

# שוויון

יהונתן אלשך, דני פילק, נווה פרומר, איתי שניר

מבוא

בלב הפרויקט הלקסיקלי ניצבת השאלה "מהו x?", המאפיינת את החקירה הפילוסופית מאז סוקרטס. סוקרטס, כידוע, חקר את בני שיחו על אודות המושגים שבהם השתמשו והתיימרו להבין, ודרש מהם הגדרות מדויקות של רטוריקה, צדק, אומץ לב, חסידות וכו'. ההנחה של סוקרטס, שגם הפרויקט הלקסיקלי אימץ אותה במידה רבה, היא שהשימוש היומיומי במושגים עלול להיות בעייתי, בעוד שניסיון הגדרה, גם אם אין בכוחו לספק תשובה סופית ומוחלטת לשאלה "מהו x?", עשוי להיות בעל אפקט אינטלקטואלי ופוליטי חשוב. והנה, כאשר סוקרטס נדרש למושג השוויון בדיאלוג "פיידון", אין הוא טורח להגדירו כלל:

"ראה נא אפוא", אמר [סוקרטס], "אם כך הדבר. הרי טוענים אנחנו שיש מה שהוא שווה; אינני מתכוון לעץ השווה לעץ, או אבן לאבן, או דבר אחר כיוצא בזה, אלא כוונתי למה שהוא אחר שאינו בתחומם של כל אלה: השווה עצמו [αὐτὸ τὸ ἴσον]. הנגיד שישנו או איננו?"

"אכן, כך נגיד, בחיי זיוס", אמר סימיאס בתוקף.

"וכי יודעים אנחנו מהו?"

"בוודאי", אמר הלה.<sup>1</sup>

במקום לשאול "מהו שוויון?" ולערער על הביטחון של בן השיח בידיעותיו, סוקרטס נסמך על ביטחון זה, ומשתמש בהנחה שמושג השוויון כבר מוכר וידוע כבסיס להוכחת תורת ההיזכרות.

אנו מבקשים לטעון שהפנייה של סוקרטס למושג השוויון כאשר דרושה לו ידיעה ברורה שאינה זקוקה להגדרה אינה מקרית. בניגוד לדבורקין (Dworkin), הקובע כי "אנשים המהללים [את השוויון] או מזלזלים בו אינם מסכימים מהו שאותו הם מהללים או [שבו הם] מזלזלים",<sup>2</sup> נטען כי מה שסוקרטס מכנה "השווה כשלעצמו", קרי השוויון, הוא מושג פשוט וברור שקל להבינו. אין פירוש הדבר שלא ניתן להגדיר שוויון, וגם לא שאין טעם לעשות זאת, אבל דומה שהגדרות אלו לא אמורות ולא יכולות לשנות את מושג השוויון (כלומר לבצע מהלכים של רה-קונצפטואליזציה), ואף לא לחשוף סתירות פנימיות בהבנתו הרגילה, אלא פשוט לספק ניתוח או פרשנות של האינטואיציות שהוא מבטא, דהיינו להסביר במונחים טכניים למה מתכוונים

יהונתן אלשך: המחלקה להיסטוריה, University of the Free State, דרום אפריקה  
דני פילק: המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

נווה פרומר: המחלקה לפילוסופיה, The New School for Social Research ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

איתי שניר: החוג לפילוסופיה ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

הכול כשהם מדברים על שוויון. למען הסר ספק, יישומו של מושג השוויון על התחום החברתי והפוליטי אינו פשוט ומובן מאליו כלל, אבל אפשר להבחין בין מושג השוויון, קרי השוויון המתמטי, "השווה כשלעצמו", ובין עקרון השוויון, קרי השוויון ככל שהוא מתפקד כערך מוסרי או כנדבך יסודי בתיאוריות כלכליות ופוליטיות.

ואמנם, חרף העובדה כי מחלוקות רבות ניטשו ועדיין ניטשות סביב סוגיית השוויון בשדה המחשבה הפוליטית, עניינן הוא ביישומו או בהחלתו כעיקרון, ולא בעצם משמעותו. מתחת למחלוקות שוררת הסכמה ברורה, שלהלן ניחס אותה לקשר העמוק בין שוויון לרציונליות, באשר למשמעותו הראשונית של מושג השוויון. כך, חלק גדול מן הטקסטים המרכזיים העוסקים בשוויון בעשורים האחרונים אינם מתאמצים כלל להגדירו ופונים מיד לשאלות אחרות, כגון האם לשוויון יש ערך פנימי,<sup>3</sup> מהו בדיוק מושא השוויון (שוויון במשאבים מול שוויון הזדמנויות, יכולות, תוצאות),<sup>4</sup> וכמובן, כיצד ניתן להשיגו ואילו אמצעים לגיטימיים לשם כך.<sup>5</sup> גם טקסטים שכן טורחים להתעכב על ההגדרה מסתפקים על פי רוב בדיון קצרצר כדי לצאת ידי חובתם.<sup>6</sup> כאמור, אנו סבורים שהדבר אינו נובע פשוט מהעובדה שלא כולם גילו את הפוטנציאל האדיר הטמון בעבודה לקסיקלית, ואף לא בקושי מיוחד שטמון בהגדרת השוויון, אלא להפך – בכך שמדובר במושג פרה-פוליטי, המוכר היטב מהקשרים יומיומיים ואף מיישומים הנדסיים-מתמטיים. מובן שהשוויון איננו המושג היחיד שיובא אל השיח הפוליטי משדות אחרים, אבל בעוד שמושגים כגון חירות, צדק, מדינה וסמכות הם מושגים אתיים-פוליטיים מובהקים, כלומר מתקיימים בראש ובראשונה כערכים או כעקרונות בזירה הפוליטית, ולפיכך הגדרתם היא מושא מתמיד למחלוקות מוסריות ופוליטיות, לבהירותו היחסית של מושג השוויון בהקשרים חוץ-פוליטיים יש השפעה ישירה על אופני התפקוד שלו כעיקרון פוליטי.

אם כן, הציר המרכזי שילווה אותנו לאורך המאמר יהיה מעמדה המיוחד של ההגדרה ביחס למושג השוויון והמתח הפנימי המהותי לה: מחד גיסא מדובר במושג בעל אופי אינטואיטיבי, מובן מאליו, המתכתב תמיד עם הקשרי שימוש חוץ-פוליטיים בעלי אופי יומיומי ומוכר; מאידך גיסא, אותה מובנות מאליה לעולם אינה מספיקה כשלעצמה, וכדי להפוך לעיקרון היא זקוקה תמיד לאיזון כלשהו – איזון שהוא תמיד עניין של הכרעה פוליטית. מתח זה מוליד מתח נוסף, שכן מצד אחד הפנייה למובנות מאליה של מושג השוויון מאפשרת לעקרון השוויון להפוך ליסוד רב-עוצמה של תביעות פוליטיות, ולאורך תקופות שונות ומגוונות אף לעיקרון פוליטי שלא ניתן לשלול אותו לחלוטין; אולם בה בעת היא מזינה את התפיסה שוויכוחים על שוויון ואי-שוויון עניינם אך ורק באופן היישום של מושג שאינו דורש הבהרה או ניתוח ביקורתי – תפיסה המתעלמת מן העובדה שהתביעה לשוויון, דהיינו השימוש במושג אינטואיטיבי כעיקרון בשדה החברתי, מערבת תמיד הכרעה פוליטית.

הדיון שלהלן לא ינסה למצות את תכניו הפוליטיים של מושג השוויון, קל וחומר שלא יתיימר להציג סקירה היסטורית מלאה של השימוש בו. משימות אלו חורגות בהרבה מהיקף הדיון האפשרי במסגרת זו. המשימה שנטלנו על עצמנו נותרת לקסיקלית באופיה, ולפיכך נבקש

להבין את משמעותו של מושג השוויון, לעמוד על ההיסטוריות העקרונית שלו בהקשר הפוליטי, ולהציע ניתוח ביקורתי של "אופק השוויון" העולה מתוך כמה מן הוויכוחים העכשוויים במסגרת ההגות הליברלית. בחלקו הראשון של הטקסט ננתח את כוחו הפוליטי של מושג השוויון באמצעות הצבעה על התביעה לעקביות ולרציונליות המגולמת בו, ונבקש לטעון כי תביעה זו לעולם אינה נסמכת על סדר דברים שהוא בבחינת נתון אונטולוגי הקיים כשלעצמו, אלא היא תמיד תוצאה של עניין אנושי, של מבט משווה הכרוך בהכרעה הקובעת אילו הבדלים הם קבילים ומוצדקים ואילו מהווים חוסר עקביות שפירושו עוול. בחלק השני ננסה לברר, באמצעות חשיפת הקשר בין מושג השוויון למושג הצ'לם ולשינויים ההיסטוריים ביחס למוות, כיצד הופיע המבט המשווה, ובפרט המבט הקובע כי כל בני האדם שווים, כמושג מפתח בשיח הפוליטי המודרני. בחלקו השלישי של המאמר נפנה לבחון את הוויכוחים בין שלוש פרדיגמות או "תמונות" מתחרות של שוויון בעולם ההגות הליברלי האנגלו-סקסי של המחצית השנייה של המאה העשרים: זו המכונה "שוויונות מזל" (רונלד דבורקין, ג'רלד א' כהן ואחרים), זו של ג'ון רולס וממשיכי דרכו, והביקורת על שתי גישות אלו מצד הזרם המכונה "שוויון של יחסים חברתיים" (בדגש על אליזבת אנדרסון ואיריס מ' יאנג).

אנו נבקש לשכלל את הביקורת שהזרם האחרון מותח על השניים הראשונים על ידי פיתוח של שלוש הבחנות שנותרות, לדעתנו, מומשגות באופן חלקי, וחושפות באופן עמוק יותר את הבעייתיות בתפיסת השוויון הדומיננטית כיום. ראשית, נבקש להעמיק את התפיסה של אי-שוויון כעניין מבני; שנית, נבקש להציע דיון במושג הניצול, בתור דוגמה למושג המאייך סוג מסוים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים; ולבסוף, נבקש לטעון כי הביקורת על תפיסת השוויון הדומיננטית כיום בשיח הליברלי דורשת הצבת אלטרנטיבה לניסוח הקאנטיאני של הכרה ב"ערך המוסרי השווה" של כל אדם.

## א. מהו שוויון?

בערך "שוויון" באנציקלופדיה המקוונת של סטנפורד מדגיש סטפן גוספת (Gosepath) כי שוויון אינו זהות מושלמת. זהות מושלמת קיימת, לדבריו, רק בין דבר לבין עצמו, ואילו שוויון מניח גם שקיימים הבדלים כלשהם בין שני הדברים השווים.<sup>7</sup> לכך בדיוק התכוון לייבניץ כשניסח את "חוק זהות הבלתי נבדלים", אבל תוכנה זו מופיעה כבר ב"פיידון" של אפלטון, כשסוקרטס אומר: "עניין נא בדבר גם מצד זה: אבנים שוות ואותם העצים עצמם – כלום לא יקרה שבעיני האחד ייראו שווים, ובעיני שני – לא? [...]. האם שווים הם בעינינו כמו השווה עצמו, או שמא נופלים הם ממנו מבחינת טיב השווה, או לא?"<sup>8</sup> רעיון זה של שווים יותר ושווים פחות הוא כמובן חסר משמעות אם חושבים על השוויון כעל זהות מתמטית, אבל הוא ברור לחלוטין אם זוכרים שהשוויון במציאות – הטבעית וגם האנושית – הוא תמיד בין דברים נבדלים. אין צורך לקבל את האונטולוגיה והאפיסטמולוגיה של אפלטון או את הלוגיקה של לייבניץ כדי להיווכח שבמציאות אין שני דברים שווים בדיוק זה לזה: "קחו כל מאפיין שאתם רוצים [...], ותראו

הבדלים עצומים בין בני אדם, כותב לוואיס פוכמן (Pojman) בהקדמה לאנתולוגיה על מושג השוויון בעריכתו,<sup>9</sup> ואין ספק שאפשר לומר זאת על כל קבוצה אחרת של דברים. גם אם אפשר למצוא דמיון כלשהו בין כל שני דברים, קל להיווכח שהשוויון אינו קיים בטבע: במציאות יש רק הבדלים. עקרון השוויון הוא תוצאה של מבט אנושי, של עניין בהשוואה, שפירושו ניסיון להחיל על המציאות המגוונת, המשתנה, סטנדרט מופשט של זהות. הסטנדרט הזה לעולם לא יוכל להתממש במלואו, וכל קביעה של שוויון או תביעה להשוואה פירושה הכרזה שהבדלים מסוימים בין דברים אינם רלבנטיים בהקשר נתון.<sup>10</sup> חנה ארנדט מחילה בדיוק את הרעיון הזה על התחום הפוליטי כשהיא כותבת כי "השוויון הנוכח בתחום הציבורי הוא בהכרח שוויון בין לא-שווים שיש צורך 'להשוות' ביניהם מבחינות מסוימות ולמטרות מסוימות. ככזה, הגורם המשווה עולה לא מ'טבע' האדם אלא מבחון [...]".<sup>11</sup>

זו הסיבה שגוספת, בעקבות ריי (Rae), מכנה את השוויון "פרדיקט בלתי שלם": כל השוואה, הוא מסביר, מחייבת גורם שלישי, שביחס אליו המושווים שווים זה לזה – שוויון הוא תמיד "שוויון ב...".<sup>12</sup> פוכמן מוסיף וטוען כי כל תביעה נורמטיבית (ואנו יכולים להוסיף – פוליטית) לשוויון היא למעשה יחס מרובע: שני דברים שווים זה לזה בהיבט שלישי, ולכן מגיעה להם מידה שווה של דבר-מה רביעי.<sup>13</sup> מכאן שעקרון השוויון הוא יחס, פרופורציה שאפשר לנסח במשוואה פשוטה. המחלוקות הפוליטיות נסובות אפוא על התכנים הקונקרטיים שיש להציב בתוך המשתנים, ובלי התכנים השוויון הוא כמובן מושג ריק. את זה היטיב להבין כבר אריסטו, שקשר בין צדק לשוויון, ומיהר לעמוד על כך שמושג השוויון תמיד מחייב גם דיון בשאלות על הגורמים המושווים עצמם:

מאחר שהמעוול, וכן מעשהו, חורגים מגדר השוויון, ברור שיש גם מידה אמצעית בין שני קצוות בלתי שווים, והיא – השווה [...] ואם מעשה העוול, אפוא, חורג מגדר השוויון, הרי שמעשה הצדק מקיים אותו; וזאת גם הדעה הרווחת בין כל בני האדם, גם בנפרד מהשיקול ההגיוני [...] מעשה הצדק כרוכים בו, אפוא, לכל הפחות ארבעה נתונים; שהאנשים אשר ביחס אליהם הנו צודק, שניים הם, והשברים שבהם יתבטא – כלומר הדברים שמתחלקים – גם הם שניים. ואותו שוויון עצמו יהיה קיים בין האנשים שאליהם יתייחס והדברים שבהם יתבטא; שכיחס השורר בין אלה, כלומר – בין הדברים, כך היחס בין הללו; [...] שכן מודים הכל שיסוד הצדק בחלוקות למיניהן אינו אלא התאמת חלקו של המקבל לזכות מסוימת שמצויה בידו, אלא שזו אינה אותה זכות עצמה בפי הכל, שכן מזהים אותה הדימוקראטים עם מעמדו של איש בן חורין, האוליגארכים – עם הרכוש שבידי האדם, או עם ייחוס משפחתו, והאריסטוקראטים – עם הצטיינותו.<sup>14</sup>

נמצאנו למדים שמושג השוויון לעולם אינו עצמאי בשיח הפוליטי, וכי על מנת להופכו לעיקרון יש להשלים ולאיץ אותו באמצעות מושגים נוספים.

אבל השוויון הפורמלי, השוויון כשלעצמו, אינו חסר משמעות גם בעודו ריק: כפי שפוכמן מבחין,

במושג השוויון טמונה למעשה דרישה לעקביות, ליחס שווה כלפי מי שמגיע לו יחס שווה, ובקצרה – לרצינות. <sup>15</sup> אך פוכמן שוגה כאשר הוא כותב שהשוויון הפורמלי, הריק, הוא "רק דרישה לרצינות", שכן ביסוד דבריו עומדת התפיסה שרצינות מעין זו, שעיקרה עקביות, היא קדם-הנחה ומכנה משותף המקובל על כל הצדדים בזירה הפוליטית, ומכאן שכל עוד לא נאמר במפורש באיזה מין שוויון מדובר, מיותר להזכירו ולייחס לו חשיבות. הבעיה בעמדת פוכמן תתבהר אם נזכור שישנן תביעות פוליטיות שאינן נסמכות על כל עיקרון של שוויון או רצינות – לפחות לא במפורש – אלא למשל על כוח הזרוע או על סדר דברים קוסמי-מטפיזי-תיאולוגי. בחשבון אחרון, אולי אפשר לתרגם כל תביעה פוליטית ליחסי שוויון רצינותיים כאשר הטובין שאותו תובעים להשוות הוא הכוח או המקום בסדר הקוסמי. אבל הנקודה החשובה כאן איננה ההיגיון שההיסטוריון או הפילוסוף יכולים לחשוף מתחת לשיח הפוליטי, אלא המושגים שבאמצעותם השיח הפוליטי מתנסח ופועל – ובהקשר זה ניתן לומר שניסוח תביעה פוליטית במונחים של שוויון הוא ניסיון להעניק לתביעה דמות רצינותית, וזהו ניסיון המבוסס על הכרעה לטובת רצינותיות כזאת כעיקרון מארגן של הספרה הפוליטית.

אם לא נניח שהרצינותיות המגולמת במושג השוויון היא היבט הכרחי ומובן מאליו בכל תביעה או פעולה פוליטית, נוכל להתחיל להבחין באפקט הפוליטי שלו. באמצעות מושג השוויון, תביעה פוליטית מבקשת לבסס לעצמה לגיטימציה, להבחין את עצמה מגחמה שרירותית או מהצגה של אינטרס גרידא, ולהתנסח במונחים רצינותיים שכל אדם אמור להיות מסוגל להבין ולקבל. במילים אחרות, מושג השוויון, או ליתר דיוק ההכרזה על היעדרו, משמש לסקנדליזציה של הבלים מסוימים, כלומר להפיכתם לעוללות: עמדות פוליטיות שונות יוצקות תכנים שונים לחלוטין לתוך עקרון השוויון ומשתמשות בו כדי להעלות תביעות שונות, אבל השוויון מופיע בכולן כאמצעי לנסח את התביעה לצדק במונחים רצינותיים, לפי הנוסחה המרובעת "א וב שווים בהיבט ג ולכן זכאים למידה שווה של ד".

היות שהשוויון אינו קיים בטבע, ברור שהתכנים הקונקרטיים שנוצקים לתוך המשוואה – קריטריון הזכאות והטובין לחלוקה, כלומר משתנים ג וד בנוסחה לעיל – אף הם מקורם במבט האנושי המשווה, והם מהווים חלק בלתי נפרד ממנו. כל קביעה או תביעה לשוויון מערבת לפיכך מומנט של הכרעה, שיש בה תמיד היבט שרירותי שאינו ניתן להצדקה מלאה. חרף קביעות מוכרות כמו זו של לוק, שכתב כי "השוויון הטבעי של בני-אדם הוא דבר ברור מעצמו ונעלה מכל ספק", <sup>16</sup> הטענה שכל בני האדם שווים, ממש כמו הדרישות להגביל את השוויון לקבוצות מסוימות של בני אדם או התביעה לשוויון בין בעלי חיים לא-אנושיים ובין בני האדם, מערבות בחירות והחלטות הנשענות כולן על נימוקים חלקיים שנותרים תמיד פתוחים לדיון. בדומה לכך, גם המושאים שהגורמים המשווים זכאים להם עשויים להשתנות בהתאם למבט המשווה, ולכלול לא רק טובין כלכליים אלא גם זכויות פוליטיות, מעמד חברתי, נגישות פיזית וכן הלאה. המגוון האינסופי של התכנים שעקרון השוויון יכול לקבל על עצמו מאפשר למבט המשווה להתפשט ולפלוש מתחומים שבהם הוא כבר קנה לעצמו אחיזה לתחומים נוספים, ולייצר במהלך ההיסטוריה עוד ועוד תביעות פוליטיות שמציגות את עצמן כביטוי של רצינותיות גרידא.

עם זאת, ההתפשטות הזאת אין פירושה שהמבט המשווה נוכח בכל תביעה פוליטית לאורך ההיסטוריה. בניגוד לעמדתו של אמרטיה סן – הסבור כי "כל תיאוריה נורמטיבית של הסדרים חברתיים [כלומר תיאוריה שאמורה לספק בין היתר הצדקה כלשהי להסדרים אלה] אשר עמדה במבחן הזמן דרשה, כך נראה, שוויון במשהו"<sup>17</sup> – ההיסטוריה דווקא מלמדת שמעמדו של המבט המשווה ביחס לדפוסים אחרים של תביעות פוליטיות הוא עניין משתנה ודינמי. לאמיתו של דבר התביעה העקרונית לשוויון פוליטי מצויה במאבק מתמיד – שמעולם לא הוכרע באופן חד-משמעי, ובמובנים רבים ניטש היום בעוצמה רבה מאי פעם – עם תמונות עולם המבקשות לקדש ולשמר פערים באמצעות הצגתם כהבדלים גרידא, כדי לקדש ולשמר את המבנים החברתיים והפוליטיים שפערים אלה מהווים יסוד להמשך קיומם ולא רק תוצר לוואי שלהם. לפיכך הבנת מושג השוויון כמושג פוליטי, בעת הזאת בפרט, מחייבת דין וחשבון על התנאים ההיסטוריים שבהם הוא הופיע כשחקן ראשי בזירה הפוליטית.

### ב. ההיסטוריות של השוויון

למושג השוויון מערכת יחסים מורכבת עם ההיסטוריה. מחקרים היסטוריים הראו פעם אחר פעם בקלות מעציבה – משום מה הראיות לעולם אינן נסתרות במיוחד – את מקורותיהם האלימים להפליא של שלל סוגי האי-שוויון (הגניבה, הניכוס, העקירה, הסיילוק, הדחיקה, ההשתקה, ההשפלה).<sup>18</sup> ההיסטוריוציזם המתודולוגי שמאפיין גישות המציבות את השוויון כמושג יסוד (ובראשן כמובן המרקסיזם, אך גם הפמיניזם הרדיקלי, התיאוריה הקווירית והפוסט-קולוניאליזם) מתרכז על פי רוב בחשיפת מקורותיהם ההיסטוריים של מבני האי-שוויון המעמדי, המגדרי, המיני, הגזעי, התרבותי או הגיאוגרפי. אולם בעוד שתשומת לב תיאורטית ניכרת הוקדשה לניתוח אופני ההסוואה של מקורותיהם של מבני האי-שוויון – בראש ובראשונה על ידי הצגתן של זהויות מסוימות כטבעיות, ועל כן כא-היסטוריות וכקדם-פוליטיות או חוץ-פוליטיות – הוזנחה ההיסטוריות של מושג השוויון עצמו, כלומר השאלה כיצד הפך השוויון למושג מרכזי של תביעות פוליטיות, וכיצד אותן הסוואות של אי-שוויון הפכו לשערורייתיות.<sup>19</sup> ההיסטוריה של השוויון נכתבה ונכתבת לרוב כהיסטוריה של היעדרויות, או ליתר דיוק כהיסטוריה של חוסרים בשוויון מסוג זה או אחר, המעמיקים ונסוגים לסירוגין. במילים אחרות, השוויון מוצג כמה שאיננו, ועל כן ההיסטוריות שלו עצמו היא ההיסטוריה של דרגות ואופנויות היעדרות, וביתר דיוק של התמורות והשינויים שאותם דרגות ואופנים עוברים.

כאמור, נוכחותו המשתנה של אי-שוויון טמונה קודם כול בשערורייתיות שבו, בזעם ובהתקוממות שהוא מעורר במי שהופך ער, מכל סיבה שהיא, להיעדרו של שוויון. ההיסטוריה של השוויון היא על כן ההיסטוריה של הזעם הגואה והנכבש – הזעם שפורץ או שנדחק לאחורי התודעה, שאולף, רוסן ועודן; זו ההיסטוריה של הקנאה, של התסכול, של רגשי הנחיתות ושל ההשפלה, שהיא תמיד גם ההיסטוריה של הפרגון, של השמחה בחלקך, של ידיעת מקומך ושל ההתבטלות נוכח הנעלה ממך. העקביות, כך מתברר, מורגשת בעיקר כאשר היא נעדרת, וכל עוד אין סיבה

לפקפק בקיומה היא נותרת על פי רוב מחוץ לטווח הראייה. מכאן שההיסטוריה של השוויון שייכת למשפחת מסורות הכתיבה עמוקה השורשים והנכבדת על אודות החסר והנעדר. אלא שההיסטוריה שאפשרה את הדיבור על שוויון במונחים אלה – את אותו מבט חדש המאפשר לראות את החוסר (בשוויון), את אותה טרנספורמציה מתודולוגית המעניקה נוכחות להיעדר (השוויון) – היא הדבר שאותה היסטוריוגרפיה של הסוואה בדרך כלל אינה נותנת עליו דין וחשבון.

הבנה מלאה של עקרון השוויון דורשת שחזור מדוקדק והשוואת של השערוריות שגילויים של אי-שוויון עוררו בתרבויות שונות ובתקופות שונות, לאורכה ולרוחבה של ההיסטוריה האנושית.<sup>20</sup> ייתכן אפוא שמוטב להתמודד עם המגוון העצום של רגישויות ואדישויות למופעים השונים של אי-שוויון שההיסטוריה פורשת לפנינו דרך תהייה אחת יחידה: כיצד נוטלה ההתרעמות על האי-שוויון ברגע היסטורי מסוים ובתרבות פוליטית נתונה? כיצד נפערו נקודות עיוורון מסוימות בתוך המבט המשווה? כיצד התרחב שדה הראייה של המבט המשווה ברגע היסטורי מסוים וכיצד הוא צומצם דרמטית ברגע שלאחר מכן?

עם זאת, לא נכון להניח כי אותו מגוון היסטורי אדיר של רגישויות ואדישויות למופעי אי-שוויון שונים הופיע באופן כאוטי ושרירותי. מעבר לדפוסי ההשתנות הבלתי פוסקת סביב הסוגיה עובר קו שבר מובחן. ברגע היסטורי מסוים משהו שיבש באופן יסודי וניכר את פעולתם של המנגנונים שנטרלו את ההתרעמות על היעדרו של השוויון, סימאו את המבט המשווה ופירשו את האי-שוויון כהבדלים טבעיים גרידא. קו שבר זה הוא כמובן בואה של המודרניות. אפשר למקם אותו אי שם בין הובס (1651), שראה בשוויון העקרוני שבין בני האדם – המתבטא בכך שכל אחד יכול להרוג כל אחד – מצב טבעי עגום שהפוליטיקה נדרשת לרפא,<sup>21</sup> ללוק (1690), שכפי שכבר ציינו ראה בשוויון הטבעי שבין כל בני האדם "דבר ברור מעצמו ונעלה מכל ספק". באותה תקופה הפכה השערורייה נוכח מופעים של אי-שוויון מעוד סוגיה אחת מני רבות לסוגיית יסוד – למנוע המרכזי של האי-נחת הפוליטית המודרנית.

מהלך זה הגיע לשיאו אצל רוסו, שבחיבורו המפורסם מ-1753 "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם" הציג את היווצרות האי-שוויון כהיגיון הפנימי המאפיין את התפתחותה של החברה האנושית ממצב טבעי הרמוני ושוויוני אל סדר מדיני מעוול ומאמלל, הממסד את האי-שוויון החברתי ומעניק לו תוקף של חוק.<sup>22</sup> הגותו של רוסו, שהציבה את האי-שוויון כמנוגד לטבע, היתה המשך ברור של המגמה הלוקיאנית, אך בהטבילה את השוויון במימי ההיסטוריה היא לקחה מגמה זו צעד חשוב קדימה: הבנת האי-שוויון כתהליך היסטורי והצגתו ככזה הביאה את רוסו לתביעות שוויוניות רדיקליות הרבה יותר מאשר הוגי האמנה האחרים. בעוד אצל הובס מטרת האמנה היתה שמירה על החיים ואצל לוק שמירה על הקניין, אצל רוסו הפך השוויון לאחת משתי המטרות של האמנה ולתנאי לכינונו של הרצון הכללי: "אם תוהים מה טיבו בדיוק של הטוב שאין למעלה ממנו, האמור להיות מטרתה של כל שיטת חקיקה, ימצא שהוא ניתן למיצוי בשני היעדים העיקריים – החירות והשוויון. החירות – משום שכל תלות של הפרט גורעת

באותה מידה מכוחו של גוף המדינה; ושוויון – משום שהחירות אינה יכולה להתקיים בלעדיו.<sup>23</sup> ההיסטוריוזציה של האי-שוויון נמצאת אפוא בבסיס תפיסתו של רוסו שהאמנה החברתית מכוונת לשוויון בחירויות ולשוויון בהשתתפות הפוליטית, ולהכרה בצורך בצמצום האי-שוויון החומרי, המהווה תנאי הכרחי לכך.

השוויון הוא על כן גם (ואולי אפילו: ככלות הכול) מושג פוליטי מודרני. אמנם הוא מתפקד כמושג פוליטי לפחות מאז אפלטון ואריסטו, אבל אם נחשוב על "מושג פוליטי מודרני" בעקבות קרל שמיט, נוכל להבין אותו כעוד אחד מאותם מושגים פוליטיים שאינם אלא מושגים תיאולוגיים מחולנים, מושגים שהחילון התיק אותם באופן שנותר פעמים רבות מדי סמוי ומוכחש.<sup>24</sup> בהתערער (אם לא בהיכחד) העוגן המטפיזי של אותם מושגים ("מות האלוהים"), הם נידונו לצוף במים סוערים, ולנסות להיאחו בקרקעית שתמיד מתברר שהיא חולית מדי – לפחות עד עתה. היה זה החילון שהפעיל את מושג השוויון, כשהפך אותו לעיקרון המתפקד כמנוע של אי-נחת מתמדת שחדרה אל החברות המודרניות. אלא שהשפעתו של החילון על מושג השוויון (ועל מושגים פוליטיים מודרניים אחרים כמו ריבונות, קהילה, סובלנות או משפחה) היא אמביוולנטית, מסוכסכת, רוויית ספקות: אפקט החילון איננו ניכוש של עשבים שוטים כביכול (אמונות תפלות ועודפות תיאולוגיות) או עליית מדרגה בתהליך הצטברותה של האמת. לא ברור אם המושגים המחולנים יצליחו (או בכלל אמורים) להאריך ימים ולצאת בשלום מחילונם, אבל בהחלט ייתכן שאפשר לוותר על הבנת התהליך כתהליך של משבר – משבר המודרניות המפורסם – דהיינו כשלב מעבר רווי סיכונים ואיומים: ייתכן שכינונו של מושג השוויון כמושג שלעולם מתערער, שחותר בעיילות מפתיעה תחת יציבותו שלו, איננו תהליך משברי כלל, אלא פשוט חלק אינהרנטי מהופעתו כעיקרון פוליטי מודרני. אם נבין את הפוליטיקה המודרנית כאמנות השימור, הניהול והתיעול של אי-נחת המונית, אזי אי-יציבותו של מושג השוויון המודרני תתגלה דווקא כאי של יציבות, כעיקרון מארגן.

יסוד תיאולוגי ראשון שחשוב לאתר במושג השוויון הוא שרעיון הצ'לם – האדם כצלם אלוהים – הוא שאפשר מלכתחילה את יישומו של המבט המשווה על כל בני האדם. רעיון הצ'לם כינס יחדיו את מגוון מופעי האנושי וכוונן אותם כמרחב של הבדלים שאינם עושים הבדל. אי אפשר להתקומם על האי-שוויון בין בני האדם אם לא חושבים שבכלל אפשר להשוות בין בני אדם שונים. הרקולס, לדוגמה, היה חצי אדם וחצי אל; ומה שחשוב עוד יותר, הוא לא היה מאוד יוצא דופן בכך.<sup>25</sup> מצב הביניים הזה מתעד תמונת עולם שמאכלסת את המרחב שבין האלים לבני האדם ברצף של יצורים היברידיים – בני תערובת של אלים ובני אדם (וגם מפלצות פה ושם). היה זה רעיון הצ'לם שטיהר את המרחב הזה וניתק לבלי שוב את האלוהי מהאדם. רעיון הצ'לם המיר את הרצף הזה ביחסים של דמיון (resemblance) בין האל והאדם,<sup>26</sup> המלווה כמובן במרחק אינסופי, ומביא להשטחה ולהאחדה של המרחב האנושי כולו. האדם נותר בבחינת איקונין: צלם – צלם אלוהים.<sup>27</sup> הרקולס, חזק ככל שהיה, שוב לא יכול לגרש מעליו את המבט המשווה.

אבל זה לא הכול, שכן השוויון – וזהו היסוד התיאולוגי השני שיש לתת עליו את הדעת –



הגיח אל תוך המודרניות מבית הקברות. טוענים שבשביל המהפכנים הצרפתים היו הקטקומבות בפריז מסמן רב-עוצמה של שוויון רדיקלי: היתה זו הנקרופוליס התת-קרקעית של פריז שבגללה הפכה הפוליטיקה הרדיקלית למזוהה עם ה-Underground (משמעות שנעלמת בתרגום העברי ל"מחתרת").<sup>28</sup> במסגרת תמונת העולם המונותאיסטית, העובדה שכל בני האדם הם בני תמותה – השותפות הראשונית בוודאיות הגמורה של המוות – היתה הצורה העיקרית שלבש מושג השוויון. אוקיינוס העצמות היבשות שהצטברו לאורך הדורות סימן את טבען הבן-חלוף, ועל כן (בהינתן מבנה העומק הניאו-אפלטוני של המחשבה המערבית) רעוע מבחינה אונטולוגית של תצורות האי-שוויון בעולם הזה. אחרי הכול, הן האי-שוויון שבבשר והן האי-שוויון החברתי היו רק צל חיוור לעומת המוצקות האונטולוגית של הנשמות השוות זו לזו במקורן האלוהי (רעיון הצלם). נצחיותן היחסית של העצמות הזכירה למאמינים את נצחיותו המוחלטת של העולם הבא, היכן שכידוע סיכויי של העשיר לבוא בשער גן העדן קטנים מסיכוי של הגמל לחלוף דרך קוף המחט.

אמונות אלו הזינו כמובן תנועות אגליטריות (ולעתים תכופות בהרבה, כמובן, רטוריקה אגליטרית) במשך מאות שנים עוד לפני המודרנה.<sup>29</sup> אנשים מסוימים תמיד היו קצרי רוח: הם תבעו להגביל את מופעי האי-שוויון החרף שבעולם הזה בדיוק בגלל אותו שוויון מוחלט שממתין בעולם הבא. עם זאת, תנועות כאלה תמיד היו שוליות, ובסופו של יום אנקדוטליות – קצף חולף על פני הגלים של סדר חברתי בלתי שוויוני המתמשך ומשתכפל עד אינסוף. מעולם לא עלה בידן להחליף את הרגישויות והשיחים הפוליטיים הדומיננטיים, שהיו רסטורטיביים במהותם והונעו בשמו של עבר צודק אבוד (כגון השושלת האמיתית שהודחה, או הבעלות המקורית על הטריטוריה שנגזלה). המבט המשווה היה בראש ובראשונה מבט שמצליח לראות את אמיתותו של העולם הבא בעולם הזה. זה היה מבט נבואי מבורך, שאיננו אמור להוליד קריאות לתיקון אלא נחמה ותקווה: בקצהו של העולם הזה אכן ישנו עולם אחר, שבו הנשמות גלויות בשוויון ערכן המוחלט, והוא-הוא עולם האמת. מפרספקטיבה זו, התביעה לשוויון שמעלה המבט המשווה אינה אלא הכמיהה המבורכת לעולם הבא, והמבט המשווה איננו אלא נקודת מבטו של האל שהאדם – צלמו – זוכה לקחת בה חלק.

בשלהי המאה השמונה-עשרה החליפה התביעה לשוויון כאן ועכשיו את התביעה לרסטורציה (באופן חלקי בלבד, כמובן, שכן הרסטורציה עדיין כאן איתנו וספק אם אי פעם תיעלם). מבחינה תיאולוגית מדובר בדיוק בעת שבה השתנה היחס למוות. עד לשלהי המאה השמונה-עשרה ניצב המוות בבסיסם של חזיונות ראויה מהמדרגה הראשונה: אירועים פומביים של הוצאה להורג, גסיסה, צוואות, מילים אחרונות ווידויים אחרונים. מצברו של אדם מחסותו ושיפוטו של הריבון הארצי אל חסותו ושיפוטו של ריבון העולמים היה טקס שאישר את הסדר הקיים, או לפחות הראוי, אם רצה הגורל והמוות התרחש דווקא מתוך הפרתו (למשל מותו של קדוש מעונה בייסורים או רצח נפשע). ההוצאה להורג היתה הסגרת החוטא (שהוא ממילא גם הפושע) לידי האלוהים, ואילו מלאך המוות שבא לקחת את הגוססים היה שליח בית הדין של מעלה שבא לאסוף את הנידונים.

אבל אז החל המוות משנה את משמעותו.<sup>30</sup> הוא נסוג מהמרחב הפומבי והפך לאירוע הפרטי מכולם, פרטי כל כך עד שאפילו האדם עצמו חווה אותו עד גבול מסוים בלבד. המוות הפך מהאישור הגדול והסופי של הדין והדיין (דיין האמת, כמובן) לכישלון המוחלט, להימלטות הסופית, לנסיגה הבלתי נמנעת. המת מתכרבל בתוך קשיחות הגופה הדוממת, בלתי ניתן לענישה, לניצול, לדיבוב, לגיוס. כעת מותו של המעונה הוא בריחתו, מותו של האסיר הממתין למשפטו מכשיל כל תקווה לצדק. מותו של המנוצל הוא כישלון של מערכת הניצול שאמורה לאזן את העובדים על המינימום הנחוץ להתחדשות כוח העבודה. המוות מאפס את החובות, מבטל את הדין, מאיין תקווה לנקמה או לפיצוי, ועל כן הוא הגבול המוחלט של הכוח המודרני. משום כך אימת המוות המודרנית המחולנת שונה בתכלית מאימת המוות שקדמה לה. הגופה אינה מסמנת עוד את אימת הגיהנום, כי אם את האימה שבגבול הכוח, שבהיעדרה של אומניפוטנטיות (לאיש אין מספיק כוח למנוע את מותו שלו). המוות הופך להיות מה שמחירי לפעולה – לדחיפויות העולם הזה. השוויון מוכרח להופיע בעולם הזה, שכן המוות חדל להיות מסע ותנועה.

השוויון, כמו האלוהים, הופך למה שאיננו, למה שחסר, למה שיש מי שיגידו שלא ייתכן שיהיה, שאבסורדי לחשוב שישנו. אחרים אומרים שהכמיהה לשוויון, ממש כמו הכמיהה לאלוהים, היא מה שיש להיגמל ממנו, אשליה ילדותית (קנאה ילדותית) ותו לא; שהאי-שוויון ההיסטורי (החלוקה הבלתי שווה של בעלות על אמצעי ייצור, מורשת הפיאודליזם והצבירה ההון הראשוני) נידון להמשיך ולהשתכפל מדור לדור ממש כמו החטא הקדמון. לעתים האי-שוויון, ממש כמו החטא, נתפס כנטייה מולדת של האדם שרק חסד יכול לפתור – אותה פרשנות ניאו-ליברלית מעוותת למדינת הרווחה: מדינת-חסד שמחוללת חלוקה מחדש של ההכנסות, במאמץ שווא חוזר ונשנה לתקן קמעה את האי-שוויון הכרוני שמקורו בטבע האדם. לעתים יצירתו של השוויון נחשבת כאירוע אסכטולוגי – מהפכה. לפי תפיסה זו האי-שוויון לא ימוגר אלא באירוע משיחי חובק כול וגורף, בעוד שכל ניסיון מוגבל, חלקי, רפורמטיבי, נידון בהכרח לכישלון. בהשקפות כאלה השוויון הוא לא מהעולם הזה – הוא חוויה אקסטטית חולפת שזורחת על המשתתפים ברגעים פוליטיים מכוננים נדירים. כמו התגלות מיסטית, חוויית השוויון הפוליטי המוחלט נותרת כזיכרון מטריד, רודף, כשארית טרנסצנדנטית שמנסים להטמיע במציאות ארצית ואי-שוויונית במהותה.<sup>31</sup>

ההבנה כי מושג השוויון מבטא למעשה דרישה לעקביות ולרציונליות מסייעת להסביר כיצד לשני היסודות התיאולוגיים שצוינו קודם – צלם אלוהים והמוות – התהוו גילומים מוסדיים אדירי חשיבות, שהתפתחותם במערב אירופה היא בסיסו המוסדי של הליברליזם הפוליטי המודרני.<sup>32</sup> רעיון הצלם התגלם ברעיון האישיות המשפטית האימפרסונלית – האדם הכללי ללא תכונותיו הפרטיקולריות – מושאם השווה (שכן להלכה הוא מטהור מכל מה שיכול להבדיל אותו מאישיות משפטית אחרת) של החוק, של השוק ושל מנגנוני המדינה. באותה עת, כינונו של המוות כגבולו המוחלט של הכוח התגלם ביצירתה של אישיות משפטית שאיננה בן אדם, ושעל כן איננה בת תמותה כי אם ארגון כלשהו: המדינה, הפירמה, האגודה, המפלגה וכו'; כינון מוסדי של ארגונים חברתיים שאינם זהים לאינדיבידואלים המתחלפים והחולפים שמרכיבים

אותם ומחזיקים מעמד אחריהם. האישיות המשפטית מהווה אדם כללי – צלם טהור – כי היא מכוננת את כל תכונותיו הייחודיות של האדם הקונקרטי שאליו היא משויכת כבלתי רלבנטיות (כלומר פרטיות), וכי האישיות המשפטית של ארגונים שאינם בני אדם ועל כן תיאורטית הם בני אלמוות ממילא חסרה כל ממד פרטי או סינגולרי.

תפקיד השחקן הראשי באותה תיאולוגיה והיסטוריה מוסדית שמור לבורגנות על עריה, מוסדותיה ולבסוף מדינותיה. לפעמים אנחנו מתקשים לזכור שהיו אלה המידות הטובות שהבורגנות עמלה כל כך לפתח ולטפח בערך מאז המאה השש-עשרה (Bourgeoisie Virtues – החריצות, המתינות, החסכנות, היזמות, היושרה, האומץ המאופק והנבון, ההתמדה, האמונה וכו') שאפשרו לה לבסס עמדה של בוז כלפי הסדר ההיררכי של מעמד האצולה, שהתבסס על מוצא, ולתפוס אותו כביטוי של אי-שוויון.<sup>33</sup> מעמדה זו היא מביטה על האצולה בעליונות רוויית גועל ותובעת שוויון עקרוני לכל הנולדים, כדי ליישר את המגרש שעליו בעלי המידות הטובות יוכיחו את עליונותם על פני המושחתים חסרי התקנה. תהליך ביסוסה של עמדה זו מתרחש בארבעים שנות הפער שבין הובס, שראה באי-שוויון מוסד מלאכותי לחלוטין אך הכרחי נוכח הכאוטיות הקטסטרופלית שהשוויון הטבעי מביא איתו, ובין לוק, שסבר כי השוויון הטבעי הוא תנאי הפתיחה של משחק חופשי (ליברלי) באמת, שבו נבחר האל – כלומר בעלי המידות הטובות על פי התיאולוגיות הלותרניות, הקלוויניסטיות ופוריטנים אחרים – יעלו למקומם הראוי. מעתה ואילך, כדי לפרוץ את הדרך לאותם צדיקים חובה לשטח את החברה ולסלק את בעלי זכויות היתר המושחתים (אפיון שהפרוטסטנטיות ייחסה מאז ומתמיד לאצולה), החוסמים את הדרך ומעוותים את הזירה החברתית והכלכלית.

בעוד שבמאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, בעקבות לוק, נתפס השוויון בין בני האדם כנתון טבעי, תיאוריות פוליטיות ביקורתיות בנות זמננו רגישות יותר לקונטינגנטיות ההיסטורית של המבט המשווה, ולפיכך גם לצורך לנמק ולאייך אותו. אטיין בליבר נוהג לאפיין את תפיסת השוויון המודרנית על דרך ההנגדה לזו של הפוליס היוונית, כפי שהיא מוצגת בראש ובראשונה בפוליטיקה של אריסטו:<sup>34</sup> השוויון בפוליס משמעו שוויון פנים-מעמדי, קרי שוויון בין אנשים בעלי מידה מסוימת או טווח מסוים וקבוע של חירויות, זכויות, נגישויות, וכו', לעומת אנשים ממעמד אחר. האריסטוקרטים כולם שווים זה לזה בינם לבין עצמם, וכך גם העבדים, הנשים, הילדים, וכו'. טיב השוויון הרלבנטי הוא תוצאה של מיקום בטקסונומיה הקוסמית או בסדר הדברים הטבעי, ובהתאם לכך תביעות לשוויון מצביעות על הפרה של אותו סדר. לעומת זאת, לעקרון השוויון המודרני, המתבטא במה שבליבר מכנה "הזכות האוניברסלית לפוליטיקה",<sup>35</sup> יש אופי כפול. ראשית, הוא נשען על תפיסה שונה של אזרחות (ואפשר לומר, של פוליטיות), שאינה מובנת עוד כזכות של מעמד מסוים העומד באמות מידה מסוימות (הגברים ההלנים הבני-חורין בפוליס). אלא כזכות לתבוע מעמד של אזרח שווה לכל אזרח אחר. שנית, תביעות כאלו לשוויון אזרחי הן תמיד גם תביעות למיסוד תצורות חדשות של שוויון: להכיר שמה שנתפס עד כה כהבדל טבעי הוא למעשה מקרה של אי-שוויון (לדוגמה, נשים אינן מקבלות שכר נמוך יותר משום שהן תורמות פחות, אלא הן מופלות לרעה בשכרן ובאפשרויות הקידום שלהן).

ולפיכך עניין שאפשר וצריך לתקן.<sup>36</sup> טענתו של בליבר על זכות אוניברסלית לפוליטיקה כבסיס לתביעות השוויון המודרניות דומה לגישתו של קורנליוס קסטוריאדיס (Castoriadis), אשר ראה בשאיפה לאוטונומיה את הבסיס לתביעות אלה.<sup>37</sup> הטענה לשוויון מבוססת על הרצון שכולנו נהיה אוטונומים במידה שווה; שכולנו נוכל להשתתף באופן שווה בניהול העניינים המשותפים. קסטוריאדיס שלל כל בסיס מטאפיזי לטענה שבני אדם שווים. לדידו, מקורה של הטענה לשוויון איננו אמת אוניברסלית, אלא ביטוי ל"דמיון חברתי" (social imaginary): תוצר היסטורי שמבטא רצון פוליטי מסוים. כשקסטוריאדיס ראה בתביעות לשוויון ביטוי להחלטה פוליטית, הוא אימץ את הטענה שהשוויון אינו קיים (לא כרצון האל, לא בטבע ולא כביטוי להגיון היסטורי) אלא הוא תמיד תוצאה של הכרעה פוליטית.

### ג. מושג השוויון בעידן השוויון: האופק הליברלי ומעבר לו

ראינו כיצד חילוננו של מושג השוויון משנה באופן רדיקלי את משמעותו של המבט המשווה. השבר המודרני מתבטא בעובדה כי הנחת השוויון בין בני האדם מתקבלת כהנחת יסוד של רציונליות פוליטית, כעיקרון מארגן של משטר ההצדקה הפוליטי המודרני. שינוי זה מקבל את ביטויו המרכזי עם עליית המחשבה הפוליטית הרפובליקנית והליברלית, אשר מכריעה בעד המבט המשווה ומבקשת להפוך את אימוצו למוכן מאליו, ובעקבותיו להחיל את השוויון על כל בני האדם. המהפכה האמריקנית והמהפכה הצרפתית עיגנו בחוקותיהן את השוויון האזרחי ואף את השוויון בין כל בני האדם באשר הם, ובכך העניקו להכרעה זו – שמקורותיה כאמור תיאולוגיים – מסד פוליטי מוצק. השוויון הוא מעתה יסוד מוסד של השדה הפוליטי, ויחד עם החירות הוא אחד משני עמודי התווך של המחשבה הפוליטית המודרנית, אחד משני הדגלים של המהפכות המודרניות. נקודת המוצא של כל מחשבה פוליטית המכבדת את עצמה היא ההכרעה בדבר קיומו של שוויון יסודי – וזאת גם אם טיבו המדויק, תחום החלות שלו (עד כמה בדיוק הוא אוניברסלי), המדיניות הנגזרת ממנו (בתחומים כמו משפט, בריאות, חינוך), וההשלכות שיש לו (בעיקר בתחום הכלכלי) נותרות כולן עניינים הנתונים לדיון.

השוויון, לפחות כעיקרון או כמחויבות-על, הוא עניין החקוק על לוח היסוד של המדינה הליברלית המתוקנת. אי-שוויון הוא לפיכך שערורייתי ביחס למחויבות שהמדינה המודרנית כבר נטלה על עצמה. אין פירוש הדבר כי תמו המאבקים לשוויון, או כי הליברליזם שם קץ למתחים החברתיים באשר הם, אלא שהמבט המשווה, המייצר שערוריות בדמות סוגים שונים של אי-שוויון ומשתמש בהן כבסיס לתביעות, הופך להיות ממוסד ומקובל יותר ויותר. מובן שלא כל תביעות השוויון נענות, ולא כולן אפילו נרשמות ככאלה: המתח בין ההבטחה למימושה אינו נעלם, אולם מרגע שהמדרגה מכריעה לטובת אימוץ דפוס הרציונליות הפוליטית של השוויון, לתביעות יש כתובת ברורה וצורה ממוסדת והגמונית יותר. אם בעבר חלק מן המאמץ של פעולת התביעה היה מוקדש לביסוס או לביסוס-מחדש של עצם הרעיון שהיעדר שוויון הוא נוכחות שערורייתית, הפרה בלתי נסבלת של החובה לתת יחס עקבי לכולם, מעתה מוקדשת

רוב האנרגיה הפוליטית להנכחה של צורות נוספות של אי-שוויון, של יחס בלתי עקבי (אפליה), של זכויות-יתר (פריבילגיות) שאינן ניתנות לצידוק במונחי הרציונליות השוויונית, וכדומה. ככל שהשוויון מתבסס בזירות מסוימות של החברה, נוצרת דינמיקה המאפשרת את התפשטותן של תביעות נוספות לגבי ביטולם של ביטויי אי-שוויון בזירות אחרות, המתבססות על השוואה לאותם תקדימים. במילים אחרות, על רקע ההצלחה היחסית של הליברליזם להעניק לקבוצות מסוימות שוויון בתחומים מסוימים, ניתן לייחס משנה תוקף לשערוריות של המשך קיומו של אי-שוויון בתחומים אחרים ולקבוצות אחרות: "אם אלה שווים, מדוע לא האחרים?", "אם בתחום א' אנחנו דורשים שוויון, מדוע לא בתחום ב'?", וכך הלאה. אם השוויון הוא סיפור הצלחה, הדבר נעוץ במידה רבה בעובדה כי תביעות שוויון נוטות להתרחב ולהתפשט, הן מבחינת תחום החלות שלהן (שוויון למי) והן מבחינת מושאייהן (שוויון במה). קשה יותר ויותר לדחות תביעה לשוויון בטענה שהשוויון אינו ערך ראוי; אפשר רק לדחות אותה בטענה (או בתירוץ) כי מה שמוצג כאי-שוויון, ולפיכך כשערורייתי, הוא למעשה הבדל נאיבי ובלתי שערורייתי: לא אפליה אלא הבדל שמקורו בכישרון או במזל גרידא, לא זכויות יתר אלא כבוד פוליטי שנקנה ביושר, וכדומה.<sup>38</sup> בניסוח אחר, כל גילוי של היעדר שוויון הופך מעתה לעניין העשוי להיות מוצג כבלתי לגיטימי: כעניין שניתן להעמיד בסימן שאלה, לערער עליו, ולתבוע את הצדקתו. הצדקה כזאת, כלומר הסרה של סימן השאלה בדבר הפרת עקרון השוויון, משמעה להסביר מדוע העניין שעל הפרק אינו מהווה אי-שוויון, כלומר הפרה בלתי מוצדקת של הנחת השוויון (יחס בלתי שוויוני לשווים), אלא עניין שאין הצדקה להפנות אליו את המבט המשווה.

בדברים שלהלן אין בכוונתנו להציע גניאלוגיה מלאה של התפתחות מושג השוויון מאז עליית המדינה המודרנית ועד ימינו, ואף לא מיפוי ממצה של כלל הגישות המבקשות לאפיין מה בדיוק משתמע מאותה מחויבות-על לכינונה של קהילה פוליטית שוויונית. במקום זאת, אנו מבקשים לדלג בזמן אל המחצית השנייה של המאה העשרים ואל נוף ההגות הליברלית העכשווית, בדגש על העולם האנגלו-סקסי. העניין המיוחד שאנו מוצאים במסגרת שיח זו נעוץ בין היתר בעובדה שהיא מציעה עיון מחדש ביסודות הפוליטיים והנורמטיביים של הליברליזם, ובכלל זה במושג השוויון. מגמה זו התחילה, כך נדמה, על רקע האקלים הפוליטי העולמי בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה, וקיבלה תנופה נוספת לאחר סיום המלחמה הקרה. הדיונים שנבקש לסקור להלן רלבנטיים וחיוניים בהקשר הנוכחי משלוש סיבות: הם מעוררים שאלות יסוד על מושג השוויון; הם בוחנים מבפנים מושג שאמור לעצב כבר את העידן הפוליטי ואת המסגרות הפוליטיות שבתוכן הם מתרחשים; והם עוזרים לחשוף את מה שנבקש לטעון שהן הבעיות העקרוניות של "תמונת השוויון" שהם חולקים.

## 11. הביקורת על "הפרדיגמה החלוקתית"

אחת הגישות הרווחות לשוויון בנוף ההגות הליברלית העכשווית, ואשר עימה נבקש לפתוח את סקירתנו, היא הגישה שזכתה לכותרת (המטעה משהו) "שוויונות מזל" (Luck

(Egalitarianism).<sup>39</sup> על פי תפיסה זו, הקו המבחין בין אי-שוויון שערורייתי שמן הראוי לתקן (לקזז, לפצות עליו וכדומה) ובין חוסר שוויון בלתי שערורייתי כרוך בשאלה אם מקורו בהחלטה אוטונומית, או שמא מדובר בעניין שאיננו בשליטת הפרט (כלומר עניין של מזל). כמו למשל נתונים גנטיים, נסיבות חיים שאדם נולד לתוכן, או כל התפתחות אחרת שאינה בשליטתנו המלאה, ושאי אפשר לומר עליה שהיא תוצאה של הכרעה מודעת, בין אם מדובר בהתפתחות לטובה ובין אם בהתפתחות לרעה. בין המקבלים את התפיסה היסודית הזאת מתקיים דיון ער בעיקר בשתי שאלות: האחת, היכן בדיוק עובר הקו בין מזל ובין בחירה או הכרעה; והשנייה, מה צריך להיות טיבה של פעולת ההשוואה, כלומר את מה בדיוק עלינו לנסות להשוות כדי לקזז את אותם גורמי אי-שוויון שאינם בשליטתנו (כמו הוויכוח בין דבורקין, המצדד בגישה של השוואת משאבים, ובין כהן, המצדד בשוויון של רווחה).

לתפיסת השוויון העומדת ביסוד גישה זו יש אופי כפול. ראשית, היא גורסת כי יתרונות שיש לפרט מסוים על פני אחרים, ואשר מקורם בגורמים אשר אינם בשליטתו, אינם דבר שהרווח ביושר, כלומר אותו פרט לא יכול לטעון שהוא אכן זכאי להם (קרי הם דבר שלאחרים יש זכות לדרוש ממנו לוותר עליו). אפשר לומר שזהו "היסוד השערורייתי" באי-שוויון, המבחין אותו מפערים או הבדלים בלתי שערורייתיים. שנית, שוויונאות המזל נסמכת גם על מה שאליזבת אנדרסון מכנה, בביקורת החריפה שלה על גישה זו, "אינטואיציה הומניטרית", הגורסת כי ראוי שאלה ששפר עליהם מזלם, כלומר מי שנהנים מיתרונות מסוימים שאינם מעשה ידיהם, ישפיעו ממנו על אלה שלא זכו לכך.<sup>40</sup>

אנו מקבלים את ביקורתה של אנדרסון ושל הוגים נוספים על שוויונאות המזל, כפי שנפרט מיד, אך אנו סבורים כי תפיסת השוויון הזאת נשענת על תובנה פוליטית ולא הומניטרית, דהיינו שראוי להבין אותה כניסיון לצקת תוכן לרעיון של קהילה פוליטית של אזרחים שווים. התרחיש הבעייתי המרכזי שגישה זו רואה לנגד עיניה, ושאותו היא מבקשת למנוע, הוא מצב שבו היתרון שאנשים מסוימים זכו לו הודות למזל גרידא יתורגם לכוח פוליטי, ויוביל למה שאפשר לקרוא לו "אריסטוקרטיית מזל". הואיל וכל אחד עלול לסבול באותה מידה ממזל רע או ממזל טוב, תפיסה זו גורסת כי מן הראוי שהקהילה הפוליטית ככלל תיקח על עצמה את המשימה לקזז מקרים כאלה של אי-שוויון.<sup>41</sup> במילים אחרות, אפשר להסתכל על הגישה של "שוויונאות מזל" כניסיון לעבד את השאלה מהו טיב החבות ההדרית החלה על קהילה של אזרחים שווים, והתשובה היא חזון של קהילה פוליטית השואפת לצמצם ולקזז ככל האפשר פערים שמקורם אקראי וחוסר שליטה. כפי שמדגיש דבורקין, הרעיון של "שוויונאות מזל" הוא קונקרטיזציה של העיקרון המופשט יותר של התייחסות שווה לכל אדם (equal concern, equal dignity, equal respect).<sup>42</sup>

גישה זו זכתה לביקורת נוקבת מצד הוגים כגון יאנג ושפּלר שיידונו בהמשך. הביקורת המעמיקה והמעניינת ביותר היא כאמור הביקורת של אנדרסון. לא נוכל לסקור כאן את מכלול טיעוניה, אולם ייחודם הוא בטענה כי שוויונאות מזל כלל אינה מהווה פרשנות נאותה של עקרון השוויון או של העניין בשוויון. לטענתה של אנדרסון, הדבר המקומם באי-שוויון – הן מבחינה תיאורטית

והן כאשר בוחנים את ההיסטוריה של תנועות פוליטיות שוויונאיות – איננו העובדה שישנם כאלה שמזלם שפר עליהם מול כאלה שמזלם ביש, וגם לא העובדה שמי ששפר עליו גורלו נהנה מיתרונות שלא הורווחו ביושר. לדעתה מטרת הרעיון השוויוני איננה לקזז פערים או הבדלים שמקורם מקרי, כי אם לחתור לביטולם של יחסים חברתיים הנושאים אופי בלתי שוויוני: דכאני, נצלני, שתלטני וכדומה (נחזור למושגים אלה בהמשך). גישה זו מכונה לעיתים "שוויון של יחסים" (equality of relations או relational equality) או "שוויון דמוקרטי" (democratic legalitarianism). לדעת אנדרסון, ביסוד הבעיה של שוויונאות מזל ניצבת התפיסה שהיא מכנה, בעקבות אייריס מאריון יאנג, "הפרדיגמה החלוקתית" של שוויון: הטענה שמשמעות השוויון היא חלוקה שווה של דבר-מה בין סך הפרטים המרכיבים את החברה, ואחת היא אם מושא החלוקה הוא טובין חומריים, משאבים, יכולות, הזדמנויות, כושר השפעה וכו'. במקרה של שוויונאי מזל, ניתן לומר שהם מתמקדים בשאלה מי זכאי ומי אינו זכאי לחלקו ב"חלוקת המזל" החברתית. אולם עצם הרעיון של שוויון, טוענת אנדרסון, צריך להיות שונה לחלוטין: לא חלוקה שוויונית יותר, אלא בראש ובראשונה ביטול יחסי הכפיפות של עליונים מול נחותים, כלומר יחסים חברתיים בלתי שוויוניים בין בני אדם – שהתוצאה שלהם ברוב המקרים היא אכן פיזור בלתי שווה של משאבים, יכולות, כוח וכו'. במילים אחרות, האידיאל של חברה שוויונית צריך להיות מובן לא כחברה שבה כל אחד מקבל את רק את מה שמגיע לו, או מפצה את מי שלא זכה לקבל את מה שמגיע לו, אלא חברה שבה אף אדם אינו מדכא או שולט באף אדם אחר באופן שמפר בשיטתיות את השוויון הפוליטי היסודי שהם אמורים להבטיח זה לזה.<sup>43</sup>

ביקורת דומה מופיעה כאמור גם אצל יאנג, המדגישה כי הפרדיגמה החלוקתית היא המגמה הרווחת בקרב ההגות הליברלית העכשווית, בעיקר בארצות הברית. במסגרת זו כוללת יאנג לא רק את הגישה של שוויונאות מזל, אלא גם את גישתו של אחד ההוגים המרכזיים של המחשבה הליברלית במחצית השנייה של המאה העשרים, ג'ון רולס.<sup>44</sup> גישתו של רולס לשוויון אכן שונה ביסודה מזו של שוויונאי המזל, כפי שמדגיש בין היתר סמואל שפאר.<sup>45</sup> אצל רולס, שאלת השוויון איננה לאילו טובין כל אחד זכאי, אלא האם מה שהוא מכנה "המבנה הבסיסי של החברה" (basic social structure) הוא כזה שבמסגרתו כל אחד מקבל יחס של שווה בין שווים (בניסוח פשטני משהו, השאלה היא האם מבנה או מבנים אלה אינם מפלים בין אנשים או קבוצות שונות).<sup>46</sup> אולם לדעת יאנג (ובניגוד, למשל, לפרשנים כמו שפאר), למרות הדגש של רולס על הפניית המבט השוויוני אל טיב היחסים החברתיים ולא אל מידת הזכאות לטובין כאלה ואחרים, גישתו עדיין מתאפיינת באותה בעייתיות של "הפרדיגמה החלוקתית". לטענת יאנג, רולס נוטה לייחס לאותם מבנים חברתיים בסיסיים אחריות לחלוקה מסוימת של טובין, כוח, משרות, השפעה וכדומה. זאת אומרת שמידת הצדק עדיין נקבעת על ידי דפוסי החלוקה של חירויות, הזדמנויות וטובין, ולא על ידי ביטול יחסי הדיכוי. רולס מנסח אף הוא את השאלה כשאלה של חלוקת טובין (בעיקר כסף וכוח השפעה פוליטי) בין מי שנוטלים חלק באותם מבנים חברתיים בסיסיים, ולא כשאלה מהם היחסים החברתיים שהמבנים האלה מכוננים, והאם הם יחסים שוויוניים או לא.<sup>47</sup>

ביקורת נוספת של יאנג על רולס היא כי ב"מבנים חברתיים בסיסיים" עוסק רולס בעיקר במוסדות פוליטיים, כלכליים ואחרים, וביחס שלהם לפרטים המשתתפים בהם, אולם אינו נותן כמעט את הדעת לעובדה שמבנים אלה כוללים גם את טיב היחסים בין קבוצות שונות בחברה, לרבות – וזוהי הנקודה המכרעת שנבקש לפתח בהמשך – יחסי התלות ההדדית העשויים להתקיים ביניהן. רולס נוטה לכיוון של מה שניתן לכנות תפיסה סטטית של מבנים חברתיים, שלפיה השאלה אם הם שוויוניים או לא יכולה להישאל רק לגבי האופן שבו הם מעוצבים מלכתחילה, ולא לגבי התהליכים ויחסי הגומלין שמתקיימים בהם כל הזמן. יאנג, לעומת זאת, מציעה תמונה דינמית, המבקשת לתת את הדעת על העובדה כי אופן הפעולה של מבנים חברתיים ויחסי הגומלין ביניהם נוטה לייצר אי-שוויון מסוגים שונים, ולהוביל לריבוד חברתי ולבידול בין קבוצות ומעמדות. יאנג אמנם סבורה כי רולס רחוק יותר מהנטייה לאמץ השקפה אינדיבידואליסטית ביחס לשאלות של שוויון, המאפיינת במיוחד את שוויונאי המזל – לרבות אלה מהם המאמצים תפיסה חברתית מבנית יותר, כפי שנראה בהמשך – ויחד עם זאת, לדעתה גישתו של רולס עדיין איננה נשענת על מושג נאות של אי-שוויון מבני.<sup>48</sup>

## 2.1 אי-שוויון מבני: שתי פרשנויות

אם כן, כיצד יש להבין את התמונה החלופית של שוויון כשוויון של יחסים חברתיים, האמורה להחליף את הפרדיגמה החלוקתית של שוויון? יאנג כורכת את המאמץ לאפיין את האלטרנטיבה הזאת בפיתוח של שני מושגים נוספים: ראשית, המושג אי-שוויון מבני (structural inequality); ושנית, מושג הדיכוי – מושג שהיא מציעה לו הגדרה עקיפה דרך משפחה של מושגים אחרים הכוללת, בין היתר, את מושג הניצול.<sup>49</sup> בדברים שלהלן נבקש ללכת בעקבות הקו הביקורתי שמתוות יאנג ואנדרסון ביחס לכמה מן המאפיינים היסודיים של תפיסת השוויון הליברלית העכשווית. נעשה זאת בשני צעדים, המקבילים לשני המושגים של יאנג: תחילה נחדד את ההבדל בין שתי גישות שונות לאי-שוויון מבני, כדי להבהיר באמצעותן את הבעייתיות הטמונה בביקורת הליברלית על אי-שוויון כזה ולהתוות את הדרך לביקורת ההולכת אל מעבר לאופק הליברלי. אחר כך נציע להתמקד במושג הניצול כדוגמה למושג המאיץ סוג מסוים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים. בתוך כך נפתח ביקורת על מה שאנו מבינים כהגדרה בעייתית של ניצול, הנשענת על תפיסה רכושנית-לוקיאנית. הפיתוח שלהלן מציע, להבנתנו, הן אפיון עמוק יותר של הבעיה שאנדרסון ויאנג מתארות כ"פרדיגמה החלוקתית של שוויון", והן משמעות עמוקה יותר לתפיסה החלופית של "שוויון של יחסים חברתיים", הזקוקה לאיך נוסף.

נתחיל אם כן בדיון בתפיסה של אי-שוויון מבני. הייחוד העיקרי בתפיסה זו, בניגוד למה שניתן לכנות תפיסה אישית (פרסונלית) של אי-שוויון, הוא שבעוד האחרונה מפנה את המבט המשווה לעבר הפערים במצבם (או "מיקומם") של בני אדם, השנייה מפנה אותו לעבר העובדה כי פערים אלה הם תוצאה של מערך יחסים חברתיים מסוים. הווה אומר, התפיסה המבנית של אי-שוויון רואה בפערים בין בני אדם – בין אם מדובר בפערים של יכולות, של משאבים, של נגישות למשאבים, השפעה פוליטית או כל "טובין" אחר במובן הרחב של המילה – עניין שהוא



קודם כול בעל אופי מתמשך ומשתכפל (בניגוד לאירוע נקודתי או מקרי), ושנית, פועל יוצא של סדרים חברתיים, נורמות, חוקים, מוסדות, פערים היסטוריים משוקעים וכיוצא באלה. לשתיה נקודות אלו ניתן להוסיף נקודה שלישית – אשר אינה קיימת ברבות מן התפיסות הליברליות של אי-שוויון מבני, ומפותחת בין היתר על-ידי יאנג – והיא הדגש על אונטולוגיה חברתית לא-אינדיבידואלית (אונטולוגיה של קבוצות, מעמדות, וכדומה).

הבעיה שאנו מבקשים לשים עליה את האצבע מצויה באותן תיאוריות שאמנם מכירות בקיומו של אי-שוויון בעל אופי מבני (קרי בכך שהוא תוצאה משתכפלת של מערך יחסים חברתיים מסוים), ואף טוענות כי אלו הן צורות האי-שוויון החמורות והמדאיגות יותר, ויחד עם זאת מבקרות אותן באופן בלתי מספק. גישות אלו מאמצות את התפיסה המבנית כחלק מן האונטולוגיה החברתית שעליה הן מחילות את מושג השוויון, ויחד עם זאת מציעות מבט משווה שעדיין נותר אינדיבידואליסטי ולא מבני. מדובר אפוא בהבדל בין שתי תפיסות או פרשנויות של אי-שוויון מבני: את הפרשנות הראשונה, שאותה אנו מחשיבים כבעייתית וחלקית (והיא גם הפרשנות הרווחת בימינו), נכנה כאן "מצבית" (סיטואציונלית), ואת הפרשנות השנייה, אשר באמצעותה אנו מבקשים לקרוא תגר על הראשונה, נכנה "מערכתית". הראשונה, המצבית, מתמקדת בעובדה שקיומם המתמשך של הגורמים המבניים גורם לכך שהאי-שוויון בין הקבוצות נוטה לשכפל את עצמו ולהותיר את הקבוצות במקומן ללא אפשרות של שינוי (ניעות חברתית); ואילו השנייה, המערכתית, מתמקדת בניסיון לבעיית (to problematize) את אופי יחסי הגומלין החברתיים השוררים בין אותן קבוצות בתור יחסי תלות כוחניים.

את ההבדל בין שתי תפיסות אלו ניתן להסביר דרך התשובות השונות שהן נותנות לשתי שאלות חשובות: ראשית, מהו בדיוק "היסוד השערורייתי" של אי-שוויון מבני, ההופך אותו לעוול מקומם; ושנית, מהו טיב ההשוואה שאמורה לספק לו מענה או פתרון. נתחיל מן השאלה כיצד אפשר לנמק את העובדה שפערי אי-שוויון מבניים אכן מהווים אי-שוויון שערורייתי ולא הבדל בלתי שערורייתי. התשובה לשאלה זו משתנה במקצת בין הגרסאות השונות של תורות האי-שוויון המבני שאנו מכנים בשם "מצביות". חלקן רואות את שורש הבעיה בכך שהפער לא מאפשר לקבוצות שונות להשתתף במידה שווה בעיצוב חייהן הציבוריים, ובכך מייצר הבדל בין מי שקובע את "כללי המשחק" ובין מי שכללי המשחק נקבעים בשבילו. אחרות רואות את שורש הבעיה בהפרת הסיכוי לניעות חברתית, כלומר בעובדה שהפער לא רק נוטה לשכפל את עצמו, אלא שולל כמעט לחלוטין כל סיכוי להתגבר עליו, כך שהבעיה איננה דווקא בעובדה שלקבוצות מסוימות יש יותר ולאחרות פחות לאורך זמן (מה שאולי היה יכול להתפס כהבדל בלתי שערורייתי), אלא בכך שסיכוייה הטובים יותר של הקבוצה האחת פוגמים בסיכוייה של האחרת. גישות נוספות פונות למושג ההוגנות כדי לבסס את הטענה שאין מדובר בהבדל אלא באי-שוויון, וטוענות כי במצב שבו תנאי הפתיחה אינם שווים, הסיטואציה כולה איננה הוגנת ואיננה שוויונית. המשותף לכל התשובות הללו, המאפשר לכרוך אותן יחדיו במסגרת מה שאנו מכנים כאן "התפיסה המצבית של אי-שוויון מבני", הוא כי השערורייתיות בפער בין שתי הקבוצות מתבטאת בעובדה שהפער הוא עניין משתמר ומשתכפל ולא אפיזודה חולפת.<sup>50</sup>

השאלה השנייה שמאפשרת לאפיין את התפיסה המצבית היא כיצד מומשג תוכן התביעה ביחס לאי-שוויון מבני, כלומר איזה מין תיקון או פתרון יש לתבוע ביחס לאי-שוויון כזה. התשובה הכללית של הגישה המצבית היא תביעה לצמצומו או לביטולו של הפער, אשר עשויה להתבטא בדרכים שונות: למשל בהעברה של משאבים מ"קבוצת היתרון" ל"קבוצת החיסרון" (בעיקר במקרים שבהם מקורו של הפער הוא הצבר היסטורי של הון מסוג כלשהו); באפליה מתקנת; בהסרה של חסמים מבניים (למשל חקיקה נגד אפליה); או בהעצמה כזאת או אחרת של קבוצת החיסרון, אשר תגדיל את סיכוייה לשפר את מצבה (השקעה יחסית גדולה יותר בתשתיות או בחינוך). בכל התשובות הללו התיקון המבוקש הוא תיקון במיקומן היחסי של הקבוצות, או תיקון בסיכוייה של מישהי מקבוצת החיסרון לשפר את מיקומה ולתפוס מקום בקבוצת היתרון. כלומר סוג ההשוואה שגישה זו דורשת הוא תיקון דרכיה של המערכת, מתוך הנחה שהיא מסוגלת לצמצם את הפערים השוררים בה, או לפחות לתת לכל אחד הזדמנות להתגבר על הפער בינו לבין אחרים. פערים כאלה נתפסים כשערווריים פחות אם אפשר עקרונית להיאבק בהם ולצמצם אותם, או כאשר ליותר קבוצות יש סיכוי גבוה יותר לשנות את מיקומן ביחס לפערים (כלומר ליהנות מניעות גבוהה יותר). הפערים מקבלים אז אופי סטטי פחות וקונטינגנטי יותר, מה שמקטין את ממדי השערווריה ומסיט את הפערים מן הקוטב של אי-שוויון יציב וקבוע לקוטב של הבדלים בעלי אופי קונטינגנטי ובר-טיפול.

תיקון אי-שוויון בהזדמנויות, בסיכויים לניעות חברתית כלפי מעלה, במידת הנגישות למשאבים חברתיים, ביחס של גופי ממסד ומשטר, במידת ההכרה שקבוצות שונות זוכות לה, בכושר ההשתתפות שלהן בשיח הציבורי ומכאן גם ביכולת לעצב אותו – צורות כאלו ואחרות של תביעות שוויון עשויות להיות חשובות וראויות, אלא שפעמים רבות, כפי שנבקש לטעון כעת, הן אינן יורדות לשורש הבעיה שהן עצמן מאפשרות לראות: הן אינן מצליחות להמשיג באופן מלא היבטים מסוימים של אי-שוויון מבני, ועל כן אינן מציבות למעשה תביעה לביטול משמעותי אלא רק ל"קיוו" חלקי ובלתי מספק שלו.

את הפרשנות המצבית הזאת לטיב השערווריה שבאי-שוויון מבני, ולאופי פעולת ההשוואה שהוא דורש כתגובה, נבקש להנגיד עתה למה שאנו מכנים "הפרשנות המערכתית של אי-שוויון מבני", ולתשובות השונות שהיא מספקת לשתי השאלות שהצגנו לעיל. נפנה תחילה לשאלה מה הופך את הפער בין שתי הקבוצות מהבדל סתמי לאי-שוויון שערווריתי. לפי גישת האי-שוויון המערכתית, התשובה איננה רק כי הפער מהווה יתרון בלתי מוצדק של קבוצה אחת על פני האחרת – כלומר מצב של יחס בלתי פרופורציונלי ואי-רציונלי בין זכאות לגמול – ואף לא העובדה כי פער זה משמר ומשכפל את עצמו, אלא כי יתרונה של הקבוצה האחת מושג בזכות הפסדה של השנייה. רוצה לומר, טענת האי-שוויון המערכתית מבקשת להצביע לא רק על התוצאה של ההתנהלות החברתית – קרי על קיומו של אותו פער משתכפל – אלא על העובדה שההתנהלות עצמה אינה מתבצעת על ידי סוכנים הפועלים באופן עצמאי ואינם תלויים זה בזה, כי אם מהווה מערכת יחסי גומלין שבמסגרתם אחדים משיגים רווחה, מעמד, או יתרון יחסי על חשבון רווחתם ומעמדם של אחרים. בעוד שהפרשנות המצבית של אי-שוויון מבני

נוטה "לחתוך" את רצף הקיום החברתי בנקודות זמן שונות כדי לבחון את הפער בין הקבוצות ביחס לטובין או מטא-טובין כלשהו, מושג האי-שוויון המערכתי מבקש להפנות את המבט אל ההתנהלות הרציפה של מערכת יחסי הגומלין בין הקבוצות, ואל העובדה שהתנהלות זו היא שיוצרת (ולא רק מנציחה) את הפער. אין מדובר רק בסיטואציה מתמשכת של פער בין מי שיש להם יותר ומי שיש להם פחות, אלא במציאות חברתית של יחסי גומלין בין אלה שמה שיש להם גדל על חשבון מה שיש לאחרים, ובין אלה שמה שיש להם מצטמצם (או לכל הפחות אינו גדל) באופן שמיטיב עם הראשונים. במילים אחרות, הגישה הראשונה מפנה את מרב תשומת הלב לאי-שוויון בתנאי הפתיחה, לקיומם של חסמים או הטיות מסוגים שונים, וכן, כפי שכבר הזכרנו, לעובדה שהצבירה של יתרון או חיסרון בסוגים מסוימים של הון היא עניין הנוטה להשתכפל (בעלי יתרון שומרים על יתרונם "בסיבוב הבא", והסובלים מחיסרון מתקשים להיחלץ ממנו). אולם במצב שבו בין המשתתפים מתקיימים יחסי תלות שעיקרם יצירת פערים של מרוויח מול מפסיד, נהנה מול חסר, מה שמפר את עקרון השוויון איננו אופן ההתנהלות של המשתתפים במסגרת יחסי הגומלין החברתיים אלא בראש ובראשונה המסגרת עצמה. התפיסה המערכתית מבקשת להדגיש את העובדה כי אין מדובר בפרטים הפועלים רק זה לצד זה אלא גם זה על זה, ומכאן את האפשרות שאופי יחסי הגומלין ביניהם הוא עצמו גורם לפער. במצב כזה עיקר הבעיה איננה הפער הנתון אלא התלות המולידה אותו. הבעייתיות הזאת מתבטאת גם בנוסחת השוויון האינטואיטיבית לכאורה שהצגנו בחלק הראשון, שלפיה "א וב שווים בהיבט ג ולכן זכאים למידה שווה של ד": המבט המשווה הבא לידי ביטוי כאן נמתח למעשה בין א לד ובין ב לד, ואינו נותן את הדעת על מה שעשוי להתרחש בין א לב.

נשוב עתה לשאלה השנייה, ונשאל מהו תוכן התביעה או הדרישה לשוויון על פי מה שכינינו התפיסה המערכתית של אי-שוויון מבני, כלומר איזה מין תיקון ראוי לתבוע במקרה כזה. התשובה היא כי תיקון זה אינו יכול להתבטא בתווה של פרטים או קבוצות בתוך מסגרת היחסים הקיימת (סגירת פערים, צמצום, הפיכתם למקריים יותר), או בהגדלת האפשרויות לתווה כזו (בין אם באמצעות העצמת יכולת הניעות של קבוצות מסוימות, ובין אם באמצעות הסרת החסמים הניצבים בדרך). מה שנדרש הוא שינוי מהותי של אותם יחסי דיכוי ושליטה, ובגרסאות מסוימות אף ביטולם והחלפתם ביחסים מסוג אחר. התמודדות משמעותית עם השערורייה שמציב אי-שוויון מבני אינה יכולה להתמצות בפעולות המסוגלות לכל היותר לצמצם במידת מה את הפער: פעולות כגון הזרמה של יותר מן המשאב הרלבנטי מקבוצה אחת לאחרת, שיפור מידת הנגישות לאותו משאב, הסרתם של מגבלות או חסמים המונעים נגישות אליו וכיוצא באלה. פעולות כאלו יכולות להוביל לכל היותר ל"חילופי שורות" בין הקבוצות (בין מי שהיה מצוי בצד הנהנה של יחסי התלות למי שהיה מצוי בצד החסר), אולם הן אינן מטפלות בשורש האי-שוויון המערכתי, כלומר בשערורייתיות הנוצרת בטיב יחסי התלות.

במילים אחרות, הדגש שאנו מבקשים להוסיף כשאנו מדברים על תפיסה מערכתית של אי-שוויון מבני הוא טענה לקיומה של תלות שערורייתית בעלת אופי כוחני בין שתי קבוצות, ותלות זו היא המולידה ביניהן פערי משאבים, נגישות וכוח שאינם רק תוצר לוואי של פעולתה

(שאותו אפשר תיאורטית לשאוף לקזז בפעולת נגד) אלא מאפייני מהותי של אופן פעולתה. על כן, הפערים משתמרים לאורך זמן לא רק משום שהמערכת נוטה להקצות או "להזרים" יותר לקבוצה אחת ופחות לשנייה, אלא משום שהקבוצה האחת משיגה יתרון, רווח, מעמד מועדף וכדומה כפועל יוצא של העובדה שהקבוצה האחרת סובלת מחיסרון וממעמד נחות יותר. בלשון פשוטה יותר, זו טענה כי סוגים שונים של אי-שוויון מתקיימים לא כפערים בפיזורן של יכולות, משאבים וכו' אלא ברמת האונטולוגיה החברתית: בחברה שלא רק מתקיים בה אי-שוויון, ולא רק מולידה אי-שוויון, אלא היא מושתתת על אי-שוויון.

### 3. ניצול כדוגמה להמשגה של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים

מה פירוש הדבר לומר כי חברה מסוימת מושתתת על אי-שוויון? או במילים אחרות, מה משמעות הדיבור על יחסים חברתיים בלתי-שוויוניים? כאן אנו זקוקים למושגים נוספים, אשר יתארו באופן ספציפי יותר את טיבה של התלות השערורייתית שהיא לב העניין. כאמור, יאנג מבחינה בחמש תצורות של יחסים כאלה – ניצול (exploitation), דחיקה לשוליים (marginalization), חוסר ישע (powerlessness), אימפריאליזם תרבותי (cultural imperialism), ואלימות (violence) – שאותן היא מכנה ב"שמות המשפחה" דיכוי (oppression), הכפפה (subordination) ושליטה (domination). עם זאת, יאנג מדגישה – ואנו נוטים להסכים עימה – כי אין טעם להתיימר למנות באופן סופי את התצורות הללו (כך למשל, היא אינה כוללת ברשימה את הקטגוריה של נישול, שאנו סבורים שיש לה מאפיינים משלה).<sup>51</sup> ההתמקדות שלנו להלן במושג הניצול אינה מעידה שאנו חושבים כי מושג זה מאיץ את כלל סוגי היחסים החברתיים הבלתי שוויוניים. בדומה לדיון באי-שוויון מבני, מטרתנו היא לנסח הבדל בין שתי פרדיגמות של ניצול, המצביעות לדעתנו על הבדל מכריע בין שתי תפיסות שונות של עקרון השוויון. בה בעת, אנו סבורים כי אפשר להרחיב את מתווה הדיון שאנו מציעים כאן ולהחילו גם על סוגים אחרים של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים (כגון אלה שיאנג מונה, ואולי גם אחרים), שיש להם מאפיינים ספציפיים משלהם.

להלן נבקש לעקוב אחר סדרת ניסיונות לספק הגדרה מחודשת למושג הניצול במסגרת השיח המכונה "מרקסיזם אנליטי". מן הפרספקטיבה שאנו מציעים כאן, אפשר להבין ניסיונות אלה כמאמץ לנסח באופן מדויק יותר את טיב השערורייה שבאי-שוויון בין מנצלים למנוצלים. הדיון אמנם יתמקד בראש ובראשונה בניצול כלכלי, אולם אנו מבקשים לטעון (גם אם לא נוכל לפתח את הדברים באופן מלא) כי אפשר להחיל ניתוח כזה גם על יחסים חברתיים שאינם כלכליים במובן הצר של המילה. כפי שציינו, ענייננו הוא בעיקר באי-הלימה בין האופק הליברלי של המחשבה על שוויון ובין המציאות הבלתי שוויונית שאפשר לחשוף באמצעות מושג הניצול, ומכאן בפתחת הדלת לחשיבה על עוד קטגוריות של יחסים חברתיים בלתי שוויוניים הנמצאות מעבר לאופק זה. עם זאת, למושג הניצול יש חשיבות מיוחדת במאמץ לחשוף את נקודות העיוורון של מושג השוויון הליברלי – לרבות אותן גרסאות שלו העושות שימוש ברעיון של

אי-שוויון מבני, בין היתר בהשפעת הדיון המרקסיסטי. זאת משום שהניצול אינהרנטי לכלכלה הקפיטליסטית, שהיא עצמה, חרף "הכרעת השוויון" שלה, חלק מאופק המודרניות.

על פי ההגדרה המרקסיסטית הקלאסית, משמעותו של המושג ניצול היא ניכוס פרי העבודה של קבוצה או קבוצות חברתיות נגד רצונן, ולכן כדי לממש את הניצול נדרשת הפעלת כוח. בחברה הקפיטליסטית ממד כוחני זה מוסתר מאחורי שתי טענות: ראשית, כי הקשר החוזי בין מעביד לעובד הוא קשר רצוני בין שני צדדים שווים בפני החוק; ושנית, כי חלקו של בעל ההון מסך התוצר אינו ניכוס כוחני, אלא החלק היחסי המגיע לו על פי תרומתו לתהליך הייצור (בראש ובראשונה משום שהוא מספק את אמצעי הייצור ונוטל סיכון בעצם השקעת הון). אל מול הטענה השנייה מציג המרקסיות את תפיסת הערך מבוסס העבודה ואת תפיסת הערך העודף הנשענת עליה. על פי מרקס (אשר הסתמך על סמית וריקרדו), ערכה של סחורה הוא כמות העבודה הנדרשת כדי לייצר אותה. הפער בין ערכה של יחידת כוח עבודה (כסחורה) לכמות הסחורה שאותה יחידת עבודה מייצרת הוא הערך העודף – מקור הרווח של בעל ההון.<sup>52</sup> כנגד הטענה כי יחס העבודה הוא חוזה רצוני, המרקסיות טוען שהחלוקה הלא-שוויונית של בעלות על אמצעי ייצור יוצרת אי-שוויון מבני, ולכן אין מדובר בחוזה בין צדדים אוטונומיים וחופשיים. אם העובדים חושבים שהחוזה הוא ביטוי של רצונם החופשי, סימן שהם נפלו קורבן לתודעה כוזבת (שהרי אין להם בחירה של ממש אם לעבוד או לא, ואין להם כל אפשרות לגייס את ההון הנדרש לשם בעלות על אמצעי ייצור). אולם תורת הערך מבוסס העבודה אינה עומדת בביקורת הנוקבת שהפנו כלפיה הוגים כגון באוורק-בוהם (Bawerk-Bohm), מרשל (Marshall), ג'יבונס (Jevons) וסראפה (Sraffa).<sup>53</sup> הביקורות הללו מראות כי לאור מרכזיותו של היחס בין היצע וביקוש, ותפקידם של גורמים שאינם עבודה בתהליך הייצור, קשה להעמיד ערך על מחיר במסגרת תיאורית הערך מבוסס העבודה בלבד, ולכן כיום אי אפשר לבסס עליה את טענת הניצול. יתר על כן, הוגים רבים הצביעו על הפוטנציאל הדכאני של תפיסת התודעה הכוזבת (המתיימרת לדעת טוב יותר מן העובדים מה טוב ונכון להם ושוללת מראש את האפשרות שהם מסוגלים להיות מודעים למצבם ולתבוע את שינויו כסוכנים פוליטיים).<sup>54</sup> לאור זאת ביקשו כמה הוגים מן הזרם שזכה לכינוי "מרקסיות אנליטי", כגון אגה סורנסן, ג'ון רומר, ג'רלד א' כהן ואריק א' רייט, להציג מושג של ניצול המבוסס אך ורק על הבעלות הבלתי שווה על אמצעי הייצור, המאפשרת לקפיטליסטים לנכס לעצמם חלק גדול יותר מהתוצר מאשר מה שתרמו לו.

סורנסן (Aage Sørensen) טוען שהבעלות על אמצעי הייצור מאפשרת לבעלי ההון לנכס הכנסות שמקורן בפער בין מחירה של הסחורה בשוק ובין המחיר האידיאלי בתנאים של תחרות מושלמת. על בסיס זה הוא מגדיר ניצול כ"מיקומים מבניים המקנים זכויות לנכסים יוצרי הכנסות קבועות".<sup>55</sup> אמנם גישה זו מבקשת לתפוס את היתרון המבני היחסי של המנצל על חשבון המנוצל, אולם הפנייה להשוואה למחיר אידיאלי בעייתית, שכן היא מאפשרת להגדיר כמנצלים גם מקבלי תשלומי העברה או עובדים לא מיומנים המוגנים על ידי הסכמים קיבוציים, שהכנסותיהם לא נובעות מתנאים של תחרות מושלמת.

לעומתו, רומר (John Roemer) טוען שבחברה שבה הבעלות על אמצעי הייצור היא פרטית (ולפיכך בלתי שוויונית), קבוצה א מנוצלת על ידי קבוצה ב אם במקרה של חלוקה שוויונית של הבעלות על אמצעי הייצור, קבוצה א היתה נהנית וקבוצה ב היתה סובלת.<sup>56</sup> הבעיה היא שגישה זו מתייחסת רק לחלוקה הראשונית של אמצעי ייצור (או של משאבים המאפשרים בתורם אמצעי ייצור), ולא לאפשרות של ניצול שמופיע לאחר מכן, למשל כתוצאה מפערים בהכנסות (הקשורים בשלב ראשון להבדלי העדפות וכישורים). לכן גישה זו אינה יכולה להתמודד עם הטענה שהניצול המתמשך (ולא רק הניצול ההתחלתי) אינהרנטי לחברה הקפיטליסטית. גם כאן נראה כי הבעיה כרוכה בעובדה שההגדרה נזקקת להשוואה למצב עניינים היפותטי-אידיאלי.

כהן (Gerald A. Cohen) מציע הגדרה נוספת, על פי הטיעון הבא: (1) העובד הוא זה שמייצר את המוצר בעל הערך; (2) הקפיטליסט מנכס לעצמו חלק מערך זה; (3) העובד מקבל בחזרה פחות ערך מכפי שהוא מייצר; (4) הקפיטליסט מנכס לעצמו חלק מהערך הנוצר על ידי העובד; [לכן:] (5) העובד מנוצל על ידי הקפיטליסט.<sup>57</sup> זו נוסחה מאירת עיניים, משום שהיא אינה נזקקת להשוואה למצב היפותטי כלשהו (תחרות אידיאלית אצל סורנסן, חלוקה אידיאלית אצל רומר), אלא מתמקדת באפיון "ישיר" של היחסים החברתיים-כלכליים. אלא שהגדרה זו מבוססת על תיאוריית הערך העודף, שכן על פי הכלכלה האורתודוקסית, הקפיטליסט בסך הכול מנכס לעצמו את חלק הערך השווה לתרומתו לתהליך הייצור. על כן, רק מי שמשוכנע מראש שהעובדים לבדם תורמים לייצור המוצר, כלומר רק מי שמקבל בצורה זו או אחרת את תורת הערך מבוסס העבודה, יכול לקבל את הגדרתו של כהן.

רייט (Erik Olin Wright) מציע הגדרה בעלת אופי כללי ומוצלח יותר לדעתנו, לפיה ניצול הוא מצב שבו מתקיימים שלושה תנאים השלובים זה בזה: (1) רווחתה החומרית של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה החומרית של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים יצרניים (productive resources); (3) הדרה זו מאפשרת לקבוצה א לנכס את תוצרי העבודה של קבוצה ב, ולהשיג בכך יתרון חומרי.<sup>58</sup> הגדרה זו נראית לנו אלגנטית ויעילה במיוחד, שכן גם היא, כמו ההגדרה של כהן, אינה נזקקת לפנייה למצב עניינים היפותטי, אך בניגוד אליה היא גם איננה נזקקת לתזת הערך העודף: לפי רייט, מה שהופך את ההבדל בין שתי הקבוצות לשערורייתי איננו ניכוס הערך העודף שמייצרת קבוצה ב על ידי קבוצה א, אלא העובדה שמתקיימים ביניהן יחסים של תלות הפוכה. רוצה לומר, האי-שוויון מצוי במרקם היחסים בין הקבוצות, ולא ב"אובייקט הנעלם" של הערך העודף. עם זאת, אפשר להיווכח שגם הגדרת הניצול של רייט מניחה למעשה את תורת הערך מבוסס העבודה, שכן בלי תורה זו התנאי השלישי בהגדרה אינו הצבעה על שערורייה.<sup>59</sup> כדי להתגבר על מגבלה זו, אנו מציעים לשמור על שני התנאים הראשונים בהגדרתו של רייט ולנסח מחדש את השלישי. הגדרת הניצול המתקבלת היא כדלקמן: (1) רווחתה החומרית של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה החומרית של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים יצרניים; (3) עבודתה של קבוצה ב הכרחית לתהליך הייצור.

אחד היתרונות בהגדרה זו של ניצול הוא העובדה שהיא אינה זקוקה לתורת הערך מבוסס העבודה, וממילא גם לא לתורת הערך העודף, אלא רק לקביעה שתהליך הייצור זקוק לידיים עובדות – מה שמסביר את המשך קיומם של יחסי התלות בין שתי הקבוצות – ומדגיש לא רק את עניין העבודה והייצור אלא את היחס התלתי בין שני הצדדים.<sup>60</sup> אבל חשוב מכך, האפשרות להגדיר ניצול באופן כזה מצביעה לדעתנו על תפיסה בסיסית יותר העומדת ביסוד מרבית ההגדרות של ניצול במסורת המרקסיסטית. גם אם מרקס עצמו נמנע מדיון נורמטיבי, במסורת המרקסיסטית הניצול נתפס כבסיס השערורייתי שעליו מושתתת החברה המעמדית ואשר הופך אותה לחברה בלתי שוויונית, מכיוון שהמעמד השולט גוזל מהמעמד הנשלט את פרי עבודתו. ביסוד הראייה הזאת מונחת התפיסה הלוקיאנית של אינדיבידואליזם רכושני, שלפיה כל מה שאדם מייצר שייך לו ונמצא בבעלותו, ואילו ניכוסו בידי אחרים מהווה גזל. לעומת זאת, בפירוש שאנו מציעים, השערורייה שבניצול איננה (רק) עניין של גזל, כלומר העובדה שהמנצל לוקח את מה ששייך למנוצל, אלא טמונה בעובדה שרווחתו הגדלה של הראשון תלויה בכך שזו של השני קטנה (במילים אחרות, מערכת היחסים מתנה את רווחתו של הראשון באי-רווחתו של השני, באופן כזה שהראשון זקוק תמיד לשני), וזאת באופן קבוע ומתמשך ולא באופן נקודתי.<sup>61</sup>

אנו סבורים כי הגדרה כזאת של ניצול עוזרת לצקת תוכן לטענה של אנדרסון, יאנג ואחרים שהמושא של עקרון השוויון, המוקד שאליו ראוי להפנות את המבט המשווה, איננו הפרטים המרכיבים את החברה, וגם לא קבוצות חברתיות כאלו ואחרות, כי אם מערכת יחסי הגומלין השוררת ביניהן. אין כוונתנו לכך שרוב ההוגים העוסקים בעקרון השוויון מתעלמים מן העובדה שחברה היא מערכת יחסי גומלין של קבוצות, לאמור שבני אדם לעולם אינם פועלים בחלל ריק החף מתלות במערכים חברתיים, אלא לכך שגם הוגים אשר מאמצים אונטולוגיה חברתית לא-אינדיבידואליסטית עדיין נוטים לנסח את השערורייה שבאי-שוויון ואת צורת התביעה לביטולו במונחים אינדיבידואליסטיים במקום במונחים מערכתיים-יחסיים (relational). כזה הוא, למשל, הניסיון לטעון כי יש לקזז אי-שוויון שמקורו בתנאי לידה לתוך מעמד נמוך משום שהשערורייה כאן היא עניין של מזל גרידא (במקום לטעון שהשערורייה קשורה לאופי היחסים המעמדיים); כזאת היא גם הטענה שניצול הוא אי-שוויוני משום שהוא מפר עיקרון של רכושנות ביחס לעבודה; וכך גם לגבי הניסיון לנסח את שאלת השוויון כשאלה אם המבנים החברתיים הבסיסיים מתייחסים לכל המשתתפים בהם כשווים, במקום לשאול על טיב מערכת יחסי הגומלין או התלות בין המשתתפים.

#### 4. מעבר לעקרון הערך המוסרי השווה: שוויון בפגיעות

סדרת הביקורות שהצגנו כאן – על התפיסה החלוקתית של שוויון, על האינדיבידואליזם המתודי העומד ביסוד התפיסה של תביעות לשוויון (גם בגישות שעומדות על האופי המבני של אי-שוויון) ועל הרכושנות הלוקיאנית המזינה את רוב התפיסות בנוגע לניצול – מוליכה

לתפיסת יסוד נוספת של מושג השוויון הליברלי. רובם המכריע של ההוגים הליברלים מאז רולס – לרבות הוגים ביקורתיים כמו אנדרסון – סבורים כי השוויון כמושג פוליטי צריך להיות מובן על רקע העיקרון הקאנטיאני של התייחסות לכל אדם כאל שווה ערך מבחינה מוסרית (equal moral worth). אופן התרגום של עיקרון זה לשדה הפוליטי וחיבורו למושגים אחרים מן המילון הפוליטי המודרני (חירות, מדינה, דמוקרטיה, זכות ועוד) עשוי להשתנות מעט בין גישה אחת לרעותה, אבל רובן חוזרות לניסוח הקאנטיאני הזה בתור מה שניתן לכנות "היסוד המוסרי של עקרון השוויון". רולס, למשל, מבין את המשמעות של ערך מוסרי שווה כמתן קול שווה לכל אחד בעיצוב המבנים החברתיים הבסיסיים, וכדרישה שמבנים אלה לא ייצרו כל אפליה בין המשתתפים בשדה הפוליטי; ריינר פורסט מתרגם זאת למה שהוא מכנה "הזכות להצדקה" של כל החברים בקהילה הפוליטית; ואילו אנדרסון (וכן פרייזר) מבינות זאת כדרישה לאפשר לכל אחד מידה שווה של השתתפות בשדה הפוליטי.<sup>62</sup>

קשה להתווכח עם עקרון היסוד הזה. האין הרעיון שערכו של כל אדם שווה בדיוק לערכו של כל אחד אחר הנסוח היסודי ביותר של עקרון השוויון האוניברסלי המודרני? גם אם נטען שזה רעיון שדורש איזון נוסף כדי לתרגמו לעיקרון של קיום בצוותא, כלומר של קהילה פוליטית שוויונית, האם לא נכון לומר כי הוא היסוד המשותף לכל ניסוח פוליטי של מושג השוויון? אלא שכהמשך של המהלכים שהצגנו לעיל, אנו מבקשים להציע כי ביסוס זה של עקרון השוויון משמר אותה תמונה בעייתית של הליברליזם של המודרניות המוקדמת והנאורות, שבה המבט המשווה מתייחס לפרטים שקיומם קודם להוויית היחסים החברתיים שבתוכם הם מתנהלים ומתקיימים. ראוי ככל שיהיה, הנוסח "ערך מוסרי שווה" ממשיך להגניב אל תוך שיח השוויון מבט שהוא בסיכומו של דבר אינדיבידואליסטי, מבט שבו הפרט, גם אם הוא נתפס כנתון תמיד בהקשר חברתי יחד עם אחרים, תובע יחס בתור "יחידת שוויון" אוטונומית. גם תפיסות האמונות על אונטולוגיה חברתית של תלות הדדית עדיין מתקשות לתרגם את התוכנה הזאת למושג השוויון שלהן, כל עוד הן נשארות נאמנות לעיקרון של "ערך מוסרי שווה".

לפיכך, אנו מבקשים לטעון כי הצבת העיקרון של "ערך מוסרי שווה" בבסיסה של כל תביעה פוליטית לשוויון מסייעת לדחיקת הפרשנות המערכתית של מושג השוויון הפוליטי, שעל חשיבותה עמדנו לעיל. למען הסר ספק, דחיית העיקרון הזה כמושכל ראשון של מושג השוויון אין משמעותה כי ראוי להתייחס לבני אדם כבעלי ערך מוסרי בלתי שווה, אלא כי תפיסת השוויון ראוי לה שתשען על מצע משותף אחר. אחת החלופות המוצעות בזמן האחרון לעקרון הערך המוסרי השווה, ושאליה אנו מבקשים להפנות לרגע את תשומת הלב אף על פי שלא נוכל לפתח אותה באופן ממצה, היא הדיון במושג הפגיעות, המאייך את המבט המשווה באופן שממשיג את מושאיו כמי שתמיד-כבר מצויים ביחסי תלות הדדית כלשהם (פוגעניים יותר או פחות, שוויוניים יותר או פחות). הרעיון היסודי הוא כי הפגיעות במובנה הכפול, כסבל וככאב, היא המצב האונטולוגי של רוב היצורים החיים בכלל ושל בני האדם בפרט. המשמעות של האופי האונטולוגי של פגיעות זו היא שכולנו תלויים זה בזה; שהמבנים החברתיים (האופנים המסוימים שבהם אנו תלויים זה בזה) אינם באים אחרי קיומו של הפרט אלא מהווים תנאי לקיומו; ושכולנו



שווים זה לזה בפגיעותנו הקיומית (אם כי המבנה החברתי הבלתי שוויוני יוצר דיפרנציאציה בשוויון אונטולוגי זה). פגיעות אונטולוגית זו המשותפת לכולנו, העושה אותנו שווים בפגיעותנו, אינה מחייבת את קיומו של סדר חברתי שוויוני. היא יכולה אף להצדיק, כמו במקרה של הובס, הנצחה של אי-שוויון רדיקלי בין השלטון לנשלטים. אך הצבת הפגיעות כיסוד משותף מאפשרת מבט משווה אשר הופך יחסים חברתיים שמכוננים, מנציחים ומעודדים היררכיות של פגיעות ליחסים שערורייתיים, ומבקש להחליפם ביחסים השואפים לצמצם היררכיות כאלה, ובכל מקרה לא לתלות את האי-פגיעות היחסית של אחדים בהגברת פגיעותם של אחרים. אם נחזור לדיון במושג הניצול כדוגמה, ההבדל בין תפיסת "היסוד השערורייתי" של יחסים נצלניים כמצבם של הפרטים ובין תפיסת אופי היחסים החברתיים עצמם כשערורייה הוא העובדה שיחסים אלו מייצרים אי-שוויון בין מי שפגיעים יותר (לתהפוכות השוק, לפיטורים, לאובדן כושר העבודה, למשברים פיננסיים) למי שפגיעים פחות. הפוגעות של יחסים חברתיים, כלומר מידת הפגיעות שאליה הם חושפים פרטים מסוימים, והחלוקה הלא-שווה של הפגיעות – הם אלה שהופכים להיות לב העניין.<sup>63</sup>

האופי הפוגעני של מבנים חברתיים נתפס כבעייתי או שערורייתי ברגע שאנו תופסים את הקהילה הפוליטית לא רק כקהילה שאמורה לכבד כל אחד כפרט מוסרי אוטונומי, אלא כמערכת שאמורה להגן על כל אחד מאיתנו ממצב של פגיעות. אין זו בהכרח תפיסה "קורבנית" של בני אדם, המתעלמת מהיותם סוכנים פוליטיים פעילים האמורים לעצב באופן חופשי קהילה שוויונית ומבנים חברתיים שוויוניים (כדברי רולס). ההכרה בפגיעות האונטולוגית המשותפת לכולנו רק מאירה את ההכרח לייסד קהילה פוליטית לא רק כקהילה רפובליקנית, אלא גם כקהילה ששמה לה למטרה להיאבק נגד מבנים חברתיים בעלי אופי פוגעני. מבנים ויחסים חברתיים בלתי שוויוניים אינם בראש ובראשונה עניין של גזל – לא גזל של טובין, לא של עבודה, ואף לא "גזל זכויות"; את השאלה אם יחסים ומבנים חברתיים הם שוויוניים או לא יש להבין באמצעות השאלה אם הם מייצרים יחסים שבהם חלק מן האנשים נפגעים יותר מאחרים באופן שיטתי. נקודת המוצא כאן היא ההכרה במצב התלות ההדדית של כל בני האדם, שנובע ממנו כי כולנו לעולם פגיעים אחד ביחס לאחר. שאלת השוויון הנגזרת מכך היא אם יחסי התלות וההדדיות שאנחנו מכוננים הם נצלניים או לא, פוגעניים או לא, שואפים לצמצם את מידת הפגיעות של כולם במידה שווה, או יוצרים דפוס בלתי שוויוני שבו חלק מהאנשים פגיעים על חשבון אחרים – דפוס העומד בניגוד להכרה בפגיעותנו הבסיסית.

#### ד. סיכום

בפתח דברינו ביקשנו לעמוד על המתח המכונן בין אופיו האינטואיטיבי והחוזף-פוליטי לכאורה (או לפחות לא פוליטי במובהק) של מושג השוויון, ובין מה שקראנו לו כאן הצורך באיזון של מושג זה כדי להופכו לעיקרון פוליטי – איזון הנשען תמיד על רשת של תפיסות לגבי מבנהו של העולם החברתי, מקומו של הפרט בו, ובתקופות קודמות על היחס בין העולם החברתי לעולם

הבא. ראינו כיצד במודרנה היתרגם מושג השוויון לרעיון של שוויון פוליטי (וכאן ביקשנו לאמץ את הגדרתו של פליבר: "זכות שווה לפוליטיקה" – ביטוי שמקפל בתוכו גם קשר הדוק בין שוויון לאזרחות). בהמשך ראינו שגם תפיסה זו דורשת איך, וזה עובר דרך השאלה "מה נתפס כאי-שוויון שערורייתי". התמקדות זו מצדה דורשת מושגים נוספים שייצקו תוכן לתוך מושג האי-שוויון. כך, למשל, הביקורת של גישת ה"שוויון ביחסים חברתיים" על גישת "שוויונות המזל" מזהה את מה שכינינו לעיל "היסוד השערורייתי" של האי-שוויון באופן שונה, משום שהיא נשענת על אונטולוגיה חברתית שונה (כזאת שמבינה את החברה במונחים מערכתיים-יחסיים ולא במונחים אינדיבידואליים). דבר דומה ראינו דרך הדיון במושג הניצול, שבו ביקשנו להציב זו מול זו תפיסה של גזל מול תלות בלתי שוויונית.

הדברים שנאמרו כאן לא אמורים להיות המילה האחרונה בדיון על שוויון, אולם אנו מקווים כי הצלחנו להצביע על כמה שינויים מרכזיים הנדרשים באופן שבו אנו מבינים את המושג, את הדינמיקה ההיסטורית שלו, ואת תפקודו כעיקרון מכונן של השדה הפוליטי. ראשית, ביקשנו לשים את האצבע על אופיו המיוחד של מושג השוויון, כעיקרון פוליטי הנסמך על מושג המשמש גם בהקשרים חוץ-פוליטיים, ומבקש לבסס את הפוליטיקה על צורת רציונליות שבבסיסה אינטואיציה של עקביות ("יחס שווה לשווים"). דווקא על רקע האופי האינטואיציוני הזה של הדרישה לשוויון, כך טענו, יש להבין את הוויכוחים הרבים שמושג זה מעלה, כמו גם את התפתחותו ההיסטורית. המשכנו וטענו לטובת הצורך לאמץ מבט היסטורי על השוויון (טענה שהחלנו בעיקר על התקופה של עליית המודרנה); מבט הבוחן אותו לא מבעד לעדשה של היעדרו, אלא כזה השואל את השאלה ההפוכה: כיצד צמחו צורות חדשות של תרעומת על היעדר השוויון? כיצד החל מצב חברתי להיתפס ככזה שחסר בו שוויון? לבסוף, ביקשנו למקם את מה שהוא לדעתנו לב הוויכוח העכשווי על הרעיון של קהילה פוליטית של שווים, ולהצביע על התנועה הנדרשת לקראת חשיבה מחדש על אי-שוויון כעניין מבני: זאת עשינו דרך חשיבה מחדש על תצורות של יחסים בלתי שוויוניים כמו ניצול, ועל הצורך לפתח את מושג הפגיעות כבסיס לעקרון השוויון.

## הערות

1. אפלטון (תש"ך), "פיידון". בתוך כתבי אפלטון, כרך ב, תרגם יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, עמ' 30 (74a) (להלן אפלטון, "פיידון").
2. Ronald Dworkin (2002), *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 2 (להלן דבורקין, המידה הריבונית).
3. לעמדה הדוגלת בערכו הפנימי של השוויון ראו למשל Thomas Nagel (1979), "Equality". In *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press של השוויון ראו Derek Parfit (2002), "Equality or Priority?". In Matthew Clayton and Andrew Williams (eds.), *The Ideal of Equality*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 81-125.

4. ג'ון רולס, למשל, טוען כי השוויון צריך להיות בראש ובראשונה במשאבים; קאי נילסן, לעומתו, סבור שהשוויון הדרוש אינו במשאבים כי אם ברווחה, ואילו אמרטיה סן מגן על תפיסה של "שוויון ביכולות". צ'רלס בייץ שואל את השאלה "שוויון במה?" מנקודת מבט פוליטית, כלומר מבקש לברר כיצד יש להבין גישה דמוקרטית המחויבת לשוויון בכוח הפוליטי. הוא דן בשלוש אפשרויות – שוויון בתוצאות, שוויון במימוש העדפות ושוויון בהליכים – ומכריע לבסוף בעד גרסה מורכבת של שוויון כהוגנות. ראו ג'ון רולס (2001), צדק כהוגנות: הצגה מחודשת. תרגמה דפי אגם-סגל. תל אביב: ספרי עליית הגג (להלן רולס, צדק כהוגנות);

Kai Nielsen (1985), *Equality and Liberty: A Defence of Radical Egalitarianism*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld; Amartya Sen (1982), "Equality of What?" *In Choice, Welfare and Measurement*, Oxford: Blackwell, pp. 353-372; Charles R. Beitz (1989), *Political Equality*. Princeton University Press.

5. סוגיה זו מתנסחת בדרך כלל דרך השאלה אילו חוקים ומסים לגיטימי שהמדינה תטיל על אזרחיה כדי לצמצם או להסל את האי-שוויון ביניהם. לדיון מעמיק בשאלה זו ראו למשל Liam Murphy and Thomas Nagel (2002), *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*. Oxford: Oxford University Press. לעמדה מפורסמת המתנגדת לכל התערבות מצד המדינה ראו Robert Nozick (1974), *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Blackwell

6. לדוגמה קלאסית ראו: Felix E. Oppenheim (1970), "Egalitarianism as a Descriptive Concept". *American Philosophical Quarterly* 7, pp. 143-152 בערך "שוויון" באנציקלופדיה המקוונת של אוניברסיטת סטנפורד: Stefan Gosepath, "Equality". In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<http://plato.stanford.edu/entries/equality>) (להלן גוספת, שוויון). לדוגמה מן הכתיבה הפילוסופית בעברית ראו אלעזר וינריב (2007), על שוויון ואי-שוויון: מבט פילוסופי. חיפה: אוניברסיטת חיפה.

7. גוספת, שוויון.

8. אפלטון, "פיידון", עמ' 30-31.

9. Louis P. Pojman (1996), "Introduction". In *Equality: Selected Writings*. Oxford University Press, p. 1 (להלן פוכמן, שוויון: הקדמה).

10. חשוב להבהיר כי גם אם הקביעה שאין שוויון בטבע אינה נשמעת טריוויאלית, היא אינה נוקטת עמדה בוויכוח הקלאסי סביב השאלה אם השוויון הוא טבעי או מלאכותי. ויכוח זה מבקש להכריע אם בני האדם שווים ללא תלות במסגרת הפוליטית או שמא המסגרת הזאת היא שהופכת בני אדם לשווים – אבל אף צד בוויכוח לא סבור שאין הבדלים בין בני האדם, ולפיכך כל הנוטלים בו חלק יסכימו שבני האדם שווים רק מבחינות מסוימות, ושתפיסתם כשווים דורשת התעלמות אקטיבית מההבדלים ביניהם. הובס, למשל, טוען כי "בני האדם שווים מטבעם – הטבע עשה את בני האדם שווים בסגולות גופם ורוחם. אמנם, לפעמים רואים בכירור שפלוני חזק בגופו מאלמוני או מהיר-מחשבה ממנו; אבל אם נחשב חשבון של הכל ביחד, הרי אין בין אדם לחברו הבדל ניכר כל-כך, שעל סמך כן יהא האחד יכול לתבוע לעצמו איזה יתרון, שלא

יוכל גם חברו להעלות תביעה אליו. כי אשר לחוזק הגוף, הנה לחלש בבני-האדם כוח מספיק כדי להרוג את החזק בבני-האדם, אם בעזרת תחבולות סתר ואם בעזרת קשרי ברית עם אחרים, השרויים בסכנה כמוהו". הווה אומר, הובס מכיר בכך שיש הבדלים טבעיים – גופניים ומנטליים – בין בני אדם שונים, ואף על פי כן הוא קובע שהם שווים מטבעם משום שמה שרלבנטי בעיניו הוא השוויון ההדדי ביכולת להרוג. ראו תומס הובס (תשל"ג), לויתן. ירושלים: מאגנס, עמ' 113.

.11 Hannah Arendt (1998), *The Human Condition*. Chicago University Press, p. 215.

.12 גוספת, שוויון.

.13 פוכמן, שוויון, 2.

.14 אריסטו (תשמ"ה), אתיקה מהדורת ניקומאכוס. תרגם יוסף ליבס. ירושלים: שוקן, ספר ה', עמ' 116. דברים דומים מאוד כותב אריסטו גם בפוליטיקה: "בתחום המדיני הטוב הוא הצדק, וצדק הוא תועלת הכלל, והכול סבורים שצדק הוא סוג של שוויון [...] ואולם מה טיבם של הדברים שחל בהם שוויון ומה טיבם של הדברים שחל בהם אי-שוויון? את השאלות האלה אל לנו להזניח." אריסטו (2009), פוליטיקה, ספר ג. תרגמה נורית קרשון. תל אביב: רסלינג, עמ' 150-51.

.15 פוכמן, שוויון, 3.

.16 ג'ון לוק (תשמ"ט), המסכת השנייה על הממשל המדיני. ירושלים: מאגנס, עמ' 4. לוק מתייחס בדבריו אלה לעמדתו של ריצ'רד הוקר (Hooker).

.17 Amartya Sen (1992), *Inequality Reexamined*. Cambridge, MA: Harvard University Press, p. 12.

.18 לדוגמה מבריקה מן העת האחרונה ראו Clifton Crais (2011), *Poverty, War and Violence in South Africa*. Cambridge University Press, 2011.

.19 Siep Struurman (2004), "The Voice of Thersites: Reflection on the origins of the idea of Equality". *Journal of the History of Ideas* 65 (2), pp. 171-189.

.20 Barbara Weinstein (2008), "Developing Inequality". *American Historical Review* 113 (1), pp. 1-18; Phillip T. Hoffman, David S. Jacks, Patricia A. Levin and Peter H. Lindert (2002), "Real Inequality in Europe Since 1500". *Journal of Economic History* 62 (2), pp. 322-355; Aldon Morris (2000), "Building Blocks of Social Inequality: A Critique of Durable Inequality". *Comparative studies in Society and History* 42 (2), pp. 482-486; Carole Shammas (1993), "A New Look at Long Term Trends in Wealth Inequality in the United States". *The American Historical review* 98 (2), pp. 412-431.

.21 יש לציין שהובס הגיב במידת מה לתנועת ה-Levellers, שרק חמש שנים קודם לכן החלה לתבוע ארגון שוויוני יותר של החברה. על כך ראו דני פילק (2011), "ריבונות העם", מפתח 4, עמ' 201-197.

22. ז'אן-ז'אק רוסו (תשנ"ט), "מאמר על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני-אדם." בתוך מאמרים. ירושלים: הוצאת מאגנס.
23. ז'אן-ז'אק רוסו (2006), האמנה החברתית. תל אביב: רסלינג, עמ' 96.
24. קרל שמיט (2010), תיאולוגיה פוליטית. תל אביב: רסלינג.
25. Emma Stafford (2012), *Herakles*. NY: Routledge.
26. ראו הדיון במושג הדמיון אצל מישל פוקו (2011), המילים והדברים. תל אביב: רסלינג, פרק שני.
27. ראו מחקרו המאלף של יאיר לורבובים (2004), צלם אלוהים: הלכה ואגדה. ירושלים: שוקן. יורגן הברמס, שעבודותיו האחרונות מתאפיינות בין היתר בדיון במערכת היחסים המורכבת שבין הנצרות לעליית הליברליזם המודרני, טוען אף הוא כי תפיסת הצ'לם שימשה כיסוד בצמיחת תפיסת הסובייקט הפוליטי המודרני – אם כי הוא שם את הדגש בעיקר על הפן האוטונומי של אותו סובייקט, באופן שמאפשר להשתחרר מכבלי החברה המעמדית בימי הביניים. Jürgen Habermas (2010), "The Concept of Human Dignity and the Realistic Utopia of Human Rights". In *Metaphilosophy* 41 (4).
28. Achille Mbembe and Sara Nuttall (eds.) (2011), *Johannesburg the Elusive Metropolis*. Durham: Duke University Press, p. 22.
29. ראו לדוגמה נורמן כהן (2003), בעקבות המילניום: מילניאנים מהפכנים ואנרכיסטים מיסטיקנים בימי הביניים. ירושלים: מוסד ביאליק.
30. ראו דיונו של פוקו בחלק האחרון של Michael Foucault (2003), *Society Must be Defended*. NY: Picador, pp. 239-264.
31. מעניין לראות כיצד תפיסה כזאת של הפוליטי כאירוע סינגולרי, ושל השוויון המאפיין רגעים אלה כחוויה אקסטטית נדירה של המשתתפים בו וחריגה מסדר היחסים הבין-אישיים הרגיל, מצויה גם בקרב כמה וכמה הוגים פוליטיים חשובים בני זמננו, חרף העובדה כי מדובר לכאורה בהוגים אשר אינם שואבים השראה מן האופק הדתי או המיסטי. כזה הוא למשל המקרה עם מרחב ההופעה הציבורי ומועצות העם אצל ארדנט, מושג האי-הלימה (mésestente) של רנסייר ומושג האירוע של באדיו. למרות ההבדלים המשמעותיים ביניהם, אצל כולם רשימת המופעים (שלא לומר ההתגלויות) של הפוליטי ושל השוויון לאורך ההיסטוריה קצרה במיוחד. אצל ארדנט הדוגמאות כוללות בעיקר את הפוליס האתונאית (דוגמה שזכתה ללא מעט ביקורת), את פרק המעבר הקצר יחסית של המועצות העירוניות (town halls) בזמן המהפכה האמריקנית, ואת מועצות הפועלים של המרד ההונגרי קצר הימים נגד ברית המועצות; רנסייר מונה בין הרגעים של הבלחת השוויון (או התביעה לשוויון) אל העולם את העזיבה או הפרישה של הפלכאים מרומא של הפטריקים, את המאבק למען זכות הצבעה לנשים בצרפת של המאה התשע-עשרה, ואת מאמצייהם של פועלים בני אותה מאה לארגן לעצמם מסגרות פעילות תרבותית; ואילו באדיו נתלה בעיקר בורם היעקוביני של המהפכה הצרפתית, בקומונה הפריזאית, ובקומונת שנגחאי של 1967, שקמה בתגובה למהפכת התרבות בסין, וגם זמנה נמדד בשבועות.

Hannah Arendt (1965), *On Revolution*. New York: Penguin; Hannah Arendt (1998), ראו: *The Human Condition*, 2<sup>nd</sup> Edition. University of Chicago Press; Jacques Rancière (2004), *Disagreement*. University of Minnesota Press; Alain Badiou (2001), *Ethics*. New York: Verso; Alain Badiou (2006), *Polemics*. New York: Verso

Douglass C. North, John Joseph Wallis and Barry R. Weingast (2009), *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*. Cambridge University Press

33. ראו את מחקרה הכתוב להפליא והמקומם כל כך של מקלוסקי (על טוהרת אסכולת שיקגו), Deirdre N. McCloskey (2008), *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*. Chicago University Press

34. Étienne Balibar (1994), "'Rights of Man' and 'Rights of the Citizen'", in *Masses, Classes, Ideas*. New York: Routledge, pp. 46-50 (להלן בליבר, "זכויות")

35. בליבר רואה ברעיון זה פיתוח של הרעיון של ארנדט בדבר "הזכות לזכויות" ("the right to have rights"). ראו חנה ארנדט (2010), יסודות הטוטליטריות. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 434.

36. כבר מן התיאור הלשוני הזה של בליבר ברי כי הוא רואה את השוויון, החירות, והאזרחות כמושגים הכרוכים זה בזה, והוא מבטא זאת באמצעות ההלחם égaliberté (חירות-שוויון). ראו מאמרו "זכויות" לעיל, וכן אטיין בליבר (2010), "סובייקט-אזרח", מפתח 1. מובן שבליבר אינו היחיד הקושר יחד מושגים אלה, אם כי הוא עושה זאת בדרך מקורית למדי. רולס, הוגה בעל אוריינטציה שונה למדי, משתמש בצירוף "חירות שווה" (equal liberty) לציון אחד משני העקרונות שחברה צודקת צריכה להיות מושתתת עליהם, לשיטתו. רולס מבין שוויון כהיות אזרח שווה, המובן בתורו כהיות זכאי למידה שווה של חירות בעיצוב מה שהוא מכנה "המבנים הבסיסיים" של החברה ובהשתתפות בהם (רולס, צדק כהוגנות, 128).

37. Cornelius Castoriadis (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford University Press

38. רולס, למשל, כותב כי "יש להבין את ההצדקה לקיומם של אי-שוויונים אחרים מתוך נקודת המבט של אזרחים שווים" (רולס, צדק כהוגנות, עמ' 258; מובא כאן בשינוי תרגום).

39. דבורקין, המידה הריבונית. Larry Temkin (1993), *Inequality*. Oxford University Press; Richard J. Arneson (2000), "Luck Egalitarianism and Prioritarianism". *Ethics* 110, pp. 339-349; G. A. Cohen (1989), "On the Currency of Egalitarian Justice". *Ethics* 99, pp. 906-944; John Roemer (1994), "A Pragmatic Theory of Responsibility for the Egalitarian Planner". In *Egalitarian Perspectives*. Cambridge University Press; Nicholas Barry (2006), "Defending Luck Egalitarianism". *Journal of Applied Philosophy* 23, pp. 98-107

40. Elizabeth S. Anderson (1999), "What is the Point of Equality?" *Ethics* 109, pp. 287-337

(להלן אנדרסון, "מה הטעם בשוויון?").

41. בניסוחו של דבורקין, שאינו מקובל דווקא על כל האוחזים בגישה זו (אם כי אנו מוצאים שהוא תופס אותה היטב), קהילה פוליטית שוויונית צריכה לתפקד כסוג של "קהילת ביטוח", הדואגת לכסות באופן ציבורי את חבריה מפני סיכונים הנתפסים כעניין של חוסר מזל גרידא. עם זאת, אין זה סביר כי חברות ביטוח פרטיות יסכימו לכסות אותם על בסיס של הגיון שוק כלכלי טהור.

42. דבורקין, המידה הריבונית, 2-3. סביר להניח כי גם שוויונאי מזל החולקים על דבורקין יסכימו לניסוח זה.

43. "שוויון דמוקרטי הוא תפיסה של שוויון כיחס בין בני אדם ולא רק כתצורת החלוקה (distribution) של טובין הניתנים לחלוקה (divisible)" (אנדרסון, "מה הטעם בשוויון?", 336).

44. לביקורתה של יאנג על רולס ראו Iris M. Young (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, p. 35 (להלן יאנג, *צדק ופוליטיקה*); Iris M. Young (2011), *Responsibility for Justice*. Oxford University Press, ch. 2 (להלן יאנג, *אחריות לצדק*).

45. שפלר דווקא מבקש לחלץ את רולס מן הביקורת על שוויונות מזל. ראו Samuel Scheffler (2010), "What is Egalitarianism?" In *Equality and Tradition*. Oxford University Press, pp. 175-207.

46. רולס, *צדק כהוגנות*, עמ' 84-81. רולס עצמו מודה כי השאלה מה בדיוק כולל אותו מבנה בסיסי של החברה – למשל תצורות קניין, יחסים כלכליים, נורמות וחוקים, מוסדות שיפוט, דפוסי תרבותיים, צורות של מגדר ומשפחה ועוד – נותרת פתוחה, אולם באופן שאינו מהווה לדעתו בעיה תיאורטית.

47. ריינר פורסט, למשל, מציג עמדה שונה ביחס לביקורת של יאנג על רולס. ראו Rainer Forst (2007), "Radical Justice: On Iris Marion Young's Critique of the 'Distributive Paradigm'". *Constellations* 14 (2), pp. 260-265. מחד גיסא, פורסט מסכים עם הביקורת של יאנג על הפרדיגמה החלוקתית (כמו עם הדגש שלה על האופי המבני של אי-צדק, ועל כך שנגזר ממנו מושג אחר של אחריות – אחריות מבנית ולא אחריות על בסיס גרימה אישית [liability]). עם זאת, הוא סבור כי ביקורת זו אינה חלה על רולס, משום שמושג החלוקה שלו כפוף לתפיסה שמבנים חברתיים צריכים להיות בעלי אופי שיתופי (social cooperation). במילים אחרות, רולס מדגיש פחות את תוצאות החלוקה של טובין ויותר את מנגנוני החלוקה שלהם. כפועל יוצא מכך הוא תומך בצורת משטר פוליטית-כלכלית שהוא מכנה "דמוקרטיה של בעלי קניין": צורת משטר שבה "מוסדות הרקע פועלים על-מנת לבזר את הבעלות על הרכוש וההון, ובכך למנוע מחלק קטן בחברה להשתלט על הכלכלה, ובעקפיין אף על החיים הפוליטיים. הכוונה, "ממשיך רולס, "איננה רק לסייע למי שנפגעו עקב תאונה או חוסר מזל (אף שסיוע כזה חייב להינתן), אלא להציב את כל האזרחים בעמדה שבה הם יכולים לנהל את ענייניהם בעצמם, על בסיס שוויון חברתי וכלכלי מדרגה נאותה" (רולס, *צדק כהוגנות*, 269).

48. עמדתה של אנדרסון ביחס לרולס, לפחות במסגרת אותו מאמר מפתח שאליו התייחסנו לעיל, אמביוולנטית מעט יותר. מצד אחד ברור שהיא מזהה את רולס כשייך למחנה של "שוויון של יחסים

חברתיים" לעומת "שוויון מזל". מצד שני היא מבקשת לסנתז את התפיסה הזאת עם הרעיון של "שוויון ביכולות", המזוהה בעיקר עם אמרטיה סן, ואשר נוטה לבקר את גישתו של רולס (ויכוח שלא זה המקום להיכנס אליו). מן החיבור הזה אנדרסון מבקשת להציע הבנה של תביעות שוויון כתביעות ל"שוויון השתתפותי" (equal participation): התביעה לשוויון משמעה להבטיח יחסים ומבנים חברתיים שבמסגרתם כל אחד מסוגל, יכול וזכאי להשתתף באופן מלא ובאותה מידה כמו כל אחד אחר בכל ספֵרה של קיום ציבורי, בין אם בקבלת החלטות פוליטיות ובין אם בספֵרה התרבותית, הכלכלית וכדומה.

גם ננסי פרייזר מציעה תפיסה דומה של שוויון השתתפותי, ורואה בה דרך יעילה לסנתז שלושה ממדים של תביעות לקיום חברתי (לדעתה רוב התיאוריות שוגות כאשר הן רואות בהם תביעות נפרדות): הספֵרה הכלכלית של חלוקת טובין, הספֵרה התרבותית של יחסי הכרה הדדית, והספֵרה הפוליטית של עיצוב החיים המשותפים, החוק וכדומה. ראו Nancy Fraser (2009), *Scales of Justice*. New York: Columbia University Press, ch. 2, 4.

49. לדיון של יאנג בתפיסה המבנית של אי-שוויון ראו יאנג, אחריות לצדק, פרק 3; לדיונה בחמשת המושגים של דיכוי שהיא מאפיינת ראו צדק ופוליטיקה, פרק 2. הדיון שלהלן חופף במידה רבה לזה של יאנג, אולם מבקש לחדד כמה הבדלים בין אי-שוויון מבני לאי-שוויון אישי, וכן לפתח בהמשך הדברים את ההבחנה בין מה שאנו מכנים תפיסה מצבית מול תפיסה מערכתית של אי-שוויון מבני. איננו מבקשים להכריע בשאלה היכן כל אחד מן ההוגים הנסקרים כאן, לרבות יאנג, עומד ביחס להבחנות שאנו מציעים, ואיננו מתיימרים להציע סוף פסוק לדיון המושגי בשוויון. ענייננו הוא בעיקר להציג את מה שאנו מבינים כתנועה המושגית של רעיון השוויון המודרני: את האופן שבו הוא תובע סדרה של איזונים, אשר מצדם דורשים שרשור של מושג זה למושגים אחרים – בשעה שכל אחד מאותם צמתים מושגיים, וכל אותן תשובות שונות לשאלה "מהו שוויון" (או כל אחת מן השאלות המתפרטות ממנה: שוויון של מי, שוויון בתור מי, שוויון במה, כיצד להשוות וכו') כולן רואות את עצמן כמספקות מענה לאינטואיציה יסודית משותפת.

50. מיפוי ראשוני של כמה מן ההוגים שהוזכרו לעיל לפי חלוקה זו ייראה כך: בקבוצה הראשונה (אי-שוויון כפער בהשתתפות בפוליטי) אפשר למנות בין היתר את ננסי פרייזר; בשנייה (אי-שוויון כפערים בניעות וביכולות) את אמרטיה סן ומרתה נוסבאום; ובשלישית (אי-שוויון כחוסר הוגנות) את רולס.

51. דיוויד הארווי, למשל, מפתח מושג של נישול אשר אינו נופל תחת אף אחת מן הקטגוריות של יאנג. הארווי מתאר את דינמיקת המשבר הקפיטליסטית כמתאפיינת בחזרה לסוג פעילות של השגת "הצבר ראשוני", הנדרש לשם "התנעת" מעגל או סבב נוסף של הצבר הון. דוגמאות לפרקטיות ממשלות כאלה כוללות השתלטות בכוח על קרקעות לשם השגת אוצרות טבע במדינות תת-מפותחות, כפיית הסכמי סחר בלתי מאוזנים, התניית השקעות בויתור על תנאי העסקה מינימליים ועוד. ראו, David Harvey (2003) "Accumulation by Dispossession". In *The New Imperialism*. Oxford University Press

52. קרל מרקס (2011), הקפיטל: ביקורת הכלכלה המדינית. תל אביב: ספריית פועלים.

53. Eugen Böhm-Bawerk (1896), *Karl Marx and the Close of his System*.

(<http://hussonet.free.fr/bohm.pdf>); Alfred Marshall (1966), *Principles of Economy*.



London: Macmillan; Piero Sraffa (1960), *Production of Commodities by Means of Commodities*. Cambridge University Press

James Scott (1992), *Domination and the Art of Resistance: Hidden Transcripts*. Yale University Press; N. Abercrombie, S. Hill, and B. Turner (1980), *The Dominant Ideology Thesis*. London: G. Allen & Unwin; A. Przeworski (1986), *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge University Press; Ernesto Laclau Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso

Aage Sørensen (2000), "Toward a Sounder Basis for Class Analysis". *American Journal of Sociology* 105, pp. 1523-1558

John Roemer (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: Harvard University Press

Gerald A. Cohen (1995), *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press

Erik Olin Wright (2000), "The Shadow of Exploitation in Weber's Class Analysis", *American Sociological Review* 67, pp. 832-857

59. מהגדרת הניצול של רייט (יחד עם התיקון שאנו מציעים לה בהמשך) אפשר לגזור גם הגדרה נוספת. במקרים שבהם מתקיימים תנאים (1) ו(2) ללא תנאי (3), אין מדובר בניצול אלא בנישול (dispossession). נישול גם הוא מצב שבו רווחתה של קבוצה אחת תלויה בהפחתת הרווחה של קבוצה שנייה, אולם כפונקציה של הפעלת כוח ישיר, כגון גירוש אוכלוסייה או לקיחה ישירה של משאבי הקרקע או הטבע שלה. ההבדל בין נישול וניצול הוא שבמקרה הראשון, אלה שרווחתם החומרית משתפרת על חשבון הקבוצה השנייה כבר אינם זקוקים עוד לאותה קבוצה (אינם יכולים עוד להמשיך לנשל אותה), וזו הופכת "מיותרת". ניצול, לעומת זאת, מערב מנגנונים של ניכוס מתמשך של פרי עבודתם של המנוצלים.

60. כך שתנאי (3) עדיין מבדיל בין נישול לניצול.

61. להגדרה זו של ניצול יש שני יתרונות נוספים. ראשית, היא אינה תלויה ברמת ההסכמה או ההתנגדות של חברי קבוצה ב (המנוצלת), ולכן אינה מחייבת התמודדות עם שאלות של תודעה כוזבת. יתרון נוסף שלה הוא שאפשר להרחיבה מעבר לאי-שוויון בממד הכלכלי לאי-שוויון בממד הסימבולי (לתחומים השייכים למה שבורדייה מכנה "הון סימבולי" או למה שפרייזר מכנה "פוליטיקה של הכרה"), וכך לעבור מפרספקטיבה של ייצור כלכלי (economic production) לפרספקטיבה רחבה יותר של שעתוק חברתי (social reproduction). אפשר לעשות זאת על ידי ניסוח כללי אף יותר של ההגדרה לעיל: (1) רווחתה של קבוצה א תלויה בהפחתת רווחתה של קבוצה ב; (2) תלות זו היא פועל יוצא של הדרת קבוצה ב מנגישות למשאבים חומריים או סימבוליים (כך שגם אפליה, למשל, היא סוג כזה של הדרה); (3) הייצור החברתי שמפיקה קבוצה ב (במובן הרחב של המילה, הכולל כל עשייה אנושית, חומרית או סימבולית) הכרחי לשם המשך תהליך השעתוק החברתי (וממילא לשעתוק של תנאי 1).

62. המקור המשמעותי ביותר לרעיון זה הוא מה שנהוג לכנות "נוסח האדם כתכלית" שמציע קאנט לצו הקטגורי: "פעל באופן כזה, שלעולם לא תתייחס אל האנושות, הן זו שבך והן זו שבכל אדם אחר, כאל אמצעי בלבד, אלא תמיד ובאותו הזמן כאל תכלית." וכן בהמשך: "מה שמכונן את התנאי הבלעדי המאפשר שמשוהו יהיה תכלית כשלעצמה, יש לו לא רק ערך יחסי, כלומר מחיר, אלא גם ערך פנימי, כלומר ערך עצמי". עמנואל קאנט, הנחת יסוד למטאפיזיקה של המידות. תרגם חנן אלשטיין, ספרי עליית הגג 2010, עמ' 98, 107.

רולס רואה בנוסח זה של קאנט (שאותו הוא מבין כפיתוח של רעיונותיו של רוסו) את הבסיס המוסרי לתורת הצדק הפוליטית שלו עצמו, המבוססת על פרשנות חזית-רפובליקנית של עיקרון זה של קאנט ותרומתו אל השדה הפוליטי. לפי רולס, שוויון פוליטי חל על כל אדם בתור אישיות (פרסונה) מוסרית: קרי העובדה שכל אדם הוא, ראשית, בעל יכולת להכריע מהם חיים טובים או ראויים, ושנית, בעל יכולת להתייחס לאחרים (ולצפות מהם לנהוג כלפיו) על בסיס עקרונות כלשהם של צדק (שרולס מבקש לפתח אותם). ראו John Rawls (1999), *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 179-183, 256, 504-512.

דבורקין, למרות המחלוקת העמוקה שלו עם רולס, מסכים עימו בנקודה זו, שאותה הוא מתאר בתור "ההנחה המוסרית העמוקה ביותר", דהיינו "ההנחה בדבר הזכות הטבעית של כל הגברים והנשים לשוויון של יחס ושל כבוד [equality of concern and respect], זכות שהם בעליה לא מתוקף לידה, תכונות אופי, הישגים או הצטיינות, אלא פשוט בתור בני אדם שלהם היכולת לתכנן תוכניות ולעשות צדק". Ronald Dworkin (1977), *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, p. 182. לדיון חשוב מן הזמן האחרון בעקרון השוויון הפוליטי, הנסמך במפורש על פיתוח של רעיון הערך המוסרי השווה, ראו Thomas Christiano (2008), *The Constitution of Equality*. Oxford: University Press.

63. לדיונים מן העת האחרונה המבקשים להציע את מושג הפגיעות, או תפיסה דומה לזו המוצגת כאן, בתור נקודת מוצא חלופית למחשבה פוליטית, ראו בין היתר Peta Bowden (1997), *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. London: Routledge; Martha Albertson Fineman (2008), "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition". *Yale Journal of Law and Feminism* 20, pp. 8-40; Virginia Held (2006), *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press; Michael A. Slote (2007), *The Ethics of Empathy and Care*. Abington: Routledge; Bryan S. Turner (2006), *Vulnerability and Human Rights*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

