

ההצדקה של אי-ציות אזרחי

ג'ון רולס

מבוא

אני מבקש לרונ בקצרה ובצורה לאיפורמלית ביסודות האי-ציות האזרחי נדמוקרטיה חוקתית. משום כך אנביל את הערותי לתנאים שבהם אנו יכולים להתנגד בצדק, בעזרת אי-ציות אזרחי, לסמכות דמוקרטית שסווגנה כדין. לא אדון במצב הקיים בסוגי משטר אחרים ואף לא, חוץ מאשר כבדרך-אגב, בצורות אחרות של התנגדות. סבורני, שבמשטר שהוא צודק באופן סביר (כמובן שלא צודק באופן מושלם), בדרך-כלל יש לראות באי-ציות אזרחי, כאשר הוא מוצדק, פעולה פוליטית הפונה אל חוש הצדק של הרוב עלימנת לעורר דיון מחודש בצעדים שנגדם הופנתה המחאה, ולהזהיר שלפי דעתם המוצקה של המתנגדים התנאים של שיתוף פעולה חברתי אינם מקוימים. אפיון זה של אי-ציות אזרחי נועד לחול על חילוקי דעות בשאלות יסוד של מדיניות פנים, מגבלה שאשתדל להיצמד אליה כדי לפשט את השאלה שלנו.

ג'ון רולס (נ' 1921) הוא פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת הרוורד.

העקרונות הקובעים את הקשרים של בני-אדם עם המוסדות והמגדירים את החובות וההתחייבויות הטבעיות שלהם, הם העקרונות שהם יסכימו להם לו היה זה מצבם. ראוי להעיר מיד, שבפירוש זה של תיאוריית האמנה החברתית יש לראות בעקרונות הצדק תוצאה של הסכמה היפר-תטית. אלה הם עקרונות שבני-אדם היו מסכימים להם אילו היה המצב הטבעי נוצר בפועל. אין מדובר בהסכמה ממשית, וגם אין צורך שתהיה אי-פעם הסכמה כזאת. הסדרים חברתיים הם צודקים או לא צודקים במידה שהם עולים בקנה אחד עם העקרונות – שהיו נכחיים במצב הראשוני – לקביעתן ולהבטחתן של זכויות וחירויות יסוד. מצב זה הוא, כמובן, המקבילה האנליטית של הרעיון המסורתי של המצב הטבעי, אבל אין לטעות ולראות בו דבר שאירע אי-פעם בהיסטוריה. אדרבה, זהו מצב היפותטי המגלם בתוכו את הרעיונות הבסיסיים של דוקטרינת האמנה החברתית: התיאור של מצב זה מאפשר לנו לגלות אילו עקרונות היו בני-אדם מאמצים, ועכשיו עלי לומר דבריהם על עניינים אלה.

דוקטרינת האמנה החברתית תמיד הניחה, שלפרטים במצב הראשוני יש מוחות שווים וזכויות שוות, כלומר, שהם מוצבים בצורה סימטרית ביחס לכל ההסדרים להשגת הסכמה, ושקואליציות וכדומה הוצאו מכלל חשבון. אבל יסוד חיוני (שלא זכה לתשומת לב מספקת, אף-על-פי שהוא טמון בנרסטו של קאנט לתיאוריה זו) הוא, שקיימות מגבלות נוקשות ביותר על מה שהצדדים להסכמה אמורים לדעת. בפרט, אני מפרש את התיאוריה כך, שהיא קובעת שהצדדים אינם יודעים את מעמדם בחברה, בעבר, בהווה ובעתיד, והם אף אינם יודעים אילו מוסדות קיימים. זאת ועוד, הם אינם יודעים מהו מקומם שלהם בהלוות הכשרונות והיכולות הטבעיים: האם הם אינטליגנטיים או חזקים, גבר או אישה וכן הלאה. ואחרון אחרון, הם אינם יודעים מה הם האינטרסים וההעדפות המיוחדים שלהם, או מהו מערכת המטרות שהם רוצים לקדם: הם אינם יודעים מהי תפיסת הטוב שלהם. מכלל הבחינות האלה הצדדים ניצבים בפני מסך אי-ידועה המונע מכל אחד לנצל את מזלו הטוב או את האינטרסים המיוחדים שלו, או להיות מקופה בגינם. מה שהצדדים כן יודעים (או מניחים) הוא, שנסביכות הצדק של דיורדיון יום

דוקטרינת האמנה החברתית

ברור, שההצדקה לאי-ציות אזרחי נשענת על התיאוריה של מהיובות פוליטית באופן כללי ומשום כך יאה לנו להתחיל עם מספר הערות על שאלה זו. שתי המעלות העיקריות של מוסדות חברתיים הן צדק ויעילות: ב"יעילות של מוסדות" כוונתי לאפקטיביות שלהם עבור אי-אלה תנאים ומטרות חברתיים אשר מילויים הוא לתועלתו של כל אחד. עלינו להיענות להסדרים חברתיים יעילים וצודקים ולמלא את חלקנו בהם, בשל שתי סיבות לפחות: ראשית כל, יש לנו חובה טבעית לא להתנגד להקמתם של מוסדות צודקים ויעילים (כאשר אלה עדיין אינם קיימים) ולתמוך בהם וליצית להם (כאשר הם קיימים) ושנית, בהנחה שנהנינו בידעין מן היתרונות של מוסדות אלה ושאנו מתכננים להמשיך ולעשות כן, ושעורדנו אחרים שאנו מצפים מהם למלא את חלקם, מוטלת עלינו גם חובה למלא את חלקנו, כאשר, לפי ההסדר, מגיע תורנו. לעתים קרובות יש לנו אפוא הן חובה טבעית והן התחייבות לתמוך במוסדות צודקים ויעילים: ההתחייבות נובעת מפעולותינו הרצונית, בעוד שהחובה אינה נובעת מהן.

כל זה אולי ברור דיו, אבל הוא אינו מוליך אותנו מספיק רחוק. מסקנות מוגדרות יותר תלויות בתפיסת הצדק, שהיא הבסיס לתיאוריה של חובה פוליטית. אני מאמין, שהתפיסה הראויה – לפחות בשביל תיאור של חובה פוליטית בדמוקרטיה חוקתית – היא זו של תיאוריית האמנה החברתית, שכליך הרבה מן המחשבה המדינית שלנו נובע ממנה. אם נקפיד לפרש אותה בצורה כוללת דיה, דעתי היא שתיאוריה זו מספקת בסיס משביע רצון לתיאוריה פוליטית, ואף לתיאוריה המוסית רית עצמה, אבל דבר זה חורג מענייננו הנוכחי! הפירוש שאני מציע הוא כדלקמן: שהעקרונות אשר ההסדרים החברתיים חייבים להתאים להם, ובמיוחד עקרונות הצדק, הם אלה שבני-אדם חופשיים ורציונליים היו מסכימים להם במצב ראשוני של חירות שוויונית; ובדומה לכך,

הנימוקים לציות לחוק לא צודק

אם נניח, שבמצב הראשוני בני־אדם היו מסכימים זה לעיקרון שעליהם למלא את חלקם לאחר שנהנו, והם מתכננים להמשיך וליהנות מן היתרונות של מוסדות צודקים (עקרון ההוגנות) והן לעיקרון של אי־מניעת הקמתם של מוסדות צודקים, ושל תמיכה בהם וציות להם כאשר הם קיימים, אזי דוקטרינת האמנה החברתית מסבירה בקלות מדוע עלינו לציית למוסדות צודקים. אבל איך היא מסבירה את העובדה, שאנו נדרשים לציית, באופן רגיל, גם לחוקים לא צודקים? איזה צדק של חוק אינו סיבה מספקת לא לציית לו, ממש כמו שעצם תקפותה המשפטית של חקיקה אינה מספקת כדי לדרוש לציית לה. לפעמים שומעים התבטאויות קיצוניות כאלה, אבל דומני שאין להתייחס אליהן ברצינות. תשובה לשאלה שלנו יכולה להינתן באמצעות הרחבת תיאוריית האמנה החברתית בדרך שלהלן. לפי הפירוש שלי, התיאוריה טוענת שאדם צריך לדמיין לעצמו שורה של הסכמים, כדלקמן: ראשית, בני־אדם צריכים להסכים ביניהם על עקרונות הצדק במצב הראשוני. לאחר מכן עליהם לכנס, כביכול, ועידת חוקה, שבה יבחרו בחוקה הממלאת את אחר הדרישות של עקרונות הצדק שכבר נבחרו. לבסוף, יקבלו על עצמם את התפקיד של בית מחוקקים, ובהיותם מונחים עלי־פי עקרונות הצדק, יחוקקו חוקים הכפופים למגבלות ולפרוצדורות של החוקה הצודקת. ההחלטות שיתקבלו בכל שלב יהיו מחייבות בכל השלבים שאחריהם, וכך, בעוד שבמצב הראשוני אין לצדדים כל ידיעה על החברה שלהם או על מעמדם בתוכה, הן בוועידת החוקה והן בבית המחוקקים, הם יודעים מספר עובדות כלליות על המוסדות שלהם, למשל, את הנתונים המתייחסים לתעסוקה ולתפוקה הנוצרים לצורך קביעת מדיניות פניסקלית וכלכלית. אבל איש אינו יודע עובדות הנוגעות למעמד החברתי שלו עצמו או למקומו בחלוקת המשאבים הטבעיים. בכל אחד מן המקרים יש לצדדים להסכם הידיעה הנוצרת כדי לעשות את ההסכם

מתקיימות: כלומר, שנדיבותו של הטבע אינה שופעת עד כדי ביטול הצורך בתוכניות לשיתוף פעולה, ושאינה קמצנית עד כדי כך שתהפוך אותן לבלתי־אפשריות. יתרה מזו, הם מניחים שהיקף האלטרואיות שלהם מוגבל, ושכאופן כללי הם אינם מגלים עניין באינטרסים של הולת. לאור התכונות המיוחדות של המצב הראשוני, כל אדם מנסה אפוא לעשות כמיטב יכולתו למען עצמו בכך שהוא עומד על כך שיתקיימו עקרונות שנועדו להגן על מערכת המטרות שלו ולקדם אותה, תהיה מערכת זו כפי שתהיה.

אני מאמין, שכתוצאה מן הטבע המיוחד של המצב הראשוני תהיה הסכמה על שני העקרונות של הענקת זכויות וחובות, ושל הסדרת החלוקה של המשאבים, כפי שיקבעו אותם המוסדות הבסיסיים של החברה: ראשית, לכל אדם צריכה להיות זכות שווה לחירות הרחבה ביותר העולה בקנה אחד עם חירות זהה לכול: שנית, אי־שוויונות חברתיים וכלכליים (כפי שהם מוגדרים או נגזרים בידי המבנה המוסרי) צריכים להיות מוסדרים כך שהם יהיו הן לתועלתו של כל אחד והן נובעים מטבעם של משרות ותפקידים שהם פתוחים לכול. לאור תוכנם של שני עקרונות אלה והשפעתם על המוסדות העיקריים של החברה, (ולפיכך על המערכת החברתית בכללותה), אני יכולים לראות בהם את שני העקרונות של הצדק. הסדרים חברתיים בסיסיים הם צודקים במידה שהם עולים בקנה אחד עם עקרונות אלה, ואנו יכולים, אם נרצה בכך, לדרוש בשאלות של צדק תוך התייחסות לעקרונות אלה בלבד. אבל הכנה מעמיקה יותר של ההצדקה לאיציות אורחי דורשת, כך אני חושב, הסבר כיצד נגזרים עקרונות אלה מתוך דוקטרינת האמנה החברתית. חלק מתפקידנו הוא להראות מדוע זה כך.

הרוב נחוצה, אבל הרוב עלול לטעות פחות או יותר במתכוון, בחקיקה שלו. כאשר מסכימים על חוקה דמוקרטית וכמקרה של צדק פרוצדורלי לא מושלם, מקבלים יחד עם זה את העיקרון של שלטון הרוב. בהנחה שהחוקה צודקת ושאינו נהנים ומתכננים להמשיך וליהנות ממה שהיא מעניקה לנו, יש לנו הן מחויבות והן חובה טבעית (ועל כל פנים חובה) לציית למה שהרוב מחוקק אפילו כאשר אינו צודק. בדרך זו אנו נעשים מחויבים לציית לחוקים לא צודקים: לא תמיד, כמובן, אבל בתנאי שאי־הצדק אינו חורג מאי־אלה גבולות ידועים. אנו מכירים בכך שקיים סיכון שנסבול מן המגזרות של חוש הצדק של הולת: אנו מוכנים לשאת בנטל זה כל עוד הוא מחולק בצורה שווה, פחות או יותר, או שמשקלו אינו כבד מדי. הצדק קושר אותנו לחוקה צודקת, ולחוקים הלא־צודקים שעלולים להיחשב ככפופים לה, בדיוק באותה דרך שהוא קושר אותנו בכל הסדר חברתי אחר. כרגע שאנו מביאים בחשבון את רצף השלבים, שוב אין דבר יוצא־דופן בכך שאנו נדרשים לציית לחוקים לא צודקים.

יש לציין, שעקרון הרוב תופס מקום משני בתוך כלל פרוצדורלי, והוא אולי היעיל ביותר בנסיבות הרגילות לפעולתה של חוקה דמוקרטית. הבסיס לעיקרון זה נשען בעיקרו של דבר על עקרונות הצדק ולפיכך אנו רשאים לבקש, כשהתנאים מאפשרים זאת, את עזרתם של עקרונות אלה נגד חקיקה לא צודקת. הצדק של החוקה אינו מבטיח את הצדק של החוקים הנחקקים בכפוף לה; ובעוד שלעיתים קרובות יש לנו הן מחויבות והן חובה לציית למה שחרוב מחוקק (כל עוד אינו חורג מאי־אלה גבולות ידועים), אין כמובן כל מחויבות או חובה תאומת לראות את מה שחרוב מחוקק כצודק בפני עצמו. הוכחת לחוקים חוקים אינה מבטיחה שההחלטה הנכונה התקבלה; ובעוד שהאזרח מכפוף לשיפוט של הסמכות הדמוקרטית את התנהגותו, הוא אינו מכפוף לה את השיפוט שלו. ואם לפי דעתו החוקים שחוקק הרוב חורגים מאי־אלה גבולות ידועים של אי־צדק, הוא רשאי בקלות בדעתו אי־ציות אורחי. שכן, אינו נדרשים לקבל ללא תנאי את פעולת הרוב ולהסכים לשלילת חירותנו וחירותם של אחרים: אדרבה, אנו מכפפים את

שלהם הגיוני מנקודת הראות המתאימה, אבל לא עד כדי לעשותם בעל־אינטרס. הם אינם מסוגלים להטות את עקרונות החקיקה כדי לנצל את מצבם החברתי או הטבעי; מסך אי־ידיעה מונע מהם לדעת מהו מצב זה. לאור שורה זו של הסכמים נובל לאפיין חוקים ומדיניות צודקים כחוקים ומדיניות שהיו נחקקים אילו כל התהליך הזה היה מתבצע כחלכה.

בבחירת חוקה המטרה היא למצוא בין החוקות הצודקות את החוקה האחת ששכיר ביותר שתוליד, בהתחשב בעובדות הכלליות על החברה שבה מדובר, לחקיקה צודקת ואפקטיבית. עקרונות הצדק מספקים קריטריון לחוקים הרצויים: הבעיה היא למצוא סידרה של נהלים פוליטיים שתיבא לתוצאה זו. אני רוצה להניח, שלפחות בתנאים הרגילים של מדינה מודרנית, החוקה הטובה ביותר היא צורה כלשהי של משטר דמוקרטי המקים חופש פוליטי שווה והעושה שימוש בצורה זו או אחרת של שלטון הרוב. מכאן נובע אפוא, שעל־פי עקרונות הצדק, מעל תיאוריית האמנה נחוצה איזושהי דמוקרטיה חוקתית. יחד עם זאת, הינו לציין, שהתהליך החוקתי הוא תמיד מקרה של מה שאנו יכולים לכנות בשם צדק פרוצדורלי לא מושלם; כלומר, אין שום הליך פוליטי מעשי המבטיח שהחקיקה שהתקבלה היא צודקת, אף־על־פי שיש לנו (הבה נניח כך) אמת־מידה לחקיקה צודקת. במקרים פשוטים, כגון משחקים המבוססים על חלוקה הוגנת, קיימים נהלים המוליכים תמיד לתוצאה הנכונה (מניחים שחלקים שווים הם פתרון הוגן, ונותנים למי שפורס את העוגה לקחת לעצמו את הפירוסה האחרונה). מצבים אלה הם מצבים של צדק פרוצדורלי מושלם. במקרים אחרים לא חשוב מהי התוצאה, כל עוד מקיימים הליך הוגן הוגנת הליך מועברת אל התוצאה (הימור הוגן הוא דוגמה לכך). מצבים אלה הם מצבים של צדק פרוצדורלי טהור. התהליך החוקתי, בדומה למשפט פוליטי, אינו דומה לאף אחד מאלה; התוצאה חשובה ויש לנו בשבילה אמת־מידה. הקושי הוא שאיני יכולים לקבוע הליך המבטיח שרק חקיקה צודקת ואפקטיביתית התקבל. לפיכך, אפשר שאילו תחת חוקה צודקת עלולים להתקבל חוקים לא צודקים ועלולה להיאכף מדיניות לא צודקת. צורה כלשהי של עקרון

ההתנהגות שלנו לסמכות הדמוקרטית רק במידה הנוצחית לשאת בנטל של הפעלת משטר חוקתי, ויהיה זה מעוות ככל שיהיה עקב הזכר התכונה של בנייהאדם והפגמים בחוש הצדק שלהם.

מקומו של אייציות אורחי בדמוקרטיה חוקתית

עכשיו אנו יכולים לומר דברים מספר על אייציות אורחי. לפי הבנתנו זהו מעשה פומבי, לא אלים ומצפוני, מנוגד לחוק, שבדרך-כלל נעשה מתוך כוונה לחולל שינוי במדיניות הממשלה או בחוקיה. אייציות אורחי הוא מעשה פוליטי במובן זה שהוא מעשה שהצדקתו נשענת על עקרונות המוסר המגדירים תפיסה של חברה אורחית ושל טובת הכלל. אייציות אורחי נשען אפוא על השקפה פוליטית, בניגוד לאינטרס אישי או קבוצתי: ובמקרה של דמוקרטיה חוקתית אנו יכולים להניח שהשקפה זו קשורה לתפיסת הצדק (למשל, זו הבאה לידי ביטוי בדוקטרינת האמנה) המונחת ביסוד החוקה עצמה. כלומר, במשטר דמוקרטי בריקיום יש תפיסה משותפת של צדק, אשר האזרחים מכוונים לפיה את ענייניהם הפוליטיים ומפרשים לפיה את החוקה. אייציות אורחי הוא מעשה ציבורי אשר מבצעו מאמין שהוא מוצדק עליפי תפיסה זו של הצדק, ומסביר זו ניתן להבין אותו כמעשה הפונה אל חוש הצדק של הרוב, במטרה להמרץ את הרוב לעיין מחדש בצעדים שנגזרים מנוחים, ולהוזהר שלפי דעתו הכנה של המבצע התנאים של שיתוף פעולה חברתי אינם מקוימים. שכן, עקרונות הצדק מבטאים בדיק תנאים כאלה, והפרתם באופן עקבי ובמתכוון בכל הנוגע לחירויות היסוד במשך זמן ממושך, מנתקת את הקשרים של הקהילה ומזייבת כניעה או התנגדות בכוח. בהפעילו אייציות אורחי המיעוט מדרבן את הרוב לשקול אם הוא רוצה שמעשיו יתקבלו בצורה כזאת, או שמה, לנוכח חוש הצדק המשותף, הוא ירצה להכיר בדרישות המיעוט.

אייציות אורחי יש לו גם פן חברתי. לא זו בלבד שהוא תוצאה של אמונה כנה המבוססת על העקרונות המסדירים את החיים האזרחיים,

אלא הוא גם ציבורי ולא-אליים: כלומר, הוא נעשה במצב שבו מצפים למעצד ולעונש ואלה מתקבלים ללא התנגדות. באופן זה אייציות אורחי מבטא כבוד כלפי הליכים משפטיים. אייציות אורחי מבטא עבירה על החוק בתוך גבולות הנאמנות לחוק, ותכונה זו מסייעת לרוב לקבוע שהוא אמנם אחראי וכן, ושבאמת כוונתו לפנות לחוש הצדק שלהם. להיות גלוי באופן מוחלט לגבי מעשיו, ולהיות מוכן לקבל את התוצאות המשפטיות של התנהגותו – אלו הערכונות שאדם נותן להבטחת כנותו, משום שאין זה קל להוכיח כנות זאת לזולת, או אפילו לעצמו. אין ספק שאפשר להעלות על הדעת שיטה משפטית שבה אמונה כנה שהחוק אינו צודק תתקבל כהגנה על אייציות, וייתכן שאנשים ישרים מאוד, שיש להם אמונה זו בזה, יצליחו להביא לכך ששיטה כזאת גם תעבוד. אולם, כפי שהדברים הם עכשיו, שיטה כזאת תהיה לא יציבה: עלינו לשלם מחיר על-מנת להוכיח שאנו מאמינים שלמעשיו יש אחיזה מוסרית באמונתה של הקהילה.

הטבע הלא-אליים של אייציות אורחי מצביע על העובדה שהוא נועד לפנות אל חוש הצדק של הרוב, ובתור שכזה הוא צורת דיבור, ביטוי של אמונה. השתתפות בפעולות אלימות שעלולות לפגוע ולהזיק אינה עולה בקנה אחד עם התפישה של אייציות אורחי כצורה של דיבור. לאמיתו של דבר, פגיעה בזכויות הבסיסיות של אחרים נוטה לערפל את אופיו החברתי של האי-אייציות האורחי. אייציות אורחי הוא לא אלים במובן הנוסף, שהעונש החוקי שאדם מקבל על מעשיו מתקבל והוא אינו שוקל (לפחות באותו רגע) להתנגדות. יש להבחין בין אי-אלימות במובן זה ובין אי-אלימות כעיקרון דתי או פציפיסטי. אי-עליפי שאלה שהשתתפו באייציות אורחי דגלו לעתים קרובות בעיקרון כזה, אין קשר חברתי בינו ובין אייציות אורחי. שכן, עליפי הפירוש המוצע, אייציות אורחי בחברה דמוקרטית יובן באופן הטוב ביותר כפנייה אל עקרונות הצדק, כלומר, התנאים הבסיסיים של שיתוף פעולה חברתי מרצון בין בני-אדם חופשיים, אשר בעיני הקהילה ככלל באים לידי ביטוי בחוק ומנחים את פירושה. בהיותו פנייה אל הבסיס המוסרי של החיים הציבוריים, אייציות אורחי הוא מעשה

פוליטי, ולא דתי בעיקרו. הוא פונה אל העקרונות המשותפים של הצדק שבנייהאדם יכולים לדרוש זה מזה לקיים, ולא אל השאיפה לאהבה, שאותן הם אינם יכולים לדרוש לקיים. יתר על כן, כאשר אדם נוטל חלק בפעולות של אייציות אורחי, הוא אינו מוותר לתמיד על הרעיון של התנגדות בכוח; משום שאם המחאה נגד אי-הצדק נדחת שוב ושוב, פירושו של דבר שהרוב הכריז על כוונתו לחייב כניעה או התנגדות, וניתן להעלות על הדעת שזו האחרונה עשויה להיות מוצדקת אפילו במשטר דמוקרטי. איננו נדרשים להשלים עם דיכוי של חירויות יסוד בידוי רוב דמוקרטי שהתגלה כעיוור לעקרונות הצדק שבהם תלויה ההצדקה של החוקה.

ההצדקה של אייציות אורחי

עד כה טרם אמרנו דבר על ההצדקה של אייציות אורחי, כלומר, על התנאים שבהם ניתן לנקוט אייציות אורחי בהתאמה עם עקרונות הצדק שעליהם מושתת משטר דמוקרטי. המשימה שלנו היא לראות כיצד ההגדרה של אייציות אורחי, כפעולה שפונה לחוש הצדק של הרוב (או של כלל האזרחים, כגוף) קובעת מתי מעשה כזה הוא מוצדק.

קודם כל, אנו יכולים לשער שפניות פוליטיות רגילות אל הרוב כבר נעשו בתום-לב ונדחו, ושהמצעים המקובלים לתיקון העוול כבר נוסו. כך, למשל, במקרים שהמפלגות הפוליטיות הקיימות אדישות לדרישות המיעוט, ובהם הניסיונות לבטל חוקים שעוררו מחאה נתקלו בדיכוי נוסף, מאחר שמוסדות המשפט נמצאים בשליטה הרוב. בעוד שאייציות אורחי צריך להיות מוכר, לדעתי, בתור צורה של פעולה פוליטית הנמצאת בתוך הגבולות של נאמנות לשלטון החוק, בה בעת זהו מעשה נואש למדי הנמצא על סף גבולות אלה: ומשום כך יש להפעיל אותו, באופן כללי, רק בתור מוצא אחרון, לאחר שנכשלו ההליכים הדמוקרטיים הרגילים. במובן זה אייציות אורחי אינו פעולה פוליטית נורמלית. כאשר הוא מוצדק, הוא מצביע על מחולל חמור: לא

זו בלבד שבחוק יש אי-צדק עמוק, אלא יש גם סירוב, פחות או יותר במתכוון, לתקן אותו.

שנית, מאחר שאייציות אורחי הוא פעולה פוליטית הפונה אל חוש הצדק של הרוב, יש להגביל אותו בדרך-כלל להפרות מהותיות וברורות של הצדק, ורצוי לאותן הפרות אשר, אם יתוקנו, יהיו בסיס לחיסולם של מעשים נוספים של אי-צדק. מסיבה זו קיימת הטיה לטובת הגבלתו של האי-אייציות האורחי להפרות של העיקרון הראשון של הצדק, העיקרון של חופש שוויוני, ולמחסומים המונעים את העיקרון השני, העיקרון של משרות פתוחות, אשר מגן על שוויון ההודמי ניות. כמובן שלא תמיד קל לומר האם עקרונות אלה מקוימים. אבל אם נחשוב עליהם כעל עקרונות המבטיחים את החירויות הפוליטיות והאזרחיות הבסיסיות השוות (לרבות חופש המצפון וחופש המחשבה) ואת שוויון ההודמניות, אזי לעתים קרובות ברור האם העקרונות הללו מקוימים. ככלות הכול, החירויות השוות מוגדרות עליפי המבנה הנראה לעין של המוסדות החברתיים: הן צריכות להיכלל בנוהל המקובל, אם לא באות הכתובה, של ההסדרים החברתיים. כאשר שוללים ממיעוטים את זכותם להצביע או למלא אי-אולה משרות פוליטיות, כאשר מדכאים קבוצות תתיות אחרות ושוללים מקבוצות אחרות שוויון הודמניות במשק, לעתים קרובות הדבר ברור ואין כל ספק שאין צדק. אולם חלקו הראשון של העיקרון השני, הרוש שאי-השוויון יהיה לטובת כל אחד, הוא עניין הרבה יותר לא מדויק ושנוי במחלוקת. לא זו בלבד שקשה להעניק לו מובן קבוע ומדויק, אלא אפילו גם נעשה כך ונסכים מה הוא צריך להיות, לעתים קרובות יש מגוון גדול של דעות סבירות בשאלה אם מולאו הדרישות של העיקרון. הסיבה לכך היא, שהעיקרון חל בעיקר על המדיניות הכלכלית והחברתית הבסיסית. בחירת מדיניות תלויה באמונות תיאורטיות וספקולטיביות, כמו גם בשפע של מידע קונקרטי, וכן בשיקול-דעת ובנחישות סתם, וכמובן, במקרים קונקרטיים, בדעות קדומות ובאינטרסים אנוכיים. כך, חוקי המס, אלא אם כן יעודו בבידור לפגוע בחירות בסיסיות שוות, אין למחות נגדם באמצעות אי-ציות אורחי: הפנייה אל הצדק אינה ברורה כל צורכה, ומוטב להשאיר

ולא פחות. אי-ציות אזרחי לגיטימי המופעל כראוי הוא גורם מייצב במשטר חוקתי ונוטה לחזק בו את הצדק. אולם, לעתים עלול להיווצר סיבוך כתוצאה מתנאי שלישי זה. אפשר, אם גם אולי לא סביר, שיש כל-כך הרבה פרטים וקבוצות שיש להם סיבות מוצקות לנקוט אי-ציות אזרחי (כפי שהוא נידון על-פי הקריטריונים דלעיל), שאם הכול נקטו אמצעי זה התוצאה תהיה אי-סדר. עלולה להיגרם פגיעה חמורה בחוקה הצדוקת. או אפשר שקבוצה אחת תהיה כה גדולה שיהיה צורך לנהוג ביתר זהירות כשהבריה מארגנים ונוקטים אי-ציות אזרחי. באופן תיאורטי, זהו מצב שבו מספר אנשים או קבוצות זכאים במידה שווה ורוצים להשתמש באי-ציות אזרחי, אבל אם כולם יעשו כן, עלולות לנבוע מכך תוצאות חמורות עבור כולם. השאלה היא אפוא מי מביניהם רשאי להשתמש בזכותו, וזו כבר שאלה של הוגנות. לא אוכל לדון במורכבויות של הנושא כאן. במקרים מסוימים ניתן להיעזר בהגדרה או במערכת של קיצוב: אבל לרוע המזל, הנסיבות של אי-ציות אזרחי מוציאות פתרון כזה מכלל השבח. די לציין, שעלולה להתעורר בעיה של הוגנות ועל אלה השוקלים אי-ציות אזרחי להביא זאת בחשבון. אפשר שיהיה עליהם להגיע להכנה בשאלה מי יכול להפעיל את זכותו כמצב המידי, ולהכיר בצורך באיפוק מיוחד.

התנאי האחרון, מסוג שונה, הוא כוללן: שקלנו את השאלה מתי יש לאדם זכות להפעיל אי-ציות אזרחי והמסקנה שלנו היא, שלאדם יש זכות כזאת כאשר מתקיימים שלושה תנאים: כאשר אדם או קבוצה סובלים מאי-צדק (פחות או יותר) מכוחו, במשך תקופה ממושכת, למרות מחאות פוליטיות מקובלות; כאשר אי-הצדק הוא הפרה ברורה של החירויות של אזרחות שווה; ובתנאי שהנטייה הכללית למחאות בצורה דומה במקרים דומים תביא לתוצאות שיניחו את הדעת. תנאים אלה, כך נדמה לי, אינם ממצים את הנושא, אבל נראה שהם מכסים את הנקודות הברורות יותר. אולם, אפילו כאשר תנאים אלה מתקיימים ולפרט יש הזכות לנקוט אי-ציות אזרחי, עדיין קיימת השאלה האחרת: האם צריך להפעיל זכות זו? כלומר, האם בעשותו כך הפרט יצליח לקדם את

את פתרונה להליך הפוליטי. אבל הפרות של חירויות שוות המגדירות את המעמד המשותף של האזרחות הן עניין שונה. שלילתן במתכוון של חירויות אלה לאורך זמן ממושך ולנוכח מחאה פוליטית מקובלת, היא באופן כללי נושא מתאים לאי-ציות אזרחי. ניתן לחלק את המערכת החברתית באופן כסיסי לשני חלקים: אחד כולל בתוכו את החירויות הבסיסיות השוות (לרבות שוויון ההזדמנויות) והשני כולל בתוכו מדיניות חברתית ומדיניות כלכלית המיועדות לקידומה של טובת הכלל. ככלל, מוטב להגביל אי-ציות אזרחי לחלק הראשון, שבו הפנייה אל הצדק לא רק מוגדרת יותר ומדויקת יותר, אלא אשר בו, אם היא אפקטיבית, היא נוטה לתקן את אי-הצדק בחלק השני. שלישית, יש להגביל אי-ציות אזרחי לאותם מקרים שבהם המתנגד מוכן להסכים שכל מי שנפגע כמוהו מאותה מידה של אי-צדק יש לו זכות למחות בדרך דומה. כלומר, עלינו להיות מוכנים להרשות לאחרים להתנגד במצבים דומים ובאותה דרך, ולהשלים עם התוצאות של מעשה זה. כך נובל לטעון, למשל, שהנטייה הנפוצה להתקומם נגד הפרות ברורות ומכוונות (פחות או יותר) של חירויות יסוד, לאורך זמן ממושך, תעלה את רמת הצדק בחברה כולה ותבטיח את ההערכה העצמית של בני האדם כמו גם את כבודם זה כלפי זה. אני מאמין שזה נכון, אף-על-פי שחלק ממנו הוא בוודאי עניין של השערה. כפי שדוקטרינת האמנה מרגישה, מאחר שעקרונות הצדק הם עקרונות שהיינו מסכימים להם במצב הראשוני של שוויון (כאשר איננו יודעים מהו המעמד החברתי שלנו, וכדומה) הסיכוי להעניק צדק הוא אחד מהשניים: שלילת האחר כשווה (כמישהו אשר כלפיו אנו מוכנים לרסן את מעשינו לפי עקרונות שאנו מסכימים להם); או ביטוי של רצון לצלל נתונים טבעיים ועושר חברתי על חשבוננו. בכל מקרה, אי-צדק מחייב כניעה או התנגדות; אבל כניעה מעוררת בו מצד המדכא ומחזקת אותו בכוחותיו. אילו היו בני אדם נוקטים מיד ובדרך-כלל פעולות של אי-ציות אזרחי כנגד הפרות של חירויות היסוד השוות (אחרי זמן נאות של פניות פוליטיות סבירות בדרך המקובלת) – היו חירויות אלה, כך אני מאמין, מובטחות יותר,

מטרותינו. לאחר שהוכיח שזכותו למחות, הפרט חופשי לשקול שאלות טקטיות אלה. אפשר שאנו פועלים במסגרת זכויותינו, אבל עדיין נפעל בטיפשות, אם הפעולה שלנו לא תביא אלא למעשי תגמול קשים מצד הרוב; וקרוי לוודאי יעשה כן, אם חסר לו חוש צדק, או אם הפעולה נעשתה בעיתוי גרוע, או שלא תוכננה כך שהפנייה אל חוש הצדק תהיה אפקטיבית. לא קשה להעלות על הדעת מקרים כאלו, ובכל מקרה כזה חייבים להתמודד עם שאלות מעשיות אלה. מנקודת הראות של תאוריית המחויבות הפוליטית נובל לומר רק זאת, שהשימוש בזכות צריך להיות רציונלי ומתוכנן בצורה סבירה, כדי שיקדם את המטרות של המוחים; וגם שהשקילה של שאלות טקטיות מניחה מראש שאדם כבר הוכיח את זכותו, מכיוון שהיתרונות הטקטיים כשהם לעצמם אינם מוכיחים אותה.

סיכום: עיון במספר הסתייגויות

בחברה דמוקרטית של שפע יחסי, הצדק נעשה תכונתם הראשונה במעלה של המוסדות. הסדרים החברתיים, ולא חשוב עד כמה הם יעילים, חייבים לעבור תיקון אם יש בהם מידה בולטת של אי-צדק. שום גידול ביעילות, בצורת יתרונות גדולים יותר לרבים, אינו מצדיק את אובדן החירויות של מעטים. שאנו מאמינים בכך, זאת מוכיחה העובדה, שבדמוקרטיה החירויות הבסיסיות של האזרחות אינן נתפסות כתוצאה של מיקוח פוליטי, והן גם אינן כפופות להשויבים של אינטרסים חברתיים. להפך, חירויות אלה הן נקודות-קבע המשמשות להגבלת עסקאות פוליטיות והקובעות את ההיקף של החישובים של יתרון חברתי. מיקומן זה של החירויות השוות ביסודותיה של החברה הוא שעושה את הפרתן השיטתית לאורך זמן נושא ראוי לאי-ציות אזרחי. שכן שלילת זכויות אלה מבני-אדם פירושה הפרה של התנאים של שיתוף פעולה חברתי בין בני-אדם חופשיים ורציונליים – עובדה שהיא ברורה לאזרחיו של משטר חוקתי, מפני שהיא נובעת מעקרונות הצדק

המונחים ביסוד המוסדות שלהם. הצדקה של אי-ציות אזרחי נשענת על הקרימות של הצדק ושל החירויות השוות שהוא מבטיח. טבעי להתנגד לתפיסה זו של אי-ציות אזרחי בנימוק שהיא נשענת יתר על המידה על קיומו של חוש צדק. יהיו כאלה הסבורים, שחוש צדק אינו כוח פוליטי בעל חיות, ושמה שמניע בני-אדם הם אינטרסים שונים אחרים, כמו שאיפה לעושר, לכות, ליוקרה וכיוצא באלו. והי שאלה חשובה, שהתשובה עליה היופחית רלדד, וכל אדם נוטה להחזיק בדעה משלו על כך. אבל יש לי שתי הערות שיוכלו להבהיר את דבריי: ראשית, הנחתי שבמשטר חוקתי קיימת תחושה משותפת של צדק שהכול מכירים בכך שעקרונותיהם הם הבסיס לחוקה ומנחים את פירושה. בכל מצב נתון יהיו בני-אדם שיתפתו להפך עקרונות אלה, אבל הכוח הקיבוצי המצדד בהם הוא בדרך-כלל אפקטיבי, מאחר שהם נתפסים כתנאים הכרחיים לשיתוף פעולה בין בני-אדם חופשיים; ויש להניח, שהאזרחים במשטר דמוקרטי (או לפחות רבים מהם) רוצים שהצדק ייעשה. במקום שהנחות אלה נכשלות, התנאים המצדיקים אי-ציות אזרחי (שלושת הראשונים) לא ייפגעו, אבל ההיגיון שבהפעלתו ייפגע ללא ספק. במקרה זה, מחאה עלולה רק להחמיר את מצבו של מיעוט, אלא אם כן העלויות של דיכוי התנגדות האזרחים פוגעות באינטרס הכלכלי האישי (או כל אינטרס אחר) של הרוב. אין ספק, שמבחינה טקטית אי-ציות אזרחי הוא אפקטיבי יותר כאשר הוא מתלכד עם אינטרסים אחרים, אבל משטר חוקתי לא יכול להחזיק מעמד לאורך זמן ללא דבקות בעקרונות הצדק מן הטוב שתנתנו כאן.

זאת ועוד, ייתכן אי-הבנה בקשר לאופן שבו חוש הצדק בא לידי ביטוי. יש נטייה לחשוב, שחוש הצדק בא לידי ביטוי בהצהרות על העקרונות הרלוונטיים יחד עם פעולות בעלות אופי אלטרואיסטי, הדרושות מידה רבה של הקרבה עצמית. אבל ברור שתנאים אלה הם חמורים מדי, שכן חוש הצדק של הרוב עשוי לבוא לידי ביטוי פשוט בחוסר נכונותו לנקוט את הצעדים הדרושים כדי לדכא את המיעוט ולהענישו, כפי שהחוק דורש, על הפעולות השונות של אי-ציות אזרחי. חוש הצדק מערער את הרצון לתמוך במוסדות לא צודקים, וכך אפשר

שהרוב יוותר, למרות כוחו העדיף. אפשר שאינו מוכן לכפות על המיעוט להיות נתון לאי-צדק, וכך, למרות שפעולתו של הרוב נעשית באי-רצון ותוך חריקת שיניים, בכל זאת התפקיד שחוש הצדק ממלא הוא חיובי, משום שבלעדיו הרוב היה מוכן לאכוף את החוק ולהגן על עמדתו. כאשר נגלה שחוש הצדק פועל בצורה שלילית זו ומצליח להפוך מעשים מקובלים של אי-צדק לבלתי-ניתנים להגנה, אזי נכיר בו כמרכיב מרכזי של הפוליטיקה הדמוקרטית.

ולבסוף, אפשר לטעון נגד תיאור זה שהוא אינו פותר את השאלה מי יקבע מתי המצב הוא כזה שיצדיק אי-צדק אורחי. ומאחר שהוא אינו משיב על שאלה זו, הוא מזמין אנרכיה בכך שהוא מעודד כל אדם להחליט על העניין בעצמו. התשובה לכך היא, שכל אדם אכן חייב לפתור שאלה זו לעצמו, אף-על-פי שהוא עלול כמוכח להחליט החלטה שגויה. דבר זה נכון בכל תיאוריה של חובה והתחייבות פוליטיים – לפחות בכל תיאוריה העולה בקנה אחד עם העקרונות של חוקה דמוקרטית. האזרח אחראי למעשיו. אם אנו סבורים בדרך-כלל שעלינו לציית לחוק, זה כך משום שהעקרונות הפוליטיים שלנו מובילים עלי-פירוב למסקנה זו. קיימת הנחה בן-כוח החובה הציית, כשאין סיבות טובות לנהוג בהפך מכך. אבל למרות שלכל אדם יש אחריות והוא חייב להחליט עבור עצמו כמיטב יכולתו אם הנסיבות מצדיקות אי-צדק אורחי, אין פירוש הדבר שהוא יכול להחליט ככל העולה על רוחו. עלינו להחליט לא מתוך דאגה לאינטרסים האישיים שלנו או בשל נאמנות צרה לבריתות פוליטיות. האזרח חייב להחליט על בסיס עקרונות הצדק המונחים ביסוד החוקה ומנחים את פירושה, ולאור אמונתו הכנה לגבי הדרך הנכונה ליישם את העקרונות הללו בנסיבות הקיימות. אם הוא מגיע למסקנה שקיימים תנאים המצדיקים אי-צדק אורחי והוא מתנהג בהתאם לכך, אזי הוא פועל על-פי מצפוננו: אולי הוא פועל בטעות, אבל בשום מקרה לא לפי נחיתותו.

בחברה דמוקרטית כל אדם חייב לפעול כפי שהוא חושב שהעקרונות של הצדק הפוליטי מחייבים אותו לפעול. עלינו לנהוג לפי הבנתנו את העקרונות האלה, ואל לנו לנהוג אחרת. מבחינה מוסרית, לא תיתכן

שום פרשנות משפטית מחייבת של עקרונות אלה, גם לא של בית המשפט עליון או של רשות מחוקקת. גם לא קיים שום נוהל נקי משגיאות הקובע מה או מי צודק. בשיטה הנהוגה בארצות-הברית, לעתים קרובות מציגים בית המשפט העליון, בית הנבחרים והנשיא פירושים לחוקה המנוגדים זה לזה. למרות שלבית המשפט שמורה זכות המילה האחרונה בכל מקרה ומקרה, הוא אינו מחוסן מפני השפעה פוליטית חזקה שבכוחה לשנות את הפירוש שהוא מעניק לחוקי המדינה. בית המשפט מציג את נקודת הראות שלו באמצעות היגיון והנמקה; כדי להתקיים, התפיסה שלו את החוקה חייבת לשכנע את הציבור בסבירותה. הערכאה העליונה אינה בית המשפט העליון או הקונגרס או הנשיא, אלא ציבור הבוחרים בכללותו. אלה הנוקטים אי-צדק אורחי פונים למעשה לגוף זה. אין סכנה לאנרכיה כל עוד יש בתפיסת של בני-אדם הסכמה בסיסית משותפת לצדק פוליטי ומה שהוא דורש. שבני-אדם מסוגלים להגיע להבנה כזאת כאשר החירויות הפוליטיות החיוניות מתקיימות היא ההנחה הגלומה במוסדות דמוקרטיים. אין שום דרך למנוע לחלוטין את הסכנה של מחלוקת מפלגת. אבל, אם נראה שאי-צדק אורחי לגיטימי מאיים על שלום הציבור, מלוא האחריות אינו נופל רק על כתפיהם של אלה המוחים, אלא על כתפיהם של אלה אשר ניצול לרעה של סמכויותיהם ושל כוחם מצדיק התנגדות כזאת.⁵

תרגום: ברוך קורות