

הדמוקרטיה הליברלית: מבט היסטורי על עניין לא פשוט

פניה עוזלצברגר

אם תגבר הדמוקרטיה על סכנה זו (של הנאציזם והפאשיזם), היא תצא ממנה לחיים חדשים לגמרי. היא תקיים את התקווה וההבטחה שהניעו את מילטון וג'פרסון, קאנט ומיל, קונדורסה ומאצ'י, של עולם של שלום המושתת על חירות הפרט ושוויון כל האנשים (men).

(פסקת הסיום של הערך "דמוקרטיה", הסעיף "התפתחות היסטורית", אנציקלופדיה בריטניקה, מהדורת 1945)

מבוא

את הדמוקרטיה הליברלית אפשר, אם נרצה, להגדיר כך: זוהי צורת ארגון של חברה או של מדינה שמטרתה המוצהרת היא לעשות סדר הוגן בין רצונותיהם של כל הפרטים המשתייכים אליה, תוך שמירה על זכויותיהם וחירותם. היא מתווכת בין רצונותיהם באמצעות הצבעה, ייצוג, החלטות רוב ואמצעי הגנה על המיעוט. היא מספקת מוסדות לפישור בין ניצים ולהענשת תוקפנים, ואינה מונעת את הפרטים מלעשות ככל העולה על רוחם, אלא אם מעשיהם מסכנים את הזולת או את המשטר עצמו.¹ עד כאן טוב ויפה; אלא שהגדרה זו, וכמוה כל נוסחה מילונית אחרת, חוטאת בליטושיתר של חומר מחוספס. אין בה זכר לבעיות הרבות המלוות את ההיסטוריה המורכבת והספציפית של הדמוקרטיה הליברלית בארצות אירופה וצפון אמריקה. לא נחשף בה המתח המושגי והאידיאולוגי שאיפין את העימות בין מסורת זו והחלופות שניצבו מולה. הפולמוס לא דעך גם היום, כאשר הביקורות המעניינות ביותר כלפי הדמוקרטיה הליברלית מוטחות בה לא מבחוץ, אלא מבית.

דרך המחשבה הדמוקרטית-הליברלית התגבשה כהתרסה נגד צורות משטר מסוימות, ובעקיפין גם נגד סדרים חברתיים ומשפחתיים הכרוכים בהן: מלוכה

1 להגדרה בסיסית זו יסכימו, כמדומה, טוקוויל (1835-1840), מיל (1859), ברלין (1958), Rawls (1972) ו-Nozick (1974).

ואריסטוקרטיה, שלטון־דת, ובמאה העשרים – קומוניזם, פאשיזם ונאציזם. היא הותקפה ומתקפת מכיוונים שונים, לרוב בשל המחויבות החזקה שלה לקניין הפרטי, העדפת הפרט על הקהילה, וכן בשל הפער בין יומרותיה הנשגבות לבין המציאות הלקויה: נראה שבכל שלב בהיסטוריה של הדמוקרטיה הליברלית היו פרטים וקבוצות שזכויותיהם הובטחו אמנם, אך לא מומשו, ופרטים וקבוצות אחרים שכלל לא נמנו עם הנהגים מן ההסדרים הליברלי־דמוקרטיים. תומכי הדמוקרטיה הליברלית גם הפגינו לעיתים קרובות צביעות, זחוחות־דעת ושביעות־רצון עצמית יתרה. ובכל זאת נראה לרבים מאוד בעשור האחרון של המאה העשרים כי הדמוקרטיה הליברלית פועלת טוב יותר מכל חלופה. פרק זה יציע סיור בהיסטוריה ובקדם־היסטוריה של הדמוקרטיה הליברלית ומבט על מקורות עוצמתה ועל פגמיה האופייניים. אין בכונתי לבחון באופן שיטתי את הפן הישראלי של הסיפור, הגם שמדי־פעם מתבקשות הערות־אגב "ישראליות" אחדות, ובהן גם אסיים.

הדמוקרטיה הומצאה באתונה, כידוע, במאה החמישית לפני הספירה.² הליברליזם, לעומת זאת, מקורו בהוגים בריטיים, הולנדיים, צרפתיים ואמריקאיים במאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה לספירה. עם הקנון הליברלי נמנים בדרך כלל רק המפורסמים והאפקטיביים שבזרם גדול של מחברים שכתבו על החירות המדינית והאזרחית: ג'ון לוק (Locke), וולטר (Voltaire), דויד יום (Hume), מונטסקייה (Montesquieu), אדם סמית (Smith) ואבות החוקה האמריקאית, בעיקר הפדרליסטים המילטון (Hamilton), מדיסון (Madison) וג'יי (Jay). לצידם חשוב למנות את מרות החירות המרתקות, אם גם לא "ליברליות" למהדרין, של ד'ז'יק רוסו (Rousseau) ועמנואל קאנט (Kant). כפי שניזכר, כמעט איש מן ההוגים הללו לא ראה את עצמו כדמוקרט, הגם שכולם השתייכו לאגף ה"מודרני" של השיח הפילוסופי האירופי שקדם למהפכה הצרפתית: כולם מצאו באירופה של העת החדשה איכויות חברתיות ותרבותיות חדשות העולות על הישגי העולם העתיק. הדמוקרטיה ה"טהורה" נראתה לרבים מהם כשריד ארכאי שאינו בר־מימוש במדינה המודרנית רחבת־הידיים והמרובדת. רק במאה התשע־עשרה, בעבודתם של הוגים כאלכסיס דה־טוקוויל (de Tocqueville) וג'ון סטיוארט מיל (Mill), זוקקה הסינתזה בין דמוקרטיה עתיקה־מודרנית לליברליזם מדיני.

בתפיסתם ההיסטורית המסודרת של חוקרים שאינם היסטוריונים במקצועם, מקובל להגדיר את הדמוקרטיה כ"צורת משטר" ואת הליברליזם כ"אידיאולוגיה", ולספר כיצד חברו השניים יחדיו במאה התשע־עשרה לכלל תפיסה מקפת של מדינה, חברה ואדם. זו, כמובן, נוסחה פשוטה מדי. מחד גיסא, הדמוקרטיה אינה רק צורת משטר, אלא עקרון חברתי ומדיני

2 יש המעלים השגות רציניות על מידת הדמוקרטייות (מנקודת־ראותנו) של הדמוקרטים האתונאים בעלי העבדים, המיזוגנים, מוציאי סוקרטס להורג. תשובות להשגות אלה נתנו, בין השאר, Farrar (1988) ווידאל־נאקה (1994).

הניתן ליישומים שונים, ואף פיתח בתקופה המודרנית סממנים אידיאולוגיים מובהקים.³ מאידך גיסא, הליברליזם, בהגדרתו הבסיסית כתפיסה שבמרכזה חירויות־פרט פוליטיות וכלכליות, מקורותיו בעקרונות פילוסופיים ומוסריים שקדמו לתרבות הפוליטית של המאה התשע־עשרה, כור המצרף של האידיאולוגיות המודרניות. באשר לצירופן של הדמוקרטיה ושל תפיסת־העולם הליברלית, זיווג זה לא בא משמים, אין הוא הכרחי ואין הוא "טבעי". כפי שהמחישה שורה ארוכה של מאורעות מדיניים במאה שלנו, ייתכן קיום לדמוקרטיה ללא ליברליזם (למשל, בדמוקרטיית העממיות של הגוש המזרחי לשעבר), ויש גם קיום לליברליזם ללא דמוקרטיה (למשל, הליברליזם הכלכלי בנסיכויות הנפט ובמדינות באמריקה הלטינית, וכן השקפות ליברליות המוותרות במוצהר על מימד מדיני). חרף סייגים אלה, הדמוקרטיה הליברלית נתפסת תכופות כצירוף שגבר על יריביו ועל מגבלות מרכיביו. יש הרואים בה את האידיאולוגיה המנצחת בהאידיעה של התקופה המודרנית. יש הרואים בה מערכת כללים המצויה מעל לכל אידיאולוגיה, מפתח לאיזון והסדרה של תפיסות־עולם שונות ומנוגדות. לאחרונה הועלתה על נס כהסדר החברתי־המדיני האולטימטיבי, שמיסודו יביא קץ להיסטוריה כפי שהיכרנוה עד כה, אותו רצף עגום של מלחמות ותהפוכות מדיניות.⁴

מדובר בסיפור הצלחה היסטורי גדול. התמוטטות הגוש הסובייטי־המזרחי־אירופי בשנת 1989 ונהייתן של רבות ממדינות העולם הבתריקולוניאלי אל הליברליזם החברתי והכלכלי של המערב הותירו את הדמוקרטיה הליברלית כדגם המבוקש ביותר – אחד הבודדים שעודם עוברים לסוחר – בשוק הפילוסופיות המדיניות. הצלחתה הגדולה של הדמוקרטיה הליברלית ביחס לכל מתחריה במאה העשרים – האוטוקרטיה, התיאוקרטיה, והדמוקרטיה העממית או הטוטליטרית – נמדדת במונחים של שליטה כלכלית או מדינית על משאבים גלובליים. אבל אמות־מידה אלה עצמן מרמזות על יחסיה הבעייתיים של הדמוקרטיה הליברלית עם מושגי צדק ושוויון הגלומים בעצם הגדרתה. למן המאה התשע־עשרה, הדמוקרטיה הליברלית מצויה, ועל כך עמדו מבקריה המעניינים ביותר, בדיסוננס מתמיד עם השקפת־העולם הסוציאלי־דמוקרטית (או הליברלית־החברתית), שצמחה במסגרתה ולצידה. ניתן לראות בסוציאלי־דמוקרטיה חלופה עצמאית הנוגדת מעצם הגדרתה את הדמוקרטיה הליברלית; אך יש בסיס היסטורי ותיאורטי מוצק גם לטענה כי "מדינת־הרווחה" בגלגוליה השונים, צמחה באופן מובהק על אדמת הדמוקרטיה הליברלית. כפי

3 אם נגדיר "אידיאולוגיה" כמכלול של ערכים, סמלים וטקסים שנוצר ונשמר לשם הבטחת נאמנות רגשית המונית, ניתן בהחלט לראות בדמוקרטיה (נוסח ארצות־הברית, למשל) אידיאולוגיה. אין בכך כדי לצמצם את משמעות המושג "דמוקרטיה" ולהעמידו על אידיאולוגיה בלבד.

4 הפרובלמטיקות הבסיסיות של הדמוקרטיה הליברלית נסקרו לאחרונה אצל Ceaser (1990). זרמי פרשנות בולטים מיוצגים בכתביהם של ברלין (1958) ו-Macpherson (1977). היפותיזת "קץ ההיסטוריה" הוצגה על־ידי Fukuyama (1992).

שאציע לראותה במסה זו, הדמוקרטיה הליברלית היא שעטנז של רבדים היסטוריים, מהם נתפר מרקם מפואר (אבל לא מהודק) של תיאוריה ופרקטיקה מדיניות.

אם ניטול מטפורה שונה וטעונה יותר, הדמוקרטיה הליברלית – מורשתם המשותפת של פריקלס ושל ג'ון סטיוארט מיל – היא בבחינת "ארץ ישנה חדשה". בוודאי לא פחות מאותה ישות שהגה מוחו של תיאודור הרצל, ליברל ודמוקרט מרכז אירופי, באחד הנוסחים היותר אופטימיים של המאה התשע-עשרה. הרצל ראה את מדינת-היהודים שלו כדמוקרטיה ליברלית בהא-הידיעה (הגם ששילב בה גורמים שיתופיים ורבדים אוליגרכיים), וצפה לה סדר חוקתי ומשטרי חלק ובהיר.⁵ הקשיים שביסודות אשר הניח מקורם לא רק בחילוקי-הדעות בינו לבין מכונני הציונות הדתית מחד גיסא והסוציאליסטית מאידך גיסא, אלא גם – ומעניין זה קל להתעלם בוויכוחים פנימיים על אופיה של מדינת-ישראל – בעיותיה העקרוניות של הדמוקרטיה הליברלית כצורת משטר וכפילוסופיה של אדם וחברה. כינונה של הציונות במסגרת דמוקרטית-ליברלית (ובה מרכיב סוציאליסטי שהלך ונחלש) כמוה כהכלאת שעטנז בשעטנז. טרם יושבו המחלוקות בין אריסטו ולוק, בין רוסו ואדם סמית, והנה נוספו קולותיהם המתעמתים של אחד העם, ישעיהו ליבוביץ' ורות גביזון. בזירה המקומית גדול הפיתוי לראות בדמוקרטיה, כמו ב"תרבות המערב" או ב"הומניזם", מעין קוד חדר-משמעי לבורמה פשוטה המועמדת לאימוץ או דחייה. במשוואה הרווחת "מדינה יהודית ודמוקרטית" צר המקום מהכיל את שם-התואר של אחד המרכיבים המסייגים, "ליברלית" או "סוציאל-", שבלעדיהם (או בלעדי אחד מהם לפחות) קשה לדבר על דמוקרטיה במערב אירופה ובצפון אמריקה (Coaser, 1990: 6). בישראל הסייגים הללו נחשבים לטפלים או למובנים מאליהם בכל הנוגע במפגש הפסגה בין המושגים "יהודית" ו"דמוקרטית". הדמוקרטיה מגיעה למפגש זה כשהיא דלה מכפי שראוי לה להיות, מרוששת מהקשריה הסוציאליסטיים (הנתפסים כמיושנים) והליברליים (שלא היכו שורש של ממש בשיח הדמוקרטי הישראלי לפני שנות השבעים, והנתפסים גם היום כאידיאולוגיה של מיעוט פרלמנטרי). ללא ממדי העומק שלה, הדמוקרטיה מסתמנת כצללית הטעונה השלמה, ובעיקר השלמה מוסרית או "ערכית".

אחדות מבעיות-העומק שנראות לרבים ייחודיות לציונות, וביניהן העימות היסודי בין יהדות ודמוקרטיה, ניתנות לניתוח כגרסות של בעיות כלליות יותר במורשת הפוליטית של אירופה והמערב. למשל, האם חירות פוליטית הינה שלילית בעיקרה ("חיה ותן לחיות") או חיובית ("חיה נכון כדי להיות חופשי באמת")? האם הדמוקרטיה הליברלית היא מערכת "שקופה" של כללי משחק, או אידיאולוגיה ככל האחרות, רק בתחפושת של ניטרליות? האם היא הצודק שבמשטרים, או פרי ערמוניותה של עילית המתגדרת באוניברסליות, או שני

5 ת' הרצל (1946'תש"ו). ראו בעיקר הסעיפים "החוקה", "שלטון הדת", "חוקי הארץ", וכן "עודי התעשייה", ע' 75-77, 79-78, וכן 48-50.

הדברים כאחד? מה באמת גודלו וכלליותו של ציבור השותפים הפעילים בדמוקרטיה הליברלית, והאם השותפות הפוליטית הפעילה היא ערך בפני עצמו? האם הפרט - וקניינו של הפרט - הם נקודת-מוצא נכונה לתורה מדינית?

אי אפשר לגשת לבירור עניינים אלה ללא היסטוריה, זו המכונה אצלנו "היסטוריה כללית". יש מה ללמוד ממנה: למשל, שהליברליזם (להבדיל מן הדמוקרטיה) נולד וצמח תוך מאבק מתמיד נגד דת ממוסדת ונגד כפייה דתית של היחיד על-ידי הממשל. הפרדה בפועל של הדת מן המדינה התבצעה בכל הדמוקרטיות הליברליות, לרבות אלה שנותרה בהן כנסיית-מדינה רשמית, כמו זו האנגלית. על-פי הגיון זה, אין הדת יכולה לשמש מערכת חיצונית ומשלימה לדמוקרטיה. הדת - כל דת - היא תפיסה אפשרית של החיים ה"נכונים", המתחרה בתפיסות אחרות במרחב הפלורליסטי (או "שוק הרעיונות") של הדמוקרטיה הליברלית.

קריאות-התיגר המושמעות לאחרונה נגד הליברליזם מקורן אינו בהשקפות דתיות דווקא, אלא בטענה שהדמוקרטיה הליברלית שירתה עיליות משכילות ופרטים בעלי קניין במסווה של זכויות שוות לכל. "שוק הרעיונות", ככל שוק אחר, אינו חופשי ושיוויוני באמת, אלא יש בו יתרון לחזקים ולבעלי הדוכנים הוותיקים. אבל טענה זו אינה מבקשת להשליט מערכת עקרונות חלופית, אלא לחזק את החלשים, להדגיש את רבגוניותה של החברה הדמוקרטית המודרנית ולהצביע על אנוכיותם הסמויה של אבירי הליברליזם הבלתי-מרוסן. גם לביקורת זו שורשים היסטוריים עמוקים.

בהקשרים אלה מסתמנת ייחודיותו של המקרה הישראלי. הכרזת העצמאות של מדינת-ישראל העניקה לדת היהודית מעמד חיצוני לדמוקרטיה: הנוסחה "מדינה יהודית ודמוקרטית" מנציחה ליהדות מעמד מוגן מפני התחרות החופשית של השקפות-עולם שביסוד הדמוקרטיה הליברלית. אין זה מקרי אפוא שדווקא התפיסות החדשניות המורדות בליברליזם בשם ערכים של תרבות ייחודית וזהות אתנית-קבוצתית הן שמסוגלות לחזק ולהצדיק את המעמד הייחודי, הטריטוריאלי, שניתן ליהדות בהכרזת העצמאות הישראלית. אלא שתפיסות אלה - הגוונים השונים של "רב-תרבותיות" וביטוייה החדשים של זהות קהילתית ומינית - נועדו דווקא להגן על תרבויות-מיעוט ועל קבוצות שנפלו קורבן לכיבוש, דחיקה ודיכוי. ביסוד תביעותיהן ניצבת האמונה באוניברסליזם משוכלל יותר. לא כך בנוסחה הישראלית, המבקשת לרתום יחדיו את האוניברסליזם שבדמוקרטיה עם האקסקלוסיביות שביהדות. נוסחה זו מתנערת מן המאפיין העקבי ביותר של הדמוקרטיה הליברלית: היומרה - צבועה ומתחסדת ככל שתהיה - לכלול כל אדם ואדם, לייצג את רצונו של כל אדם ואדם ולהגן על כל אדם ואדם ככל שידו של שלטון מדיני מגעת.

ראוי אפוא להתבונן במבט בלתי-תמים, המוטה אל זמננו ומקומנו, בהיסטוריה של הדמוקרטיה הליברלית בעולם המערבי. במסה זו אתבונן בשלוש טבעות-הגיל העיקריות שבגזע הדמוקרטיה הליברלית: התקופה המודרנית המוקדמת שבין מקיאולי למהפכה

הצרפתית; המאה התשע־עשרה "הארוכה" המסתיימת במלחמת־העולם הראשונה; והתקופה שנפתחה ב־1918 ונותרה פתוחה ב־1945, ושוב ב־1989.

רפובליקה ומשפט טבעי: מקורותיה הלא־דמוקרטיים של ההגות הליברלית

האם הדמוקרטיה קדמה לליברליזם? לכאורה התשובה ברורה. הדמוקרטיה האתונאית התפתחה בין הרפורמות של קלייסתנס לכיבוש המקדוני (322-508 לפנה"ס), ובכך הקדימה כמובן את הליברליזם במאות רבות. אבל מנקודת ראותה של התקופה המודרנית, שראשיתה ברפובליקות האיטלקיות של הרנסנס ובעליית הממלכות הריכוזיות, הקדים הליברליזם את הדמוקרטיה. טיעונים בדבר חירותו הטבעית של האדם נוסחו ושובצו בהגות הפוליטית הרבה לפני ששתי המהפכות הגדולות, האמריקאית והצרפתית, עוררו לחיים את הדמוקרטיה הקלסית בגרסות משופצות. כאשר שבה הדמוקרטיה אל מרכז הבמה של התיאוריה המדינית כבר היה הליברליזם (תחת השם "פילוסופיית החירות") שחקן ותיק על קרשיה. עניין זה ראוי להדגשה יתרה. בין המאה השש־עשרה וסוף המאה השמונה־עשרה לא נחשבה הדמוקרטיה הקלסית לאפשרות מעשית לדין של המדינות האירופיות, למעט הקטנים שבקנטונים השווייציים. תיאורטיקאים שביקשו חלופה או איזון לעקרון המלוכה לא מצאו את מבוקשם בדמוקרטיה, אלא במסורת קלסית נגישה הרבה יותר ושונה באופן מהותי: המסורת הרפובליקאית.⁶

בצורתה ה"טהורה", הבלתי־ממוזגת עם צורות שלטון אחרות, הדמוקרטיה היא "שלטון הדמוס", קרי, שלטון העם. עקרון בסיסי זה פתוח כמובן לפירושים שונים. היוונים הבינו אותו כ"שלטון הרבים", להבדיל מ"שלטון המעטים" (אריסטוקרטיה) ו"שלטון האחד" (מונרכיה). מובן ש"הרבים" אינם "כולם": העם האתונאי הוא כלל האזרחים החופשיים ממין זכר. אבל חברי קבוצה זו, על־פי העקרון הדמוקרטי, מחליטים החלטות מדיניות במישרין ובאופן שוויוני, ומכהנים בתפקידים פוליטיים על בסיס רחב ככל האפשר, בהתאם למנגנונים שונים של רוטציה, בחירה או הגרלה.

מנקודת־ראות מודרנית, יש בדמוקרטיה היוונית שני מרכיבי־יסוד ארכאיים ללא תקנה: קשר־עין ואקסקלוסיביות קיצונית. בערי־המדינה היווניות היה כל אקט דמוקרטי כרוך בהתייצבות כל האזרחים בכיכר העיר ובדין פנים אל פנים בהשתתפות אחדים מהם ולעיני השאר. האזרחות היתה קניינו של מיעוט מקרב הגברים החופשיים, והפנאי שאיפשר להם לעסוק באורח פעיל בענייני המדינה נשען במידה רבה על עמלם של נשים ועבדים. כל עוד לא בוטל עקרון קשר־העין בכיכר העיר, התאימה הדמוקרטיה רק למדינות קטנות מאוד. ז'ן

6 גילוייה מחדש של המסורת הרפובליקאית באירופה המודרנית המוקדמת נזקף בעיקר לזכותם של Pocock (1975) ו-Skinner (1978).

ז'ק רוסו, גדול התיאורטיקאים של הדמוקרטיה בתקופה המודרנית המוקדמת, נאלץ להודות שדמוקרטיה "טהורה" תיתכן רק בערימדינה, כז'נווה מולדתו. ואילו העבדות, כפי שהראה הניסיון האמריקאי (ובעקיפין, באמצעות מושבות המטעים, הניסיון הבריטי וההולנדי), לא נמחקה כבסיס פרדוקסלי לדמוקרטיה המודרנית המתהווה עד אמצע המאה התשע־עשרה ועיצומה של המהפכה התעשייתית.

כבר בעת העתיקה נחשבה הדמוקרטיה ה"טהורה" למודל מפוקפק מבחינה אמפירית ותיאורטית. באתונה כשלה בתוך עשרות שנים בודדות, וכשלונה נתפס כמהותי, ולא מקרי (Arblaster, 1994: 16–17). ככל צורת שלטון "טהורה" נראתה הדמוקרטיה טרף קל להשחתה, וכשם שהמונרכיה עשויה להידרדר לרודנות והאריסטוקרטיה לשלטון של כת נוכלים, כך הדמוקרטיה מצויה על מדרון חלקלק המוליך לשלטון האספסוף, הקרוי אוכלוקרטיה. בטקסטים היווניים יוחד לעיתים השם "דמוקרטיה" לשלטון האספסוף עצמו, שלטון ה"רבים" נטולי האמצעים וההשכלה, נטולי המתינות והשלווה, הפועלים בהשראת יצרים ולא תבונה. סכנה זו נחרתה בעוצמה רבה בזכרונם של הוגים פוליטיים מאז ואילך. ב'ספר המדינה' של אפלטון האספסוף כפוף לשליטים־פילוסופים, וב'פוליטיקה' של אריסטו שלטון ה"רבים" מוקע כבלתי־יציב מטבעו. הלקח הדהד דרך פירנצה של סבונרולה, מלחמת־האזרחים האנגלית והמהפכה הצרפתית אל מכונני הדמוקרטיה המודרנית במאה התשע־עשרה: מן ההכרח לרסן ולסייג את הדמוקרטיה ה"טהורה".

לרשות התיאורטיקאים שזמנם קדם למהפכה הצרפתית לא עמדו אידיאולוגיות, אותם קבצים של נורמות, סמלים ואמונות שמתחברים לצורות משטר מודרניות, "צובעים" אותן ומעמידים להן סייגים. על־פי התפיסה העתיקה, הדרך לרסן צורת משטר "טהורה" אחת היתה למזגה עם צורות־משטר "טהורות" אחרות וליצור משטר "ממוזג" או "מורכב". כך עשו אריסטו, ואחריו פוליביוס, שהציעו משטרים הכוללים רכיבים מונרכיים, אריסטוקרטיים ודמוקרטיים. מודל זה עמד ביסודה של הרפובליקה הרומית, ושוכלל בידי התועמלן הגדול שלה, קיקרו, ובידי משמרי זכרה בימי־הביניים, מאוגוסטינוס הקדוש עד מרסיליוס מפדובה. התפיסה הרפובליקאית קובעת את טיב המשטר לא רק על־פי מספר השליטים־בפועל או האזרחים הפעילים פוליטית, אלא על־פי סגולת האזרחות הטובה הרווחת במדינה או על־פי חוקיה הטובים והיציבים.

לרפובליקאים של התקופה המודרנית המוקדמת היה טווח רחב למדי של אפשרויות פוליטיות: התנגדות למלוכה, בעיקר זו המתיימרת לעמוד מעל לחוק או למוסר (על בסיס זה התנערו ההולנדים מעול השלטון הספרדי), או מיזוג רכיבים מלוכניים ורפובליקאיים (כפי שנעשה באנגליה). גוף האזרחים הפעיל עשוי להיות רחב יחסית (כמו בוונציה מימי־הביניים ועד סוף המאה השמונה־עשרה), או מצומצם יחסית (כמו ברפובליקה האריסטוקרטית הפולנית במאות השבע־עשרה והשמונה־עשרה). עקרון־היסוד נשמר כל עוד האזרחות הטובה או החוקים או מוסדות השלטון באיזוןם ההדדי מקיימים מערכת פוליטית יציבה,

מתונה ונבונה. מודל זה מתאים לתפיסה לגליסטית וקונסטיטוציונית חזקה, כמו תפיסת "שלטון החוק" האנגלו-אמריקאית או "מדינת החוק" הגרמנית, ששאבו השראה מן המשפט הרומי. המודל הרפובליקאי מתיישב היטב גם עם אליטיזם פוליטי וחברתי. אין הוא תובע את שלטון ה"רבים", ובוודאי לא שוויון אזרחי מלא. די בשכבה רחבה מעט יותר מאוליגרכיה צרה, שכבת אזרחים שתהיה יציבה ואמידה, ועם זאת פעילה ופטריוטית, המכירה בעליונות החוק, כדי לקיים את תנאי היסוד של תפיסת הרפובליקה הקלסית.

המודל הרפובליקאי הרומי, לא הדמוקרטיה של היוונים, הוא מצע לידתו של הליברליזם. עניין זה נשכח תכופות וראוי להבלטה רבה. הוגי התקופה המודרנית המוקדמת, ממקיאווולי עד מאדיסון, שאבו את השראתם מפוליביזם ומקיקרו, ושמרו נפשם מדמוקרטיה "טהורה" נוסח קלייסתנס. פילוסופיית החירות המודרנית, שהתגבשה במאה התשע-עשרה תחת שם הגג "ליברליזם", הכירה מוקדם מאוד במורכבותו של המושג חירות ובצורך להגביל חירות של פרטים, שליטים ונתינים כאחד, כדי להבטיח חירות אזרחית. לשם כך עשה הליברליזם המוקדם⁷ שימוש בשתי אבני בניין מרכזיות: המסורת הרפובליקאית המחודשת ומסורת המשפט הטבעי.

תיאוריית הרפובליקה הקלסית הפכה לתכנית מדינית מודרנית בתיווכו של ניקולו מקיאווולי (Machiavelli), גולה פוליטי וקורבן התפרקותה של הרפובליקה של פירנצה. בד בבד עם ניתוח מבריק של שלטון היחיד האולטימטיבי בספרו 'הנסיך' (1513), ביקש מקיאווולי לבסס חלופה ערכית לשלטון זה, שאת נצחונו ראה סביבו באיטליה ובצרפת. הוא מצא אותה ברפובליקה של הרומאים. מקיאווולי – הבולט בקבוצה של הוגים פלורנטיניים – העמיד לפני התקופה המודרנית המוקדמת את האופציה הרפובליקאית המחודשת: משטר של אזרחים בעלי מחויבות פוליטית עזה ואומץ לב גברי, אזרחי וצבאי (ה*virtù*) המקיאוווליאני, שאינו דומה ל"סגולה הטובה" של ההוגים היווניים או של הנוצרים). ספרו האפקטיבי ביותר של מקיאווולי, עזבונו החשוב ביותר לדורות שאחריו, לא היה 'הנסיך', אלא דווקא 'עיונים בעשרת הספרים הראשונים של טיטוס ליוויוס' (שנכתב בין השנים 1513-1519). בספר זה נפנפו המהפכנים שחיסלו זמנית את המלוכה האנגלית, באמצע המאה השבע-עשרה, ומורשת זו, בגרסה ממותנת, השפיעה על לוק ועל מונטסקייה, בהגדירם את אותו פלא מדיני שאין שני לו: "החירות האנגלית". היה זה אותו "מומנט מקיאוווליאני", שעבר בזרם תת-קרקעי בין הוגים ומתקני-משטר אירופיים, שהתפרץ בעוצמה רבה במפעלם של אבות החוקה האמריקאית והפולמוסנים של המהפכה הצרפתית (Pocock, 1975).

המסורת הרפובליקאית לא היתה מהפכנית מעצם הגדרתה. רוב הוגי הדעות שלה

7 נקרא לו כך לשם הקיצור ובמחיר של אנכרוניזם קל. שם-התואר "ליברלי" במונח הרלוונטי קיים כבר במאה השבע-עשרה.

ביקשו לאזן את אידיאל האזרח הפעיל עם מסגרת חוקתית ייצוגית, שמקורה בחברה הפיאודלית בימי הביניים: אסיפה המייצגת באורח סמלי, ולא בתהליך של בחירה, את שלוש השדירות החברתיות הבלתי־שוות (בדרך־כלל הכנסייה, האצולה ו"פשוטי העם") מול הנסיך, שכוחו בפועל הלך והתחזק. רק באנגליה, בכור־מצרף מתמשך של מאורעות ורעיונות, נהפכה אסיפה פיאודלית זו לאב־טיפוס של הפרלמנט המודרני. מודל זה היה רחוק מאוד מדמוקרטיה, והוא הנחיל לפרלמנטריזם המודרני את תלותו (התקפה עד היום במידות מסוימות במשטרים שונים) בעיליתות חברתיות וכלכליות.

לעומת זאת, הדמוקרטים המובהקים של העת החדשה המוקדמת היו קיצונים דתיים. ההוגנוטים הצרפתיים הגולים, ה"משוויים" (Levellers) האנגליים, ובמידת־מה גם לוחמי העצמאות ההולנדיים – כל אלה העלו על נס את הרעיון של ריבונות העם – והם עשו זאת בראש ובראשונה כמיעוטים דתיים נגד שלטון כופה־דת. הטוענים שהעלו נחשבים לאבני־דרך בתולדות תורת הריבונות העממית. אבל, כידוע, כל המהפכנים הללו נכשלו. דמוקרטיה לא הוקמה בהולנד ואף לא באנגליה. רוב המתקוממים נגד צ'רלס הראשון באנגליה לא היו דמוקרטים כלל. השלטון שהקימו היה רפובליקאי חלקי, ונהפך עד מהרה לשלטון־יחיד נוסח קרומזול. כשלונו של ניסיון זה שכנע את רוב האנגלים והסקוטים שאין תחליף למלוכה, גם אם מן הראוי להגדיר מחדש את טווח פעולתה. עם זאת, הרסטורציה המלוכנית לא נתנה מענה לבעיית החירות העיקרית של המאה השבע־עשרה: בעיית חופש הפולחן והאמונה. ממנה נבעו שאלת השימוש הפוליטי במחלוקות דתיות, סכנת עריצותה של דת־השליט וסכנת דיכוי של אמונות־מיעוט (Van Gelderen, 1992; Aylmer, 1975).

כדי להסדיר את יחסי השלטון והנתינים בעידן של מחלוקות דתיות עזה (קתולים מכאן, אנגליקנים בתווך, פרוטסטנטים קיצוניים מכאן), נשענו הפוריים שבהוגים האנגליים על מסורת המשפט הטבעי. גם למסורת זו הדים רומיים, ומקורה בסינתיזה הגדולה שעשה תומס הקדוש מאקווינו בין המקורות הקלאסיים ואבות הכנסייה הנוצרית. המשפט הטבעי איפשר לראות את כל בני־האדם כשוים וחופשיים במקורם, ב"מצב הטבעי", וכמצטרפים אוטונומיים ושוים לחוזה־היסוד של המדינה, "האמנה החברתית". שוויון טבעי זה ואופיה הרציונלי והחילוני במהותו של המדינה הם תרומתו הגדולה של תומס הובס (Hobbes) להגות הפוליטית המודרנית. 'לוייתן' (1651) של הובס, שהיסטוריונים ופילוסופים פוליטיים קוראים בו מחדש בשנים האחרונות בעניין רב, אינו בעיקרו ספר על שלטון־יחיד אבסולוטי, אלא דווקא על הבסיס השוויוני והרציונלי של המדינה ועל הטבעיות והאוניברסליות של חירות האדם. לא במקרה גוברים לאחרונה קולותיהם של חוקרים הרואים בהובס את גדול ההוגים המדיניים בכל הזמנים. אין לשכוח, עם זאת, שתפקידם הפעיל של "הרבים" אצל הובס מסתיים ברגע כניסתם בעול האמנה החברתית והפקדת חירותם הטבעית בידי השליט. יש להם רגע דמוקרטי־ליברלי אחד בלבד, אף כי הוא רגע מושלם (Dunn, 1969; Skinner, 1996). אם הובס העניק נוסח עוברי לדמוקרטיה המודרנית, המשורר ג'ון מילטון (Milton) היה

אחד המנסחים המוקדמים של הליברליזם. מילטון תבע בראש ובראשונה חירות אינטלקטואלית: "הבו לי חירות לדעת, לבטא ולהתווכח בחופשיות על-פי מצפוני, מעל כל החירויות האחרות," כתב ב'אראופגיטיקה' (1644). תביעה זו הופנתה לא רק כלפי המלוכה, אותה תיעב, אלא דווקא כלפי הפרלמנט, המוסד שמילטון תמך בו במלחמת-האזרחים. כאן מצוי אחד המקורות של התיקון הראשון לחוקה האמריקאית, ובעצם של רעיון "מגילת הזכויות" כולו, פרי החשדנות הליברלית כלפי מוסדות השלטון באשר הם, גם ה"דמוקרטיים" שבהם.

צירוף מקורי של המסורת הרפובליקאית עם מסורת המשפט הטבעי הוביל את ג'ון לוק לניסוח המבריק ביותר של תפיסת "החירות האנגלית" לשימושה של המהפכה המהוללת (1688-1689). תהילתה של המהפכה הזו באה לה מבריתו נטולת האלימות⁸ של ג'יימס השני, המלך הקתולי בעל הנטיות האבסולוטיסטיות, ועליית בתו הפרוטסטנטית מרי ובעלה ויליאם מאורנז' כמלכים בחסד הפרלמנט. התוצאה היתה פשרה מדינית ודתית מסוג חדש: מלוכה פרלמנטרית, דת-מדינה אנגליקנית מתונה ושחרורם ההדרגתי של בני אמונות אחרות מקיפוח פוליטי וכלכלי. לוק, ואחריו מונטסקייה, השתיתו את "החירות האנגלית" על מבנה מורכב של חוקים, איזונים ומסדיים והפרדת רשויות השלטון.

ב'מסכת השנייה על הממשל המדיני' (1690) הצביע לוק על האיזון ההכרחי בין מלך ופרלמנט, כלומר, בין הרשות המבצעת והמחוקקת. מונטסקייה, אריסטוקרט צרפתי אנגלופיל, הוסיף ב'רוח החוקים' (1748) שלו גם את עצמאותה של הרשות השופטת. לוק ומונטסקייה לא היו דמוקרטים, כי אם רפובליקאים: שניהם העלו על נס את כוחה המייצב של האצולה, ושניהם סמכו את ידיהם על ההקבלה המסורתית, שימיה כימי פוליביוס, בין שכבות חברתיות שונות לבין מוסדות השלטון שבהשפעתן. עקרון האיזון הפוליטי נתפס אצלם כהרחבה של עקרון האיזון הבינמעמדי: שופטים, למשל, יהיו תמיד בני העילית החברתית והאקדמית, גם אם חברי-המושבעים מייצג פלח חברתי רחב יותר. הבית התחתון של הפרלמנט נבחר על-ידי אלקטורט גדול יחסית (אם כי הרבה פחות מכלל האוכלוסייה הבוגרת), אך בבית העליון יושבים אריסטוקרטים בזכות-אבות. מכניזם חברתי ומוסדי זה פועל היטב כל עוד החברה איתנה דיה ורבדיה השונים פטריוטיים דיים. אנגליה הדגימה עקרון זה היטב, ומדגימה אותו (בהצלחה הולכת ופוחתת) עד היום. המלוכה הפרלמנטרית האנגלית (למן 1689) והבריטית (למן 1707) לא החלה כדמוקרטיה ליברלית, אבל סיפקה לדמוקרטיה הליברלית את תבנית היסוד שלה. משום כך מועיל לזכור שהסדר מדיני וחוקי זה נוצר כדי לאזן בין שלטון-יחיד

8 חילופי השלטון עצמם היו נטולי אלימות, אך לא כן אכיפתו של המשטר החדש בסקוטלנד ובאירלנד, שם נשפך דם רב. מיתוס לידתה השלווה של המלוכה הפרלמנטרית הבריטית, אבן-יסוד בדימוי העצמי של הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, מתפורר כאשר מתבוננים בו מכיוון "השוליים הקלטיים" של הממלכה.

מוחלט לבין תביעות עממיות לשותפות בשלטון, וכך להבטיח יציבות כללית ועוצמה פוליטית לחברי הרבדים העליונים של החברה האנגלית והסקוטית.

החירות המדינית נוסח לוק מושתתת על אקטיביות פוליטית של מעטים. כנגד זאת, היא מביטיחה הגנה על זכויות מסוימות של כלל האזרחים – השילוש המוכר של הזכויות לחיים, חירות וקניין. ובנוסף מדויק ומפוכח יותר: רק המדינה, כאשר היא פועלת בהתאם לחוק, רשאית לשלול חיים, חירות וקניין. נוסח זה עשוי להיראות לקורא בן המאה העשרים כמתכון לשרירות לב טוטליטרית, אך יש לקרוא את לוק בהקשריו המידיים כדי להעריך את הצעד שעשה: את ההיתרים שהעניק לוק למדינה הוא שלל מן הכנסייה, ובכך הגה את ההפרדה החוקתית המודרנית בין הדת והמדינה (Dunn, 1969).

להיטותם של בני זמנו להתערב פוליטית בענייני האמונה של זולתם הדהימה ושעשעה את לוק. אם טעה שכני בעיבוד שדהו או בבחירת חתן לבתו, כתב לוק ב'איגרת על הסובלנות' (1690), בוודאי לא אתקוף אותו על כך. מדוע אנו ששים לצאת בכוח הזרוע והחוק דווקא נגד משגיהם של שכנינו בהבאת גאולה לנשמתם?⁹ ההגדרה המדינית שנותן לוק לכנסיות היא על דרך השלילה: אלה הם גופים נטולי זיכיון להפעלת אמצעי כפייה מטעם עצמם, והמוגנים, במגבלות ידועות, מפני כפייה מצד המדינה. אין כל רע בריבוי עמדות תיאולוגיות: נהפוך הוא: לכנסיות השונות יהיה אינטרס לפקוח עין זו על זו ועל ההסדר הפוליטי הכללי "כדי ששום דבר לא יהודש או ישתנה בצורת המשטר" ולבל תתעצם אחת מהן על חשבון האחרות ותחתור לדיכוי. כאן אפשר לשמוע הד של דוקטרינת הבלמים והאיזונים בין רשויות השלטון, וגם של הפלורליזם העקרוני שמלווה הוגים ליברליים מלוק ועד ישעיהו ברלין.

עם זאת, תמך לוק כמובן בבית-מלוכה אנגליקני ובשלילת הכתר ממלך קתולי. יתרה מזאת, הוא הצדיק שלילת זכויות אזרחיות מקתולים (שכמוהם כבוגדים בשל נאמנות מדינית כפולה) ומאמאיסטים (שהם פושעים-בכוח, באשר אין להם סיבה לקיים הבטחות ולכבד חוזים). בנקודה זאת חשוב להבחין בהבדל עקרוני בין אנגליה שלאחר המהפכה המהוללת, שנחשבה בעיני בני התקופה ל"מדינה חופשית" ושהינה עד עצם היום הזה מדינה בעלת דתי-מדינה המוגדרת בחוק ומלך שהוא גם ראש הכנסייה הלאומית, לבין מדינת-ישראל כפי שהיא מותווית בהכרזת העצמאות של 1948.

את ההבדל בין המדינה "האנגליקנית והחופשית" של לוק לבין המדינה "היהודית והדמוקרטית" שלנו ניתן להבין כך: לוק ומכונני המשטר האנגלי החדש של 1689 לא ראו בנצרות האנגליקנית ובמלוכה הפרלמנטרית שתי מערכות של נורמות הטעונות גישור ופישור. הבעיה היתה פרסונלית, בעיה של השתייכות דתית כמפתח לזכויות אזרח מלאות.

9 טיעון זה שביסוד הליברליזם הדתי של לוק אינו תקף נגד כפייה דתית ביהדות, כיוון שבה, בניגוד לתפיסת הגאולה האישית הנוצרית, נדרשת התנהגות קולקטיבית "נכונה" של העם כולו לשם גאולתו.

האנגליקניות לא סיפקה ערכים מתחרים לאלה של המלוכה הפרלמנטרית, אלא רק מפתח-כניסה אל "האומה הפוליטית", אל מעגל בעלי הזכויות לבחור ולהיבחר לפרלמנט, האריסטוקרטים הזכאים להחזיק במושב בבית-הלורדים, ובני משפחת המלוכה הרשאים לשבת על כס מלכי אנגליה וסקוטלנד. בעיית הדת והמדינה נוסח אנגליה היתה אפוא בעיה אנגלית טיפוסית של "מועדון אקסקלוסיבי" (exclusion) היה המונח הטכני שביסוד התביעה לשלול את כתר אנגליה מג'יימס הקתולי), ופתרונה היה הפתרון האנגלי הטיפוסי של הרחבה הדרגתית של החברות במועדון האזרחות המלאה: חברי כיתות פרוטסטנטיות לא-אנגליקניות במאה השמונה-עשרה, אחריהם קתולים, יהודים, חסרי-רכוש, נשים. האוניברסליות העקרונית שהנחיל לוק למדינה הליברלית הרחיבה עם הזמן את הגבולות שקבע הוא עצמו לחלקי האוכלוסייה הזכאים ליהנות ממנה. ואילו הדת האנגליקנית, מעבר לתפקידה כמגדירה את גוף האזרחים הראשוני, לא הציבה כל אתגר או תחרות לעקרונות החקיקה והמשפט הבריטיים. לראיה, מעולם לא עלתה שאלת האנגליקניות והחירות הבריטית אל סדר-היום הציבורי בבריטניה, בוודאי לא כפרדוקס הטעון פתרון או כיריבות הטעונה גישור. מצב זה שונה מעיקרו מן הנוסחה הישראלית, המצרפת דמוקרטית ליהדות בור-החיבור, ומבקשת לראות בהן שתי מערכות שונות ומשלימות אהדי של עקרונות לחיים ציבוריים.

חיסול החלופות התיאוקרטיות לממשל האזרחי - באנגליה ככמדינות אירופיות אחרות - נבע מריבוי של הכנסיות הנוצריות לאחר הרפורמציה, מכשלון נסיונות האיחוד ביניהן ומאימת המלחמות תחת דגליהן. מדע המדינה שצמח באירופה השסועה היה אפוא חילוני במהותו, ברוח מקיאווולי. לוק הוסיף נדבך חדש למסורת זו כאשר טען שגם הכנסייה וגם המדינה הן חברות וולונטריות, שחבריהן מצטרפים אליהן מתוך שכנוע והסכמה. כל כנסייה וכת דתית היא חברה של בני-אדם אשר בחרו להתאגד בה על-פי צו מצפונם, ואין זה רציונלי לכפות עליהם לנטוש או לקיים אותה. אבל המדינה - ועניין זה נעשה במשך הזמן חשוב יותר מכפי שהיה לוק יכול לצפות - גם היא חברה וולונטרית, האם-טיפוס של החברות כולן. אזרחיה נכנסו אליה באקט מובהק של בחירה: החתימה הראשונית על האמנה החברתית, וחתימת-ההמשך הסמלית של כולנו כל העת, נובעות מבחירה רציונלית מתמדת.

מעניין להיווכח שאחדים מיורשיו של לוק, שסמכו את ידיהם על מעמדן הוולונטרי של דתות וכיתות, דחו מכל וכל את עמדתו לגבי המדינה. ההוגים המדיניים הגרמניים, וביניהם הגל (Hegel) וטרייצ'קה (Treitschke), ראו במדינת-הלאום ארגון-על מקודש, מטפיסי או אורגני, שאין ביסוד החברות בו אקט של בחירה. הבדל זה מסמן את גבולות הליברליזם המדיני והינו רלבנטי בעקיפין גם לתפיסת המדינה הישראלית הרווחת. בדומה ללאומנות הגרמנית ולאטטיזם הצרפתי, ולהבדיל מן הגישה הליברלית הבריטית-האמריקאית, זיהו רבים ממקימיה של מדינת-ישראל את המדינה עם המרחב הציבורי באשר הוא, וראו בה מסגרת

פוליטית שאין בלתה. שיח ה"ממלכתיות" של בן-גוריון עמד בתשתיתה של תפיסה זו. אפילו סמיכות שמות העצם "מדינת ישראל", שאין לה כמעט מקבילה בשמותיהן של מדינות אחרות בעולם, מעידה על תפיסה זו. עקרונות הציונות וחוק השבות עמדו בניגוד מובהק לרעיון הבחירה הרציונלית שביסוד התפיסה של לוק ביחס לחברות בכלל ולמדינה בפרט. הזיקה של הישראלי-יהודי (ושל כל יהודי, שהוא ישראלי-בכוח על-פי חוק) אל מדינת ישראל אינה עניין של בחירה ותבונה, אלא של לידה ורגש: עניין זה מתבהר כאשר מתבוננים בגישה הרוחחת כאן לגבי ויתור מודע ומנומק על זיקה זאת.

נשוב אל לוק. בעיה אחרת שהוריש לממשיכי דרכו כרוכה בזכות ההגנה על הקניין, ובקשר ההדוק שייסד – כך טוענים מבקרי – בין חירות מדינית וחופש-פעולה כלכלי. תפיסת הקניין (property) של לוק אכן היתה דומשמעית: הוא דיבר על "קניין" במובן כללי של חיים, חירות ורכוש חומרי, ולחלופין במובן הספציפי והמקובל של רכוש חומרי בלבד (estate). אין ספק שייחס חשיבות מיוחדת לרכוש, והדגש הזה הפך את לוק, בעיקר בהיסטוריוגרפיה המרקסיסטית, לחוזה "הדמוקרטיה הבורגנית" (או "הדמוקרטיה הקפיטליסטית") ולנציגו הנאמן של אינטרס כלכלי מעמדי מובהק. גם ליברלים בני-זמננו רואים בלוק, כניסוחו של ס"ב מקפרסון, את אבי "האינדיבידואליזם הקנייני", גרסה שראוי לדעתם להחליפה בליברליזם אינדיבידואליסטי אנושי יותר או בליברליזם קהילתי יותר. עם זאת, בחינתו של לוק בהקשריו ההיסטוריים מצביעה על ריחוקו מאינטרס כלכלי "בורגני": הוא התנגד להסדרים המעמיקים את הפער בין עשירים לעניים. עמידתו על זכות הקניין נבעה מן העובדה ששני הקטבים שיצא לתקוף – האבסולוטיזם הקתולי של ג'יימס השני מכאן והפורטיזם הרדיקלי של המהפכנים ה"משוים" מכאן – שילבו כפייה דתית ופוליטית עם החרמת רכושם של מתנגדיהם. בהפקירו בידי המדינה את המונופול על הגנת הקניין, ביקש לוק למונע ממלך-בחסד-האל, או מכנסייה עממית כוחנית ונוקמת, את היכולת לשלול מיריבים את קניינם בד בבד עם חירותם הדתית והמדינית. לוק לא חזה ולא שיער שהמהפכה התעשייתית ואידיאולוגיית השוק החופשי יעמידו את הקניין עצמו בלב פולחן חילוני חדש.

ובכל זאת, בעקיפין, סלל לוק דרך אל "הליברליזם הכלכלי" של המאה התשע-עשרה. הוא ומונטסקייה – נתינים נאמנים של מונרכיות – התעניינו בחירותו של הפרט בדלת-אמותיו יותר מאשר בזכותו לקבוע את גורלו הפוליטי. בלשונו של ישעיהו ברלין, הם התמקדו ב"חירות שלילית", ולא ב"חירות חיובית" (ברלין, 1958). בכך ביצעו מהלך שניתן לכנותו, ברוח זמננו אנו, הפרטה של החירות. בניגוד גמור לדעתם של היוונים והרומאים העתיקים ושל הרפובליקאים חניכי מקיאווולי, אזרח נוסח לוק ומונטסקייה יכול להיות אדם חופשי לעילא ולעילא גם בלא שיטריח עצמו אל כיכר העיר, או אף אל הקלפי, כדי לממש את זכותו ליטול חלק בהכרעות מדיניות. אדם חופשי חדש זה עסוק דיו בעניינים אחרים, במסחר או בייצור או בחיי חברה. חירותו מתבטאת בעיקר במגבלות המוטלות על המדינה ועל הזולת ביחס אליו ואל קניינו.

הקורבן העיקרי של תפיסת החירות המודרנית הזו היה עקרון ה"וירטו" האזרחי הרפובליקאי, שנהפך לשריד מיושן ומוסרני בעיני התיאורטיקאים של החירות הקונסטיטוציונית. שגשוגה של אנגליה (ולאחר 1707, בריטניה הגדולה) יוחס בהתלהבות לתפיסת חירות זו. אנגליה מלכה במדעים, בטכנולוגיה, בימים, בשוקי אירופה ובנתיבי הסחר בעולם. וולטר הצעיר חזר נלהב מלונדון, וכתב ב'איגרות על-אודות האומה האנגלית' (Voltaire, [1733] 1967: 45): "ככל שהמסחר העשיר את אזרחי אנגליה, כן תרם לחירותם, וחירות זו מצידה העצימה את כלכלתם, ומכאן שגשגה המדינה לתפארה." בריטניה לימדה את ההוגים האירופיים של עידן הנאורות שקיים קשר בין חירות מדינית לחירות כלכלית, ועוד יותר מכך – בין פעילותם החופשית של פרטים רבים במסגרת מדינית נינוחה ובטוחה לבין עוצמתה של המדינה.

לזו הדיון הליברלי במאה השמונה-עשרה לא היה עוד ביחסי דת ומדינה, אלא ביחסי כלכלה ומדינה. כעת נסב הוויכוח העיקרי על זכותו של השליט – ועל הצדקת יומרתו – לווסת את הקשרים הכלכליים בין נתיביו ולכפות את מחותו על המחירים ה"טבעיים" של סחורות. המרקנטיליסטים העניקו לשליט זכות לפיקוח כזה, וסברו שהוא יעיל. הפיסיוקרטסים הצרפתיים, מייסדי אסכולה נגדית, תבעו להסיר את הפיקוח על תנועת סחורות ומחיריהן, בטענה ש"הטבע" הוא פקח אפקטיבי יותר מכל נסיך ומיניסטר. את התורה הכלכלית המתוחכמת ביותר יצר אדם סמית, מחברו הסקוטי של 'עושר העמים' (1776), שכפר הן במעשיות והן בצדק של התפיסה המרקנטיליסטית. הוא מיזג את גישתם של הפיסיוקרטסים עם דגש בריטי חדש שהושם באוטונומיה של השוק בעידן המודרני. שכלולם של אמצעי הייצור והתחבורה בעת החדשה, קבע סמית, מחייב התמחות, חלוקת עבודה וחירות פעולה מרבית בסחר בין פרטים ובין מדינות. החופש הכלכלי והאזרחי נוסח סמית הוא אפוא תולדה מובהקת של המודרניות: של קדמה טכנולוגית והאצת מנגנון השוק. אבל הגדרתה של המודרניות לפי סמית אינה מסתכמת בכך.

הדיונים הכלכליים של תקופת הנאורות נשענו על תפיסה מהפכנית של מוסר חברתי ושל תרבות. הזכות המוחלטת שתבע לוק לקניין הפרטי, והכבוד החדש שהעניקו הוגים כוולטר וסמית לעשיית העושר, קעקעו מסורת יהודית-נוצרית ארוכה, לפיה רעב דוחה קניין, ולעניי הקהילה זכות מוקנית – לפחות בשעת צרה ומחסור – ליטול חלק מהדגן שבשדות האצילים או באסמיהם (Hont and Ignatieff, 1983). ראינו כיצד נטש לוק מסורת זו לטובת אינדיבידואליזם חדש, בהציגו את הזכות לקניין תנאי לאוטונומיה של הפרט בחברה המקיימת חירות מדינית. דור אחד אחריו הופיעה טענה חדשה ומצודדת יותר, לפיה אנוכיותם של פרטים מגדילה בפועל את רווחת הכלל גם בלא שמישהו מתכוון לכך בפועל. ההוגה ההולנדי-האנגלי ברנרד מאנדוויל (Mandeville) פרסם היפותיזה זו בספרו 'משל הדבורים, או: חטאים פרטיים, רווחים ציבוריים' (1714). הטבע, כתב מאנדוויל, מקבץ ריבוא פעולות פרטיות שמטרתן קידום ענייניו של היחיד, ומפיק מהן תועלת לקהילה כולה. כך

פועלת כוורת הדבורים, וכמוה חברת בני האדם. גם ללא דת וללא מוסר חברתי מפותח נוכל לחיות בסדר וברוחה, כל עוד יינתן לנו לקדם את עניינינו הכלכליים באין מפריע. למאנדוויל היתה השפעה עצומה על מייסדי הכלכלה המדינית המודרנית. הפילוסוף הסקוטי דייויד יום קבע ברוח זו שעל השלטון למזער את השפעתו על השוק ולהניח לפרטים לבנות את עושרם במו ידיהם, ובכך להעשיר את החברה כולה (-287: 1882 [1752] Hume, 299). סמית, תלמידו של יום, טען שהעניים ירוויחו יותר מפעילותם החופשית של העשירים והיוזמים מאשר מסייגים והיטלים שהמדינה כופה על אזרחיה, ולו גם במסווה של צמצום פערים כלכליים. את הרעיון של מאנדוויל בדבר הפיכתה של אנוכיות פרטית לרווח ציבורי הנציח סמית באמצעות המושג "היד הנעלמה", זו המסדירה את פעילות השוק לטובת כלל משתתפיו ללא התערבות יתרה מלמעלה.

עם זאת, לא היה סמית "ליברל כלכלי" נוסח מילטון פרידמן. הוא הקפיד על עקרונות יסוד רפובליקאיים בקובעו שיש עניינים שחייבים להישאר בידי המדינה ולזכות בהגנה חוקתית ובתמיכה מתמדת של אזרחים בעלי מודעות פטריוטית: חינוך, תמיכה בחולים ובחלשים והגנה על הגבולות ונתיבי הסחר (Smith, 1776: Book V). לשוא ניסו היסטוריונים בריטיים בשני העשורים האחרונים להצביע לפני מרגרט תאצ'ר וחסידיה על אותם היבטים קהילתיים ב'עושר העמים' של סמית. אלה נותרו בגדר פרקים נעלמים למטיפיה הפשטניים של "היד הנעלמה".

עניין זה חשוב במיוחד להבנת תולדותיה של הדמוקרטיה הליברלית המערבית. מאנדוויל, יום, סמית ובן דורם הצרפתי קונדורסה (Condorcet) הנחילו לליברלים ה"כלכליים" של המאות הבאות את אמונתם ברציונליות של השוק החופשי. בכך היו לאבותיהם של המיקרו-כלכלה, הניתוח הכלכלי, תורת המשחקים ושאר ענפיה של הכלכלה המתמטית. מסורת זו השמיטה למעשה את שני הבסיסים של מוסר חברתי רצוני ופעיל שעמדו לרשות ההוגים בתקופה המודרנית המוקדמת, המצווה הדתית והוירטו הרפובליקאי. אבל כאשר התברר מעל לכל ספק שאין די באנוכיות של הפרטים להבטיח שגשוג לציבור כולו - והדבר התברר בצל ארובות בתי החרושת ומכרות הפחם של המאה התשע-עשרה, עם הילדים הפועלים והתעשיינים הפוריטניים קפוצי השפתיים שניבטים בנו מבין דפיו של דיקנס - לא היה בידי האסכולה הליברלית הכלכלית הזו עקרון אתי זמין וברשילוב בתפיסתה הרציונליסטית, המכניסטית והבלתי-אישית. התועלתנות, שניסתה למלא חלל זה, הסתפקה במדידה וכימות של אושר פרטי וקולקטיבי. כאשר ניסו הוגים תועלתניים - בעיקר ג'ון סטיוארט מיל - לדון במניעין, ייחודו, כבודו ומימוש יכולתו של האדם היחיד, הם נאלצו לשאוב השראה מרעיונות נוצריים או מן ההומניזם הרפובליקאי.

הנחותיהם של ההוגים האנגליים והסקוטיים בדבר טבע האדם השפיעו עמוקות על תפיסת החברה הפוליטית שלהם. הם ראו לנגד עיניהם ג'נטלמן (או לפחות עירוני מבוסס או איכר אמיד) פעיל ושוחר-חברה, אדיב אך איתן בדעותיו, שמיטיב לאזן בין האינטרסים שלו

ושל הזולת ועושה זאת בנימוס ובדרך־ארץ. המלה האנגלית commerce, כפי שהשתמשו בה סמית ועמיתיו, לא התייחסה רק לחילופי סחורות וכספים, אלא גם לחילופי "דברים" במובן רחב יותר: רעיונות, מלות נימוסין, משאומתן גופני ורגשי. הוגי האסכולה הסקוטית נטלו את עקרון האדיבות והאחריות הקהילתית ששרר בסביבתם החברתית כהנחה חיצונית ומשלימה למודל השוק החופשי שלהם. תביעתם לחירות כלכלית ומדינית לא הביאה בחשבון את האנוכיות משספת־הגרונות של התחרות הכלכלית המודרנית. הסיבה לכך היא שיום וסמית זיהו חברותיות ועידון (sociability, refinement) עם המודרניות עצמה (Phillipson, 1981).

בהקשר זה מסתמנת בבירור תפיסת־היסוד האליטיסטית של אבות הליברליזם הבריטי. מושג החירות המדינית והכלכלית של לוק, יום וסמית נשען אמנם על הנחות חברתיות, אבל הוא לא היה "סוציאלי" במהותו. המשטר התקין פועל אמנם להשגת "הטוב הכללי", אך לא נדרשת ממנו התעמקות פרטנית באושרם של יחידים ואין הוא מחויב לשינויים מעמדיים. ככלל, הפילוסופיה המדינית הבריטית לא התמקדה באנשים הרבים שמעמדם החברתי, אמצעייהם, מוצאם, חינוכם, מינם, בריאותם ואפילו מבנה אישיותם, מגבילים מאוד את רווחיהם מן האמנה החברתית. לאביונים וקבצנים, פושעים וזונות, תושבי אירלנד הקתוליים ונתיני המושבות לא היתה סיבה להתגאות בהישגי המהפכה המהוללת. לידם של אלה היתה אמנם משמעות מסוימת לזכות לחיים ולחירות שהמדינה ערבה לה – למשל ההגנה מפני מעצרשוא והזכות למשפט על־פי כללים קבועים – אבל זכות הקניין וחופש הפעולה הכלכלית לא התייחסו אל מצבם, והפרדת רשויות השלטון לא הועילה להם במאום. והנה, דווקא התקדימים לתפיסות "סוציאליות" חדשות, כדוגמת הזכות לחינוך יסודי והגישה ההומניטרית החדשה לאסירים ופושעים, מקורם בנאורות האיטלקית (בעיקר ספרו של בקאריה 'על פשעים ועונשים', 1764) וב"אבסולוטיזם הנאור" של פרוסיה ואוסטריה. פרידריך הגדול תמך באיכרו העניים, כשם שביסמרק הנהיג כעבור מאה שנים את מערכת הסעד המודרנית הראשונה, לא משיקולים ליברליים, אלא משיקולים של עוצמה מדינית. התפתחויות אלה חורגות משדות־גידולה של הדמוקרטיה הליברלית, ועם זאת הן קשורות להתפתחות של רעיון חירות אחר, קונטיננטלי, שהתחרה בעמדתם של לוק וסמית.

את התפיסה הלא־בריטית של חירות הפרט כאוטונומיה מוסרית־אינטלקטואלית גיבש בראש ובראשונה ההוגה יליד ז'נווה רוסו, ובעקבותיו הגרמנים קאנט, שילר (Schiller), הומבולט (Humboldt) והגל. האדם האירופי המודרני לא היה, לדידם, ג'נטלמן בריטי, דהיינו פרט בוגר ופעיל בקהילה הפוליטית ובשוק הכלכלי שיש להניחו לנפשו. הם ראו לנגד עיניהם יצור בלתי־שלם ובלתי־חופשי הטעון פיתוח של תבונתו וחירותו, שיחזור טבעיותו והבנתו ליפה ולנשגב, לפני שיוכל לתפקד (בעתיד הרחוק, לדעת רובם) כאזרח פעיל בקהילה פוליטית אמיתית. פער עצום ניכר בין תפיסה זו לבין הפרויקט של לוק וההוגים הסקוטיים. בעוד שהבריטים פנו אל הרומאים העתיקים לקבלת השראה רפובליקאית, חיפשו הגרמנים

ביוון העתיקה מודל לקשר "טבעי" בין אמת, טוב ויופי. הבריטים ראו בפעילות פוליטית מפתח לכבוד הפרט וחירותו; הגרמנים ראו באזרחות פעילה תוצר נלווה מאוחר, ולא מרכזי, של שחרור האדם מכבליו הרחניים. הבריטים ראו באדם "הומו אקונומיקוס"; הגרמנים, לפני קרל מרקס, ראו בו יצור של רוח ומוסר. על כך יעידו העיבודים הגרמניים הרבים לספרו של דניאל דפו (Defoe) 'רובינזון קרוזו' (1719). רוב ה"רובינזונאדות" הגרמניות התעלמו מן המיקרוקוסמוס הכלכלי והקולוניאלי שהקים לעצמו הגיבור היזום בספר המקורי, והכניסו לסיפור דגשים מוסריים ודתיים, ואפילו משפחתיים, שהיו זרים למקור האנגלי.

רוסו, בניגוד לתלמידיו הגרמניים, לא השעה את האדם הפוליטי. אמנם, בחיבוריו המוקדמים ראה את החברה המודרנית כמלכודת־מוות לאנושיות הטבעית, אבל בספרו רבי־ההשפעה 'על האמנה החברתית' (1764) חזר בו באופן חלקי מגישה זו. הספר העניק לחברה המודרנית ציוד מושגי חדש בדרך לתפיסת מדינה משוכללת יותר: המושג "הרצון הכללי", שרוסו קיווה לבססו כתשתית הערכית האולטימטיבית למשטר של ריבונות העם. הרצון הכללי נוסח רוסו אינו רצון הרוב, אלא רצון כל האזרחים. רוסו לא פתר את בעיית המיעוט במשטר המבוסס על הרצון הכללי, וזאת משום שחשב שהגשמת האישיות התבונית של כל פרט תיצור הסכמות מוחלטות ולא תותיר מיעוטים־מתנגדים בזירה הפוליטית. בכך הצטרף לשורה ארוכה של חסידי הרציונליות, שעוד נפגוש בחוליותיה השונות.

בתוך כך מסתמן במאה השמונה־עשרה ויכוח בסיסי על טבע האדם: האם, כטענת המלונכים והאריסטוקרטים, רוב בני־האדם אינם כשירים לשותפות בשלטון, או שמא כולם ניחנו בתבונה הבסיסית המאפשרת אזרחות פעילה, כטענת רדיקלים ורציונליסטים מסוימים? הגוי הנאורות נחלקו בין אליטיזם מוצהר נוסח וולטר לבין קביעה עקרונית שהתבונה היא אוניברסלית, כפי שביסס אותה קאנט. אבל גם מי שחזה התרחבות הדרגתית של מעגל האזרחים הפעילים לאחר חינוך ארוך־טווח – כפי שסברו רוסו, ג'פרסון ושילר – לא הטיף לפתיחה מיידית של שערי הממשל לפני ההמונים. ההסתייגות הכללית של הגוי הנאורות, ובכללם אבות החוקה האמריקאית, מדמוקרטיה לאלתר לא נבעה רק משמרנות ארכאית, אלא בעיקר מהכרה בצורך לרסן רגשות ויצרים עזים באמצעים תרבותיים וחוקתיים בטרם תינתן שררה להמונים. עם כל אמונתם בקדמה, הם לא זלזלו ברוע האנושי, בעיקר במצבים של שכרון־כוח. מהפכני־הדמים רובספייר העניק לעמדה זו, לדידם של אחרוני דור הנאורות, הזכחה אמפירית משכנעת.

הפרויקט המשותף להוגי הנאורות הבריטיים והקונטיננטליים היה החיפוש אחר סדר חברתי ומדיני שעליב פחות את התבונה, ייתן ביטוי טוב יותר לרגשות הנעלים – אהבה ואמפתיה – וירסן את היצרים השפלים – שנאה, קנאה ותאוות כוח. ביקורת הנאורות במאה העשרים, שבעיקרה משתלחת ברציונליזם הפשטני־כביכול של המאה השמונה־עשרה, נוטה להתעלם מהמבט החד והמפוכח של הוגי הנאורות על הרגשות והיצרים האנושיים. הנאורות לא שגתה בייחוס תבונה יתרה לאדם. לעומת זאת, ייתכן ששגתה באמונה שהעולם – עולם

הטבע, הכלכלה והיחסים המדיניים – נגיש לחלוטין לתבונה האנושית, אם רק תשחרר מכבלי הבערות והדעות הקדומות. הנחה זו היא אבן הפינה של הליברליזם הכלכלי והפוליטי, והצורך בתהליך חינוכי הדרגתי הוא יסוד רתיעתם של רוב "הפילוסופים של החירות" מדמוקרטיה לאלתר. במאה העשרים התברר ש"הרצון הכללי" הוא עניין שנוי מאוד במחלוקת, ושהליכים "רציונליים" לקבלת החלטות מדיניות וחברתיות אינם מניבים תמיד תוצאות "רציונליות". אבל בעיות אלה עוד לא הקדירו את אופק שמיהם של הוגי המאה השמונה-עשרה, שמסעם התבונני אל המדינה היותר טובה הוביל אל החוקה האמריקאית, אל הגיליוטינה ואל הסוציאליזם.

עידן המהפכות: דמוקרטיזציה של הליברליזם

שתי המהפכות הגדולות של המאה השמונה-עשרה, האמריקאית והצרפתית, לא כוננו דמוקרטיה ליברלית, אבל הן זירזו את הדמוקרטיזציה של הליברליזם; כלומר הביאו את רעיון החירות האזרחית לפתחם של אנשים רבים יותר מאי פעם. נוסף על כך יצרו שתי המהפכות הליכים דמוקרטיים מעשיים, שחרף חייהם הקצרים (במקרה הצרפתי) ומיעוט המשתתפים הפעילים בהם (במקרה האמריקאי), פרצו מחסום ישן של אי-אמון באפשרות תפעולן של דמוקרטיה מודרנית גדולות.

המהפכנים האמריקאיים כוננו משטר חוקתי רפובליקאי שהתבסס על עקרון הפרדת הרשויות על-פי לוק ומונטסקייה ועקרון ריבונות העם של רוסו, והתחייב עקרונית לזכויות האזרח שתבע לוק. הסמן הדמוקרטי של אבות המשטר האמריקאי היה תומס ג'פרסון (Jefferson), שמצא תימוכין בכתביו של תומס פיין (Paine), גרסה פופולרית ומעודכנת של רעיונות לוק. על-פי תפיסה זו, האזרחות הפעילה היא זכות אוניברסלית, וראוי לסלק בהקדם את המגבלות המוטלות על הגשמתה המלאה.

שונה היתה עמדתם של כותבי ה"פדרליסט" (1787-1788), מדיסון, המילטון וג'יי. היא היתה, בלשונם שלהם, "אנטי-דמוקרטית", כלומר, מנוגדת לדמוקרטיה כללית וישירה. הם העדיפו להגביל את מספר האזרחים הפעילים בפוליטיקה האמריקאית ולתת מרחב פעולה מוגן לעיליתות החברתיות. שיטת הייצוג האמריקאית, ששימשה מודל לדמוקרטיה מודרנית בעתיד, נתנה בידי הנציגים הנבחרים חופש רב של פעולה ושיקול-דעת. יוצרו של עקרון זה היה השמרן הבריטי אדמונד ברק (Burke), שביקש גם להבטיח שהמדינאי הנבחר יהיה משכיל, מנוסה ו"מקצועי" יותר מציבור בוחריו. בדרך זאת שולב חוט אליטיסטי במרקם החוקתי של הדמוקרטיה הייצוגית המודרנית.

בפועל, ניתנה אפשרות של פעילות פוליטית לכחמישים אחוז במוצע מאוכלוסיית הזכרים הלבנים בארצות-הברית, מספר גבוה ללא תקדים יחסית למדינות האירופיות הגדולות (Hicks, 1966:167). בכך נשבר הכלל שהוביל את רוסו, ורבים אחרים, לייחד את המשטר הרפובליקאי למדינות קטנות בלבד. עם זאת, הדמוקרטיה האמריקאית נוצרה בידי בעלי

עבדים, והעבדות היתה מוסד חוקי בחלק מן המדינות עד 1865. נתחים גדולים של האוכלוסייה הבוגרת, ובכללם נשים וצאצאי עבדים, קיבלו זכויות אזרח מלאות רק במהלך המאה העשרים, חלקם באיחור רב בהשוואה למדינות אירופיות.

חרף נתונים קשים אלה, מנגנון התיקון הפנימי של החוקה האמריקאית איפשר גידול הדרגתי של קטיגוריית האזרחים המלאים. "מגילת הזכויות", ובה עשרת התיקונים הראשונים לחוקה, שימשה למן ראשית המאה התשע-עשרה מכשיר של דמוקרטיזציה וליברליזציה. במאה העשרים נהפכו בתי-המשפט לבסיס של תיקונים חברתיים, בשל נכונותה הגוברת של הרשות השופטת לפקח על זיקתן של הרשויות האחרות לרוחה וללשונה של החוקה.

הדגם האמריקאי ממחיש את גמישותה וסגלנותה של הפילוסופיה הליברלית לאורך זמן. כמו רעיון החירות של לוק, כך גם החוקה האמריקאית כללה בתוכה, מעצם עקרונותיה, אמצעים להרחבה הדרגתית של מעגל הנהנים. ניתן לראות בתיקונים לחוקה, ובמנגנון התיקון עצמו, מעין "פתילים מושהים" של שיפור שמקורם בהצהרת-כוונות ראשונית גורפת. אבל דווקא הכוונה המוסרית החובקת-כל חשפה את המערכת החוקתית הזו לחיצי ביקורת רבים. הפער בין היומרה האוניברסלית לפרקטיקה המגבילה והמפלה – הן בחברה האמריקאית מבית והן במדינות החוץ המפוקפקת שניהלה ארצות-הברית לאורך תולדותיה – מלווה את הדמוקרטיה הליברלית האמריקאית כקללה חוזרת ונשנית (השוו נוח, 1994).

מקומה של המהפכה הצרפתית במסורת הדמוקרטיה הליברלית קשה יותר להגדרה. התיזה הידועה של יעקב טלמון (טלמון, תש"ו), שמצא במהפכה זו את ערש "הדמוקרטיה הטוטליטרית", המנוגדת מעיקרה לדמוקרטיה הליברלית, ספגה במשך השנים ביקורות מכיוונים שונים. היסטוריונים של המהפכה עמדו על עומק מחויבותם של המהפכנים לחירויות אזרח ועל הניסויים החשובים שערכו במוסדות ייצוגיים אותנטיים. עם זאת, הציוד הערכי של המהפכה הצרפתית, שהתגלם בסיסמה "חירות, שוויון ואחוה", חרג באופן משמעותי מן הנוסחות הליברליות האנגלו-אמריקאיות. בשלביה הרדיקליים, לא קידשה המהפכה הצרפתית את הקניין, לא התירה ריבוד חברתי, וחייבה את משתתפיה לרוחש איש לרעהו ולרעותו רגשות של אחווה. בכך סיפקה תקדים לרעיונות חברתיים שיתופיים ולתפיסות-קהילה המנוגדות, בדרך-כלל, לרוח הליברליזם. תפיסת החירות של המהפכה הצרפתית היתה, על-פי ההבחנות שהצעת קודם, קונטיננטלית ו"חיובית": היא הדגישה את חופש הפעולה הפוליטית על-חשבון הגנת הפרט משרירות הרשויות ומהתערבות שכניו. המהפכנים הצרפתיים היו אוניברסליסטיים יותר מן האמריקאים, והצהרת זכויות האדם שלהם כוונה לכל באי-עולם. מורשת המהפכה הצרפתית היא אפוא דמוקרטיה הרבה יותר משהיא ליברלית: סיסמותיה התעלמו מן העימות החריף העלול לפרוץ בין עקרונות החירות והשוויון או החירות והאחוה. יוצריה, ברובם, לא תבעו בטחונות חוקתיים לחירות הפרט. גם הרציונליזציה החוקתית נוסח נפוליאון, שהנחילה ליבשת אירופה את בסיסה המשפטי במאה התשע-עשרה, העדיפה את עוצמת המדינה על זכויות אזרחיה (Baker, 1987; Kaplan, 1995).

לצד המורשת החוקתית והממסדית של שתי המהפכות, נשארה גם ירושה חשובה נוספת: התביעה הרדיקלית לזכויות חדשות לקבוצות החלשות ביותר. לראשונה נידונו בציבור אפשרויות למתן זכויות פוליטיות ממשיות לנשים, לבני המעמדות הנמוכים בבריטניה, להמון הפריסי ולעבדים במושבות. תביעה זו מעניינת במיוחד בהקשרנו כאשר היא מסתמכת על המסורת הליברלית הבריטית, תוך תביעה ליטול ברצינות את המחויבות העקרונית של הליברליזם לאוניברסליות ולשוויון, כלומר, לחלות כללית של עקרונותיו ולהגנת זכויותיהם של המיעוטים והחלשים ללא תלות בעוצמתם הפוליטית.

כתביהם של תומס פיין *Rights of Man* (1791-1792), ומרי וולסטונקרפט *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), ממחישים את התהליך שכיניתי "הדמוקרטיזציה של הליברליזם". כמובן, גם רדיקלים צרפתים תבעו זכויות אזרחיות לנשים ולנטולי הקניין, אך נקודת המוצא שלהם לא היתה במסורת הליברלית השאובה מכתביהם של לוק, יום וסמית. בהקשר שאנו עוסקים בו מעניין להיווכח כיצד פולמוסנים כפיין וולסטונקרפט, שהיטיבו להכיר את השיח הליברלי, סחטו ומיצו ממסורת אליטיסטית זו חלק מן הפוטנציאל הדמוקרטי הגלום בה.

גישושים אלה להרחבת מעגל האזרחים על בסיס תפיסת הזכויות והחירות של לוק איפיינו את הנתיב ה"אטלנטי" אל הדמוקרטיה הליברלית. הוגים בריטיים, אמריקאיים וצרפתיים (בעידן שלאחר המהפכה) המשיכו לפתח את הכיוון הליברל-דמוקרטי בהסתמכם על פרשנות מרחיבה של הליברליזם. אך זו לא היתה הדרך היחידה להרחבת מעגל המשתתפים בשיח הציבורי ובקבלת ההחלטות המדיניות. בצרפת, גרמניה ואיטליה נוצרו במאה התשע-עשרה תורות אחרות של צדק חברתי, שבסיסן היה לאומני או סוציאליסטי. בגרמניה התגבש ליברליזם מסוג שונה מן התבנית הבריטית-האמריקאית. הליברלים הגרמניים, שתפיסתם היתה משפטית בעיקרה, הסתפקו בלגליזציה של המערכת המדינית בלא שתבעו מן המחוקקים הצהרה מחייבת בדבר זכויות אדם ואזרח. גישה פורמליסטית זאת הבדילה בין התפיסה הגרמנית של "מדינת-חוק" (*Rechtsstaat*) לבין המורשת הליברל-דמוקרטית שהתפתחה משני צידי האוקיינוס האטלנטי.

הרבע האחרון של המאה השמונה-עשרה חולל אפוא מפנה מכריע בתפיסת החברה והמשטר של אירופים רבים. שתי המהפכות של שלהי המאה סיפקו דגמים חדשים ומעשיים להגדלת הציבור השותף להכרעות פוליטיות. מכאן ואילך, בתהליך איטי ובלתי-רציף, התרחב מעגל האזרחים הפעילים בארצות אירופה ומושבותיהן ובצפון אמריקה. הרפובליקניזם האליטיסטי והזהיר של התקופה המודרנית המוקדמת, שתבע השכלה ורכוש כתנאי לאזרחות, התחלף בתפיסה דמוקרטית חדשה, שהתקדמה, עקב בצד אגודל, אל חלות כללית של המושג "אזרח".

אבל תהליכי הדמוקרטיזציה הללו היו שונים זה מזה, בין השאר בשל ההבדלים בגרעינים האתי, בתורות המוסר שסיפקו להם הצדקה. הן הלאומנות, הן הסוציאליזם והן

הגללים של "מדינת החוק" תבעו הרחבה של המושג אזרחות. אבל תפיסות אלה נבדלו זו מזו, ומן המסורת הדמוקרטית הליברלית שאנו עוסקים בה, בהבנת טבע האדם ויחסו לקהילה. החלק הבא של סקירה זו יתמקד בעיקר באותם תהליכי דמוקרטיזציה ששאבו את השראתם מתפיסות החירות והזכויות של הליברלים הבריטי-האמריקאי.

המאה התשע־עשרה: קרקע נביטתה של הדמוקרטיה הליברלית

במאה התשע־עשרה נערכו רוב הניסויים החשובים בתיאוריה ובפרקטיקה הדמוקרטית הליברלית במדינות שכבר היתה להן היסטוריה בתחום זה – בריטניה וארצות הברית, ובמידה מסוימת צרפת. מדינות אלה היו ראשונות בהרחבת בסיס ההשתתפות הפוליטית, ובשלושתן נכתבו חיבורים חשובים לגיבוש התפיסה המדינית החדשה. בעיקר בבריטניה פותח המימד הליברלי של תפיסה מדינית זו תוך שיג ושיח פורה עם ניסויים סוציאליסטיים שונים (Gray, 1986: ch. 4). לעומת זאת, התנועות הלאומיות שפרחו באירופה הקונטיננטלית אימצו רק חלקים מסוימים מאוד של ההשקפה הליברלית, והפקיעו את מושג החירות שלה מן הפרט האזרח (או הפרט־הסוחר) לשימושן של ישויות קולקטיביות בדויות – האומות המשתחררות (Anderson, 1983).

בבריטניה התפתח בתקופה זו רבי־שיח בין שמרנים, ליברלים וסוציאליסטים לגוניהם. העמדה הליברל־דמוקרטית הבהירה ביותר שצמחה מדיון זה היא של ג'ון סטיוארט מיל, בנו ותלמידו של הפילוסוף התועלתן ג'יימס מיל, חניך אוניברסיטת אדינבורו. מיל האב התמקד בפילוסופיה של המוסר, וביקש להצדיק את העמדה התועלתנית, המבוססת על מדידה והשוואה של מידת התועלת הצומחת לפרטים ולקבוצות מכל פעולה ופעולה. עמיתו ג'רמי בנתם (Bentham) התעניין בעיקר בדרכים להכוונה ממשלתית יעילה של תועלת הכלל. מיל הבן, לעומתם, ניגש הישר אל הפוליטיקה, ותבע להרחיב את שורות המשתתפים בה. הוא הסכים עם הוגי הנאורות הסקוטית שחופש מחשבה ופעולה לפרטים בכל מישור ציבורי יעצים את טובת הכלל. עוד יותר מן הסקוטים, הדגיש מיל את חשיבות ריבויים של דעות וסגנונות־חיים, אותה הווייה פלורליסטית שהמאה העשרים זיכתה אותה בכינוי "שוק חופשי של רעיונות". מיל לא ייחס חשיבות שווה לכל השקפה ולא כפר בקיומם של רעיונות אויליים ורעים, אך האמין ששיטתו תבטיח את הישרדות הדעות הטובות ביותר במאבק פתוח וגלוי. הקריאה ב'על החירות' (1859) של מיל חושפת את המעבר המרתק שלו ממטפורת השוק של סמית למטפורת הברירה הטבעית של צ'רלס דרווין (Darwin): הליברליזם הבריטי נוצק בדמיו של עולם־פעולה "טבעי" שהחזק גובר בו על החלש, וזאת לטובתו ולקידומו של "עניין כללי". עם זאת, מיל לא היה בשום פנים דרוויניסט חברתי: מרחב החירות שהציע נועד לסנן רעיונות, לא בני־אדם. כמו סמית, גם מיל האמין ששיטת התחרות החופשית שלו תניב שיפור במצבם של כל השחקנים.

עמדה עקרונית זו מקורה בשני מאפיינים. ראשית, מיל, כמו סמית, היה נוצרי מאמין. שנית, מיל ירש מן הנאורות הסקוטית לא רק את תפיסת "היד הנעלמה", אלא גם את הציווי המוסרי הרפובליקאי, התובע אחריות של ולמען כל חברי הקהילה. לכן הדגיש את התועלת שיפיקו כל בני-האדם, גם החלשים ביותר, מן התחרות החופשית של השקפות ונהגים. מכאן גם החשיבות שבהשתתפות מירב האנשים במשחק הפוליטי והכלכלי. דמוקרטיה היתה לדידו השדה הסביר ביותר לדינמיקה פלורליסטית כזו. מיל היה עקבי דיו לתמוך בטיעונה של עמיתו ובת-זוגתו הרייט טיילור (Taylor) בעד מתן זכויות אזרח מלאות לנשים. בעניין זה חרגו טיילור ומיל מן המסורת הרפובליקאית הגברית מאד וגם מן המסורת הפמיניסטית המוקדמת מבית-מדרשה של וולסטונקרפט, וכפרו בקיומו של "טבע נשי" אינהרנטי. נשים וגברים, טענו באמצעות חיבורו של מיל 'שעבודן של נשים' (1869), הם חיות פוליטיות במידה שווה.

עמדותיו של מיל חודדו בוויכוח בין שתי עמדות ליברליות במהותן, אבל לאו דווקא דמוקרטייות: הליברליזם הכלכלי והליברליזם החברתי-הפטרנליסטי. עם הליברלים הכלכליים, שהצליחו לבטל את הפיקוח על סחר בדגן ב-1846, נמנו רדיקלים חברתיים דוגמת ריצ'רד קובדן (Cobden), אך גם אנשי שוק חופשי ו"לס-פייר" (laissez faire) מובהקים דוגמת הרברט ספנסר (Spencer), וולטר בייגהוט (Bagehot). בגרסתיה הקיצונית הצמיחה אסכולה זו את הפרשנות ה"מנציסטית" האכזרית, משספת-הגרונות, לתורת אדם סמית ולאתוס ההצלחה הפרוטסטנטי: ההון, התעשייה והסחר מכתיבים את יחסי הכוחות החברתיים, התעשרות היא גמולם של החריצות והכישרון, ואבוי ליזם הכושל ולפועל שבתחתית הסולם. תפיסה זו, כפי ששמה מרמז, השפיעה על מתכונתם של יחסי עבודה ושוק במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה באיזורים התעשייתיים של בריטניה. אבל לדידנו מעניין יותר הליברליזם השמרני של בייגהוט, המאיר עד היום את דרכו של כתבי-העת רבי-השפעה שייסד, ה'אקונומיסט'. בעולמו של בייגהוט הכלכלה מנוהלת - והקדמה מושגת באמצעותה - בידי ממשלות ואנשי עסקים נבונים, ולא דווקא מרושעים. ההמונים מונעים בכוח ההרגל, המוסכמה והכבוד, ונלהבים מטקסים וסמלים ממלכתיים. חריפותו של בייגהוט באיבחון ריטואלים כאמצעי שליטה מתוחכמים לא נפלה מזו של מבקרים פוסט-מודרניסטיים מאה ועשרים שנים אחריו; אלא שבייגהוט, בניגוד להוגים בני-זמנו, ובראשם מישל פוקו (Foucault), טען שעורמת המדינאים ואילי-הכלכלה מסוגלת לשרת יעדים מוסריים, וכי מן הראוי שכך תעשה.

מקובל לראות את הליברליזם הכלכלי כניגודו של הליברליזם המדיני-התועלתני נוסח בנתם: זה מטיף לחירות מוחלטת ול"זכות להתעלם מן המדינה" (כלשונו של ספנסר), וזה תובע פיקוח ממשלתי על רדיפת התועלת של הפרטים. בנתם, ממציא בית-הכלא הוויקטוריאני, דגל ברציונליזציה של החברה לכל רבדיה, והניח שסדר חברתי וכלכלי "נכון" הוא פרי פעולה ממשלתית "נכונה". עמדה זו הוקעה במאה העשרים כאמונה יתרה בכוחם של מוסדות

ותקנות; פרידריך האייק (Hayek) קרא לה "הכשל הקונסטרוקטיביסטי". אבל מנקודת-ראותו של האיש הקטן, נטול העוצמה הכלכלית והפוליטית, לא היה הבדל מהותי בין שתי הגישות: הפטרנליזם של בייגהוט איש השוק החופשי לא היה שונה במהותו מן הפטרנליזם של בנתם, אדריכל הממסד. יתרה מזאת, בין שני הקטבים הללו של הליברליזם הבריטי היה דמיון בעניין מכריע בחשיבותו: הפרט היה אמנם בראש מעייניהם, אבל רק כ"קליינט" – לקוח של הממשל או שחקן כלכלי – ולא כשותף בשלטון. במובן חשוב זה, נתח גדול של הליברליזם הבריטי לא היה דמוקרטי.

עניין זה ראוי לתשומת-לב יתרה: אנו מתבוננים כאן בכרומוזום האוליגרכי של הליברליזם המערבי, במרכיב שמשווה עד היום גוון מתנשא ומסתגר להשקפות ליברליות מסוימות. השתתפותו הפוליטית הפעילה והמתמדת של אדם בקהילתו, לזו הדמוקרטיה העתיקה ועקרון-היסוד של הרפובליקניזם הקלסי והמודרני, היתה עניין שולי או עתידי הן לחסידי השוק החופשי והן לתועלתנים נוסח בנתם. תפיסת החירות של ג'ון סטיוארט מיל, שתבעה מלכתחילה זכויות אזרח מלאות וחילופי דעות פוליטיים, היתה למעשה עמדת מיעוט בקשת התפיסות הליברליות. באורח פלא, גברה עמדת המיעוט הזו עד מהרה על העיליתיות הפטרונית של הרוב. לנוכח הריטות המרשימה של דוברי הליברליזם הלא-דמוקרטי הבריטי, קל לעיתים לשכוח שידם היתה על התחמונה, עוד בימי חייהם.

האצת תהליך הדמוקרטיזציה בבריטניה, בארצות-הברית ובמדינות אירופה בשלהי המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים היא עדיין בגדר תעלומה הטעונה פענוח. הליברליזם הבריטי נחל בלא ספק הצלחה מדינית: המפלגה הליברלית החליפה את קודמתה הוויגית והביאה לשלטון ארבעה ראשי ממשלה, מגלדסטון (Gladstone) ועד לוידיג'ורג' (Lloyd-George). זאת אף-על-פי שההשקפות הליברליות גשארן מסוכסכות. לא במקרה התפצלה המפלגה הליברלית הבריטית פעמיים, בשני המקרים מתוך ויכוח על שאלות מדיניות שהיה להן פן מוסרי עקרוני: שאלת האוטונומיה לאירים והוויכוח על צדקת מלחמת-הבורים. אבל מגמה משמעותית אחת הלכה והסתמנה: דמוקרטיזציה של הפוליטיקה הבריטית. בבריטניה נעשו במהלך המאה רפורמות אלקטורליות אחדות שהרחיבו באופן ניכר את ציבור בעלי זכות הבחירה לפרלמנט, ועל סף המאה העשרים התמקד הדיון הציבורי בשאלת זכות הבחירה לנשים. נחקקו חוקים רבים בעלי משמעות חברתית וכלכלית שנשאו את רישומם של רעיונות סוציאליסטיים. המפלגה הליברלית הובילה מהלכים אלה – מתוך שכנוע פנימי או ויתור פרגמטי – עד שנדחקה הצידה עם עליית הלייבור במהלך השנים 1918-1922 (Freedon, 1986).

הדיאלוג בין ליברליזם וסוציאליסטים בבריטניה כלל הפנמה הדדית של ערכים שהיו ממילא חופפים בחלקם. הן ליברלים רדיקליים והן סוציאליסטים תבעו שינויים מיידים במבנה החברה והשלטון. כבר במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה הגו הצ'רטיסטים (Chartists) תזכנית של דמוקרטיה מדינית שלמה, עם זכות בחירה אוניברסלית לגברים,

בהנחה ששוויון כלכלי יבוא בעקבותיה. אך ההוגים הסוציאליסטיים כפרו בתקווה הליברלית החסודה שדמוקרטיזציה מדינית תצמצם מניה וביה את הפער הכלכלי. בארצות הברית, שעוד לא היתה בה מפלגה שנקראה "דמוקרטיה", נשארה בעינה בעיית הזהות בין העיליתות הפוליטית והכלכלית: "נראה שקיימים שני מעמדות נפרדים, העשירים והעניים, המדכאים והמדוכאים, החיים מעמלם והחיים מעמל אחרים, האריסטוקרטים והדמוקרטים," כתב ה־Mechanics Free Press בפילדלפיה ב־1829 (Kohn, 1945:184). הרפורמטור הבריטי אואן (Owen), הסוציאליסטים הצרפתים סן־סימון (Saint-Simon), פורייה (Fourier) ופרודון (Proudhon), וכן מרקס ואנגלס (Engels), מתחו ביקורת משותפת על תכניות הדמוקרטיזציה שנקודת־מוצאן פוליטית וחוקתית, ולא כלכלית וחברתית. הם ראו בהן זבוז זמן במקרה הטוב והונאה מתוחכמת במקרה הרע. ריאורגניזציה כלכלית מתוכננת נתפסה על־ידם כתנאי לדמוקרטיה אמיתית. רובם הסכימו עם עמדתו של פורייה שהקניין הפרטי הוא גזל. הנחה זו כשלעצמה סימנה את מקום החיץ הבלתי־חדיר בין הליברליזם (גם בגרסתיו הפרוגרסיביות) לבין הסוציאליזם (הן בגרסתיו האוטופיות והן ה"מדעיות"). הוויכוח לא נסב אפוא על דמוקרטיה, אלא על הלגיטימיות של הקניין הפרטי ועל משמעותו של אי־השוויון הכלכלי בין בני־אנוש.

התחזקותה המהירה של המגמה הדמוקרטית בחלק האחרון של המאה התשע עשרה ניתנת להסבר חלקי בכך שתנועות ומסדרים שמרניים או מתונים – וביניהם הקיסרות הגרמנית, המפלגה הליברלית הבריטית והמפלגה הפרוגרסיבית האמריקאית – הפנימו חלק מן המצע הסוציאליסטי תוך ריסון ודחיקה של מרכיביו הרדיקליים. העיליתות העדיפו, בריש גלי, את הרחבת הגישה אל הקלפי ואל הפרלמנט, על חיטוט בארנקן בשם הצדק החברתי. הגנת הקניין הפרטי תבעה ויתור בכל הנוגע בשילובם של רבים יותר ב"אומה הפוליטית", במעגל המצביעים והנבחרים לבתי־המחוקקים. פירות המהפכה התעשייתית ושכלולן של מערכות המיסוי והגבייה איפשרו הפניה של כספי מדינה רבים למימוש חקיקה סוציאלית, ובכללה חוקי חינוך ובריאות, ביטוח לאומי והגנת השכר. צעדים אלה בלמו רדיקליזציה חברתית וסיפקו בסיס חומרי ואינדוקטרינציה (באמצעות בתי־הספר) לשילובם של ההמונים בקהילה הפוליטית, ובטווח הרחוק – ל"התברגנות" של מעמד הפועלים.

ניסיון דומה, מוצלח פחות, של דמוקרטיזציה מבוקרת וזהירה נערך בקיסרות האוסטרו־הונגרית בשלהי המאה התשע־עשרה. אלא שכאן לא היה השד שביקשו השלטונות להחזיר אל הבקבוק סוציאליסטי, אלא לאומני. הניסיון לכונן פלורליזם תרבותי ואפילו חופש דת, ביטוי ומחשבה ללא ייצוג פוליטי הולם או פתרון פדרלי לישויות הלאומיות המתעוררות לא הספיק כדי לקיים את המארג המתפורר של אימפריה רב־לאומית. הפלורליזם האוסטרו־הונגרו־סלבי, דגם קדום של רב־תרבותיות בישות מדינית אחת, היה חלש מדי וכנראה נוצר מאוחר מדי. כשלונה של האימפריה האוסטרו־הונגרית לארגן את מרכיביה האתניים, התרבותיים והלשוניים במסגרת מדינית מודרנית היה בגדר אזהרה לעתיד: הדמוקרטיזציה

המתהוות לא סיפקו מענה לבעיות הנובעות מריבוי זהויות תרבותיות. כישלון זה לא נבע מכך שדמוקרטיזציה אלה צמחו בחממות חד-לאומיות וחד-לשוניות (בבריטניה היו וולשים, סקוטים ואירים, בצרפת ברטונים ואלזסים, בארצות-הברית ילידים אינדיאניים, צאצאי עבדים שחורים ומיעוטים מהגרים), אלא משום שהדמוקרטיה לא נתפסה, בחילופי המאות התשע-עשרה והעשרים, כמונחים של זהות, אלא כמונחים של חירות. הבעיה של תרבויות המיעוט בהקשר הדמוקרטי-הליברלי לא התפרצה במלוא עוצמתה עד השליש האחרון של המאה העשרים.

לבריטניה ולארצות-הברית היה חלק חשוב בביסוס שמה הטוב של הדמוקרטיה המושגת על זכויות אזרח. אחת מהן היתה מעצמה מבוססת, והאחרת – כוח עולה; וכמו אנגליה לאחר המהפכה המהוללת, הצלחתן הכלכלית והמדינית זוהתה עם "פילוסופיה של חירות". סיפור ההצלחה של "העמים דוברי האנגלית", כפי שהנציח אותו וינסטון צ'רצ'יל (Churchill, 1958–1967), הוא אחד מן המיתוסים הגדולים של המאה העשרים.¹⁰ אך יש בין המודלים המצליחים הללו כמה הבדלים מעניינים.

בבריטניה אימצו פוליטיקאים ליברליים רבים גישה סוציאלי-דמוקרטית, שהלכה והתחזקה. עניין זה ראוי להדגשה כנגד הזיהוי, הרווח בעיקר בעשורים האחרונים, בין "דמוקרטיה ליברלית" ל"דמוקרטיה קפיטליסטית". עוד לפני מלחמת-העולם הראשונה, שנהוג לראות בה את מחולל הדמוקרטיזציה הגדול ביותר בהיסטוריה של המערב, כבר הנהיגה המפלגה הליברלית הבריטית שורת רפורמות בתחום החברה והרווחה – ביטוח לאומי, מיסוי מתקדם, חינוך מסובסד – הממחישות את עוצמת המרכיב הסוציאלי-דמוקרטי במדיניותה. למרות האופי הפטרנליסטי של חלק מהרפורמות האלה, הדגש שהושם בחינוך לכל התבסס על ההכרה בכורח כניסתם של בני מעמד הפועלים למעגל האזרחות הפוליטית. כעבור עשורים רבים ניסו המפלגות הליברליות והסוציאלי-דמוקרטיות לכונן שוב ברית בבריטניה בשנים 1983–1987. ברית זו נכשלה אמנם בקלפי, אך לא היה פגם בהגיזנה הפוליטי. הליברליזם הבריטי לא התמצה אפוא במתירנות כלכלית בלבד, ואף לא באליטיזם אנטי-דמוקרטי – זה אשר דובריו הויקטוריאניים נחלו למעשה תבוסה.

בארצות-הברית לא הושגו חקיקות חברתיות בסדר-הגודל הבריטי והצפון-אירופי. מאבקים להשגת הסדרים סוציאלי-דמוקרטיים, בין שנעשו על רצפות בית-החרושת ובין בבתי-המחוקקים, נכשלו ברובם והותירו את אזרחי ארצות-הברית עם רשת-ביטחון חברתית דקה למדי. אך לאמריקאים היה יתרון אחר (לאו דווקא שקול בערכו). בבריטניה, למרות הדמוקרטיזציה ההדרגתית, לא נמוג מעולם הריבוד המעמדי. גם כיום, למרות הסחף המהיר באינסטינקט המלוכני של בריטים רבים, אין מסתמנת אינטגרציה חברתית של ממש

10 במונח "מיתוס" כוונתי לעיבודן של עובדות היסטוריות במתכונת עלילתית, מסעירה, המקבעת זהות עצמית או דימויים של האחר. אין הוא בהכרח בדיה של יש מאין, או פרי של מניפולציה מכוונת.

במערכת החינוך ובעיליתות הפוליטיות והמשפטיות. מבחינה זאת שונה מאוד הוא הדגם האמריקאי, כפי ששרטט אותו גדול התיאורטיקאים הצרפתיים של הדמוקרטיה הליברלית, אלכסיס דה טוקוויל.

ספרו של טוקוויל 'על הדמוקרטיה באמריקה' (1835-1840) ניתח את "האינסטיטוט הדמוקרטי" האמריקאי. טוקוויל, ליברל נלהב ודמוקרט מסויג, לא נתן אמון מלא באזרחים ובתבונתם, ולחיזוק דבריו הצביע על האינטלקט האמריקאי ה"דמוקרטי", חובב ההכללה וההפשטה. הוא גם ראה את דתיותם האיתנה של האמריקאים כמימוש הצורך הטבעי בסמכות רוחנית, המתחזק דווקא בדמוקרטיה, בעוד שצרפת המלוכנית הצמיחה אתיאסיסטים פורקייעול. האינדיבידואליזם מוביל דווקא לקונפורמיות ולתלות בדעת-הקהל, והאגואיזם והחמרתנות של הפרט - ועימם אדישות אזרחית - פועלים לטובת המדינה הריכוזית, שסכנת רודנות בצידה. הפתרון הטוקווילי, שאת סימניו מצא באמריקה, הוא קיומה של דמוקרטיה ברמה המקומית ומתן סמכויות לאזרחים בסביבתם הקרובה. לרעיון זה היו כמובן שורשים רפובליקאיים, אך טוקוויל הוסיף לו את תחושת האובדן החריפה הייחודית לצרפתי, שארצו התרוקנה מן הפריפריות הפוליטיות שלה ועושרה האזרחי והציבורי נשאב לוורסאי ולפריס. ארצות-הברית עוד היתה יכולה לטפח את הביזור הפורה שאבד לצרפת, ושאותו ביכה טוקוויל בספרו 'המשטר שהיה והמהפכה' (1856). אבל לטוקוויל לא היה די בפעלתנות פוליטית מצומצמת, והוא צירף לה עולם חדש של חברות ואיגודים פרטיים וולונטריים שמטרתם להפיץ דעות ורעיונות, לבצע יוזמות ולאפשר לפרטים להתאגד באורח לא-רשמי ולעזור לעצמם. כאן, בחברה האזרחית הרחבה והתוססת שמצא טוקוויל באמריקה, ניכרים הדים של ג'ון לוק הפחות-מוכר. יש אפוא מסורת ליברל-דמוקרטית החורגת משאלות המשטר וחלוקת הסמכויות, החוקה והפיקוח הכלכלי, היד הנעלמה והשוק החופשי, ונוגעת בפעילות התנדבותית על בסיס מצפון ציבורי של האזרחים, לצד הממשלה ומעבר לתחומי נגיעתה.¹¹

התובנה של טוקוויל עודנה רלוונטית ביותר על סף המאה העשרים ואחת. כשלון הדמוקרטיזציה של חלקים גדולים בעולם החוץ-אירופי והמצב הרופף באיזורים אירופיים נטולי מסורת דמוקרטית חזקה מעידים על בעיות-מיקרו" במקומות בהן הונהגה דמוקרטיה ב"מאקרו". גם מילונים וספרי לימוד מתעלמים מכך שלא רק מדינה או צורת משטר יכולה להיות "דמוקרטית", אלא כל חברה באשר היא: קהילה יישובית, אגודה, תאגיד, פקולטה, בית-ספר (ויש הטוענים גם משפחה). בהקשרים אלה אין מדובר בתקנון כתוב דווקא, או לא

11 ראו בעיקר Habermas (1959). המושג "חברה אזרחית" בהקשר זה מוטעה במקצת, שכן הוא מבוסס על הבחנתו השרירותית של הגל בין "חברה אזרחית" ו"מדינה". לדידו של לוק, נציג אותנטי יותר של מסורת ה־societas civilis של המשפט הטבעי, המדינה התקינה היא היא "החברה האזרחית", בהיותה הגדולה והחשובה שבהתאגדויות הוולונטריות.

רק בו, אלא במערכת של הרגלים ומסורות: ניהול הליך תקין של קבלת החלטות, פרסום מידע רלבנטי ברבים, הרגלי ויכוח ושכנוע, מסורת של הפגנת מחאה והבעת עמדה בזירה האזרחית והסביבתית, עירנות ציבורית לקנוניות ותרגילים חשאיים והחובה המוטלת על בעלי תפקידים ליתן דין וחשבון וליטול על עצמם אחריות (אין, כמדומה, תרגום עברי הדוק יותר ל־accountability). התנועה הקומוניסטית בת־זמננו, שאימצה ושכללה את הדגשים הללו, שואבת השראה מן המסורת הרפובליקאית ומטוקוויל.

אולם אליה וקוץ בה: כפי שהראה טוקוויל עצמו, יש יסוד מסורתי, ארוך־טווח, בהרגלים הדמוקרטיים־הליברליים. אם אין תחליף ל־"אינסטינקט דמוקרטי" של דורות, לקרקע גידול דמוקרטי ברמה הקהילתית והמקומית, כיצד ניתן לשתול דמוקרטיה ליברלית על אדמה בה לא צמחה מעולם? ניתן להביא אנשים לקלפי, אבל האם אפשר ללמד אותם לגבש אופוזיציה אפקטיבית למהלך מוניציפלי שרירותי, לקיפוח מתמיד של קבוצת מיעוט או לשירות ציבורי גרוע? שאלה זו העסיקה פחות את הסוציאליסטים והליברלי־דמוקרטים של המאה התשע־עשרה, מכיוון שאופק האפשרויות שלהם נע בין התנגדות אלימה מלמטה, מאבקים והפגנות פועלים, בקוטב האחד, לבין רפורמות מלמעלה, באמצעות חקיקה, בקוטב האחר. בעיית ההסתגלות לסביבת־פעולה דמוקרטית, כמוה כבעיית הזהות התרבותית־הלאומית, מונחת לפנינו כמורשת בלתי־פתורה של המאה התשע־עשרה.

קשה, מכל מקום, לחלוק על הצלחתה המרשימה של המתכונת הדמוקרטית־הליברלית, לפחות ברמה האלקטורלית הלאומית. בשנת 1918, שהמאה התשע־עשרה מסתיימת בה לכל דבר ועניין, כבר ניכרו תוצאותיהן של רפורמות מעשיות רבות בכיוון חזונו של מיל וטוקוויל. בבריטניה הורחב גוף האזרחים הבוחרים באופן ניכר; בארצות־הברית כבר בוטלה העבדות על־ידי הנשיא לינקולן וניתנה זכות בחירה "על הנייר" כמעט לכל האזרחים הבוגרים; בגרמניה הולכה התבוסה לדמוקרטיזציה מהירה, אם גם לקויה. ניוזילנד היתה הראשונה שהעניקה זכות בחירה לנשים לפרלמנט הלאומי (1893), פינלנד עשתה זאת ב־1906, ברית־המועצות עם היווסדה, ב־1917, ובריטניה (חרף מורשתם של וולסטונקרפט ומיל, וחרף פעילותן המרשימה של אמלין פאנקהרסט (Pankhurst) ועמיתותיה) רק ב־1918 ורק לנשים מגיל שלושים (גיל ההצבעה שונה לעשרים ואחת כעבור שנים אחדות). ראוי לזכור שהרפובליקות המזרח־אירופיות החדשות העניקו זכות הצבעה לנשים מייד לאחר מלחמת־העולם הראשונה, בעוד שצרפת עשתה זאת רק ב־1944 ושווייץ רק ב־1971, הרבה אחרי המדינות המוסלמיות החדשות.

שינויים אלה לא הפכו את כל המדינות שהרחיבו את מעגל אזרחיהן לדמוקרטיות ליברליות. שני שדות ההשפעה והמתח שנוצרו במאה התשע־עשרה, זה שבין הליברליזם לסוציאליזם וזה שבין הליברליזם ללאומיות, הלכו והתעצמו. הסוציאליזם בגווני המרקסיסטיים כפר בעמוד־התווך הליברלי, הקניין הפרטי, זדרכו – עניין שלא הודגש די הצורך – בזכות לפרטיות ובתפיסות של כבוד האדם המשתמעות ממנה, לרבות מה שמכונה

בפי האנגלים "הזכות להיות תמהוני". דוקטרינריות סוציאליסטית יתרה ואיבה ליברלית ושמרנית יתרה גרמו לטשטוש אזורי החפיפה החשובים בין הסוציאליזם לבין הגוון הסוציאלי-דמוקרטי שבקשת הליברלית.

הלאומיות, החברות באותה "קהילה מדומיינת" – כביטוי המצוטט הרבה של בנדיקט אנדרסון (Anderson, 1983) – של יחידים שמשמעות חייהם תלויה באומה, צמצמה גם היא את התביעה הליברלית לתחום פרטי של מחשבה ופעולה. הלאומיות הציעה דרך חדשה, לא פרוצדורלית ולא כלכלית אלא לשונית, טקסטית ורגשית, להשתתפות היחיד במדינה. לאורך הדרך הזאת היו אמנם אפיזודות של שיתוף-פעולה לאומי-ליברלי: כך, הפרלמנט הגרמני החלוצי והכושל ב־1848 היה חלק מניסיון לגבש מצע משותף; הלאומיות האירופית-הקונטיננטלית עודדה דמוקרטיזציה של ההמונים וניכרו בה הדים של הפטריזטים הרפובליקאיים. אבל בדרך-כלל נעדרו ממנה החישובים הליברליים שהורכבו על המסורת הרפובליקאית בבריטניה ובארצות-הברית. דחיקת המעמד של הפרט כנשא של זכויות וחירויות המוגנות מפני המדינה הסיטה את הלאומיות ואת הדמוקרטיה הליברלית אל מסלול ההתנגשות. אותותיה של אותה התנגשות, ששיאה במלחמת-העולם השנייה, ניכרים גם כיום.¹²

הנה כיוון, הדמוקרטיה הליברלית שגובשה במאה התשע-עשרה לא סיפקה מענה לצורכיהן של "קהילות" בשלושה עניינים בהם נגענו: בעיית הזהות התרבותית-האתנית של מיעוטים, בעיית ההקניה של הרגלים דמוקרטיים בקרקעות נטולות מסורת רפובליקאית-אזרחית, ובעיית יישובה של לאומיות גורפת-כל עם חירותו של הפרט.

במובן רחב יותר, הדמוקרטיה הליברלית נשארה חשופה לסכנת העימות בין קבוצות אזרחים בעלות אמונות עזות ב"טוב" מסוים. הוגי המאה התשע-עשרה, וביניהם מיל וטוקוויל, לא נדרשו להתייחסות מיוחדת לשאלת המאבק בין קבוצות דתיות, למשל, שהיה דומה כי הוסדרה במהפכה המהוללת, בחוקה האמריקאית וב"מדינת-החוק" החדשה. בגרמניה פתר ביסמרק את בעיית הדת והמדינה שעמדה לפניו באמצעות דיכוי מתוכם של הקתולים ורטוריקה של אחדות מדינית ומשפטית. בצרפת עוררה פרשת דרייפוס דיון ציבורי כאוב, שלא הסתיים מעולם, ביחסי הכוחות בין נאמנות קהילתית-לאומית, צדק וחירויות אזרח. תהליכים אלה הסתירו או דחו את הבעיה, וריגושי המודרניזציה טשטשו אותה.

קול-קורא-במדבר, כמעט, היה קולו של ההיסטוריון הבריטי תומס באבינגטון מקולי (Macaulay). הוא ניסה לשחזר לעיני בני-זמנו הוויקטוריאניים את הזוועה של עימות דתי גלוי בחברה המתיימרת להיות חופשית. מקולי טען שלכל מדינה אורבים כוחות צנטריפוגליים (היום היה משתמש אולי במושג האופנתי "כאוס") מצד מתנגדים למשטר או חסידי אמיתות מוחלטות. הוא הציע להתייחס בתשומת-לב למורשת המאה השבע-עשרה, ובעיקר למושג

12 מכאן תובן התעוזה שבנסיונה של יעל תמיר ליישב בין לאומיות וליברליזם: Tamir, 1993.

פוליטי מסוים שהומצא בה, ה־trimming – אמנות הליטוש, השייף וההחלקה. הכוונה, אמר מקולי, היא לפוליטיקה מעשית וגמישה, שעיקרה קירוב לבבות ופיוס של קבוצות העלולות להתנגד לסדר החברתי, תוך הרחקה מכוונת של הקיצוניים ביותר. משטר חוקתי ישרוד רק אם יאזן בתבונה וביד קלה בין חירויות אזרח לבין השלטת סדר, בעיקר כשהוא ניצב לנוכח מגמות אנרכיסטיות או דיקטטוריות ואיום של מלחמת־אזרחים. זה היה לקחו של מקולי מתולדותיה של ארצו, ולקח זה שולב בעוצמה רבה בספרו הגדול 'היסטוריה של אנגליה' (1848-1861). מקולי הקדים את זמנו. שעתם של העימות הבינתרבותי ו'הפוליטיקה של הזהות' טרם באה, ומדינה הכורכת יחדיו יהדות ודמוקרטיה עוד לא עלתה על דעתו של איש.

המאה העשרים: הדמוקרטיה הליברלית בין ניצחון ומחלוקת

במאה העשרים השתחרר המושג "דמוקרטיה" כמעט לחלוטין מן האסוציאציות השליליות שליוו אותו מימי אתונה העתיקה. הוא היה לנורמה אוניברסלית כמעט. הדמוקרטיה נעשתה כה פופולרית (אם ניתן להתבטא כך), עד שאומצה על־ידי תנועות שנתנו לה שם רע מסוג חדש. הקומוניזם והנאציזם כללו גרסה של מושג זה בשיח הפוליטי שלהם, והפאשיזם, הגם ששימר מרכיבים שמרניים ואריסטוקרטיים, שילם גם הוא מט־שפתיים לעקרון היסוד הדמוקרטי. מכאן נבע הצורך לגדר את הדמוקרטיה בשמות־תואר ולצרף אליה מושגים מבהירים ומסייגים: ליברליזם, סוציאליזם, נצרות (כבמפלגות הנוצריות־הדמוקרטיות באירופה), ובאופן מוגבל יותר, באמצעות וו־החיבור (כבהצהרת העצמאות הישראלית), גם יהדות.

ניתן למנות במאה העשרים שלושה גלים עיקריים של גיאות ליברל־דמוקרטיות. המהפכה הדמוקרטית בהאידיעה, מהפכה לא מכוונת אמנם, היתה מלחמת־העולם הראשונה, שהאיצה את חיסול המונרכיות האירופיות, מתן זכות בחירה לכל זקידום זכויות הנשים. נשיא ארצות־הברית וודרו וילסון (Wilson), שביטא היטב את הביטחון העצמי המוסרני של הדמוקרטיה בנוסח החדש, אמר ב־1923 ש"ענייניו של העולם יכולים לבוא על תיקונם רק בביטוי האיתן וההחלטי ביותר של הרצון להנהיג ולאפשר לצדק לנצח" (Wilson, 1927:400). הצהרת־עליונות זו של הדמוקרטיה האמריקאית, על ההדים הניטשאניים והפרוטסטנטיים שבה, נכללה בנאום לציון מועד שביתת־הנשק ששמה קץ למלחמת־העולם הראשונה. ניכרת בה הרחח השחצנית והצדקנית שכפתה על המובסים את שלום וורסיי וסייעה לתנועות פוליטיות קיצוניות, מן הנאצים ועד החומייניסטים, לזהות את הדמוקרטיה המערבית עם חדוות־ניצחון אמריקאית בוטה.

אוייבי הליברליזם תקפו אותו בשם הדמוקרטיה. "הדמוקרטיה העממיות" של הגוש המזרחי והעולם השלישי ראו את עצמן כמגשימותיו האמיתיות של האידיאל, בהיותן נסמכות על שוויון כלכלי וביטול הקניין וההיררכיה החברתית. מתקפתן על הדמוקרטיה ה"בורגניות" או ה"קפיטליסטיות" הושתתה על הביקורת המרקסיסטית נגד הליברליזם המדיני, המנצל שוויון

אזרחי פורמלי כמסווה לשליטה של עליתות כלכליות. בוויכוח זה נדחקה הצידה אפשרות האמצע הסוציאלי-דמוקרטית, המשלבת קניין פרטי עם שירותים חברתיים לכל. גילויי הלאומיות ותביעת ההגדרה העצמית של קבוצות אתניות ותרבותיות נוצלו ככלי-משחק במאבק בין המעצמות (ובין האידיאולוגיות המתחרות שלהן) בלא שנעשה ניסיון לשלבם במרקם התיאורטי של הדמוקרטיה הליברלית או של הדמוקרטיה העממית. רק בעשורים האחרונים של המאה העשרים זכו מיעוטים לאומיים ילידיים או מהגרים בתשומת-לב של ממש, ובמקביל נהפכה ה"זהות" למרכיב קביל ומכובד בדיונים עקרוניים ובחקיקות-יסוד של משטרים דמוקרטיים.

הגיאות השנייה של הדמוקרטיה הליברלית החלה לאחר תבוסת הנאציזם והפאשיזם ב-1945, וקיבלה גוון מובהק עם החמרת הנתק הבינומי בשנות החמישים. בתקופה זו נעשו נסיונות לתת בסיס תיאורטי חדש לדמוקרטיה הליברלית, בהם התחלף כביכול הלהט המוסרני בקרירות "מדעית". הדמוקרטיה הליברלית נתפסה כעת כמערכת-תפעול מינימליסטית של חברה חופשית ורבגונית. לתפיסה זו התאימה במיוחד הגותו של קרל פופר (Popper, 1945), הוגה המושג "החברה הפתוחה". למגמה זו, המבוססת על סירוב עקרוני לדבוק בדוקטרינה מסוימת כלשהי של ה"טוב", נוסף נדבך חשוב בכתביו של ישעיהו ברלין. ברלין הצביע על הפלורליזם הגלום בגרסה ה"שלילית" של המושג חירות שבמסורת המערב, לעומת הדוגמטיות הכרוכה בגרסה ה"חיובית" של המושג חירות של הרפובליקאים הקלסיים והמהפכנים הצרפתיים. החירות ה"חיובית" היתה מחויבת ל"טוב" מסוים, למשל אזרחות פעילה, ולכן התירה כפייה ואינדוקטרינציה. מושגי ה"טוב" של אנשים שונים אינם מתיישבים אלה עם אלה מטבע הדברים, ואי-התאמה זו היא נשמת-אפה של הדמוקרטיה הליברלית (ברלין, 1958).

הזחיחות הליברל-דמוקרטית שלאחר 1945 ספגה במהלך שנות השישים והשבעים מהלומות רבות. ראשית, כפי שהתברר בארצות-הברית, אנשים רבים היו מנועים עדיין משותפות מלאה בחברה הליברל-דמוקרטית, ומכאן שגאוותם של וילסון וצ'רצ'יל היתה מבוססת על מידה לא-מבוססת של צביעות. מציאות זו היתה הקרקע לביקורות נואר-מרקסיסטיות שנוסחו במונחים של "יצור, צריכה, קניין, שליטה כלכלית ומעמד חברתי. חיזיהן של ביקורות אלה ננעצו באליטיזם של הליברלים הישנים והחדשים: רוב בני-האדם בחברות המתועשות, וקל וחומר בעולם החוץ-אירופי, הרי מנועים מליהנות מן הקליידוסקופ הצבעוני של פלורליזם נוסח פופר וברלין. כך טענו, למשל, אנשי אסכולת פרנקפורט ותלמידיהם, בהמשיכם את הקו הסוציאליסטי, שלמן המאה התשע-עשרה ראה בליברליזם תרמית או הונאה-עצמית בורגנית (אדורנו והורקהיימר, תשנ"ג-1993).

תומכי הדמוקרטיה הליברלית ה"קפיטליסטית" נתנו שני סוגי מענה למתקפה זו. הסוג הראשון, שניתן לכנותו מענה מהותי, הושמע מפי כלכלנים מדיניים ממשיכי דרכו של סמית, וביניהם פרידריך אייך ויוזף שומפטר (Schumpeter), שזיהו חירות מדינית עם חופש

פעולה מרבי בשוק הכלכלי הפרטי. הסוג השני, מענה אמפירי, הצביע על כשלונותיהן ההולכים ומצטברים של "הדמוקרטיות העממיות" בתחום זכויות האדם ובתחומי הכלכלה, הטכנולוגיה ושמירת הסביבה. בסופו של דבר, כשלונות אלה, ולא הניתוח התיאורטי שהציעו כלכלני הימין, הם שהחלישו את הביקורת המרקסיסטית והמאואיסטית על משטרי המערב.

ביקורת אפקטיבית יותר הוטחה בליברליזם הקלסי מלב מבצרו האנגלו־סקסי, בעיקר מפיו של ס"ב מקפרסון (Macpherson, 1973; Macpherson, 1977). בכתביו רבי־השפעה הציע להמיר את "האינדיבידואליזם הקנייני" שביסוד הדמוקרטיה הליברלית המערבית באינדיבידואליזם "שיתופי ויצירתי". הוא חזה דמוקרטיה ליברלית המשתחררת מתכתיבי השוק החופשי – שממילא אינו הכרח אידיאולוגי, אלא ספח זמני שדבק בדמוקרטיה הליברלית במהלך התגבשותה במאה התשע־עשרה. בזמננו, עידן של שפע, ניתן להגביל את התחרות הכלכלית ולקיים מערכת ענפה של חינוך וזכויות חברתיות שתבטיח שוויון הזדמנויות לכל ו"זכות שווה לפיתוח עצמי". כך תשיל מעליה הדמוקרטיה הליברלית את משאו של הליברליזם הכלכלי המעוות, הכוחני ומשסֶף־הגרונות של הוויקטוריאנים.

עמדתו זו של מקפרסון ספגה ביקורות רבות: היא הותקפה עלידי סוציאליסטים, שהוקיעו את רעיון הדמוקרטיה הליברלית הלא־קפיטליסטית כאבסורד, ועליכן נטו לפסול בסופו של דבר את הדמוקרטיה הליברלית מניה וביה. עם מבקרים אלה נמנו אנשי אסכולת פרנקפורט ותלמידיהם (לביקורת מקיפה במיוחד ראו Levine, 1981). מן העבר האחר טענו הוגים ליברליים חדשים, וביניהם ג'ון רולס (Rawls, 1972) ורוברט נוזיק (Nozick, 1974), שאפשר גם אפשר לשמר את השוק החופשי, ולקיים לצידו ובתוכו את האידיאל של פיתוח האישיות וקידום הפרט.

כאן ראוי לעצור ולהעיר שוויכוח מרתק זה על נפשה של הדמוקרטיה הליברלית פסח במידה רבה על החברה הישראלית הצעירה. הדמוקרטיה הישראלית, שמקורה במסורת סוציאליסטית ולאומית, לא הפגימה את מלוא קשת־האפשרויות של הליברליזם האנגלו־אמריקאי עד העשור הרביעי לקיומה. בחללה האינטלקטואלי של ישראל לא היה מקום לליברליזם כלכלי קיצוני נוסח האייק, ואף לא לביקורת ניאומרקסיסטית נוסח אסכולת פרנקפורט. לעומת זאת, מרכיבים סוציאלי־דמוקרטיים רבים, ובחלקם ייחודיים (הקיבוצים), הסתדרות העובדים הכללית, שירותי הבריאות והחינוך וחיי הקהילה ההדוקים), קירבו את הדגם הישראלי לכיוון שהציע ס"ב מקפרסון, בלא שנוצר צורך לגונן עליו במישור התיאורטי והאקדמי.

שיח ליברלי של ממש, לרבות יבוא והפנמה של מושגי־יסוד ליברליים, דוגמת זכויות האזרח, זכויות הפרט וכבוד האדם וחירותו, החל משתרש בישראל רק בשלהי שנות השבעים ובמהלך שנות השמונים. התקבלותו (החלקית) של שיח זה לא התקשרה למעבר לכלכלת־שוק, אלא לבקיעים שצצו בשני עמודי־התמיכה של הדמוקרטיה הישראלית – הסוציאליזם והלאומיות הציונית. דעיכתה של הכלכלה הסוציאליסטית־הריכוזית מחד גיסא, והתערערות

המוסכמות הלאומיות-הציוניות מאידך גיסא, הנביטו זרעים של חשיבה ליברלית בסדקים שניבעו באותם סלעית-שתית. נשאי הליברליזם, במקרה הישראלי, היו אנשי משפט ואקדמיה האמונים על המסורת האנגלו-אמריקאית, אשר חשו שהזמן בשל להרחיב את גבולות הפרט בחברה ששורשיה קולקטיביים מובהקים. עם זאת חשוב להבחין שהליברליזם הישראלי החדש – בדמותה האפוליטית של האגודה לזכויות האזרח, ובדמותה הפוליטית של התנועה לזכויות האזרח (ר"צ) – נדרש להתמודד עם סבך של בעיות, שלא לכולן נמצא מענה בתיאוריות הקלסיות. כפי שביקשתי להראות, אין בכתביהם של לוק ומיל, ואף לא אצל ברלין או אצל רולס, מענים מספקים לבעיות-היסוד הישראליות: הדת והמדינה, החברה הפלסטינית הנתונה תחת כיבוש וצירופן בכפיפה אחת של תפיסות-סמכות מסורתיות ומודרניות. כאן הליברליזם הישראלי הצעיר עשוי להסתייע בדרכי מחשבה חדשות, שחלקן מנוסחות דווקא כמתקפות על הליברליזם המערבי הוותיק.

בזירה האמריקאית והאירופית פרץ הגל השלישי של זחיחות ליברל-דמוקרטית ב-1989, כשהוכח באורח מהיר ודרמטי כשלון החלופה המרקסיסטית או ה"דמוקרטית-עממית". השינוי הגלובלי שגרר כישלון זה הוליד את הצהרתו הרטורית והפרובוקטיבית של פרנסיס פוקויאמה (Fukuyama) בדבר "קץ ההיסטוריה" במובנה המלחמתי-המהפכני והחלפתה בפרוצדורה דמוקרטית-ליברלית נצחית, יציבה ומשמימה (Fukuyama, 1992). אבל זחיחות זו, שלא כל תומכי הדמוקרטיה הליברלית שותפים לה, מבוססת על התעלמות מכיווני ביקורת חדשים ופוריים שמקורם בארצות המערב ובתוך קרביה של הדמוקרטיה הליברלית.

מתקפות מעניינות במיוחד על הדמוקרטיה הליברלית הקלסית בשני העשורים האחרונים ערכו הוגים בעלי רקע שמרני או נוצרי, שביקשו לחזק את הגרעין המוסרי הקשה של הדמוקרטיה לנוכח המינימליזם התיאורטי של פופר וברלין. אחדים מהם חזרו אל המושגים "טוב", "וירטו" ו"מסורת", וניסו לבחון את האפשרות להיבנות מהם במציאות מודרנית וחילונית. הוגים אחרים הציעו להתמקד במושג "קהילה" כבמפתח הנשכח לאושר הפרט ולפקוד שוב את אוצר הערכים השיתופיים שנדחק מפני האינדיבידואליזם הדורסני, כטענתם, של המסורת הליברלית. ההגות הקומוניטרית של השנים האחרונות היא פרי גישה זו, ויש לה, בין השאר, שורשים ישראליים.¹³

מכיוון שונה, אשכול הרעיונות של הפוסט-מודרניזם מציע כמה עמדות ביקורת מובהקות ביחס לדמוקרטיה הליברלית. בראש ובראשונה הפמיניזם, ובעקבותיו הזרם ה"רב-תרבותי", רואים את תולדותיה של הדמוקרטיה הליברלית כמסורת של עילית מסתגרת

13 ראו במיוחד את מאמריהם של Alasdair MacIntyre, Michael J. Sandel, Charles Taylor, Michael Walzer, כולם בקובץ בעריכת Sandel (1984). טקסטי-יסוד של הגישה הקומוניטרית הוא Etzioni (1993).

וכוחנית. חרף יומרותיה האוניברסליות, לא צירפה הדמוקרטיה הליברלית ביוזמתה נשים, שחורים או בני מיעוטים אתניים מסוימים אחרים לשורותיה, עד שלא נותרה ביד קברניטיה כל ברירה אחרת. יתרה מזאת, האזרח הפעיל שביסוד הדמוקרטיה הליברלית (למן האגורה היוונית, דרך הפורום הרומי, הוירטו המקיאוליאני ואבות החוקה האמריקאית) נחשף כאידיאל גברי וכוחני מטבע ברייתו: בדפוסי ההיררכיה והמנהיגות המקובלים, באגרסיביות ובתחרותיות שאיפיינו את הפוליטיקה במדינה דמוקרטית, בתביעה הגלויה או הסמויה לזמן חופשי, ביטחון חברתי והשכלה "נכונה", ואפילו בעצם ההנחה שפעילות פוליטית באפיקים המקובלים היא עניין טוב כשלעצמו. מכאן שאיקיום ההבטחות האוניברסליות של הדמוקרטיה הליברלית אינו מקרי. אבני-היסוד שלה מסותרות בצלמם של גברים אירופיים בני העליות הנכונות (Pateman, 1990; Phillips, 1991).

לביקורות אלה פנים אחדות. חלקן מתנקזות להוקעת הדמוקרטיה הליברלית כ"סיפור שליט", כתפיסה של אמת (בדבר ההסדר החברתי הצודק והתהליך הפוליטי הנכון, ובדבר "טבע האדם" בכלל) המתנכרת ומעלימה אמיתות אפשריות אחרות. השחרור ממוסרותיה של מסורת זו כרוך בפיצוח ה"אמת" הממסדית הזאת לקשת של השקפות תלויות-תרבות, לשון וזהות. כך תבעו אחדות מן ההוגות הפמיניסטיות ואחדים מן התיאורטיקאים של הרב-תרבותית והפוסט-ציונות הכרה בתקפותם השווה של "נרטיבים" שונים וסותרים: לכל אדם, לכל קבוצה אתנית או פוליטית, יש סיפור-עבר משלהם, וסתירתו עם סיפורים אחרים (ובעיקר עם ההיסטוריה ה"רשמית") אינה פוגמת בתקפותו.

מהלך ביקורתי זה עומד בניגוד מרתק לרוחם של חסידיה החדשים של הדמוקרטיה הליברלית במזרח אירופה ובעולם השלישי. התביעה של מתנגדי הקומוניזם היתה דווקא לדמוקרטיזציה באמצעות האמת. זאת היתה קריאתו של ההיסטוריון הפולני איש ארגון "סולידריות" אדולף ז'וזוונקו (Juzwénko) במאמרו המצונזר משנות השמונים "הזכות לאמת היסטורית": קריאה לגילוייה מחדש של האמת ההיסטורית המלאה והיחידה, שהוסתרה בסבך של שקרים (Juzwénko, 1989).¹⁴ גם הסופר והמדינאי הפרואי מריו וארגס יוסה (Vargas Llosa, 1993) הסתפק בסיפור היסטורי אחד, אף שעמד על היותו סבוך ומפותל.

בתוך כך מסתמנות אפוא שתי מצוקות מנוגדות: זו של מקופחי הדמוקרטיה הליברלית המבקשים לפרק לרסיסים את האמת ההיסטורית ה"שלטת", וזו של קורבנות הדמוקרטיה הטוטליטריות המבקשים לשקם ולשחזר את האמת ההיסטורית המצונזרת והאבודה. ובהתאמה, אלה מפנים עורף באכזבה לדמוקרטיה הליברלית ואלה מאמצים אותה בהתלהבות. ייתכן עם זאת שהפער בין שתי התפיסות אינו כה גדול: שתיהן מובילות להגדרה רחבה יותר של שדה החירות האזרחית, ושתיהן חשדניות כלפי רציונליזם-מלמעלה. ניתן לסכם, על דרך ההכללה, ולומר כי רוב הביקורות כלפי מסורת הדמוקרטיה

הליברלית ברבע האחרון של המאה העשרים נוגעות במגבלותיה של תפיסת החירות המדינית מבית-מדרשם של לוק ומיל. נדרשת פרשנות חדשה ורחבה יותר למשמעותה של החברות בקהילת-אזרחים. יש צורך לבחון את הוגנות ההסדרים הדמוקרטיים בחברות שמצויים בהן מיעוטים לאומיים, דתיים ותרבותיים. הביקורות הללו מתמקדות באפשרות ההתאמה בין הדמוקרטיה הליברלית לבין קבוצות בעלות זהות, ערכים ורגשות שעניינם לאום, דת ותרבות, שהינם יקרים מכדי שיוותרו עליהם בשם אוניברסליזם או חירויות אזרח (Kymlicka, 1989; Tamir, 1993; כהן-אלמגור, 1994). אחדים מן המבקרים מבקשים לסתום את הגולל על הדמוקרטיה הליברלית, בעוד אחרים מנסים להתאים אותה לריבוי התביעות הקהילתיות של סוף המאה העשרים. מרתק לראות שצידוק קיומה של הדמוקרטיה הליברלית תלוי עדיין בשאלה אם יש לה סיכוי לשרוד כעקרון מתווך בין רצונות שונים, קולות שונים ומושגים שונים של הטוב, או שמא היא עצמה משמשת מכשיר בשירות קבוצה אחת, דומיננטית, האוכפת "רציונליזם" כאסטרטגיית הישרדות מתוחכמת. ואולי, כפי שטען לאחרונה ירון אזרחי, מסוגלת הביקורת הפוסט-מודרניסטית לחשוף את המניפולציות של הרטוריקה הליברל-דמוקרטית המודרנית דווקא כאקט דמוקרטי לעילא (אזרחי, 1994). ייתכן שמסתמן כאן המשך בלתי-צפוי, ולו גם בדרך של משבר פילוסופי, להתרחבות המתמדת של מעגל האזרחים-המשתתפים. זהו, אחרי ככלות הכל, העקרון הבסיסי ביותר שהנחיל ג'ון לוק לדמוקרטיה הליברלית.

לבסוף נשאר תלוי ועומדת השאלה הגזורה מטוקוויל: עד כמה ניתן באמת לדבר על דמוקרטיה בהיעדר מסורת והרגלים דמוקרטיים ברמת הקהילה? מחקר על איטליה בת-זמננו שיצא לאור לאחרונה מצביע על הבדלים מהותיים בין המחוזות השונים ברמת התפקוד הדמוקרטי, מינהל תקין ומספר מקרי השחיתות. לטענת בעל המחקר, יש מתאם גבוה בין איזורים בעלי מסורת רפובליקאית מימי הביניים והרנסנס לבין דמוקרטיה תקינה יחסית, בעוד שאיזורים שהיו במהלך רוב ההיסטוריה שלהם בשליטת מלכים ואצילים הם הסובלים משחיתות, רמאות ושרירות שלטונית במידה הגדולה ביותר (Putnam, 1993). בממצאים אלה, אם יש בהם ממש, יש לקח מדאיג לגבי סיכויי השרשתה של הדמוקרטיה הליברלית במקומות שונים בעולם. הם עשויים לזרות אור מעניין גם על התודעה הדמוקרטית הישראלית, אשר מקורותיה מורכבים כנראה עוד יותר מאלה של הדמוקרטיה האיטלקית.

מבט ישראלי: עמעומה של מורכבות

אחת המסקנות שניתן לגזור מן הסקירה שהובאה כאן היא שהמושג "דמוקרטיה" הוא מטבע זול ופחות-משקל מדי בשיח הישראלי. השימוש שנעשה בו, הן בשפת היומיום והן בדיונים פוליטיים ותיאורטיים, אינו כולל (לפחות לא מניה וביה) את מרקם ההקשרים שנוספו לו בהגות המערבית של המאות התשע-עשרה והעשרים במעגלי הדין והוויכוח על הדמוקרטיה הליברלית והסוציאלי-

דמוקרטיה. לפיכך קל להיתפס לרכיבים הפורמליים של שלטון הרוב או הריבונות העממית ולהתעלם מן התביעות הערכיות הגלומות במסורת הדמוקרטית. גם ה"ליברליזם" נתפס בקלות רבה מדי כחופש כלכלי פשטני או כתפיסה של "חירות שלילית" מינימליסטית המשרתת את בעלי הקניין והכוח. אלה הן פרשנויות בעלות בסיס היסטורי מוצק, אך תכופות הן מטשטשות את תפיסת החירות המהותית יותר פרי מסורת הרפובליקה הקלסית של רוסו ושל מיל, וגם את תפיסותיהם של הברמס והוגים ליברליים אחרים במאה העשרים.

כפי שראינו, הבנת הדמוקרטיה במערב נדרשה זה כשמונים שנה לפחות למושג מורכב – "דמוקרטיה ליברלית" או "סוציאל-דמוקרטיה" – המבטא את הצורך לטעון את המסגרת הפרוצדורלית של ריבונות עממית בקוד ערכי אימננטי, כמו חירות הפרט או צדק חברתי. הדיון הישראלי, לעומת זאת, מעמיד תכופות "דמוקרטיה" בלתי-מורכבת ובלתי-מסויגת מול המושג "יהדות". זה האחרון מייצג אמנם קוד ערכי, אך אין זה קוד שניתן על-נקלה לזווגו למושג "דמוקרטיה". בוודאי שגם הדיון ב"יהדות" סובל תכופות מפשטנות-יתר; אבל כאן בדלות ה"דמוקרטיה" עסקינן. המשגת ה"דמוקרטיה" שבמשוואה הישראלית בדרך שגרה ללא תוסף מסייג, ליברלי או חברתי, משאירה תחת לשוננו הציבורית מושג עני יותר, מנותק משלל ההקשרים המוסריים, החוקתיים והכלכליים של מסורת הדמוקרטיה המערבית. רבדים של התפתחות היסטורית והצטלבויות של פרשנות מסולקים הצידה. הדמוקרטיה (וגם, אכן, היהדות) מתנגנת כאן לעיתים קרובות ללא תיבת-הזדה.

האיזון המלאכותי בין "דמוקרטיה" ו"יהדות" מערפל, כפי שניסיתי להראות, את תשתיתה המושגית של הדמוקרטיה הליברלית. בכל תיאוריה של חברה אזרחית הנהנית מחירות פוליטית, למן ג'ון לוק ואילך, ה"יהדות" יכולה לתפקד רק כתפיסה אחת מני אחדות (או מני רבות) של החיים הטובים הראויות להגנה מפני השליט וזו מפני זו. אפילו הביקורות שהוטחו בדמוקרטיה הליברלית מתוך מגרשה שלה, בעיקר מצד הוגים סוציאליסטיים, פמיניסטיים ו"רברטביים", לא נטשו עקרון זה. הן תובעות אמנם את שיבוץם של ערכים מוסריים ספציפיים במקום בו התיימרה הדמוקרטיה הליברלית המסורתית לניטרליות ערכית, אבל הערכים הללו מבוססים על אוניברסליות עקרונית – תביעת זכותו של כל אדם לרמת קיום נאותה, לחירות ולכבוד בהקשר של זהותו התרבותית או המינית. ערכים אלה עשויים להתנגש בערכים אחרים, אבל אפשר לפחות לנסחם במשפט הפותח במילים "זכותו של כל אדם...". היהדות, כמוה כקבוצות הדתיות בזמנו של לוק, תתקשה מאוד לנסח את ערכיה במתכונת בלתי-אקסקלוסיבית זו.

היבט אחר של דלות המושג "דמוקרטיה" בישראל כרוך בדומיננטיות של המושגים "מדינה" ו"אומה" בשיח הישראלי. זוהי מורשת המאה התשע-עשרה שיש בה דגש מרכזי אירופי מובהק, ומקורה ב"רגע" ההיסטורי המסוים בו גובשה הפילוסופיה המדינית של הצינונות. מדינת-ישראל – שאפילו שמה הרשמי כולל את המושג "מדינה" – ירשה מן התרבות האירופית הקונטיננטלית את הדגש הממלכתי-המשפטי החזק שלה. המדינה היתה

יחידת היסוד של חיי האומה והפרט לדידם של הזרמים הדומיננטיים בתנועה הציונית, לא פחות משהיתה כך ללאומנים הגרמניים והצרפתיים. גם העמדות הליברליות שבאו לידי ביטוי בעשורים הראשונים לקיום המדינה שאבו מן המסורת האירופית, ובעיקר זו הגרמנית, את ההכרה בעמדת הבכורה של מדינת-הלאום. דומה שטרם הובהרה דיה השפעתו של ליברליזם לאומני אירופי זה על התרבות הפוליטית של מדינת-ישראל (השווה זלצברגר ועוזלצברגר, 1998).

לעומת מסורת אטאטיסטית זו השתמשו ההוגים הבריטיים והאמריקאיים, למן המאה השבע-עשרה ועד היום, במושגים "חברה" (society), "חברה אזרחית" (civil society), "ציבור" (public), "קהילה" (community) ולאחרונה גם "תרבות פוליטית" (political culture), יותר משהשתמשו במושג "מדינה" (state). יש חשיבות רבה להבדל הטרימינולוגי הזה. הפרשנות שנתן טוקוויל לדמוקרטיה האמריקאית ביססה את תפיסת הדמוקרטיה הליברלית כסגנון חיים ברמות שונות של פעילות היומיום: דמוקרטיה בבתי-ספר, בחיים שכונתיים ואורבניים. תפיסות בלתי-לאומיות ובלתי-ממלכתיות אלה לא הופנמו, בדרך-כלל, בישראל. ה"חינוך לדמוקרטיה" כאן הוא בעיקרו פורמלי ופרונטלי. רק בשנים האחרונות החלה "החברה האזרחית" הישראלית להסתגל לדפוסים דמוקרטיים יומיומיים ברמה הקהילתית או הארגונית – בכל הנוגע, למשל, בתביעת מידע, ביקורת על רשויות או ייזום פעולות מחאה בנושאים שאינם מדיניים מובהקים.

לא רק תומכי הדמוקרטיה הליברלית, אלא גם מבקריה החדשים, תלויים תלות מושגית עמוקה בשיח האנגלו-אמריקאי שביסודו המושגים "חברה", "קהילה" ו"ציבור". אין די בתרגומו של השיח הזה לעברית (כפי שלא היה די בתרגומו לגרמנית, איטלקית או פולנית) על-מנת להפקיעו מחזקת האקדמאים אל מרחבי "התרבות הפוליטית" עצמה. בהקשר זה ייתכן שיש מקום לסיים במונח בריטי אחר, מפתיע בפשטותו, שהיה תביב על הפילוסוף דיויד יום והבלט בכתביו כאחד מיסודותיה של כל חברה אנושית: ההרגל (habit). יום האמין שחירות פוליטית אמיתית ורחבת-היקף היא עניין של הרגלים חברתיים ופוליטיים, והרגלים פוליטיים טובים היו לדידו עניין של כמה מאות שנים של צמיחה באקלים נוח, ממש כמו הדשאים הירוקים בארץ מולדתו. הציונות, כידוע, זרזה את צמיחת יבוליה בעזרת הנדסת מים מתוחכמת. האם אפשר להתחכם כך לאקלים ולהיסטוריה גם על כר הדשא המדיני?

מקורות

אדורנו, תאודור ומקס הורקהיימר, אסכולת פרנקפורט (מבחר) (עברית: דוד ארן, תל-אביב, ספריית פועלים, תשנ"ג-1993).

אזרחי, ירון, "הממד התרבותי של מושג הכוח בדמוקרטיה המודרנית" זמנים 50-51 (1994) 4-15.
ברלין, ישעיהו, "שתי תפיסות של חירות" [1958], ארבע מסות על החירות (תל-אביב, 1969).

הדמוקרטיה הליברלית: מבט היסטורי על עניין לא פשוט

- ברק־ארת, דפנה (עורכת), מדינה יהודית ודמוקרטיה (תל־אביב, רמות, תשנ"ו 1996).
- הובס, תומס, לויטן, או החומר, הצורה והשלטון של קהיליה כנסייתית ואזרחית [1651] (עברית: יוסף אור, ירושלים, מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשכ"ב 1962).
- הרצל, תיאודור, מדינת־היהודים. נסיון לפתרון חדיש של שאלת היהודים [1896] (עברית: אשר ברש, ירושלים ותל־אביב, מ. נימון, תש"ו 1946).
- וידאל־נאקה, פייר, "הדמוקרטיה – המצאה יונית?" זמנים 50-51 (1994) 16-27.
- זלצברגר, עלי, ופניה עוד־זלצברגר "המסורת הגרמנית של בית־המשפט העליון בישראל" עיוני משפט כא(2) (1998).
- טוקוויל, אלכסיס דה, הדמוקרטיה באמריקה [1835-40] (עברית: יוחנן טברסקי וישראל מרגלית, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ל 1970).
- טוקוויל, אלכסיס דה, המשטר שהיה והמהפכה [1856] (עברית: עדה צמח, ירושלים, מוסד ביאליק, תשי"א 1951).
- טלמון, יעקב, מקורות הדמוקרטיה הטוטליטרית (תל־אביב, דביר, תשט"ו).
- כהן־אלמגור, רפאל, גבולות הסובלנות והחירות: תיאוריה ליברלית והמאבק בכהונאות (ירושלים, נבו, תשנ"ד 1994).
- לוק, ג'ון, איגרות על הסובלנות [1690] (עברית: יורם ברונבסקי, ירושלים, מאגנס, האוניברסיטה העברית, תש"ן 1990).
- לוק, ג'ון, המסכת השניה על המימשל המדיני [1690] (עברית: יוסף אור, מהדורה שנייה, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תשי"ט 1959).
- מיל, ג'ון סטיוארט, על החירות [1859] (עברית: יוסף אור, ירושלים, האוניברסיטה העברית, תש"ו 1946).
- מקיאולי, ניקולו, "הנסיך" [1513], "עיונים" [1513-19], מתוך: כתבים פוליטיים (עברית: אפרים שמואלי, ירושלים ותל־אביב, שוקן, תשמ"ה 1985).
- נוה, איל, "חיוב האתוס הדמוקרטי בארצות־הברית: מתפישה אוטופית לתפישה משברית" זמנים 50-51 (1994) 170-181.
- רוסו, ז'ן־ז'ק, על האמנה החברתית, או עקרוני המשפט המדיני [1764] (עברית: יוסף אור, מהדורה רביעית, ירושלים, מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשכ"ד 1966).
- Arblaster, Anthony, *Democracy* (2nd ed., Buckingham, Open University Press, 1994).
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities* (London, Verso, 1983).
- Aylmer, G.E., *The Levellers in the English Revolution* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1975).
- Baker, Keith Michael (ed.), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture* (Oxford, Pergamon Press, 1987).
- Beccaria, Cesare, *On Crimes and Punishments* [1764] trans. by Richard Davies, ed. by Richard Bellamy (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

- Beetham, David, "Liberal Democracy and the Limits of Democratization" *Political Studies* XL (1992) 40–53.
- Ceaser, James M., *Liberal Democracy and Political Science* (Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1990).
- Churchill, Winston, *A History of the English-Speaking Peoples* (London, Cassell, 1958–67).
- Colley, Linda, *Britons: Forging the Nation 1707–1837* (New Haven and London, Yale University Press, 1992).
- Dunn, John, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969).
- Etzioni, Amitai, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda* (New York, Crown, 1993).
- Farrar, Cynthia, *The Origins of Democratic Thinking* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).
- Freeden, Michael, *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought, 1914–1939* (Oxford, Oxford University Press, 1986).
- Fukuyama, Francis, *The End of History and The Last Man* (New York, Free Press, 1992).
- Gelderen, Martin van, *The Political Thought of the Dutch Revolt* (Cambridge, Cambridge University Press, 1992).
- Gray, John, *Liberalism* (Milton Keynes, Open University Press, 1986).
- Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere* [1959] (Cambridge, Mass., MIT Press, 1989).
- Hamilton, Alexander, James Madison, John Jay, *The Federalist Papers* [1787–1788] (New York, New American Library, 1962).
- Held, David, "Democracy: From City-States to a Cosmopolitan Order?" *Political Studies* XL (1992) 10–39.
- Hicks, John Donald, *A History of American Democracy* (3rd ed., Boston, Houghton Mifflin, 1966).
- Hont, Istvan, and Michael Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983).
- Hume, David, *Essays: Moral, Political and Literary* [1752] (ed. by T.H. Green and T.H. Grose, London, 1882).
- Juzwénko, Adolf, "The Right to Historical Truth" [1989] *The Democracy Reader* (rep. in Diane Ravitch and Abigail M. Thernstrom, eds., New York, Harper Collins, 1992).
- Kaplan, Steven L., *Farewell, Revolution: Disputed Legacies, France, 1789/1989* (Ithaca, Cornell University Press, 1995).

- Kohn, Hans, "Democracy, Historical Development" 7 *Encyclopedia Britannica* (Chicago, London, Toronto, University of Chicago Press, 1945) 182–184A
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford, Clarendon Press, 1989).
- Levine, Andrew, *Liberal Democracy: A Critique of its Theory* (New York, Columbia University Press, 1981).
- Macaulay, Thomas Babington, *The History of England from the Accession of James the Second [1848–1861]* (London, Longmans, Green, 1889).
- Macpherson, C.B., *Democratic Theory: Essays in Retrieval* (Oxford, Clarendon Press, 1973).
- Macpherson, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy* (Oxford, Clarendon Press, 1977).
- Mandeville, Bernard de, *The Fable of the Bees, or, Private Vices, Public Benefits* [1714] (Indianapolis, Liberty Classics, 1988).
- Milton, John, *Areopagitica* [1644] (ed. Richard Claverhouse Jebb, Cambridge, Cambridge University Press, 1940).
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Baron de la Brède *The Spirit of the Laws* [De l'esprit des lois] [1748] (ed. Anne M. Cohler et al., Cambridge, Cambridge University Press, 1990).
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia* (New York, Basic Books, 1974).
- Paine, Thomas, *Rights of Man* [1791–1792] in: *Political Writings* (ed. Bruce Kuklick, Cambridge, Cambridge University Press, 1989).
- Pateman, Carole, "Feminism and Democracy" (1983), reprinted in Pateman, *The Disorder of Women* (Cambridge, Polity Press, 1990).
- Phillips, Anne, *Engendering Democracy* (Cambridge, Polity Press, 1991).
- Phillipson, Nicholas, "The Scottish Enlightenment", *The Enlightenment in National Context* R. Porter and M. Teich, eds., (Cambridge, Cambridge University Press, 1981).
- Pocock, J.G.A., *The Machiavellian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1975).
- Popper, Karl Raimund, *The Open Society and its Enemies* [1945] (revised edition, London, Routledge, 1963).
- Putnam, Robert D., with Robert Leonardi and Raffaella U. Nanetti, *Making Democracy Work* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993).
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972).
- Sandel, Michael (ed.), *Liberalism and its Critics* (Oxford, Basil Blackwell, 1984).

פניה עודדלצברגר

- Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. I, The Renaissance (Cambridge, Cambridge University Press, 1978).
- Skinner, Quentin, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).
- Smith, Adam, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776] R.H. Campbell and A.S. Skinner, eds., (Oxford, Clarendon, 1976).
- Tamir, Yael, *Liberal Nationalism* (Princeton, N.J., Princeton University Press, 1993).
- Vargas Llosa, Mario, "The Culture of Liberty", *The Global Resurgence of Democracy* (Larry Diamond and Marc F. Plattner eds., Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993) 83–91.
- Voltaire, *Lettres philosophiques, ou Lettres anglaises* [1733] (Paris, Garnier, 1967).
- Wilson, Woodrow, "High Significance of the Armistice Day" [radio address, 10.11.1923] 2 *Selected Literary and Political Papers and Addresses of Woodrow Wilson* (New York, Grosset & Dunlap, 1927) 399–400.
- Wollstonecraft, Mary, *A Vindication of the Rights of Woman* [1792] (New York, Norton, 1975).