

ח. למבוכת ימינו: (א) היחיד והחברה

ההומניסם של היום, כמו העולם החדש בכלל, אין אפיו מטפיסי או תרבותי אלא פוליטי. יסודו אי-שביעת-רצון מארגון החברה כמו שהוא. שתי המלחמות, וגרוע מהן השלום, שלא היה שלום, שבא ביניהן ואחריהן; הפרי העגום של תגליות המדע, פרי המשמש הוכחה שההתקדמות השכלית עלולה להיות אסון אם אינה מלווה בהתקדמות מוסרית, והתקדמות מוסרית איננה; הקפאון והדכאון ורגש היאוש הכללי שהם תוצאה של עייפות גופנית ורוחנית ממושכת — כל אלה שימשו זירוז לחיפוש ערכים חדשים שיוטבעו בדור הבא על-ידי החנוך ויעצבו (כך מקוים) חברה חדשה. אין מספר לגורמים שנקראו לעזרה, מן הפסיכו-אנליזה, והיא העיון המעמיק לתוך נפש האדם פנימה, עד הטכנולוגיה, והיא שכלולו של כשרון-המעשה החיצוני; ואף אין קצבה, לספרות הן המדעית והן היומיומית והעתונאית, המטפלת בענין, ובמיוחד בקשר עם רעיון החברה.

באלה ובכגון אלה על פרטיהם השונים אין עניננו כאן. אנו עוקבים כאן אחרי דרך חנוכית אחת בלבד והיא דרך הקלאסיות. ואולם כדאי יהיה לבחנה ולנסותה לאור הדרישה החדשה. מה יהיה גורלה, והאם בכלל תוכל להחזיק מעמד, בפני הדרישות החברתיות של היום? התשובה היא שהיא תוכל ותוכל להחזיק מעמד. באופן אישי הייתי אפילו מרחיק לכת. הייתי אומר שדוקה התפיסה החברתית של החנוך היא הזקוקה לקלאסיות יותר מכל תפיסה אחרת. דוקה בימינו אלה ולאור המסכות של ימינו אלה, הצורך הראשוני הוא לקלאסיות.

ואל תהיה התשובה תימה בעינינו. אין הקלאסיות "קלאסית" במובן המקובל. להפך. טרחתי להראות שה"קלאסי" הוא ה"אקטואלי"

בכל זמן ובכל מקום. ולפיכך במיוחד בימינו אלה, בימי מבוכה ומדוכה, הכרח הוא לגלותו מחדש. סוף סוף מה שלמדנו להכיר כקלאסיות נוצר בתקופה של התפוררות הדומה לתקופה שלנו; וההתפוררות, כמו ההתפוררות שלנו, היתה חברתית דוקה. דור הסופיסטים היה, כמו דורנו, דור של שבירת כלים וערכים; וכשסוקרטיס עמד בפרץ ויצר, גם בהלך מחשבותיו וגם במעשיו, דיוקן ראשון של הקלאסיות, עשה זאת בפני גורמים שאינם שונים בעיקר מהגורמים בהם נמצאים אנו כיום. אף הוא כמונו בא אחרי תקופה מזהירה בהתפתחות מדעי הטבע; כמוהו כמונו עמד לפני הסברים "מדעיים" שהסבירו את הכל מלבד האדם עצמו. מגמתו כמגמתו תיקון החברה, דעתו כדעתנו שליקויה של החברה ליקוי מוסרי; ודי להעלות על לב את השיחה עם קליקליס ב"גורגיאס" (לעיל עמ' 76 ואילך) או פניית הצעירים לסוקרטיס בספר השני של ה"מדינה" (358—367) כדי להוכיח כמה קרובה מבוכת ימינו למבוכת ימיו. אפילו הניסוח דומה. מחלת חברתנו, כמחלת חברתו, היא העריצות (הן האישית והן הצבורית) הקובעת רשות לעצמה והיודעת להשתמש בחולשות החברה והאזרחים לשם מטרותיה האנוכיות. נגד חולשות אלה ועריצות זו מצא סוקרטיס, ומתחילים למצוא גם אנו, שיש רק תריס אחד, והוא חיזוק היחיד. הלקח הכללי ברור: דוקה לשם בריאות החברה והצלתה יש צורך ביחיד.

בזה הכרנו את מרכז משנתו של סוקרטיס ושל המסורת הקלאסית כולה, ומעניין לציין שתיאור ההתנגשות בין העריצות ורוח החרות בימינו¹ מסתיים מסביב לדברי סוקרטיס לפני שופטיו, דברים שמעלים זקנים על לבם וזכרונם מתוך גירסתם בבית-הספר כשעומדים גם הם לפני "שופטיהם":

„ואפשר ישאל השואל: אם כן, סוקרטיס, כלום אינך מתבייש על שעסקת במעשים שבסבתם אתה עומד עכשיו בסכנת-מוות? אולם לא ראוי לאדם שיש בו משהו להביא בחשבון

(1) סטיינביק: The Moon is Down (גם בתרגום עברי: „בלי ירח“, הוצאת „עם עובד“, תש"ב).

את סכנת החיים והמוות. עליו לשים לב רק לדבר אחד בלבד, והוא אם המעשה שהוא עושה מעשה צדק הוא או מעשה עוול, ואם יאות לאדם טוב או לאדם רע" (28 ב).

ואחר-כך, בשעה שמוצא האחד מהם להורג, עולות על שפתיו המלים:

"אם סבורים אתם שאם תמיתו בני-אדם תמנעו את מישהו מלהוכיח אתכם על שאינכם חיים כראוי, אינכם אלא טועים. כי להפטר באופן כזה כמעט שאי-אפשר, וגם אינו יפה. יש דרך אחרת שהיא היותר יפה והיותר קרובה: לא לדכא אחרים אלא להכין את עצמך כדי שתיטיב לעשות" (39 ד).

לא לדכא אחרים אלא להיטיב את מעשינו' ... אין לעשות חשבון של חיים או מוות אלא של צדק ועוול' ... יש מעשים שהם ראויים לאדם טוב, ויש שאינם ראויים' — באלה וכגון אלה היסוד המוסרי של האישיות החפשית בכל הדורות, והם גם עיקר העיקרים בכל חנוך שאינו רק הכשרה אלא הוא חנוך האדם כאדם. מה שלמדונו קורות ימינו אינו דחיית רעיון זה אלא להפך החשבתו והדגשתו. אין כאן דבר "חדש" או דבר "ישן". כאן דבר "נצחי", ויהא כלי ביטוי סוקרטיס ביוון העתיקה לפני אלפים שנה, או סופרי ה"עולם החדש" כגון מומפורד¹ וליפמן² בשנות הארבעים של המאה העשרים. אפילו בראשיתה של המאה הזאת (בלכתה אחרי המסורת של המאה שעברה שעיינו בה) שמענו הרבה על-דבר ה"יעילות" הנדרשת מהחנוך, כאילו אין לחנוך ענין אלא באמצעים. נסיון

(1) Mumford: Faith for Living (1941)

(2) Lippman: The Good Society (1943) מהספרות החדשה

יש להזכיר במיוחד את הספר Barker: Reflections on Government (1942) והספר של וולדון המובא להלן, עמ' 168. חומר מקיף נמצא במבחר Forever Freedom מאת Wedgwood ו־ (Pelican) Nevins.

(מכל הספרות העניקית על תורת המדינה השיטתית אני מוצא את הספר

(1943) A. D. Lindsay: The Modern Democratic State. הטוב ביותר.

אמנם יצא ממנו רק הראשון משני כרכים, אך גם משום כך יש להמליץ עליו: ספר שאינו גמור מעורר את הקורא למחשבה עצמית ומזרזו להוסיף נופך מדעתו שלו.)

ימינו הוכיח לנו על פנינו שכל חנוך "יעיל" אמתי ענינו בת כליות. עדיין אפשר לסכם את הכל בשתי המלים "מה" ו"למה" שמביא אותו ארנולד¹. העוסק ב"מה" בלבד הריהו עבד וכלי, אף אם "כלי חי". והדברים אמורים לא רק מבחינה אישית אלא גם, ובמיוחד, מבחינה חברתית ומדינית:

"השטן מתחיל בריקודו כשממשלה, במקום לזרוז את פעילותם ואת כחותיהם של היחידים ושל האגודות, ממלאת את מקומם בשדה הפעולה; ובמקום להורותם, ליעץ להם, ולגנותם כשיש צורך בכך, מכריחה אותם לעבוד כשהם מכובלים, או מצוה עליהם לעמוד מן הצד והיא עושה את מלאכתם במקומם. ערכה של מדינה אינו סוף סוף אלא ערכם של היחידים המהווים אותה. מדינה שמבכרת על התפתחותם והעלאתם הרוחנית של אזרחיה, עוד מקצת כשרון אדמיניסטרטיבי, אם אמתי ואם למראית-עין, בפרטי ההנהלה; מדינה העושה את אנשיה לננסים כדי שיהיו כלים נוחים יותר בידיה, ולו גם לשם תועלתם הם: מדינה כזאת תמצא שעל-ידי אנשים קטנים שום דבר גדול לא יוכל להעשות, וששלמות המנגנון שבשבילה הקריבה את הכל לא תועיל לה לבסוף, שכן יחסר הכח החיוני אשר לשם ההקלה בהנהלת המנגנון החרימה אותו והקריבה אותו מדעת".

§ 2

הדברים הם של י'ון סטוארט מיל בסוף המסה "על החרות", ומסופר גדול זה עצמו אפשר ללמוד את עיקרי הדברים שצינו, ואין אני מתכוין לדעותיו המפורשות על טיב החנוך, אף-על-פי שהוא הוא שראה את הצורך החיוני במדע של חנוך שלא יסתפק, כגישה הפסיכר-לוגית המקובלת, בחקר שיטות הוראה ואמצעים בלבד, אלא ינסה

(1) ע"י לעיל, עמ' 150. על סילוף אידיאל המדע בימינו, סילוף שהביא ל"בגידת המלומדים", ע"י בספרי למוך גבוה וחנוך הדור (תש"ד), עמ' 90 ואילך.

לעמוד על מטרות ותכליות דוקה¹. הכוונה היא לעצם ספור ימי חייו המסכמים כמה דורות של התפתחות כללית.

כאן לנו לא רק מעשה היסטורי אלא גם סימן וסמל לדורות. מיל התחיל כתלמיד-למופת של האסכולה הבנתמית; אולם תפיסת-עולם זו, ושיטת החנוך הגלומה בה, הביאו אותו לידי משבר רוחני שממנו ניצול (כך הוא מספר בעצמו²) רק בעזרת שיריו של וורדסוורת. הם הם שנתנו לו מה שהיה חסר עד כה, והוא תרבות הרגש, ובהם מצא "מעין של הנאה פנימית שמקורה באהדה ובדמיון". כך את הליקוי שציין דיקנס ברומן שהבאנו ראה מיל בעצמו ובבשרו. אם הרוח שלפיה התחנך, והיא הדרישה לעובדות מועילות, פיתוח השכל המחשב, הענין בכמות והדגשת המוחשי-והיעיל, מסומלת בשמו של בנתם; ואם יריבתה, והיא הדרישה לטעם מקורי, פיתוח הרגש, הדגשת היפה והענין באיכות, מסומלת בשמו של חברו ומעוררו של וורדסוורת והוא המשורר והמבקר קולרידג' — ובנתם וקולרידג' היו, לדעת מיל, שני הוגי-הדעות המפרים ביותר בארצם ובדורם — הרי יש לראות את מיל המבוגר כפרי המרד וההפגנה של השני כלפי הראשון. קשה למצוא תעודה בהירה יותר על טיב החנוך האמתי ועיקומו מאשר האוטוביוגרפיה של מיל; ואם מצרפים אליה את שתי המסות היסודיות, האחת על בנתם (1838) והאחת על קולרידג' (1840) שבהם אמר מה שהיה לו לומר על שני גדולים אלה, מופיעה לפנינו תמונה שלמה של תנועה מחשבתית החוזרת תדיר בהיסטוריה הכללית של התרבות והחנוך. דרך-אגב חשוב לציין שבמסות אלה בוחן מיל את הדעות השונות מנקודת-המבט של מסקנותיהן המדיניות דוקה. אין החנוך, ואין התרבות, ענין לחוד. הוא חלק יסודי ממהותה של החברה. הוא החברה "בדרך".

(1) עי' בספרו הנזכר של אדמסון (לעיל עמ' 145, הערה), עמ' 475. עי' גם עמ' 307 שבו מובא קטע ממיל הפותר בקלות את הפלוגתא בין הספרות והמדע בתכנית הלמודים. משל למה הדבר דומה? לחייט שאומרים לו לתפור או מעיל או מכנסיים. אך למה לא (שואל מיל) יתפור את שניהם?
(2) אוטוביוגרפיה, פרק ה'.

§ 3

מיל חשוב לנו מפני שהכיר בכך, ואף-על-פי-כן החזיק בדעותיו על היחיד. אמרתי: "ואף על-פי-כן"; אך שמא יש לומר: "ומפני כך". מיל הדגיש את חשיבותו של היחיד מפני שהגה דעות חברתיות. התעניין בטיבה של החברה. השתחרר מההתחשבות בכמות בלבד. ומאחר שלא רצה שהחברה תשקוט על שמריה, ביקש דרבן שיעוררנה. דרבן זה ראה ביחיד. אם היחיד אינו יכול לבוא לשלמותו (כמו שהורו היוונים) מחוץ לחברה, הרי אין גם החברה יכולה לבא לשלמותה בלי היחיד.

בזה הצטרף מיל למסורת שמייצגיה הראשונים בתורת המדינה של הזמן החדש הם ספינוזה¹ ולוק, כבר ראינו חוליה אחת במסורת זו כשדברנו על וורדסוורת. נראה עכשיו את יסודותיה.

התפיסה הרואה את תכלית המדינה בחירות היחיד הריהי הנקראת "ליברלית". אמנם תואר זה, כמו התואר "רומנטי", משתמע לכמה פנים, ונתקשרו אתו, כמו עם הרומנטיות, כמה נימים שהיו לפעמים לא רק שונות זו מזו אלא גם מתנגדות זו לזו. לעניננו די יהיה לראותה כדעה שנתפרשה בהכרזות המדיניות היסודיות של המאה השמונה-עשרה² על טיב השלטון וזכויות האדם.

אני נוקט דרך זו בכוונה. נוהגים לראות את מרכז הרעיונות הדימוקרטיים של הזמן החדש ב"אמנה החברתית" של רוסו³ ובכתבים המדיניים של הנוהים אחריו, ובמיוחד בחוגים של האסכולה האידיאליסטית הגרמנית וצאצאיה על מיניהם השונים. אולם ספק

(1) עי' בירחון מאזנים, כסלו—טבת, תש"ה.

(2) אשר להכרזות אלה ולחדשות יותר עי' בספרו של מר ח' מרחביה: חירות וטור (ירושלים תש"ו).

נסיון לקבוע ולנמק את רעיון זכויות האדם וטיבן ברוח הליברליות ולאור צרכי זמננו מצוי בחוברת H. G. Wells: The Rights of Man, or what are we fighting for? (Penguin) (שם-הלואי ראוי לתשומת-לב).

(3) על ההבדל בין המסורת האנגלית והיבשתית עי' בפרק ה' של הספר הנוכח של Lindsay (לעיל עמ' 164, הערה 2) ובחוברת של Individualism, Hayek (להלן עמ' 175, הערה).

אם שלשלת זו סופה היה דימוקרטיה באיזה מובן שהוא. ושוב, גם המלה דימוקרטיה מובנים שונים לה, ולאור ההיסטוריה של הזמן החדש קשה לקבוע בדיוק הן את משמעותה והן את ערכה. מוטב אפוא לצמצם ולרכז את הדיון בתעודות היסטוריות מכריעות.

אם נקח למשל את ההכרזה האמריקנית (והיא קדמה להכרזה הצרפתית ושימשה לה דוגמה), נראה שבשבילה אין המדינה "גידול טבעי" אלא "מנגנון מלאכותי" הנוצר לשם ההגנה על זכויות היחיד¹. הצלחתה ויעילותה נמדדת לפי מדת ההגנה ההיא, ואם אינה מצליחה למלא תפקידה זה מותר לפוררה ולשנותה. המדינה דומה לשותפות מסחרית אשר הורכבה לשם תכלית מסוימת. כדי להשיג תכלית זו נוצרה צורת הנהלה מסוימת, והנהלה ניתנה בידי אנשים מסוימים. אם מצליחים, מוטב; אך אם אין מצליחים, לוקחים אותה מידיהם ונותנים אותה בידי אחרים. את התכלית כבר ציין ספינוזה במלים נוקבות:

"מן היסודות המוסברים לעיל יוצא באופן ברור מאד שתכלית המדינה אינה להשתלט על בני-אדם או לכלוא אותם ע"י פחד ולעשותם לקנינו של אחר, אלא להפך לשחרר כל אחד מפחד למען יחיה בבטחון עד כמה שיוכל לפי טבעו; כלומר, למען ישמור שמירה מעולה על זכותו הטבעית להתקיים ולפעול מבלי לגרום נזק הן לעצמו והן לאחרים. אין תכלית המדינה להפוך את בני-האדם מבעלי-שכל לבהמות או למכונות. אדרבא, תכליתה לדאוג לכך שנפשם וגופם יפעלו את פעולותיהם בשלום, ושהם עצמם ישתמשו בשכלם שימוש חפשי ולא יסתכסכו זה עם זה באיבה ובכעס ובמרמה, או יתנהגו זה כלפי זה שלא בצדק.

"ובכן תכליתה של המדינה היא החירות באמת"².

כדי להפטר מאי-הבנה מצויה יש לציין מיד שהליברליות אין

(1) הסבר חדש (1946) של ניגוד זה בספרו של T. C. Weldon
States and Morals, a Study in Political Conflicts
(2) מסכת תיאולוגית-מדינית, כ" 12-11.

משמעותה אנארכיה של „איש הישר בעיניו“. כמו שבולט גם מפסקה זו של ספינוזה וגם ממה שהבאנו מ'יון סטוארט מיל (לעיל עמ' 165), היא מתבססת על ה„ספונטאניות“ של היחיד וכחותיו המקוריים. היא אומרת ש„ספונטאניות“ זו עיקרו של האדם, ואם קוברים אותה, קוברים את האדם. אין האדם „קנינו של אחר“, הוא קנין עצמו, ואינו „בהמה“ או „מכונה“ אלא „בעל שכל“; וכבעל שכל הוא גם בעל כח מכין ומדריך, לא רק, כבהמה וכמכונה, מכון ומודרך.

יוצא שהאידיאל הליברלי הוא ארגון ספונטאני של בעלי ספונטאניות, כלומר, חברה חפשית של אנשים חפשיים, חברה שבה יבינו האזרחים זה לזה ויתקנו תקנותיה בשעת הצורך ולעת מצוא; לא מנגנון עליון, ואפילו ה„יעיל“ ביותר, אשר בו הכל חזוי ונקבע מראש ואשר בו אין אפשרות לפרט לכיין — וגם לטעות — מתוך דעתו ושיקולו שלו. אין כאן דחייה של חוקים ותקנות; בלעדיהם אין חברה. אבל החוקים והתקנות אינם נכפים עלינו מלמעלה ע"י מנהיג מארגן שאין להרהר אחרי מעשיו, אלא הם מעשי ידינו ופרי שיקול דעתנו; ואין הם כל-מקיפים אלא מניחים הם תחום פעולה, כלומר, חיים עצמאיים, לכל פרט ופרט.

מנקודת המבט של תורת המדינה יש להעיר גם הערה שניה, והיא חשובה לא פחות. המסורת הליברלית — וטפוסה בלוק — קבעה הבדל עקרוני בין החברה והמדינה; כנגד רעיון השלטון המוחלט — ובא-כחו הובס — שערבב את התחומים וזיהה את שתיהן. אין המדינה בשבילה „לויטן“, „מלך על כל“, הקובע את הטוב ואת הרע לפי צרכיו וראות עיניו, אלא היא ארגון אחד — אמנם ארגון חשוב ומיוחד במינו — בין ארגונים אחרים, והיא כפופה לחוקי המוסר. כמו שאמר לוק במשפט קולע: „האמת ושמירת אמונים שייכת לבני אדם כבני אדם“ (על השלטון ב', 14).

וכך היסוד הוא האדם, והאדם מעיקרו „יודע טוב ורע“, כלומר, אחראי ובעל מוסר; ויש לו גם חיים משלו לחיות, וגם דעת משלו שתעזור לו בדרכו, וגם הזכות להשתמש בדעת זו למען חייו הוא.

§ 4

כששואלים מנין תפיסה זו, התשובה ברורה. מקורה בדת, ובדת ישראל דוקה, ולא רק להלכה אלא גם למעשה ובמהלך ההיסטוריה¹. יוצריה, והם ה"פוריטאנים", התבססו במפורש על התנ"ך. "כל עם ה' נביאים"; ולפיכך, לדעתם, "רוח ה'" ניתנה על כל אחד ואחד. האדם "חלק אלוה ממעל"; הוא "כהן לאל עליון"; הוא "נברא בצלם אלהים". יהא עשיר, יהא רש, הוא יציר כפיו של הקב"ה: "הן אני כפיך לאל, מחמר קרצתי גם אני". יוצא שכל אחד ואחד בעל ערך משלו; הוא חשוב באשר הוא אדם. כמו שעתידי היה קנט לבטא את הרעיון: הוא "איש" ולא "חפץ", ואסור לזלזל בו.

ולא עוד אלא הוא ניצוץ, אפשר ניצוץ דל, של שלהבת-יה, ואינו עלול לדעוך. "עלי אדמות" הוא רק "אורח", "גר נטה ללון"; חלקו האמתי הוא ל"עולם הבא". המדינה המצויה אפוא אינה יכולה להיות בשום פנים אפילו עיקר חייו, ומה גם כולם. הוא אזרח קבוע במלכות שמים בלבד. מלכות בשר-ודם, תהא איזו שתהא, אינה בשבילו אלא פרודור ארעי. "מי לי בשמים, ועמך לא חפצתי בארץ". שאלה ישנה היא² עד היכן מוכנה (או צריכה) הדת לבטל בכלל "מלכות ארעא" ועד היכן היא צריכה (ומוכנה) לנסות ל"תקנה במלכות שדי". אולם אין ספק שהאנאבפטיסטים ביבשת אירופה במאה השש-עשרה וה- Levellers ("משוים") באנגליה במאה השבע-עשרה היו עקיבים כשהחזיקו בדעות אנארכיסטיות ודרשו, על-סמך דעותיהם הדתיות, את ביטולו של שלטון בשר-ודם. אולם בין אם מסקנה מדינית (או יותר נכון, אנטית-מדינית) זו מיסודות הדת הכרחית היא או לא, יש מהם מסקנה חנוכית הכרחית ממש והיא החשיבות הרבונית של החנוך, שהרי לפיהם אין החנוך הכנה לחיי העולם הזה. הוא ההכנה גם, ואפשר בעיקר, לחיים ארוכים יותר.

(1) ראה מורה-דרך בתורת-המדינה, עמ' 84-86, והספרים המובאים שם, במיוחד ספרו של ילינק, אשר לסכנה שבעמדת רוסו והנוהים אחריו עיי' שם, עמ' 98, 105.

(2) וגם חדשה. השווה מאמרו של ישעיה ליבוביץ דת ומדינה (העובד הדתי, אלול תש"ז).

על רעיון זה התעכבתי במקום אחר¹ ואין כאן המקום להאריך. די לציין שגם בנקודה זו עומדת בתקפה משנתו הישנה של סוקרטיס. שהרי, כמו שראינו (לעיל עמ' 25), דעתו על עדיפות הנשמה והחובה לטפחה מסתיימת ברעיון שעל כולנו ללכת לבית-הספר ; או, מנקודת-מבט אחרת, שבכלל אין חיינו עכשיו אלא בית-ספר, בית-ספר שבו מתקנים אנו את אישיותנו לצרכי נצח.

§ 5

אולם יהא זה איך שיהא, ברור וגלוי שהתוצאה הישרה של התפיסה הדתית העומדת מאחורי התפיסה הדימוקרטית של המאה השבע-עשרה והשמונה-עשרה היא שהיחיד, ולא הצבור, במרכז. דבר זה חשוב במיוחד בימינו שהרי קישור החנוך ברעיון היחיד נתקל בהשגה חמורה והיא שהרעיון של קדימת היחיד עומד בניגוד גמור לזרם המחשבה המקובל. מן המפורסמות אצלנו שלא היחיד, אלא הכלל, עיקר. האיש כפוף לחברה, ואין חנוכו אלא לשם החברה וצרכיה. "החברה החדשה היא כלי נגינה, והפרטים הם מיתריו ; ושום מנגן וירטואוז לא יפיק מן הכלי צלילים נאים אם מיתריו לא יהיו מכוונים"². אמנם אפשר שבמאה השבע-עשרה הודגש היחיד דוקא, ואפשר שהדגשה זו נמשכה למעשה במשך המאה הבאה. אך כבר במאה זו התחלת התפיסה ההיסטורית, ונתוספו לה במאה התשע-עשרה גם הביולוגיה וגם הכלכלה. כולן כאחת רואות את הפרט כפרט בלבד, והוא חסר חשיבות בהשוואה לתנועות העמים או להתקדמות המינים או להתפתחות העבודה והמסחר והתעשייה. ואין בזה משום חידוש. הלא כך הוכר גם על-ידי הקדמונים. מי כאפלטון ואריסטו תופסים את חיי האדם כחיי החברה דוקא, והם הם שדרשו שחנוכו יהיה חנוך חברתי במובן המלא והשלם. הלא כבר אמר אריסטו (ובזה סיכם את השקפת הקדמונים) :

„אסור לראות את האזרח כקנין עצמו אלא הוא קנין המדינה

(1) החנוך והדת (למוד גבוה וחנוך הדור, תש"ד, עמ' 158 ואילך).

(2) יצחק הירשברג, מאמר ב"קול העם", 13.2.48.

כולה. כל אזרח הריהו חלק של המדינה; ומן הטבע הוא שהטפול בחלק אחד של איזה כלל יקח את מקומו בתוך הטפול בכלל כולו" (פוליטיקה א1337).

ואמנם כך נכון. התפיסה החברתית היא היא המקובלת כמעט בהיסטוריה כולה, ויש לה סמוכין לא רק בביולוגיה ובכלכלה אלא גם בכל מדע ממדעי החיים. ואעפ"י כן עלינו לזכור את הערתו של ברדלי¹: "אמנם אין האדם אדם אלא בתוך החברה; אך אם אינו עולה עליה, אינו עולה בהרבה על הבהמה".

§ 6

ועלינו להוסיף אזהרה חמורה היוצאת לנו ממה שראינו קודם. אין לזהות את החברה עם המדינה. המדינה היא ארגון אחד בתוך שאר הארגונים אשר יצר האדם בחברה. היא צורה חברתית אחת, ואפשר גם החשובה; אך אינה הצורה החברתית היחידה. ועוד, המדינה לחוד, ומדינה זו או אחרת לחוד. יוצא שהתפיסה החברתית של האדם בעינה עומדת, ובכל זאת אין לערבבה עם תפיסתו כמכשיר ביד המדינה (ומה גם עם תפיסתו כמכשיר ביד מדינה מסוימת); ולימדתנו ההיסטוריה של ימינו דוקה שיש הכרח להבחין ביניהן. אמנם הראשונים לא הבחינו הבחנה זו, אך משום כך יש להסתייג מהם. במדינה של אפלטון אין מקום לאישיות כגון זו של סוקרטס רבו, ובזה, על אף זהרה, כשלונה.

יש לומר, ולחזור לומר, זאת במפורש. "החנוך לחברה" הוגשם למעשה, על כל דקדוקיו וסיסמאותיו, בגרמניה הנאצית; ואם היה פעם נסיון ממשי להדגים את שיטת החנוך האפלטונית, הרי היה שם. ואולם, לאור נסיון זה ותוצאותיו, מי יכול לבקש מאתנו ללכת בדרך זו? הלא הדבר זועק עד לב השמים! הרי כאן השחתת עולם בכל המובנים: לא רק קלקול המדע אלא קלקול האדם ותרבותו ותקוותו, ואתו גם קלקול החברה והרעלת החיים; ובכל זאת ממשיכים לדבר על "חנוך לחברה" בלי לחשוש, וכאילו לא קרה כלום! אך נחזור-נא

לראשונים ונראה את יסוד הרע.

אפלטון הציג לפנינו מדינה אשר בה שוררים העקרונות של האחדות והמקצועיות. אחדות המדינה כאחדותו של הגוף החי. היא מתפרטת לאיברים אשר לכל אחד מהם תפקיד נגדר. בתוך הכלל. בהתפרטות זו כל עיקרו של יחס האזרח למדינה, ובגינה הרי האזרח אזרח והמדינה מדינה. הצדק, הן ביחיד והן בחברה, מסתכם בכלל: עסוק בעסקך שלך.

ואולם — וכאן הקושי — במדינה האפלטונית עסקינו נקבעים מלמעלה ע"י השלטון. לכל איבר במדינה, כלומר לכל אזרח ואזרח, תפקידו ניתן. לשם מילוי הוא מקבל הכשרה; הוא לומד להיות בעל המלאכה שהוטלה עליו. וכך גם באמונות ודעות. יש דת מסוימת — הן אמתית (בספר החוקים) והן כוזבת (בספר המדינה) — שאליה הוא משתעבד בעל-כרחו ובתוקף חוקי המדינה. ואין מקום לערעור או לתלונה. "תועלת הכלל" (ואין לו לשאול אם אמתית היא או מדומה ואפילו כוזבת ומזויפת) היא המבחן היחידי לכל מעשיו. כך יש מה שנקרא עכשיו "תיכון" (planning) שלם¹, והכל נגזר עליו מלמעלה. המדינה קסרקטין והאזרח חייל, וחייל חסר כל זכויות או חיים משלו.

הרעיון שיש לקשור את החנוך בתפקיד הנקבע על-ידי החברה לא רק שאינו חדש אפוא אלא שהוא ישן נושן. (לאמתו של דבר, אם יש להאמין לאנתרופולוגים, הריהו פרימיטיבי ממש ומסמן את חיי השבטים הפראיים!) ואולם אין כאן חנוך אלא תפיסה שנגדה כל תורת החנוך אינה אלא הפגנה. עצם מקורה ושרשה של תורת החנוך הריהו במה שהתחילו להבין שאין די בהכשרה ואפילו לפי קביעת החברה. כמו שלימד פרוטאגורס מקדם, אין הנגר רק נגר: הוא גם אזרח; וסוקרטס הוסיף: אין האזרח רק אזרח: הריהו גם אדם. בהכרה זו הקץ לפראות והתחלת חיי התרבות. החנוך מוסב על האדם כאדם, לא על אותו חלק באדם הזקוק להכשרה כדי שישמש אף הוא מכשיר.

(1) השאלה אם אפשרי "תיכון" ובכל זאת לתת חופש היא המרכז של כמה

§ 7

בזה החוט המאחד את דעות האישים שבררנו לנו: סוקרטיס בהפגיננו לפני שופטיו, אפלטון עצמו בדרשו שהמלכים יהיו פילוסופים, אריסטו בקבעו את דמותו של האיש המחונך, מונטיין וביקון, דיקרט וארנו, וורדסוורת, ניומן, ארנולד, מיל, כשהדגישו את חשיבותו המרכזית של כח-השיפוט של היחיד. בשביל כולם תכליתו של החנוך לעצב את אפיו של האדם כאדם ולהקנות לו קנה-מדה.

ואין לומר, כמו שנהוג (לעיל עמ' 73), שהוגי-דעות אלה, מאחר שהיו עשירים ומבוטלים, רצו לחנך לחיי עשירות ובטלה. אמנם נכון שהאידיאל שלהם היה אידיאל אריסטוקרטי; אך האידיאל האריסטוקרטי הוא לא שהעשירים אלא שה טובים («אריסטוי») ימשלו, ולשם כך יש צורך לגדל דור של טובים שידעו למשול. והטובים ימצאו בכל השכבות ובכל המעמדות. כאן תפקיד חברתי ממש: לגלות את הטובים ולהוציא את כשרונותיהם מן הכח אל הפעל ע"י החנוך המתאים; ואם יש ממש בבטוי «חנוך דימוקרטי», הריהו זה: לתת את אפשרות החנוך, ומה שכרוך בו, לכל אחד.

אולם אם נבדוק את אמצעי החנוך שהציעו המחברים הנזכרים נראה מה בין חנוך לבין הכשרה. כבר ציינו מקודם שכשבא אפלטון להציע תכנית לחנוך המלכים העתידיים, לימד אותם לא את תורת המדינה אלא את המתמטיקה הגבוהה, והיא כהכשרה מתאימה לא למלכים אלא לפרופיסורים באוניברסיטאות. אסקם לימד את בני האצילים העתידיים לקחת חלק בשרות המדינה את הספרות העתיקה, למוד אשר, כהכשרה מקצועית, מתאים רק למורי המקצוע בבתי-הספר. מונטיין שולח אותם לספר העולם, וכאן למוד אשר, כהכשרה מקצועית, מתאים לפקידים במשרד תיירות.

מכל אלה שהזכרנו יש רק יוצא מן הכלל אחד והוא מכיאבילי. מכיאבילי בקש לחנך את הנסיך שלו בדרכי נסיכות. לשם-כך הוא מציג לפניו את דרכיהם ותחבולותיהם של בני בית בורג'יה: כפי

דיונים חשובים כיום. ע"י בספרות הנזכרת במורה-דרך לתורת-המדינה, פרק ז', § § 7-8, ובמיוחד בעמ' 175.

הנראה, הכשרה מקצועית ממש! אולם דוגמה זו תלמד אותנו את חולשתה של ההכשרה המקצועית בכלל, שהרי דרכי הבגידה ומיני הרעל שהשתמשו בהם בני בית בורג'יה אינם עוד לפי האפנה, ומי שטרח להתמחות בהם לא יפיק מהם תועלת רבה לצרכיו שלו. ההכשרה המקצועית, אם היא מקצועית ממש, נכשלת דוקה מפני שהיא מקצועית. היא כובלת את החניך, כשם שהיא עצמה כבולה, בתנאי מקום וזמן מסוימים. אך תנאי מקום וזמן עלולים תמיד להשתנות; והמתמחה בהם בלבד אובד עצות, ואין לו תקומה לעתיד.

בזה הליקוי ה"טכני" של התפיסה האפלטונית וכל תפיסה הנגררת אחריה¹. אילו היתה צורת המדינה כפי שנתגלתה לו (יהא אפלטון, יהא מישהו אחר) היחידה והסופית; ואילו הוסכם שהאדם נולד רק כדי לשמש את המדינה — היה אפשר, אולי, לקבלה, אף-על-פי שאפילו כך היינו זוכים רק ב"כלים חיים" (אם נשתמש בביטוי האריסטוטילי לעבדים) ולא בבני-אדם. ואולם אין צורה אחת ויחידה למדינה או לחברה בכלל, ולפיכך יש לחנך באופן אחר ולשם תכלית אחרת. רק אם נדע מראש בדיוק תכלית מן התכליות נוכל להזמין מראש בדיוק את האמצעים שיוכילו אליה; ובמקרה של המדינה אין אנו יודעים.

אשר לאפלטון עצמו אפשר לזקוף את כשלוננו זה על חשבון השינוי היסודי שחל בתפיסת-העולם החדשה לעומת הישנה. העולם העתיק היה עולם "סגור". בשבילו האמת היא הקיים והמתמיד; מבוקשו אידיאל קבוע ועומד ("סטאטי"). לעומתו עולמנו עולם "פתוח". הוא "דינאמי", שואף לחידושים ולתנועה. גבולותיו מתפתחים בכל יום. ודבר זה עצמו דוחה כל אפשרות של "תיכון" סופי, הן מבחינה מדינית, הן מבחינה כלכלית, והן מבחינה חנוכית. לתנאים

(1) עיי' K. R. Popper: The Open Society and its Enemies, Hayek: The Road to Serfdom. אמנם שניהם קיצונים, אך משום-כך דוקה מעוררים מחשבה. כדאי לעיין בהרצאה של Hayek (1946) Individualism, true and false. ובמאמר של Popper (1943) Utopia and Violence (Hibbert Journal, Jan. 1943) כדי לקבל דעה שקולה יותר.

משתנים יש ליצור כלים שבכתם להשתנות אף הם; וכך בימים אלה דוקה של שינויים ותמורות יש לחדש את הרעיון של החנוך החפשי. אפשר שכל הגשמה בידי צבור; אך יצירתו של רעיון חדש יצירת יחיד. יוצא שקידומה של החברה והתפתחותה תלויים במציאותם של יחידים.

§ 8

כדי להבליט את הרעיון יש לנסחו גם בצורה אחרת במקצת. אין אנו חושבים היום שהחברה שלנו לגמרי בקו הבריאות. יש אומרים שהיא חלשה מלידה, יש שהיא חולה באופן קל ויש סבורים שהיא חולה אנושה; אך תהא מדת המחלה מה שתהא, מוסכם שהחברה זקוקה לריפוי. אם "נחנך לחברה" אפוא במובן המקובל, זאת אומרת, אם נתן לחברה כמו שהיא לקבוע שיטת חנוך שתכיל ותשריש באזרחיה את אפיה הקיים, נגרום לכך שלא תוכל להרפא לעולם שהרי מחלותיה הקיימות תלכנה ותמשכנה ותשתרשנה. ה"חנוך לחברה" במובנו הרגיל פירושו מות לחברה.

אם מקבלים סיסמה זו יש להבינה אפוא אחרת. אמנם יש לחנך באופן שהחניך ידע, ויבין למעשה, שעליו לתפוס מקום בתוך החברה ולעבוד לשם שפורה; אולם עליו לדעת ולהבין גם כן שארגון החברה בה הוא נמצא יכול להיות גם טוב וגם רע, ועליו ללמוד לבדוק זאת (ובזה חלק חשוב של תוכן החנוך) לאור מיטב הדעת והנסיון המצויים בעולם. אפשר שיתברר, לאחר הבקורת, שהארגון הנוכחי הוא טוב, אפשר שהוא גרוע; אך אם כך ואם כך, אין ספק שיתברר גם כן שיש מקום לתיקון. (החובה האזרחית הראשונית היא לעזור בעבודת התיקון.)

כך "החנוך לחברה", ודוקה מפני שהוא לטובת החברה, אינו אלא חנוך לבקורת החברה ולהטבתה למעשה; ואנו חוזרים למסקנה שאין החנוך האמתי, גם מהצד החברתי, הכשרה עזרת לביצורה של החברה במובן של המדינה כמו שהיא. אלא טפוח היחיד לשם תיקונה של החברה ולמען המדינה כמו

שתוכל פעם להיות. הגדרנו את החנוך כ"חברה בדרך". יש להוסיף: "בדרך למוטב". בלי חזון-הטוב בלב האזרח יפרעו עם וחברה גם יחד.

§ 9

מכאן שעל תורת החנוך בכלל לצעוד צעד קדימה.

עד כה ראינו את החנוך כאמנות. הוא מלאכה, וככל שאר המלאכות הוא לוקח חומר לעיבוד ומטביע בו צורה; הוא מעצב גולם, ומן הגולם נוצר דבר חדש. אמנם הדבר הנוצר אינו חדש לחלוטין. יש גבולות ליצירה זו. אך כך גם בכל יצירה שהיא: היא מותנית על-ידי כח המקבל.

ואולם יצירה זו שהיא החנוך שונה מכל יצירה אחרת בענין יסודי, והוא טיבו של הדבר הנוצר. בכל אמנות אחרת הרי התוצרת דבר דומם שהתפתחותו נגמרת בשעת יצירתו. אך באמנות זו, כך ראינו עכשיו, אל לנו ליצור מכשירים סתם. תוצרתנו איש חי אשר עיקר תפקידו לחדש וליצור אף הוא. החנוך אפוא הריהו לא רק אמנות אלא גם יותר מאמנות. היא אמנות המאמנת אמן.

לאמן אמן פירושו להראות דרך, להדריך, לכוין; פירושו לפתח כשרונות שרשיים באופן שיצמחו מכחם הם ויפרו. אמרנו להראות דרך, אך אין הכוונה שיש רק דרך אחת אשר מן ההכרח ללכת בה; שהרי דרכים רבות ושונות בעולם, ועל הבוחר לבחור. החנוך הוא סיור בדרכים השונות והדרכה במבחני הבחירה.

דרך ההדרכה הנכונה, והיא דרך האימון של אמן, איננה על-ידי קביעת כללים למדיים אלא על-ידי הצגת אידיאל ומתן זירוז לחקותו. סוקרטיס היווני הכריז תמיד שאינו מלמד את איש-שיחו אלא מעוררו ללמד את עצמו. אפלטון "לא כתב מעודו את משנתו", שהרי — כך הוא אומר (מכתב ז') — "אין ענינים אלה ניתנים להמסר בכתב"; יתרגל האדם אליהם, "יחיה ביחד אתם", ואז, אם הוא ראוי, "תפול עליו הרוח ממרום, והשלהבת תדלק ותדבק בו". החנוך אפוא התעוררות עצמית, והלמוד משמש רק זירוז. כבר ראינו את דעתו

המפורשת של אריסטו שלכל הפחות בעניני ההתנהגות אין חנוך על-פי נוסחאות, והוא כותב (מדות ו', 1142א) על הלמוד המופשט הכלול בנוסחאות (והוא המתמטיקה) שהוא ענין לצעירים.

יוצא שמה שלמדנו להכיר כחיקוי הריהו הדרך האמתית של החנוך. המלה "חיקוי" הריהי אפשר, מוזרה, ויש להמירה ב"הידמות"; וההידמות כיסוד ההתקדמות המוסרית ידועה במסורת העברית מכבר. ואולם תוקפה לא רק בחנוך המוסרי אלא גם בכל חנוך שהוא. אמנם אין דרכה קלה. קל הרבה יותר ל"למד". והלימוד גם הכרחי. על-ידיו קונים ומקנים אנו את ה"חומר" האלפא-ביתי. אך החשוב אינו האלפא-ביתא אלא השימוש בו משתמשים בה, לא החומר כשהוא לבדו אלא החומר לאחר שקבל צורה; וטיב השימוש, הטבעת הצורה, קביעת התכלית, תלויה בחיקוי.

§ 10

התפקיד הסופי של החנוך הוא לעורר בנו את ההכרה שאנו לקויים; ואולם לקויים במובן זה שניתן לנו למלא מקצת החסר. לרעיון זה כמה ביטויים מן ה"אירוס" האפלטוני עד ה"בקורת" של ארנולד. אך נדמה שהמלה האחרונה היא גם הראשונה, והיא "אי-הידיעה" הסוקרטית (התנצלות 21—23): ההכרה שמדרגת הדעת העליונה שלנו היא הידיעה שאין אנו יודעים. ידיעה זו, והיא הידיעה הפילוסופית האמתית היחידה, היא היסוד האחרון של כל חברה בריאה והרוח המחיה של כל חנוך בריא.