

בין עם לארצו: יחיד, אומה וארץ בהגותו של א"ד גורדון

שלום רצבי

א. במקום פתיחה

על חשיבותו הרבה של אהרן דוד גורדון כהוגה ציוני וחברתי עמד בובר עוד בשנותיה הראשונות של מלחמת העולם, כשפרסם ממכתביו ב-*Der Jude* 1916. להערכה זו הוא נתן ביטוי גם כשקבע, בתשובה למשאל שנעשה בשנת 1928, שמכתבי אחד העם וכתבי גורדון הם שני הספרים העבריים החשובים ביותר שראו אור בעברית עד אז. שני ספרים אלו, טען בובר, הם 'תעודה גדולה לחיי אנוש חזקים, בלתי-תלויים, נאמנים ללא שיעור לתנועה שמקרבה עלו'.¹ הוא לא הסתפק באפיון זה, וניסה לאפיינם גם מבחינת המגמה הציונית המסתמנת בהם. בספרים אלה, הסביר בובר, ניתן ביטוי לשני מסלולי הגשמה ציונית שרכיביהם זהים אך הם שונים במהלכם; מסלולו של אחד העם הוא: רוח-עם-ארץ, ואילו מסלולו של גורדון הוא: ארץ-עם-רוח.² 'זוהי', הוסיף בובר מתוך התייחסות כוללת לתפיסתם הלאומית, 'הדינמיקה הכפולה של תנועה אמיתית; רק על-ידי שיתוף פעולה של רוחה וארצה תוכל האומה להתחיות'.³ בדברים אלו התכוון בובר מן הסתם להדגיש גם את המשותף להם בכורחם את האוניברסלי, כלומר את היחיד באשר הוא יחיד ('חיי אנוש חזקים ובלתי תלויים'), ואת הפרטיקולרי, כלומר נאמנות 'ללא שיעור לתנועה שעלו ממנה', וגם את השונות שביניהם, שכן לא הרי מסלולה של ההגשמה הציונית בהגותו של גורדון כהרי זה של אחד-העם. לגרסתו של גורדון, הסביר בובר, הדרך לתחייתה של האומה היהודית, ששיאה בתיקונה של הרוח שמבטאה הוא היחיד, עוברת דרך הארץ ודרך העם. משמעם של דברים: אי אתה יכול לתקן את זיקת האדם אל הרוח קודם שתקנת את זיקתו אל הארץ ואל העם. לא כך הם פני הדברים בציונות הרוחנית נוסח אחד-העם. כאן מסלול ההגשמה הוא: רוח-עם-ארץ. על פי תפיסה זו, חידושה של הרוח דווקא, שמבעה 'תחיית הלבבות', הוא

1. מ' בובר, נתיבות באוטופיה, תל אביב 1983, עמ' 255.

2. שם, עמ' 256.

3. שם.

נקודת הראשית של המסלול שמטרתו תיקון האומה ותחייתה. בגישת אחד-העם, רק בשיאו של מסלול ההגשמה הציוני נמצא את חידוש התודעה הקולקטיבית הלאומית, ולכשיוגשמו שני אלה, חידוש רוחו של היחיד וחידוש רוחה של אומה, יבוא זמנה של רכישת הארץ גופה. ואכן, מן המפורסמות הוא שבמרכז תפיסתו הציונית של גורדון עמדה ההנחה שראשיתה של הדרך לתיקון האומה עוברת דרך הגשמה האישית של היחיד, אשר עניינה שיבתו של היחיד אל הארץ ושיקום זיקתו אל נופיה של הארץ בדרך של יצירה. את מסלול ההגשמה הציוני הזה יש להבין על יסוד הזיקה שהניח גורדון בין שלושת הרכיבים: ארץ, אומה ויחיד. הוא סבר שהאדם כיצור אנושי נועד לחיות לא רק את 'פרטיותה המצומצמת [של הנפש]', כי אם גם את כלליותם האין-סופית של החיים העולמיים, לחיות לאין סוף.⁴ וכך בהתייחסו לתחייה הלאומית בדמותה הציונית הוא יכתוב: 'צריך שיהיה ברור לנו, כי התחיה היא לא צמצום עצמיותנו בתוך השקפת-עולם קבועה, כי אם שחרור עצמיותנו, נתינת אפשרות לעצמיותנו להתפשט בכל העולמות [...]'.⁵ הווה אומר שעליו, על היחיד, לחרוג ממסגרות עולמו כיצור חי ולחיות את ההווה כולה. שורשיה של תפיסת עולם זו, כמו שכבר עמדו על כך חוקרים רבים, בתפיסתו המעין פנתאיסטית⁶ מכאן, ובאנתרופולוגיה הגורדונית, המושתתת על תאוריות אורגניות-התפתחותיות שרווחו בעידן שלהי המאה במרכזה ובמזרחה של אירופה מכאן.⁷ במיצוען של שתי גישות-מגמות אלו ראה גורדון גם בקשר בין היחיד לאומה וגם בקשר בין האומה לנוף מולדתה, כלומר לטבע ולארץ, קשר דינמי ואחדותי, המובנה בהם א-פרירורי.⁸

על יסודה של תשתית מושגית זו מן הסתם ראה בובר בזיקת העם לארץ ישראל אליבא דגורדון זיקה א-היסטורית הוזה לגישתו הוא.⁹ על רקע זה מן הסתם יש להבין את המקום הרב שייחד בובר להגותו ולאישיותו של גורדון בספר בין עם לארצו, עיקרי תולדותיו של רעיון. כך לדוגמה את דברי ההקדמה לספר סיים בובר בהבעת רגשי תודה לשניים – לרב אברהם יצחק הכהן (הרא"ה) קוק ולא"ד גורדון, 'שהשפיעו על עמדתו היסודית של ספר

4. א"ד גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות', בתוך: הנ"ל, האדם והטבע (עורכים: ש"ה ברגמן וא' שוחט), ירושלים תשי"ז, עמ' 274.

5. הנ"ל, 'חשבוננו עם עצמנו', בתוך: הנ"ל, האומה והעבודה, תל אביב תשי"ז, עמ' 365.

6. כך לדוגמה יכתוב גורדון בפשטות: 'כל נפש חיה היא חוליה אחת קטנה בתוך ים החיים האין-סופי'. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', בתוך: הנ"ל, האומה והטבע, עמ' 93.

7. ראו גם: ש' אבינרי, 'א. ד. גורדון: עבודה וגאולה', בתוך: הנ"ל, הרעיון הציוני לגונוניו, תל אביב 1991, עמ' 176 ואילך (להלן: אבינרי, הרעיון הציוני לגונוניו); וגם: א' שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', משנת א. ד. גורדון ומקורותיה בקבלה ובחסידות, תל אביב 1996, עמ' 216 ואילך (להלן: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות').

8. ראו לדוגמה: א"ד גורדון, 'להבנת רעיונו מיסודו', בתוך: הנ"ל?, האומה והטבע, עמ' 175-176 (להלן: גורדון, 'להבנת רעיונו מיסודו'). ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 192.

9. על החשיבה האורגנית המאפיינת הן את חשיבתו של גורדון והן את חשיבתו של בובר ראו: הנ"ל, עמ' 216.

זה, הרואה בזיקה בין ארץ-ישראל לעם ישראל זיקה מובנית אפריורית בהווייתו של עם ישראל ולא פרי התפתחות טבעית.¹⁰ ואם לא די בכך, הרי את הספר גופו הוא סיים בהידרשות למשנתו ולאישיותו של א"ד גורדון מתוך הקשר זה.¹¹ ודוק, לא תפיסת העולם, האדם, הטבע ואלוהים, שהם אבן שתייה להגותו של גורדון, הם עניינו של בובר, אלא גורדון 'המגשים' דווקא, איש העלייה השנייה וזיקתו הישורתית לארץ ישראל. יתר על כן, בובר אף הבהיר שאמנם גם גורדון הכיר במקצת במקומה של ההיסטוריה בעיצובה של זיקת היהודי אל ארץ ישראל, שכן אין להתעלם מעצם הדבר שהעם היהודי נותק מחיים בטבע במסגרת התפתחות היסטורית, אך בדברי גורדון, כך טען בובר, הזיקה חורגת מזיקה שניתנת למיצוי בהסבר היסטורי. מדובר כאן בגורל החורג מהסבר היסטורי: 'נתעורר [בזיקת היהודי לארץ ישראל] משהו מעומק האדם בבחינת אדם. התשוקה הזאת אינה זו של היהודי בלבד, היא זו של האדם'.¹² משמע: לדעת בובר, הבין גורדון את הזיקה שבין עם ישראל לארץ ישראל בתור זיקה שלמרות מקומה בהיסטוריה, היא א-היסטורית באופייה, ולפיכך יש להבינה על יסוד טבעו של האדם בלבד. אכן, נראה שעל בסיס הבנה זו הזיקה שבין עם לארץ במשנתו של גורדון עולה בקנה אחד עם זו המצויה במשנתו של בובר, שאחד מייחודיה נעוץ בהגדרת הזיקה לארץ בקטגוריות א-היסטוריות.¹³

בשל הארות אלה של בובר בנוגע להגות הציונית של גורדון מטרת הדברים שלהלן היא שחזור מחשבתו הלאומית של גורדון. לדעתי, ייחוד ציונותו של גורדון לזו של בובר מצוי במקומה של הזיקה שבין עם לארץ. על פי גישה זו, מטרת הציונות היא שיקום הזיקה של היחיד אל האומה ובאמצעותה אל הארץ. עם זאת, כמו שאראה להלן שלא כמו בהגותו של בובר, אשר לפיה התהוותו של עם ישראל אינה טבעית וכרוכה בברית עם האלוהים, ולפיכך אין לדון בלאומיותו במסגרת המושגית השגורה אלא במסגרת תאופוליטית,¹⁴ עיון בהגותו של גורדון מלמד שהוא ראה באומה העברית אומה שדינה כדין שאר האומות. ברור הוא שעל רקע זה אין במשנתו של גורדון מקום למושגים דוגמת 'בחירת ישראל' ו'ייחודו'.¹⁵ משמע של דברים הוא שבובר תפס את הלאומיות היהודית ומניה וביה את הציונות במושגים תאופוליטיים דתיים, שבמרכזם מושג ה'ברית' ושלטון האלוהים הנבואי, ואילו גורדון ראה בעם ישראל 'חטיבה של טבע' ככל העמים, ולפיכך זיהה את הזיקה שבינו לארצו כזיקה נורמלית וטבעית שבין עם לארצו.

10. מ' בובר, בין עם לארצו, עמ' 8 (להלן: בובר, בין עם לארצו).

11. שם, עמ' 169-178.

12. מ' בובר, 'המגשים', נתיבות באוטופיה, עמ' 257. הובא גם בתוך: הנ"ל, בין עם לארצו, ירושלים 1944, עמ' 170.

13. על גישתו של בובר ראו את דברי המבוא שלו בספר: בין עם לארצו.

14. ראו למשל: בובר, בין עם לארצו, עמ' 9-11.

15. על רקע זה מן הסתם יש להבין גם את תפיסתו של שביד, המוזהה בכתבי גורדון מעין פרשנות חדשה של המונח 'בחירת ישראל' כחיוב מוחלט של דת ישראל. ראו גם: א' שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, תל אביב 1970, עמ' 162 ואילך (להלן: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון).

ב. בין הכרה לחוויה

המצע של האנתרופולוגיה הגורדונית, כמו שכבר עמדו על כך חוקרי הגותו, הוא הגישה האורגנית-התפתחותית, אשר על פיה ההוויה כולה מתייחדת בתור אחדות אורגנית, דינמית רציפה ואין-סופית. אחדותה הכוללת של ההוויה מקיפה את כל רבדיה של המציאות – מהטבע הדומם עד האדם. מטבעה של תפיסה אחדותית וטוטלית זו של ההוויה שאין היא עשויה לראות באנושות חטיבה בדלה לעצמה. נהפוך הוא, על פי גישה זו, האנושות נתפסת כנקודת שיא בתהליך התפתחות רציף וספונטני של החיים.¹⁶ ראשיתו של תהליך זה היא הדומם, ושיאו – החיים, האדם והאנושות. סימנה של התפתחות זו הוא התעצמותן של הרצון המודע ושל ההכרה התבונית המאפיינים את האדם. אחד הביטויים המובהקים של התפתחותם הרציפה והספונטנית של ההוויה והחיים אליבא דגישה זו הוא התלכדותם החברתית של בני האדם במבנים תכליתיים ורציונליים.

לצד הגישה האורגנית התפתחותית, שהטביעה חותם כה חזק על מחשבתו של גורדון, אך לא במנותק ממנה, עוצב אופייה של האנתרופולוגיה הגורדונית גם מכוחה של תפיסתו הפנתאיסטית של גורדון, המזהה את הקוסמוס כולו עם אלוהים.¹⁷ על בסיסן של שתי אינטואיציות יסוד אלה פיתח גורדון בייחודיות את תפיסתו האנתרופולוגית, שביסודה הרעיון שהאדם נברא בצלם אלוהים.¹⁸ פירושו הוא כי 'האדם בשאפו לחיות בהתאם לצורתו האנושית, לצלם אלוהים שבו, או בהתאם לתביעות הרצון העליון' אינו צריך לבקש לחרוג מעצמו ולהגשים את עצמו על פי אידאל שמחוצה לו. נהפוך הוא, עליו לתת לעצמותו להתעמק ולהתפשט לתוך 'החיים העולמיים'. על כן שאיפתו אינה צריכה לחיות 'בשביל האחר' או 'בשביל האומה', האנושות או אף אלוהים. ההיגיון בדברים הוא: מכיוון שהכול בסופו של חשבון אינו אלא האלוהות, הרי שכדי לממש את מהותו עליו 'לחיות יותר, לחיות את עצמותו בכל שלמותה, לחיות מתוך עצמו לתוך כל אדם, לתוך כל חי, לתוך כל הוויה, לתוך כל הבריאה העולמית'.¹⁹ רעיון האדם שנברא בצלם אלוהים בדרך פרשנית זו תיאור דסקרפיטי של מהותו, או תכונותיו, של האדם כנברא, אלא פוסטולאט מוסרי דווקא ותביעה מוחלטת לחיות בהתאם לצורתו האנושית, כלומר לצלם אלוהים שבו. מכאן התביעה הקיומית האופיינית כל כך לגורדון לפיתוח עצמותו של האדם שנברא בצלם אלוהים עד כדי הזדהות עם ההוויה כולה.²⁰

16. ראו גם: הנ"ל, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, תל אביב 1990, עמ' 116.

17. ראו גם: הנ"ל, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 123.

18. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), תל אביב תרפ"ח, כרך ג, עמ' 292-293 (להלן: כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים)); נ' רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, תל אביב תשמ"ז, כרך ב, עמ' 282. (להלן: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית); שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 122-126.

19. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 282.

20. ראו גם: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, כרך ב, עמ' 282.

בין עם לארצו

תפיסה זו משמעה שחיי האדם, כניבו של גורדון, הם חיים אשר שורשם נעוץ במפגשם עם העולם והמפולשים לתוך ההווה.²¹ אך טבעי הוא לכן שהאדם במשנתו של גורדון מאופיין בראש ובראשונה כיצור החותר, בידעים ובלא יודעים, לחיות את 'כלליותם האינ' סופית של החיים העולמיים, לחיות לאין-סוף'.²² ואמנם בשאיפה מובנית זו באדם כנברא בצלם מכאן, ובאי-יכולתו לממשה מכאן, זיהה גורדון את הגורם המרכזי למשבר התרבותי המאפיין את האדם המודרני. בשל כושר ההכרה התבוני שניחן בו הוא נקלע לסתירה פנימית. ואם לא די בכך – מכיוון שכאמור, חיי אינם אלא חלק מהוויה ומפולשים בה, הרי סתירה פנימית זו היא בה בעת גם סתירה עם ההווה כולה. סתירה זו בין האדם לפנימיותו ובין להווה כולה, סתירה שהיא אוניברסלית באופייה, ואת ביטוייה המיוחד אפשר למצוא בגורלו של היחיד היהודי, גם כיחיד בן זמננו ותרבותנו וגם ככנו של עם גולה, היא הבעיה שהתמודד אתה גורדון.²³

נקודת המוצא להבנת הסתירה, או ה'קרע' ו'הסדק', בניבו של גורדון, שבין האדם לטבע – ומניה וביה בינו ובין פנימיותו, היא הבחנתו המפורסמת בין שתי הצורות שהאדם משיג בהן את העולם: ההשגה השכלית או ה'הכרה' סתם ו'ההשגה החיונית' או ה'חוויה' סתם.²⁴ שתי דרכי השגה אלו, כמו שיתברר להלן, אינן דיכוטומיות המוציאות זו את זו. לאמתו של דבר, יש לראות בהן יותר משום עמדות או נטיות (פרדיספוזיציות) שהאדם יכול לנקוט גם בהתנסויותיו החיצוניות עם העולם וגם בהתנסויותיו הפנימיות. כדי לציין שתי צורות השגה אלו השתמש גורדון בשמות שונים. כך נמצא אותו מכנה את החוויה בשמות כמו 'השגה חיונית', 'השגה שבחיים', 'שכל נעלם' ו'התפשטות'. בהתאם לכך הוא יכנה את ה'הכרה' 'השגה שבהכרה', 'צמצום' וכדומה. משמעותם של השמות, כמו שכבר ציין ברגמן,²⁵ אחת היא. עיון בשמות שבחר גורדון ובהקשרים השונים שהם באים בהם מלמד שהם תלויי הקשר ונועדו בראש ובראשונה להדגיש את ההיבטים שנראו לו חשובים בהקשרי הדיון השונים. כך לדוגמה כשיבהיר גורדון שביכולתה של ההכרה להצביע על אפשרות מציאותה של השגה

21. מן הראוי לציין את הסתייגותו של שביד מתפיסת גורדון כפנתאיסט, המזהה את הטבע עם האלוהים. ראו: א' שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', בתוך: "האדם והטבע" לא. ד. גורדון, אלפים, 23 (תשס"ב), עמ' 165 (להלן: שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית').
22. גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 200.
23. ראו גם: נ' רוטנשטרייך, 'שורש עיוניו של א. ד. גורדון', בתוך: הנ"ל, סוגיות בפילוסופיה, תל אביב תשכ"ב, עמ' 425 (להלן: רוטנשטרייך, סוגיות בפילוסופיה); ש"ה ברגמן, מבוא, בתוך: גורדון, האומה והטבע, עמ' 15 (להלן: ברגמן, 'מבוא'). ש' שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, תל אביב 1995, עמ' 25-26 (להלן: שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות).
24. ראו גם: ברגמן, 'מבוא', עמ' 9-13; א' שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 101-108. הנ"ל, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 169-170. שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 93-143.
25. ראו: ברגמן, 'מבוא', עמ' 9-10.

אחרת כשהשגה שאינה היא, אך בה בעת לא יהיה בכוחה להשיגה, קל וחומר לא להכירה ולהמשיגה. הוא יכנה השגה זו בשם 'השכל הנעלם', בשל היותה נעלם בשביל ההכרה.²⁶ התבוננות בשלבי ההתפתחות של האדם היחיד כיצור חי מלידתו עד עמידתו על אישיותו, הנגזרת מתוך היבדלות ה'אני' מה'לא אני'²⁷ מכאן ובהתפתחותה של התרבות האנושית משלביה הפרימיטיביים 'בעצם ילדותה של האנושות, עם התחלת התרבות' עד שלביה המעודנים והמורכבים ביותר²⁸ מכאן, מלמדת לדעתו של גורדון כי האדם בראשית הווייתו, גם ההיסטורית וגם האישית, לא ראה בעצמו הווייה נפרדת מסביבתו הטבעית.²⁹ עד התבדלותה של ההכרה, התבדלות שגררה אחריה את 'התבדלות עצמותו של האדם',³⁰ הרגיש האדם שהוא חלק מהרצף האורגני והדינמי של ההווייה המשתרע מהדומם עד האדם. 'חיי האדם', פסק גורדון:

בדומה לחייהם של יתר בעלי החיים, מובלעים בתוך חיי הטבע, זורמים באשר הם זורמים, עולים ויורדים באשר הם עולים ויורדים, ולא היה רישומם ניכר בתור הופעה מיוחדת, בתור עולם בפני עצמו.³¹

מאפיינה העיקרי של עמידתו הראשונית זאת של האדם נוכח העולם, שלאחר התבדלותו של ה'אני' מהטבע בשל ההכרה יכנה אותה גורדון בשמות רבים ושונים כמו 'חוויה',³² 'ההשגה החיונית', 'השגת החיים' ו'התפשטות',³³ היא אותה תפיסה אינטואיטיבית שהחי משיג בה את עצמו בתור חי, דהיינו בתור חלק אינטגרלי מסביבתו.³⁴ מדובר אפוא בהשגתם של החיים תוך כדי זרימתם. ככלות הכול, כמו שציין גורדון לא אחת, החיים שונים מהדומם בכך שהם הווים מעצמם, פועלים מעצמם ומתייחסים לעצמם מתוך חווייתם ופעילותם.³⁵ משמע התייחסותו המקורית של האדם לטבע איננה מושתתת על יחס של אובייקט-סובייקט, ולפיכך לא נמצא בה את פיצולה של המציאות הטוטלית ל'אני', הניצב כיודע, מכיר או מנצל, ול'לא-אני' הניצב מולו. תחת זאת נמצא בחוויה זיקה של השתתפות פעילה עם

26. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', בתוך: הנ"ל, האדם והטבע, עמ' 81.
27. שם, עמ' 69 ואילך.
28. שם, עמ' 128 ואילך.
29. ראו גם: שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 167-168.
30. גורדון, 'האדם והטבע', בתוך: הנ"ל, האומה והטבע, עמ' 69.
31. ראו לדוגמה: שם, עמ' 68.
32. כך לדוגמה לדעת ברגמן, ואילו ברגסון מבחין בשני קווי התפתחות אצל החי, האינסטינקט והשכל. ראו גם: ברגמן, 'מבוא', בתוך: גורדון, האומה והעבודה, עמ' 15.
33. שם, עמ' 9-10.
34. יצוין בהקשר זה ש'חוויה' הוא מטבע מושגי שטבע גורדון על ידי צירופם של הפעלים 'חווה' ו'חיה' ועל משקל שם העצם המופשט 'חוויה'. ראו: א"ד גורדון, 'לבירור התבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 276-277.
35. ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 105.

בין עם לארצו

ובתוך ההוויה. ככזו מציינת החוויה או 'השגה החיונית' במשנתו של גורדון את החיים שלפני ההכרה.³⁶ על בסיס הנחת עמידתו הראשונית של האדם כיצור חי מול הוויה, אפיין גורדון את החוויה, או ליתר דיוק את השגתה, כהיפוכה של ההשגה התבונית. כך לדוגמה אם ביסודה של ההכרה התבונית [...] הבדלת מה שהמשיג בא להשיג מתוך החוויה האינסופית וריכוזו בנקודה אחת, הרי שההשגה החיונית, החוויה, היא אליבא דגורדון:

[...] השגה של התפשטות מתוך מה שהמשיג בא להשיג לתוך הכל האינסופי, ולפיכך אינה מוכרת ואינה מורגשת, אלא שהיא, דרך צינורותיה הנעלמים של החוויה, מחזיקה את האיחוד המוחלט בין מה שההכרה מרכזת בנקודה אחת ובין החוויה העולמית המתפשטת לאין סוף, שעל ידי כך נמצא מה שמושג על ידי ההכרה שוב מאוחד עם הכל האינסופי וחי בכל האינסופי.³⁷

ברור הוא שאינסופיות החוויה שגורדון מדבר עליה מקורה, בהיעדרן של צורות ההסתכלות של חלל וזמן, והן הקטגוריות התבוניות המאפיינות את ההכרה שביסודה יחסי אובייקט-סובייקט, שאין בכוחן להשיגה. הווה אומר שהשגת חוויה היא לא, כמו שהטיב לנסח רוטנשטרייך, 'דבר שבשכל' או 'דבר שברגש', אלא היא 'דבר שהוא בכללות הכוח החיוני'.³⁸ אין ספק שאפיון זה של ההשגה החיונית פירושו שאין לראות בה, בחוויה, כושר ייחודי זה או אחר הבא לידי ביטוי באורגן מסוים כדוגמת התבונה במוח של האני המכיר. כך יבהיר גורדון כי החוויה אינה רק פרי פעילותם של כוחותיו הנפשיים והחיוניים של הגוף, 'כי אם גם כל הכוחות הפיסיים והחיימיים' שלו.³⁹ ככלות הכול, השגה זו מקורה של החוויה הוא לא ב'אני' המתייחד בפרטיותו כסובייקט מתבונן, מכיר או מנצל מול האובייקט שמולו, אלא דווקא בכלל החוויה שה'אני' חי וחווה בעצם היותו בתוכה ואגב פעילותו כחלק לא נפרד ממנה.⁴⁰ ואכן, כפי שנראה להלן, ההשגה החיונית יונקת, לגרסתו של גורדון, ממקור החיות של האני הכולל, החי, דהיינו מאותה נקודה פנימית שהאדם, כיצור חי, שקוע בה בחיים גופם. מכיוון שכך לא פעם יכנה גורדון השגה זו לא רק בשם 'השגת החיים'⁴¹ אלא אף בשם 'עצם החיים, הנפש החיה'.⁴² על יסודו של הגיון דברים זה הוא יבהיר במקום אחר הבהרה קטגורית שההשגה החיונית, החוויה, תופסת את החוויה 'בכל כלליותה ואחדותה מבפנים תפיסת חיים [...] תופסת את ההתהוות בתוך כדי חי עצמה'.⁴³

36. ראו גם: גורדון, 'האדם והטבע', 'האדם והטבע', עמ' 85.

37. שם, עמ' 87.

38. רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, עמ' 248. וראו גם את המבוא לכרך האדם והטבע: 'ההשגה החיונית היא הכוח האחר. היא החיים עצמם'. ראו גם: ברגמן, 'מבוא', עמ' 10.

39. גורדון, 'האדם והטבע', 'האדם והטבע', עמ' 87.

40. שם, עמ' 181.

41. שם, עמ' 116.

42. שם, עמ' 86-87.

43. הנ"ל, 'לברור רעיונו מיסודו', עמ' 181.

שלא כהשגה התבונית, המיוסדת על יחסי סובייקט-אובייקט, אשר אינם אלא פרי התבדלותו של ה'אני' מתוך ה'לא-אני', השגת החוויה אינה ניתנת להמשגה בקטגוריות תבוניות של תכליתיות, סיבתיות, זמן ומקום, הניתנות להעברה מושגית. ככלות הכול, מדובר לא בהכרה במובן השגור, ואין לתפוס אותה כתוספת של ידע מושגי או חושי מוגדר המצוי ועומד לשימושו של ה'אני', אלא 'הרגשה בגבול היחס הנפשי'.⁴⁴ אם כן, יש לראות בהשגה חיונית זו 'אינטואיציה אינסטינקטיבית' שאנו משיגים בה 'מן הצד שאנו חיים ואיננו מבינים'.⁴⁵ נהיר הוא לכן שאחד מאפיוניה המרכזיים של ה'חוויה' בהגותו של גורדון הוא אופייה האחרותי. 'השגה חיונית' זאת 'אינה מתחלקת ואינה מתפרטת'. האדם חי בה בוודאות שאינה צריכה הכרה מושגית 'את כל ההוויה בבת-אחת'.⁴⁶ למותר לציין שתכונות אלו מקנות להשגת החוויה אופי דומה לחוויה המיסטית.⁴⁷ כך לדוגמה, כמו השגת החוויה אף החוויה המיסטית מתאפיינת בשבירת גבולותיהם של האובייקט והסובייקט, וכפועל יוצא מכך התנערות מכל הקטגוריות התבוניות של התפיסה השגרתית. יתר על כן, המידות, אי-הדיפרנציאציה – לסובייקט מכיר מזה ולאובייקט מוכר מזה, המציינים את אופייה המשיג של החוויה, קרובים מאוד לאפיונו של יחס ה'אני-אתה' במשנתו הדיאלוגית של בובר. מן הסתם גם בתכונות אלו של השגת החוויה יש כדי להסביר במקצת את זיקתו של בובר אל גורדון.⁴⁸

לצד השגת החוויה, שמבחינות רבות אפשר לייחסה אף לבעלי החיים, האדם ניחן גם בהשגת ה'הכרה'. השגת החוויה מבטאת את זיקתו המובנית של האדם לטבע ולהוויה כולה, ואילו השגת ה'הכרה' מציינת את היכולת לפעול מתוך לפעול בשיקול דעת.⁴⁹ תנאי מוקדם להפעלתו של שיקול הדעת התבוני, שבאמצעותו מגדיר, משווה ומערך האני את העולם שמולו הוא התייצבותו מול העולם כסובייקט מכיר.⁵⁰ הווה אומר שלא כ'השגה החיונית', שהיא הידיעה שיש לחיים גופם תוך כדי זרימתם, ולא לאורגן זה או אחר של ה'אני',⁵¹ השגת ה'הכרה' מציינת את יכולתו של הפרט להפעיל את כשריו השונים בצורה תכליתית כדי לספק את צורכי קיומו, והיו אלו צרכים אינטלקטואליים, אסתטיים, רגשיים או מעשיים.

44. ראו גם: הנ"ל, 'הערכת עצמנו', עמ' 242.

45. ראו: ברגמן, א. ד. גורדון והסוציאליזם, דרך הנוער, א (תר"ץ), עמ' 19.

46. הנ"ל, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 94.

47. כדי לעמוד על אופייה של 'החוויה' ראו גם: שפירא, 'מקורות ומקבלות בקבלה ובחסידות', 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 108-141; ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 108-111, 111-116.

48. אשר למידות ראו: מ' בובר, 'אני ואתה', בסוד שיח, על האדם ועמידתו נוכח החוויה, ירושלים 1973, עמ' 10; אשר לאי-הדיפרנציאציה ראו: שם, עמ' 6-7; ועל היעדרם של יחסי סובייקט-אובייקט ראו: שם, עמ' 4.

49. ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 96-97.

50. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 61.

51. ראו גם: שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 43.

בין עם לארצו

אך טבעי הוא שכהשגה תכליתית תאופיין הכרה בריכוז, בצמצום וביכולת לפרוט את החיים 'השוטפים ואינן-סופיים [...] כמי שמחלק משא כבד [...], מכאן, ועל ידי הרכבתם לשלמות הגיונית, אבל לא שבחיים, מכאן.⁵² הכרה זו היא אפוא, כמו שהטיב להבהיר ברגמן,⁵³ הכרה דיסקורסיבית. כמוה ובניגוד להשגה ה'חוויה', המשיגה לא את הפרטים כניצבים מולה, אלא את השלמות ובכלל זה את עצמה כחלק מובנה בה בדרך אינטואיטיבית, מסוגלת להכיר את השלם רק באמצעות חיבור חלקיו. ואם לא די בכך, הרי ממש כמו הבחנותיו של קאנט בדבר ייחודה של החשיבה הדיסקורסיבית,⁵⁴ יבהיר גורדון:

שכלנו רואה את העולם קטע אחרי קטע והוא יכול אמנם לצרף את הקטעים לידי שלמות, אך רק באופן כזה שהשלמות הזאת כולה תהיה שוב קטע של שלמות גדולה יותר, שאינה מושגת לשכל. מטרתו של השכל כאילו בורחת ממנו.

יתר על כן, כמו קאנט, ולא מן הנמנע שבעקבותיו, הצביע גם גורדון על גבולותיה של השגת ההכרה. כך לדוגמה הוא הרבה להדגיש שהשגת ההכרה כרוכה באינוסה וביופיה של המציאות. זיוף ואינוס אלה הם פועל יוצא מאופייה המובנה של ההכרה. ככלות הכול אין ההכרה קליטה פסיבית של המציאות. היא משיגה את המציאות כמו שלימדנו קאנט רק לאחר הכנסת 'הדבר המוכר כמו בדפוס' של צורות ההסתכלות המיוחדות לה, חלל וזמן, ושל הקטגוריות השונות של התבונה, כגון הסיביות.⁵⁵

נאמן להנחתו בדבר האחדות הדינמית והרציפה של הוויה מהדומם עד האדם והאנושות, סבר גורדון שגם השגת ההכרה אינה נחלתו הבלעדית של האדם. במידה זו או אחרת ניהנו בה גם שאר היצורים החיים. אך באדם בשל סיבות שונות, ובראש ובראשונה בשל אופייה של התלכדותו החברתית, שראשיתה במשפחה והמשכה באומה,⁵⁶ התגבשו כוחות הנפש וההכרה המשותפים לו ולשאר היצורים החיים: 'בנקודת שרפה אחת – ב"אני" האנושי – שהאירה אותם [...] באור מיוחד, מושכל, אנושי ונתנה להם אותה התכונה של ארגון עליון שקוראים לה טבע של האדם'.⁵⁷ ואין הדברים דברים של מה בכך. באדם זרם החיים, השוטף את ההוויה האינ-סופית שהאדם כיצור חי הוא רק חלק ממנה, 'כאילו כל ההוויה האינ-סופית נצטמצמה ובאה לידי גילוי או עשויה לבוא לידי גילוי בנפשו החיה והמכירה'.⁵⁸ ההשגה של החיים, ה'חוויה', מתרחשת כמו מאליה במהלך זרימתם הטבעית של החיים, ואילו השגת ההכרה היא פעילותו המודעת של 'האני'.

52. שם, עמ' 43.

53. ברגמן, 'מבוא'.

54. על זיקתו של גורדון לקאנט ראו גם: ברגמן, 'מבוא', עמ' 11-13; וכן שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 25-26 וכן 43 ואילך.

55. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 60.

56. על הזיקות שבין ההכרה ובין 'אני הקיבוצי' ראו לדוגמה: שם, עמ' 74-75.

57. שם, עמ' 68; ראו גם: הנ"ל, 'לבידור רעיונו מוסודו', עמ' 161 ואילך.

58. ראו: הנ"ל, שם, עמ' 69.

ביכולת זו יש לדעתו של גורדון לאתר את המקור גם לגדולתו של האדם וגם לגורלו הטרגי. בעקבות התנוצצותה של ההכרה באדם נוצר יחס חדש בין האדם להוויה. סימנו של יחס חדש זה הוא ה'קרע' או ה'סדק' בינו להוויה כולה. 'סדק' זה הוא כניסתו של ה'יחס' בינו ובין ההוויה שמולו. עד עתה ראה האדם את עצמו בתוך ההוויה ועמה, דהיינו הוא הרגיש אחדות טוטלית שכללה אף אותו בתוכה, ואילו מעתה הוא ניצב מולה ביחסי סובייקט-אובייקט 'השונה בהחלט מיחסם של יתר בעלי החיים' החווים את קיומם כרצף חי וכחלק מהטבע.⁵⁹ היווצרותו של ה'יחס' היא בעצם תנאי מקדים והכרחי לפעילותה התקינה של ההכרה, שיסודה ב'הבדלה' ובתפיסת 'מרחק ידוע' מהעולם. רק כפועל יוצא מצעד זה של ההכרה ה'אני' עשוי לתפוס הן את עצמו והן את העולם בתור ישים נבדלים ומוגדרים: 'זאת אומרת הוא התחיל [...] לראות את צלמו בעולם כמו בראי ולראות את העולם בצלמו, וזאת שוב אומרת, הוא התחיל קודם כל לראות הבדל בינו ובין העולם'.⁶⁰

האדם משיג אפוא בהכרה את המציאות כשהיא ניצבת מולו רק במחיר התנקותו הן מה'אני' גופו והן מהעולם.⁶¹ בהקשר זה יש לחפש את שורשי ההשוואה שגורדון משווה בין ההכרה ובין האספקלריה. פעולת ההכרה, כמו פעולתה של האספקלריה, מכוונת כנגד מה שמחוצה לו, כדי להכניסו לתוכו.⁶² מטפורה אחרת שגורדון ממחיש באמצעותה תובנה זו היא משל המים: 'מי שנמצא בתוך המים לא יראה את בבואתו במים, עד שירים את ראשו מעל המים, ובמידה שיתרומם כולו, בכל גופו, מתוך המים, בה במידה יראה את בבואת גופו, יראה את עצמו במלוא קומתו'.⁶³ פירושם של דברים הוא המרת תחום החיים עם ובתוך הסביבה ב'יחס'.⁶⁴ מכאן ואילך ה'אני' המכיר אינו תופס את עצמו ואת פעילותו מתוך החיים והסביבה שהוא פועל בה. תחת זאת ה'אני' המכיר ניצב כמצוי לעומת ה'לא אני', שניצב מולו כאובייקט.⁶⁵ במקום הזדהותו הראשונית של האדם עם הטבע ותפיסת עצמו ופעילותו כחלק חי ברצף ההוויה, שתחילתו בדומם, הרי שבסופו של תהליך התפתחותה של ההכרה, הוא ניצב מול הטבע כסובייקט מכיר, מנצל, נהנה וכן הלאה. מתוך מודעותו ומתוך רצונו המודע לעצמו ולצרכיו כנבדל ה'אני' המכיר מתייחס אל הסביבה ואל ההוויה כאל 'לא אני', אובייקט, הניצב מולו.⁶⁶

הווה אומר שבד בבד עם הכרתו של האדם את העולם כ'לא אני', מכאן, ועם זיהוי עצמו כ'אני' המכיר, טבעו הולך ומתבלט כ'אני' בתהליך מתמיד של התבדלות ופרישה מ'הלא

59. שם; הנ"ל, 'לביורר רעיונו מ'סודו', עמ' 161. ראו גם ברגמן, 'מבוא', עמ' 10.

60. גורדון, 'להבנת רעיונו מ'סודו', עמ' 68-69.

61. על הקונוטציות הקשורות במונח 'אספקלריה' בהקשר זה ראו: שפירא, 'אור חיים באור קטנות', עמ' 102.

62. שם, עמ' 69.

63. שם.

64. ראו גם: שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 41 ואילך.

65. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 68-69.

66. ראו: שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 166-169.

בין עם לארצו

אני' המקיף אותו.⁶⁷ ומהלך זה הוא לדעתו של גורדון מאפיינה העיקרי של התרבות עד ימינו: 'כי כל התרבות האנושית, מתחילת בריאתה עד היום עומדת [...] על השאיפה להמשיל יותר ויותר את ההכרה על החוויה ועל הטבע, אפשר לומר, על הטבע העולמי והאנושי'.⁶⁸ צידוק לעמדה זו של האדם אפשר למצוא כביכול בעובדה הפשוטה שרק בכוחה של ההכרה כבש האדם את הטבע והנעים את חייו על ידי סיפוק צרכיו הקיומיים הכרחיים ואף צרכיו האנוכיים ביותר.⁶⁹ הוסף על כך, מרגע שעמד האדם על נבדלותו הוא מודד ומעריך גם את עצמו וגם את הטבע שסביבו בעזרת כלי המידה שההכרה מספקת לו. כך לדוגמה בהתייחסותו ההכרתית של האדם אל העולם הוא מתחיל להבחין בין מערכות העצמים הקיפיים אותו, מהדומם עד בני האדם, ולהעריכם בדרגות של קירוב וריחוק על פי זיקתו הפנימית אליהם. הוא מרגיש קרבה פנימית ספונטנית אל האדם, שהוא יכול להרגיש אותו כביכול מפנימו ומתוך סימפטיה. מכיוון שכך הוא אף מעניק לאדם מעמד מועדף ממעמדם של בעלי החיים האחרים, שאף אותם הוא יכול להרגיש מפנימו במידה גדולה של סימפטיה יותר מאשר את הצומת. בדרך של הבחנה והערכה זו מקומו של הדומם נתפס לאדם כנחות ביותר.⁷⁰ אך לא רק יחסי קרבה וריחוק ה'אני' מגדיר בעזרת קנה המידה שההכרה מספקת לו. בשלבי התפתחותו הראשונים של האדם הוא מרגיש 'מובלע' בטבע וכחלק מסביבתו, ואילו עתה כמו נהפכו היוצרות. לא זו בלבד שאין הוא רואה את הכרתו כחלק מהטבע וכמתנת הטבע אלא שהוא אף מזהה בה לא רק את מקורה ושורשה של המציאות, דהיינו אין המציאות אלא מה שההכרה מביאה ל'אני'. משמע שככל שהתבדלותו של ה'אני' מ'הלא אני' גדלה, כן הוא נוטה לראות את כל העולם בו עצמו, בהכרתו ובהשגתו עד שלאחרונה הוא נכון לכפור בכל מציאות מחוץ להכרתו ולהשגתו [...]'⁷¹ מבחינה זו מראה שלדעתו של גורדון האידיאליזם המזהה את העולם עם התבונה, כאחד משלבי השיא בהתעצמותה החד-צדדית של ההכרה.⁷² בהקשרי מחשבה אלה יש להידרש אל תפיסתו של גורדון בדבר גורלו הטרגי שבסופו של חשבון - ובדרך פרדוקסית משהו - כרוך בו גם ייעודו של האדם, כיצור שניתן בהכרה וברצון מודע. לגורדון אין ספק שההכרה היא מקור כוחו של האדם. מבחינה זאת גורדון אינו מעריכה לשלילה. ככלות הכול היא זו שהחוויה מגיעה בה למרום התפתחותה. אך בה בעת היא גם מקור המתת, או שמא אף הסתירה, שנוצרה בין האדם כיצור של הטבע מטבע בריאתו והווייתו ובין ייחודו ונבדלותו כיצור בעל הכרה ובעל רצון מודע. האדם הנחשף לכוחה של ההכרה וליכולת הבחירה ניצב מול ההוויה כסובייקט, ואינו יכול שלא להרגיש בשונותו:

67. ראו גם ברגמן, 'מבוא', עמ' 10. ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 102-106.
68. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 105.
69. שם, עמ' 105. ראו גם: הנ"ל, 'לבידור רעיונו מוסודו', עמ' 177.
70. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האומה והטבע, עמ' 69; וכן דיון בתוך: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 102-103.
71. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 69.
72. שם.

משתי הבחינות ההפכיות זו לזו יחד: שונה לחיוב, לכוח [...] ושונה לשלילה, לחולשה [...] התחיל מרגיש בעצמו כל יכולת ואפסות, יתרון על הכל ושפלות מכל [...] מצד אחד הרגשת הגדולה והשלטון, ומצד שני – הרגשת הפחד, החולשה, השעבוד, היתמות.⁷³

זאת ועוד, ההכרה שהעניקה לאדם את הכוח לשעבד ולנצל את הטבע לימדה אותו בחשבון אחרון שלמרות התבדלותו מן ההוויה, ואולי בגללה דווקא, הוא 'משועבד הרבה יותר מכל יתר בעלי החיים'. עתה, מבהיר גורדון, האדם מוצא את עצמו משועבד גם ליצריו ולאינטרסים הפרטים שלו, ובעיקר לתאוות השלטון על האחרים, פרי שאיפת ההכרה להגביר את פרטיותה, וגם 'משועבד לאחיו האדם, לחברה האנושית'.⁷⁴ כללם של דברים, יסכם גורדון, חייו עתה:

הרבה יותר מצומצמים, קשים, חשכים, אבל בייחוד הרבה יותר מכוערים ומזוהמים מחיי כל יתר החי – מפני שהם כלואים בעולמו המצומצם של האדם מפני שהם קרועים, סמויים וסתומים מחיי עולם.⁷⁵

יתר על כן, בסופו של חשבון עתיד האדם לגלות, ולו גם בלית ברירה, שלמרות התעצמותה החד-צדדית של הכרתו ולמרות הישגיה, הוא נותר משועבד 'גם לטבע, שהוא אומר לשלוט עליו, וקודם כול לטבע האנושי הקטן, המצומצם'.⁷⁶ ובדין כך הוא. ככלות הכול גם לידתו וגם כישרונותיו, לרבות כישרון ההכרה, מהטבע באו לו, ואף הווייתו הנפשית והפיזית מהטבע היא.

מתוך זיקה ברורה להרגשה זו של יתמות וחרדה, גורדון מצביע לא רק על גורלו הטרגי של האדם אלא גם על ראשיתם של מה שהוא מכנה 'הרגש הדתי' מכאן ושל מה שהיינו מכנים היום רגש אשמה קיומית מכאן.⁷⁷ לכאורה אין כל פגם בניצולה של השגת ההכרה, שיש בה מבחינות רבות משום פיצוי ביולוגי להיעדרם של כשרים ושל אינסטינקטים המצויים בשאר היצורים החיים. יתר על כן, בחשבון אחרון רק ההכרה והרצון המודע הם המציינים את ייחודו של האדם בזרם הדינמי של ההוויה.⁷⁸ ואם לא די בכך הרי שמודעות זו דווקא היא המבטאת את התעלותה של ההוויה האחדותית, הדינמית והרציפה לדרגה של מודעות עצמית. עם זאת, בשל התנקותו של האדם מהטבע ובשל אי-הוודאות בקיומו בעקבות התעצמותה החד-צדדית של ההכרה הוא אינו יכול להתעלם מעצם הדבר שלא כשל אקראי בניצול כשריו הוא הסיבה לבדידותו וליתמותו.⁷⁹ מאחר שהאדם ניחן לא רק ביכולת להשתמש בתבונה אלא גם ביכולת הבחירה, הוא מרגיש שגם אילו היה עליו להשתמש בתבונה כדי

73. גורדון, 'האדם והטבע', האומה והעבודה, עמ' 70.

74. שם, עמ' 71.

75. שם.

76. שם.

77. ראו גם: שביד 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 163-164.

78. ראו גם: ברגמן, 'מבוא', עמ' 12-13.

79. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 66-67.

בין עם לארצו

לשמור על קיומו, הרי שהיה עליו לשקול גם את התוצאות העשויות לנבוע משימוש מופרז בה. הוא מרגיש כי היה עליו לפעול לא רק מתוך היענות לדחפיו ולצרכיו של הקיום. אך בחירתו, כך הווייתו המבודדת מכלל ההוויה מגלה לו עתה, שימשה אותו גם – ובעיקר – כדי לשעבד את הטבע ולנצלו. בבחירתו בהשגת הכרה כמכוונת כמעט בלעדית של חייו הוא פגע בהוויה כמכלול.⁸⁰ משמע: סופם של התבונה והרצון המודע לעורר באדם מעין רגש של אשמה קיומית. וכאן, לגרסתו של גורדון, יש לחפש את הרקע לצמיחתה של הדת, שאינה אלא ביטוי אותנטי ראשוני ל'כמיהה הקוסמית לשוב ולאחות את הקרע, להדבק בכל העולמי'.⁸¹ היצורים החיים מאוחדים מאליהם 'בלי כל ובלי כל רצון', ואילו האדם נקרע בין שתי שאיפות מנוגדות בתכלית הנובעות מטבעו הכפול. מצד אחד שאיפה 'לצמצומה המוחלט [של ההוויה] – ומכאן לנצחיותה – של הצורה הפרטית [ההכרה וה'אני' המכיר]', ומצד אחר שאיפה 'לאיחוד מוחלט עם כל הוויה העולמית בכללה ובכל פרטיה',⁸² שאיפה שהרגש הדתי הוא מבעה.

גורדון לא הסתפק בניתוח מאפייני קיומו של ה'אני' המופרש מ'הלא אני' והצביע גם על מגבלותיה של ההכרה, ובעיקר על המבוכות, התעיות והסתירות שנקלע לתוכן האדם בעקבות הכרעתו להעניק עדיפות מוחלטת ל'השגת הכרה'.⁸³ כמו 'ביקורת התבונה הטהורה' של קאנט, ומן הסתם על בסיסה, נדרש גורדון אל מוגבלותה של ההכרה בכל הכרוך בהכרת 'הדבר כשלעצמו' הוזה במשנתו עם ההוויה בכללותה ואחדותה, כך כמעט בלשונו של קאנט יכתוב גורדון:

[...] מה שההכרה מרגישה [...] בתור מציאות, אינו בעצם גם הוא אלא דבר פנימי או פעולה פנימית: סכום של רשמים, שנפש המכירה מתרשמת מהם מהדבר המושג, אם מבחוץ, באמצעות החושים החיצוניים – או מבפנים, באמצעות ההרגשה הפנימית, ושההכרה מצרפתם ומאירתם על פי דרכה ואוצלת להם צורה וישות של הוויה, של מציאות.⁸⁴

המציאות המושגת אינה אלא קונסטרוקציה תבונית פרי ההכרה.⁸⁵ ההיגיון בדברים נהיר. אין ההכרה קיימת כשלעצמה. קיומה מותנה בתכניה, ויהיו אלו עצמי פנים, כדוגמת ה'אני' ועולמו הפנימי, או העולם החיצון המגיע אליה באמצעות החושים. משמע: אין היא תופסת את הממשות, ובכוחה לשקף רק את בבואתה כאובייקט, המורכב מנתונים חושניים, מצורות

80. שם.

81. שם.

82. שם, עמ' 70.

83. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האומה והטבע, עמ' 52-67, 85-96.

84. שם, עמ' 58.

85. שם.

ההסתכלות וקטגוריות תבוניות שמקורן בה עצמה. הדברים בככותם, כשלעצמם, דינם להישאר עלומים בנוגע אליה.⁸⁶ הוא הדין גם בנוגע ל'אני', נושאה של ההכרה.⁸⁷ בסיכומו של חשבון יבהיר גורדון:

האדם, בעל ההכרה אינו מכיר את ה'אני' שלו [...] ה'אני' מכיר את הכל, אבל את עצמו אינו מכיר, או גם את עצמו הוא מכיר רק בתור אובייקט, בתור חזיון, אבל מה הוא אותו הדבר המכיר, המרגיש, הרוצה - הוא אינו מכיר.⁸⁸

ודאיוותיה של ה'הכרה' מצומצמות אפוא מאוד בהכרה. היא משיגה ש'אני' כלשהו פועל דרכה. אך אין היא מסוגלת לתפסו כשם שאין היא מסוגלת לתפוס את מושאי הכרתה כשהם לעצמם, דהיינו כשהם אינם תלויי הקשר. מכיוון שכך, גורדון מבהיר, [...] כל מה שמושג לנו אינו אלא הופעה [...] עצם הדבר המופיע אינו מושג לנו כלל [...]. הווה אומר: דווקא במקום שניכר כוחה הכל יכול של ההכרה להקיף את המציאות כולה שם מתגלה אפוא גם 'אי־יכולתה להשיג את העיקר'.⁸⁹ משום כך, סבר גורדון, תאלץ ההכרה בסופו של חשבון לפנות אל מה שהוא 'יתר על ההכרה', [...] שהוא עצם ההווה [...].⁹⁰

גורדון לא הסתפק בקביעה זו והצביע בפירוט ובבירור, אם כי לא בצורה ערוכה ערוכה, על אופייה התבוני של ההכרה, מכאן, ועל והשאיפה של ה'אני' לאחדות טוטלית עם ההווה, שאיפה שהצבענו עליה לעיל, מכאן, המובנים ב'אני' שסופם להפנות את ההכרה אל מה שהוא מעבר לה. אשר להיבט התבוני של ההכרה גורדון מצביע על בעיית החוקיות שההכרה במציאות חושפת. הבעיה שתטרוד אותה פשוטה ביותר: מהי מידת תקפותה של החוקיות שחושפת ההכרה בעולם. למקרא האמור לעיל ההיגיון בדברים נהיר: כאמור, אגב התבוננות בתהליכי ההכרה ה'אני' המכיר' מגלה כי הממשות אבדה לו וכי תחתיה ניצבת לפניו ה'הופעה' בלבד. לפיכך השאלה הראשונה והחריפה ביותר הניצבת לפני ה'אני' המכיר בעקבות המבוכה שסתירותיה של ההכרה ואי־יכולתה לפרוץ את גדריה גוררות אחריהן היא שאלת החוקיות שהיא מוצאת בקיום כולו: האם הטבע כולו, כלומר ההווה, פועל לפי החוקיות שההכרה חושפת או שמא אין חוקיותו זו אלא פרי פעילותה בלבד?⁹¹ לגורדון ברור בלי כל ספק שעל שאלה זו לא תוכל ההכרה לענות. אמנם ככל שהדברים נוגעים לעולם המוכר יהיה אפשר לראות את הסתירות המלוות אותה לא כהוכחות או עדויות להעדרה של החוקיות. ככלות הכול, יבהיר גורדון:

[...] כל עוד שואלים על הסיבה הראשונה, על העצם כשלעצמו, על החוקיות והשכליות של החיים והעולם, אפשר להסביר את הכל בהסברה אחת על־פי חוקי ההכרה: כל

86. שם.

87. שם, עמ' 53-55.

88. שם, עמ' 60.

89. שם, עמ' 53.

90. שם, עמ' 57.

91. שם, עמ' 83-84.

בין עם לארצו

השאלות האלה אינן אלא שיבושי ההכרה, התפרצות ההכרה לפעול מעבר לגבול פעולתה, כי מחוץ לספירת ההכרה, בעצם החיים והעולם אין מקום לחוקיות, לעצם, לסיבה וכדומה. כל אלה אינם אלא צורות של אופן השגתה של הכרה.⁹²

אם כן, מקומן ומקורן של הסתירות הנחשפות לפני המכיר הם לא בהווייה אלא בגבולותיה של הכרה.⁹³ מושגי היש, האיין, העצם והסיבתיות הם 'צורות של אופן' השגת ההכרה ולא ייצוגי המציאות. משום כך כאשר ההכרה נפנית לשאול לא על המוכר, הנתפס בצורות ההסתכלות של זמן ומקום ובקטגוריות תבוניות של סיבתיות, אלא על ההווייה גופה, על מקורו, ישותו וסיבת הימצאותו של הקדם-הכרתי, אין בידה כלים מושגיים להתמודד עם שאלות אלה. כללם של דברים, גורדון מטעים, ככל שהדברים נוגעים לידיעת העולם, כלומר למוכר, אין בכוחן של הסתירות בהווייה כדי לערער את ביטחון ההכרה בכוחה המשיג, אולם – הוא ממשיך – אין הדברים מסתיימים כאן. השאלה שעל ההכרה להתייצב בפניה אינה בנוגע לעולם, כלומר לצד המוכר, 'כי אם מצד המכיר שאינו מוכר, מצד כוחו להכיר'.⁹⁴ כאשר היא נשאלת מפרספקטיבה זו, מבהיר גורדון, השאלה מקבלת פנים חדשים. עתה היא:

מקבלת צורה הכרתית הפונה אל המוכר, של שאלה על העצם כשהוא לעצמו, על הסיבה הראשונה, על החוקיות והשכליות של העולם והחיים וכו'. אם 'אני' שאיני אלא אחד מגילוי ההווייה, מכיר, מואר באור השכליות, הווה אומר, השכליות היא בעצם ההווייה והשאלה אפוא עליה.⁹⁵

ההכרה נפנית עתה בעל כורחה לתהייה מאין אותה חוקיות ושכליות שבה גופה, כלומר מניין אותה חוקיות שהיא חושפת או מטילה במוכר. ברור הוא שאין היא יכולה לפטור את עצמה בתשובה שהחוקיות מקורה בה בלבד, ושלמעשה אין היא גופה, כלומר ההכרה והחוקיות שהיא חושפת במציאות אלא 'חוקיות מקרית', פרי 'שכליות מקרית', שהיא ההכרה גופה.⁹⁶ ככלות הכול מבחינתה של ההכרה כהכרה תפיסה זו לא אפשרית לחלוטין, שהרי 'ההכרה על פי חוקיה מחייבת, כי חוקיות מקרית, חוקיות שהתהוותה או מתהווה במקרה, שכליות מתוך עוורון מוחלט היא סתירה הגיונית, אי-אפשרות הגיונית מוחלטת'.⁹⁷ אם ביחס לעולם, כמו שראינו לעיל, עדיין אפשר לקבל את הטענה שהחוקיות שחושפת ההכרה בעולם היא פרי ההכרה 'היוצרת את החוקיות, רואה אותה [...] כאילו היא מחוצה לה', הרי שטענה זו תהיה

92. שם, עמ' 55.

93. ראו גם: שביד, 'המבנה הפילוסופי-החינוכי של מחשבת א"ד גורדון', עיון, מו (תשרי תשנ"ח), עמ' 406 (להלן: שביד, 'המבנה הפילוסופי-החינוכי של מחשבת א"ד גורדון').

94. א"ד גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 55.

95. שם.

96. שם, עמ' 56.

97. שם, עמ' 55.

בגדר אבסורד כשהיא נטענת בנוגע להכרה גופה, שכן כאמור, ההכרה מטבעה אינה יכולה לקבל את הטענה הזאת. יתר על כן גורדון מוסיף כי אם נשלול את משפטה 'כי יש בה עצמה, בעצם היותה ופעולתה, דבר מה [ה'אני' המכיר והלא מוכר] שהיא משיגה אותו בתוך יש ופועל, אבל אינה מכירה, אינה משיגה אותו בתוך דבר מוכר, בתוך דבר נכנס לתוך צורותיה ופועל על פי חוקיה - הרי בזה גופו אנחנו נשלול מעצמנו כל כוח שופט אנושי, כל השגה אנושית'.⁹⁸ השאלה היא אפוא על 'עצם המכיר: אותו דבר המכיר מה הוא? ומאין הוא בא?'⁹⁹ טעמו של דבר ברור: אפילו היינו מכירים את דרכי התהוותם של החיים מהדומם, בכל זאת נותרה שאלת מהותו של המכיר שאינו מוכר. כל מה שאנו מכירים בטרם הוכר היה במצב לא מושג להכרה, במצב קדם-הכרתי 'ועכשיו, על-ידי הרכבה ידועה או פעולה אחרת ידועה, הוא עבר למצב מוכר על-ידי ההכרה'.¹⁰⁰ משמע: חוקיותה של ההכרה היא שקבעה את מציאותה של ההוויה, אך 'אם מקריות עיוורת, אם עוורון מוחלט, - מדוע לא אפס מוחלט? מה זה פתאום הוויה, ישות? הוויה, ישות, מציאות הרי זה דבר שלא יושכל בלי שכליות ידועה', כך מוסיף גורדון.¹⁰¹

אם כן, האפשרויות העומדות בפני ההכרה הן: או שהחוקיות היא פרייה, פרי ההכרה, בלבד, ולפיכך אין היא משקפת דבר או שישנן חוקיות והוויה שמעבר לה ושהיא ההכרה ניוונה מהן בדרך לא ידועה לה. ברור שהאופציה הראשונה אינה אפשרית מבחינת ההכרה, שכן כאמור לעיל, היא שומטת את הקרקע מתחת רגליה. מלבד זה, כמו שצינו לעיל, ה'הכרה' משיגה שיש 'אני' מכיר אך ללא מוכר הפועל דרכה. מאחר שמצד אחד אין היא יכולה לקבל את החוקיות שלה גופה כשרירותית ומצד אחר היא מכירה שישנו 'האני' המכיר והלא מוכר,¹⁰² הרי היא ניצבת בעל כורחה בפני 'מה שהוא יתר על ההכרה, במה שהוא בעצם ההוויה, שהיא עצם נפשנו, והנפש תוהה על עצמה שואלת ושואלת, והעיקר אינה יכולה לבלי לשאול'.¹⁰³

התייצבותה של ההכרה בפני 'מה' /הוא יתר עליה, שהוא עצם ההוויה', כלומר החיים, עשויה למעשה לסייע בפתרון התעלומה שבפניה. כאמור לעיל, רק אגב פעילותה ה'אני' מאבד את ממשותם של הדברים ואת ממשותו הוא. לא כל הם הדברים בזמן שאין היא פעילה. ככלות הכול, האדם המעורב בעשייתו בעולם משיג גם את מציאותו, גם את פעילותו וגם את ההוויה בהעלם אחד. הוא משיג אפוא בדרך של 'היות בתוך', בזיקה של שותפות ולא בדרך של הכרה. השגה זו, שלא כהשגת ההכרה המודעת, אינה פועלת מחוץ לעצמים ולעולם, כשם שאין ניצבת מול ה'אני' המכיר ומשיג באמצעותה. נהפוך הוא, היא פועלת מתוך

.98. שם, עמ' 56.

.99. שם.

.100. שם.

.101. שם, עמ' 57.

.102. שם, עמ' 56.

.103. שם, עמ' 58.

בין עם לארצו

העצמים כשם שהיא פועלת מתוך ה'אני'. לכן הבעיה הניצבת בפני ההכרה היא: 'אותה הוויה שאני משיגה אותה מצדה הגלוי, יש לה תכונה של יצירה מושכלת, מכוונת בדעת ובחכמה או לא?'¹⁰⁴ מכיוון שכך, מסיק גורדון: 'השאלה על דבר שכל נעלם, על דבר אופן השגה שונה בהחלט מהשגתה של ההכרה, כשהיא לעצמה היא הגיונית מאד'.¹⁰⁵ וכך בתהליך של הסקה אטיית, המושתת על ודאותה של המציאות שה'אני' המכיר והלא מוכר הוא חלק ממנה, מכאן, ועל אי-היכולות המתגלות בה, כדוגמת אי-יכולת השגת המעבר מהדומם לחי,¹⁰⁶ מכאן, סופה של ההכרה להסיק כי היא אינה ההשגה היחידה של ה'אני' ולידה קיימת השגה שאינה מוכרת לה. הווה אומר שעליה להודות בקיומו של 'שכל נעלם' שהשגתו אינה בחינת הכרה. היא מכירה אפוא שאין היא אלא אופן אחד מאופני ההשגה שאי-אפשר להשיג באמצעותם את העולם.

כדי להצביע לא על מציאותו של 'שכל נעלם', שהרי מטבעו להיות 'נעלם' מבחינתה של ההכרה, אלא על סבירות מציאותו, נדרש גורדון כאמור גם אל השאיפה המובנית ב'אני' לאחדות טוטלית, שדיברנו עליה לעיל. מצד ההכרה האדם דבק בצדו הגלוי של העולם, כלומר במוכר. עם זאת, ה'אני' של האדם החי רואה את עצמו דבק בעולם גם 'מצדו הנעלם, מצד ההוויה'.¹⁰⁷ אך טבעי הוא אפוא שיבקש כי אחדותו עם העולם תבוא לידי ביטוי גם באחדותו עם ההוויה,¹⁰⁸ אשר דווקא ממנה נותק מחמת התעצמותה היתרה של ההכרה. אולם 'לכמיהה נפשית' דווקא אין ההכרה יכולה לתת ביטוי. ככלות הכול, שדה פעולתה של ההכרה המבחינה והמצמצמת בכוחן של צורות ההסתכלות והקטגוריות התבוניות הוא ה'אני' המוגדר והמפורש מ'הלא אני' בלבד, אילו בהוויה גופה 'בהוויה המוחלטת, האין סופית אין "לא אני", שם בהחלט הכל, ואין שם מקום ל'אני'.¹⁰⁹ טעמו של דבר ברור. ה'אני' וה'לא אני' הם אופני ההשגה של ההכרה בלבד, וכאמור, בשום פנים אין לראותם בחינת ייצוגי מציאות. מבחינה זאת ה'אני' וה'לא אני' הם רק בחינת 'גילוי של אותו הנעלם המבוקש, שהנפש המבקשת קוראת לו ההוויה, אלוהים'¹¹⁰ ההכרה די לה בעולם המוכר. אין היא נדרשת אל מעבר לו. 'ועוד להיפך', מוסיף גורדון, 'בהנחת עולם נעלם היא רואה שניות [...]'. ואם לא די בכך הרי את הסתירות שהיא נופלת ברשתן נוטה ההכרה להסביר בחריגתה אל מעבר לגבולותיה.¹¹¹

104. שם, עמ' 81.

105. שם.

106. שם, עמ' 50.

107. על זיקת האדם לצדו הנעלם של העולם, להוויה גופה, ראו למשל: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 44-45; 77 ואילך.

108. שם, עמ' 77.

109. שם.

110. שם.

111. שם, עמ' 78.

על כן ברור הוא שמטבעה נוטה ההכרה להרחיב את רשת מושגיה ולחסום את 'הנעלם' אגב הגדרתו כפועל יוצא מבלבול ומחריגה מגבולותיה בלבד. אך כמיהתה של הנפש מקורה אחר. אין כמיהה זו פרי ההכרה. הנפש הרגישה בויקתה הפנימית אל ההוויה בעל כורחה, והיא שבה ושואלת על הנעלם, על ההוויה.¹¹² מכאן יטען גורדון לסבירות שבהנחת מציאותו של 'השכל הנעלם' הפועל הן בעולם והן ב'אני' המכיר והלא מוכר, שהוא חלק ממנו. האדם שאין לו לכאורה אלא אמצעי השגה אחד, כלומר השגת הכרה נפנה כמו בעל כורחו אל ההכרה כדי לממש את כמיהתו לאחדות עם ההוויה כולה, ברם דא עקא; כל זמן שזו תנסח את כמיהתה של הנפש לאחדות עם ההוויה, כלומר הנעלם מבחינתה, היא תסתבך בסתירות ללא מוצא. ככלות הכול, כשהכרה הצרופה שואלת על הנעלם אין בידיה אלא מושגי היש, האין, קטגוריות תבוניות וצורות הסתכלות של זמן וחלל. משמע, מסכם גורדון:

כשההכרה הצרופה שואלת על דבר שאינו בגדר השגתה אם הוא יש או אין, הרי בזה גופו מכניסה אותו לכלל הדברים המושגים לה, כלומר שואלת אבסורד. מכאן האניטומיה הידועה, הסתירה, המחויבת מעצם מהותה של ההכרה, מעצם יכולתה להוכיח ביחס לשאלה על דבר מציאותו אלוהים דבר והיפוכו.¹¹³

כללם של דברים שאין בכוחה של ההכרה לשאול על מציאותו של 'שכל נעלם' כי אין בכוחה להשכיל מציאות אלא בעזרת קטגוריות של זמן, מקום, פועל, סיבה, תוצאה וכדומה.¹¹⁴ לפיכך כשהיא נדרשת לשאלות שעניינן 'ביסודו של עולם' היא 'שואלת על אופן הוויה אחר'.¹¹⁵ גורדון מסיק מכאן שעליה לשאול לא על מציאותה של הוויה אחרת מהמושגת לה, אלא על אפשרותה ההגיונית.¹¹⁶ משמע: גם אם אין בכוחה של ההכרה לשאול על מציאותו של 'שכל נעלם', בכל זאת בכוחה ואף מחובתה לשאול מה סביר והגיוני יותר מבחינתה: הנחת מציאותו או שלילת מציאותו של 'שכל נעלם', שהנפש משתוקקת אליו או שלילתו ופתירת כמיהתה של הנפש כפרי מבוכה ובלבול.

כדי להתמודד עם השאלה נדרש גורדון שוב לבעיית תקפותה ומקורה של החוקיות שדנו בה לעיל. כזכור, אחת הבעיות החריפות ביותר הניצבות בפני ההכרה היא שאלת תקפותה של החוקיות: האם החוקיות היא פרי ההכרה בלבד או שמה היא מובנית בה כשם שהיא מובנית בעולם? והנה שלילת אפשרות מציאותו של 'השכל הנעלם' היא מבחינת ההכרה דווקא האפשרות ההגיונית פחות, ולכן הסבירה פחות מבחינתה. שתי האפשרויות העומדות בפניה הם למעלה 'נעלם עיוור' או 'שכל נעלם', דהיינו או שישנה חוקיות ומקורה ב'שכל הנעלם' או שהחוקיות והעולם מקורם מבחינתה ב'נעלם עיוור'. מבין אלה האפשרות הסבירה,

112. שם.

113. שם, עמ' 79.

114. שם, עמ' 79-81.

115. שם, עמ' 82.

116. שם.

בין עם לארצו

דהיינו האפשרות שלא תפגע בנחות היסוד המובנות בהכרה התבונית, היא מציאותו של 'שכל נעלם' דווקא.¹¹⁷ ככלות הכול, 'ההכרה', כותב גורדון: 'משכילה רק חוקיות ומשיגה רק מה שיש לו חוקים, ולפי חוקיה חוקיות מקרית לא תושכל כלל, לפי חוקיה חוקיות מקרית היא אבסורדית'.¹¹⁸ שלילת מציאותו של 'שכל נעלם' פירושו מבחינה זו בחירת אפשרות העומדת כנגד הגיונה הפנימי של ההכרה. כך יסכם גורדון:

מצד ההכרה אין שום סתירה להנחה על דבר שכל נעלם, ולא עוד אלא שההכרה הצרופה, כאמור, יותר קרובה ויותר מחויבת לקבל הנחה זו מאשר על הנחה אחרת. כי איך שהוא, אם אין בכוח ההכרה להשיג שכל נעלם, אבל יש בכוחה להשכילו, יש ויש בכוחה לשפוט על כל מה שהרעיון הזה מחייב מבלי להתכחש לחוקי עצמה.¹¹⁹

נקל להסיק מכאן כי כשם שבכמיהה להווייה, לנעלם, מקורה לא בהכרה, ולפיכך יש לנסחה לא במושגיה של ההכרה, כך גם לכמיהתה זו של הנפש יש לחפש מענה לא באמצעיה וכליה של ההכרה, אלא דווקא במה שיתר עליה, דהיינו 'את השכל הנעלם', יבהיר גורדון, 'צריך קודם לבקש במקורה הראשון של השאלה ושל הסתירה – בנפש החיה'.¹²⁰ שלב זה של גילוי 'השכל הנעלם' מציין באנתרופולוגיה הגורדונית נקודת תמורה מהותית ביותר בהתפתחותה המושכלת של ההכרה. בראשית דרכה היא זיהתה את חוקיותה כחוקיות היוצרת, או למצער כתנאי הכרחי להופעתה של מציאות כלשהי. לא כך הם הדברים עתה. ההכרה כמו בעל כורחה עומדת על מוגבלותה ככוח משיג ועל תלותה במה שמעבר לה. היא משיגה, אך הפעם לא בחינת מציאות שהיא תופסת, שהרי הדברים אמורים במה שמקורו ומציאותו מחוץ לה, אלא בחינת ידיעה והכרה מושכלת שישנה השגה נעלמת ממנה, 'שכל נעלם'. בהשגה זו גם הדברים וגם האני מושגים לא בוודאות מושגית, שמקורה בהבחנה שבין סובייקט לאובייקט.¹²¹ נהפוך הוא, הוא משיג את ודאויותיו תוך כדי פעילות ומעורבות בחיים. ואילו היא, ההכרה, בהיבדלותה מאבדת גם את ממשותם וגם את ממשותו של האני הנושא אותה. מכאן גורדון מסיק כי כשאדם שואל על 'העולם ועל החיים' אין לפניו אלא ודאות אחת – ודאותם של החיים, שכן – הוא יבהיר – 'יודע הוא [= האדם] בהחלט', יפסוק גורדון, 'כי הוא חי וכי הכל חי עמו או כי הוא חי את הכל'.¹²² ההכרה משיגה אופן השגה שאינו היא, הוזה עם החיים, ומצביעה עליו. משמע: החיים אינם רק בחינת 'כוח קוסמי גדול, כי אם גם כוח השגה גדול שהוא היסוד לכל השגה אנושית'.¹²³ מבחינה זו יש

117. שם, עמ' 83.

118. שם, עמ' 84.

119. שם.

120. שם, עמ' 85.

121. ראו גם: שביד, 'המבנה הפילוסופי-החינוכי של מחשבת א. ד. גורדון', עמ' 408-410.

122. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 85.

123. שם, עמ' 86.

להבין את הזיהוי שעושה גורדון בין החוויה ובין 'השכל הנעלם' אשר בעולם. 'החוויה', השכל הנעלם של האדם מנקודת ראותה של הכרה, קשור בשכל הנעלם של העולם, ולכן 'השכל הנעלם' של האדם, כלומר החוויה, הוא נקודת החיבור שבין 'האני' ובין 'העולם', כשם שהוא נקודת החיבור בין 'האני המכיר' ובין 'האני' הכולל שלפני ההכרה.

הוודאות ונקודת המוצא להשגת החוויה ולוודאות של ההכרה בדבר מציאותה ומציאותו של ה'עצמי' הן האינטואיציה, כלומר החיים המודעים לעצמם אגב זרימתם.¹²⁴ אם ניתן את דעתנו לכך שה'חוויה' היא במשנת גורדון 'כל הטבע החי', 'חיות הכל האין סופית',¹²⁵ הרי נמצא שה'חוויה', כלומר זרימתם האינטואיטיבית של החיים באדם, מצויה בקשר לא אמצעי ואף זהה אתה. גורדון מכנה את הקשר הזה בשם 'היניקה הנעלמה'.¹²⁶ מכיוון שכך, 'חוויה כמו מקום, אשר הוא: [...] הדבק, שבו תדבק נפש האדם הפרטי בנפש הבריאה כולה והיו לנפש אחת חיה [...] זהו [המקום שה'אני' הכולל דבק בהוויה] הטבע בעצמו בנפש האדם, וזהו מקור החיים'.¹²⁷

האדם חי אפוא, אם ירצה ואם לאו, את הטבע כחלק ממנו. החיים מושגים לו תוך כדי פעילותם וקודמים מן ההכרה להשגת 'הכרה'. הן ההכרה משיגה, כאמור לעיל, רק אותו חלק קטן שבודדה מהחוויה ושהציבה למולה. מכאן עולה בבירור עדיפות של השגת 'החוויה' מה'הכרה' המוגבלת לצורות קבועות של זמן, מקום ותכליתיות, ואף חלק זה משיגה 'כמו בדפוס, בעוד שהחוויה היא אין-סופית'.¹²⁸ אך הגיונית היא על כן הנחתו הבסיסית של גורדון שסופה של השגת 'הכרה' להכיר שאף היא אינה אלא 'חלק', והחוויה היא הכל', ושבסופו של חשבון אין היא גופה אלא פירוטה של 'החוויה', 'שעל-ידי כך אפשר לתפסה וגם למסרה'.¹²⁹ יתר על כן, כפרוטה של 'החוויה' אין בכוחה של ההכרה להשיג את 'החוויה' המצויה מעבר לה,¹³⁰ אך היא יכולה להצביע עליה כעל תנאי הכרחי לאפשרותה.¹³¹ ההכרה עתה – בעיני עצמה – מוגבלת לפעילות רפלקטיבית המושתתת על ודאות שמקורה בהשגת 'החוויה' הקודמת לה של 'האני' כיצור החי.¹³²

האדם מטבעו – כיצור חי – מצוי בויקה תמידית של שותפות פנימית עם החוויה כולה.¹³³ ומאחר שכאמור אליבא דגורדון, 'החוויה' היא 'הטבע עצמו בנפש האדם' אין לנו

124. ראו גם: גורדון, 'לבירור רעיונו מיסודו', עמ' 179-180.

125. ראו לדוגמה: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 62; 112.

126. שם, עמ' 44.

127. שם, עמ' 44, 112.

128. שם, עמ' 88.

129. שם, עמ' 88. ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 105-108. ראו גם: שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 44-45.

130. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 88-96.

131. ראו גם: שביד, 'המבנה הפילוסופי-החינוכי של מחשבת א. ד. גורדון', עמ' 406-407.

132. ראו גם: שם, עמ' 409.

133. שם, עמ' 406-407; שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 28.

בין עם לארצו

אלא להסיק שכשם שאין הוא יכול לתפוס את הטבע על אחדותו הדינמית בעזרתה של ההכרה כך הוא גם אינו יכול לתפוס את ה'חוויה' בכליה התבוניים של ה'הכרה'. ה'חוויה' אינה ניתנת אפוא להשגה אלא באמצעותה של השגת ה'חוויה' גופה, דהיינו באמצעות זיקתו התמידית של האדם כיצור חי אל עצמו ואל החוויה בדרך של שותפות פנימית. וכשם שאין להשיג את ה'חוויה' בעזרת ההכרה, אין לתפוס את ההכרה אלא באמצעות התייצבותה של ההכרה אל מול העולם, כ'אני' מודע ובעל רצון. חשוב לציין בהקשרים אלה שאין הדברים אמורים בדיכוטומיה של ההכרה והחוויה או בהעדפה אבסולוטית של אחת מהן.¹³⁴ ככלות הכול לגרסתו של גורדון:

בלי אורה הגלוי של ההכרה כאילו אין לאורה הנעלם של החוויה מקום לבוא לידי גילוי בעולמו של האדם, הנפש האנושית ובחיים המעשיים האנושיים. ההכרה היא מבחינה זו כעין חלוץ, שכל תפקידו הוא לכבוש ולפנות יותר ויותר מקום לזרם החוויה, אבל – צריך להוסיף – לא למלא אותה.

נראה כי ההיגיון בדברים הוא שככל שהאדם משיג את החוויה באחדותה הדינמית על פי מידתה 'הגלויה' של השגת ה'הכרה', כן הוא מגדיל את אפשרויותיו להתאחד עם החוויה. בעזרתה של השגת ה'הכרה' האדם כובש, כביכול, שטחים שהיו עלומים עד כה מעיניו, וכך הוא יכול להשיג ולהתאחד עם מעמקים עמוקים יותר.¹³⁵

שתי השגות אלו, השגת ה'הכרה' והשגת ה'חוויה', חיוניות ביותר לאדם. השגת ה'הכרה' מאפשרת לו לחיות כאדם, ליצור כלים וכדומה; ובהשגת ה'חוויה' ובזיקתה אל ה'שכל הנעלם' החוויה נחשפת לאדם באחדותה, בלא שיוזקק לפרטה לפרטים. וגורדון סבר שאם אכן בעזרת ההכרה האדם מתמודד עם בעיות קיומו ועם צרכיו הדחופים כעת ועכשיו, הרי שבעזרתה של השגת ה'חוויה' הוא עלול לענות אינטואיטיבית על שאלות מטפיזיות אחרונות שההכרה מטבעה אינה מסוגלת להתמודד אתן כמו תכלית החיים ומשמעותם. רק ב'חוויה' הוא עשוי לחוש את התואם המקיף את כל החוויה, ובכללה גם אותו, ואת אחריותו כלפי העולם.¹³⁶ לכן אין זה מתמיה שבעזרתן של תובנות אלו בדבר חשיבותן ותפקידן המובחן של שתי דרכי השגה אלו הסביר גורדון גם את משמעותו של המוסר, הבחירה בין טוב לרע. לגרסתו, ההכרעה המוסרית הראשונית והמכריעה, ששאר הכרעותיו של ה'אני' נגזרות ממנה, אינן אלא הבחירה 'באחד משני אופני החיים: אם בחיים של צמצום על-פי ההכרה המצומצמת או בחיים שלמים, בחיים של התפשטות על-פי השגה הכרתית ואינטואיטיבית כאחת'.¹³⁷ רק הכרעה ל'חיים שלמים' עשויה להעמיד את האדם, כשותף לחוויה וכחלק, על אחריותו כמו החוויה כולה.

134. שם, עמ' 45.

135. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 100.

136. ראו גם: ברגמן, 'משנת אד"ג על האדם והטבע', מולד (טבת תש"י); הנ"ל, 'מבוא', עמ' 11-13.

137. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 100.

כשם שאין השגות הכרה והחוויה דיכוטומיים בהגותו של גורדון כך גם הן אינן שני קטבים, המסמנים קו רצף. שתי צורות ההשגה הן למעשה דיספוזיציות שבידי האדם לנוקט בנוגע לעולם ובנוגע לעצמו. מכיוון שכך, השאיפה לביטולה של אחת מצורות ההכרה נמצא בהגותו של גורדון דרישה לפעילות הרמונית יותר של שתי צורות השגה שניתן בהן האדם. לגרסתו, האדם אינו יכול להתקיים על החוויה בלבד, כשם שאינו יכול להתקיים על ההכרה בלבד. כך בלשון שאינה משתמעת לשני פנים יסביר גורדון את היחס בין שתי צורות השגה אלו כדלקמן: 'אם שני הצדדים פועלים במידה שווה, טעם החיים שלם, וממילא סיפוק החיים שלם, החיים שלמים. ואם אחד מן הצדדים פועל חשבון השני, הטעם לקוי באותה מידה והחיים לקויים'.¹³⁸ ואכן, כמו זה, את 'הנצח שברגע' או את 'סוד החיים' יגדיר גורדון על בסיס פעילותן ההרמונית של שתי צורות הכרה אלו.¹³⁹

כדי להמחיש את פעילותה התקינה של ההשגה על שני אופניה מן הראוי להיעזר שוב במשל מנורת השמן של גורדון.¹⁴⁰ הגוף וכלי ההכרה שלו, החושים והשכל, הם בחינת 'הזוככת אשר כל ערכה בזכותה, בבהירותה, בסגולתה להיות ראי שקוף', כלומר ההכרה היא הלהבה, ואילו החוויה – 'השמן למאור'. בעזרת משל זה יבהיר גורדון: 'מצד ההרגשה וההכרה שופע אור, המתעורר על-ידי הלהבה, ומצד החיים הבלתי-מוכרים והבלתי-מורגשים – השמן למאור, המפרנס את הלהבה'.¹⁴¹ מכיוון שכך, על ההכרה, הלהבה, לתרגם את החוויה הלא מובחנת, את השגת החיים את עצמם אגב השתתפותם בחיים ובהוויה, לרגשות אנושיים מובחנים.¹⁴² ברוח זו במאמר הפרוגרמטי 'לכירור רעיונו מיסודו' יחד גורדון מקום מרחב לתיאור ההשגה הראויה כפרי פעילותם ההרמונית של ההכרה ושל החוויה, ה'משלימים ומחדשים זה את זה', שכן הוא יבהיר כי ככל שההכרה מקיפה יותר ויותר את גילויי ההוויה השונים:

בה במידה היא מכניסה אור גלוי לתוך ההשגה החיונית, מרחיבה ומעמיקה את כוח תפיסתה של זו לצד המוחש, עד היות כוח תפיסתה זה הסתום, הנעלם, לרגש חי. כך, יש לחשוב נבראו הרגשות העליונים, כמו רגש הרחמים, הצדק, האהבה, היופי [...] וההשגה החיונית במידה שהיא יונקת מעצם מקור החיים בלי אמצעי, היא שופכת מאורה הנעלם על השגת ההכרה אור של יצירה, של אינטואיציה.¹⁴³

138. שם, עמ' 116.

139. גורדון, 'הנצח שברגע', שם, עמ' 171-172. ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 97-99.

140. על משל השמן למאור ועל זיקתו לספרות הקבלה ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 109-110; ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 114-116; וכן שטרסברג-דיין, יחיד, אומה

ואנושות, עמ' 44-45.

141. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 43.

142. שם, עמ' 100.

143. גורדון, 'לכירור רעיונו מיסודו', עמ' 181-182.

זאת ועוד, כמו שברור מהנאמר לעיל, האדם החי חווה יותר משהוא מכיר, דבר שאף הוא מצדו מלמד על השגתה הקודמת להשגתה של הכרה,¹⁴⁴ חומריה של ההכרה והיא עצמה לידתם בחוויה, והיא גופה נישאת על החוויה ופועלת באמצעותה. לפיכך תפקידה הוא לתת דין וחשבון על החוויה או להקיפה, אבל אין זה תפקידה ואין היא יכולה להשיג את החוויה. כדוגמת המנורה, עליה להאיר את דרכו של ה'אני' בקטע מסוים בלבד. זאת היא עושה על ידי היבדלותה מהחוויה. משמע: רק כשהיא מול ה'חוויה' בכוחה להמשיג ולנסח את רגשותיו הסתומים והלא מובחנים של ה'אני', הנובעים מאחדותה הפנימית של החוויה, שאף הוא משתתף בפנימיותו, לכדי אידאלים וצווי פעולה מוסריים, אסתטיים ודתיים. רק כעת מובטח שאידאלים וצווי פעולה אלו יהיו בזיקה ברורה וטבעית אל אחדות החוויה המושגת בדרך של השתתפות ולא בדרך של ניצול. עתה האדם עשוי לגרסת גורדון למלא אף את ייעודו בתור נקודת השיא של התפתחותה של החוויה. שלא כמו שאר היצורים החיים, בשל כוח ההכרה שהוא ניהן בו אין הוא רק חי 'בלוע' בתוך הטבע, 'הוא נעשה', כמו ששביד מעיר, 'לגורם המבטא בצורה המרוכזת ביותר את מגמת היצירה שבטבע'.¹⁴⁵ זאת כמובן בעזרתה של התרבות המעניקה להוויה הטבעית ממדים נוספים שמקורם ב'הכרה' ובכך מעמיקה אותה ומביאה אותה ליתר מלאות.

ואכן, כמו שעמדו על כך רוב החוקרים וכמו שמשמע בבירור מרשימותיו האחרונות של גורדון בדבר עיזובו הספרותי,¹⁴⁶ גורדון לא היה מעוניין בבירור אקדמי בדבר אופן ההשגה העדיף. כזכור, אינטואיציה היסוד שלו הייתה שהאדם נועד לא רק להכיר אלא גם, ובעיקר, לחיות,¹⁴⁷ אך בפועל הוא צמצם את עצמו ובתוך כך ניתק את עצמו מהחיים. לכן שאף גורדון בראש ובראשונה להעמיק ולהעשיר את חייו של האדם, לרפאם ממה שראה כחד-צדדיותה של ההשגה. על כן לא נמצא אותו לעולם מבטל את ערכה של השגת 'הכרה', קל וחומר שלא נמצא אותו לעולם מטיף לביטולה ולהמרתה בהשגת 'חוויה'. אמנם נמצא שגורדון מרבה להדגיש את חשיבותה של ה'חוויה'. אך אין זאת משום שהוא מעניק לחוויה עדיפות מן ההכרה, אלא מתוך כוונה לזרז את תיקונו של חוסר האיזון שיצר האדם בפיתוחה החד-צדדי של ההכרה.¹⁴⁸ כדי לאשש טענה זו די להזכיר שבמאמרו הפרוגרמטי ביותר של גורדון – 'לבירור רעיונו מיסודו' – הוא קורא לא לביטולה של השגת ההכרה ככלי שאין בו חפץ אלא להבקעת כתליה של הכרה 'כדי שהיא לא תשמש חציצה, כי אם להפך, תשמש מעבר

144. ראו גם: שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 26.

145. א' שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, תל אביב 1995, עמ' 242 (להלן: שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית).

146. ראו: גורדון, 'רשימות אחרונות', מכתבים ורשימות, עמ' 231.

147. ראו גם ברגמן, 'מבוא', עמ' 12-13; נ' רוטנשטרייך, 'שורש עיוניו של א. ד. גורדון', בתוך: הנ"ל, סוגיות בפילוסופיה, עמ' 428; שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 96-101.

148. ראו גם: מוקי צור, "ה'יאוש הקטן' ובערת האמונה החדשה", בתוך: הנ"ל, ללא כתנת פסים, תל אביב 1976, עמ' 85-87.

בין נפשך ובין העולם.¹⁴⁹ הבקעה זו, כמו שנראה להלן, עשויה להתבצע רק על ידי כינונה של זיקה נכונה בין היחיד ובין האומה, שהיא לגרסתו של גורדון היחידה הנושאת את החוויה.

ג. היחיד והאומה

על בסיס ניתוח אנתרופולוגי מורכב שאלו הם קוויו העיקריים אבחן אפוא גורדון את חולייה של התרבות המודרנית כהתעצמות חד־צדדית של ההכרה.¹⁵⁰ בשל התנקותו של האדם מהטבע מכאן ובשל היקלשותה של החוויה והתנקותו של האדם ממקורות הווייתו הפנימית הוא מכאן האדם נוטה לכפות את הצורה שההכרה מבודדת בה את החלק מהחוויה על התוכן החי והאחדותי של החוויה. במעשה זה הוא מוותר למעשה על התוכן החי ועל פנימיותה של החוויה ומסתפק בדפוסים קבועים של צורה ולבוש.¹⁵¹ הוסף לזאת – בשל הפיצול בין צורה לתוכן, בין גוף לנפש, המאפיינים את ההכרה, האדם מתכוון בתחומי ה'אני' כשאין לו בעולמו אלא פרטיותו המצומצמת, וכל חייו נעשים מפעל שעיקרו ביצורו של 'אני' זה.¹⁵² כפועל יוצא מכך האדם נקלע לסתירה גם עם עצמו וגם עם הטבע. בהתנכרות, בשעבוד ובניצול הטבע הוא מתנכר גם למקורות הווייתו הפנימיים, משעבד ומנצל אותם בסופו של חשבון. ככלות הכול, אם ירצה ואם לאו, מקורותיה של הווייתו כיצור טבע מפולשים אל תוך הטבע ויוצרים אתו אחדות.¹⁵³ 'מכאן', מסכם גורדון תוך כדי התייחסות ישירה לתרבות זמנו:

המבוכות הנפשיות של סרק, הספקנות העקרה, התהיות והתעיות באין מטרה, הבקשות האוויריות או המיסטיות, היאוש לבטלה, אבד אור החיים, אבד טעם החיים, אבד הכשרון להשיג את החיים, אבד הכשרון לחיות.¹⁵⁴

סמלה המובהק של תרבות זו, שהסתירה בין האדם למקורות החוויה היא אחד הסימנים שלה, הוא הכרך המודרני המנותק, הבעיה המרכזית של האדם בכלל ושל היהודי כבן לעם גולה בפרט ברוח תפיסה אנתרופולוגיה זו היא בעיקרה בעיית זיקתו של היחיד אל הטבע, שמאפיינה הוא ניתוקו של האדם מהטבע, או בלשונו של גורדון מ'השפע העליון'. ואם לא די בכך, הרי קרע זה אינו בין האדם לעולם החיצון שמסביבו בלבד. נהפוך הוא, הוא בראש ובראשונה

149. גורדון, 'לביורר רעיונו מ'סודו', עמ' 179.

150. ראו גם: ברגמן, 'מבוא', עמ' 12-13; שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 176-178.

151. ראו לדוגמה: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 106.

152. שם, עמ' 107-109.

153. ראו לדוגמה: שם, עמ' 105-108; 108-111; 127-181 ועוד.

154. שם, עמ' 108.

בין עם לארצו

קריעה פנימית 'בתוך עצמו'. ככלות הכול, האדם – אם ירצה בכך ואם לא – חי בתוך הטבע וניזון ממנו. 155 מכיוון שכך, לאחר שסקר גורדון את תהליך התבדלותו של האדם מהטבע בעקבות פיתוחה המופרז והחד־צדדי של ההכרה ודחיקתה של ה'חוויה', דהיינו של הזיקה החיה אל החיים בדרך של מעורבות פנימית, הוא היה יכול להצביע בפשטות על הדרך לאיחוי של הקרע ולפתרונה של הסתירה: 'התעודה היא התחדשות הטבע האנושי מתוך הטבע העולמי'.¹⁵⁶ ובהקשר זה יש למעשה להבין גם את מקורו הפנימי של רעיון העבודה הגורדוני, כתביעה לחידושו של התואם שבין האדם לטבע.¹⁵⁷ באמצעות העבודה בטבע, סבר גורדון, ובראש ובראשונה על ידי עבודת האדמה, עשוי האדם לחדש את זיקתו אל החוויה, ולפתוח את עצמו לחיים של רחבות. כך, יבהיר גורדון:

רעיון העבודה, אם לרדת לסוף־עמקו, מחייב בשורה האחרונה יצירת תרבות חדשה כזאת, שלא תהיה עירונית, ואפילו לא כפרית, כי אם אנושית־קוסמית בלי אמצעי, תרבות מהמקור הראשון, ממקור הטבע והחיים בתוך הטבע ואם הטבע, תרבות של התמוגגות החיים האנושיים בחיי העולם והיצירה האנושית ביצירה עולמית [...] הכל צריכים להיות יונקים יניקה בלתי־אמצעית ובלתי־פוסקת מעצם־המקור הראשון הזה.¹⁵⁸

לפיכך תנאי ראשון לחיים של רחבות הוא שיבה לחיים בדרך של יצירת שותפות 'בתוך הטבע ועם הטבע'. כאשר הדברים אמורים בעם היהודי וביחיד בן העם, שהיו במוקד עיוניו של גורדון, פירושה חזרתו של העם לארצו וחיים עם הטבע. הנחה זו היא למעשה גם הנחת היסוד של הציונות. כדי לשנות את העם היהודי מעם גולה לעם נורמלי יש לארגן את חייו מהיסוד ככדי שתרבותו הרוחנית תשוב להיות סמוכה על תרבות חומרית איתנה, שבבסיסה כמובן החקלאות והאדמה. אם כך הוא מבחינת המגמה והמטרה, הרי נהיר הוא שמבחינה מעשית נושאה של תחיית העם הוא היחיד. ככלות הכול, רק על ידי מעשה המגשים של היחיד יהיה אפשר לכונן את העם מהיסוד. מהיחידים נדרש אפוא לוותר, או נכון יותר להקריב את עברם, לעלות לארץ ולהגשים את תחיית העם בגופם, ולכן אך טבעי הוא שבעיית היחסים בין הכלל ובין היחיד תתייצב במוקדה של ההגות החלוצית המגשימה.¹⁵⁹ ואכן, בעיית מימוש תחייתו של העם מהיסוד שנושאה הוא היחיד הייתה הבעיה הקיומית המרכזית בהתמודדותו של גורדון עם בעיית היחיד. כדוגמת מרבית ההוגים הציונים של הזרם המכונה הציונות התרבותית או הציונות הסוציאליסטית, גם הוא סבר שתחיית העם דורשת שיקום חייו מן היסוד, אך שלא כשאר ההוגים הציונים, גורדון לא הסתפק בחידוש

155. שם, עמ' 70-71.

156. ראו: גורדון, 'לביורר רעיונו מיסודו', עמ' 193; הנ"ל, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 98 ואילך.

157. ראו גם: רוטנשטריך, 'שורשי עיוניו של א. ד. גורדון', בתוך: הנ"ל, סוגיות בפילוסופיה, עמ' 428-429.

158. גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), עמ' 216.

159. ראו גם: שביד, לקראת תרבות יהודית מודרנית, עמ' 237.

ובארגון חיי הקולקטיב על אדמת מולדתו. הוא דרש שהיחיד בכלל והיחיד היהודי בפרט ישקם את חייו הוא מן היסוד. עליו לשוב ולחיות עם הטבע, ולא בתור מנצל ונסמך על שולחנו, אלא בתור שותף המוסיף על ידי עשייתו לכוחות הטבע. כך לדוגמה במאמר 'מעט התבוננות', גורדון מבהיר את תביעתו בלשון חד־משמעית: 'את העם נוכל לברוא, רק כאשר יברא כל אחד מאתנו את עצמו בריאה חדשה על־ידי העבודה ועל־ידי החיים הטבעיים'.¹⁶⁰ האדם יברא את עצמו מחדש אפוא רק על־ידי הטבע, ועל־ידי עבודתם של יחידים העם בטבע יברא אף העם בריאה חדשה.¹⁶¹ ואם לא די בכך, הרי כדי שיוכל היחיד היהודי לממש 'חיים בתוך הטבע ועם הטבע', סבר גורדון שעליו, על היחיד, לחרוג מהמעגל המצומצם של חיי הפרטיים, שבמרכזם ההכרה והאינטרסים הקיומיים המיוחדים לו, ולהשתלב במסגרת הרחבה יותר של האומה. 'החיים האנושיים', הוא סבר, 'מתחילים מן האומה, וחיי האומה מתחילים מן הטבע'.¹⁶² ואכן, למרות פנייתו של גורדון ליחיד, עיון כולל בהגותו דיו כדי ללמד שבעייתו המרכזית לא הייתה מעולם בירור גדריה של האינדיבידואליות. במרכז של הגותו נמצא בראש ובראשונה את בעיית הזיקה הקיימת בין היחיד ובין החברה והאומה ובין חברה לחברה ואומה לאומה.¹⁶³ ברוח זאת עוד בפתחת מאמרו הפרוגרמטי ביותר של גורדון 'לבירור רעיונו מיסודו', הוא יבהיר:

התחדשות החיים הקיבוציים האנושיים בכלל, וביחוד התחדשות חיינו אנו, הכרותים מכל טבע ומכל חיים טבעיים, יכולה [...] לצאת אל הפועל רק על יסוד התחדשות האומה, על יסוד ההתחדשות המשפחתיות, האצולה מרוח החיים הקוסמיים [...]¹⁶⁴

על בסיס רעיוני זה, ולא על בסיסן של שאיפות פוליטיות ולאומיות אלו ואחרות, ואף לא על בסיסה של צרת היהודים, כלומר מצוקתו הכלכלית־קיומית של היחיד היהודי, הסביר גורדון לעצמו את הציונות, ועל רקעה של הבנה זו יש גם להבין את עלייתו לארץ ישראל בשנת 1904. הוא לא ראה בציונות תנועה פוליטית במובן השגור. מטרתה של הציונות הייתה לגרסתו לחולל לא מהפכה פוליטית בחיי העם היהודי אלא מהפכה חברתית ופסיכולוגית, שזירתה העיקרית הוא היחיד, כלומר לחדש את זיקתו של היהודי בן העם אל האדמה והטבע, וכך לעשות את האומה לאומה נורמלית. במחנה הפועלים, חלוצי העלייה, שגורדון הזדהה אתו, הוא מצא את צעירים שהיו שותפים אם לא להשגתו שעל פיה ההגשמה העצמית ומסירתו של היחיד היא התנאי ההכרחי להתחדשותו של העם, הרי אנשים הממלאים את צו ההגשמה לפחות.¹⁶⁵

160. גורדון, 'מעט התבוננות', האומה והעבודה, עמ' 128.

161. ראו גם: בובר, בין עם לארצו, עמ' 171.

162. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 163.

163. ראו גם: רוטנשטרייך, 'שורשי עיונו של א. ד. גורדון', בתוך: הנ"ל, סוגיות בפילוסופיה, עמ' 425-426.

164. ראו: גורדון, 'לבירור רעיונו מיסודו', האדם והטבע, עמ' 176; ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד.

גורדון, עמ' 175 ואילך.

165. ראו גם: אבינרי, הרעיון הציוני לגונוני, עמ' 176.

בין עם לארצו

בהקשרים אלה יש להבין את יחסו של גורדון אל הסוציאליזם כצורת ארגון חברתי מכאן ואל צורות הארגון הפוליטי מכאן. עד היום אחד מתווי ההיכר של אנשי העלייה השנייה בהיסטוריוגרפיה הציונית הוא מרדנותם. עלייתם הייתה מרד טוטלי שהקיף את כל תחומי החיים. החלוצים הצעירים מרדו בצורות החברתיות שמצאו לפנייהם בקרב יהודי הגולה בכלל ובקרב יהודי מזרח אירופה בפרט, כשם שמרדו בצורות החברתיות הבורגניות של העולם האירופי של שלהי המאה התשע עשרה. ואם לא די בכך, הם מרדו אף בציונות המדינית של הרצל, 'ציונות השקל' כך כינוה. לא רק בהווה היהודית מרדו חלוצי העלייה השנייה; הם מרדו אף בהיסטוריה היהודית. עלייתם לארץ ישראל הייתה עלייה של יחידים, עלייה של 'אף על פי כן', שסמטת ה'לאו הקדוש', כמו שהטיב להבין י"ח ברנר, היא המאפיינת אותה. אך, כמו שהטיב להבין בובר, להבדיל מן המרדנות הזו, לא מרד גורדון בצורות החברתיות הקיימות, שכן המורד בצורות החברתיות, מבהיר בובר, עוד קשור בהן, ובשל המרד דווקא.¹⁶⁶ לא מורד חברתי היה אפוא גורדון, מטעים בובר. הוא היה 'יצור טבע' המתהלך עם כוחות הטבע במישרין, ולא באמצעות הצורות החברתיות.¹⁶⁷ על כן, נהיר הוא לדעתו של בובר, שלא במרד בצורות החברתיות או הפוליטיות יש לחפש את המוטיבציה להגותו של גורדון. אולם בכך לא סגי כי כשם שגורדון, להבדיל מחבריו החלוצים, לא מרד בצורות הארגון החברתי, כך, הטעים בובר, הוא גם לא מרד בהיסטוריה,¹⁶⁸ ומובן שהדברים אמורים בראש ובראשונה בהיסטוריה היהודית. כללם של דברים מסכם בובר:

כשם שאינו מורד בהברה כן אינו מורד גם בהיסטוריה, כדרך שעושים כמה מחבריו; הוא קלט אותה בקרבו, הוא גיוון ממנה, אבל אינו עושה אותה תכנית, לא מבחינה חיובית ולא מבחינה שלילית. אמת, הוא עמוס אותה סבל מעמסה כמו כולנו, הוא הביאו עמו לארץ; אבל הסבל אינו מעיק על שכמו ומאידך אינו זוקף את ראשו [...]. מי שזוקף את ראשו סימן הוא שאינו חופשי, ואילו גורדון נושא הסבל הוא וחופשי כאחד [...]¹⁶⁹

כיצד עלינו לפרש דברים אלו כדי שיצאו מגדר מליצה? נראה לי שכונתו של בובר אינה אלא שהמורד בצורת ארגון חברתית מסוימת מעמיד מולה צורה חברתית, הקשורה מן ההכרח ולו רק אם בדרך השלילה בצורה הנדחית. לא כן גורדון; הוא יצא, לגרסתו של בובר, כביכול מתוך תביעותיו הראשונות של טבע האדם, שאפיינו המרכזי, כמו שראינו לעיל, הוא זיקה לא אמצעית אל הטבע. משום כך אין הוא יוצא נגד צורה חברתית זו אחרת, כשם שאין הוא לוחם למען צורה של ארגון חברתי זה או אחר. הוא חותר לממש את טבע האדם, את הטמון בו בפוטנציה. על כן אמת המידה היחידה שהנחתה את גורדון היא, מטעים בובר, האותנטיות של האדם כיציר טבע. אמנם הוא הכיר היטב את המוטיבציה החברתית

166. בובר, 'המגשים', נתיבות באוטופיה, עמ' 256.

167. שם.

168. שם.

169. שם.

והתרבותית של חבריו, אנשי העלייה השנייה, כדוגמת ה'תשוקה לחירות', הצורך בארגון חיים חברתי חדש ובריא שבמרכזו עצמאות, חיים של מלאות ויצירתיות, אך אף אם היו ערכים אלו קרובים ללבו של גורדון ואף אם היה שותף להם במידה לא מעטה, הרי שמעבר להם עמד עיקרון שהאפיל על כולם: 'יסוד־חיים קמאי־אנושי; התשוקה לחיים אמיתיים בקרב הטבע'.¹⁷⁰ ברור הוא, מסכים בובר, שיש לשאיפותיו של גורדון נגיעה זו או אחרת להיסטוריה, ומשום כך אף הם כפופים במידה זו אחרת לתמורות שהזמן גרמן. ככלות הכול, עליהן להתממש במסגרתה של ההיסטוריה. כך לדוגמה העם היהודי נותק מהחיים בטבע במסגרתה של התפתחות היסטורית. אך, ממשיך בובר, אצל גורדון נחשף משהו המצוי מלבד הגורל וההיסטוריה היהודית: 'נתעורר משהו מעומק האדם בבחינת אדם. התשוקה הזאת אינה זו של היהודי בלבד, היא זו של האדם'.¹⁷¹

ניצבים אנו אפוא בפני אותה תפיסה שנדרשו לה לעיל. על פי תפיסה זו, הזיקה בין היחיד לטבע היא זיקה א־פריורית מובנית בטבע האדם, ולפיכך היא־היא רואה בחידושה של זיקה זו את המשימה האנושית החשובה והבוערת ביותר. ואין הדברים אמורים בשאיפה רומנטית וסנטימנטלית כדוגמת השיבה לטבע, בחינת גן עדן האבוד. טעמו של דבר הוא, מבהיר בובר, שאנו עומדים:

התביעה הנצחית של אדם שלא להינתק מן הטבעי האמתי על־ידי תכונת־אדם, תפתח באשר תפתח. מטרת תשוקה זו אינה להינות מהטבע אינה להרגיש רגשות הסתכלותיים, אדם זו אינו הפץ לבטל עצמו לקוסמוס, אלא רצונו להשתתף בחייו, בחיים הקוסמיים עצמם.

על יסודה של שאיפה נצחית זו של האדם לחרוג מגבולותיו הצרים של האינדיבידואל ולבוא בזיקה עם הטבע, משכיל בובר להבהיר הן את המוטיבציה והן את תעצומות ההגשמה של גורדון: 'פצעו של גורדון אינו בשביל שנעקרנו אנו היהודים מההגדרה העצמית המדינית, אלא בשביל שנעקרנו מהקוסמוס'.¹⁷²

אם כן, הציונות של גורדון אינה תנועה פוליטית שמטרתה פתרון בעייתם המדינית של היהודים או מה שהיה קרוי בלשון התקופה 'צרת היהודים'. היא באה לתת מענה למצוקתו של היחיד היהודי הן כיחיד והן כבן העם היהודי. משום כך אין עניינו של גורדון במרחב ההיסטורי ובצורות הארגון החברתי שנתפתחו בהיסטוריה. נקודת המוצא של גורדון אינה מותנית אפוא היסטוריה. הוא יצא מתוך תביעתו הנצחית של האדם באשר הוא אדם, תביעה שעיקרה לא להינתק מהטבע ולהשתתף בחי הטבע על ידי עשייתו. על כן נקודת המוצא של גורדון היא היחיד כמות שהוא, שהיא אוניברסלית, ולפיכך אף בפתרונו הציוני אין לראות

170. שם, עמ' 257.

171. שם.

172. שם.

בין עם לארצו

אלא נגזרת ייחודית ליחיד היהודי. ככזו היא מכילה ומושגת על אלמנט אוניברסלי שאינו ייחודי ליהודי בלבד.

תפיסה ציונית גורדונית זו, המזווגת את האוניברסלי והפרטיקולרי, יש להסביר בראש ובראשונה על יסוד תפיסתו המעין פנתאיסטית של גורדון. כמו משה הס, גם הוא היה בעל אינטואיציה פנתאיסטית.¹⁷³ בהוויה הוא תפס אחדות אין-סופית השואפת לשלמות דרך הדומם, הצומח, החי והמדבר ונעה לקראתה. כנקודה ברצף ההתפתחותי המקיף את ההוויה כולה יצירת האדם אינה נבדלת במהותה מיצירת הטבע, והיא מובנית בתהליך התפתחותו של הטבע דרך האומה, כמו שכבר צוין לעיל. לפיכך גם אם יצירתו של האדם בשל התודעה וההכרה היא נקודת שיא במסלול התפתחותה של ההוויה, הרי כל מה שהוא יוצר, הן יצירות חברתיות והן בתחומי הרוח, המדע והאמנות, מתוך רצון ומתוך הכרה, הוא בחשבון אחרון יצירת הטבע. האדם ניוון מהטבע והוא נקודת רצף בתוך המערכת האורגנית של ההוויה. ייחודו וסגוליותו של האדם יצרו כמתואר לעיל סיטואציה קיומית מורכבת. בשל כוח ההכרה והרצון התכליתי שניתן בהם הוא ניתק את עצמו מהטבע ובתוך הוא אף שואף להשתלט עליו.¹⁷⁴ תוצאותיה של הינתקות זו, הקרע שבין האדם לטבע, התגלעו בכל חריפותן בעת החדשה. האדם המודרני חי חיים של צמצום, המגודרים על ידי גבולותיה של תודעתו. כללם של דברים: כוחו המשיג, ההשגה השכלית בודדו אותו מן הטבע והוא איבד את זיקתו למקורות הווייתו. וכאמור לעיל, מציאות זו היא המוטיבציה להגותו של גורדון בכלל ולהגותו הציונית והחברתית בפרט.

במסגרת התמודדותו של גורדון עם בעיית התנתקותו של היחיד בכלל ושל היחיד בפרט מן ההוויה שימש מושג ה'גשמה עצמית', מבחינת ההיבט הציוני והחברתי לפחות, מושג מפתח, כמו שעמדו על כך החוקרים השונים מקורו בחוויית ההגשמה שלו ושל חבריו חלוצי העלייה השנייה.¹⁷⁵ בהקשר זה משמעה של 'הגשמה עצמית' הוא דחיית הציונות המדינית, ותביעה לעלייה, להתיישבות ולהקמת חברה חדשה שתחיה על עבודתה. למשמעות יסודית וקונקרטית זו הוסיף גורדון ממדים נוספים שעשו אותה למושג מפתח בשיטתו הכוללת. על פיה, היחיד המגשים בגופו את המפעל הציוני אינו בגדר מי שהקריב את עצמו למען מפעל לאומי. נהפוך הוא, במעשה זה הוא מגשים את עצמו. טעמו של דבר: עבודת האדמה, הקמת חברה חדשה וחידוש קשרו של העם היהודי עם ההוויה הם בה בעת הגשמת חיים של התפשטות ונטישת חיי הצמצום המאפיינים את האיש הקשוב לצרכיו האישיים בלבד.¹⁷⁶

בזיקה אל מושג ה'הגשמה העצמית' יחייב גורדון רק צורות ארגון שיאפשרו ויקלו את 'ההגשמה העצמית' של היחיד. כדי לאשש טענות אלה די להיזכר במקומו ובמעמדו של

173. על תפיסתו המעין פנתאיסטית ראו: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, עמ' 281-282; שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 116 ואילך; שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 247-271.

174. ראו: שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 116.

175. א' שביד, 'בין מרטין בובר לא"ד גורדון', מרטין בובר: מאה שנה להולדתו, עמ' 232.

176. שם.

האדם, היחיד, במשנתו של גורדון, כמו שצוירו לעיל. מלבד זאת, על יסודן של אלה טענת היסוד של גורדון נגד הסוציאליזם, בעיקר בגונו המרקסיסטי, ושבגינה התנגד גם לשימוש במונח 'סוציאליזם' במצעה של 'הפועל הצעיר', הייתה שהוא מעמיד את תיקונם ואת חידושם של החיים האנושיים בעיקר על תיקון הסדר החברתי. ולא על תיקונה וחידושה של רוח האדם.¹⁷⁷ לצד טענה זו, על בסיס הגדרתו את האומה כגוף אורגני חי ויוצר, קבע גורדון חד-משמעית:

היחיד הוא בן האומה, והאומה היא בת הטבע בלי אמצעי, [...] חיי האדם הקיבוציים מתחילים מן הזוג, מחיי המשפחה, אולם החיים האנושיים בעצם [...] מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה, מן המשפחה הגדולה והמורחבת [...] פה כעין בית מלאכה של רוח האדם [...].

מוזיקה זו בין היחיד והאומה לא נותר לגורדון אלא להסיק:

[...] עיקר מקומם של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד [...] כי היחיד הוא יצור כפיה של האומה [...] כי האומה היא כעין אישיות שלימה, כעין אישיות עולמית [...] העשויה להתפתח, לגדול על פי דרכה המיוחד העצמי כמו שמתפתח וגדל היחיד, האישיות התא, האישיות בת האומה.¹⁷⁸

פירושם של דברים: המשפחה שהאדם נולד לתוכה אינה בה די לבאר את התפתחותו כיצור אנושי, אולם היא הסוכנת המעבירה לו את המצע הלאומי המשותף לה ולמשפחות אחרות בספירה הלאומית. עם זאת, אף האנושות אינה המקור לאנושיותו של היחיד, שכן אין היא אלא חוג התייחסות רחב שאין ליחיד מגע עמו במישרין. רק באמצעות הלאום, האומה, הוא נוגע בה. אם כן, הלאום אינו רחב כמו האנושות ואף אינו צר כמשפחה; הוא אינו אלא צירוף של משפחות, היוצר שלמות אורגנית. בקוטב הנגדי לחברה אורגנית זו ראה גורדון לנגד עיניו התחברויות מכניות, כלשונו, דוגמת המדינה, המעמד והמפלגה, שאין האדם נכנס אליהן בכל היקפה של אישיותו. משום כך אין התחברויות מכניות אלו מקיפות את היחיד במעגלים מתרחבים עד הלאום.

בתפיסות אלו מצויים שורשי התנגדותו ל'מעמד' ול'מלחמת מעמדות'. אין היחיד, מטעים גורדון, נכנס למעמד אלא בגין היותו 'פועל' או 'בעל הון', כשם שאינו נכנס למפלגה אלא בגין אינטרס פוליטי שאינו מקיף את כל הווייתו. והדברים אמורים אף, ואולי בעיקר, בנוגע למפלגות הסוציאליסטיות, שהאדם נכנס אליהן כמי ששואף להגיע לשלטון לשם השגת אינטרס כלכלי או חברתי. משום כך הוא מאמין שהאפשרות של שינוי החברה כרוכה רק בשיבה לטבע. החברה כפרי של צרכים מצומצמים לא תוכל להתחדש באמצעות כוחותיה היא. אך ורק שיבה ויניקה מהטבע, שהתאים האורגנים הם איבר ממנו, יאפשרו את התחדשותה.

177. גורדון, האומה והעבודה, עמ' 235.

178. הנ"ל, 'לביורר ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 281-282.

בין עם לארצו

בדרך של הכללה אפשר לומר שמוסדות רציונליים, באשר הם רציונליים, הם, לדעתו של גורדון, פרי רפיון ורצון להתגבר עליו. הם אינם מעידים לדעתו על עושר פנימי וגנון.¹⁷⁹ ההיגיון בדבר: כל יצירה תכליתית באה להשלים משהו שאינו קיים בה. על כן היא באה לעולם מתוך התכוונות והחלטה. לעומת זאת, יצירה של 'אומה' יש בה ביטוי לכוחות הקיימים. לפיכך אין היא יכולה להיות פרי הרפיון או פרי ההתגברות הרצונית, המכוונת להתגבר על הרפיון. על כן בהתייחס גורדון למדינה ולשלטון הוא ידגיש בלשון בוטה ביותר:

תאוות השלטון באה לעולם לא מתוך שפע כוחות, כי אם מחוסר הכוח העיקרי, הכוח לחיות את החיים בכל מילואם, לחיות עם כל הבריאה העולמית, עם כל אשר בה, לחיות חי עולם.¹⁸⁰

גורדון מעתיק אפוא את זירת המהפכה מהחברה, המפלגה והמעמד אל עולמו של היחיד, שהוא שורש הכול. לדעתו, רק כאשר יברא כל אחד מאתנו את עצמו בריאה חדשה על ידי העבודה והחיים הטבעיים יהיה מקום לחשוב על בנין חברה חדשה. הדרישה מופנית לכן לא למעמד אלא לכל פרט ופרט: 'כי השלמת מה שחסר בצורה צריכה לבוא מתוך האדם, מתוך הנפש'. זאת בעוד, הסוציאליזם ושאר המוסדות הבנויים על אינטרס תכליתי עשו את החיים החיצוניים לעיקר.¹⁸¹ אלו פועלים בעיקר מכוחה של סוגסטיה, שהיא:

[...] פעולת ההיפנוז הציבורי, שהרבים מכיוון שהופנטו פעם, כבר מהפנטים בכוחם, בכוח הרבים, את כל אחד מהם. וזה כוחו של היחיד, שעלה באיזה אופן לעמוד בשורת המהפנטים, נגד הרבים.¹⁸²

179. לעומת זאת, לדעתו של אחד העם, המדינה היא אחת מיצירותיה-גילומיה של רוח האומה. תפיסה השואבת מתורת המדינה ההגליאנית, הרואה במדינה את הפרי הבשל של התבונה. דבר יחסו האמביוולנטי של בובר אל המדינה ראו: א"ע סימון, קווי-התייחס, המרכז ללימודים ערביים, גבעת חביבה 1973, עמ' 5. לדעתו עמדת בובר בנוגע למונח 'מדינה' נוטה לשלילה יותר מאשר לחיוב. עם זאת, לדבריו של סימון, אין היא דוגמטית בגין המונח 'קווי-התייחס' שקבע בובר, דהיינו אותו קו שיש למתחו מחדש מדי יום ביומו, בין הציווי המוסרי המוחלט ובין האפשרות המוגבלת לקיומו.

180. א"ד גורדון, 'קצת עיון בשאלה פתוחה', האומה והעבודה, עמ' 389. המאמר נכתב בשלהי מלחמת העולם הראשונה, לאחר שכבשו הבריטים את הגליל, כחלק מהוויכוח הסוער על ההתגייסות לגדוד העברי.

181. ראו גם: ש"ה ברגמן, אהרון דוד גורדון - האדם ודעותיו, ירושלים תשי"א, עמ' 32-33 (להלן: ברגמן, אהרון דוד גורדון - האדם ודעותיו). בחיבור זה ברגמן מסב את הדעת אל הסכנות הכרוכות בתפיסות חברתיות אורגניות, ובייחוד בלאומיות אורגנית, אגב שלילת מוסדות חברתיים שקמו מחמת שיקולים רציונליים. והסתייגות זו כוחה, כמו שמדגיש ברגמן, תקף גם בנוגע למשנתו של בובר, כמו לזו של גורדון. בהקשר זה ברגמן מצביע על תפקידו ועל מעמדו של המונח 'דם' בנאומו בובר על היהדות בראשית המאה העשרים.

182. גורדון, 'קצת עיון בשאלה פתוחה', האומה והעבודה, עמ' 384. גם לדעתו של ג' לאנדאוור, כמו שעולה מכל דפי ספרו קריאה לסוציאליזם, תנועות ההמונים המודרניות וכוחה של המדינה מקורן

ברור הוא ששלילת מוסדות השלטון המדיני וגם שלילת המפלגות כולן הן מסקנות מתבקשות טבעית מהנחות אלו. מוסדות וגופים כמו מפלגה, מדינה, מעמד וכדומה מקורם באי-אמון ביחס הלא אמצעי או בשאיפה לשלטון ולכות. במקום ההישענות על הזיקה הבין-אישית בין חברי החברה האורגנית או ההישענות על המטרה ועל האחדות המקיפה את חבריה, מוסדות אלו מעדיפים לשלוט באמצעות מנגנונים ביורוקרטיים וכוח כפייה. מובן הוא שבהבחנות יש לאתר את שורשי אי-אמונו של גורדון בכל שינוי חברתי הכפוי מלמעלה, והדברים מכוונים הן לשינוי שהמפלגה כופה והן לשינוי שהמדינה כופה. רק שינוי שמקורו מלמטה, כלומר שראשיתו ביחיד, ומשם הוא מתפשט במעגלים מתרחבים והולכים עשוי להיות אליבא דגורדון שינוי בר קיימא. היצירה הקולקטיבית והחברתית פירושה במשנתו של גורדון יצירה בין-אישית, שתשתיתה אורגנית, כלומר תחילתה ביחיד ובמשפחה והמשכה במסגרתה של האומה. יצירה המאורגנת על ידי גופים רציונליים אינה אלא מניפולציה להגשמתם של אינטרסים רציונליים.

צורת ארגון חברתי שתפגע בזיקתו של היחיד אל הטבע ואל האומה תוגדר אפוא מניה וביה כצורת ארגון שלילית. וכן להפך. ואכן, להבדיל מן החברה המכנית, שהיא חברת ההמונים המודרנית, המאורגנת על פי צרכים ואינטרסים רציונליים ומטרתה ניצול הטבע ושעבודו, העמיד גורדון חברה אורגנית החיה בהרמוניה בתוך הטבע. ההבדלים בין שתי חברות אלו גם באופן ארגון הפעילות של היחיד ושל הקולקטיב, גם בזיקה הבין-אישית שבין חבריהם וגם בזיקתן אל החברות הסובבות אותן ואל הקוסמוס. בחברה האורגנית פעילותו של האדם מצטיינת באופי של שלמות, תחומי פעילותו של היחיד משתלבים אלו באלו ומקיפים אלו את אלו. לא כן בחברה המכנית. מתוך שאיפה לנצל ניצול רציונלי את כשריו ההכרתיים של האדם היא מנתקת בין תחומי העשייה, אם בעזרת ההתמחות ואם באמצעות האחדת חבריה ודיכוי אישיותם הייחודית. ואם לא די בכך, הרי שלא כחברה אורגנית המושתתת על זיקה ביולוגית ואתית לזולת, חברה זו מושתתת על צרכנות, ושינוי הזולת למצרך. חברה זו היא חברה הבנויה על מעגלים מתרחבים והולכים. תחילתה ביחיד, המשכה בעדה, באומה ובאנושות.¹⁸³

מבחינה מסוימת אפשר לראות גם תפיסה זו כמשקפת גם את חווייתם היסודית של אנשי העלייה השנייה שעלו לארץ כיחידים, ולא מעט מתוך מרד בציונות המדינית ששאפה לארגן את מפעל היישוב מלמעלה בדרך מדינית. על כן תחייתו של העם היהודי צריכה להתחיל מהיחיד, ורק הצטרפותם ההדרגתית של תאי יחידים המגשימים בגופם את השינוי סופו להקיף את האומה וליצור מציאות חדשה בת קיימא. בהקשרים אלו מצוי ההסבר גם ליחסו השלילי של גורדון להתארגנויות הפוליטיות של חלוצי העלייה השנייה והשלישית והתנגדות הנחרצת להצטרפות הפועל הצעיר לאינטרנציונל הסוציאליסטי. תפיסה זו פירושה גם שלילה

במעין היפנוזה של כוח או של שררה. על כן השתחררות מסוגסטיה זו היא לדעתו ראשיתה של המהפכה. מכאן בין השאר אמונתו שהמהפכה ראשיתה ביחיד בלבד.
183. להבחנות בין חברה מכנית לחברה אורגנית ראו: שם, עמ' 235.

בין עם לארצו

עקרונית של המדינה, ובייחוד שלילת מוסדות האכיפה והכוח שלה, כדוגמת הצבא. זו באה לידי ביטוי בסלידתו מתפיסת התנועה הציונית כתנועה פוליטית שמטרתה הקמה מדינית. כך לדוגמה בעקבות הצהרת בלפור והתמסדותם הפוליטית של מוסדות הציונות הרגיש גורדון כמי שעומד מנגד המחנה ואיש ריב אף לחבריו הקרובים. עמדה זו הייתה לא רק נחלתו של גורדון; אף בובר ורבים מבני חוגו ראו בקבלת הצהרת בלפור מעין הצטרפות לאימפריאליזם הבריטי, ועמדו מנגד להתפתחותה של הציונות כתנועה לאומית בעלת מטרות פוליטיות.

זאת ועוד, למושג ה'הגשמה העצמית' שציב גורדון היו השלכות מרחיקות לכת בשאלת היחסים הרצויה בין הציונות ובין הערבים. מכיוון שהחברה המכנית בנויה על ניצול וכוח הרי מן ההכרח סופה להתנגש עם החברה השכנה. לא כן חברה אורגנית; חברה זו שואפת להתפשטות אורגנית שראשיתה ביחיד ושיאה באנושות הרמונית. לכן גרס גורדון שאם החברה היהודית החדשה שתקום בארץ ישראל תהיה חברה אורגנית היחסים שתכונן חברה זו עם העם הערבי, השכן, יהיו יחסים של הרמוניה ורעות. לא היה לו ספק קל שבקלים בנוגע לזכותם של היהודים לעלות ולהתיישב בארץ ישראל. יתר על כן, לגרסתו ההתיישבות בארץ ישראל וכינון חברה חדשה החיה על עבודתה הם תנאי הכרחי עשויים לחידוש חייו הנורמליים של העם היהודי, ומניה וביה היחיד היהודי, שכן רק באלו יש כדי להחזיר את העם היהודי להווייתו המקורית ולרפא את היחיד היהודי המנותק ממקורות ההווה. אך הציונות לא הייתה לידו תנועה פוליטית בעלת יעדים פוליטיים כהקמת מדינה, היא הייתה מפעל התיישבות של קולקטיב שמטרתו יצירת עם חי על אדמתו והקמת חברה אורגנית. לפיכך התנגד גורדון הן לנישול הערבים והן לשאיפה הציונית להשגת סטטוס פוליטי בארץ ישראל, קל וחומר לא על חשבון אחרים. של מי הארץ תהיה מולדת בפועל יוכרע על ידי מעשה היצירה. מי שיחיה יותר בארץ ישראל, מי שיצור מתוכה יותר, הוא שינחל את הארץ, בלי לקפח את זכותו של העם האחר.

על בסיס זה נקל להבין את קריאתו של בובר בהגותו של גורדון. שני הרכיבים המאפיינים את תפיסתו הציונית של גורדון, האוניברסלי והפרטיקולרי, שמדגישם בובר בדברים שצוטטו לעיל מ'המגשים', הם למעשה גם אבני השתייה של תפיסת הציונות של בובר. ואכן, כמו שאראה להלן, עוד במלחמת העולם הראשונה אימץ בובר את הסוציאליזם האוטופי בגוונו הרליגינזי. אך הביטוי המעשי של תפיסתו את הסוציאליזם הדתי בא לידי מבע מגובש ביותר בשנות ישיבתו בארץ ישראל. עם זאת, כמו שאראה להלן אין לזהות את תפיסת הסוציאליזם הרליגינזי של בובר או בניבו ה'הומניזם העברי', למרות – ואולי דווקא בשל – הקרבה הגדולה ביניהם.

אבן השתייה לזיקות יסוד אלה שקבע גורדון בין היחיד לאומה היא התפיסה הפנתאסטית והגישה האורגנית-התפתחותית, שעל פיהן ההווה היא אורגניזם אחדותי ודינמי, והוא בסופו של חשבון שלמות אחת.¹⁸⁴ במסגרת אחדות דינמית זו מתפקדת האומה לגרסתו של

184. ראו לדוגמה: גורדון, 'לברור רעיונו מיסודו', עמ' 175-176.

גורדון כאורגניזם המתווך בין היחיד ובין ההוויה כולה.¹⁸⁵ מקומה זה של האומה בהגותו של גורדון יובן אם נזכור שלדעתו של גורדון אין היא קיבוץ מקרי או תכליתי של יחידים, דהיינו אין היא פרי יחסי הגומלין שבין הפרטים המרכיבים אותה.¹⁸⁶ כך, הוא יכתוב בלשון שאינה משתמעת לשני פנים:

האומה אינה קיבוץ מיכני של פרטים מכלל אחד גדול – האנושות; האומה היא קיבוץ חי, אישיות קיבוצית, שהאישיות הפרטית אינה אלא תא אחד ממנה, כשם שהאומה גופה אינה אלא אבר בגוף האנושות.¹⁸⁷

לביסוסה של הנחה זאת הצביע גורדון על העובדה שהיחס בין האומה ובין הפרטים המרכיבים אותה אינה שונה במהותו מזה שבין גוף אורגני, ויהיה אשר יהיה, ובין האיברים המרכיבים אותו.¹⁸⁸ 'הכל נפרד לאטומים', הוא מבהיר, 'הכל מתחבר, מצטרף ומתאחד [...] עד לשלמות עליונה, אין־סופית'. ברוחו זו ימשיך גורדון ויטען, כי כשם שהיחיד:

מורכב מתאים ומאברים, והוא בעצמו אינו אלא תא בגוף האומה, כמו שהאומה אינה אלא אבר בגוף האנושות, האנושות גופה אינה אלא תא בגוף הטבע החי, והטבע החי אינו אלא אבר בטבע כדור הארץ. כדור הארץ גופו אינו שוב אלא תא בשיטת השמש [...] וכן הלאה.¹⁸⁹

דרכי התלכדות מהתא של האורגניזם היחיד עד הקוסמוס בכללו מלמדים אפוא שהאומה קודמת לפרטים המרכיבים אותה. הופעתה של האומה, 'הקיבוץ הלא מכני', כאורגן חי אף היא אינה יוצאת מכלל זה, ויש לראות בה את פרי התלכדותם של פעולת כוחות החיים של ההוויה עצמה. לא ייפלא הוא על כן אם במשנתו של גורדון גם האומה כמו היחיד, נושאה של ההכרה, באה בתור חטיבה עצמאית ופעילה, ואם להשתמש בלשונו: אישיות קיבוצית ופעילה הקודמת ליחיד.¹⁹⁰ מובן מאליו שאין הדברים אמורים בקדימות שבזמן הכרונולוגי או ההיסטורי, אלא לאותה קדימות שאנו מדברים עליה כאשר אנו מדברים על קדימותו של הגוף האורגני לאיברים המרכיבים אותו, שכן אלה יוגדרו רק על בסיס תפקודם בו. וכך, על בסיס אנלוגיה זו בין האורגניזם ובין האומה, יקבע גורדון כי כשם שאופיו וייחודו של היחיד מתגלים ביצירתיותו, כך גם אופייה וייחודה של האומה בתור 'אישיות קיבוצית' מתגלה

185. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 119; הנ"ל, 'לביור רעיונו מיסודו', עמ' 203.
 186. ראו: נ' רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון, ירושלים תש"ב, עמ' 3 (להלן: רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון).
 187. גורדון, 'לביור עמדתנו', האומה והעבודה, עמ' 218-219.
 188. ראו גם: שביד, 'החיבור הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 165.
 189. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 119.
 190. ראו לדוגמה: שם, עמ' 118-119, 123; הנ"ל, 'הקונגרס', האדם והטבע, עמ' 193.

בין עם לארצו

בכוחה היצירתית. בעניין זה של היצירתיות שניחנה בה האומה גורדון מצביע על ייחודה במסגרת הטבע. היא, האומה, הוא מבהיר:

יצרה את הלשון (כלומר בעצם את המחשבה האנושית), את הדת (כלומר בעצם את חשבון העולם, את ביטוי היחס האנושי אל העולם) את המוסר, את השירה, את החברתיים, במובן זה אפשר לאמור, האומה יצרה את האדם.¹⁹¹

כזו האומה מתייחדת בשתי תכונות מהותיות: היא גם אינה תלויה ביחידים המרכיבים אותה ברגע נתון וגם עדיפה מהם.¹⁹² את אי־תלותה של האומה ביחידים המרכיבים אותה יבהיר גורדון על בסיס איכותו של השלם, השונה במהותו מאיכותם של חלקיו כיחידות נבדלות. מרגע היווצרותה של האומה, ואין זה משנה מה קדם לה מבחינה היסטורית – התפתחותית, 'החיים אינם עוד בחלקי החיים ובסכום החלקים [...] כל החיים הם תוספת על סכום חלקיהם'.¹⁹³ ואילו כדי לאשש את הטענה בדבר עדיפותה של האומה מן היחידים יצביע גורדון על היקף חייה ועל כוחה היצירתית. ככל שהדברים נוגעים להיקף חייה של האומה, אין הדברים צריכים הסבר מיוחד. מבחינת כוח היוצר יצביע גורדון גם על קדימותן של יצירותיה: הדת, השפה והתרבות. גם על היותה בית היוצר לערכי היסוד, הלשון, הדת, המוסר והערכים החברתיים. מקורה של עדיפות זו בזיקתה הלא אמצעית של האומה אל מקור היצירה, אל הטבע.¹⁹⁴ עובדת קדימותן של האומה ושל יצירותיה, השפה, הדת והתרבות ליחיד מתגלה כמו מאליה אם ניתן את הדעת לעצם הדבר שרק הן יוצרות את הרקע ואת האפשרות להיותו של היחיד אדם ולא יצור חי בלבד.¹⁹⁵ טעמו של דבר ברור: אי־אפשר לתאר את מציאותן של השפה ושל הדת ללא הנחת קדימותה של האומה. אשר לשפה הדברים ברורים מאליהם. אין היחיד יכול להמציא את השפה.¹⁹⁶ בנוגע לדת הדברים מורכבים ביותר ודורשים הבהרה.¹⁹⁷ כזכור, עם הופעתה של השגת 'הכרה' בהשתתפותו הפעילה והזדהותו של היחיד עם הטבע הופיעה ההתייחסות. האדם נותק כביכול מהטבע, וזה מוצב מולו או בתור מושא להכרה או בתור מושא לניצול. האדם נסגר בתוך צרכיו הקיומיים וברשת מושגי הכרתו, ואילו הטבע נמצא מעבר לו, מחוץ לעולמו האינטימי. בשל התפתחות זו נתעוררו באדם שתי שאיפות סותרות. השאיפה האחת, פרייה הלא נמנע כמעט היה הסתגרותו הגוברת של האדם והתעצמותה החד־צדדית של ההכרה, עניינה העצמת כוחו המכיר ובה בעת להאדרת

191. שטרסברג־דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 92. ראו: גורדון, 'לברור רעיונו מוסודו', עמ' 182.
192. ראו גם: רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון, עמ' 3-6.
193. גורדון, 'אוניברסיטה עברית', האומה והטבע, עמ' 168.
194. ראו: גורדון, 'חשבוננו עם עצמנו', האומה והעבודה, עמ' 349 ואילך.
195. ראו גם: שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 172-176; שטרסברג־דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 91-93.
196. ראו גם: שביד, 'החיבור בין הסתכלות מדעית וקיומית', עמ' 173-174.
197. דיון נרחב שעניינו תיאור התרבות, הדת והשפה כיצירותיה הראשונות של האומה ראו גם: שם, עמ' 174-176.

פרטיותו וייחודה על רקע 'הלא אני' שסביבו. לצד שאיפה זו בשל יתמותו של האדם בטבע התעוררה בו השאיפה לאחות את הקרע, לשוב אל אחדותו הקודמת עם הטבע. במתיחות שנוצרת בעקבות שתי שאיפות מנוגדות אלו ראה גורדון את הרקע להופעתה של הדת, שכן מגמתה של הדת כאמור אחת היא לדעתו של גורדון: התגברות על הקרע שבין האדם ובין כללות ההוויה האין־סופית הוזה עם האלוהים. בהפנות הדת את האדם אל המכלול היא מלמדת אותו, את האדם, להכיר את עצמו כמו שהוא באמת, דהיינו יחיד, עולם בפני עצמו, ובה בעת חלק מההוויה כולה. בדרך זו הדת כוללת את היחיד במכלול שמעבר לגבולותיו המצומצמים של ה'אני', כלומר ב'אני הקיבוצי' של המשפחה, של השבט ולבסוף של האומה, שהוא מעין מעבר אל ההוויה הכוללת שה'אני' רוצה לשוב ולהתאחד אתה.¹⁹⁸

הבדידות, היתמות ושאיתו של ה'אני' להתאחד עם ההוויה הן נחלתו של כל יחיד. מכיוון שכך, סבר גורדון, יש לראות בדת פרי שאיפה לאחדות, ודוק: בדת ולא ברגש הדתי שנושאו הוא היחיד, ביטוי של 'הגורם הקוסמי', דהיינו של התגלותה של 'הנפש הקיבוצית', ולא את פרי ההכרה הייחודי של 'אני' זה או אחר, 'בנפש של הפרט'.¹⁹⁹ ההיגיון בדברים הוא: תוכנה של הדת, השאיפה לאחדות וחינוכה של האחדות באמצעות עבודת האלוהים שהיא גופה ייחודית לכל דת, הוא 'דבר פנימי לאדם' והוא בעיקר חלקו של האדם. אך בה בעת אין לגורדון ספק שהדת אינה עשויה להיות פרי יצירתו של היחיד נושאה של ההכרה הייחודית והמנתקת. ככלות הכול, עיקרה של הדת הוא דווקא היפוכו של תהליך ההתייחדות. תחת ההתייחדות וההתפרטות של הכרה הדת מציבה את הויקה שבין הפרט כחלק מהמכלול אל ההוויה האין־סופית. ככזו הדת היא נחלתו של היחיד, שהיא 'פרט מהכלל', שכן כמו שכבר למדנו: 'הדת היא בעצם הנקודה המאחדת את כל אישי האומה לאישיות קיבוצית אחת, את כל ה'אניים' האישיים לאני "לאומי אחד" [...].'²⁰⁰ פירושם של דברים, כמו שהטיב לנסח רוטנשטרייך: הדת כ'ביטוי לכמיהה הטבועה בנפשו של האדם [...] היא יצירתו החופשית של הציבור, ביתר דיוק: של הציבור הלאומי'.²⁰¹ הדת מלמדת את היחיד להכיר את עצמו גם כיחיד וגם כמחובר מפנימו אל ההוויה במיצועו של ה'אני הקיבוצי', ועל כן היא אחד הביטויים של קרבתה של האומה אל ההוויה.²⁰² טעמו של דבר הוא כמובן שכוחו של היחיד הוא 'ההכרה הפורטת והמצרפת, האור הגלוי', ואילו כוחה של האומה 'הוא החוויה, הכוללת והמאחדת'.²⁰³

198. ראו גם: גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 280 ואילך; וכן ברגמן, אהרון דוד גורדון, האדם ודעותיו, עמ' 45 ואילך.
199. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 123.
200. ראו: שם, עמ' 124.
201. ראו: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, עמ' 279.
202. ראו גם: שם.
203. גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 281.

בין עם לארצו

זה גדרה של הדת כדת, אבל את הביטויים והמבעים של הדת ברמה ההכרתית של הפרט יזהה גורדון כמבע ייחודי ומסוים של יחסו של ה'אני' המכיר אל ההוויה, הבאה לפניו כלא אני שבסופו של חשבון ה'אני' נגזר ממנו. הרגש הדתי של הפרט אינו אלא מבע הכרתי לשאיפתו לחרוג מגבולותיה של האינדיבידואליות פרי ההכרה המושתתת על יחסי אובייקט-סובייקט ולשוב אל הכללות והאיחוד המושגים רק באמצעותה של 'השגה החיונית', כלומר האינטואיציה, היונקת מאותה אחדות עם ההוויה שנושאה הוא האומה.²⁰⁴ לכן הדת, גם בביטוייה הכוללים וגם במבעיה אצל היחיד, אינה כמקובל אמונה בגילויי האלוהות או במערכת של דוגמות 'נצחיות ותורת חיים מהשמים', אלא דבר שבחיים, ביטוי ליחס אל הוויה כולה.²⁰⁵ ברוח זו במאמרו הפולמוסי של גורדון עם ברנר 'חשבוננו עם עצמנו', הוא מבהיר: 'בכל מקום שיש נפש עמוקה ויחס עמוק אל החיים, כלומר קודם כל אל חיי הטבע בלי אמצעי, שם יש יחס דתי, בין אם יש אמונה באלוהים ואפילו באין שום אמונה באלוהים [...]'²⁰⁶ על ההיגיון בדברים נוכח לעמוד אם נזכור שברוח התפיסה הפאנתאיסטית היחס להוויה האין-סופית הוא לבה של כל דת באשר היא דת, ברם מכיוון שעניין לנו עם רגש ועם התייחסות קונקרטי ולא עם הפשטות תבוניות, הבאים מטבעם לידי מבע רק דרך העולם שהאדם בא אתו במגע לא אמצעי, ההוויה נגלית לאדם באמצעות סביבתו הקרובה בלבד. הווה אומר: ביחסו של האדם אל הסביבה הקרובה יש משום ביטוי ליחסו אל האלוהים, ההוויה האין-סופית. על יסודן של הנחות אלו יש לקרוא את דבריו של גורדון: 'הצורה האנושית של הטבע והחיים האנושיים מתחילה בדת', מכיוון שהיא 'הרגשת האחדות המוחלטת של כל ההוויה, וההתאמה העליונה, המוחלטת'.²⁰⁷

הבנה זו של הדת משמעה: יצירותיה של האומה הם 'בבואתם המיוחדת של החיים, האנושיים והקוסמיים כאחד הן יצירות סובייקטיביות וייחודיות לאומה. הן משקפות את זיקתה הראשונית של האומה אל הטבע'.²⁰⁸ מכיוון שכך הן אינן משועבדות למבחנו של ההיגיון ולתביעה הלוגית של כלליות ומוחלטות.²⁰⁹ מתפיסת אב זו יש להבין את הנחתו של גורדון בדבר הדמיון והשוני בין הדתות השונות. כל אדם וכל עם רוקמים את יחסם אל ההוויה, כלומר אל האלוהים, באמצעות מגעם עם סביבתם הייחודית, עם מולדתם. משום כך לא היה לגורדון ספק שכל הדתות שקמו לאנושות מבטאות בדרכים שונות שאיפה וזה לאיחוד מחודש עם

204. ראו לדוגמה: גורדון, 'חשבוננו עם עצמנו', האומה והעבודה, עמ' 351; ראו גם: הנ"ל, 'הלכות דעות ומלחמת דעות', שם, עמ' 309.

205. שם, עמ' 120.

206. ראו: גורדון, 'חשבוננו עם עצמנו', האומה והעבודה, עמ' 351.

207. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 112.

208. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 235-236. ראו גם: הנ"ל, 'הקונגרס', האומה והעבודה, עמ' 200.

209. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 120; הנ"ל, 'הלכות דעות ומלחמת דעות', האדם והטבע, עמ' 328; הנ"ל, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 234.

הטבע. ברות זו הסביר גורדון אל ייחודו של המונותאיזם היהודי, שראה בו 'דת אידאלית'. לגרסתו היהדות כוננה את יחסה אל הטבע, שלא כמו דתות המזרח, דווקא על ידי אישור יחידותו של הפרט, אך היחידות שהיא מאשרת היא ריכוז כל כוחותיו הטבעיים של ה'אני' ובמסגרתם, כמובן גם ההכרה, והכוונתם לא לשם ניצול ושליטה על הטבע, אלא להשתתפות יוצרת ופעילה בטבע, כלומר בדרך החוויה. היא מלמדת את היחיד שנברא בצלם להחזיר לטבע את מה שקיבל ממנו בפנים חדשים.²¹⁰ על יסוד ייחודו של המונותאיזם היהודי יסביר גורדון גם את ה'שורש' לשנאת היהודים. לגרסתו עמים רבים ושונים נטלו אימצו להם כדת את היהדות בדמות הנצרות. ו'חזיון זה' הוא מבהיר, 'הוליד סתירה עצומה וקרע שאין לאחותו בין שאיפתה הטבעית של רוחם העצמית [...] ובין חשבון העולם והחיים של דת, פרי רוחה של אומה אחרת [...]'.²¹¹

בהקשרים אלו יש להבין גם את אופיי יצירתו של היחיד ואת יחסה אל יצירותיה הראשונות של האומה אליבא דגורדון. יצירתו של היחיד אינה עשויה להיות בחינת יצירה של יש מאין ולפיכך יש לראות בה רק תוספת מודעת, שכלול והעמקה הכרתיים של יצירותיה של האומה, הלשון, השירה, האמנות וכדומה.²¹² כך לדוגמה יכתוב גורדון בהכללה:

[...] פה [במסגרת האומה] כעין בית-המלאכה של רוח האדם. בה התיצרה הלשון, התרצו המושגים, שלא תצויר לשון אנושית בלתם, התיצרה המחשבה האנושית, שלא תצויר בלי מושגים ובלי לשון אנושית, התיצרה הדת [...] פה התהוו או התפתחו הרגשות האנושיים, השאיפות האנושיות, היצירה האנושית, ומכאן השירה המוסר וכו'.²¹³

עם זאת, אין היא, האומה, עשויה להתקיים ללא היחידים הנושאים אותה. היא מוגדרת ונישאת תמיד על ידי היחידים המהווים אותה. ואף היחידים אינם אינדיבידואלים מופשטים. טעמו של דבר נהיר: היחיד הקונקרטי אינו יכול להגדיר את מהותו ללא האומה שהעניקה לו את השפה, התרבות והדת, כשם שלא יוכל להגדיר את עצמו ללא יחס אל המשפחה, שהעניקה לו את קיומו הפיזיולוגי.²¹⁴ האומה והיחיד מותנים אפוא זה בזה. מכאן הסיק גורדון שהתפתחותם הבריאה של האומה ושל יחידיה תלויה:

בפעילותם החוזרת השלימה זה על זה. היחידים הם כעין התאים בגוף האומה, וממילא מובן, כי יותר שהתאים חיים, יותר שהיחידים הם בעלי עצמות עמוקה ועשירה ויותר

210. ראו גם: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, סעיפים ה-ו. ראו גם: שביד, תולדות ההגות היהודית במאה העשרים, עמ' 235-236.

211. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 120-121.

212. ראו: הנ"ל, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 154, וכן עמ' 158 ואילך.

213. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 280-281.

214. ראו גם: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 152-153.

בין עם לארצו

שהקשר ביניהם אמיץ, אורגני ופעולתם ההדדית כבירה, יותר חיה, עמוקה ועשירה
אישיותה של האומה.²¹⁵

כללם של דברים: האומה בתור מצע ובתור מסגרת קרובה להוויה יותר מהיחידים המרכיבים אותה. היא גם המקור הראשוני של כוחות היצירה, המתגלים ביצירת ערכי היסוד של החיים האנושיים, ובראש ובראשונה ביצירת השפה והדת,²¹⁶ וגם המסגרת שהיחידים יוצרים בתוכה ומתוכה.²¹⁷ מכאן נגזרת הזיקה שבין היחיד לאומה בהגותו של גורדון. 'היחיד הוא בן האומה, והאומה היא בת הטבע בלי אמצעי'.²¹⁸ הוסף על כך: היקף חייה – שכן היקף חייה, ובכלל זה צדדי קיום והוויה שחיי היחיד אינם עשויים להקיף, רחב מתחום חייהם של היחידים המרכיבים אותה. ואכן, לא הגורם הביולוגי לבדו הוא אפוא היוצר מן האומה חטיבה אורגנית השרויה בזיקה אל ההוויה, אלא אף ובעיקר 'מומנט קוסמי' הקושר את בני האומה לנופים ולטבע שהתהוותה בהם האומה בדרך של התפתחות אורגנית.²¹⁹ מומנט זה הוא הביטוי הקונקרטי של חלקו של היחיד, 'של ה"אני" הפרטי, ב"אני הקיבוצי הלאומי"'.²²⁰ ביטוי זה אינו ניתן להשגת ההכרה, ואפשר לזהותו עם אותה הרגשת השייכות האינטואיטיבית של היחיד אל העם שהוא נולד לתוכו. יחס זה,²²¹ 'המומנט הקוסמי' במונחיו, הוא לדעתו של גורדון 'רוח האומה', המתגלה בחייה הממשיים של האומה גם בהיותו 'מיצוע בין נשמת היחיד ובין נשמת העולם' וגם בשמשו גורם המאחד את הפרטים לקיבוץ המודע לייחודו.

גם האומה וגם יצירותיה הראשוניות, ובראש ובראשונה הלשון והדת, הם אפוא קטגוריה של הטבע, ולא קטגוריה תרבותית-היסטורית בני שינוי. יצירות אלו מובנות כביכול באומה וביחידה. משום כך היה יכול גורדון לראות באומה וביצירותיה ישויות נצחיות שתכונותיהן קבועות ועומדות ואינן תלויות בנסיבות ההיסטוריות.²²² ואכן, גם את יצירותיה של האומה יצייר גורדון בזיקה למה שיכנה 'מומנט קוסמי' ולא 'היסטורי'.²²³ עם זאת, עלינו לזכור כי הדברים אמורים בטבעה של היצירה לפני עיצובה על ידי ההכרה התבונית. טעמו של דבר נהיר. צורות הביטוי הייחודיות הן פרי ההכרה ובתור שכאלה הן מושפעות מהנסיבות החיצוניות והן מרובות פנים. רק אצל עם שהשכיל לשמור על צביון 'טבעו העצמי' צורות הביטוי

215. גורדון, 'לבירור רעיונו מיסודו', עמ' 18.

216. ראו לדוגמה: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 118-119; 123 ואילך; הנ"ל, 'לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות', שם, עמ' 280-281; הנ"ל, 'הקונגרס', האומה והעבודה, עמ' 193.

217. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 154, וכן עמ' 158 ואילך. ראו: גורדון 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 119-120.

218. גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 280.

219. על המומנט הקוסמי וההיסטורי ראו גם: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 122 ואילך.

220. שם, עמ' 123.

221. ראו גם: שטרסברג-דיין, יחיד אומה ואנושות, עמ' 94-97.

222. ראו גם: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, עמ' 246-248; שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 94-97.

223. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 123-124.

הייחודיות נותנת מבע אדיקוויטי לטבעו העצמי. לכן אין הדברים אמורים באורחות חיים ודוגמות בחינת 'כזה וראה וקדש', נושא שנידרש אליו להלן, אלא במגמת חיים שתבוא לידי ביטוי במגוון צורות הכרה מתוך היענות לנסיבות המתחלפות.²²⁴

לתפיסה זו של האומה כישות נצחית השלכות רבות. כך לדוגמה מכיוון שגורדון זיהה את האומה כמציאות שאינה מתמצית בהופעתה ברגע נתון, טען ברגמן, זיהה בה גורדון גם מציאות אנושית עליונה. משום כך בסופו של חשבון האומה בהגותו היא טיפוס חיים ולא מציאות מותנית. משמעם של דברים, כמו שהטעים ברגמן, האומה נעשית מציאות נצחית שאפשר לעשותה אידאל חינוכי.²²⁵ ככלות הכול, אילו הייתה האומה מציאות הנתונה בהיסטוריה ומשולבת בתהליכי לא היה אפשר לראות בה קטגוריה נצחית. נראה שמטעם זה הצביע ברגמן²²⁶ על הסכנה הטמונה בתפיסת האומה בתור ישות נצחית ואידאל חינוכי, תפיסה הנותנת פתח למה שכינה 'מיסטיקה לאומית'. מכל מקום, לעניינו – משמעה של תפיסה זו, הרואה באומה קטגוריה של טבע, הוא בתפיסת הטבע, שמתגלם במקום גידולה וחייה של האומה, לא כגורם חיצוני לאומה אלא גורם פנימי, ואמנם מתוך התייחסות לארץ ישראל שגיבשה בה האומה הישראלית את זיקתה הראשונית אל הטבע, יכתוב גורדון:

אין חיים ויצירה עצמאית לאומה אלא ממקור החיים והיצירה שלה, מהטבע העצמי שלה [...] הטבע העצמי לנו הוא טבע ארץ-ישראל. הוא טבע אותנו בחותמו טבעי, שלא תמחה מגופנו ולא מרוחנו. כל עוד אנו מרגישים בנו זיק של חיים עצמאיים.²²⁷

פירושן של הבנות אלו הוא צמצום היצירה, ויותר מכך – אף צמצום כוח היצירה של האומה לזיקתה הראשונית אל הטבע והפקעתם מההיסטוריה.²²⁸ על כן לא ייפלא שאת ההיסטוריה גופה ראה גורדון כפרי ההתנתקות ממקורות ההווה, והמרת יצירותיה הראשונות של האומה, שיוסדן בחוויה, ביצירותיה של ההכרה.²²⁹ האומה כאבן השתייה האורגנית היא אפוא הצינור ששפע החיים מגיע דרכו אל היחיד, והיחידים אינם אלא מעין תאים בגוף האורגני המקיף של האומה. וכשם שהאורגניזם גם מקיף ומגדיר את התא וגם בא לידי גילוי

224. ראו גם: א' שביד, 'מולדת שהיא ארץ יעודה – ארץ-ישראל במשנתו של א"ד גורדון', מולדת וארץ יעודה, תל אביב 1979, עמ' 177-178 (להלן: שביד, מולדת וארץ יעודה).

225. ראו: ש"ה ברגמן, 'גורדון והסוציאליזם', דרך הנוער, קובץ א, המועצה הארץ-ישראלית לענייני 'גורדוניה', תר"ץ, עמ' 15-28; רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, עמ' 146.

226. ראו: ברגמן, אהרון דוד גורדון – האדם ודעותיו, עמ' 40-42; רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, עמ' 246.

227. גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ב, עמ' 192.

228. עם זאת, חשוב לציין שתוכניהן של יצירות האומה אליבא דגורדון מבטאים מגמה ולא תוכן קבוע ועומד. על כן אף שעוצבו כוח היצירה ומגמתה של היצירה לזיקת בראשית של האומה עם הטבע, תכניה וביטוייה משתנים עם השתנותם של התנאים שהאומה מצויה בהם, ההיסטוריה באה לידי ביטוי בתרגומים המשתנים של מגמת החיים של האומה לתנאים המשתנים. ראו גם: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית, עמ' 248.

229. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ד, עמ' 91.

בין עם לארצו

באופיו ובמהותו של התא, כך גם היחיד מוקף על ידי האומה, מוגדר ופועל על ידה, וגם מבטא בכשריו וביצירתו את כשריה וייחודה.²³⁰ כדי לאשש זאת יעמוד גורדון עמידה פרטנית על הזיקה המובנית שבין היחיד למשפחה ולאומה. היחיד נולד למשפחה, אבל לידתו, הטעים גורדון, מעמידה אותו לא כאדם אלא כיצור חי, שכן

החיים האנושיים בעצם, החיים האנושיים עם כל היחסים האנושיים שבהם, עם כל הריכוז האנושי והיצירה האנושית שבהם, מתחילים בהכרח מקיבוץ פחות או יותר גדול, מן האומה, מן המשפחה הגדולה והמורכבת. פה בעצם מתהווה האדם [...] מתרקם ומתצר בבחינה פסיכולוגית, כמו שהתרקם והתצר בראשונה בבטן אמו בבחינה פסיכולוגית.²³¹

אמנם היצור האנושי נולד בתור יחיד, אך הוא נעשה אדם במובנו הייחודי של מושג רק באמצעות תהליכי החברות (הסוציאליזציה) והחינוך, שמטרתם להשריש את הפרט במסגרת השפה, הדת והתרבות של האומה, המבטאים את זיקתה הראשונית והלא משתנה של האומה אל ההווה.²³² ראשיתו של תהליך זה במשפחה, התא הראשוני, הפועלת בתור סוכנת המעבירה לילד את המשותף לה ולמשפחות אחרות בני אותה אומה. אך פעילותו המלאה של האדם ויצירתיותו עשויה להתממש רק במסגרת הרחבה של החיים הקיבוציים שבשיאם החיים הלאומיים.²³³ האדם שנולד כבן למשפחה נולד אפוא בה בעת גם כבן לעם, ונעשה לאדם על ידי השתתפות, פעילה או סבילה, בערכיו היסודיים: הדת, התרבות הלאומית והלשון. 'כי עיקר מקומם', יבהיר גורדון, 'של החיים העליונים ושל השאיפות העליונות של האדם הוא באומה ולא ביחיד [...]'.²³⁴

אך בכך לא די. בהווייתו של היחיד המשפחה היא החוליה הקטנה ביותר שהוא עשוי להתחבר אליה, והאומה היא החוליה האורגנית הרחבה ביותר שהוא עשוי להתקשר אליה אורגנית וקונקרטי. גורדון סבר כי האנושות מבחינה זו אינה אלא פרי ההפשטה.²³⁵ היחיד אינו יכול להתחבר אליה שלא במיצועה של האומה.²³⁶ וכך הוא יפסוק חד-משמעית:

230. ראו: גורדון, 'לבירור רעיונו מיסודו', עמ' 183. ראו גם: ברגמן, אהרון דוד גורדון - האדם ודעותיו, עמ' 18.

231. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 280.

232. ראו גם: ברגמן, אהרון דוד גורדון - האדם ודעותיו, עמ' 18-19; שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 149.

233. ראו: שם, עמ' 150-151.

234. גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 281.

235. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך א, עמ' 260; וראו גם: אחד העם, על פרשת דרכים: מבחר מאמרים, דביר, תל אביב תשכ"ח, כרך א, עמ' פז.

236. ראו: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 280-281 וכן ניתוח של קטע זה בתוך: שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 150-151.

ההוויה האין־סופית אינה יכולה להשתקף ב'אני' פרטי, בטיפה של מים, בכל שלימותה ומכל צדדיה; בכל שלמותה ומכל הצדדים היא משתקפת בכל האנושות, יותר נכון בכל החי והצומח [...]²³⁷

משמע: לאנושות, גופה, וגם לאינדיבידואליות, המושתתת על ההכרה ועל כוחה המבדיל, אין לייחס לדעתו של גורדון תפקיד עצמי בחי היחיד.²³⁸ ככלות הכול, באוניברסליות ובאינדיבידואליות זיהה גורדון שני 'יסודות משלימים זה את זה' ופרי ההפשטה, שרק 'חוליה שלישית', כלומר האומה עשויה לאחדם ולהעניק להם חיים.²³⁹ נראה שגורדון סבר שמחמת ערטילאותה של האנושות היחיד עשוי לעמוד בזיקה אליה רק במיצועה של זיקה לא אמצעית לאומה. ואכן, כמו שכבר ציין רוטנשטרייך,²⁴⁰ בהגותו של גורדון אין אפוא לאנושות תפקיד מיוחד בקביעת תכונותיו, כשריו ואפיו של היחיד. 'בבחינת חי ובעל רגשות, בבחינת חי בעל תכונות נפשיות וכיוצא באלה', נהיר הוא לגורדון ש'אין הכרח לקשרן מלכתחילה בקיבוץ הקרוי אנושות ואין הכרח להניח כי קיים קיבוץ כזה בעל תכונות'. רוטנשטרייך אף נטה לסיבור שקיומה של האנושות כגוף שמעבר לאומה במשנתו של גורדון אינו נובע מתוך כורח לוגי. מבחינה לוגית די להניח, כמו שצוין לעיל, את מציאותה של האומה כקטגוריה של טבע אשר כזו היא מסגרת וכלי לפעילותו של האדם כיצור חי. לפיכך נראה לרוטנשטרייך שבהנחת קיומה של האנושות ניכרות בגורדון עקבותיה של תפיסה דתית שעל פיה בשל העצמת האל אי־אפשר להגיע אל ההוויה המוחלטת אלא במיצוען של הוויות ביניים. כשם שאי־אפשר להגיע אל האין־סוף אלא בעזרתן של אין־סוף הוויות ביניים כך אין להגיע אל העולם אל דרך האומה ודרך האנושות. כפועל יוצא מכך נוצרה תמונת העולם הגורדונית, המניחה את האנושות כ'שער מן המציאות של העולם אל למציאותו של האדם, אך בגבולות המציאות של האדם אין היא ממלאת תפקיד מיוחד ובגבולות אלו נועד תפקיד שורשי לאומה כמלאי של כוחות היצירה וכמסגרת חיים'.²⁴¹ זאת כמובן כשם שגם על האינדיבידואליות של היחיד הוא עשוי לעמוד רק באמצעות התייחדותו ההכרתית, כלומר השגת ההכרה, מההוויה על מצעה של האומה.

סיכום: יחיד, אומה וטבע

נוכל לסכם בדרך של הכללה ולומר כי רק האומה שנולד בה היצור האנושי מעמידה אותו כאדם. האומה היא המעניקה לו את השפה, את התרבות ואת הדת, שבאמצעותן הוא משתתף

237. גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך א, עמ' 160.
 238. ראו גם: רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון, עמ' 5.
 239. ראו: גורדון, כתבי א. ד. גורדון (חמישה כרכים), כרך ג, עמ' 154.
 240. ראו: רוטנשטרייך, האומה בתורתו של א. ד. גורדון, עמ' 5-6.
 241. שם, עמ' 6.

באנושי. תוכני יצירותיה הראשונות של האומה אינם אפוא חיצוניים ליחיד. נהפוך הוא, גילויה ומבעיה של כוח יצירתה של האומה פועלים מפנימיותם של היחידים בלבד, כשם שכוח ההולדה הטבעי מתגלה רק במגע הפיזי שבין הפרטים. לפיכך החינוך אינו רק הנחלת ידע, מסורת וכדומה. מטרתו חשיפת כוחותיה היצירתיים של האומה המצויים ביחיד.²⁴² כדי שאכן ייתן הפרט ביטוי ספונטני לרוח ולכוחו היצירתי חובה עליו אפוא להיות שרוי בויקה טבעית לאומה, שהיא כאמור שורשה של 'ההשגה החיונית'. וכבר למדנו שתנאי מוקדם לכך הוא זיקתה של האומה אל הטבע, כלומר הארץ. 'כי האדם שבאומה חדל לגדול, יען כי האומה נקרעה ממקור חייה, מהטבע [...]'²⁴³

ההשגה החיונית, כלומר החוויה, שנושאה 'הוא בעיקר הקיבוץ הטבעי, האישיות הקיבוצית, האומה', היא אפוא בית היוצר לכל 'הרגשים העליונים', ואילו 'ההכרה' היא הכוח המעצב 'רגשים עליונים' אלה מצד ביטויים ההכרתיים.²⁴⁴ היחיד אפוא קודם לאומה או עדיף ממנה רק ככל שהדברים אמורים בהשגת 'ההכרה' שהאדם מתגלה בה במלוא קומתו הייחודית כיצור המבדיל בין ה'אני' ובין ה'לא אני'. אך היחיד אינו רק 'אני מכיר' המבדיל עצמו מהחוויה מה'לא אני', שכן ה'אני' הקונקרטי נולד אל זיקת שייכות. מקורה של זיקה זו בעובדה הביולוגית הפשוטה שכיצור חי הוא נולד אל תוך המשפחה, וכאדם – אל תוך האומה, ואלו יוצקים את תוכניהם ואת ערכיהם ובראש ובראשונה את השפה ואת הדת אל ה'אני' באמצעות תהליכי התברות והחינוך. ואלו מצדם מזינים את חייו של היחיד. תכנים וערכים אלו היחיד אינו יכול ליצור מעצמו, ובלעדיהם אין הוא יכול לבוא בויקה אל האחרים. רק האומה שהאדם נולד לתוכה מעניקה לו את הכלים שהוא מעצב בעזרתם את זהותו הוא כאדם.

לכן אין פלא שבהידרש גורדון לייחודו של ה'אני' כיצור קונקרטי ולא כהפשטה של מושג האדם, הוא יכתוב: 'כל צורתו המיוחדת וכל מקומו המיוחד של היחיד בחיים מתגלים ומסתמנים מתוך החיים הקיבוציים'.²⁴⁵ כדי לעמוד על משמעה של קביעה זו מן הראוי לזכור שכוחה של האומה הוא בשל היותה מבחינת היחיד כאדם שכבת חיים קודמת להכרה, כמו שמלמד רגש השייכות האינטואיטיבי של היחיד לקיבוץ האתני שהוא נולד אליו. וכשם שהיחיד נושא את ההכרה המושגית ובעזרתה יוצר את יצירותיו, האומה יוצרת באמצעות ה'חוויה' את יצירותיה הראשונות, השפה, הדת והשירה, המגדירות את מעמדו של האדם בנוגע לחוויה.²⁴⁶ מכיוון שעיקר כוחה היוצר של האומה הוא באמצעות החוויה, סבר גורדון, 'פועלת ההתרחקות של האדם מהטבע על האומה עוד יותר קשה מאשר על היחיד', כמו שלמדנו, הוא מוסיף, מניסיונו כיהודים.²⁴⁷ מכאן היה יכול גורדון להסיק בנקל שייחודו

242 שביד, היחיד, עולמו של א. ד. גורדון, עמ' 151.

243. גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות לנצרות', האדם והטבע, עמ' 281.

244. גורדון, 'לבירור רעיונו מ'סודו', עמ' 182.

245. הנ"ל, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 118.

246. ראו גם: רוטנשטרייך, המחשבה היהודית בעת החדשה, כרך א, עמ' 248.

247. גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 81.

היצירתי של היחיד 'אינו אלא סגנון מיוחד [...] עצמי בנוסח הכללי של האופי הקיבוצי'.²⁴⁸ ולא נחה דעתו עד שהבהיר שאף שאיפתו להתחדשות יצירתית 'אינה אלא התסיסה מתוך הפעולה ההדדית של היסוד הקיבוצי והיסוד האינדיבידואלי שבנפשו'.²⁴⁹ משום כך בין האינדיבידואליות של היחיד ובין ה'אני הקיבוצי', שבנפשו אין סתירה.²⁵⁰ יתר על כן, התפתחותם השלמה של היחיד ושל האומה תלויים זה בזה.²⁵¹ ה'אני הקיבוצי' שבנפשו של הפרט לא יקבל את דיוקנו המלא אלא ממלאותה ושלמותה של האומה. 'ושוב מובן', יסכם גורדון לאחר דיון ממצה במשמעותה של תלות זאת:

כי הפעולה החוזרת השלימה בין היחיד והאומה יכולה לבוא רק בתנאי שפעולתם של שני מיני ההשגה שלימה, שמצד אחד האומה חיה בתוך הטבע ועם הטבע, ומצד שני היחידים מוצאים להם תנאים מתאימים להתפתחות הכרתם בדרך מתאימה ובמידה מתאימה.²⁵²

לכן דאגת הפרט לשלמותה של האומה ודאגתו לשלמותו הוא כרוכות זו בזו.²⁵³ וכך גם אי-שלמותה של האומה ואי-שלמותו של הפרט כרוכות זו בזו.²⁵⁴ ואכן, דווקא מתוך התייחסות לטבע הארץ, כלומר למקום גידולה ועיצובה של האומה יבהיר גורדון את משמעותה של ההדדיות זו בצורה שאינה משתמעת לשני פנים.²⁵⁵ ברוח זו הוא יסכם: 'האדם שביחיד נצטמצם מקור חייו הוא, כי נצטמצמה האומה, כי במידה שהאומה נקרעה מהטבע, בה במידה נקרע היחיד מהאומה'. ומצב זה, הוא מוסיף, 'הוא ראשיתו של הקרע בין החוויה, עיקר כוחה של האומה, ובין ההכרה, עיקר כוחו של היחיד [...]'.²⁵⁶

פירושם של דברים הוא שאת זיקה האורגנית בין האומה ויצירותיה ובין הטבע מכאן ובינה ובין היחיד מכאן אין להבין את היחיד במנותק מהעם ומהטבע ולא את האומה במנותק מהיחיד ומהטבע. מאב-תפיסה זו לא יקשה להבין שלגרסתו של גורדון אם הציונות שואפת לכוונן מחדש את חייו של הקיבוץ הלאומי חובה עליה לעורר בה בעת גם את כוחות היצירה

248. הנ"ל, 'האדם והטבע', שם, עמ' 118.

249. שם.

250. ראו: גורדון, 'מכתב שלישי לגולה' (1914), האומה והעבודה, עמ' 356. ראו גם: שביד, 'המבנה הפילוסופי-החינוכי של מחשבת א. ד. גורדון', עמ' 415-414.

251. גורדון, 'לבירור רעיוננו מיסודו', עמ' 182.

252. שם, עמ' 183.

253. כך לדוגמה במכתבו הרביעי לאומה כתב גורדון בלשון חד-משמעית שדאגתו של הפרט 'לקיום נשמתו הלאומית אינה בעצם אלא דאגה לשלמות נשמתו הוא'. ראו: גורדון, 'מכתב רביעי לאומה', האומה והעבודה, עמ' 543.

254. שם.

255. ראו: גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 281; ש' צמח, 'מבוא', בתוך: גורדון, האומה והטבע, עמ' 31 ואילך.

256. גורדון, 'לבירור ההבדל בין היהדות והנצרות', האדם והטבע, עמ' 281.

בין עם לארצו

של היחיד, לגאול אותו מהשבר שבינו ובין הטבע ולהובילו אל חיים של התפשטות. המסלול שעליה לעבור הוא אותו מסלול שהיטיב לנסחו בובר במשאל הספרים שצוטט לעיל: ארץ-עם-רוח. הארץ, היסוד הקוסמי המקיף את האומה, היא תנאי הכרחי למציאותו של העם כקטגוריה טבעית, שכן האומה אינה אלא התלכדות אורגנית של בני אדם ממוצא משותף בסביבתם הטבעית.²⁵⁷ כשם שבטבע התנאים המיוחדים לבית הגידול מטביעים את חותמם על מערכות החיים השונות, כך גם תכונותיו של הנוף הטבעי מעצבים את ייחודה של האומה וקובעים את שונותם של האומות זו מזו, כמו שאפשר לראות ביצירותיה הראשוניות של האומה, ובעיקר בלשון ובהתנהגות.²⁵⁸ כל שינוי, אם בתחום החברה אם במסגרות עולמו של היחיד, כרוך אפוא במידה זו אחרת בכוחות הטבע השרויים מחוץ לו.²⁵⁹ מכיוון שכך, יוכל היחיד לתקן את עצמו מן היסוד רק על ידי כינון יחס חדש לטבע, כשם שגם האומה תוכל לשנות את אורחות חייה רק על ידי שיבה אל הטבע, כלומר כינון יחס חי ולא אמצעי אל הטבע, שדמותה הפיזית-נפשית עוצבה בו.²⁶⁰ ואם הדברים נכונים ככלל, הם נכונים ודאי נכונים כאשר הם אמורים בעם ישראל. 'אנחנו', מבהיר גורדון:

אשר אומתנו מצד אחד סבלה יותר מכל העמים והיא עקורה וקרועה מכל טבע באין דומה לה, ואשר מצד שני כוחה להתקיים די איתן [...] בשאפנו לתהיה שלמה אין לפנינו דרך אחרת אלא להעמיד את חיינו המבוקשים על יסודם הטבעי בהחלט - על התשובה השלימה אל הטבע.²⁶¹

'רוח האומה' תוכל אפוא לבוא לידי מבע יצירתי מלא וספונטני ביצירתם של היחידים, אך רק במסגרתה של האומה, המחוברת והיונקת מהמקורות שעיצבו את זיקתה הראשונית אל ההווה. ואכן, ברוחה של הכרה זו בדבר אופייה הכללי של הזיקה בין האומה לארץ מאן ובין האומה ליחיד מאן יכתוב גורדון בלשון לא נעדרת פאתוס: 'אל הטבע, אל החיים! זאת אומרת - אל האומה! החיים האנושיים מתחילים מן האומה, וחי האומה מתחילים מן הטבע'.²⁶²

על כן נוכל לומר בוודאות שהזיקה בין עם ישראל לארצו בשיטתו האורגנית של גורדון היא בעיקרו של דבר מקרה פרטי של הזיקה העקרונית הקיימת בין כל אומה כ'אישיות קיבוצית' ובין ארץ מולדתה. היא אינה מותנית בהיסטוריה ואינה עניין של בחירה. קל וחומר שאינה פועל יוצא מהתפתחות ייחודית שעניינה בחירה וברית כדוגמת זו המצויה במקרא והעומדת במרכז תפיסתו הציונית של בובר. עם ישראל קשור למולדתו מכוח אותם קשרים

257. ראו גם: שביד, מולדת וארץ יעודה, עמ' 172-173. שטרסברג-דיין, יחיד, אומה ואנושות, עמ' 98.

258. ראו גם: שפירא, 'אור חיים ביום קטנות', עמ' 207-209.

259. ראו גם: נ' רוטנשטריך, 'על יחסו של א. ד. גורדון למארכס', סוגיות בפילוסופיה, עמ' 235.

260. על התמורה הנדרשת בויקתו של האדם ראו גם: גורדון, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 154 ואילך.

261. גורדון, 'לבירור רעיונו מ'יסודי', עמ' 203-204.

262. הנ"ל, 'האדם והטבע', האדם והטבע, עמ' 163.

שכל אומה אורגנית קשורה בהם לנוף מולדתה. על בסיס תאורטי זה הציונות - כמו שהבינה גורדון - מציעה מזור לא ליהודים בלבד. היא מצביעה על דרך לפתרון משבר התרבות המודרנית בכלל. אמנם, כמו שהוכיח יפה שביד,²⁶³ הזיקה בין עם ישראל לארץ ישראל מתייחדת אליבא דגורדון בתכנים ייחודים, המושתתים על ההיסטוריה ועל המסורת הספרותית היהודית לדורותיה, מהתנ"ך עד יצירתם של אישי העלייה דוגמת גורדון והרב קוק. עם זאת, אל לנו לשכוח שאין הדברים אמורים בזיקה גופה, אלא באופייה המיוחד של הזיקה בין ה'אישיות הקיבוצית' עם ישראל לארצו בלבד,²⁶⁴ ואילו בנוגע לזיקה גופה היא אותה זיקה הכרחית שבין כל אומה כ'אישיות קיבוצית' ובין ארצה.

263. ראו: שביד, מולדת וארץ יעודה, עמ' 170-185.

264. כך לדוגמה כותב שביד: 'אבל עלינו להדגיש שוב ושוב כי הכוחות העליונים שעליהם מדבר א"ד גורדון זורמים ממעמקי החיים הגופיים-נפשיים הטבעיים, מבחינת היחס לארץ-ישראל פירוש הדבר כי משמעותה גלומה בהווייתה הנופית [...] להתייחס אליה ולחוות אותה במלוא עומק משמעותה [...]'. דהיינו הזיקה בחשבון אחרון היא זיקה אורגנית, ובתור שכזאת היא נכונה לזיקה שבין כל עם לארצו. ראו: שביד, מולדת וארץ יעודה, עמ' 165-184.