

לדבריו, בנושא. „אי אפשר להציע חוקים ורשימת יחסים ומלאכת המשכן ונאומי לקח וחוכחה בסגנונם של הסיפורים החינניים שבספר בראשית“ (עמ' 137). אם יפה כוחן של הנחות אלו לגבי התורה, מדוע הורע מזלן בנביאים ראשונים? אתמהא.

עניני מליצת המקרא ולשונו תופסים מקום נכבד בספר, ב„פתיחה כללית“, כאן מרובה יסוד העימעות וההכללה עד שלפעמים קשה לרדת לסוף דעתו של המחבר. בפרק הדין על התפתחות השפה העברית (עמוד 27) אנו מוצאים דבר והיפוכו בנשימה אחת כמעט. וזו לשונו: „אחרי שנקבעה העברית כלשון ספרותית בתורת משה, נשתמרה צורתה הכללית של העברית בלי שינויים יסודיים במשך כל התקופה הארוכה של אלף שנה ויותר, מן ס' בראשית עד האחרונים שבספרי המקרא“. ותיכף להלן: „אמנם השפה המשיכה להתפתח ולהשתנות במשך כל התקופה... בן דורו של ספר בראשית היה בוראי מתקשה בהבנת לשונו של ספר קהלת“.

מן הדברים שנאמרו ברור, שהספר אשר לפנינו רחוק עדיין מלקיים את התקופה הנלכבת לפתיחת שערים במדע המקרא בעברית, עת יבוא וידפוק עליהם בעל הבירה עצמו“.

מישנתו המדינית של לוק

מ. רושנדל

י"ן לוק, המסכת השניה של השל"ט
טון המדיני, תרגם מאנגלית יוסף אור,
הוצאת האוניברסיטה, ירושלים, תש"ח.

הספר שלפנינו ראה אור במקורו האנגלי בשנת 1690, כלומר לפני למעלה ממאתיים וחמישים שנה. אף על פי כן ענינו אינו ענין היסטורי גרידא, ואף לא ענין היסטורי בעיקרו; הספר הוא אקסואלי בכמה וכמה מעקרונותיו המרכזיים.

ודאי, אין לשכוח, כי החיבור קשור בשרשי תקופתו של לוק ובדרכי המחשבה של הזמן ההוא. השינויים הפוליטיים באנגליה בשנת 1688, כאשר ב„מהפכה המפוארת“ (מפוארת, כי התרחשה ללא שפך-דם) הביאה לשינוי מעמדו של המלך משליט מוחלט לשליט ברצון העם, הם שעוררו את לוק והם שהטביעו את חותמם על גישתו. מאידך, הרי הספר לא זו בלבד שצמח מתוך רקע חברתי, אלא אף השפיע על התרחשויות חברתיות: הדמוקרטיה האמריקנית והגישה הדמוקרטית הצרפתית שאבו במישרין או בעקיפין מתורתו המדינית של לוק. אלא שעם היות חיבורו של לוק חוליה בהתרחשויות היסטוריות מסוימות, באשר הוא מושפע מתהליכים היסטוריים

ומקיש מפרק זה על חברו; עומד על כפילות, שינויי סגנון והבדלי גישה בין פרקים שונים. וכך מסקנתו בנוגע לספר יהושע (עמ' 157): „אי אפשר לומר ששני התיאורים הסותרים האלו יצאו מיד סופר אחד“. וכך השערותיו: הספר מורכב „משלשה חיבורים של שלשה סופרים“. ומעין זו מסקנתו לגבי ספר שופטים (166 ואילך): „יש לשער ששני מחברים עסקו בחיבור הספר שלפנינו: מחבר א' כתב את הסקירה... וכך מחבר ב' כתב את שאר דברי הספר, כדי להשלים את חיבורו של א'. עבודתו של ב' מהוה איפוא מהדורה שניה של חיבורו של א' עם השלמות... וכן ברור שהכותב ב' השמיט מתוך ההעתק שלו את הדברים שסיפרו על כיבושיהם של השבטים, ורק את כיבושי יהודה מסר לנו הכותב, כנראה מפני שהוא עצמו היה שיך ליהודה“.

הוא הדין בספר שמואל. „ההמשך ההגייוני שבהשתלשלות המאורעות המרובים שבשמואל מוכיח שהספר הוא בכללו מיד מחבר אחד“; אף על פי כן הריהו מוצא בספר „הבדלים של סגנון וגם כפילות וסתירות“, ומגיע לידי מסקנה, כי „אי אפשר לומר שהמחבר כתב את כל הספר הגדול הזה בלשונו ומתוך השקפתו המיוחדת“... (184). ואף כאן הוא משער, „שכמו המחברים של ספרי יהושע ושופטים, כך העתיק מחבר זה מתוך מקורות שהיו שונים ממנו בסגנונם ובהשקפותיהם, ולפעמים אף במסורות שלהם, ושנוסף לזה נכנסו לתוך חיבורו של המחבר תוספות מסופרים ועורכים שהיו מאותרים ממנו, ומכאן השינויים וההבדלים והכפילות והסתירות שבספר“.

הרי תמוה הדבר: המבקרים הגיעו לחלוקת המקור רות במקרא על סמך קושיות שמצאו בחילוף שמות האלהות בתורה, ומכאן העבירו את שיטת המקור רות גם לספרי נביאים ראשונים; אבל פרופ' סגל, השולל את השערת המקורות בתורה, כיצד הוא מקבל עליו דיגה בנביאים ראשונים? שינוי השם — „מחבר“ תחת „מקור“ — אינו משנה את תוכן השיטה, והרי אותם סימנים שנתנו מבקרי המקרא במקור האלוהי והיהוי (התייחסות לשבטי אפרים יהודה) הוא נותר במחבר א' ובמחבר ב' בספר יהושע.

את החקירה המבוססת על הכפילות בחוקים שבתורה דוחה סגל באמרו: „מסגנון התורה לדבר במקום אחד בכללות, ולפרט אחר כך את הדבר בפרטות או להתחייב ולהשלים דבר שנאמר מקודם בקיצור, התורה צריכה להתפרש על פי סגנונה היא, ועל פי דרכי ההרצאה וההסבר המיוחדים לה, ולא לפי הסגנון ודרכי ההרצאה המקובלים אצל עמים אחרים ובספרויות אחרות, חדשים גם ישנים“ (עמוד 136); השינויים המרובים בסגנון שבתורה תלויים,

הטבעי, היינו על עקרונות מוסריים-חברתיים שאדם מכירם בשכלו הטבעי. זכותו של האדם לקנין (חיים, חירות, נכסים) היא, למשל, זכות טבעית, או חוק טבעי. החוק הטבעי, והזכויות של יחיד שהן זכויות ע"פ החוק הטבעי, אלה דברים יסודיים, שאינם תלויים בצו השלטון המדיני, להיפך, הארגון המדיני עצמו לא בא אלא על מנת לספק את הגשמתו היעילה של החוק הטבעי, של זכויות היחיד, של ערכים מוסריים. וכאן מקום לציין צד אחר בתורתו של לוק. הארגון המדיני „בא על מנת“, יש לו תכלית מסוימת. בניסוח כזה מתבטא לא רק עקרון עליונות המוסר על המדינה (היינו: המוסר — תכלית והמדינה — אמצעי), אלא אף עקרון מדעיי-סוציולוגי שביטוי הרהב, המפורש והעקוב בסוציולוגיה המודרנית מכונה בשם „פונקציונליזם“. הפונקציונליזם מנסה להסביר את תופעות החברה ע"י הפונקציה של המוסדות החברתיים לגבי החברה, גם לוק מעמיד כאן את המדינה, לא כביטוי לטבע האדם, או כאספקלריה לעקרון אחר, אלא כמוסד פונקציונלי, מוסד בעל תפקיד מסוים. ומעניין שגם את מוסד המשפחה וסמך כותם של הורים מבאר לוק באופן פונקציונאלי מתוך צורך החינוך, על כן סמכות זו מוגבלת, לדעתו עד גיל הבגרות.

אך אם לכוח השלטון המדיני תכלית ותפקיד, ברור שסמכותו מוגבלת בתכליתו ותפקידו. בלשונו של לוק: „כל כוח-סמכות הנמסר מתוך אמון לשם השגת תכלית מסוימת, מוגבל על-ידי התכלית ההיא“ (עמ' 135). הרי שכוח שלטון מדיני מוגבל בעצם מהותו הפונקציונאלית. אין ברירה בין שלטון טוטארי ליטארי (הצורה המודרנית של עריצות) ובין שלטון המסתפק בגבולות הנחתמים לו, אם המדובר על שלטון בזכות; שלטון כמובנו המוסרי-המשפטי (או בלשון לוק: שלטון לפי החוק הטבעי) הוא בתכרח שלטון מוגבל. ואין העריצות נמדדת בזה אם השלטון בידי יחיד או בידי רבים: „טעות היא לחשוב שליקוי זה [היינו, עריצות] מיוחד למשטר של שלטון יחיד בלבד; גם בצורות שלטון אחרות עלול הוא להימצא במידה זו עצמה, כי כל מקום שכות-השלטון, הניתן ביד מישהו כדי לנהל את בני העם ולשמור על קנינם, מכוון לתכליות אחרות, ומשתמשים בו על מנת לרוששם, להציק להם, או להכניעם לפקודותיהם השרירותיות והבלתי-חוקיות של המושלים, שם נהפך הוא עד מהרה לעריצות, ואחת היא אם אחד או רבים הם המשתמשים בו באופן זה“ (עמ' 183). ההבדל בין עריצות לשלטון חוקי אינו כמותי ואינו נמדד במספר המושלים; הוא הבדל איכותי, ונמדד כנאמנות השלטון לתפקידו ולצמצומו בגדר החוק.

ומשפיע עליהם, — הרי יש בו ענין לכל אדם החי במסגרת חברתית ושאינו אדיש לבעית היחס בינו ובין החברה המאורגנת.

לוק בא להסביר את מהותו של השלטון המדיני ואת התהוותו. הוא מניח מצב „טבעי“ טרום-מדיני, ומעניין כי מצב זה אינו, לדעתו, מצב של תהוירובות, אלא מצב חברתי תקין לערך (הנחה אופטימית כזו בנוגע ליחסיהם החברתיים של בני-אדם היא, כנראה, ביטוי עיוני לנסיובו של לוק ב„מתפכת המפוארת“ השקטה, כשנפילת השלטון לא גררה אחריה אנדרר למוסית, אלא הביאה להסדר שלטון מוצלח יותר). במצב ה„טבעי“ שוים האנשים זה לזה, חפשים ובעלי זכות יסודית: הזכות לכל יחיד לשמור על קנינו, ו„קנין“ פירושו חיו, חירותו, נכסיו. אם ינסה מי לפגוע באלה, הזכות לאדם להענישו.

אך מכיון שלא נקל לו לאדם להיות דן לעצמו ומקיים של פסק דינו, ומכיון שמצב כזה עלול להביא את בני-האדם לידי מריבה ולמלחמה, — מסכימים אנשים לחוקק במשותף חוקים לעצמם (ע"פ הכרעת הרוב), להעמיד שופטים ולמסור את כוח ההגשמה בידי רשות מוגדרת. על ידי פעולה כזאת נוצרת החברה המדינית. המדינה קיימת עפ"י הסכם חפשי בין היחידים, וזה בסיסה החוקי. אם נולד אדם במדינה שלא ירצה להכיר בה, אינו חייב (מבחינת החוק העל-מדיני) לעשות כן. המדינה קיימת על מנת להסדיר ביתר יעילות את היחסים בין היחידים המרכיבים אותה ועל מנת לשמור על החיים, החירות והנכסים של היחיד, ולשם כך באים מוסדותיה המחוקקים, השופטים והמגשימים. למוסד המחוקק (המורכב מחבר האנורחים, או מבארי-כוחם) הסמכות העליונה במדינה. ביחסי המדינה עם מדינות אחרות מטפלת הרשות המגשימה (שהיא באופן זה רשות כפולה: כלפי פנים וכלפי חוץ). אם השלטון עובר על הסמכויות הנתונות בידו מידי העם, הוא חדל מלהיות שלטון חוקי (כמובן הבסיסי העל-מעמדי של המלה „חוק“), והופך לעריצות, כלומר לכפייה פיסית. במקרה זה הזכות לעם לבטלו ולמסור את סמכויות השלטון לטובים בעיניו.

מה האקטואלי במישנתו המדינית של לוק? ראשית, מעורר הוא את הבעיה של היחס בין המוסר והמדינה. הבעיה לא נתחדשה בדרור ולא נתישנה בדרוגו, והשאלה אם המדינה היא המוסק העליון לנהגו המוסרי של האדם, או שהחוק המוסרי הוא זה שהמדינה חייבת להישמע לו, השאלה הזאת ניצבת לפני היחיד. דעתו של לוק היא, כי המוסר קודם למדינה. הוא מדבר, כאנשי דורו, על „החוק

העקיבות הפחותה ביותר. דבר זה יש גם במישנות הפוליטית. אף שרואה הוא את שמירת הייחודים כאחת התכליות של הארגון המדיני, מדבר הוא על תופעת המלחמה בשויון־נפש יחסי. אין הוא מעורר את השאלה שמא אשמת המלחמה אשמת המדינה היא, ושמא מלחמה היא פעולה המנוגדת לתכלית המדינה. הוא מסתפק בהכחנה בין מלחמת התגוננות ומלחמת התקפה ומסיק כמה מסקנות בנוגע לדיני החוק הטבעי במקרים אלה, אך אינו עומד על שרשה של המלחמה המשמשת תופעת־לואי של המדינה מדורות. בכל זאת מעניין, כי רומז הוא בתבונה מעשית טיפוסית על התנאים שבהם תימנע המלחמה: „כי במקום שיש כוח בעל סמכות עלי אדמות, שאפשר לפנות אליו למען ישפוט משפט־צדק, שם מן הנמנע הוא שימשך מצב המלחמה, ואותו כוח יכריע שם בסכסוך. אילו מצוי היה בית־דין כזה, או מוסד עליון אחר על־ידי אדמות, המוסמך לשפוט בין יפתח ובין בני עמו, לא היו מגיעים בשום פנים לידי מצב של מלחמה“ (עמ' 19). אלא שבנקודה זו, ביחסים בין־מדיניים, לא היתה עדיין התקדמות של ממש מימי יפתח הגלעדי ועד ימיו של לוק, ומימיו של לוק ועד ימינו.

במדרון התלול

גרדה לופט

The Steep Places by Norman Angell, Hamish Hamilton, London 1947.

השם נורמן איינג'ל מוכיר לרוב רובם של המשכילים את הפאציפיזם. אם תשאל קורא מקוראיו הרבים מה הן דעותיו של הסופר הזה, תשמע שזהו אחד המתנגדים המובהקים למלחמה. לפרקים תתלווה לכך נימה של גלוג על השקפה שאינה „ריאליסטית“. אך עיקר הישגו של איינג'ל בספרו „האשליה הגדולה“, אשר עורר ויכוחים סוערים בזמנו, לא היה בהטפה נגד המלחמה, אלא בהוכחה מדעית, שהמלחמות אינן כדאיות מבחינה משקית. התשקפה הזאת נתקלה באי־הבנה וכתתנגדות רבה בחוגים רחבים, ואין להתפלא על כך. הרי היא בניגוד לרגשותיו הרגילים של אדם מן השוק. המפסיד בקרב, מקובל לחשוב, חוקה שיפסיד גם מבחינה תמורת. אבל מי שידו על העליונה, ובכוהו להכתיב תנאים למנוצח ולנצל את אוצרותיו, הרי שכרו מובטח. הן ראינו גם ראינו מדינות שגדלו ועצמו במלחמות.

בדברים אלה, וכיוצא באלה, קידמו את ספרו הישן של איינג'ל „האשליה הגדולה“. והנה עברה מלחמת העולם השנייה, הבריטים ניצחו בה, ונצחונם

בהגבלת השלטון באופן עקרוני כזה הציב לוק את הבסיס למדינה הליבראלית. כי מדינה ליבראלית היא זאת הטוענת, כי גם לשלטון של רוב דימוקרטי אין זכות מוחלטת ביחס ליחיד; כי יש שטחים (ושאלה נפרדת היא אילו הם) שהם בגדר סמכותו של היחיד, אף אם יהא מנוגד בהם לציבור. לוק לא מיצה ניסוח זה עד הקצה, ולא הסיק את כל המסקנות מהנחותיו; אך עצם הגבלת סמכותו של השלטון המדיני באופן עקרוני משמשת בסיס למדינה הליבראלית האומרת: אלו תפקידי המדינה, ומעבר להם תחומי של היחיד, ותלילה לה לזו שתחרוג מגדרה ותפגע ביחיד, כי הוא התכלית והיא האמצעי בלבד. לוק אינו מדגיש עדיין את היחיד במידה הראויה לגישה הליבראלית, והוא מסתפק בניסוח זה: „אף במלוא היקפה, מוגבלת סמכות המהוקקים כדי סובת־הכלל של החברה. כוח־סמכות זה, תכלית יחידה לפניו והיא שמירה על קיומם של בני־אדם, ועל כן אי־אפשר בשום פנים שיהא זכאי להשמיד את הגתניס, לשעבדם או לרוששם במתכוין“ (ע' 122).

לוק נותן אמון רב באדם ומכאן אמון הרב בשלטון שיבטא את רצונו של הרוב, היינו בשלטון הדימוקרטי. אמון זה באדם מתבטא בדברים כגון אלה: „אולם הואיל ואין להניח שיצור בעל־שכל, כשהוא הפשי, יקבל על עצמו את מרותו של אחר כדי שהלה יזיק לו“ וכר' (עמ' 150). — והלא ראינו כמה וכמה דוגמאות שמרבית העם מוסרת את השלטון בידי אדם שיוזק לה: הדוגמה הקלאסית בדורנו הוא היטלר, ויש גם דוגמאות אחרות. מסתבר שאין לסמוך תמיד על שכלו של האדם ההפשי, כי גם מי שמכונה הפשי נתון להשפעות של אחיות־עינים, מושפע מסיס־מה מלהיבה, מנאום משכנע ונמלץ — ושכלו גם ונחבא אל הכלים, הדימוקראטית אינה בהכרח שלטונה העצמי של בעל־יתבונה, אלא הוכל גם להיות היגררות המונית אחרי להטיהם של דמגוגים ו„מנהיגים“. דומה כי סופט, שחיבר את ספרו „מסעי־גוליבר“ שלושים ושש שנה אחרי חיבורו זה של לוק, היטיב להכיר ממנו את טבע האדם: הוא רואה באדם מין חיה אכזרית הרחוקה מאוד ממחשבה והמבלה את ימיה במריכה ומדון, ללא כשרון לחיים חברתיים ולבחירת מנהיג טוב. שאלתה הגורלית של הדימוקראטית היא, התצליח להקים ולחנך חבר אזרחים שיהיו בעל־יתבונה וכוח־שיפוט בעיני ציבור, ושיוכלו להסדיר ולנהל את עניני המדינה מתוך ידיעה צלולה ולא מתוך התלהבות עיוורת או בורות מסונורת, טעמה של הדימוקראטית טמון בטיבו של העם השליט.

בין הוגי־הדעות הגדולים לוק הוא אולי בעל־