

אריסטוקרטיה וחברת ההמונים יותר מחדד

עיון משווה בהגותם של
פרידריך ניטשה ואלכסיס דה-טוקוויל
ותרומתו להבנת השיחה הציונית

פתיחה

הכרזת העצמאות של מדינת ישראל, כפי שאמר לי פעם מורה גדול, טומנת בחובה את המתחים המתגלים בין מחנות שונים בתוך מרחב ההגות הציונית ואף בתוך החברה הישראלית של ימינו. "בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל קָם הָעָם הַיְהוּדִי, בְּהָ עֲצָבָה דְּמוּתוֹ הָרוּחָנִית, הַדְּתִית וְהַמְדִינִית", אומרת הכרזת העצמאות. ברם, האם "דמותו הרוחנית" של העם היהודי היא גם דמותו הדתית והמדינית? על אף הניסיון לחפוף בין הפנים השונים של הזהות היהודית – לאומית, דתית, רוחנית וכדומה – לא פעם מדובר בזהויות שקשה להקביל ביניהן; לעיתים להלכה, לעיתים למעשה. כך, למשל, אפשר לומר שהוויכוח המפורסם בין אחד-העם (1927–1956) למיכה יוסף ברדיצ'בסקי (1865–1921) הוא ויכוח בין הזהות הלאומית לזהות הרוחנית. שהרי, אם אחד-העם טען כי ישנו "חפץ קיום לאומי", המהווה מרכיב חיוני וחי השוזר את תולדות העם היהודי וכך

יוצר את ייחודו ורציפותו, טען כנגדו ברדיצ'בסקי שמהות כזו לא קיימת. האדם העברי החדש, אומר ברדיצ'בסקי, מכונן את עצמו, ובכך מתכוננת חברה לאומית חדשה, עצמית, נאמנה לחוויות המודרניות הממשיות שצעירים עברים חוו במזרח אירופה עם בוא החילון. ביטוי נאמן לכך הוא אמרתו הידועה: "עברים אנחנו, ואת ליבנו נעבוד".

במובן מסוים, אפשר לומר ששני ההוגים מדגישים את הזהות הרוחנית של היהודים כזהות הדומיננטית. ברם, בעיני ברדיצ'בסקי, מה שמאפשר את החירות הנרחבת של כינון זהות חדשה, כזו שאינה כבולה למהות רוחנית פוויטיבית כלשהי, הוא דווקא הזהות הלאומית החזקה. במילים אחרות: כל עוד האדם העברי הוא יהודי מבחינה לאומית – יש לו "עוגן" לאומי בלתי ניתן לבחירה או שינוי, בבחינת "זכות אבות" – ניתנת לו בחירה לכונן בעצמו את חייו, והוא אינו כבול לרעיונות, תפיסות או מסורות מהעבר.¹

כבר מכותרת המשנה של מאמר זה ניתן להבין שהוא עוסק בפרידריך ניטשה ואלכסיס דה-טוקוויל, שני הוגים רבי השפעה של העת המודרנית. כיצד פולמוס אחד-העם וברדיצ'בסקי שבו פתחתי קשור לכל זה? ובכן, ברדיצ'בסקי, כמו הוגים, סופרים ומשוררים ציונים חשובים אחרים (ביניהם שאול טשרניחובסקי, גרשום שלום, ישראל אלדר ואחרים), הושפע עמוקות מהגותו של ניטשה. זו הסיבה לריבוי הספרות המחקרית העוסקת בדומיננטיות של רעיונות ניטשיאניים בהגות

1. אכן, אליעזר שביד טען שהוויכוח בין אחד-העם לברדיצ'בסקי הוא הוויכוח הראשון בתרבות היהודית המודרנית בין מוניזם, שמייצגו הוא אחד-העם, לבין פלורליזם, שבוטא בעמדת ברדיצ'בסקי. ראה: אליעזר שביד, "הויכוח בין אחד העם למיכה יוסף בן-גוריון - פולמוס או דיאלוג?: העימות הראשון בין מוניזם לפלורליזם בתרבות היהודית המודרנית", בתוך נחום אילן (עורך), **עין טובה: דו-שיח ופולמוס בתולדות ישראל**, ישראל: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, 1999, עמ' 517-529.

הציונית ובספרות העברית.² אין בכוונתי לחלוק על תובנה זו, אך אבקש לחדד אותה. לטענתי, קיים דמיון בין רעיונותיו של ניטשה לאלו של טוקוויל, אך על רקע הדמיון הזה, שעליו אעמוד להלן, מצטיירים גם קווי שוני בין שני ההוגים. מתוך כך, בכוונתי להראות שלצד אגף ציוני "ניטשיאני" בהגות הציונית ניתן להציב גם אגף "טוקוויליאני", דומה לו אך שונה ממנו. לעיתים אף סופחו כמה מאנשי האגף הטוקוויליאני לזה הניטשיאני.

כמו בפולמוס בין אחד העם לברדיצ'בסקי, ההגות הציונית בכללותה נדרשה לעסוק ביחס בין היהודי החדש, העברי, לבין העולם היהודי-אירופי הישן. לעיתים תואר עולם זה כהולך ושוקע, אך ההוגים הציונים נדרשו לתאר ולהסביר את האופן שבו הם עומדים כנגדו. בכדי לתאר את תרומתם של ניטשה וטוקוויל לשיחה הציונית אתרכזו ברעיונות הנוגעים להיבט הזה במחשבת הציונות – היחס שבין עבר להווה, ישן וחדש.

במאמר זה שני פרקים. הפרק הראשון עוסק בהגותם של ניטשה וטוקוויל, תחילה בנפרד, ואז מתוך מבט השוואתי. בפרק השני אסביר בקצרה מה הייתה תרומתו של ניטשה לתרבות העברית ומדוע – מתוך הדמיון והשוני בין ניטשה לטוקוויל – ניתן גם להצביע על רעיונות טוקוויליאנים בהגות הציונית, רעיונות שלעיתים זוהו דווקא כמאפיינים את הגותו של ניטשה.

דת, היסטוריה ואינדיבידואליזם בעיני ניטשה וטוקוויל

אין זה עניין שכיח ששמותיהם של פרידריך ניטשה ואלכסיס דה-טוקוויל מוזכרים זה לצד זה באותו הקשר. ניטשה (1844–1900), הפילוסוף הפרוסי הנודע, מפורסם בעיקר בשל העמדות

2. ראה למשל: יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים, מאנגס: תשס"ב; דוד אוחנה, **זרתוטרא בירושלים**, ירושלים, מוסד ביאליק: תשע"ו.

הספקניות המיוחסות לו, כדוגמת שלילת ערכי הדת והמסורת ואף ההכרזה על מות האלוהים. טוקוויל (1805–1859) מצטייר לא אחת כהוגה השייך למסורת פילוסופית שונה מאוד מזו של ניטשה. שמו נקשר לערכים כדוגמת מתינות, עידון ושמרנות, ולא לערכים של ספקנות ושידוד-מערכות. ובכל זאת, לא רק סמיכות הזמן יוצרת זיקה בין שני הוגים אלו. טוקוויל וניטשה היו שניהם הוגים מודרניים, בני המאה ה-19, שניתחו באומל חד את התרבות המערבית שבה חיו ופעלו. לטענתי, על אף הבדלים משמעותיים בין טוקוויל לניטשה, ישנן נקודות דמיון חשובות בין משנותיהם, ועליהן אעמוד בהמשך.

להלן אתיחס לשלושה מוטיבים בכתביהם של שני ההוגים: דת, היסטוריה ואינדיבידואליזם. בפתח דבריי ציינתי שאתרכו ברעיונותיהם של טוקוויל וניטשה שתורמים להבנת יחסי עבר-הווה. במובן זה, הדת וההיסטוריה משמשות כסוכנות העבר, אל מולן עומד האינדיבידואל הפועל בהווה.

מות האלוהים והניוון של מוסר העבדים

על רקע עמדות פילוסופיות-תבוניות או דתיות-דוגמטיות, מתבלט ניטשה כפילוסוף המדגיש את הצדדים הפסיכולוגיים והגנאולוגיים של כל תופעה או השקפה. מתוך עמדה זו, ביקר ניטשה את הפילוסופיה שקדמה לו וכן את הדת, ובעיקר את הדת הנוצרית, וכאלטרנטיבה לעמדותיהן ניסה לנסח תפיסה קיומית שלא נשענת על אמונה באל במובנה היהודי-נוצרי. בקטע מפורסם מתוך ספרו משנת 1882, המדע העליון, מתאר ניטשה את בשורתו של האיש המטורף, בשורת מות האל:

הלא שמעתם את שמעו של אותו איש מטורף, אשר בבוקרו של יום בהיר הדליק פנס, רץ בשוקה של עיר

וזעק בלי הרף: "אני מחפש את האלהים! את האלהים אני מחפש!" – ומכיוון שאותה שעה נודמנו שם בני-אדם רבים מאותו סוג שאינו מאמין באלהים, עורר האיש צחוק רם. "האמנם אבד?" שאל האחד. "שמא נתעה בריצתו כמו ילד?" אמר השני ... כך קראו וכך צחקו זה אל זה. האיש המטורף קפץ לתוך קהלם ונקבם במבטיו. "לאן פנה האלהים?" כה אמר, "אנכי אגידנו! אנחנו הרגנוהו – אתם ואני! כולנו רוצחיו!"³

בשורת מות האלהים, שאותה שם ניטשה בפי אדם מטורף, באה לטלטל ולזעזע את שומעיה. כפי שניתן לראות, לא מדובר בבשורה מטפיזית חדשה אלא בתחושה קיומית עזה שמכה באיש. אמנם גם האנשים סביבו הם "מאותו סוג שאינו מאמין באלהים", אך חוסר הזעזוע שלהם ממות האל מראה כי לאמיתו של דבר עולמם נשאר עולם שאלהים שוכן בו. המטורף מבין שדבריו נפלו על אוזניים ערלות:

"הקדמתי לבוא" אמר האיש "שעתי טרם הגיעה. התרחשות אדירה זאת היא עדיין בדרך והיא נודדת – טרם הגיעה לאזני בני-אדם. הברק והרעם צריכים זמן, אור הכוכבים צריך זמן, מעשים גם לאחר שנעשו, עדיין צריכים זמן, על מנת שייראו ויישמעו. והמעשה הזה עדיין רחוק הוא מהם יותר מהכוכבים הרחוקים ביותר – ואף-על-פי-כן הלא עשאוהו!"⁴

3. פרידריך ניטשה, **הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון**, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ט, עמ' 274.

4. שם, עמ' 275.

ניטשה מחדד כאן את הפער בין מות האל להכרה שאכן כך קרה. באמצעות דבריו של המטורף, מטעים ניטשה שהמאורע כבר התרחש, אך הבריות טרם הבינו את משמעותו. מות האל הוא אירוע משנה תודעה ומשנה חיים, אך הוא כל כך בלתי נתפס, עד שגם אלו המצהירים על עצמם כי אינם מאמינים בקיומו של האל, אינם מבינים את משמעותו. מכאן נובעת הבנתו של המטורף כי הוא הקדים לבוא. אמנם רצח האל כבר נעשה, אך המשמעות הקיומיות והפסיכולוגיות של מאורע זה טרם התבררו.⁵

אולם, מדוע מות האל – יותר מכך: רצח האל בידי אדם – הוא עניין כל כך מטלטל ומשמעותי? האם מה שניתן אולי לכנות "חילון" או "אתאיזם" הנו תופעה העתידה לשנות את התרבות ואת הפסיכולוגיה האנושית ולהביאן עד לכדי טירוף? ניטשה ממשיך ושם בפי המטורף התחלה של תשובה שכבר יש בה נימת התלהבות יותר מאשר תחושת חשש:

ויהי אשר יהי כל מי שיוולד אחרינו, בזכותו של מעשה זה הוא שייך להיסטוריה נעלה יותר מכל היסטוריה שעד
כה!⁶

מדוע סבור ניטשה שההיסטוריה שלאחר מות האל היא נעלה יותר מזו שלפניו? לפני שאעבור לתאר את אותה היסטוריה נעלה, אתעכב להסביר היבט מרכזי אחד בחוויה הדתית? שאליז ניטשה מתנגד – ההיבט האתי.

5. שי פרוגל, "פרידריך ניטשה: 'מות האלהים'", בתוך אבריאל בר-לבב, רון מרגולין ושמואל פיינר (עורכים), **תהליכי חילון בתרבות היהודית**, א (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשע"ג), עמ' 109-110.

6. ניטשה, **הולדתה של הטרגדיה; המדע העליון**, עמ' 275.

7. גם אם ניטשה לא מדבר באופן מפורש על דת בקטעים שציטטתי לעיל, באופן פשוט מושג האל קשור במושג הדת.

בחיבורו משנת 1887, לגנאלוגיה של המוסר, טוען ניטשה כי משמעותם של המושגים "טוב" ו"רע" משתנה לאורך ההיסטוריה כיוון שהיא נקבעת בכל פעם על-ידי הקבוצה הדומיננטית בחברה בתקופה נתונה. מבדיקה פילולוגית עולה כי מקור המושג "טוב" בשפות שונות הוא במילים "אציל" או "נדיב" הלקוחות מתוך ההקשר המעמדי, "שממנו נבע והתפתח ... מושג הטוב במובן 'הנפש האצילה' ... איש 'הסגולה הרוחנית'",⁸ כלומר, "מושג העליונות הפוליטית תמיד פושט צורתו ולובש צורה של מושג עליונות נפשית".⁹ באותו אופן, המונחים "נקלה", "אנוכי" ו"שפל" הם המובנים הראשוניים של המושג "רע".

ניטשה מחלק בין "אדונים" ל"עבדים". מוסר האדונים מבוסס על חזקה והצטיינות, על "גופניות אדירה ... בריאות שופעת ופורחת, עולה על גדותיה",¹⁰ ויסודו בעולם העתיק. מוסר העבדים, לעומתו, יסודו ב"עם הכוהנים", היהודים, והוא הועבר לעולם על-ידי הנצרות. על פי מוסר האדונים הטוב הוא הנאצל, החזק, היפה, אהוב האלים. לעומת זאת, על פי מוסר העבדים היהודי – וביתר שאת על פי יורשתו, הנצרות – עלובי החיים, הענווים ושפלי הקומה הם הטובים.

לדעת ניטשה, מוסר העבדים מתאפיין בעמדה לעומתית, זהו מוסר של נטירת-איבה כנגד עמדה אחרת. מנגד, מוסר האדונים מחפש את צמיחתו שלו. דרך קביעת הערכים שלו איננה על ידי חיפוש ניגודו אלא על ידי חיוזק ערכיו שלו. האדם נוטר הטינה, בעל מוסר העבדים, "פוזל" תמיד לצדדים ובכך מגדיר את עצמו מתוך שלילת האחר. מאידך, האדם האציל, בעל מוסר

8. פרידריך ניטשה, **מעבר לטוב ולרוע; לגנאלוגיה של המוסר**, תרגום: ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשכ"ט, עמ' 233.

9. שם, עמ' 236.

10. שם, עמ' 238.

האדונים, אדיש לגבי אלו שאינם כמותו; אדרבה, הוא דווקא רוחש יראת כבוד לאויבים ראויים. מתוך כך מתבררת הבחנה חשובה, שניכרת כבר משם המאמר: "האדם האציל מעלה מתוך עצמו באופן ספונטאני ותחילתי את מושג היסוד 'טוב' ורק על פיו הוא יוצר לעצמו 'רע'!"¹¹ לעומת זאת, האדם בעל מוסר העבדים ראשית-כול שולל כל מה שאינו הוא ובכך מגדיר את ה"רוע". כפועל יוצא, ה"טוב" מזוהה למעשה איתו עצמו. החלש זקוק להיפוכו, האציל, על מנת להגדיר את עצמו.

בגלל ההבדל שבין האציל לעבד, מושג הטוב של מוסר האדונים מתייחס לאיכות ולחזוק: הטוב הוא האצילי והחזק, ומתוך הגדרה זו מתבקש שהרע הוא היפוכו, החלש והכנוע. הטוב של מוסר העבדים הוא מושג אתי, ההפך מרוע. כך, מתקבלים שני צמדי מושגים: מושגי "טוב ורע" של מוסר האדונים מצד אחד, ומושגי "טוב ורוע" של מוסר העבדים מצד שני. כאן מתגלה בעצם שה"רוע" של מוסר נוטרי האיבה, העבדים, הוא למעשה ה"טוב" שבמוסר האחר, כלומר: האצילי והחזק. מוסר העבדים רואה, אפוא, באדונים את בעלי הרוע. את האדם הנקלה בעל מוסר העבדים מאשים ניטשה בכך שהוא מניח שיש בידי החזק ברירה להיות חלש, ושראוי שיהיה כזה, שהרי לדידו זהו הטוב. חולשת העבדים רק מתעטפת בלבוש של חסידות וצניעות, כאילו מדובר בפעולה רצונית. אמונה זו, כאילו החולשה היא בחירה בטוב, היא אשליה הקיימת במוסר העבדים, וכך מוצגת החולשה כחירות.

הנה כי כן, בשני חיבורים אלו תיאר ניטשה שני היבטים הקשורים לחוויה ולתופעה הדתית (או האנטי-דתית): בחיבורו המוקדם תיאר ניטשה את החוויה הקיומית של מות האל. סגנון

הדיבור הנוירוטי וריבוי השאלות של המטורף מעיד על תחושת הדחיפות והזעזוע לנוכח עולם נעדר אלוהים. בחיבורו המאוחר עסק ניטשה בהיבטים האתיים של הדת הנוצרית, ובו צידד במערכת מוסר אחת על פני מערכת מוסר אחרת. המוסר הנוצרי הוא מוסר שמעלה על נס את החולשה והופך אותה למעלה. לדעת ניטשה, זוהי אמתלה בחסות המוסר הנוצרי. כנגד מוסר זה, מוסר העבדים, מעמיד ניטשה מוסר שבמרכזו נמצאת דמות האציל. האציל הוא איש הסגולה הרוחנית והוא מונע מתוך חזקה וביטחון פנימי עצמאי.

בחלק הבא של מאמרי אפנה לניתוח משנתו של אלכסיס דה-טוקוויל. לאחר מכן, אסביר באיזה אופן מתכתבת משנתו של טוקוויל עם זו של ניטשה. בחלק האחרון של פרק זה אתייחס להיבט המרכזי המשותף לשני ההוגים, ואסביר כיצד הם רואים את תרומתו למצב האנושי המודרני.

החברה הדמוקרטית בעיני אציל צרפתי

באפריל 1831 יצא אלכסיס דה-טוקוויל יחד עם חברו למסע בארצות-הברית. המסע ארך כשנה ומטרתו הייתה לחקור את מערכת הכליאה האמריקנית. דו"ח בנושא זה אכן נכתב על ידם עם שובם, אך טוקוויל הוסיף וחיבר גם ספר עב-כרס אחר, בשני חלקים, העוסק בניתוח הדמוקרטיה באמריקה בכללותה. חלקו הראשון של הספר התפרסם בשנת 1835 וחלקו השני בשנת 1840.¹²

12. לקורות חייו של טוקוויל ראה בתוך המבוא לתרגום המלא בעברית: אופיר העברי, "מבוא", **הדמוקרטיה באמריקה**, ירושלים: שלם, 2008, עמ' טו.ב.

מטרת ספרו של טוקוויל הייתה לתאר את עלייתו הבלתי נמנעת, לדעתו, של השלטון הדמוקרטי בעולם. המאפיין הבולט ביותר של המגמה הדמוקרטית הוא עליית ערך השוויון:

אני סבור, שלחברות דמוקרטיות יש זיקה טבעית לחופש; אם יניחו אותן לנפשן, עתידות הן לחפשו ולטפחו, ושלילתו תעורר בהן צער. אבל תשוקתן לשוויון לזהטת היא, לא תדע שבעה, לא תחדל ולא תנוצח. הן דורשות שוויון בתוך חירות; ואם אינן יכולות להשיגו, בכל זאת תדרושנה שוויון בתוך עבדות. הן תשלמנה עם עוני, שעבוד וברבריות, אבל את האריסטוקרטיה לא תסבולנה.¹³

לדעת טוקוויל, לחברות דמוקרטיות אמנם יש זיקה טבעית לחופש, אך להיטותן אחר שוויון חזקה אף יותר. החברה הדמוקרטית היא חופשית, אבל היא דורשת "שוויון בתוך חירות", כדברי טוקוויל. יתר על כן, החברה הדמוקרטית יכולה להשלים עם מחסור וברבריות ואף עם שעבוד – שנוגד מטבעו את החופש – אך את האריסטוקרטיה אין המשטר הדמוקרטי יכול לסבול. עיקרון זה, שלפיו הדמוקרטיה נוגדת חזיתית את האריסטוקרטיה, עובר כחוט השני בספרו. למעשה, זוהי הבעיה המרכזית שאיתה הוא מתמודד. טוקוויל הוא בן למשפחה אריסטוקרטית. הוא אהב את העולם שממנו הגיע וחשב שיש בו טוב ויופי. ועדיין, טוקוויל סבר שהוא נולד לתקופה שבה השלטון האריסטוקרטי הולך ושוקע, ושאי אפשר להחזיר את הגלגל לאחור. הוא אמנם הצטער על כך, אבל יחד עם אבחון מוראות הדמוקרטיה, הוא ראה בה את המשטר הצודק ביותר וקיבל אותה בזרועות פתוחות. בפרק החותם את ספרו כתב:

השוויון אולי מרומם פחות; אבל הוא צודק יותר, ובצדקתו גדולתו ויופיו ... רואה אני רבים מבני זמני המתיימרים לברור לעצמם את המוסדות, הדעות והרעיונות שנולדו מן המבנה האריסטוקרטי של החברה הישנה; ברצון היו מוכנים לוותר על אחדים מהם, אבל רוצים היו גם לשמר את האחרים ולהעבירם עימם אל העולם החדש. לדעתי, אנשים אלו מבזים את זמנם ואת כוחותיהם בעבודה ישרה והוגנת אבל עקה.¹⁴

כאמור, טוקוויל זיהה את השוויון כגורם שליט בחברה הדמוקרטית ומתוך כך הגיע למסקנות ביקורתיות ואף פסימיות באשר להשפעת הדמוקרטיה על החברה. לדידו של טוקוויל, עקרון השוויון יוצר חברת המונים שהורסת צורות אורגניות של חיי חברה, של מוסר ושל הנהגה שנוצרו בעבר. סכנת השוויון היא בידוד מוחלט של האדם, הצטנפות בתוך עצמו ובחיק המעגל הקרוב אליו ביותר. ללא מעמד או קבוצה שאליה האדם נולד (כמו בחברה אריסטוקרטית), האדם המודרני שחי בדמוקרטיה נקשר לאזרחים האחרים במדינה רק דרך שלטונה של המדינה. את תחושת הנתק הזו שבין אזרח לאזרח בדמוקרטיה מכנה טוקוויל "אינדיבידואליזם". האינדיבידואל חש כי אינו חב דבר לאיש וכי גורלו נתון כולו בידיו, לטוב ולמוטב. הדמוקרטיה מנתקת את האדם מאבותיו וילדיו ומחזירה אותו תמיד אל עצמו. מכאן הסכנה של החברה הדמוקרטית: במסגרת חברת ההמונים

הלכה וגברה אצל היחיד תחושת הניתוק וההתכנסות אל תוך עצמו וכך גבר בקרבו הדחף למסור לידי הממשל הדמוקרטי יותר ויותר סמכויות.¹

ואולם, טוקוויל לא סבר שהחברה האמריקנית מורכבת כולה מפרודות אנושיות מבודדות. לדעתו, באמצעות רעיונות ומוסדות שהושרשו בארצות-הברית, החברה האמריקנית מסוגלת לרתום את האינדיבידואליזם לצורכי החברה ובכך ליצור רגשי פטריוטיות. בהתאם לכך, מפתח טוקוויל את "משנת האינטרס העצמי המובן לאשורו". בעזרת משנה זו, מצליחים האמריקנים לשלב את מה שמועיל להם עם מה שמועיל לציבור האזרחים:

התברר להם שבארצם ובתקופתם כוח עצום מושך את האדם לטובתו שלו; ולפי שאבדה להם כל תקווה לעצור כוח זה, שוב אין הם חושבים אלא לכווננו. לכן אין הם מכחישים שרשאי כל אדם לעשות לביתו, אבל משתדלים הם להוכיח שכדאי לכל אדם לנהוג ביושר ... בנכונות רבה הם מראים, איך תמיד דאגה נאורה לעצמם ממריצה אותם לסייע איש לרעהו ומעוררת בהם נטייה להקריב מרצונם הטוב חלק מזמנם ומרכושם לטובת המדינה ... משנת האינטרס העצמי המובן לאשורו אינה מביאה לידי מעשים גדולים של מסירות נפש, אבל מתבקשים ממנה קרבנות קטנים יום יום. כשהיא לעצמה לא תוכל לטעת מידות תרומיות באדם; אך להמון גדול של אזרחים היא מקנה הרגלים של סדר, איפוק, מתינות, ראיית הנולד

1. יהושע אריאלי, "אלקסיס דה-טוקוויל, אינדיבידואליזם, חירות האדם והדמוקרטיה האמריקנית", בתוך דוד אוחנה, **היסטוריה ומטא-היסטוריה**, ירושלים: מוסד ביאליק ומרכז קבנר להיסטוריה גרמנית, תשס"ג, עמ' 159.

ושליטה עצמית; ואם גם אין היא מוליכה אנשים היישר אל המידות התרומיות בכוח הרצון, מקרבת היא אותם אליהן בהדרגה בכוח הרגליהם.²

היחיד בחברה הדמוקרטית נשאר אינדיבידואל, אך המשנה הפילוסופית המנחה אותו – הידועה לכול – גורסת כי האינטרס האישי שלו עולה בקנה אחד עם האינטרס הציבורי. כחלק מחברה, האזרח האמריקני מרגיש שווה בין שווים דווקא מתוך מעורבות בממשל, גם אם מדובר במעורבות מינורית מאוד. התרבות הפוליטית בארצות-הברית אינה דורשת קרבת גדולים אלא מעשים קטנים ויום-יומיים. מדובר, אפוא, בתורה מוסרית "מינורית", אם אפשר לכנותה כך.

הכוח השני המגבש את אזרחי החברה הדמוקרטית ומעניק להם משענת לחיים בעלי משמעות הוא הדת. לדעת טוקוויל, אמונות דוגמטיות הן צורך אנושי בסיסי. "אין כמעט שום עשייה אנושית", אומר טוקוויל, "ותהיה מיוחדת ככל שתהיה, שאין מקורה באיזה רעיון כללי מאוד שנתפסו לו הבריות באשר לאלוהים ויחסו עם המין האנושי".³ בניגוד לפילוסופים, רוב בני האדם לא מסוגלים לתת את הדעת על שאלות הנוגעות לאלוהים ולטבע האדם:

רק מוחות המשוחררים להפליא מדאגות החיים הרגילות, מוחות שהם בעת ובעונה אחת נוקבים, חריפים ואמונים על חשיבה, יוכלו, ולו גם לאחר הרבה זמן וטורח, לרדת אל חקר האמיתות האלה, הנחוצות כל כך. ואכן, רואים אנו שכמעט תמיד הפילוסופים עצמם אפופים פקפוקים; שעל כל צעד ושעל האור הטבעי המאיר את דרכם מתעמעם

2. טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, עמ' 562-563.

3. שם, עמ' 457.

ונחלש; ושלמרות כל מאמציהם גילו עד כה רק כמה מושגים סותרים מאוד, שעליהם מוחו של האדם מיטלטל לכאן ולכאן זה אלפים בשנים בלי שיתפוס אי פעם תפיסה איתנה את האמת ואפילו בלי שימצא שגיאות חדשות. עיונים מסוג זה נעלים הם בהרבה מיכולתם הממוצעת של בני האדם, ואפילו היו רוב בני האדם מסוגלים לעיסוקים כאלה, מובן מאליו שלא ימצאו פנאי לכך.⁴

רעיונות בדבר אלוהים וטבע האדם ראוי שיהיו מחוץ לחשיבת כל פרט ופרט. לכן, מטרתה הראשונה במעלה של הדת "ואחת מברכותיה העיקריות, הלוא הוא מתן פתרון, שהוא בעת ובעונה אחת בהיר, מדויק, נוח להבנתו של ההמון ובר-קיימא, לכל אחד משאלות היסוד הללו [בדבר אלוהים וטבע האדם]".⁵

ליתר דיוק, הדת בעיני טוקוויל היא המגן החשוב ביותר של הדמוקרטיה מפני רדידות והמוניות:

מן הדין הוא שמחוקקי הדמוקרטיה, וכל האנשים הישרים והנאורים החיים בהן, ישימו להם בלי הרף למטרה לרומם את נפשות אחיהם האזרחים ולהשאירן נשואות למרום. צריך שכל החשים עניין בעתידן של החברות הדמוקרטיות ייעשו אגודה אחת, ושיפעלו כולם במשותף וללא הפסק להפיץ בחברות האלה את המשיכה אל האינסופי, את הנטייה אל הנשגב ואת האהבה להנאות שאינן גשמיות ... משעה שדת כלשהי מכה שורשים

4. שם, עמ' 457-458.

5. שם, עמ' 458.

בדמוקרטיה, חלילה לכם מלהפריע לה; מוטב שתשמרו עליה שמור היטב באשר היא ירושתן היקרה ביותר של התקופות האריסטוקרטיות.⁶

הדת, לפי דברים אלו, היא "ירושתן היקרה ביותר של התקופות האריסטוקרטיות", ובאשר היא כזו, היא מאזנת ומעניקה יציבות לחברה שהשוויון הוא המרכזי שבערכיה. בחברה כזו, החברה הדמוקרטית, המרכיב האריסטוקרטי הולך וקטן. משום כך גדולה כל כך חשיבותה של הדת, כסוכנת של העבר האריסטוקרטי. חששו של טוקוויל הוא מעדריות, בינוניות, אחדיות, מחסור במידות נעלות, ובאופן כללי, כאמור, ממחסור בכל מה שהאריסטוקרטיה ידעה לספק. ועדיין, כפי שציינת, טוקוויל אינו מבכה את דעיכתה של האריסטוקרטיה אלא מבקש להצביע על חשיבותם של "צינורות אריסטוקרטיים" שיזרימו חמצן לתוך החברה הדמוקרטית. תפקידה של הדת, כדבריו במובאה האחרונה, הוא להפיץ "את המשיכה אל האינסופי, את הנטייה אל הנשגב ואת האהבה להנאות שאינן גשמיות".

המזור האריסטוקרטי והתועלת שבהיסטוריה מונומנטלית

במבט ראשון, הקשר בין הרעיונות הניטשיאניים לתובנותיו של טוקוויל עשוי להיראות קלוש. ואולם, בכוונתי להצביע על נקודות דמיון משמעותיות ביניהם. שני ההוגים מצביעים על הדומיננטיות של המוסר הדתי (בעיקר הנוצרי) בחיי החברה. למעשה, נדמה לי שמוסר העבדים של ניטשה תואם לתיאורי הדת של טוקוויל. בעבור שניהם, מטרת הדת היא לעדן, לנסוך

6. שם, עמ' 585. ההדגשה שלי. ראה על כך גם עמנואל נבו, "שמרנות בניחוח צרפתי: מבט להגותו של טוקוויל", **השילוח** 22 (בסלו תשפ"א), עמ' 124-127.

תחושה של טרנסצנדנטיות. ברם, ניטשה יוצא בדיוק כנגד מה שטוקוויל מבקש לשמר. מוסר העבדים, בעיניו, הוא חולשה וניוון, בעוד שבעבור טוקוויל משמעותו של "ניוון" זה היא עידון, שגב ורוחניות.

לא בכדי בוחר ניטשה לתאר את מות האל באמצעות דמותו של המטורף. רק המטורף יכול להעביר תחושה של שידוד-מערכות בסדר גודל משמעותי כל כך, מהפכה מנטלית המערערת סדרי עולם. כאשר טוקוויל חושש מעולם שהשוויון הולך וגדל בו, הוא חושש, לדעתי, מטירוף הדעת שמגלם המטורף. וכל כך למה? מה, לדעת ניטשה, ממלא את החלל הפסיכולוגי שהותר אלוהים? ובכן, המענה לשאלה הזו כבר נרמזו בתיאור שני סוגי המוסר שהציג. חלף מוסר העבדים הוא מצדד במוסר האדונים, המזוהה לדעתו עם אצילות ועצמיות. לדעת ניטשה האדם האציל איננו אדם פראי, וודאי לא ניהיליסט. את החיבור מעבר לטוב ולרוע חותם הפרק: "אצילי מהו?" – ובו מתאר ניטשה את תכונות האציל:

הסוג האצילי של האדם רואה עצמו כקובע ערכים, ואין הוא נזקק לאישורים, הוא חורף משפט: 'מה שהוא בגדר הזק לי הוא בגדר הזק כשהוא לעצמו', הוא רואה את עצמו בבחינת מה שמעניק בכלל לדברים את כבודם: הוא בורא ערכים. כל מה שהוא יודעו בתוך עצמו, הוא מכבדו: מוסר כזה הוא פיאור עצמי. בחזית הקדמית ניצבת תחושת השפע, העוצמה המבקשת לעבור על גדותיה, האושר שבמתח הגבוה, תודעת העושר הרוצה לעשר ולנדב – גם

נדיבי-עם מסייעים בידי האומללים, אך לא מתוך חמלה, או כמעט לא מתוך חמלה, כי אם מתוך דחף שנתחולל מכוח גודש העוצמה.⁷

לדעת ניטשה, האציל איננו אנוכי או אכזר דווקא. מה שהופך אדם לאציל הוא המניע הפנימי שממנו הוא פועל והקריטריונים שבעזרת הוא מפרש את המציאות. קריטריונים אלה חייבים לבוא מתוכו, ולא מתוך תכתיב חיצוני. האדם האציל, שניטשה מצדד בו ורואה בו אידאל, זקוק מעצם הגדרתו כאציל לחברה מעמדית:

כל עלייה בטיפוס "אדם" היתה עד כה מפעלה של חברה אריסטוקרטית ... באשר היא חברה המאמינה בסולם ארוך של סדר דירוגי ובשוני הערכי שבין אדם לאדם ... ללא הפאתוס של מירווח ... לא יכול היה לצמוח אותה פאתוס אחר, מיסתורי יותר, אותה שאיפה למירווחים חדשים מתרחבים והולכים בתוככי הנשמה עצמה.⁸

בדומה לטוקוויל, ניטשה מתאר כאן את נחיצותה של אריסטוקרטיה להתקדמות החברה, ואף יותר מכך, להתקדמותו של כל אדם פרטי "בתוככי הנשמה עצמה". לדעת ניטשה, הפערים הקיימים בחברה אריסטוקרטית מאפשרים לאדם להתקדם ולרכוש תכונות אציליות. כנגד טיפוס האציל עומד האדם הכנוע, שמידותיו מוכתבות על ידי אחרים (כדוגמת הדת הממוסדת), המשכנעים אותו כי מוסר העבדים הוא המוסר הצודק. בדרך זו נוצרת חברה אחידה וכנועה. טוקוויל מדבר בנימה שונה, אך חששותיו דומים לאלו של ניטשה. השלטון הדמוקרטי, בהיותו

7. ניטשה, מעבר לטוב ולרוע; לגניאלוגיה של המוסר, עמ' 187. ההדגשות במקור.

8. שם, עמ' 183. ההדגשה במקור.

אחראי על ההמון הפשוט והנבעה, הוא "שלטון מוחלט, פרטני, סדיה, שקול, מתון ודואג לעתיד ... כל מבוקשו הוא להשאיר ... [את נתיניו] ילדים לעולם ועד; נעים לו לראות את האזרחים בהנאותיהם, ובלבד שישומו בהן את כל מעייניהם".⁹

הדמיון בין ניטשה לטוקוויל בנקודה זו מתבלט לאור דיונם בדיסציפלינה ההיסטורית. בחיבורו משנת 1874, כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים, עוסק ניטשה בתועלת ובנזק של התודעה ההיסטורית לנפש האדם. לדעת ניטשה, עצם יכולתו של האדם לזכור, להבין מניין הוא בא, להכיר את עברו – בכל אלו יש משום הכבדה על קיומו בהווה. שלא כבהמה, החסרה לגמרי תודעה היסטורית, האדם חי על פני רצף אירועים ובאופן אוטומטי משבץ את עצמו בתוכם. להיסטוריה, אומר ניטשה, יש ערך, אך היא עשויה גם להכביד. במובן זה, העבר הוא נטל על האדם או על הקולקטיב שחי בהווה:

ישנו שיעור של העדר-שנה, של העלאת גרה, של חוש היסטורי, בו החיות ניזקת ואובדת בסופו-של-דבר, בין שמדובר באדם, בעם או בתרבות.¹⁰

ברם, אין להבין מכאן שניטשה סבור כי התודעה ההיסטורית היא אך ורק מזיקה. הוא מטעים כי "היסוד הבלתי-היסטורי וההיסטורי שניהם כאחת דרושים לבריאותם של פרט, של עם ושל תרבות".¹¹ כלומר, ניטשה סבור כי ישנם אירועים

9. טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, עמ' 763.

10. פרידריך ניטשה, **דמדומי שחר; כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים**, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ח, עמ' 18.

11. שם, עמ' 19.

והתרחשויות שראוי וטוב לזכרם, וישנם אחרים שמוטב להניח להם לשקוע אל תהום הנשייה. מתוך קביעה זו, ממשיך ניטשה ומתאר שלושה סוגים של תודעות היסטוריות.

התודעה הראשונה היא ההיסטוריה המונומנטלית. תודעה היסטורית זו מאפשרת הזדהות פסיכולוגית עם דמויות מופת, ומציעה נחמה לאלו השואפים לעשות מעשים נועזים ולהטביע חותם על ההיסטוריה האנושית. תודעה של היסטוריה מונומנטלית יפה לאנשי מעשה חזקים, המבקשים לממש את העוצמה הטמונה באישיותם לאור גיבורי העבר.

התודעה השנייה היא ההיסטוריה האנטיקווארית. תודעה היסטורית זו משמשת את האישיות המקיימת והמכבדת. היא מעניקה לאדם תחושת שייכות "עץ שתול יונק משרשיו"¹². כלומר, תודעה זו מעניקה תחושת שורשיות והשתייכות ומתבטאת ברגש של הזדהות פנימית עם מסורת תרבותית-היסטורית מסוימת שמתוכה שואב היחיד ערכים ומגבש זהות.

התודעה השלישית היא ההיסטוריה הביקורתית. בניגוד להיסטוריה האנטיקווארית המשמרת, ההיסטוריה הביקורתית מעמידה את העבר למשפט ומרשיעה אותו. כשם שההיסטוריה האנטיקווארית זקוקה לזיכרון כדי להטמיעו ולמצוא בו נחמה, כך ההיסטוריה הביקורתית זקוקה לזיכרון על מנת לבקר אותו ולהציע אלטרנטיבה מוסרית או נרטיבית.¹⁵

מבין שלושת סוגי התודעה ההיסטורית מצדד ניטשה בפירוש בהיסטוריה המונומנטלית ומבקר את ההיסטוריה האנטיקווארית. אכן, לדידו אין קיום ללא תודעה היסטורית בכלל, ואימוץ תודעה היסטורית ביקורתית באופן מלא גם הוא מסוכן

12. שם, עמ' 33.

13. יעקב גולומב, **הפיתוי לעוצמה: בין ניטשה לפרויד**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ז, עמ'

ומנתק את האדם מהאוריינטציה של הרצף ההיסטורי שלה הוא זקוק כדי להבין את עצמו. ועדיין, ההיסטוריה האנטיקווארית, לדעת ניטשה, איננה משרתת את החיים, והשתלטותה על ההיסטוריה המונומנטלית מקפאיה את העשייה בחיים. לדעת ניטשה, ההיסטוריה האנטיקווארית משמרת את החיים, אך לשימור כתכלית העומדת בפני עצמה אין הצדקה ערכית. הקיום הנעלה הוא שעומד בראש מעייניו של ניטשה. לא על החיים לבדם באה משנתו להגן, אלא על החיים הגדולים, בעלי העוצמה החיובית המלאה.¹⁴

טוקוויל, בדומה לניטשה, מנתח את המגמות המיוחדות להיסטוריונים בתקופות דמוקרטיות. הוא מחלק את פעולת ההיסטוריונים לשניים - היסטוריונים הפועלים בתקופה אריסטוקרטית והיסטוריונים הפועלים בתקופה דמוקרטית:

היסטוריונים הכותבים בתקופות אריסטוקרטיות נוטים לייחס כל מה שהתרחש לרצונם ולהלוך רוחם המיוחדים של אישים מסוימים; ואת המהפכות החשובות ביותר עשויים הם בהחלט לתלות במקרים של מה בכך. בחריפות הם מתחקים אחר הסיבות הפעוטות ביותר, ולעתים קרובות יפסחו על הגדולות ביותר בלי להשגיח בהן.

היסטוריונים החיים בתקופות דמוקרטיות מגלים מגמות הפוכות בתכלית. רובם אינם מייחסים ליחיד כמעט שום השפעה על גורלו של הגזע האנושי, ושום השפעה לאזרחים על גורלו של עם. אך כנגד זה הם נותנים סיבות כלליות גדולות לכל המעשים הפעוטים ביותר.¹⁵

14. שם, עמ' 54.

15. טוקוויל, **הדמוקרטיה באמריקה**, עמ' 522.

היסטוריונים החיים בתקופות דמוקרטיות לא די אפוא שהם מכחישים כי יש למעטים יכולת כלשהי להשפיע על גורלו של עם אלא גם שוללים הם מן העם עצמו את היכולת לשנות את מצבו, והם משעבדים אותו להשגחה שאין להטותה מדרכה או לאיזה גורל עיוור. לשיטתם, כל עם רתוק בכוח מוחץ, בשל מיקומו, מוצאו, עברו ואופיו, לגורל מסוים שכל מאמציו לעולם לא יועילו לשנותו. הם מזהים דור עם דור, וזכר הם חוזרים מתקופה אחת אל קודמתה, ומכורח אל כורח, עד לימי בראשית, ומחשלים אגב כך שלשלת הדוקה ועצומה המקיפה את האנושות ומקשרת אותה.¹⁶

בניתוחו של טוקוויל את הכתיבה ההיסטורית, הוא מסביר כי בתקופות אריסטוקרטיות ההיסטוריונים נוטים לייחס את שינויי המאורעות לאישים יחידים במינם שהסיטו את נתיב ההיסטוריה מכיוון אחד למשנהו. לחילופין, בתקופות דמוקרטיות היסטוריונים מבכרים כתיבה מנקודת מבט סוציולוגית, המייחסת חשיבות מרובה לאישים יוצאי-דופן אלא לכוחות חברתיים גדולים, שהבנתם שופכת אור על שלל התרחשויות. כתוצאה, מסביר טוקוויל, היסטוריונים אלו "משעבדים אותו [=את העם] להשגחה שאין להטותה מדרכה או לאיזה גורל עיוור", בדמות אותו כוח חברתי.

טוקוויל עצמו מצהיר כי הוא סבור "שבכל עת אפשר לתלות חלק ממאורעות העולם הזה בעובדות כלליות מאוד וחלק אחר בהשפעות מיוחדות מאוד".¹⁷ בחיבורו הדמוקרטיה

16. שם, עמ' 525.

17. שם, עמ' 523.

באמריקה נוקט טוקוויל מתודה המתקרבת יותר לעשייה ההיסטורית בתקופות דמוקרטיות, כפי שעולה מהצהרתו בראשית החיבור:

אין לי ספק שאילו יכולנו לשוב אחור אל יסודותיהן של חברות ולבחון את העדויות של ראשית קורותיהן היינו מגלים בהן את מחצבת הדעות הקדומות, ההרגלים ויצרי הלב השולטים בהן, ובקיצור – את כל המקופל במה שקרוי בפינו האופי הלאומי; שם נמצא את ההסבר לנהגים מסוימים שעכשיו כמו נוגדים את המנהגים הקיימים; חוקים הסותרים לכאורה עקרונות מקובלים, ודעות תמוהות המופיעות פה ושם בחברה, דוגמת אותם שיירי שרשרות שבורות המידלדלים לפעמים מקימוריו של בניין ישן ואינם מחזיקים מאומה.¹⁸

ואולם, ממקומות רבים מאוד בספר עצמו, כפי שציינתי לעיל, ניכר עד כמה טוקוויל מרגיש מחובר להוויה האריסטוקרטית, גם אם הוא מקבל את העולם החדש הדמוקרטי. נקודה זו היא דוגמה נוספת לשניות הערכית שטוקוויל מבקש להדגים, לנתח ואף לקדם. גם בהתייחסותו לכתיבה ההיסטורית, הוא מסביר כי הטמעה של המתודה ההיסטוריוגרפית הדמוקרטית עשויה לחנך את הציבור לראות את עצמו כמשועבד. לעומת זאת, הכתיבה ההיסטורית האריסטוקרטית עושה את ההפך, היא מדגימה את כוחם של יחידי סגולה המשנים את פני ההיסטוריה.

דומה כי אפשר להבחין בנקל בדמיון שבין ההיסטוריה המונומנטלית נוסח ניטשה לכתיבה ההיסטורית האריסטוקרטית נוסח טוקוויל. שתי ה"היסטוריות" מעלות על נס את היחידים

הפועלים והמשנים. התודעה ההיסטורית המונומנטלית היא התודעה ההיסטורית של האדם האציל, המונע מתוקף מוסר אוטונומי שהוא עצמו משמש לו כקנה-מידה. ניטשה סבור כי תודעה היסטורית מונומנטלית היא התודעה ההיסטורית הראויה לאדם האציל, החזק, המתגבר. לעומתו, טוקוויל סבור כי תודעה היסטורית שכזו מאפיינת חברה או תרבות מסוימות. טוקוויל לא מדבר על יכולותיהם של בני אדם שונים לנכס לעצמם סוגים שונים של תודעות היסטוריות. ועדיין, בתודעה ההיסטורית המונומנטלית/האריסטוקרטית טמון האופי שבו מתגלה – הן לדעת ניטשה הן לדעת טוקוויל – האדם האריסטוקרט, האציל. לאור דמיון זה, מתחדדים ההבדלים וקווי הדמיון בין משנותיהם של ניטשה וטוקוויל. להלן אדגים זאת ביחס לשלושת המוטיבים שהזכרתי בראש פרק זה: דת, היסטוריה ואינדיבידואליזם.¹⁹

הדת

לדעת ניטשה, הדת הממוסדת (בעיקר הנצרות) היא יצירת-כפיו של מוסר העבדים הכוהני. מוסר זה עומד בניגוד למוסר האדונים המכונן את עצמו מעצמו, ובתוך כך יוצר ומגדיר את הפרמטרים של "טוב" ו"רע". הערכים העומדים בלב האתוס הנוצרי, לדעת ניטשה, עומדים בניגוד למוסר האדונים, שבליבו מידות כגון גבורה, אצילות, התגברות וקשיחות. מבחינת האיש האציל, מות האל הוא דבר מבורך. ממילא, אלוהי הדתות החיצוני היה רק תירוץ נוצרי להכפפת מידות חלשות של מוסר העבדים.

19. עסקתי לעיל בכמה מונחים ניטישיאניים: מוסר אדונים, דמות האציל, מות האל ותודעה היסטורית מונומנטלית. האם יש קשר בין כלל המושגים האלה? כיוון שהגותו של ניטשה איננה קוהרנטית ושיטתית, אלא אפוריסמית, נדמה כי ניתן להעניק תשובות שונות לשאלה זו. בהקשר זה, אני מחבר בין כלל המושגים הללו לכדי תבנית כוללת אחת, גם אם כללית, ובלי לרדת לפרטים.

טוקוויל, לעומת זאת, מזהה בדת כוח חיוני ביותר לחברה. בניגוד גמור לדבריו של ניטשה, הוא סבור כי הדת היא הערוץ שדרכו מקבלת חברת ההמונים הדמוקרטית "מזון רוחני" השייך מיני דורות לעבר ובכך לחברה האריסטוקרטית. הדת מגינה על המידות הטובות המאפיינות דווקא את האציל: מתינות, שגב, איפוק ואדיבות.

ההיסטוריה

ההיסטוריה היא ממלכת האדם, לא ממלכת האל. לפי ניטשה, התודעה ההיסטורית המונומנטלית היא פתח לפריצת מוסר העבדים. יתר על כן, תודעה היסטורית זו עומדת לא רק כנגד מוסר העבדים או מות האל, אלא כנגד התודעה ההיסטורית המסורתית של העם או הקבוצה הדתית. התודעה ההיסטורית האנטיקווארית מספרת לבני האדם מי הם ומניין באו, אך התודעה ההיסטורית המונומנטלית נועדה בראש ובראשונה לאדם היחיד, פורץ הגבולות, המכונן את עצמו בעצמו.

לעומת זאת, טוקוויל מאפיין שני סוגים שונים של כתיבה היסטורית מבלי להעדיף אחת מהן. כך, הוא אמנם מזהיר מפני סכנותיה של הכתיבה ההיסטורית בעידן הדמוקרטי, אך הוא עצמו נוקט בגישה זו עצמה בניתוחו ההיסטורי.²⁰ טוקוויל מבין שבבואו לנתח את החברה הדמוקרטית הוא צריך לנקוט בכלים המתודיים המתאימים, ולכן הוא מנתח את הדמוקרטיה כשם שהיסטוריון בחברה דמוקרטית היה עושה.

האינדיבידואל

20. גם בספרו **הדמוקרטיה באמריקה** וגם בספר האחרון שכתב, אשר הוקדש להבנה היסטורית-סוציולוגית של הסיבות למהפכה הצרפתית. ראה: אלכסיס דה טוקוויל, **המשטר שהיה והמהפכה**, תרגמה: עדה צמח, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"א.

תיארתי לעיל שתי נקודות שוני בין משנתו של ניטשה לזו של טוקוויל. ברם, הנקודה המשמעותית ביותר, לדעתי, המאפיינת את ההגות שסקרתי כאן משותפת לשני ההוגים: הן ניטשה הן טוקוויל תרים אחר מקומה של הגדולה בחברת ההמונים המודרנית. שניהם סבורים שללא רעיון הגדולה החברה המודרנית נידונה לניוון, ויותר מכך, לשעבוד.

טוקוויל מסביר בסוף ספרו כיצד הקונפורמיזם העֶדְרִי נוסח הדמוקרטיה עלול להוביל למצב של עריצות מסוג חדש. עריצות זו תהיה מתודלקת דווקא מהפסיביות של חברת ההמונים, שיהיו נתונים למרות המחשבתית שלהם עצמם, באין יכולת לפרוץ את גבולותיה. ואולם, טוקוויל מאתר את הגדולה והאריסטוקרטיה במקומות שונים בתוך העולם הדמוקרטי, למשל: בבתי המשפט או בתעשייה.

ניטשה, לעומתו, מתאר סוג של אדם שהוא הוא האריסטוקרט. האדם של ניטשה לא כבול לאל ואף לא למסורת. את השראתו הוא שואב, אמנם, מדמויות היסטוריות הרואיות, אך ההשתייכות לאנשים או לאמונות הסובבים אותו אינה מהווה בעבורו מקור השראה עיקרי. מסתבר, אפוא, שניטשה וטוקוויל מאבחנים בדרך דומה את החברה המודרנית כחברת אינדיבידואלים בינוניים למדי, בלתי מזיקים, ועם זאת - חסרי הדר. משום כך, הן ניטשה הן טוקוויל מאתרים את האופנים שבהם באה לידי ביטוי דמותו של האריסטוקרט, האציל, בחברה, אך בפועל הם מתארים דמות שונה של אציל. באופן מעט פשטני, ניתן לומר שבעבור ניטשה היחיד עומד אל מול הדת הממוסדת והתודעה ההיסטורית האנטיקווארית כשהוא חמוש במוסר אדונים מבית מדרשה של התודעה ההיסטורית המונומנטלית.

בעבור טוקוויל, היחיד והחברה קשורים זה לזה באמצעות אותו מוסר עבדים (הדת) והתודעה ההיסטורית האנטיקווארית (המסורת והתודעה ההיסטורית באשר היא).

2. ניטשה וטוקוויל בראי ההגות הציונית

כפי שכבר ציינתי, מעיון בכתביהם של סופרים עבריים והוגים ציוניים ניכר עד כמה תפסה מחשבתו של ניטשה מקום של כבוד בחלקים נרחבים של המחשבה הציונית. בראש ובראשונה, קשורה השפעתו של ניטשה בדמותו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי וחוגו. לניטשה הייתה השפעה מכרעת על דור מפנה-המאה. לדעת דוד אוחנה, עם הופעתו של ניטשה בתרבות הוּמֵר מוקד הדיון התרבותי והפוליטי מהאוניברסלי, התבוני וההיסטורי אל הפרטיקולרי, המיתי והאותנטי. בין אם הייתה זו פרשנות סבירה לדברי ניטשה ובין אם לאו, מוסר האדונים והתודעה ההיסטורית המונומנטלית נתפסו כחיוניות הרואית הקוראת תיגר על מסורות העבר. האדם ראה עצמו כמוקד הבריאה ותכליתה. מוסר זה זכה לכינוי "מוסר העוצמה הניטשיאני"²¹.

הוויכוח בין אחד-העם לברדיצ'בסקי – מנהיג "הצעירים" בספרות העברית – היה לביטוי הציוני המובהק של הדיון האינטלקטואלי הכלל-אירופי בעקבות הופעתו של ניטשה. אם אחד-העם דיבר על היהדות של כלל העם, ברדיצ'בסקי דיבר על "יהודים", פרטים: "מרגישים אנו את הצורך לשינוי המרכז מיהדות ליהודים". ברדיצ'בסקי הסיט את מרכז הכובד מהיהדות אל היהודי היחיד, המעצב את חייו כראות עיניו. היחיד קודם לכלל

21. דוד אוחנה, **מסדר הניהיליסטים**, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993, עמ' 64-65.

ורצונו עדיף על הכלל וגובר עליו.²² אם אידאל היהודי הלאומי של אחד-העם הוא דגם קיבוצי, האידאל של ברדיצ'בסקי הוא דגם אינדיבידואלי וחופשי.²³

התודעה ההיסטורית המונומנטלית מבית מדרשו של ניטשה תפסה כאן תפקיד מכריע. לדעת סיעת ברדיצ'בסקי, העיסוק הרבני המופרז בתלמוד ובדקדוקי הלכה הקשיח את התרבות היהודית ולא הניח לה לצמוח. התודעה המסורתית, אליבא דברדיצ'בסקי, חייבת לפנות את מקומה לתודעה חדשה. במובן זה, התודעה המסורתית שעליה דיברו ברדיצ'בסקי וקבוצת הצעירים הייתה התודעה ההיסטורית האנטיקווארית. במקום תודעה זו, ביקשה קבוצה זו לשאוב השראה מההיסטוריה המונומנטלית של העם היהודי.

כך, ברדיצ'בסקי קרא תיגר על הניסיון להציג את ההיסטוריה היהודית כתולדות ההתלכדות של עם ישראל לדורותיו סביב תורת ישראל. הוא הדגיש את הניגודים והפילוגים שבין סיעות שונות בעם היהודי. כנגד הקו הלינינארי הוזה ביקש ברדיצ'בסקי לשוב אחורה למיתוס יהודי מימי קדם, עוד בטרם קיבל עם ישראל על עצמו עול תורה ומצוות. על העם העברי לשוב לעברו, לימים שבהם טרם היה ל"עם הספר". לדידו של ברדיצ'בסקי, יבנה הייתה סמל הניוון היהודי, תחילתה של עליונות הספר על פני החיים עצמם. בתקופה זו התרחקו היהודים מהטבע, מהוויטליות, ואף ויתרו על רגשות כוחניים כמו שאיפה לגבורה ונכונות לקרב. היהדות החדשה שביקש ברדיצ'בסקי לכונן הייתה צריכה להפוך את היהודי מסביל בתוך ההיסטוריה למי שמעצב את גורלו במו ידיו. הוא רצה לתת קדימות ליופי

22. אבנר הולצמן, **מיכה יוסף ברדיצ'בסקי: גדולי הרוח והיצירה בעם היהודי**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2011, עמ' 118.

23. גדעון שמעוני, **האידיאולוגיה הציונית**, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, עמ' 272.

על פני המוסר, לארציות על פני הרוחניות, לשאיפה לכוח על פני האהבה, לגאווה על פני הענווה, ליצריות על פני הרציונליות ולרגש על פני התבונה.²⁴

כאמור, ניתן להיווכח עד כמה ברדיצ'בסקי – ובעקבותיו ברנה, טשרניחובסקי, גנסין ואחרים – הושפעו מרעיונותיו של ניטשה בדבר ההיסטוריה המונומנטלית. כמובן, החילון המובלט שאפיין קבוצה זו מתקשר גם הוא לרעיונות ניטשיאניים נוסח מות האלוהים. "האל מת, ואנחנו, העברים החדשים, הרגנוהו", לבטח היו אומרים. אכן, לדידו של ברדיצ'בסקי משמעותו של המוסר הלאומי היא אהבה עצמית של העם ותועלתו שלו,²⁵ ולא כל מוסר "אלוהי" כביכול אחר (מוסר עבדים).

לצד רעיונות אלו, ניתן לאפיין גם רעיונות ציוניים אחרים כרעיונות ניטשיאניים. למשל, התזה ההיסטורית המפורסמת של גרשום שלום (1936–1982) בדבר הולדתה של ההשכלה מתוך השבתאות ועליית הציונות כתגובה לספיחי ההשכלה הגרמנית, משתמשת גם היא, למעשה, במודל ההיסטוריה הביקורתית של ניטשה. שלום מסביר את ההווה הציוני באמצעות נרטיב היסטורי שורשיו לא מגיעים לעולם היהודי ההלכתי או המסורתי.²⁶

הגותו של ניטשה תרמה ותורמת רעיונות מרכזיים להגות הציונית. אני סבור שאפשר לאמץ גם רעיונות של טוקוויל על מנת להסביר היבטים שונים של היהודי החדש בתרבות הציונית. המדובר בעיקר על הציונות המדינית מבית מדרשו של בנימין

24. אניטה שפירא, "המיתוס של היהודי החדש", בתוך: **ניטשה בתרבות העברית**, עמ' 120.

25. שם.

26. שלום עצמו התנגד לזיהוי בין ציונות לשבתאות, אך קשה להתעלם מאופן הצגת הדברים שלו.

זאב הרצל (1860–1904). יעקב גולומב, במאמר שכתב זה מכבר, עוסק בהשפעתו של ניטשה על אבי התנועה הציונית. לדידו, השפעתו של ניטשה על התרבות העברית טומנת בחובה פרדוקס:

הפרדוקס ... נעוץ בכך שרוב הגותו של ניטשה עסקה באינדיבידואל הפרטי והדגישה את ייחודו ואת שאיפתו לעצב לעצמו אישיות אותנטית, ואילו הבולטים שבהוגים ובסופרים העברים שנמשכו לתורתו ראו לנגד עיניהם בעיקר את היעד הקולקטיבי-חברתי ... של חיי היהודים, בעתיד, דהיינו את ייסודה של מדינה יהודית שוויונית, האמורה לספק ליהודים מקלט בטוח.²⁷

אם נקבל את ההנחה שהגותו של ניטשה עסקה באינדיבידואל והדגישה את ייחודו לעצב לעצמו אישיות אותנטית, אכן ישנו מתח בין ההגות הציונית, שהיא קולקטיבית מעצם היותה הגות לאומית, לבין משנת הרצון לעוצמה של ניטשה. ברם, לפחות במקרה של הרצל ושאר ראשי הציונות המדינית, ובראשם זאב ז'בוטינסקי, מדוע בכלל להתעקש לכלול אותם כ"מושפעי ניטשה" גדולים? במאמרו מתעכב גולומב על כל שביב מידע שמראה, לדעתו, שהרצל הושפע מניטשה. בין היתר, הוא מפרט כיצד הרצל, כעורך העיתון Neue Freie Presse, קיבל לידיו מספר מאמרים שעסקו בניטשה ומונה כמה ספרי ניטשה מהודרים היו בספרייתו של חוזה המדינה. אין ספק שהרצל הכיר את ניטשה ואולי אף הושפע ממנו, אך אינני בטוח

27. יעקב גולומב, "כה אמר הרצל" על ניטשה", בתוך יעקב גולומב (עורך), **ניטשה בתרבות העברית**, ירושלים, מאנגט: תשס"ב, עמ' 26.

עד כמה השקפת עולמו של הרצל והמניעים הסמויים לתוכניתו הצייונית "בחלקם עוצבו בידי מוטיבים ניטשיאניים מובהקים",²⁸ כדברי גולומב.

ובכן, באלו מוטיבים מדובר? אינדיבידואליזם, אריסטוקרטיה, אותנטיות, אתאיזם ותודעה היסטורית מונומנטלית. גולומב מביא בראשית מאמרו קטע יומן של הרצל, שבו הוא מתאר שיחה שנערכה בינו לבין התועמלן והעיתונאי לאו פרנקל:

אם כך, אתה חסיד של ניטשה? אמר [פרנקל].

אני: לא ולא. ניטשה הוא מטורף. אבל למשול אפשר רק בדרך אריסטוקרטית. בתוך הקהילה המקומית אני בעד אוטונומיה רחבה ביותר ... ואילו את המדינה ואת צרכיה אין ההמונים מסוגלים להבין.

פראנקל: איך אתה רוצה לכונן את האריסטוקרטיה?

אני: יש דרכים שונות ומשונות. הנה דוגמה אחת, ואל נא תסיק ממנה על הכלל: האקדמיה הצרפתית היא אריסטוקרטיה נבחרת.

אחר כך דיברנו על תיאוריות חברתיות. אני אמרתי שאני בעד הלאמה של בנקים ...

פראנקל: וכך אפשר להסדיר הכול בדרך קולקטיביסטית.

אני: לא ולא. אסור לרצוח את האינדיווידואום.²⁹

הדגשתו של הרצל את האריסטוקרטיה ואת האינדיבידואל, קובע גולומב, היא ראייה להשפעה ניטשיאנית.

28. שם, עמ' 30.

29. שם, עמ' 26. ההדגשות הן של גולומב.

לדידו, הרצל גם נהה אחר התודעה ההיסטורית המונומנטלית נוסח ניטשה. הרצל כתב: "חש אני בקרבי כח ענקים ההולך וגדל כלפי התפקיד הנהדר", וכן: "מאמין אני שיצמח מן האדמה דור של יהודים נפלאים. המכבים יקומו שוב ... אני אלחם בעוז. אבל אלה ההולכים עמי יהיו כולם לאישים היסטוריים מפורסמים".³⁰ לדעת גולומב, ניטשה אף העניק מזור לחיבוטי הנפש של הרצל כיהודי מודרני וחילוני, ושימוש בעבורו מופת לחילוניות שאינה כורעת תחת עול האתאיזם. הרצל מבין, אומר גולומב, שעליו להעשיר כמה שיותר את עולמו, כי זה העולם היחיד שנשאר לו.³¹ ברם, לדעתי תיאורים אלו בכתיבתו של הרצל – כמו גם עמדותיהם של נושאי דברה הנוספים של הציונות, שהגיעו מרקע דומה לזה של הרצל וחלקו איתו חזון משותף – תואמים יותר את עמדתו של טוקוויל מאשר את זו של ניטשה. חשוב לחדד זאת, כיוון שהעמדת המהפכה הציונית באופן כה משמעותי על הגותו של ניטשה מדגישה בעיקר אלמנטים מסוימים בהגות הציונית. האלמנטים המודגשים – אותנטיות, אינדיבידואליזם, אריסטוקרטיה (למשל, בדמות ההדר הבית"רי) – נראים באופן טבעי כנובעים מתוך השקפת עולם ניטשיאנית. "גיורו" של ניטשה על ידי הגות הציונית הוא דבר חיובי ומפרה בהחלט, אך יש לו גם חסרונות. החיסרון המובהק, לדעתי, הוא בכך שהוא מביא לתפיסתם של האידיאלים הנזכרים ככאלו שמנותקים מעולם העבר היהודי. המחנה הציוני-החילוני שבחר לשמור על הקשר בין העבר היהודי להווה מצטייר ככזה שאינו מעוניין באינדיבידואליזם, ההדר והאריסטוקרטיה (המדובר בעיקר על מחנה אחד-העם וממשיכיו).

30. שם, עמ' 63.

31. שם, עמ' 61.

לדעתי, ייחוס עמדות שמרניות-ליברליות בנוסח דה-טוקוויל להרצל הולם יותר את הממצאים בכתביו. ההבדל בין הרצל לברדיצ'בסקי דומה בעיניי להבדל שבין טוקוויל לניטשה. ברדיצ'בסקי באמת מבליט ומבקש את ההיסטוריה האחרת, את העבר האלטרנטיבי, את הוויטליות ואת האוטנטיות. הרצל פחות מדבר במונחים כאלו, ועל כן תהיה זו טעות לדבר על שניהם כחניכיו של ניטשה. הרצל הוא אריסטוקרט נוסח טוקוויל; הוא מבקש ליצור חברה מעודנת, ליברלית ומתורבתת ששומרת על קשרים רגשיים עם נכסי העבר באופן עמוק. תמונה כזו עולה לדעתי מתוך הרומן שכתב, אלטנוילנד. אביא דוגמה אחת. כך תיאר הרצל את ביקורו של גיבור הרומן, ד"ר פרידריך לבנברג (ככל הנראה בן דמותו של הרצל עצמו), בירושלים:

ירושלים, מלמל פרידריך בקול נמוך ורועד. הוא לא הצליח להסביר לעצמו מדוע קו הרקיע של העיר הזרה הזאת ריתק אותו כל כך. אולי בגלל שבירי זיכרונות משחר ילדותו, פסוקי תפילה שמלמל אביו? ליל חג הפסח הנשכח מילא את נפשו. במוחו עלה אחד הפסוקים העבריים המעטים שזכר: לשנה הבאה בירושלים. פתאום ראה עצמו ילד קטן שצועד עם אביו לבית הכנסת. קשה, האמונה מתה, הנעורים מתו, האב מת – ומולו הזדקרו חומות ירושלים לאור ירח קסום. דמעות חמות הציפו את עיניו. הוא נעמד והדמעות זלגו לאטן על לחייו.³²

האם תיאור זה הוא של היסטוריה מונומנטלית, כפי שאומר גולומב? לדעתי לא. כך, האריסטוקרטיה שעליה מדבר הרצל איננה נוסח "מוסר אדונים" או ה"רצון לעוצמה", אלא

32. תיאודור הרצל, אלטנוילנד, תרגום: מרים קראוס (תל אביב: בבל, 1997), עמ' 39-40. ראה על כך גם מאמרי של אסף מלאך: <https://did.li/bKf1>.

אריסטוקרטיה "רגילה", אך כזו שאיננה מעמדית - אוניברסיטה, בתי משפט, תיאטראות וכדומה. התייחסות אל הרצל כאל מודל טוקוויליאני של הגות ציונית חשובה, כיוון שבמודל זה היחס בין העבר להווה מצטייר כנושא הרבה פחות קונפליקטים מאשר במודל הניטשיאני. המודל נוסח טוקוויל הוא מודל ליברלי שמקפיד לשמור על הערוצים האריסטוקרטיים וההיסטוריים המזוינים את חברת האינדיבידואלים בציון. הוא הרבה פחות מהפכני, ומאפשר הכרעה פחות כואבת בין ההיבט הלאומי להיבט הדתי בעולם היהודי. לפי מודל זה, הלאומיות היהודית החדשה היא מודרנית ומערבית, אבל הפרקטיקות והסמלים שהיא נושאת עימה משמרים על נכסי העבר המקודשים, ובכך משמרים את החירות, העידון והשגב.

פרידריך ניטשה ואלכסיס דה-טוקוויל הציגו שני מודלים של אדם מודרני. בין שני המודלים הללו יש דמיון, אך גם שוני. הן ניטשה הן טוקוויל ביקשו לתת מקום לאינדיבידואל ולרוח האצילית, ולאור משנתם נוכל להבין טוב יותר את ראשי התנועה הלאומית, שאנו צאצאיה.

