

אָפּ, הַסְּאָרִי, וְרַסְפֵּן
יוסף חיים יודשמי ועמוס מונקשטיין על "חוכמת ישראל"

רוני מירון

לנועה כהן,
בחיותה בת מצווה

א. מבוא

יהדות כבר מהו ואנו מבקשים להביא לקבורה הגונה. קביעה קיצונית זו של מורין שטיינשניידר, ממסירה של "חוכמת ישראל" באשית המאה ה-19, יכולה להיחשב בעיני ככונ שדרמה להבנת תופעת ההיסטוריות היהודי המכונה "חוכמת ישראל" באופן חד-צדדי – בניסוח להבין את העבר היהודי באופן אוניברסלי ומנותק מכל מחויבות אליו. אולם לא פחות מכך עוררת התנסחות קיצונית זו גם דיון פרוד ומורכב של חוקרים ומלומדים, שהתגבש סביב שתי שאלות עיקריות: האחת, מה היחס בין מה שמוקד בנושא בעבר למחקר בהווה? שאלה זו נוגעת למעמדה של החקירה עצמה, להתפתחותה של הריסופיליה, למשאבים העומדים לרשותו של החוקר. השנייה, מה היחס בין ההבנה המוקדמת של העבר, שאמה מגיע החוקר וההיסטוריון, ובין אופן הטיפול שלו במשאבים של? שאלה זו נוגעת לפעילות החוקר כסובייקט וכפסיח.

ראשיתו של הפולמוס, מהמפורסמים במדעי היהדות, כבר אצל מיסרי ה"איגוד לחרבות ולמדע של היהודים" (להלן: ה"איגוד"). אלה נעו במתח שבין תפיסת היהדות כתופעה שהלך יומה ותפיסת המחקר ההיסטורי כ"מדע" והאובע דין וחשבון על מה שנתחם? ובין ראיית היהדות כ"לא עניין היסטורי כלל... לא משנה שהלך... היא זהו עניין ועניין נמנים עליה רבים." המתיחות מהדהדת גם בהיסטוריוגרפיה שעסקה בתופעה זו ובהשקפותיה על עיצובה של היהדות המודרנית. שתי מגמות מרכזיות משתנות בכיוון: האחת ראתה במחקר כמיו לניתוק ולקיר מהדהדות ההיסטורית, והדובר הקיצוני שלה היה גרשם שלום – שכונה את אנשי ה"איגוד" "קברנים" – אולם נמנים עמה גם כרון קורצווייל ויוסף חיים יודשמי, המגמה השנייה, שהתגבשה למעשה כביקורת וכנוכחה לראשונה, ראתה במחקר ציון דרך חיוני בגיבושה של התודעה היהודית המודרנית וניסוח אינסקלפטואלי שהיה מונע מדאגה ברורה לקיומה של

1. למבוא מלי על "חוכמת ישראל", ראו: מנסי-פלור (עורך), עמ' 19-31; מאיר 1989, עמ' 94-96.
2. דברי צוין מצוטטים בתוך: מנסי-פלור (עורך), עמ' 82. יש הרואים בתפיסה זו של המדע כמיו לישועה הגלילאית. ראו למשל: שם, בהערת, אולם זהו זה מכמה פישנות חלקיות של תפיסת המדע ההגלילאית, שכן לצד התהליך ההיסטוריוסטי נכרת בהיסטוריה גם תופעה של שימור הישגי הדת האנושית.
3. וולף, "על מושגו של מדע היהדות", בתוך: מנסי-פלור (עורך), עמ' 79.

פרחוב העיריה הקידי
אונקרים, קוברים
קלא כפסולת ופסכות.
קלא, חרולי, שקנאי פנאא
רמיות אחרות פלתי מזהות

שלג פבר נעים.

אלוהים לבנים

העליה לך
בן-בליים
ברפבות שנים
במקלות טפוס
בנעלי הרים
צבורים, צבורים
מלשחות, מורדים, נמים
סוף וזמן וקלבים אוקרים
מתובנים משתאים
בעקט של חלל מקוש
פבתק הלבן המספא
ניקראו בשם
כבמלמול תפלה מרהישה:
סנזה קריתו 4320 מ'
מאונותון 4430 מ'
גיהרון 4512 מ'
מטהרון 4482 מ'
צ'רש...

כמתחייב, שבזיכרון הקובצי מעורבת תודעה סובייקטיבית, זו לא נתפסה על ידי ירושלמי כרפלקסיבית, ולכל היתר אפשר להגדירה כמסוימת.
ענינו של המאפיין השני של הזיכרון הקובצי היהודי בתפישתו של ירושלמי כשכרו הברני של הזיכרון הקובצי עצמו – ברבות שכתוצאה ממנה "זיכרונות מסוימים מסיפים לתקיים: השאר מתנפנף, מורחק או פשוט מסתלק בחלוף של בריחה טבעית" (כוהר, 120). מאפיין זה נראה כמתייחס להבנה הסובייקטיבית של הזיכרון הקובצי היהודי, וכל זיקה סובייקטיבית יכולים לחול בו תהליכי בריחה ונזילות. דא עקא שמאפיין זה אינו עולה בקנה אחד עם המאפיין הראשון של הזיכרון הקובצי היהודי, שכן פעולת השיפוט מניחה את פעילותו המכוננת של הסובייקט.

כיצד יש להבין את הסתירה בין שני מאפייניו של הזיכרון הקובצי היהודי? דווקא לנוכח האחריות והלכידות שמייחס ירושלמי לזיכרון זה, מתעוררת השאלה, האם נזילותו מעידה על כישלון המנגנונים ההכרחיים והתכונתיים המופיעים על עצמו. לדעתי, בסתירה בין התרון הנתפס כטרנסצנדנטי ובין התודעה האוטומטית המעורבת בעיצובו של הזיכרון זה טמון מפתח חשוב להבנת עמדתו של ירושלמי, שלפיה יש נגוד בין הזיכרון הקובצי לבין הזיכרון הגורפי היהודי מיסודה של "חוכמת ישראל" (להלן: תחת התיגוד). כלשונו: "יך בתקופה המודרנית אנו מוצאים לראשונה היסטוריוגרפיה יהודית שנפרדה מן הזיכרון הקובצי היהודי ומבחינות מפריעת היא חולקת עליו חילוק גמור" (כוהר, 118). טענתו העיקרית היא שתחת התיגוד של ירושלמי היא כבואה של התיגוד בין האובייקט הטרנסצנדנטי של הזיכרון הקובצי ובין התודעה האוטומטית המכוננת אליו. כשם שלכידותו של הזיכרון הקובצי עומדת בסתירה לנזילותו ולבררנותו, כך יש סתירה גם בין הזיכרון הקובצי לאופן הטיפול ההיסטוריוגרפי בו. נראה שלידיו של ירושלמי, עצם העובדה שעבודותיו של ההיסטוריון הן הוצי' של החלוף שמבצע סובייקט עושה אותן מנוגדת לזיכרון הקובצי, שכן, כאמור, לדעתו בזיכרון זה לא מעורב תהליך כזה. לפיכך יש להבין את תחת התיגוד של ירושלמי כמסקנה המתחייבת מהסתירה הפנימית שבין שני מאפייני הזיכרון הקובצי היהודי כתפיסתו. מבהינה זו אפשר לקבוע כי ביקורתו של ירושלמי על "חוכמת ישראל" היא נגודת של תפיסתו את הזיכרון הקובצי היהודי.¹⁵

אולם לדעתי, ביובד העמוק יותר של תחת התיגוד מנחת, לפחות באופן אימפליציטי, הוציפה שהזיכרון הקובצי היהודי יתגבר על הסתירה הפנימית הגלומה בו; דיוקן ריזן, יבנע את הנטייה לנזילות ולבררנות שבו או למצנע יתכ אוחה כר ששתי תנחות הסוד שעליהן מושתתת תפיסתו את העבר היהודי – קרי: ההשגחה ויחודה של ההיסטוריה היהודית – לא ייפגעו ויישמרו האחריות והקביעות של זיכרון זה. על רקע התפיסה הזו מתברר כי ההיסטוריוגרפיה היהודית הכיבצה ציפיה זו. לפיכך מנקודת מבטו של ירושלמי יש להבין ההיסטוריוגרפיה זו כמניפסטציה של הסתירה האימפליציטית הגלומה בחוס שבין שני מאפייניו של הזיכרון הקובצי היהודי ואולי אך כתוצאה של הנזילות שבו. הסתירה בין הכריזי של הזיכרון הקובצי היהודי נשמרה

כריזי פנימי ובלתי מוחזן כל עוד לא נכתבה ההיסטוריוגרפיה והזיכרון הקובצי לא היה לנישא לעיין ביקורתו ולא ריחוק אוים על מעמדו. הפעמה של ההיסטוריוגרפיה היהודית לא רק השפעה את הממד האימננטי שבזיכרון הקובצי היהודי, ובכך העצימה את ממשותו, אלא השליטה אותו על זיכרון זה ולמעשה הפכה אותו ליסוד המכונן שלו. יתר על כן, היתה של התודעה ההיסטורית עם ההיסטוריוגרפיה, בתפיסתו של ירושלמי, צמצם והגביל מאוד את גבולותיה של התודעה ההיסטורית. מעתה התודעה ההיסטורית, מגולמת בתודעה שמתקפת בעבודותיה של ההיסטוריוגרפיה, כן הצליחה ההיסטוריוגרפיה היהודית לקרוא תיג' על התמשת הטרנסצנדנטית שהכוננת את הזיכרון הקובצי; אך כי לדעתו של ירושלמי היא לא סילקה אותה מממד מכיוון שלצדה של ההיסטוריוגרפיה פעלו כוחות נוספים שאישרו ממשות זו.¹⁶

נראה כי האפשרות להכיל מוחזות בלתי מוכרעות בין יסודות שונים לא עמדה לגנר ענינו של ירושלמי, שהיה ממוקד בסתירה ובציפיה לישיבה. יתר על כן, הבנה של ההיסטוריוגרפיה כחולקת על הזיכרון הקובצי היהודי "חילוק גמור", כלשונו (כוהר, 118), שופכת אור על מה שבראה בניינו כ"זיכרונות" של ההיסטוריוגרפיה מהזיכרון הקובצי. נראה כי עיין ביקרתי בזיכרון הקובצי נתפס אצלו כראי להפרדות ממנו, שהרי התקשרות לזיכרון משמעה אצלו קבלה לאל עוררין של תכניו של זיכרון זה. קבלה פירושה אפוא התגלות פקטית בהתאם לנרמזה שנהקקו בזיכרון.

על רקע הניתוח שהוצע לשני מאפייניו של הזיכרון הקובצי היהודי, נובל לראות כמה שידושלמי מכנה "חילוק" תוצאה של ההתנגשות בין שני היסודות המכוננים בתפיסתו את הזיכרון הקובצי היהודי: יסוד אוטונומי-טרנסצנדנטי ויסוד אימננטי-תודעתי. היסוד הראשון מצדיק דיספוזיציה של עמדה אל מול ישות טרנסצנדנטית, רדיינה האל. לפי ירושלמי, דיספוזיציה זו היא היסוד התשתית ביותר בזיכרון הקובצי היהודי. היסוד התודעתי ההולג יסוד זה הוא קבלה המגולמת בציונות טוטלית. היסוד השני מגלם יחס תודעתי-אימננטי, שלדעת ירושלמי מאפיין את ההיסטוריוגרפיה היהודית מיסודה של "חוכמת ישראל". התיגוד שהוא משרטט בין טרנסצנדנטיות ובין אימננטיות בניגוד כביארי המוחלל שבו, משקף את חוסר מודעות שלו למורכבות היחסים בין אימננטיות לטרנסצנדנטיות כפי שהיא מטופלת בצורה יסודית בספרות הפנומנולוגית היהודית, ולעניין זה עורר אשכ בהמשך.
יתר על כן, ירושלמי מבלבל בין יחסים דיאלקטיים ובין סתירה. סתירה מחייבת פתרון דיאליקטי, לטובת אחד הקטבים, ואילו עמדה דיאלקטית מאפשרת את הקיום המתוח שמתווה

15. לדעת ירושלמי, שני כוחות נגדיים מהיקים מההיסטוריוגרפיה תמכו בזיכרון הקובצי היהודי: האידילוגיה (כוהר, עמ' 109) והספרות (שם, עמ' 124-125).

מנכחות הקבע של שני הקטבים¹⁶. ככלל ידחסים שבין האימננטיות ובין הטרגנומטריה הוא דיאלקטי ולא יחס של סתירה. נראה שקביעה זו חלה על היכרון הקיבוצי, שכלל היכרון הוא ניסא על ידי סובייקט אנשי, וזה אינו רק הכלי הדיק שלותוכו ניצוק היכרון; סובייקט זה מעבר את תוכני היכרון, שפוט אותם וממקם אותם בחיך קולמוס¹⁷. ירישעלם מתקשה לזחח את נוכחותו של המרכיב האימננטי תודעתני היכרון הקיבוצי, וממילא הוא מחמיץ גם את היחסים הדיאלקטיים המעצבים אותו. התמצה זו משתקפת היטב במאורו את אופן עמידתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית לנוכח היכרון הקיבוצי היהודי. בלשוננו:

ככל שההיסטוריוגרפיה אמנם "מורדנית" ודרשת יחס של רצינות, הרי היא צריכה לזחח, לפזח מבחינה תפקודית, את התנחות שהיו לפנים בטרון של כל התפסות היהודית של ההיסטוריה. למעשה היא צריכה לעמוד בניגוד הדיק לנושא שלה עצמו... כמה שנשוב לעיקר העיקרים שבו: האמונה שההשגחה האלוהית היא... גורם מסובב פעיל בהיסטוריה היהודית, וכן האמונה, הנובעת מזו הקודמת, ביחודה של ההיסטוריה היהודית עצמה (זכור).⁽¹¹³⁾

יסוד חשוב בהבנתו של ירושלמי את היהודי המטורני כניצב מול היכרון הקיבוצי היהודי מתוך יחס של קבלה חלחל אפוא גם להיאורו את ההיסטוריון היהודי חוקר היכרון הקיבוצי. עקרונית, כמו שאר חברי קהילת היכרון היהודי, גם ההיסטוריון אמור להיות כפוף לכללי היכרון. הוא אמור להיות ה"פה" או ה"ע" של היכרון זה, ולפכר עליו להעניק קדימות לתכניו של היכרון. ולמעשה להניח לעצמו להיות נשלט על ידי היכרון זה. נראה שההבניה ששימשה את ירושלמי בניתוח היכרון הקיבוצי מועמקת לתפסות את ההיסטוריוגרפיה היהודית, ובאופן ספציפי בניתוח שלו את תפקידו של ההיסטוריון ביחס אליה. כך הוא תאר את עבודתו של ההיסטוריון ככוח שאינה מותירה לו מרחב תמרון של ממש – כאמור, ההיסטוריוגרפיה "צריכה לזחח", לעמוד בניגוד הדיק" וכיצוא כאלה. בכך מעניק ירושלמי להיסטוריוגרפיה היהודית ממד של ישות שמתבררת כיסוד עצמאי וכלוי תלוי בהיסטוריון עצמו.

16. העמדה הדיאלקטית עשויה להקדים בניני מוסרים שאינם נפרדים זה מזה. התודעתני הקיומי, הגל ממשש רגמה טובה למעשה של עמדה דיאלקטית במישור התודעתי, ואילו קדימיותו – לוי שבמישור הקיומי, לבי הגל ראו: Taylor, 1975a, 1975b, 1975c, 147-124; לבי קודמתו ראו: שניא 1991, עמ' 95-100; Taylor 1975b, עמ' 5.

17. סוגיית היכרון זכוח לתשומת לב רבה בשני העשורים האחרונים ונדונה מפרספקטיבות שונות. ראו למשל: Schmidt, 1979.

מזכר מאליו שכתבתו של ירושלמי את היכרון הקיבוצי היהודי המטורני ולמעשה את העבר היהודי ככללותו לא יכלה לעלות בקנה אחד עם הנישה של מייסדי "חוכמת ישראל". אלה ראו עצמם מורשים לשלול את קיומו של גורם טרגנומטרי פעיל בהיסטוריה היהודית. ירושלמי ניסא את פיתוחה של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה-19 בתהליכים שפקדו ורקו את הדת באורח חיים בעידן זה ולא בתהליכי חילון רחבים יותר, שאח דאשיתם זיהו בשלול המאה ה-17 ושחוקקו בתקופת ההשכלה. כך הוא קובע כי "לא תנועת ההשכלה היא זו שהולידה את ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית, אך שטייעה שלא במתכוון להשתתף לקיע לחילום של מגורים... בעולם היהודי... ההשכלה עצמה לא השיגה תפסות היסטורית שונה בסדרה מזו שהייתה קיימת קודם" (זכור, 104). זמן רב אחרי שהשקפה חלונית-ביסודיה ברבר ההיסטוריה העולמית התפשטה בחוגים חילוניים ומתרחבים באירופה, המשיכה ההשקפה הדרגולת בחשיבות ההשגחה החלונית בהיסטוריה היהודית להזמקים בעקשנות... (זכור, 114). בעיני ירושלמי, בחילון ובהשכלה באירואילוגיה מופשטת שלו, לא היה די כדי לחלל את הקיע בין היהודי ובין היכרון הקיבוצי שלו, שכן, להפסיתו, גם בעידן ההשכלה התמידה התפסיה המטורנית של ההיסטוריה היהודית. פירוש של רבו, כוח נוכחותה של הישות טרגנומטריה לא נכפע.¹⁸ לעומת זאת, חולין ההמשאה (אובייקטיביות) של העבר היהודי, שלדעתו ניתק את ההיסטוריוגרפיה היהודית מהיכרון הקיבוצי היהודי, הורחש רק במאה ה-19, והוא אכן מזהה את הפענת המציגו של ההיסטוריון היהודי בייסודו של ה"אגוד" הראשית במאה ה-19 (זכור, 101).

נמצאו למדים כי שני גורמים חוללו את הקיע של ההיסטוריוגרפיה היהודית מהיכרון הקיבוצי היהודי: תאשון, החלשות עצמת נוכחותה של הישות טרגנומטריה עקב התרופפותו של אורח החיים החלכתי; השני, שרואה לירושלמי תוצאה של האשון – הפיכתו של העבר היהודי למושג התייחסות ולרפלקסיה. משנכונתפה מוחיבותו של היהודי להלכה עלתה ההיסטוריוגרפיה כאמצעי חלופי לעיצוב זיקה ליהדות. תולין זה, שירושלמי מזהה אותו עם הפענתה של ההיסטוריוגרפיה היהודית במאה ה-19, הכתיב את הנכחות הטרגנומטריה, שקבעה את רמותו של היכרון הקיבוצי היהודי, באימננטיות ורה לו.

בתפסותו של ירושלמי נקלע ההיסטוריון לסיטואציה בין שני היבטים: כפעילות סובייקטיבית של היסטוריון הוא תחום כנבולות האימננטיות. תחום זה חולל את הנחת היסוד הערכית והאידיוולוגית של מייסדי "חוכמת ישראל". הקושי מתעורר, לרעת ירושלמי, בכך שמושאן של

18. כיסוד תאוריו של ירושלמי את ההשכלה עומת תפסיה המוסרית ברבר ויחיה של ההשכלה אנטי-היסטורית – תפסיה ששקפה חוסר יכולת של ההיסטוריונים בני המאה ה-19 למקם עצמם מבחינה היסטורית. נישה זו נדחתה זה מכבר בעיני ההיסטוריון הפילוסופי, ראו, למשל: Cassirer, 1979-179, עמ' 57-80.

במקרה כזה מניעה נוכחותו של יסוד טרנסצנדנטי עצמה של קבע ויציבות למסגרת התודעתית האומנטית המכילה אותו. טרנסצנדנטיות אינטנטיבית זו מגולמת בעובדה שהיכרון האישי אינו פרטי בלבד, אלא כולל מרכיבים חודרים מגבולות המסגרת האישית.

טרנסצנדנטיות לה, אפשרה לפונקציונליות לחוות את היסוד המחוייב והמשמר שבמהלך הבריחה ההיסטורית, נשפט הייחודי, הפריקולורי והלודי-החוקר המוגן, ונשמר היסוד הכללי, המתגבש כאובייקט וכמונטנט מעל לזמן ולמקום. יתר על כן, אפילו מה ששורר את התהליך ההיסטורי אינו מוכר על ידי הקולקטיב באופן מרע כיסוד של קבע בדיכרון הקיבוצי, אלא עצם התוכחות שלו בידיכור זה מעצבת אותו ככוח.²⁶ ההבדל בין הפיסתו של פונקציונליות לזו של ירושלמי מדרק עתה בקלות. ירושלמי קושר בין נילולו של היכרון הקיבוצי, שמקורה בניסיון האישי של היחיד, ובין הכרחם של תכנים מסוימים בו (זכור, 120-121): בפועל הוא אינו מזהה את המרכיב האומנטית שבדיכרון הקולקטיבי, אלא דואר אותו כמכונן על ידי תחומי טרנסצנדנטיות לו. לפיכך אין הוא נדרש להבחנה בין מה שמשולך לסל האשפה של ההיסטוריה ובין מה שמוסרם להתקיים בדיכרון הקיבוצי, שכן מה שמתקיים אינו מותנה באקס המנטלי של היכרון, אצל פונקציונליות, לעומת זאת, האינטנטיביות והתוכחות הטרנסצנדנטיות אינו מוציאות זו את זו.

היסטוריות – קרי: העבר והווה – נשא אופי יסודי, משמעי, ש חוסר הלימה בין היסטוריות ואומנטיות ובין המושא האינטנטיבילי שלה, שנתפס כטרנסצנדנטי. ההיסטוריות מניע אצאו למחסום מטפיזי, שאין לו כלים להתמודד איתו, אך גם להימלט ממנו לא יכול. ההבחנה בין שני סוגי היסטוריות – המתודית והמטפיזית – מגיעה במקרה זו לקצה גבולה, מן הידיון הביקורתי בעמדת ירושלמי עולה כי אין כפיס להבחנה בין השניים – שניהם ממוקמים על רצף אחד שנוטלים בו חלק יסודות אינטנטיבים וטרנסצנדנטיים כאחד. אולם רציפות זו נעלמה מקורת מבט הבינארית של ירושלמי, ששלל מההיסטוריות את עצם האפשרות להתייחס ליסוד סובטנטיבי ומטפיזי, ולפיכך גם את האפשרות שלו לעמש כלי להבחנה העבר והווה.²⁷

2. פונקציונליות: תודת ודיכרון
מושג היכרון הקיבוצי בהפיסתו של פונקציונליות נעמד על שני מאפיינים מרכזיים: לפי המאפיין הראשון, היכרון הקיבוצי הוא "אקט מנטלי, ומשם כך אישי מכול וכול" (תדמית, 14). כאפיין זה של היכרון כפעולה אנושית המכוננת את ההיסטוריה נעוצה התשתית האינטנטיבית היסודית של פונקציונליות, עניינו של המאפיין השני במאפיינו לקשור בין היכרון האישי ובין היכרון הקולקטיבי, ובלשונו: "גם היכרון האישי ביותר לא ניתן לנתוק מן התקשר החברתי" (תדמית, 14). פונקציונליות דוחה את העמדה הקאריסטיאנית, שמקומה את התודעה כגבולות היחיד האוטונומי; ואימץ את התפיסה ההגלית, המדגישה את אופיה החברתי של התודעה העצמית, תפיסה שהיא מאפשרת הפרדה בין היחיד ובין החברה. יתר על כן, פונקציונליות הסיק מתפיסה זו של התודעה העצמית מסקנות הנוגעות לטיבה של החברה וההיסטוריה וליחס שבין היכרון האישי לדיכרון הקיבוצי. לדעתו, שניהם מתרחשים במישור האוטונומי האינטנטיבי, ואינטנטיביות זו שני פנים לה: ישותו התודעתית, מן הבחינה הישורתית, היכרון מתגלם במציאות ריאלית של אנשים ריאליים. מן הבחינה התודעתית, האינטנטיביות משקפת את היכרון האישי כפי שהוא נישא בתודעתם של אנשים ריאליים. עקרונית, אין בתשתית אינטנטיבית זו כדי לשלול את נוכחותו של ממד טרנסצנדנטי, אולם ממד זה אינו מתחייב מודעות אנושית או מעצם קיומם של מושאים טרנסצנדנטיים ביחס להתודעה. התודעה האינטנטיבית מתרחבת במהלך ניסיון החיים, באופן שמאפשר לה לקלוט לתוכה גם יסודות מהיכרון הקיבוצי או העבר ככלל, והיכרון הקיבוצי עשוי להכיל יסודות טרנסצנדנטיים והוא חיצוני ליכרון האישי, ע"כ כרי שלילת אחרותו.²⁸

26. תדמית, שהנצמי כולל את האחד ונו מהמרכיבים בפרק המפורסם של תגל "דיאלקטיקה של הארון והעבר" שהוא מתמצת מבר במשפט הראשון: "התודעה העצמית היא בעל עצמה ובעל כעצמה ככך שהיא בעל עצמה וכשכיל עצמה כשכיל וזלחה: היא זניחה רק כמי שכוברים בה", דואר, 127. p. *Phänomenologie*, Hegel.
27. הגוסס העברי לקוח מתוך: קליין, עמ' 64.

28. דואר, עמ' 120. תדמית, 27. לעניין זה נשפט בדיון בהפיסתו של פונקציונליות מנכחת ובכח התודעתית.

אולם אף שהיכרון הקיבוצי והיכרון האישי מתגלמים לשיטתו של פונקציונליות במישור של הפעולה החברתית האנושית האינטנטיבית, הדיכרון אינו מוכתרת ומכל מקום אינו מתרחשת מעצמה, ממש כשם שההמשכיות בין היכרון הקיבוצי ובין היסטוריות אינה כואת לשם כך לפי פונקציונליות את המונח "תודעה היסטורית", "שישמש כאובייקט פרטי דומי נושא, שיסביר כיצד מתהווה השני ויחשם והיסטוריות מן הדאשון והיכרון הקיבוצי"

8

דמית, 18). במסורת הפוליטית ומקאנט ואילך מניין המונח "תודעה" את הסדר המורח מסתמך בין מרכיבים שונים הנראים דיים זה לזה (למשל: בין גנתי החושבים הייצוגים הנמנלים להם). המונח "תודעה היסטורית" של פונקנשטיין עוקב אחר מסורת זו. "תודעה היסטורית" נזכרת בין היתר אישי לקיבוצי, ואחד הביטויים הסתגלניים לתיווך זה הוא הצורה היסטוריוגרפית. כתיבה המתווך של התודעה סמוך אפוא כוחה למנוע את התנגוד ששרטט ושלמו בין הזיכרון הקיבוצי להיסטוריוגרפיה.

נבחרתם של שני יסודות נבדלים בפנימית הזכרון הקיבוצי של פונקנשטיין, כפי שהוצגו נבחרתם של שני יסודות נבדלים לכפילות המאפיינת מושג זה גם בתפישתו של ירושלמי. פונקנשטיין ניל, לכאורה אנלוגית לכפילות המאפיינת מושג זה גם בתפישתו של ירושלמי. פונקנשטיין עץ כי זכרון זה הוא כיתר של אקט מנטלי ויש לו אופי חברתי, ואילו ירושלמי מצביע על קורב באמונה משותפת ועל הנדליות שחלה בתוכו. אלא שמאחורי דמיון פרמטרי זה – זכרון מכונן על ידי שני יסודות נבדלים המתייחסים זה לזה – עומדים הבדלים יסודיים ומכריעים נגדו. שמקורם בכתיבה של המסגרת שבתוכה נעו שתי התפישות. בתפישתו של פונקנשטיין זילות זו עולה בקנה אחד עם טיבה האימנטי של התודעה. אולם ההכרה האנושית מוגלת זכרון בעולם חיצוני נבדל ממנה, וראי עסקה בהתמדה בפירושו ולפיכך סופגת לתוכה מגוון ל התנסויות וייצוגים של עולם זה, שאינו מגלם משמעות אחידה בשבילה. את הציפוחו של זכרון הקיבוצי מביטה ההתייחסות המתמדת אל ה"נתון",²¹ אך מובנו של "נתון" זה נקבע על פעם בפעולת ההתייחסות עצמה: בזיכרון הקולקטיבי, בזיכרון האישי, בתודעה ההיסטורית וזכרון הקיבוצי מביטה ההתייחסות המתמדת אל ה"נתון". באמצעות פעולת ההתייחסות אל ה"נתון" שונה הדבר בתפישתו של ירושלמי, שבה התשתית המתרגמת, הנעוצה בנוכחות דאלוהות נגדה את ההיסטוריה היהודית, מביטה את הקיבוציות ואת אי-ההתנהגות של הזיכרון הקיבוצי הוא ירושם לזכרון הקיבוצי ההודי, גם במקרה מבט אימנטי-תודעתי עליו יש כרי להעניק י אותו הסבר. הדבנה של ירושלמי את הטרגונומיות של הזיכרון הקיבוצי ההודי כביטוי הינתנותו מעל ומתוך למסגרת ההתייחסות האימנטי מילאל אינה פותחת אותו בפני פרשנות נוחה, וכחוצאה מכך נחסמת גם האפשרות שהוא יספוג לחוכו שונות שמקורה בהתייחסות ובייחסיביות מגוונות המופנות אליו.

על רקע זה נבכל להבין לאשרה את הגדרתו של פונקנשטיין את "התודעה ההיסטורית" כמבטאת את ה"ניסיון להבין את העבר ולהת בו משמעותית" (דמית, 20) וכמשקפת את "דרגת

2. היעיון שהתקטט הקאנטי – ה"נתון" – אינו סגור, וכחמים מוזכרים את חסיקס או יציקים לחוכו בהתמדה משמעות חרישה. לניחה של המסורת הולמית ברוח זו, ראו למשל: בקרובין, גילת; ולרסל, שניא, 1998, עמ' 216-256.

החופש היצירתי בשימוש ובפירוש תכני הזיכרון הקיבוצי... [הושבה במגמים שונים באותה חרבות או בכשבות חברתיות שונות של אותה חרבות] (דמית, 19). ברוח לגמרי שהגדרה זו אינה פורצת את המסגרת האימנטי של הזיכרון הקיבוצי בתפישתו. לידת פונקנשטיין, גם פרשנות שתחלה שינוי בתבנה החרות של זכרון זה לא מעיד עליו, שכן הוא יכול להתקיים בריציות בר כבד עש שמור האחרות בתוכו. יחד על כן קשך כרוך בין הבנה זו של "התודעה ההיסטורית" וישל ירושם אל הזיכרון הקיבוצי ובינ הבנה את מושג ההיסטוריה. לידת, ההיסטוריה אינה מייצגת ישות אוטונומית סרנסצונדנטית ביחס לתודעה המתמדת אליה – ממש כמו התודעה ההיסטורית, גם ההיסטוריה עצמה מזוהה תוצר של פעילות סובייקטיבית אימנטי. לשון אחר, אף שתודעה היסטורית והיסטוריה כריסציפלינה מובחנת אינן זהות, מקודרת מבטו של פונקנשטיין השתים מובסות על אותה פעולה מנטלית, והיא זו שגם מאפשרת את הזיקה ביניהן.

לקבוצה שמוזהה אותם כשייכים לה. ככזו עשירה התודעה ההיסטורית לשמש מסגרת לאידיאולוגית שונת על מעמדם – האונטולוגי והחברתי – של תוכני הזיכרון הקיבוצי. נאלץ מובן כי בה במידה שרות היציפות של פונקנשטיין, המנוגנת בתשתית אימנטי רחבה, אינה מעידה על אוחדותו של הזיכרון הקיבוצי, גם אין לה משמעות כזו בנוגע לתודעה ההיסטורית. תודעה זו איננה אלא פן אימנטי של זיכרון זה ולפיכך היא משתנה ככל פעם שמופנת התייחסות סובייקטיבית לחוכו, שאף הם משתנים תדיר.

לחנתם של הודים את עברם שישם כלי קיבול לחכמים אלה, שתפקידו כסודות טרנסצונדנטים רכלתי תלויים בו. בניגוד לכך, פונקנשטיין העמיד במרכז תפיסתו את התבניות התודעיות האימנטיים: "תודעת המוצא ההיסטורי" או "תודעת התחזות בוכן ההיסטורי (שלדעתו ליוותה את האמונה הישראלית מאז ראשית כישורה". אל תבנית זו צירף את היעיון ההיסטורי של בחרות את ישראל (דמית, 20). אולם עיקר טיעונו הוא שלמכלול תכנים אלה אין משמעות ספציפית אחת מדייבת. יסודה של עמדה זו בתחנה שרק מסגרת אימנטי יכולה לאפשר יציקת משמעות לחכמים ככלל. מבחינה זו מה שממלא את הזיכרון הקיבוצי בתפישתו של ירושלמי אינו יכול להיחשב ככלל לתוכן. אלה מעין איריאות סרנסצונדנטיות, שלתודעה אין דרך להתייחס אליהן.²² הוביל בין העמדות של השניים מתחרד גם לנוכח המסגרת השונה שבה מיקמו את תוכנו של הזיכרון הקיבוצי. ירושלמי לא התקדם אל מעבר לציון עצם קיומו של הזיכרון הקיבוצי. הוא

22. כבר בקיבל ירושם הצביע על כך שמה שהוא טרנסצונדנט, לתודעה, התודעה אינה יכולה ככלל להתייחס אליה. הגל היה הראשון שחשן את התנגוד שבו חופך יסוד טרנסצונדנט לתוכן אימנטי של התודעה. הגל הוא שבעם התייחסות התודעית – היינו, שיוסר, המרנסצונדנט הוא בשביל התודעה – והפנת לאימנטי את מה שהופיע קודם בפני התודעה כטרנסצונדנט.

לא שאל את עצמו מי נישא אותו, מהם המנגונים שבאמצעותם הוא מעוצב, מה תפקידו של הסובייקט האנושי ביחס אליו, ובסוף, מה יהיה בין הדיבור הקובצי ובין הדיבור האישי? קביעת מעמדם הטרוסוצנזטי של תוכני הדיבור הקובצי אפשרה במובן מסוים, ואולי אפילו נעדרה, למנוע מראש את התערבותן של שאלות אלה. בפועל לא ברור כלל מה מאפשר לאיזון את התכנים הללו כזיכרון. יתר על כן, עמדתו של ירושלמי לא התוודרה מקום למוכיב של "תודעה היסטורית", שסודרה בידידת הסובייקטיביות המופנת אל הדיבור הקובצי. לעומתו פונקנשטיין, שהבין את התפקיד הפעיל של התודעה, זיהה מראש את הקשר בין הדיבור הקובצי ל"תודעה היסטורית" כמסגרת אימננטית סובייקטיבית, מסגרת הפועלת על תבניו של זיכרון זה, שהוא עצמו תחום בגבולותיה.

הדיבור הקובצי והתודעה ההיסטורית מתרחשים, כפי שמתברר, כמסגרת אימננטית אחת, שמקיימת בתוך עצמה פרקטיקה מתמדת של התייחסות ופישטות עצמית. בתוך מסגרת זו ניגים התכנים תלפיות מהזיכרון הקובצי אל התודעה ההיסטורית, המתחייבת אליהם ובכך מעצבת אותם מחדש, ובחורה מהתודעה ההיסטורית אל הדיבור הקובצי. נילתום של תכנים מסוימים של זיכרון זה היא אפוא גם חלק בלתי נפרד מהזיכרון של הקיום – הרק לעולם – המפריד בין הדיבור הקובצי לתודעה ההיסטורית, והיא איננה רק תוצאה של שחיקה שחלה בהם לאורך הדורות.

פונקנשטיין לא יצא נגר הקביעה היסודית של ירושלמי, שלפיה "הדמות עצמה של הודות עד למאה ה-19 הייתה סטטית" (הדמות, 25), אלא הסיק ממנה מסקנות אחרות, שהעניקו לה משמעות שונה בתכלית. עיקרו של הדיבור בין השניים אינו נעוץ בתכנים הקונקרטיים שבאמצעותם חלה השניים לאפיין את יחסו של הדיבור אל עברו, אלא בהתנבס את ההקשר הכללי שממנו שאבו תכנים אלה את פרשם. כצער ראשון בהתמודדות עם עמדתו של ירושלמי, אימץ פונקנשטיין את ההסבר המקובל בספרות ההיסטוריוגרפית המודרנית, שקשר בין יחסו הסטטי של הדיבור לעברו למציאות הפוליטית שהיה נתון בה בדיווח בגלות. בלשונו: "קהילות ישראל בגולה ובארץ ראו עצמן כאובייקט ולא כסובייקט פוליטי עד בוא הגשית... ומשום כך לא נראו להם מאורעותיהם יזאיים להזכר" בהשתלשלות המדיקת" (הדמות, 25-26). בקשר זה מזכיר פונקנשטיין הגנים אחרים השותפים לפיסה שביטא ירושלמי, כגון פואן רונצווייג ור' שמואל לוצאטו. מהלך זה, המעגן את התזה של ירושלמי במסורת ההיסטוריוגרפית ולמעשה גם בקונקסט ההיסטורי הממשי של היהודים, עשוי להתמש כמחוק אותה. אולם יחס המדיק והיישוריות היסודית מסודרית" (הדמות, 25), אם כן, פונקנשטיין חילץ את תפיסתו של ירושלמי ממסגרת הזיכרון הקובצי הטרוסוצנזטי והכליל אותה בתחומה של התודעה ההיסטורית – פונקנשטיין חילץ את תפיסתם המסודרת של יהודים ממסגרת נוקשה המגולמת בתוך

פוסיקולרי, וזוהה אותה כסוג של התייחסות תודעתית בת זמנה, שאינה שונה בעיקרון מכל תודעה היסטורית אחרת. לפנינו אפוא מהלך דיקלי, המוחלל טרוסמורפיזה בתפיסתו של ירושלמי ומכניס לתוכה יסוד אימננטי חדש. מכאן שהתפיסה הסטטית של העבר היהודי אינה מציגה נתון בלתי משתנה, היצוק כיסוד של קבע בדיבור הקובצי והודי, אלא היא חלק מ"התודעה ההיסטורית", ובתור שכזה היא יסויה לתודעה האימננטית של ההודי. פונקנשטיין העריך כי "הדגשת האלמנט הסימפולוגי בתודעה ההיסטורית היהודית המסורתית הפריד ירושלמי" (הדמות, 25). לדיעתו, יש לראות בעמדה הסימפולוגית בבחינת יוצא מן הכלל המעיד על הכלל, שלא נענה ללוגיקת הסימפולוגיה ואף לא היסטורית שקבע ירושלמי לדיבור הקובצי והודי.²³ פונקנשטיין רחה אפוא לא רק את המשמעות הכללית שהעניק ירושלמי ליסוד הסטטיות בתודעה העבר והיהודית, אלא גם את מובנה של הסטטיות בתפישתו: אין היא מציגה נתון בלתי משתנה, אלא יסוד תודעתי הנתון בהתמודדה לפירוש ולשנוי. הקשר בין המשקל המוענק ליסוד הסטטיות למונח בודי, התפיסה האימננטית של יסוד זה אינה יכולה להעניק לו מעמד מובן קבועים, שהנם טרוסוצנזטיים ביחס להתנהגויות ריאליות; ככל תוכן תודעתי משתנה גם משמעותו ומשקלו של היסוד הסטטי בתפיסת העבר היהודית.

החולק של קטגוריות אימננטיות על הדיבור הקובצי והודי חוללה בפועל היסטוריוזיה שלו. תפיסתו חילצה את תפיסת ההיסטוריה והודית כגושה להשגחה אלוהית וכיחידה מההקשר הטרוסוצנזטי שאפיין אותה בתפיסה המסודרת, שאותה זיהה ירושלמי, והעבירה אותה לזרומה האימננטי של התודעה ההיסטורית. כתוצאה מכך השתנה גם מעמדם של הדיבור הקובצי ושל התודעה ההיסטורית בתפיסת העבר היהודית – הם חוללים לייצג עצומה טרוסוצנזטית והופכים לביטויים של תודעה אימננטית. מנקודת מבטו של פונקנשטיין אין אפשרות להבין את הדיבור הקובצי והודי אלא כמסגרת תודעתית סובייקטיבית, שמשמעותה של ההשגחה האלוהית ושל יחודיה של ההיסטוריה היהודית מוצאים בה את משמעותם. כסופו של דבר מתברר כי ראיית התודעה ההיסטורית כקטגוריה מתוכנת בין הדיבור הקובצי והיסטוריוגרפיה מציגת את עיקרו של המהלך של פונקנשטיין, שהכליל את ההיסטוריוגרפיה בתודעה ההיסטורית עצמה. מנקודת מבט זו ההיסטוריוגרפיה איננה אלא אחד מביטוייה האפשריים של התודעה ההיסטורית, ובהיותה היא עצמה תוצר של התכונות תודעתיות, לא יכולה אפוא ההיסטוריוגרפיה לבטא או לחולל ניתוק וקיע מהזיכרון הקובצי והודי, שאף הוא מציין בראש וראשונה מסגרת התייחסות סובייקטיבית.

הכללת הדיבור הקובצי, התודעה ההיסטורית והיסטוריוגרפיה כמסגרת אימננטית אחת היסטה ממרב הדיבור את שאלת מעמדם של הדיענות – נושא שעמדה במקור תפיסתו של ירושלמי, ופונקנשטיין מרגיש את דבריו מתוך התייחסות לרמב"ם. ראו מאמרו, "פירשונה הסימפולוגית של הרמב"ם", תרבות, עמ' 1457-197.

צמצא בהם עוצמה של נוכחות טרנסצנדנטית – ופחה פתח רחב לדיון **בכניס** של הזיכרון הקיבוצי, ושל התודעה ההיסטורית עצמה. ראיה לעמדתו מצא פונקנשטיין בספרות הלכתית, ובה 'אנו' הולכים ומוריד, ערכם המצטער של ספספ המאזכרים במקורות... בתחום הלכות כל מארצ'י זהו ראוי לזיכרון, אפילו דעת מיעוט' (תדמית, 25). פונקנשטיין חסיק מוכי כ"י 'היהדות' נורמטיבית לא שמרה אמנם אוכר 'ציון' של מאורעות פוליטיים בדרך הכרזקה או העיון ההיסטורי. לעומת זאת היא שמרה בדרך כלל אוכר רציף וכרונולוגי של 'יהודיש' הלכה... שהיו המאורעות ההיסטוריים האמיתיים בעיני מגויגיה' (תדמית, 27).

על רקע זה מתבררת התרעה היסטורית במסגרת ההיסטוריה לנשואים המעסיקים את הקבוצה נגשאת אהתה. ברט, עצם קיומה של מסגרת זו אינו הלוי במרשה קבע או מוסכם שאילו יכונה תהיסטוריה של אותה קבוצה או במשמעות מסוימת המיוחסת לו. אין ספק שהבדליות לעגן את רציפותה של התודעה ההיסטורית בתנאים חושפת את הזיכרון הקיבוצי לשינויים שנקרבים מפרשניות המשתנות שלהם. אולם לדעת פונקנשטיין דוקא תכנים שעצם התגבשותם מעידה על תפקודו הייחסי של הזיכרון הקיבוצי כמושא להיסטוריה, יכולים להבטיח את הרציפות. זכוכיטיב אלא כלי קיבול של ישות טרנסצנדנטית, אם כן, משתלשלה עצמיתה של זו, נפגעה אהת גם הזיחה לזיכרון הקיבוצי היחודי. נמצאנו למדים שאם קבע וניתוק מתחללים אצל 'ירושלמי' כתוצאה מהתרחקות מתוכו פרטיקולרי מסוים ומהכרת מעמדו כנגלים ישות ארנסצנדנטית, אצל פונקנשטיין הם מתרחשים כאשר נפגעת מסגרת ההיסטוריה המנטלית זמכותה להכניו של הזיכרון הקיבוצי כמושא.

מסומים של הזיכרון הקיבוצי, אין שהוא העמדי אותו, כפי שאינו לעיל, על תננים אחרים. התמודדות עם טענתו של ירושלמי שהזיכרון הקיבוצי התנוון והלך בתקופה המודרנית (תדמית, 105), גם אינה נשענת על עובדות לגבי היקפו של הזיכרון הקיבוצי אצל ההיסטוריונים בני זמנא הד'9, אם כי פונקנשטיין טען שהוא 'לא נפל מזה של יהודיה המסורתית ורק גשעו היו שונים' (תדמית, 29). קביעת אלה ככלי לספק לכל היהודי תשובות אד-הוק לעמדתו של ירושלמי, אך לא היה בהן די להציע הלופה שלמה לתפיסת הזיכרון הקיבוצי.

אם כן, מתנתחה שהצטעני עולה שביסוד ההיכוח על השאלה אם מפעלה של 'חוכמת ישראל' חולל קרע בזיכרון הקיבוצי היחודי או היה חוליה נוספת שלו, לא עומדת שאלת עובדות ובראשן מה היה בעיניהם דמותו של הזיכרון הקיבוצי היחודי. עניינו של הזיכרון של פנניו במעמקיו של התייבשות או של התכנים הממלאים את הזיכרון הקיבוצי היחודי – ענינו של שומנו נגודה גם שאלת הנגישות אליהם: בגישתו של ירושלמי הם טרנסצנדנטיים מכול וכול. מאחד שהם מייצגים עוצמה של ישות טרנסצנדנטית והם בלתי תלויים בהתרחשות הריאלית או

בקיומה של ההתכוונות התודעתית לפיהם. לעומת זאת, בתפיסתו של פונקנשטיין מעמדם איננטי כשני מובנים יסודיים: אלה עובדות המתגבשות במציאות הריאלית והן מזוהות תוצר של התכוונות סובייקטיבית אל תוכנו הזיכרון הקיבוצי.

אלה היסטוריוניות יסודיות ביותר כלפי מושא המחקר שלו, ומתברר כי לדיספולציה זו תפקיד מכריע בהערכת ההיסטוריוגורפיה היהודית המודרנית מוסדה של 'חוכמת ישראל'. במקום להשיב לשאלה, האם אמנם חוללה תופעה זו, או ביטאה, קרע מחזיקו הקיבוצי היחודי, או עמדה בריצו אחד עמו, נדרש פונקנשטיין לשיבו של היסטוריוגורפיה כלפיה: בלשונו: 'לא חסרם של ידע היסטורי וסגלים היסטוריים יצר את הפעו בין היהודי החילוני...! ובין היהודי המסורתי, אלא כיכודם מסקסיות ומסורות טקסטואליות – הלכה ומדרש' (תדמית, 29). פירושו של דבר, רציפות או קרע בעמדות נגרות, תלויות בעצם קיומה של ההתכוונות הסובייקטיבית ולא בתוכנה על התוכן הפונקטיבי שצריך ללא אהת. עמדה זו מנגזרת לוח של ירושלמי שסבר כי עצם הצבת הסכמה זו, שבעיניו נהפשה כדרישה בלתי מותנית, מיתרת ואף שוללת את ההדקקות לפעולת ההתכוונות המנטלית.²⁴

מייחית העקבית של פונקנשטיין אל המסר האיננטי של התודעה קובעת לפיכך את משמעותם של מושגי העבר, ההיסטוריוגורפיה, הרציפות והזיכרון הקיבוצי. אלה מגיינים רשת של יחסים בין תודעות סובייקטיביות שונות, בין היסטוריה לזיכרון ובין העבר להווה, ובתוך רשת זו מפקמים עצמם תכנים פרטיקולריים משתנים ודינמיים. הזוהת הרליגיטיבית שעולה מראיו זה נראית כמאיימת על עצם תות הרציפות, העומדת במרכז תפיסתו של פונקנשטיין. אולם על פי פונקנשטיין, הצבת המסגרת התודעית במסגרת כללית שבתוכה מתנהלת ההיסטוריוגורפיה, כמו גם הזיכרון הקיבוצי היחודי, אינה מקפחת במאומה את המצע האפשרי עם תכנים מסוימים אינומנטורבייליים. ברוח זו קובע פונקנשטיין כי 'היסטוריון המודרני רוחי לא רק תחשת קרבה למושאי הקירנת ההיסטוריים, אלא אין בתחושת זכות שהיה רחוקה מאור מקורמיו למקצועי: העבר הוא ייחודי וכמעט בלתי ניתן לתרגום' (תדמית, 29). גישתו של פונקנשטיין רואה אפוא בתודעה האיננטיבית הן מסגרת כללית של התייחסות והן בית קיבול לתכנים פרטיקולריים.

האקספוזיציה והאנליזה הפנומנולוגית של גישתו של ירושלמי ופונקנשטיין חשפה כמה תננים יסודיים על תפיסתם של שני ההיסטוריונים. ראשית, היא חשפה את העוכרה שביסוד גישתם עמו 'נתחן' שונה: אצל ירושלמי הנתון טרנסצנדנטי, אוטונומי ובלתי משתנה על ידי ההתכוונות האנושית או ההתרחשות הריאלית אלא קובע אותן. לפיכך גם אם אלה עשויות להשתנות, ה'נתחן' כשלעצמו אינו כרישיתי ברט, כאשר נוכחותו של ה'נתחן' מופיעת או

24. ראו הערה 21. ראו גם דיפסון, עמ' 25-46.

מוענקת לו משמעות חדשה, מתחילת סבר היכרון הקובצי, לעומת זאת, ה"מתן" בשיח פונקציוני הוא אימנטי, היינו, מועצ על ידי הודעה אנטישית פעילה. תוכנו של הנתון ימנטי אינו נקבע מלכתחילה אלא נקבע למפרע, באמצעות רפלקסיה על פעולה ההתחנות מה להלכה השינוי שעשויים לחול במציאות האנושית.

שנית, היינו הפונמולוגי ששתי הגישות חשף הבנה שונה של הניסיון האנושי: אצל ירושלמי ניסיון המנוחה על ידי עצמה טרנסצנדנטית או מכונן על ידי עצמה זו. אפשר להגדירו גם יסיון של נכחות" של ישות. אצל פונקציוני, לעומת זאת, מהו עניינו של התפונות מנטליות, מעומם של מושאיה ועל ידי כך את זהותם. פירוש של דבר שנתסיון האנושי, בניסיון של בונות מנטלית, הוא לאמתו של דבר ניסיון מכונן-משמעות. התשתית האמנטי של התודעה ישיה נתפסה אצל פונקציוני כמאפשרת ניסיון אנושי, היינו, ניסיון המכיל בתוכו נכחות סוכסנציה או ישות טרנסצנדנטית. בעקבות הסתל נכל לאפיין את הניסיון שעומד ביסוד יסיון גם כ"ניסיון של הנכחה" (Vergegenwärtigung). פונקציוני שותף אפוא לחפיסה צמיח הרוחות בדיסקורס הפונמולוגי, שמייחס לעמדה הטרנסצנדנטלית את הכוח להנכיח הישנות בפעולת ההתחנות המנטלית כלפי מושאים.²⁵ בלשונו של הוסרל:

הפעולה הפונמולוגי של הנתפס בתור שכזה אינו מוגבל על ידי הפעולה התיפסית של הנתפס לפי תכונותיו... ואלא על ידי הנכחה של התיפסית בכוח העמידות לחפור את הבלתי נראה לנראה... בתור שכזה הוא חורג מעבר לחוויות הבודדות המשמשת נשוא לניחות. בהיותו מפענח את האפקטים שכרוכים בהם החוויות הבודדות האמורות, הוא מציב את החוויות האנומיות המרובות כשדה הראייה של אותן החוויות המכוננות את המשמעות... ושל המשוא הנרדף.²⁶

ובננות מפרספקטיבה פנומולוגית על היכרון הקובצי בתפסתו של פונקציוני, כמסגרת התייחסות מנטלית, מנהיגה אפוא לא רק את התכנים הקיימים בו בפועל ושחוזר על ידי לקטיב כשייכים לו. הענון האימנטי של היכרון הקובצי אינו מנביל את משמעותו לגבולות נסות הריאליה בתכנון בפועל, אלא הוא טומן בחוכו סדר פוטנציאלי עתיד. עם זאת, אין וגרת זו כדי לערוב למשמעות מסוימת שתוענק לתוכני היכרון הקובצי. תודות לפוטנציאל

למשמעותו של המנה טרנסצנדנטי אודיש בתפשו, ראו הלן עתרה, 80.
הוסרל, הניתוח, עמ' 52.

זה, יזכרו גם אלה שלא עמדו לנוכח הישירות ה"מקורית" של היכרון הקובצי – ישירות שמתבטאת לעיתים כמיתולוגיות – לנס את מקור לשמעות ולהשתייכות.

לכינון מדיין בהבדלים בתפיסה ה"מתן" והניסיון האנושי אצל ירושלמי פונקציוני עולה הבדל שליש בין שתי הגישות ועניינו בהבנת שיבש של מושגי האימנטי והטרנסצנדנציה והחוסים ביניהם. אצל ירושלמי מושגים אלה מצינים אופני קיום ריאליים של ישום. האימנטי מציבת את הקיום התוך-עולמי של בני אדם הנטועים בזמן ובמקום וכן את המציאות הריאליה תפיסה מושגית זו קובעת לפיכך פער בלתי ניתן לישור בין האימנטי לטרנסצנדנציה, כאשר מציבת אותם. הטרנסצנדנציה מציבת את האל ואת השגחה שלו על המציאות ההיסטורית. החוסים ביניהן קבועים הייחודיים – לטרנסצנדנציה יש מעמד ראשוני ואילו האימנטי כפופה לה ונקבעת על ידיה. אצל פונקציוני האימנטי והטרנסצנדנציה אינן מציגות ישום בעלי קיום עצמאי, אלא שני קטבים בפעילות המנטלית של הסביבה: האימנטי הוא הפעילות האינטנציונלית של התודעה המכוונת כלפי מושאים, הטרנסצנדנציה מציבת את הקושב המושא של הפעילות של התודעה. המושא הוא טרנסצנדנטי במובן זה שהתודעה עצמה מתרחסת אליו כאל מה שמצוי מעבר לה והיא עצמה אינה יוצרת אותו. מכיון שגם בהיותו טרנסצנדנטי המושא הוא חלק מהמסגרת האימנטי של התודעה, במובנים של הוסרל נכל לאפיין את הטרנסצנדנציה בתפסתו של פונקציוני כ"טרנסצנדנציה אימנטי".²⁷ העובדה ששני מושגים אלה מצינים קטבים במסגרת אותה מחייבת את הנכחה כראשוניים באותה מידה.²⁸

הדומיננטיות של היסוד האימנטי בעמדתו של פונקציוני מאפשרת את הניגשות העקרונית של היכרון הקובצי לבני ההווה, המפנים כלפי התכונות מנטליות. בניגודת זו טמונה הניגשות הניגודית לציפיות היסטורית, לרבות לציפיות של היכרון הקובצי. מאחר שרציפות מושגת בכל פעם מחודש על ידי בני ההווה, יש לראותה כמסגרת סטרוטורלית שלא גלומה בה והנחייבת לחינון קבוע ומסוים. אולם נראה כי עמדתו של פונקציוני לא נותרה נאמנה למסגרת זו, וכסופו של דבר הפכה את התודעה לא רק למסגרת המכילה את התכנים המשתנים אלא לכו שוקבעת אותם ובאופן כללי נמנע גם את מעמדם. כך הקיינה הקיימות שהוענקה לתודעה כמסגרת אימנטי על אופיים של התכנים עצמם, שגם הם הופיעו כאימנטיים. יחד על כך, האימנטיציה של התכנים של היכרון הקובצי קבעה בפועל את מעמדם כישים אימנטיים,

27. שם, עמ' 115-120. לדיון במושג זה ראו, למשל: Kockelmans, עמ' 268-290.

28. אך שהאימנטי והטרנסצנדנציה אינן שרירותיים הייחודיים, יש קיימות לגינת היסוד האימנטי ביותו המושא של מכלול הפעילות המנטלית. לרבות זו המצביה את הטרנסצנדנטי. עניין זה חל גם על הפסתו של הוסרל עצמו. אך שיהיה האימנטי-מציב את האקס המנטלי ואת מושאו באותו ניסיון, יש קיימות לאקס על פני מושאו בהיותו היסוד המכונן שלו. ראו: Molinsky, עמ' 140.

היה בכך היא מנוגדת לגישתו של פונקנשטיין, שרצתה להגן על תוכני היצירות הקבוצתיים.

מבחינה פנומנולוגית נובל לתאר את המהלך שעומד בפונקנשטיין כד: מהרעיון שנוכחי התודעה הם "בשביל התודעה" הוא מסיק את מקומו כמקרה בודד בעצמה. מעבר זה מה שהוא "בשביל" למה שמקורו ב" הוא מהלך בעייתי ביותר. היסטוריה בוצע מהלך זה לא אמת על ידי הוסלר, ובדיוק עליו הצביעו במקורו בנקודת תופה.²⁹ שיהי בטרדה ייחודי עצמו הפנומנולוגיה להיות כלי או מתודה בלי שתקבע עצמה את מעמדה האוטונומי של תכנים מסוימים – היא התכוונה לכבר את ה"א"ד" ולא את ה"מ"ה".³⁰ בהתאם מחדר כי באמצעות המהלך הפנומנולוגי ישללה ישותם של ישים טרנסצנדנטיים.³¹ באופן דומה, בשביל פונקנשטיין ההשגחה האלוהית המתוכנת ונישאת על ידי פעולת התודעה איננה עוד פעולתו של יש המצוי "שם" מחוץ לתודעה אלא כינון של התודעה עצמה.³² הפיסה זו אינה תואמת את הנסיון הממשי ההיסטורי של יחידים מסודרים בעבר ובחוויה, ותיעודו של נסיון זה מופיע באיגדים השונים של הספרות היהודית לדורותיה. במהלך ההתייחסות של היהודים לאל הופיע האל כיש טרנסצנדנטי פועל ולא כמושא אינטנציונלי של התודעה בלבד. אודות, התודעה המסודרת עמלה לשרש את נטיית התודעה העצמית להעצים את תודעת האדם ושימחה בו את ההכרה בפעילותו, המתמדת והבלתי תלויה בתודעה האנושית, של האל.

נראה כי בדיוק זה שחוק מתפסחו של פונקנשטיין בא לידי ביטוי בעמודו של ירושלמי. הוא הצליח לעמוד על מרכזיותו של היסוד הטרנסצנדנטי בניסיון של יחידים לאורך דורות, ומבחינה זו שימר טוב יותר את התודעה ההיסטורית היהודית, שלפיה האל אינו פועל בדיסטוריה ההשגחה אינה מציינת רק התייחסות מנטלית של האדם. אולם ההכרה בישות הטרנסצנדנטית כבשה בתפיסתו מקום מרכזי יחד עם המורה בניתוח היסוד הקבוצי יהודי. העצמת הישות הטרנסצנדנטית והליכה לשלילת מקומה של התודעה הפועלת, וממילא נשללה עקרונות הנגישות אל ישות זו. אלא שהתוצאה שאליה הגיע ירושלמי אינה מחויבת בעצם ההכרה בטרנסצנדנטיות של הישות האלוהית.

מנקודת מבט פנומנולוגית אפשר לקבוע כי התנון הטרנסצנדנטי מצריך דיספוזיציה שהיא בלפיו מו המכוננת כלפי המושא האימננטי, ולא שלילתו של עצם הנגישות של התודעה אליו.

הדיספוזיציה האופיינית למושא האימננטי של אקטיביות, מתגלה בראש ובראשונה בעצם קביעתו של הישות האלוהית.

29. ראו: Ricoeur, עם' 115-142.
30. בשונה מהמחברה במדעי הטבע, זו שמישטת במדעי הרוח אינה יכולה להיבט מקביעות מהותיות. שונה זו זכתה לשיחה שיטתית ומקיפה על ידי תלמידיה ומקיפה של ארמנד הוסלר, שבנוסף עם האסכולה הפינננטיה.
ראו: Schumücker, Ave-Lallemand.
31. ראו להלן הערה 52.
32. ראו: Ricoeur, עם' 115-142.

של המושא כמושא של הסובייקט המכיר. מיעוב זה הופך את התודעה לפעילה ואת המושא ליסוד נפעל שלה, והיינו: הפעילות התודעתית מיוסרת על יחסים הייררכיים ברורים בין האקט של התכנה ובין המושא שעליו היא מוסבת. הסובייקט הפועל שופט את המושא, מייחס לו תכונות, קובע את זהותו וקובע את היחס שבינו ובין מושאים אחרים. המושא לעולם שותף, והסובייקט הוא המכונה את המושא. לעומת זאת, ביחס למושא טרנסצנדנטי נדרשת דיספוזיציה שונה לחלוטין: האקטיביות של הסובייקט מוסדת מהמושא המצוי אל הסובייקט עצמו. היסוד של התעללות האינטנציונלית מהאל אל האני מתגלם במאמץ מתמיד לרסן את הדיספוזיציה האקטיבית לקבוע את משמעותם של מושאים.³³ באמצעות ביקורת מתמיד לרסן את הדיספוזיציה האקטיבית כלפי המושא.³⁴ שיאה של האקטיביות המופנית אל הסובייקט בא לידי ביטוי בהשגחה של עמודה פסיבית, התייחוד חריר מהפעילות האקטיבית הפרטת את הסובייקט. בריסון זה נטון הסובייקט הדיספוזיציה הפסיבית של הסובייקט מאפשרת הנבחה של הישות הטרנסצנדנטית בטרנסצנדנטיות שלה ולא ייצוג אימננטי שלה.³⁵ מצד עצמה הישות הטרנסצנדנטית היא אוטונומית ובלתי תלויה בעיצוב מסרים של דיספוזיציה מצד הסובייקט. אולם כדי לאפשר נוכחותה בעולמו של הסובייקט נדרש עיצוב כרי לאפשר מבחינה את הפסידת שלו. אין ספק כי מוגבלות אלה, שהתודעה נדרשת לקבל על עצמה כדי לאפשר מבחינה את הפסידת שלה לעומת אולם בעולמה המנטלי, אי על פי כן, דווקא בכך מתגלם אופיים הטרנסצנדנטי של ישים אלה ביחס אליה. בשונה מהמושאים האימננטיים, אלה הטרנסצנדנטיים לעולם יישארו כלתי שקופים לחלוטין.

4. קרק מול דיאפוז – המבט ההרמוני

עיון בפולמוס בין ירושלמי לפונקנשטיין מנקודת מבט הרמונית היסטורית הושך עובדה מעניינת. גישתו של שני היסטוריונים חלקת כמה אפיונים מרכזיים יחד עם שני נצציה הבלתיים של הרמוניזציה המודרנית, של ירושלמי ונאראמור. יצירתם של האחרים אמנם התפתחה בהקשר תרבותי שונה, וגם יעדיה היו שונים מאלה של ירושלמי ופונקנשטיין, שלא

32. קונרד טרסיוס היא פנומנולוגיה חשובה, אם כי בלתי מוכרת, שעסקה בהרחבה בנרסן לרסן את נטייתו של התודעה לייצג אובייקטים ולחנתיק לרסן משמעות, כדי לאפשר עמידה מול ישות. טוניו זו מסופלת בהרחבה בספר תורת התופעות, ראו: Conrad-Marius, עם' 386.
33. לדעתה, ראו בהקשר זה את דיונו בהיקורת של עבא בתפסתו של לוינס, שגיא 2005, עם' 94-100.
34. ראו גם: Fuchs, עם' 36-6.

היא כניעה וקבלה בלתי מסויגת. יחס זה מגלם למעשה היענות המכוונת לעצמה של נרבות יתור מאשר לעצמה של מוכן.
בנוסף, ברומה לשל-יירמאכר גם אצל ירושלמי ההדגשה של סדרות מתורגמים וסרטינגטיס, מצד אחד, וההבנה של תהות כרטיסצנטיס ובפסיקולוגי, מצד שני, שיקרפ את מציאותם של מרכיב התוכן בפרשנות. גישה זו היא בלתי נמנעת על רקע התבונה המסיימת שיהם ירושלמי לתכנים, מכפיפה אותם להקשרים מקומיים חמניים כלבי, ולפיכך היא אינה מותירה מקום למתודה ההיסטוריוציסטית ולתוכני הייכרון הקיבוצי.⁴⁵ אצלו נתפסה מתודה זו כמתולדת ודוקטרינלית למשמעות העצמת של התכנים. הבנה נוקשה זו של המתודה ההיסטוריוציסטית מייצרת ניגוד בין נקודת מבטו של ההיסטוריון ובין תוכני הייכרון הקיבוצי היחודי, הנשאים בתפיסתו של ירושלמי משמעות אוטונומית וטרנסצננדנטית ביחס לכל יוקשר היסטורי. סיכומי של דבר, אצל ירושלמי המתודה ההיסטוריוציסטית עצמה היא הגורם האחראי לניתוק של ההיסטוריוגרפיה היהודית מהמשאש שלה.

ג. **תפיסת החלוקי הפרשני:** החלוקי הסובייקטיבי המכוון אל תהות הוגדר על ידי גישות שהוציבו בראש דאגתן את שאלת המותרות, כגון זו של שליירמאכר, כ"שהות" של החלוקי היצירתי או של הניסיון היצירתי שהוביל לכינון של תהות.⁴⁶ מטבע הדברים היעניקה בתפיסתו של שליירמאכר השפעה מינימלית למדי לפרשן ולמטען ההיסטורי והתרבותי שלו. למעשה נגוד מעמדו של הפרשן ישירות מתפיסת תהות כיסור טרנסצננטי ואינדיבידואלי, וככה גם כמורם מלע לזיקות האנושיות המכוונות אליו ומפעל למציאת הריאליט שבחנה המהווה. ברדישה מהפרשן לבצע שחזור מקופלת התנהג שהפרשן יכול לעסוק בנתון בלי שאישיותו תתיר במוצד המוגבר רושם או סימן. הניסיון להדחיק את דמות הפרשן ממלאת הפרשנות הוקשה את השאיפה להוטרף על כנה את השטרנסצננטיות של התהות – המחוכך במקורה של שליירמאכר – מבלי להכניס אותה באינטנסיביות שמקורה בפרשן או בוקשר ההיסטורי שמתוכו פעל. נראה כי תפיסת זו מניחה שרק מלאכת השחזור של הפרשן אמורה להוביל אותו אל דמותו המושלמת והטרנסצננטית של התהות; דמות שהמחבר הריאלי של הטקסט לא בהכרח היה מודע לה כשחיבר אותו. ואכן, שליירמאכר סבר כי הפרשן מבין את הטקסט טוב יותר מאשר המחבר שלו.⁴⁷ אולם על אף מעמדו העררף של הפרשן ביחס למחבר הטקסט – מעמד המבליט לכאורה את יחודו של

45. לביקורת דומה על ההיסטוריוציסם ראו: אומנוד תוסילי, *הפילוסופיה במידע המודרני*, הוצאת תשנ"ג, עמ' 111 ואילן גרין, עמ' 190-195.
46. Schleiermacher, 1977, עמ' 98-99. על משמעות השחזור בהקשרים אחרים ראו עמ' 169-164.
47. Gadamer, *Truth and Method*, 1969-558.
48. Schleiermacher, 1977, עמ' 246, תע' 12. להרחבה בסוגיה זו ראו: Thiselton, 1992, עמ' 221-228.

הסובייקטיביות המפרש – הפרשן נדרש לצמצם את הווייתו ההיסטורית והפריקולורית לטובת שחזור התהות. רק בהיותו מושעה מתהליך הפרשני באמצעות המותרות עשוי הפרשן להבין את תהותו באופן שלם. שחזור זה כוונת המחבר מתורגם אפוא על ידי פרשן אידיאלי הפוגש בנתון אידיאלי.
העברו שגם ירושלמי בתור לאפיין את פעולתו של ההיסטוריון כ"שחזור" של העבר היהודי (זכור, 119) דבר עניין לדינו כאן.⁴⁸ ברומה לגישתו בלפי המתודה ההיסטוריוציסטית היענית, גם עצמות שביטא ביחס להיסטוריון כמשחזר של העבר הוצגו כביקורתיות. ירושלמי מבטא למעשה חוסר אמון בכוחו של ההיסטוריון לבצע את השחזור כהצלחה. לקורה זו עמד נוסח בהמשך, אולם גם ביקורת זו אינה מטשטשת את תהותו האישית שראתה את הפעילות של ההיסטוריון כחותרת לשחזור. משמעות הדבר היא שהמתודה ההיסטוריוציסטית אינה מאפשרת להיסטוריון לממש את התפקיד המוטל עליו, כאמור בשל אופייה הרדוקציוניסטי המבליט את הוקשר הריאלי על פני משמעותו האוטונומית של התהות. הצלחה השחזור של התהות על ידי ההיסטוריון תושג רק אם יעלה בידו להדיר את עצמיותו מפעילותו הפרשנית ולהתייחס אל התהות כהתאם למאפייניו (אוטונומיות, טרנסצננדנטיות וכו'). כישלון זה במימוש המשמעות שמנקודת מבטו של ירושלמי הוא בלתי נמנע מסביד אפוא את הערכתו את "חוכמת ישראל" כמפעל ששיקף קרע מהייכרון הקיבוצי היחודי כבימה ההיסטוריוגרפית – היסרון המשתקף בראש החלומות את הייכרון הקיבוצי. היחידה כבימה ההיסטוריוגרפית – היסרון המשתקף בראש ובראשונה כהוטרף במתודות מחקר רדוקציוניסטיים – אינו מאפשר לבצע את פעולת השחזור, התמצאה היא קרע מהייכרון זה. דבריו של ירושלמי בנקודה זו ברורים: "כשם שחלונת של היסטוריה היחידית הוא בהינתן קרע והפרדות מתעבר, עצם ההיסטוריוציסטי של היהדות אף היא קרע שמשמעותו דומה, ובראיה שלא ייתכן אחרת" (זכור, 116).

היחס בין הדישה מהפרשן לשחזור באמור, ההדגשה על הממד האוטונומוני של התהות, קרע משתקף גם בתפקיד הניסיון להיסטוריון. באמור, ההדגשה על הממד האוטונומוני של התהות, קרע היחידה טרנסצננטית, דוקה לשלילים את ממד התוכן שבנו. עם זאת, ירושלמי הציג בפני ההיסטוריון את הדישה לבצע שחזור של תהות באופן שיאפשר ייצוג מלא של, וליהר דיוק. התבונה של הישגת האלהות כפי שהיא מגולמת בייכרון הקיבוצי, אולם כיצד אפשר לשחזר את ישותו של אלהים או את נוכחותו? שאלה זו מתבקשת במיוחד על רקע שלייתם של ההתכוונות הסובייקטיבית ושל מרכיב התוכן בתפיסת הייכרון הקיבוצי היחודי של ירושלמי. ירושלמי בנקודה זו עשירה עמדתו של שליירמאכר, שהתנמה את פעולת השחזור לזמנתו של המחבר, לסייע בהבנת גישתו של ירושלמי. בתפיסתו של שליירמאכר פעולת השחזור של התהות מתוכננת דרך הטקסט

48. ירושלמי באמור את הבחינה מתוך איוון הנושטטיק-היזסי; ראו: זכור, עמ' 119 וכן הערה 25 בעמ' 163. לנקודה זו אשכח בהמשך.

– היינו, תכנים הסובייקטיביים הגלומים ביצירה שממשים מולם אל נתון הסרנסצנטיזם. אך משתדשים המפגש עם הנתון, בכל הזרז כסולם ודוא מישל' ככלי ריק, לפיכך, תגם שבבאות מסוימות של הישות המבוקשת עשויות להתגלות אף בתכנים סובייקטיביים, בתפישתו של ירושלמי, ממש כמו בור של שליירמאכר, ון אינן הפכות לעיקר ואין כבוותן לאיים על מעמדה של הישות כיעדה המקורי של הפישנות המשווהות.

נראה כי תפישתו המטפיזית-דתית של ירושלמי את הדיסטוריה היהודית, שיוותה אותה בזירה של הופעת ישות, חלולה במודע, או שלא במודע, גם אל הבנתו את פעילות הדיסטוריה כמו שמשהו נמוך שהוא ישות טרנסצנדנטית. ביקורתו של ירושלמי את הדיסטוריות של "זוכמת ישראל" מנחה באופן מובלע את הזיער האדיאלי של הדיסטוריות כמו שמופק על שחזור נתון. כזכור, אצל ירושלמי התקשרות לעבר היהודי יכולה להיות רק מתוך קבלת שתי התנחות של הזכרון הקיבוצי היהודי כפי שהוא הבין אותו – ההשגחה של האל ויהודה של הדיסטוריה היהודית, כאשר אין אפשרות להניח את התנחות הללו – בשל חדרת הישות הסרנסצנטיזם באמצעות המתודה הרדוקציוניסטית ולא בגלל הקושי להתייחס אליה בכלים שמקורם בתודעה הסובייקטיבית – המסקנה שהדיסטוריוגוריה היהודית המודרנית אינה יכולה להתקשר אל העבר הפכה לבלתי נמנעת, לפיכך קובע ירושלמי, כי "גלויה של הדיסטוריה ביד האדם המערבי מקורי לא בהתעניינות בעבר גרידא, אלא היא פרי של מודעות חדשה, של תפיסת המערב הנלוו של הזמן... התוצאה בשביל הדיסטוריוגרפיה היהודית בודדה. היא אינה יכולה להשקין על היהדות כדבר נתון או מוחלט, הכפוף להגדרה שנקבעה מראש" (זכור, 116). על רקע מרכזיותה של הישות בתפישתו של ירושלמי נובל להבין על קבלה את המקישר להגדרה שנקבעה מראש", ובין "תפיסת הממד הנלוו שבזמן שרבו לא פטור ממנה" (זכור, 116). נראה כי מה שמזוין את החשש מהליטיביזם הוא ההדגשה היותר המוענקת בתפישתו של ירושלמי ליסודות הסרנסצנטיזם שיווה בהיסטוריה היהודית, ומודעותו לקושי לערוך להם במציאות המודרנית, המעוגנת בהנחות יסוד אימננטיות. אולם אין קשר הכרחי בין המודעות לגילוי של הזמן נקלעת עמדתו של ירושלמי לסדרת בעיות. ראשית, ירושלמי אינו מזהה את הסתירה בין הזכרה שלו שבן שאלה המופקדים על שמורו של הזכרון הקיבוצי היהודי הם מוסדות חברתיים יתיים – היינו, גורמים אימננטיים וריאליים בני הזמן – ובין הקביעות והאחידות שהוא מייחס לזכרון זה. שנית, מקביעות עולה כי "זוכמת ישראל" הזמנית בקיומה של מין 'אדיאטי' יסודית של היהדות, אדיאטי שוריה וקיימות מאחורי הצורות המתחלפות שהדיסטוריה מעלה לעינינו

4. על האפק הלא דילטייטטי של הדיסטוריות של תכני הצבעי הדיסטוריות האטיקולו גנדשו קרוציה כפי שעניני מנדס-פלור במבוא. יוא: מנדס-פלור, עמ' 9.

(זכור, 116-117). דיסטוריות המוכנה לזכור כבן שתוצאות הייאליט אינה ממנה את הקיום הובשתי עומדת אדיאטי, יכולה עקרונות לאפשר הכרה בקיומה של ישות טרנסצנדנטית "השוריה וקיימת מאחורי הצורות המתחלפות", ואולי אפילו לזהות בין ישות זו ובין האידיאה – אידיאה שירושלמי עצמו כזכור כי תפיסת הדיסטוריה היהודית על לזופעת הדיסטוריוגוריה היהודית בת המאה ה-19 נשענת עליה.

מבחינה זו עולם של מייסדי "זוכמת ישראל" בני המאה ה-19 אינו רחוק כל כך מהזכרון הקיבוצי היהודי כפי שירושלמי מתאר. אלא שבמקום להתמודד עם אפשרות זו בוחר ירושלמי להזנות את ביקורתו אל האדיאטי והתפתחה החל במאה העשרים, ובלשונו: "בימינו נראה ע"פ דוב האדיאליזם הפילוסופי של המאה ה-19. עם זאת עצם המושג של 'יהדות נורמטיבית' מוסל בספק נבורה רצינית ותקופה" (זכור, 117). לא זו בלבד שלא שם לב לביקורת הנלווה בקביעותו על תפישתו את הדיסטוריות של "זוכמת ישראל", ירושלמי גם התקשה למקם הדיסטוריה את ביקורתו כלפי "זוכמת ישראל". לשון אחר, במקום להתמודד עם השלכותיו האפשריות של האדיאליזם של המאה ה-19 על "זוכמת ישראל", הוא מקונן על הדליטיביזם של המאה העשרים.

על רקע הדיון שלעיל נובל להבין נבול בנכוחתו של מושב הקויע והניתוק, או לפחות בפוטנציאל של הופעתו, המובנה לתוך תפיסת הזכרון הקיבוצי של ירושלמי ותפישתו הדיסטורית של שליירמאכר. נבחר את הדברים החלה בהקשר של שליירמאכר. לצד ההיארז של שליירמאכר את פעולת הפישנות כשהזכור, מוגדרת עמדתו של הפרשן כ"חריגה" (Urausendieren). חריגה המכוונת אל הנתון הסרנסצנטיזם ומזוהה ישירי לפער הבליתי ניתן לגישור בין הסרנסצנטיזם של הנתון ובין הקורת העמידה הנחתה של הפרשן ביחס אליו. כזכור, שליירמאכר טען שכאשר מצליח תהליך הפרשנות, הבנת היצירה של הפרשן טובה מזו של היוצר עצמו, והישג זה הוא זקף לזכות המודעה האובייקטיבית שהופיע מצויד בה – בעודתה, כך סבר, עולה בידו לחשוף היבטים בלתי מודעים הנסתרים מיוצר עצמו. פעילותו של פרשן המקטס בתפישתו של שליירמאכר מוגדרת אפוא לתהליך היצירתי של המחבר, שכן היא מודעת למה שיוצר אינו מודע לו בדרך כלל. ניגוד זה מתגלם גם בכך שהכותב סבור כי הוא מפיץ מעצמו תכנים, ואילו פעילותו של הפרשן מבצעת תמטיזציה של הטקסט, שכתוצאה ממנה מופק ידע רב יותר מזה שמסר המחבר בפועל.⁵⁰ הסרנסצנטיזם שמבצע הפרשן מעלומה הריאלי אל הנתון הסרנסצנטיזם – היינו, כוונה המחבר בחלתי מודעת – ההאפשרה באמצעות קביעה מתקאה אל הכותב, או מה שמכנה שליירמאכר "ניתוח".⁵¹ אולם ניהושות זו מעידה על המרחק שבין הישות הסרנסצנטיזם לייצוג האימננטי שלה בטקסט. יצוין כי הקושי להגיע אל

50. Schliermacher, 1977, עמ' 245.
51. Schliermacher, 1977, עמ' 150.

זון נובע, לדידו של שליידמאכר, לא מתרחק הדיסטרי המפריד בין הפירוש ובין המחבר, א מהמסתרות של האינדיבידואל, שבם התהלך הלשונן לא יכול לסלקו לחלוטין. גם אם יירמאכר מדבר על תולדות של התקרבות אינטואיטיבית, לא משמעת אינטואיטיבית של הדיסטרי, ינסו בין הפירוש ובין המחבר או בין הסופר האינטואיטיבי לטרנסצנדנטיות. להנחת הפעם היסודי בין האינטואיטיביות לטרנסצנדנטיות, המשרשת בתפיסתו של שליידמאכר, ביטוי מקביל אצל ירושלמי. הוא כותב "הודים רבים בימינו מקשים את העבר, אך כרוך א את אותו עבר שהדיסטרי מציג להם... אך הם מוכנים להתעמת אהה ועם הדיסטריהן ישרי, אלא מצפים כנראה ליתוס חדש, מטא-דיסטרי" (זכור, 124-125). המחוס, בשונה התייחסות של הדיסטריהן אל העבר כאל אויביקט של מחקר, מכון להצביע על קיומה של ת עצמאות וטרנסצנדנטיות שאינה מוכתמת על ידי התחלק הדיסטרי הידאלי. מנקודת מבט יסטמולוגית, החבול בין ההתנסות כמותם ובין ההתנסות של הדיסטריהן הוא החבול שבין סיון של נבחות" ובין "ניסיון של הנבחה". פראשן הסובייקט פסבי ביחס לישות (אלהים השגחה אלוהית הנבחרת בהיסטוריה), ואילו בשני יש לו הפקיד פעיל שאמפר את הפענה הישורה בניסיון, ואילו אפילו מכונן אותה. פירוש הדבר, שבניסיון של הנבחה "אלהים" ישגחה אלוהית" אינם אלא מוצרים של התרבות היהודית בזמן ובמקום נתונים. מנקודת מבט ירושלמי, עצם פעולת האובייקטיביזציה, שהדיסטריהן מבצע במחקר העבר, מכתימה את רשא שלה – היכרון הקיבוצי – בגוון אימנטי וסובייקטיבי יו לטיבו הטרנסצנדנטי, שכן דיסטריהן מגלה כלפי העבר התייחסות שונה מזו הקיימת בדבריו הקיבוצי (זכור, 120). בסופו דבר פעולתו של הדיסטריהן מחוללת, לדעת ירושלמי, נחם מחזיקיו הקיבוצי.

על רקע יחס השונה של הדיסטריהן והיכרון הקיבוצי אל העבר מתבררת תמות העבר ומה שלהם. דמות העבר העולה מהיכרון הקיבוצי היהודי היא חלקית ומחוללת, ואילו בר הניבט מעבודתו של הדיסטריהן תג כולי חוזרי לטרוליות ללא הבחנה. כשם שהפירוש פיסחו של שליידמאכר מכון את פעולתו לעבר ישרות בלתי מודעים הפעלים בתהליך ידחה של הכותב, כך נחפס הדיסטריהן בתפיסתו של ירושלמי כמי שביגור מוחלט לעצם והמו של היכרון הקיבוצי, שהוא ברובו באופן קיצוני, "מבקש לכבוש עבר שוטלי, במקרה זה בר היהודי כולי... שום נושא אינו בלתי מוחלט מלכתחילה להתעניינותו, שום תעודה, שום יד לא נראים לו בלתי ראויים לתשומת לב" (זכור, 120).

עמדתו של ירושלמי מעוררת בכל זאת כמה בעיות מהותיות. ראשית, עצם העבודה והתעניינות בעבר מבוצעת על ידי סובייקטים אין בה לבדה כדי לחולל סובייקטיביזציה של רשא שלה או להיפכו לאימנטי. השפעת התייחסות על המושא שלה תלויה במיב התייחסות ורק בעצם התרחשותה. אם הדיסטריהן החוזרי מתייחס כבכור אל העבר ומאפשר לקולות אלוים ממנו להשמיע עצמם; אם הדיסטריהן החוזרי על האור המונחית ותייחס על ידי התופעה זמה, מבלי לנסות לכפות עליה את תפוסתו או עמדתו המוקדמת, או את פעולת התייחסות

לבדה לא פוגעת במושא; אדרבה, היא מאפשרת לו להחיש כפי שהוא. הגיבור החוזר בין הדיסטריהן והיכרון הוא המושא שלה, שסיבוב ההגבשה תפוסתו של ירושלמי, יסודו בראש ובראשונה בהבנה בלתי נכונה של עצם פעולת האובייקטיביזציה.⁵² שנית, עצם הטענה של ירושלמי שדמות העבר העולה מהיכרון הקיבוצי היהודי היא חלקית ומחוללת לעומת העבר הכללי שהדיסטריהן חוזר לייצג, מניחה קריטריון היצוני, שעל פיו אפשר להעריך ולשפוט את ההבליים בין שני סוגי העבר. אם שני סוגי העבר הם אינקומנסורביליים, הרי שאי אפשר להפעיל עליהם קריטריון היצוני המייצר הייררכיה ביניהם. לפיכך עצם היכולת להפעיל קריטריון אחד על שני סוגי העבר מניחה שהם דווקא קומנסורביליים, היינו, שלא מקוריים ביניהם הפער שעליו מצביע ירושלמי. היכרון הקיבוצי עצמו הוא אפוא מושג הדיסטריהן. מסקנה זו סותרת בעליל את תחת המוצא של ירושלמי, המדען בלתי גיור לגישור בין היכרון הקיבוצי ובין הדיסטריהן.⁵³

יזר כל כן, אחד הפרדוקסים המרכזיים ביותר בעבודתו של ירושלמי, שמפורש את הליכרות של עמדתו, נעוץ במעמד המדען לטובייקט בתפוסתו את היכרון הקיבוצי היהודי. עקרונתו יקיש ירושלמי להצביע על מוכיחותה וראשוניותה של הישות הטרנסצנדנטית ביחס ליכרות זה. כחוו ועצמתו של זכרון זה ביחס ליהודי נכרים בכך שגבר על המורות היסטוריות שמקורן בהתרששות בסביבתו הידאלית או בדיסטריהן סובייקטיביות של יהודים בקולות שונות ובמקומות שונים כלפי עברם. אולם המחוזות הסמויות בכיקורו על "הוכמת ישראל" הושפחה את המעמד המרכזי שהוא העניק דווקא לטובייקט כבינו היכרון. כך הוא קובע: "הבריה שניתנה ליהודים, כמו ללא יהודים, היא לא... האם להחזיק בעבר או לא אלא באיזה סוג עבר להחזיק" (זכור, 126). מנקודת מבט זו מצטייר העבר היהודי כעניין הנחמן להתלמות המודעת והמכוננת של החזר, אם כי יזר זה מצטייר כחוויה אוטריקית שבעבר לכל השפעה של הקשר

52. מנקודת מבט פילוסופית-פנומנולוגית נובל לקבוע ירושלמי ששש את החבול בין התייחסות האינטואיטיבית למושא, המאפיינת כל התרחשות מודעתית המסובת חדר על מושא שלה (ראו: Husserl, 336). רבין תפיסה כגונית, שמייחסת את הפעולה האינטואיטיבית לכינון המושא – באנוצעת מרחס אפוסטולוגי (העולם "שקיים כשבילי" [für mich]) לקביעה המספרית: העולם "נובע ממני" [aus mir], בלשון של הוסרל, "העולם האובייקטיבי שליב היא ישנ [für mich], היה ויהיה אק עשיר לודות על כל מושאיו יונק – כפי שאמרת – את כל משמעותו ואת כל חקש הישתי שיש לו לגבי ידך, מתוך עצמי (aus mir) מתוכי כשאני טרנסצנדנטי, שלא תגלה אלא עם האופכה הטרנסצנדנטלית-פנומנולוגי" (הוסרל, תרגום, עמ' 27). רבין: "אין לאל ידי להיכנס – בניסיוני, במחשבת, בהערכות ובמשל, לתוך פעולת שהוא שונה מההינתן את משמעותו וחקש ממני ובניצני" (עמ' 22). ראו גם את התייחסות של ריבן לתופעה זו בהגותו של הוסרל: Kicoeur, 90-85.

53. ליתוח הניסיון האינקומנסורבילי, ראו: סטממן, עמ' 80-86.

כוחותיה האברכים, ולא יודיש לה יותר כל פיצום אמנטי סובייקטיבי, והגולם באופן פדרקטיבי בכל זאת ברמותו של ההיסטוריון עצמו.

2. פובליקציות גאראמרי

א. **היחס למועד:** אחת מנקודות המפנה שיש להן ביטוי בתיאוריה ההרמנויטית של גאראמר, לעומת אלה שקדמו להן, מקורה בפיתוח מעמדה של המתודה בתהליך הפרשני. כותרת ספרו של גאראמר היא **אמת ומתודה**, ובמידה רבה זו כותרת אידיומטית, שכן מעמדה המרכזית היא שאין מתודה המגיעה לאמת, והיא מופקת בכל פעם מחדש בדיקה הממשית שבין הקורא אל הטקסט. המתודה, בתור ניסוח לתחושת קריאה של טקסט והבנתו, מציינת לא יותר מאשר זיקה מסוימת מפורשת לקורא לטקסט, ואין לה מעמד מעריך, מכיוון שכל זיקה לטקסט היא פריטיקולרית. מעמד מיוחד מעניק למתודה רק במסגרת פעילות מדעית, כישל טיבם של האובייקטים שהיא עוסקת בהם. אולם טקסטים, בתור מושאים של הפעילות ההרמנויטית, משקפים קולות אנשים לא-מכונים על ידי פעילותו הסובייקטיבית של הקורא.

לדסטת שאלת המתודה הוכנה מרכזי הידיון ההרמנויטי. יש השלכות מרחיקות לכת על תפיסת ההכנה והפישוט גם יחד. מהלך זה מכמט ניסיון להתגבר על התשתית הקלאסיאטיבית מדרך מודעות והפישוט של גאראמר למפגש עם הטקסט. בניגוד לשלייזרנאכר, שסבר כי תהליך ההכנה מיוסר על טרנספוזיציה מהסובייקטיבית של הקורא אל מה שמצוי "שם", גאראמר סבר כי תהליך ההכנה מיוסר על המפגש הממשי בין האדם ועולמו הפריטיקולרי. בין הטקסט שמצוי "שם", ההכנה היא תחום הבנייה המתוך וממנו בין מה שעולה מן הטקסט למה שלולם בעלמו של הקורא. לפי תפיסת זו, הקורא אינו סובייקט המצוי "באד" והטקסט אינו אובייקט שנמצא "שם", הפעולה ההכנה אינה מבטאת פעולה של חריגה (transzendieren) אל תוך טרנסצנדנטי, אלא ענינה מפולשים זה לזה. במקום ההכנה הבינארית ההייררכית של יוסי סובייקט-אובייקט, שממדה היסוד התמידה למתודה, לאובייקטיביות ולמודעות, גאראמר מציע את התפיסה הדיאלוגית, המעצבת מרחב בנייה הקושר אותם זה לזה. מרחב זה הוא תחום ההכנה שאילו פונה ההרמנויטיקה.

תהודה מסוימת של הגישה המתוארת כלפי המתודה אפשר למצוא בעקיפין גם בתפיסתו של פובליקציות, שלא הקדיש כלל תשומת לב מיוחדת למשקלה של המתודה ההיסטוריוציפית במפעלה של "חוכמת ישראל". אפילו זהוה בתפיסתם של מייסדי ה"אוגור" הכנה חדשה של הכנה הידיו, הוא לא נעץ אותה במתודה המדעית שהם תמצו מהאסכולה ההיסטוריוציפית והגרמנית. ברומה לגאראמר גם פובליקציות מציע לפתוח את תשומת הלב אל הזיקות האמנטיביות המתוות כלפי המושא העברי. הכנה המתודה כאקט מנטלי אימנטי אינה מאפשרת למעשה לנגח אותה מהקושר שבו התעורר העניין במושא לעניינו של העבר היודי. פורשו של דבר

ומני והיסטורי. ביהו זה הבין וירשלימי, כך נראה, את ראשיתה של ההיסטוריוגרפיה היודית בישראל של "חוכמת ישראל" כחוללה מודעת לזיחוי כעבר מסוים, שנה מה שמילא את הזיכרון הקיבוצי לאורך שנות קיומה של היהודית.

גם ה"פתרון" שמציע ירושלימי עצמו לקרע שיוויה בין הכתיבה ההיסטורית לזיכרון הקיבוצי נכבס את הפרדוקס הנ"ל: לדעתו, תפקידה של ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית הוא לבצע "שחזור" של העבר היהודי – משימה המוטלת על ההיסטוריון הן על ידי עצמו והן על ידי "כלוג'ר" ו"עמרי כלוג'ר" (וכו', משימת השחזור כרוכה בפעולות מנטליות שבכובע הסובייקט עצמו ובכך הוא זוכה למעמד מרכזי, אולם מעמד זה מנוגד לאופיו של הזיכרון הקיבוצי היהודי, שלפי ירושלימי מכונן על ידי הישות הטרנסצנדנטית. מחבר אפוא כי ירושלימי מטיל על ההיסטוריון תפקיד שאין יכול לבצע, שהרי כסובייקט הוא הפועל, הוא המשחזר, ואולם מושא מחקריו – הזיכרון הקיבוצי היהודי – אמור לפעול מוכחה של ישות טרנסצנדנטית, שמיתרת את האימננטיות ומחייבת את דחיקתה. לעיל הצבעתי על הגלישה של ירושלימי מאימננטיות (für mich) לכינונית (aus mich). משמעותה של גלישה זו בהקשר שלפנינו היא שגם אם שחזור בתור שכזה אינו מניח בהכרח פעולה כינונית, בתפיסתו של ירושלימי משמעותו של שחזור היא תמיד העמדת הסובייקט כגורם הפועל המכונן את מושאו.

פרדוקס זה הופך את עמדתו של ירושלימי למדויק, שכן הוא תושק את העובדה שלו עצמו איך אמון בכוחם של האמצעים שהציע לשם שחזור נכוחתה של הישות הטרנסצנדנטית בהיסטוריה. בנקודה זו רבדיו ברורים: מצד אחד הוא קובע ש"מי שרודשים מההיסטוריה לזיחוי משחזורו של הזיכרון היהודי מייחסים לו כוח שאין בו. ביסודו של דבר ההיסטוריוגרפיה היהודית תמידית אינה יכולה לבוא במקום הזיכרון היהודי שהתנוון, שכן... זיכרון זה מעולם לא היה תלוי בהיסטוריונים בתור משמרו העיקריים" (מכור 119). מצד שני הוא מגדיר את ההיסטוריון כי"רופא הזיכרון", ו"כשם שהרופא חייב לפעול, בלי שום לב להשערות רפואיות, משום שהמטופל שלו חולה, כך חובתו המוסרית של ההיסטוריון לפעול כדי לשחזר את זכרונו על עם או את זכרונו של האנושות".⁵⁴ ירושלימי, אינו מכיר אלא תכנית אחת שבה מוכוונת עצמה טרנסצנדנטית, היצנית ובלתי תלויה, את המציאות האימננטית הדיאלית. תכנית זו עמדה מאחורי תפיסתו את הזיכרון הקיבוצי היהודי, הדהדה בברור בביקורתו על "חוכמת ישראל", ולכפוף שימשה גורם מנחה בשבילו כשביקש למצוא פתרון לקרע של היודי המודרני מעברו.

ההיסטוריון, כך מתברר, מעוצב גם הוא ככוח ישוטי טרנסצנדנטי המצוי מחוץ להזדהות הדיאלית. אלא שהוא מסוגל להבחנה בעזרת רעיונותו המופשטים עד להזדהות אל מסלולה הנכון, שבו ישוטי ויימצאו לישות הטרנסצנדנטית – הפעם זו של אלוהי ההיסטוריה היהודית –

54. דברים אלה מצוטטים מתוך רונשטוק-הייס: ראו: מכור, עמ' 119.

המתודה עצמה עוברת היסטוריוזציה, ולפיכך מופרך להעניק לה סמכות או מעמד טרנסצנדנטי. לתי תלוי במישא ובהקשר שלה.⁵⁵ גם מודעותו של פונקטיוניזם לקיומו של תבליים מפליגים וזן תפיסת ההיסטוריה שעולה מחוץ לזן של "חוכמת ישראל" לא פגעה אפוא בתום הדיעות לו. בשונה מיורשלימי, שהניח ניגוד בין הישות ובין ייצוגה בתודעתו של הסובייקט, עצמותו איננה נשענת על פונקטיוניזם עולה שלא קיים ניגוד כזה, שכן הפונקטיוניזם מכילה בתוכה הכרה ישות. כלומר, ביחס האינטנציונלי אל העבר לא גלומה השענה על כינונו של העבר על ידי סובייקט המתכוון. לכן, גם אם יש תבלי בין העבר המתנה כיסור היכרון הקיוני, לזה שניכס עבודתוהים של היסטוריונים, עני סוגי עבר אלה ממוקמים על רצף אחד של ההיסטוריות המתנה ל העבר, והתייחסות זו אינה גורעת מכוליותו של העבר ואינה מתקיימת מחוצה לה.

התבלי: אחת ההרומות החשובות של התיאוריה ההרמנויטית של גאדמר נודעת להבנת אובייקט שמדעי הרוח חוקרים ושל מכלול התבנים של המסורת. לדעתו, לא רק הטקסט אלא מסורת כולה מופנית אל הפרשן. כלשונו: "אנו מצויים המיד כרוך מסורת... אין אנו חושבים ל מה שהמסורת אמרת בתור משנה אחר, משנה מנוכר. היא תמיד חלק מאותו.⁵⁶ המסורת רדמת למה שעליו היא מרבית, כלתי מותנית בו ומקמת אותו גם בעמדת האובייקט; ככך מסורת מופנית אלינו.⁵⁷ עמדה זו ביחס למסורת מבטאת את הגישות העקרוניות של התבן חוקר, והיא נוגעת גם לעצם תפיסת התבן עצמו. הנחון, שבתפיסתו של שליידנאכר הופיע יש טרנסצנדנטי, מוכנס בתפירתו של גאדמר אל תוך אוקרש אימננטי שהפרשן עצמו צוי: בו רשבו מכוונות היקיות המנטליות כלפיו. בתפיסתו מתרחשת בה בעת אימננציה של נתון וטרנספורמציה של היסוד טרנסצנדנטי. מכאן שהנתון הוא לא יש המצוי "שם", ואופיו טרנסצנדנטי מתגלם בשניו הייסודיות של הפרשן כלפיו: הפרשן מעצב דיספוזיציה פסיבית ובה הוא נשאל על ידי הטקסט, ובפרשנותו הוא משיב לו. טרנסצנדנטיות ממוקמת אפוא גבולותיה של האימננטיות עצמה.

נתון העָבֵר והמסורת שהפרשן פועל בתוכה הם שני גורמים שמסייעים את הסובייקטיות של הפרשן, מבלי לפגוע בגישתו לטקסט. החשש מפני סובייקטיביזציה אופייני לתיאוריות והמניטיות, שבשונה מזו של גאדמר העמידו במרכז את המאמץ להשגת מהותה, מאמץ זה, ומכיון בראש ובראשונה להשעת את הסובייקט הפרשן ממשעת הפרשנות, מתברר לאור גישתו

5. מיון (Moyn) טוען שה הישג העיקרי של פונקטיוניזם בתפיסתו את הופעת החילוף המודרנית, רוא בהקשר זה: Moyn עמ' 647 וכן הערה 23.
 5. Gadamar, Truth and Method עמ' 250.
 5. Gadamar, Truth and Method עמ' 282.

של גאדמר חוסר תחלת, שכן מקורת מכוס מעורבותו האישית של הפרשן מהווה מרכיב חיוני ביותר שבלעדי לא תוכל הפישות להבנע כלל. גאדמר תולה את האובייקטיביות לא במה שישם, אלא בתהליך הפרשני עצמו. גם הפרשן עצמו הוא תוצר של מסורת היסטורית – הוא יש היסטורי, ולא סובייקט מופשט המעצב יחס "טהור" אל הטקסט.⁵⁸ האובייקטיביות הוא תופעה היסטורית בעצמה, המיוסרת על הויקה התמורת של בני האדם לוקשורים היסטוריים המעצבים את תפיסתיהם הפרטיקולריות. מתברר אפוא שהנתון והמסורת ההיסטוריים מצויים מעבר לטובייקט המפיש. הוא נהנה מנגישות עקרונית אליהם ואילו הם מתפקדים כגורמים טרנסצנדנטיים לו.

לאימננציה של התבן שתי השלמות חשובות לעניינו: ראשית, בתפיסת זו אובייקט המתקד, ממש כמו המתודה שלו, לעולם לא היו "מגורים" לפרשן או לכל מי שמכונן לפניהם זיקה סובייקטיבית כלשהי. האפשרות שישדרו יחס ניגוד בין התבן ובין הפרשן נשענת ברש ובראשונה על הבנת התבן כיש טרנסצנדנטי. גלולם בתפיסת התבן כאימננטי, המניחה קרבה יסודית בין התבן לפרשן, נדחת אפשרות זו. שנית, העמדה השלילית כלפי האובייקטיביות, שהרדמה בנחתה תפיסתו של יורשלימי, נדחת אף היא מניחה ובה. זו אפוא תוצאה בלתי נמנעת של הבנת התבן כאימננטי, שמעצם טיבה מנחה את הגישות העקרוניות של הסובייקט אליו. מכאן שהאובייקטיביות מתקיימת במרחב האימננטי שבו מתאפשרת בהתמדה זיקות אימננטיות כלפי התבן.

על רקע זה נובל להבין את תפקידו של החוקר או הפרשן בתפיסתו של גאדמר – עליו מוטלת מלאכת הקביעה, המתחדשת תרין, של המשמעות שיש ל"נתון" בקיום האנושי בזמן נתון. נתון עצמו צימו קיים מול הפרשן כחנה אליו זיקותו הסובייקטיבית: הפרשן אינו מכונן אותו בזיקתו אליו. ראשוניותם של התבן והפרשן מיושבת שיש להם מעמד שווה בתהליך עצוב המשמעות של הטקסט. בהקשר זה פיתח גאדמר את מושג "זיקתן האופקים" (Horizont) המשלזung (Verschmelzung).⁵⁹ הפרשנות היא אפוא רקמה תרומת במפגש שבין הטקסט ובין הפרשן. מפגש זה מבלי אפשרות שונות של פירוש הטקסט שהלך נדחשו במהלך ההיסטוריה, התגלמות בעצמן את הויתוב האופקים של הודות הקודמים. פרשנותו אחרות יוצרות מפגש היש, אולם מפגש זה אינו מתווה מקורות האפס של הפרשן, שכן הוא עצמו עמס באופקים שמעבר לקיומו הקונקרטי המידי, בדיווח נישא עמו זיכרון ומרשת המעצבים את פגישתו עם הטקסט. מנתות זה עלה כי הפרשן אינו פוגש לעולם בתבן "טהור", אלא הוא שותף לשיח הבין-דורי

עם התבן, והינתנה היסטורית רבי-דורית מניעה ומחוללת בה בעת חקירה חדשה. גאדמר סבור
 58. שם, עמ' 265-307.
 59. גאדמר ון במישא זיקתן האופקים" ככמה הקשרים. ראו: Gadamar, Truth and Method עמ' 306-307, 374-375, 397, 576.

מכונת היזק של בני ההווה הזיקות העבריות כלפיו. בייק של היחיד שבהווה כלפי הנחן מקפלות בה בית יזקת אחרות אל נחן זה, שמקורן בזמן אחר ובסובייקטים אחרים: "כל זכרון, ולו אישי והאינטימי ביותר, אינו מן האפשר בניתוק מן החברה, מן השפה ומערכת הסמלים המעצבת על ידי החברה במשך דורות רבים" (תרמית, 15). ביזרון הקובצי חוברים אפוא המבט המציאותי – עובדת היוזנו מעוצב בהווה מטוסים – הממגר הזרועות המתרחם על ידי הזיקות של סובייקטים בני זמני הווה שונים.

בתפיסתו של פונקשטיין, האיננטנטיות המאפיינת את הזיכרון הקובצי היהודי בתפיסתו של יירושלמי אינה מובילה לעיצוב פרטיקולרי של התבנים שלו. מנקודת מבטו של פונקשטיין המקרה של "חוכמת ישראל" מספק דוגמה מוחשית לכך: "המאה ה-19 התלח את הצורך להבטיח את נצח ישראל ויחודו כהבטחה איננטנטית הנבעת מן ההיסטוריה העולם גופא והנה התמכזה התרעה ממש, וייחודה של היהדות נראה להם דווקא באוניברסליות שלה" (תרמית, 28). מכאן, שבעצם ההכרה בהקבעות האיננטנטיות של הנחן על ידי הזיקה כלפיו לא כוכבה התרחקות מהתשתות הקבועה והבלתי משתנה (הסובסנטטיביות) של הנחן. ההבדלים בין הזיכרונות היידי-פרטיקולרי ובין שהוא אוניברסלי. בכל התייחסות חרונה הזיקה כלפי הנחן – מאז גרינברג ואילת של הסובייקט, ובהקשר זה מההיסטוריון. בלשנו של פונקשטיין: "עבודתו מאוויי של ההיסטוריון שקיפו את רצון קבוצת ההתייחסות שלו ואף הפכו חלק מן ה"לשון עצמה" (תרמית, 28-29). אכן, הזיקות האיננטנטיות אל הנחן משתנות אצל סובייקטים שונים בזמנים שונים, אולם מכיוון שההווה הסובייקטיבית אינה מתמצה בגבולות עצמה, גם בה נשמר הממד הסובסנטטיבית החורג מגבולותיה האינדיבידואליים של ההתייחסות של היחיד. כך קובע פונקשטיין כי:

היחידות הגרמנית לא שמרה אמנם אוכר רצף של מאורעות פוליטיים בדרך הכרטיקה או העיון ההיסטורי. לעומת זאת היא שמרה אוכר רצף וכוונולוגי של הידושי ה"כח... שכן היחידות עד למאה ה"ש ראתה את raison d'être של עשי-ישראל כחלקה. חרדשי החלכה וזו המאורעות ה"היסטוריים" האמיתיים בעיני מנהיגיה ויבוא עצם המונח "יחודשי" ויעדי, כל פסיקה הלכתית היתה חייבת בלגיטימציה היסטורית, ולו פיקטיבית (תרמית, 27).

כסופו של דבר מתברר כי בתפיסתו של פונקשטיין הנחנות הקבועה של יסוד בלתי משתנה כמקצועיים שונים של ההתייחסות אליו היא יסוד רציפותו של הזיכרון הקובצי. היציבות המבנית בין ההווה לעבר ובין הזיקה לנחן שלה, המתקיימת בתפיסתו של גאראמר, מוצאת ביסוד מקביל גם אצל פונקשטיין, שהציג את הזיכרון הקובצי היהודי כרצף של התמונות הנמשאות אתן

שדוחותנות בהיסטוריה המקיפה של נושא מסוים, שהיא חלק בלתי נפרד מכינון הזיקה כלפי הנחן, ולשפת נחן אותה מבנית: זהבנה של נחן שומרת על הזיקה של בני ההווה כלפי הנחן לעבר, והזיקה נישאת בתוכה את הכלל ההיסטורית אל העבר. הבנת המחקר ההיסטורי כמתחל לעבר, תנועה היסטורית של החיים עצמם שוללת את האפשרות של השגת ידע "שלם" על נחן ולקוח מתבניתו האנשי ואף לא מאפשרת את זיהוי של נחן זה כאובייקט.⁶⁰ כסופו של דבר, הזיכרונות בהיסטוריה של הנחן ועל הקהיה שלו, ובאופן רחב יותר בניסיון האנושי עצמו, זושפת רציפות המעוצבת על ידי הנחנות והיחס הפרטי המכונן ללא הרף כלפי הנחן ואינה אמינות לתבנים פרטיקולריים. במקביל נוכח הנחן כחור זה שהזיקה הפרטיות מוסבת כלפיו.⁶¹

זיקה בין רציפותו של גאראמר להערכו של פונקשטיין את מפעלו של "חוכמת ישראל" בדרה: בדומה לנחן של גאראמר גם הנחן של פונקשטיין – הזיכרון הקובצי היהודי – איננטנט. הנחן הוא מושא להתייחסות של בני הקולקטיב בזמן ובמקום מסוימים, וההיסטוריה הישראלית היא הדרה שבו מעצבים בני אדם את זיכרון העבר שלהם, ובלשנו של פונקשטיין: "העבר הנו הווה נוכח" (תרמית, 17).⁶² המסורת האיננטנטית, המולדת את הנחן והא סובייקט "מתייחס אליו, מפריכה מעיקרה את טענתו של יירושלמי, שלפיה שורר ניגוד בין ההיסטוריונופיה יזוהרת המודרנית מוסדה של "חוכמת ישראל" ובין המושא שלה (נכור, 113). דבריו של פונקשטיין במקרה זה חר-משמעותיים: "התודעה ההיסטורית במערב אינה עומדת בניגוד לזיכרון זקובצי, שכן היא צורה מפורחת ומאורגנת שלו. וגם היצירה ההיסטוריונופית אינה מגורית, שכן היא עומדת בבסיסה ומתפתחת גם ממנה" (תרמית, 27).

פונקשטיין, בדומה לגאראמר, אינו הופס את היחיד כמי שמעצב בעצמו את הנחן כמנותק מהקשר החברתי-היסטורי של היחיד עצמו. לדעתו, אי אפשר לנתק את הזיקה של היחיד כלפי הנחן העבר מהקשר החברתי שבו היא מתרחשת, שכן "אפילו תודעתו העצמית אינה אישית לחלוטין" (תרמית, 14). אם כן, פונקשטיין שוקף להפיה הדרה את המסורת הקאראאית שראתה בסובייקט ישות אוטונומית, שכן לדעתו הסובייקטיבי לעולם אינו רק סובייקטיבי והוא מכונן על ידי הקשר התרבותי-היסטורי-חברתי והסוכב אותו.⁶³ לפיכך כבר ציבנת בנחן שלפיו

60. שם עמ' 284, 290. במסגרת זו נדרש גאראמר להבנה בין מרע הרהו למרע הטבעי, שנשענה על זו של דילתי. ראו Dilthey.
61. Gadamer, Truth and Method, עמ' xxv-xxi. החלת הדטרמיניטיקה על מכלול אופי הנחן האנושי מבטאת לפי גאראמר את האוניברסליות שלה. ראו גם: Gadamer, Universality.
62. ראו גם: תרמית, עמ' 14.
63. ללא ספק מושפעת עבודתו של פונקשטיין מהנל, שניתה חזה זו ביסוד החיבר "פונמולוגיה של הרהו" (Hegel, Phenomenologie).

תבנים פריסקולריים בני הזמן. אכן, תבנים אלה מומצאים להשתנות מתורת ככל שהייתו להם הזמן והמקום שבו יוכנו לפניהם דקות. העובדה שהאמננות בתפיסתו של פונקשטיין, בדומה לזו של גאדמאר, מגולמת דווקא בתבנית בלתי סגור החוסם המוגדר כמסורת,⁶⁴ מגיבה על היצרן הקובצי מפני דחייו עם תוכן פריסקולרי. לפיכך אין בכוחם של השניים המתחזים בגבולותיהן של הזיקות המבנות כלפי הנחקרי כדי לפגוע בעצם הניתנות כיסוד משמעותי לבני ההווה – תנחוז אינו מכונן בהתחנות כלפיהן, אדרבה, בהתחנות עצמה מוכרז ומכרז עובדת הניתנותו.

על רקע ההשוואה להפסיתו של ירושלמי נחשף עומק משמעותה של ההגנה מפני סובייקטיביות שרירותית של היצרן הקובצי בתפיסתו של פונקשטיין. כוכו, בתפיסתו של ירושלמי הליכה נחתה טרנסצנדנטית של הנחקר בסופו של דבר לגילומו בתוכן פריסקולרי – ייחודה של הדיסטוריה היודית וההשגחה האלוהית – שלא נתפס כמכונן בגבולותיהן של דקות בנות הזמן. קיומו של תוכן זה היה הותנה באמתה קרי: קבלת תוכן פריסקולרי כעובדה האמיתית ובלתי תלויה בתודעה קונקרטית. בהיעדרה של אמתה זו התחללו קרע וניתוק מהיצרן הקובצי היודי. בניגוד לכך, בתפיסתו של פונקשטיין האימננטית, כתבניתו היסודית ביותר של היצרן הקובצי, מאשרת את קיומו ומעצבת בה בעת את רציפותו.

ג. **תפיסת התהליך הפרשני:** גאדמאר מודה כי שחזור הקשר שמתוכו בקעה היצירה הכרוז להבנה שלה.⁶⁵ עם זאת, לדעתו השחזור אינו יכול להדגיש יעד אחרון של הפעילות הרטורית ואף לא מפתח להבנה של המשוא, שכן משמעותה של היצירה נקבעת במידה רבה על ידי השאלות שהופיעו מפנה אלה. תוכנה זו הובילה את גאדמאר להזכיר דווקא את ההווה של הפרשן במרחב של הפעילות הפרשנית. אולם כדי שיהיה קובע גאדמאר, כפי שראינו, שאופני התודעה העכשווים מעצבים על ידי העבר, שנתנו של גאדמאר היא אפוא שאין להתייחס אל העבר כאל מצבר של עובדות מוגמרות שהתקבעו פונה אליהן כאל אובייקטים נתונים. נכון יותר לציין את העבר כזרם שאנו נעים בתוכו וכתנועה שאנו נוטלים בה חלק. מנקודת מבט זו לא ידעה נכון לומר את המסורת או את הדיסטוריה כהווה שאנו ניצים מולה, אלא כזרם שאנו מעצבים בה ושמכליעים אין לנו קיום.⁶⁶ כלומר, העבר אינו מצב כיש סגור החוסם שחודרים אליו מן החוץ; העבר שייך לבני ההווה, שניה ובה וחדרים בו, ולפיכך פעולת ההבנה שלו מתבצעת מתוך עלומם.

עבודתו הביקורתית של גאדמאר ברבר עדיין של מתודות ככלי פרשני וזכה אפוא עתה למונח המודיק. גאדמאר דוחה את המתודות דווקא מפני שביסודה מונחת השאפה להתגבר על ההווה

64. ראו בניצין זה: Shils, עמ' 12.
65. Gadamer, *Truth and Method*, עמ' 177.
66. להרחבה ראו: שיא, 2003, עמ' 15-29.

של הפרשן, כדקשר ומני ותרבותי, ואילו לדעתו ההווה (במני גם העבר) הוא התשתית היסודית ביותר להבנה ולפרשנות. בנוסף דוחה גאדמאר את הטענה האופיינית לגישה מתודית כגון זו שמציע שלייתמאר, שההבנה המשחזרת תהיה טובה יותר מזו של היוצר עצמו.⁶⁷ גאדמאר סבור כי התובל בין שתי ההבנות הוא בראש וראשונה ביטוי להבדל בזמן שבו נוצרו ולמסורת שהיו ספוגים בה. הכוח אינו צריך לדעת את מלוא המשמעות של מה שכתב, לכן הפרשן יכול, ומכוחו, לדעת יותר ממנו. בייחוד מסביב זו הבנה איננה רק משחזרת או רפרודוקצית אלא היא גם פרויקטצית.⁶⁸ פירושו של דבר שאין, ולא יכולה להיות, הייחודיות בין הנתון ובין מי שמכונן את הפירוש. היחסים ההיררכיים, שבתפיסתו של שלייתמאר נחמכו על ידי הטנסצנדנטיות של התוכן ושל המתודה הפרשנית, נדחים בתפיסתו של גאדמאר לטובת יחסים הדיים שבחם תורמת הפרשנות למונחותו של הנחקר הקובצי ובה בעת להבנתו לעצמות של הפרשן כשייך למסורת ובין הקופתו כאחד. כל עידן מסביר טקסט בדרך שלו, וההבנה המושגת לא רק מזהה תמצאה של העניין המסמי שגילו בו בני ההווה נתון אלא היא מגולמת בה בעת את הבנתם העצמית, לפיכך שגוי לראות את ההבנה הרפרודוקטיבית כעושה יותר מזה שקימה לה, מאחר שכל הבנה גם היא בראש ובראשונה כת זמנה. משמעות הפרודוקטיביות של ההבנה היא אפוא שבתהליך הפרשנות משתתפים המושא הנחקרי והפרשן המעין במסגרת התרבותית של הקופתו ושניהם מכוננים ביחד רצף אחד.

יש לציין כי מעבר להתייחסות מודדת אין ברבריו של פונקשטיין תיאור ישיר של התהליך הפרשני המתבצע על ידי הדיסטוריה או ניסיון להבהיר אותו. עם זאת, יש בטקסט של פונקשטיין כמה ביטויים שעולה מהם הקרבה המחשבתית בינו לגאדמאר. פונקשטיין מרגיש שהיודי אינו יש קארטיאני, הפורח בנקודת האפס, אלא הוא עצמו כבר פועל במסגרת מורשת תודעה היסטורית. כן, אחרי שרחה מפרשות את תחת הניגוד של ירושלמי, הוא קבץ שבתודעה הקבוצית במערב וגם ביצירה הדיסטוריסטית שהתפתחה ממנה "מגיעה אותה עמליות חזרה אל תודעתם הדיסטורית של בני ההווה ולתפישתם את היצרן הקובצי, גם לזהות הקיבד מרכזי כיוננה של התודעה הדיסטורית. מרכיבות זו נשמרת לא רק בתודעה הדיסטורית הקולקטיבית של בני ההווה, אלא גם בפנייתו של הדיסטוריה אל העבר. פונקשטיין הוסיף כי "דווקא המאה ה-19, שראתה את התמצעות הדיסטוריה, גם יחדרה לדיסטוריה מקום מיוחד בבסיס תרבותה ויצירתה של המדינה הלאומית". קול הקוראים של המתקנים הדיסטוריים, וגם אנשי המקצוע שמתוכו, "שיקפו בדרך כלל נאמנה את בעיות הוחתה של המדינה הלאומית ואת

67. עמדתו של גאדמאר בהקשר זה מופיעת ישירות בתפיסתו של היודי, ששללה מהעבר כל יתרון על פני ההווה. ראו: Heidegger, §73, p. 379.
68. Gadamer, *Truth and Method*, עמ' 296.

ואוריי החרבה" בוחה (דרימה, 27). ואמנם גם אם התדעה הלאומית של קבוצה מסוימת נשענה על יסודות ולקחים מעמדי, פונקציוני קבל ש"במדינה הלאומית של המאה ה-19 יש גורם היכרון הקבוצי במידה רבה על ידי ההיסטוריונים" ואף הגדיר זאת כ"עירוב" (דרימה, 28). לעומת זאת, יסוד הוויכוחים המטא-אורייניים על טיבה של הברת העבר ההיסטורית עמדה הנהנה שישק בין הלאום כולו לכתוב באנמנות את תולדות הלאום" (דרימה, 28) ⁶⁶ נראה אפוא כי פונקציוני, ברומה לגאואמור, קשר בין הכנת העבר בין תודעתה מרכיב מכונן של היכרון הקבוצי יהודי, בניגוד לרושמי, שראו בייחודה של ההיסטוריה מרכיב מכונן של היכרון הקבוצי יהודי, פונקציוני הצביע על האוניברסליות של הנבית התודעה ההיסטורית ושל היכרון הקבוצי. כך קבע כי "אפילו אם נניח שלא רובם של שולמי אמוני ישראל בצרפת אוסטריה וגרמניה וכו' ערים להישגיה של חוכמת ישראל בכל הקפס... תוצאותיה בכל זאת שיקפו נאמנה את מאוריהם ואת דתמיה עצמם של יהודי המערב במאה ה-19 ועיב האמצעציה ה"נכחי" המן" (דרימה, 28). במקום לטעון כדורשמי, שההיסטוריוזיה הדיקלית של היהדות הרויקה את אנשי "חוכמת ישראל", במאה ה-19 מן היכרון הקבוצי יהודי, הציע פונקציוני "לברוק את היכרון של קבוצת המנהיגים של חוכמת ישראל" (דרימה, 28). משמע: לבחון את "חוכמת ישראל" לא לגובה המנהיגים אלא על העבר היהודי, כגון זו שעמדה כיסוד תפיסתו של ירושלמי, אלא בדיקה לרורה ולהקשר שבו ההתנהות. פונקציוני אף הדדיב את טענתו וקבע כי "גם בתולדות הציונות והישרוב שקיפה ההיסטוריוזיה את המוסכמות ואת האיריאליים של החברה אותה שימשה" (דרימה, 29). במקרה זו, אפשר לנהוג, אופי הפניית אל העבר לא מייחד דיוקא את החברה היהודית מהחברה הסוכבת, אלא מן חלקות הנבית אוניברסלית. על רקע כיוסס מעמדו של היהודי בהכנת העבר נובל לעמוד על טיבו של החולך הפרישי בתפסו. הפרדיגמה שהיא מציע לתודעה ההיסטורית והודית היא הודיש: החלכה בבית המדרש המסורתי, ההבנה ש"מקורה של החלכה במקום ובזמן מסוימים" (דרימה, 27) מאפשרת לקבוע כי "הודיש" החלכו מבטא את הפרודוקציה של בני ההוגה, שהומרי הגלם שלה לקוחים מהעבר. זהו אחד הביסויים הישריים להתנהקות מהתשיות הקאריזואטיות שבונה קודם, שכן "הודיש" חושף את היותה של הפעילות הפרישית כליו נשלטת על ידי החלטות או עקרונות א-פיריזיים לה. בעקבות הצגת החולך הפרישי אצל גאואמור נובל אפוא לקבוע באופן מודיק יותר את משמעותו ומשקלו של מושג ה"הודיש" החלכו בתפיסתו של פונקציוני: הודיש החלכו אינו אלא ביטוי לכך שכל עידן מסביר את מקורות העבר בדרכו שלו, מתוך זיקה להקשר שבו מובצעת הפסיקה וכיו' לספק מענית לצרכיו המסוימים. בנוסף, נובל לדאות את הודיש החלכה כמבטאים את הנבנת העצמית של יהודים בזמן נתון. כך, למשל, שיטת לימוד בזמן נתון, שיטת

66. על כיוסס זה קשר פונקציוני בין מעמדי הפרדינה הלאומית במלחמת העולם הראשונה ובין מעמדי ההיסטוריוזיה. ראו: דרימה, עמ' 28.

של בעלי החוספות או שיטתם של בעלי החלכה האחרונים (מסורת בריסק והדומותיה), משקפת את תודעתם העצמית של יהודים על רקע מקופתם. חידושו ממש כמו הדיציות עצמה, מבטא טענה מבנית – קרי: פנייה רציפה של התייחסות כלפי תוכן עִבְדִי – ולא טענה על טיבו של החולך הפרישקולרי המופק מהתייחסות עצמה. מאחר שאין גורם טרנסצנדנטי שמטריב את ההתנהות הסובייקטיבית, לפיכך גם לא ערובה להתמדתו של תוכן פרישקולרי ביכרון הקבוצי, התייחסויות מספקת הגנה כפולה מפני שני סוגים של היקבעות או שליטת קבועים מראש: האחת קודמת להתנהות והשנייה נוגעת להוצאה משיטת של פרישנות של החלכה. לכאורה לפנינו פרדוקס: עקרונות יכולים היינו לצפות שדווקא מסגרת אימננטית של זיקות שמטבען משתנות תדיר תרדקן ממשימות את עצם היעיון של חידוש, שכן לחדוש יש מובן רק על רקע של מצע יציב. לעומת זאת, תפיסה כגון זו של ירושלמי, המגייירה באופן פויזטיב את הכניס שסביבם היא מהגנבשת, עשירה לשמש לכאורה רקע טוב יותר לחידוש. אולם הניתוח הדרימטי שהצעתי לעמדתו של פונקציוני מראה, שדווקא תפיסה אימננטית עשויה "לאפשר" הפעה של חידוש, הודות לעגון שלה בדיקוניהם המשתנות המיד של בני הזוה אל עברם. ואילו גישתו של ירושלמי, שהגיהה מושג קבוע של יתדות ועיגנה אותו בתשורת ישותית-טרנסצנדנטית, נחתמה בנבולות עצמה וממילא סגרה את רלמה בפני חידוש אפשרי. אם אלוהים הוא המכותן של היכרון הקבוצי אין מקום לחולך החלכו המחדש, המבוסס על היעיון של "לא בשמים היא" (כבא מציעא, נט ע"ב). מובנה המלא של מה שהגדרתי "פרדוקס" יזכר באמצעות חשיפת מושג האמת שהיה מונח ביסוד תפיסתם של שני ההיסטוריוזיונים. כפי שראינו, ירושלמי ניהח פיצול בין יסודות טרנסצנדנטיים א-פיריזיים ובלתי ניסיוניים מחד גיסא, לבין מציאות אנושית פרטיקולרית היירלית מאידך גיסא. מושג האמת החולס מערכת מפרצלת זו הוא זה של ההתאמה, שבו מתקיימת היירכיה בין נתון פרישקולרי לקריטריונים טרנסצנדנטיים בלתי תלויים שעל פיהם נקבע טיבו של התנתן. כלומר, בין היסודות הטרנסצנדנטיים ובין המציאות האנושית, מדובר בתפיסת אמת דיכוסומית, שאינה מאפשרת מנת דיאקטי בין שני מרכיביה. תפיסה זו יכולה לחביל בקל לזוהיה של האמת עם תוכן פרישקולרי, כפי שאכן קרה בתפיסתו של ירושלמי. לפיכך כל הדינה מדמתו של היסוד הטרנסצנדנטי או שניו בו מתרחמים לקרע ולנגידו, ובכך נמנעת האפשרות של חידוש. לעומת זאת, בתפיסתו של פונקציוני המשמעות המעוצבת בכל פעם באמצעות התייחסות למושג העִבְדִי זוכה למעמד של אמת. אמת זו מבטאת חשיפה או גילוי של אפשרות המצויה ביסוד האימננטית שבין ההוגה ובין העבר, והיא כשום אופן לא משקפת התאמה בין התנהות בהווה לנתון טרנסצנדנטי א-ז'ומני. ⁷⁰

70. מושג אמת זה קרוב למושג "זאמת האישיות" כפי שניתנה אותו היידגר. ראו, למשל: §44, Heidegger, עמ' 212-230.

העגון הבלתי מוסגי של פונקטיון באינטגרל מעורר את בעיית הסובייקטיביות, בעלתה, כוכר, גם אצל נאראמר, דודינו: האם אין ההבחנות והשונות אל המצא הקביר ובעצות סובייקטיביות שלו? פונקטיון זה מרע לבעי' זו אך הדגיש את ממדור המרכז אל הסובייקט כחלק מהכרזי שבלעדי לא יוכל להתקיים ניסיון אנטי כלי, ובלשוננו:

כל ניסיון להרס עד תום את מעמדו של הסובייקט יש בו משום אחיזת עיניים פילוסופית. בדיקה מדויקת תראה שהוא מניח המיד במובלע סובייקט אחר: אין מנס סובייקט לא באפיסמולוגיה, לא בדיסטוריה ולא בחיים (תולדות ישראל, 346).⁷¹

עצית הסובייקטיביות עולה רק כאשר מזהים את הסובייקט בתור אינדיבידואל פרטי, ורצו: אורח שרירותי ותופשי מערכות של משמעות. אולם אם מניחים, ברמה לפונקטיון, תפיסה אחרת של סובייקט, הבעיה מסולקת כליל. אכן, בהשפעה הגליאנית ברורה מהאר פונקטיון את הסובייקט בתור הבסיס האפיסמולוגי לכל תחום מתחומי החיים. אין אפשרות להכרה לדיעה על לא סובייקט מבי, אך הסובייקט אינו היצור או המכונה של ההכרה, שכן הוא עצמו מכונה על ידי הפעולות ההכריות שהוא מעורב בה. הסובייקט הוא מה שהוא פועל ועושה לאורך ההיסטוריה ואין הוא מניח מן האין או מורג ממרחק הפעולה של עצמו.⁷² תפיסה היסטורית זרבותית זו של הסובייקט מחצת אותו מהסובייקטיביות.

תפיסה זו של הסובייקט מניחה מקום גם ליסוד טרנסצנדנטי, המתפרש כאורח ממו הורג מתורעתם של בני קולקטיב בזמן נתון, אפילו עצם ההכרה ביסוד טרנסצנדנטי עצמו נשענת על הבנה אינטנטי של ההיסטוריה. תפיסה זו אינה כרוכה אפוא בזיכרון על הסובייקט כיסוד במשך בהתרחשות ההיסטורית. יתר על כן, העיגון של התודעה היסטורית בהווה אינו מקפל בחובו את שלילת היסוד של הצטרבות ההיסטורית, שכן הסובייקט עצמו הוא היסטורי ואינו מצוי כיש טרנסצנדנטי להיסטוריה. גם כאשר מתנגשת התודעה ההיסטורית ל"אב-סופר", התפס כיסוד היצור סובייקטיבי ולעמים כטרנסצנדנטי בתודעתם של בני הקולקטיב, אין בכך כדי לגרוע ממעמדו של הסובייקט כעיצוב היכרזי הקובצי – הוא מתפקד כיסוד דומיננטי בהיסטוריה של אותה קבוצה. כלשוננו של פונקטיון:

מכיוון שאב-הסופר הוא סימן והותו של הסובייקט והוא הסובייקט עצמו... כל אני חי את אב-הסופר שהוא מעצב לא רק בבריו אלא אף במעשיו ובהיוויו – הרי שתגיסיו לוותר על

71. להרחבה בעניין חינוכה של האינדיבידואליות ראו גם את הדבור החשוב של Frank, שפונקטיון מפנה אליה בתוך: פונקטיון, תולדות ישראל, עמ' 346, הערה 33.
72. ראו: פונקטיון, תולדות ישראל, עמ' 346.

אב-הסופר הוא אחיזת עיניים. אמנם הסיפור האותנטי אינו מנסה להחליק ניגודים ואפילו סמליות בחוזה העצמית, אבל ישנו סיפור אותנטי של העבר גם אם הקריטיקנים לניינו ולחיותו הם ad hoc ואינם נתונים לניסוח אלגוריתמי. המציאות היאלית דומתה במיך אין נבנתות ברוח המיד של ייצוג אלא ביוס דיאלקטי מסובך מאוד של עיצוב חרדי.⁷³

פונקטיון היה מרע למגמות הפוסט-מודרניות ובמיוחד היה-קונטרסורטיביות שפרו במחצית השנייה של המאה העשרים ושאינו את נוסחתי של הסובייקט.⁷⁴ על רקע זה הוא ביקש, כך נראה, להבטיח שהמעמד המרכזי שהעניק לסובייקט בתפיסת ההיסטוריה שלו – הן כחלק מהתשתית האינטנטי שלה ובמיוחד כיסוד הכינון של זיקות תודעיות לעבר – לא ישייר אותה למגמת אלה.⁷⁵ כך חברו בגישתו של פונקטיון סובייקט, הסובייקט, הסובייקט, היכרזי הקובצי והתודעה ההיסטורית, העבר והחירי ההיסטוריוציה שלו לכדי אחוזה, שבה המנע עם הראשית הקדומה אינו מוציא את האפשרות להמשכות ויטלית ומחדשת בהוזה ובעתיד.

הניתוח התרמנטי של תפיסת היכרזי הקובצי אצל ירושלמי ופונקטיון מאפשר לראות את תפיסת העבר היחודי של שני ההיסטוריונים כבשרי לשתי עמדות התרמנטיים פרידגמטיות: הגישה והאתר, שיצגה באמצעות גישתו של שליירמאכר, מצדדת בגיבושה של מתודה קבועה ובלתי תלויה, שהאפשר נגישות לנתן הנכנס כטרנסצנדנטי. גישה זו ראה באמנת הפרשנות שהורג של התולד היצירתי או של תגיסיו שהוביל לכינון של הנתון. בגישה השנייה, שיצגה באמצעות התיאוריה התרמנטיית של נאראמר, נתנו נתפס כיסוד אינטנטי. כאן מכבא הניסיון הפרשני הענות לנתון ולתופעי בהיסטוריה. הבחור של הנתון משמשת כבסיס יצירתי להסלקות מהמאמץ להשגת מתודה יצונית לפרקטיקה הפרשנית עצמה. ממש כמו הנתון גם התולד הפרשני המכונה להבנת נתפס ככינון משמעות על ידי הסובייקט המפרש, ובאמצעותה מושגת גם הבנה עצמית במציאות שבוהוה הוא חי ופועל. ברמה לניתוח הפונולוגי גם התרמנטי השף אפוא את התבליים היסודיים ביותר שעליהם מושחתת תפיסתם של ירושלמי ופונקטיון את

73. פונקטיון, תולדות ישראל, עמ' 346.
74. להשלכת של אין הסובייקט בתחת הפוסט-מודרנית ראו: שניא, 2006, עמ' 215-220; Cadava; Waldron.
75. פונקטיון יצג את עמדתו כנגד הנמחת הפוסט-מודרניות בהיסטוריוציה התכשור. ראו (מאמר זה) הופיע גם באנגלית: Funkenstein 1992b. אין ספק שדווקא ישנו של ירושלמי, שבה תרמנטי של הסובייקט בהווה המודרנית אינה מאפשרת לתודי לקיים את תודעת העבר שלו, הוזהרה פחה לקריאה פוסט-מודרניסטית סובייקטיבית קיצונית למדי. בעניין זה ראו: סלובה.

ד. סיכום

האלימיה הפונקציונלית וההרמונית של תפיסת העבר היהודי של ירושלמי ופונקציונליזם על רקע התייחסותם ל"חובת ישראל", עקבה אחר נכונותו של שני עמודות של פילוסופיות כלפי המציאות – הסובסטיביות וההתבוננותיות. אצל ירושלמי, שהדגיש את המרכז הישתי ביושן של היהודי לעברי, נחשפה התיקה אל העמדה הסובסטיבית. אולם מכיוון שהוא זיהה נגוד בין עצב התייחסות הפרשנית לעבר ובין היכולת להיות את נוכחותו של הסובסטיביות בחובו, הוא קבע ש"חובת ישראל" הללו, או למצער ביטאת, קרע בין היהודי לעברי. עמדה זו מיקמה את העבר היהודי כעמדה טרנסצנדנטית כלפי הגישה ההיסטוריוציסטית אליו. היינו: הוא הופיע לעבר היהודי כעמדה טרנסצנדנטית כלפי ירושלמי עמד אפוא הפער בין העבר או המסורת כיסוד בלתי נגיש לה. כיסוד חוז הניגוד של ירושלמי עמד אפוא הפער בין העבר או המסורת כמכלול של אורחות חיים ובין הניסיון להבין את העבר ולפרשו. "העבר נתפס כמייצג שלמות בלתי מוגנת ואפריורית"⁷⁷ ואילו כיון התיקה המודרנית הפרשנית אליו מתבצע באופן חלקי והוא מלוי בקושי הקונקטיבי ולעיתים האיש שמחובר נוצרה. ירושלמי זיהה את הפער בין העבר עצמו ובין הדיבור עליו כפי שהוא משתקף בכתיבתם של היסטוריונים. יתר על כן, הבנת העבר כיסוד טרנסצנדנטי אינה משוללת כפי שכן העבר מצוי מעבר לחיך שמתייחס אליו – הניסיון האנושי אינו יכול לשנות את העבר או לפעול עליו. משמעות הליפתו של העבר היא בדיקתו ושוא הייה, איננו ולא ידית עור.

אולם ירושלמי הדחיק לכת במסקנות שהטיק מהפער בין העבר כמציאות שהתקיימה ובין ייצוגי הבונה האנושי המפרשת אותו. כתוצאה מכך סולפה גם המשמעות הטרנסצנדנטית של העבר. אך שהפרשנות של מציאות או של חוכן מסוים הקשור למציאות זו אינה זהה לתגונות במציאות עצמה, אין כל בסיס להנחת שקיים ניגוד ביניהן. לאמרו של דבר, ההנחות במציאות או בישות מסוימת הנה חסרת פשר ומשקל – למעשה אין היא יכולה כלל להיחשב נכונה – בלי התאמתן האנושי המכוון כלפי ישות זו, שמניה וביה מנכית אותה. קביעה זו נכונה גם לגבי ההנחות בישות או במציאות שנחפסת באופן מודע כטרנסצנדנטית. אורכה, הוכחה כיסוד מסוים הטרנסצנדנטי היא עצמה כיומי לעברה ישו לו משמעות בהקשר אימננטי מסוים. לעומת זאת, על מה שהנו טרנסצנדנטי להלוטין אי אפשר לדבר, ובמרוצתו של ירושלמי, "על אורחותי יש לשחק"⁷⁸ לפיכך מהבנתו של העבר כנתון טרנסצנדנטי יכולה לשמש לכל נגיש לניסיון האנושי שבוהוה. הבנה של עבר היהודי אותו כנתון טרנסצנדנטי יכולה לשמש לכל היותר נקודת מוצא אליו, וכל ניסיון להתקדם מעבר לנקודת מוצא זו מחריד להבנת העבר

77. על הפער בין המסורת כמציאות היה ובין התייחסותיה אליה התייחסות לבין אותה, ראו: Baumann, עמ' 49.
78. על אופי הטוטלי של העבר, ראו: Tompson, עמ' 191 שניא 2003, עמ' 17-16.
79. ירושלמי, עמ' 81.

ניון הקובצי היהודי, בנוסף, נחשפה הליכות המקריאה בין אבני הבניין שעליהן נשענה כל מהגישות, קרי: הבנתו של ירושלמי את הנחתו כמסגרת עולמה קבנה אתו עם עמדה ונישית, שייחסה משקל משמעותי למוחצת הכללי נגישותו אליו. במסגרת זו נתפס ההגלך 'שני כשחור של הנחן, אם כי הבנת הנחן עצמו כטרנסצנדנטי סמנע בחובה יסוד מרגי הי ניתן להתגברות – מה שהוביל את ירושלמי לראות בפרשנות ההיסטורית כיומי לקרע בינו והקובצי היהודי. לעומת זאת, בגישתו של פונקציונליזם נתפס הנחן כאימננטי, וממלא יחס משקל משמעותי לתרומה האפשרית של הגישה המודרנית כלפיו. בתחום לכן נתפסה 'שנות כהגלך מעצב משמעות. כאן הגישה אל הנחן אינה מהווה היגה ממנו אורכה, גילוי נון הגישה ההולמת אותו מתחיים באחר הגלך אימננטי של הפרשנות. אך שהמשמעות 'ענקת לנחן הרכיב הגישה אליו נתפס במסגרת זו כמשתנת תדיר, אצל סובייקטיבי שונים וקופת הנחן עצמו הגישה אליו נתפסה כמאפשרת את רציפותו של הניסיון היהודי. בסופו של דבר נותרת עמדתו של ירושלמי נטויה כעבר, שמתגבשת בה כיסוד טרנסצנדנטי ידיה ובה בלתי נגיש ליהודי המודרני. אצל פונקציונליזם, לעומתו, הוזה נקודת מוצא תוכנה פונים אל העבר ואל העתיד גם יחד. מטבע הדברים מתגבשת התופעה של "חובת אל" בתפיסתו של ירושלמי באירוע מכוון בהיסטוריה היהודית שאחרי דבר לא נותר כשהיה. יקורת שלו על ההיסטוריוציזם היהודי מכוונת בעיקר נגד מה שנגרא לו כניסיון להשיג הבנה בייקטיבית שלה. אולם בסופו של דבר מציגה תפיסתו, המקוננת על אובדנו של "עבר יהודי עלים" (וכר, 124), תפיסת עבר בעלת אופי אובייקטיבי כוללני ובה יותר, עד כדי ידוה רם מעל ומעבר לניסיון האנושי הריאלי, ואילו בתפיסתו של פונקציונליזם במסגרת זו לא א אחד מרצף של ניסיונות שונים של יהודי המודרני להשיג הבנה עצמית במסגרת זו לא ל להיות מוכן לתפיסת עבר שאינה מעוצבת בניסיון האנושי. בתפיסת עבר זו מולכדות נוא ללא הפדר הסובייקטיביות האובייקטיביות, האמננטיות והטרנסצנדנטיות, המשתנה סובסטיבטי. לפיכך אין תחלחל בניסיון לבקר את ההיסטוריון היהודי על מה שאין בכוחו זולל כבן אנוש – ניתוק מהיכרות הקובצי.⁷⁹ במידה שהסובייקטיביזם רואה בעבר היהודי את עברו לו, באופן בלתי נמנע הוא כובל עצמו אליו כבן זווה וכמי שפניו אל העתיד.

79. מסל, זמון חיונים, ההיסטוריונית הידועה, ביטאה מודעות זו לעונן הסובייקטיבי של עבודתה. בספרה שבו של מרסון זי היא כותבת כך: "בשנתי תחת ידום את שכתבה, כעבר כחנש-עשה שנים, אני מגלה כי נוסף לעניין שהיה לי בנשים ובאפשרויות ההיסטוריות, היה לי גם עניין בעברית של זוחת, כפי שהן מוגדרות בצפון אמריקה הדי-בית-בנותיה של המאה העשרים. דיוקן תבאטי של משפחה גר מילד הפקיד השוב בתוארו, לא רק בגלל שאמננטי למוחצת האתגורית היבית זאת, אלא מפני שהשתייכות אבנית היא עניין שהוא דומם בו ומתרחבת עליו בארצות הברית. וכנראה וגינה למחברים יהודים לאמריקה, הייתי עוסקה כל ימי בשאלה של עיצוב עצמי" (זמון חיונים, עמ' 167).

יסודות אימננטים שמקורם בהווייתו הסובייקטיבית של המרחיבס ובמצאות שמותה מרעורר לעניין בעבר. חירות הממד התרעני אל הידיו בתוך הסרטינגנטי היא אפוא לא רק כלובי מנענת אלא רצויה, שכן כלעריה מנסלת עצם הינמנותו של העבר כ"נתון" של הנסיון האנושי. באותו, נתון טרנסגננטי וניסיון אנושי טרנסגננטי, שחורג אליו אינם מוציאים זה את זה בהכרח.⁸⁰

ירושלמי שונה לא רק בהכנת טיב דיוחס בין העבר או המסרת ובין ההנמנות האנושית כפרשנות שלו, תפיסתו את העבר והזכרון הקובצי היודי אינה הולמת את המסרת היודית כפי שהתגלמה באותם ממדים טרנסגננטיים שביקש להרגיש. ירושלמי, כפי שראינו, הניח שיעונו של המסרת היודית באורחות חיים מקומים כאל, שייחודו והבדילו אותה מסביבות, הבסית את הזיקה האורנה של יודים לעברים ואת רצופתה וקביעותה של המסרת עצמה. לעניינו היתה חשבה כמיוחד העברה שהיא קשר בין הנסיונות המרעיס של ההיסטוריון והודי להבין את עברו – ניסיון שכיוון מניה וביה כפרשנות העבר – ובין הנתק של היודי המודרני מעברו על רקע התרופות מחוקתו לאלה היודיות. דמות היודית המתקבלת מהמפיה זו היא דמות אחרת, מוטליתית ונוקשה. היא מצגת בלשון ידוע – היודות – לאמור, יש יודים אחרת, קבועה ובלתי משתנה. אולם הבנה זו של היודות לא רק מפרידה אותה מעולם החיים היינלי ושללת ממנה את אופייה ההיסטורי כהופעה המשתנה ומתפתחת בזמן. תפיסה זו אינה הולמת דוקא את היודות כתרבות סקסטואלית המתוהה בתולד מתמיד של פרשנות ומרדש של בני הודות על סקסטים מהעבר – תופעה שזכתה לכינוי "ביקרטיקטואלית".⁸¹ הבנתו של ירושלמי את היודות גם אינה עולה בקנה אחד עם היודות הרבות של מחלקת. המחלוקת אינה מבטאת שיבוש או סילוף של היודות ה"אורנטית", אלא היא המנע המחולל את היצירה החלבתית עצמה.⁸² הצגת היצירה החלבתית כהולד של הודש ושנוי, מצד אחד, אך כהדרשות המתגלחל בבטלות המחויבות ל"הלכה למשה מסיני",⁸³ מצד שני, מפריכה את

80. יש לתבויר שהמנה "טרנסגננטי" אינו זהה למנה טרנסגננטי. הדאשן מבטא את התנאים להכרה בכללים ההיסטוריים סובייקטיבית אל ה"נתון", כלומר, זהו מנה אפיסטמולוגי. ה"טרנסגננטי" הוא מנה אונטולוגי וכזה הוא מתייחס למעמדו הישתי של יש. בזהו הכרעה עמתי שקביעות האונטולוגיות טרנסגננטי לבין זיקה אימננטית אליו עשויות לשמש גישות נארטיבולטיות מודרניות, שביטאו השתקקות כלפי ה"נתון" הסרטינגנטי, ואף שלא העניקו לממדים האימננטים הנלווים לו קדימות או מעמד ממני, לרוב לא יאו בהם איום. ראו, למשל: Maritain.

81. ראו: Boyarin, עמ' 22-38.

82. רדן במשמעותה של המחלוקת כהרבת היודות וראו: שניא 1998, עמ' 73-86, 174-190.

83. דאו: פמחות כח ע"ב.

התמסה שיהא כבאמין ההיסטורי להבין ולפרש את תוכני המסרת כביטוי לגיוק או לקיע מהם, גישה מופעית זו נשענת כפי שדראה שניא בהקשר אחר, על שתי הנחות יסוד: אונטולוגית ואפיסטמולוגית. כלשונו:

הנהחה האונטולוגית היא שיש זה הקרוי יודות קיים בלא קשר לגודות הצפית של המאמן. הנהחה זאת משקפת תפיסה מוחתנית של היודות, והיא מושגת על הנהחה הלילית שלפיה מעורבות גורמטיביות הממוקמות בהיסטוריה ובחובות מגולמות ישום... הנהחה החובתית היא שנתון להביר ביש זה (והיודות) באופן בלתי תלוי בקודות התצפית של המובחן, חרות החכרת והחלמת לתפיסה מוחתנית של היודות היא חרות החכרת היינליסטית, המניחה שיש בכוחה של המאמן להביר את היודות כמנת שהיא.⁸⁴

זיקתה של תפיסתו של ירושלמי את היסוד הקובצי היודי להשקפת העולם הפילוסופית המעוננת בהנחות יסוד אלה בחורה, ואין צורך להשוף את לקייה מעבר למה שנעשה בגוף הידיו כבאמור. אולם עיון אקראי לגמרי בספרות החלבתית, ולא כל שכן במחקר שנוסק בה, מפריר מעיקרה את דמות היודות, שמנקרת מבטו של ירושלמי ההיסטוריוגרפיה המודרנית מבטאת קרע וניתוק ממנה.

כשונה מירושלמי, פונקטיביסטי נמנע מלהתיח את הניגוד בין ניסיון טרנסגננטי התגלחל בבטלותו של המרעני ובין ה"ניסיון הסרטינגנטי" המכון הישתי והמנכח בתוכו ישות זו. גישתו של פונקטיביסטי, שמדאש גדרה עצמה במסרת אימננטית המאורגנת סביב הידיחיות פרשנית של סובייקטיס לעברם, נשענה על זיקתם הרצופה של סובייקטיס אלה כלפי אותה סובסטנציה. מובנה של סובסטנציה זו אינו יונה מאשר הציר הקבוע והמתמיד שכלפיו מוסכת ההתייחסות הפרשנית והמורענית אל ה"נתון" הקביר. חוקר המרדש רניאל בויארין הדאח שבספרות המרדשית הצמיטס מהמקור שבתורה מצביע על המושא הקבוע, אם כי לא על המובן הזהה שמוענק למקיר עצמו. לדעתו, עובדה זו מבטאת את ה"פירודוס שכלב המודש... [ו] פרוגרמה של שמירת הישן על ידי הפיכתו לחדש".⁸⁵ המקור שבתורה הוא אפוא ה"נתון" הקביר, שחיובו אינו מהווה מניה וביה חיוב של תכניו.⁸⁶

העולות מעמדתו: האחת, שמותר האימננטיות אפשר לתנועת ביטות טרנסגננטיים, היינו: ההתבוננות וההיסטוריות על העבר היודי אינה סותרת את חזויה של נוכחותו של האל בהיסטוריה

84. ראו: שניא 2003, עמ' 282.

85. Boyarin, עמ' 37.

86. על ההבנתו בין חיוב של "היגד רתי" לחיוב תכניו, ראו: גולדמן, עמ' 340-345.

הורית ואף לא את האפשרות לזהות את היחיד שבה. האפשרות האחרת מטמיעה את הישות ורנסצונטיות בתוך תגיון התודעתית והפרשתי שבו היא מופיעה באופן אנלוגי. משמעות יב' שההתבוננות בעבר היחיד מאפשרת להניח ל' למשמעות ולפשר, לרבות הפיכת שראו את היסטוריה יהודית כמונוגות על ידי האל. אולם המתבונן עצמו אינו מתנסה בנוכחות האל באפשרויות שהוענקו לה ובמאמץ להעניק לה מובן בעצמו. מבחינה מסוימת היעד ההכרחי דשתי הלופות אלה כבר טמון בכלל המשמעות של מובן האמנותיות והטרנסצנדנטיות, כפיצות יכירה במיוחד באגליה הפנומנולוגית של העמדות. ייתרה של תפיסתו של פונקטשטיין בכך הופנמה לתוכה, ככל הנראה בהשפעה הגלאיית, יחסית של מושגי האמנותיות טרנסצנדנטית, וכמוצא נמך נפתחו אפקטים הרבים לחייתיות אל העבר והתודעה. הם תפיסתו ל ירושלמי מופיעה והיסטוריה היהודית כהכרעה שרובת אפשרות אקסקלוסיבית אחת, והי בתפיסתו של פונקטשטיין מצטיירת היסטוריה זו כסוג של תקשורת בין בני אדם המתנהלת בקשר קונקרטי, שמוסכם בו על כללי התקשורת אך לא בהכרח על התכנים הפרטיקולריים ייטלו בו חלק.⁸⁷

הקורא לא יטעה אם יחישם כי הזוה של פונקטשטיין סבירה יותר, או שאפשר להגן עליה ובו יותר לפחות בכלים הפנומנולוגיים וההרמנטיים שהוצעו. מבחינה פנומנולוגית יש קושי, ונלי אף בלתי אפשרי, לקבל את עמדתו של ירושלמי, שלא הפנים את אופיו הטרנסצנדנטי ל תכסיון האנושי, קרי: היות האדם הוהיה המתייחס אל מושאים ומפיקה על ידי משמעות. יאה שירושלמי סבר כי העבר היהודי יכול להיות משמעותי רק מכוחה של חזרית הנכחות של אל בהיסטוריה היהודית וכל ניסיון להפיק מתוהיה זו תוכן אינונטי נתפס בעיניו כפוגם בחזרית נכחות עצמה. אף על פי כן, כלום אפשר לתאר קיום אנושי שלא מעורב בו ניסיון חודעתי משיגי?!

גישתו של ירושלמי קשה מאוד להגות, או לכל הפחות מתבררת כ'בלתי יעילה', גם מבחינה רמנטיית, במשמעות הגאומטריאית של המונח, קרי: הוא לא מאפשר לזהות את העקרם מעבר לקודת המוצא שלה. העבר כ'מתוך' טרנסצנדנטי לא נעשה מובן יותר באמצעות ידיו שלו ואף נתגלו בתפישתו סמיות בלתי מובלגות, תוצאה זו עשירה להעיד באופן כללי על יקשים ההרמנטיים המאפיינים תפיסתו שהנתון הטרנסצנדנטי שזן מעוגנת בו נתפס באופן וקשה. ההתבוננות על גישתו של ירושלמי בעזרת התיאורית ההרמנטיית של שלייירמאכר כוללה הינה לכאורה לסייע לו, שכן הוא עצמו מודה שנועדה לאפשר גישה – או בלשוננו

87. על המסורת אודות הקשורת, ראו: Boyer, Gadamer, Truth and Method, 283-299.

שאינה מציעה דרכי גישה אל הנחון שלה, מקופלת בה גם אידיאולוגיה נוקשה על הניגוד בין עצם קיומה של גישה מתודית ובין נחון טרנסצנדנטי. לכן הביקורת על גישתו של ירושלמי אף מוחפת כשמתבוננים בה מהפרספקטיבה של שלייירמאכר. יתר על כן, גיוס הפרספקטיבה של גאראמיר כאמצעי לניתוח תפיסתו של פונקטשטיין יכול היה לשבח מנוכר נוסף בביקורת על גישתו של ירושלמי. בעקבות עמדתו של גאראמיר נכלל לשען שירושלמי מבקר את מיתוסיה של "חוכמת ישראל" על דבר שכלל לא היה בכוחם לעשות, היינו: לעמוד בניגוד להיסטוריה היהודית. עם זאת, הדישה החשובה ביותר שמרעלית התיאורית ההרמנטיית של גאראמיר – קרי: לחשוף את האופן שבו נוכח העבר בתודעתם של בני הזוהה – אינה זוכה למענה של ממש גם בתפיסתו של פונקטשטיין.⁸⁸ פונקטשטיין לא הראה כיצד העבר היהודי נוכח בפועל בתפיסתו של היסטוריונים יהודיים המיסרים של "חוכמת ישראל". גישתו הצביעה רק על האופן שיש להתבונן בתודעה זו ולבחון אותה, אולם הוא עצמו לא ביצע את התוכנית שעל הגיונה זמו כלבר, מובלג שקיים ריון ממש בהנחות הסוד שעליהן נשענה. מכיוון שמבנתה של גישה זו הוא מעשי ומתבצע תוך כדי היישום שלה עצמה, אי אפשר להגן עליה ואף לא לחשוף את הליקוים שעלולים בה במסג היישום בפועל על מרכיבי השונים של היבדון הקובצי היהודי וכלל זה על התקטים של "חוכמת ישראל".

ה. אמילון

פולמוסים בין חוקרים זוכים לעתים לחיים משל עצמם, עד שנראה כי הצדדים שנוכחים מה היה הדבר שממנו התחיל הויכוח. הי'נתון', קרי: היבדון הקובצי היהודי, הופיע בראשיתו של הפולמוס סביב "חוכמת ישראל" כ'מובן מאליו' שאין מדברים עליו אלא מניחים אותו בתשתית הידון. ברם, המובנות מאליה של היבדון הקובצי היהודי התבררה כמאמר זה כבעיה ולא כסוד מוסכם. מאחר שבתשתית הידון ההיסטוריוגרפי הונח יסוד עמום שלא עבר תהליך של בידור, התברר דיון זה ללא בהירות ולמעשה ללא יכולת לבחון באופן ביקורתי את המושא שעליו נסב מאמר זה תהיו את ה'נתון' שעמד ביסוד גישתו של ירושלמי ופונקטשטיין וחשוף את העובדה שעמדתם התייחסה ל'נתון' שונה. מבחינה זו אין מודרך בפולמוס של ממש, שמעצם טיבו מצבי עמדת שונות כלפי סוגיה נחונה, אלא בתפיסת שונות על העבר היהודי שיש לזן השלכות רחבות על תפיסת ההיסטוריה היהודית ועל תפיסתם העצמית של העוסקים בה.

88. גאראמיר מבנה את סוג התיאורית המתוע על ידי מטרה אחת. "היסטוריה של השפעה" (Wirkungsgeschichte), 307-300.

אולם מנקודת מבט פילוסופית, השבחה שלקרה בה הדברים בפולמוס המרוכז סביב "חובתה ישראל" מוותרת מזו הנוגעת ל"נתחן" – זו שבחה של היישוב ההיסטורי שצריך לשמש נקודה מוצא להיסטוריוגרפיה ובה בעת להיות שביכולת אובייקט. הבנה זו עמדה כידור בשנותו של היידגר לעבר ולהיסטוריה. לדיעתו, "ישאלה כיצד יכולה ההיסטוריה לתפוך לאובייקט אפשרי בשביל ההיסטוריוגרפיה יכולה להתברר רק על ידי סוג הווייה של מה שהנו היסטורי". קרי: האדם (Dasein).⁹⁰ ביסוד הפיתוי, שהנתיחה את הבנה האונטולוגית של האדם כנתיב ל"חובה היסטוריוגרפית", עמדה הבנה הידשה של העבר. במקרה זה המוזהה אותו עם "מה שהלך" ואינו עור (Vergangenheit) הציע היידגר לראות בעבר כמור של בווייתו של האדם כמי ששים בזמן ובינה אותו כפרייה או מר שניתן לכנות גם "דיוות כעבר" (Gewesenheit). משמעותו של העבר כמה שהלך מחברת אותו לתפיסת זמן דיויקלית, שבה הזמן מורד את תנועתם העקומה של אובייקטים. בהקשר זה מתפקד הזמן כחלל או כמסגרת שבתוכה נעים האובייקטים מנקודה לנקודה; ההווה הפוך לעבר שממנו מתרחקים לבלי שוב. אל העתיד מתקדמים מתוך ההווה תוך כדי התרחקות מתמדת מהעבר.

לעומת זאת, הבנת העבר כסדר פעיל בוויית האדם היא חלק מתפיסת הזמן האקזיסטנציאלית, שבה מעוצבים היחסים בין מרכיבי הזמן השונים באורח שונה, לעומת היחסים הקיימים בתפסת הזמן הפיזיקלית. בתפיסת הזמן האקזיסטנציאלית העבר לעולם אינו חלק, אלא הוא נתון של קבע בהווה האנושית. במובנים השונים העבר קובע את האפשרויות שעל פיהן ייקבעו ההווה והעתיד. באופן פרודיקלי, לכאורה, העבר הוא זה ששבים אליו מתוך האופק העתיד של הקיום כאמצעות התהליך המתמיד של התייחסות אליו, המתגלה באופנים שונים של פרשנות שלו. בתפיסת זמן זו הונומים השונים – עבר, הווה, עתיד – אינם מנתקים זה מזה. אלא מפלשים זה לזה. העבר שאליה שבים הוא עתיד, ממש ששם שהעתיד עצמו נושא בתוכו את חותם העבר. כך בקיש היידגר לקשר בין ההשתלשלות הנמתחת לאורך הזמן – מן הלידה ועד למות – ובין אופן היות האדם בעולם. משמעות הרבה היא שמה שיכול להיות נגיש "באופן היסטוריוגרפי" לעולם ש"ידה" עם (degesesen) אך מוסף להיות קשור לעולם ה"קיים-כאן".⁹¹ העבר אינו נתמס אפוא כחלק, מכיוון שהוא מייצג בשביל בני ההווה אפשרויות אנושיות ממשיות לא פחות מאלה שמתממשות בהווה. בהיותן של אפשרויות אלה אופק של המציאות האנושית, הן מכוונות לא רק את הכתום העצמית של בני אדם, כי אם גם את עצם קיומם כישויות הסטוריות. לתפיסתו של היידגר נודעת חשיבות לידונו בפולמוס הנוכחי בפרסומה הדיאלקטי שמוצע בה ליסוד האפשרות שבאדם; יסוד שאינו מוסב רק על ההווה והעתיד אלא מחול גם על העבר.

⁹⁰ Heidegger §72, עמ' 376.
⁹¹ Heidegger §76, עמ' 394.

הבנת האדם כאפשרות מסייעת להפוך את דפוס המחשבה המקובל, שממקס את העבר לפני ההווה או כיסוד טרנסצנדנטי הייצוני להווה. עתה אין לגבש שום קיימות מיוחדת כיוחס לזוהו. לזמן, רק מוכח ההתייחסות הפונה אל העבר, שהיא בעלת תבנית עתידית בבסיסה, והפך העבר לעצמי (Gewesen). קרי: נקשר למציאות האנושית ומוזווה חלקק משפיע בתוכה. הבנה חדשה זו של מערכת היחסים בין ההווה לעבר משיבה להיסטוריה – או ליתר דיוק: להיסטוריה של האדם – את הקיימות המקורית שלה לבי היסטוריוגרפיה. פירושו של דבר שבני אדם הם בראש וראשונה יצורים היסטוריים, וההיסטוריות שלהם אינה נלקחת בהכרח להיסטוריוגרפיה, שכן בעצם היותם של בני אדם יצורים היסטוריים גלומה הנכוחת העברית כווייה. אין בכך הכרח כדי לעקב את משמעותה של ההיסטוריוגרפיה או לפתח בערכה להבנה העצמית של בני אדם ושל תרבותיה. אדרבה, ההיסטוריוגרפיה היא אחד הביסויים האפשריים של ההיסטוריות עצמה ולא מוגדרת לה, כפי שסבר ירושלמי. מנקודת מבט זו, ההיסטוריוגרפיה אינה עוסקת אדם כבעצמו, שבתוכו וז של ההיסטוריה; ההיסטוריוגרפיה מציגת את ההווה אל העבר ובה בעת את עובדת פתירותו של העבר כשביל בני ההווה.⁹² אכן, נקודת המבט הפילוסופית על עבודתו של ההיסטוריון "שוללת" ממנו את מעמדו כ"מומחה לעבר", אולם בה בעת היא מעמידה לרשותו את מלאכתה של ההווה האנושית כנכוחת פתוחה ובלתי מוסיגת.

ביבליוגרפיה
 ביקוביץ אליעזר. תשמ"א. הלכתה בורח התפילות, ירושלים.
 בקר קרל. 1979. הקליה של מעלה בהורת הזאת השמונה עשרה, תל אביב.
 גולדמן אליעזר. תשנ"ז. מוקפים ונעוים, הנות יהודית בעבר ובהווה, ירושלים.
 גילת יצחק. תשנ"ב. פרקים בהשתלשלות הלכה. רמת גן.
 גרין קליפורד. 1973. פרשנות של תרבות, ירושלים.
 הוסרל ארמונד. 1991. הנוניות קייטואניים, ירושלים.
 הוסרל ארמונד. תשנ"א. מבחר כאמריים, ירושלים.
 הוסרל ארמונד. תשנ"ז. מהפכות פרשנות בהתחזותן, ירושלים.
 הרטמן דוד. תשס"ה. עשה לבך חרירי החרים, תל אביב.
 ריטנשטיין לודוויג. 1994. כאמרי לוי פילוסופי, תל אביב.
 זימון דיוויד נטלי. 2001. שורב של מרשיון בני, תל אביב.

⁹² Heidegger §74, עמ' 385.

שנא אבי, 2006. **הכנה יהודי-ישראלית, שאולת של תרבות ושל זהות**, ירושלים.
 שורש צוק, 2000. **הפניית לעב היהדות המודרנית**, ירושלים.
 שלום גרש, 1982. "מקור היהודים על חכמת ישראל", בתוך: **דברים בוג כך ב**, עמ' 403-385.

Avé-Lallemand Eberhard, 1971. "Die Anfithese Freiburg: München in der Geschichte der Phänomenologie", in: Helmur Kuhn, Eberhard Avé-Lallemand, Reinhold Gladiador [Hrsg.] *Die Münchener Phänomenologie*, Vorträge des Internationales Kongresses in München, 13-18 April 1971, Den Haag, pp. 19-39.
 Bauman Zygmunt, 1992. "A Sociological Theory of Postmodernity", in: P. Beilbartz, G. Robinson and J. Rundell (eds.), *Between Totalitarianism and Postmodernity*, Cambridge, Massachusets, pp. 149-162.
 Biale David, 1999. "The last German-Jewish philosopher: notes toward an intellectual biography of Amos Funkenstein", *Jewish Social Studies* 6/1 pp. 1-5.
 Boyarin Daniel, 1990. *Intertextuality and the reading of Midrash*, Bloomington & Indianapolis.
 Boyer Pascal, 1990. *Tradition as Truth and Communication, A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge.
 Cadava Eduard, Connor Peter, Nancy Jean-Luc (eds.), 1991. *Who comes after the Subject?*, New York and London.
 Cassirer Ernst, 1951. *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston.
 Conrad-Martius Hedwig, "Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt", in: Edmund Husserl (ed.) *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 3, Halle, 1916, pp. 345-542.
 Dilthey Wilhelm, 1927. "The Understanding of the other", in: *Descriptive Psychology and the historical Understanding*, R.M Zamer and K.L. Heiges (trans.) The Hague, pp. 121-144.
 Iggers G. George, 1995. "Historicism: The History and the meaning of the term", *Journal of the History of Ideas* (JHI), 56, pp. 129-152.
 Frank Manfred, 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M.
 Engel David, 1999. "The concept of anti-Semitism in the historical scholarship of Amos Funkenstein", *Jewish Social Studies*, 6/1, pp. 111-129.
 Fuchs Wolfgang Walter, 1976. *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, an

יבד דימיהו. "תבונה, ממשות ושח פילוסופי לפי הגל", עיון, 26, 1975, עמ' 115-159.
 דרשלמי יוסף היים, 1982. **זכור**, היסטוריה יהודית וזכרון יהודי, תל אביב (זכור).
 זולמית זולקוב ויוסף קפלן (מראיינים), תשס"ה. "איון עם פרופ' יוסף היים דרשלמי", **הספרייה**, 16, תשס"ה, עמ' 5-20 (דרשלמי, ריאיון).
 זאירם זר נגן, תשנ"ח. "משבר ההיסטוריוזם ומיסוד מדעי היהדות", **בוגיע היהדות**, 38, עמ' 97-105.
 זאיר מובאל, 1989. **בין מפורת לקרבה, תולדות תנועת הדרומוה יהודית**, ירושלים.
 זאיר מובאל, 1990. **צמיחת היהודי המודרני, זהות יהודית ותרבות אירופית בהרמיה 1749-1824**, ירושלים.
 גורס-פלור פארל (עורך), 1979. **הכמת ישראל, היכטם היסטוריים ופילוסופיים**, ירושלים, עמ' 31-19.
 וסטמן דני, תשנ"א. **הילנות מופריות**, ירושלים.
 ולהוב שבא, 2001 (תשס"א). "היסטוריוזפיה של תקופה: על זהות וזהות וכתיבת היסטוריה ככתבו של י. ח. ירושלמי", **אלפיים** 21, תל אביב.
 זונקנשטיין עמוס, 1991. "היסטוריה, היסטוריה-שכנגד וספר", **אלפיים** 4, עמ' 206-223, תל אביב (פונקנשטיין, היסטוריה).
 זונקנשטיין עמוס, 1991. **הזהות והזרעה היסטורית ביהדות ובמדינתה התרבותית**, תל אביב (פונקנשטיין, תרבות).
 זונקנשטיין עמוס, תשנ"ה. "תולדות ישראל בין ההזדהו: היסטוריה למול דיטציפלינת אחרת", עיון, 35, עמ' 335-347. (פונקנשטיין, תולדות ישראל).
 זינר-שמואל, 1995. **השכלה והיסטוריה, תולדותיה של הכרת העבר היהודית מודרנית**, ירושלים.
 זורצוויל ברון, תשל"ו. **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים תל אביב.
 לייזן צחק, 1978. **הדיאלקטיקה של האיון והעבר** – פירוש מותר "הפנומנולוגיה של הרוח" של הגל, חיפה.
 זוטנשטיין נגן, תשכ"ב. **סוגיות בפילוסופיה**, תל אביב.
 זיקוקצקין אמנון, תשנ"ו. "היסטוריה, תרעה היסטורית ופרשנות – עמוס פונקנשטיין תרצ"ד תשנ"ה" (דברי זכרון), עיון, ס"א, עמ' 113-120.
 זנא אבי, 1991. **קרקור: דת ואקוסטופניציה, הכתב של האני**, ירושלים.
 זנא אבי, 1998. **אלו ואילו, תל אביב**.
 זנא אבי, 1998. **יהדות בין דת למוסר**, תל אביב.
 זנא אבי, 2003. **אתגר השיבה אל המפורת**, ירושלים.
 זנא אבי, 2005. "האמונה כפיתוי", ברון: על האמונה, ענינים במושג האמונה ובתולדותיה במסורת היהודית, משה הלברטל, דוד קורצוויל ואבי שניא (עורכים), עמ' 39-118.

- Memory*, 4, no. 1, pp. 129-146.
- Neusner Jacob. 1998. From historical to paradigmatic thinking; Yerushalmi's "Zakhor" revisited, *Approaches to Ancient Judaism* 7 (1995) 219-239.
- Ricoeur Paul. 1967. *Husserl, An analysis of his Phenomenology*, Evanston, Illinois.
- Schleiermacher Friedrich, D.E. 1977. *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, Hainz Kimmeler (ed.), Missoula: Scholars Press.
- Schmidl Stegfrid J. (ed.). 1996. *Gedächtnis, Problem und Perspektiven der interdisziplinären Gedächtnisforschung*, Frankfurt a.M
- Schmücker Franz Georg. 1956. *Die Phänomenologie als Methode der Wesenkenntnis, unter besondere Berücksichtigung der Auffassung der München-Göttinger Phänomenologischen Schule*, (Diss), München.
- Shils Edward. 1981. *Tradition*, London.
- Sokolowski Robert. 2000. *Introduction to Phenomenology*, Cambridge, USA.
- Sorkin David. 1999. "Emancipation, Haskalah, and Reform; the contribution of Amos Funkenstein", *Jewish Social Studies* 6/1, pp. 98-110.
- Taylor Charles. 1975a. *Hegel*, Cambridge, UK.
- Taylor Charles. 1975b. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship*, Princeton.
- Thiselton Anthony C. 1980. *The two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with special reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Paternoster.
- Thiselton Anthony C. 1992. *New Horizons in Hermeneutics, A theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, Michigan.
- Thompson John B. 1996. "Tradition and the Self in mediated world", in: Paul Morris & Paul Heelas, Scott Lash (eds.), *Detraditionalization*, Oxford, pp. 89-108.
- Waldron Jeremy. 1995. "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative", in: Willi Kymlicka (ed.) *The Rights of Minority Cultures*, New York.
- essay in the philosophy of Edmund Husserl, The Hague.
- Funkenstein Amos. 1992a. "Respons" (To Myers), *History and Memory*, 4/1, pp. 147-148.
- Funkenstein Amos. 1992b. "History, Counterhistory and Narrative", in: *Probing the limits of Representations: Nazism and the 'Final Solution'*, Saul Friedlander (ed.), Cambridge Mass, pp. 66-81.
- Gadamar Hans Georg. 1966. "The Universality of the hermeneutical Problem", in: *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (trans. & ed.), Berkley, 1976, pp. 3-17 (Universality).
- Gadamar Hans Georg. 1989. *Truth and Method*, London. (Truth and Method).
- Hegel G.W.F. 1988. *Phänomenologie des Geistes (1806)*, Hamburg. (Phänomenologie).
- Heidegger Martin. 1927 (1993). *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hoover Jeffrey L. 1997. "Appropriating Selfhood: Schleiermacher and Hegel on Subjectivity as Mediated Activity", in: David E. Klemm and Günter Zöllner (eds.) *Figuring the Self, Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, pp. 206-226.
- Jones Owen Roger (ed.). 1971. *The Private Language Argument*, London.
- Koelhmans Joseph J. 1994. *Edmund Husserl's Phenomenology*, Indiana.
- Klemm E. David. 1997. "Schleiermacher on the Self: Immediate Self-Consciousness as Feeling and as Thinking", in: David E. Klemm and Günter Zöllner (eds.) *Figuring the Self, Subject, Absolute, and Others in Classical German Philosophy*, pp. 169-190.
- Luntley Michael. 1995. *Reason Truth and Self, The postmodern reconditioned*, London and New York.
- Lauer Quentine, S.J. 1965. *Phenomenology – Its Genesis and its Prospect*, New York.
- Lauer Quentine, S.J. 1976. *A Reading in Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York.
- Maritain Jacques. 1948. *A Preface to Metaphysics*, London.
- Myers, David Nathan. 1998. "Of Marranos and memory; Yosef Hayim Yerushalmi and the writing of Jewish history", *Jewish History and Jewish Memory*, pp. 1-21.
- Mohanty, N. J. 1970. *Phenomenology & Ontology*, Den Haag.
- Moyn Samuel. 2004. "Amos Funkenstein on the Theological Origins of Historicism", *Journal of History of Ideas*, pp. 639-657.
- Myers N. David. 1992. "Remembering Zakhor: A Super-commentary", *History and*