אלכסנדר יעקובסון

מה מבין נגר בפוליטיקה? הדמוקרטיה והצדקתה במשל פרוטגורס

הדמוקרטיה הליברלית המודרנית יצרה לעצמה תיאוריה פוליטית עשירה, אך מכמה בחינות היא רדיקלית הרבה פחות מהדמוקרטיה האתונאית, שלא יצרה, כנראה, תיאוריה סדורה להגנתה. הדגם האתונאי של שלטון ישיר ובלתי מוגבל של אסיפת העם, שנתפס אפילו היום כמרחיק לכת, עורר התנגדות וביקורת חריפה גם בקרב בני התקופה. בעוד המקטרגים הרבו לייצר טקסטים המסבירים את איוולתה וסכנותיה של הדמוקרטיה, מיעטו אוהדי הדמוקרטיה בהסברים תיאורטיים בזכותה של שיטת משטר זו. יוצאי דופן הם הדברים ששם אפלטון בפיו של פרוטגורס, הסופיסט המפורסם ביותר בעולם היווני, המהווים את הסנגוריה השיטתית היחידה שנשתמרה בידינו, על עקרונות היסוד של הדמוקרטיה נוסח אתונה הקלאסית

באילו נימוקים השתמשו תומכי הדמוקרטיה האתונאית כדי להצדיק צורת משטר זו, והאם יש דמיון כלשהו בין נימוקיהם לבין תיאוריות דמוקרטיות מודרניות? על שאלה זו קשה יותר להשיב מכפי שאפשר היה לצפות. את קולם של תומכי הדמוקרטיה איננו מרבים לשמוע במקורות העתיקים. הדמוקרטיה נולדה, כידוע, ביוון העתיקה, אולם היתה רחוקה מלהיחשב צורת המשטר האידיאלית בעולם היווני. רוב המקורות העתיקים מתייחסים באופן ביקורתי לדמוקרטיה כצורת משטר, והם ביקורתיים במיוחד כלפי הדמוקרטיה האתונאית. הדמוקרטיה, בוודאי בצורתה הרדיקלית כפי שהתפתחה באתונה, נראתה למרבית הוגי הדעות היוונים כשלטונו של המון נבער. לעומת זאת, המקורות האוהדים לדמוקרטיה, כמו נאומים פוליטיים או משפטיים שנישאו באסיפת העם או בבתי הדין העממיים, מתייחסים לרוב לדמוקרטיה האתונאית כאל עניין המובן מאליו. הם משבחים אותה ומציינים את תכונותיה, אך אינם עוסקים בהיבט התיאורטי — ההצדקה העקרונית של הדמוקרטיה כצורת משטר. אין הם נדרשים, לפחות לא במישרין, לשאלה מדוע בעצם הרעיון להפקיד את השלטון בידי המון העם, בידיהם של העניים וחסרי ההשכלה, הוא טוב וראוי.

בספרו **דמוקרטיה עתיקה ומודרנית** (Democracy Ancient and Modern) כותב ההיסטוריון מ' פינלי (Finley) כי "היוונים עצמם לא פיתחו תיאוריה של דמוקרטיה. היו להם הנחות, כללים והכללות, אך אלה לא הצטרפו לכדי תיאוריה שיטתית. הפילוסופים תקפו את הדמוקרטיה; המחויבים לדמוקרטיה הגיבו בניהול השלטון והפוליטיקה באורח דמוקרטי, בלא לכתוב חיבורים בנושא". זהו מכל מקום הרושם העולה מן המקורות שנותרו בידינו; אם נכתב אי פעם חיבור תיאורטי כלשהו בזכות הדמוקרטיה, הוא לא נשתמר.

בספר **ההיסטוריה** השלישי שלו שם הרודוטוס בפי אצילי פרס, שהשתלטו על המדינה לאחר הדחת "שלטון המאגים" בשנת 522 לפני הספירה, את הוויכוח המפורסם על אודות שיטת המשטר הטובה ביותר. על אף שהוא מיוחס לפרסים, ברור שזהו ויכוח פנים־יווני מובהק, המשקף את הדעות השונות שרווחו בעולם היווני. הוויכוח כולל טענות בעד ונגד שלוש צורות המשטר הבסיסיות שהיו מוכרות ליוונים: המונרכיה, האוליגרכיה והדמוקרטיה; בדרך הטבע הוא מסתיים בנצחונו של דרייווש, שתומך במונרכיה והופך למלך פרס. אוטנס (Otanes), ראשון הדוברים, מציע "להפקיד את ענייני הציבור בידי הפרסים כולם" (כלומר להנהיג דמוקרטיה, למרות שהוא אינו משתמש במונח עצמו). הפרסים, לדבריו, נוכחו לדעת מה רבה ההתנשאות (hubris) המאפיינת את שלטון היחיד. שלטון כזה, שבו לשליט מותר לעשות ככל אשר יחפוץ, "יעביר אפילו את הטוב שבבני אדם על דעותיו הרגילות" (לורד אקטון לא היה הראשון ששם לב לכך ששלטון מוחלט משחית באופן מוחלט). אוטנס מונה את מעשי השרירות והאכזריות המאפיינים שליט יחיד:

> "אך הרע מכל, הריהו הדבר הזה שאומר עתה: הוא מבטל את מנהגי האבות, אונס נשים והורג בלא משפט. אבל כאשר ההמון [plēthos] שולט, ראשית, שמו יפה לו מכל — שוויון בפני החוק [isonomia]; שנית, לא יעשה דבר מכל שנעשה על ידי המונרך: הוא שולט במשרות לפי גורל, ושלטונו כפוף ל־euthuna [דין וחשבון על ביצוע תפקידו — כפי שנושאי משרה באתונה היו חייבים למסור] ואת כל העצות מביא הוא בפני הכלל [koinon] [...] ועל כן דעתי היא כי נניח למונרכיה ונעלה את ההמון [לשלטון], כי הכל נתון בידי הרוב".

כאן מוכרז העיקרון של שלטון הרוב — שלטון ההמון, ומתואר

ד"ר אלכסנדר יעקובסון מלמד היסטוריה עתיקה באוניברסיטה העברית בירושלים. עיקר מחקרו עוסק ברפובליקה הרומית, ובמיוחד בבחירות ובמערכות בחירות בתקופת הרפובליקה המאוחרת, לרבות שאלת ההשתתפות העממית בבחירות של נושאי המשרות, ובפוליטיקה הרפובליקנית בכלל. ספרו הדן בנושא זה עתיד לראות אור בקרוב באנגלית בהוצאת Historia Einzelnschriften שבשטוטגרט, גרמניה.

64 (פ"ו 1998

בצלמה ובדמותה של הדמוקרטיה האתונאית המפותחת של המאה החמישית, כפי שהיתה מוכרת להרודוטוס (מינוי נושאי המשרות באמצעות הגרלה והפיקוח הציבורי הצמוד עליהם). ואולם, עיקרון זה אינו זוכה להנמקה של ממש, מעבר להעמדתו כנגד המונרכיה ומעשי העריצות האופייניים לשלטון בלתי מוגבל של אדם אחד; לדובר נראה מובן מאליו כי "הכל ניתן בידי הרוב". מיד בהמשך תוקף אציל אחר, התומך בהנהגת האוליגרכיה, את הצעתו של אוטנס בנימוקים האופייניים למתנגדי הדמוקרטיה, שבהם נהגו לתארה כשלטונו של המון פרוע וחסר דעת:

"אין סכל ואין אלים מההמון הבלתי מוכשר. כי הדעת אינה סובלת כי אנשים הנמלטים מפני התנשאות של הטירן יבואו תחת התנשאות ההמון הפרוע. כי בעוד שזה יודע את אשר הוא עושה בעשותו דבר מה, בזה אין כל דעת. כי הכיצד יידע זה, אשר אינו לומד ואף לא יידע מה יפה ומה ראוי, כי אם בהול הוא אל העניינים בלי דעת, כנחל אכזב בחורף?"

תיאוריה של שוויון

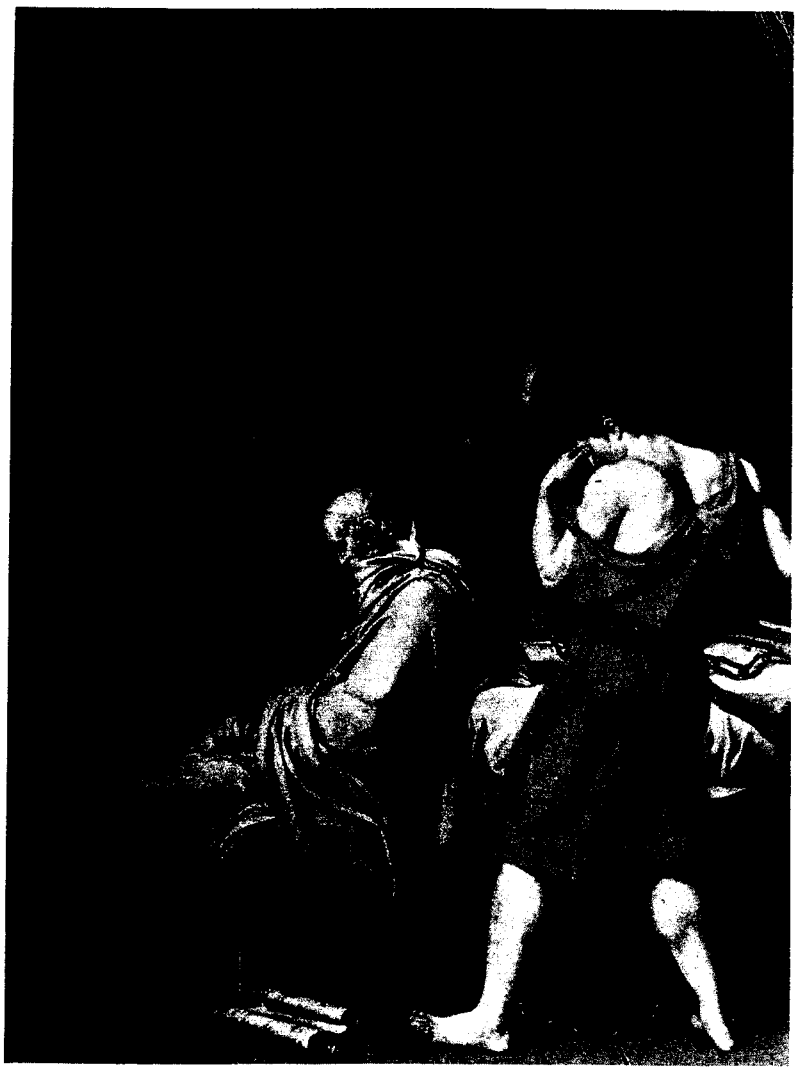
השבח המפורסם ביותר לדמוקרטיה האתונאית הוא "נאום ההספד" לחיילים האתונאים שנפלו בשנה הראשונה למלחמה הפלופונסית (חורף 431-430 לפני הספירה), שאותו שם תוקידידס בפי פריקלס. נאום זה — שמקובל להניח כי תוכנו עשוי לשקף את רוח הדברים שאכן נאמרו על ידי פריקלס באותה הזדמנות, מעלה על נס את אתונה הדמוקרטית, את משטרה ואת האווירה הציבורית השוררת בה. אולם אין הוא שואל, מטבע הדברים, בהיותו מופנה לדמוס האתונאי, את השאלה הבסיסית: האם ראוי שהדמוס ישלוט במדינה? מהו ההיגיון בלתת ל"איש הפשוט", "האיש ברחוב", להכריע בשאלות הפוליטיות החשובות ביותר?

"אין אנו חיים על פי חוקה [politeia] המתחרה בחוקי זולתנו, ויותר משאנו מחקים אחרים, אנו משמשים להם דוגמה. ועל שום שמשטרנו אינו נתון בידי מועטים [oligoi] אלא בידי הרבים, נקרא שמו dēmokratia. ואף על פי שהכל שווים אצלנו לפני החוקים בדברים שבין אדם לחברו, הרי ערכו בחיי הציבור הכל לפי הצטיינותו [aretē] הוא, וכושרו הוא הנותן לו יתרון, ולא ייחוס אבות. ומי שיש בידו לעשות טובה לעיר, אין מונעים זאת ממנו בשל עניותו ושפל מעמדו".

במשפט האחרון אפשר לראות הצדקה פרגמטית, במונחים של טובת המדינה, של עקרון השוויון הדמוקרטי. אולם ראוי לציין כי פריקלס דואג לסייג את עקרון השוויון, ומדגיש כי זה אינו מונע הענקת יתרון בחיי הציבור לבעלי ההצטיינות והכשרון. אפשר לראות בכך תשובה לביקורת של שוללי הדמוקרטיה, שטענו כי משטר זה מבוסס על שוויון אוטומטי שאינו מבדיל בין ראויים לשאינם ראויים. מכל מקום, בדברו בפני העם האתונאי, פריקלס אינו נדרש להתמודד עם ההנחה הרווחת בקרב מתנגדי הדמוקרטיה כי אדם עני וחסר השכלה, השקוע בעיסוקים שנחשבו לנחותים, אין בכוחו "לעשות טובה לעיר" באמצעות השתתפות פעילה בחיים הפוליטיים; אדרבה, השתתפות כזו יכולה רק להזיק. פריקלס אינו מסביר מדוע ראוי, בלשונו של "האוליגרך הזקן" ב"חוקת האתונאים" של פסוודו-קסנופון, "להניח לברנשים משוגעים", בורים ועמי

ארצות, "לשבת במועצה, לדבר ולקחת חלק באסיפת העם". אריסטו, שהיה רחוק מלהיות חסיד של אוליגרכיה קיצונית, קובע כשהוא עוסק בנושאים אלה ב**פוליטיקה** שלו (בספר הראשון והשלישי) כי עובדי הכפיים שרויים מטבע עיסוקם, ב"סוג של עבדות חלקית"; לטענתו, משטר מתוקן לא יעניק לאנשים מסוג זה זכויות פוליטיות אקטיביות (הזכות לכהן במשרות ציבוריות) ואולי אף לא יכיר בהם כלל כאזרחים. לעומת זאת מוכן אריסטו לראות בחיוב מתן זכות הצבעה ל"עם הפשוט" בתנאי שאופיו נקי מסימני עבדות, כלומר, שהוא מורכב בעיקרו מאיכרים, להבדיל מעובדי הכפיים העירוניים. בניגוד לעבודת הכפיים של הפועלים ובעלי המלאכה, נחשבה עבודת האדמה בעולם העתיק עיסוק המכבד את בעליו. אולם הדמוקרטיה האתונאית לא רק העניקה את מלוא הזכויות הפוליטיות לאנשים שבהם רואה אריסטו עבדים למחצה והעניקה להם משקל רב בתוך קהל המצביעים באסיפת העם, אלא גם עודדה אותם לכהן במשרות ציבוריות על ידי תשלום שכר לבעלי משרות אלה: חידוש מהפכני שנתפס כאבסורדי במיוחד בעיני מבקרי הדמוקרטיה.

מה השיבו תומכי הדמוקרטיה לביקורת שהיתה בוודאי נפוצה



בקרב המעמדות הגבוהים המשכילים? באופן מפתיע, ייתכן כי התשובה המעמיקה והמעניינת ביותר לשאלה זו מופיעה בדיאלוג של אפלטון "פרוטגורס". אפלטון עצמו שלל כמובן את הדמוקרטיה כצורת משטר, ובספר השמיני של **המדינה** הוא מתאר את הדמוקרטיה כשלטונו של אספסוף חסר דעת ופורק עול. הוא גם שמר טינה לדמוקרטיה האתונאית על מה שעוללה למורו ורבו הנערץ סוקרטס. אולם ב"פרוטגורס", אגב דיון בנושא אחר, נותן אפלטון פתחון פה לטענות המהוות, כך נראה, את הסנגוריה השיטתית ביותר על עקרונות היסוד של הדמוקרטיה נוסח אתונה הקלאסית. פינלי, שקבע כי הכלל בעולם היווני הוא שמתנגדי הדמוקרטיה, ולא תומכיה, ניסחו תיאוריות פוליטיות שיטתיות, מציין כי היוצא מן הכלל — אולי היחיד, הוא דבריו של פרוטגורס בדיאלוג הנושא את שמו. את הדברים האלה מכנה פינלי "התיאוריה הדמוקרטית" שאותה פיתח פרוטגורס; תיאוריה זו עשויה לדבריו להזכיר את הנאמר בהצהרת העצמאות האמריקנית.

הגדרה כזאת יכולה להישמע מרחיקת לכת — גם בהנחה שדברים מעין אלה אכן נאמרו על ידי פרוטגורס — לנוכח העובדה כי נושא הדיון בדיאלוג אינו מחשבה מדינית או צורת

*דויד, **מות סוקרטס**, 1787. המדינה צמאה לחירות — מסביר סוקרטס לפרוטגורס בן שיחו — ושרי משקים גרועים מנצחים על משתאותיה, עד שתשתכר יתר על המידה מיין בלתי מהול זה*

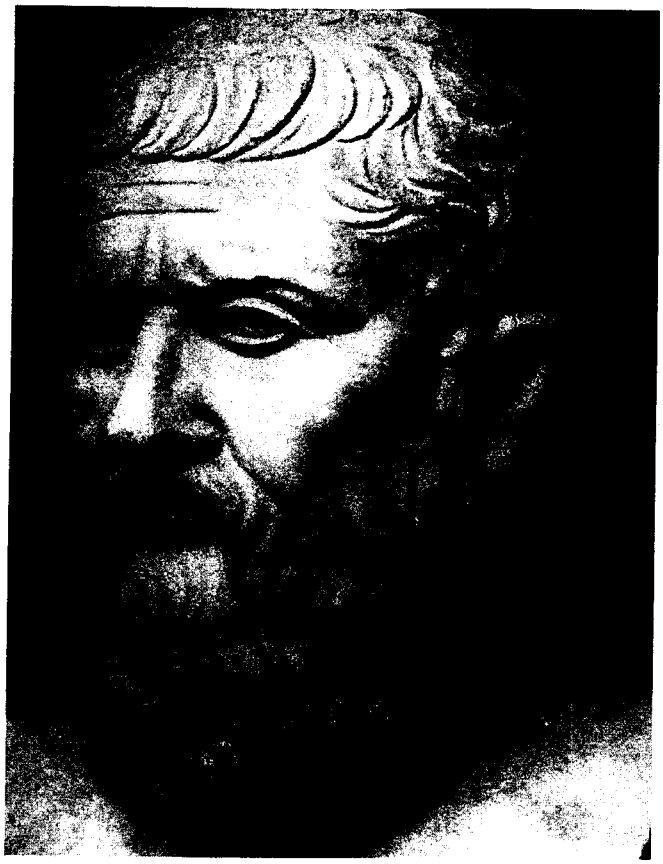
המשטר הטובה ביותר, אלא חינוך. הדמוקרטיה האתונאית אינה מותקפת במישרין על ידי סוקרטס, בן הפלוגתה של פרוטגורס, ותשובתו אינה מהווה במישרין כתב הגנה על עקרונות המשטר הדמוקרטי. אף על פי כן נראה כי הדברים הנאמרים בדיאלוג אכן נוגעים לשאלות היסוד שבהן עסק הפולמוס על הדמוקרטיה. באשר לדמיון בין השקפותיו של פרוטגורס בדיאלוג זה לבין התיאוריות שבישרו את הדמוקרטיה הליברלית המודרנית, נראה בהמשך כי למרות שקיים גם הבדל משמעותי, יש יסוד להקבלה זו.

דגם רדיקלי של דמוקרטיה

פרוטגורס, הסופיסט המפורסם ביותר בכל העולם היווני, הגיע לאתונה. תמורת תשלום העניק לתלמידיו חינוך "הומניסטי", אזרחי ופוליטי, שהיה אמור להכשירם להיות אנשים ואזרחים טובים (מושגים קרובים ביותר בעולם הפוליס) ולהבטיח להם הצלחה בחברה. סוקרטס, שכרגיל מופיע בדיאלוגים של אפלטון, מתווכח עם פרוטגורס בשאלה אם הסגולה הטובה (aretē) של אדם ואזרח ניתנת בכלל ללימוד. לו היתה ניתנת ללימוד, האם היו האתונאים — הנחשבים בכל יוון אנשים חכמים, מאפשרים לאנשים חסרי השכלה והכשרה כלשהי לחוות את דעתם בענייני הציבור? כך נהוג באסיפת העם האתונאית: בשעה שהיא דנה בעניינים "מקצועיים" כגון ענייני בנייה:

"שולחים הם אל הבנאים ונועצים בהם בדבר הבניינים, ואם לבניית אוניות — אל בנאי האוניות, וכן בכל שאר העניינים שהם לדעתם ניתנים ללימוד ולהוראה. ואם אחר יאמר לייעץ להם והם אינם רואים אותו בעל מקצוע: אפילו האיש יפה מאוד ועשיר ומבית אצילים, לא יקבלו ממנו, אלא יצחקו לו וירעישו, עד שהוא יחדל בשל הרעש שנתעורר עליו, או עד שבפקודת הפריטנים [יושבי ראש האסיפה] יסחבוהו שוטרי האסיפה ממקומו, או יוציאוהו החוצה. כך הם נוהגים בכל העניינים שהם רואים אותם כמקצועיים. אולם כאשר האסיפה מתכנסת בענייני המדינה יקום כל אחד וישיא להם עצתו: כנגר כנפח, סנדלר, סוחר, בעל אוניה, עשיר, עני, אציל ושאינו אציל, ואין איש גוער באחד מהם כמקודם, על שמבלי שלמד במקום כלשהו, ומבלי שיהיה לו מורה כלשהו, ינסה בכל זאת להשמיע עצתו; שהרי, ברור, כי לדעתם אין הדבר ניתן ללימוד".

יותר משתוקף כאן סוקרטס את הדמוקרטיה האתונאית, הוא עוקץ אותה כבדרך אגב, תוך כדי הדיון בשאלת החינוך. ליתר דיוק, סוקרטס עוקץ באופן ספציפי יותר את ה־isēgoria (שוויון הדיבור), אחד מעקרונות היסוד של הדמוקרטיה באתונה: זכותו השווה של כל אזרח ליטול חלק בדיוני האסיפה ולא רק בהצבעות. באתונה יכול היה נגר או סנדלר לקום באסיפה, להביע את דעתו בכל עניין העומד לדיון ואף להציע הצעות משלו, או תיקונים להצעות החלטה של המועצה. כך להלכה וכך למעשה, כפי שמאשר התיאור של סוקרטס. אסיפת העם



באתונה התכנסה כמה פעמים בחודש כדי לדון ולהחליט בכל ענייני הציבור שעמדו על הפרק (לרבות סוגיות כמו בנייה ציבורית ובניית אוניות, כפי שמתואר בקטע זה). הדמוס האתונאי לא היה "מקור השלטון", כמו העם בדמוקרטיה ייצוגית מודרנית, אלא השלטון עצמו (הזיהוי של המונח "דמוקרטיה" עם הדגם האתונאי של שלטון ישיר ובלתי מוגבל של אסיפת העם הוא אחת הסיבות לחוסר הפופולריות של מונח זה בקרב מי שאפשר לראותם כסוללי דרכה של הדמוקרטיה הליברלית המודרנית).

לא רק אוליגרך מהעת העתיקה ראה בצורה כזאת של ניהול ענייני המדינה דבר המנוגד לכל היגיון; גם דמוקרט מודרני לא בקלות יבין איך אפשר בכלל לקבל החלטות באסיפה עממית של כמה אלפי איש שכל אחד מהם רשאי לנאום ולהעלות הצעות בכל עניין. כל מי שניסה פעם לנהל, על פי כללים כאלה, ישיבה בהשתתפות עשרים איש, יכול להעריך עד כמה רדיקלית היתה הדמוקרטיה האתונאית. סוקרטס מסביר חלקית את הדינמיקה הקבוצתית ששמרה את הדיונים באסיפה במסגרת הגיונית: בעניינים טכניים שדרשו כישורים מקצועיים מיוחדים נהוג היה לשמוע מומחים, ולא כל הדיוט היה מחווה את דעתו. מי שבכל זאת ניצל את זכותו ונטל את רשות הדיבור בדיון כזה, מבלי שיהיו לו הכישורים הדרושים לכך, חשף את עצמו לתגובות לעג קולניות מצד הקהל — חוויה בלתי נעימה ללא ספק, והיה אף צפוי להיות מסולק מבמת הנואמים. עם זאת ראוי לציין כי הפריטנים, תורני המועצה, שניהלו בתורנות את ישיבות אסיפת העם, לא היו בעצמם גורם אליטיסטי או

אפלטון. אף שאבות הדמוקרטיה הליברלית המודרנית היו בוודאי דוחים את רעיונותיו, אפלטון היטיב להבין את הפוטנציאל הרדיקלי הטמון בעקרונות הדמוקרטיה, עד כדי כך שלדבריו יש צליל כמעט פוסט מודרני

ממסדי, אלא אזרחים פשוטים שהגיעו למשרה זו בדרך של הגרלה — שיטה שנועדה לאפשר למרב האזרחים מהשורה ליטול חלק פעיל בניהול ענייני העיר.

אולם כפי שעולה מקטע זה, ברור כי בעיני סוקרטס גם דיון בהשתתפותם הפעילה של הנגר והנפח בענייני מדינה "כלליים", בשאלות שאינן טכניות — מעשה רגיל לחלוטין באתונה הדמוקרטית, הוא דבר מגוחך ובלתי רציונלי בעליל. אמנם לכאורה אין סוקרטס מותח כאן ביקורת, לא על ה־isēgoria ולא על כוח ההכרעה הפוליטית באמצעות הצבעה, שנמסר באתונה הדמוקרטית להדיוטות ולפשוטי העם (אלא אדרבה, מסתמך על דברים אלה כדי להוכיח שהסגולה הטובה אינה ניתנת ללימוד). אולם ברור כי למעשה אין הוא רואה תהליך כזה של קבלת החלטות כתהליך הגיוני, ובדברי השבח שלו לחוכמתם של האתונאים בהקשר זה יש מידה של אירוניה סוקרטית.

ידוע היטב כי סוקרטס, או לפחות הדמות בשם זה שיצר אפלטון בכתביו, ראה בשלטון ההדיוטות הדמוקרטי נוסח אתונה שלטון בלתי רציונלי. למעשה, גם את שלטון המעמדות הגבוהים, שראו עצמם משכילים ומוכשרים לנהל את ענייני הציבור, הוא לא ראה כשלטון רציונלי, ו**ב־המדינה** הוא מציע לתת את השלטון לפילוסופים. הרעיון של שלטון הפילוסופים הוא ביטוי מקסימליסטי לשאיפתו של אפלטון להשליט גם על התחום הפוליטי — כמו על כל תחום אחר — את התבונה והידיעה. שאיפה זו נובעת מתפיסת היסוד שלו, לפיה הידיעה היא "הסגולה הטובה". מבחינה זו הדמוקרטיה לא היתה יכולה להיראות בעיניו אלא כהיפוכו הגמור של אידיאל זה: כשלטון הבורות. באשר לנושא הוויכוח בדיאלוג, לקראת סופו מתברר כי סוקרטס דווקא נוטה לראות ב"סגולה הטובה" עניין אפשרי ללימוד, בניגוד לעמדתו הראשונה בוויכוח (שהיתה, כדרכו של סוקרטס בדיאלוגים של אפלטון, בעיקר אתגר אינטלקטואלי כלפי בן שיחו).

החוש המוסרי כהצדקה לדמוקרטיה

תשובתו של פרוטגורס היא בצורת משל מיתולוגי, לאחר שסוקרטס הסכים כי פרוטגורס ישיב לו בדרך זו. אין הדבר גורע, כך נראה, מהרצינות הפילוסופית של הדברים. על דברי השבח האירוניים של סוקרטס לדמוקרטיה האתונאית, המציגים אותה למעשה באור מגוחך, עונה פרוטגורס ברצינות רבה, ותשובתו יורדת לשורשי הדיון בשאלת הדמוקרטיה והצדקתה. משל פרוטגורס מבסס את השוויון הפוליטי בין אזרחי המדינה (הדמוקרטית) על תכונות היסוד המשותפות לכל בני האדם באשר הם בני אדם, ועל המעמד המיוחד של האדם בעיני האלים. לפי המשל נתן פרומתאוס במתנה לאדם עם בריאתו את "חוכמת המלאכה [entechnos sofia] יחד עם האש", אותן גנב מחדרם של האלים אתנה והפייסטוס כדי לפצות את האדם על חולשתו הטבעית לעומת החיות.

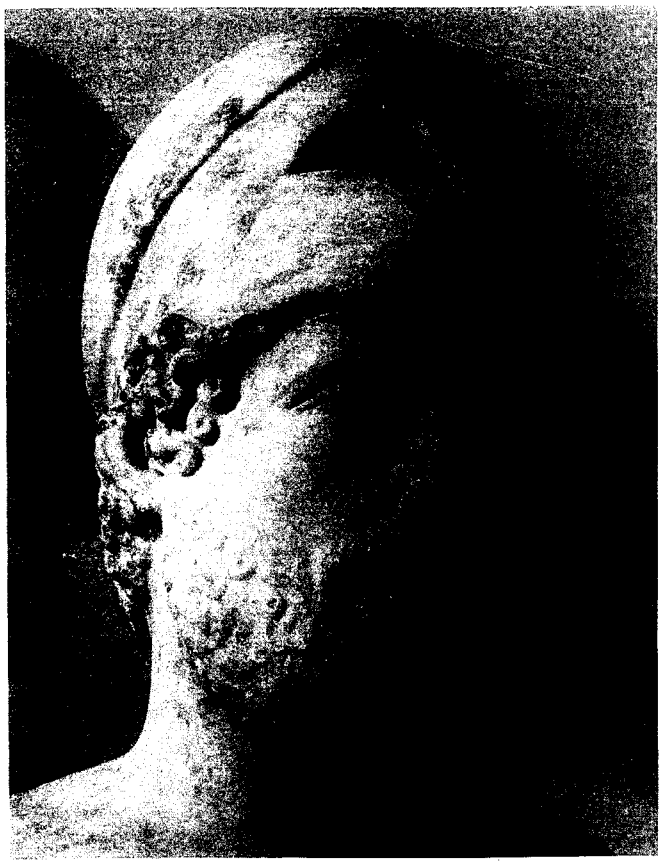
אולם את החוכמה המדינית לא היה בידו לתת לאדם, כי זו שכנה בטירתו של זאוס עצמו, ולשם לא העז פרומתאוס

פריקלס. דאג לסייג את עקרון השוויון והדגיש כי זה אינו מונע הענקת יתרון בחיי הציבור למצטיינים ולבעלי כשרון — תשובה לשוללי הדמוקרטיה, שטענו כי זו מבוססת על שוויון, שאינו מבדיל בין ראויים לשאינם כאלה

להיכנס. כך השיג האדם את חוכמת הקיום, ואילו החוכמה המדינית (politikē sofia) לא היתה בידו. חוכמת הקיום אפשרה לאדם להמציא את השפה וכן להגיע להישגים "טכניים" שונים כמו לבוש ובניית בתים. כיוון שבני האדם חיו במפוזר ולא היו ערים (poleis), הם נפלו קורבן לחיות שהיו חזקות מהם, שהרי לא היתה בידם חוכמת המלחמה. חוכמה זו היתה חלק מן האומנות המדינית (politikē technē) שהאדם טרם זכה בה. משום כך ביקשו בני האדם להתכנס יחדיו ולהינצל על ידי ייסוד ערים. אולם משנתכנסו היו עושים עוול איש לרעהו משום שלא היתה בידיהם האומנות המדינית, עד שנתפזרו שוב. אזי שלח זאוס, שפחד שמא יאבד המין האנושי כליל, את הרמס, שליח האלים, אל בני האדם, להביא להם בושה (aidōs) וצדק (dikē), "שיהיו לסדרי מדינות ולכבלי רעות מקשרים":

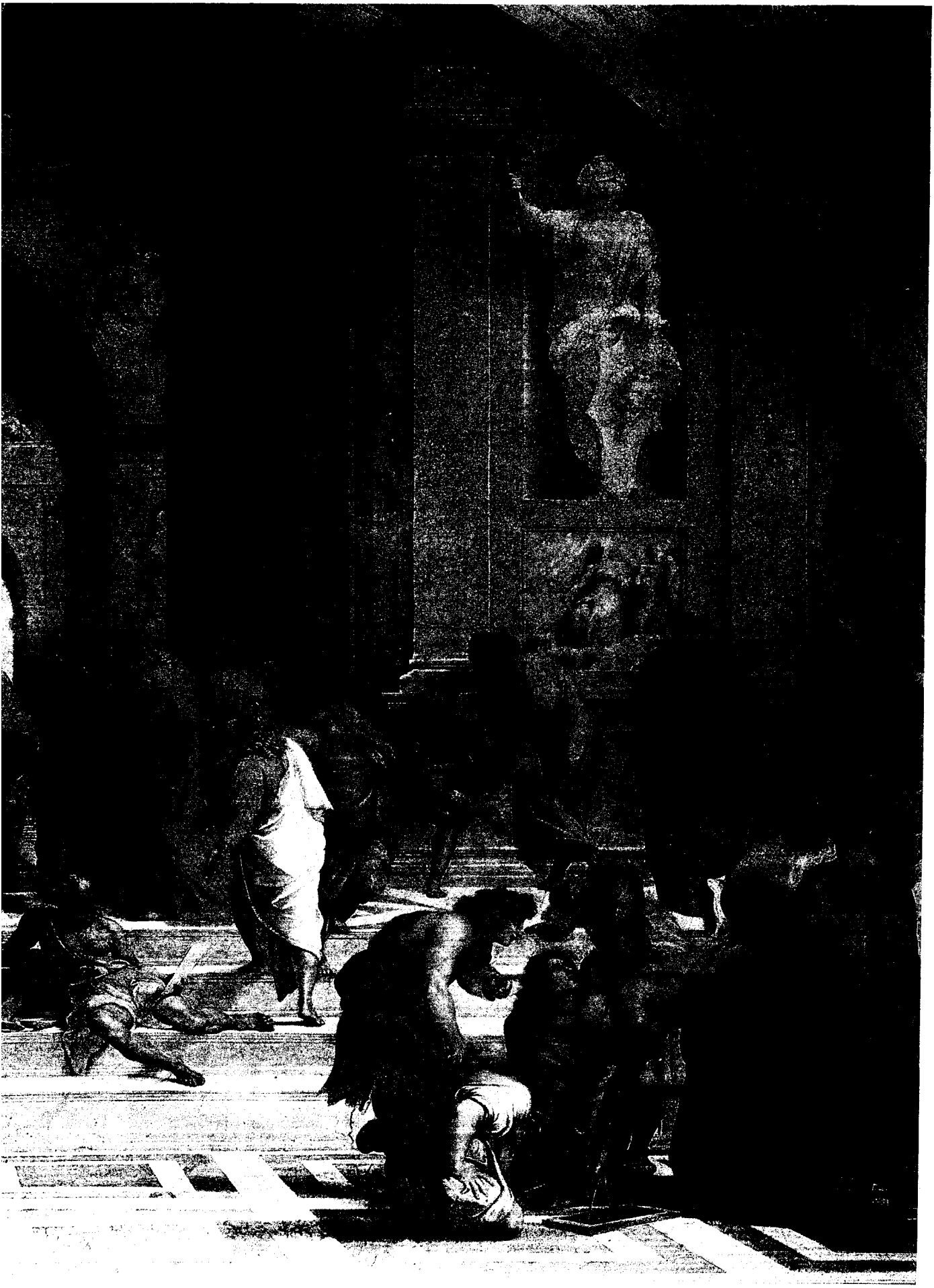
"שאל הרמס את זאוס — כיצד ייתן צדק ובושה לאנשים: הכשם שחולקו האומנויות [technai] אחלק גם את אלה? כלומר, כשם שאחד יש בידו חוכמת רפואה — יספיק להדיוטות רבים, וכן שאר האומנים, כך אתן באנשים צדק ובושה, או אחלק לכולם? 'לכולם', אמר זאוס, 'וכל אחד יזכה לחלק. כי המדינות [poleis] לא תוכלנה להתקיים, אם שניים אלה יינתנו בידי מעטים כשאר האומנויות. ובשמי תחוק חוק, כי מי שאין בידו ליטול את חלקו בבושה ובצדק — ייהרג באשר נגע למדינה הוא'. כך ובשל כך, סוקרטס, סבורים האתונאים וזולתם שכשמדובר הוא בסגולתה הטובה של נגרות או של מלאכה אחרת, יש להיוועץ במעטים, ואילו כשייעץ להם איש שאינו נמנה עם אותם מעטים, לא יסבלוהו, כפי שאתה אומר, וזה דבר מובן מאליו, כפי שאני אומר. אבל בלכתם להתייעצות על הסגולה המדינית הטובה [politikē aretē], שכל מהלכיה מן ההכרח שיהיו בצדק וביישוב דעת, מובן שיסבלו דעתו של כל איש ואיש, כיוון שכל אחד מגיע לו חלק בסגולה הטובה הזאת, ולא — לא תהיינה מדינות. זאת היא, סוקרטס, סיבת הדבר".

האומנות המדינית (או האזרחית); האומנות או הסגולה הטובה של מי שהוא אזרח בפוליס — היא, על פי פרוטגורס, חוש הבושה וחוש הצדק; כלומר, הרגישות המוסרית המשותפת, על פי קביעתו של אבי האלים, לכל בני האדם באשר הם בני אדם (או לפחות, לכל בני התרבות המתקיימים במסגרת מדינית — לכך נשוב בהמשך). "הבושה והצדק" ניתנים לכל, אם כי ראוי לציין שלא נאמר כי הם ניתנים במידה שווה; מובן כי אין כאן טענה שכל בני האדם שווים בתכונותיהם המוסריות, אלא הטענה היא שכל אדם הוא בחזקת בעל אותה מידה בסיסית של רגישות מוסרית הנדרשת לשם קבלת החלטות פוליטיות. החיים הפוליטיים אינם אומנות "טכנית", המבוססת על ידע המצוי בידי אנשי סגולה מועטים, כגון חוכמת הרפואה, אלא הם מבוססים על "צדק ויישוב דעת", כלומר על הרגישות המוסרית שלה שותף כל אדם מצוי מטבעו (אלא אם כן יש לו אישיות קרימינלית, והוא "נגע למדינה" שאין לו מקום בחברה).



משום כך ראוי לשתף כל אדם בחיים הפוליטיים; טבעי שדעתו של נגר או סנדלר תישמע בעת הדיון בענייני המדינה, ואין לשאול איזו הכשרה יש לו לדון ולהחליט בעניינים אלה. מובן כי מדובר לא רק בעצם הזכות להשמיע דעה, אלא בזכות ליטול חלק בהכרעה הפוליטית, שהרי הבושה הצדק שלהם שותף כל אדם הם הם "האומנות הפוליטית" שלפיה אמורים להתנהל חיי הציבור; ויש לזכור שה־isēgoria היתה ביטוי רדיקלי של הדמוקרטיה האתונאית, זכות שהשיג הדמוס בשלב מסוים של התפתחות המשטר הדמוקרטי. אם ה־isēgoria מוצדקת, קל וחומר מוצדקת השתתפותם השווה של כל האזרחים בהצבעות באסיפת העם (שהושגה עוד בימי סולון). ואכן, ההשלכות של מה שנאמר במשל פרוטגורס הן רחבות ביותר, ואפשר לראות בדברים אלה ביסוס פילוסופי של ממש למשטר הדמוקרטי, למרות העובדה שהדמוקרטיה אינה, כאמור, הנושא הישיר העומד כאן לדיון.

לתיאוריה הדמוקרטית של פרוטגורס שני מאפיינים שנהוג בדרך כלל לייחס לדמוקרטיה הליברלית המודרנית, ולא לדמוקרטיה בפוליס העתיקה: זוהי תיאוריה אינדיווידואליסטית ואוניברסלית. היא אינדיווידואליסטית במובן זה שפרוטגורס הולך מהפרט אל הכלל ומבסס את ההצדקה למשטר הדמוקרטי על תכונות היסוד של האדם (כפי שנקבעו על ידי האלים); היא אוניברסלית משום שאינה מוגבלת לאתונאים או ליוונים, אלא לפחות באופן עקרוני חלה על כל חברה אנושית. לשם השוואה אפשר להביא את משפטי הפתיחה המפורסמים של הצהרת העצמאות האמריקנית:



רפאל, **אסכולת אתונה**, 1508־1511. בני האדם ביקשו להתכנס יחדיו, אולם משנתכנסו היו עושים עוול איש לרעהו, משום שלא היתה בידיהם האומנות המדינית

"מקובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, שהבורא העניק להם זכויות מסוימות שאי אפשר לשלול מהם, וביניהן הזכות לחיים, לחירות ולרדיפת האושר; שכדי להבטיח זכויות אלה מוקמות בקרב בני האדם ממשלות אשר סמכויותיהן הצודקות נובעות מהסכמת הנמשלים" (תרגום: ארנון גוטפלד).

הרעיון של ריבונות העם ("הסכמת הנשלטים" כבסיס לשלטון לגיטימי והמסקנה, מיד בהמשך, בדבר זכותו של העם להחליף שלטון הפוגע בזכויותיו) אינו מנומק כאן במישרין, אך ברור כי הוא מבוסס על השוויון הבסיסי (שוויון בזכויות יסוד) בין כל בני האדם, שנקבע על ידי הבורא. כך גם ב"הצהרת זכויות האדם והאזרח" הצרפתית, אלא שהמקור האלוהי של זכויות האדם השוות אינו מוזכר שם, ויש רק התייחסות עמומה ל"ישות העליונה": זכויות האדם הן "טבעיות, בלתי ניתנות להפקעה ומקודשות"; "כל בני האדם נולדים חופשיים ושווים בזכויותיהם"; "המקור של כל ריבונות שוכן באומה".

משל פרוטגורס הוא כמובן טקסט צנוע הרבה יותר וגם חגיגי פחות, אולם ההשלכות של מה שנאמר בו קרובות ברוחן, במידה העשויה להפתיע, לדברים שנאמרים בהכרזות אלה, כמו גם להגות המודרנית הגוזרת את עקרון ריבונות העם מהשוויון "הטבעי" בין בני האדם. מובן שיש הבדל חשוב: פרוטגורס אינו מדבר על זכויות טבעיות, אלא על מה שאפשר להגדיר כ"תכונות טבעיות"; תכונות הטבועות, על פי גזירת האלים, בכל אדם החי במסגרת חברתית מאורגנת. אולם אפשר לומר כי אלה הן תכונות היוצרות זכאות. לא זו בלבד שהן הופכות את ההשתתפות של "האזרח הפשוט" בחיים הפוליטיים לרציונלית, אלא נראה כי הן **מזכות** אותו בהשתתפות זו (אם כי פרוטגורס אינו מדבר במושגים של "זכויות אזרח" וצדק פוליטי, אלא במושגים של רציונליות ותועלת חברתית). שהרי הרגישות המוסרית — חוש הבושה והצדק, המשותפת לכל בני האדם, היא היא הסגולה הפוליטית או האזרחית הטובה (aretē politikē), שעליה מבוססים חיי הציבור וההכרעות הפוליטיות. משתמע מכך — אם כי חשוב להדגיש כי הדברים אינם נאמרים במפורש — שאם שוללים מאדם כלשהו את היכולת להשתתף בחיים הפוליטיים, כאילו שללו ממנו את "סגולתו הטובה" כאדם ואזרח — הסגולה שהיא מתת זאוס.

תכונות טבעיות וזכויות טבעיות

ההצהרות המודרניות בדבר זכויות האדם הטבעיות הפכו לבסיס או למקור של משפט פוזיטיבי, והיום אנו רגילים לחשוב על זכויות אלה כעל זכויות משפטיות ממש, כאלה שניתן לטעון בשמן בבית משפט. אולם ברור כי כאשר נוסחו הצהרות אלה, וכאשר נכתבה ההגות הפילוסופית־פוליטית שעליה היו מבוססות, הלשון הפסוודו־משפטית של זכויות הנקוטה בטקסטים אלה תיארה את המשפט הרצוי ולא את זה המצוי — כלומר, ביטאה תיאוריה מסוימת של צדק פוליטי. תיאוריה זו היתה מבוססת כל כולה על תפיסת האדם כיצור תבוני ומוסרי, והיתה קשורה קשר הדוק, מבחינה היסטורית, בתפיסה היהודית־נוצרית של היות האדם נברא בצלם אלוהים. זוהי משמעות הטענה כי בני האדם "נבראו שווים": הם נבראו שווים בסגולתם ובמעלתם האנושית הבסיסית. בכך כמובן אין כל חדש; פעמים רבות נאמר באירופה הנוצרית כי בפני האל כל בני האדם שווים. החידוש הוא בהחלת עקרון השוויון הזה על התחום הפוליטי, בניסיון לגזור מסקנה של שוויון זכויות פוליטי מההשקפה הטוענת להיותם של כל בני האדם, במידה שווה, בניו של האל.

מובן שעיקרון זה, שהועתק לתחום הפוליטי, עבר גם תהליך של חילון: המקור האלוהי של השוויון הבסיסי בין בני האדם ושל זכויותיהם הטבעיות זוכה להדגשה בהצהרה האמריקנית (תפיסה המושרשת גם היום בארצות הברית), ואילו בהצהרה הצרפתית אין הוא מוזכר. בין שהיא נסמכת על המקור הדתי ובין שהיא מנותקת ממנו, ההשקפה הליברלית־דמוקרטית המודרנית מעמידה את האדם במרכז עולמה ורואה כל אפליה או שלילת זכויות כפגיעה בכבוד האדם. משום כך היא מחייבת מבחינה ערכית את הענקת שוויון הזכויות הפוליטי הבסיסי לכל האזרחים (בעוד במבנה מוסדות המדינה ובאופיו של המנגנון הממלכתי המודרני אפשר לראות, בין היתר, ניסיון לספק את השאיפה לניהול מושכל וקומפטנטי של ענייני הציבור).

גם בעולם הקלאסי, אף לפני אפלטון ובוודאי אחריו, אפשר למצוא תפיסות נשגבות בדבר טיבו התבוני והמוסרי של האדם, בדבר הקשר המיוחד בין האדם לאלים, ואף בדבר האחווה בין בני המין האנושי (כמו בפילוסופיה הסטואית). אולם אין מסיקים מתפיסות אלה מסקנה פוליטית המחייבת שוויון זכויות אזרחי. כך כותב הסיודוס (בהקשר של הטפת מוסר, ולא של דיון בתורת המשטרים) כי זאוס "קבע חוק זה בין בני האדם, כי הדגים, החיות ובעלי הכנף טורפים זה את זה, שהרי אין בקרבם צדק [dikē]; ואילו לבני אדם הוא נתן את צדק, המעולה בדברים". אריסטו, בספר הראשון של **פוליטיקה**, מתייחס לתכונות המוסריות הטבעיות של האדם בהקשר לחיי החברה והמדינה, ובדבריו יש דמיון רב לנאמר במשל פרוטגורס: "זוהי תכונתו הייחודית [idion] של האדם, להבדיל משאר בעלי החיים, כי הוא לבדו מבחין בין הטוב והרע, בין צדק ועוול [...] והשותפות בדברים אלה היא העושה בית [משפחה] ופוליס". אולם אריסטו אינו מסיק מדברים אלה מסקנה בדבר שוויון זכויות פוליטי בין אזרחי המדינה (שלא לדבר על שוויון זכויות בין בני הבית).

פרוטגורס, לעומת זאת, רואה בדיאלוג זה את הרגישות המוסרית הטבועה באדם כתכונה המזכה אותו בהשתתפות פעילה בחיים הפוליטיים. רגישות זו היא מתת זאוס לבני האדם באשר הם בני אדם. מעניין לציין כי פרוטגורס עצמו, באמירות הפילוסופיות המיוחסות לו, מצטייר כרלטיביסט ואגנוסטיקן: "האדם הוא קנה המידה לכל הדברים"; "אודות האלים אינני יכול לדעת לא אם הם קיימים ולא אם אינם קיימים; שהרי דברים רבים מונעים את הידיעה: גם אי בהירות הנושא, וגם קוצר חיי אנוש". מובן שאיננו יודעים אם הדברים המיוחסים לפרוטגורס בדיאלוג זה אכן נאמרו על ידיו בנוסח זה, ואין טעם לשאול מה היתה מידת הרצינות "התיאולוגית" של המשל. מכל מקום, אין ספק בדבר מעמדו של האדם כפי שהוא מצטייר במשל זה: משתמע מדבריו כי מי שנשלל ממנו השוויון האזרחי, כאילו "הורד בדרגתו" האנושית.

מובן שבין הנחות יסוד פילוסופיות לבין התחום הפוליטי המעשי עשוי להיות פער ניכר. מי שקבעו בהצהרת העצמאות האמריקנית כי "כל בני האדם נבראים שווים" לא הסיקו,

כידוע, מקביעה עקרונית מרחיקת לכת זו את מלוא המסקנות הפוליטיות המתבקשות — אפילו לא באשר לזכות בחירה כללית של גברים לבנים. מבחינה חברתית, במה שנוגע למתן זכויות פוליטיות מלאות לבני כל שכבות העם, היתה הדמוקרטיה האתונאית רדיקלית ועקבית יותר. לכאורה, תוכנו של משל פרוטגורס יכול היה להצדיק מסקנות פוליטיות רדיקליות אף יותר, כמו למשל התנגדות לעבדות, דבר שפרוטגורס מן הסתם לא העלה בדעתו; ומובן כי כל הדיון בדיאלוג זה יוצא מתוך נקודת המוצא של המציאות הפוליטית באתונה, אותה מבקש פרוטגורס להצדיק.

סייג אחד לאופי האוניברסלי של תפיסת האדם במשל זה משתמע בבירור מהטקסט עצמו: פרוטגורס מדבר לא על בני אדם סתם, אלא על בני אדם החיים במסגרת הפוליס — ערי המדינה. "הצדק והבושה" ניתנו לאדם לא מלכתחילה עם בריאתו, אלא בשלב של היווצרות החיים החברתיים המאורגנים. "האמנה החברתית" נוסח פרוטגורס מיועדת להגן לא על זכויות או עקרונות מוסריים, אלא על יכולת הקיום הפיזי של בני האדם, והמוסר האנושי נוצר במסגרת המדינית, כדי שזו תוכל לתפקד, כאשר האדם הופך, לפי הגדרתו המפורסמת של אריסטו, ל"חיה פוליטית" (חיה של פוליס); רק אז הוא נחשב לאדם במלוא מובן המילה. אמנם, תהליך זה מתואר במשל פרוטגורס כשלב הכרחי ומוקדם בתולדות המין האנושי כולו, אולם הקורא היווני יכול היה מן הסתם להוציא מכלל מה שנאמר כאן בקלות ובטבעיות רבה את הברברים שאינם חיים במסגרת של פוליס.

עד כמה משמעותית מבחינה היסטורית היא העובדה שאפלטון שם בפי פרוטגורס את הדברים שבהם אנו עוסקים כאן? פרוטגורס היה סופיסט מפורסם שהירבה לנסוע ברחבי העולם היווני וביקר באתונה פעמים מספר. באתונה, כפי שמעיד אפלטון בדיאלוג זה, שמו הלך לפניו והיו לו תלמידים רבים. מקובל לחשוב שהיה מקורב לפריקלס; כאשר בשנת 444/3 הוחלט, ביוזמת פריקלס, להקים מושבה כלל־יוונית בתוריי, הוטל על פרוטגורס לחבר את חוקיה. המסורת שלפיה נתבע בסופו של דבר לדין בעוון כפירה באלים ונאלץ להימלט מאתונה נדחית על ידי החוקרים המסתמכים על עדותו של אפלטון בדיאלוג "מנון", שם נאמר שפרוטגורס זכה לכבוד והערכה כללית בחייו ולאחר מותו. עם כל ההעזה האינטלקטואלית וה"תיאולוגית" שלו, גישתו של פרוטגורס לשאלות של חינוך, חברה ומוסר, כפי שהיא באה לידי ביטוי בדיאלוג, נראית קונוונציונלית בהחלט. ההנחה, המקובלת על רוב החוקרים, כי הדברים המיוחסים לפרוטגורס בדיאלוג זה אכן משקפים את דעותיו המוכרות בנושאי מדינה ומשטר, נראית סבירה. כמו כן הגיוני להניח (אם כי לא ניתן לקבוע קביעה נחרצת יותר) כי טיעונים כאלה או קרובים להם ברוחם אפשר היה לשמוע בחוגי חסידיה של הדמוקרטיה האתונאית בתקופת פריחתה — תקופתו של פריקלס.

טיעונים פילוסופיים להצדקת המציאות

דווקא העובדה כי דבריו של פרוטגורס בזכות העיקרון של שוויון זכויות דמוקרטי נאמרים אגב דיון שאיננו, מבחינתו, פוליטי מעיקרו, ושהמשל שלו נראה יותר כהדגמה לאמיתות המקובלות בחברה מאשר כטענה פולמוסית, לא מן הנמנע כי אפשר לראות דווקא בעובדה זו אינדיקציה לכך שלא מדובר כאן בדעה אישית ייחודית, אלא בהשתקפות של תפיסות רווחות ומקובלות. ככלות הכל, ויכוחים על הדמוקרטיה ללא ספק התנהלו באתונה, ותומכי הדמוקרטיה נדרשו בוודאי להסביר ולהצדיק את החידוש המוזר והמנוגד לכאורה לכל היגיון, של מתן זכויות פוליטיות מלאות ותפקיד פוליטי פעיל לנגר ולנפח. עם הזמן הם פיתחו מן הסתם טיעונים עקרוניים בזכות המציאות הבעייתית הזאת. כאשר לוקחים דמות מפורסמת ומכובדת, בעלת דעות מוכרות בנושאים חברתיים ואתיים שונים, ושמים בפיה דברים בנושא פוליטי־פילוסופי מרכזי בחשיבותו ושנוי במחלוקת נמשכת, וכאשר דברים אלה מהווים הצדקה של המשטר הקיים במדינה שדמות זו מקורבת לראשיה, נראה סביר כי עומדת מאחוריהם מציאות היסטורית כלשהי, ולא רק הדמיון היצירתי והגאוניות האינטלקטואלית של אפלטון.

הקריקטורה הארסית על הדמוקרטיה שאותה מציג אפלטון בספר השמיני של **המדינה** עשויה אף היא להיראות כתגובה אפשרית של הפילוסוף לטיעונים רדיקליים ואוניברסליים, שייתכן כי נשמעו בקרב מצדדי הדמוקרטיה האתונאית. כאן מביא אפלטון ad absurdum — לפחות מבחינתו — את עקרונות החופש המלא והשוויון האוניברסלי שעליהם מושתתת לדבריו הדמוקרטיה. לפי תיאורו, עקרונות אלה "יוצאים מכלל שליטה" כשהם חורגים מהתחום הפוליטי ומוחלים על כל תחומי החיים. הדבר מפורר את כל ההיררכיות בחברה (לרבות מוסד המשפחה), וסופו שהוא גורם להתמוטטות כל הנורמות של מוסר וחוק, ולאנרכיה שמתוכה צומח שלטון טירני; כך מוביל חופש מופרז לאובדן החופש. סוקרטס מסביר לבן שיחו את הדינמיקה המביאה ליישומם הרדיקלי של עקרונות הדמוקרטיה. במדינה בעלת משטר דמוקרטי נחשבת החירות הערך העליון; המדינה "צמאה לחירות, ושרי משקים גרועים מנצחים על משתאותיה", עד שתשתכר יתר על המידה מיין בלתי מהול זה. במדינה כזאת, "בעלי השררה" (נושאי המשרות השלטוניות) חייבים להיות נוחים לאזרחים ולתת להם את כל החופש שבעולם, אחרת יאשימו אותם בנטייה לעריצות ולאוליגרכיה. כנגד זאת, כל הנשמעים לבעלי השררה זוכים לגנאי "כאילו היו עבדים נרצעים"; בעלי השררה מתנהגים כנתינים, הנתינים — כבעלי השררה. בסופו של דבר, טוען סוקרטס, מן ההכרח הוא כי במדינה כזאת "תתפשט החירות על כל דבר ודבר", ואף "תתגנב לתוך בתיהם של הפרטים", עד שבסוף יגיעו הדברים לידי כך, שפריקת העול הכללית תדביק אף את בעלי החיים:

> "האב ירגיל עצמו להיות דומה לילד ולפחד מפני בניו, והבן — להיות דומה לאב, ולעקור מלבו כל בושה וכל יראה מפני הוריו, למען יזכה לאותה חירות, וכן ישתווה גר־תושב לאזרח ואזרח לגר־תושב, וגם הזר ינהג כמוהם [...] [ואם כך] מפחד גם המורה מפני תלמידיו ומחניף להם, והתלמידים מזלזלים במוריהם [...] ובכלל מדמים עצמם הצעירים לקשישים ומתחרים בהם בדיבור ובמעשה, והזקנים מתרועעים עם הצעירים ומחקים את בדיחות דעתם ועליצותם של הללו, לבל ירננו אחריהם שקפדנים הם ודספוטיים. ואותו שפע של חירות [...] מגיע לשיאו,

כשגם העבדים והשפחות שנקנו במחיר־כסף חופשיים הם לא פחות מקוניהם. וכמעט שכחנו להזכיר את השוויון והחירות הרווחים בין נשים לגברים, לגברים ונשים [...] אף ארחיב את הדיבור על סוגיית בעלי החיים הביתיים — אף על פי ששום אדם שלא התנסה בכך בעצמו לא יאמין לנו שכאן הם חופשיים פי כמה וכמה מבכל מדינה אחרת. שהרי הכלבים מקיימים קיום של ממש את הפתגם 'ככלבה כן גבירתה', וכן הסוסים והחמורים, שהתרגלו ללכת בדרכם הילוך של חשיבות רבה, וכל הנפגש בהם ברחובות ואינו סוטה הצידה — דרוס ידרסוהו".

ובן שיחו של סוקרטס מאשר: "כך עולה לי פעמים הרבה, בצאתי לכפר". למרות עדותו הישירה והמפורשת של אפלטון, ספק אם זכו בעלי החיים באַטִיקה — אף בשיא פריחתה של הדמוקרטיה האתונאית — להישגים כה נאים במאבק נגד גילויי ה־speciesism (גילויי "גזענות" כלפי בעלי חיים) מצד בני האדם. באשר לעבדים, יש עדויות אחרות לכך שהם זכו ליחס הומני יחסית באתונה הדמוקרטית. גם מצבם של הגרים באתונה היה נוח: "האוליגרך הזקן" מתרעם על כך שהעבדים והגרים (metoikoi) באתונה "מרימים ראש" עד כדי כך שהעבד לא יסור מדרכו של אזרח חופשי — ממש כפי שאפלטון טוען לגבי הסוסים והחמורים. אולם יש לציין כי אין הוא מייחס עובדה זו לרוח החופש והשוויון של הדמוקרטיה, אלא לצורכי המשק והצי של אתונה:

"ופרועים הם באתונה העבדים והגרים, ואף להכותם אסור שם, והעבד לא ייטה מדרכו לפניך [...] [ואין תימה] שנותנים שם לעבדים לחיות בתפנוקים [...] שכן במקום שיש בו כוח ימי, הכרח הוא שהעבדים יעבדו בשכר וייטלו את שכרם, ושיתירו להם להתהלך חופשיים [...] לפיכך הושוו עבדים לבני חורין וגרים לאזרחי העיר. לפי שהמדינה זקוקה לגרים על שום רוב האומנויות ועל שום הצי. וברי שלפיכך נתנו לגרים פתחון פה (isēgoria)".

אין צורך לומר כי כל זה עדיין לא הפך את העבדים והגרים באתונה לשווי זכויות לבני החורין והאזרחים. המונח "isēgoria" ביחס לגרים מתאר את בטחונם העצמי ואת התנהגותם החברתית "זקופת הקומה", ואין פירושו, כמובן, זכות להצביע או לנאום באסיפת העם. באשר לנשים, אין כל סימן לכך שהדמוקרטיה האתונאית השפיעה לטובה על מעמדן ושהן נהנו ממידה מיוחדת של חופש ושוויון. "נאום ההספד" של פריקלס מדגיש דווקא את שמירת החוקים, הציות למושלים וההקפדה על הנורמות המוסריות המחייבות ("החוקים הבלתי כתובים") בחברה האתונאית, ומעניין לציין כי הוא מסתיים בפנייה חמורת סבר במיוחד לאלמנות הנופלים, המשקפת את היחס הפטריארכלי המסורתי לאשה:

"ואם מן הראוי, שאומר משהו אף על חובות הנשים, לכל אלה שתשבנה מן היום הזה והלאה באלמנות, אצמצם הכל בעצה קצרה. שבח גדול הוא לכן לא להיות גרועות מכפי שהטבע חונן אתכן, וגדול שמה של זו, שממעטים לרנן אחריה בין הגברים, הן לשבח והן לגנאי".

חסידי הדמוקרטיה האתונאית היו בוודאי דוחים בשאט נפש את כתב הפלסתר של אפלטון, וכמוהם גם אבות הדמוקרטיה הליברלית המודרנית. אלא שבימינו, לפחות חלק מהדברים אינו נשמע דמיוני כלל, וניתן לומר כי אפלטון היטיב להבין את הפוטנציאל הרדיקלי הטמון בעקרונות היסוד של הדמוקרטיה, עד כדי כך שלדבריו צליל לא רק מודרני, אלא כמעט פוסט מודרני. ייתכן מאוד כי תיאורו הוא קריקטורה לא רק של המציאות הדמוקרטית עצמה ושל דיבורים כלליים בזכות החופש והשוויון בין האזרחים שרווחו בוודאי באתונה, אלא גם של טיעונים "אידיאולוגיים" מפורשים יותר — אולי ברוח משל פרוטגורס. פעמים רבות בדיאלוגים שלו מעמת אפלטון את בני שיחו עם ההשלכות מרחיקות הלכת והבלתי נוחות הנובעות מעמדותיהם בנושאים שונים. לא מן הנמנע כי אפלטון מתפלמס כאן, בחריפות ובעוקצנות, עם מישהו שטען באוזניו כי כל בני האדם — גם הנפח והסנדלר, ראויים לחופש ולשוויון זכויות, משום שכך מחייב טבעם האנושי וכך בראו אותם האלים.

לקריאה נוספת:

*C. Farrar, **The Origins of Democratic Thinking**, Cambridge 1988.*

*M. I. Finley, **Democracy Ancient and Modern**, London 1985 (second edition).*

*A. H. M. Jones, "The Athenian Democracy and its Critics", **Cambridge Historical Journal**, IX, 1953, pp. 1-26.*

*J. Ober & C. Hedrick (eds.), **Demokratia: A Converstation on Democracies, Ancient and Modern**, Princeton 1997.*

*J. T. Roberts, **Athens on Trial. The Anti-democratic Tradition in Western Thought**, Princeton 1994.*