**אפילוג: העולם שבו אנו חיים**

הטענה כי הדת והדתיות שבו למרכז הבמה החברתית התרבותית והפוליטית מעסיקה את העולם המחקרי מזה כשני עשורים. יורגן האברמס, מי שנתפס כנציג ה"דור השני" של אסכולת פרנקפורט, היה למשל בין הראשונים להציע כי חזרה כזו של הדת מבשרת על חברה "פוסט חילונית" החייבת ל-.“adjust itself to the continued existence of religious communities”.[[1]](#footnote-1) צ'ארלס טיילור חתם את ספרו A Secular Age בטענה, מבחינתו אולי תקווה, כי אנו נמצאים בפתחו של “a new age of religious seeking”.[[2]](#footnote-2) גם מסקנתו של הסוציולוג בריאן טרנר הייתה דומה. טרנר הצביע על כך כי במקום גרסה וובריאנית של a growingly disenchanted secular world אנו עדים ל “religious turn,” שמשמעותו היא - “public space has been resacralized insofar as public religions play a major role in political life”..[[3]](#footnote-3) ברוח דומה טען הפילוסוף סלבוי ז'יז'ק כי אנו עדים לשיבה “with a vengeance” של מודחק תיאולוגי, עמדה לה שותף במידה רבה הנט דה ווריז, שהצביע על מה שהוא מכנה “reenchantment, if not outright remythologization”, של עולם חילוני-מודרני.[[4]](#footnote-4)

החוקרים הללו ורבים נוספים שדנו במה שנראה להם כמו חזרתה של הדת, נותרו במידה רבה חלוקים לגבי אופיו של ה"עידן החדש", מאפייניו המרכזיים, מגוון התופעות הכרוכות בו, או חומריו (היותר או פחות) אפלים. האם מדובר בחזרה של הדתות האורתודוקסיות והממסדיות, או בהתעוררותן של צורות חדשות של רוחניות? האם התופעה מוגבלת למה שהאברמס מכנה “affluent western societies”, דהיינו לגרסה מערבית של נצרות מחולנת, או שהיא רלוונטית, גם אם בדרכים שונות, לחברות, תרבויות ודתות נוספות? באיזו מידה מדובר בטשטוש הגבולות שבין ה"חילוני" והדתי", או בארגון מחדש של גבולות אלו? כיצד ארגומנטציות תיאולוגיות מעצבות מחדש את קווי המתאר הפוליטיים הנוגעים לסכסוכים ברחבי העולם? אלו הן כמה דוגמאות לסוגיות שעליהן חלוקות הדעות גם היום. סוגיות אלו לא נעלמו בתקופת הפנדמיה האחרונה, אלא, אם בכלל, הרלוונטיות של המחלוקות הכרוכות בהן רק התעצמה. בצדק, אפוא, הצביעה לאחרונה אגתה ביאליק רובסון על קיומן של גישות שונות, חלקן אף מנוגדות זו לזו, המתייחסות ל"שיבה" של הדת ושל התיאולוגיה למרכז תשומת הלב החברתית והפוליטית.[[5]](#footnote-5)

ברם, למרות הבדלים הרבים בין הגישות השונות, שחלקן הוזכרו לעיל, נראה שהן חולקות לפחות מכנה משותף נרטיבי. כולן מניחות הן את סיפור ההחלשות, אולי אפילו ההעלמות של הדת במסגרת החיים החילונית-מודרנית, והן את ההופעה המחודשת לכאורה שלה בעשורים האחרונים בהגות, בחברה ופוליטיקה. לדבר על "החזרה" של הדת, לטעון כי מדובר ב- “reanchentment“ של a formerly secular and disenchanted world או להבחין בין חברה חילונית ובין חברה "פוסט-חילונית" שבאה, לכאורה, במקומה ולאחריה פירושו להניח כי ישנו ניגוד בין עולם חילוני ובין ה"אחר" הדתי שלו, שכאילו נמוג מן השדה החברתי והפוליטי המודרני והופיע בו שוב כבמעשה קסם.

נוכחות התיאולוגיה בכתביהם של הוגים מודרניים כה מרכזיים ומשפיעים כמו פרויד, בנימין, אדורנו וארנדט, מנגד, מאתגרת בדיוק את קשת ההנחות וההבחנות האלו. הוגים מודרניים אלו הינם בוודאי חילונים מובהקים, אולי מהמובהקים ביותר בתקופתם. עם זאת עיון בכתביהם חושף ארבע הרכבות שונות של עמדה חילונית-מודרנית עם אוצר מונחים תיאולוגי. היחסים בין "החילוני" וה"דתי" כאן אינם מצביעים על ניגוד, כפי שאפשר היה להניח, אלא על מה שאפשר לכנות, אולי, – a secular-religious continuum. במיוחד מושג הביקורת הרלוונטי לכל אחד מהוגים אלו מקבל ביטוי במסגרת רצף כזה. ביקורת עבורם מהווה מחד את ה- essence of secular heroism. מאידך, חיבוריהם שנסקרו בספר זה מצביעים על הספקטרום הנרחב של אופנים שבהם אנאליזה של תוכן, תוקף וגבולות של מושגים, כמו גם “critical narratives of modernity” נוגעים במסורת יהודית ונוצרית, חוק ארצי ואלוהי, מיסטיקה, תיאולוגיה שלילית (negative theology) או תיאולוגיה משולשת (tripartite theology). לדבר על רצף חילוני-דתי פירושו להצביע על כך ש- Their critique concurrently emerges out of theological traditions and can in many ways be traced back to them. וכך, הוגים אלו לא רק בחנו מושגים דתיים בכלים הדיסציפלינאריים העומדים לרשותם, אלא התארחו (visit) בעולם המחשבה הדתי באופן אינטימי.[[6]](#footnote-6) ביקורת התיאולוגיה היא עבורם אפוא גם ביקור (visitation)של הביקורת בתחומי התיאולוגיה, גם אם לעיתים – בלשונה של ארנדט – כנגד שיפוטם הטוב ביותר. אמנם כל אחד מהוגים אלו נותן ביטוי שונה, למושג של ביקורת, למסורת הדתית אליה הוא מתייחס, כמו גם לדרכים בהן שני אלו נכרכים יחד. אך בכל המקרים הללו הביקורת – ובמיוחד היא – לא מאפשרת ל"אחר" התיאולוגי שלה, “simply to be reduced, falsified, naturalized, or secularized, once and for all”.[[7]](#footnote-7)

אני סבור, אפוא, כי העובדה שמדובר היה בספר זה בדיסציפלינות שונות זו מזו – פסיכואנליזה, מחשבה חברתית וחינוכית, ותיאוריה פוליטית – כמו גם בקשת של הקשרים אישיים והיסטוריים במחצית הראשונה והשנייה של המאה העשרים אינה רק חשובה כדי להשלים את המחקר העשיר העוסק במקומן של סוגיות תיאולוגיות בעולם האינטלקטואלי של מרכז אירופה דובר הגרמנית, בין מלחמות העולם.[[8]](#footnote-8) לא פחות מכך, היא מאפשרת להטיל ספק בהבחנה בין עולם חילוני ו"פוסט-חילוני", שהוזכרה לעיל, ובתוך כך גם לאתגר את החלוקה בין "ביקורת" ובין "פוסט-ביקורתיות" (“postcritique”), שמקבלת גם היא, בשנים האחרונות, מעמד יותר ויותר מרכזי.[[9]](#footnote-9) הטיעון שאפשר להציג אפוא הנו הפוך: אין זה רק שטענות בדבר העלמות וחזרה של ה"אחר" הדתי אינן נכונות, אלא שניתן להבין את הופעתן רק על רקע מקומה המרכזי של התיאולוגיה במסגרת הביקורת החילונית וכמקור שלה. את תשומת הלב המחקרית למקומה של הדת בעולם של ימנו אפשר לתפוש, אפוא, לא כתגובה ל"שיבה" של הדת, אלא כעדות לעצם המבנה של הביקורת ביחסה אל התיאולוגיה. כך גם בנוגע להתגבשותה של גישה "פוסט-ביקורתית" המבקשת למשל to “blend analysis and attachment, criticism and love”ושניתן לעגן בדרך שבה ההרמנויטיקה של חשד (hermeneutics of suspicion) שיוחסה לביקורת המודרנית, היוותה בעצמה דרך לאפשר או להציל, אי-חשד (non-suspicion).[[10]](#footnote-10)

הגם שהדיון בספר זה היה בעל ממדים מוגבלים – בהוגים, בתקופה, ובטקסטים שבהם התמקד – מטרתו אם כן היתה מעט יותר יומרנית משום שביקש לפרש מחדש את היחסים המורכבים בין העולם החילוני-מודרני לבין הדת. וכך מטרת הספר היתה להראות כי , with these scholars’ repeated secular emphasis on critique, religion lost neither its place nor its influence. Religion, one may then argue, has never left the secular theatre. בה במידה, במסגרת הדיון בספר זה לא ביקשתי לטעון טענה נורמטיבית הנותנת עדיפות לגישה אחת על גבי אחרת, או להדגים איזו מהביקורות התיאולוגיות ניתנת להוכחה טובה יותר מרעותה. נדמה לי, עם זאת, שהקורא יכול לחוש באהדה מסוימת לשלל המורכבויות, המתחים הפנימיים, חוסר ההתאמות, לעיתים סתירות ובוודאי השתברויות המאפיינות את חוסר הנחת של הוגים חילוניים אלו ביחסם אל המסורות הדתיות – חוסר נחת המהדהד, אולי, את הממרה ""תֶּאֱחֹז בָּזֶה וְגַם מִזֶּה אַל תַּנַּח אֶת יָדֶךָ" (קהלת ז, יח). כאן בלטה במיוחד ההתמקדות של ביקורת התיאולוגיה של הוגים מודרניים ב – world in which we live. בוודאי, מדובר בהתרכזות במה שהורקהיימר כינה realm of immanence והיא מדגישה את המימד החילוני בהגותם.[[11]](#footnote-11) אך חילון, בכל אחד מהמקרים, אינו מצביע על שחרור מחשיבה דתית באיזשהו מובן פשוט, אלא על תרגום או טרנספורמציה של מושגים תאולוגיים, לעיתים אף במטרה מוצהרת להציל את המושגים הללו.

אצל פרויד, למשל, התפקיד הביקורתי של בדיחות מצביע על מה ש Eric Santner תאר כ- “eternal within the earthly” משום שפרויד מחלן את הדילמה הדתית שעוסקת בהפרה של החוק, כאשר הוא יוצק אותה לתוך הדיון שלו בכללים, קודים, ונורמות החברתיים המעצבים את הפסיכולוגיה של היחיד. [[12]](#footnote-12) אלו הם ה"חוקים והמשפטים" שהביקורת משמרת מתוך ודרך ההתרסה נגדם. ההתמקדות של פרויד ב- “normative universe” שבתוכו אנו חיים אינה מצביעה על התנתקות מהתיאולוגיה, אלא על האופן שבו פרויד משעין ארגומנטציה פסיכולוגית, המתמקדת ביחסי היחיד עם החברה, על religious modes of critique . במסגרת זו הביקורת היא בעלת תפקיד כפול: היא מאפשרת פרץ של התנגדות לחוק, אך היא עושה זאת within the terms of the law, in accordance with the idiom of a law that returns upon itself.

דיאלקטיקה דומה, הנוגעת להתנגדות לאותו דבר שאותו מבקשים להציל, משתקפת במה שניתן לכנות -“theology of worldliness” המאפיינת את הוגי התיאוריה הביקורתית.[[13]](#footnote-13) תיאורית הנעורים של בנימין, למשל, מצביעה על "מיסטיקה של העולם הזה", כלומר על ניסוח מחדש מושגים תיאולוגיים במסגרת ביקורת חברתית. במסגרת כזו the “nothingness” of a purely transcendent god informs the liberation from all social and political enslaving circumstances . בנימין מאמץ את המושג המיסטי של אל טרנסצנדנטי באופן כל כך מוחלט, שהוא יכול להיות בשל כך מיוצג רק על ידי מושג של "איין" (nothingness). אבל עניינו של בנימין נעוץ בסופו של חשבון באופן שבו תחום זה מעגן את עצם האפשרות של ביקורת חברתית. במיוחד תיאורית הנעורים של בנימין יכולה להחשב, אפוא, שדה ניסויים ראשון שבו בנימין מעצב את מושג הביקורת שליוו אותו במהלך חייו. אין להכחיש כי בביקורת חברתית שבנימין הצעיר מציע מדובר בחילון התיאולוגיה. ברם מדובר בה במידה באחיזה, כלומר בהצלה של ה- spiritual investement בעולם, שבלעדיו הביקורת אינה אפשרית. גם כאן הביקורת היא אימננטית – היא אינה מגיעה מחוץ לעולם המושגים הדתי במטרה להשתחרר ממנו, אלא מתוך עולם המושגים הדתי שכנגדו היא, בה בעת, פועלת.

אני סבור שתפישת החינוך של אדורנו במחצית השנייה של המאה העשרים חשובה להבנה משום שהיא ממשיכה את קו מחשבה זה, ובתוך כך חושפת כיצד תיאוריה ביקורתית מהווה, לפחות בהקשר החינוכי, תיאולוגיה ביקורתית. מחד, רפלקציה עצמית ביקורתית, שאדורנו מייחס לחינוך, ממוקדת בעולם הזה משום שעניינה היחיד של הביקורת הוא "אמנציפציה מהתנאים החברתיים המשעבדים". בצורתה הזו, הביקורת שאותה אמור החינוך להביא לידי ביטוי, מובחנת מהנסיגה ל-“pure inwardness” המרכזית לתיאולוגיה הביקורתית של קירקגור. מצד שני ביקורת כזו אינה מהווה שיחרור מהתיאולוגיה, אלא מודל ל- reconceptualization of theological concepts , דהיינו מודל המהווה עבור אדורנו את הדרך היחידה שעוד נותרה לנו להציל את התיאולוגיה שאותה הביקורת באה להחליף. במיוחד במושג הביקורת של אדורנו The nothingness of revelation (כפי שכינה זאת גרשם שולם), is realized by not being realized וגם כאן מדובר בחילון התיאולוגיה שהוא, בה במידה, שימורה. אני מסכים, במידה רבה, עם הטענה כי אצל אדורנו מושגים דתיים עוברים טרנספורמציה, במסגרתה הם “evacuated of all metaphysical authority”.[[14]](#footnote-14) אך נראה לי כי נכון לא פחות לומר כי מטרתו של אדורנו היא למצוא בצורה כזו את הדרך היחידה האפשרית not to lose sight of such an authority. כאשר אדורנו מציע את ה- “migration in the profane“ (*Einwanderung ins Profane*), הוא אינו מבקש רק לוותר על התחום האלוהי, אלא להגן עליו תחת התנאים של היעלמותו. המורכבות הזו – לוותר על החומר התיאולוגי, במטרה אבל להציל אותו – מגדירה את הממד הביקורתי בחינוך כדרך היחידה שנותרה לנו to hold to the unholdable godly object שהיה מרכזי גם עבור בנימין, ושאליוט וולפסון למשל זיהה עם Jewish messianic “passion for the impossible” .[[15]](#footnote-15)

בכל הקשור להתמקדות בעולם הזה, ביקורת התיאולוגיה המשתקפת מהכתבים הפוליטיים של ארנדט היא אולי יוצאת הדופן ביותר. מי שנחשבת להוגה החילונית ביותר של תקופתה, שלה אין לכאורה שום עניין בארומה התיאולוגית שאפפה את מלאכת העיון והכתיבה של רבים מבני דורה, מבססת בכל זאת מושג של ביקורת ושל a new order of the world על המסורת התיאולוגית הרומית. בכך נעוצה, אבל, גם טענה בדבר ייחודה של ארנדט ביחס לתקופתה משום שהיא פונה נגד מסורת תיאולוגית אחת (זו שבמרכזה אל טרנסצנדנטי ואמת מוחלטת), במטרה אבל לחשוף, כלומר לשוב אל מסורת תיאולוגית "נסתרת" אחרת. זו המסורת התיאולוגית ה"סמויה" (hidden theological tradition) הממוקדת מנקודת מבטה של ארנדט בעולם האימננטי ושעל הבסיס שלה היא מנסחת את מושגיה הפוליטיים הרלוונטיים לעולם המודרני. אין בכך כוונה לומר כי לארנדט יש עניין מיוחד בפנתאיזם, ויהיה זה, לטעמי, טעות להניח כי היא מציעה שיבה מודרנית לפגאניות. ארנדט, אני מציע, מבקשת להציע גרסה מובחנת משלה לתיאולוגיה של העולם הזה, שהעסיקה את ההגות שסביבה, כלומר לאופן שבו “reconceptualization of theological concepts” מהווה הדרך היחידה המאפשרת להגן על המסורת, תחת התנאים של העלמותה המוחלטת.

אפשר שכתיבתה הפוליטית של ארנדט מהווה מעין- outlier ביחס לאינטלקטואלים ולטקסטים שנסקרו בספר זה. אך נדמה לי כי אפשר להציע גם את ההפך, דהיינו שמשהו ב traditionalism המשתקף מעמדתה של ארנדט, למרות ואולי בגלל המרקם הייחודי שלו, מקרין במידה רבה גם על הגותם של האחרים. הדיון במושג של מסורת, באפשרות להבחין אותו ממושג של "שמרנות" (conservativism) כמו גם ברלוונטיות שלו היום, מזמין אולי עיסוק נפרד, המצוי מעבר לגבולות הדיון בספר זה.[[16]](#footnote-16) ברם, הנקודה שאפשר אולי להציע היא שהביקורת של הוגים אלו מאפשרת את מה שהאנס ג'ורג' גאדמר כינה happening of tradition- (*Überlieferungsgeschehen* ) דהיינו ה- "prior condition of understanding" המתווך “between the known of knowledge and the unknown that powers it, in which neither remains unaffected”.[[17]](#footnote-17) "התרחשות מסורתית" כזו מזינה את מחויבותם של הוגים אלו לתיקון עולם מול וכנגד כל אפשרות של התנתקות או פרישות ממנו.

האם, במחויבות לתיקון עולם, באה גם יהדותם של הוגים אלו באה לידי ביטוי? דיויד ביאל למשל טען כי הרעיון שמטרת התיאולוגיה הינה אחריות כלפי העולם הוא מרכזי למסורת המחשבה היהודית. נראה כי טענה כזו יכולה להיות רלוונטית גם להתמקדות של הוגים מודרניים אלו בסוגיות חברתיות ופוליטיות.[[18]](#footnote-18) אמנם, יהיה זה במידה רבה נכון לומר כי עבורם Judaism או Jewishness (מושג שארנדט העדיפה) “had become hard to parse” .[[19]](#footnote-19) וכך השאלה של ג'ודית באטלר “what is finally Jewish about Arendt’s thought” רלוונטית, באופנים שונים, להוגים האחרים, שיחסם המוצהר ליהדות נע לרוב בין אדישות לבין עוינות.[[20]](#footnote-20) נראה, עם זאת, כי הקושי שבאטלר ואחרים מציפים מתמקד בחוסר הנגישות של תכנים ופרקטיקות תורניות להוגים חילוניים, משום שהן אלו והן אלו לא היוו חלק מרכזי בחינוכם, באורח חייהם, או בידע הפורמלי שרכשו (פרויד מבחינה זו הינו מעט יוצא דופן). אך, מנגד, זהותם היהודית, שאיש מהם לא הכחיש, הייתה קשורה עבורם פחות בתכנים דתיים פורמאליים כאלו. היא קבלה ביטוי בפרספקטיבה הביקורתית שלהם ביחס לסוגיות בהן עסקו, ובתוך כך גם באפשרות to “envision a place for Jews in the polity”.[[21]](#footnote-21) עניין זה נראה לי חשוב, משום שהוא יכול לשפוך מעט אור על חשיבותה של הביקורת במיוחד להוגים אלו. את מה שפול פרנקס למשל כינה “Kant’s appeal to Jewish philosophers” (שחרג, לטענתו, מעבר לתחום של האסכולה ה"נאו-קאנטיאנית") ניתן אולי להבין, בשינוי קל, כחשיבותה של הביקורת עבורם.[[22]](#footnote-22) בזה, אין כוונתי לומר כי מושג של ביקורת היה רלוונטי רק להוגים יהודיים, או לכל ההוגים היהודיים בתקופה. אך אפשר, שעבור רבים מהם, דווקא משום שיהדות הייתה עבורם “something created, not given” , היא היוותה מנוע של התבוננות ביקורתית בעולם שבו הם חשו תמיד, כפי שניסח זאת היטב פול מנדס פלור, “cognitive insiders” but “axionormative outsiders.” .[[23]](#footnote-23) ההצבעה על קשר אפשרי כזה בין זהות יהודית ובין ביקורת, יכולה אולי להסביר מדוע הורקהיימר טען כי התיאוריה הביקורתית היוותה עבורו ועבור עמיתיו “Judaism undercover”, ומדוע ניתן להשליך את ההכרה הזו על טווח רחב של הוגים יהודים בני התקופה.[[24]](#footnote-24)

טענתי לאורך הספר לטובת שינוי רדיקאלי באופן שבו אנחנו חושבים על ביקורת. אני חוזר לנקודה זו משום שהיא מעלה את השאלה מדוע קיים בכלל צורך להפריד בין חשיבה ביקורתית ובין דת ותיאולוגיה? אפשר שחלק מהתשובה נעוץ בסירוב להכיר ב- fallibility that may constantly exists behind the veneer of scientific rationality וחלקה אולי קשור גם במשמעויות הפוליטיות הנגזרות מכך. It seems to me, however, that today is precisely the moment where such a transformation is most essential given our collective responsibility to democracy in times of crisis. . במקום ובנקודת הזמן שבהם אני כותב את שורות אלו, המשבר נראה חריף במיוחד. אלא שבהקשר הזה אני מבקש להציע עמדה שונה במקצת מזו המדגישה את קו השבר הפוליטי העכשווי ככזה המצוי לכאורה בין אלו ש “adhere to the principle of secular reason and those who are ready to embrace the temptations of theocracy”.[[25]](#footnote-25)

חלוקה דיכוטומית, במידה רבה קשיחה, כזו קיבלה ביטוי לאחרונה בספרו של פיטר גורדון המפריד בין הגיון דתי המבוסס לכאורה על דומינציה ושליטה, ובין ההגיון החילוני-ביקורתי המוקדש לדחייה של "פנטזיות" כאלו. אי אפשר כמובן להמעיט בחשיבות הניסיון של גורדון להתנגד ל"פתולוגיות" מהן אנו סובלים היום, שבמרכזן, כך נראה, נמצאת נסיגה עקבית, מטרידה, בוודאי מסוכנת, בתמיכה בערכים המזוהים עם הדמוקרטיה הליברלית. גם בעניין זה ניתן לשער כי המציאות החברתית בעידן שלאחר הקורונה רק תמשיך ותעצים תהליכים אלו ברחבי העולם. עם זאת, נראה לי שתפישה זו, המבחינה באופן דיכוטומי בין גישה חילונית ראויה ובין הגיון דתי מסוכן, לוקה בהטיה "סקולרסטית" (secularist) – בלשונו של האברמס – המבקשת להמשיך ולהצדיק את ההגמוניה של הראשונה על פני האחרונה ב- public space במסגרתה Only “translated”, i.e. secular, contributions may pass as relevant.[[26]](#footnote-26) אין רק שגישה כזו נותרת חשדנית באופן עמוק בכל הקשור לדת החיצונית לה, אלא שהיא מתעקשת על כך שלמושגים תיאולוגיים יש משמעות רק כאשר מתמוססים באופן מלא בתוך "תרגומם" החילוני. לא ברור, אפוא, כיצד אפשר להתחמק מהאופן שבו גישה דיכוטומית כזו מחזיקה גם היא ב"פנטזיה" של דומינציה ושליטה של מסורת אחת על פני רעותה, ומציירת שוב, גם אם כנגד רצונה, את קווי העימות ביניהן.

הבעיה בהטיה כזו לטעמי אינה נעוצה רק בכך שהצטרפותם המלאה של "adherents of a religion" למרחב הציבורי המשותף ממילא אינה יכולה להשאיר את ה "preexisting" secular discursive structure intact כפי שטלאל אסאד למשל הצביע.[[27]](#footnote-27) והיא גם אינה מתמצית בטענה שזו רק נקודת המבט של "western secularists" ההופכת את הדת לכדי "close set of ideals and values"ושרואה בה בשל כך "antithetical to democracy".[[28]](#footnote-28) היא קשורה יותר לעובדה שהחלוקה הבינארית בין ה"חילוני" וה"דתי", שעליה היא נשענת, אינה תואמת את העושר, המורכבות, אולי אף הנזילות של הספקטרום החילוני עצמו ביחסו המתמשך אל מקורותיו הדתיים הפנימיים לו, ושל הצורות החדשות של דיאלוג שהוא יכול דווקא בשל כך להציע עם מקורות אלו ובמיוחד "in our present moment of political crisis around the world”, .[[29]](#footnote-29)

החלוקה שנראית לי אפוא פורה יותר אינה בין עמדה חילונית לזו הדתית, אלא מעט אחרת, בין אלו הממשיכים לאחוז בדיכוטומיה הזו באופן דוגמאטי (בין הם מצידו האחד או האחר של המתרס) ובין אלו הדוחים חלוקות כאלו בניסיון להצביע על קיומו של ספקטרום חילוני-דתי רחב כחלק מהתפישה העצמית החילונית. זו, כמדומני, גם המסקנה הנובעת מהתיאוריה הביקורתית. במיוחד אצל אדורנו אפשר היה לראות כיצד חילון שפירושו כפירה באפשרות להחזיק ב- absolute של הדת חשוב משום שהוא מהווה את הדרך היחידה להציל אותו. יש כאן בוודאי התנגדות נחרצת לכל צורה של הגשמה משיחית בעולם, שמטרתה אבל אינה סיומה של המשיחיות, אלא דווקא החייאתה. ודוק: אין ספק כי הביקורת של אדורנו שוללת כל משמעות תיאולוגית חיובית, ועם זאת השלילה הזו חשובה רק משום שהיא הדרך היחידה להמשיך ולאחוז באפשרות הזו. אנחנו עוסקים כאן אפוא במעשה מרכבה שאינו מנגיד בין הביקורת ובין המסורות התיאולוגיות שמזינות אותה, אלא מייצר ביניהם מעין ברית “in time of need”.[[30]](#footnote-30)

האם, אכן, במקום החשכה היורדת עלינו מצורות של דתיות פונדמנטאליסטית מהצד האחד, ומשטמה ביקורתית גוברת כלפי כל עניין דתי מהצד האחר, אפשר להחזיק באלטרנטיבה המכירה במתח, כלומר ברצף, שבין ביקורת ובין תיאולוגיה? אינני אופטימי במיוחד באשר למימוש של אפשרות כזו בעולם שבו אנו חיים היום. אני מעז אבל לומר כי דווקא הכרה בקיומו של רצף כזה עשויה להזמין דיון פורה (להבדיל מניגוד, עוינות הדדית, דרישה להגמוניה של צד אחד על פני האחר, או מאבק אלים) בין מסורות של מחשבה ובין תפישות עולם, שממש כמו ב handmaid’s tale של קאנט, ישאו בלפיד זו לפני זו, או ימשכו בשובל שמלתה זו של רעותה, ובכל מקרה לא יבקשו לעצמן בלעדיות בעולמם של בני האדם.

Bibliography

Agbaria Ayman. K., & Mustafa Muhanad, “The Case of Palestinian Civil Society in Israel: Islam, Civil Society and Educational Activism", *Critical Studies in Education*, 55.1 (2014): 44-57.

Anker Elizabeth S.,  & Felski Rita, (eds.). *Critique and Postcritique*. Durham: Duke University Press, 2017.

Arthur James, Gearon Liam, & Sears Alan, *Education, Politics and Religion: Reconciling the Civil and the Sacred in Education.* London & New York: Routledge, 2010.

Asad Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Bielik Robson Agata, “‘The God of Myth Is Not Dead’: Modernity and Its Cryptotheologies A Jewish Perspective”, in: Willem Styfhals & Stephane Symons (eds.) *Genealogies of the Secular: The Making of Modern German Thought*. New York: SUNY, 2019: 51-80.

Bielik-Robson Agata, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. London: Routledge, 2014.

Bielik-Robson Agata, The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution. *Eidos: A Journal for Philosophy of Culture,* 3.9 (2019): 57-83.

Bowie Andrew, “Gadamar and Romanticism”, in: Krajewski, Bruce, (ed.) Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics. Berkeley:  University of California Press, 2004, 55-81.

Casanova Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casanova Jose, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

David Marshall, *The Weimar Origins of Rhetorical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 2020.

De Vries Hent, (ed.) *Religion beyond a Concept: The Future of the Religious Past*. New York: Fordham University Press, 2008.

Felski Rita, *The Limits of Critique*. University of Chicago Press, 2015.

Funkenstein Amos, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1986.

Gordon, Peter Eli. *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. University of California Press*, 2003.

Habermas Jürgen, “Notes on a Post-secular Society”, *New Perspectives Quarterly* 25.4: 17–29.

Habermas Jürgen, and Ratzinger Joseph, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder, 2005.

Horkheimer Max, “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior 1970],” in Gesammelte Schriften in 19 Bände, vol. 7, 385–404.

Immanuel Levinas, *“The Trace of the Other”,* In: Mark C. Taylor (ed.)  *Deconstsruction in Context: Literature and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 345–59.

Inglehart, Ronald & Baker Wayne E., “Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values, *Maerican Sociological Review,* 65.1 (2000): 19-51.

Kisiel Theodor, “The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger”, *Man and World* 2 (1969): 358-85.

Latour Bruno, “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry* 30.2 (2004): 225-248

Lazier Benjamin, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars.* Princeton: Princeton UP, 2008.

Mendes-Flohr Paul, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press, 1999.

Moyn Samuel, “Amos Funkenstein on the Theological Origins of Historicism”, *Journal of the History of Ideas*, 64.4 (2003): 639–657.

Paul Franks, “Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon”, in: Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon (eds.) *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy.* Cambridge: Cambridge UP, 2007, 53-79.

Peter Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy.* Berkeley: University of California Press 2003.

Rancière Jacques, *Aesthetics and Its Discontents*. Cambridge: Polity, 2009

Taylor Charles, *A Secular Age.* Cambridge MA.: Harvard UP, 2007.

Turner Brian, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 652.

Weber Max, “Science as a Vocation.” In: H. H. Gerth and C. Wright Mills, (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology.* New York: Oxford University Press, 1946, 129-156.

Yadgar, Yaacov. *Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics: Traditionists and Modernity*. London: Routledge, 2010.

Zizek Salvoj, & Milbank John, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA: MIT Press, 2009.

1. Jürgen Habermas, “Notes on a Post-Secular Society” *New Perspectives Quarterly* 25.4 (2008): 13. See also: Jürgen Habermas, and Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder, 2005. [↑](#footnote-ref-1)
2. Charles Taylor, *A Secular Age.* Cambridge MA.: Harvard UP, 2007, 534-535. [↑](#footnote-ref-2)
3. Brian Turner, *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion,* Oxford: Wiley-Blackwell, 2010, 652. Max Weber, “Science as a Vocation.” In From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946, 129-156. See also: Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994. [↑](#footnote-ref-3)
4. Salvoj Zizek, & John Milbank, *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA: MIT Press, 2009, 4; Hent de Vries, (ed.) *Religion beyond a Concept: The Future of the Religious Past*. New York: Fordham University Press, xiii. [↑](#footnote-ref-4)
5. Agata Bielik-Robson, “The Post-Secular Turn: Enlightenment, Tradition, Revolution”, *Eidos: A Journal for Philosophy of Culture,* 3.9 (2019): 57-83 [↑](#footnote-ref-5)
6. On the concept of “visitation” see: Immanuel Levinas, *“The Trace of the Other”,* In: Mark C. Taylor (ed.)  *Deconstsruction in Context: Literature and Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1986. 345–59 in which he seems to be aware of the etymological proximity in the Hebrew language between critique (Bikoret) and visitation (Bikur). [↑](#footnote-ref-6)
7. Hent de Vries, *Minimal Theologies: Critiques of Secular Reason in Adorno and Levinas.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005*,* 50. [↑](#footnote-ref-7)
8. For example: David Marshall, *The Weimar Origins of Rhetorical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 2020; Benjamin Lazier, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars.* Princeton: Princeton UP, 2008; Peter Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy.* Berkeley: University of California Press 2003. [↑](#footnote-ref-8)
9. Bruno Latour, “Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern”, *Critical Inquiry* 30.2 (2004): 225-248; Jacques Rancière, *Aesthetics and Its Discontents*. Cambridge: Polity, 2009; Rita, Felski, *The Limits of Critique*. University of Chicago Press, 2015; Elizabeth S. Anker & Rita Felski, (eds.). *Critique and Postcritique*. Durham: Duke University Press, 2017. [↑](#footnote-ref-9)
10. Rita Felski, *Uses of Literature.* Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 22. The term “hermeneutics of suspicion” was suggested by Paul Ricour, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation.* New Haven: Yale UP, 1970, 35. [↑](#footnote-ref-10)
11. Bielik-Robson, “The Post-Secular”, [↑](#footnote-ref-11)
12. Santner, *Psychoanalysis,* 146. [↑](#footnote-ref-12)
13. Bielik-Robson, “The Post-Secular”, 59. [↑](#footnote-ref-13)
14. Gordon, *Migrants,* 146. [↑](#footnote-ref-14)
15. Wolfson, *Poetic*, 180-182. [↑](#footnote-ref-15)
16. See for example in: Ronald Inglehart & Wayne E. Baker, “Modernization, Cultural Change, and the Persistence of Traditional Values”, *Maerican Sociological Review,* 65.1 (2000): 19-51; Yaacov Yadgar, *Secularism and Religion in Jewish-Israeli Politics: Traditionists and Modernity*. London: Routledge, 2010. [↑](#footnote-ref-16)
17. Hans-George Gadamer, *Truth and Method*, 358-361. Andrew Bowie, “Gadamar and Romanticism”, in: Bruce Krajewski, (ed.) Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics. Berkeley: University of California Press, 2004, 69; Theodor Kisiel, “The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger”, *Man and World* 2 (1969): 358-85. [↑](#footnote-ref-17)
18. Devid Biale, *Not in Heaven: The Tradition of Jewish Secular Thought.* Princeton: Princeton UP, 2011. [↑](#footnote-ref-18)
19. Paul North, *The Yield*: *Kafka’s Atheological Reformation.* Stanford: Stanford UP, 1. [↑](#footnote-ref-19)
20. Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2014, 122. [↑](#footnote-ref-20)
21. Rose Sven Erick, *Jewish Philosophical Politics in Germany 1789-1848.* Waltham Mass.: Brandeis UP, 2014, 1. [↑](#footnote-ref-21)
22. Paul Franks, “Jewish Philosophy after Kant: The Legacy of Salomon Maimon”, in: Michael L. Morgan and Peter Eli Gordon (eds.) *The Cambridge Companion to Modern Jewish Philosophy.* Cambridge: Cambridge UP, 2007, 53-79 [↑](#footnote-ref-22)
23. Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy. University of California Press*, 2003, 3; Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press, 1991, 28. [↑](#footnote-ref-23)
24. Max Horkheimer, “Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen [Gespräch mit Helmut Gumnior 1970],” in Gesammelte Schriften in 19 Bände, vol. 7, 385–404. See also Agata Bielik-Robson, *Jewish Cryptotheologies of Late Modernity: Philosophical Marranos*. London: Routledge, 2014, 63. [↑](#footnote-ref-24)
25. Peter E. Gordon, *Migrants in the Profane: Critical Theory and the Question of Secularization.* New Haven: Yale UP, 2020, 147. [↑](#footnote-ref-25)
26. Habermas, “Notes”, 28. [↑](#footnote-ref-26)
27. Talal Asad, *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, 181. [↑](#footnote-ref-27)
28. See: Asad, *Formations,* 2; James Arthur, Liam Gearon, & Alan Sears, *Education, Politics and Religion: Reconciling the Civil and the Sacred in Education.* London & New York: Routledge, 2010, 98. See also the point made in: Ayman. K. Agbaria, & Muhanad Mustafa, "The case of Palestinian civil society in Israel: Islam, civil society and educational activism", *Critical Studies in Education*, 55.1 (2014): 44-57. [↑](#footnote-ref-28)
29. Gordon, *Migrants,* 13. [↑](#footnote-ref-29)
30. Bielik-Robson, “The Post-Secular”, 58. [↑](#footnote-ref-30)