

בין סתירה לבניין

לביקורת משנתו של ישעיהו ליבוביץ

חנה כשר

מבוא

ישעיהו ליבוביץ היה ללא ספק אחד מבכירי ההוגים המשפיעים בישראל במחצית השנייה של המאה העשרים, ואולי אף המרכזי שבהם. עם זאת הדיון לקמן לא יוקדש מלכתחילה לפילוסופיה הצרופה שבמשנתו, ונקודת המוצא תהא הגותו המעשית כמגיב לאירועים פוליטיים, לתופעות חברתיות ולשאלות תרבותיות שהחברה הישראלית עמדה לפניהם. ליבוביץ הביע מחאה נגד גילויים של טפילות בציבור הדתי ובחברה בישראל בכללותה, קרא תיגר על "שפיכות הדמים הבין-קיבוצית" למן פעולת קיביה (1953) והתריע מפני התופעות העתידות להיגרם בעקבות סיפוח השטחים שנכבשו במלחמת ששת הימים. בד בבד הוא יצא נגד מוסכמות תרבותיות שהועלו מפעם לפעם בשאלות דת ומדע. עם כל אלה דומה כי הכינוי המתבקש "מורה נבוכי הזמן" עשוי להתברר כמחטיא את אפיונו המדויק של ליבוביץ. שכן הציבור שהוא פנה אליו לא ראה עצמו מלכתחילה נבוך ותוהה מהי הדרך הטובה שיבור לו מכאן ואילך, אלא המשיך לצעוד בבטחה במסלול שנראה לו כבוש ומובן מאליו. ליבוביץ ניצב מולו בלי שנתבקש, כשהוא חוזר ומשמיע מקצה המחנה את קריאת הכיוון השגורה בפיהם של המוכיחים מאז ומתמיד: "לא זו הדרך!". לא מעטים היו שטענו כי עיקר משנתו של ליבוביץ הייתה על דרך השלילה, בין שדרשו אותה לגנאי כ"שלילה לשמה"¹ ובין שדרשו אותה לשבח כ"שלילה לשם

* תודתי לפרופ' גרעון פרוידנטל ולקורא האנונימי על הערותיהם.

1 ראו באסופת המאמרים שיצאו כנגדו: חן-מלך מרחביה וחיים עמנואל קוליץ (עורכים), שלילה לשמה כלפי ישעיהו ליבוביץ: קובץ עיונים ורשימות, ירושלים: אל השורשים, תשמ"ג.

שמים".² הרמת קולו במפתיע, ניסוחיו הבוטים ושאר האמצעים הרטוריים שהיו אופייניים לו העצימו את דברי הביקורת. בקרב מתנגדיו היו שדרשו עליו את הסיפור שסופר על אחד מוותיקי כנסת ישראל כי לצד אחת הפסקאות בטיטת נאומיו נמצאה הערת שוליים: "כאן הטיעון חלש, להרים את הקול". בדברים הבאים לא תידון תרומתו של ליבוביץ כמבקר שאבחן את הכשלים התרבותיים והחוליים החברתיים והפוליטיים של הציבוריות הישראלית קודם שנגלו תסמיניהם לעין כול. עם זאת לא מן הנמנע כי שנינותו של אותו אזמל שהשתמש בו לצורך ניתוח של הסרה וסתירה הייתה לו לרועץ כאשר ביקש לחצוב בו יסודות לבניין בר קיימא. שכן, כפי שיתברר בהמשך, חלק מן הבעייתיות שנתגלתה בחלופות שהציע נבע מן הקוטביות החדה שהייתה אופיינית לליבוביץ: הוא נהג לאמץ את חוק השלישי הנמנע גם כאשר לא היה לו מקום. מדבריו בנסיבות שונות השתמע כי הוא מציב דיכוטומיות וכי אם תתקבל דעתו לדחות את המקובל והרווח, הרי יש לקבל כעסקת חבילה את מה שהציג כחלופה אחת שאין בלתה. ברם לא אחת מתברר כי המצוי והרצוי כפי שהוצגו על ידו הם בגדר ניגודים קוטביים בלבד,³ ואין כל הכרח לשלול את אפשרותה של חלופה אחרת.

- 2 אביעזר רביצקי, "ערכים ורשמים: על ישעיהו ליבוביץ", בתוך: אבי שגיא (עורך), **ישעיהו ליבוביץ: עולמו והגותו**, ירושלים: כתר, 1995, עמ' 23, 16-25.
- 3 ליבוביץ שלל את הטענה שהרצון הוא תוצר של ידע. הוא הציג כנגדה עמדה קוטבית: "דעת ורצון הם שני דברים שאין שום קשר ביניהם" (ישעיהו ליבוביץ ותלמידים חברים, שיחות על "מסילת ישרים" לרמח"ל, ירושלים: ג' לייבוביץ, תשנ"ה, עמ' 152). כדי לאשש את עמדתו הציע ליבוביץ "דוגמה נפלאה. שני בני אדם יודעים במידה שווה על נזקי העישון. והנה עובדה היא שהאחד מעשן והאחר אינו מעשן. זאת אומרת, העובדה שהם יודעים אותו הדבר עצמו אין לה השפעה על רצונם" (ישעיהו ליבוביץ, **מה שלמעלה ומה שלמטה: דיאלוגים עם טוני לביא**, אור יהודה: הר ארצי, תשנ"ז, עמ' 63). אכן, ניתן לקבל את המשתמע מדברי ליבוביץ שלפיו הטענה "כל מי שיודע שהעישון מזיק מפסיק בעקבות זאת לעשן" איננה נכונה. ליבוביץ הסיק אפוא את המסקנה הקוטבית, "דעת ורצון הם שני דברים שאין שום קשר ביניהם", ולפיה אין כל השפעה של הידע ברבר נזקו של העישון על הרצון להפסיק לעשן. אך ממסקנה זו היה עלינו להסיק כי "אין אף אדם שיודע על נזקי העישון ומפסיק בעקבות זאת לעשן". אך דומה כי ליבוביץ אף לא התכחש למציאות שלפיה "אמנם אנשים רבים

ואכן, נראה כי גם אם לא במוצהר, ליבוביץ – בדעיכה – אף הוא ראה צורך לערוך לעתים תיקון בהצעותיו, ואפשר לגלות במאמריו שינויי עמדות גם אם הוא נמנע ככל יכולתו מלהודות בהם.⁴ אך דומה כי במקום להחליקם בפלפול,

יודעים שהעישון מזיק, והם אינם מפסיקים בעקבות זאת לעשן, אך יש גם אנשים שיודעים שהעישון מזיק, והם מפסיקים בעקבות זאת לעשן". משמע, הידע בדבר נזקי העישון איננו מביא בהכרח להפסקתו, אך יש זיקה מסוימת בינו ובין החלטתם הרצונית של חלק מבני אדם להפסיק לעשן.

דוגמה נוספת לכך שליבוביץ נקט את חוק השלישי הנמנע שלא כדין הייתה כאשר יצא נגד הקלישאה ש"ההיסטוריה חוזרת". ליבוביץ פסק פסיקה קוטבית: "אי אפשר ללמוד מן ההיסטוריה [...] כל מצב היסטורי שונה מכל מצב היסטורי שלפניו [...] אי אפשר לצפות שום אירוע [...] מהעבר אי אפשר ללמוד דבר" (חמי בן נון [עורך], **מגבלות השכל: על מחשבה, מדע ואמונה, ישעיהו ליבוביץ ויוסף אגסי משוחחים, ירושלים: כתר, 1997, עמ' 109-114**); וכן: "אי אפשר להסיק מסקנות לגבי העתיד" (ישעיהו ליבוביץ עם משה צימרמן ואחרים, עם, ארץ, מדינה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 28). גם כאן העמיד ליבוביץ זו מול זו שתי טענות קוטביות. האחת, שההיסטוריה חוזרת, כלומר: "מצבים היסטוריים זהים למצבים היסטוריים שהיו לפניהם". כנגדה הוא הציב את הטענה ש"מהעבר אי אפשר ללמוד דבר" או: "כל מצב היסטורי שונה [לחלוטין] מכל מצב היסטורי שלפניו". אך דומה כי ניתן להציע טענה שלישית: "יש מצבים היסטוריים הדומים באופן מסוים למצבים היסטוריים שלפניהם". ואכן, ליבוביץ עצמו התנסה במפורש לפי תומו כאשר פתח והסיק: "ההיסטוריה מלמדתנו [...] (ישעיהו ליבוביץ, **אמונה, היסטוריה וערכים: מאמרים והרצאות, ירושלים: אקדמון, תשמ"ב, עמ' 162**) או כאשר השתמש בתקדימים היסטוריים וניבא, וידע מה שניבא (הנ"ל, **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ו, עמ' 426-427**).

4 השינויים המובהקים בעמדותיו באים לידי ביטוי במאמרים המקוריים כפי שנתפרסמו בתקופות שונות של חייו, והם ניטשטשו כאשר הם נתקבצו על ידו לספרים, ובפרט כאשר הם נכללו יחד עם מאמרים מאוחרים יותר. ליבוביץ אמנם הצהיר תמיד כי הוא פרסם את מאמריו המוקדמים ללא כל שינוי משמעותי: "הדברים ניתנים כפי שנאמרו או נכתבו בשעתם, בתיקונים סגנוניים קלים בלבד" (ישעיהו ליבוביץ, **תורה ומצוות בזמן הזה: הרצאות ומאמרים, תש"ג-תשי"ד, תל אביב: מסדה, תשי"ד, עמ' 7**); "לא שונה מאומה [...] ואף לא מלשונם (פרט לתיקוני שינוי שגיא אות סגנון)" (הנ"ל, **אמונה, היסטוריה וערכים [לעיל הערה 3, עמ' 9]**); "ככתבם וכלשונם, כפי שהדברים נכתבו או נאמרו בשעתם. לא נעשתה מלאכת עריכה-מחדש ולא נעשו תיקונים גם במקומות שבהם היה המחבר מעדיף היום ניסוחים אחרים" (הנ"ל, **בין מדע לפילוסופיה: מאמרים, הרצאות ושיחות, ירושלים: אקדמון, תשמ"ז, עמ' 8**).

כפי שנהג הוא ואף אחרים מתלמידיו, עדיף לקבל את ביקורתו של הרמב"ם במקרה דומה, כאשר יצא נגד יישום עקרון החסד בכל מחיר: "פעמים מפרש [גלינוס] את הדבר היפך מוכנו כדי לעשות אותו מאמר נכון [...] כל זה כדי שלא לומר שאבקראט [היפוקרטס] טעה או נשתבש בלשון זה [...] אין הקנאות מעלה אפילו למען אדם גדול".⁵

לאמיתו של דבר, כינויו של ליבוביץ "מורה נבוכי הזמן" אמור לעמוד לבחינה נוספת. מאמרים רבים נכתבו על ידו מלכתחילה כתגובות לצורכי שעה, אך הכותרים שנבחרו לקובצי מאמרים אלה (כגון: "יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל", "אמונה, היסטוריה וערכים") מעידים כי היה מי שביקש להם תוקף ממושך. יש בהם גם כדי לומר כי הביקורת על תגובותיו של ליבוביץ אי-אפשר לה שלא תזדקק לתשתית העיונית של הגותו, שעיקרה בתפיסת עולם ייחודית אשר למהותה של היהדות. שכן כמה ממאמריו, ואולי אף המשובחים שבהם,⁷ באו להציע חלופה לעמדה המקובלת בנושא מרכזי זה. הוא עצמו הביע התנגדות כאשר הוחמא כי תפיסתו את היהדות יש בה משום חידוש: "אני מסרב לראות מקוריות ב'תפיסת היהדות' שלי [...] זאת היא 'תפיסת היהדות' במשמעותה המקורית, והיא הרוח החיה בעולמה של ההלכה, ומה יכולתי להוסיף עליה".⁸

פרט לאזכורי שינויים משמעותיים שעשה ליבוביץ שיוזכרו בהמשך ראו גם Hannah Kasher, "On Yeshauahu Leibowitz's Use of Religious Terminology," *Journal of Jewish Thought & Philosophy* 10 (1) (2000), pp. 27-55
אולי לא למותר לציין כי ליבוביץ ציטט ופירש פסקה בכתבי הרמב"ם שבה נזכרת סתירה מסוג זה: "היות לבעל הספר ההוא דעת, ואחר כן שב ממנו, ונכתבו מאמריו הראשון והשני" (ישעיהו ליבוביץ ותלמידים חברים, שיחות על תורת הנבואה: פרקים נבחרים ב"מורה נבוכים" של הרמב"ם, ירושלים: גרטה לייבוביץ, תשנ"ז, עמ' 264).
הוא הניח כי הרמב"ם שינה בימי חייו את עמדתו העקרונית לפחות בנושא אחד – התכונות המולדות של האדם (שם, עמ' 274).

- 5 אגרות הרמב"ם (מהדורת קאפח, ירושלים, תשל"ב), עמ' קמד-קמה.
6 יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3); אמונה, היסטוריה וערכים (לעיל הערה 3).
7 למשל, "מצוות מעשיות", בתוך: ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 13-37.
8 ישעיהו ליבוביץ, "תגובות", עיון כו(ד) (תשל"ו), עמ' 279-280, 281-265.

כדי לאשש את טענתו שהגותו מושרשת בעבר ציטט ליבוביץ מדברי הרמב"ם ומדברי ר' חיים מוולוז'ין כמייצג את עולמן של ישיבות ליטא.⁹ בדבריו אלו הוא ביקש לא רק לדחות את הטענה שיש מן המקוריות בדבריו, אלא לטעון שהם הם הביטוי לעמדתה של היהדות המקורית. נראה אפוא כי לא מן הנמנע להניח שליבוביץ לא ראה עצמו כהוגה עצמאי מקורי דווקא, אלא כפרשנה המובהק של היהדות הנאמנה.

למעשה, אפשר לאפיין את ליבוביץ כפרשן של היהדות בשתי דרכים. על פי הדרך האחת, פרשנותו אינה אלא הגות דרשנית, שהמקור שהיא נסמכת עליו משמש לה מצע בלבד.¹⁰ ואכן, בהקשר מסוים ליבוביץ הציג את שימושו במקורותיו כך: "ציטטות והבאות מן המקורות לא ישמשו אסמכתא או ראייה אלא אילוסטרציה בלבד [...] תוך ידיעה שהמקורות מכילים גם דברים המבטאים השקפות ודעות אחרות".¹¹ דברים אלו עלו בקנה אחד עם הבעת עמדה פלורליסטית של שבעים פנים ליהדות ההלכתית, כאשר כל פן ופן מתקבל בסבר נאה בכחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים. ואכן, לדברי ליבוביץ, על אתר, "התודעה ההיסטורית של היהדות הדתית" הכתירה בני-פלוגתא לאורך ההיסטוריה "בכתר של קדושים וטהורים"¹² "מפני שהם לא נחלקו בהלכה".¹³ הגרעין הבסיסי שהעניק לגיטימיות להגויות השונות היה דבקותן בדל"ת אמות של הלכה, המאגדות את הרמב"ם הפילוסוף לצדו של האר"י המקובל לאגודה אחת של עולם העשייה של המצוות. על פי תפיסה זו, ליבוביץ ההוגה ליקט לפי טעמו ולפי צרכיו מן התרבות היהודית המגוונת לדורותיה. לצד ניתוח שיטתו

9 וכבר ניתנה הדעת על הבעייתיות של תקדימים אלה כביסוס לטענתו של ליבוביץ. ראו אברהם נוריאלי, "האומנם קיימים יסודות רמב"מים בפילוסופיה של ליבוביץ", גלוי וסמוי בפילוסופיה היהודית בימי הביניים, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 177-178, 180-172; חנה כשר, "עולמן תראה בחיך" (בבלי, ברכות יז ע"א): על הטרמתו של העולם הבא לחיים עלי אדמות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל כא (תשס"ז), עמ' 417-418, 414-454.

10 גדעון פרוידנטל, "שלמה מימון: פרשנות כשיטת התפלספות", דעת 53 (תשס"ד), עמ' 126, 125-160.

11 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 13.

12 שם, עמ' 15.

13 שם, עמ' 18.

כשלעצמה מן הראוי אפוא לחזור ולברוק אם אכן היהדות ה"ספציפית" מורה את מה שלימד ליבוביץ ביחס אליה. מעקב כזה מגלה לעתים כי ליבוביץ עיצב את היהדות הזאת בצלם דמות תפיסתו וכי פרשנותו היא בגדר מעשה יצירה של ממש.

ואולם בכתביו יש גם גישה אחרת, שהרי – כאמור – הוא נתלה ברמב"ם ובר' חיים מוולוז'ין, תלמיד הגר"א ה"מתנגד", כדי לאפיין את "הרוח החיה בעולמה של ההלכה", המגלמת את היהדות "במשמעותה המקורית". בהקשר אחר פירט ליבוביץ את הרכבה של יהדות "מקורית" זו:

היהדות הספציפית והמהווה חטיבה בפני עצמה בעולם הדתות, שהתגבשה במפעלה הספרותי – התלמוד ואבזרייהו – ובאינסטיטוציות הקבועות של ההלכה והתפילה [...] דווקא הפילוסופיה הרציונליסטית [...] היא היא הממשיכה את הקו של היהדות המקורית, ז.א. של הצד המיוחד הספציפי שביהדות [...] בעוד שהקבלה [...] אינה אלא התפרצות של אותה הדתיות האנושית-כללית, ז.א. אלילית [...] הפילוסופיה של הרמב"ם [...] שהיא ממשיכה את קו אותה היהדות הקלסית.¹⁴

בפסקה זו פוצלה אפוא ההגות היהודית לשניים: בקוטב החיובי נמצא "הצד המיוחד הספציפי שביהדות", שהוא "היהדות המקורית" על הגותה הרציונלית, ואילו בקוטב השלילי כלולה הקבלה במסגרת הדתיות "האנושית-הכללית, ז.א. האלילית". כאן האר"י לא עמד לצדו של הרמב"ם במעלות קדושים וטהורים. מחד גיסא צמצמה חלוקה זו את תחומה של היהדות הלגיטימית, וההגות הקבלית – למרות היותה מושתתת על קיום ההלכה – אופיינה כ"אלילות" ממש. מאידך גיסא הורחבה "היהדות הספציפית" מעבר למצע של דל"ת אמות של הלכה והכילה גם את הפילוסופיה הרציונלית בכלל ואת הגותו של הרמב"ם בפרט. ודוק: ברשימת המצאי אין התנ"ך "המפעל הספרותי" אלא דווקא התלמוד, שכן ליבוביץ לא ראה

14 ישעיהו ליבוביץ, רציתי לשאול אותך, פרופ' ליבוביץ, ירושלים: כתר, 1999, עמ' 256-257.

בתנ"ך טקסט ייחודי ליהדות: "התנ"ך כשלעצמו נתקבל על ידי סקטור גדול של האנושות, ודבר זה לא עשה אותו ליהודי".¹⁵ אפשר היה אולי לצפות כי כתביו הפרשניים הלא מעטים של ליבוביץ, שבאמצעותם הוא פרש את תפיסת היהדות שלו, יוקדשו ל"תלמוד ולאבזרייהו" ל"הלכה ולתפילה" ול"פילוסופיה הרציונלית", ובעיקר לרמב"ם. אך הדברים נכונים רק בחלקם. אין בידניו דברי פרשנות משלו לתלמוד ולספרי הלכה, וייתכן שהסיבה לכך היא הביוגרפיה האינטלקטואלית שלו ("אני מודה שאינני אדם שכאשר יש לו שעה פנויה, הוא מתמסר מייד ללימוד דף גמרא עם רש"י ותוספות"),¹⁶ אך דברי האגדה שבמשנה המצויים בפרקי אבות זכו לתשומת לבו המיוחדת.¹⁷ בד בבד הוא הקדיש דברי פרשנות לא מעטים לתנ"ך.¹⁸ קבצים אחדים הוקדשו למשנת הרמב"ם בכלל ול"מורה הנבוכים" בפרט¹⁹ וקובץ אחד למסילת ישרים, חיבור בענייני מוסר שכתב הרמח"ל איש הקבלה.²⁰ ליבוביץ עצמו מנה "חמישה ספרי אמונה" שבכללם שלושה ספרי מקרא (בראשית, איוב וקוהלת), מורה נבוכים לרמב"ם ומסילת ישרים לרמח"ל.²¹ מן הסתם, פרשנות זו לחמישה ספרי האמונה מציגה את "תפיסת היהדות במשמעותה המקורית",

- 15 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 348.
- 16 מיכאל ששר, ישעיהו ליבוביץ על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר, ירושלים: כתר, 1987, עמ' 181. ליבוביץ אמנם טען "שכשארמתי גמרא עם רש"י, זה היה רק סמל" (שם), אך כמדומה שדוגמה זו לא ננקטה במקרה.
- 17 ישעיהו ליבוביץ, שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם, ירושלים: שוקן, תשל"ט; ישעיהו ליבוביץ ותלמידים חברים, שיחות על "שמונה פרקים" לרמב"ם, ירושלים: כתר, 1986.
- 18 ישעיהו ליבוביץ, הערות לפרשיות השבוע, ירושלים: אקדמון, תשמ"ח; הנ"ל, שבע שנים של שיחות על פרשת השבוע, ירושלים: כתר, גרסה לייבוביץ, תש"ס.
- 19 ישעיהו ליבוביץ, אמונתו של הרמב"ם, תל אביב, משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תשמ"מ; הנ"ל, שיחות על תורת הנבואה (לעיל הערה 4); ישעיהו ליבוביץ ותלמידים חברים, שיחות על פרקי טעמי המצוות מתוך מורה נבוכים לרמב"ם, ירושלים: מ' עופרן, תשס"ג; הנ"ל, שיחות על מבחר פרקי ההשגחה מתוך מורה נבוכים לרמב"ם, ירושלים: משפחת ליבוביץ, תשס"ג.
- 20 ליבוביץ, שיחות על מסילת ישרים לרמח"ל (לעיל הערה 3).
- 21 ישעיהו ליבוביץ, חמישה ספרי אמונה, ירושלים: כתר, 1995.

שהוא זיהה אותה עם "הרוח החיה בעולמה של ההלכה" דווקא. התפיסה שהציע כמשקפת את היהדות המקורית מתפקדת כחלופה אחת שאין בלתה לעמדות אחרות הרווחות בציבוריות היהודית שאותן הוא מבקר.

נקודת המוצא של הדיון שלפנינו תהא נושאי הביקורת שהשמיע ליבוביץ בשאלות שהועלו מפעם לפעם בתחום החברה, ההתנהלות המדינית והתרבות: הזדקקותו בראשית שנותיה של מדינת ישראל ואף קודם כינונה לשאלות דת ומדינה, תגובותיו למערכת של יחסי יהודים וערבים ואפיייה של המלחמה בין ישראל לשכנותיה, ביקורתו על תפיסת היהדות כפי שהיא ידועה ורווחת בציבור ושאלת מעמדם של הדת והמדע כערכים. ביקורת שיטתו של ליבוביץ בהמשך תדון אפוא בעיקרה במעמדן של החלופות שהציע לתפיסות שהיו מקובלות בנושאים שלפנינו.

דת ומדינה: היהדות בגבולות ההלכה בלבד

כמעט שני עשורים הקדיש ליבוביץ את מיטב מאמריו לדיון ביחסי דת ומדינה, על תהפוכותיהם. לפני קום המדינה ובשנים הראשונות שלה קרא ליבוביץ לחקיקה דתית מחדשת לעיצוב החיים במדינת ישראל.²² הוא הפנה את הדרישה הזאת לציבור הדתי הציוני אשר – שלא כמו נטורי קרתא – לא היה מוכן לפסול את קיום המדינה ולהינזר משירותיה.²³ לטענתו של ליבוביץ, בהיעדר חקיקה דתית כוללת הפך ציבור זה לטפיל המבסס את קיומו על החברה החילונית. הוא סבר כי יוזמה של חקיקה דתית עשויה לתרום תרומה משולשת: ראשית, בזכותה תהפוך היהדות הדתית מ"כת" ל"גורם הלוחם על עיצוב דמותו של עם ישראל ומדינת ישראל"; שנית, המדינה תתברך בכך ש"ההלכה המחודשת הזאת יכולה להיות גורם המחלץ אותה ממצוקתה הרוחנית"; ושלישית, לציבור החילוני תהיה

22 "שחרורו הלאומי והמדיני של עם ישראל בדור הזה הוא חובה קדושה ותפקיד מרכזי, ושמדינה זו [...] היא [...] שאדם מישראל מצוּנה מן התורה לדאוג לשירותה ולפיתוחה" (ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה [לעיל הערה 4], עמ' 132).

23 "יש בינינו ובינם [מתנגדי הציונות מן החרדים] הברל יסודי בשטח הדתיות, תפיסת הדת שלנו שונה משלהם" (שם, עמ' 62).

אפשרות לנמק ולהצדיק את קיומה של מדינת ישראל באמצעות ההיסטוריה והמסורת שאין בהן אלא רציפות של ההלכה.²⁴

כעשור לאחר הקמת המדינה התחיל ליבוביץ לקרוא להפרדת הדת מהמדינה.²⁵ למעשה, גם אז הוא לא נסוג מן המאבק לכינון משטר תורה, אלא שהוא ציפה שמאבק זה יתרחש כאשר היהדות הרתית תהפוך לאופוזיציה.²⁶ כעבור שלושים וחמש שנים הוא נימק את התמורה בגישתו ב"השתנות המציאות" של הציבור הדתי, שלא נענה לקריאתו.²⁷ ואולם אפשר להטיל ספק לפחות בבלעדיותו של הסבר זה, שכן קשה להצביע על "השתנות המציאות" שחלה דווקא בימים ההם.²⁸ קביעת המפנה בשלהי שנת 1957 עשויה לאשש את ההנחה שאירועים של שחיתות שנתרחשו בקרב השלטון ומקורביו הם אשר גרמו את רתיעתו

24 שם, עמ' 145.

25 על כך ראו חנה כשר, "בין 'עבודה שלא לשמה' ל'עבודה זרה'", בתוך: אביעזר רביצקי (עורך), ישעיהו ליבוביץ – בין שמרנות לרדיקליות: דיונים במשנתו, ירושלים: מכון ון ליר בירושלים, תשס"ז, עמ' 266, הערה 43 (המאמר בעמ' 257-266).

26 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 164.

27 שהייתה "השתנות המציאות" – לגבי היהדות הרתית שאני חשבתי שהיא תוכל להיות תופעה היסטורית אחרת [...] שהתברר שאין ציבור שרוצה [...] להשתמש במדינה כמכשיר במגמה דתית" (ויכוחים על אמונה ופילוסופיה: אביעזר רביצקי משוחח עם ישעיהו ליבוביץ [עורך: יחיאל נגר], תל אביב: משרד הביטחון, ההוצאה לאור, תשס"ו, עמ' 57-61).

28 כבר בהרצאה שנתקיימה במחצית הראשונה של שנות הארבעים פקפק ליבוביץ בכך שהציבור הדתי יחולל שינוי. הוא מחק כל זכר לפקפוקיו אלה כאשר מאמר זה נתפרסם שוב בשנות החמישים. הרצאתו שנישאה בתש"ג נדפסה בשתי מהדורות: בקובץ דין וחשבון על הסמינריון הדתי (הודפס בתש"ה) ובאסופות מאמריו, שהראשונה שבהם הייתה תורה ומצוות בזמן הזה (הודפסה בתשי"ד; לעיל הערה 4). מן המהדורה שהודפסה בשנת תש"ה נשמטו בתשי"ד המשפטים האלה: "כאן אני צריך להגיד דברים אחרים פסימיים מאד [...] ולפי זה – כמו שאמרתי – אני פסימי מאד [...] אינני רואה עדיין מפנה ביהדות הרתית לכיוון תפיסת ההלכה שתאירתי, ולפי זה אני מפקפק כרגע באפשרות של חינוך דתי [...] אני מצטער שאני צריך לסיים בנימה של ספקנות וכמעט ייאוש", וכהנה וכהנה; ובמקומם נוסף: "אולם אין להיגרר אחרי פטליזם היסטורי לגבי סיכוייו של החינוך הדתי".

של ליבוביץ משילובה של הדת בממלכתיות הישראלית והם הם אשר הביאו אותו להעדיף לראות בה אופוזיציה מתקנת.²⁹

בכל מקרה, בין שליבוביץ נתן משמעות דתית להקמת המדינה ובין שקרא להפרדת הדת ממנה – בכל מקרה הוא התקשה לצרד במדינה יהודית שאיננה מושתתת על משטר התורה, או אפילו להניח את קיומה: "אנו יוצרים אומה חדשה אשר אינה המשך של היסטוריה זאת [...] מדינה ים תיכונית המנתקת את קשריה עם העם היהודי ההיסטורי".³⁰ ליבוביץ נסמך על תוכן זהותו ורציפותו של העם היהודי במרוצת הדורות והגדיר את היהדות בגבולות ההלכה בלבד. הגדרה מסוג זה אמורה הייתה לבטא חפיפה כרונולוגית בין משך קיומו של עם ישראל ובין התנהגותו כציבור שקיבל עליו את ההלכה. אבל מתברר כי חל פחות זוחל באורכה של תקופה זו, והוא התבטא בקיצוץ משך החפיפה הן בעבר הרחוק הן בהווה. תחילה קבע ליבוביץ כי רציפות זו היא "של שלושת אלפים שנה"³¹ ולא פירט. בהמשך הוא דייק וצמצם את זמן החפיפה: "כמציאות שהייתה קיימת למעלה מ-2000 שנה, 2500 שנה, מראשית ימי בית שני",³² כאשר בטלה האלילות ועד למאה הי"ט, שבה החל החילון.³³ מדיוק זה משתמע אפוא כי עם ישראל מתקיים כאלף שנים בלא שיעמוד בקריטריון שהציב ליבוביץ. לתופעה הנוכחית המתמשכת, שבה מיליוני בני אדם מזוהים על פי כל קריטריון כיהודים גם אם אין הם שומרי מצוות, לא סיפק ליבוביץ כל הסבר של ממש, והוא הגיב: "אין בפי תשובה".³⁴ התמדתה של תופעה זו עשויה לשמוט

29 ליבוביץ (לעיל הערה 14), עמ' 431-438. באותם ימים פסק בית המשפט המחוזי במשפט דיבה נגד "שורת המתנדבים" (שליבוביץ נמנה עם מייסדיה) שיצאה בהאשמות של יחסי הון-שלטון ונתבעה בידי סמפכ"ל המשטרה עמוס בן-גוריון. אביו, דוד בן-גוריון, היה ברקעם של האירועים. וראו על כך פולה קבלו, שורת המתנדבים: קורותיו של ארגון אזרחים, תל אביב: עם עובד, תשס"ז.

30 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 238-239 (המאמר שבקובץ פורסם לראשונה בשלהי 1957).

31 שם, עמ' 15.

32 ויכוחים על אמונה ופילוסופיה (לעיל הערה 27), עמ' 96.

33 שם, עמ' 31.

34 שם, עמ' 52.

את היסודות מתחת לאבן הפינה של התפיסה היהודית של ליבוביץ, ואין תמה כי התחזית שהוא חזר עליה הייתה שיהדות חילונית זו תעבור מן העולם, מן הסתם על ידי התבוללות.³⁵

ליבוביץ התקשה להשלים עם מציאותה של היהדות החילונית. קושי זה תאם את תיאורה של הקוטביות החמורה של החברה היהודית בישראל, לשיטתו, המתפצלת כביכול לשתי אוכלוסיות שאינן נישאות ביניהן, ולא זו בלבד אלא שהן גם אינן מסוגלות לעבוד בצוותא או לאכול ליד שולחן אחד. הוא טען כי דיני אישות, שבת וכשרות יוצרים הפרדה שאיננה ניתנת לגישור בין שומרי המצוות ובין מי שאינם כאלה.³⁶ אין לכחד כי הוא עצמו נצרך להיאבק על שמירת הכשרות והשבת במוסדות מסוימים, אך תמונת העולם שהציג הייתה מכלילה מדי: היא התעלמה גם מן הציבור המסורתי הגדול וגם מן הפיצול הקיומי החברתי בציבור הדתי. לא למותר להזכיר כי ליבוביץ עצמו עבד ואכל בצוותא עם יהודים שאינם שומרי מצוות.

בין כך ובין כך חלק ניכר מן הציבור החילוני, המודע ליהדותו ומעוניין בהמשכיותה, יצר בפועל מדינה יהודית שאיננה מדינת הלכה. חרף ההתנגדות לכפייה דתית בנושאים מסוימים נשמרים במדינת ישראל לא מעט סממנים תרבותיים יהודיים, ולא נשמעים על כך עוררין של ממש: ימי שבתון חופפים את החגים היהודיים; בדרך כלל נשמרת הכשרות במקומות עבודה ציבוריים; השפה העברית שלטת; והונחלה קנוניזציה של התנ"ך בחינוך הכללי. לכאורה שני הסממנים האחרונים אינם נמנים, על פי ליבוביץ, עם מאפייניה של היהדות: התנ"ך נתקבל גם אצל אחרים, ואילו "המוצר הספרותי, ההיסטורי, המונומנטלי והקולקטיבי של העם היהודי, המוצר שעיצב את דמותו לדורות – התלמוד, הוא ארמי". ובכל זאת הוא הודה: "ואף על פי כן הכול הכירו ומכירים בעליל שעברית היא שפתו הלאומית של העם היהודי [...]. משום שהתורה ניתנה בעברית [...] כעמה של התורה הכתובה עברית".³⁷ משמע: דווקא על פי התורה שבכתב –

35 ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים (לעיל הערה 3), עמ' 135, 208.

36 למשל, ליבוביץ, עם, ארץ, מדינה (לעיל הערה 3), עמ' 75, 92.

37 שם, עמ' 17.

ולמעשה על פי התנ"ך בכללותו – נקבעה השפה העברית כאחד הגורמים המכוננים את העם היהודי.³⁸

בחלוף הזמן הלכה ודעכה דרישתו לפעול לזיהוי יהדותה של מדינת ישראל עם קבלת עולה של ההלכה. למפנה הסופי בדרכו נתלווה היסטוריוסופיה מחודשת של העם היהודי. כאשר ביקש להשליט את הדת על המדינה, הציג את הגלות כתקופה שבה "התרגלו היהודים לראות בתורה דבר שאין לו דרישות ותביעות אלא לגבי החיים האישיים",³⁹ והקמת המדינה הייתה אמורה ליצור מפנה לעבר הממד הקולקטיבי. כאשר נשתנתה עמדתו והוא הציג את הקמת המדינה כפעולה נטולת כל משמעות דתית, נשתנה במידת מה אפיונו של העבר: "שבהיסטוריה הגלותית של עם ישראל הובלט היסוד הקולקטיבי שבדתיות הישראלית", וליבוביץ פסק: "מחובתנו היום [1967] להבליט את היסוד האישי שבה [בדת ישראל], ובו יש לרכז את החינוך ואת המאבק".⁴⁰ מושא ההלכה היהודית הפך אפוא להיות האדם הפרטי. מפנה זה תאם גם שינויים נוספים במשנתו, שיודגמו בהמשך.

אם נסכם את מהלך מאבקי של ליבוביץ בנושא זה, נוכל אולי להציג את המסלול שלהלן:⁴¹ לכל אורך דרכו קבע ליבוביץ כי לא תיתכן מדינה יהודית שאיננה מדינת ההלכה. מלכתחילה – מכיוון שראה במדינת ישראל מדינה יהודית – הציע לפעול במישרין לקידום תכלית זו ולבנות תשתית הלכתית שתיושם כחוקה במדינת ישראל. לאחר שהתאכזב ממהלך העניינים, ביקש לפעול כאופוזיציה נגד התופעה של מדינת ישראל שאיננה מדינת הלכה. בסופו של דבר הוא ויתר על המאבק למען מדינה יהודית-הלכתית וטען כי מלכתחילה לא כיוון לשם כך את השתתפותו בהקמת מדינת ישראל.

38 גם אם טענתו שפה איננה קריטריון מספיק לכינונו של עם (שם, עמ' 69). בשנת 1953 סירב ליבוביץ עצמו להרצות שלא בעברית לפני ישראלים על "בעיה ספציפית יהודית ישראלית" (ליבוביץ [לעיל הערה 14], עמ' 490).

39 ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה (לעיל הערה 4), עמ' 59.

40 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 320-321.

41 שלושה שלבים אלה הוצגו בידי אביעזר רביצקי אגב מתן הסבר אחר הדין בזיקה בין יחסו של ליבוביץ למדינה בכלל. ראו ויכוחים על אמונה ופילוסופיה (לעיל הערה 62), עמ' 62.

”שפיכות הדמים הבין-קיבוצית”: בין קודש לחול

במידה לא מעטה קנה ליבוביץ את עולמו כמוכיח בשער בעקבות מאמרו שנתפרסם לאחר פעולת התגמול של צה”ל בקיביה (1953) שכללה כשישים קרבנות מתושבי הכפר הערבי.⁴² הוא גינה פעולה זו במילים ”שפיכות דם נקי” בהיותה ”הענשה אכזרית והמונית של חפים-מפשע על מעשי פשע של אחרים, מתוך מגמה למנוע הישנות מעשים כאלה”. הוא גרס כי מעשה זוועה מסוג זה הוא ”מן התוצאות של השימוש בקטגוריה הדתית של קדושה לעניינים חברתיים, לאומיים ומדיניים”⁴³ וכי כך בא לידי ביטוי קידושם של ”מולדת, מדינה, עם” כאשר הפעולה למענם מתבצעת ”ללא כל מעצור”.⁴⁴ דברים דומים אמר בעקבות הטבח של כחמישים מתושבי כפר קאסם (1956), שנגרם לדעתו בעקבות טיפוח ”קדושת” בטחון המדינה והאומה וקדושת הנאמנות והמשמעת הצבאית.⁴⁵ תגובותיו על פעולות צה”ל בקיביה ובכפר קאסם היו למעשה מעין מקרים פרטיים שיושמה בהם ההבחנה הנדרשת, לדעתו, בין קודש לחול. לדבריו, מאורעותיה ומוראותיה של המאה העשרים העידו על הסכנה בהפיכת ערכים כגון מולדת, אומה, כבוד, חופש ושוויון למטרות ולאידאליים המקדשים כל אמצעי. משום מה בערכים הללו לא נכללה הדת.⁴⁶ ליבוביץ הציע מעין מרשם-נגד: ”חשיבותן החינוכית העצומה של המצוות המעשיות שהן יוצרות אותה ספירה של קדושה, שעצם קיומה כחטיבה נפרדת בחיים היא הפגנה והכרזה מתמידה שכל מה

42 למאמר זה, על גלגוליו, ראו זאב הרוי, ”לאחר קיביה: ישעיהו ליבוביץ, חיים יהודה רות ונחמה ליבוביץ”, בתוך: רביצקי (לעיל הערה 25), עמ’ 354-365; וכן יהודה מלצר, ”על הקללה”, בתוך: אסא כשר ויעקב לוינגר (עורכים), ספר ישעיהו ליבוביץ: קובץ מאמרים על הגותו ולכבודו, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, אגודת הסטודנטים, תשל”ז, עמ’ 128-137.

43 ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה (לעיל הערה 4), עמ’ 172.

44 שם, עמ’ 172-173.

45 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ’ 33, 240. וראו גם ליבוביץ (לעיל הערה 14), עמ’ 456.

46 בראשית שנות השמונים – כאשר נשאל ליבוביץ לדעתו על שגם מלחמות הדת נוסח זו של אייתולה חומייני גרמו תופעות דומות – הוא השיב: ”נהרגו רק אלפים בודדים”.

שמחוץ למסגרתה איננו קודש"⁴⁷ "על ידי ההבדלה בין קודש לחול ההלכה נעשית תריס בפני עבודה-זרה [...] ובפני השחיתות והקלקול התלויים בה", כאשר "אין עבודה זרה אלא עשיית דברי חולין לדברים שבקדושה"⁴⁸. בשלהי 1957, במאמר שהיה כנראה הראשון שבו קרא ליבוביץ להפרדת הדת מהמדינה,⁴⁹ הוא טען כי יש "חברות מתוקנות" המחנכות בהצלחה לערכים חילוניים-מוסריים ללא דת, אך "הניסיון לחנך חינוך חילוני-מוסרי ממקורות ישראל בהכרח שמביא לכפר קאסם"⁵⁰. בהקשר זה הוא לא השתמש במונחים של "חול" ו"קודש" כדי להסביר את הנגע הישראלי של שפיכות הדמים הבין-קיבוצית. עם זאת הוא עדיין יצר זיקה בין התנהגות זו ובין אופיו של החינוך החילוני בישראל.

לאחר מלחמת ששת הימים נתברר לליבוביץ כי הסלידה מקידוש המדינה והאומה איננה באה לידי ביטוי דווקא בציבור שגדל על ברכי ההלכה.⁵¹ מכאן ואילך חלה תמורה במשנתו: הדיכטומיה של קודש וחול הפכה לחלוקה משולשת של ערכים. כנגד המערכת האתנוצנטרית ה"מתועבת" הועמדו שתי "מערכות הערכים הגדולות": המערכת הדתית התאוצנטרית, שאתה הוא הזדהה, והמערכת האתאיסטית ההומניסטית האנתרופוצנטרית הלגיטימית.⁵² מכיוון שכך נוצרה למעשה מעין שותפות לדרך בין ליבוביץ ובין ההומניסטים החילונים, כך שגם הוא וגם הם אינם מייחסים לדעתו "משמעות ערכית" למדינה.⁵³ כזכור, על פי תפיסתו הראשונית, נמנו זה לצד זה ערכים אתנוצנטריים ואנתרופוצנטריים

47 ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה (לעיל הערה 4), עמ' 24.

48 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 33.

49 ראו לעיל הערה 30.

50 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 240.

51 בסימפוזיון שהתקיים בכנס יהודי-אמריקני בשנת 1968 ציין ליבוביץ כי דווקא הדוברים הדתיים הביעו תפיסה אתנוצנטרית הסוגדת לעם ולמדינה. ראו ליבוביץ,

יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 296.

52 "שני עולמות-הערכים הלגיטימיים הם: מצד אחד – סולם הערכים הדתי [...] מצד שני – סולם הערכים ההומניסטי או האתאיסטי" (ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים [לעיל הערה 3], עמ' 200); "רביצקי: 'אתה דברת שם על שתי מערכות ערכים לגיטימיות [...] ליבוביץ: 'לא! ההומניזם בשבילי איננו לגיטימי' " (ויכוחים על אמונה ופילוסופיה [לעיל הערה 27], עמ' 51).

53 ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים (לעיל הערה 3), עמ' 200.

לביקורת משנתו של ישעיהו ליבוביץ

בלא הבחנה – מולדת, אומה, כבוד, חופש ושוויון. קידושם יצר לדעתו את "אחת התופעות המסוכנות ביותר מבחינה ציבורית, חינוכית ומוסרית".⁵⁴ לאחר פעולות קיביה וכפר קאסם, כאשר פירט את הערכים שקידושם גרם למעשים אלו – ערכי המולדת, המדינה, העם והנאמנות הצבאית – הוא ציין למעשה את הערכים המשתייכים לקבוצה האתנוצנטרית. הסתייגותו מקידוש המדינה וסמליה תאם את המפנה האחרון בגישתו ליחסי דת ומדינה; התם והכא הוא נסוג מן הקולקטיביזם אל האינדיווידואליזם.

מצוות בלא תועלת: בין תכלית לאמצעי

בצד שותפות דרך זו עם השמאל החילוני תפקד ליבוביץ מראשית דרכו גם כמורה דרך לרבים מן המשתייכים לציבור הדתי. ציבור זה לא יכול היה להסתפק בתשובות התאולוגיות המסורתיות. הוא נתקשה להאמין בקיומו של אל טוב וכול יכול המנהיג את העולם אשר הסבל שכיח בו ולמצוא טעם בהקפדה על מצווה קלה כחמורה כשלא בא על שכרו והיה נבוך בשל חוסר ההתאמה בין מסקנות המדע ובין המידע המשתמע מן הנאמר בכתבי הקודש. ליבוביץ סיפק "רשת ביטחון" לחברה הדתית, בין היתר בהיותו דגם חיקוי של איש רוח דגול שדחה את התאולוגיה הרווחת אך הקפיד על שמירת ההלכה.⁵⁵

היהודי שומר המצוות מצא בהגותו של ליבוביץ התמודדות עם הקושי למצוא טעם בהקפדה על קוצה של הלכה גם כאשר המעשה הנדרש נראה לו חסר תועלת. ליבוביץ הפך את הקערה על פיה. לשיטתו דווקא כאשר המצוות מתפרשות כמועילות, משום שהן משפרות את חייו של האדם או תורמות לסדר החברתי, יש בהן טעם לפגם במעמדה של הדת התאוצנטרית. הסיבה לכך היא שהמצוות אינן אמורות לשמש אמצעי להשגת מטרה כלשהי אלא הן עצמן התכלית.⁵⁶

54 ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה (לעיל הערה 4), עמ' 23-24.

55 ראו דניאל סטטמן, "ישעיהו ליבוביץ: מהפכן או דובר רוח הזמן?", בתוך: רביצקי (לעיל הערה 25), עמ' 421-436.

56 כבר בסמינריון לחינוך דתי שהתקיים בשנת תש"ג בירושלים ואשר דיוניו נתפרסמו שנתיים לאחר מכן, נשא ליבוביץ שתי הרצאות שבהן התייחס לנושאים אלה: האחת

כדי להבהיר את עמדתו היחידאית אביא שני סוגי הסברים שניתנו למצוות, אשר לא תמיד התלכדו יחד. ההסבר האחד בא לכאור את מטרת נתינתן של המצוות. הסבר כזה עשוי היה להיות נטול הקשר אקטואלי: מצוות מסוימות ניתנו כדי לבער את העבודה הזרה שהייתה מקובלת בזמן שבו ישראל נצטוו עליהן. ההסבר האחר יתייחס למטרה אשר לשמה האדם מקיים את המצווה: כדי לקבל שכר מן השמים, לעשות מעשה מועיל כשלעצמו או לקיים את המוטל עליו.⁵⁷ ליבוביץ יצא לא רק בתביעה לקיים את המצווה שלא על מנת לקבל פרס או תועלת. הוא יצא גם נגד "כל הנמקה של המצוות בצרכים אנושיים [...] אם יש להן תוכן מוסרי [...] שאין להן טעמים פיסילוגיים, פילוסופים או סוציולוגיים".⁵⁸ האל הוצג באמצעות הנמקה כזאת כ"פונקציונר", כממלא התפקיד המקביל לזה של "קופת חולים" (בהיותו רופא חולים), של שר הביטחון (השומר על עמו ישראל) או של המורה למדעי הטבע (המלמד לאדם דעת).⁵⁹ למעשה, בדבריו אלה הוא לא יצא רק נגד קיום המצוות לשם תועלת, אלא גם נגד הנמקתן כשלעצמן כמעשים שיש בהם משום תרומה לפרט או לכלל. תרומתו הבסיסית של ליבוביץ הייתה בביקורת התרבות הדתית הרווחת, ובכך יכול היה להזדהות עמו היהודי שומר המצוות אשר התלבט באמונה הנדרשת

"החינוך למצוות", והאחרת "הדת ומדעי הטבע". בהרצאתו הראשונה הוא פתח בקביעת מעמדה של "הדת כתכלית ולא כאמצעי" (דין וחשבון על הסמינריון הדתי [תש"ה]), עמ' 37) ויצא נגד "ההסברה עד כמה המצוות מועילות או מסיעות לתיקון החברה, לשיפור האדם וכיוצא באלה", שם, עמ' 40. בהרצאתו השנייה הוא יצא בחריפותו האופיינית נגד התפיסה ש"האלהים [...] ישמש לאדם אמצעי-עזר להכרת הטבע" (שם, עמ' 90).

57 וראו על כך Josef Stern, *Problems and Parables of Law: Maimonides and Nahmanides on Reasons for the Commandments (Ta'amei Ha-Mitzvot)*, New York: State University of New York Press, 1998, p. 16. על הרמב"ם כמאפשר מצב ביניים ראו Hannah Kasher, "Torah for Its Own Sake", *Jewish Quarterly Review* 79 (2-3) (1989) pp.153-163. הערה 27, עמ' 122.

58 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 27-29.
59 שם, שם.

באל הטוב והמיטיב בעולם כמות שהוא והתקשה לעשות מעשים שחלקם הגדול נראו לו חסרי תועלת. אך החלופה הקוטבית שהציע ליבוביץ הייתה תכליתיות בלא תכלית, קרי עבודת אלוהים שאין בינו ובין המתרחש בעולם ולא כלום. האם יהדות כזאת היא בנמצא או באפשר? ליבוביץ הודה כי "אותה היהדות הקלאסית" שאליה כיוון "תמיד הייתה ותמיד נשארה נחלתם של מעטים"⁶⁰. כאמור, ניסונו להציג מבחר מן ההגות היהדות לדורותיה כתקדים עורר ספקות וביקורת בקרב מקצת מן החוקרים.⁶¹ קשה גם לאשש עקרונית את קיומה של יהדות שכזאת כיום, גם אם היא עשויה להיבנות מהשפעתו ומתרומתו ההגותית של ליבוביץ עצמו. תשובה חלקית אשר לקיומה אמנם עשויה להינתן בעזרת מחקר סוציולוגי: ניתן אולי לקבוע כי פלוני אינו מקבל עליו את ה"אמונה לשמה" כאשר הוא מודה כי הוא אומר פרקי תהילים או בודק את מזוזותיו למען שלומו של חולה או עילוי נשמתו של נפטר. לעומת זאת דומה כי רק האל הרואה ללבב עשוי לאשר כי בני אדם מסוימים עובדים אותו ללא כל פנייה. בעניין זה יפים דבריו של ליבוביץ על רשות היחיד, שבה חבויה כוונתו של האדם ש"הוא (היא, ליתר דיוק) לו לבדו ולא לאחר עמו"⁶². לצד בעיית אישוש אפשרותה של יהדות על פי ליבוביץ בכלים של סוציולוגיה עשויה להידרש לנושא זה גם הפסיכולוגיה: עד כמה אפשר להניח כי אדם סביר – אשר בדרך כלל "לא יעשה מעשים אלא כדי שישג (הוא או אחרים) בהם תועלת או ירחיק נזק, ואם לאו, יהיה פעלו זה הבל"⁶³ – יראה חובה לעצמו להקפיד על עשייה סיזיפית בלא כל הנמקה? רק ימים יגידו אם יש ממש בחלופה שהציע ליבוביץ, או שמא אין היא אלא הצדקה המאפשרת שימור זמני בלבד של שגרה מושרשת של שמירת מצוות.

60 ליבוביץ (לעיל הערה 14), עמ' 257.

61 לעיל הערה 25.

62 ישעיהו ליבוביץ, גוף ונפש: הבעיה הפסיכו-פיזית, תל אביב: משרד הביטחון, ההוצאה לאור, 1992, עמ' 19, על פי מורה נבוכים ג, נד.

63 משפט זה, שכתב הרמב"ם בהקדמתו לפרק "חלק" בפירוש המשנה (הקדמות הרמב"ם, מהדורת שילת, ירושלים, תשנ"ב, עמ' קלב), נתפרש בידי ליבוביץ כחולשתו של האדם (ליבוביץ, תורה ומצוות בזמן הזה [לעיל הערה 4], עמ' 27). למעשה, על פי הרמב"ם, בכך האדם מידמה לאל, שאיננו עושה מעשה הבל. ראו מורה נבוכים ב, כו.

דת, מדע והגינות

כאמור, אחת מנקודות המוצא שבאמצעותן פטר ליבוביץ את היהודי הדתי מלנמק לעצמו ולאחרים מדוע הוא דבק בהלכה הייתה ההנחה שעבודת האל איננה אמצעי לסיפוק צורך כלשהו אלא היא ערך תכליתי. לתפיסתו, "ערך" נקבע על ידי הכרעה רצונית שאין לשאול על סיבתה. הצגת עבודת האל כערך הייתה בה גם משום תרומה לסוגיית העימות בין הדת למדע. ליבוביץ הדגיש את הדיכוטומיה בין ערכים ובין סיפוק צרכים אבל גם בין ערכים ובין עובדות. ה"מדע" נתפס הן כמספק צרכים הן כדן בעובדות, ובין כך ובין כך אין לו עניין עם הדת, שהיא ערך. ליבוביץ יישם טענות אלה בפירוט וקבע כי כתבי הקודש לא נועדו למסור מידע מדעי לשמה, וכל המבקש לדלות זאת מהם הופך את קדושתם לחולין⁶⁴ ואת ערכיותם לסיפוק צורך: "הניגש לתורה מבחינת האינפורמציה המדעית שהיא מספקת, מעיד על עצמו שאין כוונתו לעבוד את ה', אלא שה' (כביכול) יעבוד אותו וישרת את צרכיו מבחינת סיפוק ידע".⁶⁵

אך שוב: ליבוביץ העמיד גם כאן זו כנגד זו שתי תפיסות קוטביות: כנגד ההנחה שכתבי הקודש מגלמים את המדע העילאי הוא הביע את הטענה המנוגדת שאין כל זיקה בין הנאמר בכתבי הקודש ובין העובדות. במאמר משנות הארבעים של המאה העשרים הוא אף הרחיק לכת: "היא [התורה] אומרת לי מה שהיא רוצה להגיד לי, בין אם זה אמת, בין שאיננו [...] ואני מוכן ומוכשר להבין את האינטרס הדתי של נותן התורה לא לומר את האמת, ואיני רואה בזה שום סתירה וקושי".⁶⁶ הוא לא הצטמצם בדבריו לאותם סיפורים בכתבי הקודש שכבר נתפרשו במסורת כמשלים, כגון סיפור גן עדן או ספר איוב. דבריו חלו על המקרא בכללותו. ברם קשה לאתר אמונה דתית יהודית מוסכמת המניחה כי אבות האומה לא היו ולא נבראו, כי סיפור יציאת מצרים שההלכה מצווה להזכירו אינו אלא בדיה ספרותית, וכי לא הייתה בהר סיני התגלות כלשהי ותהא משמעותה אשר תהא.

64 ראו למשל ליבוביץ (לעיל הערה 14), עמ' 211, 213.

65 שם, עמ' 344.

66 דין וחשבון על הסמינריון הדתי [תש"ה], עמ' 90. בגרסה שפורסמה מאוחר יותר הושמטו משפטים אלה (שם, בין עמ' 290 לעמ' 293). בגרסה האחרונה נתפרסם תאריך מוטעה: ההרצאה התקיימה ב-1943 ולא ב-1950.

ליבוביץ הטעים כי המדע מספק צורך וכי הוא דן במצוי ולא בראוי, ולפיכך אין הוא ערך. הדת לעומת זאת איננה מספקת צרכים ואין לה עניין בעובדות. עבודת האל היא ערך, וככל ערך אחר האדם מקבל אותה עליו כהכרעה רצונית בלתי מנומקת ולא כמסקנה הכרחית. אך בהקשר זה הוא הפך את היחס בין צרכים ובין ערכים לקוטביות בין צורך אחד או שניים ובין ערך אחד בלבד. למעשה הוא מנה צורך אובייקטיבי אחד בלבד, שאיננו מותנה בערכיו של האדם: שלא כמו אכילה ושתייה, המותנות בכך שהאדם רואה ערך בחייו, "האדם צריך להשתין" והדבר אינו תלוי ברצונו ובמגמתו.⁶⁷ ומן הקוטב השני הוא קבע בנחרצות כי לכל אדם יש ערך אחד בלבד.⁶⁸ לשיטתו אין בנמצא ערכים מכשיריים שהם בבחינת אמצעי גרדא,⁶⁹ ואין הוא מניח את קיומו של סולם ערכים שנמצאים בעת ובעונה אחת זה מעל זה.⁷⁰ הערך היחיד של כל אדם הוא הערך שהוא בוחר בו כאשר הוא נתקל בדילמה. ליבוביץ עצמו דבק במוצהר בהגינות⁷¹ והציג אותה כערך מובהק.⁷² אך מכיוון שכך לא נותר לו אלא להתחמק בחוסר הצלחה כאשר נדרש

- 67 ישעיהו ליבוביץ, שיחות על מדע וערכים, תל אביב: משרד הביטחון, 1985, עמ' 32.
- 68 ליבוביץ, שיחות על מסילות ישרים לרמח"ל (לעיל הערה 3), עמ' 114-115.
- 69 והשוו נעמי כשר, "אוטונומיה של הדת ואוטונומיה של האדם הדתי", בתוך: רביצקי (לעיל הערה 25), עמ' 90. אכן, לא בכדי העדיף שלום רוזנברג את החלוקה בין ערכים ועובדות ובדיות על פני החלוקה בין ערכים וצרכים. ראו שלום רוזנברג, "פרדוקסים ואמונה במשנתו של ישעיהו ליבוביץ", לימודים א (תשס"ב), עמ' 96, 93-102.
- 70 ויכוחים על אמונה ופילוסופיה (לעיל הערה 27), עמ' 46.
- 71 "אני אף מעז להגיד שהעובדה שאני אדם הגון ולא מנוול נובעת מתוך החלטתי לבחור בהגינות ולא במעשי נבלה" (ישעיהו ליבוביץ, שיחות על חגי ישראל ומועדיו, ירושלים: גרטה לייבוביץ, תש"ס, עמ' 112); "היום אני דורש מכל אדם הגון שיחד אתי יכריז שהוא בוגד [...] בערכים המקודשים היום בארץ" (ששר [לעיל הערה 16], עמ' 25); "מדוע אתה אדם הגון ולא מנוול?" (שם [ששר], עמ' 157; ליבוביץ [לעיל הערה 14], עמ' 100, 173).
- 72 "אם אדם נמנע – ללא מונע מן החוץ – ממעשה נבלה, שבה יכול היה להרוויח' משהו, ונוהג בהגינות, יש לראות בהתנהגותו הכרת ההגינות כערך" (ליבוביץ, שיחות על פרקי אבות ועל הרמב"ם [לעיל הערה 17] עמ' 148); "אם נמצא אדם, אשר בכל מצב שבו יש לו ברירה – ז.א. שבו ניתן לו להכריע בין אפשרויות שונות של פעולה או של הגינות – הוא מכריע לצד ההגינות, עליו יש לומר שלאדם הזה ההגינות ערך" (ליבוביץ, אמונה, היסטוריה וערכים [לעיל הערה 3], עמ' 63).

להשיב על השאלה: "ניקה למשל אדם שלגביו יראת שמיים היא ערך עליון. האם מתחייב מכך שאדם זה לא יהיה הגון?"⁷³.

סוף דבר

את חולשת שיטתו המוקצנת של ליבוביץ המחיש באופן ציורי פרופ' שלום רוזנברג, אגב השוואתה לתפיסת היהדות של משה מנדלסון: "אליבא דמנדלסון היהדות היא מעין ספינה שכולה הלכה, הצפה במים אקסטררה-טריטוריאליים שכולם מחשבה [...] רובד דאיסטי שיש בו מקום לאמונה באלוקים ובהשארות הנפש [...] אליבא דליבוביץ הספינה צפה על בלימה, אין מסד של אמונה בבסיס ההלכה"⁷⁴.

הן מנדלסון הן ליבוביץ יצאו נגד אפיונה של היהדות באמצעות מערכת אמונות. שניהם ראו בה דת מצוות. אך שלא כמו מנדלסון, ליבוביץ הציג תפיסה קוטבית מכול וכול ובלא שמץ של סינתזה. במידת מה ניתן להמשיג את ההבדל שבין שניהם בעזרת אופייה של ההגדרה האריסטוטלית הכוללת שני רכיבים: מצע משותף והבדל מהותי ומייחד. וכך, האדם, דרך משל, מוגדר "בעל חיים חושב"; וסוגר-מצעו הוא קבוצת בעלי החיים; והמייחד אותו במהותו מבני סוגו הוא היותו הוגה. על פי מנדלסון, היהדות אף היא אופיינה על פי שני רכיבים: על פי סוגה-מצעה היא דת-תבונה הדוגלת באמונה באל ובהישארות הנפש, וייחודה הוא במהותה כדת ההלכה. ליבוביץ, לעומתו, אפיין את היהדות באמצעות

73 ליבוביץ, שיחות על מסילת ישרים לרמח"ל (לעיל הערה 3), עמ' 115. על שאלה זו הוא השיב כך: "הגינות זאת דוגמה לא טובה, משום שהיא איננה מוגדרת. מה שנראה הגון בעיני, יכול להיות בלתי הגון בעיניך. אבל קח למשל את הצדק" (שם, עמ' 116). אך בהקשר אחר הוא גם טען על הצדק: "מי שאומר 'צדק' בעצם אינו אומר כלום [...] הנה היטלר יאמר שהצדק הוא שלטון הגזע הגרמני בעולם [...] אינני מבין את פירוש הביטוי 'צדק אובייקטיבי'. לעומת זאת, אם מישהו יאמר 'סוס ירוק' אף על פי שאני יודע שאין יצור כזה, בכל זאת, אבין למה הוא מתכוון" (ליבוביץ, מה שלמעלה ומה שלמטה | לעיל הערה 3, עמ' 288-289). לדיון המוקדש לנושא זה ראו חנה כשר, "ירא שמים הגון", לימודים ב [ברפוס].

74 רוזנברג (לעיל הערה 69), עמ' 101.

המייחד אותה בלבד, ללא מצע כלשהו הפרוש תחתיה. ההלכה ללא "מסד של אמונה" מבליחה מן האין כחיכוך של התול צ'שייר.

אך למען הדיוק אומר כי ליבוביץ לא העלים כליל את מקומה של האמונה ביהדות. תחילה הוא המיר את מעמדה המקובל כ"מסד" ושיבץ אותה בתור "בנין-על מעל למצוות"⁷⁵. במרוצת השנים הוא העניק משמעות מכוננת משלו למונח "אמונה" וצמצם אותו למעשה לתחומה ה"בסיסי" של היהדות ה"מקורית": "האמונה ז.א. קבלת עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות היא הכרעה ערכית של האדם"⁷⁶. משמעות זו של "אמונה" צירפה לקיום המצוות את רכיב ההחלטה הרצונית בלא כל תוכן נוסף. יתרה מזו, ליבוביץ הדגיש את חשיבותו של מינימליזם רעיוני זה והציג באמצעותו יהדות של הלכה המגלמת את ה"אמונה לשמה" בלבד. אמונה זו מתבטאת למעשה בכוונה; בהכרעה לעבוד את מי שאיננו מנהיגו של העולם ובה בעת לקיים מערך מצוות לא לשם תועלת או גמול. בין כך ובין כך קשה להימנע מלהקשות ולשאול: האם מתקיימת זיקה של ממש בין אותה "האמונה לשמה" על פי ליבוביץ ובין התופעה האנושית הרווחת של אמונה דתית? התשובה על שאלה זו היא עניין גדול להגות בו במקום אחר.

ימים יגידו אם ניתן לדרוש על ישעיהו ליבוביץ את דבריהם של חכמים: "אם יאמרו לך זקנים: סתור! וילדים: בנה! – סתור ואל תבנה, מפני שסתירת זקנים – בנין, ובנין נערים – סתירה" (מגילה לא ע"ב). שכן רבה תרומתה לתיקונו של העולם של אותה מלאכת סתירה, שלילה וביקורת, אשר למרות כפיות הטובה שבה לא ראה עצמו ישעיהו ליבוביץ בן-חורין להיפטר הימנה, והיא נעשתה על ידו בלי מורא וכלי משוא פנים. מכאן ואילך לא נותר אלא להמתין שיבוא מי שעליו המלאכה לגמור.

75 ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל (לעיל הערה 3), עמ' 16.

76 ליבוביץ (לעיל הערה 14), עמ' 99; וראו גם עמ' 109.