

בְּתֵרִיס

כתב עת לביקורת
במדעי הרוח והחברה

גיליון 35
סיון תשפ"א
מאי 2021

תוכן העניינים

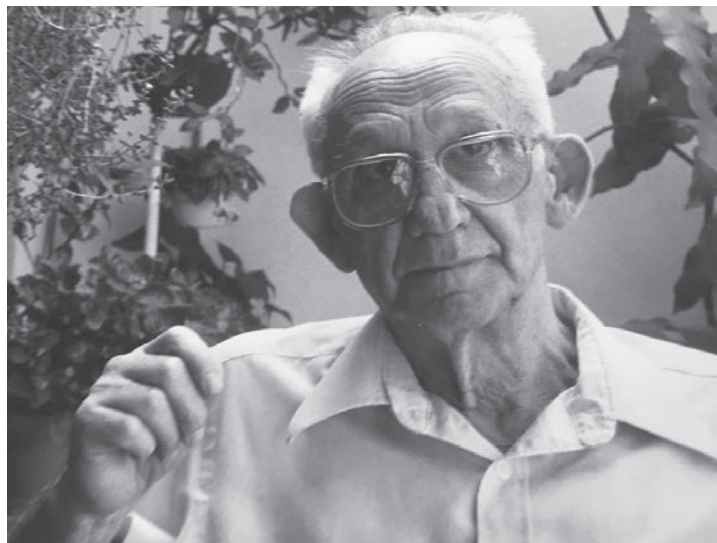
7	דבר המערכת.....
	חמוטל בר-יוסף
	מסמכים מאירים מחדש את ביאליק
9	על ספרו של שמואל אבנרי.....
	ירון ונסובר
	בגידת המוזיאונים: סנדוויצ'ים מהבית, מגנט למקרר,
	ואם זה לא יעזור פשוט לא נגיע
35	על ספרה של יערה מודגם.....
	מוטי זלקין
	כי אין למו בקרת, ידעו יבינו [אלנתן הצפה]
54	על ספרם של יהושבע סמט שינברג ויהודה ויזן.....
	זוהר מאור
69	על ספרו של אביהו זכאי.....
	זכרון לראשונים: יהושע אריאלי
	משה צימרמן
89	יהושע אריאלי 1916-2002.....
	משה צימרמן
	ראיון עם יהושע אריאלי
97	"שיח למורה להיסטוריה", גיליון 15 (חשוון, תשמ"ב).....
	יהושע אריאלי
	משבר התרבות המודרנית
111	על ספרו של דוד אוחנה.....
116	תוכן העניינים של גיליון 34.....

משה צימרמן

זכרון לראשונים

יהושע אריאלי

2002-1916



צילום: יועד אריאלי, אוגוסט 1990.

יהושע אריאלי נולד בשנת 1916 באימפריה הרב-לאומית האוסטרו-הונגרית, בעיר המרחצאות קרלסבד. בתום מלחמת העולם הראשונה היתה קרלסבד לקרלובי וארי שבמדינה החדשה צ'כוסלובקיה, באיזור הנודע כחבל הסודטים. חבל זה, דובר הגרמנית, היה עילת מדיניותו התוקפנית של היטלר, שהביאה בשנת 1938 להסכם מינכן שצירף את החבל לרייך הגרמני. אכן, יהושע אריאלי גדל במרכז טקטוני של שאלת הלאומים, ועיסוקו בנושא הלאומיות טבוע איפוא בחותם הביוגרפיה המוקדמת שלו. חותם השאלה הלאומית טבוע גם מזווית יהודית על שייכותה של משפחתו, משפחת לבל, לתנועה הציונית ועל עלייתו ארצה כבר בשנת 1931, הרבה לפני

הסכם מינכן.

חוויית הנעורים של יהושע בארץ ישראל קשורה בכפר הנוער בן-שמן ובקבוץ חפציבה. בגיל 21 החל ללמוד באוניברסיטה העברית היסטוריה ומוזיקולוגיה, אך לימודיו נקטעו בעקבות התגייסותו לצבא הבריטי זמן קצר לאחר פרוץ מלחמת העולם השנייה. ההתגייסות לצבא הבריטי אפיינה את קבוצת היהודים יוצאי מרכז אירופה יותר מקבוצות אחרות ביישוב, כנראה עקב מודעותם לאופייה הקיומי של המלחמה עבור תושבי האימפריה הבריטית, מודעות שנבעה מהיכרות עם הקצנת הלאומיות באירופה ועם המנטליות הגרמנית. יהושע אריאלי נשלח לחזית ביוון ונפל באפריל 1941 בשבי הגרמני, שאותו בילה כארבע שנים במחנות שונים במזרח אירופה ובגרמניה. חווית השבי תרמה אחרי השחרור לא רק לשמירת הקשר עם רעיו לשבי – מזכיר ההסתדרות לעתיד יצחק בן אהרן הוא דוגמא בולטת – אלא גם לנכונותו העקרונית להלחם על התנהגות הומנית בתנאים המזמינים פריצת מסגרות מוסריות מקובלות. ידידות בלתי צפויה נוצרה על רקע זה בינו ובין גרמני שחווה גם הוא חווית שבי בסוף אותה מלחמה, הפרופסור רודולף פירדהאוס, מנהל מכון מקס פלנק להיסטוריה בגטינגן. לנסיבות התהוותה של ידידות מיוחדת זאת נתייחס להלן.

בשובו מן השבי, המשיך בקריירה צבאית בצד לימודיו באוניברסיטה. בימים של טרום מלחמת השחרור היה למפקד הגדנ"ע בירושלים, ומפקדתו שכנה בגבעת ר"ם (ראשי מחלקה) שמול מה שיהיה הקמפוס החדש של האוניברסיטה לאחר אובדן הר הצופים, הקמפוס שבו יפעל לעתיד כפרופסור. כמי שהכיר היטב את הצבא הבריטי, לא ראה בבריטים של המנדט אויבים. הוא סיפר על המפגש שהיה לו בסיום אימוני ה"הגנה", שבהם השתתף ביום שבו פוצץ מלון המלך דוד – ההתנהגות ההוגנת של החיילים הבריטיים, שעצרו את המתאמנים היהודים בדרכם לירושלים, חיזקה בו את ההכרה, עד כמה התמזל מזלה של הציונות בארץ שהמנדט לא ניתן בידי אי אלו מן המעצמות האחרות זולתי בריטניה. שאלת ההתנהגות ההומנית של חייל ליוותה אותו גם במלחמת השחרור, בשעה שנשלח מטעם ההגנה לאחר טבח דיר יאסין לדאוג לניקוי

השטח ולהחזקתו. הוא היה אחד מן העדים שעדותם שימשה לשחזור סיפור פרשת המפתח הזאת.

שותף לגישה החיובית כלפי בריטניה היה מורו ורבו של יהושע אריאלי באוניברסיטה, מייסד החוג להיסטוריה ריכרד קבנר. אריאלי היה לעוזר ההוראה של קבנר, שאתו ניהל שיג ושיח בשפה הגרמנית, כמובן, שכן השליטה בעברית הייתה מקבנר והלאה. משותפת לשניהם הייתה היכרות עמוקה עם התרבות הגרמנית שהולידה מפנה מפתיע באינטרס המחקרי שלהם: קבנר, שאיבד את משרתו באוניברסיטת ברסלאו עקב עליית הנאצים לשלטון, הפך מחוקר ההיסטוריה הגרמנית לחוקר ההיסטוריה הבריטית, וספריו על האימפריה והאימפריאליזם החליפו עתה את מחקריו על החברה הגרמנית בימי הביניים. קבנר כיוון גם את תלמידו ומי שהיה עוזרו בהוראה, יהושע אריאלי, לחקר תולדות העולם האנגלו-סכסי, במקרה זה להיסטוריה של העולם החדש. אריאלי יצא לאוניברסיטת הארווארד כדי לכתוב את עבודת הדוקטור בהדרכת מי שיהיה לימים ידידו, אוסקר הנדלין. אחרי סיום הדוקטורט ב-1955, חזר לאוניברסיטה העברית ושם עשה את דרכו במעלה הדרגות עד שהיה לפרופסור מן המניין בשנת 1972.

האיש, שחינוכו ותרבותו גרמניים במובהק, היה למורה ההוראה בנושא ההיסטוריה של ארצות הברית, המחזיק בקתדרת ע"ש ג'יימס מקדונלד מאז 1965. אלא שלא הייתה בכך סתירה: ספרו שהתפרסם עוד ב-1964, אינדיבידואליזם ולאומיות באידאולוגיה האפריקנית, הוא בסופו של דבר יציר ההתמודדות של מי שהכיר את הלאומיות האירופית במירעה עם החלופה האמריקאית שאותה למד להעריך. אריאלי הסביר את הלאומיות האמריקנית כניסיון מודע שלא לחקות את הלאומיות בנוסחה האירופי, אלא כתשובה על פי הקו שנקבע על ידי מדינות הצפון במלחמת האזרחים, תשובה ברוחו של וולט ויטמן. תשובה זו מרוכזת, אליבא דאריאלי, סביב הרעיון של יחידות האדם, האינדיבידואליזם, והיא המגדירה את ייחודה של הלאומיות האמריקנית, ברוח הסן-סימוניזם, לאו דווקא ברוחו של אלכסיס דה טוקוויל, שגם אותו העריך. מתוך היכרות עם אריאלי אפשר לומר, כי תשובה זו הייתה יותר מאשר

מענה למגרעות הלאומיות האירופית, היא הייתה עבורו גם אתגר ללאומיות היהודית הציונית. תובנה רלבנטית חשובה נוספת שהעביר אריאלי לתלמידיו הייתה זו, שגם הפרדת הדת מן המדינה, שהיא לב לבה של החוקה האמריקנית, אינה מלמדת על אופי חילוני של החברה האמריקנית. אמונה דתית יכולה לשבת בכפיפה אחת עם הפרדה בין דת למדינה. יש הבדל בין התנהלות בתחום הדת ובין זכויות אזרח. מסמך מרכזי ששימש אותו בהבהרת הדילמה הדתית היה ספרו של מקס ובר הגרמני, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם. כאן מצויים המחקר והעיון שוב בתחום הפער שבין אירופה ואמריקה. גם שאלה נוספת שעמה התמודד כבר לפני ארבעה עשורים – מדוע נכשלו נבואות הנפילה של ארצות הברית – נענתה על ידו בהתייחס לפער שבין האירופים והאמריקנים: רואי השחורות טעו בתחזיותיהם בגלל צמידותם למסורת האירופית, שאמריקה הותירה מאחוריה.

רבים הכירו את יהושע אריאלי פחות מבעד לאשנב ההיסטוריה האמריקנית ויותר עקב מעורבותו הפוליטית בזירה הציבורית הישראלית. האיש, שהיה לזמן קצר שומר ראשו של בן גוריון, מפקד הגדנ"ע בירושלים, חייל בצבא הבריטי ובצבא הישראלי, אפילו מושל צבאי בעזה במבצע קדש, הודרך ללא ספק על ידי הביוגרפיה שלו לכל אורך הדרך לעמוד על המשמר בעניינים עקרוניים ולהעמיד בקדמת הבמה את החברה האזרחית. למרות שזנח את התלהבותו המוקדמת למרקסיזם, פעל כסוציאליסט-דמוקרט וככזה עמד על המשמר גם נגד השלטון של מפא"י ואחר כך מפלגת העבודה. בדיון סביב פרשת לבון, שהעסיקה את ישראל בראשית שנות הששים, מילא אריאלי תפקיד מרכזי וספרו הקנוניה (1965), שבו יצא נגד מתנגדי פנחס לבון, שימש בו כלי ניגוח. מלחמת ששת הימים סיפקה לאריאלי את ההזדמנות הבאה למעורבות פוליטית ציבורית, שעיקרה ההתנגדות להמשך הכיבוש ודיכוי הפלסטינאים. הלקח האירופי על מכשלותיה של לאומיות אתנית הדרך אותו בהתנגדות הממושכת והעקבית הזאת.

יהושע אריאלי היה איש אשכולות ובעל ידע נדיר בהיקפו, בין שיהיה זה בפילוסופיה ובשירה הגרמנית, מוזיקה קלאסית

או ספרות אמריקנית. הוא היה איש שיחה אינטנסיבי ולו חברים רבים. לא היה ראוי ממנו לזכות בפרס ישראל, ואכן זכה בו בשנת 1993. רושם על היקף הפרספקטיבה שלו ניתן לקבל מקריאת קובץ המאמרים היסטוריים ופטה היסטוריה בעריכת דוד אוחנה, שיצא בהוצאת ביאליק ומרכז קבנר לאחר מותו. לאלה שאותם העריך גילה נאמנות אין קץ. ראש וראשון היה ריכרד קבנר. הודות לאריאלי נקרא המרכז להיסטוריה גרמנית שהוקם באוניברסיטה העברית בשנת 1980 על שמו של קבנר, למרות שבעת חיפוש השמות הועלו גם שמות מוכרים יותר. גם על משמר זכרוננו של עמיתו יעקב טלמון ניצב בנאמנות במשך עשרים שנה. הוא גם האיש שהניע את ידידו פרופסור ג'ורג' מוסה מאוניברסיטת מדיסון, מגדולי חוקרי תופעת הנאציזם, לקבל משרת פרופסור קבוע האחראי על מרכז קבנר בירושלים. מידת המחויבות שגילה כלפי עמיתים, סטודנטים או, להבדיל, עמיתים שהלכו לעולמם חרזה בוודאי מן השכיח בעולמם של אקדמאים.

מן המקום שבו אני בוחן את דמותו ומשנתו של יהושע אריאלי מתבררות שתי נקודות כובד נוספות, שגובו רק בדרך אגב על ידי הכתיבה ההיסטורית שלו: ההתמודדות עם ההיסטוריה הגרמנית והפניה אל הוראת ההיסטוריה מעבר למגדל השן.

אף שמשימתו המחקרית וההוראתית העיקרית הייתה בתחום ההיסטוריה האמריקנית, לא יכול היה שלא לשוב אל ההיסטוריה האירופית, ובמיוחד הגרמנית. לא רק משום שזו ניצבה כקונטרסט להיסטוריה האמריקנית ולא רק משום היותה משורשיה הדיאלקטיים של החשיבה האמריקנית, אלא בזכות עצמה או בשל האתגר שהציבה לכל מי שעוסק בהיסטוריה בת זמננו, בוודאי בישראל. מי שעבורו האמונה הפרוטסטנטית באמריקה היא שער להבנת חברה זו אינו יכול כמובן שלא לבחון את המקור עצמו – את עליית הפרוטסטנטיזם באירופה בראשית העת החדשה. שעה שעמיתו ובן גילו יעקב טלמון הרצה ב"שיעור הגדול" לשנה א' על המאות התשע-עשרה והעשרים, הרצה יהושע אריאלי בהתאם על שלוש המאות הקודמות. אולם כמי ששאלת הלאומיות העסיקה אותו, כפי שכבר צוין, הוא הרצה גם על תולדות המאה התשע-

עשרה האירופאיות – כך, למשל, בתרגיל "פרוסיה ואיחוד גרמניה", שאותו לימד בשנות הששים ואותו "ירשתי" ממנו. זה ממין נושאי המפתח למי שהחיבור שבין מדינה, תרבות ואומה מאתגר אותו. הזדמנות נדירה להתמודדות, אפשר לומר התחשבות, של יהושע אריאלי עם הלאומיות הגרמנית זומנה לו בכנס שנערך בעיר האוניברסיטה גטינגן בשנת 1975 על "משבר הליברליזם בין שתי מלחמות העולם". נקודת המוצא להרצאתו על "ההיסטוריוגרפיה הגרמנית והמסורת הליברלית" הייתה ספרו של מי שנחשב גדול ההיסטוריונים הגרמנים של המחצית הראשונה של המאה העשרים, פרידריך מיינקה, אזרחות העולם והפדינה הלאומית. ספר זה, שהפך לקלאסיקה, עסק בשאלה הגדולה של הלאומיות הגרמנית – דחיקת האוניברסליות מצד אחד והאינדיבידואליזם מצד שני כדי לקדם את הקולקטיב הלאומי על יסוד הגישה הרומנטית-שמרנית. קדימות הקולקטיב האורגני הקרוי אומה מול האדם היחיד היא, לגישת אריאלי, היסוד הפוליטי וההיסטוריוגרפי שאיפשר, כריאקציה לקו המנחה הליברלי, את היחס העוין גם לניסוי הליברלי שלאחר 1918 והיא הכשירה את הקרקע לחלופה הנוראה של הרייך השלישי. הדברים נאמרו בהתוועדות בעלת אופי סימבולי שנערכה 30 שנה אחרי תום המלחמה. מן הצד הגרמני השתתפו נציגי האקדמיה של גטינגן, שעמם יצדה האוניברסיטה העברית שיג ושיח, ומן הצד הישראלי הופיעו גרשום שלום, ש"נ אייזנשטט, ארנסט סימון, עמנואל גוטמן, שמריהו טלמון, שלמה אהרונסון ועוד, שיחד עם יהושע אריאלי הנכחו את חידוש השיח היהודי-גרמני. במפגש זה גם נבט הזרע להקמת מרכז להיסטוריה גרמנית באוניברסיטה העברית, אחרי תקופת חרם ארוכה על ענף ידע היסטורי זה. יהושע אריאלי היה הרוח החיה בפריצת דרך זו, שגם מבחינתו ביטאה שינוי: ערב קימום היחסים עם גרמניה ב-1965 היה יהושע אריאלי יחד עם יעקב טלמון ממתנגדי כינון היחסים הדיפלומטיים. אלא שההיכרות עם גרמניה של שנות השבעים, גרמניה שאחרי מהפכת 1968, תרמה לשינוי בעמדתו. במיוחד חשוב היה הקשר עם מנהל מכון מקס פלנק להיסטוריה, רודולף פירהאוס, שהיה מהדמויות המובילות בגילדת ההיסטוריונים הגרמנים וחוקר תקופת ההשכלה,

שעמדה גם במוקד עניינו של אריאלי. כפי שנאמר כבר, נוצרה כאן אחווה של שני שבויי מלחמה ממלחמת העולם השנייה, זה שהיה שבוי בידי הגרמנים וזה שהיה שבוי בידי האמריקנים, אחווה שהייתה לידידות ושותפות של ממש.

את השעות הרבות ביותר של שיחה עם יהושע אריאלי חוויתי לפני כמחצית המאה כחבר בוועדה לתכניות לימודים בהיסטוריה מטעם משרד החינוך, בסוף שנות הששים וראשית שנות השבעים של המאה הקודמת. הדיונים האין-סופיים הניבו בסופו של דבר תכנית שיצאה לאור בשנת 1975. יחד עם שני העמיתים חברי הוועדה, שמואל אטינגר ומנחם שטרן, דן אריאלי לא רק בשאלת התכנים, אלא גם בשאלת המתודה. לפי חזונו של אלה אמורה הייתה התכנית, המיוסדת על עקרון הטקסונומיה של בנג'מין בלום, להפוך את לימוד ההיסטוריה משינון וכרוניקה לאתגר אינטלקטואלי שתוצאתו אזור חושב ובעל חוש התמצאות במרחב האנושי. המדריך למורה ציין במפורש כי "מורה הרוצה בכך, חופשי לבחור לעצמו נושאים או דרכים **אחרות** [דגש במקור] להפעלת התלמידים, בהתאם להשקפותיו, לנטיותיו או לתנאים המיוחדים של הכיתה וסביבתה". לא מפליא שהמערכת הצליחה למסמס את הקוריקולום החדש ולחזור לסורה. רוחב היריעה של הדיונים בעת התכנון של הקוריקולום והסילבוס של שלושת הפרופסורים והאינטראקציה האינטלקטואלית שביניהם מעוררים נוסטלגיה.

שש שנים אחרי שהתפרסמה תכנית הלימודים, הוטלה עלי המשימה לראיין את יהושע אריאלי בעיתון שיח לפורה להיסטוריה, שיצא אז לאור מטעם מרכז זלמן שז"ר, ראיון אחד בשרשרת ראיונות עם היסטוריונים ישראליים בפרסום זה. הראיון התפרסם בחוברת 15 שיצאה לאור בחשוון תשמ"ב (1981) והוא מסכם בלשון מורכבת פחות מן הרגיל אצל יהושע אריאלי את גישתו לנושא "ההיסטוריה ומדעי הרוח". זה המסמך שבחרתי לפרסם כאן. ברקע השאלות עמדה לא רק השאלה ההיסטוריוגרפית הנכבדה לשעצמה, גם לא רק ההיסטוריה של תכנית הלימודים, אלא גם האתגר שנוצר בימים ההם מצד מגמת ההיסטוריה החברתית, שהאפילה על ההיסטוריה של הרעיונות וההיסטוריה האירועית (eventual history) שהייתה

משה צימרמן

דומיננטית בקרב ההיסטוריונים הישראלים בימים ההם. כמובן לא חסכתי ממנו את השאלה בדבר האפשרות להסיק לקחים היסטוריים או בדבר השימוש בהיסטוריה למען הפוליטיקה. האיש, שהוציא בשנת 1987 קובץ מאמרים בשם היסטוריה ופוליטיקה, מצא לנכון להתרות כאן: "אני סבור שאין בהיסטוריה כידע של העבר לקחים מן המוכן, והרוצה להפיק ממנה לקחים – מתחייב בנפשו". הוא ידע עד כמה מסוכנים הם לעתים לקחים היסטוריים בשירות הלאומיות.

משה צימרמן, החוג להיסטוריה, האוניברסיטה העברית

ראיון

ההיסטוריה ומדעי-הרוח

ראיון עם פרופ' יהושע אריאלי

הניסיון להגדיר את מקומה של ההיסטוריה בין המדעים, האומנויות וענפי הידע יצר היסטוריה משל עצמו. ההיסטוריה של ההיסטוריה כמקצוע עצמאי באוניברסיטה ובבית-הספר אינה מגיעה אף למאתיים שנה. ההיסטוריה כמקצוע זכתה לפריחה בעיקר עם היווצרות מדעי-הרוח. על מקומה של ההיסטוריה בין מדעי-הרוח ועל יחסה למדע בכלל ולענפי מדע אחרים, ניהוד את השיחה הבאה.

שאלה: כיצד נוצר מושג מדעי-הרוח וכיצד מוקמה במסגרתו ההיסטוריה?

תשובה: קשה לקבוע מתי נעשה השימוש הראשון במושג מדעי-הרוח כמושג יסודי המסווג את המדעים ע"פ עקרונות כלליים ביותר, אבל אפשר לקבוע כמה קווי התפתחות בתולדות המושג המאפשרים לנו להגיע להגדרתו. מן הראוי לציין שמושג זה, שהינו במקורו גרמני מובהק, הוצע לראשונה ע"י ההיסטוריון יוהן גוסטב דריוון בשנות ה-60 של המאה ה-19, בספר המוקדש למתודה ולאופיו של מדע ההיסטוריה ואשר השפיע רבות על המחשבה ההיסטורית בגרמניה ומחוצה לה. בספר זה יצר את ההבחנה בין מדעי-הרוח (Geisteswissenschaften) ומדעי-הטבע וביסס אותה הן מבחינת ההבדלים במתודה והן מבחינת מושגי היסוד של המדעים והמושג שלהם – תחום הטבע לעומת תחום הרוח וחויית האדם. למעשה דריוון סיכם וניסח שיטתית את מה שהיו מקובל במידה מסוימת בגרמניה בחוג רחב של הוגים, סופרים ומלומדים ההל בראשית המאה התשע-עשרה; הכוונה לרומנטיקנים כמו שלגל ושליירמכר, פילוסופים והוגי-דעות כגון שלינג, פייכטה והגל, ומלומדים והיסטוריונים כגון הומבולדט, ניפור, ראנקה וסביני והאחים גרים. טענתם של הומבולדט, שליירמכר והפילוסופים פייכטה, שלינג והגל, היתה שהמדעים הקרואים מדעי-הרוח עוסקים מבחינת הנושא בביטויים, בתופעות, באירועים וביצירות שמקורם ברוח האדם או באדם כיצור בעל מבנה מנטלי-נפשי הכרתי יוצר, החי ופועל בעולם ובחברה שהינם פרי מבנה זה, ומבטאים את ייחודו של האדם כיצור רוחני. אלה הם בראש וראשונה הפילוסופיה, ההיסטוריה, הפילולוגיה, המשפט והחלכה, העשייה הפוליטית והחברתית, האומנויות, האמונות והרעות והספרויות במובן הרחב ביותר. למעשה מדובר בכל אותם חתומים שבעבר הוגדרו בדרך כלל

כ-Humanities או כ"לימודים הומניסטיים או ליברליים", תחומי לימוד שמקורם במסורת הקלאסית ובתחיית המסורת הקלאסית החל מתקופת הרנסאנס. תחומים אלה מיוחדים לעומת מדעי-הטבע מבחינה גנטית בכך שעניינם באדם כיצור חושב, יוצר, פועל, מאמין, מסדיר, מתכנן ומחוקק, כאשר גם הפרט וגם החברה מובנים רק מתוך הכרת תחומים אלה. איפיונים אלה של העולם האנושי אינם מוסברים על-ידי תפיסה סיבתית כמו במדעי-הטבע, תפיסה המסבירה את תופעות הטבע בדרך של הכללות וחוקים סיבתיים.

יתירה מזאת: למושג הגרמני Geist — שמקורו במילה העברית 'רוח' — גם מימד דתי וגם מימד פילוסופי. הפילוסופיה האירופאית החדשה, שאביה הוא דקארט, קבעה הבחנה יסודית בין חומר לבין חשיבה. דקארט טען שאלה הם שני הממדים היסודיים המאפיינים את היקום כולו, כשבין החומר לבין המחשבה אין כל מעבר או גישור, מכיון שהאפיונים שלהם הם שונים בתכלית, כפי שגם אין ביניהם גישור אונטולוגי. בעיית השפעת החומר על הרוח והרוח על החומר היא בעיה שאין לה פתרון אלא מחוץ לשני המושגים הללו.

הדיכוטומיה הזו שבין היקום הפיסי מצד אחד והחשיבה מצד שני, התקבלה כידוע על דעת שפינוזה, שאומנם ראה בחומר ובחשיבה שני אופנים של היקום או ביתר דיוק: שני האופנים שהאדם יכול להבחין בהם. היא נתקבלה במידה מסוימת על-ידי לייבניץ, ומכאן ואילך הלה התפלגות מעניינת במחשבה האירופאית, שבאנפה הגרמני הביאה למה שנקרא "האידיאליזם הגרמני". לייבניץ, וולף ואח"כ לסינג (Lessing), ובמיוחד קאנט, וכמובן מכאן האידיאליזם הפוסט-קנטיאני של פייכטה (Fichte), שלינג (Schelling) והגל (Hegel) — הפכו את הדיכוטומיה הזאת ליסוד של שיטה פילוסופית אידיאליסטית ולבסיס של הכרת העולם. החל מלייבניץ ועד להגל המושג האונטולוגי של הרוח נושא אופי פילוסופי-דתי במשמעות רוח אלוהים או במשמעות הניאו-אפלטונית, כישות רוחנית יוצרת הנמצאת ביסוד העולם הנברא. רוח האדם, החשיבה, התחום הנפשי נאצלים מן היסוד המטפיסי האלוהי, על אף סופיותם, ונשאים עימם את אותם התארים. מכאן גם נובע שמושג הרוח הוא הרבה יותר כוללני ממושג החשיבה, הנפש, ומציין את כל היסודות המנטליים, הנפשיים והרצוניים של האדם, היסוד היוצר, הראשוני, של הרוח מתבטא בספונטניות. הרוח היא סיבת עצמה. ניתן להבין אותה, אבל אי-אפשר להסביר אותה בדרך מדעי-הטבע, על-ידי מערכת חוקים ובהסבר סיבתי. מהותה של הרוח היא באנגריה פנימית תוכנית ויוצרת, המתבטאת במחשבה, במשמעויות, בערכים, במטרות, ברצייה ובמתן צורה ותוכן. אולם הרוח אינה סטאטית. ייחודה הוא בכך שבעצם קיומה או הווייתה היא היסטורית או מתפתחת, ומכאן התופעה המיוחדת שתחום הרוח, לפחות באידיאליזם הגרמני, מאופיין מתחילה בכך שקיומו הוא קיום בזמן, קיום מתפתח, לעומת הטבע, שקיומו בהלל. השינוי והצורך להשתנות טבועים בעצם הרוח. הקיום ההיסטורי והמימד של ההיסטוריות הם חלק אינטגרלי של אפיון הרוח מהד גיטא, ומאידך גיסא ההיסטוריה יכולה להיות נתפסת אך ורק כאשר היא נתפסת כביטוי של הרוח.

פילולוגיה והיסטוריה

שאלה: מהו אפוא היחס בין הדיסציפלינה ההיסטורית כמדע-רוח לבין דיסציפלינות אחרות, שצמחו יחד איתה ונמנות עם מדעי-הרוח?

תשובה: יש לראות את החלוקה של המדעים בין מדעי-הטבע ומדעי-הרוח מעבר לצד הפילוסופי כהבדל המבוסס על השוני שבמתודה ובמטרות העיון, כמו גם על ההנחה שהחסבר ההיסטורי הוא שונה, מטבע הדברים, מהחסבר של מדעי-הטבע. מלכתחילה היו הדיסציפלינה ההיסטורית, המחשבה ההיסטורית והיצירה ההיסטורית, גם בתקופה הקלאסית וגם החל בתקופת הרנסאנס, קשורות אל ענפים אחרים של מה שנקרא "האומנויות החופשיות" או "הלימודים ההומניסטיים" – ובמיוחד אל הרטוריקה כאומנות ההרצאה והשכנוע ואל הפילולוגיה. מדע הפילולוגיה כמדע הלשון והשפה, כחקר מבנה השפה והתפתחותה וכלימוד שיטתי של התפתחות המשמעויות הלשוניות – שימש מאז ימי הרנסאנס כמכשיר עיקרי להכרה שיטתית של התקופה הקלאסית, על מקורותיה הלשוניים והספרותיים, כמו גם של מקורות היהדות והנצרות. מכאן חשיבותה המכרעת של הפילולוגיה להתפתחות הדיסציפלינה ההיסטורית. מעבר לזה יש חשיבות בעובדה שהפילולוגיה הפכה להיות מכשיר לביקורת היסטורית ולביקורת המסירה ההיסטורית. באמצעות הפילולוגיה נוצר, החל מלורנצו ולזה, כלי שיבהיר לא רק את המשמעויות של המקורות שנשארו מן העבר, אלא גם את מידת האמינות או אי-האמינות של מקורות אלה.

מאז תקופת אראסמוס צומחת, אם-כן, פילולוגיה היסטורית כמכשיר לחקר תרבות העבר ומקורותיה בד בבד עם חקר העבר עצמו. עדים אנחנו לכך, שעם ההתעניינות הבלתי-רגילה של הרנסאנס ושל הבארוק בגילוי ובהקניה של הלימודים הקלאסיים ושל התרבות הקלאסית ומקורות הדת, צומחת רוח היסטורית שמבקשת לגלות באופן שיטתי את העבר באמצעות כלים פילולוגיים, וזאת לא רק בתחום הלשוניות הקלאסיים אלא ביחס לכל עבר שניתן להבנה על-ידי מכשירים פילולוגיים. הקישור בין פילולוגיה להיסטוריה ממקד את לימודי ההיסטוריה במשמעויות הצפונות במקורות העבר, בפר-שנות טכסטואלית ובביטויים אחרים של רוח האדם ששרדו במקורות העבר.

אולם לא רק הפילולוגיה מתפתחת יחד עם לימודי ההיסטוריה. קיימת השפעה הדדית בלתי-פוסקת בין התפתחותם של הענפים השונים של מה שמכונה Humanities; בין דיסציפלינות שמתייחסות ליצירות של האדם כיצור חושב ויוצר, כיצור רוחני וכיצור פעיל המבקש לממש מטרות ומשמעויות כפרט וככלל בדיוק, כיצור היוצר יחסים, מעשים וארועים, שאפשר להבינם רק מתוך רקונסטרוקציה של המשמעויות הטמונות בהם.

היסטוריה ומדע

שאלה: ומה על היחס שבין דיסציפלינות אלה של מדעי-הרוח לבין דיסציפלינות של מדעי-הטבע, שהתפתחו גם הן באותה תקופה?

תשובה: התקשרות המחקר והפעילות ההיסטוריוגרפית המתחדשת עם הפילולוגיה והדיסציפלינות האחרות המתייחסות ליצירות הרוחניות של האדם יצרה במחקר ההיסטורי גישה שונה לגמרי מזו של המתודולוגיה שנרצרה במאה ה-17 באופן שיטתי לגבי מדעי-הטבע. הניגוד שבין המתודולוגיה של מדעי-הטבע ובין המתודולוגיה של מדעי-הרוח, שהיא ביסודה הרמנויטית (hermeneutics), פרשנית או אקסגטית ופילולוגית, באה לביטוייה המובהק אצל הגרמנים בסוף המאה ה-18 ובאופן מפורש מאוד בתחילת המאה ה-19. גם אם נתעלם מן המסורת של הפילוסופיה האידיאליסטית, שיש לה משמעויות דתיות ברורות בגרמניה (מסורת הקובעת שהאדם הוא יצור רוחני במהותו ושעולם הרוחני הוא בעל אופן היסטורי מתפתח ביסודו), הרינו מוכרחים לקחת בחשבון את הרציונליות הרבה שבהבחנה יסודית בין מדעי-הטבע ומדעי-הרוח, בגלל השוני הבסיסי הן במתודה ובאסמכתות והן בנתונים היסודיים שהם מושא מחקרם.

שאלה: אתה מדגיש, שהמתודה של מדעי-הרוח, למרות נגיעתה במדעים אחרים, מתמקדת בהרמנויטיקה, בפרשנות, בהסבר הגנטי. האם אפשר לומר שמקצוע — נקרא לו דיסציפלינה — שזאת המתודה שלו, אכן מותר לכנותו בשם מדע?

תשובה: השאלה היא: מדע מהו? לפי המודלים של מדעי-הטבע, המדע מוגדר כמערכת של מחשבה וידע שיטתיים, המבקשת ליצור מודל הסברתי תיאורטי, הבנוי על גוף של הכללות או של חוקים, שבאמצעותם אפשר להסביר את התופעות. חוקים אלה אפשר לוודא ע"י ניסוי וניבוי, שהם מעין מבחן אד-הוק של נכונות המערכת התאורטית הזאת. גוף הממצאים — ההנחות, התיאוריות וההוכחות — חייב להיות כזה שיצור הסכם כללי בין כל העוסק במחקר זה של מדע. אין ספק שההיסטוריה ומדעי-הרוח, ע"פ הגדרה זאת, אינם מדעיים; אבל אפשר להגדיר מדע גם כגוף של ידע שיטתי המבוקר ע"י עקרונות שאינם מוטלים בספק, גוף העומד במבחן של מכשירים שבאמצעותם אפשר — מבלי להתחשב בעמדת התצפית — לבדוק את נכונות הממצאים וההיגדים. לפי הגדרה זאת, ההיסטוריה היא דיסציפלינה מדעית שיש לה מכשירים ביקורתיים כדי לוודא עובדות, נתונים והיגדים.

אומנם המשפטים שההיסטוריה מסיקה הם משפטים שאין להם ערך של הכללה ואין גם כל אפשרות להציע הסברים שניתנים להוכחה חד-משמעית, מכיון שההיסטוריה בסופו של דבר מבקשת לדעת ולהסביר עולם שהיה, שתופעותיו הן ייחודיות ובלתי-חוזרות במידה מסוימת; עם זאת, מן הראוי להסתייג במידה רבה מן ההנחה שהיתה

מקובלת בעבר, שההיסטוריה כמדע-הרוח עוסקת רק בתופעות ייחודיות בלתי-חוזרות – ולפיכך, תקופת וילהלם השני, למשל, לא תחזור, ומכאן שאין אפשרות לתאר ולהסביר אותה באמצעות הכללות. הנחה זאת, שהיתה בין הטענות המרכזיות של הגישה ההיסטורית שטענה להיסטוריה כמדע-רוח, נבעה מן התפיסה והפרקטיקה של ההיסטוריוגרפיה המסורתית והמדינית לפיה ההיסטוריה עוסקת באירועים בעלי משמעות היסטורית וצורת הרצאתה היא נאראטיבית. ואומנם, אם תופסים את ההיסטוריה כמערכת אירועים הנעה בזמן, אזי מדובר בנתונים חד-פעמיים.

אולם אפילו לוי היינו מסכימים עם הגישה הנאראטיבית, גם אז מן הנמנע היה להבין תופעות שונות או תקופה מסוימת, אלא מתוך מערכת של הכללות ומושגים כלליים, כמו "שלטון", "תקופה", "מערכת כלכלית" וכדומה, אשר את חלקם לפחות קבלנו ממדעי החברה והרוח וגם ממדעים אחרים. בודאי אין זה נכון להדגיש את מימד הייחודיות בהיסטוריה כפי שנוסח על-ידי דילתי, ריקרת, מיינקה, וינדלבנד, קרצ'ה ואחרים, אסכולה שיצרה את מושג ההיסטוריוזם. אבל עם זאת, אין ספק שההיסטוריה עוסקת בדברים שהיו כפי שהיו ולא בהכללות. לפיכך אי-אפשר ואין צורך להשתמש בהיסטוריה באותן מערכות הסבר השרירות לגבי תחומים שבהם לא הפרט אלא החוקיות או ההכללה הן המכריעות.

אני סבור אפוא שההיסטוריה שואפת להיות דיסציפלינה מדעית, כלומר: גוף של ידע ושל עיון, הנמצא בפיקוח של כלים ביקורתיים, המקובלים או בעלי תוקף מבחינת המתודולוגיה והאפיסטמולוגיה ושעליהם קיימת הסכמה בין בני המקצוע. מהי בסופו של דבר אמת מדעית? אמת מדעית היא אותה הטענה, המקובלת בדור מסוים על העוסקים באותו מקצוע מדעי ואשר אין בה סתירה פנימית. כאן אנחנו נתקלים שוב בבעיה: האופי המדעי של הדיסציפלינה אינו מביא בהכרח לאחידות דעות לגבי היגד היסטורי מסוים; מכיון שלאובייקט ההיסטורי צדדים רבים, ניתן להתבונן בו מכיוונים שונים ומתוך פרספקטיבות רבות, עד שבסופו של דבר עשויות להיות דעות שונות ותפיסות שונות לגבי אותו נושא בתחום ההיסטורי, דבר שאינו קיים בתחום מדעי הטבע. אחת הסיבות לכך היא, שההיסטוריה עוסקת בפרספקטיבה שנוצרת מהווה מסוים על עבר מסוים, וההווה הזה משתנה כל העת ומשנה את הפרספקטיבה. חוויית יסוד של ההווה יכולה להעלות פרספקטיבות של העבר שלא הועלו קודם. למשל, בתקופה של מחפכה תעשייתית, כאשר נוצרת מערכת אוטונומית ואנונימית של כלכלה, כפי שקרה במאה ה-19 ובמאה ה-20, נוצרת לפתע גישה של ראייה כלכלית ושל המימד הכלכלי של ההיסטוריה, כפי שלא היה לפני זה. כאשר החוויה המכרעת של המאה ה-20 נוצרת על-ידי מלחמות ומחפיכות, על-ידי משטרים אלימים ותנועות אידיאולוגיות דתיות, ברור שהפרספקטיבה של הקידמה, שהיתה קיימת במאה ה-19, נעלמת ואנו מגלים לפתע את החשיבות העצומה של האלימות והכוח הברוטלי המאורגן בהיסטוריה. הווה ועבר קשורים אפוא בקשר הכרחי בתוך מדעי ההיסטוריה, הגם שבתוך כך יישאר משקע הולך וגדל של ידע מוסכם.

שאלה: האם מתמצה ההבדל בין היסטוריה כמדע-רוח למדעי-הטבע רק במתודה ובמרכיבים של ההכללה או שישנם גורמים מובדילים נוספים?

תשובה: כשאנחנו מדברים על היסטוריה, להבדיל ממדעי-הטבע, קיים הבדל חשוב ומרכזי – היסטוריה ביסודה היתה תמיד קשורה לערכים. ערכים שנתנו כלים לסלקציה של אותם הנתונים, שאנחנו קובעים אותם כנתונים בעלי משמעות היסטורית; ולא כל נתון בעבר הוא בעל משמעות היסטורית אלא בהקשר שאנו קובעים, על-פי קנה-מידה ערכי מסוים. מדעי-הטבע, לעומתה, מעוניינים לגלות – אומנם בסלקטיות מסוימת – את מבנה היקום הפיזי, ויסוד הסלקטיות, אם הוא קיים, אינו ערכי אלא פונקציונאלי. אולם שוני זה מתבטל לעומת השוני המכריע שמצוין בנתונים עצמם. ההיסטוריה עוסקת בנתונים, שבסופו של דבר האספקט הפיזי רק מתלווה אליהם ועיקרם במשמעויות הגלומות בהם, כאשר אלה מרכיבות את העולם האנושי וההיסטורי.

מעמד היסטוריה בין מדעי-הרוח

שאלה: נשוב אל מדעי-הרוח. האם יש להיסטוריה מעמד מיוחד בין מדעי-הרוח? האם מוצדקת הטענה הנטענת לעיתים, שיש להיסטוריה מעמד בכורה בין מדעי-הרוח? או להיפך: האם דווקא בגלל המגע הקרוב שלה עם האדם כחלק מן הטבע היא נמצאת במעמד יותר נמוך כמדע-רוח לעומת מדעי רוח אחרים, כמו הפילוסופיה?

תשובה: לדעתי, אין לשאלתך תשובה מוסמכת, מכיון שהתשובה תלויה בעמדת התצפית של המשיב. אם אנחנו מסתכלים על ההתפתחות הפנימית של המחשבה ההיסטורית (בעיקר זו הגרמנית), שמתחילה נוטה להיסטוריות או להיסטוריות ואשר רואה את העולם האנושי על כל ביטוייו – הן באומנות, הן במחשבה הטוהרית ואפילו במחשבה המדעית – כעולם מתפתח, היסטורי, שאין בו קביעות ודפוס קבוע, אזי גם הפילוסופיה ניתנת להבנה רק כתופעה היסטורית; אין לה תוקף לכשעצמה וטענותיה אינן נצחיות או על-זמניות. בעליל צריך לומר, שבעקבות התפיסה הזו קיבלו כל הדיסציפלינות ההומניסטיות של המאה ה-19 ושל המאה ה-20 גוון ואופי היסטורי. אומנם במדע הספרות קיים, בייחוד היום, בתקופת הסטרוקטורליזם והאנליזה הפורמלית, ניסיון להינתק מן התפיסה ההיסטורית, אבל בסופו של דבר התחום של הדיסציפלינה הספרותית (לא של היצירה הספרותית) התפתח כתולדות הספרות, כפי שהתפתחו תולדות האומנות, תולדות המוסיקה וכו', דהיינו, כדיסציפלינה היסטורית. הוא הדין לגבי תולדות הפילוסופיה. אם אנחנו מסתכלים על דרך הלימוד של הפילוסופיה (להבדיל מדרך המחשבה הפילוסופית), הרי הדגש הושם על התפתחות המחשבה הפילוסופית, כהתפתחות שיש בה עקיבות היסטורית, אומנם עקיבות היסטורית פילו-

סופית. כמובן, הדוגמה המופתית ניתנה על-ידי הגל ביצירתו הגדולה על הפנומנולוגיה של הרוח, אבל גם בפילוסופיה של מדעי המשפט ובפילוסופיה של ההיסטוריה, שבהן הוא מטפל בפילוסופיה עצמה כמחשבה שנוצרת באופן דיאלקטי היסטורי, אומנם לפי הדגם הדיאלקטי המושגי (של תזה, אנטי-תזה וסינתזה) שבחשיבה פילוסופית ולוגית; כך שבסופו של דבר אפשר להבין פילוסופיה של פלוגי אלמוני ושל תקופה מסוימת רק בדרך היסטורית. קביעה זו נכונה במידה מסוימת אפילו לגבי מדעי-הטבע: מפרנסיס ביקון ועד לאנציקלופדיסטים הגדולים וביניהם במיוחד ד'אלמבר במבואו לאנציקלופדיה אנו עדים להצגה של ההתפתחות ההיסטורית של המחשבה המדעית ושל מדעי-הטבע, וגישה היסטורית זו נתחדשה במאה ה-20, הן בענף של תולדות המדעים והן בתיאוריות מסוגם של אוסולר, ספנגלר, תומס קוהן או מישל פוקו (Foucault).

מנקודת התצפית של ההיסטוריוזם, אך גם מבחינת שרירות ההשקפה המקובלת היום, אפשר לומר, שההיסטוריה – או הגישה ההיסטורית – השתלטה בעצם על רוב הדיס-ציפלינות ההומניסטיות, כולל הפילוסופיה. כך אפשר היה לענות על השאלה ולומר, שאומנם הפילוסופיה מבחינתה היא אוטונומית, הווה אומר: המבקש להבין אותה חייב לחשוב כמושגיה היא, אבל מפני שאי-אפשר להבין שיטה פילוסופית בלי להבין את מקומה בהתפתחות התרבותית ההיסטורית, הרי היא משועבדת למימד של ההתפתחות ההיסטורית. אין לי ספק שהגישה הזאת מתבטלת לגמרי בפילוסופיה של המאה ה-20, כלומר, במגמות כגון הפוזיטיביזם הלוגי והפילוסופיה האנליטית וכיו"ב. במסגרת גישות אלה אין מקום כלל לתולדות הפילוסופיה ומכאן שאין גם מקום להכיר ביומרות של הגישה ההיסטורית לגבי הפילוסופיה. אבל על אף זאת יש מקום גם כלפי זרמים פילוסופיים אלה לראותם ולהבינם מתוך הסיטואציה הכוללת של החברה המודרנית המערבית של המאה ה-20. כל מי שרואה את הפילוסופיה כחלק של ביטוי תרבותי מסוים, יסכים שהפילוסופיה נתונה למימד ההיסטוריה.

היסטוריה ומדעי-החברה

שאלה: אחרי שעמדנו על המימד את ההיסטוריה כמדע-רוח ועל המבדיל בין מדעי-טבע למדעי-רוח, עלינו להתייחס לתחום מדעי נוסף, שהתפתח במאה ה-19 ובמאה ה-20 – מדעי-החברה. כיום, לימוד ההיסטוריה נכלל באוניברסיטאות ובבתי-ספר בהרבה מקומות בעולם המערבי במסגרת מדעי-החברה ופחות כמדע-רוח; האם במאה ה-20 עדיין אפשר להגדיר את ההיסטוריה כמדע-רוח ולא כמדע-חברה?

תשובה: לדעתי זה עניין של טעם, של מנהג ושל גישות, השונים בכל מקום ומקום. אין זה מקובל עוד להניח (כדרכה של הדיסציפלינה ההיסטורית הגרמנית עד למלחמת-

העולם השנייה) שבתחום האנושי, כשמדובר על הפרט או על החברה, אין מקום לקבוע חוקים או כללים או לעשות הכללות או להבין את הפרט מתוך קביעת דפוסים כלליים; שהדרך היחידה להסביר את התחום האנושי היא בדרך של הבנה (Verstehen), של הרמוניזציה, של פרשנות, בדרך גנטית ונאראטיבית. זו היתה הגישה שהתיימרה להיות הגישה של מדעי-הרוח מאז הומבולט, רנקה, הגל ודריוזן ועד לדיליתי, וונקלבר, קרצ'ה, קולינגוד ומיינקה. כיום אין היסטוריון פעיל או מתעניין בהיסטוריה שישלול את החשיבות המכרעת ואת ההשפעה המכרעת של המחשבה של מדעי-החברה על ההיסטוריה או יתיימר לומר שיש חבדל עקרוני בין הדיסציפלינה של ההיסטוריה ובין הדיסציפלינה של מדעי-החברה.

ברם, אם הכוונה לומר שהדרך, הגישה, הניתוח וההסבר של מדעי-החברה זהים עם הדרך, הגישה, ההסבר והראייה של ההיסטוריה, הרי אין ספק שצריך לומר שההיסטוריה היא שונה ונפרדת, לא-דווקא מכיון שהיא שייכת למדעי-הרוח אלא מכיון שהיא היסטורית; ואסור לטשטש את ההבחנות האלה.

למה הכוונה? — במדעי-החברה, בדמוגרפיה, בסוציולוגיה, בסטטיסטיקה, במדעי-המדינה ובכלכלה מגיעים להישגים המחקריים ע"י פיתוח מודלים אנליטיים, ובהתאם למודלים אלה מחפשים ומגלים את הנתונים שלהם, כשאלה נמצאים עקרונית במישור המופקע מזרימת הזמן או לפחות במישור של הווה מסוים. הרצף בין עבר, הווה ועתיד איננו יכול להיות קטגוריה מכרעת בדרך ההסתכלות של מדעי החברה. מדעי-החברה מנסים להבין את הנתונים שלהם בתחום של יחסים טהורים, כלומר: של דפוסי יחסים שבהם מימד הזמן בעצם איננו בעל חשיבות, עד כי בסופו של דבר כשהם ינסו להסביר מה קרה ומה היו הדפוסים של העבר בתחום הסוציולוגיה והפוליטיקה, הם יצטרכו לקבל את הנתונים הללו מן המחקר ההיסטורי.

לעומת זאת, ההיסטוריה בעצם מהותה מבקשת לראות את החיים האנושיים החברתיים בשלמותם. כלומר: הנחת היסוד של ההיסטוריון היא, שחיי אדם כפרט או כלל הם אחד, ושאותם הנושאים שהם כביכול מחולקים בין דיסציפלינות שונות — דיסציפלינה של הכלכלה, של הסוציולוגיה, של מדעי-המדינה, של הדמוגרפיה וכדומה — כל אלה צריכים להיות משולבים בסינתזה של ההיסטוריה. היסטוריה בעצם מהותה היא סינתטית, כלומר: היא מטפלת באדם ובחברה האנושית או בחברות האנושיות כיחידות אינטגר-ליות שיש להן גורל מסוים, התפתחות מסוימת וממדי קיום מסוימים, כאשר כל המרכיבים ביחידות אלה נתפסים בהשפעת הגומלין שביניהם.

נוסף לכך: ההיסטוריה רוצה להבין באופן אינטגרלי את אותן הישויות החברתיות או העל-אינדיבידואליות בקיומן ההיסטורי, כלומר: בתנועתן הבלתי-פוסקת מהווה אחד לחווה אחת, ולראות אותן בפרספקטיבה שלמה, ברצף של שינוי והמשכיות. זאת גישה חשונה מן הגישות של מדעי-החברה ושונה זה-אי-אפשר לטשטשו. אנחנו יכולים לומר, שמדעי-החברה, ברצון או שלא ברצון, מוכרחים לאמץ מפעם לפעם את התפיסה ההיסטורית כדי להסביר בכל זאת את התופעות שהם לומדים. הדמוגרפיה,

לדוגמא, אף-כי יש לה מודלים אנליטיים משלה כדי להבין נתון דמוגרפי מסוים בהווה, מוכרחה לתפוס נתון זה כחלק של התפתחות דמוגרפית בסדרה שיש לה משמעות ואופי היסטורי; והוא-הדין לגבי המודלים הסוציולוגיים, שאין ברירה אלא להבינם כאברים בחוליה מתפתחת או בשרשרת מתפתחת. כך גם בכלכלה: כאשר הכלכלנים מכינים את הסדרות העצומות של מחירים ושכר, של נפח הייצור ושל כמות הכסף, הם עושים זאת במחקר היסטורי מובהק. מבחינה זאת עבודתם נושאת אופי היסטורי, אף-על-פי שמבחינת כלי החסר והמודלים הם בלתי-תלויים בתפיסה ההיסטורית ויוצרים מודלים אנליטיים הנעוצים בדיסציפלינה שלהם.

מבחינה זאת הייתי מסכם ואומר, שבו בזמן שההבחנה הגרמנית "הקלאסית" בין מדעי-הרוח ומדעי-החברה אינה עומדת, אבחנה בין היסטוריה ובין מדעי-החברה, כאבחנה פילוסופית וכאבחנה של הסתכלות שונה ושל חיפוש שונה אחרי הנשוא של האדם – אכן עומדת; יתירה מזאת: השיטה של מדעי-הרוח, העוסק במשמעויות הגלומות בנתונים שלהם, שאותן צריך לפענח בדרך הרמונוטית בצורה מסוימת, מקובלת היום במודע או שלא במודע גם על מדעי-החברה; ואם אנחנו עוקבים, למשל, אחרי התפתחות אסכולת ה-Annals החל ממרק בלוך, ולוסיין פבר ועד לרוא-לדורי נגלה זאת בבירור. למרות שתפיסתם היתה שונה לגמרי מהתפיסה הנאראטיבית באשר הם ביקשו לברר את הסטרוקטורות הגדולות של החברה, את "הכימיה" ואת "הפיסיו-לוגיה" של החיים האנושיים, הרי הפירוש, התפיסה והפיענוח שלהם היו הרמונוטיים באופן מובהק. הם פנו למשמעויות הגלומות בסימבולים וכדומה, כמו, למשל, ב-Century of Childhood, הדן בשינויים בגישה אל הילד, או המחקרים הנעשים כיום על הגישה אל המוות וכדומה. אלה הן גישות מובהקות של מדעי-הרוח, אף-כי השיטה מאוד קרובה לאנתרופולוגיה, לסוציולוגיה ולדמוגרפיה.

גורל ההיסטוריה האירועית

שאלה: אם אומנם קיימת קירבה זו בין היסטוריה ומדעי-החברה – מה על ההיסטוריה האירועית, הנאראטיבית, שתמיד נחשבה לאיסוף פרטים מייגע, אך לא להיסטוריה בעלת משמעות כללית? האם היסטוריה זאת עודנה קיימת?

תשובה: הגישה ההיסטוריוציסטית של מדעי הרוח טיפלה בסופו של דבר בהיסטוריה, אמנם כמערכת של אירועים ובדרך כלל בצורה נאראטיבית, אך מתוך מגמה לפרש את העולם ההיסטורי ביחידות הגדולות. בורקהרט, לדוגמא, ב'עיונים על ההיסטוריה העולמית' (Weltgeschichtliche Betrachtungen) הבחין בשלושה גורמים קבועים של ההיסטוריה: המדינה, הדת והתרבות. גם כשעסקו היסטוריונים מן האסכולה הזאת בדת ובתרבות, הם ביקשו ליצור את הסינתזה דרך מערכת נאראטיבית של השתלשלות

מאורעות במסגרות שנראו היסטוריות מובהקות כמו עם, מדינה, אישיות ויחסים בינלאומיים. בורקהרט מהווה דוגמא מובהקת להיסטוריון שידע לבחון ולהציג את המשמעויות והדפוסים היסודיים של תרבות בניתוח שאינו נאראטיבי אלא פנומנולוגי ויחד עם זאת מעמיד את ממצאיו במסגרת של ראייה היסטורית רחבה. כנגד הגישה הנאראטיבית קמה כידוע במאה ה-20 גישה שונה באופן מודע, שביקשה לגלות את התהליכים החלים בחברות אנושיות, את דפוסי היסוד של החברות ואת השינויים שהלים בהם. כמו-כן בקשה גישה זו לחקור את מבנה האמונות והדעות, את המנהגים והמאויים המקיימים את החברה, את מבנה הכוחות השולטים בחברה ומבנה הגורמים המשנים אותה, כאשר האירועים, המעשים של אישים והמאורעות "הגדולים" בפוליטיקה וביחסים הבינלאומיים משמשים יותר הדגמה מחוט השני של המחקר ההיסטורי. עם זאת, אין ספק שהתפיסה הנאראטיבית של ההיסטוריה כשרשרת פעילויות בעלות משמעות ציבורית של בני-אדם ושל חברות — לא נעלמה. לפי דעתי, אין היא יכולה להיעלם, אם רוצים לשמור על ראייה היסטורית. אולם תפיסה זו עומדת היום על בסיס של ראייה הרבה יותר רחבה, שנוצרה עם מדעי-החברה ובהשפעת מדעי-הטבע. היא נשענת על הסטרוקטורות הגדולות של החברות ושל חברה מסוימת, על דפוסי היסוד המשתנים של החיים בתחומים השונים, אם בתחום המשפחה, הדמוגרפיה או הכלכלה ואם על בסיס תהליכים גדולים, אימפרסונליים, שבאופן ברור מאוד אי-אפשר לגשת אליהם בדרך של נאראטיביות או אפילו בדרך של אינטרפרטציה הבנתית (Verstehen) תרבותית. לפיכך, אפשר לומר, כי הגם שמדעי-החברה אינם יכולים להשתמש במתודה הנאראטיבית — שהיתה המתודה בהא-הידיעה של התפיסה ההיסטורית גם כשהדלה להיות הגישה הבולטת — עדיין אין היא ניתנת לביטול.

האירוניה של המתודה ההיסטורית

עלינו להיות מודעים למצב אירוני מאוד, הקיים היום ביחס לגישות ההיסטוריות המודרניות כאשר מדובר בהיסטוריה כמדע-חברה: מחד נעשה ניסיון לכימות הולך וגדל של ההיסטוריה ושל התופעות והנתונים ההיסטוריים, כדי לגלות את הסטרוקטורות הקבועות או המשתנות של ההיסטוריה או כדי לגלות את התהליכים האנונימיים הגדולים. יחד עם זאת, אין היסטוריה כמו ההיסטוריה של המאה ה-20, שבה משחקים אירועים דרמטיים חד-פעמיים תפקיד כל כך מכריע בעיצוב העולם; וברי, בינינו לבין עצמנו, שההיסטוריה של המאה ה-20 היא היסטוריה של מלחמות אלימות, של מהפכות ומהפכות-נגד, של מאבקים נואשים של דיקטטורות ושל אידיאולוגיות, של אישים בעלי משקל כריזמטי, לעיתים נפלא ולעיתים נורא ומכריע, החל מגנדי, לנין, צרצ'יל ועד לחומייני. מעקב אחרי ההיסטוריה הזאת רק בדרך של בדיקת הסטרוקטורות יוצר פער אירוני; דווקא בתקופתנו, שחותה פנייה גמורה מן ההיסטוריה הנאראטיבית

ומההיסטוריה של האיש הגדול, של האידיאולוגיות והאירועים הדרמטיים, כמו המלחמות, אל ההיסטוריה כהתפתחות איטית של דפוסים לטווח ארוך – אנחנו, כסובייקט של ההיסטוריה, יודעים שההיסטוריה היא עדיין היסטוריה של אירועים דרמטיים, נוראים או מפליאים, ושתיאור ההיסטוריה מוכרח להישאר בתחום הסיפור – לפחות בחלקו – כדי לשמור על הציווי היסודי ביותר של כל היסטוריה: לשמור את זכרון הדברים והאירועים אשר עיצבו את גורלם של עמים וחברות וראויים הם על-כן להימסר לדורות הבאים לזיכרון.

לקחי ההיסטוריה

שאלה: כשמשווים בין ההיסטוריה למדעי-הטבע או למדעי-החברה, עולה לעיתים קרובות השאלה: האם יכולה ההיסטוריה להיות מדע יישומי? האם ישנו קשר ברור, לא רק בין עבר והווה, אלא גם בין עבר ועתיד, במגבלות ההכללה שמתיר המדע ההיסטורי?

תשובה: עד למאה ה-19 (ואגב, גם במאה ה-20) היתה מקובלת הדעה שלימוד ההיסטוריה הכרחי כדי להבין את ההווה ולהכין את האדם לקראת העתיד. זהו שנקרא גישה פרגמטית להיסטוריה. ההיסטוריונים הגדולים של התקופה הקלאסית. תוקידידס, פוליביוס וטקיטוס, ושוב עם תחיית ההיסטוריוגרפיה, ממקיאבלי ועד לולטר, טוקויל ומרקס במאה ה-19 – חשבו שההיסטוריה מאפשרת לגלות את הדפוסים הגדולים של ההתפתחות, ללמוד לקחים כלפי ההווה והעתיד מתוך העבר וגם לספק הדגמות ולקחים שערכם בעיצוב האופי ודרכי ההתנהגות. ידע ולימוד היסטורי נכונים מאפשרים להבין את ההווה ואת המגמות לקראת העתיד ויזורים, עם זאת, מעין "גוף של חוכמה" המאפשר התמצאות במצבים חדשים. הכוונה אינה רק לאימרה של דיאוגניזוס איש הליקרנסוס: "ההיסטוריה היא פילוסופיה המלמדת בדרך של הדגמה", שמשמעה שההיסטוריה מלמדת לקחים לגבי ההווה והעתיד ולכן היא הכרחית לחינוך ולמדי-נאות. – הכוונה היא לכך שעל-ידי ידע היסטורי שיטתי אנחנו יכולים להכיר את הסטרוקטורות הגדולות של ההווי החברתי האנושי וכך יתאפשר לנו לטפל בצורה יותר רציונלית בהווה ובעתיד.

גישה אחרת היתה מנת חלקו של ההיסטוריוציזם. זה שלל את אפשרות הלמידה מן העבר בדרך ההיסטוריה. ההסבר לכך היה, כאמור, בעמדתו שבהיסטוריה אין כללים, אין חוקים ואין מצבים החוזרים על עצמם. היא עוסקת בייחודיות, וייחודיות כלל אינה מאפשרת לנבא לגבי העתיד. למרות זאת, באופן מעשי אנו מגלים מידה של הסתייגות מקביעה נחרצת זו גם בקרב נציגי ההיסטוריוציזם הגרמני המובהקים. החל מראנקה ודרויזן, ועד גרהרד ריטר ומיינקה לא היה ספק, שאדם חסר ידע היסטורי הוא אדם בור

ועם-הארץ, וחסר זיכרון קולקטיבי. לדעתם, רק ההשכלה ההיסטורית יכולה לתת לאדם חוכמה ופרספקטיבה כדי להבין את ההווה שלו, ומתוך הבנת ההווה יידע גם כיצד להכין את עצמו לקראת העתיד; כלומר, ההנחה שההיסטוריה הינה חוכמה, שידעיתה הכרחית להבנת ההווה, חיתה מקובלת על כל העוסקים בהיסטוריה.

היסטוריה ופוליטיקה

מזווית אחרת, מהזווית הפוליטית, אנחנו יכולים לומר, שעניין הלקחים משחק למעשה תפקיד מכריע הן בהלכה והן בעשייה. יש, כביכול, לקחים גדולים, שמן התקופה העתיקה עד היום הזה עומדים לעיני המדינאים וגם לעיני הציבור. לדוגמא: הלקח שקיים, החל מהתקופה העתיקה ביחס לתנאי קיומה של דמוקרטיה או של רפובליקה, וביחס לשאלה מתי היא עוברת באופן הכרחי לאי-יציבות, למלחמת מעמדות, לאנרכיה ולדיקטטורה. החל מאריסטו, זהו לקח שהיה לעיני ההיסטוריונים והפוליטיקאים עד היום הזה. הוא-הדין לגבי דוגמא של לקח בנושא יציבות ואי-יציבות בחברות במדינות. אי-אפשר להבין את המדיניות של ביסמרק, למשל, אלא כאשר יודעים שביסמרק חי בצל הלקח שלמד, כביכול, מתקופת פרידריך הגדול: שאסור לגרמניה או לפרוסיה ליצור מצבים בהם תצטרך לחלום בבת אחת בשתי חזיתות. הלקח שנבע מתסביך "מינכן", "פייסנות אינה משתלמת", הדריך את כל הפוליטיקה של אמריקה בעת "המלחמה הקרה". אנחנו יכולים לומר אפוא, שאין בעצם פוליטיקה שאיננה סבורה שהיא למודה לקח כל שהוא, אף-כי אפשר שלקח זה הינו מדומה. כשלעצמי, אני סבור שאין בהיסטוריה כידע של העבר לקחים מן המוכן, והרצפה להפיק ממנה לקחים – מתחייב בנפשו. מאידך, ההיסטוריה יכולה להעמיק את חוכמת החיים הציבוריים ולהעניק לא רק הבנה עמוקה יותר לגבי ההווה אלא אף לגבי העולם האנושי בכללו ולגבי המגמות הגדולות הקיימות בחברה מסוימת.

מכאן נעבור להיבט אחר, שאינו שייך לגמרי לתחום הלקח אלא יותר לתחום המיתוס. בסופו של דבר, כל התנועות החמוניות של המאה ה-19 והמאה ה-20, מאז המהפכות האמריקנית והצרפתית, בנויות על אידיאולוגיות היסטוריות, שבחן ההיסטוריה היא ההצדקה, הלגיטימציה, הגורם היוצר את תודעת האחדות או את תודעת העוינות ויוצרת הרגשת שותפות לציבור מסוים. היה זה מורנו פרופ' ריצ'רד קבנר, שכתב במאמרו הקלאסי 'הגישא הסמנטית להיסטוריה', שההיסטוריה יוצרת את תחושת ה"אנחנו", שהיא כה חשובה בתנועות האידיאולוגיות של העת החדשה. ההיסטוריה ככוח מיתולוגי היתה המנוף ליצירת התנועות הללו. זה נכון לא פחות ביחס לתפיסות הליברליות, המבוטטות על מיתוס הקידמה, מאשר ביחס לתפיסות הטוטליטריות מן הימין ומן השמאל. הקומוניזם, הניזון מן האידיאולוגיה המרקסיסטית, בנוי על תפיסה שבמרכזו תיאוריה היסטורית. ההיסטוריה משפיעה אפוא כמימור של מחשבה ושל

השכלה על עשיית ההיסטוריה ועל ההיווצרות של התנועות ההיסטוריות הגדולות של המאה ה-19 וה-20, ואין ספק שהשפעה הזאת הינה כבדת משקל. מבחינה זאת, ההיסטוריה כהשכלה וכהשקפה היא אחד הכוחות ההיסטוריים הגדולים של התקופה שלנו.

היסטוריה לאליטה והיסטוריה להמונים

שאלה: דיברת מקודם על האופי המדעי של הדיסציפלינה ההיסטורית, המתבטא בשפה ובמתודה המשותפות לכל העוסקים במקצוע זה. יחד עם זאת, כשעסקנו בלקחים, דובר על היסטוריה ברמה פוליטית ועל זו שברמה של ההמונים. האם אפשר לומר שלהיסטוריה שני מישורי פעולה: מישור אחד – של אנשי מדע, אנשי דיסציפלינה, ומישור אחר – של ההמון או של החובבנים, הדילטנטים; זאת אומרת, שיש למעשה שתי היסטוריות?

תשובה: לדעתי, יש אפילו שלושה רבדים. ישנה ההיסטוריה, שהיא מקצוע מדעי או משמשת כדיסציפלינה מדעית, לפי הכללים והאידיאלים של המדע. אבל איני מכיר אף היסטוריון (ואני מדבר על ההיסטוריונים הגדולים) שאינו חולם שהסינתזה שהוא ייצור או הידע שהוא יגלה ייחפכו לנכס של הכלל כערך השכלתי ואינפורמטיבי; כלומר: שיהיה מעין "חלחול" מלמעלה למטה. (כלל זה נכון גם לגבי מדעי הטבע: אינשטיין ניסה להסביר במונחים פשוטים את תורתו, מכיון שחשב שהאמת בפרספקטיבה שהוא יוצר חשובה להתמצאותו של האדם בעולמו ולהבנתו את היקום.

מבחינה זאת קיים הבדל גדול בין ההיסטוריוגרפיה של המאה ה-18 והמאה ה-19 וההיסטוריוגרפיה של המאה ה-20. ההיסטוריוגרפיה של המאה ה-18 וה-19 רצתה להיות גם ספרות גדולה. מאחר שתפסתה היתה נאראטיבית, הרי היתה חשיבות מכרעת לטיב הצגת הדברים ולסגנון. היצירה ההיסטורית הגדולה היתה ספרות גדולה, ובתור ספרות כזאת היה לה חז ציבורי עצום. במאה ה-17 ובמאה ה-18 הכתיבה ההיסטורית מילאה את מקום הספרות היפה של המאה ה-19 וה-20. רק במאה ה-19 מתחיל הרומאן להתחרות עם הספרות ההיסטורית וכאילו תופס את מקומו. אבל האידיאל של ההיסטוריון מהאסכולה של וולטר, יום, גיבון וראנקה היה לכתוב סינתזה היסטורית שהיא ספרות גדולה. במאה ה-20, בהשפעה העצומה של מדעי-החברה המשתמשים בכללה, בהפשטה ובכימות, השתנתה הכתיבה ההיסטורית מן הקצה אל הקצה. הפרוזה הנאראטיבית נעלמה. השפה הופכת להיות הרבה יותר מופשטת, ומכאן הפער הגדול, החולך ונוצר בין הקהל הקורא לבין המחקר. הפער הזה, שהוא לפי דעתי פער אומלל, מותמל על-ידי מתווכים שכותבים היסטוריה לעת מצוא, לפעמים טובה מאוד, החל מאמיל לודוויג ועד ברברה טוכמן. אולם בנוסף לזה נוצרת ספרות היסטורית מסוג אחר;

הכוונה למיתולוגיה היסטורית, המשמשת מנהיגי ציבור ותנועות פוליטיות, המבקשים לעצב באמצעות המיתוס ההיסטורי את דעת-הקהל ולאגד את ההמונים באמצעותו. בהקשר זה מן הראוי לשים לב למגמה נוספת: בכלל בתי-הספר שבכל מדינות המערב, והושפני כי גם ב"עולם השלישי", ובודאי גם במדינת ישראל, מלמדים היסטוריה כדי להקנות ערכים, ערכים של השתייכות: דע מאין אתה בא ולאן אתה הולך. אלה ערכים של מציאת זהות, של פיאטס (דרך ארץ) ושל שותפויות. זאת היא היסטוריה מסוג אחר לגמרי. אין ספק שההיסטוריה הזאת משפיעה לעיתים קרובות דווקא על היסטוריונים מקצועיים. אכן, זו אחת מבעיות ההיסטוריה; אפשר להפוך היסטוריה למיתולוגיה; באמצעות ההיסטוריה אפשר ליצור ערכים הנראים הכרחיים לקיומה של חברה, לפי תפיסתה ולפי תפיסת האליטה השלטת, ומכאן ליצור היסטוריה שבסופו של דבר יכולה להיות מערכת גדולה של מיתוסים. כשאנו שומעים היום שר זה או שר אחר אומר: "אנחנו רוצים להקנות ערכים", משמעות הדבר היא למעשה, שאנחנו רוצים באותה אמת המקנה ערכים; האמת כשלעצמה חשובה פחות. כשנעשה שימוש כזה בהיסטוריה, נמצא המדע של ההיסטוריה בסכנה של הוס וכליון, כלומר: הסכנה תגדל אם ההיסטוריה כדיסציפלינה מדעית תסתגר, כשהיא כוללת בתוכה רק בעלי מקצוע, ותוותר על השפעתה הציבורית לטובת ההיסטוריוגרפיה הפטריוטית והמיתולוגית. מאידך, צפוי להיסטוריוגרפיה המדעית גורל של הסתגרות ושל אנטיקואריות, אם היא תאבד את המגע עם הנושאים הגדולים המעסיקים את החברה ואת הציבור של ימינו.

ההיסטוריוגרפיה החדשה של ימינו שואפת להיות המדע הסינתטי של העבר, כשהיא מנסה לשלב את כל ממדי ההווה ואת כל הדיסציפלינות בתוך הסינתזה של מדעי הרוח והחברה. בהיסטוריוגרפיה זאת — הקשורה באסכולת האנלס (Annals) בצרפת, בהיסטוריוגרפיה הפימנטית של אנגליה וארה"ב, במחקרים סטטיסטיים ודמוגרפיים, בשימוש במודלים מתחכמים יותר ויותר — אבד החוש ההיסטורי והיא בוחרת את סוגי מחקריה ללא סלקטיביות ערכית. השאלה "מה ראוי להישמר בזכרון הדורות" אינה מעסיקה אותה. תפיסת ההיסטוריה כסטרוקטורה של גורמים ואירועים שעיצבו את גורלה ואת חייה של חברה מסוימת — זרה לה. השאלה היא: האם לטווח ארוך תקום ותתחדש תפיסה היסטורית זאת? כי הרי כציבור אנו למעשה פועלים על-פי תפיסה זאת. אנו אומרים: "אסור לנו לשכוח את השואה"; "אסור לנו לשכוח גם את וייטנאם"; "אסור לנו לשכוח מה שקרה בשתי מלחמות-עולם" — מכיון שאנחנו חושבים שיש כאן דברים שהם בעלי חשיבות ראשונית לעיצובו של האדם. התחושה ההיסטורית נוצרת בהווה ומופנית כלפי העתיד ולכן היא גם פונה אל העבר כדי להבין את האירועים שעיצבו את ההתפתחות ההיסטורית. זהו יסוד שההיסטוריוגרפיה החדשה איבדה במידה מסוימת, יסוד שהסגנון הנאראטיבי והפרוזה הגדולה יפים לו, ושמן הראוי, לדעתי, שיחזור ויהיה בשימוש, אם לא נרצה להפקיר את התחום למיתוסים.

יהושע אריאלי

משבר התרבות המודרנית

ביקורת זו פרי עטו של יהושע אריאלי על ספרו של דוד אוחנה, מסדר הניהילסטים – לידתה של תרבות פוליטית באירופה 1870-1930 (574 עמ' בצירוף 57 תמונות, ביבליוגרפיה ומפתח שמות ועניינים. הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים 1993), הופיעה בעתון "דבר" בתאריך 4.2.1994 (הדברים הושמעו בערב עיון לכבוד הספר, שנערך במכון ון ליר בירושלים ב-23.11.1993). מפאת איכותו הידודה של צילום העיתון שהתקבל במערכת אנו מפרסמים כאן עותק מדויק של תוכן הביקורת.

בתחילת דברי ברצוני להביע הרגשת הסיפוק שנפל בחלקי לשבת ראש ברב-שיח מכובד זה שהוקדש לעיון ולדיון בספרו של דוד אוחנה מסדר הניהילסטים - לידתה של תרבות פוליטית באירופה 1870-1930.

אודה: הרגשה זאת נובעת לא רק משיכנועי שיש לפנינו ספר חשוב ובלתי-רגיל. היא קשורה לא במעט בהיכרות רבת השנים עם דוד כתלמיד וכחבר ובהתפעלותי ולעיתים בהשתוממותי מהפנים החדשות שמתגלות לי מפעם לפעם באישיותו: כאינטלקטואל, כאדם המעורה ומעורב בגורל ארצו ועולמו, בדעותיו ותגובותיו המקוריות ובדרך בה הרגש ועמדותיו הערכיות מעצבים את שיפוטו ומעשיו.

כל אלה באים לביטוי גם בספר זה. ספרו מסדר הניהילסטים הוא פרי מחקר, הגות ופרשנות רבת שנים בסוגיות הגדולות של תקופתנו. התחלותיו בעבודת הגמר שעשה בהדרכתו על 'ניטשה ותפיסתו ההיסטורית', בחוג להיסטוריה בירושלים. המשכה וגיבושה של התיזה העיקרית של הספר עוצבה בעבודת הדוקטור שלו אשר הוגשה לאוניברסיטה העברית ב-1987 בשם "הסינדרום הניהיליסטי-טוטליטרי ומעמדו בקרב האידאולוגיות הרדיקליות בימין ובשמאל".

מאז עד להבאתו של הספר לדפוס, המשיך אוחנה בחקר המרד של האינטליגנציה נגד אושיות האידאולוגיה הליברלית של המאה ה-19 כשהוא מבקש לבסס את הנחות-היסוד של התיזה ולחדד,

להשלים ולהרחיב את היריעה ההיסטורית-תרבותית לפני הקורא. כתוצאה מכך נוצרה פנורמה רחבת ידיים של המערב בתקופת משבר המודרנה.

הספר שלפנינו מהווה מעין סיכום ad-hoc של עמדותיו ודעותיו לגבי עולם ההגות והדעות שעסקו בסוגיות אלה. אולם עיקר עניינו נמצא בהצגת אותה התיזה, אותה קרא דוד אוחנה "הסינדרום הניהיליסטי-הטוטליטרי", תפיסה חדשנית המבקשת להסביר ולהבין את הכוחות והמניעים ששאפו להשליט על העולם ובמיוחד על המערב משטרים ואידיאולוגיות טוטליטריות, שמוצאם לפחות במקצתם במנטליות ניהיליסטית ובתרבות פוליטית רדיקלית חדשה.

את המכנה המשותף של כל הזרמים הללו הוא ראה בשלילת המסורת ההומניסטית הגדולה של המערב ששורשיה באתוס (Ethos) המונותיאזים היהודי-הנוצרי ובמורשת התרבות הקלאסית, כמו גם באופקים האינטלקטואליים והרוחניים החדשים שנפתחו במערב בתקופת ההשכלה של המאה ה-18.

ללא ספק נמנה ספרו של דוד אוחנה עם האסכולה ההיסטורית שניתן לקרוא לה האסכולה הירושלמית שהתחלטה בגישתו הסמנטית להיסטוריה של ריכרד קבנר והמשכה ביצירתם ההיסטורית של חיים וירשובסקי, יעקב טלמון, יהושע אריאלי (עם הקורא הסליחה על השימוש בגוף השלישי) ושל מחקריו של זאב שטרנהל על שותפות המקורות והמנטליות של הימין והשמאל המהפכני.

אוחנה הזכיר בעצמו, בין השאר, את השפעתו של יעקב טלמון ושל גרשום שולם על מחשבתו. לא פחות חשובה היתה לדעתי השפעתם של ההגות וזרמי המחשבה במדעי הרוח והחברה האירופים של זמננו: האכסיסטנציאליזם הצרפתי, ביקורת התרבות של אסכולת פרנקפורט, קרל מנהיים, ולטר בנימין והשלכותיה של האנתרופולוגיה ושל האסכולה ההיסטורית הצרפתית של ה"אנאל" (Annales) על הבנת תולדות ימינו.

ערנותו לכל הלכי-הרוח ולהתדיינות האינטלקטואלית הבין-לאומית הינה בלתי-רגילה כפי שמעידים הסמינרים

האינטרדיסציפלינרים שניהל בון-ליד במשך שנים ובהם העלה לדיון סוגיות מרכזיות של המחשבה בת-זמננו כגון: "מיתוס והיסטוריה", "אוטופיה ואנטיאוטופיה", על ולטר בנימין ועל אלבר קאמי.

על אף כל אלה הספר כולו שלו במקורות המחשבה, בתיזה המרכזית שבו וביכולתו של אוחנה לחשוף בניתוח ביקורתי את השילוב של יסודות שמקורם בהגות פילוסופית, באידיאולוגיה מהפכנית ובגישות אכסיסטנציאליות של התקופה המודרנית.

מאז עבודתו על ניטשה, שאלת הניהיליזם והשלכותיו על עיצוב התודעה המודרנית ועל דרכי מילוט של האדם מהשלכותיו, עמדו כבעיות מרכזיות לעיני רוחו והדריכו אותו במחשבתו ובמחקרו.

אותה מידה של מקוריות מאפיינת את יכולתו לראות את השפעת הגומלין בין הגות, אידיאולוגיה מהפכנית ותרבות פוליטית בעידן של השלטת הטכנולוגיה על הפרט והכלל.

שילוב זה המושתת על היכולת להבהיר ולפרש על-ידי קונסטרוקציה תיאורטית – "הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי", מכלול רבגוני של תחומי הקיום והחויה, מעניק לספרו של אוחנה את ייחודו, מקוריותו ומשיכתו.

בכל מקרה התוצר שיצא לאור העולם – הוא מיוחד הן בהיקף עיונו, בריבוי נושאים ובעומק האינטואיציות שלו, ומהווה, לפחות בעיני, תרומה רצינית להרחבת האופק האינטלקטואלי והעמקת ההבנה של ה-*condition humaine* ועל האדם המודרני ושל משבר המודרניות.

ואכן זהו ספר יפה מכל הבחינות וניכר בו העמל הרב שאוחנה השקיע בו כדי שתהיה זאת יצירה במלוא מובן המילה. העושר ורבגוניות ענייניו ונושאים מזכיר לעיתים את תפריטה השופע של "סעודתה של בבט".

לפני הקורא נפרשת תמונת נוף מרהיבת-עין של תרבות אירופה ורוחה בשלהי המאה שעברה ה-*Fin-de-Siècle* והשליש הראשון של המאה ה-20. אוחנה רואה בצדק תקופה זאת כיחידה היסטורית קוהרנטית מבחינת התפתחות גישותיה האינטלקטואליות, התרבותיות ומבחינת יחסה כלפי מורשת ההשכלה ולגבי הדפוסים הדומיננטיים של המאה ה-19.

הדיון נע מן ההגות הפילוסופית של פרידריך ניטשה אל גלגולי המחשבה המדינית המהפכנית של ג'ורג' סורל ותורתו על מקומם של המיתוס והאלימות בגיבושה של המעמד המהפכני.

עם העלאת התנועה הפוטוריטית כנושא המרד המהפכני נגד המוסכמות של החברה הבורגנית האירופית, הולך ומתרחב הדיון על פני רוב תחומי התרבות, הטכנולוגיה, סגנון המאבק הפוליטי וסגנון החיים וההתנהגות.

ואכן, יתכן, שרק מכאן ואילך, בהעלאת הדימוי הקולקטיבי של הפוטוריסטים ויורשיהם כגון: ארנסט יונגר Ernst Junger בגרמניה, ניתן לדבר על מסדר, הווה אומה, על קבוצת אנשים בין-לאומית המאוגדת בתודעה של ייעוד ושל שותפות השקפת-עולם ועשייה – אשר ביקשה, תחת דגל הפוטוריזם, לחולל מהפכה כללית בתודעת בני זמנם.

ייחודם נמצא בשיכנועם, שמטרה זאת תושג באמצעות שינוי רדיקלי של תפיסות-היסוד באמנות, בארכיטקטורה, בשירה, בתיאטרון, בשפת התקשורת הציבורית ובסגנון הפעולה הפוליטית ההמונית.

ובעליל, החל מן השער הרביעי הדן בפוטוריזם האיטלקי, ארבעת השערים מהווים תיאור אנליטי והיסטוריה ביקורתית של מגמה פוליטית אכסיסטנציאלית המדברת בשפת היצירה הספרותית, האומנויות והטכנולוגיה. בשורתה בשלילת העבר וערכיו ההומניסטים והליברלים. פניה אל עתיד שיש לקבוע אותו בשפת מוסר חדש, בתודעה חדשה ובעשייה חדשה. תכניה ומניעיה ברצון להעזה בחוויית אתגרים קיומיים ובחוויית הדינמיות של העוצמה והשליטה כמטרה העומדת ברשות עצמה.

ברוח זאת עוסק השער החמישי בפוטוריזם הרוסי, ובמיוחד בולדימיר מאיאקובסקי – נביא הניהיליזם ודת המהפכה: השער השישי בארנסט יונגר הגרמני, שלדעתו של אוחנה מהווה בכתובתו ההגותית והספרותית מימוש של הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי. בקישורו את תכלית הקיום האנושי אל המלחמה ואל שיעבודו של האדם למערך הטכנולוגי ואל הקולקטיב היצרני, הוא מאיין את רעיון כבוד האדם והפך אותו למכשיר המשרת את העוצמה ואת

הישרדותו של האדם כקולקטיב או כ-species.
מכאן מהווה השער האחרון שעניינו "מעיר האדם לעיר המכונה" סיום הגיוני לנושא של הספר כאשר שם השער מהווה רמז אירוני להבחנה שעשה אוגוסטינוס הקדוש בספרו המהולל *Civitas Dei* בין העיר הארצית, ממלכת החטא, לעיר אלוהים, ממלכת החסד והגאולה.
בהשתלטותה של הטכנולוגיה על חיי האדם, לובש "הסינדרום הניהיליסטי הטוטליטרי" ממדים בלתי־אנושיים כשהמנטליות של המהנדס משתלטת על היקום כמשיח הפלדה והאלימות.
לדעתי, ערכו ההשכלתי של הספר הוא עצום ובלתי־תלוי מן השאלה אם התיזה העיקרית של הספר תהיה מקובלת בכללותה או במקצתה על הקהילה האקדמית ועל קהל המשכילים. לפי מיטב הבנתי אין בידי הקורא העברי הרבה ספרים המעלים באותה המידה את דמותה של תקופה על ריבוי ביטוייה וממדיה ואשר מציג תולדותיו ותמונתו של משבר התרבות המודרנית ואת המנטליות שהניעה אותה בהבנה אמפטית כה תואמת ובפרשנות כה מקורית. הישגו של אוחנה נמצא, בין השאר, בכך, שכל השערים של הספר מתקשרים ביחד או מובילים למיבנה מחשבתי מרשים כשכל אחד מהם משמש כ-Case Study של התיזה והן כחולייה בהתפתחותה ההיסטורית.

Zichron Larishonim

Moshe Zimmerman

Jehoshua Arieli

Jehoshua Arieli (1916-2002) was born in Karlsbad, grew up in the Sudetenland, the epicenter of the European national problem, and emigrated to Palestine in 1931. After the outbreak of the war, in 1939, he volunteered to the British army, fought in Greece, was captured by the Germans and survived several internment camps for four years. Upon returning from captivity, he began studying history at the Hebrew University and later became Richard Koebner's assistant. Koebner, who had to leave Germany in 1934, motivated Arieli to write his dissertation in Harvard about "Individualism and Nationalism in American Ideology" (the book appeared in 1964). For Arieli, American nationalism was an intended alternative to European nationalism and a challenge also to Jewish nationalism.

Back in Jerusalem, he became Professor of American history. However, brought up in a German-speaking land, he concentrated also on European, especially on German history, which serves as a special challenge for Israelis. For Arieli the idea of the *Primat* of the nation as an organic collective entity over the individual is the key to the understanding of the Nazi catastrophe. Later, in 1980, the new Chair for German history at the HU was named after Koebner thanks to Arieli's initiative. In 1993, Arieli was awarded the Israel Prize for his work as a historian,

Arieli was a *homo universalis*, but he is known also

for his political involvement. His book *The Complot* (1965) played a decisive role in the protest against the governing Labour Party in the 1960s. After the Six-days-war (1967) he was one of the most persistent opponents of Israel's oppression of the Palestinians.

Arieli played yet another role outside the ivory tower: I spent many hours with him when he served as a member of the history Curriculum committee at the Ministry of education, half a century ago. The outcome of these heated discussions, the new syllabus, aimed at turning history-teaching into an intellectual challenge, preparing the pupil for his role as a mature citizen.

Thirty years ago, I interviewed Arieli for a periodical of the Israel Historical Society, where he addressed the Israeli history teachers, presenting his insights concerning "History and the Humanities". There he warned his readers: "I do not believe that conclusions could be automatically drawn from history. Anyone who wants to draw such conclusions is taking a big risk". He knew how dangerous historical conclusions are at the service of unenlightened nationalism.