

לדבר נכון על הדמוקרטיה

כל נושא חשוב ראוי לשיח ציבורי שמושגיו בהירים ושאינו כלוא בסד של תקינות פוליטית. אך כשמדובר במשטר שלנו ובחירויות שלנו אנו רחוקים מכך מאוד - כפי שמלמדת השוואה לשיח של דורות קודמים על דמוקרטיה, חירות ומה שביניהם

בדורנו נוצר מבלי משים יחס מיוחד, אולי חסר תקדים, למילה "דמוקרטיה". בניגוד לעבר, אזרחים של מדינות הרואות עצמן דמוקרטיות אינם משתמשים כיום במילה "דמוקרטיה" ובהטיותיה כדי לציין שם של משטר פוליטי מסוים שאפשר לדון ביתרונותיו וחסרונותיו. תחת זאת הם נוטים להניח כדבר מובן מאליה שהדמוקרטיה היא "המשטר המדיני הטוב ביותר".¹ הרעיון הדמוקרטי נתפס כבסיס ההוגן והמוצלח ביותר לניהול ענייני הציבור, וכל שנתר הוא לדון בדרכי יישומו. השאלה האולטימטיבית של דורנו היא מהו הדבר הדמוקרטי ביותר לעשותו; הדמוקרטיה עצמה אינה מוטלת בספק.

וכך, כאשר אנו או יריבינו הפוליטיים מגלים פגם משמעותי במבנה או בהתנהלות הפוליטיים במדינה, ההצעה לתיקון לעולם תוצג כשיפור הדמוקרטיה עצמה. מודל לא-דמוקרטי הוא בבחינת כפירה בעיקר. חברי ממשלה התומכים בתיקון המוצע יסבירו כי אם רק נאמץ אותו, המדינה תהיה דמוקרטית יותר; אם הצעתם תידחה חלילה, אופייה הדמוקרטי של המדינה ייפגע. טיעונים אלה מופעלים על ידי כמעט כל המפלגות בעולם המערבי, מימין ומשמאל, על ידי קבוצות דתיות ולא דתיות, קפיטליסטים וסוציאליסטים, כמעט כל הזמן, וכמעט בכל סוגיה בולטת שעל סדר היום הציבורי. הדוברים יודעים כי אזרחים אקטיביים נוטים לייחס משקל לשאלה אם החלטה זו או אחרת תומכת או פוגעת בדמוקרטיה. הם נוטים לתמוך בצעדים שלדעתם מחזקים את הדמוקרטיה, ולהתנגד לצעדים המחלישים אותה. על כן, במצב הנתון, דוברים פוליטיים ישתדלו תמיד להוכיח כי ההצעה שבפיהם היא דמוקרטית

בנימין שוורץ הוא עמית מחקר בפורום קהלת. עבודת הדוקטור שהוא משלים בחוג למדע המדינה באוניברסיטה העברית מבקשת ליצור דו-שיח בין מושגים ממשפט התלמוד לבין ההגות המדינית המערבית.

יותר, או לכל הפחות להראות שהיא אינה מתנגשת עם הדמוקרטיה.

הדינמיקה הזו שבין דוברים ונמעניהם בשיח הפוליטי מטפחת עוד יותר את התפיסה כי הדמוקרטיה היא המשטר הטוב ביותר. למעשה, בעידן של פרסום טקסטים קצרים וקליטים המתיימרים לפתור סוגיות סבוכות על ידי סיסמאות, המילה "דמוקרטיה" הפכה ריקה מתוכן – או פשוט מילת קוד לניסיונות של מנהיגי מדינות לשכנע אותנו בדבר כוונותיהם הטובות.²

למותר לציין שמציאות זו אינה תורמת לשיח ציבורי מעמיק בשאלות החשובות של אופי המשטר והשאלות הגדולות התלויות בו – שאלות של חירות האדם וחירות מחשבתו ושאלות של טיב המשטר ותבונת הכרעותיו. מכיוון שאין לנו משטר טוב יותר מן הדמוקרטיה, ומכיוון שכל תיקון במדינה צריך להיעשות כך שהוא מחזק את אופייה הדמוקרטי של המדינה, אנחנו נטועים במעגל קסמים שבו ה"דמוקרטיה" היא מילה המציינת את נקודת המוצא ואת נקודת היעד. לא נותרה לנו האופציה לחשוב על העניינים הפוליטיים מחוץ לקופסה דוגמטית ומוגדרת מראש.

ובהרחבה: יש להבחין בין שתי שאלות יסוד העומדות לפנינו בתחום הפוליטי: האחת, השאלה של הפילוסופיה הפוליטית הקלאסית – "מהו המשטר המדיני הטוב ביותר?" השנייה, השאלה שצריכה להעסיק אזרחים במדינות דמוקרטיות – "מהי דמוקרטיה?".

השיח הפוליטי בן זמננו מערבב ומאחד את שתי השאלות הללו לכדי שאלה אחת. השאלה מהי דמוקרטיה מציינת לדידנו שאלה על אודות המשטר הטוב ביותר, מכיוון שאין אנו מעלים על דעתנו שהרעיון הדמוקרטי לוקה בחסר. כולנו מסכימים שהיישום של הרעיון הדמוקרטי, ברוב המדינות, רוב הזמן, לוקה בחסר. אך באותה מידה אנחנו, או רובנו, משוכנעים – גם אם אין אנו מודעים לכך – שהרעיון הדמוקרטי הוא בלתי מנוצח, שהוא היעיל ביותר בהענקת יציבות פוליטית, ושהוא הצודק וההוגן ביותר מבין הדגמים הפוליטיים שידעה האנושות. אין בלתו, ואין עליו עוררין. זוהי תופעה פוליטית מדהימה בהתחשב בכך שלאורך ההיסטוריה לא ידעה הדמוקרטיה יחס אוהד שכזה; הוגי הדעות הבולטים לאורך רוב ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית מתחו ביקורת קטלנית על המשטר הדמוקרטי.

אם אתם משתוממים, בשעה שאתם קוראים שורות אלה, שמא המחבר מבקש להעלות טיעון בעד שיטת משטר אנטי דמוקרטית, התשובה לשאלה זו שלילית; אך ההשתוממות עצמה מוכיחה את טענתי: דווקא בעידן שבו מותר לכאורה לחשוב, לכתוב, לקרוא, לשמוע ולהשמיע את דעותינו באופן חופשי יותר מאי פעם, הרעיון הפוליטי היסודי שאנו חיים לאורו כמעט ואינו מוטל בספק. הדמוקרטיה, שלפני העידן הדמוקרטי הנוכחי הייתה נתונה במחלוקת, הפכה לדוגמה פוליטית שאין לערער עליה ואין להרהר אחריה.



מה קרה? זו מדינה דמוקרטית!

הסירוב להבחין בין בירור הרעיון הדמוקרטי והדרכים ליישמו במציאות הפוליטית לבין השאלה הגדולה מהו המשטר המדיני הטוב ביותר – פוגע ביכולתנו לברר את שתי הסוגיות הללו גם יחד. כדי להציע כיצד אפשר להתייחס למושג הדמוקרטיה באופן שונה, מדויק יותר ושאינו דוגמטי – אני מבקש לצלול אל ההיסטוריה של הפילוסופיה הפוליטית ולהצביע על צמתים מרכזיים ביחס של העולם המערבי למושג הדמוקרטיה.

אליה וקוצים בה

לדידם של אנשים שונים המילה דמוקרטיה מציינת דברים שונים מאוד. אך במקורו, למושג דמוקרטיה הייתה משמעות אחת קצרה וברורה. על אף שאין הכרח לחשוב שהמשמעות המקורית עדיפה על משמעות מאוחרת, יש טעם בבירור המקור ההיסטורי של המושג ובבחינת יתרונותיו.³

הוגים יוונים נטו לסווג משטרים פוליטיים בשני אופנים: לפי מספר המושלים בפועל, ולפי הגוף המחזיק בכוח השלטון. השמות למשטרים היווניים בעלי הסיומת "ארכיה" (archia) – מונרכיה, אוליגרכיה, אנרכיה – נועדו להשיב על השאלה כמה אנשים מושלים במדינה. התשובות הן: אחד (monos), מעטים (hoi oligoi), אף לא אחד. אולם המילה דמוקרטיה ביוונית – המעניקה כוח לציבור – אינה מציינת מספר מושלים, שהרי אין שום אפשרות ריאלית שבה יחזיקו כל האזרחים בו בזמן בכל תפקידי ההנהגה במדינה; וכדברי ז'אן ז'אק רוסו: "לא ניתן לדמות שהעם נותר מכונס ללא הפסקה כדי לעסוק בעניינים הציבוריים".⁴ לו היו היוונים רוצים לתת שם למשטר של רבים באותו מובן שניתן למשטר של יחיד או של מעטים, הם היו ממציאים את המילה "פולארכיה" (hoi polloi = הרבים), אך שם זה אינו בנמצא ביוון הקלאסית.

ואכן, המשטרים בעלי הסיומת "קרטיה" (kratos) – אוטוקרטיה, אריסטוקרטיה, דמוקרטיה – לא נועדו לדבר על מספר המושלים, אלא להשיב על השאלה: מיהם בעלי הכוח במדינה. התשובות הן: האחד (auto), הטובים (hoi aristoi), הקולקטיב (demos). השם "דמוקרטיה" מתייחס לא לכמות המושלים אלא ליכולת של קולקטיב לשלוט. אם כן, המילה "דמוקרטיה", באופן מקורי ומדויק משמעה "הכוח של העם", והרעיון הטמון בה הוא שכוח השלטון בידי העם.⁵ הציבור יכול לעצב את עתידו, להשפיע על גורלו, לנסח את עמדותיו, לפעול ליישום עקרונותיו, לטפח ערכים מסוימים ולדחות ערכים אחרים; בקצרה, העם יכול לשלוט בעצמו.⁶

הדמוס באתונה הוכיח לראשונה שהוא אכן יכול לשלוט על ידי הקמת מוסדות פוליטיים חלופיים במהלך המהפכה הדמוקרטית בסוף המאה ה-6 לפני הספירה. החידוש באתונה של המאה ה-5 לפני הספירה הוא שאנשים מן השורה, לרבות העניים שבאזרחים, הפכו לשליטים במדינה.⁷ השתתפותם של האזרחים באספה

באתונה הדמוקרטיה לא הוגבלה על פי מידת עושרם או מעמדם החברתי; וכבימינו גם אז התקיימה בדמוקרטיה שאיפה של העם לפקח על מנהיגיו. על אף ההבדלים שבין הדמוקרטיה העתיקה והמודרנית (שעל חלקם נעמוד בהמשך), "הדמוקרטיה האתונאית והדמוקרטיה המודרנית דומות מאוד בראיית העם כמפקח על נושאי התפקידים הרשמיים, וכמקור אשר ממנו נובע כל הכוח".⁸

המודל הפוליטי האתונאי הפתיע ביכולת ליישם ביעילות את הרעיון הדמוקרטי; דהיינו משטר שבו העם שולט. אולם על אף האווירה הדמוקרטית השלטת שלאחר הפלת שלטון "השלושים" האוליגרכי בשנת 403 לפני הספירה, פילוסופים מדיניים אליטיסטים שהתנגדו לשלטון העם במידה זו או אחרת שמו לעצמם מטרה לנסח, בשיחותיהם, בהרצאותיהם ובכתביהם, שחלקם הגיעו לידינו, עמדת מיעוט לא-דמוקרטית. סוקרטס, אפלטון ואריסטו היו חלק מחבורה אליטיסטית המבקרת את המשטר הדמוקרטי. הם נטלו על עצמם מלאכה קשה לנסח עמדה לא פופולרית בהתחשב בכישלון האוליגרכיה ובהצלחת הדמוקרטיה.⁹ מה פגם מצאו בה, בדמוקרטיה, ההוגים הללו, הנחשבים לאבות הפילוסופיה המערבית ולעמודי התווך שלה?

בבואו לדון בשאלת המשטר הטוב ביותר, אריסטו, תלמידו הדגול של אפלטון, פותח בקביעה כי "משטרים הנושאים את עיניהם אל טובת הכלל הם משטרים נכונים [...] אך משטרים הדואגים רק לטובת מנהיגיהם, כולם משטרים שגויים, והם בבחינת סטייה משיטות המשטר הנכונות".¹⁰ אריסטו מניח שבני אדם יתקשו מאוד לכוון להם משטרים מעולים, ולכן בגישה הפרקטית המאפיינת אותו הוא פונה לעסוק במשטרים הלא אידיאליים, אלה שהוא מכנה סטייה מן המשטרים המתוקנים. לשיטתו, על אף שלכל חברה יש למעשה משטר ייחודי משלה, ביסודו של דבר אפשר לחלק את כל המשטרים בעולם לפי שתי קטגוריות רחבות: אוליגרכיה ודמוקרטיה.¹¹ הוא מגדיר אותן כך: "אוליגרכיה קיימת כאשר הריבונים הם בעלי הרכוש; ודמוקרטיה היא ההפך של זו, כאשר הריבונות נתונה בידי מי שאין בידם רכוש רב, והם חסרי אמצעים".¹²

הבעיה שאריסטו מצביע עליה ביחס לכלל המשטרים הקיימים, ובכלל זה הדמוקרטיה, היא כי השולטים דואגים לאינטרסים שלהם בלבד, ובלשונו: "הם שופטים בנוגע לעצמם, ורוב האנשים... נכשלים בשיפוטם כשהדברים אמורים בעניינם הם".¹³ אריסטו אינו חושש להציג את השאלה הפוליטית – שחשיבותה חורגת מעבר לזמנו ומקומו שלו – במלוא עוזה, ולשתף את הקורא בהתלבטויותיו:

ומי ראוי שיהיה הריבון על המדינה? [...] האם המון העם? העשירים? הראויים? או שמא איש אחד שהוא הטוב מכולם? או אולי טירן?

אלא שדומה כי כל אלה מעוררים אי נחת מסוימת. למשל, אם העניים, בגלל עדיפותם המספרית, מחלקים ביניהם את רכוש העשירים, האם אין בזה אי צדק? [...] כאשר

הרוב מחלקים ביניהם את רכוש המיעוט, ניכר בעליל שהם משחיתים את המדינה [...]
עוד היינו יכולים לומר שכל מעשי הטירן הם בהכרח מעשים של צדק, שהרי הוא נוהג
בכוחניות מתוקף היותו חזק יותר, ממש כשם שההמון נוהג בעשירים.¹⁴

כלומר, אריסטו אינו מרוצה משום משטר; לכל אחד מהמשטרים המנויים כאן
חסרונות מסוימים שאין להתעלם מהם. הוא חושש מהדמוקרטיה, ומהשימוש של
העניים המרובים בכוחם לטובת עצמם תוך פגיעה בעשירים. הוא גם דוחה את הרעיון
שלפיו "על הטובים והראויים למשול ולהיות ריבונים על הכול" משום "שאם כך
הדבר, מן ההכרח שכל היתר יישארו כולם בלא כבוד, משלא יתכבדו בתפקידים של
ניהול המדינה [...]. ואם אותם האנשים נמצאים בשלטון תמיד, יוצא מכך שהשאר הם
בהכרח נטולי כבוד וזכויות".¹⁵

אריסטו מקבל את התפיסה הדמוקרטית עד גבול מסוים. "אשר לטענה כי מוטב
שהריבון יהיה ההמון, ולא האנשים הטובים ביותר, שהם גם המיעוט, אפשר לומר כי
אמנם יש בדבר קושי, אבל אולי יש בו גם אמת".¹⁶ מצד אחד, הוא מסביר, החוכמה
המצטברת של אנשים רבים עולה על חוכמתו של האיש הראוי. אף על פי שכל אחד
מן הרבים אינו מחזיק בידע, בכישרון ובמעלות הפוליטיים הנדרשים כדי לנהל מדינה
– "כשהם חוברים יחד, ההמון כאילו הופך לאדם אחד בעל רגליים וידיים רבות ורב
חושים".¹⁷ מצד שני, אריסטו חושש מן ההמון, ושואל:

באילו תחומים ראוי שיהיו ריבונים בני החורין והמון האזרחים? אנשים מסוג זה הם מי
שאינם עשירים ואין להם שום מעלה בעלת ערך. ואם הם משתתפים בתפקידי השלטון
החשובים ביותר, יש בכך משום סכנה, מפני שאין בהם יושר ולא תבונה, ולכן הם יעשו
בהכרח לעתים עוולות ולעתים שגיאות.¹⁸

בכל זאת אין הוא מאמץ לחלוטין את הפתרון האוליגרכי, דהיינו הדרה מלאה של
ההמון מן השלטון. שכן,

כשאין משתתפים אותם בשלטון ואין להם בו חלק, המצב מפחיד, כי במקום שיש אנשים
רבים שהם משוללי זכויות וגם עניים, מן ההכרח שתהיה מדינה זו מלאה באויבים.¹⁹

מכיוון שהדמוקרטיה מסוכנת, והאוליגרכיה מפחידה, ובשתייהן יש מן האי-צדק,
אריסטו פונה אל נתיב המשטר המעורב שנועד להפחית את הסכנה מכאן ואת הפחד
מכאן. לכן, הוא סבור שיש לתת להמון העם "להשתתף בפעילות המועצה ובשיפוט",
ואף, בעקבות סולון, לבחור את בעלי התפקידים ולמתוח עליהם ביקורת – אך מתנגד
לתת להם "לכהן בשלטון בבחינת יחידים, שכן כשהללו מתקבצים כולם יחד יש להם
די הבנה, וכשהם חוברים אל הטובים מהם יש בהם כדי לתרום למדינה... ואולם כל
אחד לחוד אינו בשל דיו לשפוט ולהכריע".²⁰ ההמון יכול להיאסף, לשפוט ולבחור, אך
לא להיבחר; ההמון יכול לפעול קבוצה אך לא כיחידים.

בספר הרביעי של ה'פוליטיקה' שב אריסטו לארגן את המשטר הלא אידיאלי

שלו משילוב של האוליגרכיה והדמוקרטיה.²¹ הוא תומך במשטר המשלב חוקים המאפיינים אוליגרכיות ודמוקרטיות, למשל בנוגע לחברות באספה הבוחרת: "דמוקרטיות מאפשרות חברות באספה ללא שום סייג של רכוש, או עם סייג נמוך מאוד; אוליגרכיות יש להן סייג כלכלי גבוה מאוד."²² בהקשר זה הוא מציע לאמץ סטנדרט ממוצע בין שתי הגישות, דהיינו לאפשר הצבעה ליותר אנשים מכפי שנותנת האוליגרכיה אך פחות ממה שמציעה הדמוקרטיה. דוגמה נוספת, שונה מהצעתו הקודמת, היא לבחור את בעלי התפקידים באופן הנוטל מאפיין אחד מכל משטר: מהאוליגרכיה – שבעלי התפקידים נבחרים בהצבעה ולא בהגרלה; ומהדמוקרטיה – שהדבר נעשה ללא סייג כלכלי.²³

אריסטו מבקש ליצור משטר מעורב עד כדי כך שאפשר לדבר עליו הן כעל אוליגרכיה הן כעל דמוקרטיה, שכן אפשר לראות בו את מאפייני שניהם.²⁴ מובן שיצור כלאיים זה אינו מבקש להיות אוליגרכיה אוליגרכית יותר ולא דמוקרטיה דמוקרטית יותר. והנה, למרבה הפלא, המשטר שאנו מכנים היום "דמוקרטיה" דומה במובנים רבים דווקא ל"משטר מעורב" זה, וכלשונו של אחד החוקרים: "מה שאנשים רבים מתארים ומגדירים היום כדמוקרטיה יש לו יותר מן המשותף עם המשטר של אריסטו מאשר עם הדמוקרטיה."²⁵ מצד אחד המשטר המעורב דומה לדמוקרטיה, כפי שמסביר אריסטו, שהרי ילדי העשירים והעניים מחונכים באותו אופן למשל, ומצד שני הוא דומה לאוליגרכיה בכך שבעלי התפקידים ממונים בבחירות ולא בהגרלה, כפי שהיה נהוג בדמוקרטיות בני זמנו, ורק מספר אנשים מצומצם יכול לקבוע עונש מוות והגליה ובעניינים דומים. על המשטר הזה אומר אריסטו שאפשר לדבר בו כעל אוליגרכיה או כעל דמוקרטיה.

אריסטו תפס את הדמוקרטיה כמשטר שיש לו יתרונות וחסרונות. כדי לטפל בחסרונות הדמוקרטיה, אריסטו מבקש להכניס במשטר אלמנטים לא-דמוקרטיים. אריסטו מכנה אלמנטים אלה – אוליגרכיים. לכאורה אין בזה פסול. הנה בימינו נחשבים אחדים מהם רצויים ו"דמוקרטיים". הגישה העקרונית של אריסטו מלמדת אותנו כיצד לדון בשאלות הפוליטיות הנוגעות לבחירות לא בלשון עקיפה, לא ביצירת עמימות סביב המושגים היסודיים בשיח הפוליטי, כי אם בשפה ישירה העוסקת בבעיות ובדילמות הציבוריות באופן כן, אמיתי והוגן כדי לשפר את המשטר המדיני שאנו חיים בו.

בזכות ולא בחסד

גישה זו, הדוגלת בשילוב אלמנטים של משטרים שונים כדי לחפות על חסרונותיהם, אינה מיוחדת לאריסטו. זוהי הגישה השלטת לאורך רוב ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית המערבית.

ג'ון לוק (John Locke), הפילוסוף האנגלי בן המאה ה-17 שהשפיע יותר מכל הוגה אחר על התפיסות הפוליטיות של אבות האומה האמריקנית, לא המליץ על כינונה של מדינה דמוקרטית, וסבר כי ניתן להקים באופן לגיטימי משטרים מסוגים שונים. לוק מגדיר את החברה האזרחית כקבוצה של בני אדם חופשיים שהתאחדו בהסכמה משותפת להקים מדינה לצורך הגנה על זכויותיהם הטבעיות לחיים, חירות וקניין; לשיטתו הכוח של הגוף המדיני המאוחד נתון באופן טבעי בידי הרוב; אם הרוב מחוקק את החוקים במדינה בעצמו וממנה בעלי תפקידים לביצוע החוקים, זהו לדעתו משטר העונה באופן מלא להגדרת הדמוקרטיה. ברם, לוק סבור שאפשר לכונן משטרים לגיטימיים אחרים מלבד דמוקרטיה, כגון מונרכיה ואוליגרכיה, והוא אינו שולל אפשרות שהציבור יעניק את הכוח המחוקק העליון במדינה לידי שליט יחיד או קבוצה מצומצמת של מנהיגים.²⁶ בכל מקרה הוא סבור שהמחוקק צריך להיות מוגבל ואינו יכול לעשות ככל העולה על רוחו. בעקבות חשיבה פוליטית מן העת העתיקה ומן הרנסנס לוק ממליץ על משטר מדיני מעורב, ובאופן ספציפי הוא נראה תומך בדגם המעורב האנגלי שיש בו אלמנטים של מונרכיה, אריסטוקרטיה ודמוקרטיה.²⁷ ההשקפה הפוליטית שניסח לוק העלתה על נס את ההבנה היסודית כי בני אדם חברו יחדיו להקים חברה אזרחית – מדינה (Commonwealth) – כדי להגן על זכויותיהם הטבעיות, ולכן עומדת להם הזכות הטבעית להתנגד לשלטון ולמרוד בו אם הוא פוגע במטרה שלשמה הוקמה המדינה. לוק לא התנגד למשטר לא-דמוקרטי; הוא כיוון את כושרו האינטלקטואלי והרטורי להתנגדות למשטר שאינו מכבד זכויות.

טביעת האצבע של ג'ון לוק בהכרזת העצמאות של ארצות הברית גלויה לעין. ההכרזה משנת 1776 מנמקת ומסבירה בשם אילו עקרונות הייתה לאמריקנים הזכות להתנגד לשלטון הבריטי. הנה הפסקה המפורסמת:

אנו סבורים שאמיתות אלה ברורות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם, ביניהן: חיים, חירות והחתימה אחר האושר. כדי להבטיח זכויות אלה מוקמות בקרב בני האדם ממשלות, השואבות את סמכויותיהן הצודקות מהסכמתם של הנשלטים, ובכל פעם שצורת ממשל כלשהי הופכת הרסנית ביחס לזכויות אלה, הרי שזכותו של העם לשנותה או לבטלה, ולהקים ממשלה חדשה, שיסודותיה מושתתים על עקרונות אלה והיא מארגנת את סמכויותיה כך שבעיני העם היא המתאימה ביותר להגשמת ביטחוננו ואושרו.²⁸

הרעיון הפוליטי המרכזי של ההכרזה הוא שאין לפגוע בזכויות הטבעיות של האזרחים במדינה, ושפגיעה כזו מצדיקה התנגדות אקטיבית וכינון ממשל חדש. במילים אחרות, ההכרזה מציגה צידוק ליברלי למרד בשלטון. לכן הובאו בהכרזת העצמאות שלל דוגמאות הממחישות כיצד המלך הבריטי, ג'ורג' השלישי, נהג כעריץ, ומכאן שהייתה לאמריקנים הזכות להתנגד לשלטונו. אין ההכרזה מדברת על בעיה מבנית בשיטה הפוליטית הבריטית, אלא בהתנהלות המלך ביחסו למושבות באמריקה.

מחברי 'הפדרליסט' אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, אשר ביקשו לשכנע את אנשי ניו-יורק לתמוך בכינון החוקה לארצות הברית, השתמשו במילה "רפובליקה", ולא במילה "דמוקרטיה", כשם למשטר המדיני באמריקה, ולא בכדי. הם חששו מן הרעיון הדמוקרטי. מדיסון, מאבות האומה האמריקנית והנשיא הרביעי של ארצות הברית, נימק באופן מופתי חששם זה במאמר שפורסם בכ"ט בנובמבר 1787 ובו טען כי המשטר העממי (popular government) מאפשר לסיעת הרוב לפעול למען האינטרסים שלה עצמה ולפגוע הן בטובת הכלל והן בזכויות הפרטיות של אזרחי המדינה שלא משתייכים לסיעת הרוב. "בדמוקרטיה טהורה, וכאן הכוונה לחברה המורכבת ממספר קטן של אזרחים המתכנסים ומנהלים את הממשל באופן אישי [...] שום דבר לא ירסן את הפיתויים להקריב את הצד החלש יותר או להקריב יחיד שנוא. משום כך הדמוקרטיה הללו היו מאז ומתמיד זירות לסערה ולמדון; מאז ומתמיד נמצא כי הן אינן מתיישבות עם ביטחון הפרט אף לא עם זכויות הקניין".²⁹ מפאת סכנות הדמוקרטיה, מוצע משטר אחר, רפובליקה.

באופן דומה למהלך של אריסטו שסקרנו לעיל, מדיסון תומך במשטר מעורב שיש בו יתרונות מן הדמוקרטיה תוך ניסיון למזער את חסרונותיה. לתפיסתו, ברפובליקה, בשונה מן הדמוקרטיה, אין האזרחים שולטים באופן ישיר במדינה, אלא הם מאצילים את השלטון על קבוצה נבחרת של מה שאפשר לכנות "האנשים הטובים" (aristoi), ובלשונו: "אנשים שמעלותיהם מושכות את הלב ביותר ואופיים מוכר ומבוסס יותר", אנשים "שחוכמתם יכולה להיטיב לעמוד על האינטרס האמיתי של מולדתם, ואשר אהבת המולדת ואהבת הצדק שלהם מקטינות עד מאוד את הסכנה שיקריבו אינטרס זה לטובת שיקולים ארעיים או זרים". בניגוד למדינה הדמוקרטית הקטנה, הרפובליקה מציינת עבור מדיסון מדינה בעלת שטח נרחב ומספר רב יותר של אזרחים, דבר שלטענתו יגביר את הסיכוי שייבחרו בה אנשי מעלה לשלטון, וינמיך את הסיכוי של רוב דורסני.³⁰

קונסטאן וברלין

בבואנו להשוות בין התרבות הפוליטית של הפוליס היוונית מחד גיסא וזו של המדינה המודרנית מאידך גיסא כדאי להביא בחשבון את טענת בנוז'מין קונסטאן (Benjamin Constant), פוליטיקאי והוגה דעות של המחנה הליברלי בצרפת, כפי שהציג אותה בהרצאה בשנת 1819.³¹ אם נקבל את התיאור ההיסטורי שלו ואם לאו, נדמה שקונסטאן מציג בפנינו תובנה עמוקה ומעוררת מחשבה לגבי ההיסטוריה של הפוליטיקה ושל המחשבה על הפוליטיקה.

קונסטאן מזהה שני מושגים של חירות: חירותם של הקדמונים וחירות בני העת החדשה. בעוד החירות המודרנית היא אינדיבידואלית, החירות העתיקה היא קולקטיבית. החירות המודרנית פירושה – להיות כפוף אך ורק לחוקי המדינה ולא

לרצון השרירותי של אדם כזה או אחר, ולהיות מסוגל לבטא את דעותיך, לבחור מקצוע, להשפיע על הממשל על ידי בחירות, להחזיק בקניין ולהשתמש בו כרצונך. לעומת זאת, החירות העתיקה פירושה – לממש באופן קולקטיבי את האלמנטים השונים של הריבונות, לדון בכיכר העיר בענייני הציבוריים לרבות בשאלות של מלחמה ושלום. החירות העתיקה לא כוללת, כך טוען קונסטאן, את חירות הפרט המודרנית; למעשה, היא מניחה כפיפות מוחלטת של הפרט לרצון הקהילה. בייחוד, הוא טוען, לא הייתה לאדם היחיד האפשרות, שבעיני המודרניים נראית מובנת מאליה, לבחור את אמונתו הדתית. עצם הרעיון נדמה היה בעיני בני העת העתיקה כחילול הקודש.³² החירות העתיקה משמעותה השתתפות האזרחים בכוח של החברה, ואילו משמעה של החירות המודרנית הוא הביטחון שבהנאות הפרטיות.³³ יחד עם זאת, דומה כי יש לאתונה מקום של כבוד אצל קונסטאן; באתונה, מלבד חירות היחיד להשתתף בשלטון, שרר גם חופש פרט שלדעתו דומה היה יותר לחברה המודרנית מאשר לספרטה או לרומא.³⁴

אצל העתיקים, האזרח שותף בריבונות הפוליטית אך מוגבל מאוד כאדם פרטי. כחבר בגוף הפוליטי יכול האזרח לבקר את השליטים הבכירים ממנו ולחרוץ את גזר דינם, אך בכפיפותו לגוף הפוליטי הוא עצמו נתון לפגיעה במעמדו ועלול להישפט בחומרה. האזרח יכול לגזור הגליה או מוות על מנהיגי העיר, ובאותה מידה יכולים חבריו האזרחים לגזור עליו עונשים איומים אלו. בקרב בני המודרנה, לעומת זאת, יש לפרט עצמאות בחייו האישיים, אך הוא אינו ריבון באמת. הוא כביכול מממש את ריבונותו אחת לכמה שנים, אך רק כדי לדחותה ולהעביר אותה לידי אחרים. "המערכת הייצוגית", הוא כותב, "אינה אלא ארגון שבאמצעותו אומה נותנת למעט אינדיבידואלים לעשות מה שהיא אינה יכולה או אינה רוצה לעשות בעצמה".³⁵ השפעתו של האזרח המודרני על המדינה אינה ניכרת, ובמובן הזה הוא חופשי במידה פחותה מן האזרח בן העת העתיקה.

שלא כמו רבים מן הכותבים המצדיקים או שוללים באופן דוגמטי את אחד הדגמים הפוליטיים הללו, גדולתו של קונסטאן בהתבוננות הביקורתית המגלה את היתרונות והחסרונות של כל אחד מהם. לשיטתו, הבעיה של החירות המודרנית היא מעט מדי ריבונות, ואילו הבעיה של החירות העתיקה היא מעט מדי חופש פרטי. קונסטאן מבין שמדובר בשני אידיאלים מתחרים, אך אין הוא רוצה להעדיף אחד מהם באופן מוחלט. הוא כותב: "זוהי אינה החירות הפוליטית שאני מבקש לדחות; זוהי החירות האזרחית שאני דורש, יחד עם צורות אחרות של חירות פוליטית"; ולקראת סיומה של ההרצאה: "לכן, רבותי, רחוק אני מלדחות אחד משני סוגי החירות שתיארתי לפניכם. הכרח הוא, כפי שהראיתי, ללמוד לשלב את שניהם יחד".³⁶ הביקורת שלו מופנית כלפי אלה שביקשו, במהלך המהפכה הצרפתית, להחיות את ערכי החירות העתיקה, אך לדעתו לא הבינו כי האדם המודרני אינו מוכן לוותר על חירותו הפרטית.³⁷ לשיטתו, צריך

לאזן ולשמור הן על החירות של האזרח להשתתף בשלטון, הן על החירות של הפרט מהתערבות שלטונית בענייניו האישיים.

קונסטאן משלב במדינה את הרעיון הדמוקרטי של השתתפות בשלטון עם הרעיון הליברלי, שמצאנו אצל ג'ון לוק, של הגנה על זכויות הפרט. הוא סבור שמדובר בשני רעיונות נפרדים המתחרים ביניהם, ואף על פי כן הוא מדגיש כי החברה המודרנית זקוקה לשניהם. קונסטאן יכול היה לנסח טענה, כגון זו של כמה כותבים בני זמננו, שישנו רק סוג אחד אמיתי של חירות; הוא יכול היה להוסיף כי כל שאר סוגי החירות הם למעשה עבדות באצטלה של חירות, זאבים בלבוש כבש. אך על אף המוטיבציה הברורה של קונסטאן למתוח ביקורת על המהפכה הצרפתית, הוא לא הלך בדרך הקלה, שלילת כל הרעיון היסודי של החירות העתיקה, והעז לטעון שבמובן מסוים אנו חופשיים פחות מבני העת העתיקה. הוא העדיף את הנתיב שצעדו בו אריסטו והוגים פוליטיים דגולים אחרים שסברו כי דרוש משטר מעורב, המאזן בין עקרונות דמוקרטיים ובין עקרונות ליברליים; וזאת לא על ידי טשטוש הפער שבין שני האידיאלים, לא באמצעות בלבול וערפול המושגים הפוליטיים היסודיים שברשותנו, אלא בשפה בהירה וישירה.

ישעיהו ברלין (Isaiah Berlin), הוגה פוליטי יהודי-רוסי-בריטי שאין מתחרים להשפעתו על הדיון הפילוסופי במושג החירות בשישים השנים האחרונות, אמנם הכיר בחובו לקונסטאן בעצם ההבחנה בין "שני מושגים של חירות", אך בחר בדרך שונה ממנו הן בהגדרת מושגי החירות והן בתפיסתו הפוליטית הכוללת.

בהרצאתו המפורסמת על "שני מושגים של חירות" משנת 1958 מבחין ברלין בין "חירות חיובית" ו"חירות שלילית".³⁸ המושג השלילי של חירות עסוק בראש ובראשונה בשאלה עד היכן מתערב הממשל בענייני. במובן זה אני חופשי כל עוד אף אחד לא מתערב בפעילות שלי. משמעה של חירות זו היא אם כן "היעדר מכשולים למימוש מאווייו של אדם".³⁹ לעומת זאת, המושג החיובי של חירות עסוק בשאלה מי שולט בי, ובמובן זה החירות משמעה "השאיפה מצדו של היחיד להיות האדון שלו עצמו". זהו מושג של מימוש עצמי שלפיו מידת החופש שלי היא המידה שבה אני מממש את הפוטנציאל האנושי – במובנו הדתי, הפוליטי או אחר – שבי.⁴⁰ אני חופשי במובן החיובי כל עוד אני יכול לומר שאני הוא השולט בי, ואיני נשלט על ידי תשוקות פנימיות או על ידי שליט שאין לי יכולת להשתתף בבחירתו או במינויו.

על כן, מושג החירות החיובית משתלב היטב עם הרעיון הדמוקרטי כפי שהבהרנוהו. ככל שהאזרח שותף באופן משמעותי בשלטון, ככל שהחיבור בין דמוס לקראטוס חזק יותר, כך מתברר כי כאשר האזרח מציית לחוק – הוא למעשה מציית לעצמו; וככל שהאזרח מנותק מן התהליך הפוליטי, ותהליכי החקיקה ועיצוב פני המדינה מתרחשים הרחק מהשפעתו – הוא כפוף ומשועבד לאחרים; הוא אינו בן חורין, חיי עבדות הם מנת חלקו.

לעומת זאת, החירות השלילית, המבקשת למנוע התערבות של השלטון בחיי הפרט, אינה מייחסת בהכרח יתרון לדמוקרטיה על פני משטרים אחרים, מכיוון שדמוקרטיה עלולה לאפשר התערבות אגרסיבית בחיי הפרטיים של אדם. החשש של ברלין מן המשטר הדמוקרטי מצטרף לטענה של קונסטאן נגד החירות העתיקה. המשטר הדמוקרטי כשלעצמו מבטיח את השתתפות האזרחים בשלטון, אך אינו מבטיח להם הגנה מפני השלטון. ברלין אינו חושש להודות בכך שהמושגים דמוקרטיה וליברליזם יונקים ממקורות רעיוניים שונים ועל כן הם עלולים להתנגש, דבר שרבים מן הליברלים של זמננו הרואים עצמם תלמידיו מתכחשים לו.

ברלין כותב ביושר כי החירות השלילית שהוא מאמץ יכולה להתיישב עם היעדר שלטון עצמי. פירושו של דבר שהחירות השלילית יכולה להתקיים במשטר לא-דמוקרטי. החירות השלילית, הוא מדגיש, מבררת מהו תחום השליטה ולא מהו מקור השליטה במדינה. מה שחשוב בעיני ברלין הוא החופש מפני השלטון, ולא הרעיון הדמוקרטי שלפיו העם שולט בעצמו. לדעתו, שליט יחיד נאור ("רודן ליברלי בנטייתו") יכול בהחלט "להניח לנתיניו מידה נרחבת של חופש אישי"; שכן "אין קשר הכרחי בין חירות פרט לבין שלטון דמוקרטי".⁴¹ בהערת שוליים הוא מעלה את האפשרות כי בפרוסיה של פרידריך הגדול ובאוסטריה של יוזף השני "אנשים ברוכי דמיון, מקוריות וגאונות-יצירה, ולאמיתו של דבר מיעוטים מכל הסוגים... חשו לחץ... במידה פחותה מאשר בדמוקרטיות רבות, קודמות או מאוחרות".⁴² באופן עקרוני, אומר ברלין, מושג החירות השלילית קובע כי אני חופשי גם אם איני משתתף בבחירות ואין לי שום השפעה על חקיקת החוק – כל עוד אין השלטון מתערב בענייני ואינו מציב מכשולים בפני מימוש רצוני.

לפי ברלין, יש ניגוד רעיוני חריף בין חירות חיובית וחירות שלילית, בין רעיון הדמוקרטיה לרעיון הליברליזם. החירות השלילית מבקשת להגביל סמכויות, ואילו החירות החיובית מבקשת להפקיד את הסמכות בידיים הנכונות.⁴³ השאיפה הדמוקרטית היסודית של האזרח להיות שותף באופן כלשהו בשלטון, אם בחקיקה ישירה, אם בהשתתפות בהליך של בחירת נציגים ומנהיגים, היא, לדעת ברלין, נפרדת ונבדלת באופן עמוק מן השאיפה לחירות פרטית. לא זו בלבד שהליברליזם של ברלין יכול כאמור להתיישב עם משטר לא-דמוקרטי, הוא עומד בניגוד לרעיון הדמוקרטיה.⁴⁴

בעוד קונסטאן מטיף לשילוב מושגי החירות העתיקה והמודרנית – ברלין מטיף לאימוץ מושג החירות השלילית המתאים לתפיסת עולמו הפלורליסטית, ולדחיקת מושג החירות החיובית והאידיאל הדמוקרטי. בעוד קונסטאן מבקש לשמור מכל משמר על "החירות העתיקה", דהיינו על ההשתתפות האקטיבית של האזרח בשלטון, ואפילו "החירות המודרנית" שלו כוללת השתתפות פוליטית ובחירת נציגים לשלטון – ברלין מגלה לנו מפורשות דבר שרבים מחסידיו היום מבקשים לשכוח,

שהחשיבות העליונה שהוא מייחס לחירות השלילית מתנגשת עם הרעיון הדמוקרטי. בעוד קונסטאן מנתח שתי תפיסות של חירות מתוך ההקשרים ההיסטוריים של העת העתיקה והעת המודרנית – ברלין מנתח שני מושגים של חירות על ידי כלים אנליטיים החורגים מעבר להקשר היסטורי כלשהו.

על אף כל ההבדלים ביניהם, שניהם מסכימים שאין להשתמש במילה "דמוקרטיה" כתחליף למשטר הטוב ביותר. שניהם מזהים בדמוקרטיה את הרעיון שהצבענו עליו מתחילת המאמר, ומשום כך הם מזהים בו – כל אחד בדרכו – איום על החירות (המודרנית על פי קונסטאן; השלילית על פי ברלין). שני ההוגים הללו מצטרפים לקו שזיהינו אצל ג'ון לוק ואבות האומה האמריקנית, הגורס כי הרעיון הליברלי נבדל מן הרעיון הדמוקרטי, ותפקידו של ההוגה הפוליטי לנסח תוכנית פוליטית המגינה על הראשון מפני האחרון.⁴⁵

דוגמה-קרטיה

מה שלמדנו מעיון בכתבים הפוליטיים, העתיקים והמודרניים, הוא היכולת לדון בבעיות הפוליטיות בלי לטאטא שאלות יסוד מתחת לגלימה הכבודה של מותגים יוקרתיים. בייחוד הדבר נכון לגבי הפילוסופים הפוליטיים באתונה אשר יצאו בביקורת נגד הדמוקרטיה בתוך הקשר תרבותי פרו-דמוקרטי מובהק. התומך במשטר ממווג שיש בו אלמנטים אריסטוקרטיים לצד אלמנטים דמוקרטיים – יתכבד ויאמר זאת; הרוצה במשטר המשלב אלמנטים אוליגרכיים לצד אלמנטים דמוקרטיים – יתכבד ויאמר זאת; הרוצה במשטר דמוקרטי – יתכבד גם הוא ויאמר זאת: הבה נראה אם יוכל להגן על עצמתו. איני בטוח שהדבר יצלח בידו.

הביקורת על מגבלות הדמוקרטיה האתונאית אוהבת לנופף בפסק דין מוות שנגזר באתונה על סוקרטס שהוא "עושה עוול, באשר הוא מקלקל את הצעירים ואיננו מאמין באלים שבהם מאמינה המדינה..."⁴⁶. להגנתו טען סוקרטס כי "חיים שאין בהם חקירה לא כדאי לו לאדם לחיותם"⁴⁷. בהליכתו הבוטחת אל המוות תוך היצמדות חסרת פשרות למה שנראה בעיניו נכון וראוי מסר את נפשו למען אידיאל הפילוסופיה.⁴⁸ אך חשוב להבין כי לאתונאים של שנת 399 לפני הספירה היו סיבות טובות לחשוד בסוקרטס כי הוא תומך במשטר אוליגרכי; הוא מתח ביקורת חריפה על הדמוקרטיה האתונאית, וקשריו האישיים עם מצדדי המשטר האוליגרכי שהופל שנים ספורות קודם לכן היו ידועים.⁴⁹ למרות זאת, הם גזרו על סוקרטס מוות רק כשהגיע לגיל שבעים. כיצד אפשרה אתונה לאדם המטיל ספק בתפיסות הדתיות והפוליטיות היסודיות של העיר לפעול בה במשך זמן רב כל כך? "בכל ממשלה יונית אחרת", כתב ההיסטוריון בן המאה ה-19 ג'ורג' גרוט (George Grote), "יזכר ברפובליקה האפלטונית, הקריירה של סוקרטס הייתה נעצרת במהרה... [ואילו] באתונה יכול היה לדבר וללמד באופן פומבי במשך עשרים וחמש או שלושים שנה,

והורשע בהיותו איש זקן".⁵⁰ אכן, קני המידה משתנים ולנו נראה מופרך לעצור אדם בשל דעותיו, ויותר מכך אנו בזים למשטר שמוציא להורג פילוסוף זקן. אך מוטב שנאחז במעט ענווה, ונתנה כיצד התרחקנו כל כך מן האידיאל של הפילוסופיה – אהבת החוכמה – שהציב בפנינו סוקרטס.

אלקסיס דה טוקוויל (Alexis de Tocqueville), האריסטוקרט הצרפתי בן המאה ה-19, כתב את הספר הטוב ביותר שנכתב אי פעם על הדמוקרטיה האמריקנית, ובו ניתח את היעדר המחשבה בעידן הדמוקרטי:

בעמים הדמוקרטיים יש לו לציבור עוצמה מיוחדת במינה, שאומות שבהן האריסטוקרטיה שלטת אף לא יכלו לציירה לעצמן. אין הציבור משדל אחרים לקבל את אמונותיו אלא הוא כופה אותן הר כגיגית במין לחץ כביר של הכלל על בינתו של כל פרט ופרט. בארצות הברית, הרוב מציע ליחידים שפע של דעות מן המוכן וכך הוא פוטר אותם מן הצורך לגבש להם דעות משלהם. יש שם מספר רב של תיאוריות, על פילוסופיה, על מוסר, או על פוליטיקה, שכל איש ואיש מאמץ לעצמו בלי חקירה ודרישה, על סמך דעתו של הציבור.⁵¹

כך, בעידן המקדש את חופש הביטוי – אנחנו מגלים בעיקר דוקטרינה פוליטית ופחות חשיבה עצמאית ומקורית. האתונאים שפטו את סוקרטס למות, אך ספק אם אנו מאפשרים לאדם כסוקרטס לחיות.

בניגוד לרושם של כמה מבקרים בני זמננו, אתונה עודדה חשיבה חופשית, לרבות ביקורת אינטלקטואלית על הדמוקרטיה בשיח הפילוסופי, בכתבת היסטוריה, באמנות ובתרבות.⁵² אפלטון העלה על הכתב רעיונות של מורו הדגול סוקרטס והוסיף עליהם משל עצמו. מפורסמת התפיסה הפוליטית בספרו של אפלטון 'פוליטיאה' (politeia = המשטר) התומכת במדינה שבראשה עומד "מלך פילוסוף" השולט בה ביד רמה וקובע את סדרה. בתוך ההקשר האתונאי זהו ספר אנטי-דמוקרטי באופן מובהק; במובן מסוים אולי הספר האנטי-דמוקרטי ביותר שנכתב אי פעם.⁵³ דוגמה לביקורת של אפלטון על הדמוקרטיה היא תיאור אופיו והתנהגותו של האדם הדמוקרטי:

הוא חי כל ימיו, ונאות לתאוה שמזדמנת לו: עתים – משתכר להמית חלילים, ושוב – שותה מים ומדאיב נפשו, עתים – מתאמן בגימנסטיקה, ופעמים – בטל מכל פועל ואין בלבו דאגה של כלום, ועתים – כאילו עוסק בפילוסופיה. לעתים קרובות הוא יושב במועצות המדינה, ושם הוא קופץ על רגליו ומדבר ועושה ככל שיעלה על דעתו, ופעמים, שעה שיתקנא באנשי מלחמה כל שהם, יפנה לעיסוק זה, ושעה שבסוחרים – לעסקיהם של הללו. שום סדר ושום הכרח אינם שולטים בחייו, ולאורח חיים זה הוא קורא נעים וחופשי ומבורך, ונוקק לו מכול וכול.⁵⁴

האם מי מאתנו יכול לבטל את דמות האדם הדמוקרטי ששרטט האתונאי הלז לפני

אלפיים ושלוש מאות שנים? הנה לפנינו תובנת היסוד שלפיה התרבות הדמוקרטית מרוממת את ההנאה מעל לכול. למעלה מאלפיים שנים מאוחר יותר, טוקוויל מעלה רשמים דומים מביקורו באמריקה:

מוזר הוא לראות באיזה להט קדחתני חותרים האמריקנים אל רווחתם, ואת האימה הסתומה המייסרת אותם תדיר שמא לא בחרו בדרך הקצרה ביותר שתוליכם אליה. תושב ארצות הברית דבק בקנייני העולם הזה [...] וכל כך הוא ממהר לתפוס כל מה שידו משגת [...] הוא תופס הכל, אבל אינו נאחז בחזקה בשום דבר, ועד מהרה הוא מרפה ופונה לרדוף אחר הנאות חדשות. בארצות הברית אדם בונה בהקפדה בית שבו יעשה את ימי זקנותו, ומוכר אותו בטרם יכסה אותו בגג; הוא נוטע גן ומחכירו דווקא בזמן שעמד לאכול מפריו; הוא מתחיל לעבד שדה ומניח לאחרים לאסוף את יבולו. הוא בוחר במשלח יד, ועוזב אותו. הוא מתיישב באיזה מקום, וכעבור זמן קצר הוא נוטש אותו ומעתיק למקום אחר את כיסופיו המשתנים....⁵⁵

בלשונו הקלה ובהבחנתו החדה מתאר כאן טוקוויל לא רק את העם האמריקני אלא את האופן שבו החברה הדמוקרטית המאמינה בשוויון גמור בין בני החברה, ומבטלת את זכויות היתר של מוצא ורכוש, מעצבת את האדם. "במשיכה להנאות החומר יש לראות את המקור הראשון לאותו אי שקט כמוס שמעשי האמריקנים מעידים עליו [...] קל גם לשער, שאם בבני אדם החותרים בתאוות נפש אחר הנאות החומר יש תשוקה עזה, ודאי הם מתייאשים על נקלה [...] הלון הרוח השליט באנשים אלו הוא אפוא לזהט ורפוי בעת ובעונה אחת, עז ותשוש גם יחד".⁵⁶ על אף שטוקוויל מצהיר מפורשות כי אינו מבקש לעצור את הדמוקרטיה באמריקה או באירופה – הוא אינו מונע עצמו מלהעביר עליה ביקורת חריפה.

אין זה משנה אם הקורא יסכים או ידחה את הביקורת האפלטונית הגורפת על הדמוקרטיה, שהרי לא הבאתי אותה כדי לטעון כי הדמוקרטיה פסולה. אפלטון משמש כאן דוגמא למחשבה פוליטית חופשית וביקורתית; פילוסופיה פוליטית הנוצרת בתוככי מדינה דמוקרטית ואף על פי כן מבקרת אותה ומציעה לה משטר חלופי.

יכולת זו נדמה שאבדה לנו. כיום, החינוך הפוליטי לאזרחים במדינות המערב מכוון להשריש בהם תודעה המכונה "דמוקרטית", ולהנחיל להם מחויבות לדמוקרטיה זו הן מבחינה קוגניטיבית והן מבחינה אמוציונלית. אנחנו חיים בתקופה שבה אין להעלות על הדעת אפשרות פוליטית שאינה "דמוקרטית". היחס של החברה אל האזרח המעלה על דל שפתיו אפשרות פוליטית לא-דמוקרטית הוא כיחסה של קהילה דתית אל אחד מבניה הכופר בדוגמות דתיות. העלאת אפשרות פוליטית לא דמוקרטית מתפרשת כפגיעה בסדר, ביציבות, בשלום, בצדק ובהוגנות במדינה.

הסלט של ברק

אם נקבל את ביקורתם של אפלטון וטוקוויל, ניאלץ להכיר בכך שיש בדמוקרטיה עצמה נטייה לדוגמטיות ולסגירות מחשבתית. אלא שאם הללו ראו בכך פגם הנובע מן האדם הפשוט, הנה ייחודיותה המפתיעה של תקופתנו מתאפיינת בתמיכה האדירה שהדוגמטיות הפוליטית זוכה לה מצדם של הוגים, אינטלקטואלים, שופטים, עיתונאים ופוליטיקאים המתאמצים כולם, כמעט ללא יוצא מן הכלל, לטשטש את פגמי הרעיון הדמוקרטי ואת ההתנגשות בינו לבין הרעיון הליברלי, עמוד התווך השני של החברה המערבית המודרנית.

תופעה זו מודגמת היטב בתיאוריה הפוליטית של נשיא בית המשפט העליון לשעבר, אהרן ברק. ברק איננו רואה את עצמו הוגה פוליטי, אך יש לו תיאוריה פוליטית מקיפה העוסקת בשאלה כיצד ראוי לה למדינה שתתנהל. אין הדבר צריך להפתיע אותנו, שהרי לדעתו אדם אינו "שופט" במלוא מובן המילה כל עוד אין לו גישה לשאלות הפוליטיות המקיפות ביותר. אבן יסוד בתיאוריה הפוליטית שלו היא ההבחנה בין דמוקרטיה פורמלית לבין דמוקרטיה מהותית. הדמוקרטיה, הוא כותב, "מבוססת על שני אדנים: האחד, ריבונות העם [...] דמוקרטיה בהיבט זה מזדהה עם שלטון הרוב ועם מרכזיותו של הגוף המחוקק שבמסגרתו פועלים נציגי העם. זהו היבט פורמלי של הדמוקרטיה [...] ההיבט השני של הדמוקרטיה משקף את שלטונם של ערכים, פרט לשלטון הרוב, המאפיינים את הדמוקרטיה. החשובים באלה הם הפרדת רשויות, שלטון החוק, עצמאות השופטים, זכויות האדם ועקרונות יסוד המשקפים ערכים אחרים [...] דמוקרטיה בהיבט זה מזדהה עם שלטונם של הערכים הדמוקרטיים. זהו היבט מהותי של הדמוקרטיה".⁵⁷ ישנו אם כן החלק הפורמלי של הדמוקרטיה – שלטון הרוב; וישנו החלק המהותי של הדמוקרטיה – ערכי יסוד. ברוח הדברים האלה, רבים אימצו את הטענה כי שלטון הרוב הוא פרוצדורה ולא מהות.⁵⁸

ברק מזריק את הרעיון הליברלי לתוך המילה דמוקרטיה, ובשלב שני מעקר את הרעיון הדמוקרטי מתוכנו. אין הוא מתחשב בהבחנה ההיסטורית והפילוסופית בין הרעיון הדמוקרטי לבין הרעיון הליברלי שהייתה כה חשובה אפילו להוגים ליברליים מרכזיים מלוק ועד ברלין דרך אבות האומה האמריקנית, קונסטאן והוגי המהפכה הצרפתית. הוא אף אינו מסתפק באמירה שהמושג "דמוקרטיה" כולל בתוכו הן את הרעיון שהעם שולט בעצמו, הן את ההגנה על זכויות הפרט. הלב הפועם של הדמוקרטיה, דהיינו, כפי שהסביר אריסטו, התפיסה שכל האזרחים שווים ובני חורין לפעול בתחום הפוליטי, לקבל החלטות פוליטיות, ולעצב את פני המדינה, נחשב בתיאוריה של ברק כקליפה, כהיבט הפורמלי של הדמוקרטיה; ואילו הרעיון הליברלי תופס את הבכורה, הוא המצפן שעל פיו יש לכוון את הספינה כולה, הוא המטרה שאליה המדינה חייבת לשאוף.

"ההיבט המהותי של הדמוקרטיה" – אומר ברק, בכוונו לרעיון הליברלי – "נועד, בין השאר, להגן על היחיד או על המיעוט מפני הרוב. אין זה ראוי להפקיד בידי הרוב את ההגנה מפניו הוא. כדי להבטיח הגנה ראויה על היחיד ועל המיעוט מפני הרוב יש להפקיד סמכות זו בידי הגורם שאינו מייצג את הרוב או את המיעוט ואינו מתחלף עם שינוי בדעות הרוב. גורם זה הוא בית המשפט".⁵⁹ מי שמגן על הדמוקרטיה לפי ברק הם השופטים. באופן פרדוקסלי הוא טוען כי בפעולת השופטים נגד ריבונות העם, הם שומרים על הדמוקרטיה. אם נתרגם את המילה דמוקרטיה במשפט האחרון לעברית, הפרדוקס יתגלה ברוב בהירותו: פעולת השופטים נגד ריבונות העם שומרת על ריבונות העם. לשיטתו, ניתוק הקשר שבין דמוס וקראטוס הינו פעולה דמוקרטית. עמידת השופטים לצד מהות הדמוקרטיה (=ליברליזם) ונגד הפורמליזם המסוכן שלה היא המעניקה לגיטימיות לפסיקותיהם. זהו מהלך לא סביר שמטרתו חיזוק תפיסת עולם ליברלית באופן לא הוגן.

אלקסיס דה-טוקוויל ראה במשפטים אלמנט אריסטוקרטי שהוא כמשקל נגד לסטיותה ולפחזו יצריה של הדמוקרטיה. לדעתו, המשפטים מתאפיינים במומחיות מקצועית ממוסדת, מעמד חברתי גבוה, תחושת עליונות, בוז לשיקול דעת ההמון, בוז לשלטון העם, זיקה לסדר, חיבה לדקדוקי נוהל. כל אלה מביאים אותו אל התובנה כי "קצת מנטיותיה ומהרגליה של האריסטוקרטיה חבויים בשורש נשמתם של המשפטים".⁶⁰ ועוד: "האריסטוקרטיה האמריקנית יושבת על ספסל עורכי הדין ועל כס השופטים".⁶¹ חשוב להדגיש שבכנותו את המשפטים אריסטוקרטים, אין כוונתו של טוקוויל לשלול את לגיטימיות פעולתם. להפך, המיזוג שבין האלמנטים הדמוקרטיים והאריסטוקרטיים חשוב בעיניו מאוד, ובהתאם לכך הוא רואה במשפטים כוח אריסטוקרטי מאזן, ובלשונו "משקל הנגד החזק ביותר לדמוקרטיה".⁶² דוגמה זו ראוי שתזכיר לחסידי הליברליזם כי אפשר לקדם את מעמדו של השופט תוך הבנה שהוא מייצג אלמנט אריסטוקרטי במדינה, בלי להתחמק מן ההכרה שהציבור הוא האלמנט הדמוקרטי במדינה. ניתן לטפח את מעמדם של שופטים במדינה מודרנית בלי לעוות את השיח הפוליטי משורשו.

תוצאת המהלך התיאורטי הזה, שברק הוא אחד מדובריו החשובים, היא טשטוש המושג דמוקרטיה עצמו. המילה "דמוקרטיה" מספחת לתוכה כל מה שבעיני קבוצה מסוימת – במקרה הזה קבוצה ליברלית – נתפס כרכיב במשטר הטוב ביותר. מדוע שמישהו יכניס לתוך המילה דמוקרטיה עקרונות אשר, כפי שראינו, מיטב ההוגים הליברליים סברו שאינם חלק אינטגרלי מן הרעיון הדמוקרטי, ואפילו מנוגדים לו במידה זו או אחרת? על כך כבר השבנו בפתיעה: מדובר ברצון לקדם תפיסה פוליטית לא מוסכמת בחסות מותג שיש סביבו הסכמה.

לא לטשטש

טשטוש מושג הדמוקרטיה והפיכתו לכלי שרת בידי אידיאולוגיים למיניהם מסוכן משלוש סיבות. ראשית, הוא גורם לחוסר אמון בין המשתתפים בשיח הפוליטי. אם שני צדדים משתמשים במושג פוליטי מוסכם, אך מתברר כי אחד הצדדים משתמש בו כדי לקדם אידיאלים אחרים מאלה שהמושג ייצג לאורך ההיסטוריה, הדבר פוגע ביכולת האזרחים להישען על המושג לצורך הבנה משותפת ומוסכמת ביניהם. המושג שהיה מוסכם עד עתה הופך ללא נהיר, וגרוע מכך – ההסכמה סביבו מתערערת. הכיצד הפך הרעיון הדמוקרטי, שלפיו העם שולט בעצמו, להיבט הפורמלי של הדמוקרטיה המגולם בהכרעת הרוב? הרעיון הוא שהעם שולט בעצמו, הכרעת הרוב היא אמצעי, ולא ניתן לצמצם את הרעיון הדמוקרטי המפעים והמניע בני אדם רבים כל כך לפורמליזם גרידא.

שנית, טשטוש המושג פוגע ביכולת לקיים דיון פוליטי. הדיון בין האזרחים במדינה, המחלוקת, השכנוע, כל אלה הם מרכיבים הכרחיים במשטר הדמוקרטי במובן הקלאסי שאנחנו עמדתו עליו. ברם, אם כולנו מסכימים שהמדינה צריכה להיות דמוקרטית, אך באמירה זו כוונתנו לתמוך במשטרים שונים לגמרי, אין לנו שום אפשרות לקיים דיון פורה ומבורר היטב בדבר העדפותינו הערכיות והפוליטיות. מצאנו בסקירת ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית לעיל דוגמאות לדיון פוליטי ישיר וכן, ובמסגרתו אפשר להסכים עם הרעיון הדמוקרטי, אפשר לבקר אותו, ואפילו לשלול אותו; אך צריך לומר זאת. החוק אינו יכול לדבר על "מדינה דמוקרטית" כדי לציין "מדינה ליברלית". האדם, יהא אשר יהא, אינו רשאי להפוך מושג פוליטי יסודי כל כך כדי להתאימו לתפיסתו הפוליטית. המילה דמוקרטיה ייצגה את הרעיון שהעם יכול לעשות דברים במדינתו, אך הפכה לאבקת כביסה פוליטית עוברת לסוחר. אין שום סיבה לחשוב שאנו כפויים להשלים עם מצב זה, שהוא סטייה מן ההיסטוריה של הפילוסופיה. כמו כן, הטענה שהעליתי אינה עניין לעמדה פוליטית ימנית או שמאלית, שמרנית או פרוגרסיבית, קפיטליסטית או סוציאליסטית. זהו עניין יקר לכל מי שתומך במחשבה פוליטית חופשית של אזרחי המדינות במערב.

הסכנה השלישית הנובעת מטשטוש מושג הדמוקרטיה היא הפגיעה בחשיבה פוליטית עצמאית. כל עוד "דמוקרטיה" היא מילה קדושה, שאין לערער עליה ואין להרהר אחריה – האזרח חופשי במחשבתו ובשיחתו על העניינים הציבוריים במדינתו בה מידה שבני קהילה דתית חופשיים לדון בשאלת קיומו של אלוהים. אני יודע: אכן, מדי פעם מזכירים לנו שהדמוקרטיה אינה משטר מושלם, אלא היא המשטר הכי פחות גרוע. ברם, בעולם המעשה, אין לדיוק הזה משמעות רבה: הבחירה הפחות רעה היא הבחירה הטובה ביותר. כך נתפסת הדמוקרטיה בעולם המערבי – אולי לא משטר אידיאלי, אבל המשטר המדיני היחיד הלגיטימי. הכוח הזה שהוענק למונח דמוקרטי בא כרוך עם הפחתת הדיוק באשר למשמעותו.

אם אנחנו שואפים לחברה חופשית המסוגלת לחשוב ולשוחח בתחום הפוליטי באופן עצמאי, מקורי, אמין, אמיץ, ישיר, כן והוגן – עלינו לאמץ את המודל שהיה מקובל במשך ההיסטוריה של המחשבה הפוליטית, ולא להסתגל לצרות מחשבה מפלגתית, מצד זה או אחר של המפה הפוליטית, המעוותת מושגים פוליטיים לצרכיה הרגועים. בין אם נאמץ או נדחה את הרעיון הדמוקרטי, אם נמזג אותו עם רעיונות פוליטיים מתחרים ואם לאו – הבה נשמור על דיוק מושגי ועל מחשבה ביקורתית בשעה שאנו דנים באבני היסוד של החברה שאנו חיים בה.

5. Josiah Ober, "The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, Not Majority Rule," *Constellations* 15:1, 2008, pp. 3-9.
6. לפי הסבר פשוט זה, ובניגוד למה שטוענים לחשוב רבים מבני זמננו, עיקרון הכרעת הרוב אינו מרכיב אינהרנטי במושג דמוקרטיה. הכרעת הרוב היא רק אמצעי למימוש האידיאל הדמוקרטי. למדנו מן ההיסטוריה כי דמוקרטיה יכולה למצוא ולהפעיל אמצעים הוגנים נוספים כגון בחירת מנהיגים על ידי הגרלה. Josiah Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy," *Annual Review of Political Science* 11, 2008, pp. 73-74; Aristotle, *The Politics and The Constitution of Athens*, New York: Cambridge University Press, 1996, pp. 104-105 [1294b8-13]. השוואה: משלי ט"ז, לג; מעשי השליחים א', כג-כו; בבלי, סנהדרין ז', ע"א; Hobbes, *On the Citizen*, p. 63 [IV:15].
7. Melissa Lane, *The Birth of Politics: Eight Greek and Roman Ideas and Why They Matter*, Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 95.
8. הביקורת על הדמוקרטיה האתונאית שגורה על לשונם של רבים מבני זמננו במערב על כך שגשים, תושבים זרים (אריסטו נראה המפורסם שבהם) ועבדים לא היו זכאים להשתתף בתהליך הפוליטי. בעקבות זאת יש הרואים בה דמוקרטיה פגומה. ראו Hansen, *Was Athens a Democracy?*; Jeremy Waldron, "Democracy," in *The Oxford Handbook of Political Philosophy*, ed. David Estlund, New York: Oxford University Press, 2012, p. 188 Ibid, pp. 126-127.
9. Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
1. Mogens Herman Hansen, *Was Athens a Democracy?*, Copenhagen: Munksgaard, 1989, p. 6.
2. John Dunn, *Western political theory in the face of the future*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, pp. 12-13.
3. אמנם, אפשר לתהות אם ניתן בכלל לטעון נגד שימוש לא מדויק במושג פוליטי כלשהו. אם השפה היא כלי שרת בידי כל אדם לעשות בה כרצונו, כחומר ביד היוצר, וכל אחד משתמש באופן שרירותי בכל מילה על פי הבנתו שלו, ואם, באותו אופן, גורמים שונים משתמשים במושגים פוליטיים לפי צורכיהם – אולי הגישה העיונית לדיון במושגים פוליטיים צריכה לשאת אופי של סקירת אופני השימוש הקיימים למושג הנדון, ולא של בירור משמעותו. ברם, האחריות הפוליטית מחייבת אותנו להכיר בכך שהתודעה הפוליטית הקולקטיבית של האזרחים במדינה מיוסדת על שפה משותפת. וכפי שמסביר הובס בלשונו החריפה והמדויקת, בלעדי הדיבור, השפה, המילים – "לא היו מתקיימים בין בני האדם לא מדינה ולא חברה, לא חוזה ולא שלום, ממש כמו שאין קיום להללו בקרב אריות, דובים והאבים". עד כדי כך חשיבותה של שפה משותפת לקיומה התקין של קהילה פוליטית. על כן, החברה זקוקה לברר לעצמה את מושגיה הפוליטיים אשר לצד גמישותם נדרשת להם גם משמעות קונקרטית ויציבה. ראו תומס הובס, ליתון, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תש"ע, עמ' 21. השוואה: Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, London: Cass, 1969, p. 19 [1.5.4]; Aristotle, *De Interpretatione*, ed. John L. Ackrill, Oxford University Press, 1963, pp. 43-44.
4. ז'אן-ז'אק רוסו, *האמנה החברתית*, מוצרפתית: עידו בסוק, תל אביב: רסלינג, 2006, עמ' 111. שנייתי מעט את התרגום העברי לפי המקור. השוואה: Thomas Hobbes, *On the Citizen*, New York: Cambridge University Press, 1998 pp. 94-95 [VII:6].

- Ancients Compared with that of the Moderns," in *Constant Political Writings*, trans. Biancamaria Fontana (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 306–328.
- Ibid, 310–311 .32
- Ibid, 317 .33
- Ibid, 315–316 .34
- Ibid, 325 .35
- מקסימיליאן רובספייר, מן המנהיגים הבולטים של המהפכה הצרפתית, הסביר ב-5 בפברואר 1794 (על ידי שילוב דברי רוסו שאת חלקם הבאנו לעיל ודברי מונטסקייה שלא הבאנו) כיצד הייצוגיות מתיישבת עם הרעיון הדמוקרטי: "הדמוקרטיה אינה מצב שבו העם מתאסף באופן מתמשך ומנהל בעצמו את כל ענייני הציבור... הדמוקרטיה היא מצב שבו העם, ריבון, מווכון לפי החוקים שהוא יצר, עושה כל מה שהוא יכול לעשות בעצמו, ועל ידי נציגים כל מה שאינו יכול לעשות בעצמו". ראו Philip J. Costopoulos and Pierre Rosanvallon, "The History of the Word "Democracy" in France," *Journal of Democracy*, 6, 1995
- Constanst, *The Liberty of the Ancients*, p. 36 .36
- .324, 327
- Ibid, 321 .37
- ישעיהו ברלין, "שני מושגים של חירות", בתוך ברלין, *ארבע מסות על חירות*, מאנגלית: יעקב שרת, תל-אביב: רשפים, תשל"א, עמ' 170–220.
- Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. Henry Hardy, .39
- Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 30
- Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty," *Proceedings of the British Academy* .40
- .117 (2002), pp. 239–240
- ברלין, "שני מושגים של חירות", עמ' 180–181; .41
- .215–212
- שם, עמ' 181, הערה 9. .42
- שם, עמ' 215 .43
- שם, עמ' 212 .44
- על אף הביקורת האוטומטית על הדמוקרטיה במובנה המקורי – יש לזכור כי אין היא מוכרחת לשלול זכויות פרט. במדינה המערבית בת זמננו מעגנת בחוקה או בחוק זכויות אדם ואזרח שאינן ניתנות להפקעה, ואילו במודל הדמוקרטי האתונאי חירות של האדם הפרטי לחיות כרצונו מושגת על ידי החירות של האזרחים להשתתף באופן ישיר בשלטון. החופש באתונה, אם כן, לא ניתן לעם כמתנה על ידי אליטה אלטוראיסטית המנסחת את זכויות האדם, וכן לא הובטח אותו חופש
10. אריסטו, פוליטיקה, תל אביב: רסלינג, 2009, עמ' [1361279a].
- Aristotle, *The Politics and The Constitution*, .11
- ed. And trans. Stephen Everson, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 95 [1290a14–17]; Ibid, p. 98 [1291b11–13].
12. אריסטו, פוליטיקה, 138 [1279b].
13. שם, עמ' 140 [1280a].
14. שם, עמ' 144–145 [1281a]; Aristotle, *The Politics and The Constitution*, pp. 98–100 [1291b–1292a].
15. שם, עמ' 145 [1281a].
16. שם, עמ' 146 [1281a].
17. שם [1281b]. ראו גם: שם, עמ' 166 [1286a].
18. שם, עמ' 146–147 [1281b].
19. שם, 147 [1281b].
20. שם.
- Aristotle, *The Politics and The Constitution*, .21
- pp. 103 [1293b].
- Ibid [1294b] .22
- Ibid. .23
- Ibid, pp. 321–325 [1294b] .24
- R.G. Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, .25
- .Oxford: Clarendon Press, 1977, p. 112
26. ראו [VII] 91–101, *Hobbes, On the Citizen*.
27. John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*, ed. Mark Goldie, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. xix–xx, 65–66, 72, 106, 176, 179–180;
- בעניין המשטר המערב, ראו עוד: ניקולו מקיאוולי, *דיונים על עשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס*, מאיטלקית: מרים שוסטרמן-פדובנו, ירושלים: שלם, תשע"א, עמ' 12.
28. הכרות העצמאית של ארצות הברית, הנוסח העברי על פי ויקיטקסט.
29. אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי, *הפדרליסט*, מאנגלית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ב, עמ' כד, 47–48.
30. Nadia Urbinati, "Unpolitical Democracy," *Political Theory*, 38, 2010, p. 67
31. Benjamin Constant, "The Liberty of the

- Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, eds. Josiah Ober and Charles Hedrick, Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 113-114.
- George Grote, *History of Greece, Vol 9*, .50 Nabu Press, p. 181.
- אלקסיס דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, מצרפתית: אהרן אמיר, ירושלים: שלם, תשס"ח, עמ' 448.
- Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us," p. 78.
- Smith, *Political Philosophy*, 63 .53
- אפלטון, "פוליטיאה" בתוך *כתבי אפלטון*, כרך שני, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים: שוקן, תשל"ה, עמ' ירושלים: שוקן, תשנ"ט, עמ' 488.
- דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, עמ' 577.
- שם, עמ' 577-578.
- אהרן ברק, *שופט בחברה דמוקרטית*, עמ' 91.
- למשל: .58
- <https://www.youtube.com/watch?v=XXK6p6S01mUA>
- ברק, *שופט בחברה דמוקרטית*, עמ' 93.
- דה-טוקוויל, *הדמוקרטיה באמריקה*, עמ' 278.
- שם, עמ' 282.
- שם. .62
- לאזרחים על ידי ממשלה פטרנליסטית. החופש האתונאי "הנו תוצר של הפעילויות הפוליטיות היומיומיות של קולקטיב של אנשים מן השורה" (Ober, *Political Dissent*, p. 6). בדמוקרטיה האתונאית, טוען אובר, האזרח נותר חופשי משעבוד כל עוד הוא וחבריו משתתפים בפוליטיקה ועוצרים ניסיונות של גורמים אחרים לפגוע בחירותם. בניגוד לתפיסה הרווחת טוען רוברט ואלאס כי "באתונה, חירויות אישיות רבות של האזרחים היו מוגנות באותה מידה שהן מוגנות בארצות הברית, והפגיעה בחירויות אלה התרחשו ככלל בשל אותן סיבות". במובנים מסוימים החירות האתונאית הייתה גדולה יותר מזו שאנו חווים במדינות המערביות. למשל, החובות לחגור חגורת בטיחות ולחבוש קסדה נובעות מתפיסה פטרנליסטית של המדינה המגינה על האדם מפני עצמו, ולטענת ואלאס חוקים כגון אלה לא היו באתונה. ראו Wallace, "Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights," p. 110.
46. "האפולוגיה של סוקרטס", בתוך *כתבי אפלטון*, כרך ראשון, מיוונית: יוסף ג' ליבס, ירושלים: שוקן, תשל"ה, עמ' 215.
47. אפלטון, "האפולוגיה", עמ' 233.
48. Steven Smith, *Political Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 2012, pp. 22, 35.
49. Robert W. Wallace, "Law, Freedom, and the Concept of Citizens' Rights in Democratic Athens," in *Dēmokratia: A*