

הגות, שפה, אמנות

אסופת מאמרים

לכבוד אלכסנדר ברזל

בעריכת

ישראל אידלוביץ

וניסן אררט

המחלקה ללימודים כלליים

המכון - מכון טכנולוגי לישראל

חיפה, תשמ"ז

Philosophy, Language, Arts

Essays in Honour of

Alexander Barzel

Edited by :

Israel Idalovichi

Nisan Ararat

**Department of General Studies
Technion - Israel Institute of Technology
Haifa, 1986**

זאב לוי

הרהורים על "מדות היחד" לאלכסנדר ברזל

פתיחה

מדות היחד לאלכסנדר ברזל¹ הוא חיבור עיוני מקיף ביותר על הקיבוץ כחלק מבעית האדם כיש חברתי.² הדיון מתנהל בו-זמנית על מישור פילוסופי וסוציולוגי, ויחד עם זה פונה גם לאנשי המעשה, החיים בקבוץ ועושים במלאכה. על טיפול משולש זה בנושא מעידים שלושת המבואות, אשר המחבר מקדים לספרו, אולם הם מינה-וביה גם ממחישים את אחת הבעיות, המלווה את הקורא לאורך כל הספר: למי הוא מיועד? לאנשים מחוץ לקבוץ, המתעניינים במהותו החברתית, הסוציולוגית, האידיאולוגית וכדומה, או לחברי הקבוץ עצמם, כדי לסייע להם, במישור העיוני, בהתמודדות היומיומית הרי שאורח החיים הקבוצי מעמיד בפניהם? בנוסף, מבחינת רמתו של הדיון המתנהל בספר, הרי נדרשת השכלה עיונית, שגם היא מגבילה מלכתחילה - כמו בכל ספר עיוני - את קהל הקוראים בכוח, הן מחוץ לקבוץ והן בתוכו.

המאמר מתמקד בסוגיות עיוניות ועקרוניות אחדות, הנוגעות לקבוץ, ולא מתייחס להרבה בעיות פילוסופיות וחברתיות כלליות, חשובות ומעניינות כשלעצמן, המהוות רקע להופעתן ולדיון בהן. היריעה צרה מלהכיל את כולן. ייאמר הדבר ברורות מראש: בהמשך אנקוט עמדה, שמבחינת הדגשה תהיה שונה במקצת מזו של המחבר. סכימטית אפשר אולי לנסח את ההבדל כדלקמן: א. ברזל יוצא מתוך הנחה, שבעיני נראית אופטימית יתר על המידה (אעפ"י שהוא עצמו אינו סבור כן), כי בערך 90% מהבעיות, הייחודיות לקבוץ, מצאו פחות או יותר (אצלו הדגש אף על "יותר") את פתרונן בהתאם לעקרונות הכלליים של השקפת העולם השיתופית-הקבוצית, והבעיות, שנותרו עדיין פתוחות ומצפות לפתרונן ההולם, מהוות לא יותר מאשר בערך 10%. על כן מציע אלכס: הבה נראה קודם-כל את הטוב והיפה, שהינו רב מן הבעיית. אני חושב כמוהו, כי 90% של חיי הקבוץ שייכים לתחומו של הטוב, ו-10% לתחום הבעייתי, אולם סבורני עם זאת, כי עיקר תפקידו של איש-עיון, חבר-קבוץ הוא להתמקד בבעיות ולהתמודד אתן. שכן הן המדריכות את מנוחתנו. הדגשים שונים אלה - מדובר בהדגשים ולא בהבדלי השקפות - הינם גם השלכה ישירה של השאלה, שבה פתחתי: למי מיועדים הדברים שבספר? אם לאיש מן החוץ, הרי בודאי שיש להצביע קודם-כל על החיוב הרב, שהקבוץ - בתור נסיון אוטופי יחיד במינו בעולם שלא נכשל, כדבריו המפורסמים של בובר³ - הצליח להגשים על פי עקרונותיו המכוונים (על מושג זה להלן); וגם אז אין להעלים עין מן הבעיות. ואם לאיש הקבוץ מכוונים הדברים, הרי מן הראוי להצביע על הבעיות ועל הטעון בירור, ולנסות להציע דרכים לתיקונן. אף אחד אינו משלה את עצמו, כי ניתן להגשים את מלוא החזון הקבוצי, כפי שעמד לנגד עיני משריו הראשונים. לכן גם אין מקום לדיבורים הנדושים מהסוג: "אם או בלי זה עומד הקבוץ או נופל...". מה שיעמוד אפוא במרכז דברי שלהלן, תהיה בעיה, שעוברת כחוט השני גם בספרו של אלכס: היחס בין מהות למכשיר.

העדה השיתופית כאנטי-תורה לאטומיזם חברתי

בטרם אנש לנושא העיקרי, עוד הערה מקדימה. המחבר מעלה את הסברה, כי העדה השיתופית והקבוץ (שני ביטויים אלה משמשים אצלו בדרך-כלל כשמות נרדפים) - בתור תשובה נאותה לאטומיזם חברתי - שואבים את השראתם גם מן התפיסה הדתית של היהדות, שבה אלוהים אינו נפרד מהעולם הממשי, בניגוד לתפיסה הדתית האופיינית לנצרות.⁴ הנחה זו נראית לי מגמתית ושגויה משני טעמים:

1. קודם-כל, למרות אי-אלה נימות כעין-פאנתיאיסטיות בזרמים המיסטיים של היהדות - חסידות אשכנז במאות ה-11 וה-12, ואחר כך תורת הקבלה, וכמו כן השימוש הרווח בביטויים כגון "שכינה", "המקום", "כבוד האל הממלא עולם כולו" וכיוצא באלה - הרי תפיסת האלוהים של היהדות, בדיוק כמו של הנצרות, גורסת אלוהים טראנסצנדנטי, הבורא את העולם ומתגלה לאדם, אבל בפירוש נבדל ממנו. אין השכל האנושי מסוגל להכירו. אולי אפשר לאפיין את אלוהים, על פי התפיסה הדתית של היהדות (ושל דתות מונותאיסטיות אחרות) בתור הממשות האחרונית, שממנה הכל נגזר. ברם, תפיסת אלוהים כבלתי-נפרד מהעולם הממשי היא לכל היותר אחת ההשקפות הדתיות שרווחו ביהדות, ובודאי לא הדומיננטית והאופיינית ביותר.
2. שומה גם להיזהר מהפאראלוגיזם, האורב בשער - במודע או בבלי-מודע - והאומר, כי הואיל ומבין כל הנסיונות להגשים קומונות בעולם, הקבוץ מהווה לכאורה צורת חיים שיתופית יחידה שהצליחה, או לא נכשלה (לפי הגדרת בובר הנ"ל), הרי יש לבקש את פשר הדבר במורשת הרוחנית וההסטורית של היהדות. אין הדבר נכון מבחינה עובדתית; מעידות על כך עשרות הקומונות בעולם, המוסיפות להתקיים במקומות שונים בעולם, ואשר אחדות מהן - אורך חייהן גם עולה על זה של הקבוץ. (בחלק מהן ביקר המחבר). אמנם נכון הדבר, שמשקלו של הקבוץ בחיי החברה הישראלית שונה לחלוטין מזה של אותן קומונות, המפורות אי-פה אי-שם ברחבי תבל. ההבדל הזה נובע, כפי שיובהר ביתר הרחבה להלן, מכורח המציאות. ששררה בארץ, ולא דווקא מייחוד יהודי. הקומונות הנ"ל ביקשו בצורה זו או אחרת להינתק מהעולם הסובב אותן, בשעה שהקבוץ התפתח מתוך זיקה הדוקה למציאות חלוצית מיוחדת במינה.

היסודות העיקריים של אידיאולוגית השיתוף והשויון הגיעו אל הקיבוץ מן התנועה הסוציאליסטית המודרנית, ולא דווקא מהמורשת היהודית (אעפ"י שגם היא השאירה עקבותיה בה - עקבות ולא יסודות). עוד אתעכב על כך בקשר עם הבחנת אלכס בין חברות "מתהוות" וחברות "מכוננות". אפשר אמנם לטעון, ובמידה רבה של צדק, כי הסוציאליזם מהווה גם-כן ביטוי של החזון הסוציאלי עתיק-היומין של נביאי ישראל⁵. היו שנטו לדבר על מארקס בתור "צאצא אחרון של נביאי ישראל", וכיו"ב מליצות⁶. הוא הדיו בנוגע להשפעת הרעיון המשיחי (והאסכאטולוגיה הנוצרית) על תורת האוטופיה במישנתו של הפילוסוף

המארקסיסטי היהודי ארנסט בלוך. אך נניח לשאלה, באיזו מידה מהווה הסוציאליזם בבואה לחזון הנביאים ולרעיון המשיחי. הנקודה, הנוגעת לענייננו, היא, שהתנועה הקיבוצית שאבה עיקר השראתה מרעיונות הסוציאליזם המודרני (יהיה המשקל היהודי שלו אשר יהיה), ולא ראתה עצמה בהכרח המשך למסורת יהודית זו או אחרת. גם מישנתו של א.ד. גורדון אינה משנה בהרבה תמונה זו, שיש בה, מטבע הדברים, שמץ הכללה.

אפס, התיזה העיקרית, שביקש אלכס להבהיר, ראויה למלוא תשומת-הלב, דהיינו שהחברות או העדות השיתופיות (אני נשאר צמוד למינוח הנקוט על ידו) אכן מהוות כעין אנטי-תיזה לתמונת החברה האטומיסטית, כפי שצייר אותה בשעתו תומס הובס⁷. אם, לדבריו, גם השקפת מארקס לא נחלצה ממנה, זאת שוב שאלה פתוחה לדיון, שלא כאן המקום והאפשרות להאריך בה. אעיר רק בקצרה, שתורתו של מארקס דגלה, לדעתי, ברעיון הפוך: להבטיח חברה כזאת, שבה כל אדם יחיד יוכל לממש את הסגולי שבו. אולם אדם כזה אינו יכול להיות נתין של מדינה הובסיאנית, שבה כל אחד מוותר על מלוא זכויותיו ועל אינדיבידואליותו, לרבות מחשבתו העצמית, למען הרבון. חיי-צוותא הם תנאי להבטחת פיתוחם של כשריו היוצרניים של כל אדם ואדם, כדי שכל אחד יהיה מסוגל, כאמור, להפיק את המיטב האינדיבידואלי הגנוז בו. התכלית איננה "האדם" (בה"א הידיעה)⁸, אלא כל אדם בתור יחיד עצמאי יפה מציין גם אלכס, כי "יחד" ו"יחיד" נגזרים מאותו שורש. היחיד, המבקש לממש את "המיוחד" (גם מלה זו מאותו שורש) שבו, זקוק לזיקות ויחסים עם זולתו. אלה הן, כדבריו, שאני מקבלם כלשונם, "זיקות-יחסים בטבעו-מהותו"⁹ לעומת זה נראית לי מפוקפקת למדי טענתו, כי האטומיזם ההובסיאני היווה לא רק את מקור ההשראה של המארקסיזם, אלא אף של הפרוידיאניזם, ודרך ההדוניזם הגיע, כביכול, עד לניאו-מארקסיזם ועד לוילהלם רייך...¹⁰ גם אין זה מדויק, שכל תורות ההתפתחות של המאה ה-19 הדגישו, בעקבות תורת דארווין, רק את המאבק לקיום הפרט והישרדותו. מן הדין היה להזכיר לפחות את ספרו של האנארכיסט הרוסי פטר קרופוטקין מאותן השנים, עזרה הדדית: גורם של התפתחות¹¹ בתור אנטי-תיזה אפשרית לטענה הנ"ל, אעפ"י שהיא שייכת למה שאלכס מכנה בשם "נטוריזם".¹²

התפיסה האטומיסטית מנוגדת אמנם לחברתיות המהותית של האדם, המאפיינת אותו מאז אותו מעבר גורלי בערפלי טרום-ההיסטוריה ממצב של טבע למצב של תרבות. חל ככלות-הכל, גם לא היה זה מקרה, כי אריסטו, בשעה שניסה להגדיר את מהותו המיוחדת של האדם, בחר במונח *zoon politikon*, דהיינו יש, החי במדינה ביחד עם יישים אחרים. בדבריו על התפיסה האטומיסטית משתמש אלכס בצורה קולעת מאוד בבטוי "הטעייה אטומיסטית" (*atomistic fallacy*)¹⁴. מולה הוא מעלה הנחה אחרת, העוברת אף היא כחוט השני בספר.

"בהיות היחד תנאי ישותי, טבע האדם, הרי שהאדם לעולם אינו פושט שייכות. אלא מצרף, ממוג, מחליף, מעתיק נקודות-כובד בויקות יחסיו עם אחרים".¹⁵ אמנם הניגוד לחברה האטומיסטית אינו בהכרח רק הקיבוץ, אולם הוא מהווה ללא-ספק אחת התשובות הטובות וההולמות ביותר לה. אולם גם כאן משלב המחבר טענה, המבקשת להבליט את שורשי הייחוד היהודי. הוא סבור, כי העדה השיתופית בארץ הינה תולדת ההתנגשות בין היהדות בדפוסיקה הקהילתיים המסורתיים לבין רצונם של יהודי המאה ה-19 להשתלב בחיים האטומיסטיים והאינדיבידואליים של אירופה.¹⁶ התיזה בהחלט מענינת, אבל ספקולטיבית; לדעתי יש בה גם-כן שמץ של מגמתיות אפולוגטית-יהודית.¹⁷ התרופפות חיי הקהילה היהודית, כמוה כהתרופפותן של הקהילות הכפריות ושל הגילדות בקרב הלא-יהודים באירופה, קיצבה הוגבר מאוד עם התגברות תהליכי החילון ברחוב היהודי, וזו הולידה ללא-ספק בעיות רבות-משקל בחיים היהודיים המודרניים. המכשולים, שנערמו בפני רצונם של יהודים להשתלב כיחידים בחיים החברתיים והרוחניים הכלליים, בעטיה של האנטישמיות המתעצמת, תרמו את חלקם גם להתהוותה של התנועה הציונית (הרצל ופרשת דרייפוס), אולם המסקנות הנ"ל ביחס לעדה השיתופית בארץ עדיין מצריכות עיון וביסוס.

מהות מול מכשיריות

כאמור, אחת הסוגיות החשובות בספר היא ההבחנה בין מהותי למכשירי, המזכירה בדיעבד הבחנה של ברוך שפינוזה, אמנם בהקשר אחר, בין הכרחי וקונטינגנטי (שעוד אחזור אליה). אחת הדוגמאות, שמביא המחבר להמחשתה, היא אופן חלוקת המצרכים בקבוץ. אופן זה אינו שייך למהות הקיבוץ, אלא משמש, כביכול, רק מכשיר ליימוש המהות.¹⁸ מכאן המסקנה, כי שימוש בטכניקות בלתי-שלמות אינה פוגמת במהות, מכיון ששיפור בטכניקות יאפשר בבוא הזמן לממש את המהות בצורה טובה יותר. הוזה-אומר, טכניקה גרועה אינה סימן למהות גרועה.

בעייה מתודולוגית דומה אפשר לפגוש בסטרוקטורליזם (שאלכס נדרש לכמה מטיעונו בהמשך) בהבחנה בין תיאוריה למתודולוגיה. ההשוואה עם הסטרוקטורליזם עשויה להבהיר נקודה חשובה. זאת היא מתודולוגיה מדעית, המבקשת לשרת תיאוריה מסוימת - בתחום הבלשנות. האתנולוגיה, המיתולוגיה, הפסיכולוגיה, הסוציולוגיה וכן הלאה, כדי להבהיר תופעות ועובדות, שלא מצאו את פישורן ההולם בתיאוריות קודמות או יריבות. המתודה הסטרוקטורליסטית מתיימרת להתגבר על חסרונות אלה ולהבטיח תיאוריה טובה יותר (ובכמה מן התחומים הנ"ל אכן הצליחה בכך). מבחן המתודולוגיה הוא, אפוא, בהצלחתה לבצע את המשימה של קידום התיאוריה הנדונה. ברם, אחת הבעיות הקשות, שעלתה בשטח זה מן הרגע הראשון, היא השאלה, היכן למתוח את קו-התיחום בין מתודולוגיה לתיאוריה.¹⁹

אדרבא, לא רק הגבול בין מתודולוגיה לתיאוריה אינו תמיד ברור כל-צורכו בסטרוקטורליזם, אלא לפרקים מיטשטש גם הגבול בינו ובין אידיאולוגיה. אותו כשל בדיוק אורב להבחנה בין מהות ומכשירים. האם לא יכול לקרות - ואכן זה קרה תכופות - שמכשירים נתפסים בתור מהות? כך אירע, למשל, בהרבה דתות, כשהושם בהן הדגש העיקרי באורחות פולחן, במנהגים, במצוות צרמוניאליות ובמוסדות. גם ביהדות החרדית קיום מצוות מעשיות, ובעיקרן "מצוות שמעיות" (כלשון סעדיה גאון), מה שמנדלסזון ניסה להגדיר בשעתו "כחוק הצרמוניאלי", מהווה סימן-היכר ייחודי למהותה הדתית של היהדות. בזמן המודרני הוקיעו מצד אחד ס. קירקגור את הממסד הכנסייתי הנוצרי, שהאפיל לדעתו על התוכן המהותי של האמונה הנוצרית האמיתית, ומצד אחר הוגים יהודיים דתיים כמו מרטין בובר את היהדות 'הממסדית' (הרבנית), אשר למולה העלה על הנס את מה שכינה היהדות "המחתרית", המבטאת, לדעתו, את מהותה האמיתית של היהדות.²⁰

אעפ"י שהתאור הזה לוקה אף הוא מדרך הטבע בסכימטיות, וביהדות, שבה נועד למעשה הדתי משקל מיוחד במינו²¹, הדברים בודאי יותר מורכבים, הרי הבעיה העקרונית מזדקרת כאן לעיין במלוא בהירותה: עצם ההבחנה בין מהות למכשיריות, אעפ"י שהיא נכונה עקרונית, היא חרב-פיפיות, העלולה לגרור כשלים בעת יישומה, שכן לעולם תישאר בעינה השאלה. האם תופעה זו או אחרת הינה בגדר מהות או רק מכשיר של המהות. אין הגדרת-פלא, שתוכל להדריכנו בנדון אחת ולתמיד. להמחשת הענין יהיה מן המועיל להידרש בסוגיה חשובה זו להבחנה של שפינוזה בין עצם לתואר מחד-גיסא, ולהבחנתו בין הכרחי לקונטינגנטי (שכבר הוזכרה לעיל) מאידך-גיסא. אנאלוגיה זו תוכל - כך אני מקווה - לתרום להבהרת הבעיה שלנו, דהיינו לשאלה: האם אין מכשירים, שבלעדיהם המהות לא תהיה מהות?

על-פי שפינוזה מוגדר העצם על ידי תארו. אעפ"י שהאדם, מחמת מיגבלות שכלו, מסוגל להכיר רק שניים מאין-סוף התארים של העצם - את החשיבה וההתפשטות - הרי מהות העצם מתאפיינת בכך, שהיא כוללת את כל אין סוף התארים. מבלי להיכנס לבעיות הפילוסופיות הכרוכות במושג האין-סוף בכלל ובמושג העצם של שפינוזה בפרט, שהרי עניינו כאן מצטמצם לאנאלוגיה בלבד לצורך המחשת הבעיה שלנו, על-פי שפינוזה לא תהיה המהות שלמה, אם יחסר אחד התארים. זוהי השקפה מיטפיזית, שמסקנתה ברורה: התארים הם חלק ותנאי של מהות העצם. כלום אין הדבר דומה לקשר בין המהות והמכשיר, שעליו מדבר אלכס ברול בעדה השיתופית? האין כאן סכנה, שהשימוש שהוא עושה במושג המהות, ייהפך למשהו ערפילאי? אמנם עמדתו אופטימית. הוא בטוח, שמהויות הן חזקות מנסיבות חולפות, המולידות מכשירים אלה או אחרים למימושן. מזה הוא מסיק מסקנה אקטואלית. מן הדין להימנע, למשל, מן המנהג הרווח לראות ב"צילומי פתע" של חיי הקבוץ ברגע מסויים בטוי, היכול לשקף את יסודותיו המהותיים²². אולם קיצוניות אחת עלולה לגרור, לדעתו, גם את היפוכה, דה-עקא להתעלם מן הגורמים החיצוניים, המשפיעים בצורה זו או אחרת על

התהליכים הפנימיים של הקבוץ, ולמדוד את ההישגים והמחדלים על-פי עקרונות מהותיים גרידא.²³ בצדק הוא קובע שאי-אפשר לבדוק כל שני וחמישי עקרונות ומימושם, ועל סמך זה להגיע למסקנה הנחפזת, כביכול, כי אי-מימוש משמע אבדן מהות. קל וחומר שנימוק רופף כזה אינו יכול לשמש תרוץ לעזיבת הקבוץ.²⁴ אך האם היו עוזבי קיבוץ, שנימקו את עזיבתם בכנות בטעם של אי-מימוש עקרונות? ההנחה היא בעיקרה נכונה, ואילו ההדגמה מוטלת בספק.

להבדל הזה בין מהות ומכשיר מתלווה ההבדל המקביל בין הכרחי וקונטינגנטי. נחזור פעם נוספת לבעיה דומה ב"תורת המדות" לשפינוזה. לפי השקפתו תואר הוא הכרחי, כאשר בהעדרו מאבד הדבר המתואר את מהותו. לעומת זאת תואר הוא קונטינגנטי, כשהדבר המתואר שומר על מהותו גם בהעדרו.²⁵ אם נערוך שוב אנאלוגיה לבעיה שלפנינו, הרי טענתו של אלכס אומרת, כי השיתוף, למשל, מהותי לקבוץ, בעוד אשר חקלאות, ישיבה על הגבולות, יישוב השממה וכדומה, על אף כל חשיבותם הלאומית והציבורית, אינם מהותיים לקבוץ. מצד אחד הטיעון הזה משסבר את האוון, שהרי כל הפעולות הללו באמת אינן ייחודיות לקבוץ; אך כלום ניתן להפרידן כליל ממהותו? ספק רב, אם בלי המציאות ההיסטורית המסויימת של ההתיישבות הציונית בארץ, שבשבילה יישוב השממה, חקלאות, ישיבה על הגבולות היו מטרות חיוניות ביותר, היינו מגיעים בכלל אל המהות, כלומר אל צורת החיים השיתופית, כפי שהיא מתגלמת בקיבוץ. אעפ"י שמבחינה תיאורטית גרידא אפשר להניח קיומה של קומונה עירונית, למשל, שכל מהותה תצטמצם לד' אמות חיי השיתוף של חבריה (אעפ"י שכמעט אף אחד מנסינות כאלה לא האריך ימים), הרי אנו חשים בכל-זאת בעליל, כאילו אינסטינקטיווית, שחקלאות, הווה-אומר הקשר המשומץ לאדמה אמנם איננה תנאי לשיתוף, אבל מהווה יחד עם זאת נדבך מהותי ואופייני של הקבוץ, הרבה יותר, למשל, מן התעשייה (אפילו אם זו מהווה כיום בהרבה קיבוצים את מקור הפרנסה העיקרי והמכריע). אדרבה, דווקא התעשייה, על דפוסי הניהול ההירארכיים המיוחדים, יוצרת לא מעט בעיות, העלולות לסכן את אושיות השיתוף והשויון. (במפעלים האזוריים אולי כבר עברנו בנדון זה את הקו האדום). אך לא כאן המקום להאריך בזה. בקיצור, גורמים זמניים או מקומיים אמנם אינם מאפיינים את מהותו של הקיבוץ, אבל אי-אפשר להעלים מהם עין; בדרך-כלל הם היו אלה, שהביאו להתהוותו של הקיבוץ בתור קיבוץ בסיטואציה הסטורית מיוחדת במינה. המשימות החלוציות הן שדחפוהו בתחילת דרכו אל צורתו השיתופית. האם חלוציות שייכת להיבט המהותי או המכשירי? הוא הדין לגבי מושגים כמו התיישבות, התנדבות וכו', אשר מבחינה מהותית אינם מייחדים את הקבוץ בתור עדה שיתופית, אבל מילאו תפקיד מרכזי בהפיכתו לעדה שיתופית. אלה היו משימות, שהיחיד לא היה מסוגל אז להגשים לבד.²⁶

בעית המהות בכלל הסטרוקטורליזם

הדיון בבעית המהות מוביל את אלכס לנסיון להסתייע במתודולוגיה הסטרוקטורליסטית גם למען הבהרת חיי השיטוף. היסוד המהותי כרוך במבנה התשתית, המתגלם בסטרוקטורה של יחסים סמויים, בשעה שהמימד התצפיתי, כלומר מה שרואים על-פני השטח, משקף את הצד החולף, המכשירי וכו'.²⁷ אך נראה לי, שזהו יישום מטעה של הסטרוקטורליזם. תכלית המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, ששימשה את קלוד לוי-שטראוס, הנציג המפורסם ביותר שלה, במחקריו האנתרופולוגיים, היתה לחשוף מערכת יחסים סטרוקטורליים נסתרים, צורניים בעיקרם, אשר באמצעותה ניתן להבהיר, כאמור לעיל, תיאוריה מסוימת באופן יותר סביר מאשר על ידי תאור וניתוח גרידא של נתונים תצפיתיים. ואילו את השיטוף בקיבוץ אנו שופטים על-פי מה שמתגלה לנו בשטח, ולא במשהו נעלם מהעין. ועוד, במקום אחר מנסה אלכס להציג את המתודה הסטרוקטורליסטית כעין רדוקציוניזם, אבל גם זאת טענה פשטנית מדי. הרי בסטרוקטורליזם לא מדובר אף פעם, בניגוד למה שטוען אלכס, על "סטרוקטורות נצחיות-כלליות" או על איזו חוקיות כללית, אלא על הנחות מתודולוגיות, שניתן להעתיקן, בדרגות שונות של הצלחה, מתחום לתחום לצורך המחקר. הסטרוקטורה איננה מהותה של המציאות, אלא היא יציר מתודולוגי, המציע לתפוס מיגורים ותחומים מסויימים של המציאות בתור סטרוקטורות (סמויות), כדי להבטיח, כאמור, הבנה יותר טובה של העובדות והתופעות באותם תחומים. השיקול הוא היריסטני מעיקרו. הבסיס התיאורטי למתודולוגיה הזאת היא ההנחה (אשר היא עצמה יכולה להיות כמובן שנויה במחלוקת), שרוח האדם נוטה לתפוס את העולם באמצעות שיטות מיון (טאקסונומיה) וסטרוקטורציה. אולם ספק גדול הוא, אם מתודולוגיה כזאת יכולה לתרום באופן משמעותי להבנת אותה מציאות חברתית ששמה חיי קיבוץ.

מה שהניע את המחבר, בין היתר, לנסות ולהסתייע במתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, היתה בודאי גם בעית היחסים בין המכלול והחלק.²⁸ לענין הזה תהיה בהמשך באמת משמעות עקרונית רבה, כשידובר - בפרק "צורות היחד" - על הקבוץ בתור קורלטיב (ראה להלן). כאן אסתפק בהערה מתודולוגית קצרה בלבד.

אלכס מציין בצדק, כי תצפית על התנהגותם של יחידים איננה מספיקה להבנת מכלול היחסים שביניהם, ולכן גם אינה מספיקה לחריצתם של שיפוטי-ערך. רק עיון מעמיק במהות המכלול יבטיח את ההבנה ההולמת של המערכת, שהיחידים מתפקדים בה בתור איברים יחידיים. ברם, אי-אפשר להבין מכלול סתם. לכן קובעת המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, ששומה על המחקר להוביל להסבר אדקוואטי של המערכת, הנתונה ביסוד התופעות התצפיתיות הניגלות בתחום הנחקר. דבר זה מושג באמצעות כינון של דגם, החושף את הסטרוקטורה (של היחסים) של אותה מערכת המושג "מערכת" הינו חידוש מונחי מודרני (ובינתיים גם אופנתי מאוד), שבאמצעותו מנסים לעקוף הן את מחדלי המודל המיכאניציסטי (ובינתיים גם אופנתי מאוד), שהיו מקובלים מאוד על חוקרים והוגים מאז ההשכלה והרומנטיקה.

אולם השאלה היא, האם דגם כזה, המשקף את מערכת היחסים הסטרוקטורליים הסמויים, מהווה תשובה לתפיסה האטומיסטית, שנגדה פתח אלכס את התמודדותו העיונית? על-פי גרסת הסטרוקטורליזם, היחידים, שהיחסים ביניהם מכוננים את המערכת, אינם מודעים לפשר האמיתי של אורחות התנהגותם. אלה נשארים מעוגנים ב"בלתי-מודע קולקטיווי".²⁹ כללי התנהגותם החברתית אינם אלא בבואה חיצונית ליחסים סטרוקטורליים נסתרים. ברם, אם הבריות אינם מודעים לפשר האמיתי של היחסים, המקשרים ביניהם, והמעשים הנובעים מהם, הרי הם נשארים בגדר "אטומים". ואף חמור מזה, הם נעשים לאיברים פאסיוויים של סטרוקטורות בלתי-תלויות בהם. האדם, במרבית גווניה של המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, נהפך לאובייקט סביל של יחסים ולא לנושא האקטיווי, לסובייקט. האם סכימה כזאת של מכלול סטרוקטורלי, שבו כל יחיד מתפקד כאיבר במערכת יחסים, משקף או יכול לשקף את המציאות הקיבוצית?

עמדתי כאן על ההיבט המתודולוגי בלבד; עוד אחזור בהמשך גם למהותה התוכנית של הסוגיה הזאת.

על קיים וחולף במהות

אחרי דיגרסיה זו על המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית הבה נשוב לבעיית המהות. בפתח מבואו השלישי מסתייג המחבר מן הטעון, כי העדה השיתופית התגבשה מתוך פראקסיס, ולא מתוך עיון, כלומר עקרונות מהותיים. אולם כפי שצויין לעיל, זה היה דווקא קו-הייחוד האופייני להתהוות הקבוצ בארץ, להבדיל מהתהוותן של עדות שיתופיות במקומות אחרים. (הבעיה הזאת גם תצוץ בהקשר נוסף, בעקבות ההבחנה בין חברות "מתהוות" ו"מכוננות"). כאמור, בתנאי החיים הקשים והמיוחדים בראשית ההתיישבות בארץ, המציאות היא שכפתה את השיתוף. התיאוריה והאידיאולוגיה באו בהמשך, בעיקר בהשפעת הרעיון הסוציאליסטי והמהפכות של שנות העשרים בעולם. כאן אולי נעוץ גם שורש הפער בין דור המייסדים לילדי הקבוצ.³⁰ סכימתית ניתן להציג זאת אולי על ידי תאור שלושה שלבים כדלקמן:

1. המציאות השיתופית מתהווה בלחץ התנאים האובייקטיוויים והפראגמטיים.
2. למציאות שיתופית זו מתלווים אידיאולוגיה ועקרונות, שחונם משקף את הציפיות, שנולדו במציאות הנתונה בהתהוות. כאן מתווספת עיקר המהות, מבחינה עיונית ורעיונית.
3. הולכת ומתהווה בהדרגה מציאות שיתופית חדשה, שבה חלקים שונים מאותה אידיאולוגיה, שהתגבשה בשלב השני, אינם מדובבים עוד את לב אלה, שנולדו לתוך אותה מציאות וגדלו בה, כלומר לא בחרו בה כתוצאה של הכרעה עצמית. לשון אחר, בשלב שלישי זה צצים ספקות ביחס למהות, שהתגבשה ונוסחה במצעים רעיוניים בשלב השני.

אעפ"י שזה היה תאור סכימטי, עם כל הסכנות שבדבר, הרי הוא בכל זאת יכול להבהיר, מהי עיקר המשימה, המתחייבת מכך שבבילנו: לבדוק, או לבדוק מחדש, מהו היסוד המהותי. המתקיים ונשמר הן במציאות הקיבוצית המתפתחת והן ב"בנין-העל" האידיאולוגי שלה. הווה-אומר, אם דנו קודם בהבדל בין מהותי ומכשירי, בין הכרחי לקונטינגנטי, יש לדון כעת בבעיות מזוית-ראיה של קיים וחולף.³¹ זאת גם מטרתו של אלכס: לערוך בחינה עיונית-פילוסופית למען הבהרת המהות (של הקבוצ) ושמידתה. אבל מתגלה כאן נקודת תורפה מסוימת: מן ההבחנה העקרונית הנכונה בין מהותי לחולף ביחס לקבוצ, הוא מבקש להגיע גם להכללות על-אודות עקרונות מכוננים כלליים של מרבנות. תוך כדי כך נוצרת מעין ערבוביה בין אפיסטמולוגיה לסמנטיקה³², שכן עצם ההנחה בדבר "עקרונות מכוננים", שבשביל אלכס היא כעין הנחת-אב, הינה בעייתית מאוד. ההיפותיזה, ברוח קאנט, כי בעל עקרונות מחוסן, כביכול, מהשפעות ההתנהגות השונה של אנשי סביבתו, בודאי אינה מבוססת עיונית. זיקה לעקרונות אינה נשמרת מאליה. אחרת לא היינו צריכים להקדיש תשומת לב כל-כך רבה לחינוך אל ערכי הקיבוצ. מאפיל כאן הרצוי על המצוי, כמו למשל בקביעה הבאה של אלכס: "עקרונות מכוננים אינם מועמדים לתמורה"³³ האומנם? האין כאן שמץ דוגמטיות (בלתי-מכוונת)? כלום ניתן היה להפוך את הקביעה הנ"ל למשפט בעל תוקף כללי? מסופקני. כאן אפוא ציר המחלוקת, מפני שהסכנה, המתלווה לדברים אולי בעל-כורחס, מתבטאת בזה, שמתוך האמונה האופטימיסטית שלו (לדעתי) נוטה המחבר להגדיר תמורות, ולפרקים אפילו סטיות, בתור משהו בלתי-מהותי. באופן כזה ניצלת מהות הקבוצ לכאורה מפגיעה. אך כלום לא אורבת אז בשער סכנה של צמצום המהות וכרסומה? ועוד, אם מה שנחשב למהותי בעיני דור המייסדים, אינו נחשב למהותי באותה מידה בעיני דור הממשיכים כיום, היכן נמצאת המהות? מבלי להיכנס למבוך מפותל של שיפוטי-ערך, יש בכל-זאת מקום לשאלה: האם אין יסודות מהותיים ועקרונות מכוננים, שלא עמדו במבחן התמורות - הן של המציאות החיצונית הכללית והן של זו הפנימית? היש בכלל במהות הקבוצ יסודות כאלה, ששיני הזמן לא יכרסמו בהם? אלכס כאילו מנסה להתעלם משאלות אלו על ידי שהוא מגדיר את מרבית השינויים והתמורות בבחינת "לא ענין של מהות"³⁴.

כל זה מחזק את הצורך והחובה לנהל דיון על הגדרת המהות: האם מהווה, למשל, המעבר ללינה משפחתית שינוי מהותי או לא? מבלי לדון כאן בגופו של ענין (החורג ממסגרת עיונים מוגדרים אלה), אלא רק כדי להמחיש את בעיית המהות הכרוכה בדוגמה זו, הריני סבור שאכן כן; יש כאן שינוי מהותי יחד עם זאת, מתוך שיקולים יותר כוללים אינני מוכן במקרה מסויים זה לכפות את דעתי על צעירים, החפצים בהנהגת השינוי הזה בלינת הילדים. לשון אחר, אני (אישית) מוכן לוותר על מקצת מהות, כדי לשמור ולקיים את עצם המפעל שעמו קבוצ. אלכס היה אומר: מהות הקבוצ - השיתוף - נשמרה. לי נראה, לעומת זאת, שהקבוצ נשמר, אבל משהו ממהותו המקורית נשחק. אפשר, כמובן, גם לטעון, שיש מקום בנדון זה לשתיים, או אולי אפילו

יותר תפיסות בדבר מהותו של הקבוצ. אלה הרואים את הלינה המשותפת כחלק מהותי של החינוך המשותף, שהוא מאשיות הקבוצ, רואים בשינוי כזה תמורה מהותית, ואחרים לאו-דווקא. (ככלות הכל עובדה היא, שהיו קיבוצים, אשר מתחילת דרכם הנהיגו לינה משפחתית, וביניהם קבוצ ותיק כמו עין-חרוד, מבלי שקיבוציותם הועמדה בשל כך בספק). תהיה העמדה כלפי הדוגמה הקונקרטי, שהובאה כאן, אשר תהיה, אבל הבעיה העקרונית ברורה: מהות איננה דבר שלא חלות בו תמורות. יציאה ידי חובה על ידי הגדרת השינויים בתור "לא-מהותיים" אינה פותרת את הבעיה.

אפשר להסתייע באנאלוגיה מתולדות הפילוסופיה. אחרי שאפלטון חיבר את הפוליטיקה, ספרו הגדול על המדינה האידיאלית, הוזמן על ידי שליט סירקוז לבוא ולכוננה שם הלכה למעשה. שלוש פעמים הפליג אפלטון הישיש לסיציליה, והעלה חרס בידו.³⁵ כתוצאה מאכזבתו לכונן את המדינה האידיאלית, כתב בערוב ימיו את ספר החוקים, שבו הוא מציע מעין דגם של המדינה "השניה הכי-טובה". היא, כך קיווה, תהיה לפחות בת-יישום וקיום כמו בכל השוואה, יש בסיפור הזה הפרזה ושרירותיות, אולם המחלוקת העיקרית מתחילה, כפי שצויין לעיל, בשעה שדנים בשאלה: מה שייך למהות ומה לא? ההבחנות העיוניות הברורות בין מהות למכשיריות, בין מהותי וקונטינגנטי, מתחילות להתעמעם ולהיטשטש, שעה שמנסים לבחון על-פיהן את חיי המציאות הקיבוצית הנמשכת ומתפתחת. גם אלכס מודע לענין הזה, כשהוא מדבר על אי-הבהירות של משמעות המגמות בבית-הספר הקיבוצי.³⁶

לבעית המוטיווציה של העבודה בקיבוץ

דיונו של אלכס בסוגיה של המוטיווציה בעבודתו של חבר הקבוצ מתקשרת אף היא להיבטים העקרוניים שנדונו כאן. אמנם כמה מדבריו של המחבר בנדון זה אומרים דרשני. עיקר המוטיווציה נבעה דווקא מאותם הגורמים, שעל-פי הגדרותיו של המחבר אינם ממהות של הקבוצ, כגון ציונות, חלוציות, התיישבות ("חומה ומגדל"), וכן הלאה. ואילו כיום כאשר דפוסי החיים הקיבוציים נהפכים בעצמם למטרה ראשית של תשומת-לב עיונית, נוצרות אי-אלה התלבטויות בשטח זה. המוטיווציה אמנם גם כיום אינה נובעת מתוספת תגמולים אישיים או טובות-הנאה כלשהן (כמקובל בארצות הגוש "הסוציאליסטי"), מה שעורר לא פעם אחת את פליאתם של מבקרים מארצות אלה בקיבוצים). יחד עם זה אי-אפשר להתעלם מכך, כי חלק ניכר מהגורמים למוטיווציה, שהיו דומיננטיים בעבר, ושאפשר לאפינם בתור "ציוניים", אידיאולוגיים וכו' (במובן הטוב ביותר של המלים האלה), אינם ממלאים אותו תפקיד מרכזי כיום. תחתם הולך וגובר משקלו של גורם, שהושם אליו לב אך מעט יחסית בעבר - להבטיח ולמצוא סיפוק אישי בעבודה. זה הוליד את הצורך בהרחבת מערכת הלימודים, ההשכלה, ההשתלמויות המקצועיות וכדומה, על מנת ליצור אתגרים חדשים וגדולים בתחום העבודה.

בהדרגה גם הולכת ונחלשת ההבחנה המסורתית בין עבודות פונקציונליות ובלתי-פונקציונליות, אעפ"י שלא נעלמה עדיין כליל, בעיקר בהלכי-רוחם של ותיקים יותר. הביטוי "מימוש עצמי", למשל, עדיין שומר על צליל פז'ורטיווי מסויים גם היום. בקשר עם כל התהליכים האלה מעלה אלכס חשש, כי התמקצעות יתירה עלולה ליצור מעין "מעמדות" בקבוץ, ולגרום לתופעות של הירארכיה³⁷. אולם, אם להשתמש כאן דווקא בהגדרותיו הקודמות, זאת בודאי איננה שאלה עקרונית של מהות. כאן לפנינו ענין של פּוֹנוֹצְיָס, דהיינו "תבונה מעשית" וגמישות. שהרי כל נסיון לכרוך את השיתוף ב"שיון של בינוניים", שגם אלכס מסתייג ממנו, עלול להביא בעקבותיו התפוררות עד כדי נטישת החיים הקיבוציים.

לאחר ככלות-הכול, אין לשנות את הטבע האנושי הגנטי (אעפ"י שלמרבה הצער גם סכנות כאלו כבר מרחפות בחלל עולמנו המודרני), אלא אותו חלק, הנחשב בטעות לטבע אנושי, אבל לאמיתו של דבר הינו תוצאה של נסיבות ומוסכמות חברתיות. בחיי הקיבוץ משתקפת הפרובלימטיקה הזאת, בין היתר, בבעיות של הִתְרַיָּג, וביחוד כשמדובר בחריגה "כלפי מעלה", המעוררת קנאה. (זה אינו מוגבל, כמובן, לתחומי עיסוקיו של אדם בעבודה). בסוגיה זו משמיע אלכס דברים חשובים, אלא שהם שוב נכונים בתיאוריה, אבל לאו-דווקא מנחים את חיי הקבוץ בפועל.³⁸ מציאותן של עבודות "שחורות", או בלשון יותר נויטרלית, עבודות יותר מונוטוניות ובלתי-מענינות, היא בעיה שאין לטאטא אותה אל מתחת לשטיח. מנסים לפתור אותה היום, בין שאר פתרונות, על ידי עבודת זמניים ומתנדבים מסוגים שונים. זה מקהה אולי את עוקץ הבעיה, מבלי לבטלה, אולם בעקבות זאת נולדת בעיה חדשה בעלת השלכות חברתיות חמורות אחרות, כלומר הימצאותם של "חוטבי עצים ושואבי מים" בתוך הקיבוץ. הבעיה מוכרת. ואין תרופות-פלא, אבל יש לתת את הדעת על פתרון, לפחות חלקי, של הבעיות הללו, וזה בעיקר משתי זוויות-ראייה: 1. ריבוי תורניות וגיוסים, שכלל חברי הקבוץ נוטלים בהם חלק, 2. הגברת תהליכי המיכון והאוטומציה. בנוסף על כך, זה העיקר, יש לגוון את תהליכי העבודה באופן כזה, שהם מזמנים בפני חבר הקבוץ מבחר רחב ככל האפשר של עיסוקים, ומעמידים בפני העובד אתגר וסיפוק. כל מיני קשיים יליו אותנו בשטח זה עוד זמן רב, אולם עצם המודעות לקיומן של בעיות אלו והרצון לפתור אותן צריכים להדריך את גישתנו אליהן.

על בעיית הייחוד הקיבוצי

אלכס מונה 8 הנחות עיקריות, שעליהן מושתת, לדעתו, הקיבוץ³⁹, אבל דומני, שאין הן מיוחדות לקבוץ בלבד. אלה אמנם הנחות ה**בְּכִינִית**, ובלעדיהן מהות הקבוץ, לפי השימוש שעשינו במושג זה לעיל, לא תהיה שלמה, אולם - אם מותר לי להשתמש במינוח מעין-לייבניציאני - הן אינן מספיקות. כדי למצות את ייחודו של הקבוץ⁴⁰.

עוד יותר מענינים ומעוררים למחשבה הם 7 "חוקי המשחק", שמונה אלכס בהמשך להנחות הנ"ל. אך גם לגביהם אינן חסרות בעיות. החוק הראשון, למשל, אינו נראה לי מדויק מבחינה היסטורית, כלומר מסופקני אם צודקת ההנחה, שהקיבוץ היו "חברה מותקנת ומכוונת אל מטרה, ולא חברה מתהווה בתנאים המתחילים של מיני מציאויות שונות" ⁴¹ ואילו החוק השלישי בדבר "חברה ברצף זמנים" ולא לזמן מוגבל לביצוע תפקידים, שוב מתעלם מן העובדה, שעמדתי עליה כאן כבר מספר פעמים, כי בדיוק כך התחיל הקבוץ בראשית דרכו. והעיקר, בדיוק כמו לגבי ההנחות, הדברים אמנם נכונים, אבל גם-כן אינם מספיקים לציין את הייחוד הקיבוצי.

נקח, לדוגמה, את המשפט הראשון בדבר חובתו של אדם לעשות לתקון העולם - חובה שהיא, כביכול, מהווה פועל-יוצא של ההשקפה המשיחית היהודית. מצד אחד ניכרת מגמתיות יתירה, דהיינו שוב אותו רצון אופייני לחבר, שכבר דובר עליו לעיל, להעגין את הרעיון הקיבוצי במסורת היהודית. לפיכך היה מתחייב, כי כל אדם, העוסק בתקון העולם, מבטא מיניה-וביה את המשיחיות היהודית. דומני שיש בכך משום התנשאות, אפילו אם המחבר לא התכוון לכך. נטיה זו איננה נחלתו בלבד. תכופות פוגשים את הנטיה הזאת לאפיין למשל, את הסוציאליזם, את מחשבת מארקס וכדומה כביטויים או גילויים של רוח הנבואה והמשיחיות (ראה גם לעיל). סגנון זה היה חביב על ההוגים היהודיים במאה הקודמת, כמו למשל משה הס, ובעשורים האחרונים של מאה זו זכה שוב לתהודה רבה גם בזכות המארקסיזם האוטופי של ארנסט בלוך (אשר ב-1985 מלאו 100 שנה להולדתו), ששאב מלוא-חופניים השראה מן המשיחיות היהודית (והאסכאטולוגיה הנוצרית). מצד אחר, הרעיון המשיחי המסורתי ביהדות היה מיוסד על האמונה במשיח פרסונאלי, שמצפים לו בחיבוק ידיים (ובכיליון-עיניים), בשעה שהאידיאה של המשיחיות (או של "ימי משיח") הינה רעיון מודרני, פרי רוחם של הזרמים הליברליים ביהדות של המאה ה-19, שאומץ אחר-כך - במובן מטאפורי - הן על ידי הוגים ציוניים ("המשיח" לדוד פרישמן) והן סוציאליסטיים. ומה שנוגע שוב לעניננו: לא הרעיון השיתופי או הקיבוץ הינם תולדת החזון המשיחי, אלא הוגי הרעיון השיתופי ביהדות זמננו ביקשו להציגו כפרוייקציה של הרעיון המשיחי, כדי לשוות לו, ממניעים לאומיים, ציוניים ואף ריגשיים, צביון יותר יהודי.

את הייחוד הקיבוצי מנסה אלכס להמחיש באמצעות ששת ערכים ⁴², הבאים בעקבות הדיון ב-8 ההנחות ו-7 חוקי המשחק. ברם, גם הם אינם מוגבלים, מבחינת משמעותם המהותית, לקבוץ בלבד. מתגלה כאן אי-בהירות מסויימת ביחס למושגים "שויון" ו"שיתוף", ההופכים בפי המחבר תכופות למעין שמות נרדפים. "שויון לא-מכני כזה נקרא שיתוף" ⁴³ שני המושגים קשורים ביניהם קשר הדוק, והם בבחינת כלים שלובים, אולם הם מציינים שני דברים שונים. עצם העובדה, שמדברים על "שויון ושיתוף" (כשוו-החיבור מקשר ביניהם), דיה להעיד על

כך. כאשר אני שואף לשוויון (דהיינו: שוויון-ערך) של כל בני-האדם, ולכן תומך במאבקים נגד גזענות והפליה מבית ונגד אפארטהייד בחוץ, וכדומה, אינני מכונן יחסי שיתוף עם כל הבריות. ולהפך, בניגוד לטענת המחבר, משטר או חברה הבנויים על שיתוף אינם מבטלים אוטומטית אי-שוויון טבעי בין בני-אדם. ידועות הרבה מאוד צורות של שיתוף בין לא-שווים בעולם-החי, ופי כמה וכמה בחברה האנושית. אדרבה, עצם השימוש בבטוי לשוני כמו שוויון או אי-שוויון "טבעיים" מופרך מעיקרו. לא "מטבעם", אבל "בטבעם" בני-האדם אינם שווים, לא בצורותיהם ולא בכישוריהם, ואף לא בנטייתיהם. אוניפורמיות כזו היתה סותרת את עצם מהותו של האדם. בני-אדם שונים בערכם, שאיננו קטגוריה של הטבע כל-עיקר, אלא שיפוט אנושי וחברתי.⁴⁴ לכן המטרה, שצריכה לשמש נר גם לרגלי הקבוצה, איננה להשיג שוויון טבעי (מה שבלתי-ניתן לעשותו בלאו-הכי) אלא שוויון חברתי, המתחשב בשוני הטבעי.

אלכס עומד בצדק על כך, כי מניעת זכות-אבות מן הצאצאים, שהיא לכאורה אפילו התנהגות בלתי-טבעית⁴⁵, הינה נורמה מובנת ומוסכמת בחיי הקבוצה, בכדי להעניק לכל בני מידה שווה של פיתוח הכישורים והנטייות הגנוזים בכל אחד בכוח, ולהעמיד אפשרויות שוות בפני כל אחד ואחד מהם. (ייתכן, והלכה למעשה קיימים בקשר עם זה כל מיני פגמים ומחדלים, אולם על עצם ההנחה העקרונית הזאת אין עוררין).

פי כמה וכמה מתבלטת ההבחנה הנ"ל בין שוויון טבעי לשוויון חברתי בעקרון מרכזי אחר של הקבוצה, שאלכס מדגיש גם-כן בצדק את חשיבותו המכרעת - ניתוק הייצור מן הצריכה. העקרון הנכסף הזה, שנוסח במחשבה הסוציאליסטית החדשה בפעם הראשונה על ידי משה הס, והתפרסם אחר-כך בעקבות מארקס⁴⁶: "כל אחד לפי יכולתו, ולכל אחד לפי צרכיו", הוגשם אולי בפעם הראשונה הלכה למעשה בחיים הקבוציים.⁴⁷ בעקבות זה מדגיש אלכס ענין חשוב ואף מהותי מאוד, אשר בדרך-כלל לא הושם אליו לב: לא הייצור המשותף, שהאידיאולוגיה המקובלת של הקבוצה טרחה להבליטו, אלא דווקא הצריכה המשותפת היא היא הקובעת את השיתוף; שהרי היא המבטלת את הפערים בין בני-אדם, שנוצרו בגלל נתונים של שוני טבעי, ובחברה-הלא-קבוצית בעיקר על ידי שוני חברתי⁴⁸.

חברה מתהווה מול חברה מותקנת

במשך עיונים אלה עלו כבר פעם או פעמיים הבטויים "חברה מתהווה" ו"חברה מותקנת" (או "חברה מכווננת"). המחבר דן בהם בהרחבה.⁴⁹ אכן, זוהי הבחנה חשובה ומעניינת מאוד, שזמן הראוי לתת עליה את הדעת בקשר לאיפיון מהותו של הקבוצה. "חברה מתהווה" מצטיינת בכך, שבה נוצרות הנורמות בד בבד עם היווצרות החברה, ובצמידות לתפקידים שהיא מטילה על חבריה (או נתיניה). "חברה מותקנת", לעומת זאת, קודמות הנורמות למה שהמחבר מכנה "היווצרות היחד". קומונות דתיות, למשל, מהוות דוגמה מובהקת של חברות שיתופיות

מותקנות. לכן נשאלת שוב השאלה, שכבר הועלתה לעיל, והמהווה את עיקר ציר המחלוקת. מהו, לפי הבחנה מאלפת זו הקבוצה - חברה מתהווה או חברה מותקנת? זאת איננה שאלה עיונית גרידא, אלא ענין, שממנו מתחייבות בהמשך מסקנות מעשיות וקונקרטיות. אלכס מציין, כי חברה מותקנת מכוונת אל מטרה שמעבר למציאות הנתונה⁵⁰, ורואה בזה את עיקר ההבדל בינה לחברה מתהווה. מתעוררת כאן אסוסיאציה להבחנה מעניינת אחרת, בנויה על לשון-נופל-על-לשון בשפה האנגלית, שהעלה בזמנו הסוציולוג זיגמונט באומן, בין **utopia** ל-**oughtopia**. אעפ"י שהמובן המילולי של המלה **u-topia** פירושו "בשום מקום" ולא "בלתי-אפשרי", הרי התלוותה לחונת, שלא בצדק, במשך השנים נימת-לוואי שלילית. נטו לאפיין בתור אוטופיה רעיון שאין מאמינים באפשרות הגשמתו. זאת, כמובן, מסקנה מוטעית. הזלזול באוטופיה היה בעיקרו של דבר תוצאת הבקורת, שמתחו מארקס ואנגלס בשעתם, בשם הסוציאליזם "המדעי", על הסוציאליזם האוטופי, המצייר תמונות ומצעים של חברות עתידיות, מבלי להציע שום דרך להגשמתן. כמו שנוהגים לדבר אצלנו היום בנימת זלזול על "ציונות" (במרכאות), הוא הדין ביחס ל"אוטופיה". אולם משמעותם המקורית של שני המושגים הללו מוסיפה להתקיים, וכבודם במקומם מונח. לא אבד עליהם כלל. אוטופיה פירושה אפוא רעיון או תוכנית, שבשום מקום אמנם עדיין איננו ממומש, אבל הוא ניתן למימוש, יתרה מזו - וזאת הנקודה החשובה שהבליט באומן - ראוי למימוש. אוטופיה היא גם **oughtopia**. באופן כזה מוחזרת עטרת המושג למקומה. מכאן מתחייבת המסקנה, שיש לעשות ולפעול למען הגשמתה. הניתוק הבלתי-מוצדק בין אוטופיה להגשמה הולך ונעלם, כשמשקיפים עליה ברוח זו.

כל זה מתקשר להבחנה בין חברות מותקנות וחברות מתהוות, כאשר מדובר ב"עדות שיתופיות" (הביטוי החביב על המחבר). קומונות דתיות, שהן, כאמור, דוגמה של "חברות מותקנות", נשארות בגדר "אוטופיות" במובן המסורתי. הן חזיונות בודדים וחולפים. הן אינן מצביעות על הדרכים, שבהן יש ללכת, ועל הצעדים שיש לנקוט, כדי לקרב את חברת האדם לדפוסי חיים צודקים יותר. הן נשארות בדרך-כלל מנותקות מסביבתן. (כאמור, יש להיזהר מהסכנה של הכללות, האורבת תדיר, אבל זוהי התמונה האופיינית שלהן.) אך האם נובע מכאן, שהקבוצה היא בגדר חברה מתהווה? גם זאת תהיה מסקנה נחפזת. הקבוצה מעצם מקומה - הלא בירור מהותו של הקיבוץ היא המשימה הראשית, שהציב לו המחבר בספרו - שנבר את עצם החלוקה הנ"ל בין חברה מותקנת וחברה מתהווה.

נראה לי, כי נכון יהיה לאפיין את הקבוצה בתור חברה מתהווה, העונה בו-בזמן על הדרישות של חברה מותקנת. מצד אחד הוא מכוון למטרות, שהן מעבר למציאות הנתונה, אולם מצד שני אותן מטרות, כפי שניסיתי להראות לעיל, התגבשו תוך כדי התהוותו. הן לא הותקנו מראש. אלכס נמשך אמנם אל המודל של חברה מותקנת, ונגרר בשל כך לפעמים אחרי נימת-דברים אידיאלית ומטיפנית קמעא, בשעה שהוא מתאר את חברי הקבוצה, כפי שהם משתקפים

בעיניו. הם "יוצאים יום-יום למלאכתם מתוך מודעות גמורה להשקעת מאמץ למען מטרות הכלל, ולא למען תועלת הפרט."⁵¹ התמונה הזאת נכונה ללא-ספק לגבי התקופה החלוצית וההרואית של ראשית ההתיישבות הקבוצית, אבל ספק אם היא משקפת נאמנה את המציאות של הקבוץ דהאידינא. היום חבר יוצא לעבודה, כשהוא מקווה למצוא בה גם סיפוק אישי (ולא רק אידיאולוגי), כלומר בטוי לכוחות ולנטיות המיוחדים, הגנוזים בו (ראה לעיל). מובנת אולי הנוסטלגיה לאותם ימים, שהמלאכה הקשה והמלוכלכת ביותר היתה בגדר אידיאל, אולם הראייה הזאת איננה עונה על הבעיות והצרכים של היום. זה מחזיר את הדיון, אולי אף בעל-כורחו של המחבר, שוב אל הסוגיה של מהות ומכשיר. הרוח הנ"ל היתה דומיננטית, כאשר הקבוץ נחשב בעיני חבריו למכשיר של הגשמת מטרות אחרות, אבל לאו-דוקא למטרה בפני עצמה. אמנם גם היום משמש הקבוץ מנוף להגשמת הרבה מטרות לאומיות, חברתיות, בטחוניות וכדומה, ומבחינה זו ייעודו הציבורי-כללי לא פג, אולם מי שחי בקבוץ ו"יוצא יום יום למלאכתו", עושה זאת לא למען הגשמת אידיאלים, ובודאי שלא מתוך הרגשה כזו יום-יום, אלא מחמת העדפתו את צורת החיים השיתופית על פני צורות חיים אחרות. היא - כך הוא מקווה - תוכל לתת בסופו של דבר גם מענה יותר טוב לצרכיו האינדיווידואליים ולציפיותיו של אדם כפרט וכאדם. כשם שלא התעשרות ומותרות הם המטרה, כך לא עוד המחסור וההסתפקות במועט, כדי לשרת מטרות ציבוריות אחרות. אלה היו כורח המציאות בימים עברו, שבתאורים הנוסטלגיים של ימי בראשית זוכים לעתים תכופות להילה של אידיאליזציה. מבחנו - וייעודו - של הקבוץ היום, וזה מה שקובע בדיעבד את מהותו, בזה שהוא יכול להציע לחבריו כעת צורת-חיים יותר צודקת, שטוב ונעים לחיות בה. לכן מטרידה אותנו כל כך התופעה, שאך לעתים רחוקות מורגשת היום בחיים הקיבוציים שמחת חיים ספונטנית. עדיין לא כל כך טוב ונעים לכל אחד שחי בקבוץ. למרבה הצער, עדיין רב החסר והדורש תיקון מבחינה זו.

הצגת הקיבוץ בתור אנטי-תיזה לחברת ה**נִכְבֵּן** גם היא פשטנית מדי. יש "מנוכרים" - ובמספר לא קטן - גם בתוך הקבוץ, המנוכרים הן אובייקטיבית והן סובייקטיבית. אל לנו לשכוח, כי מחצית האוכלוסייה של התנועה הקבוצית היום, ואולי אף למעלה מזה, הם **בני הקיבוץ**, שנולדו לתוך העדה השיתופית. הם אינם ממשיכים את דרכם בה מתוך אידיאליזם דווקא או מתוך שאיפה לפרפקציוניזם (אעפ"י שהחינוך הקיבוצי נועד לטפח את המודעות לענינים אלה), ואף לא מתוך אינרציה. הם רוצים, שיהיה להם טוב באופן אישי. אם החיים בקיבוץ יעשו אותם יותר מאושרים (או לפחות מאושרים במידה שווה) כמו חיים מחוצה לו, הרי שהצליח הקבוץ במשימתו.⁵² כאשר הרגשה כזאת חסרה, כאשר אין שמחת-חיים, הרי הויקה נחלשת, ומתגברת אז גם התופעה של עויבת בנים את הקיבוץ. רק אם הקבוץ יבטיח לחבריו ולבניו חיים מאושרים ומלאי-סיפוק - בכך תהיה הצלחתו והצדקתו. זאת, כמובן, לא תהיה תרופת-פלא, אבל היא ללא-ספק תצמצם מספר תהליכים שליליים, הקיימים כיום. טענתו של

אלכס, כי חיים בקבוץ מותנים "בהכרעה חוזרת ומפורשת . . . מתוך מודעות לעקרונות המכוננים . . ."⁵³ , נשמעת יפה, ומקובלת עלי, אבל גם הוא בודאי יודע, שאין הדברים כך בפועל. אין מצטרפים לקבוץ, ולא נשארים בקבוץ, מתוך הכרה "בעדיפות של אחריות הדדית מוחלטת".⁵⁴

על צורות היחד

אסיים הרהורים אלה על ספרו של אלכס ברזל במספר הערות על הפרק, הנושא את השם "צורות היחד" (פרק ד). הוא מענין באופן מיוחד, לא רק בגלל הרלוונטיות לבעיות הקבוץ, אלא גם, ובעיקר, בגלל האיפיונים השונים של דרגות היחד. זהו דירוג ללא היירארכיזציה ערכנית מפורשת, אלא לכל היותר עקיפה, הכופה את עצמה כאילו מבלי שנרצתה במכוון. המחבר משלב כאן הבחנה חשובה מאוד: שומה להמיר את ה"קולקטיב" ב"קורלטיב".⁵⁵ אולי יש בהמשך הפרק לפעמים הדגשה מוגזמת של הבדלים, אשר לדעתי הם יותר סמאנטיים מאשר מהותיים. אולם למרות סכימאטיות מסויימת זעיר פה זעיר שם מצליחות ההבחנות הטרימינולוגיות הנ"ל להבהיר יפה מספר הבדלים, שגם אליהם לא הושם לב עד כה במידה מספקת וראויה. מאירת-עיניים היא ההבחנה בין קולקטיביות (קו-אקזיסטנציה, קואורדינציה), קוהזיביות (קואופרציה, קומוניון, קואידיאציה) וקומפרהנסיביות (קומונה, קורלציה). הצורה השניה מבין שלוש הנ"ל מתאפיינת בזה, שהפרט מסתבר בחלק מהויתו וזיקתו מן המכלול, אבל בחלקים אחרים אינו כפוף לו באותה מידה.⁵⁶ החברות המותקנות שייכות, כמובן מאליו, כולן לצורה השלישית על-פי הדירוג המוצע.

בתור "קומונה" מאפיין אלכס אותה צורת-יחד, שבה, בנוסף לעקרונות השיתוף, מתחייבים החברים גם לעקרונות נוספים - דתיים, מיסטיים וכו'.⁵⁷ אך מתעוררת כאן שאלה: האם חבר, המזדהה עם עקרונות השיתוף, אבל אינו שותף למטרותיה הדתיות או הפוליטיות של הקומונה, יכול להשתייך אליה? זאת היתה בזמנו, למשל, הסוגיה הידועה של "קולקטיביות רעיונית". האם אפשרית עדה שיתופית בעלת פלוראליזם רעיוני, ואם כן, עד איזה גבול?⁵⁸ כלום יכולה הסובלנות להשקפות שונות ויריבות לכלול, למשל, דעות של גזענות, המבקשות לשים קץ לסובלנות עצמה, והמטיפות לשנאת בני-אדם אחרים? אלה הן בעיות בעלות חשיבות עקרונית כללית, אשר מבחינת השלכותיהן חורגות גם אל מעבר למסגרת המצומצמת של הקומונה או הקיבוץ, ונוגעות לטיבו של כל משטר דמוקרטי. אולם בתוך המסגרת הקיבוצית יש להן ללא ספק חריפות יתירה. בנדון זה מתגלה בעדות השיתופיות דווקא פאראדוקס מפתיע. בקומונות דתיות המטרה הרעיונית היא העיקר, ואילו השיתוף - אמצעי להגשמתה היחיד מצטרף כיחיד, כדי להגשים מטרה אידיאית משותפת, אבל הבסיס להצטרפותו נשאר אטומיסטי במהותו. ואילו בקומונות רעיוניות בלתי-דתיות - השיתוף הוא העיקר. היחיד מצטרף קודם-כל למען היחד, ועל כן האטומיזם נחלש. הדגש מושם בקורלטיביות.

אולם נשארתי עדיין פתוחה השאלה, שכבר עלתה בעיוננו לעיל: לאיזה משני הסוגים, על-פי ההבחנה הנ"ל, השתייך הקבוץ בארץ בראשית דרכו? האם התאפיין בשאיפה להיות קומונה למען מטרות (גדוד-העבודה) או קומונה למען שיתוף? ⁵⁹ על-פי הגדרת המחבר, "קורלטיביים הם חברות, שבהם הפרט מסתבר מן הכלל, הוא איבר במערכת במלוא הווייתו ופעולתו." ⁶⁰ אך האם זה באמת הטוב והרצוי? מדוע לא ננסה לנסח את הדברים במהופך: "קורלטיביים הם חברות, שבהן הכלל מסתבר מן הפרטים, והם המהווים את המערכת במלוא הווייתה ופעולתה."? כלום יהיה זה נכון להחיל על הקבוץ את ההנחה, הנכונה אמנם מבחינה עיונית-כללית, כי "השלם הינו יותר מסך-הכל חלקיו"? ⁶¹ זוהי אמנם הנחת-יסוד של המתודולוגיה הסטרוקטורליסטית, שאלכס נשען עליה מדי פעם בפעם. אולם אין לשכוח ענין עקרוני חשוב. בסטרוקטורליזם היתה הנחה זו מכוונת לדרכי החקירה וההכרה המדעית, בשעה שבהקשר שלפנינו היא מקבלת משמעות מוסרנית. נראה לי, כי לנוסחה הנ"ל יש להתייחס בוהירות, כשהיא מוחלת על ציבורים אנושיים. אכן כל חבר צריך להשתדל לעשות כמידת יכולתו למען הקיבוץ, אולם הקיבוץ הוא למען החבר. מן הדין שהדגש יושם בסיפא יותר מאשר ברישא של המשפט הנ"ל.

היו אלה בסך הכל מספר הרהורים על בעיות שונות, שעלו בעקבות העיון בספרו המאלף, המענין והחשוב של אלכסנדר ברזל. היריעה היא, כמובן, רחבה בהרבה ממה שניתן לטפל בו במסגרת מאמר זה.

הערות

1. אלכסנדר ברזל, מידות היחד: עיונים בזיקות היחס - מן היחיד ועד לעדה השיתופית; תל-אביב, הוצאת עם עובד והמכון למחקר של תנועת העבודה ע"ש פנחס לבון 1984.
2. מאמר זה הינו הרחבה של הרצאה, שהושמעה ב"יד טבנקין" בסמינר אפעל ביום 4 בנובמבר 1985. הוא מהווה בטוי להתרשמות ישירה מספרו של אלכס ברזל לבד, ואינו כולל התייחסות לספרות הענפה, הקיימת הן על-אודות בעיות השיתוף והאוטופיה והן על-אודות הקבוץ ובעיותיו. על הנושא האחרון השווה, למשל, הביבליוגרפיה הנרחבת, המובאת בסוף מאמרו של אהרון בן-זאב: מ'מחנה' ל'בית': דרך התפתחותו של הקבוץ; הקבוץ מס' 11, תשמ"ה - 1985, 101-115. המאמר הגיע לידיי אחרי השלמת מאמר זה. ראויים להיזכר גם שני ספריו של מנחם שדמי, חבר מעברות, על הקומונות והקבוץ, שהופיעו ב"ספרית-פועלים", ת"א.
3. מרטין בובר, נתיבות באוטופיה; תל-אביב: ספרית אפקים, הוצאת עם עובד 1983, 145-156.
4. מדות היחד, שם, 102.
5. מקס בר פתח בזמנו את ספרו על תולדות הסוציאליזם והמאבקים הסוציאליים, שרבים מאתנו התחנכו על ברכיו בשנות השלושים, בפרק על הנבואה הישראלית;
Max Beer, Allgemeine Geschichte des Sozialismus und der sozialen Kämpfe; Berlin: Neuer Deutscher Verlag 1932, 18-36.
6. ניתן אמנם להקשות, האם היו נוקטים באיפיון כזה כלפי מארקס, לולא הידיעה על מוצאו היהודי והיותו נצר לשושלת רבנים? אבל זאת כבר שאלה מסוג אחר. השווה בנדון זה: זאב לוי, בין יפת לשם - מעמדה של הפילוסופיה היהודית בפילוסופיה הכללית; תל-אביב, הוצאת הקבוץ המאוחד 1982, 142-144.
7. מדות היחד, שם, 17.
8. גם אלכס מעמיד מול "האדם" את "האדם הקונקרטי", שם, 103.
9. שם, 112.
10. שם, 95.
11. **Peter Kropotkin, Mutual Aid: A Factor of Evolution, 1902.**
12. אלכס משתמש בניאולוגיזם "נטוריזם", כדי לציין את שייכות האדם לעולם של בעלי-חיים, אבל זה שימוש בעייתי. המונח כבר תפוס על ידי משמעויות אחרות: מצד אחד הוא מציין אמונה ופולחן דתיים, הסוגדים לכוחות מואנשים של הטבע. מצד אחר זה גם שם נרדף לנוודים.

13. האנתרופולוג הסטרוקטורליסטי ק. לוי-שטראוס הירבה לעסוק בסוגיה הזאת של מעבר האדם ממצב של טבע למצב של תרבות. הוא הצביע בנדון זה, בין היתר, על איסור גילוי-עריות, אשר מבחינת אוניורסליותו הכמעט-מלאה מהווה תופעה טבעית, אולם מהיותו איסור כבר מצביע על יסודותיו החברתיים. האיסור הזה מונח ביסוד התארגנותו החברתית המבנית של האדם.
14. ביטויים אלה התחילו רווחים בעיקר בפילוסופיה האנאליטית האנגלו-סאקסית בעקבות המונח "כשל נאטורליסטי" (או "הטעייה נאטורליסטית" - *naturalistic fallacy*), שהשתמש בו הפילוסוף האנגלי ג'. א. מור בתחילת המאה. בדומה לזה, מדברים היום, בעיונים הרמנויטיים, למשל, גם על "כשל ההתכוונות" (*the intentional fallacy*).
15. מדות היחד, שם, 108.
16. שם, 22.
17. אפולוגטיקה איננה דווקא מלת-גנאי, כפי שמקובל לחשוב. השווה בנדון זה, במחשבה היהודית המודרנית, את מאמרו המאלף של פרנץ רוזנצווייג "מחשב אפולוגטי"; נהר"ם, ירושלים, מוסד ביאליק 1960, 97-106.
18. מדות היחד, שם, 37.
19. השווה זאב לוי, סטרוקטורליזם - בין מתוד לתמונת עולם; תל-אביב, ספרית-פועלים בשיתוף עם אוניברסיטת חיפה, 1976.
20. Martin Buber, Das Judentum und die Menschheit, Drei Reden ueber das Judentum; Frankfurt a.M. 1920, p. 51.
21. גם בובר עצמו הדגיש בנאום השלישי שבאותו ספרון את המקום המרכזי של המעשה ביהדות, Die Erneuerung des Judentums, ibid., 79-89.
22. מדות היחד, שם, 39.
23. שם, 41.
24. שם, 48.
25. השווה: ברוך שפינוזה, תורת המדות; רמת-גן: הוצאת "מסדה" 1967, חלק א', משפטים ה, יא, יב.
26. אחרי כתיבת הדברים האלה הגיע לידי מאמרו של אהרון בן-זאב: מ'מחנה' ל'בית' (ראה לעיל, הערה 2), אשר דן בסוגיה האחרונה הזו בצורה מאלפת מאוד, תוך שימוש בקטגוריות חשיבה אריסטוטליות, בתור ההבדל בין "פעולה תכליתית" ל"פעילות בלתי-תכליתית". במקרה הראשון הפעולה מכוונת לתכלית, למטרה, חיצונית לקבוצה, ואילו במקרה השני הפעילות איננה מכוונת לשום תכלית שמחוץ לבניית מהותו העצמית של הקבוצה.

27. מדות היחד, שם, 42.
28. שם, 127.
29. המושג הזה, שהופיע לראשונה במישנתו הפסיכו-אנאליטית של קארל יונג ובמישנתו הסוציולוגית של קארל מאנהיים, ממלא תפקיד מרכזי באנתרופולוגיה הסטרוקטורליסטית של ק. לוי-שטראוס.
30. מדות היחד, שם, 45.
31. ברוח כזו דן בזמנו בנדטו קרוצ'ה בשאלה: "מהו חי ומהו מת בפילוסופיה של הגל?"
- Benedetto Croce, What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, London 1915.**
- ובאורח דומה ישנם כיום נסיונות רבים לברר את הקיים והחולף בתורתו של מארקס.
32. מדות היחד, שם, 47.
33. שם, 50.
34. אני אומר "כאילו מנסה להתעלם", מכיון שאני מניח, שאלכס מודע לשאלה זו ומוטרד על ידה לא פחות מאחרים.
35. השווה האגרת השביעית, כתבי אפלטון, הוצאת שוקן ירושלים - ת"א תשכ"ו. כרך ה', 48-85.
36. מדות היחד, שם, 49.
37. שם, 194.
38. בעיה כזו, כמובן בהקשר עיוני אחר לחלוטין, הניעה בזמנו את קאנט לכתוב מאמר בשם המפורש:
- I. Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht fuer die Praxis; Saemtliche Werke, Leipzig im Insel-Verlag 1921, 1. Band, 173-220.**
39. מדות היחד, שם, 167-168.
40. דרך-אגב, חוששני, שההנחה השביעית, המדברת על "תיקונו והשלמתו של עולם" בתור "תפקידו של אדם במעשי יום-יום שלו" (שם, שם), לוקה בשמץ פראזיאולוגיה.
41. שם, 168.
42. שם, 169.
43. שם, שם.
44. תורות הגזע המסלידות התבססו על ההנחה, המופרכת מבחינה מדעית, כי מאי-שויון חיצוני, שהוא טבעי, ניתן לגזור על שוני שכלי וערכי של בני-אדם, ולסווגם בתור עליונים ונחותים "מטבעם".

45. השווה גם שם, 193.
46. **Karl Marx, Critique of the Gotha Programme; Selected Works, New-York, International Publishers, Vol. II, 550-601.**
47. לא חשובה בקשר עם זה הנטיה, שהיתה רווחת בזמנו באידיאולוגיה הקבוצית, להוסיף לפסוק הנ"ל את הסיפא: "בהתאם ליכולתו של הקבוצ".
48. מדות היחד, שם, 171.
49. שם, מעמ' 129 ואילך.
50. שם, 132.
51. שם, 137; דרך-אגב, הדברים מזכירים את מה שכתב הסוציאליסט הדתי השוויצרי לאונהארד ראגאץ באוטוביוגרפיה שלו, בשעה שתאר את הקהילה הכפרית בהרי האלפים, שבה גדל בשלהי המאה ה-19. גם שם התקיימו הרבה משימות, שהציבור ביצען בצוותא, בגלל תנאי-החיים הקשים שבאותם מקומות.
- Leonhard Ragaz, Mein Weg; Diana Verlag Zuerich 1952, Band 1, 43-51**
52. הפילוסוף היהודי הרמן כהן, שהיה ממתנגדיה החריפים של הציונות המתהווה, הגקיע אותה בין היתר, על ידי הכרוזתו המזועזעת: "הברנשים האלו, (כלומר הציונים) רוצים להיות מאושרים!" ("Die Kerle wollen gluecklich sein!"). על-פי השקפתו הניאו-קאנטיאנית, שלא כאן המקום להרחיב עליה את הדיבור, בקשת אושר איננה יכולה ואיננה ראויה לשמש מטרת האתיקה.
53. מדות היחד, שם, 138.
54. שם; הדברים הנ"ל על "חברה מתהווה" ו"חברה מותקנת" מזכירים, בין היתר, רעיונות מעניינים מתוך "ביקורת התבונה הדיאלקטית" לז'אן-פול סארטר. הפילוסוף הצרפתי ערך באותו ספר ניתוח פילוסופי-סוציולוגי מעמיק של התהוות קבוצות חברתיות. השווה:
- Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, Tome I; Paris: Gallimard 1960, Livre II: Du groupe à l'histoire, 379-755.**
- ייתכן, שהשפעת-מה מדברי סארטר קיימת בהערות של אלכס בעמ' 138 למטה.
55. מדות היחד, שם, 152; אמנם התרגום העברי "מיוחס" בשביל "קורלטיוו" אינו נראה לי. הוא עלול להטעות. למשל, כותרת כמו "השייכות והאני המיוחס" עלולה לבלבל את הקורא. בשל כך אשתמש להלן במונח הלועזי, המופיע בלאו-הכי בספר.
56. שם, 154; גם כאן היתה אולי מתבקשת אנאלוגיה לתאור הקבוצה על ידי סארטר. דרך-אגב, לא ברור לגמרי, מה ביקש המחבר להמחיש על ידי מה שהוא קורא בשם "קומוניון". המונח נראה שרירותי.
57. שם, 158.

58. היש, למשל, מקום לחברים מוצהרים ופעילים ב"תחיה", וקל וחומר ב"כך", בתוך הקבוץ?
אין זאת שאלה רטורית, שהרי ישנם כאלה, אפילו אם ניתן למנותם על אצבעות יד אחד.
59. המחבר עוסק בסוגיה זו בפתח פרק ה'.
60. שם, 158-159.
61. שם, 161.