

היסטוריה וציונות בהגותו של נתן רוטנשטרייך*

רוני מירון

אחד הפרדוקסים של חיינו כעם, הוא בכך שאנו עם בעל תודעה היסטורית מושרשת מאוד ובכל זאת אנו נלחמים עתה בדורנו – הן יהודי ארץ ישראל והן יהודי הגולה – על קיומה של ממשות משפעת של תודעה היסטורית זו.¹

השאיפה להחזיר את המורשת התרבותית של העבר היהודי לחייו הציבוריים של עם ישראל בהווה, מציינת את אחד המניעים החשובים שעמדו ברקע העבודה ההגותית, המחקרית והחינוכית של נתן רוטנשטרייך. לצד הכרתו בחשיבות העקרונית של היסוד ההתפתחותי, ביקש רוטנשטרייך להתיק את הציונות מהרובד הקונקרטי והמצומצם של הגישות החלוצית והמדינית-פוליטית ולהקנות לה משמעות נפשית ורוחנית שתחדש את זיקת היהודי ליהדותו ולעברו.² תפיסה זו מיקמה אותו בין הוגי הציונות שהאמינו שמקור כוחה ועצמתה טמון ברציפות הדורות המלווה את העם היהודי לאורך שנות קיומו. נתן רוטנשטרייך נולד בשנת 1914 בגליציה. בבית בו גדל בילדותו ספג אווירה יהודית-ציונית. בשנות נעוריו התחנך על ברכי התרבות האירופית ורכש השכלה פילוסופית והיסטורית רחבה. רוטנשטרייך, חניך תנועת הנוער 'גורדוניה', עלה לארץ בשנת 1932. הוא ינק ממקורותיה של תנועת העבודה החלוצית וראה בה כלי שבכוחו

* מאמר זה מוקדש לזכרו של הרן פרנס, שנספה באסון המסוקים (7.2.1997).

1 נתן רוטנשטרייך, 'תודעה היסטורית שאינה במקומה', מן היסוד, חוב' ב, 47 (1964) (להלן: רוטנשטרייך, תודעה היסטורית), עמ' 3.

2 נתן רוטנשטרייך, על חידוש הרעיון הציוני, ירושלים תשל"ב (להלן: רוטנשטרייך, חידוש הרעיון), עמ' 13.



נתן רוטנשטרייך

לתת תמריץ ודחיפה לחידושה של העשייה והמחשבה הציונית. עם בואו לארץ התיישב בירושלים ולמד באוניברסיטה העברית מחשבת ישראל ופילוסופיה אצל מייסדיה וראשוני מוריה – שמואל הוגו ברגמן, יוליוס גוטמן, גרשם שלום ואחרים שלימים עמד עמם בשורה אחת כהוגה וכעמית מחקר באוניברסיטה. במהלך שנות פעילותו באוניברסיטה נמנה על מייסדי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ואף שימש בה כסגן נשיא.³ ההשכלה ההיסטורית והפילוסופית שרכש רוטנשטרייך כגימנזיסט בשנות נעוריו באירופה הייתה עבורו חוויה מעצבת שהטביעה את חותמה על מכלול פעילותו הרוחנית ואף הפכה להיות לאחד מסימני ההיכר שלה.

מפעלו ההגותי של רוטנשטרייך נע לכל אורך הדרך בין התמודדות עם סוגיות פילוסופיות כלליות הנוגעות לתורת ההכרה ולעיצוב תמונת העבר לדיונים קונקרטיים יותר, חלקם בעלי אופי פובליציסטי, בשאלות הנוגעות למפעל הציוני ובעיקר לתודעה ההיסטורית היהודית המודרנית.⁴ לאחר שהשלים בסוף שנות השלושים את עבודת הדוקטור שלו שעסקה בסוגיות פילוסופיות כלליות פנה רוטנשטרייך, בעידודו של ברל כצנלסון, לכתבתם של שני הכרכים עבי הכרס על תולדות המחשבה היהודית בעת

3 יהודית בן חור, טיבה של תרבות יהודית בהגותם של נתן רוטנשטרייך ואליעזר שביד, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, 1991, עמ' 1. לסקירה תמציתית על רוטנשטרייך ומפעלו ההגותי והמחקרי, ראו: Paul Mendes-Flohr, 'Introduction', *Iyyun*, Vol. 45: 5-10 (1996).

4 שם, עמ' 6-7.

החדשה, מפעל שהעסיק אותו בשנות מלחמת העולם השנייה. לאחר סיום כתיבתם של כרכים אלו טען רוטנשטרייך ב-1945 שהשלים את עיסוקו בתחום המחשבה היהודית ושב לפנות לבעיות פילוסופיות כלליות. ברם למעשה, גם בספריו הפילוסופיים הכלליים, שפורסמו משנות החמישים ועד שנות השבעים, הוסיף להתייחס לבעיות היהדות ומדינת ישראל לנוכח המודרנה ומאוחר יותר שב הממד היהודי למרכז עיסוקו העיוני.⁵ רוטנשטרייך היה בין האינטלקטואלים המובילים של מדינת ישראל בעשורים הראשונים לקיומה וניתן בהחלט לראותו כבן לדור 'ממציאי המסורת' הישראלית. כתיבתו ההגותית בנושאים הקשורים לציונות ולישראל נועדה במידה רבה לתרום ללגיטימציה של המפעל הציוני ולכוונו ליעדים שנראו לו ראויים, ואילו ביצירתו הפילוסופית הכללית הוא נמנה, לצד שמואל הוגו ברגמן, עם מניחי היסוד לעיסוק האקדמי העברי בפילוסופיה האירופית.⁶ רוטנשטרייך אף קיים קשרים מסועפים עם העילית הפוליטית הישראלית, נמנה על באי ביתם של ראשי המדינה וראה עצמו כאינטלקטואל בעל ייעוד ואחריות חברתית.⁷

במאמר זה אנסה לברר את תפיסתו ההגותית-היסטורית של נתן רוטנשטרייך ואת זיקתה להשקפתו הציונית. הדיון יפתח בהצגת תפיסתו התאורטית העקרונית של רוטנשטרייך את העיסוק האנושי בעבר ואת חקר ההיסטוריה. במסגרת זו יתברר אופייה הקאנטיאני המובהק של תפיסת ההכרה ההיסטורית שלו ותוצג תפיסתו בדבר מהות היחס בין ההווה לעבר. חלקו השני והעיקרי של המאמר ידון בהשקפתו של רוטנשטרייך על עיצוב העבר בהקשר הציוני ויבדוק את מידת השפעתם של רעיונותיו התאורטיים על השקפות אלו.

א. הכרת העבר ותודעה היסטורית

נקודת המוצא לדיונו של רוטנשטרייך בשאלת ההכרה ההיסטורית נוגעת לעצם קיומו הממשי של העבר ולמודעותם של בני האדם לעובדה זו. בהתחשב בהנחה זו, מופיעה

5 זאב לוי, 'אמנציפציה, מסורת וציונות, עיונים של נתן רוטנשטרייך על היהדות', דעת, חוב' 36 (תשנ"ו) (להלן: לוי, אמנציפציה), עמ' 47, 52-53.

6 ברגמן ורוטנשטרייך תרגמו לעברית את שלוש הביקורות של קאנט שיצאו לאור בהוצאת מוסד ביאליק.

7 שלמה אביניו תיאר את רוטנשטרייך כמי שהיה מעורה בחיי הציבור, אך התנגד לזהותו כפילוסוף מגויס. ראו במאמרו 'פילוסוף של הפרהסיה', בתוך: לזכרו של נתן רוטנשטרייך, דברים שנאמרו במלאת שלושים למותו, ירושלים תשנ"ו, עמ' 14-15. על מעורבותו של רוטנשטרייך בקשרים עם הממסד הפוליטי ועל קריאתו לאינטליגנציה לרסן את נטייתה האינדיבידואלית בשם 'תודעת האחריות החברתית', ראו: מיכאל קרן, 'האינטליגנציה בישראל והממסד הפוליטי', הציונות, כרך יד (תשמ"ט), עמ' 250. ראו עוד על מעורבותו בפוליטיקה ועל היחס בין הגותו התאורטית לנטייתו, אצל: אייל כפכפי, 'גרסת לבון ורוטנשטרייך – האידיאל הפוליטי הננעץ במציאות', הציונות, כרך יט (תשנ"ה), עמ' 139-155.

ההיסטוריה הנסמכת על העבר כמושכל ראשון, נתון שאין לערער עליו. כל מה שיכול האדם, הנתון בתוך עובדה זו ומנסה להתייחס אליה דרך התבוננות או מעשה, הוא לנסות להסביר על-פי הנחות מסוימות את אופייה ולהבין את דרכי התבוננותו בה.⁸ הנחת יסוד זו, המתייחסת אל ההסטוריה כאל עובדה נתונה מבלי להסביר את הטעם הישותי למציאותה, קובעת את אופייה של ההכרה ההיסטורית אליבא דרוטנשטרייך. לדבריו, 'ההכרה ההיסטורית, כל שהיא הכרה ניסיונית ולא ספקולטיבית, עוסקת בנתון שבהווה ולא בהתרחשות הממשית שבעבר'. הנתון שבהווה או התעודה מהווה את חומר הגלם של המחקר ההיסטורי ומקנה למחקר את תכונתו היסודית ביותר. בניגוד להתרחשות הממשית שהתהוותה בזמן ושנשענה על מעשיהם של האנשים באותה תקופה – מעשים שלא תמיד הגיעו לכלל גיבוש והשלמה – מהווה הנתון מגבש סופי וסגור מבחינת ההתרחשויות הגלומות בו.⁹

אכן, טוען רוטנשטרייך, המחקר ההיסטורי מניח שביסוד הנתון הייתה התרחשות דינמית ממשית, אך דינמיות זו אינה באה לידי ביטוי בדמותו המגובשת של הנתון בהווה. החוקר מכיר בקיומה רק משום שהיא מתחייבת מבחינה מתודית. בעוד שההתרחשות הממשית בעבר, התולדות כפי שהיא מכונה על ידי רוטנשטרייך, זרמה בשטף בלתי מובחן ופתוח לכיוונים שונים וללא מטרה מוגדרת, מופיע הנתון ההיסטורי שבהווה, פרי אותה התרחשות, כעובדה מוגמרת ונטולת חיים במסגרת מה שהוא מכנה דברי הימים.¹⁰ בלשונו של ברגסון, שרוטנשטרייך התייחס אליו בכתביו, ניתן לומר שההיסטוריה שהתהוותה באורח דינמי ב'משך' הרב ממדי והאורגני (ה-duree) מוצגת על-ידי ההיסטוריון באורח סטטי וסקמתי כנתונה בתוך 'מיטת סדום' של ההפשטה המכונה על ידינו ציר זמן.¹¹ בשפת המושגים של רוטנשטרייך ניתן לפיכך לומר שבדברי הימים, קרובים ככל שיהיו לתאורה של ההתרחשות בעבר, תמיד יחסר הממד הייחודי הקיים בתולדות – ההתרחשות עצמה.

בהתייחסותו לעבודת ההיסטוריון מנסה רוטנשטרייך לקבוע את מעמדם של המקורות ההיסטוריים, או בלשונו הנתון, בתהליך עבודתו של החוקר. ביסודה של

8 נתן רוטנשטרייך, 'על מקומה של הישותי של ההסטוריה', עיון, חוב' יד-טו (תשכ"ג-תשכ"ד) (להלן: רוטנשטרייך, מקומה הישותי), עמ' 340; הנ"ל, זמן ומשמעות, על קיום האדם ומידותיו, תל-אביב 1974, עמ' 21. ראו שם לגבי היחסים בין הטבע להיסטוריה, בעיקר עמ' 45-70. במאמר נוסף דן רוטנשטרייך בשאלת הצדקת קיומה של ההיסטוריה על-ידי השוואת גישותיהם של היגל, מרקס והיידרג. ראו: Nathan Rotenstreich, 'The Ontological and Epistemological Dimensions of: History', in: *Review of Metaphysics*, Vol. 25, 1972, p. 98

9 נתן רוטנשטרייך, בין עבר להווה, ירושלים 1955 (להלן: רוטנשטרייך, בין עבר להווה), עמ' 12-13, 20.

10 שם, עמ' 23; רוטנשטרייך, הממד האונטולוגי, עמ' 96.

11 על שיטתו של אנרי ברגסון, ראו בספריו: ההתפתחות היוצרת, ירושלים תשל"ח, ומסה על הנתונים הבלתי אמצעים של התודעה, ירושלים תשל"ז. להתייחסותו של רוטנשטרייך לשיטתו של ברגסון בנקודה זו, ראו: רוטנשטרייך, בין עבר להווה, עמ' 38-39.

ההכרה היסטורית צריכה לעמוד לדעתו היכולת לפרש את הנתון – מכלול השרידים הקונקרטיים להתחרשות העבר או לתולדות – ולהקנות לו בכתיבת דברי הימים פשר שחורג ממשמעותו הגולמית. ניתן אפוא להצביע על שני שלבים בעבודתו של ההיסטוריון – בשלב הראשון הוא נחשף למקורות ומתוודע למידע שמצוי בהם ובשלב השני, היצירתי יותר, הוא חותר להעניק להם פשר ואף לשחזר באמצעות את ההתרחשות השלמה.¹²

המחקר ההיסטורי דורש מהעוסק בו אוריינטציה הפוכה מזו של האדם הפועל בהיסטוריה, במקום להביט קדימה אל העתיד הוא פונה לאחור. מכיוון שהסתכלותו של חוקר ההיסטוריה היא מטבעה הסתכלות שלאחר מעשה, גבולה הסופי, בבחינת שלב התפתחות הגבוה ביותר, נעצר בנקודת העמידה של עצמה – ההווה. ההווה, נקודת התרחשותה בפועל של ההכרה ההיסטורית, הופך לפיכך לנקודת הציר שממנה משקיף ההיסטוריון אל מושאיו.¹³ עם זאת, מטבע הדברים אין זו משמעותו היחידה של ההווה עבור ההיסטוריון. בה-בעת מוסיף ההווה לשמש עבורו, כמו עבור כל אדם החי בו, זמן בפני עצמו ומהווה ספירה שבה מתרחש המעשה ההיסטורי המכוון אל העתיד. מנקודת מבט זו מופיע הממד הדינמי של ההווה כמקור לתמורות הכרעות ושינויים. ההווה נתפש אפוא בה-בעת גם כנקודת הציר היציבה, הבסיס המוצק להתבוננותו של ההיסטוריון העבר, אך גם כספירה של התרחשות דינמית, פוטנציאל לנתון ההיסטורי עתידי.¹⁴

רוטנשטרייך הצביע בהקשר זה על תנועה דו-כיוונית בין ההווה לעבר: ההווה – כממד של הכרעה והתרחשות חיה וכזמן בו מתרחשת ההכרה ההיסטורית – משמש כמסביר: לעצמו או לעבר. העבר מסביר אמנם את ההווה הנתון כאן ועכשיו, אך פעמים שההווה המתרחש עתה מסביר את העבר ובעקיפין – את עצמו. קיומו של העבר נתפש בהקשר זה כקיום אידאלי-תכליתי. הוא קיים לא מפני שהתרחש אי-פעם בזמן, אלא משום שיש בו כדי להסביר את הנתונים ששרדו ממנו ולהקנות להם משמעות בהווה בעזרת ההכרה ההיסטורית היוצרת את הזיקה בין הזמן למשמעות.¹⁵

12 רוטנשטרייך, 'בין עבר להווה, עמ' 13. ראו גם: Natan Rotenstreich, 'On The Historical Subject', in: *International Studies in Philosophy*, vol. 4, Jerusalem 1972, pp. 17-18 (להלן: רוטנשטרייך, מושג הסובייקט)

13 רוטנשטרייך, 'בין עבר להווה, עמ' 11-12.

14 שם, עמ' 66.

15 שם, עמ' 68. תנועה דו-כיוונית זו נתפשת אצל רוטנשטרייך כמהותו של מושג ההיסטוריות, ראו בספרו עיונים בדיוקן של עצמנו, תל-אביב 1984 (להלן: רוטנשטרייך, הדיוקן), עמ' 102. תפיסה זו של מושג ההיסטוריות השפיעה גם על האופן בו ראה רוטנשטרייך את מושג המסורת, ראו: Nathan Rotenstreich, *Tradition and Reality, The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York 1972, pp. 7-18 (להלן: רוטנשטרייך, מסורת)

גישה זו של רוטנשטרייך המשקיפה על ההיסטוריה מתוך הפרספקטיבה של ההווה, עולה בקנה אחד עם תפיסתו של אוקשוט (Oakeshott) שתיאר את האדם כיצור פעיל הנוקט עמדה אקטיבית כלפי חייו ובכלל זה כלפי עברו. האדם אינו מקבל, על-פי גישה זו, את הדפוסים המחייבים של המסורת כבסיס להתבוננותו בעבר, אלא בונה את ההיסטוריה שלו על בסיס דפוסים שמקורם בהווה בו הוא חי. על יסוד השקפה זו קובע אוקשוט כי עבור ההיסטוריון קיים רק עולם ההכרה שבהווה.¹⁶ כל כמה שיתעמק ההיסטוריון בעבר, יזדהה עמו ויחקור את צפונותיו הוא יוסיף להיות בראש ובראשונה בן העידן שבו הוא חי ופועל ועבודתו תמיד תהיה אחת מיצירותיו של עידן זה. גבולותיו של ההווה הקונקרטי בו נתון החוקר הנם אפוא גבולות הפרספקטיבה שלו על העבר.

רוטנשטרייך הכיר את גישתו של אוקשוט ושילב אותה במסגרת הגותו ומחקריו.¹⁷ בהתייחסותו לנקודה זו בהשקפתו של אוקשוט, הסכים עמו שנקודת המוצא בהווה מגבילה את הפרספקטיבה של החוקר על העבר, אולם, הדגיש שהיא גם פותחת בפניו אפשרויות רבות. האפשרויות של ההיסטוריון בן ההווה העוסק בעבר והמגבלות נולדות, לטענתו, מהפוטנציאל של הנתון להשתלב במגוון רב של הקשרים ולקבל מובנים אפשריים שונים, על בסיס אופיו הדינמי והפתוח של ההווה כהתרחשות בפני עצמה.¹⁸ לטענתו קיימים אפוא שני רבדים של פתיחות בעיצוב התמונה ההיסטורית: הרובד המתודי שביסודו הנכונות של החוקר לקבל מגוון פרשנויות לנתון, ומעבר לכך הרובד הישותי המושתת על ההווה החי בו פועל החוקר שאופקיו פתוחים לעתיד. בחירתו של החוקר משקפת לפיכך בה-בעת את הפתיחות שממנה הוא נהנה וגם את מגבלותיו. להיסטוריון יש חופש לבחור ברמה המתודית את המסלול בו ילך ואף לעצב לעצמו את תמונת העבר שלו ברוח התקופה בה הוא חי.

בנקודה זו עולה צלו של המתח שעמד במרכז המהפכה הקופרניקית של קאנט ומקבל ביטוי מוחשי. כידוע תיאר קאנט את גישתו של האדם אל המציאות כמושתתת על קטגוריות ועמד על היעדר יכולתו להכיר את ה'דבר כשלעצמו' באופן בלתי אמצעי. באותה מידה ניתן לראות את ההיסטוריון כמי שאינו מסוגל להכיר את ההיסטוריה 'כפי שהייתה באמת', אלא כפוף לנקודת המבט של ההווה ולתפיסות הרווחות בזמנו. ברוח דברים אלה נוכל להצביע על שני פנים המאפיינים את עמידתו של ההיסטוריון לנוכח העבר שאותו הוא מבקש לחקור. מצד אחד יש לו חירות לפרש את הנתונים הנחשפים

16 Michael Oakeshott, *Experience and its Modes*, Cambridge 1933, pp. 106-108 על גישתו הכללית

של אוקשוט, ראו בספרו: *Political Education*, Cambridge 1951

17 נתן רוטנשטרייך, *עוצמה ודמותה, מסה בפילוסופיה הברתית ומדינית*, ירושלים 1963, עמ' 71. רוטנשטרייך מפנה שם למאמר בו הוא דן באופן ביקורתי בהשקפתו הפוליטית והפילוסופית של אוקשוט, ראו: Nathan Rotenstreich, 'Participating Versus Mastering', in: *Mind*, Vol. 63 (1954), pp. 525-534

18 רוטנשטרייך, *בין עבר להווה*, עמ' 18-19.

בתהליך המחקר, אולם מצד שני כבן למציאות מסוימת בהווה הוא נתון בעצמו למגבלותיו המהותיות המרחיקות אותו מתמונת ההיסטוריה 'כפי שהייתה באמת'. בלשונו של רוטנשטרייך: 'לא זו בלבד שהמחקר ההיסטורי מכנס את התהליך בתוך ההווה, אלא שהוא בונה לעצמו תהליך חדש שהוא שונה מן התהליך הממשי [...]'.¹⁹

מונח מרכזי בניסונו של רוטנשטרייך להסביר את התמודדותו של ההיסטוריון עם מתח זה הנו הזמן ההיסטורי. זמן זה בנוי על הוויית הזמן בכללה אך בה-בעת גם חורג ממנה. הזמן בכלל מתאפיין, על-פי רוטנשטרייך, בכיאתם של האירועים בזה אחר זה, מה שמכונה אצלו גם עקיבה (succession). זמן זה הופך להיות היסטורי, לטענתו, רק כאשר נוסף לו גם יסוד של משמעות – רצף בעל מובן העובר כחוט השני בין חוליות הזמן.²⁰ ההיסטוריון אינו משנה אפוא את סדר עקיבתם של המאורעות, כל מלאכתו היא לשזור ביניהם חוט של קשר המקנה לסדר בו הם ערוכים ממילא, מובן ופשר ובכך להפוך אותם להיסטוריה.

פנייתו זו של ההיסטוריון אל העבר מושתתת, על-פי רוטנשטרייך, על הנטייה הטבעית של האדם באשר הוא לחפש בעבר את הטעם להתנהגות או למאורע הנוכחים בהווה. יתרה מזו, ההכרה ההיסטורית אינה מנסה להבין את היחס בין העבר להווה כמערכת סטטית, אלא כהתהוות הנוצרת ממערכת של קשרים הפרושה ביניהם. עבור ההיסטוריון מהווים אירועי העבר מעין נקודות מוקד ששלוחותיהם נפרשות בנקודות שונות לאורך ציר הזמן עד להווה. העבר יכול להיות נוכח בהווה בצורות שונות: כסמל, כריטואל וכמפעל דינמי וחי היוצר רצף אחד מהעבר עד להווה.²¹

ההיסטוריון המנסה לארגן את אירועי העבר במערכת סיבתית, אינו נדרש לעבר כולו או אפילו לכל האירועים שאירעו במסגרת התקופה שהחליט לחקור. הוא מבקש להבין את הנתונים המסוימים בהווה בסיועו של עבר מסוימים. ההיסטוריון מחפש את אותם אירועים בעבר שהוא סובר שהם מהווים סיבה עבור ההווה.²² ודוק! עקרון הסיבתיות בהיסטוריה אינו קובע אלו אירועים בעבר יתפקדו כסיבת ההווה. הסיבתיות מופעלת על אותם אירועים שכבר נבחרו להיחקר מתוך העבר הכולל יותר. בהסתמכו על

19 שם, עמ' 18.

20 שם, עמ' 59. ראו גם: נתן רוטנשטרייך, 'תאוצתו של הזמן ההיסטורי', אלפיים, חוב' 5 (תשנ"ב), עמ' 49. במאמר זה מנתח רוטנשטרייך את הדרך בה חווה האדם את הזמן כמאזן – חוויה המתבטאת לעיתים קרובות בחיי היומיום בביטויים כמו 'הזמן רץ'. בהקשר זה עושה רוטנשטרייך הבחנה בין 'זמן אישי' – המהווה תגובה חווייתית להתרחשות או למאורע מסוים – ל'הווה שהוא הסטוריה' בו מתייחס האדם לקטע בתוך הזמן שבו, מטבע הדברים, יש מגוון רחב יותר של התרחשויות. בסוגיה זו, ראו גם: Natan Rotenstreich, 'On The Velocity of Historical Time', *International Studies in Philosophy*, Vol. 14 (1982), pp. 49-64

21 רוטנשטרייך, בין עבר להווה, עמ' 139-135.

22 שם, עמ' 152.

קטעי העבר המסוימים שבחר יוצר אפוא ההיסטוריון רצף חדש בזמן. במקום הרציפות הכרונולוגית הרגילה הקיימת בכל זמן כזמן, מושתת רצף זה על בסיס מה שנראה בעיני ההיסטוריון כמשמעות השזורה לאורך האירועים הנכללים בו. רוטנשטרייך אף מרחיק לכת מכך וקושר את יצירתה זו של המשמעות לקבוצת אירועים בעבר לשאיפתו של האדם לטרנסצנדנטיות – שאיפה הטבועה בו מעצם היותו אדם.²³

רוטנשטרייך רואה אפוא את הזמן ההיסטורי כמבוסס בראש ובראשונה על התודעה – תודעתו של ההיסטוריון כאדם המחפש משמעות, או שמא נאמר חותר ליצור משמעות באירועי העבר. מכאן עולה מיניה וביה שאלת האובייקטיביות והמדעיות של היסטוריה – האם וכיצד ניתן להבדיל בין היסטוריה של ממש לבדיון? רוטנשטרייך נדרש לשאלה זו על-ידי בחינתו הפילוסופית-ביקורתית של מושג האובייקטיביות שאותו הוא רואה, ברוח משנתו של קאנט, כמושתת על אינטגרציה של הניסיון האמפירי עם המושג בדרך של יצירת משמעות. למושג ('ה'היסטוריה' במקרה שלנו) ישנה אפוא חשיבות מכרעת בעצם כינונה של האובייקטיביות, רק הוא מהווה את יסוד הקבע בהכרה המקנה לניסיון משמעות כלשהי.²⁴ רוטנשטרייך היה מודע לחוסר האפשרות להחיל על הידיעה ההיסטורית את אמות המידה המוצקות יותר של 'ה'אובייקטיביות' במדעי הטבע, אך ראה חשיבות רבה בהכחשת הטענה שהיעדר בסיס מוצק זה הופך את ההכרה ההיסטורית ל'הכרה של תוהו ובוהו [...] [...] [ה]פרוצה לכל שרירות לב'.²⁵ לשם כך ניסה להתוות דפוסים ייחודיים של אובייקטיביות שיכולים להתאים להכרה ההיסטורית ובראשם יישום סביר של עקרון הסיבתיות ועמידה בקריטריונים מסוימים של רחבות ועומק. קריטריונים אלה יוכלו ליצור הבחנה בין מחקר היסטורי 'המושגת על בסיס מושגי' לבין מה שכינה 'צרוף אומנותי-אינטואיטיבי של רשמים והגיגים הערוכים עריכה כלשהי'.²⁶

בהצבת עקרונות יסוד זו משתקפת השפעת מורשתו של קאנט שסייעה לרוטנשטרייך 'להציל' את האובייקטיביות של ההכרה המכוונת למחקר ההיסטורי, מבלי לפגוע במעמדו של החוקר כסובייקט שאצלו היא מתרחשת. החתירה הקאנטיאנית של ההכרה להגיע אל 'הדבר כשלעצמו', הופכת אצל רוטנשטרייך למאמץ של ההכרה

23 שם, עמ' 163-161. גישת רוטנשטרייך מקבילה לתפיסת הפילוסוף הגרמני גיאורג גאדמר (Gadamer) שהרבה לדון ביחסי הגומלין בין ההווה לעבר ובמפגשו של החוקר עם העבר. גאדמר טבע את המונח 'מיזוג אופקים' (Horizontverschmelzung) כמצייין את השפעת העיסוק בעבר על עולמו של ההיסטוריון. בעיניו העיסוק בעבר ובהיסטוריה צריך להביא למיזוג אופקים – מפגש רוחני יוצר בין החוקר והמטען התרבותי שהוא מביא עמו לטקסטים ולמסורת שאליה הם שייכים. ראו: Hans

Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York 1976, pp. 270-274

24 רוטנשטרייך, בין עבר להווה, עמ' 27-25.

25 שם, עמ' 32.

26 שם, עמ' 33.

ההיסטורית לשקף את ההתרחשות שקרתה בפועל. ברם, כשם שבתחום ההכרה מרדף זה הנו אינסופי, כך גם בתחום ההכרה ההיסטורית – רדיפתו של ההיסטוריון אחרי ההתרחשות ופשרה לעולם לא תשיגנה.²⁷

ב. ההיסטוריון, העבר וההווה

כאמור בפתיחת המאמר, העניין של רוטנשטרייך ביחסים המורכבים בין העבר להווה לא הצטמצם בעיסוקו בשאלות תאורטיות. כהוגה הרבה רוטנשטרייך לדון גם ביחס בין מורשת העבר לצורכי ההווה ורעיונותיו בהקשר היהודי-ציוני ואף נזקק לשם כך לתשתית המושגית שעמדה ביסוד הגותו הכללית. אמנם לא ניתן למצוא בדבריו התאמה מלאה בין תיאורו את מערכת היחסים השוררת בין ההיסטוריון כבן ההווה עם העבר שאותו הוא מבקש לחקור ליחסי הווה-עבר בציונות, אך כפי שנראה להלן קיים בהחלט בסיס רעיוני משותף לעיסוקו בשתי סוגיות אלו. קו הקבלה נוסף בין הגותו התאורטית של רוטנשטרייך על ההיסטוריה למשנתו היהודית-ציונית נוגע לשאלה כיצד ההתבוננות בעבר של בני ההווה מולידה אצלם משהו חדש – תמונת עבר חדשה אצל ההיסטוריון וראייה חדשה של המסורת אצל היהודי בן זמננו.

גם בהגותו הציונית ראה רוטנשטרייך את ההווה כמצע שרישומי העבר נותרו בו – אם כזיכרון עמום ואם כשרידים ממשיים. כך הוא הציג את הציונות כתנועה של שיבה שניסתה לחשוף – על-ידי התעניינות לימודית ותרבותית בתולדות ארץ-ישראל, ארכיאולוגיה, חקר התנ"ך וכיוצא בכך – את עברו של העם שאת דגלו ביקשה להרים.²⁸ המחקר, הלימוד והחיפוש מבטאים על-פי תפיסתו ניסיון לשוב ולהציב את היסוד הסטטי של העבר היהודי כעמוד שדרה של התרבות העכשווית. עם זאת, יסוד זה לא יכול היה להתממש בפועל בדמות ששיוותה לו המסורת הסטטית והסגורה. הוא היה חייב לעבור תהליכים של תרגום והתאמה לרוח ההווה כך שיהיה בכוחו למלא את התפקיד שיועד לו.²⁹ מנקודת הזמן של ההווה נמשכת אפוא הציונות לשני כיוונים מנוגדים: להגשמה ולבניין של עתיד העם היהודי אך בה-בעת גם לבחינה מחדשת של עברו ולניסיון להתוות את הדרך שהולכה את העם היהודי בחזרה לארצו.

תפיסתו של רוטנשטרייך את ההיסטוריון כבן ההווה הפונה לעבר, ניכרת גם בהבנתו את אופן עמידתו של הישראלי הציוני אל עברו היהודי. בדומה להיסטוריון, גם עבור ישראלי זה אין הדרך אל העבר נתונה מראש. כשם שהיה על ההיסטוריון לתרגם ולפענח את ה'נתון' תוך שימוש בלתי נמנע בשפת ההווה בו הוא חי, כך יוכלו גם בני דור ההווה

27 שם, עמ' 18.

28 רוטנשטרייך, בין הנחות יסוד למציאות, עיונים בציונות ובמדינת ישראל, תל-אביב 1991 (להלן: רוטנשטרייך, הנחות יסוד), עמ' 34.

29 שם, עמ' 38.

הציוני לפלס דרך אל עברם רק מתוך הלכי הרוח שרווחו בזמנם. בשני ההקשרים ניתן אפוא לזהות תנועה דו-כיוונית בין ההווה לעבר – ההווה כהתרחשות חיה פונה אל העבר וחותר להסביר אותו על פי אורחותיו ובה-בעת משמש עבר זה כוח מעצב ומשפיע עבור בני ההווה הפונים אליו. בכל מקרה, תכליתו של העיסוק בעבר היא להאיר את פני ההווה ולהקנות לו משמעות ופשר.

המתח בין היסוד הסטטי שבעבר היהודי ליסוד הדינמי שבהווה שמהווה גם את נקודת המבט על העבר מכונה אצל רוטנשטרייך דיאלקטיקה של שיבה. אין מדובר כאן בשיבה במובן הטוטלי והמשיחי ברוח קריאתם של הרב צבי הירש קאלישר והרב יהודה אלקלעי להפרדה בין הדחף הממשי לפתרון לבין התקווה המשיחית לעתיד אוטופי. מנקודת המבט של רוטנשטרייך מבוססת השיבה על קריאה ראיסטית המעוגנת בהווה ועל בעיות העולות מהמציאות הבלתי אמצעית.³⁰ בהקשר זה מציג רוטנשטרייך את השיבה אל ההיסטוריה במובן של חזרה אל העבר כהגשמה חלקית בלבד של העיקרון היהודי הכללי של 'בימים ההם בזמן הזה'. למעשה לא ניתן היה לחזור ל'עבר כשלעצמו' בצורתו המדויקת והמקורית. בני הדור הציוני חווים את שרידי העבר רק מבעד לכלים של ההווה ובמובן זה מצבם דומה לזה של ההיסטוריון הפונה אל העבר – שניהם חותרים למצוא בעבר פשר לנקודת עמידתם שבהווה.

מעבר לכך, רוטנשטרייך סבר שהציונות הצליחה להטביע את חותמה בהיסטוריה דווקא בשל העובדה שנסוגה מן העבר היהודי הקלאסי שהרעיון המשיחי תפס בו מקום מרכזי. המשיחיות כפי שזו התגבשה אצל שבתאי צבי, המשיכה להתקיים בשינוי צורה בחסידות ואף ניבטה בהגות המאוחרת יותר של הוגים קדם-ציוניים כמו קאלישר ואלקלעי – הייתה רחוקה ומנותקת מדי מבני דור ההווה שלא יכלו לשמש כלי לה או לראותה כאידאל שאותו יוכלו לממש.³¹ דווקא מתוך התמקדות בתחום החברתי והמדיני – 'תחומי הווה' מובהקים – התאפשר שילובו של העבר היהודי במסגרת תנועת התחייה הציונית שכוננה זיקה ישירה וחיה אליו.

רוטנשטרייך התנגד להיסטוריוזם שחתר לשחזר את העבר החי 'כשלעצמו' ולחוות אותו מחדש – מגמה שניתן בהקשר זה לתארה כאנלוגית למשיחיות המסורתית שחתרה לממש את האידאל של 'חדש ימינו כקדם' כפשוטו. ברוח מורשתו של קאנט שהיוותה, כפי שראינו לעיל, את התשתית הפילוסופית היסודית של תפיסתו ההיסטורית, חתר להציב בפני התנועה הציונית יעדים בני מימוש בחיים הראליסטיים של הכאן והעכשיו. אין לו עניין ב'עבר כשלעצמו' שכמו 'הדבר כשלעצמו' הקאנטיאני אף הוא אינו נגיש

30 רוטנשטרייך, 'תודעת הצורך במולדת', חזות, חוב' ג (תשי"ז) (להלן: רוטנשטרייך, תודעת הצורך), עמ' 13.

31 'לביורוה של סוגיה, חליפת מכתבים בין דוד בן-גוריון ונתן רוטנשטרייך', חזות, חוב' ג (תשי"ז) (להלן: רוטנשטרייך, לביורוה של סוגיה), עמ' 23.

כלל לחוקר ההיסטוריה ולהוגה הציוני כאחד. חלף כך הוא רואה ביסודות שונים מהעבר היהודי אבני בניין העשויות לתרום לגיבוש התודעה היהודית בהווה לקראת בנייתו של עתיד יהודי טוב יותר, ברוח חזונה של תנועת התחייה הציונית.

בנקודה זו נראה שהעמדה שמציג רוטנשטרייך ביחס לאפשרות ליטול מתנועת התחייה הציונית החילונית את עוקצו הרדיקלי והמושרש כל כך במסורת של הרעיון המשיחי, הייתה נאיבית במידה לא מבוטלת. רוטנשטרייך לא היה מודע די הצורך לפוטנציאל המשיחי הטמון מניה וביה בעצם החזרה למקורות ההיסטוריים של העבר היהודי. האפשרות שהמפגש בין אופיו ורוחו של הדור הציוני החילוני והמשוחרר על-פי-רוב מכבלי המסורת, לבין 'אבני הבנין' של המפעל הציוני – חידוש השפה והשיבה לארץ – יגרום להתפרצות מחודשת של המשיחיות היהודית – סכנה שגרשם שלום כינה 'מחיר המשיחיות' – לא הייתה מוחשית דיה עבור רוטנשטרייך.³²

לצד נטייתו של רוטנשטרייך לנתק את הזיקה למקורותיה המשיחיים של היהדות הוא החשיב מאד את זיקתם בני דור ההווה הציוני לדורות הקודמים להם ולמורשתם. עצם העובדה שאנשי דור התחייה נכחו בזמן ובמקום היסטוריים ממשיים והתייחסו לנסיבות קונקרטיות של החיים היהודיים הפכה את הקשר למורשתם של הדורות הקרובים אליהם בזמן לחיוני עבורם.³³ הקשר לדורות הסמוכים בזמן דווקא הוצג על-ידו בצורך נפשי פרטי והיסטורי-כללי גם יחד. אין האדם יכול להתקשר ברמה הנפשית

32 שלום התייחס לבעיה זו במכתב ששיגר לפרנץ רונצווייג בטרפ"ז (1926) בו הוא עורר את השאלה הנוקבת באשר להשפעה האפשרית של היסודות הדתיים בשפה העברית על דור התחייה העתידי דאז. בלשונו: [...] אם נמסור לילדינו את השפה שנמסרה לנו, אם אנחנו, דור המעבר, נחיה בקרבם את שפת הספרים הישנה על מנת שתתגלה להם מחדש – האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הדתית הכמוסה בה, נגד דובריה? גרשם שלום, עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה, כרך ב, תל-אביב 1992, עמ' 59. ראו בהקשר זה: אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים: משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, תל-אביב 1993, עמ' 17-13. גם ברל כצנלסון הצביע על המחיר הכבד שתשלם החברה היהודית שתצמח בארץ אם תתעלם מההיבטים ההיסטוריים והתרבותיים הגלומים במורשתה. כצנלסון לא דיבר אמנם על החשש מהתפרצות היסודות הדתיים עליהם דיבר שלום, אך כמוהו גם הוא ביטא את החשש מהסכנה הטמונה בגורמים הנמצאים תחת פני השטח, ואשר אינם מקבלים מענה של ממש, בלשונו: 'עכשיו אנו עומדים בארץ בתקופה של בנייה ראשונית. אין אנו עוסקים אלא בצבירת זיפוזף וסיד ובהקמת שלדי בניין. אין ליכנו נתון עוד לריהוט הבית, לסידור הפנימי [...] עוד אין לנו פנאי לחיים רוחניים עמוקים. הדבר היחיד שמצדיק את חיי דורנו, שנתן להם טעם, שמנחיל להם ערך קיים הוא מאמץ הבנייה עצמו. מחוץ לזה אנו דלים ורשים כשתילים שלא נקלטו עוד כהלכה. סכנת חיי ערב-רב אורבת לנו בכל פינה. אין ליכנו נתון אלא ליצירת צרכים ראשוניים [...] אבל עוד נצפנו לנו ימים. עוד יישבו יהודים רבים-רבים בארץ, ומכאובינו התרבותיים לא יתנו להם דמי. ומה שנידון בימינו בולזול, אם מעבודה קשה ואם מקהות רוח, עוד יהפוך לבאים אחרינו למצוקת נפש גדולה'. ברל כצנלסון, 'אבל יחיד', כתבים, כרך ו, עמ' 337-338 (נכתב בתרצ"ו), מצוטט אצל: אהוד לוז, מקבילים נפגשים, תל-אביב תשמ"ה, עמ' 267.

33 רוטנשטרייך, לביוררה של סוגיה, עמ' 20. ראו גם: הנ"ל, הרעיון הציוני בשעה זו, ירושלים תשל"ב (להלן: רוטנשטרייך, הרעיון הציוני), עמ' 26.

העמוקה לדבר כלשהו הרחוק והמנוכר להווייתו הממשית העכשווית. רוטנשטרייך תיאר את הוויית ההווה של האדם כמעין כלי קיבול שאינו יכול למלא את ייעודו כאשר התכנים והחומרים הניצוקים לתוכו מהווים ניגוד חריף לתכונותיו החומריות. פער קיצוני מדי בין הכלי לקיבולו יוצר בהכרח דחייה ונתק. בתחום ההיסטורי בכלל ובהקשר שבו דן רוטנשטרייך בבעיה זו כפרט יכולה מטפורה זו לסייע בבירור היחסים השוררים בתנועה הציונית בין ההווה לעבר.

ברוח מחשבתו התאורטית על ההיסטוריה קבע רוטנשטרייך ביחס לצינות שדרוש לה 'ניסוח מחדש' של העבר היהודי באופן שיצמצם את הפער בינו לבין ההווה עד כדי יצירת האפשרות לאינטגרציה שלו בעולמם של בני ההווה. רוטנשטרייך הדגיש שדי בניסוח מחדש זה ואין צורך ב'שבירת כלים' מוחלטת ביחס לעבר. יש אפוא צורך במלאכת עריכה, סיגול והתאמה של העבר באופן שיסייע לבני ההווה לשמור על קשר רציף למורשתם ויהפוך את העבר למקור יניקה פורה עבורם.³⁴

השקפה היסטורית זו של רוטנשטרייך הביאה אותו לפולמוס המפורסם שלו עם דוד בן-גוריון בשנת 1957. פולמוס זה תרם מטבע הדברים לחידוד עמדותיו העקרוניות של רוטנשטרייך ולניסוחן בהקשר הציוני הספציפי.³⁵ בעיני בן-גוריון לא היה זמן ההווה בו הוקמה מדינת ישראל הגשמה או מימוש בפועל של אידאולוגיה ציונית זו או אחרת, פרי ההווה היהודית בגולה האירופית. ה'תודעה האקטואלית' כלשונו שהזינה את בני דור ההווה הייתה 'הכרת מדינת ישראל, משימותיה, מפעלה יעודה וחזונה' – היבטים קונקרטיים של הקיום הישראלי שבהווה המנותקים מההווה היהודית הגלותית וקרובים יותר, דווקא, למורשת תקופת המקרא. האידאולוגיה הציונית, שנתנסחה בהגותם של ציוני מזרח אירופה ואצל יהודים אחרים בתפוצה, לא הייתה אפילו עבורם תכנית ממשית שהתכוונו להגשימה בעצמם. כל עוד הם יכלו 'לשבת על סיר הבשר', טען בן-גוריון, הם לא זוו מארץ מושבם וראו בה את מולדתם. עבורם 'מדינה עברית' לא הייתה 'צורך אישי' שהרגישו מחויבות למלאו בחייהם שלהם. בנוסף, בני דור זה שהיוו את 'העבר הקרוב' הושמדו בשואה.³⁶ בהתחשב בעובדה שגם הם, לדעתו של בן-גוריון, לא היוו דוגמה אישית שממנה יכלו בני דור ההווה לשאוב כוח והשראה למפעלם הממשי, מובן מדוע הוא סבר כי לא ניתן היה לראות בהם או בהגותם גורם היכול לתפקד כמכונן זיקה ורצף עבור בני הדור שבהווה בארץ או בתפוצות.

34 רוטנשטרייך, לביירוה של סוגיה, עמ' 19, 22.

35 ראו על הפולמוס גם אצל מיכאל קרן, בן-גוריון והאינטלקטואלים, עוצמה דעת וכריזמה, באר-שבע תשמ"ח, עמ' 75-71. לטענת קרן (עמ' 74) הופתע רוטנשטרייך מהעובדה שהתכתובת בינו לבין ראש הממשלה פורסמה בעיתונות. ראו גם אצל לוי, אמנציפציה, עמ' 53.

36 רוטנשטרייך, לביירוה של סוגיה, עמ' 17.

בהתייחסו ל'עבר' של בני דור ההווה של הקמת המדינה ול'תודעה ההיסטורית' של אותה, ייצג בן-גוריון בוויכוח זה את השאיפה לחזרה לעבר היהודי הקלסי תוך מחיקת הפרק ההיסטורי שחצץ בינו לבין ההווה. כך הוא טען ש'אקלימו של התנ"ך הוא אקלימם של חיינו' יותר מאשר ספרות ההלכה התלמודית, התרבות היהודית בימי-הביניים ואפילו האידאולוגיה הציונית המזרח-אירופית.³⁷ 'ביסוד מדינת היהודים הייתה', לדבריו, 'קפיצה של מאות שנים, ובמלחמת הקוממיות התקרבו לימי יהושוע בן-נון ופרקי יהושוע נעשו יותר קרובים ומובנים לנוער יותר מכל הנאומים של הקונגרסים הציוניים'. לדעת בן-גוריון קפיצה אפוא הציונות בזמן לעבר הרחוק של התנ"ך, אך דווקא בקפיצתה זו התקרבה ליעדים העתידיים שהציבה לעצמה בהווה. החזון המשיחי היהודי שעל-פי בן-גוריון נשאב לא רק מהתנ"ך אלא גם מבחינת המציאות שבימינו ומגמותיה ההיסטוריות הוא שמאפשר לבני דורנו 'לחיות את עברם הרחוק כאילו היה זה היום'. דווקא המשיחיות היא, לפיכך, עבורו היסוד החיוני במורשת היהודית שמאפשר את הקפיצה הגדולה שביסוד מהפכת התחייה הציונית ואף מהווה בסיס לתודעת השותפות ההיסטורית בין הדור הישראלי הצעיר ליהודי התפוצות.³⁸

רוטנשטרייך שניסה כאמור לדבוק ב'תודעה ריאליסטית' המבוססת על תודעת הרצף בין העבר להווה, הסתייג מהבלטתו של הרעיון המשיחי על-ידי בן-גוריון וטען שכל שימוש ברעיון בעל אופי משיחי לגבי מציאות היסטורית אינו יכול להיות אלא מטפורי.³⁹ בניגוד למשיחיות שאותה הוא ראה כמעבר ממישור היסטורי למישור על-היסטורי, ראה רוטנשטרייך בציונות מעבר משלב היסטורי אחד לשלב היסטורי אחר. כמו בן-גוריון, גם הוא לא התכחש לכך שהיה במעבר זה ממד של קפיצה, אך סרב לזנוח בשם קפיצה זו את הרציפות ההיסטורית לטובת המשיחיות העל-היסטורית שתציג את ההישג הציוני כמוחלט, כעין קץ ההיסטוריה היהודית. כך בלשונו: 'לא ניטיב עם הנוער שלנו אם נלך גם אנו בדרך זו של העלאת ההישג של עצמנו למעמד משיחי; נשריש את הנוער שלנו בעולמנו יותר על-ידי הבלטת היחסיות של כל הישג אנושי כהישג היסטורי, ולא על-ידי ערבוב התחומים בין אמת מידה על-היסטורית למציאות היסטורית'.⁴⁰

הציונות נתנה אפוא לדעת רוטנשטרייך לכל היותר 'דמות חדשה או מוגבלת לרעיון המשיחי', אך בשום אופן לא הצביעה על 'יחס של רציפות של קשר בין ההווה של דורנו לבין הרעיון המשיחי במשמעותו המקורית'. הניסיון 'לפרוק מעל הצעיר במולדת את

37 שם, עמ' 29. ראו גם: אדם אקרמן, 'למחשבתו הלאומית התנ"כית של דוד בן-גוריון', בתוך: הנ"ל, ציונות במאבק, ירושלים תשמ"ב.

38 רוטנשטרייך, לבריחה של סוגיה, עמ' 25-26.

39 שם, עמ' 27-28.

40 שם, עמ' 27.

עולה האובייקטיבי של הראייה הציונית – העסוקה בראש ובראשונה בבעיות קונקרטיות של השעה – לטובת דיבורים על משיחיות שבכוחה (כפי שהציג זאת בן-גוריון) למחוק מהזיכרון אלפי שנות הסטוריה – [...] לא (י)עמיק את שורשיו במולדת הטבעית והנתונה, אלא דווקא (י)רופף שורשים אלה. ביסוס מחויבותו של הדור הצעיר בארץ לכלל היהודי שהוא מהווה חלק ממנו הנו יעד בעל חשיבות עליונה שקובע את יכולתו להיות מעורב במפעל הציוני המתהווה וזה לא יושג, כפי שטוען בן-גוריון, בעזרת הרעיון המשיחי. המחויבות לדור ההווה נוצרת במידה רבה הודות לראייה של בן ההווה את עצמו כחוליה בשלשלת היהודית רבת הדורות שכן, לדעת רוטנשטרייך, 'אין משמעות לזיקה ליהודים בהווה בלא ראיית משמעות שאלת היהודים על גלגוליה'.⁴¹

בדיונו זה בשאלת הרציפות ההיסטורית הקפיד רוטנשטרייך על ההבחנה בין המונחים תחיה וקפיצה. אכן, שני המונחים הללו משקפים יחס של אחיזה בעבר ויניקה ממנו כמנוף וכצידוק להתרחשות שבהווה אך נראה שההבדל ביניהם נעוץ בגבולותיו של העבר שאליו הם מתייחסים ובאופן הגישה אליו. בעוד לגבי התחיה, המניחה רציפות היסטורית, העבר איננו גדור בגבולות ברורים אלא קרוב לזמן ההווה והזיקה אליו נובעת מתהליכים היסטוריים טבעיים כמו ההמשכיות הדורית, מתייחסת הקפיצה לעבר מסויים רחוק בזמן כרלוונטי להווה וחותרת לכונן דווקא אליו זיקה עכשווית בדרכים על-היסטוריות כדוגמת המשיחיות. בן-גוריון בחר בדרך הקפיצה כבסיס לתודעתו הציונית וההיסטורית ואילו רוטנשטרייך העדיף את דרך התחיה. לטענת רוטנשטרייך אם נניח לעבר הרחוק בלבד לפרנס אותנו, אף הוא לא יפרנס אותנו ובסופו של דבר ניותר כלשונו 'רדודי עבר'.⁴²

חליפת המכתבים בין בן-גוריון לרוטנשטרייך חשפה אפוא מחלוקת כפולה ששררה בין השניים: הן ביחס למעמד ההווה והן ביחס לסוג העבר שצריך לשמש את בני דור התחיה. בעוד שבן-גוריון טען כי להווה מעמד עצמאי משלו המנותק מהאידאולוגיה הציונית, סבר רוטנשטרייך כי הווה זה מגשים את האידאל שהתווה על-ידי הוגי הציונות בני הדורות האחרונים שחלקם אף מימשו אותו בפועל כחלק אינטגרלי של הגותם. אמנם שניהם חשבו שמשמעות המעשה של ההווה היו בעלות משקל מכוון ומכריע בחיי דור זה, אך הבנת מקור הדחף לפעולה הקנתה להווה משמעות שונה בתכלית. התפיסה השונה של מעמד ההווה הייתה חלק מתמונת העבר שעמדה ברקע הגותם של השניים. בן-גוריון שחתר לנתק את בני דור ההווה מהאידאולוגיה הציונית האירופית, הציע לפנות לעבר רחוק יותר – תקופת התנ"ך – כשהוא זיהה דמיון בין המניעים שפעלו בה לאלה של בני דור הקמת המדינה. הוא עיגן את ההתקשרות לעבר על בסיס של קירבה ודמיון אליו וכן על יסוד הרעיון המשיחי היהודי המכריע בהקשר

41 שם, עמ' 13, 15, 23.

42 שם, עמ' 13.

זה את הרצף ההיסטורי הזמני. לעומתו, סבר רוטנשטרייך כי ההתקשרות לעבר צריכה להיות מושתתת בראש ובראשונה על בסיס הרצף הדורי הסמוך, גם אם הדורות הסמוכים בזמן שונים בהרבה מדור ההווה המתקשר אליהם. אשר על כן, הוא ראה בדור של הוגי הציונות, שהיו סמוכים בזמן לדור התחייה כ'עבר' משמעותי יותר לבני דור ההווה, גם אם הם מתו וגם אם הם לא זכו ברובם להגשים את החזון שהניחו במותם.

רוטנשטרייך זיהה את קיומם זה לצד זה של שני מרכיבים בחייו של דור ההווה של הציונות המגשימה: הבעיות הקונקרטיות של השעה ויחד עמם היסוד הרעיוני והרוחני שמקורו בעבר ששימש מנוף וכוח במפעל הציוני. בין שני מרכיבים אלה זיהה רוטנשטרייך מתח דיאלקטי מתמיד. החיבור בין מרכיבי העבר שביקשו בני דור ההווה לשלב במסגרת הקונקרטית של ההווה בו פעלו היה לטענתו יסוד עצמתי של תנועת התחייה הציונית. רוטנשטרייך, מתוך שידע שלא ניתן להציע 'נוסחה הרמוניסטית לתחייה היהודית', לא קרא לפיכך לבטל מתח זה.⁴³ ברוח השקפתו התאורטית על ההיסטוריה, כפי שהוצגה לעיל, ראה רוטנשטרייך במתח בין ההווה לעבר מאפיין של כל מציאות היסטורית ולא חיפש פתרונות שויבילו לריכוכו או להיחלצות ממנו. ההפך מכך, הוא ראה דווקא במתח זה גורם מפרה שיהיה בכוחו 'לתגבר את העמידה העצמית של העם היהודי'.⁴⁴ עמידה איתנה זו שרוטנשטרייך ביקש לתרום לביסוסה לא קראה אפוא לשיבה משיחית והיסטוריציסטית אל העבר וגם לא התמקדה באופן בלעדי בעולם העשייה התובעני כל כך של ההווה. איתנותה של עמידה זו יסודה בשמירה על מתח וזיקה מתמידים לשני צדדי האופק של האדם בכלל ושל העם היהודי בפרט – העבר מזה והעתיד מזה.

ג. הציונות, החזון והמציאות

אחד מאפיוניה של הציונות כפי שזו מתוארת בכתביו של רוטנשטרייך הנו היותה תנועה מודרנית הפועלת במציאות העכשווית והקונקרטית. הציונות, כך הוא טען, לא ביקשה רק להחזיר את העם היהודי להיסטוריה אלא חתרה גם להגשים את שאיפתה זו בנסיבות ההיסטוריות הממשיות ולקבוע את מעמדו של העם היהודי בהווה – כאן ועכשיו.⁴⁵ רוטנשטרייך מאפיין אפוא את הציונות כתנועה מודרנית בראש ובראשונה משום שהיא הציבה לעצמה במודע יעד של פעילות היסטורית קונקרטית.⁴⁶ במובן זה הציונות יכולה להיות מתוארת גם כמרד נגד המציאות ההיסטורית שבה היו היהודים שרויים ואולי אף מעבר לכך כפי שכתב רוטנשטרייך:

43 ראו: רוטנשטרייך, הנחות יסוד, עמ' 23; הנ"ל, הדיוקן, עמ' 105.

44 רוטנשטרייך, הנחות יסוד, עמ' 55.

45 שם, עמ' 15, 77.

46 שם, עמ' 29.

אחד הטעמים הגדולים של המהפכה שביקשנו לחולל בכוח עצמנו היה, כי לא סמכנו על מורשתו ההיסטורית של העם היהודי ועל כוחות העבר שהזינו אותנו. ביקשנו לבנות ממשות של הווה שתהא בעלת דפוסים ואורחות של ביטוי ופעולה בו המציאות הייתה בשבילנו משאת נפש וכיצד נבוא לבחון משאת נפש מתוך קריטריונים חיצוניים לה כביכול?⁴⁷

לשני אפיוני המודרניות – ההגשמה הקונקרטי של היעדים ההיסטוריים וההערכה המתמדת של המציאות – הצטרף אפיון שלישי של דחיקת הישן מפני החדש והקונקרטי.⁴⁸ אפיון זה, שהיתרגם בתנועה הציונית לשלילת התרבות היהודית המסורתית לטובת צורכי השעה הבעורים, תרם תרומה מכרעת לעיצובה המודרני של הציונות.

קבלת הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהווה שיקפה, על-פי רוטנשטרייך, מנייה וביה 'אמירת הן' למציאות הכוללת שבהווה.⁴⁹ היא העלתה את נקודת האחיזה שבהווה לנקודה הגבוהה ביותר ממנה נפרש האופק הקיומי והתודעתי של האדם. מההווה המודרני, הטבוע כל כך בחותמם של ערכים חוץ-יהודיים, ניבטה דמות המדינה שאליה שאפה התנועה הציונית כמדינה 'נורמלית', 'ככל העמים', – מדינה ששיוריה היהודיים יהיו, לפחות על-פני השטח, סמויים מן העין.

מורשת העבר ששימשה כתשתית יסוד, גיבשה את היהודים ל'קהילת גורל' והעלתה את הצורך הדחוף לפתרון בעייתם, לא נתפסה עוד על-ידי הוגי הציונות ומגשימיה כגורם מדריך ומעצב. יתרה מזו, כתנועה מגשימה עשתה הציונות הבחנה מודעת בין התודעה ההיסטורית שמקורה בעבר – תודעה שלעתיים הייתה גורם ממריץ ולעתיים גלשה לממדים של נוסטלגיה – לפעילות הממשית והבונה.⁵⁰ צורתו המקורית של העבר נראתה למגשימי הציונות, גולמית מדי ובלתי ניתנת למימוש בהווייתה זו. הם ביקשו להלביש את העבר במובן חדש שיקנה לו משמעות בתקופתם שלהם וישרת את צורכיהם כבני העידן המודרני.

מבחינה זו יחסם של בני דור זה לעבר יחס תכליתי שניתן לראותו כמקביל ליחסו של ההיסטוריון לעבר שאותו הוא חוקר. כמו שההיסטוריון נדרש, כפי שראינו לעיל, דווקא לחלקים מסוימים של העבר בתקופה אותה החליט לחקור כדי להסביר את נקודת ההווה הפרטית שלו, נטו גם בני דור זה לעשות שימוש סלקטיבי במרכיבי העבר לצורכי ההווה

47 שם, עמ' 25. לבחינה פילוסופית של מושג המציאות, ראו: רוטנשטרייך, 'לביורר מושג המציאות', גזית, חוב' 4 (תש"ב), עמ' 112-114.

48 רוטנשטרייך, הדיוקן, עמ' 204.

49 רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, תל-אביב 1972 (להלן: רוטנשטרייך, הקיום היהודי), עמ' 139.

50 רוטנשטרייך, הנחות יסוד, עמ' 140.

בו הם חיו. מגמות אלה, שיסודן בקבלה של היהודי את הלכי הרוח של התקופה המודרנית שבהווה, הביאו לדעת רוטנשטרייך לצמיחת הטיפוס שהוא מכנה יהודי סובייקטיבי – יהודי שגם כאשר ביקש את דרכו למורשה הוא הוסיף לראות בתודעתו שלו עיקרון עליון המעצב את יחסו אליה. בין אם הוא הצליח לכוונן זיקה זו ובין אם לאו, גבולות הסובייקטיביות של עצמו התפרשו כתוכנה של דבקתו בעם ובמורשתו. היהודי הסובייקטיבי, שתודעתו משמשת לו מקור ועדות, נעזר גם בראייה היסטורית החורגת מגבולות עצמו. בעזרתה הוא יכול להגיע לצורותיה הקודמות של היהדות ולהחליט לדבוק בהן, חרף היותן נחשבות בדורו כבלתי רלוונטיות. היהדות הסובייקטיבית שצמחה בעידן המודרני אינה מובילה אפוא בהכרח לניהיליזם ולנטישה כוללת של ערכים, בשמה של האינדיבידואליות והסובייקטיביות שאימצו בניה. מיצגיה יכולים לטעון ש'רק חייה הפנימיים של התודעה הם בגדר של רוחניות במובנה העמוק'.⁵¹

ד. החברה הישראלית והמסורת היהודית

כמשקיף ציוני בן ההווה המתבונן במציאות המתפתחת, קבע רוטנשטרייך ב-1950, בעיצומו של גל העלייה ההמוני לארץ, כי הקשר בין יסוד הרציפות ההיסטורית היהודית לאופיו הסוציולוגי של הבסיס החדש של העם היהודי בישראל – קיבוץ הגלויות שהניח את התשתית הדמוגרפית לכינונה של החברה הישראלית – הוא בבחינת בעיה פנימית קונקרטי ורעיונית כאחד של התחייה היהודית.⁵² בתנאים אלה קיימת, לדעתו, סכנה מוחשית לקיום הישראלי הקיבוצי אם יהיה נטוע כולו בגבולות ההווה. קביעה זו עולה בקנה אחד עם גישתו בכתביו התאורטיים יותר. בכתבים אלה טען רוטנשטרייך כאמור, שאדם שאופקו מצומצמים וממוקדים בסביבתו המיידית והוא חסר את הנטייה הבסיסית למצוא בעבר את המקור והטעם להתנהגות או למאורע הנוכחים בהווה, לא יוכל לחיות אפילו את חייו הפרטיים שבהווה בצורה מלאה.⁵³ מכאן ניתן להבין עד כמה חיונית לדעתו הזיקה לעבר יסוד חשוב התורם למלאות ההווה החברתית באשר היא ובמקרה דנן – החברה הישראלית. גבולות ההווה, עם כל מה שהם בבחינת נתון יסודי

51 רוטנשטרייך, הקיום היהודי, עמ' 37; הנ"ל, הדיוקן, עמ' 82-83.

52 רוטנשטרייך, 'המחשבה הלאומית החדשה', בתוך: ערכי היהדות, ירושלים 1950 (להלן: רוטנשטרייך, המחשבה הלאומית), עמ' 112-113. על תגובתם של האינטלקטואלים הישראלים לגלי העלייה ההמונית אחר קום המדינה, ואשר נשאו אופי אידאולוגי פחות מזה של גלי ההגירה הקודמים, ראו: שלמה זנד, 'בין מילה לאדמה, קווי מתאר לתולדות האינטלקטואל בעידן הציוני', זמנים, חוב' 58 (1997), עמ' 69. זנד טוען שהאינטלקטואלים הישראלים פעלו אז בחסות המדינה לטיפוח תרבות עברית בעלת אופי אליטיסטי.

53 רוטנשטרייך, בין עבר להווה, עמ' 135. ראו גם במאמרו 'על אופק הזמן בחיינו', מולד, חוב' 9 (תשי"ב), עמ' 67-63.

שלא ניתן להתעלם ממנו, אסור שיהוו גורם יחיד בחייו של העם. בפנייה לעבר חייבת להיות, אליבא דרוטנשטרייך, מידה של אמפתיה והסטה הצידה של מאפייני זמן ההווה, אחרת לא יתמלא הצורך להקנות לקיום ולהוויית ההווה משמעות ופשר. ההווה שהוא בבחינת 'קרחון' המסתיר מהאדם עולם שלם העומד ברקע הווייתו יומס אפוא רק על-ידי התייחסות אל העבר כגורם מעצב ומכריע לא פחות ממנו.

על רקע קביעות עקרוניות אלו ניתן להסביר את החשיבות שייחס רוטנשטרייך לקיומו והתפתחותו של מה שהוא כינה ה א ו פ ק – הלאומי וההיסטורי – של החברה היהודית בישראל. קיומו של אופק זה איננו מותנה במסגרת של המדינה אלא בהתקיימותה של ההווייה ההיסטורית של הקולקטיב היהודי שמשותו נשענת על דורות העבר ששאפו למדינה ועל אלה שנולדו לתוכה.⁵⁴ מעבר ל'קולקטיביות היסטורית' זו קיימת, לדעת רוטנשטרייך, גם ה'קולקטיביות שבמורשה' – זו המעוצבת על-ידי הערכים והנורמות התרבותיים והדתיים שעוצבו במהלך הדורות.⁵⁵ שילוב התכנים התרבותיים שמקורם במורשה במסגרת הקולקטיביות ההיסטורית, מחבר את האדם להווייה תרבותית החורגת מהגבולות המצומצמים של קיומו כיחיד ומקנה להווייתו האנושית ולחירות שלו יתר משמעות ועומק.

מושגים אלו, שיסודם בהגותו הציונית של רוטנשטרייך כפי שהתגבשה בשנים הראשונות שאחרי קום המדינה, סייעו לו במאמציו להעניק למדינה הצעירה לגיטימציה אידאולוגית ורלוונטיות מפרספקטיבה כלל יהודית. בתנועה הציונית שהובילה לכינונה של מדינת ישראל, כך הוא קובע, 'הונחה הנחה רעיונית לא רק בגין סמכותם של האנשים הנוכחים בה, אלא גם בגין האנשים שאינם נוכחים בה' נוכחות פיזית ויומיומית.⁵⁶ הייתה זו עבורו הגרסה העדכנית של הכתוב 'את אשר ישנו פה עמנו עומד היום לפני ה' אלוהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום' (דברים כט יד). העבר ההיסטורי של הדורות הקודמים והזיכרון הקולקטיבי היהודי הופכים אפוא בעיניו למעין 'כתב סמכות' המגיע אל הנסיבות הממשיות שבהווה. העבר נתפס אפוא על-ידי בני דור ההווה לא רק כניגוד של זמנם אלא דווקא כמניע וממריץ למפעל היצירה שבו.

מורכבת ככל שתהיה מערכת היחסים שבין ההווה לעבר, מעידה היא, לדעת רוטנשטרייך, על מקומו המרכזי של העבר היהודי הקולקטיבי בעולמו של הדור היהודי שצמח במדינת ישראל. נקודה זו מקנה למדינת ישראל לדעתו, את מעמד ה ע ד י ף ביחס לגולה והיא מהווה את התשתית הבסיסית עליה בנויה מערכת היחסים המיוחדת בינה לבין יהדות הגולה. התבטאויותיו של רוטנשטרייך בסוגיות אלו לאורך השנים ניתנות להתפרש על רקע התמורות שעבר מושג 'קיבוץ הגלויות'. בעוד אשר בשנות

54 רוטנשטרייך, עיונים בציונות בזמן הזה, ירושלים 1977 (להלן: רוטנשטרייך, עיונים), עמ' 57-58.

55 רוטנשטרייך, הדיוקן, עמ' 83.

56 שם, עמ' 201.

המדינה הראשונה דובר עדיין על ביטול מוחלט של לגיטימיות הקיום היהודי בגולה, כעבור כעשרים או עשרים וחמש שנה התגבשו תפיסות שבעצם טענות למרכזיות או לבכורה של ישראל ביחס לתפוצות, ניכרה השלמה עם קיום התפוצות באורח קבע.⁵⁷ גם רוטנשטרייך קיבל את עובדת קיומם של קיבוצים יהודיים מחוץ למדינת ישראל כתפוצה, אך היה חשוב לו להוסיף ולראות את ישראל כ'מרכז' גם עבור יהודי התפוצות ובהקשר זה שבה ועלתה אצלו סוגיית המסורת והיחס בין עבר להווה. בראשית שנות השבעים טען רוטנשטרייך שהתפקיד שמילאה בעבר המסורת היהודית, קרי כינונו של הבסיס לליכוד בין היהודים בעולם כולו, הפך מעתה להיות תפקידה של מדינת ישראל.⁵⁸ ייחודו של הקיום היהודי הקיבוצי במדינת ישראל נעוץ, לטענתו, ברצון לשמור על קשר ממשי ומתמיד עם העם היהודי על כל חלקיו. לדעתו מצב זה היה מונח כבר בנקודת התשתית של רעיון התחייה הציוני שנישא על-ידי כוחות של שיבה ולא על כוחות הקיימים בפועל בטרטוריה ומגבשים עצמם בגבולותיה.⁵⁹ מנקודת מבטו של רוטנשטרייך אין לראות אפוא בעצם הקמתה של המדינה היהודית מימוש מלא של יעדי התחייה הציונית. הצלחתה של הציונות תיבחן קודם כל ברלוונטיות שלה לעם היהודי בתפוצותיו, בכך ש'גלים גלים של ההיסטוריה היהודית מצאו בה את אפיקיה, היא יכלה להציע לחלקי האומה בפיזוריהם שאחדים מהם שרויים כמו בעידנים שונים של ההיסטוריה היהודית [...] אותה תשובה עצמה שלא ניטל טעמה'.⁶⁰ זהו האתגר העתידי של הציונות.

בבואו להגדיר את מהותה של הציונות, כפי שניבטה לנגד עיניו, שב רוטנשטרייך לדפוס החשיבה שאפיינו את הגותו הכללית ביחס להיסטוריה וטען שהעיקר נמצא 'בבידוד גורמים אחדים של היחס שבין ההווה היהודי לעבר היהודי ובמתן משקל מכריע לגורמים אלה שבעיצוב ההווה היהודית בכלל ובזו שתמשך מן ההווה אל העתיד בפרט'.⁶¹ ברוח זו הוא פירש את המעמד שהקנתה הציונות לארץ-ישראל ולשפה העברית כהכרעה מודעת ונקיטת עמדה פעילה בעד שילובם של מרכיבים מסוימים מן

57 דברי הקונגרס הציוני ה-27, ירושלים תשכ"ח (1968), עמ' 503. על סוגיה זו, ראו: יוסף גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית: מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית הציונית בשנים 1945-1987, תל-אביב 1986 (להלן: גורני, החיפוש), עמ' 253-250. ראו גם במאמרו של הנ"ל, 'בין שלילת הגלות להשלמה עמה', וזמנים, חוב' 58 (1997), עמ' 109-102. על התמודדותו של רוטנשטרייך עם בעיית היחס בין מדינת ישראל לגלות, ראו אצל לוי, אמנציפציה, עמ' 66-63.

58 רוטנשטרייך, חידוש הרעיון, עמ' 4-3.

59 רוטנשטרייך, עיונים, עמ' 81-80. התבטאויותיו של רוטנשטרייך בסוגיות אלה בראשית שנות השבעים ניתנות להשוואה לאלו של אישים כמו שביד, אבינרי, אורבך, כ"ץ, שלום ולייבוויץ. גישות אלה משקפות את האווירה הציונית שבמסגרתה התבטא אז רוטנשטרייך. על כך, ראו: גורני, החיפוש, עמ' 273-250.

60 רוטנשטרייך, הקיום היהודי, עמ' 140-139.

61 רוטנשטרייך, הדיוקן, עמ' 102.

העבר בקיום העכשווי.⁶² כך רוקנה ההבטחה האלוהית של ארץ-ישראל מהמשמעות הדתית של 'קדושת הארץ' ועברה תהליכי שינוי ועריכה כך שתוכל להתאים להווה שבמסגרתו הוגשמה. ואילו העברית שהייתה לשון הקודש הפכה להיות הגשר לקולקטיביות שבמורשה היהודית תוך שהיא מסתגלת לרוח הזמן.⁶³

רוטנשטרייך ראה אפוא צורך חיוני בכך שהעם היהודי, שהצליח לקבוע לעצמו מעמד ממשי בהווה הישראלי, יהיה מסוגל לחרוג מעבר לרובד הקיומי היומיומי – הישראליות החדשה שלשון הקודש וארץ הקודש הפכו להיות בגלגולן החדש חלק ממנה. תכונותיה של הישות הקולקטיבית היהודית המתחדשת, כך טען, לא יוכלו להתמצות בשברי סמלים ששרדו מן העבר שרבים מהם אף איבדו את משמעותם בעידן המודרני. העם היושב בציון צריך להוסיף ולהתבסס מתוך מקורות קיומו על כל רקמת היצירתיות והדינמיות הגלומה בהם ולהיות בעל אופק שיחרוג מממדיו המידיים והקונקרטיים של ההווה.⁶⁴

קריאתו של רוטנשטרייך להעמקת אופק העבר הישראלי באה על רקע תודעת משבר שחוה, תחושה שבפועל עולה מעמדו העצמאי והתלוש של ההווה והולך ומצטמצם אופק העבר.⁶⁵ רוטנשטרייך הבין שאי-אפשר כלל להתייחס להמשכיות התרבות ומורשת הזיכרון היהודית כמובן מאליו והציג זאת כחובתם של בני הדור. דמות האדם, או במקרה זה היהודי הישראלי הפונה מחדש אל מורשתו על מנת לנכסה ולשאוב ממנה ערכים, מתוארת אצלו כבעלת עמדה פעילה, אדם המתערב ביצירת הסדר החברתי וקובע את עמדותיו שלו ללא הסתמכות דוגמטית על אלו שקדמו לו.⁶⁶ עמדה כזו מחייבת מעצם טבעה נקיטת עמדה פרשנית כלפי המסורת – עמדה המאפיינת את היהדות לאורך דורותיה. ודוק! דרך החיפוש והביקורת, לא זו בלבד שתוביל את הדור למקורותיו – בעיני רוטנשטרייך היא היא שיקוף חי של מהות המסורת שלטענתו התקיימו בה מאז ומעולם תהליכים של פירוש והתאמה המבוססים על לימוד מתמיד.⁶⁷

הזיקה המחודשת שבכתביו קורא רוטנשטרייך לכוון ביחסם לעבר ולרוח מכונה אצלו במונח הפרדוקסלי ספונטניות מושרשת משום שהיא מאחדת בתוכה באופן אורגני מרכיבים שונים, ולעתים אף מנוגדים הלקוחים מהעבר ומההווה גם

62 רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך א, תל-אביב 1987 (להלן: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית), עמ' 283.

63 על כך, ראו: רוטנשטרייך, הנחות יסוד, עמ' 35. ראו גם: הנ"ל, 'על ההשפעה הרוחנית בזמן הזה', הדואר, חוב' 32 (תשי"ג), עמ' 44-45.

64 רוטנשטרייך, עיונים, עמ' 49; הנ"ל, הדיוקן, עמ' 61.

65 רוטנשטרייך, הקיום היהודי, עמ' 152-156.

66 רוטנשטרייך, 'בעיות חברה ורוח בעולם של ימינו', מולד, חוב' 18 (1960), עמ' 135.

67 רוטנשטרייך, הדיוקן, עמ' 98.

יחד.⁶⁸ רוטנשטרייך האמין כי בהשארת אפשרות ההכרעה בידי האדם הוא יוכל לקבל עליו את השפעת מקורות העבר החיצוניים לו, אלו שעוצבו על-ידי המסורת, מבלי לחוות זאת כפגיעה בחירותו ובאוטונומיה שלו. היהודי המודרני, חילוני ככל שיהיה, לא יכול, לדעת רוטנשטרייך, להתעלם מהמסורת היהודית הדתית שהייתה התשתית הרוחנית של העם היהודי במשך רוב שנות קיומו. אמנם התרבות הטכנולוגית יצרה בסיס משותף נרחב לתרבויות היסטוריות שונות וביקשה לחזק את דפוסי החיים האוניברסליים, אולם, התעלמה, לדעת רוטנשטרייך, מהעובדה שחיי האדם מתנהלים בכמה מישורים וענתה רק לפן מסוים שלהם, פן ה'חברה' שעניינו בשאיפות בעומק ובאופק מסוימים בלבד ולא מעבר לו. רק התשתית התרבותית של היהדות שהתפתחה במהלך הדורות כאחדות אורגנית של דת ולאום עשויה ליצוק לחייו של היהודי בן העידן המודרני 'רוח', ממד של קיום עשיר ועמוק יותר.⁶⁹

ה. סיכום

גם ההיסטוריון, כפי שמתאר אותו רוטנשטרייך, וגם הישראלי בן ההווה המתבונן בעברו מתוארים אצלו כמי שחווים את הנקודה המסוימת בזמן שבה הם עומדים כנתון הטעון פשר שאותו הם מחפשים באופק הזמני הרחב יותר שמעבר להווה. עולמם של השניים משקף מניה וביה תנועה דו-כיוונית בין ההווה לעבר – בני ההווה השרויים בספירה של התרחשויות ממשיות פונים מצד אחד אל העבר וחותרים להסבירו על-פי הלכי הרוח של זמנם, אך בו-זמנית משמש העבר עבורם ככוח משפיע ומעצב. עם זאת, נדמה כי ההקבלה בין דמותו התאורטית של ההיסטוריון כפי שמציג אותה רוטנשטרייך לבין דבריו על הצורך האקטואלי של הישראלי בן הזמן לפנות לעברו במסגרת מפעל התחייה הציוני אינה הקבלה שלמה ולצד הדמיון קיים ביניהם גם פער. בעוד שבייצוגו התיאורטי של ההיסטוריון העניק רוטנשטרייך להווה מעמד מרכזי וכמעט מכריע ביחס לעבר וחירות לברור מתוכו לשם צרכי ההווה, הרי שבמחשבתו הציונית הוא בחר להדגיש דווקא את יסוד ההמשכיות והרצף, קרי חיוניותו של העבר כשלעצמו לבני דור ההווה. ניתן להסביר פער זה כמשקף כוונות שונות של רוטנשטרייך. בעוד שבפן ההגותי המופשט העניק רוטנשטרייך את הבכורה לשאיפה להגיע לאובייקטיביות בחקר ההיסטוריה, או ליתר דיוק, לכונן הגדרה מחודשת שלה מבית מדרשו של קאנט, הרי שבעיסוקו היהודי-ציוני הוא לא היה יכול להתעלם מתחושת הקרבה שלו כלפי מושאי העבר, ובעיקר באלה של העבר הקרוב, שבהם עסק ולפיכך העניק להם עצמה וסמכות משל עצמם.

68 רוטנשטרייך, הקיום היהודי, עמ' 76.

69 שם, עמ' 49.

רוטנשטרייך נטל חלק פעיל בשיח שניתן לכנותו 'השיח המעצב' של הישראליות החדשה, או לפחות השיח שהתיימר להיות כזה. נדמה שעיסוקו התאורטי בשאלות הייצוג ההיסטורי הפך אותו למודע יותר לאופיו של תהליך עיצובה מחדש של תמונת העבר היהודית במסגרת שיח זה. כך, ניתן אולי לפרש את ביקורתו על בן-גוריון כביטוי לא רק לעמדה שונה אלא גם למבט מפוכח יותר על האמונה האוטופית ביכולת, כפי שכונתה על-ידי יעקב שביט, 'לברוא תרבות מלאה ומקורית על-ידי תהליך מכוון של סלקציה מודעת ומתוכננת על-פי אידיאה מנחה אחת'.⁷⁰ גם אם רוטנשטרייך עצמו היה שותף לאוטופיה זו, שלטענתו של שביט הייתה אופיינית לשיח הציבורי הישראלי של שלהי שנות הארבעים וראשית החמישים, ניכר שהדרך בה בחר הייתה בכל זאת ראלית יותר, או שמה נאמר מופרכת פחות, מזו שהציע בן-גוריון.

מבין המושגים השונים שעלו בשנים האחרונות, בעיקר במסגרת חקר התנועות הלאומיות המודרניות, ניתן אפוא להציע את המונח 'היסטוריה משוחזרת' של ברנרד לואיס כמשקף את שאיפתו של רוטנשטרייך לכונן מחדש את ההיסטוריה היהודית הלאומית על-ידי עיגונה מחדש בתקופות מסוימות בעבר.⁷¹ מונח מאוזן זה שטבע לואיס מתאים יותר לדרך שבה ראה רוטנשטרייך את הדברים, מהמונח הפופולרי 'המצאת מסורת' (Invention of Tradition), אותו טבע אריך הובסבאום.⁷² בעוד שמ'המצאת המסורת' עשויות להשתמע כוונות מניפולטיביות ויש בו ממד של יש מאין, ניתנת ה'היסטוריה המשוחזרת' להתפרש כמימושו של צורך חברתי אמיתי, מה שעולה בקנה אחד עם מגמתו המקורית של רוטנשטרייך. במסגרת זו משתלבת תפיסתו, ואולי אף מפעלו ההגותי בכלל, בתהליך הרחב של חילונה של מסורת ותרבות זיכרון דתית קיימת על מנת לנכסה לתנועה הלאומית המודרנית של הציונות.

70 יעקב שביט, 'חברה לאומית ותרבות לאומית עברית', *הציונות*, כרך ט (תשמ"ד), המאמר כולו ובעיקר עמ' 120.

71 ברנרד לואיס, 'ההיסטוריה – זיכרון, שחזור, המצאה', *עלי היסטוריה*, ירושלים תשמ"ח, עמ' 8-9.

72 על גישתו של הובסבאום, ראו: Eric. J. Hobsbaum & Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. על תהליך של חילופי רעיונות המתרחש בחברה כאשר דמותו של העבר ומסורתו מוחלפים בנסיבות הווה מסוימות על-ידי דמות עבר אחרת ולעתים אף מסורת אלטרנטיבית, ראו: Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, p. 42.