

מדוע חייב חינוך לדמוקרטיה להתבסס על עומק היסטורי?

העיסוק בשאלה זו שבכותרת הוא במסגרת הדיון על עתידה של הדמוקרטיה, זאת בהנחה שיש דמוקרטיה בישראל, ובהנחה שהשיטה הזו היא הפחות גרועה שבין השיטות הפוליטיות. את העיסוק בשאלה זו יש למקם גם בהקשרו של הספק ההלך ומתרחב, לפיו הדמוקרטיה בישראל – כמו גם במדינות אחרות בעולם – נמצאת בנסיגה, במגננה או לכל הפחות בבעיה. לבסוף, הנחת היסוד נוספת המנחה מאמר זה היא שהמאבק בעד דמוקרטיה מתוך פרספקטיבה היסטורית חייב להיעשות בכל הזירות הציבוריות – כגון הפרלמנט, התקשורת, המועדון החברתי, האצטדיון, הכביש וכד' – אך זירה מרכזית היא מערכת החינוך, גם אם יש ממש בביקורתו של ס. יזהר שנאמרה כבר לפני כשלושים שנה, לפיה לפיתחה של מערכת החינוך מושלכים שלא בצדק, כל חוליי החברה, כל צפיותיה מעצמה בכלל ומהדור הבא בפרט¹.

על רקע ההנחות הללו, בכוונתי להציע לשאלה שבכותרת את התשובות האלו: א. הדמוקרטיה שהיא שיטה חברתית-פוליטית מורכבת, לא תוכל להתקיים ללא שהשותפים בה אינם מטפחים חשיבה מורכבת. החשיבה ההיסטורית מקדמת סוג חשיבה כזה ולכן היא חיונית לדמוקרטיה. ב. השיטה הדמוקרטית והחשיבה ההיסטורית נולדו שתייהן בנסיבותיה של העת החדשה, ולכן הכרת מקורן המשותף יתרום לחיזוקן של כל אחת מהן גם לחיזוק זיקותיהן ההדדיות. ג. השיטה הדמוקרטית והחשיבה ההיסטורית נולדו כאנטי-תיזה לשיטות חברתיות-פוליטיות ולדרכי מחשבה מנוגדות, הממשיכים לאיים עליהן. לכן טוב שהשיטה הדמוקרטית והחשיבה ההיסטורית יקיימו ביניהן 'קואליציה' ציבורית שתחזק אותן.

לסיכום, בכוונת מאמר זה לטעון, שללא הבנת עומק של מהותה, דרכה, חולשותיה ואפשרויותיה של הדמוקרטיה הישראלית ובכלל, לא תתכן הרחבת בסיס ההזדהות עם השיטה הפוליטית-חברתית הזו, הבנת מגבלותיה, והעמקת המחוייבות לשיכלולה ולתחזוקתה. מהלך כזה איננו פשוט ותנאי לקיומו הוא אימוץ קו חינוכי המטפח תודעת עומק היסטורית.

צעירותה של ההיסטוריה, ההבטחה המקופלת בה ואויביה הראשיים

כאמור לעיל, התודעה ההיסטורית שהיא אחד מענפיה של שיטת המחשבה המדעית, היא הצעירה בשיטות המחשבה האנושית. אמנם ניתן למצוא לכאורה כתיבה היסטורית כבר בעת העתיקה, אם בתנ"ך ואם אצל תוקידידס או פלביוס, אלא שכשם שאין הרבה קשר בין הדמוקרטיה בעת העתיקה לבין הדמוקרטיה המודרנית, כך אין קשר של ממש בין ההיסטוריוגרפיה העתיקה לזו המודרנית². הבדל טריוויאלי אך מכריע לכשעצמו, הוא מושג הזמן בעולם העתיק לעומת מושג הזמן המודרני³, אך ההבדל הבסיסי הוא בהיותה של ההיסטוריוגרפיה המודרנית – בדיוק כמו הדמוקרטיה המודרנית – תופעה שאין להבין אותה מחוץ להקשרו של ההמון. הדמוקרטיה המודרנית הרי נשענת על "העם" כולו, זאת בניגוד לדמוקרטיה האתונאית, ודבר דומה יש לומר על ההיסטוריוגרפיה: בניגוד לעבר אז היה תחום עיסוק זה

נחלת מיעוט מצומצם, בימינו – ולמעשה כבר כ-200 שנה – פירותיה של ההיסטוריוגרפיה נהיו למוצר צריכה המוני.

ההיסטוריוגרפיה המודרנית צמחה והתפתחה כאנטי-תיזה לתודעות העבר הותיקות: המיתולוגיה, המיסטיקה והתיאולוגיה, אך האתגר הרציני ביותר עימו היא התמודדה בא מצידה של האידיאולוגיה, שנולדה ממש כמוה בתחילתה של העת החדשה⁴. זו, בדומה למיסטיקה, למיתולוגיה ולתיאולוגיה, הציעה נוסחות פשוטות, הרמוניות, על-זמניות ומשוחררות ממחוייבות אמפירית למציאות⁵. המאמץ של ההיסטוריוגרפיה לפלס דרך אל לב ההמון ולבסס בקרבו חשיבה מורכבת, דיאלקטית ורב-משמעית לא יכול היה להתממש ללא התפשטותה והתרחבותה של הדמוקרטיה בכלל, ושל התרבות ההמונית – תקשורת, ספרות וחינוך – בתוך כך⁶. לא מקרה הוא שחבורה נכבדה זו – כלי הביטוי ההמוניים, השיטה הדמוקרטית, החינוך הכללי והחשיבה ההיסטורית – ירדו אל העולם כשהם כרוכים זה בעקבו של זה.

למרות הצלחתה האדירה של החשיבה ההיסטורית, הרי שדפוס החשיבה עליהם קראה תיגר – המיתולוגיה, המיסטיקה, התיאולוגיה והאידיאולוגיה – לא רק שלא נעלמו, אלא שהם נוטים לשוב ולהשתלט על התודעה האנושית, תוך שימוש במראית העין של ההיסטוריוגרפיה, או לכל הפחות במושגיה, ויכוחו המיתוסים ההיסטוריים הרבים שעליהם מבוססת – או בהן מבוססת – הפוליטיקה המודרנית⁷. גם מהלך ריאקציוני זה ניתן להסביר בהקשרו של ההמון. כך שאם נכונה הפרשנות לפיה בעת החדשה המאוחרת, ובעיקר במאה ה-20, צורות החשיבה המסורתיות – התיאולוגיה, המיסטיקה והמיתולוגיה – עברו "עיבוד" ונוסחו מחדש באופן אידיאולוגי, הרי שהחשיבה ההיסטורית חייבת להתמודד בעיקר עם הפנים המגוונות של דפוס התודעה האידיאולוגי.

את הנסיון לנקות את ההיסטוריוגרפיה מהאידיאולוגיה – נסיון שבטעות מקובל כבר כמה עשרות שנים לראות את עצם ההכרזה עליו כיומרה נאיבית חסרת בסיס⁸ – ניתן להמחיש רק באמצעות דוגמאות. ההיסטוריון הגרמני שניי, שהיה חבר המפלגה הנאצית והזדהה לחלוטין עם מטרותיה ומעשיה, ביצע לפני כ-70 שנה מחקר מופת על 'יהודי החצר' בגרמניה של המאה ה-18, המשמש גם כיום למחקר העוסק בסוגיה זו⁹. על בסיס תמונת העבר ששיחזר, טען שניי שמזימתם של יהודי הממון להשתלט על גרמניה החלה כבר לפני כ-150 שנה, ושלכן מסקנת הרחקתם מהפוליטיקה ומהחברה הגרמנית מובנת מאליה. מיותר לציין שמסקנתו זו של שניי לא רק שאיננה מובנת מאליה אלא שבכל מקרה היא לא יכולה לשמש להצדקת הפוליטיקה הנאצית. במלים אחרות, שניי עשה שימוש סובייקטיבי במחקרו האובייקטיבי

דוגמא זו, מלמדת קודם כל, שבהנתן עובדות תוכן תמונה, ושבהנתן תמונה תוכן פרשנות. פרשנות חלופית חייבת גם היא להתייחס לעובדות הקיימות כמו גם לנוספות, שלשכשעצמן אינן מספיקות מבלי שהן לוקחות חלק בשחזור תמונת העבר. דוגמא זו אמורה לשכנע גם את הספקן הקיצוני ביותר בנכונותה ובהיתכנותה של ההבחנה שבין המחקר האובייקטיבי לבין נטיית הלב הסובייקטיבית. רק שוטה או חרש

או קטן אמונה לא יבחין בין שלושת המרכיבים של ההיסטוריוגרפיה: העובדות, התמונה המורכבת והפרשנות האפשרית.

ולדוגמא אחרת: לפני כ- 160 שנה סבלו יהודי דמשק מעלילה לפיה הם רצחו נזיר קאפוצ'יני למטרות פולחן. לאחר חצי שנה של עינויים ורדיפות, הוכרזו היהודים כחפים מפשע, ובאוגוסט 1840 שבו עניניהם של יהודי דמשק למסלולם¹⁰. עפ"י הסבר שניתן לכנותו "מסורתי", הפרשייה הזו היתה "עוד מאותו דבר", קרי ארוע שנבע מיחסי העוינות מהם סבלו יהודים במהלכם של עשרות דורות, מפרעה ונבוכדנצאר, עבור באנטיוכוס ובטיטוס וגמור בחמלניצקי, היטלר ועראפאת. הסבר היסטורי לעומת זאת, ימקם את הפרשייה בהקשר המרחב והזמן שלה, יפרקה לגורמיה; יבחון את אופי, זמן ועוצמת מעורבותם של אישים ומוסדות ספציפיים במהלכה; יקשר אותה לארועים ותהליכים שארעו קודם ולאחר מכן; ולבסוף יציע הסבר הקושר בין כל המרכיבים שפורקו.

על פי הפרשנות המקובלת במחקר, את 'עלילת דמשק' יש לראות כנקודת מוצא לפוליטיקה היהודית המודרנית, ומבחינה זו הפרשייה רלבנטית לענינו של מאמר זה באופן ישיר, שכן במהלכה של 'העלילה' צעדה הציבוריות היהודית צעד גדול מהא-פוליטיות השמרנית שאיפינה אותה בדרך כלל עד לראשית העת החדשה, אל עבר הפוליטיות הדינמית שמאפינת אותה עד ימינו. באחת, פרשייה זו מהווה אבן דרך בתהליך הדמוקרטיזציה של החיים היהודיים¹¹. ההשלכות החינוכיות של הדפוס 'המסורתי' או של זה 'ההיסטורי' ברורות כמעט מאליהן ומנוגדות כמובן:

קו המחשבה המסורתי שהציב את עלילת דמשק על רצף שהחל אלפי שנים קודם לכן - לפיהם סבלו היהודים מעוינות של 'גויים' תוך שידעו לשמור על סולידריות פנימית מוצקה, בבחינת 'כל ישראל ערביין זה לזה' - חיזק את המסקנה המסורתית שגם התגלגלה לאידיאולוגיות יהודיות-ימניות עכשוויות, לפיה "העולם כולו נגדנו", ושלכן "כוחנו באחדותנו". תודעה זו היא למעשה צ'רטלר לטיפוח יהודו-צנטריזם שוביניסטי מסוכן, החותר לא רק נגד הסיכויים הבעייתיים ממילא להשיג שלום במזרח התיכון, אלא כנגד הדמוקרטיה הישראלית השבירה.

קו המחשבה ההיסטורי לעומת זאת, בהציבו את הפרשייה בהקשרה, יוצר תשתית לפלורליזם של מסקנות, שחלקן מחזקות האחת את רעותה, חלקן סותרות וחלקן אף אדישות זו לזו. כך למשל, שיחזור תמונת העבר הקונקרטי של ההתרחשויות הרלבנטיות בדמשק, מצרים, פריז, וינה ולונדון בין פברואר לאוגוסט 1840, תורם להבנת הגיאוגרפיה-פוליטיקה האירופית-עות'מנית בתקופה הנדונה; להתפתחותה של הלאומיות המצרית; לתולדות השימוש הפוליטי בדת; להתפתחות העיתונות הכללית והיהודית; להכרת הביוגרפיה של אישים כמו אדולף כרמיה, ג'יימס רוטשילד, משה מונטיפיורי, שלמה מונק, אליעזר הלוי ואחרים; לתולדות הרפואה המשפטית, ועוד. מנקודת המבט של הויכוח הפוליטי העכשווי, הפרשייה דווקא תורמת לשבירת המונוליטיות של "הגויים", ולו רק מעצם כך שהיא כופה על מי שמוכן שהעובדות

תבלבלנה את האידיאולוגיה שלו, להבחין בין סוגים שונים של אנגלים, מצרים, אוסטרים, עות'מנים וצרפתים. ומנקודת המבט המעניינת אותנו כאן – זיקות הגומלין שבין החשיבה ההיסטורית וסיכויי הדמוקרטיה - הפרשה הזו חשובה כאמור להבנת התפתותה של הציבוריות היהודית הפוליטית, שהיא זו שעמדה בבסיס הדמוקרטיזציה שלה.

* * *

יטענו הטוענים, שחשיבה מורכבת מהסוג המאפשר היסטוריוגרפיה ראויה לשמה, מקומה יכרנה אך ורק במגדל השן האקדמי, כלומר בממלכת העיון הסיזיפית, עמוסת הערות השוליים, התאריכים והאיזמים, לתחומה מתקבלים לפיכך רק יודעי ח"ן בני מ' שנים ומעלה. יש לדחות על הסף טענה זו, לא בגלל שאין בה – כמו בכל טענה כמעט - גרעין של אמת, אלא מכיוון שלחפץ בדמוקרטיה של ממש אין ברירה, ועליו להמשיך ולעשות מאמץ של טיפוח מחשבה מורכבת. למרבה "המזל" כביכול, היסוד לחשיבה המורכבת, החיונית כל כך לטיפוחה של תודעה דמוקרטית מציאותית ואחראית, דווקא מפתיע בפשטותו, ובבטחון רב יש לומר שהוא שווה לכל נפש, כפי שננסה להראות להלן.

קו יסוד לדמותה של המציאות

על מנת לרדת לטיבה הפשוט והיסודי ביותר של המציאות, מתבקש הקורא לערוך ניסוי פשוט. עליו לבחור חפץ כלשהוא, ולענות לגביו על שלוש שאלות, אם בחיוב ואם בשלילה: השאלה הראשונה: האם ידוע לו ממה עשוי החפץ? השנייה: האם ידוע לו כיצד מייצרים אותו? והשלישית: האם הוא מסוגל לאתר את החומר וליצור ממנו את החפץ הנדון בעצמו?

קרוב לוודאי שהתשובות על שתי השאלות הראשונות הן שליליות. בוודאות מוחלטת התשובה על השאלה השלישית היא כזו. משמעות הענין היא, שהקורא, כמו כותב שורות אלו, וכמו כל אחד אחר החי בתקופתנו, תלוי בזולת באופן מוחלט לשם קיום צרכיו החומריים כולם. המנגנון באמצעותו אנו צורכים את מה שהזולת האנונימי מייצר עבורנו, הוא מנגנון השוק, מנגנון שמבחינה היסטורית הוא ללא תקדים עד לפני לא יותר משלוש מאות שנה, וגם זאת באזורים גיאוגרפיים מצומצמים¹². כיום אין אדם, חברה, ארגון, מדינה, יבשת וכו' המצויים מחוץ להשפעתו של מנגנון זה. במונחיו של מקס וובר, נולדנו כולנו – והדברים נכתבו כבר לפני כמאה שנה – אל "כלוב הברזל"¹³.

מהעובדה שכל אחד מאיתנו מבין שהוא תלוי בזולת לשם קיומו המידי, אמור להיגזר בסיס לאתיקה חברתית סולידרית יותר, או במונח המשמש אותנו כאן: התלות ההדדית המוחלטת הזו גוזרת דמוקרטיה. אפשרות הפוכה היא שהבנת התלות ההדדית תביא את הפרט להתייחסות לזולתו כאילו היה מכשיר שכל תפקידו הוא סיפוק צרכיו. עקרונית אין דרך ביניים. בכל רגע נתון אנו עשויים להתייחס לזולת או כאל

שותף, או כאל חפץ. חברה מוסרית היא חברה בה רוב פרטיה מתייחסים ברוב המקרים אל זולתה כאל שותפים. בחברה לא מוסרית מתקיים מצב הפוך. מבחן זה איננו מופשט, וכשם שאתה הקורא ביצעת בהצלחה את הניסוי הדמיוני לגבי חפצך, כך תוכל להמשיך ולבצעו לגבי יחסך לזולת.

פשטותו, ואפילו פשטנותו המרגיזה של התרגיל המחשבתי המציאותי המוחלט הזה, מחייב את המסקנה שהדמוקרטיה היא בבחינת מובן-מאליו של הציויליזציה בה כולנו לוקחים חלק. למרבה הצער והצרה, "כלוב הברזל" מאורגן בדרך כלל באופן נצלני ומנוכר, יותר מאשר באופן הגון וסולידרי. רוצה לומר, תרגיל החפץ אמנם מוכיח את חיוניותה של הדמוקרטיה – המערכת החברתית-פוליטית הנגזרת מהשיטה הכלכלית ומאפשרת אותה גם יחד בזיקת גומלין מורכבת – אך הוא לא פותר את אופן עיצובה. לא בכדי לימד וובר את תלמידיו על מהותו של "כלוב הברזל", אך קרא להם באותה נשימה לשחות נגד הזרם¹⁴.

ודבר למד מענינו הוא שהשחיה נגד הזרם עשויה להביא את השחיינים – כלומר אותנו – לכיוונים שונים ומנוגדים. כך, דמוקרטיה עשויה ללבוש פנים פחות או יותר הומניות, בדיוק כשם שכלכלת השוק עשויה ללבוש פנים כאלו. מטבע זיקות הגומלין בין מישורי הפעולה האנושיים השונים – קרי התרבות, הכלכלה, המדינה והחברה – אופי הארגון הכלכלי ישפיע על טיב היחסים התרבותיים והחברתיים-פוליטיים, ולהפך. מיותר לומר שסוג כזה של יחסי גומלין מחייב ויתור על דיון טהרני ומופשט בדמוקרטיה – דיון המתאפיין בדרך כלל ברדוקציה של השיטה הזו למונחי 'זכויות' – ואימוץ חשיבה מורכבת, המתאפשרת, אם בכלל, רק ביחס לתובנת עומק היסטורי הנרכשת בתהליך לימודי-חינוכי שיטתי.

מה זו "תובנת עומק היסטורית"?

באוניברסיטה העברית היה מקובל לקיים קורס בביולוגיה לשאינם-ביולוגים. הרעיון מאחורי קורס זה היה פשוט בתכלית: על אדם משכיל לדעת את יסודות מדע הביולוגיה, גם אם אין בכוונתו לעסוק בתחום אפילו לא כהדיוט-משכיל. סוג כזה של שיקול דעת חייב להנחות גם את העוסק בהיסטוריה חברתית-פוליטית מודרנית. במלים אחרות, ההיסטוריון, כמו הרופא, המדען או האמן, ימשיך להשקיע את מירב מירצו בפענוח תעודות, בניסוח נראטיבים ובהצעת פרשנויות היסטוריוגרפיות. זה ענינו, זה יעודו, זו פרנסתו. אלא שבמקביל עליו לדאוג לכך שיותר ויותר אנשים יכירו את תהליכי היסוד אותם עברה האנושות בדורות האחרונים. בנוסף, המחקר ההיסטורי חותר מטיבו לחשיפת הקשרים בין תחומים שונים, וככזה הוא חיוני הן ליצירת שפה משותפת, והן למאבק כנגד ההתמחות "הברברית" כלשונו של אורטגה אי-גאסט¹⁵, שמביאה בין השאר לאבסורדים בהוראת ולימוד מדעי הטבע¹⁶.

זו אינה תביעה חינוכית קשה מדי לדרוש מכל אחד לדעת, גם מבלי להכנס לפרטי פרטים, ש"בגדול" החלה הדמוקרטיזציה במערב אירופה לפני 10-15 דורות, ושהיה זה תהליך מתרחב, מעמיק ומתמשך של שינוי ציויליזטורי רב-תחומי. יקל להבין תהליך רחב כזה באמצעות דוגמאות מחיי היום-יום: שוק העבודה

למשל עבר דמוקרטיזציה המתבטאת בכך שאשה כמו גבר יכולה עקרונית לעסוק בכל מקצוע, זאת בניגוד למה שהיה מקובל בתקופה הטרומ-מודרנית, אז מקצועו של אדם נקבע מתוך מוצאו והשתייכותו; על הדמוקרטיזציה בתחום האמונות והדעות אין צורך להכביר מלים, אך פרספקטיבת עומק היסטורית תתרום גם להבנת המקורות המשותפים לשיטות הפוליטיות, התרבותיות והמדעיות המוכרות בימינו ושימוש מה אנשים רואים בהן שיטות שאין ביניהן קשר; "אפילו" השייך הג'נדר-ביולוגי הוא כבר לא גבול עקרוני. גם אם מקובל עדיין אצל רוב האנשים להסכין עם הגדרת הג'נדר הטבעית שלהם, הרי שהזהות המינית הפסיכולוגית עברה דמוקרטיזציה מרחיקת לכת, ותעדנה יצירות אמנות, סרטי קולנוע וסדרות פופולריות בטלוויזיה העוסקות במה שבעבר נחשב כטאבו¹⁷. ומה שנכון לשייך הקשוח מכל – השייך הביולוגי – נכון פי כמה לתחומים אחרים כמו משפחה, ארכיטקטורה או בריאות. לא תהיה זו הגזמה לטעון שכל מימדי חייו של האדם עברו, עוברים ועתידים להמשיך ולעבור 'דמוקרטיזציה'.

אין בכך בכדי לומר ש"הכל הולך". האדם הרי ממשיך לשים גבולות לעצמו לסביבתו הקרובה. הוא גם תומך וימשיך לתמוך במדיניות ציבורית השמה או המתכוונת לשים למשל גבולות למחקר גנטי, סלילת כביש או מדיניות של כיבוש. שוב, דרך המחשבה ההיסטורית חיונית להבחנה בין גבולות רצויים לגבולות רצויים פחות. זו בדיוק דרכה של ההיסטוריה לדון באידיאולוגיה, ממנה נובעות ההגבלות או ההרחבות למיניהן. דיון היסטורי יעדיף לראות בתהליך ה"דמוקרטיזציה" כמעין 'כוכב צפון'. ומכיוון שכפי שכבר ניסח זאת ההיסטוריון מיכאל קונפינו – "אין היסטוריה אנושית מחוץ לחברה ואין חברה אנושית מחוץ להיסטוריה"¹⁸ – הרי שעל הדיון ההיסטורי, מוטלת המשימה לבחון באיזו מידה ההגבלות על הדמוקרטיה נובעות מסתירות פנימיות בין ערכים שונים הנובעים ממנה – למשל ערך השוויון וערך החרות, ערך הקהילתיות וערך הלאומיות, הלאומיות והגלובליזציה ועוד; באיזו מידה ההגבלות על הדמוקרטיה נובעות ממה שנהוג לכנות "טבע האדם"; באיזה אופן מוטלים על הדמוקרטיה סייגים הנובעים מהכרעות פוליטיות מודעות ובעלות כוונה שמרנית; ומתי ההגבלות על הדמוקרטיה הן פרי הכרעות חופשיות של אנשים השלמים עם הכרעתם במידה סבירה.

מדוע לא כדאי להציג את הדמוקרטיה כתפיסה סובייקטיבית-אידיאולוגית?

הצגתה של הדמוקרטיה כאידיאולוגיה העומדת מול אידיאולוגיות או תפיסות עולם מנוגדות, היא מהלך המערער את קידומה של הדמוקרטיה, זאת מכיוון שהצגה כזו מתעלמת מעובדת מפתח, והיא שכל סוגי ההשקפות בתקופתנו המודרנית כפופות למכניזם היסודי שעומד בתשתיתה, קרי: חופש ביטוי, התארגנות, ייצוגיות, שקיפות, שימוש בתקשורת לשם רכישת תמיכה בדעת הקהל, הישענות על תיקצוב ציבורי מדיני או פילנטרופי לשם השגת מטרות פרטיקולריות. במלים אחרות, הדמוקרטיה היא לא עוד סוג של השקפה, אלא היא התשתית עליה מתפתחות כל סוגי ההשקפות, אם להלכה – מה שרצוי – ואם למעשה – מה שלמרבית צערם של אויבי הדמוקרטיה, בכל זאת מצוי.

כאמור, הדמוקרטיה היא שם משפחה ולא שם פרטי, כלומר ישנן דרכים רבות לארגן ולעצב את המעשה הדמוקרטי¹⁹, אך המשותף בין כל האידיאולוגיות המחוייבות לדמוקרטיה רב על המפריד ביניהן, והוא נובע מסדר הדברים של הציוויליזציה המודרנית כפי שזו התפתחה בדורות האחרונים. עד כדי כך הם פני הדברים, שגם אויביה המוצהרים של הדמוקרטיה נקטו במהלכים לשיבושה ולחיסולה תוך שימוש במונחיה וכליה.

כך למשל, גם האיומות שבדיקטטורות שבמזרח אירופה או במזרח הרחוק הציגו עצמן כ"דמוקרטיות עממיות"; כשהצבא בארגנטינה למשל נטל את השלטון לידיו, דיברו הגנרלים בשבח שלטון העם, והבטיחו שהשלטון הצבאי הוא זמני בלבד; ישנן מדינות במזרח התיכון המחזיקות פרלמנטים ריקים מתוכן ומתהליך, והדברים ידועים. אך הדוגמאות ההיסטוריות ה"כבדות" הן אלו משנות ה-20 וה-30 של המאה שעברה: סטאלין הרי רדה ברוסיה כנציג הנבחר של מועצות הפועלים; מוסוליני עלה לשלטון מכוח הדמוקרטיה; וכך גם היטלר שעלה על רבו האיטלקי כשבנה את האידיאולוגיה הפוליטית שלו על שילוב כביכול של הלאומיות והסוציאליזם, שני הצאצאים הקלאסיים של המחשבה הדמוקרטית, שנאבקו ביניהם מימי המהפכה הצרפתית ועד ימי הרייך בן אלף השנים.

"לזכותם" של סטלין מוסוליני והיטלר יש לומר שהם נאה דרשו ונאה דרסו: הם ביקרו של הדמוקרטיה המערבית הרקובה, הרכה והשבירה, ואכן מעכו ריסקו ושברו את מה שזוהה על ידם כמערכות העוללות לתמוך בהתפתחותה של שיטה חברתית-פוליטית כזו בארצם. הם לא תבעו חופש ביטוי ולכן גם לא נתנו אותו. הם לא האמינו בחופש התארגנות, ולכן הם מנעו אותו.

שני דורות מאוחר יותר, ועדיין רבים הם הארגונים, הקולות ובעלי האידיאולוגיות המגנים את התפיסות העומדות בבסיסה של 'החברה החופשית' במה שמכונה "המערב", כאילו האפשרות לבנות חברה המורכבת מפרטים בעלי זכויות וחובות היא ענין גיאוגרפי או עדתי. בעיקבות ארועי ה-11 לספטמבר, והיכוח שהציבורי שהתעורר בשאלת היחס של העולם המוסלמי ל"מערב", הציע סלמן רושדי – הגולה האיראני שנרדף בזמנו ע"י חומייני – להבחין בין "מוסלמים" ל"איסלאמיסטים". בעוד שהראשונים הם כפשוטו של ענין אנשים בעלי תרבות ומורשת מוסלמית, הרי שהשניים הם, עפ"י הגדרתו של רושדי, "ארגוני גברים מוסלמים, חדורי מוטיבציה גבוהה...הכולאים את 'הנשים שלהם', [שומעים] דרשות של מנהיגי דת, סולדים מהחברה המודרנית בכללותה וספציפית פוחדים מהאפשרות שעל הסביבה המיידית שלהם ישתלט סגנון חיים מערבי ליברלי..."²⁰.

את הביקורת הזו על "המערב" אפשר למצוא גם בין הים לירדן, משני צידי הקו הירוק. כאן ושם, אסלאמיסטים ו"יהודיסטים" אם לגייר את הבחנתו של רושדי, ממשיכים לבקר את ריקבוננו, שחיתותו ורפיסותו של סדר הדברים הדמוקרטי, תוך שהם תובעים באותה נשימה את עלבונם, בכל פעם שקולם לא נשמע בזירה הפוליטית המקומית ועוד יותר מכך כאשר כיסם לא מתמלא מהקופה הציבורית. במונחים

ששימשו אותנו ב"תרגיל החפץ" לעיל, הרי שמדובר בפער לא מוסרי בין מצב התלות המאפיין כאמור את כולנו, לבין טיפוח תודעה עוינת כלפי הזולת – או המדינה האוניברסלית למעשה – המאפשר את קיומה של נושאייה של תודעה זו²¹. והמדינה האוניברסלית – קרי הארגון החברתי האמור לספק שרותים לכל אזרח באשר הוא, ושהעדר מצב כזה גורר אחריו ביקורת מוצדקת – המדינה הזו היא העומדת במרכזו של סדר הדברים אותו ניתן לכנות כ"ציויליזציה דמוקרטית". ציויליזציה זו היא במקרים רבים מציאות קיימת, במקרים אחרים מציאות בהתהוות, אך בכל מקרה היא ציויליזציה דינמית שכוחה וחולשתה כרוכים זו בזו מעצם הגדרתה כ"חופשית".

קוי יסוד לדמותה של הציויליזציה הדמוקרטית

את הציויליזציה הזו הגדירו כבר באופן בהיר וטוב כמה וכמה חוקרים והוגים. קונפינו למשל מזכיר, "בעיקבות לוונטאל, חמישה יסודות היסטוריים עיקריים: א. האמונה באוטונומיה של השכל. ב. האמונה בייחודו של האדם. ג. האמונה בתוקפן המחייב של ההתקשרויות. ד. האמונה שרק באמצעות חוק יש להבדיל בין חופש הפרט לצורכי הכלל. ה. האמונה בערכיות העבודה"²². דבריו הבאים של גלנר מוסיפים עוד מימד חשוב לדיון במהותה וטיבה של הציויליזציה הנדונה. כפי שנראה להלן, דברי גלנר מהווים נקודת מוצא טובה גם לדיון היסטורי מורכב:

"חברה בתהליך של תיעוש או חברה מתועשת כוללת אוכלוסיות גדולות אנונימיות וניידות, והעבודה במסגרתה כרוכה במניפולציה של משמעויות יותר מאשר במניפולציה של חפצים: מדובר בעבודה סמנטית יותר מאשר בעבודה פיזית. הדבר מחייב, שכל מי שלוקח חלק בחברה כזאת ישלוט בצופן תקני, שבו המסרים מובנים בלי תלות בהקשר. אין זה כישור טריוויאלי; אפשר לרוכשו רק בתהליך של אימון פורמלי בניגוד לחיברות בלתי פורמלי, שנעשה באמצעות בני משפחה או קבוצת שווים. צופן העבודה המשותף מהווה תרבות גבוהה, לא במובן ערכי כלשהוא אלא במובן זה שהוא קשור לכתיבה ולכללים פורמליים. עובדות אלה, פירושן הוא, שבפעם הראשונה בתולדות האדם, השליטה בתרבות גבוהה איננה פריבילגיה המאפיינת שכבה חברתית מועדפת ומבדילה אותה; נהפוך הוא, זהו תנאי מוקדם הכרחי לחברות מלאה ויעילה בחברה. המסקנה הנובעת מכך היא, שהשליטה בצופן כזה, ויותר מזה, השליטה **בצופן הנכון** היא הנכס היקר ביותר שיכול להיות לכל פרט בחברה"²³.

באחת, גלנר טוען ש"הצופן" התרבותי עבר דמוקרטיזציה. אך "הצופן" – מרגע היותו לאוניברסלי – כבר איננו צופן. וזו משמעותה של חברה פתוחה בעלת תרבות חופשית. ושכירת הצופן של הציויליזציה המסורתית, צופן רב-מימדי שכלל היבטים כלכליים, תרבותיים, חברתיים ופוליטיים, פירושו דמוקרטיזציה מעמיקה ומתרחבת. וזו הסיבה שגלנר שם את הדגש לאורך חיבורו על החינוך הכללי תלוי המדינה הריכוזית. מתוך דבריו אפשר גם להבין את האיום על הדמוקרטיה: ככל שהדמוקרטיזציה העמיקה והתרחבה, כך התרבו הגורמים שהיה להם גם מה להפסיד ממנה, אם במסגרת הביתית – יחסי גבר, אשה הורים וילדים – ואם במסגרת הגלובוס – יחסי מעצמות על וארגונים מקומיים. ובכל המקרים השיטה דומה: שכירת הצופן המשותף בדרכים אלימות [הפאשיזם למשל או ההפיכות הצבאיות בעולם השלישי], או בדרכי חלקלקות [הפוסט-מודרניזם המהותני היוצא במפורש נגד עצם האפשרות לקיים 'צופן' משותף].

גלנר אולי מדבר בנשגבות מסויימת על תהליך הדמוקרטיזציה, ודווקא מבט היסטורי מחייב ויתור על הנשגבות, שכן לתהליך הזה היה כידוע מחיר חברתי כבד, שמזוהה אולי מכל דבר אחר עם נקודת המוצא של גלנר, הלא הוא תהליך התיעוש. לשידוד המערכות הכללי נילוו מחירים, שמטבע הדברים מעטים התנדבו לשלמם מרצון. תהליך הפכתה של הציויליזציה המסורתית לציויליזציה מודרנית התרחש וממשיך להתרחש מתוך מאבק.

התמונה של הולדת ערכי השוויון מתוך מאבק חברתי רב-מימדי עולה מעיון לא מעמיק במיוחד בתולדות האנושות בשלוש-מאות השנים האחרונות. הציויליזציה החדשה נולדה מתוך אין ספור 'ביצים ותרנגולות', סיבות ומסובבים, זיקות גומלין ישירות ועקיפות: הגידור שהפריד בין העבודה לאדמה, או בין "הכוח" ל"אדם"; העיור הראשוני; המהפכה החקלאית המוקדמת; המהפכה הדמוגרפית של 'הדבר השחור'; 'גילוי' היבשות הלא מוכרות; זרימת המתכות היקרות לאירופה; תפוצתו של מכשך הדפוס; המצאת הפרספקטיבה ושילובה באמנות, בארכיטקטורה ובארטילריה; התפשטותה והתכווצותה של האימפריה העות'מנית; לותר ומלחמות הדת; המהפכה במחשבה המדעית; "המהפכה המהוללת"; המצאת קו האורך; מסיבת התה של בוסטון; הבסטיליה, הגליוטינה ולוח השנה המהפכני; איחוד המידות והמשקלות; "המעמד השלישי הוא הכל"; האנציקלופדיה ומנוע הקיטור.

כאמור, זוהי "היסטוריה לשאינם-היסטוריונים". או: ואידך זיל גמור. בכל מקרה התמונה היא זו: הציויליזציה העכשווית מאורגנת על יסוד פרט-תלוי-חברה. היא מאורגנת כך שכל פרט עשוי – בהנתן תנאי מינימום – לעשות כמעט כל דבר, לחשוב כמעט כל מחשבה, לרכוש ולייצר כמעט כל מוצר, לבחור ולהבחר, לנסוע ולחזור, להתחברת ולהפרד. ולארגון כזה הוצמד מאז שנות ה-30 של המאה התשע-עשרה השם "דמוקרטיה"²⁴. אולי ימצאו לו שם אחר, אך כל עוד תתקיים הציויליזציה הזו, שביסודה כלכלת שוק עולמית, פלורליזם תרבותי, חופש ניעות חברתי והתארגנות פוליטית ייצוגית, הדמוקרטיה היא לא "ערך", אלא – אם לנקוט במונחיו של לייבוויץ' – היא צורך. או הכרח.

אבל, וכאמור, כל דבר שהוא הכרח, כלומר כל דבר שאיננו כפוף לשאלת עצם הימצאותו, כפוף גם כפוף לשאלת איכותו. כך למשל, האדם חייב לאכול. כל שנותר לו הוא להחליט כיצד ישיג את מזונו וכיצד יצרוך אותו. או למשל, האדם הוא גם חלק מציבור. השאלה היא כיצד מאורגן הציבור? מה היחס בינו לבין היחיד? כך שדמוקרטיה אמנם כן, אך הדבר מחייב את השאלה: דמוקרטיה, כיצד?? ומכאן "שמות המשפחה" הרבים של הדמוקרטיה, ומכאן הפוליטיזציה שלה, ומכאן אפשרויותיה הרבות והמגוונות: ריכוזיות בצרפת ופדרליות בארה"ב; חוקה בבלגיה ו'קומון סנס' באנגליה; איטליה של היום ואיטליה של המאה ה-19; ישראל של שנות ה-80 וישראל של תקופת הישוב וכו'. ומהדרכים השונות של הדמוקרטיה בעבר, זו קפיצה רעיונית קטנה לעצם האפשרות של עיצוב הדמוקרטיה בהווה ובעתיד. אמנם בכל אחד מהמקרים מדובר בחברה הבנויה על פרטים תלויי חברה, אך בכל אחד מהם אופי וסגנון הכלכלה, התרבות והפוליטיקה, שונים באופן חשוב מספיק המזמין הבחנה, והערכה ומיון. והדרך למיין ולהבחין ולהעריך צורות דמוקרטיות המאורגנות באופנים שונים, היא מנקודת המבט הרואה בדמוקרטיה 'כוכב צפון'.

נסכם איפוא: ראשית- הדיון בדמוקרטיה הוא לא בשאלת עצם קיומה, אלא בשאלת מצבה ואיכותה. ושנית- הדיון ההיסטורי מייחס לדמוקרטיה מעמד של נקודת מוצא אמפירית. וככזו המחוייבות כלפיה נהיית מובנת מאליה יותר וכפופה פחות לטוב ליבו של הרלטיביזם. עם זאת, אמנם הצלנו את הדמוקרטיה ממלכות הדיון הרלטיביסטי - בו אתה צודק והוא צודק וכולם צודקים ואף אחד איננו אומר מאום - אך בהוציאנו אותה מממלכת המלים הריקות הטלנו אותה אל עולם המציאות. עקירת הדמוקרטיה מממלכת הדיון הערכי, עוקר אותה מיניה וביה מהאפשרות לדון בה ולהתייחס אליה כאל "ערך" טהור. כך שהדיון ההיסטורי הכתיר את הדמוקרטיה כנקודת מוצא, אך בו זמנית הוא השליך אותה לביצת המעשים, האינטרסים, הסתירות הפנימיות והמחירים החברתיים. באחת: ההיסטוריה כופה עלינו לגשת לדון בדמוקרטיה, לבצרה, לתחזקה ולשכללה מנקודת מבט ומתוך מחוייבות פוליטית.

היתכן חינוך פוליטי?

ועוד במדינה ללא חוקה עם "חברה בעומס יתר"? היא הנותנת...דווקא מדינה השואפת לדמוקרטיה, הפועלת ללא חוקה, ושאוכלוסייתה מורכבת מגלי הגירה בלתי פוסקים ושונים כל כך, חייבת לקחת אחריות כוללת על חינוך פוליטי שיטתי, יצירתי, בין-תחומי ושבסופו בחינה ארצית מחייבת כל. ומיותר להדגיש שאין ב"חינוך פוליטי" הכוונה לאינדוקטרינציה לכיוון מסויים כזה או אחר. הכוונה היא להבטיח שכל אזרח עתידי במדינת ישראל – ומטבע הענין בעולם כולו – ידע מאין בא.

לאן הוא הולך? זהו כבר ענינו שלו. סביר להניח – ובכל אופן כך יש לקוות – שככל שיותר אנשים יבינו את הדינמיקה שהביאה להתפתחותה של הדמוקרטיה, כך הם יבנו לא רק את החוט הדק המפריד בין הבטחותיה למגבלותיה, אלא בעיקר את החבל העבה עליו רוצים לתלות אותה מתנגדיה. במצב דברים כזה סביר לצפות שיותר אנשים יבחרו לנסח את עמדותיהם החברתיות-תרבותיות-פוליטיות מתוך זיקה כזו או

אחרת ל'כוכב הצפון' של הדמוקרטיה. נוסחאות פוליטיות שיקומו מתוך סדר דינמי שכזה, אולי יקפידו יותר על איזון בריא ואחראי יותר בין מטרותיהם הפרטיקולריות-סקטוריאליות לבין ההקשר הרחב יותר בתוכו הם פועלים. במלים אחרות, סדר דינמי כזה יגביר פשרה – נשמת אפה של הדמוקרטיה – זאת על חשבון הקיצוניזם הרווח כל כך במקומותינו בדור האחרון.²⁵

ודוק: אין בחתירה לפוליטיקה שפויה של חיפוש פשרה משום שמרנות לשמה. כפי שהיטיב להגדיר זאת מיכאל וולצר, תפקיד הפוליטיקה הוא "הגנה על החיים הרגילים... המשעממים... ערכים מוחלטים אינם דורשים הגשמה פוליטית ולעולם לא יוגשמו הגשמה כזו..."²⁶. בניגוד גמור להנחת היסוד של 'הפדגוגיה הביקורתית', לפיה החינוך "מאז ומעולם" שקד להנציח את סדר הדברים "הדכאני והלא-דמוקרטי" הקיים²⁷ – עמדה אידיאולוגית לגיטימית לכשעצמה שמטרתה להניח מצע לתביעה להשרשתה של אידיאולוגיה אחרת: הרב-תרבותיות – הרי שהחינוך-החופשי-חינם-חובה נולד כידוע בעקבות המהפכה הציויליזציונית המקיפה ביותר בתולדות האנושות. ולכן, חינוך-חופשי-חינם-חובה כזה הוא תנאי הכרחי דווקא לשימורם של הישגי המהפכה שהם תנאי לצעדים הבאים.

"שימור המהפכה"? היתכן פרדוקס גדול מזה? גם אם נסכים שהאוקסימורון הזה הוא אמנם פרדוקס מביך, הרי שלא בסכולסטיקה מפולפלת אנו עוסקים, אלא במציאות חיים. ובמציאות שנוצרה בתהליך היסטורי ארוך ומפותל - אותו תהליך המוכר בכינויים 'מהפכה תעשייתית', 'המהפכות האטלנטיות', 'האמנסיפציה', 'הליברליזם', 'אביב העמים' וכל כיוצא באלו שמות לתהליכים או ארועים מקומיים שהם בבחינת חלק המעיד על השלם – פרדוקס שימור המהפכה הוא פרדוקס של חיים, וככזה הוא מחייב מהלך מתמיד של בחינה, התבוננות, שקילה, נשיאה ונתינה. באחת, מ"הפרדוקס" הזה נגזר חינוך דיאלקטי. ומכיוון שהתהליכים ו"הפרדוקס" נבעו ממציאות היסטורית ועיצבו אותה, הרי שהחינוך הדיאלקטי חייב לשאת אופי היסטורי: הוא גם פרטיקולרי וגם אוניברסלי, הוא חותר להסבר תיאורטי-כללי תוך שהוא בנוי על ארועים מקומיים, הוא לוקח בחשבון את מה שרצו אנשים להשיג, אך לא פחות מכך את מה שהם השיגו בפועל. בקיצור: זהו חינוך הנבנה על פרמטרים של מקום ושל זמן, של טקסט ושל קונטקסט.

הפיל והשאלה היהודית

אמר פרופ' יעקב כ"ץ, אמרו תולדות עם ישראל במאה ה-19:

"אף על פי שהספקולציה על תוצאותיו האפשריות של דבר שלא התרחש, איננה מכלל מלאכתו של ההיסטוריון, אולי רשאי הוא לתת דרור לדמיונו אם הספקולציה שלו שופכת אור בהיר יותר על מאורעות שאכן התרחשו. העובדה היא, שהאמנסיפציה היהודית לא אירעה בכל המקומות בעת ובעונה אחת... אפילו ארצות המערב לא פעלו בענין זה במקביל;

חלפו שניים או שלושה דורות בין האמנסיפציה של יהדות צרפת במהלך המהפכה וזו של הקיבוצים היהודיים בארצות כגון אוסטריה-הונגריה וגרמניה לקראת סוף העידן הליברלי. רק אז, עם עלייתו של אלכסנדר השני לשלטון [1855-1881] החל הקיבוץ היהודי ברוסיה... לראות נצנוצים ראשונים של תקווה... זו לא היתה עתידה להתגשם לפני מהפכת 1917. במשך כל התקופה הזאת היו יהודי הבלקן ויהודי המזרח הקרוב וצפון-אפריקה שרויים במאבק לשוויון או סבלו באופן פסיבי ממעמד של מיעוט נחות, תוך בקשת עזרה מאחיהם במערב, אשר מזלם שיחק להם יותר. ואמנם גורלם של הקיבוצים שטרם זכו לאמנסיפציה עורר את תשומת לבם של אלה שכבר זכו באזרחות או אפילו בשוויון. בו בזמן היגרו יהודים... מקהילות משוחררות פחות אל קהילות משוחררות יותר... מאחר שהגולה השתרעה ברחבי העולם הנוצרי והמוסלמי מצאו היהודים את עצמם בארצות בעלות דרגות שונות של התפתחות חברתית ופוליטית. כתוצאה מכך לא ניתן היה כלל וכלל לצפות לאמנסיפציה בו-זמנית... התחזית בדבר קהילה יהודית שתפורר לפתע בעקבות האמנסיפציה לא היתה אלא חלום, מהרהורי לבם של אידיאולוגים יהודים וגם גויים. **היה זה מטבע ברייתו של הקיום היהודי שהאמנסיפציה תשמש בו כנקודת מפנה בהיסטוריה היהודית, אך בשום פנים לא תביא לקצה של היסטוריה זו**²⁸.

230 מלים אלו, פרי מחשבתו הבהירה של יעקב כ"ץ, הן קיצור תולדות הדמוקרטיה היהודית, או קיצור תולדות המפגש שבין הדמוקרטיה ליהודים. ומהמפגש הזה נוצרו הידועים בכינויים "זרמים ביהדות"; וממנו נולדו תנועות מפוארות ושכוחות כמו 'הבונד'; ומפגש כזה משך את תשומת ליבם של אישים כמו מנדלסון וצונץ, יוסט וגרץ, דובנוב ואחד העם, הרצל וויצמן, ז'בוטינסקי וכן גוריון. 21 השורות הללו, הבאות בסופם של 211 עמודים, המאורגנים ב-12 פרקים ונסמכים על עבודת נמלים המיוצגת ב-582 הערות שוליים, הן גם תמצית הרקע של הדמוקרטיה הישראלית

יחליף הקורא להנאתו ולהפתעתו את הכינויים הקבוצתיים והגיאוגרפיים ויקבל את תקציר תולדות האנושות בעשרת הדורות האחרונים: האיים הבריטיים ומושבותיה של בריטניה באמריקה הצפונית והדרומית; צרפת והאימפריה הצרפתית באלג'יר, תוניס ומרוקו; ארה"ב על צפונה ודרומה והאימפריה האמריקנית במבואות קאבול; וגם: הדמוקרטיה הישראלית במבואות חברון. קצב שונה של 'אמנסיפציה' ו'שוק'; כיוון הגירה חד-סיטרי הפועל ביחס לכוח הדחייה והמשיכה או ביחס לשניהם גם יחד; הפער הקשה שבין זכויות אזרח לכבוד חברתי; המאמץ המתמשך לשמור על זהות מקומית וקבוצתית; קיום סולידריות מתוך שותפות מרצון לבין קיומה מתוך נתינת כתף מכורח.

וחשוב מכל אלו – ולהוותם של עייפים ומתעייפים רבים ומתרחבים – עדיין לא בא קץ להיסטוריה. ואין חינוך "ערכי" טוב יותר מחינוך רווי תודעת עבר היסטורית. וחינוך כזה רצוי שישען גם על "הספקולציה". בתנאי שהוא מופיע בסופו של "הפרק האחרון" – כלומר אחרי עבודה מאומצת ושיטתית - ולא בתחילתו של "המבוא" – כלומר בהקשרה של הספקולציה האידיאולוגית.

במקום סיכום

ובכן, מדוע "חייב חינוך דמוקרטי להתבסס על עומק היסטורי"? ראשית, כי הדמוקרטיה נולדה מתוך מציאות היסטורית ולכן רק מתוך תודעה היסטורית יש לתהות על קנקנה. ושנית, כי מי שמעוניין בחברה חופשית הבנויה מאנשים חופשיים ואחראים, לא יכול שלא לעשות כל מאמץ, חינוכי, תרבותי, הגותי, ארגוני ואחר, לטיפוחה של חשיבה מורכבת. החשיבה ההיסטורית לפיכך, צריכה לשמש נר לרגליו של המורה המחנך, באמצעותה יתכן ויצליח לפתח כלי מחשבה אצלו ואצל שותפיו לתהליך הלימודי, שיסייעו לו להבין ולהפנים את הרעיון שהדמוקרטיה היא בבחינת 'כוכב צפון': אנו הולכים לכיוונו אך לא מגיעים אליו אף פעם; אנו דנים במהותו באופן מורכב ומוחשי; אנו מודעים לכך שדמוקרטיה איננה רק פרוצדורה ושאין די בשתילת פרלמנט בחצר בית הספר; אנו משלימים עם כך שידיה של הדמוקרטיה הממשית מרוחות תמיד בבוץ ובגריז; מכך אנו גם מבינים שגבולות ההבטחה המשחררת של הדמוקרטיה מוכתבות ע"י הפוליטיקה שהיא 'אמנות האפשר'; ובאופן המביך והמבטיח גם יחד, מתפתחת אצלנו התוכנה, שלשם שימורה של הדמוקרטיה עלינו לשנותה, אך שעל מנת לשנותה עלינו לעובדה ולשומרה.

בבליוגרפיה

דוד אוחנה, *התשוקה הפרומיתאית – השורשים האינטלקטואליים של המאה העשרים מרוסו ועד פוקו*, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ס.

בנדיקט אנדרסון, *קהליות מדומיינות – הגגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה*, ת"א, האוניברסיטה הפתוחה, 1999

ארנסט גלנר, *לאומים ולאומיות*, ת"א, האוניברסיטה הפתוחה, 1996

אלי בר נביא ואייל נווה, *זמנים מודרניים*, ת"א, ספרי ת"א, 1998

שלום ברון, *המימדים העולמיים של ההיסטוריה היהודית*, ירושלים, מרכז שז"ר, תשנ"ו

ישראל ברטל, *מ'אומה' ל'לאום'*, תל אביב, האוניברסיטה המשודרת, 2002

פנחס גינוסר ואבי בראלי [עורכים], *הציונות – פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידיאולוגיות*, המרכז למורשת בן גוריון, 1996.

שמעון דובנוב, *דברי ימי עם עולם*, ת"א, דביר, תשי"ד

יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר – החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ו
 ---, עת לחקור ועת להתבונן – מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה,
 ירושלים, מרכז שז"ר, 1999.

חיים יוסף ירושלמי, זכור, ת"א, עם עובד, 1988.

פייר וידאל נאקה, רוצחי הזכרון, ת"א, עם עובד, 1991

פינקוס וטרוואן [עורכים], סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, אונ' בן גוריון, 1988.

עמוס פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית, ת"א, עם עובד, 1991

אניטה שפירא, יהודים חדשים יהודים ישנים, ת"א, עם עובד, 1999.

- ¹ ס. יזהר, על חינוך וחינוך לערכים [מהדורה שנייה], ת"א, עם עובד, 1982, עמ' 5-10. [המהדורה הראשונה של החיבור
 הזה ראתה אור ב-1974]
- ² ראה למשל ניתוחו של יעקב כ"ץ, עת לחקור ועת להתבונן – מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו
 מארצו ועד שובו אליה, ירושלים, מרכז שז"ר, 1999, עמ' 45-11.
- ³ כתרגיל מחשבת פשוט להוכחת הענין חשוב על המושג "כיצד השעון" שהיה רווח במציאות עד לפני דורות בודדים,
 לעומת המציאות בימינו בה כל אחד נושא על גופו מכשיר מדויק לציון הזמן. ראה בענין זה למשל בנדיקט אנדרסון,
 קהילות מדומיינות – הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה, ת"א, האו"פ, 1999, עמ' 68-52.
- ⁴ ויוכיח עצם כניסתה של המלה "אידיאולוגיה" למילון לא לפני המאה ה-19. רוצה לומר: מלה חדשה בדרך כלל
 נולדת כאשר המלים הקיימות אינן מצליחות לתאר תופעה חדשה. דוגמאות לענין זה קיימות למכביר, וכאן נסתפק
 במלים "אינטליגנציה", "אנטישמיות" ו"טלפון", גם הן מלים חדשות בנות המאה ה-19 המתייחסות למציאות
 חדשות בנות המאה ה-19.
- ⁵ לדיון מקיף בענין זה ראה: דוד אוחנה, התשוקה הפרומיתאית – השורשים האינטלקטואלים של המאה העשרים
 מרוסו ועד פוקן, ירושלים, מוסד ביאליק, תש"ס.
- ⁶ אנדרסון, שם, עמ' 79-68.
- ⁷ ראה מיכאל קונפינו, מסנקט פטרבורג ללנינגראד – מסות על דרכה ההיסטורית של רוסיה, ת"א, עם עובד, 1993,
 עמ' 80-51. וגם: חיים יוסף ירושלמי, זכור, ת"א, עם עובד, 1988. וראה ביקורת על התיזה של ירושלמי מפי עמוס
 פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית, ת"א, עם עובד, 1991, עמ' 30-13.
- ⁸ שילת ההיתכנות ההיסטוריוגרפית היא פרי המחשבה הפוסט-מודרנית, ששיאה הוא במתן הכשר, גיבוי ואפילו
 מתודה לשוללי השואה. ראה בענין זה את דעת שוללי השלילה הפוסט-מודרנית: פייר וידאל נאקה, "אייכמן עשוי
 נייר" ו"רוצחי הזכרון" בתוך: רוצחי הזכרון, ת"א, עם עובד, 1991, עמ' 170-68; ריצ'רד אוואנס, בצילו של היטלר,
 ת"א, עם עובד, 1991; ובהקשר הפולמוס על ההיסטוריוגרפיה הישראלית: פנחס גינוסר ואבי בראלי [עורכים],
הציונות – פולמוס בן זמננו – גישות מחקריות ואידיאולוגיות, המרכז למורשת בן גוריון, 1996; אניטה שפירא,
יהודים חדשים יהודים ישנים, ת"א, עם עובד, 1999.
- ⁹ יעקב כ"ץ, מסורת ומשבר – החברה היהודית במוצאי ימי הביניים, ירושלים, מוסד ביאליק, תשמ"ו, עמ' 70.
- ¹⁰ שמואל אטינגר, תולדות עם ישראל בעת החדשה, ת"א, דביר, 1969, עמ' 131-132.
- ¹¹ יונתן פרנקל, "המשבר כגורם מרכזי בפוליטיקה היהודית המודרנית, 1840, ו-1881-1882", בתוך פינקוס וטרוואן
 [עורכים], סולידריות יהודית לאומית בעת החדשה, אונ' בן גוריון, 1988, עמ' 46-31; פנחס מדינג, "הפוליטיזציה של
 החיים היהודיים במאה העשרים" בתוך ריינהרץ שלמון ושמעוני [עורכים], לאומיות ופוליטיקה יהודית –
 פרספקטיבות חדשות, ירושלים, שז"ר, תשנ"ז, עמ' 200-189; דניאל גוטוויץ, "הדיפלומטיה היהודית במאה ה-19:
 ראשית הלאומיות היהודית?" בתוך ריינהרץ שלמון ושמעוני [עורכים], שם, עמ' 176-159.
- ¹² וראה ניתוחו הקלאסי את התפתחותה של כלכלת השוק, פרי עטו של אדם סמית, עושר העמים – ספרים א-ג,
 ירושלים ות"א, מוסד ביאליק והאו"פ, 1996, עמ' 107-95.
- ¹³ מקס וובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, ת"א, עם עובד, 1984, עמ' 89.
- ¹⁴ מקס וובר, על הכריזמה ובניית המוסדות, ירושלים, מאגנס, תש"ס, עמ' 193-182, ובעיקר עמ' 190.
- ¹⁵ חוזה אוטרגה אי-גאסט, מרד ההמונים, ת"א, זמורה ביתן מודן, תשל"ה, עמ' 117.
- ¹⁶ ראה מאמרו הקצר והקולע של יורם שורק, "אשרי הקופאים על שמריהם (בלמודי המדעים)", אפורמלי מס' 10
 [דצמבר 2000, כסלו תשס"א], עמ' 17-15.
- ¹⁷ יסקס והעיר הגדולה! הוא ביטוי מובהק לענין זה, וגם הסדרה 'אלי מקביל'.
- ¹⁸ קונפינו, שם, עמ' 51.

- ¹⁹ מליברליזם אינדיבידואליסטי ועד לאנארכיזם אינדיבידואליסטי, עבור בגירסאות הסוציאל-דמוקרטיות השונות, שהן מעצם הגדרתן קולקטיביסטיות יותר באופיין. ראה הערך Democracy באתר האינטרנט של האנציקלופדיה בריטניקה ושל מילון מריאם-וובסטר: www.webster.com; www.britannica.com; וראה שוב דבריו של וובר בנושא, הערה 31 לעיל.
- ²⁰ סלמן רושדי, "כן, זה על אסלאם", הארץ, 5.11.2001, עמ' מאמרי המערכת.
- ²¹ ראה אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים – משיחיות, ציונות ורדיקליזם דתי בישראל, ת"א, עם עובד, 1993; וראה מחקריו של מנחם פרידמן על החברה החרדית ופריחתה "דווקא" במסגרת של כלכלת שוק ומדינת רווחה, למשל: החברה החרדית במשבר לגיטימציה – הישוב הישן האשכנזי, 1900-1917, ירושלים, מוסד ביאליק, 2001, וגם: "שך-מט", מימד מס' 23 [דצמבר 2001], עמ' 20-23; וראה גם: יואב פלד [עורך], ש"ס – אתגר הישראליות: ת"א, 'תפוז' וספרי 'חמד', 2001.
- ²² קונפינו, שם, עמ' 57. וראה יהושע אריאלי "הציויליזציה האמריקנית כאב-טיפוס של ציויליזציה מודרנית", בתוך: היסטוריה ופוליטיקה, ת"א, עם עובד, 1992, עמ' 278-299.
- ²³ ארנסט גלנר, לאומים ולאומיות, ת"א, האו"פ, 1994, עמ' 7.
- ²⁴ דה טוקוויל, הדימוקראטיה באמריקה, ירושלים, מוסד ביאליק, 1970.
- ²⁵ בענין "הקיצוניזם" המאפיין את הדמוקרטיה הישראלית, בניגוד לפשרנות המאפיינת דמוקרטיה דו-מפלגתיות, ראה מיכאל וולצר, "דמוקרטיה והפוליטיקה של ההתנקשות", בתוך: צירלס ליבמן [עורך], רצח פוליטי – רצח רבין ורציחות פוליטיות במזרח התיכון, ת"א, עם עובד, 1998, עמ' 13-21.
- ²⁶ שם, עמ' 21.
- ²⁷ ראה הקדמתו של ד"ר נתן גובר לספר פדגוגיה של שחרור, עמ' 7, וגם: אסתר יוגב ואייל נווה, היסטוריות – לקראת דיאלוג עם האתמול, אוניברסיטת ת"א, 2001, עמ' 259.
- ²⁸ יעקב כ"ץ, היצניאה מן הגטו – הרקע החברתי לאמנסיפציה של היהודים, 1770-1870, תל אביב, עם עובד, 1985, עמ' 211-212. [הדגש שלי. א.מ.]