

להגנת הפוליטיקה

סטיבן סמית

בשנת 1962 פרסם ברנרד קריק, עיתונאי אנגלי וחוקר מדע המדינה, גילוי דעת קצר ושמו להגנת הפוליטיקה.¹ המונח "פוליטיקה", אצל קריק, הוא צורה מובחנת של פעילות אנושית, שבה סכסוכים בין אינטרסים סותרים מיושבים באמצעות דיון, שכנוע ושיח ולא על ידי שימוש בכוח ובהונאה. חברה פוליטית, טען קריק, היא חברה שבה הפרטים והקבוצות מצייתים לכללים מוסכמים מסוימים הקובעים כיצד יוכרעו סכסוכים בין אינטרסים מתחרים. קריק קרא לספרו הקטן להגנת הפוליטיקה משום שסבר כי זרמים מסוימים של מחשבה ושל עשייה בזמנו מעוותים את ההבנה הנאותה של הפוליטיקה – לדוגמה, הסגנון האידיאולוגי עד מאוד של ברית-המועצות וגרורותיה, הלאומנות של העולם המתפתח, ואפילו היבטים מסוימים בשמרנות המערבית, המדגישים יתר על המידה את הכבוד העיוור למסורת.

מן ההכרח לחזור היום אל קריאתו של קריק להגנת הפוליטיקה, אך גם לעדכנה. עלינו לשאול שוב מהי בדיוק פוליטיקה, ויתר על כן – מדוע היא זקוקה להגנה. ובכן, הפוליטיקה היא ללא ספק פעילות: עיקר עניינה הוא המעשה. כל פעולה מכוונת לשמר או לשנות. כאשר אנחנו מבקשים לחולל שינוי, אנחנו עושים זאת כדי לשפר דבר-מה; כאשר אנחנו מבקשים לשמר, אנחנו עושים זאת כדי למנוע שינוי לרעה של משהו. גם ההחלטה להימנע מפעולה היא סוג של פעולה. מכאן נובע שכל פעולה מניחה מראש יכולת הבחנה בין טוב לרע. ואולם, לא נוכל לחשוב על טוב ורע בלי שיהיה לנו מושג כלשהו מהו הטוב. החיים הפוליטיים מורכבים מפרטים ומקבוצות הטוענים שהם פועלים

למען מה שנראה בעיניהם טוב – לעצמם בפרט ולקהילתם בכלל. הפילוסופים הפוליטיים מזהים את טובת הכלל עם החברה הטובה ולפעמים עם המשטר הטוב ביותר. השאלה היסודית והעתיקה מכל השאלות העוסקות בחיים הפוליטיים ובמחשבה המדינית היא: "מהו המשטר הטוב ביותר?" לא פעם אנו שומעים כיום על עיצוב או על שינוי של משטרים – אבל מהו בעצם משטר? כמה סוגי משטר קיימים? כיצד נגדירם? מה מחזיק אותם ומה ממוטט אותם? האם אפשר לטעון כי סוג אחד של משטר הוא הטוב ביותר?

שורשי המושג "משטר" מגיעים לפחות עד אפלטון (למעשה, ספרו של אפלטון המוכר לנו בשם "המדינה" או "הרפובליקה" נקרא ביוונית "פוליטיאה", מילה שפירושה אולי "אזרחות" או פשוט "משטר").² אבל מי שהפך את המשטר למוקד המחקר הפוליטי היה אריסטו. ככלל, "משטר" הוא צורת ממשל – יהיה זה שלטון יחיד, שלטון מעטים או שלטון רבים (או שילוב של השלושה). אפשר לזהות את המשטר, בראש ובראשונה, על פי האופן שבו נשלט העם, האופן שבו מחולקות המשרות הציבוריות – באמצעות בחירות, הגרלה, לידה, תכונות אישיות יוצאות דופן – וכן על פי זכויותיו וחובותיו של העם. אחת ההנחות החשובות ביותר במדע המדינה היא שהעולם הפוליטי אינו מכיל מגוון אינסופי של סוגי משטרים; תחת זאת, הוא מאורגן בהתאם לכמה קטגוריות יסוד: משטרים מלוכניים, משטרים אריסטוקרטיים, משטרים דמוקרטיים, משטרי עריצות.

בספר פוליטיקה בדק אריסטו מגוון של סוגי משטר ובחן בשיקול דעת את יתרונותיו ואת חסרונותיו של כל אחד מהם.³ מבחינות רבות היה אריסטו פלורליסט תחוקתי שהכיר בלגיטימיות של סוגי משטר רבים ושונים כל עוד יש בכוחם לספק יציבות ומידה של צדק. הוא נידב עצות ריאליסטיות ומעשיות כיצד לשמר גם את המשטר הפגום ביותר. הואיל וחי דורי דורות לפני עידן הטוטליטריות המודרנית, הוא סבר שאין משטר פגום עד כדי כך שלא כדאי להשקיע מאמץ כלשהו בשימורו.

עם זאת, שתי תכונות נתפסו בעיני אריסטו כחיוניות לסדר פוליטי ראוי. הראשונה היא שהשלטון יפעל לטובת הנשלטים; ישות מדינית ראויה לשמה אינה צריכה לסבול מצב שבו אדם יחיד או אנשים ספורים שולטים שלטון אינטרסנטי על רבים, וגם לא מצב שבו רבים שולטים שלטון כזה על מעטים. התכונה השנייה של הישות המדינית הרצויה היא שלטון החוק. במקום שבו

שורר חוק, טען אריסטו, יש תמיד גם מובן מסוים של צדק. שלטון החוק אולי איננו ערובה לצדק, וחוק לא-צודק עלול תמיד לצוץ, אבל אריסטו היה משוכנע בדבר אחד: מחוץ למסגרת החוק אין מקום לצדק, ולפיכך גם לא ללגיטימיות פוליטית. שליטה באמצעות חוק ואחריות כלפי האזרחים היו אפוא לדידו תנאים מינימליים הכרחיים למה שהיינו מכנים "ממשל תחוקתי".

יש כמה תכונות נוספות שאולי אינן נחוצות בהכרח לתפקודו של סדר תחוקתי יציב, אבל כיום אי-אפשר לוותר עליהן. הראשונה מבין אלה היא יכולתו של המבנה החברתי להתיר ריבוי אינטרסים, ובעקבות זאת גם לאפשר מגוון רחב של חירויות לפרט. השנייה היא נוכחות של מעמד ביניים יזמי גדול, המסוגל לחתור בחופשיות למימוש מטרותיו הכלכליות. השלישית היא קיומו של מעמד של אנשים בעלי דמיון ועניין במדע, המניעים את הקדמה הטכנולוגית ואת ההתפתחות הכלכלית.

הפוליטיקה חייבת גם להכיר בעובדה שמשטר הוא תמיד דבר פרטיקולרי, ושבינו ובין משטרים וסוגי משטר אחרים שורר מתח. כתוצאה מכך, בעצם מהותה של הפוליטיקה מובנית האפשרות של עימות ומלחמה. משטרים הם לעומתיים בהכרח. ההיסטוריון האמריקני הגדול הנרי אדמס הגדיר זאת בתעוזה אופיינית באמרו שכל פוליטיקה היא "ארגון של שנאות".⁴

הפוליטיקה מחדירה באנשים נאמנויות מסוימות – באותו האופן שבו קבוצות בייסבול כמו ה'ניו יורק יאנקיז' או ה'בוסטון רד סוקס' מקבצות סביבן אוהדים. התמסרות נלהבת כזו אינה נובעת רק מן המתחים בין המשטרים השונים אלא גם מן המתחים השוררים בתוכם, מן התחרות הניטשת בין מפלגות, סיעות וקבוצות שונות על הכוח, על הכבוד ועל האינטרס – שלושת המניעים הגדולים של הפעולה האנושית.

כיום מייחלים רבים, בארצות-הברית ומחוצה לה, שיום אחד נוכל לגבור על המבנה הבסיסי של פוליטיקת המשטרים ונארגן את עולמנו סביב נורמות גלובליות של צדק וחוק בינלאומי. אין לפסול לחלוטין את האפשרות הזו, אבל עולם כזה – עולם שיתנהל באמצעות בתי דין בינלאומיים, בידי שופטים וטריבונלים ולא בידי משטרים אמיתיים ששורשיהם נטועים במקומות פרטיקולריים – לא יהיה עוד עולם פוליטי. הפוליטיקה כפי שאנו מכירים אותה יכולה להתקיים רק בתוך מבנה המשטר. התקווה לארגן את עולמנו על פי נורמות של צדק גלובלי היא התקווה לגבור על הפוליטיקה. אבל האם תמורה כזו אפשרית, או אפילו רצויה?

התפיסה הרואה בפוליטיקה פעילות שנועדה לרסן סכסוכים ולפקח עליהם בתוך גבולות טריטוריאליים של משטר מובחן נמצאת כיום תחת מתקפה משני מקורות חשובים. גם כאן, הדרך הטובה ביותר להבין את המקורות הללו ואת מתקפותיהם על הפוליטיקה היא לחזור אל אריסטו.

בספרו אתיקה: מהדורת ניקומאכוס קבע אריסטו כי יש לראות במידות הטובות – כל מצוינות הלב והדעת – שביל אמצעי, או נקודת אמצע, ברצף שבין ההפרזה להעדר.⁵ כדאי אולי להחיל את הגישה הזו גם על הפוליטיקה. אם הפוליטיקה היא פעילות המחייבת בחירה שקולה בין אפשרויות וחלופות מתחרות, הרי יש למקמה בנקודת האמצע שבין שתי מידות רעות מתחרות – בין הפרזה להעדר.

ההפרזה בפוליטיקה היא מעין קנאות השולטת ללא מְצָרִים בחייו של האדם – בארצו, במטרותיו, ברכושו. זהו סוג הנאמנות המובע באמירות כגון "ארצי, לטוב ולרע", או בסיסמה שנראתה בעבר על פגושי מכוניות רבות – "ארצי, אהוב אותה או עזוב אותה". הביטוי החריף ביותר של גישה זו מצוי בספרו הקצר של פילוסוף המשפט הגרמני קרל שמיט, המושג של הפוליטי' (*Der Begriff des Politischen*), שראה אור ב-1927.⁶ שמיט הרבה להסתמך על תומס הובס, אבל במקום לקשור את המלחמה למצב הטבעי הקדם-פוליטי, הוא תפס אותה – ואת ההתכוננות הבלתי פוסקת לקראתה – כתוצאה בלתי נמנעת של החיים הפוליטיים. האדם הוא חיה מסוכנת מפני שהוא מסוגל להרוג; בני האדם כפרטים נמצאים אפוא תמיד במצב של מלחמה וירטואלית זה בזה, או לפחות במצב מתמיד של התכוננות למלחמה.

שמיט סבר כי הובס הגיע למסקנה הנכונה בהגדירו את המלחמה כמצב הטבעי של בני האדם; אבל הובס טעה, לדעתו, בחשבו שהאמנה החברתית יכולה ליצור ריבון שישים קץ למצב הזה. אין כל דרך להימנע מן המלחמה, ולכן העובדה הפוליטית הבלתי נמנעת היא ההבחנה בין ידיד לאויב – בין "לנו" ובין "לצרינו". לא זו בלבד שהאמנה החברתית אינה שמה קץ למלחמה, היא אף מעצימה אותה ביוצרה קבוצה של בעלי ברית החבים מעתה נאמנות זה לזה, ובכך מתווה קו הבחנה חדש שעל פיו יוגדרו כל האחרים כאויבים. "הפוליטי", כתב שמיט, "הוא האנטגוניזם הקיצוני והעז ביותר, וכל אנטגוניזם קונקרטי נעשה פוליטי יותר ויותר ככל שהוא מתקרב לנקודת הקיצון, הנקודה שבה נחלקים בין קבוצת הידידים ובין קבוצת האויבים".⁷ כל הניסיונות ההומאניטריים לקדם

את זכויות האדם, את הסחר החופשי ואת הדמוקרטיה אינם אלא ניסיונות להתחמק מן המציאות הבסיסית של הקונפליקט ומן הצורך בפוליטיקה של סולידריות קבוצתית, התובעת מאתנו להתייבב עם האחרים שלצדנו. שמיט סבר כי רק היריבות והמלחמה אמיתיות; קונצנזוס ושלוש הם מושגים כוזבים. הפוליטיקה של העתיד תיקבע על ידי מי שיהיה לו האומץ להכיר בעובדה זו ולפעול לאורה.

בקצה האחר של הרצף כרוכה הפוליטיקה של ההעדר בסוג של קוסמופוליטיות טרנס-פוליטית. קוסמופוליטיות זו עוצבה בידי הוגה גרמני אחר, עמנואל קאנט.⁸ קאנט הדגיש כי חובותינו ומחויבויותינו המוסריות אינן מכבדות גבולות לאומיים או קשרים מקומיים אחרים כמו גזע, מעמד או מוצא אתני. על פי תפיסה זו, מחויבותנו המוסרית לאזרחי ארצנו אינה גדולה ממחויבותנו לכל אדם אחר עלי אדמות. האזרחות היא עובדה שרירותית, הנקבעת בדרך כלל על פי המקריות של הלידה. והואיל והאזרחות כזכות מלידה היא יציר כפיה של ההגרלה הגנטית, אין כל קשר בינה ובין מחויבות מוסרית. הדגשת האוניברסליות אצל קאנט – אמירתו שהחוק המוסרי תקף לכל אדם באשר הוא – מטעימה שכולנו חברים ב"ממלכת תכליות", שבה נהנה כל פרט ממידה שווה של ערך מוסרי ושל כבוד, מעצם היותו בעל תבונה.

אליבא דקאנט, רעיון האתיקה הקוסמופוליטית של האנושות ניתן למימוש רק בצורת הממשל הרפובליקנית, או ליתר דיוק – בקונפדרציה של רפובליקות הנתונות לפיקוח החוק הבינלאומי. קאנט הציע להקים חבר לאומים שישים קץ למלחמות בין המדינות כדי להשיג שלום נצחי. אוראז יוכלו בני האדם לראות זה בזה תכליות ולא אמצעים. לדידו של קאנט, שגו הובס ולוק כאשר ייחסו ריבונות למדינת הלאום האינדיבידואלית; המדינה, בעיניו, אינה אלא שלב התפתחותי בדרך אל קהילייה עולמית של מדינות שתתארגנה סביב רעיון השלום. רק חבר רפובליקות יוכל להגשים את חזונו של הנביא ישעיהו בדבר שלום בין עמים. (תכניותיו של קאנט לחיבור מדינות בינלאומי נשאו פרי יותר ממאה שנה אחרי מותו – ב"ארבע-עשרה הנקודות" של הנשיא האמריקני וודרו וילסון, בהקמת ארגון האומות המאוחדות וב"הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם" מ-1948).

ברם, הן השקפתו של שמיט והן זו של קאנט – הן ההפרזה והן ההעדר של הפוליטיקה – אינן מצליחות לתת דין וחשבון בנוגע לספציפיות של הפוליטי. השקפתו של שמיט אכן מעוגנת באמת חשובה: העולם הוא מקום מסוכן. שמיט, בדומה למקיאווולי ולהובס, נטל את המצב הקיצוני – המלחמה או ההתגייסות

למלחמה – והפך אותו לנורמה. במצב קיצוני, הישרדותה של חברה ועצמאותה מונחות על הכף. שמיט סבר כי כל מצב מכיל בתוכו את הפוטנציאל של עימות לחיים ולמוות, שבו יש לבחור בין ידיד לאויב. הפוליטיקה, על פי ראייה זו, היא מאבק אינסופי לכוח, שהדבר היחיד המנחה אותו הוא האינטרס הלאומי. אבל פוליטיקה של מלחמה ושל התכוננות למלחמה ותו לא היא חסרת תוחלת גם במונחי של שמיט עצמו. מדוע צריכה המלחמה להיות דבר־מה המתרחש רק בין מדינות ולא בתוך המדינה גופא, בדיוק כפי שמכתיב הגיון היריבות המרה, המחלחל בסופו של דבר אל ענייני הפנים שלנו? גישתו של שמיט מחייבת לא רק מלחמות בין מדינות, אלא גם מלחמות אזרחים מתמשכות וסכסוכים בין קבוצות יריבות בתוך מדינות. הגיון כזה יביא באופן בלתי נמנע דווקא לשלילתה של הפוליטיקה – להרס המשטר עצמו כמוקד הכוח הפוליטי המאורגן.

אם הבחנתו של שמיט בין ידיד לאויב מצמצמת את הפוליטיקה למלחמה, הרי הקוסמופוליטיות של קאנט יוצרת בלבול בין הפוליטיקה ובין המוסר. קאנט וממשיכי דרכו (ג'ון רולס ויורגן הברמס, למשל) שואפים להתעלות מעבר למדינה הריבונית ולהמירה במערכת של כללי צדק בינלאומיים. אם שמיט רואה באדם חיה מסוכנת, הרי קאנט מציגו כברייה המקיימת כללים. אבל שאיפתו של קאנט להחליף את המדינה בפורום של משפטים בינלאומיים היא משאת נפש נאיבית ואנטי־פוליטית. אם, כפי שאמר הובס, "בריתות ללא החרב אינן אלא מילים",⁹ מי יאכוף את נורמות הצדק הבינלאומיות הללו? האידאל הקאנטיאני של הצדק הגלובלי משתוקק לראות עולם ללא מדינות, עולם ללא גבולות לאומיים, ובקצרה – עולם ללא פוליטיקה. מוסדות בינלאומיים דוגמת ארגון האומות המאוחדות ידועים היטב בחוסר יכולתם לרסן או להגביל התנהגות תוקפנית. בתי דין בינלאומיים, דוגמת בית הדין בהאג, ממחרים לגנות התנהגות תוקפנית, אך מתעכבים בהעמדתם של פושעים למשפט (ולעתים עושים זאת בדרכים סלקטיביות ושרירותיות). ההסתמכות על גופים כאלה גורמת גם לעקירת אנשים ממסורותיהם, מהסדרים מקומיים שרוב בני האדם סבורים כי ראוי לכבדם. דומה כי האידאל הקוסמופוליטי אינו מותיר מקום רב לתחושה של יראת כבוד כלפי המקודש.

ההגיון שבטענתו של קאנט בזכות השלום הנצחי מוביל בהכרח לכינונה של מדינה עולמית, אבל אפילו קאנט הודה שמדינה כזו תהיה "רודנות אכזרית".¹⁰ הרעיון שביסוד השלום הנצחי הוא שהחיים עצמם הם הטוב הנעלה והמוחלט. רעיון כזה יכול להביא רק לידי ריקבון מוסרי, לאי־יכולת או

לחוסר נכונות מצד האדם להתמסר לאידיאלים, לאותם דברים מעטים יחסית המעניקים לחיים את כוליותם ואת משמעותם. המדינה הקוסמופוליטית תהיה עולם שבו אין חשיבות אמיתית לשום דבר, שבו לא ייוותר משהו שראוי להילחם למענו – עולם של שעשועים, של בילויים, של קניות, עולם חסר כובד ראש מוסרי.

הלאומיות והקוסמופוליטיות נחשבות כיום בעיני רבים מדי לשתי האפשרויות הפוליטיות הזמינות לנו, אולם בפועל שתיהן נוטות לערפל את טבעו האמיתי של הפוליטי. כל אחת מהן כוללת, במקרה הטוב, רק חלק מן האמת. צודק הלאומן הרואה בפוליטיקה עניין פרטיקולרי – מדינות פרטיקולריות, ארצות פרטיקולריות, מסורות ועמים פרטיקולריים. בעיני הלאומן, הפרטיקולרי – העם הזה, התרבות הזו, המדינה הזו – מייצג משהו נעלה יותר, נאצל יותר, מהרעיון הקוסמופוליטי. אנחנו באים לעולם כחברים במשפחה פרטיקולרית, בשכונה פרטיקולרית, במדינה פרטיקולרית השוכנת בארץ פרטיקולרית. כל אחד מאתנו הוא תרכובת של גורמים פרטיקולריים. הקשרים הרגשיים הללו אינם חיצוניים לזהויותינו – הם־הם שהופכים אותנו למה שהננו. הדרישה שנוותר על זהויותינו הפרטיקולריות ונאמץ זהות קוסמופוליטית חדשה ומלאכותית כמוה כדרישה שנחדול לדבר בשפות אמנו ונאמץ את האספרנטו. מיהו שייקספיר של האספרנטו? כל גדולה נובעת מדבר־מה פרטיקולרי בעל שורשים עמוקים.

אבל גם בעמדה הקוסמופוליטית יש מן האמת. האם נגזר עלינו להיות על פי המסורות של העם הפרטיקולרי שאתרע מזלנו להיוולד בקרבו? האם אין זה שולל מאתנו את הדבר הנעלה ביותר שבו ניחנו: היכולת לבחור, לנתק את עצמנו מסביבתנו, לקבוע לעצמנו כיצד נחיה ומי נהיה? רעיון הבחירה מונח בתשתית הווייתנו כבני אדם בעלי כבוד עצמי. לא פעם אנחנו חווים את ערכנו המוסרי באמצעות היכולת לבחור כיצד נחיה, עם מי ובאילו תנאים. בזכות סוג זה של אתיקה קוסמופוליטית אנו מסוגלים להתייבב בדמיונו מחוץ למצבנו הפרטיקולרי ולראות את עצמנו מנקודת מבט אוניברסלית, דרך עיניו של צופה חסר משוא פנים. מרחק ביקורתי כזה יכול לעזור לנו לשפוט את עצמנו ואת החברות שבהן אנו חיים. עלינו לראות אותן כפי שהיינו רואים כל חברה אחרת – במבט נייטרלי, אובייקטיבי, נעדר אינטרסים. זוהי מוסריותה של הקוסמופוליטיות, וגם אם אינה יכולה לעמוד לבדה, הרי יש לזקוף לזכותה כמה סגולות טובות.

ל כל אחד מן המרכיבים הללו – הבה נכנה אותם האידיאל הלאומי והאידיאל הקוסמופוליטי – שמור מקום במשטר פוליטי בעל מבנה נכון. נבחן למשל את המשטר האמריקני. מבחינה מסוימת, ארצות-הברית היא המדינה המודרנית האמיתית הראשונה – מדינה שהוקמה על פי עקרונות הפילוסופיה המודרנית. המסמך המכונן שלנו, הצהרת העצמאות, חרת על דגלו את ההנחה שכל בני האדם נולדו שווים. עקרון השוויון הוא גם הבסיס לזכויות מסוימות – הזכות לחיים, לחירות ולרדיפה אחר האושר. מכאן אנו אמורים להסיק שכל ממשל לגיטימי מבוסס על הסכמת הנשלטים; כאשר הממשל אינו מגן על זכויותינו הוא עלול ליפול, ואחר יתפוס את מקומו. עקרונות אלה נתפסו ועודם נתפסים כנכונים לא רק לגבי האמריקנים, אלא לגבי כל אדם באשר הוא אדם. הפוליטיקה האמריקנית בוודאי אינה מציעה צורה מסורתית של מוסריות קיבוצית – אדרבה, היא דורשת מחויבות לעקרונות המוסר הנעלים והאוניברסליים ביותר. המשטר האמריקני ניחן, מעצם מהותו, בממד קוסמופוליטי.

בה בעת, משטר הוא יותר משורה של עקרונות פורמליים. הוא כולל דרך חיים שלמה – אותה מזיגה של מנהגים מוסריים ודתיים, הרגלים, נהלים ורגשות – ההופכת את בני האדם למה שהם. המשטר נזקק לאתוס, דהיינו לתכונה מובחנת המטפחת טיפוס אדם מובחנים. כל משטר מטפח אופי אנושי משותף בעל איכויות מסוימות. חקר המשטרים משתלב אפוא בחקר טיפוס האופי המרכיבים את גוף האזרחים. כשאלקסיס דה-טוקוויל ביקש לתהות על קנקנו של המשטר האמריקני בספרו הדמוקרטיה באמריקה, הוא פנה תחילה לבחינת המוסדות הפוליטיים הרשמיים של ארצנו, המוצגים בחוקה (הפרדת רשויות, חלוקת השררה בין המדינות והסמכות הפדרלית, וכן הלאה), אך המשיך בבדיקת התנהגויות לא-פורמליות כמו גינוני וערכי המוסר שלנו, נטייתנו ליצור התאגדויות אזרחיות קטנות, אמונותינו הדתיות, וגם המוסרונות המיוחדת לנו וחיבתנו למליצות נבובות.¹¹ כל אלה יחדיו הם-הם האתוס הדמוקרטי שלנו. מבחינה זו, האתוס מתאר את האופי או את הסגנון של משטר, את מה שנראה לו ראוי להתפעלות, את הדברים שאליהם הוא נושא את עיניו. ברי, אם כן, שחקר המשטר מחייב הבנה והערכה לא רק של רעיונות מופשטים אלא גם של היסטוריה פרטיקולרית ודרך חיים מובחנת. משטר הוא יותר מתשלובת של חוקים ומוסדות; הוא מעוגן במערכת מסוימת של

התנהגויות מוסריות, משפטיות ופוליטיות, המעניקות לו את צבעו המיוחד ומבדילות אותו מכל המשטרים האחרים. כדי להבין נכונה משטר מסוים עלינו לבחון אפוא את ההיסטוריה שלו – לא את ההיסטוריה החברתית, הכלכלית או אפילו התרבותית, אלא את ההיסטוריה במשמעותה הצרה, הפוליטית. ההיסטוריה הפוליטית מבוססת על ההנחה בדבר מרכזיותה של הפוליטיקה ועל הדרך שבה החוקה וחוקי היסוד מעצבים את אופיו של גוף האזרחים ואת בחירותיו.

בדיקה נאותה של הפוליטיקה מחייבת אפוא מיומנויות מתחום הפילוסופיה הפוליטית וההיסטוריה הפוליטית. הפילוסוף הפוליטי חוקר את העקרונות המצויים ביסוד המשטר, ואילו ההיסטוריון הפוליטי בוחן את הדרך שבה עקרונות אלה מיושמים הלכה למעשה. הפילוסוף מתעניין במשטר הנחשב מיטבי על פי עקרונות בלתי משתנים, בעוד שההיסטוריון עוסק במה שנתפס כטוב בעיני עמים פרטיקולריים בנסיבות פרטיקולריות – בעיני האתונאים, האנגלים, האמריקנים. ההיסטוריונים הפוליטיים הגדולים – תוקידידס, מומסון, מקולי, אדמס – בחנו כיצד ביטאו משטרים שונים את ערכי הליבה של החברות הללו ומתי התנתקו מהם.

כאן עולה לבסוף שאלת היחס בין המשטר המיטבי – המשטר המושלם מבחינה תיאורטית – ובין המשטרים כפי שהם קיימים בעולם המעשה. איזה תפקיד ממלא המשטר המיטבי במדע המדינה וכיצד הוא אמור להנחות את צעדינו כאן ועכשיו? סוגיה זו זכתה לניסוחה הקאנוני אצל אריסטו, שנתן את דעתו על ההבדל בין האדם הטוב ובין האזרח הטוב. אפשר לומר כי לאזרח הטוב די בפטריוטיזם; הרצון לתמוך בארצו ולהגן על חוקיה רק מפני שהם שלך הוא דבר הכרחי ומספיק. תפיסה זו של טוהר המידות האזרחי נתקלת בהתנגדות ברורה מאליה – הרי האזרח הטוב של משטר אחד איננו האזרח הטוב של משטר אחר. בוודאי שאזרח טוב של צפון קוריאנה בת זמננו איננו האזרח הטוב של ארצות־הברית.

אבל האזרח הטוב והאדם הטוב אינם היינו הך. האזרח הטוב טוב למשטרו שלו, ואילו האדם הטוב טוב בכל מקום. האדם הטוב אוהב את הטוב – לא מפני שהוא שלו, אלא מפני שהוא טוב. אברהם לינקולן אמר פעם על הנרי קליי: "הוא אהב את ארצו גם מפני שהייתה ארצו, אבל בעיקר מפני שהייתה ארץ חופשית". קליי, לפחות בראייתו של לינקולן, נהג במידת־מה כפילוסוף. הוא אהב רעיון – אידיאל החירות – שאינו קניינה של אמריקה בלבד אלא נחלתה של כל חברה טובה. דומה כי האדם הטוב הוא פילוסוף העשוי לחוש באמת ובתמים בבית

רק במשטר הטוב ביותר. אלא שהמשטר הטוב ביותר, עד כמה שידענו מגעת, הוא חסר ממשות. המשטר המיטבי מגלם אפוא פרדוקס: הוא עולה על כל המשטרים הממשיים אבל נעדר קיום קונקרטי. לפיכך קשה לפילוסוף להיות אזרח טוב של משטר ממשי כלשהו; הפילוסופיה תוכל להיות נאמנה באמת רק למשטר הטוב ביותר ולא לשום משטר אחר.

המתח בין המשטר הטוב ביותר וכל משטר ממשי הוא המרחב המאפשר את קיומה של הפוליטיקה. במשטר המיטבי תהא הפילוסופיה הפוליטית בלתי נחוצה או מיותרת; היא תתנוון ותכמוש מאליה. הפילוסופיה הפוליטית קיימת ויכולה להתקיים אך ורק באותו תחום של אי־בהירות בין המצוי לרצוי, בין הממשי לאידיאלי. אבל נקודה זו מעלה שאלות רבות: האם המשטר המיטבי אפשרי בכלל, ואם כן, כיצד יקום? איזה סוג של משטר הוא הטוב ביותר בנסיבות שאינן אופטימליות, וכיצד אפשר לקרב אותו אל המיטבי באמת? באמצעות אילו רפורמות פוליטיות אפשר יהיה להפוך משטרים קיימים למשטרים יציבים ועקביים יותר ברבות השנים? אלה הן השאלות שעמן מתמודד כושר השיפוט הפוליטי, צורת הידע השולטת בחיים הציבוריים ומבחניה בין מדע המדינה ובין כל יתר הדיסציפלינות. וכאן אנו מגיעים לשאלה האחרונה: מהו בדיוק כושר שיפוט פוליטי, וכיצד אפשר ללמדו?

ה הגנה על הפוליטיקה מחייבת אותנו לחשוב מחדש על תפקידו של החינוך הפוליטי. לשם מה נועד חינוך כזה? האדם הוא אולי חיה פוליטית, אבל אין פירוש הדבר שהפוליטיקה מוצפנת בדנ"א שלו. הפוליטיקה היא אמנות, וככל האמנויות יש ללמוד אותה. אבל כדי להורות יש צורך במורים, והיכן יימצאו לנו מורי האמנות הזו?

ככל הנראה, לא נמצא אותם במחלקות להיסטוריה, למדע המדינה או לכלכלה. דומה כי הפרופסורים המודרניים להיסטוריה מלמדים הכול פרט ליחס נאות של כבוד למסורת הפוליטית שלהם. לא פעם נוצר הרושם שאמריקה לבדה, מכל אומות העולם, אחראית לגזענות, להומופוביה ולעושק כדור הארץ. בתחום עיסוקי, מדע המדינה – התחום שצוין בעבר את מיומנותם או את אמנותם של המדינאים והאזרחים – הוחלף החינוך האזרחי במה שמכונה "תורת המשחקים", הרואה בפוליטיקה אך ורק כיכר שוק שבה שולטים שיקולי תועלת והעדפות אינדיבידואליות. במקום ללמד את הסטודנטים לראות בעצמם אזרחים, מדע המדינה החדש מתייחס אלינו

כאל "שחקנים רציונליים" שכל קיומם מוקדש למימוש העדפותיהם. אבל מה עלינו להעדיף? כיצד נממש את הבחירה? בשאלות היסוד הבסיסיות ביותר הללו אין למדע המדינה מה לומר, אין לו מה להציע. מדע המדינה החדש צמצם את הפוליטיקה כולה לבחירה ואת כל הבחירות להעדפות, והוא נאלץ לייחס לגיטימיות לכל העדפה – שפלה, נבזית או מגונה ככל שתהיה. בראייה ניהיליסטית כזו אין מקום לשיפוט פוליטי.

אבל עצם אפשרות קיומה של פוליטיקה מבוססת על הכרה במעמד הבכורה של השיפוט הפוליטי. המושג "שיפוט" פירושו אמנות התבונה המעשית, שלה נדרשים המושבעים בבית המשפט, הנציגים בבית הנבחרים וחברים בהתאגדויות אזרחיות. הפוליטיקה היא אמנות מעשית במובן האריסטוטלי של המושג. פניה מועדות לא רק להשגת ידע אלא גם לפעולה, והפעולה הזו כרוכה בהתדיינות, בראיית הנולד ובתבונה. שיפוט פוליטי מחייב ידע או הבנה מן הסוג שמגלה המדינאי. זוהי תכונה אינטלקטואלית ומוסרית; היא מחייבת את הכרת העובדות הפוליטיות, אבל אינה אמפירית במהותה.

יש להבחין בין שיפוט פוליטי לידע טכני – סוג המומחיות הנחוץ לעבודה מנהלתית; אבל יש להבחין גם בינו ובין ידע תיאורטי – החיפוש אחר חוקים אוניברסליים השולטים בהתנהגות האנושית. השיפוט הפוליטי הוא הכרת ההולם והיאה, והוא מצריך תשומת לב לדקויות או לתנאים הייחודיים בכל מצב. זהו ידע מותנה בהכרח; הוא נכון רק ברוב המקרים ותמיד יש בו מקום לחריגים. לאדם המחזיק בידע כזה תהיה אותה איכות מיוחדת של תובנה או כושר הבחנה המבחינה בינו ובין אנשים הנוטים לחשיבה תיאורטית טהורה.

תכונת השיפוט מחייבת ניסיון. שיפוט איננו רק טכניקה שאפשר לשננה בעל־פה, מצוות אנשים מלומדה, וליישמה בצורה מכנית. פיתוח התכונה הזו דומה במקצת לתהליך רכישת שפה, שאינו מתמצה בשליטה בדקדוק ובתחביר, אלא תובע נכונות להשתקע בכל היבטיה של הלשון. הוא מחייב יכולת סינתזה ולא דווקא אנליזה. אין כאן בהכרח עניין של צבירת מידע או גישה למאגר עובדות גדול יותר, אלא היכולת לראות משהו לפני אחרים, לדעת מה לעשות ומתי לעשות זאת – להסתגל למצבים חדשים, ולא פעם בלתי צפויים, כדי שספינת המדינה תוכל להמשיך לשוט על פני המים.

וינסון צ'רצ'יל היטיב לתאר את היכולת הזו במסתו הקלאסית, "עקביות בפוליטיקה", שבה טען כי יש שני סוגים של עקביות: האחד משמר מעין חוסר גמישות מוסרית ביישום כללים, והאחר כרוך בהתאמה זהירה של הכללים

לנסיבות שונות. דווקא בסוג השני מצא צ'רצ'יל צורה אמיתית יותר של עקביות:

מדינאי הנמצא במגע עם זרם האירועים החי, ושואף לנווט את ספינתו באיזון ובנתיב ישר, עשוי להטיל את כל כובד משקלו פעם לכאן ופעם לשם. הטיעונים שיציג בכל מקרה מול מתנגדיו יהיו לא רק שונים מאוד באופיים אלא גם סותרים ברוחם ומנוגדים בכיוונם; ועם זאת, כל אותו הזמן הוא ימשיך לחתור אל עבר אותו היעד. החלטותיו, רצונותיו, השקפתו – אולי לא השתנו; בשיטותיו תתגלה אולי סתירה מילולית. לא נוכל לננות זאת חוסר עקביות. לאמתו של דבר, דומה שזוהי דווקא העקביות האמיתית ביותר. הדרך היחידה שבה יכול אדם להישאר עקבי לנוכח נסיבות משתנות היא להשתנות יחד אתן בלי לשנות את התכלית השלטת.¹²

חלק ניכר ממדע המדינה בן זמננו זנח את השיפוט הפוליטי בדיוק מפני שהוא נראה "סובייקטיבי" מדי ומשום שאינו מאפשר כימות. תחת זאת מעדיף מדע המדינה שלנו להתמקד ב"מתודולוגיה" – לא פעם על חשבון העיסוק בשאלות של חיים ומוות, שהן עיקרה של הפוליטיקה. חקר הפוליטיקה אינו יכול להפוך למדע דוגמת הפיזיקה או לאחד ממדעי החברה, בדומה לכלכלה או לפסיכולוגיה, בלי לאבד את תכליתו המקורית. תכליתו של חוקר המדינה איננה לעמוד מעל הקהילה הפוליטית או מחוצה לה, כאנטומולוג הבוחן את התנהגות הנמלים, אלא לשמש כאפוסטרופוס אזרחי של מחלוקות על מנת להשכין שלום ויציבות במצבי קונפליקט.

כיצד צריך אפוא להיראות כיום חקר מדע המדינה? או, אם לשאול את השאלה ששאל פעם קרל מרקס: מי יחנך את המחנכים? כיצד נוכל לאמץ מחדש את אמנות השיפוט הפוליטי ומי מוכשר לעשות זאת? התשובה הטובה ביותר היא: באמצעות חקר הספרים הישנים, ולפעמים אפילו הישנים מאוד. אלה הם טובי מורינו, בעולם שבו מורים אמיתיים נמצאים במשורה. בכל רשימה של ספרים נבחרים חייבות להיכלל יצירות כמו פוליטיקה לאריסטו, דיונים בעשרת הספרים הראשונים של מיטוס ליוויס למקאוולי,¹³ על רוח החוקים למונטסקיה,¹⁴ הפדרליסט,¹⁵ והדמוקרטיה באמריקה לטוקוויל. לקרוא את הספרים הללו ברוח שבה נכתבו פירושו לרכוש ידע באחריות פוליטית.

אבל לצד כתביהם של התיאורטיקנים הפוליטיים הדגולים שלנו, עלינו לקרוא את יצירותיהם של הסופרים הפסיכולוגיסטיים החריפים ביותר.

מחבריהם של רומנים גדולים מספקים לנו תכופות דוגמאות לדיונים מוסריים, לשכנוע ולהפעלת שיקול דעת שאינם נופלים בערכם מתורותיהם של גדולי הפילוסופים; סופרים כמו לב טולסטוי, הנרי ג'יימס וג'ין אוסטן הם רק הדוגמאות הבולטות ביותר בהקשר זה. לצד אלה יש לקרוא את מעלליהם ואת כתביהם של המדינאים הדגולים, מפריקלס, ביסמרק וד'זראלי ועד לינקולן, שני הרוזוולטים וצ'רצ'יל. כתביהם מלמדים אותנו כיצד לנהל את עניינינו בימי משבר.

חינוך פוליטי חייב אפוא להיות חינוך בשיפוט, ולפיכך עליו להיות חינוך ליברלי במובנו הרחב. חקר הפוליטיקה כיום – שלא לדבר על הגנת הפוליטיקה – פשוט חשוב מכדי שנותירו בידיהם של אנשי מדע המדינה.

סטיבן ב' סמית הוא מרצה למדע המדינה באוניברסיטת ייל. המאמר הופיע לראשונה בכתב העת *National Affairs* באביב 2011, ראה www.nationalaffairs.com/publications/detail/in-defense-of-politics.

הערות

1. Bernard Crick, *In Defence of Politics* (London: Continuum, 1962).
2. "פוליטיאה", כתבי אפלטון, כרך ב, תרגם יוסף ג' ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1968).
3. אריסטו, פוליטיקה, ספרים א-ג, תרגמה נורית קרשון (תל אביב: רסלינג, 2009); Aristotle, *Politics*, trans. Ernest Barker (Oxford: Oxford University, 1998).
4. Henry Adams, *The Education of Henry Adams* (Oxford: Oxford University, 1999), p. 12.
5. אריסטו, אחיזה: מהדורת ניקומאכוס, תרגם יוסף ג' ליבס (תל אביב: שוקן, 1973).
6. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George D. Schwab (Chicago: University of Chicago, 1996) (להלן המושג של הפוליטי).
7. שמיט, המושג של הפוליטי, עמ' 29.
8. עמנואל קאנט, "על השלום הנצחי", בתוך נאורות מהי? מאמרים פוליטיים, תרגם יפתח הרמן-כרמל (תל אביב: רסלינג, 2009), עמ' 127-178.
9. תומס הובס, לוח, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2009), עמ' 117.
10. קאנט, "על השלום הנצחי", עמ' 149.
11. אלקסיס דה-טוקוויל, הדמוקרטיה באמריקה, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2008).
12. Winston S. Churchill, "Consistency in Politics," in *Thoughts and Adventures* (London: Macmillan, 1942), p. 3.
13. ניקולו מקיאוולי, דיונים, תרגמה מרים שוסטרמן-פדובאנו (ירושלים: שלם, 2010).
14. שרל לואי דה סקונדה ברון דה מונטסקיה, על רוח החוקים, תרגם עידו בסוק (ירושלים: מאגנס, 1998).
15. אלכסנדר המילטון, גיימס מדיסון וג'ון ג'יי, הפדרליסט, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2001).