

עם, אומה או לאום? הביקורת של ישעיהו ליבוביץ על הלאומיות החילונית והשפעתה על עמדות פוסט-לאומיות

נפתלי רוטנברג

ישעיהו ליבוביץ היה ממבקריה החריפים של הלאומיות היהודית החילונית, בעיקר זו של השמאל הציוני, אף על פי שלא נתפס ככזה בתודעה הציבורית. דברי הביקורת שלו בנושא זה לא הובלטו דיים בהשוואה לדברי הביקורת שנהג להשמיע תדיר מעל כל במה בנושאים אחרים. בשל עמדותיו הפוליטיות ומאבקו הבלתי מתפשר בכיבוש הוצב וקובע בתודעה הציבורית כ"שמאלן", כלומר כמי ששייך לקבוצה חילונית (אשכנזית ברובה) שהציבור הדתי והמסורתי רואה בה גם קבוצה אנטי-דתית. מאבקו בממסד הדתי ועמדתו בעד הפרדת הדת מהמדינה נתפסו גם הם כחלק מעמדותיו השמאלניות הן בעיני הציבור הדתי הן בעיני הציבור החילוני. הוא עצמו היה אדם דתי והקפיד על קלה כבחמורה. כאשר עסק בהרבעת תורה ברבים בהיקף חסר תקדים במאות כינוסים, בשיעורים קבועים ובכל אמצעי התקשורת, הביע עמדה אורתודוקסית בלתי מתפשרת וביקורת קשה על החילוניות. אולם עובדה זו לא הצליחה לחדור אל התודעה הציבורית: השמאל החילוני לא חש מותקף על ידו בנקודה זו, והדתיים לא ראו בו דובר של הדת. עם זאת, דברי הביקורת שלו השפיעו על הלאומיות החילונית משום שהם חידדו עמדות פוסט-לאומיות ופוסט-ציוניות אצל מי שאימצו עמדות אלה. במובן מסוים אפשר לראות בו אחד ממכשירי הקרקע לצמיחתה של התפיסה הפוסט-ציונית בזמננו. מן הסתם טענה זו היתה גורמת לליבוביץ עצמו, שהיה ציוני, מורת רוח מסוימת, אולם כמי שהיה "הפילוסוף העממי היחיד שהיה לנו",¹ עמדותיו ראויות לבחינה ביקורתית גם לנוכח תוצאות והשפעות שככל הנראה לא התכוון אליהן.

ליבוביץ היה דובר חד ובהיר והשאיר על שומעיו, חסידים ומתנגדים כאחד, רושם של אמירה ברורה, דבר דבור על אופניו. אולם כאשר בוחנים את טיעוניו עולות סתירות פנימיות והנחות יסוד הראויות לביקורת. דבריו בנושאים הנדונים במאמר זה נאמרו ונכתבו במהלך של שנים רבות, למעלה ממחצית המאה, וכידוע ניתן להבחין בשינוי משמעותי בעמדות שהביע לפני

1. תיאור זה שמעתי מפרופסור אבישי מרגלית מהחוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית בירושלים.

הקמת המדינה עד כמחצית העשור השני לקיומה ובין עמדות שהביע משנות השישים עד יומו האחרון. יש המתייחסים לשוני בדבריו המוקדמים והמאוחרים כאילו נאמרו על ידי שני אנשים שונים, ועל דרך החידוד נהגו לומר: "אלה דברי ישעיהו הראשון ואלה דברי ישעיהו השני", ברומזם לביקורת המייחסת את כתיבת ספר ישעיהו במקרא לשני כותבים שונים. אין ספק שמדובר בשינוי משמעותי בעמדות, אבל כאשר בוחנים את מסכת הטיעונים הפילוסופיים מתברר שאין מקום לומר שמדובר בשתי פילוסופיות שונות, ומי שבחרו לכתוב על "ליבוביץ המוקדם" בנפרד מ"ליבוביץ המאוחר" כשלו או לא השכילו להבין את ניתוחיו ואת ניסוחיו הפילוסופיים לאשורם. רוב ההגדרות והניסוחים הפילוסופיים שרדו את השינוי בעמדותיו והם יפים גם לטיעוניו המאוחרים. הבחינה הפילוסופית מחייבת אפוא לקרוא את דבריו מכל התקופות, להציג בבהירות את השינוי, ולברוק אם ובאיו מידה השפיע השינוי גם על השפה הפילוסופית, היינו על ההגדרות המשרתות את הטיעון.

אנסה אפוא להציג את הגדרותיו של ליבוביץ למושגי היסוד של דיונו: עם, לאומיות, ציונות, מדינה. לאחר מכן אתייחס לנושא העיקרי שלשמו נכתב מאמר זה ואפרוס את ביקורתו על החילוניות ועל הלאומיות החילונית. אעסוק בשתי דוגמאות של השפעתו על גישות פוסט-לאומיות או פוסט-ציוניות, ולבסוף אקיים דיון ביקורתי קצר על דבריו וטיעוניו.

הגדרות "עם" ו"עם יהודי"

הנחת היסוד הציונית הרווחת – אשר לפיה העם היהודי הוא לאום בין לאומים ועם ככל העמים ולכן הוא זכאי לשוב אל "משפחת העמים" באמצעות המדינה שיקים בעבורו – לא היתה מקובלת על ליבוביץ, ודאי שלא במשמעותה הרגילה במחשבה ובהשקפה הציונית, אף על פי שהוא ראה עצמו ציוני וגם היה כזה. העם היהודי, לשיטתו, איננו מקרה פרטי של ההגדרה הכללית של המושג "עם": "העם היהודי ההיסטורי, שמכוחו קמה המדינה הזאת ושרק ממנו היא יונקת את חיוניותה, לא היה מוגדר באותם הקריטריונים, באותם סימני ההיכר, באותם הקשרים האובייקטיביים, שבם מוגדרות חטיבות אחרות המוחזקות עמים".² לפי דברים אלה, שנכתבו בשנת 1954, חשב ליבוביץ שיש "הקשרים אובייקטיביים" שניתן להגדיר באמצעותם קבוצות בני אדם ("חטיבות" כלשונו) כ"עמים". הקשרים אלה

2. ישעיהו ליבוביץ, "העם, הדת והמדינה", יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ט, עמ' 148.

אצל עמים אחרים הם בעיקרם פוליטיים. קיומו של כל עם מהעמים בתודעת המשיכים אליו נשען בעיקרו על יסודות מדיניים במידה שהללו יכולים לעמוד בפני עצמם ללא תלות בדת או ברכיבי זהות תרבותית אחרים, גם אם הם ממלאים לעתים תפקיד מרכזי בעיצובה של תודעה זו. היסוד הלאומי-הפוליטי הוא בסיס עצמאי להגדרתם של כל העמים, והשייכות הדתית ותוכני הדת אינם בהכרח חופפים לתכנים הפוליטיים-הלאומיים.

העם היהודי שונה מכל העמים לא רק בכך שהגדרתו כעם נשענת על תוכן תאוצנטרי ועל משמעות דתית, אלא אף בכך שהרכיבים המדיניים שניתן לדלות מן המקורות הלאומיים-ההיסטוריים שלו הם רכיבים דתיים בלבד. כלומר, אין לדידו של ליבוביץ שום בסיס להגדרה פוליטית של היהודים כעם שאיננה דתית, במובן זה שהיא תובעת "התגלמות באורח-החיים המוכתב ע"י הדת". במילים אלה ביקש ליבוביץ להדגיש שהרכיבים הבונים את ההגדרה אינם נדלים מן ההיסטוריה באופן אקראי. אין מדובר בתכנים החבויים בטקסטים המכוננים את תרבותו של העם בלבד, אלא באורח חיים של שמירת מצוות על פי ההלכה, שהיא דרך התנהגות יומיומית של מי שמשיכים לעם היהודי. כל ניסיון לנמק ולבסס את רעיון הלאומיות והממלכתיות היהודית באופן עצמאי ומנותק מהדת, מתוך מקורות התרבות ומתוך ההיסטוריה היהודית, נועד להיכשל משום שהוא חסר כל בסיס במציאות.

אף על פי כן לא נמנעו יהודים רבים מלבצע ניסיון כזה ולהגדיר את העם היהודי בהקשר פוליטי-לאומי בלבד. לדעת ליבוביץ, הם טועים לא רק בהגדרת העם אלא גורמים לניתוק הקשר בין המדינה ובין העם היהודי, וכתוצאה מכך העם לא ישמש עוד הצדקה לקיום המדינה – מה שיביא לניסיונות נואלים להצדיקה מצד עצמה. טענה זו חשובה מאוד לדידו, שכן בהמשך ילך ויפתח על בסיסה את עיקר טיעונו מרחיק הלכת נגד תפיסת הלאומיות החילונית ואת ביקורתו נגד הציונות החילונית.

לטענתו, אין בנמצא עם יהודי שהוא ישות פוליטית לאומית המבטאת ערכים אנתרופוצנטריים-הומניסטיים או הנשענת על ערכים כאלה, ודאי שאין וגם לא יהיה "עם ישראלי", דהיינו הוויה לאומית הנשענת על המסגרת של המדינה בלבד ומנותקת מן העם היהודי. "עם ישראלי" איננו אלא פיקציה, "הוא איננו קיים בפועל, ואין במציאות האובייקטיבית שום מניעים ושום הצדקה להתהוותו".³

יש לשוב ולציין שמדבריו אלה משנת 1954 עולה שליבוביץ טען לקיומה של "מציאות אובייקטיבית" המייצרת את התכנים להבנת התופעות של ההתנהגות הקבוצתית האנושית. ממצאות אובייקטיבית זו נובעת הגדרה אובייקטיבית של כל העמים. העם היהודי איננו מתאים להגדרה זו, שכן

3. שם.

המציאות האובייקטיבית שלו איננה כוללת רכיבים דומים שניתן להפיק מהם הגדרה דומה להגדרתם של שאר העמים, אלא הגדרה שהיא ייחודית לו בלבד. ליבוביץ היה מודע לכך ששומעיו, ובוודאי מבוקריו ומתנגדיו, עשויים לייחס את עמדתו להשקפת עולמו האישית, הדתית הפרטיקולרית, שכמובן איננה מחייבת אותם ואף איננה דורשת בהכרח איזושהי התייחסות מצדם. לפיכך הוא שב והדגיש את מקורותיה הכלליים, ההיסטוריים-אמפיריים, של הגדרתו את העם היהודי:

דברים אלה לא נאמרו מתוך השקפה או אמונה על מה שהעם היהודי צריך להיות, אלא כקביעה אובייקטיבית של עובדה היסטורית-אמפירית, שאינה משתנית על ידי יחסנו החיובי או השלילי אליה:

העם היהודי כישות היסטורית, כחטיבה בעלת רציפות היסטורית וייחוד היסטורי, כישות שאותה אנו מתכוונים להמשיך ולא להמציאה מליבנו – עם זה לא היה קיים במשך 3,000 שנה אלא כנושאה של הדת היהודית, ומעולם לא היתה לו התגלמות מוחשית אחרת. היצירה היחידה של העם היהודי במשך 3,000 שנה, שבה התגלמה רציפות זהותו וייחודו של העם הזה כחטיבה היסטורית לאומית אחת ושממנה ניתן לדלות תוכן תרבותי-רוחני לעם הזה בהווה – היא הדת בצורתה היהודית הספציפית: ההלכה, המסגרת של חוק דתי מחייב, של אורח-חיים המוטל על היחיד ועל הציבור ע"י התורה. העם היהודי לא יצר פילוסופיה ולא מוסר ולא אמנות ולא אינסטיטוציות חברתיות או מדיניות שהן מיוחדות לו או מיוחדות אותו או קובעות את רציפות קיומו וזהותו ההיסטוריים. התוכן בפועל של תודעת הזהות ההיסטורית-לאומית של העם היהודי במשך 3,000 שנה לא היה מדינה או מולדת או לשון, אלא הדת, ולא הדת כאמונה מופשטת וכמערכת ערכים שבתודעה בלבד – שהרי דווקא משמעותה התיאולוגית-דוגמאטית של הדת היהודית היתה שנויה במחלוקת חריפה במסגרת היהדות כמעט בכל הדורות – אלא דווקא הדת המתגלמת בתורה ובמצוות: ההלכה.⁴

עם הוא ישות היסטורית, חטיבה, כלומר קבוצת אנשים, שיש להם עבר משותף, שעבר היסטורי משותף זה מייחד אותם מקבוצות אחרות ושניתן להצביע על רציפות היסטורית בקיומם של מאפיינים אלה. עתידו של העם איננו מובטח בשל עברו ההיסטורי והוא תלוי בכוונתם וברצונם של רכיביו להמשיך רציפות היסטורית זו.

העם היהודי הוא עם במובן זה שהוא נושאה של הדת היהודית, של התורה במשמעות המעשית של אורח חיים של שמירת מצוות על פי ההלכה. בכך מתבטא עברו ההיסטורי המשותף ואלה הם המאפיינים שאפשר להצביע עליהם כמבטאים את הרציפות ההיסטורית של קיומו. רצונם של בני העם

היהודי להמשיך את קיומו עשוי להתבטא בדרך אחת ויחידה, והיא מאמצייהם להמשכיותה של הרציפות המיוחדת אותו, היינו קיומה של הדת המתגלמת בתורה ובמצוות על פי ההלכה. "אין אומתנו אומה אלא בתורתה", וזו על פי ליבוביץ קביעה אובייקטיבית הנשענת על עובדה היסטורית-אמפירית, ללא קשר להשקפת עולם אוהדת או מתנגדת, וכפי שהוא מבקש להדגיש – ללא קשר להשקפתו או לאמונתו שלו. כל הגדרה אחרת איננה נכונה ולכן או שהיא דבר שאנשים בודים מלבם ללא אחיזה במציאות, או שאיננה מבטאת רצון להמשכיותו של העם היהודי ההיסטורי.

מובן שבשיח הנוהג היום קשה לקבל סוג כזה של טיעונים, וספק אם יהיה מי שיקרא את הדברים, אפילו הוא מזדהה ומסכים עם עצם העמדה, שיאמין שליבוביץ אמר את דבריו שלא מתוך השקפתו ואמונתו אלא רק משום ש"המציאות האובייקטיבית" מחייבת אותו לטעון כך, ואותו לקבל את הטיעון. על כך יש לומר שלושה דברים:

א. ב"מציאות האובייקטיבית" של תחילת שנות החמישים של המאה הקודמת היה לטיעון כזה משקל רב גם בשיח הפילוסופי, ועוד הרבה יותר בשיח הציבורי. מאחר שהדברים נאמרו בהקשר של שיח ציבורי, די לומר שהטיעון מצד הקשר עומד במבחן הביקורת.

ב. אין ספק שהטיעון משקף את השקפתו ואת אמונתו האישית של ליבוביץ ואין לקבל את הכחשתו ש"דברים אלה לא נאמרו מתוך השקפה או אמונה" – הכחשה שספק אם הוא עצמו האמין בה באותה שעה. סביר יותר שעשה בה שימוש מתודולוגי כדי לבנות משפט משקל המדגיש את הבסיס העובדתי-האובייקטיבי של הטיעון: לא "השקפה או אמונה" סובייקטיבית אלא "קביעה אובייקטיבית של עובדה היסטורית-אמפירית".

ג. השקפתו ואמונתו לא השתנו גם כאשר נחלש הבסיס ה"אובייקטיבי" של הטיעון (ועל כך בהמשך הדברים). הן נותרו במלוא עוצמתן ואף התחזקו עם השנים והוא השתמש בטיעונים אחרים לאששן. עלינו יהיה להבהיר אפוא את השקפתו ואת אמונתו של ליבוביץ משום שעליהן מבוסס עיקר הטיעון ומשום כך הן חשובות יותר מן הנימוקים שהן נשענות עליהם.

בדברים שכתב כעבור עשרים שנה פיתח ליבוביץ עמדה ביקורתית יותר כלפי מעמדה של ההיסטוריה כמדע, כלפי מה שניתן ללמוד ממנה, אם בכלל.⁵ הוא קבע נחרצות שאין זיקה בין ההיסטוריה לדת והציב עצמו, בעקבות פרשנותו לרמב"ם ולאחרים,⁶ כבעל גישה א-היסטורית. הוא ריכך לחלוטין את הגדרותיו הכלליות החד-משמעיות וההרמטיות למושג "עם"

5. ישעיהו ליבוביץ, *אמונה, היסטוריה וערכים*, ירושלים: אקדמון, תשמ"ב, עמ' 112-118, 140-169.

6. ליבוביץ, "הוגי-דעות בעלי גישה א-היסטורית ביהדות", שם, עמ' 156-164.

וטען שלא ניתן להשיב תשובה אובייקטיבית ולהציג קריטריון כולל שיהווה בסיס להגדרה שתאפיין את העמים כולם: "דומני, ששום היסטוריון או סוציולוג לא הצליח להעמיד קריטריון לקביעה שקבוצה מסוימת של בני אדם הוא עם".⁷

כזכור, הגדרה כוללת לתופעת העמים כולם שירתה אותו בבניית הטיעון על שונותו של העם היהודי ועל אי-הכללתו בהגדרה הכוללת בשל ייחודו זה. כלומר, מדובר בקביעות חשובות, אשר לנסיגה מהן היתה עשויה להיות השפעה על עמדתו לגבי הגדרתו של העם היהודי ביחס לעמים אחרים ועל מקומו ביניהם. אולם כפי שאראה להלן, הוא נשאר איתן בעמדתו באשר לתפיסתו את העם היהודי ללא קשר להשתנות הקביעות המשרתות את הטיעון.

יש לייחס שינוי טרמינולוגי זה בשיח הליבוביציאני לשני גורמים: האחד, התפנותו של פרופסור ליבוביץ מעבודתו בפקולטה למדעי הטבע באוניברסיטה העברית בירושלים, המעבר לחוג לפילוסופיה ועיסוקו בפילוסופיה של המדע, הן במסגרת ההוראה האקדמית שבה נקט בעיקר עמדות פופריאניות ביקורתיות כלפי מדעי החברה והרוח,⁸ הן במסגרת מעורבותו הפעילה בהוראת מדע פופולרי לציבור הרחב. התובנות החדשות שרכש לא אפשרו לו להשתמש עוד במושגים דוגמת "אובייקטיביות", "הקשרים אובייקטיביים", ו"מציאות אובייקטיבית" בכל הקשור ללימוד ולחקר ההיסטוריה, באותה קלות שעשה זאת עשרים שנה קודם לכן. עם זאת, הוא לא זנח את "הנתונים האמפיריים" העולים מלימוד ההיסטוריה או מקיומה של "תודעת קיומו של עם (ה)קשורה בהיסטוריה", דהיינו את ההישענות על עובדות כפי שהוא ראה והבין אותן, כדי להוסיף ולאשש את טיעונו.

הגורם השני קשור להתפתחות המחקר ההיסטורי והסוציולוגי בקשר לתופעת העמים והלאומים, ולניסיונות לפרק את היווצרותה של התודעה הלאומית-ההיסטורית לרכיבים שונים או ל"סימני היכר" לאומיים, למשל מוצא גזעי, שפה, טריטוריה ומדינה. ליבוביץ קרא את המחקרים החדשים והבין שמורכבות התופעה המכונה "עם" בהקשר הסוציולוגי-ההיסטורי איננה משאירה עוד מקום לבנייתו של טיעון פילוסופי פשוט (וליתר דיוק, טיעון רבני נפוץ), הבנוי מצד אחד על הגדרה כללית "אובייקטיבית" של תופעת העמים בהיסטוריה, ומצד אחר על חריגותו של העם היהודי, המכריחה להחיל עליו הגדרה ייחודית. אולם הגדרה זו היא סובייקטיבית במובן זה שהיא

7. שם, עמ' 112-113.

8. Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, London: Routledge and Kegan Paul, 1963, pp. 33-55.

מגדירה את העם היהודי בלבד, אך עדיין אובייקטיבית משום שהיא מבוססת על עובדה היסטורית-אמפירית.

אולם השינוי בבסיס הטיעון הליבוביציאני לא ריכך ולו במעט, גם לאחר עשרים שנה, את מסקנותיו ואת קביעותיו באשר להגדרתו של העם היהודי. ליבוביץ עדיין דחה לחלוטין כל הגדרה הנשענת על יסודות אתניים או פוליטיים-לאומיים והשאיר על כנה את הגדרתו הדתית המקורית:

העם היהודי ההיסטורי מוגדר מבחינת יהדותו – יהדות שלא היתה יש רעיוני-תודעתי גרידא, אלא הגשמה של פרוגרמת-חיים ריאלית, שנקבעה ע"י תורה ומצוות. אורח חיים זה היה התוכן הלאומי הספציפי של העם היהודי, לשון אחר – יחודו. היהודי חי חיים אשר רק יהודים חיו אותם: היהודי לא אכל כאכילת הגוי – המטבח היהודי היה אחר ממטבחם של כל גויי הארצות; חייהם הסקסואליים של היהודי והיהודיה היו מיוחדים לבני האומה היהודית – משום דיני נידה וטהרת משפחה; בחיי-המעשה, בעבודה ובייצור – השבת הבדילה אותו מעמים אחרים. זהותו הלאומית של העם היהודי ההיסטורי היא היהדות, המתגלמת במציאות בפועל בחיים עפ"י התורה, שלא כזהותם של עמים המוגדרים בגזע, בלשון, בטריטוריה, במסגרת ממלכתית מדינית וכו'.⁹

העם היהודי ההיסטורי מוגדר כאן באמצעות הפרקטיקה של התנהגותו, היינו, שמירת תורה ומצוות, ש"לא היתה יש רעיוני-תודעתי גרידא, אלא הגשמה של פרוגרמת-חיים ריאלית", כלומר בסיס ההגדרה נשען על עובדה אמפירית ולא על תודעה. זמן לא רב לאחר שנאמרו הדברים הללו הוא הבין ש"העובדה האמפירית" – יהדות שהיא "הגשמה של פרוגרמת-חיים ריאלית" – עלולה להיות נתונה לערעור ולהפרכה. יש המערערים על כך שהעם היהודי הגשים אותה "פרוגרמת-חיים ריאלית" בתקופות המקרא השונות, ורבים עומדים על שינויים מרחיקי לכת כבר בתקופות שההלכה התגבשה בהן. ההישענות על טיעון היסטורי נעשה אפוא בעייתי. לפיכך הוא שב ושכלל את הטיעון מבלי לשנות את עיקר טענתו: למושג "עם" לא רק אין הגדרה אובייקטיבית אלא גם אין צורך להתבסס על "עובדה היסטורית אמפירית" באשר לקיומו ולתוכן קיומו של העם, אלא אך ורק על התודעה שעובדה כזאת קיימת:

עם איננו יש אובייקטיבי אלא תודעתי סובייקטיבי: עם קיים במידה שיש קבוצה של בני-אדם המודעים לכך שהם יחד בני עם מסוים, בתנאי שתודעה זו מתקיימת בקבוצה זו לדורותיה [...] כלומר יש לה משך היסטורי. לשון אחר: התודעה הלאומית אינה תוצאה של מציאותו של עם אלא היא הסיבה והתנאי למציאות זו ולקיומה, ועם טשטושה או ביטולה אף העם עצמו בטל [...] וזהו ההסבר לתופעה

שעמים שלפנים היו חיים וקיימים בהיסטוריה עברו ובטלו מן העולם, אף על פי שלא הושמדו השמדה פיסית.¹⁰

למרבה הפלא, ההישענות על התודעה הסובייקטיבית של קבוצת בני אדם (שהם בני עם מסוים הקיים זה דורות) לא מיתנה את עמדתו של ליבוביץ באשר להגדרת העם היהודי, ש"לא היה מוגדר כעמה של ארץ מסוימת או של מסגרת מדינית מסוימת, ואפילו לא כעמה של שפת-דיבור מסוימת, אלא כעמה של יהדות התורה ומצוותיה [...]. תודעה זו פעלה בקרב, והיא הייתה מהותו הלאומית".¹¹ ליבוביץ אמנם לא ויתר כליל על "העובדה ההיסטורית האמפירית", ונראה שהתודעה הסובייקטיבית והעובדה ההיסטורית התמזגו באופן כלשהו במהלך הדיון שפיתח. המעבר לביסוס הטיעון על התודעה לא רק שאיננו מחליש את הטיעון אלא אף מחדד אותו ומקרבו אל המטרות שהוא ביקש לתקוף ולבקר באמצעותו. בדיון על "עובדות אובייקטיביות" המתדיין ככול לעובדות עצמן ואינו יכול לומר הרבה מעבר להן. לא כן הדבר ביחס למושג "תודעה" (או "הכרה"), שכן התודעה היא תולדה של תרבות מסוימת, של נורמות, של תכנים מסוימים. נוצרה כאן תלות בין התודעה של קבוצת אנשים ובין מה שיוצר את התודעה. לפי ליבוביץ, התכנים היו ונותרו תורה ומצוות, ולמעשה הוא מכשיר את הקרקע לטיעון נגד החילוניות. משעה שהתכנים היוצרים את התודעה, קרי תורה ומצוות, אינם קיימים עוד, אין מה שיזין את התודעה וזו עתידה להתפוגג. החילוניות עלולה להביא להיעלמותו ולביטולו של העם היהודי אפילו ללא איום פיזי על קיומו.

הבדל נוסף בין השיח הליבוביציאני המוקדם של שנות החמישים ובין השיח המאוחר של שנות השבעים ואילך קשור במידת נוכחותו של הציבור החילוני בדיון. בהצגתה הנחרצת של הגדרת העם היהודי כחטיבת שומרי המצוות, ובדיון על הגדרה זו בשנות החמישים כלולים רמזים ברורים לקיומו של ציבור אחר, ציבור חילוני שאינו שומר מצוות, אולם אין אנו מוצאים דיון מסודר וממצה בדבר מקומו של ציבור זה ובהשפעתו (השלילית, לדעתו) על עתיד העם היהודי ועל סיכוייו לשרוד. בדיונים של שנות השבעים מתעצמת נוכחותו של הציבור היהודי החילוני בדברי ליבוביץ, והעובדה שהוא הרוב בעם היהודי זוכה להכרה ברורה. ליבוביץ כבר אינו טוען את טיעונו במנותק מהמציאות של רוב חילוני בעם היהודי, מציאות שכאמור כמעט התעלם ממנה בשנות החמישים. עתה הוא מאשים את הציבור הדתי בהתעלמות ממנה,¹² בדיבורים על "אומה" מיתולוגית ובאי-התייחסות לעם היהודי

10. ישעיהו ליבוביץ, עם, ארץ, מדינה, ירושלים: כתר, 1992, עמ' 17-18.

11. שם.

12. שם, עמ' 115.

הריאלי. אולם מציאות זו של רוב חילוני עדיין איננה גורמת לו לשנות את הגדרתו לעם היהודי כישות דתית בלבד ואיננה מקהה את טענותיו ואת דברי הביקורת שלו על החילוניות ועל הלאומיות החילונית. להפך, הביקורת שלו רק התחזקה. בהקשר זה יש לשוב ולהדגיש שסוג הביקורת של ליבוביץ על החילוניות ועל הלאומיות החילונית איננו קשור לדיון על דה-לגיטימציה או על לגיטימציה. כאשר זרם אחד שולל את זכויותיו של זרם אחר, אין ספק שהאחר קיים כזרם אלא שהוא מוחרם או שהלגיטימיות הציבורית או החוקית נשללת ממנו. ליבוביץ הבחין באופן ברור בין ויכוח פנים-יהודי שבו הביקורת היא על דרך אמיתית יותר, קרובה יותר לעבודת ה' במובן הטהור והמזוקק של המושג, ובין ביקורת שאיננה ויכוח כלל אלא הבחנה בין מה שהוא יהדות ובין מה שאיננו יהדות.

בפסקה זו הוצגה ההגדרה הליבוביציאנית ל"עם" בכלל ול"עם יהודי" בפרט. המושג "עם יהודי" הוא מושג נפוץ מאוד ומרכזי בכתביו, מצוי בכותרתו של אחד מספריו החשובים, ובכותרות של פרקים ותת-פרקים בשאר פרסומיו או בראיונות עמו. כדי להבין את עמדתו של ליבוביץ בסוגיות הנדונות במאמר זה, יש מקום להתייחס למושגים נוספים הקשורים או חופפים במידה רבה למושג "עם". הכוונה למושגים "אומה", "לאום" ו"לאומיות" שהיעדרותם הבולטת או השימוש המצומצם מאוד שנעשה בהם במכלול דבריו וכתביו אומר דרשני. בחינת ההקשרים המעטים שמושגים אלה ודומיהם מופיעים בכתביו ובראיונות עמו, מעלה שהם לא היו חביבים על ליבוביץ והוא נתן להם בדרך כלל משמעויות שליליות. לליבוביץ היה מערך של מילים ומושגים שהיו אהובים עליו והוא הרבה מאוד להשתמש בהם, ומערך אחר של מילים ומושגים שנמנע להשתמש בהם עד כמה שיכול או שעשה בהם שימוש להבעת ביקורת בלבד.

המושג "אומה" היה ממש מתועב בעיניו משום השימוש שנעשה בו לא רק כמילה המתארת את היחס בין קבוצת אנשים אלא כהוויה העומדת בפני עצמה שיש לה קיום ואפילו חיות משלה גם ללא התייחסות לפרטים או לקבוצות המרכיבות אותה. ה"אומה" היא הישות הגדולה העומדת מעל רכיביה, היתה קיימת לפנייהם ותתקיים אחריהם. היא מעין "יצור-על" ובתור כזאת מייחסים לה לב ("לב האומה"), נפש ורוח. יתר על כן, האומה לא רק נתפסת כעומדת במעלה גבוהה מעל רכיביה, אלא במקרים רבים זכות הקיום או זכות היצירה של הפרטים בה תלויה בכך שבפעילותם או ביצירתם יבטאו את "רוח האומה". ליבוביץ תקף בחריפות משמעויות ושימושים אלה, משום שראה בהם פשיזם במשמעות החילונית של התופעה, ועזות כלפי שמיא, כפירה ממש, במשמעותה הדתית:

מסך של אידיאולוגיה (או פראזיאולוגיה) דתית-לאומית פסוידו-מיסטית, שאינה מתייחסת אל עם ישראל הריאלי אלא אל ישות מיתולוגית-למחצה – "האומה",

שמובטח לה קיום נצחי מעבר לאישים המרכיבים אותה. אין סילוף חמור מן השימוש במליצה "נצח ישראל" בהקשר זה: "נצח ישראל" של שמואל הנביא אינו בעם ישראל אלא הוא אלהי ישראל, שהוא מעבר לקטגוריה של המציאות האנושית.¹³

יש לשים לב שבדברי הביקורת שלו על הלאומיות החילונית השתמש ליבוביץ תמיד בטענת ה"פשיזם", ובוויכוחיו עם עמדות דתיות השתמש בטענות מן המקורות. בין כך ובין כך, המושג "אומה" יצא אפוא מכלל שימוש בשפה הליבוביציאנית. אך מה באשר למושגים המודרניים יותר – "לאום" ו"לאומיות"?

בחקר מדע המדינה, בסוציולוגיה ובהיסטוריה מודרנית נחשבת הלאומיות לתופעה חדשה במובן של התעוררות המונים בני אותו עם או לאום, ודרישתם להגדרה עצמית בעלת משמעות פוליטית: אוטונומיה לאומית או מדינת לאום. הביטוי הפוליטי הושם כאן במרכז כדי לתאר את התופעה הלאומית. לא שהתעלמו מהרכיבים האחרים – זהות, שפה, תרבות ודת – ואף לא שכחו לציין שהמסגרת הפוליטית מוצדקת בשל אותם רכיבים ונועדה לתת ללאום או לעם הזדמנות לשמור עליהם ולפתחם. בין כך ובין כך, הרכיבים הללו נדחקו לשולי הדיון. השיח הפוליטי הושם במרכז ואף השתלט על הרכיבים האחרים ונעשה נקודת המוצא של המחקר ב"פוליטיקה של התרבות", ומאוחר יותר ב"פוליטיקה של הזהויות". בשימושי הלשון אין הכרעה ברורה לגבי ההבחנה בין "עם" ל"לאום", וניתן להחליף ביניהן. הנטייה הרווחת היא להשתמש במילה "לאום" כאשר המשמעות אמורה לכלול ביטוי פוליטי, כמו ניהול עצמי, אוטונומיה תרבותית, טריטוריה או מדינה, ונטייה זו כבר באה לידי ביטוי בהגדרות המילוניות בלועזית.¹⁴ הביטוי הפוליטי נתפס כדלק המניע את התהליכים החברתיים כמו גם התרבותיים. כלומר, על פי תפיסות אלה בסוציולוגיה ובמדע המדינה, הפוליטיקה מעצבת זהויות לא פחות ואולי יותר מאשר הזהויות באות לידי ביטוי פוליטי. השימוש במילה "עם" רווח יותר כאשר מבקשים לתאר קשרים נורמטיביים ותרבותיים הנוגעים לקהילה או לקבוצה מסוימת. ברור אפוא מדוע נמנע ליבוביץ ככל האפשר משימוש בביטויים כגון "לאומיות" ו"לאום", המזוהים עם השיח הפוליטי החדש, והקפיד להשתמש בביטויים "עם", "עמים" ו"עם יהודי". כפי שנראה בהמשך הדברים, השאלה מבחינתו איננה מצומצמת

13. אמונה, היסטוריה וערכים, עמ' 115-116.

14. למשל: "Nation: Noun. A large body of people united by common descent, culture, or language, inhabiting a particular state or territory", *Oxford Dictionary*, 2006.

למשמעות הפילולוגית ולהגדרה המילונית שלה. הוא ראה סכנה גדולה בהעמדת המשמעות הפוליטית במרכז הדיון והפיכתה למשמעות החשובה ביותר מבחינת ההשלכה על ההווה הציבורית. החשבתה של הפוליטיקה כגורם המעצב תרבויות וזהויות מקשה על פיתוח התפיסה האינסטרומנטלית של המדינה, שהיא יסוד חשוב מאין כמותו בפילוסופיה הפוליטית של ליבוביץ. תהליך זה עלול להוביל לפי הבנתו למצב של העדר תפקיד מוגבל ומוגדר למדינה ולממשלה, ומכאן לשחיתות שלטונית במקרה הגרוע פחות, משום שבסופו של דבר מדובר בדרך שתוביל לפשיזם. הוא היה מוותר כליל על השימוש במושג "לאומיות" אם המילה "עמיות" היתה תופסת את מקומו, אלא שבהעדרה הוא עשה בראשונה שימושים בלתי נמנעים, כמו בדבריו על כתיבת הערך "בן-גוריון" באנציקלופדיה העברית: "אני כמובן מציין שכמנהיג לאומי בן-גוריון כלל לא התייחס למשמעות של תוכן הלאומיות היהודית, אלא בעיקר לממלכתיות ואני חושב שזו אמת לאמיתה".¹⁵ או בהרצאה שנשא בתחילת שנות התשעים ובה השתמש, במתודה החביבה עליו, על מה יגלה יצור מכוכב אחר כאשר יבקר אצלנו וכיצד יתאר את התופעות שיפגוש כאן. למשל, מה יאמר כאשר יפגוש יהודים:

מה גילה אותו יצור מעולם אחר, שלא שמע מימיו שיש עמים, ויש דתות, ויש "יהודים"? הוא גילה קבוצה אנושית בעלת אורח חיים המיוחד לה, המקיים אותה מדור לדור כגוף השומר על זהותו. זאת אומרת: הוא גילה לאומיות, ובמקרה דיון – את הלאומיות היהודית. ואנו יודעים שהיא נבעה מן היהדות.¹⁶

ליבוביץ היה מוכן להשתמש בביטויים "מנהיג-לאומי" ו"לאומיות" כאשר הללו שירתו את התכנים המיוצגים לדעתו במושג "עם יהודי", שמשמעותו האובייקטיבית היא קבוצה המאופיינת בכך שחבריה שומרי תורה ומצוות, כפי שהבחין בכך, הבחנה נטולת דעות קדומות, אותו יצור שהגיע מכוכב אחר. זהו בעבורו "תוכן הלאומיות היהודית" שבן-גוריון כלל לא התייחס אליו ולכן היה בעל עמדה המבטאת לאומיות יהודית ריקה מתוכן. התוכן היחיד בעבורו היתה ה"ממלכתיות" עצמה, שבה ראה ליבוביץ את ניצני הפשיזם.

לעתים השתמש אפוא ליבוביץ בלית ברירה במילה "לאומיות" במשמעות "ניטרלית" מבחינתו (כדי שלא להרחיק לכת ולומר – חיובית), משום שהשפה לא העמידה לרשותו מילים חלופיות לבטא את "הוויית העם". עם זאת, משמעותו הבסיסית של המושג "לאומיות" נשארה שלילית בעיניו, בשל

15. ישעיהו ליבוביץ, על עולם ומלואו: שיחות עם מיכאל ששר, ירושלים: כתר, 1987, עמ' 136. השיחות התקיימו בשנים 1986-1987.

16. עם, ארץ, מדינה, עמ' 51.

דומיננטיות הרכיב הפוליטי בהגדרתו של המושג, על חשבון תכנים שלשיטתו מגדירים "עם", ו"עם יהודי" בפרט. השלת התכנים האלה והשאת הרכיב הפוליטי כמוביל איימו להפוך את הפוליטיקה, קרי המדינה או הלאום, לערך בפני עצמו ולא עלו בקנה אחד עם התפיסה האינסטרומנטלית. מבין השותפים לחשש מהתפתחות הלאומיות ומדינת הלאום לכיוונים פשיסטיים, היו שמצאו פתרון באמצעות ההבחנה הלשונית בין "לאומיות" ל"לאומנות", וכך יכלו לשמור בעיני עצמם על זהותם היהודית הלאומית (החילונית בדרך כלל), בהבחינם בין דרכם הלאומית ובין הדרך האחרת, הלאומנית, המובילה לפשיזם. לכאורה היה ליבוביץ יכול לאמץ לעצמו פתרון לשוני זה, אולם הוא לא נהג כן משום שסבר שגם הלאומיות עלולה להוביל לפשיזם, והלאומנות היא כבר פשיסטית. הפרובלמטיקה של המושג לאומיות מוצגת על ידו כסוג של הגדרה אפשרית נפוצה, שאינה מקובלת עליו כמובן, של היחס בין האדם, העם והמדינה:

מצד אחד – פרימאט של המדינה ביחסה לעם, ופרימאט העם ביחסו לאדם, לשון אחר: העם חייב במובן של חיוב מוסרי – לראות את עצמו ככלי סיפוק האינטרס של מדינתו, כלומר של מנגנון הריבונות והשלטון שלו, משום שרק במנגנון זה מתגלמים תכניו הלאומיים, וכן חייב אדם לראות עצמו משועבד לאינטרס הלאומי, משום שאישיותו נחצבת ממקור עמו.¹⁷

הלאומיות עלולה להוות כאמור מסלול שדרכו נהפכת המדינה לערך, ואפילו לערך עליון. הדגש המופרז על הלאומיות הופך את הפרט לחסר ערך וחדל אישיות עצמית, שכן הוא מה שהוא בהיותו בן עמו והוא חב לעמו את היותו. הפרט, האדם, מצוי אפוא על פי הגדרה זו בתחתית הפירמידה וחייב נאמנות מוחלטת לאינטרס הלאומי. לפי גישה זו, הלאומיות יכולה לצאת מן הכוח אל הפועל רק במסגרת הריבונית של המדינה, שבה "מתגלמים תכניו הלאומיים" של העם. גם העם איננו ישות אוטונומית ולמעשה איננו יכול להתקיים או לפחות לא לצאת מן הכוח אל הפועל, לבוא לידי ביטוי הלאומי כעם, ללא המדינה. כך הועלתה המדינה לראש הפירמידה הערכית, והאדם המצוי בתחתיתה נועד לשרתה. זוהי ה"דרך מן הלאומניות אל החייתיות", קרי: מן הלאומיות לפשיזם.

אם אלה הן הסכנות הגלומות בלאומיות, שהיא הביטוי הפוליטי של העם,

17. ישעיהו ליבוביץ, "דרך הלאומניות אל החייתיות", הארץ, 5.10.1984. שם המאמר הוא פרפרזה על אמרתו־אזהרתו של המשורר והוגה הדעות האוסטרי פרנץ גרילפארצר (Grillparzer, 1791-1872): "הדרך המובילה מן האנושיות דרך הלאומיות אל החייתיות (ההתבהמות)". ליבוביץ הרבה לצטט את האמרה כלשונה אך מיתן אותה מעט בכותרת מאמרו בהארץ כשהשתמש במילה "לאומניות".

האם יש לה בכלל מקום? מה מקומה של המדינה על פי תפיסה זו? האם כל מדינה תנטרל את מסוגלותו של העם "לעצב את תכניו הערכיים גם שלא מן הדיכוי של האינטרס הממלכתי של שלטון וריבונות"?¹⁸ האם המדינה תשעבד בהכרח את הפרט ולא תכיר "בזכותו של אדם לעמוד במקרים מסוימים על ערכים של אישיותו האוטונומית אף נגד תביעותיו של הקולקטיב"?¹⁹ מהי עמדתו של ליבוביץ כלפי הציונות – התנועה הלאומית היהודית המודרנית? על שאלות אלה אשתדל להשיב בדברים הבאים.

מדינה וציונות

למרות ניסוחיו החריפים נגד הסכנות שבלאומויות ואזהרותיו הבלתי פוסקות נגד נטיותיה של המדינה לדכא הן את ההתפתחות של התכנים הערכיים המעוצבים על ידי העם ללא קשר למסגרת הריבונית הן את האוטונומיה של היחיד. למרות היותו בעמדה קבועה של מבקר חריף את עריצות השלטון, כל שלטון, לא היה ליבוביץ אנרכיסט ולא היה פציפיסט וראה בקיומה של מדינה צורך חיוני:

ההצדקה, ההנמקה, הביסוס הרעיוני של קיום מדינה והבסיס הרגשי של דבקתו של אדם במדינתו מקורם בכך שהיא האינסטרומנט לסיפוקם של שני צרכים חיוניים: לאפשר את קיומו של הפרט בצוותא עם בני אדם אחרים ולאפשר את קיומו העצמאי של העם אשר האדם חש את עצמו שייך לו.²⁰

קיומה של המדינה איננו מובן מאליו, אלא דורש הצדקה והנמקה אל מול הסכנות הגדולות הטמונות בה. לא ניתן להצדיק את המדינה אלא בתור "אינסטרומנט" – כלי לסיפוק צרכים חיוניים, צרכים ולא ערכים. לא ניתן להצדיק אותה בתור כלי העומד לשירותם של ערכים מסוימים גם אם עצם קיומה מאפשר יישומם של ערכים שלא היו מיושמים בהעדרה, או גם אם מסגרתה מאפשרת הכרעה לא אלימה בין ערכים מתנגשים או סותרים. אין להצדיק את המדינה בשמם של ערכים כדי שלא ידבק בה חלילה שמץ של הצדקה ערכית. ההצדקה להקמתה ולקיומה היא בהיותה כלי הכרחי לשירותם של צרכים הכרחיים. ניסוחיו של ליבוביץ מבקשים לרוקן את המדינה מכל ממד ערכי ואינם מאפשרים הבחנה מרוככת בין ערכים, למשל בין ערך אינטרינזי (intrinsic value) לערך אינסטרומנטלי או אקסטרנינזי (extrinsic).

18. שם.

19. שם.

20. שם.

המקובלת בשיח של הפילוסופיה הפוליטית ושל האתיקה במאה ה-20.²¹

הצורך במדינה נובע בראש ובראשונה מכך שללא מורא השלטון "איש את רעהו חיים בלעו" (משנה אבות ג, ב), ואין דרך לקיומו של הפרט בצוותא עם בני אדם אחרים אלא במסגרת של מדינה שתפקידה לנטרל את האלימות בין האזרחים ובין עצמם ולהבטיח שיחיו זה עם זה בשלום. ליבוביץ שלל אפוא את התיאוריות האנרכיסטיות הגורסות שדווקא האלימות הנובעת מן הריבונות מחלחלת אל בין בני אדם ומעצימה סכסוכים ביניהם. הוא הצדיק את קיומה של המדינה אולם בו בזמן התריע על הסכנה הגדולה הנובעת ממנה:

יחס התנאים למעמדו של האדם במסגרת המשטר המדיני נראה כדו-משמעי. מצד אחד ברור הוא שעמדת התנאים אינה אנרכיסטית; אדרבא, נחיצותו של משטר, במובן של כוח-כפיה מוסמך, מוכרת ומודגשת. אין קיומם של המון בני-אדם בצוותא אפשרי אלא כאשר מוראה של מלכות עליהם [...] יחס זה שווה הוא הן לגבי שלטון עצמאי יהודי, הן לגבי שלטון-זרים עלינו; אפילו לגבי המלכות הרשעה, אין התנא נמנע שיש להתפלל בשלומה, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו [...] אולם לעולם לא נמצא בדברי חכמי התורה גישה המציגה את המערך השלטוני המדיני כערך מצד עצמו, והגישה אליו לעולם היא בגדר התייחסות לכלי, מכשיר ואמצעי. ה"מלכות" או ה"רשות" משמעותה אינה ערכית אלא אינסטרומנטאלית-פונקציונלית, וכוחה הוא מסוכן מאוד.²²

בקטע זה שתי הדגשות שבאמצעותן ביקש ליבוביץ להחדיר לשומעיו את תיאור מאפייני הכוח של השלטון: האחת "כוח-כפיה מוסמך" והאחרת "מסוכן מאוד" המתייחסת לכוחה של הרשות או המלכות. ההדגשה הראשונה באה לציין את ההכרח לקיומה של מדינה: ללא "כוח-כפיה מוסמך" יפעלו בני אדם זה נגד זה באלימות, ישתמשו בכוח בלתי מוסמך, והקיום לא יהיה אפשרי. עמדתם של התנאים ושל ליבוביץ איננה רואה באנרכיזם אופציה מעשית, משום ההכרח בקיומו של "כוח-כפיה מוסמך" כדי להבטיח את שלומם של בני אדם וכדי למנוע אלימות. אולם בכך טמונה גם סכנה גדולה –

21. Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993; Monroe C. Beardsley, "Intrinsic Value," *Philosophy and Phenomenological Research* 26 (1965), pp. 1-17; Toni Rønnow-Rasmussen, "Instrumental Values: Strong and Weak," *Ethical Theory and Moral Practice* 5 (2002), pp. 23-43

22. ישעיהו ליבוביץ, *שיחות על פרקי-אבות ועל הרמב"ם*, ירושלים ותל-אביב: שוקן, תשל"ט, עמ' 46.

נטייתם הטבעית של בעלי הכוח המוסמך, בני אדם שהגיעו לשלטון, להשתמש בכוח שניתן בידם שלא לשם המטרות המוגדרות ולגרום לאלימות בלתי מוצדקת. המדינה מוצדקת בהיותה כלי העונה לצורך חיוני, אולם מאותה שעה היא נתונה לביקורת בלתי פוסקת מפני הסכנה הגדולה הטמונה בשימוש מופרז בכוח שניתן בידה. מעלתה של ההגדרה האינסטרומנטלית היא בכך שניתן לבדוק ולברר מתי המדינה חורגת מייעודה המוגדר ואז אפשר לקבוע שאין לה יותר הצדקה. כמו כלי שהתקלקל והוא לעתים אף מזיק בתפקודו הלקוי ואין להפעילו עד שיתוקן, כך המדינה שהתקלקלה איבדה את מעמדה ועד שלא תתוקן אין טעם לקיים את חוקיה ולעתים אסור לקיימם אם הללו נובעים מקולויה.

מילות המפתח בהצדקתה של המדינה ובהנמקת קיומה הן "לאפשר", "לספק צרכים", מושגים אינסטרומנטליים-פונקציונליים. מבחינה היחידים הם בהיותה מאפשרת את קיומו של הפרט לצדם של בני אדם אחרים ובהיותה מאפשרת את קיומו העצמאי של עם. הגישה האינסטרומנטלית איננה מתעלמת מרגשות שיש לבני אדם כלפי מדינתם (וכלפי מכשירים אחרים שברשותם) אלא מבררת את בסיס הרגש הזה הנמצא בשירות החיוני שהמדינה מעניקה לאזרחיה. עם זאת, היא דוחה כל אפשרות לשנות את הגדרת המדינה או את ההצדקה לקיומה על בסיס רגשי זה. מחשיבותה של המדינה ככלי חיוני נובעת חובת הנאמנות של האזרח כלפי מדינתו:

אדם הרוצה להתקיים כאזרח בקרב עם חופשי זקוק למדינתו כמסגרת לעצמאות עמו. לפיכך היא יקרה לו, הוא ידאג לצרכיה וישתדל – אף ללא הצלחה – שלא תתקלקל, ויגן עליה מפני אויב המתכוון לחסלה. זאת היא המשמעות של נאמנות למדינתו, ואין הוא חייב לה דבר מעבר לזה.²³

מהו ה"מעבר לזה" שעשוי/עלול אדם לחוב למדינתו? אם הוא נכון לדאוג לצרכיה ואפילו למסור את נפשו כדי להגן עליה מפני אויב המתכוון לחסלה, מה עוד נשאר לו? המשמעות הנובעת מחיובה של המדינה, של המסגרת הריבונית, היא כה מרחיקת לכת עד שקיימת סכנה שהאמצעי ייהפך למטרה. קשה להעלות על הדעת שאדם יידרש למאמצים ולהקרבה כה גדולה כדי לקיים מסגרת שאיננה אלא כלי. ממסכת חובותיו של האדם כלפי מדינתו ומההקרבה שהוא נדרש להקריב למענה אפשר להגיע למסקנה מוטעית שהמדינה היא התכלית והיא המייצגת את מסכת הערכים. לכן, אומר ליבוביץ, אמנם האדם נדרש לחובות מרחיקות לכת בשל היות המדינה כלי כה חיוני, לא רק מוצדק אלא גם הכרחי, ומחויבותו נובעת חובות מחמירות אלה. אבל "אין הוא חייב לה דבר מעבר לזה" – עליו להתייחס אל מדינתו

23. ראו "דרך הלאומניות אל החייתיות".

כמשהו מעבר לאינסטרומנט חיוני. חיוני – אבל לא טוטלי. האי-טוטליות של המדינה באה לידי ביטוי בתפיסה שהציות לחוק איננו ערך עליון ואיננו טוטלי, ואף חוקי המדינה אינם ערכים אלא מעין כללי ההפעלה של הכלי. ההקרבה הנדרשת מהאדם להגן על מדינתו מוגבלת בכך שהפעולה היא פעולה הגנתית, והשלטון איננו עושה שימוש בכוח העומד לרשותו באופן מופרז או בלתי מוצדק לשם מטרות אחרות.²⁴

כמי שהצדיק וחייב את המדינה בכלל, כן הצדיק ליבוביץ את מדינת ישראל והיה ציוני כל ימיו. עם זאת, הוא פעל לפי כללי הנאמנות של אדם למדינתו כפי שהם תוארו לעיל. הוא הצדיק את הקמת המדינה, את קיום הצבא, ואת מקצת המלחמות ופעולות הלחימה, ושלל או ביקר בחריפות מלחמות ופעולות אחרות של הצבא והממשלה. קולו של ליבוביץ היה קול צלול ביותר נגד הכיבוש המתמשך בשטחים. לטענתו, שלטון צבאי על בני אדם ללא זכויות אזרח הוא פעולה בלתי לגיטימית של המדינה, חריגה חמורה מתפקידיה ויעדיה. במקרה זה לא מוטלת על האזרח חובת ציות לחוק ולשירות בצבא. לכן הוא עודד את הסרבנות וקיווה שהיא תפתח למרד בשלטון עד להחלפתו או עד ליציאה מן השטחים. אולם כאשר היה השימוש בכוח מוצדק בעיניו, הוא סבר שאין הגבלה אפריורית על הפעלת הכוח, ובלבד שיהיה ניתן להצדיק את כוונת השלטון להפעילו. אין צורך וגם אין זה נכון להצדיק את הפעולה האלימה, את המלחמה, או להפך – אין זה נכון להוקיעה. קיום המדינה הוא שהוצדק, מטרותיה הוגדרו, וכל עוד מתקיימות פעולותיה במסגרת זו, גם אם הן אלימות, אין צורך בצידוקן:

בהכריזנו על רצוננו לחיות חיי עם היסטורי וריאלי – לא מטא-היסטורי ומטאפיזי – כבר קיבלנו על עצמנו פונקציות וגילויים של חיים אלה, שמהם סלדנו כשהיינו פטורים מתפקידים וחובות של עם. מלחמת-שיחורוננו היתה תוצאה הכרחית, מחוייבת ההגיון ההיסטורי וההערכה המוסרית, מעובדת אלפיים שנות גלותנו; רק מי שהיה מוכן ומסוגל להצדיק הצדקה היסטורית, דתית, את המשכת חרפת-הגלות, רשאי היה לסרב לקבל על עצמו את האחריות המוסרית לשימוש בחרב, שהחזירה לנו את חרותנו.

לפיכך, בחשבון-הנפש הדתי-המוסרי שלנו אין אנו מצדיקים ואין אנו מתנצלים על שפיכות-הדמים של המלחמה כשלעצמה (שבה נשפך דמנו לא פחות מזה של אויבנו). הבעייה הגדולה מתעוררת בקשר לאופן ניהול המלחמה [...] מאחר שניתנה רשות ל"אומנותו של עשיו", נעשתה ההבדלה בין המותר והאסור, בין המוצדק

24. ראו נפתלי רוטנברג, "שירות, סרבנות או מרד: על המעשה הנאות הנובע מן החובה המוסרית והנאמנות האזרחית", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), *ישעיהו ליבוביץ: שמרנות ורדיקליות*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תשס"ז, עמ' 366-387.

והפסול, דקה מאד [...] ואנו חייבים בבדיקה ובבחינה אם פרצנו מחיצה זו או לאו.²⁵

לקיום העם היהודי באלפיים שנות גלות יכולות להיות שתי משמעויות: האחת, משמעות מטא-היסטורית ומטפיזית. עם שאיננו מתקיים קיום ריאלי בהיותו נתון תחת שלטון זר ותלוי באחרים, שעליהם מוטלים החובות והתפקידים המאפשרים את קיומם של עמים נורמליים באמצעותה של מדינה ריבונית. במסגרת חובות ותפקידים אלה נמצא קיום הצבא והמשטרה, שהפעלתם משמעה אלימות ומלחמה.

המשמעות האחרת – חרפת הגלות, האפליה, הרדיפות, השמד והשעבוד. אנו יודעים ליבוביץ כפר לחלוטין במשמעות הראשונה. קיום העם היהודי לאורך ההיסטוריה, שהוא שב והתייחס אליו בדבריו ובכתביו, מתבטא בעובדות ההיסטוריות, במה שההיסטוריה מלמדת אותנו. למה כוונתו כאן במושג "מטא-היסטורי"? לא כשיח הציוני השגור שהעם בגלותו חי הוויה חוץ-היסטורית והוא "חוזר להיסטוריה" עם הקמת מדינתו, אלא כעם היסטורי הקיים אלפי שנים הוא זכאי גם למסגרת פוליטית שתאפשר את קיומו. מבחינתו לא היתה הוויה מטא-היסטורית גם בתקופת הגלות, ודאי שלא היה לעם קיום מטפיזי, שהרי נגד רעיונות כאלה הוא יצא חוצץ כל ימיו. כוונת ליבוביץ היא זו: לעם הקיים כעובדה היסטורית יש הזכות להיות חיי חירות במסגרת מדינית, ושליטת זכות זו היא בלתי אפשרית כאילו הגדירו את הווייתו כמטא-היסטורית וכמטפיזית.

אולם היה על ליבוביץ להתמודד עדיין עם עמדות יסוד יהודיות ערכיות, המרבנות לבקר את האלימות שהיא תוצאה של הפעילות השלטונית הריבונית, של כל שלטון באשר הוא. עמדות חז"ל ועמדות רבניות של ראשונים ואחרונים, שביקרו את הכבדת יד המלכות על האזרחים, שגינו את המלחמה וביקשו שלום ורדפוהו. עמדות אלה יצרו אצלו מן הסתם הזדהות עמוקה, אולם עתה אין הן מתיישבות עם הצידוק שהוא העניק למלחמה. יתר על כן, ליבוביץ הרגיש צורך להתמודד עם מבקריה היהודים של מדינת ישראל ועם מבקרי הציונות, שהתקשו מאוד לוותר על מעמדם כבני עם המתנגד לדעתם

25. "לאחר קיביה", *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, עמ' 231 (נרפס לראשונה בכתב העת *כטרם* 4 [1954], עמ' קפט-קצא). לדיון מקיף במאמר זה של ליבוביץ ובמכלול התגובות לו ראו זאב הרוי, "לאחר קיביה: ישעיהו ליבוביץ, חיים יהודה רות ונחמה ליבוביץ", בתוך אביעזר רביצקי (עורך), *ישעיהו ליבוביץ: שמרנות ורדיקליות*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תשס"ז, עמ' 365-354. ראו גם: בני מוריס, "העיתונות הישראלית בפרשת קיביה אוקטובר-נובמבר 1953", *תאוריה וביקורת* 8 (1996), עמ' 46.

באופן מסורתי לאלימות לסוגיה, ושוללים את האחיזה ב"אומנותו של עשיר". ליבוביץ לא הסכים שעמדת היהדות מלכתחילה היא פציפיסטית או אפילו קרובה לפציפיזם, וההסבר שהוא נתן לעמדות אלה הוא של הקשר היסטורי: בעבר, האחריות לביטחון ולשלום הציבור לא היתה מוטלת עלינו אלא על העמים שבמדינותיהם התגוררנו בגלוינו. לפיכך נקטנו עמדה מרחיקת לכת הסולדת מאלימות, ובמובן מסוים היתה עמדה זו ביטוי פרקטי של הגנה עצמית. זה היה ביטוי לרצוננו לשרוד מבלי לקחת חלק במלחמות לא לנו ובפעולות אלימות, יותר מאשר ביטוי יהודי-אידיאולוגי. כלומר, לדעתו אין עמדה עקרונית יהודית נגד אלימות המופעלת כתוצאה מתפקודה הצודק של המדינה, מהוצאת ריבונותה מן הכוח אל הפועל. במצב שלא אנו היינו מופקדים על הריבונות אלא היינו בארצות הגלות והאחריות לא היתה מוטלת עלינו, סלדנו מכל הפעילויות והתפקידים שנועדו להחיל את ריבונותן של ארצות אלה והשתדלנו שלא לשרת בצבאותיהם. אך משעה שהקמנו את מדינתנו קיבלנו על עצמנו את כל התחומים הללו כתוצאה מהאחריות שהיא עתה שלנו, ואיננו יכולים עוד להשאירה בידי אחרים, ולבקר. חשוב לציין שליבוביץ איננו עוסק במאמר זה בהצדקת המלחמה אלא בהצגתה כפועל יוצא, כ"תוצאה הכרחית" כמעט דטרמיניסטית, מאי-רצוננו להוסיף לחיות בגלות מתמשכת תחת חסדם של אחרים, ומרצוננו לחיות חיי חירות של עם במדינתו שלו. אפשר כמובן להצדיק את המציאות הגלותית הן מבחינה היסטורית הן מבחינה דתית, והיו כמובן יהודים שעשו זאת. דרכם של אלה לגיטימית, אך צודקת לא פחות היא דרכם של מי שביקשו לשים קץ לאלפיים שנות גלות ולהקים את המדינה. משעה שהוצדקה הקמת המדינה, אין צורך להצדיק שוב ושוב את האחיזה בחרב, שכן זהו פועל יוצא של קיום המדינה המבטיחה את חירותו של עם ומגינה על אזרחיה. העדר הצורך להצדיק את המלחמה או להתנצל על תוצאותיה איננו אומר שאין לבנו גם באלימות ובשפיכות הדמים. מהותה של האחריות שנטלנו על עצמנו היא ביקורת תמידית לגבי כל פעולה ופעולה, אם היא מותרת או פסולה. יסוד הביקורת הוא התפיסה שמחיצה דקה מפרידה בין פעולה מוצדקת לפעולה פסולה, שאף היא אמורה להיות ברורה בעליל לכל אדם ובאופן הפשוט ביותר. חיים מדיניים מתוך אחריות וביקורת תמידית זו הם האתגר הגדול שהמדינה מציבה לעם היהודי, וליבוביץ סבר שניתן לעמוד בו.

מדינת ישראל הוגדרה כ"מדינת היהודים" (הרצל) או כ"מדינת העם היהודי" (מגילת העצמאות) או כ"מדינה יהודית ודמוקרטית" (חוק יסוד: כבוד האדם וחירותו, 1992). למותר לציין שליבוביץ התנגד בתכלית להגדרה השלישית. "מדינה" לא יכולה להיות "יהודית",²⁶ שכן היות יהודי בא על

26. זוהי דעה שליבוביץ חזר עליה רבות אם כי קרה שהשתמש, כמו מבלי משים,

ביטוי במערכת ערכים המוגדרת על ידי תורת ישראל וההלכה, אך לא על ידי מדינה, שאיננה אלא אינסטרומנט ולכן איננה יכולה להכיל הגדרה ערכית. וכך הוא מנסח זאת בתשובה למכתב:

מעולם לא שאפתי "שמדינתנו תהיה יהודית בחוקתה ובאורח חייה", למלים אלו אין שום מובן. "מדינה" אינה אדם אלא מנגנון שלטוני בלבד, ורק אדם יכול להיות "יהודי" (או לא יהודי), [...] כל מדינה – בעבר, בהווה, ובכל עתיד הנראה לעין – היא בהכרח מערכת חילונית.²⁷

ההגדרה "מדינת העם היהודי" הולמת לשיטתו את אחת מהגדרות היסוד של המדינה בכלל: "לאפשר את קיומו העצמאי של העם אשר האדם חש את עצמו שייך לו".²⁸ הגדרה זו נשענת בזהירות רבה על הבסיס הלאומי – "קיומו העצמאי של העם" – כדי שלא להפוך אותו חלילה לעיקר העיקרים, ומיד מסייגת: "אשר האדם חש את עצמו שייך לו", כדי לאפשר את "זכותו של אדם לעמוד במקרים מסוימים על ערכים של אישיותו האוטונומית אף נגד תביעותיו של הקולקטיב".²⁹ במקרה של ליבוביץ נקשר גורלו כאדם פרטי בזה של העם היהודי שביקש להקים לעצמו מדינה באמצעות התנועה הציונית:

אתה מדבר אל אדם שהוא ציוני מילדותו ובגלל זאת הגעתי לארץ-ישראל לפני למעלה מיובל שנים והשתתפתי במעט כוחי בצורות שונות של פעילות ציבורית וגם פעילות צבאית (לא הייתי בארגון טרוריסטי, אלא ב"הגנה", כמו כל בני דורי), שהביאו בסופו של דבר להקמת מדינת ישראל. אני מגדיר את הציונות כך: נמאס לנו משלטון הגויים על העם היהודי – We are fed up with being ruled by goyim. יכול להיות ששלטון הגויים היום הוא טוב מאוד (תשאל כל יהודי אמריקני והוא יגיד לך שאכן כך הוא). אבל יש יהודים שנמאס להם שהגויים שולטים בנו, וזו כל מהות הציונות.³⁰

ציוניותו של ליבוביץ היא אפוא זו: הציונות באה לידי ביטוי בהקמת המדינה, ומשום כך הגדרתה תלויה בהגדרת המדינה גם במובן האינסטרומנטלי, ובדגש היתר על כך שאיננה מבטאת ערכים כלשהם.³¹ כשם שלא ייחסנו ערך

בצירוף "מדינה יהודית": "מדינת ישראל אינה 'מדינה ציונית' אלא מדינה יהודית". ראו ישעיהו ליבוביץ, רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ: מכתבים אל פרופ' ליבוביץ וממנו, ירושלים: כתר, 1999, עמ' 320.

27. שם, עמ' 374.

28. ראו "דרך הלאומניות אל החייתיות".

29. שם.

30. על עולם ומלואו, עמ' 28. ההדגשה שלי.

31. רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ, עמ' 319-320.

למסגרת המדינה שהיינו בה בגלותנו תחת שלטון הגויים, כך איננו מייחסים ערכים למדינתנו שלנו. הציונות היא הרצון למעבר ממסגרת מדינית אינסטרומנטלית אחת (שלטון הגויים) למסגרת מדינית אינסטרומנטלית אחרת (מדינת ישראל). ביטוייה המעשי הוא בפעילות ציבורית וצבאית להקמת המדינה; ובהשתתפותו בפעילות זו היה ליבוביץ ציוני במלוא מובן המילה. הגדרותיו של ליבוביץ נראות ברורות ופשוטות, לעתים פשוטות מדי. הכול כה ברור: מהו עם; כיצד הוא מגדיר את העם היהודי; מהי הגדרת המדינה; מהן סכנות הכרוכות במדינה; האתגר בנטילת האחריות להפעלת כוח באופן מוצדק ולא פסול; הגדרת הציונות; הגדרת מדינת ישראל כמדינת העם היהודי.

אכן, כל הגדרה בפני עצמה אכן נראית בהירה וברורה, אך חיבורן יחד יוצר אצל רבים סתירה גדולה עד אבסורד. לא רק מי שמסכים עם הגדרתו את העם היהודי ככלל המצויים בתרי"ג מצוות (ומשתדלים לקיימן) מתקשה לקבל הגדרה של פוליטיקה שאיננה מבטאת ערכים אלה, והגדרה אינסטרומנטלית קיצונית של המדינה; לא רק מי שמזדהה עם העמדת הכול על הדת איננו יכול להסכים עם הפרדה טוטלית של הדת מן המדינה; אלא גם מי שרואה במדינה את הביטוי החילוני החופשי של הלאום היהודי איננו יכול להסכים עם הגדרותיו. גם מי שרואה במדינה כלי שנועד לשרת חברה חילונית הומניסטית איננו יכול להבין כיצד היא יכולה, על פי הגדרותיו של ליבוביץ, להיות כלי שרת, מסגרת מדינית, לחברה שומרת מצוות על פי כללי ההלכה.³²

הביקורת על הלאומיות החילונית

על פי השקפתו של ישעיהו ליבוביץ היתה בעבר ויש בהווה רק דרך אחת להיות יהודי: שמירת תורה ומצוות על פי ההלכה. מבחינה היסטורית, טען, יהודים שניסו דרכים אחרות נעשו אפיזודה חולפת, אם בכלל, בשולי התופעה המעצבת של העם היהודי ברצף ההיסטורי שלו. מצב זה השתנה במאה ה-19 ומאז אי-אפשר לדבר על דרך אחת להיות יהודי או על יהדות ועם יהודי כתופעה הומוגנית. המשבר הוא כה חריף ותוצאותיו כה דרסטיות משום שהוא לא יצר תפנית ושינוי במובן של הוויה חלופית, פוסט-משברית, שבאה במקומה של ההוויה הקודמת והחליפה אותה, אלא המשבר מוטט את הווייתו הקודמת של העם היהודי ולא יצר דבר בעל משמעות במקומה: מהמאה התשע עשרה נוצר הקרע בין יהודיות ליהדות. [...] הקיבוץ האנושי המוכר היום כעם יהודי, הן בתודעתם של רוב-רובם של בניו והן בתודעתם של הגויים,

32. הרחבה והנמקה של הטענות הביקורתי ראו בהמשך הדברים.

אינו מוגדר עוד מבחינה עובדתית כעמה של היהדות ההיסטורית, אף שיש לא-מעטים בקרב המשתדלים, כיחידים או כקבוצות, לקיים את פרוגרמת-החיים שלה: אבל הרוב – המודע בכנות ליהודיותו – אינו מכיר את היהדות או מואס בה. המונח "יהדות" נעשה הפקר ומשמש לציונם של עולמות שונים, זרים זה לזה, של הרוח ושל המעש. לא ניתן להצביע היום על תוכן ערכי בחיי הרוח או בחיי המעשה שמבטא את הלאומיות היהודית, זאת אומרת: תוכן שהגוף המכונה העם היהודי מכיר בו ומקבלו. זהו המשבר ההיסטורי שניסוחו הוא השאלה: האם עדיין קיים עם יהודי?³³

"יהודיות" היא "עובדת שייכותו של אדם לעם היהודי", הנשענת על התודעה או התחושה, העמומות לעתים, הקיימות אצל אנשים הרואים עצמם יהודים. "יהדות" משמע "התכנים של עולם ההגות ועולם המעש שלו [...] קבלת עול מלכות שמים ועול תורה ומצוות".³⁴ רוב היהודים עדיין מודעים ליהודיותם, לעובדת השתייכותם לעם היהודי, אך לא מעבר לזה. הביקורת של ליבוביץ מכוונת כלפי הרוב החילוני שאינו מכיר את היהדות (בה"א הידיעה!) או מואס בה. אין משמעות לתודעת השייכות אם מה שמשתייכים אליו למעשה כבר איננו קיים, ולכן מצב זה מעמיד בספק את שאלת קיומו של עם יהודי בזמננו.

לאור זאת מתעוררת השאלה: אם המציאות השתנתה באופן דרסטי כל כך – וליבוביץ הרי מודה בשינוי זה – מדוע הוסיף לאחוז בנחישות בעמדתו שיש רק דרך אחת להיות יהודי? הרי הוא עצמו מתאר מצב חדש המאופיין על ידי ריבוי זהויות יהודיות. מדוע לא בחר למשל בעמדה פלורליסטית שתאפשר לו לחיות בשלום עם מי שהשקפתם ואורח חייהם שונים משלו? מה מנע ממנו להחליף את הפרדיגמה הישנה באחת האופציות החדשות, למשל הלאומיות? כדי לברר את יסוד טיעונו ואת שורש עמדתו בעקבות המשבר שהעם היהודי מצוי בו מן המאה ה-19 ואילך, אבחן את מסקנותיו העיקריות מן המצב, לאחר כמאתיים שנות משבר.

א. היהדות איבדה את משמעותה כמונח המבטא את תכניו של העם היהודי. בהעדר הסכמה לגבי התוכן, וממילא לגבי המחויבות הנובעת ממנו, אין המונח "יהדות" מהווה עוד משהו מסוים, מוגדר, בעל משמעות, כלומר: קיים רלטיביזם טוטלי לגבי השאלה יהדות מהי.³⁵ מבחינה זו ליבוביץ מסכים

33. עמ, ארץ, מדינה, עמ' 18.

34. שם, עמ' 74.

35. שם, עמ' 51-52. וכדי להביא את הדברים עד אבסורד הוא אומר: "פרוגרמת-חיים של טיפוח הספורט, כדי שאחד-עשר חוליגנים יהודים ייטיבו לבעוט בכדור מאחד-עשר חוליגנים ברזיליים – אפשר שיקרא יהדות".

למעשה עם הטוענים ש"כל מה שיהודים עושים או יוצרים זו יהדות". הם רואים זאת כמציאות חיובית ומבקשים בדרך כלל להעניק לגיטימציה לכל תופעה הקשורה ביהודים על בסיס הגדרה רחבה ככל האפשר. הוא לעומתם רואה זאת כמציאות שלילית וטוען שבכך איבדה "היהדות" כל משמעות, שהרי אם "הכול יהדות" אז דבר איננו יכול להיות עוד יהדות, וקיומו של בסיס משותף לכל ה"יהדות" הללו איננו אלא אשליה.

ב. הלאומיות היהודית לא הצליחה להיות הביטוי החדש של העם היהודי. אין קונסנזוס לגבי לאומיות יהודית. מקצת היהודים אך לא רובם רואים בלאומיות מסגרת מודרנית לזהותם, זו שנוגדה בעקבות המשבר והולכת ומתפתחת בתקופה המודרנית. קבוצות גדולות אחרות, חרדיות וחילוניות, מתנגדות ללאומיות בתכלית ולא רק שאינן מקבלות אותה אלא יש מהן הנלחמות בה ככל יכולתן. רוב היהודים אולי אינם מתנגדים להתחדשותה של הלאומיות היהודית, אולם בפועל נותרו אדישים כלפיה.

ג. אובדן "תודעת הגולה". דווקא כאשר החלה ההתעוררות הלאומית אצל מקצת היהודים, איבד העם היהודי את תודעת הגולה שהתקיימה בהכרתם של היהודים לאורך הדורות עד העת החדשה. משמעותה של תודעת הגולה היא שכלל שהתעוררו היהודים בסביבתם כן ראו עצמם זרים בארצות פזוריהם. תודעת זרות או נבדלות זו יצרה סוג של זהות משותפת בין יהודים הפזורים בכל מקום בעולם, גם אם לא התקיים ביניהם קשר כלשהו. אין זה המצב כיום בחלק גדול ממדינות המערב ובמיוחד בצפון אמריקה. ליבוביץ ראה ב"תודעת הגולה" יסוד חיובי בזהות העם היהודי. הוא גם הבין שהמשכה של תודעה זו היה יכול לשרת נאמנה את הלאומיות המתחדשת ואת יישומה על ידי התנועה הציונית. מבחינה זו אובדן "תודעת הגולה" קשור באי-יכולתה של הלאומיות היהודית להתגבש לביטוי החדש של כל העם היהודי.

ד. המדינה איננה הביטוי החדש של העם היהודי: המדינה איננה המסגרת הקיומית לעם היהודי כגוף אחד, ולכן איננה יכולה לשמש בסיס להמשך התגבשותו וקיומו. זאת ועוד, גם אם היתה יכולה לתפוס מקום מרכזי יותר בהוויית העם, היה ליבוביץ מתנגד נחרצות לאפשרות כזאת, שכן הוא ראה בכך סכנה גדולה.

המשבר גרם אמנם שינוי גדול עד כדי שידוד מערכות ופירוקן. אולם אין מסקנה אחת הנובעת מניתוח המצב שבשלה ראוי היה לאמץ חלופה לדרך היהודית הקודמת, משום שחלופה כזאת פשוט איננה קיימת. ליבוביץ הכיר אפוא בשינוי המצב אך שלל כמעט את כל הזרמים, העמדות והחלופות שהתפתחו בעקבותיו. אפשר להסביר את עמדתו בכך שהוא לא בחר זרם אחד או חלופה אחת שהתפתחו כתוצאה מהמשבר או כתגובה לו. הוא כלל את כל התוצאות והתגובות הללו בניתוח המשבר, בהבנה של המשבר כתופעה כוללת, וראה משבר בהן עצמן: יהדות הבאה לידי ביטוי בכאוס של זהויות

ורלטיביזם של ערכים. השאלה איננה אפוא אם דרך מסוימת שהופיעה כתוצאה מן המשבר או כתגובה לו נכונה או איננה נכונה. כל דרך חדשה, כל יוזמה אחת מני רבות המבקשת לומר מהי היהדות, היא ביטוי פרטיקולרי בלתי מחייב, רסיס של הוויה מנותצת שאיננה יכולה להציג אתגר אמיתי. במצב כזה – מצב שלא נוצרה בו חלופה לדרכו של העם היהודי ההיסטורי – הוסיף ליבוביץ להיאחז בהגדרה שעמדה אלפי שנים במבחן. עם זאת, הוא הודה שגם לשיטתו לא ניתן להבטיח את המשכיות העם היהודי, ואין זה מן הנמנע שבתוך כמה דורות עם זה ייעלם כפי שנעלמו עמים רבים אחרים. אולם עמדתו של ליבוביץ איננה מבטאת התעלמות מן המציאות החדשה, והוא לא ראה עצמו כמי שעומד מחוץ למשבר כסלע איתן שגלי הסערה מתנפצים לרגליו, והוא בשלו. להפך, ליבוביץ הושפע עמוקות מן המשבר, והמציאות החדשה היתה אתגר עצום בעבורו ובעבור דרכו, דרך של תורה ומצוות. הוא סבר שאולי לפנינו הזדמנות גדולה להתחדשות ויצירה תוך כדי התמודדות של ההלכה וההגות היהודית עם מסגרות ותהליכים חדשים אלה. התמודדות, אך לא התפשרות, שכן זו האחרונה תחליש את עמדת היהדות מבלי להציע, כאמור, כל חלופה אחרת. מבחינה זו לא קפא ליבוביץ על שמריו עם הפרדיגמה היהודית הישנה, משום שהוא סבר שאולי היא עשויה להתמודד עם מצב חדש ומסובך, שהיא תוכל אולי לעמוד באתגר, להציגה בוודאות, בים של אי-ודאות, כדרך האמיתית היחידה בין זרמים של זיוף ורלטיביזם. למעשה, תורת ישראל איננה מאפשרת כמעט התלבטות, שכן ההכרח להתמודד נובע מן החובה, מן הציווי שהיא מושתתת עליו. בשנות החמישים היה ליבוביץ נלהב ואף אופטימי לגבי האפשרות שהתמודדות זו תתרחש ותצליח. אך ככל שעברו השנים הצטננה התלהבותו, והאופטימיות שלו לגבי עתידו של העם היהודי נעשתה זהירה יותר ויותר, עד שפינתה את מקומה לאזהרות חמורות ולנבואות זעם. שינויים אלה במסרים של ליבוביץ נבעו מכמה סיבות, מהן שונות וקשורות במאבקיו השונים בכל החזיתות, וקצרה היריעה לנתחם כאן. אסתפק בקביעה שהוא נשאר נאמן לעמדתו הדתית, לא התעלם מהמציאות המשתנה אך גם לא השלים עמה. לעומת זאת, יש להדגיש שהשינוי הגדול בעקבות המשבר אפשר לו בכל זאת לבחור בדרך חדשה שנוצרה עקב המשבר, והוא אמנם בחר בה ופעל רבות למענה: הציונות. מבחינתו, אין כאן עניין של אימוץ תכנים חדשים ושינוי זהות אלא גישה פרגמטית ופרקטית: נוצר מצב פוליטי עולמי חדש – ההתעוררות הלאומית – שאפשר ליהודים שלא רצו לחיות עוד תחת שלטונם של אחרים לנצל הזדמנות פוליטית זו ולהקים לעצמם מדינה. במובן זה הציונות איננה "יהודית" אלא היא מסגרת בעלת מטרה פונקציונלית-אינסטרומנטלית העשויה לשרת את העם היהודי. אולם היהדות, במובן של התכנים המבטאים את הוויית העם – יהדות של תורה ומצוות – נותרה

כשהיתה ולא הוצעה לה חלופה חדשה.

הביקורת המהותית, העיקרית, הגדולה של ליבוביץ על כל יהודי שאיננו מסכים עם עמדתו מבוססת על שלילה של כל חלופה ליהדות התורה והמצוות. הוא לא החמיץ הזדמנות להביע כל ביטוי אפשרי של תיעוב כלפי מי שיצא לשמד. למשל: "הינריך היינה נמנה עם הדמות הבזויה והמתועבת ביותר שבתולדות העם היהודי – דמות המשומד לתיאבון, אשר נטש את עמו המושפל והמדוכא ודבק בחברה הגויית כדי לאכול מפריה ולשבוע מטובה".³⁶ ועוד: "מאלר כקרייריסט השתמד לקאתוליות".³⁷ בתגובה למודעה שנאמר בה כי באוניברסיטת חיפה תתקיים "שיחה פומבית עם המשומד רופאייזון", כלשונו של ליבוביץ, כתב למארגן במכתב מחאה: "כיצד אתה יכול להשפיל את עצמך – ויחד עם זה לפגוע בכבוד העם היהודי והיהדות – ע"י דיון עם משומד: עם בזוי-אדם, מפר ברית, מחלל-השם, מחרף ומגדף?".³⁸ הוא טרח להשיב לכל אדם שפנה אליו בעל פה או בכתב, אך לאחת הפונות ששאלה אותו על "נבואות התנ"ך הקשורות ל[ישו] המשיח" ענה במשפט אחד: "דברייך מעוררים בי את החשד שאת משומדת, ואין אני מוכן לפתוח בדיון עם משומדים".³⁹ הוא אימץ את שיטתו של קרל פופר בפילוסופיה של המדע, אולם טרח לציין לגנאי, כל פעם שהזכיר את שמו, שפופר היה משומד. ההתבוללות רחבת ההיקף של יהודים שאינם יודעים דבר וחצי דבר על היהדות הכאיבה לו מאוד. הוא לא הרבה לעסוק ברפורמים, אך לא קיבל את האפשרות של יהדות לא הלכתית ושלל את דרכם.⁴⁰ לדעתו, הרפורמה היא "תנועה חילונית ואפילו אנטי-דתית" המחלנת תכנים דתיים משום שהיא נותנת עדיפות לסיפוק צרכים רגשיים ואינטלקטואליים, סיפוק צרכים אנושיים, "במקום מילוי חובות המוטלות על האדם על ידי אלוהים".⁴¹

אך את עיקר ביקורתו ותוכחתו הפנה כלפי החילוניות, שאותה שלל מכול וכול. הוא גם לא הכיר בקיומה של "יהדות חילונית" שהיתה יעד עיקרי לביקורת בכל דבריו וכתביו. לשיטתו, אין אופציה לפרדיגמה יהודית-חילונית: אם היא חילונית היא לא יהודית. הביקורת שלו על הלאומיות החילונית התמקדה במספר תהליכים מעצבים המתרחשים בעת ובעונה אחת בציבור החילוני בישראל, מהם כמה סותרים זה את זה.

36. רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ, עמ' 389.

37. שם, עמ' 390.

38. שם.

39. שם, עמ' 388.

40. שם, עמ' 132.

41. שם, עמ' 161-163.

א. הציבור החילוני נמצא על מסלול התרחקות מהעם היהודי. ציבור זה מאופיין על ידי רדידות הולכת וגדלה של התכנים היהודיים, וגם זהותו דלילה, לא ברורה ולא יציבה. מדובר בתהליך של שלילה עצמית, אשר ככל שיתקדם כן יתרחק הציבור החילוני מן העם היהודי. מדבריו של ליבוביץ בשנת 1972 עולה שהוא סבר שתהליך התרחקות זה טרם הושלם סופית: "עדיין שיריים הנושרים משולחנה של ההיסטוריה והמסורת של היהדות מגיעים אף אל חלק ניכר של העם החילוני, ומכוחם של שיריים אלה רובו של ציבור זה מוסיף לראות את עצמו כחוליה הממשיכה את שרשרת ההיסטוריה של העם היהודי".⁴² אולם המשכיות זו היא מוגבלת מאוד, ועומדת בסתירה גלויה לתהליך הדומיננטי של ההינתקות מן היהדות המאפיינת את הציבור הזה. כבר באותה תקופה הוא כינה את הציבור החילוני "העם החילוני", כדי להצביע על כך שמדובר בתהליך של היווצרות עם אחר, חטיבה מנותקת מן העם היהודי, וכדי להדגיש את הקשר בין תהליך ההתרחקות לכנעניות.

ב. רובו של הציבור החילוני בישראל מוביל או מובל אל תהליך של כנעניות שמשמעותו ניסיון ליצירת עם חדש. ההעדפה תהיה שהעם הזה אפילו לא ייקרא יהודי (ולשיטתו, בצדק!) אלא "עברי" בשל השפה והתפיסה הלוקלית של הכנעניות, או "ישראלי" בגלל שם המדינה שממנה שואבים אנשים אלה את זהותם (ולא בשל הזיקה ליעקב, ישראל, או לבני ישראל במדבר). אמנם הכנענים הם קבוצה קטנה של אינטלקטואלים, ובשל היותם אנטי-ציונים אין הציבור החילוני הרחב רואה עצמו קשור אליהם. עם זאת, במודע או שלא במודע, דרכו של ציבור זה מובילה אותו אל הכנעניות משום ניתוקו מהתכנים של היהדות. הטיעון הכנעני הוא הטיעון החילוני המבוסס ביותר, הנשען הן על ניתוח היסטורי מן ההיסטוריה של העת העתיקה ועד ימינו הן על יצירה אינטלקטואלית ותרבותית בת זמננו המבוססת על הניתוח ההיסטורי, וממשיכה את מסריו. לזהות החילונית הרדודה כמעט לא נותרה בִּרְרָה אלא לאמץ את התפיסה הכנענית.⁴³

הניתוק ממה שהיה העם היהודי וממה שהייתה היהדות בפועל הולך ונעשה מודע במידה גוברת והולכת בציבור החילוני, ובפרט בנוער שלו [...]. "הכנעניות". המגמה ליצור כאן עם חדש שאינו מוגדר על-ידי יהדותו, גם אם יוסיף להיקרא עם "יהודי" (או ייתכן שיעדיף להיקרא "עברי", או כד') – זוהי לאמתו של דבר המגמה

42. "דתיים וחילוניים", *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, עמ' 268 (פורסם לראשונה בפתחים [א] 23 [תשל"ג], עמ' 58). הדימוי של שיריים הנושרים מן השולחן (שולחן ערוך?) אל החילונים (המשולים לכלבים?) קשה מאוד. ליבוביץ אמנם היה מתנגד מובהק של החסידות אך ודאי שלא התכוון לשיריים משולחן האדמו"ר.

43. עמ', ארץ, מדינה, פרק 5: "לאומיות יהודית וציונות", עמ' 57-73. כאן תיעוד של ויכוח פומבי בין ישעיהו ליבוביץ לבועז עברון.

המנחה את הציבור החילוני, אף-על-פי שרק מיעוט מבטא אותה בפירוש ואילו לגבי הרוב היא בחינת ליבא לפומא לא גליא.⁴⁴

לדידו של ליבוביץ, ביסודה של האופציה הכנענית מונחים יסודות חיוביים; על כל פנים, אין הם שליליים כל כך. אמנם הכנעניות מהווה הצהרה גלויה על הניתוק של "העם החילוני" מ"העם היהודי", אולם התנתקות מסוג זה התרחשו כבר בתולדות ישראל, ובעיקר בעת החדשה. יש להתנגד להן אבל אין כמעט טעם להילחם בהן. אין הדברים אמורים לגבי הלאומיות החילונית שנגדה לחם בכל כוחו ומאודו.

ג. בתהליכי התפתחותה של הלאומיות החילונית פועלות מגמות מספר. מגמה אחת היא כאמור ביטוי של התהליך המוביל לכנעניות. מאחר שהכנעניות פותחת אפשרות להקמת "המדינה הטריטוריאלית", שהיא "מדינת כל אזרחיה"⁴⁵ ולא מדינת לאום יהודית, זוהי מגמה אשר לדעת ליבוביץ היא המסוכנת פחות, או מכל מקום זו שהוא תקף פחות, שכן אין היא הופכת את המדינה למקור הערכים והזהות. לעומת המגמה הכנענית הוא מזהה את המגמה הלאומית החילונית המובהקת, ששימשה יעד עיקרי להתקפותיו. מגמה שלישית היא זו של אלה הסבורים שניתן וצריך לקבוע קו גבול ברור בין לאומיות ללאומנות ופשיזם, וגם אלה אשר עקב תרבותם הרדודה, שאלות של תוכן וזהות אינן מטרידות או מעסיקות אותם כלל: "המגמה הלא-מודעת – ולעתים אף המודעת – של הציבור החילוני היא יצירת עם 'יהודי' סינטי, אשר ההשתייכות אליו לא תיקבע ע"י היהדות אלא ע"י תעודת-הזהות החתומה בידי פקיד של משרד-הפנים של מדינת ישראל".⁴⁶ אין כל הצדקה לקיומו של "עם 'יהודי' סינטי" ואין צידוק לקיים בעבורו מדינה. בסופו של דבר הסינתטיות לא תחזיק מעמד ותיהפך, אולי בלית ברירה, לחלק מן הלאומיות החילונית המצויה לדעתו בתהליך המוביל לפשיזם. ללאומיות החילונית אין תוכן אחר מלבד הלאומיות עצמה, ולכן הוא מזהה תהליך מסוכן ביותר שיש להילחם בו ובתופעותיו המקדימות בכל הכוח.

את דעותיו אלה על התהליך המסוכן הנובע מלאומיות חסרת תוכן הביע ליבוביץ כבר בשנות השישים. אולם את עמדתו הביקורתית כלפי מה שנראה בעיניו הכיוון הפשיסטי של הלאומיות החילונית, גיבש, חידד והרחיב מאז מלחמת ששת הימים ב-1967. הכיבוש המתמשך העניק לו הזדמנויות רבות "להוכיח" את טענותיו נגד הפשיזם ההולך ומתגבש לנגד עינינו. כאן גם

44. 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 268.

45. 'עם, ארץ, מדינה, עמ' 62-63 (עמדתו של בועז עברון), 'עמ' 67-68 (תגובתו של ליבוביץ).

46. 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 268.

טמונה הסיבה העיקרית לעובדה, שציינתי בפתח דבריי, שליבוביץ לא נתפס בציבור כמבקר של החילוניות ושל הלאומיות החילונית, למרות דבריו הבוטים נגדן והביקורת הבלתי פוסקת כלפיהן. השימוש החוזר ונשנה בדוגמאות מן הכיבוש בשטחים להוכחת טענותיו נגד הלאומיות ההופכת לפשיזם, התקבלו בטעות בציבור כחלק ממאבקו בכיבוש ולא כביקורת על החילוניות. האמת היא הפוכה: הביקורת על סכנת הפשיזם בלאומיות החילונית היא טקטיקה עיקרית בשירות האסטרטגיה של המתקפה שלו על החילוניות, והחיבור בין שני המאבקים שניהל נגד הכיבוש ונגד החילוניות היה פועל יוצא של מה שזימנה לו המציאות. יתרה מזו: לאחר עיון מעמיק בדבריו, אינני יכול להשתחרר מן ההרהור שללא החפיפה בין ציבור חילוני, שהביטוי העיקרי של זהותו הוא מדינתו וצבאו, ובין כיבוש השטחים ב-1967, היה ליבוביץ ממתן את מלחמתו ואת התבטאויותיו נגד הכיבוש.

מן האירוע הבא נוכל להבין כיצד ראה ליבוביץ את תפקיד המדינה ואת מקומם של חילונים וחרדים בתוכה. כידוע, הוא ביקר בחריפות את בני הישיבות ש"תורתם אומנותם" הנזקקים לתמיכת הציבור ואינם עושים לפרנסת עצמם.⁴⁷ על כך כתב: "ברור הוא, שאם אסור לאדם להטיל על בני-אדם אחרים לפרנס אותו תמורת עיסוקו בתורה, ק"ו שאסור לו להטיל על אחרים לשפוך את דמם ולהילחם למענו ולהגן עליו תמורת עיסוק זה".⁴⁸ ועוד: "התורה כאומנות המפרנסת את בעליה היא 'חילול השם' ובזיון התורה והרס הדת' ואלה אשר 'תורתם אומנותם' סופם להיות מושחתים 'ומלסטמים את הבריות'".⁴⁹

אולם כאשר פרסם עיתון הארץ ב-6 באפריל 1984 מאמר מערכת נגד מוסדות התורה הנתמכים מתקציב המדינה, יצא חוצץ נגד עמדת העיתון. היתה לו אמנם ביקורת קשה על תלמידי הישיבות, אבל לא פחות מכך על עורך העיתון, שבדבריו זיהה מתקפה חילונית על הדת. העורך כתב על "העקרונות שהמדינה הציונית מושתתת עליהם – שהיהודי בא"י חייב להתפרנס מעבודתו ושיהיה מוכן להגן על עצמו ועל עמו", וכינה את תלמידי הישיבות "יהודים שהמדינה מאפשרת להם קיום טפילי", ה"מחפשים סיפוק למאוויים מחוץ למסגרת לאומית". בתגובה לדברים אלה כתב ליבוביץ:

לעומת זאת יש לקבוע: (1) מדינת ישראל אינה "מדינה ציונית" אלא מדינה יהודית וליהודים לומדי תורה ושומרי מצוות חלק ונחלה בה לפחות באותה מדה כלכופרים בעיקר, מחללי שבת, אוכלי טריפות ובוועלי נדות. (2) "המדינה הציונית" כולה מעוצבת ע"י העובדה שעמה אינו מתפרנס מעבודתו, והיא מקיימת "קיום טפילי"

47. ראו רוטנברג, "שירות, סרבנות או מרד", עמ' 370-371.

48. רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ, עמ' 322.

49. שם, עמ' 59. על פי הרמב"ם ביד החזקה, הלכות תלמוד תורה ג, י.

במענקי מיליארדים מידי הגויים. תמורת זה היא הופכת את צבאה לחיל-משמר לאינטרסים של נותני לחמה, ושולחת את בניה להרוג וליהרג למענם – וזוהי "הלאומיות" שלה. (3) אין "מסגרת לאומית" יהודית מובהקת יותר מאשר עולם הישיבות, שתכנו שאוב כולו ממקורות ספציפיים לאומה היהודית, לתולדותיה וליצירתה, על הנאה ועל המגונה שבה, על השגיה המפוארים וגם על כשלונותיה – שכולם יחד הם "לאומיים".

בעולמו של מחבר אותו מאמר ספק אם נמצא תוכן יהודי לאומי – אלא אם מושג הלאומיות מזוהה עם פולחן הבד הצבעוני הצמוד למוט, מדי צבא יהודי ואגרוף ברזל משוריין בפלדה אמריקאית. ל"לאומיות" כזאת נתכוון הוגה-דעות בן המאה ה-19⁵⁰ כשהזהיר מפני "הדרך המובילה מן האנושיות דרך הלאומיות אל החייתיות".⁵¹

מדברים אלה, שנכתבו באפריל 1984, נראה בעליל שליכוביץ לא מיתן את יחסו כלפי החילוניות והחילונים והוא נשאר איתן בעמדתו שהיהדות החילונית אינה יכולה להיקרא יהדות כלל. אפילו במדינה החילונית (כי מדינה היא מושג חילוני ונטול ערכים), שייעודה "לאפשר את קיומו של עם" – ובמקרה של מדינת ישראל מדובר בעם היהודי – אין מקום לחילונים כקבוצה. לעומת זאת, תלמידי הישיבות, "לומדי תורה ושומרי מצוות", מקיימים את התוכן היחיד של הלאומיות היהודית שלשמה הוקמה המדינה. במכתב זה, כמו בדברים ששב ואמר קודם לכן ולאחר מכן, אנו עדים להבחנה החדה בין "כופרים בעיקר, אוכלי טריפות ובוועלי נדות" ובין "לומדי תורה ושומרי מצוות", ולהעדפה שלו את האחרונים גם כאשר יש לו עליהם ביקורת חריפה ביותר. מקבילתה של הבחנה דיכוטומית זו בין שתי הקבוצות באוכלוסייה היא ההבחנה בין שתי המשמעויות של הלאומיות: לאומיות של לומדי תורה ושומרי מצוותיה, שהיא היא התוכן הלאומי היהודי, לעומת לאומיות ההופכת את סמלי המדינה ואת צבאה לתכניה המעצבים ופוסעת ב"דרך הלאומיות אל החייתיות". ברור שהביקורת המושמעת כאן איננה נגד הלאומיות ההולכת בדרך אל הפשיזם אלא נגד הציבור החילוני בישראל (ודוברו המקרי במערכת עיתון הארץ). הלאומיות היהודית החילונית הריקה בעיניו, או גרוע מכך ההופכת כלים לתכנים, היא האמצעי לניגוחה של האופציה החילונית בכלל.

ליכוביץ היה מודע לכך שטענותיו נגד ריקנותה של הזהות החילונית אינן נכונות, וודאי שאינן נכונות תמיד. לפיכך הוא הציב לפני מאזיניו וקוראיו החילונים את האתגר של ההומניזם האתאיסטי. לקוראיו נדמה שהוא מתייחס

50. פרנץ גרילפארצר (ראו הערה 17).

51. רציתי לשאול אותך פרופ' ליכוביץ, עמ' 320-321.

להומניזם באופן הוגן ומציגו לעתים קרובות כדרך נאותה המקבילה לזו של האדם הדתי. כך במאמרו "דרך הלאומניות אל החייתיות":
שני סולמות-ערכים אלה מנוגדים זה לזה, ואין אפשרות של פשרה או של סינתזה ביניהם. אבל הם נפגשים בנקודה אחת, וזאת ביחס לאינסטיטוציה הנקראת מדינה; הן מבחינת סולם-הערכים הדתי והן מבחינת סולם-הערכים ההומאניסטי אין למדינה משמעות ערכית. מבחינת שניהם – המדינה היא כלי, מכשיר או אמצעי בלבד, הדרוש למען דברים מסוימים שהם-הם המוחזקים ערכים.

נקודת המפגש בין האדם הדתי ובין האתאיסטי-ההומניסטי יוצרת שותפות באינטרס לקיום המדינה, כלי נטול ערכים המאפשר להם לחיות בצוותא ולהיאבק זה בזה על ערכיהם המנוגדים. הצהרותיו ברוח זו יצרו הזדהות אצל ציבור של אינטלקטואלים חילונים בישראל שראו עצמם ליברלים והומניסטים. בישראל חילונית ונאורה, שתופרד בה הדת מן המדינה, יהיה מקום לדתיים מסוגו של ליבוביץ שאינם עושים את התורה קרדום לחפור בה. ובמילים פשוטות יותר: אינם מפריעים בנוכחותם. אולם הוא לא התכוון באמת לשותפות דתית-הומניסטית, משום שחשב שאין היא אפשרית. האי-היתכנות של "יהדות הומניסטית" או "הומניזם יהודי" נובעת משתי סיבות. א. אין כל בסיס לשותפות רעיונית, תוכנית ותרבותית בין יהדות להומניזם: אין אפשרות לדלות ממקורות היהדות חינוך לערכים הומניסטיים-חילוניים [...] אין 'הערכים העבריים' (בלשונו של ד. מליץ) או 'המסורת היהודית' (בלשונו של ש. שלום) ניתנים לניצול לצורכי תרבות וחינוך הומניסטיים חילוניים אלא ע"י ריקונם של 'הערכים' ממשמעותם ושל 'המסורת' מתכנה, ע"י סקולאריזציה ופיחות של מקורותיהם. מאמץ נואש זה מביא את בעליו – שלא מדעתם – עד לסף הסילוף והזיוף.⁵²

התכנים היהודיים וערכי היהדות אינם הומניסטיים ולעתים הם עומדים בניגוד מוחלט להומניזם. המבקשים לעגן עמדה הומניסטית במקורות היהדות עושים זאת או על ידי סילופם, שינוי משמעותם, הוצאה מהקשרם של מקורות וחלקי מקורות, או על ידי זיוף עצמם – ויתור למעשה על עמדה הומניסטית. ההומניזם איננו זקוק לדת ומקורותיה והדת איננה מעוניינת, ויותר מכך איננה יכולה, לספק אישור למוסר ההומניסטי שהוא אתאיסטי במהותו.⁵³

52. 'יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל', עמ' 304-307.

53. במוקד המאבק בחילון (או מאבק ההישרדות) של הכנסיות הנוצריות הממוסדות בזרמים השונים, עמד ועדיין עומד מאמץ עצום לפתח הומניזם דתי (religious humanism). מאמץ זה נחל בדרך כלל הצלחה. גם ביהדות, באופן בלתי ממוסד, נעשו ונעשים ניסיונות דומים על ידי רבנים והוגים דתיים.

ב. אין כל סיכוי לאימוץ גישה הומניסטית על ידי רוב הציבור בישראל, משום שהניסיון הלאומי איננו מאפשר בסופו של דבר את יישומם של עקרונות ההומניזם הצרופ. תפיסה אינסטרומנטלית של המדינה היא ביטוי להומניזם מינימליסטי, שלא ישרוד בסופו של דבר את הלחץ הלאומי, במיוחד במצב הביטחוני של ישראל, מצב של מלחמה מתמדת. הומניסט אמיתי ראוי שיהיה פציפיסט, ומשום שאופציה זו אינה רלוונטית לרובו המוחלט של הציבור החילוני במדינה, הוא יוותר על ההומניזם (אם בכלל שקל לאמצו) ויבחר בלאומיות.

הצבת האתגר של ההומניזם האתאיסטי לפני הציבור החילוני בישראל איננה אפוא הצעה רצינית של ליבוביץ, אלא תרגיל פולמוסי-מילולי נוסף שנועד להדגיש את ריקנותו של הציבור החילוני אפילו מערכים חילוניים הומניסטיים.⁵⁴

עמדתו הספקנית לגבי הסיכוי להצלחת החיבור בין לאומיות להומניזם ניכרת אצל ליבוביץ בתקופה מוקדמת מאוד, למשל במאמרו המפורסם "לאחר קיביה" שנכתב בשנת 1953:

לפיכך, בחשבון-הנפש הדתי-המוסרי שלנו אין אנו מצדיקים ואין אנו מתנצלים על שפירות-הדמים של המלחמה כשלעצמה (שבה נשפך דמנו לא פחות מזה של אויבנו). הבעיה הגדולה מתעוררת בקשר לאופן ניהול המלחמה.⁵⁵

כאן מופיע ביטוי הטעון הבהרה: "חשבון-הנפש הדתי-המוסרי". השימוש יוצא הדופן שליבוביץ עושה בחיבור בין דת למוסר תמוה, שכן עמדתו הידועה היא שאין קשר בין דת למוסר. אף על פי שעמדותיו באשר לדיכטומיה בין דת למוסר התחדדו והעמיקו בשנים הבאות, כבר במאמר זה הוא מביע זלזול גמור בביטוי "מוסר היהדות", משום ש"המוסר הוא קטגוריה אנתרופוצנטרית-אתאיסטית שאינה מתיישבת עם ההכרה הדתית".⁵⁶ אין ספק שהניסוח המחבר לכאורה דת ומוסר איננו מתיישב עם עמדתו והיה צריך לומר "חשבון-הנפש הדתי או המוסרי", ולא כפי שנכתב. "חשבון-הנפש הדתי" אליבא דליבוביץ, ו"המוסרי" למי שהוא הומניסט ואתאיסט ומבקש

54. אליעזר שביד דוחה את פרשנותו של ליבוביץ להומניזם ורואה בו הומניסט על כורחו. ראו אליעזר שביד, "תאוצנטריות ואנתרופוצנטריות: יחסו של ליבוביץ להומניזם", בתוך אביעזר רביצקי, ישעיהו ליבוביץ, שמרנות ורדיקליות, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, תשס"ז, עמ' 15-28. במאמר זה וביתר הרחבה בכתביו האחרים שביד מציג גישה הומניסטית מעמיקה ומבוססת המעמידה במרכז חיבור הרמוני בין לאומיות וציונות ובין הומניזם.

55. יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 233.

56. שם.

לדון בפעולת קיביה מן ההיבט המוסרי. אולם ליבוביץ איננו מעמיד את מוקד הדיון שלו בשאלת המבחן הדתי, רק בשל המבנים המחשבתיים וההגדרות הדיכוטומיות שהשתית עליהם את שיטתו. הוא מבקש להדגיש שוב שאין קיום או הצדקה ליהדות חילונית, וחיבור בין מוסר אתאיסטי ויהדות סופו שיביא להידרדרות והשחתה:

יש אמנם צד יהודי ספציפי בפרשת קיביה, אך הוא אינו בעיה מוסרית אלא בעיה דתית מובהקת. אנו חייבים לשאול את עצמנו: מאין בא לנו הנוער הזה, שלא חש מעצור ומניעה נפשית לבצע בידיו את הזוועה [...] והרי נוער זה לא היה אספסוף, אלא הנוער שגדל והתחנך בערכי חינוכו הציוני, במושגי ערכי האדם והחברה. דבר זה הוא מן התוצאות של השימוש בקטגוריה הדתית לעניינים ולערכים חברתיים, לאומיים ומדיניים.⁵⁷

לצד ביקורת על חילון המושגים הדתיים, באמצעות השימוש שנעשה בהם לביסוס העמדה הלאומית (היום חוקרי התיאולוגיה הפוליטית עוסקים בתופעת ההלאמה של מושגים דתיים לצורך הבניית האתוס הציוני), ליבוביץ הפנה שוב אצבע מאשימה כלפי הלאומיות החילונית. את דברי הביקורת כלפיה אסיים בדברים שאמר בתחילת שנות התשעים:

ואני רוצה לסיים בהזכרת הגדרה אחת מן התיאוריות המרובות על מהותו של עם, דבריו של אחד מרשעי עולם, אדם שהשפיע על ההיסטוריה של הדורות האחרונים; בניטו מוסוליני, אבי־אבות הפשיזם המודרני. מוסוליני הגדיר "עם" כחטיבה של בני אדם הלוחמים יחד. זהו התוכן של הלאומיות הפשיסטית: לא ערכים במובן האינטלקטואלי, במובן האמוני, במובן המוסרי, אפילו לא אורח חיים משותף – אלא הלחימה יחד. ואנחנו שואלים את עצמנו: האם אין אנחנו צועדים לקראת לאומיות יהודית במובנו של מוסוליני?⁵⁸

דברים אלה נאמרו בסיומה של הרצאה שעיקרה דברי ביקורת חריפים על החילונים בישראל, שבהם ערער על האפשרות שדי במגורים בישראל, באזרחות של המדינה ובדיבור בשפה העברית לשמש מכנה משותף. כלפי מי שאומרים שצה"ל הוא מכנה משותף למשרתים בו, כגון דתיים וחילונים, ליבוביץ מודה שהצבא מוכיח שאנשים דתיים וחילונים יכולים למות יחד, אבל טוען שאינם יכולים לחיות יחד בשל הריחוק באורחות חייהם. הוא אומר כאן במפורש, ספק בכאב ספק בזלזול מופגן, שהציבור החילוני נטול ערכים בכל מובן שהוא. את הדת הם או הוריהם כבר נטשו, ולכלל נורמה מוסרית אחרת לא הגיעו. לא לכלל נורמה הומניסטית, ואף לא לכלל יצירת תרבות

57. שם.

58. עם, ארץ, מדינה, עמ' 54.

חדשה המעוגנת במכנה משותף תרבותי לאומי. דרכו של הציבור החילוני, המבקשת להיבנות על הלאומיות, המדינה והצבא, מובילה אותו לפשיזם, אם טרם הגיע לשם.

העצמת הפוסט-לאומיות והשפעות אחרות

כאשר מנסים לרדת לסוף דעתו של ליבוביץ ומתבוננים במודל הפוליטי שלו, אך משתמשים בשפה המקובלת בשיח המודרני, קשה להבין את החיבור בין לאומיות, שכל תכניה וביטוייה הם דתיים, ובין מדינה, שהיא כלי נטול ערכים ותו לא, תופעה חילונית בשירות הלאומיות היהודית הדתית. החיבור הליבוביציאני הוא ייחודי בשיח הפוליטי המודרני, ומבחינה זו הוא הקדים את זמנו ודומה יותר לתצורות פוסטמודרניות. אמנם ליבוביץ הוא מודרניסט מובהק, אולם המודל הפוליטי שלו אינו שייך למודרנה. כהוגה פוליטי הוא פוסטמודרניסט שלא מדעת. רוב הציבור לא קיבל את עמדותיו, לא רק משום שהתנגד להן אלא משום שהאופציה הפוליטית שהציע היתה בלתי מובנת לו. אפשר להבין ואף לקבל כל אחד מטיעוניו לחוד, כעומד בפני עצמו, אבל לא את החיבור ביניהם: הטענה שאין לאומיות יהודית שאיננה מעוגנת בתורה ובמצוות ונובעת מהן – "אין אומתנו אומה אלא בתורותיה" – היא טענה עתיקת ימים, מובנת ומקובלת מאוד על חוגים בעם היהודי שאינם מקבלים את רעיון המדינה בכלל ואת המדינה החילונית בפרט. אפשר להבין את טענתו שהמדינה היא כלי חיוני אך נטול ערכים שנועד לאפשר קיום בצוותא של בני אדם. כאשר טענה זו עומדת בפני עצמה, היא מקובלת על רבים, ללא קשר לאורח חייהם, להשקפתם או אפילו לשיוכם הלאומי. אבל ליבוביץ הוסיף מיד עוד טענה: לאפשר קיומו של עם, עם מסוים, הוויה לאומית שהוא הגדיר קודם לכן. אפשר להבין את הביקורת שלו על הלאומיות החילונית ואת הצבעתו על הסכנה הטמונה בתפיסת הלאומיות כזהות, אולם אי-אפשר להבין מהי המשמעות של החיבור בין שלושת הטיעונים הללו.

השפעתו של ליבוביץ על השיח הציבורי היתה גדולה מאוד, ובמידה רבה הוא היה ממעצבי השיח הציבורי בארץ. בכל השנים שהוא השתתף בשיח זה לא היה אדם אחר שהציבור נחשף לדעותיו, לאורך עשרות שנים ובאופן קבוע וחוזר על עצמו, כפי שנחשף לדבריו של ליבוביץ. רבים הושפעו ממנו ועיצבו דרכים והשקפות שונות בין אם הזדהו עם עמדותיו ודרכו בין אם התנגדו עמוקות להשקפתו, שסייעה בידם להבין ולחדד את עמדתם המנוגדת. הוא הטיף לסרבנות לשרת בצה"ל משום שראה בו צבא כיבוש, וטיעוניו אומצו כדי להצדיק סירוב של אנשי ימין כתגובה לנסיגה

מהשטחים.⁵⁹ עמדתו הדתית הבלתי מתפשרת עוררה חילונים לא מעטים לחזור בתשובה ולאמץ אורח חיים חרדי.

לביקורתו על הלאומיות החילונית היתה השפעה על מי שהלכו וגיבשו לעצמם עמדות פוסט-לאומיות ופוסט-ציוניות. הם השתכנעו מהטיעון העיקרי שלו שהלאומיות עלולה להוביל או כבר הובילה את הציבור החילוני-הציוני לפשיזם. ליבוביץ ניהל פולמוס עם השמאל הציוני והאשים אותו ישירות באחריות לכיבוש ולזוועותיו.⁶⁰ דבריו נפלו על אוזניהם הקשובות של מי שהחלו להטיל ספק בעתידה של מדינת לאום יהודית ובמעשה הציוני. הם לא הזדהו עם עמדתו הדתית, ולעתים לא היו מודעים כלל לפן הדתי של טיעונו, לפעמים אולי מתוך התעלמות הנובעת מאטימות או בורות. לעומת זאת, הם אימצו בהתלהבות רבה את טיעונו נגד חברה המבוססת על כוח, על צבא ועל אחוות לוחמים, ונגד ציבור המבסס את זהותו על הלאומיות ומייחס ממד ערכי למדינת הלאום היהודית. אף היו מי שהרחיקו לכת מהמקור שהושפעו ממנו, גינו את הלאומיות היהודית בדרגות גיוני שונות ופיתחו עמדות פוסט-ציוניות ואף אנטי-ציוניות מובהקות.

השפעות מעניינות במיוחד על השיח הפוסט-לאומי ניכרות בכתביהם של מי שהיו מסוגלים לפתח את הטיעון הליברליזאני במלואו ולהציג את התפשטותו של הציבור היהודי מתכניה של התרבות היהודית. אלה הצביעו על חיזוק מעמדה של המסגרת הלאומית הריקה כגורם המעצב בתרבות המתחדשת, אגב "שלילת הגולה" המאפשרת ניתוק קשר למושג "כנסת ישראל" על כל המסומל בו. דוגמה מרתקת לסוג זה של שיח מובנה ניתן למצוא למשל במאמרו של אמנון רז-קרקוצקין:

הגלות במובנה היסודי מגדירה באופן מובהק קולקטיביות, אם כי הקולקטיביות נשענת על סוג של זיכרון משותף השונה לחלוטין מזה אשר מגדירה התודעה הלאומית המאוחרת. הקולקטיביות היהודית, המתבטאת למשל במושג "כנסת ישראל" (כפי שהיא מתיימרת לראות את עצמה), מנוסחת במונחים דתיים וכביטוי לשותפות באורח חיים ובאמונה בסיסית. ואילו הקולקטיביות הלאומית איננה ביטוי חדש של המושג "כנסת ישראל" ואפילו לא חילון שלו, באשר היא מבוססת על שלילת מה שעומד מאחוריו – הגלות.⁶¹

59. ראו רוטנברג, "שירות סרבנות או מרד", עמ' 385-387.

60. שם, עמ' 381-385.

61. אמנון רז-קרקוצקין, "גלות בתוך ריבונות: לביקורת 'שלילת הגלות' בתרבות הישראלית", *תיאוריה וביקורת* 4 (1994), עמ' 23-55.

רז-קרקוצקין מעיר שם⁶² שמדובר בטיעון העומד במוקד הגותו של ליבוביץ, המרבה לטעון שביטולה של תודעת הגולה היא אחד הסימפטומים הבולטים של אובדן הזהות היהודית והתרוקנותה מתוכן של הלאומיות. המשכיות תודעת הגולה על פי ליבוביץ, ובעקבותיו על פי רז-קרקוצקין, היתה עשויה להעצים את הלאומיות כמי שמייצגת את הקולקטיביות היהודית. ביטולה מותיר תודעה לאומית שאיננה ניזונה מעברה, שאיננה מייצגת באופן אמיתי את כל מרכיבי העם, ומשום שכל מהותה איננה אלא מהות עצמה, היא ניצבת חשופה לערעור על הצידוק לקיומה מצדם של הפוסט-לאומיים.

דניאל בויארין מציג למעשה תזה דומה לזו של ליבוביץ ושל רז-קרקוצקין, מתוך סוג של ניתוח היסטורי של העמדה הציונית (המייחד את כתבתו). לדעתו, נקודת המוצא של הציונות ההרצליאנית היא התפיסה הסטראוטיפית השלילית של היהדות המסורתית המזרח אירופית, ה-Ostjude, האדרת התרבות הגרמנית ובניית הלאום היהודי החדש באמצעות "חזרה אל התהילה המקראית של עצמאות יהודית – ואימפריאליזם. חזרה זו תרפא את היהודי מיהודיותו, כי זו נותרה בזויה".⁶³ לטענת בויארין, חזונו של הרצל כולל חזרה לעצמאות מדינית בארץ ישראל תוך כדי השללת התרבות היהודית המסורתית של ארצות המוצא במזרח אירופה ואימוץ התרבות הגרמנית המתקדמת במקומה. ההבדלים בין בויארין לליבוביץ נובעים מיחסם השונה לציונות. לדידו של בויארין, הציונות נבנתה מיסודה על בסיס של סילוף תרבותי שהאימפריאליזם ולמעשה הפשיזם טבועים בו מלכתחילה. האופציה ההומניסטית איננה יכולה להיות מוצעת לציונים אפילו כאקט של נימוס או כטקטיקה הקודמת לביקורת ומבקשת להעצימה, משום שכל הווייתו של הציונות סותרת את ההומניזם. ליבוביץ לעומתו, כציוני, לא היה מסכים לחלקים מרכזיים בניתוח של בויארין. שניהם שותפים בביקורת על הגישה השוללת את הפרדיגמה של היהדות המסורתית ובתיאור התוצאות הפוליטיות השליליות של הלאומיות החילונית. אולם לדידו של ליבוביץ הדרך לפשיזם היא תהליך שהוא מזהיר מפניו, ולדעת בויארין הוא נתון דטרמיניסטי הנובע מהשקפתו/ניתוחו את מהות הציונות. אמנם בהמשך המאמר בויארין ממתן את המסקנה הדטרמיניסטית הנובעת מן הניתוח ההיסטורי של עמדותיהם של הרצל ושל פרויד. הוא עושה זאת באמצעות השאלה "האם לימוד

62. שם, עמ' 31, הערה 24.

63. דניאל בויארין, "נשף המסכות הקולוניאלי: ציונות, מגדר, חיקוי", תיאוריה וביקורת 11 (1997), עמ' 123-144. ראו גם דניאל בויארין ויונתן בויארין, "אין מולדת לישראל: על המקום של היהודים", תיאוריה וביקורת 5 (1994), עמ' 91-92. לטרמינולוגיה דומה על תכנים שונים ראו Michael Selzer, *The Aryization of the Jewish State*, New York: Black Star, 1967.

משגיאותיהם של הרצל ופרויד יסייע בידנו למתן את התוצאות הפוליטיות של פתרונותיהם הפגומים באופן הרה אסון.⁶⁴ בכך הוא חוזר ופוגש את המחאה והאזהרה הליבוביציאניות נגד סכנתה של מדינת הלאום החילונית.⁶⁵ דבריהם של אמנון רז-קרקוצקין ושל דניאל בויארין הם שתי דוגמאות לקרבה שבין השיח הפוסט-לאומי ובין הביקורת הליבוביציאנית על הלאומיות החילונית. עדי אופיר קורא את המקורות היהודיים המסורתיים "קריאה ביקורתית" הרחוקה מקריאתו של רז-קרקוצקין, רחוקה אפילו מזו של בויארין והפוכה מזו של ליבוביץ. עם זאת, גם אצלו אפשר למצוא משפטים ליבוביציאניים מובהקים, כגון: "כל עושרם של החיים היהודיים הממשיים מתאייד כדי שאפשר יהיה להכניס את היהדות בסד הלאומיות המודרנית".⁶⁶

אין ספק שבפקיפין או במישרין היתה לליבוביץ השפעה מסוימת גם על התפתחותה של ביקורת הלאומיות החילונית מנקודות מבט לא חילוניות, כמו השיח החדש על מזרחים ומזרחיות, ועל תחילתה של לגיטימציה מסוימת לעמדות חרדיות במחקרים החדשים.⁶⁷

חולשות הביקורת

ליבוביץ אמנם הרים את קולו וניסח את דבריו בבהירות, בחדות ובחריפות רבה, אך בחינה של דברי הביקורת שלו על הלאומיות החילונית מצביעה על חולשתה של הביקורת, העומדת ביחס הפוך לעוצמתה של ההטפה. הוא ניסה להיות ברור ומובן אך כלא את דיונו במסגרת של הגדרות נוקשות וחד-משמעיות של המושגים המהווים את נשואי הדיון שהוא ביקש לקיים. בכך הוא הגביל בראש ובראשונה את עצמו, והוא שב וחזר על התשובה "דבר זה איננו מובן לי" כל אימת שהשואלים הציגו לפניו את המציאות המורכבת, שאיננה מתיישבת עם הגדרות ה"שחור ולבן" שלו. המשמעות של התשובה "דבר זה איננו מובן לי" היא שההגדרות החדות והברורות תוחמות את הדיון, יוצרות תיאורטיזציה של המציאות ואשליה של התייחסות המכוונת כביכול אל המציאות, אך בפועל איננה יכולה להתייחס אלא להגדרות התיאורטיות בלבד.

64. בויארין, "נשף המסיכות הקולוניאלי", עמ' 135.

65. ראו יואב פלד, "גלות דה-לוקס: על הרהביליטציה של הגלות אצל בויארין ורז-קרקוצקין", *תיאוריה וביקורת* 5 (1994), עמ' 133-139.

66. עדי אופיר, *עבודת ההווה*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 250-251.

67. ראו למשל יוסי יונה, *בזכות ההבדל*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד, 2005, עמ' 99-112.

הדיון הליבוֹבִיצִיאֲנִי איננו משקף את הזהויות בחברה על מורכבותן וכמות שהן, ואיננו מכיר בזהויות ביניים או בתהליכי שינוי וניוד בזהותם של בני אדם. ליבוביץ לא הבין את התופעה של ציבור גדול שבפרקטיקה היומיומית איננו שומר תורה ומצוות אך עם זאת הוא בעל זהות של שומר מצוות ובעל השקפת עולם אורתודוקסית. הוא היה ער לכך שאנשים דתיים אינם מקיימים תמיד את כל המצוות, ולפיכך הוא הגדיר את שומר המצוות בפועל כמי ש"משתדל" לקיים מצוות. אולם הגדרה זו נועדה לשימושים פרקטיים ואיננה מצביעה על הבנה של תופעת הזהויות לעומקה, או בכלל. ליבוביץ היה שבוֹי בֹּוֹיִכּוּחַ האידאולוגי בין דת לחילוניות שהתנהל במחצית הראשונה של המאה ה-20. בשנות השבעים, כאשר הפנים את מציאותו של ציבור חילוני גדול המהווה את "רוב העם היהודי", הוא לא היה ער לתהליכים של היחלשות החילוניות ושל התחזקות המסורתיות והמסגרות הדתיות השונות. ליבוביץ התעלם מן המכנה המשותף בין בני האדם, בין יהודים שונים ובינם לבין לא יהודים. הוא כמעט לא הכיר בערכים המשותפים לדתיים ולחילונים, ולא בקשרים משפחתיים ענפים בחברה היהודית בארץ ובעולם בין אנשים השונים באמונותיהם ובאורחות חייהם. אין ספק שהוא צדק בתיאורו את המשבר ובהתרחקות הזהויות בין קבוצות שונות של יהודים, אך התעלם לחלוטין מקיומה של סולידריות רבה בין קבוצות שונות ומרוחקות של יהודים, ובכללם חרדים וחילונים.⁶⁸ בהקשר זה יש לומר שבספרות השו"ת נעשה מאמץ עילאי להתמודד עם המשבר כבר במאה ה-19 ולשנות הגדרות הלכתיות יסודיות כדי לאפשר סולידריות זו בפועל.⁶⁹ ליבוביץ איננו מזכיר מקורות אלה ומערער על סולידריות החורגת הרבה מעבר לשירות המשותף בצבא ול"אחוות לוחמים", וחוצה יבשות ואוקיינוסים. על יחסי דתיים-חילונים הוא שב ואמר ללא לאות שהם "לא אוכלים יחד, לא מתחתנים יחד, לא עובדים יחד", ועצם החזרה על הדברים הפכה תיאור זה לעובדה מוחלטת בעיניו. המציאות כמובן שונה: יש שלא עושים זאת יחד ויש גם רבים מאוד שאוכלים יחד, עובדים יחד, עושים עוד דברים רבים יחד

68. זוהי דעתי כיום, בניגוד לדברים שכתבתי בעבר. ראו Naftali Rothenberg, "Jews in Israel and in the United States: Diverging Identities," in Ernest Krausz and Gitta Tulea (eds.), *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century*, New Brunswick, NJ and London: Transaction, 1998, pp. 163-168. במאמר זה נקטתי עמדה מרחיקת לכת מדי מבלי להבין היטב את מרכזיותו של מוטיב הסולידריות היהודית בזהויות של הקבוצות השונות. קרן שפירא ז"ל העירה לי על חסרון זה, ואני חב לה תודה.

69. ראו שו"ת בניין ציון החדשות, סימן כג; אגרות משה, אורח חיים, סימן לג; שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן י, ד"ה "ומה שכתב".

ואפילו מתחתנים זה עם זה. מן הדיון עתיר ההגדרות, ומן התיאור הסכמטי של המציאות כביכול, נעדרים בני האדם.

התפיסה האינסטרומנטלית של המדינה היא עיקרון חזק, כמו גם הביקורת על הפיכת הכלי לערך. עם זאת, קשה לקבל כיצד מוצדק קיומה של מדינה חילונית אם אין הצדקה לקיומה של לאומיות יהודית חילונית? ליבוביץ טען שהמדינה חייבת להיות "חילונית" (מכיוון שהיא נטולת כל ערך דתי, וערכים בכלל) גם אם היא משרתת עם דתי. במקרה של מדינת ישראל היא אמורה להיות הכלי לקיומו של העם היהודי כעם דתי, אחרת לדעתו קיומה מיותר. טיעון זה איננו פשוט כלל ועיקר וקשה לקבלו. כוונתו לא ל"מדינת הלכה" אלא למדינה, כלי, מסגרת נטולת ערכים, המשרתת ומאפשרת את קיומם של כלל המצוים בקיום התורה.

עוד יש להקשות מדוע לעמים אחרים יכולה להיות לאומיות חילונית ולעם היהודי לא? תשובתו לשאלה זו איננה ברורה דייה, והחזרה על הגדרותיו המינימליסטיות איננה תורמת להבהרת השאלה.

האם הזהות הדתית שהיה מעוניין בה כל כך מבטיחה שהלאומיות לא תגיע לפשיזם? לשאלה זו נתן ליבוביץ עצמו תשובה החלטית: לא רק שאין בכך ביטחון אלא שבפועל הציונות הדתית, המובלת לאחר מלחמת ששת הימים על ידי גוש אמונים, עטתה כסות לאומנית-חילונית במקרה הגרוע פחות, או נהפכה לעבודה זרה במקרה הגרוע. האם אין עובדה זו מערערת את טענותיו כלפי הציונות החילונית? הוא לא הודה בכך. האם אין עובדה זו מערערת את הצדקתו את הציונות בכלל? הוא לא חשב כך ונשאר ציוני בעמדותיו.

בצעירותו, בריגה, קיבל ישעיהו ליבוביץ חינוך אורתודוקסי מזרח אירופי. על יסוד חינוכו ובהמשך על ידי לימוד וקריאה, גיבש את השקפתו הדתית, שהיא למעשה השקפה רבנית רגילה למדי, שממנה לא זו גם בתקופת הגותו המאוחרת. המאמץ הביקורתי הגדול שלו נגד החילוניות ונגד הלאומיות החילונית נבע מן הרצון להילחם את מלחמת יהדות התורה בחילון, בחילונים ובתופעות החילוניות.