על מסורתיות וכלכלה:
קווים לדמותה של כלכלה פוסט־ליברלית

עופר סיטבון[1]

תקציר

ברקע עליית הפופוליזם בשנים האחרונות עומד חלל רעיוני גובר והולך, שבו, כדברי גראמשי, "הישן מת והחדש טרם נולד". זאת, על רקע אי־התאמתן של קטגוריות החשיבה הפוליטיות הקיימות, ובראשן הנאו־ליברליזם והסוציאל־דמוקרטיה, למציאות הכלכלית והחברתית המשתנה. מאמר זה מבקש לשרטט קווים ראשונים לדמותה של חלופה רעיונית ופוליטית שניתן לכנותה "פוסט־ליברלית". חלופה זו מציעה ביקורת נוקבת על הקונצנזוס הליברלי, התרבותי והכלכלי, השולט זה מספר עשורים בפוליטיקה המערבית, ומציגה תפיסה, הנשענת על מסורות פילוסופיות ופוליטיות מגוונות, ומבקשת לקדם פוליטיקה של הטוב המשותף. תפיסה זו מבוססת על שלוש רגליים: ביקורת "הדקדוק הליברלי"; עידוד "המידה הטובה" (virtue); וקהילתיות.

"The crisis consists precisely in the fact that the old is dying and the new cannot be born; in this interregnum a great variety of morbid symptoms appear"
(Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, (NY: International Publishers, 1971, p. 276).

"כֹּה אָמַר ה׳ עִמְדוּ עַל־דְּרָכִים וּרְאוּ וְשַׁאֲלוּ לִנְתִיבוֹת עוֹלָם אֵי זֶה דֶּרֶךְ הַטּוֹב וּלְכוּ בָהּ וּמִצְאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם" (ירמיהו ו, טז)

1 ד"ר עופר סיטבון הוא עמית בכיר וראש התחום הכלכלי־חברתי במכון שחרית, ומנהל שותף של קבוצת המחקר "הכלכלה הפוליטית של הפופוליזם העכשווי", המשותפת לשחרית ולמכון ון־ליר בירושלים. הוא משמש כמרצה בכיר למשפטים במכללה האקדמית צפת וכראש הקליניקה לתאגידים וחברה במרכז האקדמי למשפט ועסקים. מחקרו מתמקד בממשקים שבין המשפט, הכלכלה, הפוליטיקה והחברה.

כשהיינו נוסעים לשישי־שבת לסבא וסבתא, באשדוד של שנות ה־80, חיכינו בציפייה לטקסים הקבועים: הצפייה המשותפת בסרט הערבי, הקידוש וסעודת השבת, התפילה בבית הכנסת בשבת בבוקר, ההליכה לחוף הים הסואן, טקס ההבדלה... המסורתיות הזו, שבדרך כזו או אחרת, שותפים לה מרבית המזרחים בישראל, היא לכאורה פרדוקסלית: הדתיים בזים לה בגין בינוניותה הדתית, אך גם החילונים בזים לה בגין אותה בינוניות ("מנשקי הקמעות"). אלא שלמי שכמוני גדל לתוכה, המסורתיות נדמתה תמיד כעמדה המתאימה ביותר להתמודדות עם הסתירות האינהרנטיות לקיום האנושי המודרני: התשוקה שלנו לשינוי ולניידות, שאותן מלבות הגלובליזציה ותרבות הצריכה, לעומת ההזדקקות שלנו לנקודות משען של המשכיות ושורשיות; המציאות החילונית של "הסרת הקסם מהעולם" אל מול הצורך האנושי באמונה בגורל ובכוח עליון; הנאמנות למורשת היהודית ("שרשרת הדורות") אל מול הפתיחות אל החברה הכללית; הרצון למימוש עצמי אל מול ההשתייכות הקהילתית והערבות ההדדית. זוהי תפיסת העולם המסורתית המזרחית שהעניקו לי הוריי ושאותה אני מנסה להקנות לילדיי. כך, למשל, בבת המצווה שלה, קראה בתי בשבת את פרשת השבוע בניגון תוניסאי לקול תקתוק המצלמות. החיים מורכבים.

הגיעה העת לאמץ את הנכונות הזו לחיות עם הסתירות גם בחשיבה הכלכלית. קטגוריות החשיבה הפוליטיות הקיימות, ובראשן הנאו־ליברליזם והסוציאל־דמוקרטיה, מתקשות להתמודד עם המציאות הכלכלית והחברתית המשתנה במהירות – מגפת הקורונה, עליית הפופוליזם, המחאות החברתיות של השנים האחרונות, והמשברים הרב־שכבתיים הניצבים בפנינו – כלכליים, חברתיים, סביבתיים, דמוקרטיים. במילותיו של ההוגה האיטלקי אנטוניו גראמשי – "הישן מת והחדש טרם נולד". אנו חיים, וכך גם בעתיד הנראה לעין, בעידן של תמורות וזעזועים פוליטיים גדולים, המגבירים את הצימאון לרעיונות חדשים, חוצי מחנות, בראש ובראשונה בתחום החברתי־כלכלי. זהו האתגר הרעיוני הגדול הניצב לפתחנו כיום.

בשנים האחרונות מתחיל להתגבש מרחב רעיוני חדש, שמבקש להתמודד עם האתגר הזה באופן חזיתי. מרחב זה, שניתן לכנותו "פוסט־ליברלי", נשען על "ארון ספרים" מגוון, הנע מקרל פולני לכריסטופר לאש ומאלסדיר מקינטייר למייקל סאנדל. במאמר זה אבקש לשרטט, במשיכות מכחול רחבות, קווים לדמותה הרעיונית של אלטרנטיבה כלכלית פוסט־ליברלית, המציעה ביקורת נוקבת על הקונצנזוס הליברלי, התרבותי והכלכלי, וגוזרת ממנה תפיסה חדשה המבקשת לקדם פוליטיקה של הטוב המשותף. במונחים הגליאניים, ועל רקע ההבנה שאין דרך לשוב אחורה למודלים הקודמים, ניתן לראות בגישה זו מעין סינתזה הנוצרת באופן דיאלקטי מן המפגש בין התזה – הסוציאל־דמוקרטיה – לבין האנטיתזה

– הנאו־ליברליזם. הצעתי מבוססת על שלושה עקרונות: ביקורת "הדקדוק הליברלי"; עידוד "המידה הטובה" (virtue); וקהילתיות.

א. ביקורת "הדקדוק הליברלי"

1. ויכוח לגבי טבע האדם: מתפיסה אטומיסטית לתפיסה חברתית

כוח השכנוע הרעיוני של הליברליזם הוא גדול. אין ספק שנפילת חומת ברלין והכישלון הנוראי במימוש הרעיון הקומוניסטי יצרו ואקום רעיוני שהבאיש את ריחה של ההתערבות המדינתית בכלכלה וזיהה אותה עם קולקטיביזם דורסני הרומס את הפרט ומטשטש את ייחודו. ואולם הצלחת הליברליזם נובעת גם מהישענותו על הנחות מוצא "קומון סנסיות" – "דקדוק ליברלי" – ההופכות את מסקנותיו ל"טבעיות" ומתבקשות. כאלה הן, למשל, הנחותיו על אודות האדם (אגואיסט ורציונלי), החברה ("החזק שורד") והכלכלה (יעילות כחזות הכול) והצמדתן למושגים בעלי מטען חיובי כ"חירות", "בעלות" או "אוטונומיה". למעשה, רבים בקרב הסוציאל־דמוקרטים קיבלו את ה"דקדוק" הזה, אך תמכו בשימוש במנגנוני המדינה לשם ויסות תוצאות לא רצויות של פעולת השוק.

הנחות אלו מבוססות על תפיסות שרבים היום מבינים כי אינן מתארות נכונה את האדם, את מניעיו ואת שיקוליו, וכי למעשה אבד עליהן הכלח. ישנן תפיסות אחרות, ריאליות יותר, באשר לטבע האדם. כך, למשל, הכלכלה ההתנהגותית, שזוכה בשנים האחרונות לעדנה גוברת, מערערת באופן משכנע על חלק מהנחות המוצא, ובראשן – הנחת הרציונליות (אריאלי 2008; כהנמן 2005). זאת ועוד: ישנן לא מעט עדויות מחקריות העושות פרובלמטיזציה להנחת האנוכיות באמצעות הדגשת היותו של האדם, כפי שהוֹרָנוּ כבר אריסטו, יצור חברתי. ככזה, הוא איננו חד־ממדי אלא פועל מתוך ריבוי של מניעים הכוללים רצון של האדם להגן על עצמו, לצד "שריר" של אמפתיה ואלטרואיזם, בעיקר ביחס לקרובים אליו (ברחמן 2020). באופן דומה, בחירה ומימוש עצמי אינם מתקיימים בחלל ריק כי אם במסגרות חברתיות – משפחות, קהילות, מקומות עבודה – שערכיהן ומסורותיהן הן המעצבות את היחיד ואת תפיסת עולמו ומאפשרות לו לשגשג (Midgley 2010; Schwartz 2009). הגישה האינדיבידואליסטית מתעלמת גם מהתלות העצומה בין בני האדם בעולמנו לנוכח חלוקת העבודה המשוכללת ותלוּיַת־ההתמחות והאמון ההדדי המתחייב ממנה לשם הבטחת קיומנו החומרי (מנור 2014). לבסוף, לודוויג ויטגנשטיין לימד אותנו שלא תיתכן "שפה פרטית", והמשמעות היא שהשפה והתודעה שזורות בהבנה שאנו תלויים זה בזה וזקוקים זה לזה. כפי שנראה להלן, מהנחות אלו לגבי טבע האדם יכולה לצמוח גם תפיסה כלכלית־חברתית חלופית.

2. שמרנות חברתית: בין חירות למחויבות

במקביל לביקורתה על התפיסה האטומיסטית של טבע האדם, הגישה הפוסט־ליברלית מתייחסת בחיוב להיבטים שונים המזוהים עם שמרנות חברתית. אין בכך כמובן כדי לתמוך בביטול ההישגים החברתיים הרבים של העשורים האחרונים ובפרט השוויון המגדרי והלהט"בי, אך יש כאן הבנה כי, כחלק מהמצב האנושי בכללותו, צודקת התביעה, השמרנית באופייה, למציאת איזון מחודש בין חירות למחויבות. בהקשר הזה, ניתן להציע כמה תובנות: **ראשית**, כפי שמראות תאוריות קהילתניות, האמונה בשוויון ערך האדם אינה שוללת את קיומו של פרטיקולריזם מוסרי הפועל בהתאם למעגלי שייכות – מחויבותי למשפחתי, לקהילתי ולמדינתי קודמת למחויבותי כלפי האנושות כולה. **שנית**, ובהמשך לכך, עודף אינדיבידואליזם וגיוון תרבותי רב מדי עלולים לחתור תחת הסולידריות החברתית החיונית לכינונם של הסדרי רווחה וחלוקת עושר, ולכן הגנה על גבולות לאומיים חיונית כדי לשמר בקרב תרבות הרוב תחושות של יציבות, המשכיות ושייכות (Goodhart 2004). **שלישית**, מוסד המשפחה, על אף השינויים הרבים שעברו עליו בעשורים האחרונים, הוא עדיין המוסד החברתי המרכזי, ולכן יש לעודדו ולייצר תנאים שיאפשרו לו לשגשג, לרבות בתצורותיו החדשות: החל מסיוע מדינתי רב יותר לגיל הרך (לרבות תמיכה נדיבה בהורה שמגדל את ילדיו "במשרה מלאה") וכלה בהבנה שעולם עבודה המבוסס אך ורק על מימוש עצמי, תחרותיות וקריירייזם, מחליש, לאורך זמן, את האפשרות לבנות רשתות משפחתיות יציבות לתמיכה בילדים ובזקנים, ובכך מגדיל את הצורך להסתמך על המדינה (ועל השוק). **רביעית**, הפוסט־ליברלים מבליטים, בהמשך להגותו של ז'אן קלוד מישאה (Michéa, 2007, 2011, 2017; סיטבון 2017), את כפל הפנים של הליברליזם – ליברליזם **כלכלי** שמבקש להרחיב את תחום חלותו של השוק על מכלול הפעילות האנושית, וליברליזם **תרבותי** שמבקש להרחיב את זכויות הפרט תוך הסרת כל מגבלה בפני ההתנהגות האנושית. הקשר הגורדי בין "הכול סחיר" לבין "הכול מותר" מעמיד במרכז את האינדיבידואל האנוכי ורואה כדכאנית כל השתייכות שאינה נעשית מתוך בחירה אישית (כמו משפחה, דת, לאום...), בעוד השוק הגלובלי נטול הגבולות נתפס כאתר החֵברות היחיד שעולה בקנה אחד עם החירות האינדיבידואלית לפעול ללא מגבלות כלשהן.[2] **לבסוף**, ההבנה שהשפה וההיגיון

2 אגב, השילוב ההדוק בין הליברליזם הכלכלי ה"ימני" לבין הליברליזם התרבותי ה"שמאלי" יכול גם להסביר מדוע לא קיים כמעט שום הבדל במדיניות הכלכלית שנוקטות ממשלות ימין וממשלות שמאל, עד כדי כך שבמדינות רבות – גרמניה וספרד, למשל – התקבע במשך שנים מודל "ממשלת האחדות" בין שני הגושים. אף שיש מצבים שבהם אחדות

הדתיים טומנים בחובם הנחות מוסריות חלופיות בעלות פוטנציאל להעמיד אלטרנטיבה עמוקה ואף חתרנית לשפה, להגיון השוק ולתרבות ה־24/7 השלטת. זאת, באמצעות המחויבות הבסיסית להגנה על אוכלוסיות מוחלשות (כדוגמת היתום, הגר והאלמנה) והעושר הרעיוני הגלום בהן (חשבו על השמיטה, השבת או איסור הריבית). בנוסף, אימוץ אסטרטגיות של שינוי חברתי באמצעות קידום מודל של המשכיות ביחס לעבר ושל כינון מחודש של המסורת יכול להימנע מהסכנה, המובנית בשיח הליברלי, לפגיעה בזהות (מזרחי 2017).

3. בין עבר לעתיד: ביקורת הקִדמה

במובנים עמוקים, ניתן לדבר על יחסי גומלין חשובים בין היחס העכשווי לשוק הגלובלי ולפעולה להרחבתו המתמדת לבין אתוס הקִדמה המוסרית[3] של הנאורות. מישאה מכנה את הדבקות באתוס זה "תסביך אורפיאוס" – האמונה בנצחיותה הלינארית של הקִדמה, לפחות בכל הנוגע לאורחות חיים ולהתפתחות החברה, ובכך שהמחר יהיה טוב מאשר האתמול אוסרת, כמו במיתוס היווני, להביט לאחור ולחוש יחס חיובי כלפי העבר. התפיסה, לפיה "לא ניתן לעצור את הקִדמה" משותפת, במידה רבה, לא רק לנאו־ליברליזם על שיח היעילות שאותו הוא מקדם, אלא גם לגישות מרקסיסטיות הדוגלות בתיקון חברתי ולמודרניזם המובהק של מדינת הרווחה. אך אל מול תפיסה לינארית זו – שניתן לראותה כפן חשוב של "הדקדוק הליברלי" – ניצבות תפיסות שמרניות שמזכירות את התפקיד החברתי החשוב והחיובי של העבר שמאפשר לנו, יחידים כקולקטיבים, להיות חלק מהמשכיות היסטורית של מסורות ונאמנויות במסגרות כמו משפחה או קהילה, שבהן ניתן לתקן שגיאות קודמות ולהתפתח במסגרתן; ובעיקר לחמוק מאשליית הנעורים הליברלית, שלפיה תיתכן "נקודת אפס" שבה ניתן להתחיל הכול מחדש, לבד (Michéa 2011).

עמדה כזו מאפשרת, למשל, לפוסט־ליברלים לבחון בביקורתיות את הקִדמה הטכנולוגית הבלתי נמנעת לכאורה המקושרת עם הגלובליזציה, ובפרט את המחירים החברתיים הכרוכים בה: האם החזון הטרנס־הומני של האינטליגנציה

פוליטית מייצרת קונצנזוס חברתי להתמודדות עם משברים מורכבים (למשל, הקמת ממשלת האחדות בישראל ערב מלחמת ששת הימים), התמשכות לאורך זמן של מצב דברים זה שוחקת את התהוותן של אלטרנטיבות פוליטיות ועלולה להגביר בקרב הציבור את האדישות הפוליטית.

3 ברונו לאטור מבחין בין קדמה טכנולוגית, מדעית וכלכלית לבין קדמה מוסרית העוסקת באורחות חיים, ושהיא זו שבעיקר מייצרת עמדות מפוצלות ומורכבות בקרב אוכלוסיות שונות – https://www.youtube.com/watch?v=7AGg-oHzPsM

המלאכותית שמקדם עמק הסיליקון הוא בשורה לאנושות – או שמא הוא מבשר, חלילה, את הכחדתה העתידית? (דרור 2016) מהם המחירים החברתיים והתרבותיים של טכנולוגיות הרבייה המשתכללות והיכולת ליצור תינוקות חפים מפגמים? האם ראוי לפתח נשק אוטונומי? מה יהיו מחירי האוטומטיזציה של שוק העבודה? כיצד להגן על הפרטיות, ובמובנים עמוקים יותר, אף על האנושיות, בעידן שבו המדינה, ביחד עם ענקיות האינטרנט, מנטרות כל תנועה שלנו? ועוד כהנה וכהנה תהיות.

לבסוף, ההתבוננות במרחב הקהילתי המסורתי, על היבטיו הכלכליים, החברתיים והסביבתיים, מאפשרת לנו לשמר ערכים חלופיים לתרבות ההישגיות הרווחת, כמו פשטות או עזרה הדדית, והיא יכולה להוות נדבך חשוב בלוקליזציה הנחוצה של הכלכלה ובהפיכתה למקיימת. גם התפשטותן של פרקטיקות המאתגרות את מושגי הקִדמה המקובלים, כדוגמת עליית תנועת ה־slow, על מופעיה השונים (מזון, עירוניות, אופנה) (נויפלד 2018), מערערות על מרכזיותה של תרבות הצריכה ומחזירות ללב הדיון את מה שכריסטופר לאש כינה "הנושא האסור" (Lasch 1991), הן עבור הימין והן עבור השמאל – ההכרה בגבולותיהם של מודלי הצמיחה והקִדמה האינסופיות והמשמעויות הסביבתיות והחברתיות ההרסניות הכרוכות בניסיון להחילם על האנושות כולה (ראו להלן).

4. מעֵבר ליחסי הכוח

הביקורת הפוליטית שתפסה בעשורים האחרונים אחיזה חזקה בקרב אנשי השמאל הליברלי, בעיקר בעקבות הגותו של מישל פוקו, הציבה במרכזה תפיסה של "חשד" (מזרחי 2017) החותרת לחשוף ולפרק את מבני הכוח הקיימים בחברה. "יחסי הכוח" והחשש מפני ניצולם לרעה הפכו שם קוד לבעיה האינהרנטית ליחסים החברתיים של הדיכוי והיעדר השוויון, כאשר אל הרתיעה הליברלית המסורתית מפני כוחה של המדינה נוספה, בעיקר לאחר זוועות מלחמת העולם השנייה, תפיסת הכוח כביטוי לאלימותה של המודרניות (ברמן 2008).

עמדה פוסט־ליברלית אינה מתכחשת, כמובן, לקיומם של יחסי כוח חברתיים לא־שוויוניים בין קבוצות ובין יחידים, וגם לא לפוטנציאל ההשחתה הטמון בכוח. אלא שההסתכלות על הפעילות האנושית אך ורק כתוצר של יחסי כוח ושל אינטרסים חוטאת בחד־ממדיות, בדומה לאופן שבו עושה זאת הגישה הליברלית האינדיבידואליסטית, ומוותרת במידה רבה על האמונה שלפיה בני־האדם, גם המוחלשים שבהם, הם בעלי סוכנות (agency). מכאן נגזרת למשל החשיבות של עקרון האחריות האישית של היחיד, בפרט בהקשר של שירותי הרווחה: ראוי והוגן שהזכאות להם תתבסס גם על תרומה והדדיות, ולא רק על צורך וחוסר ישע; תתגמל מאמץ של בעלי "מידות טובות" חברתיות כמו עובדים, חוסכים או בעלי אורח חיים בריא (ולכן גם תתבסס פחות על מבחני אמצעים); ותוקיע ניצול לרעה, אם ישנו.

זאת ועוד: ההתנהגות האנושית והיחסים החברתיים מתעצבים על רקע מכלול של מניעים, סותרים לעתים, ובכללם דאגה, אמפתיה, ואף נכונות להקרבה – שקשה לעשות להם רדוקציה ליחסי כוח. התעלמות שכזו מההיבטים המגוונים בהתנהגות האנושית אף מוותרת על ניסיון למצוא משמעות בהתנהגות האנושית ומתעלמת מקיומם של חזונות שונים, לעתים סותרים, לגבי מהות ה"טוב". לבסוף, עמדה כזו מציגה ניתוח מקובע שמתקשה להסביר כיצד מתחוללים שינויים חברתיים בעולמנו.

5. משיח זכויות לדיון על ה"טוב"

האופי האינדיבידואליסטי והחוזי של "הדקדוק הליברלי" מוביל אותו להתבסס, בראש ובראשונה, על שיח של זכויות. שיח זה הפך להגמוני בעולם המערבי מאז תום מלחמת העולם השנייה, עם עליית המשפט הבינלאומי של זכויות האדם. המשפוט הגובר של החיים הציבוריים, בישראל ובעולם, ביסס את מעמדו של שיח זה גם במסגרתם של הדיון הציבורי ושל הפעולה הממשלית. אלא שלמרות חשיבותו, גם ככלי לשינוי חברתי, שיח הזכויות אינו נטול בעיות.

הביקורת הידועה ביותר בהקשר זה היא ביקורתו של קרל מרקס, המופיעה לאורך כתביו החל מ"השאלה היהודית" (1843) ועד ל"ביקורת מצע גותהא" (1875), על כך שההבטחה של שיח הזכויות לשוויון בין הפרטים, המבוסס על תפיסה נייטרלית, מתנפצת לנוכח אי־השוויון הבסיסי הקיים ביניהם במציאות (למשל, מבחינת כישוריהם או צורכיהם) (בלנק 2013). במילותיו הידועות של אנטול פראנס – לעני ולעשיר יש זכות שווה לישון מתחת לגשר. ביקורות נוספות על שיח הזכויות עסקו, בין השאר, בשימוש הבעייתי שנעשה בו תוך יצירת עוולות חברתיות (מההגנה על קניינם של בעלי העבדים ועד לחופש הביטוי של חברות הטבק); באי־ההיקבעות האינהרנטית לזכויות, המחייבת פרשנות משפטית מתמדת שתיצוק בהן תוכן; או בעובדה שהן מעודדות שיח אינדיבידואליסטי ואנוכי שמסיר בפועל מהפרט אחריות למעשיו ולחובותיו החברתיות (Sunstein 1995). ביקורת חשובה נוספת על שיח הזכויות, שמתחילה כבר בהגותה של חנה ארנדט, מצביעה על חולשתו המובנית אל מול הערך הקולקטיבי של שייכות, נאמנות ונכונות להקרבה הקשורים לזהות הקולקטיבית ולגבולותיה – ושאינם מיתרגמים לשפת הזכויות (אלכסנדר 2021).

ביקורת עכשווית ומעמיקה מציע הפילוסוף הצרפתי פייר מאנאן (Manent 2020). לדידו, הפילוסופיה של זכויות האדם, וגילומה העכשווי בדמות הגלובליזציה, מבוססות על התפיסה, שלפיה לאדם שליטה בלתי מוגבלת על כל היבטי המצב האנושי – עמדה שנגזרת ממנה תביעה להרחבה בלתי פוסקת של זכויות הפרט באופן שבחשבון אחרון, תסיר מעליו כל מגבלה שהיא ותאיים

באופן קיומי על האפשרות לקיים חיים משותפים. זאת ועוד: מרבית התפיסות הליברליות, מהובס ואילך, גזרו את תפיסת הזכויות – ועמן את הדרישה המתמדת להרחבתן – מתוך הנחת קיומו של "מצב טבעי", קדם־מדינתי וקדם משפטי, המציב את היחיד במרכז ומעמיד את זכויות הפרט מעל למשפט הקיים. "הדקדוק הליברלי" הזה – שנוצר כאמצעי להתגבר על אי־היציבות שחוללו מלחמות הדת האירופיות – מתרגם את המצב האנושי, על צרכיו השונים והמנוגדים, לשפת הזכויות, וכך "החיים הטובים" מתוארים בעיקר בשפת הזכויות השליליות, מתוך תפיסה של נייטרליות ערכית, שאין קריטריונים או עקרונות המעצבים אותם, ושמקומם של "החיים הטובים" הוא רק בספירה הפרטית. התפיסה הא־פוליטית הזו מבודדת את היחידים ובמילותיו של Manent, "מייבשת את המידות הטובות הציבוריות". כנגדה הוא טוען כי האדם הוא, מעצם מהותו, יצור חברתי השואף לקיים חיים משותפים המבוססים על עקרונות של "מידה טובה" ושל תבונה מעשית. הוא מציע את "החוק הטבעי" (natural law), שניתן אולי לכנותו גם "הטוב": הפעילות האנושית כרוכה לדידו תמיד באיזון בין שלושה מניעים – "המהנה" (הנאות הגוף), "המועיל" (טובין חיצוניים) ו"ההגון" (הנאות הרוח הכוללות את "ההוגן" ואת ה"נאצל") – שעומדים בבסיס כללי הצדק ומהווים קנה מידה לשיפוט ולהערכה, המשתנה עם הזמן, של חברות ומוסדות אנושיים. במילותיו של Manent:

> *"...this law of nature that does not define an ideal, but helps us to find the point of equilibrium and the optimal rule for a happy life, that is to say a reasonably pleasant, useful, and noble life".*

עמדה זו מאפשרת לנו להחליק בטבעיות אל הרכיב השני של התפיסה הפוסט־ליברלית – עידוד "המידה הטובה".

ב. עידוד "המידה הטובה"

1. השוק ו"המידה הטובה"

השוק מהווה זירה חיונית והכרחית לקיום האנושי, וככזה ראוי לארגנו ולנתחו בכלים דומים לזירות חברתיות אחרות. כזירה המבוססת על אינטראקציה מתמדת בין בני־אדם, אין פלא, כפי שהראה האנתרופולוג מרסל מוס, כי פעילותו התקינה של השוק הייתה מאז ומתמיד תלויה בערכים קדם־שוקיים כהגינות, הדדיות (שמהווה למעשה מימוש קונקרטי של ערכים מופשטים כדוגמת "חירות" ו"שוויון") וכיבוד התחייבויות (מוס 1925). גם קרל פולני, בספרו המונומנטלי **התמורה הגדולה** (פולני 2020), עמד על כך שמוסד השוק היה, לאורך ההיסטוריה,

משוקע במסגרות חברתיות, תרבותיות ואף דתיות, וככזה היה תמיד נטוע במסגרת עולם של אתיקה וערכים. מכאן שהפוסט־ליברליזם אינו יכול לקבל את הפיכתו המתמשכת של השוק לזירה א־מוסרית המונחית אך ורק על ידי אנוכיות ותאוות בצע, כפי שהדבר בא לידי ביטוי מזוקק במשבר הפיננסי של 2008. במקום זאת, הוא מבקש לקדם פעילות אנושית – ושוקית בכלל זה – המבוססת על האתיקה של "המידה הטובה" (virtue ethics), שאינה נסמכת על כללים או על שיקולי יעילות, כי אם על התנהגות מוסרית המבחינה בין טוב ורע. מסורת חשיבה זו, ששורשיה אצל אפלטון, אריסטו ואף קונפוציוס, עוסקת בשגשוג האנושי האישי והחברתי ("החיים הטובים"), בתכונות החיוניות להשגתו כמו יושר, אומץ או נדיבות, ובניסיון חיים הנסמך על "תבונה מעשית" (practical reason). ברוח הגותו של אליסדייר מקינטייר, פוסט־ליברלים מדגישים כי מוסר המבוסס על "המידה הטובה" אינו יכול להיות מופשט ומנותק מהקשר פרטיקולרי והיסטורי, וכי ניתן להבינו רק בקשר לפרקטיקות חברתיות ספציפיות שהפרט נוטל בהן חלק כדי לממש את הפוטנציאל הטמון בו ומתוך התייחסות לאנשים ולמסורות שקדמו לו (מקינטייר 1981). מתוך עמדה זו צפויה גישה פוסט־ליברלית לדחות חזונות אוניברסליים ומוחלטים ביחס ל"טוב" כלכלי כדוגמת הסוציאל־דמוקרטיה והנאו־ליברליזם, לטובת הכרה בחזונות שונים, מתנגשים לעתים, של מוסר כלכלי, הנגזרים, בין השאר, מסוגיות של זהות ומעמד (ראו להלן).

על הרקע הזה, היחס הפוסט־ליברלי אל השוק הוא מורכב. מחד גיסא, הוא מכיר בסגולות החשובות שאותן הוא מעודד: חדשנות, יזמות, התייעלות, סיכוי פוטנציאלי לניידות חברתית ושגשוג כלכלי חומרי הפועל לטובת צרכנים ועובדים. כלים "שוקיים" כמו מתן תמריצים, נטילת אשראי או תחרות מדודה חיוניים לכל כלכלה מודרנית. הגלובליזציה, שהרחיבה את תחום השתרעותה של כלכלת השוק, הצליחה לחלץ מאות מיליוני אנשים מקו העוני ולתרום להיווצרותו של מעמד ביניים במדינות רבות. לכך יש לצרף את החשד הבסיסי והמוצדק של חסידי השוק ביחס ליכולת התכנון האנושית ולמוגבלותה, ואפילו יהירותה, המובנית. חשדנות זו, המבטאת צניעות וספקנות האופיינית לגישות שמרניות (Oakeshott 1996), משמשת תזכורת חשובה למגבלות היכולת "להנדס" שינויים חברתיים שבה דוגלת הסוציאל־דמוקרטיה (Scott 1998).

מאידך גיסא, כלכלת השוק מתאפיינת, בעיקר בעשורים האחרונים, בנטייה למונופוליזציה ולריכוז הכוח, בכלכלת חוב שיוצאת מאיזון, ובעידוד תכונות שליליות, החותרות תחת "המידה הטובה", כמו תאוות בצע ורמייה, המתלווים לא אחת לפעולתה (אקרלוף ושילר 2017). בנוסף, אם להשתמש במונחים שהציע הירשמאן (Hirschman 1970), השוק – בניגוד לפוליטיקה המתאפיינת במתן מקום לקולות החברתיים השונים (voice) בניסיון לשכנע ולהגיע להסכמה – מבוסס, בראש

ובראשונה, על "זכות יציאה" (exit): אם רצונותיי אינם נענים, איני צריך לשכנע אלא פשוט לחפש קונה או מוכר אחרים. ברמה הציבורית, משמעות הדבר היא שקידום יעדים קולקטיביים, כחלק מקידום הטוב המשותף, יהיה תמיד טפל לקידום האינטרס האישי של הפרט ("אינדיבידואליזם מתודולוגי"). מכאן שאף שהשוק הוא כלי רב עוצמה לברירת העדפותיהם של האזרחים, לבעלי הממון קל יותר לבטא ולקדם את עמדותיהם. כאשר הפערים החברתיים גדולים מדי, השוק מאבד מיעילותו החברתית – וגם הדמוקרטיה נחלשת. זאת ועוד: הקפיטליזם העכשווי, המבוסס על מקסום ההחזר על ההשקעה הראשונית, מייצר לחץ לעשייה קצרת־טווח, לצד הרחבה מתמדת של השוק לעוד ועוד תחומים. מצב כזה, הראה פולני, מייצר חוסר יציבות החותר באופן מתמיד תחת הסדר החברתי, כפי שהוכח שוב במשבר של 2008 שבו, בניגוד למושכלות היסוד של היזמות, "הרווח הופרט, ההפסד הולאם והסיכון הוטל על כלל החברה" (Pabst 2015). לבסוף, השתלטות הגיון השוק ותביעתו לבלעדיות מרוששת ספֵירות חיים שלמות שנשלטו בעבר על ידי "הערכים הפנימיים" שלהן (חשבו, למשל, מה אובד כשהורה משלם לילדו כדי לעודדו לקרוא), מה שלאורך זמן פוגע ב"מידה הטובה" החברתית (Bowles 2016; Sandel 2012). נדרשת אפוא פעולה לצמצום תחום חלותו של השוק לשם הגבלת הספֵירה שבה לכסף יש חשיבות (Lasch 1996). מכאן שלצד עידוד פעולת השוק במקומות המתאימים לכך, עמדה פוסט־ליברלית תבקש לקדם גם מנגנוני ויסות לריסונו.[4]

4 להלן כמה דוגמאות אפשריות: (א) "פוליטיזציה" של מקום העבודה על ידי בניית מנגנונים לאיזון הכוח והאחריות במסגרת הפירמה: חיזוק כוח העובדים וארגוני העובדים במנגנוני קבלת ההחלטות, באופן שיגביר את מחויבותם להצלחתה; הגדלת אחריות הדיווח של המנהלים באמצעות החדרת רכיבים אתיים לתוך שיקול הדעת שלהם; והשפעה על "מצפון" התאגיד לפעול גם לרווחת החברה בכללותה באמצעות שילוב בין תמריצים כלכליים, "לחץ נורמטיבי" מצד החברה האזרחית, סנקציות מנהליות ופליליות וחינוך לאחריות. מבלי לטשטש את המתח הקיים בין עבודה להון, היכולת של כל צד להפנים בגישתו את שיקולי הצד האחר עשויה ליצור נורמות של אמון ושיתוף פעולה שיאפשרו מעבר מ"פוליטיקה של אינטרסים" ל"פוליטיקה של יחסים" וכך לקדם שגשוג הדדי; (ב) הטלת מגבלות פוליטיות על "ריבונות" ההון להשאת רווחיו, למשל, על ידי הגבלת השפעת הכסף על הפוליטיקה או הטלת מס זעיר על תנועות מטבע לריסון ספקולנטים ("מס טובין"), תייצר הדדיות רבה יותר ברווחים, בהפסדים ובסיכונים; (ג) הטלת מגבלות נוקשות על ההפרטה בתחומי ליבה וחיזוק הרגולציה באמצעות, בין השאר, כלים של משילות משולבת תאפשר מציאת איזון מחודש בין המדינה לבין שחקני השוק, תוך שימור אחריות המדינה לאזרחיה ביחס לשירותים הציבוריים הבסיסיים – בריאות, חינוך, רווחה, תשתיות, אכיפה; (ד) תמרוץ משקיעים מוסדיים לפעול כעסקים חברתיים שישקיעו בהקמת תשתיות ציבוריות שיושכרו למדינה יגוון את דרכי ההשקעה – ממשלתית לצד פרטית – ויאפשר ליצירתיות וליזמות לבוא לידי ביטוי; (ה) קידום אגודות אשראי וקואופרטיבים – עסקים אך גם בנקים – שיחזירו

הפוסט־ליברליזם גם דוחה את התפיסה, הרווחת בקרב נאו־ליברלים וסוציאל־דמוקרטים כאחד, של הפרט כ"אדם כלכלי" (homo economicus) הפועל רק משיקולים תועלתניים שנועדו להשאת רווחתו האישית. זאת, מתוך אמונה שכפועל יוצא מאופיו החברתי של טבע האדם, ניתן לתמרץ אותו, במסגרת מהלך העסקים הרגיל, להשתחרר מהציווי להשאת רווחים בכל מצב, ולפעול גם באופן המקדם את "המידה הטובה" (Bowles 2016). תפיסה זו מתחילה לחלחל, באיטיות אמנם, לעולם העסקי: ניתן לראות זאת בשיח ובפרקטיקה של האחריות התאגידית שמבקשים לעצב מחדש את סביבת הפעילות העסקית ולהחדיר, גם באמצעות חקיקה, שיקולים חברתיים וסביבתיים לדי־אן־איי התאגידי (סיטבון ודוניץ־קידר 2017); בהתרבותם של העסקים החברתיים (גדרון ואבו 2014; יונוס 2009); בעליית הצרכנות האחראית (Bartely et al. 2015); ובעיקר באמצעות ההשקעה האחראית (responsible investment), המביאה בחשבון גם שיקולים פיננסיים, דתיים,[5] חברתיים או סביבתיים (Hebb et al. 2016) – ואשר מגלגלת בשנים האחרונות טריליוני דולרים תוך מיזוג בין הרווח הפרטי לבין התועלת החברתית.

אתר כלכלי אחר שבו חיונית "מידה טובה" הוא מערכת המס. כידוע, הגלובליזציה הגבירה מאוד את הניידות, ולכן גם את כוח המיקוח של ההון. הדבר הוביל להפחתה ניכרת של שיעורי המס המוטלים על תאגידים, לצד מתן מענקים והטבות מס נדיבים, במטרה לעודדם להשקיע ולייצר משרות.[6] למרות זאת, בשנים האחרונות מתבררים ממדי ההשתמטות של עשירי העולם מחוקי המס. על פי מחקר מ־2012, כ־21 טריליון דולר(!) – 18% מהתל"ג העולמי – חמקו

את הרווחים לחוסכים ויהיו מסוגלים לאזן את דרישות הרווח לטווח הקצר ביחד עם חשיבה ארוכת טווח (כדאי להזכיר שבאופן היסטורי, שורשיהם של קואופרטיבים – למלאכה ולצרכנות – נטועים בהתארגנויות של אוכלוסיות מהמעמד הנמוך והבינוני שנבעו מרצון לשיתוף הפועלים בייצור וברווחים); (ו) קידום יוזמות להנהגת מטבעות מקומיים, לצד המטבע הלאומי וכהשלמה לו, שהוכחו לאורך המאה האחרונה ככלי הממריץ את הכלכלה המקומית, המחזק את הקשרים הקהילתיים והמסייע בעת משברים כלכליים לנותרים מאחור.

5 שלא במפתיע, המשקיעים האחראים הראשונים היו הקוויקרים והמתודיסטים, שכבר במאה ה־18 הטילו מגבלות על השקעה (למשל, בסחר עבדים או ב"חטאים" כמו אלכוהול או כלי נשק) משיקולי דת ומוסר.

6 ראוי לציין בהקשר זה כי מחקרים מראים כי הפחתת שיעורי המס והענקת הטבות מס גדולות מעודדות השקעות זרות רק בטווח הקצר; בטווח הארוך הן עלולות להוביל לגרום לפערים חברתיים הפוגעים בהון החברתי של המדינה כפי שאירע, למשל, באירלנד ש"הצטיינה" בתחרות מסים בינלאומית אגרסיבית. בנוסף, מחקר אחר מראה שמה שמנחה משקיעים בהחלטה על הקמת מפעל במדינה איננו דווקא הטבות מס ושיעורי מס נמוכים, כי אם קיומן של תשתיות פיזיות וחברתיות, כוח עבודה משכיל ויציבות פוליטית וכלכלית. תשתיות כאלה, כדאי להזכיר, הן, בראש ובראשונה, תוצר של תשלומי מס גבוהים.

מתשלום מס ברחבי העולם, בעיקר בשל התרבותם של "מקלטי מס" – מרכזים פיננסיים שבהם הסודיות גבוהה ושיעורי המס אפסיים. אף שאין מדובר במעשים לא־חוקיים, זוהי התנהלות של "נבל ברשות התורה" החותרת תחת "האמנה החברתית", שחוקי המס הם חלק מרכזי ממנה ("מיסוי הוא מחיר הציוויליזציה", כמאמר השופט האמריקאי אוליבר הולמס). יתר על כן, ההשתמטות מתשלום המס מהווה התנהגות טפילית מצד בעלי ההון והתאגידים הנהנים מהמשאבים החברתיים (כמו כוח עבודה משכיל ובריא, מערכת משפט מתפקדת או תשתיות תחבורתיות) מבלי לתרום להם, ובכך שומטת את הקרקע מתחת לבסיס החברתי לצבירת הונם (Harari, Donyets-Kedar and Sitbon 2013). אגב, התנהגות מיסויית הוגנת אינה רק ציווי מוסרי: היא תורמת ללכידות החברתית ואף לכושר התחרותי של המדינה בשוק הגלובלי (Aizenman and Jinjarak 2012).

"כללי המשחק" הנהוגים היום בשדה הכלכלי מעצימים הבדלים מקריים קטנים בין אנשים באופן שככל שלאדם יש יותר הון – כלכלי אך גם חברתי וסמלי – הוא יגדל, כמעט ללא קשר לכישורים, לחדשנות או לאיכות, וכך ירכז את העושר החברתי – כסף, נכסים, משרות, סטטוס – ביידיים מועטות, תוך פגיעה לא מידתית בשוויון ההזדמנויות, בעיקר של קבוצות מיעוטים. מצב דברים זה מוביל לפגיעה בניידות החברתית ולצמצום מעמדות הביניים, ובסופו של דבר, כפי שהראה ג'ון דיואי, להרחבת אי־השוויון המוציאה את המשחק הדמוקרטי מאיזון.[7] מכאן שפוליטיקה שתבקש לקדם את "המידה הטובה" בשדה הכלכלי תוביל בהכרח גם לדיון מחודש על אודות רמות אי־השוויון הנוכחיות ומידת ההוגנות שבהן. גם אם כל דיון בשאלות אי־השוויון יצטרך להביא בחשבון חזונות שונים, ולעתים נוגדים, בדבר הקשר שבין כלכלה למוסר, הנובעים מתוך עולמות משמעות נבדלים, ניתן להניח שדו־שיח מתמשך בשאלות של הוגנות מתוך עמדה דיאלוגית יוביל לעיצוב נורמות שיזכו ללגיטימציה חברתית רחבה.[8] זאת, גם על רקע העובדה כי אין

7 מכאן החשיבות הרבה בשימוש תקיף בכלים מתחום ההגבלים העסקיים, שנועדו להגן על כלכלת השוק, בעיקר בהקשר של מעצמות הטכנולוגיה הגדולות דוגמת גוגל, פייסבוק ואמזון.

8 צמצום אי־השוויון יכול להיעשות באמצעות אימוץ צעדי מיסוי שונים שלא יחנקו את היזמות (למשל, על ירושות גבוהות), העלאת שכר המינימום לרמה של "שכר מחיה" (living wage), קביעת תקרה לפערי שכר בין מנהלים לעובדים, והגבלת הסחירות של קרקעות – משאב ציבורי במחסור – כדי למנוע מהם להפוך למקור לצבירת עושר וכוח. בדצמבר 2017 פרסמו כלכלנים מובילים בראשות תומאס פיקטי דוח מקיף על היקפי אי־השוויון בעולם ובו נטען כי התרחבות נוספת של אי־השוויון הכלכלי אינה בלתי נמנעת, וכי ניתן לצמצם את הפערים באמצעים כדוגמת מיסוי פרוגרסיבי, מאבק במקלטי המס, נגישות שווה לחינוך, חברות של העובדים במנגנוני הניהול ושכר מינימום הולם – http://wir2018.wid.world/files/download/wir2018-full-report-english.pdf. צמצום אי־השוויון יתאפשר גם כתוצאה

מדובר רק בבעיה מוסרית של קיומם של עוני וניוול בעולם של שפע, אלא בקיומו של קשר הדוק בין פערים חברתיים גדולים לבין ההתפוררות של החברה עצמה: התנתקות של בעלי הממון מהחברה ומהחיים המשותפים (Lasch 1996), וכן גידול ברמת האלימות בחברה, בשיעור ההריונות הלא־רצויים, במספר האסירים, בחוסר האמון הקיים בין הפרטים בחברה, ברמת השחיתות ועוד (Wilkinson and Pickett 2009). חקיקה, כמובן, לא תספיק כאן ויש לקוות שהדיון הציבורי בנושא יוביל גם להיווצרותן של נורמות חברתיות צנועות יותר.

2. "מידה טובה" בעולם העבודה

בעשורים האחרונים עובר עולם העבודה תמורות עצומות ומנוגדות באופיין. מצד אחד, ההשכלה התרחבה מאוד, הידע המדעי מכפיל את עצמו בכל כמה שנים והטכנולוגיה משתנה ומשתכללת בקצב שקשה לעקוב אחריו. מצד שני, הרובוטיקה והטכנולוגיות החדשות עתידות למחוק משרות ומקצועות רבים; מספר העניים העובדים, בכלכלה מבוססת־שירותים ומשרות זמניות, גדל; ההעסקה הפוגענית שכיחה; האופק הפנסיוני מדאיג; ומתרחבת התופעה של "משכילים ללא עתיד" (graduates without a future) – צעירים שעובדים ללא ביטחון תעסוקתי, רבים מהם במשרות שאינן מתאימות להשכלתם – ושזכו לכינוי "bullshit jobs" (Graeber 2018).

על רקע עתידו הלוט בערפל של עולם העבודה מציעים הפוסט־ליברלים שלושה כיווני מחשבה משלימים: ראשית, הבנה כי, בניגוד להשתלטות ההיגיון השוקי־התועלתני על ספֵירת העבודה, עבור רבים עבודה אינה רק "ג'וב", כי אם מקור חשוב ומרכזי למעמד ולהכרה חברתיים – ובעיקר להערכה עצמית ולגאווה מקצועית. מכאן החשד הפוסט־ליברלי הן כלפי השימוש הרווח במריטוקרטיה – ששותפים לו הן הסוציאל־דמוקרטים והן הנאו־ליברלים (Sandel 2020) – שמייצרת בפועל לגיטימציה לפערים החברתיים הגדולים, שרק מעמיקים על רקע הנטייה הגוברת של נישואים בין בני מעמדות דומים; והן כלפי ראיית הניידות החברתית כקנה־מידה בלעדי להצלחה, שהרי, באופן אינהרנטי, סולם חברתי מניח שישנם גם כאלה **שלא** הצליחו להעפיל בו. במובנים רבים, קידוש המריטוקרטיה

מחלוקה נרחבת של הכוח החברתי, בעיקר בתחום הפוליטי והכלכלי – בבתי הספר, במקומות העבודה, בפירמות, באגודות המקצועיות, בשכונות, בשלטון המקומי, במוסדות התרבות, וכמובן במסגרת רשויות השלטון. ביזור הכוח מאפשר, לאורך זמן, מציאת איזון בין האינטרסים השונים (בבית הספר, למשל, ראוי שיישמע קולם של המורים, ההורים והתלמידים, לצד משרד החינוך והרשות המקומית), מתוך הבנה שמוטב שהצרכים שלי ייענו באופן שישרת, ככל האפשר, גם את צרכיו של מי שניצב מולי. באופן דומה, יש למנוע מהבעלות על אמצעי הייצור להתרכז בידיים מועטות, הן כדי למנוע מהן שליטה חברתית וכלכלית והן כדי לאפשר פרנסה הגונה מעבודה במקצועות התורמים לחברה (חינוך, רפואה, אמנות).

עומד בבסיס עליית הפופוליזם, שכן היא קידמה קיטוב חברתי בין ה"מנצחים" המשוכנעים שהצלחתם היא אך ורק פרי מאמציהם, לבין ה"מפסידים" המואשמים בכישלונותיהם ונותרים מאחור אומללים, מושפלים ומלאי טינה. נדרשת אפוא מציאת איזון מחודש בין תגמול חברתי לשאפתנות ולהצלחה, לבין מתן הכרה חברתית וכבוד אנושי לכל עובד באשר הוא. במובנים עמוקים, פעולה בהתאם ל"מידה הטובה" – להיות "מענטש" ולתרום לכלל – היא קנה־מידה מריטוקרטי ושוויוני לא פחות מאינטליגנציה ותארים אקדמיים (Goodhart 2004).

שנית, חידוש ההבחנה הקלאסית של חנה ארנדט, שהיטשטשה בעידן הייצור ההמוני, בין "עבודה" (labour) הנחוצה לנו רק לשם סיפוק אינסטרומנטלי (וסיזיפי) של צורכינו, לבין "מלאכה" (work) שמייצרת חפצים קבועים ועמידים המגלמים את מרקם היצירה האנושית ומייצגים את מהותנו החברתית והיוצרת (ארדנט 2013). ראיית המלאכה לא רק כאמצעי תועלתני לפרנסה, כי אם כאידאל אתי, טרום־שוקי, העומד בפני עצמו, ביחד עם תועלותיו האישיות והחברתיות המרובות, רווחת, אגב, במקורות היהודיים (נויבירט, 2015) ואף בחשיבה הבודהיסטית (Schumacher 1973). הבלטת "המידה הטובה" שבמלאכה תצריך קידום מדיניות כלכלית המתמרצת גם את העבודה המקצועית המיומנת. זו מתקיימת, על פי רוב, בעסקים קטנים ומשפחתיים, המאוכלסים בבני המעמדות הנמוכים והבינוניים, ומעניקה תחושת משמעות וכבוד מקצועי ואנושי, המאפשרים התמודדות עם לחצי הגלובליזציה להומוגניזציה של הייצור, ומשמרים את היכולת להתארגנות ולשיתוף־פעולה במסגרת עולם העבודה (Yeoman 2014).

לבסוף, ועל רקע העובדה שההתייעלות הכלכלית המתמשכת שמייצרות הגלובליזציה והחדשנות הטכנולוגית עשויות לצמצם מאוד את כמות העבודה האנושית שתידרש, יש להיערך לקראת מצב שבו העבודה "אוזלת" (שטארסר 2003). כלי מרכזי בהקשר זה יצטרך להיות צמצום זמן העבודה, למשל באמצעות קיצור שבוע העבודה, כדי לחלקה בין יותר עובדים, תוך ניסיון להופכה למשמעותית יותר. על רקע זה, ראוי לבחון מקרוב גם את רעיון ההכנסה הבסיסית (basic income), שלפיו המדינה תעניק לכל אזרח סכום בסיסי לקיום. המצדדים ברעיון, הבאים משני צדי המתרס הפוליטי, רואים בו דרך לניתוק הקשר הגורדי שבין עבודה ופרנסה, להפחתה משמעותית של העוני, לחיזוק ולתמרוץ עשייה משפחתית, קהילתית וחברתית הנעשית מחוץ לשוק, ולצמצום הבירוקרטיה של מדינת הרווחה. ניסויים שנעשו בשנים האחרונות ברחבי העולם מצביעים כי בניגוד לחששות בדבר פגיעה אפשרית בערך העבודה, מתן הכנסה בסיסית אינו מהווה תמריץ שלילי ליציאה לעבודה, ויש אף עדויות כי הוא מתמרץ יזמות ויצירתיות (אטינגר וסיטבון 2016). מגפת הקורונה העלתה מאוד את קרנו של הרעיון, וממשלות ברחבי העולם נקטו צעדים שונים בכיוון זה.

3. "מידה טובה" חברתית – מצמיחה לשגשוג

"[T]he gross national product does not allow for the health of our children, the quality of their education or the joy of their play. It does not include the beauty of our poetry or the strength of our marriages, the intelligence of our public debate or the integrity of our public officials. It measures neither our wit nor our courage, neither our wisdom nor our learning, neither our compassion nor our devotion to our country, it measures everything in short, except that which makes life worthwhile". (Robert Kennedy 1968)

לאורך זמן, ניתוק הפעילות הכלכלית (התביעה לגידול מתמיד בתל"ג) מהסביבה הטבעית (כדור שמשאביו סופיים ומוגבלים) – שבו מצדדים בפועל הן הנאו־ליברליזם והן הסוציאל־דמוקרטיה – מהווה, כפי שהזהיר פולני, איום על הקיום האנושי על הפלנטה. הפוסט־ליברלים רואים אפוא בצמיחה כלכלית אמצעי ולא תכלית בפני עצמה המנותקת מהחברה ומהסביבה הטבעית, וטוענים, בעקבות אריסטו, שהמטרה שעל המערכת הכלכלית לשרת, באמצעות כלל המערכות החברתיות והתרבותיות, היא קידום "החיים החברתיים הטובים", או, במינוח עכשווי, **השגשוג החברתי** – של יחידים וקהילות כאחד. זאת, בכמה מישורים:

ראשית, ברור שכל תפיסה של שגשוג חייבת לכלול ממד חומרי – מגוחך להניח שניתן להיות מאושר ללא מזון או קורת־גג. "חמשת הממים" הידועים של ז'בוטינסקי – מזון, מעון, מלבוש, מורה ומרפא – הם דוגמה יפה לתפיסה בסיסית של צרכים חומריים. אף אם חיוני להגדיל את ההוצאה הציבורית בהקשר זה,[9] חשוב במיוחד לפעול באופן "מניעתי" – כפי שנעשה בחלק ממדינות מזרח אסיה (Milanovic 2016) – ולהתמקד בתחומים כמו חינוך בגיל הרך, תחבורה ציבורית, רפואה מונעת, חקלאות בת־קיימא ושיקום מערכות אקולוגיות. פערים התחלתיים נמוכים יותר גם יקטינו את הצורך במנגנונים בירוקרטיים יקרים של חלוקה מחדש, שמהם חוששים הנאו־ליברלים.

אך האם בהכרח עלינו להגיע למצב שבו שליש מהמזון האכיל מושלך או שבו בית ממוצע בישראל גדול כמעט פי ארבעה מאשר לפני 60 שנה – על המחירים הסביבתיים והחברתיים הכרוכים בכך? במילים אחרות, אין די במדידה כמותית של השגשוג, כפי שעושה התל"ג – נדרשת גם מדידה איכותית שלו. כיום התל"ג

9 בהקשר הזה, אגב, המצב בישראל עגום במיוחד: לא רק שהפערים ההתחלתיים גבוהים מאוד, אלא שגם הוצאות הרווחה נמוכות מאוד: מחקר של בנק ישראל הראה כי בכל שנה חסרים 130 מיליארד ש"ח(!) כדי להשתוות לממוצע ההוצאה האזרחית במדינות ה־OECD.

אינו מודד את איכות חייהן של קהילות (ולא רק של יחידים) (Mayhew 2017); את הפעילות הרבה, בעיקר הנשית, הנעשית מחוץ לשוק; ואת מידת הפגיעה, או הטיפוח, של נחלת הכלל (למשל, התכלותם העתידית של משאבי הטבע, ולא רק ההכנסה מהם).[10] שגשוג חברתי חייב אפוא להיות בר־קיימא, וזו, במובן עמוק, תובנה שמרנית המערערת על הצורך ב"קִדמה" אינסופית. ההבנה שההתפתחות האנושית נשענה מאז ותמיד על התשתית הטבעית, התרבותית והפיזית שהשאירו לנו הדורות הקודמים, מחייבת אותנו להשאיר לצאצאינו עולם במצב טוב לפחות כמו זה שקיבלנו לידינו – הלא צווינו "לְעָבְדָהּ וּלְשָׁמְרָהּ" – באמצעות מניעת בזבוז והתכלות משאבי הטבע (כדוגמת מודל "מעריסה־לעריסה" לבניית מערכות כלכליות שישתלבו במערכות האקולוגיות).

לבסוף, שגשוג מחייב תנאים שיאפשרו לכל אדם קיום חברתי משמעותי, שיאפשר לו למצוא את דרכו האישית ל"חיים הטובים" – הקמת משפחה, השתייכות לקהילה, יחסי אמון בין־אישיים, פרנסה מכובדת, תרומה לחברה והערכה חברתית. הכלכלן אמרטיה סן הציע את "גישת היכולות" (capabilities approach), המבקשת לאפשר לכל אדם הזדמנות אמיתית לבחור מבין סך התפקודים (functionings) האפשריים את אלו שהם בעלי ערך עבורו. בדרך כזו, החירות האנושית מקבלת משמעות עמוקה יותר, שכן היא מאפשרת ליחיד חירות אמיתית ממחסור. זוהי גם הדרך המיטבית להביא לידי ביטוי את ההטרוגניות ואת הגיוון האנושיים המתקיימים בחברה מרובת תרבויות וזהויות.

שגשוגם של פרטים תלוי, במידה רבה, בשגשוגן של קהילות – הרכיב השלישי והאחרון של התפיסה הפוסט־ליברלית.

ג. קהילתיות

1. סובסידיאריות: בין הקהילה למדינה

החברה המערבית נתונה במשבר חברתי עמוק בשנים האחרונות. משבר זה בא לידי ביטוי בפרגמנטציה של אומות וחברות, בין השאר על רקע הקשיים והמתחים החברתיים שמחוללת ההטרוגניות החברתית הגוברת; הירידה בכוחן ובמשמעותן

10 כדאי להזכיר בהקשר זה כי אחד הדיונים המעניינים והחדשניים ביותר התקיים בעקבות דוח שפרסמה ב־2009 ועדה (שהקים נשיא צרפת לשעבר, ניקולא סרקוזי) בראשות חתני פרס נובל לכלכלה, ג'וזף שטיגליץ ואמרטיה סן, שהציעה מדדים חדשים למדידת ביצועים כלכליים והתקדמות חברתית. המלצות הוועדה הובילו, בין השאר, ליצירת מדד "החיים הטובים יותר" של ה־OECD, שמוסיף מדדים אלטרנטיביים שונים למדידת הרווחה החברתית (החל מנתוני תעסוקה ועד לרמת האושר הסובייקטיבית), מתוך אמונה שהם יכוונו את החברה לצמיחה, שעדיין נתפסת כיעד חברתי חיוני, בכיוונים רצויים יותר.

של קבוצות בחברה האזרחית כמו איגודי עובדים, ובמידת־מה גם קהילות דתיות; רגולציית־יתר של תאגידים ועמותות; והתפוררותן של משפחות. גורם מרכזי למשבר זה, שבא לידי ביטוי בירידה מתמשכת בלכידות ובאמון החברתיים, נעוץ בהנחה הליברלית, שלפיה כיבוד והרחבה מרביים של חירות הפרט הם – ורק הם – הבסיס המיטבי לשיתוף פעולה חברתי. אלא שיותר ליברליזם לא יפתור את בעיית האינדיבידואליזם. התפיסה שמבקשת למעשה להותיר את היחיד לבדו מול המדינה ומתייחסת לחברה בראש ובראשונה כאל אגד של יחידים מתעלמת מן הממד **החברתי** החיוני ליצירתו של השגשוג האנושי.

בשונה מתפיסה נאו־ליברלית, השמה את הדגש רק על הפרט הרציונלי ועל רצונותיו המשוערים, ומתפיסה סוציאל־דמוקרטית, המטילה את יהבה בראש ובראשונה על כוחה של המדינה, העמדה הפוסט־ליברלית מבליטה את מקומם המרכזי והחיוני של הקשרים המשפחתיים ובעיקר הקהילתיים בחיי הפרט. אכן, העצמאות והאוטונומיה שלנו כפרטים נובעות, במידה רבה, מתוך המובן מאליו של החיים בצוותא, ובלעדיהם הן לא יכולות להתקיים לאורך זמן. כפרטים אנו קשורים בקשרים עמוקים עם המשפחות, ולעתים גם הקהילות, שבהן גדלנו ובתוכן אנו חיים: מהן אנו שואבים שפה, ערכים, מסורות, ואפילו חוש הומור. הן מהוות כר פוטנציאלי לפריחתן ולשגשוגן של סולידריות ושל אמפתיה, ושל הפרקטיקות החברתיות הנגזרות מהן. במידה רבה, הן מייצרות בנו את ה"קומונסנסיות", שעמה אנו ניגשים לעולם ומהוות מרחב מרכזי שבו אנו מבטאים את אנושיותנו. לבסוף, רשת הביטחון הכלכלית – החיונית – שפורשת המדינה אינה יכולה להיות בלעדית, ותמיד יהיה עליה להסתמך על המעגלים השונים של ערבות הדדית שחיינו ארוגים לתוכם – משפחות, קהילות דתיות, ארגוני עובדים – ושיכולים לסייע לנו באמצעות תמיכה כספית, עזרה רגשית ושימוש ברשת קשרים מקצועיים. עקרון הסובסידיאריות מדגים זאת יפה.

לפי עיקרון זה, שהוא בעל שורשים היסטוריים עתיקים, על הכרעות בשאלות של מדיניות ציבורית להתקבל בקרבה המרבית האפשרית לאזרחים המושפעים מהן, ועל ידי היחידה הקטנה ביותר הרלוונטית. אכן, הדמוקרטיה המודרנית מבוססת על קיומו של מרחב ציבורי משותף ופתוח ועל ערבות הדדית שעומדת בבסיס הרעיון של האזרחות והלאומיות. עם זאת, עקרון הסובסידיאריות, שנעשה בו שימוש נרחב במסגרת האיחוד האירופי, דורש כי, כברירת מחדל, רשות "גבוהה" יותר תימנע ככל האפשר מהתערבות בעניין שבו רשות "נמוכה" יותר מסוגלת לטפל ביעילות. זאת, לא רק מתוך שיקולים – חשובים – של דמוקרטיה ושל דיוק במענה לצרכים החברתיים, או מתוך רצון לאפשר ביזור שיגביל את תהליכי ריכוז הסמכויות בשלטון המרכזי. אלא, ואולי בעיקר, מתוך התייחסות אוהדת לקיומן של קבוצות וקהילות ומתוך גישה הגורסת, שלכל קהילה של

אנשים יש זכות להגדיר מהם "החיים הטובים" בהתאם לעולם המשמעות שלה, כאשר עצם תהליך ההכרעה ולקיחת האחריות בונה ומחזק את הקהילה, מגביר את האחווה בקרבה ותורם גם לטוב החברתי המשותף. בכך מציעה הסובסידיאריות מודל של סמכות שלטונית המשוקעת באופן עמוק במסגרת החברה ואינה כפויה עליה מבחוץ. יתרון נוסף, הנלמד מתאוריות של מערכות, נובע גם מכך שככל שהמערכת מורכבת וגדולה יותר, קל יותר לנהל את האתגרים שהיא מציבה באמצעות מבני שליטה רשתיים, שבאים לידי ביטוי בסובסידיאריות, מאשר באמצעות המבנה ההיררכי של הסמכות המדינתית. זוהי גם הכרה בכך שהסמכות המדינתית אינה אחידה כי אם מרובת שכבות, כשלכל אחת מהסמכויות יש תפקיד כמו גם אחריות לקידום הטוב הקהילתי.

בניסוחה זה, מייצגת הסובסידיאריות גישת ביניים רעיונית ומעשית, מעין "שביל זהב", הניצב בין תפיסות ליברליות אינדיבידואליסטיות שמתייחסות בראש ובראשונה לפרט, לבין תפיסות סוציאל־דמוקרטיות הדוגלות ברעיון של מדינה רבת־עוצמה: מצד אחד, סובסידיאריות מקדמת הגנה על קבוצות וקהילות לא רק בשל היותן מכשיר למימוש חירות היחיד, אלא גם לאור תרומתן הייחודית לחיזוק ההון החברתי ולקידום השגשוג החברתי. בניגוד לתפיסה הליברלית, הסובסידיאריות רואה את הפרט במגוון כובעיו: כחבר במשפחה, כתושב בעיר, כעובד במפעל, וכמובן גם כאזרח וכמשלם מסים. הסתכלות כזו מדגימה, באופן שהליברליזם אינו מסוגל לו, מדוע הקהילה היא אבן־יסוד של החיים הדמוקרטיים ומרחב חיוני לעשייה פוליטית שחשוב לטפחו. זהו גם מענה חשוב להתרחקותה הנמשכת של דמוקרטיית הנציגים מהאזרחים, המייצרת בקרב רבים "אדישות רציונלית" שמובילה לחוסר מעורבות. חיזוק זה במעמדן של קבוצות וקהילות כמתווכות בין המדינה לבין היחיד, מתוך הכרה בכך שהרצון לאפשר חיים בצוותא של האזרחים הוא יעד חשוב במיוחד שהמדינה אינה יכולה להשיגו לבדה, מגביר את האמון של האזרחים באפשרותם להשפיע ויכול אפוא לספק מוצא ממשבר האינדיבידואליזם והפרגמנטציה החברתית.

מצד שני, סובסידיאריות חוסכת למדינה מעורבות יתר בפעילויות שעלולות להטיל עליה משא עצום של משימות ומטלות ושמוטב שיישארו באחריות הקהילות, ובכך היא מותירה לה זמן ואנרגיה לעסוק ביעדים הלאומיים המורכבים. אכן, בשונה מאידאולוגיית ההפרטה, הסובסידיאריות אינה בוחנת כל הסדר חברתי רק במשקפיים של יעילות כלכלית, ולכן אינה פוטרת את השלטון המרכזי מאחריותו הבסיסית, הליבתית, לרווחת האזרחים ולקידום הטוב החברתי המשותף. זו באה לידי ביטוי לא רק בנושאים הנוגעים לזהות הלאומית כמו ביטחון וגבולות, כי אם גם בנושאים רבים ומגוונים כדוגמת מיסוי, הגבלים עסקיים, בריאות הציבור, לימודי ליבה ועוד. חשוב, עם זאת, לחזק את מנגנוני הבקרה, ברמה המקומית

והמדינתית, לשם מניעת פגיעה בטוהר המידות, וכן ליצור מנגנוני חלוקה מדינתיים אפקטיביים כדי למנוע מצב שבו מימוש עקרון הסובסידיאריות יהיה רק נחלתן של אוכלוסיות חזקות.

ודוק: לצד החיזוק החיוני של ההיבטים הקהילתיים, אין להתעלם מחולשותיהם. הדמוקרטיה המודרנית תלויה בקיומו של מרחב ציבורי משותף ופתוח, ואסור שטיפוח הקהילה וחיזוקה יבוא על חשבון הערבות ההדדית שבבסיס האזרחות והלאומיות. כפי שמוכיח הניסיון, סגירות של קהילות, כל אחת בבועה שלה, היא מתכון ודאי לבורות, לחשדנות ולמתחים. קהילות רבות מתאפיינות גם בכוחנות פנימית, בעוינות לקהילות אחרות ובאדישות לצורכיהן (כפי שהדגים, למרבה הצער, משבר הקורונה), ביחס פוגעני לחברי קהילה "חריגים" ובשימור מנהגים המתנגשים עם ערכי־יסוד של החברה המודרנית, ובפרט השוויון בין המינים. כל אלו מסכנים את המרקם החברתי המשותף. חשוב לזכור גם את התלות ההדדית החזקה – אוויר מזוהם או פשע גובר משפיעים על איכות החיים של כל הקהילות. מכאן שחשוב לטפח את הזיקה של היחיד כלפי הזולת, ובפרט של קהילות כלפי קהילות אחרות. מוצע אפוא שראיית המדינה כ"קהילה של קהילות", מעין גרסה מעודכנת של מושג הממלכתיות (סיטבון ושוורץ 2012; קידר 2009), תוכל להתגבש סביב רקמה מורכבת של קשרים בין הקהילות הרבות המרכיבות את החברה.

2. בין הלוקלי לגלובלי – על גבולות ומעֵבר להם

הלוקליות המאפיינת את החשיבה הקהילתית מאותגרת בעשורים האחרונים על ידי הגלובליזציה אשר לצד התפתחויות כלכליות וטכנולוגיות דרמטיות, גם הותירה רבים מאחור. הפגיעה בהם לא הייתה רק כלכלית – אובדן משרות, קיפאון בשכר, פגיעה בביטחון התעסוקתי, הדרה חברתית – אלא גם בעלת ממד חברתי ותרבותי, העומד ברקע הטלטלות הפוליטיות של השנים האחרונות, ובראשן עליית הפופוליזם: **ראשית**, הגידול הניכר בממדי ההגירה, אחד התוצרים של הניידות האינדיבידואלית שהגלובליזציה האדירה, הפך לא רק לאיום תעסוקתי על בני המעמדות הנמוכים, אלא גם יצר תחושת זרות ואובדן שייכות בשכונות ובערים שהנוף האנושי שלהן השתנה במהירות (Goodhart 2004). **שנית**, התחזקות הליברליזם התרבותי והשינויים המהירים בנורמות החברתיות – אף זאת בהשפעת הגלובליזציה – החלישו את המסגרות המסורתיות, העמיקו את תחושות הבדידות ואת רמות הדיכאון, ואפילו העלו את שיעורי התמותה המוקדמת בקרב הקבוצות שנפגעו (Case and Deaton 2015). כל אלו חתרו תחת רשת הביטחון ותחושות המשמעות שמספקות מסגרות אלו, והחלישו את יכולתן לגונן מפני התרחבות תחולתו של הגיון השוק. **שלישית**, הגלובליזציה

הקריבה את הכוח הכלכלי והפוליטי של ממשלות לעצב את גורל אזרחיהן על מזבח הניסיונות לרַצות את שורת הרווח התאגידית. כפי שכתב הכלכלן דני רודריק (Rodrik 2010), גלובליזציה, דמוקרטיה ולאומיות אינן יכולות לדור יחד בכפיפה אחת, ובסופו של דבר, עודף גלובליזציה בא על חשבון הדמוקרטיה או הסוברניות הלאומית.[11] **לבסוף**, ובהמשך לכך, עלייתן של תפיסות פוסט־לאומיות בקרב האליטות החברתיות, הכלכליות והאקדמיות ("המעמד הגלובלי"), המאדירות ערכים אינדיבידואליסטיים ואוניברסליות חוצת־גבולות, מקשה עליהן להביע סולידריות והזדהות עם סמלים לאומיים ופטריוטיים, שבהם דוגלים רבים מבין הנותרים מאחור, עניין שהומשג לאחרונה כהבדל בין ה־anywheres לבין ה־somewheres (Goodhart 2017). ייתכן, עם זאת, שמשבר הקורונה מסמן תנועה מחודשת של המטוטלת בהקשר זה.

כאמור, האימוץ הלא־ביקורתי של המשטר הכלכלי חסר הגבולות בא על חשבון תפיסות של ערבות הדדית ושל טיפוח כלכלה מקומית מגוונת, כפי שמדגים הסיפור הידוע על אודות המכולות והקניונים: התפשטותם של הגיון השוק ושל שיח היעילות הניעו תהליכים המבוססים על "יתרון הגודל", שבסופם תאגידי ענק דחקו החוצה עסקים מקומיים קטנים ועצמאיים. אכן, הגלובליזציה הביאה עמה לרבים מאיתנו נוחות וניידות חסרות תקדים, החל מסמארטפונים וכלה בטיסות זולות; ואולם היעלמותן של מכולות לטובת סופרמרקטים והופעת הקניונים שהובילה לשקיעתם של מרכזי ערים תוססים הן ביטוי בולט, שהוא גם בעל השלכות סביבתיות ברורות, הנוספות להשלכות הפוגעניות של הגלובליזציה. ראיית התופעות האלו כהכרחיות בשם היעילות והתחרות הגלובלית מתעלמת מכך שכלכלה אינה פועלת בחלל ריק, ושיעילות על הנייר אינה בהכרח מקדמת את הטוב החברתי המשותף.

התובנה, שלפיה "קטן זה יפה" (Schumacher 1973), יכולה לשמש כהשראה עבור הפוסט־ליברלים כדי להציב את הלוקלי – ה־somewhere ולא ה־anywhere – במרכז, מתוך הבנה שמרבית האנשים אינם "אזרחי העולם", אלא נטועים במקום מגוריהם ובקהילותיהם, למרות דרישות הכלכלה הגלובלית לתנועה מתמדת. מתוך נקודת מוצא כזו, ניתן ליצור מתח פורה בין לוקליות לגלובליות: מחד גיסא, הפוסט־ליברלים מכירים בכך שאנו חיים בעידן שבו, יותר מאי־פעם בהיסטוריה, קיימת תלות הדדית חזקה בין מדינות, בין קהילות ובין אנשים המייצרת פוטנציאל אדיר להפריה וללמידה, כמו גם להתמודדות משותפת עם הבעיות הקשות, חוצות

11 בהקשר זה, אין זה מפתיע שתנועת הנגד הנוכחית לגלובליזציה הדגישה היבטים של ריבונות ולאומיות, כפי ששיקפו הסיסמאות "Make America Great Again" של טראמפ או "Take Back Control" של תומכי הברקזיט.

הגבולות, המאיימות על עולמנו. מאידך גיסא, בכלכלה כמו בביטחון, גבולות הם חיוניים: כאשר הם פרוצים מדי – להון ספקולטיבי, לסחר פרוע או למהגרי עבודה – הראשונים להיפגע הם האוכלוסיות המוחלשות שהפנסיה שלהם נחתכת, שמקום עבודתם נודד אל מעבר לים או ששכונותיהם עוברות את סף הקיבולת האנושי. מכאן שבמקום גבולות הרמטיים, דרושים לנו גבולות "נושמים", המאפשרים ומעודדים שיתופי פעולה בין מדינות ועמים. התשובה הראויה לגלובליזציה מצויה אפוא בשימור המגוון האנושי והחברתי העצום, ולא בהאחדה תרבותית או בהסתגרות ובהתבצרות. מכאן נובעת גם הסמכות הריבונית הבסיסית לעיצוב מדיניות הגירה אשר, לצד יחס אנושי למבקשי מקלט המתדפקים על שערי המדינה, מסמנת גבולות פוליטיים של שייכות והומוגניות, המאפשרים הגנה על אופי המדינה. במילים אחרות, הזהות הלאומית שנתפסת לא אחת על ידי האליטות הגלובליות כסרח עודף של עולם האתמול – או כסכנה מאיימת של עולמנו העכשווי – היא, במיטבה, אמצעי חשוב ליצירת "דבק חברתי", שהוא הבסיס לסולידריות בין אזרחי המדינה.

3. מעבר לאוניברסליזם: כלכלה, תרבות ועולמות משמעות מתנגשים

אחת הסוגיות החשובות והלא מפוענחות של הפוליטיקה המערבית העכשווית היא שאלת יחסי הגומלין שבין מעמד כלכלי לבין זהות, אתנית או אחרת. בניסוח פשטני, ניתן להציג זאת כתמיהה, הרווחת בעיקר בקרב סוציאל־דמוקרטים, מדוע אוכלוסיות מוחלשות נוטות לתמוך במועמדים ובמדיניות הפועלים, לכאורה בניגוד לאינטרסים הכלכליים שלהם. השאלה התעוררה ביתר שאת לנוכח ניצחונו של המיליארדר דונלד טראמפ בבחירות לנשיאות ארצות הברית, כשהוא נישא גם על קולות המעמדות העממיים,[12] אך היא עולה תדיר גם בישראל בשל התמיכה המתמשכת, בעיקר בקרב האוכלוסייה המזרחית ממעמד נמוך, במדיניות נאו־ליברלית. הסברים שונים ומגוונים הוצעו לתופעה – החל מתפיסות מתנשאות בדבר "תודעה כוזבת" המנחה לכאורה את המצביעים המוחלשים, שאינם יודעים מה טוב עבורם, וכלה בהסברים היסטוריים וסוציולוגיים מתוחכמים יותר, המציגים זאת כתוצר של יחסי כוח, הדרה כלכלית, חברתית ותרבותית, כתוצאה של דיכוי פוליטי או כתוצאה של אינטרס בניעות חברתית.

אלא שכפי שמסביר ניסים מזרחי, גם אם יש לטיעונים אלו כוח הסברי מסוים, הם אינם חורגים מהנחות היסוד של "הדקדוק הליברלי", ובעיקר מתעלמים מהאיום הזהותי שהנחות אלו מציבות בפני האוכלוסיות הדוחות אותן באופן עקבי ולכאורה בלתי מוסבר. על פי עמדה זו, התפיסה כאילו די באימוץ מדיניות רווחה

12 התמיכה בטראמפ הייתה בעיקר מצד לבנים – פועלים אך גם בעלי הכנסות גבוהות, בעוד בקלינטון תמכו בעיקר קבוצות מיעוט בעלות הכנסות נמוכות.

מיטיבה יותר כדי להסיט את המצביעים לכיוונים ליברליים יותר היא "פטרנליזם ליברלי", המתעלם מהצורך החיוני בהכרה זהותית ובהגנה עליה שחשובים לא פחות, ואולי אף יותר, מאינטרס חומרי מיידי (והרי גם אדם אמיד התומך במיסוי גבוה פועל לכאורה בניגוד לאינטרס החומרי שלו). כך, למשל, במזרח אסיה ניתן לאתר לא פעם נכונות לקבל את הליברליזם הכלכלי ואת הגיונו, לצד התנגדות תקיפה לביטויים, הנתפסים כמאיימים, של ליברליזם תרבותי – כדוגמת תפיסת האינדיבידואל האוטונומי בספֵירות חיים רבות והמוסר הדמוקרטי־ליברלי בהקשרים משפחתיים ובין־אישיים. מכאן שניתן לראות את ההיאחזות בתרבויות מקומיות, קהילתיות ומסורתיות, תוך דחיית האתוס הליברלי ושיח הזכויות הנלווה לו, כאקט בעל היגיון פנימי, המשוקע בעולם משמעות ובחוויות חיים המעדיפים את ההשתייכות הפרטיקולרית ואת הזהות הקולקטיבית על פני תפיסות אוניברסליות יותר של צדק (ועוול הנלווה לו), הנתפסות כמאיימות (מזרחי 2017, 2011).

ההתנגשות בין עולמות המשמעות ובין תפיסות שונות של טוב מתקיימת גם בשדה הכלכלי, שכן, כפי שפולני הראה, הכלכלה משוקעת בעולמות משמעות חברתיים ותרבותיים. לכן תיתכן "כלכלה מוסרית" חלופית, כניסוחו של מזרחי, שמונעת פחות על ידי היגיון הצדק החלוקתי ושיח הזכויות הליברלי שבבסיס מדינת הרווחה, ויותר על ידי קטגוריות תרבותיות של זכאות ועליונות מוסרית, כמו גם על ידי פרקטיקות של צדקה ועזרה הדדית, הקרובות באופיין לשמרנות המסורתית. כך, במקום להתייחס להיררכיה חברתית ולאי־שוויון כלכלי בהכרח כעוול וכדיכוי, ה"כלכלה המוסרית" הזו רואה בהם היבט שבו משוקעים חיי היחיד ושמסייעים לו בהקניית משמעות וערך עצמי, ובעיקר רכיב המבחין בין מי שעובד לפרנסת משפחתו לבין מי שאינו עובד ונתפס כחי על חשבון הכלל. עמדה זו גם מעדיפה, בהשראת הפילוסופיה הקהילתנית, הגנה על זכויות הקולקטיב, ברוח "עניי עירך קודמים", על פני גישה מופשטת של צדק אוניברסלי. הבנת הנושא עודנה בחיתוליה ומחייבת בוודאי עיון נוסף, אך היא גם עשויה להוביל להרחבת מעורבותן של קבוצות מוחלשות בעיצוב הטוב המשותף.

ד. במקום סיכום: פופוליזם בין חרדה לתקווה

היבטים רבים של עליית הפופוליזם הפוליטי, ובראשם עלייתם של שליטים סמכותנים, מעוררים דאגה, ומעלים על הדעת את הניתוח שהציע פולני בעניין התמוטטות הסֵדר הדמוקרטי בתקופה שבין שתי מלחמות העולם. הפשיזם, טען פולני, היה פתרון למבוי הסתום שהקפיטליזם הליברלי נקלע אליו. משבר הקורונה, שהוביל להרחבת השימוש באמצעי מעקב פולשניים, בחקיקת חירום ובריחוק

חברתי ממושך, מעצים ביתר שאת את החששות מפני התפוררות הסדר החברתי הדמוקרטי. גם מבחינה רעיונית, אנו נמצאים כיום בתקופה מסוכנת, תקופת מעבר (interregnum) שבה, כאמור לעיל, "הישן מת והחדש טרם נולד". העובדה שטרם נמצאה פרדיגמה חלופית לנאו־ליברליזם ולסוציאל־דמוקרטיה מחריפה את אובדן אמון הציבור בדמוקרטיה – תסמין מסוכן במיוחד, כפי שהזהיר אותנו פולני.

אך לצד חששות אלו, המחאות החברתיות המתפשטות ברחבי העולם מלמדות כי יש גם מקום לתקווה ולמציאת השילוב הדמוקרטי הראוי בין המדינה והחברה לבין השוק. אכן, אין דגם אחד ויחיד, שהוא גם יעיל וגם דמוקרטי, ל"שיקוע" השוק בתוך החברה. מבנה השוק ויחסי הגומלין שלו עם החברה אינם יכולים להיות סוגיה כלכלית גרידא, שכן הם טובלים בשיקולים תרבותיים, במוסדות פוליטיים, במסורות חברתיות – ואף בתפיסות דתיות. ההכרעה על כך היא תפקידה של הפוליטיקה.

איש ה"בלו לייבור" מוריס גלסמן מסביר יפה את ההבחנה בין פילוסופיה לפוליטיקה: טיעונים פילוסופיים, וכמוהן גם הצעות מדיניות, נוטים להיות אוניברסליים, מופשטים וניתנים להכללה, ולכן כדאי וראוי להסתייע בהם בשלב הסופי של גיבוש מדיניות. מנגד, ההמשכיות ההיסטורית, הדמוקרטיה, הצורך בפעולה מאולתרת ובמנהיגות – כל אלו הופכים את הפעילות הפוליטית לקונטינגנטית ולעתים לפרדוקסלית. עמדה שיכולה להיראות כחוסר קוהרנטיות פילוסופית – כדוגמת המסורתיות הרדיקלית שעליה התבסס הלייבור הבריטי במשך עשורים רבים, ששילבה בין מעמד העובדים והאיגודים לבין האליטות המקצועיות של מעמד הביניים – יכולה להוות דווקא מקור לחיות ולכוח עבור מסורת פוליטית המתחרה על חלוקת הכוח הדמוקרטית באמצעות חזונה לטוב משותף ולשגשוג חברתי. באופן דומה, הפוליטיקה והכלכלה הפוסט־ליברליות עשויות להיראות כפרדוקסליות כאשר הן קוראות לפעול לשינוי רדיקלי של המציאות בעודן נסמכות, במובנים שונים, על רעיונות שמרניים. לדידי, מדובר בביטוי פוליטי לנכונות האנושית – שאותה מגלמת יפה המסורתיות המזרחית – לחיות עם סתירות. ברוח זו, חיוני שכל תנועה פוליטית שתבקש לפעול לקידומה של כלכלה פוסט־ליברלית, שמאמר זה ניסה לשרטט קווים ראשונים לדמותה, תהיה מעוגנת, בראש ובראשונה, בחיים ובניסיון האנושי, שהרי המציאות תהיה תמיד מורכבת מדי לניהול באמצעות אידאולוגיה מוכנה מראש. אין מדובר ב"דרך שלישית" רדודה ופושרת, כי אם ביצירתה הדיאלקטית של פוליטיקה פרגמטית ונועזת, בעלת עומק רעיוני, שתפעל במציאות של גיוון תרבותי וחברתי עמוק באמצעות בריתות לא־צפויות, ולעתים אף פרדוקסליות, במטרה לייצר הסכמות בין צדדים אשר להם תפיסת "טוב" שונה. הסכמות אלה מחייבות לעתים יציאה מ"אזור הנוחות" של הצדדים. במילותיו של גלסמן:

המסקנות הן פרדוקסליות: כדי לבנות פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית עלינו להיות שמרניים יותר. כדי לגאול את האזרחות עלינו לכרות בריתות עם האמונה. הבסיס למודרניזציה הוא התחדשותה של המסורת. הפופוליזם הוא התקווה הטובה ביותר עבור הדמוקרטיה.

ביבליוגרפיה

אטינגר, ליה ועופר סיטבון. 2016. **הכנסה בסיסית לכל**. תל־אביב: מכון שחרית.

אלכסנדר, דנה. 2021. "שייכות, זהות, גבולות: על אתגור החוקתיות של זכויות האדם בישראל", **מעשי משפט** 12: 13–51.

אקרלוף, ג'ורג', א. ו שילר, וג' רוברט. 2017. **תורת ההונאה: מניפולציות והולכת שולל בתחום הכלכלי**. תל־אביב: משכל (ידיעות ספרים).

ארנדט, חנה. 2013 **המצב האנושי**. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד.

אריאלי, דן. 2008. **לא רציונלי ולא במקרה: הכוחות הסמויים שמעצבים את ההחלטות שלנו**. תל־אביב: מטר.

בלנק, ישי. 2013. "על מגבלותיהן של הזכויות החיוביות במשפט הישראלי". **עיוני משפט** 36: 97–110.

ברמן, פול. 2008. **כוח והאידיאליסטים: מנהיגי מרד הסטודנטים בשלטון**. ירושלים: מרכז שלם.

ברחמן, רוטחר. 2020. **המין האנושי: היסטוריה של תקווה**. תל־אביב: פן וידיעות ספרים

גדרון, בני וענבל אבו. 2014. **עסקים חברתיים בישראל: מהדרה להכלה חברתית וכלכלית**. חיפה: אחווה.

גלסמן, מוריס. 2018. **קפיטליזם, ליברליזם ופופוליזם סמכותני**. ירושלים: מכון ון־ליר בירושלים.

דרור, יובל. 2016. "האלגוריתמים לוקחים לכם את העבודות ואתם לא מתקוממים", **מוסף הארץ**, 1.9.2016.

יונוס, מוחמד. 2009. **עולם ללא עוני: היזמות העסקית שכובשת את העולם**. תל־אביב: אחוזת בית.

כהנמן, דניאל. 2005. **רציונליות, הוגנות, אושר: מבחר מאמרים**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה.

מוס, מרסל. 2006 [1925]. **מסה על המתנה**. תל־אביב: רסלינג.

מזרחי, ניסים. 2011. "מעבר לגן ולג'ונגל: על גבולותיו החברתיים של שיח זכויות האדם בישראל". **מעשי משפט** 4: 51–74.

מזרחי, ניסים. 2017. "הסוציולוגיה הישראלית לאן? מסוציולוגיה של חשד לסוציולוגיה של משמעות", **מגמות** 51(2): 69–114.

מנור, אודי. 2014. **השקפה אופטימית: מבט היסטורי סובייקטיבי מנקודת מבט אובייקטיבית**. תל־אביב: מכון מופ"ת.
מקינטייר, אלסדייר. 2006 [1981]. **מעבר למידה הטובה**. ירושלים: מרכז שלם.
נויבירט, אורי. 2015. **למה לעבוד? ערך המלאכה, תכליתה ונחיצותה בחיים**. ירושלים: נאמני תורה ועבודה.
נויפלד, עמית. 2018. **היסטוריה של מהירות**. הוצאה עצמית.
סיטבון, עופר. 2017. "הניגוד בין הימין לשמאל הוא כוזב", **הארץ – תרבות וספרות**, 26.4.2017.
סיטבון, עופר, ורונית דוניץ־קידר (עורכים) 2017. **שוק, משפט ופוליטיקה: על אחריות חברתית של תאגידים**. תל־אביב: רסלינג.
סיטבון, עופר ואילון שוורץ. 2012. **קהילות משגשגות**. תל־אביב: מכון שחרית.
פולני, קרל. 2020. **התמורה הגדולה: המקורות המדיניים והכלכליים של זמננו**. תל־אביב: הקיבוץ המאוחד, מכון ון־ליר בירושלים ומכון שחרית.
קידר, ניר. 2009. **ממלכתיות: התפיסה האזרחית של דוד בן־גוריון**. ירושלים ואוניברסיטת בן־גוריון בנגב: יד יצחק בן צבי, מכון בן גוריון לחקר ישראל.
שטראסר, יוהנו. 2003. **כאשר העבודה אוזלת לחברת העבודה**. תל־אביב: קו אדום.

Aizenman, Joshua, and Jinjarak Yothin. 2012. "Income Inequality, Tax Base and Sovereign Spreads". *FinanzArchiv: Public Finance Analysis* 68: 431–444.
Bartley, Tim, Sebastian Koos, Hiram Semel, Gustavo Setrini and Nik Summers. 2015. *Looking behind the Label: Global Industries and the Conscientious Consumer*. Bloomington: Indiana University Press.
Bowles, Samuel. 2016. *The Moral Economy: Why Good Incentives are no Substitute for Good Citizens*. New Haven and London: Yale University Press.
Case, Ann, and Angus Deaton. 2015. "Rising Morbidity and Mortality in Midlife among White non-Hispanic Americans in the 21st Century" *PNAS* 112 (49): 15078–15083.
Graeber, David. 2018. *Bullshit Jobs: A Theory*. New York: Simon and Schuster.
Goodhart, David. 2004. "Too Diverse?" *Prospect Magazine* 20.2.2004.
Goodhart, David. 2017. *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. London: Hurst.

Hebb, Tessa.et al. 2016. *The Routledge Handbook of Responsible Investment*. London: Hurst.

Harari, Moran, Ronit Donyets-Kedar, and Ofer Sitbon. 2013. "The Missing Billions: Aggressive Tax Planning and Corporate Social Responsibility in Israel". *Accountancy Business and the Public Interest* 12: 1–46.

Hirschman, O. Albert. 1970. *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. MA: Harvard University Press.

Kennedy, F. Robert. 1968. Remarks at the University of Kansas. Available at https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/the-kennedy-family/robert-f-kennedy/robert-f-kennedy-speeches/remarks-at-the-university-of-kansas-march-18–1968.

Lasch, Christopher. 1991. *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*. New York: W.W. Norton and Company.

Lasch, Christopher. 1996. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton and Company.

Mayhew, Anne. 2017. "Trump through a Polanyi Lens: Considering Community Well-Being". *Real-World Economics Review* 78: 28–35.

Milanovic, Branko. 2016. *Global Inequality: A New Approach for the Age of Globalization*. MA: Harvard University Press.

Manent, Pierre. 2020. *Natural Law and Human Rights: towards a Recovery of Practical Reason*. Notre Dame: Notre Dame University Press.

Michéa, Jean-Claude. 2007. *L'Empire du Moindre Mal: essai sur la civilisation libérale*. Paris: Flammarion.

Michéa, Jean-Claude. 2011. *Le Complexe d'Orphée: la gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*. Paris: Flammarion.

Michéa, Jean-Claude. 2017. *Notre ennemi, le capital*. Paris: Flammarion.

Midgley, Mary. 2010. *The Solitary Self: Darwin and the Selfish Gene*. Durham: Acumen Publishing.

Oakeshott, Michael. 1996. *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*. New Haven and London: Yale University Press.

Pabst, Adrian. 2015. "'Civil Economy': Blue Labour's Alternative to Capitalism". In *Blue Labour: Forging a New Politics*, edited by I. Geary and A. Pabst. London: I. B. Tauris.

Rodrik, Dani. 2010. *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York: Norton.

Sandel, Michael. 2012. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Sandel, Michael J. 2020. *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good?* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Schumacher, E.F. 1973. *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Matter*. London: Blond and Briggs.

Schwartz, Eilon. 2009. *At Home in the World: Human Nature, Ecological Thought, and Education after Darwin*. New York: SUNY Press.

Scott, C. James. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven and London: Yale University Press.

Sunstein, R. Cass. 1995. "Rights and Their Critics". *Notre Dame L. Rev.* 70: 727–768.

Wilkinson, Richard and Kate E. Pickett. 2009. *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. London: Allen Lane.

Yeoman, Ruth. 2014. *Meaningful Work: A Philosophy of Work and a Politics of Meaningfulness*. London: Palgrave-Macmillan.