

תוכן העניינים

| | |
|----|--|
| ז | פתח דבר |
| 1 | מבוא |
| | שער ראשון: פילוסופיית מוסר וחינוך |
| | אגנס הלר |
| 15 | איך להיות אדם מוסרי בעולם ה(פוסט-)מודרני |
| | עדנה אולמן-מרגלית |
| 23 | לא רק הזכות אלא גם החובה לחנך |
| | ויל קימליקה |
| 37 | דילמות של חינוך לאזרחות בדמוקרטיה פלורליסטית |
| | שער שני: אתגרים של חברות מגוונות |
| | ביקו פארק |
| 59 | רב־תרבותיות וחינוך |
| | עדו לנדאו |
| 72 | חינוך ורב־תרבותיות: יתרונות וסכנות |
| | דניאל א' בל |
| 81 | הוראה בהקשר רב־תרבותי: לקחים מסינגפור |
| | מרסלו דסקל |
| 94 | האתגר שבשונות האנושית והאתיקה של התקשורת |

שער שלישי: מחשבה מחודשת על הסובלנות

- 105 ירמיהו יובל
סובלנות כחסד וכזכות
- 123 ריינר פורסט
סובלנות, צדק ותבונה
- 141 ישי מנוחין
האם הסובלנות נחוצה?
- 156 דוד הד
סובלנות בחינוך הליברלי
- 162 מרתה ק' נוסבאום
סובלנות, חמלה וחסד

שער רביעי: הדת והאחר: עוגנים של סובלנות

- 179 מוחמד ארקון
תבונה דתית ותבונה מודרנית: גישה השוואתית
- 206 בסאם טיבי
זכויות אדם באסלאם ובמערב
- 223 זאב הרווי
רעיון הסובלנות בהגות היהודית
- 231 משה גרינברג
התועלת שבמחלוקת
- 237 מרסל דיבואה
אמונה נוצרית וסובלנות
- 244 פרנסס רדאי
דת, חילונית וזכויות אדם
- 259 חוה לצרוסייפה
פונדמנטליזם בימינו ביהדות, בנצרות ובאסלאם
- 272 רשימת המחברים

פתח דבר

מקראה זו היא פרי יזמתו של ד"ר דוד הררי המנות, מזכ"ל הוועד הישראלי לאונסק"ו. ד"ר הררי פנה אלינו זמן קצר לאחר שהסתיים בהצלחה כנס בין-לאומי קודם שערכנו שנושאו היה הסוגיה 'האם הסובלנות אפשרית במזרח התיכון?' בתמיכה משותפת של מכון שפינוזה בירושלים ומרכז אבן ח'לדון ללימודי פיתוח הפועל בקהיר, בראשותו של ד"ר סעד אדין אברהים. ד"ר הררי הציע כינוס המשך על פילוסופיה וחינוך והציע את עזרתו המסורה. התוצאה הייתה 'פילוסופיה ערכית בחינוך: האתגר שבשונות האנושית' בתמיכה משותפת של מכון שפינוזה בירושלים ואוניברסיטת אל'קודס הפלסטינית במסגרת תכניות ההשתתפות של אונסק"ו לשנים 1998-1999. רוב המאמרים בספר זה מבוססים על הכינוס האחרון, שנערך באוגוסט 1999 בקמפוס האוניברסיטה העברית בירושלים המערבית ובקמפוס אל'קודס באבו דיס והתנהל בשפה האנגלית. לפיכך תורגמו המאמרים מן השפה האנגלית, וציטוטים רבים המופיעים בהם לקוחים מן הנוסח האנגלי.

מכון שפינוזה בירושלים הוא מוסד מחקרי עצמאי, לא ממשלתי, שמטרתו מחקרים ברמה גבוהה בתחומי התמחותו וכן קידום הציבורי של רעיונות בדבר סובלנות וחברה פלורליסטית והתנהגות סובלנית. אנו מאמינים שמגעים ואמון הנוצרים בין אינטלקטואלים וארגונים לא ממשלתיים בחברה האזרחית, הרחק מן הממסד הפוליטי ומצורכי השעה ואילווציה, מועילים ביותר ליצירת הבנה ארוכת טווח בעתיד.

שני הכינוסים הבין-לאומיים שעליהם מבוסס כרך זה היו חלק מ'כינוסי אדל זינגר ריפקינד בנושא דת ופלורליזם תרבותי' (The Adèle Singer Rifkind Conference) – סדרת אירועים מתמשכת במכון שפינוזה. כתימיד, אנו מודים לקרן משפחת ריפקינד על תמיכתה.

הימים שבהם נערכו הכינוסים הללו היו מלאי תקווה יותר מימים אלה. עם הורדת הספר לדפוס בראשית שנת 2005 התחוללה אנת'פאדת אל'אקצה, והתכלית הסובלנית התרחקה מאתנו. הכישלון (לעת עתה) במשא ומתן על ההסדר הסופי בין ישראל ובין הרשות הפלסטינית והאלימות שבעקבותיו, גרמו לשלהוב היצרים ולהתרופפות שיתוף הפעולה באזורנו. במצרים סגרה הממשלה למשך שנים אחדות את מרכז אבן ח'לדון ודנה למאסר את נשיאו, ד"ר סעד אדין אברהים, חוקר נודע ופעיל למען הדמוקרטיה והחברה האזרחית (ששוחרר בינתיים, ואנו מברכים

על שובו לפעילות). במקומות אחרים בעולם נמשכים המתחים בין קבוצות גזעיות, אתניות ודתיות ובין תביעות לאומיות וזיכרונות קבוצתיים שונים, מתחים המתפרצים לעתים באלימות ובאסון. הם מזכירים לנו שהסובלנות וקבלת הזולת דורשים בסיס מוסדי ומסגרת פוליטית איתנה. עם זאת, אין די בפוליטיקה. העניין מתחיל בחברה האזרחית, ולמעשה בחינוך הערכי, בהכרה בזולת ובחמלה. ומאמץ זה, יהיו אשר יהיו המדיניות הרווחת ושינויי המזג החלים בה, חייב להימשך.

תודות מיוחדות שלוחות לאנשים ולמוסדות הבאים: למר יאיר לוין, מחנך מסור וסגן מנכ"ל משרד החינוך בישראל, שהיה, עם ד"ר הררי ז"ל, כוח מניע ומסייע במימושה של יזמה זו. תודות מגיעות גם למר דניאל בר-אלי, מזכ"ל הוועד הישראלי לאונסק"ו; לגב' פרנסין פורנייר, עוזרת לשעבר למנכ"ל למדעי הרוח והחברה באונסק"ו; לד"ר קולין פאוור, סגן המנכ"ל לחינוך באונסק"ו לשעבר; לד"ר ירסו קים, לשעבר מנהל החטיבה לפילוסופיה ולאתיקה; לד"ר סרי נוסיבה, נשיא אוניברסיטת אליקודס, ולד"ר סעיד זידני (אז באליקודס) על היחס ועל שיתוף הפעולה הקולגיאלי; למר אבי שוקת, לשעבר השגריר הישראלי לאונסק"ו; ואחרונים חביבים, לצוות המסור של מכון שפינוזה בירושלים: למר נמרוד בן-כנען, לגב' עדי לוריא-חיון, לגב' מעין מלינרסקי-ד'אלוס, לגב' דנה קרוגליאק, לגב' דברה שאפר, וכמובן לגב' דבי איילון, המתרגמת, ולגב' עידית נבו, עורכת הלשון, שהעניקו לגרסה העברית של הספר סגנון קולח, קריא ואחיד.

ירושלים, אפריל 2005

ירמיהו יובל וישי מנוחין

מבוא

פילוסופיה, חינוך ושונות אנושית

האם יש שימוש לפילוסופיה מוסרית בחינוך? נדמה שאין תשובה חד־משמעית לשאלה זו. ביסודו של דבר החינוך עניינו מצבים קונקרטיים, דוגמה אישית, הרגל, היכולת להפעיל ולתעל בשום שכל אהבה, כבוד, דאגה, רצון, לעתים פחד, אהדות וסלידות, ולגלות אצל אדם אחר משהו שיש לו הד בעצמיותי שלי. אלה כוחות רגש והרגל שאינם בדיוק תוצאה של תאוריה, שלא לדבר על פילוסופיה. רעיונות – ערכיים, פילוסופיים, דתיים או חברתיים – מידרדרים בנקל להטפה ולדרשה, ולאילו לא נשקף סיכוי רב להשיג תוצאות. איך, אם כן, יכולה הפילוסופיה לשנות?

ראשית, ניתן להשיב, על ידי כך שתרווה ברעיונות, ביעדים ובמצבים פילוסופיים את כוחות הרגש וההרגל הפועלים בחינוך ואת הדמיון המזין כוחות אלה. לשם כך לא די בכישרון פדגוגי, דרושה גם הגות. מחנכים דגולים מסתמכים על הניסיון, החושים, האינטואיציה, הרגישות וההזדהות, כאשר הם מיישמים ומבטאים את הרעיונות המרוויים את עבודתם, אך לא בעת עיבודם של הרעיונות הללו עצמם. את מלאכת העיבוד עושים הכוחות החברתיים, המגיעים לידי זיקוק ברעיונות ובטקסטים. מכאן תפקידה של הפילוסופיה החברתית והמוסרית בעבודת החינוך.

שנית, פילוסופיה מוסרית יכולה להועיל על ידי הדגשת עצם רעיון השוני והאחריות בין בני אדם, לא רק בהצהרות מופשטות אלא על ידי כך שתספק התנסות חיונית – התנסות בהתמודדות עם השוני בדרך של דיאלוג ודיון רציונלי. משמעות הדבר: הפילוסופיה יכולה לשרת את החינוך הערכי בראש ובראשונה על ידי כך, שתהיה מה שהיא ותעשה את מה שהיא יודעת לעשות יותר מכול: ליצור דיון חופשי, לפתוח דיאלוג מנומק ובכך לסלול את הדרך בפני השוני – שוני רציונלי, לגיטימי ואף בלתי נמנע.

פילוסופיה היא בראש ובראשונה תהליך; חייה בתנועתה וביישומה הפתוח (הכולל את התהליך ההיסטורי המגולם בעברה), ומותה בא כאשר היא נארות לכלל דוקטרינה

סגורה וסופית. ככזה, העיסוק הפילוסופי יכול, בגבולות מסוימים, להיות בעל ערך חינוכי ליישומם בפועל של הערכים והנחות היסוד הגלומים בדיאלוג: המפגש עם בני שיח אנושיים, ההכרה ביכולתם לשקול ולהחליט בכוחות עצמם. ומנקודת מבטם שלהם, וקבלתם כשותפים ראויים, גם אם הם שונים מאתנו ומתנגדים לעמדות ולמחויבויות הבסיסיות שלנו עצמנו.

בדיון פילוסופי אמתי (בניגוד לדיון שעיקר מטרתו להכתיב עמדות או רק להתפלמס, לריב או להתרברב) מקבלים את האחר כאחר, כמוקד אוטונומי של שיקול דעת, החלטות ואינטרסים, המסוגל לפרש את האמת ושיש לו הזכות לטעות (בעינינו). זכות זו, 'הזכות לשגות', העומדת בבסיסה של הסובלנות, היא עמוד התווך של כל שיחה ויחסי גומלין בין בני אדם. מה שנראה לנו שגוי עלול באמת להיות כזה לפעמים, לדוגמה: כשעמדתו של האחר קורסת במונחים שלה עצמה, כמו בדיאלקטיקה הסוקרטית. אך ייתכן גם שהוא מבטא שוני אמתי, קשיח, ששום דיאלקטיקה לא תפתור או תמוסס אותו לכלל זהות והסכמה.

יתר על כן, גם כאשר אני מסכים עם אדם אחר, השוני האונטולוגי בינינו עומד בעינו: עדיין מדובר בשני קטבים נבדלים של חשיבה ושל מחויבות שיש ביניהם זרות בסיסית, העשויה תמיד להתבטא גם בחיכוך ובאי־הסכמה. אין לצפות משום דיאלוג שיהפוך את הזולת לזהה לי (לכך דרושה אהבה או חמלה מסוג כלשהו, ואפילו רגשות אלה מותירים אותנו נבדלים, גם ברגע השיתוף עצמו). בדיאלוג אני מכיר בזולת כעצמיות זרה ושווה לי – שווה במעמדה ובזכויותיה, אך גם שווה בזרותה: היא זרה לי מבחינה אונטולוגית כשם שאני זר לה. ככזה הזולת מועד תמיד להפוך למקור של אי־הסכמה, אי־הבנה וחיכוך – מתחים שאל להם להתממש באלימות ובדיכוי, אלא יש לפתור אותם, גם אם חלקית, באמצעות ויכוח חופשי. למעשה, ייתכן שלעולם לא נגיע לפתרון מלא. פערי תקשורת – תכונה נפוצה וכנראה בלתי נמנעת של השיח האנושי – מוסיפים על ההבחנה בין עצמיות (self) אחת לאחרת, בין נקודות מבט ובין אינטרסים, ועל ידי כך נשמרת שארית קשיחה של אחרות. גם כשיש הסכמה איננו משוחררים מגורמים מבדילים אלה. כל אחד יודע מניסיונו שאת ההסכמה ניתן להבין בדרכים שונות; ולעתים קרובות למדי, הדקויות והגוונים של עמדה משותפת מועצמים בשל העובדה שההבדל האונטולוגי בין העצמי ובין האחר – מה שיש המכנים 'הנרקיסיזם של האגו' – עולה ומאשר את עצמו כחלק מן התהליך.

פערים עיקשיים מסוג זה אינם מבטלים את אפשרות הדיון הרציונלי; הם גורמים לנו להיות מציאותיים יותר ביחס אליו. בני אדם מוגדרים לעתים כיצורים רציונליים סופיים (=מובילים). אם כך, אזי יש להתייחס ברצינות לסופיותנו, דהיינו **להכיר בה כחלק מעצם הרציונליות שלנו**. הציפייה לתשובות סופיות ומוחלטות אינה רק היבריס פילוסופי אלא גם מקור לרודנות פוליטית ולפונדמנטליזם אידאולוגי. הרציונליות האנושית היא אכן אנושית, לא אלוהית. אך אין פירושו של דבר שהיא פחות

רציונלית, אלא רק שבהיותה רציונלית עליה להיפתח למגוון, לשוני ולמחלוקת כחלק מן התהליך שלה עצמה, ולהעניק לאלו העוסקים בדיון רציונלי את הזכות לדבוק ב'שגיאותיהם'. זאת כל עוד אותן עמדות, שאותן אנו עשויים שלא לקבל, עומדות במבחן של דיאלוג מנומק, ואינן נובעות מהצהרות דוגמתיות שאינן פתוחות לבחינה מחודשת.

זה מכבר נחשבה הפילוסופיה לנחותה ממדעי הטבע, משום שהיא אינה מייצרת הסכמה אוניברסלית. אך מנקודת ראות חברתית וחינוכית ייתכן שיש בכך יתרון: הפילוסופיה היא פעילות רציונלית בתכלית, המקבלת את השוני הבלתי נמנע בין בני אדם חושבים ובעלי כושר ביקורתי, וחיה עמו בשלום. מתוך הכרה בכך שאין ביכולתה לבטל את השוני, היא מסוגלת לצמצם אותו ולמתנו באמצעות דיאלוג מנומק, שמכוח הפוטנציאל האלים הגלום באחרות המוחלטת הופך לקבלה הדדית של תהליך רציונלי. תהליך זה נשמע לכללים חסרי פניות, שאינם מעניקים יתרון לשום צד ויוצאים מנקודת הנחה שכל הצדדים הם אוטונומיים ושווי מעמד.

אולם השונות האנושית אינה נוגעת רק לעמדות שונות בדבר האמת ולהבדלים בבחירת הטוב. עמדות ובחירות כאלה יכולות להשתנות; לא כן הבדלים אחרים המפרידים בינינו – הבדלי גזע, קבוצה אתנית, מגדר, גיל, תרבות, תכונות גוף, נטייה המינית וכו' – שכן אלו הבדלים הנוגעים למה שאנחנו, ולא למה שאנו מאמינים בו. בעולם כפי שהוא היום, הבדלים נוקשים אלה מעוררים קנאות ועוינות שעצמתן רבה אף יותר מכפי שמעוררות והעמדות שאנו בוחרים בהן מרצוננו. למעשה, הבעיה הדוחקת ביותר הכרוכה כיום באי־סובלנות נוגעת להבדלי קבוצות 'עובדתיים' מסוג זה ולרגשי הזהות, החיוביים והשליליים, שהם מעוררים.

הבדלים פילוסופיים קשורים במידה מסוימת בשאלה מי אנחנו. מאחר שהתבונה האנושית, בהיותה סופית, מגולמת באנשים ממשיים ובקהילות ממשיות, ואינה ישות טהורה ומופשטת, אין היא יכולה לנתק את עצמה לחלוטין מהעגינה הבסיסית שלהם בחיים, מניסיון החיים שלהם, מהנחות היסוד שלהם ומהמחויבויות שלהם. מובן שעליה לשאוף לקוהרנטיות, לערער על דעות קדומות שטרם הועמדו במבחן ולחפש קרקע משותפת; אך עליה לקבל גם את המגבלות הקיומיות של משימה זו. אם ננקוט גישה זו, ידגים השיח הפילוסופי גם את ההבדלים בינינו, הנובעים מגורמים קיומיים ותרבותיים.

אם רוצים לעשות שימוש בפוטנציאל החינוכי של הפילוסופיה או של השיח הרציונלי בכללו, צריך כמובן לוותר על לשון מקצועית ואקדמית, שברוב המקרים אינה נחוצה לביורר העניין. מצבים מחיי היום יום בכיתה, בקרב קבוצות של מתבגרים צעירים ואולי אף בין ילדים יכולים לשמש מקפצה לדיון פילוסופי בסיסי, אם רק נמצא מנחה מוכשר, המסוגל לזהות סוגיה לדיון ולנסח אותה בשפה טבעית. ייתכן שבמורים

רבים מסתתר, מבלי דעת, מעין סוקרטס זוטא. ובכל זאת, כמתווכים הם יצטרכו להיוועץ בטקסטים פורמליים יותר באופיים, גם אם לא ישתמשו בהם בכיתה ולא יורו לתלמידים לקרוא בהם.

סקירה תמציתית של כמה רעיונות הנדונים במקראה

בהכנת מקראה זו יצאנו מנקודת הנחה שחיבורים שיש בהם תועלת לחינוך ערכי צריכים אמנם להתבונן תחילה במוסר בכלל ובחינוך בפרט, אך רצוי שיתרכזו בקבוצה של סוגיות קרובות המעניינות מחנכים כיום. הדגש המרכזי הוא על סוגיות של גיוון אנושי, שוני וסובלנות. השתדלנו שגם המקראה תהיה מגוונת ותציג נקודות מבט וסגנונות אינטלקטואליים שונים, מבלי שתהיה מפורזת מדי. ובמסגרת הדיון בסובלנות, שיש טוענים כי אי־אפשר ליישב בינה ובין הדתות המונותאיסטיות, ביקשנו במיוחד לשמוע את דעתם של חוקרים מאמינים – יהודים, נוצרים ומוסלמים – החושבים אחרת.

שער ראשון: פילוסופיית מוסר וחינוך

אגנס הלר פותחת את הדיון בשאלה כיצד ייתכן שאף שכל אחד מכיר כמה אנשים מוסריים, עדיין מרבים לדבר על הידרדרות מוסרית. היא תולה את 'ההכרזות על חוסר המוסר בדורנו, על ההידרדרות האתית ועל הרס המוסר' בהתפוררותן של קהילות המוסר המלוכדות ובעלייתן של נורמות אוניברסליות יותר של מוסריות. הלר מטילה ספק באפשרות שההבחנה בין טוב לרע תתפוגג אי פעם או תאבד את קדימותה הנורמטיבית בין ערכים מכוונים: 'כל עוד ההבחנה קיימת, המרכז המוסרי נשמר, ואנשים יכולים להעריך את פעולותיהם ואת פעולות הזולת ביחס למרכז הזה [...] הסיבה לכך פשוטה: התהליך המוביל להתפוררותן של מערכות ערכים, כלומר הפקפוק והביקורת באשר לתוקפן, הוא הנותן חיים למוסר'. לפי הלר העיקרון הסוקרטי שמוטב לסבול עוול מלגרוע עוול לא איבד את תוקפו כמורה דרך, ואדם הגון הוא אדם הנוטל על עצמו אחריות.

עדנה אילמך־מרגלית דנה בשאלות הבאות: מה מעניק לנו את הזכות המוסרית, וגם את החובה המוסרית, לחנך, ומהי זכותו של הילד להתחנך? היא מזהה כאן שני סוגים של זכויות. הזכות להתחנך היא זכות תביעה של הילד נגד הוריו: 'החברה חייבת לילדים את מימושה של הזכות לחינוך' ומשתמעת מכך חובה מקבילה: חובתם של ההורים (וגם של הקהילה או המדינה) לחנך את ילדיהם. בניגוד לחובה זו לחנך, הזכות לחנך אינה נובעת מן הזכות להתחנך. זוהי זכות בלתי תלויה [...] מכיוון שזכותם של ההורים לחנך היא זכות לא־התערבות, ואילו זכותה של המדינה לחנך

מעוגנת באינטרסים שלה, הרי חובתם של ההורים וחובת המדינה נובעות ממקור שונה לחלוטין. חובתם משתמעת מזכותו האנושית הבסיסית של הילד – הזכות להתחנך. בעוד הזכות והחובה לחנך שייכות שתיהן לקבוצת 'זכויות הדור־קיום' (קבוצה שבה הזכות והחובה הנדונות מוצדקות ללא תלות זו בזו), הרי הזכות להתחנך שייכת לקבוצת הזכויות שאינן ניתנות לשלילה (קבוצה שבה החובה נובעת, פחות או יותר, מן הזכות).

ויל קימליקה מסרטט הבחנה בין תחומה של האתיקה, המסתמכת על פילוסופיית מוסר מסוימת, ובין תחומה של האזרחות, המסתמכת על פילוסופיה פוליטית מסוימת. הוא דן בחינוך לאזרחות כהיבט של החינוך המוסרי. הוא מתעניין בסיגולו של החינוך לאזרחות לתנאים של פלורליזם, ונדרש למתחים שבין הצורך בחינוך ליברלי ודמוקרטי לאזרחות ובין הצורך לכבד את השונות האתנית־תרבותית. עבורו 'חינוך לאזרחות אינו מסתכם במסירת ידע על מוסדות פוליטיים ועל עקרונות חוקתיים. הוא נוגע גם לאופן שבו חושבים על הזולת ומתנהגים כלפיו – בייחוד כלפי מי שנבדל בגזעו, בדתו, במעמדו וכדומה'. החינוך לאזרחות אינו כרוך רק בטיפוח סוג מסוים של גישה ביקורתית כלפי סמכות, אלא גם בפיתוחם של הרגלי אדיבות ושל הכושר לסבירות ציבורית. שני אלו מעודדים בעקיפין אוטונומיה, שכן הם מעודדים ילדים לבוא במגע עם בני קהילות אחרות, להבין את סבירותם של אורחות חיים אחרים ולהתרחק מן המסורות התרבותיות שלהם עצמם. בדרך זו החינוך לאזרחות דמוקרטית יעודד אוטונומיה באורח כמעט בלתי נמנע, אם כי עקיף, שכן 'ככל שחברות הופכות פלורליסטיות יותר, כך גדלות תביעותיה של האזרחות הדמוקרטית'.

שער שני: אתגרים של חברות מגוונות

ביקו פארק פותח את חלקה השני של מקראה זו ומבחין בסיפוק כי 'רוב החברות בימינו הן רב־תרבותיות, וקרוב לוודאי שיישארו כך'. כיוון ש'חברה רב־תרבותית אינה יכולה להיות יציבה או לשרוד לאורך זמן מבלי לפתח תחושת שייכות משותפת בקרב אזרחיה', המחבר קובע כי 'במקום זאת היא חייבת להיות פוליטית ולהתבסס על מחויבות משותפת לקהילה הפוליטית. חבריה אינם קשורים זה לזה ישירות, כמו בקבוצה אתנית, אלא באמצעות חברותם המתווכת בקהילה משותפת'. מודל זה של חברה יתקיים 'רק בעזרת מערכת חינוך המספקת הכוונה רב־תרבותית'. בעיניו, 'החינוך עניינו הומניזציה, לא סוציאליזציה; עליו לסייע לתלמידים לפתח את יכולותיהם האנושיות ו"להרגיש בבית" בעולם האנושי על כל ההבדלים והשונות שבו בעבר ובהווה'. ככזה, החינוך הרב־תרבותי מכוון לשני סוגים של חופש: החופש מדעות קדומות ומהטיות אתנוצנטיות, והחופש לחקירה וללמידה מתרבויות ומגוודות מבט אחרות. שתי החירויות הללו הן בלתי נפרדות לטענת פארק. ללא פתיחות כלפי החוץ, אין כל חירות בתוך הקהילה.

עדו לנדאו זהיר וספקני יותר לגבי הגישה הרב־תרבותית. הוא מזכיר כמה מן המלכודים והקשיים הטמונים בגישה זו, ואת הצורך להתמודד אתם בחינוך. לנדאו טוען כי 'ניתן לתאר חברות כרב־תרבותיות בשני מובנים לפחות. הראשון הוא מובן תיאורי, המצביע על כך שחברה מורכבת מכמה קבוצות, שלכל אחת מהן יש תרבות בעלת מאפיינים מיוחדים משלה [...] השני הוא מובן נורמטיבי, המצביע על כך שהחברה רגישה להבדלים בין הקבוצות שבתוכה ומאפשרת להן ואף מעודדת אותן לשמר את תרבויותיהן המיוחדות ולפתח אותן. לנדאו מצביע על כך שלרב־תרבותיות נשקפת הסכנה שהיא תתמוך בלא יודעין בתופעות כגון שמרנות יתר, הנטייה להציג את תרבותך שלך כאידאלית, שימת דגש רב על המסורת והגומה בעצמתם ובחשיבותם של ההבדלים בין הקבוצות עם הכחשה או ביטול של ההבדלים הקיימים בתוך הקבוצות.

דניאל א' בל, המסתמך על ניסיונו כמרצה בסינגפור, אופטימי יותר מלנדאו. בעוד לנדאו עוסק ברב־תרבותיות כנושא בפני עצמו, בל מתרכז בחשיבותו של הייצוג הדרוש לתרבויות בתכנית הלימודים של בתי הספר. הוא התנסה במאפייניו המיוחדים של המצב בסינגפור שבה יש מהגרים מסין, מהודו ומן האיים המלאיים־מוסלמיים, ומסיק שעל המורה להשתדל לבנות תכנית קורס השואבת מתרומתם של המלומדים בני כל הקבוצות האתניות המיוצגות בכיתה. באופן כללי יותר, החינוך הרב־תרבותי צריך לשאוב ממסורותיהן של כל הקבוצות האתניות בחברה.

מרסלו דסקל טוען כי השונות האנושית, הן האישית הן התרבותית, היא דבר בעל ערך שיש לשמר, וכי התקשורת האנושית מספקת דוגמה ראשונה במעלה לאופן שבו ניתן להתמודד עם האתגר שמציבה השונות, הן מבחינה פילוסופית הן מבחינה מעשית. 'דגש חינוכי, בייחוד אצל ילדים, על חינוך עקרונות התקשורת הבסיסיים והנרכשים בדרך הטבע – עקרונות אתיים ואופרטיביים – עשוי לסייע בפיתוחה של גישה חיובית, גם אם לא נטולת ביקורת, כלפי השונות האנושית'. הוא מסכם באמרו כי עלינו למצות, לפתח ולשמר את היכולות האלה, מכיוון שבהן טמון הפוטנציאל והמודל להתמודדות עם אתגר השונות האנושית.

שער שלישי: מחשבה מחודשת על הסובלנות

ירמיהו יובל מבחין בין מושג הסובלנות הישן, הנתפס כמעשה חסד (כלומר סובלנות פטרונית), ובין סובלנות מן הסוג הנדרש כיום, כזו המבוססת על ההכרה באחרים כיצורים בעלי זכויות כמוני. הספרות בת זמננו בשפה האנגלית מגדירה את מושג הסובלנות – ואת הפרדוקס הכרוך בו – בהגדרה צרה: לקבל התנהגות או גישה מוסרית שביסודו של דבר אני מסתייג ממנה. ואולם סוג הסובלנות הנדרש בעולם של ימינו אינו נוגע כל כך לערכיו של הזולת כמו לעצם היותו: עצם אחרותו, היותו הזולת זר בגזעו, במוצאו, בקבוצתו האתנית, במגדרו, בתכונות גופו וכו'. האלימות והצער

שהאי־סובלנות גורמת נובעים ברובם ממקורות אלה. תאוריה מוסרית שתענה על הצורך תצטרך, ראשית, להבחין בין אישיותו (או הווייתו) של הזולת ובין אמונותיו או ערכיו; ושנית, עליה להגדיר מחדש את הסובלנות במונחים של הכרה בזכות, כפי שנעשה בתורות של זכויות באופן כללי. השוני המיוחד סובלנות משאר אופני הזכות הוא שסובלנות מתאפיינת בכך שהזולת, שאני מקבל אותו ומכיר בו כשווה לי, גורם לי סבל מסוג זה או אחר או לתיעוב, לרוגזה קשה במישור הערכי, האסתטי והאונטולוגי, כזו הנובעת מדעה קדומה וכו', שאני צריך להתגבר עליה בכך שאניח לזולת להיות מה שהוא ולעשות את מה שהוא עושה (ולעתים אף לשגשג בעשותו כן). אך איני מוכרח להסכים לשום דבר שהזולת מאמין בו או מעדיף אותו: הסובלנות כזכות עולה בקנה אחד עם אי־הסכמה בדבר השקפות, התנהגות, הופעה חיצונית וערכים. יובל מדגיש גם את ההבדל הדק בין הכרה וכבוד לאדם המבטא את אנושיותו בעמדה מסוימת ובין סלידה אפשרית מעמדה זו.

ריינר פורסט ממקם גם הוא את הסובלנות במרחב כללי של זכות וצדק. טענתו המרכזית היא שסובלנות היא מידה של הצדק ודרישה של התבונה. לדעתו, די בכך שאדם סובלני יהיה מודע לכך שישנם הקשרים שונים של הצדקה, שבהם שאלות שונות בנוגע לחיים הטובים או בנוגע לנורמות כלליות דורשות תשובות שונות הנדרשות לעמוד באמות מידה שונות של תקפות. תפיסת צדק הכרחית כאשר מצדדים בתפיסת סובלנות, משום שההקשר שבו עולה סוגיית הסובלנות בין אזרחים הוא הקשר של צדק [...] במרכזה של תפיסת צדק פוליטית וחברתית צריכה לעמוד תאוריה בדבר ההצדקה הבינ־אישית של נורמות, שיש סיבות טובות להאמין בתוקפה הכללי וההדדי [...] כל תפיסת סובלנות מחייבת סוג מסוים של "הגבלה עצמית" אתית, כלומר זניחת התביעה המוחלטת לאמת אתית שתוכל לגבור על סף ההדדיות והכלליות. לפיכך פורסט מסכם שלהיות סובלני פירושו 'לבקש הצדקה סבירה, לקבל מחלוקות סבירות במסגרת גבולות ההדדיות והכלליות ולהיות מודע להקשרי ההצדקה השונים שבני אדם נוטלים בהם חלק'.

ישי מנוחין מצביע על כך שסובלנות ופֿלורליזם הם שני מונחים שונים המקושרים למערכות ערכיות נבדלות במהותן. הגישה הסובלנית כלפי היבטים שונים של ההתנהגות האנושית כגון חופש הביטוי, דת, מין, כוח פוליטי ומעמד, וכלפי האופנים השונים שבהם התפתחו היבטי התנהגות אלו בתרבויות שונות, מעלה ספקות באשר לקוהרנטיות הפנימית של המונח 'סובלנות'. מנוחין טוען כי הסובלנות הפכה מונח עמום שהוראתו מטושטשת, ושמוטב להחליפו ב'פֿלורליזם'. גישה פלורליסטית מובילה לפתיחות מרבית בתוך גבולות המערכת, על ידי מתן מעמד דומה של לגיטימיות לעמדות שבמסגרת הגבולות, ועם זאת תפקידה גם לסגור את גבולות המערכת ולהפוך אותם לקשוחים יותר כלפי חוץ – כלפי העמדות החורגות מעקרון הלגיטימיות. כשם שהסובלנות מיותרת בין עמדות לגיטימיות, כך אין היא

הולמת כשמדובר בעמדות שאינן לגיטימיות. היא אינה הולמת לא רק משום שאלה עמדות שאינן לגיטימיות או משום שאנו מחויבים להתנגד להן, אלא גם משום שהיא פוגעת במעמדם של גבולות הלגיטימיות – בערכים הדמוקרטיים ובמחויבות להם. כאשר פרט בוחר מתוך שיקול ערכי בגישה מאופקת כלפי עמדה או התנהגות שאינן לגיטימיות, למעשה הוא אינו מקבל במלוא מובן המילה את מעמדם של הערכים הדמוקרטיים כקובעי הלגיטימיות החברתית, והוא אינו מחויב להם דיו. לכן פרט בעל עמדה סובלנית כלפי עמדות ואמונות לא לגיטימיות, שגישה פלורליסטית מחייבת איישובלנות כלפיהן, אינו יכול – על פי הגדרה – להיות בעל עמדה פלורליסטית. 'סובלנות' ו'פלורליזם' הם מונחים המתנגשים זה בזה, אינם מתיישבים זה עם זה ואף מוציאים זה את זה. מנוחין מסכם באמרו כי 'פלורליזם' הוא מונח ברור יותר, המסוגל למלא את כל תפקידיו של המונח 'סובלנות' ואף מעבר לכך, ומאפשר לבני אדם לחיות יחד למרות הפערים, השקפות העולם השונות והמחלוקות הערכיות העמוקות.

דוד הד, התומך בסובלנות כמושג וכתכלית, טוען שיש קשר מושגי הדוק בין האופן שבו אנו מבינים את רעיון הסובלנות ובין האמצעים המשמשים אותנו כאשר אנו מיישמים רעיון זה בחינוך. קשר זה מחייב ניתוח פילוסופי של הרעיון בדבר חינוך ליברלי בכלל ושל מושג הסובלנות בפרט. עבורו להיות סובלן משמעו להימנע מהתערבות במנהגו ובסגנון חייו של הזולת, למרות שיפוטם כפסולים מבחינה אובייקטיבית. הד מציע להסיט את תשומת הלב 'מטיבה של הפעולה (הנפסדת) לאופיו של מבצע הפעולה. במילים אחרות, אנו נוהגים בסובלנות כלפי אנשים ולא כלפי פעולות; כלפי פרטים ולא כלפי אמונות [...] סובלנות במובן המהותי שאני בוחן כאן דורשת הפרדה חדה יותר. היא דורשת זניחה מוחלטת של נקודת המבט השיפוטית והעלמת עין מעוול שאין להפחית מחומרתו, למחול עליו או לפטרו מגינוי, אלא שצריך פשוט להניחו בצד בשל ההערכה כלפי הפרט המאמין בכנות שלא זה המצב [...] אנו נוהגים בסובלנות כלפי אנשים אחרים, שעמדותיהם ומנהגיהם נפסדים בעינינו, משום שאנו מכבדים את האוטונומיה שלהם, כלומר את יכולתם ואת זכותם לקבל הכרעות ולחיות על פיהן [...] מטרתו של החינוך המוסרי היא בראש ובראשונה ליצור אישיות בעלת פרופיל מוסרי מובהק [...] החינוך לסובלנות הוא רק אחת המשימות במסגרת הוראתם הכללית של עקרונות מוסריים מדרגה שנייה כגון ענישה, סליחה ופשרה, כלומר תגובה נכונה על הפרה של עקרונות או נורמות מדרגה ראשונה.

עבור **מרתה ק' נוסבאום** הסובלנות חשובה לא רק כמוסד פוליטי אלא כגישה אישית-רגשית. 'דמוקרטיה ליברלית סובלנית יכולה לנסות לבנות את הסובלנות רק מחוקים וממוסדות, ללא הכשרת הלבבות והדמיון. היא יכולה פשוט לצוות על האזרחים לכבד את זכויותיהם של אנשים שונים מהם ולא להתערב בפעילויותיהם הלגיטימיות. אך משטר כזה, של סובלנות פורמלית, הוא שברירי. בני אדם מועדים לפחד מפני הבלתי ידוע ולדבר סרה במה שהם מפחדים מפניו. על כן היא מעדיפה לחקור את פעולת

הדמיון רבת החמלה ואת תפקידה בקהילה סובלנית. כאשר ילדים והורה מספרים יחד סיפורים, לטענתה הילד רוכש יכולות מוסריות ופוליטיות בסיסיות. בשלב מסוים הילד מוכן לפתח את הרגש שרוסו כינה *pitié* וראה בו את היסוד לכל אזרחות טובה. החמלה, לטענת נוסבאום, כרוכה בהשתתפות ובשיפוט כאחד. על הצופה להעריך את חומרת הסבל שהיא רואה, להעמידו ביחס לאפשרויותיה שלה ולבצע הערכת אחריות: לשאול באיזו מידה האדם הסובל נושא באשמה לסבלו. 'הצדקת החסד נעוצה בכך שמקור הרוע הוא יחסי גומלין בין האדם ובין העולם, ולא רוע הטבוע באותו אדם'. כדי למנוע מן הסובלנות להפוך למושג פורמלי לחלוטין, מעין 'חיה ותן לחיות' ללא כל אהבה, המחברת טוענת כי יש צורך הן בחמלה הן בחסד. 'החמלה מחברת אותנו לפגיעות ולמצוקות המשותפות [...] בפתחה את הכושר שלנו לראות את גורלנו בגורלם של אחינו האזרחים. החסד מחבר אותנו לחולשות המשותפות ולנטייה המשותפת לטעות, בהזכירו לנו כי כל בני האדם שוגים, וכי הבחנותיה המלאכותיות של החברה מקשות הרבה יותר על חלק מאתנו להיות הוגנים וצודקים מאשר על אחרים. לבסוף, החמלה והחסד כאחד יוצרים אישיות הפתוחה לסיפור חיי הזולת וקשובה לייחודיותו, גם אם אותה ייחודיות מהווה הפרעה'.

שער רביעי: הדת והאחר: עוגנים של סובלנות

בחלק זה חוקרים מרקע דתי (וחילוני) של כמה דתות נדרשים לבעיית הסובלנות כלפי השונות, כפי שהיא משתקפת מנקודת המבט שלהם.

מוחמד ארקון פותח בהסבנו את תשומת הלב לאופיו הבעייתי ולמורכבויותו של מה שקרוי אצלנו דרך שגרה 'סובלנות' ו'אי-סובלנות' כלפי חברות מערביות ולא מערביות כאחת: 'שתי הבעיות הממשיות הניצבות בפנינו כיום הן (1) חינוכם של עמים שעדיין נמנעות מהם הזכויות הבסיסיות המובטחות על ידי הדמוקרטיה; (2) שיקום מובנן האזרחי של חובה מוסרית ומחויבות אינטלקטואלית בחברות שבהן מושם דגש, בכל הקשר של דיון, רק על זכויות האדם. בשני המקרים זיהויו של הבלתי נסבל הוא דחוף ורלוונטי יותר מפיתוחן של תזות מופשטות על הסובלנות'. בהשקפה לא מופשטת שעל פיה הן הסובלנות הן המדיניות הסובלנית נראות כניסיונות מוסריים למתן את תוצאותיה של האלימות הנתפסת כאמצעי הכרחי ואף מקודש להגנה על האמת של קבוצה, קהילה או אומה, התבונה המתגלה בחברות מסורתיות בצורה מוחלשת, משום שהדמיון הקולקטיבי שלהן מושפע יותר מההיסטוריה, ומשום שהרציונליות של זמננו 'תלויה מדי בתבונה המדעית המתקדמת ההגמונית המובילה את תהליך הגלובליזציה העכשווי מבלי להקדיש תשומת לב מספקת למחיר במונחים של ערכים אתיים, תרבות הומניסטית, סולידריות עם מיעוטים, עמים נשלטים ומסורות ותרבויות המתפוררות תחת לחצה הבלתי נסבל של הכלכלה החדשה, הגורמת לפערים מסוכנים רבים יותר בין ציוויליזציות ולהדרה חברתית רבה יותר משגרם אי פעם התיעוש

בחברות הליברליות המתקדמות ביותר.

בסאם טיבי בטוח יותר בתפקידה של התבונה האוניברסלית. הוא טוען כי מוסר בין־לאומי המקדם זכויות אדם ומקובל על כל התרבויות חייב להתבסס על חילוניות במובן של הפרדה בין הדת ובין הפוליטיקה. 'מושג זה מבוסס על הרעיון המרכזי של הנאורות האירופית, שכל אדם הוא "סובייקט אוטונומי" ועל כן אדון לגורלו'. טיבי, תוהה אם השקפת העולם התאוצנטרית של האסלאם אינה מנוגדת מיסודה לאופן שבו מבינים בדרך כלל את מושג זכויות האדם, החילוני ביסודו. 'באסלאם זכותו של האל (=חק אלה) ניצבת הרחק מעל לזכויותיהם של בני האדם (=חק אדמי)'. נראה כי התופעה הכלל־עולמית של פונדמנטליזם מעידה על כך שגלובליזציה מבנית והתפרדות תרבותית פועלות יחד לגרימת אבדן ההסכמה על נורמות תקפות בפוליטיקה הבין־לאומית. מתוך אמונה שאנו זקוקים להסכמה בין־תרבותית על ערכים, טיבי קורא לעידודו של פלורליזם תרבותי ולדחייתו של רלטיביזם תרבותי.

זאב הרווי מחפש עוגנים לסובלנות ולפלורליזם במקורות היהדות. הרעיון היסודי הוא שגדולתו של אלוהים היא שמצד אחד כולנו שווים, לכולנו אב אחד, ומצד אחר כולנו שונים ומיוחדים. הרווי מתמצת כמה מקורות: (1) גם רש"י וגם מנדלסון רואים בסובלנות מידה טובה, הנקראת במקרא 'ענווה'; (2) מדרש תנחומא מלמד כי הסובלנות מתחייבת מן ההכרה בפלורליזם, והפלורליזם אינו רק עובדה קיימת אלא ערך דתי נשגב; (3) רבי נסים בן ראובן גירונדי (הר"ן) מלמד כי החברה זקוקה גם לאנשים החורגים מן הקונסנזוס; ולבסוף (4) משה מנדלסון טוען כי הסובלנות אינה יכולה להתקיים ללא חינוך לערכים אנושיים ולאמתות נצחיות. אם המדינה מעוניינת בסובלנות, היא מסכם, היא חייבת לדאוג לחינוך מתאים.

משה גרינברג מתרכז בדרגתה הגבוהה ביותר של תורה, זו המושגת באמצעות מחלוקת. האחריות על הטעות, כאשר היא מתקבלת ללא התנצלות, היא חלק מתחום המחלוקת. במקום שבו ישנה אי־הסכמה ישנה תמיד האפשרות לטעות של צד אחד או של שני הצדדים גם יחד. המשנה השכילה ליצור תבנית ספרותית ייחודית בעולם העתיק, שכן היא מביאה בחשבון את האפשרות לטעות: תיעוד דעת יחיד המנוגדת בדרך כלל לדעת הרוב (שהתקבל בסופו של דבר כהכרעת החוק). גרינברג טוען כי בדמוקרטיה כל אזרח חשוב כחכם ביחס להכרעות מדיניות הנוגעות לו, והדיון הציבורי הרבי־קולי נחשב לדרך ההוגנת ביותר לחשוף את הגורמים הצריכים איוון בהחלטות מדיניות. הצעד המכריע בדרך ליישוב מחלוקת הוא ההכרה שלשני הצדדים, החלוקים בדעותיהם, יש זכויות, ועל שניהם מוטלות חובות איש כלפי רעהו הנובעות מאותן זכויות.

האב **מרסל דיוואה** פותח במשפט מפורסם מתולדות הכנסייה האומר כי 'מחוץ לכנסייה אין גאולה'. הוא טוען כי אי־סובלנות כגון זו היא סימן למחלה באמונה, שכן 'המבנה הפנימי של אמונה דתית אותנטית מחייב את קיומה של סתירה פנימית בין

אייסובלנות ובין אמונה. מאפיין בסיסי של האמונה הדתית הוא הוודאות המושגת ללא הוכחות ועדויות, וסוד האמונה הדתית טמון בכך שהאדם מקבל מן האל הן את היכולת לשים לב לאמונה ולהבין אותה הן את תוכנה. לדעתו של דיבואה, האמונה היא מתנה כפולה: 'התוכן הוא מתנה' אך 'גם הכוח להאמין, הביטחון, האינסטינקט הפנימי המאפשר לי להבין מי מדבר ועל מה מדובר, הוא מתנה. אייסובלנות היא פצע בהרמוניה הפנימית הזאת, הנובע מכך ששוכחים שהאמונה היא מתנה'.

פרנסס רדאי דנה בסוגיה אם יש לחברה הליברלית זכות להקנות ערכים אוניברסליים של זכויות אדם לכל מגזרי החברה, חילוניים ודתיים או ליברליים ולא ליברליים כאחד? היא מצביעה על כך ש'הפרדוקס הליברלי הוא שתוך כדי ההגנה על חופש הדת כזכות אנושית יסודית עלולה המדינה הליברלית לשלול זכויות אדם אחרות ושוות מעמד. הדילמה הליברלית היא כיצד לנהל חברה דמוקרטית שבה יש קהילות הדבקות בהשקפות העולם המתנגשות הללו. הניסיונות לפשר בין שתי השקפות העולם באמצעות הרמנויטיקה דתית אינם מספקים פתרון משביע רצון. תכניות רב־תרבותיות מתעלמות מן האסימטרייה בין הדוקטרינה הדתית ובין זו הליברלית ומן הצורך לתת ביטוי לקולות המושקקים בתוך הקהילות הדתיות. כמו כן אין הן מצליחות לפתור את הסתירה הפנימית הגלומה בתביעותיהן של קבוצות משנה לאוטונומיה, תביעות המתבססות על אותם ערכים עצמם של שוויון וחירות, שאותם הן מציעות למנוע מפרטים המחויבים לכלליה של קבוצת המשנה. הסכמה אישית היא המפתח לפתרון בעיות אלה. מסקנתה של רדאי היא שהמדינה הליברלית נושאת באחריות לחנך את כל נתיניה למודעות לזכויות האדם שלהם. החברה הליברלית אינה יכולה לסבול מובלעות של חוסר ליברליזם שבהן פרטים מוחזקים במצב של בורות לגבי זכויותיהם, זכויות של המאה העשרים ואחת, לחופש בחירה ולשוויון מעמד. משניתנה להם הבחירה הם חופשיים לסרב לה, אך הסכמה אינה יכולה להיות תולדה של בורות.

חווה לצרוסייפה ז"ל נדרשת לתופעה הכללית של פונדמנטליזם דתי. היא מציינת כי נראה שאנשים מעטים מודעים לעובדה שקיימים מכנים משותפים בין מגוון התופעות הפונדמנטליסטיות הרחוקות מאוד זו מזו. למעשה, נקודות הדמיון בין התופעות הפונדמנטליסטיות בזמננו, בחברות השונות זו מזו בתכלית, מתגלות בעמדות דומות, במונחים, בערכים דתיים ובפעולות. המחברת מתארת עשרה מאפיינים המשותפים לקבוצות אלה. הם נוגעים לגל גלובלי של תגובה שלילית למודרניות ולערכים מערביים הנובעת ממגוון גורמים שחשיבותם משתנה עבור כל אחת מאותן דתות. נראה ש'המודרניות לא יצרה במסגרת מה שקרוי "הכפר הגלובלי" דמיון רב יותר בין כל החברות, כפי שהאמינו חוקרים רבים, אלא דווקא תגובות שליליות דומות נגדה, ו"השיבה אל המקורות" עשויה להיות מענה על הצורך האנושי העמוק בפרטיקולריזם ובייחודיות סגולית של כל חברה בציוויליזציה'.