

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי

יעקב גולומב

הביוגרפיות האינטלקטואליות המעטות של אחד-העם מיעטו להידרש אל זיקתו הדו-ערכית כלפי הגותו של פרידריך ניטשה, הפילוסוף הגרמני ששמו החל להתפרסם ברחבי אירופה בסוף המאה התשע עשרה.¹ ואולם כמה מחיבוריו החשובים ביותר של ניטשה, כמו מחקרים ראשונים באירופה על הגותו, היו ידועים היטב לאחד-העם – גם בזכותו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי.² ברדיצ'בסקי כתב על ניטשה בהתלהבות נעורים באיגרותיו התכופות אל אחד-העם,³ ושמו עלה לעתים מזומנות בשיחותיהם האישיות, בוויכוחיהם המרים ובפלוגתות

- * המאמר מתבסס גם על פרקים שלוש וארבע בספרי: Nietzsche and Zion, Ithaca, New York 2004
1. ביבליוגרפיה מקיפה על אחד-העם מובאת בתוך: Steven J. Zipperstein, *Elusive Prophet: Ahad: Ha'am and the Origins of Zionism*, Berkeley, CA 1993
 2. על הניטשאניות של 'הניטשאני העברי' הזה (כמו שכינה אותו אחד-העם) ראו את פרק שלוש בספרי שלעיל ואת מאמרו של אבנר הולצמן 'בדרך אל שינוי הערכים: על מקומה של השפעת ניטשה ביצירתו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי', בתוך: 'גולומב (עורך), ניטשה בתרבות העברית, ירושלים 2002, עמ' 179-161 (להלן: גולומב, ניטשה בתרבות העברית).
 3. עלה בידי לחשוף בארכיב של אחד-העם בספרייה הלאומית בירושלים (תיק מספר I 144; 791) כשנים עשר מכתבים וגלויות דואר של ברדיצ'בסקי אל אחד-העם המזכירות את ניטשה. הפריטים הבאים הם בעלי חשיבות מיוחדת: גלוית דואר מ'24 ביולי 1893 שברדיצ'בסקי כינה בה את ניטשה 'הרבי' שלו; מכתב מדצמבר 1893 שהוא מזכיר בו את ספרו של גיאורג ברנדס – *Menschen und Werk* (המכיל את מסתו של ברנדס משנת 1888 'על ניטשה: האריסטוקרט הרדיקלי'. מסה זו היא למעשה חיבור מדעי ראשון שנתפרסם על אודות פילוסוף זה); גלויה מ'18 בדצמבר 1897 שברדיצ'בסקי מבחין בה בין 'ניטשה מצד אחד ומה שאנו מבקשים מצד אחר'. פריטים נוספים: הגלויה של ברדיצ'בסקי אל אחד-העם מ'3 באוקטובר 1898, שהוא כתב בה על הבטחתו לאחותו של ניטשה אליזבת פירסטר-ניטשה להביא אל ארכיב ניטשה בוויימר את מאמרו 'הניטשאני' של אחד-העם בהשילוח; מכתבו של ברדיצ'בסקי מ'15 בנובמבר 1898 מוויימר, שהוא דיווח בו לאחד-העם על מתן מאמרו לאליוזבט, שעליו קיבל 'תודות רבות'. מעניין במיוחד הוא מכתבו של ברדיצ'בסקי מ'18 באוקטובר 1898 מוויימר, שהוא תיאר בו את תנאיו 'הטרגיים' של ניטשה (שכבר היה שרוי ללא הכרה, וכך חי במשך כעשר שנות חייו האחרונות). בגלויה מ'16 ביולי 1898 הוא ממליץ לאחד-העם לקרוא את חיבורו של ניטשה דמדומי שחר כדי שיראה את הדמיון שבהשקפתם על 'עם ישראל'. ברור כי המלצה כזו גירתה את סקרנותו של אחד-העם לקרוא בניטשה קריאה מתודית ומקיפה – כמו שעשה בנוגע להוגים אירופים אחרים שנהג להזכיר בכתביו.

שביניהם. סביר להניח כי התעניינותו של אחד־העם בניטשה התעוררה בין היתר בגלל ההערצה הבלתי מסויגת שביטא ברדיצ'בסקי כלפי פילוסוף זה. מכל מקום, גם אחד־העם התייחס אל ניטשה פעמים רבות בהתכתבות הענפה שניהלו.⁴ ולאמתו של דבר, היה הראשון אשר הזכיר אותו בפולמוס ביניהם. יתר על כן, אם היה ניטשה 'הרבי' של ברדיצ'בסקי, כמו שכתב אל אחד־העם, היה זה אך טבעי שאחד־העם ירצה לדעת מיהו ה'רבי' הוזה המערער את סמכותו בעיני תלמידו ומהם מסריו. ואכן, הוא כתב אל ברדיצ'בסקי בשנת 1898: 'לא אשמור מפניך את הסוד שאתה עוררת את תשוקתי לקרוא כמה דברים מן "הברית החדשה" שלך, דהיינו את ספריו של ניטשה'.⁵

* * *

הרקע התאורטי־אידאולוגי של הפולמוס בין ברדיצ'בסקי לאחד־העם על תכניה ומגמותיה של התרבות העברית המתעוררת

באוגוסט 1896 נענה ברדיצ'בסקי להזמנתו של אחד־העם לעזור לו בהוצאתו לאור של כתב העת העברי החדש השילוח (1896-1926). הוא היה למזכיר מערכת העיתון, ולא זו בלבד אלא שמצא בו בימה נאותה להצגת השקפותיו. לאחר שנתיים של עבודה משותפת התעורר ויכוח לוהט בינו ובין אחד־העם, העורך הראשי, ובעקבותיו עזב ברדיצ'בסקי את השילוח והיה למנהיג של קבוצת 'הצעירים' אשר ביקשו להכניס שינויים מהפכניים בספרות העברית. בבסיס הפולמוס בין אחד־העם לברדיצ'בסקי עמדה תפיסתם המנוגדת בדבר משמעות הגלות בקורות עם ישראל. לדידו של אחד־העם לא הייתה הגלות אלא שלב הכרחי בהתפתחות דיאלקטית, שלב שהצליח העם להיחלץ ממנו בזכות אינסטינקט הישרדות חזק. העם הפעיל בערמה את 'רוח יבנה' כדי לשמר ולבצר את לאומיותו באמצעות אוטונומיה דתית והתרכוז בכתבי הקודש למרות אבדן כוחו הפוליטי־טריטוריאלי. אולם עתה זהות זאת מאוימת בגלל התבוללות והתפקרות הדרגתית של הנוער היהודי בגלות. לכן על העם בגולה לחזור עתה לארץ ישראל ולהקים בה מרכז רוחני שיושתת על האתיקה היהודית ויתפקד כמוקד זהות לכל היהודים שיישארו בגולה.

דעתו של ברדיצ'בסקי לעומת זאת הייתה שלא הגלות היא שהביאה לניוון היהדות אלא המסורת הרבנית, שמקורה ברבן יוחנן בן־זכאי. יוחנן בן זכאי קיבל מן הרומאים את הזכות

4. ראו למשל את מכתביו של אחד־העם אל ברדיצ'בסקי מ־6 בינואר, מ־16 ביוני ומ־21 ביולי 1898. אגרות אחד־העם, ב, תל אביב 1956, עמ' 10, 91, 113-114.

5. שם, עמ' 82.

6. על קבוצת הצעירים בהנהגתו של ברדיצ'בסקי ראו את ספרו של יוסף אורן, אחד־העם, מ. י. ברדיצ'בסקי וחבורת 'הצעירים', ראשון לציון 1985.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי

לאוטונומיה דתית במחיר עצמאות יהודית-פוליטית. עקב כך, לדעתו של ברדיצ'בסקי, היה 'עם הספר' לקרבן תלותו הגמורה בספר זה שהביא עליו ספיריטואליזציה מוגזמת. עמדתו זאת היא הד נאמן להשקפתו של ניטשה התולה ב'כוהן היהודי' את האחריות לירידה בעצמתו 'החיונית והבריאה' של ישראל הקדומה בסוף ימי הבית השני, וקובעת כי כך החל תהליך הדרגתי של 'התנוונות' שהונע גם באמצעות הדחף להישרדות ונקמנות.⁷ וכך העמיד ברדיצ'בסקי שני סמלים לשתי מגמות מנוגדות בקורותיו של עם ישראל. 'ירושלים', שסימלה את התקופה שלפני רודנותה של המילה הכתובה ודבקה בערכים חילוניים, יופי טבעי, ספונטניות ועוז רוח, חיוניות וחושניות; ו'יבנה', שסימלה את בכורת התבונה, את שלטון התודעה ההיסטורית האנטיקווארית, את הרוחניות העודפת, את הפסיביות, את הדחיקת היצרים, את הבריחה מן החיים אל הספר ואת ההשתעבדות ללגליזם. זאת הייתה, לדבריו של ברדיצ'בסקי, 'תרבות הספרא' ושלטונה על 'תרבות הסיפא'. בעיניו, בעיית היהודים בגולה נבעה מן העובדה שהגלות העצימה תכונות אלה על חשבון התכונות 'הבריאות' האחרות. אחד-העם הבחין בין 'צרת היהודים' ובין 'צרת היהדות'. 'צרת היהודים' עוסקת בצרותיהם של היהודים כישות היסטורית וניתנת לפתרון בגלות באמצעים כמו הגירה, אמנסיפציה וחינוך. לעומת זאת, את האחרת, 'צרת היהדות', אפשר לפתור אך ורק באמצעות התחייה הציונית של התרבות היהודית כולה. זאת אפשר להשיג באמצעות עילית אינטלקטואלית שתרכוז במקום אחד, דהיינו בארץ ישראל, אשר תהיה לכוה מלכד ולמוקד זהות לכל היהודים. כל יחיד יהיה מחויב להקריב את שאיפותיו הפרטיות למען בני עמו באמצעות סיוע לתחייתה של הרוח הלאומית. עמדה זו, אשר מעמידה במרכזה את הקולקטיב, נגדה את עמדת ברדיצ'בסקי, שהדגיש את הפרט היהודי הנאבק לביצור זהותו האישית. למרות הבדלים מהותיים אלה, לשניהם היו כמה הנחות יסוד דומות. העיקרית שבהן, אשר תאמה את קביעתו של ניטשה, היא שהאמונה באל פסקה מלהיות כוח חיוני בחיי האדם המודרני, כוח המעצב את זהותו האישית. כן הסכימו שניהם שכל מיני 'צללים' של האלוהים המת⁸ או תחליפי האמונה באל כמו הלאומנות הקיצונית, הסוציאליזם, הנאורות האירופית והערכים הליברליים של קדמה מדעית וטכנולוגית, יכלו לתרום אך מעט לתחיית התרבות היהודית. שניהם גם דחו את מגמת ההתבוללות של יהודי השוליים⁹ המודרניים במערב

7. לפירוט עניין זה בניטשה ראו את הנספח 'היהודי', היהדות והציונות בעיני ניטשה', בספרי הפיתוי לעוצמה: בין ניטשה לפרויד, ירושלים 1987, עמ' 227-245, ועיינו גם בספרו של ירמיהו יובל, חידה אפלה: הגל, ניטשה והיהודים, תל אביב 1996.
8. ראו את חיבורו של ניטשה המדע העליו (תרגום: י' אלדד), תל אביב 1969, עמ' 262 ואילך (קטעים 108; 109).
9. על יהודי שוליים והשפעת ניטשה עליהם ראו את מאמרי 'ניטשה ויהודי-השוליים', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ד, ירושלים תשמ"ה, עמ' 97-143; וראו גם את הנספח לספרי הפיתוי לעוצמה, ירושלים 1987, עמ' 246-269.

אירופה ובמרכזה, וסברו שתחייה תרבותית והעצמת החיים הרוחניים, תוך כדי הבראת האופי הלאומי של היהודים, חשובים יותר מהפתרון החומרי-הלאומי כהצעתו של הרצל.¹⁰ לכאורה לא עמדו בבסיס הוויכוח בין ברדיצ'בסקי לאחד-העם אלא הבדלים שטחיים מסוימים בין עמדותיהם הספרותיות. אחד-העם הסתייג מסגנונו הרגשי של ברדיצ'בסקי וסלד מצורתם המקוטעת, הכמו-ניטשאנית, של מאמריו ומן הרטוריקה הבלתי עקיבה וחסרת השיטה של מסות יריבו הצעיר. ברדיצ'בסקי, כך סבר אחד-העם, שם דגש יתר בדימויים המפתים ובמטפורות הפונות אל הלב, ואינו פונה אל השכל האנליטי-רציונלי והטיעון הסדור, שהיו סימן היכר מובהק של הפרווה שלו עצמו. יתר על כן, עמדו כאן במחלוקת גם תוכנה של הספרות העברית החדשה ותכליתה. ברדיצ'בסקי עמד על כך שהיהודי כפרט, חיי הרגש שלו, סכסוכים בנפשו ושאיפותיו יהיו הנושאים המרכזיים של ספרות עתידית זאת. לספרות ממין זה צריכה להיות היכולת לעורר שינויים בחייהם האישיים של קוראיה, לאחר שתעניק להם את האמצעים ואת המונחים ההכרחיים לזהות את מצוקות קיומם. להבדיל מן העמדה האקזיסטנציאליסטית הזאת, ביקש אחד-העם לחולל מהפך בכל התהליך ההיסטורי של העם היהודי כעם, ולא הסתפק בהשפעה אך ורק על חיי אישים יחידים. לכן דרש מן הספרות העברית המודרנית להגביל את עצמה לתכליות יהודיות בלבד ולא לכלות את משאביה המעטים על נושאים אוניברסליים ועל רגשות ויצרים אישיים. על כן צריך למיין את כל ההשפעות והנושאים האירופיים הכלליים ו'הזרים' על פי אמת מידה חותכת אחת: האם אפשר להשתמש בהם לפתרון הבעיות של 'היהודים בני זמננו'? האם הם עשויים לסייע במציאת פתרונות בני קיימה?

ברדיצ'בסקי דחה את ההגבלות 'הלאומיות' הללו וטען כי הן מדכאות את כוח יצירתם הספונטנית של היהודים ואף עלולות לחסום את התפתחותן של פרספקטיבות מקוריות ונועזות למיניהן. צנזורה אידאולוגית ממין זה עלולה להסתיים באיבונה של התרבות העברית. זו תיעשה לא רלוונטית ואדישה לדאגות הפרט, ודבר זה יביא לניכורם של העברים הצעירים לתרבותם ולציון. ברדיצ'בסקי ביקש גם לתת ביטוי להיבטים 'האנושיים, אנושיים למדי'¹¹ של היהודים כאישים יחידים וייחודיים, ולכן לא היסס להיעזר בכל עת שחפץ בספרות חילונית זרה, שלדעתו סייעה בידו לתאר את מצוקותיהם וטרדותיהם. לעומתו, רצה אחד-העם לייחד את השילוח ואת יתר כתבי העת העבריים 'אך ורק לנושאים יהודיים'.¹²

10. על זיקתו של חוזה המדינה אל ניטשה ראו את מאמרי: "כה אמר הרצל" על ניטשה, בתוך: גולומב, ניטשה בתרבות העברית, עמ' 25-65.

11. כשמו של חיבור ניטשאני, *Menschliches, Allzumenschliches*, שנכתב בשנים 1878-1879 ועוסק בממד האישי הזה של האדם. הספר תורגם לעברית, ועתה אני עוסק בעריכתו המדעית (הוא עומד להתפרסם בסדרת 'ספרי מופת פילוסופיים' של הוצאת מאגנס).

12. לדיון מפורט בוויכוח 'הספרות' שבין אחד-העם למתנגדיו (שהשתתפו בו, מלבד ברדיצ'בסקי למשל גם דוד פרישמאן, שאול טשרניחובסקי וחיים יוסף ברנר) ראו: אשר ריבלין, אחד-העם ומתנגדיו והשקפותיהם על הספרות העברית בדורם, תל אביב 1955.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

ואולם עד מהרה התברר לשני היריבים כי מתחת למחלוקת זאת רובצת בעצם תהום רעיונית ושתי השקפות העולם הפילוסופיות מנוגדות זו לזו. החלתן על קורות העם היהודי הניבו שתי עמדות התייחסות, ולכל אחת הדגשים ופתרונות שונים לגמרי. שתי עמדות אלה בתמציתיות הן: דפוס חשיבה מהותני (essentialism) של אחד-העם מכאן והגישה האקזיסטנציאליסטית של ברדצ'בסקי מכאן¹³ או ביתר דיוק – הפרספקטיבה ההגליאנית מכאן¹⁴ וההשקפה הניטשאנית מכאן. אחד-העם סבר כי מלבד השפה, הספרות וההיסטוריה, המהות הקבועה של היהדות הייתה לא האמונה כי אם האתיקה כמו שהפיצו אותה הנביאים הקדומים. הערכים שלהם, כמו צדק, השלום הנצחי וכיוצא באלה יצרו את מוסר הקהילה ולא את המוסר האישי. לערכי יהדות אלה תוקף נצחי, ולכן הם ישרדו גם אם תתמוטט האמונה הדתית. ערכים אלה הם-הם המהות והתמצית של התרבות היהודית, והם מה שכינה אחד-העם 'רוח האומה'. כל יחיד יכול לגלם ולהפעיל 'רוח' זאת, ובכך הוא גוזר את זהותו האישית מעצם השתייכותו לאומה היהודית. מוסר חברתי זה, כמו שהתגלה בקורות העם היהודי, הוא הגורם המלכד בחיי היהודים ומבטיח את התמדתם. בנקודה זאת קיים הבדל מהותי בין עמדת אחד-העם לעמדתו של הגל; גם אם נרצה להגדיר את רוח היהדות באמצעות המונח ההגליאני של הרוח (Geist) ואת המוסר המעשי של היהודים במונח שטבע הגל לאתוס הרווח – Sittlichkeit. בפילוסופיה של הגל הרוח המוחלטת, האוניברסלית, אימננטית בהיסטוריה ומתגלעת מתוכה באופן דיאלקטי בשלבים השונים של התפתחותה עד גילומה המלא; ואילו בעיני אחד-העם, הרוח המוסרית של העם היהודי היא למעשה תוצאה של ההיסטוריה, של פועלם של נביאי העם, שכבר התממשה פעם אחת בארץ ישראל ובאה לידי ביטוי חלקי או זמני בלבד בגולה. ולפיכך הרכיב ההיסטורי שבהשקפת אחד-העם על היהדות מתנגש עם המרכיב ההגליאני-אידיאלי.¹⁵ מכאן גם באה קביעתו של אחד-העם כי היהודים

13. זאת תפס כראוי גם: A. J. Band, 'The Ahad Ha'am and Berdichevski Polarity', in: *At the Crossroads: Essays on Ahad Ha'am*, J. Kornberg (ed.), Albany, New York 1983, pp. 49-59.

14. על נוכחותו המעצבת של מחשבת הגל בהגותו של אחד-העם אפשר להיווכח מן הקטגוריות הדיאלקטיות שהוא כינה בהן רבים ממאמריו כמו 'עבר ועתיד', 'חיובי ושליילי', 'בשר ורוח' ו'כוחן ונביא'. לפיכך הודאתו של אחד-העם בסופה של האוטוביוגרפיה הקצרה שלו כי 'בגרמנית אהבתי ספרים שעסקו בתרבות הכללית כמו אלה של הרדר, ואולם ספרים עמוקים יותר (קאנט, הגל) לא דיברו אלי ולא קראתי הרבה מהם' צריכה להתקבל בספקנות או לפחות כהוכחה שהוא כן ניסה לקרוא קצת בהגל ובקאנט, אך בהיעדר חינוך פילוסופי פורמלי לא הרגיש את עצמו בטוח דיו להתמודד עם 'עמקנותם', 'Reminiscences', in: L. Simon (trans. and ed.), *Ahad Ha'am: Essays, Letters, Memoirs*, Oxford 1946, p. 340.

15. גרעון כ"ץ במאמר מאיר עיניים עומד יפה על המתח הפנימי הקיים בהגות אחד-העם בין הצד האידיאלי-נורמטיבי שלה ובין הפוזיטיביזם ההיסטורי: 'הרוח הלאומי, הנורמטיביות ואופיה החילונית של מחשבת אחד-העם', דעת, 54 (תשס"ד), עמ' 47-68. כן הוא מדגיש בצדק את 'אופייה החילונית' והאימננטי של מחשבת אחד-העם – אופי המשותף לו ולניטשה.

החילונים השואפים להשיג את החיים היהודיים האותנטיים חייבים לקבל את מורשתם ההיסטורית כמו שהתגלתה ביהדות וכי מורשת זאת צריכה לבוא לידי ביטוי גם בספרות העברית המודרנית.

גם ברדיצ'בסקי ידע היטב כי יהודי אינו יכול להתעלם מעברו ולהדחיק אותו והוא תוצאה של העבר הזה עצמו. כך גם טען ניטשה במסה על ההיסטוריה, מסה ששימשה נר לרגליו של ברדיצ'בסקי וממנה הגיע לרבות מתובנותיו, עד כי כמה ממאמריו לא היו אלא פרפרזות נרחבות עליה: 'מכיוון שכבר נגזר עלינו להיות תוצאותיהם של דורות קדומים, הננו גם תוצאותיהם של תעיותיהם, תשוקותיהם, דאגותיהם, אכן, אף פשעיהם: מן הנמנע הוא להשתחרר לגמרי משרשרת זו'.¹⁶ ברדיצ'בסקי הכיר בקשר ההכרחי הזה של היחיד לקורות עמו, אך במקום לקבל זאת ברוח של amor fati ('אהבת הגורל') נוסח ניטשה, את העמדה הזאת הוא יישם רק אל 'הקרע שבלבו', שבין 'אוהלו של שם ליפיותו של יפת'. על כן ראה ברדיצ'בסקי בשלילה ודחה בתוקף האופייני לו חלקים ארוכים של ההיסטוריה היהודית, בעיקר את תקופת הגלות. הוא היה יכול לנהוג כך משום שלא דבק, כמו אחד העם, בהשקפה מהותנית כלפי ההיסטוריה. לדידו, לא נמשכה ההיסטוריה היהודית בקו לינארי הכרחי מאז יצירתה של האתיקה הנבואית הפרדיגמטית והבלעדית, אלא הכילה בקרבה מגמות שונות וגילויים נוגדים למיניהם, שבזמנים שונים ביטאו אופני קיום וחשיבה מגוונים. לדידו, לא התקיים מעולם קנון יהודי אחיד ויחיד אלא כל דור ודור הדגיש היבטים שונים של האמונה והמוסר היהודיים, ועל פיהם חי. לכן ברדיצ'בסקי יכול להרשות לעצמו את 'הרס המקדש הישן' כשראה שהוא ממילא כבר מתפורר. עמדתו לא דיברה על הרס רדיקלי של יהדות כמכלול מכיוון שלא התקיימה מעולם ישות חיה כזאת. הוא התנגד רק לאותם המרכיבים של היהדות שבעיניו מפחיתים מערך החיים ומחיוניותם השופעת ואפילו שוללים אותם.

אחד העם מאמץ לעצמו השקפה שונה בתכלית מזאת. הוא שאף לחזק את המבנה הישן ואת היסוד המהותי של היהדות ולעשות ממבנה זה בסיס איתן ומחודש שיוכל לשאת את אילוציה החמורים של המודרניות. ברדיצ'בסקי חתר להתחדשות רדיקלית של הרוח והערכים היהודיים, ואילו אחד העם, בזהירות האופיינית לו, המליץ על שימורם ועל פיתוחם והתנגד לסילוק מהפכני והתחלה מן היסוד. עמדתו תאמה להפליא את המגמה ההגליאנית השמרנית-ימנית שקבעה כי 'הממשי הוא הרציונלי' ולכן אין טעם לשנות את מה שממילא הוא כבר רציונלי ונכון. עמדה זאת דחתה את העמדה השמאלית יותר, שהחזיקו בה מהפכנים פוליטיים כמו פויירבאך ומרקס, הקובעת שלא מן ההכרח הוא ש'הרציונלי הוא הממשי', ואם אין הוא כזה, הרי צריך להביא לשידוד מערכות חברתיות פוליטי כדי שיעשה כזה. אחד העם ביטא זאת בצורה נוקבת: 'יותר משישראל שמרו את השבת שמרה השבת או ת' ¹⁷.

16. ניטשה, כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים (תרגום י' אלוד), ירושלים ותל אביב 1968, עמ' 37.

17. אחד העם 'לקוט קטן', השילוח, 3 (1898), עמ' 560. כל ההדגשות בטקסט הן במקור, אלא אם כן צוין אחרת.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

עם זאת, אחד-העם היה ער לעובדה שהמצב הנוכחי של היהודים, הקדמה והנאורות האירופיות דרשו שינויים מסוימים באמונות של היהודים המודרניים ובעמדותיהם. לכן טען, נוסח הדיאלקטיקה של הגל, שיש לסלק מרכיבים מסוימים ופולחניים מן הדת היהודית אך את עיקרה – האתיקה הנבואית הנשגבה – יש לשמר ואף לרומם. בנקודה זאת נראה כי אחד-העם הסתבך בכשל נטורליסטי, דהיינו שהוא ניסה לגזור את 'הראוי' מן המצוי או 'המצוי בעבר' בלא שיספק לנו כל אמת מידה תבונית להעדפתו הסובייקטיבית משהו את מוסר הנביאים. והרי התנ"ך עצמו מדבר על 'נביאי השקר', והדרך העיקרית להבדיל מנביאי אמת הייתה, כמו שקבע קירקגור, באמצעות אמונה אותנטית וסמכות עליונה ומוחלטת.¹⁸ ואולם אמונה לוחטת ואותנטית כזאת לא עמדה לרשותו של אחד-העם, אז מדוע על האדם לאמץ לעצמו את האתיקה הנבואית של אבותיו? יתר על כן, אם המוסר של הנביאים הוא המהות הקבועה של היהדות, כמו שקבע אחד-העם, כיצד אפשר להסביר את התפוגגותה של רוח הנביאים והיעלמותה מחייהם המרודים של יהודי אירופה?¹⁹ עובדה שאחד-העם עצמו היה ראשון להצביע עליה בבקשו נואשות לעצור את המגמה הלא רצויה הזאת, שעמדה חוצץ לאופייה הפילוסופי של המהותנות.

מכל מקום, לעומת אחד-העם, ששם דגש על הנבואה הישראלית הקדומה, העדיף ברדצ'בסקי את החושניות והחיוניות של בשר ודם, והילל ושיבח את מלכי ישראל הקדומים. אם ננקוט במונחי ניטשה: אחד-העם העדיף את המונומנטליות של המוסר הנבואי, ואילו ברדצ'בסקי העדיף את המונומנטים ההרואיים הקדומים. להבדיל מאחד-העם, שראה בלכידותה ובייחודה של החברה היהודית ערכים עליונים, ברדצ'בסקי ראה בחיים הטובים של היהודים הפרטיים את התכלית העליונה, ואילו המסגרת החברתית וההיסטוריה של העם היהודי היו בעיניו אך האמצעים להשגתם. רוחניות מול ארציות, אתיקה חברתית מול אתיקה של הפרט, ייחוד לאומי אל מול אותנטיות אישית – אלה היו הפרמטרים הבסיסיים למחלוקת הפילוסופית העמוקה בין השניים. מכאן נבעה קריאתו הטיפוסית של ברדצ'בסקי, הנוגדת לרוחו של אחד-העם: 'היהודים חייבים לבוא קודם – לפני היהדות'.

גם מפרספקטיבה של אידאל החיים האותנטיים נוכל להבחין בהבדלים עקרוניים ביניהם. אחד-העם, בגלל עמדתו המהותנית, שאף לחזור לדפוסים האותנטיים הבסיסיים של הנוהג והחשיבה שהגיעו לדעתו לשיאם במסורת הנבואית. על כן הושפע מן המופת הביולוגי אל החיים האותנטיים (שגם חוזק באמצעות הנחות היסוד הדרוויניסטיות שלו).²⁰ ברדצ'בסקי

18. וראו את הפרק על קירקגור בספרי אביר האמונה או גיבור הכפירה? בחיפושי האותנטיות מקירקגור עד קאמי, ירושלים ותל אביב 1999 (להלן: גולומב, אביר האמונה).

19. כמו שהשכיל יוסף חיים ברנר למשל לשרטט בצורה הנוקבת והמזוויעה ביותר. וראו למשל את סיפוריו על דלדולה של הרוח בעיירות מזרח אירופה המרודות שפשה בהם הניוול המוסרי: 'מעמק עכור', כתבים, כרך ראשון, הוצאת הקיבוץ המאוחד וספריית פועלים, תל אביב תשל"ח, עמ' 3-92.

20. המודל הביולוגי יונק את השראתו ממטפורה ביוגית של אדם, שטבעו האמתי דומה לזה של צמח או של עץ המממש את הפוטנציאל הטמון בורעיו. הוא סבור שכמו הצופן הגנטי הזקוק לתנאים ביולוגיים

לעומתו דחה את העמדה המהותנית, בעיקר כאשר נגע הדבר להיסטוריה היהודית. הוא הדגיש את החופש הספונטני (מלשון נביעה עצמית) של כוחותיו היצירתיים של היחיד, וכמו ניטשה, אימץ את המודל האסתטי לעיצוב ויצירת העצמי האוטנטי והייחודי שלנו.²¹ אחד העם לא יכול לקבל את המופת האסתטי לקביעת מהותה הייחודית של היהדות. לדידו היה רק גילוי אותנטי אחד של הרוח היהודית, וזהו המוסר הנבואי שהתדרדר בגלל התבוללות מואצת של יהודי אירופה בשלהי המאה התשע עשרה. ברגע שישבו היהודים לארצם המקורית, או, אם ננסח זאת ברוח המופת הביולוגי, אל השדה הראשוני הנכון שהתנאים הטובים ביותר להתפתחותם המוסרית רווחים בו, תפרח האתיקה הנבואית מחדש בצורה חדשה, והיא תהיה לבסיס תרבות עברית ייחודית, מקורית (מלשון מקורותיה העתיקים) ואוטנטית. גם ברדיצ'בסקי ביקש לחזור לדפוסים ההרואיים של העברים הקדמונים, כמו שהתגלמו בארצם העתיקה. אך אין זאת חזרה לדפוסים האתיים המהותיים שהיו בה פעם; החזרה אל ארצם מכוונת להעניק להם דם נעורים וחיוניות מחודשת לאחר שאלה אולו ואבדו בגולה. מטרתה המרכזית של העצמת עצמתם הייצרית והיוצרת תהיה להפעיל את כוחותיהם היצירתיים לעיצוב דמויות 'העברים החדשים' והעצמיים הייחודיים שלהם. לעומת המלצתו של אחד העם ליהודים לחזור אל 'העצמי הלאומי' העתיק שלהם ואל ערכיו המהותיים כתלמידי נביאיהם, האיץ ברדיצ'בסקי באחיו היהודים לחזור לשורשים החיוניים של העצמיים האינדיבידואליים שלהם כדי לעצבם על פי רצונותיהם החופשיים, שאיפותיהם הפרטיות וערכיהם האישיים.²² ומכאן שלדידו של אחד העם, התרבות העברית וספרותה חייבות לשמש אמצעים חיוניים לסייע בידי בני עמו להחזירו לאש שש מחדש את מהותם ההרוסה²³ ועצמייתם 'הלאומית' הפגומה; ברדיצ'בסקי ראה בתרבות ובספרות כלים רבי-עצמה 'לפתות' את היחידים היהודים 'לאומן שלהם עצמם' (לשון ססמתו של ניטשה²⁴), כדי לחשוף את

מסוימים כדי להתממש ביצור אנושי, כך גלומה בו גם יכולת לממש בתנאים מסוימים את מהותו האוטנטית, הנתונה לו עם היוולדו. מגדולי הוגי האוטנטיות הביולוגית היה ז'אן ז'אק רוסו. לפירוט ראו חלק ב בתוך: "גולומב, אביר האמונה.

21. המודל האסתטי או האמנותי מדגיש את הייצריות העצמית ויוצא נגד גישה הרואה באדם ישות אונטולוגית קבועה, מהות אפריורית שיש לממשה בין היתר בתהליך הקרוי 'הגשמה עצמית'. האדם הוא אותנטי, על פי מודל אסתטי זה, אם הוא מחבר כמו ידיו את ספר חייו כמו אמן מקורי היוצר את יצירותיו. לפירוט ראו לעיל את הפרקים על קירקגור, ניטשה וסארטר.

22. וראו את הססמה האנטי-אחד העמית של ברדיצ'בסקי: 'לא נוכל להושע בתור עם בטרם נהיה בני אדם אחרים', 'על אם הדרך', ורשה 1900, עמ' 28.

23. אם כי ברור שמבחינה פילוסופית צרה הדבר מחוסר כל שחר שהרי מהותו של דבר אינה יכולה להיחרס בלי שהדבר עצמו ייחרס עמה.

24. 'ישנם ספרים, שערכם לנפש ולבריאות נהפך מן הקצה אל הקצה, לפי מה שהם משרתים את הנפש השפלה, את דחפי החיים הנמוכים יותר, או את הנפש הגבוהה ואת כוחות החיים האיתנים יותר; לגבי הראשונים, ספרים אלה מסוכנים הם, מפוררים, ממיסים, לגבי האחרונים, כרוזי-אתגר הם, קולות הקוראים לאמציים ביותר אל האומן שלהם עצמם'. ניטשה, מעבר לטוב ולרוע (תרגום "אלדד"), שקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ח, סעיף 30, עמ' 43.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי

שורשי עצמתם הרוחנית-יצירתית הייחודית שלהם. ואם בכוחו של ניטשה לסייע לברדיצ'בסקי ולשאר הניטשאנים העברים (מכיתת 'הצעירים' שבנהגתו) בתהליך הזה של ערעור ופיתוי קוראיהם להתגברות-עצמית וליצירתיות-עצמית, אדרבה, מה טוב. אך האם הדברים הללו אומרים כי אחד-העם לא היה יכול למצוא שימוש כלשהו בניטשה בפולמוס הלוהט שניהל עם ברדיצ'בסקי, או, באותו עניין, בעיצוב הציונות התרבותית שלו? לכאורה השקפותיו הם כה אנטי-אקזיסטנציאליסטיות עד כי קשה לראות כיצד יעשה זאת, ואולם עניין זה מסובך הרבה יותר, כמו שנראה להלן.

המנשר של אחד-העם משנת 1896 ומתנגדו

הפולמוס בין אחד-העם ובין ברדיצ'בסקי פרץ לאחר שקרא ברדיצ'בסקי את המנשר התרבותי-ספרותי שפרסם אחד-העם בראש החוברת הראשונה של השילוח, ובו הצהיר על המדיניות שלו כעורכו של כתב-עת עברי זה למען משתתפיו וקוראיו בהווה ובעתיד. במנשר זה קבע אחד-העם כי אין הוא מתכנן להרוס את הספרות העברית אלא לחדשה. הנושא היחיד של ספרות חדשה זאת יהיה כל דבר השייך ל'עולמנו הפנימי', דהיינו להתפתחות של העם היהודי לדורותיו ול'התגלות רוחו בכל מקצעות החיים'. לעומת זאת, 'שערי ההשכלה הכללית נפתחו לפנינו בלי מעצור, וכל דורשיה ימצאוה עתה על נקלה, והם אינם נזקקים עוד לסרסרותה של הספרות העברית'.²⁵ רק נושאים רלוונטיים ל'חיי עם ישראל והתפתחות רוחו מימי קדם ועד עתה' (קצו) יכונסו בכתב-העת החדש, כמו השאלה: 'מה היא "עצמותנו" הלאומית ההיסטורית?' (שם). מיותר לציין כי נובע מכך שכל מחקר שיעסוק למשל בהגותו של ניטשה לבדה, מתוך סקרנות אינטלקטואלית לשמה ולשם ההשכלה בלבד, יידחה עקב מדיניות חמורה זו של העורך. את הצנזורה הזאת קיבל ברדיצ'בסקי במרירות רבה, והוא כתב 'מכתב גלוי לאחד-העם'. המכתב התפרסם בגיליון הבא של 'השילוח'.²⁶ כנגד תביעת אחד-העם להעמיק ולהרחיב את הטבע ההיסטורי המדעי של כתב-העת החדש, ולבטא בכך את המהות האמתית של היהדות ועל כן גם של התרבות העברית ורוחה, דרש ברדיצ'בסקי גישה אסתטית ודרמטית יותר. ההגבלה השרירותית של הביטאון לעניינים יהודיים לאומיים תעמיק בצורה מסוכנת את 'הקרע' בלבבות הצעירים היהודים בין 'היהדות' ל'צרכינו האנושיים', 'בין יפיותו של יפת ובין אהלי שם'. ברדיצ'בסקי, בהמשיכו את

25. 'לשאלת הספרות העברית א': תעודת "השילוח", 'כל כתבי אחד-העם, תל אביב וירושלים 1947, עמ' קכו'. כל המובאות ממאמר זה הן ממהדורה זו שתצוין בטקסט במספר העברי של העמוד.

26. מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'על פרשת דרכים: מכתב גלוי לאחד-העם', השילוח, כרך 1, מספר 2 (נובמבר 1896), עמ' 154-159. פורסם מחדש בקובץ של ברדיצ'בסקי, 'על הפרק: שמונה דברים', ורשה 1899 בכותרת 'על פרשת דרכים', עמ' 17-26. ההפניות בטקסט הן להוצאה מאוחרת זאת.

ניטשה, אשר התנגד בתוקף לתהליכים ההרסניים בעיניו של הדחקת היצרים והחיוניות הייצרית, הדגיש לפני אחד־העם 'כי מלבד העולם הלאומי והחברתי שלנו, הרי אנו עוד בני אדם חיים, בתור בעלי צרכים רוחניים ואישיים, שגם הם דורשים תפקידם'.²⁷ הדחקת הצרכים 'האנושיים, אנושיים למדי' תיצור ניכור הולך וגדל של צעירים בעלי יכולת מן התרבות העברית, והם יסתלקו 'לחפש את מזונם בשדות זרים'. כנגד עמדתו הצרה של אחד־העם בדבר 'בכורת התבונה', ברדיצ'בסקי מעדיף, באופן קוטבי, את בכורת הפאתוס, שהוא החלק הכמוס ביותר של כל סופר ואמן עברי כיוצר. 'היצירה הפיוטית' פועלת בצורה מוחשית ויעילה על 'רוחם בני אדם' יותר מאשר 'משא עיוני מפשט'.²⁸ נגד האליטיזם הרוחני של אחד־העם, ברדיצ'בסקי מזכיר לו שמרבית בני אדם קוראים יותר 'דברים הלקוחים מן החיים', יותר מחיבוריהם של 'קונט וספנסר'.²⁹ "כולא עלמא" קורא את שכספיר וגטה, אך מעטים את "המורה נבוכי הזמן [כך:]".³⁰ נכון כי היצירתיות של העם היהודי אינה אלא חלק מן התרבות ההומניסטית בכללותה, והעם היהודי מצא את דרכו הייחודית לביטוי אידאות הומניסטיות כלליות, שגם עמים אחרים ביטאו לא אחת בדרכם הם. ואולם אין ישות כזאת כמו אידאות אוניברסליות מהותיות לכל הזמנים. מונחים ודרכי חשיבה חדשים שהופיעו לאחרונה באירופה משפיעים בחזקה על הציבור היהודי המשכיל שאינו מתגורר על אי בודד: 'בימי הפילוסופיה הדתית בעולם אשר מסביב לנו, אנוסים היינו גם אנחנו להתפלסף ולחשוב מחשבות על אודות הדת והדעת [...] עתה הספרות היפה ממלאה כל לבות בני אדם הנאורים, ובדרך זה רובא דעלמא נזונים ברוחניותם, וכן אנחנו עמהם: דור דור וצרכיו, דור דור ומהלכו'.³¹ רוצים אנו, קרא ברדיצ'בסקי בפאתוס האופייני לו, להיעשות 'לבני אדם עבריים'. באמצעו את נוסחת ניטשה לאותנטיות אישית,³² הוא הצהיר: 'חפצים אנחנו להיות מה שכל אחד מאתנו הוא, לפי תנאי רוחו והשכלתו ויחסו אל העולם ומלואו, כמו שהדבר נוהג אצל כל אומה אחרת'.³³

גם ברדיצ'בסקי חתר להשגת סינתזה בת קיימה בין עברה של האומה העברית להווה שלה, בין היחיד לכלל, אך בחזרו על הרעיון המרכזי של ניטשה במסה על ההיסטוריה הוא הסתייג מעמדתו של אחד־העם: 'הננו יודעים, שרוב כחננו ועצמותנו מונחים בתולדתנו הארוכה ובהעבר שלנו; אבל כל עבר שאין עמו הווה, אורק זה שנבדל מן ההווה ובונה

27. שם, עמ' 19.

28. שם, עמ' 21-22.

29. שם, עמ' 23-24.

30. שם, עמ' 24.

31. שם, עמ' 23.

32. שתמציתה מנוסחת כתת־כותרת לאוטוביוגרפיה האינטלקטואלית של ניטשה הנה האיש: 'כיצד אתה נעשה מה שהנך', וראו את הפרק החמישי על ניטשה בתוך: גולומב, אביר האמונה.

33. שם, עמ' 20-21.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

לו במה בפני עצמו, הרי הוא בעצמו מפסיק בזה חוט חיתו.³⁴ ברדצ'בסקי סיכם את התנגדותו למדיניות העריכה של אחד-העם והצהיר על נחישותו להיות 'שתים' שהן אחת.³⁵ הוא לא רצה לדכא ולדחות את אחד המרכיבים הסותרים באישיותו הייחודית: הוא ביקש, במונחיו של ניטשה, לקבל ולחיות את הקרע בלבו בין הדיוניסי (הייצרי החיוני) לאפוליני (הלוגי, המוסרי והחברתי). כמו ניטשה, שב'הולדתה של הטרגדיה' הילל את הדמות האידיאלית של 'סוקראטס בעוסק במוסיקה',³⁶ דהיינו את הסינתזה הייצרית-יצירתית בין היסודות הדיוניסיים והאפוליניים בנפש האדם, גם ברדצ'בסקי שאף להיות סופר עברי בחברה היהודית העוסק, מתוך חירות אישית, בכל ההיבטים הלוחצים של קיומו. אחד-העם, אשר ביקש לדכא את המרכיבים הדיוניסיים בעבריים הצעירים, שלח אותם ליצור בשפות זרות. מבחינה זאת דומה הוא בעיני ברדצ'בסקי לאפלטון, שגירש את המשוררים מחוץ לתחומי המדינה האידיאלית שלו. וכך, על פי ברדצ'בסקי, נהיה אחד-העם מכשול להשגת חיים אותנטיים שחתרו אליהם ברדצ'בסקי וחוג הצעירים שהתגבש סביבו. סוגיה קיומית זאת הייתה התוך והליבה של הפולמוס הלוהט שבין שני הוגים יוצרים יהודים-עברים אלה, שפועלם הוא אשר הניב (למרות ויכוח זה או בזכותו) את תחייתה של התרבות והספרות העברית החדשה.

לאן?

אחד-העם השיב בחריפות להאשמותיו של יריבו. בדרכו הזהירה עשה זאת בעקיפין במאמר שהופנה אל מרדכי אהרנפרייז, אחד מתומכיו העיקריים של ברדצ'בסקי וידידו הקרוב (1869-1951). כמו ברדצ'בסקי, גם אהרנפרייז הביע את מחאתו על מגמתו של אחד-העם לדכא את 'החיים הפנימיים באומה' ואת 'דעות הזמן השולטות בסביבה',³⁷ דהיינו את התרבות האירופית הכללית.

בני הדור החדש של הסופרים העברים (כמו ברדצ'בסקי והוא עצמו) שואפים 'לברא הרמוניה שלמה בין אותה ההתפתחות הכללית ועצמותנו הלאומית'.³⁸ זאת אפשר להשיג לא בעזרת 'ההרכבה החיצונית והמיכנית [של שני הכוחות האלה] של בעל "ממזרח ומערב", שמביא על עמוד אחד מעט ניטשה ועל העמוד הקרוב מעט "רביעת לוג ההיץ" וחושב שבאופן זה הוא מאחד "מזרח ומערב", אלא 'ההרכבה שאנו רוצים בה היא הרכבה פנימית,

34. ברדצ'בסקי, שם, עמ' 25. השוו דברים אלה לדברי ניטשה במסה שלו על 'כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים', בנוגע לתודעה ההיסטורית האנטיקווארית התובעת מבני האדם 'הניחו להם, למתים, לקבור את החיים' (תרגם 'אלדד'). בתוך: ניטשה, 'מדומי שחר, תל אביב תשכ"ח, עמ' 31.
35. ברדצ'בסקי, 'על פרשת דרכים', עמ' 26.
36. 'הולדתה של הטרגדיה' (תרגם 'אלדד'), תל אביב תשכ"ט, סוף פרק 15, עמ' 95.
37. מ' עהרנפרייז, 'לאן?', השילוח, כרך א (1987), עמ' 489-503.
38. שם, עמ' 499.

הרכבה ברוח³⁹. הוא מסיים בנימה הטיפוסית לניטשה ולברדיצ'בסקי:⁴⁰ 'הרבה מאוד צריכים אנו להרוס, ועולם שלם צריכים אנו לבנות: עולם חדש' (עמ' 503). אך מה יהיה התוכן הממשי של 'עולם חדש' זה? כיצד יוכל להיעשות לעולם הרמוני במובהק בהכילו מרכיבים כה מנוגדים?

אחד העם עסק בשאלות אלה בתשובתו לאהרנפרייז ולברדיצ'בסקי. הוא הכיר ב'צורך האמתי המתחיל "על הגבול" במקום שהיהדות והקולטורא הכללית נוגעות זו בזו ומתקוממות זו על זו. אנו מרגישים את ה"קרע" המכאיב הזה שאי אפשר לרפאותו אלא על ידי דחית האחת מפני חברתה או על ידי הרכבת שתיהן כאחת לבריאה יחידה ושלמה⁴¹. הוא מציג הקבלה בין 'האיש הפרטי' ובין 'אומה שלמה'. בשני המקרים בני האדם מטמיעים אורגנית 'מחשבות, הרגשות, שאיפות וכו' ו'מעכלים' אותן 'עד שיהיו "לבשר אחד"', בעוד אשר 'כל השאר [...] שקשה להתעכל' מגורש 'החוצה'. תהליכים אלה של עיכול והטמעה מתרחשים רק באומות רגילות שהן אוטונומיות בשטחן הן. בנקודה זאת בטיעונו של אחד העם נראה כי הוא מיישם את נוסחתו של ניטשה לאמוד את שיעור עצמתו הרוחנית-נפשית של עם, של 'מידת יכולתם הפלאסטית של אדם, של עם של תרבות' שהיא 'יכולת צמיחתם העצמית, היכולת לעצב מחדש ולסגל לעצמם את מה שעבר ומה שזר, לרפא פצעים, להשלים את אשר אבד, ולחדש מתוך עצמם צורה לאשר נמחקה צורתו [...] במידה שחוקים שרשי טבעו הפנימי של אדם, ירבה העבר שהוא יסגל לעצמו או יכבשנו לעצמו⁴².

אחד העם 'סיגל' לעצמו את הקריטריון הזה והוסיף לו את המונח של הרדר בדבר 'האני הלאומי' וגם את הדיאלקטיקה נוסח הגל. הוא קבע כי 'ה"אני" הלאומי החזק' מסוגל לנכס לעצמו ביצירתיות 'כל מה שיש בו תועלת לעצמו ומוכשר להתלכד עמו, ואת השאר יורה הלאה⁴³. ואלם הואיל וליהודים בגולה עוד אין 'אני לאומי חזק' כזה, אין הם יכולים להרשות לעצמם להטמיע השפעות 'זרות' העלולות למחוק את 'יחודם ועצמיותם הרעועים. ההשלכות של עמדה זאת מרתקות למדי. אחד העם דחה את ניסיונותיהם של ברדיצ'בסקי וחבורת 'הצעירים' לשלב בתרבות העברית המתעוררת את ניטשה ואת מסריו באמצעות

39. שם, עמ' 500.

40. ראו למשל את מאמרו התוכנית של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'זקנה ובחרות (שנוי ערכין)', שהמוטו שלו 'כדי לבנות מקדש, צריך להרוס מקדש' מתנוסס בראשו. מתחת לאמרה זאת חותם ברדיצ'בסקי בראשי תיבות בלועזית את שמו של פרידריך ניטשה: 'F. N.' - מתוך ודאות כי שמו המלא של פילוסוף זה כבר ידוע דיו בקרב קוראי כתבי העת העברים של התקופה. המאמר פורסם תחילה בשמו זה במאסף ממזרח וממערב בשנת תרנ"ח (1898) ונכלל בקובץ ערכין, ורשה תר"ס (1900). אמירתו של ניטשה 'כדי לכונן מקדש, מן ההכרח להחריב מקדש' באה במאמר השני 'לגניאולוגיה של המוסר' (תרגום 'ישראל אלדד), תל אביב תשכ"ח, עמ' 300.

41. אחד העם, 'עצה טובה', השילוח, כרך א, חוברת 1 (אדר ב' תנ"ז), נדפס מחדש בכל כתבי אחד העם, שם, עמ' קלב-קלד. האזכורים בטקסט מתייחסים להוצאה המאוחרת.

42. כיצד מועילה ומזיקה ההיסטוריה לחיים (הערה 16 לעיל), פרק ראשון, עמ' 18-19.

43. עמ' קלב.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

שימוש בטיעוניו של ניטשה. נובע גם, אם כי מסקנה זאת ספקולטיבית יותר, כי הוא לא היה מתנגד לעיסוק בכתבי ניטשה במדינת ישראל משום שלא היה רואה בכך משום איום על זהותו של העם היהודי לאחר שזה יגבש לעצמו זהות ישראלית מוצקה. מכאן שהמידה שבה נחקרים, נקראים ונוכחים כתביו של ניטשה בישראל ומידת השפעתו על עיצוב התרבות הישראלית העכשווית הן עדות לבגרותה ולביטחונה העצמי של החברה בארצנו.

בינתיים הדגיש אחד-העם את אזהרתו שה'אני' הלאומי שלנו צריך עתה באמת 'לשעבד לעצמו' – לא כל תוכן החיים והקולטורא הכללית, כי אם רק איזה תוכן [...] שהוא מסוגל לקבל אל קרבו ולהטביע בו צורתו העצמית, כדי שיתחדש ויתחוק עי"ז תכנו הוא ההולך ומצטמק.⁴⁴ הוא נוף באלה אשר תבעו שהספרות העברית תנכס לקרבה את נכסי הרוח של אירופה החדשה באמרו שהם לא הביאו שום הסבר מפורט כיצד להטמיע את המרכיבים הזרים הללו. 'באומה שחייה בריאים ושלמים, הפרוצס הזה של הכנסת יסודות זרים לתוך רוחה ושעבודם לצורתה העצמית, נעשה מאליה, על ידי הכוחות הלאומיים הפועלים בחייה, מן הלשון עד המנהגים וסדרי החברה, ואין הדבר צריך להשתדלות מיוחדת ולהכרה ברורה, אילו אמצעים נאותים לזה ואיך להשתמש בהם'.⁴⁵ אך במקרה של העם היהודי, דלותה הנוכחית של לשונו הלאומית אינה יכולה כשלעצמה להניב כל תוצאה חיובית ויצירתית. תרגומים עבריים של יצירות אירופיות, המרוחקות מן היהדות, לא יבטיחו את קליטתם המקורית והיצירתית.⁴⁶ עצם העובדה כי חיבור כלשהו נכתב עתה מימין לשמאל אין משמעותה כי הוא נקלט קליטה מספקת בתרבות העברית:

התרגום העברי אינו אלא מאכל זר בקורה עברית, ואנו מריקים את הקערה ובולעים את המאכל לבדו, כמו שהוא לעצמו, ובזה תם היחס שביניהם כי על כן אין הוא, בעל המאמר, מוצא קורת רוח במעשי אלו שחושבים 'להכניס ולשעבד' בכתבם בעברית 'מעט ניטשה', והוא דורש, ששני היסודות של חיננו בהוה – ה'אני' הלאומי והקולטורא

44. עמ' קלג.

45. שם.

46. יש לי לא מעט ספקות בנוגע לקביעה ספציפית זו, בעיקר אם נזכור את תרגום כה אמר זרתוסטרא לשפה תנ"כית יפהפייה על ידי דוד פרישמאן, חברו של ברדצ'בסקי. תרגום זה פורסם לראשונה בשנים 1909 ו-1911 ברשפים, הביטאון העברי שערך פרישמאן בוורשה, ולהוצאותיו החדשות התכופות, בשנים 1914, 1924, 1964 (בירושלים ובתל אביב בהוצאת מ' ניומן, 'כל כתבי פרישמאן – תרגומים', ספר א וספר ב) הייתה השפעה לא מבוטלת על חוגים נרחבים של הסופרים והמשוררים העבריים. הסגנון התנ"כי הנבואי מקרב את דמותו של זרתוסטרא לדמויותיהם של הנביאים הקדומים ומספק לקורא העברי פרשנות של חיבורו החשוב של ניטשה שאפשרה את קבלתה היצירתית על ידי החלוצים העבריים בארץ ישראל בנוף שחיו והתנבאו בו פעם הנביאים הראשונים. באופן מדהים למדי מצא תרגומו של פרישמאן את דרכו לצעיר חרדי אחד, אריה וייספיש המנחה ממאה שערים בירושלים (על פי שיחותיי עמו). הוא הרבה להרצות על ניטשה ברחבי הארץ, למד בעל פה את כל תרגומיו לעברית והפיץ אותו בישראל (וגם ברשתות הטלוויזיה המקומיות והגרמניות). הדבר היחיד שנמצא בדפוס מדבריו הוא בדמות מכתב לש"ה ברגמן בתוך: גולומב, ניטשה בתרבות העברית, עמ' 313-315.

הכללית – יהיו מורכבים הרכבה פנימית וחמימית [...] אנו רואים למשל כי 'המחשבות והכוללות' של פרידריך ניטשה לוקחות לבותיהם של הרבה מבחורי ישראל ונעשות צרות ליהדותם ועושות 'קרע' בנפשם.⁴⁷

כיצד אפשר לרפא קרע זה? אחד העם הציע הליך שניטשה יוכל להתקבל בו בלא שיגרום תוצאות לא רצויות בנפשם הצעירה של 'בחורינו' ובתרבות העברית כולה. מכאן ברור שאחד העם לא דחה דחייה גורפת את ניטשה ולא הגיב בשלילה גמורה על נוכחותו בתרבות היהודית-עברית דוגמת מקס נורדאו. נורדאו פתח בעמדה תוקפנית-ביקורתית חריפה כלפי ניטשה וסיים בניסיון להגיע עמו לסינתזה מפוקפקת משו, ⁴⁸ ואילו אחד העם החל, כמו שנראה מיד, בסינתזה אמביוולנטית וסיים בדימוי חיובי למדי של ניטשה. לפיכך מלכתחילה לא ביקש אחד העם לחסום לגמרי את השפעת ניטשה. הוא הבחין, מתוך גישה מפקחת, כי השפעה כזאת כבר ניכרת בעליל. מאוחר מדי לגרש את 'פיפותו של יפת מאוהלי שם'. אחד העם ביקש עתה לפקח על השפעה זאת, להפנותה לאפיקים פוריים יותר לעתידה של התרבות העברית, ולרכוש שליטה מלאה ויעילה בעצמת השפעה זאת כדי למנוע את הסכנה הטמונה בה, שמא תשתלט ללא מעצור על התרבות המתעוררת ותרחיקה משורשיה היהודיים ומן האתוס היהודי. 'ההמיה' הדיוניסית-ניטשאנית⁴⁹ שרחשה בלבותיהם 'הקרועים' של מיטב הסופרים העברים והאינטלקטואלים הצעירים, חייבת, לדעתו של אחד העם, לעבור תהליך של עידון באמצעות הצורות התבוניות האפוליניות ובאמצעות מסורת ישראל. וכך הציע אחד העם שניטול את מחשבת ניטשה ונפריד בין אותו יסוד 'המושך את הלבבות' ובין היסוד הדוחה את היהדות. היסוד הראשון 'הוא אנושי ויכול להיקבע בכל צורה הגונה של חיים רוחניים, ועל כן הוא מושך אליו גם לב עברי',⁵⁰ ואילו היסוד השני הוא ארי 'ואשכנזי' מובהק, והוא דבק בראשון רק מפני 'ששתיהן נודמנו במקרה לתוך רוחו של אדם אחד, שהיה אדם ואשכנזי כאחד'. בסיום ניתוח כזה נשחרר את המרכיבים 'האנושיים' של הגות ניטשה מן היסודות האריים שלה וניישם אותם 'לצורתנו העצמית'. וכך 'אנו מכניסים לספרותנו מחשבות חדשות, אך לא זרות'.⁵¹

47. עמ' קלג-קלד.

48. לפירוט יחסו המיוחד של מקס נורדאו אל ניטשה ראו את מאמרי: 'על זיקתו הדו-ערכית של נורדאו כלפי ניטשה', היסטוריה, גיליון 7 (תשס"א), עמ' 51-77.

49. המגיעה לשיאה בפרקים הראשונים של חיבורו החשוב הראשון של ניטשה הולדת הטרגדיה מתוך רוחה של המוסיקה.

50. אחד העם, 'עצה טובה', עמ' קלד.

51. שם.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

'מחשבות חדשות, אך לא זרות'

אפשר למצוא סתירה פנימית מסוימת בין הצעתו של אחד-העם לשאוב מהגות ניטשה לצורכי התרבות העברית המתחדשת ובין טענתו כי תרבות רופפת, מתפתחת ולא בטוחה בעצמה אינה בשלה דיה למזג בקרבה מוטיבים זרים, ואלה עלולים לטשטש את ייחודה. אם התרבות העברית אכן אינה יציבה ובוטחת דיה בסגולותיה ובעתידה, כל ניסיון להכניס לתוכה תכנים שמקורם מחוץ להיסטוריה המקורית שלה ולנסיבותיה המיוחדות (ובכלל זה אלה שעברו עברות כלשהו) עלול להרסה מבפנים או לגרום נזק ללא תקנה לסיכויי התחדשותה. עם זאת, הואיל ואחד-העם הכניס להגותו על אודות היהדות והציונות התרבותית כמה מוטיבים ניטשאניים, האין זה מעיד כי לפחות במקרה שלו הוא לא חשש מלהיות חקיין בלבד של ניטשה (ושל הוגים אירופים אחרים)? האם פחד רק כי זה עלול להיות גורלו של יריבו-חברו הצעיר והאמוציונלי יותר אך הנחוש פחות, המיטלטל בין שני מוקדי זהות שונים: האקזיסטנציאליזם האירופי מכאן והתרבות העברית בהתהוותה מכאן? האם לא חשש שבשל ניטשה, שהיה בעיני ברדצ'בסקי אורים ותומים, יתרחק ידו הצעיר מן היהדות ומן העם היהודי?

מכתבו של ברדצ'בסקי לאחד-העם (מ'29 באפריל 1898, המצוי בארכיון אחד-העם בספרייה הלאומית בירושלים) נותן לחשש הזה סימוכין מפורשים. במכתב זה מאשים ברדצ'בסקי את אחד-העם כי הוא הסביר לו 'באופן לא נכון לחלוטין שהלועזי שבי מדכא ודוחה את העברי בתוכי [...] בעוד אשר שבימים האחרונים סיימתי את סיפורי העברי הראשון "מעבר לנהר" שבו אני מתאר חלק גדול מכאבנו הארוך'.

מכל מקום, אחד-העם ראה באימוץ שלו את ניטשה והטמעתו לתרבות העברית מהלך טקטי תקף. הדבר משתמע מסקירה קצרה שכתב אחד-העם על ספר שחיבר ד"ר ש' ברנפלד, בר פלוגתא חריף אחר של ברדצ'בסקי.⁵² הספר הזה לא היה אלא סיכום פופולרי של פרסומים שכתבו היהודים בגרמניה, פרסומים אשר עסקו בחיי הרוח של היהודים בה במאה התשע עשרה. אחד-העם סבר שיש בספר הזה פוטנציאל לכתובה מדעית פופולרית שתקדם את הציונות והתרבות העברית, ועל כן הציע שמאסף כזה, ובו סיכום של כל ההתפתחויות והעבודות התרבותיות על קורות היהודים והיהדות במאה התשע עשרה, יראה אור גם בעברית. לאחר מכן הוסיף אחד-העם הערה ביקורתית: 'מעשה כזה לא יהיה אמנם חקוי ממש, כי אם השתמשות ברעיון 'אירופי' בתור מעורר למפעל היהודי'.⁵³ מכאן שאחד-העם ראה ב'שימוש' שלו במוטיבים ניטשאניים (ואלה של ספנסר, הגל, דרוין והוגים אירופים אחרים) לא חיקוי אלא אימוץ מקורי של ניטשה ואחרים לסוגיות עבריות-יהודיות קונקרטיות. אך האם לא

52. S. Berfeld, *Juden und Judentum im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin 1898. הסקירה של אחד-העם פורסמה ב'ילקוט קטן', השילוח, כרך 3 (1898), עמ' 562-564.

53. שם, עמ' 563.

היה זה בדיוק השימוש של ברדיצ'בסקי בניטשה? באיזו דרך סטה ברדיצ'בסקי, בעיני אחד-העם, מ'שימוש' מוגבל וכשר לשימוש מעשי רע? כדי לענות על שאלה זאת עלינו לפנות עתה למאמר החשוב ביותר של אחד-העם בסוגיה כולה.

'שנוי כל הערכין' נוסח אחד-העם

מאמר זה מכיל את ניסיונו המקיף ביותר של אחד-העם לטפל בבעיה הכללית של 'הניטשאניזם העברי' שבא לידי ביטוי מעוצם ביותר בעמדת מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, אף ששמו של ברדיצ'בסקי אינו מוזכר בו במפורש ולו פעם אחת.⁵⁴ אחד-העם חשב כי למאמרו יש השלכות רחבות יותר, דהיינו לא רק עבריות, ולכן ביקש 'מסיבות שונות לתרגם' אותו לגרמנית. לתרגום הגרמני, שהוא אישר, הוא קרא 'Nietzscheanismus und Judentum',⁵⁵ והדבר מרמז כי אחד-העם בעצם התכוון לעסוק בסוגיה הכללית בדבר מקומו של ניטשה בתחום הכולל של היהדות וראה בשימוש של ברדיצ'בסקי בניטשה ובפולמוס ביניהם רק מקרה פרטי של הבעיה הכללית הזאת. חשובה וסמלית גם העובדה כי ברדיצ'בסקי מסר בגאווה את המאמר בנוסחו העברי המקורי לארכיב ניטשה בוויימר, ביתר דיוק לאחותו של ניטשה, שמינתה את עצמה לאוצרת של כל כתבי אחיה ומכתביו לאחר התמוטטותו ומותו. קרוב לוודאי כי כל זה נעשה בתמיכתו של אחד-העם ובעידודו.⁵⁶

במאמר זה הציג אחד-העם את ניטשה כ'פילוסוף-משורר, בעל מחשבות' שהצליח 'להרעיש לבות רבים מבני הנעורים באירופא בתורת-מוסר חדשה המיוסדת על "שנוי כל הערכין"'.⁵⁷ בסלפו במקצת את עמדתו של ברדיצ'בסקי הוא שייך לו את ההשקפה כי 'כל מהלך חיי עמנו מימי הנביאים ועד עתה נראה [...] כשגיאה אחת ארוכה, הצריכה תקון יסודי מיד. כי בכל הדורות ההם הגבירה היהדות את האידאל הרוחני, המפשט על הכוח החמרי, הממשי, את ה"ספר" על ה"סייף" [קנד, ההדגשה שלי]'. לאמתו של דבר, לדעתו של ברדיצ'בסקי, התהליך ההרסני הזה לחיוניות ייצרית-יוצרת של פנייה מ'סיף' ל'ספר' התחיל רק בתקופת

54. במכתבו של אחד-העם לברדיצ'בסקי מיום 16 ביוני 1898 הוא הודיע לו כי החל לחבר את מאמרו 'נגד "הניטשאניזם" העבריים, דהיינו נגדך [...] לא הזכרתי במפורש את שמך הואיל, וכידוע לך, אינני אוהב להלחם באנשים פרטיים בשמותיהם האמתיים. אך יודעי דבר יבינו', אגרות אחד-העם, כרך 2, תל אביב 1956, עמ' 91.

55. תרגם י' פרידלנדר. פורסם בכתב העת: Ost und West, Berlin, vol. 2, no. 3; 4 (1902); pp. 145-52, 241-254.

56. וראו לעיל הערה 3.

57. אחד-העם 'לשאלת היום', השילוח, כרך 4 (1898), עמ' 105-97. פורסם מחדש בכותרת 'שנוי הערכין', בתוך: כל כתבי אחד-העם, עמ' קנד-קנט. הציטוט מעמ' קנד.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

יבנה, עם הריס בית המקדש השני, והאשים בכך את רבן יוחנן בן-זכאי.⁵⁸ אחד-העם ראה בברדיצ'בסקי אחד אשר 'משמיע חדשות ברעש ובזעף' (שם), ובכך הוא עיוות גם השקפה אחרת של ברדיצ'בסקי ואמר כי הוא מטיף ל'תגבורת כוחה ורצונה [של הנפש העברית] להשיג מאוייה בזרוע, בחירות בלתי מוגבלת' (שם). יש כאן סתירה מסוימת בטענתו זאת של אחד-העם ובשייכו ליריבו השקפה כוחנית טהורה, שהרי הוא עצמו הודה כי ברדיצ'בסקי שאף ל'תגבר את כוחו' על ידי שביקש כי 'יסירו את הכבלים מעל הנפש החפצה חיים [קנד, ההדגשה שלי]'. ומכאן אליבא דאחד-העם עצמו מטרת ברדיצ'בסקי הייתה לא לבטא 'בלא הגבלה' כוח פיזי, אלים וגם (בשפת ניטשה - Kraft) אלא להשיג את השחרור האישי והלאומי-רוחני לשם העצמת החיוניות והעצמה הייצרית-יוצרת (Macht).⁵⁹

למרות ניסיונו של אחד-העם להישאר חוקר אובייקטיבי של הגות ניטשה, כמה מדעותיו האינטלקטואליות הקדומות ועיסוקיו האישיים עמדו לו לרועץ בפרשנותו לדברי פילוסוף הזרתוסטרא. וכך הוא הסביר את רעיונו של ניטשה בדבר טיפוח טיפוס מושלם של האדם - אדם-על או ה-übermensch - במונחים דרוויניסטיים מובהקים של 'מלחמת הקיום' והישרדותם של החזקים על השבון 'ההפסד שיצא מזה להמון הגדול של החלשים והפחותים' (קנד). הייתה זאת טעות נפוצה למדי בהבנת משנת ניטשה על אודות העל-אדם. כמו שהראיתי במקומות אחרים, תורת ניטשה נבדלה מהותית מן הנטורליזם הגולמי והמכניסטי של דרווין,⁶⁰ וייתכן כי בהיעדרה של השכלה פילוסופית יסודית קשה היה לאחד-העם להבחין בכך. מכל מקום, פרשנות חד-צדדית זאת של אחד-העם את ניטשה מציגה את הגותו כנוגדת את 'המוסר היהודי' (קנד). היא נוגדת בעיקר את האתוס שרווח בשטטל המזרח אירופי, שהיהודי הרבה בו במעשי צדקה לתחזוקתם של מוסדות חינוך יהודי למיניהם, ואולם אחד-העם התעלם מטיעונו של ניטשה שבדיוק אלה היחידים שהם בעלי העצמה עד כלות, הם גם אלה שנוטים לתת ללא תנאי, דהיינו שמסוגלים להעניק מתת אמת ולא מתנה מותנית מכיוון שבהעניקים משהו משל עצמם (ובכלל זה כמובן אהבה) אינם חוששים שמא יתרוששו או שמא תפחת עצמתם. הוא לא תפס כי ה'אגואיסט הבריאי' של ניטשה היה סוג של אדם אשר לא נמנע מעשייה אלטרואיסטית הואיל ורק אדם שאוהב את עצמו מסוגל לאהוב את האחרים,

58. לפירוט עניין זה ראו את פרק ב במאמרו של מנחם בריןקר, 'ניטשה והסופרים העבריים: ניסיון לראייה כוללת', בתוך: גולומב, ניטשה בתרבות העברית, עמ' 131-159.

59. על הבחנתו החשובה והעקבית (למפתיע) של ניטשה בין הכוח הפיזי, האלים והגם (Kraft) לעצמה הייצרית-יוצרת ראו את הפרק החמישי בספרי הפיתוי לעצמה, הערה 7 לעיל.

60. ומספיק לקרוא באפוריום אחד משל ניטשה בתוך: המדע העליון, פרק 121 הקובע מפורשות כי 'החיים אינם נימוק'. לסוגיה זאת כולה ראו בספרי הפיתוי לעצמה, וכן ראו את מאמרי: 'How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology?' Jacob Golomb and Robert S. Wistrich (eds.), *Nietzsche. Godfather of Fascism? On the Uses and Abuses of a Philosophy*, Princeton NJ 2002, pp. 19-46

שהרי משנאה (ובכללה שנאה עצמית⁶¹) לא יצמח לעולם דבר חיובי. לכן חשב אחד־העם שאישיות המחוננת ב'רצון לעצמה' חזקתנגש עם בני אדם העשויים 'לגמול חסדים טובים' כנהוג בשטטל. אחד־העם שפט בחומרה את המוסר נוסח ניטשה מן הפרספקטיבה של האתוס היהודי המזרח אירופי ואינו יוצא נגדו (כנורדאו בשעתו) בגלל ביקורתו של ניטשה על הנאורות האירופית, על הסוציאליזם ועל המשטר הדמוקרטי. גם אחד־העם היה אליטיסט רוחני, ולכן היבט זה של משנת ניטשה לא סיכן את השקפת עולמו.

יתר על כן, אחד־העם דיבר על ניצחון 'המוסר היהודי' על 'הקולטורא היונית והרומאית' (קנד), אשר בפרשנותו את ניטשה הייתה הגילוי הגבוה ביותר של מוסר העל־אדם ושל ה־*der Wille zur Macht* שלו (קנד), אחד־העם כתב בידיש את המונח המרכזי הזה של ניטשה). בכך הוא התעלם לחלוטין מכל הפסקאות בכתבי ניטשה, המשופעים שבחים רבים לדת של העברים הקדמונים ול'ברית הישנה שלהם' אשר מבטאים, לדעתו של ניטשה, בצורה המובהקת ביותר את מוסר העצמה הנשגב.⁶² הוא לא שם את לבו לתיאוריו של ניטשה את הירידה של ישראל העתיקה כנובעת מן היסודות החלשים והנחותים ביותר בקרב העברים הקדמונים שלא חוננו בעצמות רוחניות סגוליות. מכאן שהפולמוס בין אחד־העם לברדיצ'בסקי נסב לא רק על השקפות העולם המנוגדות שלהם בדבר הספרות והתרבות העברית המתחדשות אלא למעשה הוא עירב בתוכו גם את פרשנותם השונה בתכלית של רעיונות יסוד של ניטשה: מוסר העצמה, טבעו של העל־אדם, השקפותיו על אודות העם היהודי, ויותר מכל אלה: כיצד 'להשתמש' בהגותו לקידום האידיאלים הציוניים והתרבותיים השונים שלהם.

מאירת עיניים היא העובדה שלמרות עיוותיו השונים של אחד־העם את משנת ניטשה, הוא שאף 'להשתמש' בה לקידומה של תכניתו הציונית־תרבותית. כדי שיוכל לעשות כן הוא קירב את ניטשה לאתוס היהודי של הסולידריות בדברו על 'חובת' העל־אדם על חשבון 'אשרו הפרטי' לסייע לעילוי של 'הטופס האנושי' (קנד). הוא הביא מכה אמר זרתוסטרא את טענת העל־אדם כי הוא מקריב את אשרו הפרטי וכי אין הוא חס על עצמו: 'וכי לאשרי אני דואג? אומר האדם העליון (זרתוסטרא) – למפעלי אני דואג!' (קנד).⁶³ 'ביות' זה של

61. על שנאה עצמית יהודית ראו את מאמרי: 'Jewish Self-hatred between Universality and Particularity: Nietzsche, Freud and the Case of Theodor Lessing', *Leo Baeck Yearbook*, vol. 50 (2005), pp. 233-245.

62. במקום אחר טענתי אף כי את המונח 'העצמה' נטל ניטשה מדמות האל העברי כמו שתואר בתנ"ך. ראו על כך את מאמרי: 'Nietzsche's Positive Religion and the Old Testament', in: J. Urpeth and J. Lippett (eds.), *Nietzsche and the Divine*, Clinamen Press, Manchester 2000, pp. 30-56.

63. כה אמר זרתוסטרא, חלק רביעי, 'קרבת הדבש'. בתרגומו של י' אלדד: 'וכי מה חשיבות באושר [...] זה ימים רבים שחלתי לנהות אחר האושר, אני נוהה אחר פעלי', שם, עמ' 225. לאחר שהשוויתי את הנוסח של אחד־העם למקור הגרמני ולנוסח של גיאורג זימל במאמר שהזכיר אחד־העם בפסקה הבאה Georg Simmel, 'Friedrich Nietzsche: Eine moralphilosophische Silhouette', *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (Leipzig) 107, no. 2 (1896), pp. 202-215 אוכל

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי

מחשבת ניטשה על העל-אדם אינו עולה בקנה אחד עם האינטואיציות הניטשאניות בנוגע לאידאל מנחה זה. ניטשה תיאר את דמותו של העל-אדם כחיה ופועלת 'מעבר לטוב ולרוע', דהיינו מעבר לאתוס הרווח של החובה המוסרית, אשר ניטשה כינה אותה בשם *Schuld*, כלומר בגרמנית גם 'חוב וגם אשמה', ואותה הוא תקף בחריפות בחיבורו לגניאלוגיה של המוסר, מאמר שני. וכך, הטיפוס האידאלי של האותנטיות האישית, ההאנשה הפיקטיבית של דמות העל-אדם, דהיינו זרתוסטרא, פועל בספונטניות (מתוך נביעה עצמית) בשולי החברה ואינו מרגיש כל צורך לפעול למענה. אם במקרה פועלו חיובי ותורם לחברה ומעלה אותה לרמה רוחנית איכותית גבוהה יותר, אין לו כל כוונה למלא חובות כלשהן כלפיה, אלא זהו אחד הביטויים הספונטניים בלבד של שפע הגולש על גדותיו או של נדיבותו הטבעית של האדם המושלם הזה. דבר דומה אפשר לומר על רעיון החוב כלפי הדורות הבאים שאליו – אולי – התכוון אחד-העם. הדגש שהדגיש ניטשה את הספונטניות ותמונת העולם האימננטי (נעדר כל טרנסצנדנציה דתית, מטפיזית או אידאולוגית) שהעל-אדם גדל ופועל בתוכה מונעות אותי מלקבל את התמונה המתייחדת וההומניסטית כל כך של האידאל הניטשאני הזה שאחד-העם מציג לפני קוראיו (ולפני ברדיצ'בסקי) כדי להגיע לסנתזה בת קיימה בין ניטשה ובין התרבות העברית בחיתוליה. למצער, אפשר לומר על אחד-העם כי הוא התאמץ מאוד, ונראה כי גם בכנות, להפנים את ניטשה לתוך הספרות העברית המתעוררת וניסה באמת ובתמים לגייס גם אותו לטובת התנועה הציונית התרבותית. ברורה פחות היא השאלה אם נבע ניסיונו ממודעותו לחשיבותו האמתית של ניטשה לעם היהודי עם שחר לאומיותו או אם היה בכך תרגיל טקטי בלבד למנוע את ניכורם של האינטלקטואלים והסופרים היהודים הצעירים, ובעיקר של ברדיצ'בסקי, מן המחנה הציוני וממשימותיו העתידיות. במילים אחרות: האם 'השימוש' בניטשה על ידי אחד-העם היה בבחינת טקטיקה מתחכמת לעצור את המגמה ההולכת ומתפשטת בקרב הצעירים היהודים המשכילים להתבולל לחלוטין בתוך התרבות הלא יהודית, הכללית באירופה?

ניטשה 'העברי-יהודי' נוסח אחד-העם

הערותיו של אחד-העם על מאמרו של זימל כשלעצמן אינן יכולות לספק תשובה חד-משמעית לשאלה זאת, אך מכל מקום ברור כי שכלו השיטתי והלוגי התקשה לתפוס את המוטיבים המרכזיים של ניטשה המפוזרים בין אלפי אפוריזמים. למרות קושי זה, שהוא

לקבוע בוודאות כי אחד-העם לא קרא במקור הגרמני את כה אמר זרתוסטרא אלא הגביל את עצמו בעיקר לספרות משנית (הספורה בזמנים הללו) על ניטשה. העובדה שאחד-העם לא קרא בניטשה במקור וביסס את ידיעתו על הגותו למקורות משניים, מצדיקה במשהו טליל ומאו – תרגומים ברדיצ'בסקי, את תסכולו של ברדיצ'בסקי כמו שביטא בגלויה אל אחד-העם: 'אם היית בקיא כמוני בניטשה [...] (גלויה מ-16 באוגוסט 1898), בארכיב אחד-העם בספרייה הלאומית.

הודה בו, ולמרות 'סתירות מרובות', ביקש אחד־העם באמת ובתמים להבין את 'הרעיון היסודי של תורת 'שנוי הערכין במקורה האשכנזי' (קנה). הוא התעמק בתורה זו מכיוון שבהתאם לפרשנותו של זימל, הרגיש כי ניטשה לא היה רק משורר גדול, אלא שמבעד למעטה של מטפורות 'ומליצות עמוקות' (קנה, הערה) נחבאו משמעויות רבות או שנראו כאלה לפחות לברדיצ'בסקי, והדבר הניעו לאמץ את ניטשה בחייו כ'רבי' שלו ואת אחד־העם לנסות ו'לעברת' אותו למען תכנית תרבותית משלו.

חשוב להדגיש כי עצם הדבר שבזמן הפולמוס של אחד־העם עם ברדיצ'בסקי נהג אחד־העם לצטט (ובמדויק) כמה מפרשנויו הראשונים של ניטשה, שהיו כולם פילוסופים גרמנים מקצועיים,⁶⁴ עצם הדבר הזה משמעותי ביותר. חשוב גם כי ברדיצ'בסקי, שכתב את הדוקטורט שלו בבזל, לא הזכיר מעולם בכתביו המרובים שום חוקר ניטשה, אפילו לא את בראנדס, אם כי הוא הזכיר את שמו באיגרתו לאחד־העם, ובוודאי הכיר את מחקר החלוצי של בראנדס על ניטשה. הדבר הזה מרמז כי קבלתו של ברדיצ'בסקי את ניטשה נעשתה יותר במישור האמוציונלי־אישי וכי הוא – ברדיצ'בסקי – נענה ישירות לכתביו של ניטשה בלא שהרגיש צורך בפרשנות מקצועית שונה מזאת שלו. להבדיל ממנו, אחד־העם, שכנראה הגיע לניטשה בתיווכו של ברדיצ'בסקי, התייחס לכתבי פילוסוף זה בצורה מאוזנת, מתודית ומחקרית יותר, ולפיכך אפשר לקבוע כי ניטשה פעל בעיקר על מוחו האנליטי־ביקורתי של אחד־העם. השימוש של אחד־העם בחוקרים ניטשאנים מגלה גם את חוסר ביטחונו של הלז ביכולתו להבין את הטקסטים הניטשאניים ללא עזרה, ואולי גם את הרגשת נחיתותו (שלבדברי כמה מן הביוגרפים שלו, הוא אכן סבל ממנה) לעומת ברדיצ'בסקי, הד"ר לפילוסופיה ברדיצ'בסקי השתלט על ניטשה, 'הרבי' שלו, בפולמוס עם אחד־העם, ונגד מונופוליוזיה דעתנית כזאת של ניטשה, אחד־העם זקוק היה לסמכותם ולתמיכתם של חוקרים גרמנים מפורסמים. למרות האמור לעיל, ברור גם כי אחד־העם קרא ישירות בכמה מספריו, כמו שיוצא בבירור מציטוטי במאמריו, ובעיקר מן המאמר הנידון עתה. בהיותו הוגה אוטודידקט ובחשבו כי ניטשה רלוונטי לעם היהודי הוא לא היה יכול להרשות לעצמו להתעלם לחלוטין מכתביו המרכזיים. דבר זה נכון במיוחד מכיוון שאחד־העם לא ראה 'כל רע' להשתמש ברעיונו של ניטשה בדבר 'שינוי הערכין' להעשיר את היהדות במונחים חדשים ובמחשבות פוריות' (קנה). ניטשה כגירוי חיצוני המחיה את הדיון העברי מקובל עליו לגמרי, אך – כאן באה אזהרתו לברדיצ'בסקי – על 'היוצר להכיר בטיב הוחמר שבידו' כדי ש'ידע להכניעו לפני הצורה, ולא יהיה החומר מושל בו ומתהפך בידו לכלי אין חפץ בו'. רק כך יהיה אפשר לערוך ב'חומר' זה סינתזה פורייה עם 'הרוח הלאומית'.

64. מחוץ לזימל, אחד־העם מזכיר ומתמצת גם את Alois Riehl, *Friedrich Nietzsche, Der Künstler und der Denker: Ein Essay*, Stuttgart 1898, שנמצא גם בספרייתו הפרטית של אלברט איינשטיין בספרייה הלאומית בירושלים. מכאן שלא רק אחד־העם קרא בספר זה אלא גם מוח יהודי גדול אחר מצא בו עניין. עד כמה שידוע לי, עד היום לא נעשה שום מחקר מקיף על זיקה אפשרית בין איינשטיין לניטשה ובין איינשטיין לאחד־העם.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדיצ'בסקי

השאלה העולה כאן היא אם טקטיקה כזאת היא בת ביצוע. החיזיונות, הכוח המושך ודחף או פרץ של 'גירוי' הנידון יתאדה במהרה בעקבות מניפולציה קרה עליו. ברדיצ'בסקי, עם הקבלה הרגשית שלו את ניטשה, ימצא קושי רב להמשיך לאמץ ללבו ניטשה כה מבוית בכסותו העברית-יהודית נוסח אחד-העם. וייתכן כי זה בדיוק מה שביקש אחד-העם להשיג בסוגיה זאת כולה. חשד זה מתעורר בלבנו בקראנו את טענת אחד-העם כי 'המחשבות של ניטשה לוקחים לכותיהם של הרבה מבחורי ישראל ונעשות צרות ליהדותם ועושות קרע בנפשם' (קנה). לכן הוא בהול למצע 'מחשבות' אלה, ולאחר ניתוחן ובייתן, לאמץ לתרבות העברית המודרנית רק את אותן האידאות 'הידידותיות' למה שהוא כולל בכותר 'יהדות'. ואולם אחד-העם נראה כאן כרותם את העגלה לפני הסוס, שהרי ברדיצ'בסקי וצעירים יהודים משכילים אחרים במזרח אירופה, אשר טעמו מפריייה 'האסור' של תרבות מערב אירופה, כבר סבלו מ'קרע שבלבם' עוד לפני שפגשו לראשונה את הגות ניטשה.⁶⁵ ניטשה כשלעצמו לא היה הסיבה לקרע הזה, אם כי הוא הרחיב והעמיק אותו. השפעת ניטשה על הציונים הראשונים ועל הסופרים המודרניים הייתה בבחינת סימפטום מעוצם של תופעה היסטורית-סוציולוגית מקיפה ונפוצה יותר של תהליכי החילון, הגירוש מן 'הגטאות הישנים' או נטישתם, בקצרה, של חיפושים קדחתניים אחר הזהות החילונית החדשה והמשמעותית בשולי השטטל השוקעת. ניטשה רק הבליט בחזקת את הקרע הזה, ובהיותו סימפטום בעל שם ומשנה קונקרטיים הוא נעשה דבר מוחשי וקל לדיון במלחמת התרבות שהתחוללה בשלהי המאה התשע עשרה בקרב מחנות ציוניים שונים. המאבק על אודות ניטשה בפולמוס בין אחד-העם לברדיצ'בסקי הוא רק מקרה פרטי, משפיע ולוהט ככל שיהיה, של מאבק אמתי בקרב היהודים המשכילים באירופה; מאבק בין שני מוקדי זהות קוטביים ואינטנסיביים – יהדות מצד אחד ותרבות אירופית חילונית מצד אחר.

העברות המשמעותי ביותר שעורך אחד-העם בהגותו של ניטשה הוא החלטתו להעניק תוכן 'כשר' (לא ארי לחלוטין) וקונקרטי לאידאל הציוני, ואולם ניסיון מקורי זה⁶⁶ להחליף את העל-אדם בדמותם של הנביאים הישראלים הראשונים או של הצדיק החסידי מן העיירה היהודית סובל מכשל קטגוריאלי מובהק. הצדיק – או הנביא בתנ"ך – אינו יכול להשתייך לקטגוריה של העל-אדם מכיוון שאין הוא חי, פועל והוגה מעבר לאתוס הרווח של 'הטוב והרוע'. ההפך הוא הנכון, בדמותם, האתוס הרווח בזמנם מגולם במימוש האופטימלי האפשרי אנושית. היהודים בשטטל העריצו את הצדיק מכיוון שהוא ביטא בצורה המושלמת ביותר את הערכים הרווחים המשותפים והיקרים ביותר לרוב הקהילה או אף לכולה. להבדיל מכך, העל-אדם הניטשאני פועל בתחום המוסרי לא ממופה: הוא מטיף או מגשים באותנטיות (דהיינו מתוך עצמו ובמקורות) ערכים חדשים שלא היו עד כה מקובלים כבעלי ערך, וגם

65. וראו את פרק שלוש על מיכה יוסף ברדיצ'בסקי בספרי *Nietzsche and Zion*.

66. עליו חזר גם הלל צייטלין, וראו את מאמרי 'הלל צייטלין: מ"על-אדם" אל "אל עליון" או: מניטשה אל "ספר הזוהר"', דעת, חוברת 56 (קיץ 2005), עמ' 135-151.

מבטא בקיומו סטנדרטים מטה־אתיים להערכות חדשות. והרי אחד־העם עצמו התעכב בחיוב רב על מסר 'ההערכה מחדש של כל הערכין' אזי כיצד לא הבחין בהבדל המהותי הזה? אחד־העם – בשאיפתו הלוהטת לסגל את האידיאלים של ניטשה לקהילה היהודית ולאטום הרווח בקרבה ובטענתו כי לא צריך לכונן מחדש את ה'ניטשאניזם היהודי' מכיוון שהוא ממילא 'כבר קיים ועומד מימי קדם' (קנו) – התעלם מן ההבדלים המהותיים הללו בין ניטשה ליהדות, לפחות כמו שהיהדות נתפסה בגולה המזרח אירופית. 'לניטשה האשכנזי אפשר לסלוח מה שלא ידע רוח היהדות וערבב אותה בתורה אחרת [הנצרות], שיצאה ממנה ונתפרדה מעליה, אבל תלמידיו היהודים מחויבים לדעת' (שם).

אחד־העם הרגיש כי לדמות העל־אדם נוסח ניטשה קשה למצוא מקום בחברה, ובייחוד בזאת של השטטל. לכן הוא ניסה להפחית מתח זה, בין הראוי הפילוסופי למצוי החברתי־יהודי, עתה מן הצד של הגות ניטשה, בקבעו כי 'סוף, סוף האדם הוא בריה חברתית', ולכן 'נשמתו' של העל־אדם אינה יכולה להשתחרר לגמרי מן 'האטמוספירה המוסרית שבה גדלה ונתפתחה' (קנו). בכך הודה גם ניטשה, והראיה – אמרתו כי אנחנו 'תוצאותיהם של דורות קדומים'.⁶⁷ הדגשתו את הצורך של על־אדם 'להתגבר על תקופתם' ועל מונחיה ותפיסותיה היסודיים גם היא מבליטה הבלטה דיאלקטית את תלותם במסורת ובאתוס הרווח, גם אם לשם 'שינוים' הרדיקלי.

כאן עליי לשוב לשאלת מפתח, שקשה להשיב עליה: האם יש לנו כאן ניסיון אמת מצדו של אחד־העם להציג 'רבי' זה של ברדיצ'בסקי ל'אוהלי שם', אם כי בצורה 'כשרה' יותר מדרכו של ברדיצ'בסקי לעשות כן; או האם בהכירו את הרושם הרב שהותיר ניטשה בברדיצ'בסקי ו'בצעירים' אחרים ביקש רק לחבור אליהם ולנכס את ניטשה בבחינת טקטיקת הסוס הטרויאני ההורס מבפנים את הניטשאניות העברית כולה; או – וזה נראה לי סביר ביותר – אולי ב'שימוש' בניטשה וסיגולו אל האתוס הנבואי של היהדות ובדחיפתו בחזרה אל המסורת היהודית־נוצרית רצה לעקור את שיני ניטשה ולמנוע אותו מלשמש 'חומר נפץ' ('דינמיט' בשפתו של ניטשה על עצמו ב'הנה האיש')? דבר אחד ברור לחלוטין: ניטשה של אחד־העם – כ'ילד טוב ירושלים' – פוסק מלהיות ניטשה, 'האנטיכריסט', האנטי־ניהיליסט, זה 'המנצח את האל והאין' או למכביר, הוא איננו עוד אותו ניטשה שכה הרשים ומשך את ברדיצ'בסקי ואת חבורת הצעירים אשר חיפשו זהות בים החולין שנפער בצורה כה מאיימת מתחת לרגליהם.

יהא הדבר כפי שיהא, אנו יכולים להבחין ברגשות אמביוולנטיים מסוימים שהיו מנת חלקו של אחד־העם כלפי ניטשה, והוא ביקש להתגבר עליהם בחלקו את ניטשה לשני מרחבים של מונחים אשר כביכול אין ביניהם כל קשר: החלק ההומניסטי, האוניברסלי והצורני אך גם החיובי של מחשבת ניטשה, והחלק הגדול, 'השלילי' אשר הוא דוחה אותו על הסף מן המסגרת היהודית. בנקודה זאת אנו נתקלים במעתק מרתק מצדו של אחד־העם בנוגע לרעיונו של ניטשה על העל־אדם. זהו המעבר שהוא עורך מן העל־אדם אל 'העם

67. ראו הערה 16 לעיל.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

העליון' (קנו). תוך כדי שימוש בקטגוריות של הרדר ודרווין והדגשת עמדתו המהותנית. על כל זה הוא מוסיף גם את ראייתו בדבר הצטיינותו המוסרית של עם ישראל, בהצהירו בגאווה:

אם נסכים, איפוא, כי תכלית הכל הוא האדם העליון, הרי עלינו להסכים כמו כן, כי חלק עצמי מן התכלית הזאת הוא – העם העליון, שימצא בעולם עם אחד, אשר תכונות רוחו יכשירוהו להתפתחות מוסרית יותר משאר העמים ואשר כל הליכות חייו יהיו מסודרות על פי תורה מוסרית גבוהה מן הטופס המצוי והרגיל, באופן שהעם הזה יהיה 'האדמה הפוריה' המוכשרת ומתוקנת מעיקרה להצמיח אותו 'האדם העליון' הנרצה (קנו).

וכמו שליקט ניטשה כמה מן הפרדיקטים מאל של העברים הקדמונים ושתל אותם באידאל העל-אדם שלו עם עצמתו החיובית היוצרת,⁶⁸ כך ביצע אחד-העם מהלך שונה בתכלית: הוא נטל מניטשה את האידאל הניטשאני של העל-אדם ושתל אותו 'בעם הנבחר'. בכך הוא למעשה השלים את המעגל שהחל ונגמר עם התנ"ך⁶⁹ – מעגל אשר ניטשה שימש בו חוליה מקשרת.

יתר על כן, כמו שקיווה ניטשה שיהודי אירופה ישמשו זרז לבואו של רנסנס אירופי חדש שיטפח את העל-אדם, כך גם אחד-העם נראה דוגל באותו רעיון, עם ההבדל המהותי שדברים אלה יתממשו לא באירופה אלא במרכז רוחני חדש בארץ ישראל. וכך שינה אחד-העם את האמרה 'כי מציון תצא תורה' לססמה ניטשאנית יותר: 'כי מציון יצא העל-אדם'. אלה יהיו הנביאים החדשים או צדיקים בעלי מעמד מוסרי נשגב אשר יינקו ממוסריותם הנעלה של עמם: אמנם הנביאים הביעו את תקוותם שעתידה היהדות להראות את פעולתה לטובה גם על מצבם המוסרי של יתר העמים, אבל דבר זה ציירו להם כתולדה שתצא ממילא ממצויאות הטופס המוסרי העליון בקרב ישראל (קנו-קנו).

יתר על כן, דעתו של ניטשה כי עם ישראל הוא בעל העצמה הרוחנית-יוצרת הרבה ביותר מכל העמים היא גם נחלת אחד-העם. ברדצ'בסקי הבחין בדמיון הזה ביניהם, ולכן הפנה את אחד-העם אל הקטע בחיבורו של ניטשה דמדומי השחר (פרק 205), אשר ניטשה שטח בו את חזונו הידוע על עם ישראל, שיהיה פעם נוספת ל'ממציאים ומורי-דרך לבני אירופה' ויאצילו לאירופה זו 'אנשי רוח ומעשים גדולים'. הפרק הכמו-נבואי הזה מסתיים בנימה הדומה ביותר למאמרו של אחד-העם 'המוסר הלאומי'.⁷⁰

במסה זאת, שנכתבה בזמן הפולמוס של אחד-העם עם ברדצ'בסקי, הצהיר אחד-העם על ביטחונו כי בתחום המוסרי העם היהודי נועד בעתיד לתרומות החשובות ביותר למחשבה

68. ראו הערה 46 לעיל.

69. על יחסו המעריץ של ניטשה אל התנ"ך ראו את מאמרו של 'אלדד', 'ניטשה והתנ"ך', בתוך: גולומב, ניטשה בתרבות העברית, עמ' 295-311.

70. כל כתבי אחד-העם, עמ' קנט-קסד.

ולקדמה האנושית. מכאן שמעשית אין הבדלים תהומיים בין זיקתו של ברדיצ'בסקי אל ניטשה ובין זו של אחד-העם אליו, מלבד הדגשים אקזיסטנציאליים-אינדיבידואליים מול הערכים הקולקטיביים-המהותנים. ומכאן שברדיצ'בסקי התנגד בחריפות כזאת לדיוניו של אחד-העם בניטשה לא בגלל תוכנם הקונקרטי אלא – אולי, וזהו 'אולי' גדול מאוד – משום שחשד כי השימוש של אחד-העם בניטשה אינו אלא טקטיקה או פוזה גרדא. או אולי – אם נחשוב כניטשה, שהקים את אסכולת החשד בפילוסופיה, ונשתמש בעמדתו כלפי העניינים ה'אנושיים, אנושיים, מדי' שבנו – רצה ברדיצ'בסקי לשמור על 'הרב' שלו ניטשה לעצמו ובקנאות הגן עליו מן המניפולציות של אחד-העם.

ייתכן גם כי האתיאיזם של ניטשה משך את אחד-העם בצורה חזקה למדי. ניטשה הציג מודל פילוסופי כיצד לשמור על הגרעין המוסרי החי, דהיינו את מוסר העצמה החיובית שלו, אפילו בתוככי האתיאיזם הצרוף. לדידו של אחד-העם, שדחה את הבורא הכול-יכול אך ביקש להשאיר את הקוד המוסרי של הנביאים האמורים לקבל השראה וכן ודאות מאמונתם בו, ניטשאניזם כזה יכול לשמש מודל מעורר השראה. על פי השקפתו, ייתכן שבעזרתו של ניטשה אפשר לפתור את הבעיה החמורה כיצד לתקף את האתיקה של הנביאים בלא אלוהים. ואכן, אחד-העם הדגיש במאמרו שלעיל את הרעיון שהטיפוח המוסרי של 'הטיפוס הגבוה ביותר' ניתן להשגה ולתיקוף גם במסגרת האימננטית של האתיאיזם הניטשאני.

למרות האמור לעיל, אנו צריכים להביע כמה הסתייגויות בנוגע לתוקפו הפילוסופי של הניסיון הזה של אחד-העם להשלים או ליישב כמה אלמנטים צורניים 'טובים' עם האידאליים הנבואיים של היהדות. על פי ניטשה, מה שמאפיין את העל-אדם הוא 'התגברות-עצמית' הרואית על ההיבטים האנושיים שבאישיות כדי לעצב בספונטניות עצמי הרמוני, אותנטי ויצירתי, ובשפתו – להשיג את הסינתזה בין 'האפוליני' ל'דיוניסי'. חולשתה המרכזית של סינתזה נוסח אחד-העם של האפוליני-ניטשאני עם המוטיבים היהודיים-אתיים מעוגנת בעובדה שהוא מפריד הפרדה מלאכותית את מה שאלבא דניטשה איננו ניתן להפרדה: את הצורה האפולינית-תבונית (הטיפוס האידאלי של העל-אדם) מן התוכן הדיוניסי (הדחפים והאינסטינקטים האנושיים – Triebe). רעיונו של ניטשה על אודות הסובלימציה והתגברות עצמית על הדחפים הדיוניסיים הוא חלק בלתי נפרד מרעיונו על העל-אדם הנזקק לדחפים גולמיים אלה כדי להתגבר עליהם ביצירתיות, דהיינו כדי לעדן אותם. וכך הפולמוס האמתי בין ברדיצ'בסקי ובין אחד-העם סובב למעשה על השאלה כמה לצרוך מן החומר הדיוניסי ובאיוז אינטנסיביות להשתמש בצורה האפולינית-צורנית-שכלית ביצירת התרבות העברית החדשה. אחד-העם, כמו סוקראטס נוסח ניטשה, שאף לדחות ולהדחיק את היסודות הדיוניסיים היצריים-יוצרים של האדם, ואילו ברדיצ'בסקי ביקש להדגיש דווקא אותם ולשים את 'הסייפא' לפני 'הספרא'.

על הפולמוס 'הניטשאני' בין אחד-העם למיכה יוסף ברדצ'בסקי

אפילוג שהוא גם המשך

אחד-העם ציטט באריכות בסוף מאמרו 'שינוי הערכין' מחיבורו של ניטשה מעבר לטוב ולרוע (פרק 263) וסיכם באירוניה:

אלה הם דברי הרב, וכשאנו שומעים אחריהם דברי התלמידים העברים, תעלה בהכרח מחשבה על לבנו: מוטב שילכו בנינו לרעות 'בשדה אחר' וישאבו את המים הרעים ממקורם, מאשר ישתו אותם מכלי שני עברי כזה של 'ספרות הקרע', המבטיחה לעשות 'שלום' בין היהדות והאנושיות [...] (קנח)

לכל הדעות אחד-העם לא היה לגמרי הוגן כלפי ברדצ'בסקי כאן. ראשית מכיוון שגם הוא ינק את ידיעותיו על ניטשה בעיקר מן 'הכלים המשניים'; ושנית מכיוון שברדצ'בסקי לא ביקש כלל לעשות 'שלום' בין היהדות לאנושיות (זאת הרי הייתה מטרתו של אחד-העם, אשר השליך כאן את עיסוקו המרכזי על תלמידו השורר), אלא בין היהודים (ובכלל זה בעיקר הוא עצמו) ובין ניטשה.

העלבון האישי שעלב בו אחד-העם את ברדצ'בסקי על נימתו השחצנית של ה'מומחה', המבין את ניטשה יותר מיריבו 'הדיוניסי' והרגשי יתר על המידה, היה מכה קשה שהרעשה את הצעיר הגאה, חסר הביטחון. האם הביאו רוגזו זה להתעלם מן ההיבט החיובי יותר שבעמדת אחד-העם אל ניטשה? שאלה זאת חייבת להישאר פתוחה לפרשנותם הסובייקטיבית של הקוראים. האמוציות שעורר – ועדיין מעורר – ניטשה בציון הן מכשול אדיר להשגת שיפוט קר ואובייקטיבי יותר בעניין מרכזי זה. כל זאת – אף שניטשה חי ובוועט בחזקה במקומותינו – דבר שאינני בטוח כי אחד-העם היה דוחה על הסף, ואילו ברדצ'בסקי היה מברך על כך מכל הלב 'הקרוע' שלו, שהרי בסוף ימיו הרגיש ברדצ'בסקי היטב באמת העמוקה החבויה באמרת הבעש"ט: 'אין דבר שלם יותר מלב שבור'.

עמ' 94 ריק