

בזכות הלאומיות

רוג'ר סקרוטון

רוג'ר סקרוטון (נולד ב־1944) הוא אחד מהוגי הדעות החשובים כיום בבריטניה. סקרוטון, פרופסור אורח לפילוסופיה בקולג' בירקבק בלונדון, כתב למעלה מעשרים ספרים העוסקים בביקורת תרבות, במחשבה ציבורית ובתיאוריה של האמנות. משנת 1982 עד שנת 2000 הוא עורך את הסליסבורי ריווי, כתב עת למחשבה שמרנית. במקביל פרסם עשרות מאמרים וטורים בטיימס, בפייננשל טיימס, בוול סטריט ג'ורנל ובעיתונים נוספים בבריטניה ובארצות-הברית. סקרוטון עמד בראש 'הקבוצה הפילוסופית השמרנית', גוף מחקר שסייע בשינוי האקלים הרעיוני בבריטניה בשנות השבעים והשמונים, וייעץ, בין היתר, למרגרט תאצ'ר. מספריו האחרונים: מדריך התרבות המודרנית לאדם האינטליגנטי (2000); אנגליה: הספר (2000); והמעבר וכל העשאר: גלובליזציה ואיום הטרור (2002). המאמר שלהלן התפרסם בספר הפילוסוף על חוף דובר, שיצא לאור ב־1990. הוא מציג כמה מטיעוניה העיקריים של סקרוטון בזכות הרעיון הלאומי, ואת תגובתו למבקריו הליברליים של הרעיון הזה.

ל א יאה זה למי שנתחנך על המסורת הליברלית המערבית להגן על "הרעיון הלאומי" כבסיס של הסדר הפוליטי. ליתר דיוק, הוא יכול להגן על הרעיון הזה אם ידבר בשםם של אחרים – לפחות אם הם מעורבים ב"מאבק לשחרור לאומי" מסוג כלשהו – אך לא בשם קהילתו וקבוצתו שלו. ואמנם, עליו להיזהר שלא להשתמש במילים כמו "קבוצת השתייכות", "גזע" או "שארות". נאמנויות, אם אינן אוניברסליות, יש לבטא בחשאי, בלשון הגינוי העצמי של מי שמתוודה על מגרעת אישית. בפרסום שהופיע לא מכבר מראה פרופסור ביחו פארח מדוע נדרשת זהירות בעניין זה. הוא מסכם את ההשקפה הלאומנית (שהוא מייחס לאנשים שונים, וביניהם גם לי) ב"ארבע הנחות יסוד":

ראשית, מה שמעניק למדינה את לכידותה הוא תודעה לאומית; כלומר, אחדותה של המדינה מעוגנת באחדותה של האומה. שנית, תודעה לאומית אינה אפשרית אלא בין בני אדם ממוצא משותף המרגישים קרבה אלה לאלה; דהיינו, אחדותה של האומה מעוגנת באחדות המוצא או קבוצת השייכות. שלישית, הקהילות השחורות בבריטניה אינן מסוגלות לפתח כלפי ארץ זו רגשות של חיבה או נאמנות ולטפח תחושה של אחדות רגשית עם הלבנים. רביעית, שימורו של הלאום הוא ערך מוסרי עליון והוא מצדיק מעשים דוחים מבחינה מוסרית, כמו החזרתן של הקבוצות האלה למולדתן או הטמעתן מאונס.¹

על הראשונה מבין "הנחות היסוד" האלה אכן אגן – כמסקנה – בהמשך הדברים. את השנייה אנו מכירים מן הספרות על הלאומיות; הדרדר ניסח אותה בדרך אחת, ופיכטה – בדרך אחרת.² לפני מאה שנים היה אפשר לדון באמיתותה של ההנחה הזאת בחופשיות ובגילוי לב, כפי שעשו רנאן ואקטון.³ וכמובן, אפילו אז אפשר היה לראות ש"המוצא המשותף" המוזכר ב"הנחה" זו הוא במידה מסוימת מטפורה, שממשותה קשורה לא רק למוצא, אלא גם ללשון, לקרבה הגיאוגרפית, לאמונה ולתרבות.

אך הניתוח של פארח אינו מנסה להחיות את הוויכוח המעניין הזה. שתי ה"הנחות" האחרונות הן שמעניינות אותו במיוחד, כשם שהן מעוררות עניין באופן טבעי בכל קורא ליברלי. האם באמת יש בעולם המודרני בני אדם המוכנים להגן על טענות כאלה? והאם מותר להם להחזיק במשרות אקדמיות? עלי לומר בגלוי שאין אני שותף לאמונה המוזרה שלפיה הישות הלאומית היא "ערך מוסרי עליון". אין אני סבור גם שניתן להצדיק מוסרית החזרת אנשים למולדתם או הטמעתם מאונס (אלא במצב קיצוני). כמו כן איני מחזיק בדעה ש"הקהילות השחורות" בבריטניה אינן מסוגלות לפתח נאמנות כלפיה – ואחת היא מהו בעצם מושא הנאמנות הזו. ואם אני מוחה נגד הגישה הרגשנית הרואה תמיד שחורים כחברי "קהילות" ולעולם לא כיחידים, אין זה בגלל "אינדיבידואליזם ליברלי" – משום שאינני אינדיבידואליסט וגם לא ליברל – אלא משום שרעיון ה"קהילה" שבו מדובר כאן מנוגד לנאמנות הלאומית, שעליו ברצוני להגן.

מעניינת יותר מרשימת "הנחות היסוד" של פארח היא התיאוריה שהוא מעמיד כנגדה. פארח טוען שתומכיהן של ארבע הנחות היסוד אינם רואים שהמדינה המודרנית מבוססת על עקרון אחדות חדש ואוטונומי, עיקרון המוגדר במונחים פוליטיים טהורים. על המדינה המודרנית, הוא כותב,

להימנע מלתמוך במכלול מוגדר של אמונות מוסריות, דתיות או תרבותיות, ובוודאי שלא לאכוף אותן, להוציא אותן עמדות, כגון שלטון החוק, הטבועות במבנה שלה. תפקידה לספק מבנה שלטוני ומכלול של חוקים שבמסגרתם ייהנו יחידים וקבוצות מן החירות לחיות כאוות נפשם... להיות חבר במדינה זו פירושו לקבל את מבנה השלטון שלה ולציית לחוקיה.⁴

אותו "מבנה שלטוני" הוא מקור האחדות היחיד שיש, או ראוי שיהיה, למדינה המודרנית. קבלתו של מבנה זה היא חלק ממה שמכונה "זִיטְלִיקְיִיט" * ואלה המעניקים עדיפות לרעיונות לאומיים בכינונה של אחדות פוליטית מבקשים מאיתנו בעצם לנהוג בשכנינו (או לפחות באלה מהם שאינם שייכים ל"קבוצת השייכות" או ל"אומה" שלנו) בהתאם לתפישות הפרימיטיביות והסבוכות יותר של "מוראליטט", ** במקום לראות בהם אזרחים כמונו. הדוגמה היחידה שמביא פארח ל"מדינה מודרנית" הבנויה על פי העקרונות הנאורים האלה היא ארצות־הברית של אמריקה. מדינה זו, המורכבת, לדבריו, מאומות רבות ושונות, שואבת בבירור את אחדותה ואת הלגיטימיות שלה ממערכת השלטון שאותה הקימה ושימרה החוקה. פארח רומז שכלל שמדינה היא בוגרת יותר, כך גדולה יותר יכולתה לפתח אחדות פוליטית אמיתית מתוך שונות דתית ותרבותית.

אם לשפוט על פי כתביו האחרים של פארח – ראו לדוגמה את ביקורתו על מייקל אוקשוט⁵ – עלי להסיק שלאמיתו של דבר הוא מבקר, ואפילו מבקר חריף, של אותו הליברליזם המופשט שעליו הוא מגן כאן לכאורה. אני חושד שהתיאוריה הליברלית של המדינה מושכת אותו בגלל התועלת הפולמוסית שלה ולא בגלל האמת שבה. אף על פי כן, אין להכחיש שיש משהו שובה לב בתיאוריה הליברלית הקיצונית, כפי שפארח מתאר אותה. היא מעמידה לפנינו תמונה של מדינה הבנויה לחלוטין בהתאם לעקרונותיו המופשטים של מדע מדינה טהור – מדינה שבה הלגיטימיות של השלטון אינה מוכתמת על ידי התביעות התוקפניות של המנהג. אף על פי שאני מתפלא תמיד על כך שאלה התומכים בתפישה הזאת, המביאים את ארצות־הברית

* חיים אתיים. על פי הגל, חיים חברתיים המושתתים על הרמוניה בין היחיד ובין הכלל ועל הכרה בחובות הפרט כלפי החברה בכללותה.

** מוסריות. לפי הגל, צורה סובייקטיבית של המוסר המושתתת על יחס אישי וזיקה בין פרטים.

כדוגמה העיקרית לטענתם (יהיה קשה למצוא אחרת), אינם בשום אופן פרו־אמריקנים כולם – ולעתים קרובות הם הראשונים לגנות את מה שהוא לדעתם תוהו ובוהו חסר שורשים שבו מושלים רק הכוחות הצרכניים של "הדמוקרטיה הקפיטליסטית" – בכל זאת אמת היא שמעולם לא הומצאה תיאוריה טובה יותר שאפשר להוקיע באמצעותה ריאקציונרים קשי עורף כמוני, המודים בריש גלי שהם תומכים במוסדות המערב, בערכי המערב, ובאותן תכונות של הסדר הפוליטי שהוגשמו בצורה מרשימה כל כך באמריקה. "התיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה" נולדה כהסבר של לנטימיות. ואולם, פארח משתמש בה כתיאוריה של אחדות (הנטייה להשיב על שאלת האחדות ושאלת הלגיטימיות באותם המונחים ובאמצעות תיאוריה אחת היא תופעה חוזרת ונשנית בליברליזם ואפשר למצוא אותה גם אצל הנרי סיג'וויק וג'ון סטיוארט מיל⁶). אני אבחן את אחדותה של הישות המדינית ולא את הלגיטימיות של המוסדות המשמשים לשלוט בה. התיאוריה הליברלית המזוקקת רואה במדינה עצמה את המקור לאחדות הזאת, אולם בדרך כלל היא, כך אטען, חברתית יותר מפוליטית, וראוי שתהיה גם לאומית. לתיאוריה הליברלית יש גם גרסה תיאורית וגם גרסה פרסקרפטיבית. לעתים היא מבקשת להראות לנו את פני הדברים בעולם המודרני ולעתים היא מורה לנו כיצד הם צריכים להיות. כתיאוריה פרסקרפטיבית היא זכתה לתמיכה רחבה; שפינוזה, לוק וקאנט צידדו בה, וייתכן שהיא מגולמת, כדברי פארח, בחוקת ארצות־הברית. לאחרונה טיפח ג'ון גריי גרסה מסוימת שלה – לא כדי לתקוף את השמרנות, אלא דווקא כדי להטמיע את התובנות של השמרנות בתיאוריה מתוקנת של המדינה הליברלית.⁷ ברם, הרצון להתחשב בתפישה הליברלית של הלגיטימיות הוליד בכל המקרים תיאוריה מופרכת של אחדות פוליטית – תיאוריה שאם יאמצו אותה כמדיניות ריאלית תוליד, כמעט בוודאות, להתמוטטותו של תחום השיפוט הליברלי. אולם קודם שנבחן את התיאוריה הליברלית של האחדות, כדאי לחזור לתפישת הלגיטימיות שממנה היא נובעת. כוח המשיכה של התיאוריות הליברליות נעוץ בקלות שבה אפשר לייחס להן אופי "מכונן", תוך הסתמכות על תנאים שנראים כאילו אינם מניחים מראש כל מחויבות דתית או מטפיזית מצדם של המסכימים להם. שני רעיונות היו חשובים במיוחד בפיתוחה של התיאוריה "העמוקה" של המדינה הליברלית: מושג האמנה החברתית ומושג "הבוחר הרציונלי". מגני האמנה החברתית טוענים שכל חובה מבוססת על הסכמה ושאלנו מחויבים מבחינה פוליטית רק במידה שאנו קשורים בקשר

חוזי כלשהו שעלינו לקיימו. אלה המבססים את הליברליזם שלהם על הרעיון של בחירה רציונלית טהורה טוענים שמדינה היא לגיטימית רק אם אדם רציונלי, שמודרך על ידי עקרונות הבחירה הרציונלית בלבד ואינו מושפע מן התנאים המיוחדים של קיומו, היה בוחר לחיות בתחום שיפוט. לעתים משולבות שתי התיאוריות יחד – כמו בעבודתו של רולס, שאצלו, על כל פנים, זכתה בהדרגה התיאוריה השנייה לבכורה. שתי התיאוריות מסרבות להודות ב"זכות נכפית" – כלומר בחובה שהאדם מעולם לא קיבל על עצמו. ושתיהן מבוססות על תפישה של האדם שהיא, מבחינה פסיכולוגית, מוסרית ומטפיזית, מפוקפקת ביותר.

ההתנגדות לתפישה ה"אינדיבידואליסטית" של האדם התגלתה לאחרונה אפילו בספרות הליברלית, כמו אצל וולצר, סנדל וצ'רלס טיילור, כשהיא מופיעה בדרך כלל בצורה מעוותת, המעוררת רושם שמדובר בצעד נוסף "שמאלה".⁸ אך הגל, נציגה הראשון של ההתנגדות הזאת, שפארו מזכירו כשהוא דן בחיים אתיים ובמוסריות, לא היה שמאלן. ואמנם, בכל הנוגע לנושא הנידון כאן, הוא היה כנראה ריאקציונר ממש כמוני. על פי השקפתו של הגל, האדם חייב את זהותו כבוחר רציונלי לתהליך התפתחותי שמטיל עליו בהכרח חובות שבהן לא בחר. המחויבויות המוסריות האלה הן קדם-חוזיות וקדם-פוליטיות בעת ובעונה אחת (הגל מייחס אותן ל"משפחה", אף שזהו שיוך צר למדי, כפי שמראה הטיעון שלו עצמו). הלגיטימיות של המדינה תלויה, בחלקה, ביכולתה לשקם ולנסח את החובות הלא-פוליטיות האלה, שהן מקורו של הסדר הלא-חוזי שלה.

האדם היוצא אל עולם ההתקשרויות החופשיות של "החברה האזרחית" ומפסיק לכבד את הזיקות המוסריות הקודמות שהזינו אותו אינו רציונלי יותר מן האדם שמוסיף לחוש מחויבות כלפי הזיקות האלה. נהפוך הוא. חסידו של ג'רמי בנתם שומט את הקרקע מתחת לרגלי הבחירה הרציונלית, שבה הוא נוקט לכאורה, בכך שהוא שולל כל ערך מלבד הסיפוק העצמי שלו – מצרך ששווי נעלם שעה שזוכים בו. ברגע שיגיע לאוטונומיה מלאה הוא יכול להשיג לעצמו מקור אחר למוסריות: הציווי האוניברסלי של קאנט, השואב את סמכותו מן התבונה לבדה. אך הציווי הקאנטיאני אינו מספק לנו יעדים – הוא רק מציב להם גבולות. יכולתו להיות מוּנֵעַ, וכך להיכלל בפעולותיו ובמפעליו של הפועל, תלויה במה שהגל כינה "יחסו הדיאלקטי" לאינסטינקטים, למשפטים הקדומים ולמוסר האבות, שאותם הוא מבקש לסייג. קאנט דימה שהתבונה יכולה להיות המניע של עצמה, שהציווי הקטגורי יכול להיות

משוחרר מכל "הקביעות האמפיריות" ובכל זאת להיות ריבון. אך בכך הוא שגה, מסיבות שהבהירו פילוסופים שבאו בעקבותיו. הבחירה חייבת להתחיל במקום כלשהו. וגם אם נקודת ההתחלה הזאת מתוארת אחר כך, מנקודת ראותה של התבונה, כמשפט קדום גרידא, אין בכך כדי להרשיעה. אדרבה, תיאור זה מראה כמה חיוני המשפט הקדום ליצירתו של השחקן הרציונלי. אני מעלה נימוקים אלו רק כדי להזכיר לקורא שהשאלות הנתונות במחלוקת הן, ביסודו של דבר, מטפיזיות, ושאת ביטחונם של הליברלים שיש להם גישה לאמת על מצבו של האדם יש להציב כנגד האי־סבירות הקיצונית של אמונותיהם המטפיזיות. אותה מטפיזיקה מפוקפקת העומדת ביסוד התיאוריה הליברלית של הלגיטימיות מניעה גם את התיאוריה הליברלית של האחדות. כל סדר פוליטי תלוי וצריך להיות תלוי ברעיון לא־פוליטי של חברות. כאשר הוא משחרר את עצמו מרעיון זה, הוא מאבד גם את הכוח המניע שלו, ממש כשם שיחידים מאבדים את רצונם ואת זהותם המוסרית כאשר הם מקריבים את המשפטים הקדומים, מוסר האבות והאינסטינקטים המוסריים שלהם לציוויים המופשטים של "הבוחר הרציונלי בתכלית". אין בכל זה כדי לומר שהתיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה איננה מתארת, במובן מסוים, את חברת העתיד. היא מנבאה את מותו של הסדר הפוליטי בעצם יכולתה לאייד את המשפטים הקדומים שהחברה תלויה בהם ולהפכם לאין מופשט. התוצאה, לדעתי, לא תהיה לידתו של המשטר הליברלי, אלא הכחדתו הסופית. שכן, כאשר המשפט הקדום מידלדל, מאבדת הסובלנות את השכנוע הפנימי שלה, ונעשית טרף לתכניותיהם הנחושות של הקנאים.

חִבְרוֹת

פעמים הרבה מעלים את הטענה שרעיון האומה הוא המצאה מאוחרת, תגובת־נגד להשכלה,⁹ או פרי חלציה: תחליף הכרחי לזכות האריסטוקרטית ולכתר השושלתית.¹⁰ ואכן, קיימת דוקטרינה – ה"לאומיות" – החייבת את קיומה למחלוקות של שלהי המאה השמונה־עשרה.¹¹ אך רעיון אינו נולד עם הדוקטרינה שמסלפת אותו והעובדה אינה נוצרת רק ברגע שהרגשנו בה.

אומות היו בגדר מציאות כבר בזמן שבו כתב שייקספיר את מחזותיו ההיסטוריים.¹² הרעיון הלאומי השתקף במחזות ההיסטוריים האלה, גם אם לא היה מעוגן בדוקטרינות מעוררות המדון שזיהמו אותו לאחרונה. הרעיון הלאומי בא לידי ביטוי גם בדברים שאמר החשמן רישליה בשנת 1617, כשפסק שבענייני המדינה שום צרפתי קתולי אינו צריך להעדיף ספרדי על פני צרפתי פרוטסטנטי.¹³ במובן מסוים, אומה היא שהקימה אימפריה בדרום אמריקה. וכאשר התרגום האנגלי של התנ"ך, בגרסת המלך ג'יימס, משתמש במילה "אומות" כשהוא מתרגם את דברי אלוהים לאברהם בפסוק "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" (בראשית כב:יח), אין הכוונה רחוקה כל כך מן הרעיון הלאומי של הזמן האחרון.

הדעת נותנת ששום אדם המגן על הרעיון הלאומי לא יסביר היום את עצמו במונחים של שארות או גזע; ולא רק בגלל הפחד מפני משטרת המחשבות. את הרעיון שהאנושות נחלקת ל"גזעים" ביולוגיים ניצלו באופן חסר שחר הגוביניסטים* ותומכיהם, והוא נקשר כל כך באיוולת ובפסבדו־מדע עד שאיבד כל אמינות.¹⁴ גם לו היה יסוד כלשהו של אמת בתיאוריה הזאת לא הייתה בכך כל נחמה לחסיד הרעיון הלאומי, משום שהגזעים, אם הם קיימים, אינם תחומים בגבולות הלאומיים, ואין להם לשון, תרבות או היסטוריה משלהם. למעשה, גזעים ביולוגיים מוגדרים בלי קשר להיסטוריה: אין שום הצדקה אחרת למושג הזה. הרעיון אינו מועיל אפוא לאלו המבקשים זהות היסטורית, שניתן לבסס עליה מדינה שהלגיטימיות שלה נובעת אך ורק מזכות אבות.

אף על פי כן, קשה להימנע ממונחים כגון "גזע", ולו רק משום שהם משקפים באופן הולם דרכים להבנת האחדות החברתית. הזיהוי העצמי של היהודים כ"בני ישראל" הוא דוגמה חשובה. ברור שהיהודים אינם ישות גנטית הומוגנית. אף על פי כן, הם מזהים את עצמם במונחים של מוצא משותף, ואי־אפשר לסלק תכונה זו של אחדותם הקדם־פוליטית בלי לפגוע בלכידותם. גם המונחים שלנו ל"אומה" נובעים ממושגים של מוצא משותף: "נארוד", "פאטרייה", "נאציו" וכולי. בגרמנית, המונח הרגיל לאחדות קדם־פוליטית הוא "פולק", מילה שהיא עתה נייטרלית באשר לשאלה מי הוליד את מי, אך במקורה היו לה משמעויות לוואי של משפחה ושבט. גם המילים הערביות

* חסידי של הרון ארתור דה־גובינו, סופר ודיפלומט צרפתי (1816–1882), מאבות תורת הגזע.

המציינות אומה מעוררות עניין. אחת מהן – וָטֶן – נובעת מן המילה ואטינה, לגור, ומזהה עם אך ורק במונחים של מקום מגוריו. מילה אחרת, אָמָה, המונח הקלסי המשמש עדיין בביטויים כגון אל־אָמָם אל־מתְחָדָה (האומות המאוחדות), נגזרת מאותו השורש כמו המילים שמשמעותן "מקור" ו"אימא". מונח נוסף, קָאוּם – המושג הרגיל שבו משתמשים כשמדברים על שאלות של לאומיות וזהות לאומית, ומשמעו, בלשון הקדם־פוליטית, קרובי משפחה או אחים לשבט – נגזר מן השורש קוּם, שפירושו לקום ולעמוד, להתגאות, להתקיף, להיות. בשורש הזה – המופיע בתיאורו של האל כאל־קאָאִים, הנצחי – מתומצתת פילוסופיה שלמה על טבעו החברתי של האדם, ומן הראוי שמי שלומד את "הלאומיות הערבית" המודרנית יהיה ער לה. שכן, קאומה היא גם התמרדות, מהפכה, ובאמצעות "התקוממות" כזאת נגד יריבים, כך מאמין חסיד הלאומיות הערבית, נולד עם.

המונח "גזע" במשמעותו הרופפת יכול אפוא להוסיף ולמלא תפקיד, אפילו לגבי אלו שנפטרו מאמונותיהם התפלות של הגזענים בדבר השבחת הגזע. הוא מסמן המשכיות לאורך הדורות, המבוססת על קשרי משפחה ונישואין אך נשענת גם על מודעות למוצא המשותף, שממנו נגזרת חובת המורשת: עלינו לקבל מאבותינו את מה שאנו מעבירים לילדינו. רק הרעיון שהמורשת היא ביוֹלוֹגִיָּה לחלוטין ולא תרבותית הוא שעושה את המושג חשוד בעיני מי שיש לו ראש פתוח. האמונה במורשת גזעית, המתפרשת כמערכת של זכויות וחובות הניתנות להעברה אינסופית, היא תופעה שאנו פוגשים בה בכל מקום ואין לבוז לה אך ורק משום שהיא מצטיירת כרעיון מנוגד לתפישה הליברלית של הפוליטיקה. ייתכן שהאשמה נעוצה, ככלות הכול, דווקא בתפישה הליברלית. לא תהא זו הפעם הראשונה שאת הניגוד שבין הליברליזם לטבע האדם יש ליישב לטובת האנושיות.

מושגי הגזע הם מושגים של קבוצת שייכות. ברור שאיננו עוסקים בשייכות טבעית וגם לא בשום שייכות מסוג אחר שאותה חוקרת בדרך כלל הפילוסופיה בת־זמננו. גזע הוא שייכות "מכוונת" – כזו הנוצרת בחלקה מתוך נאמנות לתפישה עצמית מסוימת.¹⁵ הדרך הפשוטה ביותר להבינו היא באמצעות רעיון ההֶבְרִיּוּת, שנגעתי בו במקום אחר כשנדרשתי ליחס שבין החוויה האסתטית לתרבות.¹⁶

לטקס ההֶבְרִיּוּת תפקיד חשוב שאינו מתמצה בצורך לאשר זכויות וחובות הנרכשות מכוח המוצא. אפשר להציע לזרים להשתתף בו כדי לכלול אותם כאיברים של הגוף המשותף, למרות העדר קשרי שארות עימם. מובן שזו

פריבילגיה נדירה וכל השבטים רגישים לסכנות הנובעות מהצעת חֲבֵרוֹת בתנאים קלים לאלו שלא הוכיחו שהם מסוגלים להתחייב לכל החיים. דרך אחת – אולי הדרך העיקרית – להבין חברות היא לראות בה צורה של איחוד עם מי שעוד לא נולד ועם מי שכבר הלך לעולמו. באמצעות החברות אני רואה את העולם כפי שיראו אותו אלה שאינם עדיין בחיים. על כן אני מתעלה לנקודת מבט מרוממת, שמעבר לישותי הבהתממותה. טקסי החברות "פוקחים את עיניי" ואני רואה את העולם לא עוד כמושא של צרכי ותאוותי קלי הערך, אלא כפי שהוא באמת וכפי שיהיה לעולמי עד (או, אם להיות פילוסופי יותר, כפי שהוא נראה באמת וכפי שייראה לעולמי עד). באמצעות טקס החברות נכנסים אפוא האלים לעולם ומודיעים על נוכחותם. לכן חברות "עמוקה" או "משוקעת", מהסוג שטקסי הקבלה ממחישים, קשורה בקשר הדוק אל הדת (מבחינה אטימולוגית, המילה "רליגיו" משמעותה "לקשור" בלטינית). קהילות המתנסות בחברות מסוג זה נוטות להגדיר את עצמן, כמו היהודים, במונחים דתיים. אולם היהודים ממחישים גם את כוחה של הדת לבחון את עצמה מחדש. האלים עצמם, כשמאמינים בהם ברצינות, נוטים להינתק מן המקומות שהולידו אותם ולפרוס את ריבונותם מעבר לגבולות הקודמים, אולי אף על האנושות כולה. ואמנם, כשדת היא מונותאיסטית, כלומר מכוונת אל בורא כל-יודע וכל-יכול, על פולחנה להיות פתוח לכל אלה שיש להם היכולת לציית לו. אפשר שעם יהיה "נבחר", כמו היהודים, ככלי להגשמת מטרתו של אלוהים או כ"גזע של מתפללים" אך לא כמי שיש לו בלעדיות על הזכות לסגוד לריבון העולמים. במקרה כזה יש לחוויית החברות ולדוקטרינה הדתית נטייה להיפרד וללכת בדרכים עצמאיות.¹⁷ אחד מסימניה של ה"אומה" במובנה המודרני הוא קיומה של הפרדה כזאת, דהיינו האפשרות להגדיר חברות מבלי להידרש לציות דתי (כפי שמראה הצו של החשמן רישליה, שנזכר לעיל).

בקוטב המנוגד לטקס הקבלה השבטי עומד החוזה החופשי של השותפות, שבו הקשר בין היחידים מבוסס על התניה ואין מכירים בשום חובות שאינן כלולות בחוזה עצמו. במקרים כאלה מתפרקת ההתאגדות עם קצה של המטרה המשותפת. תיאור היחסים האלה כיחסים של חברות בקבוצה הוא מפוקפק, כי אופיים מסתכם בהסכם בין יחידים שאינם יוצרים שום ישות מעבר לעצמם.

ועם זאת, בו בזמן קיימות התקשרויות חוזיות במהותן היוצרות ישויות מאוגדות חדשות, הנתפשות בצדק כצורות של חברות. החוק מתייחס

למועדונים, לתאגידים ולאגודים מסחריים בדרכים מיוחדות, בהתאם לאופי התאגדותם. אישיות משפטית (יש גופים הנחשבים לאישיות משפטית ויש שאינם נחשבים כך) אינה בדיה מטעמי נוחות, אלא ביטוי מדויק של זהות מוסרית אמיתית ועצמאית הנוצרת באמצעות קשרי החברות. גם כאשר מבחינה משפטית אין מדובר אלא בחוזה (כמו במקרה של "התקשרות שאינה בגדר איגוד") יכולים היחידים לחוות את יחסיהם כמו אישיות מאוגדת, שיש לה רצון משותף ויעדים משותפים. חוזים הם אמצעים; חברות היא תמיד, לפחות במידת מה, מטרה בפני עצמה; ומה שמתחיל בחוזה (הצטרפות למועדון, לדוגמה) יכול להימשך גם לאחר פירוקו של הקשר החוזי.

מדוגמאות כאלה אפשר לגזור, ללא קושי רב, מערך שלם של התקשרויות, שמקצתן מושתתות על חוזה ואחרות על "השתקעות" עמוקה ומלאה בסדר חברתי. ברם, שתי צורות אלו של התקשרות מפעילות את כוח הכבידה שלהן על כל השדה של הנאמנות האנושית וכל התאגדות כרוכה בהרכב ייחודי של הווקטורים המנוגדים שלהן. כאן יכולים הסוציולוגים ללכת בעקבות פרדיננד טניס ולהבחין בין "גמיינשאפט" ל"גזלשאפט";* או בעקבות ובר, ולהעמיד צורות שלטון "מסורתיות" לעומת צורות שלטון "חוקיות-רציונליות". אחרים יכולים ליטול מהגל את ההבחנה בין יחסים אינסטרומנטליים ליחסים מכוונים, או לשאול רעיונות דומים מאוקשוט ומהורקהיימר. כדאי לזכור את הרעיונות האלה, שכן הם מוסיפים משנה תוקף להסבר שאפתח להלן, אף שלא אדרש להם בהכרח. למטרה שלי יועיל יותר ניסיון אחר, מוקדם יותר, לתאר את צורתה ה"תמימה" של האחדות החברתית – הצורה שממנה נסחף האדם אל הפוליטיקה. במוקדמה כותב אֶבֶן חֵלְדוֹן (1332–1406) באריכות על הַעֲצָבִיָּה, שמשמעותה "התודעה הקיבוצית" של החברה. עצביה נובעת, בדרך כלל, מקשרי דם ונישואין, וכרוכה ב"חירוף נפש של כל אחד למען רעהו".¹⁸ כוחה וערכה תלויים במעלותיהם של היחידים ונטייתם הטבעית היא ליצור סמכות ריבונית (מֶלֶכָה) ובכך להפוך את עצמה לחוק. אולם עם החוק באות גם העצלות, המותרות, והתחושה הכוזבת שהיחיד יכול לעמוד בכוחות עצמו, בלי להזדקק לבני-מינו ובלי להכירם. אז מתפוררת העצביה והחיים החברתיים מגיעים לקצם (עצב משמעו גיד – והדימוי של אֶבֶן חֵלְדוֹן דומה לדימוי של הומרוס כשהוא מתאר את התרופפותם של הגידים בעת המוות).

* מונחים בסוציולוגיה. גמיינשאפט – התקשרות המבוססת על יחס אישי בין חברים. גזלשאפט – התקשרות המבוססת על מטרה משותפת.

אני סבור שאבן חלדון גישש את דרכו לעבר תפישה מודרנית מאוד – אפילו פרוטו-הגליאנית – של התלות ההדדית בין הנאמנות הפוליטית לנאמנות הקדם-פוליטית, ואמונתו שמושג האזרח מבטל בסופו של דבר את חויית החברות אכן אושרה בעת המודרנית, אם לא קודם לכן.

ניכור

אין להכחיש שה"מודרניות" הייתה כרוכה בניסיון לשנות את חויית החברות ולהעניק לה צביון חוזי. אולם אין כל ראיה לכך שעקב זאת נהיה המין האנושי מאושר יותר (גם אם נעשה משגשג יותר). התלונה נגד ה"ניכור" יכולה כמובן להיות התפנקות ותו לא; אחרי הכל, היא נשמעת מפי בני אדם ש"אינם מרגישים בבית בעולם". אף על פי כן, מסיבה זו דווקא עלינו להתייחס אליו ברצינות; כשהפינוק העצמי נעשה לנורמה, משהו אינו כשורה בחברה שהולידה אותו.

שני דברים מזוהים בדרך כלל כשורשיו של הניכור: הקפיטליזם והחשיבה המדעית (ובכלל זה הטכנולוגיה הצומחת ממנה). לגבי הליברל יש כאן פרדוקס מסוים, כי "הקפיטליזם" הוא (לרוב) שם כללי לסך כל ההתקשרויות במסגרת השוק – במילים אחרות, ליחסים כלכליים שיסודם בהסכמה. ומדע אינו אלא שם לסך כל ההיגדים הנחשבים אמיתיים, היגדים שהאמונה בהם נובעת מסיבה זו בלבד. המדע והשוק הם שתי הצורות היסודיות של יחסיו של האדם עם העולם האובייקטיבי: שתי הצורות להכרת האובייקטיביות של העולם, אם כדבר (ועל כן מושא של ידיעה ושימוש) ואם כאדם (ועל כן נושא להסכמה). אולי החטא הקדמון מתבטא בכך ששני הקישורים החיוניים האלה למציאות האובייקטיבית נתפשים כ"נפילה" לדבר "זר".

הדיון שלי בחברות נותן הסבר אחד ל"נפילה" הזאת. לקשרים המבוססים על השוק, כמו לקשרים שיוצר המדע, יש אופי אוניברסלי. החוזה אינו תובע שום קשר רגשי, שום התקשרות מוקדמת בין הצדדים, ומשמעותו מתגלמת במלואה בתנאים הכלולים בו. יתר על כן, את התנאים מכתיב "באופן

לא־אישי" האינטרס העצמי הרציונלי של כל בעלי הנגישות לשוק. "כל" משמעו כל אדם. מגני השוק הם, למעשה, מגניו של הסחר החופשי, הרוצים להגביר את התועלת שבכלכלה החופשית באמצעות נגישות כללית. תכונתו המנכרת של השוק מקורה גם בעובדה שה"זר" נהנה ממעמד שווה לחלוטין לידיד. אין שום יחסים מיוחדים שנותנים משמעות לעסקה, ואני משליך את עצמי לתוך המערכת רק כדי להניח בצד את תביעות החיבה לטובת השגת ההסכם. יש כאן בדידות, הנולדת מעצם הרעיון שההסכמה היא הריבון – אותה הבדידות ממש שמצא דה־טוקוויל בלבה של הדמוקרטיה האמריקנית.

השאיפה לסוג חדש כלשהו של יחסים כלכליים מנוסחת אפוא תמיד במונחים של אידיאל "קהילתני" – כגון "סוציאליזם של השוק" – שבו מוצעת תרופת־הנגד בדמות הקואופרטיבים ויחסי האמון והנאמנות בין חבריהם. הדבר כרוך בהתרחקות מן החוזה לעבר יחסים כלכליים המושתתים על זיקה ומוגדרים באמצעות חובות, באופן המזכיר את החכירה הפיאודלית. זוהי גם תנועה בכיוון פרטיקולריסטי. יש באוניברסליות של השוק כדי לפגוע; הוא אינו נותן תשומת לב לאנשים, אלא רק לאדם המופשט, ל"אדם הכלכלי הרציונלי". הכלכלה הקהילתנית "מחזירה את האדם אל עצמו" בזה שהיא מכירה באופיו החברתי, ב"גאטונגסוּזן" שלו, בחברות שלו.¹⁹

הוא הדין בחשיבה המדעית. הקטגוריות של המדע נובעות במישרין מענייניו הרציונלי באמת. המדע משותף אפוא לכל היצורים הרציונליים ואינו רכושו המיוחד של מי מהם. כשאני עוסק בחקירה מדעית, אני משחרר את האופן שבו אני תופש את העולם ממושגים מכוונים, ועל כן מן הקטגוריות שמובנן נובע מקהילה מסוימת או מדרך חיים מוגדרת. אינני רואה עוד את העולם דרך הפריזמה של "השתייכות". אינני "בבית" בעולמו של המדע דווקא משום שאני בבית באותה מידה ככל אדם אחר.

שתי תרופות־נגד הוצעו למצב הזה: החיפוש אחר יחס "סובייקטיבי" לעולם (חיפוש המתחיל בזמנים המודרניים בקירקגור ומוליך אל הוסרל, היידגר ופוטצ'קה) והחיפוש אחר צורה "תרבותית" של ידיעה, כזו הנוצרת בדמותה של החברות. בעולם המודרני נעים שני החיפושים האלה בכיוון אחד, שכן התפישה האינדיבידואליסטית הטהורה של ה"סובייקטיביות" פותחת שוב את הפתח לבדידות ולניכור; יש לה צורך ב"גאולה" זו לובשת צורה דתית כמו ב"קפיצת האמונה" של קירקגור, או כרוכה ב"שיבה הביתה" לחיקה של

קהילה כלשהי – מין "כנסיית גידינג הקטנה" של הדמיון – כמו במושג ה"תרבות" של ארנולד, ליוויס ואליוט. במתח שבין המדע לתרבות אנו מוצאים אפוא את אותו הניגוד השורר בין השוק החופשי ל"לכללה המוסרית" (אם נשתמש במונח של א"פ תומפסון): הניגוד שבין יחס אוניברסלי לעולם ובין יחס המוגבל על ידי התקשרות פרטיקולרית כלשהי. אותו הניגוד הלהיב וייסר את המהפכנים הצרפתים, שמעולם לא הצליחו להחליט אם "האומה", שלה סגוד בחוסר תבונה גדול כל כך, מבוססת על שותפות חוזית של כל החברים בה, או על "עם", המאוגד בעבותות גורל ובקשרי חברות שלא מתוך בחירה. התפישה החוזית של החברה היא, במובן מסוים, רציונלית לעילא. היא מבכרת פתרון מוסכם לכל סכסוך ומציעה נתיב לכל יעד. מובן שאין היא עושה דבר כדי לקבוע יעדים, ויש אפוא להביאם מן המוכן אל המפגש החוזי. אין היא אומרת דבר על משמעות החיים ואין לה מה להציע לאבודים ולמנוכרים. בעיני הליברל, זה כוחה. לדרוש משהו אחר מן הפוליטיקה פירושו לדרוש מה שאין להשיג אלא במחיר אנושי עצום – ואולי בכלל לא. מוסדות פוליטיים קיימים כדי לתווך ולפסוק ולא כדי להניע ולגייס.

אולם, לרוע המזל, הספירה הפוליטית אינה יכולה להתנשא בשלווה כזאת מעל לנאמנויות המזינות אותה. רוח החוזה נכנסת אל היחסים האנושיים דווקא כדי שהמדינה הליברלית תוכל לאמץ עמדה של שיפוט ביחס אליהם. היחסים האלה מרוקנים אפוא מן השאריות של תפישת החברות והם נעשים זמניים, ניתנים לביטול ונטולי ביטחון בעצמם, ללא כל סמכות מלבד "ריבונותה" החולפת של היכולת לבחור. כזה הוא המעבר המהולל מסטטוס לחוזה שמתאר סר הנרי מיי.²⁰

ברם, אי־אפשר להפריד את קדושתם של הקשרים האנושיים מן הממשות שלם כהשתעבדות. כשהם נבנים מחדש בצורה חוזית הם נעשים נקלים, מערכת של חזויות חיצוניות, גרסת דיסנילנד של מה שהיה בעבר מכובד ורב־רושם. המשמעות שיש להם כבר אינה מוטבעת בהם כקלסתר אישי ואובייקטיבי; היא רק מנצנצת לרגע כשאנו מעבירים את אור תשוקתנו על פני משטחיהם נטולי האשליות. איש אינו שמח על כך – גם לא הליברל. רק הרפורמטור הקיצוני ביותר מקדם בברכה את מה שאירע למוסד הנישואין,

* גידינג היא עיירה במרכז אנגליה, שהכנסייה שלה נהרסה במלחמת האזרחים האנגלית במאה השבע־עשרה ושוקמה שוב במאה השמונה־עשרה. המשורר ת"ס אליוט קרא על שמה את הקורטט הרביעי שלו "גידינג הקטנה".

למשל, בעקבות חילוננו. אך הליברל אינו רואה כל תרופה לפורענות הזאת, ולגבי הליברל האמיתי תרופה כזאת כלל אינה קיימת, מלבד אולי אימוץ הרגלי חשיבה חדשים שיאפשרו לנו לחיות עם הבעיה. יש כמובן כאלה – סנדל, וולצר ודבורקין, לדוגמה²¹ – שמציעים דרכים "קהילתניות" של חשיבה כהתקדמות נוספת בכיוון שתובע הליברליזם המתוחכם. אולם אף אחד מהם אינו מוכן להשלים עם מחירה האמיתי של הקהילה, שהוא הרגשה של קדושה, של אי־סובלנות, של סגירות, ותחושה שמשמעות החיים תלויה בציות, וגם בעמידה על המשמר כנגד האויב. הליברלים שתפשו זאת הצטערו על קיומן של תכונות אלו וניסו לייחס אותן לצורה גרועה של קהילה, כדי להציל את הצורה הטובה, שהיא משאת נפשם. אם לעתים קרובות זוהתה "האומה" כצורה גרועה של השתייכות חברתית, הדבר נובע בחלקו מכך שבנסיבות הקיימות נאמנות לאומה היא אפשרות ריאלית. השאיפה אל מה שאי־אפשר עוד לממשו מאפשרת לאדם להתמיד בעמדה הליברלית, שאינה מקדמת דבר.

לאומיות

חויית החברות איננה פוליטית אלא חברתית. היא נוצרת וצריכה להיווצר בנפרד מהמדינה ואין זה מעניינה של המדינה לאכוף או לאסור כל צורה מיוחדת שלה או כל חוויה מיוחדת של הקודש והחול. כך אומר הליברל, והשמרן מסכים עימו באופן חלקי. שניהם חוששים מן הניסיון להשיג אחדות חברתית באמצעות תכתיבים פוליטיים, גם אם קיימת ביניהם מחלוקת באשר לשאלה כיצד יש לשמר אותה. משאבדה חויית גרעין של חברות אי־אפשר להשיבה באמצעות גיוס. אין זה מתפקידה של המדינה לייצר את הצורות העמוקות יותר של נאמנות, והניסיון לעשות כן הוא טוטליטרי במהותו. הוא כרוך והיה כרוך תמיד בהחלפתה של הדת באידיאולוגיה, של ההתאגדות האזרחית בגיוס, ושל החוק בכוח הנובע מקנוניה. הדבר כה ברור לנו בימינו עד שאין צורך לומר זאת. אף על פי כן, האשמה, לדעתי, איננה ברעיון הלאומי, אלא בשימוש שנעשה בו. כאידיאולוגיה שההמונים מולעטים בה כדי לנטוע בהם צייתנות חדשה, הלאומיות היא אויבתה של המדינה הליברלית.

היא גם אויבת הלאום, כי בדבקותה הזועמת במטרה היא מחסלת את הדבקות חסרת המטרה המחברת אנשים יחדיו בדרכי שלום.

אך דבר זה נכון בנוגע לכל אידיאולוגיה – כולל האידיאולוגיות האוניברסליות – שבעולם המודרני מעמידים אותן כנגד "הרעיון הלאומי". כאידיאולוגיות וככלים לגיוס התגלו "השוויון" ו"השחרור" כאויבי החופש לא-פחות מרעיון "גזע האדונים". אכן, רק הבורות מאפשרת לאנשים להאמין שהקומוניזם הסובייטי, המושגת על עקרונות אוניברסליים, היה פחות נפשע, מאמלל ומשפיל מן הפוליטיקה הפרטיקולריסטית של הנאצים.

בו בזמן, האופן שבו עוצב הדימוי העכשווי של הרעיון הלאומי מקשה, ללא ספק, על ההפרדה בין מושג ה"אומה" לבין הטריגיקומדיה של אירופה שלפני מלחמת העולם השנייה ושל המזרח התיכון של זמננו. אלי כדורי וקנת מינו הגנו במרץ על ההשקפה שהאידיאולוגיה קודמת לכל, והיא שעיצבה אפוא את מושג הישות הלאומית. מינו מסכם את הרעיון שהיום הפך כבר לטיעון ליברלי מוכר:

הנקודה שעלינו להדגיש בנוגע ללאומיות המודרנית היא שהפוליטיקה קודמת לבנייתה של התרבות הלאומית. מצאנו מיני לאומיות בלי אומות, שאיפות שהחליפו את המציאות. במקום כלב המתחיל לכשכש בזנבו הפוליטי, אנחנו מוצאים זנבות פוליטיים המנסים לכשכש בכלבים. הממשלה האירית מנסה לקדם תרבות אירית, הממשלה הניגרית מנסה לשכנע אנשי איבּו, האוקסָה, פולאני ויורוּבָה שהם חלק מאומה ניגרית או אפריקנית... משמעות הדבר היא שמושג האומה ריק מתוכן כמעט לחלוטין, עד שהנסיבות המקומיות מעניקות לו תוכן באופן שרירותי...²²

כפי שנראה בהמשך, לטענתו האחרונה של מינו אין שחר. אף על פי כן, הוא צודק בסברתו שהרעיון הלאומי נוצל כדי לגייס אנשים לשירות רעיון העצמאות הלאומית וכדי לאכוף אחדות חברתית באמצעים פוליטיים. אולם מבחינה זו, התיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה כושלת בשגיאה דומה. גם היא סבורה שאין, או שלא צריך להיות, שום מקור של אחדות פוליטית מלבד התהליך הפוליטי עצמו; ההבדל בינה ובין טענותיו של מינו נעוץ באמונתה שהאחדות איננה ניתנת לאכיפה ושבטנאים הנכונים היא נובעת מפעולת ההסכמה המשותפת ומבטאת אותה. ברם, כל עוד אין היא נתמכת בידי הרעיון הלאומי, גורמת המדינה הליברלית להמסתה של האחדות, ובסופו של דבר, להרס שלה עצמה.

עמים נודדים ועמים היושבים על אדמתם

כדי לבסס נקודה זו, עלינו להציג הבחנה חשובה (אם כי גם הפעם לא מוחלטת) בין עמים נודדים לעמים היושבים על אדמתם. רעיונות המשותפים על הכרת קבוצת השייכות חשובים לנוודים לא פחות מאשר למיושבים, ואולי אף יותר. מן הבדואים הנוודים שאב אָבֶן חֵלְדוֹן את הפרדיגמה של העצביה. בהעדר טריטוריה, ועם הזמן גם בהעדר הלשון המשותפת, שאולי איחדה אותם בעבר, מבססים עמים כאלה את נאמנותם על רעיונות של אמונה או על יחסי שארות, ובדרך כלל על שניהם. כמו אצל היהודים, יחסי השארות נעשים לסיפור מתמשך ומתפתח, שמשמעותו דתית ונקודת המבט שלו היא של תרבות חסרת בית המבוססת בכל זאת על כמיהה עזה לבית. המרת הדת – שבאמצעותה תובע אדם מבחוץ הגנה מאלי השבט – יכולה להתקבל בפנים זועפות, או (כשאיננה נסמכת על נישואין, כלומר על כניסה למערכת היחסים המשפחתית) להיות מותנית בהוכחות מחמירות. בעקבות הגלות והולדת היהדות גילו היהודים עניין פוחת והולך בגיורי זרים, והקדישו את עצמם יותר ויותר להגנה על האמונה בקרב אלו שנדרשו לרשת אותה בשל מוצאם.

והיהודים אינם ייחודיים מבחינה זו. לרבות מ"קהילות האמונה" של המזרח התיכון יש מאפיינים של עמים שנדדו משדות המרעה המקוריים שלהם או סולקו מהם והן נתלות בזהותן באמצעות תפישות של חברות שנותקו בהדרגה מן האמונות הטרנסצנדנטליות שנקשרו בהן בעבר. הדרוזים הם דוגמה מעניינת במיוחד. מתפישות מסוימות שלהם עולה שהם מאמינים ששיעור החברות בעדה נתקבע לנצח ואינו יכול לגדול באמצעות המרת דת או להצטמצם עקב כפירה.²³ על פי כמה מבני-הסמכא שלהם, כל ילד הנולד למשפחה דרוזית הוא גלגול נשמה של דרוזי אחר, ואינו זקוק אפוא לשום טקס קבלה נוסף. אין הוא צריך לגלות את צורתה או את תוכנה של האמונה שמורשתו קושרת אותו אליה מן הסיבה הפשוטה שאין הוא יכול לעשות דבר כדי לאבדה ובכל מקרה ייגאל. זוהי אמונה פונקציונלית מאוד; המנהג רב-השנים, התק"יה (פירושה המילולי של המילה הוא "קדושה", אך לאמיתו של דבר היא מציינת את הסתריתה השיטתית של הדוקטרינה לטובת ההישרדות) הביא כנראה את הדרוזים לשכוח כמעט לגמרי את תוכנן של הדוקטרינות הדתיות שלהם.

במקרה הזה הדרוזים אינם אלא דוגמה קיצונית לתהליך שאפשר לראותו גם בקרב המרונים, המלפטים ואפילו היוונים האורתודוקסים באזור: צמצומה של האמונה לריטואל וצמצום הריטואל עצמו למערכת יחסים שורשית של שארות. דוגמאות אלו, אף שהן מצביעות על חיוניותה של החברות, מראות גם שהיא שונה למדי מן ה"גיוס למען המטרה", כלומר מן הנאמנויות המיוצרות על ידי המדינה האידיאולוגית.

עד עתה נקבתי בשתי דוגמאות של אחדות לא פוליטית: השבטית-גזעית והדתית. שתיהן נובעות מחוויית הגרעין של הקדושה, שבה החברות מוצגת כשיקוע או טבילה (בפטיזם). ואולם, כפי שהדגשתי, הדת והגזע יכולים להתרחק זה מזו, ואף ייטו לכך כאשר האל נתפש כאחד ואין-סופי. בתנאים חיוביים מתקדמים בני האדם לעבר הרעיון שהחברות של העולם הזה והציות של העולם הבא הם (במחילה מכבודם של הדרוזים והעלווים) דברים נפרדים למדי. הדרך פתוחה לסוג חדש של נאמנות, שבו היחיד חופשי לחפש לו אל מבלי להתייעץ באלהים של שכניו. הדרך פתוחה גם לפילוסופיה, לתיאולוגיה ולמדע. אנשים יכולים עתה ללמוד את אלוהים ואת פעליו. הם יכולים להעמיד את אמונותיהם במבחן, מאחר שהאחדות הפוליטית – ועל כן השלום והשלווה – אינם תלויים באמונה. שחרור זה מן הדוגמה הוא אחד מהשיגיה של הפוליס והוא גורם לליברלים להתעלם בשיטתיות מאותן הנאמנויות הלא-פוליטיות שאפילו הפוליס תלויה בהן.

בחיבור שפורסם לאחרונה הציג רג'יס דבריי תמונה רבת-עוצמה של דוקטרינה דתית (ושל תחליפיה האידיאולוגיים, כגון המרקסיזם) כ"צורות אפריוריות של החברותיות (או של הקיום הפוליטי)".²⁴ לטענתו, הדוקטרינה הכרחית ליצירתו של "אנחנו" קדם-פוליטי, אך גם נובעת ממנו: "אידיאולוגיה היא דגל, אך אין אנו מתחברים לדגל בשל צבעיו, אנו מאמצים את הדגל כי אנחנו משתייכים לקבוצה".²⁵ כמו שמבחין דבריי, להחייאה זו של התיאוריה המרקסיסטית של האידיאולוגיה – לא כדי לבקר את האידיאולוגיה, אלא כדי לעודד אותה, במונחים המזכירים את הסנגוריה שלימדו השמרנים הברקיאנים על "המשפט הקדום" – יש משמעויות אנטי-ליברליות עמוקות. אם נכון הדבר, איזו תקווה יש לנו לכונן את סוג המשטר שפארח מעריך (ושרולס מגן עליו וטוען כי הוא המשטר המתאים באופן ייחודי לתפישה קדם-פילוסופית של הצדק), משטר שבו נדרשות האמונה, הדוקטרינה ו"תפישות הטוב" השונות לפנות את כסאות המלכות שלהן לטובת שלטונו הריבוני של החוק?

אך התזה של דבריי אינה נכונה: לא משום שהבסיס לנאמנות הוא פוליטי לחלוטין או יכול להיות כזה, כפי שדורשת התיאוריה הליברלית המזוקקת, אלא משום שיש צורות אחרות של אחדות לא-פוליטית מלבד אלה המבוססות על דוקטרינה. גזע הוא צורה אחת; הלאומיות צורה אחרת. במחילה מכבודם של כדורי ומינו, קיימת תפישה עקבית להפליא של חברות המבוססת על אותם יחסים בין בני אדם שנובעים מהיותם בני אותו מקום. לאנשים שאינם "זרים ותושבים ארעיים" כמו היהודים יכולים להיות די דברים משותפים כדי להיחשב כמשתייכים לאותה הקבוצה. החשוב מבין אלה הוא הטריטוריה. אנשים הנאספים באותו המקום צריכים לתת אלו לאלו זכויות של חזקה אם רצונם להיות בשלום. מערך הזכויות האלה מגדיר חלק מן האדמה כ"שלנו". עמים ממקומות אחרים הם זרים לזכויותינו, אין להם עניין בשמירתן והם עלולים לבטלן בעת מלחמה. מתעורר אפוא עניין משותף בהגנה על האחיזה בטריטוריה. כל עוד הטריטוריה אינה שלנו, אין משמעות ל"שלי" או ל"שלך".

אם בדרך זו שייכת הטריטוריה לזכות משותפת – אך ניתנת לחלוקה – של בעלות, יש אל נכון תוכן ל"אנחנו" המשותף שקובע את התנאים ואת הגבולות של החברות. כמה גורמים, הקשורים באופן טבעי לחזקה המשותפת, תורמים ל"אנחנו" הזה את המרכיבים האלה:²⁶

1. לשון משותפת. אין דבר המעיד על זרותו של אדם יותר מחוסר היכולת שלו לדבר בלשון שאני דובר. לשוני היא לא רק שלי, היא ציבורית ומשותפת, היא נלמדת מן היקרים לי ביותר ומוקנה להם. לשוני היא תמיד הלשון שלנו. היא הדבר הראשון שאני יורש מאבותיי והדבר הראשון שאני מנחיל לילדי. הקשר ללשון הוא שורש התרבות הלאומית, ובתנאים חיוביים הוא יכול לשמש להגדרת גבולות העצמאות הלאומית (כפי שמראות ההיסטוריה של הלאומיות הפולנית והתורכית, ובייחוד ההיסטוריה של הלאומיות הערבית בזמננו²⁷). את הלשון אפשר גם לאכוף, אם כדי לשבור נאמנויות העוונות את הסדר הפוליטי (בולגריה, ברית-המועצות, ארצות-הברית עד לאחרונה), אם כדי לבסס סדר פוליטי שהוקם לא מכבר (ישראל, וגם אירלנד – שבה הניסיון נכשל).

2. התקשרויות משותפות. לעמים היושבים על אדמתם יש יותר הזדמנויות ליצור התקשרויות מלעמים נודדים. הם יכולים להיפגש לא רק בחוג המשפחה, באירועים חגיגיים או במסגרת הצבא, אלא גם במקומות שצפוי כי יכוננו חברות: כנסיות, מועדונים, בתי ספר, מקומות עבודה ואתרי בילוי. יש להם הזדמנויות לבנות מוסדות ולהשריש אותם בקרקע. ההתקשרויות ההדדיות

שלהם מאבדות את הטבע החגיגי המאפיין את הקשרים שיוצרים אלה העוברים איש על פני רעהו במדבר. הן נעשות רופפות יותר, חופשיות יותר ו"אזרחיות" יותר, ובו בזמן מתאימות לחיים משותפים. חברות נבדלות כמוֹבן זו מזו בהתקשרויות שהן מתירות וביכולתן להוסיף לקיים התקשרויות אלו כמוסדות. המושג ההגליאני של החברה האזרחית מציין התקשרות מקסימלית תחת שלטון חוק שמתיר ומעודד את מימושן של כל הצורות היציבות של החברות. אנו יכולים לראות אומה כגוף שמכונן, בין השאר, על ידי ההתקשרויות רבות־השנים שנוצרו בתוכו ועברו בו בירושה.

3. היסטוריה משותפת. אנשים שמאחדות אותם לשון, התקשרות וטריטוריה מנצחים יחדיו וסובלים יחדיו. יש להם חברים משותפים ואויבים משותפים, הנראטיב ההיסטורי מתגלם בעצם ההתקשרויות המאגדות אותם, והזיכרון שבנראטיב הזה מתחבר אל הנוף, הערים, המוסדות והאקלים המקיפים אותם. 4. תרבות משותפת. גיבוש הקהילה סביב החוויה המרכזית של החברות הוא שאיפה וצורך גם יחד, והאמונה, הטקס והפולחן שומרים עליהם ומגבירים אותם. לגבי עם נודד זהו שורש הזהות והמקור הבר־קיימא היחיד ל"אנחנו" קדם־פוליטי. בנסיבות מסוימות החברות יכולה להתפתח הרבה מעבר ל"תקופת הינקות המלאכית" שלה ולחייך ביתר פתיחות, גם אם בקרירות, אל העולם שמסביב. התהליך – ששפנגלר הגדיר אותו כמעבר מ"תרבות" ל"ציביליזציה" – יכול אולי לנבא (כפי שחשב שפנגלר) את חורבנו של עם. אף על פי כן, זה התהליך שעיצב את מדינות הלאום של אירופה והוא מהווה תנאי לכל מה שיש לנו או לכל מה שאנו מקווים לו בעולם המודרני. ודווקא הדבר הזה הוא שמאפשר את הנאמנות המלאה של הייחוד הלאומי ואיתה גם את המוסדות המתווכים של המדינה הליברלית.

אומה, כמו גזע, היא שיוך הנוצר באמצעות תפישה עצמית. חבריה של האומה אינם חולקים סתם את ארבעת הדברים האלה (או תת־מערכת משמעותית כלשהי שלהם), אלא גם מייחסים אותם אלה לאלה כאילו על פי דין. החברות כרוכה בהסכמה לתביעותיהם של אחרים ובהכרה בזהות משותפת. לאחרים מבני האומה שלי יש זכות לטריטוריה המשותפת בתנאי שהם מוכנים לסכן את חייהם כדי להגן עליה. התודעה העצמית הזאת של האומה היא חלק מאופייה המוסרי. היא נותנת לאומות חיים משל עצמן, גורל ואפילו אישיות. אנשים החושבים על עצמם כעל "אנחנו" משותף מבינים את הצלחותיהם ואת כישלונותיהם כהצלחות וכישלונות "שלנו". הם שותפים לכבוד ולאשמה הקולקטיביים הכרוכים בצעדיהם המשותפים כאומה.

מכאן עולה מה שכינה סולז'ניצין "החרטה וההגבלה העצמית בחייהן של האומות":

אלה המייחסים את הערך הגבוה ביותר לקיומה של האומה, הרואים בה לא את הפרי החולף של התצורות החברתיות, אלא אורגניזם מורכב, מלא חיים וחד-פעמי, שאינו פרי ההמצאה האנושית, מבינים שלאומות יש חיים רוחניים מלאים, שהן יכולות לנסוק לגבהים ולצלול לתהומות, לעבור את כל הקשת שבין צדקות לרשעות גמורה (אם כי רק פרטים יכולים להגיע לקצוות).²⁸

יש משהו קיצוני באמירה הזאת, כמו בגינויים העצמיים הממלאים את הברית הישנה, שמהם נטלו אבותינו את הרעיון של אשמה משותפת העוברת בירושה. אך מילותיו של סולז'ניצין מקבילות לרעיון חוזר ונשנה בחייהן של האומות, רעיון החושף את כוחה ואת עומקה של כל נאמנות לא-פוליטית אמיתית. אפשר לשאת ולתת על הרגשות העזים האלה רק כאשר הם זוכים להשפעה הממתנת של החוק ושל מושגי האישיות המאוגדת. וזו הסיבה שהאומה זקוקה לחוק ממש כשם שהחוק זקוק לאומה.

בית ופטריוטיות

מה מאגד את התכונות שזיהיתי כחלק מן הקיום הלאומי? מדוע הופעתו של סוג הנאמנות החדש הזה אינה תקלה חולפת בלבד? קשה לענות על השאלות האלה, משום שקשה לעשות מה שקאנט כינה "דדוקציה" מן הסוג הלא-טבעי. אפשר, על כל פנים, לומר דבר מה שיעיר את תשומת לבו של הקורא לחשיבותה של הישות הלאומית כפי שתיארתי אותה. אנו צריכים רק לחשוב על ההבדל במצבם של עם נודד ושל עם היושב על אדמתו. מה שהגדרתי הוא מקרה מיוחד של היות-בבית ושל זיקה לבית, המשותף לכל העמים ששפר עליהם מזלם ויש להם היכן להשתכן. קשר זה מכונה לעתים פטריוטיות, והוא זוכה לתיאור אוהד בידי מחבר מן השמאל, העושה שימוש במונחים שאפשר למצוא בהם את עקבותיו של בָּרֶק:

הפטריוטיות ביסודה משמעה אהבת אדם למקום הולדתו ולדברים ולמראות המוכרים הקשורים למקום זה. במובן הזה, הפטריוטיות היא אחד הרגשות האנושיים הבסיסיים. גם אם אינה בגדר נטייה טבעית של בני מינו, הרי היא לפחות נטייה הנוצרת בידי המציאות הבסיסית של חיי אנוש, שהרי זיקה טריטוריאלית, יחד עם קשרי המשפחה, הייתה תמיד חיבור ראשוני. אנו נעשים מסורים לאנשים, למקומות ולמנהגים המזינים אותנו, ומה שהוא מוכר ונוח נראה גם טבעי וצודק. זה שורשה של הפטריוטיות. יתר על כן, כולנו כפופים לכוחו העצום של ההרגל וההרגל משרת את הפטריוטיות.²⁹

ומכאן, ש"נושא השיבה הביתה הוא המוטיב המרכזי של השיח הפטריוטי".³⁰ ג'ון שָׁר ממשך ומדגיש את חשיבותה של ה"נחלה", כלומר את הורשתן של ההטבות והחובות שאיננו יכולים לוותר עליהן בלי לפגוע בכבודנו ובכבוד ילדינו. יסוד זה של הירושה משותף לכל צורותיה של הנאמנות הלא-פוליטית ואינו ייחודי לרעיון הלאומי. משתמע ממנו שלכל רגש לאומי יש יסוד גזעי, יסוד של "זכות אבות" ושל ה"חובה ללכת בדרכי האבות". כשמזכירים לקורא עובדה ברורה זו כדאי ומועיל להתבסס על סמכות מוכרת מן השמאל.

בנקודה זו עלינו לשאול עצמנו מהי בעצם "פטריוטיות" וכיצד, אם בכלל, נבחין בינה ובין צורות אחרות של נאמנות לאומית. הואיל ולא נכפה עלינו שום שימוש מיוחד במושג כזה או אחר, אעלה הצעה שתעלה בקנה אחד עם התפישות הרווחות, לדעתי, בעניין הזה. אבחין בין שלושה מיני "ערכים" בתוך הנאמנויות הלא-פוליטיות: קשר, פטריוטיות ואידיאולוגיה. הקשר הוא, בפשטות, היחס של החברות עצמה – החיבור של השבט, האמונה, הגזע או הלאום. קשר של לאום מגדיר בית, קשר של אמונה אינו עושה זאת. גם נאמנות לפוליטיקס מגדירה בית, כפי שעולה בבירור מנאום הלוויה המפורסם של פריקלס. הנאמנות שעליה מדבר פריקלס מתייחסת אל הפוליס כמו שהנאמנות הלאומית מתייחסת אל מדינת הלאום: אין צורך להעצים את הנאמנויות הללו או לטפחן בכוונה תחילה, ואף אחת מהן אינה צריכה להיות פטריוטית.

הפטריוטיות נמדדת במידה שבה ההתחייבויות של המורשת והנחלה מוגשמות בפועל. ישנה פטריוטיות של "הפלוגה" בצבא ופטריוטיות לכל סוג של חברות, אפילו לאלה שאין להם "בית". גם לעמים נודדים יש פטריוטיות; ליהודים יותר מאשר לכל האחרים. לפטריוטיות ביטויים רבים. הראשון שבהם הוא "רוח הדאגה לכלל", שאינה נעשית לכוח פעיל אלא כשאנשים חיים את

חייהם תוך שהם חולקים כבוד למי שעוד לא נולד ולמי שכבר מת. בימי הביניים תרמו היהודים לקופת הקהילה ולפעולות צדקה אחרות חלק ניכר מהכנסותיהם, והציעו מקלט, תעסוקה ועזרה בפדיון שבויים לבני-עמם. הם צדקו כשעשו זאת אז והם צודקים בעשותם זאת כעת, כשהם פודים את בני-גזעם המדוכאים מידי ממשלות שהן שפלות דין כדי למכור אותם. פעולות צדקה כאלה הן ביטוי אחד לרוח הדאגה לכלל שהיא הערובה לחירות הלאומית. ביטוי אחר הוא הנכונות למות למען הקבוצה. נכונות זו תלויה במחויבות למתים ולאלה שעוד לא נולדו; הליברלים מתקשים אפוא להבין כיצד אפשר להצדיקה, שהרי המתים ואלה שעוד לא נולדו אינם נכללים, מטבע הדברים, באמנה החברתית שבה משתתפים רק אלה שבין החיים.

האידיאולוגיה של הקשר הקדם-פוליטי היא מעין צעד חירום, תגובה לאיום חיצוני שאין צורך להתמיד בה לאחר שהסכנה שככה. האידיאולוגיה של האומה היא הלאומיות, האידיאולוגיה של השבט היא השבטיות. באידיאולוגיות אפשר להשתמש כדי לגייס אנשים בשמה של אחדות מלאכותית, אך אין הן בגדר תחליף לנאמנויות שהן מסתמכות עליהן.

חמושים בהבחנות האלה אנו יכולים לשוב עתה אל מושג ה"בית", כפי שהוא עולה מן הרעיון הלאומי. השלכה אחת של הניתוח שהצעתי היא שאפשר להעלות על הדעת אומות "קן" – כלומר אומות המכילות אומות אחרות כחלק מהן. דוגמה אחת היא צ'כוסלובקיה, שבה התלכדו שני לאומים, שיש להם לשונות, מנהגים ואמונות נפרדים אך קשורים, ויצרו אומה אחת, רחבה יותר, שתחושת הזהות המאוחדת שלה לנוכח השעבוד הקומוניסטי הייתה חזקה לפחות כזהויות הנפרדות של הצ'כים ושל הסלובקים. דוגמה מובהקת פחות היא הממלכה המאוחדת של בריטניה, שבה התמזגו אומות נפרדות, שהן בבחינת שרידים, לאיחוד שנקרא (במאה השמונה-עשרה) בשם "אימפריה". השתלבות זו של נאמנויות לאומיות היא תוצאה לא מפתיעה של העובדה שגם שטחים מתלכדים זה עם זה והם נכבשים או מוגנים יחדיו. תחושת ה"שלנו" מחלחלת בקלות דרך הגבול של ויילס ואנגליה, או דרך הגבול של מורביה וסלובקיה, ואנשים מעברו האחד של הגבול מרגישים "בבית" גם מעברו האחר.

אי-אפשר להפריד בין תודעת הבית לתודעת המשפחה. להקים משפחה משמע "להתיישב" ואדם שמתיישב במקום כלשהו מבקש גם (ככלל) להוליד שם צאצאים. אי-אפשר להתיישב אפוא בשטח מבלי לייסד קשרי משפחה. הצירוף של השניים מבטיח שחויית הנאמנויות הטריטוריאליות תועבר מדור

לדור, כמו שתיארתי. יתר על כן, על שטחים יש להגן ואנשים מתים בהגנה עליהם. תחושת ההקרבה נקשרת אפוא לקרקע ולזכרם של אלו שנלחמו עליה. שלום ממושך עשוי לשחוק הרגשה זו, אך היא מתחדשת תמיד בזמן משבר וכשהיא חדלה להתחדש העצביה מגיעה לקצה והאומה חדלה מלהתקיים.

ברם, קיומה של אומה יכול להימשך רק כל עוד האדמה מספקת לה "בית". לאומות יש זהות לאורך זמן, וזו נבדלת מזהותה של המדינה ואינה תלויה במסודותיה, אפילו כאשר הם יקרים ללב העם. אומה יכולה להאריך ימים לאחר חורבן שיטת הממשל שלה וחוקיה הקדמוניים, גם אם היא מוסיפה לחיות, כמו הרוסים והפולנים, במצב של אומללות עמוקה. לא יהא זה נכון לייחס לאומות אישיות מוסרית מלאה, לראותן כמו שרואה אותן סולז'ניצין בקטע שצוטט לעיל. האישיות המאוגדת אינה מתגבשת אלא במישור הפוליטי, והלא-פוליטי עומד ביחס לפוליטי כגוף ביחס לנשמה. זהו מקור החיים שעליו מבוסס השיח הרציונלי. אף על פי כן, לזהות המקיימת אומה לאורך זמן יש היבט מוסרי ברור. אישורה מחדש של זהות זו, באמצעות פעולות המגלות גאווה או שפלות רוח, הוא ביטוי של השתייכות ושל חיים שיש בהם מחויבויות קבועות.

למדינה הליברלית אין בית והיא איננה יוצרת נאמנות לדורות שאינם חלק מן האמנה משום שכבר מתו או שעדיין לא נולדו. בהעדר נאמנות כזאת אין אחריות או דאגה לצורכי העתיד, אלא רק בזבוז משאבים ברדיפה אחר יעדי ההווה. המדינה הליברלית צריכה אפוא להיות מעוגנת בנאמנות אחרת מלבד הנאמנות לעצמה. יותר מכל שיטת ממשל אחרת תלוי שלטון החוק הליברלי בחידושה של רוח הדאגה לכלל, ועל כן הוא תלוי בפטריוטיות. בְּרֶק טעה כשדיבר על שותפות בין החיים ובין אלה שעדיין לא נולדו ואלה שכבר עברו מן העולם – שכן פירוש הדבר הוא העתקת הרגשות הדתיים מתחום החברות הקדם-פוליטיות אל האור המודע של הפוליטיקה והפיכתם בכך לנייטרלים לביטול, לנטולי יציבות וביטחון. אולם הוא צדק בחשדו שבלי נאמנות למתים ולאדמה שבה הם שוכנים, נתון כל המפעל של הפוליטיקה הליברלית בסכנה. כדי שמדינה ליברלית תבטיח את קיומה צריכים אזרחיה לתפוש את האינטרס הלאומי כמשהו אחר מן האינטרס של המדינה. רק הראשון יכול לעורר בהם את רוח ההקרבה שהשני תלוי בה.

אם נעיין בחיבורים המרכזיים של התיאוריה הליברלית לא נמצא, בעיקרון, כל דיון בהשתייכות חברתית או באחדות חברתית. ההנחה היא שהעקרונות הקובעים את הלגיטימיות של המוסדות השולטים מיישבים גם את השאלה במי הם שולטים. חסידי האמנה החברתית, לדוגמה, מניחים כי בני האדם נאספים יחד מכוח אותה אמנה עצמה הקובעת את התחייבויותיהם העתידיות. אך כיצד נאספו ומיהו זה שאספם? על איזה בסיס מצטרפים אלה שעדיין לא נולדו לאמנה? כיצד אנו מבחינים בין אלה הזכאים לאמנה לאלה "המתפרצים פנימה"? חסיד תיאוריית האמנה אינו יכול לנקוט בכל עמדה הולמת פרט לאוניברסליזם: אם האמנה פתוחה בפני כל אחד, היא פתוחה לכל. כל דבר שאינו מגיע לדרגת ממשלה עולמית מוכתם אפוא באשמה של חוסר לגיטימיות. זוהי עוד דרך לומר שאת התפישה החוזית של המדינה אי אפשר ליישם אלא אם תמתן אותה נאמנות לא-פוליטית.

דומה הדבר בדמוקרטיה. כשפוליטיקאים פונים אל העם בבחירות (כשהם "יורדים אל העם") הם שואלים שאלה מוגדרת: מה אנחנו רוצים? ה"אנחנו" שבשאלה הוא קבוצת בעלי זכות הבחירה. אך כיצד קיבלו זכות זו? מי העניק אותה? ומה מצדיק אותה? אלו הן שאלות שאת התשובות להן אי אפשר להפריד מן ההיסטוריה של האומה.

הליברלים אף אינם עקביים בדחיית הרעיון הלאומי, כפי שמראה העמדה הליברלית האופיינית בנוגע להגירה וביחס לאלה הרוצים, כמוני, למנוע אותה או להגבילה. בנקודה זו מעלים הליברלים את הטיעון שאין לנו זכות לסגור את דלתותינו בפני מהגרים ממושבותינו לשעבר, מאחר שאנחנו אלה שניצלו אותם והביאו אותם למצב של תלות כלכלית ותרבותית שבגללו סיכוייהם הטובים ביותר להצליח – אולי הסיכוי היחיד – הם לחיות על אדמה בריטית. אם נבחן את השימוש במילה "אנחנו" במשפט הזה נמצא דוגמה מושלמת לרעיון הלאומי, כמו שתיארתי אותו: הרעיון של אחדות מוסרית בין אנשים, המבוססת על טריטוריה, לשון, התאגדות, היסטוריה ותרבות; ומשום שאחדות זו קשורה באופן כה הדוק לתודעתם העצמית של המשתייכים אליה אנו מטילים על הדורות הבאים את האחריות לחטאי אבותיהם ומכירים בזכאותם להטבות שאבותיהם ויתרו עליהן.

נניח שנקבל את הצורך בנאמנות לא-פוליטית. מדוע צריכה נאמנות זו להיות לאומית? התשובה נובעת מטבעה של המדינה המודרנית. כל חוק דורש תחום שיפוט, כלומר עיקרון שעל פיו אפשר לקבוע מי כפוף לו ומי לא. תכונה מיוחדת של עמים נודדים היא שהם נשלטים בדרך כלל על ידי חוקים החופפים לאמונותיהם הדתיות ושואבים את סמכותם מאותו מקור שמימי. כשבני הקבוצה הם "זרים ותושבים ארעיים" מתעוררת בעיה עצומה של אכיפת החוק, כפי שהמחיש מצבם של היהודים (לדוגמה, את נוח רפאל דה-נורסה מבפרארה, בן המאה השש-עשרה, היה צורך להעמיד לדין איין-ספור פעמים בכל רחבי הגולה, לפני שאולץ, בלחץ דעת הקהל ופסיקתם של חמישים רבנים, להיכנע³¹). כשעם נודד מקים אימפריה ואוכף את חוקיה על הטריטוריות הכפופות לו, התוצאה לעולם איננה מדינת חוק ליברלית. השריעה של המוסלמים, לדוגמה, אינה דואגת כמעט בכלל לזכויותיהם החוקיות של הלא-מוסלמים. למרות הנימוקים המתוחכמים שמעלות האסכולות השונות של תורת המשפט, מעולם לא הוחלט אם החוק חל באמת על הלא-מוסלמים, או שיש לטפל בענייניהם במסגרת פיוס.³² חבריהן של קהילות לא-מוסלמיות הנהנות מהגנה מכונים דימים, והם נתפשים כבני אדם החיים תחת מרותה של אמנה, בניגוד לאלה הנתונים לשלטון החוק הקדוש (דימה משמעה ברית, אמנה, הגנה). לשאלה כיצד לפסוק בחוזה שבין מוסלמי לדימי טרם נמצאה תשובה. בנסיבות האלה הופיעה התבנית שהתמסדה בשיטת המילת העותומנית, ועודנה קיימת (רק) בלבנון המודרנית, שעל פיה כל עדה דתית מנהלת בעצמה את יחסי הנישואין, המשפחה והירושה שלה, ואילו העניינים הנוגעים לחברה האזרחית ניתקים, אחד-אחד, מן הפסיקה הדתית ומוכפפים לחוק המדינה החילוני. בלבנון המודרנית נשען הסדר החוקי על פניות לוותיקן, למופתים הסונים, לעולמא השיעים ולעקל הדרוזים. תופעה זו מערערת את רעיון האחדות הפוליטית ומקבעת בדעתם של בני האדם את הרעיון שאלה שאינם שותפים לאמונותיהם ולנוהגיהם הדתיים הם, במובן חשוב כלשהו, מחוץ לחוק. תפישה כזו של תחום השיפוט איננה מתיישבת עם התהוותה של מדינה שבה מוקצות הזכויות מבלי להתחשב באמונה דתית. הופעתה של מדינת החוק היהודית בארץ ישראל התאפשרה, בין היתר, משום שהחוק השולט שם אינו חוק יהודי אלא חוק המנדט הבריטי, שנקבע על פי התפישה הטריטוריאלית של תחום השיפוט.

אי-אפשר להשיג את מידת הביטחון, ההמשכיות והיציבות ההכרחית לשלטון החוק כל עוד הטריטוריה איננה מובטחת, ורק תפישה טריטוריאלית

של תחום השיפוט תאפשר את ההפרדה הסופית של החוק מן הזיקות הדתיות. תחום שיפוט טריטוריאלי קיים בשתי צורות: האימפריה והמדינה הריבונית. הראשונה היא טפילתה של השנייה, מאחר שרק קיומו של "כוח מטרופוליני" מאפשר את הקיסרות. אימפריות מספקות את הדוגמאות הבולטות ביותר שידע העולם לשלטון חוק על-לאומי: האימפריה הרומית, לדוגמה, האימפריה הרוסית במאה התשע-עשרה (בייחוד בפינלנד ובמדינות הבלטיות) והאימפריה הבריטית בהודו ובאפריקה. אפילו האימפריה העות'ומנית, למרות פגמיה וחסרונותיה של שיטת המילת, התקדמה לעבר שלטון החוק, והאימפריה האוסטריו-הונגרית (שאליה עוד אשוב) היא הפרדיגמה האמיתית שאותה מבקש פארח בקטע שציטטתי בראשית דבריי – דגם של אחדות פוליטית הפורשת את כנפיה על אומות רבות. אולם יש שתי סיבות מדוע צריכים הליברלים לחשוב פעמיים לפני שהם מציגים את האימפריה כצורת הסמכות השיפוטית המועדפת בעיניהם. ראשית, האימפריות של העת הנוכחית אינן מיוסדות עוד על שלטון החוק. האימפריה הסובייטית, לדוגמה, ביססה את קיומה על חיסול החוק והמשפט בכל השטחים שבשלטונה (את מקומו של החוק תופס חיקוי נוסח פוטיומקין, שהמפלגה השלטת פטורה ממנו. ככל ששלטון החוק מתבסס, כמו בהונגריה המודרנית, כך גדלה הסכנה לאימפריה). שנית, אימפריה אונכפת את החוק על העמים הכפופים לה. האחדות שביניהם היא אחדות מלאכותית והיא תלויה בכוח שמפעילה המעצמה המרכזית. כוח זה, בתורו, תלוי בלכידותה של המעצמה ובתחום השיפוט הטריטוריאלי שלה בבית. ודבר זה תלוי בנאמנות המגויסת להגנת הטריטוריה; במילים אחרות, בהתמדתו של דבר הדומה לרעיון הלאומי. מכאן שהרצון למצוא באימפריה את הבסיס לחוק אינו כה שונה, בסופו של דבר, מהרצון למצוא אותו בלאומיות. התמוטטותה של האימפריה הרומית נגרמה דווקא בגלל התמוטטותה של רומא, בגלל התרופפותה של הנצביה בלבה של האימפריה.

בנקודה זו אני סבור שהליברל חייב לנשוח את שפתיו ולהודות ביתרונותיו של הרעיון הלאומי. על הרעיון הזה מתבססת הנאמנות החברתית המתאימה לתחום שיפוט טריטוריאלי, ובלי תחום מסוג זה המדינה הליברלית אינה מן האפשר. מסיבה זו, ההיסטוריה של מדינת החוק ותולדותיו של הרעיון הלאומי אינן ניתנות להפרדה. בניסיון להבין עובדה זו הבחינו הליברלים לעתים – כמו שעשה הלורד אקטון במסה מפורסמת – בין לאומיות המבוססת על גזע ולשון ללאומיות שאותה יוצרת המדינה, שהיא "היחידה שאנו חבים לה חובות פוליטיים... והיחידה שיש לה זכויות פוליטיות".³³ אקטון סבר שאפשר

להבטיח את החפיפה בין נאמנות לאומית ובין המחויבות לחוק רק אם האומה היא, במובן מסוים, יציר החוק המושל בה (בו בזמן תמך באימפריה כערוכה הטובה ביותר לחירותן של קבוצות לאומיות ועל כן לזכויותיהם של יחידים). אך השאלה איננה מה קדם למה, החוק או הלאום – אלא מה קובע את אחדותו ואת עמידותו של כל אחד מהם. מדינת החוק הלאומית צריכה להיתפש במונחים של תהליך מתמשך שבו מתקיימת פעולת גומלין בין נאמנות לאומית לסמכות שיפוט טריטוריאלית. הראשונה היא בעיקר חברתית ופחות פוליטית, ממש כמו נאמנותם של היהודים. הלאומיות והסמכות השיפוטית נעשות חדורות זו בזו, ויש מקום לראות את הזיקה ביניהן במונחי היחסים שבין הגוף לנפש (מקרה מיוחד, בעיני אריסטו, של היחסים בין החומר לצורה). ההכרה בכך שאי־אפשר להפריד ביניהם – שאקטון היה שותף לה – אין משמעה הכחשת ההבדל שביניהם. ותליית אחדותה של הישות המדינית רק בחלקה המשפטי (כפי שעושה התיאוריה הליברלית) היא משגה חמור לא פחות מן הטענה, שבה צידד לוק, לפיה לזהות אישית אין כל קשר לזהותו ולהמשכיותו של הגוף.

דוגמאות מספר

נקודה זו מוליכה אותי אל היסוד המקומם ביותר בהשקפה הליברלית הרגילה על הפוליטיקה, כלומר אל הסירוב לראות בני אדם ואומות כפי שהם; הסירוב להלביש את הבוחר הרציונלי המופשט, היושב אל לוח השחמט הליברלי, בכסות בשר ודם. נבחן שוב את הדוגמה החשובה ביותר שמציג לנו פארח. אם ארצות־הברית היא באמת מדינה רב־לאומית, המאוחדת על ידי שלטון־חוק שסמכותו מספקת כדי לקיים אחדות פוליטית, תהא זו רק הוכחה שארצות־הברית היא חריג מיוחד במינו במערכות הפוליטיות המודרניות. אך התיאור של פארח לארצות־הברית הוא כמובן פרי הדמיון. גם אם נכון הדבר שלחוקתה של ארצות־הברית יש כוח מאחד, היא חייבת כוח זה לעובדה שהיא מגדירה זהות לאומית ונשענת עליה. אף שאברהם לינקולן הכריז כי ה"אומה"

האמריקנית נבדלת מן האחרות בכך שהיא מיוסדת על "ברית", הוא לא התכוון לפסול את הרעיון הלאומי אלא לתמוך בו. נשיאים ופוליטיקאים מודרניים משתמשים בחופשיות ברעיון הזה וכמעט כל הילדים מקבלים אזרחות באמצעותו. כתב העת הסורר ביותר של השמאל האמריקני מכנה את עצמו האומה כדי להדגיש את העובדה שלמדינה יש אינטרס לאומי ולא רק פוליטי, ושהשמאל הוא שומרו הנאמן של אינטרס זה. במתכונת שבה מתקיימת ארצות-הברית כעת – המשטר הליברלי היציב ביותר בעולם המודרני – יש לה כל המאפיינים של ישות לאומית והיא מחדשת את עצמה באופן פעיל מתוך תודעתה הלאומית. אמריקה היא קודם כל טריטוריה השייכת ל"איחוד" של מדינות. יש לה לשון משותפת, דרכי התקשרות משותפות, נוהגים משותפים ותרבות יהודית-נוצרית משותפת. היא פטריוטית נלהבת וגם – בחלקה הבריא – נחושה להגן על האינטרסים שלה מול העולם. כמו שיודעים כל קוראיו של דה-טוקוויל, תהליך ההתאגדות בארצות-הברית הוא פעלתני והוא מושתת על "יחידות קטנות" מרובות, המוסיפות את סך הנאמנויות המקומיות שלהן לנאמנות הגדולה יותר שבה תלוי הסדר הפוליטי. לרעיון האמריקני יש גם ממד דתי חזק. אלף כנסיותיה של אמריקה הצמיחו מוונתיזם מוזר, בן-כלאיים – נוצרי בצורתו, עברי בתוכנו – וכל דור חדש נקלט לתוכו בתהליך של הקניית הנאמנות הלאומית. לנאמנות הזאת יש מיתוסים היסטוריים משלה, "חלומות" משלה, תחושת שליחות משלה ודימוי עצמי רבי-עוצמה משלה, שעל פיו אדמתה של אמריקה היא מפלטם האחרון של המנושלים וגם מקום הולדתם של יזמה ורצון חדשים וחופשיים.

אינני טוען שכל האמריקנים שותפים לתחושה זו של נאמנות לאומית, אך כל מי שמתרחק מן האוניברסיטאות (מרכזים של ניכור בכל מדינה) יגלה תהליך של בניין אומה שאין שני לו בעולם המודרני, ואלה העומדים מחוץ לנאמנות הלאומית – התוקפים את מסורותיה של ארצם ולועגים לתרבותה, הבזים לפשטותה, מתעבים את מנהיגיה ודוחים את אלוהיה, בקצרה, אלה החסרים כל שריד של עצביה אמריקנית – הם בדרך כלל הליברלים עצמם, היושבים במגדלי השן ומעקמים את חוטמיהם למראה בִּיצת השעבוד המוסרי שמסביבם. בדבקותם החד-צדדית ב"חוקה" כמקור יחיד לכל סדר פוליטי עשו הליברלים כלי זה של ממשל לאומי למכשיר של תשאול לאומי: אמצעי המשמש להטלת ספק בלגיטימיות של המסורות האמריקניות ולערעורה של התרבות האמריקנית. רק כוחו המדהים של הרעיון הלאומי קיים את האחדות

(ועל כן את שלטון החוק) למרות התנגדותה של החוקה, שהפכה כיום לכלי של הרס עצמי. ובמידה מסוימת, אותה לאומיות מופגנת של האמריקנים היא שמעוררת עוינות כה רבה בעולם המודרני, עולם שבו נתונות הנאמנויות הלאומיות במשבר.

וזה מחזיר אותי לדוגמה שבה צריך היה פארח לבחור: האימפריה האוסטרו-הונגרית באירופה. לכאורה לפנינו דוגמה מובהקת של מדינת חוק רב-לאומית, שבה הנאמנות הקדם-פוליטית לא הייתה נתונה לאומה אלא לכתר. אלא שהאימפריה לא הייתה תמיד ליברלית – היא נעשתה כזאת רק במאה השמונה-עשרה, בזכות התמורות שהשפיעו על אירופה כולה ועוררו את תודעתן הרדומה של האומות. ככל שהתקדמה האימפריה בכיוון ליברלי החלו גם עמיה להגדיר את נאמנותם במונחים טריטוריאליים. וכך, עם הזמן, התהפכה כל תפישתם העצמית. שנים רבות התקיימו הנאמנויות הלאומיות שצמחו במרכז אירופה בכפיפה אחת עם הצייתנות ההבסבורגית. אך כמה זמן נמשכה שותפות זו וכמה זמן עוד עשויה הייתה להמשך? האימפריה שנכנסה למלחמת העולם הראשונה קרסה והייתה לעיי חרבות כי הנאמנויות שבהן הייתה תלויה היו כבר באותו הזמן – בזכות המוסדות הליברליים שנבנו על יסודותיהן – במחלוקת עם הריבונות האימפריאלית. התמוטטות דומה, שלווה במלחמת אזרחים נוראה, התרחשה בעקבות קצה של האימפריה הבריטית בהודו והשלוש הושב על כנו רק כשהאומות היריבות כוננו את עצמן כמדינות נפרדות.

מדוע הייתה האימפריה העותומנית במשך זמן כה רב "האיש החולה של אירופה"? בוודאי משום שהעמים הכפופים לה, שלא הייתה להם (חוץ מלתורכים וללבנונים) נאמנות לאומית אלא דתית בלבד, לא הראו שום נטייה להגן יחדיו על הטריטוריה שלהם, או להכיר בתחום שיפוט שיהיה משותף לתושבי האזור. עם התמוטטותה של האימפריה הראו רק שני נתחים משטחה הקודם נטייה קבועה למשול בעצמם באמצעות החוק ולאפשר את התהוותם של מוסדות דמוקרטיים: תורכיה ולבנון, שתי מדינות הלאום החדשות. בלבנון, על כל פנים, התברר שהנאמנות הלאומית שברירת מדי והיא פינתה את מקומה, עקב מצב החירום, לנאמנויות דתיות שפיצלו את המדינה וכמעט הביאו עליה את הקץ.

דוגמאות כאלה ממחישות לנו את ערכו של הרעיון הלאומי – לא רק מקור של אחדות, אלא גם כתנאי מוקדם להגנה על טריטוריה (התנסותו של פיכטה בחוסר הישע של גרמניה מול צבאותיו של נפוליאון היא ששלבה

את הרגש הלאומי שלו; הוא הבין שבלי "אנחנו" יעיל, המוגדר בזיקה אל כברת אדמה, לעולם אי-אפשר להגן על דבר). בעולם המודרני תובעת המדינה הליברלית דווקא נאמנות לאומית, ונאמנות מסוג זה איננה יכולה להתהוות במדינה שבה היא נאלצת להתחרות בנאמנויות אחרות, הדוקות ותקיפות יותר. פארוח, על כל פנים, רואה במדינה הליברלית תחנת ביניים לקראת היעד האמיתי, שהוא החברה "הרב-תרבותית". בחברה כזו, תהליך בניין האומה מתעכב או סב לאחור עקב צמיחתן של נאמנויות מסוג לא-לאומי או אנטי-לאומי. ראוי שהניסיון יזהירנו מפני חברה כזאת: לא רק ניסיונה של לבנון, אלא גם ניסיון של קפריסין והודו. אם אנו מעוניינים באמת שהמדינה הליברלית תשרוד, עלינו לעשות כמיטב יכולתנו כדי לשמר את הנאמנויות המקיימות את סמכות השיפוט הליברלית.

לאומיות שמאלית

בחיבור מרשים הצביע אלן פינקלקראוט על הפרדוקס המוזר של החזון ה"רב-תרבותי".³⁴ מחד גיסא, החזון הזה מגן על ערכיה האוניברסליסטיים של ההשכלה ואינו נותן הכשר לשום יוצא מן הכלל, לשום נאמנות ולשום תביעה המבוססת על זכות אבות. מאידך גיסא, הוא מדבר בגלוי בזכות תרבויות מיעוט, מגן על סגירותן ועל תודעת השליחות שלהן, העוברת מדור לדור, ומפנה להן מקום בתוך המדינה הליברלית. לשאלה האם להיות אוניברסליסט או פרטיקולריסט עונה הליברל התומך ברב-תרבותיות שתי תשובות סותרות – תלוי מי שואל את השאלה ומדוע. הוא אוניברסליסט כנגד הנאמנויות המערביות ופרטיקולריסט בנוגע לנאמנויותיהם של אחרים. אך חוסר העקביות האינטלקטואלי הזה מסתיר יעד עקבי: ערעור הנאמנויות החברתיות של מדינות המערב – הנאמנויות היחידות בעולם המודרני שהראו נטייה כלשהי לקיים את סמכויות השיפוט הליברליות (והאוניברסליסטיות). ויעד זה אף אינו סמוי מן העין. השמאל נכשל בבחירות בארצות המערב מכיוון שנתפש כחסר נאמנות. מפלגות המטיפות להריסתם של מנגנוני ההגנה הלאומיים, לויתור על הריבונות הלאומית, להקלת הבקרה על ההגירה;

מפלגות התומכות בהרס התרבות הלאומית, בהסרת העכבות ההתנהגותיות, בעליונותן של האליטות העירוניות; מפלגות שאינן מראות שום זיקה למנהגיה ולטקסיה של הארץ, או לדת הרווחת בה – מפלגות כאלה אינן מצליחות, באופן טבעי, לזכות ברוב. לו הצליחו בכך, צריכה הייתה הנאמנות החברתית לדעוך תחילה ויחד עימה היו מתפוררות הן האומה והן המדינה הליברלית. בנקודה זו מתעוררת שאלה עמוקה בנוגע לפסיכולוגיה הליברלית. מדוע מגֵּנוּ של הרעיון הליברלי כועסים כל כך על אלה המתנגדים לו? מדוע חסידיו הסובלנות האלה נוהגים סבלנות כה מעטה באלה שבאמת חולקים עליהם? ומדוע הם מוכנים, כמו פארח, להטיח האשמות כוזבות ומזיקות דווקא באלה שעיימם עליהם לפתוח בדו־שיח? האמת היא שחסידיה של התיאוריה הליברלית הטהורה רואים ממנה נחת רק לעתים רחוקות. לא פחות מכולנו הם כמהים לתום ראשוני, לחוויה של חברות שתפתח את הלב ותאטום את הדעת. ברגע מסוים, המתח של החיים ללא "אנחנו" ו"הם" נעשה בלתי נסבל. בפסגות הבודדות של הבחירה המופשטת אין רוגע ונחמה. הציוויים הקאנטיאניים נושבים כמדומה בקור מקפיא והנפש המורעבת נמלטת מהם, בסופו של דבר, מטה אל העמקים הפוריים של ההתקשרות. אך היכן תמצא מנוח? למי תיחד את נאמנותה? לאיזה עדר או להקה או צבא יוכל להצטרף מי שמשקיף על כל אלה כמו אנתרופולוג אכול קנאה? התשובה היא מציאת אויב, יצירת סוג חדש של חברות חדורה רוח קרב. האויב הוא מי שמאמין במה שהליברל, באופן כה טרגי, נמנע מלהאמין בו – מי שמרגיש את הנאמנות שאליה צריך היה הליברל לקשור עצמו במודע לולא הרסה אותה חשיבתו. לצאת נגד השמרן הרי זה, בדרך מוזרה, להשתתף באמונתו, ממש כשם שהאינדיאני משבט הוֹרוֹן סופג את האומץ של אויבו המובס באמצעות אכילת לבו הפועם עדיין. זה התהליך של "ההיפוך המוסרי"³⁵ ויש בו הוכחה מעניינת לצורך שלנו בחברות בעולם שבו – בזכות הליברליזם – היא הולכת ונעלמת.

בחזרה אל הגל

דבר זה מחזיר אותי, לסיום, אל השאלה העמוקה ביותר שהעלה פארח במאמרו. לפי פארח, כאשר ההשקפה השמרנית של הלאומיות מטפלת במי שמשתייך לקבוצות השתייכות אחרות היא מסרבת להתקדם ממוסריות לחיים אתיים. אולם הניגוד שהציג הגל לא היה, לאמיתו של דבר, ניגוד בין החיים האתיים למוסריות (שהיא חלק מהחיים האתיים ומתעלה בתוכם), אלא בין המוסריות ובין הזכות המופשטת. מוסריות היא הספירה של אותן החובות החלות על אלה שזומנו יחדיו בידי ההיסטוריה, הגורל ויד המקרה. זהו תחום של חובה מוחשית ואחריות מוחשית, תחום שבו אי אפשר להפריד בין חובותינו לבין תנאי חיינו כיצורים תלתיים ובני-תמותה.

הזכות המופשטת תואמת באופן הדוק יותר את רעיון החובה המונח ביסודה של התיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה. זכות וחובה מוגדרות כאן הגדרה אוניברסלית, בלי להתייחס לנסיבות ההיסטוריות שהיחיד פועל בתוכן. שום דבר בתחום הזכות המופשטת אינו מבחין ביני לביןך, או ביןך ובין שכנך. כמו כל המערכות המופשטות, אומר הגל, מערכת הזכות היא פורמלית לחלוטין, ללא תוכן, ואין היא מציעה כל הנחיות ממשיות. התוכן מופיע רק כשהזכות המופשטת ממוקמת בתחום המוסר, כשחוקיה הפורמליים "נקבעים" מתוך התייחסות לנסיבות החיים.

ה"תיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה" אינה רואה כל הכרח בסניטת הזאת. היא נשארת מקובעת ברעיון הזכות ובתפישה המופשטת לחלוטין של השחקן הרציונלי. היא מתקדמת במסלול ישיר אל המחשבה שהמשלה איננה זקוקה לדבר נוסף לצורך הלגיטימציה שלה. תכניותיה להתחדשות של האנושות אינן מתייחסות לזיקות היסטוריות או להתחייבויות לעשייה מוגדרת: המשלה לגיטימית רק אם איננה מזהמת את עצמה בהתעסקות מטונפת בממשות הבשרית של הפרטיקולרי. הזכות המופשטת, כשהיא עומדת לבדה, מצביעה תמיד הרחק מן העולם האמפירי של הפוליטיקה אל מלכות היעדים. חזיון התעתועים הזה – פעם בדמות רעיון "החברה הצודקת" של חסידי האמנה ופעם בדמות "הקומוניזם השלם" של מרקס – מרעיל את הזיקה למציאות שבאמצעותה אנו יכולים, במצבנו הירוד, לחיות ולמצוא סיפוק.

עבור הגל, המציאות של ה"רוח" (גייסט) – ובכלל זה של כל דבר אנושי – מושגת באמצעות תהליך של הגשמה, שבו המופשט מעוגן במוחשי והאוניברסלי נעשה ממושמע על ידי הפרטיקולרי. התבונה, כך האמין הגל, תגשים תמורה זו מרצון. מן האבסולוטיות הקרה של הזכות המופשטת נולד הדחף למוסריות. ואולם, לפי הגל, הן הזכות המופשטת והן המוסריות לא תהיינה אמיתיות לגמרי, עד שתהיינה כפופות לחיים האתיים, המשמרים בצורה מודעת ומוחשית יותר את התכונות הייחודיות לכל אחת מהן. לחיים האתיים, בתורם, שלושה היבטים: המיידי-המופשט, המתווך-המוחשי, וההגשמה הסופית של שניהם כפעולה מודעת של פיוס. שלושה היבטים אלה הם המשפחה, החברה האזרחית והמדינה. הלגיטימיות של המדינה תלויה ביכולתה להתגבר על ההפרדה הטבעית בחברה האזרחית ולשקם, מתוך חירות ועל פי חוק, את תחושת ההשתייכות המקיפה אותנו בעת לידתנו ומטפחת את זהותנו. לא אגן על התמונה ההגליאנית לכל פרטיה, אך האם אין בה פרשנות סבירה יותר של הפוליטי והחברתי ושל התלות ההדדית בין לגיטימיות פוליטית לאחדות לא-פוליטית, בהשוואה לתמונה שמצויה לנו התיאוריה הליברלית המזוקקת של המדינה? ההנחה שהרעיון הלאומי זר, בדרך כלשהי, למדינה הליברלית, פירושה שאין אנו תופשים שקיומנו כיצורים פוליטיים נובע לא מן המדינה אלא מספירות של נאמנות חברתית, ושבאמצעות נאמנות כזאת מוסיפה המדינה להתקיים.

תרגום מאנגלית: דוד בן-נחום

הערות

1. Bhikhu Parekh, "The 'New Right' and the Politics of Nationhood," in Gerald Cohen, ed., *The New Right: Image and Reality* (London: Runnymede Trust, 1986), pp. 33-44 (להלן "הימין החדש").

2. J.G. Herder, *J.G. Herder on Social and Political Culture*, trans. and ed., with an intro by F.M. Barnard (Cambridge: Cambridge, 1969); J.G. Fichte, *Addresses to the German Nation*, trans. F.R. Jones and G.H. Turnbull (Chicago: Open Court, 1922).

- Ernest Renan, *Qu'est ce qu'une Nation?* (Paris: P. Bordas, 1991); John Emerich Edward Dalberg-Acton, "Nationality," in *The History of Freedom and Other Essays*, eds. J.N. Figgis and R.V. Laurence (London: Macmillan, 1922), pp. 270-300.
4. פארח, "הימין החדש", עמ' 39.
5. Bikhru Parekh, *Contemporary Political Thinkers* (Oxford: M. Robertson, 1982) ראה.
6. Henry Sidgwick, *The Elements of Politics* (New York: Kraus Reprint, 1969); J.S. Mill, *On Liberty* ראה.
7. John Gray, "The Politics of Cultural Diversity," *The Salisbury Review* 22:1 (September 1988), pp. 38-45.
8. מיכאל וולצר, 'צייאח מצרים כמהפכה (תל אביב: עליית הגג, 1993); Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge, 1982); Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, (Cambridge: Cambridge, 1985).
9. כך טוען, לדוגמה, ישעיהו ברלין, "הלאומיות: הזנחתה בעבר ועצמתה בהווה", בתוך נד הודס: מסות בהיסטוריה של האידיאות, תרגם אהרן אמיר (תל אביב: עם עובד, תשמ"ו), עמ' 439-463.
10. כזו אולי היא הלאומיות של סֵיס והמהפכנים.
11. Elie Kedourie, *Nationalism* (London: Hutchinson, 1960) ראה.
12. R.A.D. Grant, "Shakespeare as a Conservative Thinker," in Roger Scruton, ed., *Conservative Thinkers* (London: Claridge, 1988), pp. 25-42.
13. H.T. Buckle, *History of Civilization in England*, 3rd ed. ראה את פרשנותו של (London: Longmans, 1908), vol. i, p. 491.
14. Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace, 1937) ראה את מתקפת המחץ השיטתית בספר.
15. על סוגים מכוונים, ראה את ספרי *Sexual Desire* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1986), pp. 1-15. (להלן חשוקה מינית).
16. ראה סקרוטון, חשוקה מינית, עמ' 138-179.
17. הדילמה שדבר זה מציב בפני היהודי בן־זמננו מתגלה בצורה מעניינת במאמרו של Alan Montifiore, "The Jewish Religion—Universal Truth and Particular Tradition," *Tel Aviv Review* vol. 1:1988, pp. 166-186.
18. עבד אל־רחמן אבן־חלדון, אקדמות למדע ההיסטוריה [מוקדימה], תרגם עמנואל קופלביץ (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ו), חלק 2, פרקים 8, 19; חלק 3, פרקים 1, 19, 26-24.
19. כדי לנקות את פוירבך ואת מרקס מכל חשד של "חשיבה גזעית", המונח "גאטונגסזין" מתורגם, בדרך כלל, כ"הוויית המין" – תרגום שאינו משקף כהלכה את הלך הרוח שהוליד את המונח.

-
20. Sir Henry Maine, *Ancient Law* (London: J. Murray, 1861).
21. ראה הערה 7, וגם Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass.: Belknap, 1986).
22. Kenneth Minogue, *Nationalism* (London: B.T. Batsford, 1967), p. 154.
23. אני דן בקהילות שבלבנון ביתר פירוט בספר *Land Held Hostage: Lebanon and the West* (London: Claridge, 1987).
24. Regis Debray, *Critique de la Raison Politique* (Paris: Gallimard, 1981), p. 178.
(להלן ביקורת החבונה).
25. דבריי, ביקורת החבונה, עמ' 208.
26. התיאוריה המרקסיסטית הרשמית של הלאומיות מכירה באותן תכונות בסיסיות שאני מכיר בהן: "אומה היא שותפות יציבה של בני אדם שהתהוותה באורח היסטורי, וקמה על בסיס של שותפות השפה, הטריטוריה, החיים הכלכליים והאופי הפסיכי, המתגלה בשותפות התרבות". י"ז סטאלין, "המארכסיזם והשאלה הלאומית", בתוך י"ז סטאלין, על השאלה הלאומית והקולוניאליזם: קובץ מאמרים ונאומים (תל אביב: הוועד המרכזי של המפלגה הקומוניסטית הישראלית, 1954), עמ' 33.
27. ראה בייחוד את הספר Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Oxford, 1962), שבו יכול הקורא לראות בבירור כיצד תפישות ליברליות של חוק וריבונות ורעיונות לאומיים של עצביה הופיעו בו זמנית בעולם הערבי המודרני ועמדו תמיד ביחס של הטלת ספק הדדית ותלות הדדית.
28. Aleksandr Solzhenitsyn, "Repentance and Self-Limitation in the Life of Nations," in Aleksandr Solzhenitsyn, *From Under the Rubble* (London: Collins and Harvill, 1976), pp. 105-143.
29. John H. Schaar, "The Case for Patriotism," *New American Review*, May 17, 1972, pp. 62-63.
(להלן "מקרה הפטריוטיות").
30. שך, "מקרה הפטריוטיות", עמוד 63.
31. Paul Johnson, *A History of the Jews* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), p. 238.
ראה.
32. Antoine Fattal, *Le Statut Legal des non-Musulmanes en pays d'Islam* (Beirut: Impr. Catholique, 1958).
ראה.
33. Roger Scruton, *The Philosopher on Dover Beach* (New York: St. Martin's, 1990), p. 294.
ראה.
34. Alain Finkielkraut, *La défaite de la Pensee* (Paris: Gallimard, 1987).
35. המונח – אך לא התיאוריה – מקורו במיכאל פולניי, Michael Polanyi, *The Logic of Liberty* (London: Routledge and Kegan Paul, 1951), p. 106.
-