

אליעזר שביד : הנחות המוצא של הוגה יהודי פרגמטי

נדב ברמן שיפמן

”בְּן תְּשׁוּעִים לְשׁוּחַ”, נאמר במשנה אבות (ה, כא). מוקיריו הרבים של מורנו פרופ' אליעזר שביד יודעים כי יותר משראשו שח, שח פיו דברי אמת. הגיעו לגיל צ' שנים הוא אפוא הזדמנות טובה לשוח על טיבה של הגותו ה'משוחחת', ולדון באוריינטציה הפרגמטית המצויה בה.¹ לאחר איכון משמעות המונח 'פרגמטיזם' בהקשר של ההגות היהודית, אבקש לבחון כיצד משתקפת הפרגמטיות הזו במשנת שביד. הדבר יסייע להסביר את השילוב הייחודי המצוי אצל שביד בין דת לחילון, ואת ערעורו על הדיכוטומיה ביניהן, המושרשת כל כך בתרבות המערבית המודרנית. השערותי הן שלוש: 1. ישנה הגות יהודית פרגמטית; 2. לקולות השונים בהגות היהודית הפרגמטית יש מאפיינים משותפים; 3. מאפיינים אלה באים לידי ביטוי בהגותו הענפה של שביד. עיקר חידושו של מאמר זה הם שרטוט ראשוני של רכיבי הפרגמטיזם בהקשר מחשבת ישראל, ובחינה של מופעי הפרגמטיזם במשנת שביד.

פתיחה: רקע ושאלת המחקר

הגותו המונומנטלית של שביד מציבה אתגר גדול לכל המבקשים להמשיגה. רוחב הדעת העצום של שביד והתפרשותו על שדרותיה הרבות של מחשבת ישראל, מקשים על המבקשים להגדיר את כיווני היסוד בהגותו. עם זאת, זהו אתגר שראוי להידרש לו. שכן בשונה מחוקרים 'אנציקלופדיסטיים' שאינם חוקרים-הוגים, משנתו העשירה של שביד מבהירה את המגמות הערכיות שבהן הוא דוגל, את מחויבותיו המוסריות והחברתיות, ואת שייכותו הפרטיקולרית והאוניברסלית.²

* תודתי נתונה ליוסי טרנר על הערותיו היסודיות למאמר זה, שסייעו רבות לשיפורו, ולאבינועם רוזנק, שבהדרכתו היסודית כתבתי עבודת דוקטור על פרגמטיזם והגות יהודית, שבלעדיה מאמר זה לא היה בא לעולם. אני מכיר תודה גם לבנימין פולק על עידודו לקידום מחקרי, ולפול פרנקס, מדריכי בפוסטדוקטורט באוניברסיטת ייל שבה כתבתי את המאמר הנוכחי. טעויות שנתרו כאן הן שלי בלבד.

¹ ראו למשל ספרו פילוסופיית הדת, ד, עמ' 112-113, המשבח את האוריינטציה הפרגמטית של הרב חיים הירשנזון.

² כטענת שגיא ושוררץ, התמימות השנייה, פרק א, המנגידים בין שביד לחוקרי מחשבת ישראל כנוימרק, גוטמן וסיראט, שמחויבותיהם הערכיות אינן ניכרות במפורש במחקריהם.

מפורסמת היא הבחנתו של ישעיה ברלין, שחילק בין 'הוגים שועליים' המעוניינים בדברים רבים, לבין 'הוגים קיפודיים', הממוקדים ברעיון אחד גדול. ברם, קשה למקם את שביד על המפה הזו: מחד, הוא הוגה 'שועלי', שהעביר תחת שבט מחקריו והגותו את הוגי ונושאי מחשבת ישראל. מאידך, ברור שיש לשביד מחויבות גדולה, ולמעשה כמה מחויבויות, שהבולטת שבהן היא הזדהותו כיהודי ומחויבותו להמשכיותו של העם היהודי, בתור חברה אנושית שעליה הוטלה המשימה התובענית של יצירת חברת-מופת שתהיה אור לעמים.³ אין זה מקרי ששביד מתקשה להידחק לסד המושגי של ברלין, המניח דיכוטומיה בין אמפיריציזם קיצוני לרציונליזם קיצוני, דיכוטומיה שהוגים פרגמטיים אינם מצייתים לה.⁴ במאמר זה אבקש לטעון שהפרגמטיזם הוא מושג, או ליתר דיוק מטרייה מושגית, אשר מיטיבה להנהיר את לוז הגותו של שביד.

למרות שהמונח 'פרגמטיזם' להטיותיו רווח בשיח האינטלקטואלי והציבורי, הוא בה בעת עמום מאוד, ומשמש בהוראות רבות ולעתים סותרות. גם שביד, מושא מאמר זה, משתמש לעתים במחקריו במונח 'פרגמטיזם' כמובן של נטורליזם תועלתני צר,⁵ וכך גם הובן הפרגמטיזם על ידי חלק מחוקרי שביד.⁶ אכן, יש הרואים בפרגמטיזם מעשיות גרידא, והתנגדות לתפיסות מטאפיסיות. על כך ששתי הבנות אלו שגויות ככל שהדבר נוגע לעולמם של אבות הפרגמטיזם האמריקני (פירס, ג'יימס, דיואי) לא נוכל להרחיב כאן.⁷ במאמר הנוכחי אבקש להשתמש בממצאי מחקרי, לשם ברור עמדתו היהודית הפרגמטית של שביד. בתוך כך, תשקף עמדתו את אחד מגילומיה החשובים של ההגות היהודית הפרגמטית במאה העשרים.⁸ למאמר שלושה חלקים: א. שלושה מושגי ליבה בפרגמטיזם האמריקני הקלאסי והשתקפותם בארבע הנחות מוצא בהגות היהודית; ב. משנת שביד והשתקפות המושגים הפרגמטיים בתוכה; ג. דיון מסכם

³ משימה כזו היא אוניברסלית במהותה, אולם ככל חברה, היא אמורה להתגלם במקום וזמן ספציפיים, ובקרב אנשים קונקרטיים, ולכן בכלים פרטיקולריים.

⁴ ראו להלן, הערה 155.

⁵ ראו למשל: שביד, מסות גורדוניות, עמ' 13, שם מקושר הפרגמטיזם לפוסט-מודרניזם, ולתיאור 'שטוח' של תופעות ללא שיפוט מוסרי (ראו גם שם, עמ' 114, בו מתוארת ארה"ב כ"חילונית במשטרה החוקתית-הליברלי ובדגילתה ברציונליזם מדעי-טכנולוגי פרגמטי"). פירוש כזה לפרגמטיזם קיים אצל הוגים 'ניארפרגמטיים' מסוימים (כמו וורט), אולם רציונליזם המהותית עם הוגי הפרגמטיזם הקלאסי מפקפקת, וראו הביקורת שלהלן בעמ' 106 (סעיף א.1).

⁶ ראו: רכניצר, שביד ושטראוס. רכניצר מזהה (עמ' 254, 272) בכתיבי שביד את המונח 'פרגמטיזם' כמזוהה עם חילוניות אמריקנית נטורליסטית וליברלית.

⁷ ראו: השקפ, פרגמטיזם.

⁸ ציון כי לארה"ב אין בלעדיות על רעיונות הפרגמטיזם האמריקני המצויים גם במסורת היהודית ובמשנת שביד.

על הרלבנטיות של שביד לחברה הישראלית. כפי שיעלה להלן, הפרגמטיות של שביד היא גם בשורתו לחברה הישראלית, ומכאן גם הצורך לברר את טיבה של פרגמטיות זו.

שלושה מושגי ליבה בפרגמטיזם והשתקפותם בהגות יהודית

בסעיף זה אנהיר את המונח 'פרגמטיזם', ואצביע על שלושה מושגי ליבה העומדים בבסיס אסכולה פילוסופית זו. בחלקו השני של הסעיף אצביע על ארבעה גילומים טיפוסיים ספציפיים של פרגמטיזם בהגות מחשבת ישראל. כל זאת ישמש אותנו בסעיף הבא לבחינת משנת שביד.

א. שלושה מושגי ליבה בפרגמטיזם

הפרגמטיזם האמריקני הקלאסי, שהתגבש ב'מועדון המטאפיסי' באוניברסיטת הרווארד בשליש האחרון של המאה ה-19, מתייחד בבחינת מובנם של מטאפיסיקה, רעיונות ואמונות, לאור השלכותיהם בעולם הזה. מי שנחשבים לאבות הפרגמטיזם האמריקני (או 'הפרגמטיזם הקלאסי')⁹ הם צ'רלס סנדרס פירס, ויליאם ג'יימס וג'ון דיואי, שהתנגדו למסדנות ולספקנות הרדיקליות של רנה דקרט.¹⁰ כידוע, דקרט אינו דמות שולית בפילוסופיה המודרנית, והוא נחשב תדיר למכוננה. במקום הספקנות והמסדנות הרדיקליות הקרטזיאניות, דגלו הפרגמטיסטים בגישה פליבילית (fallibilistic, מועדת לטעות ומשתפרת) לגבי הידיעה האנושית והאמת, ו'בעיקרון הפרגמטי' (לקמן ארחיב על מושגים אלה). אציג עתה את המושגים האלה בקצרה בהקשרו של הפרגמטיזם האמריקני, בשל הופעתם מחדש בקונטקסט היהודי והארץ-ישראלי של שביד. חרף נקודות הדמיון שעליהן אעמוד בהמשך המאמר, יש לשים לב שאצל פירס, ג'יימס ודיואי, שלושה מושגי הליבה של הפרגמטיזם התבטאו על רקע הנחות היסוד של הפילוסופיה המערבית ושל אידיאל הנאורות. בהקשר היהודי הארץ-ישראלי של שביד, לעומת זאת, מתגלם הפרגמטיזם בהקשר יהודי מסורתי מחד, ולאומי מודרני מאידך. לפרגמטיסטים היה עניין בתפקוד של רעיונות במציאות ובבחינת השפעתם על האדם, החברה והעולם.¹¹ בין הוגי הפרגמטיזם היו מי ששמו את הדגש על תפיסה

⁹ להבדיל מה'ניארפרגמטיזם', שבו ניתן למצוא קולות פילוסופיים כמו רורטי (ראו להלן), שחוללו תמורה יסודית (אנטיפרגמטית, לדעת מלומדים רבים) לעומת מרכז הכובד הפילוסופי של הפרגמטיסטים הקלאסיים.

¹⁰ ראו: דקרט, הגיונות, עמ' 15-29.

¹¹ לא אוכל למנות כאן אפילו את ספריהם הבולטים של אבות הפרגמטיזם האמריקני הקלאסי (דוגמת: ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה; דיואי, דמוקרטיה וחינוך), ובוודאי שלא את המחקרים הרבים שנכתבו אודותם.

עיונית-לוגית יותר (פירס), הרואה את השלכות המושג כחלק ממובנו התבוני המלא, לבין ראיית אמונות והאמנות בתור 'כלי עבודה' (אצל גיימס) תוך צמצום היומרה להבינן כשלעצמן, במנותק מהשתמעויותיהן הארציות. לצד המגמות השונות של אבות הפרגמטיזם, אפשר לזהות אצלם כמה מושגי ליבה¹² פילוסופיים משותפים, שעמדו עליהם במחקר:

1. שלילת המסדנות (foundationalism) הרדיקלית ושלילת הספקנות הרדיקלית.¹³ המסדנות והספקנות הרדיקליות קיבלו את ביטוין הבולט בפילוסופיה המערבית אצל דקרט, אשר שאף להגיע לניסוחה של אמת ודאית מוחלטת, נצחית ובלתי משתנה, באמצעות הטלת ספק חמור ומוחלט בכל אמצעי ההכרה האנושית ותכניה (עמדה זו, הגם שנוצרה בהקשר נוצרי-ישועי, היא אנטי-מסורתית באופן מובהק¹⁴). הפרגמטיזם האמריקני נולד כהתנגדות לרציונליזם הדואליסטי של דקרט, כמו גם לרציונליזם מוניסטי לסוגיו. במקום המסדנות הרדיקלית, יש בפרגמטיזם הכרה במעגליות מסוימת ובלתי נמנעת בתחום ביסוס הידע והערכתו, כלומר לגבי התלות של ערכים בעובדות ולהיפך.¹⁵

2. ראיית הידע וההכרה האנושיים כמצויים בתהליך של פליבליזם (fallibilism).¹⁶ אם שלילת המסדנות והספקנות הרדיקליות הן בבחינת 'סור מרע' פילוסופי, הפליבליזם הוא בגדר 'ועשה טוב', או דרך האמצע המועדת לטעות והבלתי מושלמת, החותרת עם זאת להשתפרות. הפליבליזם הפרגמטי קשור בטבורו לכך שהפרגמטיזם נולד כפילוסופיה של המדע, אך יש לפליבליזם ביטוי גם בעמדותיהם הדתיות של אבות הפרגמטיזם, שחתרו לדרך האמצע והתנגדו לפונדמנטליזם לסוגיו. הבסיס הרעיוני והערכי הרחב יותר של הפליבליזם והאופטימיות הפרגמטית, הוא רעיון המליריזם

¹² בפרגמטיזם כאסכולה יש סלידה מהגדרות קשיחות מדי או אף 'מסדניות' לתיאור העולם, ולתיאור המתודולוגיה הפרגמטית. אולם כפי שנראה, גם השלילה המוחלטת של המסדנות אינה עולה בקנה אחד עם הפרגמטיזם הקלאסי.

¹³ ראו: שפמן, פרגמטיסטים, עמ' 8. קווי מתאר נוספים שצינו במחקר כמאפיינים את הפרגמטיזם האמריקני, הם אמונה אופטימית בטובלב האדם (meliorism), דמוקרטיה ופלוורליזם. השוו: בן מנחם, הקדמה לפרגמטיזם.

¹⁴ לביקורת דקרט בהקשר זה, ראו: ידגר, יהודים ריבוניים, עמ' 48. לדבריו, "עמדה ספקנית זו כלפי המסורת היא ביטוי של מה שאפשר לכנותו, באופן פרדוקסלי ככל שזה נשמע, כאפיסטמולוגיה קרטזיאנית ... 'מסורתית' (התרגום שלי, נ"ב, וכן להלן אם לא צוין אחרת).

¹⁵ לדיון בנושא זה בהקשרי מחשבת ישראל בעת החדשה, לנוכח הנטייה המסדנית במסורת המערבית בעת החדשה המוקדמת, ראו: רשקובר, עובדה/ערך.

¹⁶ על משמעות מושג זה אצל אבות הפרגמטיזם, ראו בהרחבה מאמרי, ברקוביץ.

(meliorism). זוהי דרך אמצע מתונה בין אופטימיות דטרמיניסטית המייתרת את אחריות האדם,¹⁷ לבין פסימיזם דטרמיניסטי, הגורס שגאולה אינה מן האפשר.¹⁸ לעומתם גורס המליוריזם הפרגמטי כי העתיד הוא פתוח, וכי בכפוף למאמץ אנושי, הגאולה היא אפשרית.¹⁹

3. העיקרון הפרגמטי (pragmatic maxim), שעיקרו הוא השיפוט של מטאפיסיקה ורעיונות לפי תפקודם במציאות.²⁰ הנחת המוצא של הפרגמטיסטים היא שמלוא מובנו של מושג כולל את השלכותיו הארציות. בניגוד לרורטי שיוזכר להלן, אבות הפרגמטיזם לא היו אנטי-מטאפיסיים. אדרבה, ההנחה שמטאפיסיקה נבחנת בעולם הזה, במציאות הארצית, מניחה מניה וביה שישנה מטאפיסיקה, כפי שגרסו פירס, ג'יימס ודיואי. בהקשר זה אפשר להזכיר את עמדותיהם הדתיות של פירס וג'יימס,²¹ שאין דרך להבין את הגותם מבלי להניח שאכן היו להם מחויבויות מטאפיסיות. בשונה מפילוסופיות דתיות מנוגדות כדוגמת הגנוסיס,²² ומפילוסופיות חילוניות פסימיות כמו האקזיסטנציאליזם, שבהן נתפסים העולם והאל כזרים ואף עוינים לאדם,²³ הפרגמטיסטים האמריקנים החזיקו בתפיסה אופטימית לגבי המטאפיסיקה בכלל והאלוהות בפרט. רעיון המליוריזם הפרגמטי שהוזכר לעיל שייך גם לכאן, כיוון שהשאלה האם העולם והאל עוינים לאדם, נתונה במידה רבה לידי האדם, ואינה ניתנת להכרעה חד-משמעית על סמך קביעות עובדתיות

¹⁷ 'אם תרצו ואם לא תרצו אין זו אגדה', כפי שניסח שלום רוזנברג את עמדת הדטרמיניזם המרקסיסטי.

¹⁸ על המליוריזם ראו עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרק שני.

¹⁹ ראו: ג'יימס, פרגמטיזם, עמ' 208-209. למרות שהפרגמטיזם נתפס בעשורים האחרונים בדרך כלל כתפיסה חילונית, הרי שהמליוריזם קשור מעיקרו באמונה ותקווה בעלות ממד דתי עמוק.

²⁰ ראו בהרחבה עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרק שלישי.

²¹ ולמעשה, גם את הפרוטסטנטיות הדתיות-חילונית של דיואי.

²² ראו: כהנא, גנוסטיקה; יונס, הדת הגנוסטית; דן, גנוסיס.

²³ תפיסה שבה העולם בכלל והמטאפיסי בפרט עוין לאדם, הובעה תדיר באקזיסטנציאליזם, ובייחוד בספרו של אלבר קאמי 'המיתוס של סזיפוס'. על מושג האבסורד באקזיסטנציאליזם ראו: שגיא, קאמי והאבסורד. על הניהיליזם האקזיסטנציאליסטי כאוחז במטאפיסיקה קשיחה למדי, ראו: יונס, גנוסיס וניהיליזם. בספרו דלעיל של שגיא, בפרק "דתיות וביקורת הדת של קאמי" (עמ' 224-245) ניתן לראות את יחסו של קאמי למקורות האבסורד במסורת הנוצרית. לא כאן המקום לדון האם מאמצים פרשניים (כדוגמת ז'אן פול סארטר בספרו 'האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם') מצליחים לפצות באופן מוצלח על התשתית האקזיסטנציאליסטית המטאפיסית, המזירה בין אדם למקום.

'אובייקטיביות' כאלה ואחרות.²⁴ כפי שנראה להלן, לכך יש השלכות מרכזיות לגבי הגות מחשבת ישראל.

1.1. ניאופרגמטיזם ושאלת ההבנה הנאותה

של הפרגמטיזם הקלאסי

הפרגמטיזם נתפס ומוצג פעמים רבות באופנים מוטעים. הכשל הנפוץ ביותר בהבנת הפרגמטיזם הוא המחשבה שהוא מתמצה ב'מעשיות' אינסטרומנטלית או באופורטוניזם, ואין בו אחיזה לערכים כלשהם, שלא לומר כפירה בסיסית בקיומם. משגה זה קיבל רוח גבית במחצית השנייה של המאה ה-20 מהניאופרגמטיזם של ריצ'רד רורטי, שכפר בקיומה של אמת חוץ-סובייקטיבית ובתפקידיה הקלאסיים של הפילוסופיה.²⁵ רורטי לקח את ההתנגדות של הפרגמטיסטים למסדנות הקרטזיאנית הרדיקלית, והקצין אותה לכדי שלילה רדיקלית של כל מסדנות באשר היא. אין לזלזל בחשיבות ההבדל בין שלילה רדיקלית של מסדנות לבין שלילת המסדנות הרדיקלית. הראשונה היא עמדתו של רורטי, השוללת מסדנות מכל צורה שהיא; השנייה היא העמדה הפרגמטית, השוללת את הטענה כי הידע יכול להיכון על מסד נצחי, אך מצדדת במסדנות מתונה. למען האמת (תרתי משמע), הפרגמטיזם אינו ניגודה של אידיאולוגיה אלא ניגודה של מסדנות רדיקלית. גם הפרגמטיסט וגם המסדן הרדיקלי מחזיקים בסט מסוים של ערכים, אולם בעבור המסדן הרדיקלי יש אמונה או קבוצה של 'האמנות מיוחסות', שאינן פתוחות כלל לדיון ביקורתי. הוגים פרגמטיים, לעומת זאת, מנסים להימנע מהגדרות מסדניות קשיחות ומהסתגרות מחשבתית, לטובת תפיסת הידע וההכרה האנושיות כנמצאים בתהליך דינמי של השתפרות. הגם שבניאופרגמטיזם קיימות עמדות ריאליסטיות יותר,²⁶ השרישה עמדת רורטי את התפיסה הרואה בפרגמטיזם מונח המציין תועלתנות צרה או ספקנות רדיקלית, ואת הטענה הפשטנית לפיה פרגמטיזם הוא ניגודה של אידיאולוגיה ומטאפיסיקה באשר הן.²⁷

²⁴ זהו, בקצרה, הטיעון של גיימס לגבי הלגיטימציה של האדם להאמין, כדיספוזיציה דתית.

²⁵ ראו: רורטי, קונטינגנטיות, וכן ספרו *Philosophy and the Mirror of Nature* משנת 1979. רבים מאוד ביקרו את רורטי על ייחוס רעיונותיו הנומינליסטיים הרדיקליים להוגי הפרגמטיזם הקלאסי, ראו: השקס, פרגמטיזם, עמ' 5-85.

²⁶ במובן של הנחת קיומה של אמת חיצונית הקיימת מחוץ למתבונן, למשל אצל הילרי פטנם, ניקולס רשר, וסוזן האק.

²⁷ על נחיצות הממד המטאפיסי בפרגמטיזם האמריקני הקלאסי, ראו למשל: סלייטר, גיימס.

1.2. מן הפרגמטיזם למחשבת ישראל

הבסיס לקישור בין הפרגמטיזם להגות מחשבת ישראל הוא כפול: אבות הפרגמטיזם החזיקו בעמדה 'מסורתנית', ובשונה מדקרט לא התיימרו 'להתחיל הכל מהתחלה'.²⁸ כותרת המשנה שנתן ויליאם ג'יימס לספרו 'פרגמטיזם'²⁹ הייתה: שם חדש לכמה צורות מחשבה ישנות. מנגד, ניתן למצוא במסורת היהודית קווי מחשבה פרגמטיים.³⁰ ובכן, מה ניתן לומר בהקשר זה על אליעזר שביד, כהוגה יהודי? האם אפשר למצוא אצלו חשיבה פרגמטית? ואם כן, מה דפוסייה היהודיים הייחודיים? ראשית, כתביו של שביד מעלים שהוא מכיר את עיקרי רעיונותיו של הפרגמטיזם האמריקני, ואף מכיר בערכו הפילוסופי.³¹ עם זאת, איני טוען כאן ששביד 'הושפע' מהפרגמטיסטים האמריקנים, או שאצלם טמון המקור הבלעדי לפרגמטיות שלו. טענתי הדיאלקטית היא, כי לפרגמטיזם יש מופעים משמעותיים במסורת היהודית הקלאסית, שהיו מצדם התשתית המסורתית לעמדה הפרגמטית של שביד.³² נפנה כעת להנהרת האופן שבו משתקפים מושגי הפרגמטיזם הקלאסי בהגות היהודית. במחקרי על הפרגמטיזם ביררתי את טיבם של מושגי הליבה של הפרגמטיזם הקלאסי; כעת אציע קווים ראשוניים לשרטוטה של הגות יהודית פרגמטית, ששביד הוא ממבטאיה הבולטים.

2. ארבע הנחות מוצא פילוסופיות פרגמטיות

בהקשרי הגות מחשבת ישראל

מה הן הנחות המוצא הפילוסופיות הפרגמטיות, כפי שהן מתבטאות בהקשר הוגי מחשבת ישראל, שאתם חקר ופירש שביד? אבקש עתה להציע ארבע הנחות כאלו. הן אינן ההנחות הפרגמטיות היחידות שבאפשר,³³ אך אינן שוליות. הנחות

²⁸ על מקורותיו של הפרגמטיזם במסורת הפילוסופית במערב ועל העובדה שהמוזיגה הספציפית של רעיונות הפרגמטיזם, באופן המסוים שבו התגבשו בפרגמטיזם הקלאסי, הוא ייחודי לאסכולה זו, ראו עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרקים א-ב.

²⁹ ג'יימס, פרגמטיזם.

³⁰ ראו למשל: ברדיס, בין קנאות לחסד; גודמן, כוזרי, עמ' 213-264.

³¹ ראו למשל בפרקים שבהם דן שביד במשנות הרבנים חיים הירשנזון ומרדכי קפלן, בספרו פילוסופיית הדת, ד, עמ' 111-113, 363-387. המגמות שאותן מתאר שביד כפרגמטיות בהגות הירשנזון וקפלן קרובות לאלו שמביע שביד כהוגה עצמאי.

³² למעשה, אפשר אף לטעון, שיש אצל שביד פרגמטיזם פרגמטי יותר מאשר אצל הפרגמטיסטים האמריקנים, לאור הדין וחשבון העמוק של שביד על מושג הפרקסיס היהודי, אך סוגיה זו חורגת מהדיון הנוכחי.

³³ אין בכך כדי לשלול ביטויים אחרים של הפרגמטיזם בהקשרי מחשבת ישראל. למשל, 'העיקרון הפרגמטי' שאותו זיהיתי כאינטואיציה ההלכתית של פירוש נורמות דתיות על פי הנחות מטאפיסיות לגבי טובו של האל.

אלו מקבלות את מובנן מניגודן, כלומר מהנחות מוצא קרטזיאניות,³⁴ ובמובן זה בלתי פרגמטיות, לגבי המסורת היהודית ולגבי ההלכה, הרואות את הדת כדוגמטית וכמסוגרת באופן שאינו מותיר מקום לביקורת אנושית.³⁵ כפי שישתברר בהמשך הדיון, שביד כהוגה של דרך האמצע, היה מסווג לגבי תפיסות חרדיות קיצוניות ותפיסות חילוניות קיצוניות (הקרובות שתיהן לדואליזם הקרטזיאני, באופנים כאלו ואחרים). כפי שטען אבינועם רוזנק בהקשר אחר לגבי טיבם ה'מינורי' של הוגים יהודים פרגמטיים כדוגמת הרבנים חיים הירשנזון, בן ציון עוזיאל, אליעזר ברקוביץ ואחרים, אין זה מפתיע שהגות פרגמטית אינה לוכדת בנקל את תשומת הלב הציבורית, הנוטה בנקל (בין השאר בחסות לחצי המדיה המסחרית) אל הקצוות.³⁶ הדבר אך מחדד את הצורך להגדיר את אפיונו הערכי של אזור הביניים הפרגמטי.

במחקרי על אודות הפרגמטיזם במשנות הירשנזון, קפלן וברקוביץ, בחנתי האם ניתן למצוא אצל שלושתם ביטוי לשלושת מושגי הליבה של הפרגמטיזם הקלאסי: שלילת המסדנות הרדיקלית, פליבליזם, והעיקרון הפרגמטי. כאן אוסיף לכך נדבך, שהוא ניסיון להמשיג את האופן שבו מיתרגמים מושגי הליבה של הפרגמטיזם בהקשר מחשבת ישראל, ובייחוד מנקודת מבט נורמטיבית, או תרבותית-הלכתית. בעקבות אחד העם, פרנץ רוזנצוויג ומרדכי קפלן, שביד אינו רואה סתירה מובנית בין 'הלכה' לבין 'תרבות'. זאת מכיוון ששני המושגים הללו עשירים ורחבים יותר בהגותו, מאשר מובנם בשיח הרווח כיום, המנגיד ביניהם ורואה את ההלכה כצו האל גרידא ואת התרבות כיצירה אנושית חילונית גרידא.³⁷ לעומת זאת, 'הלכה' אליבא דשביד אינה רק דל"ת אמות של לגליזם, אלא הביטוי הרחב והעמוק של דבר ה' ומצוותיו בתוך העולם הזה. מאידך, 'תרבות' אינה יצירה אנושית כמובנה הצר, או במובן האגואיסטי והצרכני הרווח היום, אלא הביטוי העמוק והיסודי

³⁴ כאשר אשתמש במונח 'קרטזיאניות' בדיון שלהלן, כוונתי לתפיסות הנשענות במוצהר או במובלע על הנחות המוצא הדואליסטיות של דקרט. כמובן שאיני מתכוון לטעון שיש 'טיפוס אידיאלי' אחד ויחיד של עמדה קרטזיאנית, או שלא ייתכנו פיתוחים אחרים שלה שיהיו שונים מהאופן שבו אני מתאר אותה, בעניינים כאלה ואחרים.

³⁵ לתפיסה זו יש שורשים בהגות יוון-רומא (ראו: הייז, מה אלוהי?), ובפילוסופיית הדת והאתיקה של דקרט, קנט והגל. ראו: דקרט, הגיונות; הגל, רוח הנצרות, עמ' 75.

³⁶ ראו: רוזנק אבינועם, ההלכה הנוברית, עמ' 427, המצביע על בולטותו של הראי"ה קוק בשיח הציוני דתי, לעומת ההוגים הנ"ל. עם זאת, גם אצל קוק יש פנים פרגמטיות שלא כאן המקום לעמוד עליהן.

³⁷ השו: עמי, דיוקנו, עמ' 31-38. על המתח בין 'תרבות' ככפירה בקיומו של מה שחורג מהאדם ויצירתו, לבין תפיסה מורכבת יותר המותירה מקום למטאפיסי, למשל זו של פיטר ברגר, ראו: רוזנק מיכאל, תרבות, דת וסבירות.

ביותר ליצירתיותם של קבוצות ויחידים.³⁸ בהלכה ובתרבות היהודית כאחד מהדהד, לדעת שביד, "אותו הקול הקורא שנשמע לראשונה בסניי".³⁹ כיוון שכך, אין פלא שהוא רואה התאמה וחפיפה רבה, בין הלכה לתרבות. יש ממד קונסטרוקטיבי מסוים בהצעה שלהלן לגבי ארבע ההנחות הפרגמטיות בהקשרי מחשבת ישראל. שכן הפרגמטיזם האמריקני הקלאסי הוא מגבש פילוסופי של רעיונות, אולם בכל דת ותרבות לובשת הפרגמטיות פנים פרטיקולריות.⁴⁰ באופן זה טוען פיטר אוקס, שפרגמטיזם אינו שיפוט של 'הצלחה' כמדד כללי ומנותק מהקשרים דתיים ותרבותיים ספציפיים, אלא עניינו הוא הטמעה מוצלחת של ערכים פרטיקולריים שאינם נגזרים באופן עיוור מהפרגמטיזם במובנו הפילוסופי האמריקני. בהקשר של הציביליזציה היהודית טוען אוקס כי מדובר על מימוש מיטבי של ערכיה בקרב חבריה.⁴¹ מה הם אפוא הגילומים הספציפיים הללו, מעבר לערך לימוד התורה, עליו מצביע אוקס? להלן אבקש אפוא להצביע על ארבעה כיוונים פרגמטיים בהגות היהודית. אין בכונתי להציע 'תחביר סופי' או אלגוריתם מושלם שיתאר זאת, מה גם שהדבר היה מנוגד לפליכיליזם הפרגמטי עצמו. אלא, אחדד כעת אזמל שישמש בסעיף הבא לחקר משנת שביד. מעבר לכך, בהקשר מחקרי רחב יותר לגבי מחשבת ישראל, זוהי הצעה ופתיחה לדיון נוסף.

(א) מסדנות מתונה

המסדנות המתונה מתנגדת למסדנות רדיקלית, שביטויה הדתי היסודי הוא כי צו האל בלתי משתנה ובכך מתבטאת אלוהיותו.⁴² הבסיס התיאולוגי הטיפוסי

³⁸ על עמקותן של שתי הקטגוריות הללו במשנת שביד, השוו: אקרמן, שביד על חילוניות. שביד, ביקורת התרבות, עמ' 145. על תפיסתו בדבר מקומה המתמיד והמתחדש של הנבואה המוסרית גם ביהדות המודרנית, ראו: שביד, נביאים לעמם.

⁴⁰ בתוך כך הצעתי במקום אחר הבחנה בין 'פרגמטיזם במובן הרחב', שהוא עצם היומרה להשפיע לחיוב על החברה והעולם הזה, ו'פרגמטיזם במובן הצר', שהוא הקירבה המובחנת יותר למושגי הליבה של הפרגמטיזם שנסקרו לעיל.

⁴¹ בפיו של אוקס, פרגמטיזם "אינו עוסק בהצלחה ארצית, אלא בהטמעה ארצית. השאלה היא 'גילום של מה?'. הבנות מוטעות של הפרגמטיזם, כמו בשימוש הנפוץ במונח, הם סוגים של תועלתנות, לפיהם אנו שופטים ערך ואמת לפי מהלכו של עולם. אולם לפי הפרגמטיזם הקלאסי... הצלחה נמדדת רק לפי הערכים הנתונים במקום אחר. במקרה של התורה, הצלחה פרגמטית תמדד על פי הטמעתה אצל מבקשיה" (אוקס, משיחיות, עמ' 168).

⁴² כך למשל בהגות חרדית, ראו למשל: בלייך, הלכה. אמנם, יש אצל הרב בלייך ממדים פרגמטיים שעליהם לא נוכל לעמוד כאן. מכל מקום, טענתו החלוטה בדבר חוסר השתנות ההלכה, ותיאור הפוסק ככפוף לחלוטין לכללים שהפעלתם היא בגדר "קוב הדין את ההר", אינה עולה בקנה אחד עם הזרם המרכזי של הפרקטיקה ההלכתית הקלאסית, ולמעשה, גם סותרת במידה כזו או אחרת את טענותיו של בלייך עצמו לגבי מלאכת הפסיקה.

למסדנות הרדיקלית הוא תפיסת האל כמרוחק וכבלתי אכפתי (ואף עויין) ביחס לבני האדם, על פי תיאולוגיה טרנסצנדנטית רדיקלית (או אף גנוסטית). בהקשר ההלכתי ניתן למצוא מסדנות רדיקלית בתפיסה שאותה הגדיר יוחנן סילמן בספרו 'קול גדול ולא יסף: תורת ישראל בין שלמות להשתלמות' כ'שלמותית'. התפיסה השלמותית של האל כרוכה בדרך כלל בתפיסה המפרידה באופן דיכוטומי בין הידיעה לרצון האנושי. צו האל הוא דין חתום, והרצון האנושי אינו מעלה או מוריד ביחס אליו.

למול תפיסה מסדנית חמורה זו, טוענים הוגים פרגמטיים כי לרצון האנושי יש חשיבות עקרונית, וכי הכרת העולם במצבו ה'אובייקטיבי' לכאורה, חשובה ככל שתהא, אינה ממצה את אופק האפשרויות האנושי. בעקבות ג'יימס ותפיסת העתיד כפתוח, מועיד המליריזם הפרגמטי לרצון האנושי מקום חשוב בנפש האדם וביחסים החברתיים. אין זה אומר שכל האמנה (belief) העולה על הדעת היא סבירה או שיש להחזיק בה; אולם המבחן להחזקה בה אינו מסתכם בהלימה פרופוזיציונלית פשטנית בין פסוק חיווי לבין מצב עניינים חיצוני כלשהו.⁴³ אצל הוגים פרגמטיים, השאלה לגבי האמנות ורעיונות אינה רק אם הם תואמים מציאות כזו או אחרת, או מה מידת העקיבות והלכידות הפנימית שלהם, אלא מה תפקידם הפורה האפשרי לגבי הקיום האנושי בעולם.⁴⁴ מנקודת מבט פרגמטית, כלומר מסדנית מתונה, הנחת המוצא היא כי יש מסדי ידע כאלו ואחרים. לא מושלמים, לא ודאיים באופן מוחלט, אבל הם ישנם, ובלעדיהם אין דרך לחשוב באופן הגיוני או מוסרי עקיב, ואין כל טעם בתכנון צופה פניעתיד.

בהקשר הציוני שבו צמח שביד ואשר לקימומו הוא הקדיש ומקדיש את חייו, אנו מוצאים כי היה מתאם בין מחויבויות מטאפיסיות לבין שיח פרגמטי. כפי שמציין דב שוורץ, "הוגי הציונות הדתית לא ערערו את האמונה בתכנים טרנסצנדנטיים; להיפך: הם קראו בתוקף להגדירם ולחקרם, אך במקביל הסיטו את המומנט המשיחי, המהותי כל כך להווייה היהודית, לפעילות של העולם הארצי, קרי: להתארגנות פוליטית ולתנופת התיישבות כרכיבים של פעילות ארצית גואלת".⁴⁵ מגמה פרגמטית זו, אשר לא אופיינה בנטורליזם צר ובשלילת

⁴³ כפי העולה מעבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרקים ד-ו, ניתן למצוא גישה פרגמטית שכזו גם אצל הירשנזון, קפלן, וברקוביץ. כך למשל, הירשנזון נתן לרצון מעמד גבוה ביחס לשכל; קפלן היין את חוויית האמונה האנושית באל, וברקוביץ תיאר את חוויית המפגש עם האל כדיאלוגי. לדוגמה עכשווית יותר לגישה פרגמטית לסוגיית האמונה השוו: הלברטל, מאמינים ואמונה.

⁴⁴ עם זאת, הטענה שרצון האנושי ולהאמנות האנושיות יש מעמד מכוון במציאות אינה אומרת שכל דבר אפשרי, ובכך שותפים הוגים פרגמטיים לתפיסה ה'גדורה' של תומס סואל בספרו 'עיונות בין השקפות'.

⁴⁵ שוורץ, ציונות, עמ' 40-41.

ערכה של מטאפיסיקה, הייתה גם מנת חלקם של אבות הציונות החילונית, והייתה חלק מגישתם הממלכתית.⁴⁶ בהתאם לאותה הדרך הפרגמטית, אבות הציונות לא אחזו במסדנות חמורה, או ב'מטאפיסיקה קשיחה'.

(ב) פליבליזם: הדינמיות במסורת היהודית ככרכה

הפליבליזם הפרגמטי מנוגד לשלילה הרדיקלית של המסדנות באשר היא. על פי עמדות פוזיטיביסטיות השוללות את המטאפיסיקה,⁴⁷ אין כל מקום לדיבור על אודות האל (וכל שכן, אליו או אתו), אין משמעות לאגדה⁴⁸ ולרעיונות מטאפיסיים הגלומים בה, ורק לחוק הפוזיטיבי יש מעמד ברור.⁴⁹ משכך, אחיזה בהאמנות מטאפיסיות החורגות מנטורליזם במובנו הצר⁵⁰ היא השליה עצמית או אשלייתיות. אכן, התפיסה הגורסת נצחיות סטטית מוחלטת של כלל תכני המסורת היהודית, אין לה על מה שתסמוך.⁵¹ מכך לא משתמע שאין כל יציבות במסורת היהודית, שכל מנגנון שינוי או הצעה לשינוי הם ברוכים מעצם היותם, או מאידך, שעמדה פרגמטית היא שרירותית ונטולת גבולות. אולם בחינה נטולת משוא פנים אינה מאפשרת לטעון שהמסורת היהודית הקלאסית מאופיינת בסטטיות ואי השתנות מוחלטות. אדרבה, תפיסה מסדנית סטטית קיצונית של הפנומן היהודי עומדת בניגוד עמוק, כך נראה, לעצם המושג הוותיק של ההלכה, המניח את היכולת 'ללכת', ולפרש את התורה שבכתב באופן המאפשר לה להיות תורת חיים.⁵² אין זה אומר ששינוי או פליבליזם הם ברירת המחדל ואין כל קביעות – אדרבה, זו עשויה להיות מסדנות חמורה בפני עצמה – אלא שיש הכרה באפשרות השינוי בהלכה.

בד בבד, נדחות הנחות מסדניות ספקניות חמורות, בסגנון אלו של קארנפ או רורטי, לגבי חוסר המשמעות או התוקף של המטאפיסי, והיעדר הלימה בין השפה לבין העולם.⁵³ הפרגמטיסטית לכל הפחות מותירה שאלות אלו פתוחות ומאפשרת

⁴⁶ ראו למשל: רמון, חילוני בביתך, עמ' 153-154. שאלת ההקשרים של משנת שביד בתוך ההגות הציונית המוקדמת, כמו גם שאלת הזיקות הרעיוניות בין אבות הציונות לאבות הפרגמטיזם האמריקני, פותחות שדה מחקר נרחב שהפוטנציאל שלו אך נרמז במאמר הנוכחי.

⁴⁷ לדוגמה מאמרו של רודולף קארנפ (Carnap) בנושא 'סילוק המטאפיסיקה' משנת 1932.

⁴⁸ לטענה שישנם הוגים יהודים בפוסטמודרניזם שהביעו עמדות כאלו, ראו: זיוון, דת ללא אשליה.

⁴⁹ תפיסה זו קיבלה רוח גבית בעידן המודרני מאת ברוך שפינוזה ומשה מנדלסון, שתפסו את החוק כמבע העיקרי של היהדות, במקביל להנמכת מעמדן של ההאמונות.

⁵⁰ למשל אמונה בנסים, בגאולה, ועוד. לדוגמאות רבות לאמונות כאלו בספרות ההלכתית ראו: גולד, על הנסים.

⁵¹ ראו: שפירא, לשנות את הקבוע.

⁵² על קשת התפיסות ההלכתיות העומדות בבסיס מאמץ זה נכתבה ספרות מחקרית ענפה.

⁵³ ראו לעיל, הערה 25.

למציאות להפגיע אותה, או להוכיח לה לכאן או לכאן אם אכן יש משמעות לטענות מטאפיסיות כאלה ואחרות, שבהן לא האמינה קודם לכן.⁵⁴ מכיוון שהפרגמטיזם האמריקני הקלאסי לא היה אנטי-מטאפיסי,⁵⁵ ממילא אין תימה שבהקשר היהודי, ה'אגדה' (המכילה ערכים ורעיונות מטאפיסיים כמו בריאת האדם בצלם אלוהים, צדק, שוויון וכבוד האדם) היא לחם חוקם של שוקלי שיקולים הלכתיים פרגמטיים.⁵⁶

בנקודה זו ניתן לזהות הבדל עקרוני בין דין וחשבון פנומנולוגי-אמטאפיסי לגבי המסורת והפרקטיקה היהודית,⁵⁷ לבין גישה פרגמטית, שלא זו בלבד שאינה עוינת מטאפיסיקה, אלא מושתתת על קיומה. אדרבה, גישה פרגמטית תובעת דין וחשבון מוסרי לגבי המטאפיסיקה ולגבי השלכותיה על העולם. למעשה, הטענה הפרגמטית שהאמנות מטאפיסיות נבחנות על פי מופעיהן הארציים, מניחה מניה וביה שישנו ממד מטאפיסי, שאותו בוחנים במרחב הארצי. הבחנה זו מבהירה את ההבדל העקרוני בין תפיסות פרגמטיות, לבין תיאולוגיות-עקדה ותפיסות גנוסטיות למיניהן, המניחות כי האל רוצה ברעת האדם, או שהאל הטוב אינו רלבנטי להתנהלות העולם או אכפתי לגבי תיקונו וגאולתו. שתי התפיסות האחרונות שומטות, כל אחת בדרכה, את הקרקע מתחת העמדה הדתית הפרגמטית, ומתחת מרקם ההיוון ההדדי הארצי-מטאפיסי החיובי הנחוץ לקיומה ותחזוקה.⁵⁸

לפי ההנחה הלא-פרגמטית, יש נתק או פער יסודי ואף בלתי גשיר בין הממד של הכוונה של האדם הדתי לבין המישור המעשי, שבו מצויות תוצאות המעשה המוסרי. לעומת זאת, בפרגמטיזם הקלאסי אנו מוצאים תפיסה של שילוב חיובי בין כוונה ומעשה,⁵⁹ הנשען על תפיסת הגוף-נפש ההוליסטית בפרגמטיזם.⁶⁰ לאור תפיסה סינרגטית זו, ממילא נתפסת הפרקטיקה בכלל, והעשייה המוסרית בפרט, ככזו המיטיבה עם האדם (או למצער כעשויה להועיל לו), ולא כמזיקה לו מעצם

⁵⁴ על נחיצות המימד הדתי המטאפיסי אצל הפרגמטיסטים הקלאסיים, ראו למשל: סלייטר, גיימס.

⁵⁵ ראו להלן הערה 57.

⁵⁶ אצל מרדכי קפלן, למשל, נראה שדחיקתן של האמנות מטאפיסיות מרכזיות כמו אישיות האל והתגלותו במסירת התורה, פגמה בפרגמטיות שלו, כפי שטען יוחנן מופס. ראו עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרק ה.

⁵⁷ ראו למשל: זיוון, דת ללא אשליה.

⁵⁸ לדיון בתפיסת ההיוון-ההדדי החיובי בין האימננטי לטרנסצנדנטי, ראו: השקס, תלמוד תורה. מרקם סינרגטי זה מוגדר למתח המצוי בנצרות בין האלוהי לארצי, על פי טענת הגל, רוח הנצרות, עמ' 144-145.

⁵⁹ לטענה שהמסורת ההלכתית והפרגמטיזם האמריקני שותפים להנחה זו, ראו: אדלרבלום, פירוש מחדש, עמ' 187.

⁶⁰ ראו בהרחבה בעבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, פרק ב.

טיבה. באופן דומה, ניתן למצוא במחשבה היהודית הפרגמטית את מושג התכלית כגשר חשוב הממצע בין האדם לסביבתו, או בין הכוונה לבין המעשה והתוצאה המיוחלת. ה'כוונה' היא גם כוונת האדם, מקיים ההלכה, וגם כוונת מחוקק החוק הדתי, או האל, והנחת המוצא הפרגמטית היא שעשוי להיות קשר חיובי ביניהן. מנקודת המבט הפרגמטית, ההלכה מאופיינת בתכליתיות רבי-ממדית, ומכאן שפרשנותה (או 'העיקרון הפרגמטי' בהקשר הדתי) מכוונת להבנה ויישום של תכליות אלה. זה גם הגשר בין הכוונה למעשה: המעשים הטובים, מנקודת המבט ההלכתית הפרגמטית, אמורים לממש את התכליות או הכוונות הדתיות כפי שהן קיימות בתנ"ך ובהלכה ומתפרשות בתוך שינויי העתים, במצב האנושי הפליכלי.

(ג) מליורזם ביחס לטובו של האל

התפיסה האנטי-פרגמטית גורסת זרות עקרונית, אנטי-מליוריסטית, ואף עיונות, בין האל לאדם: לפי התפיסה בדבר דואליזם אונטולוגי בלתי גשיר בין האנושי החלקי לבין האלוהי המושלם,⁶¹ ההטרונומיה האלוהית נתפסת כמאפילה על כל אוטונומיה אנושית.⁶²

מנקודת המבט היהודית הפרגמטית, לעומת זאת, האל אינו עוין לאדם, אלא רואה בו שותף למימוש הברית.⁶³ נקודה זו הוטעמה ופותחה ב'תיאולוגיית הברית' של הירשנזון,⁶⁴ ששביד הוא בין הבולטים שבממשיכי ישראל (בצפון אמריקה ניתן להזכיר את יצחק [ייצ] גרינברג, דוד נובק ואחרים). הדוגלים ברעיון הברית גורסים כי הוא אינו מהווה מעילה בצו האלוהי, אלא מימוש מיטבי שלו. זאת בניגוד ל'תיאולוגיה של עקדה',⁶⁵ ולתפיסות גנוסטיות לגבי האל.⁶⁶ בתוך כך, אנשי ונשות ההלכה אינם פועלים בתוך ריק-פרשני, אלא בתוך מסורת פרשנית הגודרת את אופקי הפרשנות הפרגמטית. מנקודת מבט פרגמטית, מחויבותם לקהילה

⁶¹ כך אצל: דקרט, הגיונות; ליבוביץ, יהדות; ועוד.

⁶² כך נפוץ בתפיסות חילוניות, יהודיות (לדוגמה: ליבוביץ, יהדות) ולא־יהודיות כאחד (למשל אצל גיימס רייצ'לס). על תפיסת הקונפליקט המובנה בין דת למוסר בהקשר כללי, ראו: סטטמן ושגיא, דת ומוסר, עמ' 171 ואילך.

⁶³ על השתקפותו של רעיון הברית במסורת המקראית, ראו: הירשנזון, אלה דברי הברית, א-ג. הגותו הבריתית של הירשנזון נידונה בספרו החלוצי של שביד משנת 1978, דמוקרטיה והלכה, ובמחקרו של זוהר, הירשנזון.

⁶⁴ ראו למשל: הרטמן, מסיני לציון.

⁶⁵ כהימצאה אצל קירקגור, חיל ורעדה. לביקורת 'תיאולוגיית העקדה' שפיתח ליבוביץ בעקבות קירקגור, ראו: שגיא, אתגר השיבה, עמ' 242-281. על הסתירה העצמית הגלומה בניסיון של תיאולוגיות-עקדה לסלק מן הדת את הנימוק התועלתני, ראו עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, עמ' 163.

⁶⁶ על הגנוסיס ראו לעיל, הערות 22, 23.

היהודית מולידה רצון לשמור ככל האפשר על לכידותה החברתית והדתית, ועל קשר חיובי עם העולם הלא־יהודי האנושי הרחב.⁶⁷

(ד) יחס חיובי בין יחיד וחברה

תפיסות אנטי־פרגמטיות גורסות זרות יסודית בין יחיד לחברה. כך למשל בתפיסה הקרטזיאנית, שמבחינת הפרגמטיזם האמריקני הייתה האבטיפוס לאנטי־פרגמטיות, מצוי דואליזם פסיכופיסי עמוק.⁶⁸ מדואליזם זה משתמע כי פעורה תהום לא רק בין נפש האדם לגופו, אלא גם בין יחיד לחברה.⁶⁹ בהקשר היהודי ההלכתי קשה למצוא תפיסות המציגות תהום שכזו בין יחיד לחברה. אפשר למצוא ביטוי עקיף לכך בטענה שאוטונומיה אישית וסמכות הלכתית ממסדית חברתית עומדות בסתירה מוחלטת.⁷⁰ כמו כן, נוטות תפיסות אנטי־פרגמטיות כאלו לצייר מתח יסודי (בסגנון קנטיאני⁷¹) בין כוונה לבין מעשה אנושי ותוצאה.⁷²

תפיסות חוק יהודיות פרגמטיות המניחות שההלכה אינה גזירת־מלך שרירותית, הן ממילא פליבוליות יותר, ומניחות את מסירתה לאדם ולעם־ישראל מתוך אכפתיות אלוהית. מנקודת מבט זו, גם הסמכות המסורה לחכמי ההלכה להפעיל שיקולי דעת הלכתיים פרגמטיים, מקורה בתפיסה של שותפות עם האל ולא של עוינות.⁷³ מנקודת מבט כזו, ממילא אין צורך להניח כאקסיומה את דבר קיומה של סתירה בין היחיד לבין קיומם של ממסדים חברתיים וסמכויות חברתיות.⁷⁴ בכך מובע בהקשר היהודי הרעיון היסודי בפרגמטיזם האמריקני, בדבר הזיקה העמוקה בין יחיד לחברה.⁷⁵ הנחת חיוביות זיקה זו מציעה את הבסיס לתפיסה שבה חוקים בכלל, וחוקים דתיים בפרט, והפעלתם בידי מנהיגי ציבור דתיים, אינם בהכרח

⁶⁷ כמו אביעד הכהן, סבור שביד כי יחס קשוב לאומות העולם הוא שיקול יהודי נורמטיבי מהותי.

⁶⁸ תפיסה זו באה לידי ביטוי ניכר בנצרות, וביתר חריפות בגנוסיס.

⁶⁹ כך אצל דקרט, הגיונות. על הבדידות הנגזרת מעמדת דקרט, ראו: חן־מוריס, הקדמה לרְגשות הנפש, עמ' 23.

⁷⁰ עם זאת, דומה כי כיום רבים יותר אווזים בתובנה הקפלנית בדבר נחיצותו של מימד דתי כלשהו. השוו: שוהם, מחשבת ציבורית.

⁷¹ ייתכנו (ואמנם ישנן) כמובן פרשנויות אחרות לאתיקה של קנט.

⁷² כך למשל אצל ליבוויץ, יהדות, שהעביר את מרכז הכובד של הפנומן ההלכתי אל ממד הכוונה.

⁷³ תפיסת היחס בין האדם לאל כשותפות וכמפגש היא בולטת בין השאר בהגותם של הרבנים אברהם יהושע השל ואליעזר ברקוביץ.

⁷⁴ למותר לציין שהדבר אינו מיתר כהוא זה את הפעלת שיקול הדעת (או 'העיקרון הפרגמטי') בידי כל יחיד ויחידה.

⁷⁵ וזאת בניגוד לתפיסות אינדיבידואליסטיות קיצוניות הנוטות לאנטי־מסורתיות, כדוגמת עמדותיהם של י"ח ברנר ומ"י ברדיצ'בסקי (ראו ביקורתו של ידגר, יהודים ריבוניים, עמ' 105-145).

ביטוי ל'יחסי-כוח', ל'שליטה' או למניפולציה,⁷⁶ אלא עשוי להיות להם ערך חיובי בתוך היעדים ההלכתיים של 'ועשית הישר והטוב' ושל תיקון עולם. מצד שני, בשונה מראיית הפרשן הפרגמטי כנטול מגבלות (לעומת רעו הפורמליסטי), גם הגישה הפרשנית הפרגמטית כפופה לסייגים שונים. שכן הדגשת השלכות ההכרעה ההלכתית מציבה סט של אילוצים מתחום המציאות, הגודרים את האופק הפרשני.⁷⁷

משנת שביד והשתקפות ההנחות הפרגמטיות בהגותו

מצוידיים בכלים להגדרת מופעי הפרגמטיזם בהגות היהודית, נפנה עתה לבחון את השאלה באיזו מידה ניתן לראות בשביד הוגה יהודי פרגמטי. אגב כך, יעלו רעיונות פרגמטיים המצויים במסורת היהודית, אותם מפרש שביד. אין ביכולתי או בכוונתי להתיימר להקיף את שלל הנושאים הנידונים בלמעלה מתשע-מאות ספריו ומאמריו של שביד, ובוודאי שלא להתיימר להציע מבוא מקוצר להגותו. כוונתי היא להצביע על רעיונות בולטים בהגותו של שביד, המדגימים את הליכתו בארבעה כיווני מחשבה פרגמטיים במחשבת ישראל: 1. הכרה בנחיצותה של מסדנות מתונה; 2. פליבליזם: הדינמיות במסורת היהודית כברכה; 3. מליריזם ביחס לטובו של האל; 4. תפיסה בדבר יחס חיובי בין יחיד וחברה. הדבר אינו שולל את קיומם של רעיונות פרגמטיים נוספים בהגותו של שביד, אלא מהווה מצע לדיון נוסף. כמו כן, עשויות בהחלט להיות נפקויות חשובות לטענה בדבר זיהויו של שביד כפרגמטיסט, לעומת פילוסופיות אחרות.⁷⁸

גילומה הכללי ביותר של הנטייה הפרגמטית הוא המחויבות למעשה, ובאופן ספציפי יותר, 'קדימותו של המוסרי'.⁷⁹ הדבר מצוי בדברי שביד: "נאמר במסכת אבות: 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן-חורין ליבטל ממנה' (פרק שני, ט"ז) כי עצם המלאכה, כתהליך נמשך של מחשבה ולימוד המביאים לידי מעשה, היא התכלית".⁸⁰ קדימותה של הפרקטיקה היא טיפוסית למחויבות יהודית פרגמטית, כמו גם למחויבות פרגמטית בכלל. העמודים שלהלן הם אפוא ניסיון לאבחן את

⁷⁶ רבים, ובהם גדי טאוב ומיכאל אברהם, ביקרו את ההתמקדות של השיח הפוסט-קולוניאליסטי והפוסטמודרניסטי ביחסי-כוח, באופן הנראה כממשיך את ה'הרמנויטיקה של חשד' המודרנית, כהגדרתה בידי פול ריקר.

⁷⁷ תובנה זו באה לידי ביטוי, למשל, בהלכתיות הפרגמטית של החזון איש, ראו: בראון, החזון איש, עמ' 497-535.

⁷⁸ ראו למשל: שגיא, היהודי הבודד כמסע, המזהה את שביד כאקזיסטנציאליסט.

⁷⁹ בלשונם של שגיא ושוורץ, התמימות השנייה (עמ' 8), זוהי עמדתו של שביד לגבי "היהדות כמוסר".

⁸⁰ שביד, היהודי הבודד, עמ' 11 [מהדורה שנייה: עמ' 29].

איכויותיה המדויקות יותר של קדימות הממד המעשי, לאור התשתית המושגית שהונחה לעיל.

1. נחיצותה של מסדנות מתונה

כהוגה יהודי ציוני בן המאה ה-20, התמודד ומתמודד שביד עם בעייתיות מיוחדת, הקשורה למתח שבין עבר להווה, בין המסורת היהודית כפי שנתגבשה בשנות הקיום בתפוצות, לבין החזון הציוני שניעור במאה ה-19 וה-20. במיפוי שטחי, פותחו בהגות הציונית שלושה כיוונים עיקריים: זניחת המחויבות למסורת הדתית (למשל אצל ברנר וברדיצ'בסקי); שימור סטטי שלה תוך התעלמות מהאתגרים הגדולים של הקיום היהודי בארצות העולם ומהמפעל הציוני המתגבש (נטורי קרתא הם דוגמה קיצונית לכך); בתוך, רוב הגישות הדתיות והחילוניות הכירו בנחיצותו של שילוב מסוים, במינונים כאלה ואחרים, בין קודש לחול (אחד העם, ח"נ ביאליק, א. ד. גורדון, ברל כצנלסון, ראי"ה קוק והרב יצחק יעקב ריינס הם כמה מהבולטים שבמייצגי גישות אלו), ומשכך בשיתוף פעולה בין ענפי היהדות.⁸¹ באופן מעניין, בעשורים האחרונים אנו רואים תהליך מקביל של התערורות ההתחדשות היהודית, לצד נסיונות דחיקה של המרכז המתון לכיוון הקצנה דתית והקצנה חילונית.⁸² חלקן של שביד לא היה, ואינו עתה, עם האחרונים המניחים כי 'דת' או 'חילון' קיימים או צריכים להתקיים 'בטהרתם', 'רק דת' או 'רק חולין'.⁸³ בדומה לדרכם ההרמנויטית של ביאליק, גורדון ואחדה'עם, מפרש שביד את המונחים המסורתיים תוך כדי הרחבת המשמעות הימיביינימית של המונח 'הלכה' על ידי טשטוש מסוים של ההבדלים בין קודש וחול ובין דת ותרבות. הלכה היא, מבחינה זו, תחום הנורמות העומד בזיקה חיובית עם אמונות ודעות וערכים קיבוציים (כמו במאמר "הלכה ואגדה" של ביאליק). אך בעיקר מדובר לגבי שביד בנורמות שחשיבותן מתבררת בתחומי התרבות והחברה.⁸⁴ אין פלא אפוא ששביד, כהוגה פרגמטי, מהלך על הגשר הצר שבין מסדנות מתונה לספקנות בריאה. שכן בלי מסדנות כלשהי, אין דרך לקיים חיים תבוניים

⁸¹ בהשתמשי במונח 'יהדות', הוא אינו מציין מערכת שיטתית מונוליתית, סטטית ונצחית. מטעם זה אעדיף את המונח 'המסורת היהודית'.

⁸² לגבי השיבה הבית-מדרשית לארון הספרים היהודי, ראו למשל: שלג, יהדות. לגבי התערורות תנועות המקדש בעשור האחרון, ראו: אליאור, השפה העברית. דומה כי מאמרה, המצביע על ההקצנה 'מימין', מבטא בה בעת עמדה קיצונית המניחה כי יהדות חז"ל אינה יכולה לקחת חלק בעיצוב התרבות היהודית-ישראלית, אלא רק השפה העברית.

⁸³ בכך קרוב לזהות היהודית המסורתית בהקשרה הספרדי-מזרחי. על הפער בין תפיסה זו לבין הפרדיגמה הישראלית החילונית האנטי-מסורתית, ראו: ידגר, יהודים ריבוניים.

⁸⁴ ראו בהרחבה: שביד, נורמות הקיום. על תפיסתו הסניטית של שביד, ראו: אקרמן, שביד על חילוניות.

בניקיימא. מאידך, בלי שאילת שאלות, המחשבה מועדת יותר לטעות, והיא עלולה להתאבן. ברם, הגשר הפרגמטי הוא צר כי בשני קצותיו מצויות המסדנות הרדיקלית (למשל זו של דקרט), והספקנות הרדיקלית (שדקרט הוא מנסחה ומפיצה הבולט).⁸⁵ שתי תפיסות הקיצון הללו מסיטות את ההגות מהמרכז הפרגמטי אל קצוות, שבאופן טיפוסי הן דתיות חמורה וחילון חמור. ביניהן, כאמור, מצויה המסדנות המתונה, שהיא הכרה בנחיצותם של מסדיידיע: ערכים מטאפיסיים, עקרונות עבודה וכללים משפטיים, תוך מודעות לכך שבשני האחרונים עשויים לחול שינויים מסוימים הנובעים מהצורך ליישם ערכים במציאות באופן נאות.⁸⁶ בצדק הצביעו שגיא ושוורץ על עקרון המתינות וההכלה במשנת שביד, עקרון המבטא "דיספוזיציה של מתינות, וליתר דיוק דיספוזיציה של הכלה. כהיסטוריון של ההגות היהודית הוא הכיר בתרומתם של הוגים חריגים, כגון שפינוזה, למסורת ההגות היהודית. אולם הוא הקדיש את עיקר מרצו להוגים שנחשבו מכילים".⁸⁷ באופן זה כותב שביד על דרך האמצע המתונה, שבה ישנן גם התפתחות וגם מיסוד, גם התקדמות וגם שימור:

למען ההתפתחות המתמדת של הציביליזציה והתרבות מוכרחים בני האדם לשדרג בהתמדה גם את צורת התחברותם והשתייכותם לישות קיבוצית: מעמד הזוגיות צריך לשוב ולהתמסד, ותוך כדי כך להשתכלל על יסוד הגדרה משפטית שכלית ולהגיע למעמד של משפחה המקיימת זכויות וחובות מוגדרות של רכיביה, מעמד העדרים צריך להתמסד על יסוד הגדרות משפטיות-שכליות כקהילות, כחברות, כעמים וכממלכות. אלה הן הקביעות המתנות את הקדמה ועל כן הן עצמן אינן "מתקדמות" ורק מותאמות לתנאים המשתנים, אך אסור שהתאמה זו תיעשה בצורה שתפרק אותן, כי הפירוק יביא עד מהרה לקריסת הציביליזציה המשתכללת.⁸⁸

⁸⁵ על שני המושגים האלו ראו לעיל, עמ' 106, סעיף א.1.

⁸⁶ השוו: רשקובר, עובדה/ערך, ולעיל הערה 15.

⁸⁷ שגיא ושוורץ, התמימות השנייה, עמ' 8. ברם, חשוב להצביע על המתח האפשרי בין 'מתינות' ל'הכלה'. ההוגה המתון, דווקא מתוקף מתינותו, יתקשה לקבל גילויים מוקצנים או מעוותים של מסורתו, העומדים בסתירה לעקרונות הליבה שלה. לא צריך להרחיב על כך ששביד מקיים את המתח הדיאלקטי הזה בהגותו. מטעם זה איני סבור שאפשר לקבל כפשוטה את ההבחנה לפיה שביד "רצה את ההבחנה בין שיח מרכזי לשיח שולי, שכן עולם החיים היהודי כולל את כל מרחבי המחשבה שהתמודדו עם הקיום היהודי" (שגיא ושוורץ, שם). יותר מאשר ביטול ההבחנות בין מדפי ארון הספרים היהודי המתפתח, יש אצל שביד, כהוגה, חתירה לאינטגרציה (השוו: לוז, בין הגות למחקר, עמ' 55).

⁸⁸ שביד, נורמות הקיום, עמ' 25.

אליבא דשביד, ההבחנה הבסיסית לגבי פיתוח התרבות האנושית, וגם היהודית, אינה נשענת על הדיכוטומיה דת-חילון.⁸⁹ אלא היא נבחנת על פי תרומתה הפרגמטית לחברה. בשונה מהפליבליות הכאוטית, שיש לה ביטוי רווח בניהיליזם המודרני,⁹⁰ מדגיש שביד כי עצם ה'התאמה' של ההלכה למציאות המשתנה, אין משמעה ויתור על הערכים וההגדרות היסודיות המשתיתים את האנושיות, ובאופן ספציפי, את קיומו הראוי של העם היהודי. למשל, אין ספק שבמלאכת הפרשנות הסבוכה, יש לשים לב לעקרונות הנתפסים במסורת היהודית כמרכזיים, כמו איסורי הרצח, העבודה הזרה⁹¹ וגילוי העריות, וכמו כן מצוות השבת, הכשרות והנידה. בהקשר הפילוסופי יותר של מושג המסדנות המתונה, באה הפרגמטיות של שביד לידי ביטוי למשל בגישתו לשאלת העיקרים במסורת היהודית, למול הדוגמטיקה הנוצרית.⁹² כאמור לעיל, יש קשר עמוק בין תביעת הוודאות המוחלטת ובין הטלת הספקנות הקרטזיאנית החמורה. שביד רומז לבעייתיות העמוקה הטמונה בתביעת השעיית האמונות הזו:

הבעיה הגדולה היא שהמחקר מחייב העמדת סימני שאלה שיטתיים המשעים את השכנוע באמיתיות ההוראה התורנית, או באופן שבו יש לפרש אותה, עד שהמחקר יסתיים. כל הידיעות שנחשבו קודם כמסר ודאי, על בסיס הסמכות הממסדית של הנביאים והחכמים, נעשות בדרך זו למושאים של חשיבה ביקורתית השואפת לידיעה אובייקטיבית.⁹³

בדומה לפרגמטיזם האמריקני, מסווג שביד ביחס לתביעה הקרטזיאנית המתודית של השעיית האמונות.⁹⁴ לא החוקרת ולא האישה הפשוטה מתחילות או מסוגלות

⁸⁹ בכך אני חולק על חזקי שוהם, הטוען כי שביד הוא מייצג של עמדה המניחה דיכוטומיה בין דת לחילון (שוהם, מחשבה ציבורית, עמ' 43-46). איני משוכנע שניתן להקיש מתגובתו של שביד על דו"ח סוציולוגי ספציפי בשנות התשעים לגבי עמדתו הכוללת, כאשר תגובתו זו עומדת בסתירה עמוקה להגותו הרחבה. לעניות דעתי, העובדה ששביד מצביע על שסעים בין זהויות יהודיות אינה גוררת דיכוטומיה בלתי-פתירה בין דת לחילון, אלא להיפך, שביד מצביע על הצורך בעמדה המכילה.

⁹⁰ גילברט צ'סטרטון היטיב לבקר את הנטיה הזו: "זהו המשבר ... בדורנו. ... קדמה אמורה להיות שאנו כל הזמן משנים את העולם כדי שיהלום את החזון. ... (במקום זאת) אנו מחליפים את האידיאלי: זה קל יותר" (צ'סטרטון, אורתודוקסיה, עמ' 195).

⁹¹ רעיון שעליו כתב שביד בהרחבה בספרו 'ביקורת התרבות החילונית'.

⁹² ראו: שביד, סידור התפילה, פרק שישי ("עיקרי האמונה"), עמ' 115-139.

⁹³ שביד, סידור התפילה, עמ' 127-128. ביקורת זו של שביד תואמת לזו של פירס במאמרו המכונן, "Some Consequences of Four Incapacities" (פירס, מאמרים).

⁹⁴ גניא ושוורץ, התמימות השנייה, מצביעים בצדק על הדחייה של שביד את אתוס הוודאות המוחלטת של דקרט. ראו פרק א בספרם, "ההיסטוריה של הפילוסופיה היהודית כהרמוניטיקה" (עמ' 13-31). ברם, בשונה מזיהוים את שביד במרחב האקזיסטנציאליסטי,

להתחיל את מחשבתן מ'אפס'. התנגדותו של שביד לאתוס המחקרי האובייקטיבי כביכול, נטועה בהבנה הרמנויטית עמוקה לגבי המצב האנושי בכלל ורעיון הפרשנות ביהדות בפרט.⁹⁵ כפי שטוען יוסי טרנר, אחריותו של שביד כהוגה הולכיכה אותו להסיק, במרוצת שנות בשלותו כהוגה, כי לא העבר ולא ההווה צריכים להיות מסולקים מן האופק הפרשני: "התפתחות יצירתו ההגותית פילוסופית של שביד מתאפיינת בתהליך המוביל מראיית האופי הדתי של יהדות העבר כבעיה, להתייחסות אליו כתנאי לפתרון. בתחילת דרכו שביד תפס את הדת כבעיה שיש להתמודד עמה מנקודת הראות החילונית-מודרנית של החברה הישראלית הצעירה באמצעות כינון דו שיח עם מקורות העבר."⁹⁶ מטעם זה, לדעת שביד יש וצריך להיות מקום למושגים 'מסדניים מתונים' כמו סוגיית האמונה באל בתוך עולמו של היהודי, גם זה החילוני.⁹⁷ אמנם כאשר שביד מדבר על אלוהים הוא אינו עוסק במטאפיסיקה במובנה הסכולסטי החמור או בניסיון לאשש לוגית את קיום האל, אלא בדרך כלל במשמעותם של מונחים שמקורם מטאפיסי אחרי שעוצבו במסגרת המורשת התרבותית. במונחי הדיון הנוכחי, זוהי מסדנות מתונה. מאידך, שולל שביד את המסדנות הרדיקלית, שגם החילוניות הישראלית לא חפה ממנה.⁹⁸ בהקשר הדתי, טוען שביד כי לא על תיאולוגיה המופשטת לבדה ייכון קיום יהודי ראוי: "שום תיאולוגיה לא ביססה לבדה סמכות המעצבת אורח חיים מלא. יחד עם המאמץ האינטלקטואלי נדרש גם מאמץ יצירתי בתחום החברתי-מוסדי (חידוש הקהילה היהודית), ובתחום ההלכתי (התאמת ההלכה מבחינת יישום הנורמות ומבחינת שקיפות המשמעות הדתית למסיבות של הזמן)".⁹⁹ לשם כך דרוש המארג העשיר של המסורת היהודית במלואה, הלכה ואגדה הארוגות זו בזו, וגישה מסדנית מתונה, הגורסת כי ללא 'קרשי הצלה'

אני סבור שהוא קרוב יותר לפרגמטיזם הקלאסי. כך היה גם גאדמר, ששביד מוצג על ידי שגיא ושוורץ, ובצדק, כקרוב לעמדתו הפררמסורתית. על קרבתו של גאדמר לפרגמטיזם ראו: ברנשטיין, המפנה הפרגמטי, עמ' 168-199.

⁹⁵ ראו בהרחבה: שגיא ושוורץ, התמימות השנייה, פרקים ג, ח, עמ' 60-72, 144-167.

⁹⁶ טרנר, יאנוס, עמ' 187.

⁹⁷ ראו: עמי, דיוקנו, עמ' 20-21, הסוקר את השינוי בין 'היהודי הבודד והיהדות' לבין פיתוחה של שאלת האמונה בל להיות בן העם היהודי.

⁹⁸ כפי שטוען לוז, "בתרבות החילונית בישראל נוצר שבר עמוק משום שהיא אימצה לעצמה באופן דוגמטי סוג של חילוניות שהוא אנטגוניסטי לדת באופן מובהק" (בין הגות למחקר, עמ' 48). השוו: ידגר, יהודים ריבוניים, המבקר את 'היהודי המדינתי' (Statist Jew) החילוני על כך שהפקיד בידי המדינה (והציבור הדתי) את האחריות לעיסוק בסוגיות היהדות. דומה כי ה'חזוזה' המצוי בישראל בין חילון אנטטיפרגמטי לבין דתיות אנטטיפרגמטית (לסוגיהם), דוחק מן השיח קולות פרגמטיים כמו של שביד, ובהקשר הדתי, כמו של הרבנים דניאל שפרבר, יואל בן-נון, בנימין (בני) לאו, דוד ביגמן ואחרים.

⁹⁹ שביד, מיסטיקה ויהדות, עמ' 86, השוו עמ' 53-57.

עקרוניים מטאפיסיים כלשהם, כל שיוותר הוא קיום יהודי 'משולח רסן' המרחף בחלל, בפרפרזה על שירה הנודע של זלדה. ללא מסדנות כלשהי, אין רצף פרשני יהודי ברקיימא.¹⁰⁰

באופן זה מסביר שביד את מאמציו הפרשניים של הרמב"ם בקביעת עיקרי האמונה, כמאמץ שיטתי ליצור מערכת אמונות תבונית, שתציב חלופה לאמונה הנוצרית והמוסלמית, שביקשו לכפות על בני האדם את דתם מכוח סמכותן, ולא על סמך הגיון של האמונות.¹⁰¹ בהגותו של שביד, שאינו מקבל את המפנה הכאוטי בפיסיקה של המאה העשרים, ולא את שלילת השכלנות בפוסט-מודרניזם,¹⁰² מושם דגש על התכליתיות הגלומה בעולם הטבעי (אף אם מצויים בו גם כוחות תוהו עיוורים), ולא פחות מכך – על ערכי הצדק והחסד המצויים בתוכני המסורת היהודית וההלכה: "אדרבא, מימד העומק החווייתית-שיש באורח החיים ובסדרי העבודה הגלויים, אינו פחות ממנו [מהממד המיסטי] ואולי... עולה עליו. כי אין היהדות ההלכתית של חז"ל, ומימד האגדה הנלווה אל ההלכה, בגדר ממסד נורמטיבי גרידא. הוא מהווה תוכן חיים עשיר ומורכב".¹⁰³

גישה מסדנית מתונה מצויה אצל שביד בתחומים רבים, בהגותו לגבי החיים המדיניים, הכלכליים והחברתיים,¹⁰⁴ בהתעקשותו על נחיצותם של מסדים

¹⁰⁰ השו: שביד, להיות בן, פרק ג, עמ' 45-88 [מהדורה שנייה: עמ' 71-114]. על ביקורתו של שביד על 'הסרת הקסם' מן העולם במודרניזם, בדומה לביקורתו של מקס ובר, ראו: תירוש-סמואלסון, הנביא הציוני, עמ' 287-289). 'הסרת הקסם' היא הנטורליזציה הכופרת בכך שיש מקורות עגינה מטאפיסיים תקפים החורגים מנתונים אמפיריים ברי תצפית.

¹⁰¹ זהו נימוק נוסף נגד הטענה בדבר הזיקה שבין הגות שביד לבין האקזיסטנציאליזם, שהפך את האבסורד לעיקרון מכונן בקיום האנושי.

¹⁰² שביד מבהיר שגם הסובייקטיביזם הפוסט-מודרני נזקק למסדים מסוימים: "בלי התשתית המדעית המוסכמת בתחום מדעי החיים ובתחום מדעי הטבע לא ייתכן שיה בין-סובייקטיבי בין בני האדם. בלעדיה לא יוכלו לבסס טיעונים כלשהם, בכלל זה הטיעון ש'הכול סובייקטיבי'" (מסות גורדונונית, עמ' 63). נגד הטענה שישויות קולקטיביות הן מדומיינות לגמרי, כותב שביד: "הכלל – המשפחה, הקהילה, העם – קודם ליחידים הנולדים והגדלים בו. מבחינה זו ישויות קיבוציות אינן פיקטיויות. ישותן אמנם אינה נראית לעין, אבל היא נוכחת בתודעת היחידים המרכיבים אותה, באמצעות החינוך שפיתחם; מסריו של החינוך הזה אינם תכתיבים שרירותיים: הם מעוגנים בצרכי הטבעיים של כל אדם" (שם, עמ' 100-101).

¹⁰³ שביד, מיסטיקה ויהדות, עמ' 47. על הניגוד שבין התפיסה התכליתית (מקראית או אריסטוטלית) של הטבע לבין היעדרה באקזיסטנציאליזם, השו: יונס, גנוסיס וניהיליזם.

¹⁰⁴ בהקשר זה, למשל, דוחה שביד את הפוסט-ציונות הגורסת כי מדינה יהודית ודמוקרטית היא תרתי-דסותרי (שביד, מסות גורדונונית, עמ' 11-69). ראו למשל אצל זנד, מתי ואין, המבקר מצדו את שביד על טענתו בדבר אפשריות הדריקיום בין 'יהודית' ל'דמוקרטית' במדינת ישראל (זנד, שם, עמ' 282).

רעיוניים וממסדים דתיים.¹⁰⁵ בד בבד, הוא מזהיר מפני מסדנות רדיקלית בהקשר הפוליטי, כלומר מפני פונדמנטליזם – לאומני, טוטליטרי, ועוד.¹⁰⁶ הנתחב המתון העובר בין ניהיליזם לפונדמנטליזם הוא המסדנות המתונה, הקשורה אצל שביד גם בענייני אמונה ודעת וגם בעניינים הקשורים בהגדרת עם ישראל והיהדות כתרכות.

2. פליבלים: הדינמיות במסורת היהודית ככרכה

אפשרות השינוי בהלכה, או בנורמות הקיום היהודי, היא הנחת מוצא לדידו של שביד. בין אם מדובר בדין וחשבון שלו על החקיקה המקראית, ובין אם מדובר על דינו במנגנוני השינוי ההלכתיים, מצויה אצל שביד הדיאלקטיקה, שאותה תיאר יהודה עמיחי בשירו "מלון הורי", בין השתנות לשימור.¹⁰⁷ כך למשל כותב שביד לגבי אופיו של ספר דברים כחיבור פרוטרהלכתי, וכספר המניח את התשתית להלכה ולמסדים הפרשניים של התורה שבעל-פה:

ספר במדבר מתעד מאורעות בהתארעותם, הוראות וחקיקות בנתינתן לעם, בעוד שספר דברים מאזכר אותן כדי לבאר ולשנן אותם לכל בני העם המכונסים סביבו. המטרה היא שכל בניו, כל אחד כמיטב יכולתו, יזכור, יבין, יפנים ויקיים את חוקי התורה ומצוותיה בנסיבות זמנו ומקומו ובכוונה נכונה. במובן זה ספר דברים הוא ספר לימוד פרשני-מחקרי (במינוח של ספרות התורה שבעל-פה: ספר 'מדרשי') ובתור שכזה הוא מכיל הסתכלות שנייה, ביקורתית-מפרשת (רפלקסיבית). ... דברים הוא ספר עיוני-פילוסופי המפרש את הדברים שניתנו תחילה בסמכות נבואית, כהתגלות אלוהית מחייבת, והופך אותם לחכמה אנושית מדריכה ומכוונת. ... כך תמשיך תורת משה להנהיג את העם גם אחרי מותו באמצעות המורים שילמדו אותה. זהו כמובן גם הבסיס להזדהותו של הסופר המעלה על הכתב את ספר דברים עם משה ההסטורי, שאת תורתו למד, הפנים, פירש והמשיך. ספר דברים מגלם, איפוא, עליית מדרגה בתהליך הדמוקרטיזציה של ממלכת הכהנים שייסד משה למרגלות הרסיני. ... זוהי ההוראה שספר דברים בא להורות לדורות הבאים. הוא מפקיד בידם את שליחות ההוראה להמשיך את מורשת התורה שבעל פה על ידי חידושה המתמיד מנקודת הראות של כל הווה חדש. מכאן תקפותה האקטואלית כמופת לכל דורות העם, בכלל זה לדורנו.¹⁰⁸

¹⁰⁵ ראו למשל: שביד, נורמות הקיום, עמ' 397-399.

¹⁰⁶ ראו: שביד, מסות גורדוניות, עמ' 95-106 (פרק ד, "בין לאומיות ללאומנות").

¹⁰⁷ "אבי ... נתן לי את עשרת הדברות לא ברעם ... אלא ברפוח ובאהבה. ... ואמר: אני רוצה להוסיף שנים לעשרת הדברות: הדבר האחד-עשר, 'לא תשתנה' והדבר השנים-עשר, 'השתנה, תשתנה'" (עמיחי, פתוח סגור פתוח, עמ' 58).

¹⁰⁸ שביד, דרשות, ב, עמ' 251-265.

לא כאן המקום להרחיב על המקורות המסורתיים של עמדת שביד, הממזגת תפיסות רבניות מסורתיות עם תפיסות מודרניות בחקר המקרא.¹⁰⁹ בגישתו זו שביד הוא ממשיך נאמן של הוגים דתיים לאורך הדורות שהלכו בדרך פרשנית אמפטיית-ביקורתית דומה.¹¹⁰ באופן טבעי, רעיונות אלה מקבלים משנה תוקף כשמדובר בתורה שבעל-פה, שבה קול התגלות החקיקה האלוהית מרוחק יותר ורכיב הפרשנות האנושית בולט יותר. לדעת שביד,¹¹¹ הגדרתה של ההלכה היא הגשמת הערכים והחזון במציאות. בעקבות חיים נחמן ביאליק כותב שביד, כי "הלכה בלי אגדה היא גופניות נטולת רוח, אבל אגדה בלי הלכה היא עקה".¹¹² הדיאלקטיקה הכרוכה בכך היא פליבלית, שכן תהליך הגשמת החזון הוא אינסופי. אדרבה, טענות משיחיות לגבי הפסקת התהליך, תוך ביטול מעמד ההלכה, הן המעידות שקר על עצמן. בעקבות בובר, כותב שביד: "משיחיות שקר היא להאמין שהגענו למצב של תיקון סופי, או אפילו לקוות שנגיע לכך אי פעם. משמעות הקיום של האדם הוא המאמץ היצירתי להיגאל".¹¹³ כך למשל, בספרו 'נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש: מסכת פילוסופית הלכתית'¹¹⁴ ניסה שביד לשרטט את תולדות ההגות הציונית כמאבק על הגשמה נאותה של ההלכה.

שביד אינו מתחייב בכתביו לגבי תפיסה הלכתית כוללת, שיטתית ופסקה, ולרוב אינו נוקט צד חלוט במחלוקת הלכתיות פרשניות ספציפיות. לטענת יהודע עמיר, שביד "שייך ולא שייך להתגלות; הוא מפרש אותה פירוש פילוסופי; הוא מעניק לה משמעות ברגעים המכריעים של שיבת ציון המודרנית; והוא מבקש לכוון בעזרתה את המצווה שעל תשתיתה ייכון הקיום היהודי המתחדש בזמננו. שביד הוא אפוא 'נביא' בעידנה של ההלכה, איש הלכה נבואי".¹¹⁵ אפשר לבאר את האסטרטגיה הזו של שביד כהימנעות גמורה מהשיח ההלכתי, ובהמתרו למונחים מופשטים יותר כמו 'נורמות קיום יהודיות'. ברם, דבר זה אינו הולם את

¹⁰⁹ על ההבדל בין המונח 'מסורת' כאהדה למורשת כמקור השראה, לבין 'מסורתנות' כאחיזה שמרנית בציווי סמכותי, ראו: ידגר, יהודים ריבוניים.

¹¹⁰ ראו: פרג'ון, החכמה והמדע. מסתבר להניח ששביד קיבל השראה רבה מהירשנזון בעניין ביקורת המקרא, ולא כאן המקום להרחיב על כך. בעניינים רבים דומה המסורתיות של שביד, להבנתי, למושג המסורתיות כפי שפיתח אותו מאיר בוזגלו בספרו 'שפה לנאמנים'. בירור סוגיה זו מציע פוטנציאל מרתק לגישור בין 'מזרח' ו'מערב', שכן במבט שטחי דומה שפעורה תהום בין בוזגלו (כהוגה של היהדות המסורתית המזרחית-ספרדית) לבין שביד (כהוגה של תנועת העבודה, המואשמת בכך שדחקה את הציבור המזרחי-מסורתי). על הפרגמטיזם במשנת המסורתיות של בוזגלו ארחיב במקום אחר.

¹¹¹ כפי שאנו למדים מספרו המוקדם יותר, 'לקראת תרבות יהודית מודרנית'.

¹¹² שביד, לקראת תרבות, עמ' 233.

¹¹³ שביד, שם, עמ' 253.

¹¹⁴ שביד, נורמות הקיום.

¹¹⁵ עמיר, הקיום היהודי, עמ' 231.

עמדתו הפררה-לכתית, ואת ביקורתיו המפורשות על ההתעלמות של הוגים מסוימים ממרכזיותה של ההלכה ביהדות, ומהמעמד הסמכותי – מחייב אך לא דיקטטורי – שיש להלכה. לדעת שביד, עיקרה של היהדות הוא "תיקון עולם על ידי הלכה – כלומר על ידי קבלת אחריות לקיום המצוות, ולא רק המוסריות, אלא המוסריות-חברתיות"¹¹⁶. יש אצל שביד מסורתנות שאינה המעטה בערכה של ההלכה, אלא אדרבה, הכרה בסגולתה הדינמית של ההלכה, העלולה להתאבן במצב של טקסטואליות-יתר.¹¹⁷ שביד קרא להרחבתה וחידושה הדינמי של ההלכה גם בשדות שהוזנחו על ידי האורתודוקסיה, כלומר 'הלכות ציבור'¹¹⁸. דינמיות יהודית הומנית כזו מפלשת את הגותו של שביד בנושאים רבים, ובהם יחסי יהודי ישראל והתפוצות,¹¹⁹ החינוך על יעדי ההומניים ואמצעיו הפעלתניים, וסוגיות חברתיות-כלכליות במדינת ישראל.¹²⁰

הפליבליזם הוא אצל שביד עקרון פעולה ציוני הכרחי כדי לבנות מולדת, תרבות וחברה מודרניות לעם ישראל. בלי ממד ניסיוני של ניסוי וטעייה, של למידה מהצלחות ומכשלונות, אי אפשר לבנות בית לאומי לאחר שנות דור של גלותיות. הגישה הפרגמטיסטית של שביד מביאה לידי ביטוי את המתח הבסיסי והפורר המצוי במשנתו בין מחויבות לרצף התרבותי-היסטורי של הקיום היהודי לאורך הדורות, לבין גישתו המקדשת את חירות המעשה של היהודים בשעת ההווה. בעניין זה הולך שביד בעקבות הסינתזה שיצר גורדון בין חשיבות העבר לחירות ההווה במסגרת העלייה השנייה.

3. מליוויזם ביחס לטובו של האל

המרחב הפרגמטי השלישי במחשבת ישראל הוא זה החותר לצייר את האל כטוב ומיטיב, חרף קיומו של רע בעולם. לא כאן המקום לבחון את סוגיית הרע במחשבת

¹¹⁶ שביד, מסות גורדיניות, עמ' 69.

¹¹⁷ מצב זה מכונה בפי אליעזר ברקוביץ בשם 'גלות ההלכה' (לא בשמים, עמ' 131), כלומר מצב שבו ההלכה אינה מגיבה למציאות. לדעת ברקוביץ, סיבה אפשרית ל'גלות' זו היא כי "יותר מדי טקסט עלול לעזור אותנו למציאויות המצפות לדבר-התורה המחיה" (שם, עמ' 139). חששם של ברקוביץ ושל שביד אינו נטול בסיס. על התאבנות ההלכה באורתודוקסיה במחצית השנייה של המאה העשרים, ראו: סולוביצ'יק, קרע ושיקום.

¹¹⁸ קריאת כיוון חשובה בהקשר זה מצויה בקובץ המאמרים 'הלכה ציונית' שיצא לאחורונה בעריכת ידידיה צ. שטרן ויאיר שלג.

¹¹⁹ על עמדתו של שביד, שאינה מתפתה לקוטב הציונות שוללת הגלות (כמו זו של יחזקאל קויפמן) ולא לתפוצתיות שאינה צריכה עוד לציון (כבשיטתו של שאול מגיד), ראו: טרנר, היחס לציון, עמ' 217-255.

¹²⁰ על שני הנושאים האחרונים ראו למשל: שביד, מסות גורדיניות, וכתבתו הענפה בבמות ציבוריות כמו כתב העת 'כיוונים חדשים' של ההסתדרות הציונית.

ישראל, או במאה העשרים לנוכח השואה. ברם יש חשיבות להזכיר את ניגודיו של המליריזם. ראשית, הגנוסיס המצייר את האל הבורא כרע, בעוד האל הטוב מנותק מהעולם, נבדל ממנו לחלוטין ונגיש רק באמצעות ידע אוטורי גואל, העוין במידה כזו או אחרת לעולם הזה, החומרי.¹²¹ בשונה מכך, כפי שטוען שביד בספרו העוסק בנושא התיאודיצאה 'להגיד כי ישו ה': הצדקת אלוהים במחשבת ישראל מתקופת המקרא ועד שפינוזה,¹²² הנחת המוצא הרווחת במסורת היהודית היא שהאל האחד אחראי ליקום כולו, על הטוב והרע שבו. אחריות כוללת זו היא בה בעת גם סגירת הדלת בפני האלילות והמאגיה לצורותיה.¹²³ מבחינת שביד, הנחת המוצא למליריזם האמוני היא סינרגיה בין הארצי והשמיימי, ולא 'משחק סכום אפס' ביניהם: "בהקשר זה ראוי להדגיש שיחס ההלכה אל הציוויליזציה הארצית, ואל תפקודי היצירה והשירות המקיימים אותה, היה חיובי כל עוד שימשה אמצעי לחיים טובים וראויים, וכל עוד לא עשתה את סיפוק הצרכים החומריים למטרת העל של החיים האנושיים, אלא ראתה בסיפוקם אמצעי למטרה רוחנית".¹²⁴

המליריזם עוסק לא רק בשאלת טובו של האל ברמה הישותית, אלא יותר מכך בשאלת הכרעתו של האדם לראות את האל כטוב ומיטיב. כמו בטענה של גיימס במאמרו המכונה "הרצון להאמין" לגבי עצם קיום האל, גם לגבי סוגיית טובו, הדבר תלוי במידה רבה ברצונו של האדם.¹²⁵ רצון זה עשוי להיות מוכרע על ידי כל מיני גורמים, ולדעת שביד, בדומה למושג הפוסטולט (או השיקול הטורנסנדנטלי) אצל קנט, אחד החשובים שבהם הוא השיקול המוסרי.¹²⁶ לדידו של שביד: "הציות לחוק האלוהים מותנה באמונה בצדקת האלוהים ובאחריותו לבני אדם. בלעדיה לא יוכלו בני אדם להתגבר על הדחף לקחת לעצמם ככל

¹²¹ ראו לעיל הערות 22, 23.

¹²² שביד, להגיד כי ישו.

¹²³ ראו גם דבריו של שביד בדיונו על משנת יחזקאל קויפמן: "ייחודה [של היהדות] כדת מכל שאר הדתות הוא קודם-כול בתוכנה העמוקה שהנעלם הוא אחד ויחיד המושל בטבע כבוראו, כלומר: אל על-טבעי, שעל כן אין להשפיע עליו באמצעים טבעיים מסוג המאגיה והקסם. ... משמע שהיחס בין אלוהים לבין האדם מתקיים במישור של הבחירה הרצונית, והוא על כן במהותו יחס מוסרי" (שביד, הגות במאה העשרים, עמ' 109. ההדגשה במקור).
¹²⁴ שביד, סידור התפילה, עמ' 45. על הדגם השונה המצוי בנצרות, ראו: שביד, מסות גורדוניות, עמ' 107-119; על שביד כהוגה פוסט-חילוני, לאור המפנה עליו עמדו הברמס, קסנובה, ואחרים, ראו: תירושי-סמואלסון, הנביא הציוני, עמ' 286 ואילך.

¹²⁵ זאת, בניגוד לטיעונו של אביעזר רביצקי במאמרו "האם תיתכן פשרה בשדה האמונה והערכים?", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 273-288. ניתן למצוא בהגותו של רביצקי עמדות פרגמטיות רבות, לגבי דת ומוסר, יהדות ודמוקרטיה, ועוד, אולם בסוגיית היחס בין אמונה לידיעה הוא למיטב הבנתי אוהז בעמדה אנטי-פרגמטית.

¹²⁶ על הפוסטולטיות הקנטיאנית כמטרימה את הפרגמטיזם האמריקני בכך, וביחס לתפיסת שביד בנושא התיאודיצאה, ראו בהרחבה: ברמן ש., ברקוביץ, סעיף 3.6.

שיוכלו ולנצל את זולתם כדי להבטיח לעצמם קיום לאורך ימים".¹²⁷ יש כאן מעגל קסמים: בשביל להצליח ללכת בדרך הישר יש צורך להאמין באל טוב ומיטיב. אולם כדי להאמין בכך, יש צורך להניח שישנו 'טוב' כלשהו, שהוא במידה מסוימת עצמאי מהאל שבו נותנים אמון.¹²⁸ הגות יהודית פרגמטית מתקשה לעמוד על רגליה ללא הנחה שהאל מצוי בזיקה כלשהי, לכל הפחות, לאדם: "מה הציל, איפוא, המאמין מאמונתו, אם וויתר לשמה על עיקר תכנה ולא הותיר ממנה אלא את המחווה החד-צדדית של הציות?".¹²⁹ שביד מבהיר מדוע בהקשר היהודי 'מוכנסים לסל אחד' רעיון קיום האל וההנחה שהוא טוב ומיטיב:

הבנת משמעותה של האמונה באלוהים כחוייית יסוד המעצבת את הזהות העצמית של היחיד מחייבת ברור קודם של היחס בין ידיעת האלוהים, כלומר הידיעה הוודאית שיש אלוהים בורא, מחוקק, מצווה ומנהיג, ובין האמונה בו, שכן על פי תורת משה, להבדיל מתורת ישוע הנוצרי, אלו הן שתי מחוות שכליות תבוניות הנשענות זו על זו אבל אינן זהות. ידיעת מציאותו של האלוהים היא הכרה שכלית, מבוססת על הסתכלות פנימית וחיצונית, על הרגשות מזה, ועל תחושות, דימויים ומושגים מזה. ואילו האמונה בו היא רצייה תבונית המבוססת על הוודאות המוסרית שאלוהים הוא טוב, שהוא רוצה בטובת האדם שנברא בצלמו, שהוא משגיח ומושל ביקום שברא בצדק, בחסד וברחמים, שעל כן האדם יכול להיות סמוך ובטוח שאם יקיים את מצוות האלוהים וילך בדרכיו – יצליח, יאושר ויגשים את ייעודו. זאת, אף שבמציאות החדורה רוע, ביקום הארצי, הניסיון היום-יומי מוכיח רק לעתים נדירות שהצדיקים נגמלים בטוב והרשעים נענשים בעולם הזה. האמונה, במובן זה של מתן אמון המתבטא בציות מתוך בחירה חופשית למצוות האלוהים, מתוך הנכונות לעשות את הטוב לשמו, אכן מעצבת את זהותו המוסרית של היחיד, הן בעיני עצמו, הן בעיני האלוהים והן בעיני בני האדם הסובבים אותו.¹³⁰

נאמן לגישתו התכליתית הפרגמטית, מתאר שביד את הכרעת האמונה כארוגה בתוך התנסויות החיים האנושיות. התנסויות אלה הן בהחלט 'קיומיות' במובן הרחב, אולם לעניות דעתי לא במובן הצר שבו אחזו האקזיסטנציאליסטים

¹²⁷ שביד, נורמות הקיום, עמ' 15.

¹²⁸ על תפיסת האמונה של שביד, הממזגת בין דת לחילון, ולא מבחינה בינם באופן דיכוטומי, ראו: תירוש-סמואלסון, הנביא הציוני.

¹²⁹ שביד, להיות בן, עמ' 82 [מהדורה שנייה: עמ' 108].

¹³⁰ שביד, סידור התפילה, עמ' 104-105.

האירופים, כלומר אינדיבידואליזם קיצוני ואף ניהיליסטי.¹³¹ הנחת טובו של האל היא חלק מהאמונה הזו, ובלעדיה יורדת לטמיון גם ההנעה הנפשית לקיים את מצוות האל. יש שיאמרו שמבנה אמונה נתמך-הדדית זה משקף היעדר מובחנות וחוסר דיוק פילוסופיים. אחרים, פרגמטיסטים, יצביעו על הדמיון בין תפיסת האמונה המליריסטית של שביד, לבין רעיון ההוליוזם הפרגמטי, האומר שאמונות (או האמונות) אנושיות אף פעם אינן מצויות 'בטהרתן', והן תדיר כרוכות זו בזו, תומכות ונתמכות אהדדי.¹³² כפי שעולה ממחקרו של מנחם קלנר לגבי האמונה במסורת היהודית,¹³³ הטעם לכך עשוי להיות פשוט: כיוון שבמקרא אמונה היא יחס בינאישי יותר מכל דבר אחר, כלומר מבע של נתינת אמון בזולת, אין פלא שאי אפשר לכלוא אותה ול'לחפצן' אותה. כך גם לגבי המליריזם: אי אפשר להגדירו כפסוקיטענתי (פרופוזיציונלי), כי הוא תלוי ביחס של אמון בין אדם לאל, הנתפס בהקשר זה כאישיות. המליריזם הוא במובן מסוים רעיון הראשית ביהדות, כי בלעדיו נסדקים גם רעיון הקשר החיובי בין יחיד לחברה והפליבלזים ההלכתי. בלי מושג של אל מיטיב, היחיד נוטה להתכנס אל תוך נפשו פנימה, ונפגמת המוטיבציה ואולי גם היכולת לפרש את דבר האל מתוך הנחה שהאל אכן רוצה בטובת האדם.

לסיכום תתסעיף זה: המליריזם קשור להיתכנות ההצלחה הארצית והתרבותית-רוחנית שמפעלו של שביד מכוון אליהן באופן כללי. שביד מזהה את הגרעין הערכי של תפיסת הטוב בתנ"ך כבסיס חשוב לתרבות יהודית ראויה ולהומניזם המודרני.¹³⁴ בתוך כך, הפליבלזים והמליריזם לוכדים את המתח שבין מציאות נתונה¹³⁵ לבין האידיאל של הטוב המצווה הן מצד דבר ה', לפי המסורת היהודית, והן מצד התבונה, לפי הפילוסופיה המודרנית.

¹³¹ בהקשר זה חשובה ביקורתו של הנס יונס על מורו אדמונד הוסרל, מייסד הפנומנולוגיה: "הפנומנולוגיה, שאותה הטיף [הוסרל] בלהט כה רב, היתה מתווה של בחינה עצמית של התודעה כמוקד ההתרחשות של כל הדברים. ... פנומנולוגיה 'טהורה' של תודעה 'טהורה' היתה אמורה להיות הבסיס של כל הפילוסופיה. 'טהורה' ממה? מטבעם החיצוני של כל היסודות העובדתיים והאישיים ... כשלעצמי פקפקתי בהולמות של התאוריה שלו ... מה לגבי הגוף, תהיתי. האם אנו יכולים לרדדו לכדי 'תוכן תודעתי' מבלי להפקיע מהתוכן המתואר את ערכו" (יונס, מוסריות ומותייות, עמ' 43. ההדגשה במקור).

¹³² בעקבות פירס הלך וילארד ו"א קוויין במאמרו המכונן "שתי דוגמות לאמפיריציזם" משנת 1951.

¹³³ קלנר, אמונה, ההולך בעקבות תפיסת בובר בספרו 'שתי דרכי אמונה', לגבי האמונה במקרא כ'אמונה ב', או כאמון, להבדיל מ'אמונה ש', הנסובה על תקפותם של טיעונים ומשפטי חיזוי. ראו לעיל, הערה 43.

¹³⁴ בכך הולך שביד בעקבות הרמן כהן בספרו המכונן 'דת התבונה ממקורות היהדות'.

¹³⁵ ובהקשר של המאה העשרים, בגילויי הרוע החמורים שאירעו בה.

4. תפיסה בדבר יחס חיובי בין יחיד וחברה

תפיסה זו מייחדת את היהדות כדת חברתית, ובאה לידי ביטוי מכונן בכך שבהתגלות היסודית בסיני, לא הייתה זו התגלות ליחיד מעולה, אלא לעם שלם.¹³⁶ אמנם, הבסיס ל'חברתיות' בעם היהודי הוא הנדבכים האנושיים הראשוניים יותר. כך למשל, בפירושו לסיפור הבריאה מצביע שביד על תפיסת התורה לגבי התלות ההדדית של היחיד והחברה:

בני אדם הם תלויי ציביליזציה ותרבות. הם לא יתפתחו כבני אדם ולא יוכלו לתפקד כבני אדם אלא בתוך הסביבה המלאכותית שאותה הם בונים ומפעילים לא כיחידים עצמאיים אלא ביחידות פוליטיות מתוקשרות ומאורגנות לקבוצים אנושיים מאוחדים בתכליותיהם ובתפקודם. הם תלויים תלות מוחלטת במשפחה המתורבתת ובקבוץ האנושי המתורבת: בית האב, השבט, העם, המחוייבים לגדל אותם ולחנכם על-ידי הנחלה של מורשת לשונית-תרבותית שהיא, כאמור, יצירה קיבוצית שניזונה מן היכולות השכליות המיוחדות שהאדם ניחן בהן. אבל נגיש שוב ושוב: האדם יכול לפתח אותן רק בחברה מתורבתת המתקיימת על יסוד עקרונות מוסריים-שכליים, על יסוד של חוק ומשפט ולא על-פי אינסטינקטים יצריים אנוכיים.¹³⁷

בניגוד לתפיסה האינדיבידואליסטית המודרנית הנשענת, בעקבות דקרט ואחרים, על תפיסה 'רוחנית' ורציונליסטית צרה של ה'אני', גורס שביד, בעקבות המקרא ובדומה לאריסטו, שהאדם הוא יצור חברתי בטבעו. בניגוד לבעלי החיים,

הנולדים כמעט מוגמרים מבחינת התיפקודים הגופניים והרוחניים שלהם, בסביבה שאותה הם כמעט אינם יכולים לשנות ביוזמתם, האדם הוא יצור שנולד בעל חיים אך מתפתח להיות אדם בסביבה החברתית שיצר לעצמו ביוזמתו, כלומר – מחוץ לרחם... להיות אנושי משמע, אפוא, לשאוף להיות אנושי, לקיים את האנושי ולהתקדם בהגשמת השאיפה משלב אל שלב.¹³⁸

לא זו בלבד שיש יחס זיקתי בין יחיד לחברה, אלא שלדברי שביד "הישות הקיבוצית" נתפסת "על פי ההשקפה הדתית וההומניסטית כמציאות עדיפה על היחידים המרכיבים אותה".¹³⁹ אין זה אומר שאין ליחיד עולם פנימי, רוחני וקיומי

¹³⁶ טיעון זה הובע על ידי ריה"ל בספר הכוזרי, מאמר א, סעיף פז; מאמר ד, סעיף יא.

¹³⁷ שביד, דרשות, א, פרשת בראשית, עמ' 39.

¹³⁸ שביד, לקראת תרבות, עמ' 14. היחס בין יחיד לחברה כרוך בהקשרים רבים הנוגעים לתפקיד ההנהגה כחינוך, וכאחריות חברתית.

¹³⁹ שביד, מסות גורדוניות, עמ' 57.

עשיר.¹⁴⁰ אדרבה, דווקא המבנה הדיאלוגי של החברה עשוי לטפח את עולמו הפנימי של היחיד יותר מאשר קיום בחברה המורכבת מיחידים בדידים. גישתו של שביד בעניין זה קרובה מאוד לזו של הפרגמטיזם האמריקני, שדגל ברעיון הרצף בין היחיד לחברה, האומר שהיחיד מתכונן בידי קשריו הלשוניים והגופניים עם החברה הסובבת.¹⁴¹ כפי שכותב שביד: "החברתיות האנושית מתכוננת בתקשורת התבונית והשכלית המעוגנת בשפה המילולית-סימבולית שרק האדם התייחד בה מכל יצורי הטבע."¹⁴²

בדומה לפרגמטיזם האמריקני, רעיון ההתכוננות ההדדית בין יחיד לחברה כרוך אצל שביד בתפיסה חיובית לגבי היחס בין גוף לנפש. הוא נותן לכך ביטוי כשהוא דן בתפיסות מנוגדות, דואליסטיות, שעל אף שאינן מאפיינות את הקולות העיקריים במסורת היהודית, ניתן למצוא אותן בתוכה. שביד מבקר, למשל, את הבלטת התפיסות הללו בידי גרשם שלום. לעומתו, דוגל שביד ביחס ההוליסטי המצוי ביהדות הנורמטיבית כלפי הגוף והנפש, וזאת בשונה מהנטייה הסגפנית המצויה בחוגים המיסטיים.¹⁴³ במוקד תפיסתו של שביד אודות הקשר בין יחיד וחברה עומד יחס חיובי כלפי מושג העניין, או האינטרס, וגם בעניין זה קרוב שביד לפרגמטיזם האמריקני. בהקשר זה, ביקר זאב הרוי את שביד על הניגוד המצוי (לטענת הרוי) בין רעיון 'תורה לשמה', לבין היעדים האידיאולוגיים האמורים לפי שביד להנחות את הלימוד והחינוך.¹⁴⁴ האם אכן קיים לימוד 'נקי' שכזה, שבו מצדד הרוי? האם לימוד תורה, בהקשר הממוקד יותר של מחשבת ישראל, הוא 'יחף' ואינו נשען על הנחות כלשהן, או נזקק להן ולו במובלע? אני סבור שבסוגיית

¹⁴⁰ בעניין זה, הצדק עם שגיא, היהודי הבודד כמסע. אשר לקיומו של 'אקזיסטנציאליזם מבובן הצר' במשנת שביד, המצב לדעתי שונה. דומני שהדגשים הקיומיים במשנת שביד שעליהם מצביע בצדק שגיא, עשויים להיות מונהרים טוב יותר על רקע הפרגמטיזם. שכן קשה מאוד ליישב את האינדיבידואליזם וה'מושלכות' האקזיסטנציאליסטיים, עם הדגש החברתי-מוסרי הבלוט המצוי אצל שביד.

¹⁴¹ בעניין זה, ההוגה הפרגמטי אשר הביא את המימד החברתי בפרגמטיזם לשכלולו, הוא ג'ון דיואי, וראו ספרו: דמוקרטיה וחינוך. אין פלא שבעניין זה ישנה קרבה מרובה בין הפרגמטיזם האמריקני לבין סוציולוגים בני זמנם.

שביד, ביקורת התרבות, עמ' 71.

¹⁴³ שביד, מיסטיקה ויהדות. שביד מעגן את טענתו ההוליסטית בתוך הגות ימי הביניים (רס"ג, רמב"ם) ובתורת המוסר. חיווק לביקורתו של שביד על עמדתו האדהלכתית של שלום מצוי גם אצל יוסף דן, משה אידל ויהודה ליבס.

¹⁴⁴ כך כותב זאב הרוי: "מובן שהוראת התנ"ך באספקלריה של אידיאולוגיה תיאולוגית מזיקה בדיוק כמו הוראתם בזה של אידיאולוגיה אנטי-תיאולוגית. כל אידיאולוגיה מזיקה. ההוראה הנכונה היא זו שבחר בה שביד עם ילדיו: לאפשר לתלמיד לקרוא בעיניו הצלולות והתמות, שלא התקלקלו על ידי דעות קדומות. הווי אומר: לאפשר לו ללמוד תורה לשמה" (הרוי, תורה לשמה, הציטוט מעמ' 255).

נחיצותו של העניין או האינטרס, דווקא שביד ה'ישראלי' מיטיב לשקף את האתוס של הפרגמטיזם האמריקני הקלאסי, המבוסס על יחס חיובי למושג ה'עניין'.¹⁴⁵ אמנם המושג 'אידיאולוגיה' נוכס במאה העשרים לתנועות פוליטיות ששעבדו את הטקסט למשמעותו המופקת בהווה, פעמים רבות באופן מניפולטיבי,¹⁴⁶ אולם אין זה אומר שהתפיסה ה'פשטית', הרואה את הטקסט בעירומו כנטול הנחות מוצא,¹⁴⁷ עדיפה ממנו או נטולת הנחות מוצא פדגוגיות.

באופן ספציפי יותר, ניתן לראות את נחיצותו של היחס החיובי בין יחיד לחברה בהקשר היהודי, ברעיון ההלכה. כאן אנו מוצאים את שביד כמגיניו של רעיון הנורמטיביות ההלכתית.¹⁴⁸ אמנם שביד אינו מזדהה כאדם 'דתי' במובן האורתודוקסי של המילה, אולם גישתו בהחלט עומדת על ההכרחיות של ההלכה לקיומו של העם היהודי כמכלול, ולרווחתם הגופנית והנפשית של יחידיו. כך כותב שביד בביקורת על האנטינומיזם הפרגמטי¹⁴⁹ של גרשם שלום:

המוטיב האנטינומיסטי במיסטיקה היהודית היה אחד הגורמים העיקריים שמשכו את ג"ש אל הקבלה. משהו מהותי ביחסו שלו אל היהדות, בגילומה ההסטורי ובמצב האקטואלי בזמנו, בא לידי ביטוי בהיענות החזקה שלו לאנטינומיזם במיסטיקה, ולהתמסרות המיוחדת לחקר השבתאות וגלגוליה בזמן החדש.¹⁵⁰

¹⁴⁵ אין זה אומר שהריו חף מפרגמטיזם. הפרגמטיזם מתבטא במקומות רבים במחקריו, למשל במאמרו 'כיצד שיתק ליאו שטראוס את חקר 'מורה הנבוכים' במאה העשרים', המציע דרך אמצע פרגמטית שבה 'אתונה' ו'ירושלים' עשויות לחפוף זו את זו. אכן, הגרסאות הדורסניות של מושג האידיאולוגיה אינן עולות בקנה אחד עם הפתיחות הנחוצה ללימוד 'תורה לשמה' (או לימוד לא אינדוקטרינלי כלשהו). אולם כפי שטענתי לעיל לגבי המסדנות המתונה, בצדק טוען שביד כי ללימוד תורה, כמו לכל פעילות יזומה אחרת, נחוצות הנחות מוצא כלשהן.

¹⁴⁶ וראו ביקורתו של לואי אלטוסר בספרו 'על האידיאולוגיה'.

¹⁴⁷ בעת החדשה קיבל רעיון זה תנופה מהמתודולוגיה של שפינוזה, מאמר, ופוחת בתנועת 'חכמת ישראל' ובפילולוגיה שצמחה בעקבותיו. עם זאת, בעקבות הרמנויטיקת הדיאלוג של הנס גיאורג גאדמר, ובאופן ספציפי יותר, בעקבות הביקורת על המרת הזיכרון המסורתי בתאוס ה'מידע' המחקרי המודרני (כטענת יוסף חיים ירושלמי בספרו 'זכור'), קשה במיוחד להגן על הרעיון של קריאה 'ניטרלית' לגמרי בטקסטים מסורתיים.

¹⁴⁸ ההבדל בין חברתיות זו לבין האינדיבידואליזם של קירקגור הובהר בידי מרטין בובר: "אלוה שאפשר להשיגו תוך הוצאתם של הברואים מן הכלל, שוב לא היה אלוהי כל הנבראים, בו מתמלא כל היצור הנברא" ("השאלה שהיחיד נשאל", בתוך: בובר, בסוד שיה, עמ' 155-210, הציטוט מעמ' 170).

¹⁴⁹ לדעת שלום, כהצגתו בידי שביד, הגנוסיס היה ביטוי קדום ואותנטי של היהדות (ראו: שביד, מיסטיקה ויהדות, עמ' 25). על הגנוסיס ראו הערות 22, 23 לעיל.

¹⁵⁰ שביד, מיסטיקה ויהדות, עמ' 11.

לדידו של שביד, המשיחיות המיסטית היא בעייתית, כי גלום בה פוטנציאל הרסני לגבי ה"יהדות הנורמטיבית", שההלכה כעיקרון חברתי – שיש בו מניה וביה גם פוטנציאל התחדשות יצירתי – משחקת בה תפקיד חיוני:

התנועות המיסטיות הופיעו לרוב כמשענת שניה, חיונית מאד לחוגים מסוימים בעם. ... אבל עובדה היא שכל אימת שתנועות אלה חרגו מכדי היותן משענת שניה ונעו אל מרכז החוויה הדתית, כדי לתפוס את מקומה של מה שמכונה "יהדות נורמטיבית", על המיתוס המיוחד לה ועל מצוותיה, התחוללה מפולת הרת אסון.¹⁵¹

כנגד טענת שלום על האנטינומיזם כביטוי האותנטי של היהדות, כותב שביד בזכותה של היהדות ההלכתית, שהיא הגשר האיתן המתוח בין יחיד לחברה, או ליתר דיוק היא העשויה למנוע מהיחיד להיות 'יהודי בודד', המנותק מעברו, מקהילתו ומעמו.¹⁵² לדעת שביד, הזיהוי המערבי השכיח בין הלכה ללגליזם הוא כוזב: "בתולדות הדת היהודית ... רבות הן התופעות של התמודדות לא מיסטית. יתר על כן, זוהי צורת ההתמודדות הרגילה ביותר והמתמידה, ובשום אופן אין לזהות אותה כצורת התמודדות 'ממסדית' ו'מאובנת' כפי שראה אותה שלום".¹⁵³ המקור לביקורתו של שביד על שלום הוא אפוא בתפיסת היחיד-חברה הפרגמטית של שביד, שממנה נובעת הכרה בחשיבותן של נורמות הלכתיות.

דיון מסכם: הרלבנטיות של משנת שביד לחברה הישראלית

בסעיף הקודם מיפינו מופעים בולטים של הפרגמטיזם במשנת שביד, המאופיינת באינטגרציה בין יחיד לחברה, ובזיקה חיובית בין האל לאדם ובין היהודי למסורתו. כעת נפנה להתבונן בהגותו מנקודת מבט ביקורתית, ולאחר מכן נציע את הרלבנטיות של משנת שביד לחברה היהודית-ישראלית בת זמננו.

זווית ביקורתית על משנת שביד

לצד סגולותיה הפרגמטיות של משנת שביד, ואולי דווקא בגללן, ניתן להצביע על כמה קשיים שהיא מעוררת. אציג שאלה מרכזית אחת: מהו ההבדל בין הדין וחשבון המסורתי (או המסורתי) של שביד לגבי היהדות, לבין תפיסות דתיות מתונות? ברוח זו הקשה אלון גושן-גוטשטיין בסמינר החוקרים שהוקדש למשנת

¹⁵¹ שביד, שם, עמ' 37.

¹⁵² ראו: שביד, היהודי הבודד, פרק ראשון, עמ' 15-32 [מהדורה שנייה: עמ' 33-50], המציע גניאלוגיה של 'הולדת הבדידות היהודית', על רקע החילון המודרני. מנקודת המבט של הפרגמטיזם, דקרט הוא מולידה של תודעת בדידות זו, וראו הע' 64 לעיל.

¹⁵³ שביד, מיסטיקה ויהדות, עמ' 24-25.

שביד בקונגרס העולמי השבעה-עשר למדעי היהדות, בהקשר ספציפי יותר: מהו ההבדל בין תפיסת התפילה של שביד לבין זו המסורתית?¹⁵⁴ במה נבדל הדין וחשבון של שביד לגבי התפילה (ומנקודת מבט רחבה יותר, לגבי המסורת היהודית) מזה של הוגים יהודים דתיים?

דומני שהתשובה לכך תלויה מאוד במשיב. האמונים על 'פוליטיקת הזהויות' ינסו לתייג את שביד כ'נבדל לגמרי' מהוגים דתיים מחד, ומהוגים חילוניים מאידך. ברם, דומני שמנקודת מבט פרגמטית – והיא זו הנידונה במאמר הנוכחי – ציפיה זו בטעות יסודה. שכן הוגים פרגמטיים אינם מצייתים לדיכטומיה האמפיריציסטי/רציונליסטית של ישעיה ברלין, בין 'הוגים שועליים' ל'הוגים קיפוריים'.¹⁵⁵ כך גם שביד, שהשליך את מצודתו על תחומים רבים בהגות היהודית, ועל אתגרים מגוונים של העם היהודי בהווה. כהוגה כזה, שעקרון 'כלל ישראל' לנגד עיניו, וכאדם המעורב עם הבריות, מובן גם מדוע מסרב שביד 'לתפוס צד' אחד ויחיד בתוך פוליטיקת הזהויות השגורה. שביד מצטייר תדיר כקרוב להוגים דתיים ומסורתנים וגם לחלוצים ציונים חופשיים; לחרדים המקבלים עול מלכות שמים בהכנעה וגם למי שיודעים להעריך את הישגיה המדעיים והטכנולוגיים של המודרנה. עובדה זו אך מדגישה את עמדתו הפרגמטית, המתונה, והאמצעית (במובן העמוק של המונח, כלומר עמדה ממצעת). העובדה שיש 'דמיון משפחתי' רב בין שביד לבין שכניו בהגות היהודית ובמחקר אודותיה, מצביעה אפוא לא על כשלונו להגדיר את זהותו הדתית, התרבותית או המחקרית, אלא על יכולתו הנדירה והפרגמטית לקיים שיח אכפתי וביקורתי עם שדרותיה הרבות של ההגות היהודית.¹⁵⁶

הרלבנטיות של משנת שביד לחברה היהודית-ישראלית בת זמננו

מהפסקה הקודמת מובן גם מהו האתגר היהודי-ישראלי העיקרי מנקודת מבטו של שביד: תהליכי הפרטת העם היהודי, על מוסדותיו המדיניים, החברתיים והכלכליים. הפרטה זו מעודדת – כפי שטען מנחם פרידמן במאמרו "מודל השוק וההקצנה הדתית" – הקצנה דתית (וחילונית) שבה כל צד מתחפר בעמדותיו. במצב עניינים ממוגזר, אין תמה כי שיח חברתי פרגמטי כדוגמת זה של שביד, נהיה לחזון שאינו נפרץ. נוכח זאת, האתגר והחזון היהודי הגדול שמציע שביד, הוא

¹⁵⁴ הערתו של גושן גוטשטיין נאמרה בדיון שלאחר הרצאתו של גרשון גרינברג, "Eli Schweid's Philosophical-Religious Encounter with Jewish Prayer" בסמינר על הגות שביד בקונגרס העולמי למדעי היהדות תשע"ו, הרצאה שעובדה למאמרו הנכלל בקובץ הנוכחי.

¹⁵⁵ השוו לעיל בראש מאמר זה. עוד על הביקורת לגבי התזה של ברלין, ראו עבודתי, פרגמטיזם והגות יהודית, אחרית הדבר.

¹⁵⁶ לעתים גורמת דווקא קרבה יתרה לביקורת על 'קרובים' הנתפסים כמי שהתרחקו.

בראש ובראשונה פרגמטי. ככזה הוא ממוקד ביעדים האנושיים היהודיים המשותפים, שבחברה הישראלית מזוהים תדיר עם רעיון ה'ממלכתיות' ומאורגנים בסמיכות לו.¹⁵⁷ בתוך כך, מתנגד שביד למה שניתן לכנותו 'העריצות של המובן הצר', כלומר התופעה הפילוסופית, התרבותית והחברתית שבה כל רעיון, כל אדם, וכל קבוצה, אמורים להיות מוגדרים (ולאגדיר את עצמם) באופן מסדני 'טהור' לגמרי, מבלי ש'ידבק בהם מאומה' מן הזהויות השכנות.¹⁵⁸ הכיוון הפרגמטי החלופי, העשוי לגשר על פני חברה משוסעת, הותווה בידי יונתן כהן, הגם שלא בחסות דיון שיטתי במושגי הפרגמטיזם, והוא ממוקד בהתנגדות לעבודה-הזרה על שלל צורותיה.¹⁵⁹ למעשה, שביד עצמו הקדיש תשומת לב רבה לבעיית האלילות, שהכפירה בה נחשבה בידי חז"ל להודאה בתורה כולה.¹⁶⁰ שביד הביע פעמים רבות התנגדות להאלהת הרוחן החילוני, להאלהת ה'כוכב' התקשורתי, כמו גם להאלהת סמכותם של רבנים. שותפות אזרחית ביקורתית שכזו עשויה אפוא ליצור גשרים פרגמטיים חדשים בחברה הישראלית, העשויים להוביל למגמה של "הסכמה תרבותית" אליה חותר שביד.¹⁶¹ אני סבור שהגותו הפרגמטית עשויה לספק מצע פורה ועשיר ביותר לכך.

ביבליוגרפיה

אדלרבלום, פירוש מחדש

Nima Hirschensohn Adlerblum, "A Reinterpretation of Jewish Philosophy", *Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, 14, no. 7 (1917), pp. 181-189.

אוקס, משיחיות

Peter Ochs, "Pragmatism and the Logic of Jewish Political Messianism", *Pragmatic Studies in Judaism*, ed. A. Schumann, New Jersey: Gorgias, 2013, pp. 135-178.

¹⁵⁷ ראו: קידר, ממלכתיות, עמ' 3-5. כפי שמבחין קידר בצדק, פרגמטיות אין משמעה היעדר השקפות.

¹⁵⁸ על כך שמשנת דקרט עשויה להיחשב לאחד הגורמים לכך, בתביעתה לבהירות מוחלטת של מושגיניו, ראו: פירס, מאמרים. מבחינה חברתית, תרמה מגמת ההפרטה הפוסט-מודרנית למגזורה של החברה, ומשכך, להשתרשותו החברתית של 'עריצות המובן הצר'. השוו: ליימן, תרבות.

¹⁵⁹ ראו: כהן, התדיינות. על התפיסה הפרגמטית של אבות הציונות לגבי דרך האמצע היהודית-ישראלית ברשות הרבים, ראו: רמון, חילוני בביתך.

¹⁶⁰ "כל המודה בעבודה זרה כופר בכל התורה כולה וכל הכופר בעבודה זרה מודה בכל התורה כולה" (ספרי דברים, פיסקא נד). ראו למשל: שביד, ביקורת התרבות, בייחוד עמ' 96-145; שביד, דרשות, א, עמ' 354-383 (על פרשת כי תשא).

¹⁶¹ ראו: לוו, בין הגות למחקר, עמ' 48.

אליאור, השפה העברית

רחל אליאור, "השפה העברית ... היא המכנה המשותף היחיד בין תושבי ישראל", כיוונים חדשים, 31 (תשע"ה), עמ' 181-207.

אקרמן, שביד על חילוניות

ארי אקרמן, "אליעזר שביד על חילוניות הומניזם ואמונה דתית", ספר זה, א, עמ' 289-303.

בובר, בסוד שיח

מרטין בובר, בסוד שיח, תרגם צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"א.

בלייך, הלכה

Judah David Bleich, "Halakhah as an Absolute", *Judaism*, 29, no. 1 (1980), pp. 30-38.

בן מנחם, הקדמה לפרגמטיזם

ימימה בן מנחם, "הקדמה", בתוך: ג'יימס, פרגמטיזם, עמ' 7-31.

בראון, החזון איש

בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים: מאגנס, תשע"א.

ברזיס, בין קנאות לחסד

דוד ברזיס, בין קנאות לחסד: מגמות אנטיקנאיות בספרות חז"ל, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשע"ה.

ברמן ש., ברקוביץ

נדב ברמן שיפמן, "שליטת המסדנות והספקנות הרדיקליות: אמונה פרגמטית באל כמפגש במשנת הרב אליעזר ברקוביץ", מחשבת ישראל, 1 (תשע"ט), עמ' 201-246.

ברמן ש., פרגמטיזם והגות יהודית

נדב ברמן שיפמן, "פרגמטיזם והגות יהודית בארה"ב במאה העשרים: עיון במשנות חיים הירשנזון, מרדכי מ. קפלן ואליעזר ברקוביץ", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ח.

ברנשטיין, המפנה הפרגמטי

Richard J. Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge, UK: Polity, 2010.

ברקוביץ, לא בשמים

Eliezer Berkovits, *Not in Heaven*, Jerusalem: Shalem, 2010.

גודמן, כוזרי

מיכה גודמן, חלומו של הכוזרי, אור יהודה: כנרת זמורה ביתן דביר, 2012.

גולד, על הנסים

עזר גולד, על הנסים ועל הטבע, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשע"ה.

- גיימס, פרגמטיזם
 ויליאם גיימס, פרגמטיזם, תרגם גיא אלגת, תל אביב: רסלינג, 2010.
- דיואי, דמוקרטיה וחינוך
 ג'ון דיואי, דימוקראטיה וחינוך, תרגם יום טוב הלמן, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט.
- דן, גנוסיס
 יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ט, עמ' 319-361.
- דקרט, הגיונות
 רנה דקארט, הגיונות מטפיזיים, תרגמו יוסף אור ואחרים, ירושלים: מאגנס, תשע"ה.
- דרך הרוח
 יהודע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, א-ב (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יח-יט), תשס"ה.
- הגל, רוח הנצרות
 גיאורג ו"פ הגל, רוח הנצרות וגורלה, תרגם גדי גולדברג, תל אביב: רסלינג, 2005.
- הייז, מה אלוהי
 Christine E. Hayes, *What's Divine about Divine Law? Early Perspectives*, Princeton University Press, 2015.
- הירשנזון, אלה דברי הברית
 חיים הירשנזון, אלה דברי הברית, כרכים א-ג, ירושלים: דפוס העברי, תרפ"ו-תרפ"ח.
- הלברטל, מאמינים ואמונה
 משה הלברטל, "על מאמינים ואמונה", בתוך: על האמונה, עורכים: מ. הלברטל, ד. קורצווייל וא. שגיא, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 11-38.
- הרוי, תורה לשמה
 זאב הרוי, "תורה לשמה לעומת אידיאולוגיה: הרהורים על הוראת מחשבת ישראל בעקבות שביד", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 249-257.
- הרטמן, מסיני לציון
 דוד הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תרגם נעם זהר, תל אביב: עם עובד, תשנ"ג.
- השקס, פרגמטיזם
 חנה השקס, "הפילוסופיה ותפקיד הפילוסוף בפרגמטיזם האמריקאי", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.
- השקס, תלמוד תורה
 Hannah E. Hashkes, *Rabbinic Discourse as a System of Knowledge*, Leiden: Brill, 2015.

זוהר, הירשנזון

דוד זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ג.

זיוון, דת ללא אשליה

גילי זיוון, דת ללא אשליה, נוכח עולם פוסט־מודרני, רמת גן: אוניברסיטת בראילן, תשס"ו.

זנד, העם היהודי

שלמה זנד, מתי ואיך הומצא העם היהודי?, תל אביב: רסלינג, 2008.

חן־מוריס, הקדמה לרגשות הנפש

רו חן־מוריס, "הקדמה", בתוך: רנה דקרט, רגשות הנפש, תרגם עדו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 7-23.

טרנר, היחס לציון

יוסי טרנר, היחס לציון ולתפוצות במחשבה היהודית של המאה ה־20, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשע"ד.

טרנר, יאנוס

יוסי טרנר, "יאנוס: בין הגות למחקר במפעלו האינטלקטואלי של אליעזר שביד", ספר זה, ב, עמ' 163-189.

ידגר, יהודים ריבוניים

Yaacov Yadgar, *Sovereign Jews: Israel, Zionism, and Judaism*, Albany: SUNY Press, 2017.

יונס, גנוסיס וניהיליזם

הנס יונס, "הגנוסיס והניהיליזם המודרני", בתוך: כהנא, גנוסטיקה, עמ' 241-286.

יונס, הדת הגנוסטית

Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon, 1963.

יונס, מוסריות ומותיות

Hans Jonas, *Morality and Mortality*, ed. L. Vogel, Evanston: Northwestern University Press, 1996.

כהן, התדיינות

Jonathan Cohen, "Deliberation, Tradition, and the Problem of Incommensurability: Philosophical Reflections on Curriculum Decision Making", *Educational Theory*, 49, no. 1 (1999), pp. 71-89.

כהנא, גנוסטיקה

גנוסטיקה, תרגום, עריכה והקדמות: יונתן כהנא, תל אביב: רסלינג, 2017.

לוז, בין הגות למחקר
 אהוד לוז, "בין הגות למחקר במפעלו של אליעזר שביד", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 39-62.
 ליבוביץ, יהדות
 ישעיהו ליבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ט.
 ליימן, תרבות
 קלייר ליימן, "אל תגעו לי בתרבות שלי", תרגם תומר בן אהרון, 7.8.2018, אלכסון
 (alaxon.co.il).

סלוביצ'יק, קרע ושיקום
 Haym Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28, no. 4 (1994), pp. 64-130.

סטטמן ושגיא, דת ומוסר
 דניאל סטטמן ואברהם (אבי) שגיא, דת ומוסר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג.
 סלייטר, גיימס
 Michael Slater, *William James on Ethics and Faith*, Cambridge University Press, 2009.

עמיחי, פתוח סגור פתוח
 יהודה עמיחי, פתוח סגור פתוח, תל אביב: שוקן, 1981.
 עמיר, דיוקנו
 יהודיע עמיר, "דיוקנו של ההוגה כאיש צעיר: על דרכו של אליעזר שביד אל המחקר וההגות", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 3-38.
 עמיר, הקיום היהודי
 יהודיע עמיר, "הקיום היהודי: נבואה והלכה", ספר זה, ב, עמ' 219-249.
 פירס, מאמרים
Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 5, ed. Ch. Hartshorne and P. Weiss, MA: Harvard University Press, 1934, par. 264-317.

פרג'ון, החכמה והמדע
 יושי פרג'ון, "החכמה והמדע נתון לך": אסופת מקורות מוערת", בתוך: בעיני אלוהים ואדם, יהודה ברנדס, טובה גנזל וחיותה דויטש (עורכות), ירושלים: בית מורשה, תשע"ה, עמ' 19-161.
 צ'סטרטון, אורתודוקסיה
 Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, New York: Garden City, 1908.

קידר, ממלכתיות
 ניר קידר, ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן-גוריון, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, 2009.

- קירקגור, חיל ורעדה
סרן קירקגור, חיל ורעדה, תרגם איל לויין, ערך יעקב גולומב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.
קלנר, אמונה
מנחם קלנר, אמונה שאינה מגיעה לעיקר, תרגם שי סנדיק, ירושלים: שלם, תשע"ו.
- רוזנק אבינועם, ההלכה הנבואית
אבינועם רוזנק, ההלכה הנבואית: הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק, ירושלים: מאגנס, תשס"ז.
- רוזנק מיכאל, תרבות, דת וסבירות
מיכאל רוזנק, "תרבות, דת וסבירות: קווים לדמותה החינוכית של 'היהדות כתרבות'", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 137-162.
- רורטי, קונטינגנטיות
ריצ'רד רוורטי, קונטינגנטיות, אירוניה וסולידריות, תרגם אהד זהבי, תל אביב: רסלינג, 2006.
- ריה"ל, ספר הכוזרי
יהודה הלוי, ספר הכוזרי, תרגם משה שרן, באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשע"ז.
- רכניצר, שביד ושטראוס
חיים א. רכניצר, "בין אליעזר שביד לליאו שטראוס: ציונות, פוסט-ציונות ומשברי המודרנה; ביקורת שטראוסיאנית על מושג הציונות של אליעזר שביד", ספר זה, ב, עמ' 251-279.
- רמון, חילוני בביתך
עינת רמון, "חילוני בביתך, ממלכתי בצאתך: הציונות כברית עם האורתודוקסיה", השילוח, 2 (2016), עמ' 137-155.
- רשקובר, עובדה/ערך
Randi L. Rashkover, "Jewish Philosophy, The Academy, and the Fact-Value Divide", *The Future of Jewish Philosophy*, ed. H. Tirosh-Samuelson and A. W. Hughes, Leiden and Boston: Brill 2018, pp. 247-270.
- שביד, ביקורת התרבות
אליעזר שביד, ביקורת התרבות החילונית, ירושלים: מאגנס, תשס"ח.
- שביד, דמוקרטיה והלכה
אליעזר שביד, דימוקראטיה והלכה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.
- שביד, דרשות
אליעזר שביד, דרשות על פרשות השבוע (שני כרכים), ירושלים: מכון מלטון באוניברסיטה העברית ותל אביב: מופת, 2016-2017.

- שביד, הגות במאה העשרים
 אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל אביב: דביר, תש"ן.
- שביד, היהודי הבודד
 אליעזר שביד, היהודי הבודד והיהדות, תל אביב: עם עובד, תשל"ד [מהדורה שנייה:
 ירושלים: כרמל, 2020; בלוויית מבוא מאת יוסי טרנר].
- שביד, להגיד כי ישר
 אליעזר שביד, להגיד כי ישר ה', בת ים: תג, תשנ"ד.
- שביד, להיות בן
 אליעזר שביד, להיות בן העם היהודי, תל אביב: עקד, תשנ"ב [מהדורה שנייה: ירושלים:
 כרמל, 2019; בלוויית מבוא מאת אבי שגיא].
- שביד, לקראת תרבות
 אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב: עם עובד, תשנ"ה.
- שביד, מיסטיקה ויהדות
 אליעזר שביד, מיסטיקה ויהדות לפי גרשום שלום (מחקרי ירושלים במחשבת ישראל,
 מוסף ב), ירושלים: מאגנס, 1983.
- שביד, מסות גורדוניות
 אליעזר שביד, מסות גורדוניות חדשות, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ה.
- שביד, נביאים לעמם
 אליעזר שביד, נביאים לעמם ולאנושות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.
- שביד, נורמות הקיום
 אליעזר שביד, נורמות הקיום של העם היהודי בזמן החדש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד,
 תשע"ג.
- שביד, סידור התפילה
 אליעזר שביד, סידור התפילה, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2009.
- שביד, פילוסופיית הדת
 אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, חלק ד, תל אביב: עם
 עובד, תשס"ו.
- שגיא, אתגר השיבה
 אבי שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים: מכון הרטמן, תשס"ג.
- שגיא, היהודי הבודד כמסע
 אבי שגיא, "היהודי הבודד והיהדות כמסע אקזיסטנציאלי", בתוך: דרך הרוח, א, עמ' 63-80.
- שגיא, קאמי והאבסורד
 אבי שגיא, אלבר קאמי והפילוסופיה של האבסורד, תל אביב: משרד הבטחון, 2000.

שגיא ושוורץ, התמימות השנייה

אבי שגיא ודב שוורץ, התמימות השנייה: עולמו הרוחני של אליעזר שביד, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2018.

שוהם, מחשבה ציבורית

חזקי שוהם, "דת", 'חילוניות' ו'מסורת' במחשבה הציבורית בישראל", עיונים בתקומת ישראל, 24 (2014), עמ' 29-58.

שוורץ, ציונות

דב שוורץ, הציונות הדתית בין הגיון למשיחיות, תל אביב: עם עובד, תשנ"ט.

שלג, יהדות

יאיר שלג, מעברי ישן ליהודי חדש, ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"א.

שפינוזה, מאמר

ברוך שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני, מלטינית: חיים וירשובסקי, ירושלים: מאגנס, תשמ"ג.

שפירא, לשנות את הקבוע

Marc B. Shapiro, *Changing the Immutable: How Orthodox Judaism Rewrites its History*, Oregon: Littman, 2014.

שפלר, פרגמטיסטים

Israel Scheffler, *Four Pragmatists*, London: Humanities, 1974.

תירוש-סמואלסון, הנביא הציוני

חיה תירוש-סמואלסון, "אליעזר שביד: הנביא הציוני של פוסט-חילוניות", ספר זה, ב, עמ' 281-310.

