

מתחת למפתן ההכרה

הלוך רוח אי־רציונליסטי ותחייה לאומית בהגותו של אהרן דוד גורדון

גדעון כ"ץ

א. מבוא

רעיונות אי־רציונליסטיים נקלטו במחשבותיהם של הוגים ציונים משני טעמים: (א) מגמות אי־רציונליסטיות היו זרמים בולטים בתרבות האירופית. הם השפיעו על התגבשותם של הרעיונות הלאומיים באירופה וגם על ההגות הציונית;¹ (ב) הגות זו קלטה לתוכה בעניין מיוחד דגמים שונים של ה'חיים' כמו שתיארו אותם אנשי מחשבה אירופים מפני שבעזרתם גיבשה את תקוותיה לתחייה לאומית ולעיצובו של יהודי חדש.

רעיונות פילוסופיים המצויים בכתבי הוגים ציונים הגיעו אליהם מכלי שני ומספרות פופולרית. יש לרעיונות אלו מקורות אינטלקטואליים רבים מאוד. הניתוח שיוצע כאן אינו מתיימר לברר את כל זה. אין זה מחקר בתולדות הרעיונות. מוקדו של מאמר זה הוא ביחס הפנימי בין הרעיונות שבהגותו של גורדון. תכלית הדיון בו היא לברר כיצד רעיונות והלכי רוח אי־רציונליסטיים כמו שהם מוצגים בכתביו – הגם שהם כאמור אינם מקוריים – קובעים את ניתוחו בשאלות לאומיות ותרבותיות יהודיות. בקיצור, לא היחס בין המקורות האירופיים ובין גלגוליהם בתרבות העברית הוא ענייני כאן אלא ברור יחס פנימי במסכת המחשבה – להבין איך השקפות על החיים משמשות בסיס לגישות לתחייה הלאומית בהגותו של גורדון.

1. שרטוט מקיף של מגמות הרומנטיקה – חלק ניכר ממקורותיהם של רעיונות אי־רציונליסטיים – יש בתוך ישעיה ברלין: שורשי הרומנטיקה, תל אביב תשס"א, עמ' 135-136. בירור ממשי של המונח 'רומנטיקה' הוא משימה החורגת מן האפשרויות של הדיון כאן. הספרות על כך עצומה. הויקוט בין רעיונות רומנטיים ובין הלאומיות ותפיסת ההיסטוריה – נושאים הרלוונטיים במיוחד למאמר זה – מתבררות במידת מה בספרים אלו: יעקב טלמון, רומנטיקה ומרי, תל אביב 1973; Stephen Bann, *Romanticism and the Rise of History*, New York 1995. מאמרו של קסירר 'Spirit and life in Contemporary Philosophy' הוא ניתוח כללי של העניינים העומדים ברקע הדיון כאן. ראו: Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*, Evanston IL 1949, pp. 857-880

להבדיל ממה שרווח בכתבי ההוגים הציונים, יש בחיבוריו של גורדון דיונים פילוסופיים: האדם והעולם, מהות ההכרה ומגבלותיה, מקומה של הדת – עניינים כאלו נידונו אצלו כנושאים לעצמם. גורדון עסק בכך בעיקר מפני שביקש לבסס בעזרת עיונים אלו את בעיית השעה – להשתית את התחייה היהודית על ניתוח החיים האנושיים בכללם. למונח 'תחייה' כמו שהוא מצוי בכתביו יש אפוא בסיס מופשט. כאשר גורדון בא להורות על התחייה הרצויה – וזה עיקר פועלו כמנהיג רוחני – הוא עושה זאת לא רק בהשמיעו את דעותיו בענייני שעה אלא גם בהצבת פרמטרים יסודיים לתחייה הרצויה.

נתונים אלו קובעים את השתלשלות הדיון במאמר. בסעיף ראשון אברר למה כוונתי במונח 'אירציונליזם'. ארמוז בו על רוחב ההשפעה של האירציונליזם בתרבות העברית, ובעזרת הדוגמאות שאביא אבחין כמה הבחנות שסייעו בדיון. בסעיף השני אסביר למה הכוונה בהלוך רוח אירציונליסטי שיש במחשבתו של גורדון. לאחר מכן אפנה לברר את מקומם של רעיונות כאלו בתפיסתו את התחייה הלאומית. הדבר ייעשה בשני סעיפים. אעסוק בשאלה כיצד הרעיונות האירציונליסטיים השונים ניכרים באופי הכללי של התחייה במחשבתו, ולאחר מכן אתמקד בכמה מגילוייה הקונקרטיים – בתפיסת העבודה שלו ובעמדותיו בשאלות ציבוריות של התקופה. בסיכום אעיר על המתיחות שיש בין עצם השאיפה לתחייה ולריבונות ובין הלוך רוח אירציונליסטי, הדוחק מעצם טבעו את ההכרה לקרן זוית ומכפיף את האדם לכוחות איתנים החורגים מתודעתו.

ב. אירציונליזם: הרחבת החיים וצמצום ההכרה

רעיונות אירציונליסטיים ניכרים בתחומים שונים בתרבות העברית. חוקרים שונים כתבו על גילויים של הלכי רוח אירציונליסטיים בספרות היפה. ברוך קורצוויל עסק בכך במאמרו 'ההשפעה של פילוסופית החיים על הספרות העברית בתחילת המאה ה-20'.² את עיקרה של 'פילוסופית החיים' הוא מתאר כתביעה לגילוי 'עליונות היסודות האירציונאליים והתהומיים

2. ברוך קורצוויל, 'ההשפעה של פילוסופית החיים על הספרות העברית בתחילת המאה ה-20' (להלן: קורצוויל, 'פילוסופית החיים'), בתוך ספרו: ספרותנו החדשה: המשך או מהפכה?, תל אביב 1971. מחקר מקיף בחדירת הזרמים האירציונליסטיים לספרות העברית הוא ספרו של דן מירון, בואה, לילה, תל אביב תשמ"ז. טענתו הכללית של מירון בספר זה היא כי בסוף המאה התשע עשרה חל שינוי במונח החיים כמו שהוא מתגלם בספרות העברית: 'ההעתקה המלאה של מוקד ה"חיים" מן החוץ האידיאלי, ההיסטורי והחברתי אל הפנים הפסיכולוגי' (עמ' 15). החיים הפנים-נפשיים הם בעלי ממד 'לילי' ו'אפלי' מובהק. חשובה לעניינינו טענתו של מירון כי המונח הזה 'חיים' כולל בחובו 'מפגש הרה-אימים בין תודעת האדם לכוחות הנסתרים ממנה, המניעים ומכוונים אותה, אך אינם מקבלים את מרותה'. מירון מוכיח את טענתו האלו בניתוחו על יצירות ביאליק וברדיצ'בסקי. מירון גם מציג את קליטתם של הזרמים האירציונליסטיים בספרות העברית כתגובה לרציונליזם של סופרי ההשכלה. ראו את הדיון בספרו בעמ' 92-93.

מתחת למפתן ההכרה

שבנשמת האדם.³ הפילוסופים ואנשי המחשבה שגיבשו מגמות כאלו – בעיקר ניטשה, וגם ברגסון ופרויד – מאופיינים במאמרו בדחייתם את הניתוחים השכליים ואת דפוסי החיים המבוססים עליהם, ובכלל מקדימים את החיים, את היצרים ואת מעמקי הנפש לדעת ולתבונה.⁴ קורצוויל טוען בהמשך דבריו כי

הזרם של פילוסופיית-החיים על כל גווניה, הן בצורתה המקורית והן דרך צינורות הפופולאריזציה, חודר לתוך ספרותנו, לעובדה זו מסקנות חשובות ביותר גם למה שנקרא אצלנו בשם דרך התחיה הלאומית.⁵

מגמות כאלו, שעיקרן אי-סיפוק מכל גישה שכלתנית, עומדות כמובן בניגוד עמוק להלכי רוח רציונליסטיים שהיו שגורים בהשכלה. קורצוויל מזכיר את ההקשר הזה ומציג את קליטתה של פילוסופיית החיים בספרות העברית גם בתור תגובה למגמותיהם הרציונליסטיות של סופרי ההשכלה.⁶

רעיונות אי-רציונליסטיים מצויים גם בהגות התחייה. בצירוף זה אני מתכוון להגות שעניינה העיקרי הוא בירור דרכי תחייתה של התרבות העברית או גיבושו של הרעיון הלאומי היהודי. כזו היא מחשבתו של מי שבדרך כלל מתואר כרציונליסט מובהק – כוונתי לאחד העם.⁷ הרובד הלא מודע, הרובד שאינו נתון לבחינה רציונלית, תופס מקום מרכזי בדרכי הסוציאליזציה המוצעות בכתביו. רבים מפתרונותיו למה שהוא מכנה 'צרת היהדות' מבוססים על החשיבות העצומה שיש בעיניו להשפעה אי-רציונלית, סוגסטיבית. הדברים מנוסחים בכתביו בטון מדעי, כחלק מן החוקים החברתיים:

כשאנו שומעים איפוא בני אדם מדברים גבוהה על אודות 'ההכרה הפנימית' שבלבם, אשר לפיה יוציאו משפט על אמת ושקר, טוב ורע, יופי וכיעור, – יש לנו צדקה לחשוב אז, שאם היינו יכולים לנתח את ה'הכרה' הזאת ולמצוא את היסודות שהורכבה מהם, לא היינו מוצאים בה על הרוב אלא מצוות שונות של היפנוטיזורים שונים מזמנים שונים, שעל ידי הסתבכות סבות שונות בחיי החברה נודמנו יחד בנפשות בני האדם הללו ולבשו צורת ה'האני' שלהם.⁸

לפי עמדה זו, חוקי החברה האנושית כוללים ממד של פעילות במחשכים. רק תוצאותיה של פעילות זו ידועות ליחידים, ועל פי רוב כפויות עליהם, אבל התהליכים עצמם נעלמים מעיניהם מכיוון שהם מתחוללים במחוז מרוחק מתודעתם, ואין להם שום יכולת להשיגם.

3. קורצוויל, 'פילוסופיית החיים', עמ' 230.

4. שם, עמ' 231.

5. שם, עמ' 232.

6. שם, עמ' 236.

7. ראו למשל: אליעזר שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב 1995, עמ' 199-200.

8. אחר-העם, כל כתבי אחד העם, תל אביב תש"י, עמ' פג.

לדינמיקה זו יש משקל לא מבוטל בהבנת פתרונותיו הלאומיים של אחד-העם, ובהזדמנות אחרת אני מקווה לעמוד על כך בהרחבה.

הלכי הרוח האי-רציונליסטיים הניכרים בהגות העברית אינם מוגבלים למה שנכתב בה על עניינים יהודיים. במסות ובחיבורים מופשטים יותר יש דוגמאות למגמות כאלו. מאמרו של ביאליק 'גילוי וכיסוי בלשון' הוא מקרה כזה. הדיון במסה אינו קשור לסוגיות יהודיות או ללשון העברית. הוא סובב על הנחת קיומו של התווה הרוחש תמיד מתחת לשימושי הלשון של האדם. מהלך החיים מוצג לא כהתוודעות לאפלה זו אלא כדינמיקה של גילוייה ושל כיסוייה הבהול. האי-רציונליזם במסה זו מתבטא בנוכחות האינטנסיבית של הצד האפל שבחיים, נוכחות שכל חייו המודעים של האדם – ולא רק שימוש הלשון שלו – נגזרים ממנה.⁹ חיבור שולי יותר בתרבות העברית שיש בו הלכי רוח אי-רציונליסטיים מובהקים הוא ספרו של יעקב קלצקין שקיעת החיים. בחיבור זה קלצקין משרטט את מהלך החיים הקוסמיים, שעיקרם נעוץ בהתעצמותה הרת הגורל של התבונה ובהרס הכרוך בהתעצמות זו. טענה יסודית בספר זה – שכולו מלא להט אנטי-תבוני – היא כי התעצמות התבונה היא תוצאה אינהרנטית של החיים עצמם, זו תולדת המוות הבוקע מתוך החיים.¹⁰ מגמתו האי-רציונליסטית של חיבור זה ניכרת כמובן בכל אחת מן הטענות המרובות בו על הרסנותה של התבונה, אבל בעיקר בהזרה העמוקה שיש במסגרת הדברים לתבונה – התבונה עצמה נעשית יצר אפל ההורס את הישות וממלא בזה את שליחותם של מגמות סטיכיות ויסודיות הכלולות בחיים.

לכל הדוגמאות שהוצגו עד כה יש אופי אי-רציונליסטי מפני שלחיים המוצגים בהן – הפרטיים, החברתיים או הקוסמיים – דפוס משותף: מיוחס להם ממד של 'מעמקים', המנוגד למודעות ולהכרה. ניגוד זה מקורו בכך שכוחות יסודיים בחיים אינם נתפסים במודע. לאי-המודעות יש רמות ומובנים שונים. על זה צריך להוסיף דבר חשוב יותר. עיקרו של האי-רציונליזם – במגמותיו במחשבה האירופית ובגילוייה בהגות התחייה היהודית – נעוץ לא

9. הרעיונות שבמסתו של ביאליק מפתיעים בקרבתם לתפיסת הלשון שברגסון מציג בחיבורו הראשון מסה על הנתונים הבלתי אמצעים של התודעה. בחלקו השלישי של חיבור זה הוא טוען כי הלשון מסתירה את עומק הנפש מפני שהיא כובלת את הרשמים הכלולים בנפש בנוסחאות מגושמות וקבועות. רק אצל אמני הלשון המילים אינן עוד חיץ בינן ובין מעמקי הנפש ובכוחן לגלותם. דברים כאלו באים במסתו של ביאליק. בכלל, ברגסון הוא מקור חשוב לרעיונות אי-רציונליסטיים בתרבות העברית. הוא השפיע בבהירות על תפיסותיו הוויטליסטיות של גורדון. רעיונותיו על החיים, על מהלכם היצירתי והבלתי ניתן לחיזוי מראש, הבחנתו היסודית בין ההסתכלות המושגית ובין האינטואיציה – רעיונות אלו באים בגרסאות שונות בכתביו של גורדון, ובעיקר בחיבורו 'האדם והטבע'. על כמה מן הדברים הללו עמד שמואל הוגו ברגמן בהקדמתו לכתביו של גורדון (ב, עמ' 14). מובן שברגסון אינו המקור היחיד ואפילו לא העיקרי לרעיונות אי-רציונליסטיים בהגות התחייה. השפעתו של ניטשה על מנהיגים ציונים, על סופרים עברים ועל הוגי התחייה היא עניין כבד משקל, והדבר נדון במידת מה בספר שערך יעקב גולומב, ניטשה בתרבות העברית, 'ירושלים תשס"ב.

10. יעקב קלצקין, שקיעת החיים, ברלין תרפ"ה, עמ' קעט.

מתחת למפתן ההכרה

בעצם הצגת דפוס כזה אלא בהערכה מחודשת של החיים הנעשית על פיו: לפי השקפות אי־רציונליסטיות, החיים הרצויים (המאוזנים, האוטנטיים או הבריאים, לפי הגוונים השונים של התפיסות) הם חיים המבוססים על מתן ביטוי מקיף לכוחות המעמקים ועל שחרור מן השתלטנות של הדעת וההכרה על כלל החיים. ביטויים ידועים בתרבות האירופית להלוך רוח כזה הם ביקורתו של ניטשה על סוקרטס והסתייגותו של ברגסון מן המדע. גם בתרבות העברית יש לזה ביטויים מובהקים. בתחומה של הספרות היפה ימצא הקורא דוגמאות לזה בעבודותיהם של קורצווייל ושל מירון.¹¹ גם טענותיו של גורדון על חניקת החיים בידי ההכרה ועל ה'מוחיות' הן חלק ממגמה כזו בהגות התחייה.

כעת אציג הבחנה שתועיל לנו בבירורים כאן, ובעזרתה אגדיר ביתר דיוק את המונח 'אי־רציונליזם' שישמש בגוף הדיון. לעתים אייחס לאי־רציונליזם 'מובן החיובי', ואתכוון בזה לטענות הנאמרות במסכתות אי־רציונליסטיות, שמשמעותן הרחבת מובנם של החיים, הצבעה על קיומם של כוחות של החיים השוכנים מתחת למודע. דרכי ההרחבה וטבעם של הכוחות הנעלמים שונים אלו מאלו: היסוד הדיוניסי במחשבת ניטשה, השטף הנפשי אצל ברגסון, מערכות הלא מודע אצל פרויד, ובהגות התחייה היהודית הכוחות התברתיים 'הפועלים במחשכים' במחשבת אחד העם וקליטתו הבלתי מודעת של האדם בחיבורי גורדון – כל אלו הם דוגמאות לכוחות חיים אינטנסיביים ונסתרים.

לעתים אייחס לאי־רציונליזם 'מובן שלילי', ובוה אתכוון לטענה על גבולות המודעות ועל מגבלות ההכרה. לענייננו חשובה הטענה שהאדם אינו יכול לעצב בשכלו את חייו, בעיקר את חייו התברתיים, מפני שהוא אינו רשאי לבטוח בו – בשכלו. השכל הוא כוח מוגבל, מתעתע ומעקר. בקיצור, המובן החיובי יורה כאן על הרחבת החיים, ואילו המובן השלילי יורה על הגבלת ההכרה ועל העדר אפשרותו של האדם להיות ריבון על חייו ולכוננם בשכלו.

צריך לסייג את תוקפה של הבחנה זו בין מובני האי־רציונליזם. היא נחוצה בבירור עניינים מסוימים בהגות התחייה, אבל היא מלאכותית בעניין של האי־רציונליזם עצמו: אין להפריד את מגבלות התודעה ואת חולשתו של השכל מן התמונה הכללית של כוחות החיים הבלתי מודעים והבלתי ניתנים להכרה – מה שכוונה כרגע 'מובן חיובי'. את זה צריך לומר ביתר תוקף מפני שהרחבת החיים באי־רציונליזם ברוב התפיסות הללו אינה מתמצית ברשימה של כוחות חדשים, בלתי מודעים, שנמצאו מתחת למפתן ההכרה, אלא בבחינה אחרת של כלל כוחות החיים. בהשקפות כאלו הגבלתו של השכל נובעת לא מכך שהוא מעל 'תהום' בלתי ידועה, שאין בכוחו להשיגה, אלא מכך שהוא עצמו חלק מתהום זו. הוא איננו נחשב עוד מין מערכת שמיימת וניטרלית אלא יצר הנתון בקלחת היצרים.

הבחנה זו בין חיובי לשלילי מלאכותית אפוא בקשר לאי־רציונליזם בכלל, לרבות גרסאותיו היהודיות, אבל היא מועילה בבירור מקומם של רעיונות אי־רציונליסטיים בהגות על התחייה.

11. ראו הערה 2 לעיל.

הגות זו כוללת את המחשבות על דרכי התחדשותם של החיים הלאומיים והתרבותיים של העם היהודי. הוגים אלו הורו כיצד לעצב את חיי העם היהודי בעתיד וכיצד עליו להתגבר על סכנת ההתבוללות. חשוב אפוא לענייננו כאן לבודד את היסוד השלילי באי־רציונליזם ולבחון אותו בהגותו של גורדון על התחייה, מפני שבכך יתברר המתח בין האקטיביות המתחייבת מפרויקט 'תחייה לאומית' ובין אותו היסוד באי־רציונליזם המערער על מעמדה של התבונה ככוח שבני אדם יכולים לעצב בעזרתו את חייהם. ביתר פירוט, עיקרה של התחייה היהודית הוא בתביעה לעיצוב עצמי של החיים הלאומיים. זו התביעה להיחלץ מן התלות המשפילה שבחיי הגלות ומן הסכנות המתמידות של ההתבוללות, לשלוט בגורל ולהיעשות ריבונים על החיים הלאומיים. משימה כזו היא רציונלית משום שהיא מניחה שרק בכוח התודעה – בכוח תפיסה, ניתוח, רצון המונחה משיקולי מחשבה ועוד כשרים רבים אחרים – ייתכנו שליטה בגורל וכינון חיים החברתיים. במידה שיש כאן שאיפה לכינון חיים חברתיים, לריבונות ולשליטה בגורל – בה במידה נחוצות כאן הדעת והמודעות. הצד היסודי הזה שבתחייה מתנגש עם היסוד השלילי שבאי־רציונליזם מפני שיסוד זה דוחק את התודעה ואת הדעת לקרן זוויות ומציג את האדם כמי שנשלט בידי כוחות איתנים שמחוזה לו ובתוכו.¹²

גם את זיקתה המורכבת של הגות התחייה לאי־רציונליזם נוח לברר בעזרת ההבחנה שהוצעה כאן בין חיובי לשלילי באי־רציונליזם. במאמר זה ילובן העניין בהקשרה של הגותו של גורדון בלבד, אבל יש לו משמעות רחבה יותר. רמזתי עליה במבוא למאמר, ואני מקווה לברר אותה במאמרים נוספים. כללית, העניין הוא זה: רעיונות אי־רציונליסטיים הם חלק טבעי מהגות התחייה היהודית. כך זה מפני שורמים אלו היו אפנתיים בזמן יצירתה של הגות זו וגם מפני שרעיונות כאלו מציעים דגמי מחשבה של חיים מלאים ועמוקים המשמשים מתווה נוח למבקש לתאר את דרכי התחייה. המובן החיובי הוא שמסביר את הרלוונטיות של האי־רציונליזם לתחייה – מלבד השתגרותם של רעיונות אפנתיים מסוג זה בגבול המאות. המובן השלילי, כמו שכבר ציינתי למעלה, הוא שמעיד על המתח אשר יש בין רעיונות אי־רציונליסטיים ובין חתירתה היסודית של הגות התחייה לריבונות, עצמאות ועיצוב עצמי. המחשבה על חידוש החיים הלאומיים, המושפעת מרעיונות כאלו, מאמצת פרדיגמות של חיים מקיפים שיש בהם מקום חלקי ואפילו צדדי להכרה ולמודעות. זו תחייה מקיפה אבל נסתרת, אי־רציונליסטית במובן השלילי – היא אמורה להתחולל, אולי אפילו בעיקרה, מתחת למפתן ההכרה. בקיצור, המובנים השונים של האי־רציונליזם, החיובי והשלילי, אינם מורים על עניינים נפרדים בתפיסות אי־רציונליסטיות, אבל הם מועילים להבנת מתחים

12. פה ושם אשתמש במאמר במונח 'רציונליות' או 'רציונליזם'. אני מתכוון לציין בזה לא תפיסה פילוסופית הגורסת שהשכל הוא מקור הידיעה, אלא תפיסה המניחה שהאדם יכול לכוון את חייו בשכל, משמע שאפשר לדעת באמצעות השכל את העולם ידיעה רחבה המספקת לעיצוב החיים הפרטיים והחברתיים. בקיצור, אין להבין פה את המונח 'רציונליזם' לפי משמעותו השגורה בתולדות הפילוסופיה. הבעיה הרלוונטית לדיוננו אינה מקורות הידיעה אלא מעמד התבונה.

פנימיים מסוימים בהן ולבירור הזיקות השונות של הגות התחייה הלאומית היהודית לרעיונות אי־רציונליסטיים.

ג. הלוך הרוח האי־רציונליסטי במחשבתו של גורדון

נקודת המוצא הכללית במחשבתו של גורדון – הן בתפיסת החיים שלו הן בגישתו לתחייה הלאומית – היא היחס שבין האדם לטבע:¹³ האורגניות מצד אחד וקיומו המנותק של האדם מהטבע מצד אחר. במונח 'אורגניות' אני מתכוון לכך שהטבע בעיני גורדון הוא המקור היסודי לחיים האנושיים: 'האדם באשר הוא אדם, צריך להיות תמיד בתוך הטבע [...] זקוק הוא לקשר בלתי אמצעי ותמידי שבינו ובין הטבע אי־הסופי, ליניקה הנעלמה'.¹⁴ האורגניות אינה רק הימצאות בבית קיבול. "אל הטבע" פירושו אל הטבעיות המוחלטת [...] גם הטבע האנושי טבע הוא.¹⁵ האדם הוא יצור טבעי. פירוש הדבר שגם התהליכים החברתיים – התגבשות הלאום ויצירת התרבות למשל – מוערכים בקטגוריות של יצירה וצמיחה. התנאי החשוב להתקיימותם הוא זיקה ישירה לטבע, והמצב המנוגד – שגם הוא אינו חריגה מן הטבע – הוא ניתוק מן הטבע, ותוצאתו התאבנות או ניוון. אלו הם חיי הגלות, שכלתנות יתרה וכיוצא באלה, ומגמתם הכללית היא התנוונות.¹⁶ הנחה חשובה אחרת היא תלישותו היסודית של האדם מן הטבע. מצב זה נובע מעצם ההכרה האנושית, שכן האדם קיים כיצור המודע לעצמו ולקיומו הנפרד מהטבע.¹⁷ תלישות זו מוחרפת בשל התגברותה של ההכרה. ככל שהאדם מבסס את חייו על שכלו – וזו היא בעיני גורדון המגמה התרבותית המקובלת, כן הוא מחריף את הקרע בינו ובין הטבע.¹⁸

שתי הנחות אלו קובעות את אופייה של המגמה הכללית של חיי האדם – לרבות החיים החברתיים – ומעמידות אותה על תיקון התלישות היסודית. הדבר נעשה בכמה אופנים. גורדון מציג את החיים כשאיפה להתרחבות. האדם חותר להתפשט אל החיים האי־סופיים הכלולים בטבע, ובזה כמובן הוא מתגבר על תלישותו היסודית:

זהו בעצם סוד הנפש, השואפת לחיות כל מה שהאדם מכיר ויותר ממה שהוא מכיר, לחיות לא רק את פרטיותה המצומצמת, כי אם את כלליותם האי־סופית של החיים העולמיים, לחיות לאין סוף.¹⁹

13. אליעזר שביד, היחיד – עולמו של א"ד גורדון, תל אביב תש"ל.

14. ב, עמ' 44. אני מצטט לפי מהדורה זו: א"ד גורדון, כתבים (בעריכת ש"ה ברגמן וא"ל שוחט), תל אביב תשי"ז. המובאות מכתבי גורדון יינתנו מכאן ואילך בציון מספר הכרך ומספר העמוד בלבד.

15. ב, עמ' 98.

16. למשל: א, עמ' 177.

17. ב, עמ' 68.

18. שם, עמ' 78.

19. שם, עמ' 274.

בהקשרים חברתיים גורדון מדגיש דבר דומה – זה ההכרח ליצור זיקה ישירה עם מקור החיים הקוסמי, עם הטבע, ולחיות את החיים החברתיים תוך כדי 'יניקה' מתמדת מן המקור הזה.²⁰ בכלל, חיי הנפש מתוארים כמה שאיננו נתון בעצמו אלא כחלק מן החיים העולמיים: 'חיי כל נפש חיה [...] אינם אלא כעין טיפה בתוך ים החיים הכללי, אשר רק בתוך הים ובאחדות גמורה עמו היא לגמרי מלאה ושלימה'.²¹ בגלל הזיקה היסודית הזאת בין החיים האנושיים ובין החיים הקוסמיים היקשרות מלאה לטבע נעשית תנאי הכרחי לחידוש החיים. גורדון חוזר על עניין זה הרבה. הוא טוען שאפשרותם של החיים תלויה ביצירת הזיקה אל הגורם הקוסמי,²² ומנגד מדגיש את הניוון והנוק שבהיכרות מן הטבע: 'העיקר חסר – חסר הכוח לקלוט את השפע העליון ולהיבנות ממנו. חיי האדם נכרתו ממקורם וממילא הם מצומצמים, עניים, קטנים, תפלים, ריקים, אפסיים'.²³

כדאי עוד בשלב זה של הדיון להעיר שהעיקר בעיני גורדון הוא חיבור אל הטבע, יניקה ממנו וחיים בתוכו, ולא שליטה עליו כמתכונת הבייקונית. גישתו לטבע היא אפוא 'נשית' במובן זה שתכליתה שיבה הרמונית לתוכו, ולא השתלטות עליו. אופי 'נשי' זה ניכר גם בעמדותיו בסוגיות פוליטיות וחברתיות. כמו שגורדון אינו מעוניין בשליטה על הטבע, כך גם אינו שואף להשתלט על טבע האדם המוחזק בעיניו כחלק מן הטבע הזה, ולכן גם בסוגיות החברה הוא נרתע ממסגרת השליטה, כלומר מהמדינה ומיחסי הכוח הפוליטיים. הוא אינו מעוניין בשליטה על הטבע, ולכן גם לא בשליטה עצמית של האדם על טבעו החברתי, כלומר בריבונות של היחיד או של הקולקטיב. יש אפוא קשר בין גישתו ה'נשית' לטבע בכלל ובין גישתו המעין אנרכיסטית לחברה, כלומר לטבע החברתי, ובמשך הדיון יוסיף הדבר להתברר.

מהן דרכי היקשרותו האפשריות של האדם ליקום? שני המונחים החשובים בעניין זה הם 'השגה שכלית' ומה שגורדון מכנה 'חוויה'. שתי דרכי השגה אלו אינן נפרדות לגמרי. השגה שכלית מוצגת בדבריו כחלק אינטגרלי מזיקתו של האדם לטבע וכצדה השני וההכרחי של ההשגה הבלתי דיסקורסיבית. בכלל, גורדון אינו בא להתעלם מחשיבותה של ההכרה אלא תובע לאזן בינה ובין אפשרויות ההשגה האחרות שבאדם. אבל ציון מגבלותיה של ההכרה הוא סוגיה מרכזית בהגותו, ויש לזה חשיבות רבה לענייננו. השכל לדברי גורדון כבול לצורותיו העצמיות, הקפואות.²⁴ כבילות זו מזכירה רעיונות מן הפילוסופיה של עמנואל קאנט. הצבעה חטופה על ההבדל ביניהם תגלה את חומרת ההגבלה המיוחסת לשכל בעזרת המונחים הקנטיאניים. קאנט כידוע מייחס לשכל צורות אפריוריות, ובכך עושה אותו לכוח

20. א, עמ' 176.

21. ב, עמ' 180.

22. למשל: ב, עמ' 175; א, 195.

23. ב, עמ' 108.

24. למשל: שם, עמ' 55.

המכונן את עולם הניסיון. חלותן של צורות אלו מוגבלות לעולם הניסיון ולא למה שמחוצה לו, זה הדבר כשהוא לעצמו. הרציונליות, כוח השכל כמה שמעצב את עולם הניסיון ונידחתו של מה שמחוץ להטלת השכל – כל אלו אינם קיימים בתחילת המהלך המעין קנטיאני שגורדון עושה. השכל בעיני גורדון הוא בעל צורות קבועות, אבל זה אינו בסיס לכוח – לנגישות להוויה ולכיבוץ עולם הניסיון, כמו שזה אצל קאנט – כי אם לציון מגבלותיו. השכל כבול לצורתו, אבל אינו מעצב את הטבע בצורתו העצמיות, אלא מוגבל בהשגתו את הטבע. מה שמחוצה לצורתו של השכל אינו מודח אלא נוכח מולו וחודר כול. לפיכך צורתו העצמיות או האפריוריות של השכל הן במקרהו של קאנט מקור לכוח ולפעילות, ואילו במקרהו של גורדון הן מקור לחלקיות ולזרות.

זרות בעלת משמעות מיוחדת היא אייכולתה של ההכרה להשיג את הדינמיות שבטבע. השכל מסוגל לפענח את המצבים הנבדלים, ובכלל את ההיערכות החיצונית, אבל אינו יכול להשיג את מהותה של התנועה ואת הזרימה הפנימית שבדברים המשתנים.²⁵ מגבלה קרובה היא שההכרה תופסת רק את החיצוני כנגד הפנימי, ולפיכך אינה יכולה לתפוס את ההתהוות לאמתה, כלומר את מה שבין שני הדברים הקשורים ביחס סיבתי.²⁶ הזיקה היסודית בין הדברים נתונה כלפי חוץ בקשריה הסיבתיים, ואילו באמת החיים אינם נקשרים לא בכלל ולא בפרטים בקשר של סיבה ומסובב. הם מחוץ לכל סיבה.²⁷ דבר חשוב הנרמז במקום זה הוא שהחיים הפנימיים, 'האיחוד הנעלם' של הטבע, חומק מן הטבע הגלוי. מעצם טבעו אין הוא נרמז בשרשרת הסיבתית והחיצונית של הדברים המושגים בשכל. בקיצור, השכל כבול לחיצוני ולסטטי, והוא מוגבל בחדירה אל החיים הפנימיים ביקום. בשל חוסר יכולתו של השכל להשיג את הפנים אין ההכרה יכולה להתמודד עם השאלות היסודיות ביותר של הקיום.²⁸ הן נשאלות בראשונה 'מתוך התהום, מלפני ההכרה'. היא אינה יכולה להשיג את התהוותם של החיים,²⁹ ואף לא את 'החיים בחיים' ואת מקור החיים של היחיד, האני הבלתי מוכר.³⁰

הדברים הללו מוצגים לרוב בהקשרה של דרך השגה אחרת, בלתי דיסקורסיבית, החורגת מן הצורות העצמיות של ההכרה. זו היא החוויה או 'השכל הנעלם' שגורדון מרבה לדבר עליו

25. שם, עמ' 56; וראו גם: שם, עמ' 53.

26. שם, עמ' 60.

27. שם, עמ' 92.

28. שם, עמ' 64.

29. שם, עמ' 57.

30. שם, עמ' 61, וראו גם: שם, עמ' 53. נגד ברגמן, ב, עמ' 16: 'אצל גורדון קיימת אמנם לפעמים הסכנה, שהוא מגזים בהערכתו את ה"לא-אני", את החוויה, אולם הוא היה יהודי "בעל נפש יבנאית" מכדי לוותר ויתורים לשנאת התבונה. עמדתו החיובית כלפי התבונה התגלתה לא רק מבחינה מעשית בעמדתו החיובית כלפי רעיון האוניברסיטה העברית [...] אלא היא מתגלה גם מבחינה עיונית בזה, שהוא קרא לחוויה גם בשם "השכל הנעלם". גם היא איפוא "שכל". ראו על כך בהמשך הדברים.

בחיבורו 'האדם והטבע'. דבר חשוב בהשגה זו הוא העובדה שהיא אינה נעשית בגבולות ההכרה והמודעות:

השגה זו של החוויה כוללת לא רק מה שמובן במבטא 'מה שמתחת למפתן ההכרה', כי אם גם מה שלפני זה: בהשגה זו מצורפים לא רק כל הכוחות הפיסיים והחיימיים של אטומי הגוף – כל מה שיש לראותו, כאילו הוא הצד האטום של הראי, שההכרה היא צדו השקוף [...] הטבע העולמי, ההוויה האין-סופית שופעת לתוך נפשו של האדם, לתוך הרגשתו והכרתו, משני צדדים: מאותו הצד, שהוא מרגיש ומכיר אותה, ומאותו הצד, שאינה מוכרת לו, אלא שהוא חי אותה.³¹

כמו שנאמר כאן, אין למצות את החוויה במסגרת ההכרה והרגש. היא אינה נתונה בחיי המודעות. יסודה בקליטות החיים הקוסמיים לתוך נפשו של האדם 'מצדה האחר'. אי-המודעות המאפיינת אותה רחבה מאוד, ואפילו אין להציגה כמה שנמצא 'מתחת למפתן ההכרה'. היא מכילה את כל מה שנמסר בגופניותו של האדם ואת מה שמתואר כאן ובמקומות רבים אחרים בדימוי 'הצד האטום' של המראה ונכלל כאן בצירוף 'לפני הסובייקט'. הצד זה של הנפש מוצג בתור 'מקור החיים'. 'זהו מקום הדבק שבו דביקה נפש האדם הפרטי בנפש הבריאה'.³²

בעזרת החוויה האדם משיג את הטבע בכללו השגה בלתי אמצעית. הוא חי את החוויה 'בכל גילויה ובכל מסתריה לאין סוף'.³³ להיקף הטוטלי של החוויה המושגת בחוויה מוסיף גורדון ממד של עומק. בחוויה האדם יכול לחיות את חייו לעומקם כי 'מלבד החיים הגלויים הוא חי עוד מעין חיים שאינם גלויים, מעין חיים, שחיו הגלויים אינם אלא חלק בהם'.³⁴ החוויה אינה מכוונת רק כלפי מה שהוא לכאורה חיצוני לאדם, ההיצמדות אל הטבע ואל מקור החיים, אלא שנגישותה של החוויה בכללותה לחוויה פירושה גם נגישות החיים האנושיים לאדם עצמו. כל זה מבהיר את המובן החיובי של האי-רציונליזם שיש במחשבתו של גורדון, כלומר את הרחבת החיים אצלו. חשוב כאן להבחין כי חיי האדם כלולים בחיים רחבים ובלתי מודעים ומושגים על היעדר גבול ברור בין פנים ובין חוץ, בין חיי האדם ובין החיים הקוסמיים. קיומו של גבול ברור ביניהם מסמן בעצם את ניתוקו המזיק של האדם מן הטבע, ואילו ביטולו של גבול כזה מציין את מגמת המחשבה הכללית של גורדון, וכמו שנראה בהמשך הדברים, זהו גם מוקד גישתו אל התחייה הלאומית היהודית.

מה שנאמר עד כה – מגבולות ההשגה השכלית, קיום דרך השגה בלתי דיסקורסיבית והזיקה שיש בין דרכי ההשגה אלו – הוא הרקע לביקורתו של גורדון על השכלתנות היתרה

31. ב, עמ' 87-88.

32. שם, עמ' 44, וגם עמ' 60.

33. שם, עמ' 88.

34. שם, עמ' 88.

בתרבות המערבית.³⁵ שכלתנות יתרה זו מעמיקה את הקרע בין האדם ובין הטבע. בכלל, כמו שכבר הזכרתי, גורדון אינו מבטל את ערכה של ההכרה.³⁶ ההכרה היא נתון היסוד הקובע את מצבו של האדם ואת יתרונו על הבהמה, אבל הוויטליות וההכרה סותרות אצלו זו את זו או 'חונקות זו את זו חניקה, שאין בה לא מיתה ולא חיים'.³⁷ ההכרה היתרה מוצגת כסכנה הפוגעת בעצם החיים: האדם 'הגביר ומגביר את אור ההכרה על חשבון החיים, עד שהאור הולך ונשחת לבטלה, הולך ומשחית את החיים'.³⁸ מקומה של ההכרה הוא לצדה של החוויה, והאיזון ביניהן חיוני לחיים מלאים.³⁹ לעובדה זו יש משקל חשוב בגישתו של גורדון לתחייה הלאומית. את חייהם המתחדשים של היהודים הוא ישאף להשתית על כל גילויי החיים המוצעים אצלו ויצמצם את מקום ההכרה בהם.

אפשר כעת לסכם את גילויי העיקריים של האי־רציונליזם שבמחשבתו של גורדון. השכל כבול לצורותיו העצמיות והקבועות, והוא אינו יכול להשיג את השינוי ואת התנועה אלא בגילוייהם החיצוניים. זו מגבלה מכרעת בהגותו של מי שמדגיש את אופיים הדינמי של החיים ומעמיד את האורגניות כנקודת המוצא שלו. ברור שחיים מקיפים בעיניו אינם יכולים להסתמך על ההכרה. זה המובן השלילי באי־רציונליזם שבמחשבתו של גורדון. הרחבת החיים – מה שכונה בסעיף הקודם המובן החיובי של האי־רציונליזם – מושתתת כאן על שני דברים: (א) חיים מלאים מבוססים על קיומם של צדדים בלתי מודעים בנפש האדם; (ב) לא זו בלבד שהחיים האנושיים אינם מוגבלים למודעות ולתפיסת ההכרה אלא שהם אינם תחומים תחימה קשוחה מעצם טבעם, והם מורחבים לפי מידת קליטתם מתוך החיים הקוסמיים. בקיצור, הצד השלילי באי־רציונליזם זה הוא שהשכל מוצג כסטטי, על המגבלה החמורה שיש בוה, ואילו הצד החיובי נעוץ בוה שהחיים כוללים יותר מן המודע, ובכלל הם אינם מערכת סגורה אלא כלולים מעצם טבעם בחיים הקוסמיים, והם הולכים ומתפשטים ביצירת הזיקה הנכונה עם היקום.

ד. אופייה האי־רציונליסטי של התחייה הלאומית

התחייה הלאומית היהודית מנותחת בעזרת הרעיונות שגורדון מעלה בסוגיית הניתוק היסודי של האדם מן הטבע ותיקונו. הבעיה הכללית של העם היהודי מתוארת כתלישה מן הטבע: חיי הגלות הם בבחינת נטע שנעקר משורשו. העם היהודי ניתק מן הטבע וניזוק מכך.⁴⁰

35. למשל: א, עמ' 177.

36. למשל: ב, עמ' 149 וגם עמ' 277.

37. שם, עמ' 161.

38. א, עמ' 298.

39. שם, עמ' 182.

40. למשל: ב, עמ' 281.

ההסתלקות מחיי העבודה – הדבר המאפיין את חיי הגלות בעיני גורדון – ניוונה את העם היהודי.⁴¹ תיקונו של ניוון זה הוא בשיבה אל הטבע. התחייה היהודית מובנת אפוא לפי התבנית הכללית של היחס בין האדם ובין הטבע. לכן מה שנאמר על החיים: הזיקה ההכרחית למקור הקוסמי, החיים שמעבר למודע ולהכרה, החוויה ומגבלותיה של ההכרה – מאפיינים אלו חלים מניה וביה על התחייה היהודית.

נפנה כעת לתאר את אופייה האירציונליסטי של התחייה הלאומית. ראשית, זהו תהליך אורגני. גורדון מציג אותה כתהליך העתיד להתחולל מתוך עצמו, בלי שיכוונהו מבחוץ: 'פה אנו חיים ועובדים עבודת תחייה על ידי החיים, ורק על ידי החיים';⁴² 'צריך לפנות לדבר המתהווה דרך בחיים להתהוות ולהתגלות, צריך לתת לחיים להתברר על-ידי החיים'.⁴³ ההתרחקות העצמית, האורגניות, של חידוש החיים הלאומיים אינה מוגבלת רק לתחייה אלא נעוצה בכלל תפיסתו הלאומית. התחייה חייבת להיעשות בטבעיות מפני שגם הלאום ובעיותיו מובנים בקטגוריות טבעיות. התחייה צריכה להיות נטיעה מחודשת כשם שהגלות נתפסת כניוון ועקירה מן השורש. הדבר בולט בטענותיו של גורדון בנוגע לדרך ההתמודדות הרצויה עם העבר.⁴⁴ את שאלת 'המלחמה הזאת במסורת אבות, באפינו וכו!'; הוא מציג כמה שנובע מכך שנטע 'נעקר משרשו והוטל בתוך מרתף אפל'.⁴⁵ פתרון הבעיה הולך בעקבות הגיונם של 'הנוטעים הפשוטים' ועיקרו לטעת את הנטע בקרקע, לספק לו את התנאים הדרושים לחייו ולסייע בגידולו לפי צורכי החיים הטבעיים. ההתערבות הדרושה מדומה כאן לטיפול מסור בצמח: 'מה שצריך יהיה לזמור, תזמרו בעתו בעת שהחיים ידרשו את זה דרישה חיה, כדרכם'.⁴⁶

חלק חשוב מן המשמעות האורגנית שיש לתחייה הוא מה שאפשר לכנות אוטרקיות או דיות – מונח עברי שכוח מלשון הפילוסופים של ימי הביניים. התחייה תיעשה במלואה מתוך עצמה. משום כך היא אינה זקוקה להכוונה מבחוץ, לא במהלכיה ולא במיצוי החיים הכלולים בה. הנאמנות לעבר היהודי, לדת, למסורת מובטחת מעצמה במסגרתה של התחייה הלאומית. הצלחתה תלויה רק בסיפוק צרכיה הנקבעים לפי 'הדרישה החיה' של החיים, ולא לכוונתה לפי תכנים ומסגרות קבועים מראש – 'מהות היהדות', 'יהדות ישנה' וכיוצא בהן:

את 'אני' של התחייה אין לבקש במהות היהדות הישנה – ואין צורך לומר כי אין לבקשו מחוץ ליהדות, – כי אם בעתיד, כי עתיד הוא לבוא לידי גילוי בתוך התחייה ומתוך התחייה עצמה.⁴⁷

41. למשל: שם. ביקורת חריפה על טענות גורדון על הפרויטיות של העם היהודי ראו בתוך: יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, תל אביב תשכ"א, עמ' 413, הערה 1.

42. א, עמ' 94.

43. שם, עמ' 90.

44. שם, עמ' 283.

45. שם.

46. שם, עמ' 283.

47. שם, עמ' 93.

בקיצור, גורדון טוען שאם יסופקו התנאים ליצירת חיים לאומיים ממשיים, יהיו חיים אלו ממילא נאמנים לייחוד הלאומי היהודי.⁴⁸

הדיות של התהליך האורגני מבליטה את כוחות החיים הרחבים שהתחייבה נסמכת עליהם וגם את דחיקת ההכרה מהיותה הכוח הדומיננטי בהתחוללותו של תהליך זה. הדיות, שבתהליך האורגני מציינת את צמצום תפקיד ההכרה והמודעות, לבטח מונעת אותה מלהיות הכוח היסודי המעצב את דרכיה. לא בעזרתה תושג הרציפות הרוחנית והתרבותית של העם היהודי – אלא 'בחיים ומתוך החיים', ובלבד שיינתנו התנאים, שכמה מהם מבוססים על מיתונם של השכל ושל התודעה. האמון הגמור שיש בתהליך האורגני המקיף של התחייבה פוסל את האפשרות של הכוונה חיצונית פורמלית יותר: לא זו בלבד שאין להעמיס על התחייבה תכנים או 'חשבון' אלא שאין לכוון אותה אפילו בעזרת צנזורה כלשהי על מה שנוצר במסגרתה. הצלחתה תלויה בכך שלא יגבילו את המתרחש בה. הדבר בא לידי ביטוי בעמדתו של גורדון על דבריו הפרובוקטיביים של ברנר במה שקרוי 'מאורע ברנר'. גורדון התנגד לניסיונו של אחד העם, להביא לביטול התמיכה של הוועד האודיסאי בכתב העת הפועל הצעיר מפני שפרסם באחד מגיליונותיו את מאמרו השערורייתי של ברנר על ישו והנצרות. גורדון חלק על אחד העם, אף על פי שהסתייג כמותו מתוכן הדברים שכתב ברנר. התנגדותו נבעה מכך שהצלחתה של התחייבה בעיניו מותנית בזה שיינתנו לה מלוא אפשרויות הביטוי. צריך להותיר לכל אחד להביע את עצמו עד תום 'מבלי שיר כל שהוא. כי רק באופן כזה ועל ידי חילוף מחשבות חפשי תצטרפנה הדעות, ייטהרו ויבראו הלבבות ויחודש רוח נכון בקרבנו'.⁴⁹ התחדשות הרוח בארץ ישראל – מקומה היחיד של התחייבה הלאומית בעיני גורדון – מותנה בפתחות. 'חילוף המחשבות החופשי' הוא התנאי לחידוש הרוח ולהבראת הלבבות. התהליך המתואר פה ייעשה מתוך עצמו. הלבבות 'ייטהרו ויבראו' ורוח נכון 'יחודש' – רק אם הדבר לא יוגבל. לסיכום, אין לתכנן את התחייבה ואין להגביל אותה. יש לאפשר לה להתחולל מתוך עצמה ולסייע לה לפי 'דרישות החיים'.⁵⁰

האורגניות והדיות של התחייבה משוות לתחייבה אופי ספונטני מובהק;⁵¹ היא אינה מתגבשת על יסוד מהלכים מתוכננים אלא היא היווצרות עצמית שאינה ניתנת לקביעה מראש. ההכרה

48. משום כך הבעיה הסבוכה של היחס לעבר נדונה אצלו בנימה אופטימית במיוחד: 'אם בעתיד קרוב יהיה ליהודי החדש [השב אל ארץ ישראל ועובד בה] מה לחשוב ולהגיד על כל אלה הדברים העומדים ברום עולם – העיקר הוא אם יהיה לו משלו – כי אז יקראו למחשבותיו אלה יהדות, בלי בקש חשבונות רבים, אם תהיינה המחשבות האלה מתאימות בכל ליהדות הישנה או לאו' (א, עמ' 100).

49. ג, עמ' 47.

50. את החיים צריכים לחיות מתוך החיים, ללא תיוכם של השקפות ותפיסות עולם: 'החשבון רק פוגם בשלימותם, בטבעיותם, באי אמצעותם של החיים. החיים עיוורים ואין לחיותם אלא בעיוורון גמור' (ב, עמ' 304).

51. ספונטניות זו היא הנחה רחבה יותר, המקובלת בעיני רוב הסופרים הציוניים. ראו את הנאמר במאמרו של שביד, 'עצמיות יהודית במשנתו של א"ד גורדון', מולד, ה (תשל"ג-תשל"ד), עמ' 548.

אינה נדרשת לקבוע את תכניה ולא להתוות את מגמותיה. אין מקום להכוונה כללית יותר בדמות צנזורה על גבולות היצירה התרבותית ועל השיח הכלול בתחייה. ביסוד אופייה הספונטני של התחייה עומדים סוכן הפעולה העיקרי שלה – הטבע וכן אמן גמור במיצוי החיים המתחוללים בו. היהודים שיחדשו את חייהם ממילא יחדשו את חייהם כיהודים. אפשר לנסח את זה גם כך: בעיני גורדון חיי היהודים אינם חייהם, כלומר אינם שייכים להם, מתוקף העובדה שהם מעצבים אותם עיצוב ריבוני או שולטים עליהם שלטון עצמי, אלא מתוך התהוות סבילה במידה רבה של התמזגות עם הטבע. לפיכך תבטיח התמזגות כזו גם את חידוש חייהם כיהודים.

על כך צריך להוסיף דבר מה. המעמד הצדדי של ההכרה והתודעה בתחייה הלאומית נובע לא רק מן המעלות של התהליך האורגני אלא גם ממגבלותיהן העצמיות. כמו שהערתי למעלה, ההכרה בעיני גורדון מוגבלת בצורותיה הקבועות ובאיי-כולתה להשיג את הדינמיות של מה שנמצא מחוץ לה. הגבלות אלו של ההכרה עומדות ביסוד הסתייגותו של גורדון מן הניסיון להגדיר את היהדות. אמנם הגדרת היהדות וקביעת מהותה אינן רלוונטיות לתחייה מפני שנאמנות לעבר תושג ממילא בכוח החיים האורגניים שיחוללו את התחייה, אבל גם מצד עצמו אין השכל מוכשר לכך. הגבלותיו הכלליות הן המונעות אותו מלחדור אל עצמותה של היצירה הלאומית. מקום חשוב להבנת העניין הוא הסתייגותו של גורדון מן הניסיונות לקבוע את מהותה של היהדות במושגים ובנוסחאות:

העושים כן אינם שמים אל לב, כי באופן כזה הם באים לבאר בהכרה ועל-ידי דבר שבהכרה מה שאין להכרה תפיסה בו. מה שנוצר על-ידי הרוח הלאומית, אף כי באה בו לידי גילוי העצמות הלאומית, אבל מכיון שנוצר, מכיון שנכנס לצורותיה הקבועות והעומדות של ההכרה, שוב אינו מוסר מה שהוא יתר על ההכרה, מה שהוא עצם החיים שבעצמות, שוב הוא מוסר רק את העצמות באתגליא, אבל אינו מוסר את העצמות שבאתכסיא, שאינה נתפסת אלא מתוכה. אין להכרה תפיסה בעצמות. היא תופסת רק את הכללי, את המשותף. על כן אין ביכלתה לקבוע גדרים לעצמות. ומה שנמסר לרשותה, אינו יכול לכלול בתוכו מה שמציין את העצמות.⁵²

מגבלותיה היסודיות ביותר של ההכרה נמנו כאן: היא תופסת את מה שנתפס בצורותיה העצמיות. היא אינה יכולה לחדור אל הפנים אלא נותרת בכללי ובחיצוני. היא מוגבלת בהשגתה את החיים לעומקם. מגבלות כאלו הוזכרו בקשר מופשט יותר של היחס בין האדם לטבע, והם מוזכרים גם בנוגע ליהדות ולתחייה הלאומית. מובן שמגבלות הכרה אלו והעובדה שהתחייה אינה נסמכת על ההכרה והמודע הן שני צדדים שונים של אותו עניין: החיים במלואם חורגים מן ההכרה. זו זרות הדרית. היא מדגימה לנו כיצד החיובי והשלילי שבאיי-רציונליזם, הרחבת החיים והגבלות השכל, כרוכים זה בזה. במקרהו של גורדון השכל כבול

52. ב, עמ' 225-226.

מתחת למפתן ההכרה

לצורותיו ואינו יכול להשיג את פנים החיים ואת הדינמיות שבהם, ואילו החיים מתחוללים מתוך עצמם, ורובם מתחת למפתנה של ההכרה. ריחוק הדדי כזה הכרחי מצד הגיון הדברים – אף על פי שגורדון אינו טוען זאת במפורש – שהרי אילו השיגה ההכרה את החיים לעומקם היא הייתה נעשית מעצם זה גורם חיוני לעיצובם.

את הסעיף הזה אפשר לסכם כך: התחייה תוארה כאן בעזרת כמה מושגים. כל אחד מאיר היבט של האי־רציונליזם. האורגניות היא כל המשתמע מן ההנחה שהתחייה מתרחשת ממקור החיים הקוסמי ובדגם יסוד של צמיחה ושל ניוון. ספונטניות היא הטענה שהתליכים אלו אינם מחושבים אלא מתחוללים מתוך עצמם, בלי התוויית תכליות מצד ההכרה ובלי להגדיר מראש נאמנויות לתכנים מסוימים. קו זה שבאופייה של התחייה מציין את צמצום תפקידה של ההכרה ואת מגבלותיה המהותיות. אי־רציונליזם הוא הסתכמות עניינים אלו – הסתמכות על רחבות החיים שמעבר להכרה ולמודע מזה וייחוס מגבלות מהויות להכרה והצבתה כגורם צדדי בתחייה מזה. כל זה שב אל מה שהוזכר בסעיף ב בתור ביטול הגבול הברור של החיים הקוסמיים והחיים האנושיים. התחייה הלאומית בעצם היותה תהליך אורגני ואוטרכי היא ההיכללות המחודשת בחיים הקוסמיים, כמעט ההיבלעות בהם. דבר ממין זה יכול להיעשות אך ורק מפני שהתחייה נסמכת על מקום המכריע של החיים העולמיים בתפיסה כזו ועל דחיקת מקום התודעה בהיכללות המחודשת בחיים רחבים אלו.

ה. רעיון העבודה ועמדות בענייני הציבור

עד כאן תיארתי את קוויה הכלליים של התחייה הלאומית בעיני גורדון ואת זיקותיה לרעיונות אי־רציונליסטיים. הדיונים בתחייה הלאומית בחיבורי גורדון אינם בבחינת התוויית מגמה כללית, אלא עומדים על הצבת תביעות קונקרטיות ועל הכרעות בסוגיות ציבור. התביעה היסודית מכול – ובעיניו היא־היא עיקרה של התחייה – היא אימוצם של חיי העבודה. החשיבות המופלגת שגורדון מייחס לחיי העבודה בתחייה הלאומית נובעת לא רק מן התועלת שבה. ברור שהעבודה מסייעת להשגתן של מטרות לאומיות חשובות: אפשר לממש באמצעותה תכליות מעשיות, ומן הבחינה התפקודית היא מוצגת כאמצעי העיקרי לליכוד כוחו של העם – תפקיד שהיה שמור בעבר למצוות.⁵³ ומה שמקנה לעבודה את מעמדה החשוב בתחייה הוא דווקא המובן הקוסמי המופשט שלה. חיי העבודה הם יצירת זיקה ממשית אל היקום. עיקרם של חיים אלו הוא ביצירת יחס חדש בין האדם ובין הטבע: 'מהלך חיינו מורה לנו את דרכנו:

53. ב, עמ' 123. על העבודה בתור חוויה אינטימית לגמרי ראו: ד' כנעני, העלייה השנייה ויחסה לדת ולמסורת, מחקר שהוגש לחקרי עבודה וחברה, מיסודן של ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 1975, עמ' 67. על העבודה בתור יצירה ראו: אליעזר שביד, 'המבנה הפילוסופי־החינוכי של מחשבת א"ד גורדון', עיון, מו (1997), עמ' 399 ואילך.

אל הטבע ואל העבודה! או אל הטבע על-ידי העבודה.⁵⁴ העבודה היא אפוא הדרך לבטל את הניתוק היסודי המאפיין את ניוונם של החיים הלאומיים היהודים ואת הסתגרותו של האדם בכלל ממקור חייו. תיקון הניוון הכרוך בחיי הגלות, השיבה אל הטבע, ההתרחבות אל החיים הקוסמיים, התיקון המוצע במהלך זה למצבו היסודי של האדם, חידוש החיים הלאומיים – כל אלו נתונים ברעיון חיי העבודה.

באיזה אופן רעיון העבודה – המפתח לתחייה הלאומית – נסמך על הלוך רוח אי-רציונליסטי? במה שנאמר עתה זה טמון ההסבר לזה. המובן הרחב של העבודה, המקנה לה אופי של מהפכה כוללת בחיים, 'בא לברוא את החיים בריאה חדשה',⁵⁵ מסתמך על קיומם של חיים קוסמיים שהתחדשות החברה היהודית תלויה ביצירת זיקה אליהם. במילים אחרות, ההצגה של העבודה כתמורה רדיקלית בחיים האנושיים בכלל ובחיי היהודים בפרט משקפת בבהירות רבה את הרחבת החיים הכרוכה בהשקפה אי-רציונליסטית. לחיי העבודה יש משמעות מכרעת בתחייה מפני שבאמצעותם אפשר להשיג את מה שמעבר להכרה ומעבר למודעות. הדבר בולט בעיקר כאשר גורדון מתאר לא אחת את הלוך הרוח בעבודה כמשהו אקסטימי, הבנוי על השתדכות נטולת ממד רפלקסיבי לחיים קוסמיים רחבים אלו: 'והיה לך רגעים, אשר כמו תתמוגג כולך בתוך האינסוף, או תיאלם דומיה. לא רק הדיבור, כי גם השירה תהיה בעיניך כחילול הקודש, ואף גם המחשבה'.⁵⁶ התמוגגות כזו ביקום יש בה הדגם עתיק היומין של ההתנכרות המיסטית. האדם העובד המתמוגג ביקום מבטל את הווייתו העצמית. הוא נעשה חלק מן הטבע, וחייו נכללים באפס תודעה בתוך חייהם הקוסמיים. כך זה מפני שחייו הם 'טיפה בתוך ים החיים הכללי' ושלמותה תלויה בהתאחדות אתו.⁵⁷

התמוגגות ממין זה לתוך החיים הקוסמיים הרחבים, אם כי מתונה יותר מצד ביטול הייחוד, באה גם לידי ביטוי בכך שמה שנוצר בעבודה מתואר על יסוד ליכוד כוחות עם הטבע. המאמץ את חיי העבודה רותם את כוחותיו אל הטבע ורותם את הטבע אליו. התוצאות של עבודתו אינם פונקציה ישירה של פועלו אלא פרי שותפות שהוא אינו אדונה אלא שותף בה. לעובד ולטבע 'לב אחד לשניכם ורוח אחת'.⁵⁸ העבודה מתוארת בתור שותפות כזו. בזמן העבודה יוצאת בת קול, היא הטבע, ואומרת לבני האדם: 'עבדו בני אדם! אל תקטן עבודתכם בעיניכם – אני אתן לכם עבודה! והשלמתם את אשר החסרת לי למען השלימי אני את החסר לכם'.⁵⁹ כאן בולט מה שנרמז בתחילת הדיון על האופי ה'נשי' של גישתו של גורדון לטבע. העבודה שגורדון נשא עיניו אליה לא הייתה רתימה של הטבע החי, הצומח או הדומם לצורכי

54. א, עמ' 200.

55. שם, עמ' 162.

56. ב, עמ' 50.

57. שם, עמ' 180.

58. שם, עמ' 50.

59. ב, עמ' 51; וראו גם: א, עמ' 178; וגם ב, עמ' 122.

מתחת למפתן ההכרה

האדם. גורדון לא ייחל ל'השתלטות' מודרניסטית על הטבע, אלא חתר לחזרה אל הטבע מן הגלות, מן העיר או מן המלאכותיות המודרניסטית העקרה. התמזגות זו עם הטבע, עיקרה של העבודה, היא פועל יוצא מההיכללות היסודית בחיים הקוסמיים. זהו גילוי של היבט אחד באי־רציונליזם, מה שכונה 'מובן חיובי' בסעיף א. היבטו השני של האי־רציונליזם הוא האופן שהגבלות על ההכרה משתקפות ברעיון העבודה. פעילות כזו בטבע מושתתת על הינטעות מחודשת בטבע. זו היקשרות בדרך המקיפה את כלל ההשגות של האדם ואינה תחומה להכרה. החיים הקוסמיים מזומנים באופן בלתי אמצעי לאדם. הם אינם תולדה של תכנון או היקשרות מחושבת, אלא 'שופעים' לתוך האדם המסמיך את חייו אל דרכי השגה חוץ־תודעתיות. לכן יצירת היחס החדש בין האדם לטבע, מה שמוזמן בחיי העבודה, מתואר לא אחת כבעל אופי אגנוסטי. הם אינם ניתנים להשגה קודם להיווצרותם:

היחס הזה הרי הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה. אנחנו רואים רק את ראשיתו, את שלביו התחתונים, – את שלביו העליונים אין בכוחנו עתה לראות. מה לנו, לחיי עצמותו של כל אחד מאתנו, הצמח, החי כשהם לעצמם, מה לנו הטבע בכללו, ההוויה העולמית, אין הסוף, – כלום יכולים אנחנו עתה להגיד דבר מה, כלום מסוגלים אנחנו עתה להשיג דבר־מה השגה חיונית בלתי אמצעית מכל זה?⁶⁰

השגה חיונית של היחס החדש בין האדם לטבע אינה אפשרית קודם להיווצרותו, ועל אחת כמה וכמה שאין להשיגו בכוח ההכרה, המוגבל לפי טבעו בכוח חדירתו לדינמיות של התהליכים הטבעיים. לסיכום, התחדשותם של החיים הלאומיים תיעשה לדברי גורדון מתוך למה שמושג בהכרה. מחוץ להכרה מפני שמה שמעורב בהיווצרותם של חיים חדשים אלו הוא רחב מן הכלול בתודעה, רחוק ממה שיכול להיות מושג בה, ולפיכך הוא יוכל להיעשות רק ביצירת זיקה מתאימה בין האדם ובין מקור חייו.

הוברר פה כיצד תפיסתו של גורדון את העבודה מבטאת את הרעיונות האי־רציונליסטיים שבהגותו. בשולי הדיון הזה כדאי לציין שתפיסת העבודה היא לא רק השקפה עקרונית ומופשטת אלא רק מה שמנחה את עמדותיו של גורדון בשורה של סוגיות בחיי היישוב. דוגמה טובה לזה היא תמיכתו של גורדון בהקמתה של האוניברסיטה העברית.⁶¹ הבעיה העקרונית שהוא מעלה במאמרו על האוניברסיטה היא "חלוקת העבודה" יותר נכון הפרדת העבודה לאברים אברים, לחוליות חוליות, בלי להשאיר כל קשר חי ביניהם.⁶² המתנגד

60. ב, עמ' 194.

61. ברגמן מצייין שהתמיכה בהקמת מוסד מחקר מדעי מעידה על נטייה רציונליסטית של גורדון (ב, עמ' 16). קשה לקבל זאת. הרי לא עצם התמיכה הוא הדבר המכריע כאן, אלא הסיבות לה. עמדתו של גורדון בסוגיה זו נובעת מרעיונותיו האי־רציונליסטיים.

62. א, עמ' 169.

להקמת האוניברסיטה מבטא תפיסה מפוצלת מעין זו מפני שהוא מציג את העבודה ה'רוחנית' כאילו היא מיותרת ובאה על חשבון עבודה פיזית חיונית. עמדה כזו מנוגדת לרעיון העבודה של גורדון. רעיונו מבוסס על תפיסת העבודה כיצירת זיקה מקיפה עם היקום ועל תפיסה אינטגרטיבית של החומר ושל הרוח.⁶³ משום כך האוניברסיטה העברית נעשית ממד הכרחי ולא מנותק מן העבודה. אין פלא שכאשר גורדון עוסק בטיבו של המוסד העליון למחקר העתיד לקום – זו האוניברסיטה – הוא משתמש באותם ביטויים המאפיינים את אופייה הספונטני והלא ניתן לתכנון של התחייה. הוא מדגיש שם את העובדה שעם השב לתחייה 'אינו זקוק לאמצעים מיוחדים בשביל לחדש את רוחו או בשביל לשמור טוהרת רוחו על פי ספרים, כי רוחו מתחדשת מתוך החיים ונשמרת בתוך החיים'.⁶⁴

עד כה סקרתי את תפיסת העבודה ואת זיקתה לרעיונות אי-רציונליסטיים. על מה שנאמר עד כה כדאי להוסיף דבר. לחיי העבודה מקום מרכזי בתחייה בעיני גורדון גם מפני שהם תחיית רוחה של היהדות:

הרעיון הזה [תחיית החיים על ידי העבודה והטבע] לא רק שאינו סותר את היהדות, את ה'רוח' וכו', אלא שהוא, על פי האמת, פרי רוחה של היהדות האמיתית [...] הוא באמת משיב לתחייה את היהדות, את רוח היהדות האמיתית.⁶⁵

לכן העובד 'עובד עבודה דתית יותר ממי שמקיים בדחילו ורחימו את כל מצוות הדת המסורה והמקובלת'.⁶⁶ חיי העבודה לפי מובנם הכולל נאמנים ליהדות ומבטאים אותה. גורדון אינו עוסק בדחיית הדת המסורתית בנושא לעצמו, ודאי אין למצוא בכתביו נימת זלזול בדת ובמסורת. הוא עצמו הפסיק לקיים מצוות בהדרגה ובתהליך מיוסר, אבל כל זה אינו מקזז את הדחייה העקרונית – לעתים מפורשת ולעתים מרומזת, כמו שנראה מיד – של הדת המסורתית. במילים אחרות, אף על פי שחיי העבודה מוצגים כדבר הנאמן ליהדות, מוצעת כאן תמורה מופלגת: חיי הדת המסורתיים מתחדשים בממד הקוסמי של העבודה. אורח חיי העובד יורש את אורח החיים המסורתי.⁶⁷

מה שמעניין בהקשרנו הוא שגם טעמי הדחייה של אורח החיים המסורתי מבוססים בבירור על רעיונות אי-רציונליסטיים. אני טוען אפוא כי לא זו בלבד שחיי העבודה מושתתים על רעיונות כאלו אלא שכל המהלך של תחיית החיים הדתיים מחוץ למסורת – החידוש שבחיי העבודה והסתייגות מן החיים המסורתיים – מבוסס על רעיונות אי-רציונליסטיים. מה הן הסיבות לזניחת חיי הדת המסורתיים למען תחייה דתית? הטיעון שגורדון מעלה נגד האמונה

63. שם, עמ' 142, וראו גם: שם, עמ' 167.

64. שם, עמ' 174.

65. שם, עמ' 175.

66. ב, עמ' 123.

67. צבי צמרת ניסח זאת כך: 'המעדר הפך לו לגורדון לטלית ותפילין', ראו: 'אהרן דוד גורדון', בתוך: ישראל ברטל, זאב צחור ויהושע קניאל (עורכים), העלייה השנייה – אישים, יד יצחק בן-צבי ירושלים 1997, עמ' 123.

בהתגלות – אמונה בעלת חשיבות מכרעת בחיי הדת המסורתיים – רומז על הסיבה העיקרית לזה. הדת בעיני גורדון היא הביטוי היסודי למגמתם של החיים האנושיים להתרחב לכדי הידבקות ביקום.⁶⁸ תפקידה של הדת הוא לבטא את ההתרחבות, ופירוש הדבר שעליה להיות נאמנה לדינמיות המתמדת של חיי הנפש.⁶⁹ במידה שהדת כבולה בתוך צורות קבועות בה במידה היא מחמיצה את תכליתה העיקרית. באמונה בהתגלות הדתית גורדון רואה אינדיקציה ברורה להתנוונותה של הדת. את האמונה בהתגלות הוא מתאר כנתינת הדת בדפוסים מוגמרים. בכך הדת מופקעת מן האדם, מיוצרה, האדם או הלאום,⁷⁰ וממי שהיא אמורה לשמש כלי מבטאו. האמונה בהתגלות היא בעיניו 'השקפה הרואה בדת לא דבר מן החיים, כי אם דבר מיסטי, שכל עיקרו בצדו המסור והמקובל. הדת, לפי ההשקפה הזאת, היא אמונה בגילוי האלוהות, בגילוי אמיתיות נצחיות ותורת חיים מן השמיים עם כל המחויב מזה והמתייחס לזה, ולא דבר נובע מעצם הטבע האנושי, ממקום דיכוקו בטבע העולמי.'⁷¹

דחיית האמונה בהתגלות רלוונטית לזניחת חיי הדת המסורתיים בכללם. אף על פי שעניינים כאלו מורכבים ביותר, דומה שאפשר לומר כי דחיית האמונה בהתגלות היא מניה וביה דחיית הבסיס לחיים הדתיים המסורתיים, שכן חיים אלו נשענים על ההנחה שהם מימוש ציוויו של האל הנמסרים בהתגלות. מה שחשוב לענייננו הוא שדחייה כזו נעשית מאותם המושגים, הערכים וההעדפות המאפיינים את האי-רציונליזם במחשבתו של גורדון. הוא דן את האמונה בהתגלות במערכת המושגים שהוא מברר בה את מגבלות ההכרה: שתיהן מנוגדות לחיים משום שהן נתונות בצורות קבועות והן אונסות את הדינמיות ואת הספונטניות בדפוסיהן. כשם שההכרה היתרה נפסלת מפני שהיא כבולה לצורתה הקבועות ומחמיצה את הדינמיות של ההווה ושל החיים, כך גם הדת המתאבנת נפסלת משום שהיא מתגבשת לכדי צורות קפואות הזרות להתחדשות המתמדת של החיים. גורדון מתאר את נזקיה של ההכרה היתרה בתור התגברות הצורה על התוכן, ובאותה הלשון הוא מתאר את התאבנות היהדות: היא 'הגיעה להשלטת הצורה על התוכן'.⁷² האי-רציונליזם ניכר כאן בהעדפות היסוד שלו, במפנה שהוא תובע לחולל בחיים. גורדון מתאר את הדברים לפי הניגוד דינמי-סטטי, ובעזרת הטענה כי הדינמי אינו מושג במה שמאופיין בתור 'סטטי'. השינוי חומק מן ההכרה. החיים המתפשטים נאנסים בדת המבוססת על אמונה בהתגלות. על סמך המושגים הללו גורדון מתווה את החיים הרצויים כמה שמושגות על התמסרות לדינמי ועל סיוג הסטטי: האדם נתבע לבטא את חייו המתחדשים. הדת צריכה לשמש מסגרת גמישה כזו, וצורתה הקבועות מוונחות מפני שהן אונסות את האדם.

68. ב, עמ' 112.

69. א, עמ' 350.

70. 'אין לצייר התהוות אומה חיה, עצמית בלי התהוות דת לאומית; וכן להפך. אין לצייר התהוות דת [...] מבלי התהוות אומה' (ב, עמ' 75, וראו גם: שם, עמ' 124).

71. ב, עמ' 120; ההדגשה במקור. וראו גם: שם, עמ' 122.

72. שם, עמ' 125.

עד כה נטען בסעיף זה כי מהלכה העיקרי של התחייה הלאומית, אימוצם של חיי העבודה, משקף את הרעיונות האירציונליסטיים. מובנה היסודי של תמורה מכרעת זו שבתחייה נוסד על החיים הרחבים שאינם מושגים במודע ועל הטענה שחיי אנוש עומדים על קיומה של זיקה בינם ובין חיים רחבים אלו. ההנחות האירציונליסטיות הן גם המקור להסתייגות מן החיים הדתיים המסורתיים, הרמוזה בתפיסת העבודה והמקור לערעור המפורש על בסיסם ההתגלותי.

אסיים את הדיון בסעיף זה בשתי דוגמאות נוספות לעמדותיו של גורדון בסוגיות ספציפיות המבטאות רעיונות אירציונליסטיים. כבר הוזכר למעלה – במקום שהוזכרה בו שאלת הקמתה של האוניברסיטה העברית – שגורדון טען כי חידוש החיים הלאומיים אינו צריך להיעשות 'דרך הספרים' אלא 'מתוך החיים ונשמרת בתוך החיים'.⁷³ בשורות אלו ביקר גורדון במרומז את דעותיו של אחד העם על רעיון המרכז הרוחני ועל 'אוצר היהדות'. במקום תפיסה סמכותית ופרדיגמטית שגיבש אחד העם בנוגע לקנון היהודי הציע גורדון זיקה ספונטנית. הבדלים אלו לא התבררו במפורש בשום מקום בכתביו, אבל בהקשר כזה אפשר להבין את טענתו כי הזיקה למקרא צריכה להתבסס על כך שבכוחה לחדש את חיי הקורא. גם סוגיה זו היא דוגמה לאסטרטגיית תרבות המושתתת על הלוך הרוח האירציונליסטי. 'התנ"ך הגלוי' בלשונו של גורדון, משמע הטקסט המקראי, הוא האמור לעורר את 'התנ"ך הפנימי' שבתוכנו. זיקתנו לטקסט המקראי מתבררת כאן על סמך יכולתו להפיק ספונטנית את תודעת הקורא. דפוס כזה גם מנחה את גישתו לתחיית הלשון העברית. היא צריכה להיעשות בעיניו קודם כול בעזרת הדיבור. רק מתוך החיים ובהיותה מכוונת אל העתיד היא תשוב לשמש את העם. לא הטקסט הוא משענתה אלא הדיבור – אופן קיומה החי והמשתנה. הבסיס להתחדשותה נמצא לו בנכסי התרבות העבריים המצויים בה ולא במערכות הדקדוק שבה – כדעת אחד העם למשל – אלא בדיבור ובחיים. בשתי הסוגיות האלו גישתו של גורדון ספונטנית מפני שהיא מחשיבה את היצירה העצמית המתחוללת בחיים באופן בלתי אמצעי ובתור אביטיפוס של ההקשרים הספציפיים של התחדשות התרבות העברית. נביעה עצמית ולא תכנון מחושב – זו עיקר עמדתו. ספונטניות זו מעידה, כמו שראינו בכל המקרים האחרים, על האירציונליות. כרוכה בה הסתייגות מן ההכרה ומן המודעות בתור הכוחות המעצבים והדומיננטיים בחיים והתמסרות לכוחות חיים שאינם כלולים בהשגתה של ההכרה.

הדוגמה האחרונה כאן היא הסתייגותו הנמרצת של גורדון מן הפוליטיקה. הוא מעמיד את הפוליטיקה כמה שהוא אינדיקציה לחברה מנוונת, מנותקת מן המקור הקוסמי של החיים. האידאולוגיה הסוציאליסטית נראית לו סכסכנית,⁷⁴ וההתארגנות המפלגתית מגונה אצלו כגילוי של ניוון וצמצום.⁷⁵ במאמרו על הקונגרס הוא מנסח בכלליות את שיפוטו על

73. א, עמ' 174.

74. שם, עמ' 383.

75. שם, עמ' 307.

מתחת למפתן ההכרה

הפוליטיקה. הטענה העיקרית היא כי העם היהודי היה בעברו קרוב יותר אל טבע, וניגודו של מצב זה מסוכם – 'היום יש לנו פוליטיקה',⁷⁶ הבעיה בזה היא הניסיון לכונן את חי החברה על אוטונומיות, ובכך האדם מתעלם – לדברי גורדון – מן העובדה שחי החברה נעשים לא רק בכוחותיה של החברה אלא הם ניתנים לה גם מרוח קוסמית:

תחייתנו וגאולתנו יש להן איזו שייכות לא רק אל הכוחות הפועלים בחברה האנושית, כי אם גם אל הכוחות הפועלים בחיים הקוסמיים [...] אי־אפשר לעם שנעקר מאדמתו, שמת לחלוטין במובן המדיני ולחצאין גם במובן הלאומי, – אולי אי־אפשר לו להיקלט באדמתו, לשוב לתחייה שלמה בלי יחס חדש, עיקרי, קוסמי, אל הטבע ואל החיים? אולי זאת היא הרוח, אשר תחייה את העצמות היבשות וגם הרקובות?⁷⁷

ניסוח זה מבטא ביטוי נוקב את רתיעתו של גורדון מפני כינון אוטונומי של חברה, זו בעיניו דרכה של הפוליטיקה. גורדון שופט אפוא את הפוליטיקה כפי שהוא שופט את כל הגילויים השונים של ניתוקו של האדם מן הטבע – קרע המוחרף בגלל ה'מוחיות' המאפיינת את התרבות או מעצם היות האדם יצור בעל הכרה או קרע המאפיין את חי הגלות של העם היהודי. הרתיעה מן הפוליטיקה היא ככל הרתיעות האחרות; היא מבוססת על העובדה שבעיני גורדון החיים החברתיים נסמכים על חיים קוסמיים. הנימה האנטי־פוליטית שיש לגורדון מעידה גם היטב על העניין שבמרכז המאמר הזה: נידחותה של ההכרה בתחייה הלאומית, שאינה נבנית בתכנון עצמי אלא בהתמסרות לכוחות רחבים.

ו. סיכום

האי־רציונליות המאפיין את הגותו של גורדון עומד על חשיבותם של החיים הקוסמיים ועל מגבלותיה המכריעות של ההכרה. הדבר בא לידי ביטוי מובהק בגישתו אל התחייה, הן בפרמטרים היסודיים שלה הן בעמדות בענייני הציבור הכלולות בה. מה שמכריח את העניינים הכלולים בניתוח התחייה אצל גורדון הוא מקומה המכריע של 'יצירת הזיקה' בהתחדשות חי החברה של היהודים. אופייה הספונטני והאורגני של התחייה, משמעותם של חי העבודה, התנגדות לאמונה בהתגלות והסתייגות מחיי הדת המסורתיים, היחס למקרא ולחידוש הלשון העברית, ההסתייגות מן הפוליטיקה – כל אלו עומדים על הודאה בחיים קוסמיים שאינם מושגים עד תום בהכרה ובחיי המודעות ועל צמצום כוחה של ההכרה האנושית ושל תפקידה בתחייה. 'יצירת הזיקה אל הטבע' מחזיקה את שני צדי האי־רציונליזם. את המובן הרחב של החיים ואת השגת חיים אלו באופן בלתי דיסקורסיבי ובלתי אמצעי.

76. שם, עמ' 200.

77. שם, עמ' 200.

בסעיף הראשון במאמר טענתי כי יש טעם אנליטי לבודד את ההסתייגות של האי־רציונליזם מן ההכרה, אף על פי שזה אינו יסוד נפרד מן המגמות ה'חיוניות' של האי־רציונליזם. העניין האחרון שהזכרתי למעלה – המגמה האנטי־פוליטית של גורדון – הוא גילוי מובהק של המתח שיש בין צמצום מקומה של ההכרה ובין הפרויקט של 'תחייה לאומית'. כללית אפשר לומר כך: הציונות היא האופציה האקטיביסטית של העם היהודי בתקופה המודרנית. זו תנועה מהפכנית המעצבת מחדש את חיי היהודי המודרני, ומורדת ברבים מדפוסי המחשבה והחיים המסורתיים. ההגות הציונית היא חלק ממהלך זה, אבל מקורותיה האי־רציונליסטיים מסוכסכים עם מגמותיה האקטיביסטיות המתלבנות בקרב הוגיה. במילים אחרות, התחייה הלאומית היא בקשת שליטה וריבונות בחיים הלאומיים. אי־רציונליזם הוא הודאה בהיעדר שליטה ומורה על התמסרות לכוחות בלתי מודעים ובלתי ניתנים לידיעה. שתי מגמות האלו שוכנות יחדיו בהגות התחייה הלאומית היהודית.

הגותו של גורדון היא מקרה מובהק כזה, אף על פי שלמראית עין אין זה כך. המסקנה האחרונה שנוסחה למעלה – המתח בין דחיקת ההכרה ובין האקטיביות שבצעם התחייה – נראית שגויה במקרהו של גורדון. הלוא גישתו היא כביכול אקטיביסטית מובהקת. ערכה היסודי הוא חיי העבודה. גורדון עצמו זיהה את היהדות כדת של פעילות, להבדיל מן הסבילות שבנצרות, וסבר כי תפיסתו היא חידוש עיקרה של היהדות.⁷⁸ אפשר גם לומר כי הספונטניות היא מעיקרה גישה פעילה מפני שהיא חותרת לנביעה חופשית של עצמות מתחדשת. אולם נתינת הדעת להלוך הרוח האי־רציונליסטי המעצב את רעיונותיו מחייבת הערכה אחרת. גורדון כרך את התחייה הלאומית בחיי העבודה, אבל לחיי עבודה אלו ממד סביל משום שתוצאתם תלויה בזיקה אל כלל ההווה. תלות זו עושה את הפעילות הטמונה ביחס הספונטני למעשה אינטנסיבי אבל מוגבל: הפעילות נחוצה כדי ליצור זיקה בלתי אמצעית, אבל מכאן ואילך הנביעה הספונטנית היא במידה רבה תולדתה של זיקה זו. במילים אחרות, היחיד והלאום צריכים ליצור זיקה בלתי אמצעית עם היקום, ורק מתוך זה ייווצרו חייו האותנטיים. הוא מספק את תנאי היצירה, ופעילותו כלולה בה, אבל תוצאותיה חורגות ממנו גם כאשר הן מתחוללות בתוכו. לכן גישתו האי־רציונליסטית מעמידה השקפה סבילה של התחייה: היחיד והקולקטיב אינם ריבוניים על חייו הקיבוציים אלא שותפים לסוכני פעולה מקיפים. דבר זה הוא תוצאה ישירה של האי־רציונליזם, של התלות העמוקה בכוחות המצויים מעבר לתודעה, הפועלים את פעולתם בלי שיוכלו להיות מושגים לגמרי בהכרה ואפילו לא מוחשים בתודעה.

חשוב להעיר כאן כי הממד הסביל שאני מייחס לגילוי אי־רציונליזם אינו חוסר אונים. בכלל, סבילות ופעילות אינם שני ניגודים מוציאים אלא מכלול יחסים והיבטים. לפי הבנתו של הוגה לאומי כגורדון, תחייה מקפת תיעשה רק אם תינתן הדעת לכלל הכוחות בחיים – לרבות הכוחות הנסתרים, שאינם סרים למרותנו. תפקיד הניתוח המוצע בכתביו – ובמובן

78. ב, עמ' 289.

זה הוגה זה הוא מנהיג רוחני – הוא להבין כיצד אפשר לרתום את הכוחות החיוניים הללו לתחייה.

עיון חטוף במקרים מנוגדים יועיל לבירור העניין. באוטופיות הציוניות אופייה האידיאלי של החברה הוא תוצאה ישירה של כוח התבונה האנושית לעצב כראוי את החברה. דבר בולט באוטופיות אלו – ובעיקר באוטופיות המדע – הוא שהאדם יכול לשלוט בגורלו ולעצב אותו ולפענח את חוקי הטבע. דברים אלו אינם כלליים אלא מבטאים את דרך התחייה הלאומית.⁷⁹ דוגמה נוספת לפתוס כזה יש בדרך תיאורו של דוד בן־גוריון את 'המהפכה היהודית' בתור מאבק נגד הגורל היהודי שחוונו מימוש האדם והשתלטות על איתני הטבע.⁸⁰ בשני מקרים אלו התחייה הלאומית כרוכה בהשתלטות 'גברית' על הטבע. אלו הם גילוי של אקטיביות קנאית: הדיבור על פיענוח חוקי הטבע אינו מקרי. יש יחס ישר בין הכוח המיוחס לתבונתו של האדם ובין כוחו של האדם. משימתה של הציונות היא אקטיבית כל כך בגלל הכוח העצום המיוחס כאן לאדם בכלל וליהודי בפרט. אין פירוש הדבר שהאדם כול־יכול אלא שהוא עצמו הכוח הפועל בעיצוב חייו וגורלו.

מקרים אלו מדגימים את הצירוף של רציונליות ושל אקטיביות: יש לאדם הכוח לדעת את המציאות שסביבו, זה רציונליזם, לפיכך הוא יכול לשלוט בה ולעצב את חייו, זו אקטיביות. הדבר שונה בתכלית בתפיסת גורדון. הוא מצייר בחיבוריו חברה שתגלם את היהדות ותחייה אותה. תחייתה מבוססת על כוחות קוסמיים החורגים מן האדם – הן מהכרתו והן ממודעותו. פירוש הדבר שתפקידה של תודעת מחולליה מוגבל בעיצוב החברה. לא ההנחה על קיומם של כוחות איתנים מחוץ לתודעה היא העיקר אלא העובדה שכוחות אלו נמצאים עקרונית מחוץ להכרה. החידוש של החיים הלאומיים שיש במסכת מחשבה זו אינו כרוך אפוא בריבונות ובשליטה: יש בו שחרור מן החיים היהודיים המסורתיים, אבל המשתחרר אינו קונה לעצמו מעמד של גורם פעיל ויסודי, אלא נעשה שותף לכוחות עמוקים ממנו שאינם סרים למרותו וגם אינם יכולים להיות מושגים עד תום בהכרתו. הוא חותר לבסס את

79. אילוסטרציה טובה לזה היא אלטנוילנד. חלק מאוטופיה זו מיוחד לברירה המקיפה שיוצרי החברה החדשה ערכו בדפוסים הכלכליים והחברתיים שיכלו לאמץ. הרציונליות שבכינון החיים הריבוניים באה לידי ביטוי גם בכך שהחוקים היסודיים, התשתית המשפטית של הקיום החברתי, הם מסכת מובנת לאורחים. האורחים מבינים את טעמי החוקים, והם היוצרים במו ידיהם את סדרי חייהם. סדרי החיים באוטופיה זו מוצגים כתוצאת החלטותיהם של חבריהן. הדבר יכול להיעשות כך מפני שהם יכולים לתכננם – בזכות תבונתם.

80. דוד בן־גוריון, 'ציוויי המהפכה היהודית', בתוך: אברהם הרצברג (עורך), הרעיון הציוני, ירושלים תש"ל, עמ' 464: 'המהפכה היהודית היא אולי הקשה בכל המהפכות בהיסטוריה העולמית [...] היא לא רק נגד משטר אלא נגד גורל [...] נושאי המהפכה היהודית בימינו אמרו [...] יש להשתלט על גורלנו; שומה עלינו לקחת את גורלו בידנו! זהו דבר המהפכה היהודית'. לאחר שהוא מתאר את מטרותיה של מהפכה זו הוא פונה בעמוד 473 לשרטט את אופקיה: 'כשנהיה בני־חורין [...] רק אז נוכל לבצע את היעוד האנושי הגדול עלי אדמות – השתלטות על איתני הטבע וגילוי גאונו היוצר במלוא יכולתו ועצמתו ויחדו'.

החיים הלאומיים המחודשים על כל היקפם, ויותר מאשר להיעשות בעליהם להתמסר לכוחות החורגים ממנו, להיכלל בחיים קוסמיים, ובכך לחיות את החיים במלואם. מסקנה זו מפרטת את מה שצוין בפתח המאמר. בסעיף א טענתי כי יש לאירציונליזם גילויים רבים בהגות העוסקת בתחייה הלאומית. במאמרים אחרים אני מקווה לברר את התפקיד של ההיפנוזה והסוגסטיה בתהליכי החברות שאחד העם מתאר במאמריו על גיבוש התרבות היהודית וגם לברר כיצד המגמה האירציונליסטית הקנאית של קלצקין בחיבורו הפילוסופי שקיעת החיים מונחת ביסוד עמדותיו הציוניות. לפי שעה – אף על פי שעניינים אלה הם בבחינת הבטחה בלבד – נאמר שמקרהו של גורדון יכול לרמוז לנו על המשמעות הרחבה שיש להלוך הרוח האירציונליסטי בהגות התחייה. יש בחלקים מהגות זו המתח היסודי בין הסבילות ובין בקשת השליטה והריבונות בגורל היהודי. היא מבטאת את השאיפה לריבונות ולחיים עצמאיים ומועצמים, אבל התחייה הלאומית מתחוללת בכוחות החורגים מן האדם. במסגרתם של דפוסי מחשבה אירציונליסטיים ההכרה והתודעה נדחקות לקרן זוית. ההגות העוסקת בתחייה הלאומית והמאמצת דפוסים כאלו מסמיכה את התחדשות החיים הלאומיים על כוחות החורגים מתודעת האדם ומהשגתו, והמתחוללים בעיקר 'מתחת למפתן ההכרה'. במידה שהיא מסמיכה את חידוש החיים על כוחות כאלו ועל צמצום מקום ההכרה בה במידה היא מקנה ממד סביל לתחייה הלאומית, ויותר משהיא מתארת אותה כתחייה היא מתארת את התנאים שיביאו להחייאה.