

שלמה אבינרי : הגל והלאומיות הגרמנית

הגל היה תושב העיר יינה כאשר התחולל בקירבתה ב־1806 הקרב המכריע בו ניצחו צבאות נפוליאון את הצבא הפרוסי. ב־13 באוקטובר 1806, ביום בו נכנסו הצבאות הצרפתיים לעיר ונערכו לקרב שעתיד היה להיערך למחרתו, כותב הגל אל ידידו ניטהאמר :

„כפי שכבר כתבתי לך קודם, הרי אנו כאן מאחלים כולנו לצרפתים נצחון והצלחה. הפרוסים זוכים למפלות שהם ראויים להן... הבוקר ראיתי את הקיסר [נפוליאון], זו נשמת העולם, כשהוא עובר את העיר ברכיבה בדרך למיסדר. אכן, הרי זו הרגשה נפלאה לראות אישיות כזו השלטת על עולם ומלואו... הוא מסוגל לבצע הכל; מה־נפלא האדם הזה!“¹

שלושה חדשים לאחר־מכן, במכתב אל ידיד אחר, צלמאן, מסכם הגל את לקח המפלה הפרוסית בקרב יינה: „אין לך הוכחה טובה יותר מאשר המאורעות המתרחשים לנגד עינינו, איך מנצחת התרבות את הברבריות והרוח את השכל־הרוח“².

עמדה פרו־צרפתית זו נוקט הגל גם בשנת 1813, בעת ההתעוררות הלאומית הגרמנית. בשעה שגדול הפילוסופים הגרמניים, פיכטה, מצטרף אל פלוגות המתנדבים האוניברסיטאיות על־מנת להילחם בצרפתים, ומוצא במסיבות אלו את מותו, רואה הגל את מפעל ההשתחררות הלאומי הגרמני בעין עוינת. הוא מצוי עתה בנירנברג, ואת שיחרורה מן הכיבוש הצרפתי הוא מסכם במכתב מיום 2.5.1813, המכוון גם הוא אל ניטהאמר, וזו לשונו: „פשטו על העיר כמה מאות־אלפים קוזקים, בשקירים ופטריוטים פרוסים“³. וזמן־מה לאחר מכן הוא מרמז על חלוט־בלהות שחלמה אשתו על „קוזקים, פרוסים ושאר חיילים פראיים“⁴. במכתב אחר, מתאריך 23.12.1813, הוא מלגלג על התלהבותם של הסטודנטים לשיחרור מן השלטון הצרפתי: „שיחרור? שיחרור ממה? מרבים לדבר כאן על משחררים. אם

אראה מ ש ו ח ר ר אחד במו־עיני, אפול על פני ארצה ואשתחוה לו אפיים“⁵. כשהגיעו הדי מפלתו הסופית של נפוליאון לגרמניה, כותב הגל: „נפוליאון הגדול שלנו — מי האמין שפך יהיה סופו“⁶. כאשר מנסה התנועה הלאומית־הרומנטית לחלום על הקמת גרמניה משוחררת לאחר השיחרור, שמח הגל לאכזבה שנכונה לציפיה זו מהחלטות הקונגרס הווינאי, שהשאיר את גרמניה בפיצולה המדיני. בחיבור על היחסים הפנימיים בממלכת וירטנברג, כותב הגל בשנת 1817: „נעלם רעיון־ההבל הקרוי רייך גרמני... הוא בא אל קצו הבזוי שהיה ראוי לו מאוד ומתמיד, ועל מקומו קמו המדינות הריבוניות הבודדות“⁷. וכעשר שנים לאחר־מכן, בהרצאותיו על הפילוסופיה של ההיסטוריה באוניברסיטת ברלין, הוא מסכם את לקח הקונגרס הווינאי במלים דומות: „השקר הקרוי רייך גרמני נעלם סופית — ולחלוטים“⁸.

כשאודת־הסטודנטים הלאומית „טאוטניה“ מעמידה לה במנין תקנותיה כמטרה

את התודעה הפל־גרמנית תחת הנאמנות למדינות הבודדות, פוסק הגל, ב„פילוך סופיה של המשפט“, כי אלה הרוצים להקים בגרמניה אחדות מדינית מעבר לגבולות הפיצול הקיים אינם מבינים ולא־כלום במדינאות ובהיסטוריה.⁹ כשאגודות הסטודנטים מסרבות לקבל יהודים אל שורותיהן, תובע הגל מתן שיווי־זכויות מדיני ואזרחי מלא ליהודים, שכן „כל אדם יש לו זכות כאדם, ולא משום שהוא יהודי, קתולי, פרוטסטנטי, גרמני או איטלקי“.¹⁰

ואחרונה בשורת דוגמות אלו: בספרו של פרידריך פון־שלגל, „לשונם וחכמתם של היהודים“, שהופיע בשנות־העשרים למאה ה־19, מופעת לראשונה בגרמניה הדעה המנסה לבסס קירבה אתנית־גזעית בין הגרמנים לעמים היהודיים על סמך הקירבה הלשונית בין הסנסקריט ללשונות האירופיות. שלגל הוא מן הראשונים הנזקק למושג עמים „אריים“ ו„הודו־אירופיים“, ובהקדמה ל„פילוסופיה של ההיסטוריה“ מתיחס הגל להנהות אלה על קיומו של עם־קמאי (Ur-Volk) הודו־אירופי בבוז גמור, וקובע כי נסיונות להסיק מסקנות מדיניות־היסטוריות על סמך קשרים לשוניים הופכים את המדע למיתולוגיה.¹¹

השאלה העשויה להתעורר לאחר סקירה זו של העמדות הקונקרטיות שנקט הגל כלפי גילוייה השונים, המדיניים והתרבותיים, של הלאומיות הגרמנית, היא פשוטה: איך אירע הדבר שהוגה, שהתבטא בצורה כה ברורה נגד כל גילוי של לאומיות גרמנית, מקובל וידוע כיום כאביה הרוחני של לאומיות זו? איך קרה הדבר שאדם, שביקר בחריפות את הניצנים הראשונים של התורה הגזענית, ייקרא על־ידי מלומד משיעור־קומתו של קארל פופר כמקים הלאומנות הגרמנית ואבי תורת־הגזע;¹² שהוגה, שהתנגד לכל נסיון לכונן בגרמניה אחדות לאומית־מדינית, יכולה על־ידי הרמן הלר כראשון ההוגים את רעיון המדינה הלאומית המודרנית?¹³ לחוקרים אלה מצטרפת שורה ארוכה של אנשי־מדע, הרואים בהגל את אחת החוליות שהביאו לעליית הלאומיות הגרמנית ולגילוייה הקיצוניים בדמותו של הנא־ציזם.¹⁴

המאָלף בפרשה זו היא העובדה כי השקפה זו על הגל כאבי הלאומיות הגרמנית היא חדשה — ומהפכנית ביסודה. הגרמנים של המאה ה־19, בייחוד הלאומיים שבהם, הפירו את הגל בזיקתו לאירועים הקונקרטיים של תקופתו וראו בו את האויב מס. 1 ללאומיות הגרמנית. כך רואה את הגל רודולף הייס, ההיסטוריון הלאומי־הליברלי של מהפכת 1848; בספרו „הגל ותקופתו“, שפורסם ב־1857, הוא מוקיע את הגל כאויב הליברליזם והלאומיות הגרמנית כאחד, בזיקתו של הגל לפרוסיה רואה הייס הוכחה לאנטי־ליברליותו ולאנטי־לאומיותו כאחד. כך גם ההיסטוריון של הלאומיות הגרמנית, טרייטשקה: לדבריו אטום הגל מהבין את מושגי הלאומיות וזיקתם למדינה, ובאור זה הוא מציג את הגל, הן בחיבורו המקיף על תולדות גרמניה במאה ה־19 הן בהרצאותיו של המדינאות משנת 1897. כיצד השתנתה ההערכה להגל באורח כה קיצוני מאז ועד עתה? בדפים הבאים ייעשה נסיון למצוא הסבר לשינוי זה. אולם כבר בשלב ראשון ניתן אולי לומר

שאת הסיבות העיקריות לשינוי הגישה אל הגל נובעת מן המהפך בעמדה הפר-
ליטית של פרוסיה לגבי השאלה של איחוד גרמניה. התפקיד שמילאה פרוסיה,
בראשותו של ביסמרק, באיחודה של גרמניה סביב 1870 משפיע מבני-דורנו את
העובדה שפרוסיה של 1820 היתה הגורם הפעיל ביותר נגד כל נסיון של איחוד
לאומי בגרמניה. הגל קשור היה לפרוסיה — אך לפרוסיה זו, האנטי-לאומית,
ולא לפרוסיה שביסמרק הצליח להפכה, שני דורות לאחר-מכן, ליוזמתו ומגשימתו
של האיחוד. מתוך שיכתת המהפך הזה בעמדתה של פרוסיה לגבי הבעיה של
איחוד גרמניה, מטילים היסטוריונים מודרניים את דימויה של פרוסיה של 1870
על פרוסיה של 1820, ומאחר שהגל היה קשור אל זו האחרונה, מסיקים מכאן
מסקנות על זיקתו הלאומית. הרי זו דוגמה אפיינית ביותר לאנאכרוניזם בפרשנות
היסטורית.

אולם ברור שאי-אפשר היה לפרש את הגל ברוח לאומית לולא היו במשנתו פרקים
ומושגים הניתנים להתפרש ברוח זו. לרשימת הקטעים האנטי-לאומיים בתורתו של
הגל אפשר אולי להוסיף קטע עקרוני, אפיזודי פחות מאלה שהבאנו למעלה:
„בימינו אין כל צורך בליכוד ובאחדות במדינה כמה ששייך למנהגים, מסורת,
תרבות ולשון... לשונן של הרבה פרובינציות של צרפת ושל אנגליה שונה מן הלשון
השלטת. בויילס ובאיים ההברידיים אין דוברים אנגלית... המונארכים הרוסי
והאוסטרי אינם יודעים מה מספר הלשונות המדוברות במדינותיהם — ודווקא
מדינותיהם הן דוגמה למדינות מודרניות, שליפודן אינו נובע ממקריות אלא מרוחה
של תודעה מדינית משותפת”¹⁵.

אך עם שמשנתו של הגל עשירה בקטעים כאלה, מצויות בה נקודות-מגע עם
התנועה הלאומית הגרמנית, ומגע זה ייבדק בדפים הבאים. בחינה זו תיעשה
עלידי עקיבה אחר המשמעויות השונות המתייחסות למושג אחד המשותף להגל
ולתנועה הלאומית — הריהו מושג העם (Volk) ורוח-העם (Volksgeist). העובדה
כי הגל וגם התנועה הלאומית משתמשים במושג זה אחראית במידה מרובה
לטישטוש הניגודים בין הגל ללאומיות. כוונת הדיון היא לנסות ולהבחין בין
שימוש הלשון הנקוט בפי הגל לבין זה המקובל על הרומנטיקה הלאומית
הגרמנית.

הבחינה תיעשה בשני מישורים:

תחילה נעקוב אחרי צמיחתו של מושג רוח-העם בכתבי הנעורים של הגל; ואחרי-
כן תיבחן משמעותו של מושג זה בפילוסופיה-של-ההיסטוריה של הגל.

ב

כתבי הנעורים של הגל פורסמו לראשונה ע"י הרמן נול בשנת 1907, ועד 1948
לא תורגמו לשום שפה. העובדה שלא היו ידועים כלל במאה הי"ט, ועד היום הם
ידועים מעט מאד בהשוואה לכתביו המאוחרים, ודאי השפיעה על הערכת דמותו
של הגל.

בכתבים אלה מתגלית דמותו הרוחנית של הגל כשהיא משתחררת בהדרגה מן הפילוסופיה הקאנטיאנית ומעצבת לעצמה לאטה את מערכת המושגים הבשלה של תורת הגל המאוחרת. לענייננו נתרכזו באספקט אחד של כתבים אלה: השתחררותו ההדרגתית של מושג ה"עם" של הגל מן המשמעויות הפרוכות במושג זה בתורתו של הרדר.

החיבור הראשון, משנת 1796, קרוי "הפוזיטיביות של הדת הנוצרית". זוהי התקפתו החריפה ביותר של הגל על הנצרות. בה משתלבות עמדות קאנט בתחום המוסר עם עמדות שמקורן בהרדר בתחום התרבות. הנצרות מגונה בחיבור זה על כך שהיא דת "פוזיטיבית" — כלומר, מבוססת על צווים נורמטיביים פוזיטיביים וממוסדים. צווים אלה הם חיצוניים ליחיד, ולכן הם מהווים לגביו כפיה מוסרית, שהרי אין הוא יכול להפעיל את הכרעתו המוסרית האוטונומית. הנצרות היא דת אטומה — דת־ספר — לעומת דת־העם היוונית העכו"מית.

חיבור זה של הגל הוא שיר־הלל לדת־העם (Volksreligion) העכו"מית היוונית. הדת, וכן המוסר והאמנות, הם גילוייה של רוח־העם (Volksgeist). מושג זה שאוב מתורתו של הרדר, והוא מציין את אחדות החיים המיוחדת לכל עם ועם, בו מצויה השלמות הנפשית של היחיד המתמוג בכל ישותו עם רוח העם. בעקבות תיאורו של הרדר בחיבור "הנצרות והדתות הלאומיות", קובע הגל כי לכל עם יש אופי משלו במנהגיו ובערכיו הדתיים. כך מוסברת גם הופעתו של ישו על רקע "מצבה העגום של האומה היהודית":¹⁶ התחוקה האלוהית של משה, שהיתה מלווה ציוויים סטאטוטוריים מרובים, הפכה את עם ישראל לעם־לבד־ישכון, שגאוותו על ציותו העבדתי לחוקים. משנכנסה למערכת סגורה זו מעצמה זרה [רומי], שהטילה על עם־ישראל שיעבוד נוסף על שיעבודו לחוקי־הוא, הפך העם ממורמר על־ידי שיעבוד זה לפי שפגע בהרמטיות של סגירותו ואטימותו הדתית. אז צומחת ועולה האמונה במשיח — והגל הוא מן הראשונים בעת החדשה המפרש את המשיח כגילום התודעה הלאומית של עם ישראל. המשיח הוא "בא־כוחו של יהוה, שנשלח להקים את מדינת־היהודים מחדש".¹⁷

מהותו המדינית של המשיח מתפרשת מתוך הרוח ההרדריאנית של הדברים. דת משה היא חלק מן הטוטאליות של חיי עם־ישראל, והללו אין ביכלתם להתקיים, במצע המיוחד של דת־השיעבוד היהודית, אלא תוך ניתוק גמור מן העולם החיצוני. יהדות ושלטון זר אינם יכולים לדור בכפיפה אחת, ולכן הופכת הקמתה מחדש של המדינה היהודית להכרח הנובע מאפיה המיוחדת של הדת היהודית. אין כאן תביעה אוניברסלית לעצמאות מדינית לאומית כמהות הנחוצה לכל עם ועם. רק עם־ישראל, בגלל דתו המיוחדת־במינה, זקוק לה, כי רק על־ידי עצמאות מדינית יכול הוא לשמור על הווייה של "עם־לבד־ישכון". העצמאות המדינית אינה אפוא הנורמה ההיסטורית אלא החריג המוציא את עם־ישראל מן הכלליות של התהליך ההיסטורי עצמו.

בחיבור אחר, "על ההבדל בין דת־הדמיון היוונית לדת הפוזיטיבית הנוצרית", אף

הוא מ־1796, מנוסחים הדברים ברוח דומה, אך עשויות להשתמע מכך מסקנות שונות קצת. הגל מנסה להשיב כאן על השאלה, איך הצליחה הנצרות, כדת זרה ומזרחית, לסלק את הדתות העכו"מיות השרשיות. איך הוכשרו הלבבות לקבל את ערכיה הזרים והמהפכניים?

באחת הפסקות המבשרות את המחשבה ההגליאנית בבשלותה, תוך שימוש במושגים הלקוחים עדיין מאווירתה של הרומנטיקה הקדומה, קובע הגל כי למהפכה שהביאה את הנצרות לעולם יש שרשים עמוקים יותר בקרב בני־הדור. לדברים יש צליל אקטואלי מאד ב־1796: „לכל המהפכות הגדולות, הגלויות לעין, קודמת תמיד מהפכה שקטה וסמויה ברוח התקופה. מהפכה זו אינה גלויה לעין, ופחות מפל עומדים עליה בני־התקופה עצמם. כמו שקשה להשיגה, כך קשה לתארה במלים. מי שאינו לומד להכיר מהפכות אלו, לעולם לא יבין את תוצאותיהן”¹⁸.

במה התבטאה המהפכה הפנימית הזאת לגבי תפוצת הנצרות? לפי הגל, שוב לא התאימה הדת היוונית העכו"מית, דתו של אזרח הפוליס החפשי, למצע המדיני של השיעבוד החברתי מתקופת הקיסרות הרומית. היווני ראה בפוליס שלו, המוסיפה להתקיים גם לאחר מותו, את נצח־נשמתו. משנעלמה הפוליס והקיסרות נבנתה על חורבותיה, נעלם נצח זה, ועמו גם הבטחון הפסיכולוגי: תחתיהם באו הפחד מפני המוות והחדלון הסופיים. הנצרות, שהיא עצמה, לפי דעת הגל בשלב זה במחשבתה, דת של שיעבוד לצווים דתיים החיצוניים ליחיד, התאימה לדור זה של עבדי־רוח החרדים לגורלם. אף הקיסרים ראו בעין יפה דת המבוססת על תודעת החטא, על השחתתו המוסרית של האדם. ההשפלה שבחיים היא עצמה הפכה ערך שבקדושה, והגאולה הועתקה מן המישור המדיני־החברתי הקונקרטי לציפיה לגאולה שבאחרית־הימים.

מבעד לנימה האנטי־כנסייתית והרפובליקאית, המשותפת לחיבור זה ולקודמו, מצטייר בכל־זאת שינוי החל במשמעותו של מושג ה„פולקסגייסט”. הדת מופיעה גם כאן כאחד מגילוייה של רוח העם; אך רוח־העם אינה עוד בספירה הרוחנית־התרבותית בלבד. היא מצויה בתחום הפוליטי. מידת החירות המדינית, דרכי המיסוד הפוליטיות — כל אלו אינן עוד רק תופעות הפולקס־גייסט — הן מהותו. התחום הפוליטי נעשה דומיננטי, קובע את הלכיה־הרוח, את החוויה הדתית ואת הזיקות התרבותיות־החברתיות. רוח־הזמן של תקופת הקיסרות השתנתה משום שחלו שינויים במוסדות הפוליטיים, שנבעו מתוך הצרכים הפוליטיים הסגוליים של המבנה המעמדי, ולא משום שרוח־העם השתנתה. התוצאה הנובעת מן השינוי במיסוד הפוליטי הביאה לשינוי ב„מבנה־העל” (אם מותר לומר כך) הרוחני־החברתי. הפולקסגייסט חדל להיות כאן טוטאליות רוחנית במשמעות שנותן הרדר במושג זה: הוא נעשה נרדף לתופעות של התחום הפוליטי עצמו.

על מצע זה אפשר להבין את דברי הגל בחיבור זה על כיסופי־המשיח ומלחמת־הגאולה היהודית: שוב ניתן למצוא דווקא בקטע זה את המפתח להבנת משמעותו

המדינית של מושג „רוח העם“. הוא ממשיך כאן בטוויית החוט בו החל בחיבור הראשון, אך בכורתו של התחום הפוליטי מביאה אותו לידי מסקנות שונות: „כל זמן שמצאה המדינה היהודית גופה כוח ועצמה להחזיק בעצמאותה אין אנו מוצאים את היהודים מצפים למשיח כלל, או לעתים רחוקות בלבד. רק כאשר שועבדו על-ידי אומות זרות, משהרגישו בחולשתם ובחוסר-אזניהם — רק אז אנו רואים אותם מחטטים בספרי-הקודש שלהם למצוא נחמת-משיח זו. וכאשר התגלה אז לעיניהם משיח אשר לא הגשים את ציפיותיהם המדיניות, עדיין האמינו שמדינתם קום תקום לתחיה. עם שהפך להיות שווה-נפש לקיום מדינתו במהרה יחדל להיות עם. וזמן קצר לאחר-מכן זנח אותו עם את תקוות-המשיח הקלושות שלו, ולאחר שהוא אוחז בנשק ועושה כל מה שרוח נאצלת מסוגלת לבצע, הריהו מתנסה בסבל האנושי הקשה ביותר. הוא ומדינתו נקברים תחת עייה-המפולת של עיר-הקודש, וגורלו בהיסטוריה היה זהה עם גורל אנשי קרת-חדשת וסגונטום. .. לולא קרוב היה ללבנו אותו רגש האומר לנו מה מסוגל עם לעשות למען עצמאותו“¹⁹.

הדחף לעצמאות יהודית שוב אינו מוסבר כאן מתוך ייחודה של הדת היהודית. הוא מופיע כאן כצורך אוניברסלי: „עם שהוא שווה-נפש לכך, במהרה יחדל מהיות עם“. נראה שזוהי תביעה מפורשת ברוח התנועה הלאומית המודרנית, התובעת עצמאות ואי-תלות לכל עם ועם מתוך עקרון כללי זה. אולם אין לתלוש את הדברים מתוך הקשרם. בחיבור הנשען על דומיננטיות הערכים המדיניים, נתפס קיומו של ארגון פוליטי כהכרח לקיומם של חיי רוח ותרבות. כך קיפחה הפוליס היוונית את חייה הרוחניים בעקבות שיעבודה המדיני — שיעבוד שלא היה בהכרח שיעבוד לאומי. יחידה שאינה עוד יחידה מדינית, שוב אין לה קיום מבחינה חברתית. הגילוי הפוליטי הוא הכרחי, טובר הגל, כאן כבפילוסופיה המאוחרת שלו, למכלול החיים האנושיים-החברתיים. שאין מדובר כאן במדינה לאומית, אלא במדינה בכלל, הרי אפשר לראות מן הדוגמות של קרת-קדשת וסגונטום. הוויית עם פירושה הווייה מאורגנת במסגרת מדינית — זהו עקרון הגדרתו של מושג ה„עם“, בתורתו המדינית הבשלה של הגל כמו גם כאן. אולם אין זה הגילגול האחרון של מושג ה„פולקסגייסט“ בכתבי הנעורים של הגל. בחיבור האחרון המשותף לאותה תקופה, „רוח הנצרות וגורלה“ (1799), שונה האווירה לחלוטין. כאן הופך הגל ממבקר ראצינאליסטי של הנצרות למיסטיקן נוצרי, המחפש מבט ספקולטיבי לחוויתו הדתית. חיבור זה נכתב כשהיה הגל נתון להשפעתו הרוחנית החזקה של הדרלין, ולא נשתמר בו מאומה מן הבקורת על הנצרות. זוהי תפנית מוחלטת לגבי האנטי-כנסייתיות הקודמת. מכאן והלאה הגל רואה עצמו נוצרי מאמין, אף כי דרכו בביסוס אמונתו עשויה להיות שונה מן הדרך התיאולוגית המקובלת ואף כי אין הוא מקבל בהכרח את משמעותם של מונחי הדוקטרינה כפשוטם. הסברו של הגל לתופעת הנצרות ישתנה עוד במהלך חייו, אך לא כן גישתו. בשלב זה נתפסת הנצרות לא כמהות השונה ביסודה מן היוונות.

היא מוצגת כשילוב היופי האסתטי של הנפש היוונית עם התבונה המוסרית, כפי שהתבטאה ביהדות בעלת הצווים המחמירים. כל אחת ממהויות אלו זקוקה לחברתה ליצירתה של סינתיזה מושלמת. כך הכניס ישו יווניות, כלומר אהבת־טבע ויופי, ביהדות. אך למרות הרומנטיזציה הבולטת כאן, הרי זהו דיון במושגים ספקולטיביים, אֶ־הִיסְטוֹרִיִּים, המתממשים בתהומי תרבות שונים. „פולקסגייסט” יווני או יהודי אינם, בהקשר זה, גילויים קונקרטיים של רוחות עמים קונקרטיים או של תרבויות היסטוריות, אלא התגשמותן של אידיאות מיטאפיזיות („יופי”, „מוסר” וכו’). מושג ה־„פולקסגייסט” התרוקן למעשה מכל תוכן שניתן ליחסו לתופעה היסטורית קונקרטית.

אולם בטרם יגיע הגל לפיוס זה עם הנצרות, כתב בימי שהותו בברן, כנראה ב־1797, קטע המכונה לעתים בשם „האם יהודה היא מולדת הטאוטוני” (בגליון כ־ה”י אין לקטע כותרת). באורח אָפִינִי לצמיחת מחשבתו של הגל, מביע קטע זה את הרעיונות ההרדריאניים בצורתם הצרופה — תוך שלילתם הדיאלקטית ותוך חריגה אל מעבר להם.

הגל פותח וקובע כי לכל עם יש מסורות ופנטזיות משלו על אלים, מלאכים, שדים וגיבורים. מסורות אלו עוברות מדור לדור, והן הן תודעתו החברתית־התרבותית של העם. גם לגרמנים הקדומים היתה פ־נטזיה כזו — זהו פנתיאון הוואלהאלה הטאוטוני, אלא שהוא נהרס על־ידי הנצרות, שהציבה על מקומו סמלי־הזדהות הרחוקים מתודעתו ההיסטורית של העם הגרמני:

„הנצרות”, קובע הגל, „רוקנה את וואלהאלה מתושביה, הרסה את תלי־המזבחות הקדושים ורדפה עד־חרמה את הפ־נטזיה העממית כאמונת־הבל מזיקה וכרעל מסוכן. תמורת זאת נתנה לנו הנצרות את הפ־נטזיה של עם נכרי, אשר מזוג, תחוקתו, תרבותו והאינטרסים שלו זרים לנו... בכוח הדימוי של עמנו חיים דוד ושלמה, ואילו גיבורי מולדתנו מנמנים בספרי ההיסטוריה של המלומדים...”²⁰

נראה כאילו תצמח מכאן תביעה, ברוחו של הרדר, להחייאתו של המיתוס הלאומי הגרמני. אולם באורח דיאלקטי עובר עתה הגל להתקפה על הלך־הרוח הספרותי־התרבותי שצמח בגרמניה בעקבות תורת הרדר. הגל עומד על כך שבאין פ־נטזיה לאומית גרמנית סיגלו להם המשפילים הגרמנים של תקופת הקלאסיציזם את סמלי המיתולוגיה היוונית. אולם זו היתה שאילה חיצונית, וכבר ב־1767 הציג המשורר קלופסטוק את השאלה ההרדריאנית, אם תוכל אֶכֶּאִיה היוונית להיות מולדתו של הטאוטוני. כך נוצר, בעקבות קלופסטוק, הנסיון ליצור מיתוס לאומי גרמני, המנסה לחזור, מעבר למסורת היהודית והיוונית כאחת, אל סמלי־הזדהות הגרמניים הקמאיים. אולם לדעתו של הגל נדון נסיון זה לכשלון חרוץ:

„העובדה כי שמות הגיבורים [באָפּוּס של קלופסטוק] הפכו להיות גוֹתִיִּים עדיין אינה הופכת פ־נטזיה זו לנחלת תרבותו של הגרמני בְּזִמְנֵנו. מאז ומתמיד היה הנסיון להחיות מחדש את הפ־נטזיה הלאומית של אומה נסיון־שוא, ומעיקרו של דבר הרי כשלוננו של נסיון כזה להחיות את המתים הוא

מחוייב־המציאות... פ־נטזיה עתיקה זו אינה מוצאת בתקופתנו שום דבר שאליו היא יכולה להתקשר ושבאמצעותו ניתן לחשלה. היא נתוקה־זומנתקת לגמרי מעולם המושגים שלנו, מדעותינו ומאמונותינו. זרה היא לנו לחלוטים²¹. פסק־דין זה על השירה הלאומית־הרומנטית הגרמנית, ועל הנסיון לחדש את המיתוס הלאומי הקמאי הגרמני, אינו משתנה אצל הגל עד סוף ימיו. למעלה משלושים שנה לאחר שכתב דברים גנוזים אלה, והוא כבר פרופיסור לפילוסופיה בברלין, אומר הוא — בהרצאותיו על האסתטיקה בשנות־העשרים:

„באופן מיוחד בולטת אצל קלופסטוק תודעת־המולדת בהקשרים שונים. כמשורר חש בצורך במיתולוגיה שרשית, ששמותיה וצורותיה כשלעצמם יהיו כבר בסיס מוצק לפנטזיה... ניתן לומר כי מתוך גאווה לאומית ניסה קלופסטוק להחיות מחדש את המיתולוגיה של ווטאן, הרטה וכיו"ב. כל שהעלה בידו הוא ששמות האלים לבשו צורה גרמנית במקום יוונית — ולא עוד. להשפעה ולממשות או־פייקטיבית הגיע קלופסטוק לא יותר מאדם שינסה לטעון כי אסיפת־הרייך של רגנסבורג יכולה להיות האידיאל של הווייתנו הפוליטית הנוכחית. אותם אלים ששקעו יישארו לעולם בגדר ריקנות מזויפת, ויש צורך במידה מרובה ביותר של צביעות על־מנת להתימר ולומר כי פ־נטזיה זו עולה בקנה אחד עם התבונה ועם תודעתו הנוכחית של העם²².”

רוצה לומר: עם כל שהגל מקבל את מושג ה„פולקסגייסט“ של הרדר כעקרון מנחה, הריהו דוחה כל פירוש של מושג זה כאילו הוא מחייב חזרה לקמאי ל־Urvolk הגרמאני. מושג ה„פולקסגייסט“, שמקורו בהרדר, עובר בסיסטימה המחשבתית של הגל תהליך מעמיק של רציונאליזציה. הוא נעשה מושג נרדף למכלול התופעות החברתיות. בכך, למעשה, הוא הופך להיות טאוטולוגי לתופעות קונקרטיות אלו, ונמנעת האפשרות לפרשו ברוח של מיתוסים לאומיים ורומנטיים, אותם מיתוסים ששימשו כוח מניע בהתפתחותה של התודעה הלאומית הגרמנית המתחדשת, עליהם התחנכו הסטודנטים באגודות הלאומיות, ובסופו של דבר התגלגלו למיתוס גזעני־לאומי. לגבי הגל אין המושגים ההיסטוריוסופיים משמשים אמצעי לרומנטיזציה של ההווה באורו של העבר, שפן לעולם אין אתה טובל פעמיים באתו נהר, כדברי הרקליטוס, ולכן זרה להגל הדיאלקטיקן, בכתבי הנעורים כבאחרית ימיו, המיתור־לוגיה הרומנטית המתבססת על החייאתו של העבר.

ג

מישור האבחנה השני שלנו קשור בתפיסתו של מושג העם וה„פולקסגייסט“ בפילוסופית־ההיסטוריה של הגל.

קישור ההיסטוריוסופיה של הגל ללאומיות הגרמנית נעשה כאן על־ידי החוקרים, שמצאו קשר זה, בשתי רמות: (א) נקבע כי הגל רואה את ההתפתחות ההיסטורית במחזוריות על־ייתן ושקיעתן של אומות המתגלמות במדינות אשר שפכו את שלטונן על עמים אחרים; (ב) ראייתו של הגל, שלפיה העידן הנוכחי (והסופי, לפי דעתו) של

הרות מתגשם בעמים הגרמניים, תופפת, לפי טענה זו, את התפיסה הלאומית הגרמנית, שבהתאם לה הגמוניותה של גרמניה באירופה מתגשמת בעידן ההיסטורי החדש.

נפנה תחילה אל ההנחה הראשונה. העובדה כי הגל הניח כי כל „פולקסגייסט“ חייב לבוא על מיצויו בהסדרים מדיניים — כלומר: ליצור מדינה — הביאה חוקרים רבים לכלל מסקנה שהגל רואה במדינה הלאומית את המהות הסגולית של התהליך ההיסטורי. אולם כבר ההיסטוריון מיינקה עמד כל כך²³ שלפי הגל אמנם הכרח הוא כי כל „פולקסגייסט“ ימצא את גילומו במיסוד אובייקטיבי, במדינה; אך אין הכרח כלל וכלל שתהיה זו דווקא מדינה אחת או אחרות. כך, למשל, נמצא ה„פולקסגייסט“ היווני מתגלם במדינות רבות, שפל אחת ואחת מהן גילמה צד אחד של מהותו.

העם, לפי הגל, הוא אותה מהות רוחנית המשמשת מוקד אובייקטיבי לפעולותיהם של הסובייקטים. בתור שפזה העם הוא־הוא מדינה, כלומר: כל מקום בו קיימת חטיבת אנשים הרואה בהסדרים כלליים־אובייקטיביים כלשהם את גילום רצונם המהותי, שם קיימת מדינה. ואין זה חשוב כאן אם הגבולות המדיניים חופפים גבולות לאומיים־לשוניים, או גבולות „טבעיים“, או לא.²⁴ במשמעות זו קרוב מושג ה„עם“ של הגל למושג ה־People של רוסו — קבוצת אנשים בעלי מיסוד פוליטי הנובע מהתייחסותם אל החוק כפרי רצונם — והגל אף מכיר בדמיון בינו לבין רוסו בנקודה זו.²⁵

כך משמשת הפוליס היוונית דוגמה לעיצובו של מוסד מדיני. ה„פוליס“, שאינה כלל יחידה לאומית־לשונית, משמשת להגל דוגמה ל„פולקסגייסט“ היוצר מדינה. אפיינית היא העובדה שבניגוד להיסטוריוגרפיה הגרמנית המאוחרת, המושפעת כבר מן התפיסה הלאומית, אין הגל מוצא פגם בכך שיוון לא השפילה למצוא לעצמה אחדות מדינית.

מרבית לצטט את הקטע בו קובע הגל כי לכל עידן יש „פולקסגייסט“ דומיננטי משלו.²⁶ מושגו של הגל על העמים ההיסטוריים־העולמיים (Welthistorische Voelker) הובן כאילו מתכוון הוא לקבוע שבכל תקופה קיימת אומה השלטת בכיפה.

המעין בקטע כמו שהוא בהקשרו יתקשה למצוא סימוכים לפירוש זה, שהוא פרוייקציה של אירועי המאה העשרים על משנתו של הגל. הזכות של העם המגלם את שלב ההתפתחות ההיסטורי אינה זכות במישור הכוח הבינלאומי, כי במישור זה אין לדבר כלל על זכות.²⁷ הזכות עליה מדובר פה היא זכות ההנהגה התרבותית, ודבר אין לה עם שליטה מדינית.

ולהיפך. ביסוס השליטה המדינית היוונית על העולם העתיק אינו שיא התרבות היוונית אלא פירפרי גסיסתה. הרוח היוונית עמדה בשיאה בימי פריקלס. כשנתגלו בה כל אותם כוחות יוצרים הטמונים בעמים ההיסטוריים: „כל העמים ההיסטוריים

מגלים כושר יצירה ספרותית. שירה, אמנות, פיסול וציור, מדע ופילוסופיה²⁸ — אלו הן תכונות העמים ההיסטוריים, ולא תכונות הפועלות במישור הכוח המדיני. מושג העמים ההיסטוריים-העולמיים שונה אפוא הן מן המושג ההרדריאני הן מן המושג הלאומי-הגרמני, כפי שנתגבש באסכולת טרייטשקה. העמים ההיסטוריים-העולמיים אינם יחידות מדיניות לאומיות אלא תחומי תרבות. הודו ויוון לא ידעו אחדות מדינית מימיהן, בסין שלטו שליטים ממוצא אתני זר ברוב קורותיה, רומא של הגל איננה רומא האימפריאליסטית אלא תחום התרבות הרומית, כשם שיוון אינה יוון המדינה (שאינה קיימת) או האתנית (שגבולותיה מפוקפקים ביותר), אלא „יוון הגדולה“, במשמעותו התרבותית-רוחנית של מושג זה.²⁹ אפייני הוא שהגל מגנה את האימפריאליזם הרומי-הסר-הרוח, שעה שאהדתו נתונה ליוון על פיצולה המדיני והאינטנסיביות הרבה של חייה הרוחניים. הלאומיות הגרמנית, לעומת זאת, תעדיף את רומא על יוון, שאין בה יכולת לעצב אחדות מדינית-לאומית — העדפה שתתבטא גם בהיסטוריוגרפיה במפעלו של מוזון.

כך מתברר לנו כי נקודת-המוקד בדיון ההיסטורי אצל הגל היא הדומיננטיות התרבותית, בתחום הציביליזטורי, ולא ליכוד מדיני או מפעלי-כיבוש. לאור זה יובן גם השלב האחרון של התהליך ההיסטורי, השלב הקרוי השלב הגרמני.

כאן נפתח פתח לשורה שלמה של אי-הבנות. הגל מכנה את השלב הזה בשם *die germanische Welt*, העולם הגרמני, ולא *deutsche Welt*, העולם הגרמני בן-זמנו. אולם אפייני הוא כי המתרגם האנגלי של הפילוסופיה של ההיסטוריה מתרגם בכל מקום *the german world* ולא *the germanic world*.³⁰ מה פלא כי אנגלו-סקסי הקורא דברים אלה ב-1941, בעיצומה של המלחמה, יוזה תפיסה זו עם התפיסה הנאצית?

שנית, על הרוב הגל מכנה את העולם הגרמני בשם „העולם הנוצרי“, ובכך מתפרשת מהותו של זה. תהיה זו טעות לראות בהגל ובתפיסתו את העולם הגרמני וריאציה על התפיסה ה„גרמניסטית“ של התרבות האירופית.

מה שקרוי „השלב הגרמני“, הפותח בחורבן האימפריה הרומית, אינו כלל נצחונם של גרמאנים על לטינים. בחנים אתניים או גזעיים אלה זרים לחלוטים למושגים הרציונליים של ההיסטוריוסופיה של הגל. העקרון הגרמאני הוא העקרון הנוצרי השליט באירופה המערבית; אין הוא תרומתם של הגרמאנים עצמם לתרבות העולם, אלא עקרון שסוגל על-ידם בבואם במגע עם התרבות הרומית-הנוצרית המאוחרת. יותר משחיו הגרמאנים מחריביה של רומא הנוצרית המאוחרת היו ממשיכי דרכה, אף כי באורח דיאלקטי נתעלו על-ידי כך לשלב גבוה יותר של הרוח.

קטעים אחדים ידימו: „חשוב ביותר להדגיש, עד כמה שונה מהלך ההיסטוריה של הגרמאנים מזה של היוונים או הרומיים. שעה שאלה גילמו עקרונות מקוריים משלהם, הרי הדחף להתפתחות הגרמאנים ניתן להם על-ידי תרבות זרה. העקרונות

אשר הגשימו, תרבותם והתפתחותם, חוקיהם ודתייהם, שאולים היוי.³¹

או: „קודם שיסגלו הגרמאנים לעצמם את העקרונות הנוצריים היו שרויים במצב

של ברבריות. דתם העכו"מית היתה שטחית וחסרת תכנים מהותיים... המשפט הגרמאני אינו משפט־אמת, שכן רצח אינו עבירה מבחינת הערכים המוסריים אלא מתפצה בכופר בלבד. היחיד הגרמאני אמנם חפשי לחלוטים — אך חפשי הוא כחיי־השדה, ואין לו שום ערך כמהות מוסרית סגולית... מאז טאקיטוס דובר הרבה על חירותם הקמאית של הגרמאנים. אולם חלילה לנו להחליף מצב זה של פראות וברבריות במצב של חירות, ואל לנו להיגרר אחרי טעותו של רוסו, שראה באינדיאנים הפראיים של ערבות אמריקה את מגלמי החירות האנושית האמיתית³².

העולם הגרמאני אינו, אפוא, מושג אתני, גזעי או מדיני. הוא חופף, לפי הגל, את אירופה הנוצרית, כולל ספרד, איטליה, אנגליה, ואולי אפילו רוסיה.³³ הוא אינו קשור בתחום שליטתם של השבטים הגרמאניים, כמו שאין לו שום קשר למשמעות של הגמוניה מדינית גרמנית מודרנית. מבחינה פוליטית מספק ההסדר של 1815, האנטי־לאומי ביסודו, את השקפת־עולמו הנוצרית והשמרנית של הגל. עולם־התרבות הגרמאני זהה עם העולם של תרבות־המערב, עם ה־*gens christiana*, שאינה זקוקה ללהט האיראציונאלי של זיקות לאומיות. זהו עולם שיש בו ריבוי לשונות ותרבויות, ריבוי יחידות מדיניות ושלטוניות — כעולמה של יוון הקלאסית.³⁴ אך הוא מלוכד, בכל־זאת, על־ידי מה שלגבי הגל הוא נקודת־המוקד לאחדות זו. נקודת־המוקד זו אינה מצויה לא באחדות מדינית ולא בזיקה לשונית אלא בתחום המיטאפיזי של הרוח. העולם הגרמאני־הנוצרי מגשים את החירות התבונית, שהגשמתה אפשרית, לפי הגל, רק על־ידי ראיית התבונה שבהכרח ועל־ידי הפרתה של המציאות המגולמת ומעוצבת על־ידי רוחו של האדם כמשקפת תכנים תבוניים.

כל נסיון לפרש ספקולציה זו במושגים של הלאומיות המאוחרת מתעלם מתורתו של הגל והופך את כל המערך העיוני שעליו היא בנויה, תוך סירוס תכניה של פילוסופיה זו. מובן כיצד קרה הדבר בדור שהשליך את האוריינטציות של תקופת המאבק נגד הנאציזם על כל הפילוסופיה וההיסטוריה הגרמנית של המאה הי"ט, אלא שהגל שייך, כמוהו כגיתה, לשלב טרום־הלאומי של היסטוריה זו. תולדות ההיסטוריוגרפיה של משנת הגל, עליה רמזנו משהו בתחילת דיוננו, הן עצמן פרק מעניין בהשתנתות של ה־*Zeitgeist* המודרני, אך אין בהסבר זה כדי לשנות את העובדה היסודית, שאין תורת הגל נדרשת ברוח הלאומיות הגרמנית.

התפתחותה של הלאומיות המודרנית ינקה בעיקרה משני אפיקים רוחניים: מצד אחד, העלאת ערכה של היחידה התרבותית־האתנית של הלאום וחיות־היחד הרומני־טית; מצד שני, גיבושה של המדינה הטריטוריאלית המודרנית, המשמשת מצע למימוש התביעות הלאומיות. שתי התופעות הן תופעות נפרדות, הנפגשות במהלך המאה הי"ט על־ידי הרכבת האידיאה הלאומית על המנגנון המדיני־הטריטוריאלי, שהוא פרי האבסולוטיזם המלכותי הנעזר במושגיו המחודשים של חוק־הטבע הרציונלי, שסופו בריפוזיות של המהפכה הצרפתית.

התופעה הראשונה זרה להגל. אך אפשר שביחס לאספקט המדינתי יש משמעות לתורת הגל לגבי גיבושה של התנועה הלאומית. הלורד לינדסי העיר בשנתו³⁵ כי המעבר מן המדינה השושלתית למדינה הלאומית נובע ממעבר מזיקת היחיד אל השליט לזיקתו אל חבריו ביחידה המדינית, כשהיא „מתועלת“ על-ידי המוסדות המדיניים. כבר העירו שהגל פתר את בעיית המאבק על הריבונות בתוך המדינה (ריבונות מלכותית מול ריבונות עממית) על-ידי הייחוס של מושג הריבונות למדינה כשהיא לעצמה. העלאתה של המדינה כעיצוב הרוחני הדומיננטי של ההיסטוריה האנושית, הדגש החזק המושם במשנת הגל בתפקידה של המדינה וראיית בכורתה של המדינה במכלול היחסים בין הבריות — כל אלה תרמו, ללא ספק, להתפתחותה של תפיסת המדינה המודרנית במאה ה־ט; ואף שלא זו היתה כוונתו, הפכה מדינת רבת-עצמה זו להיות מכשיר בידי הלאומיות.

ב כך תרם הגל — ואם גם שלא מדעת — לגיבושה של המדינה הלאומית המודרנית. וכאן אולי לפנינו מבחן דיאלקטי מרתק, כי משנתו של הוגה שסלד מכל גילוי של זיקה לאומית-מדינית נמצאה, בסופו של דבר, מסייעת לליכוד זה מבלי דעת מכיוון אחר. אולם אפשר שהגל, האמון על ערמתה של התבונה (List der Vernunft), הוא עצמו לא היה תמה על כך.

ה ע ר ו ת

1. Briefe von und an Hegel, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, vol. I, p. 120.
2. שם, א' עמ' 137.
3. שם, ב' עמ' 6.
4. שם, ב' עמ' 27.
5. שם, ב' עמ' 14-15.
6. שם, ב' עמ' 23.
7. Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. G. Lasson, Leipzig, 1913, p. 159.
8. G.W.F. Hegel: Vorlesungen ueber die Philosophie der Weltgeschichte, ed. G. Lasson, Leipzig, 1920, p. 937.
9. G.W.F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, paragraph 322.
10. שם, ס' 209.
11. G.W.F. Hegel: Die Vernunft in der Geschichte — einleitung zur Geschichtsphilosophie, ed. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 159.
12. K.R. Popper: The Open Society and Its Enemies, Princeton 1950, pp. 255—273.
13. H. Heller: Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland, Leipzig-Berlin, 1921.
14. כך ראה למשל: E.F. Carritt: Hegel and Prussianism, in: Philisophy, vol. XV, Jan. 1940, pp. 51—56;

J. Bowle: *Politics and Opinion in the 19th Century*, London, 1954, pp. 34—50;

W. M. McGovern: *From Luther to Hitler*, N. Y., 1940, pp. 317—355.

15. „הוקה גרמניה“ מהדורת לאסון (ב„כתבים פוליטיים-משפטיים של הגל“), עמ' 24—45.
Hegels *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, Tuebingen, 1907, p. 153.

17. שם, עמ' 159.

18. שם, עמ' 220.

19. שם, עמ' 224*5.

20. שם, עמ' 215.

21. שם, עמ' 217.

22. לענין זה ראה :

K. Koestlin: *Hegel in philosophischer, politischer und nationaler Beziehung*, Tuebingen, 1870, p. 170.

F. Meinecke: *Weltbuergertum und Nationalstaat*, 3. Aufl., Muenchen 23 und Berlin, 1915, p. 275.

וכן גם :

F. Rosenzweig: *Hegel und der Staat*, Berlin, 1920, II, p. 5.

24. לעניין הגבולות ה„טבעיים“ ר' הפילוסופיה של המשפט, ס' 247.

25. שם, ס' 258.

26. שם, ס' 347.

27. לענין זה ראה מאמרי: „לביורור מושג המלחמה במשנתו של הגל“, „אובוניים“, קובץ עיוני בהוצ' המכון להשכלה ולמחקר, בית ברל, תש"ך.

28. ההקדמה לפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 174.

29. הפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 533—542.

Hegel's *Philosophy of History*, translated by J. Sibree, New Edition, 30 N.Y., 1956, pp. xv, 341.

31. הפילוסופיה של ההיסטוריה, עמ' 758.

32. שם, עמ' 775.

33. שם, עמ' 774 והלאה.

34. שם, עמ' 761.

A. D. Lindsay: *The Modern Democratic State*, London, 1943, 35 pp. 146—149.