

עיון פנומולוגי בהגותו של נתן רוטנשטרייך היסטוריה ומציאות

רוני סירון

הבעיה האמיתית היא לקיים את העבר כמות
שחוזר כעבר, בלי שיעשה חלק של נוף הסנסואציות
של ההווה ועם זה לקיים את הדבקות אל עבר זה.
(תודעה היסטורית, 3).¹

1. מבוא

העיסוק בטיבה של המציאות ההיסטורית ובמשמעות המוקנית לה על-ידי בני אדם, באמצעות תודעתם והתנוונותם, הוצג את כל כתביו של נתן רוטנשטרייך, הן את אלה שעסקו בסוגיות פילוסופיות מופשטות והן את החיבורים שבהם נדרש לציגות ולהבדיל הישראלית. מפעלו המגוון ביקש להתמודד הן עם איש המעשה "המושר" בכתפיה, כלשונו, במפגש עם בעיות מופשטות ומבכר את הכניין והצורה הממשיים, והן עם המשכיל ואיש הרוח ההדורים בהכרה, שלפיה "זכרעות נמרצות ומעשים נמרצים אינם פותרים את הכול" והמטרדים מהבעיות הרוחניות, שנחשבו בעיניהם כבערות לא פחות מאשר אלו המוחשיות והקונקריות (תמורה, 192-193).²

1 הפניות לכתבי רוטנשטרייך יופיעו בגוף הטקסט על-פי רשימת הקיצורים בסוף המאמר. ההדגשות בגוף ציטוטים מכתיבו שיזופיעו לאורך המאמר שלי.

2 ראו גם דבריו בפניהו לכרך השני של ספרו המהשבה ההלנדית בעת ההדפסה: "אין אני פבור שבוהו של הספר לפתור בעיותיו זו [של הדרך] או ליישב, שכן צמיחה איננה בשרה בספר ועל כן פתרונה לא יתרחש בו" מודד ניסא, מאריך ניסא הוסף "יש בכוחו של הספר להפיץ אור על השאלות עצמן, להגלותן על מפתח התודעה, להצביע על היקפן ועל ממשותן והדרך כך לשמש כוח דוחף לפתרונן", המהשבה ההלנדית, ב, עמ' 5-6.

התמודדותו של רונשטרייך עם סוגיית ההיסטוריה לוחה במודעות למערכת היחסים המורכבת המתקיימת בין המציאות היאלית לבין התודעה האנושית הסובייקטיבית. גישתו עוצבת מתוך היכרות מעמיקה עם המסורת הפנומנולוגית ההרטליאנית, שבמרכזה עמדה ההתמודדות עם היחס המורכב המתקיים בין ה"תודעה" היוזגית לתודעה לבין הניסיונות להעניק לו משמעות במסגרת התודעה האנושית. כמו כן קיימה האנוש של רונשטרייך שיג ושיח עם המסורת הפילוסופית המודרנית וגדולות, שעסקו באופן ישיר בהיסטוריה – במרכזן תפיסותיהם של רוגל, מארקס והידלגר – שהדגישו באופנים שונים את חשיבותן של הרפלקסיות ושל התודעה האנושית בציבונה של ההיסטוריה. מדויקו של רונשטרייך המחייק את ההכרה ההיסטורית, המעניקה משמעות ופשר לאירועי העבר, בהשוואה לייזונו באירועי העבר עצמם שהיה מגדיר יחסית.³

אלם עיון מעמיק יותר בכתבים, שבהם פיש את תפיסת ההיסטוריה הכללית שלו, אגב ביקורת על ההיסטוריוסופיות הקלאסית ועל גישות בנות זמנו, ובאלו שעסקו באיזויות כתנועה רוחנית וכמציאות ממשית בהווה, וזושה תמונה מורכבת יותר. נראה, שלצד התדגשה של רונשטרייך את המגמים האפיסטמולוגיים שבהיסטוריה, שעיניהם בהכרח ההיסטורית ובהתרחותה של התודעה ההיסטורית, הקבועים ובלתי משתנים שנוגעים למציאות ולהעניק ביטוי למגמים האונטולוגיים, הקבועים ובלתי משתנים שנוגעים למציאות היאלית שבה פועלים בני אדם. בפילוסופיית ההיסטוריה השתקפות זו באה לידי ביטוי בניסיון לחלץ מתוך ההכרה ההיסטורית בת הווה את דמותה של המציאות הממשית, טענתו. של רונשטרייך, שלפיה הורקא בהיסטוריה נעשה אורדנטי "שהו המפגש בין האונטולוגי לאפיסטמולוגי" (אונט ואפיסט, 101), מעידה על היווצרותו של שדה משותף לאונטולוגיה ולאפיסטמולוגיה בספירת ההיסטוריה (אונט ואפיסט, 197). רונשטרייך מראה את ההשפעה ההדדית המתקיימת בין המגמים האונטולוגיים שבהיסטוריה לבין מדידה האפיסטמולוגיים, כלשונו: "המציאות נקבעת במתיחות שבין הציגולוגיה לבין המתון אינה ניתנת להיתק מתחתיה זו העולם החיצוני הנמצא, העולם הממשי, יכול להיקבע גם הוא אך ורק מתוך מתיחות זאת" (מושג המציאות, 114).

3 רונשטרייך זן בהגותם של הגל, מארקס והידלגר בכמה הקשרים, ראו במיוחד הרחב האחר, עמ' 10-26.

4 רונשטרייך בדרש לא אחת להפיסות פילוסופיה של הגל ומארכס כדוגמאות לבהירה לטובת אוד הקסבים שפרקו את השהה ופגע בתוכנה של התפירה ההיסטורית. ראו למשל זמן ומשמעות, עמ' 9-11; הרחב האחר, עמ' 11-56.

5 לאור דברים אלו יש לדעת לזכור את הצהרתו של רונשטרייך בפתחה לספרו בין עבר לזווה, שלפיה עיונו מכונן "לכר אמ גרוף זה פירושו זיהוי של השנים המבנות המשמעות והמושג או לאי עבר והווה, עמ' 10. במתודית בעיקרה שכן מציפוסתיו עוליה, גם אלו הנידונות כמובן ה, שאן אפשרות לזהות בין מדידה האפיסטמולוגיים של ההיסטוריה לבין מדידה האונטולוגיים.



לעומת זאת, מתפיסת הציגונות של רונשטרייך ניכרה השתקפות אונטולוגית זו במתן מעמד אונטולוגי למציאות שבהווה ובניסיון לתרגם את הנוכחות העברית בו למשמעות אונטולוגית. מטרתו של מאמר זה היא להציע התבוננות פנומנולוגית יסודית (fundamental phenomenologie) על תפיסת ההיסטוריה של רונשטרייך כדי לחשוף את התבוננות הבסיסית (arche) שלה. תפילוסופיה הפנומנולוגית, ובמרכזה מושג האפיסטמולוגיה והאונטולוגיה, משמש גם כלי אנליטי לאקספליקציה של פילוסופיית ההיסטוריה של הציגונות הציגונת שנהגתה ונכתבה בזיקה לענייני השעה. האקספליקציה של שתי התמות היסודיות בהגותו של רונשטרייך וחשיפת הקשר המתקיים ביניהן ישמשו בסיס לגיבושה של הגנה רחבה אודות מושגי הווה והעבר ושל החסום המתקיימים ביניהם.

לכאורה, הבהרה לודת לחקר ההיסטוריה באמצעות ניתוח וביקורת של ההכרה ההיסטורית עשויה להתפרש כנושה להגיש את היבטים האפיסטמולוגיים על פני האונטולוגיים המעורבים בהיסטוריה. התרשמות זו עולה בקנה אחד עם האוריינטציה הפנומנולוגית הקלאסית, שמעצם התמקדותה בתהליכי ההכרה של הסובייקט מדיגישה את היבטים האפיסטמולוגיים ושכאמור הייתה בעלת השפעה מעצבת על רונשטרייך.⁶ אולם הקריאה של הכתבים של רונשטרייך, שעסקו בתפיסת ההיסטוריה וציגונות שתוצג להלן, תבקש לחשוף את מגמתו היסודית שתודעה לחלץ, לעולם מתוך הידיון האפיסטמולוגי ולעולם מוחצה לו. היבטים אונטולוגיים יסודיים הנוגעים לטיבה של המציאות ההיסטורית.⁸

2. היסטוריה ומציאות – פילוסופיית ההיסטוריה של רונשטרייך

בעקבות פילוסופיית ההיסטוריה של הגל, בדרש רונשטרייך לשע פגיו של המנהג היסטוריה, ואובייקטיבי הסובייקטיבי: הראשון מתייחס להתרחשות עצמה, לאירועים בזמן עבר ולסדר הכרונולוגי שבו הופיעו ושבהםט לאחור מופיע כממשת סגורה וסאטורט, השני עניינו בסיפור של ההתרחשות על-ידי בני אדם, הוושף את ריבוי פניה

6 אג משתמש בביטוי "יסודי" (Fundamental) במובן הפנומנולוגי שפרושו בהגותם של היידגר ותוסילו ראו היידגר, ישות זמן, עמ' 14; בעיות יסוד, עמ' 5. לזרחה בנוגע לחשיבה היסודית ראו גם בילק, עמ' 61-62.

7 על אופיה האפיסטמולוגי של הבעיות והפנומנולוגיה ראו תוסילו, הקדמה לזיגות, אג, 21-25; שטרק, עמ' 20.

8 תפיסה לחביע לצד מציאות היסטורית או לטובת ההכרה ההיסטורית מובלעת מוביחב שבין י"ח וירושלמי ועי פונקטשטיין כבי "זכמת ישראל", במאמרי שעסק בוויחובת זו דתתי בבעיותות הכרחה בהכרעה לטובת אוריינטציה מטיית אתה. ראו מרון.



של ההתרחשות העברית ואת היחסים הידינאמיים של בני הזוג אליה (עבר והווה, 10). לצד השימוש בביטויים "סטאטיות" ו"דינאמיות", "אובייקטיביות" ו"סובייקטיביות", רוטנשטריך אפיון שני פנים אלה של ההיסטוריה גם באמצעות הביטויים "תולדות" ו"צבירי הזמנים", "הוויה" ו"התהוות", "הוויה" ו"היסטוריה", "זמנים" ו"תולדות", "עמד אונטולוגי" ו"עמד אפיסטמולוגי" ועוד. צמד הביטויים הללו אינם תופסים לגמרי את זה ויעקום אינו בחשיפה של נגודים או סתירות המתקיימים בתחום ההיסטורי (רנני, 28) אלא בכך שהם מצביעים על ממדים שונים של מושג ההיסטוריה ושל המציאות המאפיינת באמצעותו. הדיון שלהלן יתמקד ביחסים שבין הממדים האונטולוגיים לבין האפיסטמולוגיים בהיסטוריה, כיוון שאלו מצדיקים זה את זה ושילובם יחד עשוי לסייע בהשגת פרספקטיבה רחבה על הנוהו. על רוטנשטריך. ההתבוננות בתפיסת ההיסטוריה של רוטנשטריך מבעד לממדים אלה עשויה לאפשר לנו לעמוד מקיבו על חונו האינסקטואלי והתרבותי, שביקש להשיג הבנה מורכבת רבת פנים של ההווה ההיסטורית.⁹

כאמור, גישתו של רוטנשטריך אל סוגיית ההיסטוריה עוצבה במסגרת פנומנולוגית.¹⁰ עניין זה בא לידי ביטוי בכמה מיושרים: ראשית, נקודת המוצא להתחייבות אל ההיסטוריה היא אינצידנטלית, היינו עוסקת ביחס שבין הסובייקט – היסטוריון בהקשר זה – לבין המושא התודעתי שלו, קרי: העבר או התנונים ההיסטוריים. בהקשר זה היא באה לידי ביטוי בבידור תופעת החיחות של האדם לזמן כמראה וזמן ומשמעות, (22) ובכלל זה למציאות העברית. בשלב זה של הדיון, שאלת מעמדו האונטולוגי של העבר אינה עומדת לדיון אלא מושהית, בלשוננו: "אין אנו משיבים על השאלה: מדוע יש היסטוריה. אנו משיבים על השאלה: היסטוריה כיצד היא באפשר" (זמן ומשמעות, 23). שנית, ההתייחסות לספירה ההיסטורית מעוגנת בגבולותיה של התודעה הרפלקטיבית, תושפת את התולדות המתקיימות בין ההתרחשות הריאלית לתנונה "שם" במציאות לבין ההתייחסות של בני אדם אליה (עבר והווה, 24) באמצעות התודעה.¹¹ רוטנשטריך טוען ש"עצם גדרו של מושג ההיסטוריה קשור בידם המיוחד שבין ההתרחשות ההיסטורית לבין התודעה ההיסטורית" (עבר והווה, 27). במסגרת התודעית נבנתים אפוא הגיון של ההיסטוריה, הזכרה ההיסטורית והיחסים המתקיימים ביניהם, ליתר דיוק, "גיבה של התכרה ההיסטורית [נבחן] אגב בידור היחס שבינה ובין התהליך ההיסטורי" (עבר והווה, 45) ואולם רוטנשטריך סבור, שהואם מתייחס אל ההיסטוריה לא רק באמצעות התודעה,

9 לאפיון של רוטנשטריך כ"הומניסט לחוס", ראו קרי, לוחמה היא גם ברליא וגורני.

10 יש לציין שרוטנשטריך עצמו לא הצהיר על האוניברסליות הפנומנולוגית הברורה שלו ושההתייחסות שלו לחוסל יחסית שולית. אפשר לומר את לטונן כגיבית שנסח לטונה של הכסה, אולם לדעתי, יש לדבר שרשים ביהויו של עומח הסרל עם הדיאלוגים ועם עומח שאננה גענת לאחנה השגת תפיסה אונטולוגית של המציאות שרוטנשטריך הוה מעוניין בה.

11 על גיבה של ההתייחסות הרפלקטיבית אל ההיסטוריה ראו עוד זמן ומשמעות, עמ' 25-26.

אלא גם באופנים שונים של פעילות (קיום יהודי, 24). האדם, הנתון לעוצמתיותה של ההיסטוריה ומתייחס אליה דרך התבוננות או מעשה, מבקש להסביר על-פי הנחות מיסודיות או אפייניות ולהבין את דרכי התבוננותו בה (מקומה הישותי, 340). עם זאת, תפיסת ההיסטוריה של רוטנשטריך חזרה לא רק להבחין בין המציאות הממשית לבין ההתייחסויות האנושיות המכוננות כלפיה, אלא גם לשמר את השונות, שמחוללת נוכחותם המשותפת בהיסטוריה ובמציאות האנושית הריאלית.

ב.1. ההבנה האונטולוגית של העבר

ההשגת האונטולוגיה, העומדת ביסוד תפיסת ההיסטוריה של רוטנשטריך, מונחת בצורה ישירה וגלויה במושג העבר שלו, שאינו מוגבל להיסטוריה האנושית (אונט ואפיסט, 98) או לעבר הידוע, שתמיד יהיה צד יעני ממנו (השפעה, 602-603). עבר זה כולל גם את ההיסטוריה של הישים בעולם, גם אלו שלא שימשו אובייקטים להתייחסותם של בני אדם. עמדתו העקרונית הייתה שהעבר הוא מציאות ממשית, שהאדם לא המציא אותה באמצעות ההתייחסות הרפלקטיבית שלו (אונט ואפיסט, 98). העבר הוא ההתרחשות של בני אדם. עמדתו המודעת האנושית לעבר אינה יוצרת את העבר עצמו (אונט ואפיסט, 102). יתרה מכך, רוטנשטריך מאמץ בהקשר זה לעתים עמדה דיאלקטית רדיקלית וטוען, שלא זו בלבד שאין אנו ממצאים את האירוע מהעבר" (אונט ואפיסט, 98) אלא "העבר יש לו הווה משל עצמו, ובמובנה זו הוא מופיע כרשות סגורה בעצמה, שאף על-פי שהיא מרוחקת מן הווה [הנוכחי] הרי היא קיימת" (עבר והווה, 468). עמדה ריאליסטית זו מוצאת את ביטוייה בקביעה, כי ישנה "תהום שוותית" בין העבר לבין הווה, שבו מתקיימת התכרה ההיסטורית וכי השניות בין "התולדות" או ההתרחשות ההיסטורית לבין "דברי הזמנים", כפי שהם מסופרים על-ידי בני הווה ככאלה אינה בת פתרון (עבר והווה, 22-23).¹² הפער בין שני רכיביה של הספירה ההיסטורית, האובייקטיבית והסובייקטיבית, מוצא את ביטויו בעובדה, שהדינאמיות, שאפיינה את ההתרחשות הממשית שבשעתה זרמה בשקט מחוסר כיוון ומסרה (עבר והווה, 23) אינה נכרת בגתון העברית

12 ראו גם זמן ומשמעות, עמ' 21, וכן לגבי היחסים בין המצע להיסטוריה, שם, עמ' 45-70.

ההבנה של רוטנשטריך את גיבה הויקה האנושית להיסטוריה כמרכבת מחס תודעתי ומפעילות מרקטיות משקפת היטב את שני נקודות ההשפעה העיקריים על עיצוב גתונו – הפנומנולוגי והמרקטטי.

13 לוחמה, ראו 13-1, Collingwood.

14 לשנות המתקיימת בתוחמה של ההיסטוריה ראו גם רנני, עמ' 27-28.



המופיע בפני בני הוזהו כ"מגביש" סופי וסגור (עבר והווה, 13); הופעה שתורמת לכך שבני הוזהו יזיחוהו לנתון כאל עובדה מוגדרת ונטולת חיים (אונס ואפיסט, 96). לדעת רוטנשטיין, דמות זו של העבר, שבה הוא מוגז כעובדות קבועה, דוממת ובלתי הפיכה מציגת את המשמעות האונטולוגית המיידית של העבר.

אולם התפיסה האונטולוגית שבמסגרתו העבר מופיע כממטת סגורה, מציגת את השלב הראשון בלבד בכינון הגישה אל העבר בתפיסתו של רוטנשטיין, שנינוט בפן החומרי של העבר (עבר והווה, 12). החופש אותו כוהה סאטירי, הסגורה של העבר מציגת את המופע הראשון שלו ואינה ממצה את מלוא ממשותו. ראשיתו של תהליך פריצת הסגירות של העבר נעוצה כבר בגבולות ההבנה האונטולוגית עצמה, זאת באמצעות תיאור וניתוח קפדניים של המשמעות העברית. באמצעות אקספליקציה זו מתפוגגות הסמטיות והסגירות שאפפו את נתון כפי שהופיע כוהה. שכן באמצעות האקספליקציה, עולם העבר נעשה מגוון, דינאמי ובלא חרות. זהו אחד מבטיה של הקורלציה בין הממדים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים בספירת הדיסטורית שבחוקר זה זכירת בכוחה של האפיסטמולוגיה לפעולה שהחוררת של הסגירות העברית.

לכוחה של ההתייחסות האורשית אליה, שהצליחו להתגבר על המופע הסגור של ה"נתון". ואולם לדעתו חלקו של האפיסטמולוגיה בשניו זה אינו מכריע, שכן פעולתה של התודעה עצמה ניוונה מיסוד דינאמי הסמון בהתרחשות העברית עצמה שאינו מאפשר לה להיכלא בתוך הסגירות, המציגת את ה"נתונים" ששררו ממנה. נראה, שרוטנשטיין נהג שבעבר ישנו יסוד של "משפר", במובן הברוסטו, המעניק לו אקטיביות.¹⁵

האקטיביות של העבר, שנתחפת בויקתם של בני הוזהו אליו, היא ביטוי למלאותה של המשמעות העברית, שמתוך היותה גורשה בעצמה היא פורצת אל מחוץ לעצמה.¹⁶ במובן זה העבר, כגילום של ממשות שהייתה, נוצא הכונה של סרטנצנציה עצמית. חרות לתוכנה זו, האקטיביות הנדונה איננה מבעבעת בעבר בלי כיוון ועד אלא היא מכוננת אותו אל הוזהו הנמשך ממנו. הוזהו, המתפקד כיצר שאלי מופנית הורגיה העצמית והסופג את ההשפעה של העבר, עזה מתברר, במקורה של הקורלציה בין הממדים האפיסטמולוגיים והאונטולוגיים בספירת הדיסטורית אינו רק ביטוי ליכולתו של הסובייקט להתגבר על מה שכנה רוטנשטיין ה"תהום הישותית" בין העבר לבין הוזהו. קורלציה זו היא אידיקציה למלאותו של העבר שהותה לה הוא חורג מעצמו. במובן זה האפיסטמולוגיה המגלה את תכונות העבר משמשת כאוידיוציה לממדים אונטולוגיים אלה הגלומים בעבר.

15. ראו גם רטבייטש במיטריה, עמ' 17.

16. רוטנשטיין זן כמה פעמים בכינוי ברוסונו. ראו מיוחד עבר והווה, עמ' 38-39. על שיטתו של אנרי ברגסון ראו ברוסו, תמפתחותי ברוסונו, ספר.

17. על רעיון המלאות העצמית החוררת אל מחוץ לעצמה, ראו לאבני.

מתברר, כי שתי התכונות של העבר, הסמטיות והדינאמיות, נחשפות בהבנה האונטולוגית שלו, מגלמות שני אופנים שבהם הוא מופיע כוהה: הסמטיות מתארת את השארת החומרים של העבר שהיא היא ה"נתון", ואילו הדינאמיות מציגת את התכן או את המלאות הפנימית שלו כישות פעילה.¹⁸ האינצואציה המיידית המנחה כי ה"תהום הישותית" (עבר והווה, 22) הרובצת בין העבר לבין הוזהו ומפרידה ביניהם, מתבררת עתה כמסתייגת את העצמה האקטיבית שמגלה העבר בתוך ההתייחסות כוהה, אקטיביות שבאמצעותה הוא קונה גיחות בו.¹⁹ ברוח זו קובע רוטנשטיין כי העבר הוא "מרווח מתפשט", ובתור שכזה יש לו השפעה נצחית (השפעה, 601-602).

אולם לתבורת הממדים האונטולוגיים של העבר חרבה השענה של רוטנשטיין שלפיה "המשמעות של אירוע מהעבר אינה יכולה להחשב חיצונית לו". במילים אחרות, המשמעות של אירועי העבר אינה תוספת סובייקטיבית, שהסובייקט מכונן בתהליך ההתייחסות התודעתי. רוטנשטיין, שניון מהגותם של הגל, הוסל והיידגר, מניח, כי משמעות נתונה בדרך עצמה. במילים אחרות, היא גלומה במסמון ולא רק מוסלת על-ידי פעולת הסימון. אכן משמעות זו אינה מופיעה ב"נתון" בצורה שקופה ומיידית, לכן דרושה אקספליקציה שתחליף אותה ממוסתרותה. המשמעות של העבר נחשפת בפעולה הסובייקטיבית של ייחוס המשמעות לעבר על-ידי בני הוזהו, ואולם הללו אינם יוצרים אותה, אלא ש לה תשות אונטולוגית מוצקה הנעוצה בממשות העברית עצמה.²⁰ לפיכך המובנים הריבים המתגלים בנתון (עבר והווה, 19) אינם מתפרשים בהקשר זה כביטוי למקורות מבט שונות עליו או למורכבות רעיונית המתהווה ביקה אליו, אלא כחלק מהנתון עצמו ואפילו מה"תולדות" עצמו (דיוקן, 102).

תפיסה אונטולוגית זו של משמעות הייבת להיח, שקיימת אמת מיידה, שעל פיה ייבתו המשמעותות המיוחסות לעבר כדי לקבוע, מ מן מעניק לו ביטוי מהימן כוהה. בלשונה, הפרשניות השונות לעבר זן "קומנסורביליות". קומנסורביליות זו אינה עניין לקונבנציה, אלא היא נקבעת על-ידי המשמעות העברית עצמה, והיא מסלקת את הפרדה ההותכת בין העבר הדומם שמציג את עצמו כסגור בתוך עצמו מחד ובין המשמעות שלו (השפעה, 599-600).

לתפיסה ייחודית זו של העבר, יש השלכות על ההבנה האונטולוגית שלו. ראשית, הוא קובע, כי הדיסטוריה אינה יכולה להיות מנותחת לגמרי באמצעות תבנות אונטולוגיות אוניברסליות (אונס ואפיסט, 98), שכן, האוניברסליות של הקטגוריות האונטולוגיות

18. בעקום אחר זן רוטנשטיין תפיסה האידיאליסטית שבה מוצג סוד ה"נתון" שברוטנשטיין כסוד ראשוני ונעלם או כאידיאה שתהליך ההיסטוריה הוא פיתוח שלה. ראו רינק, עמ' 28.

19. על התבול בין הופעה הראשונה לאישיות, ראו מירון, עמ' 7-19.

20. הריבים אלה נאמרים מתוך פולנס עם גישתו של ווייס, שרוטנשטיין נדדש לה בכמה הקשרים. ראו השפעה, עמ' 597 ואילך; עבר והווה, 44; אונס ואפיסט, עמ' 100.

מחמיצה את ה"נתון" העברי שהוא משיבו פריסקולרי. לשון אחר, האוניברסיטאיות של האונטולוגיה היא הפרכתה. שנית, רוטנשטיין קובע, כי אין לזהות את הממשות האונטולוגית של העבר עם העובדות (factum) שכן הממשות העברית כוללת לא רק את העובדות אלא גם את המשמעות שלהן היא חלק בלתי נפרד מההיחוסות שלהן. יתרה מכך, "מבנהיה היסטורית, המשמעות (Bedeutung) של עובדה אינה יכולה להיות מובנת מהיחוסות שלה (Bedeusamkeit) (אונט ואפיסט, 1101)", פירושו של דבר שלא רק המשמעות או "המובן" נתונים בהתרחשות העברית עצמה, אלא גם השיפוט הערכי שלה גלום בה. רוטנשטיין גוגס אפוא צעד אחר צעד בריבונות ובאוטונומיה של הסבייטיס, כמי שיוצג עולם באמצעות המנגנון האפיסטמולוגי, לאמתו של דבר, רוטנשטיין משרטט תמונה כמעט הפוכה, שבה הסבייטיס עצמו הופך למי שתמצאות העברית מנבדת דרכו.

בדקוה ביסוד האונטולוגי באה לרדי כמיני עמדה מרסנת כלפי הסבייטיס האנושי נתבע להסג לאחור את הדיבונות ואת האוטונומיה שלו לטובת היסוד הישותי המצוי מעבר לו. בעקבות כך, מוענקת לישות קדימות וראשונות ביהם לפעולות האפיסטמולוגיות שיוחיד מפנה מפורש של ריסונו של הסבייטיס מהוזה תנאי היינו למימוש הריסון של המושאים שלו. למעמוד המורסן של הערכה של המנהג האונטולוגי השלכות ברורות על המנהג של הישות עצמה וגם על הערכה של מושאי התודעתיים, ש של הסבייטיס. מן ההיחש הישותי מתברר, כי הישות מתגלה באמצעות מופעים חלקיים ומוגבלים שלה, בעוד הישות במלאותה נותרה במוסתרותה. מן ההיחש של הסבייטיס, מתברר האופי הפרסקטיבי של המנהג האונטולוגי שלו, שלעולם מוגבלת היא והלקיות, ותובעת ללא הדיף פעולה של ריסון והגבלה עצמיים, כדי לאפשר לישות לזהיפע בפניו. המופע החלקי של הישות מרזיב את הסבייטיס להפנות אליה פרסקטיביות שונות כדי לאפשר ליותר מופעים שלה להתגלות בפניו. משמעות הדבר היא שלא רק שמה שנתפס הוא אודו ממופעה של הישות עצמה, אלא ישנה דימפויציה של סבייטיס שמאפשרת את הופעה של הישות בפניה. היספודיצייה, המעצבת ריבוי מוקרי התייחסות, לא רק מחלישה את היכולת שלה להנבצר בפריסקטיבה דימגנטית אודת שתוביל להבנה דריקטיבית של הישות, אלא מבטאת את המרכיביות של הישות כמושא שאלין מופנית הותיחוסיות השונות. כך, למשל בפילוסופיה ההיסטוריה התברר, שהממשות העברית איננה נחשפת באופן מידי במופע הראשון שלה, היינו ב"נתון", על הצורך בהיפוש מודע של הסבייטיס אחריה, ומכאן הדילונטיות של המפדים האפיסטמולוגיים להבנת הישות עצמה. במקביל, מוגיח רוטנשטיין בניתוח את התיכרה ההיסטורית, את המודק שלה מהממשות העברית ואת הבעייתיות הגלומה באובייקטיביות של ההכרה ההיסטורית. בכך מוביע, שהעבר אינו מושפע לתוך הניסיונות האנושיים להבין אותו ואינו



נתון בתומר ביד ההיסטוריון המבקש להכינו. לפיכך נדרש ההיסטוריון החוקר להעמיד עצמו לישותו של המושא שלו ומנהג וניהג לרסן את הנטייה האנושית לבנות על מושאי התיכרה את הקטגוריות שלה.

ממענות אלו של רוטנשטיין עולה הצורך לייצר שיה אונטולוגי הולם של העבר שאיפשר גישה אל המורים הממשים הגלומים בו, ולהכיל לא רק את השונות הנמיות הגלומה בממשות העברית, המורכבת מיסוד של חומר יסודי של מובן. יתרה מכך, שיה זה להגורו של רוטנשטיין עולה, שהלקו של הסבייטיס בשיה זה צריך להיות מודפן ובעיקר אמור לאפשר לעבר להשיג נוכחות בהווה, מעבר להיותו מושא להתייחסות. נוכחות, מעצם טבעה, איננה ניתנת לפרידקציה אפירורית. לא רק משום שבמקרה כזה תוכוחת לא הייתה יכולה לזיחשב ליותר ממושא אימננטי של תודעה. לעומת זאת, הנוכחות היא מרנסנגנטיבית מטבעה ויש בה יסוד של מוסתרות ולכן גם הפתעה. המודעות למוסתרותה של הישות העברית צריכה להגיע זיהו שלה עם אירועי העבר או עם עובדותיו.

אכן ההיסטוריה מתחילה במודעות האנושית לכך שהיה עבר. ברם לדעת רוטנשטיין מודעות זו, למרות היותה ביטוי של התייחסות רפלקטיבית, פונה אל הממד האונטולוגי של העולם, מבלי להסתייע לחיכה או לעצבו בצלמה ובדמותה של התיכרה האנושית. בשפת המושגים של רוטנשטיין: המודעות לעבר איננה רק מקור ליצירתם של "דברי הימים", אלא יש בכוחה להתייחס גם אל "היתלחות", היינו אל הממשות האונטולוגית הגלומה בהתרחשות העברית עצמה.²⁶ עמידותה של ממשות העבר בפני הנהליכים האפסטימיים, שכתוצאה ממנה לעולם לא יושג ייצוג שלם של העבר, משוקפת היטב בהבדלתה של הפעולות הפרשניות המופניות אל העבר רק כ"סמי-אוטונומיות" (אונט ואפיסט, 98). משמעות הדבר שהפרשנות של העבר איננה חופשייה לגמרי, אך גם אינה נקבעת מראש (אונט ואפיסט, 103). שני סוגי כוחות גורעים מהאוטונומיה של הפרשנות בקשר זה: הראשון, העובדה שבני אדם נושאים בתוכם את הניסיון האנושי כיסוד ממש בהתייחסותם, ולפיכך יחסם אל העבר אינו בפשטות דיצוני להם (אונט ואפיסט, 102). במילים אחרות, עמדתו האפיסטמית של המתבונן באירועי העבר ומפרשם אינה בונה מ"בהיח", גשר אל השכבות האונטולוגיות שבשיידי ההתרחשות הנתונים לה. השני, העבר עצמו מגלם ממשות אונטולוגית שאינה נכבעת בפני התייחוסיות האפיסטמיות הממונות אליה. לדפך, הפעילות האפיסטמית עצמה מונחת על ידי היצף האונטולוגי (אונט ואפיסט, 98) שהנתון מהווה חוליה בתוכו.²⁷

22. ראו גם זמן ומשמעות, עמ' 26.

23. נאמר הביע עמדה חזמה שקשורה בין החלקי האפיסטמי המחקרים בהווה למושא התיכרי הסטורית שאליה מופנית הפרשנות. ראו נאמר, עמ' 290, 297, למעט איכור כללי בערך "מסורת".

רוטנשטיין לא הוכיר את נאמר בתבוי וראו מסורת, עמ' 317. עם זאת, אני מעריכה



מתברר אפוא, שמעטתו של רונטשטרייך לקיומה של ממשות עברית, תנתנת לראור במגוונים אונטולוגיים, מגוונה בשלושה גורמים הפורצים את הסגרות האישיות של העברי: הסרנצנדנציה העצמית של העבר, המשמעות שהוא נושא בחובו עבור בני ההווה והוסר השמעותו בהתייחסיות ואפיסטמיות, שהם מכוונים כלפיו. בעוד השנים הראשונים מכוננים את יחסו של העבר אל ההווה, בשלישי משמר את גבולותו ממנו. מכל מקום, כיוון ששלושת אלה נתפסו על-ידי רונטשטרייך כסודות אונטולוגיים אינהגטיים של העבר, אין בפתוחות שלו כלפי ההווה, ומנהיג וביה להתייחסיות אפיסטמיות שהם כדי לפגוע בנוכחות שלו. לדין, אחר הדברים שמתגלים בהיפתחות של העבר כלפי ההווה הוא עמידתו ונבדלותו האונטולוגית המגלים את סבו השותף. יחסים מורכבים אלה בין ההווה לבין העבר, המאפשרים את היפתחותו של העבר ובה בעת את עמידתו, מקופלים בבטיי של רונטשטרייך "הסגרות הפתוחה של העבר" (השפעה, 603).

2.2. הרבנה האפיסטמולוגית של העבר

במקביל לתשתית האונטולוגית המשתקפת במושג העבר, פילוסופיית הדיסטוריה של רונטשטרייך הכולה בתוכה גם מנדים אפיסטמיים ואפיסטמולוגיים שענינם בהתייחסיות האנושיות לעבר ובראייה הבין-תרבותית שלהם. מנדים אלו, כפי שראינו, נוכחים באופן אפולציוני: הרבנה האונטולוגית של העבר, שבה הפייע המובן של העבר כמגלם התרחשות ממשית. אולם בפילוסופיית הדיסטוריה של רונטשטרייך ישנו גם דיון אקספליציטי במנדים האפיסטמולוגיים של העבר, אלו מופיעים במסגרת הדיון שלו בהכרה הדיסטורית של הדיסטוריון. בלב דיון זה מצויה הטענה, שלפיה:

ההכרה הדיסטורית, כל שהיא הכרה ניסיונית ולא ספקולטיבית, עוסקת בתנון שבהווה ולא בהתרחשות הממשית שבעבר... המחקר ההיסטורי נוגע בהתרחשות הממשית דרך המתון, שהוא גיבושה של התרחשות זו, אולם לעולם אין הוא מתבונן בהתרחשות זו באופן ישיר (עבר והווה, 12).²⁴

כזכור, הרבנה האונטולוגית של העבר הפייעה הטענה, שמשמעותם של עבריות

שירטשטרייך גיבש את דעותיו לגבי היחסים בין העבר לבין ההווה באופן עצמאי. תודה מכר. עקרונות גישתו הופיעו בספרו "בין עבר להווה" שפורסם בשנת 1965, כתפס שנים לפני הפועת שפור הכולל של גארטר "אפאת ומתודה".
 24 ראו גם עבר והווה, עמ' 15. גישה זו, המשקפה על הדיסטוריה מתפרסמתה של ההווה, מצויה גם בכתביו של מייכאל אוקשוס (Michael Oakeshott), רונטשטרייך הכיר את גישתו של אוקשוס ושילב אותה במסגרת מקוריו, ראו עוצמה ודומה, עמ' 71; השתתפות שליטי.

ואורעם היא חלק בלתי נפרד מהתארת שלום ואונם ואפיסט, 101). אבל בהקשר האפיסטמולוגי, רונטשטרייך קובע מפורשות, כי מושגי ההכרה הדיסטורית אינם אינהגטיים לתנון, אלא היוצנים לו (מושג הסובייקט, 19). עתה מופיע תנון במידה רבה כפרי כיוון של ההכרה הדיסטורית, שבודדה את האידוע מהתרחשות הממשית שתתנון מוזה שריר שלה, בלשוננו: "בלי ההכרה הדיסטורית לא יזא תנתון כלל, שאילמה היא הרי נהיה שרירים לעולם בספירה של התולך הממשי תפונה אל העניד" (עבר והווה, 13). בתנועתה מתנתון, שפשו עשוי להמצא בתחומה של התודעה בת הווה, אל המשמעות העברית שגונה הלק, מעידה ההכרה הדיסטורית על היחס הנרקם בין מה שמכנה רונטשטרייך "המגבש", או התנון לבין התולך, ולא על סיבה המטריאלי של ההתרחשות שבזמן. בניגודת הכפולה של ההכרה הדיסטורית – מהווה אל העבר ומתנתון אל ההתרחשות (עבר והווה, 14) – מגולתה אי גישותה האפריורית של ההכרה הדיסטורית אל העבר כממשות אונטולוגית.

לדעת רונטשטרייך, לא זו בלבד שאין ולא יכול להיות להכרה הדיסטורית מגע עם ההתרחשות העברית, אלא ההכרה הדיסטורית שגנה את סבו של התולך הדיסטורי בשני אופנים. ראשית, היא מעניקה לתנון שבהווה מעמד מכריע כמסביר את ההתרחשות העברית וכמפרש שלה. בכך מתבטא אופייה סינתטי של ההכרה הדיסטורית המעניק להתרחשות העברית פשר (עבר והווה, 16). שנית, "המחקר הדיסטורי מכנס את התולך בתוך ההווה [ו]ואו בונה לעצמו תולך חדש, שהוא שונה מהתולך הממשי, מפני שהוא תולך של חוליות בלבד" (עבר והווה, 18). ברוח זו מדגיש רונטשטרייך במיאור ההכרה הדיסטורית את האקטיביות שגולה הדיסטוריון כלפי המושא המחקר שלו. בלשוננו: "המחקר הדיסטורי מתקן את המאורעות ואת המעשים מספרתם האכסיסטנציאלי... בדרך מתוכם ההתרחשות בהוייתת מאורעות מספר" ומצמצם את ההתרחשות על-ידי עצם כינוסה בתוך ההווה, ההכרה הדיסטורית מצמצמת את התולך הממשי על-ידי עצם המעשה, שהיא מצויה עצמה כמחקר. היא עושה את התולך מתכנס בהווה, ולאוד שמצמצמה אותו היא מבקשת את רבותו על מנת לוסביר את הצמצום" (עבר והווה, 17-18). ביטויים אלה מבלישים את אופייה המכונן של הכרה הדיסטורית, שגיה וביה משקף מרחק מהתרחשות הממשית שבעבר. בתפיסתו של רונטשטרייך ההכרה הדיסטורית לא רק מצמצמת רפרודוקציה, היינו משוורת את ההתרחשות העברית, אלא היא בראש ובראשונה משמשת כלי פרויקטיבי שבאמצעותו מכוננת תמונה חדשה ושוונה מזו של העבר הממשי (עבר והווה, 18).

בשנייהם אלה שמתוללת ההכרה הדיסטורית מתגמש בדיוק מה שהרבנה האונטולוגית של העבר הרביעה על הצורך להימנע ממנו. העבר מוזהה עם האירועים וקבעת היררכית המעניקה עליונות ואף מעמד מכונן למשמעות או למובן על פני ההתרחשות. הביעה העברית היא שתפיסת ההכרה הדיסטורית כמכוננת את מובנה של ההתרחשות העברית עומדת בניגוד למעמדו האונטולוגי של המובן. בעקבות כך, לא רק שהעבר מוזהה מה שההכרה הדיסטורית הכירה בו בהתרחשות עברית, אלא נמנעת האפשרות

להתנסות בנכוחות העברית כמלאות שאינה מתמצה באירועים או בעובדות. הירישה מהחברה ההיסטורית ש[מ]תפרק את התוויה הממשית האחרת (של העבר) לתוך ולהתרחשות" (עבר הווה, 16), מתבררת על רקע זה כתנאי מכריע לביסוס עליגונותה של החברה ההיסטורית על פני ההתרחשות העברית ובתנאים לכן של הווה על העבר. הפער הבולט נמצא, שאותו נרשאת החברה ההיסטורית ושכל עצמה היא בבואה שלה, מסתכמת בקביעה הבאה של רומנשטיין: "אמרי עמית: לעולם התנאה שלמה בין החברה ההיסטורית לבין ההתרחשות ההיסטורית אינה מן האפשר" (עבר הווה, 19).

לגישור בינה לבין ההתרחשות הממשית שעבר קשרים אותה בבירור אל הממדים האפיסטמולוגיים, שכלב זה מופיעים כתמונת מראה מתופכת של הממדים האונטולוגיים. ברוח זו רומנשטיין קובע כי:

החברה ההיסטורית אי אפשר לה שלא להסביר את ההיסטוריה על-ידי ההיסטוריה. גורמה ביולוגיים, פיזיים, אקלימיים ויכוזא בהם, הפועלים בהיסטוריה לא כשהם לעצמם הם פועלים, אלא בהשתלבותם באקטים של האדם והתגובותיו. הם גורמים להיות גורמים של הטבע שמוחיץ לאדם והם נעשים לגורמים של משמעות, של בניין ועיצוב בידי האדם. הצד המכריע בעניין זה אינו מקורו הישנותי של הגורם הפועל, אלא מעמדו הממשי ופועלותו. מבחינת המעמד הממשי נעשים גם האקלים וגם הנוף חלקים של ההיסטוריה; ולפיכך לא ייתכן רדוקציה של ההיסטוריה והעמדתה על ישות ראשונית כביכול. ההיסטוריה היא רשות אבטונומית הבונה את עצמה (עבר הווה, 33).

רומנשטיין מוסיף, כי "כל כוונה להעמיד את החסום ההיסטורי על תחום ישותי אחר", היינו תחום שאינו מתקיים בגבולותיה של התודעה, "פסולה מעיקרה" (עבר הווה, 33). לדעתו, יש בניסיון כזה משום הכוונה של "עצם מהותו של החסום ההיסטורי הבנוי על יחסי הגומלין בין ההתרחשות לתודעה, על עליית התודעה מתוך ההתרחשות ושקיעתה בתוכה" (עבר הווה, 33), היינו התודעה היא המקור להסבר ההתרחשות והמשמעות המופקת מהסברה של ההתרחשות ששבה ומושמעת בסופו של דבר בתודעה עצמה. העליגות המונקת לתודעה ביחס להתרחשות העברית מודגשת במידה כזאת, שמוכיחה בסופו של דבר ליוזמת של החברה ההיסטורית עם ההיסטוריה עצמה ולהצגתה של חברה זו כתחום אוטונומי.

ואולם אפיונה של החברה ההיסטורית כמנתקת מההתרחשות העברית היא בעיית מכמה בחינות. ראשית, נזקק זה אינו עולה בקנה אחד עם התפיסה היסטורית של ההיסטוריה שבורכת את ה"תולדות" עם "דברי הימים". רומנשטיין מנסה עמדה זו של



במפורש: "האפיסטמי אינו מניח את האונטולוגי אולם גם האונטולוגי אינו ניצב שם בצורה עמומה... לא זו בלבד שהאפיסטמי מצוי באינטראקציה עם האונטולוגי, אלא האונטולוגי נקנה ומעצב גם את האפיסטמי עצמו" (אונט ואפיסט, 101-102). לדעת רומנשטיין, איזון זה בין האונטולוגי לבין האפיסטמולוגי הוא מאפיין מהותי של הפיירה ההיסטורית, כיוון שהיוצר האפיסטמי, ההיסטוריון, הוא הקולט של העובדה ההיסטורית וקולט זה אינו רק מכיר את העובדות, אלא משלב אותן בעולם החיים שלו (אונט ואפיסט, 101). ההיסטוריה מתגלה אפוא כשדה מופגש שבו תופכת הקרקע המשותפת שבין האונטולוגי לאפיסטמי לבחירה ולמובנת, במובנים של זוסטרל, לאוידיתית, ומכאן יחוינותם של בני השיח עבור פילוסופיות ההיסטוריה.

ההיסטוריוסופי של רומנשטיין הוא בלתי אפשרי, שכן אין בכוחו לבחון את החסם בין הממדים האונטולוגיים לבין הממדים האפיסטמולוגיים שבהיסטוריה, שכאמור הוא עצמו הכיר בחינותיו (עבר הווה, 10). שנית, אפיון זה של החברה ההיסטורית סותר את התבוננות היסודיות, שעלו ממושג העבר של רומנשטיין, כפי שעלו מהאליגות, שהשפה את טיבו האונטולוגי של היסודי, אלא עשית פסל מפסל" (עבר הווה, ההיסטוריה... [איננה] עשית פסל מאבן גלמית, אלא עשית פסל מפסל" (עבר הווה, 102). אכן, "החברה ההיסטורית יוצרת את הנחון על-ידי כך שהיא עושה את עצמה מוקף, אך האורות המתכנסים במוקף זה אינם אורות של עצמה אלא הם אורותיו של התוקף הממש בעבר" (עבר הווה, 13-14). משמעות הדבר, שהחברה ההיסטורית אינה מבילה בתוכה את ראשית עצמה, אלא נשענת על ממשות היצונית לה, שהיא חלחיה בה לעצם קיומה. קביעה זו איננה אלא צידה החיובי של השענה שלפיה "לעולם אין לחברה ההיסטורית עניין בהתרחשות הממשית" (עבר הווה, 15). שענה זו מאשרת את קיומה של ממשות המצויה מעבר לחברה ההיסטורית, ומכאן ברור, שהניחוק בין החברה ההיסטורית להתרחשות אינו יכול להתקיים.

השליה והניגוד המאפיינים את יחסי החברה ההיסטורית והמציאות העברית, באים לבטא את נוכחותם של הממדים האפיסטמולוגיים של העבר, אך בעקיצון הם מאשרים את ממשותה של הישות האונטולוגית שאי נגישותה מגולמת בהם. בעיות אלו, שמטעררות מתוך ההבנה האפיסטמולוגית של העבר, מצביעות אפוא על ראשוניותו של היסוד האונטולוגי המסרב להיטמע בתוך באפיסטמולוגיה. משמעות הדבר היא שההתרחשות העברית ממשות תשותת גם עבור החברה ההיסטורית, מנקודת מבט של הפשוטות המוצעת, הסתירות אינן פותרון, אלא הן ערות ליסוד הממשי שהחברה ההיסטורית מוסבת עליו.

עם זאת, הקבלה של יסוד הסתירה כמשות שהפרישת צריכה להכיל אותו, כדי לאפשר שיח עשיר ומורכב, אינה יכולה לשמש פתרון קסם לכל בעיות העולם הפילוסופיות ההיסטוריות של רומנשטיין. הנעיה האקסרית שעולה מהמתוות, שאני מציעה היא מה הקשר או היחס בין הממדים האפיסטמולוגיים הגלומים בהבנה האונטולוגית של



העבר - הכללים "חוקן", "מונן" ו"משמעותי של העבר - לבין התנהגות האפיסטמולוגית האקספליציטית של העבר. רונשטרין לא נדרש לשאול, זו, כשם שבעצמו לא שרשט בצורה שקופה את שני הטרזות שמהם מורכבת תפיסת ההיסטוריה שלו: האונטולוגי והאפיסטמולוגי.

ההפדרציות המוצעת עולה, כי במוח שניו התנהגות של העבר, האונטולוגית והאפיסטמולוגית, מקודת הכובד של עמדת רונשטרין נמצאת בהבנת הראשונה דינו של רונשטרין מראי בבירור, שבהיותו של ההיסטוריה היסטורית היסטוריה דינו המודעה מהפצאות התנועה, בכל זאת היא מניחה כתרשתית לה את ההיסטוריה של חרמה, מעבר לכך, גם התנהגותו של רונשטרין בהתנהגותו של ההיסטוריה המאפיינת את ההיסטוריה וזו שמתחללת בגבולותיה של ההיסטוריה המאפיינת את ההיסטוריה מקורית וראשונית, שהייתה קיימת בקישורה לתהליך כחומרית - היאשונה היא "הטרזות מודרות, אין היא אלא השערה של ההיסטוריה" (עבר וזהו, 18) - תורמת אף היא לביסוס הממדים האונטולוגיים שבתפיסת ההיסטוריה שלו. באופן דומה, רונשטרין נאפיין את התנהגותו של המחוקק ההיסטורי "יתרונה" של "היסטוריה" שלו (עבר וזהו, 19) אולם המשמעות שהוא מניק לפיתוחו זו - קישור התנהגותו של ההיסטוריה היסטורית לחוקיות חדשות או משמעותיות חדשות בנתון - אינה מותירה ספק שאנחנו הפיתוח שמתגלה במחקר ההיסטורי היא פתיחות כלפי הישנות: ישותה של ההיסטוריה הפתוחה שמתגלה ב"נתון" המשמש כקודת מוצא לחקירתו של ההיסטוריון. אכן, בהכרה ההיסטורית עשויה לבוא לידי ביטוי מודת נכרת של יצירתיות ואפילו תוספת, כיחס להתרחשות היסטורית שלבירורה היא פונה. אבל התרחשות זו מזהות עבודה השתית מנחה, שכאמור בעטייה היא איננה יכולה להיות יותר מאשר סמל-אונטולוגית והיא המונעת את הפיכתה ל"היסטוריה של תהו ובהו... ופרוצה לכל שרירות לב" (עבר וזהו, 62) סוגיית האונטיקטיות של ההיסטוריה והיסטוריון, או מצידה האחר בעיית הסובייקטיביות שרונשטרין נדרש להן, שפואת קוצר היריעה לא אורחיו את הדיון בהן במסגרת זו, עולות ודוקא לנוכח התוכנה ביסוד הכרזה הטמון בממשותה של ההתרחשות העברית.²⁵

3. מצאות והיסטוריה - תפיסת הציונות של רונשטרין

ברומה למושג ההיסטוריה, גם ברעיון הציוני יהיה רונשטרין שניות דיאלקטיות "בין הקבועות על-ידי העבר והימשכות עם ההווה והתפנה אל העתיד" (דיוקן 103) או "בין הניסיון להשתחרר מן המעקב ומן העולם של מקורות העבר... לבין קבלת עולם

25 לבעיית האונטיקטיות של ההיסטוריה והיסטוריון, ראו עבר וזהו, עמ' 25-35; לבעיית הסובייקטיביות ולהתמודדות עמה, ראו משפעת, עמ' 601-603. גם גאומר התמודד עם בעיה זו. ראו, למשל, גאומר, עמ' 292, 309 ואילן.



של המקורות" על-ידי בני ההווה. מושג ההיסטוריה המופשט נתפס אצלו כמורכב משני יסודות, האחד בעל זיקה לעבר והאחר בעל זיקה להווה. באופן דומה הוא סבר, כי המציאות ההיסטורית הממשית בהווה "אינה נקבעת על-ידי מרכיב אחד [אלא] היא... תשורת של המרכיב של השיבה אל מקור ההיסטוריה ומל מרכיב השיבה אל מקור היצירה" (המחוז יסוד, 115). היינו, גם במציאות שבהוה משמשים יחד העבר והווה, תפיסת הציונות של רונשטרין, שנינונה מהשניות הפילוסופיות הרוחניות, שביסס כחוקי וכאונטיקטואל המדרש הישיר לענייני השעה, מספקת הודגמות מיוחדות לבחון את הקשר בין הגות מופשטת לבין התנהגות של מציאות ריאליית שבה חי ופעל. ואמנם, כבר ברמה המיידיית אפשר להבחין בהקבלה מבנית בין מושג ההיסטוריה של רונשטרין לבין תפיסת הציונות שלו, שכן שניהם מושגותם על יסוד מופשט שעניינו במשמעות של עבר ועל רכיב הנגזר למציאות הקונקרטית הקיימת מעבר לתודעה המתהיחסת אליה. מסגרת זו מאפשרת להחיל גם על הגות הציונית של רונשטרין גישה אנליטית פנומנולוגית, בדומה לזו שהופגשה לפילוסופיית ההיסטוריה שלו. היינו שלהלן יוכל להישען על הוהבות האנליטיות, שהושגו בדיון בפילוסופיית ההיסטוריה, ויבחו את האפשרות ליישם את הממדים האונטולוגיים והאפיסטמולוגיים, שבאמצעותם נוחת מושג ההיסטוריה הפילוסופי על השקפתו הציונית. אין בדיון בתפיסתו את ציונות כדי להכריע בנוגע לערכה של תפיסתו על אודות ההיסטוריה, שבהיותה תפיסה מופשטת אינה מותנית במידת הישמות שלה, אלא לבחון את השלמות שמתוכה יצר רונשטרין, כחוקר וכאונטיקטואל, המעורב בענייני הזמן והמקום.

4.1 תפיסת העבר בציונות

כזכור, במסגרת פילוסופיית ההיסטוריה של רונשטרין, התנהגות האונטולוגית והיחיסה אל תמשות העברית ואילו התנהגות האפיסטמולוגית והיחיסה אל ההכרה ההיסטורית בת ההווה. ואולם מכתבו שעסקו בציונות עולה תמונה הפוכה שבה מופיעה המציאות בהווה כממשות אונטולוגית, ואילו העבר נתפס כרכיב תודעתי הכולוה לממשות זו, ולפיכך כבעל זיקה ברורה לממדים האפיסטמולוגיים. רונשטרין מציי את העבר שנתנה ביסוד המפעל הציוני במילים הבאות:

העבר הוא עניין לתודעה ולזכירה... מסתבר... [ש] שאין-ישראל היא ארץ היסטורית של העם היהודי... כלומר, ארץ העבר של העם היהודי. אולם היא ארץ של העבר, מעמדה בעבר קבע את תודעת החיים של היהודים בדרוה, שבאו אחריו עבר היה... אין העניין הנתון ביחסים גנאולוגיים בין ההדרות במובן הפילולוגי של מושג זה אלא עניין לתודעת חיים של היהודים שאורות הדרות מאחורי הדרות מאחוריים (דיוקן, 103).

תוכן ההמשכה הלאומית, (111). לדיעת רונשטרין, העבר יהווה עבור הציונות מקודת



החלה, שהמטרה בהוזה ובעתיד; צירופם של אלו יצר רציפות, שהתנועה הציונית עמלה באופן מודע על שימורו והציונות כאידאולוגיה, 323-326). בכך מגולם, לדעת רוסנשטיין, אחד מרכיביו של יסוד ה"שבה" בציונות, שבמסגרתו נתפתח המיזיה כ"החייאה של המקורות של התורה" של העבר²⁸, ברוח זו הוא הסיף, כי "זה אולי הסעם דעמוק לכך שבמסכת התשובות, שהוציאה תחלה, ניתן לתנ"ך מקום מרכזי²⁹. בקשר זה, התנ"ך מייצג את התשנית, את המקור של הציונה היהודית בשרשיה (הנחות יסוד, 13), ואילו שמה של תנועת התחייה היהודית, הציונות, מגולם ויקה סמלית ותוכנית, שבה מופיעה "ירושלים" (בתחת יסוד, 141). משמעות הדבר היא שהדור המגשים של הציונות הבין בין העבר היהודי לבין התהליך הממשי שבמהוה, ראה בעבר יסוד מופשט אם כי "מגובש", ממש כמו שמופיע ה"נתח" ההיסטורי עבור בני התורה בלשוננו:

במשמעות... של הקבעות ההווה על-ידי העבר... אנו מתכוונים להיסטוריות לא בחינת ההליך ממשי שאנו שרויים בו אלא בחינת עדיפות בולטת של גיוושי העבר בתוך ההווה ולגבי (דיוקן, 102).

אולם תפיסת העבר כיסוד תודעתי ותוכני אינה מנצח את המשמעות, שהוצעה לו בתפיסה הציונית של רוסנשטיין, והיא כאמור רק רכיב מסוים בתוכה. נמשך כשם שבמסגרת פילוסופיית ההיסטוריה השלמה התבנה האונטולוגיה של העבר על-ידי חשיפת הממדים האפיסטמולוגיים הגלומים בו, כך בקשר התוכני הבנת העבר במובנים אפיסטמולוגיים מודה על הכיבים האונטולוגיים הגלומים בו. העבר הוא לא רק אוסף של תכנים, הוא גם גילום של ממשות שהייתה. יתרה מכך, בשני הקשרי הידיון בעבר שהופיעו בהגותו של רוסנשטיין – ההיסטוריוסופי והציוני – כפל הפנים של מושג העבר נחשף בגבולות הניסיון להבין את העבר עצמו ועוד קודם שנבחן יחסו אל ההווה, כך, באותו מקום שבו רוסנשטיין תיאר את ההיסטוריה כהולך עיוני, או במובנים של פילוסופיית ההיסטוריה שלו. "דברי הימים", הוא קבע: "אנו מבקשים לפקידים לומר, כי מה שהיא היסטוריה היא היא עובדית, ובידינת כזה הוא עומד בניגוד לאגדה או ל"פשיטות" (דיוקן, 102). לשון אחר, ההיסטוריה מופיעה בשתי הציוני של רוסנשטיין גם כ"תולדות", קרי התרחשות ממשית בעבר, שאינה פרי של פהינות או דמיון של בני ההווה, המבקשים ללדת מנחה משמעות בשבילם. מקודמת מבט זו, רוסנשטיין קבע, שבקרב התנועה הציונית, שהובילה לכינונה של מדינת ישראל "תובנת הנחה רעיונית לא רק בגין סמכותם של האנשים תנוכחים בה, אלא גם בגין האנשים שאינם תנוכחים בה" נוכחות פיזית ויוזמות (דיוקן, 201), בבחינת "אָשֶׁר יִשְׁנוּ פֶה עֲפֵנו עֵמָּה הַיּוֹם...".

27. למשמעויות נוספות של המונח "תחייה" ארחיבם בהמשך.
28. ראו גם עוזנים בציונות, עמ' 49.



!אֵת אֲשֶׁר אֵינָנוּ פֹּה עֹשֵׂנוּ הַיּוֹם" (דברים, כ"ט, י"ד). תודעה הקודמים וכלל זה אירועי העבר הם אפוא אחד מגילומיו האונטולוגיים של העבר בהווה הציונית שבמהוה. יתרה מכך, הממשות האונטולוגית אינה מתמצה בייצוגו של המקור העברי בהווה, אלא היא יבירת גם בחתום המשפיע של עבר זה על התהליכים הממשיים שבו. רוסנשטיין מניח, כי "בחינתם של התהליכים הממשיים" ניוונים על-ידי מה שמעבר להם, אין הם חללים להיות תהליכים ממשיים" (דיוקן, 103). באמצעות הזיכרון הפוך העבר למעין "כתב סמכות", שהוציא את הספירה ההיסטורית של העבר אל הניסיון הממשית שבהווה ופועל בו ככוח ממריץ ומפעיל (דיוקן, 210). פירושו של דבר, שאין ביצוגים העיוניים של העבר כדי למצותו בבולותיה של התודעה הסובייקטיבית או לגרוע מממשותו. לא זו בלבד ש"תודעה של זיקה [אל העבר] אינה בלתי מושפעת מהתהליכים הממשיים" (דיוקן, 104), אלא ממשותו של ההווה מגלה אקטיביות כלפי העבר וביחס לזיקה המוגהית אליו על-ידי בני התורה, ויקו זו מחוללת את העמיד הנמשך ממש, שבביאור הצפוי מהווה ראייה לממשותו החי תודעתית של ההווה עצמו (דיוקן, 103).

להבנה האונטולוגית של העבר הציוני נקשר גם התיאור המציגי את עמידתו של היודי מול העבר כפסיבית ונכועדת מקוריות, בהיותו חוליה בשלשלת הזווית שקדמו לו. ההבנה ששום מציאות אנושית אינה קיימת מבח עצמה, אלא ניצרה על-ידי פעולות של בני אדם קודמים (תודעה היסטורית, 3), משליכה גם על המובן של הרכיב השני של מושג ההיסטוריה, קרי: "תודעה היסטורית"; מהפטרספיקטיבה האונטולוגית על העבר מופיעה תודעה זו כמקבלת או כקולטת את מה שמצוי מעבר לה. לאמתו של דבר, גם אם התודעה נישאת על-ידי היודי, שנושא בתודעתו את תכניה, אין היא מופיעה במציאות האנושית כמושפעת מיוחדת זה או אחר, אלא כסומנת בחובה את הקולקטיביות של העם היהודי ההיסטורי, בלשוננו: "התרבות היהודית היא תרבות הסמוכה על העבר... הרי לעיון התחייה היו ריתוק וכוח משיכה בתוך המחשבה היהודית ובתוך בעייתיותו של העם היהודי" (תמחת יסוד, 17-18).

לכסוף, להבנה האונטולוגית של העבר הציוני קשורה גם ראיית הציונות כביטוי לניסגה עולמית של עמים אחרים שבתוכם היו היהודים ולהתחברות אל מקור עברי, לצורך הידושה של ריבונות יהודית בהווה. רוסנשטיין הניח שאין לראות בנסגה זו שלילה של העולם הממשי או נסיגה אל "אפוקליפסה היסטורית", אלא צעד של יציאת היסטוריה במובן של הגשמה ריאליזטית במציאותו של העם היהודי שבוהוה. אמנם ציורה האחר של הברירות זו, כפי שגארה בהמשך, הוא השאיפה לגורמליזציה של העם היהודי בקרב העמים, אולם לעניין הידיון בממדים האונטולוגיים, שלדעת רוסנשטיין היו טמונים בעבר היהודי שהציונות נקלטה לו, השובה דווקא הנוגעה על תודעתו של העם היהודי מעמים אחרים ועל הפרדתם של אלו ממנו. לעיון, התבנת היסודית שליוותה את התנועה הציונית לכל אורך דרכה היתה, כי "מדינת ישראל... אם לא תהיה קיימת למען שליוותה, אם לא תהיה נציגה של העם היהודי... כי אז אין כוחות של ממש



העשויים לקיים את המדינה ולמנוע את היטמנותה של החברה הישראלית בעולם שמטכטיב" (קיום יהודי, 167). ובמקום אחר הוסיף:

[בעניין] מהותה של הציונות, נהיה חיובים לחזור ולומר לעצמנו, שהציונות היא תנועה לאומית ייחודית משום שהיא תנועה של עם שביקש לחזור לארצו, אין היא תנועה של עם שביקש לזות ביטוי לעצמו על דרך של עצמאות מדינית, כשזו נישאת על-ידי אנשים הוכתחים במסגרת הקיימת הארצית, ומבקשים לנבש מסגרת זו בדרך מדינית. אם אנו מבינים את הציונות כמוותה... כי אז נהיה חיובים לעולם להתחשב באפשרות שהיחוד יתפרש כחיילת ממסגרת לא רק מבחינה היסטורית אלא גם מבחינה עובדתית כאן ועכשיו (הנחות יסוד, 145-146).²⁹

יתרה מזאת, רוטנשטיין תפס את ההיסטוריה ואת תרבותה כבלותה בכימיהם של הדינאמיות והקונקריות המקיפה את האדם. ברוח זו קבע, כי "גם על ההיסטוריה יש להשקיע כעל תחום מציאות הנוצר על-ידי האדם, והוא מיוסד ביכולת של האדם לחזור אל מנצב למצב ולמסכות הטבעיים והנמתיים". לעניינו חשובה במיוחד הקביעה, המעניקה פרשנות אונטולוגית לרעיונו, שלפיה "על-ידי הרעיון או יוצר האדם מצב בעל מעמד ישוטי משל עצמו" (מורשג התרבות, 111). באופן דומה אפשר לקבוע, כי ההיבטים השונים הנכללים בהגנה האונטולוגית של העבר, שהוגנה ביסוד תפיסת הציונות שלו - הפן העוברתי או ממד ה"התולדות" המובח בה, הפאסיביות שהיא מחוללת אצל היודי האופי המתבדל שלה - מצטרפים יחד למה שמכנה רוטנשטיין יסוד ה"הויה" של המציאות ההיסטורית (רובי, 72). ממש כמו שהיבט ההיסטוריה הפילוסופי של רוטנשטיין, כך בתפיסתו הציונית מציין יסוד ה"הויה" את ממדי הסאטוריות, את האובייקטיביות, את הדינאמיות מגבולות היחיד והקולקטיביות, את הסיגיה מההיסטוריה של העולם, את הסגירות מבחינת אפשרויות השינוי או ההשפעה מצידו של היחיד וכן את היסוד העל זמני והנצחי המיוחס ליהדות ולעם היהודי על-פי מקורותיו.

29 רעיון המצויב את מדינת ישראל כתרבות עצמאית לציין של תרבויות אחרות ובה לפחות ולהעניקה מבטו של מיני קפקא. אם כי בשונה מאצל רוטנשטיין עבר קפקא הציוני לצינוח יהודות אגנו תלויה בכינונה של מדינה יהודית ואינה ציונית בעיקרה. תפיסה זו של קפקא הפיעה בכל ספריו, ראו בעיקר *המנוחה בציוניזם*; *תא האופות הממסדית*, להתייחסותו של רוטנשטיין להבנתו זו, שאישיות בספרות הגרמנית ונשאותה אינן קפקא תוך היפוך המושגים של "יהדות ציוניזם", ראו מושג התרבות, עמ' 10.



2.2. תפיסת ההווה בציונות

בשונה מהאופי המינימלי יחסית של הדין במושג העבר, מושג ההווה שהגה ביסוד תפיסתו הציונית זוכה לזמניחות מפורשת ועשירה למדי. רוטנשטיין סוץ, כי הממד המרכזי ביותר במושג ההווה בהקשר זה נוגע למציאות הקונקרית והתבנה האונטולוגית של העבר מתבגשת אף היא בדיקה למציאות זו:

אחד הטעמים המדולים של המהפכה שביקשנו להחיל בכוח עצמנו היה כי לא סמכנו עוד על מורשתו ההיסטורית של העם היהודי ועל כוחות העבר שהיינו אוחזו. **ביקשנו לבנות ממשות של ההווה שתהיה בעלת דמוסים ואורחות של ביטוי ופעולה בו. המציאות הייתה בשבילנו משאת נפש - וכיצד נבוא לבחון משאת נפש מתוך קריטריונים היצוניים לה כבידול? השגת המציאות הייתה עצם הרעיון, וכיצד נבוא לבקר מציאות מתוך רעיון? (הנחות יסוד, 285).**

מנקודת מבט זו הריאה בציונות "מתן ביטוי לעם היהודי במציאות ההיסטורית הממשית" (הנחות יסוד, 140) - היינו במסגרת תפיסה, שמבינה את ההווה במונחים אונטולוגיים - נחשף פן אחר ואפילו מנוגד של רעיון התקווה מה שהתגלה בדיקה למושג העבר המנוח ביסוד תפיסתו הציונית. בעוד שבה האחרון משמעת המונח "תקווה" היא שיקום וקשר אל התכנים מהעבר והעמקת העיסוק בהם, כשתמיחס לציונות, כתנועה מגשימה המתממשת במציאות קונקרטית, הבהיר רוטנשטיין, כי "הורמת היים הישים אין פירושה על-פי הגדרתה שיבה אל מקורותיו של העם היהודי... [אלא] מגע עם קרקע החיים הממשיים", עד כדי כך, שמתגלעת סתירה בינו לבין השיבה אל המקורות והנחות יסוד, 13.³⁰

בעוד שבמושג הפילוסופי של ההיסטוריה ההווה נקשר ליסודות הפאסיביים המעורבים בהכרה ההיסטורית, בתפיסת הציונות של רוטנשטיין ההווה הוא מרחב הממשות של המציאות הריאלית. בלשונו:

ההיסטוריה [היא] סך הכל של נסיבות ממשיות שבהן פועלים בני אדם ממשים ושאינן מפלט מהן... יש להבדיל בין גישה מונדמנטליסטית לנישה היסטורית, והציונות ניזונה מזה האחרונה" (הנחות יסוד ומציאות, 141).

השינוי במושג ההיסטוריה, שהונח בבסיס תפיסת הציונות של רוטנשטיין,

30 רוטנשטיין מוזה עמדה זו עם מיני ברדיצ'בסקי, אולם כולל אותה כרכיב מתוך מושג התוויה שלו.



שבפיקציותיו זוהה כאמור העבר עם היסוד התודעתי ואילו ההווה עם היסוד של המציאות הקונקרטית, מקפל בתוכו גם מודיפיקציה במושגי האובייקטיביות והסובייקטיביות שניבנו ביסודו. בעוד שבפולמוסי ההיסטוריה שלו ציינה הסיבייקטיביות את התודעה בתחומוהו ואילו האובייקטיביות את ההתרחשות העבֵרית, בהקשר הציוני נראה, כי היוצרות מתגלפות, בלשוננו:

הציונות בשלביה הבחינה... בין תודעה היסטורית שהמריצה אותה ובין פעילות ממשית וזונה. זו הושפעה על-ידי התודעה ההיסטורית ואילולי כן לא הייתה הציונות ציונות ואולי אונגדה וירשת את מקומה של אויך-ישראל. אולם המניע הממריץ של התודעה ההיסטורית אינו מניח ובה מניע מעצב את המרחב הממשי של ההגשמה של הציונות; המיסטוריה היא בעינינו אלה וזאת גודם של אודות מאשר גורם מודרך למתן דמות למדיניות... האווירה של ההיסטוריה אינה עומדת מול הבעיה של מה הוא במיד האפשרי, בעוד שהניסיון אינה דמות לגיאוגרפיה מתרחש כאן ועכשיו, והוא פתוח יותר להתחשבות בגשיבות, לרבות באילוצים" (הנחות יסוד, 139-140).

במסגרת השיח הציוני של רוטנשטיין, מוצגת אצלו הבנה חדשה של יסוד ההתרחשות כיוון שהעבר מבטא יסוד תודעתי, והתודעה ההיסטורית היא עניין בעל זיקה לעבר, אבל לממדים האפסטמולוגיים. לעומת זאת המציאות הממשית או ההתרחשות עניינה דווקא בהווה, ובחור שכזאת היא מופיעה כאובייקטיבית, ולכן כבעלת זיקה ברורה יותר לממדים האונטולוגיים. מהלך זה, המעגן את העבר ביסוד התודעתי, משרטט קשר רופף למדי בין העבר לבין ההווה. העבר הוא לכל היותר "אווירי" העומדת ברקע ההתרחשות הממשית בהווה היחס המופנה אליו נושא אופי מכושרי לעולם קרובות.³¹ אבל לא מיוחס לו בהקשר זה כוח מחלף של ממש השומר לבני ההווה, הנתיבים צורה בתוכני העבר או המבצעים "היתוך" של תכנים אלה מתוך מגמה לעצב את השרידים של העבר, בהתאם להלכי הזמן ולתנודותיו (המתשבה ולאומית, 111).³² מתן הצורה הנגישה של העבר על-ידי בני ההווה אינם מותירים את העבר במישור התודעתי הסובייקטיבי, אלא מעניקים לו דמות ממשית, ומכאן היתהו של ההווה עם האובייקטיביות ועם האונטולוגיה. לנוכח דברים אלה, מתעוררת השאלה, כיצד יש להבין את ההבדלים הנכבדים בין שתי

31 ראו עבר והווה, עמ' 152.

32 השימוש במושג "היתוך" בהקשר זה מחוץ את הזיקה העניינית לתוצאותיה ההיסטוריות של גאומה, שבמרכזה עמד מושג "היתוך האופטימי" (Horizontverschiebung). לשמושו של גאומה במושג זה, ראו גאומה, עמ' 306-374, 375.

תפיסות ההיסטוריה המופיעות בכתיביו של רוטנשטיין - הפילוסופיה וזו שהייתה מובנת ביסוד תפיסתו הציונית? לדעתי, והסבר להבדלים בין התפיסה הפילוסופית של ההיסטוריה לבין מושג ההיסטוריה, שווה מובח ביסוד תפיסתו הציונית של רוטנשטיין, בעין בעמדתו העקרונית המשלילית כלפי חופעת המשיחותיו, ליתר דיוק, לרבים המשיחי בתנועת התחייה הציונית, שכן בו בולטת החודשה ואף הקדימות שהעניק רוטנשטיין להווה על פני העבר. סערתו היסורית שחווה בהקשרים שונים הייתה שהציונות הצליחה להשיג את חותמה בהיסטוריה דווקא בשל העובדה, שהיא נסוגה מן העבר ההודי הקלאסי, שהרעיון המשיחי תפס בו מקום מרכזי. לדעתי, העמדה המשיחית - כפי שהתגבשה אצל שבתי צבי, המשכה להוקיים בשנינו צורה בהיסוד ונבחה מאוחר יותר גם בהגותם של חוגים פרו-ציונים, כמו קלישר ואלקלעי - הייתה רחוקה ומנותקת מדי מבני דור ההווה, שלא יכלו להמשיך ולקיים אותה בתודעתם ובוודאי שלא לדאוגה כאדידאי, שאותו יוכלו לממש (בדורה של סוגיה, 23).³³ לדעתי, כל שימוש ברעיון בעל אופי משיחי לגבי מציאות היסטורית אינו יכול להיות אלא מספרי (בדורה של סוגיה, 27-28). בניגוד למשיחות שאותה הבין כמעבר ממישור היסטורי לגישור מטא-היסטורי, תציונות נתפסה על-ידי רוטנשטיין כמעבר משלב היסטורי אחד לשלב היסטורי אחר; לכל היותר כמתן "דמות חדשה או מוגבלת לרעיון המשיחי". בשום אופן לא כייחס של רציפות של קשר בין ההווה של דורנו לבין הרעיון המשיחי במשמעותו המקורית (בדורה של סוגיה, 13). ברובו זו קבע כי הציונות פועלת "דיאלקטיקה של שיבה" ובישא בכך את הרעיון, כי אין מודיב כאן כשיבה במובן הסטואלי והמשיחי, שמקורותיו היו דתיים, ושביסודו הונחה הפרדה מודעת. בין הדוּק הממשי לפתרון בעיית היהודים בגולה לבין התקווה המשיחית לעתיד אוטופי. ההיפוך מכך, לרעת רוטנשטיין הציונות מבטאת עמדה ריאליסטית, שרגליה נטועות היטב בקרקע המציאות הנצורח במולדת, 113. בהקשר זה תציג רוטנשטיין את השיבה אל היסטוריה מבוסס של זוהה אל העבר כהגשמה חלקית כלבד של העיקרון היהודי הכללי "בימים ההם בזמן הזה". למעשה לא היה אפשר לחזור ל"עבר כשלעצמו" בצורתו המדויקת והמקורית. בני הדור הציוני תווים את שרידי העבר רק כמעט כלבים של ההווה ובמובן זה מצבם דומה לזה של ההיסטוריון הפונה אל העבר - שגיהם פוגים אל העבר כדי ללדת מחוכו פשר לנקודת עמידים שבהוה ולמענה.

רוטנשטיין אמנם לא הנחשד לכך, שבמעבר לציונות מגשימה היה מגיד של "קפיצה" למזל אחר של זמן; עם זאת סירב לנותן בשם קפיצה זו - שבכל מקרה הוא העניק לה משקל מינימלי, ולא הסיק ממנה מסקנות שאינן היסטוריות - את הרציפות ההיסטורית לטובת משיחות מטא-היסטורית, שבה תופעי הציונות קהישו היסטוריה בעל

33 השקפה זו בנוגע לציונות נביאה אותו לפילמוס המפורסם שלו עם דוד בן-גוריון בשנת 1957.

שיאה ביצירתו שבה לעבר ההודי הקלאסי. חליפת הכתבים, שבה התנהל הפולמוס, הופיעה בתוך אותה, עמ' 306-325. להרחבה לגבי הפילמוס בין רוטנשטיין לבן-גוריון, ראו קרן, עמ' 175-171. עמ' 53. בנוגע לתפיסתו של בן-גוריון ראו אקרון.

ממרים או משמעותיות מוחלטים, ברוח הרעיונות שקשרו אותה לקץ הרסטוריה היהודית. לעומת מגמות אלה ביכר רונשטיין לראות בציונות תנועה של "תחייה", ששורשיה נטועים במציאות היסטורית ריאליה.

אבן, בשני המובנים, "תודידי" ו"קפיצתי", ניתן ביטוי ברור לאוהיה בעבר ולניקוק ממנו כמגוף וצידוק להווה. אבל ההבדל החשוב ביניהם, עניינו בגבולותיה של העבר שאליה הם מתייחסים ובאופן הגישה אליו: מושג "תחייה", המניח תצפיות היסטוריות, מתייחס לעבר קרוב אליו שהוויקא מתווה נכוחם של המליכים היסטוריים טבעיים ובמרכזה המשמיות הרוחית, ואילו מושג "קפיצה" מתייחס לפרק מסוים בעבר הקולקטיבי, החוק מהווה והויקא אליו נשענת על כוחות שאינם היסטוריים; כדי כך שפרק זמן זה מתגבש כממשות מסא-היסטורית תנועת מוגנה ומקשה המקוריים. רונשטיין סבר, כי "שום תנועת תנועה אי אפשר לה לפסוח על העבר הקרוב, ככל שהיא מבקשת להיאחז בעבר הרוחני. הכוונה והויקא לעבר לא קמו בתוכו ולא הוויקו לרוחיה הנוחה הקרובה והעבר הקרוב" (הצורך במולדת, 113). רונשטיין סבר, שהקשר כאחז, ברמה הנפשית אין האדם יכול להתקשר לרבר כלשהו החוק ומגורכו מהוויקו הקולקטיבי הנפשית. לדעתו, הוויקא מתפקדת אצל האדם כמעין כלי קיבול, שאינן יכול למלא את ייעודו, כאשר התכונות והמומים המעוררים לתוכו עומדים בניגוד הרחי מדי לתכונותיו החומריות. פעם קיצוני מדי בין המלי כבן קיבולו יוביל בהכרח לדחיה ולנתק של דור ההווה מעברו (הצורך במולדת, 120). יתרה מכך, הוא סבר, שאם נניח לעבר הרוחני בלבד לפרנס אותנו, בסופו של דבר לא יפרנסנו אף הוא ונישאר "רוחדי עברי" (הצורך במולדת, 113). ברוח זו קבע כי:

לא נלטיב עם הנוער שלנו אם נלך גם אנו בדרך זו של העלאת ההישג של עצמנו למעמד משויח; נשריש את הנוער שלנו בעולמו יותר על-ידי הבלטות היחסיות של כל הישג אנושי כהישג היסטורי, ולא על-ידי ערבוב התחומים בין אמת מידה על-היסטורית למציאות היסטורית (בירורה של סוגיה, 27).³⁴

34 בעמדתו של רונשטיין כלפי הציונות, כפי שתוארה לעיל, הייתה מקפלת המצוי גישתו החלוצית הקלאסית שלא הייתה מודעת די הצורך לפוטנציאל הפשיו המסון מבחי ובחי בעצם ההזדה למקורות היסטוריים של העבר היהודי, האפשרות שהמפגש בין אופיו ורוחו של הדור הציוני החלוצי והמשחרר על-פי רוב מכבלי המסורת, לבין "אבני הבנייה" של המפעל הציוני - הישג השפה והשיבה לארץ - יגרום להתפרצות מחדשת של המשורות היהודית - כטבה שגרשם שלום כינה "מחוד המשורות" - לא הייתה מוחשת וזי עברו רונשטיין. שלום התייחס לבעיה זו בכמכתב ששיגר לפרנץ רוטנצוויג בשנת תרפ"ז (1926) (שלוה, עמ' 59) להרחבה ראו רבניקי, עמ' 13-17.

בשונה מהמשורות המוזה עם העבר היהודי האי-היסטורי, שבו הפייעה השיבה לציון כרעיון מופשט וכמושא להשתקפות ערשילאית, הציונות נטועה בקרקע הווה ובתור שכנו כמגוף לתחומי התברת והמדניות, שהנם תחומי הווה מובחנים ונושאים אופיי משפטי.

את העיבוב, שבני ההווה הצליחו לעשות שימוש בעברם לצורכי המציאות הקולקטיבית שאותה ביקשו ליצור, ראה רונשטיין כעדות לכך, שאמנם הפער בין העבר שאליה התייחסו לבין ההווה לא היה גדול מדי, ומכל מקום לא הגיע למדרים שדרשו מבני ההווה "שבירת כלים" רוחנית ורעיונית כתנאי לכונן זיקה לעבר היהודי (הצורך במולדת, 422). "ניסוח מחדש" של העבר היה, בנסיבות שנוצרו, תנאי מספיק לצמצומו של הפער המפריד עבר בני ההווה לעבר היהודי והוא שאפשר קליטה חיובית ואינטגרציה של יסודות מתוך עבר זה בעולמם, ובמרכזה הישג הישג-לארץ-ישראל (רוינק, 104); המחשבה היהודית, א, (183) וללשו העברית (המחשבה היהודית, א, 1286; תנחות יסוד, 85) שתפקיו כעוגנים קולקטיביים ויישורים בתודעתם העכשווית (תנחות יסוד, 129).

ברוח זו הצגין רונשטיין את הציונות כתנועה פרגמטית וכמסקנה תכליתית "הכוונה במידה רבה על ניתוחו של המציאות (של היהודים באמצעצפיה), שמתוכה היא צומחת ושאורה היא מבקשת לשנות" (תנחות יסוד, 81). מבחינה זו באה הציונות לפתור את שאלת היהודים (הצורך במולדת, 423). היא לא רק ביקשה להחזיר את העם היהודי אל ההיסטוריה, אלא חתרה גם להגשים שאיפה זו בנסיבות היסטוריות ממשיות (תנחות יסוד, 177).³⁵ בדמות קביעת מעמד ממש לעם היהודי בווה (תנחות יסוד, 115), אכן הציונות נושאת בתוכה גם מערכת רעיונית עשירה ומפורחת, שהזינה את התרעם הצמית של מגשימיה, אולם לדעת רונשטיין, המשמעות של רעיון זה נתפסה על ידם כחלוחית במידת אפשרותו לכות בביטוי מוחשי בווה (תנחות יסוד, 300). יתרה מכך, דווקא מתוך התמקדות בתחום התברתי והמדני - "תחומי הווה" מובחנים - התאפשר שילוב של העבר היהודי במסגרת תנועת התחייה הציונית המודרנית במהותה.³⁶ רונשטיין קבע, כי:

...תואה זו תפיסה חד צדדית לחשוב פרק רעיון השפיע על תהליך זה. הדינאמיות של החיים קשורה... גם לתהליכים החולשים שתותרשו... השינוי שחול באורח החיים היהודי... היה פרי של דינאמיות מדינתית,

35 ראו גם תנחות יסוד, עמ' 139.
36 ראו גם תנחות יסוד, עמ' 139.
37 לדיון באופייה המודרני של הציונות, ראו לדוגמה מאמרו "בן ההווה של הציונות למקורותיה", בתוך: תנחות יסוד, עמ' 24-35.

דינאמיות של סיום... היא עקרה את הירדות הגממית ממקומה ומשורשיה והעבירה אותה מהעולם... (הנחת סוד, 17).

אין ספק, שההגשה על היקף של הציגות לוחה ולמישה שבה הקונקרטי, שקשרת אותה מניה וביה למציאות המודרנית, החלישה את ייחודה של הציגות כתנועה יהודית; ייחוד, שדוקא הובלס בהבנה האונטולוגית של העבר הציגני, וממלא רופפה את תקשר שלה לעבר היהודי. אין זו אלא תוצאה של השאיפה היחידית המודרנית ל"גורמלציה של העם היהודי" (תנחות סוד, 132), ולכל הפחות יש לאותה כביסתי לשאיפה זו. הגורמלציה ש"כלל תנחות" (תנחות סוד, 132), ולכל הפחות יש לאותה כביסתי יצרה לדעת רוטנשטיין בהיסטוריה היהודית "דינאמיקה מואצת, ראיין הדבר לא-תלמי בתהליכים הגדולים של העולם והתהליך המואץ, שהוא אופייני לדורות האחרונים ברעיון התנחיה (הנחת סוד, 117)". הגורמלציה, המגלמת את הפן השלישי מנקודת מבטו של רוטנשטיין היא תפקידה ובקש להציג אותה במובנים אונטולוגיים. הגורמלציה נדבר נוסף למהות האונטולוגית של החוזה בתפיסתו הציגנית. תמצית הפרויקט שבעצמתו הציגנית גלומה בטענתו של רוטנשטיין, שלפיה "מתן מעמד לארץ וללשון לא היה צעד תודעתי בלבד, היה זה צעד של מתן מעמד של תשמית לחיים ממשיים בתוך החוזה, כאשר היום אלה במשטחם מנשבים אל העתיד ומכוננים אליו" (דיוקן, 103). כאמור, המהלך הכללי שבתפיסת הציגות שלו ייחס משקל מרכזי למציאות הקונקרטית שבהוזה ובקש להציג אותה במובנים אונטולוגיים. במסגרת תפיסה זו הופיע העבר כיסוד תודעתי; ואולם רוטנשטיין לא שם לב, כי ייחוס מעמד אונטולוגי להווה, בלשונו "תשתית" ו"יסוד", מחוץ במלוא העצמה את מה שביקש להבחין אותו מהווה, היינו התודעה שנתפסת במובנים אפיסטמולוגיים. השוואה בין הדיון ההיסטוריוסופי בהיסטוריה לבין משמעותה בתפיסה הציגנית מגלה מבה זה: שני הדיונים נבדשים על-ידי היסוד שלמההההלה רוטנשטיין בוד להעניק לו מרכזיות, מפאת העומק האונטולוגי שלו; ממש כשם מושג העבר, שעמד במקד פילוסופיית ההיסטוריה שלו היה ספוג במשמעות אונטולוגית, שבצבצה גם מעמד להבהרה האפיסטמולוגית שלו, כך גם מושג החוזה, שעמד במרכז תפיסתו הציגנית הנכבש על-ידי משמעות אפיסטמולוגית, שדוקא את היסודות האונטולוגיים לשולל הדיון במושג זה.

38 רוטנשטיין התייחס לרעיון הגורמלציה של העם היהודי גם במחשבתו הלאומית, עמ' 112-113:

עם זמנתי, עמ' 9-12; עיונים בציגנות, עמ' 74-85, להרחבה לגבי תוצאת תהמן ההיסטורית, ראו

תוצאת תהמן ההיסטורית (או באנגלית: תוצאות).

39 בנוגע ללשון העברית ראו גם משמעות דתנית, למשמעות הכללית של חילופי יהודות והלשון

בביטויים לגיסיון היסטורי מוקדם, ראו היסטוריה אנטיקה, עמ' 220-221.



כמתבקש מהמחלק הפרשני שנוסף עד כה, עתה נדרש הדיון לסייג את ההבנה האונטולוגית של החוזה לטובת גילוי של ממדיו האפיסטמולוגיים. בסיס למחלק כזה אפשר לנצח בדיקוסיים שבחם דן בצורך של בני החוזה בעבר. ברור לגמרי, שלמחלק זה רלוונטיות דווקא תוצאה של העבר כממד תודעתי ומקור לחכמים, שכן לצורך כפן ישותי ניתן מעמד בתפיסה האונטולוגית של החוזה עצמו. אין זה מפתיע, שהריון בעבר בהקשרים אלה הודגש דווקא את האוריינטציה הכיגנית כלפיו, המבטאת מקסימיות מצדיו של היחיד המבקש להשיג משמעות ומובן שאינם נתונים לו. ברוח זו קבע רוטנשטיין, כי "השיבה אל תמורה אין להבינה כמתנה לנו מלכתחילה" (תנחות סוד, 115) ומבחינה זו יש לתבין את היקף אל העבר - תואה משמעותה אשר תהא - כעודפת על המציאות ההיסטורית הקונקרטית והמיידית. בלשוננו:

השיבה אל המקורות היא אפשר שפירושה יהיה ידיעתי בלבד, אנו הייבנים לטפח את הצד הידיעתי ואת הצד הלמדני, משום שללא ספק, תרבות היסטורית אינה יכולה להתקיים ללא התיווך של הלמדנות. אין גישה ישירה לתרבות (תנחות סוד ומציאות, 22).

הבחנה כביסתי "למדנות" בעל הקונטציה המסורתית אינה צריכה להטעות, כאילו ענייננו כאן בשיפוח של אינטלקטואליות לשמה או בשיפוח כן דיספוזיציה של קבלת סמכות כלפי מקורות אלה. לדעתי, רוטנשטיין מתכוון כאן ללמדני, שבה מבטא היחיד עמדה של אקטיביות ואף ריבונות כלפי התכנים הממלאים את תודעתו, מתוך משהו לתרום לעיצובה של המציאות הקונקרטית על צרכיה ועל אילוציה. בלשוננו: "מן המכתב שהשקפתי... תודרך אותנו באורחות היינו, לא רק כחידים אלא גם ככללי. ההשקפה נועדה להדריכנו במאמץ המתמיד לנצב את המציאות" (תנחות סוד, 146). לפיכך לצד הפעילות שנוגה לשיקומה של "הרציפות העובדתית", היינו של הקמה מחודשת של מדינה ריבונית בארץ-ישראל, הצביע רוטנשטיין על הצורך במאמץ מקביל שסייע בשיקומה של "הרציפות התודעתית", בלשוננו: "אנו רואים את עצמנו כיום כמצב שבו הרציפות התודעתית אינה נתונה עלינו לשווא את הרציפות התודעתית על רקע מציאות חדשה... זו בעצם מערכת בעייתית אחת" (תנחות סוד, 118). רוטנשטיין הוסיף את תפניתו אל העבר כ"ייחוק של טעם ושל תוכן כאחד", היינו: "התחדשות שבהוזה באה לעולם ועומדת בתוך החוזה מכוח התרחשות אחרת, אשר הלה בעבר" והמשמשת "טעם להתנהגות מסוימת בחוזה". בה בעת, המעשים או הפעולות שבהווה מעוצבים לא רק כ"אקט סמלי" לבדו לוכר מאורצי, שהיה בעבר מתוך מחשבה של בן החוזה "שאם הוא נוהג כך הרימו עושה כדרך שעשו אבותיו בעבר, עשה שהמאורעות התרחשו ממש" (עבר החוזה, 135). דווקא מימוש בחוזה של תכנים מהעבר מאפשר

40 להרחבה על מושג תרבות של רוטנשטיין, ראו גם מושג התרבות.



לעבר לקנות נוכחות הווהית מהממד של המופשטות האפיסטמית ומטבעית בהווה את חותמה הישנות. ברוח זו רוטנשטיין קובע, ש"עבר שרוי בהווה לא מצד תוכנו אלא בזוגת הווה" (עבר והווה, 136), וכי "לעבר [קיום] בתוך ההווה, הוא תכלית במעשים הנוגעים בהווה" (עבר והווה, 136). הפניה אל הנוכח העיוני המופשט, הלוים בעיקרו במקורות העבר, מבטאת אמנם חריגה מהווה, ליתר דיוק: מהווה המיידי והיומיומי שבו, עם זאת פירוטה של חריגה זו, כך האצין רוטנשטיין, יכולים ויחייבים להיות גיבורים במציאות הקונקרטי שבוותו.⁴¹ לאמור של דבר, לא פחות משהוהקפות לעבר נועדה לענות על חוסר ביטחות רעיוניים ומופשטים, היא נועדה להשיב על צורך קונקרטי (חשב לאומיות, 111) שבבטויו בהווה אך הוא קונקרטי.⁴² לדעת רוטנשטיין, בשונה מהציונות הקלאסית, שיצרה בעיקר אידיאולוגיה במציאות, שבה מדינת ישראל היא עובדה קיימת, דרושה הודעה שהיא "מעל" התודעה האידיאולוגית שהייתה הרוח החיה בדרך הקודם" ושאיינה "הודעה בצד התודעה האידיאולוגית הזאת".⁴³ הודעה זו הייתה לתת את דעתה לצורך במתן ביטוי ממשי ואף ישותי, אם להנח את הפירוש המוצע באחת להגותו, לעבר ותכלול זה לניסיונות להנחית את העבר עצמו. בלשונו:

נטעה טעות המורה אם נחשב שאפשר לטפח בנזמר תודעה היסטורית יהודית בלא זיקה לתעודתו ולהוויתו, של העם היהודי בעולם. אין לך ניגוד באומה כלשהי, שיהא מקיים קשר לעבר, אם אין עבר זה מתגלם לנגד עיניו, ובניסיונו הממשי בהווה, בתחומם של מוסדות, מנהגים, לשון, מעש, תרבות וכו' (הצורך במולדת, 15).

הממשות הקונקרטית של ההווה צריכה לתוח את קו הגבול המשותף, אך גם המפריד, בין דברים שיש להם ביטוי תודעתי לבין פעולות שרשומן בקרקע המציאות הראיאלית בדרך זוהי. רק כך, סבר רוטנשטיין, נוכל להנמק מציאת "יהודי בעל יקרע שבלי" חדש", הוא הקרע שבין העובדות של קיומו לבין תודעת קיומו" (הצורך במולדת, 15).

אכן, עיקר תכליתם של דברים אלה לא היה להציג ניתוח של מצבו של העם היהודי בעת ההדשה; גם כאשר הציג סקירת היסטורית כלומר, שנתנה את מאפייני הקרקפה,

41 ראו: עונם בעונת, עמ' 149; דיוקן, 103. שמירת היקף לציאת הקונקרטי בהווה קיימתה ביחס לעבר מציינים הם מהתבליים החשובים שבין דיוקן לית לבין היקף למסורת. הראשונה מרגישה את זיקתו של האל לאלוהים תובעת ממנו לתמוך מערכת סגורה ומוגדרת של אמונת ודעות, השנייה מבליטה את "תודעת הציפיות של הווה, תוך הכרעה לגבי תוקפם הפשתה של התכנים השרניים בשלשלת יציפות זו" (מסורת, 10). ראו עוד מסורת ומציאות, עמ' 118-14; קיום יהודי, עמ' 11-124; שניא, עמ' 88-107.

ובמרכיב נגישה והת וקטיעת היצף התרבותי, הוא הבויר, כי אין בכוונתו "להסביר הסבר היסטורי את התמורות התרבותיות והפוליטיות המאפיינים האחרונות" (מבחר דורות, 135). בכל זאת, המכוונת לציאת הקונקרטי והחופש אחר פתרונות פרגמטיים אינם ממששים את העובדה, שביטוי דבריו עמדה תודעת משבר נוקבת, שהביירה בכך "[ש]אלונה של הציונות בארץ הוא אבן אמת המידה היעיונית" קיום יהודי, 152). אסון שלא ספק נתפס בעיניו, בין היתר, כתוצאה ישירה של עליית מעמדו הנציגי של ההווה, שהוביל לצמצום השפעת העבר (קיום יהודי, 156). שכמעט חדל לשמש כוח מעצב של חיי התרבות הממשים של הפרט (המושבה היהודית, א, 178).⁴⁴ כאינסלקטואל וכאיש רוח הוא השקיע את מרצו "בצד הרעיוני שמאחורי תמורות אלה" (מבחר דורות, 135). כדי "לעשות את התודעה הרעיונית לגורם חי, מפעיל וממשי... לא להסתפק ברעיונות גדולים... אלא לתרגם [אותם]... לשפת יישים" (חיי סוד, 6). שרישומים יהיו גלויים לעין במציאות הממשית של ההווה פתרונות אלו, כך סבר, יוכלו להצמצם בתפיסה המצרפת יחידיו את הישן עם החדש, שצאה אל העולם כדי להחדש "ישן-חדש"... זו בעצם תמצית של הציונות כתנועה, שצאה אל העולם כדי להחדש את הישן ולהעניק לו משמעות בימים והבנו הזה. אין חוזה על הישן, אך יש תהליך נמשך של יחדוש, תהליך הנאפיין את העם היהודי במהלך שיבתו לארץ-ישראל"⁴⁵

(תמות יסוד, 76).⁴⁶

מרעונו של רוטנשטיין לתלוהה של היציאות התודעתית" במכוונות אקטיבית מצידם של בני הווה, ביקשה אפוא להבליט את תפקידו המכריע של ההווה בעיצוב היחס אל העבר ובהנחתו בהווה. אולם לא פחות מכך, הונחו ביקשה להצביע על בעייתיות הסמוכה בראייה של ההווה כגורם יחיד בהייו של העם ובניכור מהעבר החדש, בעיקר מזה הקרוב, שמתוכו עוצבה בין היתר המושבה הציונית הקלאסית. לדעתו, בפנייה לעבר הייתה להיות נוכחות מידה של אמפתיה והתרחקות מה מאפייני הזמן של ההווה, אחת כל אדם, ובכלל זה ההיסטוריון המייצג את הצורה השיטתית של הפנייה אל העבר, לא יצליח להקנות לקיומו ולהוויתו ומנו את המשמעות ואת הפשר, שרוטנשטיין זוהי אותם כ"בעייתיות הפנימית הקונקרטית והרעיונית של החזיה החדרית" (מחשבה לאומית, 111). רוטנשטיין קובע בהקשר זה, כי "אין מגו מפני שתוכל להתגלות בעיקר "בוודיה בוהים האנושיים במטרה שמעבר לעצמם... [חיים] שיש בהם חידוש של בניה לעומת מה שנתן הטבע. כל אלה אינם שימושיים ויש בהם [בכל זאת] משום יצירת תרבות ועיצוב שימושיים" (מבחר דורות, 138).

בדברים אלה מומחשת שוב מגמתו של רוטנשטיין, שניכרה כבר בפילוסופיית

43 לתקטרים נוספים שבהם נדרש רוטנשטיין לנתוח המשבר ראו גם עונם במחשבת היהודית, עמ' 186; דיוקן, עמ' 82. המחשבה הלאומית, עמ' 102.

44 ראו להרחבה הפריך "ישן-חדש", בתוך: תמות יסוד, עמ' 76-78.

ההיסטוריה שלו להכיל את המדיום האומניולוגיים והאפסטולוגיים. בדרך זו, כך סבר, תושג פרספקטיבה המחייבת את העבר ואת הווה. על המדיום השונים הלמים בהם, כך עוצבה תפיסת הצינויות שלו ככוללת כתיבה יסודית סמנטית המטמלים את הקבוע והמתמיד שבהווה, ובה בעת רכיבים דינאמיים, התנונים להתפתחות ולשינוי, בלשונו: "אין משוה דינאמי שאין לו שרשור כלשהו של סמנטיות" (המחית יסוד, 166).⁴⁵ עקרונות, הצורך הפנימי של בן הווה מוזהר עם הדינאמיות בשל האפטיביות והשינויים המעורבים בו ואילו העבר מייצג את היסוד והסמנטי שבציאות, ושאותו אי אפשר לשנות. מושגי הסמנטיות והדינאמיות, שהופיעו בכתבים שבהם רומנסטריון הציג את פילוסופיית ההיסטוריה שלו ואפילו בחלק מאלה שעסקו בצינויות, זוכים בתוכן חדש בהקשרים שבהם הוא ביקש לבחון את דמותה הממשית של מדינת ישראל כוודה, שבה מתממשת הצינויות. עתה נשענה הסמנטיות, שכונתה בהקשר זה גם "אינרציה יהודית", על שלוש תכונות שאפיינו לדעתו את החברה היהודית במדינת ישראל: הזכרעה המודעת ומאמץ לכונן את מדינת ישראל, היותה גיבשו של הקיום הקולקטיבי של העם היהודי, שביקש מתוך בחירה מודעת להמשיך להיות "קיימת גורל"⁴⁶ והחריגה מהמסור של הסמליות, המסורתית שברעיון "שיבת ציון" אל הממשרת הקונקרטי של מדינה ריבונית (שלילת הגולה, 113). לרשמו, שלוש תכונות אלה מקנות למדינה היהודית את ה"גורמליות" הכרוכה בעצם הניסיון להפוך לגורם מפיל בהיסטוריה (צינונים בצינויות, 178). גורמליות, שבה הווהיה הקולקטיבית נשענת על גורמים המקיימים את הווייתו הלארמית של העם (צינונים בצינויות, 174).

45. ראו גם קיום יהודי, עמ' 152.

46.

הבחירה של רומנסטריון במונח "קיימת גורל" בהקשר זה עולה בקנה אחד עם העמדה הביקורתית כלפי היסוד המשיחי שבצינויות, שכן מונח זה, בדומה למונחים כמו "מוצא" ו"ידידות", מציין ניסיון להמיר את הגדרה של הקולקטיב היהודי על בסיס לאומי ביסוד של הווהיה היסטורית משהתפתה. כך לגישל הגדיר לודוויג הולנדר (1877-1936) (Ludwig Hollander), פעיל ציבור יהודי ליברלי, את היהדות בתקופת האמנציפציה: "...וההווה היה יחד מאשר מבנה התי גרנדווי. הוא תופעה המושגת על יסודות של תודעה הויה וכן על קיימת גורל (Schicksalsgemeinschaft). קיימת מוצא מצוילוגית זו מוצאפני על פי מה שמוגדר היום בבולוגיה "מנמיה" - מלה (לשנית) שהתגומו המילולי שלה הוא זכרון. כל אדם נושא בקיבו את מכלול הויהויות של אבותיו ואבות אבותיו. לאדם היהודי יש ביסוד חיוה היסטוריה ארוכה של "יהודיות" (Judenheit) - הויהויה הגורל של שרשרת דורות ארוכה שהמרכיב האחדיון שלה הוא עצמו". דברי הולנדר מצוטטים מתוך: יוא מירון, עמ' 109-110, להרחבה ראו גם פרוסון.



גורל והווה משותפים, אין בהם די בהקשר היהודי-צינוני, העובדה, שיהישוב היהודי נשא תכונה את התודעה שהוא מבטא לא רק את השאיפה של עצמו לייבנות מדינתו אלא את השאיפה של העם היהודי כולו לריבונות, "צינונים בצינויות, 79) נתנה לצינויות את הגוון המיוחד שלה שאותו בינה "תורמליות הא-נורמליות": "מדינת ישראל כמדינה יהודית, כמדינה שאין מצוי בה ניתוק מן העם היהודי, שופחה על פני תורמליותה... מובוה המשמני החד-משמעי. תורמליות הא-נורמליות של היהודים מקיימת קשר זה בין מדינת ישראל לבין העם היהודי" (צינונים בצינויות, 80-81). הא-נורמליות מגלמת לא רק את התפוש הכולל המודע אחר מתן ביטוי התבונה ממשיים של העבר בווי ההווה ובאורחותיו, אלא בעיקר את תודעת החיפוש הוה עבור בני ההווה, העבר אינו מייצג רק תכנים שהתודעה יכולה להשוב אותם או להתיחס אליהם, אלא הוא עצם קיומה של תודעה תלויה למציאות הממשית שבהווה. זיהוי זה של העבר עם התודעה תלויה למציאות הממשית, דווקא מכיוון אותה כיסוד דינאמי, משום שלא רק התכנים שלה עומדים לפירוש ולהסבר, אלא עצם הבעייתיות עצמה, שמגייסה את תוכני העבר עומדת לבידור:

המשמעות הרותנת של הבעיות היא **בעייתיות עצמה** ולא בפתורנות שהשעיה ההיסטורית לא העלתה אותם עדיין... הרוח היהודית עומדת במבחן של אחריות היסטורית, במבחן של אחריות לחיים ממשיים ולחברה ממשית... לא זו בלבד שהערכים הרוחניים עומדים במבחן, אלא עצם המבחן הוא ערך רוחני.

אין הציירה הרותנת באה לעולם על דרך מונופולין. היא פתוחה לכל. יש והיא באה לעולם מתוך החיים ויש והיא באה לעולם בניגוד לחיים. ויש והיא באה לעולם כדי להעלות את החיים ויש והיא באה לעולם כדי לא לתת לחיים להבלע את ערכיה. **כאן אין מקום לזויכות פרוגראמטי**. אולם מאחר שכל יצירה רותנית נעשית ברוח זה בתודעה ברורה של מעמדו של העם היהודי בעולם, הוה כל יצירה יהודית אי אפשר לה לפסוח על המעמד הבעייתי של הרוח היהודית בתוך החברה הישראלית (השפעה רותנית, 45).

טיבה הלא-נורמלי של הצינויות מגולם אפוא בהשיבות המוענקת לתכנים העבריים בעיצובה של המציאות הווה. רומנסטריון היה כמובן מודע לכך, שמרבית התרבויות הלארמיות היו מוטרדות מעיצובה של תשתית קנונית, כחלק מפרויקט בניו האומה ויצירה של מה שכינה "קולקטיביות היסטורית". ייחודה של התנועה הצינונית הוא בכך שנוסף על שאיפה ליצירת קולקטיביות היסטורית, שנשענה על דורות העבר, ששאפו למדינה ועל אלה שגולדו לתוכה (צינונים בצינויות, 57-58), היא התגבשה סביב



"קולקטיביות שבמורשה", זו המעוצבת על-ידי הערכים והנורמות התרבותיים והחיים, שעיצבו במהלך הדורות (דיוקן, 68). בראי, כי לדעת רוטנשטיין היסוד הוא נורמלי שבקולקטיביות זו נעוץ בעובדה, כי "החוויה המורדני - זו המורדנית שלו - מבקש להכריע גם על זיקתו למורשה. הוא איננו סבור, שהללו מופקעות מתחום סמכותה של הכתרה, גם כאשר הוא מבקש בידוען את דרכו אל המורשה. השבה אל המורשה אין להכניח, כי המורשה נתונה לנו מלכתחילה" (דיוקן, 62).

עמדת ריבנות זו כלפי העבר והחוד, שסודה בין היתר בספגת הלכי הרוח של התקופה המורדית על-ידי בני החווה הציור, הביאה לצמיחתו של מה שרוטנשטיין מכנה "החודי הסובייקטיבי" - חודי שגם כאשר ביקש את דרכו למורשה הוא הוסיף לראות בתודעתו שלו עיקרון עליו המעצב את יחסו אליה. בין שהלה הצליח לכונן זיקה זו ובין שלא, גבולות הסובייקטיביות של עצמו התפרשו כתוכנה של דבקונו בעם ובמורשתו (דיוקן, 63). החודי הסובייקטיבי נעור גם בראייה היסטורית החוזרת מגבולות עצמו; באמצעותו הוא עשוי לכונן מנע עם הפוסטם קודמים של קיום יהודי כחטרי משמעות עבור קיום יהודי כעת המורדית. ואוטוביוגרפיה, שמגלה יהודי כלפי חזונו בשעת על ההומינגיות, שהוא מעניק לתודעה, ובה בעת מגלמת אותה ברוח זו תאר רוטנשטיין את החודי הסובייקטיבי כמי ש"תודעתו היא מקורו ותודעתו היא עוזרו, ושגא היא גם תוכנה המכריע של החודות" (קיום יהודי, 37). עבודו, עם זאת, רוטנשטיין מדגיש, כי החודות הסובייקטיביות שצמחה בעידן המורדני אינה מובילה בהכרח לניחלים ולנטישה כוללת של ערכים, כשמה של האינדיווידואליות והסובייקטיביות שאיננו בניהן, שכן "החודי הסובייקטיבי נעור כאן לא רק בסמכות האוטוביוגרפית של הסובייקטיביות אלא גם בראייה ההיסטורית, שבכוחה עשוי הוא להגיע לידי הערכה היסטורית, שהוא לרוב נשמת עתה, של החודות" ואף לטעון ש"ריק היה הפגמים של התודעה הם בגדר של רומניות מרובה העמיק" (קיום יהודי, 37).

היפוך המפס שני המתרחש בתפיסתו הציורית: האשון הוביל לראיית העבר כתוכן רעיוני ולא כהתרחשות ממשית ולהבנת החווה כמשמעות דווקא; השני החליף בין מושאי הסטטיות והדינאמיות, כך שדווקא החווה מגלם את הסטטיות והעבר את הדינאמיות. שני "הפוכים" אלה ממוחשים את עצמיהם של נקודת המוצא שראתה בהווה הציורית ה"נורו" שעליו מתבוננת הציורית, או אם לנקוט לשון פומנטולוגית את קביעת ראשיתו של הדיון במופע הראשון של העבר הנהוה כבציאות הציורית האקטואלית. אבל כפי שראינו, מופע זה אינו כובש לבדו את שדה הדיון וככל שמעמיקה האקטואלית, אבל כפי יחסי החווה והעבר הפועלים כבציאות הציורית, נחשפת תמונה מורכבת יותר, שאינה מאפשרת לקיים את ההפרדה המיידית בין התכנים של העבר לאידועים, המרכיבים אותו, ובין החווה האקטואלית הדינאמית שבהוה לבין "סודות הקבל הנוכחים בה, שמקורם בעבר.

7. סיכום: העבר, החווה ומה שביניהם

היחסים שבין התודעה ההיסטורית לבין המציאות הממשית שבעד ושבהוה העסיקו היסטוריונים ואינטלקטואלים יהודים רבים. אפשר למיין את הספרות הקיימת בהתאם לשתי גישות עיקריות: האחת זיהמה את האוריינטציה ההיסטורית עם מציאות של קרע המאפיינת את החווה המורדנית, קרע שנקשר לתופעת החילון המבטאת שלילת ישות האלי, עמדה זו משותפת לאישים, כמו: ברוך קורצויל, גדיש שלום וי"ח יודלמן. הגישה השנייה גורסת לקיומה של רציפות היסטורית המשמעת בעיקרה על עסיק בתכנים ממקורות העבר ורואה בה פרי של החיחות אפיסטמית. מייצגיה הבולטים של גישה זו הם: אהרן-העם, ביאליק, קויפמן אליעזר שביד ועמוס בונקבשטיין. הספרות הקיימת מבטאת אפוא שתי צורות של הכרעה - האחת נשענת על אוריינטציה אונטולוגית ומסיקה את קיומו של קרע, ואילו השנייה נשענת על תשתית אפיסטמולוגית ומהוה אותה עם האפשרות להשיג רציפות.⁴⁷

רוטנשטיין, הפילוסוף החוזה, נמנע מהכרעה כזאת והצריך את קיומן של שתי הפרספקטיבות ביחס לחווה ולעבר גם יחד. נוסף על כך, גישתו מתירה את הקשר, ולא הכרעה כלל, בין אוריינטציה אונטולוגית לתפיסה של קרע ובין אוריינטציה אפיסטמולוגית לעמדה של רציפות. בדומה לקרע, גם הרציפות היא עבורו אפיסטמולוגית באותה מידה שבה היא אונטולוגית, שכן בתפיסתו, האפיסטמולוגיה מופנית לאישורה של הישות העברית ולבנייה של המציאות שבהוה, בעוד הישות קונה את נוכחותה ואת ממשותה עבור בני החווה על-ידי הניסיונות להבין אותה ולהעניק לה משמעות, עבורו, הרציפות היא בראש ובראשונה ביטוי להתחייבות אל העבר. אולם בשונה מוונקבשטיין, ההוגשה איננה על עצם פעולת ההתייחסות אלא על מלאות האונטולוגית שההתייחסות חושפת, שכן מנקודת מבטו המובן של העבר מהווה יסוד ישותי שלו. רוטנשטיין הבויר, כי "הגישור על התווה הישיתית שבין העבר ובין החווה נשאר גישור של התודעה, ואי אהא יכול להוציא מכלל תודעה", אך הוסיף, כי "המקור ההיסטורי בא אחריה לגלות את התכנים הממשיים" (עבר וחווה, 62). בראי, כי בביתו "תכנים ממשיים" מקופלת תמצית תפיסת הרציפות של רוטנשטיין, שבה חשיח האונטולוגי אינו מוציא את זה האפיסטמולוגי ולהיפך. עם זאת, כפי שהראית, ישנה עליונות לשיח האונטולוגי על פני האפיסטמולוגי, שכן התכנים, שמגולה העיון ההיסטורי, נתפסים בעצמם כאינדיווידואליות או אפילו כבבואות של ממשות אונטולוגית.

כתבי נתן רוטנשטיין וקצוריהם:

- "בין עמך להוזה", ירושלים, 1955 (עבר והווה).
- "תפיסתו ההיסטורית של רנ"ק", ציון, 1/א, תש"ב, עמ' 27-47 (התפרסם גם ב: כנסת, ג, תש"א, 343-334) (רנ"ק).
- "תודעה היסטורית שאינה במקומה", מן הסוד, ב, 47, 1964, עמ' 3 (תודעה היסטורית).
- "זמן ומשמעות, על קיום האדם ומודעותו", מרחביה ותל-אביב, תשל"ד, 1974 (זמן ומשמעות).
- "על מקומה של השתי של ההיסטוריה", עיון י"ד-ט"ו, ירושלים, תשכ"ג-תשכ"ד, עמ' 330-345 (מקומה הישנה).
- "על הקיום היהודי בזמן הזה", תל-אביב, תשל"ב, 1972 (קיום יהודי).
- "הרחק והאדם", תל-אביב, ירושלים, תשכ"ז (הרחק והאדם).
- "עוצמה ורעות, מסה בפילוסופיה חברתית ומדינית", ירושלים, 1963 (עוצמה ורעות).
- "לבידוד של סוגיה, הליפת מכתבים בין דור בני-גוריון ונתן רוטנשטיין", הוות ג, תשי"ז, עמ' 17-28 (לבידוד של סוגיה).
- "על התמודד", תל-אביב, תשי"ג (תמודד).
- "המשמעה היהודית בעת החדשה", א-ב, תל-אביב, 1987 (המשמעה היהודית א; והמאות).
- "עיונים בדיוקן של עצמנו, סוגיות ותגובות", תל-אביב, 1984, תשמ"ד (דיוקן).
- "בין תמות יסוד למציאות, עיונים בציונות ומדינת ישראל", תל-אביב, 1991 (המאות יסוד).
- "המשמעה הלאומית החדשה", בתוך: ערכי היהדות, ירושלים, 1950, עמ' 107-115 (המשמעה הלאומית).
- "הצורך במולדת", הוות ג, תשי"ז, עמ' 12-15 (צורך במולדת).
- "בין עם למדינתו", תל-אביב, תשכ"ז (עם ומדינתו).
- "תאוצתו של הזמן ההיסטורי", אלפיים, 5, תשנ"ב, 1992, עמ' 48-53 (תאוצת הזמן ההיסטורי).
- "עיונים בציונות ובזמן הזה", ירושלים, 1977 (עיונים בציונות).
- "על המשפעה הרוחנית בזמן הזה", הדואר, 32, תשי"ג, עמ' 44-45 (המשפעה הרוחנית).
- "בציונות חברה ורוח בעולם של ימינו", מולד, 18, 1960, עמ' 131-138 (חברה ורוח).
- "עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה", תל-אביב, תשל"ח (עיונים במחשבה היהודית).

- "מסורת בעולם יהודי מודרני", גשר, תשנ"ד, עמ' 7-12 (מסורת).
- "על אופק הזמן בזמנינו", מולד, 9, 1952, תשי"ב, עמ' 63-67 (אופק).
- "שלילת הגולה או ועתה", גשר, 112/א, תשמ"ה, עמ' 7-13.
- "חיים שיש בהם יסוד", מן הסוד, 1, 1962, עמ' 5-6 (חיי יסוד).
- "לחקר הציונות המדינית", הדואר, 28, תשי"ט, עמ' 674-675 (לחקר הציונות המדינית).
- "לבידוד מושג המציאות", גוית, 4, תש"ב, 1942, עמ' 112-114 (מקשג המציאות).
- "מושג התרבות", בתוך: תרבות והומניזם (סדרת הרצאות לזכר יהודה ליב מאגנס ד"ר, סדרה תשיעית, סיוון תשכ"א) ירושלים, תשכ"ב, עמ' 7-19 (מושג התרבות).
- "מסורת", בתוך: לקסיקון התרבות היהודית כולנו, מושגים, תנועות, אמונות, אחרת א' כזן ופואל מנדס-פלור (עורכים), תל-אביב, 1986, עמ' 311-317.
- "Tradition and Reality. The Impact of History on Modern Jewish Thought", Jerusalem, 1973 (מסורת ומציאות).
- "The Impact of the Past" (השפעה), Mind, LXIII, 1954, pp. 525-535.
- "Participating versus Mastering", (השתתפות-שליטה) International congress of the XIth International congress of Philosophy, Venezia, 1958 (Firenze: Sansoni, 1961), VIII, pp. 215-222.
- "On Human Historicity", Proceeding of the XIth International congress of Philosophy, Venezia, 1958 (Firenze: Sansoni, 1961), VIII, pp. 215-222 (אונס ואפיסטו).
- "The Ontological and Epistemological Dimensions of History", Review of Metaphysics, Vol. 25, 1972, pp. 94-107 (היסטוריה אנושית).

סקרות נוספים

1. אותה, ד', "בן גוריון והאינטלקטואלים, בין זוונו מדיני להיאולוגיה פוליטית", משדיות ממלכתית, באר שבע, 2003 (אותו).
2. בראל, א' וגרני, ז', "אינטלקטואל מבפנים: הוולנטריזם במחשבתו החברתית והציונית של נתן רוטנשטיין", ישראל, כתב עת לחקר הציונות ומדינת ישראל - היסטוריה, תרבות, חברה, 2, תשס"ג, עמ' 127-171 (בראלי וגורני).

3. הוסרל, א. "הפילוסופיה כמדע חמור", בתוך: אומנוה הוסרל מבנה נאמרים, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 58-139.
4. גרשמן, ש. עוד דבר, פרקי מורשה ותחילת (ב), תל-אביב, תשנ"ב.
5. ברנסון, א. התפתחות היצירה, ירושלים, תשל"ז (ברגסון, התפתחות).
6. ברנסון, א. מסה על תנועת הכלי אמצעים של התודעה, ירושלים, תשל"ז (ברגסון, מסה).
7. לוי, ו. "אמצעיפציה, מסורת וציונות, עיונים של בן רוטנשטיין על היהדות", דעת 36, תשנ"ו, עמ' 67-47 (לוי).
8. מירון, ג. "בין השתלבות להתייחדות - האמצעיפציה והקיום היהודי ברגמיה", *הקדוה ומננו*, מדינת ישראל והתפתחות, עמ' 11-12, תשנ"ז, עמ' 99-124 (נגיא מירון).
9. מירון, ר. "עבר, הסטוריה ופרשנות - ניספ היום ירושלמי ועמוס פונקשטיין על 'זכמת ישראל'", אלפיים, כתב עת רב תחומי לעיון, ספרות והגות, 31, עמ' 169-223 (מירון).
10. קרדי, ש. "הומבסט לוחם, לוחלו של בן רוטנשטיין", *מן היסוד*, 49, 1964, עמ' 3 (קרדי).
11. קרוי, מ. "בן-גוריון והאינטלקטואלים, עצמה דעת וכדימה, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשמ"ז (קר).
12. קפלן, מינ. דת האומות המוסרית, תרומת היהדות לשלום העולם, ירושלים, 1970 (דת האומות המוסרית).
13. אקמן, א. "למחשבתו לאומית התניכית של דוד בן-גוריון", בתוך: הנ"ל, ציונות במבט, ירושלים, תשמ"ב (אקמן).
14. רביצקי, א. *מקל המגולה ומדינת היהודים, משהות, ציונות ודיקליוס דתי בישראל*, תל-אביב, 1993, עמ' 13-17.
15. שינא, א. *המסע היהודי-ישראלי, שאלות של תרבות ושל זהות, ירושלים*, 2006.
16. Avé-Lallemant E. 1971. "Die Antithese Freiburg - München in der Geschichte der Phänomenologie", in: Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant, Reinhold Glaudator [ed.] Die Münchener Phänomenologie, Vorträge des Internationalen Kongresses in München, 13-18, April 1971, Den Haag, pp.19-38.
17. Bollen, B. *Existential Thinking, A Philosophical Orientation*, U.S.A. (University Duquesne), 1968.
18. Collingwood, R. G. 1946. *The Idea of History*, London & Oxford & New York.
19. Gadamer, H. G. 1989. *Truth and Method*, London.

20. Kaplan, M.M. *Judaism as a Civilization*, New York 1934 (היהדות כציוויליזציה).
21. Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (ישות ותמו).
22. Heidegger, M. *Basic Problems of Phenomenology*, Albert Hofstadter (trans.), Indiana 1988 (בעיות יסוד).
23. Lauer Q. S. J. *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, 1976 (לאור).
24. Marion, Jean-Luc, *Being Given*, Toward A Phenomenology of Givenness, Stanford, 2002 (מריון).
25. Pierson, R. *German Jewish Identity in the Weimar Republic*, (Diss), Yale University, 1970 (פירסון).
26. Ströker, E. *Husserl's Transcendental Phenomenology*, Lee Hardy (trans.), Stanford, California, 1993 (שטרקר).
27. Husserl, E. *Logical Investigations*, vol 1-2 (הקדוה לוגיתו, הוסרל, הקדוה לוגיתו, הוסרל, 1-2 א-ב).