

הגות

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

אילון שמיר

הגותו הוולונטריסטית של נחמן סירקין, ממבשרי הציונות הסוציאליסטית, כמעט נשכחה מלב. המחקר הקיים¹ רחוק מלמצות אותה, ומבחינות מרכזיות הוא נמצא אך בתחילתו. מבחינה ציבורית נדחקה הגותו של סירקין לשולי הדיון התאורטי והאקדמי בארץ. מצב זה מעורר תמיהה משום שרבים מודים כי הגותו של סירקין חשובה מאוד להבנת הציונות הסוציאליסטית בארץ-ישראל. עיקרי עקרונותיה היו לקווים מרכזיים בתנועה חשובה זו: וולונטריזם; דגש על קבוצות מודעות היכולות להשפיע על מהלכה ה'אובייקטיבי' של ההיסטוריה; ביסוס הרעיון החלוצי בסוציאליזם מוסרי; שילוב עמוק בין לאומיות לסוציאליזם; סוציאליזם קונסטרוקטיבי-קואופרטיבי – רעיונות אלו מפותחים בהגותו של סירקין, והיו לתשתית מרכזית בסוציאליזם הארץ-ישראלי של אחדות-העבודה. אני מקווה שמאמרי יוכל לתרום משהו לתיקון מצב זה.

א. חיפושיו הרוחניים של סירקין הצעיר

נחמן סירקין נולד ב־12 בפברואר 1868, במוהילוב שבתחום המושב היהודי ברוסיה הלבנה. העולם היהודי המסורתי אז הלך והתערער מול שינויים סוציולוגיים, כלכליים

1. המחקרים העיקריים בהגותו ובפעילותו ההיסטורית: ברל כצנלסון, 'האחד במערכה', בתוך: נחמן סירקין, כתבי נחמן סירקין, תל-אביב תרצ"ט; מרי סירקין, אבי נחמן סירקין (תרגום ג' אריין), ירושלים תש"ל; ורדה פילובסקי, 'נחמן סירקין: הגותו הלאומית והחברתית ופעילותו הציבורית-מדינית מראשית דרכו עד הקונגרס הציוני השני (1868-1898)', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשל"ד; דניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', מאסף לחקר תנועת הפועלים, יא (תשל"ט), עמ' 5-14; אליהו בילצקי, מורשת סירקין, תל-אביב תשמ"ג; יונתן פרנקל, נבואה ופוליטיקה: סוציאליזם, לאומיות ויהודי רוסיה, 1862-1917 (תרגום עמוס כרמל), תל-אביב תשנ"ט, עמ' 333-372; אליעזר שביד, תולדות פילוסופיית

ורוחניים. משפחת סירקין היתה משפחה יהודית שורשית בעלת ייחוס של רבנים ותלמידי חכמים מצאצאי הרב יואל סירקיס,² אולם הוריו של נחמן התאמצו לשלוח אותו לגימנסיה רוסית. ב-1882 עברה משפחת סירקין ממוהילוב למינסק, שם המשיך נחמן הצעיר ללמוד בגימנסיה. כדי להשלים את השכלתו היהודית שכרו הוריו מורה פרטי שילמדו מקצועות עברית ומקצועות קודש בד בבד עם לימודי החול (בשנות נעוריו עוד קיים מצוות והשכים להניח תפילין בבית-הכנסת³).

בשנים 1881-1882 פרצו הפוגרומים הגדולים שלימים כונו 'סופות בנגב', והשפיעו מאוד על התפתחות החשיבה הלאומית היהודית בכלל ועל התפתחות הרוחנית של סירקין בפרט. במישור הכללי ספג סירקין את הלכי הרוח הסוציאליסטיים-נארוודניקיים שהיו דומיננטיים מאוד במינסק (גרינביצקי, אשר הרג בפצצה את עצמו ואת הצאר אלכסנדר השני ב-1881, היה מינסקאי⁴). מלבד זאת הושפע סירקין הצעיר גם מהתסיסה בציבור היהודי בעקבות הפוגרומים. האנטישמיות, אשר עד אז נטו לראות בה שריד עבר ומקור לאי-נוחות, נראתה פתאום כאיום מוחשי על כל אורח החיים⁵. סירקין הושפע מאוד מן הקונטרס של פינסקר 'אוטואמנציפציה', שהתפרסם באותו זמן, ודיבר על הצורך לחתור לפתרון מדיני לשאלת היהודים.

כך החל סירקין לעצב את זהותו בשני כיוונים שונים ומנוגדים לכאורה: לאומיות יהודית וסוציאליזם.⁶ בין השנים 1882 ל-1885 היה סירקין הנער חבר באגודת 'חובבי ציון' המקומית במינסק, ובו בזמן השתתף בפעילות מהפכנית רוסית (בין 1885 ל-1886, בהיותו בן 17-18, כלאה אותו משטרת רוסיה בגלל קשריו עם חוגים מהפכניים). הנער הצעיר והאידאליסט נמשך לשני חזונות שונים ומנוגדים: שחרור האדם בהתאם לסוציאליזם

הדת היהודית בזמן החדש, א, תל-אביב תשס"ג, עמ' 273-287; רחל רוזנסקי, זהויות נפגשות: פועלי-ציון בצפון אמריקה 1905-1931, קריית שדה-בוקר תשס"ד; צביה בלשן, איחוד מפולג: הברית העולמית של מפלגות פועלי-ציון 1907-1920, קריית שדה-בוקר תשס"ד; אילון שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרכזי מ. קפלן', עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ו.

2. הרב יואל סירקיס הוא מחבר הספר בית חדש ופוסק מפורסם במאה ה-16. מרי סירקין מספרת על גאוותו של נחמן אביה על ייחוס אבות זה. בתוך: סירקין, אבי נחמן סירקין, עמ' 22. כל חייו התייחס סירקין בהערצה ובאהבה לדעת, לחוכמה, ל'תורה' במובן כללי וגם במובן של מורשת יהודית, וראה את עצמו, למרות המרד בדת, חוליה ממשיכה לשלשלת אבותיו.

3. שמואל ליב ציטרון, 'מיינע באגעגענישן מיט נחמן סירקין', ווילנער טאג, 229 (1924), עמ' 5.

4. מנדל זינגר, בראשית הציונות הסוציאליסטית, חיפה תשי"ז, עמ' 23.

5. פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 68.

6. בכך היה שינוי עמוק לעומת הסוציאליזם של שנות השבעים, שהיה דרך לעזיבה ולהתרחקות מהיהדות. ראו: משה מישקיןסקי, 'מבוא', בתוך: אהרן שמואל ליברמן, כתבות ומאמרים ב'זפריוד': 1875-1876 (בעריכת משה מישקיןסקי), תל-אביב תשל"ז, עמ' 152.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

בגרסתו הנארודניקית, ושחרור האדם היהודי במדינה יהודית לאומית. המתח בין שני החזונות הללו, ובגללו – הדיסוננס שהיה שרוי בו סירקין הצעיר, היו הקרקע שהלכה ונבטה בה סינתזה מחדשת של ציונות סוציאליסטית.

ב-1888, כשהיה סירקין בן 20, הוא הגיע ללמוד באוניברסיטה המלכותית בברלין. כסטודנט הוא לא נרשם למקצוע מסוים, אלא למד פילוסופיה, סוציולוגיה, פסיכולוגיה, כלכלה, מדעי הטבע וחוכמת ישראל. כך הסביר ברל כצנלסון את המוטיבציה האינטלקטואלית של סירקין: 'הלמד תורה לשמה? ודאי לא לשם אומנות, לא לשם קריירה. מאהבת הדעת, לשם הדעת. אך גם לא לשמה בלבד. גם לשם "מעשה". כל מה שלמד צריך היה לסייע לפתור את השאלות המטרידות'.⁷ ברל, במסתו המקיפה, תיאר אותו כ'יחיד במערכה', הנאבק לפלס את דרכו לקראת סינתזה חדשה. בתיאור זה יש קורטוב של הגזמה ספרותית, אולם הוא דייק הן בתיאור הרגשת הבדידות של סירקין בחיפושיו והן בתיאור הייחודיות של הסינתזה שביקש.⁸ מתוך עולמו האידיאלי המעורער והתוסס יצא להיענות לאתגר תאורטי כולל מאוד, אגב מסירות מוחלטת למפעל זה. סירקין חיפש תשובות לשאלות המטרידות, במסירות אין-קץ, בתנאים של עוני קשה, ולעתים קרובות בתנאי רעב.⁹

7. כצנלסון, 'האחד במערכה' (לעיל הערה 1), עמ' כא.

8. ברל כצנלסון תיאר את סירקין כ'אדם לבדו', המתמודד במשך שנים ארוכות עם יריבים מצדדים שונים, אגב התעקשות על האמת הפנימית שלו. ראו: כצנלסון, 'האחד במערכה', שם, עמ' כט. יונתן פרנקל, בדיון המעמיק שלו על סירקין, מסייג תיאור זה, ואומר שיש לראות את סירקין דווקא כבן הדור אשר חתר לסינתזה עצמאית בד בבד עם תאורטיקנים אחרים כמו חיים ז'יטלובסקי. ואכן, סירקין לא היה בודד בחתירתו לסינתזה בין יהדות לסוציאליזם. קדמו לו כמובן משה הס, אשר על השפעתו ארחיב את הדיבור להלן, ואהרן שמואל ליברמן, אשר חתר לחיבור בין יהדות לסוציאליזם בשנות השבעים. ראו: ליברמן, כתבות ומאמרים ב'ז'יטלובסקי'. רעיונות של סוציאליזם עברי החלו לנבט בקרב סופרים יהודים ברוסיה. מנדלי מוכר ספרים וליילינבלום, שהכירו את רעיונותיו של ליברמן והתרשמו מהם, ביטאו רעיונות סוציאליסטיים בכתבי העת של התקופה. בשנים 1881-1882 נוצרו קבוצות נוער ששילבו לאומיות יהודית וסוציאליזם ('עם עולם', 'ביל'ו'). התחלות אלה מחזקות את קביעתו של פרנקל שהתיאור של ברל כצנלסון את סירקין כ'אדם לבדו' הוא מוגזם. סירקין לא הקדים את זמנו כמו משה הס, אלא היה גם יציר של דורו (כדי להדגים זאת מביא פרנקל השוואה מאלפת בין סירקין ובין חיים ז'יטלובסקי, אחד האינטלקטואלים הבולטים בסוציאליזם היהודי הלא ציוני, אשר פיתח את הגותו בד בבד עם סירקין. ראו: פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 329). למרות סיוג זה, יש תקפות לתיאורו של ברל משתי בחינות: האחת – חוויית הבדידות הסובייקטיבית של סירקין, שנמשכה כ-15 שנים; והאחרת – ייחודיותה ומקוריותה של הסינתזה שלו בין לאומיות יהודית לסוציאליזם.

9. עדויות על העוני והרעב של סירקין ראו אצל וייצמן: 'מתי מספר סבלו באמת ממיעוט מזון. נחמן סירקין, מוכשר, אמיץ רוח ועשיר דמיון – היה אחד מהם'. חיים ווייצמן, מסה ומעש, ירושלים ותל-אביב, תשכ"ב, עמ' 44.

מן הניסוח של ברל עולה כי השאלות שהטרידו את סירקין לא היו תאורטיות בלבד, אלא בבחינת תאוריה המובילה למעשה, כהמשך לקו מרכזי ביהדות.¹⁰ שאלת ה'מעשה', כלומר השאלה כיצד האדם יכול להשפיע על התהליך ההיסטורי – או כיצד אפשר ליצור תנועה אנושית מכוונת במציאות – היתה שאלה בעלת קדימות גבוהה מאוד בשיקוליו התאורטיים של סירקין.

אתגר מרכזי מאוד שעמד בפניו היה הדוקטרינה המרקסיסטית. בשנים ההן – בסוף שנות השמונים ובמחצית הראשונה של שנות התשעים של המאה ה-19 – היה המרקסיזם תאוריה בעלת כוח משיכה גדול, ההולך ומתגבר;¹¹ לפי פרשנותו בסוציאליזם-דמוקרטיה הגרמנית, בשנות השמונים, ומאוחר יותר בקרב סוציאליסטים רוסים כמו פליכאנוב בשנות התשעים, הוא הציג דוקטרינה מטריאליסטית מגובשת, המספקת הסבר מדעי למציאות ההיסטורית והפוליטית. אזכיר קווים מרכזיים של האידאולוגיה הזאת,¹² בלי להיכנס לגוונים ולמתיחויות הפנימיות הרבות הקיימות בתוכה. דוקטרינה זו התאפיינה במתן קדימות גבוהה ל'הוויה' החומרית, כלומר הכלכלית-פוליטית, ולא ל'תודעה' התרבותית, המוסרית והדתית.¹³ היתה בה יומרה של פרשנות 'מדעית' להתפתחות המציאות הפוליטית וההיסטורית: מציאות זו מתפתחת על-פי חוקים נוקשים של מטריאליזם דיאלקטי, אשר אפשר לפענח בעזרתם את המציאות פענוח אובייקטיבי. לפיכך המציאות מתפתחת

10. ביהדות, כדת של תורה ומצוות, יש דגש כפול, הבא לידי ביטוי במאמר התלמודי המפורסם מקידושין, מ, ע"ב: 'וכבר היה רבי טרפון וזקנים מסובין בעליית בית נתזה בלוד. נשאלה שאילה זו בפניהם: תלמוד גדול או מעשה גדול? נענה רבי טרפון ואמר מעשה גדול. נענה רבי עקיבא ואמר תלמוד גדול. נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה'. החתירה המתמדת של סירקין לקונקרטיזציה ולחשיבה יישומית ממשיכה קו יהודי זה. עם זאת, בולט החידוש בצורת החשיבה של סירקין: ה'מעשה' שחיפש סירקין לא היה בתחומי ההלכה, אלא מחוצה להם: מעשה חלוצי ופוליטי שיוכל לחידוש ריבונות בעם היהודי.

11. פרנקל, נבואה ופוליטיקה, עמ' 146.

12. בחקר מרקס מקובל להבחין בין משנתו העמוקה ורבת-הפנים של מרקס ובין הפרשנות האידאולוגית שלו בסוציאליזם-דמוקרטיה הגרמנית. ראו דיון בתוך: Carl E. Schorske, *The Development of the Great German Social Democracy 1905*, New York 1972 (אמנם הדיון שם עוסק בתקופה מאוחרת מעט, אך אפשר ללמוד ממנו על הפרשנות המטריאליסטית המצמצמת למרקס). האידאולוגים הסוציאליזם-דמוקרטים הרוסים נטו גם הם לפרש את מרקס פירוש מצמצם. ראו למשל: גיאורגי פלכאנוב, המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו, מרחביה 1950. לענייננו חשוב להדגיש שעיקר הוויכוח של סירקין היה עם הפרשנות המטריאליסטית של זמנו – הן בס"ד הגרמנית והן בזו של פלכאנוב ברוסיה.

13. הציטוט המדויק שאני נסמך עליו כאן: 'לא תודעת האנשים היא הקובעת את הווייתם, אלא להפך, הווייתם החברתית היא הקובעת את תודעתם'. ראו: קרל מרקס ופרידריך אנגלס, 'הקדמה: לביקורת הכלכלה המדינית', כתבים נבחרים (תרגמו א' דורמן ואחרים; תרגום ההקדמה: ד' ליבשיץ וי אבירפי), מרחביה תש"ו, עמ' 253.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

התפתחות דטרמיניסטית, והחוקים הקובעים את התפתחותה הם חוקים סוציולוגיים כלליים. זהו דגש דטרמיניסטי, המנוגד לתפיסות וולונטריסטיות ולחתימה האידאליסטית לשינוי ההיסטוריה מתוך חתימה ל'ראוי'. לא היחיד, בתודעתו וברצונו החופשי הוא היוצר את ההיסטוריה, אלא ציבורים גדולים של אנשים המונעים מכוחות חברתיים כלליים, שאפשר לנסחם ניסוח מדעי אובייקטיבי. מי שחותר לשינוי המציאות חייב להכיר – מדעית – את הסתירות הפנימיות הקיימות בהיבטיה המטריאליסטיים של המציאות, ולזרז את ההתפרקות של הקפיטליזם ואת המעבר לקראת השלב הקומוניסטי. אגב, משום כך גרס המרקסיזם הרוסי שעל רוסיה להיכנע לקפיטליזם כשלב הכרחי בדרך למהפכה שתבוא אחריו. בתוך כך נטתה הדוקטרינה הסוציאליסטית הזאת לשלול את הלאומיות היהודית המתעוררת. אמנם המרקסיזם הרוסי חרג מהקוסמופוליטיות המרקסיסטית¹⁴ והכיר בהיבטים של רעיון הלאומיות כחלק מהמציאות הפסיכולוגית הקיימת, אולם גם בו היו דגש אינטרנציונליסטי חזק וחוסר רצון להכיר בלאומיות היהודית שהתעוררה בעקבות משבר 1881 וחתרה לאוטואמנציפציה.

ב. השפעתו של משה הס

סירקין הצעיר – אשר ביקש לשלב בין כמיהתו הציונית ובין כמיהתו הסוציאליסטית – ראה במרקס מורה גדול, אולם הוא לא מצא בדוקטרינה המרקסיסטית את הבסיס התאורטי לתפיסתו. הרעיונות הלאומיים שתססו בלבו, היהדות המושרשת בו, האידאליזם ה'נאורודניקי' הלוהט שלו וחתירתו לתנועה וולונטרית לשינוי מצבו של העם היהודי – כל אלה הרחיקו אותו מהמטריאליזם ומהדטרמיניזם המרקסיסטי. לכן פנה אל הגותו של ידידו של מרקס ובן הפלוגתא שלו משה הס, מבשר השילוב בין ציונות לסוציאליזם.¹⁵ על יחסו

14. מרקס נטה לקוסמופוליטיות ולהתעלמות מהרעיון הלאומי. כך למשל בחיבור שלו ושל אנגלס, 'המניפסט הקומוניסטי', מתוארת ההיסטוריה של האנושות כדברי ימיה של מלחמת המעמדות. כך גם בקריאה המסיימת את החיבור: 'פרולטרי כל הארצות, התאחדו!'; מארקס ואנגלס, כתבים נבחרים, א, עמ' 31. הכללה זו תקפה, אף שבהרצאה שלו באינטרנציונאל של שנת 1871 הוא הכיר הכרה רפה בלבד בלאומיות.

15. כעבור כמה שנים הכיר סירקין היטב את הגותו של הס. נשאלת השאלה באיזה שלב גילה אותה בצעירותו. בשנות השמונים היה יכול להכיר את רעיונותיו של הס מכלי שני (דרך ספרו של פרץ סמולנסקין עם עולם, ובו רעיונות רבים השאולים מ'רומי וירושלים'). בשנה שהגיע סירקין לברלין החלו להתפרסם פרקים מתוך 'רומי וירושלים' בהמגיד (תרמ"ח-תרמ"ט), בתרגום לעברית של ש"י איש הורוויץ, והם עוררו עניין רב באינטליגנציה היהודית ברוסיה. לסירקין היה כישרון ללימוד שפות – הוא שלט היטב ברוסית, בגרמנית, בעברית וביידיש, וידע גם יוונית, לטינית וצרפתית (סירקין, אבי נחמן סירקין, עמ' 24, 69), ועם בואו לגרמניה היה יכול לקראו במקור הגרמני בתוך זמן קצר.

של סירקין הצעיר להס אי-אפשר ללמוד מכתביו (של סירקין) משום שלא עסק בהגותו ישירות, אולם מעצם הדבר שסמוך מאוד לראשית דרכו הפוליטית (1901) הקים אגודה על שם הס בשם 'הסיאנה' אפשר ללמוד על עומק חובו של התלמיד לרבו. נקודות הקרבה בין שני ההוגים הללו גלויות מאוד. הנה כמה תמות המובאות בכתבי משה הס (בעיקר ב'רומי וירושלים'),¹⁶ וחזרות בחיבורים שונים של סירקין: התבססות על סוציאליזם מוסרי לא-מטריאליסטי; נטייה לסוציאליזם קונסטרוקטיבי;¹⁷ שילוב בין סוציאליזם ללאומיות והתנגדות לקוסמופוליטיזם ולהתבוללות בתנועת הרפורמה;¹⁸ סינתזה ציונית סוציאליסטית; תפיסת היהדות בתור הדת המבשרת את הסוציאליזם, להבדיל מן התרבות היוונית ומהמשכה באירופה;¹⁹ תפיסה משיחית סוציאליסטית;²⁰ ושימת דגש על הנבואה ביהדות.²¹

16. על תפיסתו של משה הס ראו: שלמה אבינרי, משה הס: בין סוציאליזם לציונות, תל-אביב תשמ"ו; מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הלאומי' (מבוא), בתוך: משה הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים (תרגום ישורון קשת), ירושלים תשמ"ג, עמ' 9-21; מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הסוציאליסטי', בתוך: משה הס, כתבים כלליים, ירושלים תשס"ז, עמ' 9-24; אילון שמיר, 'יחסי יחיד וחברה במשנותיהם של משה הס ושל אהרן דוד גורדון', בתוך: יהודיע עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לכבוד אליעזר שביד, ירושלים תשס"ה, עמ' 378-390.
17. ראו: משה הס, משה הס ובני דורו: אגרות ממנו ואליו (בעריכת תיאודור זלוציסטי; תרגום, מבוא, הערות ומפתח: ג. קרסל), תל-אביב תש"ז, עמ' 78. וכן: הס, כתבים כלליים, עמ' 163-190, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים', כתבי נחמן סירקין, א, עמ' 47-59; 'אונזער קאנסטרוקטיווע סאציאלע ארבייט', אידישער קעמפפער, 4.5.1917; 'בנין קואופרטיבי', האחדות, 18, ד (תרע"ג-תרע"ד), עמ' 1-4; 'בנין הארץ על יסודות קואופרטיביים', קונטרס, כא (תר"פ), עמ' 17-21. כדאי לציין שרעיונות הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי של סירקין כחלק מן החשיבה הציונית לא סתרו את תמיכתו בסוציאליזם רדיקלי ומהפכני במסגרת הפוליטיקה הרוסית, הן בנוגע למהפכת 1905, והן בנוגע למהפכת 1917.
18. הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, עמ' 58-59, 85-88, 100, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים' (לעיל הערה 17), עמ' 12-23.
19. הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, עמ' 31-33, 109-113, ולעומתו נחמן סירקין, 'שאלת היהודים' (לעיל הערה 17), עמ' 3-4, ובאופן מפורט ומפותח יותר: הנ"ל, 'עפאכען אין דער אידישער געשיכטע', געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, II, ניר-יארק 1925-1926, עמ' 29-37.
20. הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, עמ' 33, ולעומתו סירקין, 'מן החוצה אהלה', כתבי נחמן סירקין (בעיקר בעמ' 144-146), ובסקירתו ההיסטורית על תנועות משיחיות בעם היהודי: 'אידישע משיח-באוועגונגען', בתוך: געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, II, עמ' 81-130.
21. הס, רומי וירושלים וכתבים יהודיים אחרים, עמ' 88, ולעומתו סירקין, 'עפאכען אין דער אידישער געשיכטע', געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, II, עמ' 15-25, ובמפורט יותר בכתבי היד שלו (ביידיש) לספר שלא נדפס, 'עיונים בתולדות ישראל', 'הבית הראשון והנבואה', עמ' 177-226, 299-339, ארכיון מפלגת העבודה ע"ש משה שרת, בית ברל (אמ"ע), תיקים 281-1920-4-6, 282-1920-4-6 (אגב, בכתבי היד הללו יש חומר רב מרתק וחשוב, ומצער כי אין מי שידאג לפרסמו ולתרגמו).

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

לימים (ב-1916) תרגם סירקין את 'רומי וירושלים' לידיש, והוסיף מבוא מקיף ומפורט המסביר את עיקרי משנתו של רבו. בחיבור זה עמד סירקין על הבסיס השפינוזי של הס. מזווית ראייה המושפעת משפינוזה הבין הס את ההיסטוריה היהודית כתהליך התפתחותי-משיחי. לידרו של הס, העולם כולו – על הצד האנאורגני, האורגני והאנושי – אחוז אחדות אחת מתפתחת. ההתפתחות הקוסמית והאורגנית מתווה את דרכה בתוך האחדות הביולוגית הגנטית, אולם עדיין לא תמה ההתפתחות החברתית; תכליתה המשיחית היא 'השבת ההיסטורית', כלומר מלכות משיח סוציאליסטית, המממשת את רעיונות השבת בתחום החברה האנושית. עולה מכך שסוציאליזם אינו רק דרך לאושר ולכוח חברתי (כמו שעולה ממשנת מרקס), אלא זוהי הנקודה המוסרית-הדתית הגבוהה של האנושות.²² ליהדות הלאומית העתידה להתחדש יש תפקיד: לבשר לעולם כולו על אודות הדת העולמית הסוציאליטית החדשה, אשר על בסיסה יהיה אפשר לבנות חברה חדשה. הס מתח ביקורת על הרפורמה מצד אחד ועל האורתודוקסיה מצד אחר, כדי לאפשר את חידושה הלאומי של הדת היהודית כדת הסוציאליזם בארץ-ישראל. כך תוכל היהדות להציב את עצמה בתור הדת העולמית, דת המשיח, הגאולה העתידית, השחרור הסוציאלי הכללי-אנושי.²³

למרות הקרבה הניכרת של סירקין למשה הס, הוא לא הסתפק בסינתזה של רבו (עובדה שחוקרים כמעט לא התייחסו אליה²⁴). הסיבה הראשונית לכך היא העובדה הגלויה ש'רומי וירושלים' רחוק מלהיות חיבור מקיף ושיטתי. יש בו תוכנות עומק, אבל הוא רחוק מלהציע דרך פוליטית קונקרטיה להתקדם אליהן. וכדברי סירקין עצמו:

'רומא וירושלים' אינה עבודה שיטתית על לאומיות, יהדות, יהודים, הבעיה היהודית. עבודה שיטתית כזאת היתה צריכה לכלול בתוכה פילוסופיית-היסטוריה כללית, סוציולוגיה, פילוסופיה של ההיסטוריה היהודית, בירור פנימי של המצב החומרי-תרבותי של היהודים בהווה, הקשר בין העמים והיהודים, הדרכים והאפשרויות של קולוניזציה יהודית ביחד עם אפשרויות ההתפתחות של האוריינט. בתור עבודה ראשונה בכעיות אלו, היא היתה צריכה להיות מלאה פולמיקה, חשבונות

22. סירקין, 'מאזעס העס, זיין לעבן, זיין ווירקונג און זיין פילאזאפיע' (פארווארט), בתוך: משה העס, רוים און ירושלים (איבערזעצונג ביי נחמן סירקין), ניו-יארק 1916, עמ' 54-58.

23. שם, עמ' 68.

24. יוצאים מן הכלל, אשר ציינו נקודה זו בלי להידרש לפרטיה: שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החדש, עמ' 277, ודניאל בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין', מאסף לחקר תנועת הפועלים, יא (תשל"ט), עמ' 5-14, ובעיקר עמ' 5. אליהו בילצקי השווה בין תוכני הגותו של הס לתוכני הגותו של סירקין, והתעלם מן ההבדלים העמוקים המצוינים להלן ומעומק ההתפתחות בין מורשת הס למורשת סירקין. ראו: אליהו בילצקי, מורשת סירקין, תל-אביב תשמ"ג.

פובליציסטיים ודיונים. אינסטינקט-של-מגלה (אנטדעקער) הראה לו את הצורה הנכונה לעבודתו: לא שיטה, אלא רק מחשבות על השיטה; לא הבניין, אלא הבנים לבניין [ההדגשה במקור].²⁵

הסיבה העמוקה יותר לכך שסירקין לא הסתפק בסנינתזה של הס נעוצה בשאלת הוולונטריות: סירקין לא קיבל את התשתית השפיונית של הס, וחפש תשובה לשאלת חירות הרצון של היחיד ושל הציבור. הפילוסופיה של הס ב'רומי וירושלים' לא סיפקה אותו, ואף כי לא פירש את ביקורתו, היא משתמעת מהעמדות השונות שחרג בהן מהשקפתו של הס. ראשית יש לציין את נסיונו של הס להציע הסבר מדעי למציאות. כמו ממשיכי שפיונה – היגל ומארקס²⁶ – האמין הס שהמדע יכול להסביר את פרטי המציאות החברתית. הס הציע סוג של שפיוניות ביולוגיסטית אשר הושפעה מהפוזיטיביזם המדעי של זמנו, והיתה מבוססת על חיבור בין השקפה ביולוגית אימננטית ובין תפיסה היסטורית אימננטית. סירקין לא קיבל את היומרה הזאת להציג הסבר מדעי ביולוגי כולל של המציאות האימננטית.

טמונה כאן בעיה מרכזית שהטרידה את סירקין בביקורתו על הס, והיא שאלת הוולונטריות. הדגש של הס על מוניזם שפיוניסטי העלה שאלה גדולה בנוגע למקומה של חירות הרצון בתורתו. כאשר אימץ הס את המוניזם השפיוניסטי ותיאר את ההיסטוריה באמצעותו הוא נקלע לבעיה שלפיה היחיד אינו חשוב כשהוא לעצמו, אלא הוא רק חלק מן הכלל, ו'בחירתו' או תודעת בחירתו היא בתוך מסגרת סיבתית דטרמיניסטית חמורה. מאמציו של הס 'להציל' את היחיד האינדיבידואלי מפני ה'כלליות' ההיגליאנית – שהוא ביטא אותם בעיקר ב'פילוסופיה של המעשה'²⁷ ובתפיסת היחיד ב'רומי וירושלים' – לא עלו יפה. ב'רומי וירושלים' הציג הס אנתרופולוגיה המבטלת את הניגוד שבין יחיד לחברה, אך לא הצליח להסביר את הייחודיות של היחיד ואת חירות רצונו. במידה רבה אפשר לומר כי הס נותר כבול לבעייתיות שיצא נגדה.

שאלת חירות הרצון קשורה לשאלה נוספת, והיא שאלת ההנהגה. תאוריה פוליטית המבקשת לבשר שינוי צריכה לענות על השאלה מי ינהיג את השינוי וכיצד תוביל התאוריה לשינוי. הס לא נדרש לשאלה זו, ורק הצביע על האפשרות העקרונית של חידוש היהדות כדת של סוציאליזם לאומי. סירקין, אשר חתר ליצירה של תנועת הגשמה, היה

25. סירקין, 'מאזעס העס' (לעיל הערה 22), עמ' 53-54.

26. היגל, באמצעות הפנומנולוגיה של הרוח, חתר להגיע לרפלקסיה מוחלטת של הרוח על עצמה, כלומר להכרה מוחלטת של הדבר. ראו: גיאורג פרידריך היגל, הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח (תרגם ירמיהו יובל), ירושלים תשס"א, עמ' 85 ואילך. בעיני מרקס, האמפיריציזם המדעי והניתוח הדיאלקטי של המציאות משמשים בתפקיד דומה. וראו את הערתו של בובר על חוסר הבסיס של יומרת מרקס לוודאות אובייקטיבית מדעית: מרטין בובר, 'משה הס והרעיון הסוציאליסטי' (לעיל הערה 16), עמ' 22.

27. שם, עמ' 33-46.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

חייב להירש לאופן שתזין התאוריה את המעשה, והיחיד ההוגה 'ילמד' את עמו את הדרך להגשמה.

ג. השפעת ההגות הנארודניקית (הפופוליזם הרוסי)

בגלל בעיות אלו פנה סירקין אל ההגות הנארודניקית כבסיס תאורטי למפעלו.²⁸ הזרם הנארודניקי (באנגלית – 'פופוליסטי', ובעברית – 'עמוני') התפתח ברוסיה בשנות השישים והשבעים של המאה ה-19, ושקע בשנות השמונים והתשעים של אותה מאה.²⁹ לא היתה לו אידאולוגיה מגובשת, אבל אפשר לזהות מגמות כלליות שהיו משותפות למבטאיו המרכזיים. ייחודם של ההוגים בזרם זה הוא בנקודת המוצא שלהם לתיקון החברה, שנשענה על הכלכלה הלא מפותחת של רוסיה.³⁰ הנארודניקים חששו מן ההרס החברתי שהמהפכה התעשייתית עלולה להביא עמה, והתנגדו לריכוז התעשייה ולהתפתחות הקפיטליזם ברוסיה. הם טענו כי השלב הקפיטליסטי אינו מרכיב הכרחי בקדמה, ושאפו לשוויון חברתי ולסולידריות שיתפתחו לא מן החברה העירונית המנוכרת אשר מתפתחת בכלכלה הקפיטליסטית. הנחה זו תהיה הבסיס לתפיסתו הציונית של סירקין. הרגם החברתי ששאפו אליו הנארודניקים היה עדת האיכרים הרוסית, ה'אובשצ'ינה', המאורגנת בצורת יחידה קולקטיבית חברתית-כלכלית הקרויה 'מיר'. הנארודניקים ביקשו לפתח ברוסיה חברה

28. כדאי לציין שיש קשר רעיוני בין הגותו של הס להגות הנארודניקית, קשר אשר אפשר את הדיאלוג ואת ההפריה הרעיונית. הקרבה בין שני מקורות יניקה אלה נובעת מכך ששניהם שייכים לסוציאליזם לא מרקסיסטי ולא מטריאליסטי, אשר הדגיש יסודות תרבותיים בהבניית הסוציאליזם. גם הם וגם ההוגים הנארודניקים פנו לסוציאליזם מתוך פתוס מוסרי ומתוך חיפוש אחר חברת צדק, ולא מתוך ניתוח רציונלי מדעי (כמו שנטה מרקס להציג בכתביו המאוחרים). הנארודניקים חיפשו דרך לשלב בין הבניה חברתית ובין דמוקרטיה שתצמצם את כוחה הגדל של המדינה (אם כי היו נארודניקים, כמו פיטר טקצ'וב, שנטו לחשיבה טוטליטרית). ניכר גם שהנארודניקים – כמו הם – שלחו את שורשיהם הרעיוניים לסוציאליזם האוטופיסטי-קונסטרוקטיבי הצרפתי, והושפעו מהוגים כמו סן-סימון ופורייה. יש להוסיף שבבסיס החשיבה של מגמה זו היתה קרבה למגמות של צדק חברתי דתי ביהדות ובנצרות (סן סימון וקונט [Comte]), בכתביו המאוחרים, ביקשו לחדש את הדת ברוח הנצרות המוקדמת, שהיתה קרובה לרעיונותיהם של נביאי המקרא). השוו: יעקב טלמון, המשיחיות המדינית: השלב הרומנטי, תל-אביב תשכ"ה, עמ' 47-48.

29. ישעיהו ברלין, הוגים רוסיים, תל-אביב 1949, עמ' 175. עדות לשקיעת ההשקפה הנארודניקית בפני הסוציאליזם-דמוקרטיה המרקסיסטית יש בכתבי מיכאילובסקי עצמו, שהודה ביומנו בשנת 1895 כי הוא מבעת מבלטוב (פלכאנוב) וכי הוא אינו מעז להיכנס עמו לעימות. במקום אחר הוא מודה כי לא הצליח לבסס השקפה מדעית של קדמה וכי כל התאוריה שלו מבוססת על רעיונות סובייקטיביים. ראו: James H. Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, New York and Oxford 1958, pp. 168-169

30. Ibid., p. 193

חקלאית שתשמר את היסודות הקהילתיים הללו, אגב אימוץ של קדמה מדעית שתאפשר שיפור של מערכי החיים.

הוגים נארוניקים טענו כי תיקון החברה לא יבוא דרך מדינה חזקה וריכוזית, אשר הם ראו בה מוסד ענקי בעל כוח הרס היוצר ניכור וכוחנות אלימה.³¹ אמנם הוגים כמו לאברוב לא דגלו באנרכיזם, אך הם התנגדו למגמות קולקטיביסטיות שהיו במרקסיזם: החברה צריכה להימנע מעריצותה של כלכלה ממורכזת או מממשל ממורכז שעלול לעשות מן היחידים בחברה צבא תעשייתי של רובוטים. במקום להתפתח מתוך היגיון מטריאליסטי, על החברה לפתח את עצמה מתוך שיקולים מוסריים והומניטריים, מתוך דגש עקרוני על האינדיבידואל, על אושרו ועל מימושו העצמי.³² דגש זה מסביר גם את ההתנגדות שהיתה בין הוגים פופוליסטים לדטרמיניזם ההיסטורי, ואת דבקותם הכמו דתית בערכי ההומניזם (למרות חילוניותם). היסוד הדמוקרטי וההומניסטי בהגות הנארוניקית והנתק בין העילית המודעת להמון הנבער הובילו לפרובלמטיקה של היחס בין העילית המודעת (הם עצמם) ובין ההמון, העם.

שיטת חקירה מרכזית שהתפתחה בהגות זו, וסירקין הפנים אותה לשיטתו,³³ היתה 'המתודה הסובייקטיבית' של מיכאילובסקי. בסוף שנות השישים הוא התעניין בחיבור בין ביולוגיה להיסטוריה ובין מדע לקדמה. הוא הושפע מתורתו של ספנסר, אשר הסבירה את התפתחות החברה כאורגניזם חברתי, אולם במאמרו 'מהי קדמה?'³⁴ הוא מתח ביקורת על תפיסת החברה כאורגניזם. השקפתו של ספנסר מובילה למסקנה שהקדמה היא השתכללות שרידותה של הקבוצה החברתית, אגב הגברת יכולות הייצור הכלכליות והשתכללות חלוקת העבודה. כך נפתח פתח (למרות הדגש של ספנסר על הפרט ועל אושרו) לראיית האורגניזם החברתי, ולא האינדיבידואל, כתכלית. לעומתו, הדגיש מיכאילובסקי שהאישיות הבודדת היא תכלית האדם, והקדמה נמדדת על-פי מידת הפיתוח של אישיותו של היחיד. זהו הכיוון המוסרי, הצודק, התבוני והמועיל. הטענה שהעלה כלפי ספנסר היא שאם המונח 'אורגניזם' מתייחס לאינדיבידואל, הרי מטרת הקדמה היא אושרו האישי של הפרט ומימוש מלא של אישיותו.

משום כך חזר מיכאילובסקי לפוזיטיביזם של קומט ושל סן סימון כהשראה לתפיסה אופטימית של קדמה, אם כי מתח ביקורת על סכנות האבסולוטיזם הקיימות בתורות שני ההוגים הללו, ובעיקר על היישום של השיטה הפוזיטיביסטית בנוגע לטבע ובנוגע לאדם כאחד. באדם, טען מיכאילובסקי, יש יסוד סובייקטיבי, שאינו קיים במדעי הטבע.³⁵

Ibid., p. 177 .31

Ibid., p. 182 .32

Nachman Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, Berlin 1896, p. 1 .33

Billington, *Mikhailovsky and Russian Populism*, pp. 27-41 .34

Ibid., p. 33 .35

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

מיכאילובסקי חתר לחיפוש אחר אמת אובייקטיבית מדעית, ולצדו חיפוש אחר אמת סובייקטיבית בתחום הערכים אמת וצדק. הדרך שהתווה היא של סוציאליזם סובייקטיבי, המעמיד במרכזו ערכי מוסר המקדמים את האדם כפרט. הסובייקטיביות, לדברי מיכאילובסקי, כרוכה באמונה בערך הפנימי של אישיות האדם ובאידאלים מוסריים של יכולת התפתחותה והשתלמותה בחברה. התהליך ההיסטורי הוא מקור לתקווה, כתהליך של קדמה, שהאדם בה הוא תכלית המעשה ההיסטורי, המביא למימוש הפרט ולאחווה.³⁶ את המתודה הסובייקטיבית המשיך לפתח ניקולאי איבאנוביץ' קארייב בשנות השמונים של המאה ה-19, והוא כינה אותה 'נקודת המבט הסובייקטיבית'.³⁷ הוא המשיך לפתח את רעיונותיו של מיכאילובסקי באופן שיטתי ומקיף, והציב במרכז את שאלת הסובייקטיביות על צדדיה השונים (הסובייקטיביות של המחקר ההיסטורי, הסובייקטיביות של האידאלים החברתיים והממד הסובייקטיבי ברעיון הקדמה). קארייב תקף את היומרה למדעיות אובייקטיבית בחקר ההיסטוריה ואת היומרה לנסח את רעיון הקדמה במונחים אובייקטיביים מוחלטים, אשר משעבדים את המהלך ההיסטורי לתבנית חיצונית ואת המעשה האנושי הרצוני למסגרת סיבתית דטרמיניסטית. להבריל ממיכאילובסקי, הוא קבע שההיסטוריה איננה מתפתחת באופן לינארי, ולא על-פי תוכנית מתמטית, אלא היא רקמה חיה של קווים לא סדירים, הנטוים בדרכים לא צפויות. התהליך ההיסטורי אינו שיטתי, אלא יש בו ממד כאוטי של מקריות.³⁸ ההיסטוריה לא נבחנת במשמעות ה'מוחלטת' שלה, אלא במשמעותה לאדם: כל הפילוסופיה של ההיסטוריה היא השלכה סובייקטיבית של רעיון הקדמה על התהליך ההיסטורי.³⁹ התבונה, האידאה, איננה חלק מהעולם בכללותו, מהעולם כשהוא לעצמו, אלא מהעולם במגבלותיה של ההכרה האנושית.⁴⁰ ניסיון להתעלם מהממד הסובייקטיבי שאנו מבינים בו את העולם עלול להביא לכך שעולם התופעות יישאר סגור בפנינו. ההיסטוריה וחקר ההיסטוריה דורשים שילוב של גישה סובייקטיבית למחקר, ומודעות לסובייקטיביות זו.⁴¹ לרעיונות הללו היו השלכות עמוקות גם על תפיסתו של קארייב את היחיד. לשיטתו יש לפרט חשיבות גדולה בחברה בכלל, ויש לו יכולת להנהיג שינויים בחברה ובהיסטוריה.⁴²

Ibid., p. 38 .36

Ibid., p. 31 .37

V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, New York 1953, p. 374 .38

Ibid., p. 375 .39

Ibid. .40

Ibid. .41

.42 פילובסקי, 'נחמן סירקין' (לעיל הערה 1), עמ' 223.

ד. ביקורת פילוסופית

הביסוס הפילוסופי של סירקין היה כרוך בביקורת, שבאה לידי ביטוי בשני חיבורים. האחד 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte' (הגבורה המועילה בהיסטוריה),⁴³ שפורסם בכתב העת הסוציאליסטי *Deutsche Worte*, והוא מעין מחקר מקדים לעבודת הדוקטור (שנדחתה). החיבור השני *Geschichtsphilosophische Betrachtungen* ('עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה') התפרסם ב-1896 בספרון נפרד.⁴⁴ בשני החיבורים הללו הציג סירקין את שיטתו תוך כדי פולמוס עם תפיסות פילוסופיות חלופיות. לא כאן המקום לסקור את המהלך הפילוסופי בכללו.⁴⁵ אחזור על כמה מהמהלכים כדי לחדר את הבנתנו את התשתית לתפיסתו הוולונטרית. דיונו מתחיל בביקורת על האסכולה התאולוגית,⁴⁶ אשר כבלה את האדם בכבלי הפטאליזם, ובהשלמה עם תוכנית אלוהית מול תפיסה זו צמחה השיטה שסירקין – בעקבות קומט ומיכאלובסקי – מכנה 'המטאפיזית', ונציגה הבולט הוא היגל. היגל ביקש לבסס את הניסיון האנושי וההיסטורי על-פי חוק אחד, סדר תבוני אחדותי אחד, תוכנית הגיונית אחת. השאיפה להעמיד את ההיסטוריה על עיקרון אחד (גם אם מורכב ומכיל סתירות) היא יומרנית ומוטעית משום שההיסטוריה היא התפתחות שיש בה ממדים אקראיים, ולכן איננה ניתנת לרדוקציה לחוק התפתחות סיבתי כזה או אחר. ההדגשה ההיגליאנית על הכלליות התבונית המתפתחת בהיסטוריה מחלישה את מקומו של הפרט האנושי והמעשה הרצוני, הנעשה מתוך בחירה חופשית. האדם פועל מתוך תודעת חירות, אך מבצע שלא במודע את החוקיות הכללית של הרוח. לכן הוא למעשה כפוף לאותה מערכת דטרמיניסטית אשר תיאר שפינוזה, שהאדם משועבד בה שעבוד מלא לסיבות חיצוניות. בתוך הדגש הזה על השיטה, על המבנה הכללי, נחלשים מאוד מקומו וחשיבותו של היחיד הפועל מרצון ומסוגל לשנות את ההתפתחות ההיסטורית בהתאם למאוייו ולמטרות שהוא מציב לעצמו ולציבור.⁴⁷

גישה נוספת שסירקין מבקר היא הגישה הפוזיטיבית, מיסודו של קומט. ביקורתו של סירקין היא על הניסיון לראות בהיסטוריה 'מדע' כמו מדעי הטבע, כגון המתמטיקה

43. Nachman Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte', *Deutsche Worte*, 13 (1893), pp. 1-33

44. Nachman Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, Berlin 1896

45. לסקירה כזאת ראו: שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן', עמ' 45-63. בין שני החיבורים הללו יש הבדלים. ב'הגבורה המועילה בהיסטוריה' הוא ציין את האסכולות 'המטאפיזית', 'האורגאנית' ו'הפוזיטיבית', ואילו החלוקה ב'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה' היא בעקבות קומט המתייחס לאסכולות 'התאולוגית', 'המטאפיזית' ו'הפוזיטיבית'. בדיון כאן אתייחס לדברים ב'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה', המשקפים חשיבה פילוסופית בשלה יותר.

46. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, pp. 21-25

47. *Ibid.*, p. 26

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

והאסטרונומיה, ולהשליך מהמחקר המדעי של הטבע ישירות על חקר החברה האנושית.⁴⁸ בעקבות ג'ון סטיוארט מיל הדגיש סירקין את האלמנט הפסיכולוגי הקיים בחברה האנושית, אשר מבדיל אותה עקרונית מן הטבע. בחברה האנושית יש יסודות לא טבעיים, יסוד של מודעות עצמית ויכולת לבחור פעולות ומעשים מתוך רצון – אשר אינו קיים בטבע הדומם והחי, יסוד זה הוא המבדיל את המדעים ההומניים ממדעי הטבע. לכן המאמץ של קומט להעמיד את כל המדע על יסוד פוזיטיבי אחד אינו מדעי מעיקרו.⁴⁹

ה. חירות הרצון

מתוך רעיונות אלו ניכר עד כמה העסיקה את סירקין שאלת חירות הרצון כתשתית לחשיבתו ההיסטורית והפוליטית הרחבה. את התשתית האפיסטמולוגית של התאוריה הפוליטית שלו הוא ביקש לבסס במחקרו 'תחושה ודימוי', בדיסרטציה השנייה שכתב. בחיבור זה התמודד עם השאלה כיצד קולט האדם את המציאות. בתהליך הקליטה של המציאות שותפים שני מרכיבים: התחושה, המחברת אותו למציאות האובייקטיבית; והדימוי, שהוא היסוד הפסיכולוגי בקליטת האדם את המציאות ויש בו יסוד סובייקטיבי המפרש את התחושות ואת המציאות בהתאם לגירויים החיצוניים וגם בהתאם למבנים תרבותיים שהדימוי עצמו בנוי מהם וניזון מהם. בין שני המרכיבים יש פעולת גומלין, שהתחושות נותנות בה דחיפות שונות היוצרות דימוי, וזה מצדו מחזק את התחושות עצמן.⁵⁰ מסקנה פסיכולוגית-אפיסטמולוגית זו מספקת הסבר לדגש העמוק של סירקין על חירות הרצון. לו היה האדם קולטן פסיבי של המציאות האובייקטיבית היה משועבר ממילא לסיבתיות ההכרחית של הטבע, אבל בהיותו קולטן אקטיבי, כלומר פרשן של התופעות, יש בתהליך ההיווצרות של תודעתו אלמנט פסיכולוגי שמאפשר לו את חופש הרצון ואת חופש הבחירה, אבל גם סוגר בפניו את הדרך לזיהוי מוחלט בין ההכרה להוויה. בגלל היותו פרשן נידונה תודעתו תמיד לספק הסובייקטיבי. לממד זה יש חשיבות רבה בתחום ההיסטורי והפוליטי. המרווח שבין ה'תחושה' ל'דימוי' הוא המקום שחופש הרצון האנושי נולד בו (וראו על כך גם בסעיף שלהלן). הדימוי משתמש בנתוני התחושות ומעצב אותן בהתאם לרגשותיו, לרצונותיו ולשיקוליו של הסובייקט. הסובייקט הזה הוא בעל תודעת 'אני', והרצון שלו מעורב בפעולותיו השכליות. ה'אני הרוצה' יכול להפעיל את רצונו הסובייקטיבי כלפי המציאות האובייקטיבית, בהתאם לתפיסה אידאליסטית של ה'ראוי'. כך הוא לא נפעל באופן דטרמיניסטי על-ידי המציאות האובייקטיבית, ולא זו בלבד אלא שהוא גם מעצב את המציאות הזאת בהתאם לרצונו הסובייקטיבי, הנגזר

48. Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte' (above note 43), p. 8.

49. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, p. 31.

50. Nachman Syrkin, *Empfindung und Vorstellung*, Bern 1903, pp. 79-86.

מתפסתו את ה'ראוי'. עולה מכך שהיחס של תודעת האדם למציאות, ל'הוויה', הוא דיאלקטי: הוא קולט את ההוויה האובייקטיבית בחושים, ותוך-כדי-כך מפרשה באופן סובייקטיבי. במונחיו של מרקס אפשר לומר שההוויה קובעת את התודעה הפסיכולוגית באמצעות החושים, אך גם נקבעת על-ידי התודעה, בהשפעת הדימוי. התודעה מציגה את ההתנסות של הסובייקט האנושי במציאות האובייקטיבית שהוא פועל בה בטבע ובחברה, והיא הבסיס להכרה המדעית, אבל היא גם מפרשת את המציאות הזאת ואת ההכרה המדעית עצמה, גם בהשפעת הרצון האנושי, הפועל בהשפעת 'ראוי' ו'תכלית' שהאדם מאמין בה סובייקטיבית.

הדגש הסובייקטיביסטי של סירקין אפשר לו לבסס את מקומה של הבחירה האנושית כיסוד שאינו כפוף לחלוטין למציאות האובייקטיבית. בבסיס עומדת כאן ההבחנה בין עולם הטבע לעולם האנושי. הטבע הדומם, הצומח והחי פועל לפי שרשרת סיבות הכרחית,⁵¹ אשר אפשר לחקור אותה מחקר אמפירי מדויק.⁵² גם אם המחקר המדעי אינו מצליח להסביר את כל הסיבות לתופעות, הוא מבוסס על החתירה להסבר כזה, ויש לחתירה זו הצדקה מדעית.⁵³ לאדם, שלא בטבע, יש מודעות עצמית והכרה עצמית, ומהן נובעים החופש הפסיכולוגי והחופש הסוציולוגי. מכאן התנגדותו של סירקין ליומרה האמפיריציסטית של הפוזיטיביזם בחקר ההיסטוריה. 'השכל המדעי, שחוקר את המצוי הסוציאלי והשתלשלותו, גוזר עליו גם-כן את פסק-דינו מבחינת הדרישה של הראוי'.⁵⁴ בגלל מורכבות זו אי-אפשר לפענח את כל הסיבות לתהליך ההיסטורי, אבל לחוקר ההיסטוריה אפשרות לגלות חוקים בהיסטוריה. כדי להגיע להבנתם, על ההיסטוריון לתת את הדעת דווקא לאלמנטים המבדילים את האדם מן הטבע, ולעסוק באדם המודע, באדם המעצב את החברה ואת ההיסטוריה בניגוד למהלך היסטורי-דטרמיניסטי.

סירקין הסתמך בנקודה זו על ההבחנה הקאנטיאנית בין הטבע הנתון לממלכת ההכרח ובין התחום המוסרי הנתון לממלכת התכליות. הוא יישם הבחנה זו בנוגע לתפיסת ההיסטוריה, שהיא זירת ההתרחשות של הרצונות המוסריים האנושיים. לכן הבחין בין סיבה טבעית לסיבה פסיכולוגית. הסיבה הטבעית היא חלק מחוק הסיבתיות בטבע, והסיבה הפסיכולוגית היא חלק מממלכת התכליות. 'חוק הסיבות (אשר תקף בטבע כולו) קובע: אין פעולה ללא סיבה. חוק התכלית, התקף רק בחיים האנושיים, אומר: אין רצון (והיינו הך – אין מעשה) ללא תכלית'.⁵⁵ על הרצון האנושי שולט חוק התכליות, ולא הסיבתיות הטבעית. לטבע אין כוח על האדם, אלא לאדם יש כוח על הטבע.⁵⁶

51. Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte' (above note 43), p. 12.

52. Ibid., p. 11.

53. סירקין, 'דער היסטארישער פראצעס', געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, I, עמ' 20.

54. סירקין, 'הלאומיות בהסוציאליזם', התרן, ג, ז-ח (תרע"ו), עמ' 5.

55. סירקין, 'דער היסטארישער פראצעס' (לעיל הערה 53), עמ' 21.

56. שם.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

הנה דבריו התמציתיים המסיימים את הדיון ב'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה':

אם נסמן את כל מה שהוא האדם היחיד ואת כל מעשיו ב-A, אפשר להפריד את A ל-X ול-A. A כולל את כל מה שהוא מקבל מסביבתו, מן הארץ, מהעם ומן הזמן; ו-X מבטא את תרומתו האישית, את פועל רצונו החופשי. ל-X הזה, גם אם קטן הוא במונחים אבסולוטיים וגם אם הוא נעלם, יש ערך אין-סופי (unendlichem Wert); הוא הקובע את כל טבעה של העשייה. ההשפעות, המגיעות מבחוץ, משתנות באדם למניעים. במילים אחרות: האדם אינו מגיב על השפעות אלו ישירות, לפי חוקים מכניים. הוא לוקח לעצמו זמן כדי להשוות את המניעים זה לזה, לבחון את העובדות ולהוציא את הכרעתו האישית מן הכוח לפועל. מניעים שונים יכולים להביא לתוצאות שונות בקרב אנשים שונים משום שהגורם הנוסף המשפיע על המעשה, האני' של כל אחד ואחד, שונה; האני' והסביבה בצירופם הם הגורמים לכל מעשה. אופי המעשה תלוי בתגובה השונה של הגורם הפנימי לגורמים החיצוניים. ליכולת זו להגיב על הגורמים החיצוניים אנו קוראים 'חופש'. מובן שהחופש שאדם מבצע בו את מעשיו הוא יחסי, 'בערך'; אבל הוא גדל והולך במשך ההיסטוריה, ומעמיד בתור אידאל אחרון את החופש המוחלט.

אולם אין לערב את החופש בחוסר נימוקים ובהפקרות חסרת בסיס. חופש הוא במידה רבה יותר תוצאת השכל, הכבוד, הסדר והשליטה העצמית. ככל שתכונות אנושיות אלו גדלות בהיסטוריה, כן גדל גם החופש. לא הנסיכות שולטת על האדם, אלא האדם עצמו שואף ביתר שאת לשחרר את עצמו מכוח שלטון ולהגשים בכך את האני' האמיתי שלו. כל התהליך ההיסטורי מתהווה באמצעות ההשתחררות המודרנית של האדם מהכוחות החיצוניים לו או מאלה המוטבעים בו עצמו לא במודע [ההדגשות במקור הידין].⁵⁷

קטע זה מבהיר את החיבור בין הרעיונות שהוצגו למעלה מתוך 'תחושה ודימוי'⁵⁸ ובין משנתו הפוליטית של סירקין. ב'תחושה ודימוי' הגדיר סירקין את מהותו של ה-X הקיים בתודעת האדם, באופן שהוא מפרש בעזרת הדימוי את המציאות הנקלטת בתחושות ומאפשר לו מרווח חופש בתוך החוקיות הסיבתית הדטרמיניסטית. יסוד החירות אינו מבטל את החוקיות האובייקטיבית. האדם פועל בתוך מערכת אובייקטיבית, המשפיעה עליו ומפעילה אותו. במישור מרכזי של הווייתו הוא ככול לחוקיות של חוקי טבע וחוקי חברה, אבל למרות המערכת הסיבתית, יש לאדם חירות. יסוד החירות של ה-X הזה הוא באופן הסובייקטיבי שאדם מפרש את נתוני החושים שלו בהתאם לכוח הדימוי שלו, ובעיקר בהתאם לרצון השכלי שלו המביאו לשאוף ל'ראוי' שונה מן ה'מצוי' של חיו.

57. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, p. 138; סירקין, 'דער היסטארישער פראצעס', בתוך: געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, I, עמ' 32-33.

58. Syrkin, *Empfindung und Vorstellung*

בהיסטוריה תהליכים סיבתיים רבים ושונים מתנגשים, ובשל כך נוצר בה גם מרחב לא צפוי, הנובע מרצונותיהם ומשאיפותיהם של בני־האדם. אמנם יכולתם של בני־האדם להשפיע על כיוון ההיסטוריה מוגבלת על־ידי תהליכים סיבתיים־דטרמיניסטיים, אבל אם חלה התקדמות לקראת השגת מטרות ערכיות, היא תולדה לא של חוקיות סיבתית, תבונית או חומרית, אלא של חתירה אידאליסטית רצונית להגשמת אוטופיות.⁵⁹

ו. חופש רצון ובעיית ה'אמת'

ראינו למעלה שלפי תמונת העולם של סירקין, המציאות הטבעית והאנושית אינה כפופה לחוק תכליתי אובייקטיבי אחד. סירקין מסביר שהחוק 'אם A אז B' פורמלי ואינו מתייחס למכלול הזיקות והסיבות שהמערכת של A ו-B נמצאת בהן. היחסים בין A ל-B אינם סטטיים ואינם ניתנים להגדרה על־פי חוק לוגי אחד, אלא יכולות להיות ביניהם זיקות שונות,⁶⁰ והמציאות כולה היא קונפיגורציה מקרית.⁶¹

אם כן, המחקר ההיסטורי אינו יכול להתיימר להבנה אובייקטיבית מוחלטת של המציאות משום שחקר ההיסטוריה אינו מדע אמפירי כמו מדעי הטבע, ושיטת החקירה איננה עקבית ומוחלטת כמו הלוגיקה והמתמטיקה. במציאות יש גיוון של פרטים ואירועים, הנובע מהשילוב המורכב בין התנאים האובייקטיביים ובין תנאים סובייקטיביים: ההווה והתודעה קובעות זו את זו קביעה הדדית. בין המציאות והעובדות ובין הכרתנו יש פער שאינו ניתן לגישור מלא: אנו יכולים להכיר את העובדות רק בתיווך של הכרתנו, ואיננו יכולים להתיימר להיכרות אובייקטיבית ישירה אֵתן. תפקידו של חקר ההיסטוריה, לדברי סירקין, הוא לעסוק בהבנת העובדות, באיזונים שונים שקיימים ביחיד ובחברה האנושית, הנמצאים בהשפעות הדדיות אלה על אלה, אשר הפענוח שלהם מורכב ואין־סופי.⁶²

בעולם האנושי (ההיסטוריה, החברה) המקריות גדולה אף יותר מזו שבטבע בגלל הרצון והמודעות העצמית של האדם, היוצרים ממד של חופש ואפשרות להתפתחות שאינה נגזרת ואינה הכרחית. על החוקר את ההיסטוריה להשתמש בכלל הלא מוחלט, שלפיו ככל שהסיבות במציאות משפיעות יותר, כך עליו לתת להן מקום מרכזי יותר בשיקוליו. ברור שכלל זה מבטא תפיסה של יחסיות סובייקטיבית. בהערה המזכירה את האסכולה הקונבנציונליסטית של ראשית המאה ה־20 סירקין מסביר שתמונת העולם של האדם (חוקי מוסר ולוגיקה) היא אבסולוטית בעצם היותה, אך האמת שבה – רלטיבית (גם לתאוריה של ניוטון יש ערך יחסי בלבד⁶³).

59. שביד, תולדות פילוסופיית הדת היהודית בזמן החרש, עמ' 274-275.

60. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, p. 33

61. Ibid., p. 43

62. Ibid., p. 32

63. Ibid., p. 36

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

סירקין השיב לשאלה זו בדיונו 'מהי קדמה'. מרכזיותו של המונח 'קדמה' נובעת מכך שהוא היה ציר מרכזי של השקפת העולם ההומניסטית החילונית של זמנו: פרדיגמת מחשבה חילונית אשר במידה רבה החליפה במאה ה-18 ובמאה ה-19 את פרדיגמת המחשבה הגאולית-דתית. לפי תיאורו, תהליך ההתפתחות ההיסטורי מתחיל ממצב האדם הטבעי שהאדם בו הוא בכחינת יצור אורגני (Organische Wesen). במהלך האבולוציה התפתחו היכולות האנושיות מול הטבע, וגברו היסודות הסובייקטיביים של מודעות עצמית ורצון פסיכולוגי מודע לפיתוח החברה. כך התפתח האדם כיוצא דופן בטבע משום שבעולם האדם ישנה ההפרדה החזקה ביותר בין טבע לרוח. האדם הלך ושכלל את תבונתו, את עולם הדימויים שלו ואת המכלול התרבותי שעיצב לעצמו, שהם הביטויים לתהליך הקדמה.

עם התפתחותן של התבונה והתרבות האנושית נעשה האדם מודע לעצמו, והתרבות האנושית נעשתה מודעת לעצמה ולהתפתחותה. תודעת הקדמה ההולכת ומתחזקת נעשית בעצמה גורם לקדמה, ולפיכך תהליך הקדמה איננו 'חוק כללי' מוחלט, אלא תהליך שהאמונה הסובייקטיבית בקדמה משרתת בו את התהליך ההיסטורי עצמו. האמונה בקדמה היא כוח סובייקטיבי המקדם אובייקטיבית את ההיסטוריה.⁶⁴ המודעות-העצמית של האדם לאמונתו בקדמה הלכה וגברה עם התפתחות הפילוסופיה של ההיסטוריה.⁶⁵ אין מדובר כאן רק באמונה בקדמה אינטלקטואלית או בהשקפה שהאנושות מתפתחת מבחינת צורות הכלכלה והמדע – אלא בראש ובראשונה באמונה בקדמה מוסרית הומניסטית. אמונה זו בתהליך היסטורי שהאנושות מתפתחת בו לקראת שלב מוסרי הומני גבוה יותר היא הגלגול ההומניסטי-חילוני של האמונה הדתית בתיקון העולם. לאמונה זו בקדמה יש השפעה פוליטית, חברתית ומוסרית רחבה, ולכן היא גורם עקרוני בחשיבותו לעצם אפשרותה של האנושות להתקדם, כלומר לתקן את עצמה מוסרית.⁶⁶

המהלך שסירקין מבצע כאן, באמצעות המתודה הסובייקטיבית, קרוב לפילוסופיה הפרגמטית שהתפתחה באותן שנים באנגליה ובאמריקה.⁶⁷ מנקודת הראות של 'האמת', הקדמה נתפסת בשלב זה רק כדרך סובייקטיבית לתיאור המציאות וההיסטוריה, אבל יש חשיבות רבה לאמונה בקדמה, כלומר באופן שרעיון הקדמה יכול לכוון את מעשיהם של אנשים למאמץ לתיקון העולם ולקידום המוסר וההומניזם. הקדמה היא מונח אנושי סובייקטיבי, אשר מאפשר לאנשים להבחין בין טוב לרע,⁶⁸ והפילוסופיה של ההיסטוריה

Ibid., p. 64 .64

Ibid., p. 51 .65

Ibid., p. 66 .66

67. הפרגמטיזם החל להתפתח כורם מובחן בהגותו של צ'ס פירס בשנות השבעים של המאה ה-19. ויליאם ג'יימס פיתח את תפיסתו ונחשב לאבי הפרגמטיזם האמריקני החל ב-1898. ראו: William

James, *Pragmatism*, New York & London 1928, pp. 46-47

68. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, pp. 69-70 .68

היא מדע סובייקטיבי המאפשר להפריד את האנושות מהטבע, ולזהות תחום אשר האובייקטיבי והסובייקטיבי פועלים בו באינטראקציה. בלשון דומה לזו של ג'יימס הוא מדגיש כי הפילוסופיה איננה תהליך מטאפיזי אלא היא תהליך אנושי, שמטרתו לשרת את האדם.⁶⁹

סירקין תיאר את הקדמה כתהליך שאיננו חוק הכרחי של ההיסטוריה, ואינו מתיימר להיות חוק בעל מעמד אונטולוגי או מטאפיזי. הוא הסביר שאין היא תהליך הכרחי, אבל היא תהליך הנראה בעין. עם זאת הוא מודה בצד האמת של ההשקפות הפסימיסטיות, ולפיהן הזמן החדש לא הביא עמו אושר והתפתחות מוסרית. התגברות העוני במדינות המתועשות, שחיתות, אנוכיות, היחלשות תחושת החובה, מלחמות לא פוסקות והתנהגות החברה על-פי הכוח ולא על-פי החוק המוסרי⁷⁰ – כל אלה מעלות סימני שאלה בנוגע לכיוונה של הקדמה. ללא הרצון האנושי בטוב, בהומניות, אין ערכות לכך שהתהליכים מובילים לקדמה.

בנקודה זו יש להקשות על סירקין ולשאול: האם, לדעתו, יש קדמה היסטורית, אם לאו? בסופו של דבר, למרות המודעות של סירקין לסובייקטיביות שברעיון הקדמה, הוא עצמו מאמין בו. הוא היה בן של דור שראה מול עיניו תהליכי התפתחות אדירים באירופה, ולכן האמין בקדמה גם ללא ביסוס אובייקטיבי. בעצם הוא נשען כאן על פריגמט המחשבה הגדולה של הקדמה, בלי יכולת להצדיק אובייקטיבית את פרשנותו. הקדמה נותרת בעיניו מגמה רצונית הקיימת באנושות, אבל לא כהכרח דטרמיניסטי. כאשר הוא משתמש במושג 'תכלית' בהיסטוריה, אין כוונתו לתאר את ההיסטוריה כמהלך תכליתי-דטרמיניסטי. ה'תכלית' מבטאת אצלו שאיפה רצונית של האדם, מושא לתקוותיו של האדם, שאליו האדם חותר מתוך שאיפה אידאליסטית לקראת 'ראוי' שהוא מציב לעצמו. תוך כדי מימושה של ה'תכלית' האדם משנה את המציאות האובייקטיבית בלי להיכנע להכרחיותה.

ניכר כי סירקין מתרגם כאן את תפיסת הגאולה ביהדות שהוא גדל עליה,⁷¹ לשפה חילונית. לפי תפיסה זו, הגאולה איננה תהליך דטרמיניסטי הכרחי, אשר 'מוביל' את האדם בכוח גזירה קבועה מראש. זהו תהליך היסטורי שיש בו אלמנט סובייקטיבי עמוק מאוד של אמונה והתכוונות של האדם: האדם היהודי, המאמין בגאולה, מתגעגע אליה וחותר אליה בחייו, ובכך מקרב אותה עוד ועוד.

אם מניחים שהגותו של סירקין חילונית במהותה, עולה כאן קושי. זנקובסקי, בדיונו במשנתו הסובייקטיבית של קארייב, נדרש לקושי זה. לדבריו, הסובייקטיביסטים ההיסטוריים – אשר עזבו את האידאליזם הדתי ואת מקור המשען של ודאות האמונה, ולא

69. Ibid., pp. 139-140. מתורגם ליידיש, סירקין, 'דער היסטארישער פראצעס', בתוך: געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע שריפטן, I, עמ' 33-34.

70. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, pp. 75-377.

71. יש תפיסות שונות של המונח 'גאולה' ביהדות. אני מציג כאן פרשנות אפשרית, אך לא בלעדית, למונח זה.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

הלכו בעקבות תורות 'אובייקטיביות' כוללות – התקשו להצדיק פילוסופית את האמונה שלהם בהומניזם, במוסר כלל-אנושי, באפשרות של תיקון העולם. אלה נשאו לעמוד על הקרקע הלא יציבה של היחסיות, ללא תוקף של אמת.⁷²

ייתכן שאין לראות בסירקין הוגה חילוני מובהק; הוא הוסיף להאמין באלוהים כל ימיו, הגותו חדרה פתוס רליגיזי,⁷³ והוא דיבר לא פעם על התחדשות של דת סוציאליסטית בארץ-ישראל. אפשר לומר אפוא כי מונח המפתח ששימש את סירקין בהגותו באשר למתח שבין האלמנט הסובייקטיבי למציאות האובייקטיבית הוא המונח 'אמונה', אמונה המודעת לעצמה ולהיותה אמונה ולא ודאות מדעית, ובו בזמן היא חדרה פתוס של אמת אמונית, ואפשר לחולל ולברוא מתוכה מציאות חדשה.

ז. מקומו של היחיד בהתפתחות ההיסטורית

יסוד ההתפתחות המוסרית בהיסטוריה הוא עלייתו של האינדיבידואל. בתהליך שנמשך עשרות אלפי שנים התפתחה החברה האנושית מתוך הסביבה הטבעית המקיפה אותה. אופני-חיים ותנאי-חיים שונים של קבוצות שונות יצרו הבדלים ביניהן. הבדלים אלה באו לידי ביטוי הן בתכונות גופניות והן בתכונות נפשיות, אשר התעצבו בתהליך הבנייה התרבותית של הקבוצה החברתית. לפי סירקין, תכונות אלה הן עדיין בגדר תכונות 'טבעיות', הצומחות צמיחה ישירה וספונטנית כמעט מתוך המפגש של האדם עם הטבע. שלב זה הוא שלב ה'גזע', שהוא הקדום ביותר בתהליך התפתחות האדם מן הטבע, ועדיין לא חצה את הגבול בין הכפיפות לחוקי הטבע ובין התחלת ההיסטוריה.⁷⁴ עוד בשלב הגזע האדם עומד בפסגת התהליך הכולל של האבולוציה בטבע, והוא ניחן בכשרונות שאין לשאר החיות: להמשיך ולפתח את יכולותיו, וליצור לעצמו את צורכי החיים⁷⁵ בלי להסתפק בתנאים הקיימים. במודעותו לפעולותיו הוא נבדל עקרונית מהחיות ומבטא את רוחו האנושית.⁷⁶ מתוך האורגני, הטבעי, החברה האנושית הולכת ומפתחת את יכולותיה עד שהיא מגיעה לדרגת התפתחות גבוהה יותר: העם. בתהליך זה, אשר נמשך אלפי או עשרות אלפי שנים, השלב החדש אינו מחליף את השלב הישן. תוך כדי ביטול (Aufhebung) הוא 'מגביה' אותו, 'שם-אותו-לעל'.⁷⁷ התפתחות החברה האנושית האורגנית לכלל עם נוצרת

72. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, p. 375.

73. ראו: סירקין, *אבי נחמן סירקין*, עמ' 138, ובעיקר בסיום הספר, עמ' 151-152.

74. שם, עמ' 265.

75. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, p. 52.

76. Ibid., p. 57.

77. כך לפי תרגומו של ירמיהו יובל למונח Aufhebung בתורתו של היגל: 'שמה לעל', אשר תורגם בעבר כ'ביטול', ואיבד את המומנט של 'הגבהה' הקיים במונח הגרמני ובתפקידו בתורתו של היגל. ראו: ירמיהו יובל, 'מבוא', בתוך: היגל, *הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח*, עמ' 10.

בידי יחידים, אשר בראשית הדרך מקדמים בצעדים קטנים מאוד את העם כולו.⁷⁸ בחברות אשר חסר בהן היסוד האינדיבידואלי שהיה יכול לקדמן אין התפתחות ואין היסטוריה, אלא הן נתונות כמעט לגמרי למרותה של אבולוציה ביולוגית, כמו במבנה החברתי של קן הנמלים.⁷⁹ כאשר מתחילים להיצבר נכסי דלא נידי בחברה הולך ומתפתח הפרט, אשר הוא כוח מקדם בחברה ביכולתו להתעלות מעל מסורות קיימות ולפרוץ דרכים חדשות.⁸⁰ כך ההיסטוריה החברתית מבטלת את השוויון הטבעי הראשוני, ומגביהה אותו לקראת שוויון במדרגה גבוהה יותר.

בתהליך זה של התפתחות החברה האנושית מן המצב הטבעי-אורגני שלה הולכת ומתפתחת הצורה של עם, ובו האלמנטים המודעים, הפסיכולוגיים, הרצוניים של האדם מתחזקים. העם נמצא במדרגה של התפתחות מוסרית ושל הכרה שכלית גבוהה מזו של הגזע, ומבטא את חייו באמצעות שכלול השפה ויסודות הדת, המועברים מדור לדור באמצעות מסורות שבעל-פה. הולכות ומתעצבות תכונות ייחודיות לעם, המאפיינות את תרבותו ואת דתו, ומדגישות ערכי מוסר מסוימים על פני אחרים.⁸¹ השונות בין העמים נוצרת בגלל תנאי חיים (הצד הביולוגי באדם המגיב לטבע) ובגלל תגובות האדם הרצוניות, הפועלות במישור ההיסטורי. כך עולה שהעם הוא אורגניזם פסיכולוגי רופף, אשר עוד מראשיתו יש בו ממדים של סובייקט מוסרי.⁸²

להבדיל מהתפיסה האורגנית של הס, אשר עמדתי עליה בתחילת הדברים, סירקין מדגיש שהשוואת החברה לאורגניזם היא אנלוגית בלבד:⁸³ הפרטים בתוך החברה אינם רק איברים בגוף כולל, אשר משמעותם נגזרת מן המכלול, אלא הם אינדיבידואלים יוצרים ובעלי רצון חופשי. לכן יש ביניהם שמשפיעים יותר על התפתחות העם, ויש המשפיעים פחות. בזמנים שמקומו של הפרט נחלש רוח העם מצטמצמת, והחברה שוקעת לתפקוד אורגני, של אבולוציה לא מודעת, במקום התפתחות היסטורית רצונית.⁸⁴ יש צורך לדייק בתפיסתו של סירקין את המונח 'אינדיבידואל' או 'אינדיבידואל'. סירקין אינו רואה באינדיבידואל 'מונאדה', 'אי', או במונחים מודרניים 'מספיק לעצמו'. גם היחיד המלא, בעל העצמיות המפותחת, אינו 'מספיק לעצמו'. ייחודו בכך שהוא יוצר מקורי, אולם בתהליך זה הוא מוקף תמיד במעגלי שייכותו, ניזון מהם ומזין אותם מאחר שבשל היותו בעל יצרים חברתיים של שיתוף, אחווה, אהבה וכדומה הוא נהיה בייחודו

78. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, pp. 53-55.

79. Syrkin, 'Das Zweckmassigheroische in der Geschichte' (above note 43), p. 16.

80. Syrkin, *Geschichtsphilosophische Betrachtungen*, p. 61.

81. סירקין, כתבי נחמן סירקין, עמ' 265.

82. סירקין, 'די וואונדערבארע אידישע נאציאנאליטעט', געקליבענע ציוניסטיש-סאציאליסטישע

שריפטן, II, עמ' 7-9.

83. שם, עמ' 99-100.

84. שם, עמ' 100.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

יצור חברתי. שלא כאגואיזם הקפיטליסטי מזה וכקולקטיביות המחלישה את הפרט מזה, סירקין טוען שאין ניגוד עקרוני בין האינדיבידואל ומימושו של הפרט ובין טובת הכלל. טובת הפרט איננה עיקרון אגואיסטי דווקא כי היא טובתו של כל פרט, של כל אדם. לדיוק זה יש השלכות על השקפתו הפוליטית: כאשר ידבר סירקין על חברה הנותנת ביטוי לאינדיבידואל לא תהיה בכך סתירה (מנקודת ראותו) לשיתופיות ולשוויון. מתן ביטוי לאינדיבידואל משמעו אפשרות חברתית למימוש אנושיותו המלאה, אשר יש בה מרכיבים חברתיים מהותיים. אלה באים לידי ביטוי בתפיסתו את הלאום (ואת המעמד), בתור המסגרת החברתית המודרנית היסודית.

כך עולה שתהליך ההתפתחות האנושית בעיני סירקין הוא תהליך עליית כוחו של האינדיבידואל. האינדיבידואל, קובע סירקין בהמשך למסורת הנארודניקית, הוא אבן הבוחן לקדמה.⁸⁵ ההתפתחות האנושית איננה נמדדת על-פי עלייתן של חברות (לאום וכדומה) שהפרט משמש בהן אמצעי למכלול. מכיוון שהאדם אינו חלק מתוכנית חיצונית, כמו בתפיסות שסירקין מתנגד להן, הוא איננו אמצעי למטרה חיצונית: אושרו ומימושו המלא הם התכלית של ההתפתחות ההיסטורית, ובמילים אחרות: האינדיבידואל הוא המטרה של האידאל הסובייקטיבי שהאנושות צריכה להעמיד לעצמה כדי לאפשר את מימושו.⁸⁶ באמצעות השאיפות האנושיות ההולכות ומתעלות הולכים ומתעלים דימויי האדם הסובייקטיביים, אשר פועלים על המציאות ומעלים את רמת האושר של האדם. כך האנושות יכולה להתקדם לטוב גבוה יותר – אם יהיו מספיק אנשים שישאפו לכך וירתמו את מעשיהם למען קידומו של טוב כזה. לימים תהיה התנועה החלוצית דוגמה היסטורית למצב אשר אליו חתר סירקין, אליו כיוון ואתו קידם.

ח. תפקידה של הנהגה

לשאלת חירות הרצון ומקומו של האינדיבידואל בחברה יש היבט נוסף, והוא שאלת תפקידו של האינדיבידואל היוצר, היחיד המתבלט על רקע חברתו ומסוגל להוביל אותה למקומות חדשים. לשאלה זו, שהיא שאלת הנהגה, יש כמובן חשיבות מיוחדת בתאוריה. שאלה זו עמדה במרכז עיוניו המוקדמים, במאמר 'הגבורה המועילה בהיסטוריה' וב'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה'. אפשר ללמוד מכך על החשיבות שהעניק לשאלת המנהיגות, ובניסוח אחר שלה: יכולתם של יחידים לשנות תהליכים היסטוריים גדולים. גם בנקודה זו המשיך סירקין את מסורת ההגות הנארודניקית של מיכאילובסקי וקארייב בוויכוח שלהם

85. שם, עמ' 79.

86. שם, עמ' 79-80.

עם המרקסיזם של פלכאנוב.⁸⁷ לדברי סירקין, התהליך ההיסטורי נובע מהזיקה בין יחידים גדולים ובין ההמון שהם שייכים אליו ואותו הם מובילים. היחידים הגדולים – הגאונים, מנהיגי הדתות והשליטים הגדולים – הם גם יצירי זמנם, יצירי תרבות עמם, והם גם מסוגלים להעמיד את עצמם בניגוד לרוח־הזמן של דורם ולהציב בפני ההמון אידאליים חדשים. זוהי השפעתם של הגאונים הגדולים, האינדיבידואלים הגדולים (Individuen), אשר יוצרים את ממד החופש בהיסטוריה, ועשויים לקדמו לקראת מטרות מוסריות ראויות.⁸⁸ הם מצמיחים את האידאה החדשה, וזו מקדמת את ההמון תוך כדי דיאלוג עמו. אין להם כוח מוחלט על ההמון, ולא נכון לחשוב שההיסטוריה היא רק תוצאת מעשי הגיבורים, אבל יש להם תפקיד רב־חשיבות בדיאלקטיקה שבין הכוחות החברתיים האובייקטיביים הפועלים על ההמון ובין המנהיגות המודעת, היכולה להציב לו מטרות חדשות.⁸⁹

המנהיגות אינה מעצבת את ההמון באופן ישיר, אלא בתיווכה של תנועה. סירקין לא התנסח בבהירות בנקודה זו בשלבים המוקדמים של הגותו, אבל בשלבים המתקדמים דרכו כפובליציסט וכאיש ציבור מלמדת על האופן שבו הדגיש את הארגון הממוסד והפוליטי ככלי לתרגום של רעיונות ההנהגה לשפת המציאות. כך במפלגה הפוליטית, וכך בהמשך הדרך – בשותפותו ביוזמה ליצירת תנועה להכשרת עולים להתיישבות קואופרטיבית בארץ־ישראל, שלימים נשאה את השם 'החלוץ'.⁹⁰ הארגון הממוסד של אנשים לכלל

87. סירקין נקט עמדה בוויכוח הגדול שהיה בין הנארודניקים, ובראשם מיכאילובסקי, ובין פלכאנוב המרקסיסטי בשנות התשעים. ויכוח זה בא לידי ביטוי בספרו המפורסם של פלכאנוב המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו, ובו פלכאנוב מתפלמס עם השקפותיו של מיכאילובסקי בנוגע לחשיבות המנהיג מול ההמון. פלכאנוב יצא נגד האליטיזם של מיכאילובסקי, המתנשא מעל להמון (פלכאנוב, המטריאליזם ההיסטורי ומתנגדיו, עמ' 132), והתקיף את הדגש הנארודניקי על חופש הרצון ועל יכולותיה של התודעה לעצב את המציאות. מול תפיסות אלה העמיד את המוניזם המרקסיסטי המדגיש את ה'הוויה', ובעיקר את ההוויה הכלכלית, על פני התודעה. כאמור, סירקין היה קרוב יותר לפילוסופיה של מיכאילובסקי.

88. שם, עמ' 114-115.

89. שם, עמ' 118-119.

90. עד כה לא נגע המחקר בהשפעת רעיונותיו של סירקין על ארגון 'החלוץ' כארגון לעליית המונים להתיישבות קואופרטיבית בארץ־ישראל. ארגון זה, אשר בסוף העשור השני ובעשורים שלאחריו היה לבסיס חשוב למפעל העלייה החלוצית בכלל, הושפע עמוקות מרעיונותיו של סירקין. ראשיתה של ההשפעה הזאת טמונה בהשפעה האידאולוגית של סירקין על האידאולוגיה של מפלגת פועלי־ציון בארצות־הברית. בוועידת האיחוד של שיקגו ב־1909 חיזקה הצטרפותו של סירקין את הגישה הלא מרקסיסטית, שהיתה מנוגדת למרקסיזם הברוכובי. הדגש על סוציאליזם קואופרטיבי וקונסטרוקטיבי ניכר עוד בוועידת האיחוד, אז החל סירקין לתפוס מעמד של מוביל תאורטי (אם כי הוא לא היה מהעסקנים המרכזיים) במפלגה. ראו: רוז'נסקי, זהויות נפגשות, עמ' 107. על מקומו המרכזי של סירקין באידאולוגיה הפועל־ציונית בארצות־הברית אומר מינץ: 'מאז נהווה המפלגה באמריקה טופח בה נוסח שמעיקרו היה מכוון להציב חציצה בינה ובין המפלגה הרוסית. ניכרה שם השפעה חזקה של המכנים המחשבתיים שהטביע סירקין ושל תפיסות

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

תנועה הוא הכלי שהצביע עליו סירקין, ובעזרתו אפשר להוביל מן התאוריה אל המעשה. וה'מעשה' הוא ההגשמה של הרעיון, תחילה במישור הפוליטי, ואחר-כך בכל נימי החיים.

סוציאליסטיות ברטיות, וכמו כן הסתייגות מן הפילוסופיה של המטריאליזם ההיסטורי'. מתתיהו מינץ, זמנים חדשים – זמירות חדשות, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 183-184. מראשית שנת 1910, אז התחדשה הופעתו של אידישער קעמפפער, החל סירקין לפרסם מאמרים הבוחנים לעומק את שאלת הקואופרציה ומעמידים אותה במרכז המאמץ לבנות את החברה בארץ-ישראל (המאמר הראשון מתקופה זו: 'די גענאסענשאפטליכע קאלאניזאציאן', אידישער קעמפפער, 25.3.1910). בד בבד עם כתיבתו ביידיש פרסם מאמרים בעברית, ברוח הסוציאליזם הקונסטרוקטיבי, בהאחדות, שיצא לאור בין 1910 ל-1914. בוועידה החמישית של פועלי-ציון באמריקה (מונטראול, 19-23 באוקטובר 1910) העמיד סירקין את שאלת ההתיישבות השיתופית והקואופרציה במרכז דבריו: יש לדחות את ההתנגדות של פועלי-ציון הרוסים לקואופרציה ואת 'תורת השלבים' שלהם, שלפיה יש לבנות את הארץ תחילה על יסודות קפיטליסטיים. יש לעודד התיישבות שיתופית, וצריך לתבוע מהקרן הקיימת לישראל לתמוך בניסויים קואופרטיביים, ובכללם תעשייה ולא רק חקלאות (כמו הניסיון של אופנהיימר במרחביה). ר'וונסקי, זהויות נפגשות, עמ' 93. אף כי בהחלטות הוועידה לא נתקבלו כל הרעיונות הללו, זו היתה נקודת ציון על רצף התפתחותה של פועלי-ציון האמריקנית כמפלגה לא מרקסיסטית, אשר נסמכת על המבנים התאורטיים של סירקין הרבה יותר מאשר על הסוציאליזם הברוכובי. במרס 1911 פרסמו סירקין ובכירים נוספים במפלגה פנייה להתארגנות להתיישבות קואופרטיבית (בשנת 1913 היא קיבלה את השם 'אחווה'). ראו: נחמן סירקין, 'אחווה', האחדות, 33, ד (תרע"ג-תרע"ד), עמ' 1-2. במאמר זה סירקין מסביר כי מטרת הארגון היתה להעשות להסתדרות עממית גדולה שתגשים את רעיון ההתיישבות הקואופרטיבית. פרוץ המלחמה בקיץ 1914 מנע את יישומן של תוכניות אלו, ו'אחווה' לא היתה להתיישבות קואופרטיבית בארץ-ישראל, אולם היתה לה 'אחווה' השפעה עמוקה על ארגון 'החלוץ'. את היוזמה להקמתו של ארגון 'החלוץ' ואת שמו של הארגון הביאו בן-גוריון ובן-צבי מארץ-ישראל לארצות-הברית בקיץ 1915. שם שוננו הרעיונות שהיו אמורים להנחות את הארגון שינוי אידאולוגי עמוק. הרעיון המקורי של בן-גוריון ובן-צבי היה להכין 'צבא של חלוצים' (עשרת אלפים איש) שבשעת הצורך או לאחר המלחמה ייסעו לארץ-ישראל (שבתאי טבת, קנאת דוד: חיי דוד בן-גוריון, א, ירושלים ותל-אביב תשל"ז, עמ' 307). בדבריהם הם הדגישו מוטיבים של חובה והקרבה למען הלאום. בתהליך הקליטה של הרעיון במפלגה האמריקנית הוא שינה את תוכנו, וקיבל למעשה את העקרונות הסירקיאניים של 'אחווה' שקדמה לו. השם 'החלוץ' נשאר, אבל הרעיון השתנה: מול התפיסה של חובה צבאית שאפיינה את הרעיון המקורי, הודגשו בו רעיונות של סוציאליזם קונסטרוקטיבי וקואופרציה. לצד הדרישה להגשמה ולהקרה – נוסף ממד של תקווה והבטחה לעתיד, של הזדמנות למימוש עצמי ולאומי, אשר נדמה שבלעדיו לא היתה אפשרות לגייס את המוטיבציה לעליית המונים. שינוי זה אפשר להציג את העלייה לארץ-ישראל כהזדמנות להתפתחות וליצירת חברה שיתופית חדשה, חברת העתיד של הסוציאליזם. יצחק בן-צבי, שמספר על לידת 'החלוץ', מתעלם מהשינוי העמוק הזה – ראו: יצחק בן-צבי, פועלי-ציון בעליה השנייה, תל-אביב תשי"א, עמ' 165-180 – אבל אפשר ללמוד עליו מהשוואה בין הרעיון הראשוני ובין קונטרס של 'החלוץ' שהתפרסם שלוש שנים לאחר מכן (טבת תרע"ח), ובו יש הפנמה עמוקה של רעיונות קואופרטיביים: תכלית הארגון מוצגת שם כהכשרת עובדים בגולה להתיישבות 'על יסודות של קואופרציה והנהגה שיתופית' (שם, עמ' 164). לתרומה של סירקין לרעיון ולארגון 'החלוץ' לא ניתנה תשומת לב עד כה, ואני מקווה להביאה לפרסום במאמר בעתיד. בינתיים ראו: שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרדכי מ. קפלן', עמ' 34-35.

אפשר לחדד את גישתו של סירקין לשאלת ההנהגה כשבוחנים אותה מול השקפה חלופית, כמו זו של בר ברוכוב. להבדיל מסירקין, השתית ברוכוב את הגותו על בסיס מטריאליסטי מרקסיסטי. אמנם ברוכוב התרחק מ'מטריאליזם וולגרי', והכיר בחשיבותו של ההיבט הפסיכולוגי של המציאות, בשאיפה האידיאליסטית וברצון האנושי כבסיס לשינוי המציאות, אבל למרות הכרה זו, הוא נטה להסביר את המציאות במונחים של חוקיות מטריאליסטית, והדגיש את חשיבותן של מגמות סוציולוגיות רחבות על פני המעשה של היחיד. כך למשל הסביר: 'תנועות היסטוריות הן לפי טבען סטיכיות וממושכות; משום שלא מנהיגים עושים מהפכות, אלא ההמונים הרחבים [...] משום כך אין אצלנו מנהיגים ואבות; אצלנו יש רק חברים ושותפים-למאבק'.⁹¹ ברוכוב הדגיש את החוקיות ההיסטורית, את 'התהליכים הסטיכיים' בחיי החברה, המבשילים את הכוחות הפוליטיים החדשים ואת התמורות הרעיוניות החדשות.⁹² אמנם הוא הודה בחשיבותם של התודעה והארגון, שבלעדיהם אין להשיג שום מטרות פוליטיות, ולא זלזל גם בערכם של אישים גאונים, מנהיגים ומורי דרך המקדמים את המטרות הללו. 'ההיסטוריה', אמר, 'נעשית בידי בני-אדם, אשר חותרים מתוך כך למטרות מודעות',⁹³ אך מטרות חברתיות ניתנות להשגה רק אם הן 'מותאמות לתהליכים הסטיכיים המתחוללים בחיי החברה' מכיוון ש'לא מנהיגים עושים מהפכות אלא ההמונים הרחבים'.⁹⁴

ההבדלים הללו בין שתי התאוריות מאפשרים להבין ביתר דיוק את המגמה התאורטית של הגותו של סירקין. מול התפיסה המדגישה חוקיות היסטורית ותהליכים כלליים הוא הדגיש את היסוד הוולונטרי בתהליכים הפוליטיים, את ההשקפה הסובייקטיבית ואת האמונה של האדם כמנוף לשינוי, וכן את היחיד היוצר, ההוגה והמנהיג, המובילים את הציבור לכיוון חדש. מבחינות אלה סיפקה התאוריה שלו תשתית לולונטריזם החלוצי שבא לידי ביטוי בעלייה השנייה והשלישית, ובהנהגה שהלכה והתעצבה בארץ-ישראל לאחר מלחמת העולם הראשונה.

למעשה, יש בוויכוח הזה הד לוויכוח התאורטי במחנה הסוציאליסטי הרוסי, בין הסוציאליזם הנארודניקי ובין הסוציאליזם המרקסיסטי העולה. בשנים הראשונות – עד אמצע העשור השני של המאה ה-20 – נדמה היה שהציונות הסוציאליסטית הולכת ומאמצת את תורתו של מרקס, בתיווכו של ברוכוב. אולם בעשור השני החל לחול מפנה, בעיקר בציונות הסוציאליסטית הארץ-ישראלית. בשנים האחרונות לעשור זה התקבל בזירה הארץ-ישראלית דווקא הסוציאליזם הלא מרקסיסטי, ששלח את שורשיו להגותו של נחמן סירקין.

91. בר ברוכוב, כתבים, ב (עריכה: ל' לויטה וד' בן נחום; תרגום: ד' בן נחום, מ"ז ולפובסקי, י' רבי), תל-אביב תשי"ט, עמ' 118.

92. בן נחום, 'לתפיסתו ההיסטוריוסופית של נחמן סירקין' (לעיל הערה 1), עמ' 6.

93. ברוכוב, כתבים, א (עריכה: ל' לויטה וד' בן נחום; תרגום: מ' אבידוב), תל-אביב תשט"ו, עמ' 309.

94. ברוכוב, כתבים, ב, עמ' 118.

ט. 'תלמוד גדול שהוא מביא לידי מעשה'

סירקין הצעיר יצר את הגותו מתוך מתח גדול. שני 'לאומים', שני חזונות, 'התרוצצו בבטנו': זה של הסוציאליזם וגאולת האדם, וזה של הציונות וגאולת הלאום. מתח זה היה מתח מפרה, והזין אותו כל תקופת לימודיו. מתוך המתח הזה הוא ניגש להתמודד עם שאלות פילוסופיות עמוקות, וגיבש בסיס עמוק של תפיסה סוציאליסטית לא מרקסיסטית, היונקת הן מן הסוציאליזם המוסרי והלאומי של משה הס (בעיקר ב'רומי וירושלים'), והן מהגות הנארודניקית.

הגותו התמודדה בכל רבדיה עם החלופה המרקסיסטית, ואף כי לא פעם ביקש סירקין להצניע את ביקורתו על המרקסיזם ונמנע מלתקוף אותו ישירות, הדרך שבחר היתה לא מרקסיסטית בעקביות, והיה בה היגיון פנימי נחרץ. נדמה שאפשר לומר כי במרכז עיונו עמדה שאלת הוולונטריזם וחירות הרצון. סירקין התקומם נגד היומרה המטריאליסטית להסביר את כל המציאות האנושית באופן 'מדעי' – יומרה שעולה ממנה כי האדם והחברה מתפתחים כמו פיזיקה. בייחוד התקומם סירקין נגד ההשלכות הדטרמיניסטיות של המטריאליזם המרקסיסטי. מול אידאולוגיה מטריאליסטית-דטרמיניסטית הדגיש סירקין את הממד הרצוני דווקא, את יכולת הבחירה של האדם. בעבודת המחקר שלו לבחירה במישור הפסיכולוגי-פילוסופי, ובתוך כך הוא הדגיש את הפער שבין המציאות האובייקטיבית ובין קליטתה הסובייקטיבית בחושים. לדעתו, בנקודה זו נולדת חירות הרצון של האדם. כך במישור הפסיכולוגי, וכך במישור החשוב ביותר לסירקין, שהיה הוגה פוליטי ביסודו: המישור ההיסטורי. במישור ההיסטורי יש חשיבות רבה לחוקי הפעולה החברתיים והכלכליים. במובן זה קיבל סירקין לא מעט מהאבחנות המרקסיסטיות, אולם המטריאליסטים אינם קובעים לברם את ההתפתחות ההיסטורית. ההוויה אינה קובעת את התודעה, אלא שתיהן משפיעות על המציאות. משום כך יש חשיבות עצומה לתודעה, אשר יש בה משקל מכריע לרצון החופשי של האדם.

התהליך ההיסטורי אשר סירקין מצייר הוא של התפתחות האנושות ממצב קרוב לטבע (ולכן חוקי הטבע שולטים בה), למצב שהיא משתחררת מחוקי הטבע לכלל חירות ושוויון אנושיים. תהליך זה שואב את כוחו מצמיחתו של הפרט האנושי. להבדיל מה'כלליות' המרקסיסטית, הדגיש סירקין מאוד את היחיד, וראה באושרו ובחירותו את המבחן העיקרי להתפתחות האנושות ולהתקדמותה.

כאמור, בתהליך זה יש מקום מרכזי לרצונו של האדם ולשאיפה הסובייקטיבית שלו לממש את ערכי השוויון והחופש. לכן ההתפתחות ההיסטורית משקפת לא מהלך הכרחי, דטרמיניסטי, כמו בתמונה שצייר מרקס, אלא תהליך שאנשים המאמינים באידאליים מסוימים בוחרים אותם ומקדמים את חייהם בכיוונם. נדמה שסירקין תרגם ללשון פילוסופית השקפה יהודית על הגאולה, כתהליך שלאמונה בגאולה יש בו תפקיד מרכזי בהתקדמותה ובאפשרות מימושה.

היכולת לקדם תהליכים בהיסטוריה ולשנות כיוון בה נובעת מחירות הרצון הקיימת בכל פרט ומעליית תפקידו של האינדיבידואל בכלל, ובעיקר היא נובעת מחירות הרצון של הפרטים הגדולים. אלה מצליחים להבין את המצב ההיסטורי של זמנם לעומק, ומתוכו לעצב תשובה חדשה, בהתאם לאידאליים שהם מציבים בפני דורם. כך הפרטים הגדולים, הגאונים היוצרים (והדוגמאות שסירקין נותן הן בעיקר מהיוצרים של דתות גדולות) יכולים להשפיע על תקופה ולעצב את כיוון התקדמותה.

היכולת של המנהיג, של התאורטיקן או של הנביא לעצב את תקופתו קשורה, בתקופתו של סירקין עצמו לפחות, להשפעתו על תנועה. תנועה זו יכולה להיות תנועה פוליטית, אבל לדברי סירקין היא כוללת יותר מהממד הפוליטי. בגלל עצם הדבר שהתאוריה אמורה להתבטא במעשה, והמעשה הוא כלל רובדי החיים, על התנועה להיות תנועת חיים כוללת, כמו תנועה דתית, ולא להסתפק ברובד הפוליטי של החיים. תלמוד גדול, שהוא מביא לידי מעשה, לידי הגשמה, בתחומי החיים העמוקים והחשובים ביותר.

כך הדבר בנוגע לתאוריות בכלל, וכך בנוגע להגותו של סירקין עצמו. בסיסיה של הגותו של סירקין הונחו עד 1896 (עם פרסום 'עיונים בפילוסופיה של ההיסטוריה'), והגיעו לידי ביטוי פוליטי בשל ב-1898 (עם פרסום 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית'). הגותו לא השפיעה השפעה מידית וישירה על המציאות ההיסטורית. החיבור 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' נותר בגרמנית, וכמעט לא היה נגיש לקהל היעד של סירקין: יהדות רוסיה. ב-1901 הצליח סירקין להתחיל לחדור לתודעת הציבור בעזרת חיבורו 'קול קורא אל הנוער היהודי',⁹⁵ שהגיע לאלפי קוראים ועורר רושם. במשבר הפוגרומים של 1903-1905 זכתה תורתו להכרה וחוללה תנועה, אבל גם זו לא הגיעה למרכז הבימה ולא עיצבה את התפתחות הדור. מעטים מבני העלייה השנייה הכירו את משנתו של סירקין. רבים התרחקו ממנה – אם משום אופיה הלא מרקסיסטי, שהיה זר להלכי הרוח האופנתיים בנוער, ואם משום רעיונותיו הטריטוריאליסטיים של סירקין, שהוא האמין בהם עד 1908 בערך.

בתהליך שלא כאן הוא המקום לעקוב אחריו,⁹⁶ הלך והתעצב כיוון 'סירקיאני' בקרב אנשי העלייה השנייה בארץ-ישראל. זה היה סוציאליזם לאומי, אשר התרחק מהמטריאליזם המרקסיסטי ומתורת השלבים של ברוכוב. האידאולוגיה שהתעצבה לבסוף באחדות-העבודה הדגישה מאוד את המעשה הרצוני של היחיד, הפועל כאינדיבידואל בעל שאיפות ואידאליים ומתוך רצון להגשים אותם בחייו האישיים. לא כניעה דטרמיניסטית לתהליכים מטריאליסטיים, אלא דווקא מרד אישי, נגד ה'סטיכיה', נגד הטבעי והמובן

95. סירקין, כתבי נחמן סירקין, עמ' 63-76.

96. ראו: שמיר, 'חידוש הציביליזציה היהודית בהגותם של נחמן סירקין ומרכזי מ. קפלן', עמ' 40-45, 236-237; מאמר שלי העוסק בקשר שבין רעיונותיו של סירקין לאידאולוגיה של אחדות-העבודה – בכתובים.

התשתית הפילוסופית של הרעיון החלוצי בהגותו של נחמן סירקין

מאליו. התשתית הפילוסופית של סירקין, המדגישה את הוולונטריזם ואת חירות הרצון, התאימה לרעיון החלוצי. לדגש הסירקינאי על ה'סובייקטיביות' של האדם, כלומר על חשיבותה של האמונה ככוח מחולל מציאות, היה הד ברעיון החלוצי בכללו, ובמאמץ הייחודי של הסוציאליזם הארץ-ישראלי להגשים את הרעיונות של חברת צדק בחברה החדשה. רעיונות אלו, שסירקין עיצב יותר מעשרים שנים לפני כן, מצאו בשנים שלאחר מלחמת העולם הראשונה הד באידאולוגיה של ברל כצנלסון, יצחק טבנקין, בן-גוריון ומנהיגים נוספים של הסוציאליזם הארץ-ישראלי ושל אחדות-העבודה.⁹⁷

97. אין בכך כדי לקבוע שהקווים הסירקינאיים היו הקווים הבלעדיים בסוציאליזם הארץ-ישראלי. כך למשל עבר בן-גוריון עצמו שינויים מופלגים בהשקפתו, בעיקר מראשית שנות השלושים. כמוהו גם טבנקין (ולמים מאיר יערי), אשר נטה לאידאולוגיה מרקסיסטית. אך-על-פי-כן אפשר לקבוע שקווים מרכזיים מהמחשבה הסירקינאית היו דומיננטיים בציונות הסוציאליסטית הארץ-ישראלית.