

## ריבוי מודרניות וחזונו הסוציולוגי של שמואל נח אייזנשטדט

שלמה פִּיֶּשֶׁר\*

אחד המאפיינים הבולטים באישיותו של שמואל נח אייזנשטדט היה התמקדותו המוחלטת כמעט במחקר ובניתוח מדעי-סוציולוגי. אלה שזכו להכירו מקרוב ידעו שהיה איש משפחה, אב וסב נפלא ורב פנים, ואני זוכר את פרופ' אייזנשטדט כאיש שיחה מקסים. ואף על פי כן, תמיד היה ברור לי שהעיקר הוא "התורה"; שצריך ללמוד, לחקור, לנתח ולכתוב מהר, כי אין זמן, וצריך להספיק כמה שיותר. לפיכך אני חושב שמצבת הזיכרון הראויה ביותר לפרופ' שמואל נח אייזנשטדט היא ערב המוקדש לעיון, דיון וויכוח עם משנתו והתחומים הרבים המסתעפים ממנה. במרוצת השנים הציג פרופ' אייזנשטדט כמה וכמה פרדיגמות תיאורטיות שהייתה להן השפעה רבה על התיאוריה והמחקר הסוציולוגי בעולם. דוגמאות לכך הן המושג *free floating resources* שהופיע בספר *The Political Systems of Empires* בשנות השישים של המאה שעברה (Eisenstadt, 1963), ועידן הציר (Eisenstadt, 1982) שהיה במוקד עבודתו בשנות השמונים.

גם ריבוי מודרניות הוא מושג תיאורטי כזה. מיום שטבע אותו אייזנשטדט, לפני כעשר שנים (Eisenstadt, 2000), הוא נעשה למוקד התעניינות ודיונים בינלאומיים באירופה וגם בהודו, בסין, ביפן ובאמריקה הלטינית. אך ריבוי מודרניות הוא לא רק עוד הבניה תיאורטית רבת השפעה מבית היוצר של אייזנשטדט, אלא במידה מסוימת גם שיא התגבשותה של עבודתו ב-35 השנים האחרונות, פרק זמן של דור שלם של מחקר וניתוח סוציולוגי אינטנסיבי. בהרצאה זו אבקש להראות את השלבים שהובילו לרעיון ריבוי המודרניות. התיאור יציג שני רבדים, שהם בעצם שתי צורות הסתכלות על אותו הדבר: שניהם משלבים תיאוריה עם ניתוח סוציולוגי, אך הרובד הראשון, שאקרא לו "מפוסט-מסורתי לריבוי מודרניות", מצוי בדיאלוג מתמיד עם העולם האמפירי המשתנה והמתפתח, ואילו הרובד השני, שאותו אכנה "מעידן הציר לריבוי מודרניות", מתמקד ברמה תיאורטית ומתייחס למה שהפך להיות ההתעניינות וההתעסקות התיאורטית המרכזית של אייזנשטדט בדור האחרון. טענתי היא שאייזנשטדט בנה מעין נרטיב של התפתחות החברה האנושית, נרטיב שיש בו מאפיינים היסטוריוסופיים ברורים. ריבוי המודרניות משלים את הנרטיב הזה מבחינה כרונולוגית ומבחינה תיאורטית כאחת, ואף מבחינה היסטוריוסופית. צריך להדגיש שההפרדה בין הרבדים הללו היא מלאכותית במידת מה, ואייזנשטדט עצמו מן הסתם לא היה מקבל אותה. אבל לרעתי יש להפרדת החוטים במחשבתו של אייזנשטדט ערך היריסטי ומבהיר.

\* בית הספר לחינוך, האוניברסיטה העברית בירושלים

ההרצאה ניתנה כהרצאת פתיחה בערב עיון לזכרו של שמואל נח אייזנשטדט, 9 בדצמבר 2010, במכון ון ליר בירושלים.

התנועה אל עבר ריבוי מודרניות יש בה משום כפילות: מצד אחד, יש תנועה פותחת, כי יש סוגים רבים של מודרניות, ומצד שני, יש תנועה מגבילה, מפני שלא כל דבר הוא מודרניות, ולכל סוגי המודרניות יש מאפיינים או מהות משותפים. המהלך הראשון של גיבוש התפיסה הזאת היה התנועה הפותחת, הפלורליזציה של מושג המודרניות. את הצעד הזה עשה אייזנשטדט בניסוח המושג פוסט-מסורתי (Eisenstadt, 1973) (post-traditional). כאמור, הרובד הראשון בהצגה זו מנהל שיג ושיח עם העולם האמפירי. נקודת המוצא של אייזנשטדט היא התיאוריות הקלאסיות של המודרניזציה, שהדגישו את מידת הבידול החברתי ושינויים מבניים וסוציו-דמוגרפיים אחרים כגון עיור ותיעוש שאפיינו את החברה העוברת מודרניזציה. אם חברה השיגה רמות גבוהות של בידול חברתי, הניחו שהיא משתחררת מדפוסים מסורתיים "סגורים", ושיש לה יכולת מוגברת של גיוס חברתי והתמודדות עם בעיות. גישה זאת הולידה את הציפייה שככל שחברות ייעשו מודרניות יותר, כך הן ייעשו דומות יותר ויותר זו לזו, משום שכולן יתנסו באותם השינויים המבניים והסוציו-דמוגרפיים. תורות אלו נוסחו בשנות החמישים של המאה שעברה, אך עד שנות השבעים החלו אייזנשטדט ואחרים להטיל בהן ספקות מכמה סוגים. אחד הספקות נגע ל"השתחררות" מדפוסים מסורתיים וסגורים. כמו שציין אייזנשטדט, התפתחויות בשנות החמישים והשישים הראו שהתפרקות המסורות המסורתיות ועלייה במדדים המבניים או הסוציו-דמוגרפיים, לאו דווקא הובילו לצמיחה של חברה מודרנית מתפקדת או להתמודדות מוצלחת עם בעיות חדשות. להפך, חוקרים הבחינו שחברות שהארגון החברתי המסורתי שלהן התפרק, הידרדרו לעתים קרובות לחוסר ארגון, לתוהו ובוהו חברתי ואף לעבריינות. עם זאת, יש מדינות, כמו יפן, שצלחו מודרניזציה מוצלחת מאוד בחסות סמלים ומוסדות מסורתיים. טענות אלו השתלבו עם תצפיות שהראו שבפועל חברות שעוברות מודרניזציה מציגות שונות גבוהה מאוד ואינן נענות לציפייה של התכנסות לדגם אחד. למשל, בתוך חברות אלה הופיעו הבדלים ניכרים במידת ההשתתפות של רובדי האוכלוסייה בעיצוב הסדר החברתי והתרבותי, במידת האוטונומיה של היחיד, במערכות הריבוד ובתפיסות ההיררכיה החברתית.

כדי לתת מענה לבעיות אלו פיתח אייזנשטדט את המושג פוסט-מסורתי, שהוצג בחוברת מיוחדת של כתב העת *Daedalus* ב-1973 (Eisenstadt, 1973). מושג זה הניח בידול או דיפרנציאציה בתוך המושג מסורת עצמו. המושג מסורת כולל סמלים, מנהגים, טקסים דתיים וכו'. אייזנשטדט טען שגם אם הסמלים והמנהגים האלה נעלמים בתהליך מהפכני או במודרניזציה חריפה, ואפילו אם נעלמים הנשאים של המסורות, עדיין נשמרות אוריינטציות תרבותיות רחבות המעצבות את הסדר המוסדי, בייחוד את הסדר הפוליטי ואת הסדר הריבוני. כך הצביע אייזנשטדט על המשכיות חזקה של הדפוסים של רוסיה הצארית והקומוניסטית, למרות חיסולן של המלוכה והאריסטוקרטיה הרוסית המסורתית. כמו כן, הוא הצביע על דפוס שונה שאפיינ את מערב אירופה, הן הפיאודלי והן המודרני. הדפוס הרוסי מתאפיין במרכז פוליטי אחד שבתקופה המסורתית שכן במונרכיה (בצאר) ובבירוקרטיה הגבוהה, ובעידן הקומוניסטי שכן בהנהגת המפלגה ובבירוקרטיה הגבוהה. בדפוס זה, המרכז חודר לפריפריה ומשתלט עליה כדי לגייס משאבים וליצור מחויבות ליעדיו, ומצד שני הוא מונע מהפריפריה, בכוח ובאלימות, להשפיע עליו. לעומת זאת, מערב אירופה – גם הפיאודלי וגם המודרני – התאפיין במחויבות גבוהה הן של המרכז והן של הפריפריה למטרות ולערכים משותפים ולחידה הדדית ביניהם, וכן במרכזים פוליטיים רבים ואוטונומיים שהיו מכוונים

לא רק לשאלות של גישה למשאבים וטובין אלא גם לעיצוב הערכים והמבנה של החברה כולה.

בשנות השבעים והשמונים הרחיב אייזנשטדט ושיפר את התיאור של האוריינטציות התרבותיות העומדות "מאחור" ומעצבות את ההסדרים המוסדיים והחברתיים (למשל Eisenstandt & Curlelaru, 1977). כמו שנראה, חלק ממאמץ זה היה קשור לפיתוח הרעיון של עידן הציר. במרוצת הזמן סיכם אייזנשטדט שיש שני סוגים של הנחות (premises) או אוריינטציות תרבותיות שמשפיעות על העיצוב ועל הדינמיקה של מוסדות חברתיים: (א) קוסמיות או קיומיות; (ב) חברתיות. הסוג הראשון כולל הנחות בדבר קיום האדם ביקום והיחסים שבין העולם הנתון הגשמי לעולם שמעבר, למשל אם יש רצף או פער (שאלת הציר), איך מאורגן הזמן (מעגלי או ליניארי), ואיזו הערכה יש לתת לנתונים פרימורדיאליים, קמאיים, כמו צבע עור או מגדר. הסוג השני, ההנחות החברתיות, מתייחס לשאלות כמו היררכיה מול שוויון, מתן דגש לפרט או לקולקטיב, וסדר מול ספונטניות וחופש. אייזנשטדט פיתח מערך זה בצד הנחות מוסדיות, ותפקיד ההנחות התרבותיות היה לתרום להסברתן.

חמוש באפראט תיאורטי הולך ומתפתח ביצע אייזנשטדט את המחקרים ההשוואתיים הידועים ביותר שלו, ובעיקר המחקרים על החברה היפנית (Eisenstadt, 1996), שהייתה בשבילו, כמו שנהג לומר, "מתנה משמים לסוציולוגיה ההשוואתית". במחקרים אלה השווה אייזנשטדט בין שיקום שלטון המייג'י (Meiji restoration) ובין המהפכות הגדולות – האנגלית, האמריקאית והצרפתית, הרוסית והסינית. אייזנשטדט מצא שבניגוד למהפכות הגדולות, שיקום המייג'י לא היה כרוך בחזונות אידיאולוגיים אינטנסיביים אוניברסליים, ולא השתלבו בו אליטות אינטלקטואליות ותרבותיות אוטונומיות, כלומר בעלות חזון אוטונומי. כמו כן, אייזנשטדט הצביע על הדפוס הכללי של החברה היפנית, ובייחוד על דפוסים של קונפליקטים ופתרונם, וגם כאן מצא שהמאפיין המשותף של האליטות ושל הקואליציות החשובות שלהן היה היותן מובלעות בקבוצות ובמסגרות שהוגדרו במונחים פרימורדיאליים, שיוכיים, מקודשים והיררכיים, והרבה פחות במונחים של תפקידים מיוחדים או אמות מידה אוניברסליות.

במחקרו טען אייזנשטדט שמאפיינים אלה של ההיסטוריה והחברה היפנית נבעו במידה רבה מכך שיפן היא חברה עם תפיסת מתח נמוך מאוד בין העולם הנתון הגשמי ובין העולם שמעבר. לכן היא חסרה דחפים אידיאולוגיים חזקים, שאיפות אוניברסליסטיות ואליטות אינטלקטואליות אוטונומיות, ומקנה תפקיד מכריע למסגרות פרימורדיאלייות ושיוכיות. כל זה, טען אייזנשטדט, מתקיים בצד מודרניות מוחלטת לפי כל המדדים של עיור, תיעוש וכו'. מחקרים אלה נשמעים אולי אמפיריים והשוואתיים, אבל יש להם יסוד תיאורטי מכריע. לפי המודלים של הפוסט-מודרני ועידן הציר, מה שמעצב ואף יוצר חברה, ובין היתר קובע את גבולות הקולקטיב, את דפוסי הסמכות וההיררכיה, את הגישה למשאבים ואופן זרימתם ועוד תהליכים שנותנים לחברה את התצורה והאופי שלה, הם אינם הגורמים המבניים או הסוציו-דמוגרפיים (וודאי לא שיקולים פשטניים של כוח). אלא גורמים סובטיליים ועמוקים בהרבה: חזונות והנחות – בעצם הכרעות קיומיות – בדבר ההיבטים הראשוניים ביותר של הקיום האנושי, בהם זמן, המרכיבים שאדם נולד או שהם חלק מגופו ושאלת קיומו ומהותו של עולם מעבר לעולם הארצי. גורמים סובטיליים אלה כוללים גם הנחות באשר לסדר החברתי: שוויון ואי שוויון, חירות מול סדר, ואיזו משלל הפעילויות האנושיות – פוליטיקה,

כלכלה, מלחמה, דת, אמנות או סקס – היא הראויה ביותר. מבני משמעות אלה, המאפשרים חיים אנושיים וחברתיים, נתפסים כמובנים מאליהם, ובגלל כסיוותם הם יציבים מאוד וקשה לשנותם. בעיני אייזנשטדט, הנחות אלו הן כמו המבנים העמוקים של לוי־שטראוס (Lévi-Strauss, 1963), כלומר מבני יסוד שמעצבים את החשיבה ואת המוסדות האנושיים. באמצעותן הוא הסביר מדוע התצורה של החברה הרוסית לא השתנתה מימי הצאר ועד ימי הקומוניסטים, ומדוע יש רציפות ציביליזטורית בין יפן הפיאודלית ליפן המודרנית.

על רקע זה עיצב אייזנשטדט את תפיסתו גם בדבר הציביליזציה היהודית (Eisenstadt, 1992). בעיניו, מהותה של הציביליזציה היהודית לא הייתה קורפוס של תוכן כמו התנ"ך, ההלכה או הרעיון המונותאיסטי (כמו שהציע גרץ [Graetz, 1909]), אף שכל אלה קיבלו מקום חשוב בניתוחיו. בשבילו הייתה מהות זו סדרת אוריינטציות תרבותיות שעיצבה דינמיקה מוסדית מסוימת מאוד. אוריינטציות תרבותיות אלו כללו מבנה צירי של תפיסת העולם שמעבר, כלומר של פער נתפס בין העולם הארצי לעולם הטרנסצנדנטי; דגש חזק על הפוליטיקה חברתית ועל הדת כנתיבים סטריוולוגיים (עם מתח ביניהם); וכן הערכה חיובית מאוד של הממד הפרימורדיאלי של הזהות הקולקטיבית, בשילוב חשיבות רבה לממד הסקרלי, הפתוח יותר מבחינת השתתפות בזהות הקולקטיבית; מתח מתמיד בין אוריינטציות פרטיקולריסטיות לאוריינטציות אוניברסליסטיות; ולבסוף, גישה שוויונית אל הקודש לכל החברים (הגברים) של הקולקטיב. הצירוף של אוריינטציות אלה יוצר דינמיות גבוהה וטומן פוטנציאל לקונפליקט בלתי נשלט.

המעבר מפוסט־מסורתי לריבוי מודרניות התרחש כאשר אייזנשטדט אימץ אל תוך הניתוח התיאורטי שלו – כחלק מהמחקרים על האוריינטציות התרבותיות של אירופה והמחקרים הקשורים לעידן הציר בשנות השמונים – את התובנה של אריק פוגלין על האופי הדתי־הטרודוקסי של הפוליטיקה האידיאולוגית המודרנית. על פי פוגלין (Voeglin, 1952), המודרנה מתאפיינת בהתקבלותה ובמיסודה של המגמה הגנוסטית־הטרודוקסית של הנצרות, כלומר בהנחה שאפשר להשיג מימוש דתי אולטימטיבי על ידי הבניה פוליטית וחברתית בעולם הזה; שאפשר לייסד את עיר האלוהים בתוך עיר האדם ולהביא לזהות ביניהן. לאימוץ התיאוריה הגנוסטית של המודרנה על ידי אייזנשטדט היו שתי השלכות תיאורטיות מכריעות: הראשונה היא הכרה בחשיבותן של תנועות הטרודוקסיות בגיבוש המודרנה האירופית והמודרנה בכלל; והשנייה היא התובנה שצלע חשובה של המודרנה היא תנועות ומגמות טוטליסטיות, ואחר כך טוטליטריות, המתיימרות לפתור את הדילמות המרכזיות של הקיום האנושי, אותן דילמות שכפי שראינו מפרנסות את האוריינטציות התרבותיות: בראש ובראשונה איך לסדר את היחסים בין העולם הנתון הגשמי לעולם שמעבר, והדילמות החברתיות בדבר שוויון והיררכיה וסדר וספונטניות.

רעיון זה והפרדיגמה של ריבוי מודרניות בכלל המשיכו להתגבש תוך כדי התכתבות עם שתי התפתחויות שאפיינו את שני העשורים האחרונים של המאה העשרים: עליית הדת הפוליטית והפונדמנטליסטית מצד אחד, ו"הגל השלישי" של הדמוקרטיזציה מצד שני, כלומר מהפכות הקטיפה והדמוקרטיזציה של חברות רבות במזרח אירופה ובדרומה, וכן באסיה ובאמריקה הלטינית. ראוי לציין כאן שההתכתבות המתמדת עם התפתחויות חדשות במציאות החברתית והבינלאומית היא מאפיין בולט של הסוציולוגיה ההשוואתית והתיאורטית של אייזנשטדט בכלל.

אדרש תחילה להתפתחות הראשונה שציינתי, והיא עבודתו של אייזנשטדט על הפונדמנטליזם (Eisenstadt, 1999a): תרומתו המרכזית להבנת הפונדמנטליזם היא זיהוי הדמיון היסודי שבין תצורת הפעילות של הדת הפוליטית הפונדמנטליסטית ובין הפוליטיקה האידיאולוגית המודרנית. כך, תנועות פונדמנטליסטיות בכלל ואסלאמיות בפרט (כמו שקרה למשל במהפכה האסלאמית באיראן) מכוונות – כמו היעקובינים ושלא כמו משטרים דתיים מסורתיים – לתפיסת המרכז הפוליטי של החברה ולהבניה מחודשת של הסדר החברתי והתרבותי. במילים אחרות, אייזנשטדט זיהה שבמהפכה האסלאמית של איראן טמונה המשכיות גמורה של הפוליטיקה האידיאולוגית המודרנית, החל ביעקובינים וכלה בקומוניסטים ובפאשיסטים. הדת הפוליטית הפונדמנטליסטית היא בעצם התגלמות חדשה של פוליטיקה אידיאולוגית טוטליסטית מודרנית.

הניתוח של אייזנשטדט את המהפכה האסלאמית באיראן ואת התנועות הפונדמנטליסטיות האחרות פעל אפוא בכיוון הפוך מהניתוח שלו את החברה הפוסט-מסורתית: במחקר על הפוסט-מסורתית זיהה אייזנשטדט גורמים מסורתיים בחברות מודרניות, ואילו בפונדמנטליזם הוא זיהה אופי מודרני מובהק בתופעה שנחשבה מסורתית ואנטי מודרנית. ואולם, שני הניתוחים קשורים לגמרי זה בזה; מאחר שבבסיס התנועות הפוליטיות המודרניות יש מרכיב דתי גנוסטי הטרודוקסי, הרי שיסוד זה – הפוליטי-אידיאולוגי-יעקוביני-מודרני – יכול להשתלב יפה בתופעת התנועות הפונדמנטליסטיות, הדתיות במפורש.

על יסוד הדמיון הזה, התנועות הפונדמנטליסטיות מאירות את הפוליטיקה הטוטליסטית האירופית באור חוזר. כי אם באיראן, בסודן ובאל-קעידה אפשר לזהות יסודות גנוסטיים יעקוביניים, כי אז מאפיין זה הוא לא רק אוריינטציה תרבותית אירופית-נוצרית, אלא יסוד מהותי של המודרנה. כלומר חברות מודרניות או חברות שעוברות מודרניזציה מכל מסורת תרבותית – נוצרית, אסלאמית, הודית ואף יהודית – ייטו לפתח מגמות יעקוביניות-טוטליסטיות.

בד בבד עם ניתוח הפונדמנטליזם פנה אייזנשטדט לניתוח התנועה השנייה הניכרת בעשרים השנים האחרונות: הגל השלישי של עליית חברות דמוקרטיות, ביחוד במזרח אירופה, באמריקה הלטינית ובאסיה (Eisenstadt, 1999b). בהקשר זה הראה אייזנשטדט כמובן את הפוטנציאל של המודרנה להצמיח מבנים ומוסדות פתוחים ופלורליסטיים. אך ניתוחו הראה שלתוך כל מגמה – הדמוקרטית והפונדמנטליסטית – חודרות נטיות הפוכות לכאורה. כך הראה שגם המגמה הדמוקרטית, ובעיקר הדמוקרטיה של הרצון הכללי או הדמוקרטיה הטוטליטרית, יכולה לפתח מגמות טוטליסטיות של שליטה ופיקוח, וגם בתוך הפונדמנטליזם האסלאמי יש מופעים שיתופיים ופתוחים כמו שיתוף נשים והקמת מוסדות ייצוגיים. אייזנשטדט איתר אפוא גם את הפונדמנטליזם האסלאמי וגם את עליית הדמוקרטיות החדשות בתוך ריבוי המודרניות. שתי התופעות האלו, שאפיינו את עולמנו בעשורים האחרונים, נעות בין שני קטבים: בין הקוטב הטוטליסטי, המדגיש פיקוח ופתרון אוטופי למצוקות האדם, ובין הקוטב הפתוח הפלורליסטי, הנותן מקום לספונטניות ולמגוון דעות. אך מהו אותו המאפיין או המהות האחראים גם למגמות הפלורליסטיות הפתוחות וגם למגמות הטוטליסטיות? התשובה שנתן אייזנשטדט היא הרפלקסיה.

הרפלקסיה היא המושג המרכזי העומד בלב תפיסתו של אייזנשטדט את המודרנה. היא ההבנה שמקורם של הסדר החברתי והתרבותי אינו אלוהים או הטבע, אלא הם פרי

פעילות אנושית. מכאן נובע המאפיין המרכזי של הפרויקט המודרני: הניסיון להבנות את הסדר החברתי והתרבותי על ידי פעילות אנושית מודעת. כדי להבין את משמעותו של מושג מפתח זה בתפיסתו של אייזנשטדט יש להתחקות אחר הנתבי השני של התפתחות מחשבתו הסוציולוגית, שאותו כיניתי בראשית דבריי "מעידן הציר לריבוי מודרניות". ברובד הזה חקר אייזנשטדט מסוף שנות השבעים את השפעת מצבו הקיומי של האדם על הבניית הסדר החברתי והדינמיקה שלו. למחקר זה יש שני ממדים: הממד המתמיד והממד (המכריע מבחינתו) של ההתפתחות בזמן.

בשנות השמונים החל אייזנשטדט – תוך כדי אינטראקציה עם המושג אוריינטציות תרבותיות – לתת דין וחשבון נרחב על הנתונים הבסיסיים הקיומיים של האדם (ראו למשל Eisenstadt, 1985). בראש ובראשונה מנה אייזנשטדט את המודעות האנושית למוות, לסופיות ולקונטינגנטיות של האדם ואת הניסיון לגבור על אלה. אייזנשטדט הזכיר תמיד בהקשר זה את השימוש במקומות קבורה מסודרים ומצוינים כבר משחר ימיו של האדם. היבט אחר של הנתונים הבסיסיים של בני אנוש הוא התכנית הביולוגית הגנטית הפתוחה, שאינה מכתובה התנהגות כמו אצל חיות או חרקים, וגם היכולת המכרעת לדמיין אפשרויות אחרות מהמצב הנתון.

מצבו הקונקרטי של האדם בעולם נוסך תוכן בתהיות העולות מהקיום הפתוח, הקונטינגנטי והשרירותי שלו: כיצד להעריך את הנתונים הקמאיים האוניברסליים של הקיום האנושי, כמו גיל, מגדר, תכונות פיזיות וכו'? איזה תפקיד לתת להם? כיצד לסדר את הזמן? ואשר לתודעת המוות ולשאפה לגבור עליו: האם יש עולם שהוא מעבר לעולם הפיזי שלנו? ומה מהותו? בני אנוש אמנם שואפים להשיב על תהיות אלה בהבניה ובקביעה של סדר תרבותי וחברתי, אך מקבלים באמביוולנטיות רבה כל סדר כזה, כי כל הבניה סוגרת אפשרויות אחרות הנתונות לדמיון ולאופי הפתוח של האדם. האמביוולנטיות העמוקה שרוחש האדם כלפי כל סדר חברתי ותרבותי מביאה לכך שלבני אנוש יש נכונות מתמדת לשינוי, ונכונות זו היא נתון בתוך הנתונים הקיומיים הבסיסיים שלנו.

בצד ממד זה, הסינכרוני והמתמיד, פיתח אייזנשטדט ניתוח דיאכרוני של השפעת מצבו הקיומי של האדם. ניתוח זה הוא אולי תרומתו החשובה והמפורסמת ביותר בשלושים השנים האחרונות. אייזנשטדט השלים סכמה שכללה שלושה שלבים בהתפתחות הקיומית של בני האדם. את שני השלבים הראשונים הוא תיאר במחקריו על עידן הציר, ואת השלב האחרון ניתח במחקריו על ריבוי מודרניות.

השלב הראשון שתיאר אייזנשטדט הוא השלב הקומפקטי, שבו הסדר החברתי והתרבותי מובנה כלא שרירותי כי הוא משוקע (embedded) בסדר הקוסמי או מזוהה אתו. בעקבות יאספרס (Jaspers, 1965) והוגים אחרים, אייזנשטדט סימן מצב זה כמצב שבו יש רצף בין העולם הנתון הגשמי לעולם שמעבר: המלך הוא אל (או חצי אל או בן אלים), וסדרי החצר והממלכה – לרבות המלכתו מדי שנה – הם שיקוף של הריתמוסים הקוסמיים או השתתפות בהם. כך בני אנוש מתגברים על השרירותיות ועל הקונטינגנטיות של חייהם, ועל הסופיות והמוות המגדירים את הקיום האנושי. אם כן, בשלב הקומפקטי סדרים אנושיים הם חלק ושיקוף של הסדר הקוסמי של הטבע ושל האלים, כלומר של הסדר העמוק ביותר ביקום.

עידן הציר מסמן התפכחות מתפיסה זאת. בראש ובראשונה הוא מציין תודעה של פער (chasm) בין העולם הנתון האנושי ובין הסדר הקוסמי, קרי הסדר העמוק ביותר ביקום, כי

"לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי", כמו שאומר האל בפי הנביא ישעיהו (נה, ח). "האמת של היקום" שונה תכלית השינוי מכל מציאות אנושית, בין שמדובר באין הקדוש ההינדי או הבודהיסטי, בין שמדובר באל הקדוש המקראי ("קדושים תהיו כי קדוש אני" [ויקרא יט, ב]), ובין שמדובר בעולם האידיאות של אפלטון וסוקרטס.

כתוצאה מכך עולה מעמד חדש של מנסחי סדר חברתי ותרבותי: אינטלקטואלים או נביאים, פילוסופים או כוהני דת שמנסים להציע סדר חברתי ותרבותי שיגשר על הפער בין העולם הנתון הגשמי לעולם שמעבר, שבתרבויות ציריות הפך לטרנסצנדנטי ממש. הם מציעים דרכים להביא את העולם שלנו להתאמה עם "האמת של היקום", וכך שוב להתגבר על הסופיות, השרירותיות והקונטינגנטיות של הקיום האנושי. למצב זה של התאמה קרא אייזנשטדט, בעקבות ובר, ישועה (salvation) (Weber, 1922–23, 1958).

ואולם, האחרות המוחלטת של העולם הטרנסצנדנטי מביאה שוב לאמביוולנטיות ולחוסר שביעות רצון מכל הצעה קונקרטית וממוסדת לגישור על הפער בינו לבין העולם הנתון והגשמי. כך, כל מיסוד של סדר חברתי ותרבותי שאמור לגשר על הפער מביא בעקבותיו הסתייגויות, דחייה, מחלוקת ועימות עם נביאים, פילוסופים, אינטלקטואלים ואחרים. יומים חברתיים ותרבותיים אלה יוצרים קואליציות עם קבוצות אחרות – פוליטיות, כלכליות וריבודיות – ומתחילה דינמיקה של פוליטיקה אידיאולוגית ושינוי בתוך החברה הקדם-מודרנית. את הדינמיקות מהסוג הזה מניע חוסר היכולת לתת הגדרה מניחה את הדעת לאמת של היקום ולדרך להתאים אליה את העולם. בד בבד עם ניתוח הפוליטיקה האידיאולוגית הראה אייזנשטדט כיצד עידן הציר אחראי לשורה של חידושים מוסדיים שהם חלק מובהק מהעולם שלנו, כגון מחויבות השלטון לחוק מוסרי ודתי עליון וההגדרה המחודשת של קולקטיבים דתיים כדתות-ציביליזציות אוניברסליות כמו הנצרות והאסלאם, ובלשונו של ובר: great world religions (Weber, 1958).

השלב השלישי, לשיטתו של אייזנשטדט, הוא השלב המודרני. במצב זה, לא זו בלבד שבני האדם אינם יכולים להגדיר באופן משביע רצון מהי האמת של היקום, אלא – כמו שאהב אייזנשטדט לצטט את קלוד לפור (Lefort, 1989, p. 304) – "אבדו כל סימני הוודאות". כל ההנחות המסורתיות של הסדר האונטולוגי, החברתי והפוליטי אינן נתפסות עוד כמובנות מאליהן. אדרבה, התפתחה חשיבה ביקורתית אינטנסיבית ביותר ביחס אליהן. אייזנשטדט מדגיש שבעידן המודרני נמצאים כולם במצב זה, "כולל המבקרים הרדיקאליים ביותר של התכנית המודרנית, שכפרו באופן עקרוני בלגיטימיות של חשיבה ביקורתית זאת", כגון התנועות הפונדמנטליסטיות הדתיות (אייזנשטדט, 2010, עמ' 37).

איבוד סימני הוודאות הוביל לשני כיוונים סותרים אך משלימים בהבניית החברה על ידי פעילות אנושית מודעת שתכליתה, בסופו של דבר, להתגבר על אי הוודאות. כיוון אחד הוא הכיוון הפלורליסטי, משום שבתנאים של איבוד סימני הוודאות אך הגיוני שיהיה מקום לריבוי דעות. אבל כמו שהראה אייזנשטדט, בד בבד התפתחה מגמה הפוכה, של מאמצים להבנות את החברה באופן טוטליסטי. בתקופת הנאורות – בעיקר במהפכות הגדולות, ובכלל זה המהפכה האסלאמית באיראן, הנושאות מאפיינים יעקוביניים ברורים – צמחה, אולי בפעם הראשונה בתולדות האנושות, האמונה באפשרות לגשר על הפער בין הסדרים הטרנסצנדנטיים לארציים ולהגשים עלי אדמות כמה מהחזוונות האוטופיים והאסכטולוגיים בתחום הסדר החברתי. זוהי לדעתי התוכנה הבסיסית והעמוקה ביותר של אייזנשטדט, והוא גילה אותה בעל פה

יותר מאשר במפורש בכתב. לפי תובנה זו, המגמה הטוטליסטית נובעת בעצם מניסיון להתגבר על אי הוודאות על ידי קביעת סדר חברתי ותרבותי במוסדות החברה. הקיבוע ב"מוצקות" המוסדית וב"עובדתיות" שיש למוסדות החברתיים הוא כשלעצמו עיגון במציאות הנזילה – האוורירית, כמו שאמר מרקס – של המודרנה. התובנה העמוקה ביותר של אייזנשטדט היא שהברבריות המתלווה לעתים קרובות למגמה הטוטליסטית – ההוצאה להורג של המונים, נהרות הדם – אינן תופעות לוואי לקיבוע סדר חברתי טוטליסטי, כמו שאמר פעם לנין, אלא חלק מהותי מהניסיון לקבע ולעגן הסדרים חברתיים ותרבותיים. לכן האלימות בצרפת (1793-1794), בסין ובקמבודיה, אבל גם ברמת בית שמש, אינה אלא הצד האפל של המאפיין היסודי ביותר של המודרנה, קרי של האוטונומיה, של החשיבה הביקורתית ושל אי הוודאות האונטולוגית הנובעת מהן.

המסקנה היא ששמואל נח אייזנשטדט אכן הציע נרטיב על, אך הנרטיב הגדול שלו אינו מתאר התפתחות ומימוש של התבונה כמו אצל הגל, ולא את התפתחות הרציונליות כמו אצל ובר. הנרטיב שאייזנשטדט מציג הוא של התפתחות המודעות העצמית של האדם, התפתחות הולכת וגוברת שמוצאת, וזה העיקר, ביטוי חברתי ומוסדי לקונטינגנטיות ולשרירותיות של קיום בני האנוש, ולכך שאין כל ודאות כלפי אף לא אחת מההנחות האונטולוגיות, החברתיות והקיומיות שלנו. אייזנשטדט מראה את ההשלכות הנוראיות, אבל גם המבטיחות, של מודעות זו.

האתגר שהניח אייזנשטדט לפתחנו בחזונו הסוציולוגי החודר הוא שעכשיו, כבני אדם מודרניים שהגיעו למודעות ברורה בדבר מצבנו הקיומי, אנו צריכים לקבל על עצמנו אחריות: האם נפנה לדרך של ברבריות ואכזריות דווקא משום שאנו מודרניים? אייזנשטדט הראה שהדרך לשם היא מדרון חלקלק. או שמא נפנה לעולם פתוח ופולורליסטי שיש בו הפריה הדדית וצמיחה אנושית תוך כדי קבלה בוגרת של אי הוודאות הבסיסית של הקיום האנושי? בחיים שלו, בחביבותו, בהוגנות האינטלקטואלית הבסיסית שלו ובאנושיותו העמוקה, שמואל נח אייזנשטדט נתן לנו ציון דרך למופת. יהי זכרו ברוך.

## מקורות\*\*

- אייזנשטדט, ש' נ' (2010). ריבוי מודרניות. ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.  
 Eisenstadt, S. N. (1963). *The political system of empires*. Glencoe: The Free Press.  
 — (1973). Post traditional societies and the continuity and the reconstruction of tradition. *Daedalus*, 102(1) (Special issue: Post-Traditional Societies [S. N. Eisenstadt, Ed.]), 1–27.  
 — (1982). The axial age: The emergence of transcendental visions and the rise of clerics. *European Journal of Sociology*, 23(2), 294–314.  
 — (1985). Comparative liminality: Liminality and dynamics of civilization. *Religion*, 15, 315–338.

\*\* ההפניות לעבודותיו של אייזנשטדט אינן מתיימרות להיות ממצות. ההפניות הן לעבודות מייצגות.



- (1992). *Jewish civilization: The Jewish historical experience in comparative perspective*. Albany: State University of New York Press.
- (1996). *Japanese civilization: A comparative view*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1999a). *Fundamentalism, sectarianism and revolution: The Jacobin dimension of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1999b). *Paradoxes of democracy: Fragility, continuity and change*. Washington DC: The Woodrow Wilson Center.
- (2000). Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1–32.
- Eisenstadt, S. N. & Curlelaru, M. (1977). Macro-sociology: Theory, analysis and comparative studies. *Current Sociology*, 25(2), 1–73.
- Graetz, H. (1909). *Geschichte der Juden: von den aeltesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Leipzig: O. Leiner.
- Jaspers, K. (1965). *The origin and goal of history*. New Haven: Yale University Press.
- Lefort, C. (1989). *Democracy and political theory*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New York: Basic Books.
- Voeglin, E. (1952). *The new science of politics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, M. (1922–23). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- (1958). The social psychology of the world religions. In *From Max Weber: Essays in sociology* (H. H. Gerth & C. W. Mills, Trans. and Eds.) (pp. 267–301). New York: Oxford University Press.