

ביקורת על כמה הנחות יסוד בחקר הקיבוץ

מחקר הקיבוץ בארץ ידע עליות וירידות. במשך דור מאז ראשית הקיבוץ, היה המחקר מצומצם, ונעשה בעיקר על ידי חוקרים שבאו אליו מארצות אחרות שהתופעה 'קיבוץ' עוררה את סקרנותם והקדישו לה מכוחם. חברי הקיבוצים דאו לא 'נהנו' ממחקרים אלה וראו בהם פריצה של זרים לא מבינים ומסלפים לדרכי חייהם. רק לאחר שהתבססו הקיבוצים, לאחר הקמת מדינת ישראל, התבגרו והעמידו דור שני, איבדו הרבה ממחצם החלוצי – התפנו גם לחקר עצמם וגם על-ידי חבריהם הם ונפתחו לקבל, בלי יותר מדי הסתייגויות מראש, גם מסקנות של מחקרי אחרים. בשנות השישים התחיל מחקר הקיבוץ לקבל תאוצה רבה יותר בשני כיוונים מרכזיים: את ההיסטוריה שלהם כיסו בעיקר חוקרים מאנשי הקיבוץ המאוחד, את הסוציולוגיה שלהם כיסו בעיקר אנשי השומר-הצעיר ואיחוד הקבוצות והקיבוצים, ועוד נידרש במידת-מה לתופעה מעניינת זו. על כל פנים, בסוציולוגיה של הקיבוץ נוצרה מאז אסכולה מובילה, בה יעסקו הדברים המובאים להלן. מאז התרחב חקר הקיבוץ מאוד. מידת חשיבותו בארץ, מידת העיסוק בו בציבוריות הישראלית, הייתה מודד למידת ריבוי והעמקת המחקר בו. בימינו, עוסקים בו מעט מהטעם הנ"ל. אין זה מעיד כלל על מידת חשיבות הנושא, כי אם על מידת העניין הציבורי – ואלה אינם חופפים.

ביקורת עקרונות המחקר החברתי שלו היא בעיה אינטלקטואלית, מחקרית ובעלת יישומים מעשיים כאחד, מפני שתופעה זו שקיבוץ שמה, בין אם תמשיך להתקיים ובין אם לאו, תעסיק עוד רבות חוקרי חברה והיסטוריונים. 90 שנות קיום צורה שיתופית לא מתבדלת, אלא מעורבת במאורעות העיקריים של דורה, תהווה מוקד לעניין מחקרי מתמשך של צורת חיים סולידרית יחידה במינה. 90 שנות קיומה מעידים עדות מכרעת שהיא אופציה אחת מני רבות לקיום חברה אנרשית.

א. מודל העדה האינטימית וההתפתחות ההיסטורית של התנועה הקיבוצית

המחקר הסוציולוגי של התנועה הקיבוצית בישראל הושפע, מאז שנות השישים, מהנחות היסוד שהונחו במחקריה של יונינה טלמון.¹ היא גם גיבשה סביבה דור ממשיכים בדרכה ובשיטתה, הפועלים על בסיס הנחות אלה עד היום. הם שכללו את גישתה, הוסיפו הרבה על מה שהיא לא הספיקה לעשות במחקריה, אבל הם שומרים על בסיס עיקרי הנחות היסוד שלה מאז ועד עתה.

יונינה טלמון התייחסה אל התנועה הקיבוצית כאל מיקרוקוסמוס המשקף במהותו ובהתפתחותו הפנימית דגם חברתי שלם, עולם ומלואו. היא מצאה בו התפתחות מובחנת משלב הקמה על ידי חבורה קטנה, מחוייבת, מזדהה, המתפתחת עד היותה לארגון גדול שקשריו מוסדיים פורמליים, בנוי מצובר של משפחות אינטרסנטיות. יונינה טלמון אפיינה את ההתפתחות של כל קיבוץ, כ'מעבר מעדה (bund על-פי Schmalenbach,² Gemienschaft על-פי Töennies)³ לקהילה' (Gesellschaft), בשפת היומיום: מקבוצה לקיבוץ.⁴ את התכונות המלכדות של העדה המחוייבת הזאת מגדירה "טלמון כדלקמן: החברה הקשורה ביחסי הזדהות בין חבריה (ואין זו הזדהות מצומצמת לחברות קומונאליות בלבד, אלא לקבוצות הזדהות סביב דוקטרינה או אידאולוגיה, גם כשאיןן חיות בשיתופיות מלאה) הנשענת על: אידאולוגיה מהפכנית; הזדהות מלאה ומסירות נפש מהפכניים; יחסים ספונטניים בין חברי העדה; הומוגניות חברתית; מעט דיפרנציאציה תפקודית; חברת רווקים ורווקות ללא חיי משפחה; חוסר נורמות חברתיות מחייבות.⁵

בעיני טלמון וקבוצתה, העדה המתאפיינת בכל או במרבית סימנים אלה, היא גוף ראשוני. מבלי לומר זאת במפורש, אך כמסקנה מתבקשת, עדה כזו חייבת להיות מצומצמת במספר חבריה. שכן, בלי צמצום במניין אין מה לדבר על 'יחסים ספונטניים, הומוגניות חברתית, דיפרנציאציה תפקודית קטנה וחוסר נורמות חברתיות מחייבות'.

ספק אם אפשר למצוא לאורך דברי הימים הרבה 'עדות' שתענינה על כל הסימנים הללו, ובעיקר לא כאלו שהתקיימו לאורך זמן נחשב. אפשר למצוא

1. 'טלמון-גרבר, יחיד וחברה בקיבוץ, ירושלים תש"ל (להלן: טלמון, יחיד וחברה).

2. H. Schmalenbach: 'Die Soziologische Kategorie des Bundes', *Die Diskuren*, Vol. I, 1922

3. F. Töennies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, 1935

4. אצל טלמון, יחיד וחברה, עמ' 6.

5. שם, עמ' 12-13.

מגוון של אידאולוגיות מהפכניות, לציין הזדהות גדולה בציבורים גדולים ההולכים אחר דת או רעיון, אולם, את שאר הסימנים ההכרחיים, המייחדים – אותם נתקשה למצוא בחברות היסטוריות קונקרטיות. אפשר שסיפורה של העדה הנוצרית הקדומה, והעדויות החלקיות והלא-ברורות שיש לנו על כיתות מדבר יהודה, עשויים היו להידמות, כאב-טיפוס, למודל הקבוצה. אין אנו יכולים לאמת זאת בלא עדות על מידת המחוייבות, ואורח חייהם הקונקרטי שחסידי אותן כיתות נקטו. (מהם איסיים נזירים ומהם בעלי משפחה, מהם יושבי ערים ומהם יושבי מדבריות; מה היה הקשר ביניהם? כיצד התחברו? מה עשה אותם לחברים במסגרת אחת שאיטיות שמה?) כך גם לגבי כיתות אחרות שכל שהגיע אלינו אודותן הוא מעט אזכורים בכתובים. באלה אין די לשחזור אורחות החיים השיתופיים. אדרבא, מה שאנו יודעים על ניסיונות אחרים של התארגנות קומונאלית, מרחיק אותנו מ'מודל' הקבוצה. במרבית העדות ההיסטוריות לא התקיימו יחסים ספונטניים פתוחים, הייתה בהם דיפרנציאציה תפקודית, דתית, מקצועית, או פוליטית נוקשה למדי; לא ברורה ההומוגניות החברתית אם אכן הייתה וכיצד באלה. אותן עדות נשענו בעיקר על אידאולוגיה מהפכנית משותפת, הפגינו מסירות נפש, אלא שתופעות אלו מצויות לא רק בעדות שיתופיות מהסוג האמור, כי אם גם בקרב קהלים גדולים מאוד, העשויים לכלול גם עדה כזו בקהל המאמינים שלהם.

בבדיקה של כיתות ותנועות, 'עדות' ומסדרים למיניהם שהופיעו לאורך ההיסטוריה, ניווכח לדעת שקל יותר לחשוף את היפוכן של תכונות ה'מודל' הקיבוצי. מה שאנו יודעים על דרך חייהן וארגונן של עדות בעברם של עמים שונים, חושף, בדרך כלל, סימנים כמעט הפוכים למושג הדיון שלנו: הן היו עדות שמרניות, לא מהפכניות, מונעות על-ידי השקפה על 'תור זהב' מיתולוגי, שיש לחתור אליו, יותר מאשר על מגמה של שינוי חברתי כולל; עדות המבוססות בדרך כלל על קרבת דם, או על דוקטרינה דתית קשוחה ומחייבת; על חלוקת תפקידים קשיחה, מורשת, או היררכית דוקטרינרית; נעדרות כל ספונטניות, מצייתות ללא ערעור ל'מצוות אנשים מלומדה' כנורמת התנהגות; האידאל המרכזי שלהן היה הנחלת סגנון חיים ודרכי אבות, מונחות לאור רעיונות דתיים מכוננים ושטופות במיני טאבו מגוונים שעברו מדור לדור.⁶

הנחת המחקר הבסיסית הזו של 'טלמון, עמיתיה וממשיכי דרכה, אינה מחפשת, כמובן, זהות מלאה עם המודל הקיבוצי, אפילו אינה מחפשת אחר

6. שם, שם; ראו גם: טקיטוס: גרמניה, ירושלים תרצ"ה; קארל קאוטסקי, תנועות קומוניסטיות בימי הביניים, תל-אביב 1949; שלום וורם, קומונות ואורחות חייהן, תל-אביב 1968; יעקב עובד, 200 שנות קומונה באר"ב, תל-אביב תשמ"ו; טוגן-ברנובסקי, מושבות סוציאליסטיות, תל-אביב 1946.

סימנים ייחודיים בתוכן של עדות שיתופיות שונות. לשם כך המציא עבורם מ' וובר את המכשיר המופלא ששמו: 'הטיפוס האידאלי' (ideal type) שדי לו בהתאמה חלקית, בהד של התאמה, כדי לשבץ צורת חיים נבדקת בתוך 'מודל' שהוא אוניברסלי, א-היסטורי ומתפתח מתוך עצמו. אלא שאפילו כך צריך מידה רבה של התעלמות כדי להזיק את מודל ה'עדה' נוסח Töennies לחברות שיתופיות בדרך כלל ועל אחת כמה וכמה לחברה הקיבוצית.

ב. שכלול המודל

אריק כהן, מתלמידיה הכולטים של יונינה טלמון, המשיך את דרכה, שכלל את המודל האמור עוד יותר.⁷ שכלולו מרחיב את היריעה כדי כך, שמאפשר להכניס לתוכו כל התארגנות חברתית מחוייבת, תהיה אשר תהיה. 'האוניברסליות' הזאת משמעה הממשי הוא חוסר משמעות. מה שמנסה להסביר הכל – הופך סתמי ומשום כך גם אינו פורה. הוא מכליל כל ניצני התארגנות חברתית, אידאולוגית, דתית או כלכלית תחת המושג 'בונד', ההופך אצלו שם נרדף להתחייבות חזקה: 'הכוח המחבר של ה"בונד" מבוסס, קודם כל, על מחוייבות משותפת, אינטנסיבית של חבריו לערכים קיצוניים'⁸ מנקודת תצפית כל כך גבוהה, אין הפרטים נראים כלל לעין. אי-לכך, מתאפשר מכנה משותף רחב כל כך – ההופכו למושג שאינו מסביר אלא את עצמו מתוך עצמו. כך יכול הוא להביא עדויות גורפות, במה שקשור לעניינינו, ממקורות צמיחה שונים, על פי מקום, על פי תפישה תרבותית, על פי מהות ועל פי אידאולוגיה, של קיבוצים שונים. כך הוא יכול להביא את אלה שיצאו מתחום התרבות הגרמנית, הטוענים שמסורת ה'וונדרפוגל' עמדה בבסיסם; את ראשוני הקבוצות של יוצאי רוסיה ופולין הקונגרסאית, שינקו ממקורות תרבותיים אחרים, את החלוצים שעיקר מאמציהם היה להיות 'מכשיר הגשמה' חלוצי ברשות הציונות כמו את אלה שראו ב'תיקון עצמם' מטרה ראשונה במעלה, במכנה משותף אחד: התחייבות קיצונית של היחיד כלפי הקבוצה. זה אולי לוגי, אפשר ליישם זאת לא רק על הקיבוצים, כי-אם גם על ההסתדרות, על המפלגות ועל מחזיקי אמונות אחרות. כלום יש די בקירטריון זה על מנת להבין את כל הכלולים תחת כותרת זו? הרחבה זו אינה שוללת את קו ההתפתחות מעדה לקהילה, ואינה מציעה הסבר אחר, כי אם מנסה לעקוף את חולשות הטיעון הלז, על ידי עצם ההכללה הגורפת. זהו תרגיל

7. Eric Cohen, *The Structural Transformation of the Kibbutz*, Jerusalem 1967

8. שם, עמ' 15.

אינטלקטואלי מבריק: המודל נמצא – אך ההסבר לתופעות על ידו מתעמעם במקום להתברר. בדיקה היסטורית של התפתחות הקבוצה והקיבוץ בארץ, המתבססת על עיון בפרטי החיים והמעשים, תבחין בדרכים מגוונות למדי תחת מסגרת מכנה משותף ששמו התנועה הקיבוצית. דרכים אלה פורצות הרבה מעבר לגדר המגבילה של ה'בונד' המשותף, שאריק כהן תחם להן, שחורגות הן גם מעבר למושג ה'עדה' הבראשיתית שהיה מקור הנחתה של טלמן.

להלן, שלוש דוגמאות שתמחשנה את הסתירה הנתונה בשרטוט ההתפתחות כמעבר מן העדה האינטימית אל הקהילה החוזית. מטרתן לחשוף את השוני הרב שבין התיאור הנ"ל לבין דרך התפתחות התנועה הקיבוצית בפועל. הראשונה: כינרת. חשיבותה של קבוצה זו אינה נופלת ואפשר אף עולה על זו של דגניה כאב-טיפוס מייסד בתנועת הפועלים בארץ בכלל ובתנועה הקיבוצית בפרט. בחמש עשרה השנים הראשונות לקיומה, היא לא הייתה לא 'עדה' ולא 'קהילה'. כינרת הייתה 'שם' יותר מאשר 'מקום'.⁹ כינרת הייתה נקודת מעבר מובהקת, שבאים ויוצאים ממנה, למעט שניים שלושה חברים, שהתכוונו להקים בה יישוב, לא חיו בה ממש באופן קבוע. ובכל זאת רבים מהדפוסים המאפיינים את תנועת הפועלים בארץ ואת התנועה הקיבוצית – ממנה יצאו. הפיכתה ליישוב קבע ארכה שנים רבות ורק מעטים מאוד קשרו את גורלם בה. אפשר לקרוא לה בהשאלה 'מעבדה', בית-ספר', אולם, קשה יהיה לקשרה ל'עדה' או ל'בונד'. יתירה מזו, הגדרת ה'עדה' או ה'בונד', גם אם הדבר לא נאמר בפירושי, כוללת בתוכה ניתוק מממסדים, אפשרויות ביטוי ספונטניות, הומוגניות חברתית ורדיקליזם. ואילו כינרת הייתה מחוברת בעורק הראשי שלה לממסד, כלומר, למוסדות הציוניים. יש להדגיש את התפקיד המכריע של האחרונים בייצובה של כינרת, כמו גם של מרבית היישובים הקיבוציים. ראשונה לא היו מצליחים להשתרש בה ללא עזרה מסיבית של ה'משרד הארצישראלי' ושל הסתדרות העובדים, שמימנו, גייסו מצטרפים, פיקחו על העשייה וכיסו כל פעם מחדש נזקי פרישת חברים, שהייתה תדירה כמו ההצטרפויות, והקיפה מספר גדול מאוד של אנשים, עד כדי התחלפות האוכלוסיה כולה. מהרבה בחינות אפשר לראות בכינרת סימביוזה מיוחדת במינה בין מאמץ אדמיניסטרטיבי מוסדי לבין חלוצים נכונים למעשה התיישבות שיתופית כשהתלות ביניהם גדולה מאוד. בראשית הקמת הקיבוצים, הייתה זו הדרך היחידה וזה היה קו אופי מכריע של ההתיישבות הכפרית בארץ. בהתגבשות של בודדים לקבוצה, בתחילת הדרך, לא הייתה לרוב, כוונה מראש. התקבצו בדרך כלל יחידים, או כאלה שהיו

9. וראו: בניציון ישראלי, כתבים ודברים, תל-אביב תשס"ז; כנרת: פנקס הקבוצה במלאת ארבעים, כינרת תשי"ד.

מאורגנים בקבוצות קטנטנות ורופפות. ליכודם החברתי בא לאחר מעשה, והיה פועל יוצא של התיישבותם ולא המניע להתארגנותם. כמוכּוּן, שאי אפשר היה ללא הנכונות האישית של אותם החברים שהתלקטו אליה לאט לאט, טיפין טיפין, אבל אלה היו משניים למאמץ האדמיניסטרטיבי של ההקמה והביסוס. המחוייבות החזקה למקום נוצרה בדיעבד. הדרך של התגבשות כינרת לכלל ישוב קבע עומדת בניגוד גדול לדרך התפתחותן של 'גמיינשאפט'. כינרת 'נגאלה' מארעיות רק לאחר שהצטרפה לתנועת קיבוצים גדולה, המונית. רק אז היא יצאה מכלל 'שם' והפכה ל'מקום' ותנועה זו שכינרת הצטרפה אליה, הייתה רחוקה מאוד מלהאמין במחוייבויות האינטימיות הלא ממוסדות של ה'עדה'. דוגמת כינרת חוזרת על עצמה בדרגות עוצמה שונות בכל היישובים השיתופיים הראשונים.

דוגמה שנייה: דגניה. האמנם הייתה דגניה יוצאת דופן ביציבותה החברתית? גרעין קטנטן החזיק בה מעמד מההתחלה; אפשר שנתן לה את צביונה. אפשר שהיה בו כדי לקיים עדה, אך אין הוא מאפיין את כל הסיפור. בדגניה עברו או שהו מאות אנשים בשנותיה הראשונות.¹⁰ הגרעין הקשה, המייסד, הקטן מאוד, היציב, לא היה די כדי לקיים יישוב קבוצתי; התנועה הרבה, פנימה והחוצה, דווקא היא שאפשרה, במהלך השנים, את ההתייצבות המשקית והחברתית כאחד, וזו הייתה רחוקה מאוד מלענות על הקירטריונים של עדה מצומצמת ומחוייבת. הפילוג בתוכה, ב 1919, התרחשותו בקלות יחסית בהשוואה לפילוגים קיבוציים אחרים, כפילוג בבית-אלפא, כפילוג הקיבוץ המאוחד, הוא סימפטום המסביר את אופי הקשרים שאפיינו את אנשי העליה השנייה כולה: מחוייבות אישית עמוקה, מחוייבות קבוצתית הרבה פחות הדוקה. חברי דגניה עצמם טענו שה'אידאולוגיה המהפכנית', הקבוצתית שלהם, זו שיש בה מחוייבות לערכים קיצוניים, המתאימה ל'בונד', הייתה תוצאה ולא מניע, והתגבשה תוך כדי חייהם המשותפים. לא היא שיצרה אותם. דגניה הסולידית, עברה גם היא את תהליך השיקוע (סדימנטציה) הבזבזני, שעברו כל הקיבוצים, ראשונים כאחרונים, כשרק אחוז קטן מבאיהם מצטרף אליהם לאורך שנים. כך גם באשר ליתר מאפייני ה'עדה' על-פי ההגדרה הנ"ל. אם היו – זמן מצער התקיימו, ואם התקיימו – צריך לפרשם בדרך אחרת, על מנת להיטיב להבין את קורותיהם של אותם קיבוצים בצורה פוריה יותר. אין להפחית מחשיבותה המכרעת של העזרה המוסדית המטפחת, המגדלת והענבה. זו הייתה שותפות פעילה מהדרגה הראשונה, אשר אפשרה את מסד הקיום למשך הזמן הנחוץ

10. ב' כצנלסון (עורך), הקבוצה, תל-אביב תרפ"ה (להלן: כצנלסון, הקבוצה), עמ' 131.

לשם שיקוע וגיבוש יחד של הממשיכים במקום. שותפות זו היא חלק מרכזי, בלתי נפרד מן הסיפור. בהדרגה, תוך בזבוז ענק של אנרגיה אנושית, בזבוז של ניסיון משקי וחברתי, הצטרפו כל אלה יחד. לאחר שנים רבות הגיעו לכך שנוצר מקום יישוב רב-דורי, שאפשר חיים שלמים ועצמאיים באופן יחסי. כמובן שאפשר, מעשה ספקולציה, להדביק לכל שבתי החבורות הללו, המתחברות ונפרדות לאורך רצף הזמן, את המושג 'בונד' על פי הדחף הרעיוני הקיצוני המחייב, וזה ייכנס היטב ל'מודל'. אלא שהארעיות וחוסר הלכידות שאפיינה את הקבוצות הראשונות, החלק הגורלי וכבד המשקל שהיה למערכת 'הדחיפה' המוסדית שבאה לביטוי בהזרמת הון, בהדרכה חקלאית, ביצירת עורף ציבורי, בהזרמת 'רזרבות', בהימצאותו של אזור חיץ (buffer) הסתדרותי (מרגע שזו קמה), אזור חיץ שריכך את המגע השוטף בינן לבין החברה הכללית- כל אלה אינם מתיישבים עם המודל האמור. לזה אנו מתכוונים באומרנו שהמושג 'בונד' הוא אבסטרקציה שהתופעה הקונקרטית הולכת בה לאיבוד.

דוגמא שלישית היא עין-חרוד. זו קמה ברגע גורלי מאוד לתנועה השיתופית בארץ: הקבוצות הקטנות מימי מלחמת העולם הראשונה והשנים שלפניה, נעלמו אחת אחרי השניה. דגניה עצמה התפלגה על רקע שאלות המשפחה וגיודול הילדים, ומתוכה קמה נהלל – ראשון מושבי העובדים במתכונתם החדשה. קבוצות אחרות הפכו למושבים (מחניים, תל-עדשים), הרבה קבוצות נעלמו. עין-חרוד קמה כפלוגה התיישבותית של גדוד העבודה, ומידת קביעות אנשיה לא הייתה בראש מעייני הנהגת הגדוד, אבל, במובנים רבים מאוד הייתה הקמת עין-חרוד הקיבוץ, התחלה חדשה – יותר מאשר המשך. עין-חרוד הוקמה מראש כ'קהילה' – אם נאמץ רק לצורכי הסבר את המושג הזה. הם קראו לעצמם משק, ולתנועתם, שייסדוה ב 1923, קיבוץ, בראותם במונח זה משמעות שאור המונחים האמורים לא השכילו, לדעתם, להכילו ולהסבירו. הם לא ראו עצמם אף פעם כ'עדה'. היו להם יומרות מפליגות, להפוך את עין-חרוד לדגם, לדרך חיים מיוחדת שטרם הייתה כמוה, צורת יישוב, שאינה עיר ואינה כפר, שאינה 'עדה' וגם 'קהילה' איננה; משהו חדש, פרי ובשורה של הזמן החדש, שהתבשר בזמנה של העלייה השלישית. בהיותה שונה בתכניתה ובדרכי התנהלותה, יצרה בעליל אופק חדש לתנועה השיתופית. זה אפשר את המשכיותה של ההתיישבות השיתופית כולה והוציאה מן המשבר הקיומי שכפסע היה בינו לבין היעלמות האופק הקומונאלי מן הארץ. בראשונה נשלחו לעין-חרוד חברים מגדוד העבודה על פי סידור העבודה המרכזי. נשלחו והוחזרו לפי צרכיו. שנה מאוחר יותר, לאחר הפילוג הראשון בגדוד העבודה (ובעין-חרוד) על רקע ויכוח על דרך בניינו של הקיבוץ, הרחיבה עין חרוד עצמה על

ידי איחוד עם גרוד עבודה אחר: 'חבורת העמק', וגם על ידי קליטת מעוניינים, יחידים, חברי הסתדרות, שהגישו בקשה ומויינו בדרך אדמיניסטרטיבית על ידי חברי מזכירותה. עין-חרוד הוקמה מחדש כ'שוב הסתדרות', בניגוד למחנה הגרודאי הקודם (על אף שהמינוח 'מחנה' המשיך עוד שנים רבות בעין-חרוד ובתנועתה כולה). זה היה שלב ראשון, מספר חודשים לפני היווסדות התנועה הקיבוצית הארצית 'קיבוץ עין-חרוד', תנועה ארצית ראשונה בארץ. בארכיון עין-חרוד נותרו מאות בקשות של אנשים פרטיים שהיו מעוניינים להצטרף אליה בנוסח: 'אני עשר שנים בארץ, עבדתי ב.... מוצאי מ.... ואני רוצה להצטרף לעין-חרוד'. הפתקים הועברו שמה מז'מה אישית וגם הגיעו מהוועד-הפועל של ההסתדרות בתל-אביב. זו הייתה הדרך הרשמית שכל מצטרף חייב היה לעשות ברצותו להתקבל בה לחברות. חלק מהמצטרפים בא משום שצידד ברעיון 'הקבוצה הגדולה' שהגה שלמה לביא (לבקוביץ), שניסה להגשים את שיטתו היישובית בעין-חרוד; אבל הרוב הגדול ראו בעין-חרוד מקום שיבטיח קיום ועבודה שבאותה עת הייתה מעטה מאוד בארץ, במסגרת חיים 'הסתדרותית'. גם עין-חרוד, בדומה לכינרת ולדגניה עברה את התהליך כפול הפנים של קבוצה מפולשת, שאוכלוסייתה מתחלפת בקצב מהיר ושל תמיכה מוסדית מסיבית, מטריאלית ומוסרית, שאפשרה תנאי קיום אלמנטריים גם בתנאי אי-הוודאות של שנות העשרים.

ג. כיצד מתייצב קיבוץ ? !

מעניין שתהליך שיקוע אוכלוסיה קבועה בעין-חרוד לא היו בו יותר זעזועים דמוגרפיים מאשר בקבוצות הקטנות. אותה מחוייבות מראש, הקיצונית, החזקה, שהחוקרים הנזכרים מצדדים בה, הייתה נחלת בודדים. מהבחינה הזאת, המושגים 'בונד', 'גמיינשאפט', 'גולשאפט' אין בהם כדי להסביר את התפתחות עין-חרוד. לא 'עדה' הקימה את עין-חרוד וגם אותה 'קהילה' שהתגבשה בה, אינה עונה על הקריטריונים שביקשו למצוא בה הסוציולוגים מבית האולפנה של 'טלמון'. אמנם מעגליותו של המודל של אריק כהן מאפשר לראות נקודת התחלה בכל אחת מנקודות המעגל, כלומר: מנבא 'בונד' באחד השלבים, ובכך הוא יכול להכיל, בחלק מן הדרך, ודווקא הרבה לאחר ההקמה, גם ניסיון כזה שהוא טוב למודל, אבל בחינת רצף ההתפתחות של עין-חרוד אינה עונה על הרעיון האבולוציוני של מהלך שינוי מעדות שיתופיות מחוייבות ואינטימיות לקהילות ביורוקרטיות ולארגון מוסדי משוכלל לא מחוייב. אדרבא, את עין-חרוד מציין מאבק של למעלה ממחצית החברים בתנועתם בדיוק על רקע זה.

מדוע ולמה ראו אפוא אנשי מדע רציניים ביותר, כאלה המוזכרים כאן ואחרים שהלכו איתם ובעקבותיהם, לתלות השראתם ב'עדה' כמקור הקיבוץ? נראה שזוהי השפעתם המובהקת של ממשכי תנועות הנוער החלוציות שקמו בתחום ההשפעה של תנועות הנוער הגרמניות. בראש וראשונה 'השומר-הצעיר', אך גם 'גורדוניה' צמחה על אותו מצע. אלה ניסו לאמץ לעצמם בדיעבד – אפשר כעוגן של יציבות – תיאוריה כוללת, מדעית, סוציולוגית. כשהוזמנה טלמון לערוך את מחקרה בתחום איחוד הקבוצות והקיבוצים, לאחר פילוג הקיבוץ המאוחד והשבר שבעקבותיו, אמורה הייתה הסוציולוגיה להחליף את האידאולוגיה הקודמת, שהייתה 'מקור הרעה'. אלא שהשפיעו כאן גם מעמקים מיתולוגיים הקשורים בתדמית העצמית שינקו ממקורות השפעה שראום כמקורבים לעולמם, גם אם השפעת אלו הייתה לעתים בדיעבד ולעתים בעקיפי עקיפין.¹¹ כך יצרו מיתולוגיה משלהן ('ליל העשרים' המאוחר, – כמשל). בהיות הקבוצות בתחילת דרכן מבודדות יחסית בתוך הציבור ההסתדרותי, מצאו במיתולוגיה זו משען והכללה מועילה, בה יכלו להציג את עצמם כפי שחפצו להיראות – כמייצגיה האופייניים ביותר של התנועה הקיבוצית. במשך הזמן האפילה המיתולוגיה על העובדות. לאחר שנים נטו רבים מהם לנכס לעצמם את ייסוד התנועה הקיבוצית כולה. כך השתרשה בעיני כל תדמית כפויה, חלקית, שלא התאימה במציאות לאף זרם קיבוצי, מעין אבסטרקציה מגוייסת התומכת בתדמית עצמית, תדמית הזוייה של חברים מסויימים בה. סמכותיות המחקר המאוחר יותר הוחלה גם היא לא על אותן קבוצות אלא על הכלל כולו, שהיה שונה שוני משמעותי ממתכונת 'המודל המדעי' המועדף האמור, וגם בתקופה שלאחר מכן.

סייעה לכך ההתפתחות המואצת של הקיבוצים. היטשטשות ההבדלים בין זרמי הקיבוץ לאחר קום המדינה, מחמת כוחות עצומים שהשפיעו על העם היהודי כולו (שואת יהודי אירופה), על תנועת הפועלים ועל התנועה הקיבוצית בתוכה. כל אלה לא מנעו מן התנועות הקיבוציות לאמץ לעצמן דווקא את מושג ה'עדה' כמושג המציין את שלב הבראשית שלהן, 'תקופת כרונוס' שמתרפקים עליה. הזיכרון הקיבוצי שופץ באופן מאוד סלקטיבי, שטשטש הרבה מהרעות החולות שהיו בו והציגוהו כתדמית אידאלית. תיאורם את תנועות הנוער שלהן, טרם העלייה, עת התארגנות קבוצותיהם החינוכיות הפכו לתשתית מזוקקת מכל הסיגים. זה היה זיכרון שהדקק לתדמית של עדה אוטופית, סמל לטוהרה ותום נעורים. זה התרחש, על פיהם, בפרק זמן מוגבל שאפשר להגדירו כתקופת מעבר מילדות לבגרות, בשלב הנועורים של מייסדיהן.

11. מ' מינץ, חבלי נעורים – מחקר התנועה השומרית 1911-1921, גבעת-חביבה 1966.

גם אם חסו אז בהשגחת הוריהם, בכל מה שהיה שייך לקיומם; גם אם 'המרד' שמרדו בבתיהם, באולפנותיהם, מרד תיאורטי היה – נחרט הדבר בזיכרון כ'תקופת הזהב' שלהם. אז התקבצו לקבוצות שפיתחו אשליה עצמית של חברה עצמאית, כמעט אוטורקית, לפחות במה שקשור לחייה הרוחניים. למזלם ולמזלנו נאחזו בחיי המעשה על ידי הסתלקות מרצון מהווייה עקרה זו כשפנו אל העבודה האחראית, ('בראש וראשונה ידיים' – למשל). אלא שבחלוף הזמן, שבו וקידשו את ראשיתם שבקעה הפעם במלבוש אגדי אידאלי. משבגרו, משטולטלו עקב אמונותיהם הנעריות טלטלות חברתיות אכזריות למד¹² התקשו להשתחרר מקסמו של עולם הזוי זה שנגד את ניסיון חייהם עצמם, והשליכו את החוויות והגעגועים, אל תוך תדמית תיאורטית מבובלת בראשיתה ('קהילייתנו' כמשל) וסדורה יותר לאחר מכן. לבסוף פנו אל הסוציולוגיה כמי שתושיעם ממצוקה זו. (אפשר שלא מקרה הוא שאריה רייזנר, מאנשי ביתניה ובית-אלפא עד מעברו לרמת יוחנן, היה הדמות המרכזית בגיוס יונינה טלמון מטעמו של איחוד הקיבוצים). אפשר, לא בכדי התרכזו זרמי הקבוצה בחקר הסוציולוגיה בעוד שזרם הקיבוץ התגדר בחקר ההיסטוריה. ניתן ללמוד זאת ממספר החוקרים שעסקו בשטחים אלו בתנועות השונות ובעיקר ממספר הפרסומים ומכך שאת כתיבת ההיסטוריה השאירו לכאלה שלא צמחו מתוכם. כך למשל את ההיסטוריה של השומר-הצעיר פרסם אלקנה מרגלית ולא הם. כך היו פני הדברים עד לתקופה האחרונה כאשר הדברים החלו משתנים במסגרת של שינוי כולל בכל התנועה הקיבוצית. ההיסטוריה חושפת את ההתלבטויות והכשלונות בצד ההישגים באופן מפורט ועל רצף הזמן, ואילו המודל הסוציולוגי מאפשר לפסוח על הרבה פרטים. לעיתים כל זה מגיע עד כדי אבסורד, כמו למשל עניין ביתניה עילית ש'הוצמדה' בדעת הקהל הקיבוצית לפרסום 'קהילייתנו' של בית-אלפא וחוזק במחזה ספרותי 'ליל העשרים', שמעטה בו הדבקות בעובדות, עד כדי מכלול המשפיע על התודעה ועל תת-התודעה הציבורית, ועקבות לכך ניכרות גם במחקר עצמו. כך או כך, ההתפתחות בפועל של התנועה הקיבוצית, גם זו שלהם אך בעיקר של הרוב הגדול שלא מהם יצא – הייתה שונה מאוד מן התדמית שהשתרשה.

לסיכום עניין זה: ראיית שלבי הקיום הראשונים של הקבוצות כדפוס חברתי המאופיין במחוייבות מגובשת מפקפקת למדי. יצירת המושב מתוך הקבוצה בשנות העשרים המוקדמות הייתה תוצאה ועדות לחולשת התיאוריות יותר

12. ב' כנרי, 'על חבלי נעורים פוריים ועקרים', בתוך: שרשים, כרך י', יד-טבנקין 1997, עמ' 176.

מאשר לתקפותן. (כך גם בימינו, התפרקות קיבוצים משיתופיותם אינו מראה על חוסן 'עדת' או 'קהילתי' דווקא.

ד. קבוצה, קיבוץ, משפחה ושרידות

אותם חוקרים מוסיפים על גבי ההנחה המוקדמת של קיום 'עדות' מגובשות, בעלות מחוייבות, קיצוניות – דינמיקה פנימית של התרחקות מהשלב הבראשיתי הקיבוצי, תהליך השתנות פנימי, הכרחי, אימננטי, של התפוררות השיתופיות מעצם התפתחות הקיבוץ מיישוב מגוייס של רווקים צעירים ליישוב של משפחות. המשפחה מופיעה במסקנות מחקר רבות, בעיקר ראשוניות, כאנטי-תזה לשיתוף הקיבוצי.¹³ לדעת חוקרים אחדים, במשפחה המגדלת צאצאים חבוי בהכרח דחף פנימי מכוון להתפוררות שיתופיותו של הקיבוץ. לדעתם, המשפחה היא הגורם הדוחק בחברה הקיבוצית – ממידה רבה של שיתוף והזדהות למידה מעטה. המשפחה תובעת לעצמה את הזדהות בניה ומטבעה היא אנטיגוניסטית לא רק ל'עדה' הקיבוצית, כי-אם לכל 'קהילה' שיתופית הדוקה. דעה זאת חוזרת בכל הדורות על עצמה ברבות מהאידאולוגיות השיתופיות בעולם. זו הייתה גם דעת המחקר הסוציולוגי שאסכולת טלמון אימצה לעצמה בשנות השישים. הקשר הכלכלי הישיר האפשרי בין בני משפחה, תלות בניה בקשר זה, הם ביטוי לחוסנה שלה ובה-בעת מציגה את חולשת המערכת השיתופית כלפיה.

בשונה מדיעות אלו, העלו חוקרים אחרים תיאוריות אחרות. אחד מהם, סטנלי מרון, ראה בהתפתחות הקיבוץ כיוון אחר, כמעט הפוך: מעבר מ'קהילה' שחישוקיה אידאולוגיים אל מעין 'עדה' שקיומה אורגני. הוא ראה דווקא במשפחה את ה'ארגון' שיבטיח את עתיד הקיבוץ בהפכו אותו מצורת חיים 'מלאכותית' לצורת חיים 'טבעית'.¹⁴ ס' מרון טען שדווקא שנות ה-80 מצאו את הקיבוצים מתקרבים לארגון של 'עדה' הרבה יותר מאשר בשנות הבראשית שלהם. אלא שה'עדה' שלו אינה אותה עדה שדובר בה בשנות העשרים. זו היא 'עדה' נרחבת הרבה יותר. הוא קורא לה, כאמור, 'חברה טבעית'; על אף שיש בה הרבה מסימני העדה הקטנה, היא שונה ממנה בגודלה ובמורכבותה. דווקא המשפחתיות עושה את הקיבוץ לא לקהילה ביורוקרטית כי אם לעדה מזדהה, סבור מרון. 'חברה טבעית' לדעתו של מרון, היא מקום שבו אין הקונפליקט בין

13. כצנלסון, הקבוצה, עמ' 103, ואזכורים נוספים ברבות מרשימותיו.

14. S. Meron: 'Centrality of the Kibbutz Family', in: *Communal life*, Yad-Tabenkin 1987, and *Kibbutz as a Communal Household*, Yad-Tabenkin 1987 p. 627

הוויית החיים לבין הנמקתם (האידיאל, ההשקפה) מכריע. לטענתו, נוצרו בקיבוצים, במשך קרוב לתשעים שנה, מרקמים מצולבים של שארות דם, של קשרים בינאישיים מיוחדים אחרים, שאינם דומים לקשרים בחברות הלא שיתופיות. קשרים אלה הביאו לעלייה גדולה במידת ההומוגניות החברתית, והתפקוד החברתי השיתופי נעשה מובן מאליו. המנהג השיתופי ולא האידיאולוגיה המהפכנית הוא הגורם הדומיננטי בהתנהגות חברי הקיבוצים.

גם הנחת היסוד של ס' מרון נשענת על תפיסת הקיבוץ כמיקרוקוסמוס שחוקיו הפנימיים קובעים את כל דרך התפתחותו. מוצאה של גישה זו היא בתצפית אנתרופולוגית, הרואה בקיבוץ תופעה אנושית כללית הנצפית בנקודת זמן שהיא בהווה. הוא מתרכז בתכונה אחת, שלדעתו שקולה בחשיבותה לשאר התכונות. דברי מרון התפרסמו בעת הגאות הדמוגרפית הקיבוצית שהגיעה לשיאה ב 1991. מאז היא ירדה מאוד וקטנה בעיקר בשכבת בני הדור השלישי שנשטו ברובם את הקיבוץ בו נולדו. בשנת 2000 ניתן היה למנות קרוב ל 15,000 נפש, רובם בנים בגילים שונים, שעזבו את יישוביהם בעשור האחרון.¹⁵ די בעובדה זו לבדה כדי להבין שאי-אפשר להניח את הבנת התפתחות הקיבוץ מתוך עצמו בלבד. לא רק המתרחש בתוכו משפיע על הכניסה אליו ועל היציאה ממנו, גם אם אפשר לייחס לכך השפעה לא מבוטלת. הקיבוץ, אם ירצה ואם לאו, משולב במציאות חברתית-כלכלית שהוא חלק ממנה. הוא אחד המגזרים של החברה הכללית בארץ. מאזן ההשפעה – פנימה והחוצה – נגזר ממרכיבים רבים. בתקופה היסטורית נתונה יכול היה 'מוהל' של הקיבוץ להיות מרוכז יותר מסביבתו, ויכול היה לספוח לתוכו ממנה. עם השתנות העיתים נמצא אותו עצמו מדולל ביחס למוהלה המרוכז של הסביבה הסופח חלקים ממנו. דימוי זה של 'מוהל' מורכב ביותר ומסובך להגדרה גם אם יש בו כדי להמחיש את תנועת המשיכה פנימה והחוצה. וכך, המשפחה המורחבת הקיבוצית שפרחה והרשימה את כל יודעיה בסוף שנות השישים ובמהלך שנות השבעים, לא נתפשת בשנת 2000 כעוגן משמעותי ליציבות הקיבוץ. ניתן לומר, שזו התפוררה במרבית המקרים. ס' מרון שולל את ציור מהלך ההתפתחות כפי שהציגה אותה י' טלמון ומצביע כמעט על היפוכה, למרות היסוד המשותף לשניהם: 'עדה' של הזדהות שבעיניו היא מסגרת יותר טבעית בהיותה קרובה לתבנית המשפחה המזדהה. המשפחה המורחבת הקיבוצית, כפי שהתקיימה עד לפני מספר לא רב של שנים אכן הייתה תופעה ייחודית בעולם המודרני. זו הייתה משפחה שהכילה עד ארבעה דורות, שהקשרים בתוכה לא היו אינטרסנטיים, כלכליים, כי אם קשרי אחווה וקירבת דם בלבד. משפחה כזו, שמרון בנה את מבנה מסקנותיו על בסיס

15. א' פרוין, התנועה הקיבוצית – מידע ומספרים, כרך ה, יד-טבנקין 2000.

תצפיות בה, אינה מגלה היום חוסן קיומי, אולי דווקא בשל היעדר לחץ אובייקטיבי אינטרסנטי להמשך קיומה. אפשר שזו הסיבה להיותה פרוצה כל כך לשינויים שמשמעותם הכוללת היא היעלמותה.

על הסכנות הכרוכות בתהליך זה של הישענות על דימויים הבוחנים את הקיבוץ *in vitro*, בעוד שבמציאות הוא נתון במקבילית כוחות מורכבת ביותר, הרחיב את הדיבור יוסף לניר:¹⁶ נקודת המוצא שלו היא יחסי הגומלין בין הקיבוץ לחברה הסובבת אותו. חברה זו משתנה והקיבוץ חייב להתעדכן כל הזמן בהתייחסות לשינוייה כדי לשרוד במתכונתו. בשינויים שתכליתם להתמודד בהשפעות הסיביה הלא-קיבוצית ובכורח לתת מענה לאתגריה, רואה לניר את הדחף להתפתחות הקיבוץ. גישה זו מנוגדת אמנם לגישות הקודמות, אך לוקה גם היא בהתעלמות מן ההתפתחות העצמית, הפנימית, המיוחדת ומגודל השפעתה של זו. שתי הגישות גם יחד מתעלמות: זו ממקומו של הקיבוץ בחברה הכללית וזו מהתפתחותו העצמית למרות שילובו החלקי בחברה הסובבת. שתיהן מצביעות על תהליכים חשובים ומציעות הסברים חלקיים מאלפים על התפתחות התנועה הקיבוצית; כל אחת מהן מחזיקה בחצי האמת שלה.

ה. 'ראשונים כבני אדם'

בשונה מהדרך שסללה יונינה טלמון ושלא כתפישתו של יוסף לניר הרואה בקיבוץ מערכת מדינית בתוך מערכות מדיניות אחרות הבונות את החברה הישראלית – גרס זיגפריד לנדסהוט, סוציולוג מכובד בארץ הולדתו גרמניה ממנה נמלט לאחר עליית הנאצים לשלטון. סיפור חייו הפתלתל בארץ ומחוצה לה אינו מעניין רשימה זו, אם כי הוא חשוב להבנת האיש ולהערכתו.¹⁷ הוא, ראשון הסוציולוגים שבחנו בחינה מדעית את הקיבוץ מבלי להיות מושפע מן המיתולוגיות הקשורות בהיסטוריה האישית של חלק ממייסדיו. הוא עורר התנגדות ובעיקר הושכח ונשכח. ההוצאה הפקסימילית המחודשת של מחקרו הנושא את השם הקבוצה, שיצא בשנת 2000 בהוצאת יד-טבנקין, מתקנת הרבה שכחה זו. זאת לעת המשבר הקשה הפוקד את מרבית הקיבוצים. כך למשל, אותו א' רייזנר, שראשיתו בבית-אלפא ואחריתו ברמת-יוחנן (לאחר ה'טרנספר'

16. Y. Lanir, The Demographic Crisis in the Kibbutz, Yad-Tabenkin 1993, ובספרו: יחיד וחברה בקיבוץ, תל-אביב 1990.

17. ז' לנדסהוט, הקבוצה, יד-טבנקין 2000 (ירושלים 1944), (להלן: לנדסהוט, הקבוצה).

המפורסם), כתב בהקדמה לספרה של יונינה טלמון, בה הוא מגדיר את עבודתו של לנדסהוט כ '... עבודה שטחית, המעוותת את מהותו ואת דרכו של הקיבוץ'.¹⁸ מעניין הדבר שלאחר הופעת ספרו של לנדסהוט בעברית (נכתב במקורו בגרמנית, תורגם לאנגלית ורק לאחר מכן יצא לאור תרגומו העברי)¹⁹ יצאו נגדו ברשימות עוקצניות, הגובלות בכעס ושנאה, כמה חברי קיבוצים יוצאי תחום ההשפעה של תנועות הנוער הגרמניות. גם האחרים הסתייגו. הם לא גידפוהו, אולם, שתיקתם סייעה להשכחתו. דווקא היום, מנצנץ מחקרו באור יקרות של הסבר מקיף מרחיק ראות. אם נבדוק את דעתו וממצאיו – נראה שהוא נותן בידנו מכשיר יעיל ופורה להבנת ההתפתחות הקודמת והעכשווית כאחד. נראה בעליל שחוקר זה ידע לשאול את השאלות הנכונות, מה שאפשר לו להציע תשובות מלאות יותר מאלה של אסכולת החקר הקיבוצית האמורה.

גם לנדסהוט גורס שדרך ההתפתחות האנושית האוניברסלית תחילתה מבית אב והמשכה ארגון המוני, קהילתי, ביורוקרטי. גם הוא מציין ש'בכל חליפות הזמנים הייתה שותפות בית-האב הצורה "הטבעית" של שותפות חיים'. 'בית אב' זה דומה מאוד למה שמצוי תחת הכותרת Gemeinschaft אצל טוניס. אולם, בשונה לתמונה האידאלית בדבר תכונות העדה שמנו טלמון וממשיכיה, קובע לנדסהוט ש'היסוד המעמיד ביחידה של בית האב הוא רכוש של אבי הבית: זהו שורש אחדותה. על כן מושתת כל הליכוד האנושי של בני הבית, קודם כל, על השלטון הפטריארכלי, על שלטון האב. ממשלתו הבלתי מוגבלת פרושה על נשים וילדים, עבדים ושפחות וילדיהם'.²⁰ לנדסהוט תולה את לכידות בית האב בקשר הכלכלי המחייב, ובזה מנתק אותו באחת מהסבר גיבוש הקיבוץ, שהרי במיקרם שיצרו ההסתדרות הציונית והסתדרות העובדים בארץ, הקשר הכלכלי היה הדבר האחרון שחיבר בין חברי הקיבוצים. דהיינו, לא oikos (= משק בית כלכלי) בנו חברי הקיבוץ, כי אם 'שותפויות חיים רצוניות או מלאכותיות'. מלאכותיות מעצם היותן בנויות על קשר שאינו כלכלי מחייב. בהיות הקיבוץ שונה בדרך התקשרותו מההתקשרות האורגנית או הכלכלית, מציע לנדסהוט לראות את שורש יכולת עמידותו של הקיבוץ כנגד השפעות הסביבה במקום אחר. צורת חיים כזו, שאינה פועל יוצא ישיר של הכוחות הדטרמיניסטיים הכלכליים, שיסודה רצון אנושי שונה, לעתים אף מנוגד לדרך החברה הכללית – דורשת הסבר מיוחד.

18. טלמון, יחיד וחברה, עמ' טז.

19. נכתב בגרמנית ב 1940 לאחר מכן תורגם לאנגלית ורק לבסוף לעברית.

20. לנדסהוט, הקבוצה, עמ' 2-5.

השראה לגיבוש הפיתרון שאב כנראה מעבודותיו של מורהו המפורסם מכס ובר, ובעיקר מחיבורו: האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם.²¹ לנדסהוט שאל את עצמו כיצד קורה ש'אדם מחליט להעמיד לרשותם של תנאי עדה כזאת את כל חייו'? מה שהונח במחקרה של טלמון כנקודת מוצא אפריורי היא השאלה שלנדסהוט מעלה לדין. הוא קובע שבניגוד לצורת החיים של משק בית האב (oikos), שהיא שותפות חיים טבעית, פרי התפתחות מטריאלית היסטורית, הקיבוץ נשען ביסודו על '... התמכרות לאידאה בעלת אופי יסודי כזה... [היכולה] להביא אנשים לידי כך שיהיו הופכים את חיי היומיום לעבודת שירות בתוך מסגרת של עדה היוצאת מחוץ לתחומי החברה הרגילה'.²² התמכרות 'מלאכותית' זו היא כוח גדול.

יאמר האומר: הרי לכם ה-bund של אריק כהן. השוני טמון בהיקף. בעוד כהן כולל כל ארגון מחוייב תחת כותרת זו מחפש לנדסהוט את המשותף בתוך קבוצות מחוייבות היוצרות עולם קומונאלי, מסגרות של צורות חיים המצויינות בשיתוף מלא. הוא רואה בהם קבוצה מיוחדת שיש לה אפיונים משלה ומנסה לגלות את הדינמיקה הפנימית הנובעת מציון מיוחד זה.

הוא מרחיב רק בכיוון זה ובודק ומשווה צורות שונות בעלות מוטיבציה שונה של חברות שיתופיות. בתולדות ישראל ניתן להתחקות אחר החבורות האוטוריות כאיסיים של ימי בית שני. בימי הביניים – בחבורות הנזיריות ובמסדרים הדתיים האסכטולוגיים. במאה ה-19 אחר חבורות אידאיות שצצו בצידי הזרם הראשי של השתנות קפיטליסטית באירופה ובאמריקה. כל אלה ניסו לברוא חברה שונה, בכוח אידאה שלא הייתה פועל יוצא של תנאים כלכליים דטרמיניסטיים עיוורים, אלא בעלות מוטיבציה חזקה לחיים בחברה מתוקנת יותר, 'טובה' יותר.

גישת לנדסהוט נראית כמנוגדת לבסיס התורה הציונית-סוציאליסטית בנוסח בורוכוב שניסתה לבסס את הפנייה לדרך השיתוף כביטוי של כוונה כלכלית דטרמיניסטית הפועל על החברה היהודית בגולת אירופה. הוא קרוב הרבה יותר להסבר של נחמן סירקין שהרחיב גם הוא מעבר לדטרמיניזם אל מחוזות הרצון היהודי הקולקטיבי האידיאלי כמניע שווה ערך לזה הקודם. אפשר להעריך שאין זה ניגוד, אלא הרחבה המשכללת את ההסבר. הרצון האנושי מגוייס כאן כעוד גורם רב עוצמה אובייקטיבי (במונחים מרכסיסטיים):

21. מכס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תל-אביב 1984.
22. לנדסהוט, הקבוצה, עמ' 5-7.

הרחבת החלוקה הסכמטית שבין 'בסיס' ו'בניין-על' במקבילית הכוחות הקובעים בהיסטוריה האנושית. אין היא פוסלת את מרכזיותו של יסוד ההכרח הכלכלי אלא מעמידה לצידו גם את הרצון האנושי כגורם קובע גורלות, שיש בכוחו להטות גם את כיוון המאמץ הכלכלי ולפעול עליו אם ישירות ואם כמשוב בזמנים ותנאים מיוחדים. בבודקו את עצם תופעת הקבוצה השיתופית, חקר לנדסהוט אם הוא יכול למצוא מכנה משותף בינה לבין הקבוצות השיתופיות האזוטטריות באירופה ובשלוחתה אמריקה. בעיני האידיאלוגים הקיבוציים העיקריים עצם ההשוואה התקבלה ככפירה בעיקר, כערעור כולל על ייחודה של תופעת הקיבוצים בארץ.

לנהוסט שאל ביתר פירוט: היש מכנה משותף בין הקיבוצים להופעות הקומונאליות במאה ה-19 בדק וקבע: יש שוני בולט בין הקומונות הדתיות שהוכיחו שרידות היסטורית גבוהה לבין הקומונות הלא-דתיות שהיו קצרות ימים. בקרב הקומונות הדתיות גילה ש'מעולם לא היה הקומוניזם, השיתוף בנכסים, תכליתן העיקרית של הקומונות הדתיות' ועוד: 'לא היה דבר רחוק מלב הקומונות כמגמת התפשטות כלכלית' והשתומם לגלות ש: 'אף-על-פי-כן, הגיעו ישובים אלה, כמעט בלי יוצא מן הכלל לידי פריחה כלכלית'. הוא מוסיף וכותב: 'אולם אופייני ביותר הוא שהפריחה הכלכלית עמדה בהתפתחותה ואחר-כך התחילה ירידה כלכלית... בה במידה שהרוח הדתית בקהילה הלכה והתרופפה במרוצת הימים'.²³

כלומר, האמונה הדתית הייתה אחראית גם להצלחה הכלכלית. אלא שכתוצאה של התפתחות פנימית והשפעות חיצוניות חלה ירידה דווקא בכוח המניע והמחבר: הדוקטרינה האמונתית ותורפה זו כרסמה ביכולתן וגם בכוח שרידותן של עדות שיתופיות הבנויות על בחירה מרצון. 'לשווא השתדלו הוותיקים לייחד ולשמור את ההווי הפנימי של הקהילה מפני החיים המדיחים... הדור הצעיר התרחק יותר ויותר מהאדיקות הדתית התמימה של אבותיהם'.²⁴ והתוצאה, ירידה כוללת שסופה התפרקות.

ו. 'אתיקה חלוצית'

לנדסהוט בדק גם את ניסיון חייהן של קומונות לא-דתיות במאה ה-19 וחיפש אחר סיבת קריסתן המהירה. מסקנתו הייתה נחרצת: 'הקומוניזם כשלעצמו אינו, איפה, אידאה שיכולה לשמש יסוד לשותפות חיים, משום שאם כל יחיד דואג

23. שם, עמ' 18-19.

24. שם, עמ' 22.

רק לכך שיהא נהנה עם חבריו הנאה שווה בהחלט מיתרונות החיים, הריהו רואה כל הבדל קל שבקלים וכל שינוי פעוט שבפעוטים כפגיעה באידאה הכללית... הקומוניזם אינו יכול, איפה, להיות בעצמו אלא תוצאה שנייה במעלה של אידאה יותר נעלה המשמשת ערובה לסולידריות הפנימית של העדה. זוהי בעצם הסיבה לכך שהקהילות הדתיות זכו בממוצע לאריכות ימים.²⁵ ההיקש שלו לגבי הקומונות הארצישראליות, מאריכות הימים (כבר בימיו הייתה דגניה בת 30, וזו אריכות ימים מופלגת לקומונה לא-דתית) היה שהקומונה החילונית הארצישראלית דומה יותר במניעה, לקומונה הדתית מאשר לאותן קומונות חילוניות. היישובים הקיבוציים, כמוהם כקומונות הדתיות, נאחזו ברעיונות מנחים ראשוניים שחשיבותם בעיני מייסדיהן וחבריהן קדמה לעצם חיי השיתוף. למשל, הרעיון של בניין מחודש של המולדת, הצורך בשינוי אופי היהודים עד להיותם אנשים עמלים בחקלאות, במלאכה ובתעשייה (הפרודוקטיביזציה). אלה היו המטרות הראשיות. מעשה השיתוף עצמו היה האמצעי היעיל להגשמתן. אמנם אי-אפשר להפריד במקרה זה בין מטרה לאמצעי, שהרי כל מטרה מולידה את האמצעי המתאים ביותר להגשמתה, אבל אפשר להבחין ביניהם. מרגע שהאחד משתנה – משתנה המערכת כולה. לנדסהוט בנה הסבר המיוסד על כעין 'אתיקה חלוצית' שיש לה בשורה משלה והיא מבוססת על כעין 'פרדסטיניציה' שבעולם הציוני קיבלה את דמות מותר-הערך של החלוציות השיתופית. הוא קורא ל'אתיקה חלוצית' זו 'רוח הקבוצה', ומסביר היטב את כוונתו. 'רוח הקבוצה' כמוה כ'אתיקה הפרוטסטנטית' של ובר היא הסבר מאיר עיניים יותר מאשר מושג ה'בונד' הכולל כל. לנדסהוט נוגע גם בנקודה מכרעת נוספת המשותפת לכלל הקומונות והקיבוץ – עניין ההנהגה הכריזמטית שאיתה קמה ובהיעדרה התפוגגה 'רוח הקבוצה'.

מוצאם הארצי השונה, תפיסות חיים שונות, רמת השכלה שונה וצרכים שונים איננו בשום פנים הגורם היחיד לקשיים, אינה נותנת ערובה בעד כוח החיים ורצון החיים של הקבוצה כיחידה. הללו נובעים ממקור שאין לכנותו אלא בשם 'רוח הקבוצה'. רוח זו אינה אווירה פסיכית בלבד, אלא כוח רצון הפועל כאבן שואבת: מושך או דוחה. מקורו של כוח אקטיבי כזה הנובע מרצון רוחני ומכוון לעיצוב חיים משותפים מצוי יותר באישים, ביחידי סגולה, מאשר בקבוצות מסויימות. מהותה של הדמוקרטיה האמיתית אינה בדיכוי האישיות החזקה על ידי הרבים, ואף לא, מה שהיינו-הך, בהתמכרות עצמית של ההמונים לגבי האוטוקרטים. סגולתה, מעלתה של הדמוקרטיה כלולה בעיקר בזה, שהיא

מניחה את החשבתה ואת הערצתה של האישיות האינדבידואלית בעיקרון עליון בחיי העדה. ואותה סגולה, דווקא היא כזו, שאין להחליפה בשום 'ארגון'.²⁶

הוא עקב אחר הניסיונות הקבוצתיים הראשונים ובחן את התקופה הקריטית עד להתבססותם. חבל שלא נעשה עד כה כל מחקר מקיף, אלא אזכורים מעטים של תופעת המנהיגות בקיבוצים ובתנועותיהם. מה היה משקלה של המנהיגות ומה חלקו של המנהיג בשגשוג קיבוצו? ולהיפך, באיזו מידה יש לזקוף התפוררות של קיבוצים להיעדרה של אוטוריטה מרכזית? כלום ניתן לזקוף את אי-גידולם ואת קשייהם לנאמנותם לאוטוריטת התנועתיות הראשיות, בלי שיהיה מנהיג מקומי מקובל ביישובם? עד כמה האוטוריטה הכלל תנועתית שימשה תחליף למנהיגות המקומית? לנדסהוט עומד על כך שבמרוצת השנים, כשחדלו הקיבוצים לראות עיקר במשימותיהם הלאומיות הכלליות והתפנו להתרכז רק בהתפתחותם העצמית – הועמדו על סיפו של כישלון גדול. שורשו של זה נעוץ בימים ובמקרים בהם היה השיתוף העניין היחיד, והחריגות מכללי השוויון היו התוכן החברתי המרכזי אשר מירר את החיים לכולם. לנדסהוט היטיב להסביר כיצד ההתגייסות לתהליך החלוצי המרכזי בעם היהודי הייתה לכוח הדוחף של התנועה החלוצית. הפנה את תשומת הלב לתפקיד המרכזי של המנהיגים בתנועה זו, ועמד על 'מתכון ההצלחה', גורם שחברי הקיבוצים התעלמו ממנו או התנגדו לו בזמן פרסום ספרו.

זאת ועוד: לנדסהוט עמד מלא תמיהה נוכח יכולת הקבוצה הארצישראלית לנצל משאבים בצורה יוצאת דופן: הנקודות הישנות שהוקמו מ 1920 ועד 1928, בחלקן קיבלו את תקציבן המלא רק בשנת 1936. 44 הישובים שקרן-היסוד מימנה אותם עד 1937 קיבלו יחד סכום של 678,259 לא"י. ישובים אלו כללו בתוכם אוכלוסייה בת 9,547 נפש. זאת אומרת: 217 נפש בממוצע לכל ישוב שצוייד בממוצע בהון של 15,415 לא"י, היינו 75 לא"י לגולגולת. ואף אם נביא בחשבון שהקרקע ניתנה להם על ידי הקרן הקיימת בחינם לא זה בלבד שצוייד זה כשלעצמו היה דל, אלא שאף הוא לא נמסר לרשות המתישבים בבת-אחת. לפיכך מפליאים שבעתיים הנכסים שנוצרו באמצעים אלה. 13 הנקודות שנוסדו עד 1923 נמצאות היום, כמעט כולן, במצב כלכלי בריא ומבוצר ויש בהן כדי להבטיח לאנשים החיים בתוכן רמת חיים מבחינת הדירה, התזונה, ההלבשה, החופשה וסיפוק צרכי התרבות, טיפול בחולים ובהבראתם וכו' ששום חקלאי עצמאי ואף לא עירוני או תעשייתי אינו יכול להשיג כמותה. (זה) מפליא אותנו ביותר הואיל וכמעט כל הקומונות היו נאלצות מחמת חוסר הון בשביל המשק,

לקחת הלוואה ממקורות אחרים בריבית בשעור גבוה, מה שהטיל על המשק מעמסה בלתי רגילה.²⁷

השיתוף עזר ליצירת רמת חיים משופרת גם בתנאים של דחקות, בגלל החלוקה השיוויונית. בשיתוף יש לתלות את אותם יתרונות שהוא מונה בהשוואה לבן מעמד העובדים בארץ במגזרים האחרים. בתנאים אלה לא הייתה בניית המשפחה הקיבוצית לתופעה מחלישה. אדרבא, היעדר משפחה, גם אם נשמרת הייתה הרוח המיוחדת, הופך היה את הקיבוץ לצורת חיים לקויה. ההוגים למיניהם, החל מהוגי רעיון ביל"ו, עבור דרך הרצל, טרומפלדור וגדודי העבודה של העליה השלישית – ידעו שאפשר לקיים גדוד מגוייס, נזירי, לזמן מוגבל בלבד. לאורך זמן פוגע הדבר בריקמות בניין החיים הנורמליים. לכך חיפשו פתרונות בצורה של 'פאזות השתתפות ומחוייבות', מן המחוייבות הכוללת ועד המחוייבות החלקית המוקדשת לבניין ישוב בר קיימא. חברה ללא משפחות לא ניתן להגשים, להוציא חברת נזירים. ואכן, אפשר לעקוב ולראות את חוסנה המיוחד של המשפחה הקיבוצית המורחבת כל עוד הייתה נתונה באווירה של מעשה חלוצי, כל עוד האמינו בניה בשיתוף בדבקות רליגיוזית. ברגע שנפגע היסוד האמונתי לא עמד לה למשפחה הקיבוצית המורחבת כוח להמשיך בחיי השיתוף הקיבוצי, חרף הרגלי החיים 'הטבעיים' של דורות הבנים והנכדים. או אז, בהעלם החלק ה'רליגיוזי' של מעשה השיתוף, התכרסמה האמונה בצדקתו. החל מאותה שעה החל הקיבוץ להידמות לקומונה החילונית קצרת הימים. מהנתונים שאסף (שעיקר מחקר נעשה על שולחן כתיבה בצריף שהועמד לרשותו בגבעת-ברנר), הסיק על מידת הכוח היוצר שבקומונות. הוא הופתע מהתוצאות הכלכליות החיוביות שמצא בקיבוצים בעת חקירתו. הופתע, שכן, בארץ באותה תקופה, נתפשה הקומונה העברית, במסדרונות המוסדות הציוניים כנוקת כרונית לכספי ההסתדרות. זה נבע במידה רבה מן ההשקעה הכלכלית המוקדמת ומראיית התפקיד הציוני. במובן זה היה קרוב לרופין ורחוק מגישת המקטרגים מבית המדרש של ועדת מיד ב 1928. לנדסהוט נוכח, במידה של פליאה, שתוכניתו הגרנדיוזית והאוטופית של שלמה לביא, (שתוקנה והופח בה חמצן על ידי הקמתן של התנועות הקיבוציות הארציות), אכן, קלעה למטרה; כולל בשטח הכלכלה, והגשימה במידה רבה את המטרה של ההשקעה הציונית הנמוכה, אספקט חשוב בעיני מייסדי הקיבוצים. יכול היה להשוות את תצפיתו עם נתוניו של אופנהיימר מייסד הקואופרציה במרחביה, עם המושבים שקמו עד אז, ולהיווכח עד כמה היה הקיבוץ זול יותר ומצליח יותר מכל השקעה ציונית אחרת. מה שהתברר לו עוד, אגב חיטוט מחקרי זה, הוא עד כמה נוצלה

'רוח החלוציות' לקיפוח החלוצים על ידי המוסדות המיישבים. הסתבר לו מה מקומה של עזרה בזמן ומהי מידת הקריטיות בהתאחרותה, המביאה להסתבכות הקלאסית שכל איכרות מסתבכת בה, דהיינו, השגת הון חוזר, השתעבודות לריבית, מצב שבו רק שמיטת חובות כללית יכולה להביא לתיקון המערכת הכלכלית כולה. הציונות ההרצליאנית היטיבה להבין זאת, אולם, הביצוע היה כושל. לחסרון הכיס, נוסף אי-אמון בסיסי בדרך השיתופית.

לנהוסט שאב את נתוניו מהנתונים הרשמיים של מבצעי המדיניות בעצמם.²⁸ בשבתו בגבעת-ברנר יכול היה לראות גם את התוצאות הקשות של מאמץ מתמשך זה. 'מגיע הדבר לידי כך שאין מוציאים בכלל כסף מזומן אלא בשעת הכרח לשלם תשלום דחוף. אפשרויות השיכון אינן יכולות להתרבות בהתאם למספר החברים החדשים, רבים מוכרחים לגור במשך שנים באוהלים. בכל חדר גרים יחד עד שבעה חברים. דלות זאת משהיא נעשית תופעה כרונית, עולה בדמים מרובים'.²⁹ אולם, התחזקות הכלכלה הקיבוצית, כתוצאה מן הארגון השיתופי, הייתה מהירה מאוד כל עוד היו הישובים הקיבוציים מאורגנים בתנועות סמכותיות שפיקחו למעשה על דרך התנהלותו של כל ישוב קיבוצי בודד במסגרת עקרונית כלכליים וחברתיים ברורים. סמכותם התקבלה על ידי היישובים וחבריהם שכן הם ראו בה מכלול של פיקוח כלכלי יעיל והגשמה אידאולוגית בה-בעת.

ז. ביקורת ומסקנות

יש גם לא מעט דוגמאות של לאי-הבנה בניתוחו של לנדסהוט. חלק מאלה נובעים, אמנם, מהיותו 'חיצוני' לציונות, לתנועת הפועלים בארץ, להסתדרות ולתנועה הקיבוצית. הוא היטיב להשתמש במיומנותו ומומחיותו המחקרית בבדיקת מסמכים, אך לא-פעם נבצר ממנו לרדת לעומק שפתם, לאסוציאציות שהיו מובנות לכל ולא לו. ניתוחו לוקה, בראש וראשונה, בהתעלמות רבה מתפקיד המפתח של הארגון התנועתי כשומר 'רוח הקבוצה'. הוא מתעלם מזה שהקיבוצים ידעו גורל שונה מהקומונות האחרות בעולם, בעיקר בהיותם חלק מארגון משותף, אקטיבי, מחייב, קשור בינו לבין עצמו בקשרים הדוקים, משווה ותובע השוואה ופעילות לפי עקרונות משותפים. האקטיביות הרבה באה לביטוי

28. למשל, א' אוליצור, ההון הלאומי בבניין הארץ, ירושלים 1939.

29. שם, עמ' 97-99.

דווקא בימים בהם חקר לנדסהוט את הקבוצה, בטיפול מוסדי מרוכז – יתרון גדול לעצמו – בפיקוח ובביקורת כלכלית, חברתית, ובעיקר במאמץ מתמשך לגיבוש ה'רוח הקבוצתית'. מדובר בשורה של פעולות חינוכיות בוריאנטים שונים בכל זרם קיבוצי: הקיבוץ המאוחד והמערכת הסמינריונית המסופעת שלו, ריבוי פרסומיו החיצוניים והפנימיים; המערכת המשקית-כלכלית שהייתה לדגם הכללי בתנועה הקיבוצית; השומר-הצעיר וקשריו התמידיים עם תנועת הנוער שלו, בעיקר לפני השואה; הוצאות הספרים הקיבוציות, כל אלה הם דוגמאות לכך. ללא חרצובות הארגון הקיבוצי התנועתי, לאף קיבוץ יחיד לא הייתה יכולת לרכז את 'המוהל' הקיבוצי עד כדי כך שלא 'יסתפח' אל הסביבה, כי אם 'יספח' מן הסביבה אליו.

זרותו של לנדסהוט מתבטאת גם בקבלת דברים כפשוטם, בשם אומרם, בלי להבין את משמעותם האמיתית, או את הקונטקסט שלהן. לדוגמה: הוא מדבר על אפרוריות החיים בקיבוצים הגדולים כפי שציטט מפי מנהיגי הקיבוץ עצמם. כך למשל, ציטט את טבנקין שאמר במועצת יגור ב 1936: 'בייצור המשקי כבשנו כיבושים רבי ערך. קם משק המפרנס את האדם. אך עוד טרם בנה את חיי האדם במלוא היקפם, עוד טרם צר את דמותם במלוא שיעור קומתם'. ובאותו נוסח: 'חיי רוח אמיתיים נעדרים בקיבוץ'.³⁰ לדעת לנדסהוט נובע חסרון מרכזי זה דווקא מגודלו של יישוב קיבוצי. הוא לא הבין את רוח דברי טבנקין שחתר ליתר מתיחות תרבותית, אולם, לא התכוון כלל להיעדרם של חיי רוח בקיבוצים הגדולים. נהפוך הוא: כל בדיקה תראה שלא לה היה יתרון גדול ביחס לקיבוצים הקטנים בכל הקשור לפעילות תרבותית. כל בדיקה תוכיח, על נקלה, את הגיוון התרבותי המרובה יותר ביישוב הגדול לעומת זה הקטן, בציבור הגדול בהשוואה ל'עדה', שהתקשתה בארגון פעילות תרבותית ענפה. הוא נוקש במקום שלא היה צריך ליפול בו כי גם הוא עצמו מנה את היכולת הזאת בין יתרונות הגודל בקיבוץ והייתה משום אי עקביות בביקורתו זאת. טעותו הייתה תיאורטית, כי כך זה צריך להיות במהלך הרצף הגרמני – ולכך חיפש, מבלי לתת את הדעת לסתירה הפנימית לדבריו שלו – ראיות. באותן שנים ממש, זכו חברי הקיבוצים לפעילות תרבותית מגוונת וענפה, אפשר יותר מפועלי עיר, ואפילו מבני המעמד הבינוני, שכביכול כל עושר התרבות נפל בחיקם. הייתה גם כעין ברית לא כתובה בין אנשי הרוח בארץ באותה תקופה לבין חברי הקיבוצים שבוטאה בהערכה הדדית גדולה, בהופעות מגוונות שזכו להם חברי הקיבוצים ובעיקר בגדולים שבהם שסביבם התלכדו האחרים. ביאליק בדגניה, ישה חפץ

30. פרוטוקול מועצת יגור 1936, עין-חרוד 1937, עמ' 58.

והוברמן על הבמה המשותפת לעין-חרוד ולתל-יוסף הם רק דוגמה אחת מרבות. כל הצגה הגיעה לקיבוצים, המון הופעות יחיד, וכל זה בצד פעילות ענפה מאוד של ארגון מוסיקלי (תזמורת עמק-הירדן, וזו של גבעת-ברנר, למשל), שלישיות ורביעיות, חוגים דרמטיים, הרצאות לאין ספור בכל נושא שבעולם ובעיקר, ההצלחה בעיצובו של חג יהודי לא-דתי. (ראשיתו של זה עוד במושבות בימי העלייה הראשונה, עת חיפשו דפוס חדש לט"ו בשבט, לחנוכה, לפורים. אבל המשכו בקיבוצים, במה שלא יכלו אלו לעשות מחמת דתיותן: הווה אומר, טיפוח מקיף של כל מועדי ישראל כולל המועדים הדתיים המרכזיים). החג הציבורי הקיבוצי שפיתוחו התחיל בעין-חרוד הקיף את הקיבוצים כולם, הלך והתגבש למסורת מיוחדת ששמרה על מנהגי אבות מבלי לתת בהם את הטעם הדתי. רבים מפועלי ארץ-ישראל הצטרפו לחוג את החגים שהיוו אלטרנטיבה בפועל לחג היהודי המסורתי.

לוקה גם הסברו של לנדסהוט על הסתירה הפנימית בקיבוץ המאוחד בין משק טוטלי, מתוכנן, ומנוהל ממרכז אחד, ליכולת ביטוי משקי בכל קיבוץ נפרד, כמו גם הביטוי המשקי האישי של חבר הקיבוץ היחיד. גם כאן הונחה הנחה מראש ללא ביסוס. לנדסהוט כך את הקיבוץ המאוחד עם תנועות אוטופיסטיות כשל אואן, קאבה ופורייה, פרוודן וגוסטאב לנדאואר. אצל כל אלה הרעיון הוא המדריך העיקרי, ואילו הקבלה השלמה היא חלקם של אלה החיים בצורת החיים השיתופית. אין ליחיד ביטוי אלא בעניינים שוליים בלבד; הריהו יצור פסיבי, מובל, שאיזושהי הנהגה מושכת בחוטיו. כל ספרות התיקונים החברתיים של המאה ה-19 לוקה, מי מעט ומי הרבה, בליקוי זה. וכך גם לנדסהוט. משום זרותו למושא מחקר לא הבחין באחת הסתירות המרתקות ביותר בהוויתו של הקיבוץ המאוחד, זרם ששאף להיות תנועה מגוייסת טוטאלית וכו-בזמן בנה עצמו עקרונית על אוטונומיה כלכלית חברתית של כל ישוב מיישוביו. (הייתה זו אחת המסקנות מפילוג גרוד העבודה והשפעת הקופה המשותפת הגרודית על התפתחות עין-חרוד בראשיתה). זו הייתה סתירה הן לפי ניסוחה והן על-פי התנהלות התנועה היומיומי, סתירה שחייבה כל הזמן 'הליכה בין הטיפות' מצד המזכירות והישובים גם יחד, אך שמרה על הקיבוץ המאוחד בשנים ההן מן הגורל האוטופי, הגודאי. ההתנהלות בדרך של שיווי משקל עדין ומסובך, הנתון בוויכוח ומתחדש כל הזמן בפעולה בין שני הקטבים האמורים, גרמה לתנועה זו לא רק להיות הגדולה והחזקה בתנועות הקיבוציות עד לפילוגה הפוליטי, אלא גם המחדשת הגדולה (כמעט היחידה) של כל שכלולי החיים הקיבוציים, המשקים, החברתיים והתרבותיים; לנדסהוט התקשה לעמוד על כך.

אין הוא מרחיב די גם בעניין הסכנות שבהנהגה כריזמטית. (וזו פוגעת ב'עדות' יותר מאשר ב'קהילות'). אין הוא מתייחס כלל למידת הדמוקרטיה השונה בתנועות השונות. למידת השוני של השפעת המנהיגים לפי קני המידה של הדמוקרטיה התנועתית. הוא לא שם לב שדווקא הקיבוצים 'החברתיים' הם הפחות דמוקרטיים והקיבוצים 'המשימתיים' הם הרבה יותר דמוקרטיים בכל התנהלותם. (עניין זה נהפך על-פיו בסיסמאות המאבק במהלך ההתמודדות הפוליטית הקשה בקיבוץ המאוחד למן סוף שנות השלושים). כמו כן שגה בהבנת מושג ה'מרות' שהשתמש בו הקיבוץ המאוחד שלמעשה היה כל כולו וולונטרי, מעוגן תמיד בהחלטת רוב, בהצבעות גלויות ונתון לערעורים. עניין איחוד משק ופלוגת יגור בשנת 1933 שהשומר-הצעיר וחבר הקבוצות לא רק שמתחו עליו ביקורת אלא הוקיעוהו כמשל ושנינה לאותה 'מרות' דרקונית, הוא דוגמה מצויינת לא רק לאי-ידיעתו של לנדסהוט, אלא גם לאי-הבנתם של אנשי התנועות האחרות עצמן את העניין לאשורו, וצמיחתה של 'אגדה' ללא קשר למציאות עצמה. הדרך בה נעשה איחוד זה, הייתה על ידי שכנוע אישי של כל חבר וחבר משני הגופים האמורים, עד החלטת האיחוד בהצבעה דמוקרטית במשק ובפלוגת תחילה, ברוב עצום, והבאת האישור למועצת הקיבוץ; זה היה תוכנה האמיתי של ה'מרות'. משנתקבלה ההחלטה – הוגשמה והביאה לפריחה מְיָדית של קיבוץ יגור, עד להיותו משך שנים רבות גדול קיבוצי הארץ ומהחזקים שבהם.

ישנן דוגמאות מעטות מאוד להכפפת קבוצות אנשים להחלטה מוסדית 'פר-אקסלנס' בקיבוץ המאוחד. דוגמה אחת מובהקת לכך הוא מקרה רמת-רחל, כשמזכירות הקיבוץ המאוחד ניסתה לכפות גיוס על קבוצת חברים שהתנגדו לגיוסם לצבא הבריטי, כנגד החלטת 'מיכסת הגיוס' היישובית-התנועתית וכנגד החלטת ישובם שלהם. אבל זה ארע בימי חירום, כשבכל היישוב נהגו כך ואף רדפו משתמטים מגיוס. זה דחה בעיניהם את הצורך בדיון דמוקרטי מסודר.

כל אלה הן הערות שוליים. ניתן לסכם ולומר שלנדסהוט פרץ דרך מרכזית רחבה לחקר התנועה הקיבוצית. דרך זו נותרה שוממה שנים רבות. יונינה טלמון, תלמידיה וממשיכה, כבשו שביל מתפתל לצידה. חבל. הכללת שיטתו בתחום המחקר עשויה הייתה לתרום רבות לכל מה שנחקר מאז. ובאשר למחקר הקיבוצי בעתיד – מן הראוי להועיד ללנדסהוט ולשיטתו מקום של כבוד. לנדסהוט סלל דרך שלא איבדה מתקפותה גם היום, דרך שיש להמשיך ולהיעזר בה.