

עקרון הסובלנות

מאת
יוסי נחושתן*

תקציר

לעקרון הסובלנות, אף שהוא במהותו עיקרון פוליטי ומוסרי, נודעת חשיבות רבה בעולם המשפט, ובעיקר בעולם המשפט הציבורי. משטר זכויות האדם מבוסס, בין היתר, על ההנחה שלבני-אדם יש זכות לעשות את מה שנראה בעיני אחרים פסול. במילים אחרות, לבני-אדם יש זכות לסובלנות. לפיכך הבנה מלאה של המושג "סובלנות" היא תנאי מוקדם לעיסוק ברבות מן השאלות המתעוררות במסגרת המשפט הציבורי בכלל ובמסגרת משפט זכויות האדם בפרט. הבנה זו היא גם תנאי מוקדם לעיסוק בשאלת גבולות הסובלנות, שהיא שאלה פוליטית, מוסרית ומשפטית כאחד. דומה שעוצמת המחלוקת לגבי הדרך הראויה להבין את עקרון הסובלנות משקפת את חשיבותו של עיקרון זה. חיבור זה דן במקצת מהמחלוקות המרכזיות הנוגעות במושג "סובלנות", ומנסה לקדם הבנה מלאה ומדויקת יותר של המושג. מטרה זו מושגת, בין היתר, באמצעות פירוק הגדרתה של הסובלנות למרכיביה ודיון במשמעותם המדויקת. נוסף על כך, החיבור מציג כמה ביקורות מרכזיות על המונח "סובלנות" ועל יישומו, ומציע תשובות לביקורות אלה.

א. מבוא

ב. עקרון הסובלנות: רקע לשוני והתפתחות היסטורית

ג. הגדרת המונח "סובלנות" וסוגים של סובלנות

1. הגדרה ראשונית

2. שלושה סוגים של סובלנות

3. זכות לסובלנות

ד. יסודותיו של עקרון הסובלנות

1. יסוד הפגיעה

2. יסוד הריסון וחשיבותו

3. הסיבות לפגיעה באחר – סיבות הנובעות משיפוט שלילי וסיבות אחרות

* מרצה, בית-הספר למשפטים, המסלול האקדמי המכללה למינהל. אני מודה ליוסף רז, לניקולס במפורת, ללזלי גרין ולדוד אנוך על הערות מועילות ומחכימות שקיבלתי מהם במסגרת שיחות על הרעיונות הכלולים במאמר. כמו-כן אני מודה לקורא האנונימי ולמערכת עיוני משפט על הערות מאתגרות שאפשרו לי להוסיף על הנוסח הראשוני ולחדדו.

4. הסיבות להימנעות מפגיעה באחר – סיבות לריסון עצמי
5. האם תיתכן סובלנות של החלש כלפי החזק?
- ה. סובלנות – ולא פשרה, אדישות או פלורליזם
- ו. סובלנות וחוסר סובלנות: תיאור התנהגות או תיאור התנהגות ראויה?
1. האם הסובלנות היא מעלה מוסרית?
2. האם חוסר סובלנות הוא פסול על פניו, ומיהו הלא-סובלן ה"אמיתי"?
- (א) האם חוסר סובלנות הוא פסול על פניו?
- (ב) מיהו הלא-סובלן ה"אמיתי"?
- ז. ביקורות על עקרון הסובלנות ותשובות להן
- ח. סיכום

א. מבוא

איש חכם אמר פעם כי "סובלנות אינה עניין משפטי אלא מעמד נפשי והכרעה ערכית של האדם, שממנה יש השלכות על ההכרה בזכויות-האדם במציאות המעשית".¹ הסיפא של הדברים מבהיר היטב את חשיבותו של עקרון הסובלנות במדינה דמוקרטית. הוא גם מבהיר מדוע אף-על-פי שהסובלנות אינה עניין משפטי בעיקרו, אלא פוליטי ומוסרי, יש למשפט עניין רב בעקרון הסובלנות. למצער, ראוי שמשפטנים יכירו את שיח הסובלנות. הבנה טובה של עקרון הסובלנות ושל המחלוקות סביבו היא הכרחית להבנה טובה יותר של משטר זכויות האדם. הבנה טובה של עקרון הסובלנות היא גם תנאי הכרחי למעבר לשאלה בדבר גבולות הסובלנות, העומדת גם היא בבסיסו של כל משטר של זכויות אדם. במקום אחר הצעתי הגדרה ראשונית של עקרון הסובלנות ומתווה ראשוני לגבולות הסובלנות, בעיקר בנוגע ליחס הראוי אל הלא-סובלנים.² חיבור זה בא למלא חסרים בחיבור הקודם ולהוסיף על הנאמר שם בעקבות הערות והארות שהתקבלו מאז. עיקר הדיון בחיבור זה מתמקד בדרך הראויה להבנת המושג "סובלנות". במסגרת זו תודגש ההבחנה בין הבחינה האנליטית של עקרון הסובלנות, על מרכיביו השונים, לבין השאלות הנורמטיביות בדבר הצורך בסובלנות, המטען הערכי של הסובלנות וגבולות הסובלנות. תחילת הדיון, בפרק ב, בתיאור קצר של הרקע הלשוני וההיסטורי של עקרון הסובלנות, כדרך מקדמית להבנה טובה יותר של המושג. בפרק ג תוצע הגדרה ראשונית לעקרון הסובלנות. כן יוצע סיווג של הסובלנות לשלושה סוגים: סובלנות כזכות, סובלנות פרגמטית-תועלתנית וסובלנות של חסד או רחמים. בפרק ד אדון ביסודות העיקריים של עקרון הסובלנות. בעיקר יידונו יסוד הפגיעה, ועימו סוג הסיבות לפגיעה באחר, וכן יסוד ההימנעות מפגיעה, ועימו סוג הסיבות

1 ישעיהו ליבוביץ "שתי תפיסות של סובלנות ביהדות" מוסר והשכל: מאמרים בפילוסופיה של המוסר והחברה 55, 57 (אסא כשר עורך, 1985). לראיית הסובלנות כעקרון-העל במדרג אפשרי של עקרונות ראו חמי בן-נחום מגבלות השכל – על מחשבה, מדע ואמונה: ישעיהו ליבוביץ ויוסף אגסי משוחחים 31 (1997) (עמדתו של יוסף אגסי).

2 Yossi Nehushtan, *The Limits of Tolerance: A Substantive-Liberal Perspective*, 20(2) *RATIO JURIS* 230 (2007).

להימנעות מפגיעה באחר. כמו־כן ייטען כי לפי ההבנה המוצעת של עקרון הסובלנות, ומסיבות נוספות, סובלנות (וחוסר סובלנות) יכולה להימצא גם אצל החלש כלפי החזק, ולא רק להפך. בפרק ה יובהר השוני בין הסובלנות לבין מונחים קרובים, אשר מובנים לעיתים בטעות כמונחים נרדפים, כגון פשרה, אדישות ופלורליזם. בפרק ו ייטען כי סובלנות היא תיאור של התנהגות (ושל המניעים לה), ולא תיאור של התנהגות ראויה. דהיינו, סובלנות אינה ראויה תמיד, וחוסר סובלנות אינו פסול בהכרח. תובנה זו תסייע גם בזיהוי נכון של הסובלן ושל הלא־סובלן. בפרק ז יוצגו ביקורות אחדות על עקרון הסובלנות ועל הפרקטיקה של הסובלנות, ויוצעו תשובות לכל הביקורות מתוך הכרה בתוקפו של עקרון הסובלנות ובחיוניותו.

ב. עקרון הסובלנות: רקע לשוני והתפתחות היסטורית

כדי להבין בצורה מלאה ומדויקת את המשמעות של מונח מסוים, יש לבחון תחילה את המשמעות המילולית שלו ואת ההתפתחות ההיסטורית של השימוש בו. שני אלה לא ימצו, כמובן, את משמעותו המלאה של המונח, אך הם עשויים להוביל להבנה טובה יותר שלו. כך הם פני הדברים גם בנוגע למושג "סובלנות".

מקורן של המילים "Tolerance" ו-"Toleration" הוא בשפה הלטינית, שם נמצא את המילה *Tolerare*, שמשמעה סובלנות, אך גם את הפועל *Tollere*, שמשמעו להרים או לסחוב־לשאת עצם כלשהו. בעברית נדמה שמוצאה של המילה "סובלנות" הוא מהמילה "סבלנות", שהיא עצמה קשורה למילה "סבל". מקורה הלשוני של המילה משקף את אחת המשמעויות העיקריות – גם אם לא המשמעות היחידה – של הסובלנות. משמעות זו היא הנכונות (או הכוונה) לסבול או לשאת דבר הנראה בעיני המתבונן כשלילי.³ משמעות לשונית־מילולית זו משקפת בצורה טובה גם את ההתפתחות ההיסטורית של השימוש בעקרון הסובלנות. הכרת התפתחות זו חשובה. עקרון הסובלנות אומנם אינו מופשט

3 ראו, למשל, דניאל סטטמן "פגיעה ברגשות דתיים" רבת־תרבותיות במדינה דמוקרטית ויהודית – ספר הזיכרון לאריאל רוזן צבי ז"ל 133, 157–158 (מנחם מאוטנר, אבי שגיא ורוזן שמיר עורכים, 1998): "סובלנות מתקיימת... כאשר אדם נמנע מתגובה פוגעת בזולת אף שמבחינות חשובות היא נראית לו מוצדקת ומתאימה. המקרה המובהק לכך... הוא כאשר אדם סבור שהתנהגותו של הזולת היא בלתי־מוסרית, ובכל זאת מתאפק מלאסור אותה או לפגוע בזולת". הדברים הם למעשה תרגום מתוך: JOSEPH RAZ, THE MORALITY OF FREEDOM (1986) 401–402. ראו גם אנדרי מרמור "על גבולות הדמוקרטיה: תורת המדינה בעקבות רצח רבין" ספר השנה של המשפט בישראל תשנ"ו 1, 22 (1996–1997): "סובלנות היא תמיד כלפי מה שנתפס על־ידי הסובלן כהיבט שלילי בהתנהגותו של האחר, וככזה שמצדיק בעיקרון את הנטייה להגבילו." לפירוט ההנחות העומדות בבסיס התפיסה הצרה של הסובלנות ראו אבי שגיא 'אלו ואלו' – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל 190–192 (1996). ההנחות הן כי העמדה הנסבלת מהווה סטייה ממה שנחשב נכון, כי לסובלן יש טעמים טובים המבססים את התנגדותו לעמדה הנסבלת, כי לסובלן יש טעמים טובים לפעול נגד העמדה הנסבלת, וכי לסובלן יש טעמים טובים המבססים את ריסונו העצמי.

מזמן וממקום,⁴ אך אי־אפשר להבין את הסובלנות בימינו, על דקויותיה ועל גבולותיה, מבלי להבין את משמעויותיה הראשוניות מבחינה מושגית ומבחינה היסטורית. הטענה המקובלת היא שראשיתו של המושג "סובלנות", הקרוב מאוד לזה המוכר לנו כיום, מצויה במלחמות־הדת העקובות מדם שהתחוללו באירופה במאות השש־עשרה והשבע־עשרה. ראשיתן של המלחמות במאה השש־עשרה, בעת הרפורמציה בגרמניה, במאבק האלים בין הקתולים לבין הלותרנים.⁵ בעקבות טענה זו יש הגורסים כי מקורה של הסובלנות הוא בדת.⁶ אולם זהו תיאור חלקי של משמעות המאורעות ההיסטוריים, שהרי חוסר הסובלנות הטבוע בערכים הדתיים ובפרקטיקה הדתית הוא שהוביל למלחמות־הדת. לפיכך הסובלנות, כערך העומד בפני עצמו, לא צמחה מהדת אלא בצורה מצומצמת מאוד ואף מעוותת. אף שאי־אפשר להכחיש שמקורו של עקרון הסובלנות המודרני הוא בכתבים דתיים ובמחשבה הדתית־הנוצרית, את הסובלנות במובנה המודרני יש לראות כאנטיתזה לדת וכאחת הדרכים לצמצם את השפעותיה ההרסניות על היחסים בין עמים ובין בני אותו עם.⁷

4 מיכאל הרסגור "על הסובלנות – הערות היסטוריות" מוסר והשכל: מאמרים בפילוסופיה של המוסר ושל החברה 61 (אסא כשר עורך, 1985): "הסובלנות שעליה אנו מדברים היא המצאת המערב... אין בתרבויות הלא־מערביות כל נסיון לחדד את היסודות התיאורטיים של הסובלנות הצומחת ממושג השוויון האנושי."

5 הלותרנים הם תומכיו של מרטין לותר – פרופסור לתיאולוגיה ונזיר. לעקרונות התיאולוגיים שעמדו בבסיס תפיסת הדת של מרטין לותר ראו מרטין לותר ארבעה חיבורים תיאולוגיים (רן הכהן מתרגם ועורך, 2001). בקצרה, מדובר בדחייה של תפיסת מעמד הכמורה כמעמד נפרד ומקודש; בקביעה שרק כתבי הקודש – ולא קביעות מאוחרות להם שנוסחו על־ידי הממסד הכנסייתי – יכולים לשמש בסיס לעבודת האל ולגילוי האמת הדתית; ובשימת הדגש באמונה באל, ולא בפולחן או אף במעשים באשר הם, ומתוך כך הדגשת אופיין האישי – ולא הממסדי – של הדת והאמונה. לתיאור ממצה של עידן מלחמות־הדת (בעיקר בגרמניה, בצרפת, בהולנד, בסקוטלנד ובאנגליה) ראו מירי אליאב־פלדון הרפורמציה הפרוטסטנטית 79–87 (1997). לתיאור יסודותיה של התיאוריה הלותרנית, שהובילה לפתיחת עידן זה בשנת 1524, ראו שם, בעמ' 24–32.

6 אחת הראיות המובאות כתמיכה בטענה זו היא שגם ג'ון לוק (John Locke), מראשוני הכותבים על הסובלנות המודרנית, צמצם את רעיון הסובלנות למתחם הפנים־דתי, ודן בה מתוך הרקע ההיסטורי של מלחמות־הדת. יש הטוענים כי לא רק הסובלנות היא תולדה של רעיון דתי, אלא זכויות האדם כולן. ראו זאב צלטנר "זכויות האדם כזכויות דתיות" עיוני משפט ו 5, 13 (1978). לעמדה שונה ראו יהושע אריאלי "תורת 'זכויות האדם', מוצאה ומקומה בעיצובה של החברה המודרנית" משפט והיסטוריה 25 (דניאל גוטוויין ומנחם מאוטנר עורכים, 1999).

7 לתיאור תמציתי של הורתה של הסובלנות ראו אליאב־פלדון, לעיל ה"ש 5, בעמ' 91–95. ראו גם מירי אליאב־פלדון ואלי בר־נביא "שורשי הסובלנות הדתית בתרבות המערב" זמנים 57, 59–60 (1996). אליאב־פלדון ובר־נביא מדגישים כי המקור הדתי של רעיון הסובלנות הוא נוצרי, ולא במקרה, שכן רק במערב הנוצרי, שבו המדינה והדת מתקיימות כשתי ישויות נפרדות (תורת "שתי החברות"), היה המושג יכול להתפתח. בהמשך הם מתארים את הטיעונים הדתיים שביססו את רעיון הסובלנות, ובמסגרת זאת אומרים (שם, בעמ' 61–63) כי "עלינו להיזהר מלייחס להם... ספקנות... או אדישות דתית... כוונתם הייתה להציל את הנצרות מן האסונות שהמיטו עליה מלחמות הדת הרצחניות, והסובלנות שהם הטיפו לה לא נועדה

אף-על-פי-כן ראוי לבחון, בתמציתיות ובחלקיות מכוונת, כיצד התפתחות התפיסה הדתית של עקרון הסובלנות הובילה לתפיסה הנוכחית של עקרון הסובלנות כעיקרון חילוני-ליברלי.

במאה החמישית לספירה ניסח אוגוסטינוס (St. Augustine) – מי שהשפיע על תפיסת הנצרות מימיו ועד למאה השש-עשרה, ואף לאחריה – מסמך המציג גישה דתית לא-סובלנית וקיצונית, ללא סייגים והסתייגויות.⁸ אלף שנים חלפו מכתובתו של אוגוסטינוס עד שהנצרות אימצה את מה שהיה אפשר לכנות באותה תקופה "סובלנות".

ערב מלחמות-הדת, זמן קצר לאחר שמרטין לותר הציג את עמדותיו מעוררות המחלוקת, ניסח ארסמוס (Erasmus) למנוע את הפילוג הפנים-דתי המתהווה, תוך יצירת מה שנדמה כשילוב של הגנה על הקתוליות עם ניסיון ליצור מעין דרך שלישית בינה לבין הפרוטסטנטיות החדשה.⁹ ארסמוס ניסח את גבולות הסובלנות הפנים-נוצרית באמצעות הבחנה בין ה-*adiaphora* (ביוונית – מה שיש להתייחס אליו בשוויון-נפש, שהוא בדרך-כלל פחות חשיבות) לבין ה-*fundamentum* (מלטינית – היסודי, הבסיסי). דהיינו, באשר לכל מה ששולי באמונה ניתן להיות סובלניים או שווי-נפש – הן כלפיו והן כלפי הפגיעה בו או הרצון לשנותו. לא כך לגבי עיקרי האמונה. החידוש בגישתו של ארסמוס הוא הרחבת ה-*adiaphora* מן הטקסי והפולחני אל הדוגמות הדתיות עצמן, תוך צמצום התחום שנחשב בסיסי ובלתי-ניתן לויתור אך ורק לאמונה בישו, להכרה בסמכות הכנסייה ולחשיבותה של המסורת. הניסיון החשוב של ארסמוס לנסח עמדה סובלנית מתאפיין בשני עיקרים. ראשית, מדובר בשיח פנים-נוצרי, ואין הוא רלוונטי לבני דתות אחרות, ובוודאי לא לכופרים או לפגנים. שנית, גם אם ההבחנה של ארסמוס בין ה-*adiaphora* לבין ה-*fundamentum* היא הבחנה דתית היורדת לשורשיה של תפיסת הדת הנוצרית, אין הדבר מלמד בהכרח שלפי ארסמוס יש לסובלנות ערך פנימי-עצמאי. נדמה שהורתה של ההבחנה העקרונית-הדתית בין ה-*adiaphora* לבין ה-*fundamentum* אינה תובנה דתית שיש לה ערך אינהרנטי, אלא הצורך לתת מענה לדתיות הפרוטסטנטית. דהיינו, מדובר בסובלנות פרגמטית-תועלתנית, אשר כל ייעודה לשמש אמצעי לשכנוע ולהשגת שלום ובעיקר אחדות.

לכופרים או לאתאיסטים". ראו גם אצל הרסגור, לעיל ה"ש 4, בעמ' 67: "אחרי שלושים שנה של מלחמות דת... יכול היה הפתרון להיות רק לא דתי... הוכח שהפתרון של בעיה דתית יכול להיות רק פתרון סובלני, כלומר, פתרון חילוני."

8 Epistle of St. Augustine to Vicentius (408), in THE CONFESSIONS AND LETTERS OF ST. AUGUSTINE WITH A SKETCH OF HIS LIFE AND WORK: NICENE AND POST-NICENE FATHERS OF THE CHRISTIAN CHURCH I 382–389 (Philip Schaff ed., 1886)

9 הטקסט נכתב בשנת 1533, לאחר הרפורמציה ולאחר כינוס המועצה האימפריאלית באוקסבורג (1530), שם נוסחה אמנת אוקסבורג, המכילה את עיקרי האמונה הלותרנית. ניסיון הפשרה של ארסמוס נכשל. זמן לא רב לאחר-מכן פרצו מלחמות-הדת בגרמניה, שנמשכו ברחבי אירופה כמאה וחמישים שנה. לחיבור של ארסמוס ראו: Erasmus, *On Mending the Peace* (1536) (John P. Dolan ed., 1964) *of the Church*, in THE ESSENTIAL ERASMUS 327–389 (John P. Dolan ed., 1964) *of the Church*, in Mario Turchetti, *Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France*, 22 SIXTEENTH CENT. J. 15–25 (1991)

בשנת 1554, עשרים ואחת שנים לאחר החיבור התקדימי של ארסמוס, נכתב חיבור נוצרי נוסף על הסובלנות, בעל תכנים מרחיקי-לכת לאותה תקופה. הכותב הוא סבסטיאן קסטליו (Sebastian Castellio) – אחד מפורשי הקתוליות, שאף התנגד מאוחר יותר לקלוויניזם (שאליו הצטרף לאחר פרישתו מהקתוליות) בשל חוסר סובלנותו של זרם זה.¹⁰ הסובלנות, לפי קסטליו, מתאפיינת בהרחבה משמעותית של ההפרדה בין העיקר לבין הטפל באמונה הדתית, כך שהעיקר כולל רק את ההכרה באל ובישו כבנו. דהיינו, כל מה שאינו חלק מההכרה במשיחיותו של ישו ובצורך להתנהל בצורה מוסרית וראויה עד לשובו יכול להיות נתון במחלוקת. מעבר לכך, אף ש"הנבחרים" (בני העם הנבחר) נבחרו עם הבריאה, אין לבן-אנוש היכולת לזהותם. מכאן שאין תועלת בכפייה כאמצעי לשינוי אמונה ועמדות, ואין סמכות לבן-אנוש להעניש בשל סטייה ממה שאינו העיקר. מבלי שוויתר על תפיסת הנצרות כמשקפת את האמת המוחלטת, קסטליו הוא מחלוצי הכללתו של רעיון הסובלנות גם על האסלאם והיהדות. הכרתם בקיומו של אל אחד וצמצום המחלוקת רק לעניין הזהות של נביאו או של שליחו עלי אדמות מחייבים את הנוצרים לקרבם אל הנצרות ואל האמת היחידה בדרכי שלום. מובן שהאתאיסטים (הספורים באותה תקופה) והפוליתאיסטים נותרו, עדיין, מחוץ לגדר.

גישתו של ארסמוס שהובאה לעיל הייתה נגזרת של תקופתה, שבה טרם התרחש הפילוג בין הקתוליות והפרוטסטנטיות. קסטליו, שני עשורים מאוחר יותר, כתב בעולם שבו הפילוג היה כבר עובדה מוגמרת. משכך, לא כארסמוס, קסטליו אינו מנסה למנוע פילוג (שכבר קרה) ואינו רואה צורך מידי בשמירה על אחדות הכנסייה (שאינה קיימת), אלא רואה את האחדות כאידיאל שיש לשאוף אליו בעתיד לא-ידוע. עד השגתו – יש לשמור על השלום באמצעות רעיון הסובלנות.

דבריו של קסטליו, שהיו המתקדמים ביותר עד לתקופתו בכל הנוגע בעקרון הסובלנות, נכתבו כאמור בשנת 1554. נדרשו עוד כמאה ושלושים שנה של מלחמות-דת – אגב גילויי סובלנות פוליטית-תועלתנית אחת לכמה עשרות שנים בניסיון לסיים את מאבקי הדת או למתנם – עד לכתובת האיגרת הראשונה על הסובלנות של ג'ון לוק (John Locke). כיום יש הרואים את כתביו של לוק כרגע בריאת הסובלנות. כאמור, יש בכך התעלמות לא-מוצדקת מכתובות קודמות, דומות בחלקן. ייתכן שניתן לראות את הכתיבה של לוק כמעבר לדיון מתקדם יותר בעקרון הסובלנות, אם כי גם דיון זה הוא כיום מיושן בחלקו. קצרה היריעה מלדון במלוא תורתו של לוק על הסובלנות, ויותר מכך – בעשרות הרבות של הביקורות עליה ובפרשנויות שניתנו לה. אביא רק את עיקרי הדברים.¹¹ שתי דיכטומיות עיקריות

10 כשנה לפני כתיבת ספרו של קסטליו הועלה על המוקד רופא ספרדי בשם מישל סרווטוס, בגין כפירה שהתבטאה בתפיסה לא-אורתודוקסית של השילוש הקדוש. הוצאתו להורג של סרווטוס נעשתה גם משום השפעתו של קלווין, מייסד הכנסייה הקלוויניסטית, בעניין זה. ספרו של קסטליו הוא למעשה כתב הגנה על סרווטוס. עוד על הרקע ההיסטורי לכתובתו של קסטליו ועל עיקרי תפיסתו ראו אצל אליאב-פלדון, לעיל ה"ש 5, בעמ' 93-95. לפירוט תפיסת הסובלנות של קסטליו ראו: SEBASTIAN CASTELLIO, CONCERNING HERETICS 104-106 (Roland H. Bainton trans. & ed., Columbia University Press 1935) 121-135, 141-154, 169-183.

11 מתוך ג'ון לוק איגרות על הסובלנות (יורם ברונובסקי מתרגם, יעקב גולומב עורך, התש"ן).

ניתן למצוא בכתיבתו של לוק: החלוקה האחת היא אנכרוניסטית ואף לא־סובלנית; החלוקה האחרת רלוונטית עד ימינו.

החלוקה האחת מבחינה באופן חד וברור, ובצורה דומה מאוד להבחנה של קסטליו, בין סובלנות פנים־דתית לבין אי־סובלנות חוץ־דתית. גבולות הסובלנות, לפי לוק, הם גבולות הדת. דהיינו, יש טעם בהתייחסות לא־סובלנית כלפי הלא־דתיים ככאלה. כך, למשל, לוק קובע כי "אין להתייחס בסובלנות כלשהי לאלה המכחישים את קיומה של האלוהות, שהרי על מי שמכחישי את קיום האל אין מקובלות לא ההבטחות, לא האמנות ולא הבריתות, שהם הקשרים היוצרים את החברה האנושית"¹².

הסובלנות הפנים־דתית מתבטאת על־פי לוק בכמה עיקרים.¹³ ראשית, יש רק דרך גאולה אחת, או רק דת־אמת אחת.¹⁴ שנית, אדם אינו יכול להיגאל על־ידי הדת הזאת אם הוא אינו מאמין כי היא דת־האמת. שלישית, יש להחדיר אמונה זו בבני־אדם באמצעות השכל והטיעון השכלי, ולא באמצעות כוח וכפייה מבחוץ. רביעית, מן העיקרים השני והשלישי נובע כי רדיפה דתית אינה רציונלית, באשר מטרתה – שינוי האמונה – אינה בת־השגה. כל כוח כפייה הוא חסר תועלת לחלוטין בכל הנוגע בהפצתה של דת־האמת ובגאולת הנפשות. חמישית, גם אם ייטען כי רדיפה דתית עשויה להשיג את מטרתה, אין גוף המתאים להוציא לפועל כפייה כזו. זהו צידוק פוליטי־פרקטי לסובלנות. לפי הבנה אחרת – רחבה ועקרונית יותר – של הטיעון החמישי, לאיש אין הזכות להשתמש בכוח או בכפייה לשם הבאת בני־אדם אל חיק דת־האמת. אולם נדמה שעיקר הדגש מושם בחוסר היעילות בכפיית האמונה. גישה ברורה הרבה יותר ומהפכנית בתקופתה בדבר חוסר המוסריות בכפיית האמונה נוסחה על־ידי פייר בייל (Pierre Bayle), אחד הראשונים שפירשו את כתבי הקודש בדרך פילוסופית,

12 שם, בעמ' 83–84. מיידי בפתחת האיגרת הראשונה על הסובלנות כותב לוק (שם, בעמ' 36): "אתה שואל, אישי הנכבד, לדעתי על הסובלנות ההרדית בקרב הנוצרים, ואני משיב בקצרה כי..." (ההדגשה הוספה).

13 שם, בעמ' 107. הטיעונים נוסחו למעשה על־ידי Jonas Proast כביקורת על "האיגרת הראשונה על הסובלנות", ומובאים ב"איגרת השנייה". ראו גם שם, בעמ' 48–55.

14 ניתן אולי לזהות אצל לוק ספקנות מסוימת לגבי קיומה של אמת אובייקטיבית, אם כי מתונה הרבה יותר מהתפיסה המיליאנית. ראו שם, בעמ' 57–58, והשוו לעמ' 61–62. עם זאת, נדמה שביסוד כתיבתו של לוק קיימת נאמנות לאמת אחת, אובייקטיבית־דתית. לטענה כי יש סתירה בין תפיסה זו לבין רעיון הסובלנות ראו: JONAS PROAST, THE ARGUMENT OF THE LETTER CONCERNING TOLERATION – BRIEFLY CONSIDERED AND ANSWERED 1–27 (1690) (עותק שמור במערכת עיוני משפט).

ולא תיאולוגית.¹⁵ שישית, השייך לקהילה או לכנסייה דתית צריך להיות וולונטרי. ההסכמה להשתייך צריכה להיות פוזיטיבית ומוחשית.¹⁶

החלוקה האחרת של לוק היא בין התחום הפרטי לבין התחום הציבורי, וזו החלוקה העומדת עד היום בבסיס חלק ניכר מתפיסות העולם הליברליות. לפי חלוקה זו, אין להתערב בתחום הפרטי, ולעיתים אף אין אפשרות מעשית לעשות זאת. בתחום הציבורי, לעומת זאת, מותר להתערב, ולעיתים אף חובה לעשות כן. חלוקה זו מעתיקה את שיח הסובלנות של לוק ואת הרציונלים של הסובלנות על-פי לוק מן הדתי אל האוניוורסלי. אולם חלוקה זו אינה מנותקת, כמובן, משיח הסובלנות הדתי של לוק. תמציתה של הדת היא האמונה וגאולת הנפש. מקומה בתחום הפרטי, ועליה להתנהל באמצעות שכנוע. המדינה, לעומת זאת, עוסקת בעניינים אזרחיים – עליה להסדיר התנהגות לשם קידום הטוב הציבורי, וזאת גם באמצעות כפייה. מכאן שהסובלנות, על-פי לוק, היא חלק מההכרה בתחום הפרטי, ומשמשת כלי להגנה על התחום הפרטי מפני התערבות שלטונית.

מסוף המאה השבע-עשרה, מאז נכתבה האיגרת הראשונה על הסובלנות על-ידי לוק, התפתחה תפיסת הסובלנות, והחל תהליך של הוצאת עקרון הסובלנות אל מחוץ לשיח הפנים-נוצרי אל השיח הפנים-דתי, ולבסוף אל השיח החילוני. את השלב האחרון מבטא באופן הבולט ביותר החיבור **על החירות של ג'ון סטיוארט מיל** (John Stuart Mill) משנת 1859. הליך ה"חילון" של עקרון הסובלנות לא היה פשוט, וגם במאה התשע-עשרה היו רבים שיישמו את הסובלנות בצורתה הדתית והמיושנת. מיל עצמו, בחיבורו **על החירות**, הביא מדבריו של "סגן מזכיר ממשלתי אחד" משנת 1857, שלפיהם "סובלנות, משמעה, לפי הבנתי, חירות גמורה לכל אחד ואחד, חופש הפולחן הדתי, בין הנוצרים, שיסוד דתי אחד משותף לכולם". מיל הגיב על עמדה זו בכוחות, ואמר כי "לנוכח תעודת טיפשות כזאת, מי ירשה לעצמו את ההזיה שימי הרדיפות הדתיות עברו לכלי שוב עוד".¹⁷

ג. הגדרת המונח "סובלנות" וסוגים של סובלנות

1. הגדרה ראשונית

סובלנות משמעה הימנעות מפגיעה ב"דבר" שנראה לסובלן שלילי אף שיש לסובלן סיבות טובות לפגוע בו. במילים אחרות, הסובלן מקיים שיפוט שלילי מסוג מסוים כלפי האחר, השיפוט השלילי מעניק לסובלן סיבות טובות לפגוע באחר, אך הסובלן מרסן את עצמו ונמנע מפגיעה זו. הסיבות המצדיקות בעיני הסובלן את הפגיעה באחר יכולות להיות

15 Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of Jesus Christ: "compel them to Come In"*, in *THE GREAT CONTEST OF FAITH AND REASON: SELECTIONS FROM THE WRITINGS OF PIERRE BAYLE 40–58* (Karl C. Sandberg trans. & ed., 1963) .לטענה כי גישתו של בייל לסובלנות היא פילוסופית-עקרונית, וכי גישתו של לוק היא פוליטית-רפובליקנית, ראו: LEONARD M. HAMMER, *THE INTERNATIONAL HUMAN RIGHT OF FREEDOM OF CONSCIENCE – SOME SUGGESTIONS FOR ITS DEVELOPMENT AND APPLICATION* 16 (2001)

16 לעניין אחרון זה ראו לוק, לעיל ה"ש 11, בעמ' 42, 48.

17 ג'ון סטיוארט מיל **על החירות** 57–59 (מהדורה ג, אריה סימון מתרגם, התשמ"ו).

משני סוגים. הסוג האחד עניינו סיבות הקשורות לערכיו של האחר, כפי שהם מתבטאים בהתנהגותו, בדבריו, באורח חייו וכדומה. הסובלן ימצא בכל אלה "משהו" שלילי: מסוכנות, רשעות, טפשות, חוסר מוסריות, חוסר רציונליות וכדומה. הסוג האחר עניינו אישיותו, חזותו או זהותו של האחר. אלה יכולים להתבטא בצבע עור, במין, במוגבלות פיזית, בלאום וכדומה. הסובלן ימצא גם בכל אלה "משהו" שלילי, דוחה או נחות. הגדרה זו מחייבת כמה הבהרות.

2. שלושה סוגים של סובלנות

התנהגות סובלנית יכולה להיות תוצאה של כמה סיבות או מניעים.¹⁸ ההתנהגות הסובלנית יכולה להיות זהה בתוצאתה או במידתה, אך הסיבות להתנהגות זו עשויות להשתנות. ניתן לזהות שלוש סיבות עיקריות לסובלנות או שלושה סוגים עיקריים של סובלנות: סובלנות כזכות, סובלנות פרגמטית-תועלתנית וסובלנות של חסד או רחמים.

סובלנות כזכות משמעה שלאחד יש זכות לסובלנות, ועל האחר מוטלת חובה להיות סובלני. אם הסובלן מכיר בזכות זו, הוא נמנע מלפגוע במה שנראה לו שלילי, משום שהוא מכיר בכך שלאחר יש זכות לטעות או להתנהג בצורה שלילית, או משום שלאחר יש זכות לא להיפגע עקב התנהגותו, דעותיו או זהותו, על־אף השיפוט השלילי של כל אלה. הצידוק העיקרי לקיומה של זכות לסובלנות טמון בחשיבות המוענקת לאוטונומיה של הפרט.¹⁹

הסוג השני של הסובלנות הוא סובלנות פרגמטית-תועלתנית. כאן הסובלן סובל את האחר אף שיש לו סיבות טובות לפגוע באחר, משום שהוא סבור שבנסיבות הקיימות עדיף לו או לחברה בכללותה לסבול את האחר. סיבות רבות עשויות להוביל את הסובלן למסקנה זו. הסובלן עשוי להניח שרדיפת האחר תהא יקרה מדי; שאין לו מספיק כוח כדי לא לסבול את האחר; שהנזק לחברה בכללותה כתוצאה מאי־סובלנות כלפי האחר יעלה על הנזק הנגרם מאותו אחר; שמתן הכוח והסמכות למדינה לא לסבול את האחר עלול להוביל לניצול כוח זה במקרים לא־מוצדקים; שכפייה אינה כלי יעיל לשינוי ערכים ואמונות, וכיוצא באלה סיבות. על־פי הגישה הסובלנית-תועלתנית, לסובלנות אין ערך מוסרי עצמאי. בדרך־כלל היא אינה נתפסת כדבר שיש לשאוף אליו או להגביר את תחולתו.²⁰ הדבר המרכזי המאפיין

18 הדיון שלהלן יפריד בעיקר בין סובלנות כזכות לבין סובלנות פרגמטית-תועלתנית. הכרה בקיומה של זכות לסובלנות היא סיבה (reason) לסבול את האחר. לעומת זאת, תפיסה פרגמטית-תועלתנית היא מניע (motive) לסבול את האחר. לשם פשטות הדיון לא תיושם הבחנה זו בין סיבה למניע בהמשך הדברים.

19 ראו: Joseph Raz, *Autonomy, Toleration and the Harm Principle*, in ISSUES IN CONTEMPORARY LEGAL PHILOSOPHY 313 (Ruth Gavison ed., 1987). ראו גם את גישתו העקרונית של שפינוזה, שלפיה יש אמת אחת ויחידה, אך כל אדם צריך שיהא חופשי לטעות. דהיינו, בניגוד לתפיסה הדתית המקובלת בנוגע למעמדה של האמת, שפינוזה אינו רואה בקיומה של אמת יחידה צידוק לדיכוי ולשלילת הלגיטימיות של דעות מוטעות, כל עוד הטועים אינם מפריים את חוקי המדינה. ירמיהו יובל שפינוזה וכופרים אחרים 45 (1988).

20 במקרה אחד יראה בכל־זאת הסובלן את הסובלנות כדבר שיש להגביר את תחולתו וכדבר בעל ערך מוסרי, במקביל להחזקת תפיסה תועלתנית של הסובלנות. מקרה זה הוא כאשר מטרתו של הסובלן-התועלתן היא להגביר ככל האפשר את מידת הסובלנות ואת תחולתה בחברה. עם זאת, גם במקרה זה יסבול הסובלן-התועלתן את האחר לא משום שלאחר יש זכות לסובלנות,

את הסובלנות הפרגמטית הוא ארעיותה. הסובלן בוחר בסובלנות לא מתוך עיקרון או מתוך הכרה בזכות של האחר, אלא מתוך שקילת סיכויים וסיכונים בזמן ובמקום נתונים. למרות זאת, אין להקל ראש בסובלנות פרגמטית. על-אף ארעיותה, ואף שהיא אינה נסמכת על עיקרון או על זכות, היא עדיפה עדיין, במקרים המתאימים, על חוסר סובלנות. כפי שיובהר בהמשך, המקרים המתאימים שבהם סובלנות פרגמטית עדיפה בכל-זאת על חוסר סובלנות הם אותם מקרים שבהם הסיבות לנקוט תגובה סובלנית גוברות על הסיבות לנקוט תגובה שאינה סובלנית.

הסוג השלישי הוא סובלנות של חסד או רחמים.²¹ סובלן עשוי לשהות בסביבתו של אדם הלוקה במגבלה פיזית או מנטלית – ובכך לסבול מוגבלות פיזית או מנטלית של האחר – מתוך רחמים, ואף שהוא מוצא מגבלות אלה דוחות או מרתיעות, והיה מעדיף, למשל, להימנע מלהימצא בנוכחות האחר. באופן דומה, רשות מוסמכת עשויה להעניק חנינה לאסיר בשל מצב בריאותי רופף, אף שיש לה סיבות טובות מדוע לא להעניק חנינה – סיבות הנובעות משיפוט שלילי של האסיר או של מעשיו. לאסיר אין זכות לקבל חנינה, ואין בהכרח נימוקים תועלתניים התומכים בחנינה. חסד ורחמים הם שמסבירים את הסובלנות במקרה זה.

שלושת סוגי הסובלנות שתוארו לעיל אינם ממצים את כל מגוון האפשרויות. ייתכנו סיבות נוספות לסובלנות, וחלקן יוזכרו בהמשך. נדמה, עם זאת, שאלה הסוגים המרכזיים. מאמר זה לא ידון כלל בסובלנות של חסד או רחמים. כמו-כן, הדיון בסובלנות הפרגמטית-התועלתנית ייעשה בעיקר לשם מתן דוגמות ולשם העמדתה מול הסובלנות כזכות. עיקר הדיון יתמקד בסובלנות כזכות. זהו הסוג המעניין יותר של הסובלנות, הסוג המעלה את השאלות המורכבות יותר. הסיבה לעניין המיוחד בסובלנות כזכות היא משולשת. ראשית, הסובלנות כזכות נסמכת על הנמקות מוסריות-עקרוניות שיש להן תוקף עצמאי ואשר אינן תלויות בנסיבות, להבדיל מהסובלנות הפרגמטית-התועלתנית. שנית, סובלנות כזכות, להבדיל מסובלנות פרגמטית-תועלתנית, דורשת מהסובלן לשקול את האינטרסים של הנסבל – ולא רק של הסובלן או של החברה בכללותה – בבואו להכריע אם לפגוע בנסבל אם לאו. דרישה זו אינה מובנת מאליה לרבים מדי. שלישיית, בסובלנות כזכות ניתן למצוא את הניגוד החריף ביותר בין השיפוט השלילי שהסובלן מקיים כלפי הנסבל לבין ההכרה המורכבת שלעיתים יש לאדם זכות של ממש לא להיפגע על-אף מעשיו השליליים או דעותיו הפסולות.

3. זכות לסובלנות

מהמונח "סובלנות כזכות" עולות שתי שאלות עיקריות: האחת, האם המונח "סובלנות כזכות" (או "זכות לסובלנות") אינו טומן בחובו כפילות? האחרת, אם יש זכות לסובלנות, כיצד ניתן להצדיקה? נדון בשאלות אלה כסדרן.

כאמור לעיל, סובלנות כזכות משמעה שלאחד יש זכות לסובלנות ועל האחר מוטלת חובה להיות סובלני כלפיו. הסובלן מכיר בזכותו של האחר לטעות או להתנהג בצורה

אלא משום שהסובלן חושש שאי-סובלנות כלפי האחר עלולה לגרום תגובה ממוקדת או תגובה-שרשרת שיפחיתו את מידת הסובלנות בחברה בכללותה.

21 Raz, לעיל ה"ש 3, בעמ' 402.

שלילית, או מכיר בזכותו של האחר לא להיפגע עקב התנהגותו, דעותיו או זהותו, אף שהסובלן שופט אותם כשליליים. אולם ניתן לטעון שהמושג "זכות" כבר מכיל ממילא את האמור לעיל. דהיינו, זכויות מוענקות כדי לאפשר לבעל הזכות להתנהג או להתבטא באופן שעשוי להיראות לא־ראוי. אם כך, נדמה שההבדל בין סובלנות לבין כיבוד זכות אינו קיים או אינו משמעותי. אף-על-פי-כן קיים הבדל משמעותי בין השניים. כיבוד זכות של אחר או הכרה בזכות כזו מסבירים קשת רחבה יותר של מקרים בהשוואה למקרים שעקרון הסובלנות חל עליהם. לא כל הכרה בזכות של אחר היא הכרה בזכותו לטעות או להתנהג בצורה שלילית. עם זאת, כל הכרה בזכות של אחר לטעות או להתנהג בצורה שלילית אכן משקפת יחס של סובלנות (כזכות) כלפיו. במילים אחרות, עקרון הסובלנות – ולמעשה האוטונומיה של הפרט כצידוק העיקרי שלו – הוא סיבה אחת מני רבות להכרה בזכות של אחר. משכך, סובלנות אינה זהה לכיבוד זכויות, אלא מתארת מניע אחד מסוים ומיוחד לכיבוד זכויות.

יש זכויות שעיקר חשיבותן נמצא בהגנת חירותם של נושאי הזכות להתנהג באופן שעשוי להיראות למדינה או לפרטים אחרים כשלילי. כך, למשל, החשיבות של חופש הביטוי נודעת בעיקר במקרים שבהם יש למדינה או לפרט אחר סיבה טובה (בעינייהם) להגביל את הביטוי. כך הדבר כאשר תוכן הביטוי או תוצאותיו נתפסים כשליליים. באותו אופן, חופש ההתאגדות חשוב במיוחד במקרים שבהם למדינה יש סיבה טובה למנוע את ההתאגדות – למשל, משום פעולותיה או מטרותיה הפסולות של ההתאגדות. ניתן, כמובן, לחשוב על דוגמות רבות נוספות. בכולן, אם המבקש לפגוע באחר (בשל שיפוט שלילי שיש לו על האחר) נמנע מן הפגיעה, ואם ההימנעות מן הפגיעה מנומקת בהכרה בקיומה של זכות, אזי ניתן לייחס לנמנע מן הפגיעה באחר הכרה בסובלנות זכות.

עם זאת, אין אלה המקרים היחידים. יש זכויות רבות שמטרתן אינה לאפשר למחזיקים בהן להתנהג באופן שעשוי להיראות למדינה או לפרטים אחרים כשלילי. כך, למשל, הזכות לקבל תמורה בעבור עבודה (כזכות מוסרית או משפטית) אין מטרתה לאפשר למחזיק בה להתנהג באופן הנתפס כשלילי. בהתאם, מי שמכבד את הזכות הזו ופועל לפיה אף שיש לו סיבות טובות לא לעשות כן אינו בהכרח סובלני כלפי בעל הזכות. הזכות לצאת מגבולות המדינה, למשל, אינה מוצדקת רק באמצעות הגנת בעלי הזכות להתנהג באופן הנתפס כשלילי. הניחו שהמדינה חפצה לפגוע בזכות זו באמצעות הטלת "אגרת יציאה מהארץ" לשם השגת תכליות כלכליות. ביטול האגרה על-ידי בית-המשפט יעשה מתוך הכרה בזכות לצאת מגבולות המדינה, אך הכרה זו לא תהא בהכרח ביטוי של סובלנות כלפי מחזיקי הזכות. גם כאן ניתן לחשוב על דוגמות רבות נוספות.

משכך, המונח "סובלנות כזכות" אינו טומן בחובו כפילות מיותרת. לא כל הכרה בזכות של אחר היא הכרה בזכותו לטעות או להתנהג בצורה שלילית, ולפיכך לא כל הכרה בזכות של אחר משמעה שלא־אֶר יש זכות לסובלנות. עם זאת, כל הכרה בזכות של אחר לטעות או להתנהג בצורה שלילית משמעה שלא־אֶר יש זכות לסובלנות. אין משמעות הדבר שאין לסובלנות מעמד עצמאי, ושהיא נבלעת בתוך המונח "זכות". הסובלנות מתארת מקרה מיוחד של הכרה בזכות של אחר. ניתן אף לומר שהסובלנות היא סיבה מיוחדת, בעלת משקל מיוחד, להכרה בזכות. תחולתה של זכות כלשהי על מעשים מסוימים והיקף ההגנה שיינתן לאותם מעשים תלויים, בין היתר, בעוצמה שבה הרציונלים של הזכות חלים על

אותם מעשים. כך, למשל, תחולתו של חופש הביטוי על ביטוי מסוים והיקף ההגנה שיינתן לאותו ביטוי תלויים, בין היתר, במידת העוצמה שבה הרציונלים של חופש הביטוי חלים על הביטוי המסוים, וכן בסוג הרציונלים החלים על אותו ביטוי.

טלו, למשל, מקרה שבו מוגשת בקשה לקיים עצרת המונים. לצורך הדוגמה יונח כי אין ספק שהדוברים בעצרת יאמרו אמירות בעלות תכנים גזעניים או אף כאלה המסיתות לגזענות. יש סיבות טובות להתיר עצרת כזו, ביניהן האוטונומיה של הפרט; הצורך לחשוף את הציבור לקיומה של גזענות בחברה; ההנחה שהוקעת הביטויים שייאמרו בעצרת תחזק את "האמת", ובמקרה זה את ההשקפה האנטי־גזענית; התועלת ב"שחרור קיטור" על־ידי גזענים, כך שיביעו את השקפתם הגזענית במילים, ולא במעשים; החשש שהנזק המיידני או ארוך־הטווח שייגרם כתוצאה מהטלת איסור על קיום העצרת יעלה על התועלת שתופק מהאיסור, ועוד. מבין כל אלה, רק האוטונומיה של הפרט מגבשת צידוק ערכי־מוסרי להתרת הביטוי. רק ההכרה באוטונומיה של הפרט משקפת הכרה בכך שלמתבטא יש זכות מוסרית להתבטא בצורה הנראית בעינינו פסולה. רק ההכרה באוטונומיה של הפרט מתמקדת במתבטא, ועל־אף דעותיו המגוננות מכבדת, כעיקרון מוסרי, את היותו אדם ואזרח הזכאי לקול שווה במרחב הציבורי. לשאר הצידיקים יש אופי שונה. הם אינם צידוקים מוסריים, אלא תועלתניים. תוקפם הוא תלוי־נסיבות. הם אינם מכירים בזכות מוסרית של המתבטא להביע עמדות פסולות, ולמעשה אינם מתמקדים במתבטא ובזכותו לקול שווה במרחב הציבורי. הצידיקים האחרים מאפשרים את הביטוי משום ההנחה שבנסיבות מסוימות ובזמן נתון איסור הביטוי יגרום לחברה בכללותה או לצדדים שלישיים נזק רב יותר מאשר התרת הביטוי. ניתן לסבור כי במקרה כזה אין כלל הכרה בזכות של המתבטא לקיים את העצרת, אלא מדובר באקט של חסד מצד השלטון. ניתן לסבור כי מרגע שהותרה העצרת יש למתבטא זכות משפטית לומר את דברו, אך לא זכות מוסרית. כך או אחרת, יכולתו של המתבטא לממש את חופש הביטוי שלו מוגנת בצורה פחותה אם השלטון אינו סבור שאחד הצידיקים להתרת הביטוי הוא האוטונומיה של הפרט (או אם מוענק לצידיק זה משקל נמוך). לעומת זאת, אם האוטונומיה של הפרט נתפסת כצידיק מרכזי להתרת הביטוי – ורק במקרה זה – אזי לא רק שהביטוי והמתבטא ייהנו מהגנה רחבה יותר, אלא שניתן להוסיף ולומר שיש הכרה בזכות של המתבטא לסובלנות.

השאלה השנייה שיש לתת לה מענה נוגעת בדרך שבה ניתן להצדיק את הזכות לסובלנות. נאמר לעיל כי הצידיק העיקרי לקיומה של זכות לסובלנות טמון בחשיבות המוענקת לאוטונומיה של הפרט. במשמעותה כאן, האוטונומיה של הפרט היא החירות המוענקת לפרט להיות "הסופר של סיפור חייו", ומתוך כך לקבל החלטות הנראות בעיני אחרים חסרות ערך, פסולות או אף מזיקות. ברנרד ויליאמס (Bernard Williams) הדגיש כי כדי להכיר בסובלנות כערך, כמעלה (virtue) או כזכות, עלינו להכיר ב"טוב" מסוים המצדיק את הסובלנות ככזו, וכי אותו "טוב", מנקודת־מבט ליברלית, הוא האוטונומיה של הפרט. ויליאמס הוסיף כי מכיוון שאלה שאינם מחזיקים בתפיסה ליברלית אינם מכירים בהכרה באוטונומיה של הפרט כדבר בעל ערך או בעל ערך משמעותי באופן מיוחד, ברי

שהם אינם יכולים להכיר בהכרח בסובלנות כערך או כזכות.²² אף שאין זה מובן מאליו שהאוטונומיה של הפרט היא דבר בעל ערך, וכי ככזו היא מצדיקה את עקרון הסובלנות בכלל ואת ראיית הסובלנות כזכות בפרט, אין בכוונתי להגן כאן על עמדה זו, שכן הדיון בה חורג מגבולותיו של חיבור זה. תחת זאת פשוט יונח תוקפה של עמדה זו. לצורכי חיבור זה ניתן להסתפק באמירה כי עקרון הסובלנות, כפי שמתואר כאן, נסמך על ההכרה בחשיבותה ובעליונותה של האוטונומיה של הפרט, כפי שאלה מתבטאות בעיקר בתפיסה הליברלית-הפרפקציוניסטית של יוסף רז (Joseph Raz), שלפיה האוטונומיה של הפרט היא הטוב המרכזי שעל המדינה לקדם, במחדל ובמעשה.²³ מכיוון שהאוטונומיה של הפרט היא שמצדיקה את עקרון הסובלנות, היא גם קובעת באופן חלקי את גבולות הסובלנות, ובכלל זה מסבירה מדוע סובלנות אינה בהכרח חיובית ומדוע חוסר סובלנות אינו בהכרח שלילי, כפי שיפורט בהמשך.

ד. יסודותיו של עקרון הסובלנות

כאמור, סובלנות משמעה הימנעות מפגיעה ב"דבר" שנראה לסובלן שלילי אף שיש לסובלן סיבות טובות לפגוע בו. במילים אחרות, הסובלן מקיים שיפוט שלילי מסוג מסוים כלפי האחר, השיפוט השלילי מעניק לסובלן סיבות טובות לפגוע באחר, אך הסובלן מרסן את עצמו ונמנע מפגיעה זו. הסובלנות, כמונח, משלבת התנהגות עם הלך-רוח. ההתנהגות מתבטאת בהימנעות מפגיעה, והלך-הרוח מתבטא בסבל הנובע מהריסון העצמי של הסובלן. בפרק זה יובהרו היסודות העיקריים של הגדרה זו.

1. יסוד הפגיעה

מכיוון שהתנהגות סובלנית משמעה אי-פגיעה באחר, יש להבהיר את משמעות המונח "פגיעה" בהקשר זה. ראשית, מונח זה רחב מהמונח "נזק", כפי שהוגדר בכתביה הקלאסית של ג'ון סטיוארט מיל²⁴ ובכתביה עדכנית של ג'ואל פיינברג (Joel Feinberg).²⁵ במסגרת שיח הסובלנות, "פגיעה" כוללת כל התנהגות שלילית כלפי האחר. הפגיעה יכולה להיות רגשית, נפשית, פסיכולוגית, פיזית, כלכלית וכדומה. ההתנהגות הפוגעת עשויה להתבטא בגינוי של האחר, בהעלבתו, בהדרה פיזית או תרבותית שלו, בהפלייתו, בהימנעות מנוכחותו, בפגיעה פיזית בו וכדומה. התנהגות סובלנית משמעה הימנעות מפגיעה באחר, ללא קשר לסוג הפגיעה ולמידתה. בהתאם, סיווג התנהגות כהתנהגות לא-סובלנית אינו תלוי במידת הפגיעה הנגרמת לאחר או בסוג הפגיעה הנגרמת לו. כל עוד מדובר ביחס שלילי המופנה

Bernard Williams, *Tolerating the Intolerable*, in *THE POLITICS OF TOLERATION – TOLERANCE AND INTOLERANCE IN MODERN LIFE* 65, 72–73 (Susan Mendus ed., 1999)

Raz, לעיל ה"ש 3, בעמ' 429–369; Raz, לעיל ה"ש 19; JOSEPH RAZ, *ETHICS IN THE PUBLIC*; ROBERT P. DOMAIN 44–124 (1994).

GEORGE, *MAKING MEN MORAL – CIVIL LIBERTIES AND PUBLIC MORALITY* 161–188 (1993). מיל, לעיל ה"ש 17, בעמ' 57–59.

JOEL FEINBERG, *HARM TO OTHERS – THE MORAL LIMITS OF THE CRIMINAL LAW* (1984) 25

לאחר, מכל סוג ובכל מידה, ובהנחה שהיחס השלילי הוא תוצר של שיפוט שלילי של האחר, מדובר בהתנהגות שאינה סובלנית. מידת חוסר הסובלנות תהיה תלויה, כמובן, במידת הפגיעה באחר.

שנית, פגיעה באחר נגרמת בכל מקרה שבו מצבו של האחר מורע, לפי תפיסתו של אותו אחר. לצורך הדיון בעקרון הסובלנות, מצבו של האחר יכול להיות מורע אם נאסר עליו לעשות דבר-מה שהוא חפץ בו (למשל, לעשן) או אם נכפה עליו דבר שהוא אינו חפץ בו (למשל, ללמוד). לכן, אם אני אוסר על מאן דהוא לעשן משום שיש לי עמדה שלילית כלפי עישון או כלפי המעשנים, אני לא-סובלני כלפיו. גם אם אאסור עליו את העישון משום שאני חפץ בטובתו, עדיין אהיה לא-סובלני כלפיו. רצוני בטובתו אינו רלוונטי להגדרתי כלא-סובלן. מה שנותר ללא פגע הוא העובדה שאני פוגע באחר באמצעות הגבלת חירותו משום שאני מחזיק בדעה שלילית על מעשיו – ודי בכך לקבוע שמדובר בחוסר סובלנות. ייתכן שמדובר בחוסר סובלנות מוצדק; ייתכן שמדובר בחוסר סובלנות ממניע חיובי בעיקרו; אולם כך או אחרת, מדובר עדיין בחוסר סובלנות. יש טעם בהבחנה בין סיווג התנהגות כסובלנית או כלא-סובלנית לבין מציאת צידוק לאותה התנהגות. הבחנה זו חשובה לא רק מבחינה מושגית, אלא גם מנקודת-המבט של הסובלן ושל הנסבל כאחד. מנקודת-מבטו של הנסבל, כאשר מישוהו מגביל את חירותו בשל דעה שלילית שיש לו על מעשיו של הנסבל, תהא זו פגיעה כפולה בו אם הגבלה זו לא רק תותר, אלא גם לא תסווג כחוסר סובלנות. מנקודת-מבטו של הסובלן, אין די בצידוק שלפיו הוא מגביל את האחר משום שהוא דורש את טובתו וחושב שהוא יודע טובה זו מהי (זהו האחד הצידוקים לכפייה דתית, למשל); על הסובלן להפנים את חוסר סובלנותו, ולהכיר בכך שבעצם הגבלת האחר הוא גורם לו פגיעה. הכרה זו אמורה להניע את הסובלן לעמול קשה יותר כדי להצדיק את חוסר סובלנותו.

שלישית, ולצורך הדיון בעקרון הסובלנות, פגיעה באחר עשויה להיגרם גם באמצעות מחדל. מצבו של אדם יכול להיות מורע גם במקרים שבהם אני נמנע מלהגן עליו או מלעזור לו כאשר אחרים מונעים אותו מלעשות דבר-מה או כופים עליו את עשייתו. לכן, אם אני מונע את Y מלמנוע את X מלעשן, ואני עושה זאת רק משום שיש לי דעה שלילית על עישון או על מעשנים, אזי אני לא-סובלני כלפי X. בהתאם, אם אני מונע את Y מלמנוע את X מלעשן, אף שיש לי דעה שלילית על עישון או על מעשנים, ייתכן שאני לא-סובלני כלפי Y (הדבר תלוי בסיבות לפעולה שלי), אך בכל מקרה אני סובלני כלפי X. נוסף על כך, מצבו של אדם יכול להיות מורע אם אני נמנע מלעזור לו (למשל, נמנע מלתרום לו כסף). אם אני נמנע מלעזור לאותו אדם רק משום שיש לי דעה שלילית עליו או על ערכיו, התנהגותו וכדומה, אזי אני לא-סובלני כלפיו. בהתאם, אם אני בוחר לעזור לאותו אדם על-אף הדעה השלילית שיש לי עליו, אני נוהג בצורה סובלנית.

לסיכום, הדרישה להימנעות מפגיעה באחר היא חלק מרכזי מהגדרת הסובלנות. לכן ההבנה של המונח "פגיעה" היא הכרחית להבנת שיח הסובלנות. פגיעה זו כוללת כל התייחסות שלילית כלפי האחר – היא עשויה להיגרם ממעשה כמו-גם ממחדל; היא יכולה להיגרם מהטלת איסור על אדם לעשות דבר-מה או מכפייתו לעשותו. כל עוד מצבו של אדם מורע מנקודת-מבטו, כל עוד הפגיעה בו היא תוצאה של שיפוט שלילי של הפוגע כלפי אותו אדם (או כלפי ערכיו, התנהגותו וכדומה) וכל עוד הפגיעה לא הייתה מתרחשת בהעדר אותו שיפוט שלילי, מדובר בחוסר סובלנות.

2. יסוד הריסון וחשיבותו

יסוד מרכזי בהגדרת עקרון הסובלנות הוא יסוד הריסון העצמי של הסובלן. כאמור, הסובלן מקיים שיפוט שלילי כלפי האחר, ושיפוט זה מעניק לו סיבות מסוג מסוים לפגוע באחר. אולם לסובלן יש גם סיבות אחרות, מכל סוג שהוא, לא לפגוע באחר.²⁶ פעולה על-פי סיבות אחרונות אלה היא שהופכת את הסובלן לכוזה.

יסוד הריסון העצמי הוא חשוב, והדוגמה הבאה תבהיר זאת. X עשוי להחליט לא לפגוע ב- Y אף ש- Y מתנהג באופן ש- X לא היה מאמץ. למשל, נניח ש- X ו- Y הם גברים, וש- Y נוהג ללבוש בגדי נשים מחוץ לביתו. X יכול להחליט לא לפגוע ב- Y בשל כמה סיבות. ראשית, X יכול לסבור כי ההתנהגות של Y אינה מוספיקת אפילו ראשיתה של סיבה לפגוע בו. X יכול עדיין לחשוב שגברים אינם צריכים ללבוש בגדי נשים בפומבי, אך אם באותה עת הוא אינו סבור שההתנהגות זו מוספיקת סיבה לפגוע ב- Y , אזי יסוד הריסון אינו קיים, ו- X אינו יכול להיחשב סובלן. שנית, X יכול לחשוב שאף-על-פי שהוא עצמו לעולם לא יעז או לא ירצה ללבוש בגדי נשים בפומבי, זה פשוט מקסים שיש גברים המחליטים אחרת. גם כאן X אינו יכול להיחשב סובלן. שלישית, X יכול להיות אדיש לחלוטין לתופעה של גברים הלובשים בגדי נשים. אין לו כל דעה בעניין, לא חיובית ולא שלילית. גם כאן, שוב, X אינו יכול להיחשב סובלני כלפי תופעה זו. רביעית, X יכול לחשוב שההתנהגות של Y מעניקה ל- X סיבות טובות לפגוע ב- Y , אולם יש לו ל- X סיבות אחרות, מכל סוג שהוא, לא לפגוע ב- Y . אם פועל על-סמך סיבות אחרונות אלה ואכן נמנע מלפגוע ב- Y , אזי X יכול להיחשב סובלן.

מדוע, אם כן, יסוד הריסון הוא חלק חשוב מהגדרת הסובלנות? בכל המקרים שבהם האפשרות או הצורך לפגוע באחר אינם מתעוררים כלל, יסוד הריסון אינו קיים. יש חשיבות רבה להבחנה בין המקרים שבהם לאדם או למדינה אין כל סיבה לפגוע באחר לבין המקרים שבהם סיבות כאלה קיימות. עקרון הסובלנות משקף בצורה טובה את סוג המקרים השני, גם בשל שורשיו הלשוניים וההיסטוריים. סוג המקרים הראשון משתקף במונחים אחרים, דוגמת "הכרה", "קבלה", "הבנה", "אישור", "אדישות", "פלורליזם" וכדומה. אף שמונחים אלה עשויים להיות משולבים בשיח הסובלנות בהקשרים מסוימים, הם אינם מסבירים את המשמעות הגרעינית של המושג.

3. הסיבות לפגיעה באחר – סיבות הנובעות משיפוט שלילי וסיבות אחרות

השיפוט השלילי שהסובלן מקיים כלפי האחר מעניק לסובלן סיבות לפגוע באחר. אבל לא בכל מקרה שבו יש לאדם סיבות לפגוע באחר יהיה שיח הסובלנות השיח המתאים. הסיבות לפגיעה באחר צריכות לנבוע משיפוט שלילי כלפי האחר, והשיפוט השלילי צריך לנבוע מערכיו של האחר, מההתנהגותו או מזהותו. זהותו של האחר מובנת כאן בצורה רחבה ביותר, והיא כוללת זהות נרכשת ומולדת, מעמד חברתי וכלכלי, מקצוע, מאפיינים אישיים ועוד. לא כל סיבה לפגוע באחר היא סיבה שמקורה בשיפוט שלילי של האחר הנעשה על

26 לפירוט טענה זו ראו ההפניות להלן בה"ש 29.

רקע ערכיו, התנהגותו או זהותו. בהתאם, לא כל סיבה לפגוע באחר יכולה להיחשב סיבה לחוסר סובלנות כלפיו.

הניחו כי מסיבה כלשהי אדם רודף אחריי על-מנת לפגוע בי. אדם אחר חוסם בטעות את דרך הבריחה שלי. אם אין לי דרך אחרת להמשיך לברוח אלא על-ידי דחיפה בכוח של האדם החוסם את דרכי, אזי יש לי סיבה טובה מאוד לפגוע בו באמצעות דחיפתו בכוח. גם אם אכן אדחוף אותו, תהא זו טעות לסווג את התנהגותי כלא-סובלנית, שכן הסיבה שלי לפגוע בו לא נסמכה על שיפוט שלילי שערכתי כלפי ערכיו, התנהגותו או זהותו. לכל-היותר ניתן להאשים אותי בחוסר התחשבות באחר או באי-מתן כבוד לאֶחָר. לעומת זאת, אם אני פוגע באדם באמצעות דחיפתו בכוח כתגובה על דבר פסול שאמר או על מעשה פסול שעשה, והביטוי שאמר או המעשה שעשה משקפים את ערכיו, אזי במקרה זה ניתן לסווג את התנהגותי כחוסר סובלנות.

אם כך, אדם סובלני הוא אדם שיש לו סיבות טובות מסוג מסוים לפגוע באחר ואשר נמנע מלפעול על-סמך אותן סיבות. בשלב זה ניתן לשאול שאלה נוספת: האם הסיבות לפגוע באחר צריכות להיות סיבות טובות רק בעיניו של המחזיק באותן סיבות או שמא הן צריכות להיות סיבות טובות גם מנקודת-מבט מוסרית-אובייקטיבית? ג'ון הורטון (John Horton), למשל, טען כי סובלנות קיימת רק כאשר האחר מתנהג בצורה פסולה מנקודת-מבט מוסרית-אובייקטיבית, ולפיכך רק כאשר לסובלן יש סיבות טובות מנקודת-מבט מוסרית-אובייקטיבית לפגוע באותו אחר.²⁷ כך, למשל, אם גזען יהודי נחרד לגלות שבנו הצעיר נשא בחשאי את אהובתו הערבייה לאישה, ואותו אב גזען נמנע מלפגוע בבנו בעקבות כך (מכל סיבה שהיא), יהיה זה מוטעה, לפי הורטון, לראות את האב הגזען כסובלן, מכיוון שמלכתחילה לא היו לו סיבות קבילות מבחינה מוסרית לפגוע בבנו.

נדמה שהתפיסה של הורטון בעייתית, וזאת מכמה סיבות. ראשית, היא מובילה להגדרה צרה ביותר של עקרון הסובלנות, ולמעשה של הסובלן, והופכת את העיקרון לבלתי-שמיש כמעט. שנית, היא הופכת את הדרישה של המדינה (או של הקהילה, האליטה וכדומה) מאלה המחזיקים בתפיסות לא-מוסריות ל"דרישה ללא שם". יש לכך חשיבות פוליטית וחינוכית כאחד. כך, למשל, בהינתן תפיסה הומופובית של אדם מסוים, ובהנחה שתפיסה זו מספקת לו סיבות לפגוע באחר בדרך כזו או אחרת, מהו בדיוק תוכן הדרישה שהמדינה הנאורה צריכה להפנות כלפי ההומופוב? הדרישה לכבד את האחר (במובן העמוק והמלא של המונח) או לראותו כשווה היא דרישה ראויה, אך היא מרחיקת-לכת מבחינת ההומופוב ולכן גם לא-יעילה. אין לוותר על הדרישה הזו, אך יש להוסיף עליה דרישה מציאותית יותר. גם דרישה לאדישות כלפי האחר חוטאת בהתעלמות מעוצמת הערכים ההופכים את ההומופוב לכזה. דרישה מציאותית מההומופוב תהיה להימנע מלפגוע באחר אף שיש לו סיבות טובות (בעיניו) לפגוע בו. אך כיצד נכנה דרישה זו? אין די במונחים "איפוק" ו"ריסון", שכן הם רחבים יותר מהמונח "סובלנות" וחלים על מצבים שבינם לבין סובלנות אין ולא כלום (כך, למשל, מאדם הזקוק לדיאטה מסיבות בריאותיות נדרשים איפוק וריסון, אך לא סובלנות מול הרצון העז לאכול מאכלים אסורים). גם בדרישה לא לפגוע באחר אין די, שכן היא

John Horton, *Tolerance as a Virtue, in TOLERATION – AN ELUSIVE VIRTUE* 28 (David Heyd ed., 1996).

צרה מדי ומתעלמת מהעובדה שיש להומופוב סיבות טובות בעיניו לפגוע באחר – סיבות שניתן לכנותן "ערכיות", ולא סיבות "סתם" (תאוות בצע, רצון לזכות בהערכה חברתית וכדומה). הסובלנות היא המונח היחיד המוכר לנו המעניק שם ומשמעות מוסכמת באופן יחסי לדרישה המופנית מההומופוב. יש צורך בסיבה טובה כדי להדיר את עקרון הסובלנות מסוג זה של מקרים, ונדמה שהורטון אינו מספק אותה. שלישית, התפיסה של הורטון אינה משקפת כראוי את ההערכה המגיעה לזה שנמנע מפגיעה באחר. הדרישה לסובלנות היא דרישה הטומנת בחובה הערכה מסוימת של מציב הדרישה כלפי מי שמקבל את הדרישה. בדוגמה שלפנינו, מציב הדרישה לסובלנות מגלה הבנה מסוימת כלפי ההומופוב – הוא מגלה הבנה לכך שההומופוב נדרש לקורבן מסוים. ההומופוב נדרש לסבול, הוא נדרש להתעלות מעבר לסיבות טובות שיש לו לפגוע באחר, ולקבל על עצמו את הזכות של האחר לא להיפגע על-אף דרכיו הפסולות או אורח חייו הפסול. הסובלנות היא דרישה מורכבת המתאימה למציאות מורכבת. במקרה שלפנינו, אין לקבל את התפיסה ההומופובית; יש לגנות אותה ואף את המחזיקים בה. אולם בהיבט יש לגלות הערכה כלפי המחזיקים בגישה זו אם על-אף העובדה שהם מחזיקים בה הם נמנעים מלפגוע באחר. סובלנות אינה בהכרח הרע במיעוטו. לפעמים היא הטוב ביותר האפשרי. רביעית, נדמה שהתפיסה של הורטון מערבת מין בשאינו מינו. היא ממזגת בין השאלה המושגית "מהי סובלנות" לבין השאלה הנורמטיבית "מה ראוי ומה אינו ראוי מבחינה מוסרית". לפי הורטון, מרגע שבו הוכרע כי הסיבות של הפוגע הפוטנציאלי לפגוע בנפגע הפוטנציאלי הן סיבות בלתי-קבילות מבחינה מוסרית, אזי גם אם הפוגע הפוטנציאלי ירסן את עצמו וימנע מלפעול על-סמך הסיבות לפגוע באחר, לא נראה בו סובלן. כעניין של מתודולוגיה, נדמה שיש טעם בהבחנה בין בירור אנליטי של מושגים לבין טיעונים נורמטיביים בדבר ההבחנה בין טוב לבין רע. לסיכום, הסובלן הוא מי שנמנע מפגיעה באחר אף שיש לו סיבות טובות לפגוע באחר. כדי ששיח הסובלנות יחול, הסיבות לפגוע באחר צריכות להיות סיבות מסוג מסוים, דהיינו, סיבות הקשורות לזהותו של האחר, להתנהגותו או לערכיו. עם זאת, אין צורך שאותן סיבות יהיו קבילות מבחינה מוסרית; די בכך שהמחזיק בהן סבור כי הן סיבות טובות לפגיעה באחר. השאלה הבאה היא מה צריך להיות סוג הסיבות להימנעות מפגיעה באחר כדי שההימנעות תוגדר סובלנות.

4. הסיבות להימנעות מפגיעה באחר – סיבות לריסון עצמי

בחלק הקודם נטען כי הסיבות לפגיעה באחר צריכות להיות מסוג מסוים, דהיינו, סיבות שמקורן בשיפוט שלילי של האחר על רקע ערכיו, התנהגותו או זהותו. לעומת זאת, סבורני שהסיבות להימנעות מפגיעה באחר יכולות להיות מכל סוג שהוא.²⁸ עמדה זו סותרת את מה

28 חשוב להבהיר את ההבחנה בין הסיבות של הלא-סובלן לפגוע באחר לבין הסיבות של הסובלן להימנעות מפגיעה: כדי שאדם ייחשב לא-סובלן, הסיבות לפגיעה באחר צריכות לנבוע משיפוט שלילי כלפי האחר, גם כאשר הפגיעה מתבטאת במחדל (כגון הימנעות מעזרה לאחר). לעומת זאת, הסיבות של הסובלן להימנעות מפגיעה (הסיבות לריסון העצמי) יכולות להיות מכל סוג שהוא. מכאן עולה שמחדל עשוי להיות ביטוי של חוסר סובלנות במקרה אחד וביטוי של סובלנות במקרה אחר. במקרה האחד אי-הפעולה תהא ביטוי של חוסר סובלנות

שנרמית כעמדה הרווחת, שלפיה סובלנות מתקיימת רק אם סיבות מתחום המוסר הן שמניאות את הסובלן מלפגוע באחר (על־אף קיומן של סיבות טובות לפגוע בו). אותן סיבות מתחום המוסר מתמצות בסיבה מרכזית אחת שעיקרה "כבוד" כלפי האחר (אך לא כלפי ערכיו או התנהגותו).²⁹ לפיכך, לפי גישה זו, סובלנות מתקיימת רק אם הסובלן נמנע מפגיעה באחר מתוך כיבוד זכותו של האחר להתנהל על־פי דרכו ולממש את האוטונומיה שלו כאדם. גישה זו כונתה לעיל "סובלנות כזכות". בהתאם, לפי גישה זו, סובלנות המתקיימת מטעמים פרגמטיים־תועלתניים אינה סובלנות כלל או אינה סובלנות במובנה האמיתי.

צמצום עקרון הסובלנות רק למקרים שבהם אי־הפגיעה באחר נובעת מטעם מוסרי־עקרוני, ולא מטעמים תועלתניים, מותר מחוץ לשיח הסובלנות מקרים חשובים ומרכזיים אשר רלוונטיים לשיח הפוליטי של הסובלנות. עם אלה, כפי שצוין לעיל, נמנים מקרים שבהם הסובלן הוא כזה משום שרדיפת האחר יקרה מדי; משום שאין לו מספיק כוח כדי לא לסבול את האחר; משום שהנזק לחברה בכללותה כתוצאה מאי־סובלנות כלפי האחר יעלה על הנזק הנגרם מאותו אחר; משום שמתן הכוח והסמכות למדינה לא לסבול את האחר עלול להוביל לניצול כוח זה במקרים לא־מוצדקים; משום שכפייה אינה כלי יעיל לשינוי ערכים ואמונות, וכדומה. נדמה שנכון לראות בכל המקרים האלה סוג מיוחד של סובלנות, דהיינו, סובלנות תועלתנית (לעיתים סובלנות מתוך כורח), תחת הוצאת מקרים אלה משיח הסובלנות באופן מוחלט או סיווגם כמקרים שאינם מבטאים סובלנות "אמיתית".

דוגמה הנשענת על דוגמה דומה שהוצגה על־ידי רפאל כהן־אלמגור בהקשר אחר תבהיר טענה זו.³⁰ הניחו שאקדמאי מוסלמי משתתף בכנס אקדמי שבו הנואם הראשון משמיץ ומעליב את המוסלמים באשר הם. האקדמאי המוסלמי הוא הדובר הבא. הוא מחליט להבליג על דבריו של הגזען שדיבר לפניו. הוא יכול להגיע להחלטה זו מכמה סיבות: חשש לצאת נגד האקדמאי הגזען, הנהנה ממעמד בכיר בתחומו; היות האקדמאי הנפגע בעל אישיות לא־אסרטיבית בעליל, הנמנעת מעימותים חזיתיים; חשש שגינוי הדובר הגזען עלול לגרום גינוי נגדי ולהסיט את תשומת־הלב מהמחקר האקדמי שהוא מבקש להציג בכנס; סברה שהדרך הטובה ביותר לא להפוך את דברי הגזען לנושא הכנס ולא להעניק להם חשיבות היא להתעלם מהם, ועוד כהנה וכהנה סיבות. אף לא אחת מהסיבות שלעיל הינה סיבה מוסרית־עקרונית להימנע מפגיעה בגזען באמצעות גינוי דבריו. הסיבות הללו אינן מבוססות על כבוד לא־אחר ולאוטונומיה שלו. הן כולן סיבות תועלתניות או אחרות. אף־על־פי־כן יהיה מוצדק לתאר את (אי־)תגובת האקדמאי המוסלמי כתגובה סובלנית.

(אם היא פוגעת באחר ונובעת משיפוט שלילי כלפיו), ואילו במקרה האחר אי־הפעולה תהא ביטוי של סובלנות (אם היא אינה פוגעת באחר ואם ההימנעות מהפגיעה נעשית למרות השיפוט השלילי כלפי האחר).

Leslie Green, *On Being Tolerated*, in *THE LEGACY OF H.L.A. HART: LEGAL, POLITICAL, AND MORAL PHILOSOPHY* 277, 279 (Matthew Kramer, Claire Grant, Ben Colburn & Antony Hatzistavrou eds., 2008); David Heyd, 'Introduction', in *TOLERATION – AN ELUSIVE VIRTUE* 3, 11 (David Heyd ed., 1996); RAPHAEL COHEN-ALMAGOR, *THE SCOPE OF TOLERANCE – STUDIES OF THE COST OF FREE EXPRESSION AND FREEDOM OF THE PRESS* 8, 27 (2006); Brian Leiter, *Why Tolerate Religion?* 25 *CONST. COMMENT.* 1 (2008).

30 לדוגמה בהקשר האחר ראו COHEN-ALMAGOR, שם, בעמ' 30-31.

האקדמאי המוסלמי קיים שיפוט שלילי של הגזען, השיפוט השלילי העניק לו סיבות טובות לפגוע בגזען (למשל, באמצעות גינוי), אך היו לו סיבות להימנע מפגיעה והוא בחר לפעול על-פיהן. די בכך להופכו לסובלן.

אם ניטול דוגמה נוספת, הניחו שהרשויות המוסמכות מעניקות רישיון להפגנה בעלת תכנים גזעניים, ואף דואגות לאבטח את האירוע, אף שהן מתנגדות לתכנים אלה. על-פי הגישה המחייבת הימצאותן של סיבות מוסריות להימנעות מפגיעה על-מנת שהתנהגות תסווג כסובלנית, התנהגותן של הרשויות תסווג כסובלנות רק אם הן התירו את ההפגנה (חרף התנגדותן למסריה) משום שהן סבורות כי למתבטאים יש זכות מוסרית להעביר את מסריהם באמצעות ההפגנה ללא קשר לתוכן המסרים. זו אכן סובלנות. אך מה אם הרשויות סבורות כי למפגינים הגזענים אין זכות כזו? יתרה מזו, מה אם הן סבורות כעיקרון שלא דעותיהם של המפגינים ולא המפגינים עצמם ראויים לכבוד, להתחשבות או להכרה? גם במצב זה הרשויות עשויות בכל-זאת להתיר את ההפגנה, אם משום שהן חושבות שבנסיבות המקרה זו הדרך היעילה להגביר את מודעותו של הציבור להימצאותן של דעות גזעניות בקרבן, ואם משום שהן חוששות שאי-אישור ההפגנה יגרור מהומות שתוצאתן תהא חמורה מן הפגיעה שתיגרם מעצם קיומה של ההפגנה. אלה אינן סיבות מוסריות-עקרוניות לקיום ההפגנה. סיבות אלה תלויות בזמן ובמקום, ומתבססות על האינטרס של הרשויות או על האינטרס הציבורי ברגע נתון, ולא על זכויות מוסריות של האחר או על כיבוד האחר ככזה. אף-על-פי-כן יהיה נכון גם במקרה זה לסווג את התנהגותן של הרשויות כסובלנות.

ניתן לטעון נגד הכללת האמור לעיל במסגרת הסובלנות כי יש בכך משום הגדרה רחבה מדי של המושג, שעלולה לחטוא למשמעותו המרכזית ולהחלישו. אכן, דיון אנליטי-מושגי במשמעותם של מושגים ועקרונות צריך להיזהר מהגדרות רחבות מדי. הדברים נכונים למושג "סובלנות" כמו-גם למושגים "שלטון החוק", "דמוקרטיה", "זכויות אדם" וכדומה. מתודולוגיה ראויה תעדיף הגדרה צרה וממוקדת, גם במחיר השארתם של מקרי-ביניים או מקרים חריגים או שוליים מחוץ לתחומי המושג. במקרה זה, לעומת זאת, צמצום הגדרת הסובלנות ל"סובלנות כזכות" בלבד, והוצאת הסובלנות הפרגמטית-התועלתנית אל מחוץ לשיח הסובלנות, לא יובילו להוצאת מקרים חריגים ושוליים מהגדרת הסובלנות, אלא להוצאת מקרים מרכזיים ובעלי משמעות. ליבת הסובלנות היא קיומו של שיפוט שלילי וריסון עצמי מלפועל על-סמך שיפוט שלילי זה. השאלה מדוע ריסון זה מופעל אינה צריכה להיות חלק מהגדרת הסובלנות, אלא אמת-מידה לסיווג הסובלנות. במקרה שהוזכר לעיל, שבו הרשויות המוסמכות מאפשרות את ההפגנה הגזענית מטעמים תועלתניים בלבד, אי-אפשר לטעון שיש כאן יישום של תפיסה פלורליסטית, ניטרלית, מקבלת או מכבדת. יש להבין את תגובתן של הרשויות במלואה: "אף שאנו בזים לכם ולרעיונות שאתם מחזיקים בהם, נאפשר לכם להפגין, אך זאת לא משום שיש לכם זכות לכך, אלא רק משום שהדבר משרת כרגע את האינטרס הציבורי בהבטחת שלום הציבור או בקידום המודעות לקיומה של הגזענות לשם מלחמה בה". זוהי סובלנות משום שהרשויות נמנעות מלפגוע במפגינים אף שיפוט שלילי שהן מקיימות כלפיהם מספק להן סיבות טובות לפגוע בהם. אין שום מושג או עיקרון פוליטי-מוסרי אחר המשקף מצב דברים זה, מלבד ההגדרה המוצעת כאן של עקרון הסובלנות. יתר על כן, אין זו סובלנות פחותת ערך, מלאה פחות או "נחשבת" פחות. במקרים מסוימים זו תהא הסובלנות שראוי לנקוט. ביתר פירוט, במקרים שבהם הפעולה

הבלתי־נסבלת או האנשים הבלתי־נסבלים אינם ראויים לכבוד כלשהו, אלא לגינוי ולנידוי, תפיסת ה"סובלנות כזכות" תהא בעייתית מבחינה מוסרית. הסובלנות התועלתנית עשויה להלום מקרים אלה בצורה טובה יותר. אין ב"סובלנות כזכות" שום דבר בעל ערך אינהרנטי עדיף ההופך אותה לגרסה עדיפה של עקרון הסובלנות, ובפרט לכזו שעדיפה על הסובלנות התועלתנית. מבחינה נורמטיבית, סובלנות כזכות כלפי מקרים שאינם ראויים לסובלנות כזו (אלא לכל־היותר לסובלנות תועלתנית או אפילו לחוסר סובלנות) היא בעייתית מבחינה מוסרית. מבחינה מושגית, הסובלנות המודרנית, כפי שהתפתחה בעקבות מלחמות־הדת, הייתה סובלנות תועלתנית. הכתיבה המכוננת של ארסמוס וקסטליו לא דנה בזכות לסובלנות, אלא רק – או בעיקר – בסובלנות תועלתנית. גם בכתביו של לוק נמצא הצדקות תועלתניות לעקרון הסובלנות (נוסף על צידוקים אחרים), המתמקדות בחוסר התוחלת שבכפיית אמונה ובהעדר גוף שלטוני המתאים למטרה זו. הוצאת סוג זה של סובלנות מגדרי הגדרתו של המונח מתעלמת משורשיו של המונח ומהנסיבות הפרדיגמטיות שהולידוהו.

ייתכן שהדעה המקובלת שלפיה סובלנות היא כזו רק אם ההימנעות מפגיעה נסמכת על טעמים מוסריים מושפעת, ביודעין או לא ביודעין, מן ההנחה כי בסובלנות יש ערך חיובי אינהרנטי. אלה הסבורים כי סובלנות היא מעלה מוסרית (moral virtue) חייבים להניח שהמניעים לסובלנות חייבים להיות מניעים מוסריים, או למצער עקרוניים, ולא תלויים נסיבות. אולם אם הסובלנות אינה מעלה מוסרית (כפי שייטען להלן), במובן זה שהיא אינה מוצדקת תמיד ובכל מקרה, אין כל טעם לתחום את המניעים לה ולדרוש שהיא תתבסס על טעמים מוסריים־עקרוניים.

הכרה בכך שסובלנות יכולה להיות תוצר של סיבות ומניעים מגוונים מקרבת אותנו להבנה טובה יותר של מושג מורכב זה, ומאפשרת לנו להשתמש בו ביתר דיוק כדי להסביר או להצדיק התנהגויות ואת הסיבות להתנהגויות אלה.

5. האם תיתכן סובלנות של החלש כלפי החזק?

מבט ראשון נדמה שבשלושת סוגי הסובלנות שתוארו לעיל (סובלנות כזכות, סובלנות פרגמטית־תועלתנית וסובלנות כחסד) נמצא מאפיין משותף שיש הרואים אותו כחלק בלתי־נפרד מהגדרת הסובלנות. את הסובלנות, כך מקובל לטעון, ניתן למצוא רק אצל החזק כלפי החלש.³¹ סבורני כי מדובר בעמדה מוטעית, וכי גם חסר הכוח יכול לנהוג בסובלנות ואף בחוסר סובלנות כלפי בעל הכוח.³² חסר הכוח יכול להיות אחד משניים: מי שהוא בעל הכוח באופן רגיל אך חסר כוח במקרה מסוים, או מי שהוא חסר כוח באופן רגיל ומתמשך. המקרה הראשון – שבו בעל הכוח באופן רגיל מוצא את עצמו חסר כוח במקרה מסוים – נכלל במסגרת הסובלנות הפרגמטית־תועלתנית. סובלנות כזו מתקיימת, בין היתר,

31 ראו, למשל: David D. Raphael, *The Intolerable*, in JUSTIFYING TOLERATION: CONCEPTUAL AND HISTORICAL PERSPECTIVES 137 (Susan Mendus ed., 1988); Peter P. Nicholson, *Tolerance as a Moral Ideal*, in ASPECTS OF TOLERATION – PHILOSOPHICAL STUDIES 158, 160 (John Horton & Susan Mendus eds., 1985).

32 לעמדה דומה, גם אם לא מנומקת בפירוט, ראו: Bernard Williams, *Tolerance: An Impossible Virtue?* in TOLERATION – AN ELUSIVE VIRTUE 18, 19 (David Heyd ed., 1996).

במקרים שבהם הסובלנות מועדפת על חוסר הסובלנות דווקא משום העדר כוח נקודתי של החזק להוציא אל הפועל תגובה לא-סובלנית יעילה – כזו שתשיג את מטרתה במידה שאינה זניחה – כלפי מי שהוא בדרך-כלל החלש. דהיינו, מי שהוא בעל הכוח באופן רגיל עשוי למצוא את עצמו חסר כוח במקרה מסוים להשיג מטרה באמצעות התנהגות לא-סובלנית, או לכל-הפחות חסר כוח להשיגה מבלי לעורר תגובה נגדית שאינה כדאית לו. לדוגמה, המדינה עשויה לקיים שיפוט שלילי כלפי קיומה של הפליה על רקע עדתי במוסדות חינוך המסרתים מיעוט חלש. על-אף השיפוט השלילי האמור, היא עשויה להימנע מניסיון לכפות את ביטול ההפליה באמצעים כוחניים, דהיינו להימנע מתגובה לא-סובלנית, בשל הערכה שניסיון כזה נידון לכישלון או שהנזק שייגרם לחברה או למדינה כתוצאה מהצלחת הכפייה יעלה על התועלת שתושג ממנה. אין ספק שבאופן כללי המדינה היא הצד החזק, בעוד המיעוט המפלה הוא החלש. עם זאת, המדינה עשויה לנקוט גישה סובלנית כלפי המיעוט החלש והמפלה בשל העדר כוח להשיג את מטרתה באמצעות גישה לא-סובלנית. בעימות הנקודתי הזה המדינה היא למעשה הצד החלש, וחולשתה היא הסיבה לסובלנותה.

במקרה השני שבו חסר הכוח הוא הסובלן מדובר בחסר כוח באופן רגיל ומתמשך. לשם הבהירות המושגית חשוב לציין כי במקרה זה ייחוס העדר כוח לצד הסובלן אין משמעו העדר מוחלט של אפשרות לפגוע באחר או להזיק לו, שכן במצב כזה חסר הכוח אינו יכול להיות סובלני משום העדר יסוד הריסון. מי שכלל אינו יכול לפגוע באחר, בכל דרך שהיא ובכל מידה שהיא, אי-אפשר לראותו כמי שמרסן את עצמו מלפגוע באחר, ולפיכך אי-אפשר לראותו כסובלן. אולם מצבים כאלה הם נדירים ביותר, ונדמה שלא אליהם מתייחסת הכתיבה האקדמית. העדר הכוח הנידון כאן מתייחס למצב שבו חסר הכוח יכול לפגוע בבעל הכוח, אלא שהפגיעה תהא שולית יחסית, לא תשיג את מטרתה (לחלוטין או במידה שאינה זניחה), ובעיקר עלולה לגרום תגובת-נגד של בעל הכוח הנפגע או של צד שלישי, שצפויה לגרום נזק בלתי-זניח לחסר הכוח. בהתאם, בעל הכוח הוא מי שיכול לפגוע באחר תוך שהוא מסתכן בתגובה שולית בלבד, שלא תשיג את מטרתה (לחלוטין או במידה שאינה זניחה) ואשר אינה צפויה לגרום לו נזק בלתי-זניח.

יש מקרים אחדים שבהם ניתן לסווג את התנהגותו של חסר הכוח כסובלנות. כך, למשל, חסר הכוח (אדם, קבוצה או קהילה) יכול להיות כזה באופן זמני. למרות העדר הכוח שלו, הוא יכול עדיין לראות את עצמו כטוב יותר מהאחר, ובהתאם למצוא אצל האחר תכונות או התנהגויות המהוות סיבות לפגוע בו. אם חסר הכוח נמנע מלפעול על-סמך סיבות אלה, דהיינו נמנע מלפגוע בבעל הכוח, ואם הוא היה נמנע מלפגוע בו גם אילו היה לו הכוח לפגוע בו מבלי להיתקל בתגובה שאינה זניחה, אזי חסר הכוח אינו רק סובלן, אלא אף מכיר בזכותו של האחר לסובלנות. אם חסר הכוח נמנע מלפגוע באחר רק משום שכרע אין לו די כוח לפגוע בו מבלי להיתקל בתגובה שתגרום לו נזק רב יותר מן התועלת ששיפק מהפגיעה באחר, אזי חסר הכוח הוא עדיין סובלן, אלא שמסיבות תועלתניות בלבד.

במקרה אחר, שני צדדים במחלוקת עשויים להימנע מפגיעה זה בזה, אף שלכל אחד מהם יש טעמים טובים לפגוע באחר. במקרה כזה הם מגלים למעשה סובלנות הדרתית. הסיבה לכך יכולה לנבוע מהעובדה שהם בעלי כוח שווה ויכולת שווה לגרום נזק זה לזה. במקרה זה הכוח הפוטנציאלי השווה של כל אחד לפגוע באחר הופך כל אחד מהם לחסר כוח מול

רעהו. הסובלנות ההדרית שלהם אינה נובעת מהכרה בזכותו של הצד האחר לסובלנות; היא ששענת על טעמים תועלתניים, וככזו היא זמנית ותלויה בנסיבות משתנות.

כאמור, נדמה שהכתיבה האקדמית שלפיה חסר הכוח או החלש אינם יכולים להיות סובלנים אינה מתייחסת למקרים הנדירים והלא-חשובים שבהם הצד החלש אינו מסוגל לגרום נזק כלשהו לאֶחָר או לפגוע בו בדרך כלשהי. נדמה שהמצבים המדוברים הם אלה המתארים פערי כוח ניכרים בין החלש לבין החזק, דוגמת מערכות היחסים שבין הורה לבין ילדו, בין המלך לבין הנתין, בין קבוצת רוב לבין קבוצת מיעוט וכדומה. אולם במצבים אלה, שבהם יש פערי כוח ניכרים בין החלש לבין החזק, עומדות עדיין לרשות החלש דרכים לפגוע בחזק. ילד הסבור כי יש לו סיבות טובות לפגוע באחד מהוריו יכול לפעול על-סמך סיבות אלה ולהעליב את ההורה, לסרב לדבר איתו או לגרום נזק לאחד מחפציו של ההורה. נתין הסבור כי יש לו סיבות טובות לפגוע במלך יכול לפעול על-סמך סיבות אלה ולהתבטא בפומבי בצורה אשר מגחיכה את המלך. חברי קבוצת מיעוט הסבורים כי יש להם סיבות טובות לפגוע בחברי קבוצת הרוב יכולים לגנות את התנהגותם של חברי קבוצת הרוב, להימנע מחברתם, להימנע ממסחר איתם – והכל מתוך כוונה לפגוע בהם. חברי קבוצת המיעוט יכולים גם לשדל צד שלישי להתערב ולפגוע בחברי קבוצת הרוב. לא כל המתואר לעיל יהיה יעיל; לא כל האמצעים הללו ישיגו את מטרתם; נקייטתם עלולה אף להרע את מצבו של החלש בעקבות תגובת-נגד של החזק. אף-על-פי-כן, כל עוד מדובר בפעולה שנקטה על-ידי החלש על-מנת לפגוע בחזק משום שלחלש היו סיבות טובות לכך (סיבות הקשורות לעמדה שלילית כלפי החזק), ניתן לומר כי החלש נהג בחוסר סובלנות כלפי החזק. בהתאם, אם החלש נמנע מלנקוט פעולות אלה – אם משום החשש שיבולע לו, אם משום שסבר (מכל סיבה שהיא) שהפעולה אינה כדאית לו, ואם משום שהכיר בזכותו של החזק לטעות – אזי החלש ריסן את עצמו, ולפיכך נהג למעשה בסובלנות.

האפשרות של החלש לנהוג בחוסר סובלנות כלפי החזק, וממילא להיות לחלופין סובלני כלפיו, נובעת מן העובדה שחוסר סובלנות כמו-גם סובלנות הם עניין של מידה. סיווג התנהגות מסוימת כלא-סובלנית אינו תלוי במידת היחס השלילי כלפי האחר או במידת הנזק שנגרם לו. כל יחס שלילי כלפי האחר הוא ביטוי של חוסר סובלנות, בתנאי שהמניע ליחס השלילי הוא שיפוט שלילי של האחר. היחס השלילי כלפי האחר יכול להתבטא בדרכים מינוריות יחסית, כגון גינוי האחר, הימנעות מנוכחותו או הימנעות ממתן עזרה לו; או בדרכים מינוריות פחות, כגון הפליית האחר, השפלתו או המתתו. כל אלה הם גילויים של חוסר סובלנות, אם כי במידה משתנה. קשה להעלות על הדעת מצבים במרחב הפרטי או במרחב הציבורי שבהם חסר הכוח אינו יכול לנקוט ולו באמצעי אחד המבטא חוסר סובלנות כלפי החזק. משנמצא כי לרשות חסר הכוח עומד אמצעי כזה אך הוא נמנע מלנקוט אותו, מכל סיבה שהיא, יש לראותו כסובלני כלפי החזק.

משכך, אין קשר הכרחי בין יסוד הכוח, כפי שתואר לעיל, לבין הגדרת הסובלנות. אין חולק שפערי כוח בין צדדים עשויים להשפיע על התשובה לשאלה הנורמטיבית בדבר ההצדקה לסובלנות או לחוסר הסובלנות במקרים ספציפיים. כך הדבר במקרה של מחלוקת

ישירה בין החזק לבין החלש, וכך גם כאשר המדינה נדרשת להתערב כבורר במחלוקת כזו.³³ עם זאת, במישור המושגי, הן החלש הן החזק יכולים להיות סובלניים או לא-סובלניים.

ה. סובלנות – ולא פשרה, אדישות או פלורליזם

פעמים רבות המונח "סובלנות" מובן בצורה מוטעית ומשמש מילה נרדפת למונחים רבים שמשמעותם שונה לחלוטין. מפאת קוצר היריעה לא יידון כאן מכלול הטעויות כולו. תחת זאת יתמקד הדיון בכמה טעויות נפוצות: ראיית הסובלנות כפשרה, כאדישות או כפלורליזם (או קבלה).

אין זהות מלאה בין סובלנות לבין פשרה, גם אם אי-אפשר להכחיש שיש קשר בין המונחים.³⁴ פשרה יכולה להתקיים בין אדם לבין עצמו. כך הדבר כאשר אדם מוותר, מסיבה כלשהי, על מלוא רצונותיו ומאווייו, מבלי שיש אדם אחר הנדרש לוותר אחר בתמורה. עם זאת, ההגדרה המקובלת של "פשרה" מתייחסת למצב שבו שני צדדים בעלי רצונות ואינטרסים מתנגשים מוותרים במידה מסוימת על מימוש של מלוא רצונותיהם או של מלוא האינטרסים שלהם. הוויתור יכול להיעשות מסיבה מוסרית-עקרונית (למשל, הכרה בחשיבות של הרצון או האינטרס של האחר) או מסיבה פרגמטית-תועלתנית (למשל, חוסר יכולת לממש את מלוא הרצון או את מלוא האינטרס העצמי, או חוסר כדאיות של הניסיון לממשו). הבחנה זו דומה לזו שנערכה לעיל בין "סובלנות כזכות" לבין "סובלנות פרגמטית-תועלתנית", אך בכך לא מסתיים הדמיון בין פשרה לבין סובלנות. בשני המקרים צד אחד נמנע מלפגוע בצד האחר. כאשר X מגיע לפשרה מול Y, ניתן לומר ש-X נמנע מלממש באופן מלא את רצונותיו ואת האינטרסים שלו, וההנחה היא שמימוש כזה היה פוגע בהכרח באינטרסים של Y. בצורה דומה, כאשר X סובלני כלפי Y, X נמנע מלפגוע ב-Y. אם כך, מהו השוני בין פשרה לבין סובלנות? השוני טמון בשלושה עיקרים: האחד, הנסיבות שבמסגרתן המתפשר שוני בין המניעים לא להגיע לפשרה לבין המניעים לנקיטת גישה לא-סובלנית; השלישי, תוצאות הפשרה אינן זהות תמיד לתוצאות הסובלנות. להלן נפרט.

ראשית, הנסיבות שבמסגרתן המתפשר נמנע מלפגוע באחר שונות מן הנסיבות שבמסגרתן הסובלן נמנע מלפגוע באחר. כדי שהסובלן יהא סובלן, עליו להימנע מפגיעה באחר אף ששיפוט שלילי שהוא מקיים כלפי האחר נותן לו סיבות טובות לפגוע בו. נוסף על כך, אותה פגיעה באחר, שהסובלן נמנע ממנה, מתארת מעשה או מחדל המכוונים לפגיעה באחר, קרי, שכל מטרתם היא לפגוע באחר. לעומת זאת, יסוד השיפוט השלילי אינו חייב להתקיים אצל זה המגיע לפשרה. בהתאם, ההימנעות מפגיעה באחר – שהיא תוצאת הפשרה – אינה חייבת להיות הימנעות מפגיעה מכוונת; היא יכולה להיות הימנעות מפגיעה אגבית. שתי דוגמות יבהירו עניין זה. הניחו קיומה של מחלוקת בין משכיר נכס

33 על חשיבותם של פערי הכוח במקרים אלה ראו, למשל: Glen Newey, *Is Democratic Toleration a Rubber Duck?* 7 RES PUBLICA 315, 326 (2001).

34 ראו, למשל: Raphael Cohen-Almagor, *On Compromise and Coercion*, 19 RATIO JURIS 434, 435 (2006): "...when compromise is conceived as the preferred strategy, tolerance plays a major role in the decision-making process".

לבין השוכר. המשכיר מבקש להעלות את דמי השכירות ב־100 ש"ח, ואילו השוכר מבקש להשאיר את דמי השכירות כמות שהם. בסופה של התדיינות מוסכם עליידי הצדדים כי דמי השכירות יועלו ב־60 ש"ח. הצדדים הגיעו לפשרה (מסיבות שאינן חשובות לנו), אך אין צורך להניח שהם קיימו שיפוט שלילי זה כלפי זה. ייתכן בהחלט שכל אחד מהם ראה את הדישה של האחר כלגיטימית, אף שהיא נוגדת את האינטרס שלו. די בכך לשלול את האפשרות לראות מי מהם כסובלן. בדוגמה השנייה הניחו כי אדם הגר בבית משותף נוהג לשמוע מוזיקה ברעש מחריש־אוזניים במשך שעות ארוכות. לאחר דין־ודברים עם השכנים הוסכם על הצדדים שהשכן יגביל את הרעש המטריד לשעה אחת ביום. גם כאן הושגה פשרה. עם זאת, השכן המרעיש, אף שנמנע מפגיעה (רבה יותר) בשכנים, אינו יכול להיחשב סובלן. הסיבה לכך היא שיש להניח שהפגיעה בשכנים לא הייתה מכוונת, אלא אגבית. השכן המרעיש יודע אומנם שהשכנים סובלים מהרעש, אך מבחינתו מדובר בתוצאת־לוואי מצערת של רצונו לנהל את חייו כטוב בעיניו. הוא אומנם חסר התחשבות, אך לא לא־סובלן. בהתאם, הסכמתו להפחתת הפגיעה משקפת התחשבות יחסית, אך לא סובלנות (אגב, העדפתם של השכנים להגיע לפשרה ולהימנע מלפגוע בשכן בדרכים שונות ומשונות, אף שיש להם סיבות טובות לפגוע בו, ואף שסיבות אלה נובעות משיפוט שלילי של התנהגותו, הופכת אותם לסובלניים).

שנית, יש שוני בין המניעים לא להגיע לפשרה לבין המניעים לנקיטת גישה לא־סובלנית. הלא־סובלן פוגע באחר באופן מכוון בשל שיפוט שלילי שהוא מקיים כלפי האחר. זה המסרב להגיע לפשרה אינו חייב לבסס את סירובו על כוונה לפגוע באחר או על שיפוט שלילי שהוא מקיים כלפי האחר. בדוגמות שלעיל כך היו פני הדברים לגבי המשכיר אילו עמד על דרישתו להעלות דמי השכירות, וכך היו פני הדברים לגבי השכן הרועש אילו עמד על זכותו המשפטית (בהנחה שיש כזו) לשמוע מוזיקה בקול רם במשך שעות ארוכות. שלישית, תוצאת הפשרה עשויה להיות שונה מתוצאת הסובלנות. בפשרה, כאמור, שני צדדים בעלי רצונות ואינטרסים מתנגשים מותרים במידה מסוימת על מימוש של מלוא רצונותיהם או מלוא האינטרסים שלהם. בפשרה בין שני צדדים הוויתור לעולם אינו מוחלט (או נעשה ללא פיצוי או תמורה כלשהי). משכך, תוצאת הפשרה היא שכל אחד מהצדדים מקיים באופן חלקי את רצונו או מקדם באופן חלקי את האינטרס שלו, ובתוך כך פוגע בהכרח באחר. כל מהותה של הפשרה היא השלמה עם הישג חלקי ובה־בעת עם פגיעה חלקית. אי־אפשר להגדיר תוצאה מסוימת כפשרה ללא פגיעה כלשהי של כל צד ברעהו (גם אם הפגיעה אינה מכוונת). פגיעה זו מתקיימת מעצם מימושם של הרצונות הסותרים של כל צד (גם אם מדובר במימוש חלקי). תוצאת הסובלנות, לעומת זאת, יכולה להיות הימנעות מוחלטת מפגיעה של צד אחד בצד אחר. הסובלן כמעט תמיד נפגע מעצם סובלנותו, שהרי היא גורמת לו סבל. הנסבל, לעומתו, יכול לא להיפגע כלל מהסובלנות המופנית כלפיו, שהרי זו בדיוק הגדרת הסובלנות: הימנעות מפגיעה. לפיכך יש קווי דמיון ונקודות השקה בין סובלנות לבין פשרה, אך יש גם שוני משמעותי שאין להתעלם ממנו.

היחס בין סובלנות לבין אדישות הוא מורכב מעט. אדישות כלפי האחר וכלפי גורלו עשויה להיות משולבת עם שיפוט שלילי כלפי האחר. יתר על כן, שיפוט שלילי כלפי האחר עשוי להיות הסיבה לאדישות שאני חש כלפיו וכלפי הסבל או הנזק שנגרמו לו. כפי שהוער לעיל, אם אני נמנע מלעזור לא־אחר ואדיש לחלוטין לנזק שנגרם לו רק משום שיש לי דעה

שלילית עליו, אזי אני לא רק אדיש, אלא גם לא־סובלן. אין זה המקרה המובהק של חוסר סובלנות, אך הוא אפשרי. אולם במקרה זה אין מדובר באדישות גרידא. האדישות שיש להפרידה מהסובלנות היא האדישות שאינה מלווה שיפוט כלשהו של האחר, שלילי או חיובי. באדישות כזו ממילא לא ימצא גם היסוד של ריסון, ולפיכך אין לזהותה עם סובלנות. למעשה, ניתן לומר שאדישות יכולה להיות לעיתים ביטוי של חוסר סובלנות (אם נלווה לה שיפוט שלילי כלפי האחר) אך אינה יכולה להיות ביטוי של סובלנות, שכן אי־אפשר לטעון כי מי שאדיש לגורלו של האחר מרסן את עצמו ונמנע מלפגוע באחר אף שהוא סבור כי יש לו סיבות טובות לפגוע בו. אדישות יכולה להתקיים במקביל לשיפוט שלילי של האחר, אך לא במקביל לריסון עצמי, ולכן אי־אפשר לזהותה עם סובלנות.

לגבי פלורליזם הדברים פשוטים יותר. המונח "סובלנות" מכיל שני עיקרים: האחד – שיפוט שלילי כלפי האחר; והאחר – ריסון. הריסון מתבטא בהימנעות של הסובלן מפגיעה באחר אף שהוא סבור כי השיפוט השלילי שלו כלפי האחר מגבש סיבה טובה לפגוע בו. שני עיקרים אלה מבהירים את ההבדל בין אדישות ופלורליזם לבין סובלנות. אומנם, ההתנהגות של הפלורליסט יכולה להיות זהה לחלוטין להתנהגותו של הסובלן, אך הלך־הרוח שלהם יהיה שונה לחלוטין. אצל הפלורליסט לא נמצא את השיפוט השלילי כלפי האחר, וממילא גם לא את יסוד הריסון. דברים אלה נכונים בין שנגדיר פלורליזם באופן רחב (כתפיסת־עולם שלפיה אין אמת אחת או טוב אחד, ולפיכך כל ההשקפות וכל דרכי החיים ראויות לכבוד ולקיום באותה מידה) ובין שנגדיר פלורליזם באופן צר יותר (כתפיסת־עולם שלפיה יש אמת אחת, אבל כדי למצוא אותה וכדי להיות בטוחים שמצאנו אותה, כל ההשקפות וכל דרכי החיים ראויות לכבוד ולקיום באותה מידה).³⁵ מובן שאין אלה הדרכים היחידות להגדיר פלורליזם, אולם כל הגדרה מקובלת אחרת של פלורליזם חסרה גם היא את השילוב של שיפוט שלילי והימנעות מפעולה על־פיו. משום כך אין זהות בין פלורליזם לבין סובלנות. ההבחנה בין סובלנות לבין פלורליזם אינה חדשה. עם זאת, יש טעם בהדגשה נוספת שלה, שכן העדר ההבחנה נפוץ עדיין בכתיבה האקדמית, בעיקר הליברלית.³⁶ כך, למשל, מייקל

35 ראו אצל שגיא, לעיל ה"ש 3, בעמ' 192–193.

36 בכתיבה הליברלית, תומס סקנלון וברוס אקרמן הגדירו גם הם, אם כי בצורה עקיפה, את הסובלנות כפלורליזם. ראו: Thomas Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, in *The Difficulty of Tolerance – Essays in Political Philosophy* 187, 192 (2003); Bruce A. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* 162, 302 (1980). ראו גם: L. Eisgruber & Lawrence G. Sager, *Mediating Institutions: Beyond the Public/Private Distinction: The Vulnerability of Conscience – The Constitutional Basis for Protecting Religious Conduct*, 61 U. Chi. L. Rev. 1245, 1315 (1994): "At its core, religious liberty is about the toleration – the celebration – of the divergent ways that members of our society come to understand the foundational coordinates a well-formed life". בכתיבה הלא־ליברלית ניתן למצוא דוגמה יפה לזיהוי מוטעה של סובלנות עם אדישות אצל ריינהולד ניבור בני האור ובני החושך – הצדקה לדמוקרטיה וביקורת על סניגוריה המסורתיים 83 (אהרן אמיר מתרגם, אייל נווה עורך, 2004): "הסובלנות היא המידה הטובה של אנשים שאינם מאמינים בשום דבר... הסיבה שבגללה נתאפשרה במידה ידועה הסובלנות הדמוקרטית המודרנית, משום שתרכות בורגנית יצרה רוח של אדישות כלפי

סנדל (Michael Sandel) עורך הבחנה בין שני סוגים של סובלנות. את האחד הוא מכנה "סובלנות ליברלית לא-ביקורתית" (liberal-non-judgmental-toleration) ואת האחר הוא מכנה "סובלנות ביקורתית" (judgmental toleration).³⁷ בעוד בהגדרה "סובלנות ביקורתית" יש כפילות משום שלא תיתכן סובלנות ללא שיפוט שלילי (ביקורת), ההגדרה "סובלנות ליברלית לא-ביקורתית" לוקה בסתירה פנימית, גם כאן מכיוון שלא תיתכן סובלנות ללא שיפוט שלילי. "סובלנות לא-ביקורתית" אינה סובלנות כלל, אלא פלורליזם, אדישות או סוג מסוים של ניטרליות.

מייקל וולצר (Michael Walzer), בחיבור מקיף על הסובלנות, מגדיר סובלנות כחמש דרכים.³⁸ לא כולן מדויקות, אך כולן תורמות להבנה טובה יותר של הסובלנות ושל הצורך להפריד בינה לבין הפלורליזם. על הדרך הראשונה אומר וולצר כי מדובר ב"השלמה בשתיקה עם השוני, למען דרכי שלום. אנשים הורגים זה את זה במשך שנים על שנים, עד שלבסוף הם מותשים, פולטים אנחת רווחה ואנו מכנים זאת סובלנות". זו אכן סובלנות שניתן לכנותה "סובלנות פרגמטית-תועלתנית". לפי הדרך השנייה, סובלנות היא "אדישות סבילה, ניווחה ורוחשת-טובה כלפי השוני". זו אכן אדישות, אך לא סובלנות. סובלנות אינה "ניווחה ורוחשת-טובה כלפי השוני", אלא גורמת סבל או אי-ניוחות לסובלן משום הדעה השלילית שיש לו על השוני או על השונה. לפי הדרך השלישית, סובלנות הינה "הכרה מתוך עיקרון בכך של'זולת' יש זכויות, גם אם הוא מממש אותן בדרכים שאינן נראות לנו". זו הגדרה קרובה להגדרת הסובלנות כפי שמוצעת בחיבור זה, אם כי וולצר מכנה את הסובלנות הזו גם "סטואיות מוסרית" (moral stoicism), ולא ברור עד כמה הדברים מתיישבים עם אותה הגדרה שלישית שוולצר מציע לסובלנות. הדרך הרביעית המוצעת על-ידי וולצר להגדרת סובלנות היא "פתיחות כלפי הזולת, סקרנות; אולי אפילו יחס של כבוד, ובצדו נכונות להקשיב וללמוד". ה"סובלנות" הזו היא הלך-רוח פסיכולוגי שבינו לבין ההגדרה המוצעת בחיבור זה אין ולא כלום. אף שהגדרה זו של וולצר אינה מסבירה מהי סובלנות בדרך משביעת-רצון, היא אינה בלתי-רלוונטית. יש בה תיאור של מניע אחד אפשרי לסובלנות. סובלנות היא, כאמור, הימנעות של הסובלן מפגיעה באחר אף שיש לו סיבות טובות לפגוע באחר. אך מדוע הסובלן מחליט לבסוף לא לפגוע באחר? אחת הסיבות האפשריות לכך היא שהסובלן סקרן כלפי התנהגותו הלא-מוסרית של האחר, מוכן ללמוד עליה או מקבל את זכותו של האחר לטעות ולעסוק בפעילותו הלא-מוסרית. לכן, ובניגוד לקביעתו של וולצר, סובלנות אינה "פתיחות כלפי הזולת, סקרנות; אולי אפילו יחס של כבוד, ובצדו נכונות להקשיב וללמוד". עם זאת, כל אלה עשויים להיות סיבה לאימוץ הסובלנות. וולצר מציע משמעות נוספת, חמישית, לסובלנות, והיא שמחה על השוני – בין שמחה אסתטית

העיקרים הבסיסיים ביותר של האמונה הדתית על צורותיה ההיסטוריות." ראו גם: REINHOLD

.NIEBUHR, THE CHILDREN OF LIGHT AND THE CHILDREN OF DARKNESS 130 (1944)

Michael J. Sandel, *Judgmental Toleration*, in *NATURAL LAW, LIBERALISM, AND MORALITY* 37
107 (Robert P. George ed., 1996)

38 מייקל וולצר על הסובלנות 23-24 (עמנואל לוטס מתרגם, 1999). וולצר מתאר סובלנות בין קבוצות שיש ביניהן שוני תרבותי או דתי המתבטא בשוני באורח החיים (ולא סובלנות כלפי יחידים או סובלנות פוליטית כלפי אופוזיציה לשלטון).

ובין שמחה תפקודית-תועלתנית מתוך ראיית השוני כתנאי לשגשוג אנושי. על משמעות זו ניתן לומר דברים דומים לאלה שנאמרו על המשמעות הרביעית שלעיל.

דוגמה מעניינת להגדרה מוטעית של עקרון הסובלנות ניתן למצוא דווקא בסעיף 1.1 ב-Declaration of Principles on Tolerance משנת 1995.³⁹ לפי הגדרה זו:

“Tolerance is respect, acceptance and appreciation of the rich diversity of our world’s cultures, our forms of expression and ways of being human. It is fostered by knowledge, openness, communication, and freedom of thought, conscience and belief. Tolerance is harmony in difference. It is not only a moral duty, it is also a political and legal requirement.”

השוני בין הגדרה זו לבין ההגדרה שהוצעה לעיל, והמרחק בין הגדרה זו לבין השורשים הלשוניים וההיסטוריים של עקרון הסובלנות, הינם רבים עד כדי כך שנדמה כי המונח רוקן מכל תוכן ונהפך למילה נרדפת לפלורליזם.

גם בכתובה האקדמית הישראלית לא נערכת תמיד ההבחנה המתבקשת בין התנהגות סובלנית לבין תפיסה פלורליסטית. הכתיבה הישראלית אימצה בחלקה תפיסה דיכוטומית של המושג “סובלנות”: מן הצד האחד יש “סובלנות במובן הצר” (המכונה גם לעיתים “סובלנות שלילית” או “סובלנות של חסד”), שהיא הימנעות מפגיעה במה שנתפס כשלילי ולא־רצוי או הימנעות מאיסורו, וזאת מטעמים פרגמטיים;⁴⁰ ומן הצד האחר יש “סובלנות במובן הרחב” (המכונה גם “סובלנות חיובית” או “סובלנות כזכות”), אשר נובעת מהכרה בערך של הפלורליזם ואף מעדיפה את השונות ואת ריבוי העמדות, מבלי לראות עמדות מתחרות כשליליות או כלא־רצויות.⁴¹

התפיסה הדיכוטומית לוקה בשניים. ראשית, “סובלנות במובן הרחב” אינה סובלנות כלל. הערפת השונות הערכית ללא ראיית תפיסות ערכיות אחרות כשליליות או כלא־רצויות משמעה העדר שיפוט שלילי כלפיהן, העדר סיבות לפגוע במחזיקים בהן, וממילא העדר ריסון עצמי מפני פגיעה במחזיקים בהן. ללא כל אלה לא מתקיימת סובלנות. שנית, התפיסה הדיכוטומית מתעלמת מדרך שלישית להבנת הסובלנות, ודווקא היא הדרך המועדפת. כאמור, לפי הגישה הדיכוטומית, סובלנות במובן הצר היא הימנעות מפגיעה במה שנתפס כשלילי,

39 United Nations Education, Science and Cultural Organization (UNESCO), Declaration of Principles on Tolerance, Nov. 16, 1995, Gen. Conf. Res. 5.61, UNESCO Doc. 28 C/Res. 5.61, available at www.unesco.org/cpp/uk/declarations/tolerance.pdf

40 סובלנות זו כונתה לעיל “סובלנות פרגמטית-תועלתנית”, ואין לזהותה עם מה שכינית “סובלנות של חסד או רחמים”.

41 לאימוץ עמדה דיכוטומית כזו ראו אביעזר רביצקי חירות על הלוחות: קולות אחרים על המחשבה הדתית 119, 132 (1999); ירמיהו יובל “סובלנות כחסד וכזכות” עיון מה 482 (1997) (וראו שם, בעמ’ 484, להבחנה בין סובלנות כעיקרון לבין סובלנות כהלך־רוח); יוסי יונה “יחסי דת ומדינה – גבולות הדמוקרטיה הליברלית בישראל ומגבלות הליברליזם הפוליטי” עיון מט 185, 188 (2000). להבחנה דומה בתכניה בין סובלנות לבין פתיחות ראו שולמית אלמוג ואבינועם בן־זאב משפט האדם 176 (1996).

וזאת מטעמים פרגמטיים, ואילו סובלנות במובן הרחב היא אי־פגיעה באחר מתוך העדפת השונות וריבוי העמדות, מבלי לראות עמדות מתחרות כשליליות או כלא־רצויות. בתוך נמצאת הסובלנות במובנה החזק ביותר, וזהו המובן שהגישה הדיכוטומית מתעלמת ממנו. סובלנות זו משמעה הימנעות מפגיעה במה שנתפס כשלילי, אך לא מטעמים פרגמטיים, אלא מטעמים של עיקרון, וליתר דיוק – מהטעם שלא־אָר יש זכות לטעות ולהאמין במה שנראה לנו שלילי ולהתנהג בצורה הנראית לנו שלילית. אין זו סובלנות של חסד, אלא סובלנות כזכות, אך בניגוד לדרך שבה נוסחה ה"סובלנות כזכות" בכתיבה שלעיל, יש בה בהחלט שיפוט ערכי של האחר, ואין בה בהכרח העדפה של שונות ושל ריבוי עמדות, אלא כיבוד האוטונומיה של הפרט. ייתכן בהחלט שהסובלן היה מעדיף אחדות על שונות, והיה מעדיף שהאחרים יחזיקו בעמדות דומות לשלו. העובדה שהוא אינו כופה זאת או אינו מעניש בגין השונות אינה נובעת בהכרח מייחוס ערך מוסרי פנימי לשונות כזו, אלא מייחוס ערך מוסרי (מוגבל) לאוטונומיה של הפרט, המחייבת מתן אפשרות לפרט לטעות, עד גבול מסוים. הסובלנות בצורתה החזקה ביותר, אם כי לא היחידה, היא בדיוק זו: אי־פגיעה במה שאנו משוכנעים בטעותו או בחוסר ערכו או באי־מוסריותו, כאשר ההימנעות מפגיעה נעשית לא מטעמים פרגמטיים, אלא מתוך הכרה בזכותו של האחר להיות "הסופר של סיפור חייו", גם אם מדובר בסופר חסר כישרון בעליל, שאף מזיק לעצמו ולסביבתו.

לאחר שבוסס ההבדל המהותי בין הסובלנות לבין הפלורליזם, נותרת השאלה מדוע הולבשה הסובלנות במלבושים של פלורליזם, עד כדי טשטוש מוחלט של השוני בין המונחים. כל תשובה לשאלה תהא מן הסתם ספקולטיבית, אך גם לספקולציה יש ערך, כל עוד היא אינה מופרכת על פניה. ניתן לטעון כי מדובר בחוסר תשומת־לב לדקויות מושגיות, וייתכן בהחלט שתשובה זו נכונה בחלק מהמקרים. דרך אחרת להסביר את עירוב המושגים היא אכן ספקולטיבית בעליל, ותתואר במכוון בקצרה ובצורה פשטנית־משהו. רבים מאלה המזהים את הסובלנות עם פלורליזם מחזיקים בעמדה פוליטית ליברלית־ניטרלית. השיח הליברלי־ניטרלי בגרסתו הקלסית, המלאה, אינו מקיים שיפוט ערכי שלילי של דרכי חיים ושל תפיסות מוסר מנוגדות או סותרות.⁴² השיח הליברלי־ניטרלי אינו יוצר מדרג של ערכים במקום זאת, הוא קרוב מאוד לתפיסה של יחסיות ערכית, דהיינו, לתפיסה שלפיה אין בנמצא דרך תקפה להערכת הלגיטימיות והמשקל של ערכים שונים. לפיכך המדינה אינה צריכה לקיים שיפוט ערכי של ערכים שונים, ובהתאם אינה צריכה לקדם ערכים מסוימים ולדחות אחרים. לעומת זאת, משמעות השימוש במונח "סובלנות" כפי שמוצע בחיבור זה היא הכרה בכך שיש ערכים, אמונות ודרכי חיים טובים וטובים פחות, וכן כאלה שהינם חסרי ערך פנימי, פגומים מבחינה מוסרית או אף מסוכנים. הליברל הניטרלי אינו מכיר בכך, למעט אולי במקרים אזוטריים או חריגים במיוחד. לפיכך הליברליזם הניטרלי הקיצוני התקשה לקבל את ההגדרה המתבקשת של הסובלנות, שעיקרה הימנעות מפגיעה ב"דבר" שנראה לסובלן שלילי ולמרות העובדה שהיות אותו "דבר" שלילי בעיני הסובלן מעניק לו סיבות טובות לפגוע בו. מאידך גיסא, המונח "סובלנות" נושא עימו בכל־זאת מטען היסטורי עמוס בקונוטציות חיוביות. דורות ועמים חונכו להאמין, עוד לפני השתלטותו של

42 לסקירה טובה של הליברליזם הניטרלי ולהעמדת עקרון הסובלנות כחלופה ראויה ראו: Steven D. Smith, *The Restoration of Tolerance*, 78 CAL. L. REV. 305 (1990).

הליברליזם הניטרלי על חלק מהשיח האקדמי בתרבות המערב, כי הסובלנות היא דבר חיובי בעיקרו. הליברליזם הניטרלי לא רצה – או לא היה מסוגל – לשנות סדרי עולם ולקבוע כי הסובלנות היא פגם מוסרי או יחס לא־ראוי אל האחר. במקביל הוא גם לא היה מסוגל לקבל את הגדרת הסובלנות, אשר דוחה את תפיסת הניטרליות הערכית. הפתרון נמצא באימוץ של שיח הסובלנות תוך עיקורו מכל תוכן המרמז על קיומו של מדרג ערכי. הליברליזם הניטרלי אימץ את התפיסה שלפיה הסובלנות היא מעלה מוסרית, אך במקביל שינה את הגדרתה ואת מהותה לפלורליזם. הטענה שהועלתה כאן באופן ראשוני בלבד, ואשר מחייבת ביסוס ומחקר נוספים, היא שהזהות הכפויה והמאולצת בין סובלנות לבין פלורליזם אינה מקרית, אלא ניסיון לעקור מהשיח הציבורי את אי־היחסיות הערכית ואת השיפוט הערכי של האחר. ההשתלטות הכללית (או נסיון ההשתלטות) של השיח הליברלי־הניטרלי על השיח המשפטי־הפוליטי נעשתה, בין היתר, על־ידי איחוד הסובלנות והפלורליזם לכלל מונח אחד שמשמעותו האמיתית היא פלורליזם, והעמדתו מול אי־הסובלנות. זו הדיכטומיה פרי יצירתו של הליברליזם הניטרלי: או שהנך פלורליסט (ולכן סובלן, לפי גישת הליברליזם הניטרלי) או שאינך סובלן. אי־היחסיות הערכית, שהיא לבי־ליבה של הסובלנות האמיתית, נמחקה. אין להוציא מכלל אפשרות שיש הסבורים, לאחר שקלא וטריא, כי הסובלנות אכן משמעה פלורליזם. לכן חשוב להבהיר מדוע הגישה הזו בעייתית. בדיון לעיל הוסבר מדוע יסוד הריסון הוא יסוד חשוב בהגדרת עקרון הסובלנות. המקור הלשוני וההיסטורי של המושג "סובלנות" מסביר מדוע יסוד הריסון הוא חלק מהגדרת הסובלנות. אומנם, מקורות לשוניים והיסטוריים של מושג אינם קובעים בהכרח את משמעותו הנוכחית. עם זאת, במקרה שלפנינו, אם עקרון הסובלנות אינו כולל יסודות של שיפוט שלילי ושל ריסון, אזי איזה עיקרון פוליטי או מוסרי כולל את היסודות הללו? אם גישה סובלנית היא אכן גישה פלורליסטית – כזו שמעדיפה את השוני ואשר אינה כרוכה בשיפוט שלילי של האחר – אזי כיצד תיקרא הגישה שאינה מעדיפה בהכרח את השוני ואשר כרוכה בשיפוט שלילי של האחר? אין מילה אחרת בעברית או באנגלית המתארת גישה זו, מלבד המילה "סובלנות". מכיוון שאין בנמצא מושג אחר שיתאר את הסובלנות כפי שהיא מתוארת בחיבור זה – וכפי שהיא הובנה במשך מאות שנים – אזי זיהוי סובלנות עם פלורליזם עלול לגרום לבלבול מושגי מיותר. ההבחנה בין מקרים שבהם מתקיימים שיפוט ערכי שלילי של האחר וריסון מפני פגיעה בו לבין מקרים שבהם יסודות אלה אינם מתקיימים היא הבחנה חשובה מבחינה מוסרית ופוליטית. ההבחנה בין פלורליזם (או פתיחות וקבלה, כהלך־רוח) לבין סובלנות משרתת מטרה זו בצורה הטובה ביותר.

1. סובלנות וחוסר סובלנות: תיאור התנהגות או תיאור התנהגות ראויה?

1. האם הסובלנות היא מעלה מוסרית?

עד כה התמקד הדיון בהבהרות מושגיות ראשוניות של עקרון הסובלנות. במסגרת דיון זה תואר בקצרה הצידוק לעקרון הסובלנות. נטען כי הצידוק לסובלנות – וליתר דיוק, לתפיסת הסובלנות כזכות – הוא החשיבות המיוחדת לאוטונומיה של הפרט. מכאן קצרה הדרך לטעון אפשרי שלפיו אם האוטונומיה של הפרט היא "טוב" שיש לקדמו תמיד, ואם

האוטונומיה של הפרט מצדיקה סובלנות, אזי הסובלנות היא ערך מוסרי או מעלה מוסרית (moral virtue) שיש לקדםם תמיד. גרסה מסוימת של טיעון זה הובאה על-ידי פיטר ניקולסון (Peter Nicholson), שטען כי סובלנות היא דבר טוב תמיד משום שהחלופה – חוסר סובלנות – היא גרועה יותר תמיד (הטיעון השלילי התומך בסובלנות), ומשום שלסובלנות יש ערך עצמאי, אינהרנטי (הטיעון החיובי התומך בסובלנות).⁴³ לפי ניקולסון, החובה לנהוג בסובלנות משמעה הענקת משקל וחשיבות לדעות של אחרים או למצער הענקת כבוד שווה להן. הימנעות מכך – דהיינו, התעלמות מדעות אלה או שלילתן על הסף – אינה רק אנוכיות או תביעה לא-לגיטימית למעמד מועדף, אלא חוסר מוסריות ממש. ניקולסון מסכם את הטיעון באומרו כי מכיוון שסובלנות היא טוב מוסרי, קיימת חובה מוסרית להיות סובלן, ואין כלל זכות מוסרית לא להיות סובלן.⁴⁴

ככל שמדובר בצורך להעניק כבוד שווה לדעות של אחרים, הקושי הברור הוא שלא כל דעה ראויה למשקל כלשהו, לחשיבות כלשהי או אף להתייחסות. יתר על כן, לא כל בני-האדם ראויים למידה שווה של כבוד, אלא לכל-היותר למידה מסוימת, מינימלית, של כבוד. לפי ניקולסון:

“[The tolerator] must respect the personality of the holders of those opinions, and treat them as rational moral agents whose views can be discussed and disputed, and who are capable of changing their minds on rational grounds.”⁴⁵

למרבה הצער, אנשים רבים, אף שהם מסוגלים באופן עקרוני לעצב את דעותיהם ולשנותם על-סמך ביסוסים רציונליים, עושים זאת בפועל לא על-סמך ביסוסים רציונליים, אלא על-סמך הטיות פסיכולוגיות, דעות קדומות, אינטואיציות וכדומה. מה אם כן הצידוק להעניק לדעותיהם כבוד שווה? מה הצידוק להתייחס לאותם אנשים כאל מי שהם אינם (כלומר, כאל אנשים רציונליים)? ספקות אלה מתעוררים אם נקבל את עמדתו של ברנרד ויליאמס (ואת ביקורתו על קנט) שלפיה המונח “אדם מוסרי” (moral agent) חייב להיות מבוסס על ממצאים עובדתיים, על התנהגות בפועל, ואינו צריך להיות מובן כמאפיין טרנסצנדנטלי של בני-האדם.⁴⁶

אולם הקושי העולה מן הטיעון כי סובלנות היא טוב מוסרי ולכן קיימת חובה מוסרית להיות סובלן הוא עמוק אף יותר. לפי הטיעון של ניקולסון, העובדה שהסובלנות היא טוב מוסרי אינה רק סיבה להיות סובלן, סיבה שעשויה להידחות מפני סיבות אחרות, אלא סיבה להיות סובלן תמיד. טיעון כזה הוא מוטעה מיסודו. אם הסובלנות היא טוב מוסרי תמיד, אזי חוסר הסובלנות פסול תמיד מבחינה מוסרית. אבל אם חוסר סובלנות פסול תמיד מבחינה מוסרית, האין זו סיבה לנהוג בחוסר סובלנות כלפי הלא-סובלן? כשם שהמדינה חייבת להגביל את החירות כדי להגן על החירות, לפעול באמצעים לא-דמוקרטיים (באמצעות

43 Nicholson, לעיל ה"ש 31, בעמ' 164. לטיעון דומה ראו Scanlon, לעיל ה"ש 36, בעמ' 201.

44 Nicholson, לעיל ה"ש 31, בעמ' 166-167.

45 שם, בעמ' 165.

46 BERNARD WILLIAMS, PROBLEMS OF THE SELF 235 (1973)

הגבלת הזכות להשתתף בהליך הפוליטי) כדי להגן על הדמוקרטיה, או להתערב בשוק החופשי (באמצעות הטלת הגבלות על קרטלים ומונופולים) כדי לאפשר שוק חופשי, כך המדינה חייבת לנהוג בחוסר סובלנות במקרים המתאימים כדי להגן על קורבנות של חוסר סובלנות וכדי לקדם את הסובלנות בחברה.

משכך, גם אם הסובלנות היא טוב מוסרי, לא משתמע מכך שיש חובה מוסרית מוחלטת לנהוג בסובלנות, ושאינן כלל זכות מוסרית לנהוג בחוסר סובלנות. לכל-היותר ניתן לטעון כי יש לנהוג בסובלנות אלא אם כן יש סיבות גוברות אשר מתירות או מחייבות תגובה לא-סובלנית כלפי מעשה או דעה פסולים. ייתכן, עם זאת, שאפילו טיעון זה אינו מדויק בהכרח. ייתכן שאי-אפשר לייחס ערך חיובי אינהרנטי לסובלנות, כשם שאי-אפשר לייחס ערך שלילי אינהרנטי לחוסר סובלנות. הסובלנות עשויה להיות לא-מוצדקת ואף פסולה מבחינה מוסרית אם היא מופנית כלפי דבר-מה אשר לא מן הראוי לסבול. בהתאם, חוסר הסובלנות עשוי להיות מוצדק ואף מתחייב מבחינה מוסרית אם הוא מופנה כלפי דבר-מה שמוצדק לא לסבול. לפיכך סיווג הסובלנות כמעלה מוסרית אינו יכול להיגזר מהגדרת הסובלנות עצמה, אלא מן הערך שהסובלנות באה לקדם. העיקר כאן הוא הדבר שסובלים אותו ולא פוגעים בו – וכן המניע לכך – ולא עצם אי-הפגיעה. אם התגובה הסובלנית מגינה על האוטונומיה של הפרט או מקדמת אותו, אזי ניתן לראות בה מעלה מוסרית. אם התגובה הסובלנית פוגעת לא בצדק באוטונומיה של הפרט או מונעת את קידומה, אזי היא פסולה מבחינה מוסרית. מובן שהשאלה מה מן הראוי לסבול ומה לא מן הראוי לסבול (דהיינו, מהם גבולות הסובלנות) היא שאלה שאין לה תשובה מוסכמת. עם זאת, העובדה שזו שאלה ערכית שאין לה תשובה מוסכמת אינה מחלישה את הטיעון שלעיל.

יש הרואים בסובלנות "מעלת-ביניים" הממוקמת בין רדיפה לבין אדישות מסוג מסוים כלפי האחר – אדישות שמקורה בהכרח בכך שמעשים מסוימים של הפרט אינם עניין ציבורי האמור להטריד פרטים אחרים, אלא עניין פרטי שיש לכבדו ככזה. ברנרד ויליאמס, למשל, טען כי בחברה הליברלית היחס הראוי לעניינים מסוימים, דוגמת נטייה מינית ואמונה דתית, צריך להיות אדישות מהולה בקבלת העובדה שמדובר בעניין פרטי אשר אל לחברה לסווגו כרע או כטוב.⁴⁷ אך גם כאן, המעבר מרדיפה לסובלנות, ולאחר-מכן לאדישות ואף לקבלה של האחר, אינו מעבר בעל ערך מוסרי עצמאי. המעבר הוא חיובי רק אם הוא מתייחס למה שמן הראוי לקבל או להיות אדיש כלפיו. יש להניח שגם ויליאמס לא יציע לאמץ גישה נינוחה של אדישות כלפי מי שפוגע באחר ללא הצדקה (הגזען, ההומופוב, הדתי הפונדמנטליסט, הלאומן וכדומה).

הדיון בתת-פרק זה התמקד בשאלה אם סובלנות היא ערך מוסרי, ובשאלה הקשורה אם סובלנות היא מוצדקת תמיד. בצד האחר של המטבע נמצאת השאלה הבלתי-נפרדת אם חוסר סובלנות הוא פסול על פניו. בכך יעסקו הדברים הבאים.

47 Williams, לעיל ה"ש 32, בעמ' 20-21, 26.

2. האם חוסר סובלנות הוא פסול על פניו, ומיהו הלא-סובלן ה"אמיתי"?

(א) האם חוסר סובלנות הוא פסול על פניו?

מכיוון שחוסר סובלנות נתפס כדבר שלילי או לפחות חשוד, יש הנוטים לתייג פעולות הנראות בעיניהם שליליות כפעולות לא-סובלניות, ובכך מערבים מין בשאינו מינו. בפועל, במקרים מסוימים – אשר אינם נדירים כלל וכלל – מוצדק לנהוג בחוסר סובלנות. השאלה מהם בדיוק אותם מקרים היא שאלה מורכבת, אשר לא כאן המקום לעסוק בה בהרחבה. המובא להלן הוא בבחינת מעט המנסה להחזיק את המרובה.

נקודת הפתיחה היא שהסובלנות מבוססת על חשיבותה של האוטונומיה של הפרט ועל זכותו של האחר לטעות. עם זאת, לאוטונומיה של הפרט יש גבולות, ומכאן שגם לסובלנות יש גבולות. רז, אשר נאמן לתפיסה הליברלית-הפרפקציוניסטית, קובע כי:

“Autonomy-based toleration... does not extend to the morally bad and repugnant... autonomy is valuable only if exercised in pursuit of the good... the boundaries of the autonomy-based toleration are those stated by the harm principle.”⁴⁸

אף שרז אינו מפרט מהו בדיוק אותו “bad and repugnant” ומהו ה”טוב” העומד מולו, הוא מזכיר בכל זאת אמת-מידה אחת חשובה: על המדינה לנהוג בחוסר סובלנות כלפי כל מי וכל מה ששולל את האוטונומיה של הפרט או אפילו נכשל בקידום ראוי של האוטונומיה של הפרט.⁴⁹ ניתן לתלות עמדה זו בחשיבותה יוצאת-הדופן של האוטונומיה של הפרט, אשר מחייבת חוסר סובלנות כלפי כל אשר שולל אותה או נכשל בקידומה כנדרש. ניתן להסביר עמדה זו גם בדרך אחרת, שלפיה הסובלנות שמוצדקת מלכתחילה על-ידי האוטונומיה של הפרט אינה צריכה לחול כלל – או למצער אינה צריכה לחול באופן משמעותי – על כל מה ששולל את הצידוק לעצם קיומה.

לפיכך, מחד גיסא, אם הצידוק לסובלנות הוא האוטונומיה של הפרט, אם הסובלנות היא אמצעי להגנה על האוטונומיה של הפרט, ואם מוטלת על המדינה החובה להגן על האוטונומיה של הפרט ולקדמה, אזי מוטלת על המדינה חובה לקדם את הסובלנות. מאידך גיסא, מכיוון שחוסר סובלנות מוגדר כפגיעה באחר, אזי אותו עיקרון המתיר למדינה להתערב באוטונומיה של פרט אחד כדי להגן על האוטונומיה של פרט אחר, אותו עיקרון המתיר למדינה להזיק לפרט אחד או לפגוע בו כדי למנוע אותו מלהזיק לאחר או מלפגוע בו, מתיר למדינה – ולעיתים אף מחייב אותה – לנהוג בחוסר סובלנות כלפי מי שנוהג בחוסר סובלנות לא-מוצדק כלפי האחר. זו התמצית של עקרון הסובלנות המוצדק על-ידי האוטונומיה של הפרט, וזו תמצית התפיסה הליברלית-הפרפקציוניסטית, האנטי-ניטרלית.

48 Raz, לעיל ה"ש 19, בעמ' 326-327, 332. ראו גם שם, בעמ' 332-333.

49 שם, בעמ' 329, 331. ראו גם: Joseph Raz, *Comments and Responses, in RIGHTS, CULTURE, AND THE LAW – THEMES FROM THE LEGAL AND POLITICAL PHILOSOPHY OF JOSEPH RAZ* 253, 266-267 (Lukas H. Meyer, Stanley L. Paulson & Thomas W. Pogge eds., 2003) לעמדה דומה ראו: Frances Raday, *Culture, Religion and Gender*, 1 INT'L J. CONST. L. 663, 701 (2003).

לפי תפיסה זו, חוסר סובלנות אינו רע על פניו. המיקוד עובר מסיווג ההתנהגות כסובלנית או כלא-סובלנית לבחינת הצידוק להתנהגות הסובלנית או הלא-סובלנית, וצידוק זה נבחן על-פי התפיסה הליברלית-הפרפקציוניסטית, הנסמכת על חשיבותה של האוטונומיה של הפרט ועל גרסה משוכללת של "עקרון הנזק" המזוהה עם משנתו של ג'ון סטיוארט מיל. משכך יש לדחות את התפיסה שלפיה חוסר סובלנות הוא פסול על פניו. אך מה דינה של טענה אפשרית כי עקרון הסובלנות יוצר חזקה שלפיה יש לנהוג בסובלנות כלפי האחר גם אם הוא לא-סובלן, וכי יש למצוא סיבה נוספת, חיצונית לאי-סובלנותו הלא-מוצדקת של האחר, כדי להצדיק תגובה לא-סובלנית כלפיו? גם טענה זו דינה להידחות. אם הגענו למסקנה כי X נוהג בחוסר סובלנות כלפי Y ללא סיבה מספקת, מחויבותה של המדינה לעקרון הסובלנות מחייבת אותה להגן על זכותו של Y לסובלנות באמצעות תגובה לא-סובלנית כלפי X. מתן זכות ל-X לנהוג בחוסר סובלנות לא-מוצדק כלפי Y, בשם עקרון הסובלנות, חותר תחת עקרון הסובלנות עצמו ותחת הצידוקים שלו. נוסף על כך חשוב לציין כי גם מנקודת-מבטו של X הלא-סובלן יש מידה רבה של חוסר הגינות בדרישה שהמדינה תנהג בסובלנות כלפי התנהגות לא-סובלנית שלו (שאינה מוצדקת) הפוגעת ברציונלים של עקרון הסובלנות עצמו.

כאמור, התוויית גבולות הסובלנות ובירור הצידוקים להתנהגות לא-סובלנית מחייבים דיון מעמיק מזה שהובא כאן. הדברים שלעיל הם לא יותר מאשר תיאור ראשוני וחלקי של סוג הטיעונים התומכים בתפיסה שלפיה חוסר הסובלנות אינו פסול על פניו, וכי העיקר טמון בבחינת הערכים המבססים את הסיבות לחוסר הסובלנות. משקל הערכים וחוזק הסיבות הם שיקבעו את האיסור, ההיתר או החובה לנהוג בחוסר סובלנות. העובדה שמשקל הערכים וחוזק הסיבות תלויים בתיאוריה הפוליטית והמוסרית אינה מעלה ואינה מורידה; היא רק מלמדת שגבולות הסובלנות נקבעים על-פי מפתח ערכי שלגבי תוכנו ייתכנו מחלוקות.

(ב) מיהו הלא-סובלן ה"אמיתי"?

הלא-סובלן הוא מי שפוגע באחר מתוך כוונה לפגוע בו ובגלל שיפוט שלילי שיש ללא-סובלן כלפי האחר, ערכיו, התנהגותו או זהותו. הגדרה זו היא כמובן היפוכה של הגדרת הסובלנות. כמו הגדרת הסובלנות, גם הגדרת אי-הסובלנות אינה ברורה מאליה. לעיתים היא אינה מובנת כהלכה או שהיא מיושמת בצורה שגויה המובילה לסיווג מוטעה של התנהגויות כסובלניות או כלא-סובלניות. יש לכך כמה סיבות.

הסיבה האחת היא נטייה להתעלם מן ההבחנה בין שתי שאלות נפרדות: האחת היא אם מדובר בחוסר סובלנות, והאחרת היא אם חוסר הסובלנות מוצדק. אלה הנוטים להתעלם מהבחנה זו נוטים גם לסווג את חוסר הסובלנות כדבר פסול על פניו. בהתאם, הם מתקשים לסווג התנהגות או עמדה שנראית להם מוצדקת כעמדה לא-סובלנית. כך, למשל, תומס סקנלון (Thomas Scanlon) טוען כי מכיוון שקבוצות דתיות ותנועות פוליטיות יאבדו את תכלית קיומן אם יחויבו לקבל לשורותיהן גם את מי שמחזיק באמונה או באידיאולוגיה שונות משלהן, אין הן חסרות סובלנות אם הן שוללות טובין מסוימים ממי שאינו חולק את ערכיהן.⁵⁰ אמירה מדויקת יותר היא שאכן מדובר בחוסר סובלנות, אך ייתכן שהוא

50 Scanlon, לעיל ה"ש 36, בעמ' 194.

מוצדק. סקנלון ממשיך וטוען כי אין זה חוסר סובלנות להתנגד ללימוד "מדע" הבריאתנות (creationism) בבת-י-ספר ציבוריים, וכי אין זה חוסר סובלנות לכפות התנהגות סובלנית ולמנוע את הלא-סובלן מלפעול על-פי השקפתו הלא-סובלנית.⁵¹ למעשה, בשני המקרים מדובר בחוסר סובלנות (ובשני המקרים הוא עשוי להיות מוצדק, בכפוף להחזקה בעמדה נורמטיבית מסוימת בנוגע לגבולות הסובלנות).

הכשל באי-סיווג התנהגות לא-סובלנית ככזו, אף שהיא לא-סובלנית בעליל, הוא כשל בעל משמעות. הוא מלמד, כאמור, על תפיסה שגויה שלפיה סובלנות היא לעולם דבר חיובי בעיקרו או לפחות הרע במיעוטו, וכי אי-סובלנות היא לעולם דבר שלילי או למצער חשוד על פניו. תפיסה מדויקת יותר היא שאדם צריך להיות סובלן אלא אם כן יש סיבות טובות המתירות או מחייבות אי-סובלנות כתגובה על דבר שלילי כלשהו. ייתכן אפילו שיש לזנוח את נקודת המוצא שלפיה אדם צריך להיות סובלן. אי-אפשר לשלול את הטענות שלפיו סובלנות וחוסר סובלנות אינם שני קצוות בסקלה של טוב מול רע, אלא שסובלנות כמרגם חוסר סובלנות יכולים להיות מוצדקים או לא-מוצדקים באותה מידה ובהתאם לנסיבות.

סיבה שנייה לסיווג מוטעה של התנהגויות כסובלניות או כלא-סובלניות היא התעלמות מרכיב ה"כוונה לפגוע" או יישום לא-נכון שלו. הלא-סובלן הוא רק מי שמתכוון לפגוע באחר על רקע שיפוט שלילי שיש לו כלפי האחר. הכוונה הנדרשת כאן היא כוונה "מפורשת", דהיינו, ביצוע פעולה או הימנעות ממנה (או אמירת אמירה) מתוך מטרה לפגוע באחר. אין די כאן במודעות לתוצאות המסתברות של המעשה, וגם לא בפזיזות במובנה בסעיף 20(א)(2) לחוק העונשין, התשל"ז-1977. אם הפגיעה באחר היא אגבית, אם היא תוצאה של פעולה שהייתה נעשית בכל מקרה, ללא קשר לשיפוט השלילי כלפי האחר, אזי מבצע הפעולה אינו יכול להיחשב כלא-סובלן, אלא לכל-היותר כחסר התחשבות. זהו כשל אחד. לעיתים מיתוסף עליו הכשל הקודם, שבו פעולה מוצדקת נוטה להתפרש כסובלנית בעוד פעולה שאינה מוצדקת נוטה להתפרש כלא-סובלנית.

עמדתו של השופט אנגלרד בפרשת "נשות הכותל" מדגימה בצורה טובה את הכשל הכפול הזה.⁵² בשנת 1988 ביקשה קבוצת נשים להתפלל בכותל המערבי כשהן עטופות בטליתות וקוראות בקול מספרי התורה. המתפללים בכותל, נשים וגברים, מנעו באלימות קשה את תפילתן של "נשות הכותל". בתום הליך משפטי ארוך נקבע, ברוב של חמישה שופטים מול ארבעה, כי "נשות הכותל" ייהפכו ל"נשות קשת רובינסון", אלא אם כן אתר "קשת רובינסון", הסמוך לכותל, לא יוכשר בתוך שנה, שאז הן יוכלו להתפלל בכותל המערבי כמנהגן. שיח הסובלנות עמד במרכז המחלוקת, במפורש או במשתמע. המתפללים בכותל שהתנגדו לתפילתן של "נשות הכותל" טענו כי דרישתן להתפלל בכותל כשהן עטופות בטליתות וקוראות בקול מספרי התורה היא דרישה לא-סובלנית. נדמה שרבים סברו בטעות כי מדובר בטענה נכונה. נדמה שהתפיסה המקובלת הייתה שאף-על-פי שהאלימות נגד "נשות הכותל" אינה מוצדקת, היא תוצר של פרובוקציה, של חוסר סובלנות של "נשות הכותל", אשר כופות את עצמן ואת מנהגיהן במקום שבו הם אינם מקובלים. עמדה מוטעית זו לא הייתה רק נחלת הציבור. היא אומצה במפורש על-ידי השופט אנגלרד בדיון הנוסף. השופט

51 שם, בעמ' 196.

52 דנג"ץ 4128/00 מנכ"ל משרד ראש הממשלה נ' הופמן, פ"ד נז(3) 289 (2003).

אנגלרד האשים את "נשות הכותל" בהתנהגות פרובוקטיבית, חסרת תום-לב, ולמעשה – לא-סובלנית.⁵³ עמדה זו מוטעת משום שהיא מיישמת בצורה מוטעת את יסוד ה"כוונה לפגוע" העומד בבסיסה של הגדרת חוסר הסובלנות. היא עושה זאת משום שהיא למדה על המניע לפעולה מסוימת מתוצאותיה של אותה פעולה. למה הכוונה? השופט אנגלרד מניח כי מכיוון ש"נשות הכותל" ידעו שפעולתן תפגע באחרים ותעורר מהומה ותגובות אלימות, ובכל-זאת ביצעו את הפעולה, הן התכוונו לפגוע באחרים, כלומר, לעורר פרובוקציה. זו הנחה בעייתית שאינה מבחינה בין פגיעה-תוצאה מכוונת לבין פגיעה-תוצאה אגבית. הבחנה זו חשובה מבחינה מוסרית ומשפטית כאחד. היא חשובה במיוחד במסגרת שיח הסובלנות. גם אם פגיעה הנגרמת מפעולה מסוימת היא צפויה או אפילו ודאית, מבצע הפעולה אינו לא-סובלן אם המניע לפעולתו לא היה הכוונה לפגוע באחר. הלא-סובלן פוגע באחר משום השיפוט השלילי שהוא עורך כלפי האחר, ורק כאשר אותו שיפוט שלילי הוא תנאי הכרחי לביצוע הפעולה הפוגעת. אם השיפוט השלילי של האחר הוא רק סיבה נוספת לביצוע פעולה שהייתה נעשית ממילא, או אינו הסיבה כלל לביצוע הפעולה, אזי אין כאן חוסר סובלנות. כאשר ביקשו "נשות הכותל" להתפלל בכותל, ניתן להניח שהן ידעו כי תפילתן תפגע באחרים. אולם אין די בכך להגיע למסקנה שהן התכוונו לפגוע במתפללים האחרים או ליצור פרובוקציה. דבר בדרך התפילה שלהן לא איים על אחרים או שלל את זכותם להתפלל בכותל. הפגיעה ברגשותיהם של אחרים הייתה תוצאה-לוואי מצערת של פעולה ש"נשות הכותל" היו עושות גם אם איש לא היה נפגע ממנה. מכיוון ש"נשות הכותל" היו מבקשות להתפלל בכותל גם אם איש לא היה נפגע מתפילתן, אי-אפשר לטעון שכוונת התפילה שלהן הייתה לפגוע באחרים, ולפיכך אי-אפשר לטעון שמדובר בחוסר סובלנות (אלא לכל-היותר בחוסר התחשבות באחרים). נוסף על כך, מן העובדה ש"נשות הכותל" התפללו בכותל אף שהן ידעו כי דרך תפילתן פוגעת באחרים אי-אפשר להסיק שהן עשו זאת כתוצאה של שיפוט שלילי שהן קיימו כלפי האחרים. מכיוון שהפגיעה באחרים הייתה אגבית, ולא מכוונת, היא לא הייתה תוצאה של שיפוט שלילי כלפי האחר. לכן, במישור המושגי, אי-אפשר להאשים את "נשות הכותל" בחוסר סובלנות. התגובה האלימה על תפילתן, לעומת זאת, היא מקרה ברור של חוסר סובלנות. המתפללים האחרים בכותל קיימו שיפוט שלילי כלפי "נשות הכותל", השיפוט השלילי העניק להם סיבות לפגוע בהן, והם אכן פעלו על בסיס סיבות אלה ופגעו בהן.

נדמה שהשופט אנגלרד, כמו סקנלון, לא הפריד כראוי בין השאלה אם דבר מסוים הוא סובלנות או חוסר סובלנות לבין השאלה אם דבר מסוים הוא מוצדק או לא. השופט אנגלרד, מסיבותיו הוא, סבר בצורה ברורה כי "נשות הכותל" אינן רשאיות להתפלל בכותל. מכאן הייתה הדרך קצרה להגדיר את התנהגותן כפרובוקטיבית ולכן כלא-סובלנית. בהירות מושגית הייתה מחייבת את השופט אנגלרד לומר כי בדרישתן של "נשות הכותל" להתפלל

53 "תנאי מוסכם על הכל הוא שקיומה של זכות התפילה צריך להיות בתום לב... והנה, יש הגורסים כי דרך תפילתן של העותרות היא בבחינת 'פרובוקציה' או 'מלחמה' להשגת מטרות אידיאולוגיות..." שם, פס' 1 לפסק-דינו של השופט אנגלרד. על-אף הניסוח המרומז ("יש הגורסים"), קריאת פסק-הדין אינה מותירה ספק בנוגע לעמדתו של השופט אנגלרד בעניין זה.

בכותל לא הייתה כוונה ליצור פרובוקציה, לא הייתה כוונה לפגוע ולא היה בה חוסר סובלנות, ובכל-זאת אין להיענות לדרישה זו.

ז. ביקורות על עקרון הסובלנות ותשובות להן

עד כה התמקד הדיון בניתוח אנליטי-מושגי של עקרון הסובלנות. הדיון לעיל רחוק מלמצות את כל ההיבטים של המושג. אף-על-פי-כן, מן המעט שנאמר ברור עד כמה עקרון הסובלנות הוא עיקרון מורכב, רב-פנים ושנוי במחלוקת. המחלוקות הנוגעות בעקרון הסובלנות נחלקות לשניים: מחלוקות בנוגע למושג עצמו, ומחלוקות וספקנות לגבי הפרקטיקה של הסובלנות. לעיתים המחלוקות שלובות. כמו-כן, חלק מהביקורות מציגות את עצמן כביקורות על ההיבטים השלייליים בעצם השימוש במונח "סובלנות", אך בחינה מעמיקה שלהן מגלה כי הן למעשה ביקורות לא על המונח עצמו, אלא על הפרקטיקה של הסובלנות – וזה כבר עניין אחר לגמרי.

הדיון להלן לא יתאר את כל הביקורות הקיימות על המונח "סובלנות" ועל המשמעויות של השימוש בו, אלא יתמקד בחלק מהביקורות המרכזיות או הנפוצות, ויציע תשובות אפשריות לכולן.

פרדוקס הסובלנות

נדמה שהביקורת הידועה ביותר על עקרון הסובלנות מתבטאת במה שמכונה "פרדוקס הסובלנות". לפי פרדוקס הסובלנות, הסובלנות נדרשת רק כלפי מה שנתפס בעיני הסובלן כדבר שיש סיבות טובות לא לסבול אותו, דהיינו, רק כלפי הבלתי-נסבל. אך אם מדובר בדבר בלתי-נסבל, מדוע יש לסבול אותו? ואם סובלים אותו, אזי אין הוא בלתי-נסבל עוד. פרדוקס זה הוביל לטענה כי הסובלנות אינה אפשרית כלל (משום שהיא נדרשת רק כלפי מה שאין לסבול אותו). טענה דומה, ממוקדת יותר, היא שהסובלנות הליברלית – זו המבוססת על החשיבות המיוחסת לאוטונומיה של הפרט – אינה אפשרית משום שהיא נדרשת רק כלפי אלה אשר מתכחשים לאוטונומיה של הפרט כדבר חיובי או חשוב במיוחד וממילא שוללים אותה כבסיס לסובלנות עצמה.⁵⁴ הבעיה היא, כמובן, שאלה המייחסים חשיבות עליונה לאוטונומיה של הפרט מחויבים, אם הם עקביים, לא להיות סובלניים כלפי אלה הפוגעים באוטונומיה של אחרים. לפיכך דווקא את אלה שהסובלן הליברל צריך לסבול – הוא אינו יכול לסבול. לפיכך הסובלנות אינה אפשרית. סבורני שמדובר בפרדוקס לכאורי בלבד, וכי ממילא המסקנה הנובעת ממנו, שלפיה הסובלנות אינה אפשרית, מוטעית.

ראשית, הסובלנות אכן נדרשת כלפי מה שיש סיבות טובות לא לסבול אותו. אך מול הסיבות לא לסבול את האחר, שהן גם הסיבות לפגוע בו, יש סיבות מדוע לא לפעול על-סמך הסיבות הטובות לפגוע באחר. סיבה עקרונית כזו היא האוטונומיה של הפרט, המכירה בזכותו לטעות. לכן הסובלנות אכן נדרשת כלפי מה שהוא בלתי-נסבל כעניין של שיפוט ערכי. בסופו של איוון בין הסיבות לפגוע באחר לבין הסיבות לא לפגוע בו, הבלתי-נסבל מבחינה ערכית עשוי להיות נסבל בכל-זאת, אך רק במובן זה שבפועל אין פוגעים בו. ניתן

54 ראו אצל Williams, לעיל ה"ש 22, בעמ' 73.

גם לומר כי הערך הבלתי־נסבל או הפעולה הבלתי־נסבלת נשארים בלתי־נסבלים, וכי רק המחזיק באותו ערך או זה שביצע אותה פעולה הם שנסבלים בסופו של דבר.⁵⁵ שנית, לעיתים נדרשת סובלנות גם כלפי אנשים שמכירים בחשיבותה של האוטונומיה של הפרט או שאינם פוגעים באוטונומיה של אחרים. לפיכך יש לדחות את הטענה שלפיה הסובלנות הליברלית אינה אפשרית. כאמור, לפי טענה זו, הסובלנות הליברלית נדרשת רק כלפי אלה אשר מתכחשים לאוטונומיה של הפרט כדבר חיובי או חשוב במיוחד וממילא שוללים אותה כבסיס לסובלנות עצמה. למעשה, לא כל מה שאנו נדרשים לסבול שולל את האוטונומיה של הפרט וחותר תחת הרציונל של עקרון הסובלנות עצמו. לעיתים אנחנו נדרשים לסבול את הטפשי, הלא־רציונלי, הדוחה, המזיק וכדומה, מבלי שיש בכל אלה שלילה של האוטונומיה של הפרט של מאן דהוא.

שלישית, גם אם ככלל אין אנו נדרשים לגלות סובלנות כלפי מה ששולל את האוטונומיה של הפרט ואת הסובלנות עצמה, וזאת לשם הגנה על הסובלנות ועל משטר של סובלנות, אין כאן פרדוקס יוצא־דופן שמאין את האפשרות לנהוג בסובלנות או שממעט בחשיבותו של עקרון הסובלנות. אנו רגילים במצבים שבהם אנו נדרשים לפגוע בחירות של מי שמבקש לפגוע בחירות של אחרים, וזאת כדי להגן על החירות עצמה; לשלול זכויות השתתפות בהליך הדמוקרטי ממי שמבקש לחסל את הדמוקרטיה, וזאת כדי להגן על הדמוקרטיה; להתערב בשוק החופשי ולהגביל פעילות של מונופולים וקרטלים, כדי להגן על אותו שוק חופשי, ועוד.

סובלנות מחמיצת־פנים

ביקורת נפוצה נוספת היא שבסובלנות, כפי שתוארה בחיבור זה, יש משהו מחמיץ־פנים. אם אין מתלווים אליה הלכירוּח חיוביים כלשהם (כגון הכרה, קבלה, פתיחות), היא אף עלולה לפגוע בזה שהסובלנות מכוונת כלפיו.⁵⁶ אכן, אין זה נעים להיות נסבל. אנשים וקבוצות שואפים להכרה בהם כשווים ולהכרה בערכיהם ובאורחות חייהם כשווי־ערך, ולא רק כנסבלים. מחד גיסא, הביקורת מדויקת בהחלט, שכן היא מתארת בצורה נכונה את מהותה של הסובלנות. הנסבל הוא נטל על כתפיו של הסובלן. הסובלן טורח לעיתים להבהיר זאת לנסבל, אשר היה מעדיף בוודאי שהיחס השווה שהוא מקבל מן הסובלן ינבע מקבלה ומפתיחות, ולא מסובלנות. מאידך גיסא, לא ברור כלל אם נכונותה של הביקורת מצביעה על בעיה כלשהי במונח "סובלנות" שיש לתת לה מענה. הסובלנות כמושג אינה מתארת מצב רצוי. היא אינה קובעת כיצד ראוי לנהוג. היא מתארת הלכירוּח קיימים שלעיתים יהיו מוצדקים ולעיתים לא. המציאות מלמדת כי יש מצבים, נפוצים למדי, שבהם אדם מקיים שיפוט שלילי כלפי האחר ובכל־זאת נמנע מלפגוע בו מסיבות שונות. הסובלנות נותנת שם להלכירוּח זה ולהתנהגות זו. כפי שהוער לעיל, הסובלנות, כמונח, משלבת התנהגות עם הלכירוּח: ההתנהגות מתבטאת בהימנעות מפגיעה; הלכירוּח מתבטא בסבל הנובע

55 ההבחנה בין הערך הפסול לבין המחזיק בו או בין הפעולה הפסולה לבין מי שביצע אותה היא הבחנה חשובה שיש לה השלכות רבות שלא יידונו כאן. לדיון בהבחנה זו בהקשר של עקרון הסובלנות ראו Heyd, לעיל ה"ש 29; Williams, לעיל ה"ש 32; Scanlon, לעיל ה"ש 36.

56 Green, לעיל ה"ש 29, בעמ' 279.

מהריסון העצמי של הסובלן. השאלה מתי ראוי לסכול את האחר ומתי ראוי לקבלו כשווה-ערך היא חיצונית לשאלה "מהי סובלנות", ואינה צריכה להשפיע על הגדרת הסובלנות. יתר על כן, יש מצבים שבהם סובלנות, דווקא משום חמיצות-הפנים שלה, היא התגובה הנכונה כלפי אנשים או התנהגויות שאינם ראויים ליותר מכך. גם במקרים שבהם אנשים או התנהגויות ראויים ליותר מאשר סובלנות ייתכן שהמעט שהסובלנות מציעה אינו מעט כלל. מייקל וולצר התייחס בצורה יפה לנקודה זו, באומר כי "הסובלנות לובשת צורות רבות ושונות... אפילו הצורות המסויגות ביותר והפנים הזעופות ביותר שלה, יש לראותן כטובות בפני עצמן, שכן הן נדירות למדי בהיסטוריה האנושית, ולכן יש להעריך לא רק למעשה, אלא גם להלכה".⁵⁷

סובלנות פוליטית ככלי לדיכוי החלש

ביקורת נוספת, של הרברט מרקוזה (Herbert Marcuse), טוענת כי השימוש במונח "סובלנות" נועד למעשה לשרת את מטרותיו של החזק, המדכא.⁵⁸ לטענתו של מרקוזה, סובלנות פוליטית נדרשת דווקא מקבוצות המיעוט כלפי העמדה השלטת. נוסף על כך, הסובלנות הפוליטית מצד הרוב מכוונת דווקא לתת-קבוצות של הרוב המבקשות לפגוע בקבוצות המיעוט. למצער היא מיושמת בצורה ובמידה שווה כלפי קבוצות מיעוט שאינן מבקשות לפגוע באחר, אלא רק לקבל מעמד שווה בספרה הציבורית, וכלפי קבוצות אשר מקדמות שנאה כלפי אותן קבוצות מיעוט וקוראות להדרתן מהספרה הציבורית. כל זאת נעשה בשם אובייקטיביות לכאורית, שאכן משרתת בסופו של דבר את החזק והמדכא. ביקורת זו חשובה ואף משכנעת על פניה – גם בהקשר האמריקני שבו היא נכתבה וגם בהקשר הישראלי, אז והיום – אך שוב, עיקרה אינו המונח "סובלנות", אלא הפרקטיקה של הסובלנות וגבולות הסובלנות. הביקורת מדגימה כיצד עקרון הסובלנות יכול להיות מיושם בצורה מוטעית ואף פוגענית. אולם עובדה זו רק מגבירה את חשיבותו של שיח הסובלנות ואת הצורך בהבנתו המדויקת, ואין בה משום דבר יוצא-דופן. גם מושגים אחרים – כגון שוויון, חירות וכדומה – מנוצלים או עלולים להיות מנוצלים על-ידי החזק והמדכא על-חשבון החלש והמדוכא. אין בכך כדי לתקוף את המונחים עצמם, אלא רק את השימוש הבעייתי בהם.

סובלנות כתחליף לשוויון

ביקורת אחרת על עקרון הסובלנות נמתחה על-ידי ונדי בראון (Wendy Brown).⁵⁹ לגישתה, עקרון הסובלנות עלול לסכל את השאיפה להשגת שוויון מהותי וחירות.⁶⁰ בראון מדגימה את טענתה ביתר פירוט בדברים הבאים:

57 וולצר, לעיל ה"ש 38, בעמ' 9.

58 Herbert Marcuse, *Repressive Tolerance*, in *A Critique of Pure Tolerance* 81 (1969)

(1965). ביקורת דומה הוצגה גם על-ידי ונדי בראון. ראו Brown, להלן ה"ש 59.

59 Wendy Brown, *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire* 4 (2006).

60 שם, בעמ' 9.

“[T]hough tolerance of homosexuals today is often advocated as an alternative to full legal equality, this stance is significantly different from promulgating tolerance of homosexuals as an alternative to harassing, incarcerating, or institutionalizing them; the former opposes tolerance to equality and bids to maintain the abject civic status of the homosexual while the latter opposes tolerance to cruelty, violence, or civic expulsion.”⁶¹

הטעון שלפיו סובלנות היא תחליף שונה במהותו מן השוויון המהותי ומהווה לפיכך מכשול להשגת שוויון מהותי וחירות, כפי שהוא מובא על-ידי בראון, אינו משכנע. הסובלנות אכן מציעה חלופה שונה באופייה לעקרון השוויון המהותי, אך רק כהלך-רוח, לא כהתנהגות. ההתנהגות הסובלנית וההתנהגות השוויונית מובילות – או למצער עשויות להוביל – לתוצאות זהות. הסובלן יכול להתייחס לאחד בצורה שווה לחלוטין גם במובן המהותי. מבחינת הלך-הרוח או המעמד הנפשי הסובלנות אכן מציעה תחליף שונה במהותו מעקרון השוויון המהותי. בעוד עקרון השוויון המהותי מניח שוויון בין אלה הזכאים ליחס שווה, עקרון הסובלנות אינו מניח שוויון כזה. הסובלן יתייחס בצורה שווה לאלה שאינם שווים בעיניו. בדוגמה המובאת על-ידי בראון בנוגע ליחס להומוסקסואלים, הסובלן אינו רואה את ההומוסקסואל כשווה-ערך, אלא כנחות. עם זאת, אם הוא אכן סובלן, היחס שהוא יעניק להומוסקסואל יהיה שווה מכל בחינה שהיא ליחס שהוא יעניק להטרוסקסואל. ההבחנה בין הלך-רוח לבין התנהגות ויחס בפועל היא חשובה. חירות ושוויון מהותי (במובן הקפדני יותר של equal treatment, ולא במובן המקל יותר של equal respect) עניינם בעיקר במבחן התוצאה – ביחס בפועל, ולא בהלך-הרוח. אם המדינה סובלנית באופן מלא כלפי הומוסקסואלים, הדבר יתבטא ביחס שווה לחלוטין אליהם. רק אם המדינה סובלנית כלפי הומוסקסואלים במידה מסוימת בלבד (למשל, מכירה בזוגיות שלהם) ובאותה עת גם אינה סובלנית כלפיהם, גם-כן במידה מסוימת (למשל, מכנה את הזוגיות האמורה “ברית זוגיות”, ולא “נישואים”), ניתן להאשים את המדינה בהפליה, ואולי גם בפגיעה בחירות. אבל לא הסובלנות החליפה כאן את השוויון והחירות, אלא חוסר הסובלנות הוא שהחליפם. הבעיה כאן היא לא עם המושג “סובלנות”, ואף לא עם הפרקטיקה של הסובלנות. אילו יושמה פרקטיקה זו במלואה, השוויון והחירות היו מושגים במלואם. סובלנות כהתנהגות אינה תחליף לשוויון משפטי ולחירות. היא מובילה לשוויון משפטי ולחירות. הבעיה נוצרת רק כאשר הסובלנות אינה מלאה, וכאשר החלל שנוצר מתמלא בחוסר סובלנות. יש מקרה מובהק שבו פרקטיקה של סובלנות פוגעת בשוויון המהותי ובחירות (ובסובלנות עצמה) – זהו המקרה שבו התנהגות לא-סובלנית, כזו הפוגעת בשוויון ובחירות, נסבלת על-ידי המדינה. עם זאת, אין זה המקרה שנידון על-ידי בראון.

חפיפה בין היקפו של החוק לבין גבולותיה של הסובלנות השלטונית

בראון מעלה ביקורת נוספת. לגישתה, במקרה הרגיל, הסובלנות הפוליטית-השלטונית מיושמת כלפי אמונות והתנהגויות הנתפסות כשליליות מבחינה מוסרית, חברתית או

אידיאולוגית רק כל עוד אין בהן עברה על החוק. לפיכך החוק הוא אשר קובע את גבולות הסובלנות ותוחם את תחולתה לפעולות אישיות או פרטיות שאינן בלתי-חוקיות.⁶² מדבריה של בראון משתמע שהסובלנות מאבדת את חיוניותה בשל קיומה של התאמה מלאה בין החלוקה נסבל-בלתי-נסבל לבין החלוקה חוקי-בלתי-חוקי. קיימות ארבע תשובות לביקורת זו. ראשית, אם עסקינן בסובלנות כמונח פוליטי, אזי אך מתבקש הוא שגבולות הסובלנות יוגדרו, לפחות באופן חלקי, באמצעות החוק. שנית, לא מתחייב מכך שגבולות הסובלנות יתוחמו לפעולות "אישיות" או "פרטיות". הסובלנות הפוליטית יכולה לחול גם על פעולות קבוצתיות, פומביות ופוליטיות, כל עוד הן אינן בלתי-חוקיות. שלישית, גם אם החוק הוא כלי מרכזי לקביעת גבולותיה של הסובלנות הפוליטית, הוא אינו השחקן היחיד במגרש הסובלנות הפוליטית. לעיתים יהא זה מוצדק מבחינה מוסרית להגיב בצורה לא-סובלנית בספירה הפוליטית-הציבורית גם על התנהגות שהחוק מתיר (למשל, על החלטה למנות אדם לא-מתאים למשרת היועץ המשפטי לממשלה, גם אם לא נפל פגם פורמלי-משפטי במינוי). בהתאם, לעיתים יהא זה מוצדק להגיב בצורה סובלנית בספירה הפוליטית-הציבורית גם על התנהגות שהחוק אינו מתיר (למשל, על סרבנות מטעמי מצפון שהיה ראוי שהחוק יסבול). רביעית, כעניין עובדתי, פעמים רבות המדינה מגיבה בסובלנות על מעשים שהיו בלתי-חוקיים בעת שבה הם נעשו או שעדיין אינם חוקיים. כך קורה, למשל, כאשר רשויות התביעה מחליטות לא לאכוף חקיקה בעייתית או כאשר המדינה מחליטה לא למצות הליך פלילי אף שאין ספק שנועברה עברה (באמצעות אי-הגשת כתב אישום, אי-גזירת עונש, מתן חנינה וכדומה).

הסובלן הביקורתי

ביקורת אשר קרובה יותר למונח "סובלנות" עצמו הובאה על-ידי גלן ניווי (Glen Newey). ביקורת זו מתארת את אחד הפרדוקסים של עקרון הסובלנות. לפי פרדוקס זה, אדם יהיה סובלני יותר ככל שישגדל מספר ההתנהגויות שהוא מקיים שיפוט שלילי לגביהן, בתנאי, כמובן, שהוא אינו פועל על-סמך אותו שיפוט שלילי.⁶³ ניווי מכנה אדם כזה "סובלן ביקורתי" ("censorious tolerator"). אדם אשר מקיים שיפוט שלילי כלפי התנהגויות רבות יותר, ואינו פועל על-סמך השיפוט השלילי האמור, אכן יהיה סובלני יותר מאדם המחזיק בעמדה שלילית כלפי מספר נמוך יותר של התנהגויות. אולם אין כאן כל פרדוקס. נדמה שניווי מניח כי יש בהכרח משהו שלילי בשיפוט שלילי של התנהגויות, וכי יש בהכרח משהו חיובי בסובלנות. לכן הפרדוקס מתקיים בעיניו. אילו היו הנחות אלה נכונות, ייתכן שאכן היה מדובר בפרדוקס. אבל שתי האמירות אינן נכונות. אין בהכרח משהו שלילי בשיפוט שלילי של התנהגויות או משהו חיובי בהעדר שיפוט כזה. הדברים הם לחלוטין תלויי-נסיונות. בנסיבות מסוימות ייתכן ששיפוט שלילי של התנהגויות רבות יהיה מוצדק וששיפוט חיובי של התנהגויות רבות יהיה בעייתית מבחינה מוסרית. בהתאם, אין בהכרח משהו חיובי במספר רב יותר של התנהגויות סובלניות (או במידה רבה יותר של סובלנות).

62 שם, בעמ' 12.

63 GLEN NEWAY, VIRTUE, REASON AND TOLERATION – THE PLACE OF TOLERATION IN ETHICAL AND POLITICAL PHILOSOPHY 107–111 (1999).

מי שסובלני יותר מאחר, כמו "הסובלן הביקורתי" של גיוני, אינו זכאי בהכרח לשבח על סובלנותו – לא באופן כללי ולא בהשוואה לסובלני פחות. גם כאן ייתכן שבמצב עניינים נתון יהיה מוצדק לא לסכול התנהגויות רבות ולסכול רק מעטות. לפיכך הפרדוקס אינו מתקיים באמת, ועקרון הסובלנות נחלץ ממתקפה נוספת.

משמעותה של הסובלנות בהעדר גבולות
ביקורת נוספת, אשר ממוקדת אולי יותר מכולן במונח "סובלנות" עצמו, נמתחה על-ידי
ריינר פורסט (Rainer Forst). טענתו של פורסט, בתמצית, היא זו:

"The concept of tolerance makes no sense without certain limits, though as soon as these are substantively defined, tolerance seems to turn into nothing but intolerance. There is thus no 'true' tolerance."⁶⁴

שני חלקי הביקורת רחבים מדי ולפיכך לא־מדויקים. ראשית, המושג "סובלנות", כמושג, הוא בעל משמעות מלאה ואמיתית גם אם תתקבל הדעה (המוטעית בעליל) שיש לסכול הכל. המושג "סובלנות" עצמו אינו דורש שלסובלנות יושמו גבולות. שאלת הגבולות של עקרון הסובלנות היא שאלה מוסרית, פוליטית, ובכל מקרה נורמטיבית. בינה לבין ניתוח אנליטי של המושג יש מעט מאוד. נכון שקשה מאוד להגן על עמדה שלפיה יש לסכול הכל, אבל מי שמבקש בכל־זאת לסכול הכל אינו מרוקן את המושג "סובלנות" מתוכנו. הוא עדיין סובלן, ולא אדיש או פלורליסט, ואין דבר המונע אותו מלהיות כזה באופן עקבי ואמיתי. ניתן לתהות על התבונה שבבחירה זו, אך כאמור, זהו עניין נורמטיבי־מוסרי, ולא מושגי־אנליטי. שנית, וחשוב יותר, גם אם מתחייב שלסובלנות יהיו גבולות (בין כעניין נורמטיבי ובין כעניין מושגי), לא נובע מכך שהסובלנות נהפכת משום כך לחוסר סובלנות, ושאין בנמצא סובלנות "אמיתית". לא ברור למה פורסט מתכוון באומרו "סובלנות אמיתית", אך אם כוונתו לסובלנות מוחלטת, תמיד וכלפי הכל, אזי לא ברור כלל מדוע סובלנות זו "אמיתית" יותר מסובלנות מוגבלת. גם אם יש לסובלנות גבולות, כל עוד גבולות אלה אינם נחצים, אדם יכול להיות סובלני כלפי האחר בצורה מלאה ומוחלטת. במקרה זה התנהגותו כלפי האחר תהא זהה לחלוטין להתנהגותם של אלה המקבלים את האחר בשמחה וללא סייג. יתר על כן, גם במקרים שבהם גבולות הסובלנות נחצים, הסובלנות אינה קורסת בהכרח לחוסר סובלנות כוללני. כאשר גבולות הסובלנות נחצים בעיני אדם מסוים, הוא יכול להיות לא־סובלני כלפי האחר, אך במידה מסוימת, ובאותה עת ממש להיות סובלני כלפיו במידה מסוימת. זו טעות לשרטט דיכוטומיה של סובלנות וחוסר סובלנות, שבמסגרתה האחד מוציא את האחר באופן מלא ומוחלט. נדמה שרוב הזמן רוב האנשים אינם מתייחסים בסובלנות מוחלטת לא־אחר או מגלים כלפיו חוסר סובלנות מוחלט. תחת זאת הם לא־סובלניים כלפיו במידה מסוימת (פוגעים בו במידה מסוימת) אך באותה עת גם סובלניים כלפיו במידה מסוימת (מעצם הימנעותם מלפגוע בו במידה רבה יותר). גם אם אין זה המקרה הרגיל, הוא בוודאי מקרה אפשרי, ואין דבר במושג "סובלנות" השולל את קיומו.

Rainer Forst, *Tolerance, Justice and Reason*, in *THE CULTURE OF TOLERATION IN DIVERSE SOCIETIES – REASONABLE TOLERANCE* 71, 72 (Catriona McKinnon & Dario Castiglione eds., 2003)

ח. סיכום

עקרון הסובלנות הוא עיקרון מרכזי בכל תפיסה פוליטית ובכל מדינה בעלת משטר שאינו בלתי־מוסרי בעליל. ניתן להשתמש בעיקרון זה לצרכים שונים. תפיסות פוליטיות שונות ישתמשו בו בדרכים שונות ולמטרות שונות. כל האמור אינו סותר את האפשרות להגיע להבנה משותפת או לפחות דומה של המושג. השיח המוסרי או הפוליטי יכול לסבול מחלוקות בנוגע לשאלות נורמטיביות, דוגמת הגבולות הראויים של הסובלנות. קשה יותר לסבול מחלוקות מהותיות בנוגע למשמעותו של המונח "סובלנות" עצמו. מחלוקות כאלה מקשות השגת בסיס מושגי משותף, שאמור להיות נקודת המוצא למחלוקות הערכיות המאוחרות יותר. מטרתו של חיבור קצר זה לא הייתה להציע הבנה מלאה ומקיפה של עקרון הסובלנות, אלא להבהיר כמה מעיקרי המושג ולהציע טעמים אחדים להבנת המושג בדרך מסוימת דווקא. התפיסה המוצעת היא שסובלנות מתקיימת כאשר הסובלן מקיים שיפוט שלילי מסוג מסוים כלפי האחר, השיפוט השלילי מעניק לסובלן סיבות טובות בעיניו לפגוע באחר, אך הסובלן מרסן את עצמו ונמנע מפגיעה זו – מכל סיבה שהיא. נדמה שהגדרה זו מאזנת בין הצורך לבדל את הסובלנות בצורה ברורה מעקרונות או מהלכירוח אחרים לבין הצורך לא להותיר מקרים מרכזיים וחשובים מחוץ לשיח הסובלנות.

הגדרה זו של עקרון הסובלנות היא ניטרלית מבחינה ערכית. בהתאם, היא אינה דורשת הכרעות ערכיות כדי לזהות את הסובלן ואת הלא־סובלן. מכאן נובעת התובנה המרכזית השנייה של המאמר, שלפיה סובלנות אינה בהכרח דבר חיובי, כשם שחוסר סובלנות אינו בהכרח דבר שלילי. עם זאת, התשובה לשאלה מתי הסובלנות היא מוצדקת – ובהתאמה מתי חוסר הסובלנות הוא מוצדק – אכן מחייבת הכרעות ערכיות ודיון נפרד במאמר נפרד.