

## חולמים ולוחמים

Michael Keren, *The Pen and the Sword: Israeli Intellectuals and the Making of the Nation-State*, Westview 1989\*

א.

"העט והחרב" הוא שמו של ספר הסוקר את יחסם של האינטלקטואלים בישראל אל המערכת הפוליטית, ומשקלם הסגולי בתוך מערכת זו. המחבר, מיכאל קרן, מתחיל את סקירתו עם צמיחתו של רעיון התחיה הלאומי של העם היהודי במאה ה"ט, והוא מתחקה אחר תפקידם וזהותם של האינטלקטואלים ביחס לחברתם ולמדינתם, כפי שהם נוצרים בעידן של תנועת התחיה הלאומית, מתעצבים בשנות הגיבוש המדיני, מגיעים עד סף משבר בלהט מלחמת ששת הימים, ולאחר מכן מגיעים לאיזון פנימי של זהותם ולהבהרת תפקידם ביחס לחברה ודרישותיהם ממנה. הסקירה מסתיימת לאחר מלחמת לבנון והקמת ממשלת האחדות הלאומית ב-1984.

החלוקה לשלוש תקופות, של התחיה הלאומית, של המדינה ושל המלחמה, משקפת כמובן את הסדר הכרונולוגי של ההתרחשויות, אולם היא באה לבטא גם דינאמיקה של התפתחות: שלוש התקופות הן שלבים ותהליכים הכרחיים בצמיחתה, במיסודה ובמבחניה של התופעה הלאומית; כאשר בהתאם לתהליכים אלה מעוצבות גם הפונקציות החברתיות-לאומיות של האינטלקטואלים. מזווית ראייה של שאלת האינטלקטואלים הישראליים, הסקירה עוסקת בהקשר שבתוכו נבחנת התופעה הישראלית הספציפית: מתבקשת התבוננות בתופעה האינטלקטואלית כהגדרה סוציו-פוליטית. עולים על הפרק שורשיה ומורכבותה של הלאומיות כרעיון, כתנועה וכהוויה ממסדית. ומעל לכל, נבחן החזיון הציוני שוב ושוב הן כרעיון התחיה הלאומית של העם היהודי והן בעיצובו הממלכתי בתהליך הפרגמטי של ההגשמה המדינית.

החלוקה המבנית בין עידן "התנועה" ועידן "המדינה" משמשת למחבר בסיס להסבר ולאבחנה של תהליכי המעבר מאידיאליזם לפרגמטיזם בחברה בכלל ובאינטליגנציה בפרט. הצגת מלחמת ששת הימים כתופעה נפרדת, ולא רק

כהמשך כרונולוגי של הדינאמיקה ההיסטורית, משמשת מפתח לבחינה כוללת של תופעת המלחמה כהיבט של רעיון הלאומיות, כשעתו הכוחנית של הקיום המדיני, ובראש וראשונה כשעת מבחן והכרעה עבור האינטלקטואלים – אנשי הספר – בשעה הקשה של סכנת קיום, של צחצוח חרבות ושל שפיכות דמים. למעשה ממקד המחבר בשאלת המלחמה את שלושת המעגלים בהם כרוך נושא מחקרו: אינטלקטואליזם, לאומיות וישראליות.

על רצף זה של ההתפתחות התמאטית בונה המחבר תבנית קונספטואלית מוגדרת: "העט והחרב" מוגדרים בהנגדתם, אם כשתי הנחות אלטרנטיביות, אם כהנחה על קיום בעל שני פנים, שגלומה בו דיכוטומיה או שצומחת ממנו סינתזה. אולם לצד הדיכוטומיה שהשם מורה עליה, מתמקד המחבר בקבוצה סוציו-פוליטית בעלת מחויבות לאומית חד-משמעית. ההתחקות היא מלכתחילה אחר האינטלקטואל היהודי הבוחר בציונות ונשאר נאמן לבחירה שלו, בבחינת "אין מקום אחר" (עמ' 98), גם בפרק הסיום. ואומנם, הן האמביוואלנטיות (המתבקשת מן השם) והן המחויבות המתמשכת של האינטלקטואלים הישראליים – סופרים, מורים ואנשי מחקר – כלפי מדינתם נפרשות לאורך הספר כקווי אופי מתמשכים.

כפתח הסקירה מציג מיכאל קרן, כהנחת יסוד, תיאוריה מוגדרת בדבר ערכיו, תפקידו ועמדותיו של האינטלקטואל. תיאוריה זו משמשת למחבר מודל, קו הסבר ומדד לבחינתו של הנושא.

הבה נבחן את שני פניה של הסקירה אחד לאחד: ראשית, את נושא הדיון שלנו והתפתחותו, ושנית, את הקו המנחה של ההסבר התיאורטי.

## ב.

את הסיפור הלאומי המודרני של העם היהודי פותח קרן עם האמנסיפציה. זו הובנה והתקבלה כאמירת "הן" לרעיונות הקידמה; באותו אופן היא ניתנה והתקבלה כמתן היתר להתאזרחות היהודית הטוטאלית בתוך אירופה. האינטלקטואל היהודי, ששימש באופן טבעי ראש גשר לתרבות המערב בחברה היהודית, הוצב, לדעת קרן, בעימות הכרחי עם רעיון הלאומיות היהודית: רעיונות הקידמה ששחררו את היהודי והיוו עבורו מוקד משיכה, היו מזוהים עם רעיונות הליברליזם האינדיווידואלי ולא עם הלאומיות הרומנטית. ולא כל שכן שההתאזרחות היהודית לא התיישבה עם סתגרות יהודית מחודשת והיבדלות בקטגוריה לאומית נפרדת.

אולם למרות כל זאת מהווה הרעיון הלאומי אבן שואבת לאינטלקטואליזם היהודי. יתר על כן, המחבר מדגיש את העובדה שבהיעדרה של טריטוריה קדמה מהפכת התרבות הלאומית בעם ישראל לכלל ארגון פוליטי. הציונות התחילה, איפוא, בראש וראשונה כרינסנס תרבותי, שהוגים, סופרים ומורים היו חיל

החלוץ שלו (עמ' 15). חוקרי היסטוריה ומשוררים שראו צורך בהגדרה לאומית של ההיסטוריה היהודית (ויעידו על כך "האיגודים ההיסטוריים על העם היהודי" והמחקרים ההיסטוריים נוסח גרץ או דובנוב), הם שהכשירו את הקרקע לתרבות לאומית יהודית ולהגדרתה הפוליטית.

בתוד החנית של הרינסנס התרבותי מציין המחבר את תחיית השפה העברית. למעשה, חידוש השפה על-ידי אליעזר בן-יהודה, הוצאתו לאור של העיתון העברי "הסהר" על-ידי פרץ סמולנסקין, ועלייתם של ביאליק ועגנון לארץ-ישראל בשנות העשרים – כל אלה הפכו את הארץ למרכז רוחני לתרבות המהפכנית של הלאומיות היהודית החדשה (עמ' 26).

במקביל לתפקידה החלוצי של הספרות העברית בעיצובו של האדם העברי החדש ובעיצובה של הארץ המתחדשת, עלתה גם הדרישה החברתית כלפי הספרות. אומנם היתה, לדעת קרן, אמביוואלנטיות מסוימת במערכת היחסים בין איש הספר והארגון הפוליטי של היישוב המתחדש בארץ. נוצר פער בין המחויבות הרעיונית של הסופר ואיש האקדמיה לבין הציפיות ממנו. אולם פער זה, שברל כצנלסון כינהו "רומן טראגי" (עמ' 28), שיקף בראש וראשונה את רמת הציפיות, את משקלו הסגולי של איש הספר בתרבותו המתחדשת של העם. ואכן – מציין המחבר – האינטלקטואלים, ובעיקר הסופרים, נטלו חלק משמעותי בעיצובו של אקלים הדעות ובפרוגרמה של תנועת העבודה.

עם המיסוד המדיני עובר המשקל הציבורי מאנשי הספר והרוח אל אנשי מפתח בתחום הטכנוקרטיה המעשית. האינטלקטואלים הופכים לצופים בקורתיים הרואים את קוצר ידו של המפעל, את "הפער בין ארץ כנען לבין ארץ זבת חלב ודבש" (עמ' 34). אומנם בשנות הראשית עדיין מופעלת הקריאה כלפי האינטלקטואלים להמשך הבניה של החזון, אולם הניכור אינו מאחר לבוא. האינטלקטואל הישראלי הופך, לדעת קרן, מנושא הדגל של תרבות מתחדשת לשומר החותם האנאכרוניסטי של אידיאלים טהורים כנגד הריאליזם הפרגמטי של הקיום המדיני.

בשפה העברית רואה המחבר דוגמא מאלפת למעבר מתסכל זה של האינטלקט-טואל ממעמד של ראש וראשון בהוראת הדרך אל מעמדו המיותר של הצופה התלוש: ככל שהצליחה יותר מלאכתם של מחדשי השפה והעברית הפכה לשפת המדינה המדוברת, כך גברה חרדתם של אנשי השפה והם התבצרו כ"שומרי החומות" של טוהר השפה (עמ' 39).

על רקע הפרגמטיזם המדיני בעשור השלישי לקיום המדינה, מבחין מיכאל קרן בשני זרמים אינטלקטואליים מקבילים: מצד אחד חלה התנערות ממחויבות לאומית, מן החלוציות הטוטאלית של אליעזר בן-יהודה או המגויסות קרועת הנפש של ברנר, ובעיקר מן השירה הלאומית של נתן אלתרמן, והתפתחה "אוטונומיה" תרבותית שהטיף לה המשורר נתן זך. כך החלה להיווצר שירה אינדיווידואליסטית אשר ניזונה מן האופנה הניהיליסטית, המחפשת מימד

אוניברסליסטי לקיומה, ומבקרת את המוטיבים הכל-לאומיים של ספרות דור התקומה.

אולם מצד שני ממשיך פן מסוים של האינטלקטואל הישראלי לראות את עצמו כנושא הלפיד של החזון הלאומי. כדוגמא לכך מביא קרן את הבקורת של קורצווייל על הספרות הלא-מעורבת (והרדודה, לדעתו של האחרון, עמ' 43). בוויכוח זה בין המבקר והסופר מתמצה לדעתו של מיכאל קרן מבוכת המעבר של האינטלקטואל הישראלי מן החזון אל המדינה, מן החלוציות אל הפרגמטיות. בנקודה זו בזמן מגיע תורה של ספרות אינדיווידואליסטית – "אגוצנטרית". זוהי ספרות המשקפת נאמנה את תכניה ואופיה של המדינה המודרנית בניגוד לאמיתות הגבוהות ולערכים הטוטאליים של תנועה לאומית.

בסיפורו של אהרון מגד "החי על המת" משנת 1965 מתמצה, לדעת קרן, מהות הקיום של האינטלקטואל הישראלי בעידן של ריאליזם מודרני (עמ' 43). נוצר פער בלתי נמנע בין האפוס האגדתי על האבות המייסדים לבין "הזרם הנמוך" של הוויה מדינית. הפער המתסכל, בד בבד עם הריאליזם הקיומי, הביאו בעקבותיהם ויכוח נוקב על דרכה ותכניה של הספרות העברית. "המודרניסטים" טענו לאוטונומיה אינדיווידואליסטית של היצירה, ואילו "השמרנים" הטיפו למעורבות מחויבת המציאות של איש הרוח בעיצוב דפוסייה של החברה.

בין הקצוות "השמרניים" ו"המודרניסטיים" בספרות ובבקורת הספרותית, הציגה האינטליגנציה האקדמית יחס ריאליסטי למדי למערכת הפוליטית: לצד הבקורת, אנשי אקדמיה רבים מצאו עצמם קשורים למסד השלטוני של מפא"י, מטעמים אישיים ותנועתיים. קיימת היתה, מציין קרן, תחושת שותפות כלפי המערכת הפוליטית, שלא מנעה בקורת ונסיונות לרפורמה (כמו, למשל, קבוצת "מן היסוד", בעקבות פרשת לבון).

בסיכומו של דבר היתה לדינאמיקה הפנימית בקרב האינטלקטואלים משקל מכריע ב"טרנספורמציה של ישראל בשנות ה-60 מחברה מגויסת שקועה כולה בעיצוב ובבנייתה של אומה, לדמוקרטיה ליברלית" (עמ' 68).

מלחמת ששת הימים קטעה, לדעת המחבר, את עידן הפרגמטיזם בישראל; היא קטעה גם את האמביוואלנטיות של האינטלקטואלים בין מעורבות וניכור כלפי החברה. במקום בקורת חברתית ובקורת עצמית חלה התמוגגות כללית עם המאמץ המלחמתי; הסופרים והמשוררים בישראל מצאו עצמם לא צופים אלא אזרחים במצור. צו השעה מבחינתם התמצה איפוא לא ב"אינטלקטואליזם", אלא ב"התייצבות למילואים" (עמ' 68). אצל משורר כמו נתן זך, למשל, נסוג העקרון הקאנטיאני של שלום עקב מצוקת המלחמה. יתר על כן, תרבות המערב האינדיווידואליסטית והאוניברסליסטית התעמעמה באימת הבדידות שישראל חשה אותה ערב מלחמת ששת הימים.

ביטוי למעורבותם הטוטאלית של האינטלקטואלים בחרדה הלאומית מוצא קרן בפעילותם של הללו למען בחירתו של משה דיין כשר הבטחון (עמ' 69-70). גם

לאחר הנצחון, מדגיש המחבר, לא חלה בקרב האינטלקטואלים כל התפכחות מן "הטמיעה" בתוך הלוך הרוח הכללי של שכרון. במקום לסמן עבור החברה בישראל את החזרה לשפיות רציונלית, ביטאו האינטלקטואלים רגשות מיתיים מיטא-היסטוריים (עמ' 72). היו אלה סופרים ומשוררים אשר בבואם לסקר את המלחמה הפכו את הז'ורנליסטיקה לפרקי הלל משיחיים. "הטנקים שניצחו במלחמה מודרנית" – מבקר קרן – "הפכו להיות שליחי המשיח" (עמ' 72).

סופרים אלה הם שעיצבו, לדעת המחבר, את אקלים הדעות המשיחיים מקראי של ישראל רבתי. רוח משיחית זו טשטשה את הגבולות ההיסטוריים לכדי אחדות טרנס-היסטורית: אהרן מגד מיוג, למשל, את עליית בבל, את ימי העליה הראשונה ואת מלחמת ששת הימים לאפוס הירואי אחד (עמ' 73). וירושלים המודרנית נתפסת "כעיר שחוברה לה יחדיו", בשפתו וברוחו של המקרא, בכתיבתה של שולמית הראבן (עמ' 74). רוח זו טשטשה גם – כך קרן – את הגבולות בין עולם של חולין לקדושה מטאפיסית, ובכך העניקה נופך של קדושה למתרחש. ההיסטוריה הפכה איפוא למיתולוגיה; חלומות המקרא הסתירו את המציאות הריאלית ודיכאו את יכולת הניתוח ההיסטורית הרציונלית. על כן אשליית בטחון משתקת (למרות מלחמת ההתשה); על כן היעדר התייחסות אופרטיבית לעובדה המכרעת שהארץ המקראית היתה מאוכלסת ביוני 1967 בכמליון ערבים תושבי השטחים.

באקלים זה מתגבשת התרבות הפוליטית הניאורדתית המצמיחה את תנועת "גוש אמונים" (עמ' 88) ומעלה בסופו של דבר את בגין לשלטון. רק בנקודה זו בזמן, עם עלייתו של הימין לשלטון ב-1977 (ולהדגשת המחבר, לא לפני כן – לא לאחר מלחמת יום הכיפורים, עמ' 91) חוזרת האינטליגנציה הישראלית ומתעשתת, ועמדותיה הולכות ומתחזקות כנגד ההיסחפות המשיחית נוסח "גוש אמונים", וכנגד מדיניות החוץ הבלתי רציונלית שסיבכה את ישראל במלחמת לבנון. ואכן, במלחמה זו נוקטת האינטליגנציה עמדה אופוזיציונית אנטי-כוחנית ברורה. בכך אין היא פורשת מן המחויבות הציבורית המלאה שלה. וראיה למחויבות זו מוצא קרן בקריאתם של ארבעה סופרים חשובים בישראל להקמתה של ממשלת האחדות ב-1984 (עמ' 98).

ההסתייגות הגוברת של האינטליגנציה מן התרבות הפוליטית הניאורדתית ומ"גוש אמונים" כראש החץ של תרבות זו, והבקורת הגוברת כלפי הממשל, כרוכים, מסביר המחבר, בשיבה אל ראיה היסטורית מודרנית ואל מדד פוליטי-מערכי כנגד הסחף המשיחי והמיתוס המקראי שצמח במלחמת ששת הימים. בכך מסתיימת הסקירה. האינטלקטואל הישראלי מוצא, לדעת המחבר, את "המאזן הבקורת" הרצוי כלפי מצפוננו וכלפי מדינתנו.

ג.

הקריטריון ההשוואתי הוא קו מנחה באינטרפרטציה של המחבר: הדינאמיקה "האזרחית" של האינטלקטואל הישראלי נאמדת ונבחנת מתוך התבוננות רחבה יותר בשאלת הלאומיות והאינטלקטואליזם. בכך מעשירה, כמובן, ההוויה הישראלית, בבחינת מקרה מדגים, את חקר התופעה הכוללת; ולא כל שכן שמתאפשרת ראייה מעמיקה יותר של ההוויה הספציפית.

כבר בהקדמה בוחן המחבר את יחסו של האינטלקטואל היהודי כלפי הלאומיות היהודית, לא רק בקונטקסט היהודי הספציפי של עידן האמנסיפציה, אלא בהקשר האירופי הכללי. מוצגת הדיכוטומיה העקרונית בין "לאומיות" ו"אינטלקט" (עמ' 3), בין הרוח והמוסר ההומאניסטיים האקסטרנה-טריטוריאליים לבין דרישותיה הפרטיקולריסטיות של מדינת הלאום. אולם עובדה היא, מציין קרן, שהנבדלות העקרונית בין אוניברסליות ולאומיות לא מנעה את "בגידת האינטלקטואליזם" (כפי שם ספרו הידוע של ג'וליאן בנדה מ'1928). לא זו אף זו, הלאומיות האירופית עוצבה בראש וראשונה כתודעה של שותפות רוחנית, וזאת באמצעותם של פילוסופים והיסטוריוסופים. לתודעה הלאומית היהודית כפי שמעצבים אותה גרץ, דוכנוב או אחד-העם, רואה קרן סימוכין בעיצובה של "רוח האומה" בתורתו של הרדר.

תחיית השפה העברית והמשקל הרב שניתן לה בתחיה הלאומית תואמת גם היא את המשקל שמייחס הפילוסוף הגרמני לעיצובה של השפה הלאומית בהווייתה הרוחנית של האומה (עמ' 22).

באשר לעידן הממלכתי, סוקר קרן מחקרים שנעשו בנושא זה במדינות חדשות שונות, כגון אפריקה, הבלקן, הודו ופקיסטן (עמ' 34-35 והערות 2-14 לפרק השלישי, עמ' 105-106). המפגש של האינטלקטואל עם הוויה מדינית ריאלית מתאפיין, בהתאם לממצאים המחקריים השונים, בשלושה שלבים: העידן הרומנטי של השנים הראשונות, אשר בו נקראים האינטלקטואלים להמשיך במאבק הרעיוני לעיצובה של האומה; העידן הריאליסטי, שבו עולה בקורת מפוכחת כלפי אופני ההגשמה המדינית; ולבסוף מגיע העידן המודרניסטי, שבו מתנתקים האינטלקטואלים מן המחויבות הלאומית הצרה וניזונים ויוצרים מעתה ואילך על פי הלכי רוח וערכים בינלאומיים (עמ' 34). התפתחות זו תואמת, להערכת המחבר, גם את המקרה הישראלי:

זוהי הטענה המרכזית של ספר זה. האינטלקטואלים הישראליים לא רק שסירבו ליטול חלק "באגרוף הקמוץ" של מדינת הלאום, אלא גם מעולם לא השלימו למעשה עם היווסדות המדינה. מחויבים ככל שהיו לעניין הלאומי ולעצמאות, הם היו הראשונים לחוש בפער הבלתי נמנע בין יעדיה של התנועה הלאומית לבין המציאות הריאלית של המדינה החדשה. הם היו גם ערים לעובדת הירידה במעמדו של האינטלקטואל בשעה שהתנועה הלאומית

הוחלפה במערכת הביוורוקרטית של המדינה [...] המפגש הקשה בין האינטלקטואל המחויב למדינתו הוא תופעה בעלת משקל מכריע במדינות חדשות אחרות. (עמ' 6)

התנהגותם של האינטלקטואלים הישראלים בתקופת מלחמת ששת הימים גם היא אינה ייחודית: אצל האינטלקטואל הישראלי כמו אצל האינטלקטואל האנגלי, נוסח Wells (עמ' 62), מנצח הרגש הפטריוטי את ההיסוס הרציונלי של זהותו כאינטלקטואל. זוהי, למשל, המסקנה המתבקשת מן ההתמוגגות הלאומית של הקהילה האינטלקטואלית המערבית, שהיתה לכאורה קוסמופוליטית, בתקופת מלחמת העולם הראשונה. אם קיימת בעייתיות עקרונית בין "הספר" ו"הסיף" הרי באה המלחמה ומטה את הכף. וכך מצטט המחבר מתוך ספרה של קרול גרובר, מארס ומינרובה, על הקהילה האקדמית של ארצות-הברית בשעת מלחמת העולם הראשונה: "זהו אחד מן הזמנים בהם אני חש שהעט איננו חזק יותר מן החרב" (עמ' 63). יתרה מזאת, האינטלקטואל מפגין בשעה זו לא רק התבטלות עצמית (עמ' 67) אלא אף היענות נלהבת לתפקיד של נותן ההשראה. האינטלקטואל מגייס ומעצב איפוא את רוח המלחמה של האומה, לצד הפוליטיקאים המנהלים אותה הלכה למעשה.

השכרון לאחר הנצחון גם הוא אינו ייחודי. המשוררים והסופרים הם אלה שמעבדים את החרדה והשמחה ומשבצים אותם באפוס הירואי של שירת הלל לאומית (עמ' 72). (נקודה ראויה לציון בספר היא העובדה שהאפוס הירואי בפולקלור הישראלי הועתקו בעיקרו של דבר מתרבות אירופה, עמ' 59.) "כשהמלחמה נגמרת" – כותב קרן – "האינטלקטואלים הם הראשונים לבכות את היעדר הבקורת העצמית שעה שבקורת זו היתה נחוצה כל כך" (עמ' 61). אולם בניגוד להנחה זו, איחרה ההתפכחות לבוא במקרה הישראלי, ובכך רואה המחבר את אשמת האינטלקטואלים הישראלים (עמ' 74). הם האחראים, למעשה, למדיניות הבלתי-רציונלית ולאקלים הדעות המשיחי שפשה בישראל לאחר מלחמת ששת הימים. "בשתיקתם, בנכונותם לוותר על חשיבה אוניברסל-ליסטית, בתמיכתם בדמויות מיתולוגיות ובזניחתם את המציאות למען המיתוס" (עמ' 71) – בכל אלה רואה קרן את סטייתו (הזמנית) של האינטלקטואל הישראלי מן המחויבות שלו בתור אינטלקטואל. אולם אם סטייה יש כאן, יש לשאול: מהי הנורמה? היש מודל נורמטיבי לאינטלקטואליות?

ד.

מיכאל וולצר (Walzer), בבקורתו על "בגידת האינטלקטואלים" של בנדה, מגדיר את הפונקציה האינטלקטואלית בחברה כפונקציה כפולת פנים: לעולם מחויבת כלפי החברה ולעולם בקורתית כלפיה. פרישות מוחלטת מן החברה לא תיתכן לדידו; ואילו טמיעה מוחלטת בתוך החברה גם היא אינה אפשרית לאנשי

רוח. האליטיזם הרציונלי-מוסרי מחד גיסא (אולם לא כאינטלקט מופשט), והציבוריות המחייבת מאידך גיסא (ולא כקונפורמיזם פרגמטי), הם שקובעים לדידו של וולצר את מקומו של האינטלקטואל בחברה.

ראלף דארנדורף (Dahrendorf) מציג את האינטלקטואל בדמותו של "השוטה השייקספירי" (עמ' 65), זה שתפקידו להצביע על האמיתות האוניברסליות של המוסר האנושי כנגד הגחמנות האישית או הלאומית הצרה. האינטלקטואל מוגדר איפוא כאדם שקני המידה החברתיים הספציפיים שלו מעוגנים תמיד בערכים אוניברסליים.

מיכאל קרן מאמץ תפיסות אלה כהנחות היסוד בתמונת עולמו של האינטלקטואל (עמ' 6-9, 98). ובהתאם לכך יש שני מרכיבים עקרוניים להגדרתו של האינטלקטואל הישראלי: ראשית, קיימת הפונקציה הסוציו-פוליטית שלו, דהיינו: המחויבות "לחיות כאן ולמתוח את הקו" (עמ' 9); ושנית, המחויבות האידיאלית לערכים של אמת ומוסר אוניברסליים שיהוו מדד למחויבות הלאומית הצרה שלו, על תכניה וגבולותיה. להגדרות אלה יש שני אלמנטים קבועים: השניות במעמדו הציבורי של האינטלקטואל וההיבט הליברלי-מערבי בכל הקשור לאמונות ולתכנים.

מקומו של האינטלקטואל בחברה (והאינטלקטואל הישראלי בכלל זה) חייב להיות אמביוואלנטי, משום שקיים קושי הכרחי במחויבות חברתית, שהיא תמיד נשקלת במאזני הבקורת, ותמיד תיתכן סתירה פנימית בין נאמנותו של האינטלקטואל לציבוריות הפרטיקולריסטית שלו לבין חשיבתו הרציונלית והערכים ההומאניים-אוניברסליים המעצבים את עולמו.

מעבר לשאלת הדואליזם בין "עם" ו"עולם" מניח בכך המחבר גם קביעה ערכית: גישתו ההשוואתית כשיטת ניתוח משתלבת באוריינטציה מערבית בעלת משמעות ערכית מובהקת: וזאת לא רק באשר לשורשים האירופיים בעליל של הלאומיות היהודית, אלא גם באשר למהותו של האינטלקטואליזם הישראלי. יתר על כן, עצם המושג הוא מושג מערבי, לדידו, ומוגדר בקונטקסט מערבי, כשתרבות המערב (והכוונה לפן האוניברסליסטי-ליברלי של תרבות זו, עמ' 3) היא, למעשה, פארדיגמה לאינטלקטואליזם (עמ' 8-9, 98).

כך מתבהרת התבנית הקונספטואלית של הספר: הקריטריון ההשוואתי משמש בסיס מתודי; ההגדרה האמביוואלנטית נוסח וולצר היא הקו הפרשני, ואילו האוריינטציה הנורמטיבית של האחרון בדבר הומאניזם אוניברסליסטי היא אמת המידה לבחינה ולשיפוט. השניות העקרונית בפונקציה החברתית של האינטלקטואל, והקיטוב העקרוני בין "עולם" ו"עם" בתוך נפשו, הם שמעצבים מלכתחילה את הקשר האמביוואלנטי בין אינטלקטואלים ולאומיות, וציונות בכלל זה (עמ' 8-9). כפל פנים זה מלווה לאחר מכן את האינטלקטואלים הישראליים ביחסם למדינה: מעמדת הבקורת שלהם של "מבחוץ" ו"מבפנים" בעת ובעונה אחת, הם הראשונים שיראו את הפשרות ואת קוצר היד של



המערכת הפוליטית. הם גם, כתוצאה מכך, נקרעים בתוך עצמם בין מגויסות וניכור, ויציבע על כך המתח הפנימי בין "השמרנים" ו"המודרניסטים" בספרות הישראלית. המחויבות ל"כאן" נוסח וולצר יכולה לשמש גם הסבר לעובדה, שאנשי אקדמיה בישראל היוו חלק אינטגרלי מאקלים הדעות של תנועת העבודה, תנועה שהיוותה למעשה את ההנהגה הפוליטית של המדינה. אולם "תיחום הקו" מסביר את הבקורת על ההנהגה, שמצאה ביטוי בנסיון לרפורמות ובפרספקטיווה מערבית לבחינתן של הנורמות הממלכתיות בישראל (עמ' 37).

אף העמדה הכלל-מלחמתית של האינטלקטואל הישראלי ב-1967 איננה חורגת מן התבנית הקונספטואלית של הניתוח. לדעת המחבר שחררה המצוקה הלאומית החד-משמעית את האינטלקטואל הישראלי (בדומה לאינטלקטואל המערבי במצבים מקבילים) ממציוות של כפל עמדות. בפרשנות פסיכולוגית מרתקת מסביר המחבר את ההתמוגגות הכללית עם המאמץ המלחמתי, כפיצוי לבקורת ולבקורת העצמית, שהם ההוויה האינטלקטואלית המתמדת. ההתגייסות הטוטאלית בשעת מלחמה משקפת, למעשה את קשיי הבדידות שהם מנת חלקו של האינטלקטואל בחברה בעתות שלום.

ומה באשר למשיחיות? גם הסיבה וגם האשם נעוצים, לדעת קרן, בזניחת הקריטריונים הליברליים-אוניברסליסטיים. שתיקת העולם נוכח הבדידות הישראלית ערב המלחמה הסיטה את הדילמה האינטלקטואלית המקובלת של "עם" ביחס ל"עולם" לפסים של דיכוטומיה קיומית היסטורית בין העם היהודי לבין עולם שעומד (כשם שעמד) על הדם. למימד הרומנטי ההירואי הכללי, שסוחף בדרך כלל את האינטלקטואל אל הדגל הלאומי בשעה של מלחמה, נוסף במקרה הישראלי המימד הייחודי של טראומה יהודית. התוצאה היתה, כאמור, סטייה מן ה"הן" כלפי תרבות המערב – ה"הן" שאמרה הציונות כבסיס ללאומיות היהודית החדשה – ולא כל שכן, סטייה מן ה"הן" שהאינטלקטואל הציוני מחויב לו, לדידו של המחבר, כ" sine qua non של זהותו כאינטלקטואל (עמ' 98).

ההתפכחות באה, כאמור, עם עליית הימין לשלטון, והדבר בא לידי ביטוי בתיחום מחודש של המחויבות ל"כאן" על פי מדד של ערכים הומאניסטיים-אוניברסליסטיים. הספר מסתיים במלים אלה:

במבוא הגדרתי את תפקידו של האינטלקטואל, בהתבסס על הגדרתו של מיכאל וולצר, כזה של "להיות כאן ולתחום את הקו". אנחנו ציפינו מן האינטלקטואל להיות מחויב, בנוסח של סוקרטס, לשתייהן כאחת: לקהילה ולבקורת החברה. התנהגותה של האינטליגנציה הישראלית בשנות ה-80 יכולה להתפרש כנסיון למלא מחדש תפקיד זה. האינטלקטואלים נטלו על עצמם מחדש את עניין הפרספקטיווה הבקורתית, לאחר שזנחוהו במלחמת ששת הימים. באותו זמן הם היו זהירים מאוד לא להפוך פרספקטיווה זו לדוגמטית. איפוק זה יכול להתקיים רק בריסון הנטיות המשיחיות ובמגע מתמיד עם המציוות (עמ' 98).

דברי סיום אלה הם ביטוי נאמן לתבנית הקונספטואלית של הספר. למעשה, מוצע פה פירוש סוציו-פוליטי עקבי המאיר את מצב המבוכה הקיומי והאידיאי שהוא מנת חלקו של האינטלקטואל בחברה, ומרכיב טיפוסי במבנה אופיו והגדרת עולמו הפנימי. פירוש זה תוחם גם את מלכודת הפיתויים האורבים לו לאינטלקטואל, אם בפרישה לעבר ניתוק טוטאלי (בנוסח ההגדרה של ג'וליאן בנדה), ואם בטמיעה קונפורמיסטית מוחלטת. סיכון "מקצועי" זה הוא צד אחד של המטבע. צדו השני הוא האחריות הגדולה, המשקל הסגולי הרב והציפיות הגבוהות המתחייבים מן ההגדרה ומן הפרשנות (עמ' 6).

היריעה נפרשת איפוא בשני מעגלים שונים: המעגל האחד הוא של החוקר המתבונן בדינאמיקה החברתית ומאשש על פיה תיאוריות חברתיות. ואילו במעגל השני מציג המחבר תפיסה נורמטיבית של האינטלקטואל הישראלי; והתיאוריה המוצגת היא לא רק היפותזה לצורך חקירה ואישוש, אלא גם "מודל" אידיאלי אשר לפיו קובע המחבר את ציפיותיו מן האינטליגנציה, ואת הבקורת שלו כלפיה. ושתי אלה, הגישה המחקרית והעמדה האישית, נגזרות כאחת מן התזה המרכזית המשלבת, כאמור, את "הכאן" הספציפי עם ההומאניזם המוסרי של האוניברסליות האנושית. בסיכומו של דבר מציג הספר אחדות בהירה ומרתקת של אינפורמציה ושל פרשנות, של ציפיות ושל בקורת.

ה.

שילוב זה בין "אוריינטציה" ו"אינפורמציה" יש בו בהכרח אלמנטים פרובוקטיביים; וניתן כמובן להסכים או להתנגד לתזה המוצעת. אולם זוהי בראש ובראשונה הזדמנות של הקורא לבחון את תרומתה ומגבלותיה של תיאוריה חברתית להבנתה של דינאמיקה היסטורית, ולהסרת הערפל מקבוצה חברתית שהגדרתה מעורפלת מעצם טיבה.

הבה נתבונן בכמה מהיבטיו המרכזיים של הספר: היבטים שהם פועל יוצא מן המערך הקונספטואלי: בראש ובראשונה מתבהר על נקלה שזוהי סקירה בלבדית של השמאל הישראלי. זוהי הקבוצה הסוציו-פוליטית שדפוסי ערכיה ניזונים מתכנים הומאניסטיים-אוניברסליסטיים ומחויבים כלפיהם בעליל, ומכאן "הריאליזם" האינטלקטואלי בתקופת שלטון מפא"י וההתנערות מן הממסד עם עליית בגין לשלטון (ולא לפני כן). ייתכן איפוא – ואין התייחסות לכך בספר – שלא חל פה רינסנס מהותי של האינטליגנציה, אלא שינוי בשיוך האידיאולוגי של המבנה השלטוני. ואם נכון דבר, הרי שבקורת האינטלקטואלים מ-1977 ואילך מצביעה יותר על השיוך הפוליטי-אידיאולוגי שלהם מאשר על השיבה של אינטלקטואל אל הפונקציה "הקלאסית" כמצפונה המוסרי ומצפנה הרציונלי של החברה אל אמינות אוניברסליות. במקרה זה יש מקום לחששותיו של המחבר מדוגמטיזם בקורתי של האינטלקטואל הישראלי בשנות ה-80, לא רק כבעייתו של האינטלקטואל בתוקף היותו כזה, אלא גם ובעיקר כבעייתו של אופוזיציה,

והזדהותו של השמאל האינטלקטואלי עם אופוזיציה זו. ומה הלאה? מה במקרה של חילופי שלטון? מתעוררת אפוא שאלת ההבחנה בין ההזדהות הפוליטית-אידיאולוגית של האינטלקטואלים לבין זהותם כאינטלקטואלים, והפונקציה החברתית שלהם בתור שכאלה: פונקציה המשלבת, כאמור, מחויבות (שאיננה נעדרת גבולות) עם בקורת (שאיננה גולשת לעוינות שבניכור). אולם מעבר לכך, מעוררת זהות השמאל של האינטליגנציה הישראלית ספק בדבר מרחב היריעה של המחבר בהגדרת האינטלקטואל הישראלי. מה באשר לאינטלקטואלים של הימין? ומה באשר להגות הדתית?

במבוא לספר מציין המחבר שנושא מחקרו אינו דן באינטלקטואליזם של הימין משום שזה "כמעט שלא הורגש לפני מלחמת ששת הימים" (עמ' 10). אולם למרות שהאינטלקטואלים של הימין קיבלו משקל רב, לדעת המחבר, לאחר מלחמת ששת הימים (שם), הרי בבואו לדון במלחמה במשיחות ובעליית הימין בשנות ה-70, מעמיד קרן את הימין, ו"גוש אמונים" בכלל זה, בצורה דיכוטומית ברורה מול האינטליגנציה (כך, כתופעה כוללת). ההסבר לכך נעוץ, לדעתי, בתפיסתו הנורמטיבית של המחבר באשר למושג "אינטלקטואליזם". ואומנם כך מסביר קרן את היעדר ההתייחסות שלו להוגים דתיים – הללו "דאגתם להומאניזם בקורתית היתה מינימלית מלכתחילה" (עמ' 10).

הנחות אלו הן כמובן נושא לעיון ושאלות לוויכוח: מה משקלם של משורר כמו אורי צבי גרינברג, של היסטוריון כמו קלאוזנר, של היסטוריוסופים והוגים נוסח אב"א אחימאיר או ישראל אלדד בעיצובה של התרבות הישראלית? ומה, למשל, המשקל של רטוש או ע"ג חורון בעיצוב השפה וההזדהות "הישראלית" של היהודי בישראל?

שאלה אחרת היא אם ניתן להגדיר אינטלקטואליזם על-ידי משקלו היחסי בחברה; והלא גם אנשי רוח המייצגים מיעוט – ואולי דווקא הם – באים ללמד על העימות האידיאית בעיצוב דמותה של החברה, בכחינת יוצא מן הכלל הבא ללמד על הכלל, כגון: הדיאלקטיקה הלאומית-אוניברסליסטית בהגותו המשיחית של הרב קוק; או מדינת התורה כאלטרנטיבה לציונות בהגותו הלאומית של הרב ברויאיר? לכל אלה יש ערך בלתי תלוי, אם נצא מתוך ההנחה שוויכוח אידיאלי בין תפיסות נורמטיביות שונות על ערכים חברתיים ויעדים לאומיים הוא לחם חוקם של אינטלקטואלים (ראה, למשל, מאמרו של זאב שטרנהל "המאבק על השליטה האינטלקטואלית", פוליטיקה 18, דצמבר 1987).

מה היינו אומרים, למשל, על תפיסת ההומאניזם האוניברסליסטי כפארדיגמה בהגדרתה של האינטליגנציה הרוסית (קבוצה שהיתה ועודנה נושא מרכזי בחקר האינטלקטואליזם)? לסלאבופילים בוודאי שאין מקום בתפיסה נורמטיבית בעלת ערכים מערביים מובהקים. ומה על הוויכוח המערבני-סלאבופילי שהאינטליגנציה הרוסית היתה משוקעת בו?

אם נגזור גזירה שווה, מה באשר לוויכוח האידיאלי בין שמאל וימין, בין דת

וחילוניות בתרבות הישראלית? ובין הקצוות האידיאיים מצויים המורכבות והמבוכה; שורשיה של מורכבות זו בשילובם ובהצטלבותם של דפוסים ערכיים שונים ושל מורשות תרבותיות שונות. "שטח המחיה" של מבוכה אידיאית הוא בעליל בתחום עולמו של האינטלקטואל.

היבט נוסף, עקרוני, לבחינתה של התזה המוצעת בספר הוא הלאומיות: התופעה הלאומית מוצגת (וזאת על פי האוריינטציה האוניברסליסטית) כתופעה של "מבחוח" בכל הקשור למושג של אינטלקטואליזם. אולם מצד שני מדגיש המחבר, כפי שכבר ציינתי, את המשקל הסגולי העצום של האינטלקטואלים בעיצובה של הרוח הלאומית ("סופרים בדרך כלל נוטים יותר מאחרים לחלומות משיחיים", עמ' 74). המסקנה מניגוד זה בין אמת קונספטואלית לאמת היסטורית, היא בהדגשה על החידה בדבר הקשר בין אינטלקטואליזם ולאומיות. באופן ספציפי לענייננו, זוהי חידת הקשר בין אינטלקטואליזם יהודי ולאומיות יהודית למרות הקיטוב העקרוני – נוסח שטיינר – בין עם הספר לבין הסיף הלאומני (עמ' 1). קשורות בכך, כמובן, חידת ההתבטלות האינטלקטואלית בפני אל המלחמה, ואף ההתגייסות ה"אנטי-אינטלקטואלית" של הללו בעיצוב, בהשראה, ובהנפת המפרש של רוח הקרב. ולאחר מכן מתמקדת החידה, כאמור, בהיסחפות המשיחית של אנשי הרוח בישראל למרות הדיכוטומיה העקרונית בין "טקסט" ו"משיח" (עמ' 73).

אולם הדילמה של "בגידת האינטלקטואלים" בהקשר הלאומי היא מעיקרה שאלה של הגדרה: ראשית, הגדרת הלאומיות כתופעה פארוכיאלית (ומה למשל בדבר מאצ'יני וההיבט האוניברסליסטי שלו בהגדרת הלאומיות?); שנית, ההגדרה האוניברסליסטית של האינטלקטואל (ומה בדבר דוסטויבסקי הרוסי או פיקטה הגרמני?). בשאלות אלה קיים עימות היסטורי מתמשך בקרב אנשי הרוח בין נציונליסטים ואינטרנציונליסטים, הן מחוץ וכלפי התנועות הלאומיות, והן כהתמודדות פנימית בתוך התנועות גופן בין תפיסות אורגאניסטיות וליברליות-אינדיווידואליסטיות, בין לאומנות וסוציאליזם, בין רציונליזם ומיסטיקה. כך גם לגבי תפיסת המלחמה: היא נתפסת כאלימות ציבורית לדידו של טולסטוי, או כשעת מבחן לקיום לאומי עליון אליבא דהגל. התהייה על הקשר הלאומי-אינטלקטואלי, המלחמתי-אינטלקטואלי, ואף המשיחי-אינטלקטואלי, היא בסיכומו של דבר שאלה של היבט ערכי, הן באשר למהות הלאומיות/ ולא כל שכן באשר למהות האינטלקטואליזם.

## 1.

יש מקום לחזור ולבחון את השאלה העקרונית: מיהו אינטלקטואל? מהי הגדרתו החברתית? הכוונה בבחינה זו היא לא כלפי איש הרוח הפרוש מן העולם אלא דווקא אל האינטלקטואל המגויס – אל האינטליגנציה באותו מובן שוולאדימיר נאהירני משתמש בה כלפי האינטליגנציה הרוסית (Vladimir Nahirny, *The*

*(Rusian Intelligentsia: From Torment to Silence, New York 1983)*  
 בנקודה זו חשובה האבחנה בין הפונקציה האינטלקטואלית בחברה סטאטית לבין הפונקציות של האינטליגנציה בעידן של תחיה לאומית או משבר חברתי. לאינטליגנציה המהפכנית מייחס נאהירני אלמנטים של מחאה (נוסח שילס) ואלמנטים של בקורת (נוסח דאהרנדורף), אולם כל אלה הם פרטים בתוך המרכיב המרכזי, שהוא מחויבותה הערכית העמוקה של האינטליגנציה. הללו, על פי נאהירני, הם men of conviction, דהיינו אנשי אידיאה בעלי אידיאל.

אין בהגדרה זו כל התייחסות ערכית בדבר תכנים ספציפיים. האינטלקטואל המגויס מזוהה לא בתכניה של אמונתו אלא ב"קשר הרוח" בינו לבין חזונו; לעתים, בזכות היוצרים שלו על האידיאל – איזה שלא יהיה – ולעתים, באחריות לפופולריזציה של אידיאל זה בחברה. הגדרה זו מוסיפה איפוא את איש ההגות והאמונה כפאראמטר נוסף לשלושת הפאראמטרים – הסופר, החוקר והמורה – שקרן מונה אותם במסגרת האינטלקטואליזם. בהקשר הנושא שלנו, דהיינו עידן המהפכה הציונית והגיבוש הממלכתי של הלאומיות היהודית, זוהי, בתוקף הנסיבות, לא רק קבוצה של אנשי רוח בעלי אידיאל, אלא אינטליגנציה מהפכנית בעליל, בעלת אידיאה חלוצית ובעלת תפקיד חברתי של אוואנגארד. בהתאם להגדרה זו קיימים שני אלמנטים מובהקים לבחינתה של האינטליגנציה: "האוונגארדיזם" והבשורה. לפיכך, האידיאה היא לא רק רעיון אלא גם חלום; וההגשמה היא לא רק מציאות של עשייה ומיסוד של אידיאה, אלא גם מלחמה חלוצית למען החלום ולמען הגשמתו.

האמביוולאנטיות שקרן מצביע עליה כמאפיין אינטלקטואלי מרכזי, ולפיכך מתחקה אחר שורשיה והשתלשלותה, נותרה בעינה גם על פי ההגדרה החדשה; אולם בשינוי מסוים במהות ובניסוח: לא עוד כקו גבול אידיאולוגי עקרוני בין מעורבות וניכור, שמחייבת הפונקציה של בקורת הומאניסטית, אלא כקו הגבול שמציבה הדינאמיקה ההיסטורית בין איש הרוח ואיש המעשה, בין חזון להגשמה, בין אידיאל למציאות. כקבוצה בעלת בשורה חברתית, שואפת האינטליגנציה אל הגשמת החלום. אולם כקבוצה של אנשי רוח אין היא יכולה (ולעתים אין היא רוצה) לפרוץ אל עולם העשייה. קיים אפוא ניגוד מהותי בין החלום (של האינטליגנציה) והמלחמה (המהפכנית).

המעבר מן "חלום" אל ה"לוחם" הוא המעבר מן האינטליגנציה אל המפלגה הפוליטית או אל העשייה המדינית. המבוכה הקיומית של "חולמים ולוחמים" (אם יורשה לי לשאול את הניסוח הרומנטי של תנועת "השומר") מגלמת, בוואריאציה על הדילמה נוסח קרן של "ספר" מול "סיף", את הסתגדיה האישית הבלתי נמנעת של האינטליגנציה המהפכנית, שהיא המעצבת את רוח התקופה אולם לעולם שבוייה בחלומה.

החברה והאינטלקטואלים ניצבים איפוא זה מול זה בפער ההגליאני הבלתי נמנע בין "ההכרה" ל"הוויה". אולם מצד שני האינטליגנציה היא המעצבת את

ההכרה של החברה, ולפיכך היא מקפלת בתוכה את תכניה, יעדיה וחזונה של חברה זו. היכן ניצב הנביא ביחס לחברה שלו? – מבחין, מוכיח בשער; אולם בה בשעה הוא משמש שופר לאמיתותיה הפנימיות של חברה זו.

ל"אוואנגארדיות האידאית" של האינטליגנציה יש איפוא שתי השלכות דיאלקטיות באשר לפונקציה החברתית של זו: לצד הפער קיים הייצוג; היא הבונה את עולמה הרוחני של החברה, ומשום כך היא למעשה זו שמייצגת באמונותיה ובדעותיה את הדגם הנורמטיבי של החברה. המצפן הרעיוני המנווט את האינטלקטואל הוא גם ביטוי והשתקפות לציבור כולו, בבחינת חוד החנית של המערכת.

בבהירות ובעקביות מייחס קרן את הדילמות של האינטלקטואל הישראלי לקו הקשר הפרדוקסלי בינו לבין החברה. אולם אם נצא מנקודת ראות בלתי נורמטיבית להגדרת התכנים שהאינטלקטואל מחויב בהם; ואם נגדיר את הפונקציה החברתית המרכזית שלו לא כ"מבקר מחויב" אלא כמורה הדרך, אזי ניתן להגדיר את שאלות המפתח בחקר עמדותיו הציבוריות של האינטלקטואל הישראלי בשני אופנים: ראשית, כאמור, על פי הפערים המתגלעים בין איש השליחות לבין חברת היעד שלו; וגם ניכורו של איש החזון בעידן של הגשמה טכנוקרטיית (נוסח הפרגמטיזם הישראלי בשנות ה-60, עמ' 34). ושנית, כביטוי לתכניה ולהתמודדות על תכניה של החברה גופא.

ובנוגע להתמודדות, זו אינה דווקא מסוג העימות הקבוע – נוסח קרן – בין ההומאניזם הבקורתי של האינטלקטואלים לבין החברה. ההתמודדות היא בה במידה השתקפותו של מתח חברתי כללי שהאינטליגנציה משמשת לו לפה. העימות האידאית בישראל נוצר ומשתנה בהתאם לדפוסים רעיוניים שונים של המהפכה הציונית ובהתאם להתפצלויות השונות של דפוסים אלה במדינת הלאום. המבוכה האינטלקטואלית היא איפוא גם סממן לתופעה כלל חברתית.

ז.

מראשית צמיחתה של תנועת התחיה הלאומית מבטאים האינטלקטואלים הציונים את בעיות התשתית שלה כתנועה השייכת לשתי מערכות של הוויה ותרבות: המסורת היהודית ותחום המושב מצד אחד, ואירופה המודרנית הבת-אמנספיציונית מצד שני. חלוקה זו מקפלת בתוכה מורכבות רבת-פנים ביחסה של הציונות לכל אחת ממערכות אלה, וכמובן גם לתצלובת של ניגוד ושילוב בין השתיים.

האוריינטציה האירופית הכילה בתוכה רומנטיקה לאומית וליברליזם מערבי, הומאניזם סוציאליסטי וגם פופוליזם רוסי-אנטי-מערבי. באשר לעולם היהודי, הציונות באה להגדיר מחדש את הקשר לציון (ראה דבריו של קרן על "חיבת ציון", עמ' 15), ובכך ניזונה מכיסופי הגאולה ותבנית הגאולה שבמסורת

המשיחית של עם ישראל. בה בשעה מחוללת התעוררות זו שידוד מערכות כלפי העולם יהודי, כנגדו ומתוכו, באשר לאחריות שהתנועה החדשה נטלה על עצמה להגדרתו המודרנית של העם היהודי ולהמשך קיומו באקלים הפוליטי, החילוני, הליברלי (מחד גיסא) והאנטישמי (מאידך גיסא), שהוא צביונה של ההיסטוריה בת זמננו.

הספרות העברית וכתבי ההגות הם הם שביטאו את יחסה הבעייתי של המהפכה הציונית אל המסורת היהודית: כאלה הצטלבו אלגיה כואבת, רינסנס, המשכיות, הגשמה מהפכנית, חילון, בקורת, שנאה ומרד טוטאלי – הכל כאחד ובעת ובעונה אחת. ב"לאן" של פיארכברג כמו ב"הדרשה" של הזן, מכוון המרד הכואב כנגד העולם היהודי החוצה. ב"על פרשת דרכים" מציג ברדיצ'בסקי אפשרות של יהדות "אחרת", יהדות של "בשר". כמו מרדם של אלה, כך גם טשרניחובסקי מטיח ב"מנגינה לי" את הבוז של כובשי כנען כלפי נשרפי גזירות חמלניצקי. כך נוצר, למעשה, האפוס ההירואי של לוחמי מצדה ומרד בריכוכבא, המנוגד כליכך לרוח המסורת, ועמו גם האתוס הלאומי החדש של "למות או לכבוש את ההר", כאנטיטזה להישרדות בכל מחיר נוסח הגולה. לעומת גישות אלה מציג יצחק למדן, למשל, את המחויבות המתמשכת שלו כלפי המתים על קידוש השם: ביאליק מציג את ההספד על בית-המדרש שחרב. מחד גיסא קמה תהיית השבר של עגנון בתמול שלשום, ומאידך גיסא מצמחת הספרות את מיתוס הצבר נוסח הוא הלך בשדות של משה שמיר.

השילוב הפרדוקסלי של שלילת המסורת והגשמת מאוייה מאפיין במידה רבה את ההגות הציונית לגוניה. שילוב זה מצא ביטוי בהתמקדות בארץ-ישראל כתנאי לרינסנס הלאומי: הארץ היא תנאי לאחדות העם אצל א"ד גורדון, תנאי לרוח העם אצל אחד-העם, תנאי לקדושת העם אצל הרב קוק, או לשילוב של כל אלה בתורתו של בוכר. אולם בכתבי הגות אלה ואחרים באים לידי ביטוי לא רק המחויבות "הטריטוריאלית" אלא גם התחבטותה של החשיבה הציונית בהגדרת היהדות הנורמטיבית ובתצלובת של ההשפעות התרבותיות בגיבושה של הגדרה זו.

בתורתו של אחד-העם, למשל, ניתן למצוא תערובת מעניינת של פוזיטיביזם לאומי ושל רעיון הבחירה היהודי. הסוציאליזם של גורדון משלב אלמנטים טולסטויאניים עם מושגים והנחות השאובים מתורת הקבלה. וכך, בעוד אורי צבי גרינברג מושך אל תחיתה המחודשת של "מלכות ישראל", מוצא יונתן רטוש את שורשיו ב"ארץ הקדם" הכנענית. בורוכוב מעגן את תפיסתו בתוך התפיסה הסוציאליסטית של מלחמת מעמדות אוניברסלית; ואילו הראי"ה קוק מאמץ את הלאומיות החדשה בתוך תפיסת עולמו המחויבת לקדושה מקפת-כל. כל זה בא אלמדנו על המבוך האידיאי בקרב מחולליה של התרבות הלאומית החדשה, ועל ריבוי פניה של תרבות זו. פנים אלה השאירו חותמם בתרבות הפוליטית של מדינת ישראל. מכאן סימני השאלה הרבים והקייטוב המתמשך

בעיצוב דפוסייה ויעדיה של מדינת ישראל: אם לעבר נורמליזציה לאומית (ואזי נלוות אליה השאלות אשר למתכונת האירופית הנורמטיבית של לאומיות זו), ואם לתפיסת הציונות כ"שיבת ציון" בתבנית הגאולה של ההיסטוריה היהודית. ובאשר קיימת תפיסת הזהות הלאומית כרינסנס, נשאלת השאלה: מהי ההתחדשות? מה בין המימד ההיסטורי היהודי לבין תרבות פוליטית שהיא בעליל דמוקרטית-ליברלית-חילונית? מדינת ישראל כמגשימה של מורשת ציונית, ממשיכה אפוא את הצטלכותן של המורשות הציוניות השונות ומגלמת, למעשה, את מבוכת הזהות הבלתי פתורה של מדינת הלאום היהודית בין הקצוות הנמתחים של "מדינה כנענית" מחד גיסא לבין "מדינת הלכה" מאידך גיסא.

אולם הדינאמיקה של הקיום המדיני פתחה פתח לזהות ישראלית – לאומית ותרבותית – חדשה, שהיא בלתי תלויה במורשת הציונית המורכבת ורב־תפנית. זרימה חדשה זו נטתה באופן טבעי להכרעה מודרניסטית-נורמליזטורית, כל-מעריבת, של צביון החיים והלכי הרוח. דא עקא, שנטיה מודרניסטית זו עוררה התנגדות ואף חידדה את שאלת הזהות הלאומית לאור המודרניזם המערבי, תוך כדי עימות בין תרבות בתר-ציונית לבין התמשכותן ואף התחזקותן של הדילמות הציוניות "הקלאסיות".

על רקע הפרגמטיזם הקיומי של המדינה מאבחן קרן, כאמור, שני זרמים – שמרני ומודרניסטי – באינטלקטואליזם הישראלי. הוא מיחס תופעה זו למבוכת המפגש של האינטלקטואל עם המדינה. אולם ניתן ליחס זאת גם למבוכת המפגש של המדינה עם מהפכת התרבות הבלתי גמורה שהוריש לה הציונות, על האמביוואלנטיות הגלומה במשמעותה הישראלית של "מדינה יהודית".

מצביעות על כך שלוש הדוגמאות שקרן משתמש בהן בספרו: היחס לשפה העברית, רעיון "התודעה היהודית" והבקורת הספרותית של ברוך קורצווייל. אדון בשלושתן בקצרה: הוויכוח מסביב לשפה העברית, כפי שמשקפים זאת מאמריו של אליעזר שטיינמן, אינו מתמצה בוויכוח שבין שפה עממית לשפה "גבוהה" ומשומרת; הוא מתמקד בעובדה שעברית היא שפת המדינה. לביאליק ובן-יהודה היתה העברית לעולם שפת קודש, אותיות שהן בבחינת נשמת האומה (עמ' 41). אולם עם הצלחתה הבלתי משוערת של העברית התעורר החשש שמא חדלה לבטא את המיוזג הפרדוקסלי של חילון וקדושה, ממנו ניוונו ועל פיו נהגו מחדשי השפה הלאומית.

ברוך קורצווייל, שכה היטיב לחקור בסיפורי עגנון את התהומות על קו השבר שבין מסורת ומהפכה, ושבין חיי העיירה לבין מדינת לאום יהודית, שולל את המוצא המודרניסטי-אינדוידואליסטי הבתר-ציוני של התרבות הישראלית בשנות ה-60.

באשר לתוכניתו של זלמן ארן בשעתו, להעביר שיעורי "תודעה יהודית" בבתי-הספר, צודק קרן בכותבו כי פעולה זו "היתה נסיון של הלווייתן המדיני לתת הכוונה אידיאולוגית באופן ההולם תנועה לאומית אך לא מדינה מודרנית,



דמוקרטית" (עמ' 48). אולם מעבר להסבר זה ניתן לתהות על קנקנה של "תודעה יהודית" זו. יש מקום לשער שהיה זה נסיון לשמר את החזון הציוני על האתוס היהודי הגלום בו, ועלידי כך להתחבר מחדש אל תבנית הגאולה היהודית, ולעצור את הסחף האנטי־חזוני של ההווה הישראלית, ובעיקר את "הנייטרליות" המדינית בכל הקשור למשמעותה היהודית.

בסיכומו של דבר משקפת הדילמה "האינטלקטואלית" של שנות ה־60 את מדינת ישראל של "אמצע הדרך", שסממניה היו, מצד אחד, התפתחות אל מחוץ לסבך המורשת הציונית, ומצד שני, דבקות – נוסח קורצווייל – בדפוסים ייחודיים של גורל ויעד, והתחבטות מתמשכת בשאלת משמעותה היהודית של מדינת הלאום היהודית המודרנית.

מלחמת ששת הימים, על תקופת ההמתנה שלפניה ו"ההיסחפות" המשיחית לאחריה, קטעה (לפי שעה) את הדינמיקה האינדיווידואליסטית־מודרניסטית־פרגמטית של החברה הישראלית (והאינטלקטואלים בכללה). דרכה של מלחמה שהיא מהווה שדה מערכה לבחינתן ולחידודן של שאלות הזהות הלאומית. וכפי שהצביע על כך מיכאל קרן, אימת ההיסטוריה היהודית הכריעה בשעה היא את מוסר השלום הקאנטיאני (עמ' 68). אולם יש לציין שבכך בא לידי ביטוי פן כוחני שאפיין את המהפכה הציונית מלכתחילה.

להיבט המערבי של המהפכה הציונית היו שני פנים: אימוץ דפוסייה של אירופה כמרכיב אינטגרלי בנורמליזציה ההיסטורית של העם היהודי; אולם גם תשובת הגבורה והעוז כמגננה אנטי־אירופית, שהיתה ריאקציה והדף כלפי האנטישמיות. הציונות באה לא רק לאמץ סדרי תרבות ודפוסי חיים מערביים, אלא גם להשיב מלחמה שערה כלפי היסטוריה של שנאה בת אלפיים. התחושות של "שארית הפליטה" ושל חוסר מנוס מגבורת הכוח כצורך קיומי היו בבסיסו של המרקם הציוני. הרינסנס התרבותי ואגרוף הברזל היו, למעשה, אחוזים זה בזה בתשובה הציונית לשאלת הקיום היהודי המודרני, וזאת, לא רק כמענה לשואה, ולא רק בשירת הנקמה של אורי צבי גרינברג או בפובליציסטיקה של הימין, אלא גם ב"הקול הקורא" של יוסף ויתקין או ב"שירי נוא־אמון" של נתן אלתרמן.

מצד שני היו קיימים, כאמור, שני פנים להיבט היהודי של המהפכה הלאומית: התחיה והשבר. הרומנטיקה המשיחית שהיתה פועל יוצא של מלחמת ששת הימים העלתה מחדש את "תבנית הגאולה" של הרינסנס היהודי על פניה של התרבות הפוליטית בישראל. סממניו של רינסנס זה, כמו פריצת הרוח המקראית וכמו השילוב הפואטי־רומנטי בין עולם של חולין ועולם של קדושה (עמ' 74) – כל אלה הם אלמנטים בולטים בספרות ובהגות כבר בראשית צמיחתה של התודעה הציונית. הטשטוש בין חולין וקדושה – לעתים מכוון ולעתים בלתי רצוני ואף בלתי מודע – הוא אחד מגילוייו הפרדוקסליים של המהפכן היהודי־החילוני הטוען לירושה, של המורד המגשים את מאוויי הלב של העולם בו מרד.

כל זה אכן בא לידי ביטוי ביחס העמוק החילוני-מקודש לשפה, למקרא, לירושלים ולנופים המקראיים.

הטשטוש הטרנס-היסטורי של הספרות הישראלית לאחר המלחמה חוזר ומעלה את הדילוג הטרנס-היסטורי בהגותם של חובבי ציון אל תקופת שיבת ציון מימי זרובבל. האווירה הרומנטית שאחזה באנשי העליה השנייה בתארים את נופי הארץ חוזרת ועולה מן השכרון המקראי של סופרים ומשוררים. זוהי הרוח המלבה את "התנועה לארץ ישראל השלמה" שקמה בספטמבר 1967. למעשה, סיפור האהבה "בין עם וארצו" נוסח בובר, השכרון המקראי של אשר ברש, למשל, בבואו לתאר את נופי הארץ בתקופת היישוב, ו"הירושלמיות" העזה של שולמית הראבן לאחר הנצחון ב-1967, נמצאים על רצף אחד של כמיהה ועל רובד זהה בדפוסי התודעה הציונית.

המלחמה, איפוא, מסיגה לאחור את הדינאמיקה של מדינת ישראל אל המעגלים השונים, "האירופי" ו"היהודי", של המהפכה הציונית. מה באה רציפות זו ללמדנו? לאו דווקא על רציפותה של ההיסטוריה (הוויכוח בין ראיית ההיסטוריה כרצף לבין תבניתה כמדגמים מודולריים כלל אינו קשור לענייננו, כי לא הרציפות קובעת כאן אלא סיבותיה של רציפות זו), כי אם על הסיפור הבלתי גמור של המהפכה הציונית, ועל נגיעתם העמוקה והדרמטית של האינטלקטואלים הישראלים בסיפור זה.

ח.

החל משנות ה-70 ואילך מצויה ישראל בצומת דרכים בכל הקשור לשלום, לבטחון, לטריטוריה, ליחסי ישראל והמדינות הערביות וליחסי ישראל והפלסטינים. וכמובן, השאלות הקיומיות האלה, הממוקדות בסכסוך הישראלי-ערבי, נוגעות בציפור הנפש של עצם המהות. בכל אלה חצויה החברה הישראלית בקיטוב עמוק בין שמאל וימין, ונמתחים הקצוות בין "גוש אמונים" ו"שלום עכשיו" לא רק בהתנגדותם הפוליטית, אלא גם ובעיקר כמאבק אידיאי שהוא, בעליל, שדה המערכה של אינטלקטואלים.

אולם העימות האידיאי משקף רק פן אחד שלפיו נבחנת האינטליגנציה; הפן שבו היא מגדירה ואף מחדדת את הדילמות הטורדות את החברה. הפן השני הוא האחריות "הנבואית" האוראנגרדיסטית של האינטלקטואל הציוני כלפי "האני מאמין" הכולל של מדינת ישראל, וזאת בתוקף היותו אינטלקטואל, דהיינו, איש אידיאה בעל אידיאלים חלוציים. לצד מלחמות התרבות חייבת להיות המלחמה המשותפת להגשמתו של החזון הציוני (גלי העליה היהודית מרוסיה של סוף שנות ה-80 הם ביטוי קיומי לסיפור הבלתי גמור ולאפשרויות הגלומות בו).

"המלחמה" חייבת להיות מונעת על-ידי "החלום" ומשולבת בו. זוהי, למעשה, גם המסקנה האופרטיבית של מחבר הספר: האמביוואלנטיות הקיומית של האינטלקטואל איננה פותרת אותו מן האחריות הכבדה לשיקול דעת, לבקורת

ההומאניסטית ולמחויבותו לציבור כאל ישות קולקטיבית. אדרבה, האמביוואלנ־טיות, לדעת קרן, היא במידה רבה פועל יוצא של כובד האחריות. גם בקונטקסט ההיסטורי הרחב שעל פיו מגלמת המדינה היהודית את התשובה הציונית לשאלת קיומה והגדרתה של היהדות בת זמננו, מצויה עדיין ישראל "באמצע הדרך". זהו מאבק בלתי גמור בין "ספר וסיף" בהגדרת היהדות. מצד אחד מתמשכת מאז ימי האמנסיפציה המהפכה הכל־רוחנית בתפיסת היהדות, אם בהדגשים אנטי־ציוניים נוסח הרמן כהן, או אנטי־לאומיים נוסח פרנץ רוזנצווייג, או אנטי־כוחניים נוסח ג'ורג' שטיינר. מצד שני מתמודדת הציונות באתגר הלאומי הקשה של קביעת התגדרות ערכית לממלכתיות המדינית הפיזית. בעיקרו של דבר זהו מאבקם של אנשי "העט" בישראל על צביונה – ארץ החיה על חרבה ומדינת חזון.

## ביבליוגרפיה מוארת של תולדות הציונות ומדינת ישראל

כתב-העת *STUDIES IN ZIONISM* מכיל ביבליוגרפיה שנתית של כל הפרסומים שראו אור בארץ ובכתבי-העת העיקריים בעולם העוסקים בנושאים הבאים: האידאולוגיה הציונית, תגובות לציונות, תולדות היישוב ומוסדותיו הפוליטיים, הכלכליים והתרבותיים, מדיניות הפנים והחוץ של מדינת ישראל.

ביבליוגרפיה ממוחשבת, הכוללת את כל הביבליוגרפיות שפורסמו ב-*STUDIES IN ZIONISM* מאז 1980 (למעלה מ-5,000 פריטים) ומעודכנת מדי שנה, ניתנת בחינם למנויים של *STUDIES IN ZIONISM*. התוכנה מתאימה למחשב IBM ביתי ולתואמיו, וכוללת אפשרות לאחזור מידע לפי מילות מפתח, מחבר, כותר או מו"ל.

לברור פריטים נוספים ניתן לפנות למכון לחקר הציונות, אוניברסיטת תל-אביב, רמת-אביב.