

## חברה ומדינה

מ. ברבר

לצוותה, שבה לא היה האזרח החפשי מרגיש כלל בהבדל שבין המושלים והכפופים להם, משום שבתוך האזרחות היו המיוצגים הולכים ומתחלפים בניצגים לסירוגין, וגם לא קמה בו הרגישו של בירוקראטיה מעיקה, לפי שהעם עצמו היה בוחר את הפקידים ומסלקם, צוותא זו, שבזכות העבודות, ששימשה לה בסיס מוצק, יכול היה כל אזרח שבה להשתתף להלכה בפעולות המועצה בצד עבודתו הכלכלית הפרטית, ודאי שניתן לדרשו כפרי התפתחותה של חלוקת העבודה, התפתחות שבה לא נתיחדה האומנות הפוליטית לכלל מקצוע. ברם המעמד, ומוטב שנאמר: הקאסטת של המושלים, שאפלטון מכניסה במהרה לך בירונו זה, אינה שייכת עוד לפוליס ההיסטורית, אלא לאוטופיה שלו, וכאן קאסטת זו, שהוא דן אותה דין אומנות ממש, עומדת לאמיתו של דבר כלפי שאר הציבור ביחס של חברה שלטת לחברה כפופה, יחס שפוליטי הוא בכלו; דוק, יחס של חברה לחברה, ולא של קבוצה לחברה, שהרי עלידי הפקעת חבריה מזיקת הרכוש הפרטי והנישואים הפרטיים הופקעה כל עצמה מסדר החברה וניתן לה סדר בפני עצמה. ערבוביה זו של היסוד החברתי והמדיני נזהגת במחשבה העתיקה רובה ככולה. כמעט בכל האימפריות של המזרח הקדום אין אתה מוצא אפילו התחלה להפרדה מושגית בין יצירי-צוותא, מדיניים ולא-מדיניים, ודאי טעמו של דבר הוא בכך, שבמציאות לא היתה ליצירים הלא-מדיניים הווייה עצמאית והתפתחות עצמאית. יצאה מכלל זה סין העתיקה בלבד, שקיימות היו בה שתי תרבויות זו בצד זו, התרבות המדינית-עירונית, המרוכזת מסביב לחצר המלכות והבנויה על הצבא, הפקידות והספרות הרשמית, והתרבות הכפרית, המיוסדת כולה על הקהילה הכפרית — האחת כל עצמה תרבות פוליטית היסטורית, והאחרת כל עצמה כאילו היא עומדת מחוץ להיסטוריה, כלומר שאינה נקבעת אלא עליידי הקצב החוזר ונשנה של תקופות השנה ושל דורות בני-אדם הבאים וחולפים, תרבות חברתית במשמעה המצומצם. תרבות זו האחרת, שעצמאית היא במידה לא מועטת ומסוימת בתוך עצמה, היא היא שהוש-

בסוף שנת 1938 פרסם ברטרנד ראסל ספר בשם „תעצומה“ (Power), ספר שהמחבר הגדירו כ„ניתוח סוציאלי חדש“. שם הוא אומר, שהתעצומה היא „המושג העיקרי במדעי החברה, כמשמעות זו שהאנגריה היא המושג העיקרי בפיסיקה“. הנחה נועזת זו של בעל-הגיון חשוב, המזכירה לנו את תורתו של ניצשה, שראסל נלחם בו בתוקף, דוגמה מובהקת היא לעירוב תחומים זה בין היסוד הסוציאלי והיסוד הפוליטי, הנהוג עדיין אפילו בימינו, מקץ מאה שנה לסוציולוגיה המדעית. דבר ידוע הוא מאז, שהיצורים החברתיים כולם יש בהם קורטוב של תעצומה, של מרות, של שררה, שהוא צורך קיומם; אבל אין יסוד זה עיקר בשום יציר חברתי שאינו פוליטי. והרי זה דוקא העיקר בכל היצורים האלה, שבני-אדם שרויים בזיקה של חיבור הדדי, או הם מתחברים ונכנסים בזיקה כזו, והוא הוא יסודה של כל חברה קטנה או גדולה. אי אתה רשאי להחליף יסוד ראשוני זה ביסוד משני, את ההתחברות בכניעה, את השיתוף בשילוט. בדין אומר הסוציולוג האמריקני מאק-איואר: „מזהה אתה את הסוציאלי בפוליטי, הרי אתה נכשל בשיבוש שאין כמותו, החוסם בפניך לגמרי את הדרך להבנה כלשהי הן של החברה והן של המדינה“. ההבחנה הלקיחה בין שני היסודות האלה, שעל שיתופם המפוקפק פחות או יותר עומד כל צוות-אנוש, עתיקת ימים היא. דוגמה-למופת של עירוב תחומיהם, אמנם דוגמה של עירוב בכיוון הפוך, אתה מוצא באותה פרשה של „המדינה“ לאפלטון, שבה הוא גוזר תחילה את התהוותה של ה„פוליס“ מהעובדה הקדמורנית החברתית של חלוקת העבודה, ואחרי-כך, כמעט בלי משים, הוא מוסיף על האומנויות שנעשו הכרחיות — את אומנות המושלים, ומכאן שפירוד העם למצווים ומצווים, לרודים ורודיים, לכופים וכפויים, לובש את האופי התמים של חלוקת-עבודה גרידא. צא וראה, מה אפלטון עושה. סוקרטס שלו שם על בעלי השיר חזות ברוחם פוליס מתהווה. מדרך הטבע שקוראי השיחה היו מכוונים את לבם ל„פוליס“ הידועה להם, לאתונה של ימיהם, כפי שנולדה ממעשה-תיקונו של קליסטינס, הוזה אומר —

בלבד אלא גם בשביל שותפות־הבית, הרי הוא רואה את הפוליס בחינת ה"קוינוניה" המושלמת. שבה ורק בה מוצאים חיי־הצוותה של בני־אדם את טעמם ותכליתם; ולא עוד אלא הוא מכנה אותה בשם שותפות כל השותפויות הנפרדות, שבה הן מתלכדות כולן, המשפחה והקהילה והחבורות והאגודות למיניהן. מושג המדינה שלו חופף את מושג החברה שלנו, שהיא אחדותן של כל החברות השונות בתוך כלל־עם מסוים, ובוה נסתם המבוא להבחנה והפרדה רצינית ועקיבה בין היסוד הסוציאלי ליסוד הפוליטי. אגב, מופלא הדבר, שמכל הקיבוצים, שאריסטו מכיר בהם בחינת צורותיה השונות של השותפות, אין הוא נדרש לטיפול עיקרי אלא במש"פחה בלבד; רק אותה הוא רואה כשייכת לבסיסה של המדינה, ואילו הקהילה הכפרית, המיועדת להיבטל בתוך הפוליס, אין הוא חולק לה כל השיבות של קבע, והחבורות והאגודות אינן נחשבות אלא מבחינת מקומן במדינה. התהליך המחשבתי המצמצם, שהשתלשל ובא בדרך מלאו־טסא לקונג־פוטסא (קונפוציוס) ושבו סולקו אר־תם היצירים החברתיים, שאולי היה בידם להת־נגד לפעולה הסופגת של המדינה הצנטראלי־טית, חל כאן בתוך מחשבתו של פילוסוף אחד. מחשבת העולם העתיק שלאחר אריסטו לא התגברה על ליקוי זה בתפיסה המושגית של היסודות. המונח הרומי, שבא במקומה של "השותפות", לכאורה מדיק הוא יותר, הלא היא "החברה" (societas), אבל גם הוא אינו מביא תיקון. לא זו בלבד שבעיני ציירו המדינה היא בחינת societas, אלא היא בעיני חברת האזרחים ממש (societas civium). אמנם לא היתה אז בנמצא חברה אזרחית במשמעות זו שנת־ייחודה לה בתקופתנו, כלומר חברה מקיפה הקיימת בצד המדינה וכנגדה, אבל קיימת היתה החברתיות על כל צורותיה, המיוצגת בכל האי־גודים הקטנים והגדולים, ובכולם שרוי היה אותו היסוד של שיתוף, שאמנם נכנס הוא בכמה זיקות עם היסוד הפוליטי, אבל נודעת לו ממשות מיוחדת, שרצוי להכירה בבחינתה זו. גם הסט־אָה, שהפליגה דרך ארוכה בכיוון זה, לא קיימה את תפקיד ההכרה הספציפית של היסוד הסר־ציאלי. אמנם בסוף ימיה של זו שינה מרקוס אברליוס מן המטבע של אריסטו בהגדרת האדם ושיווה עליה גוון סוציאלי, באמריו: "נוצרנו לשם שיתוף מעשה". אבל עדיין לא נתמלא אותו תנאי, שבהעדרו אין שום ספציפיקציה קונה את

תתה עליה תורתו של לא־טסא, המעמידה בין היחיד למדינה (הכוונה למדינות החלקיות שמהן מורכבת היתה הממלכה הסינית) שני יצירים שחברתיים הם בהחלט, את הבית והקהילה, וכנגד זה בתורת קונפוציוס, המושרשת בחברות העירונית, לא שרד מאלה השניים אלא הבית, המשפחה בלבד, ואין כל זכר עוד לקהילה.

התפתחות רעיונית כיוצא בזה אתה מוצא בעולם העתיק הקלאסי, אלא שהסיבות שונות מאוד. מכל מקום באותה "פוליס", שנתפתחה בה המחשבה ההיקשית כעיקרה, באתונה, הע־מיק היסוד החברתי לחודר לתוך החיים הפולי־טיים ונתמזג עמם בשלימות מופלגת כל כך, עד שאסיפת הדימוס דומה היתה כמעט למס־בת־רעים, ולעומת זה היה מקומה של המשפחה בחיי הציבור מצומצם, והאגודות, אף־על־פי שהיו מפותחות יפה, לעולם לא הגיעו לכלל עצמאות של ממש. וכאן שרשו של דבר זה, שאפילו אפלטון עדיין אינו נוהג הפרדה חמורה בין מושג המדינה למושג הקיבוצים והאיגודים הלא־מדיניים, כפי שראינו למעלה: הפוליס מכ־ונת בכלה כנגד החברה או השותפות, ונמצא שאין בין האסוציאליים והחובבי המדינה שום דרגת־ביניים, כאילו לא יצוייר היות אדם שיש בו תודעה סוציאלית ואין בו תודעה פוליטית. רק בתקופת ירידתה של הפוליס, שעה שהולכת וגוברת ההתפוררות מבפנים ובאופק ההיסטורי נראה השעבוד מבחוץ, מגיעה המחשבה לידי הפרדת המושגים. מאתיים שנה אחרי לא־טסא, מעמיד אריסטו את המשפחה והקהילה — בדומה ללא־טסא גם הוא מתכוון לקהילה הכפרית — בין המדינה לבין היחיד, ואל הקהילה נספחים סוגים שונים של חבורות; אבל את הקטגוריה של החברתי, את השותפות (קוינוניה)\*, אין הוא יודע אלא במשמעותה הכללית ביותר, ולפי־כך יכול הוא לראות במדינה אחד מסוגיה של השותפות, והוא הסוג העליון והמקיף את שאר כל הסוגים, שמצד אחד אינם אלא שלבים מוקדמים לו ומצד אחר תשמישים בלבד לתכ־לית המדינה. הרי שגם כאן לא ניתנה לנו הפרדה קטיגוריאלית אמיתית בין היסוד הסוציאלי לבין היסוד הפוליטי; וכשהוא מגדיר את האדם פעם כיצור שותפי (זואו קוינוניקון), ופעם הוא מגדירו כיצור מדיני (פוליטיקון), אין הוא מתכוון אלא לדבר אחד. ואף־על־פי שהוא אומר בפ־רוש, שלא נוצר האדם בשביל שותפות הפוליס (\* מכאן, אגב, "קנוניה" בעברית (המ)).

השותפויות המשגשגת של התקופה, אבל התפייסה סה הסוציולוגית של האיגודים הבלתי-פוליטיים אינה מתפתחת. להיפך, המגמה הגוברת והולכת היא לכלול את כולם כילול עיוני גמור במדינה ולשעבד את כולם שעבוד מעשי גמור לזו, ובלשון היסטוריון-המשפט גירקה: המגמה ל"ייצוג מוחלט של כל חיי-הצוותה על ידי המדינה".

רק בתקופת הרניסאנס המאוחר מנסה המחבר שבה בהסתערות להגנת זכותם העצמאית של האיגודים הבלתי-פוליטיים לעומת המדינה. הסתערות זו מוצאת את ביטוייה החזק ביותר בספר פוליטיקה של חכם-המשפטים הגרמני אלתוויז (1603). אמנם גם כאן אין האיגודים האלה עומדים בין היחיד לבין החברה המקיפה — שהרי מושג מיוחד זה עודנו חסר בימים ההם — אלא בדומה לתפיסתו של אריסטו: בין היחיד לבין המדינה, ולפיכך אין כל הבדל סוגי בין המדינה לבין האיגודים, אלא שכל אחד מהם עצמאות יחסית לו, ואילו המדינה ריבונות מוחלטת לה; אולם המדינה נתקלת בהם בחינת "חיץ שאין לעבור עליו" (גירקה), כלומר: אסור למדינה לפגוע בזכות המיוחדת השמורה לכל אחד מאיגודים אלה. החברה אמנם אינה נתפסת עדיין בהווייתה העצמית, הממשית, אלא בהפשטה הרעיונית. לא החברה מהווה את ליכודם של כל האיגודים, אלא המדינה היוצאת בשם זה של "חברה", כגון "החברה בת-האלמוות והנצחית", בלשונו של גרוטיוס, או בשם עצמה, כלשונו של אלתוויז, היא שמהווה את ליכוד כגון "המדינה המורכבת" (*civitas composita*), כולם בתורת איגוד האיגודים (*consociatio, consociationum*); אבל דבר זה, שכל האיגודים כולם נראים כמחוברים זה עם זה, הוזה אומר, שהחברה לפי מהותה חברה של חברות היא, דבר זה חידוש מכריע הוא בהכרה הסר ציולוגית. ואמנם גדחק חידוש זה עד מהרה למשך מאתיים שנה על-ידי הרעיון של כוח שלטונה הבלתי-מוגבל של המדינה, רעיון המרפיץ עתה בעקיבות שלא היתה עדיין כמותה\*.) בשיטתו של הובס מבוטלים יצירי-הבינים ביטול עקרוני, לפי שבעיניו אין שלבים מוקדמים להתהוות המדינה, אלא שהיחידים שאינם מקושרים זה עם זה מתאחדים למדינה מתוך פחד, שאם לא יעשו כן ישמידו זה את זה. איחוד זה, שעיקרו כניעת כל הרצונות לרצונו של אדם

\* אין זאת אומרת שלא חלה בתקופה זו התפתחות נוספת לרעיונות אלתוויז, ביחוד במשנת לייבניץ.

טיבה של הכרה אמיתית, והוא, לחשוב, לתאר ולברר אותם יסודות המציאות, המתאימים למורשגים הספציפיים החדשים. ממושג החברה החדש מופקעת כאן הממשות עם שמופקע ממנו כל תיחום, ודבר זה נעשה בדרך מליצה נשגבה; גורסים את האידיאל של ההומאניזם האוניברסלי סאלי בלי להורות דרך למימוש. בין שמדבר הסטואיקן בלשון של החדש על חברת המין האנושי (*societas generis humani*) ובין שהוא מדבר בלשונו של הישן על הפוליס הגדולה (*πολις*), כלומר פוליס המקיפה את כל כדור הארץ, — דבר אחד הוא: רעיון נלהב קם לעומת המציאות, אבל אין ביכלתו למצוא את הרחם, שממנו יוליד את הדמות החיה החיה דשה, לפי שנתפשט מן הגשמיות. מדינתו של אפלטון, שאמנם כוונתה נגד הפוליס האתונאית אבל יסודה בה, היתה מכל מקום בחינת בניין, אף כי רק במחשבה בלבד; סיסמתו של זאנון, מאה שנה אחר כך, "רק אורח-חיים אחד ורק מערכה-מדינה אחת", שוב לא היה בה אלא משום רגש נאצל, וגם הוא, הרגש הזה, היה צומק והולך עד שיכול היה יצירו לראות את התגשמותה של הקוסמופוליטיות בקיסרות הרומית. דרך אגב, אין אוניברסאליזם מעשי — כלומר, אוניברסאליזם שניתן להגשימו, אמנם רק בהתאמצות שאין למעלה הימנה — אלא זה של נביאי ישראל, שאינו שואף לביטול החברות הלאומיות וצורות-ארגון, אלא לריפויין ותיקון, והיא ההנחה לליכודן.

ימיה-הביניים הנוצריים חידשו את מושג היסוד של האוניברסאליזם הסטואי בצורה מנוצרת, עם שפינו את האנושות הנכר ספת פעם בשם "רפובליקה של המין האנושי" (*respublica generis humani*) ופעם בשם "הכנסיה האוניברסאלית" (*ecclesia universalis*); אלא שהיסוד הסוציאלי לכשעצמו עתים הריהו בא כאן לידי ביטוי צרוף, שהסטואה לא ידעה כדוגמתו; כך למשל אומר ויליאם מאוקס, ההוגה הגדול של המאה הארבע-עשרה, אשר תורתו על האינטואיציה ביטלה את האסכולסטינות: "כל המין האנושי עם אחד הוא; כללות בני-התמותה היא חבר אחד של הרוצים להיות מחוברים זה עם זה וכל חבורה מיוחדת מוכרת כחלק מן החבר הזה. אך בדרך כלל אין המחשבה של ימיה-הביניים יוצאת מגדר הערוב האריסטוטלי של הסוציאלי עם הפוליטי. אמנם בעיצוב המושגים המשפטיים היו נותנים את הדעת על מערכת

רה, והיבטים הם לחדול להתקיים בו ברגע שהם חדלים להיות יעילים. מכל מקום אין טירגו מונה בין הגופים המיוחדים הללו את כל השותפויות החפשיות, שכמה מהן הוא משבח באותו ערך. אבל חמש שנים לאחר-מכן פרסם רוטו את „האמנה החברתית“, ספר שבמושג העיקרי שלו הוא הרצון הכללי, ממורגים שוב היסוד הסוציאלי והיסוד הפוליטי באופן מפוקפק ביותר. אעפ"י שידוע רוטו להבחין יפה בין האמנה החברתית ובין הקמת ממשלה בדרך החוק, הריהו או מר: „כדי שהרצון הכללי יבוא לידי ביטוי, צריך שלא תהיינה חברות חלקיות בתוך המדינה“. פירוש של דבר: אסור שתהיה קיימת לעומת המדינה — חברה הבנויה מחברות שונות קטנות וגדולות, כלומר חברה בעלת מיבנה סוציאלי אמיתי, שבה מתייצגת התחברות היחידים הרב-גונית הנולדת ממנה ובה לשם תכליות משותפות של שיתוף פעולה ושיתוף הוויה, התחברות שהיא תמצית-חיה של הצוותה. ואם בכל זאת קיימות חברות חלקיות, ממשיך רוטו, „צריך להרבות את מספרן ולמנוע את אי-שוויון“. ופירוש של דבר: אם אי אפשר לעכב את התהוותן החפשית של חברות, יש לצמצם את תחום פעולתן על ידי חברות כאלה, שתהיינה נקבעות בכור לן על ידי כוונותיה ותכנוניה של המדינה, ויש לשקוד שכוחן של החברות החפשיות לא יעלה לעולם על כוחן של החברות התלויות במדינה. המהפכה הצרפתית יכולה בדרך כלל להסתפק במילוי דרישתו השלילית של רוטו, ביחוד משעמדה וביטלה (דבר שכבר ניסתה הממשלה בימי לואי הששה-עשר) את זכות ההתאגדות, וזה — כמו שנאמר בהחלטת האספה המחוקקת מאב-גוסט 1791 — לפי ש„מדינה שהיא חפשית לחלוטין אינה רשאית לסבול קורפורציה בקרבה“. ואולם את מימושן של שתי הוראותיו של רוטו במשותף ולסירוגין ובקנה-מידה גדול אתה מוצא בתולדות המהפכה הרוסית.

רק אחרי לידתה של החברה הבורגנית המוגדרת מרחם המהפכה נתאפשרו הנסיונות להעמיד זו לעומת זו את המדינה ואת החברה לכשעצמן. שני הנסיונות הראשונים היו שונים תכלית השוני מכל הבחינות. הראשון הוא נסיונו של סן-סימון, תכניות-התיקון הדמיוניות פחות או יותר של דילטאנט גאוני זה מבוססות הן בעצם על הבחנה נכונה וחשובה בין שני סוגים של הנהגה, הנהגה החברתית או המינהל והנהגה הפוליטית או המימשל. סן-סימון אינו מגדיר את הסוגים

אחד או לרצונה של אסיפה אחת, הובס מכנה אותה בספרו „על האזרח“ בשם (de cive) חברה אזרחית (civitas sive societas civilis). כאן מופיעה, לדעתו, בפעם הראשונה במחשבה המודרנית אותה „חברה אזרחית“, החוזרת ונשנית במאה הי"ז אצל לוק והנפוצה במאה הי"ח על ידי שיעוריו של אדם סמית על הצדק ועל ידי ספרו של פירגוסון על תולדות החברה האזרחית, שבמאה הי"ט תוגדר בפילוסופיה של הגל ובסוציולוגיה של לורנץ פון שטיין כניגוד הגרמור למדינה; ואולם כאן, אצל הובס, עודנה זהה לגמרי עם המדינה. אמנם יודע הוא גם את היסוד הסוציאלי, בצורת חושים חפשיים בין יחידים לשם אישור וביטוח הדדי של זכויות בעלות; הוא מכיר במציאותו ומתיחס אליו בסובלנות, משום שאינו מתאר בנפשו את ה„לוויתן“ המדיני כמוגמר לחלוטין. אבל הסוציולוג הגרמני טאניאס (Toennies) מכוון ודאי לדעתו הפנימית ביותר, כשהוא מפרשו בזו הלשון: „המדינה היתה מקיימת את מושגה בשלימות, אילו מכוונת היתה את כל פעולותיהם של האזרחים, אילו מופנים היו כל הרצונות אל הרצון העליון האחד. כל עוד לא נתממש דבר זה, מצויה עדיין חברה במדינה“. הווה אומר: המדינה שתגיע לשלימותה תסלק את שרידה האחרון של החברה. למדינה שלימה זו התקרב במידה ניכרת המשטר הידוע בימינו בשם טוטאליטרי.

עליית המעמד השלישי, המתחילה בימיו של הובס, המעמד שניגש באותה תקופה להעמיד במקום החברה הכפולה של ימי הביניים חברה אחידה — אמנם גם חברה זו מסתיימת בו במעמד זה, גרמה לליבראליזם של המדינה כלפי היחידים ולא-ליבראליזם גובר והולך של המדינה כלפי האיגודים. המדינה לא היתה נוהגת סובלנות בחברה אלא במקום שהיתה זו חברה מרוססת ונטולת מיבנה כדרך שהקאפיטאליזם התעשייתי המודרני בתחילתו השתדל שלא יהיו לפניו אלא יחידים ללא זכות התאגדות. שתי ציטטות יעידו על המגמה ההולכת וגוברת. כמאה שנה אחרי הופעת „הלוויתן“ כותב הפיסיקוראט טירגו (Turgot) באנציקלופדיה, בערך „קרנות“ (fondations): „האזרחים יש להם זכויות, זכור יות קדושות בעיני גוף החברה ממש (בכנוי זה לא התכוון טירגו אלא למדינה); הם עומדים ברשות עצמם; הם יסודותיה מחובי-המציאות... אבל הגופים המיוחדים אינם קיימים מכוח עצמם ולא לשם עצמם; הם לא נוצרו אלא לשם החב-

רצת מכל ההבחנות שקדמו לה, עולה לכלל אי-דורה של המדינה, המזכיר לנו את הזכס. בתמור נה הביקורתית של החברה המודרנית, המצויירת בידי הגל, הוא מתעלם מכל גנוני החברתיות, שמצויים היו עדיין בחברה של אותם הימים ועדיין הם מצויים אפילו בתקופתנו אנו, כגון: חוש החברותה, סולידאריות, עזרה הדדית, חברות נאמנה, התלהבות פעילה במפעל משותף, חסרה בה בתמונה זו כל אותה הספונטאניות הסוציאלית היוצרת, שעם שאינה מלוכדת כל-י כודו של כוח המדינה, קיימת היא בשפע של תופעות קיבוציות שונות, והרי בתחום החברה ודאי שקולה היא כנגד הניגודיות שבו, אף על פי שלרוב היא סמויה מן העין, ולעומת זה מרצא אתה כאן ציור של מדינה, שאינה ידועה לנו מתולדות העולם, אלא משיטתו של הגל בלבד. ואמנם אומר הוא, שלגבי רעיון המדינה אין לנו לשוות לנגד עינינו מדינות מסוימות אלא, "להתבונן באידיאה, זו האלהות הממשית, בפני עצמה"; המדינה ההיסטורית המסוימת קיימת, לפי דבריו, "בתוך העולם, כלומר בתחום שרירות-הלב, המקרה והטעות" אלא שגם בעל-מום הריהו בכל זאת אדם חי, הוא, "החיובי" בלשונו של הגל; "החיים קיימים על אף הליקוי, ולנו עניין בחיובי זה". והרי אין אנו צריכים אלא למוד באמת-מידה זו את החברה, והתמונה תשתנה מעיקרה.

עם סן-סימון והגל עומדים אנו על סף ההכרה הסוציולוגית החדשה. אולם החברה, שזו מכירה אותה, נהפכה לחברה אחרת; היא החברה של מלחמת המעמדות בצורתה החדשה. שני האנשים, שניגשו בשעה זו, כל אחד לפי מהותו, ליצור סינתזה מהגל ומהסן-סימוניזם, לזרנץ פון שטיין, מייסדה של הסוציולוגיה המדעית, ומארכס, אבי הסוציאליזם המדעי, מחשבתם מושרשת כל כך במצב החדש, שבנקודה המכרעת, היא נקודת היחס בין היסוד הסוציאלי והפוליטי, אין ביכלתם ליטול לא את ירושתו של סן-סימון ולא את ירושתו של הגל: שטיין, שתורתו של סן-סימון היא מקור מחצבתו, אינו יכול להיות שותף לאמונתו של זה, שאפשר לתקן את הליקוי בדרך העברת ניהולה של המדינה לידי מנהיגי הייצור החברתי, שהרי שטיין אינו רואה עוד את החברה אלא כשדה-הקרב העיקרי של הסכסוכים האנושיים. אמנם מנסה הוא להחזיק אחרי הגל בדעתו על תפקידה הכובש והמאחד של המדינה, אבל נסיונו זה אינו עולה

כל צרכם, אבל נכוון לדעתו אם נאמר, שהמינהל או הכוח האדמיניסטרטיבי מוגבל על ידי ההנהגות הטכניות הנתונות בתנאיה הספציפיים ובתפקידיה הספציפיים של ההנהגה. ואילו הכוח הממשלתי אינו מוגבל בכל שעה ושעה אלא על ידי היחס הכמותי שבין עוצמת הממשלה ובין זו של גורמים אחרים. החברה — וסן-סימון מתכוון במושג זה לנושא הייצור הכלכלי והתרבותי — מנוהלת עד כמה שהיא מאורגנת, ואילו במדינה מושלים. הצעתו של סן-סימון לחלק את הנהגת הציבור, היינו למסור את ניהול העניינים הלאומיים בידי סגל אנשים המוכשרים והמאומנים ביותר בתחום הייצור החברתי וליתן לו בדרך זו אופי של מינהל, ולהשאיר בידי השלטונות הפוליטיים את תפקיד השקידה על החסות והבטחון בלבד, הצעה זו אין מן הצורך שתעסיק אותנו כאן. אבל כדאי להזכיר את דברי סן-סימון שאמרם אגב הצעתו זו: "האומה נכנסה להפכה על מנת שימשלו בה פחות; ולא העלתה בידה אלא זה, שמושלים בה יותר מקודם לכן".

ההפרדה העקרונית השנייה בין היסוד הסוציאלי הפוליטי, זו של הגל, מנוגדת לזו של סן-סימון בהערכתה את שני היסודות. אף שונה היא ממנה בכל עצם כוונתה. הגל אינו מקביל זה לעומת זה שני סוגים של הנהגה בלבד, אלא מקביל הוא את החברה האזרחית בכללה כנגד המדינה בכללה. ברם אין הן עומדות כאן זו כנגד זו בנגדיות קוטבית, אלא החברה עומדת באמצע, בין המשפחה לבין המדינה, בין כולות ואחדות יחסית לבין כולות ואחדות מוחלטת. היא בחינת הריבוי הבלתי-כוללי והבלתי-אחיד. עומדת היא בין צורה לצורה בבחינת נעדרת הצורה, יציר של העולם המודרני, שילוב של יחידים, שכל אחד מהם תכלית הוא לעצמו וכל השאר כאפס הם בעיניו, והם כולם אינם משתתפים זה עם זה אלא משום שכל אחד משתמש בחבריו בחינת אמצעים לתכליתו. והקבוצות והמעמדות, שבהם מלוכדים היחידים, הכפופים איש איש לתכליתו, נכנסים בניגודיות, שהחברה לפי מהותה אין בידה להתגבר עליה: כוח זה של ההתגברות אינו אלא בידי המדינה, המושלת "בגלי כל היצרים" עליידי, התבונה הזורחת לתוכם". המדינה היא, "עוצר המצוקה החברתית", מפני שעצמותה אינה העניין הפרטי כעצמותה של החברה, אלא הכלליות והאיחוד, ויסודה — "עוז התבונה המתגשמת בצורת רצון". נמצא, שהבחנה המושגית בין שני היסודות, שהיא נמ-

בלבד, אלא היא גם עצמותן ותמציתן; הן בקרבן, אלא היא גם בקרב כל אחת מהן, ואין בינין הן אחת שבתוך תוכה תוכל להיבדל ממנה. בייחוד חוד עד כמה ששילובן של החברות זו בצד זו נוטה ליהפך לחיבורן זו עם זו, כלומר עד כמה שמתפתחים ביניהן כל מיני איגודים ובריתות, ובכך בתחום החברתי-איחודי, החברתי-פיזרי טיבי — פועלת החברה את פעולתה. כדרך שהיא שומרת, בכוחו של המנהג, על קרבת היחידים זה לזה ומקדמת אותה מבחינת אורח-חיייהם, ובכוחה של דעת-הקהל, במובן דעה רצופה, היא שומרת על קרבתם ומקדמת אותם מבחינת עמיתותם הנפשית, כך משפיעה היא על התהוותם והתפתחותם של המגע ההדדי וזיקת-הגומלין בין החברות. אולם אין בידה להתגבר על הסכסוכים שבין הקבוצות השונות, אין לה התעצור מה לקשור זו בזו את הקבוצות המתרחקות זו מזו, יש ביכולתה לפתח את המשותף שביניהן ואין ביכולתה לכפותו עליהן. דבר זה אינו אלא ביכולתה של המדינה. האמצעים, שהיא משתמשת בהם לתכלית זו, אינם עוד אמצעים סוציאליים, אלא אמצעים פוליטיים מובהקים. צא ולמד, שכן חה העיקרי של המדינה הוא לא באמצעים האלה לעצמם, לא בסמכות העונשין שבידה ולא בדרכי השידול והשיגוש. ואפילו היא מדינה שהפקיעה את עצמה במידה יחסית מזיקת הפילוגים הסוציאליים ואינה כפופה לשלטונה של קבוצה חברתית מסויימת, לא היה כוחה מספיק להתגבר על לחץ הסכסוך החברתי, אילו לא עמדה לה העובדה הפוליטית העיקרית של אי-היציבות הכללית. העובדה, שכל עם ועם מרגיש את מציאותם של שאר העמים בחינת איום על קיומו, היא שמעניינה קה למדינה את הכוח המאחד המכריע. המדינה נשענת על יצר-הקיום של החברה עצמה; מצב המשבר-שבכוח החיצוני מאפשר לה מדי פעם בפעם לכבוש את המשבר הפנימי. נתאר נא בנפשנו מצב מתמיד של שלום אמיתי, חיובי, יוצר, בין העמים, ומרותו של היסוד הפוליטי על הסוציאלי תלך ותפתח. אולם אין זאת אומרת, שילך ויפחת גם הכוח להתגבר על מצב-הסכסוך כים הפנימי. שהרי מותר ומותר לצפות לכך, שאותה שעה שיבוא, במקום ההפקרות הקיימת עתה בין העמים, שיתוף-פעולה ביניהם, שיתוף במימשק ובמינהל של חמרי-הגלם, בקביעת שיטות עיבודם ובסידור השוק העולמי, תוכשר החברה לראשונה לכונן את עצמה בבחינה זו. המינהל מקומו בתחום היסוד הסוציאלי כמ-

בידו; מארכס, שסיגל לו את דרך המחשבה של הגל, שולל תפקיד זה של המדינה, על שום שהיא לפי מהותה „בניין-על“, ועל כרחה היא כל-י שרת בידי המעמד החברתי השולט, והוא שואף להעמיד במקומה מדינה, שתכין את החברה נטולת-המעמדות בדרך הדיקטטורה של המעמד האחרון בסולם המעמדות, על מנת להיבטל בה בחברה זו. שטיין, שלדעתו „תנועת הניגוד בין מדינה וחברה היא תוכן כל תולדותיהם הפנימיות של כל העמים“, מעניק את העליונות למדינה בהפשטה, הפילוסופי, אבל בתפיסת הממשות הוא מחייב את החברה המוועזעת כולה מן הסכסוכים, והיא שעניין לו בה; לפיכך מתחיל בו בשטיין מדע המציאות הסוציאלי (ולא בקונט Comte, כדעת אחרים, שהרי הוא מפגר אחרי מורו סן סימון בהבחנה בין היסוד הסוציאלי לפוליטי). מארכס, שבמהלך מחשבותיו העיוניות לא גילה ענין רב במדינה, אינו יודע בתכניותיו אלא את מדינת-המהפכה המרוכזת תכלית-ריכוז, המקיפה הכל והקובעת הכל, מדינה שאינה מניחה מקום ליסוד הסוציאלי והיא סופגת לתוכה את החברה החפשית כולה, עד ששוב לא תוכל להיבטל בה אלא בחזון המשחית בלבד; ולפיכך מתחילה בו במארכס תנועה של סוציאליזם, שבו היסוד הסוציאלי אינו קיים עוד אלא בבחינת סוף-מטרה ואינו קיים בתכנית המעשית.

אף היום, לאחר שנסתעפה ההכרה החברתית כפי שנסתעפה וגבר התכנון החברתי כפי שגבר, עדיין עומדת הסוציולוגיה לפני בעיית היחס בין היסוד הסוציאלי והיסוד הפוליטי. אי אתה רשאי לזהות את היחס הזה עם היחס בין חברה ומדינה, שכן — בלשונו של הסוציולוג הצרפתי טארד — אין לך צורה כלשהי של הפעולה הסוציאלי של תהפוך מאיזה צד, ובאיזו שעה, לפעולה פוליטית; אבל חובה לראות את הצורות החברתיות מזה ואת המוסדות המדיניים מזה כגיבושיהם של שני היסודות. אולם בדבר זה עיקר גדול הוא, שנכיר את הבדל-המיבנה, הקיים בין שני התחומים מבחינת היחס שבין אחד דות וריבוי.

חברתו של צוות-עם אינה מורכבת מיחידים, אלא מחברות, ולא כפי שסבור היה קונט, ממש-פחות בלבד, אלא מחברות או קבוצות, מחוגים, מאגודות, מחבורות, מעדות, חברות שהן שונות מאוד במינן, בדמותן, בהיקפן ובדינאמיקה שלהן. החברה (בה' הידיעה), אינה כלילן ומסגרתן

ולחדשו תמיד לפי התנאים המשתנים. ברם מלבד תמורה זו בחלוקתה של הת-  
עצומה הרי מעניינה של חברה המכוננת את עצ-  
מה הוא לשאוף גם לתמורה גדולה והולכת של  
מהות התוקף, כלומר, שמידה מרובה ככל  
האפשר של המימשל תעבור לידי המינהל. הווה  
אומר: יש לבחון ולשוב ולבחון בכל עת, באילו  
תחומים מותר לשנות את היחס בין ההנהגה  
המימשלית וההנהגה המינהלית לטובתה של זו  
האחרונה ולצמצם בדרך זו את העודף הפוליטי.  
תביעתו של סן-סימון, ליתן לחברה המייצרת  
ייצור כלכלי ותרבותי חלק גדול יותר בעיצובם  
של חיי הציבור, אינה עשויה להתמלא בנוסח זה  
שניתן לה בימינו, כלומר על ידי שהמנהלים  
יתפסו את השלטון (דבר כזה דאי לא יביא  
שיפור), אלא על ידי שהמימשל יהא הולך ונעשה  
מינהל, במידה שיוכשרו לכך התנאים הכלליים  
והמיוחדים.

האם תתחולל בזמן מן הזמנים מהפכת החבר-  
רה נגד העודף הפוליטי, ונגד צבירת התוקף והת-  
עצומה? אם בכלל ייתכן הדבר, הרי אך ורק  
חברה הכובשת בעצמה את סכסוכיה הפנימיים  
תעני לחולל מהפכה כזו, ולפיכך אין לצפות לה  
כל עוד החברה היא כמות שהיא. אבל יש עוד  
דרך לחברה — ולפי שעה לאותם אנשים המ-  
כירים בערכו, ערך שאין לו שיעור, של היסוד  
הסוציאלי — יש עוד דרך להכשיר את הקרקע  
לשיפור היחס שבינו לבין היסוד הפוליטי: הוא  
החינוך, חינוך של דור בעל תודעה חברתית  
אמיתית ורצון חברתי אמיתי. החינוך הוא המכ-  
שיר הגדול, הנתון אף היום במידה מרובה או  
מועטת בידי החברה, והיא אינה יודעת להשתמש  
בו. חינוך סוציאלי הוא היפוכם הגמור של שי-  
דול ושיגוש פוליטי, של תעמולה. התעמולה, בין  
שהיא נעשית על-ידי ממשלה ובין שהיא נעשית  
על-ידי מפלגה, כוונתה להכניס בלב הקהל רצון  
מן המוכן, כלומר לנטוע בלב הכל את הוודאות,  
שכן רצונם שלהם, הנולד בתוך תוכם, ואילו החי-  
נוך הסוציאלי כוונתו לעורר ולפתח בלב החני-  
כים את הספונטאניות של ההתחברות, זו שמר-  
צויה היא בכוח בכל נשמות אדם שלא נשמו ונת-  
רוקנו, היא משלימה יפה עם התפתחותן של  
הוויה אישית ומחשבה אישית. כדי שיעשה דבר  
זה, מן הצורך לסלק את הפוליטיזאציה הגמורה  
של החינוך השוררת בכל העולם: שכן אין חינוך  
אזרחי לאמיתו אלא החינוך השואף למימוש  
החברה.

קומו של המימשל בתחום היסוד הפוליטי. כאן  
וכאן הכרח הוא, שמומחים יקבעו ויפקדו, איך  
להוציא אל הפועל את רצונו והחלטתו של הכלל,  
והכרח הוא, שהאנשים הקרויים להוציא אל  
הפועל את הפקודות יצייתו להן איש איש על  
משמרתו. בשם מינהל מכנים אנו את תוקף הק-  
ביעה והפקוד, המוגבל על ידי ההנחות הטכניות  
הנתונות ובתוך גבולות אלה, מכירים בו להלכה  
ולמעשה, ואולם אם יעבור גבולותיו יבטל את  
עצמו; ובשם מימשל מכנים אנו תוקף קביעה  
ויפקוד, שאינו מוגבל הגבלה טכנית, אלא הגבלה  
המכונה „קונסטרויציונית“ בלבד — אם הוא  
מוגבל בכלל — ופירושו של דבר, שבבוא שיגור  
יים מסוימים במצב, הגבולות מועתקים ממקומם  
ולפרקים הם מיטשטשים לחלוטין. הצד השווה  
בכל צורותיה של שליטה הוא, שכל אחת מהן יש  
לה מידה מרובה של תוקף ותעצומה יתר על הד-  
רוש בתנאים הנתונים, ויתר זה הוא הוא מה  
שאנו מתכוונים לו במושג התעצומה הפוליטית.  
יתר זה, שכמובן אין לאמוד את כמותו מראש,  
מהווה את ההבדל המדויק בין מימשל למינהל.  
אני מכנה אותו בשם העודף הפוליטי. צידוק-  
קיומו — באי-היציבות החיצונית והפנימית, באור-  
תו מצב המשבר שבכוח בין העמים ובכל עם  
ועם, העלול ליהפך בכל רגע למשבר של ממש,  
שידרוש פקודות מקיפות לאלתר וציות קפדני.  
אף שבמדינות בעלות משטר פרלמנטרי זקוק  
המימשל בשעת המשבר לפיו-כוח מיוחד, הרי  
דרך הטבע שגם בהן אין העודף הפוליטי מוגדר  
ומתוחם. הווה אומר: כוחו של היסוד הפוליטי  
ברגיל שהוא עולה על כוחו של הסוציאלי במידה  
מרובה מן הנדרש בתנאים הנתונים. ומכאן  
הפחת המתמיד, החסר שבספונטאניות החברתית.  
והרי גם חיותו הסוציאלית של עם גם אחד-  
תו ועצמאותו התרבותית תלויות הן תלות רבה  
במידתה של ספונטאניות זו. משום כך שאלו וחזר  
רו ושאלו, איך אפשר לחזקה בדרך שחרורה  
מלחצו של היסוד הפוליטי. הורר ביחוד על יע-  
לות הדיצנטרואליזאציה של התוקף המדיני. וב-  
אמת ככל שמרובה האבטונומיה היחסית של  
הציבורים המקומיים והמחוזיים ושל ההתאגדויות  
הפונקציונליות, יגדל המרחב להתפתחותם החפ-  
שית של הכוחות החברתיים. השאלה שיש  
לשאול אינה: „דיצנטרואליזאציה או דיצנטרואליזא-  
ציה?“ אלא: מה הם התחומים שמתרת בהם מידה  
מרובה יותר של דיצנטרואליזאציה של תוקף הק-  
ביעה? ואין צריך לומר, שתיחום זה יש לתקנו