

שער שישי

צדק וגלובליזציה

צדק וסולידריות: טיעון אֶמְנָתִי נגד צדק גלובלי

דוד הד

הבעיה: היקף האמנה

צדקה מתחילה בבית, כך אומרים. אבל אין פירושו של דבר שהיא מסתיימת בו. ניתן לצפות שבני אדם יפעלו בנדיבות גם מעבר לד' אמותיהם. הדברים יפים גם לכיבוד בני אדם ולשמירה על זכויותיהם. אולם במאמר זה אני מבקש לטעון שצדק מתחיל בבית ומסתיים בו, ובמונחים עיוניים יותר, צורות יסוד מסוימות של צדק, במיוחד צדק חלוקתי, הן בעיקרן מקומיות (domestic). אם לטענה זו יש רגליים, הרי שכמה מהניסיונות בני־זמננו לבסס עקרונות של צדק כלל־עולמי, גלובלי, בטעות יסודם. תורות צדק מיעטו לעסוק בזהותם של בני האדם ובטווח הקבוצות שעקרונות הצדק חלים עליהם. קבוצות אלו נחשבו בדרך כלל לנתונות. ביוון העתיקה נתפסו עקרונות הצדק כמכוונים את חיי אזרחיה של הפוליס – קבוצה מוגדרת היטב של בני אדם, שבה בעיקר גברים יוונים, מבוגרים וחופשיים. קטינים, עבדים, "ברברים" ונשים הודרו מתחום החלוקה הצודקת של טובין ושל נטלים. בכל מקרה, לא נעשה ניסיון של ממש להצדיק באופן עיוני את גבולות הקבוצה הרלוונטית שבה יש לעשות צדק. הנטייה להרחיב את המושג צדק ולהחילו בזירה הבין־לאומית ובזירה מקבילה לה, הזירה הבין־דורית, היא תופעה מודרנית. יש לכך קשר להתפתחות ההיסטורית של יכולת השליטה שלנו – שהיא חסרת תקדים – בבני אדם אחרים המצויים הרחק מאתנו במרחב ובזמן. תנועה אדירה של בני אדם (כוח עבודה), של הון ושל מידע בעידן הגלובליזציה עושה אותנו לאחראים יותר מתמיד לתנאי חייהם של בני אדם בקצותיו הרחוקים של העולם. באותו אופן, אמצעי מניעה יעילים ומדיניות סביבתית רבת־השפעה (ואף היכולת לגרום נזקים אקולוגיים) עושים אותנו לאחראים לגורלם של דורות העתיד. אך ניסיונות אלה להרחבה בין־לאומית ובין־דורית של הצדק נתקלים במכשולים תאורטיים לא מבוטלים. לא אכנס כאן לסוגיה של צדק כלפי הדורות הבאים,¹ אלא אתמקד במקבילתה, הסוגיה הבין־לאומית, שנידונה לא מעט בעת האחרונה. אעשה

1 כמו פילוסופים רבים אחרים, ובראשם ג'ון רולס, עסקתי בפירוט בשאלת הצדק הבין־דורי; ראו D. Heyd, *Genethics: Moral Issues in the Creation of People*, Berkeley 1992

דוד הד

זאת מנקודת המבט של תורת האמנה החברתית, שכן האינדיווידואליזם כהנחה מטפיזית והרצון כיסוד נורמטיבי ללגיטימציה פוליטית – שני היסודות של תורת האמנה – נחשבים גם לסימני ההכר של הליברליזם ושל הדמוקרטיה, המקובלים כיום על רבים. הבעיה בפשטות היא זו: מי משתתף באמנה החברתית, המשמשת בסיס להצדקת הסמכות המדינית ולהגמקת עקרונות הצדק? ג'ון לוק משיב:

כי משעה שמספר כל-שהוא של בני-אדם כונן עדה על סמך הסכמתו של כל אחד ואחד מהם, הפכה אותה עדה להיות גוף אחד, ולה יכולת לפעול כגוף אחד, דבר שהוא בגדר האפשר רק על-פי רצונו והכרעתו של הרוב.²

ותשובתו של תומס הובס דומה לזו של לוק:

על קהילה ייאמר שיסודה במעשה כינון, כאשר המון בני-אדם באים לכלל הסכם וכורתים אמנה, כל אחד מהם עם כל אחד מהם, לאמור: יהי מי שיהיה האיש, או כנסת האנשים, שתינתן לו על-ידי רובם הזכות להציג את האישיות של כולם...³

לוק והובס מראים שמספר לא מוגדר של בני אדם יכול להפוך מעצם מעשה האמנה לקבוצה מלוכדת, לקהילה. לכידותה של הקבוצה הנוצרת (בניגוד לאופיו המבוזר של ה"המון") מכוננת את המושג 'הגוף הפוליטי' (The Body Politick) אצל לוק, ואת הרעיון של אישיות אחת המייצגת את כל בני הקבוצה אצל הובס. אך שני הפילוסופים נמנעים מלאפיין את התהליך שבו הפרטים מצטרפים זה לזה ויוצרים את האמנה. האם יש בסיס קודם להתקבצות זו של "מספר כל-שהוא של בני-אדם" או של "המון"? במילים אחרות, מדוע יבקש פרט כלשהו (במצב הטבע) להצטרף לבני אדם אלה דווקא ולא לאחרים לשם יצירת קהילה פוליטית? גם אם יש לאמנה הכוח לגבש המון מבוזר לקהילה פוליטית, מה מביא המון זה להתאחד באמצעות אמנה מלכתחילה? הובס ולוק עשויים להשיב שהשאלה מחטיאה את המטרה של המתודה של האמנה החברתית. בני אדם מעולם לא חיו בפועל מחוץ לקהילה מדינית, ועל כן השאלה מה הניע אותם להתקבץ בצורה זו או אחרת מעולם לא התעוררה. כלומר, בני אדם נולדים אל תוך חברות אנושיות, ולא ניתן לומר שהם בוחרים ליצור אותן. התרגיל המחשבתי של נסיבות היווצרות האמנה החברתית הוא לשם צידוק גרדא, כלומר לשם ביסוס נורמטיבי של הסמכות המדינית בדיעבד או בחינת הצדק שבקיומם של מוסדות מדיניים קיימים. אפשר לנחש שלהובס וללוק המסגרת המדומיינת של האמנה החברתית הייתה אנגליה, ולרוסו – ז'נווה או צרפת. כל עוד היו הקהילות הפוליטיות הומוגניות למדי

2 ג' לוק, על הממשל המדיני, תרגם י' אור, ירושלים תשי"ט, עמ' 72.

3 ת' הובס, לויתן, תרגם י' אור, ירושלים 1962, עמ' 168.

ונבדלות זו מזו באופן יחסי, ניתן היה להותיר את השאלה מהו טווח ההשתייכות למסגרת האמנה בלא הסבר, ולתפוס את הקבוצה הרלוונטית כדבר נתון. אבל הנסיבות השתנו מאז המאה השבע עשרה והמאה השמונה עשרה. הקהילות הפוליטיות של ימינו הטרזוגניות יותר ויותר, ומדינות העולם תלויות אלה באלה יותר ויותר. לפיכך, לא ניתן עוד להתעלם מסוגיית זהותם ומספרם של השותפים לאמנה החברתית.⁴

ואולם, המודעות החדשה לבעיה של טווח האמנה מעוררת מבוכה לוגית. אם בסוגיות הלגיטימיות של המדינה (הובס ולוק) והצידוק של עקרונות הצדק (ג'ון רולס) מכריעה אמנה היפותטית באופן בלעדי, ואם זהות הקבוצה שבה נוצרת האמנה אינה יכולה להיחשב נתונה, דומה שזהות זו עצמה חייבת להיות מוכרעת על ידי האמנה. אבל האמנה אינה יכולה לקבוע את גבולות הקבוצה השותפה לאמנה, שכן גבולות אלו אמורים להיות קודמים לה. ההוגנות של הכללה בקבוצת השותפים לאמנה או הדחה ממנה אינה יכולה להיקבע על ידי האמנה. סוגיה זו אינה אלא הכללה של הבעיה הידועה מתחום ההכרעות הפוליטיות בעולם הממשי, כגון הוויכוחים על זכות הבחירה או על פרישה (secession): מי צריך להשתתף בהחלטה שהועלתה באנגליה ב-1918 על הרחבת זכות הבחירה לנשים – גברים בלבד, או גברים ונשים כאחד? ומי צריך להשתתף בהצבעה על פרישתה של קוובק מן הפדרציה הקנדית – תושבי קוובק בלבד, או כל אזרחי קנדה?⁵

לבעיית הטווח של קבוצת המשתתפים באמנה החברתית יש שני פתרונות רדיקליים: כל אחד, ולחלופין רק אחד. שני הפתרונות מבקשים לספק לאמנה בסיס אוניברסלי, וכך להימנע מן המלכודת של הגבלות קונטינגנטיות על היקף יישומה, הגבלות שבמהותן נתונות במחלוקת פוליטית. ואולם אם נאמר שכל אדם הוא צד לאמנה, את מי בדיוק אנו כוללים? את כל בני האדם בעולם? מבוגרים בלבד? האם יש לכלול גם בני אדם עתידיים בהגדרת "כל אחד"? בני אדם שיהיו קיימים בפועל, ואולי גם בני אדם אפשריים? האם על הקבוצה לכלול גם יצורים רציונליים שאינם אנושיים, כמו בממלכת התכליות הקאנטיאנית? אין ספק שאלה שאלות פילוסופיות מהותיות, הנוגעות להבנה הראויה של "כל אחד", ויש לפתורן על בסיס שאינו אמנתי. זכות בחירה אוניברסלית היא אידאל אצילי, אבל אוניברסליות היא תמיד תלויה הקשר, שכן היא מתייחסת לבני אדם מסוג מסוים, וסוג זה יש לסמן לפני האמנה. הפתרון החלופי, שבו כל אדם (יחיד) הוא הטווח הראוי בתרגיל המחשבתי של ניסוח

4 לדיון מוקדם בתקופתנו בסוגיית חוסר יכולתה של הדמוקרטיה לקבוע את טווח התחולה שלה ראו F.G. Whelan, "Democratic Theory and the Boundary Problem", *Nomos* 25 (1983), pp. 13–47

5 B. Yack, "Popular Sovereignty and Nationalism", *Political Theory* 29 (2001), p. 529

האמנה החברתית, הוא רעיון מעניין, והוצע על ידי רולס עצמו. הטיעון הידוע הוא זה: אם אנו כוללים בשלב המצב המקורי אנשים שכולם, באופן שווה, רציונלים, נטולי אינטרס אישי, חופשיים וחיים מאחורי "מסך בערות", אזי המשחק הדמיוני של הסכם בין אנשים שונים נעשה מיותר, שכן כל הדרוש הוא הסכמה של פרט כלשהו למערכת עקרונות הצדק של החברה. אין צורך במשא ומתן בין פרטים זהים, ולכן אין טעם ברעיון של חוזה או אמנה. ואולם כאשר רולס מעלה את רעיון "מסך הבערות" הוא מסיט את המתודולוגיה של הציודק מעקרון ההסכמה (מתוך מיקוח) אל העיקרון של היעדר משוא פנים, ולכן סוטה מן המסורת של האמנה החברתית. הוא עוקף בכך את השאלה מהו טווח הקבוצה הרלוונטית שעקרונות הצדק חלים בה.⁶

אני מציע לחזור לרעיון המקורי של הסכמה בין פרטים – יותר מאחד ופחות מכולם – שללא ספק הוא העיקרון שלפיו יש לקרוא את משנותיהם של הובס ולוק. אמנם יש מחלוקת בשאלה אם כך יש לפרש את רולס: יש פרשנים הטוענים שהאמנה החברתית אצלו היא לכל היותר כלי דידקטי לקרב להבנתנו את העקרונות השוויוניים של צדק חברתי, וראינו שלעיתים רולס עצמו מפרש כך את תורתו; אני מעדיף לראות באמנה החברתית של רולס מנגנון צידוק ולא תכסיס דידקטי. אני סבור שרולס אינו יכול לוותר על האמנה החברתית מבחינה מתודולוגית אם הוא מבקש לדבוק ברעיון של צדק כהוגנות, הרעיון המכונן של תורתו כולה. שהרי הוגנות היא אפיון של התנהגות קבוצתית, של מחויבות של בני אדם שלא לסטות מהסכמות קודמות. דגם ההוגנות המובהק הוא המשחק, ולהתנהגות הוגנת במשחק נדרשת קבוצה של שחקנים. הטיעון שלי הוא שגם אם ההוגנות דורשת שעקרונות הצדק יוסכמו מאחורי "מסך בערות", עלינו להניח שיש לבני האדם מניע להגיע לאמנה עם בני אדם מסוימים ולא עם אחרים, ומניע זה אינו יכול להיות בעצמו מוסתר מאחורי מסך זה. במילים אחרות, אני מציע להפוך את השקפתם של הובס ושל לוק על ראשה: הסכמה אינה יוצרת קהילה; היא נוצרת מתוך תחושת קהילה.

6 אמרטיה סן תומך בלהט בהמרת מודל ההסכמה במודל של הכרעה ללא משוא פנים (impartial). הוא צודק בסברתו שמודל של הכרעה כזאת עשוי לעקוף את הבעיה הלוגית של האמנה עם בני אדם בעתיד או עם חברים אפשריים בקהילה מדינית, באמצעות החלטה על היקף החברים בקהילה. אך לא ברור לי כיצד ניתן לקבוע את תנאיה של החלטה ללא משוא פנים זו. עיקרה של לגיטימציה המיוסדת על הסכמה טמון בכך שהיא עוקפת את המחלוקות האין-סופיות על חוסר משוא פנים, שכן היא משאירה את ההחלטה על עקרונות הצדק להסכמה בין הצדדים. קשה להגדיר חוסר משוא פנים, וגם ניטרליות, בלי להיסמך על ערכים מהותיים – בניגוד להוגנות של הליך ההסכמה, שהמחלוקת על הגדרתה מצומצמת יותר. ראו A. Sen, "Justice across Borders", P. de Greiff and C. Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, Mass. 2002, pp. 45–46

צדק: עניין של אמת או של הסכמה?

יש להדגיש שסוגיית הצדק הגלובלי כפי שהיא מעסיקה אותנו כאן מתעוררת רק בהקשר של תורת אמנה. לתורות צדק אחרות, שאינן מבוססות על חוזה, יש מסורת מפוארת וארוכה. בין שתי הגישות מבדילה השאלה אם צדק הוא עניין של אמת או עניין של הסכמה, אם צדק הוא תכונה של העולם או הבניה אנושית, אם הוא נתון או תוצר של רצון אנושי. הגישה הראשונה, הראליסטית, רואה בצדק אפיון של הרמוניה, של איוון או של סדר מטפיזיים. השקפה זו קשורה למושגים כמו תפקיד, מעמד, תפקוד הולם וראוי לאדם. היא מיוסדת על תיאור ספציפי של הטבע האנושי המהותי ועל אידאלים חברתיים ונורמטיביים. התפיסה השנייה, הוולונטריסטית, של הצדק נובעת מספקנות בנוגע להנחות המטפיזיות על אודות טבע האדם ומציעה במקומן הסבר פרוצדורלי: המושג צדק הוא תוצר של הפעלת הרצון האישי האנושי בד בבד עם רצונותיהם של פרטים אחרים, באילוצים מסוימים (כמו התנאים האידאליים של מצב הטבע או ההוגנות של המצב המקורי המובנה).

הליברליזם המודרני, שהוא חדור ספקנות מטפיזית, נוטה באופן טבעי לניתוח ההסכמי של הצדק. למשל בתורתו של הובס אין משמעות למושג במצב הטבע. רק לאחר כינון הריבון ומתוך הפעלת רצונו נוצר הצדק. גם על פי לוק, אף שכבר במצב הטבע יש נורמות מסוימות, הצדק במובן של חלוקה ממשית של זכויות קניין הוא תוצאה של הסכמה חוזית. וכמובן, לטענתו של רולס הצדק בשום אופן אינו דבר נתון במובן מטפיזי או ראליסטי, אלא הוא עניין של הבניה, כלומר של כינון באמצעות הסכמה על שיתוף פעולה. הרעיון של "קונסטרוקציה" של המושגים חובה או צדק מחבר בין רולס לקאנט, ששניהם מבקשים לקבוע עקרונות נורמטיביים אובייקטיביים מבלי להניח שהטוב או הצדק מעוגנים בעובדות מטפיזיות או טבעיות.

אין הכוונה שההשקפה הליברלית המבוססת על אמנה כופרת בקיומן של נורמות מוסריות השואבות את תוקפן מאמיתות נורמטיביות. הובס מאמין שיש נורמות כאלה במצב הטבע, אף שהן אינן מחייבות אלא ב"בית הדין של המצפון"; לדעתו של לוק רוב הנורמות המוסריות מחייבות בפועל כבר במצב הטבע, ורולס אף הוא גורס שיש "חובות טבעיות", למשל עזרה הומניטרית, שמקור תוקפן אינו הסכמי. לעניין זה חשיבות רבה להבנת הבעיה של הצדק הגלובלי. הביקורת המוטחת במבקשים להחיל את הצדק המקומי בזירה הבין-לאומית נוגעת אך ורק למקרים האופייניים של צדק חלוקתי, המבוסס על אמנה. במילים אחרות, כפי שנראה, חובת האי-התקפה או החובה שלא לנצל בני אדם, החובה להקל על הזולת את סבלו והחובה לכבד הסכמים וחוזים – כל אלה הן נורמות שניתן להצדיקן על בסיס שאינו הסכמי, ועל כן תוקפן ברמה הבין-לאומית אינו מוטל בספק.

הפילוסופים הפרה־סוקרטיים תפסו את הצדק כהרמוניה טבעית וקוסמית. אפלטון ראה בצדק תכנית־על לתפקוד הולם במערכת אידאלית של חלוקת עבודה, באופן המשקף את טבעו המהותי של האדם ומממש את הפוטנציאל הטמון בו. הליברליזם המודרני, לעומת זאת, תופס את הצדק כעניין של שיתוף פעולה חברתי, כלומר כצורה וולונטרית של יחסים אימפרסונליים. הצדק אינו אמת או עיקרון נתונים, אלא תוצר של משא ומתן. כמובן, אפיון התנאים של משא ומתן זה, המכונה "נסיבות הצדק", הוא גורם מכריע בבחינת האפשרות להחיל את המושג צדק על התחום הגלובלי.

מאז דייוויד יום מופיעים ברשימת נסיבות הצדק מחסור מתון, אהדה מוגבלת לזולת, פגיעות הדדית או תלות הדדית, וכן שוויון (פחות או יותר) בין בני אדם. אין אנו יכולים לשתף פעולה זה עם זה כאשר מחסור קיצוני גורר אותנו למלחמה לחיים או למוות על הישרדות; אין אנו צריכים לשתף פעולה כאשר יש שפע בלתי נדלה של משאבים; אנו משתפים פעולה גם ללא עקרונות של שיתוף פעולה, אם אלטרואיזם ואהבה הם מניע מספיק לפעולותינו; יש לנו טעם לשתף פעולה רק כאשר אין אנו יכולים לספק את צרכינו בעצמנו אלא תלויים זה בזה כדי למנוע נזק לעצמנו ולקדם את תועלתנו; ואם אין אנו שווים זה לזה פחות או יותר (למשל בחברות הייררכיות נוקשות) ההתנהגות הבין־אישית שלנו מושתתת על שליטה ולא על שיתוף פעולה. נסיבות צדק אלה, חלקן נקבעות מעצם המצב האנושי וחלקן – על ידי גורמים היסטוריים. לפיכך, יש לחקור את הסוגיה של צדק גלובלי לנוכח התנאים האוניברסליים וההיסטוריים העושים את שיתוף הפעולה לאפשרי ולבעל ערך.

אין סיבה להאמין שנסיבות הצדק אינן חלות על העולם כמכלול באותה מידה שהן חלות על חברות בנפרד, לפחות באופן עקרוני. אמנם יש הבדלים בין שתי רמות אלה במידת המחסור ובדרגת השוויון, ויש מחלוקת בנוגע למידת הפגיעות והתלות ההדדית בספֶרה הגלובלית, אבל ענייננו כאן הוא המרכיב של אהדה מוגבלת (limited sympathy). את האהדה המוגבלת תפסו הוגי האמנה החברתית, החל ביום וכלה ברולס, במונחים שליליים, כלומר אינטרס אישי או לפחות היעדר עניין הדדי של הצדדים לאמנה החברתית. אבל הוגים אלו זנחו את המשמעות החיובית של המושג אהדה מוגבלת: האכפתיות שבני אדם חשים כלפי בני אדם מסוימים. אני מבקש לטעון שזהו תנאי הכרחי לשיתוף פעולה, כלומר לצדק, ומבין המרכיבים של נסיבות הצדק הוא המרכיב המכונן.

הרעיון הוא זה: לחלוקה צודקת של עוגה לאומית או חברתית יש קשר אנליטי לתנאי שיתוף הפעולה שאפשרו את ייצור העוגה (בהנחה שאדם יחיד אינו יכול לייצר עוגות כאלה). אבל שיתוף פעולה ביצירת עוגה אינו סתם נתון, שכן השאלה המכרעת היא עם מי אנו רוצים לאפות את העוגה ולאכלה. תורת האמנה החברתית מתעלמת מן המניע היסודי לשיתוף הפעולה, מניע חשוב, שהוא מעבר לאינטרס אישי, תועלת או

צדק וסולידריות

שרידות: הרצון לשתף פעולה עם קבוצת פרטים זו ולא אחרת.⁷ בדרך כלל, גישות של תורת המשחקים למושג צדק מתייחסות לטווח הקבוצה ש"משחק הצדק" מתרחש בה כאל דבר מובן מאליו, ומגדירות את השחקנים במונחים אוניברסליים "רזים": יצורים רציונליים (ובגרסתו העשירה יותר של רולס, פרטים רציונליים וסבירים בעלי חוש של הוגנות). אבל יש מסגרות רבות של שיתוף פעולה הפתוחות בפני כל פרט, וההבדל ביניהן הוא בטווח ובוהות של הפרטים שמקיימים אותן. תועלת או יעילות אינן יכולות לקבוע את זהות הקבוצה; הן מסבירות לכל היותר שיתופי פעולה אד הוק (כמו בעסקאות כלכליות או במשחקים), אך לא מערכות כוללות של שיתוף פעולה ושל צדק חברתי. מרגע שאנו מבינים שהאפשרות של שיתוף פעולה עם הכול היא דבר לא מוגדר (שהרי ניתן לפרשה בדרכים רבות ושונות, כאמור), עלינו להחליט מהו הבסיס להגדרת הקבוצה שבה מתקיים שיתוף הפעולה. במילים אחרות, שיתוף פעולה אינו עובדה נתונה או תנאי לצדק, אלא יש לבחור בו ולקבוע את היקפו.

בכך נחשף הסרוונה של תורת הצדק של לוק. תורה זו תופסת את העוגה כנתונה ואת משאבי הטבע – כמתת אל, העומדת לחלוקה בין כל בני האדם. לוק גם מבסס את תפיסתו על הטענה שכל בני האדם זכאים לחלוק את הטובין שהטבע מעניק. ואולם רוב השאלות של צדק חלוקתי נוגעות לייצור של טובין (אפיית העוגה) ולא רק לצריכת טובין או לשימוש בהם, וכך השאלה נותרת פתוחה: עם מי אנו חפצים לשתף פעולה בייצור ובצריכה של מוצרים? אם האל העניק לאנושות את הטבע כמכלול לשימושה, כולנו אכן זכאים לחלוק את משאביו. אבל בהיעדר הנחה תאולוגית כזאת, עצם העובדה שאנו מוצאים עצמנו חיים על כדור הארץ אינה יוצרת מניע או טעם לחלוק את הטובין הטבעיים שלו. שיתוף מתרחש רק כאשר אנו חשים כלפי אחרים קרבה או אכפתיות, הנוצרות על ידי קשרים טבעיים או בשל מחויבות שנובעת משיתוף פעולה קודם.

סולידריות

סולידריות היא כוח חברתי התורם לשימור אחדותה של קבוצת בני אדם. כמו תכונת המוצקות של גופים פיזיקליים, היא משמרת את החברה מפני התפרקות. הן האטימולוגיה של המילה והן מקורותיו ההיסטוריים של המושג הם צרפתיים, ונטועים במושג

7 מאחר ששיתוף פעולה, כפי שאני מבין אותו, אינו עניין תועלתני-אגואיסטי במובן הצר של המונחים האלה, הקבוצה שעמה אני רוצה "לאפות את העוגה" אינה מורכבת רק ממי שמסוגלים לתרום באופן ישיר לאפייה אלא גם מקרובי ומקרוביהם של שותפיי שאינם כשירים לעשות כן מסיבות שונות. הרעיון של "מסך הבערות" הוא בדיוק הכלי שימנע ממני לשלול את יתרונותיו של שיתוף הפעולה עם מי שתורמים פחות. אך אין פירושו שאין לי הגדרה מקדמית של הקבוצה שבה אני רוצה לשתף פעולה מאחורי "מסך הבערות".

המהפכני אחווה (fraternité).⁸ הסולידריות קשורה באופן הדוק לשיתוף פעולה, כלומר לפעולה משותפת מכוונת, הקוראת למאמץ משולב ומתואם של מספר רב של אנשים. בניגוד לקשרים טבעיים כמו משפחה וקשרי אהבה ודאגה, הסולידריות מתווכת על ידי מחויבות לרעיון. במובן זה, סולידריות היא "אידאולוגית". אף על פי שסולידריות היא רגש שאנו חשים כלפי אחרים, זו איננה תחושה גרדא, אלא יש לה מאפיינים קוגניטיביים ורפלקטיביים. לפיכך יש להבחין בין סולידריות מצד אחד לבין אהבה במסגרות של משפחה, ידידות וחברות (במובן של camaraderie) מצד אחר. סולידריות קשורה למאבק להשגת מטרה משותפת ולתודעה של עבר משותף או של גורל משותף בעתיד. סולידריות, כמו שיתוף פעולה, אינה נתונה, אלא היא עניין של בחירה או של הבניה על בסיס אמונות מסוימות. לסולידריות יש השפעה מלכדת, ולעתים קרובות היא נחשבת הכרחית להצלחתו של מאבק חברתי או פוליטי. למשל, סולידריות באה לידי ביטוי במאבקו של מעמד הפועלים בדיכוי ובניצול, במלחמה של איגודים מקצועיים לשיפור תנאי העבודה או בפעולותיהן של תנועות שחרור של מיעוטים התובעים הכרה. סולידריות כרוכה באופן טיפוסי במחויבות של פרטים לגלות נאמנות למטרה משותפת, גם אם מחירה של נאמנות זו הוא פגיעה באינטרס אישי וברוח פוטנציאלית.⁹ משום כך הסולידריות אינה טבעית לנו אלא דורשת מאמץ מודע, המכוון להשגת מטרה לא אישית.¹⁰ לסולידריות יש אופי דסקריפטיבי ונורמטיבי כאחד: היא מאפיינת את ה"יחד" של האנשים ומציבה דרישות של נאמנות לקבוצה.¹¹

8 יש לציין שרוב הספרות הפילוסופית המרכזית בנושא הסולידריות היא צרפתית (במקום השני באה הספרות הגרמנית), ובתחום זה רווחת פחות הספרות האנגלית והאמריקנית: אוגוסט קונט, אמיל דורקהיים ויורגן ברמס הם מהכותבים החשובים בנושא הסולידריות. רולס רואה בעקרון ההפרשיות ביטוי לאחווה, אך אינו מנתח את טיבה; ראו J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. 1971, p. 106

9 יש דמיון רב בין סולידריות לבין נאמנות. שתיהן הכרחיות לעיצוב קהילה של בני אדם שאכפת להם זה מזה והם מחויבים לפרויקט משותף; ראו G. Fletcher, *Loyalty*, New York 1993, p. 20. אני מקבל את הרעיון של ג'ורג' פלטר שנאמנות היא יסוד חיוני בתורת צדק, שכן אנו זקוקים לבסיס כלשהו ללכידות הקבוצה בשאיפתה להשיג תכליות משותפות. אולם לדעתי סולידריות היא מושג הולם יותר מנאמנות בהקשר זה, שכן בניגוד לנאמנות, אין היא בגדר חובה של ממש אלא רק תנאי לקיומם של יחסי צדק (אף שיש לה כוח נורמטיבי מסוים). סולידריות היא יחס אישי פחות מנאמנות, ובניגוד לנאמנות אינה חלה על יחסי נישואים, על ידידות או על יחסים בין אדם לאלוהים. היפוכה של סולידריות אינו בגידה או בוגדנות אלא אדישות ותו לא. סולידריות היא הדדית במהותה, מה שאינו נכון לגבי נאמנות, העשויה להיות חד-צדדית: אינני יכול לחוש סולידריות עם קבוצה שבה איש מלבדי אינו חש סולידריות, שכן הקבוצה מכוננת בין השאר על ידי תחושת הסולידריות. כך גם אפשר להסביר את העובדה שאנו יכולים לחוש נאמנים לעצמנו אך לא סולידריים עם עצמנו.

10 פילוסופים אחדים מבחינים בין סולידריות טבעית (של משפחה או של חברי קהילה) לסולידריות הנוגעת לפרויקט או לרעיון משותפים. אני מעדיף לצמצם את השימוש במושג למונח השני; ראו

צדק וסולידריות

מאחר שסולידריות נוצרת במאבק להשגת מטרה משותפת, הרי היא אקסקלוסיבית מטבעה, בהניחה את קיומן של מטרות מתחרות. בניגוד לידידות ולשיתוף משפחתי או קהילתי, הסולידריות היא קשר חברתי הנוצר כנגד קבוצות אחרות, או לפחות בשל תחרות עמן. למשל ריצ'רד רורטי מדבר על "אנחנו" או על "אחד מאתנו" כעל יסוד של סולידריות, ואותו "אנחנו" מונגד ל"הם" על בסיס היסטורי ולא על בסיס של תכונות טבעיות מהותיות כלשהן.¹² לא מדובר כאן בהבחנה בין ידיד לאויב נוסח קרל שמיט. ההזדהות עם הקבוצה היא אקסקלוסיבית באופן כלשהו, לאו דווקא באופן עוין. שנטאל מוף מיטיבה לתאר סולידריות כבסיס אגוניסטי (בניגוד לאנטגוניסטי) לזהות ה"אנחנו". סולידריות היא מושג יחסי, המניח קיומן של קבוצות אחרות של מתחרים ויריבים.¹³ טענתי היא שסולידריות היא צורה של קשר אמין, שחלקו נתון וחלקו נוצר על ידי קבוצת בני אדם על בסיס עבר משותף, אינטרס בהווה ותקוות לעתיד, או על בסיס מעורבות בעשייה, החותרת למימוש ערכים משותפים. בושה היא סימן מעניין לטווח המוגבל של הסולידריות: אנו יכולים לחוש בושה בגין מה שבני משפחתנו עושים או בשל התנהגותם של פרטים בחברה שלנו או התנהגותה של ממשלתנו. אך אין אנו חשים בושה על מה שבני אדם עושים כבני אדם, ואם כן, אנו חשים כך אך ורק על סמך ההנחה שיש קיום לא אנושי, אלוהים למשל, ובפניו עולה רגש הבושה.¹⁴ מקורות הסולידריות הם לעתים קרובות נסיבתיים ולעתים נכפים על בני האדם. למשל כאשר בני אדם חולקים את אותה פיסת ארץ עם אנשים מתרבות אחרת או אפילו

K.P. Rippe, "Distinguishing Solidarity", *Ethical Theory and Moral Practice* 1 (1998), pp. 355–373

11 השילוב של האופי הנורמטיבי והאופי הדסקריפטיבי של המושג סולידריות מעורר את השאלה אם סולידריות היא נטיית רגש גרדא או מחויבות מוסרית ופוליטית. דומני שהפתרון הוא דיאלקטי: הבסיס לסולידריות הוא "טבעי", נסיבתי, אך לאחר שנוצרה סולידריות יש לה גם מאפיינים של חובה ושל אחריות. הרעיון הבסיסי של מאמר זה הוא שאין חובה מופשטת לחוש סולידריות עם קבוצה מסוימת של בני אדם, אך מרגע שתחושה זו נוצרה, היא קובעת את המסגרת שבה מתקיימות חובות של צדק חלוקתי. אם אכן הצדק תלוי בסולידריות, אין תשובה כללית על השאלה כיצד על העולם להתחלק לאומות (מדינות), וגם אין פתרון כללי לסוגיה של הצדקת הפרישה (secession), לפחות לא במונחים של צדק.

12 R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge 1989, pp. 189–198

13 Chantal Mouffe, "Politics, Democratic Action, and Solidarity", *Inquiry* 38 (1995), pp. 99–108

14 קרל יספרס, במסתו הנוגעת ללב על אשמת גרמניה, שנכתבה מיד לאחר מלחמת העולם השנייה, מפתח מושג גבול זה של בושה. האשמה שבני אדם חשים על פשעיהם של בני אדם אחרים היא אשמה מטפיזית. אנו חשים אותה בעמדנו אל מול האלוהים, והיא קרובה לבושה בשל ההשתייכות לאותו מין (בני אדם) שמבצעי העוולה נמנים עמו; ראו ק' יאספרס, שאלת האשמה, ערכו ד' בנקיר וי' גולומב, תרגמו י' גוטשלק וד' עמית, ירושלים 2006.

מלאום אחר נוצרת תלות הדדית חזקה ביניהם במישור הכלכלי והפסיכולוגי, העשויה ליצור סולידריות או לספק טעמים נורמטיביים לקדם סולידריות קיימת. בניגוד לידידות או להזדהות שבטית, סולידריות לאומית מתפתחת לעתים בין אנשים שמבחינות רבות יש ביניהם יחסי יריבות, למשל הסולידריות עם מיעוטים לאומיים או אתניים. אחריותה של המדינה כלפי קבוצות מיעוט בקרבה היא אקסקלוסיבית, כלומר היא אינה כוללת את בני אותו מיעוט שמחוץ לגבולות המדינה. הרוב והמיעוט בחברה רבת-תרבותית שותפים לאותו גורל מבחינות רבות, ועובדה זו יוצרת סולידריות מסוימת.

תוצאה חשובה של היסוד האגוניסטי בסולידריות היא שאין היא יכולה להיות אוניברסלית. האנושות כולה עשויה להיות מושא לכבוד קאנטיאני אבל לא להזדהות. אנו יכולים לזהות את עצמנו כבני אדם, אך איננו יכולים להזדהות עם בני אדם משום שהם בני אדם. הרעיון של "קהילה כלל-אנושית" מטעה, אף על פי שהוא מושך.¹⁵ אנו יכולים לדמיין נסיבות שבהן עולמנו נתון לסכנה של פלישת חוצנים תוקפניים, ואז תיווצר סולידריות כלל-אנושית. אך דוגמה זו רק מחזקת את הטענה בדבר אופיו היחסי של המושג. סולידריות היא במהותה "בעלת משוא פנים" ומכוונת לקבוצה חלקית ומקומית (בניגוד לקבוצה אוניברסלית). חשוב להדגיש שטענה זו אינה ניסיון לגרוע כהוא זה מהאוניברסליות של חובות מוסריות ושל זכויות אדם;¹⁶ היא רק מבקשת להבחין בין הרמה האוניברסלית של המוסר לבין הרמה המקומית שלו, המיוסדת על רגש הסולידריות, שהיא הרמה שהמושג צדק חברתי חל בה. רורטי מוכן להרחיב את תחולתו של המושג סולידריות לרמה הכללית של "כלל בני אדם", ולטענתו אנו חשים סולידריות עם כל אדם החשוף לסבל ולהשפלה.¹⁷ אך דומה שהרחבה זו מלאכותית, שכן היא אינה כרוכה בשום ערך משותף או רעיון חברתי שבני האדם מזדהים עמו, אלא רק בסלידתם מסבל ומכאב. יתרה מזו, ההרחבה של המושג מנוגדת לניתוח של רורטי עצמו, שכן אהדה וחמלה כלפי אנשים סובלים אינה נוגעת להבניה של קבוצת "אנחנו" על בסיס תנאים היסטוריים קונטינגנטיים, אלא לנטייה טבעית של בני אדם (ובניגוד לסולידריות, לעתים היא באה לידי ביטוי גם כלפי בעלי חיים).

אם כן, סולידריות היא עמדה מעניינת, שכן היא נמצאת על הגבול בין רגשות שאינם מתווכים כמו אהבה וחמלה לבין הכרה רציונלית (קאנטיאנית) טהורה במעמד המוסרי

15 אבישי מרגלית הפנה את תשומת לבי לאופי המטעה ואפילו המניפולטיבי של הרעיון של "משפחת האדם" (שהוא גם שמה של תערוכת הצילום המפורסמת משנות החמישים של המאה הקודמת).

16 R. Miller, "Cosmopolitan Respect and Patriotic Concern", *Philosophy and Public Affairs* 27 (1998), pp. 202–222. כבוד שווה מגיע לכל בני אדם באשר הם; דאגה ואכפתיות באות לידי ביטוי ברמה מקומית יותר של קבוצות, כמו עמים.

17 רורטי (לעיל, הערה 12), עמ' 192.

צדק וסולידריות

של הזולת בעל הכבוד והזכויות. ניתן לומר שסולידריות היא סוג של אהדה המתווכת על ידי האמונה במטרה משותפת. משולבים בה מרכיבים אישיים ומרכיבים לא אישיים: מושאיה של תחושת הסולידריות הם אנונימיים בעיקרם, אנשים שאינם מוכרים. אך הם אינם נתפסים כבני אדם במובן שהוא מופשט מכל תכונות אינדיווידואליות. אכפת לנו מהאנשים שאנו חשים סולידריות עמם, אך אכפתיות זו מבוססת על השתייכותם לקבוצה "שלנו", הנאבקת להשיג מטרה מסוימת, ולא סתם על היותם בני אדם. הגישה שאני מציע כאן היא שחלוקה צודקת היא מטרה כזו, ועל כן היא מניחה מראש את קיומה של סולידריות וגם מחזקת אותה.¹⁸ השילוב של "נתון" היסטורי ושל מחויבות לרעיון הוא שילוב מכונן בהגדרת המושג סולידריות. יש לציין שלהיבט הפרטיקולריסטי של הצדק החלוקתי אין יסוד אוניברסלי (למשל, טענה שיעיל יותר לחלק את העולם ליחידות קטנות יותר וכך להגדיל את סך כל הצדק בעולם), אלא התנאים של עצם יישום הצדק החלוקתי הם פרטיקולריסטיים.

עבודתו של אמיל דורקהיים על סולידריות עשויה להיות לנו לעזר בעניין זה. דורקהיים מקשר את התופעה המודרנית של חלוקת עבודה להתפתחות הסולידריות החברתית דווקא. לטענתו, חלוקת העבודה אינה רק אמצעי לקידום רווחת הפרט על ידי ייצור מוגבר אלא ערך מוסרי בפני עצמו. היא נוגעת ביסודות העמוקים של עצם קיום הלכידות החברתית, שכן עניינה הוא השלמה הדדית ולא חליפין אגואיסטיים גרדא. לפיכך חלוקת עבודה דומה יותר לידידות אריסטוטלית מאשר לשיתוף פעולה בהקשר של תורת משחקים.¹⁹ על פי משנתו של דורקהיים, סולידריות מכנית נוצרת על בסיס של דמיון וקרבה, והיא באה לידי ביטוי ראשוני בחוק הפלילי של כל חברה – התשובה הקולקטיבית המידית שלה על פשע, התגובה המשותפת של בני אדם השותפים לאותו סוג של מצפון. סולידריות אורגנית, לעומת זאת, מיוסדת על ההבדלים בין בני אדם, היוצרים צורך בשיתוף פעולה ובחלוקת עבודה. יש בה הכרה בחשיבותם של ההבדלים בין חלקים שונים בחברה מבחינת תפקודם, כמו התפקוד ההרמוני של איברים של יצור חי.²⁰ לענייננו יש להדגיש שדורקהיים מנגיד את החברה המודרנית, המבוססת על חלוקת עבודה פונקציונלית, לחברה המסורתית, המבוססת על קשרי דם ועל

18 לגישה דומה לזו ראו V. Munoz-Dardé, "Fraternity and Justice", K. Bayertz (ed.), *Solidarity*, Dordrecht 1999, p. 87. לטענתה של הכותבת, תנאי מוקדם לצדק חברתי הוא ש"רוח האחווה והנדיבות" תשרור בין האזרחים, וההזדהות והאכפתיות עומדות ברקע עקרון הפרשיות של רולס. ראו גם M. Canovan, *Nationhood and Political Theory*, Cheltenham 1996, ch. 4 (לפרק ניתן שם הולם: "צדק חברתי: הדאגה לאנשים שלנו").

19 E. Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. G. Simpson, New York 1965, pp. 63–64

20 שם, עמ' 127–129.

זיקה שבטית טבעית. דורקהיים משוכנע שסולידריות מודרנית, אורגנית, אינה רופפת יותר מקודמתה המסורתית. יתרה מזו, סולידריות אורגנית משתקפת במוסדות ולא ברגשות, בראש ובראשונה בדיני החוזים ובדיני המשפחה, הקניין והעבודה. המבנה האימפרסונלי לכאורה של היחסים החברתיים הוא היוצר את המחויבות ההדדית של הסולידריות. גיתוחו של דורקהיים את הסולידריות ואת חלוקת העבודה עשוי לסייע בנייתו סוגיית האמנה החברתית שהועלתה בתחילת מאמר זה. גם אם המונחים של האמנה החברתית מנוסחים באופן לא אישי לחלוטין, כלומר מיוסדים על אינטרס אישי (אוניברסלי) ועל אי־מושוא פנים, המניעים לעצם הכניסה לאמנה מלכתחילה חייבים להיות מתוארים במונחים אישיים יותר – כלומר הדחף של בני האדם להשלים זה את זה, לשתף פעולה עם אנשים אחרים כדי להגשים מטרות רצויות משותפות. המצב המקורי אינו רק תרגיל מחשבתי שבו מתנסחים העקרונות לשיתוף פעולה צודק; המצב המקורי עצמו הוא מנגנון של שיתוף פעולה, ולכן חייב להיות לו מניע. כבכל משחק, הכללים הם לא אישיים ובלתי מוטים, אך המניע לשחק את המשחק עם אנשים מסוימים אינו יכול להיות מופשט ולא אישי לחלוטין. סולידריות היא מניע, והיא פועלת באופן דיאלקטי: אנו פועלים בשיתוף פעולה צודק עם אנשים שאכפת לנו מהם, אך לאחר מכן שיתוף הפעולה עצמו מחזק את הסולידריות שלנו עמם. ניתן להדגים פעולה דו־כיוונית זו של הסולידריות בשיתוף הפעולה של מעמד הפועלים במאבקו, במחויבות ההדדית של חברי איגוד מקצועי, ברעיון של דורקהיים של חלוקת עבודה או – כך אני טוען – בצדק חלוקתי בכלל.

אל לנו לטעות ולחשוב שסולידריות היא רעיון קהילתני (communitarian), המשרת את התפיסה הקהילתנית של הצדק. המושג סולידריות של דורקהיים מתייחס לחברה מודרנית (Gesellschaft) ולא לקהילה מסורתית (Gemeinschaft).²¹ הביטוי של הסולידריות הוא הסדרים מוסדיים ולא רגשות אהדה או מנהגים מסורתיים משותפים. כפי שמוף טוענת, סולידריות מבוססת על ערכים משותפים אך לא על הסכמה בנוגע לסדר החשיבות שלהם. הדירוג הזה פתוח למשא ומתן פוליטי בתוך הקבוצה, והסולידריות היא הלכידות של הקבוצה שבתוכה מתנהל המשא ומתן הפוליטי.²² אוסיף עוד שבתורת האמנה החברתית הסכמה פה אחד היא תנאי רק בשלב ההסכמה על תנאי

21 השו U.K. Preuss, "National, Supranational and International Solidarity", K. Bayertz (ed.), *Solidarity*, Dordrecht 1999, p. 283

22 מוף (לעיל, הערה 13), עמ' 103. על פי קרייג מטרס מושג הסולידריות של ז'ן פול סרטור מבוסס על ההתחייבות של הפרט שלא לבגוד בחברה או לערוק ממנה. מאחר שהוא מבוסס על בחירה, מושג זה מנוגד לתפיסה האורגנית והקהילתנית של הגל בנוגע לחברה המדינית שבה הזיקה החברתית אינה מתווכת על ידי עיקרון או ערך; ראו C. Mataresse, "Solidarity and Fear: Hegel and Sartre on the Mediations of Reciprocity", *Philosophy Today* 45 (2001), p. 43

צדק וסולידריות

היסוד – הלגיטימיות הפוליטית ועקרונות הצדק. לאחר שהחברה המדינית נוסדת, ההכרעה מבוססת בדרך כלל על עקרון הרוב, כלל המאפשר מרחב פעולה לפלורליזם ולמטרות מתחרות.²³ סולידריות לאו דווקא מטפחת שיטת צדק שוויונית, אך היא מסבירה מדוע ניתן משקל שווה לצדדים באמנה המקורית. על כן, סולידריות היא זיקה המאחדת שותפים לאמנה במחויבות שלהם להליך ההכרעה במקרה של קונפליקט – המאפיין חברות הטרוגניות.²⁴ במילים אחרות, עלינו להחליט תחילה על טווח הקבוצה שבה אנו סופרים ראשים ובה אנו מתחייבים לפעול על פי רצון הרוב. עקרון הרוב, כמו הצדק, אינו יכול לקבוע את היקף הקבוצה שבתוכה הוא עצמו פועל.

אם כך, נדמה שאף על פי שהליברליזם, שיש לו השקפה אוניברסלית על טיבם של יחסים מוסריים, חייב להתייחס בחשדנות לרעיון הסולידריות (ואכן מושג זה היה הרבה יותר פופולרי בקרב סוציאליסטים, פמיניסטים וקהילתנים),²⁵ בכל זאת הוא מניח שהסולידריות היא תנאי לאמנה החברתית. זו גם התשובה על התהייה של בריאן בארי כיצד האמנה של רולס יכולה להתרחש בחברה פרטיקולרית אם כורתי האמנה אמורים להיות חסרי אינטרס אישי.²⁶ היעדר אינטרס אישי הוא אחד התנאים למצב המקורי, אך הוא אינו יכול ואינו צריך להיות תנאי לעצם הכניסה למצב המקורי.

סובלנות היא אידאל ליברלי נוסף, ובדומה לצדק, המיוסד על אמנה, היא נמצאת על הגבול בין עיקרון אוניברסלי לבין עמדה אישית. אין אנו מפגינים סובלנות במישור הקוסמופוליטי, כלומר כלפי בני אדם החיים במרחק גאוגרפי ומנטלי רב מאתנו; אנו נאבקים בהם או אדישים אליהם. נוסף על כך, סובלנות אינה יחס שאנו מפגינים על פי רוב בקהילות אינטימיות (כמו משפחה או קבוצת ידידים), המבוססות על קבלה גמורה. בדרך כלל אנחנו מפגינים סובלנות בהקשר הפוליטי, בחברה שבה, מעבר להבדלים ולמחלוקות, אנו חשים סולידריות. לפיכך, סובלנות אינה עיקרון של איפוק, שאנו חייבים לנהוג על פיו עם בני אדם באשר הם (בניגוד לכבוד קאנטיאני), אלא עלינו

23 במבנה הדו־קומתי של האמנה החברתית בהקשר של עקרון הרוב עסקתי במאמרי זה: D. Heyd, "Counting Heads or Casting Lots: The Lottery Challenge to Majority Rule", *Hyun* 53 (2004), pp. 3–26

24 צ'רלס טיילור טוען שמשטר דמוקרטי שוויוני דורש דרגה גבוהה יותר של סולידריות אזרחית מאשר חברה מסורתית הייררכית, שבה הבעיה של קבלת הכרעה הרוב על ידי המיעוט אינה מתעוררת כלל.

25 K. Bayertz, "Four Uses of Solidarity", idem (ed.), *Solidarity*, Dordrecht 1999; מאמר זה הוא תרומה חשובה למיין ולניתוח של מושגי הסולידריות השונים.

26 B. Barry, *Theories of Justice*, London 1989, pp. 181–182. בכך טמון הפתרון למתח שבארי מצביע עליו, בין המחויבות של רולס לאי־משוא פנים ברמה המקומית לבין קבלת העיקרון שתועלת הדדית מכוונת את היחסים הבין־לאומיים.

דוד הד

לנהוג על פיו רק עם בני החברה "שלנו", המשתייכים לאותה קהילה פוליטית, עם בני אדם שיש לנו עמם יחסים של שיתוף פעולה חברתי ופוליטי.²⁷ תורות שונות של אמנה חברתית יכלו להתעלם מבעיית טווח האמנה או להתכחש לה כל עוד החברות המדיניות היו יציבות יחסית מבחינה היסטורית ולא קמו מערערים על זהותן. ריבונות וצדק, כפי שכוננו על ידי האמנה, יכלו להיחשב למוצדקים באופן אוניברסלי אף שיישומם היה מקומי בהכרח. אך לנוכח התגברות התלות ההדדית של חברות אנושיות בעולם וקריאות התיגר על גבולות הריבונות של המדינה המסורתית, אי־אפשר להדחיק עוד את בעיית הצדק הגלובלי.

המדינה

לא במקרה התפתח רעיון הצדק המיוסד על אמנה בד בבד, פחות או יותר, עם היווצרות המדינה המודרנית. המדינה היא המסגרת החברתית הרחבה ביותר שבה עקרונות של צדק חלוקתי מיושמים באופן משמעותי. למסגרות חברתיות מצומצמות יותר יש נורמות חלוקה משלהן, אך הן מכסות טווח מוגבל יותר של טובין ושל נטלים שיש לחלק. מסגרות וולונטריות, כמו מועדונים ומשחקים, מגדירות את סוג החלוקות העומדות על הפרק בצורה מדויקת יחסית, אך רק מעט מן הטובין החשובים בחיי האדם נכללים בהן. מסגרות טבעיות, למשל משפחות וקהילות שבטיות, שולטות במגוון רחב יותר של חלוקות, אך ביסודן הן אינן וולונטריות. האמנה החברתית היא מנגנון המניב עקרונות צדק שהם גם וולונטריים וגם מקיפים וכוללים מבחינת תוכנם. המדינה היא הזירה הטבעית לפעולתם של עקרונות אלה, שכן היא נהנית מריבונות, כלומר מן הכוח לאכוף את האמנה במערך רחב של נושאים חברתיים. היא מחלקת את נטל הגיוס לצבא ואת נטל המס, וכן את ההטבות של טובין ציבוריים ופרטיים רבים. זו המסגרת היעילה ביותר לחלוקת עבודה.

מבקרי המדינה המודרנית, כמו יורגן הברמס, טוענים שהמדינה היא קהילה מדומיינת (בלשונו של בנדיקט אנדרסון), שהיא הבניה מלאכותית שנועדה ליצור סולידריות חברתית במקום שאין בסיס תרבותי או אתני של זהות פוליטית. מקס פנסקי אומר: "המדינה מיוסדת על סולידריות מדומיינת בין זרים, המחזקת את הקשרים הרופפים מטבעם של שיתוף פעולה סביר". יתרה מזו, לטענתו הקושי ליצור סולידריות לשם השגת מטרות רפובליקניות מופשטות עושה את מדינת הלאום לדו־פרצופית.²⁸

27 דאו D. Heyd, "Is Toleration a Political Virtue?", *Nomos* 48 (2008)
28 M. Pensky, "Cosmopolitanism and the Solidarity Problem: Habermas on National and Cultural Identities", *Constellations* 7 (2000), p. 66

צדק וסולידריות

מצד אחד האוניברסליות, המזוהה עם שוויון פוליטי ומוסרי, דורשת דחייה של כל נאמנות פרטיקולרית; מצד אחר הסולידריות הלאומית מגדירה את עצמה "כנגד" האחר. דהיינו, יש סתירה בין השוויון האוניברסלי כלפי פנים לבין הפרטיקולריות כלפי חוץ. גישתי שלי ליחס בין צדק למדינה היא כי במתח הזה בין האקסקלוסיביות של המדינה לאינקלוסיביות שלה טמון יתרונה כמסגרת של צדק חלוקתי. שכן המדינה מגלמת צורה של סולידריות שצמחה בשל גורמים היסטוריים מסוימים (כמו טריטוריה משותפת, ניסיון היסטורי משותף, שפה ותרבות משותפת), המפעילה עקרונות שוויוניים ודואגת לכל אזרחיה ללא משוא פנים.

דייוויד מילר טוען ש"בלא זהות לאומית משותפת, אין דבר שישמור על הלכידות של האזרחים".²⁹ אך מעמדה זו לא ניתן בשום אופן לגזור השקפה קהילתנית בדבר זהות המדינה או הבסיס הנורמטיבי שלה, שכן אלה נגזרים באופן חלקי מן הפעולה של כינון עקרונות צדק מוסכמים. אין מעגליות באפיון זה של המדינה, אם כי הוא דיאלקטי בטבעו: המקור של הזהות או של הבסיס הנורמטיבי בתהליך היסטורי מסוים, ולאחר מכן הם מחוזקים באמצעות תחושה של מאמץ משותף לבניית חברה צודקת. תהליך טיפוסי כזה התרחש, בקווים גסים, בהתגבשות הזהות של האומה האמריקנית, המיוסדת על חוקה.³⁰ אפילו בארי, תומך נלהב בגישה הקוסמופוליטית, מודה שלהיווצרותה של זהות לאומית יש צורך ביותר מדרכון, והיא נבנית על "לאומיות אזרחית", כלומר על ההזדהות עם המוסדות החברתיים ועל ההכרה בטוב המשותף. הבעיה בעמדתו של בארי היא שלא ברור למה כוונתו במונח "הטוב המשותף", אם הטוב הוא אוניברסלי (אם כן, הוא עושה את ה"לאומיות" לדבר ריק מתוכן) או הוא פרטיקולרי לקבוצה לאומית (אם כן, ייחלש הטיעון שלו שלישויות פוליטיות אין ערך מוסרי והן אך ורק מכשיר לקידום ערכים אוניברסליים כמו זכויות אדם).³¹

תפיסה זו, שלפיה המדינה היא המכשיר המובהק של צדק חלוקתי, אינה קשורה

D. Miller, "Community and Citizenship", S. Avineri and A. de-Shalit (eds.), *Communitarism and Individualism*, Oxford 1992, p. 94; Idem, *On Nationality*, Oxford 1995, pp. 61–62. אנדרו מייסון חולק על מילר וטוען שדי במובן חלש יותר של השתייכות, שאינה בהכרח "לאומית", לאפשר צדק חלוקתי: A. Mason, *Community, Solidarity, and Belonging*, Cambridge 2000, pp. 134–135

C. Calhoun, "Constitutional Patriotism and the Public Sphere", P. de Greiff and C. Cronin (eds.), *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge 2002, p. 290 קלהון טוען שהספרה הציבורית נבנית באמצעות שיח, כלומר היא תוצר של "סולידריות ובחירה". לפיכך גורם מרכזי בזהות הלאומית השווידית כיום הוא המחויבות של האזרחים למערכת הרווחה השווידית וגאווה בה. זו עשויה להיות דוגמה לאופן שבו הצדק משחק תפקיד ביצירת סולידריות לאומית ולדרך שבה המדינה נתפסת כזירה הייחודית שבה הצדק מתממש.

B. Barry, *Culture and Equality*, Cambridge 2001, pp. 80ff

בהכרח ללאומיות במובנה האתנו־תרבותי. היא קרובה יותר למה שחיים גנו מכנה ללאומיות "מדינתית", שעל פיה התרבות הלאומית המשותפת היא אמצעי למימוש ערכים פוליטיים כגון רווחה, דמוקרטיה וצדק על ידי המדינה.³² ואולם הרעיון שסולידריות, אפילו סולידריות לאומית, היא אחת מנסיבות הצדק דורש עוד פחות מלאומיות "מדינתית", שכן הוא איננו דורש אפילו תרבות לאומית משותפת. די בטרטוריה משותפת ובתלות הדדית כלכלית (או ביטחונית) כדי ליצור סולידריות מן הסוג המדינתית.

המדינה אינה בשום פנים המסגרת היחידה שבה מתממש הצדק החלוקתי. כפי שאומר צ'רלס טיילור, יש קהילות אתניות ותרבותיות במדינות רבות יותר משיש להן מערכות של חלוקה צודקת משלהן, ובעידן הגלובליזציה יש גם עקרונות צדק הפועלים ברמה העל־לאומית.³³ אבל העמדה המוצעת כאן היא שעל פי התורה הליברלית של הצדק, זו המבוססת על רעיון ההסכמה ההיפותטית, המסגרת הטבעית ביותר לצדק היא המדינה. שכן קהילות קטנות, המיוסדות על קרבה, מבססות את עקרונות החלוקה הצודקת שלהן על רגש טבעי או על השקפות ערכיות משותפות בדבר טיבו של הראוי; ולעומת זאת הזירה הגלובלית אינה מספקת את תנאי היסוד של השותפות, שטיילור עצמו דורש. בקהילות קטנות ומלוכדות לא נדרשת הסכמה, ואילו בקהילות גדולות ואנונימיות אין מניע להגיע להסכמה.³⁴

צדק המבוסס על סולידריות אינו מתבטא אך ורק במסגרת מדינת הלאום, אך יש לציין שכאשר הצדק חוצה גבולות לאומיים, אין הוא מכונן על ידי אמנה. כלומר, הסולידריות של מעמד הפועלים במובן הקומוניסטי היא מחויבות הדדית של בני אדם בארצות שונות לעשות את השיטה החברתית לצודקת יותר. אך צדק כאן פירושו אידאל מהותי של יחסי כוח וחלוקות ולא סתם מערכת עקרונות המיוצרת על ידי אמנה

32 C. Gans, *The Limits of Nationalism*, Cambridge 2003, pp. 7, 25

33 C. Taylor, "The Nature and Scope of Distributive Justice", idem (ed.), *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, II*, Cambridge 1985, pp. 289–317

34 אריסטו תופס את הפוליס כזירת הצדק, כלומר מסגרת חברתית השרויה בין ההתאגדות המצומצמת, כגון משפחה וכפר, לבין העולם בכללותו, שאינו מוגדר מבחינה חברתית. הפוליס היא פרטיקולרית, שכן היא מתקיימת בצד ישויות פוליטיות אחרות; ואולם, מאחר שמגולמים בה חוקי צדק לא אישיים, יש לה אופי אוניברסלי. האוטרכיה של הפוליס מקבילה לריבונות המודרנית של המדינה. בשתייהן המסגרת המדינית היא הזירה הנאותה לפעולת הצדק. אך יש לזכור שבעיני אריסטו הפוליס היא המקום שבו ממומש הטוב העליון, ואילו בחברה ליברלית המדינה היא המקום שבו מתקיימת הסכמה (או אמנה) חברתית בעלת משמעות; ראו גם D.A. Reidy, "Rawls on International Justice", *Political Theory* 32 (2004), pp. 291–319. דייוויד רייד רען טוען בצדק שאומות אינן חותרות להשיג טובין המבוססים על שיתוף פעולה עם אומות אחרות (אף כי לאומות עשויים להיות טעמים פרגמטיים לשתף פעולה ביניהן), ואילו פרטים יכולים לממש את עצמם רק על ידי שיתוף פעולה פוליטי.

צדק וסולידריות

אידאלית. לעומת זאת, הקריאה למעמדות הביניים לגלות סולידריות חברתית עם המובטלים ועם העניים בחברה נתונה היא סימן ההכר של מדינת הרווחה. זוהי דרישה לדאגה מיוחדת של בני אדם לאזרחים אחרים בחברתם, שעמם יש להם יחסים של שיתוף פעולה פוליטי (בהצבעה הדמוקרטית, בהגנה על המדינה, ביצירת עושרה, בהנצחת מורשתה התרבותית וכמובן בנוגע לטריטוריה שלה).

האם הצדק ניתן לגלובליזציה?

כפי שציינתי בתחילת הדברים, הניסיונות התאורטיים להרחיב את טווח ההחלה של הצדק החלוקתי כך שיחרוג מגדרי האומות החלו בערך בזמן שהחלו הניסיונות להחילו על דורות העתיד. משתי ההרחבות דומה שההרחבה הבין-דורית, ה"אנכית" בעייתית יותר, בגלל ההבדל המכריע מבחינה לוגית בין בני אדם אפשריים לבני אדם אקטואליים. אי-אפשר לקבוע מה הן מלוא חובות הצדק לגבי בני אדם עתידיים, שהם נושאי החובות והזכויות ומושאיהן, משום שמספרם אינו מוגדר מעצם טבעו. לא זו בלבד שהנתונים הדמוגרפיים הרלוונטיים אינם ידועים לנו, את מספרם של בני האדם העתידיים תקבע במידה רבה המדיניות הכלכלית והדמוגרפית שבה אנו עצמנו בוחרים. נוצרת כאן בעיה לוגית שאין לה פתרון קוהרנטי.

לעומת זאת, צדק גלובלי, בהרחבה ה"אופקית", עניינו בבני אדם אקטואליים, שמספרם וזהותם גם נתונים וגם ידועים (באופן עקרוני), וכך גם צורכיהם והעדפותיהם (ואת אלו אנו יכולים רק לנחש כשמדובר בבני אדם עתידיים). במובן זה, הטיעון שיש להפעיל את הצדק ברמה הבין-לאומית הוא לפחות קל יותר לצידוק מבחינה פילוסופית.³⁵

ואולם אם הטיעון שלי בדבר הקשר המושגי בין צדק לסולידריות משכנע, דומה שהחלה של הצדק על הרמה הבין-דורית טבעית יותר מהחלה בין-לאומית שלו. שכן אין כל ספק שדאגתנו לצאצאינו (וכן הכבוד לאבותינו) רבים יותר מדאגתנו לזרים בני דורנו. צאצאינו נתפסים כשותפים למאמץ החברתי של הקהילה המדינית שלנו, שאנו שואפים לקדם את רווחתה. אנו מצפים מהם לתרום למפעל המשותף, שהוא בין-דורי מטבעו. הרבה יותר טבעי לראות במדינה ישות הנמשכת לאורך זמן מאשר ישות גלובלית, הכוללת את כל בני האדם הקיימים בהווה. אנו חשים סולידריות עם ילדינו ועם נכדינו (אף אם טרם באו לעולם), אך איננו חשים כך כלפי בני דורנו החיים הרחק מאתנו. מקטע דורי יחיד של קהילה כלשהי אינו מספיק כשלעצמו, שכן אין אנו יכולים

35 L. Meyer, "Justice, Intergenerational", E. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: <http://plato.stanford.edu/entries/justice-intergenerational>

למצוא משמעות בחיינו הפרטיים והמשותפים ללא פרספקטיבה של עבר ועתיד, ללא קיומו של פרויקט חברתי המתמשך בזמן מעבר לקיומנו שלנו. ואילו הקיום המתמשך לאורך דורות עשוי להעניק משמעות לחייה של קהילה באופן בלתי תלוי בקיומן של קהילות מקבילות אחרות.

אך יש טיעונים פילוסופיים משכנעים התומכים ברעיון הצדק הגלובלי. אי-משוא פנים פירושו שעלינו לתפוס את המרחק הגאוגרפי כשרירותי לא פחות מהמרחק הדורי. חלק גדול מהויכוח נסב על האפשרות ליישם את עקרון ההפרשיות של רולס ברמה הגלובלית, כלומר השאלה היא אם רולס עצמו צודק כשהוא טוען בתוקף שהדבר אפשרי בצורה מוגבלת בלבד. צ'רלס בייץ הוא אחד התומכים הראשונים והנלהבים ביותר של הצדק הגלובלי. הוא מתנגד לתפיסה ה"ראליסטית" ההובסיאנית, שהזירה הבין-לאומית היא מעבר לחלותם של עקרונות הצדק. לדעתו יש ליישם את עקרון ההפרשיות של רולס ברמה הגלובלית: באופן אידאלי יש לראות את כל הפרטים בעולם כמושאים של עקרון ההפרשיות (בלי מגבלות של הסדרי צדק פנים-לאומיים), ובכל מקרה, לפחות את המדינות יש לתפוס באופן כזה. כלומר הסדר בין-לאומי צודק דואג תמיד לרווחת המדינה הענייה ביותר. הגישה הקוסמופוליטית של בייץ משתיתה את ההצדקה של החלוקה מחדש ברמה הגלובלית לא על חובת הסיוע אלא על חובת הצדק.³⁶ שכן ריבונות, בניגוד לאוטונומיה, אינה יכולה להוות הגנה מפני התביעה להתחלק במשאבי הארץ עם בני ארצות אחרות. בניגוד לכישרונות טבעיים, שאינם נתונים לחלוקה מחדש, שכן הם מכוננים זהות אישית, משאבים טבעיים אינם מכוננים זהות קולקטיבית או לאומית, ועל כן חלוקתם בפועל בעולם היא שרירותית מבחינה מוסרית. לפיכך ניתן לחלקם מחדש על בסיס של צדק שוויוני.

טיעון זה נראה מבוסס, אבל עלינו לזכור שמשאבי טבע (אפילו נפט) אינם "מן משמים", המונחים לפנינו לשימושנו. יש לחפשם בטבע ולהתאמץ כדי להפיקם, כלומר יש להם ערך רק כאשר פעילות אנושית (הדורשת שיתוף פעולה) עושה אותם לטובין בני שימוש. ושוב, את העוגה, גם אם היא נראית "טבעית", יש לאפות לפני אכילתה, ועל כן חלוקתה הצודקת היא עניין של זכאות הנרכשת על ידי השותפים ליצורה. בייץ גם מציין שהריבונות אינה יכולה להוות אילוץ לחלוקה גלובלית. גבולותיה של ישות פוליטית ריבונית אינם נתונים להחלטתם של בני אדם פרטיים, שכן – כפי שראינו בתחילת המאמר – מי יחליט מהו טווח קבוצת הפרטים שיחליטו החלטה זו? ואולם, לדעתי בייץ מסיק מסקנה קוסמופוליטית מוטעית מכשל לוגי זה של משיכת עצמנו בציציות ראשנו. לא ייתכן שכל בני האדם ישתתפו בהחלטה על עקרונות הצדק החלוקתי, שכן בכך הונח מראש הטווח הראוי של האמנה, ובכל מקרה הטווח של

C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979, p. 128 36

צדק וסולידריות

המילה "כל" אינו מוגדר. מסיבה זו התביעה של בייץ להותיר את הנתונים על השתייכות לאומית מאחורי "מסך הבערות" במהלך הניסוי המחשבתי לגבי המצב המקורי חותרת תחת עצם אפשרותו של מניע להסכמה חזית.³⁷ שכן כאשר אדם בוחר להיכנס למצב המקורי, הוא לפחות רוצה לדעת עם מי – עם איזה סוג של בני אדם הוא עומד לקיים יחסי צדק.

יש שלוש גישות מרכזיות לסוגיית הגלובליזציה של הצדק: הגישה המקומית (domestic), הגישה הבין-לאומית והגישה הגלובלית. הגישה הראשונה מועלית לעתים קרובות על ידי קהילתנים (כמו ולצר³⁸), אך היא אופיינית לא פחות לתורות אמנה מסורתיות (הובס, לוק ורולס המוקדם). הגישה השנייה תוחמת את עקרונות הצדק במקום, כלומר מגבילה אותו לחברות מסוימות, ומוסיפה "קומה שנייה" – עקרונות חלשים יותר של צדק אמנתי המתקיימים בין חברות או בין עמים (רולס המאוחר מציג טיעון מובהק שכזה, וכן קאנט, בפילוסופיה הפוליטית שלו ודייוויד מילר).³⁹ הגישה השלישית היא קוסמופוליטית: הצדק נתפס כשיטה אידאלית אחידה לכלל האנושות. גבולות גאוגרפיים הם חסרי משמעות מוסרית, ויש להם לכל היותר ערך מכשירי ופרגמטי בהחלט עקרונות של צדק גלובלי. תומכיה של גישה זו, בצורה זו או אחרת, הם הוגים בני-זמננו כמו בייץ, בריאן בארי⁴⁰ ופוגה.⁴¹ מנקודת המבט של תורת אמנה, שלוש הגישות נבדלות זו מזו בתשובה על השאלה מיהם הצדדים לכריתת האמנה: פרטים בחברות מוגדרות, עמים (או מדינות ריבוניות) או כל הפרטים בעולם.

- C. Beitz, "International Liberalism and Distributive Justice: A Survey of Recent Thought", *World Politics* 51 (1999), pp. 269–296 37
- M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, p. 31 38
- ולצר טוען שהרעיון של צדק חלוקתי מניח את קיומו של עולם "מתוחם", שבו נעשית החלוקה.
- למילר גרסה "חלשה" של קוסמופוליטיות, שעל פיה ראוי כל אדם להתייחסות מוסרית אך לא להתייחסות מוסרית שווה. מילר מאמין שבכל הנוגע לצדק משווה, כמו בנוגע להכנסה או למעמד סוציו-אקונומי, אין עקרונות גלובליים. אבל בהחלט יש נושאים שאינם נוגעים לצדק משווה, כמו זכויות אדם או הזכות שלא למות ברעב, היוצרים חובות של סיוע; D. Miller, "The Limits of Cosmopolitan Justice", D.M. Mapel and T. Nardin (eds.), *International Justice*, Princeton 1998, pp. 169–171 39
- בארי רדיקלי קצת פחות מבייץ בקוסמופוליטיות שלו. אמנם הוא מאמין בקיומה של חובת צדק של מדינות עשירות כלפי מדינות עניות, אך הוא נעצר בהחלה של עקרון ההפרשיות ברמה הגלובלית. הוא מותיר בידי המדינות הריבוניות את החופש לחלק בתוכן טובין ככל העולה על רוחן, לאחר שמילאו את חובות הצדק שלהן ברמה הבין-לאומית. בדומה לתומס פוגה, בארי תומך במיסוי חברות עשירות על בסיס התל"ג שלהן או על בסיס רמת הצריכה שלהן; ראו B. Barry, "Humanity and Justice in Global Perspective", idem (ed.), *Liberty and Justice*, Oxford 1989, pp. 182–210 40
- T. Pogge, "An Egalitarian Law of Peoples", *Philosophy and Public Affairs* 23 (1994), pp. 195–224 41

בכתביו המאוחרים רולס מגיע למסקנה שצדק חלוקתי, ובמיוחד עקרון ההפרשיות, חל רק ברמה המקומית, בחברות מתוחמות, שהן מערכות אוטרקיות ורב־דוריות של שיתוף פעולה, שבני האדם נולדים לתוכן וגם מתים בהן, בדרך כלל. אמנם יש עקרונות צדק בין־לאומיים, אך ראשית הם חלים רק על עמים (ולא על פרטים), ושנית הם מוגבלים בתוכנם מבחינת הבטחת תנאי סף של צדק בחברות אחרות (או בעמים אחרים), כלומר הבטחת יכולתן של החברות לקיים מוסדות צדק מקומיים.⁴² אין לפיכך שום חובת צדק או שוויון – לא כלפי החברות הנחשלות ביותר בעולם ולא כלפי הפרטים הנחשלים ביותר בעולם. הטעם העיקרי לתיחום הצדק בזירה המקומית הוא שהחברות אחראיות במידה רבה לתנאי חייהן הכלכליים, שהם תוצר של בחירה חופשית של מדיניות דמוגרפית ושל ערכים תרבותיים אחרים (למשל שיעור החיסכון לדורות העתיד, או הסדרים דתיים של קניין וחלוקת כוח).

ניתן לחזק עוד את התנגדותו של רולס לגלובליזציה של הצדק. רולס מציין שחברות שונות עשויות להסכים על עקרונות שונים של צדק מקומי. למשל חברות הייררכיות, לא ליברליות (אך "הגונות") לא יקבלו את עקרון ההפרשיות. אבל גם בהנחה האידיאלית שכל החברות בעולם הסכימו על עקרון ההפרשיות, לא די בכך להבטיח את היישום הגלובלי של עיקרון זה, שכן לכל חברה יש לכל היותר מניע לקדם את רווחת החברים הנחשלים ביותר בקרבה, ולא את רווחת כולי עלמא. אדגים עניין זה באנלוגיה לעקרון הרוב. אם שתי חברות מאמצות את אותו העיקרון של שלטון הרוב, אין פירושו של דבר שהן מקבלות עליהן את ההחלטה על הרוב המצרפי של שתי החברות! גם הסעיף האחר של עקרון הצדק השני של רולס, שוויון ההזדמנויות, הוא סעיף ספציפי לכל חברה, שהרי מלאכותי לחשוב על מתן הזדמנות שווה לכל אדם בעולם בתחרות על משרות, בחינוך או בהשתתפות פוליטית.

אבל, כמובן, דוגמאות אלה של עקרון הרוב ושל שוויון ההזדמנויות נבדלות מהמחויבות לזכויות אדם. חברות החתומות על אמנת ז'נובה מקבלות עליהן אחריות אוניברסלית למנוע פשעי מלחמה באופן כללי, לא רק את פשעי המלחמה "שלהן". כך גם בנוגע לחובות טבעיות, כמו סיוע לרעבים. לפיכך, האופי המקומי של הצדק אינו נובע רק מאופיים של עקרונותיו, שהם תלויי תרבות, אלא באופן עמוק מן הבסיס או מן המניע המקומי לשיתוף הפעולה שעקרונות אלה אמורים לנהל.

חשוב לציין שאף על פי שברמה המקומית האמנה כוללת את הכול, באופן בלתי תלוי בהשקפותיהם המוסריות המקיפות של הפרטים, ברמה הבין־לאומית האמנה נכרתת, על פי רולס, רק בין עמים מסוג מסוים, "הליברלים וההגונים". חברות "פושעות" (outlaw) אינן צד לה. הדבר מעיד על כך שלכל אמנה יש בהכרח מניע עמוק, למשל סולידריות,

J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge, Mass. 1999 42

צדק וסולידריות

שפעולתו בהקשר המקומי ובהקשר העולמי היא אחרת. בתחום המקומי מדובר במניע של פרטים שיש להם אינטרס אישי, המבקשים להגדיל את רווחתם על ידי שיתוף פעולה הוגן עם חברים שכלפיהם הם חשים סולידריות. בתחום הבין-לאומי המניע הוא קידום צדק, שלום וביטחון, המוביל חברות לנסח עקרונות של אי-תוקפנות, יחסי מסחר הוגנים וסיוע הומניטרי. נכון שמדינות כשלעצמן אינן חשות סולידריות זו עם זו, אבל עמים עשויים לחוש כך (למשל אזרחיהן של ארצות-הברית ושל אנגליה במלחמת העולם השנייה). סוג זה של סולידריות מוביל לבריתות ולהסכמים על בסיס אינטרס הדדי אך לא ליחסים של צדק מחלק. בניגוד לאמנה חברתית מקומית, הסדרים אלו הם הסדרים אקטואליים ולא היפותטיים, הם מחייבים כפי שהבטחות מחייבות, ולא כעניין של הוגנות.

הן הגישה המקומית והן הגישה הגלובלית תופסות את הפרט כיחידה המהותית. אף שהאמנה על פי רולס היא הבניה פוליטית גרדא, הרעיון של צדק כהוגנות תופס את הפרט כיסוד מטפיזי לא שרירותי בשיטת הצדק. רק הטווח של קבוצת כורתי האמנה נותר עניין קונטינגנטי התלוי במסגרות הסולידריות שנוצרות במהלך ההיסטוריה. במילים אחרות, מבחינה פילוסופית האינדיווידואליזם הוא הנחה הכרחית בתורות אמנה. לעומת זאת, הגישה הבין-לאומית עוסקת ביחסים בין עמים, מדינות או חברות, שאינם יחידות קבועות מבחינה מטפיזית אלא יחידות הנקבעות באופן אמפירי, וטווח גבולותיהן עשוי אפילו להיקבע בהכרעה נורמטיבית.

לכפור בכך שהצדק חל על העולם כולו אין פירושו של דבר כפירה בעקרונות מוסריים של יחסים בין-לאומיים. יש חובות טבעיות שגם פרטים וגם ממשלות מחויבים בהן, בראש ובראשונה חובת הסיוע. לבני אדם שחסרים להם אמצעי קיום בסיסיים, כמו מזון ומים, חיסונים וקורת גג, יש זכות לגיטימית לקבל עזרה. בניגוד לדאגה לחלשים ביותר במסגרת "מקומית" – המיוסדת על עקרון השוויון, הדאגה לאנשים רעבים בחברות אחרות מבוססת על מחסור באמצעי קיום אנושיים אוניברסליים. כן יש לכבד זכויות אדם ואת החוק הבין-לאומי, באופן בלתי תלוי בגבולות לאומיים ובהסכמים חוזיים של שיתוף פעולה, ואת חובות הפיצוי על עוולות העבר של ניצול ודיכוי, שהן חובות של צדק מתקן. ברמת המדינה, אי-התקפה וכיבוד של הסכמי מסחר הם עקרונות מחייבים. אך כל העקרונות האלה שונים מעקרונות של חלוקה הוגנת. הצידוק שלהם קשור בטבע האדם, ברצינות, באהדה הטבעית, ולא בהסכם חוזי אידאלי.

אכן, יש בעיות חלוקתיות מובהקות, שהפתרון להן חייב להיות גלובלי, כגון החלוקה של נטל ההתמודדות עם התחממות כדור הארץ, החור בשכבת האוזון, הידלדלות הדגה באוקיינוסים, היעלמותם של יערות הגשם, מגפות עולמיות וכו'. יש טובין שהם גלובליים במהותם, כלומר, אי-אפשר לשייכם לשום טריטוריה ריבונית מסוימת. בבעיות אלה אפשר לטפל רק במסגרת של מדינות ריבוניות בעולם ובאמצעות הסכמים

הדדיים ממשיים, ולא באמנה היפותטית. כמו יחסי מסחר בין-לאומיים או הסכמים הדדיים של פירוק נשק, הסכמים אלה אינם חלים במסגרת "המבנה הבסיסי של החברה", כלשונו של רולס, אלא יש להם אופי מסוים, אד הוק.⁴³ הם משקפים את יחסי הכוח ואת האינטרסים של צדדים אקטואליים להסכם (וכן את האינטרס של כל הצדדים בהסכם כלשהו), ולא את הרעיון של חלוקה הוגנת. עם זאת, אין פירושו של דבר שההסכמים האלה חפים מאילוצים מוסריים כמו מניעת ניצול, חובה לקיים הסכמים או איסור שימוש בכוח. שלא כמו "המבנה הבסיסי של החברה המקומית", הסדר העולמי אמור להשיג בראש ובראשונה שלום, יציבות ותועלת הדדית – לא חלוקה הוגנת של טובין ראשוניים. אפשר בהחלט לחשוב גם על עקרונות של חלוקה צודקת של נטל השימור של טובין ציבוריים כלל-עולמיים (למשל העיקרון שמי שמוזהם יותר, עליו החובה להשקיע יותר בניקוי ובמניעה), אך עקרונות אלה אינם שואבים את כוחם מאמנה.⁴⁴

מעבר לבעיית החלוקה של טובין ציבוריים גלובליים, העולם מציב לנו את האתגר של חלוקת חובות וזכויות כלליות. גם אם נסכים שמניעת רעב היא חובה טבעית (ולא עניין של צדק חלוקתי), עומדת בעינה השאלה כיצד נחלק את הנטל שבמילוי חובה זו בין הארצות העשירות יותר; ובהנחה שלבני האדם הזכות לתנועה חופשית בעולם – כיצד נחלק את מכסות ההגירה אל ארצות שונות במערב. עניינים אלה כרוכים בצדק ובהוגנות אולי לא כלפי הצד המקבל, אלא כלפי אנשי הקהילה שחובת הסיוע חלה עליה (החובה להשיע את הרעבים ולתת קורת גג לפליטים). זהו צדק חלוקתי מסדר שני, ונדרשת לו מתודולוגיה אחרת מזו של המצב המקורי.

פילוסופים אחדים רואים בהגדרה עצמית לאומית טובין גלובלי, העומד לחלוקה על בסיס הוגן. לטענתם העובדה שהיא קיימת בכמה מדינות ואילו מדינות אחרות לא זכו לה היא "איי-צדק גלובלי".⁴⁵ אך דומה ששוב יש כאן בלבול בין זכויות לבין צדק, בין תביעות אוניברסליות לבין חלוקות המבוססות על אמנה. זכויות יסוד, כמו חובות

43 במקרה זה הפתרון של סן, המבוסס על היעדר משוא פנים, נראה משכנע. בורות, בניגוד לאמנה אידאלית, עשויה לפתור סכסוכים בנוגע לחלוקה צודקת ברמה הגלובלית.

44 תודתי למיכאל הד, שהציב בפניי במלוא חריפותו את האתגר של צדק חלוקתי ברמה הגלובלית של טובין (ושל נטלים) ציבוריים ואת הקושי שבהפרדתו מסוגיות של צדק חלוקתי מקומי. מעבר להערות הקצרות על דרכי טיפול אפשריות בנושא זה, עליי להסתפק כאן בטענה על דרך השלילה בדבר אי-ההתאמה של תורת אמנה לפתרון שאלה זו.

45 למשל, גנו (לעיל, הערה 32), עמ' 74, 166-168. גנו נוקט בעקיבות עמדה קוסמופוליטית, שעל פיה כל הפרטים בעולם הם סובייקטים של צדק חלוקתי וכל הטובין בעולם הם אובייקטים של חלוקה זו. ואולם בהמשך הוא מגן רק על החלוקה של הזכות להגדרה עצמית, שאינה טוב לפרט (אלא לקבוצות) ואף איננה טוב שניתן להגדירו באופן בלתי תלוי (שכן הקבוצות הרלוונטיות הן תוצר של החלוקה ולא יחידות בסיסיות הנתונות באופן בלתי תלוי מלכתחילה).

צדק וסולידריות

טבעיות, גוזרות את כוחן הנורמטיבי מטבע בני האדם, באופן בלתי תלוי ברצונם ובהסכמתם. עקרונות הצדק שואבים את הלגיטימיות שלהם מהסכמה רצונית (אקטואלית או היפותטית). אין אמנה גלובלית שעל פיה אפשר להחליט על חלוקה של טריטוריה, של ריבונות או של זהות פוליטית, שכן הזהות של כורתי האמנה הדמיוניים אינה קבועה (ולפחות באופן חלקי היא נקבעת על ידי האמנה עצמה). יתרה מזו, הגדרה עצמית "מדינתית" אינה משאב נדיר, המחולק לצדדים המבקשים לשתף פעולה ביניהם במאמץ משותף של ייצור ושל צריכה של טובין. לכן עקרונות החלוקה של הזכות להגדרה עצמית צריכים לנבוע ממקור אחר. למשל, גם אם יתברר שיש להכיר בזכותה של אומה מסוימת למדינה משלה, לא נובע מכך שלמדינה זו צריכים להיות טריטוריה גדולה או משאבי טבע כמו לשאר המדינות שיש בהן זכות לריבונות פוליטית. אין כל משהאמנה, גלובלית או קוסמופוליטית, שעל פיה ניתן לקבוע את הזכות למסגרת (לאומית) לאמנה מקומית. לפיכך, הזכות להגדרה עצמית דומה לזכות שלא לסבול רעב או לזכות לנוע בחופשיות מארץ אחת לאחרת: היא לכל היותר קוראת לחלוקה של הנטל הכרוך בכיבוד של זכות זו בין המדינות שיש בידן לעשות כן. זהו אולי ההיגיון מאחורי הניסיונות של המעצמות לפתור את "הבעיה היהודית" בראשית המאה העשרים או מאחורי תכניות מסוימות לפתרון הבעיה של הפליטים הפלסטינים כחלק מהקמת המדינה הפלסטינית ומימוש זכויות הפלסטינים להגדרה עצמית.

אם יש מקום להחיל את תורת האמנה החברתית במישור הגלובלי, מתעוררת השאלה אם פרטים הם המשתתפים במצב המקורי, מאחורי "מסך הבערות", או שמא מדינות (ארצות, חברות או – כפי שרולס מציע – עמים). על פי הגישה הקוסמופוליטית הקיצונית, האפשרות הראשונה היא הנכונה, שכן לפחות באופן אידאלי "מסך הבערות" חייב להסתיר מן הפרטים גם את זהותם הלאומית (כפי שהוא מסתיר מהם את השתייכותם הדורית, על פי רולס).⁴⁶ גישות רכות יותר של צדק קוסמופוליטי מסתפקות באפשרות השנייה, וסוברות שמדינות או עמים הם הצדדים לאמנה, והללו נמצאים מאחורי "מסך בערות", כלומר אינם יודעים דבר על תכונותיהם הפרטיקולריות.

מטרתי במאמר זה הייתה צנועה. לא היה בכוונתי לטעון שפעולה אנושית במישור הגלובלי היא נטולת מגבלות מוסריות. פרטים או מדינות אינם פטורים מחובות כלפי פרטים בחברות אחרות. הכוונה הייתה להראות שאחת מהשיטות הידועות להצדקת

46 מבחינת רולס, ההבדלים המולדים בין בני אדם הם שרירותיים (לא מוצדקים) במסגרת שיתופית, אך לא כן ברמה הגלובלית. לטענתו של תומס נייגל, מנקודת מבט אינדיווידואליסטית עמדה זו תמוהה, והוא דוחה את האנשתם של העמים ואת הטענה שהם מקיימים ביניהם יחסים מוסריים מסוג מיוחד; ראו T. Nagel, "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs* 33 (2005), pp. 113–147

דוד הד

הסדרים נורמטיביים, האמנה החברתית, אינה יכולה להסביר את היחסים המוסריים במישור הגלובלי. אם אנו דבקים בתפיסה ליברלית שהצדק הוא מערכת מוסכמת של נורמות, הנוצרת במתודולוגיה החמורה של הסכם היפותטי, אזי עלינו לשאוב את הצידוק ליחסים הבין-לאומיים ולחלוקות הגלובליות ממקור אחר ולא מהאמנה. צדק, במיוחד במונחי החלוקת, הוא קטגוריה נבדלת מחובות מוסריות, הסכמי אד הוק רציונליים, פתרונות שאין בהם משוא פנים לסכסוכים וכיבוד זכויות אדם. כל שניסיתי להראות במאמר זה הוא שהסממן המייחד את הצדק האמנתי הוא רגש או מניע קודמים לאמנה, שעושים אותה לאפשרית וקובעים את הטווח שלה. רגש זה הוא הסולידריות. התשובה על התהייה של הובס כיצד יכול המון אדם להיות לקהילה מדינית באמצעות אמנה, פשוטה למדי: הפרטים המתאגדים לאמנה אינם באמת המון מלכתחילה.