

# קתריסִיס

כתב עת לכיכורת  
במדעי הרוח והחברה

גיליון 30, טבת תשע"ט/דצמבר 2018



העורכים: עמוס אדלִהייט, יוחנן גלוקר, אלון הראל, דורון מנרלס,  
יהודה פרידלנדר

מועצת המערכת: רחל בירנבאום, איל זמיר, אסא כשר, ששון סומך,  
עמנואל סיון, מנחם פרידמן, אלישע קימרון, חנה רוזן, משה שוקד,  
מאיר שטרנברג, ראובן שיינרליץ, דניאל שפרבר

כתובת המערכת: מצרף, אצל יוחנן גלוקר, רחוב בן גוריון 60, כפר  
סבא 4420411

דואר אלקטרוני: [info@katharsis.co.il](mailto:info@katharsis.co.il)  
בקרוב באתר שלנו: [www.katharsis.co.il](http://www.katharsis.co.il)

המו"ל: מצרף – עמותת מס' 4-192-141-58  
יוצא לאור על־ידי הוצאת כרמל, ת"ד 43092, ירושלים 9143002 ובסיוע  
מישרד המדע, התרבות והספורט, מנהל התרבות והאמנויות.

משרד  
התרבות  
והספורט



© כל הזכויות שמורות, 2018

## תוכן העניינים

|  |    |
|--|----|
| על שלושה ועל ארבעה<br>עמוס אדלהייט   | 5  |
| A Very Modest Proposal   | 5  |
| יחנן גלוקר   | 7  |
| חמש שנים יעבוד, וכשית.....   | 7  |
| תגובה  | 7  |
| עוזי אורנג' על משה פלורנטין.....   | 22 |
| עמוס אדלהייט   | 22 |
| דקארט עברי: זכה או לא זכה?   | 22 |
| על התרגום לרנה דקארט, <i>הגיונות מטפזיים, השגות וחשוכות</i> .....                  | 26 |
| נגה רוכיך  | 26 |
| "למי אני עמל?"   | 26 |
| על קובץ התרגומים לעברית משירי קדיה מולודובסקי.....                                 | 41 |
| דניאל שפרבר  | 41 |
| על ספרו של אהרן אופנהיימר.....   | 57 |
| אוי הלטינית הזאת.....  | 61 |
| חנני וסרמן   | 61 |
| כאן מדפיסים ספרים שאיש אינו קורא!<br>על הקובץ <i>הספרייה של תנועת ההשכלה</i> ..... | 63 |

על המהדורה החדשלונית של מרטין היידגר, *השפה* ..... 82

שכר מצווה מצווה ..... 144

נרב ברמן שיפמן

פתחות מבוססתעניין: בזכות תפקידו של האינטרס בעיצוב האופי  
האנושי

על ספרו של אילון אידלשטיין ..... 146

סטיבן בומן

פרק חדש בחקר היהודים הרומאנוטיים

על ספרו של דב שווריץ ..... 166

זכרון לראשונים

שמואל הוגו ברגמן ..... 190

שנוהי ההתפתחות כספרך ..... 193

לשאלת לאומיות ישראל ..... 198

פילוסופיה של חולשה ופילוסופיה של העזה ..... 212

תוכן גיליון 29 ..... 220

שהיא רעיון 'המבט נטול האינטרס'. אשאל האם הטעון כדבר ביסוטה של הפתחות על טוהר הכוונה, עולה בקנה אחד עם קולות בולטים בתפיסת המוסר והעניין במסורת היהודית, ועם הפרגמטיזם האמריקאי. הריון והמקד בשתי מסורות אלו, לאור מקומן המרכזי בספר הנודון: המסורת היהודית היא קורפוס מוכי של נדרש ושאותו דורש אידלשליטיין, והפרגמטיזם האמריקאי משמש בעברו כבסיס לפיתוח מושג האמונה. טענתי היא כי רעיון ה'מבט נטול האינטרס' דוקא מעיב על המאמץ החשוב של אידלשליטיין לשקם את השיח והמעשה החינוכי. בסעיף המסכם, ג. אדון ביחס בין הממד האי ליאסתטי, ואצביע על קרקגור כמי שהשריש את התפיסה הפעייחת המבלת קטגורית בנייהם, כמו גם בינם לבין ה'דת'.

א. פתחות ואמונה' – תוכן הספר

קהל היעד של הספר הוא הציבור הישראלי בכללו. בייחוד מבקש אידלשליטיין לעורר שיח ביקורתי בציבור הכללי או החילוני לנוונוי: תודעת היהדות בקרב מרבית הציבור החילוני בישראל מעידה על קיומם של שני הסימפטומים: (א) חשיבה דיכוטומית "נסה" בסוגיות רוחניות שעניינן אתגרי התרבות היהודית במציאות של ימינו. חשיבה זו מתאפיינת בהרגשה כי יש לבחור בין כניעה מוחלטת לסמכות דתית המשקפת ערכים קודסמולוגיים לבין שלילה מוחלטת של עולם האמונה הדתית וערכיו; (ב) חוסר יכולת להשתמש באופן חופשי בדימויי התרבות המיתיים במעשה העיצוב התרבותי.<sup>1</sup> אידלשליטיין מציין גם את ליקוי המאורות המצוי בציבור הדתי ובציבור המסורתי לנוונויהם, שם גם ניתן למצוא עלייה של שיח פונדמנטליסטי. אולם נראה כי אלו אינם המענים העיקריים שאמורים להשתכנע מטעיונו, אלא הציבור החילוני לנוונוי. לצד אתגר התקנת כשיח העממי שתואר לעיל, השיח הדיכוטומי הנוון בציבור החילוני הוא הסוגיה העיקרית לה נדרש אידלשליטיין. בספר אובעת פרקים: תואשן, "התפצלותה של התועה המודרנית", מציב על תהליך

אידלשליטיין, פתחות ואמונה, עמ' 162.

פתחות מבוססת-עניין: בזכות תפקידו של האינטרס בעיצוב האופי האנושי

אלון אידלשליטיין, פתחות ואמונה: בחיפוש אחר חינוך לחרות כאן ועכשיו. מכון מופ"ת, דפוס תירוש, תל-אביב תשע"ח

רקע: השיח הישראלי המקוטב

כמו ספרים מתונים וכים, ספרו של אֶלון אידלשליטיין הוא תגובה לתהליכים חברתיים של קיטוב ורדיקליזציה. תהליכים כאלו ניזונים תדיר מדרכי מחשבה לאידיאולוגיות, אותן היטיב לכטא יהודה עמיהו בשירו "מן תפקודם שפול אָנו צוֹן־קוים". האתגר שהציב אידלשליטיין הוא הצעת דרך אמצע מתונה לגבי מושג ה'פתחות', בתוך אוריה שבה לעתים קרובות כל דאלים גבר, ועל כן איך תמה ששם הספר – פתחות ואמונה – מעיד על כך שנתוצעה אמונה בכרי לדבוק בדרך זו. איך צורך להכביד מילים על המציאות הישראלית, או על הקשיים שבהם נתקלות מורות ומוורים שהם קהל יעד מרכזי של הספר דלעיל בעשייה החינוכית כפיתוח. מה גם שבשנים האחרונות עלה סף הגירוי ההכרחי של רוב התלמידים, לנוכח מציאות שבה מה שזוכה להפצה (ידיאלית) ולתשומת לב ציבורית הוא לעתים קרובות תוכן אליס ומוקצן. בשונה מהאינטרנס המסחרי המוכנה של התקשורת המסחרית בהעלאת סך תגיות הציבור, השיח החינוכי נדרש לאורך-דרך, לאפשרות לטעון טיעונים ולפרוש אותם לאורך מושך זמן, שאותו הנאי השיח הנוכחיים פחות ופחות מאפשרים.

כאמר סקודה זה בני באופן הבא. כסעיף א אציג בקצרה את תוכנו של הספר פתחות ואמונה. בסעיף ב, 'המבט נטול האינטרס': האם ענין הוא דבר רע לבני תְּאֹרֶם לְעֵנוֹת פּוֹ, אדון בחזה יסודית בספר הנודון.



פתיחות מכונסת-ענין

הגודל העצמי באמצעות קנין, אינה פתיחות. על מנת שתקנה לדבר מה תכונה 'פתיחות', עלינו להשתכנע כי את עצם התשוקה לא מניע אינטרס. [...] אם למשל אדם חש אהפטיה מיוחדת לסבלו ולמצוקותיו של אחר, כיון שהלה נפצע במאבק למען המולדת, אזי רגש אנושי טבעי וחם זה אינו מכבא בהכרח פתיחות.<sup>6</sup>

המבט נטול האינטרס, (לביקורת מהותית על הענין זה אקדיש את עיקר הדיון להלן) מודגם על ידי אידלשטיין במשנה עמנואל קאנט' ובמשנת פרינץ רוזנצוויג. את סוף הפרק – כמו בשאר פרקי הספר – חותם אידלשטיין בקריאה מדרשית, המדגימה את הענין העיקרי המובע בפרק בתוך סיפורי התנ"ך. הפרק השלישי, "לכודה בדמותה – על האמונה כמרחב מבתן לפתיחות", מצייע מבט רענן על נושא שבעברו חלוגים רבים בישראל נחשב למוקצה, והוא האמונה. אידלשטיין מצניג תפיסה פרוגרסיבטיבית של האמונה, החותרת לישראל ישר' תוך שהיא מבקשת להכיר בערכן (ולו המסויים) של אמונות דתיות, לאור השלכות חיוניות שיש להן על חיי המאמינים בהן. אידלשטיין מקשר בין אמונה לאמונת, כמעבדהיים ייעודית, המערב את כח הדמיון ואת המשחק. כמו כן הוא מבקש להבחין בין אמונה לאמונה תפלה,<sup>8</sup> ודן בכך בהקשר של הטא העגל והאלילות הגלומה בו.

הפרק הרביעי והמסכם של הספר, "פרוגנוזיה של הפתיחות", משרטט קווים ספציפיים יותר של פתיחות בהקשר החינוכי. מהי פרוגנוזיה של הפתיחות? כוונתו "ליצירתם של תוכני תרבות ולהעברתם אל בני התרבות באופן אשר יסקף את רעיון הפתיחות שבתכנים אלה לאדיאיה

<sup>6</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 67.

<sup>7</sup> ראו ביקורת כוח השיפוט, מורמונית: שמואל הוגו ברנמן ונתן רוטנשטיין.

<sup>8</sup> מוסד ביאליק, ירושלים תשמ"ד: ש. ה. ברנמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, מאגנס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 118-128. ברנמן כותב על עמדת קאנט בדבר עצמאותו של השיפוט האסתיטי של האדם מענייני הפרטיים, כי "חוסר הענין מבדיל את הפקת הנתח מן הדפיה מהפקת הנתח מן הניעים ומן הטוב. [...] האיני הנתח מן היופי כאילו נשאר בתוך עצמו" (שם, עמ' 125).

<sup>8</sup> או "טפלה" בלשון רניק. על כך ששתי הצורות מקובלות בעברית, ראו באתר המרשתת של האקדמיה ללשון עברית.

רגולטיבית",<sup>9</sup> כלומר כרעיון מכונן בחיי המתחנכים, וזאת בעקבות פאולו פריירה, צבי לם ואחרים. אידלשטיין מבקר את ה"הכרזות על אודות 'החינוך של העתיד', חינוך הנתמך ביכולות טכנולוגיות חדישות ומתבטא פעמים רבות בשימוש באמצעים מתחום תקשורת ההמונים".<sup>10</sup> לאור האתגר שמציב הפיתוי 'לפתור' את הקונפליקט של התודעה המפוצלת ב'התמזגות עם טכנולוגיה' (או בינה מלאכותית, כפי שהציע לאחרונה היום אלון מאסק<sup>11</sup>), טוען אידלשטיין כי "נדרשת שיבה מחודשת אל רעיון הפתיחות – הכוח האידיאי אשר הארוס המקורי שבו הביא לצמיחתם ההיסטורית של שני האתוסים המערביים הגדולים",<sup>12</sup> שהם לדבריו הקידמה האנושית וחופש הפרט. אידלשטיין מפרט חמישה רכיבים במעשה החינוכי, הקיימים גם במישור של האמנות, והעשויים לבטא ולקדם את רעיון הפתיחות: המרחב החינוכי (מסגרת, מקום, קבוצה, וכו'); המשחק, המשלב בין דמיון לכללים; נושא היצירה או השיעור; האפקט או ההשפעה המיוחדת על המתחנכת; החתירה והצמאון לעושר ושגב רוחני המבטאים אהבה והתמסרות. עליהם מוסיף אידלשטיין גם את הקשר החי הנוצר בין המחנך למתחנך.<sup>13</sup> לאחר מכן מובהרת תרומת משנתו של קרל פרנקשטיין לנושא, שהיא חידוד "תפקידו התרפויטי של המחנך" בסיוע "למתחנך 'להתגשם מחדש', וזאת באמצעות קיום דיאלוג מודע עם ה'לא אני' אשר מקיף את עולמו".<sup>14</sup>

ב. 'המבט נטול האינטרס': האם ענין הוא דבר רע לְכַנֵּי הָאָדָם לְעֵנֹת בּוֹ?

יש בספרו של אידלשטיין בשורה מרתקת לגבי מושגי הפתיחות,

<sup>9</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 133-134.

<sup>10</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 136-137.

<sup>11</sup> עומר כביר, 'אלון מאסק מקים סטארטאפ חדש שיחבר את המוח האנושי עם בינה מלאכותית' (כלכליסט, 28.3.2017).

<sup>12</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 137.

<sup>13</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 141.

<sup>14</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 154.

האמנות, המשחק והרגש, והתפרטותם בתוך המעשה החינוכי. הישג זה מצטרף לדיונים נוספים בתחום הפילוסופיה בעת האחרונה אשר מיקמו את מושג הפתיחות בהקשר עשיר של התנסויות אנושיות.<sup>15</sup> בייחוד יש להרגיש את הקריאה האוהדת של אידלשטיין לגבי הפרגמטיזם, קריאה הנשללת לעתים בידי מודרניסטים רבים המאמינים – ואני משתמש במכוון בפועל זה – כי ניתן להבחין באופן מוחלט וחד-משמעי בין 'אמונה' לבין 'אמת', ובין רגש לבין ידיעה. אבקש בכל זאת לשאול על אודות 'המבט נטול האינטרס': האם ענין הוא דבר רע לבני האדם לענות בו?<sup>16</sup> האם ענין אישי, תועלת המופקת מזיקתו של האדם לעולם הסובב, הם מגוונים מעיקרם, ככל שהדבר נוגע למעשה המוסרי והחינוכי? דומני כי חלקו הראשון של הספר – המציג את תמונת העולם המפוצלת כתזוהה של המודרנה, מקשה על הפרויקט הפרגמטי שהספר מבקש לקדם בחלקו השני. בייחוד אבקש לבקר את הקישור הנחרץ בין פתיחות לבין היעדר אינטרס, קישור שנהיה רווח בעקבות האתיקה של עמנואל קאנט.<sup>17</sup>

לא זו בלבד שקישור זה אינו הולם בקלות את הקולות המרכזיים במסורת היהודית, לדעתי הוא מסכל את הנסיון לכוון מחשבה חינוכית בונה, שהיא חלק חשוב בפרויקט של אידלשטיין. הדימוי הקאנטיאני של הסוכן המוסרי כנטול-אינטרס שבה את לבם של רבים, יהודים ולא יהודים כאחד, למרות שהוא נשען על דואליזם המאפיין יותר את

<sup>15</sup> ראו: Yujia Song, "The Moral Virtue of Open-Mindedness", *Canadian Journal of Philosophy* 48 no. 1, (2018), pp. 65-84 סוג מבקשת לתאר את הפתיחות כמבע הכולל התנסויות חושיות רחבות, ובכך היא רוצה לשכלל את הטענה המצויה במאמרה של Nomy Arpaly, "Open-Mindedness as a Moral Virtue", *American Philosophical Quarterly* 48, no. 1 (2011), pp. 75-85.

<sup>16</sup> בפרפרזה על קהלת א' 13: "וְנִתְּתִי אֶת לְבִי לְדְרוֹשׁ וְלִתְּוֹר בְּתַקְוָה עַל כֵּל אֲשֶׁר לְעֵשֶׂה תַחַת הַשָּׁמַיִם, הוּא עֲנִין רַע נִתְּנָה לְכַנֵּי הָאָדָם לְעֵנֹת בּוֹ".

<sup>17</sup> ראו בדבריו הנודעים בספרו הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות [1785], מגרמנית: חנן אלשטיין, ספרי עליית הגג, תל-אביב 2010, (בייחוד עמ' 78, 98), וכן בטענתו הכללית יותר, לפיה "אמונה מקרית כזו, העומדת ביסוד השימוש הלכה למעשה באמצעים לשם פעולות מסוימות, אני מכנה אמונה פרגמטית" (ביקורת התבונה הטהורה [1788], מגרמנית: ירמיהו יובל, הקיבוץ המאוחד, ישראל 2013, עמ' 609).



כירוע, התנ"ך אינו מפריד באופן חמור בין גוף לנפש.<sup>20</sup> למרות שהיתה השפעה יוונית לא מבוטלת על חז"ל, גם שם אנו מוצאים תפיסה הוליסטית למדי של היחס בין גוף לנפש.<sup>21</sup> אכן, ישנה בחז"ל אמונה (או האמונה) לגבי קיומו של 'עולם הבא' (משנה סנהדרין י, א-ג), אולם בשונה מהעברות הקדומה ומרעיון 'מלכות השמים' הרוחניות העולמיות במרכזה (ראו למשל מתי, פרק יח), קשה למצוא בחז"ל תמיכה ברואליזם רדיקלי או הפרדה חמורה בין גוף לנפש. מטעם זה, תפיסת הכוונה בחז"ל אינה מאצילה עליה את כל כוכב המשקל של המעשה הדתי.<sup>22</sup> במקביל, יש בחז"ל התנגדות מפורשת לכיוון הנזירי, הרואה את חיי הגוף, המיץ והעולם הזה כפגומים מוסרית.<sup>23</sup> הקשר בין סוגיה זו לבין מושג האינטרס הוא שיש זיקה מהותית בין שלילת האינטרסים החומריים, לבין יחס שלילי כלפי החיים הגופניים והחומריים בעולם הזה. לעומת זאת, העמדה הפרודגורפית היא כוללת יותר במסורת היהודית הקדומה. כך מתאר דוד ברויט את הקשר בין הפרגמטיות מבוססת האינטרס, לבין מקורחותיו המכוננים של עמדיאל:

הפועל 'בצע' משמש כתלמוד כמונח בדיני ממונות המצביע על פשרה בין הצדדים. מכאן התפקיד החיובי המיוחס ליהודה ממכירת יוסף. חיפוש הפשרה (לא נאמר בוצע אלא כנר

Interest: Levinas, Leibowitz, and the Pure Practice of Religion", *Harvard Theological Review* 97, no. 1 (2004), pp. 1-32.

<sup>20</sup> על שתי החלופות העיקריות לגבי היחס בין גוף לנפש במסורת היהודית, ועל מקומו של התנ"ך בסוגיה זו, ראו מאמר 'האמונות בנושא המוות והאלמות במשנת חרב חיים הירשנר' במכתב ההכרעה ההלכתית, דעת 83 (2017), עמ' 337-359.

<sup>21</sup> ראו למשל דניאל בריארין, *הכשר שברוח: שיח המייניות במלמד, מאנגלית: עיר אופיר*, עם עובד, תל-אביב תשנ"ט; *The Mishnaic Mental Revolution: A Reassessment*, *Journal of Jewish Studies* 66, no. 1 (2015), pp. 36-58.

<sup>22</sup> ראו מנחם לורברבוים, *תיאורית פעולה בהלכה: כוונה מצעונית*, עבודת מוסמך. תיאורית בריטית העברית תשנ"ח; אוריאל נויבירט, *בין כוונה למעשה: עיקר תיאורו למוסרי בתפיסת המצווה על-פי ספרות חז"ל*, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראון. רמתגן תשע"ב.

<sup>23</sup> ראו אפרים אלימלך אורבך, *חז"ל: אמונות ודעות*, מאונס, ירושלים תשל"ח, עמ' 517-530.

שדרותיה העיקריות של המחשבה הנוצרית (מפאולוס ועד דקרט).<sup>18</sup> אחת הסיבות לכך היא שאכן ניתן למצוא ביטוי מסוים לרעיונות אלה במסורת היהודית, ולכן עלולה להטשטש העובדה שיש להם בולטות דוקא בדמות ותכונות אחרות. הדיון שלהלן יסקור בקיצור נמרץ את רעיון המבט נטול האינטרס במסורת היהודית הקדומה. לאחר מכן אציג בקצרה את התפיסה המצויה בפרגמטיזם האמריקאי לגבי מוסר וענין (או אתיקה ואינטרס), כפי שנידונה על ידי ג'וזף דיואי במשנתו התענוכתית האתית, שהיא לדעתי זו היכולה לשרת באופן מוצלח יותר את ביסוסו של רעיון הפתיחות.

**1.1. לגופו של ענין: מוסר וענין במסורת היהודית**  
 היחס כלפי אינטרסים (או כלפי 'ענין'), תלוי בשאלת היחס כלפי החיים בכלל, וכאופן ספציפי יותר, כלפי הממד הגופני והחברתי בחיי האדם. נראה כי ככל שהוגה מחשיבה את הייש' כחיובי יותר, כך ניתן למצוא אצלה יחס חיובי יותר כלפי מושג הענין. הטעם לכך הוא שבחיי האדם אין הפרדה מוחלטת בין ענין לבין קיום, ולכן נשוב בהמשך. נקודת המוצא לדיון היא התפיסה הדתית בתחומנו הרואה במעשה הדתי והמוסרי האידיאלי ככאלה שהם 'נקיים' מכל אינטרס. מייצגיה הבולטים של עמדה זו הינם ישעיהו ליכוביץ בהקשר הדתי ועמנואל לוינס בהקשר המוסרי.<sup>19</sup> האם יש לה כסיס איתן במקורות היהודיים הקדומים?

<sup>18</sup> דברים חריפים כרוח זו כתב ג'ורג' הנל: "הכנסייה הנוצרית התנודדה אה ואה בין [...] תודעה וכתפנים או מצומצמים של יחס ידידותי, שנאה, או אדישות כלפי העולם, בין קצוות הללו המקיימים במסגרת הניגוד בין אלהים לבין העולם, בין האלוהי לבין החיים; ואולם מציאת שלווה בינפי חי כלת-איש מנוגרת לאופיה המהותי של הכנסייה הנוצרית. וגורלה הוא שהכנסייה המדינית, הפולחן והחיים, אייכות ומידה טובה, עשייה רוחנית ועשייה ארצית, לעולם לא יוכלו להתמזג לאחד" (*דוח המערכת נגדו*, מנרמנית, גרי נולדברג, עריכה מרעית: פני אספרן, רסלנג, תל-אביב 2005, עמ' 144-145).

<sup>19</sup> בייחוד במושג ה'עבודה לשמה' או 'לשם שמים' של ליכוביץ. וליהר דיוק בפירושו הקאנטיאני שלו למושג יהודי-מוסרי זה. אצל לוינס הכוונה היא בייחוד לדאגה האלטרואיסטית כלפי החולת. ראו: Michael Fagenblat, "Lacking All



עמנון של ישראל, אינו ערך עצמאי, אלא נתפס כחלק בלתי-נפרד של חיי היהודים ופרנסתם, במונח הבסיסי ביותר של היותהנאי לקיומם. כיון שהייה של בני אדם ככלל, ושל עם ישראל בפרט, הם בודדים בעיני הח"ל, ממילא האמצעים הנחוצים לשם תחזוקת היים אלה גם הם אינם מגוונים כשלעצמם. הם כמונחן לא עוברים האלה, אך גם לא מגורפים. הדבר ניכר גם בקטע הבא של כרקוביץ, המצטט קטע תלמודי המקשר בין ה'שוק' למושג ההלכה:

אפשר להח הגדרה ליהדות אותנטית מתוך התייחסות למאמר תלמודי. בפרשו את הפסוק בתהלים: "אתהלך לפני ה' בארצות החיים", העיר ר' יהודה: "בארצות החיים? זה מקום שזוקים" (יובא עא, ע"א). מהי יהדות אותנטית? יישום התורה למקום השזוקים של קיומנו, למציאות ההיסטורית ולמצבנו המיוחד בתקופה זו. זהו עצם מהותה של ההלכה. אין שום דרך אחרת להתהלך לפני ה' בארצות החיים.<sup>28</sup>

מטב הטוף זה מצביע אפוא על מקומו של מושג האינטרס במסורת היהודית ההלכתית.<sup>29</sup> מנקודת המבט של היהדות ההלכתית, לכל תפוח, קשה לדבר על אידיאל של קיום יהודי המשולל או 'נקי' מכל אינטרס. אולם אין לחדוד כי יש בנמצא גם טיעון-כנגד, בתוך המסורת היהודית. דוגמה בולטת לטיעון כנגד האינטרס היא המשנה המפורסמת במסכת אבות: "כל אהבה שהיא תלויה בדבר כטל דבר וכטלה אהבה ושאינה תלויה בדבר אינה כטלה לעולם. אי זו היא אהבה

<sup>28</sup> י"הדות אותנטית וההלכה" (מאנגלית: יוסף עמנואל) פמחים א, 15 (תשל"א), עמ' 36-42. הציטוט מעמ' 42.

<sup>29</sup> מקור המאמר רעיון זה הוא הסוגיה בבבלי ראש השנה (כה ע"א), בה גורס רבא שאסור למי ששדר שלא ליהנות מהפן מסוים (למשל שופר) ליהנות ממנו כשמדובר בקיום מצווה, אולם לאחר מכן הוא חוזר בו בטענה ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו".

בתוקף דוקה משפטית-פרספטיבולוגית זו, מותרות הנאות-אגב העשירות ללוות את קיום המצוות. על הקשיים שמעוררת היותה-אמינא הראשונה של רבא, ראו הרב אהרן ליכטנשטיין, 'מצוות לאו ליהנות נתנו', באתר <https://www.dicion.org.il>. לדבריו, "במבט ראשון, ההכרעה במחלוקת זו נראית פשוטה: ודאי שהנאה מקיום מצוות נחשבת הנאה; וכי מה נחשב הנאה אצל יהודי אם לא מצווה? ללכת לסרט? לצאת לטיי? ודאי קיום מצוות?".

יהודה) הוא הנותן לזמנתו את מלוא הציוד. כפתרון חלופי להריגה, המכירה מסמנת מעבר מן הדם אל הדמים, ממהלך קנאי של הקרבת חיים אל מהלך כלכלי שמשמעו, כמו בענין הקרבן, פנייה אל התחליף. [...] ככך דומה שהוא מגלם סוג של היגיון כלכלי-פרגמטי המבדיל אותו מן הדיקטילום היוספי [...]. יהודה מזוהה עם גישה פרגמטית שאינה מתנגשת עם העולם אלא מבקשת ליצור אותו מערכת פתוחה של דיקטום.<sup>24</sup>

אם כן, לא זו בלבד שה'מהלך הכלכלי' הוא חלופה לשפיעות דמים, אלא שיש בחיים הכלכליים ביטוי עמוק להומוניזציה, ואף לפתחות, כפי שעולה מהמשפט האחרון בדברי ברזיס. השאלה לגבי השוק' והחיים הכלכליים, ולגבי המידה שבה גלומים ערכים בשקלא וטריא הכלכלי, היא אפוא שאלת מפתח לגבי כירור מושג האינטרס. שכן בעבור הוגים יהודים פרגמטיים, כמו בעבור פרגמטיסטים בכלל (כפי שנראה לקמן), המרחב המסחרי אינו נתפס כניטרלי, או כמעין 'ישות' המאסדרת את עצמה, וגם אינו ריק משיקולים ערכיים. בדומה לברזיס, כתב החוונדאיש, למשל, על החתונה כעל 'עסק'.<sup>25</sup> גם הרב אליעזר ברקוביץ, איש הלכה פרגמטי, הדגיש בעקבות חז"ל את השייכותו של הפן הכלכלי בשיקול ההלכתי: "שהרי כך שמענו, שאפילו ההלכות לחיקון השטחים הכלכליים שבחיי הפרט והכלל, סוף סוף מקורן בכלל שהתורה חסה על ממונן של ישראל."<sup>26</sup> כיצד יש להבין את ה'חלומות' הווי על מומן? אין מדובר כאן על פטיזיס-כלכלי מהסוג שאותו גינה מורס, וגם לא על פרוטופורסטנטיות מהסוג שתואר מכס וובר.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> דוד ברויס, בין קאנות לחסד: מגמות אנטי-קונאריות בספרות חז"ל, אוניברסיטת בראייל, רמת גן תשע"ה, עמ' 39-41.

<sup>25</sup> ראו משה סמט, החדש אסור מן החתונה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, רכס"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 409.

<sup>26</sup> ההלכה בזהות ומפקדיה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשס"ז, עמ' רצז. על מוגבלותו של השיקול הכלכלי בהלכה, ראו פרק השישי בעבודת דוקטורט שבכותבי בהדרת פורפ' אבינעם רוזק, בשם 'פרגמטיזם והגות יהודית באר"ב: עיון במשנת חיים הרישנין, מודרני קפול' ואליעזר ברקוביץ' (האוניברסיטה העברית בירושלים, 2018).

<sup>27</sup> במובנה הוורבריאני, ראו מכס וובר, דאחתיקה הפרוטסטנטיות ורוח הקפיטליזם, מברונת: ברוך מורן, עם עובד, תל אביב 1984.



שהיא תלויה בדבר זו אהבת אמנון בתמר ושאינה תלויה בדבר זו אהבת דוד ביהונתן.<sup>30</sup> אפשר לטעון כי משנה זו, שהניחה בסיס להגות יהודית נרחבת, משקפת תפיסה דיכוטומית – ואולי פאולינית – של האדם. הטעם פשוט: כל אהבה אנושית המוכרת לנו טומנת בחובה אהבה לזולת(ים) ספציפית(ים), בגוף(ים) ספציפית(ים). אפילו אהבה לישויות לא גופניות (כמו האל), נתפסת גם בעיני מרחיקי רגשות כמו הרמב"ם כמושגים מבוססי רגש.<sup>31</sup> אהבה גופנית היא כידוע השלב הראשון ב'סולם האהבה' כפי שמשרטט אותו אפלטון.<sup>32</sup> אהבה שאינה תלויה בדבר מקבילה מבחינה מסוימת לשלב האהבה העליון בסולם של אפלטון, שהוא אהבת-כל, שאינה מושפעת כלל מהגופים, ומהגוף של אהובינו. עם זאת, אצל אפלטון האהבה אכן מממשת אינטרס, שכן הארוס הוא הכח המניע את האהבה השכלית. אצל אריסטו, לעומת זאת, השלב הגבוה של האהבה הוא זה שבו החברות אינה מבוססת על הפקת תענוג, תועלת, על הכרה בטובו של הזולת, אלא היא אהבה 'לשמה'.<sup>33</sup>

החידוש של פאולוס לעומת אפלטון, ובאופן שונה לעומת אריסטו, הוא בשלילה המפורשת של העולם הזה, ובכך ששלבי האהבה העליונים אמורים להתגבר על (או 'לשים לעל') את השלבים הגופניים, ה'נחותים' כביכול.<sup>35</sup> בהבדלים כאלו ואחרים, זוהי גם

<sup>30</sup> משנה אבות, ה-יח-יט, ע"פ כתב יד פרמה, דה רוסי 138 (דפוס צילום, הוצאת קדם, ירושלים תש"ל, עמ' 232). בכתב יד קויפמן הנוסח שונה מעט בכמה עניינים, ובייחוד: "אהבת אמנון ותמר" ו"אהבת דוד ויהונתן", הנראה פיגורטיבי פחות מאשר "אהבת אמנון בתמר" ו"אהבת דוד ביהונתן".

<sup>31</sup> ראו *משנה תורה*, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכות א-ג.

<sup>32</sup> ראו *הריאולוג המשתה*, בתוך *כתבי אפלטון*, מיוונית: יוסף ג. ליבס, כרך שני, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, עמ' 112-144.

<sup>33</sup> ראו אריסטו, *אתיקה, מהדורת ניקומאכוס*, מיוונית: יוסף ג. ליבס, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, פרקים ח-ו.

<sup>34</sup> במונחיו של הגל. ראו ירמיהו יובל, 'מבוא', בתוך *הקדמה לפנומנולוגיה של הרדף*, מגרמנית: ירמיהו יובל, מאגנס, ירושלים תשנ"ו, עמ' 26.

<sup>35</sup> לפירוש שונה, המתאר את האהבה האפלטונית כדוחקת את הפשר וכמנוגדת לאהבה הגופנית, וכמטרימה באופן ברור יותר את תפיסת האהבה בנצרות הקדומה.

תפיסה דומיננטית בעת החדשה, מאז דקרט.<sup>36</sup> ברם, אין דרך לפשר בין תפיסה זו, הנשענת על אינדיבידואליזם קיצוני,<sup>37</sup> לבין התנסויותינו האנושיות, ובייחוד בתחום המשפחה והזוגיות. ככל שאנו חווים אהבה משמעותית ביחס ליקירינו, כך מדובר ביחס אכפתי כלפי זולת ספציפי, כלפי אנשים קונקרטיים. כפי שכתבה עדנה אולמן מרגלית: "אנשים הבוחרים לחלוק את חייהם עושים כך לא כמתמקחים נטולי-ענין אהדיים"<sup>38</sup> אלא להפך, כצדדים מעוניינים-הדדית המבקשים לכוון את ענייניהם הביתיים באופן המבטא את 'קשרי הרגש' העזים ביותר ביניהם.<sup>39</sup> הרעיון בדבר אהבה 'שאינה תלויה בדבר' נהיה לתפיסה שאין מהרהרים אחריה, אך כאמור לעיל אין זה פשוט, בלשון המעטה, ליישב את רעיון המבט 'נטול האינטרס' עם זרמים מרכזיים ביהדות המקרא וחז"ל.

ראו דניאל בווארין, 'אהבה שאינה תלויה בדבר, או: אהבה אקדמית', *מכאן יא* (תשע"ב), עמ' 12-42.

<sup>36</sup> דקרט כתב את *הגינות מטפזיים, השגות וחשובות* (מצרפתית: יוסף אור, ארוה טיראפלוויט ואלחנן יקירה, מאגנס, ירושלים תשע"ה) מתוך מניע דתי. ברם, דה פקטו הוא הציע בכך את הקרקע לעליית האינדיבידואליזם החילוני המודרני. שכן כפי שהעיר צ'רלס טיילור, "אם איננו יכולים לסמוך על האמיתות אותן למדנו, עלינו ליצור אותן, כל אחד לעצמו" (Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2007, p. 285).

<sup>37</sup> השוו עמוס הרפז, *שקף האינדיבידואליזם: שפינוזה, היגל והדימוי הכוזב של האיני המודרני*, רסלינג, תל-אביב 2013.

<sup>38</sup> *mutually disinterested*.

<sup>39</sup> Edna Ullmann-Margalit, "Considerateness", *Iyyun* 60 (2011), pp. 205-244 (הציטוט מעמ' 234). אהבה אמיתית לא אמורה להסתיים בגבולות המשפחה והחברים, אלא להקרין על מעגלים רחבים ככל האפשר. עם זאת, בנקודה זו יש מתח מסוים בין המסורת היהודית, המדגישה את מעגלי השייך הראשוניים יותר, לבין המסורת ההלניסטית והנוצרית, המדגישות את הממד האוניברסלי והרוחני הדוחק את הכשר' (בפרפרזה על מימרה מבבלי בבא-מציעא פד ע"א).

אלא היא בעלת השפעה מכוננת על אישיותו. באופן ממוקד יותר, טענו הפרגמטיסטים האמריקאים כי יש קשר עמוק בין 'עובדות' ל'ערכים'.<sup>47</sup> הראשונות אף פעם אינן מנותקות משיפוטיות אנושיים אודותן, כלומר מערכים. ההשפעה היא הדדית: ערכים אנושיים אינם אלגוריתמיים, אלא הם מערך דינמי המושפע מהקיום האנושי בו פועלים בני אדם. תפיסה זו כפרגמטיזם נעוצה בשאלה של הקרטזיאניות המגדירה את זהויות כעוגן הבלעדי של ההכרה ושל העולם.<sup>48</sup> רעיון הכלת-נמנעות של העניין בתוך חיי האדם בא לידי ביטוי בולט בהגותו של ג'ון דיואי, מאבות הפרגמטיזם האמריקאי, וממשיכם של צ'רלס ס. פירס ושל ויליאם ג'יימס, אשר מיקם את החינוך במרכז ענייני הפרגמטי. בקטע העוסק באתיקה, שהיא תשתיתו ותכליתו של החינוך, מבקר דיואי את ההבחנה התמורה בין 'מוסר' ו'עניין':

איך לך ניגוד שהרבו לעמוד עליו כדיונים על המוסר בניגוד שבין פעולה מתוך 'עיקרון' לבין פעולה מתוך 'עניין' או אינטרס. פעולה על פי עיקרון היא פעולה ללא פניות, פעולה בהתאם לחוק כללי שהוא למעלה מכל שיקול אישי. ואילו פעולה בהתאם לעניין – כך אומרים – היא פעולה מתוך אנוכיות, לשום

<sup>47</sup> ראו בייחוד Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2002.

<sup>48</sup> הפילוסוף פרנסיס אלנגוורד אפוט, שהיה חבר בקבוצת השיח 'המעודר' המתפיסי בבוסטון (שהתה ערש הפרגמטיזם האמריקאי), טען שהאידיאליזם הגרמני מוליך לאחת משתי הדרכים דיכוטומיות: (1) נומנליזם, או תפיסה הגורסת כי אין מציאות היעניית שאינה תלויה לגמרי בהכרה האנושית; (2) אמפיריציזם, המכיר רק בנתוני החושים כמקור לאמת, אך מריר את המצויים הרוחניים: 'עומנליזם מעמיד באופן לוגי את כל הוסיין, מעשי או אפשרי, על התפלגות סובייקטיבית של האני (ego) היחיד, ואינו מרשה אפילו לאני לדעת את עצמו כנואמנון'. התפתחות ההסטוריות של הפילוסופיה הביקורתית אל תוך האידיאליזם האבסולוטי של הגל, רק פרכה, ואידיאליזם האוניברסיטאי של שלינג, והאידיאליזם האבסולוטי של הגל, רק מראה כמה בלתי אפשרי לפילוסופיה להחליף ממצגל הקסמים של האגואיזם שבו תקף את עצמו הנומנליזם ("Scientific Theism"), Francis Ellinwood Abbot, *Scientific Theism*, Boston: Little, Brown, and Co. 1888, p. 5 Paul Franks, "Peirce's 'Scientific Idealism' and the Monstrous Mysticism of the East", *British Journal for the History of Philosophy* 23, no. 4 (2015), p. 736.

לפרגמטיזם כתפיסת עולם מפורשת היה מקום מצומצם בשיח האינטלקטואלי היהודי-ישראלי.<sup>49</sup> זאת, למרות שישנם קשרים הגותיים משמעותיים (גם אם מובלעים ולא בלעדיים),<sup>41</sup> בין הפרגמטיזם האמריקאי לבין המסורת היהודית ההלכתית, כפי שטענתי במקום אחר.<sup>42</sup> לפרגמטיזם יש נוכחות רכה גם בשדה הקר החינוך היהודי.<sup>43</sup> ספרו של אידלשטיין מצטרף אפוא לחוקרים רבים הרואים חשיבות בפרגמטיזם. אידלשטיין עוסק בשאלת תכלית החינוך, והוא מזכיר את ספרו של דיואי *הילד והכנה להמשך החיים*: *בית הספר והחברה*<sup>44</sup> (גם אם נפקד מקומו של ספר חשוב אחר של דיואי, *דמוקרטיה וחינוך*<sup>45</sup>). אידלשטיין מבהיר את חשיבות הפרגמטיזם ודן בספרו של ויליאם ג'יימס, *פרגמטיזם*.<sup>46</sup> אידלשטיין עומד על התועלת האפשריות שיש לאמונות דתיות, ומבקר את מי שמזלזלים באנשים המבססים את אמונתם במידה כזו או אחרת על תועלת הגלומות בה. גם כאן עולה השאלה: האם רעיון המבטנטול האינטרס מהיטיב עם הפרגמטיזם? אחד ממאפייניו של הפרגמטיזם הוא הטענה בדבר הקשר העמוק והחדדי בין עניין לעובדה, או בין רצון אנושי לבין העולם הסובב. כלומר, העובדות החזקות של הקיום האנושי אינה בבחינת 'עמה (אפיסטמולוגית) קלה ככנף' של האדם הפועל במקום ובזמן מסוימים,

ביטוי לשוללותו של הפרגמטיזם בשיח האינטלקטואלי בישראל ניתן למצוא בין השאר באופן המשוב והחלקי בו מתואר הפרגמטיזם באמצעות *העברית* (כך כת, ירושלים ומילאביב תשל"ג, עמ' 66-67), ואולי גם בכך שמלאכת כתיבת ערך זה לא הוטלה על דוקטור או פרופסור לפילוסופיה.<sup>47</sup> כלומר ללא קשר לשאלת ההשפעה של הוגים יהודים על הפרגמטיזם, או להשפעת הפרגמטיזם על הוגים יהודים.

<sup>49</sup> ראו פרמטיזם והגות יהודית' (לעיל, הערה 26), פרקים ד-ו.  
<sup>41</sup> ראו למשל יונתן כהן, 'מחשבת ישראל לשם חינוך: האם המסורת היהודית ניתנת לחיגור?', *עיצוב ושיקום*, עורך: עבי לם, מאגנס, ירושלים תשנ"ג, עמ' 164-182.  
<sup>42</sup> מאגליה: חיים ברזר, אוצר המורה, תל-אביב 1959.  
<sup>43</sup> ג'ון דיואי, *דמוקרטיה וחינוך* [1916], מאגליה: י"ט הלמן, מוסד ביאליק, ירושלים תשס"ט.  
<sup>44</sup> מאגליה: ג'יא אלגת, רסלינג, תל-אביב 2010 (המקור האנגלי פורסם בשנת 1907).



שני הצדדים [המצדדים באגואיזם ובאלטרואיזם] מניחים, שהאני הוא יש קבוע ועומד, ולכן קיים [רק] בפני עצמו. כתוצאה מכך צפה דילמה קשה בין פעולה לשם עניינו של האני ובין פעולה בלא עניין. אם האני הוא משהו קבוע, עובר לעשיית כל מעשה, הרי שפעולה לשום עניין פירושה מאמץ להרכות קנייניו של האני – אם קניין כבוד ושכח, אם קניין כוח ושלטת או קניין כסף והנאה. מכיוון שכך, עשויה השקפה זו – שיש בה גלגול ציני בטבעו של אדם – להביא לידי טענה שכנגד, שכני אדם העושים מעשי נדיבות פועלים בלא עניין לחלוטין.<sup>54</sup>

פנומנולוגיה המנתקת את האדם באופן קטגורי מסביבתו האנושית, נושלת אפוא להנהיר את העשייה המורית. במקום זאת, מציג דיכא לכלול בתוך מושג האדם את רצונו, ולהניח כמוכך מאלין שהאדם מסוגל לעשייה מיטיבה כלפי הזולת, מבלי שיהיה צורך לראות אותה כביטול עצמי, הסד חריג,<sup>55</sup> או אנוכיות שהורחבה מטעמים סקטיים:

אולם כל מי שדן בלי מושא פנים יודת, שצריך אדם להיות מעוניין במה שהוא עושה, שאלמלא כן, לא היה עושהו. רופא המוסיק לטפל בחולים בשעת מגפה, בתוך סכנה ודאית כמעט לחיי, דיך הוא שיהיה מעוניין בכיצוע היעיל של עבודתו, ושיהיה מעוניין בכל יותר מאשר בביטחון חיי הגוף שלו. יהא זה סילוף להניח, כי התעניינות זו אינה אלא מסווה לעניין שיש לו לרופא בשום דבר אחר שהוא משיגו על ידי המשכת שירותיו הקבועים, כגון כסף או שם טוב או מידה טובה; שאיך הוא אלא אמצעי למטרה אנוכית, מטרה שאינה מגוף המעשה. [...]

<sup>54</sup> דיואי, דמוקטיקה וחונד, עמ' 233.

<sup>55</sup> או לפני משורת הדין (supererogation). מושג זה מניח כי עשייה אלטרואיסטית היא מעין 'התבררות' על הרצון הבסיסי של האדם, ומכאן גם הסתירות והפדוקסיס הטמונים בו. עם זאת, יש במושג זה מקום גם לתפיסות ממצעות ולא קיצוניות של הפעולה המוסרית למען הזולת. ראו, David Heyd, *Supererogation*, Cambridge University Press 1982.

טובת הנאה עצמית. במקום ציות לחוק מוסרי בלתי משתנה היא מעמידה את הכראיות, שמהלחפת לפי צורך השעה.<sup>49</sup>

בתוך כך, ניטש ויכוח בין מצדדי האגואיזם הצרוף, לבין מצדדי המלמדים זכות על 'האינטרס' בוויכוח זה משהמשימים כרגיל במונח 'אינטרס עצמי', 'הועלת עצמית'. הללו מניחים הנחה, שאם אין עניין בעצם או ברעיון מסוים, אין כוח מניע, ומסקנתם היא, שאפילו בשעה שאדם טוען שהוא פועל מתוך עיקרון או מתוך הרגשתהזכות, הרי על צד תאמת הוא עושה מה שהוא עושה משום ש'דברים כגון' והוא עשוי להפיק מזה טובת הנאה לעצמו. התנחה נכונה; המסקנה מוטעית. כתשובה לכך טוענת האסכולה האחרת, כי מאחר שהאדם מסוגל למעשה של נדיבות מתוך שכחת עצמו ואפילו מתוך מסירת נפשו, הרי הוא מסוגל לפעולה ללא עניין. ושוב: ההנחה נכונה והמסקנה מוטעית. המשגה של שני הצדדים הוא במושג מוטעה על היחס שבין האינטרס והאני.<sup>50</sup>

פנומנולוגיה הולמת של בני אדם מקשה מאד להסיק שאכן ישנה בנמצא אנושיות נטולת עניין ו'רציפות'<sup>51</sup> (וזאת בשונה ממכונות ומחשבים הפועלים ללא רצון או עניין עצמאית<sup>52</sup>). בין אם הדימוי של האנושיות כנטולתרצון הוא תולדה של דימוי 'גברי' מסוים של האדם,<sup>53</sup> ובין אם מקורו בחוסר התייחסות מספקת למלוד הגופני והרגשי בחיי האדם, יש לדעת דיואי כמסורת הפילוסופית המערבית הכתהקרטזיאנית דימוי סטטי מאד של האדם, בתוך 'אנרדע':

<sup>49</sup> דמוקטיקה וחונד, תרגום י"ט הלמן, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ט, עמ' 282.

<sup>50</sup> דיואי, דמוקטיקה וחונד, עמ' 232.

<sup>51</sup> לבחינה פנומנולוגית של ההתעלמות היחסית של הפילוסופיה המערבית מסוגיית הונן, ראו: Drew Leder, *The Absent Body*, University of Chicago Press: 1990.

<sup>52</sup> ראו Drew McDermott, "What Matters to a Machine?", in: *Machine Ethics*, eds. Michael Anderson and Susan Leigh Anderson, New York: Cambridge University Press 2011, pp. 88-114.

<sup>53</sup> Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy*, London: Routledge 1984.



העולם, הזולת והתחכמה זוכים להתעניינותו בגלל שהם מעניינים אותו. האופנים כאלו ואחרים. הם אינם 'מאונת עבודה' קוסמית שנקרתה בדרכנו, שממנה אנו צריכים להפטר בדרך אל אמת מופשטת. כלשונו של פוטיין בוכר, אשר ביקר את האינכיבידואליזם המודרני, "אין הכריאה גדרה בדרך לאלוהים, היא הדרך עצמה. יחדיו נבראנו כדי שנוהיה יחדיו. הכרואים הועמדו בדרכי כדי שאני – עמיתם כבריאה – אמצא על יריהם ויחד אתם את הדרך לאלוהים. אלוה שאפשר להשיגו תוך הוצאתם של הכרואים מן הכלל, שוב לא היה אלוהי כל הנבראים, בו מתמלא כל היצור הנברא".<sup>60</sup> כמו כן, אין לנו דרך להבחין באופן אפירורי בין ערך לצורך, לגבי זיקתנו לזולת. אנו יכולים ללמוד (ראבן לומרים) רבות גם מאנשים שהאינטיאקציה שלנו איתם היתה מבוססת אינטרס מבחינת כוונתנו הראשונית (חשבו למשל על שיחה עם מוכר או נוהג מוניתי). מאידך, התביעה לכרות אווה-דה-אינטרונטלית במשך כל הזמן אינה ריאלי, גם אם היא מבקשת לממש מטרה טובה (רחמי 'אנראתה' במנהיגי של בוכר).

למול טענות אלו, כתב לי אידילטייין שלא התייחסתי היטב להבחנה המצויה בספרו בין תשוקה לבין אינטרס. לדבריו, המונח 'אינטרס' משמש אצלו בעיקר כשייפה לשימוש בדבר או ניכוסו, ולא מכבא את עצם עוררות התשוקה לדבר כזה או אחר.<sup>61</sup> כמוכן זה, לדעתו, עשויה תשוקה להיות נעדרת אינטרס', כדוגמת האידאל האסתטי של קאנט בקידוד כוח השיפוט.<sup>62</sup> כך לטענת אידילטייין גם לגבי הפתיחות,

<sup>60</sup> 'ישאלה שהיחד נשאל' [פורסם במקור: 1936], בתוך *סוד שיד: על האדם ועמידתו נוכח ההווה*, מגרמנית: צבי וויסלבסקי, מוסר ביאליק, ירושלים, תשמ"א, עמ' 155-210. הציטוט מעמ' 170. בוכר מקבך את מושג היחיד הסופלטיטי של קיקורו, על מקורותיו הנוצריים. לטובת עמודה חברתית המתיינת את העולם. על יקתו של בוכר לפורגמטיזם האמריקאי, שאף שם הודגשה חשיבותו של המרחב החברתי, ואף הכרחיותו לכינון האני, ראו Paul E. Fuchs, "Martin Buber and American Pragmatism", *The Philosophy of Martin Buber*, eds. P. A. Schilpp and M. Friedman, La Salle, IL: Open Court 1967, pp. 511-542.

<sup>61</sup> אידילטייין, *פתיחות ואמונה*, עמ' 64-73.

<sup>62</sup> כד בכר, 'יש אצל קאנט קשר עמוק בין הטעם האסתטי, לבין היכולת לאמץ אידאות ריגולטיביות, וכן בין שני אלו לבין היכולת לדמיין את נקודת מבטו של אחר.

אחרים אינו אלא אמצעי למטרה. לאמתו של דבר, 'אני' ו'אינטרס' הם שני שמות של עובדה אחת; טיבו ודרגתו של העניין שאדם מראה בדבר מסוים מגלים ומודדים את טיבה של העצמות האישית. תן דעתך, שיעניין' משמעו החזקות הפעילה [...] של האני עם דבר מסוים, וכל הדילמה הנ"ל מתערערת מאליה.<sup>66</sup>

האתיקה הפרוגמטית של דיואי<sup>67</sup> מניחה כי העניין אינו רכיב חיצוני לגמרי לאדם, אלא הוא חלק מישותו. אין זה אומר שאין ביכולת האדם לבקר את העניין הגלום ברוצנותו ותשוקותיו, או שאין כלום מלבד האינטרס, או אפילו שהוא החשוב ביותר. אלא, שהרצון אינו טפל ל'אני' ונבדל ממנו לחלוטין. דיואי כופר למעשה בדיכטומיה אנואיס-אלטרואיזם,<sup>68</sup> הנשענת על ההנחה (למשל אצל דקרט) התופסת את היחיד כמנותק באופן עמוק מהתכרות האנושית בה הוא חי.<sup>69</sup>

ג. דיין מסכם

מהדין לעיל יצא כי קשה ליישב את רעיון הפתיחות האנושית עם גישה הורואה את האדם הרואי כפועל כעולם כנטול-עניין לחלוטין. אדרבה,

<sup>66</sup> דיואי, *דמוקרטיה וחיות*, עמ' 283 (ההדגשה במקור).

<sup>67</sup> על האתיקה של דיואי כחלק מהאתיקה הפרוגמטיסטית, ראו Gregory Fernando Pappas, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2008. על נחיצותו של העניין בתוך התעשה המוסרי בפרוגמטיזם, ועל כך שהעניין האנושי אינו מנותק מן הסוכן המוסרי, ראו שם עמ' 129-145.

<sup>68</sup> לפיתוח של טענה זו בהקשר אחר, ראו Raquel Weiss and Paulo Peres, "Beyond the Altruism-Egoism Dichotomy: A New Typology to Capture Morality as a Complex Phenomenon", *The Palgrave Handbook of Altruism, Morality, and Social Solidarity*, ed. Vincent Jeffries, New York: Palgrave 2014, pp. 71-97.

<sup>69</sup> תפיסה המתיישבת עם דואליזם קרטזיאני שבו נחשב האדם למנותק אף מנפשו בכרי להתמודד עם הריגורומיה אנואיסטי-אלטרואיזם, יש לדון באופן מפורש בתפיסת העולם הורואליסטית המכוננת ומתחזקת אותה. ראו בנתחיים 'פרגמטיזם ודוגמת יהודית' (לעיל, הערה 26), פרק ג.



במסורת היהודית יחס חיובי, מבצלאל בן אורי ואהליאב בן אחיסמך בניית המשכן (שמות לא 1-11) ואילך. כך גם לגבי היחס לעולם הטבעי, הנברא, והיחס לנקיונו במרחבי הקיום האנושיים.<sup>66</sup> גם בהקשר של הפרוגמטיזם האמריקאי, התפיסה הרווחת היא כי המלמד האסתטי החשי וההתנסותי בחיי האדם, אינו מנותק מהקשרי המוסר, ולמעשה אף מכוון את תפיסתו המוסרית ככמה אופנים.<sup>67</sup> הקשרים העמוקים בין המלמד האסתטי למצוי במרחב אסתטי אוטורי.

מושג הפתיחות כמצוי במרחב אסתטי אוטורי. סוף דבר: ספרו של אידלשטיין ראוי לשבח על החלוציות שלו בהצבה במוקד תשומת הלב את מושג הפתיחות, כמו גם את השייכותו בהקשר החינוכי. בעידן הנוכחי, שבו מוקמות בעולמנו גדרות וחומות, ממשיות ומושגיות, יש חשיבות רבה להתקשות על רעיון הפתיחות, שכן "אין אדם שליט פרוץ לכלוא את הרוח" (קהלת ח 8). דוקא בכדי שהרעיון הפרוגמטי המצוי במחצית השנייה של ספרו של אידלשטיין יהיה תקף, וכדי שהוא יהיה ברכה בהקשר החינוכי והתרבותי, יש צורך לכרו עוד את היחס בין טיעון זה לבין הטיעון על אודות המבטנטולוגיאניטריס', בירור שניסיוני לחרום לו קמעה בשורות ולעיל. בכך ניסיתי להענות לאתגר הגדול המוצב בספרו של אידלשטיין, הכתוב באופן המזמין את קוראיו לשיחה פתוחה ופרוגמטית על אודות מושג הפתיחות.

נדב כרמן שיפמן, אוניברסיטת ייל

66

דוגמה למקומו של האסתטי בתוך הדתי במסורת היהודית, היא למשל הפסוק "ותד מהיזה לך על אונך" (דברים כג 14). על יחס הכבוד המצוי במסורת היהודית כלפי העולם הנברא, השבעי, ראו המאמרים הכלולים בספר: *Judaism and Ecology*: Cambridge, Harvard University Press 2003. Created World and Revealed Word, ed. Hava Tirosh-Samuelson.

ראו למשל ג'ון דיזאי, נסיון ודיון [1938], מאנגלית: רוט קליינברגר, עריכה ע"א סימון האונברסיטה העברית, ירושלים תש"ך.<sup>67</sup>

שאינה ממוענת לאינטרס מסוים, אלא נוכעת מתשוקה לפתיחות, כלומר מהזחזקה חושנית-תודעתית של אידאל הפתיחות כאידאל יפה וטוב. דיוק זה מלמד זכות אפשרית על הטענה בדבר המבטנטולוגיאניטריס, אולם סבורני שמסגרת הטיעון הרחבה יותר מדיגשה יתר על המידה את סילוקו של האינטרס מעיצוב האופי.

עוד טוען אידלשטיין כי בספרו מברצעת הכחונה קריטית בין פתיחות לבין אחיקה.<sup>68</sup> לדעתי, אחיקה אכן צריכה להיות דבקה בעניין האנושי, וכך גם הפולטיקה. פתיחות אינה מהווה תחליף לאחיקה, והיא כשלעצמה אינה מהווה לקיחת אחריות אחת על הנעשה. יחד עם זאת, לטענת אידלשטיין הפתיחות מהווה פוטנציאל להעשרות המבט האתי בעל העניין על המציאות. הכטחה זו לחלחול-מוטה של 'צמיחת הפתיחות' כלפי האחיקה אכן מעוררת ציפיה. אולם התמונה נהיית סבוכה יותר בזכרנו את המודל המשולש והממדר של סרן קורקונו, שהשפעתו על 'תודעת הפיצול' המערבית היא מכוננת. קורקונו טען כי האסתטי, האתי והדת נבדלים זה מזה ברמה עקרונית, באופן שבו השני דוחק את הראשון, והשלישי אמור לשימלל את שניהם.<sup>64</sup> מודל זה השפעה זה, הממודר בין שלוש מרחבי החיים הללו, אינו משקף את הידע, והוא אינו בהכרח עולה בקנה אחד עם שדרותיה הראשיות של המסורת היהודית. קורקונו ממוקם בהקשר דתי נוצרי מסוים מאד.

לעומת זאת, נראה שהתפיסות הכולטות במסורת היהודית אינן ממודות בין האסתטי לאתי, וגם לא בין האתי לדתי.<sup>65</sup> על האסתטי והדתי אתעכב כעת בקיצור נמרץ. בהקשר היהודי אין אנו מוצאים את האסתטיקה כתחום העונד בפני עצמו. טעם אפשרי לכך הוא איסור האלילות (שמות כ, 4-2), הממקם לכאורה את האסתטיקה כבייחית מיסודת. חרף זאת, האמנות והיצירה כמבנים אסתטיים אכן מקבלים

<sup>63</sup> אידלשטיין, פתיחות ואמונה, עמ' 60-64.

<sup>64</sup> תאמטי, דאמי, תודתי: מבחר כתבים, בעריכת יוסף שכטר ואילן כרן, דביר: תל-אביב תשנ"א. על המודל המדרוג והממדר של קורקונו, ראו אבי שגיא, קורקונו:

דת ואקטיסטעטי, *המטע של דאמי*, מוסר ביאליק, ירושלים 1991.

<sup>65</sup> על האחרון ראו Daniel Sloman, "Divine Command Morality and Jewish Tradition", *The Journal of Religious Ethics* 23, no. 1 (1995), pp. 39-67 (במיוחד עמ' 61).



volume, published towards the end of 2016, contains a first Hebrew translation with an introduction and a commentary.

Heidegger's essay was first published in the volume *Unterwegs zur Sprache* 1959, and was based on a lecture which he delivered twice: in October 1950 and in February 1951.

Despite the impression which may arise because of the title, the aim is not an inquiry into the nature of language as such, and in spite of the detailed interpretation of a poem of Georg Trakl (1887-1914) it is not meant to be a study in *Poetics* either. At the center of the work stands the big riddle of *Sein*, the Being of beings, the only question with which Heidegger was occupied all his years as a professional philosopher. But this time he is looking for the traces of *Sein*, being of beings, which is not itself a being, in a special mode of language: poetry.

Likewise, it was not Heidegger's intention to explain language in general and/or the language of poetry derived from the insight won through pure research into Being.

Proceeding from a close, very attentive analysis of the language of Trakl's Poem, latently combating Meister Eckhart's Logos-Docctrine, by whom he is at the same time also deeply inspired, he strives to develop a new concept of language, totally and essentially different from the contemporary theories, which he considered merely ontic, whereas his own thought moves and advances on the level of ontologic understanding.

Of course, it was neither the first nor the last time that Heidegger dealt with the phenomenon of language. Reflections about language already played an important role in *Sein und Zeit* of 1927, and are found even in his earlier writings. According to a report by H.G. Gadamer, the famous German philosopher who was his student in Marburg, Heidegger's interest in language began right at the beginning of his teaching career in Marburg, and since then always

remained at the center of his thought and attention. What makes the Language-Essay different is the effort which Heidegger undertakes in it to join together and solder the divergent stages in the development of his thought, which at least on the face of it seemed essentially irreconcilable: *Dasein-Ontology Sein und Zeit* (1927), *Works-of-Art-Ontology (Der Ursprung des Kunstwerkes 1935-1937)* and *Thing-Ontology (Das Ding 1950)*.

Unfortunately, the Hebrew edition cannot be recommended to readers and students, as the Hebrew translation has too many mistakes and the interpretations of Heidegger's philosophy offered in the introduction and commentary are totally implausible.

Nadav Berman Shifman

### Interest-based Open-Mindedness: Advocating the Role of Interests in Cultivating Human Character

Ayalon Eidelstein, *Openness and Faith: In Search of Cultural Education Here and Now*, Tel Aviv 2017

Ayalon Eidelstein's *Openness and Faith* focuses on the centrality of the idea of openness, or open-mindedness, to the educational sphere. The first half presents the challenges involved in modern 'divided-consciousness' and its consequences of egoism, materialism, and hedonism on the one hand, and religious fanaticism on the other. Eidelstein's main audience is the Israeli secular public, to which he proposes an educational and philosophical middle way rooted in sincere human and inter-human openness. This openness is inspired by the idea of *disinterestedness* that Kant articulates in his *Critique of Judgment*. Eidelstein refers to additional authors, including Franz



Rosenzweig and Emmanuel Levinas, to conceptualize the idea of open-mindedness. In the second half of the book, he engages classical American Pragmatism, specifically that of William James, in order to establish the possibility for, and the validity of, a humane open-mindedness. Pragmatism thus paves the way for accepting beliefs that may otherwise be excluded as superstitions and accords them a legitimate and productive role in the life of a modern individual.

The difficulty, however, lies in Edelstein's employment of Kantian disinterestedness, for it is in fact seriously dissonant with the worthy pragmatic educational purposes that Edelstein elaborates in the second half of his book. Pragmatism is opposed to disinterestedness in that it stresses the entanglement of fact and value, viewing interests as playing a necessary and productive part in moral motivation and action, while Kantian deontology eliminates consequentialism from the moral scope. While for pragmatists (for example John Dewey's *Democracy and Education*) the human creature is holistically conceived, as made of flesh and blood and not only as 'spirit', Kant maintained the dualistic Cartesian tradition.

This tension calls for a rigorous address. Since Edelstein's book is making an important claim about the place open-mindedness has within Judaism, it must be noted that the disinterestedness of a presumed human 'self' is also not easily compatible with the dominant voices in normative Jewish tradition. The Bible does not deal to a large extent with the 'self' or with mental intentions, and its conception of the human is not categorically different from what we find in the Talmudic corpus. On the contrary, the rabbis frequently endorse pragmatic and 'external' reasons, as the motivational basis for action. The kind of purism associated with disinterestedness (as in Mishnah Avot 5: 18-19) is barely represented in rabbinic thought.

*Openness and Faith: In Search of Cultural Education Here and Now* is nevertheless an important contribution to the intellectual discourse concerning individual and public virtues. In our ever-more segregated and fenced-off world, there is an urgency to delineate the virtue of openness, hoping that *Ecclesiastes* is right in contending that "No person has power over the spirit [רוח] to retain it" (8: 8). But to make Edelstein's point about openness in the second half of his book educationally viable, there is a need for a pragmatic refinement of the philosophical anthropology of its first half. One way or the other, *Openness and Faith* is praiseworthy for its articulateness and depth, which invites its readers to an open-minded conversation about the concept of openness.

Steven B. Bowman

### A New Chapter in Romaniot Studies

Byzantine Jewish Studies have received new attention in recent decades, in particular in historical and intellectual studies, the former emphasizing early and middle Byzantine topics such as archaeology and Orthodox attitudes to Jews, and the latter on late philosophical and kabbalistic individuals, including Karaites. These include individuals rarely mentioned in Jewish Studies courses and little studied by specialists and in general surveys. Schwarz's new book provides a comprehensive study of seven major Romaniot scholars who flourished in the late Byzantine period under the Palaeologue emperors and the western occupiers of areas of the former Balkan wide empire. These include Shemaryah Ha-Ikriti, Yehudah ibn Moskoni, Menahem Tamar, Mordecai Comitino (i.e., Komatiano), Elnatan Kalkis, among others. Our essay provides a short introduction to the Romaniot Jews of Byzantium before