

זרמים רעיוניים

היסוד החילוני במחשבתו של אהרן דוד גורדון

גדעון כ"ץ

רבים מפרשניו של א"ד גורדון מתארים אותו כהוגה דתי וממעטים לדון ביסוד החילוני שבמחשבתו ובמשמעותו. במאמר זה אעסוק בכך. בחלקו הראשון של המאמר אבהיר בקצרה את משמעות המושג 'חילוני' שאשתמש בו כאן, ואסביר מהו אותו 'יסוד חילוני' שאני מוצא במחשבתו. ברור לגמרי כי גם אם ישתכנע הקורא כי לגורדון תפיסה חילונית, עדיין צריך להסביר מה היה יחסו ליהדות, שהרי הוא לא חדל להדגיש את זיקתו ההדוקה למורשתו. הניסיון לשמור על זיקה למורשתו הדתית, למרות היסוד החילוני במחשבתו, פירושו ניסיון כלשהו לפרש את המורשת בדרך 'חילונית'. עניין זה – חילונה של היהדות לפי גורדון – יוערך בחלקו השני של המאמר. בשני החלקים הראשונים ייעשה אפוא ניסיון להציע פרשנות למחשבתו של גורדון. בחלק האחרון אעייין עיון ביקורתי במחשבתו של גורדון כפי שהיא מתוארת בפרשנותי, ובעיקר אנסה להראות שהגות זו יכולה להדגים את מה שמוזמן למחשבה חילונית יהודית המעוניינת להימשך מתוך מסורתה הדתית: היא מעוניינת במסורת, אבל זיקתה עשויה להצטמצם לכדי סובייקטיביזם.

קודם שאתחיל בגוף הדיון, עלי להסביר בקצרה מהי הגישה שאני נוקט כאן באשר להגותו של גורדון. כידוע לכול, רבים מחיבוריו של גורדון נכתבו בתור תגובות לאירועים בחייו היישוב. במאמר זה התעלמתי מענייני השעה שהביאו את גורדון לידי כתיבת תגובותיו. נהגתי כך מפני שבמאמרו גורדון מפליג אל מעבר לסיטואציה, ומבקש לעיין בעניינים יסודיים הכרוכים בה. זהו הטעם לכך שחיבוריו יוצאים, לדעתי, מחזקת צרור תעודות והם מרכיבים הגות – גם אם האופי הספורדי של מאמרו מגביל את השיטתיות שבהגותו. ועתה, הערך הפילוסופי של הגות זו, ככל הגות אחרת, תלוי בערך המחשבה שבה, כלומר במידה שיש טעם לדון גם בה עצמה – בהבחנותיה, בבירוריה, בהשתלשלות עיוניה ובסתירות המובלעות בה. מובן שאינני בא לומר כי אין טעם להאיר את הגותו של גורדון מן הפרספקטיבה של ענייני השעה. אין ספק שאפשר ללמוד הרבה מכך, אולם ככל שמחשבתו של גורדון

* מאמר זה הוכן במרכז למורשת בן-גוריון. זו הזדמנות להודות למרכז ולמנהלו לשעבר טוביה פרילינג, על מתן התנאים שאפשרו את קיום המחקר ואת כתיבת המאמר. אני גם מודה לאלי אילון, ליעקב בלידשטיין, לאביבה חלמיש, לנחום קרלינסקי ולצבי צמרת על הערותיהם לטיוטת המאמר.

עשויה להיות פורייה לבני זמנים אחרים, כך אפשר לעיין בטקסטים אלו כדברים העומדים לעצמם. אותם הדברים צריך לשוב ולומר על ההשפעה שהיתה לפילוסופים והוגים שונים על גורדון. ברור שגורדון קיבל הרבה מן האחרים, אולם גם כאן ככל שיש ערך במחשבתו של גורדון – וערך כזה עשוי להימצא גם בסתירות שיש בהגותו, ולא דווקא בפתרונות המוצעים בה – הרי אפשר לדון בה 'מבפנים', ולא רק להתחקות על דרכי עיצובה ועל יחסיה עם ה'חויץ', דהיינו עם מגמות פילוסופיות שונות.

ועוד עלי להעיר על עניין המונחים. רוב המושגים המשמשים בדיון כאן הם בעלי משמעות עמומה. אפשר, למשל, לומר כי גורדון הוא הוגה 'רליגיוזי', משום שהוא מבליט את זיקת האדם אל המוחלט. אולם לפי קביעה כזאת שפינוזה והגל הם 'רליגיוזים'. אפשר אולי לומר זאת, אך אני מסופק אם קביעות כאלה עשויות לסייע לנו לדייק בדיון על הסוגיות שהמאמר יעסוק בהן. הוא הדין לגבי 'חילוני'. יכול הטוען לטעון שאין לומר על גורדון שהוא 'חילוני', שהרי חילוני גורס אנתרופוצנטריות, וגורדון אינו גורס כך. במקרה זה אפשר להשיב ולומר שאין זה ודאי שגורדון אינו גורס אנתרופוצנטריות – ובמידת-מה אדון בכך במהלך המאמר – ובכל מקרה הגדרה זו עמומה מאוד, עשויה להועיל מעט, ועל-כן מוטב להגדירה ביתר דיוק. לפיכך השתדלתי להגדיר בבירור, במקומות המתאימים בדיון, למה כוונתי בתיבות 'חילוני' ו'חילון', וכן למה כוונתי בתיבה 'סובייקטיביזם', ואיני צריך לומר שהטענות במאמר מבוססות על הגדרות אלו, ולא על השימוש המקובל במונחים האלה בשיח הציבורי.

א

במושג 'חילוניות' משתמשים במונחים שונים:¹ מציינים בו את המגמה להגביל את סמכותה של הדת בתחום הפוליטי,² מלבד זאת מורים בו על אימוץ רכיבים מן התרבות הכללית והלא-דתית, המתנגשים בתרבותו של עם ישראל.³ במאמר זה אדון בחילוניות בתור הכרעתו של היחיד, וליתר דיוק בהכרעה שמקורה בעיון פילוסופי. חילוניות תציין כאן את דחייתה של המסורת הדתית או את דחייתה של המשמעות היסודית של מסורת זו. אבל אינני מתכוון לטעון שהחילוניות בכללה אינה יכולה לציין השקפת-עולם מקיפה הנגזרת מתוך הנחות פנימיות, ושהיא, החילוניות, בהכרח מצטמצמת לכדי ביקורת על מסורת דתית מסוימת. אפשר שהשקפת-עולם תחייב דחיית מסורת דתית, אפשר שדחיית המסורת היא העיקר, והיא מוצדקת בעזרת כמה שיקולים – איני בא לדון ביחסים בין המומנטים הללו, כי אם

1. ראו: David Martin, *The Religious and the Secular*, London 1969, pp. 48-57.
 2. ראו, למשל, את הערך 'חילוניות' שכתב בן הלפרין, בתוך: ארתור א' כהן ופול מנדס-פלור (עורכים), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו: מושגים, תנועות, אמונות, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 191-193.
 3. משהו מעין זה מצוי בספרו של אליעזר שביד, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים, תל-אביב תשמ"א, עמ' 15.

מבקש לציין כאן שמאפיין הכרחי של מחשבה חילונית, ולכל הפחות של מחשבה חילונית-יהודית, הוא דחיית משמעותה המקובלת של מסורת דתית, וכמעט מיותר לומר שדחייה זו עשויה לעניין אותנו בדיוק במידה שיש בה יותר משלילה גרדא, כלומר במידה שנימוקיה או השקפת העולם שבבסיסה יעניינו אותנו.

ובכן, היסוד החילוני המצוי במחשבתו של גורדון הוא הדחייה הנחרצת של ההנחה שהדת ניתנה בהתגלות אלוהית. על טענה זו גורדון חוזר כמה פעמים. כך הוא מסביר, למשל, את ההשקפה השגויה, לדעתו, שהדת נבדלת לגמרי מן הלאומיות: 'הדעה הזאת שרשה באותה ההשקפה המקובלת, הרואה בדת לא דבר מן החיים, כי אם דבר מיסטי, שכל עיקרו בצדו המסור והמקובל. הדת, לפי ההשקפה הזאת, היא האמונה בגילוי האלהות, בגילוי אמיתות נצחיות ותורת חיים מן השמים עם כל המחויב מזה והמתייחס לזה, ולא דבר נובע מעצם הטבע האנושי, ממקום דיבוקו בטבע העולמי' (ב, עמ' 120. וראו גם עמ' 122).

כמעט אין צריך להרחיב ולפרט מדוע דחיית ההנחה הזאת על מקורה הטרנסצנדנטי של היהדות – ולפחות על מקורו הטרנסצנדנטי של גרעינה היסודי – מערערת את משמעותה הבסיסית ואת תוקפה כמה שמכונן אורח חיים.⁴ ודאי שיש לערער כזה תוקף רב במקרהו של גורדון, שכן דחיית ההנחה שהתורה היא מן השמים אינה מקרית במחשבתו. גורדון דוחה את מקורה העל-היסטורי של הדת מפני שהטענה כי הדת היא יצירת האדם וביטוי קשורה קשר אמיץ לעקרונה היסודי של הגותו בכלל – עקרון הרחבות.⁵ לפי גורדון, האדם היחיד אינו מספיק לעצמו והוא מבקש מעצם טבעו לחיות חיים רחבים ומקיפים ככל שיוכל ולהתאחד עם היקום בכללו: הנפש שואפת 'לחיות לתוך עצם חיי העולם. [...] לא רק את פרטיותה המצומצמת, כי אם גם את כלליותם האין-סופית של החיים העולמיים, לחיות לאין סוף' (ב, עמ' 274; וראו גם עמ' 275).

4. המובאות ומראי המקום שבצדן מתוך: אהרן דוד גורדון, כתבי א. ד. גורדון (בעריכת שמואל הוגו ברגמן ואליעזר שוחט), תל-אביב תשי"ז.

5. מובן שהשאלה הנשאלת בקרב היהדות הדתית – מה ביהדות הוא מן השמים ומה הוא מעשה בני אדם – היא שאלה כבדת משקל, אבל אין היא נוגעת כלל לעניינינו, משום שהמתווכחים בסוגיה זו תמימי דעים שחלק מן היהדות הוא 'מן השמים', והוויכוח נסב על זהותו של חלק זה. טענה המערערת לגמרי על הנחה זו היא כפירה בעיקר חשוב מאין כמותו ביהדות: 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [...] ואלו שאין להם חלק לעולם הבא: האומר אין תחיית מתים, ואין תורה מן השמים, ואפיקורס' (משנה, סנהדרין י, א). על סמך משנה זו הרמב"ם קובע בין עיקריו את העיקר השמיני: 'והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הוזה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה' (משנה עם פירוש הרמב"ם, כרך ד: נזיקין, מהדורת הרב יוסף קאפה, 'ירושלים תשכ"ג, עמ' רי). על משמעות הערעור על עיקר זה בימינו ראו דברי יונתן זקס: 'אין אתגר גודלי יותר לקיום היהודי מאשר מתקפה על האמונה במושג של חז"ל תורה מן השמים [...] אם התורה אכן נוצרה בידי אדם, חוקיה אינם ציווי האל והברית שבה איננה נושאת סמכות או ודאות. מדובר כאן ביותר מאשר בהרעשת היסודות – מדובר בחורבנם' (יונתן זקס, משבר וברית: מחשבה יהודית מודרנית ופוסט-מודרנית [תרגמה שרה פרידמן], ירושלים תש"ס, עמ' 137).

6. על המונח 'דחבות' ראו: נתן רוטנשטריך, המחשבה היהודית בעת החדשה, ב, תל-אביב תש"י, עמ' 277.

ההנחה האונטולוגית העומדת ביסוד עקרון הרחבות היא כי האדם היחיד אינו יש שלם, אלא מה שמושלם בהתפשטותו ובזיקתו אל מה שאינו הוא (ב, עמ' 180). הדת היא ביטויה של מגמת יסוד זו של האדם (ב, עמ' 162). אם כך, לא במקרה גורדון טוען שהדת היא יצירתו של האדם עצמו. ההסבר ליצירה הזאת נעוץ לדידו בישותו של האדם. האינדיבידואל אינו קיים קיום שלם לעצמו, אלא קיים רק בזיקה לטבע בכללו וללאום. הדת מבטאת את הכוליות הזאת ואת הזיקה אליה. משום כך גורדון מדגיש את היסוד הסובייקטיבי של הדת ואת הרגשת שיתופו של האדם בקוסמוס האין-סופי. בקיצור, הדת היא יצירתו של האדם מפני שמבחינה ישותית אין הוא אלא תלוי ושותף, והדת היא הביטוי המובהק של שיתופו ביקום ושל ישותו.

'הגנאלוגיה' האונטולוגית שגורדון מסביר בעזרתה את הדת אינה שונה באופן עקרוני מן הבעיה היסודית של היהדות במאות האחרונות – תפיסתה כתופעה היסטורית.⁷ השקפה היסטוריוציסטית מפקיעה את הדת ממשמעותה היסודית, המבוססת על ההנחה שיש לה תוקף על-היסטורי ומטפיזי. ההכרעה היסודית המצויה כאן היא השאלה האם הדת היא יצירתו האוטונומית של האדם או שהיא מוטלת על האדם. התפיסה ההיסטורית – צריך לומר: תפיסה שאינה גורסת קיומה של התפתחות היסטורית לצד גרעין טרנסצנדנטי, זה לצד זה – מכריעה באופן ברור לצד אחד: הדת היא מעשה האדם. הכרעתו של גורדון בתפיסת הדת בכלל וזהה לתפיסה ההיסטוריוציסטית החילונית, מפני שהיא מתארת את הדת ככללה פְּמָה שמקורו באדם. יתר-על-כן, התפיסה של גורדון היא יסודנית יותר מבחינה עקרונית מן התפיסה ההיסטוריוציסטית, משום שגורדון מנסה להסביר את הסיבה להיווצרותה של הדת ולא רק מתאר אותה בתור מעשה האדם.

ב

דבר מעניין הוא כי דווקא מתוך היסוד החילוני גורדון מגיע לחיוב היהדות ולחיוב עצמותו של הלאום היהודי. כבר נאמר שהעיקרון היסודי במחשבת גורדון הוא עקרון הרחבות. אולם התרחבות חייו של היחיד אינה נעשית אך ורק במישרין בין שני קצוות – בין האינדיבידואל ובין היקום – אלא מתחוללת במעגלים קונצנטריים: היחיד, המשפחה, האומה, האנושות והיקום.⁸ היחיד לעצמו אינו אלא פיקציה במונח זה, 'אין בעולם אדם סתם, בן לאנושות בלי

7. על כך ראו: נתן רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, א, תל-אביב תש"ה, חלק ראשון; ברוך קורצווייל, לנוכח המבוכה הרוחנית של דורנו: פרקי הגות וביקורת (בעריכת משה שוורץ), רמת-גן תשל"ו, פרק ראשון; מקס יוגר, הדת היהודית בתקופת האמאנציפאציה (תרגמה לאה זגני), ירושלים תשל"ד.

8. את הדימוי 'מעגלים קונצנטריים' נטלתי ממאמרו של גד אופו, 'המשפחה והאישה בהגותו של אהרון דוד גורדון', עיונים בתקומת ישראל, 8 (תשנ"ח), עמ' 602. צבי צמרת טען באוונטי שהדימוי 'ספירלה' טוב יותר מפני שהוא מיטיב לבטא את השקפתו של גורדון שהמעגלים הללו (היחיד, המשפחה וכו') אינם

היסוד החילוני במחשבתו של א"ד גורדון

אמצעי, כי אין בעולם חיים אנושיים סתם, – כל האדם הוא בן לאומה ידועה וחי את חי אומתו (או חיי אומה אחרת) (א, עמ' 219. ראו גם: ב, עמ' 280). ועתה, כיוון שגורדון מזהה את הדת עם הלאומיות המקורית (למשל: א, עמ' 208) – בהיותו סבור ששתיהן הן פעילות יצירתית בטבע וכל אחת מהן מבטאת בחינה אחרת של פעילות זו⁹ – כיוון שכך יוצא שעקרונם הרחבות, מה שמונח ביסוד טענתו שהדת היא יצירת אדם, הוא גם העיקרון המורה לאדם לחייב את עצמותו של גורם ממשי ביותר בחייו – הדת, בהיותה זהה לעצמות הלאומית.

אם כך, עקרון הרחבות הוא השורש המשותף לשתי מגמות מנוגדות: האחת היא מגמה חילונית, המבוססת על הטענה שהדת היא יצירת האדם, וכן שהיא ביטוי לאי-שלמותו של האדם וביטוי להתפשטות חייו; השנייה היא כלל טענותיו של גורדון שהאומה קודמת ליחיד ושהתרחבותו של האדם יכולה להיעשות רק מתוך עצמותה של האומה, ולפי שהאומה זהה לדת יוצא שבקשת התרחבותו של היחיד היא גם חיוב הדת. בין שתי המגמות האלה יש מתח כלשהו, מפני שאחת תולה בדת את עיקר עצמותו המתפשטת של היחיד, ואילו השנייה מערערת על הנחותיה היסודיות ביותר של הדת. במשמעות הדבר נדון בסעיף השלישי. לפי שעה די לנו שנאמר כי מתח זה בעייתי במיוחד אצל גורדון, שהרי הגותו נוצרה בשולי הניסיון להתמודד עם מצוקתו של העם היהודי ולהורות על מגמות תחייתו.

ננסה תחילה להבין באיזה אופן גורדון מחייב את היהדות. באופן כללי הדברים ידועים: עיקר פתרונו הוא הטענה שתחיית היהדות – או תחיית האומה, לפי שגורדון אינו מבחין בין עצמות הלאום ובין הדת המקורית – והשיבה לטבע הם תהליך אחד.¹⁰ הבעיה הראשונה המתעוררת מכך היא זו: כיצד יכולה השיבה לטבע, על מלוא הממדים הקוסמיים שגורדון מעניק לה, לפרנס את הסינגולריות של תחיית היהדות? האם פתרונו של גורדון אינו לקוי באותו המום שהוא מייחס לאחרים – הפשטה יתרה? האם הוגה זה, השב ומדגיש שאין חיים אנושיים כי אם חיים בתוך לאום, אינו נכשל בכך שהוא תובע מבני עמו ליצור את עצמיותם במסגרת מופשטת הרבה יותר מן האנושות – היקום בכללו?

הוא הדין לגבי ההיאחזות בטבע שאנו מצווים בה לפי גורדון – עבודת הכפיים. האם היא, ממש כפי שנאמר זה עתה על הטבע, אינה דפוס פעולה מופשט המכוון לאדם באשר הוא אדם? לא כל-שכן עניין זה מוקשה משום שגורדון מדגיש את הממד הקוסמי של העבודה ולא רק את התועלת החברתית והלאומית שיש בה. ההבדל בין גורדון לקארל מארקס

מנותקים זה מזה אלא רציפים ונמשכים זה מזה. אין לי ספק שגורדון גרס רציפות, אולם אינני משוכנע שיש בהגותו הסבר של ממש לכך, ולכן אני מעדיף את הדימוי 'מעגלים קונצנטריים'.

9. הדת מדגישה את ההתמזגות עם הטבע, והלאומיות מדגישה את עצם הפעילות בטבע. ראו: אורי זילברשייד, 'המתח בין עשייה ליצירה בתורתו של א"ד גורדון', קתדרה, 65 (1992), עמ' 112, וכן עמ' 109. על היהוי בין דת מקורית ללאומיות מקורית גם ראו: אליעזר שביד, היחיד: עולמו של א. ד. גורדון, תל-אביב תש"ל, עמ' 77.

10. על היהוי בין תחיית היהדות ובין השיבה לטבע ראו: שלמה צמח, 'מבוא', בתוך: גורדון, כתבי א. ד.

גורדון, א, עמ' 29-34.

בסוגיית העבודה עשוי להבליט את 'תלישותה' של העבודה לפי גורדון. מארקס וגורדון תופסים את האדם כיצור פועל, יצור המממש את עצמיותו במעשיו. אולם הפרקסיס המארקסיסטי מתחולל בחברה ובזמן ההיסטורי, ואילו הפרקסיס הגורדוני נעוץ בטבע ובמרחב. על ההבדל הזה עמד רוטנשטרייך באחד ממאמריו.¹¹ אולם אין הוא מביא בחשבון את הבעייתיות המתעוררת בדיוק מציון ההבדל הזה: דווקא משום שהפרקסיס הגורדוני אינו בזמן ההיסטורי ואינו בחברה אלא מכוון אל הקוסמוס ומקבל את משמעותו ממנו – דווקא משום כך הפרקסיס הזה הוא דרכו של הפרט, ועל-כל-פנים לא ברור כיצד נמצא כאן את הפתרון לבעיה שגורדון מבקש להתמודד עמה: ההתחדשות הלאומית של העם היהודי בארץ-ישראל וטיפוח עצמותו.

על בעיות אלו אפשר להשיב כך: ראשית, כאשר גורדון מזהה את תחיית הלאום ואת השיבה לטבע, כבר אין הוא מדבר על הטבע בכללו אלא מצהיר כי 'העיקר לעבוד בארץ-ישראל, לעבוד בתוך הטבע ולחיות את הטבע הארצי-ישראלי' (א, עמ' 202). כלומר, סינגולריות מסוימת יש כאן מפני שהשיבה אינה לטבע באשר הוא טבע אלא לחבל ארץ מסוים, והוא מקורו של הלאום: 'הטבע העצמי לנו הוא טבע ארץ-ישראל. הוא טבע אותנו בחותמו טביעה שלא תימחה לא מגופנו ולא מרוחנו, כל עוד אנחנו מרגישים בנו זיק של חיים עצמיים' (א, עמ' 264). כלומר, כאשר גורדון מדבר על הטבע בהקשרו של העם היהודי, הוא מדבר על ארץ-ישראל ועל הקשר הסיבתי בינה לבין העצמיות היהודית, אף-על-פי שסיבתיות זו אינה מחוורת כל צורכה.¹²

מלבד זאת, צריך להוסיף ולהשיב בשמו של גורדון, שהשאלות שנשאלו לעיל אינן מנוסחות במדויק. אין מקום לומר כאילו הטבע הוא המעגל הקונצנטרי המופשט ביותר בהתרחבות חייו של האדם. בדברו על התרבות העירונית, גורדון מסביר כי חיים עירוניים סוגרים את האדם בגבולות החברה האנושית וכי היחס הבסיסי אל הטבע מצמצם לכדי יחס של 'לוקח אל חנותו [...] לא יחס של חיים, לא יחס של דג אל המים, שהוא חי בהם' (א, עמ' 192). דימוי זה, שהיחס בין האדם לטבע הוא כמו היחס בין הדג למים שהוא נתון בהם, מעיד על תשובתו האפשרית של גורדון: הטבע אינו הפשטה, ואין הוא דומה לאנושות שאינה אלא סכום האומות; הטבע הוא המקור הבלתי-אמצעי של האדם, גם מפני שהוא מצוי בו ממש כמו שהדג נתון במים, וגם משום שהאדם הוא צמצום הטבע כולו לכדי 'נקודה' (ב, עמ' 88). את האי-אמצעיות של הטבע גורדון מדגיש במקומות אחרים. הוא מסביר כי היחס לטבע אינו 'חשבון מופשט, מוחי או רגשני, "אפלטוני", כי אם חשבון חיוני, ממשי' (ב, עמ' 201; וראו גם: א, עמ' 192). משמע שאין לקבוע את מידת ההפשטה לפי ההיקף: האנושות מופשטת אף-על-פי שהיא כלולה ביקום, אבל היקום קונקרטי מפני שהוא נמסר באופן בלתי-אמצעי לאדם. אם כך, אפשר לומר שגורדון נוקט כאן עמדה נומינליסטית. האדם

11. נתן רוטנשטרייך, 'שורש עיונו של א"ד גורדון', סוגיות בפילוסופיה, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 430.

12. להכרעה מסוימת של עניין זה ראו: שרה שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות: תפיסת האדם במשנותיהם של א. ד. גורדון והרב קוק, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 177.

תופס את הטבע כדבר־מה מופשט מפני שהמחשבה המופשטת אינה משיגה אותו אלא בהפשטה והופכת אותו למושג. בקיצור, כשהאדם מנסה להשיג את הטבע דרך ההכרה, או בהכרה יתרה, הוא מדמה שזהו מושג מופשט, ממש כפי שנדמה לו שהאומה היא דבר־מה מופשט (ב, עמ' 280).

אם כן, אולי באמת הטענה שהיקום הוא מעגל קונצנטרי מופשט לגמרי נובעת מאי־הבנה. אבל בכך עדיין לא נפתרה הבעיה, שהרי לא התברר לנו כיצד השיבה לטבע עשויה לפרנס את תחיית היהדות. כדי לענות על כך צריך להביא בחשבון את תפיסת העבודה של גורדון, שהרי 'השיבה לטבע', כלומר החיים בטבע, הם לדעת גורדון בראש ובראשונה חיי עבודה. כיצד אפשר לזהות בין העבודה בטבע, ולדעת גורדון זוהי גם עבודת הטבע (למשל: ב, עמ' 201), ובין תחיית הלאום ותחיית היהדות?

קודם שאנסה לענות על כך צריך להעיר כי במקומות רבים גורדון מדגיש את המשמעות הקוסמית של העבודה, וגורס שהיא ביטוי להשתתפותו של האדם היחיד ביקום ובאין־סוף, ובמקומות רבים אחרים הוא מעניק לה משמעות מצומצמת יותר ומתאר אותה כעבודה קולקטיבית של האומה, ובתור אמצעי להשגת דבר־מה. כדי להשיב על השאלה ששאלנו זה עתה אפריד בין שני המובנים הללו, ולא מפני שהם מנותקים זה מזה לפי גורדון – שהרי מחשבתו היא ניסיון להסביר את תחיית היהדות ותחיית האומה 'מן היסוד', והמשמעות הקוסמית הניתנת לעבודה היא הצדקה יסודית למובניה הקונקרטיים יותר – אלא מפני שמכל אחד מהם משתמע חיוב שונה של היהדות, כפי שאנסה להראות מיד.¹³

אתחיל מן המשמעות המצומצמת. לעבודה, כלומר לזיקתו העיקרית של האדם לטבע בכלל ולארץ־ישראל בפרט, גורדון מעניק משמעות לאומית ברורה. עיקר טענתו: העם היהודי נקרע מן הטבע במשך אלפיים שנה. מצבו משול למצבו של אדם חולה. הקריעה מן הטבע באה לידי ביטוי גם בחוסר הפרודוקטיביות של העם (למשל: א, עמ' 137). העם התרחק מן העבודה.¹⁴ התרופה לכך – וגורדון מתאר זאת בדימוי כזה – היא שיבה לארץ־

ישראל, לטבע ולעבודה בתור יצירת קשר בין האדם לטבע ובין האדם לעצמו. מתוארת בתור הבראה של האומה ושל היחיד. בכוחה להפוך 'את האדם הלקוי, המרוסק, הבלתי טבעי [...] לאדם טבעי, בריא, נאמן לעצמו' (א, עמ' 129). העבודה, במובן הניתן לה כאן, משמשת אמצעי להבראת האומה ולגיבוש חיים אותנטיים. ואף־על־פי שלא הוסבר כנדרש כיצד ירכוש העובד את האותנטיות שלו, בניגוד לאימוץ תרבות זרה, ברור ששינוי

13. אפשר אפילו לומר כי חיבור שני המובנים האלה, וכי הזיהוי של חיי העבודה והשיבה לטבע עם תחיית היהדות, הוא הוא המהלך שגורדון מציע, אולם דווקא ההפרדה בין המובנים השונים של העבודה עשויה לסייע לנו בהבנת הזיקה השורשית שביניהם. הטעון במהלך המאמר, ובעיקר בחלקו השני, הוא למעשה הניסיון להוכיח טענה זו.

14. ביקורת חריפה על טענותיו של גורדון בדבר הפרויטיות של העם היהודי ראו: יחזקאל קויפמן, גולה ונכר, תל־אביב תשכ"א, עמ' 413, הערה 1.

זה נחוץ להבראת האומה והיחיד, ופתיחת נפשו של היחיד אל הטבע 'על ידי העבודה בתוך הטבע וחי העבודה והטבע' (ב, עמ' 201) הכרחית לשם השגת חיים כאלה. מלבד כוחה של העבודה לרפא 'עקירה מן השורש', לתקן סדרים טבעיים שהשתבשו, גורדון רואה בה תיקון מוסרי. אורח חייו של העם היהודי אינו מוסרי משום שהוא מבוסס על יחס נצלני ופרזיטי. הדבקות בעבודה קשורה במחויבותה של האומה לצדק, ואימוצה הוא תיקון מוסרי. שני ההיבטים של התיקון המושג בעבודה, המוסרי והרפואי, אינם חורגים מן המשמעות האמצעית של העבודה, שהרי הצדקתה, לפי ההיבטים הללו, נעוצה בכך שהיא תנאי להשגתם של חיים אותנטיים. תוכן החיים האותנטיים האלה אינו מתמצה רק בעבודה והוא מה שעתיד לצמוח ממנה. הדבר ניכר מטענתו של גורדון כי אחרי שיתאחוזה היהודים בארץ יוכלו להביא לתחייתם, ליצירת היהדות, שכן הם עצמם יהודים וממילא כל מה שהם ייצרו בתנאים כאלה יהיה יהדות (א, עמ' 100).

מובן דומה, 'מצומצם', לאומי ואינסטרומנטלי, גורדון מייחס לעבודה כאשר הוא מגדיר אותה בתור מה שרק בזכותו תיקנה זכותנו על הארץ, וכי אפילו 'זכותנו ההיסטורית על הארץ זקוקה לאישור זה' (א, עמ' 150). בדברו על האנלוגיה בין העבודה ובין החייאת הלשון העברית, הוא מסביר כי החובה לעבוד, ממש כמו החובה לדבר עברית, הכרחית למי ששואף לתחייה הלאומית (א, עמ' 150), ומכאן שהעבודה היא אמצעי למימושה של התחייה הלאומית. באופן כזה גם צריך להבין את קריאתו של גורדון להתמקד בעבודה בתור הדבר המשותף והעיקרי של העם היהודי (ב, עמ' 267). התמקדות כזאת, ממש כמו ההתמקדות של היהודים בקיום המצוות, היא שתעורר את העם ותאפשר לו לבנות את תרבותו ולהקים את עצמותו. במקומות אחרים גורדון מתאר גם את עבודת הכפיים כאמצעי לאומי, למשל כשהוא מדבר עליה בתור הנדבך היסודי ביצירת התרבות. בהקשר הזה הוא מדגיש כי לא רק עבודת הכפיים נחוצה לתחיית הלאום, והוא מתכוון לעבודה מקפת ורחבה, הכוללת את כל גילויי האדם והתרבות (א, עמ' 219; וראו גם: א, 136). גורדון מדמה שם את רוח התרבות ('המדע, האמנות, האמונות והדעות, השירה, המוסר, הדת') לחמאה, ואילו עבודת הכפיים נחוצה ליצירת רבדיה הגבוהים של התרבות ממש כפי שאי-אפשר לחמאה בלי החלב. אגב, גם ממקום זה אנו יכולים ללמוד על 'היסוד החילוני' אצל גורדון. הריבוד הפנימי שגורדון מתאר כאן הוא סכמה של דרך יצירת התרבות, שבשלב האחרון נכללת הדת. בכך מובהר נחרצות שהדת אינה ציווי אלוהי, או גילוי של אמת נצחית, כי אם יצירתו של האדם, ואין היא שונה במאום, מן הבחינה הזאת, מן השירה והאמנות.

אפשר לסכם ולומר שהשיבה לטבע וחי העבודה הכלולים בה אינם מופשטים, ובהחלט מובן כיצד העם היהודי יכול לחדש את עצמותו בדרך כזאת. עיקרה של התשובה היה כי תחיית הלאום ותחיית היהדות יתחוללו בעצם השיבה לטבע, מפני ששיבה זו תפעל כתרופה על העם היהודי, העקור משורש. בעבודה הוא עשוי להתמקד ולהתלכד, הוא יקנה לו את זכותו על הארץ, ובעבודה מקפת - שעבודת הכפיים מונחת בבסיסה - הוא ייצור לו את תרבותו, לרבות הדת. גם הטבע נחלץ מכלליותו מפני שגורדון מתכוון לארץ-ישראל, וההשתתפות ביקום נעשית מבעד לטבע מסוים, מקור עצמותו של העם. בכל זאת, צריך לומר כי מתוך מה שנטען עד כה מתברר ששיבה זו לטבע כוללת את התנאים הנחוצים

לתחייה, וכי היא בבחינת שלב מסוים בתחייה, אך עדיין לא הובן לנו כיצד יחיה היהודי את עצמיותו, שכן תואר כאן רק תנאי הכרחי לתחייה כזאת.

אף-על-פי שלפי שעה אין מקום לזהות בין שני התהליכים – בין השיבה לטבע ובין תחיית היהדות – האופן שהם נכרכים זה בזה ראוי להיחשב במובן-מה 'חילון' של היהדות.¹⁵ כפי שכבר הוזכר, גורדון סבור שהאומה היא יציר כפיו של הטבע ולכן ההתרחקות ממנו הזיקה לעם היהודי (למשל: ב, 281). משום כך הוא טוען שהתחייה אינה יכולה להתחולל אלא 'מהטבע ומהחי הקוסמיים' (ב, עמ' 175), ותיקון ה'אני' של היחיד וה'אני' של הלאום – ובעניין זה אין הוא רואה שום הבדל ביניהם – 'לא יבואו אלא מתוך מקורו הראשון, מתוך הטבע' (א, עמ' 195). את ההנחות האלה של גורדון הסביר רוטנשטרייך:

עיקרה של תפיסת מרכס היא בהיסטוריות שלה, ההיסטוריות שהובנה כפעילות מעשית של האדם [...] ואילו גורדון [...] רואה את האפשרות של שינוי החברה כתלויה בכוחות שהם מחוצה לה, רוצה לומר בשיבה לטבע ובכל הכרוך בזה. החברה על הכוחות המצויים בתוכה אין ביכולתה לחלץ את עצמה מן המציאות שהיא שרויה בה. היא זקוקה לתעודה מבחוץ, רוצה לומר ליניקה מן הטבע. כל עצמו של המשבר האנושי הוא בהשקפה כי יש אוטונומיה לחברה, כלומר שהיא מנותקת מן הטבע ומפרנסת את עצמה.¹⁶

ועתה, כיוון שגורדון, בדברו על תחיית הלאום, התכוון גם לתחיית היהדות, הרי שבהקשרה של היהדות נוכל לנסח את הדברים כך: כפי שטען רוטנשטרייך, גורדון אכן תלה את פעילות האדם והחברה במקור שמחוץ להן; לגבי היהדות משמעה של טענה זו הוא כי גורדון לא ביטל את ההנחה ההטרונומית – שהדת מסורה לאדם מאלוהים – אלא החליף את המקור הטרנסצנדנטי המסורתי במקור קוסמי, טבעי, מקור ראשון הנמצא מחוץ לחברה. נטורליזציה זו של הדת היא אפוא החלפת הטרונומיזם, המבוסס על הטרנסצנדנציה ועל כך שהדת היא תעודה שהאדם מקבלה, בהטרונומיזם המתנה את התחדשותה של הדת ביניקה מן הטבע.¹⁷

15. כפי שהשתמתי במושג 'חילוניות', כן אני עומד להשתמש במושג 'חילון'. אינני מתכוון לתהליך היסטורי-חברתי, כי אם להכרעה פרשנית: זהו ניסיון להצדיק את חילוניותה של המורשת הדתית או של מרכיבים מסוימים מתוכה בעזרת הענקת משמעות שאינה מתיישבת עם משמעותה המקובלת ועם הנחותיה היסודיות של המורשת הדתית.

16. רוטנשטרייך, 'דיונים על מרכס', סוגיות בפילוסופיה, עמ' 235.

17. יוצא אפוא כי לפי גורדון אין הדת יצירתו האוטונומית של האדם. הדבר נובע מן ההיבט הכפול שיש בעקרון הרחבות: התפשטותו של האדם נובעת ממנו, וזו הדגשת הפעילות והפרקסיס, ועם זאת הוא נתון בעולם ו'יונק' ממנו. אותו הדבר אפשר לומר, כמדומני, על האומה. מצד אחד, גורדון מדבר עליה כעל מה שיוצר את הלשון, הדת, האמונות והדעות וכולי; מצד אחר, הוא מתאר אותה כחלק מהשתקפות הקוסמוס, ומן הבחינה הזאת מה שיש באומה אינו יצירת האדם אלא מסירה של מקור קוסמי. בקיצור, האומה בתור השתקפות היא דבר-מה סביל, ובתור 'יוצר הלשון [...] יוצר הדת' היא דבר-מה פעיל, והיחס ביניהם אינו מובן. יתר-על-כן, גורדון מסביר שההוויה 'בכל שלימותה ומכל הצדדים היא משתקפת בכל האנושות, יותר נכון, בכל החי והצומח, בכל אותה בחינת ההוויה, שאנחנו קוראים לה חיים בעצם' (א, עמ' 193). אולם אם האנושות, או כלל החיים, היא השתקפות הקוסמוס אזי היא קונקרטיית יותר מן האומה, שכן היא השתקפות של הקונקרטי בכללותו, והשתקפות החלק, דהיינו האומה, משנית ומופשטת

בכל אופן, כל זה הוא מבחינה מסוימת גם ניסיון 'לחלן' את היהדות. גורדון אינו מזניח את מקום העבר בבניין העצמות הלאומית, והוא סבור שאין רעיון העבודה והשיבה לטבע בבחינת 'הריסת המקדש', שהרי דווקא הם יכולים לגלות את רוחה האמיתי של היהדות.¹⁸ אולם בנטורליזציה של הדת – באותו מובן שדובר עליו לעיל – גורדון מבטל את המחויבות הפנימית שיש בדת כלפי מה שניתן לה ממקור טרנסצנדנטי. במקום זה הוא מציג את יצירתה של הדת כדבר התלוי בזיקה הנכונה למקור הטבעי: 'אם בעתיד קרוב או רחוק 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). תפיסת חיי העבודה בבחינת 'ריפוי' מבוססת על דחיית ההשקפה הרואה בדת אמיתות אלוהיות שיש לפרשן. במקום זה מועמדת היצירה הדתית כמה שתלוי ביחסי האדם והטבע. לפיכך, ליהדות שתיווצר בארץ-ישראל מובטח שאכן תהיה יהדות, מפני שהיא תיווצר מתוך 'היניקה' מן הטבע. העובדה שאפשר שיצירה זו תתבסס על דחיית עיקרים במסורת הדתית אינה רלוונטית בעיני גורדון. בקיצור, הבותן כאן הוא הזיקה לטבע ולא אנדוקוציה פנימית.¹⁹ מכך גם נגזרות הוראות השעה בעניין אפשרות תחייתה של היהדות: החיים בטבע והעבודה פירושם חידושה של היהדות, ואין לפקפק בכך שתתגלה רוחה האמיתית.²⁰

יותר. על-כל-פנים, לפי תיאור זה קשה להבין כיצד האנושות היא רק סכום אומות, שהרי רעיון ההשתקפות מניח את הסדר ההפוך.

18. נדמה לי שהפרשנים נוטים להמעיט בחשיבותו של העבר אצל גורדון. במאמרו 'משנתו של א"ד גורדון על רקע ימינו' (בתוך: הרצאות נתן רוטנשטרייך ועמוס עוז במלואות 70 שנה למות א. ד. גורדון, תל-אביב 1992) רוטנשטרייך מציין כי תחיית העם היהודי היתה בשביל גורדון שיבה לטבע ולא שיבה לעבר. הדבר נכון אבל אי-אפשר להשאירו כך, שהרי השיבה אל הטבע כוללת בחובה גם תחיית העבר. ולמשל ראו: 'לא לבטל את הדעה, את האמת, את הספר, את העבר אנחנו צריכים, כי אם להחיותם, למלאותם חיים. [...] חיינו העצמיים צריכים להיות מלאים [...] שלא רק הגזע עם הענפים של עצמותנו יהיה [...] כי אם גם השרשים הישנים, היבשים לכאורה יתמלאו חיים. החיים מקיפים את הכל גם במקום גם בזמן, גם את העבר הם מקיפים' (ב, עמ' 288). אין לומר שגורדון ביטל את חשיבותו של הזמן ההיסטורי ביצירת העצמות הלאומית, אבל בהחלט אפשר לומר שהוא הוניה אותו. מה שייאמר בחלק השלישי של המאמר יכול לסייע בהבנת עניין זה.

19. אליעזר שביד מסביר כי טענתו של גורדון שאין צורך במאמץ של הנחלה מבוססת על ההנחה היסודית של הציונות החילונית שהיצירה היהודית תיווצר לכשישב העם חופשי על אדמתו ('עצמיות יהודית במשנתו של א. ד. גורדון', מולד, ה [תשל"ג-תשל"ד], עמ' 548). הדבר נכון, אולם ראוי להדגיש כאן כי הנחה זו שונה במקצת אצל גורדון, שכן הוא מנסה להעניק לה מסד קוסמי, ובכך מעתיק את הממד הטרנסצנדנטי הדתי אל הקוסמי.

20. מעניין לציין את הניגוד ביחס לטבע אצל ברדיצ'בסקי ואצל גורדון. שניהם מלינים על אובדן הזיקה הישירה לטבע. בסוף מאמרו 'על הטבע' ברדיצ'בסקי קורא ממש כמתוך גרונן של גורדון 'שובו אל הטבע, שובו אל אמכם!' (כתבי מיכה יוסף בן גריון [ברדיצ'בסקי] – מאמרים, תל-אביב תש"ד, עמ' יח). אולם אצל ברדיצ'בסקי הטבע מובא כניגוד לחיים החנוטים של היהדות, וזירה שאפשר יהיה להתנער בה מן הרכוש הרוחני הממית הזה, ואילו אצל גורדון זהו המקום להחיות בו את היהדות.

היסוד החילוני במחשבתו של א"ד גורדון

עד כאן דיברתי על חיי העבודה ועל השיבה לטבע בתור מה שעשויים להכשיר את תחיית היהדות, ועל החילון הכרוך בכך. אנסה עכשיו להראות כי זיקת העבודה והטבע לתחייה הדוקה הרבה יותר. קודם לזה מוטב שאזכיר כיצד גורדון מתאר את הזיקה לעבר:

אנחנו באים לבקש יחס חדש אל הטבע, אל האדם, אל עצמנו, – יחס חדש לא רק בהשוואה ליחס אחרים לכל אלה, כי אם גם בהשוואה ליחסם של אבותינו הקדמונים. אנחנו באים לבקש את יחסנו אנו. אנחנו באים להוסיף על נחלת העבר. אנחנו באים להוציא מבית גנזינו את כל אותה האש, את כל אותו האור, את כל אותו הכוח, שנאצר שם בתוך כור הברזל ולהשקיעם ביצירה נוסף על מה ששמור לנו שם מאבותינו [א, עמ' 366; וראו גם: א, 170].

אם כך, גורדון ראה בשיבה לטבע 'נטיעה, ודווקא בקרקע של העבר' (א, עמ' 187), שכן חיי העבודה הם גילוי רוחה האמיתית של היהדות. במילים אחרות, אין השיבה לטבע רק בבחינת ריפוי חולי ותיקון מוסרי, אלא היא יצירה המתמשכת במישרין מתוך היהדות, היא עצמותו של העם היהודי, ובמובן זה אין היא בבחינת תנאי להשגת חיים אותנטיים אלא תוכן החיים הללו.

באיזה מובן גורדון תופס את הטבע ואת חיי העבודה בתור מה שמבטא את היהדות ואינו רק בבחינת הכשרת התנאים ליצירת העצמות הלאומית? על כך אפשר ללמוד מן המובן הקוסמי שגורדון מעניק לעבודה ולחיי הטבע. מובן זה מבוסס על כך שהאדם העובד מתאחד עם הטבע; האחדות המושגת בעבודה אינה מוגבלת ליחסי האדם והיקום אלא היא אחדות פנימית של האדם, כלומר איחוד כל כוחותיו בכל מומנט של החיים, 'ההכרה, ההרגשה, האינסטינקטים, הכוחות הפיזיולוגיים וגם הכוחות הפיסיים של הגוף, – כולם משתתפים בבת־אחת ובאחדות גמורה ובהתאמה גמורה בכל אותה התנועה העמוקה, שקוראים לה חיים' (א, עמ' 374). היבט נוסף של האחדות המושגת בעבודה הוא שאין היא חוצצת בין 'הרוח' ובין 'החומר', שכן היא מקיפה את כל האדם (א, עמ' 142). אחדות זו פירושה השתתפותו של האדם בבריאת היקום (א, עמ' 178; וגם ראו: ב, 122). העבודה גם מודגשת אצלו כעניין אינטימי וכתכלית לעצמה (למשל: ב, עמ' 259).²¹

את מה שנאמר עד כה אפשר לנסח כך: בעיני גורדון אין העבודה אמצעי – וליתר דיוק, אין היא רק בבחינת אמצעי. עד כה תוארה העבודה בתור פרקסיס במובן זה שהתממשותו של האדם היא ביצירתו, כלומר, רק אדם ואומה הנאחזים בטבע וחיים חיי עבודה רוכשים להם תרבות ובעלות על ארצם. ולמובן הזה של העבודה כפרקסיס נוסף עכשיו היבט מיסטי, שהרי עיקרה של העבודה מתואר כהתאחדות קוסמית והשתתפות בבריאה.

21. על העבודה בתור חוויה אינטימית ראו: דוד כנעני, העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת (סדרת מחברות חקר), 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.

מה אפשר ללמוד מתיאורים אלו על משמעות קביעתו של גורדון שחיי העבודה הם הם גילוי רוחה האמיתית של היהדות? ראשית, צריך לומר כי גורדון סבור שאי-אפשר להגדיר את היהדות. הוא מבטל את נסיונם של הבאים לברר את תחזיתו הלאומית מתוך בירור מהותה של היהדות, שכן בכך הם באים לברר 'על ידי דבר שבהכרה מה שאין להכרה תפיסה בו' (ב, עמ' 226). במילים אחרות, ניסיון כזה הוא בלתי-אפשרי משום שהוא ביטוי להכרה יתרה שאינה יכולה להתמודד עם החוויה. משום כך גורדון מדבר על היהדות בתור 'נוסח נפשי' או בתור 'יחס של האני אל מה שאינו אני' ולא כעל מהות קבועה ומסוימת. הוא מעמיד 'נוסח חופשי' זה על שני עיקרים: (א) אינטגרליות של האדם; (ב) חיוב הפעילות (ב, עמ' 293). ההנחה היסודית של שני עיקרים אלו היא היעדר התיווך בין האדם לאלוהים שכן, לפי טענתו של גורדון, קיום מתווכים מפקיע את האדם מחובתו שלו וממשימתו שלו ומפקיד אותן בידי הערכאות הדתיות, הקרובות יותר כביכול לאלוהים (ב, עמ' 125). הנחה זו היא שהביאה לידי פיצול בתוך האדם. סבילותו של הנוצרי גורמת לו להפריש שארית מעצמותיו, וכך להבחין בין חלק אמיתי ובין חלק פגום. בשל סבילותו אין הוא יכול לקוות לתקן את פגמותיו, ולכן לא נותר לו אלא לחלק את עצמיותו לחלק פגום וחשוך-תקווה ולחלק טהור שעתידי וטובתו מובטחים לו מעצם טבעו. התפיסה בדבר אמצעיות האלוהים היא אפוא השורש לסבילות האדם ולהתפצלותו. אבל מגמה כזאת, לפי גורדון, זרה לגמרי ליהדות משום שהיא דוחה כל סיוג במונותאיזם.

אם כך, שני היסודות המודגשים אצל גורדון בעבודה – הפעילות והאחדות – הם בעצם גילוי של 'הנוסח הנפשי' המייחד את היהדות. כשם שהיהדות אינה מפצלת את האדם, כן העבודה אינה חוצצת בין הרוח ובין החומר, אלא מלכדת את כל כוחותיו בכל מומנט של החיים ומרחיבה את חייו אל היקום. כשם שהיהדות מורה לאדם להיות פעיל ואחראי, כן העבודה מחייבת אותו להשתתף בבניין היקום ולהיות אחראי לגמרי למה שאינו הוא. כיוון שיסודות 'הנוסח הנפשי' שגורדון מאפיין בהם את היהדות מאפיינים גם את העבודה במובנה הרחב יותר, מה שכינינו לעיל 'המובן הקוסמי', גורדון יכול לטעון כי 'הרעיון הזה [תחיית החיים על-ידי העבודה והטבע] לא רק שאינו סותר את היהדות, את "הרוח" וכו', אלא שהוא, על פי האמת, פרי רוחה של היהדות האמיתית. [...] הוא באמת משיב לתחייה את היהדות, את רוח היהדות האמיתית' (א, עמ' 175). לכן העובד 'עובד עבודה דתית יותר ממי שמקיים בדחילו ורחימו את כל מצוות הדת המסורה והמקובלת' (ב, עמ' 123). גם ברור שהעבודה יכולה לבטא היטב את היהדות מפני שהיא, ממש כמו היהדות, אינה מהות קבועה, אלא 'יחס בין האני ובין מה שאינו אני'.

אם ננסה לשחזר את שיקול הדעת המתחייב ממשבתו של גורדון, ולא ננסה להעריך עד כמה סבירה השקפתו על היהדות, יצא שחיי העבודה במובנם הרחב 'מחליפים' את היהדות המסורתית, מפני שהם מעצימים את 'נוסח הנפשיות' שיש ביהדות. יהדות זו, שגורדון אינו סבור שהיא קרועה מן היהדות המסורתית, מבססת את ערך העבודה. העבודה והיהדות כאחת מחנכות לאחדות ולפעילות, לשיתופו של האדם ביקום ולטיפוח רגש האחריות אצלו (א, עמ' 309). האדם העובד עבודת כפיים – והלוא זה האב-טיפוס של העבודה אצל גורדון –

ממש את הנוסח הנפשי הזה משום שהוא קיים כישות פעילה המשיגה את אחדותה בה במידה שהיא מתאחדת עם היקום בכללו.²²

גם מה שנאמר עד כה על המובן הקוסמי שגורדון מעניק לחיי העבודה ולשיבה לטבע ראוי להיחשב ניסיון ל'חלן' את היהדות. כזכור, גורדון מזהה את תחיית היהדות עם השיבה לטבע ומבסס זאת בעיקר על כך שאת חיי העבודה הוא מאפיין באותם היסודות שהוא מוצא בנוסח הנפשיות המיוחד ליהדות. השוואה חטופה עם תפיסת היהדות של מנדלסון עשויה לזרוע אור על משמעותו הבסיסית של הזיהוי שגורדון עושה בין חיי העבודה לתחיית היהדות. מנדלסון וגורדון מדגישים שהיהדות מבוססת על הרצון, ולא על ההכרה או על הרגש. שניהם מדגישים את המעשה – מנדלסון מזהה את היהדות כדת של מצוות, וגורדון סבור שהיא מחנכת לפעילות; שניהם מדברים על אחדות הנפש והגוף. אולם שתי ההשקפות הללו, הדומות זו לזו בהטעמת המעשה, מנוגדות זו לזו תכלית הניגוד: אצל מנדלסון הטעמת המעשה באה לאפיין 'תורה מן השמים', את היהדות, ואילו אצל גורדון היא מאפיינת נוסח מיוחד של נפשיות, את היהודי. מכיוון שהדת לפי גורדון היא ביטוי לזיקה בין האדם לקוסמוס, היהדות נעשית אצלו ביטוי לזיקתו של היהודי לטבע. אין היא מעידה על תורה המוטלת עלינו, אלא על נפשיות, על אופן של קיום. בקיצור, השוואה בין השקפותיהם של מנדלסון ושל גורדון מסייעת לנו לראות את מגמתו החילונית של גורדון: מרכז הכובד של הדיון ביהדות אינו מצוי בניסיון לבחון דבר-מה שמחוץ לנו, אלא נעתק מן התורה אל דפוסים נפשיים, ממש כשם שמקור הדת אינו טרנסצנדנטי אלא נובע מתוך האדם עצמו.

ההתכוונות אל היהודי ולא אל היהדות, דהיינו אל 'נוסח של נפשיות' ולא אל 'תורה', נובעת במישרין מנקודת המוצא של גורדון. הלוא הוא הניח שככל דת גם היהדות היא יצירתו של האדם ונובעת מתוך התפשטות חייו. אבל האנתרופוצנטריות אצלו אינה מוגבלת רק להסבר מוצאה של הדת, שהרי גם את מאפייניה של הדת הוא מעמיד על כך. בנוסח להסביר את הדת בקטגוריות אורגניות ופסיכולוגיות, הוא 'מחלן' את היהדות. הוא מצדיק את שמירת הזיקה ההדוקה אליה בעזרת מובני יסוד השונים מן המובנים המסורתיים והמקובלים בה: אין זה עוד שמירת אורח חיים שהיהודי מקבלו בגלל היותו תעודה אלוהית, אלא העמדת היהדות על נפשיות מסוימת, שהיא עצמותו של היהודי והיא מבטאת ומגלה את נפשו, ולפיכך חיים אותנטיים יכולים להיווצר רק מתוכה.

22. שביד טוען כי העבודה הגופנית אצל גורדון היא פירושו של רעיון קבלי על קידוש הגוף על-ידי הרוח (היחיד, עמ' 177). בהמשך הדברים הוא מסביר שהעבודה מזכירה את הדבקות במובן הקבלי-חסידותי, וגם מזכיר את הרעיון של 'עבודה בגשמיות' (עמ' 180). טענות כאלה יש גם בספרו של אברהם שפירא, אור החיים ב"יום קטנות": משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל-אביב תשנ"ו. ראו למשל את הדיון בעמ' 78-89. אני חולק על דרך הפירוש הזאת, מפני שגם אם רעיון העבודה הוא גלגול של רעיון קבלי-חסידותי, העיקר כאן אינו בדמיון אלא בהנחות יסוד שונות לחלוטין של שני רעיונות על 'קידוש הגוף על-ידי הרוח': בקבלה ובחסידות התוקף לכך הוא אלוהי, ואילו אצל גורדון התוקף לכך הוא לאומי. שתי הנחות יסוד אלו – שאינן מתגשרות בקווי דמיון כלשהם – הן העיקר.

מה שנאמר עד כה על החילוניות במחשבתו של גורדון מסתכם בדברים האלה: היסוד החילוני בהגותו הוא עקרון הרחבות. על סמך עיקרון זה גורדון טוען כי הדת היא יצירתו של האדם ומבטאת את מגמת התרחבותו. חיוב שונה של היהדות משתמע מכל אחד משני המובנים של העבודה. תפיסת חיי העבודה בבחינת 'רפיון' מבוססת על דחיית ההשקפה שהדת מכילה אמיתות אלוהיות שיש לפרשן, ובמקום זה הועמדה היצירה הדתית כמה שתלוי ביחסי האדם והטבע. לפי המובן הקוסמי, העבודה מבטאת את רוחה האמיתית של היהדות מפני שהיא ביטוי המובהק של הנוסח הנפשי המיוחד אותה. הזיקה ליהדות במקרה זה, והמשמעות המיוחסת לה, מבוססת על כך שגורדון תופס את היהדות בתור סוג מסוים של סובייקטיביות, והטעם לשמירת הזיקה מוצדק בעזרת קטגוריות של אותנטיות.

על סמך כל זה אנסה עתה לבחון באופן ביקורתי את הזיקה המוצעת לנו אצל גורדון ליהדות. דבר ראשון שצריך לומר הוא כי הגותו של גורדון מציעה זיקה סובייקטיביסטית ליהדות, והיא אינה רחוקה ממה שהתכוון רוטנשטרייך בכינוי 'יהודי סובייקטיבי': זיקתו של יהודי כזה למסורתו מבוססת על כך שהוא עצמו מעניק לה את משמעותה.²³ ברור כי עצם הזיקה או ההשתייכות לעצמות לאומית כלשהי היא אקט תודעתי, אולם יהודי סובייקטיביסטי מרחיק לכת, במובן זה שתודעתו אינה קובעת רק את יחסו לעצמות זו, אלא בראש ובראשונה את משמעותה היסודית של עצמות זו.²⁴ מובן שסובייקטיביזם כזה הוא פתרון אפשרי – ונתעלם כרגע ממגבלותיו – לבעייתו של חילוני שאינו רוצה להתנכר למסורתו הדתית. משמעותה של המסורת היהודית נגזרת מן התוקף העל-היסטורי שלה. חילוני כגורדון, הכופר בתוקף המטפיזי שיש למסורת זו, אינו יכול להיקשר אליה דרך משמעותה המקובלת ועל כן הוא עצמו ממשמע אותה. בקיצור, לא משמעותה המקובלת של המסורת ולא תוקפה המכונן הם היסוד לזיקתו, אלא המשמעות המיוחדת שהוא עצמו מעניק לה.

מדוע צריך להחיל את ההבחנות האלה על היהדות המתחדשת לפי גורדון? ראשית, כפי שראינו בסעיף הקודם, הטענה שהיהדות היא דת המחנכת לפעילות ולאחדות ולכן חיי העבודה הם 'גילוי רוחה האמיתית של היהדות' – טענה זו היא יצירת זיקה אל יהדות

23. ראו: נתן רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה, מרחביה ותל-אביב תשל"ב, עמ' 33 ואילך, וכן עמ' 108 ואילך. בסוגיה זו, כידוע, עסק ליאו שטראוס בספרו *Philosophie und Gasetz*, Berlin 1935.

24. ברור כי במידת-מה כל יחיד ממשמע את תרבותו, ולא רק בעצם בחירתו במרכיבים מסוימים מתוכה. וגם ברור שעצמות לאומית אינה יחידת תוכן הנמצאת מחוץ לבני האדם ומועברת בין הדורות כפיקרון ותו לא. בעניין זה ראו: גדעון סגל (עורך), האם יש למסורת תוקף מחייב?, ירושלים 1992, בעיקר את דבריו של שלמה אבינרי בעמ' 10. אבינרי מסביר שם כי המסורת היא דבר הנתון בשינוי מתמיד, אבל, לדעתי, מן ההנחה שהמסורת נתונה לשינויים אין להסיק את המסקנה שאין בה דבר קבוע, או שאין בה עקרונות משמעות שהמערער עליהם מערער על תוקפה של מסורת זו ועל אחיזתו בה. דוגמה לכך היא ערעור על העיקרון 'תורה מן השמים'. איני מתכוון לומר עתה שהמערער על כך פטור מיצירת הזיקה למסורת, אלא שעליו להכיר בכך שערעורו הוא שידוד מערכות של מסורתו ולא שינוי שייבלע בה מצעם היותה דינמית.

שעיקרי משמעותה ניתנו לה בידי גורדון. חיי העבודה האלה הם גילוי עצמות הלאום, כי מה שהוצב ביסודם הוא פירוש מסוים של היהדות.²⁵ חיי העבודה והשיבה לטבע הם תחיית היהדות משום שהתוכן המיוחד של העבודה מקורו בתודעה המשייכת את התוכן הזה למה שהיא מחלצת מתוך היהדות; פירוש הדבר, שכלל הזיקה ליהדות – ההשתייכות אליה כמו מתן המשמעות – נקבעים בתודעה.

עד כה נאמר כי הזיקה שגורדון מציע בהגותו ראויה להיחשב ל'סובייקטיביזם', גם משום שהזיקה המוצעת אצלו ליהדות נעשית על יסוד משמעות שהוא עצמו מוצא ביהדות. בדיוק אותה המגמה מאפיינת גם את גישתו של גורדון בבואו להעמיד את התחדשות עצמותו של הלאום על העבודה כמימוש חזון מקראי. ההסתמכות על המקרא חשובה לו מפני שהיא משמשת ראייה לכך שבניינו הלאומי נעשה 'על יסוד הלאומי האנושי הטבעי שלנו, שהוא תוכן נשמתנו, על יסודו של "לא ישא גוי אל גוי חרב", של "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ", של "צדק צדק תרדוף" וכו' וכו' (א, עמ' 225). וטענה דומה: 'אנחנו הודענו ראשונה כי האדם נברא בצלם אלהים, אנחנו צריכים ללכת הלאה ולאמור: העם צריך להיברא בצלם אלהים' (א, עמ' 260). פירוש זה הוא סובייקטיביסטי מפני שגורדון מתיר לעצמו להשתמש באופן חופשי במשמעותם של הפסוקים שהוא נוטל מן המקרא ועם זאת להכלילם לכדי 'חזון היהדות'. אותה המגמה מאפיינת את פרשנותו הספונטנית של גורדון ל'ארון הספרים היהודי'. הוא משתמש בטקסטים כאמצעי לגלות בהם את הסובייקטיביות שלו עצמו. שביד מתאר את שיטת פרשנותו כך: 'הוא בורר בכתובים גרעין של אמת מוסרית או דתית שהוא מסכים לו בהחלט, או נאחו בביטוי של רגש חי הנראה לו מתאים במיוחד לרגשותיו שלו, ומששתחבר באופן זה "מפנימיותו" אל המקרא הריהו מתיר לעצמו בידועין להמשיך ולפרש את הדברים על פי דרכו שלו ולבטא בפשטות כל מה שהם עוררו בנפשו'.²⁶ יוצא מכך שהגישה הטקסטואלית של גורדון וכן הזיהוי של חיי העבודה עם היהדות, או ראייתם כמימוש היהדות, מבוססים כולם על ההנחה שהסובייקט הוא מקור המשמעות, ועל-כן היחס ללאום אינו מבוסס על הטמעת עצמות הנושאת משמעות 'קשיחה'

25. יכול הטוען לטוען כעת כי כל הדיבור על 'פירוש של היהדות' אינו מתיישב עם העובדה שגורדון התנגד לכל ניסיון להגדיר את היהדות. על כך אפשר לענות כך: אולי חילוף 'נוסח נפשיות' של היהדות הוא פירוש כלשהו של היהדות, של העיקר בה (הסובייקט), של מאפייני הנוסח (אחדות ואינטגרליות), אבל בכל זאת אין לראות בזה הגדרה של היהדות. ואם יתעקש הטוען לראות בפירוש זה הגדרה של היהדות אזי במידה שנימוקיו מוצקים, בה במידה הוא חושף אי-עקיבות בהגותו של גורדון.

26. גישה פרשנית זו היא העומדת ביסוד טענתו מרחיקת הלכת של גורדון כי 'חושבים אנחנו, כי בגלותנו רעיונות חדשים בתנ"כ, הרי אנחנו מפרשים אותו. אבל על פי האמת הדבר הוא להפך: התנ"כ הגלוי הוא פירוש לתנ"כ הנעלם שבתוך נשמתנו' (ב, עמ' 364). שביד מסביר כי 'א. ד. גורדון מכוון למאמץ עקבי של היערכות מחודשת אל המקורות [...] זהו, כמדומה, ענינו של הדיבור הסתום על "התנ"ך הגנוז בנשמתנו". אבל בין כה וכה שוב החליף א. ד. גורדון גישה סמכותית בגישה ספונטנית וסימן בזה את מוקד המשבר' (היחיד, עמ' 89). שביד, לדעתי, צודק בתיאור המשבר באופן כזה, אבל אין מקום לייחס לגורדון את 'סימון המשבר', אם מתכוונים בכך לקבוע שהוא הבחין בחומרת המשבר העולה מתוך יחסו למקורות.

משל עצמה אלא על גילוי הסובייקטיביות בעזרת עצמות זו והכפפת משמעותה לסובייקטיביות זו.

בכל הדוגמאות שהבאנו עתה הסובייקטיביות גם באה לידי ביטוי בכך שהפירושים הניתנים ליהדות הם שרירותיים למדי: אפיון היהדות בתור דת המעוררת לפעילות ולאחזות הוא אפיון מופשט העשוי לשמש סכמה של כל השקפה המזהה את קיומו של האדם עם הפרקסיס. הוא הדין גם בבסיס רעיון עם-אדם על הביטוי 'צלם אלוהים' או בבסיס רעיון העבודה על שברי כמה פסוקים, וגם ביחסו הספונטני של גורדון למקרא כפירוש לתנ"ך הנעלם שבנפשו. שרירותיות זו היא בעיה בהגותו של גורדון, מפני שבכל העניינים הללו ההסתמכות על המקורות היא עניין חשוב: הטענה שחיי העבודה הם גילוי של היהדות מבוססת על כך שהזיקה ביניהם אינה הכרעה אידיויניקרטית, ורק מפני שיש לה תוקף עקרוני יכולים שני התהליכים הללו להיכרך יחד; ביסוס חיי העבודה על חזון המקרא משמש לגורדון עדות לכך שתביעתו אינה בבחינת 'היפנוז' מפני שהיא יונקת במישרין מתוך עצמותה שלה. בקיצור, לפי שיטתו, גורדון אינו רשאי להסתפק בפירוש סובייקטיבי שמעצם טבעו הוא שרירותי במידת-מה. אין הוא רשאי להסתפק בכך מפני שהקשר בין חיי העבודה ליהדות הוא המבטיח לו את 'היניקה' מתוך העצמות הלאומית, משמע את האוטנטיות.

עד כה ניסיתי להסביר מדוע תפיסת היהדות של גורדון היא סובייקטיביסטית. העיקר היה שגורדון השעין את הגותו על משמעות מסוימת שהוא עצמו העניק ליהדות, וכל ההולך בעקבותיו ורואה בחיי העבודה גילוי של היהדות עושה כן מפני שהוא עצמו ממשמע את היהדות. העניין שכבר הוזכר כמה פעמים עד כה – תפקידה האקספרסיבי של הדת לפי גורדון – עשוי ללמד אותנו דבר נוסף על הסובייקטיביזם שלו. גורדון מסביר כי העיקר בדת הוא 'יחס הדתי או הרגש הדתי (מצד היותו כוח פועל בנפש הוא רגש, ומצד היותו קשר בין הנפש ובין הטבע הוא יחס, או מצד עצמו הוא רגש ומצד פעולתו הוא יחס), אשר ככל רגש חי הוא זקוק לביטוי חי ומתחדש' (א, עמ' 350). בהמשך הוא מציג שתי דעות הפסולות בעיניו: 'דת לאומית מחויבת להיות נתונה מן השמים, מחויבת להיות דבר מסוים וקבוע לדורות עולם' (שם); דעה אחרת היא שעבר זמנה של הדת הלאומית. אחר-כך הוא מתאר את דעתו, ועיקרה דת המבוססת על כך שמתקיים בה יחס דתי, 'אשר ככל יחס נפשי הוא קודם לביטוי, הוא הנותן צורה לביטוי והוא המחדש בכל יום תמיד את צורת ביטוי לפי התחדשות החיים והמחשבה שבחיים והיצירה שבחיים' (א, עמ' 351). הדבר החשוב כאן אינו הקביעה שהדת היא 'יחס נפשי', אלא שהדת צריכה להיות נאמנה תמיד לביטוי הספונטני של היחס הנפשי הזה. קביעה זו קיצונית יותר מהנחותיו של גורדון שהדת היא סובייקטיבית – מעצם התבססותה על נטייתו של האדם לאיחוד עם היקום (א, עמ' 112) – שכן עתה מוסבר שלא רק תחילתה מן היחיד אלא שהדינמיות הראויה לה היא הדינמיות של נפש היחיד: קצב ההשתנות של הדפוסים הדתיים צריך להיות קצבו של היחיד.²⁷ צרכיו, ביטוי, ו

27. ראו: עינת רימון, 'דת וחיים: חידוש ההלכה והדת היהודית בהגותו של א"ד גורדון', זמנים, 72 (2000), עמ' 79. אולם אין היא מתארת, לפי דעתי, את הדברים בהקשר שראוי להביאם – את הניסיון של גורדון

רגשותיו – הם העיקר. דבר זה הוא מאפיין נוסף וחשוב של הסובייקטיביזם שבהגותו של גורדון, מפני שהוא מגלה לנו את הסתגרותה של התודעה המבקשת לה זיקה אל היהדות: כפי שהסובייקט טוען אותה במשמעות יסודית שמקורה בו, כן הוא משליך על העצמות החיצונית לו את קצב התחדשותו ואת צרכיו.²⁸

עניין זה גם בולט בביקורתו של גורדון על דת הקופאת על שמריה. הוא מסביר כי 'הקיבוץ הוא על פי עצם מהותו יותר אינרטי מן היחיד, פחות מוכשר לתנועה, להתחדשות. הדבר הזה גרם כי הדת קיבלה צורה קבועה לדורות עולם, כלומר צורה, שהיא ממש ההפך מתעודת הדת האמיתית, שאינה אלא להיות ביטוי נאמן ליחס הדתי, ליחס הדתי החי, ההולך ומתחדש בעצם התחדשות החיים, שהוא עצם היסוד להתחדשות זו, עצם הנקודה, שמתוך תנועתה מתהווים החיים הנפשיים. כלומר הדת היתה צריכה להיות חיה, מתחדשת מתוך התחדשות החיים ומחדשת את החיים מתוך התחדשות עצמה' (א, עמ' 352; וראו גם: א, עמ' 125).

מפסקה חשובה זו אפשר להסיק שתי מסקנות מרחיקות לכת: א. גורדון אינו רחוק כאן מן הביקורת הקיצונית על הדת שנשמעה מפי לודויג פוירבאך וההולכים בעקבותיו על כך שהדת היא התנכרות של האדם אל עצמו. הלוא אם הדת זהה לעצמות הלאום, והלאום הוא קיבוץ אינרטי יותר מן האדם היחיד, הרי שמזומן לדת להיכשל – ממש מעצם טבעה – במילוי תעודתה האמיתית ולהתנכר לביטוי הספונטני של האדם. באיזו מידה ראה באיפוינה של הדת ניכור של האדם לעצמו אנחנו יכולים ללמוד מטענתו שהשנאה בין בני אדם והמלחמות נובעות 'מאותו הצד של הדת, שנתגבש ונתאבן, עד כדי לאסור לכל מחשבה חיה ולכל רוח חיים לנגוע בו' (ב, עמ' 309); ב. אפשר עכשיו לשוב למה שכונה בסעיף הראשון 'היסוד החילוני' של גורדון, וללמוד ממקום זה עד כמה ההתנגדות לכך שהדת מסורה מן השמים היא אצלו הכרעה עקרונית. הוא דוחה זאת מפני שההנחה שהדת היא גילוי של אמת נצחית פירושה בעיניו קיבוע טוטלי של הדפוסים הדתיים, מה שמנוגד לגמרי למטרתה האמיתית של הדת. לכן היסוד החילוני שבמחשבתו של גורדון אינו מקרי. דחיית תוקפה העל-היסטורי של הדת אינו תוצאה של 'חוסר אמונה', אלא של שיקול דעת יסודי הגוזר את הדת מן האדם ומתעקש להעריך אותה על סמך גזירה זו.²⁹

לחץ את היהדות ואת זיקתו לסובייקטיביזם. וזה המקום לשוב למה שנאמר בהערה 19 ולתהות: האם זניחת חשיבותו של הזמן ההיסטורי ביצירת עצמות הלאום אינה פועל יוצא של השלכת הסובייקטיביות – ובעיקר השלכת הדינמיות של נפש היחיד – על הדת ועל העצמות הזאת בכללה?
28. עמדתו של לייבוויץ היא כאן בבחינת מענה דתי לחילוניותו של גורדון. לייבוויץ טוען שאין אנו מתפללים כדי לבטא את רחשי הנפש, אלא מכיוון שבצטוינו להתפלל. ראו: ישעיהו לייבוויץ, 'מצוות מעשיות', בתוך: ארתור א' כהן ופול מנדס-פלור (עורכים), לקסיקון התרבות היהודית בזמננו: מושגים, תנועות, אמונות, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 318-331. התנגדותו של לייבוויץ לעמדה החילונית המיוצגת בהגותו של גורדון מבוססת אפוא על הטענה שעמדה כזאת מסולפת מעיקרה מפני שהיא מעריכה את הדת לפי מידת יכולתה לסייע לאדם בביטוי רגשותיו ולא כחובה וכעבודת אלוהים.
29. על כן אינני רואה כיצד אפשר לייחס לגורדון עמדה המחייבת את הדת בתור השתקפות של מהות נצחית (ואין הכוונה לכך שהאומה היא חלק מהשתקפות ההווה בכללה). ראשית, הדינמיות חיונית בעיניו ואין

עכשיו אנו יכולים להגיע אל המסקנה העיקרית בסעיף זה ולבחון שוב את בעיותיו של עקרון הרחבות. כבר הסברנו שעיקרון זה מבוסס על ישותו הבלתי-שלמה של היחיד, ועל-כן העיקרון הבסיסי של קיומו הוא התפשטות החיים מבעד למעגלים קונצנטריים. התפשטות חייו של היחיד תלויה בכך שהלאום קודם לו מבחינה אונטית, כלומר שהיחיד הולך וקונה לו את ממשותו מתוך ממשותה של עצמות לאומית. לקדימות האונטית של הלאום לפי גורדון יש לפחות שני טעמים: ראשית, וזה טעם יסודי, האינדיבידואליזם של היחיד, משמע קיום היחיד בתור יחיד, אפשרי רק בזכותו של הלאום, שכן 'האדם היחיד, לו היה נשאר תמיד יחיד, לא היה לו בכלל שום יחס אל הטבע או אל מה שיש לו יחס, כי היה מובלע בתוך הטבע בבחינת חלק מהטבע. היחס הרי הוא קודם כל הבדלה והגבלת מקום החיבור בין המובדלים' (א, עמ' 351). גורדון טוען כאן כי עצם הדיפרנציאציה של האדם מן הטבע אינה אפשרית אלא בגלל האומה, שהרי התלכדותם של בני האדם במסגרת האומה מבחינה אותם מן הטבע ובכך מחייבת אותם ביחס אל הטבע. שנית, הלאום קודם ליחיד מפני שתוכנו של היחיד מוצאו בלאום (לשון, ספרות, רגישות, מחשבה וכו').³⁰

קדימותה האונטית של עצמות לאומית פירושה שעיקרה של עצמות זו הוא דבר נתון ביחס לסובייקט, כלומר שיש לה משמעות יסודית נתונה ודינמיות משל עצמה, ואין הן נקבעות לפי הסובייקט. אולם קדימות זו – הנחוצה לעיקרון היסודי של הגות – מתערערת בגלל הסובייקטיביזם של גורדון. גורדון שאל האם האדם צריך לבנות את עולמו 'אם מלמטה למעלה ומבפנים אל החוץ [...] או הוא צריך לבנות מבחוץ אל תוך נפשו ומלמעלה למטה - ממה שנלמד וממה שמוכר אל היסוד שבנפשו [...] בכדי שהיסוד יתאים אל הבנין?' (ב, עמ' 234), ומן התשובה הנחרצת שגורדון משיב על כך, וגם מכלל מה שנאמר כאן, מובן שאדם צריך לבנות את עולמו מן הפנים החוצה. לפי השקפתו, החוויה של היחיד נעשית היסוד, הכול נערך ונשפט לפיה, והיא נעשית הבוחן לדינמיות הראויה בגלל תפקידה האקספרסיבי. סובייקטיביזם כזה – ואולי מוטב לומר: רדוקציוניזם סובייקטיביסטי, לפי מונחו של אמיל פקנהיים – מביא לידי כך שגורדון אינו מציע רחבות המבוססת על הטמעת עצמות בעלת משמעות נתונה, כי אם 'התפשטות' שאינה אלא התכנסותה של התודעה, שכן

היא יכולה להיגזר מיסוד סטטי; ובעניין זה, כמדומני, הצדק עם שמואל הוגו ברגמן, במבוא שכתב לכרך ב' של כתבי גורדון, בהטעימו את הדמיון בין גורדון לאנרי ברגסון (ב, עמ' 14). שנית, גורדון התנגד לכל ניסיון להגדיר את היהדות, וודאי שאינו יכול להניח כי יסוד האומה במהות נצחית. טענותי הללו מכוונות כנגד נתן רוטנשטרייך (האומה בתורתו של א. ד. גורדון, ירושלים תש"ב, עמ' 6), אליעזר שביד (היחיד, עמ' 92) ודוד כנעני (העלייה השנייה העובדת ויחסה לדת ולמסורת, עמ' 71).

30. הסבר נרחב לקדימותה של האומה ליחיד ראו: רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון, עמ' 3 ואילך. רוטנשטרייך טוען שם, ובצדק לדעתי, כי ככלל הנחתו היסודית של גורדון חלוקה על ההשקפה הרואה באומה תולדה של יחסי גומלין בין יחידים, אולם טיעונו אינו מחוור. על-כל-פנים, עיקר ההסבר שרוטנשטרייך מביא שם מבוסס על כך שגורדון מבחין בין מציאות אורגנית למציאות חומרית; הנחה אורגנית זו באה לידי ביטוי בכך שדבר חי הוא יותר מצירוף פרטיו ולכן הוא קודם מבחינת דמותו לצירוף. על הביטויים השונים של קדימות זו ראו שם, בעיקר עמ' 5-6.

התודעה היא המעניקה את המשמעות האידיויסינקרטית לדת, והיא המבקשת להכפיף את דינמיות הדת לקצב הדינמיות שלה. בקיצור, במקום רחבות הנובעת מן החרגה אל עצמות נתונה, מוצעת כאן 'רחבות' שבה העצמות מוערכת לפי תודעת הסובייקט.

יוצא אפוא כי המתח שבין שתי מגמותיו של עקרון הרחבות – חיוב היהדות מזה ודחיית תוקפה המטפיזי מזה – אינו רק מתח אלא עיקרון המעורר ערמבפניס. העמדת הדת על שאיפת ההתפשטות של האדם כרוכה בזיקה סובייקטיביסטית המגבילה את ההתפשטות לכדי הפקה ספונטנית של התודעה. אפשר שמסקנה זו אינה בעייתית כשהיא לעצמה, אבל בהגותו של גורדון היא מוקשה מפני שרדוקציוניזם סובייקטיביסטי אינו יכול להשתדך עם ההנחה שזיקה לדת היא הרחבת הישות ועם ההנחה שהאותנטיות תלויה בעצמות בין-סובייקטיבית. במילים אחרות, במחשבתו מתרוצצות שתי מגמות מנוגדות: מצד אחד, בשל אי-השלמות הישית נתבע האדם להרחיב את חייו, מצד אחר, הרדוקציוניזם הסובייקטיביסטי שלו דן את האדם להשלים את עצמו בתודעתו, כלומר בתוך אי-השלמות.

על מסקנה זו נוכל להוסיף שתי הערות. האחת, התערערותו של עקרון הרחבות אינה מוגבלת רק לזיקה ליהדות. אותן הבעיות שהתערערו לגבי היהדות שבות ומתערערות גם לגבי הזיקה ללאום. מצד אחד, גורדון מתנגד בתקיפות לאינדיבידואליזם מפני שהוא סבור שהלאום אינו בנוי מצירוף של יחידים אלא קודם להם. מצד אחר, הסובייקטיביזם שלו, כלומר הכפפת העצמות לכלל צורכי ביטוי של היחיד והעמדת היחיד והספונטניות שלו בתור עיקר, משמעו – אם להשתמש בדימויו של גורדון עצמו – ניסיון להחיות את הלאום כך שהבניין יתאים אל היסוד, קרי להתאים את הלאום אל היחיד, ובכך מתערערת קדימותו האונטית של הלאום וגם נפגמות יציבותו ומשמעותו.³¹

והערה שנייה: בתחילת המאמר הוזכר כי לפי גורדון האדם בעלמא הוא פיקציה, מפני שהוא קיים רק בתור בן לאומה מסוימת וחי את חיי אומתו, או מחמת 'היפנוז' הוא חי חיי אומה אחרת. והנה כמה פעמים בדברו על תחיית הלאום גורדון מקדים את האדם ליהודי ואומר: 'כללו של דבר: בכדי לחנך, להשיב לתחייה את היהודי, צריך להתחיל מן היסוד: מן האדם. צריך לחנך, להשיב לתחייה את האדם שביהודי בכל שלמותו, בכל הרוחב והעומק של המושג אדם, – והיהודי כבר כלול בהיקף זה' (א, עמ' 265-266). ומיד בהמשך הדברים: 'היהודי שבנו מצומצם, מפני שהאדם שבנו מצומצם, ולהשיב לאדם שבנו את המרחב ואת המעוף יכולים אנחנו רק בתשובתנו אל הטבע ואל העבודה' (ראו גם: א, 100, 306, 366). את הקדמתו של האדם ליהודי גורדון גם מנסח בעצם מגמתו הפילוסופית: הדיון היסודני שלו בחיבור האדם והטבע הוא נדבך היסוד בביאור אופן התחדשותו של היהודי. התחדשות

31. הפרשנים אינם מציינים את המתח הזה בין הסובייקטיביזם ובין התנגדותו הנחרצת של גורדון לליברליזם. דוגמה טובה לכך היא דיונו של זאב שטרנהל, בנין אומה או תיקון חברה?, תל-אביב 1995, פרק ראשון. הוא מסתמך יתר על המידה על השקפתו האורגנית של גורדון ואינו מביא בחשבון מרכיבים אחרים בהגותו, ובעיקר את הסובייקטיביזם. אפשר שמרכיבים אלו גורעים מעקיבות הגותו של גורדון, אולם כמעט בה במידה הם מרחיקים את הגותו מתפיסה הדוגלת בנחרצות ובתקיפות בפרימט הלאום.

זו היא בראש ובראשונה התחדשותו של האדם, שהרי גורדון מתאר שם את זיקתו של האדם לטבע ומעמיד זאת בתור נקודת המוצא של כלל הגותו. אולם תוכניתו של גורדון היא בעייתית, לפי עיקרי מחשבתו; היהודי אינו יכול להיכלל בהיקפו של האדם, שהרי היהודי קודם לאדם מבחינה פסיכולוגית ומבחינה ישותית, כלומר אדם יהודי מתהווה מתוך יהדותו ולא מתוך האנושות או מתוך הטבע. הם גם אינם יכולים לשמש רק תנאי להתחדשותו.³² בקיצור, הרעיון להשיב לתחייה את היהודי דרך החייאת האדם הוא חסר שחר מפני שהוא מבוסס על פיקציה, לפי שיטתו; על-כן צריך לשאול האם הצליח גורדון מן ההוגים שהוא מבקרים על התבטלותם בפני תרבות אירופה, שהרי הוא הציע דבר עקר יותר: הם הציעו תרבות זרה אבל ממשית, ואילו הוא, בחשבון אחרון, מציע דבר-מה בלתי-ממשי, בדמותה של אנושות?

קושי זה במחשבתו של גורדון אני מביאו כעת לא בשביל עצמו, אלא מפני שלדעתי הוא מעיד על הסובייקטיביזם שלו. גורדון הדגיש את נאמנותו ליהדות ולעצמות הלאום. אולם הוא ערער לגמרי על משמעותה היסודית של היהדות ותבע ממנה לשמש את הדינמיות של נפשו שלו. הרדוקציוניזם הסובייקטיביסטי שלו אינו מאפשר לו לסגל לעצמו עצמות חיצונית לו, והוא מעוניין בה פְּמָה שיכול לסייע לו בהפקה הספונטנית של תודעתו. ומכאן שהוא נותר, ואין זה מקרה, אדם ותו לא. הוא מציע ליהודי לשוב ולהיות אדם, ומתוך שיבה זו להיעשות יהודי, מפני שהתביעה חסרת הפשרות לבטא את דחפי ההתפשטות של היחיד אל הטבע, להתרחב מבעד לכל המעגלים – תביעה זו אינה, לאמיתו של דבר, אלא תביעתו של אדם ותו לא. ומכך גם מובן כי שני העניינים שהבאתי זה עתה – קדימותו של האדם ליהודי והמתח בין הסובייקטיביזם לאנטי-אינדיבידואליזם – סמוכים זה לזה, מפני שהם תוצאות המסקנה, שלמרות הטעמתו של עקרון הרחבות, תודעתו של היחיד נותרת אצל גורדון מכונסת בעצמה, באותו המובן של סובייקטיביזם שתיארת עד כה. בגלל התכנסות זו, האדם קודם ליהודי בכמה מקומות ובכמה סוגיות, שהרי תודעה כנוסה בתוך עצמה היא, בחשבון אחרון, תודעה ותו לא; ובגלל אותה נטייה סובייקטיבית גורדון נקלע למתח מתמיד בתפיסתו על הלאום.

כידוע, גורדון ביקש שיעיינו בכתביו 'רק אם נשאר בהם ובאותה המידה שנשאר בהם עוד ערך חי' (ג, עמ' 231). סבורני שחלק חשוב מן הערך החי שנשאר בהם נעוץ בכך שחולשתיו של גורדון אינן מסתכמות בבעיותיה הפנימיות של הגותו,³³ והן יכולות להדגים

32. על כך דובר בחלק השני של המאמר. הראיתי שם כי התנאי ההכרחי של התחייה אינו שיבה לטבע אלא שיבה לארץ-ישראל, וכי חיי העבודה הם יצירת עצמות מתחדשת.

33. לעניות דעתי, רוב הפרשנים מעריכים את מחשבתו של גורדון הערכה יתרה. אני אומר זאת גם מפני שגורדון אינו מעיין במשמעות מרחיקת הלכת של עמדתו החילונית, ובהדגישו את הסובייקטיביות אין הוא מביא בחשבון את הקושי המתעורר בין זה ובין הנחתו על האונטולוגיה של האדם. פרשנותו לניטשה – אף-על-פי שהכיר אותו, ככל הנראה, רק מכלי שני, ועל כך עיין: מנחם ברינקר, 'ניטשה והסופרים העבריים: ניסיון לראייה כוללת', בתוך: יעקב גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים תש"ב, עמ' 149-151 – מעידה גם היא על מגבלותיו כפילוסוף. מאמרו 'רעג ונצח' מבוסס על פירוש

היסוד החילוני במחשבתו של א"ד גורדון

את מה שמזומן למחשבה יהודית-חילונית שאינה מעוניינת לזנוח את מורשתה הדתית, וכוונתי לקשר שבין חילוניות-יהודית כזו ובין סובייקטיביזם; בכך יכולה משנתו להצביע על המבוי הסתום של אחת מדרכיה של תודעה חילונית יהודית כזאת: יהודי כזה מבקש לו 'רשות רבים', מה שמשמעותו תלויה ועומדת מחוץ לו, ומה שנמצא לו הוא דבר-מה שמשמעותו 'הקשיחה' זרה לו, עד שאין הוא יכול לקבלה, והוא ממשמע אותה לפי עצמיותו. במילים אחרות, חיוב היהדות נובע מאינטרס ישותי. את הדבר הזה הבליט גורדון היטב, והוא מנוסח אצלו בעזרת עקרון הרחבות. אולם בחילון שגורדון מציע הוא ממיר את המשמעויות היסודיות של המסורת הדתית במשמעות אידיאולוגיות, ובכך נשאר השואף לרחבות בתכניו הסובייקטיביים ובעצמיותו.

בלתי-סביר לרעיון השיבה הנצחית הניטשיאני. גורדון מניח בבסיס המאמר שניטשה התכוון בשיבה הנצחית לפי פשוטם של המונחים, לסופיות של הצירופים השבים בנצח. את הרעיון הזה, לפי פרשנותו, הוא גם ניסה להחיל על החלל. אולם אין הוא מבחין שכל כוחו של רעיון זה מבוסס על כך שהוא מעין פרובוקציה פילוסופית, וניטשה מעלה אותה כדי לתבוע מקוראו שיעניק לחייו משמעות שתעמוד בתוקפה גם אם ישוב ויחיה את חייו לאין קץ. גם תפיסת העל-אדם של ניטשה מוזמנת כליל אצל גורדון (ראו, למשל, ב, עמ' 95). אין הוא מבחין שהאדנות היא בראש ובראשונה יחס פנים-נפשי והוא מפרש אותה כתאוות שליטה.