תרבויות מיעוטים והחלופה הקוסמופוליטית

ג׳רמי וולדרון

אילו היה זה ראוי לעשות הקדשות, היה מאמר זה מוקדש לסלמאן רושדי אשר חגג לפני מספר חודשים את יומו האלף במחבוא בבריטניה תחת הגנה משטרתית מפני גזר דין מוות שהושת עליו בטהרן בשנת 1988. אני רוצה להתחיל בציטוט נרחב ממאמר שכותרתו ״In Good Faith״ (ברוח טובה) שכתב רושדי ב1990 כהגנה לסיפרו המוקע ״פסוקי השטן״:

אם יש משהו בפסוקי השטן, הרי שזהו מבט על העולם מבעד לעיני מהגר. הוא נכתב מעצם החוויה של עקירה, הפרדה ושינוי צורה (איטית או מהירה, מכאיבה או מענגת) שהיא מצב המהגר, ואשר ממנה, אני מאמין, ניתן לגזור מטאפורה לכלל האנושות.

במרכזו של הספר עומדת קבוצת דמויות שרובן מוסלמים בריטים, או אנשים לא דתיים במיוחד שלהם רקע מוסלמי, המתמודדים עם בעיות גדולות מסוג אלו שהתעוררו סביב הספר, בעיות של הכלאה ובידוד, של ריצוי העולם הישן והחדש. אלו המתנגדים לספר באופן הצעקני ביותר היום נמנים עם הדעה כי התערבבות עם תרבות אחרת תחליש ותהרוס את תרבותם שלהם באופן בלתי נמנע. אני נמנה עם הדעה המנוגדת. פסוקי השטן חוגג את עירוב המוצא, את הטמא, את ההתערבבות, את שינוי הצורה הנובע משילובים חדשים ובלתי צפויים של בני אדם, תרבויות, רעיונות, פוליטיקה, סרטים, שירים. הוא עולז ושמח בהכלאת מינים שונים, ופוחד מרודנותו של הטהור. מלאנז׳, בליל, קצת מזה וקצת מההוא - כך נכנסת חדשנות לעולם. זוהי האפשרות האדירה שהגירת המונים מעניקה לעולם, ואני ניסיתי לחבקה. פסוקי השטן הוא בעד שינוי באמצעות היתוך, שינוי באמצעות איחוד. הוא שיר אהבה להיותנו בני כלאיים…

… נולדתי הודי, ולא רק הודי אלא גם בומבאי - בומביי היא הקוסמופוליטית ביותר, ההיברידית ביותר, שבה בליל הערוב הגדול ביותר מבין הערים ההודיות. מכאן שכתיבתי והמחשבה שלי הושפעו עמוקות מגישות ומיתוסים הינדים ומוסלמים כאחד… גם המערב לא נפקד מבומביי. הייתי כבר יצור כלאיים, בן ממזר של ההיסטוריה, עוד לפני שלונדון החמירה את המצב.

אין כוונתי כאן לתרום עוד לדיון בפסוקי השטן או במחיר שנאלץ לשלם הסופר כדי לפרסמו. במקום זאת, אני רוצה לקחת את הערות שציטטתי כנקודת יציאה לחקר חזון החיים, הסוכנות והאחריות שמשתמעות מהצהרה קוסמופוליטית זו. אני מעוניין לחקור את המתח שבין חזון זה לבין ההשקפות המוכרות יותר שבהן אנו עוסקים בדיון זה - השקפות הממקמות את הקוהרנטיות והמשמעות של חיי אנוש באופן שבו כל אדם משוקע בתרבות ובאתניות של קהילה יחודית.

1. קהילתנות

הדברים שלהלן הם בחלקם תרומה לדיון בין ליברלים וקהילתנים, למרות שתוויות אלו הופכות בלות בשיח המודרני.

למרות שישנה התאמה גסה בין החירות שתובע רושדי ואידיאל החופש הליברלי, החיים שמשרטט רושדי אינם עונים למעשה על האיפיונים הכנים והאצילים יותר של האינדיבידואל הליברלי בפילוסופיה הפוליטית המודרנית. תאורטיקנים ליברלים מודרנים שמים דגש רב על החשיבות של האינדיבידואל האוטונומי המנהל את חייו לפי תוכנית נבחרת. עדות לאוטונומיה שלו ניכרת בניסוח והוצאה לפועל של תוכנית חיים, ואימוצם של מיזמים יסודיים, וזכויותיו הן החירויות וההגנות להן הוא זקוק כדי לעשות זאת. ליברלים מדגישים את החשיבות שבאימוץ תפיסה ספציפית של הטוב אצל כל אינדיבידואל, והשקפה לגבי מה עושה את החיים ראויים לחיותם, ושוב זכויותיו של האדם הן ההגנות שהוא נזקק להן כדי להיות מסוגל לבחור ולממש ערכים בתנאים שווים לאחרים העסוקים במפעל דומה. לגישה לחיים כפי ששרטט רושדי יש מעט מאוד במשותף עם זה, מלבד רכיבי החופש וההחלטה. אין בה כלום מן האחדות האתנית שהאינדיבידואל האוטונומי הקאנטיאני אמור להעניק לחייו; אלו הם חיים של מתח קליידוסקופי ורבגוניות. אין זו רדיפה אחר השגתה של תפיסה נבחרת של הטוב לאורך הקווים עליהם הצביע רונלד דוורקין;[[1]](#footnote-1) זו גם איננה אינדיבידואליות המורכבת, במילותיו של רבל, מ״חיים אנושיים המתקיימים לפי תוכנית״. במקום זאת היא מאתגרת בצדק את התמונה הליברלית המסורתית שהיא נוקשה וכפייתית למדי.[[2]](#footnote-2) אם ישנה אוטונומיה ליברלית בחזונו של רושדי, זוהי בחירה משתוללת, ופלורליזם שהופנם מן היחסים ש*בין* אינדיבידואלים והקיום הכאוטי במשותף של פרוייקטים, מרדפים להשיג, רעיונות, דימויים ומקטעי תרבות *בתוך* האינדיבידואל.[[3]](#footnote-3)

אילו ידעתי מהי משמעותו של מונח זה, הייתי אומר שזהו חזון ״פוסט-מודרני״ של העצמי. אך כיוון שאיני יודע, הרשו לי רק לקרוא לו ״קוסמופוליטי״, למרות שמונח זה אינו אמור לציין כי המשתתף באתוס המדובר הוא בהכרח מהגר (כמו רושדי), פליט נצחי (כמו, לדוגמה, ז׳אן ז׳אק רוסו), או נוסע מתמיד (כמוני). הקוסמופוליט עשוי לחיות את כל חייו בעיר אחת ולהחזיק באותה האזרחות. אבל הוא מסרב לחשוב על עצמו כ*מוגדר* על-ידי המיקום שלו או מוצאו או אזרחותו או לשונו. למרות שהוא עשוי לחיות בסן-פרנסיסקו ולהיות בן למוצא אירי, הוא אינו מתפשר על זהותו כשהוא לומד ספרדית, אוכל מאכלים סינים, לובש בגדים שיוצרו בקוריאה, מאזין לאריות של ורדי מפיה של נסיכה מאורית המנוגנות על ציוד יפני, עוקב אחר פוליטיקה אוקראינית ומתרגל טכניקות של מדיטציה בודהיסטית. הוא יצור של המודרניות, מודע לחיים בעולם מעורבב, בעל עצמי מעורבב.

אני רוצה לנצל את ההזדמנות שמספק תאור זה של רושדי לחיים מעין אלה כדי לאתגר את הטענות שהעלו קהילתנים מודרנים בדבר הצורך של אנשים במעורבות בחיים מהותיים של קהילה ספציפית כמקור למשמעות, שלמות ואופי. אחד הדברים שאנו עומדים למצוא, ככל שנתקדם בחקירתנו זו, הוא החשיבות שבלחץ על הקהילתנים לגבי משמעות המונח ״קהילה״. מרביתנו היו מבולבלים ומתוסכלים מהעדרה של הבנה בהירה של מושג זה בכמה מקביעותיהם של קהילתנים כמו אלסדיר מקינטייר, מייקל סנדל, צ׳ארלס טיילור ומייקל וולצר. אני לא מתכוון להעדרה של הגדרה מדוייקת. אני מתכוון להעדר הגיון מיושב לגבי ה*טווח* וקנה המידה של היישות החברתית שעליה הם חושבים.

כשהם אומרים שהאינדיבידואל המודרני הוא פרי יצירה של קהילה, או שכל אחת מאיתנו חייבת את זהותה לקהילה שבה גדלה, או שבחירותינו ממוסגרות בהכרח בהקשר של קהילה, או שאל לנו לחשוב על עצמנו כמחזיקים בזכויות כנגד הקהילה, או שלקהילות חייבים להיות גבולות, או שצדק הוא נאמנות להבנות משותפות בתוך קהילה, מהו *קנה המידה* של היישות בה אנו מדברים? האם ״קהילה״ אמורה לציין דברים קטנים כמו כפרים ושכונות, יחסים חברתיים התומכים בסולידריות נוסח gemeinschaft וחברות של פנים אל פנים? מהו היחס בין הקהילה והמערכת הפוליטית? האם ״קהילה״ אמורה לעשות עבודה שניתן להשוות אותה ל״חברה אזרחית״, כשנבחר את התשתית החברתית של לא משנה איזו עיר או יישות פוליטית עליה אנו מדברים? כפי שטען לאחרונה ג׳ון דאן, אם מושג *המדינה* אינו בוחר, וכך הוא עושה, את הסוג הטבעי כשהוא מציין יישויות פוליטיות קטנות כמו פיג׳י וגדולות כמו ארצות הברית, מהודקות כמו סינגפור או רפויות כמו חבר המדינות העצמאיות (חבר העמים, ברית המועצות לשעבר), האם יש הגיון כלשהו להניח כי עבור כל מדינה ישנה רק קהילה או חברה אחת שאליה חייבים אינדיבידואלים אמונים וקיום?

האם עלינו להניח אפילו שקהילות אינן גדולות ממדינות? אם כל אחד מאיתנו הוא תוצר של קהילה, האם מורשת זו מוגבלת לגבולות לאומיים, או שהיא רחבה (כמו ה*עולם* הרחב) כמו השפה, הסיפרות והציביליזציה שמקיימים אותנו? האם אנו מדברים על קהילות ספציפיות ברמה של קבוצות אתניות המכילות את עצמן, או שאנו מדברים על תרבות וציביליזציה משותפות שעושות זאת לאפשרי עבור ניו-זילנדי שהתחנך באוקספורד לכתוב עבור סימפוזיון הנערך בבטאון אוניברסיטת מישיגן בעניין חוק הרפורמה?[[4]](#footnote-4)

אני חושד כי הפופולריות של קהילתנות מודרנית תלויה ב*אי* מתן תשובות חד משמעיות לשאלות אלו. אני חושד כי היא תלויה בשימוש בהנחות יסוד המעלות קהילות בקנה מידה אחד (בדרך כלל גדול) כדי לתמוך במסקנות שדורשות נאמנות לקהילה בקנה מידה שונה למדי (בדרך כלל קטן).

למטרת מאמר זה אני רוצה לייחד פירוש אחד למונח הראוי לתשומת לב מיוחדת. ״קהילה״ במובן של קהילה *אתנית*: בני אדם ספציפים החולקים מורשת של מנהגים, טקסים, ודרך חיים שבמובן אמיתי או מדומיין[[5]](#footnote-5) מסוים הם קדמוניים, ופונים אחורה אל עבר היסטוריה משותפת ומוצא או מולדת משותפת. זהו מובן ה״קהילה״ המשתמע מן הלאומית של המאות ה19 וה20. אני אשתמש בקהילה במובן זה כמעין הנגדה לחקירתי את אידיאל הקוסמופוליטיות של רושדי. אני רוצה להצמיד את הביקורת הקהילתנית על סגנון החיים הקוסמופוליטי למשהו כמו הטענה שהעלה ההיסטוריון הגרמני יוהן גוטפריד פון הרדר כי (בפרפרזה של ישעיה ברלין) ״בין צרכי האנוש ההכרחיים - בסיסיים כמו אלו לאוכל, מחסה, ביטחון, הולדה, תקשורת - נמצא הצורך להשתייך לקבוצה מסויימת המאוחדת בכמה קישורים משותפים - במיוחד שפה, זכרונות קיבוציים, חיים המשכיים על אותה אדמה״, ויתכן גם ״גזע, דם, דת, תחושת משימה משותפת וכיוצא באלה״.

יהיו כאלה שימחו כי אין זה הוגן להצמיד נושאים בדרך זו. מייקל סנדל, הם יגידו, הוא לא יוהן גוטפריד פון הרדר. אבל המטרה אינה להוריד מערכה של העדינות של עמדה מסויימת של פילוסוף כלשהו. מעת לעת חשוב לנו לא רק לקרוא את הסיפרות הרגילה והמעורפלת של הקהילתנות, אלא גם לראות כמה תוכן היה יכול להיות אילו מגוון טענות קהילתניות *נחרצות* היו נבדקות אחת אחת, ועל חסידיהן היה נכפה לזנוח כל עמימות והתחמקות מאמירה חד משמעית. בסופו של דבר, זוהי הדרך הטובה ביותר לאמוד את מערך המשמעויות השונות שסיפרות זו מעוררת. מאמר זה לבטח אינו הוצאה שלמה לפועל של משימה זו, אך כוונתו להיות התחלה משמעותית.

2. תרבות מיעוטים כזכויות אדם

ישנה סיבה נוספת להתעניין ביישויות חברתיות בקנה מידה זה. בשיח המודרני על זכויות אדם, הוצגה בפנינו הטענה כי תרבויות, קהילות ומסורות אתניות מסוימות הן בעלות זכות קיום וזכות להיות מוגנות מפני דעיכה, התבוללות וחוסר שימוש. הטענה הוצגה, באופן צנוע למדי, בסעיף 27 של האמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ופוליטיות:

במדינות בהן קיימים מיעוטים של מוצא אתני, דת או שפה, לא ימנע מאנשים המשתייכים למיעוטים אלו, ושאר חברי קבוצתם בקהילה, הזכות להינות מתרבותם, להצהיר על דתם ולתרגלה, או להשתמש בשפתם.

כעת, כפי שהיא עומדת, הוראה זו משאירה אי בהירות רבה לגבי מה נחשב להנאה של אדם מתרבותו, הצהרה של אדם על דתו, ושימוש של אדם בשפתו. האם טובין אלו מוגנים כאשר קבוצה מתדלדלת של אנשים מושפלים ממשיכה, כנגד כל הסיכויים, להיפגש לעיתים כדי לעטות את תלבושתם הלאומית, להיזכר בפיסות היסטוריה משותפות, לתרגל טקסים אתנים ודתיים, ולדבר את מה שהם מסוגלים לזכור ממה שפעם היתה לשון פורחת? האם זו ה*הנאה* מתרבותם? או שהנאה מצריכה משהו יותר מהקווים של תרבות פעילה ומלבלבת בתנאיה שלה, במשהו המתקרב לתנאים שתחתם התפתחה במקור?

רבים חושבים שכבוד לתרבויות מיעוט מצריך יותר. דו״ח של האו״ם מן העת האחרונה דחה את ההשקפה שסעיף 27 אינו אלא הוראה לאי-אפליה: הוא מתעקש שנדרשים אמצעים מיוחדים לתרבויות מיעוטים (כגון מספר אופנים של אפליה מתקנת) וכי אמצעים ממין אלו חשובים לפחות כמו אי-אפליה לשם הגדרת זכויות אדם יסודיות באזור זה. אמצעים חיוביים ממין אלה עשויים לכלול סובסידיות מהחברה הרחבה. אך הם גם עלולים לערב את ההכרה שתרבויות מיעוטים רשאיות להגן על עצמן באמצעות הנחת מגבלות על חדירת זרים והגבלות על הבחירות של חבריהן לגבי קריירה, משפחה, סגנון חיים, נאמנות, והגבלות יציאה שעלולות לא להיות ערבות לחיך בהקשר הליברלי הרחב.[[6]](#footnote-6)

אין זו כוונתי להיכנס לדיון מפורט על הפרשנות לסעיף 27. במקום זאת, אני רוצה לבחון את הטענה המובלעת בדבר חיי אדם הנמצאת מאחורי הוראות כגון זו. כיוון ששוב, אנחנו עוסקים בטענת הרועה שישנה כמיהה אנושית או צורך *להשתייך*, צורך הנמצא בסכנת תסכול אומלל - לדוגמה במקרה של קבוצות אבוריג׳ינים בצפון אמריקה. זהו צורך אשר מלומדים פונים אליו כשהם מותחים ביקורת או מגינים על מגוון פרשנויות לזכות לשימור תרבותי.

3. תאוריה רזה של הטוב

ישנן, אם כן, שתי השקפות שצריך לקחת בחשבון - ההשקפה הקוסמופוליטית עליה רומז סלמאן רושדי, וההשקפה בדבר השתייכות והשתקעות בחיים ותרבות של קהילה ספציפית בה מצדדים חסידי סעיף 27.

חשוב לראות כי אין אלו לא יותר מאשר סגנון חיים שונה מהסוג שהליברליזם הישן היה יכול להעניק בצורה נוחה בעולם פלורליסטי - יש שאוהבים מדורות, ויש שאוהבים אופרה; יש שהם קתולים, ויש שהם מתודיסטים - כאלה מין דברים. במקום זאת, אנחנו מדברים, כפי שצויין קודם לכן, על השקפת עולם שברקע, על סוכנות, ואחריות שכבר מונחת מראש על ידי כל הנמקה למה זה אומר שסגנון חיים יהיה מגוון או שרבגוניות תזכה לסובלנות.

ראוי להסביר קצת יותר ניגוד זה בין סגנון חיים והנחות רקע. כל תאוריה פוליטית, ו*בכלל זה* תאוריה של סובלנות או ניטרליות ליברלית, חייבת להתבסס על השקפות כלשהן לגבי מה הם חיי האדם. דבר זה הוא נכון אפילו אם זה רק מה שפילוסופים מכנים בשם תאוריה ״רזה״ - כלומר, תאוריה הנותנת לנו את המסגרת הריקה להמשגת בחירה וסוכנות אך משאירה את תוכנן הספציפי של בחירות להעשות על ידי אינדיבידואלים. אנחנו זקוקים לתאוריה רזה שתספר לנו אלו טובין יהיו בסכנה בתאוריה של צדק, אלו חירויות וזכויות ידרשו, ובאופן רחב יותר לאלו קווי שלד של חיי אדם ניתן לצפות כדי שנוכל לקבל מושג כלשהו לגבי איך הולך הכל להתיישב יחד. לדוגמה, תאוריה ליברלית של זכויות צריכה להיות מסוגלת לומר שבחירות דתיות וענייני מצפון הם חשובים מאוד לאנשים (ולכן ראויים להגנה מיוחדת) מבלי להוביל לשאלה מה אמור להיות תוכנן של בחירות אלו. תאוריה רזה נחוצה גם כדי להסדיר נושא עבור תאוריה של צדק: מהי חלוקה צודקת, בסופו של דבר חלוקה של מה? האם עלינו להיות מעוניינים בחלוקה צודקת של אושר, חלוקה צודקת של משאבים חומריים, או בחלוקה צודקת של כישרונות ויכולות אנושיים? כל חברה חייבת לחלוק איזשהו קונצנזוס ברמה הזו, לא חשוב איזה רבגוניות היא מדמה בנפשה באיזושהי רמה אחרת.

מעל הכל, אנחנו זקוקים לתאוריה רזה של בחירות, סוכנות ואחריות כדי שנהיה מסוגלים לומר משהו על הצורה בה חי אינדיבידואל ביחס לנושאים כמו חברה, קהילה, פוליטיקה וצדק. אנחנו זקוקים לאיזשהו שלד הגיוני לגבי איך הדברים מתיישבים יחד. האם אנחנו מדמים בנפשנו חברה של *אינדיבידואלים* בתחושה חזקה כלשהי, או קהילה של אנשים המאוגדים יחדיו באיזשהם חיים משותפים? אנחנו מדמים בנפשנו חברה של שווים, בה תביעה של כל אחד מבני האדם כנגד האחרים זוכה לתביעה הדדית מתאימה של האחרים נגדו? או שאנו מדמים בנפשנו היררכיה המכוונת באופן פונקציונלי לעבר תכלית של אי דגילה בשיוויון זכויות?

אין אנו יכולים לעשות איזשהי התקדמות כלל בפילוסופיה פוליטית אלא אם כן נקשור עצמנו כאן לאיזשהי מידה; בלי ספק תאוריה ליברלית של ניטרליות המתיימרת להיות ניטרלית לגבי *כל דבר* באזור זה מתפרקת במהירות לאי-קוהרנטיות אוילית. מבקרי הליברליזם מחבבים את חשיפת ההנחות שנעשו ברמה הזאת, כאילו היתה זו דרך לבייש את הניטרליות של האידיאל הליברלי.[[7]](#footnote-7) אבל כל תאוריה פוליטית חייבת לקחת איזשהי עמדה לגבי מהי סוכנות אדם אותנטית ואיך זו מתייחסת לעובדה של מעמדנו בתוך החברה. המתיחויות שאני מתכוון לחקור - בין החשבון הקוסמופוליטי והקהילתני של חיי האדם ופעילויותיו - אינן אך ורק חילוקי דעות ברמה הנוחה של סגנונות חיים מתחרים. אין לחשוב עליהן כעל שותפי מיטה ליברלים אשר יישבו כבר את התנאים הבסיסיים ותפיסות הארגון שלהן. אלו הן מתיחויות ברמה פילוסופית עמוקה.

4. אופוזיציה ואותנטיות

אבל האם שתי השקפות אלו של חיי אדם בהן אנו דנים באמת מנוגדות זו לזו? זה עשוי להראות מוזר להנגיד אותם בנוקשות כזו. סלמאן רושדי אינו נחשב כמתנגד לזכויות האבוריג׳ינים, וגם השבטים של ילידי אמריקה לא ממש מתעניינים בפסוקי השטן. מגיני סעיף 27 עלולים להזעיף פנים בשל חוסר טוהר תרבותי, אך הם אינם מציעים בדיוק להגביל את החופש של אלו אשר, כמו רושדי, בוחרים לסבך את שורשיהם עם שתיל זר. לא *בדיוק*; אבל העובדה כי אחד האישומים שבגינם נשפט רושדי למוות הוא כפירה היא תזכורת פוקחת עיניים למה שעלולה להיות המשמעות האמיתית של התעקשות על כך שבני אדם חייבים לשמור אמונים לשורשים שלהם.[[8]](#footnote-8)

גם אזרחי העולם, החולמים המודרניסטים של הקוסמופוליס, לא בדיוק מציעים לחסל תרבויות מיעוטים. הדירות שלהם קרוב לוודאי מעוטרות באינואיטים (קישוטים אסקימואים) או גילופים מאורים. עדיין, אנחנו יודעים שעולם בו מלבלבת קוסמופוליטיות עקורה משורש הוא אינו מקום בטוח עבור קהילות מיעוטים. הניסיון שלנו מלמד שהן קמלות ומתות באור הקשה של החיים המודרנים, ושהאפוטרופוסים של מסורות גוועות אלו חיים את חייהם באומללות ומתוך ייאוש.

במילים אחרות, אנחנו עוסקים בקונספציות של אדם וחברה אשר, אם לא ממש מתנגשות, לבטח מנוגדות בכמה מובנים חשובים. כל אחת חוזה סביבה שבה השנייה נמצאת בסכנה, במידה מסויימת.

זה נכון גם שלמרות ששתי קונספציות אלו אינן מתנגשות באופן רשמי, עדיין הטיעון הטוב ביותר שניתן להעלות לטובת אחת מהן נוטה לזרות ספק על הטיעון הטוב ביותר שניתן להעלות לטובת האחרת.

נניח תחילה שחיים קוסמופוליטים מבחירה חופשית, הנחווים בקלידוסקופ של תרבויות הם אפשריים ומספקים כאחד. נניח שמתברר כי חיים מעין אלה הם יצירתיים ועשירים, שאין בהם יותר אומללות ממה שאפשר לצפות למצוא היכן שהוא בקיום האנושי. מייד מתערער טיעון אחד בעד ההגנה על תרבויות מיעוטים. לא ניתן יותר לומר שכל בני האדם *זקוקים* לשורשיות שלהם בתוך תרבות ספציפית אשר בה הם ואבותיהם גדלו במובן שהם זקוקים לאוכל, ביגוד ומחסה. בני אדם נהגו לחשוב שהם *זקוקים* לבשר אדום בתפריט שלהם. התברר כי אין זה נכון: קיימות חלופות צמחוניות. עכשיו, ישנם כאלו שעדיין מעדיפים ונהנים מדיאטה קרניבורית, אך אין זה יותר עניין של הכרחיות. אותו דבר - אם ניתן לתמוך בחלופה הקוסמופוליטית - נכון לגבי ההשתקעות בתרבות של קהילה ספציפית. השתקעות זו עשויה להיות משהו שאנשים ספציפים אוהבים ונהנים ממנה. אך אין הם יכולים יותר לטעון שזה משהו שהם זקוקים לו.

כמובן, אין יוצא מכך שאנו רשאים למחוץ ולהרוס תרבויות מיעוטים. אבל קריסת טיעון הרועה המבוסס באופן מובהק על *צורך* אנושי מערער באופן רציני כל טענה שעשויה להיות לתרבויות מיעוטים בדבר תמיכה או עזרה מיוחדות או לאספקה או הימנעות יוצאות מגדר הרגיל. במקרה הטוב ביותר, זה משאיר את הזכות לתרבות על אותו ביסוס בערך שיש לזכות לחופש דת. אין אנו חושבים יותר שנכון שכולם זקוקים לאיזשהי אמונה דתית או שכולם חייבים להתקיים באמונה שבה גדלו. סגנון חיים חילוני הוא ללא ספק בר-קימא, כמו ההמרה מכנסיה אחת לשניה. מעטים יחשבו שזה צודק לנסות לכרות אמונות דתיות כתוצאה מאפשרויות אלו. אך באופן שווה, מעטים יחשבו שזה צודק לסבסד כיתות דתיות אך ורק כדי לשמר אותן. אם כנסייה מסוימת גוועת מפני שחבריה מתפזרים, ולא משוכנעים יותר בתאולוגיה שלה או שאינם נמשכים יותר לטקסים שלה, זהו פשוט דרכו של עולם. זה כמו מותה של אופנה או תחביב, ולא קיצו של משהו שאנשים באמת זקוקים לו.

כך שקיומה המוחלט וחיוניותה של החלופה הקוסמופוליטית מספיקה כדי לערער חלק חשוב של הטיעון בעד השימור של תרבויות מיעוטים. לעיתים הטיעון הקוסמופוליטי הולך רחוק יותר. הטיעון החזק יותר שמעלה סלמאן רושדי בקטע איתו התחלנו, הוא שסגנון החיים ההיברידי של הקוסמופוליט האמיתי הוא למעשה התגובה ההולמת היחידה לעולם המודרני בו אנו חיים. אנו חיים בעולם המעוצב בידי טכנולוגיה ומסחר; בידי אימפריאליזם כלכלי, דתי ופוליטי וצאצאיו; בידי הגירת המונים ותפוצתן של השפעות תרבותיות. בהקשר זה, אדם המשתקע במנהגים המסורתיים של, נגיד, התרבות האבוריג׳ינית עשוי לזכות לחוויה אנתרופולוגית מרתקת, אך היא מעורבת בניתוק מלאכותי ממה שלמעשה קורה בעולם. שזוהי תחבולה, מוכיחה לנו העובדה שהשתקעות מעין זו מצריכה לרוב סיבסוד מיוחד ואמצעים יוצאים מגדר הרגיל המסופקים על ידי אלו החיים בעולם האמיתי, היכן שתרבויות ופרקטיקות אינן כה אטומות זו לזו. ההאשמה היא, במילים אחרות, כנגד *חוסר האותנטיות*.

הרשו לי לנסח זאת באופן פרובוקטיבי. מנקודת מבט קוסמופוליטית, ההשתקעות במסורות של קהילה ספציפית בעולם המודרני היא כמו לחיות בדיסנילנד ולחשוב שהסביבה שלך מתמצתת את מה שצריכה תרבות כדי להתקיים באמת. גרוע מכך, זה כמו לדרוש את ההון כדי לחיות בדיסנילנד ואת ההגנה של החברה המודרנית על הגבולות של דיסנילנד, בזמן שאתה מצליח לשכנע את עצמך שמה שקורה בתוך דיסנילנד זה כל מה שצריך בשביל חיים הולמים ומספקים. זה כמו לחשוב שמה שכל אדם זקוק לו באופן העמוק ביותר הוא אחת מהממלכות הקסומות שיספקו לו מסגרת לבחירות ואמונות, תוך הזנחה מוחלטת של העובדה כי המסגרת של דיסנילנד תלויה במחויבויות, מבנים ותשתיות המותירות הרחק מאחור את האופי המסויים של כל חיצוניות. זה לדמיין שאדם יכול להשתייך לדיסנילנד ובאותו הזמן להצהיר על אדישות מוחלטת, או אפילו בוז, כלפי לוס אנג׳לס.

זהו המקרה מצד אחד. נניח, מצד שני, שאנו מקבלים מה שמגיני תרבות מיעוטים אומרים לעיתים קרובות - ש*ישנו* צורך אנושי אוניברסלי לשורשיות בחייה של קהילה ספציפית ושהשתייכות קהילתית זו מעניקה צביון ועומק לבחירות והמעשים שלנו. אז החופש שתובע רושדי נראה סוטה וגבולי, מין מימוש מוזר וחריג של רשיון, ולא הגשמה של חירות אנושית. נאמר לעיתים שתביעות לחופש חייבות להעשות ביחס למעשים הגיוניים ושחוסר בהירות, ולא עוינות, היא המכשול הראשון לסובלנות.[[9]](#footnote-9) אם משהו מעין זה הוא נכון, אז ככל שניתן יותר אמון בתזות הקוסמופוליטיות, כך תהפוך התביעה הקוסמופוליטית לחופש לפחות מובנת.

מנקודת מבט של קהילה, החופש הקוסמופוליטי שרושדי משבח - החופש להתנער ממורשתו ופשוט לשחק איתה, לערבב אותה עם דימויים וסרטים ובדיחות וגסויות - הוא כמו החופש שתובע כל אדם מוזר אחר: החופש להפליג באוקיינוס האטלנטי בתוך גיגית או החופש של אדם לנווט את דרכו דרך סידרה מבולבלת של מערכות נישואים וגירושים. אלו המקפצים מקהילה אחת לאחרת, ממזגים את שורשיהם ולעולם לא מתיישבים בתוך מסורות ופרקטיקות יציבות כלשהן, עשויים, כמו מלח הגיגית או אתלט מערכות הנישואים, להלהיב את הערצתנו הכמוסה. אבל כאשר הדברים משתבשים עבורם, תגובתינו החומלת תהיה ״ובכן, למה ציפית?״

לפני רגע שקלנו את נקודת המבט שאומרת כי השתקעות בחיי תרבות מיעוטים היא כמו להתחבא בדיסנילנד, וכי זו דרך חסרת אותנטית המשתמטת מן הממשות המורכבת של העולם כפי שהוא. אך סביר כי התשובה על ההאשמה בחוסר אותנטיות תחזור עם ריבית מצד חסידי תרבויות המיעוטים. מנקודת המבט שלהם, דווקא החיים הרושדיאנים של העתקתם וסיבוכם של התקשרויות הם דרך החיים הרדודה וחסרת האותנטיות לחיים בעולם. האידיאל הקוסמופוליטי הם יאמרו, מגלם את כל ההבטים הגרועים ביותר של הליברליזם הקלאסי - אטומיזם, הפשטה, ניכור של אדם משורשיו, ריקות ממחויבות, אופי לא ברור, ודו-ערכיות כלפי הטוב. ההאשמה נרמזת בציביונם הנסתר של מילים כמו ״עקירה״ ו״ניכור״ או בטרמינולוגיה שרושדי משתמש בה באומץ למטרותיו שלו בפיסקה שצוטטה קודם: ״עירוב מוצא״, ״טמא״, ״בן תערובת״, ״מלאנז׳״ ו״יצירת בני כלאיים״. אין זה במקרה שמונחים אלו, המתארים בדייקנות את האידיאל הקוסמופוליטי, כרוכים בקונוטציות מרתיעות ושליליות.

אפשר להציג נקודה זו בדרך אחרת. ישנה שאלה עד כמה ברצינות אנו צריכים להתייחס לאיומים על עבודתו של רושדי. ודאי שצריך לקחת ברצינות את האיומים על חייו. אבל עד כמה ברצינות אנו צריכים לקחת את ״אפקט הצמרמורת״ שעלול להיות לאיום זה על המשך כתיבתו של רושדי, על המו״לים שלו ומוכרי הספרים, ועל סופרים אחרים שעשויים להתפתות לפרוזה ״תוקפנית״ דומה? כדי לענות על שאלה זו, חייב אדם לעשות שיפוט איכותני לגבי השווי או הערך של החופש שמומש במקרים מעין אלה. לא כל סוגי החופש הם שווים; אנחנו צריכים, כפי שאמרתי קודם לכן, תאוריה של הטוב שתגיד לנו אלו חשובים ואלו לא. כפי שצ׳ארלס טיילור מנסח זאת:

יש לעשות הבחנה; חלק מן ההגבלות חמורות יותר מאחרות, חלק הן טרוויאליות לחלוטין. על רבות מהן יש מחלוקת כמובן. אבל מה שמעוררת השיפוטיות היא איזשהי הרגשה של מה משמעותי לחיי אדם. הגבלת הביטוי הדתי והאמונה המוסרית של אנשים היא משמעותית יותר מהגבלת תנועתם בסביבות חלקים לא מיושבים של המדינה; ושתיהן יותר משמעותיות מהפרטים הקטנים של בקרת התעבורה.

אפילו ביחס לדיבור וכתיבה, אנחנו עשויים לרצות לקבוע הבחנות. פירסומם של עלונים פוליטים או פילוסופים רציניים הוא דבר אחד, פירסומם של מגזינים זולים המכוונים להשחתה וגירוי הם דבר אחר; קשה הרבה יותר, באופן ידוע לשימצה, להעלות טיעון מוסרי בעד חופש הביטוי במקרה של פורנוגרפיה מאשר במקרה של כתיבה ״רצינית״. אויביו של רושדי טוענים שפסוקי השטן וכתבים דומים נופלים בדיוק לקטגוריה של פורנוגרפיה, והם חושבים שאין זה נושא רציני במיוחד (וזה אפילו עשוי להיות דבר טוב) אילו היו מצננים או מרתיעים מפני כתיבה מהסוג הזה. זהו המקרה המחייב תשובה אם החזון הקוסמופוליטי רוצה להתקיים.

5. בידוד קוסמופוליטי

אני רוצה לפתוח את הדיון המפורט בחקירת ההשקפה הקוסמופוליטית של הקוסמופוליט כדמות בודדה ומנוכרת. הסתכלו בסלמאן רושדי עצמו, חי את החוויה הקוסמופוליטית במחבוא, לבדו, מבודד במכוון מידידיו, מנותק מאישתו מריאן וויגינז, עובר בחיפזון מבית מחסה אנונימי אחד לבית מחסה אחר במכוניות משטרה לא מסומנות, בלתי ניתן להשגה על ידי אף אחד אלא דרך הסידורים המאובטחים ביותר. עכשיו, יתכן שאין זה מקרה הוגן; נבואה המגשימה את עצמה מאת קהילתנים ספציפים שהכריזו על הפתוואה (גזר דין המוות). רושדי, בכל חשבון, חי חיים עשירים ומספקים עד שאויים בהוצאה להורג.

עדיין התמונה משתהה. אפילו במיטבה, הדחיה הקוסמופוליטית מצד קהילה ספציפית מעוררת תחושה של בידוד. חישבו על מילות הפתיחה של ״Reveries of the Solitary Walker״ שנכתבו בידי ז׳אן-ז׳אק רוסו העקור משורש, רגע לפני מותו:

אז עכשיו אני לבד בעולם, בלי אח, שכן או חבר, גם לא נשארה לי חברה מלבד זו שלי… אז עכשיו הם זרים ונוכרים בשבילי; אין הם קיימים יותר בעבורי… אבל אני, מנותק כפי שאני מהם ומהעולם, מה אני?…

…נקוע איכשהו מן הסדר הטבעי, צללתי אל תוך תהו ובהו סתום היכן שאיני יכול להבין כלום, וככל שאני חושב יותר על מצבי הנוכחי, אני פחות מסוגל להבין מה נעשה ממני.[[10]](#footnote-10)

הזהו גורל הקוסמופוליטיות?

הפאתוס של דמות מעין זו מוגבהת על ידי ההפניה למושג אריסטוטלי מסורתי של האדם כ*זון פוליטיקון*, אדם שטבעו הוא לחיות בתוך מצב פרטיקולרי.[[11]](#footnote-11) האדם, אומר אריסטו, הוא הפחות עצמאי מבין החיות.[[12]](#footnote-12) אבל האינדיבידואל האנושי איננו אך ורק חיה שחסרה במקרה את היכולת לספק את צרכיה; הוא חיה שמהותה היא להיות חסרה את היכולת לספק את צרכיה. אנחנו *זקוקים* אחד לשני, וזוהי משימתו של אריסטו, וכך היה, לעשות מנחיצות זו מעלה. החיים של השתייכות ל*פוליס* אינם רק תלות עויינת, אלא אימוץ חיובי ומהותני של התלות ההדדית.

מנקודת מבט זו, יש משהו *מפלצתי* בעמידה מנגד, בבידוד, או בעצמאותו של האדם ללא תרבות:

האדם שמבודד - שאינו מסוגל לקחת חלק ברווחים של התאגדות פוליטית, או שאין לו צורך לחלוק מפני שהוא כבר עצמאי - איננו חלק מהפוליס, ומכאן שמוכרח להיות בהמה או אל…

…

…הוא כמו האדם שעליו כתב הומרוס בגינוי:

״חסר שבט וחסר חוק וחסר אח הוא.״

האדם שהוא כזה מטבעו צולל באחת לתשוקה למלחמה; הוא נמצא בעמדת חייל בודד המתקדם במשחק דמקה.

האדם חסר האח, טען אריסטו, לא יכול להשיג אושר או שמחה אמיתיים לעולם (eudaemonia):

לבטח זה מוזר גם להפוך אדם מאושר מאוד לבודד; מפני שאף אחד לא יבחר בעולם כולו בתנאי שיהיה לבד, כיוון שהאדם הוא יצור פוליטי ושטבעו הוא לחיות עם אחרים.

להיות מאושר, טען אריסטו, פירושו להתענג על הטוב ולהינות מפעילויות מוסריות מעין אלו. אדם לא יכול להיות בטוח שהוא נהנה דווקא מחיים טובים *כאלה* (בניגוד לדאגה אנוכית להצלחה של האדם בחייו) אלא אם כן יש לאדם הזדמנות להנות מהם גם בקיומו וכך בחברתם של אחרים:

כפי שלכל אדם רצוי קיומו שלו, כך, או כמעט כך, הוא קיומם של ידידיו. עכשיו, קיומו שלו היה נראה נחשק מפני שהוא תפס את טובתו שלו, ותפיסה מעין זו היא נעימה בעצמה. הוא צריך, אם כן, להיות מודע לקיומם של ידידיו גם כן, וזה יתממש בחייהם יחד והשתתפותם בדיון ומחשבה; שכן זה מה שנראה כבעל משמעות לחיים יחד במקרה של בני אדם, ולא, כמו במקרה של בני בקר, אכילה באותו מקום.

מכל מקום, קיום ללא שורשים בקהילה מסוימת אינה אותו דבר בהכרח כמו קיום מבודד או חסר ידידים. כדי לברר את חשיבות הקהילה (כפי שאנו מבינים אותה) עבור ההיבטים החברתיים והפוליטים של טבע האדם, עלינו להסתכל קצת קרוב יותר על התאוריה האריסטוטלית של עצמאות. בחלקים הבאים, אבחן שתי פרשנויות אפשריות של תאוריות של תלות הדדית - כלכלית ומוסרית - ואשאל עד כמה רחוק יחסיו של האדם לאחרים, לאורך מימדים שונים אלו, מתערערים נוכח ההתכחשות הקוסמופוליטית לשמירת אמונים לאיזשהי תרבות מסוימת.

יתכן כי ראוי להוסיף שאני לוקח את התאוריות של אריסטו כנקודת מוצא, לא מפני שצריך התייחס אליו בהכרח כאל סמכות סופית לנושאים אלו, אלא מפני שהמסורת האריסטוטלית של פילוסופיה פוליטית (ובכלל זה אריסטוטלניזם *מודרני*) כוללת את גוף המחשבה המאתגר ביותר שעימו אפשר להתעמת עם ההנחות של האידיאל הליברלי. כמובן שמושגים אריסטוטלים של ידידות, קהילה, ו*פוליס* עוצבו בהקשר של ערי-מדינה לא גדולות בהרבה מערים אמריקאיות קטנות. בדברים הבאים אם כן, יהא זה הכרחי, לעיתים קרובות, להבחין את ה*מושגים* של ידידות אריסטוטליות ותלות הדדית מה*תפיסות* הספציפיות של מושגים אלו שהיו נכונים להקשר החברתי שבו הוא חי.[[13]](#footnote-13) הסבירות של ביקורת קהילתנית של החברה המודרנית נשענת לרוב על הטענה שאין מקום בחברה המודרנית למושגים אריסטוטלים לידידות וקהילה; הביקורת מעוניינת לעיתים רחוקות בשאלה האם ישנו איזשהו מושג מודרני מובחן שעונה למושגים המונחים ביסוד ההשקפות הספציפיות של אריסטו.

6. תלות הדדית

1. תלות הדדית כלכלית

אמת היא כי חייו אינם משוקעים בפעילויות כלכליות מאומצות של קהילה ספציפית, תוך עבודה לצידם של חברים עמיתים מהקבוצה שלו וחילוף דברים איתם על בסיס של פנים אל פנים. אין הוא חבר בלהקת ציד אבוריג׳ינית או בקהילת חוואים אמישית. אך אלו הן תמונות בדיוניות של כל דבר מלבד חלק זעיר של יחסים כלכליים מודרנים. כפי שציין אדם סמית׳, התלות ההדדית שלנו משאירה את היכולת שלנו לקיים ידידות פנים אל פנים הרחק מאחור:

בחברה מתורבתת אדם נמצא כל הזמן בצורך לשיתוף פעולה וסיוע של המון אדם גדול, בזמן שכל חייו נדירים מספיק כדי להרוויח את ידידותם של מספר מועט של אנשים.

בהינתן מצבם האמיתי של קשרינו עם אחרים - תלות הדדית כלכלית שהולכת הרחק מעבר לגבולות של קהילות ספציפיות, באמת הרחק מעבר לגבולותיהן של ערי-מדינה ספציפיות - מעבירה הקוסמופוליטיות הרגשה מדוייקת הרבה יותר של מעורבותינו עם אחרים מאשר אידיליה פסטורלית של gemeinschaft (תחושת קירבה) קהילתית.

שמא ההתייחסות לאדם סמית׳ תחשב למשחק מכור באופן מופרז לטובת קפיטליזם עולמי, אפשר להוכיח אותה טענה על בסיס עבודתו של קרל מארקס. מרקס המוקדם מצויין בשל דאגתו כי הכלכלה הקפיטליסטית ניכרה את האדם מעמיתיו בתנאי הייצור.[[14]](#footnote-14) אבל הניכור שמרקס חושש מפניו אינו תחושת ניכור שניתן לרפאותה באמצעות הטמעתם של אנשים באופן מלא יותר בחיים היצרניים של קהילת פנים אל פנים. יותר מכך, מרקס חושש מניכור מהמין האנושי בכללותו. כשהוא התעקש ש״חיים יצרניים הם חיי המינים״, הוא התכוון שלא רק שייצור קופרטיבי ויצירתי הוא חיוני לטבע הספציפי האנושי, אלא גם שהייצור האנושי התרחש, בעידן המודרני, בקנה מידה אמיתי של מינים, הקושר אדם לאדם, לא בקהילה ספציפית, אלא ברחבי העולם. תלות הדדית גלובלית אמיתית זו, הוא טען, היתה בתכילתה ההישג של הקפיטליזם, אך היא היתה גם התנאי ההכרחי לסוציאליזם:

דרך ניצול השוק העולמי, העניקה הבורגנות אופי קוסמופוליטי לייצור וצריכה בכל המדינות. לצערם הרב של הריאקציונרים, היא שמטה מתחת רגלי התעשייה את הקרקע הלאומית עליה עמדו. כל התעשיות הלאומיות הותיקות נהרסו או שהן נהרסות מדי יום. הן נדחקות ממקומן בידי תעשיות חדשות, שכניסתן הופכת לשאלת חיים או מוות עבור כל האומות המתורבתות, בידי תעשיות שאינן מעבדות עוד חומרי גלם מקומיים, אלא חומרי גלם המובאים מן האזורים המרוחקים ביותר; תעשיות שמוצריהן נצרכים לא רק בבית, אלא בכל מקום בעולם. במקומם של הרצונות הישנים, שסופקו על ידי תוצרת המדינה, אנחנו מוצאים רצונות חדשים הדורשים לסיפוקם את מוצריהם של ארצות ואזורים מרוחקים. במקום הפרישות המקומית והלאומית וסיפוק צורכי עצמו, יש לנו מגעים בכל כיוון, תלות הדדית אוניברסלית של מדינות.[[15]](#footnote-15)

בתחילת ניתוחו, טען אריסטו שמה שהיה מובהק לגבי ה*פוליס* היוונית הוא יכולתה לספק את צורכי עצמה;[[16]](#footnote-16) שלא כמו המשפחה או הכפר, חברי ה*פוליס* מצאו שהם תלויים זה בזה, אך אינם תלויים בחיצוניים. מסיבה זו לקחה ה*פוליס* בחשבון את המיקום הראוי לצורות הנשגבות ביותר של שיתוף פעולה אנושי. אבל הטיעונים שציטטנו מסמית׳ ומרקס מראים על כך שאין זה יותר המקרה. היקפה המלא של התלות ההדדית האנושית הוא גלובלי עתה, לא לאומי (ולבטח לא עירוני או קהילתי). להתעקש, אם כך, שתלות הדדית אריסטוטלית בעולם המודרני חייבת להתממש ביישות חברתית קטנה כמו ה*פוליס* האתונאית יעוות באופן חמור את הערכים העומדים בבסיסה של טענת אריסטו; יצא שנתעלם מן המושג שלו על הקשר בין טוב אנושי ותלות הדדית מלאה לטובת תפיסה מיושנת באופן קיצוני של מושג זה.

ב. תלות הדדית מוסרית ופוליטית

התלות ההדדית שלנו אינה רק כלכלית. היא גם מוסרית ופוליטית. כאן הטענה כנגד הקוסמופוליטיות היא מעודנת יותר. אריסטו שוב:

הסיבה מדוע בני אדם מיועדים להתאגדות פוליטית בדרגה גבוהה יותר מהצורה בה דבורים או בעלי חיים קהילתיים יוכלו להתחבר אי פעם, היא ניכרת. הטבע, לפי התאוריה שלנו, אינו עושה דבר לשווא; והאדם הוא היחיד מבין בעלי החיים בעל יכולת לשונית. היכולת רק לעשות צלילים משרתת את הצורך לציין תענוג וייסורים, ולכן היא יכולת השייכת לבעלי החיים בכללם… אבל שפה משרתת את היכולת להצהיר מה מועיל ומה מרע, ומכאן שהיא משרתת את היכולת להצהיר מה צודק ומה אינו הוגן.

אנחנו אנושיים באופן המובהק ביותר, על פי המסורת האריסטוטלית, כשאנו מדברים זה עם זה וחולקים השקפות משותפות על טוב חברתי, על צודק ומוטעה, על צדק וחוסר צדק. זה חשוב להבין ששימוש זה בדיבור, בשביל אריסטו, אינו רק המהום פה אחד או פטפוט על תרופות אליל מקובלות. זהו עניין של שיחה, דיון ב*אגורה*, פולמוס רהוט. התלות ההדדית של בני אדם בהקשר זה מציינת את היכולת של המון העם לשוחח יחד, ודרך הדיון והחיבור של נקודות מבט והתנסויות שונות, להגיע באופן קולקטיבי להשקפה טובה יותר ממה שכל אינדיבידואלית יכלה להשיג בעצמה. במילים אחרות, טבע האדם כיצור מדבר נחשף באופן העמוק ביותר בדוקטרינה של אריסטו על התבונה הקולקטיבית של המון העם:

צריך לומר זאת עבור ההמונים. יתכן שכל אחד מהם בעצמו אינו מאיכות טובה; אך כשהם מתאחדים זה אפשרי שהם יתעלו - באופן קולקטיבי וכגוף אחד, למרות שלא באופן אינדיבידואלי - על האיכות של מיעוט מובחר. משתה שרבים תורמים לו עשוי לעלות על אלו המסופקים על ידי הוצאותיו של אדם אחד. באותו אופן, כאשר ישנם רבים (התורמים לתהליך הדיון), כל אחד מהם יכול להביא את חלק הטוב והזהירות המוסרית שלו; וכשהם כולם נפגשים יחד עשויים האנשים להפוך כך למשהו מהטבע של אדם יחיד, אשר - כאחד שיש לו הרבה רגלים, הרבה ידים, והרבה חושים - עשוי להיות גם בעל איכויות אופי רבות וחכמה.

עשויים להיות אדם אחד או שניים בעלי תובנות אדירות שיכולים לפצח את דרישות הצדק והמוסר בעצמם, בנפרד מחברת מתדיינים ומבקרים. עבור רובנו, מכל מקום, מחשבה מבודדת על נושאים אלו מובילה לשום מקום. אנחנו חייבים לגשת אליהם בחברת אחרים.[[17]](#footnote-17)

האם זה אומר שניתן לטפל בבעיות של צדק רק בתוך ה*פוליס*, כלומר רק בתוך הקהילות הספציפיות שמהן בודד עצמו גיבורנו באמצעות הקוסמופוליטיות שלו?

היו מספר הצעות להשפעה זו בפילוסופיה פוליטית מודרנית. מייקל וולצר, לדוגמה, טען שצדק חברתי הוא יחסי למשמעויות וההבנות המשתמעות מחייה של כל חברה, והוא טען שרק אלו הנתונים להבנות מקומיות או משתתפים בהן יכולים לתפוס בכל הקשר והקשר מה באמת דורש הצדק. כמובן, על פי וולצר, שכורסת הפילוסוף, שעשוייה להיות בכל מקום מאוקספורד ועד אן-ארבור, או עד מחלקת עסקים במטוס, היא נקודת תצפית חסרת תקווה. אין, הוא אומר, עקרונות אוניברסליים או א-פריורים: ״כל חשבון מהותי של צדק חלוקתי הוא חשבון מקומי.״

ישנו מספר אינסופי של חיים אפשריים, המעוצבים על ידי מספר אינסופי של תרבויות, דתות, הסדרים פוליטים, תנאים גאוגרפים אפשריים, וכך הלאה. חברה נתונה היא חברה צודקת שחייה המהותיים נחיים בדרך מסויימת - כלומר, בדרך הנאמנה להבנות המשותפות של חבריה.

באופן ידוע לשמצה המשיך וולצר והסיק כי בחברה היררכית ״יבוא הצדק לעזרתו של אי השוויון״, והתעקש שיהא זה לא פחות מעריצי להתנגד להבנות מקומיות של קאסטה, מגדר או מעמד שונה בשמם של אידיאלים אוניברסלים של הדוגלים בשוויון זכויות.

אפילו ג׳ון רבל אימץ קו קרתני זה של המנוח. הוא אפיין את מייזמיו שלו כדלקמן:

אין אנו מנסים למצוא תפיסה של צדק המתאימה לכל החברות בלי להתחשב בנסיבות החברתיות וההיסטוריות המיוחדות שלהן… אנחנו מסתכלים על עצמנו ועל עתידנו, ומהרהרים בויכוח שלנו מאז, נגיד, הכרזת העצמאות. עד כמה רחוקות המסקנות שלנו מן העניין בהקשרו הרחב, זוהי שאלה נפרדת.

…

… מה שמצדיק תפיסה של צדק זה לא היותה נאמנה לסדר קודם שניתן לנו, אלא הלימתה להבנות העמוקות ביותר שלנו את עצמנו ואת השאיפות שלנו, והכרתנו בכך שבהינתן לנו היסטוריה והמסורות המשובצות בחיינו הציבוריים, היא הדוקטרינה המתקבלת ביותר על הדעת עבורנו.

עכשיו, בנימה אישית לרגע, אלו הן מחשבות מטרידות בשביל אדם הקורא לראשונה את A Theory of Justice בצד השני של העולם, שלמד ולימד זאת בניו-זילנד ובריטניה במשך חמש-עשרה שנה לפני שהגיע לחברה ספציפית עליה מצביע רבל באינטימיות תוך שימוש בגוף ראשון רבים: ״ אנחנו מסתכלים על עצמנו… ומהרהרים בויכוח שלנו מאז, נגיד, הכרזת העצמאות.״ עד שקראתי פסקה ספציפית זו, מעולם לא עלה על דעתי שהתאוריה של רבל אמורה להיות מוגבלת להבנות ורעיונות המשובצים מקומית בארצות הברית של אמריקה. מעולם לא הטלתי ספק שרבל התכוון להתעסק בבעיות של חופש ושוויון *בכל מקום* בעולם המודרני, ולא רק בחברה הספציפית שממנה הוא כתב.

כמובן ש*אלו הם* החיים של הספר, כל מה שאומר מחברו. ישנן סיבות מדוע עבודתו של רבל נלמדה ועדיין נלמדת בניו-זילנד ובבריטניה בנוסף לקיימבריג׳ מסצ׳וסטס, מדוע היא תורגמה לצרפתית ואיטלקית, מדוע דנים בה באתונה ובדלהי, וורשה וסינגפור. אין זה מפני שחברות אלו מתעניינות במיוחד בדלימות המעסיקות את הקהילה ה*אמריקנית*. זה כך מפני שכל החברות המתקדמות חולקות בעיות כלליות מסוימות של רכוש, חופש, רווחה, ושוויון, והן *מודעות* לשיתוף בבעיות אלו. הבעיות עשויות להיות שונות במקצת בצורה ובפרטים מחברה לחברה, ואכן לחברות שונות יש היסטוריות שונות לטיפול בהן ומשאבים שונים במקצת (אם כי חופפים) בתרבויות הפוליטיות המיוחדות להן. אך בכל חברה, ישנה גם המודעות לכך שבעיות אלו או בעיות דומות מתרחשות גם במקום אחר, לכך שאלו הם קשיים רווחים, ושכל ניסיון לפתור אותם חייב בהכרח להסתכל במה נוסה בהצלחה או בכישלון בחברות אחרות. האמריקנים והאוסטרלים מסתכלים על מה שעושים השבדים. הלקח של מה שנהגנו לכנות ברית המועצות נלמד אצל כולנו. הבריטים קוראים את מילטון פרידמן משיקגו, שקורא את פ. א. האייק מאוסטריה, שקורא את אדם סמית׳ מסקוטלנד. כל אפיון שנעשה על ידי רבל או וולצר ולא הצליח לקחת בחשבון את האופי הבינלאומי של הדיון המודרני על צדק, יהיה בפשטות לקוי - לקוי אפילו בחשבון של משמעויות מקומיות והבנות מקומיות.

בכל אחת מחברות אלו השיח על צדק תלוי בפשטות בהשוואות עם שיטות אחרות ומכאן שהפשטות ואומדנם של משתנים מחוץ למערך הערכים בו הם נתונים, הם שעושים את ההשוואות לאפשריות.[[18]](#footnote-18) כמובן שאין סיבה להניח שהאישיות הקוסמופוליטית היא בעמדה גרועה יותר כדי להשתתף בדיונים מעין אלו מאשר יריבתה המקורקעת והקרתנית. להפך, יתכן שיש לה יתרון בהכירותה מיד ראשונה עם עבודותיהן של יותר משיטה חברתית אחת ומכאן שיש לה עמדה טובה יותר כדי לתרום לדיון שתמציתו הוא השוואתי.

כל זה כדי לא לומר כלום על העובדה שבימים אלו השאלות עצמן הן באופיין בינלאומיות ממש כמו שהן לאומיות. קושי אחד עם התעקשותו של מייקל וולצר ש״התאוריה של הצדק היא… רגישה לגבולות״ היא בכך שה*בעיות* של צדק *אינן* בדרך כלל כל כך רגישות. עבור רבות מן הבעיות הגלובליות שאנו עומדים מולן, כמו חלוקה מחדש, זיהום, וריקון משאבים, הלוקליזם שבגישת וולצר יהיה קטסטרופלי. אפילו בעיות חברתיות ספציפיות נשפכות מחברה לחברה בצורה של מלחמה, פליטים, והגירה המונית. אלו אינם דברים שאפשר לפתור באמצעות הנוסטלגיה של gemeinschaft או באסיפת העיר של ניו-אינגלנד. בלי ספק מה שנדרש הוא איזשהי צורה של קהילה; אבל זוהי קהילה בקנה מידה גלובלי, הבאתן יחד של מגוון נקודות מבט ורעיונות במבנה של פתרונות משותפים לבעיות משותפות. אני חושד שאלו התורמים כיום הכי הרבה לפתרון בעיות אלו, הם במקרים רבים, אנשים ששמירת האמונים הראשית שלהם שמורה לאיזשהי סוכנות בינלאומית - והם בכנות אזרחים מועילים של העולם - ולא אלו הגאים בעצמם על האקולטורציה (הטמעת מנהגים תרבותיים וחברתיים של קבוצה אחרת) המקומית שלהם והקרתנות צרת האופקים של ההבנות שלהם.

פעם נוספת אני חייב להזהיר כנגד פריסה שטחית של המסורת האריסטוטלית. אריסטו טען שכדאי לנו לנסות להגיע להשקפה משותפת של צדק עם אלו שבשבילם בעיות של צדק הן לוחצות. בשבילו היו אלה עמיתנו האזרחים ב*פוליס*. אבל בשבילנו, מודעים כפי שאנחנו, שהבעיות הגדולות של צדק מתעלות מעל גבולות קהילתיים, המושג האריסטוטלי של צדק דורש דחייה של קרתנות צרת אופק לטובת נסיון כן להבין מה אנו חייבים זה לזה בקנה מידה גלובלי. רגישות מוגבלת להבנות מקומיות גרידא, לאורך הקווים שהציע וולצר, עשוייה להיות מושכת מסיבות אחרות (בעיקר סיפרותיות ואנתרופולוגיות), אך זו שימה ללעג של ההשקפה האריסטוטלית על מה שדורשת מידת הצדק בנסיבות של העולם האמיתי.

7. חובנו לקהילה הגלובלית

יתרון אחד להתמקדותנו בהשקפה הקוסמופוליטית הוא שזה מכריח אותנו לחשוב קצת יותר בגדול על קנה המידה בו קהילה וידידות זמינים לכינונם של ידידות ותלות הדדית אינדיבידואלים ומזינים. דיבור על קהילה בנוסטלגיה של השתייכות בגוף ראשון רבים, הוא, כפי שאמרתי, הולם כדי לעורר דימויים של קהילה, שכונה או אינטימיות בקנה מידה קטן - להקת הציד האבוריג׳ינית, עיר-המדינה האתונאית, או ערפילי השחר בכפר גרמני.

חישבו בכנות, מכל מקום, על הקהילות האמתיות שלהן חייבים רובנו אמונים, ושבהן אנו נוהים אחר הערכים שלנו וחיים חלקים גדולים של חיינו: קהילת המשכילים הבינלאומית (המוגדרת במונחים של מספר התמחויות משותפות), הקהילה המדעית, קהילת זכויות האדם, הקהילה האומנותית, התנועה הפמיניסטית, מה שנשאר מהאינטרנציונל הסוציאליסטי, וכך הלאה. מבנים אלו של פעולות ופעולות גומלין, תלות ותלות-הדדית, מתעלים ללא מאמץ מעל גבולות לאומיים ואתנים, ומאפשרים לגברים ונשים את ההזדמנות לנהות אחר מיזמים חשובים ומשותפים תחת התנאים של רצון טוב, שיתוף פעולה, וחילופים ברחבי העולם. כמובן, שאל לאדם לצייר תמונה ורודה מדי של יחסי גומלין אלו. התקבצויות מעין אלה מציגות גם כן יריבות, חשד ומחלוקת; אך לא יותר ממיזמים משותפים כלשהם, ולבטח לא יותר מהרכילות והדיבורים בגנות שאדם מוצא ביישויות קטנות ומקומיות יותר. זוהי הקהילה בקנה מידה גלובלי הנותנת מימוש מודרני לידידות האריסטוטלית: שווים שטובים בלכוון עצמם במשותף לנהיה אחר מידה טובה. צורה זו של קהילה חסרה למדי אצל אלו המקוננים על אובדן הידידות האמיתית בחיים המודרנים.[[19]](#footnote-19)

מרגע שאנחנו מכירים בזה, תמונת הרועה הפשוטה של כינון האינדיבידואל דרך השתייכותו לקבוצה הומוגנית מתחילה להתפרק. חישבו כמה אנו חייבים בהיסטוריה ומורשת - בתרבות, או התרבויות שעיצבו אותנו - לקהילות הבינלואמיות שהתקיימו בין סוחרים, כמרים, עורכי-דין, תועמלנים, מלומדים, מדענים, סופרים ודיפלומטים. בטח שאין אנו האטומים שעשו את עצמם מהפנטזיה הליברלית, אך גם אין אנו חפצים או תוצרים בלעדיים של קהילה אתנית או לאומית בודדת. נעשינו על ידי השפה שלנו, הסיפרות שלנו, התרבויות שלנו, המדע שלנו, הדתות שלנו, הציביליזציה שלנו - ואלו הם יישויות אנושיות שהולכות הרחק מעבר לגבולות לאומיים, ומתקיימות, אם הן אכן מתקיימות היכן שהוא, פשוט *בעולם*. אם, כפי שמתעקשים הקהילתנים, אנו בעלי חוב למוצא של המבנים החברתיים שעיצבו אותנו, אז אנו בעלי חוב לעולם ולקהילה הגלובלית ולציביליזציה, ממש כמו מה שזה לא יהיה שאנו חייבים לאיזור ספציפי כלשהו, מדינה, אומה או שבט.

הטיעון כי אל לנו לחשוב על האינדיבידואליות שלנו ככזו שעשינו בעצמנו, אלא להודות לתפקיד ששיחקה החברה בכינון של עצמיותנו ולטפח רגש של אמונים ומחוייבות ההולמים את המוצא החברתי, היה מרכיב מרכזי במחשבה הקהילתנית המודרנית. הוא מוצא את ביטויו האחרון הרהוט ביותר במאמר מאת צ׳ארלס טיילור, שכותרתו *אטומיזם*, למרות שאני פוחד שטיילור במאמר זה אשם בדיוק בהתחמקות מאמירה חד משמעית שהזכרתי קודם לכן: התחקות אחר חובנו לחברה, במובן של ציביליזציה שלמה, וההסקה של מחוייבות לחברה, במובן של מדינת-לאום ספציפית.[[20]](#footnote-20)

יהא אשר יהא, הטיעון של טיילור הוא כזה שאפשר לסובב בקלות כנגד הפרטיזנים של קהילה בקנה מידה קטן, כמו גם כנגד חסידי האינדיבידואליזם האטומיסטי. כיוון שכמו שצריך להביא את האינדיבידואלית שלכאורה בנתה את עצמה לידי הכרה בתלותה במבנים חברתיים, קהילתיים ותרבותיים, כך גם תרבויות ספציפיות וקהילות לאומיות בעולם המודרני הן בעלות מחוייבות להכיר בתלותן במבנים חברתיים, פוליטים, בינלאומיים וציבילציונים רחבים יותר המקיימים *אותן*.

זה מובן מאליו במקרה של קהילות ילידים בארצות כמו ארצות הברית, קנדה, אוסטרליה וניו-זילנד. קהילות ילידים מעלות את תביעותיהן לתנאים מיוחדים ולניווט אוטונומי של ענייניהם בהקשר של חיים פוליטים רחבים יותר מהמדינות בהן הן ממוקמות, ועל פי הגיון הטיעון של טיילור הן חייבות לקבל קצת אחריות להשתתף ולקיים חיים רחבים יותר אלה. אין הם רשאים לקבל את התועלות של הגנה וסיבסוד שהחיים הרחבים יותר מספקים, ובאותו זמן לזלזל ולהזניח את המבנים, המוסדות והפעילויות שעושות זאת לאפשרי עבור קהילות ילידים להבטיח את העזרה, הסובלנות, וההימנעות של מספר גדול של אזרחים אחרים וקהילות קטנות אחרות בהן הם מוקפים.

כמובן שקהילות ילידים יקוננו על כך שהן נתונות לחסדיהם של ממשלים גדולים יותר וכי הן חייבות לבנות תיק לקיום התרבות שלהן בשביל אזרחים עמיתים שאינם בהכרח חולקים איתן שמירת אמונים אתנית. יתכן כי הן יכמהו לימים של סיפוק צרכיהם בעצמן, הימים בהם השאלה של לחלוק את אדמותיהן עם מישהו אחר פשוט לא עלתה. יש להן את זה במשותף, אני חושב, עם אינדיבידואליסטים נוזיקיאנים הכמהים לימים בהם האדם האינדיבידואליסטי לא היה נתון כל כך לחסדי הקהילה ולא היה חייב כל כך למדינה, ואשר התרעם על התהליכים שהובילו אותו לנקודה זו. עדיין, הנה כולנו כאן. חיינו או הפרקטיקות שלנו, בין שהם אינדיבידואלים או קהילתיים, אינם למעשה מספקים את צורכיהם בעצמם. יתכן כי העמדנו פנים שאנו אטומים המספקים את צורכיהם בעצמם, והתנהגנו כפי שאנו אמורים להתנהג בפנטזיה של כלכלה אינדיבידואליסטית; אבל ההתחזות נחשפת בקלות על ידי המציאות של חיינו המשותפים. ובדומה לכך - למרות שיתכן שמסכנו את עצמנו במנהגים המובחנים של מורשתנו האתנית וכלאנו עצמנו בסביבה המתוכננת לצמצם את תחושת יחסינו עם העולם החיצוני - שום חשבון כן של היותנו יהא שלם ללא חשבון של תלותנו במבנים חברתיים ופוליטים גדולים יותר אשר הולכים הרחק מעבר לקהילה ספציפית שעימה התחזנו לזהות עצמנו.

אם זוהי אמת היחס של מיעוטים ילידים למדינה הגדולה, זה נכון גם ליחס של תרבויות ספציפיות ואומות לסדר העולמי בכללו. הנקודה מוכחת מספיק מהאירוניות שבסעיף 27 של האמנה הבינלאומית בדבר זכויות אזרחיות ופוליטיות שצוטטה קודם לכן, שתובע את שלמותן של תרבויות ילידים כעניין של זכויות אדם. אדם יכול לטעון בקושי שהשתקעות זו בקהילה ספציפית היא כל מה שאנשים צריכים בדרך ההתקשרות לאחרים כשהצורה עצמה שבה נוסחה תביעה זו - הסעיף העשרים ושבעה של אחד מרצף של מגילות לזכויות אדם שסופקו ונבחנו בידי סוכנויות בינלאומיות מאוטווה עד ג׳נבה - מצביעה על הקשר חברתי מאורגן שכבר לוקח אותנו הרחק מעבר לאומה, קהילה או אתניות ספציפית. הנקודה היא לא שאנחנו אמורים לזנוח בשל כך את שמירת האמונים השבטית שלנו ולערוך עצמנו מחדש תחת הדגל של האומות המאוחדות. הנקודה התאורטית היא פשוט שזה חולי המחייב את הפרטיזנים של קהילה ספציפית לבוז ולזלזל באלו שמחוייבותם הקוסמופוליטית מאפשרת להם את החיים שהם מחפשים לחיות. הפעילות של ארגונים בינלאומיים אלה אינה מתרחשת באורח פלא; היא מניחה מראש מספרים גדולים של גברים ונשים המוכנים להקדיש עצמם לסוגיות של ערכים קהילתיים ואנושיים *באופן כללי* ואשר מוכנים לרדוף אחר מחוייבות זו תוך הפשטת הפרטים של מורשתם הספציפית.

עד כאן פיתחתי את הצד ה*אינסטרומנטלי* שבטיעון של טיילור: בדיוק כפי שאינדיבידואלים זקוקים למבנים קהילתיים על מנת לפתח ולתרגל את היכולות שזכויותיהם מגינות עליהן, כך קהילות מיעוטים זקוקות למבנים פוליטים ובינלאומיים גדולים יותר להגנה וקיום הטובין התרבותיים אחריהם הם נוהים. אבל הביקורת של טיילור על אטומיזם אינדיבידואליסטי הולכת גם עמוק מזה. עצם הרעיון של אינדיבידואליות ואוטונומיה, הוא טוען, הוא מעשה ידי החברה, הוא דרך מחשבה וניהול העצמי המתקיים בחברה ספציפית והקשר היסטורי. אני משוכנע שהוא צודק לגבי זה. אך אין עלינו להניח, רק מפני שאינדיבידואליות היא מעשה ידי החברה, שהמבנים החברתיים שנאמר שיצרו זאת הם בהכרח טבעיים. מובן שאין שום דבר טבעי ברעיונות קהילתנים, אתנים או לאומיים. הרעיון של קהילה לאומית בקנה מידה קטן הוא מוצר (ובאמת מוצר של העת האחרונה למדי) של ציביליזציה גדלה ומלבלבת, ממש כמו שהתכנסות של מספר זרמים שונים תחת תנאים ספציפים באיזור ספציפי, היא מוצר, וכמו שהרעיון של אינדיבידואל אוטונומי הוא מוצר.[[21]](#footnote-21) בלי ספק, לאומיות אתנית היא רעיון המניח מראש או חולם את טבעיותו שלו, את עתיקותו שלו, את עיבודה הקדמון של פיסת אדמה מסוימת. כל קהילה לאומית, בניסוחו של בנדיקט אנדרסון, *מדמיינת* את עצמה כמשהו שניתן להתחקות אחריו עד לערפילי השחר של הזמן. אבל כך דמיינו את עצמם גם *אינדיבידואלים*, כיחידות הטבעיות של המין האנושי, בימי השיא של הפילוסופיה האטומיסטית.[[22]](#footnote-22) הטענה כי תמיד היינו שייכים לעמים ספציפים, מוגדרים והומוגנים מבחינה תרבותית - הטענה המרכזית של הלאומיות המודרנית - מחייבת טיפול באותה זהירות כמו הפנטזיות האינדיבידואליסטיות לגבי מצב הטבע: שימושית, יתכן, כמו היפותזה עבור מספר מטרות תאורטיות, אך מטעה לחלוטין עבור אחרות.

8. השקפתו של קימליקה על העולם החברתי

1. חשיבותה של חברות תרבותית

בכל זה, האסטרטגיה הקוסמופוליטית היא לא להתכחש לתפקיד התרבות בכינונם של חיי אדם, אלא לפקפק ראשית בהנחה שעולם חברתי מתחלק בצורה מסודרת לתרבויות ספציפיות ומובחנות, אחת לכל קהילה, ושנית, בהנחה שמה שכל אחד זקוק לו הוא רק *אחת* מיישויות אלו - תרבות קוהרנטית יחידה - שתעניק צורה ומשמעות לחייו.

אני חושש שהנחה זו חדרה לסיפרו האחרון של וויל קימליקה על קהילה ותרבות, ואני רוצה לפנות עכשיו לטיעון זה שלו. מטרתו של קימליקה היא להראות שתאורטיקנים ליברלים, כמו ג׳ון רבל ורונלד דוורקין, המעיטו באופן קיצוני בערכה של החשיבות של התרבות כטוב ראשוני עבור הכינון העצמי של חיים אינדיבידואלים. הוא מבקש למלא חלל זה ולגייס תאוריות ליברליות למטרה של שימור תרבויות מיעוטים.

כך, נקודת הפתיחה של קימליקה איננה כל כך הדחף ההרדריאני להשתייך, אלא אמונה רבליאנית לגבי החשיבות שיש לאנשים לחופש ליצור, ליצור מחדש, ולשפר את אמונותיהם האינדיבידואליות אודות מה עושה את החיים לראויים לחיותם.[[23]](#footnote-23) כדי לקיים חופש זה, זקוק האדם לכמות מסוימת של כבוד עצמי, וזקוק האדם להגנות, ביטחונות, הזדמנויות, וגישות ידועות לאמצעי החיים - כל הדברים שהומחשו כבר ברשימתו של רבל על טובין ראשונים שצריכים להיות נשלטים על ידי תאוריה של צדק. על מנת לעשות את הטיעון שתרבות היא גם אחת מטובין ראשונים אלו, טוען קימליקה שאנשים אינם יכולים לבחור תפיסה של הטוב בעבורם בבידוד, אלא שהם זקוקים לתחושה בהירה של טווח אפשרויות מבוסס לבחור ממנו.

בהחלטה כיצד לנהל את חיינו, אין אנו מתחילים שוב מההתחלה, אלא אנו בוחנים דווקא ״אידיאלים וצורות חיים ברורים שפותחו ונוסו על ידי מספר עצום של אינדיבידואלים, לעיתים במשך דורות״. ההחלטה לגבי כיצד לנהל את חיינו חייבת להיות בסופו של דבר שלנו לבד, אבל החלטה זו היא תמיד עניין של ברירת מה שאנו מאמינים שהוא בעל הערך הרב ביותר מתוך מגוון אפשריות זמינות, ברירה מתוך הקשר של בחירה המספקת לנו אורחות חיים שונות.

קימליקה משכלל את הנקודה על ידי התעקשות שמה שאנו בוחרים מתוכם אינם אורחות חיים שהובנו בפשטות כדפוסי התנהגות פיזית שונים.

יש לתנועות הפיזיות משמעות עבורנו רק משום שהן מזוהות כבעלות חשיבות על ידי ה*תרבות* שלנו, משום שהן משתלבות לתוך מספר דפוסי פעילויות המוכרות תרבותית כדרך לניהול חייו של אדם. אנחנו לומדים על דפוסי פעילויות אלו דרך נוכחותם בסיפורים ששמענו על חיים, אמיתיים או דימיונים, של אחרים… אנחנו מחליטים כיצד לנהל את חיינו על ידי מיקום עצמנו בנרטיבים תרבותיים אלו, על ידי אימוץ תפקידים שנראו לנו כדאיים, כאלו שכדאי לחיות (שעשויים, כמובן, לכלול תפקידים שהתחנכנו לקחת).

״מה בא בעקבות זה?״ שואל קימליקה.

כדאי שליברלים יוטרדו מגורל המבנים התרבותיים, לא משום שיש להם מעמד מוסרי כלשהו משלהם, אלא מפני שרק דרך זה שיש לאנשים מבנה תרבותי עשיר ובטוח הם יכולים להפוך מודעים, בצורה חדה, לאפשרויות הזמינות להם, ולבחון את ערכן באופן אינטיליגנטי.

על פני הדברים, זהו טיעון משכנע. כמובן שבחירה מתרחשת בהקשר תרבותי, בין אפשרויות שמשמעותן הוגדרה באופן תרבותי. אבל תוך פיתוח הטיעון שלו, אשם קימליקה במשהו כמו כשל ההרכבה. מן העובדה שכל אפשרות חייבת משמעות תרבותית, לא יוצא שחייבת להיות מסגרת תרבותית אחת שמקצה בתוכה משמעות לכל אפשרות זמינה. אפשרויות משמעותיות עשויות להגיע אלינו כפריטים או פרגמנטים ממגון מקורות תרבותיים. קימליקה רץ מהר מידי כשהוא אומר שכל פריט מקבל את חשיבותו מאיזשהי יישות הנקראת ״התרבות שלנו״, והוא אינו ראשי להסיק מכך שישנם דברים המכונים ״מבנים תרבותיים״ שהשלמות שלהם חייבת להיות מובטחת על מנת שיהיו לאנשים בחירות משמעותיות. הטיעון שלו מראה שאנשים זקוקים לחומרי גלם תרבותיים; הוא אינו מראה שמה שאנשים זקוקים לו הוא ״מבנה תרבותי עשיר ובטוח״. הוא מראה את החשיבות שבנגישות למגוון סיפורים ותפקידים; אך הוא אינו מראה, כפי שהוא טוען, את החשיבות של משהו שהוא מכנה *חברות* (membership) בתרבות.

טענתו של קימליקה על ההבדל בין אפשרויות שמוגדרות פיזית ותרבותית היא הד לטיעון שהועלה מוקדם יותר על ידי אלאסדיר מקנטייר, ולדון בו עשוי לחזק את הנקודה גם כן. על פי מקנטייר:

אנחנו נכנסים לחברה אנושית… עם מאפיין משוייך אחד או יותר - תפקידים שגוייסנו לתוכם - ואנחנו חייבים ללמוד אותם על מנת שנהיה מסוגלים להבין כיצד אחרים מגיבים אלינו וכיצד התגובות שלנו אליהם מותאמים לפירוש. דרך שמיעת סיפורים אודות אם חורגת אכזרית, ילדים אבודים, מלכים טובים שהולכו שולל, זאבים שהניקו בנים תאומים, בני זקונים שלא זכו לירושה אך היו חייבים לפלס את דרכם בעולם ובנים בכורים שביזבזו את הירושה שלהם על חיי הוללות ויצאו לגלות לחיות עם החזיר, דרך כל זה הילדים לומדים או לומדים לא נכון מהם ילדים ומהם מבוגרים, מהו עשוי להיות צוות השחקנים בדרמה שאליה נולדו, ומהן אורחותיו של העולם. אם תשלול סיפורים מהילדים תקבל אותם כמגמגמים חרדתיים בלתי מתוסרטים, במעשיהם כמו גם במילים שלהם.[[24]](#footnote-24)

שוב, חשוב לראות כי אלו הן דמויות הטרוגניות שהובאו ממגון מקורות תרבותיים נפרדים לגמרי: מפלסיטנה של המאה הראשונה, מהמורשת של הפולקלור הגרמני, ומן המיתולוגיה של הרפובליקה הרומית. הן אינן מגיעות מ*משהו* שנקרא ״המבנה של התרבות שלנו״. הן מוכרות לנו בגלל המגוון העצום של חומרי גלם תרבותיים המגוונים במוצאם כמו גם באיפיונם, שזמינים לנו למעשה. אך לא הפמיליאריות שלהם וגם לא הזמינות שלהם מכוננים אותם כחלק ממטריקס תרבותי יחיד. אמנם, אם היינו מתעקשים שהם כולם חלקים של אותו המטריקס כיוון שהם כולם זמינים לנו, היינו הופכים את הייחוד של תרבויות לטריוויאלי מעבר לכל עניין סוציולוגי. כל מערך של חומרים יחשב כחלק של תרבות יחידה בכל פעם שהם יראו מוכרים לאותו אדם. יהא זה בלתי אפשרי *מבחינה לוגית* שלאינדיבידואל תהיה גישה ליותר ממסגרת תרבותית אחת.

מישהו עשוי להתנגד לתמונת התרבות ההטרוגנית שאני מצייר: ״האין כל פריט לוקח את אופיו המלא מהכללות של ההקשר התרבותי הסובב, כך שזה עיוות לבודד אותו מהקשר זה ולהציב אותו לצד חומרים שונים לגמרי?״ אולי זה נכון בשביל מטרות מסוימות. אם היינו עורכים מחקר אנתרופולוגי על כל פריט, *היינו* רוצים לחקור את הפרטים של ההקשר והמוצא שלו; היינו מסתכלים על אגדת הבן האובד בהקשר של סיפור סיפורים אמריקאי, והיינו תוחמים את הילדים האבודים ביער לכפרים הגרמנים מהם לקחו האחים גרים את קולקציית הפולקלור שלהם. אך זה יהיה מגוחך כהסבר לכיצד חומרים תרבותיים נכנסים לתוך חייהם ובחירותיהם של אנשים רגילים. למטרה זו, החומרים פשוט *זמינים*, מכל קצוות העולם, כפרגמנטים, דימויים וקטעי סיפורים משמעותיים פחות או יותר. חשיבותם עבור כל אדם מורכבת בחלקה הגדול מאין ספור המקרים בהם נקראו (מנקודת המבט של הטהרן האנתרופולוגי) לא נכון ופורשו לא נכון, הוצאו בכח מהקשר רחב יותר והוצבו זה לצד זה עם פרגמנטים אחרים שיתכן שיש להם איתם מעט מאוד מן המשותף. כיוון שזו למעשה הדרך בה נכנסות משמעויות תרבותיות לחיי אנשים, תאורו של סלמאן רושדי לחיים בצילם של אלים הינדים, כוכבי סרטים מוסלמים, קיפלינג, ישו, נבוקוב וה*מהבהרטה* (המיתולוגיה ההודית) הם אותנטים לפחות כמו התעקשותו של קימליקה על הטהרה של מורשת תרבותית ספציפית.

אם כל זה נכון, כי אז אין לחברות בקהילה ספציפית המוגדרת על ידי הזדהותה עם מטריצה או מסגרת תרבותית יחידה כלום מן החשיבות שקימליקה טוען שיש לה. אנחנו זקוקים למשמעויות תרבותיות, אך איננו זקוקים למסגרות תרבותיות הומוגניות. אנחנו צריכים להבין את הבחירות שלנו בהקשרים שבהם הן מתקבלות על הדעת, אך אין אנו צריכים הקשר יחיד כלשהו שיתן מבנה לכל הבחירות שלנו. בניסוח גס, אנחנו צריכים תרבות, אך אין אנו צריכים אחדות תרבותית. כיוון שאיש מאיתנו לא זקוק למסגרת תרבותית הומגנית או לאחדות של סט משמעויות ספציפיות, כך איש מאיתנו לא צריך להשתקע באחת מהקהילות בקנה מידה קטן, שלפי קימליקה ואחרים, רק הן מסוגלות לאבטחת אחדות והומוגניות אלו. ישנם כאלו, כמובן, שעשויים להעדיף עדיין השתקעות מעין זו, ומקבלים בברכה את הסיבסוד החברתי של העדפתם. אך אין זו, כפי שטען קימליקה, הנחה מוקדמת הכרחית של בחירה רציונלית ומשמעותית.

ב. אומדן והגנה תרבותית

בנוסף לטיעון (שזה עתה ביקרתי) שכל אדם צריך להיות חבר בקהילה תרבותית ספציפית, קימליקה טוען עוד שכל אדם צריך ביטחון מסוים ב*הגנה* של המסגרת או המסגרות התרבותיות שמהן הוא עושה את בחירותיו. נראה שזו טענה המזימה את עצמה.

האינדיבידואל הליברלי של קימליקה אמור לעשות לא רק בחירה, אלא אומדן: ״איזה מבין התפקידים שהוצגו לפני באמצעות החומרים התרבותיים שבהישג יד הוא תפקיד טוב או מושך (בעבורי)?״ עכשיו, אומדן הוא עניין מעשי ובחלקו השוואתי. אני בוחר בתפקיד A מפני שהוא נראה כדרך טובה יותר לחיות ולהתייחס טוב יותר לאחרים מתפקיד B. קשה לראות כיצד יכול אדם לעשות השוואות אלה בלי היכולת לקחת תפקיד, שהוגדר על ידי תרבות נתונה, ולהשוות אותו עם מה שמישהו עשוי להגדיר בחופשיות כדרכים אחרות לעשיית אותו דבר בערך. לדוגמה, תרבות מסורתית עשויה להגדיר את התפקיד של *זקן השבט*, שהוא מעמד פטריאכלי בעל כוח בשבט, כמקור של סמכות והתגלמות של מסורת. האם זה משהו לשאוף אליו בשביל בחור צעיר? דבר אחד שהוא עשוי לרצות לדעת הוא שהפוליטיקה של סמכות פטריאכלית, כמעט בכל הקשר חברתי אחר, נובעת מאתגר עז, ושאנשים פיתחו אמצעים אחרים של ממשל סמכותי שאינם מגלמים כוח גברי ואבהות באותה דרך. אבל במידה שהבחור הצעיר שלנו יכול להכיר זאת, הוא אינו בוחר מתוך מסגרת תרבותית מוגנת, במובן הקימליקאני. הוא יכול לעשות את הבחירה שלו ל*אומדן* אמיתי רק במידה שהתרבות שהוא בוחן פגיעה לאתגר והשוואה מבחוץ. אילו התרבות אינה פגיעה להשוואה זו (והשוואות אחרות כמוה), לא תהיה להשוואה זו שום תוצאה מעשית; ואם היא לא היתה פגיעה בדרך זו בעבר, לא יהיה לו שום בסיס לבחירה מיודעת ונבונה.

לשמר תרבות - להתעקש כי חייבת להיות *מוגנת*, יהא אשר יהא - זה להפריד אותה מעצם הכוחות והמגמות שמאפשרות לה לפעול בהקשר של בחירה אמיתית. כיצד יכול אדם להגיד, לדוגמה, האם התפקידים המגדריים שהוגדרו במבנה תרבותי נתון הם בעלי ערך? דרך אחת היא לראות האם תרבות זו מתפוררת וקורסת כדרך חיים בעולם שפעם תפס דרכים שונות לעשיית דברים. האפשרות של סחיפת נאמנויות, או הצורך להתפשר על תרבות מעבר לכל היכר על מנת לשמור אמונים ולמנוע הגירה המונית, הוא המפתח לאומדן תרבותי. זה מה שעושות תרבויות, תחת לחץ, כהקשרים של בחירה אמיתית. אבל אם זה כך, אין אנו יכולים *לערוב* לשלמותה של קהילה נתונה ובאותו זמן להגיד שתרבותה (או גורל תרבותה) יכולה *לספר* לאנשים על הערך והקיימות של דרך חיים ספציפית זו. או שאנשים לומדים על ערך מהדינמיקה של תרבותם ויחסי הגומלין עם אחרים או שתרבותם יכולה לפעול עבורם לכל היותר כתצוגה במוזיאון שבה הם יכולים להתגאות. אני מניח שאין משהו רע בגאווה נוסטלגית עזה מעין זו, אך לבטח אין לבלבל זאת עם בחירה ואומדן אמיתיים. להעניק משמעות לחייו של אדם זה לקחת סיכונים עם תרבותו של אדם, ואלו הם סיכונים המחרידים את אלו שעניינם הוא השימור של איזשהו סוג של טוהר תרבותי.[[25]](#footnote-25)

באופן כללי, יש משהו מלאכותי בהתחייבות ל*שמר* תרבויות מיעוטים. תרבויות חיות וגדלות, משתנות ולעיתים נובלות; הן מתערבבות עם תרבויות אחרות, או שהן מתאימות עצמן לנחיצות גאוגרפית או דמוגרפית. ל*שמר* תרבות זה פעמים רבות לקחת גירסת ״תמונה״ מועדפת שלה, ולהתעקש כי גירסה זו חייבת להתמיד בכל מחיר, בטהרתה המוגדרת, ללא התחשבות בנסיבות חברתיות, כלכליות ופוליטיות הסובבות. אבל הקיפאון שמדמה לעצמו שימור מעין זה הוא לעיתים רחוקות מרכיב של החברה המדוברת בעצמו, או שאם הוא כן, הוא בעצמו מרכיב נסיבתי. יתכן שחברה תשאר על עומדה משך מאות שנים בדיוק מפני שלא הגיעה למגע עם ההשפעות שמהן אנשים מציעים עכשיו לשמור אותה. אם קיפאון אינו מרכיב אינרטי, יתכן שיהיה זה חשוב לשקול, כחלק מ*תרבות זו ממש*, את היכולת שיש לה להתאים לשינויים בנסיבות. כדי לשמר או להגן עליה, או על איזשהי גירסה מועדפת שלה, באופן מלאכותי, אל מול שינוי זה, זה בדיוק להטיל מום במכניזם של ההתאמה ולהתפשר (מלוחמה עד מסחר עד מיזוג) עם מה שכל החברות מתעמתות בעולם החיצוני. זה לשמר חלק של התרבות, אבל לא את מה שרבים יחשיבו כחלק המרתק ביותר שלה: היכולת שלה לחולל *היסטוריה*.

9. העצמי הקוסמופוליטי

טענתי קודם שאין ב״תהליך הפיכת הזהות לבת כלאיים״ שחגג סלמאן רושדי בפיסקה שאיתה התחלנו כלום מן החוסר אותנטיות כפי שהביקורת הקהילתנית נוטה להציע. אני חושב שהיא בהחלט עשוייה להיות תגובה עשירה יותר, כנה יותר, ואותנטית יותר לעולם בו אנו חיים מאשר נסיגה לתוך ספירה מוגבלת של קהילה ספציפית.

אבל מה קורה ל*עצמי* בתמונה הקוסמופוליטית? זוהי השאלה האחרונה אותה אני רוצה לשקול. אם אנחנו חיים את החיים הקוסמופוליטים, אנחנו שואבים את הנאמנויות שלנו מכאן, שם ומכל מקום. חתיכות של תרבויות נכנסות אל תוך חיינו ממקורות שונים, ואין כל ערובה לכך שהן יתישבו כולם יחד. לכל הפחות, אם אדם שואב את זהותו, כפי שמציע קימליקה, מתרבות יחידה, הוא משיג לעצמו דרגה מסוימת של עקביות ואחדות. העקביות שעושה את הקהילה הספציפית שלו ליישות תרבותית יחידה תעניק דרגה תואמת של אחדות לעצמי האינדיבידואלי המתהווה תחת חסותה.[[26]](#footnote-26) לעומת זאת, העצמי המתהווה תחת חסותן של ריבוי תרבויות עשוי להראות לנו ככאוטי, מבלבל, ואפילו סכיזופרני.

נקודה זו היא חשובה. הקוסמופוליט, כפי שכבר ראינו, לא נמצא בעסק של להתווכח על כך שבני אדם נוצרים עד ידי השתייכויות ומעורבות, על ידי תרבות וקהילה. היא מכירה בזאת, אך להכיר בזה - כפי שזה - זה *יותר מידי* נוח לקהילתן. מפני שהיא מראה כיצד יש או יכול להיות לכל אדם מגוון או ריבוי של נאמנויות קהילתיות שונות ויתכן אפילו שונות לגמרי. שלמות מעין זו שיש לאינדיבידואל הקוסמופוליטי מצריכה אפוא *ניהול*. מבנים תרבותיים אינם מסוגלים לספק לה ניהול זה משום שרבים מידי מהם מסובכים בתוך הזהות שלה, והם בעלי צורה שונה מידי.

הבעיה היא, שבמידה ואנחנו מדברים יותר מדי על ניהול, אנחנו נופלים לתוך המלכודת של הנחת קיומה של יישות ניהולית, סוכנת הקיימת בנפרד מכל אחד מהאלמנטים השונים לחלוטין אשר ביחד מכוננים את האישיות המדוברת. אנחנו מוכרחים להניח את ה״אני״, העצמי האמיתי המתחבל תחבולות איכשהו כדי לשמור את הבית כולו בסדר. אבל מי או מה היא אותה יישות? כיצד היא עושה את החלטותיה? כיצד היא יודעת איזה סוג של סדר לתחזק?

תמה דומיננטית בכתיבה קהילתנית מן הזמן האחרון היתה ביקורת של תמונה זו של העצמי הבלתי תלוי - המנהל הקוסמופוליטי, העומד במרחק מה מכל אחד מהפריטים שבמגש המתאבנים של אישיותו. על מנת לנהל את הנאמנויות הנבדלות לגמרי, לראות שהן מתיישבות זו עם זו, ולאמוד כל פריט ולהשוותו עם אחרים בתפריט התרבותי, העצמי חייב להיות סוג עדין של יישות, בלי שום תוכן או מחוייבויות משלה. מייקל סנדל באופן ראוי למדי העלה את השאלה האם זוהי באמת הדרך שבה אנחנו מעוניינים להשקיף על האישיות והאופי שלנו:

אנחנו לא יכולים להתייחס אל עצמנו כעצמאיים בדרך זו בלי מחיר עצום לנאמנויות ואמונות אלו שהכוח המוסרי שלהם מורכב בחלקו מהעובדה שלחיות על פיהם לא נפרד מהבנת עצמנו כבני האדם הספציפים שאנחנו - כחברים במשפחה או קהילה או אומה או עם אלו, כנושאי היסטוריה זו, כבנים ובנות של המהפכה הזאת, כאזרחיה של רפובליקה זו. נאמנויות מעין אלו הן יותר מערכים שיש לי במקרה או מטרות שאני ״מאמץ בכל זמן נתון״….

לדמיין אדם שאינו מסוגל לכונן התקשרויות מעין אלו אומר לא להגות בסוכן חופשי ורציונאלי אידיאלי, אלא לדמיין אדם שכולו חסר אישיות, וחסר עומק מוסרי. שכן להיות בעל אישיות זה לדעת שאני נע בהיסטוריה שאין אני מזמן או מפקד עליה, שנושאת השלכות בכל הבחירות וההתנהלויות שלי.[[27]](#footnote-27)

נראה שביקורתו של סנדל מפגישה את מגן הקוסמופוליטיות עם דילמה אומללה. או שהוא מוכרח לאמץ את העצמי האוורירי של תורת המוסר הליברלית - העצמי שבוחר אך אינו מזוהה עם אף אחת מבחירותיו; או שהוא חייב להודות שיכול להיות לעצמי אופי מהותי משלו, אופי החיוני לזהותו. במידה והוא בוחר בראשון, הוא נותן הסבר כלל לא מציאותי לבחירה; מפני שעל איזה בסיס יכולה רוח רפאים זו לבחור אם אין לה ערכים, התחייבויות או מיזמים משל עצמה? מצד שני, אם הוא מעדיף את תמונת העצמי בעל מהות איתנה כדי להמנע מן השיטחיות המיוחסת לתפיסה הקודמת, או אז מתחילה הקוסמופוליטיות להראות כלא מספקת. שכן עכשיו חייב העצמי לא רק להיות בעל מאפיינים תרבותיים על כל רבגוניותם וגיוונם, אלא בעל *אופי מובחן*, ולא הוכח שמצב ההתקשרות הקוסמופוליטית עם העולם יכולה לספק זאת.[[28]](#footnote-28)

כדי להימנע מהדילמה עלינו לחזור אחורה ולהטיל ספק בדימוי ה*ניהול* וההנחות לגבי *זהות* שביקורת זו מניחה מראש. כך שכל עוד אנחנו חושבים שהניהול של העצמי הוא כמו הממשל האישי של קהילה או תאגיד, נהיה מונעים לשאול שאלות מביכות לגבי יכולתו של האופי הספציפי של ה״אני״ כמנהל. אבל נניח שאנו חושבים במקום זאת על זהות אישית, לא במושגים של ניהול היררכי, אלא במושגים של ממשל עצמי דמוקרטי של אוכלוסיה פלורליסטית. יתכן שהאדם אינו יותר מסט של התחייבויות ומעורבויות, ויתכן שהשלטון של העצמי הוא רק פחות או יותר נוחות (או לעיתים פחות או יותר כאוטיות) הדו-קיום של אלמנטים אלו. האיום הוא, כמובן, מה שאנו מכנים בוולגריות סכיזופרניה; אך יתכן כי זה יובן טוב יותר כקונפליקט או דיסוננס קיצוני מאשר רבגוניות לא מוסדרת גרידא. דימוי אשר עשוי לעזור להפיג איום זה הוא זה של הממשל העצמי של קבוצת חברים החיים ועובדים יחד. לכל אחד מהחברות יש אופי משלה וחוזקות וחולשות משלה; הן שונות למדי, אך המגוון שלהן והחיכוכים שלהן עשויים להיות המפתח להתאגדותן וליכולתן לקחת על עצמן יוזמות ומיזמים שונים. אף אחד, אני מקווה, לא חושב שאפשר לקיים ידידות רק במידה ואחד או אחר מן הידידים מוכר כזה ה*ממונה* או רק במידה שכל הצדדים מסכימים על מטרה או אמנה משותפת ספציפית. ידידות אינה עובדת כך, ואני חושב שגם הפוליטיקה הפנימית של העצמי לא. יתכן שיהיו, בהזדמנויות, יריבויות בתוך העצמי (כפי שיש אומנם בין ידידים); לכולנו, אפילו המוגנים ביותר מבחינה תרבותית ופסיכולוגית, יש נסיון עם קונפליקט פנימי. אך רחוק מלגרוע משלמותו של העצמי, האפשרות של קונפליקט מעין זה, והמגוון והמרקם הפתוח של אופי העושה זאת לאפשרי, נראה חיוני לאישיות בריאה. יתכן שמגוון חסר גבול זה של האישיות - המלאנז׳, התערובת של רושדי - היא שמאפשרת לכל אחד מאיתנו להגיב לעולם רב-פנים בדרכים חדשות ויצירתיות.

אלו הן אך ורק השערות, והן צריכות להיות מותאמות קרוב יותר לפסיכולוגיה אמפירית של האישיות. למרות זאת, אני מקווה שהן מצביעות עד כמה מוליכת שולל עשויה להיות האשמת תמונת חיי או מעשי אדם, כמו החזון הקוסמופוליטי שאת קווי המתאר שלו שרטטתי, על הבסיס של השערות פשטניות ונוקשות לגבי מה *חייב* העצמי להיות. זהות אנושית אינה דבר פשוט. הפתיחות והרבגוניות של דרך החיים הקוסמופוליטית עשויה בהחלט להחזיק את המפתח להבנת תפקיד האישיות ויצירתיות בעולם משתנה יותר מאשר הנחות הביקורת של סנדל שעל האישיות להיות מזוהה באופן כפייתי עם תפקיד תרבותי יחיד.

סיכום

בתחילת מאמר זה, הבאתי ציטוט מתוך דברי הגנה של סלמאן רושדי לפסוקי השטן מהאוסף שלו *Imaginary Homelands*. הרשו לי לסיים עם פסקה נוספת מתוך *In Good Faith*, המאמר בו מהרהר רושדי על הפוליטיקה של השורשים התרבותיים שלו עצמו:

להיות הודי בן דורי היה גם להיות משוכנע בחשיבות הנמרצת של חזונו של ג׳ואהארלהל נרו על הודו חילונית. החילוניות, בעבור הודו, אינה פשוט נקודת השקפה; היא שאלה של הישרדות. אם מה שההודים מכנים ״קומונליזם״, פוליטיקה דתית כיתתית, היתה רשאית להשתלט על הממשל, היו התוצאות מבעיתות מדי מכדי לדמיין. הודים רבים פוחדים שרגע זה עלול להיות עכשיו קרוב מאוד. נלחמתי נגד פוליטיקה קהילתית כל חיי הבוגרים. טוב תעשה מפלגת הלייבור בבריטניה אם תסתכל על תוצאות נכונותם של פוליטיקאים הודים לשחק על הקלף הקהילתי, ולשקול האם נכונותם הגלויה של מספר פוליטיקאים מהלייבור לעשות אותו דבר בבריטניה, מאותן סיבות (קולות בקלפי), הוא דבר חכם בכלל.

בחרתי לא לדבר במאמר זה על האזהרה שמשמיע כאן רושדי, אלא לדון באופן חיובי יותר בדימוי העצמי המודרני שהוא מעביר. עדיין, אני מקווה שלא תעלם מעינינו האזהרה. הקהילתנות שיכולה להישמע חמימה ומושכת בספר של רוברט בלה או מייקל סנדל עלולה להיות מעוורת, מסוכנת ומפלגת בעולם האמיתי, בו קהילות אינן מגיעות מוכנות וארוזות, ובו נאמנויות קהילתיות הן עתיקות לפחות כמו שנאת האחר ומסורות תרבותיות קדמוניות.

רושדי כתב את המאמר שלו במקור עבור עיתון אנגלי (מכאן התייחסותו למפלגת הלייבור). הוא אמר למעשה שיש לעם הבריטי, במתיחויות של הפלורליזם החדש שלהם, את הזכות לצפות מפוליטיקאים, במיוחד מהשמאל, למשהו יותר מאשר חזרה לסקטוריאליות אתנית. משהו דומה, אני חושב, נכון לפילוספיה חוקית ופוליטית. אין זה סוד שפרדיגמות האינדיבידואליסטיות הישנות נמצאות במשבר ושמשהו חייב להעשות כדי לתקן או להחליף את השרידים המרופטים של הליברליזם. אבל כשפגזים מומטרים על סארייבו, כשגאורגיה מצהירה שתמנע זכויות אזרחיות מתושבים שאינם יכולים להוכיח שאבותיהם היו דוברי גאורגית וחיו בטריטוריה לפני 1801, כשטורים ארוכים של פליטים, כתוצאה מכך, מתחילים את כיתות רגליהם המבוהל אל עבר ארצות המולדת היחידות בהן הם יכולים לצפות להתקבל בברכה או בסובלנות, כש״קהילה״ אפילו בצפון אמריקה הופכת יותר ויותר למילת קוד עבור בלעדיות מעמדית או אתנית של התאגדויות בעלי בתים עשירים - בתוך כל זה, אני מציע שיש לאנשים זכות לצפות למשהו טוב יותר מפיהם של הפילוסופים הפוליטים שלהם מאשר התרחקות מהעולם האמיתי ופנייה לתוך הבלעדיות התרבותית של פוליטיקת הזהויות של הקהילה. אני מקווה, בכל מקרה, שהחזון הקוסמופוליטי שפותח פה יכול לספק את הבסיס לדרך חשיבה אלטרנטיבית - כזו המאמצת את היבטי המודרניות שעל כולנו לחיות עימם ומקדמת בברכה את המגוון והתערובת שעבור מרבית בני האדם הם גורלם, למרות כל מה שיגידו הקהילתנים.

1. ראה רונלד דוורקין, A MATER OF PRINCIPLE 191 1985, המתייחס לתאוריה של שיוויון שבה הממשלה היא נטרלית לגבי ה״טוב״ כיוון שהתפיסה לגבי מה נותן ערך לחיים משתנה אצל כל אדם. [↑](#footnote-ref-1)
2. מאקי מציג תפיסה נוקשה פחות של חיים ליברלים:

   אנשים שונים זה מזה באופן קיצוני בעניין סוג החיים שעליהם לבחור להשיג. אפילו דרך זו של הצגת הדברים היא מטעה: באופן כללי אנשים אינם יכולים לעשות בחירה כוללת של תוכנית טוטלית לחיים, והם אף אינם עושים זאת. הם בוחרים באופן עקיב ורציף לרדוף אחר פעילויות מגוונות, והם עושים זאת מזמן לזמן, לא פעם אחת ולתמיד.

   J.L. Mackie, Can There Be a Right-Based Moral Theory?, in THEORIES OF RIGHTS 168,175

   (Jeremy Waldron ed., 1984).

   ראז מבטא רעיון דומה:

   האדם האוטונומי הוא מחבר חלקי של חייו. התמונה שמטאפורה זו מתכוונת להעלות אינה של אדם ממושטר וכפיתי המחליט בעודו צעיר אלו חיים הוא רוצה, ומבלה את שאריתם בלחיות אותם על פי תוכנית… (אוטונומיה) אינה דורשת ניסיון לכפות אחדות מיוחדת כלשהי על חייו של האדם. החיים האוטונומים עשויים להכיל מרדפים מגוונים והטרוגנים. ואדם המשנה תדיר את טעמו יכול להיות אוטונומי ממש כמו זה שמעולם לא ניער מעליו את העדפות הנעורים שלו.

   JOSEPH RAZ, THE MORALITY OF FREEDOM 370-71 1986

   ישנו פיתוי חזק בליברליזם המסורתי לקבל מן התאוריה האריסטוטלית את צורת הרווחה האתית שלה ולהמיר אותה לתכלית הליברליזם. במקום תפיסה אחת לחיים טובים אותה ביטא באופן סמכותי אריסטו ב NICOMACHEAN ETHICS 283 bk. X, ch. 7 David Ross trans., 1954, ישנן תפיסות רבות מעין אלה, וכל אדם אמור להיות חופשי לבחור *אחת*. יחד עם ראז ומאקי אני חושב שהחופש של העצמי המודרני מוגבל פחות מכך: זהו החופש לקחת מגוון של בחירות, ולא החופש לבחור רק אחת מתוך מספר של תפיסות אתיות. [↑](#footnote-ref-2)
3. ניטשה אימץ גם הוא מבט פלורליסטי זה:

   אבל לגבי העשרת הידע, יהא זה יותר בעל ערך לא לרדד את עצמו לאחידות בדרך זו, אלא להקשיב במקום זאת לקולו העדין של כל מצב שונה בחיים; אלו יציעו את הגישה המתאימה להם. כך, דרך שיפסיק להתייחס לעצמו כאל אינדיבידום *יחיד* ונוקשה שאינו משתנה, מוצא האדם עיניין נבון בחייהם ובקיומם של רבים אחרים.

   FRIEDRICH NIETSCHE, HUMAN, ALL TOO HUMAN: A BOOK FOR FREE SPIRITS 196 R.J.

   Hollingdale trans., 1986 [↑](#footnote-ref-3)
4. ״הדימויים הפוליטים שלנו להשתייכות אזרחית עדיין רדופים על ידי ה*פוליס* הקלאסי, על ידי אתונה, רומא ופירנצה. האם ישנה שפת השתייכות המתאימה ללוס אנג׳לס?״

   Jeremy Waldron, Particular Values and Critical Morality, 77 CAL. L. REV. 561,

   582 (1989); see also MCHAEL IGNATIEFF, THE NEEDS OF STRANGERS 139-40 1985 [↑](#footnote-ref-4)
5. בעניין ״מדומיין״, ראה את הדיון המצויין בספרו של BENEDICT ANDERSON, IMAGINED

   COMMUNITIES: REFLECTIONS ON THE ORIGIN AND SPREAD OF NATIONALISM 15-16 1983

   אנדרסון מדגיש, בצדק רב, ש״מדומיין״ אין פירושו ״מומצא״. [↑](#footnote-ref-5)
6. לדוגמה, החקיקה הקנדית מניחה סייגים על היכולת של לא-אינדיאנים להתגורר על אדמות אינדיאניות או להשתמש בהן:

   מכירה, השכרה, חוזה, מסמך, דוקומנט או הסכם מכל סוג שהוא, בין בכתב או בעל פה, שבו קבוצה או חבר בקבוצה מתיימר להרשות לאדם אחר מאשר חבר בקבוצה זו לישב או להשתמש בשמורה או להתגורר בה או לממש בדרך אחרת זכויות כלשהם בשמורה - היא אסורה.

   Indian Act, R.S.C., ch. 1-5, § 28(1) (1985) Can

   מספר מנהיגים אבוריג׳ינים בקנדה הציעו מגוון שינויים בדרישות אלקטורליות מקומיות כדי להבטיח הכרה בזכויות הפוליטיות של קהילות אבוריג׳יניות, ללא קשר להרכב האתני של הרוב באזור נתון.

   השינויים שהוצעו כוללים הטלת דרישות תושבות של בין שלוש לעשר שנים בטרם אלו שזה מקרוב באו יוכלו להצביע למשרה פוליטית או להחזיק בה בקהילות אבוריג׳יניות. בארצות הברית וקנדה כאחד, המשתתפים בנישואים מעורבים עלולים לסבול ממוגבלויות אפילו כשהם מתגוררים בשמורות או בשטחים אבוריג׳ינים. בית המשפט העליון של ארצות הברית הכיר בסמכות השיפוטית של רשויות שבטיות על ילדים שנולדו מחוץ לשמורה במקרה בו אם נייטיב אמריקנית ילדה במכוון מחוץ לשמורה כדי למסור לאימוץ את ילדיה להורים שאינם נייטיב אמריקנים. עד כאן בערך הגיעו הטענות בהקשר של זכויות התרבות האבוריג׳ינית בארצות הברית. אבל כמובן שיהיה זה בלתי אחראי לקדם תאוריות כלליות לגבי תרבויות מיעוטים מבלי להכיר גם בנטייה שלהם להיכנס לצל של תביעות לאומיות לאוטונומיה אזורית והגדרה עצמית, טענות שמעלות שאלות רציניות לגבי גבולות ויציבות פוליטית כללית. [↑](#footnote-ref-6)
7. תומס נייג׳ל לדוגמה, אומר את הדברים הבאים על המבנה של רבל:

   המודל מכיל הטייה אינדיבידואליסטית חזקה, אשר מחוזקת יותר על ידי המוטיבציה שיוצרות ההנחות של אדישות ניטרלית והעדר קנאה. להנחות אלו יש אפקט של הורדת ערך הטענות של תפיסות הטוב התלויות בכבדות ביחסים בין מעמדו של האדם ומעמדם של אחרים… נראה כי המעמד המקורי מניח מראש לא רק תאוריה ניטרלית של הטוב, אלא קונספציה ליברלית, אינדיבידואליסטית שלפיה הטוב ביותר שניתן לאחל למישהו הוא היכולת ללכת בעקבות הנתיב שלו מבלי שמשהו יסכל זאת, ובתנאי שאין בזה כדי להפריע לזכויותיהם של אחרים.

   Thomas Nagel, Rawls on Justice, in READING RAWIS: CRITICAL STUDIES ON RAwLs' A THEORY

   OF JUSTICE 1, 9-10 Norman Daniels ed., 1975

   נייג׳ל צודק שרבל מניח הנחות אלו. הן מכוננות את התאוריה הרזה שלו על בחירות וסוכנות אנושיות. הן *אכן* מעוררות מחלוקת; אבל קיומה של מחלוקת זו אינה מערערת את הטענה לליברליות ניטרלית יותר משקיומה של המחלוקת סביב מה נחשב לפעולה עויינת מערערת את הטענה לניטרליות בחוק הבינלאומי. [↑](#footnote-ref-7)
8. ״אינני מקבל את האישום בכפירה, כיוון שמעולם בחיי הבוגרים לא אישרתי איזשהי אמונה, ומה שאדם לא אישר אי אפשר לטעון בפניו כי הוא כופר בו.״ [↑](#footnote-ref-8)
9. לדומה, בן ו- וויינסטיין טוענים ש״זה הולם לדון״ האם מעשה הוא חופשי

   רק אם (התכלית בעקבותיה הוא הולך) היא מטרה אפשרית של בחירה הגיונית; חיתוך אוזניו של אדם אינו מסוג הדברים שסביר שמישהו יעשה, בטווח רגיל של תנאים. כלומר, ״אף אדם הנמצא בדעתו לא יחשוב לעשות דבר כזה״ (למרות שאנשים מסוימים עשו כך למעשה). אין זו שאלה של אבסורדיות לוגית, כי אם, להבין את הנקודה של להגיד שאדם הוא (או שלא) חופשי לעשות x, אנחנו חייבים להיות מסוגלים להבין שעשוייה להיות נקודה בעשותו כך.

   S.I. Benn & W.L. Weinstein, Being Free to Act, and Being a Free Man, 80 MIND 194,195

   (1971). [↑](#footnote-ref-9)
10. JEAN-JACQUES ROUsFAU, REVERIES OF ThE SOLiTARY WAuER 27 Peter France tranm,

    1979 (1783)

    אבל אין זה שווה כלום שרוסו, כמו רושדי, חשב על עצמו כעל מנודה יותר מאשר כעל מיזנתרופ (שונא אדם): ״ האדם החברותי והאוהב ביותר שיש, היה בהסכמה אחת מנודה על ידי כל היתר. עם כל כושר ההמצאה של השנאה הם חיפשו את העינוי האכזרי ביותר לנפשי העדינה, ושברו באלימות את כל החוטים שקשרו אותי אליהם״. שם. [↑](#footnote-ref-10)
11. ARISTOTLE, THE POLICS 5 (bk. I, ch. 2) Ernest Barkertrans., 1946

    ״הפוליס שייכת לסוג הדברים הקיימים בטבע, ואדם הוא בטבעו חיה המיועדת לחיות בתוך הפוליס״. [↑](#footnote-ref-11)
12. ״האדם הוא יצור המיועד להתאגדויות פוליטיות, בדרגה גבוהה יותר מהדבורים או בעלי חיים קהילתיים אחרים… כשהם מבודדים הם אינם מסוגלים לספק את צורכיהם, וכל האינדיבידואלים הם חלקים רבים כל כך השווים כולם בתלותם בשלם…״ [↑](#footnote-ref-12)
13. כך, לדוגמה, כנראה שנרצה להבחין את המושג של ״עונש אכזרי ולא רגיל״ מהתפיסה הפרטיקולרית של האבות את המושג הספציפי הזה. [↑](#footnote-ref-13)
14. ״תוצאה מיידית של ניכור האדם מפירות עבודתו… היא ניכור של אדם מאדם.״ [↑](#footnote-ref-14)
15. Karl Marx & Fredrich Engels, The Communist Manifesto, in SELECTED WRITINGS,

    supra note 13, at 224

    פיסקה זו היא כמובן חלק מהחגיגה הכללית של ההתפקחות מדרכי החיים המסורתיות. המניפסט הקומוניסטי הוא באופנים רבים מניפסט של מודרניזם:

    כל היחסים המקובעים והקפואים עם רכבת הדעות הקדומות וההשקפות הנכבדת והעתיקה שלהם, נסחפה הצידה. כל אלה שעוצבו מחדש מתיישנים עוד בטרם הספיקו להתאבן. כל המוצק נמס לאוויר, כל הקדוש מחולל, והאדם נאלץ סופסוף לעמוד פנים אל פנים, בחושים מפוקחים, מול תנאי חייו האמיתיים, ויחסיו עם בני מינו.

    שם.

    מי שחושב שמרקס מקונן או מגנה את מצב עניינים זה, מבלבל אותו, כמובן, עם ה״סוציאליסטים הריאקציונרים״ שהוא מגנה מאוחר יותר במניפסט, מתעלם מהתעקשותו על התפקיד המקדם של הבורגנות, ומתעלם גם מהקשר בין תלות הדדית גלובלית זו והבסיס הכלכלי פילוסופי של טענותיו הפוליטיות לגבי אינטרנציונליזם קומוניסטי. [↑](#footnote-ref-15)
16. ARIo'rLE, supra note 41, at 4 bk. I, ch. 2

    ״כשאנו מגיעים להתאגדות הסופית והמושלמת, שנוצרה ממספר כפרים, כבר השגנו את הפוליס - התאגדות שאפשר להגיד עליה שהשיגה את הגובה של היכולת המלאה לסיפוק צורכי עצמה…״ [↑](#footnote-ref-16)
17. כפי שכתב ג׳ון סטיוארט מיל:

    אמת, בעניינים הפרקטים הגדולים של החיים, היא הרבה יותר שאלה של יישוב והרכבה של הפכים שמתי מעט הם בעלי מוחות מרווחים באופן מספיק ובלתי משוחדים כדי לעשות את ההתאמה עם גישה לתיקון, וזה חייב להעשות בתהליך הקשה של מאבק בין לוחמים הנאבקים תחת דגלים עויינים.

    JOHN STUART MILL, ON LIBERTY 58 (Currin V. Shields ed., 1956) 1859 [↑](#footnote-ref-17)
18. ״אנחנו צריכים להתחיל בחקירת צורות אידיאליות של ממשלה ולא שלנו; ואנחנו חייבים לחקור לא רק צורות שמיושמות ממש בארצות המחוייבות לשלטון טוב, אלא גם צורות של סדר אחר שתוכננו בידי תאורטיקנים ויש להן יוקרה טובה.״

    Cf ARISTOTLE, supra note 41, at 39 bk. II, ch. 1 [↑](#footnote-ref-18)
19. ״תפיסת הידידות שהעלה אריסטו… היתה בעלת שלושה רכיבים מהותיים. ידידים חייבים להינות זה מחברתו של זה, הם חייבים להיות מועילים זה לזה, והם חייבים לחלוק מחוייבות משותפת לטוב.״

    Cf ROBERT N. BELLAH Er AL, HABITS OF THE HEART 115-16 1985 [↑](#footnote-ref-19)
20. ״הוכחה שהיכולות [שלנו, האנושיות באופן מובהק] יכולות להתפתח רק בחברה… היא הוכחה שאנו צריכים להשתייך לחברה או לקיים אותה…״ [↑](#footnote-ref-20)
21. See ANDERSON, supra note 21, at 50-65, 80-103 (מתאר את התפקיד של אדמיניסטרציה איפריאליסטית לא רק ביצירת יישויות לאומיות אלא גם בהכרה לאומית במה שהיו פעם קולוניות של האימפריה). [↑](#footnote-ref-21)
22. Cf. JOHN LOCKE, Two TREATISES OF GOVERNMENT 269 Peter Lasletted., student

    ed. 1988) 3d ed. 1698) (״כדי להבין את הזכות לעוצמה פוליטית, ולגזור אותה ממקורה, אנו חייבים להביא בחשבון את המצב בו נמצאים כל בני האדם באופן טבעי, וזהו *מצב של חופש מושלם* לסדר את פעולותיהם, ולהיפטר מאחזקותיהם ואנשיהם כפי שחשבו לנכון, בתוך הגבולות של חוק הטבע, מבלי לבקש רשות או להיות תלויים ברצון של כל אדם אחר״). [↑](#footnote-ref-22)
23. See RAWLS, supra note 4, at 407-24; see also John Rawls, Reply to Alexander

    and Musgrave, 88 Q.J. ECON. 633,641 1974 (״אנשים חופשיים תופסים את עצמם כיצורים המסוגלים לשפר ולשנות את מטרותיהם הסופיות ואשר נותנים קדימות ראשונית לשימור חירותם בעניינים אלו״). [↑](#footnote-ref-23)
24. MACINTYRE, supra note 11, at 216; but cf. Susan M. Okin, Humanist Liberalism,

    in LIBERALISM AND THE MORAL LIFE 39,48 Nancy L. Rosenblum ed., 1989

    (״מקנטייר נותן, ללא מודעות נראית לעין לסקסיזם שלו, רשימה של דמויות ש׳אנחנו׳ צריכים כמודלים שסביבם נעצב את החיים שלנו כנרטיבים. הדמויות הנקביות היחידות ברשימה הם אם חורגת אכזרית וזאבה מניקה.״). [↑](#footnote-ref-24)
25. אני חושב שזה מראה, דרך אגב, שהאסטרטגיה של קימליקה (הטוען מתוך הנחות יסוד ליברליות) היא פשוט מסוכנת לאימוץ בשביל חסידי השימור התרבותי. התפיסה הליברלית של בחירה אוטונומית מעוררת רוח של הבדלה, אי-שקט והשוואה. אני חושב שזה פשוט מנוגד לרעיון השימור של מבנים מסוימים של קהילה באופיים הנפרד. כל עוד תרבויות תלויות בשביל קיומן בתמיכתם ואמונם של אנשים, השימוש שלהן כמסגרות בחירה עבור חיים אינדיבידואלים עלול תמיד לעבור את העניין שיש לנו בשימור שלהן. [↑](#footnote-ref-25)
26. אך זה עשוי להיות מוגזם. איך שלא נגדיר ונייחד תרבויות, האם אנחנו יכולים להניח בפשטות שכל תרבות היא עקבית במובן זה? האין זאת שמספר תרבויות, אפילו כמה מסורתיות, נקרעות על ידי סתירות? והאין זה סביר שמיומנות ה״שימור״ תעצים כל סתירה קיימת בנוסף לזה שתכניס חדשות? יותר מכך, האם אנחנו באמת בעמדה להניח שהמשמעות של עקביות זהה בהקשר של יישות חברתית, כמו מסגרת תרבותית ויישות אינדיבידואלית, כמו אדם המכונן את חייו? אשאיר שאלות מאתגרות אלו להזדמנות אחרת, ואציין רק שאלו המתעקשים על המוצא הקהילתני של העצמי מתעסקים בהן לעיתים רחוקות. [↑](#footnote-ref-26)
27. SANDE[, supra note 11, at 179; see also CHARLES TAYLOR, HEGEL AND MODERN SOCIETY

    157 1979 (״העצמי שהגיע לחופש על ידי כך ששם הצידה את כל המכשולים החיצוניים וההפרעות הוא חסר אישיות, ומכאן חסר תכלית מוגדרת, לא משנה כמה זה חבוי על ידי מונחים חיוביים לכאורה כמו ׳רציונליות׳ או ׳יצירתיות׳.״). [↑](#footnote-ref-27)
28. מקינטייר מעלה הצעה דומה:

    כולנו ניגשים אל הנסיבות שלנו כנושאיהם של זהות חברתית ספציפית. אני בנם או ביתם של מישהו, ודוד או בן דוד של מישהו אחר; אני אזרח של עיר זו או אחרת, חבר בגילדה או מקצוע זו או אחרת; אני שייך ללהקה זו, שבט זה, אומה זו. מכאן שמה שטוב בשבילי חייב להיות הטוב בשביל מי שמאכלס תפקידים אלו. ככזה, אני יורש מעברם של משפחתי, עירי, שבטי ואומתי, מגוון של חובות, ירושות, ציפיות מוצדקות והתחייבויות. אלו מהוות את החיים הנתונים שלי, את נקודת הפתיחה המוסרית שלי. זה מה שבחלקו נותן לחיי את הפרטיקולרית המוסרית שלהם.

    סביר שמחשבה זו תראה מנוכרת… מנקודת המבט של האינדיבידואליזם המודרני. מנקודת המבט של האינדיבידואליזם אני מה שאני בעצמי בוחר להיות. אני תמיד יכול, אם אני רוצה, לשים בספק את מה שנחשב לאך ורק אמצעים חברתיים מקריים של הקיום שלי.

    MACINTYRE, supra note 11, at 220. [↑](#footnote-ref-28)