



בחברת הפוסט-ליברלים

דניאל לובין

סקירה של ספרות פוסט-ליברלית ימנית מגלה כי רבים מהוגיה מתקשים להשתחרר מכבלי המחשבה הליברלית. כאשר הם מצליחים לנסח אלטרנטיבה פוליטית קונקרטית שניצבת מחוץ להגדרה הרחבה ביותר של הליברליזם, חזונם מרחיק הלכת אינו קוסם אפילו לשמרנים

אפריל 2021

עטים יסכימו על הגדרתו של הליברליזם, אבל הכול יסכימו שמצבו עגום. אלף מאמרי דעה הפכו את הסיפור הזה למוכר עד זרא: טראמפ, סין, ברקזיט, ויקטור אורבן - כל כותב מוסיף את מילות המפתח המתאימות לסדר היום שלו. המבקרים הליברליים של ה"פופוליזם" מתעמתים עם המבקרים הימניים והשמאליים של ה"ליברליזם", כשהמשותף למחנות הניצים הללו הוא התחושה שהליברליזם נמצא בשקיעה.

המונח עצמו חמקמק להחריד. הוא צמח במאה התשע-עשרה, אם כי לעיתים הוא מתייחס גם לתקופות מוקדמות במאתיים שנה ויותר. תכופות קושרים אליו שני מונחים אחרים - דמוקרטיה וקפיטליזם - אבל זיקתו אליהם אינה מובנת מאליה; הליברלים לא תמיד היו דמוקרטים, וכנראה אינם מוכרחים להיות קפיטליסטים. המונח "ליברליזם" יכול להתייחס באותה המידה למערך של עקרונות פוליטיים (חופש ושוויון, למשל, או זכויות אדם) או לסגנון פוליטי מסוים (פייסני ושוחר קונצנזוס, או כזה השואף לשינוי הדרגתי ואנטי-אוטופי). בין העקרונות והסגנון עשויה להיות קרבה כללית, אבל הם אינם מתיישבים תמיד זה עם זה. היעקוביניזם בצרפת השתמשו באמצעים קיצוניים למימוש יעדים שמבחינות רבות נראים ליברליים. בכל חברה יש גורמים השואפים לקונצנזוס, אבל בהיעדר מחויבות לעקרונות ליברליים מוכרים משונה יהיה לתאר ספרטנים או אצטקים מתונים כ"ליברלים".

פולמוסים מן העת האחרונה נוטים לבלבל יותר מאשר להבהיר. בשיח בשמאל, המונח "ליברליזם" משמש תכופות כמילה נרדפת לניאו-ליברליזם ואילו המונח "שמאלנות" מסמן סוציאל-דמוקרטיה. אבל אף אחת משתי העמדות הללו אינה ניצבת מחוץ לתחומי הליברליזם במובנו הרחב של המונח, ומרבית

העמדות המסומנות היום כשמאליות נתמכו בתקופות שונות ובמקומות אחרים בידי מי שהיינו מתארים כליברלים. ובכל זאת, אף אם העימות הפנימי הזה בשמאל אינו חורף את דינו של הליברליזם, לפחות הוא משרטט קווי מערכה ברורים במאבק שיש לו השלכות ממשיות.

מימין העניינים מבולבלים יותר. שמרנים רבים בארצות הברית עדיין מציגים את עצמם כליברלים האמיתיים, יורשיה החוקיים של מסורת שניכסו הפרוגרסיבים, אבל בה בעת יותר ויותר שמרנים רואים עצמם כיריבי הליברליזם, לפעמים אפילו עוד מתקופת היווסדה של ארצות הברית. עם זאת, לעת עתה נדמה כי מגמה זו אינה פילוסופיה לכידה אלא מעין אסטרטגיית מיתוג. אחת הסיבות הברורות לכך היא שהביקורת הימנית על הליברליזם התגבשה סביב דונלד טראמפ. התוצאה היא נטייה להכפיף את הלכידות האידיאולוגית לגחמותיו של המנהיג, הטרלות במקום עיסוק במהות, וסביבה אינטלקטואלית שמשפכת קרקע פורייה לשרלטנים, נוכלים ותימהוניים.

אבל חוסר הלכידות מקורו לא רק בטראמפ, שמשקף את התנועה שהעלתה אותו לשלטון יותר מאשר התנועה משקפת אותו. מי שמכנים עצמם "השמרנים הלאומיים" וה"פוסט-ליברלים" מקדמים לאחרונה נרטיב הגורס כי לפני עלייתו של טראמפ, שמרנים היו מחויבים בלעדית לליברליזם קלאסי הדוגל בממשלה קטנה; טיעון זה הופך את הליברטריאנים לשעירים לעזאזל על "חטאיה" של התנועה השמרנית בכללותה. אבל האמת היא שהשמרנות האמריקנית תמיד ידעה לשלב את נטיותיה הליברטריאניות עם תפיסות אֶטטיסטיות ואתנו-לאומיות, והטראמפיסטים המובילים יודעים היטב כיצד לנוע בין שני המשלבים הללו. ולא שההתרחקות הזאת מן הליברטריאניזם הולידה תוכנית כלכלית פלוטוקרטית פחות. זריעת הבהלה מפני ההון ה"מודע" פוליטית ("woke capital") לרוב אינה מתפשטת לשאר ההון; לתאגידים אין מה לדאוג כל עוד הם נמנעים מציוצי תמיכה באירועי גאווה ומתרכזים בניצול עובדיהם.

עם זאת, הרגע הפוסט-ליברלי הזה פותח הזדמנויות קריירה. העיתונאי הניאו-שמרני לשעבר סוהָרָאב אחמרי (Ahmari) המיר באופן מיוחצן מאוד את תפיסותיו, תחילה לאמונה הקתולית ואחר כך לתמיכה בטראמפ, ועלה לתהילה כשבחר להתקוטט עם דייויד פרנץ' (French), מן השמרנים הבולטים המתנגדים לטראמפ. אחמרי קרא "להתגייס למלחמת התרבות כדי להביס את האויב וליהנות מן השלל - מרחב ציבורי שיאורגן מחדש למען טובת הכלל ובסופו של דבר למען הטוב הנעלה (Highest Good)" - אמירה אופיינית, לפחות מבחינת התערבות הצורמת של מוסרנות צדקנית ורברנות מאצ'ואיסטית ("הנאה מן השלל" איננה מופיעה הרבה בספרי הבשורות). הסנאטור הזוטר ממיזורי ג'וש הולי (Hawley), בנו של בנקאי שעד כה בילה את חייו בקפיצה לתוך כל זירת תחרות מריטוקרטית שנתקל בה, מיתג את עצמו מחדש כאויב "האליטות הקוסמופוליטיות" וזכה לסקירות חיוביות בתקשורת בזכות התרחקותו לכאורה מגישת הֶלְסֶה-פֶּר האורתודוקסית של כלכלת השוק. למרבה הנוחות, הדבר לא דרש ממנו להפנות את גבו למצע המקובל של קיצוץ מיסים לעשירים ושליטת תמיכות מעניים, אלא בעיקר לצאת למסע צלב נגד חברות הטכנולוגיה הגדולות - מטרה שנבחרה בקפידה בזכות מיקומה הבטוח "שם", באמריקה הכחולה של הדמוקרטים, המונהגת בידי זאטוטים בני דור המילניום עם שמות כמו צוקרברג.

כתב העת המזוהה ביותר עם המגמות הללו הוא *First Things*, שנוסד בשנת 1990 כפורום אינטלקטואלי לימין הדתי (והקתולי בעיקרו). תחת מייסדו המנוח ריצ'רד ג'ון ניוהאוס (Neuhauser), כתב העת פילס לעצמו נתיב קרוב לקונצנזוס ה"הממזג" (fusionist) שהתגבש אחרי מלחמת העולם השנייה - שמרני מבחינה חברתית, אך גם ניצי ותומך בכלכלת שוק. השנה, לעומת זאת, התפרסם בו מכתב פתוח שהתריע מפני כל ניסיון להחיות את "הקונצנזוס השמרני הכושל שקדם לטראמפ". תחת העורך הנוכחי ר"ר רינו (Reno), כתב העת מציע לעיתים חשיבה חדשה באמת על אמונות ישנות, אבל לעיתים קרובות יותר ציניקנים עשויים למצוא בו סימנים להמשכיותה של משימה קיימת: ליצור תעודת יוחסין מכובדת מבחינה אינטלקטואלית ותיאולוגית לתוכנית השעה הרפובליקנית, אם רייגניסטית אם טראמפיסטית. תומס אקווינס מגויס כעת לטובת מלחמות סחר ואיסור על כניסת מוסלמים באותה הקלות שבה גויס בעבר לטובת כלכלת צד-היצע או פלישה לעיראק.

האם יש כאן עניין מהותי וארוך טווח, ברגע הפוסט-ליברלי הזה בימין, או שאין זה אלא תוצר קצר מועד של בחירות 2016? ספרים אחדים שראו אור לאחרונה מבקשים להעמיק ולפתח את הדיון האינטלקטואלי סביב הוויכוח הזה, ופונים למחקר היסטורי כדי לפצח את צפונות הליברליזם ואת חלופותיו. יחדיו הם מציגים כמה מן המורכבויות שבליברליזם, אבל גם מראים עד כמה לא פשוט לחרוג מצילו.

הבולט ביותר בז'אנר הוא ספרו של פטריק דנין (*Why Liberalism Failed*) (Deneen), העוסק בסיבות לכישלון הליברליזם. הספר היה במפתיע לרב-מכר עם פרסומו ב-2018 (ומי ששיבח אותו על כריכתו היה לא אחר מאשר ברק אובמה). על דנין, איש מדע המדינה מאוניברסיטת נוטרדאם, אפשר לומר כי הוא קהילתן קתולי - כלומר הוא עומד במרחק בטוח יחסית מנאמני המפלגה השמרנית בעידן טראמפ. בשל נטיותיו הלוקליסטיות, יחסו כלפי לאומנות פושר - אם כי אולי לא פושר די הצורך, לאור פגישתו בנובמבר האחרון עם ויקטור אורבן. הוא גם נוקט גישה פתוחה יחסית כלפי רעיונות סביבתניים וביקורת הקפיטליזם. המחלוקת בין ליברלים שמרנים לאנטי-ליברלים שמרנים מציבה לא פעם את חסידי השוק נגד חסידי המדינה; אבל לשיטתו של דנין, המדינה והשוק גם יחד הם התגלמויות של חוליי הליברליזם הכרוכות זו בזו.

אין ספק כי לתזמון המוצלח היה חלק גדול בהצלחת ספרו של דנין, אבל הנרטיב הבסיסי שלו ייראה מוכר לקוראי ספרים ישנים יותר (ולמען האמת, גם מוצלחים יותר) כמו **הזכות הטבעית וההיסטוריה** (*Natural Right and History*) מאת ליאו שטראוס (1953) או **מעבר למידה הטובה** (*After Virtue*) מאת אלסדייר מקינטאיייר (1981). הסיפור שהוא מציג הוא סיפורה של מודרנה המבקעת עולם מוסרי ואינטלקטואלי לכיד יותר. בחסות "המחשבה והפרקטיקה הקלאסית והנוצרית", טוען דנין, החירות נתפסה כצורה של שלטון עצמי שדורש ריסון עצמי; היחיד הובן מתוך זיקת גומלין לשלם חברתי רחב יותר, והאנושות כולה נתפסה כהמשכית לטבע. הפילוסופים הם שפירקו את העולם הזה: "יסודות הליברליזם הונחו בידי סדרת הוגים" - בייקון ודקארט, הוֹבְס וְלוֹק - "שמטרתם העיקרית הייתה לפרק את מה שהם תפסו כנורמות דתיות וחברתיות בלתי רציונליות". התוצאה הייתה תפיסה של החירות

כבחירה ללא גבולות, של היחיד כנפרד וקודם לקהילות גדולות יותר, ושל האנושות כניצבת ככובש עוין מול הטבע. הנחות אלו נותרו משותפות הן לליברלים הקלאסיים בני "הגל הראשון" מימין והן לליברלים פרוגרסיביים בני "הגל השני" משמאל. אבל התוצאות הגלויות - אטומיזציה חברתית, קריסה תרבותית, משבר סביבתי, וכוחם הגדל יחדיו של המדינה ושל השוק - מבהירות ש"שלב הסיום של הליברליזם אינו בר קיימא בשום היבט". הליברליזם נפל קורבן לא ליישומו החלקי כי אם להצלחתו שלו.

כאמור, הסיפור הזה מופר. אבל ראוי להעיר על בחירתו של דנין להעמיד דווקא את ה"ליברליזם" במוקד הניתוח, שהרי לכל קודמיו בחירה זו לא הייתה מובנת מאליה. טיעונו על אטומיזציה חברתית שמוליכה לאַטְטִיזְם, למשל, מזכירים את טוקוויל, שאמר דברים דומים על "דמוקרטיה"; וטיעונו של דנין על המודרנה שמביאה לדלדול המאגרים התרבותיים הקדם-מודרניים שהיא התבססה עליהם מזכירים את אלה של שומפטר (Schumpeter), אשר שטח טענות דומות כלפי ה"קפיטליזם".

האם אלה הבדלים סמנטיים בלבד? אולי לא, כי המושא שאנו בוחרים לנתח משקף את תפיסתנו לגבי האופן שבו השינויים המדוברים מתרחשים בפועל. טוקוויל הבין את הדמוקרטיה, ושומפטר הבין את הקפיטליזם, כתצורות חברתיות המוניות שנדרשים להן הסברים היסטוריים נרחבים. מבחינת דנין, לעומת זאת, הליברליזם הוא קודם כול אשכול רעיונות, מפעל של כמה פילוסופים מודרניים מוקדמים, שלימים כבש את העולם. הערכים הקדם-מודרניים הישנים "התערערו מבחינה פילוסופית", הוא כותב; ודבר זה "הוליד, בתורו, לערעור ערכים אלו גם במציאות". אך הוא אינו מזכיר ולו ברמז את המנגנון שבאמצעותו הגיעה הפילוסופיה של דקארט או של הובס לעמדת השפעה כזאת בחיי היומיום של מיליארדים.

מי שמייחס חשיבות גדולה כל כך לפילוסופים נדרש לוודא שהוא מפרש אותם נכונה, ודנין לא תמיד נזהר בהקשר הזה. אם ג'ון לוק, למשל, נחשב ל"פילוסוף הראשון של הליברליזם", לכאורה יש חשיבות לכך שהוא לא היה חסיד חילוני של בחירה אישית בלתי מרוסנת אלא התעקש שהחופש האנושי תחום בגבולות "משפט הטבע", המושרש בהיותנו "יצירי כפיו של בורא אחד כול יכול וחכם לאין סוף".^[1] ההתעקשות של דנין על כך שהפילוסופיה החילונית מניעה את המודרנה מובילה גם לכמה השמטות ניכרות. אישים כמו לותר וקלווין נעדרים מספרו, הגם שלהוגים אלו אפשר לייחס שינוי רדיקלי בתודעה המודרנית הרבה יותר מאשר להובס או לוק. אבל כדי להכלילם היה דנין נדרש לעסוק בשאלות רחבות יותר על תפקידה של הנצרות הפרוטסטנטית בקידום האינדיבידואליזם; ואז היה מתערער הניגוד לכאורה בין קדם-מודרנה אחידה, "קלאסית ונוצרית", ובין מודרנה ליברלית.

למעשה, אף שדנין הוא אינטלקטואל ציבורי קתולי ידוע, הדת בולטת בהיעדרה מספרו. אין ספק כי הדבר משקף את רצונו לטעון נגד הליברליזם במונחים שיוכלו לשכנע מגוון קוראים. אבל סירובו להציג עמדה נחושה יותר משל עצמו - בניגוד לריאקציונרים קתולים גאים (כמו ז'וזף דה מְסֵר [de Maistre], לואי דה בונאל [de Bonald], או קרל שמיט [Schmitt]), שהתייצבו כיריביו העזים ביותר של הליברליזם מאז המהפכה הצרפתית - פוגם בביקורת שלו. נדמה כי הוא עצמו מכיר בכך שהדמות שהוא מהדהד במיוחד, באבחנותיו וגם בפתרונות שהוא מציע, היא דמותו של טוקוויל, אשר לפי רוב ההגדרות של

"ליברליזם" לא היה סתם ליברל אלא גם חלק מהקנון. באותו האופן, את הביקורת הקהילתנית על האינדיבידואליזם, שדנין מסכם אותה בקצרה, יש להבין כסוג של ליברליזם ולא כאלטרנטיבה לליברליזם.

לטוב ולרע, ובעצם בעיקר לטוב, דנין איננו דה מֶסְטֶר. הוא אינו שואף לפרק את המודרנה ואינו מתכחש להישגיו ההיסטוריים של הליברליזם. אבל לתפיסתו ההישגים האלה הם בראש ובראשונה הישגים של יישום ערכים קדומים יותר: העבר הקלאסי והנוצרי דגל גם הוא ב"אידיאלים של חירות, שוויון וצדק", אלא ש"תהום פעורה" עמדה בין האידיאלים ובין המציאות הבלתי שוויונית. הליברליזם אמנם שיבש את האידיאלים שִׁרְש, אבל בכל זאת הבטיח את תפוצתם הרחבה ובכך ביטא את "הצלחתן האדירה של המחויבויות הפילוסופיות היסודיות ביותר של המערב". אך ראוי לתהות שמא הגנתו של דנין על המחויבויות העמוקות ביותר של המערב נרכשת במחיר "ליברליזציה-במובלע" של העבר הקדם-מודרני. האמנם נבעו העוולות רק מצביעות, מאידיאלים צודקים שלא מומשו? או שייתכן כי האידיאלים הללו לא נפוצו כלל בעולם הזה, וששוויון כללי, למשל, פשוט לא היה ערך שרבים שאפו לממשו, קודם לליברליזם?

אם כל המטרה היא להוקיע משהו שקרוי "ליברליזם", הרי לא קשה במיוחד לאסוף מן הגורן ומן היקב מאפיינים ולהגדירו לפי כל מה שאינו מוצא חן בעינינו, ולא לפי תכונות שאנו רוצים בהן. כך אפשר להשליך הצידה את לוק, את האינדיבידואליזם ואת תורת האמנה החברתית, ולשמר את טוקוויל, את השוויון ואת הדמוקרטיה. אבל מכיוון שמהלך כזה נראה שרירותי, ומכיוון שמעלותיו של הליברליזם ונקודות התורפה שלו שלובות זו בזו באופן מורכב קצת יותר, נדמה כי עמדתו של דנין מתחמקת, והיא קריפטו-ליברליזם יותר מאשר אנטי-ליברליזם.

ואולי הליברליזם איננו חסר אלוהים אלא כופר. זו לפחות התמה העולה מן הנוסח שבו תקף לאחרונה גיוש הולי את "הפילוסופיה הציבורית הפֶּלְגִיאֵנִית" של ארצות הברית. הולי מתייחס כאן לפֶּלְגִיוֹס (Pelagius), התיאולוג שחזונו האופטימי לעניין יכולתו של האדם לזכות בגאולה בזכות עצמו הותקף בחריפות בידי אוגוסטינוס במאה החמישית לספירה. אין צורך להתעכב על הניסוח המדויק של הולי, שלעיתים קרובות נוטה להשתמש במילים גבוהות אך מפגין שליטה מוגבלת במשמעותן (בעבר הוא קטרג על "הליברליזם האפיקוראי", אך למרבה הפליאה ייחס אותו לפוליטיקאי הכי לא אפיקוראי בנמצא - הפֶּרְסֵבִיטֵרִי חמור הסבר וודרו וילסון; ולאחרונה גם הוקיע באופן סתום את "הפוליטיקה הפרומתאית"). אבל ההאשמה הבסיסית מוכרת: הליברליזם עושה את האדם לבורא-עצמו חסר גבולות, ומתעלם הן מסופיות החיים והן מתלותנו באחרים.

לעומת זאת, התזה המוצגת בספרו המרתק של אריק נלסון *The Theology of Liberalism* היא שהליברליזם בימינו איננו פֶּלְגִיאֵנִי די הצורך. כי מעין פלגיאניזם - דחייה של החטא הקדמון ואמונה בכבודו היסודי של האדם - הוא שהניע פרוטו-ליברלים כמו מילטון, לוק, רוסו וקאנט. אבל בליברליזם, הוא כותב, "חלה תפנית גורלית ושגויה בשנות השבעים". הליברליזם זנח אז את אמונתו הישנה באחריותו של היחיד לגורלו, והחל לראות את מכלול המאפיינים של הפרט - לא רק עושרו ומעמדו, אלא

גם תבונתו וחריצותו - כתוצר שרירותי מבחינה מוסרית של המזל או הגורל. התוצאה הייתה סתירה בין "המחויבות של הליברליזם לכבודו היסודי של האדם כמי שמקבל החלטות בעצמו, ובין האמונה בכך שהרבה מאוד אפשרויות" אינן נתונות בידיו באמת. לתפיסתו, גישה זו מקשה להבין מדוע צריך להעריך את האוטונומיה מלכתחילה.

את "התפנית השגויה" הזאת אפשר לתארך בדיוק רב עוד יותר: הפְּלֶגיאניזם תפס מקום מרכזי בכל התיאורים הליברליים של האוטונומיה "עד שנת 1971", מועד פרסום ספרו של ג'ון רולס *A Theory of Justice*. קוראים חסרי רקע בפילוסופיה פוליטית אנגלו-אמריקנית אולי יופתעו מן המידה שבה רולס וחסידיו מייצגים כאן את הליברליזם בכללותו. הטיעון של נלסון אמנס מנוסח כפולמוס שמתקיים בתחומי הפילוסופיה הפוליטיקה האקדמית; אבל ההתמקדות ברולס מעוררת שאלות לגבי השלכותיה הרחבות יותר. אם, למשל, הליברלים אכן נעשו ספקנים יותר לגבי סוגיות של אחריות אישית, אולי שינויים היסטוריים עמוקים מסבירים את המגמה הזאת טוב יותר מאשר ניתוח ייחודי של הוגה אחד מסוים? ולעומת זאת, האם הליברליזם של ימינו באמת מחויב עד כדי כך להכחשת מידותיו הטובות של היחיד? או שמא הקישור הנפוץ בין ליברליזם למריטוקרטיה מעיד שההכחשה הזאת מעולם לא הרחיקה מגבולות החוג לפילוסופיה? (היסטוריונים של הניאו-ליברליזם מרבים לתאר את שנות השבעים כקו פרשת מים מהסוג ההפוך דווקא - כרגע שבו משבר הסוציאלי-דמוקרטיה הוליד את היזמות של העצמי).

ספרו של נלסון מתחקה אחר תהפוכות הפְּלֶגיאניזם והאוגוסטיניאניזם בתצורותיהם השונות לאורך 400 השנים האחרונות. בשל ההתמקדות ההיסטורית והתיאולוגית אנו עשויים לזהות את נלסון עם הפוסט-ליברלים, אבל למעשה הוא רחוק מהם מאוד, כפי שמלמדת טענתו כי מצבו של הליברליזם היה תקין בהחלט עד שנות השבעים. הוא נשמע יותר כמעין ליברל קלאסי שמנסה להציל את הליברליזם של ימינו מהפרזותיו בתחום השוויון.

כוחו של הספר נעוץ בפרקים ההיסטוריים, המרוכזים במחציתו הראשונה. אחד הפרקים המבריקים מתחקה אחר הקשרים שבין דיונים תיאולוגיים מהמאה השבע-עשרה על החטא הקדמון ובין המאבקים הפוליטיים במלחמת האזרחים האנגלית (1642-1651), שבהם הסנגורים של סמכות המלוכה התגלו, בניגוד לאינטואיציה, כמאמינים פְּלֶגיאניים ברצון החופשי. פרק נוסף בוחן את מסלול התפתחותו של רולס עצמו וטוען שהוא דבק בתיאולוגיה האנטי-פְּלֶגיאנית של נעוריו גם לאחר שאיבד את אמונתו; בעיני נלסון, התכחשותו המתמשכת של רולס להיתכנות המידה הטובה האנושית ממחישה את "סכנות החילון". בפרקים מאוחרים יותר נלסון משתמש בבסיס ההיסטורי שהציג כדי לדון בענייני השעה. עמדתו הבסיסית היא שהשרירותיות בכישרון היחיד, או מורשת העוול ההיסטורי, אינן מפריכות את האפשרות שבני המזל אכן ראויים ליתרון. זוהי עמדה בעייתית באופן ברור למדי ונלסון מתקשה להוכיח אותה, ועל כן המחצית השנייה של ספרו מספקת פחות מן הראשונה. אלמלא התנופה הנאה שבפרקים הראשונים העוסקים בהיסטוריה, הקורא היה עלול לחוש שנקלע בטעות לוויכוח עם ליברטריאן חכם מאוד אבל גם דוגמטי במידת מה.

הטיעון של נלסון נשען על מה שהוא מכנה "אתגר התיאודיציה": נוכל לומר שהחלוקה הנוכחית של נכסים וכישרונות אינה ראויה רק אם "נוכח שהיא לא תיתכן בשום אופן מתוך חלוקה אלוהית שבבסיסה צדק מוחלט". טיעון זה כמוהו כהפרכת היתכנותה של תיאודיציה - האמונה כי העולם שלנו משקף את רצונו של אלוהים כול יכול שהצדק שלו מוחלט - וזו ידועה כמשימה קשה מאוד. אבל האמירה כי תיאודיציה אפשרית באופן תיאורטי אין פירושה שהיא גם מתקבלת על הדעת; וממילא נלסון אינו מראה בשום מקום מדוע עצם היתכנותה צריכה לשמש רק לביסוס החלוקה הנוכחית של הנכסים. (אם אנחנו מגלים תשוקה בלתי נשלטת לקלף מהעשירים את הונם, האם אפשר להוכיח חד-משמעית שתשוקתנו לא נשתלה בנו בידי אלוהים צודק ומיטיב?) ברמה אחרת, הניסוח הבסיסי של השאלה מטעה. איננו עומדים מול חלוקה קדם-פוליטית של נכסים, שהפוליטיקה נדרשת להחליט כיצד להגיב לה. כל חלוקה קיימת היא ממילא תוצר של תהליכים פוליטיים, והשאלה בלא שינוי היא החלטה פוליטית בפני עצמה.

הליברליזם הפֶּלְגִיאני אולי זיהה כמה מהאויבים הנכונים, אבל זו אינה סיבה מספקת להתייצב מאחוריו. הניתוח ההיסטורי החד של נלסון בהחלט הופך את ספרו ראוי לקריאה, אבל האלטרנטיבה הפוליטית שהוא עצמו מציע עלולה דווקא להאיר את "התפנית השגויה" של הליברליזם באור קוסם מאוד.

הרחק לימינם של דנין או נלסון אנחנו מוצאים שבט קטן אך קולני של "אינטגרליסטים" קתולים, יורשים כביכול של דה מֶסְקֶר, אשר הפכו במפתיע לחיל חלוץ של הימין הפוסט-ליברלי (הבולט שבהם, פרופסור למשפטים בהרווארד ולוחם טוויטר בלתי נלאה בשם אדריאן וֶרְמֵיול [Vermeule]), כתב ביקורת רבת השפעה על ספרו של דנין; הוא כינה את הספר "רגרסיה לליברליזם" וקרא לקתולים להתנער מן הלוקליזם ולהתמקד בהשתלטות על "המדינה המנהלית". ספר שקסם להם לאחרונה במיוחד, ואשר זכה לשבחים בכתב העת *First Things* והוכתר כ"מניפסט אינטגרליסטי", כלל איננו חיבור בתיאולוגיה או בתיאוריה פוליטית כי אם מחקר היסטורי של ימי הביניים: זהו ספרו של אנדרו וילרד ג'ונס *Before Church and State*.

הספר עוסק בצרפת במאה השלוש-עשרה ומתמקד במיוחד בדמויותיהם של המלך הצלבני לואי התשיעי ובן חסותו ובעל בריתו גי פוקואה (Foucois), לימים, האפיפיור קלמנס הרביעי). היחסים הקרובים בין השניים משמשים להמחשת התזה של ג'ונס: אל לנו לראות בצרפת של אותה תקופה חברה שבה "הכנסייה" ו"המדינה" נאבקו בה על הבכורה, אלא כחברה שבה הדת והמדינה מילאו תפקידים משלימים ב"חזון אינטגרלי שהקיף את כל המציאות החברתית". לא היו בה כנסייה, מדינה או ריבונות, אלא "ממלכה נוצרית"; כלומר לא הייתה אז "מדינה בעלת אידיאולוגיה נוצרית", אלא ממלכה ש"הייתה נוצרית מיסודה". מבחינה מושגית, עצם הפיצול בין דתי וחילוני טרם הומצא; מבחינה אמפירית, האישים שאנו עשויים לשייך אותם לכנסייה או למדינה חתרו אל אותן מטרות עצמן, ותכופות גם היו אותם אישים עצמם. "החזון האינטגרלי" הזה, רומז ג'ונס, יכול לשמש מודל לעולם פוסט-ליברלי.

ג'ונס כתב ספר מעניין ואינטליגנטי, אם כי לא בהכרח הספר שאותו התיימר לכתוב. אניח לחוקרי ימי הביניים להעריך את מידת הדיוק שבמחקר ההיסטורי שלו; אבל המאפיינים הכלליים של גישתו בולטים גם לעיני מי שאינו מומחה - במיוחד נטייתו לעבור בחטף מהצהרות על אידיאות ואידיאולוגיה אל הצהרות על מציאות חברתית. לטענתו, הוא מתאר כיצד החברה הצרפתית "תפקדה הלכה למעשה" וכיצד סיפקה "חזון לכיד" משותף. אבל סוג הראיות שהוא נסמך עליהן - צווים מלכותיים, פסיקות שיפוטיות מן הפרלמנט של פריז, מכתבים של מלכים ואפיפיורים - אינו מתאים כדי להוכיח את טענותיו; הדבר דומה לניסיון להרכיב תמונת מצב מקפת של ארצות הברית בימינו על סמך נאומים נשיאותיים והחלטות של בית המשפט העליון. השאלה באיזו מידה היה הציבור הרחב שותף לחזון התיאולוגי של שליטיו - שאלה שמעסיקה זה עשורים את חוקרי הדת העממית בימי הביניים - אינה נדונה כאן ברצינות. מוטב אפוא להבין את מחקרו של ג'ונס לא כתיאור של צרפת בימי הביניים אלא כתיאור של האידיאולוגיה ששלטה בה ושל המוסדות שהוקמו על בסיס האידיאולוגיה הזאת.

למרות ההסתעפויות הזאת הספר מאלף, כי באופן ראוי להערכה ג'ונס מסרב ללטש את הקצוות המוחספסים של חומריו. צרפת של המאה השלוש-עשרה הייתה מה שההיסטוריון ר"א מור (Moore) כינה "חברה רודפת" (persecuting society). ג'ונס אמנם אינו משתמש במונחים כאלה, אבל תיאורו מחזק את טענתו של מור כי צורות הדיכוי השונות בחברה הזאת היו חלק ממבנה שיטתי ולכיד. ג'ונס מדגיש במיוחד שאי-אפשר להפריד את הניסיונות האכזריים שנעשו לאורך מאה זו לשרש את המינות - זכור לשמצה במיוחד הטבח בקתרים בדרום צרפת - מן המאמץ הרחב יותר לאכוף סדר אזרחי. לפי ההיגיון המערכתי, מינות והתמרדות היו היינו הך; לחיות כקתרי נחשב למעשה של אלימות נגד הסדר החברתי. יחסו של לואי התשיעי כלפי כופרים לא היה הרבה יותר ידידותי מיחסו כלפי המינים. את פעולותיו של המלך נגד היהודים ג'ונס אינו פוטר כספייח מצער לרפורמות הביורוקרטיות שערך, אלא הוא עומד בפיתוי וקובע שהן היו "חלק בלתי נפרד מהתוכנית". והעובדה שהמלך בילה חלק גדול כל כך מכהונתו במסעי צלב נגד המוסלמים ודאי אינה מקרית, כי בעולם זה "השימוש הלגיטימי בכוח הופך זהה למלחמת קודש". פירוש הדבר היה שהלכה למעשה, "מגמתו של כל סכסוך ממושך [...] כיוונה למסע צלב".

האם צרפת היא, "הממלכה הנוצרית ביותר", הייתה אפוא תיאוקרטיה דכאנית? "התשובה שלילית", כותב ג'ונס, כי "הגיון העל של תפיסה כזאת הוא הגיון השלום, ולא הגיון האלימות". בניגוד למחשבה החברתית המודרנית, המניחה את קיומם של ניגודי אינטרסים יסודיים בחברה, בעולם זה נחשב השלום לקו הבסיס, ולכן הכוח הכופה היה "לגיטימי רק בתגובה לאלימות, ורק במטרה להשכין שלום מחדש". טענה זו נשמעת מנחמת פחות כאשר נזכרים שכל סטייה מן האורתודוקסיה נחשבה "אלימות" בהגדרה, וסוטים כאלה יכלו אפוא להיחשב "מורדים נגד השלום עצמו" (ג'ונס מתאר מכתב שכתב קלמנס הרביעי ללואי התשיעי ובו עודד ענישה חמורה נגד דיבור המחלל את הקודש. במכתבו "הבטיח [האפיפיור] למלך שאין זה מעשה של אלימות מצידו, כי מחללי הקודש הם שתקפו את אלוהים"). לאור "הגיון שלום" כזה, אולי ייסלח לקורא הסבור שאין רע כל כך ב"הגיון האלימות", אם פירושו של הגיון כזה הוא בסך הכול לקבל את העובדה שמידה מסוימת של קונפליקט חברתי והתנגדות היא בלתי נמנעת.

את החזון הזה קשה להאשים בקריפטו-ליברליזם. אם מטרתו של ג'ונס הייתה לתאר אלטרנטיבה שניצבת אפילו מחוץ להגדרה הרחבה ביותר של ליברליזם, נראה שהצליח. אבל באותה מידה, אם ביקש להציג את הסדר החברתי בימי הביניים כקנאי וצמא דם מן היסוד, קשה לדמיין אפילו את וולטר עושה עבודה טובה יותר. האם צריך להתייחס ברצינות להתלהבות שהאינטגרליסטים מפגינים כלפי העולם הזה? לדעתי, לא כל כך (ראוי לציין שמשבחי הספר ראו בו חזון של קהילה אורגנית שוחרת שלום, בסתירה מוחלטת לתכניו בפועל). אולי חלקם היו רוצים להיות אינקוויזיטורים; מרביתם ודאי אינם יודעים בדיוק מה הם רוצים.

חלק מן הקושי טמון בכך שוועידת הוותיקן השנייה משכה את השטיח מתחת לרגלי הפרויקט הפוליטי הזה. ההכרזה על חופש הדת (*Dignitatis humanae*) ב-1965 קבעה כי "כל בני האדם יהיו חופשיים מכפייה" בענייני דת מצד "כל כוח אנושי". מי שיתעקש לטעון שההכרזה עקבית עם פרקטיקות העבר של הכנסייה, ימצא ודאי דרכים לשכנע את עצמו; אבל קריאה אינטואיטיבית בהכרזה תראה בה השלמה של הכנסייה עם הליברליזם. וכאשר הסמכות עצמה מתגמשת ומתרככת, מה אמורים אנשים לעשות? אפשרות אחת, שמייצגה המובהק הוא הארכיבישוף המנוחה מרסל לפֶבֶר (*Lefebvre*), היא להמשיך להילחם בליברליזם גם אם פירוש הדבר הוא להמרות את פי הכנסייה. אבל מי שאינו מוכן ללכת בדרך זו עומד בפני משימה קשה יותר, ונדמה כי הרטוריקה הלוחמנית של האינטגרליסטים מכסה לפעמים על ויתורים מרומזים. בשאלה אם יש לכפות את הקתוליות במישרין, ולא רק בשכנוע, וְרמיול רוטן שהבחנה "חסרת תועלת כמעט" ואז מציע תשובה שתומה עד כדי חוסר פשר. ככל שביכולתי לפענח אותה, המדינה האינטגרליסטית שלו אכן תוותר על כפייה קתולית גסה ותעדיף שכנוע ו"דחיפה קלה" בסגנון שהציעו ריצ'רד ת'יילר (*Thaler*) וקאס סאנסטיין (*Sunstein*) בספרם *Nudge*; אבל יהיו אלה בוודאי שכנועים ודחפיות נמרצים וגבריים בהחלט, שבשום פנים ואופן אין לבלבל אותם עם הגרסה הליברלית הרכרוכית. מסופקני אם לואי התשיעי היה מתרשם במיוחד.

מכשולים כאלה עשויים להסביר את טבען המופשט להפליא של רבות מטענות האינטגרליסטים. אלה מרבים לגנות את הליברלים המתנערים מן האמת והטוב, אבל קשה יותר למצוא אצלם הצעות פעולה מעשיות לשלטון אינטגרליסטי. איסור על הפלות - בלי ספק; איסור על הומוסקסואליות - אולי (אם כי אפילו בהקשר זה ניכרת עמימות שלא נראתה בעבר); ואז מה? ניסיונות לשרטט מצע פוסט-ליברלי מדלגים לא פעם בין קהילתנות מוכנית לתיאטרליות ריקה. אולי הדבר משקף את העובדה שהפרויקט ההיסטורי שהעניק לצרפת של לואי התשיעי את לכידותה - מה שג'ונס מכנה "מין מסע צלב תמידי", אשר נופף בלי להתנצל בחרב לא-מטפורית בעליל מעל ראשי הכופרים והמינים - אינו קוסם במיוחד אפילו למי שמכנים עצמם "ריאקציונרים". איש אינו נלהב למחשבה על שריפת לשונות של מנאצי שם שמיים, גם אם כמה קשי עורף עדיין מתביישים להודות בכך. אולי השחרור מכבלי הליברליזם קשה יותר משנדמה.

אם הפוסט-ליברליזם הימני נותר כלב שנובח אך אינו נושך, האם קשייו מציעים לשמאל לקחים? להבנתי, המסקנה אינה שעלינו להגן בכל מחיר על מה שמכונה "ליברליזם"; המונח נושא שלל משמעויות שונות, ועל רבות מהן לא כדאי כל כך להגן. בפרט, יש סיבה טובה להתנגד לטענה השטחית שלפיה הליברליזם מותקף כיום בידי דמוקרטיה שלוחת רסן. עודנו סובלים מגירעון דמוקרטי ולא מעודף דמוקרטיה, ומה שיש לו ערך בליברליזם כנראה ישרוד או ייפול יחד עם הדמוקרטיה.

בה בעת, פוליטיקה ששואפת להתנקות מכל שמץ ליברליזם תהיה ככל הנראה עקרה או גרוע מכך. הליברליזם אכן קרה, ורבים ממי שמתנערים מן התווית עדיין דבקים ברעיונות שהוליד - הצורך בחירויות פורמליות מסוימות, או חשיבותם של סייגים על כוחה של המדינה, או הפלורליזם שבבסיס החיים החברתיים. ודאי נכון הדבר לגבי התחזקות השמאל המתרחשת לאחרונה בארצות הברית. פוליטיקאי כמו ברני סנדרס, שמגדיר את עצמו במפורש כיורש לליברליזם של הניו דיל, הוא מקרה מובהק למדי. אבל דבר דומה אפשר לומר על חיבור כמו *The Socialist Manifesto* מאת בֶּסְקָר סוֹנְקָרָה (Sunkara), המתווה מסלול מן הסוציאליזם-דמוקרטיה אל "סוציאליזם שוק" (market socialism), ובה בעת עומד על הצורך התמידי ב"זכויות וחירויות אזרח" לצד "חברה אזרחית חופשית ומוסדות דמוקרטיים איתנים".

השמאל, לא פחות מן הימין, יכול לעוות הגדרות באופן שיאפשר לנו לאחוז בחלקי הליברליזם המוצאים חן בעינינו ובה בעת להתנער מהתווית עצמה. בהיסטוריה של השמאל יש דמויות שחשיבותן טמונה בחלקה בתרומתן למשימה הזאת. הלוחמנות והמרטריות הבלתי מעורערת של רוזה לוקסמבורג או אנטוניו גרמשי, למשל, עזרו להם לשאת רעיונות שנקשרים בדרך כלל בליברליזם. היום, המשקל העצום המונח על כתפי ה"דמוקרטיה" - מונח שקל יותר להתלהב ממנו - נראה לא פעם כמשרת את אותה מטרה. "סוציאליזם דמוקרטי" יכול לשמש כאני מאמין. אבל בעיון מדוקדק יותר הוא נראה תכופות כסוציאליזם ליברל-דמוקרטי: לא רק אכיפה של רצון הרוב, אלא גם ריסונו כך שיגן על יחידים ומיעוטים; לא רק התייחסות לחירויות המסורתיות של הבורגנות כחירויות בלתי מספיקות, אלא גם הכרה בהכרחיותן.

אולי אין נזק במשחקי ההגדרות האלה: חשוב יותר מה אנחנו עושים בפועל ולא איך אנחנו מתארים את מה שאנחנו עושים. אבל הדוגמה של הימין הפוסט-ליברלי, המתגושש רעיונית עם "ליברליזם" שאינו יכול להתנער ממנו באמת, מרמזת שאי-בהירות עלולה לגבות מחיר: היא מתעלת אנרגיות למאבקים סמליים נגד יריבים מדומיינים, על חשבון בירור פנימי של מה שאנחנו חושבים באמת.

דחייה של פוליטיקה אנטי-ליברלית בכל מחיר אין פירושה היעדר מחלוקת; שהרי כל ניסיון לבור את המוץ מן הבר במורשת הליברלית בהכרח יעורר קונפליקטים. זכויות קניין, למשל - גולת הכותרת בגרסאות רבות של הליברליזם - יאבדו את מעמדן המועדף אצל כל סוציאליסט ליברל-דמוקרטי, ועובדה זו לבדה די בה להבטיח שלל עימותים פוליטיים מעשיים. אבל קיומו של עימות פוליטי לא בהכרח מעיד על היעדר כל מידה משותפת לחזונות השונים.

גם אין כאן תחזית בדבר יכולתו של הליברליזם לשרוד בטווח הארוך. טענתי היא, בסך הכול, שאף אחד ממבקרי הנוכחיים אינו מציע אלטרנטיבה שהיא גם אטרקטיבית מבחינה נורמטיבית וגם לגמרי בלתי ליברלית, וספק אם מומלץ להמתין לחלופה כזאת בנשימה עצורה. האלטרנטיבה הבוטה ביותר שמוצעת היום לליברליזם איננה דמוקרטיה, סוציאליזם או קהילתנות - שאת המתחים האמיתיים בינם ובין הליברליזם כנראה אפשר לפתור - אלא קפיטליזם סמכותני שמתנגד לכל אחת מהאפשרויות הללו במידה שווה. המשימה הדחופה העומדת לפנינו כעת היא להבין אילו משאבים עשויות שלושתן להציע כדי להימנע מעתיד כזה.

הערות שוליים

[1][†] ג'ון לוק, **המסכת השנייה על הממשל המדיני**, בתרגום יוסף אור, מאגנס: ירושלים, תשי"ח, עמ' 6.

ד"ר דניאל לונגן הוא עמית מחקר באוניברסיטת אוקספורד. מאמר זה פורסם לראשונה בכתב העת **Dissent** בגיליון חורף 2020.
תרגום: יניב פרקש
