

# האל החיזור: דיוקן פילוסופי של החילוניות הישראלית

יובל גובני

גדעון כ"ץ, לעצם החילוניות: ניתוח פילוסופי של החילוניות בהקשר ישראלי, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 2011, 286 עמודים.

בעקבות התמוטטות נרטיב העל שהציג את החילון כתהליך הומוגני הנטוע בעולם הנוצרי, הולכים ומתפרסמים בשנים האחרונות מחקרים מקיפים ומעמיקים על טיפוסי חילוניות שונים ומגוונים.<sup>1</sup> כחלק ממגמה זו חוקרים שונים שופכים אור חדש על היבטים שונים של החילוניות היהודית. אך גם חילוניות זו, על מאפייניה הייחודיים, אינה תופעה אחת ויחידה, שכן תנאים היסטוריים ואינטלקטואליים שונים הובילו להתפתחות טיפוסים שונים, לעתים מסוכסכים, של חילוניות יהודית. כך, למשל, החילוניות היהודית הרחבה והכעין עממית במזרח אירופה בחלוף המאות הייתה שונה מאוד מהחילוניות האליטיסטית שהלכה והתגבשה באותה תקופה בצפון אפריקה ובמזרח התיכון, ושתייהן נבדלו מן המניפה הרחבה והצבעונית של דפוסי החילוניות וטיפוסיה, ההולכת ונפרשת במדינת ישראל מאז הקמתה.<sup>2</sup> לעצם החילוניות הוא ספר פורץ דרך, המכונן תחום מחקר חדש הן מבחינת מושא המחקר שלו והן מבחינת מתודת המחקר שלו. זהו חיבור אקדמי ראשון מסוגו המוקדש

1 ראו, למשל, Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan Van Antwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011; Hans Joas and Klaus Wiegandt (eds.), *Secularization and the World Religions*, Liverpool 2009; Janet R. Jakobsen and Ann Pellegrini (eds.), *Secularisms*, Durham 2008

2 להצגה מקיפה ועשירה של החילוניות היהודית בעידן המודרני ראו, ירמיהו יובל (עורך ראשי), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני, מבט אנציקלופדי, ירושלים 2007, כרכים א-ה. לניסיון מיקומה של אנציקלופדיה זו כפרויקט תרבותי במסגרת טיפולוגיה של דגמי יסוד של חילוניות יהודית ראו, Yuval Jobani, 'Three Basic Models of Secular Jewish Culture', *Israel Studies*, Vol. 13, No. 3 (Fall 2008), pp. 160-169

לבחינת היסודות הפילוסופיים של החילוניות הישראלית, ואשר מציע פילוסופיה מקורית מן הסדר הראשון של החילוניות הישראלית.<sup>3</sup>

בפרק המבוא, 'החילוניות כבעיה פילוסופית', כ"ץ לא רק מניח את תשתית הדיון אלא גם מעניק לספר כולו תנופה מיוחדת הנובעת מטענתו המקורית והמנומקת היטב, לפיה כל מי שמבקש לאחוז בעמדה חילונית חייב להכריע הכרעות פילוסופיות, שכן אין חילוניות סתם. כל חילוניות היא חילוניות מסוימת, וככזו היא נבדלת לא רק מן המסורת הדתית אלא גם מטיפוסים אחרים של חילוניות, ולעתים אף מסוכסכת אתם. כדי לבסס טענה זו מוכיח המחבר כי אין מכנה משותף מהותי לעמדות החילוניות השונות. לא האתנופוצנטריות (כפי שעולה מעמדת שפינוזה) ולא האימננטיות (כפי שעולה מעמדת שטראוס) יכולות לשמש מכנה משותף מהותי לכל העמדות החילוניות. אפילו לא שלילת ההתגלות האלוהית ותוקפה המחייב, שהיא בוודאי אחד מן הסממנים העיקריים והבולטים של החילוניות, שכן שלילה כזו נובעת אצל הוגים שונים מצידוקים שונים, וכיוון שאי אפשר לנתק בין הצידוקים לבין המסקנה, הרי שביסודו של דבר מדובר בעמדות שונות, שחלקן אף סותרות זו את זו (עמ' 42). כ"ץ מתעניין במיוחד ביחסם של שני הדגמים המרכזיים של החילוניות היהודית למסורת הדתית: הדגם הרציונליסטי, המסתייג מן הדת תוך הישענות על התבונה, והדגם האי-רציונליסטי המעגן את הסתייגותו מן הדת בכוחות רחבים החורגים מן התבונה ומן המודעות בכללותה.

החלק הראשון בספר מוקדש לבחינת הדגם האי-רציונליסטי המיוצג בספר על ידי שלושה הוגים חילוניים ציוניים מרכזיים: אחד העם, קלצקין וגורדון. שלושתם, טוען כ"ץ, תופסים את החיים האנושיים כחיים כפולים אשר צד אחד שלהם נתון בהכרה השכלית, ואילו צדם האחר חורג לעבר ה'טמיר' שאין לתבונה אחיזה בו. ולכן, אף על פי ששלושתם מפנים עורף לעולם הדתי, הם ממשיכים להחזיק בתפיסת עולם דואלית, שלפיה 'המציאות הרגילה עומדת בצלה של מציאות עמוקה לאין שיעור' (עמ' 58).

אחד העם, שהדיון בו פותח את החלק הראשון של הספר, מוצג כמי שבוחר להעמיד בלב שיטתו הפוזיטיביסטית את מושג 'הרוח הלאומי' כמושג הציר של התרבות היהודית. זאת למרות אופיו הבלתי רציונלי בעליל של מושג זה, והיותו בלתי ניתן להסבר והנהרה באמצעות ענפיו השונים של המדע. לא ההיסטוריה, לא הסוציולוגיה ולא הביולוגיה יכולות לתת דין וחשבון על 'הרוח הלאומי', שכן מושג זה מציין ישות השייכת למעמקים הלא-

3 ייחוד זה של לעצם החילוניות בולט בהשוואה לספרו של דוד ביאל על החילוניות היהודית שהתפרסם בסמוך לו, לא בשמים: מסורת המחשבה היהודית החילונית, ירושלים 2011. בניגוד לכ"ץ, ביאל אינו מבקש להציג פילוסופיה מן הסדר הראשון של החילוניות היהודית אלא את ההיסטוריה האינטלקטואלית שלה. עם זאת, מעניין לציין ששני הספרים מקנים לשפינוזה מעמד-על במסגרת ההיסטוריה והפילוסופיה של החילוניות היהודית. לבעייתיות שבהצבה זו של שפינוזה בהקשר של תולדות הפילוסופיה של החילוניות היהודית ראו, Yuval Jobani, 'Review of David Biale, *Not in the Heavens: The Tradition of Jewish Secular Thought*', *AJS Review*, Vol. 35, No. 2 (2011), pp. 454-456

נודעים של ההווה. 'הרוח הלאומי' אמנם בא לידי ביטוי ביצירות התרבות של העם, שהדת היא אחת מהן, אך אין הוא מתמצה ומסתכם בהן, ומכאן גם אופיו הא-פוליטי בשיטת אחד העם. אולם גם אם אי אפשר להכיר את 'הרוח הלאומי' עד תום באמצעות גילוייו בתחומי התרבות והדת, אפשר לחוש בו בעזרתם. מכאן נובע שגם חסרי האמונה חייבים לכבד את המסורת הדתית שהרי, בלשונו של אחד העם: 'כל יהודי אמת, בין שהוא "אורתודוקס" או "ליברל", מרגיש בעמקי לבו שיש ברוח עמנו איזה דבר מיוחד – אם כי לא נדע מה הוא – אשר הטחו מן הדרך הסלולה לשאר העמים והביאו לברוא את היהדות' (עמ' 73).

יתר על כן, אצל אחד העם נתבע החילוני לפרש מחדש את היהדות לאור 'הרוח הלאומי' הטמיר ולארגן את חייו בהתאמה, מתוך פירוש מחודש של השבת, של המוסר היהודי, של דמותם של הכהן והנביא, ועוד (עמ' 79). עם זאת, וזה העיקר מבחינת כ"ץ, אף על פי שתפיסת התרבות של אחד העם בנויה במתכונת תאולוגית, באשר כמוה גם היא טוטלית ומונוליתית, הרי ש'חשוב להבין כי היסוד המעין-תאולוגי, לא זו בלבד שאינו מבטל את אופייה החילוני של מחשבת אחד העם אלא אף מקצין אותו. בגללו יכולה תפיסת אחד העם להגיע להתנערות אסרטיבית מן האל המסורתי. הדת היהודית נתפסת כתרבות מפני שיש לה מקור דמוי אל טרנסצנדנטי שבעזרתו היא יכולה להתפרש באופן חלופי' (עמ' 80).

גורדון נבדל מאחד העם בעניינים רבים וחשובים. כך, למשל, אופק המחשבה שלו הוא אוניברסלי ופילוסופי יותר מזה של אחד העם, והוא מגלה יחס ספונטני ומשוחרר יותר לנכסיה הספרותיים של יהדות העבר. עם זאת, וזו טענתו המרכזית של כ"ץ, גורדון חולק עם אחד העם את אותה תבנית עומק של חילוניות לא-רציונליסטית. גם הוא דוחה את האל המסורתי לטובת כוח טמיר ובלתי מוכר שאותו הוא מכנה 'חוויה', וגם הוא מעצב בדרכו יהדות מעמקים במתכונת תאולוגית שאין לה זיקה לריבונות פוליטית ומטרתה לשמש חלופה קיומית משמעותית למי שנשמטו מחיקה של הדת המסורתית.

בניגוד לאחד העם ולגורדון, אצל קלצקין יהדות מעמקים אינה אפשרית לא במתכונת מומנט חדש של הרוח הלאומי המשלים את התפתחותו (כמו אצל אחד העם) ולא במתכונת של חויה במשמעות קוסמית רחבה (כמו אצל גורדון). לטענת קלצקין, מתוך הכרח מטפיזי נגזר על היהדות בכללותה לחלוף מן העולם. אך גם אם אין לה תקנה הרי שיש לה תחליף חילוני וא-פוליטי לחלוטין בצורה הלאומית הבאה לידי ביטוי בארץ ובלשון שבהם אפשר לעגן את חייו המתחדשים של העם העברי בארץ ישראל. אך אפילו הכורת שמעלה קלצקין על הדת בכלל, ועל היהדות בפרט, אחוז היטב בפילוסופיה האירציונליסטית המובהקת שלו, המגוללת את מאבק האיתנים שבין החיים לבין הדעת. אופיו של מאבק זה הוא דיאלקטי, ובמסגרתו מתברר כי חתירתו של כוח המעמקים הסטיכי שבמציאות לממש את החיים במלואם מביאה דווקא לידי כיליונם המוחלט של החיים – ועמם הדת והאמונה הדתית – על ידי התבונה (עמ' 94). ולכן, גם אם קלצקין משרטט את מותה של היהדות ולא את תחייתה, הרי שכמו אחד העם וגורדון גם תפיסת התרבות הלאומית-חילונית שלו מתנסחת כחלופה א-פוליטית למסורת הדתית מתוך עמידה אל מול הטמיר.

שפינוזה, נושא החלק השני של הספר, מציע חילוניות אחרת לחלוטין. החילוניות של שפינוזה היא רציונליסטית במובהק ומעורבת מאוד בפוליטיקה. היא גם ממותנת יותר ביחסה אל המסורת הדתית. האל השפינוזיסטי, קובע כ"ץ, 'אינו מת אלא דוהה. האל החיזור אינו משמש עוד גורם פעיל בחיים האנושיים. יותר משהוא מתיר ואוסר הוא מתווה אוריינטציות' (עמ' 187). חשוב לשפינוזה לא לבטל את הדת אלא רק לרכך אותה, שכן לדעתו הסדרת החיים החברתיים אינה יכולה להישען אך ורק על בסיס משפטי ועל פחד מענישה אלא גם על דימויים ומושגים משותפים השאובים מן המסורת הדתית. ריכוכה של המסורת הדתית נועד להבטיח את תרומתה הפוליטית למה ששפינוזה מכנה במאמר המדיני 'רוח שלטון' או 'רוח אחת, כביכול (una veluti mens)' (עמ' 147).

כ"ץ משתמש בהבחנתו של קליפורד גירץ בין 'עבודת הטקסט' ל'מסורתיות' כדי להתחקות אחר האופן שבו שפינוזה מבקש מצד אחד לקעקע את הדת הממסדית על שורשיה ההרמנויטיים, ומצד שני לטפח ולשכלל דתיות מסורתית הצומחת מתוך חייה הממשיים והמתמשכים של חברה נתונה. בעוד הדת הממסדית היא דת סגורה ובאופן עקרוני ומכוון בלתי נגישה לכלל חברי הקבוצה, וככזו היא תלויה בהחלטותיה של אליטה מצומצמת, החסינה מביקורת, הרי שהדת המרוככת שמציע שפינוזה היא פתוחה, 'נישאת אצל ההדיוטות ואינה מוגבלת לטקסט ולפרשנותו אלא ניתנת במושג פשוט הנטוע בלבו של כל אדם' (עמ' 151). אי לכך, חשוב לשפינוזה לסגל את הדת הקיימת מתוך עצמה אל התבונה ולא להציניח עליה מבנה רציונלי הזר לה. לכן הוא מבקש לשכלל את המסורת המושרשת בחברה ולהעצימה, 'להטות דפוסים מקובלים וליצור תנאים להתגבשותה של חברה המוסדרת באופן תבוני יותר' (עמ' 153). בניגוד להוגי הצינונות שנדונו בחלק הראשון של הספר, 'חילוניות נוסח שפינוזה נזהרת מלערוך רוויזיה מקיפה. היא עסוקה בהתקנת המסורת לשם בניינה של צורת חיים רבת ערך ורופפת' (עמ' 186). החילוניות השפינוזית עדיפה, לדעת כ"ץ, לא רק מפני שבחשבון אחרון היא מתגלה כרדיקלית יותר, בגלל יומרותה הפוליטיות והפניית העורך המוחלט לכוחות טמירים. אלא גם, ובעיקר, משום שהיא ריאליסטית יותר, באשר היא מביאה בחשבון את תודעת ההמון כנתון שגם אם אפשר לחולל בו תמורה, אי אפשר להתעלם ממנו. לטענתו,

טעותם של הוגי הצינונות הרוחנית נובעת מכך שהם דנו בתוכני היהדות כתכנים דתיים ולא כתכנים המוחזקים בתודעת ההמון. הם עיינו בהם כמשהו שגוי המתיימר להיות אמיתי מבלי להבינו על יסוד הקטגוריה אפיסטמית-פוליטית האינהרנטית לתודעת ההמון [...] הם פעלו כתועמלני האמת. המסורת הדתית הוצגה בדבריהם כמסכת סמלים מיושנים ומשובשים. בכך תקעו טריז בין בני חברתם ובין סמליהם עתיקי היומין. הם הציעו להם פשר שאינו יכול להשתרש בתודעתם, הרחוק מהם כפי שהחכם רחוק מעם הארץ, וספק אם בכוחו לשמש מצע פורה ליצירת דיספוזיציות משותפות ומועילות (עמ' 188).

החלק השלישי והאחרון של הספר מתמקד בהקשר הישראלי של החילוניות. כאן טוען המחבר לא רק שאפשר למצוא את עקבותיה של פרדיגמת החילוניות הצינונית אצל אינטלקטואלים ישראלים אלא גם, וזה בהחלט מפתיע ומעורר מחשבה, שהמסורתיות הישראלית היא אופציה חילונית ההולמת את דגם החילון של שפינוזה; וככזו, בהמשך למה שנטען בפסקה הקודמת, האחרונה עדיפה על הראשונה.

הציבור החילוני הישראלי, טוען המחבר, חש אי-נחת קולקטיבית הנובעת מתחושת 'איבוד הקרבה לעולמם הרוחני של דורות העבר, תלישות תרבותית, חוסר יכולת להסתפק בדת האזרחית בישראל ובמה שהשתמר מן המסורת במסגרת הצינונית, היעדר בסיס תרבותי משותף, היטמעות בתרבות גלובלית וחיים מחוסרי משמעות' (עמ' 195). למועקה זו נוספת דאגה עמוקה משבריריותה של הזהות החילונית לנוכח תוקפנותה של האורתודוקסיה מזה ולנוכח התפרצותם האפשרית של תוכני הדת מתוך התרבות והשפה העברית המחולנת מזה (עמ' 203).

לטענת כ"ץ, אינטלקטואלים ישראלים מרכזיים מתמודדים עם מועקה זו בשתי דרכים עיקריות. חלקם מעניקים למועקה זו משמעות הרואית ומציגים אותה כתוצר הכרחי של מאבקו הכעין ניטשאני של החילוני בצלליו של האל שנרצח (כאן מונה המחבר בין היתר את ס' יזהר, את דויד גרוסמן ואת מנחם בריןקר). ואילו אחרים מבקשים להפיגה באמצעות איתור של 'רוח היהדות' במאפיינים בעלי מעמד מיוחד וייחודי בחברה הישראלית בהיותה 'חברה מתווכחת', כפי שטוען עמוס עוז, או חברה הנתבעת לעמוד בתביעות מקיפות וחמורות של מוסריות, כפי שמציע א"ב יהושע. שתי הדרכים האלה, טוען כ"ץ, אינן מסוגלות לספק מענה לחוסר הנחת מן החילוניות. החילוניות ההרואית היא אליטיסטית, ובהגדרה אינה הולמת את תביעותיה של החברה והתרבות בכללותה. ואילו במה שנהוג לכנות 'רוח היהדות' אין די כדי להתמודד עם 'רעבונה של החברה הישראלית אל העבר' (עמ' 221). האם אפשר לצפות, מטיח כ"ץ בעוז וביהושע, שהחברה הישראלית תחוש את יהדותה 'בעזרת המחלוקות המרובות שבקירבה? האם אפשר שהשייכות אל העבר תושג בהקפדה על "מוסר יהודי" שאיש אינו יכול לשרטטו?' (שם).

אך את טענותיו הפילוסופיות המקוריות והמהפכניות ביותר שומר כ"ץ לפרק הסיום של הספר. בפרק זה הוא מציג מקבץ של שלוש טענות יסוד בנוגע למסורתיות הישראלית (להלן: המסורתיות): (א) המסורתיות מתאימה למודל הדת המתקנת של שפינוזה, מודל שהוא חילוני ביסודו ותשתיתו. ולכן, (ב) המסורתיות היא אופציה חילונית. יתר על כן, (ג) המסורתיות עדיפה על החילוניות הישראלית בנוסח הוגי הצינונות הרוחנית באשר רק בה יש מענה של ממש לאי-הנחת מן החילוניות, שנדונה בהרחבה בחלק זה של הספר.

הטענה הראשונה מעוגנת בכמה ממאפיינייה המהותיים של המסורתיות: (1) הצבתו של היחיד על העדפותיו והרגליו במקומו של המימסד הדתי המאורגן. (2) התנהלותה כ'מסורת פתוחה' ונגישה של קהילה מקומית המשוחררת מסמכותם של מומחים בעלי אינטרסים. (3) פשטותה הפרקטית והעיונית. (4) החלפתה של יראתו מטילת האימה של

האל בתחושת נינוחות המושתתת על שגרת מוסר בתוספת קלה של מנהגים ופרקטיקות חלקיות (עמ' 253). הטענה השנייה נובעת מכך שהחילוניות של שפינוזה היא חילונית פוליטית רכה. וככזו, טוען כ"ץ,

היא אינה מחלנת את תוכני הדת ואינה טוענת אותם במשמעות חלופית אלא עושה בהם מודיפיקציות מתונות שיקשרו אותם אל דפוסי החיים החילוניים [...] המסורתיות הישראלית היא אופציה של חילוניות יהודית לפי ההגדרות שניתנו במהלך הספר: התנערות מהאל כסמכות המעצבת את החיים האנושיים ובירור משמעותה של המסורת הדתית לאור זאת. אופייה המתון אינו צריך להטעות אותנו – חילוניתה אינה מבוטלת עם שימור התכנים הדתיים (עמ' 256).

הטענה השלישית והמפתיעה ביותר מעוגנת הן ברצף האנכי שמקימת המסורתיות עם הזהות היהודית ההיסטורית (המונע את ניכורה מדורות העבר) והן ברצף האופקי שהיא משכילה לטפח במרחב החברתי הישראלי (המונע את ניכורה משכבות רחבות באוכלוסייה). זאת ועוד, בניגוד לדעה הרווחת כ"ץ טוען כי החילון המסורתי 'נוקב לאין שיעור יותר מן החילון המוצע בציונות הרחנית לפי שהוא נסמך באופן ממשי על כוחם של בני האדם ואינו מתרפק על כוחות סמי־טרנסצנדנטיים – אף על פי כן התפיסה השפינוזית מתונה בעמדתה כלפי המסורת הדתית, ואפילו שמרנית – היא שואפת לסגל את המסורת הדתית לצורת חיים חילונית ולא לשכתבה. בכך משיבה תפיסה זו לעבר, ליהדות ולמסורת הדתית את משמעותם' (עמ' 262).

מסקנתו האחרונה של הספר, המעוגנת היטב במכלול המרשים של פרקיו השונים, מחייבת את הקורא לחשוב מחדש הן על המסורתיות והן על החילוניות, ובעיקר על החפיפה שביניהן. באופן ממוקד יותר הקורא מוצא את עצמו נפעם ומופתע מזיקת העומק שבין אורח חיים עממי, מזרחי ברובו, שנהוג להציגו כלא־רפלקטיבי ולא מגובש לבין מסקנותיה האחרונות של הפילוסופיה של שפינוזה, שהיא פילוסופיה מערבית ואליטיסטית במובהק, הערוכה בדגם רציונליסטי חמור וקפדני במיוחד. הקורא לא יכול שלא לחוש במשב רוח קליל של עורמת התבונה, המנשב כאן כמו מעל הספר בכללותו. שכן מהקריאה בו עולה כי במקום שבו נכשלו ההוגים הציוניים שהקדישו את כל חייהם להתמודדות עם 'צרת היהודים' הצליח דווקא שפינוזה שהתנכר לאחיו היהודים (שאליהם הוא מקפיד להתייחס תמיד בגוף שלישי במאמר התיאולוגי מדיני). כ"ץ מציג את הפילוסופיה של שפינוזה כתשתית הפילוסופית המועדפת לחילוניות הישראלית בת זמננו. בכך הוא מעניק פשר פילוסופי מקורי ומפתיע להרהור המפורסם של שפינוזה במאמר התיאולוגי מדיני על האפשרות שמתוך התנערות מסוימת מאמונתם הדתית, היהודים 'ישוּבו ויקימו את ממלכתם ואלהים יבחר בהם מחדש' (עמ' 43, בתרגום וירשובסקי).