

אוטופיה שיתופית ופוליטיקה

מבט על ישראל מבעד לתאוריה של הפרקסיס המשחרר
בסוציאליזם האירופי

יפתח גולדמן

מאמר זה יוחד לבירור מחלוקת בקרב התנועה הסוציאליסטית על הדרך לשחרור החברה ולבירור השפעותיה על מגמות ועל אפשרויות בחברה הישראלית בעבר ובהווה. שורשיה של המחלוקת במפלגות ובזרמים הסוציאליסטיים באירופה של המאה התשע עשרה, ואולם, כמו שיובהר במאמר, יש לדיון זה נגיעה ישירה לניסיונות להגשים סוציאליזם בישראל מאז ראשית הציונות ועד ימינו. כשם שהציונות בכללה היתה תולדה מאוחרת של עליית הלאומיות באירופה, כך תנועת העבודה הציונית הושפעה עמוקות מן הסוציאליזם האירופי. יתר על כן, הציונות הסוציאליסטית הכילה יסודות של זרמים סוציאליסטיים מנוגדים זה לזה (זרמים פוליטיים ואוטופיסטיים, כמו שיוסבר להלן), ודרכה המיוחדת בסוציאליזם היתה סינתזה דיאלקטית של היסודות הללו. סינתזה זו צלחה בארץ ישראל יותר מכפי שצלחה באירופה. ואולם, כמו שאראה בסוף המאמר, גם תנועת העבודה הציונית נטשה לבסוף את הדרך הסינתטית, ונטישה זו קשורה לאבדן הדרך של תנועת העבודה בימינו. בשנים האחרונות צצים בישראל רמזים לאפשרות של תחיית הסינתזה בין הדרך הפוליטית והדרך האוטופיסטית בסוציאליזם.

מיקוד הדיון בשאלת הדרך מניח מידה יתרה של הסכמה בשאלת המטרה. ואכן אני מניח הנחת יסוד, שמסוף המאה התשע עשרה ואילך התיאור של חברת העתיד הרצויה (החברה שיש לכונן) דומה למדי במרבית השיטות הסוציאליסטיות, או, על כל פנים, בחשובות שבהן, בשלבן הבשל. יותר מכול, הקרבה (עד כדי זהות) במטרות עושה את הוויכוח על הדרך לוויכוח מעניין וחשוב. לא אדון כאן אפוא במטרה של הסוציאליזם (או של הסוציאליזם בישראל), אלא אם כן דיון כזה חיוני לבירור הוויכוח על הדרך. אסכם את המטרה הזאת במשפט אחד, ואומר: כינונה של חברה חופשית מדיכוי פוליטי ומניצול כלכלי; חברה שמושגת על כלכלה שיתופית, על ביטול הקשרים הסחורתיים בין הבריות ועל דמוקרטיה השתתפותית; חברה שלכל פרט בה יש מרחב גדול ככל האפשר של אפשרויות להתפתחות, למעורבות וליצירה.

המשפט האחרון מצריך כמוכן דין וחשבון מפורט החורג ממטרתו של המאמר הזה, ואולם

גם אילו ניתן כאן דין וחשבון מושגי על מטרת הסוציאליזם, לא היה מתמצה בו עיקר הדיון בשאלת הדרך, בשאלה 'מה לעשות?'¹ שאלה זו והתשובות השונות שהוצעו לה יעמדו אפוא במרכז הדיון הנפרש כאן.

אם נתבונן בהגות הסוציאליסטית המודרנית (למן ימי המהפכה הצרפתית ואילך), נמצא כמובן עמדות שונות בשאלת הפרקסיס המשחרר. את מגוון ההשקפות הללו אפשר לחלק לשלושה מומנטים היסטוריים, ואלו הם: השלב האוטופיסטי, השלב הפוליטי והשלב הנאו-אוטופיסטי. הבחנה זו מעלה על הדעת את ההבחנה 'הקלסית' של מרקס ואנגלס בין סוציאליזם אוטופיסטי לסוציאליזם מדעי, ואולם אין היא שווה לה. ככלל אפשר לומר כי ההתמקדות במאפיין הפרקסיס המשחרר בתור הקריטריון המבחין מערערת כמה מן החלוקות המקובלות של הזרמים בסוציאליזם. סברה זו תובהר בהמשך המאמר כאשר אציג ביתר הרחבה את שלושת השלבים שנמנו לעיל, אך כבר עתה נחוצה הבהרה מסוימת של שני המושגים 'פוליטיקה' ו'אוטופיה'.

בדברי על 'פעילות פוליטית' אין כוונתי רק לפרלמנטריזם או לפעילות מפלגתית במובנה המצומצם. כל עשייה המכוונת לחולל שינוי בתנאים הכלכליים, החברתיים, המשפטיים והשלטוניים השוררים בחברה היא עשייה פוליטית. עם זאת המאפיינים הפוליטיים של הפעילות הם מובהקים ככל שזו מכוונת אל המוקדים העיקריים של הכוח הפוליטי - אל הרשות המחוקקת והרשות המבצעת. באשר ל'אוטופיה' - שם זה מתקשר פעמים רבות להיצגים תאורטיים (או ספרותיים) של חברה אידאלית. ואולם מאמר זה - בשל המיקוד שלו בשאלת הפרקסיס - לא עוסק בהיצגים הללו אלא בניסיונות להגשים הלכה למעשה. לפיכך הדיון יתרכז בניסיונות של קבוצות וקהילות לעצב לעצמן - בתוך הסדר הכלכלי, החברתי והפוליטי השורר - סדר 'פרטי' חלופי. בעקבות מרטין בובר אני גורס כי המאפיין המהותי של הסוציאליזם האוטופי הוא היותו מגשים מיד ובקבוצות קטנות אורח חיים שיתופי בלי ששינוי הסדר החברתי הכולל ייחשב תנאי הכרחי ומקדים להגשמה כזאת. האוטופיסטים מקימים את התאים של חברת העתיד בתוככי חברת ההווה. קבוצים, כפרים שיתופיים, קומונות, מפעלים קואופרטיביים - אלה הם אפוא הדוגמאות המובהקות לאוטופיזם במשמעות המשמשת אותי במאמר הזה. קבוצות וקהילות שיתופיות כאלה מילאו כידוע תפקיד חשוב בתולדות תנועת העבודה הציונית ובעיצובה של החברה הישראלית.

1. 'מה לעשות?', לנין שואל את השאלה הזאת בכותרת מאמרו הפרוגרמתי משנת 1902 (ו"א לנין, כתבים נבחרים [תרגום: ח' גולדברג], א, עין חרוד 1950 [להלן: לנין, כתבים נבחרים], עמ' 21 ואילך). דרך אגב, מאמר זה חשיבותו רבה לסוגיית קשרי התאוריה והפרקסיס במרקסיזם שלאחר מרקס, אך בייחוד התשובה הניתנת במאמר לשאלה הישירה שבכותרתו היא מצומצמת למדי ובלתי מספקת. ביוטי ספרותי לשאלת 'מה לעשות?' נותן ברכט בשירו 'הספקן' כדלהלן:

'[...] אָבֶל בְּרָאשׁ יִרְאשׁוּנָה

תמיד לפני כל דבר אחר: כיצד יפעל אדם

המאמין מה שאמרתם? מעל לכל: כיצד אדם יפעל?' (ב' ברכט, גלות המשוררים [תרגום: ה' בנימין], תל אביב 1978, עמ' 135).

בפרקים הבאים אעסוק אפוא בשלושת המומנטים ההיסטוריים של העמדות הסוציאליסטיות בשאלת הפרקסיס המשחרר – השלב האוטופיסטי, השלב הפוליטי והשלב הנאו-אוטופיסטי. הפרק הרביעי מעמיד את הפרקסיס הפוליטי ואת זה האוטופיסטי כאחדות ניגודים דיאלקטית. אני מבהיר שם כי אחד המבחנים של תנועה סוציאליסטית הוא יכולתה לשמר בקרבה את הדיאלקטיקה הזאת במתח חי ופורח, וכי תנועות השמאל במרבית הזמנים והמקומות כשלו במבחן הזה. הפרק החמישי בוחן את ההיסטוריה של התנועה הקיבוצית בארץ ישראל, דוגמה של הדינמיקה שהובעה בפרקים הקודמים לו. כמו כן עוסק הפרק הזה בסיכויי החייאתה של הדיאלקטיקה, אוטופיה-פוליטיקה, בישראל של ימינו.

א. השלב האוטופיסטי

לשלב הראשון שייכים ההוגים ואנשי המעש הסוציאליסטים מראשית המאה התשע עשרה; מרקס ואנגלס העניקו להם במניפסט הקומוניסטי את השם הכולל 'אוטופיסטים'. בפרק 'הסוציאליזם והקומוניזם האוטופיסטי' ביקורת² הם מזכירים במפורש את סן-סימון, פורייה ואואן, ובמרומו – את קאבה, אך, כמובן, אפשר להוסיף לרשימה הוגים אחרים. איש מן האוטופיסטים 'הקלסיים' לא היה תאורטיקן גרדא. אישים כמו אואן ופרייה האמינו כי הם מציבים בפני האנושות לא אוטופיה מופשטת אלא תכנית בת הגשמה לתיקון חברתי. הם גם היו מחויבים אישית לתכניתם, וניסו לקדם את הגשמתה במעשיהם. מכאן שהשאלה, 'כיצד להגשים את תיקון החברה?' היתה שאלה מרכזית בשבילם. כשמתבוננים אפוא במכלול הגותם ופועלם של אישים אלה (וכן גם בתכניות הפעולה שלא התגשמו), מבחינים מיד בשתי מגמות עיקריות ששולבות זו בזו: הראשונה היא הפצת משנתם ברבים, והשנייה – הקמה (או ניסיונות הקמה) של קהילות שיתופיות שימחישו את עיקרי השיטה החברתית הרצויה, ויוכיחו לעיני כול את יתרונותיה ('ניו הרמוני' של אואן, ה'פלאנסטר' של פורייה, 'איקריה' של קאבה וכן הלאה). אף כי המגמה השנייה היתה ברבות הימים לאחד מתווי ההיכר של הסוציאליזם האוטופיסטי, דומה, מכל מקום, שאצל בעלי השיטות האוטופיסטיות הגדולות שהוזכרו כאן היתה הקמתן של קהילות מופת תפלה למשימה העיקרית של הפצת רעיונותיהם.

דרך המלך לטרנספורמציה של החברה היתה, בעיני ההוגים הללו, שכנועם של בעלי העוצמה הכלכלית והפוליטית בצדקת התאוריה שלהם, כדי שאלה ישתמשו בכוחם לארגון מחודש של הציביליזציה האירופית על יסודות שיתופיים ושוויוניים. לדברי מרקס ואנגלס, האוטופיסטים, עם כל דאגתם לשיפור מצבם של הפועלים, ראו בפרולטריון יסוד סובל וסביל גרדא, ולכן התנגדו לכל פעולה מהפכנית.³ על כך יש להוסיף כי מחמת היותם יסוד

2. ק' מרקס ופ' אנגלס, המניפסט הקומוניסטי (תרגום: מ' דורמן), תל אביב 1985 [להלן: מרקס ואנגלס, המניפסט הקומוניסטי], עמ' 55-58.

3. שם, עמ' 56-57.

סביל לא יוכלו ההמונים (לדעתם של האוטופיסטים) להתאגד בעצמם, ובכוחה של פעולה עצמית משותפת לא יוכלו לייסד מסגרות חברתיות חדשות. הממשלה או בעל ההון, שיממנו את הפרויקט ויתנו לו את הסותם, נחשבו לתנאים הכרחיים. מכאן שמאמצי השכנוע של האוטופיסטים הופנו בעיקר כלפי המעמד השליט. בעלי עמדות הכוח בחברה (בעלי הממון והשליטים הפוליטיים), שממילא הם גם המעמד המשכיל של הציבור, מסוגלים להבין בכוח שכלם את התורה האוטופיסטית הנפרשת לפנייהם ולהשתכנע כי ארגון מחודש של החברה על פי תורה זו הוא האינטרס הכללי (ומשום כך הוא גם מתאים – ולא מנוגד – לאינטרס הפרטי שלהם). לכן, בדרך כלל, לא פנו האוטופיסטים ישירות אל הסובלים מעולה של השיטה השוררת, אלא דיברו 'מעל לראשם' של פשוטי העם, אל שליטיהם ואל נותני פרנסתם.⁴

מן האמור לעיל נגזר מעמדן של אותן 'קהילות מופת' שהקימו האוטופיסטים או רצו להקים, קהילות שהיו לסימן ההיכר המובהק של הסוציאליזם האוטופיסטי. הוגיהן לא ראו בהן אמצעי ישיר לתיקון החברה; הן נועדו להיות 'קהילות מופת' במובן של 'קהילות לדוגמה', ומעמדן היה מעמד של ניסוי אמפירי להוכחת ערכה של התאוריה. מטרת הצלחתו של הניסוי החברתי המסוים היתה לשכנע את הגורמים השולטים בחברה באמתות התאוריה בכללה. רק אחר כך יפנו השליטים להגשמתו של הסדר החברתי החדש בקנה מידה גדול, לאומי או בין-לאומי. ואז, שהיה בעצמו בעל אמצעים, היה אולי קרוב לזניחת האסטרטגיה של שכנוע השליטים ולהמרתה בפעולת תיקון ישירה כאשר הקים את ניו הרמוני בארצות הברית. ואולם, יש לזכור, שכאן מילא אואן עצמו את תפקיד הפילנתרופ, והוא אף נטה לראות בקהילה שהקים ניסוי חברתי ולא התחלה בפועל של התיקון הנדרש (אפשר שהסיבה לכך היא כישלונה של הקהילה ופירוקה המהיר; בחכמה שבדיעבד העדיף אואן לראות בניו הרמוני ניסיון ראשון שעיקר ערכו במה שאפשר ללמוד ממנו לעתיד).⁵

כזכור, אפלטון כותב בפוליטיאה כי יהיה אפשר לכונן את החברה המתוקנת רק אם יהיו המלכים לפילוסופים, או הפילוסופים יהיו למלכים.⁶ הבה נחיל על המושגים הללו משמעות סימבולית רחבה; בכינוי 'פילוסופים' נכלול את בעלי הידיעה, המבינים כיצד יש לארגן את החברה, בכינוי 'מלכים' נכלול את השליטים הפוליטיים. ובכן נוכל לומר שהאוטופיסטים

4. 'הקול-קורא אל המעמדות העובדים' שפורסם בשנת 1819 (R. Owen, 'An Address to the Working Classes', *A New View of Society and Other Writings*, London 1963, pp. 148-155) אינו יוצא מכלל זה. אמנם אואן פונה שם ישירות אל העובדים ומבטיח להם כי קרוב קץ סבלם, ואולם אין הוא דורש מהם שום פעולה מעשית לשם כך. תרומתם של המעמדות הנמוכים לתהליך השחרור צריכה להתבטא רק בויתור על שנאתם כלפי מדכאיהם; שנאה זו למדכאים היא בלתי רציונלית כמו הדיכוי עצמו, והיא מעוררת בקרב המעמדות השליטים תגובה טבעית של פחד והתנגדות לשינויים (הנתפסים בטעות כמחבלים באושרם). הסתלקות מכל סוג של 'מלחמת מעמדות' והתפייסות עם המדכאים הם, לדעת אואן, תנאי לשחרורם של המדוכאים.

5. ראו: ג' פרוידנברג, רוברט אואן – מחנך העם, א, תל אביב 1970, עמ' 110 ואילך.

6. כתבי אפלטון, ב: פוליטיאה (תרגום: י"ג ליבס), תל אביב 1964, עמ' 365.

של ראשית המאה התשע עשרה מסכימים עם התנאי שהציע אפלטון, ומשליכים את יהבם על הצלע השנייה של הדיסיונקציה; אי־אפשר לתקן את החברה בלי תמיכתם הפעילה של המלכים, וגם אי־אפשר למנות את הפילוסופים למלכים. הדרך היחידה אפוא היא חינוכם של המלכים כדי שיהיו לפילוסופים.⁷ עיקר תפקידן של הקהילות האוטופיסטיות הראשונות שיוקמו הוא לשמש אמצעי המחשה בתהליך חינוכי זה.

ב. השלב הפוליטי

המומנט הבא בתולדות הסוציאליזם, 'השלב הפוליטי', נבדל מן השלב האוטופיסטי (מבחינת הפרקטיקה המהפכנית שהוא אוזן בה), בעיקר, בעניין הויקה אל השלטון הפוליטי בחברת ההווה. הסוציאליסטים הפוליטיים מבינים כי השלטון בהווה הוא, מעצם טבעו, מייצגם של מי שמשגשים בשיטה השלטת, ועל כן מעוניינים בשימורה. 'השלטון הפוליטי, במשמעו האמיתי, הוא השלטון המאורגן של מעמד אחד לדיכוי מעמד אחר', כתבו מרקס ואנגלס במניפסט הקומוניסטי.⁸ מכך נובעים שני דברים: בחברה חופשית אין שלטון פוליטי 'במשמעו האמיתי', אבל בדרך להקמתה של חברה כזאת צריכים המדוכאים לאתחזו בשלטון הפוליטי ולהפקיע אותו מידי מדכאיהם. מעשה זה, תפיסת השלטון הפוליטי בידי המעמד המדוכא (או בידי מנהיגיו), הוא שנתפס, בדרך כלל, כרגע המהפכה. יכולנו אפוא לכנות את הסוציאליזם הפוליטי בשם 'סוציאליזם מהפכני', אלא שהשימוש בכינוי הזה במאמר הזה עלול להיות מעשה של הנחת המבוקש. להלן אסביר עניין זה.

מושג ה'מהפכה' הוא מושג מרכזי בהיסטוריה של החברה המודרנית ובהגותה, אך עם זאת (ואולי משום כך) הוא מושג בעייתי, עמום ורב־משמעי. בעמודי הפתיחה של ספרו המהפכה החברתית דן קרל קאוטסקי במשמעויות שנקשרו למושג הזה.⁹ בהסתמכו על ההגדרה המפורסמת של מרקס ב'הקדמה לביקורת הכלכלה המדינית'¹⁰ הציע קאוטסקי להגביל את

7. גדולתו של תומאס מורוס, 'אבי האוטופיה', ניכרת גם בעניין זה. בחלק הראשון של אוטופיה מובא דיאלוג (דמיוני כמובן) בין מורוס ופטרס ובין רפאל היתלודיאוס. הראשונים מעלים על נס את 'הפרקטיקה האמנסופאטורית' של 'חינוך המלכים', ואילו היתלודיאוס מפרט את הבעיות שבגללן לא יוכל אמצעי זה להביא תועלת למחנכים, למלכים ולעמיהם. אכן מורוס מנסח את הדיון (כאן כמו בכל חיבורו) בניסוח ספרותי יותר מאשר מושגי־תאורטי, אבל אפשר לראות כי הפרובבלמטיקה שבדרך הפעולה האוטופיסטית כבר מובעת בראשית דרכו של הסוציאליזם האוטופיסטי, 300 שנים לפני אואן, פורייה וסן־סימון. לעניין זה ראו: ת' מורוס, אוטופיה (תרגום: א' שמואלי), מרחביה 1978, עמ' 73-109.

8. מרקס ואנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 46.

9. K. Kautsky, *The Social Revolution*, Chicago, IL 1913 [hence: Kautsky, *The Social Revolution*], pp. 5-6

10. הקדמה ל'ביקורת הכלכלה המדינית' ראו: ק' מרקס ופ' אנגלס, כתבים נבחרים, א, (תרגום: י' רוזנצווייג), תל אביב 1955 [להלן: מרקס ואנגלס, כתבים נבחרים, א], עמ' 253.

מושג המהפכה החברתית להפיכתו של בניין-העל הפוליטי והמשפטי, ולהוציא מתחומו את השינויים בבסיס הכלכלי; שינויים בבסיס הכלכלי הם הגורמים למהפכה, לא המהפכה עצמה.¹¹ אבל הגבלה זו של המושג אינה מספקת את קאוטסקי שכן כל סוציאליסט שואף, כמובן מאליו, לשינויים מרחיקי לכת בסדר החברתי (כלומר, במונחי של מרקס, להפיכתו של בניין-העל), ובמובן זה כל סוציאליסט הוא 'מהפכן', ואילו הוא היה מעוניין להבחין בין סוציאליסטים מהפכנים לבין סוציאליסטים לא מהפכנים. חיבורו של קאוטסקי נכתב מתוך פולמוס עם האגף הרפורמיסטי במפלגה הסוציאלי-דמוקרטית הגרמנית, ומשום כך חיפש המחבר הגדרה מצומצמת מזה לסוציאליזם המהפכני, הגדרה שתבחין בין רבולוציוניזם לרפורמיזם. לדבריו:

קיים מובן מצומצם עוד יותר [ל'מהפכה החברתית'] שבו נוכל להשתמש. במקרה זה לא יציין המושג את הטרנספורמציה של מבנה-העל המשפטי והפוליטי של החברה, אלא צורה מסוימת או דרך מסוימת של טרנספורמציה [זו ...] אני מבקש לעסוק כאן במהפכה החברתית במובן המצומצם של דרך מסוימת לשינוי חברתי [ההדגשה שלי].¹²

נשים לב כי הבחנתו של קאוטסקי בין שני מובנים של מושג המהפכה היא בעצם הבחנה בין ה'מהפכה כמטרה' (המובן הרחב) ו'המהפכה כאמצעי' (המובן המצומצם שאותו נוקט קאוטסקי בהמשך החיבור). מהו אפוא אותו אמצעי מהפכני (אותה 'דרך מסוימת' המבדילה את הנוקטים אותה מכלל הסוציאליסטים)? לאחר שפסל כמה אפשרויות, מציע קאוטסקי את המאפיין המהותי של הדרך המהפכנית לשיטתו כדלהלן:

כיבושו של כח השלטון בידי מעמד שהיה עד כה מדוכא, או, במלים אחרות, מהפכה פוליטית, הוא אם-כן המאפיין המהותי של המהפכה החברתית במשמעות מצומצמת זו, המבחינה בינה לבין רפורמה חברתית [...] כל אדם, השואף לכבוש את הכח הפוליטי בעבור מעמד שהיה עד כה מדוכא, הוא מהפכן.¹³

בדברים שלעיל נראה שקאוטסקי מציע עוד הבחנה, שדומה (בהתאמה) להבחנה בין מהפכה כמטרה ובין מהפכה כאמצעי, הבחנה בין מהפכה חברתית ובין מהפכה פוליטית. בהמשך הדברים קאוטסקי מגדיר בהכללה את מושא דיונו כמהפכה חברתית שבבסיסה עומדת מהפכה פוליטית, כלומר תפיסת השלטון הפוליטי בידי המעמד המדוכא. מכאן שהגדרת הסוציאליזם המהפכני של קאוטסקי שווה להגדרת הסוציאליזם הפוליטי המוצעת במאמרי זה. השאלה היא אם יש הצדקה להנחת התלות החזקה של המהפכה החברתית (המטרה) במהפכה הפוליטית (האמצעי)? התאורטיקנים של המרקסיזם האורתודוקסי ראו, בדרך כלל, בתפיסת

11. ראו: Kautsky, *The Social Revolution*, p. 6.

12. שם.

13. שם, עמ' 8-9.

השלטון הפוליטי תנאי הכרחי להגשמתה של המהפכה החברתית, כלומר, בעיניהם, מהפכה במובן המצומצם של המונח היא אמצעי הכרחי למהפכה חברתית במובן הרחב של המונח. כדי לחולל שינוי יסודי בסדרי החברה, נחוץ אפוא, לדעתם, שהמעמד המדוכא יתפוס את מוסדות השלטון הפוליטי. עמדה זו יש בה היגיון, אך ודאי אינה אמתית בהכרח, והערכת דרך הפעולה של תפיסת השלטון הפוליטי לעומת דרכי פעולה אחרות לשינוי סדרי החברה (כלומר למהפכה חברתית) היא הציר המרכזי של הדיון הנפרש כאן. השוואת הסוציאליזם המהפכני לסוציאליזם הפוליטי תהיה אפוא מעשה של הנחת המבוקש.

יתר על כן, את העמדה הגורסת כי תפיסת השלטון הפוליטי היא תנאי הכרחי להגשמת המטרה של המהפכה החברתית אפשר להבין במשמעות טריביאלית למדי; ברור סדרי חברה חופשית אינם מתיישבים עם מוסדות השלטון הפוליטי כמו שהם בחברת ההווה. מכאן שיהיה צורך לשנות את המוסדות הללו שינוי רדיקלי, ואולי אף לבטלם כליל בטרם נאמר כי הושגה מטרת השחרור. ועוד, סביר כי כדי לשנות את המוסדות הללו או לבטלם צריך לפני כן לשלוט בהם. ובכן, בתור אחד ממכלול התנאים לעיצוב חברה חופשית אפשר לקבל בלי תהיות יתרות גם את התנאי של תפיסת מוסדות השלטון. אבל מנקודת הראות של הסוציאליזם הפוליטי, אין תפיסתם של מוסדות השלטון תנאי הכרחי בלבד למהפכה, אלא גם תנאי מקדימים בלעדי כמעט. מעשה זה הוא מוקד לכל הפעילות המהפכנית; כל הפעילות שנעשית לפני המעשה הזה מכוונת אליו כמעט בלעדית, בחזקת 'עבודת הכנה' גרדא למהפכה. כל הפעילות שלאחר מעשה נובעת ממנו ומושתתת עליו. יש במאניפסט הקומוניסטי ניסוח נחרץ וברור ל'סדר הפעולות' של המהפכה כדלהלן:

הצעד הראשון במהפכת הפועלים הוא עילוי הפרולטריון למעמד שליט, כיבוש הדמוקרטיה [...] הפרולטריון ישתמש בשלטונו המדיני כדי ליטול בהדרגה כל הון מן הבורגנות, לרכוש את מכשירי הייצור בידי המדינה, כלומר, בידי הפרולטריון המאורגן כמעמד שליט, ולרבות מהרה ככל האפשר את כלל כוחות הייצור.¹⁴

לאחר כיבוש השלטון בידי הפרולטריון תקום מדינה שתפקידה היחיד יהיה לדאוג מהר ככל האפשר למכלול התנאים הדרושים לשם כינונה של חברה חופשית וביטולה של המדינה. לכשיושלם תהליך זה תושלם גם המהפכה, ואת מקומה של החברה הבורגנית, ששורר בה ניצול כלכלי ודיכוי פוליטי, תתפוס ההתאגדות שבה 'ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל'.¹⁵ מ'תורת המהפכה' זו נגזר גם תפקידו המידי של המהפכן, כמו שכתוב במניפסט כמה עמודים לפני כן:

המטרה הקרובה ביותר של הקומוניסטים כמוה כמטרתן של כל שאר המפלגות הפרוליטאיות: עיצוב הפרולטריון למעמד, מיגור שלטון הבורגנות, כיבוש השלטון הפוליטי על ידי הפרולטריון.¹⁶

14. מרקס ואנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 45.

15. שם, עמ' 46.

16. שם, עמ' 38.

אפשר שתורה זו היא הסיבה המרכזית להתנגדותו של מרקס ל'קהילות המופת' של הסוציאליסטים האוטופיסטים; הקמתן של קהילות כאלה אינה מקדמת, לדעתו, את המטרה של כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון.

תורת המהפכה שהוצגה לעיל היתה לנחלה של מרבית ההוגים במרקסיזם האורתודוקסי.¹⁷ ואולם לא רק הם אחזו בה; לבני הפלוגתא שלהם מן האגף האנרכיסטי של הקומוניזם היתה תפיסה דומה למדי. גם אצל 'האבות המייסדים' של האנרכיזם, בקונין וקרופוטקין, המהפכה מתחילה בתפיסת השלטון הפוליטי. הם נבדלים מן המרקסיזם (במידה שהם נבדלים ממנו) בשאלה מה יש לעשות לאחר שנתפס השלטון. כאשר בקונין מבקר את הסוציאליסטים הגרמנים על השקפתם כי 'המהפכה הפוליטית [חייבת] להקדים את המהפכה החברתית',¹⁸ נדמה שהוא מערער על סדר הקדימות הזה, אבל לאחר קריאה מדוקדקת בכתביו מוצאים שביקורתו נוגעת לעניין אחר; לא על קדימותה של המהפכה הפוליטית לזו החברתית ערער בקונין, אלא על ההנחה כי בין השתיים צריכה להשתרע תקופת מעבר – אותו שלטון פוליטי של הפרולטריון על מוסדות המדינה שמרקס קרא לו 'הדיקטטורה של הפרולטריון'.

כמו שאפשר לראות בפרוגרמות שכתב בקונין לתנועה האנרכיסטית, ברור לו, מעל לכל ספק, שהשתלטות מעמד הפועלים על מוסדות השלטון היא תנאי הכרחי למהפכה ואף הצעד הראשון בה.¹⁹ הוויכוח עם המרקסיזם הוא בדבר הצעד הבא. בתורת המהפכה של מרקס יש לכבוש את השלטון הפוליטי כדי להשתמש בו. על פי בקונין (וממשיכו קרופוטקין מסכים עמו בעניין זהו),²⁰ יש לכבוש את השלטון כדי לחסלו לאלתר. לפי מרקס, המהפכה תתממש בשלושה שלבים: א) כיבוש השלטון הפוליטי; ב) מדינה בשלטון הפרולטריון המכוונת (מן הסתם בהדרגה ובמשך זמן מסוים) את ג) החברה החופשית. האנרכיסטים דוחים את השלב השני בפרט ואת תורת השלבים בכללה. לשיטתם, יש לכונן את החברה החופשית לאלתר, ברגע שחוסל הכוח הפוליטי של המעמדות המדכאים. אין אנו נדרשים להכריע כאן בין שתי דוקטרינות מהפכה אלטרנטיביות אלה, שכן משתייהן נגזרת זיקה דומה, מבטלת, אל הפרקטיקה האוטופיסטית של הקמת קהילות מופת. גם לדעת האנרכיסטים, הקמת קהילות כאלה אינה הדרך לשחרור החברה; השחרור יושג בעימות ישיר של המדוכאים עם כוחות הדיכוי.

17. ראו, למשל, את הגדרת המהפכה – 'כיבוש השלטון הפוליטי בידי הפרולטריון' – במאמר של רוזה לוכסמבורג, 'תיקונים סוציאליים או מהפכה', בתוך: ר' לוכסמבורג, כתבים נבחרים, א (תרגום: מ"ז וולפובסקי), עין חרוד תש"ג [להלן: לוכסמבורג, כתבים נבחרים], עמ' 28.

18. M. Bakunin, 'A Critique of the German Social Democratic Program', in: S. Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchy*, London 1973, p. 213.

19. Idem, 'Four Anarchist Programmes', in: J. Cape (ed.), *Selected Writings*, London 1973 [hence: Bakunin, 'Four Anarchist Programmes'], pp. 167, 168, 170, 175-176.

20. לתיאור המהפכה של קרופוטקין ראו, למשל: P. Kropotkin, *The Conquest of Bread and Other Writings*, Cambridge 1995, pp. 25-30. קרופוטקין בעצם מדגיש שם כי תפיסת השלטון עדיין אינה מהפכה, אבל בקביעה כי 'רק עכשיו [לאחר מיגור שלטון הבורגנות] מתחילה עבודתו של המהפכן' הוא מרמז – ממש כמו מרקס – כי המהפכה הפוליטית היא תנאי הכרחי ומקדים לעיצובה של חברה חופשית.

הסתייגותו של קרופוטקין מן הפרקטיקה של הקמת התאגדויות ושותפויות כדרך לקידום הסוציאליזם (הפרקטיקה ה'אוטופיסטית' שאינה מציבה במרכזה את המהפכה הפוליטית דווקא) כבר באה לידי ביטוי בחיבור הביכורים המהפכני שלו מ-1873.²¹ אכן לאחר פירוט של הגבלות, סייגים ובעיות קרופוטקין מוכן להעריך בחיוב מסוים את קהילות השיתופיות הקומוניסטיות האלה, לדבריו:

לבסוף, בתוך מכלול של דרכים חינוכיות דומות, אנו רואים כמועילה בהחלט גם את קהילות הפועלים הבנויה על עקרונות קומוניסטיים (כלומר: בעלות משותפת על כל ההכנסות). אולם, יודעים אנו היטב מה עצומים הקשיים העומדים בפני מוסד כזה, בגלל חוסר האפשרות לבנייתה של רוח קומוניסטית בחברת ההווה, וכן, באופן חלקי, בגלל תנאים מקומיים [...] משום כך מאמינים אנו כי יש להמליץ על אמצעי זה ככלי חינוכי מצויין עבור הפעילים, אך הגשמתו אפשרית רק במידה מוגבלת, ועבור אנשים מיוחדים.²²

מכאן שהקהילה הקומוניסטית נתפסת בעיני קרופוטקין בתור אמצעי חינוכי גרדא עבור הפעילים הרבולוציוניסטים, אך אין היא עומדת בפני עצמה בתור ראשית הפיכתה של החברה. כאמור 'תפקיד' זה של ראשית התנועה שמור למהפכה הפוליטית, לתפיסת מוסדות השלטון בידי הפועלים. אין קהילה הקומוניסטית אלא אמצעי להכשרת הלבבות (או מוטב, הכשרת לבבות מסוימים) בדרך למהפכה הפוליטית (נשים לב לדמיון שבין עמדה זו לבין הגישה האוטופיסטית ה'קלסית'; גם שם היתה הקהילה השיתופית 'אמצעי המחשה חינוכי' שמכוון כלפי מי שיכולים לשנות את החברה, אלא שאצל האוטופיסטים הכוונה לשליטים ואצל קרופוטקין – למהפכנים).

במרוצת שנות פעילותו המהפכנית אף החריפה הביקורת של קרופוטקין על פרויקטים של הקמת קהילות שיתופיות, כמו שאפשר ללמוד ממכתב שכתב ב-1895 (כעשרים שנה לאחר הצטרפותו לחוגים המהפכניים ברוסיה). במכתב זה הוא משיב לקבוצת סוציאליסטים שהזמינו אותו להצטרף למפעל הקמתה של קהילה שיתופית. על אף הנימה החברתית של דבריו הקפיד קרופוטקין להדגיש כבר בראשית המכתב את התנגדותו לפרויקטים ממין זה באמרו:

עלי לומר כי קלוש אמוני בתוכניות של קהילות קומוניסטיות המוקמות בתנאי ההווה. תמיד צר לי לראות גברים ונשים ההולכים לסבול דלות ומחסור, כאשר ברוב המקרים ימצאו לבסוף רק אכזבה: הם מניחים למשך שנים רבות את מלאכת ההתעמולה הרעיונית בקרב ההמונים, ואת הסיוע להמונים במאבק לשיחרורם, כדי לערוך נסיונות אשר רבים הסיכויים כי יכשלו.²³

21. Idem, 'Must We Occupy Ourselves with an Examination of the Ideal of a Future System?', in: *Selected Writings on Anarchism and Revolution*, Cambridge, MA 1970, pp. 105-107

22. שם, עמ' 107.

23. P. Kropotkin, *The Newcastle Daily Chronicle*, February 20 1985, p. 4.

דבריו אלה של קרופוטקין מעלים על הדעת את הביקורות שהשמיעו יהודים סוציאליסטים אנטי-ציונים כלפי הציונים הסוציאליסטים; לטענתם, הם מתמסרים ל'פנטזיה' אוטופיסטית בארץ מזרחית נידחת במקום לסייע למאבק המעמדי של הפרולטריון היהודי באירופה. הביקורת על הפרקטיקה האוטופיסטית משותפת אפוא כמעט לכל המהפכנים הסוציאליסטים למן מחצית המאה התשע עשרה, והיא מקיפה את שני אגפיו של הקומוניזם – המרקסיות והאנרכיות (בהמשך נראה כי בראשית המאה העשרים התפתחה באנרכיות עמדה שונה מהותית, אצל גוסטאב לאנדאוואר ומרטין בובר. הוגים אלה כבר שייכים לשלב ה'נאו-אוטופיסטי'). נסכם את תמצית התנגדותם של המרקסיסטים והאנרכיסטים לפרקטיקה המשחררת של הקמת קהילות שיתופיות. דומה שאת מכלול הביקורת על פרקטיקה זו אפשר לצמצם לשתי הנחות עקרוניות:

1. קהילות שיתופיות המתקיימות בתנאיה של חברת ההווה הקפיטליסטית עתידות להיכשל; אי-אפשר לכוון מציאות של חירות ב'גטאות קהילתיים שיתופיים' כאשר התנאים השוררים בחברה הכללית הם תנאים של דיכוי וניצול.
2. הקמתן של קהילות שיתופיות כאלה היא, בסופו של דבר, פעולה שמרנית שכן היא מסיטה את האנרגיה המהפכנית מן המשימה המרכזית; הכשרת הקרקע לכיבוש השלטון הפוליטי בידי הפועלים. בכך פועלת הפרקטיקה האוטופיסטית נגד המהפכה, ולכן גם נגד המטרות המוצהרות שלה עצמה.

שתי הנחות הללו קשורות אחת לשנייה; הקהילות השיתופיות צפויות לכישלון (הנחה מספר 1) משום שהן פועלות בתנאיה של חברת ההווה הדכאנית. הסתגרות ב'גטו' כלכלי, חברתי ותרבותי לא תמלט מן התנאים הללו. 'הארטילריה הכבדה' של הקפיטליזם, ש'תקעקע כל חומות-סין עד היסוד',²⁴ תכריע גם את קירותיו השבירים של גטו כזה. הניסיון האוטופיסטי לעצב מציאות פרטית חלופית יתרסק על סלעיה של המציאות הכללית השוררת. כך, למשל, תיארה רוזה לוקסמבורג את גורלו העגום של המפעל הקואופרטיבי (שהוא דפוס מסוים של קהילה שיתופית); המפעל קונה ומוכר בתנאי השוק של החברה בהווה. כדי להשתלב בתחרות, ייאלץ המפעל לנהוג בפועליו כמו קפיטליסט לכל דבר (קביעת אופי העבודה ושעות העבודה, העסקה ופיטורין וכדומה על פי צורכי המפעל). ההבדל היחיד הוא שכאן ימלאו הפועלים עצמם את תפקיד הקפיטליסט, אם לא יעשו זאת, ויתעקשו לנהל את העבודה על פי עקרונות סוציאליסטיים, המפעל ייכשל בתחרות וייעלם²⁵ (בתולדותיה של התנועה הקיבוצית בארץ ישראל אפשר לראות דוגמה ממחישה לפרובלמטיקה שמתארת לוקסמבורג. עם זאת אפשר שדוגמה היסטורית זו מלמדת דווקא שאגודות קואופרטיביות בחקלאות ובתעשייה אינן ניצבות תמיד בפני בררה דיכוטומית; להיות לקפיטליסטיות או לחדול. לא פעם מזמנת הסיטואציה ההיסטורית גם חלופות אחרות²⁶. המתמסרים להקמתן של קהילות שיתופיות

24. מה שנאמר הוא פרפרזה על הכתוב במניפסט (ראו: מרקס ואנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 45).

25. לוקסמבורג, כתבים נבחרים, עמ' 44.

26. לעניין זה ראו הפרק האחרון במאמר זה.

מנסים אפוא 'לרתום את העגלה לפני הסוסים', או 'לקפוץ מעבר לרודוס', (במטפורה השאולה מלבה של ההגות המרקסיסטית). כדי שקהילות קומוניסטיות (מפעלים שיתופיים, כפרים שיתופיים, קומונות וכדומה) יוכלו לשגשג, צריך קודם כול להציע את התנאים החברתיים לשגשוג, כלומר לכונן חברה שכולה קומוניסטית (או, על כל פנים, חברה שמאפשרת קומוניזם). זאת אפשר לעשות רק בתפיסת המוקדים של הכוח בחברה ובמדינה – באמצעות מהפכה פוליטית. כאן אנו כבר בתחומה של ההנחה השנייה הנזכרת; המהפכנים צריכים להתמסר למשימה של תפיסת השלטון הפוליטי קודם שיוכלו להתחיל בעיצובו של עולם המחבר בחברה של קהילות קומוניסטיות. הפרקטיקה האוטופיסטית המוותרת על משימה זו אינה מערערת את הסדר הקיים, ובמובן שהוסבר (בהנחה מספר 2) היא אף מחזקת אותו. מהי אפוא, בעיניו של המהפכן הפוליטי, הפרקטיקה הנכונה בשלב ההיסטורי של טרום המהפכה הפוליטית (כלומר לפני כיבושם של מוסדות השלטון מידי הבורגנות)? מן האמור עד כה ברור כי זו תהיה פרקטיקה מקדמת את התרחשותה של מהפכה זו. 'הכנתה' של המהפכה היא המטרה הראשית, ומטרות אחרות (שיפור מצבם של הפועלים, למשל) טפלות או כפופות לה. אם כן, השאלה המתבקשת היא כיצד יש להכין את המהפכה? ושאלה זו קשורה כשהיא לעצמה בשאלה אחרת; מה הגורם העתיד לחולל את המהפכה? או, במילים אחרות, מי הוא הסובייקט המהפכני?

במשנתו של קרל מרקס התשובה לשאלה זו ברורה וחד-משמעית; רק הפרולטריון, אחרי שיהיה למעמד המודע לעצמו, יוכל לחולל את המהפכה. רעיון זה כבר נכתב במפורש בחיבור הראשון שכתב מרקס בהיותו קומוניסט בהקדמה לביקורת פילוסופית המשפט של הגל' משנת 1844.²⁷ בהמשך דרכו ההגותית חלו שינויים חשובים במושג ה'פרולטריון' של מרקס ובתפיסת המהפכה שלו, אבל כבר בחיבור מוקדם זה נזכרים – בצורה ראשונית – שני יסודות הכרחיים לסובייקט המהפכני; ראשית, סובייקט זה יכול להיות רק הפרולטריון – המעמד שהוא אוניברסלי במהותו מן הטעם הפשוט שאין לו דבר משל עצמו, מעמד שמעצם תנאי קיומו האובייקטיביים נובע שאינו יכול להשתחרר בלי שישחרר את החברה כולה. זה היסוד האובייקטיבי של הסובייקט המהפכני. עוד יסוד הכרחי בסובייקט המהפכני הוא, לפי מרקס, היסוד הסובייקטיבי, או, במילים אחרות, התודעה העצמית. כל עוד קיים הפרולטריון קיום אובייקטיבי גרדא, בתנאי הקיום האופייניים לו, כלומר קיים רק 'כשלעצמו', הוא לא יוכל לשחרר את החברה. הפרולטריון, הסובייקט המהפכני בכוח, צריך להיעשות סובייקט כדי שיוכל להיות מהפכני, כלומר עליו להיות מודע לעצמו, להבין את עצמו, להיהפך למעמד 'כשלעצמו' ובשביל-עצמו.²⁸ בטרם התעצב מעמד הפועלים המודרני, כל דיבור על שחרור אנושי הוא בגדר אוטופיה גרדא שכן עדיין חסר נושא האנושי של השחרור. אבל גם

27. ק' מרקס, 'הקדמה לביקורת פילוסופית המשפט של הגל' [להלן: מרקס, 'הקדמה לביקורת'], בתוך: כתיבי שחרור (תרגום: ש' אבינרי), תל אביב 1965, עמ' 76-78.

28. המונחים 'כשלעצמו' ו'כשלעצמו ובשביל-עצמו' לקוחים מן הדיאלקטיקה של הגל. הם מתאימים היטב לענייננו לשיטתו של מרקס.

משעה שהתגבש המעמד – גם כשלפרולטריון כבר יש קיום אובייקטיבי האופייני לו – עדיין לא מלאו כל התנאים למהפכה. נחוץ שהפרולטריון יגיע לתודעה עצמית – יבין את עצמו ואת תפקידו ההיסטורי.

הבנת עצמו של הפרולטריון היא התאוריה הרדיקלית או הפילוסופיה. מכאן 'הזיווג' בין הפרולטריון ובין הפילוסופיה אצל מרקס. מסקנתה האחרונה של הפילוסופיה כולה היא שחרור האדם (בלשונו של מרקס: 'הכרזה') על האדם כמהות העילאית של האדם²⁹. הצייווי הקטגורי שלה הוא – 'להפוך כל אותם תנאים שבהם מצוי האדם כיצור מושפל, מדוכא, מוזנח ובזוי'³⁰. אבל אין הפילוסופיה יכולה לממש את המסקנה הזאת בטרם תחדל להיות פילוסופיה גרדא ותהיה לפילוסופיה של הפרולטריון, או, כלשונו של מרקס: 'אין הפילוסופיה יכולה לממש את עצמה אלא אם כן תבטל [כלומר תשחרר] את הפרולטאריאט, ואין הפרולטאריאט יכול לבטל את עצמו אלא אם כן יממש את הפילוסופיה'³¹.

לאור הדברים הללו ברור מהי המשימה ההיסטורית המיידית המוטלת על כתפיו של המהפכן; עליו להשכיל את הפרולטריון. חינוך הפועלים כדי שיבינו את מצבם, יכירו את האפשרויות הראליות לשינוי, ותתגבש אצלם התודעה בדבר הכרחיותה של מהפכה (התודעה הקומוניסטית³²) – זה דרך המלך למהפכה הפוליטית העתידה להיות ראשית לשחרור החברה.³³ ייאמר מיד, חינוך כזה מן הראוי שלא ייעשה מעמדת עליונות של המחנך הרואה עצמו חיצוני לתהליך החינוכי ולנסיבות ההיסטוריות, וחניכיו הם רק חומר גלם סביל בעיניו, מושא שהוא צריך לעצב את צורתו. ב'תזות על פויארבאך' ביקר מרקס תפיסה זו

29. מרקס, 'הקדמה לביקורת', עמ' 77.

30. שם, עמ' 72.

31. שם, עמ' 77-78.

32. 'האידאולוגיה הגרמנית', ק' מרקס, כתבי שחרות (תרגום: ש' אבינרי), תל אביב 1965, עמ' 273.

33. השקפה זו של מרקס בדבר חיוניות התודעה הנכונה לשם שחרור החברה (ונגזרת מזה – החשיבות העליונה של 'השכלת העם') מתגבשת אצלו עוד לפני 'השלב הקומוניסטי' של הגותו. היא מנוסחת בניסוחים שונים, במכתביו של מרקס אל ארנולד רוגה משנת 1843, ובהם תכניות לייסוד כתב העת ספרי השנה הצרפתיים-גרמניים. מרקס מעיר שם כי הבנת המציאות האדוקוטית של הציבור הסובל, המנוצל והמדוכא (ציבור זה עדיין לא נחשב למעמד מסוים. מרקס משתמש בשמות הכלליים 'בני אדם', 'עם' ו'אנושות'), וכן הבנת הפוטנציאלים לשינוי המציאות הזאת נחוצות לשם שבירתו של הסדר הישן ולשם כינונו של עולם חדש (את המשימה של השכלת העם מרקס מטיל על שכמו הוא ועל שכם חבריו ההוגים הרדיקליים). בהמשך דרכו ההגותית של מרקס, עם התפתחות המטריאליזם שלו, מתווספים תנאים אובייקטיביים לתפיסת המהפכה שלו, וזו אינה עומדת עוד על התנאי הסובייקטיבי של התודעה בלבד. וכן מרקס 'מאתר' את הנושא הקונקרטי של המהפכה, את הסובייקט המהפכני בכוח – הפרולטריון. ברם מהתפתחויות תאורטיות אלה משתמע רק כי התודעה הנכונה – המתקוממת – אינה תנאי מספיק לשחרור. מעולם לא נסוג מרקס מעמדתו כי התודעה המהפכנית היא בחזקת תנאי הכרחי לשחרור.

של חינוך (בהקשר זה הזכיר במפורש את רוברט אואן).³⁴ חינוך הפועלים גם אין פירוש הדבר שיצייתו למפלגה הקומוניסטית כשם שצייתו קודם לבעל המפעל, לקפיטליסט, אלא הכשרתם לעצמאות, ולא יודקקו עוד למנהיגים חיצוניים כאלה או אחרים. אולם ככל שנכביר מילים על האופי השוויוני והדיאלוגי של החינוך לקומוניזם ועל היות החינוך הזה חינוך עצמי של מחנכים וחניכים כאחד לא נפתור את הקושי הבסיסי שבלב העניין. מצד אחד, אומרים כי יש ללמד את התאוריה להמונים, כלומר על הפרולטריון לקבל אותה, על כל פנים במובן מסוים, מן החוץ; מצד אחר, גורסים כי האמנסיפציה לא תיתכן אלא כאוטו־אמנסיפציה (כלומר שחרור עצמי) של הפרולטריון. כך מתוארת במניפסט הקומוניסטי הויקה שבין הקומוניסטים לכלל הפרולטריון:

הקומוניסטים הם איפוא למעשה החלק הנמרץ ביותר, הדוחף בלי הרף קדימה, מפלגות-הפועלים של כל הארצות; להם יתרון תיאורטי על פני שאר המוני הפרולטריון בהבנת התנאים, המהלך והתוצאות הכלליות של התנועה הפרולטארית [ההדגשות שלי].³⁵

על פי תיאור זה, הקומוניסטים אינם אלא הקבוצה המודעת לעצמה (או המודעת לעצמה מכולם) בכלל תנועת הפועלים. טענות 'אד הומינם' אינן לגיטימיות, בדרך כלל, בדיונים פילוסופיים. אך נראה שכאן אין להימנע ממחשבה כזאת החושפת אולי את הקושי המהותי; מחברי הטקסט הם שני הקומוניסטים קרל מרקס ופרידריך אנגלס. מרקס לא היה מימיו פועל חרושת שכיר, ואנגלס אף היה קפיטליסט, שותף בבעלות על מפעל תעשייתי. באיזה מובן אפוא היו שניהם שייכים לפרולטריון?

המתח שבין התפיסה שהשחרור הוא אוטו־אמנסיפציה של הפרולטריון, מצד אחד, ובין הצורך להורות לפרולטריון את התאוריה הנכונה, מצד אחר, המשיך ללוות את ההגות ואת המעש של המרקסיזם. הוא ניכר, למשל, בכתביה של רוזה לוקסמבורג, אחת המייצגות הנאמנות של התפיסות המרקסיות בסוציאליזם דמוקרטיה הגרמנית לפני מלחמת העולם הראשונה.³⁶ בשיטה של לוקסמבורג נותר בעינו הקושי המרקסיסטי שבין 'חינוך מבחוץ' ל'אוטו־אמנסיפציה'. לנין פותר את הקושי במחיר ויתור (או, על כל פנים, ויתור מסוים) על התביעה לאוטו־אמנסיפציה של הפרולטריון. תאוריית השחרור והמעש הנגזר ממנה (או בלשוננו של מרקס, ראשה של האמנסיפציה ולבה³⁷) מופרדים אצל לנין לשני יסודות חברתיים: ה'איניטליגנציה' והפרולטריון. אין ההמונים יכולים להשיג הכרה קומוניסטית

34. 'ליתוות על פויארבאך', ראו: ק' מרקס ופ' אנגלס, כתבים נבחרים, ב (תרגום: 'י' מן), מרחביה 1957 [להלן: מרקס ואנגלס, כתבים נבחרים, ב], עמ' 306-307.

35. מרקס ואנגלס, המניפסט הקומוניסטי, עמ' 38.

36. למשל, 'לשבייתת ההמונים, המפלגה והאגודות המקצועיות' ראו: לוקסמבורג, כתבים נבחרים, עמ' 283, 298.

37. ראו: מרקס, 'הקדמה לביקורת', עמ' 77.

(בלשונו של לנין, הכרה סוציאל-דמוקרטית) אלא מבחון.³⁸ ה'אינטליגנציה' (שלנין אינו מסתיר את התייחסותה לבורגנות) היא האחראית על פיתוחה של התאוריה המשחררת ועל הנחלתה לפרולטריון.

כאן ננטש הדימוי של הקומוניסטים בתור 'בעל התודעה' שבפרולטריון; את התודעה הקומוניסטית אי-אפשר לכונן אלא מחוץ לשורות הפרולטריון, והיא 'נישאת' אליו על ידי סוכניה, הצעירים הרדיקלים מן האינטליגנציה. האינטליגנציה, אומר לנין, היא 'החיידיק המהפכני'.³⁹ אכן אין החיידיק יכול לחולל מהפכה בלי ש'ידיביק' את מעמד הפועלים, אולם גם מעמד הפועלים כשהוא לעצמו חסר אונים בלעדי האינטליגנציה. לדעת מרקס, התאוריה שצריכה לאחוז בהמונים⁴⁰ היא תנאי למהפכה. לנין הליביש את התאוריה בלבוש בשר ודם של מעמד חברתי, ועוד משורות הבורגנות. בכך התרחק לנין מן התפיסה המרקסיסטית כי מהפכה היא אוטו-אמנסיפציה של הפרולטריון. הוא אף לא הסתפק במחשבה הצנועה כי תאוריה שמשחררת יכולה לצמוח גם בקרב חוגים לא פרולטריים (אמירה שאפשר למצוא דוגמתה גם בדבריו של מרקס⁴¹), אלא קבע נחרצות כי אין היא יכולה לצמוח משורות הפרולטריון. 'תיקון' תאורטי זה מ-1902 יהיו לו ביטויים מעשיים מפליגים בהמשך דרכם המהפכנית של לנין והמפלגה הבולשביקית. הפער שבין ההנהגה המשכילית ובין ההמונים לא רק שלא יצטמצם, אלא אף יורחב ויקובע במנגנון של הביורוקרטיה הקומוניסטית. 'להגנתו' של לנין אפשר לומר כי מרקס היה יכול לאחוז בטהרת התפיסה של האוטו-אמנסיפציה רק משום שלא עסק מעולם בפעולה פוליטית של ממש, ולכן לא נאלץ להציע פתרון מעשי לשאלת הזיווג של התאוריה המהפכנית עם הפרולטריון. גישתו של לנין היא בעייתית כשלעצמה, אבל אפשר שכוה יהיה כל ניסיון לפתרון מעשי של העניין.

סטינו מן הדיון העיקרי כדי לעמוד על הקושי הפנימי בתאוריה של הפעולה המהפכנית אצל מרקס ואצל המרקסיסטים. למותר להעיר שיש קושי כזה – ואולי ביתר שאת – גם אצל ההוגים האנרכיסטים הדוחים במשנה תוקף כל סוג של סמכות (ובכלל זה, מן הסתם, גם סמכות חינוכית).⁴² ואולם השאלות התאורטיות והיישומיות שעמדנו עליהן כאן לא החלישו את עצמתה המצווה של הפרקטיקה המהפכנית הפוליטית ואף לא את ההתנגדות לפרקטיקה האוטופיסטית. אצל מרקס כמו אצל אבות האנרכיזם, אצל לוקסמבורג כמו אצל לנין, משימתו המרכזית של המהפכן היא אחת, תעמולה בקרב הפרולטריון. כל השאר נשפט על פי תרומתו למשימה זו (כמו שראינו, ההערכה חיובית מסוימת שנותן קרופוטקין לקהילות

38. המאמר 'מה לעשות' ראו: לנין, כתבים נבחרים, עמ' 34-35.

39. שם, עמ' 62 בהערה.

40. ראו: מרקס, 'הקדמה לביקורת', עמ' 72.

41. למשל, על 'האידיאולוגיה הגרמנית' ראו: ק' מרקס, כתבי שחרות (תרגום: ש' אבינרי), עמ' 273.

42. ראו, למשל, המתח הפנימי (ושמא הסתירה הגלויה) בין אמירותיו של בקונין בעד מהפכה עממית 'מלמטה', ובין דבריו על 'חוג הקונספיראטורים' שעליו 'להכין את המהפכה, לארגן אותה ולהחיש את בואה' (את המונח 'קונספירציה' מזכיר בהקשר זה בקונין עצמו); Bakunin, 'Four Anarchist Programmes',

השיתופיות, אינה אלא אמצעי להכשרתם ולחינוכם של תועמלנים מהפכניים בלבד). חינוך הפרולטריון עתיד לגמול פירות במהפכה פוליטית שבה יקומו הפועלים וישברו את מנגנוני הדיכוי הכלכלי והפוליטי. רק אחר כך ישיל מעליו הסוציאליזם את קליפתו הפוליטית, ויתחיל במעשה העיצוב של העולם בצלמו, היינו של החברה החופשית.

ג. השלב הנאו־אוטופיסטי

המונט הפוליטי בסוציאליזם שלט ברמה למן אמצע המאה התשע עשרה במשך עשרות רבות של שנים. סוציאליסטים במזרח ובמערב השקיעו את עיקר מרצם במאבק על השלטון הפוליטי (אם לכיוון 'מהפכני' אם לכיוון פרלמנטרי), על עיצובו ועל הפעלתו, אם הצליחו לאחוז בו. מגמה זו אפיינה הן את המפלגות הקומוניסטיות במזרח אירופה ובעולם השלישי, הן את הקומוניזם במערב אירופה ואף את הסוציאל־דמוקרטיה המאוחרת – זו הרפורמיסטית באופייה – שהתפתחה בארצות המערב לאחר מלחמת העולם הראשונה, והיתה לה השפעה לא מעטה על התפתחות הזרם המרכזי של תנועת הפועלים הציונית. אבל מלבד הזרמים הדומיננטיים הללו, ואולי בגלל הקשיים התאורטיים והמעשיים שלהם, התפתח בסוציאליזם מומנט של 'נאו־אוטופיזם'; תחילה בקרב סוציאליסטים אנטי־מרקסיסטים, כמו לנדאוואר ובובר, ואחר כך גם בהגות המרקסיסטית עצמה, כמו, למשל, במחשבתם של ארנסט בלוך ושל הרברט מרקוזה.

כמובן, לא היה זה מומנט תאורטי גרדא. במשך המאה התשע עשרה והעשרים הוקמו ברחבי העולם המערבי מאות קהילות שיתופיות, קומונות וקבוצות 'אוטופיסטיות', לפעמים מתוך קשר עמוק אל המסורת האינטלקטואלית־התאורטית של הסוציאליזם, ולפעמים במנותק ממנה לחלוטין. נטיות אוטופיסטיות אפיינו במובהק את תנועת הפועלים הארץ־ישראלית, ובאו לידי ביטוי בכמה מן המפעלים החשובים של תנועה זו, כגון הקבוצה, הקיבוץ והמושב. מפעלים קומונליים אלו לא היו 'אוטופיסטיים' במובן הקלסי שהוצע לעיל. על תנועת העבודה הציונית אפשר לומר כי בתולדותיה לא היה כלל שלב של אוטופיזם קלסי. אין זו קביעה מפתיעה שכן הציונות (והציונות הסוציאליסטית בכללה) קמה באירופה רק סמוך לסוף המאה התשע עשרה, כלומר כמה עשורים לאחר שהסוציאליזם הפוליטי דחק את רגלי האוטופיזם ממרכז הזירה (אפשר לראות במועד פרסום המאניפסט הקומוניסטי או במהפכות 1848 את המועד שבו השתררו התאוריה והמעש הפוליטיים על הסוציאליזם האירופי). אכן הספרות הציונית מכירה כמה וכמה יצירות אוטופיסטיות המזכירות בצורתן את חיבוריהם של האוטופיסטים הקלסיים (הרומן האוטופי אלטנווילנד מאת הרצל הוא ודאי הדוגמה המפורסמת והחשובה מכולן).⁴³ ואולם אין האוטופיות הללו דומות במעמדן לחיבוריהם של

43. מלבד אלטנווילנד של הרצל ראו, למשל, אוסף של אוטופיות ציוניות ודיון בהן בספרה של: ר' אלבוים־דרור, המחזר של האתמול, א-ב, ירושלים 1993.

תומאס מורוס, אטיין קאבה או שארל פורייה. מחברי האוטופיות הציוניות לא ראו ביצירות הללו תחליף לפעילות הפוליטית, ולא באמצעות האוטופיות שלהם ניסו לשכנע את שליטי אירופה לתמוך בפרויקט הציוני. הבדל זה יומחש לנו אם נזכור שמחברה של האוטופיה אלטנוילנד הוא האיש שכונן, כמעט כמו ידיו, את הציונות לתנועה פוליטית. האם אפשר להשוות ברצינות את בנימין זאב הרצל עם שארל פורייה? האוטופיות הציוניות שנכתבו לא היו פרוגרמות המקדימות את המעשה הפוליטי או מייצרות אותו. הן היו תוצר לוואי או כלי עזר לתנועה פוליטית בהתהוות ובפעולה. מבעד לאוטופיות הללו ביקשו הציונים לראות את חזון העתיד של תנועתם הפוליטית-המעשית. נחמן סירקין בחיבורו 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' כבר עמד על ההבדלים המהותיים שבין 'מדינת היהודים האוטופיסטית' ובין 'האוטופיות הסוציאליסטיות' הקלסיות.⁴⁴

ואולם כמו שכתבתי לעיל, מאפיין מהותי של האוטופיזם היא השאיפה להגשמה; הניסיון להקים בתנאי ההווה התחלות או דוגמאות ראשונות של תאים חברתיים מתוקנים. כמו שראינו, מאפיין זה כבר נמצא אצל האוטופיסטים הראשונים אך בלתי מפותח דיו. מרבית האוטופיסטים הגדולים לא הגשימו מעולם את רעיונותיהם, ומכל מקום, לא ראו בהגשמה ערך לעצמו אלא רק 'ניסיון' או 'אמצעי המחשה' שנועד לפקוח את עיני השליטים. ערכה של התביעה להגשמה השתנה שינוי מהותי בשלב הנאו-אוטופיסטי; מהיבט שולי יחסית היתה תביעה זו ללב השיטה. מן המקום הזה מתחברת תנועת העבודה הציונית אל האוטופיזם; שלב של אוטופיזם קלסי לא היה בה, אך היא הכילה כמה מן המגמות המרשימות ביותר של נאו-אוטופיזם במאה העשרים.⁴⁵ יתר על כן, בתנועה זו נעשה אחד הניסיונות המרתקים לשילוב בין המגמות הפוליטיות ובין הנאו-אוטופיסטיות.⁴⁶ על תולדותיו של השילוב הזה ועל המסקנות המתבקשות מן התולדות הללו אעמוד בפרק האחרון של המאמר. ואולם ראשית עלי להציע כאן ביתר פירוט את מאפייניו של הנאו-אוטופיזם.

הגותו של לנדאוואר תשמש לי נקודת מוצא. במניפסט שלו 'קריאה לסוציאליזם' (חיבור שהיה בראשיתו הרצאה שנישאה ב־1908 בחוגי האנרכיסטים בברלין, עובד בידי לנדאוואר

44. נ' סירקין, 'שאלת היהודים ומדינת היהודים הסוציאליסטית' (תרגום: א' ברוידא), תל אביב 1986, עמ' 87-89. סירקין מסכים להגדרה המרקסיסטית ל'אוטופיזם', ומסיבה זו אין הדיון שלו תואם לגמרי את הדיון הנפרש במאמר זה.

45. ודאי שאין זה מקרה שבייחוד רוברט אוואן היה האוטופיסט הקלסי המוכר והמוערך ביותר בקרב תנועות ההתיישבות של הציונות הסוציאליסטית. אוואן, שהגשים כמה וכמה תכניות אוטופיסטיות, היה קרוב לרעיון ההגשמה יותר מכל אוטופיסט אחר בדורו.

46. בדברים הללו אני הולך במידת מה בעקבות יוסף גורני במאמרו 'י' גורני, 'הריאליזם האוטופי בציונות', בתוך: ר' שפירא וא' כשר [עורכים], רשפים, אסופה לזכרו של פרופ' שמעון רשף, תל אביב תשנ"א. ואולם, לפי גורני, 'אוטופיה' מנוגדת ל'מעשה' (כהגדרה הנפוצה במחקר ובהגות). הסינתזה הדיאלקטית שיצרה תנועת העבודה הציונית היא, לשיטתו של גורני, סינתזה שבין אוטופיה ובין מעשה. אני מודגיש במחקר הזה בייחוד את הפן המעשי, ההגשמי שבאוטופיה (בעקבות נתיבות באוטופיה של מרטין בובר [תל אביב תש"ז]). הסינתזה הדיאלקטית שעליה מדובר במאמרי אינה אפוא סינתזה בין אוטופיה ובין מעשה, אלא בין מעשה אוטופי ומעשה פוליטי.

לספר, ופורסם ב-1911) תיאר לנדאואר עמדה סוציאליסטית-מהפכנית חדשה.⁴⁷ עמדתו זו היתה מנוגדת במגמתה הן לפעולה המהפכנית של המרקסיזם (שלנדאואר הסתייג ממנו בחריפות), הן לזו של האנרכיזם מבית מדרשם של בקונין וקרופוטקין אף על פי שלנדאואר ראה עצמו כממשיכם. דומה שיאה לה למגמה זו השם 'שיבה לאוטופיזם' (בובר, ידידו ותלמידו של לנדאואר, כבר רואה עצמו במפורש בתור אוטופיסט).

שני מאפיינים בולטים ל'נאו-אוטופיזם' של לנדאואר: (א) הדגשת היסוד הוולונטרי בסוציאליזם (ודחייה מוחלטת של 'טרמיניזם היסטורי' למינהו ואפילו של 'מטריאליזם היסטורי'⁴⁸); (ב) הצגת תאוריה מהפכנית המסתלקת במפורש מדוקטרינת המהפכה של הסוציאליזם הפוליטי. לדעת לנדאואר, המהפכה הפוליטית אינה תנאי מקדים לכינון החברה הסוציאליסטית (ואפשר שאף אינה תנאי הכרחי⁴⁹). את המהפכה החברתית (דהיינו ארגון מחודש של החברה על יסודות סוציאליסטיים) יש לקדם באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות קטנות, והן צעד אחר צעד יפרשו את רשתן על פני אירופה ועל העולם כולו.

נשוב ונדגיש כי הנאו-אוטופיזם אינו שווה לאוטופיזם (מושא ביקורתם של מרקס ושל אנגלס), ובכמה עניינים הוא אף מנוגד לו בתכלית. אפשר שההבדל ביניהם ניכר במיוחד כאשר נזכרים בשאיפה האוטופיסטית ה'קלסית' להשפיע על שועי עולם כדי שיראו את ההיגיון והצדק שבארגון מחודש של החברה (בלשון המשל ששאלתי חופשית למדי מן הפוליטיאה, לעשות את המלכים לפילוסופים). כך קיוו האוטופיסטים להשיג את השינוי 'מלמעלה' שיושג בהרמוניה בין המעמדות. במניפסט של לנדאואר, קריאה לסוציאליזם, אין שמץ של חזרה אל האוטופיזם מבחינה זו. הנאו-אוטופיזם ידע ידוע היטב כי רק העם יוכל לשאת את המהפכה ולא השליטים, וכי כל שינוי מהותי בתנאי חייהם של הרבים יושג במאבק בשליטים ולא בתמיכתם. ממש כמו המרקסיזם והאנרכיזם של השלב הפוליטי, כך גם בחשיבה הנאו-אוטופיסטית תושג המהפכה החברתית עם 'פקיחת עיניהם' של ההמונים. המחלוקת היא בשאלות הללו; כיצד יש לפקוח את עיני ההמונים, מה הן המשימות המידיות של המהפכן, ועד כמה מרכזית היא המהפכה הפוליטית בתהליך כינונה של המהפכה החברתית. כזכור, המהפכה הפוליטית היא, על פי הסוציאליזם הפוליטי בגרסתו המרקסיסטית או האנרכיסטית, אבן הראשה של המהפכה החברתית, בלעדיה לא ייתכן כל תיקון חברתי של ממש, הוא יישחק בגלגלי המכונה של השיטה השלטת. לנדאואר מציע כמה מחשבות ביקורתיות על תפיסת המהפכה הזאת. ראשית, הוא מראה כי חלוקת החברה ל'קפיטליסטים' (שמעוניינים בשימור הסדר החברתי השורר) ול'פרולטרים', שעוניים הולך ומחמיר ככל שמתרבה העושר

47. 'לקריאה לסוציאליזם' ראו: ג' לנדאואר, קריאה לסוציאליזם, המהפכה (תרגום: " כהן), תל אביב תשי"א [להלן: לנדאואר, קריאה לסוציאליזם], עמ' 33 ואילך.

48. 'ההגשמה של הסוציאליזם [...] אינה תלויה כלל ועיקר באיזו צורה של טכניקה או של סיפוק צרכים. הסוציאליזם הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, כאשר מספר ניכר של אנשים רוצים בו [...] הוא בגדר האפשר בכל הזמנים, גם בטכניקה פרימיטיבית ביותר, בשביל האדם ההוגן לו; ואינו בגדר האפשר, אפילו בטכניקה מפותחה להפליא, בשביל האדם שאינו הוגן לו. אין אנו מכירים שום התפתחות, העתידה להביא אותו בהכרח' (שם, עמ' 78).

שהם מייצרים (ועל כן הם עתידים להבין, בסופו של דבר, כי מהפכה היא האינטרס האמתי שלהם) – חלוקה זו היא סכמטית למדי, ואינה מתאימה למציאות ההיסטורית המורכבת. בין 'בעלי הרכוש' ל'חסרי הרכוש' יש מעמדות משנה רבים, ואף כי חבריהם אינם הבעלים של אמצעי הייצור, הרי גורלם נקשר בגורלו של הקפיטליזם, ולכן יש גם להם עניין ישיר בשימורו. יתר על כן, גם בקרב מעמד הפועלים התפתחה 'שכבה עליונה' שחבריה נהנים מרווחה כלכלית יחסית, וכבר אי-אפשר לומר כי אין להם דבר לאבד זולת ככליהם.⁵⁰ מכאן שהציפייה כי רוב בני החברה יפתחו תודעה מהפכנית (או, על כל פנים, נכונות לסגל לעצמם תודעה כזאת) בנסיבות הכלכליות של קיומם, ציפייה זו היא ציפיית שווא. ההתפתחויות הכלכליות, ובכלל זה ההתפתחויות שהוליד הסוציאליזם, מגדילות דווקא את האינטרס בשימור המצב הקיים, כלומר מחזקות את כוחו של הקפיטליזם. בפסוק הנראה כנבואה קודרת ומדויקת על ההתרחשויות במאה העשרים קבע לנדאואר:

הקפיטליזם מגלה בכל אתר ואתר את חיוניותו; ובמקום שצורותיו תשמשנה מעבר לסוציאליזם, הריהו משתמש, להיפך, בצורה הקואופרטיבית והעזרה ההדדית, שהיא צורה סוציאליסטית אמיתית, למטרותיו הוא: לניצול הצרכנים והמונופולין של השוק.⁵¹

לנדאואר מעלה עוד ערעור שנוגע לדוקטרינת המהפכה הפוליטית; בשפה דומה מאוד ללשונו של מרקס ב'כתבי יד כלכליים-פילוסופיים' ניתח לנדאואר את הפטישיזציה של הממון בחברה הקפיטליסטית. הכסף 'בולע' אל קרבו את הקשרים החברתיים, את סגולות האנוש, את לשדם וחיותם של בני האדם.⁵² הכסף 'נהפך לאלוהים, לזולל אדם'.⁵³ בדיאלקטיקה של

49. בעניין זה יש עמימות מסוימת בדבריו של לנדאואר. בהמשך הדברים אני דן ביתר פירוט בשאלת זיקתו של לנדאואר אל המהפכה הפוליטית.

50. כאן יש להעיר כי תופעה זו – של אנשים ממעמד הפועלים שהם בעלי אינטרס בשימור הסדר הקפיטליסטי – אף כי היתה נדירה יחסית בזמנו של מרקס, היתה מוכרת היטב לתלמידיו במפלגה הסוציאלי-דמוקרטית הגרמנית. נציגיהם של פועלים אלה שלטו באיגודים המקצועיים (שסיפקו למפלגה את 'מאגר תומכיה'), ובסופו של מאבק שנמשך כעשרים שנה השתלטו גם על המפלגה עצמה ושינו אותה ממפלגה שדוגלת במהפכה למפלגה שאמונה על תפיסה של התפתחות אבולוציונית. לתיאור מפורט של תהליך זה ראו: C. E. Schorske, *German Social Democracy 1905-1917: The Development of the Great Schism*, New York, NY 1972

51. ראו: לנדאואר, קריאה לסוציאליזם, עמ' 84. התזה על אודות 'חיוניותו' של הקפיטליזם היתה לעיקרון מרכזי גם אצל הוגים מרקסיסטים, דוגמת אנשי אסכולת פרנקפורט, למן שנות השלושים של המאה העשרים.

52. שם, עמ' 137-138. והשוו לחיבור של: ק' מרקס, 'כתבי יד כלכליים-פילוסופיים', כתבי שחרות (תרגום: ש' אביניר), תל אביב 1965, בעיקר פרק ד, עמ' 118-130 ופרק ט, עמ' 170-175. נדגיש, כי כתבי היד של מרקס התפרסמו רק שנים רבות לאחר מותו של לנדאואר, והוא מן הסתם לא קרא אותם, ונראה שלא ידע עליהם דבר. לעומת זאת, הדיון הקלסי של אריסטו על אודות 'המטבעות' (אריסטו, הפוליטיקה [תרגום: ח"י רות], א, ירושלים 1950, עמ' 1257a-1258b) מהדהד במפורש ובמכוון בדבריו של לנדאואר.

53. לנדאואר, קריאה לסוציאליזם, עמ' 138.

מרקס, ירידה זו של האנושות, ההתנכרות העצמית של המהות האנושית, נחוצה כדי ש'תוליד' המהות הזאת את ביטויה הפוליטיבי בדמות חברה אנושית חופשית.⁵⁴ מסקנותיו של לנדאואר קודרות יותר מזה (וגם כאן קדרות זו נראית הולמת את ההיסטוריה של המאה העשרים יותר מן האופטימיזם של מרקס):

אם נשווה לנגד עינינו באיזו מהירות עצומה באה בזמנינו אלה של הציביליזציה הקפיטליסטית הַהֶתְדָּמוּת של העמים ומעמדותיהם: כיצד נעשים הפרוליטרים קהים, נכנעים, גסים, שטחיים [...] כיצד הם מאבדים עם איבוד הדת כל מידה של לבביות ואחריות, כיצד התחיל כל זה ליהפך לגשמי; כיצד אובד בשכבות העליונות הכוח לפעילות פוליטית, לראיה מקיפה וכוללת ולפעולה משפיעה, כיצד באים במקום האמנות חפצי־חן תפלים, דברי־הבל מודרניים ומעשי־חיקוי ארכיאולוגיים או היסטוריים [...] ובראותנו כיצד כל זה נהפך בכל שכבות החברה לנברסטניה ולהיסטריה: או אז אנו רשאים ומצויים לשאול: איה העם, המתאושש ומתקושש לשם הבראה, לשם יצירת סדרי החברה החדשים?⁵⁵

במצב זה אין לדעת אם המהפכה אפשרית בכלל, וחמור מכך, גם אם תתחולל מהפכה, היא עלולה בתנאים היסטוריים אלה להוליד ברבריות מוחלטת ולא חברה של בני חורין, כדברי לנדאואר:

בשעת מהפכה היו יורדים היום לעולם ערבוביה נוראה, תוהו־ובוהו בהמי ממש, חוסר ישע ילדותי. מעולם לא היו האנשים נטולי עצמאות וחלשים כל כך כבשעה זו, שבה הגיע הקפיטליזם לידי פריחתו: לידי שוק עולמי של רווחים ולידי פרולטריון.⁵⁶

בחינת מציאות זו מולידה אצל לנדאואר דוקטרינת מהפכה משלו. אין הוא פחות רבולוציונר ממרקס או מקרופוטקין, אלא שהוא מציע דרך שונה למהפכה, דרך שהוא מכתירה בניסוח הפרובוקטיבי: 'להתרחק מן העם על מנת לחזור אל העם'.⁵⁷ אצל מרקס, בקונין, קרופוטקין, לוקסמבורג ולנין כיוון פעולתם של ה'נאורים' (האוחזים בהבנה אדקוויטית של המציאות, ושואפים לשחרור החברה) הוא אל ההמונים. לנדאואר שולח אותם 'הרחק מן ההמון הסואן'. אצל הסוציאליסטים הפוליטיים המשימה הראשונה במעלה של אותם נאורים היא חינוך הפועלים, אצל לנדאואר משימתם היא ההגשמה. אנשים מכל שכבות החברה שהרצון לסוציאליזם נעור בקרבם צריכים לקנות אדמות ולייסד לעצמם מושבות סוציאליסטיות נבדלות מן החברה הקפיטליסטית ואוטונומיות ככל האפשר.⁵⁸ להקמת קהילות

54. ק' מרקס, 'כתבי יד כלכליים-פילוסופיים', כתבי שחרות (תרגום: ש' אבינרי), עמ' 148.

55. לנדאואר, קריאה לסוציאליזם, עמ' 118.

56. שם, עמ' 127.

57. שם, עמ' 139.

58. שם, עמ' 140.

כאלה צריכים להתמסר מיד כל הרוצים בסוציאליזם.⁵⁹ הם יהיו בתחילה עשרות יחידות, אחר כך מאות ואלפים, אחר כך מאות אלפים. הם יתפשטו בכל רחבי הארץ, וישמשו בכל מקום דוגמה חיה של אורח חיים סוציאליסטי.⁶⁰

עם זאת בקריאה מדוקדקת של לנדאוואר נמצא כי מבחינה מסוימת אין הוא חורג מתפיסת המהפכה של הסוציאליזם הפוליטי; הכפרים השיתופיים שיוקמו אינם כשל עצמם בגדר מהפכה, אף אם יהיו בהם מאות אלפי חברים, עדיין אין הקמתם בבחינת השגת המטרה.⁶¹ במקום אחר לנדאוואר מעיר כי המושבות הסוציאליסטיות אף אינן אמצעי להשגת המטרה.⁶² זה נראה כעין סתירה; מצד אחד, המושבות הסוציאליסטיות מתוארות כדרך להגשמת הסוציאליזם, ומצד אחר, נשלל מעמדן כאמצעי להשגת המטרה.

את הסתירה לכאורה בדבריו של לנדאוואר אני מציע ליישב כך: חיי השיתוף המוגשמים בקהילות הללו אינם סוציאליזם במשמעו המדויק דווקא משום שמדובר בקהילות של מעטים. סוציאליזם מוגשם הלכה למעשה רק כשהוא משנה את פני החברה בכללותה, ושינוי זה יהיה אפשרי רק כאשר יאחו הסוציאליזם בהמונים. ממש כמו שאצל הסוציאליסטים הפוליטיים חינוך ההמונים הוא רק בגדר עבודת הכנה למהפכה. כך גם אצל לנדאוואר; הקמתן של הקהילות השיתופיות הספורדיות היא רק עבודת הכנה, הכנה זו תסתיים, או ליתר דיוק, תתבטל דיאלקטית (בבחינת *Aufhebung*) ותהיה להגשמה ממש רק משעה ש'נוע העם'.⁶³ והעם ינוע כאשר הדוגמה החיה של הסוציאליזם, שיציגו לו החלוצים בקהילותיהם השיתופיות, תעורר בציבור כולו קנאה עזה ורצון להשתתף.⁶⁴ כאשר יגאה זרם ההמונים המבקשים להקים לעצמם כפרים שיתופיים, לא תוכל עוד מגמה זו להתנהל 'מאחורי גבה' של החברה הקפיטליסטית, בעיקר משום שהאדמה – התנאי ההכרחי להקמתן של המושבות – תהיה

59. אי אפשר להימנע כאן מן ההערה שלנדאוואר עצמו בתור אדם פרטי לא נענה לקריאתו הנלהבת של לנדאוואר המטיף הסוציאליסטי. בשום שלב בחייו לא היה לנדאוואר מעורב בהתארגנות ממשית להקמת מושבה שיתופית סוציאליסטית.

60. אגב, על פי לנדאוואר, 'אורח חיים סוציאליסטי' אין פירושו ביטול החליפין הסחורתיים בין בני הקהילה (ביטול המתבטא בנוסחה – 'מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד לפי צרכיו'), אלא רק כינון 'חליפין הוגנים' (כלומר משק חליפין שבו רק העבודה נותנת 'כח קנייה', וערך החליפין של המוצרים הוא רק סך העבודה שהושקעה בייצורם). גם בעניין זה לנדאוואר רחוק לגמרי ממרקס ומקרופוטקין גם יחד, ועמדותיו דומות לאלו של פרודון. ואולם לעניין זה אין חשיבות מכרעת בדיון שלפנינו; ראשית, ידוע לנו על קהילות שיתופיות אשר מימשו את ה'דוקטרינה' של לנדאוואר 'להתרחק מן העם על-מנת לחזור אל העם', ובהתנהלותן פנימה ביטלו את יחסי הסחורות ולא הסתפקו ב'חליפין הוגנים' (התנועה הקיבוצית היתה דוגמה מובהקת לכך). ועוד, גם לשיטתו של מרקס, משק סוציאליסטי של 'חליפין הוגנים' הוא בגדר התקדמות ביחס למשק הרווחים הקפיטליסטי. על פי תורת המהפכה המתוארת בביקורת תכנית גותהא, משק 'החליפין הוגנים' הוא שלב הכרחי – ומכל מקום מסתבר – במעבר מקפיטליזם לסוציאליזם.

61. לנדאוואר, קריאה לסוציאליזם, עמ' 143.

62. על 'ב העיקרים של הברית הסוציאליסטית' (ובייחוד עיקר 'א) ראו: שם, עמ' 147.

63. שם, עמ' 143.

64. שם.

עדיין בבעלות פרטית, 'זאז', אומר לנדאואר, 'ישחררו העמים את האדמה ולא יוסיפו לעבוד לאליל, כי אם לאדם'.⁶⁵

דומה שאת ניסוחיו העמומים משהו של לנדאואר בעניין האמור אפשר להבין כתיאורים של מהפכה פוליטית. מכל מקום, יש כאן מאפיינים מובהקים של המהפכה הפוליטית, כמו שתוארה בחיבורים הקלסיים של הסוציאליזם הפוליטי (פעולת המונים דרמטית המחוללת 'קפיצה איכותית' בסדרים החברתיים). אולם המהפכה הפוליטית הזאת היא של ב ה ת ר ח שות ה של המהפכה החברתית ולא נקודת המוצא שלה. כלומר הכפרים הסוציאליסטיים, לשיטתו של לנדאואר, הם אמצעי להשגת המטרה, אך אין הם אמצעי מספיק לעצמו. הם הכלי שבעזרתו בונה הסוציאליזם את כוחו לפני רגע ההכרעה. המהפכה החברתית תושג באמצעות 'תנועות של העם'. המושבות הסוציאליסטיות הן הדבר שידרבן את העם להתחיל לנוע.

אפשר לומר אפוא כי הוויכוח בין הסוציאליסטים הפוליטיים ובין לנדאואר הוא ויכוח על דרך חינוכית. על פי הסוציאליסטים הפוליטיים, הדרך לחינוך הפרולטריון היא תעמולה בקרב הפרולטריון. על פי לנדאואר, חינוך ההמונים יושג באמצעות הדוגמה – המחשה חיה של אורח חיים סוציאליסטי (כלומר הגשמה מסוימת ומוגבלת של החברה הסוציאליסטית קודם לפעולת ההמונים). מבחינה אחת חזר אפוא לנדאואר – ה'נאו-אוטופיסט' – אל עקרון יסוד של הסוציאליזם האוטופיסטי; חינוכם של מי שעתידיים לתקן את החברה יושג באמצעות הקמתן של קהילות שיתופיות ספורדיות שיהיו דוגמאות ממחישות. מבחינה אחרת, הוא נשאר נאמן לעקרון יסוד של הסוציאליזם הפוליטי; אותם שיש לחנך, מי שעתידיים לשנות את החברה, אינם קומץ השליטים אלא המוני הנשלטים.

ללנדאואר נודעה השפעה מסוימת על חוגי הציונים, ובפרט על 'השומר הצעיר' וה'הפועל הצעיר'.⁶⁶ ברל כצנלסון תכנן להוציא מכתביו בעברית בהוצאת עם עובד,⁶⁷ אך התכנית התגשמה רק ב-1951 כאשר תרגם ישראל כהן, איש 'הפועל הצעיר', את החיבורים 'קריאה לסוציאליזם' ו'מהפכה'. ואולם גם בטרם נדפסו בעברית היו החיבורים הללו מוכרים בתנועה הציונית, ו'קריאה לסוציאליזם' השפיע, מכל מקום, השפעה של ממש על חוגי הציונים בגרמניה.⁶⁸

בראשית 1919, תוך כדי מעורבותו ב'מהפכה בבואריה', התקרב לנדאואר אל חוגי הציונים. הוא נרצח ב-2 במאי של אותה שנה (לאחר חיסולם האלים של כוחות המהפכה במינכן), ואין לדעת אם היתה התקרבות זו נעשית זיקה של ממש לולי הרצח. מרטינ בובר, סוציאליסט ציוני ותלמידו המובהק של לנדאואר, ראה בו את 'המנהיג הנסתר' של תנועת

65. שם.

66. על 'הנסיך קרופוטקין ואנחנו' ראו: א' יסעור, חזון וחיי היום-יום בקיבוץ, תל אביב 1997 [להלן: יסעור, חזון וחיי היום-יום בקיבוץ], עמ' 118-119.

67. א' שפירא, ברל: ביוגרפיה, ב, תל אביב 1980, עמ' 652-653.

68. יסעור, חזון וחיי היום-יום בקיבוץ, עמ' 118-119.

ההתיישבות הסוציאליסטית בארץ ישראל.⁶⁹ עשרים שנה לאחר מות לנדאואר קבע בובר שבארץ ישראל דווקא הוגשם חזונו בדבר תנועה פדרטיבית של קהילות שיתופיות כפריות.⁷⁰ קביעה זו נכונה כשהיא לעצמה. באמת יש דמיון רב בין החזון של לנדאואר ובין מפעל ההתיישבות השיתופית בארץ ישראל, אך הדמיון הזה אין בו כדי לומר שלנדאואר היה המנהיג של ההתיישבות הזאת, גם לא מנהיגה ה'נסתר'. יתר על כן, מה שהוגשם בקבוצות, במושבים ובקיבוצים, שונה מבחינות מסוימות ממה שהטיף לו לנדאואר. אפשר שההבדל החשוב ביותר הוא שחלוצי תנועת העבודה הציונית התנערו גם מאותם יסודות של התאוריה הפוליטית והמהפכנית בת המאה התשע עשרה ששרדו בהגותו של לנדאואר; מצד אחד, הם ויתרו על ההנחה בדבר 'רגע מהפכני' העתיד לבוא ולחולל קפיצה איכותית בהגשמתו של הסוציאליזם. מצד אחר (ואפשר שזהו היבט אחר של אותו עניין עצמו), הם לא היו שותפים להתנגדותו הטוטלית של לנדאואר לכל מעשה פוליטי ולכל השתתפות במוסדות המדינה. הבדל זה ניכר אם מעיינים בהגותו של בובר שהיה תלמידו של לנדאואר, אך הציע תורה סוציאליסטית קומונלית שונה מבחינות מסוימות וחשובות מתורת רבו (אפשר שבובר עצמו לא היה ער להבדלים הללו). אף כי בובר, כמו לנדאואר, לא היה מעולם חבר בתנועה התיישבותית סוציאליסטית, בכל זאת, שמר כל ימיו על קשר קרוב לתנועה השיתופית בארץ ישראל, הושפע ממנה, והשפיע עליה. בובר התרחק עוד מלנדאואר, מן הדוקטרינות המהפכניות שרווחו בסוציאליזם של המאה התשע עשרה. הוא לא ויתר על מושג המהפכה, אלא הכניס בו שינויים מרחיקי לכת. לשיטתם של הסוציאליסטים הפוליטיים (ואפשר שבמובן מסוים גם לשיטתו של לנדאואר), כל פעילות שקודמת למהפכה הפוליטית טפלה לה, ואילו המהפכה הפוליטית עצמה טפלה למעשה העיצוב המחודש של החברה, מעשה שיתחילו בו 'ביום שלאחר המהפכה'. על פי בובר, עיצוב מחודש של החברה הוא מעשה שאפשר – וצריך – להתחיל בו מיד. המהפכה החברתית תושג דרך מעשה הבנייה ההדרגתית של סדר חברתי חדש, והמהפכה הפוליטית טפלה למעשה הזה.

דווקא בובר, על אף היותו אנרכיסט ואוטופיסט, אינו ממהר להכריז מלחמה כוללת על השלטון הפוליטי. הוא אף מצדיק בדבריו הצדקה עקרונית את כוח הכפייה של המדינה, כלשונו:

האנשים החיים יחד בעת מסוימת ובמקום מסויים אינם מוכשרים אלא במידה מסוימת לחיות בצוותא חיי יושר מרצונם, לשמור על סדר של צדק מרצונם ולנהל את עסקיהם המשותפים מרצונם. הקו המגביל אותה שעה את כשרם זה לחיות כרצונם הוא בסיס המדינה של אותה שעה; לשון אחר: מידת אי-הכושר שלהם לסדר של צדק מרצון באותה שעה קובעת את מידת הכפייה המוצדקת.⁷¹

69. 'זנדבק (עורך), גוסטב לנדאואר, תל אביב תרצ"ט, עמ' 29-30.

70. על 'לנדאואר בשעה זו' ראו: מ' בובר, נתיבות באוטופיה, תל אביב תש"ז [להלן: בובר, נתיבות באוטופיה], עמ' 160-163.

71. שם, עמ' 50.

עם זאת הצדקה זו ניתנת רק למידה מסוימת של כוח כפייה פוליטי, המידה הנקבעת על פי גבולות הכושר של בני האדם בחברה מסוימת לחיות חיים של צדק ושיתוף בלא כפייה. מעבר לקו זה משתרע, כלשונו של בובר, 'גודש-המדינה':

אולם ההיקף הממשי של המדינה עובר תמיד פחות או יותר, על הרוב הרבה מאוד, על ההיקף הראוי באותה שעה לפי מידת הכפייה המוצדקת. הפרש זה שבין המדינה העקרונית ובין המדינה הממשית, ההפרש שאני מכנה אותו בשם גודש-המדינה, מתפרש על-ידי העובדה ההיסטורית, שכוח-שלטון שהוצבר אינו מתפרק אלא על כרחו. הוא ממאן להסתגל להתגברותו של הכושר לסדר-מרצון, כל זמן שהכושר המתגבר הזה אינו מתבטא בלחץ חזק למדי על כוח-השלטון המוצבר. בסיסו העקרוני של הכוח בטל, אבל הוא עצמו אינו מתבטל עד שלא יוכרח [...] התפקיד הנובע ממצב זה בשביל הסוציאליסט, כלומר בשביל אדם המתכוון לחידוש-המבנה של החברה, הוא לדחוק ולהסיט את הקו המגביל הממשי של המדינה עד לקו העקרוני. והוא הוא הדבר הנעשה על-ידי יצירתו של מבנה אורגני אמיתי, על ידי ליכוד האישים והמשפחות לעדות שונות במינן וליכוד העדות לבריות. צמיחה זו, והיא בלבד, 'הורסת' את המדינה על-ידי שהיא דוחקת אותה. אמנם היא דוחקת תמיד רק את חלקה המיותר של המדינה, את חלקה הבלתי-מבוסס באותה שעה.⁷²

הקמתן של קהילות שיתופיות, על פי בובר, אינה אפוא בחזקת 'ניסוי חברתי' או אמצעי המחשה שנועד לפקוח את עיניהם של השליטים, כמו שהיתה עבור האוטופיסטים הקלאסיים. גם אין מטרתה לעורר בקרב ההמונים קנאה ורצון לחיי שיתוף כדי שיחוללו מהפכה וישחררו את עצמם, כמו שהורה לנדאואר. הקמת הקהילות השיתופיות היא המהפכה, לדעת בובר, היא היא מעשה השחרור עצמו. המהפכה אינה 'אירוע', אלא היא תהליך (מעין 'מהפכה מתמדת'); היא המאבק ההיסטורי למען הגדלת כושרם של בני האדם לחיות ללא כפייה ולמען צמצום השלטון הפוליטי עד להיקף המתאים לכושר זה. אכן ביטולו של 'גודש-המדינה' אפשר שיצריך 'מהפכה פוליטית' (במובן שהוסבר לעיל); תפיסת מוסדות השלטון וכולי) בחברה מסוימת ובזמן מסוים. אבל מהפכה זו אינה העיקר, היא תשמש רק לסילוק המכשולים מפני סדר חברתי חדש שכבר מתהווה בחביון הסדר הישן.⁷³ כדי שתוכל המהפכה הפוליטית לבטל את 'עודף' השלטון הפוליטי,⁷⁴ נחוץ קודם כול ששלטון פוליטי זה ייעשה עודף, כלומר בשל הגידול בכושרם של בני האדם לחיים של שיתוף בלא כפייה ייעשה שלטון זה מיותר. לפיכך הגדלתו של הכושר הזה היא העלילה הראשית של המהפכה, והיא מוטלת על כתפיהן של 'האגודות השיתופיות

72. שם.

73. שם, עמ' 77-78.

74. בובר עצמו משתמש במונח 'עודף פוליטי' במשמעות של 'גודף המדינה' בחיבורו המאוחר יותר (מ' בובר, 'בין חברה למדינה', פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים 1965, עמ' 411).

בצורותיהן השונות.⁷⁵ ככל שהמעשה המהפכני נסמך על המפלגה (לפי גרסת הסוציאליסטים הפוליטיים, בעיקר מן האגף המרקסיסטי), וככל שמפלגה זו היא סמכותנית-צנטרליסטית, כך גדלה הסכנה שהמהפכה לא תהיה אלא החלפתו של שלטון פוליטי אחד באחר.

בובר קרא לכך 'השאלה המכרעת בדבר המטרה והדרך',⁷⁶ והפנה את השאלה אל מרקס ואל המרקסיזם (לנגד עיניו של בובר עמדו המפלגה הסוציאלי-דמוקרטית הגרמנית והמפלגה הבולשביקית ברוסיה בעת מפנה המאות); הוא שאל כיצד תושג מטרת הסוציאליזם – חברה חופשית, דינמית ומתעצבת עיצוב ספונטני – באמצעות מפלגה כמו-צבאית, ממושעת וצנטרליסטית? האין האמצעים סותרים כאן את המטרה? ושוב, בובר לא כפר (על כל פנים, לא עקרונית) בעצם הצורך במהפכה פוליטית, ואף לא ברעיון 'ההקרב המהפכני כשל עצמו צריך הנהגה היודעת את מטרתה ומשמעת חמורה'.⁷⁷ אך הוא גם אמר שככל שהמהפכנים מצמצמים עצמם למאבק על השלטון הפוליטי ואוחזים רק בכלים הדרושים למאבק זה (צנטרליזם, סמכות וכדומה), אין בידיהם הכלים (או התנאים) שבאמצעותם יבוטל עצם השלטון הפוליטי ויוחלף בהתאגדות חופשית.

במוקד הביקורת של בובר עומד המושג הבעייתי הלקוח מלבה של ההגות המרקסיסטית, 'הדיקטטורה של הפרולטריון'. לא אדון כאן במפורט בתולדותיו ובמשמעויותיו של מושג זה, ואולם אנסה לתת לו הגדרה תמציתית לצורך הדיון; 'הדיקטטורה של הפרולטריון' משמעה השלטון המדיני של מעמד הפועלים. זה אפוא יציר כלאיים של המדינה המעמדית ושל מהפכת השחרור (זו שמטרתה ביטול המדינה וביטול המעמדות). על דעתו של כל מרקסיסט עקיב, מדובר כאן בתחום ביניים גרדא, שלב מעבר בין סיום המהפכה הפוליטית (תפיסת מוסדות השלטון בידי הפרולטריון) ובין הגשמת המהפכה החברתית (ביטולו של השלטון הפוליטי וכינונה של חברה חופשית). בשלב הזה אוחזת ההנהגה המהפכנית בכלי המדינה כדי לחולל תהליך שיביא לידי ביטול המדינה.⁷⁸ השאלה היא, כמובן, מתי יסתיים

75. בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 78.

76. שם.

77. שם, עמ' 84.

78. הסבר זה לדיקטטורה של הפרולטריון נסמך בעיקר על הכתוב בסוף הפרק השני של המניפסט הקומוניסטי (מרקס ואנגלס, עמ' 45-46) ועל ביקורת תכנית גותהא, אחד המקומות היחידים אצל מרקס שבהם מובע במפורש מושג זה ('מרקס, ביקורת תכנית גותהא [תרגום: מ' בן אשר], מרחביה 1952, עמ' 4). ככלל צריך לומר שמעמדו של המושג אצל מרקס אינו ברור. מצד אחד, מרקס מזכיר את 'הדיקטטורה של הפרולטריון' פעמים אחדות בלבד, ותמיד בצמצום רב (משפט אחד או לכל היותר כמה שורות). מצד אחר, במקום אחד – במכתב מ-1852 – הוא מזכיר את המושג הזה ורואה בו אחד משלושת הדברים שבהוכחתם חידש חידוש תאורטי של ממש (על 'מארקס אל ויידמאיר', ראו: מרקס ואנגלס, כתבים נבחרים, ב, עמ' 348). יש לזכור עם זאת שהדברים נכתבו לפני שהחל מרקס את מחקריו השיטתיים בשדה הכלכלה – לפני הגרונדריסה, לפני לביקורת הכלכלה המדינית ולפני הקפיטאל. מושג 'הדיקטטורה של הפרולטריון' התפתח ליסוד מרכזי בשיטה ולנושא לדיונים תאורטיים אצל תלמידיו של מרקס (לעתים כבר אצל אנגלס, ובמובהק אצל לנין, אצל לוקסמבורג, אצל טרוצקי ואצל בני זמנם).

שלב מעבר זה, וכיצד הוא יסתיים. לפי בובר, ככל שהסוציאליזם 'מוגשם' באמצעות שלטון, כך קטן (או על כל פנים, לא גדל) כושרם של הבריות להגשימו באופן חופשי, כלומר מצמצמת האפשרות הראלית לביטול המדינה. 'הדיקטטורה של הפרולטריון' עלולה להתקבע, וחמור מכך, להנציח את עצמה אם היא תיצור שוב ושוב את התנאים שעושים אותה להכרחית. וכלשונו של בובר:

כל עוד באותה מדינה או באותן מדינות [שהפרולטריון ניצח בהן] שלטת תפיסה מסויימת זו [היינו התפיסה הסוציאליסטית], שלטת בפועל ממש, בכל אמצעי-השלטון של ימינו – היאך תוכל לצאת אל הפועל הספונטאנית, ביקוש-הצורה ומתן-הצורה החברתיים החופשיים, הניסוי וההכרע החברתיים החופשיים, שבהעדרם לא יתגשם הסוציאליזם, לא תקום דמות-החברה הסוציאליסטית?⁷⁹ אם [בימי המהפכה], שאין להגיד אימתי יחול סיומה, תהיה כל האוכלוסיה בכל תחומי המחשבה והחיים משועבדת לרצון מרותי מרכזי, אין להבין היכן היא הדרך שתולך משלב זה אל הסוציאליזם.⁸⁰

בובר כתב דברים אלה כשלושים שנה לאחר ניצחון הבולשביקים בכרית המועצות, ומן הסתם יש בדבריו רמז לגלגוליה של מהפכה זו. אכן ההיסטוריה של המאה העשרים מלאה בהמחשות היסטוריות לקושי העקרוני שנדון כאן; ברוסיה, בגוש המזרחי וכן (mutatis mutandis) בסין ובקובה נהפכה הדיקטטורה של הפרולטריון לדיקטטורה על הפרולטריון. במקום חברה חופשית נולדה מרחם המהפכה ביורוקרטיה שלטונית מסועפת, ולה שררה כמעט בלתי מוגבלת.

הפתרון שהציעו לנדאואר ובובר לקושי הזה (אצל בובר הפתרון מפורש יותר מאצל לנדאואר) הוא הקמתן של קהילות שיתופיות שיהיו ניצנים ראשונים של חברת העתיד החופשית בתוככי חברת ההווה הדכאנית.⁸¹ הקהילות האלה יפתחו את הסדר החברתי של העתיד, את המבנה ואת הצורה של החברה החופשית. בזה יובטח שמיגור השלטון הפוליטי בשעת המהפכה לא יביא לפריעת סדרים כללית, וכן לא יוחלף רק השלטון המעמדי בשלטון הביורוקרטי המפלגתי (כלומר החלפת צורה אחת של מדינה בצורה אחרת). הסדר החברתי החדש כבר יבשיל בחביון הסדר הישן, ויהיה מוכן לפני 'התפרסותו' והגשמתו המלאה, מרגע שיוסרו המכשולים 'פוליטיים'. זה הפירוש המעשי שהציע בובר לדבריו של מרקס (בחיבור 'מלחמת האזרחים בצרפת') על הגשמת הסוציאליזם: 'מעמד הפועלים חייב לא להגשים אידיאלים כלשהם, כי-אם רק להוציא למרחב אותם יסודות של החברה החדשה שנתפתחו כבר בחיקה של החברה הבורגנית המתמוטטת'.⁸²

79. בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 80.

80. שם, עמ' 84-85.

81. בובר קרא לזה: 'תאים של המבנה החברתי החדש' (שם, עמ' 75).

82. המאמר 'מלחמת האזרחים בצרפת' לקרל מרקס ראו: מרקס ואנגלס, כתבים נבחרים, א, עמ' 378; בובר,

נתיבות באוטופיה, עמ' 82-84.

קודם שיהיה אפשר 'להוציא למרחב' את יסודותיה של החברה החדשה, יש לפתח אותם בחיקה של חברת ההווה בפעולה בונה מודעת של המהפכנים.

המומנט הנאו-אוטופיסטי בסוציאליזם אינו מוגבל לזרם האנרכיסטי שלנדאואר ובובר הם נציגיו המובהקים. במובן מסוים 'השיבה אל האוטופיה' מאפיינת גם את הגותם של תאורטיקנים מרקסיסטים בני המאה העשרים, הוגים כמו ארנסט בלוך, מקס הורקהיימר והרברט מרקוזה. חיבור הביכורים של בלוך מ-1918 מוכתר בשם רוח האוטופיה.⁸³ כבר שם הבהיר בלוך כי יש צורך לצרף אל המרקסיזם רכיבים של ההגות האוטופיסטית כדי לעשותו לתורת שחרור שלמה.⁸⁴ ארבעים שנה אחר כך (1959) בחיבורו המונומנטלי העיקרון תקווה⁸⁵ נקט בלוך עמדה רדיקלית יותר; כאן כבר אין הוא מדבר על 'חיבור' גרדא בין מרקס ובין האוטופיסטים, אלא הוא רואה במרקס עצמו אוטופיסט אולי אף את 'גדול האוטופיסטים' ('המארקסיזם', אשר בכל ניתוחיו הוא הקר שבבלשים', אומר בלוך בחיבורו העיקרון תקווה, 'מתייחס לאגדה ברצינות, מתייחס אל החלום אודות עידן הזהב באופן מעשי'⁸⁶). בערך באותו הזמן פיתח הרברט מרקוזה גישה משלו ל'פיוס' בין המרקסיזם ובין האוטופיזם בספרו ארוס וציוויליזציה. בשנת 1967 בדיון ב'אוניברסיטה החופשית של ברלין' הכתיר מרקוזה את גישתו בניסוח פרובוקטיבי (בהיפוך מכוון לשם חיבורו המפורסם של אנגלס 'התפתחות הסוציאליזם מאוטופיה למדע'): '[ה]דרך אל הסוציאליזם כדרך מן המדע אל האוטופיה'.⁸⁷

יש להדגיש, עם זאת, כי מושג האוטופיה שהוגים מרקסיסטים אלה משתמשים בו קשור רק בקשר רופף אל הפעולה האוטופיסטית של הקמת קומונות וקהילות סוציאליסטיות. הם מדברים, בעיקר, על העשרת התאוריה המרקסיסטית ביסודות אוטופיסטיים, וממעטים לעסוק בפעולה של השחרור. מכל ההוגים הללו הרברט מרקוזה קרוב מאוד לעיסוק בשאלות מעשיות, אך גם הוא מדבר, בדרך כלל, על פעולות הסירוב, המחאה וההתנגדות. כלומר, בעיניו, הפעילות המשחררת היא יותר פעילות שלילית גרדא (ועל כן גם מופשטת) מאשר יצירה קונסטרוקטיבית של סדר חברתי חדש.

ובכל זאת הביקורת של הוגי ה'מרקסיזם הפתוח' על דרכי הפעולה הנהוגות בשמאל המפלגתי הממוסד קירבה אותם מבחינות מסוימות אל תפיסות הפעולה הנאו-אוטופיסטיות, גם אם הדבר הזה לא מוצהר במפורש. כך אנו מוצאים בעמודי הסיום של החיבור הפרוגרמתי של הורקהיימר, 'תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית' (1937), את הרעיון המרתק בדבר 'נושאי המסורה'.⁸⁸ מחשבת השחרור כבר לא מתוארת (כמו שמקובל במרקסיזם) כלהבה

83. E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, Stanford, CA 2000.

84. שם, עמ' 240-246.

85. E. Bloch, *The Principle of Hope*, III, Oxford 1986.

86. שם, עמ' 1370.

87. ה' מרקוזה, קץ האוטופיה (תרגום: ש' אבינרי), תל אביב 1975, עמ' 22.

88. על 'תיאוריה מסורתית ותיאוריה ביקורתית' למקס הורקהיימר ראו: ת' אדורנו ומ' הורקהיימר, אסכולת פרנקפורט (מבחר) (תרגום: ד' ארן), תל אביב 1993, עמ' 96.

העתידה לאחוז בקרוב בהמונים, אלא כגחלת לוחשת בחשכה. הורקהיימר מדבר על התאוריה הביקורתית (המשחררת) הנשמרת ונמסרת בקרב חוג מצומצם של 'נושאי מסורה', בקרב 'קבוצות מנדודות' שאף האופוזיציה הממוסדת כמעט אינה נותנת את הדעת עליהן. ברגע הנכון עתידות קבוצות אלה להיות לחוד החנית של השינוי. במקום אחר במאמר נדרש הורקהיימר אל מאפיין אחר של הפרקסיס האוטופיסטי – הבנייה של מערכות יחסים חופשיות בחברת ההווה שאמורות לאפיין את חברת העתיד, כלשונו:

הרצון, המתייחס לעיצוב החברה בשלמותה, כבר פועל בבניינה של תיאוריה ופרקסיס האמורים להוליך [אל עתיד של חברה חופשית ...] בארגון ובשותפות של הלוחמים מופיע, חרף כל המשמעת הנובעת מן הצורך להשיג את המטרה, משהו מן החירות והספונטאניות של העתיד.⁸⁹

במקום שנעלמת האחדות בין משמעת לספונטניות, אומר הורקהיימר, נעשית תנועת השחרור לביורוקרטיה של עצמה גרדא. דברים דומים למדי השמיע מרקוזה כשלושים שנה אחר כך בדבריו על תנועות השמאל החדש של שנות השישים:

קווי-היסוד הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים של החברה הלא-מעמדית צריכים כבר ליהפך לצרכיהם הבסיסיים של אלה הנאבקים למענה [מרקוזה קרא לכך] חדירת העתיד אל תוך ההווה, [והוסיף] מכאן הסלידה מן המנהיגים המתמנים-מראש [... מן] הפוליטיקנים בלי הבדל במידת שמאלנותם. היוזמה מועברת אל קבוצות קטנות מפורזות על-פני שטח רחב ובעלות מידה גבוהה של עצמאות, ניידות וגמישות.⁹⁰

במשפט אחד בחיבור 'קונטרה-רבלוציה ומהפכה' הכיר מרקוזה שהקומונות (הכוונה לקומונות של שנות השישים בארצות הברית) משמשות 'גרעינים אפשריים, "תאים", מעבדות לשם בחינתן של מערכות-יחסים לא מנוכרות'.⁹¹ רואים אפוא כי בעניין הפעולה של השחרור יש דמיון בין דבריו של מרקוזה ובין הגותו של מרטין בובר. ואולם מה שהוא עיקר עבור בובר הוא שולי למדי במכלול הגותו של מרקוזה. אפשר שההבדל נעוץ, בין שאר הדברים, בהבדלים בנסיבות חייהם של שני האישים. התנועה הקומונלית של שנות השישים באמריקה, שמרקוזה חזה בה, היתה בשולי החברה האמריקנית. לעומת זאת, בובר הכיר היטב את התנועה ההתיישבותית הסוציאליסטית בארץ ישראל שהיה לה מעמד מרכזי בציונות ובעיצוב החברה הישראלית.

לסיכום, המגמה שאני קורא לה כאן 'נאו-אוטופיזם' ניכרת בעיקר בטיב הפעולה המהפכנית שלה. עיקר הפעולה הזאת – הקמתן של קהילות שיתופיות שיהיו 'גרעינים' של חברת העתיד בחברת ההווה – קומונות שיכשירו את הקרקע לשינוי הכללי של הסדר החברתי.

89. שם, עמ' 79.

90. 'מסה על השחרור' ראו: ה' מרקוזה, האדם החד-ממדי (תרגום: ד' סלדר), מרחביה-תל אביב 1966,

עמ' 286.

המהפכה הפוליטית, במובן של תפיסת מוסדות השלטון ומוקדי הכוח החברתיים והמדיניים, טפלה למשימה זו.

אבל דומה שבאשר ל'דוקטרינת מהפכה' זו של הנאו-אוטופיסטים תקפות האמירות הביקורתיות שהשמיעו הסוציאליסטים הפוליטיים כלפי האוטופיסטים; הניסיונות לכונן אוטופיות סוציאליסטיות זעירות במשטר הקפיטליסטי עתידים להיכשל משום עצמתו של משטר זה. גם כאן אמירה עקרונית; רצונך להקים קהילות חופשיות? תחילה עליך לשבור את הכוח הכלכלי והפוליטי המונע את הקמתן ואת שגשוגן. בתנאים החברתיים השוררים בכלל, אם יצליחו קהילות ואגודות שיתופיות להתמיד בקיומן, הן ייכשלו לפחות באחד מן הפחים הבאים: הן 'ישחקו' בתפקיד הקפיטליסט כדי לשרוד בתנאי השוק;⁹² הן ייהפכו ל'אוליגרכיות סוציאליסטיות', כלומר ישרור שוויון בין חבריהן, אך הם ינצלו ביחד את כוח עבודתם של פועלים שכירים שאינם חברי האגודה או הקהילה; הן יטפחו אתוס מרטירי של הסתפקות במועט שדבר אין לו עם חירות המושתתת על שפע והגשמת מאווים;⁹³ הן יתנתקו מן החברה השוררת, יקימו 'כפרים שיתופיים' הרחק ממרכזי הציביליזציה, ולכן לא יהיו גורם חברתי חשוב,⁹⁴ או שהן ישאו את קין של שוליות פוליטית, ויצטיירו כעין 'עוף מוזר' וחריג שמעטים גם בקרב המעמדות המדוכאים מתייחסים אליו בכובד ראש. כל אחת מן ההתפתחויות הללו (בעצמה או במשולב עם כמה מן האחרות) תכשיל את תפקידה של הקהילה השיתופית כסוכן מהפכני, ובנסיבות מסוימות אף עלולה הקהילה דגן להיות לגורם ראקציוני. כל המכיר את קורותיה של ההתיישבות השיתופית בישראל יכול להבחין בפרטים הנזכרים בתהליכים שהתחוללו במושבים ובקיבוצים.

כמו הביקורת המושמעת מטעמם של הנאו-אוטופיסטים על הפעולה המהפכנית-הפוליטית, גם הביקורת המנוגדת, זו שנמתחת על הפעולה הנאו-אוטופיסטית, נסמכת על ראיות אמפיריות משכנעות מן ההיסטוריה של המאה העשרים. לא מצאנו שקהילות שיתופיות היו במקום ובזמן כלשהו מושא לקנאת ההמונים באותו מובן שחזה לנדאואר. אם שיחק להן המזל, היתה התגובה לתנועות כאלה אהדה פושרת וסבילה ועל פי רוב אדישות או אף הוקעה. גם לא ראינו כיצד רשת של קהילות שיתופיות דוחקת את רגלי השלטון הפוליטי ומטפחת שינוי של הסדר הכלכלי הקפיטליסטי. בדרך כלל, היתה התרחשות שונה בתכלית. התנועה הקומונלית בארץ ישראל היא דוגמה מובהקת, בעיקר משום יוקרתה וההצלחה היחסית שהיתה לה. במשך כמה עשרות שנים נחשבה התנועה הקיבוצית ל'חוד החנית' ולעילית המשרתת של החברה כולה. ובכל זאת, אוכלוסיית הקיבוצים לא היתה מעולם אלא אחוזים אחדים מן הציבור היהודי בישראל. נוסף על כך, התנועות השיתופיות בישראל משכו ידיהן בשלב מוקדם למדי מן המאבק על השלטת סדר כלכלי-פוליטי סוציאליסטי

91. H. Marcuse, *Counterrevolution and Revolt*, Boston, MA 1972, p. 50.

92. ראו למשל: לוכסמבורג, כתבים נבחרים, עמ' 44.

93. ראו למשל: E. Bernstein, *Evolutionary Socialism*, New York, NY 1961, p. 131.

94. ראו למשל את מכתבו של קרופוטקין שצוטט במאמרי לעיל.

בחברה הכללית. הן הסתפקו (או נאלצו להסתפק) ב'סוציאליזם בתוך גדרות הקיבוץ'. כבר ב-1957 התריע פנחס לבון על הסכנה הנשקפת ממגמה זו לקיבוצים עצמם באמרו:

כאן אני מרשה לעצמי להעיר הערה צדדית בענין [...] שיש לו ערך-מה בקשר עם ראיית הנולד הרחוק יותר. כולנו מתפארים בחידוש הגדול שחידשה תנועתנו בשטח המשק החקלאי [השיתופי]. אולם עלינו לזכור שאם ילך ויתעמק הניגוד בין הצורות החברתיות בחיי החקלאות לבין צורות חייהם של רוב העובדים המרוכזים בעיר ובמושב - בסופו של דבר מוכרחה המציאות החברתית העירונית להשפיע את השפעתה גם על החקלאות שלנו.⁹⁵

בשנים האחרונות אנו צופים בהתגשמותה הקודרת של אזהרת לבון. התנועה הקיבוצית עומדת מול מתקפה כוללת - כלכלית, פוליטית ואידאולוגית - של גורמי הכוח השוררים במדינת ישראל. מקצת הקיבוצים כבר נכנעו וחדלו להיות קהילות סוציאליסטיות בכל מובן סביר של המונח הזה.⁹⁶

דווקא לנוכח המצאי האמפירי, יש לחזור ולהדגיש כי הביקורת הנפרשת כאן אינה אמפירית גרדא אלא עקרונית. היא גם אינה מסבירה את כישלונן של הקבוצות השיתופיות בנימוקים מטפיזיים בדבר 'טבע האדם' או בנתונים הפסיכולוגיים של חברי הקבוצות (חולשה מוסרית, העדר תבונה עסקית וכן הלאה). סיבת הכישלון נעוצה בכך שמייסדי הקהילות השיתופיות בישראל ובמקומות אחרים בעולם אחזו בכלי הבנייה של חברת העתיד קודם שהושלמה מלאכת ההרס של חברת ההווה. אי-אפשר לבנות חברה חופשית לפני הריסת מוקדי הכוח של הדיכוי; ואת כוח הדיכוי הפוליטי יש להכריע בזירתו שלו, כלומר בזירה הפוליטית.

זו הבעיה הפילוסופית והמעשית שעולה מן העניין; הביקורות על שתי דרכי הפעולה המהפכניות שהוצגו כאן נראות בעלות תוקף. המהפכנים הפוליטיים אומרים לאוטופיסטים (ולנאו-אוטופיסטים): לא תוכלו לכוון חברה של קהילות שיתופיות חופשיות אם לא תתפסו קודם לכן את השלטון הפוליטי במטרה לבטלו. המהפכנים הנאו-אוטופיסטים משיבים: לא תוכלו לבטל את השלטון הפוליטי אם לא תכוונו לפני כן רשת של קהילות שיתופיות חופשיות שתייתר את הצורך האובייקטיבי בשלטון הפוליטי. אם שני הצדדים צודקים, משמע שיש כאן מעגליות. בשל המסקנות הקודרות המשתמעות מן המעגל הזה בדבר סיכויי השחרור יאה גם יאה לו השם 'Vicious Circle'.⁹⁷

95. על 'שיתוף הפועלים והנהלת מפעלי התעשייה' ראו: פ' לבון, חברת עבודה, תל אביב 1968, עמ' 360.

96. לעיסוק מפורט יותר בגורלה של התנועה הקיבוצית ראו בפרק האחרון במאמר זה.

97. התרגום המילולי - 'מעגל מרושע', אך הביטוי הנהוג, בדרך כלל, בעברית הוא 'מעגל קסמים'.

ד. דיאלקטיקה של אוטופיה ופוליטיקה

הפעולה האוטופיסטית של הקמת קהילות שיתופיות לא יכולה להצליח כל עוד נתונים מוקדי הכוח החברתיים והשלטון הפוליטי בידי הכוחות המתנגדים. הפעולה הפוליטית של מאבק על השלטון לא יכולה להצליח כל עוד אין לה בסיס חברתי נרחב של קהילות שיתופיות. אם יש מוצא מעשי ותאורטי מן המעגליות הזאת, הרי הוא מצוי בדיאלקטיקה. בניגוד שבין אוטופיה ובין פוליטיקה אפשר לראות ניגוד דיאלקטי. מערכת דיאלקטית מורכבת מעצם מהותה מקטבים מנוגדים שקשורים ביניהם בקשרים הדדיים של סיבתיות, שלילה וחיוב. מערכת כזאת נוטה להיתפס כמעגלית או כסתירתית בכליה של הלוגיקה הפורמלית, אך לוגיקה פורמלית אינה בהכרח הכלי המתאים ביותר להבנת התרחשויות היסטוריות. ההיסטוריה של הסוציאליזם (ואולי ההיסטוריה של כל תנועה חברתית) מכירה זוגות רבים של ניגודים דיאלקטיים; תאוריה ופרקסיס, מטרה ודרך, רפורמיזם ומהפכנות, פעולה 'מלמעלה' ופעולה 'מלמטה', משמעת וספונטניות ועוד. בין הקטבים המנוגדים בכל אחד מן הזוגות הללו שורר מתח דיאלקטי. כל קוטב שולל את משנהו, אך מקבל את מלוא משמעותו (ואת הגשמתו המלאה) רק מבעד למשנהו. המתח הדיאלקטי הוא הכוח שיש בו כדי להניע את ההתפתחות ההיסטורית.

אפשר שחוסר האונים, שהיה מנת חלקן של תנועות השמאל בעשורים האחרונים של המאה העשרים, קשור בקשרי גומלין לחוסר יכולתן של התנועות הללו לשמר את המתח הזה בקרבן. פעם אחר פעם נשברת הדיאלקטיקה אל קטביה, שבירה המולידה קיפאון. נזכיר רק דוגמה אחת; היפרדות התאוריה של הסוציאליזם מן הפעולה הסוציאליסטית. התאוריה הסתגרה בחוגי האקדמיה, ואילו הפעולה היתה נחלת המפלגות הסוציאליסטיות והאיגודים המקצועיים. אבדן הקשר החי בין השניים גרם לדלדולה של התאוריה (שכן באבוד לה הקשר אל הממשות הפוליטית, היא נהייתה מופשטת לעתים עד כדי 'Wishful Thinking' גרדא) ולניוונו של הפרקסיס (שבהפנתו עורף לתאוריה הסתגרה במספר מצומצם של ערוצי פעולה ממסדיים שגורים, ובדרך כלל, חסרי מעוף). נראה שגורל דומה פקד גם את הניגוד הדיאלקטי שבין הפעולה הפוליטית ובין הפעולה האוטופיסטית. בדרך כלל, התנועות הסוציאליסטיות, לרבות זו הציונית-סוציאליסטית, לא הצליחו לשמור בתוכן על שני הקטבים הללו ועל המתח הבונה והמקדם שביניהם.

תורת המהפכה של מרקס, על כל פנים כמו שהיא מתוארת במאניפסט הקומוניסטי, היתה פוליטית כמעט לחלוטין, ובמובן זה לא דיאלקטית. כיבוש השלטון הפוליטי תואר שם בתור 'הצעד הראשון במהפכת הפועלים', ואחריו פורטו עוד כמה צעדים אחרים, גם להם אופי פוליטי-ארגוני 'מלמעלה'. מרקס ואנגלס הודו, בעצם, כי הצעדים האלה הם 'בלתי מספיקים ורופפים', אך לא הזכירו מלבדם שום פעולות אחרות שיש להן אופי קונסטרוקטיבי 'מלמטה' – פעולות שעניינן בניית התאים, הקהילות והאגודות של החברה החדשה. מעשים 'אוטופיסטיים' ממין זה לא מוזכרים במניפסט לא לפני כיבוש השלטון ואף לא אחריו. כמעת כבאורח פלא ובלי קשר לפעולות המהפכניות שננקטו, עתידה לצוץ על בימת החזיון

ההתאגדות, שבה ההתפתחות החופשית של כל יחיד היא התנאי להתפתחות החופשית של הכלל. את היעדרו של הרכיב החברתי-הקונסטרוקטיבי בהגותו של מרקס סיכם בובר (בחיבורו נתיבות באוטופיה) במילים האלה:

משלשת אפני המחשבה בעניני החיים הציבוריים, הכלכלי, הסוציאלי והפוליטי, שלט מארכס בראשון באמנות מאתודית, לשלישי היה מסור בלב ונפש, ואילו לאופן הסוציאלי [...] לא היה לו מגע קרוב אלא לעתים רחוקות ובשום זמן לא היה זה בשבילו הענין המכריע.⁹⁸

אפשר שהביקורת מוגזמת, אך בוודאי אין היא משוללת יסוד, ונראה שדוקטרינת המהפכה של המאניפסט הקומוניסטי מאששת אותה. בערוב ימיו הודה אנגלס (בהקדמה ל'מלחמת המעמדות בצרפת' של מרקס - 1895), כי ההשקפות שלו ושל מרקס היו באמצע המאה התשע עשרה שבזכות ברושם הניסיון של המהפכה הצרפתית הגדולה והתקוממיות שבאו אחרי הרסטורציה: 'מובן מאליו ובלתי-נמנע, שדימויינו בדבר טבעה ומהלכה של המהפכה ה"סוציאלית" [...] עמד בהם טעמן וזכרן הברור של הדוגמאות משנות 1789-1830'.⁹⁹ אנגלס הסביר בכך כמה הנחות שגויות שלו ושל מרקס מאותם ימים, ובפרט את שתי ההנחות האלה: ההנחה כי מהפכת השחרור צריכה להתחולל בבת אחת, בקרב הכרעה רצוף, וכי את הקרב המהפכני יש לנהל כמו קרב ממש, בנשק חם, ברחובות הערים (אנגלס ה'מפוכח', כארבעים שנה מאוחר יותר, מדבר על תהליך מהפכני ארוך ואטי, ועל יתרונותיו הטקטיים של המאבק הפרלמנטרי דווקא). ברם, אולי אפשר להחיל הסבר זה גם על עיוורונם היחסי של מרקס ואנגלס בנוגע לחשיבותו של המרכיב האוטופיסטי בפעולה המהפכנית; המודל של המהפכה הצרפתית הגדולה, ויותר מכך, המיתוס של המהפכה הזאת חלשו על מחשבתם והפנו את תורת המהפכה שלהם לכיוונים לא דיאלקטיים.

מגמה זו של מרקס ואנגלס בולטת אף יותר אצל תלמידיהם המובהקים. בתנועות הסוציאליסטיות, שסיגלו לעצמן את תורתו של מרקס, על פי רוב שרר ללא מצרים היסוד הפוליטי. תפיסת השלטון הפוליטי נקבעה לאבן הראשה של השינוי החברתי. ההכנות למעשה זה של תפיסת השלטון (בין מהפכנית ובין פרלמנטרית) מילאו כמעט כליל את שדה הפעולה של התנועות הללו. יורשיהם של מרקס ואנגלס היו חד-צדדיים בתורת המהפכה שלהם יותר ממוריהם ודיאלקטיים ומורכבים פחות. שכן למרות האמור בפסקה הקודמת אפשר למצוא בחיבוריהם של מרקס ואנגלס התבטאויות חיוביות שונות על הקמת קהילות ואגודות שיתופיות בתור שלב בדרך לשינוי החברה. תלמידי מרקס ואנגלס התעלמו מהן, בדרך כלל. אצטט כאן רק את ההתבטאות המובהקת ביותר מנאום היסוד של האינטרנציונל הסוציאליסטי (ב'1864):

98. בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 90.

99. על 'מלחמת המעמדות בצרפת' ראו: מרקס ואנגלס, כתבים נבחרים, א, עמ' 73.

נצחון גדול פי-כמה של הכלכלה המדינית של העבודה על הכלכלה המדינית של ההון [בנוסח האנגלי כתוב כאן 'של הרכוש'] עמד בשער. המדובר הוא בתנועה הקואופרטיבית, במיוחד בבתי החרושת הקואופרטיביים, אשר כמה 'ידיים' [קרי, פועלים] נועזות הקימו בלא עזרה. שום הערכה לא תמצה את מלוא-ערכם של אותם נסיונות חברתיים גדולים. הם הוכיחו במעשים, במקום בנימוקים, כי ייצור בקנה-מידה גדול ובהתאמה להתקדמות המדע המודרני יכול להתגשם מבלי שיהא קיים מעמד של אדונים המשתמשים במעמד של 'ידיים'; כי אין צורך בכך, שאמצעי-העבודה, על מנת שישאו פרי, ייהפכו למונופולין המשמש אמצעי-שליטה על העובד עצמו ואמצעי-ניצול כנגדו; וכי העבודה השכירה, כמוה כעבודת-העבדים ועבודת-צמיתים, אינה אלא צורה חברתית חולפת ונחותת דרגה, שנגזר עליה להיעלם מפני העבודה המאוגדת, העושה מלאכתה ביד חפצה, ברוח איתנה ובלב שמת. זרע השיטה הקואופרטיבית נזרע באנגליה על-ידי רוברט אוואן; נסיונות הפועלים שביבשת היו, לאמיתו של דבר, התוצאה המעשית המיידית של אותן תיאוריות, שאמנם לא הומצאו, אך הוכרו עליהן בריש-גלי בשנת 1848.¹⁰⁰

דברים נלהבים אלו לא נאמרו לצרכים רטוריים בלבד. מרקס ראה במפעל הקואופרטיבי הבקעת דרך ראשונה בחברה הקפיטליסטית אל החברה הסוציאליסטית.¹⁰¹ בחינה מדוקדקת של זיקתם של מרקס ואנגלס אל הקהילות ואל האגודות השיתופיות למן ביקורתם על האוטופיסטים הקלסיים ועד זיקתם אל מפעלים קואופרטיביים, אגודות שיתופיות וכפרים 'סוציאליסטיים' שהיו (או תוכננו) בזמנם מלמדת את הדבר הזה; מרקס ואנגלס אינם מתנגדים לעצם הפעולה האוטופיסטית, ובמקומות רבים הם אף מדברים עליה בחיוב. ביקורתם נסבה על מאפיין אחד - לא הכרחי ולא מהותי - של הפעולה הזאת; הניסיון של מייסדי הקהילות השיתופיות 'לברוח מן הפוליטיקה', להתנתק מן המציאות הפוליטית ומן המאבק הפוליטי, לעצב לעצמם 'עולם משלהם'. מכאן שהביקורת של מייסדי המרקסיזם כלפי הפעולה האוטופיסטית היא תמונת ראי של הביקורת שהוזכרה כאן על המרקסיסטים עצמם; הם מבקרים את הפעולה האוטופיסטית על נטייתה לשבור את הקשר הדיאלקטי שבינה ובין הפעולה הפוליטית.

ואכן יש יסוד מוצק לביקורת הזאת. הנטייה לברוח מן המציאות השוררת אולי אינה נגזרת הכרחית של הפעולה האוטופיסטית, אך עיון היסטורי מלמד כי פעמים רבות היא מלווה את הפעולה הזאת. לעתים אף נדמה שהיסוד האסקפיסטי הוא העיקר, וכינונו של אורח חיים שיתופי חלופי הוא הטפל. הבריחה מן המציאות השוררת היא גם הסתלקות מן המאבק מול מוקדי הכוח המעצבים חוזר ועצב את המציאות הזאת, דהיינו הסתלקות מן הפוליטיקה.

100. 'מגילת-היסוד של התאגדות הפועלים הבינלאומית', שם, עמ' 269. בכמה מקומות תיקנתי את התרגום על פי הנוסח האנגלי: 'Inaugural Address of the Working Men's International Association', *Collected Works*, XX, London 1985, p.11
K. Marx, F. Engels, *Werke*, XXV, Berlin 1964, p. 456. 101

יסוד זה של התנתקות מן המציאות הפוליטית ניכר מאוד בקהילות שיתופיות שהוקמו בצפון אמריקה במאה התשע עשרה. קבוצות של מאמינים נוצרים, שפרשו מן הכנסיות הממסדיות ונמלטו מן השלטונות המדכאים בארצות מוצאם, הקימו קהילות כאלה. הבריחה מן המציאות בוטאה כאן, פשוטו כמשמעו, בבריחה על פני האוקיינוס מן העולם הישן אל החדש. נוסעי המסע השוו את הדבר לא פעם ליציאת בני ישראל ממצרים. לא ברור אם אנשי הכיתות הללו הרגישו אחריות של ממש כלפי 'עם העבדים' שנטשו מאחור (הם נחשבו פעמים רבות ל'בני החושך' שאינם ראויים לגאולה). על אף אורה החיים השיתופי שעיצבו לעצמם ועל אף הביקורת הנחרצת שלהם על החברה הבורגנית באירופה ביטאו חסידי הכיתות הללו מגמות שמרניות ולא פרוגרסיביות. ההסתלקות מן הפוליטיקה השתלבה היטב בשמרנות הזאת. לעומת זאת, גישות א'פוליטיות (ואפילו אנטי-פוליטיות) הן בעייתיות מאוד כאשר הן מובעות בקרב קבוצות ותנועות המשתייכות במובהק אל השמאל. סוציאליזם, גם בהגדרה כוללת מאוד, מכיל בחובו את השאיפה לתיקון עולם; ובאשר עולמנו הוא עולם המעוצב עיצוב פוליטי, ממילא יש בתיקון העולם מרכיב פוליטי. לכן הבריחה מן המציאות אל 'עולם פרטי משלנו' ('A World of Our Own') יכולה להיות עמדה שמרנית דה-פקטו גם אם היא מלווה בתאוריה סוציאליסטית רדיקלית למהדרין.

כדי להמחיש את הבעייתיות הזאת, בטרם נבוא לבחון באמצעותה את ההיסטוריה של תנועת ההתיישבות השיתופית-הסוציאליסטית בארץ-ישראל, נסקור את גורלן של תנועות 'השמאל החדש' בארצות הברית של שנות השישים. סקירה זו יש בה לשמש לנו דוגמה לחוסר יכולתו של השמאל לאחוז בו זמנית בקוטב הפוליטי ובוזו האוטופיסטי גם יחד.¹⁰² מקורן של תנועות השמאל החדש בארצות הברית היה בתנועה לזכויות האזרח של שנות החמישים, והן נשאו, אם אפשר לומר כך, את חותמה הפוליטי של תנועה זו. בלי תלות ישירה בשאלת המטרות שתנועות אלו הציבו לעצמן (מטרות שלא תמיד היו ברורות ומוסכמות בקרב הפעילים), פעולותיהן היו פוליטיות במובהק; הפגנות, שביתות שָׁבֵת, מפגני מחאה וכדומה. בדרך כלל, היו אלו פעולות שוללניות גרדא, ספורדיות וקצרות טווח, ונעדר מהן היסוד הבונה של חברה חלופית. המרכיב ההיפי-בוהמיאני של התנועה – שהיה בראשיתו א'פוליטי במידה יתרה, ועסק בעיצובו של אורח חיים חלופי (אם כי לא בהכרח שיתופי-סוציאליסטי) – הצטרף לשמאל החדש רק לאחר שעבר (הוכרח לעבור) תהליך עמוק של פוליטיזציה. השלב הפוליטי של התנועה הגיע לשיאו בהתנגשויות עם כוחות הסדר בסוף שנות השישים (למשל, בוועידת המפלגה הדמוקרטית בשיקגו).

הדיכוי בידי המדינה וכישלונן הפוליטי של תנועות השמאל החדש הולידו תסכול. מקצת מן הפעילים 'שמרו אמונים' למאבק הפוליטי, אך הפנו אותו לכיוונים מחתרתיים אלימים. אצל רבים אחרים נבעה מן התסכול מגמה אחרת, מגמה של בריחה מן המאבק הפוליטי, מן

102. הדברים האלה נסמכים הרבה על הפרק – 'Beyond Politics' מן הספר: K. Melville, *Communes*, T. Miller, *The Sixties*, in *the Counter Culture*, New York, NY 1972, pp. 52 ff ועיינו גם ב: *Communes*, Syracuse 1999, pp. 67 ff

המציאות האורבנית, מן הציביליזציה החולה עצמה. את מקומו של האקטיביזם הפוליטי תפס רעיון חדש – הקומונה השיתופית. אלפי קומונות כאלה הוקמו ברחבי ארצות הברית מסתיו שנת 1967 ועד אמצע שנות השבעים. רי מנגו, שהיה שותף פעיל בכל שלביה וביטוייה של אותה תנועה, כתב בראשית שנות השבעים:

הנה שיעור [...] שאותו למדתי בתקופת חי: אידאלים אינם ניתנים למיסוד. הדרך ה'שאפתנית' ביותר להפוך את האידאלים שלך למעשים [...] היא בחיך הפרטיים.

והמסקנה:

המילה 'ורמונט' הופיעה במחשבתנו כמעט בבת אחת. ורמונט! האינכם רואים? חווה בורמונט! חווה חקלאית קומונאלית וחופשית, רחבה נקיה ובריאה, בסגנון המאה התשע-עשרה, בהרים גבוהים וירוקים! מקום בו נשוב ונתכנס, חופשיים מאווירה הרעיל של וושינגטון, ומן המלאכותיות חסרת-הערך של אמריקה האורבאנית, המסריחה, מעוררת החלחלה.¹⁰³

במידה סבירה של דיוק (אם כי, כמובן, בהכללה מסוימת), אפשר אפוא לומר שתנועת השמאל החדש באמריקה חדלה להיות פוליטית במידה שבה נעשתה קומונלית. הנסיבות ההיסטוריות של תנועת שנות השישים בארצות הברית מיוחדות לה, אולם נראה כי מה שאירע לתנועה זו מלמד על מגמה כללית; תנועות קומונליות נוטות לנער חוצנן מן הפוליטיקה, מעשה הכרוך לא פעם בהסתלקות טוטלית מכל גילוייה של החברה השוררת, נסיגה מן הציביליזציה ומן המאבק על עתידה של הציביליזציה.

ה. התנועה הקומונלית בארץ ישראל

חלקו האחרון של מאמר זה הוא ניסיון ליישם את נתוני הניתוח שהוצעו כאן (ובפרט, את המתח אוטופיה-פוליטיקה במעשה השחרור החברתי) על ההיסטוריה של התנועה הסוציאליסטית-שיתופית בארץ ישראל. יודגש כי כותב הדברים הללו אינו היסטוריון, והרעיונות המוצעים בפרק הזה הן היפותזות היסטוריוסופיות גרדא. את בדיקתן, את אישושן או את תיקונן של ההיפותזות הללו יש לעשות בכליו של מדע ההיסטוריה, ומלאכה זו חורגת מגבולותיו של הדיון הפילוסופי המוצע במאמר הזה. עם זאת דומני שביקורת התנועה השיתופית בישראל באמצעים שהוצעו כאן היא מאמץ פורה שיש בו כדי לתרום להבנת העבר, לעיצוב ההווה ולתכנון העתיד.

103. לציטוט מדברי מנגו ראו: K. Melville, *Communes in the Counter Culture*, New York, NY 1972, p. 81

תולדותיה של התנועה השיתופית בארץ ישראל שונות לכאורה מתולדותיהן של תנועות קומונליות אחרות. החלוצים של תנועת העבודה הציונית לא שאפו לנתק עצמם מגורלו של העם היהודי, אלא לעצב את הגורל הזה. דבר זה מתבטא גם בעובדה שהאתוס הלאומי של תנועה זו היה חזק לא פחות מן האתוס השיתופי-סוציאליסטי, והשניים התלכדו בסינתזה דיאלקטית פורייה. שאיפת העיצוב שאפיינה את הציונות השמאלית מלכתחילה לא התיישבה עם פעולה אוטופיסטית מתבדלת, והיתה פוליטית בשני מובנים יסודיים; הציונים השמאליים חתרו להשיג לעצמם כוח פוליטי, והם חתרו לכינון ישות פוליטית יהודית.

ועוד, משימתה הפוליטית של המהפכה הציונית היתה שונה מן המשימות הפוליטיות שנטלו על עצמן מהפכות אחרות; את מוקדי הכוח הפוליטיים של היישוב היהודי בארץ ישראל לא היה צריך לתפוס אלא לעצב. החלוצים, חסידי האידאל השיתופי, לא מצאו לפנייהם ממסד פוליטי רב-שנים ואיתן שיש להתגונן מפניו. במידה יתרה ניתנה להם ההזדמנות להיות בוניו של הממסד הפוליטי. מבחינה זו היה מצבם של חלוצי תנועת העבודה הציונית שונה מהותית ממצבם של המהפכנים האירופים במאה התשע עשרה ובראשית המאה העשרים. הבררה שבין בניית תאיו החברתיים של עולם המחר ובין מאבק על מוקדי הכוח של עלמא הדין – בררה זו לא היתה בעניין הציוני חדה וחזקת, שהרי מעט מאוד מ'עלמא הדין' כבר היה בפלשתניה כשהגיעו ראשוני החלוצים. מבחינתם, אפשר לומר, בנייתו של העולם הזה היתה, בעצם, בנייתו של עולם המחר. משום כך הפעולה האוטופיסטית (כלומר הקמת הקהילות השיתופיות) והפעולה הפוליטית (כלומר ההכוונה של מוקדי הכוח החברתיים ואחר כך המדיניים) היו מלכתחילה שלובות זו בזו לעתים עד כדי טשטוש הגבולות ביניהן. קשה מאוד לסווג את 'הפועל הצעיר', 'פועלי ציון', 'גדוד העבודה' ואף את 'השומר הצעיר' ו'הקיבוץ המאוחד' בראשית דרכם על פי הקטגוריות המוצעות במאמר הזה. קשה לקבוע אם הארגונים הללו הם תנועות התיישבות אוטופיסטיות או מפלגות פוליטיות. בדרך כלל, הם מילאו את שני התפקידים גם יחד. קושי תאורטי זה במלאכת הסיווג מלמד דווקא על עצמתה של הסינתזה הדיאלקטית שנוצרה בארץ ישראל בין היסודות המנוגדים. אפשר שיש בכך לפחות הסבר חלקי לכוחה של תנועת העבודה הציונית בעשורים הראשונים של המאה העשרים ולהישגיה הנכבדים.

אולם ככל שגדל היישוב היהודי בארץ, וככל שקטן חלקה היחסי של ההתיישבות השיתופית, התרחב הפער שבין כלל האוכלוסייה ובין הקבוצות השיתופיות (פער כזה כבר ניכר במובהק בשירו של אלתרמן משנות החמישים 'חצרו של קיבוץ'¹⁰⁴). עם התרחבות הפער גבר גם הפיצול שבין המעש שמגדר הקיבוץ פנימה (הפעולה האוטופיסטית) ובין המעש שמן הגדר והחוצה אל כלל החברה הישראלית (הפעולה הפוליטית).

לפיצול הזה היו מאפיינים אידאולוגיים, מעשיים ואפילו פרסונליים. מן הבחינה האידאולוגית אפשר לומר שהצמד ציונות וסוציאליזם, שבתחילה נחשב ל'אחדות אורגנית' או, מכל מקום, ל'סינתזה דיאלקטית', הופרד לשני מרכיבים נבדלים; התנועות הקיבוציות

104. על 'חצרו של קיבוץ' ראו: נ' אלתרמן, כתבים, ד: עיר היונה, תל אביב תשכ"ג, עמ' 267-269.

נשאו את דגל הציונות בתחום שמגדר הקיבוץ והחוצה, אל כלל החברה הישראלית, ואת דגל הסוציאליזם, השיתוף והשוויון בגבולן של הגדרות הללו. התנועה הקיבוצית לא 'נטשה' את החברה הסובבת והסתגרה באוטופיה שלה (כמו שעשו אוטופיסטים במקומות ובזמנים אחרים), היא נשארה מעורבת מאוד בחברה הישראלית. ואולם הפעולה הפוליטית של התנועה הקיבוצית הלכה והתרחקה מן הפעולה האוטופיסטית שלה.

במסגרת החברה הכללית עסקה תנועה זו בעיקר בהגשמתן של משימות לאומיות (תפקידי פיקוד בצבא, קליטת עלייה, חינוך במעברות וכולי) מתוך הזדהות עמוקה עם הממסד השולט גם כאשר הוא רחק מן המטרות שהציב לתנועה הקיבוצית מן החזון הסוציאליסטי שהוגשם בקיבוצים פנימה, והן רחקו ממנו. הוגיה של תנועת העבודה הציונית תבעו כבר בראשית הדרך כי בניינה של ארץ ישראל יושתת על הרעיון הסוציאליסטי,¹⁰⁵ אבל בתהליך מעשה הבניין הסכימו חברי הקבוצות והקיבוצים למעין 'פשרה פונקציונלית' בעניין הזה; הבניין של ארץ ישראל ייעשה בצורה ה'רגילה' שאפיינה מפלגות שמאל דמוקרטיות במוצאי מלחמת העולם השנייה, כלומר ישראל תיבנה כמדינה דמוקרטית צנטרליסטית שמושתתת על עירוב בין כלכלת שוק ובין תכנון משקי שחותר, בין היתר, לתעסוקה מלאה ולמידה של שוויון חברתי, והמעורבות העמוקה של הממשלה במשק תבטיח את הלכידות החברתית, תמנע פערים גדולים מדי, תגן על זכויות העובדים, ותדאג לאיכותם של שירותי הבריאות, החינוך והתרבות שכלל האזרחים ייהנו מהם. ואילו המטרה הגדולה של כינון חברה סוציאליסטית-שיתופית, חברה המיישמת את עקרון החלוקה 'מכל אחד כפי יכולתו, לכל אחד כפי צרכיו', תוגשם, מכל מקום, בשלב היסטורי זה רק בין גדרותיו של הקיבוץ. אפילו הקשרים שבין הקיבוצים בני אותה תנועה נעשו בשלב מוקדם למדי ליחסי שוק מרוסנים,¹⁰⁶ ותו לא; בין קיבוץ לקיבוץ הועברו סחורות ושירותים בתיווכו של מנגנון השוק (דהיינו קנייה ומכירה) ולא על פי העיקרון השיתופי שהוזכר לעיל. הממסד התנועתי שימש גורם מרסן וממתן ליחסי שוק אלו (באמצעות מסי החבר, איסוף הפעילים, העזרה לקיבוצים חדשים ומתקשים וכדומה), אך לא הציע להם חלופה רדיקלית.

אפשר ש'פשרה' זו היתה ביטוי לפרגמטיזם המפוכח שאפיין את התנועה הקיבוצית ואת תנועת העבודה הציונית כולה, ופרגמטיזם הוא מאפיין מהותי של הפעולה הפוליטית. אבל הצבתן של מטרות שונות לפעילות בקיבוץ ומחוץ לקיבוץ פתחה פתח לניתוק הקשר הדיאלקטי בין שני סוגי פעילות אלו. הקיבוץ לא ויתר על חזון הגשמת הציונות הסוציאליסטית, ואולם אט אט השתרשה התפיסה כי את הציונות האמתית (זו הסוציאליסטית) ואת הסוציאליזם האמתי (הציוני) מגשימים רק בתחום הקיבוץ פנימה. המטרה העליונה של הפעילות במוסדות המדינה (הפעילות הפוליטית) היא לדאוג לקיבוצים לתנאים 'חיצוניים' שהולמים את הגשמתו של חזון זה. הפרדוקס הוא שהפרגמטיזם הפוליטי של התנועה הקיבוצית דווקא

105. הניסוח כאן הוא בעקבות מאמרו של מרטין בובר - 'למה צריך בנין ארץ ישראל להיות סוציאליסטי?' (בובר, נתיבות באוטופיה, עמ' 146 ואילך). ברם דעות ממין זה (כבר נחנן סירקין הביע כמותן) אפשר למצוא אצל מרבית ההוגים של תנועת העבודה ואצל מנהיגיה הראשיים, ובייחוד אישים כמו בן-גוריון, צבנלסון, טבנקין ויערי.

הוא שעשה כאן את הפוליטיקה לשפחתה של האוטופיה, ואולם לא של האוטופיה הגדולה; אלא של התאים ההתיישבותיים האוטופיים הנתונים בתהליך של הסתגרות. צמצומן של השאיפות האוטופיות בגבולות הקיבוץ לווה במגמה דומה ומשלימה, מגמה של סילוק הפוליטיקה אל מחוץ לגבולות הללו. תרומה גדולה לתהליך זה תרם, מן הסתם, הפילוג הגדול בתנועה הקיבוצית בראשית שנות החמישים. עד הפילוג היה העיסוק בשאלות של פוליטיקה לאומית בכלל אורח החיים הקיבוצי. בפילוג למדו חברי הקיבוצים לדעת שהפוליטיקה אינה כלי שרת להגשמת האוטופיה הקהילתית דווקא, אלא היא יכולה להיות גם כוח הרסני שמפרק קהילות אוטופיסטיות. היא נתפסה מעתה בתור סכנה למרקם החברתי העדין של הקיבוץ.¹⁰⁶ המסקנה מן הטרואמה הזאת, בידועין או שלא בידועין, היתה כי את ניהול הפוליטיקה הלאומית יש להשאיר מחוץ לבית, ואת תפקידה של התנועה הקיבוצית בפוליטיקה יש להטיל על כתפיהם של קומץ פעילים פוליטיים. לנתק שבין האוטופיה ובין הפוליטיקה בתנועה הקיבוצית נוספו כך מאפיינים פרסונליים. הקשר הדיאלקטי המפרה בין הפעולה האוטופיסטית מבית ובין הפעולה הפוליטית מחוץ – קשר זה הלך והתרופף. בספרו חלוצים במבוך הפוליטי כותב דוד זית:

כל עוד שררה בישוב ההכרה, שהחברה היהודית העתידה לקום תהיה [...] חברה צודקת ושוויונית יותר, ותהווה, במובנים מסוימים לפחות, אור לגויים, שאלת היחס בין הקיבוץ לבין החברה היהודית הסובבת אותו לא היתה חמורה. היא הלכה ונעשתה בעייתית וחמורה, ככל שהישוב נעשה 'נורמלי' יותר, ודומה יותר לשאר העמים ולהוויה הכלכלית והפוליטית המקובלת בעולם.¹⁰⁷

דעה זו נכונה כשלעצמה, אך אינן היא שלמה אם לא נותנים את הדעת גם על אחריותן של התנועות הקיבוציות ל'נורמליזציה' הקפיטליסטית של החברה הישראלית. הוויתור של הקיבוץ על המאבק בזירה הלאומית התברר כמשגה היסטורי, והוא אחת מן הסיבות לשיברונה של התנועה הקיבוצית. מהר מדי נזנח החזון של עיצוב סוציאליסטי-שיתופי של החברה הישראלית, וכיום החברה הישראלית היא שמעצבת את פניו של הקיבוץ. בסוף שנות השישים התחיל תהליך אינטנסיבי של שינוי אופי החברה בישראל. הכלכלה הישראלית נהפכה בתוך שלושה עשורים מכלכלת שוק מרוסנת (במתכונת הסוציאל-דמוקרטית המערב-אירופית) לכלכלת מונופולים משולחת רסן. בזה אחר זה קרסו כל המנגנונים המווסתים של מדינת הרווחה, וישראל היתה לחברה המקוטבת ביותר בעולם המערבי. האינטרסים של ההון הגדול תפסו את מקומו של האינטרס הציבורי.

הקיבוצים לא השתייכו ברובם ל'אצולת ההון' החדשה, והם מצאו עצמם לפתע 'בצד המפסיד' של החברה הישראלית. התנועה הקיבוצית נאלצה לעמוד על נפשה למול מציאות כלכלית, חברתית ופוליטית שהיא כשלה במניעת התגבשותה, ולא הישלה כלי נשק כדי

106. תובנה זו שמעתי מפי חברי ומורי מוקי צור.

107. ד' זית, חלוצים במבוך הפוליטי, ירושלים, 1993, עמ' 9.

להתמודד עמה. המשבר הכלכלי לווה במשבר חברתי ואידאולוגי. האוטופיה היתה מחוץ לנטל העבר שמוטב להיפטר ממנו. במשך עשרות שנים פותחו בתנועה הקיבוצית אידאולוגיה שיתופית ודרכי פעולה שיתופיות בתחומי הכלכלה, החברה והתרבות. כל אלה נמכרות בשנים האחרונות במכירת חיסול, ובפרוטותיהם האחרונות חברי הקיבוצים קונים את צלמי האלילים של ההפרטה (בלוויית כמה גינוני חן של שמירת 'האופי הקהילתי' של הקיבוץ). עם אבדן החוץ השתנה גם המעש הפוליטי של התנועה הקיבוצית; לא עוד פעולה שתדאג לתנאים להגשמת החוץ הקיבוצי, אלא קרב מאסף נגד כוחות השוק או ניהול פוליטיקה סקטוריאלית שמטרתה להשתלב ב'סדר החדש'.

אפשר לומר אפוא כי גם בתנועה הקיבוצית בארץ ישראל נשבר הקשר הדיאלקטי החי שבין הפעולה הפוליטית לפעולה האוטופיסטית. השבר הזה התרחש בתנאים היסטוריים שונים מתנאיהן של מרבית התנועות הקומונליות האחרות, וגם תוצאותיו שונות, אולי טרגיות יותר. התנועה הקיבוצית חשופה כיום ליחס שלא היה מוכר לה בעשורים הראשונים לקיומה – יחס של חשד, עוינות ואף מלחמת חרמה מקרב החברה הכללית. יחס כזה היה, בדרך כלל, מנת חלקן של קומונות שיתופיות במקומות ובזמנים אחרים. בתום מאה שנים של ציונות השיגה לכאורה התנועה הקומונלית הישראלית מעמד מובהק של קומונות סוציאליסטיות ברחבי העולם ובמשך ההיסטוריה. ואולם הקיבוץ איבד בדרך את הנשק האידאולוגי העיקרי בהתמודדות של קומונות כאלה עם העוינות החברתית שמסביבן; את האמונה בצדקת הדרך, את הרגשת הייעוד האוטופי, את תודעת 'בני האור' שבלב החושך. אין זה מקרה שהשבר בין הפעולה האוטופיסטית ובין הפעולה הפוליטית חוזר ונשנה. האוטופיה והפוליטיקה 'צהובות' זו לזו מסיבות מהותיות לשתיהן. האוטופיסט נוטה לראות בפוליטיקה ממסדיות נטולת חוץ במקרה הטוב, מאבק כוחות אינטרסנטי רבוב הפעמים, ושחיתות לשמה במקרה הרע. הפוליטיקאי, מבחינתו, רואה באוטופיה 'מגדלים פורחים באויר', 'תמהונות', 'אסקפיזם', 'סירוב להתמודד עם בעיות המקום והזמן'. מבחינת ידועות שתי הביקורות הללו מוצדקות, ובכל זאת, החייאתה של אחדות הניגודים הדיאלקטית דווקא יש בה כדי להביא מזוהר לתחלואיה של הפוליטיקה ולא להאליה של האוטופיה. אכן הפוליטיקה היא 'אמנות האפשרי', אך אמנות זו אין פירושה הסתגרות בגבולות הקיים דווקא, פירושה גם מאבק מתמיד לחידוש ולהתקדמות. פוליטיקה פרוגרסיבית ראויה לשמה מנסה כל הזמן להגשים את מה שעדיין אינו קיים, את מה שהוא לפי שעה 'אוטופי'. לשם כך עליה לבחון כל הזמן את חוסן סורגיו של 'כלוב הברזל' כדי שלא להחמיץ אף אפשרות ראלית לשיפור. בעניין זה נכונים דבריו של רוסו, אחד האבות הרוחניים של האוטופיזם באמרו:

הגבולות של האפשר, במעשי בני־האדם, צרים הם פחות משנדמה לנו; חולשותינו, מומינו ומשפטינו הקדומים הם המצמצמים אותם. בעלי נפש שפלה אינם מאמינים באנשים גדולים; עבדים בוויים מחייכים בלעג בשמעם את המלה 'חירות'.¹⁰⁸

108. "ו"ו' רוסו, על האמנה החברתית (תרגום: י' אור), ירושלים תשנ"ו, עמ' 135.

ומצד אחר, אוטופיזם מתבדל, שאינו שואף לשינוי חברתי כולל, מאבד את תפקידו כסוכן שינוי. האוטופיה נעשית אז באמת 'מגדל הפורח באויר'. 'כָּאֵן עַל פְּנֵי אֲדָמָה – לֹא בְּעֵבִים, מְעַל' כתבה המשוררת רחל, שורות אלו ראויות להיקרא כצו בפי כל תנועת תיקון אוטופיסטית. הראליוס צריך להיות לחם חוקה של האוטופיה, וראליוס פירושו (בין השאר) עשייה פוליטית.

האם אפשר לחדש את הקשר הדיאלקטי בין אוטופיה לפוליטיקה בתנועה סוציאליסטית? האם הוא אפשרי בישראל של ימינו? בשנים האחרונות הולכות ומתרבות בישראל קבוצות שיתופיות מסוג חדש.¹⁰⁹ בדרך כלל, מדובר בקבוצות קטנות למדי, מעשרה חברים בערך ועד כמה עשרות, ורבות מהן (אך לא כולן) חיות בסביבה אורבנית בקומונות או בקיבוצים עירוניים. המאפיין המהותי של הקבוצות הללו הוא השילוב בין חיי שיתוף בהן פנימה ובין פעילות פוליטית בחברה הסובבת.¹¹⁰ שני המאפיינים הללו אינם נבדלים זה מזה אלא ארוגים זה בזה; הפעילות הפוליטית היא במוקד החיים הקבוצתיים, והאידיאל הסוציאליסטי-השיתופי מכווון את הפעילות הפוליטית. הקבוצות האלה מנסות אפוא בפעולותיהן ובאורחות חיהן להיענות לאתגר שנוסח כאן, לברוא תנועה שיתופית המשמרת גם את הפעולה האוטופיסטית, גם את הפעולה הפוליטית וגם את הקשר הדיאלקטי שבין השתיים. לדעתי, גורלה של תנועה שיתופית חדשה זו תלוי, בין השאר, בשאלה אם היא תצליח במשימת שילוב זו, במשימה שנכשלו בה קודמותיה. אפשר שמבחינות מסוימות ישפיעו כישלון או הצלחה על מגמותיה של החברה הישראלית כולה.

החינוך הוא שדה הפעולה הפוליטי העיקרי של הקבוצות השיתופיות החדשות בישראל. רבות מן הקבוצות הללו צמחו מתנועות הנוער, וחבריהן מנהיגים היום את התנועות הללו (הדברים נכונים, בעיקר, לתנועת 'הנוער העובד והלומד', אך גם בתנועות האחרות המגמות דומות). מלבד מגמת הדלדול ואבדן הדרך של תנועות הנוער בישראל ניכרת בשנים האחרונות גם מגמה שונה בתכלית, מגמה של התחזקות התנועות, העשרת האידיאולוגיה הסוציאליסטית שלהן והעמקת המחויבות שלהן להגשמה. אבל המעשה החינוכי של הקבוצות השיתופיות אינו מוגבל לתחומה של תנועת הנוער בלבד. חברי הקבוצות מעורבים גם בחינוך הפורמלי, ומפעילים שם פרויקטים חינוכיים שונים. בשני המסלולים הללו (תנועת הנוער והחינוך הפורמלי) עוסקים חברי הקבוצות בחינוך פוליטי מעמיק שקשה למצוא דוגמתו במוקדים אחרים של השמאל הישראלי. חינוך זה מקנה לחניכים כלים לביקורת המציאות והשיח

109. הביטוי 'הולכות ומתרבות' יש בו כדי להטעות. להערכת הכותב מדובר כיום בכמה עשרות קבוצות, ובכולן יחד כמה מאות חברים. אין זו אפוא תנועת המונים. אבל אם ניתן את הדעת שבשנת 1980 עדיין לא היתה אף קבוצה כזאת, ובאמצע שנות התשעים היו ארבע קבוצות בלבד, ובהן פחות ממאה חברים, הרי ניכרת בכל זאת מגמה של גידול מהיר.

110. יש להדגיש כי בדברי כאן (כמו בכל מאמרי) על פעולה פוליטית התכוונתי לפוליטיקה בהקשר הרחב ביותר – כל ניסיון להשפעה חברתית מקיפה, לעיצוב המציאות או להשפעה על תודעת הבריות הוא מעשה פוליטי (ולעומתו, עיצוב אורח חיים אלטרנטיבי 'פרטי' הוא מעשה אוטופיסטי).

ההגמוני, ומעצב תודעה חברתית חלופית. נדגיש, לא מדובר כאן בתאוריה ביקורתית מופשטת גרדא עם נטיות ניהיליסטיות, אלא בהכרת אפשרותו ונחיצותו של השינוי החברתי, כלומר בתודעה המיתרגמת למעשים.

אפיק פעולה אחר של הקבוצות הוא השדה הציבורי; הקמת עמותות לקידום צדק חברתי, שוויון וחיי קהילה בתור חלופה לחברת השוק. לפי שעה נרתעות הקבוצות הללו, בדרך כלל, מחדירה אל שדה הפעילות המפלגתי והפרלמנטרי. אפשר שיש כאן משהו מן הסלידה המסורתית של האוטופיזם מן הפוליטיקה. ואולם ייתכן שיש כאן ביטוי להכרה זהירה בסכנות שטומנת המפלגה לקשר הדיאלקטי העדין בין אוטופיה ובין פוליטיקה, ועוד, ייתכן שהקבוצות הללו עומדות במעשה עיצובו של דפוס פוליטי הנעדר, בדרך כלל, מן הציבוריות הישראלית – עשייה פוליטית הצומחת מלמטה, משורות האזרחים, מן הרמה הקהילתית, השכונתית והעירונית.

תנועות חברתיות 'מלמטה' לא האריכו ימים בישראל. בדרך כלל, מיהרו התנועות הללו לתרגם את כוחן הציבורי למנדטים בכנסת (ברשימה עצמאית או בהתמזגות עם מפלגה פעילה). הזכייה במושב או שניים בפרלמנט היתה פעמים רבות שלב בתהליך שקיעתן של התנועות הללו. עם זאת תנועה חברתית אינה יכולה לגדול ולהתפתח לאורך זמן אם היא מדירה את רגליה לחלוטין מן הזירה הפרלמנטרית. יש להניח כי גם התנועה השיתופית החדשה הנדונה כאן תיאלץ, במוקדם או במאוחר, למצוא דרך להשתלב בזירה זו, ואז היא תעמוד בפני הדילמה כיצד לעשות זאת בלי לאבד את אופייה כתנועה 'מלמטה'.

לפי שעה הקבוצות השיתופיות החדשות הן מעטות, קטנות וצעירות. ואולם, לדעתי, יש להן סיכויי הצלחה. הצלחתן מותנית בכך שהן ישכילו לשמר בקרבן את המתח שבין האוטופיה ובין הפוליטיקה, לשמור על קשר חי ופורה ביניהן, ואז הן עשויות להתפתח לגרעין ששוב תתגבש סביבו תנועה סוציאליסטית בישראל. 'איך נהיה אנו ללא-אנו?'¹¹¹ שאל יוסף חיים ברנר בהיגיון של ייאוש. ובכוסף חיים שמעל היגיון השיב: 'מושבי פועלים – זוהי הריבולוציה שלנו. האחת והיחידה'.¹¹² שאלתו של ברנר, כאז כן עתה, היא השאלה החשובה והקשה מכולן. אולם התשובה שהשיב היתה יפה לשעתה. דומה שהיום יש לעדכן אותה ולומר: לקבוצות שיתופיות-פוליטיות אנו זקוקים, לקומונות של מחנכים פוליטיים.

111. מובאה מן המאמר 'להערכת עצמנו בשלושת הכרכים' (י"ח ברנר, כתבים, ד, תל אביב תשמ"ה, עמ' 1296).

112. שם.