



ראשית, אפיונה הזמני של ההכרזה. בניגוד למבע קביעתי דוגמת "הוא הולך", שאמיתותו
כתב-עת
לקסיקלי
למחשבה
פוליטית

מפתח



מתמקדים בהוצאה אל האור, בהתמקדות ובחשיפה, מוצאים את מקבילתם העברית ב"הצהרה".
הוראת השורש השמי צ-ה-ר (בערבית ט'ה-ר, ظهر) היתה קשורה בתחילה לגב, ולכן גם לגובה,
מרכז מינרבה למדעי הרוח
Minerva Humanities Center
מركز مينرفا للآداب

גיליון 1 חורף 2010



מפתח

כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית

יוצא לאור מטעם קבוצת הלקסיקון למחשבה פוליטית במרכז מינרבה
למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב

גיליון 1, חורף 2010

עורך אחראי: עדי אופיר

עורכים בפועל: אודי אדלמן, יואב קני, איתי שניר

מועצת המערכת: פרופסור ירון אזרחי, החוג למדע המדינה, האוניברסיטה העברית בירושלים
◆ ד"ר פיני איפרגן, החוג לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים ◆ ד"ר ישי בלנק, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר עידו גייגר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בן גוריון ◆ ד"ר אנבל הרצוג, בית הספר למדעי המדינה, אוניברסיטת חיפה ◆ ד"ר ראיף זריק, מרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר שי לביא, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר ניצן לייבוויץ, מכון רוזנצווייג, האוניברסיטה העברית ומכון ון ליר בירושלים ◆ ד"ר ענת מטר, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר רועי קרייטנר, הפקולטה למשפטים, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר דני פילק, החוג לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון ◆ פרופסור רבקה פלדחי, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב ◆ ד"ר הגר קוטף, מרכז היימן למדעי הרוח, אוניברסיטת קולומביה

מערכת סטודנטים תשס"ט: דקלה בייטנר ◆ ליאת בריקס-אתגר ◆ שירה גולדברג ◆ גידי דישון ◆ קארין טובי ◆ יגאל ליברנט ◆ בשמת לקס ◆ שירה פרי ◆ גל פרנק ◆ עודד צפורי ◆ עינב קטן ◆ יובל קרמניצר ◆ נמרוד רייטמן
רכזת מערכת: בשמת לקס

עיצוב גרפי: רונן אידלמן

עריכה לשונית: יסמין הלוי

תמונת השער : מיקי קרצמן, מתוך הסדרה Territory, 2005.

אתר מרכז מינרבה: mhc.tau.ac.il | אתר כתב העת מפתח: mafteakh.tau.ac.il

ליצירת קשר: mafteakh@post.tau.ac.il

תוכן עניינים

פתח דבר

בית הגר קוטף 1

הכרזה יואב קני 21

מדינה עדי אופיר 35

מהגרות עבודה רועי וגנר 61

מינוריות אהד זהבי 91

מקום מיקי קרצמן 105

סובייקט-אזרח אָטְיִין בְּלִיבֶר 119

פליטים איתמר מן 147

רגולציה רמי קפלן 179



פתח דבר

אודי אדלמן, יואב קני, איתי שניר, עדי אופיר

מפתח

כתב-העת המקוון מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית הוא לקסיקון בהתהוות. כל מאמר בכתב העת מוקדש למושג אחד ומראה את הרלבנטיות שלו למחשבה הפוליטית, ובאופן כללי יותר, למחשבה על הפוליטי. השאלה מהי מחשבה פוליטית ומהו "הפוליטי" – כתכונה, כתחום עניין, כממד של הקיום האנושי או כסוג של אירוע – אינה מוכרעת כאן מראש; היא פתוחה לדיון ולעיון מחדש בכל אחד מן המאמרים הלקסיקליים.

כל מאמר בכתב העת הוא למעשה תשובה לשאלה הסוקרטית "מהו X?". מפתח מבקש לחזור לצורת השאלה שמאפיינת את ראשית הפילוסופיה, אך גם שזורה בהיסטוריה שלה ומופיעה בעוצמה חדשה בכמה מרגעי המפתח בתולדותיה. בתוך השיח הפילוסופי, השאלה הזאת איננה מעשה נאיבי או תוצאה של בורות או אי-הבנה. זו פעולת שיבוש מכוונת. השאלה מצביעה על חדר נעול, התשובה מציעה מפתח. השאלה כרוכה תמיד בהצבעה על העניין הנדון ובהפרדתו מאחרים – יש לה ממד אינדקסלי; התשובה היא מאמץ להבין, והוא תמיד חורג מהקריאה לסדר שהיתה טמונה בשאלה. גם אם השואלת מכירה את החדר היטב, כשהיא שואלת היא מציבה את עצמה מחוצה לו ומבקשת להיכנס אליו כמו בפעם הראשונה. השאלה איננה מופנית אל היודעים ואינה מבקשת לקבל מהם את מה שהם כבר יודעים. מי ששואל אותה מתקשה בה בעצמו. הוא נוהג כמי ששואל אותה בפעם הראשונה, גם אם בעצם שאל אותה כל ימיו.

לפעמים השאלה מופנית אל המשוחחים המתיימרים לדעת, ומבקשת מהם להשתהות כדי להרהר מחדש במונח רווח שהם נוטים להשתמש בו כאילו הוא מובן ומוכר (כך, בגיליון זה, כשמדובר למשל ב"בית" או ב"מדינה"). לפעמים היא מופנית אליהם כדי להציע להם מונח רווח פחות, שמתאר טוב יותר משהו מוכר, וחושף קשרים חדשים בין תופעות שעד כה לא נחשבו כקשורות (כך, בגיליון זה, כשמדובר למשל ב"מינוריות"). בכל מקרה השאלה מחייבת להאט את שטף התקשורת, לעכב את התגובה האוטומטית, להיעצר, לחשוב. וגם אם התשובה מתנסחת באופן פסקני, היא איננה סוף פסוק. אין סמכות שיכולה לשים סוף לשיחה שהשאלה הסוקרטית פותחת, גם לא סמכות הלקסיקון. לפעמים הכתיבה הלקסיקלית מעמידה פנים כי בידה לשים סוף לשיחה, אך העמדת הפנים הזו אינה אלא אסטרטגיה דיסקורסיבית, מאמץ לצבור סמכות או להפעיל אותה, כלומר היא בעצמה תמיד גם עניין פוליטי.

מפתח הוא לקסיקון בהתהוות, שמבקש לחשוב על הפוליטי מחדש, באופן סדיר, עקשני וטורד מנוחה באמצעות הגדרות של מושגים. חלק מן המושגים שיוגדרו כאן נלקחים מן השיח הפילוסופי-פוליטי המוכר, ואילו מושגים אחרים מיובאים מדיספלינות קרובות יותר או פחות או מחולצים מהיסטוריות פוליטיות מקומיות וזרות. ישנם מושגים מומצאים ויש כאלה שלקוחים משפת היומיום ומפותחים כדי לאפשר צורת התבוננות מקורית על השלטון ועל ההישלטות, על שלל המנגנונים, המכשירים, האתרים והמועדים המגלמים אותם, על המעשה הפוליטי ועל הזירות והצורות שבהן הוא מתקיים. הלקסיקון לא יקדיש ערכים נפרדים להוגים, לשיטות ולזרמי מחשבה קיימים או לטקסטים קאנוניים, למעט כאלה שהפכו למושגים בזכות עצמם.

הניתוח המושגי של המאמרים במפתח יכול להיות מעוגן בתיאוריה מוגדרת אחת או לנוע בחופשיות בין כמה תיאוריות קרובות או מתחרות, ובלבד שהמוקד יהיה מצוי במושג עצמו ובמציאות שהוא מבטא ומפרש. בדרך כלל, התשובה לשאלה "מהו x?" אמורה להראות ש-x הוא אכן מושג, שיש מרחב מוגדר של תופעות – מדומיינות או ממשיות – שהמושג הזה מלכד ומעניק להן צורה, וכן שיש טעם לחשוב עם המושג הזה או לחשוב עליו מחדש, כלומר שהוא אינו רק עניינם של היסטוריונים של מחשבה מדינית אלא גם של מי שחושבים על הפוליטי כאן ועכשיו. לפעמים ההפך יהיה הנכון: התשובה לשאלה "מהו x?" תראה שהמושג המדובר איננו קוהרנטי ופרודוקטיבי, אלא מונח ונקודת מבט שראוי להיפטר מהם. לשאלה יש צורה פשוטה וקבועה. לתשובה אין תכנית אחת ואין מתודה ידועה מראש. הכותבים שמפתח מארח מציעים לא רק שאלה משלהם, אלא גם דרך משלהם להגיע להגדרת המושג שעליו הם שואלים. לפעמים העניין הפוליטי שרוי במושג עצמו; לפעמים – ואולי תמיד גם – בדרך אליו. כך או כך, העבודה הלקסיקלית תציע חידושים מושגיים המאירים תופעות פוליטיות באופן מקורי, מציבים בסימן שאלה את אופק הציפיות היומיומיות, ומבקרים את המסגרות התיאורטיות שנותנות משמעות למושגים הנדונים.

כתב העת מפתח מבקש להוות במה לדיון מקיף ומעמיק במחשבה פוליטית בת-זמננו – דיון פתוח לתחומי מחקר מגוונים, המתנהל בשפה העברית מתוך כוונה מוצהרת לבקר ולהעשיר את השיח האקדמי והציבורי, ויש לו זיקה מפורשת למצב ולהקשר הישראלי. המאמץ הזה יכול תרגומים של מאמרי מפתח במחשבה הפוליטית בת-זמננו, לצד מאמרים שיראו אור לראשונה במפתח. גם כשתתווסף בשלב מאוחר יותר מהדורה אנגלית לצד המהדורה העברית (ובה גם תרגומים מן המהדורה העברית), יישמר בכתב העת מעמד מיוחד לכתיבה בעברית, מתוך תשומת לב לאפשרויות ולאילווצים שלה ומאמץ להרחיב את המילון התיאורטי שלה.

הנחת היסוד של מפתח היא שהשפה אינה רק כלי שבאמצעותו ניתן לתאר או לשקף את המציאות, אלא גם מה שמגביל ומאפשר את הפעולה בתוך מציאות זו, והמדיום שבתוכו מתרחשת הפעילות הפוליטית עצמה. מפתח הוא במה שבה חושבים על הפוליטי בעברית, ובתוך כך העברית נחשבת באופן פוליטי. זאת, גם כדי לנצל טוב יותר את משאביה ורבדיה ההיסטוריים וגם כדי להתגבר על הכתמים העיווריים שלה, שלפחות בחלקם הם פרי ההיסטוריה

שלה כשפת מיעוט או התחדשותה כפרויקט של תנועה לאומית, שכרוכים בה הגירה, התיישבות ומאבק דמים עם אוכלוסיית הילידים. על כן מפתח הוא גם צורה של התערבות בשיח הפוליטי, שנעשית על בסיס מחקר, עיון ומחשבה ביקורתית. התערבות כזאת היא ממילא מעשה פוליטי. היא כזאת בגלל מהותן של השפה ושל המחשבה, והיא נותרת כזאת גם כאשר היא עומדת בכל דרישות המחקר האקדמי, ובראשן החובה לדבוק באמת ולהעדיף אותה על פני כל אינטרס אחר. המעשה הפוליטי לא יוכחש כאן; במקום זאת הוא יהיה מושא קבוע לרפלקסיה, ודורבן המחייב יתר זהירות בשיקול הדעת המערכתית.

לקסיקון

ארגון לקסיקלי של ידע הוא פרקטיקה מוכרת וותיקה שיש לה נוכחות בולטת בתרבות הגבוהה ובתרבות הנמוכה, במדעים האקדמיים ובידעים הפופולריים. ארגון כזה מאפיין את האנציקלופדיה, את המילון, וכן את הלקסיקון במובן המו"לי המצומצם והלא-קבוע שלו, בדמות מילון מורחב או אנציקלופדיה מכווצת. ארגון זה מבוסס על ארבעה עקרונות: (א) כינוס של ערכים בתחום נתון; (ב) סדר אלפביתי של ערכים, שהם כמעט תמיד שמות עצם, כלליים או פרטיים; (ג) הגדרות מבארות או ביאורים מגדירים המלווים את הערכים; (ד) העדר עיקרון הקובע מראש את בחירת הערכים, מספרם, הפירוט שלהם וה"צפיפות" היחסית שלהם באזורים שונים של התחום. העקרונות האלה מאפשרים גם את התפקוד המסורתי של הלקסיקון וגם את הפעלתו כמנוף להבנה ביקורתית של המציאות האנושית.

לקסיקון הוא אמצעי לארגון ידע. בדרך כלל נוטים לחשוב עליו בתור כלי להפצת ידע קיים, מעין מדריך המכיל הוראות שימוש במושגים לא מוכרים. רק לעתים רחוקות מקשרים את הלקסיקון עם ייצור ידע חדש. גם מודעות גוברת להיסטוריות של הידע לא שינתה בדרך כלל את אופי הכתיבה של הערך הלקסיקלי, את רטוריית הכינוס והחתימה שלו, ואת הדימוי שיש לידע הלקסיקלי או האנציקלופדי כבעל תפקיד משני בייצור הידע. הלקסיקון המסורתי מופיע ככלי הנושא את הידע, לא ככלי שמייצר אותו ובוודאי לא כתנאי שמאפשר אותו. בהתאם לכך, ארגון של ידע לקסיקלי נתפס בדרך כלל כאמצעי להפיכת ידע בתחום נתון למשאב נוח לשימוש; הלקסיקון מיועד להיות מונח על מדף ספרי היען והיעץ, ולא לשמש מוקד למחקר.

מפתח, כלקסיקון בהתהוות, מבקש לשלב את כינוס הידע הקיים עם יצירת ידע חדש. הדרישה לחידוש מופיעה בתנאי ההזמנה של הפרויקט הלקסיקלי הזה מתוך מודעות לאופיה הבעייתית, שכן דרישת ההגדרה מגבילה מראש את מקוריותו של המאמר הלקסיקלי, בשל הציפייה שציג את ההיסטוריה של המושג או לפחות יתייחס אליה ברצינות, ויכבד את ההבדלים בהופעותיו בתרבויות שונות ואת שימושו בתיאוריות שונות. היומרה להציע הגדרה, כלומר לגדור, לסגור, לחלץ את המהותי, לצמצם ולכנס את העיקר, לסכם את מה שידוע, לדלות מן ההיסטוריה רק את מה שעדיין נחשב כרלבנטי, את רגעי השיא בקריירה של המושג או התיאוריה, את נקודות המפתח בהתפתחות התופעה המדוברת – יומרה זו, יחד עם האופי הקביעתי של הלשון

המגדירה והמתארת, מגבילים לכאורה את השאיפה לחשוב באופן ביקורתי וליצור ידע חדש. כתיבת הגדרה לערך לקסיקלי נתפסת לעתים קרובות כמאמץ לשים סוף פסוק לאיזו שיחה ממשית או מדומיינת, אפשרית או בלתי אפשרית, ולסיים עבודה פרשנית או חקירה מדעית באופן שיסגור את השאלה שהגדרה מנסה לענות עליה.

אנו מקבלים ברצון את ההגבלות האלה ורואים בהן כללי משחק ואילווצים הפועלים על המהלכים האפשריים, אבל בשום אופן לא מונעים מהלכים חדשים. ידע חדש יופיע קודם כול ברשימה הפתוחה של המושגים, המשקפת את בחירותיה של קהילת שיח מקומית, דינמית, שתספח אליה בהדרגה חוקרים לא-ישראליים, ובארגון המרחב הלקסיקלי, שהצטברות המושגים משרטטת אותו אט-אט. הוא יופיע מתוך הצורות הלא-צפויות שבהן מושגים אלה ישתרגו זה בזה, יארגו ויפרמו שיח(ים) קוהרנטי(ים). הרישות עצמו ייעשה מושא לעיון ופריזמה שדרכה אפשר לראות את התנאים הפוליטיים הנוכחיים באור חדש.

אך המחברים המתארחים במפתח מציעים ידע חדש גם בהגדרת המושג היחיד. עבודת ההגדרה מתמקמת על רצף המתוח בין שני קטבים. בקצהו האחד של המנעד מצויה ההגדרה הקונוטטיבית, אשר משרטטת את גבולותיו של המושג באמצעות התחקות אחר השימושים הרווחים בו ומתחמקת מהכרעה ביניהם. בקצה השני מצויה ההגדרה הדינמית, אשר מבקשת להציע ביאור שלם ושיטתי של העניין המוגדר ורואה בביטוייו הלשוניים הספציפיים ובקונוטציות שלו עניין שולי או משני. מאמר שיענה לתנאי ההזמנה של מפתח ישאף למקם את עצמו בתוך הטווח הזה בלי לגלוש לאחד מקצותיו. מצד אחד הוא יבחן את השימושים הרווחים במושג על ידי חשיפת התלות שלו בהקשרים תרבותיים ופוליטיים ובהנחות מוקדמות מגבילות, מטעות או מעוותות. מצד שני הוא יבטא מאמץ לחלץ את מהות העניין מהמופעים הקונקרטיים של השימוש במושג המציין אותו, ומהתבוננות בריבוי המתפרט של התופעות שהמושג מבקש ללכד בהופעותיו השונות. ההגדרה המוצעת תבקש להרחיק אל מעבר לסיכום השימושים במושג לאורך ההיסטוריה שלו ולרוחב הפרישה שלו בתרבויות שונות, ולגעת במהות העניין עצמו. בשני הכיוונים, הביקורתי והמהותני, יש צורך לחרוג מהאופק שבו מופיע המושג כמובן מאליו, מוכן לשימוש. ככל שהגדרה משוחררת יותר מההיסטוריה של המושג ומפרישתו במרחב התרבותי, כך יקשה עליה להישען על מקורות ידע קיימים והיא תיאלץ להפגין את הכושר הבסיסי שכבר סוקרטס דרש כשביקש הגדרות: הכושר לחשוב. במילים אחרות, במסגרת כללי המשחק של מפתח אין סתירה בין מהותנות ובין ביקורתיות, פתיחות וחדשנות.

מפתח מזמין את כותביו לכתוב הגדרות המודעות להיסטוריות של המושג, חושבות עליו באופן ביקורתי, ויחד עם זה אינן נרתעות מלהתחייב לתשובה חיובית על השאלה "מהו x?", כלומר מוכנות להציג תשובה מהותנית ולהעמיד את המהות המבוקשת לביקורת ולפירוש מחדש. גישה כזאת של "מהותנות ניסיונית" נשענת על נימוקים, ספקולציות ורעיונות חדשים שצריך להעמיד במבחן. היא אינה מבינה את ההגדרה כראשיתו המוסכמת של דיון וגם לא כהכרזה על כך שהדיון תם ונשלם ואין עוד דבר חשוב לומר בעניין שעל הפרק. להפך; ההגדרה מוצגת

כראשיתה של שיחה חדשה. הלקסיקון הפתוח מעוצב כזירה המתאימה להמשך הניסוי, ופרסום ההגדרה מזמין את הקוראים להשתתף בניסוי או לבקר את תנאיו. אפילו דידרו וד'אלמבר כבר הבינו, כשעמלו על המפעל האנציקלופדי שלהם, ששום דבר בארגון הלקסיקלי של הידע לא מונע מראש כי בין עקרונות הסלקציה של הערכים הנכללים בלקסיקון תשולב הציפייה לחרוג ממפעל הכינוס הממוקד בידע קיים. וכפי שהראו פוקו, קוזלק או סקינר, גם ביחס לשחזור ההיסטוריה של המושג ולביאור התפקוד שלו בהקשר היסטורי נתון אין שום דבר המונע ציפייה לחדשנות. ציפיות אלה הן בדיוק מה שמנחה אותנו ביצירתו של הלקסיקון הנוכחי למחשבה פוליטית.

הניסוי אינו מסתיים בהגדרה; הוא נמשך באמצעות הצלבה בין מושגים שונים ושירתם לרשתות מושגיות לא-יציבות, שאין להן גבולות קבועים מראש. בניגוד לארגון הידע שאפיין מפעלי כינוס ידע לא-אלפביתיים, מההיסטוריה הטבעית הקדומה של פליני ועד לאנציקלופדיה של הגל, בהיגיון הלקסיקלי המודרני מקומו של ערך לא נקבע על פי תוכנו האונטולוגי או הלוגי ואינו משקף שום הכרח; הוא נקבע בשרירות על פי שמו, והוא חסר משמעות כמותו. הסידור האלפביתי, בהיותו סדר חיצוני אך כזה שמאפשר שרירותיות פנימית והתפתחות אורגנית של הרשת, הוא תנאי הכרחי של הלקסיקון הפתוח – הוא נמנע מהיררכיה אבל גם מונע אנרכיה. הסביבה הלקסיקלית שאנחנו מציעים, מתוך מודעות לתנאים האלה, מתוכננת ומעוצבת באופן שיאפשר ויחולל מפגשים בלתי צפויים בין מושגים. מפגשים אלה ייווצרו כתוצאה מהוספת ערכים חדשים, מציפוף אזורים דלילים ברשת בנקודות חדשות ומפיתוח הגדרות חדשות שיאפשרו לצופף את הקווים הנמתחים ביניהן. ככל שהרשת תהיה פתוחה יותר ביחס למושגים שעשויים להיכלל בה, אבל בעת ובעונה אחת גם מוגבלת יותר בתחום העניין שלה, כן יגדל מספר ההצטלבויות המשמעותיות בין הערכים, ואיתו גם הפוטנציאל היצרני והיצירתי של גוף הידע הלקסיקלי.

דלו וגוואטרי טענו שגם למושגים יש אישיות. אם מביאים בחשבון שמושגים הם ישים פרטיים מובחנים המתפקדים תמיד כהכללות, זה לגמרי מתקבל על הדעת, אבל רק בתנאי שמזהים נכונה את התכונות הסינגולריות שלהם. הזיהוי הזה הוא הטעם לכל ההבחנות המושגיות מצד אחד, ולמאמץ הלקסיקלי לכנס מונחים שונים תחת ערך אחד מצד שני. מושגים, כמו אנשים, הם אף פעם לא לבד, והם באים תמיד ברבים. לבודד מושג מהרשת שלו, כמו לנתק אדם מביתו ולבודד אותו מהרשת החברתית שלו, אפשר רק לצורך חקירה, מדעית או אחרת. זה בדיוק מה שעושה הארגון הלקסיקלי של הידע. הוא מציג שמות עצם כלליים, קרי מושגים, כיחידים במינם, מתייחס אליהם כאל שמות פרטיים ומניח אותם זה לצד זה, בזה אחר זה, באותו מרחב. הוא מסמן אותם לפי כתובתם ואחר כך נכנס הביתה – אל תוך המושג, כאילו אין חוץ. יתר המושגים הרלבנטיים שאליהם המושג מרושת אמורים להשתקף בתוכו כאילו היה מונדה שאין לה חלונות. זה תפקיד ההגדרה. אחר כך ייפתחו החלונות וסדרה של הפניות, קישורים או צורות חיבור אחרות יחזירו את המושג לרשת שלו. לקישורים האלה יש צורות שונות, לפחות מאז האנציקלופדיה של דידרו וד'אלמבר, והם התפתחו יחד עם אמצעי הייצוג עד להיפר-

לינקים של המרחב הווירטואלי העכשווי. אבל הרעיון העקרוני נותר דומה: מושגים תמיד באים ברבים, הם נחצים ומתחלקים, מתחברים ונפרדים, וכל צורות ההתקשרות שלהם תלויות ברשת שפורשים עורכי הלקסיקון.

אפשר לטעון, כמובן, שמחבר הערך הלקסיקלי קובע לבדו את המושגים שאיתם יתקשר המושג שלו, והעורכים פועלים באופן טכני ורק מוציאים לפועל את הקישורים שכבר נמצאים בהגדרה. אבל בחירת המושגים בתחום נתון, קביעת צפיפותם ואופי פרישתם בתחום הדיון אינם עניין טכני, והם היוצרים את הרשת. הלקסיקון המתהווה שיוצא כאן לדרכו פתוח בעיקרון לכל תופעה מומשגת – ובלבד שמחבר הערך העוסק בה יראה את הרלבנטיות של המושג למחשבה על הפוליטי. לפיכך, הרשת המושגית שטווה מפתח פתוחה לאין-סוף, ואת מושגיה אפשר לצופף לאין-סוף. אם לקסיקון פוליטי מצופף מושגים סביב מנגנוני המדינה אך מתעלם מנוכחותו של הפוליטי בתרבות הגבוהה והנמוכה, במדע או בספורט, הרשת תיפרש בהתאם ותסייע במיוחד לאלה שמבקשים את המטבע רק מתחת לפנס. מפתח שואף לפזר עוד מטבעות (כלומר לחשוף את העניין הפוליטי שבעוד ועוד תופעות) או להדליק עוד פנסים (כלומר לאפשר לבחון תופעות פוליטיות קיימות באמצעות שיחים ומדיה חדשים ומגוונים), ובמידת האפשר לעשות את שני הדברים גם יחד.

לקסיקון פתוח, דינמי ומתהווה שההגדרות שלו שואפות למהותנות ניסיונית מציע סביבה שבה המציאות נחתכת בכל פעם מחדש, לפעמים לפי עקרונות ארגון משתנים. הארגון-מחדש של הרשת עשוי לאיים לא רק על הגדרות בודדות מסוימות, אלא על כללי השיח או הפרדיגמה המחקרית בכללותם, כשאלה משמשים מנגנון להקבצה של מושגים ולייצוב היחסים ביניהם. להתערבות הלקסיקלית יש תמיד פוטנציאל לחולל דה-טריטוריאליזציה של הידע. אי אפשר לדעת מראש מה יהיה טיב ההפרעה. אי אפשר לשלוט מראש באופי התקשורת בין המושגים ובאפשרויות שכל מפגש חדש יוצר. במרחב כזה יש משמעות חדשה ל"זה לצד זה", לנוכחות יחד ואפילו לצירופי מקרים בצורה שמתקרבת באופיה למה שקורה בחלל מוזיאלי. בהפניות ובקישורים הרשת תמיד קיימת באופן פוטנציאלי. הקוראת חשופה לקטע קטן ממנה ויכולה לשחזר אותה, עקב בצד אגודל, אבל אף פעם לא לתפוס אותה במלואה. הרשת לא נוכחת, אבל היא מונחת מראש. כשהערכים מונחים זה לצד זה, ולפי הצירוף בין המקריות האלפביתית למדיניות העריכה הקובעת את הצטברותם, נוצרים מפגשים שחורגים מהרשת הנפרשת ושאי אפשר בשום אופן לחזות אותם מראש. יש משהו לא סגור במפגש הזה, כמו בהנחת דימויים חזותיים זה לצד זה, שגם האוצרת המיומנת ביותר אינה יכולה לקבוע מראש מה ייוולד מן המפגש ביניהם.

מפתח הוא כתב עת לקסיקלי המציע את עצמו, בכל גיליון מחדש, כמעין סביבת גלריה שבה מספר קטן של ערכים מונחים זה לצד זה. מי שחושב שהידע מתקדם רק בפסיעות מדודות, ותמיד מנקודות מוצא שנבחרו בקפידה לאורך מסלולים מוכרים אל יעדים ידועים מראש, יאמר ששום דבר טוב לא יכול לצמוח מסביבה כזאת. מי שמבין את חשיבות המפגש האקראי

לייצור הידע – מפגש בין אנשים, בין אנשים לספרים, ובין לבין חפצים, מושגים ודימויים, בין טקסטים לדימויים וכו' – יידע להעריך את הסביבה הזאת ואת הפוטנציאל היצרני והביקורתי שלה.

עֲרִיכָה/אִוְצָרוֹת

התנאים הטכנולוגיים של הזמן הזה, ובמיוחד האינטרנט, מאפשרים ומזמינים ניסיונות חדשים לתקשורת, ארגון ופרישה של ידע. השנים האחרונות מאופיינות בכמה תופעות של ארגון ידע אשר מהוות מקור השראה למפתח. התופעה החשובה הראשונה היא שגשוג, דמוקרטיזציה וגלובליזציה של אנציקלופדיות מקוונות. וויקיפדיה, האנציקלופדיה האינטרנטית, היא הבולטת שבהן. המבנה המבוזר שלה, על מאות אלפי העורכים וכותבי הערכים בה, מביא לשיאו את עקרון האקראיות וההימנעות מסלקציה של המושגים המתאספים; בו בזמן הוא מאפשר למשתמשת לנדוד באמצעות השימוש בקישורים והפניות בדרכים מרובות, שבהן המושגים הופכים או יכולים להפוך לרשתות רב-כיווניות ורב-ממדיות. תופעה נוספת היא צמיחתן של אנציקלופדיות מקצועיות דיגיטליות, שבהן צבירת הידע עדיין מתנהלת בידי מומחים לתחומם ומצויה תחת פיקוח של בני סמכא. גופי ידע אלה נערכים בהתאם לסטנדרטים אקדמיים מחמירים יותר או פחות, אך במקביל הידע הנצבר בהם והרעיונות המוצגים במסגרתם ממשיכים להתעדכן ולהשתנות ללא הפסקה. דוגמאות טובות למגמה זו הן האנציקלופדיה לפילוסופיה הנערכת באוניברסיטת סטנפורד (<http://plato.stanford.edu>), או האנציקלופדיה לסוציולוגיה של הוצאת בלקוול (<http://sociologyencyclopedia.com>). תופעה שלישית וחשובה לא פחות היא הדמוקרטיזציה של צרכנות הידע ולא רק של ייצורו, או במילים אחרות, העובדה שהשימוש באנציקלופדיות המקוונות הללו אינו עולה דבר ואינו מחייב השתייכות למוסד אקדמי ותשלום דמי מנוי.

יש אינספור דרכים שבהן הלקסיקון הפתוח יכול לקחת חלק בכל אחת מהתופעות הללו, אבל עצם העובדה שהוא עושה זאת היא שהופכת אותו לאזרח המרחב הדיגיטלי. התנאים המיוחדים של המרחב הזה מאפשרים את הייצור והארגון של הידע הלקסיקלי ומגבילים אותו. בגלל תנאים אלה מועצם ההיבט הזמני, הארעי של כל הגדרה, ולו רק משום שעדכון תכופ, שינויים והרחבות נעשו לפשוטים וזמינים והרישות משתנה בלי הרף על ידי הוספת קישורים ותכנים, ובכך משנה את משמעות המושג המוגדר גם אם הטקסט המגדיר לא השתנה כלל. הכתיבה בסביבה האינטרנטית מזמינה – אולי אף מחייבת – רפלקסיה על החיבורים ועל מארג הטקסטים והדימויים, על האפשרות לבודד מושג אחד מתוך רשתות סבוכות, ועל קריאה שנעשתה תזויתית יותר ונשלטת פחות על ידי סדר קבוע מראש, בגלל זמינות החיבורים והאופן שבו הם משובצים בתוך הטקסטים.

ככתב עת דיגיטלי, מפתח יאפשר דיון מתמשך בין הכותבים לקהל הקוראים. החומרים יהיו פתוחים לפולמוס ולהערות, להתפתחות ולהרחבה בין גיליון לגיליון, הן באמצעות מאמרים

נוספים על אותם מושגים והן בעזרת קישורים בין המושגים השונים, ויצירת נתיבי תנועה חדשים בין מושג למושג. מפתח מחויב למגבלות השיפוט האקדמי, והוא נעזר במנגנון המדעי המקובל של תנאי סף וקבלה, ביקורת עמיתים קפדנית ותהליך מחמיר ואחראי של עריכה ובקרת איכות. ואולם בתור כתב עת דיגיטלי פתוח הוא מבקש לחרוג הן ממגבלות הפרסום החתום בדפוס והן מקהל היעד המצומצם הצפוי לכתב עת אקדמי, ובדרך זו ליצור התקהלויות חדשות ולפתוח נתיבי גישה לקהל קוראים ומשתתפים רחב, אשר יגיעו אליו בדרך ישירה או ייתקלו בו במקרה. גמישות המעבר בין המושגים ונתיב הנדידה הייחודי של כל קורא יתרמו, כך אנו מאמינים, להופעת מובנים חדשים שלא הוכתבו מראש על ידי הכותבים והעורכים בלקסיקון.

מפתח הוא כתב עת פתוח גם מפני שהוא אינו מגביל את עצמו לארגון הידע המוכר, לדיסיפלינה מדעית קיימת או לקבוצת דיסיפלינות מוכרות המסתופפת בצלה של פקולטה אחת. הדרישה מן המאמרים שמתפרסמים בכתב העת היא להגדיר מושג באופן שיש לו תרומה למחשבה על הפוליטי, אבל איננו קובעים מראש מהי הגדרה או מהו הפוליטי. אנו מניחים שמחשבה המתמקדת במשמעותם של מושגים ובמהותן של התופעות שהם מציינים אינה יכולה לתחום את עצמה בגבולות דיסיפלינריים, ולמעשה גם לא בתחומי הידע המוגדר כאקדמי. כל צורה של מחשבה מושגית שיש לה נגיעה לפוליטי וכל מקום שבו מתקיימת מחשבה כזאת אינם זרים לנו.

במיוחד אמורים הדברים בתחומי האמנות, התרבות החזותית והאוצרות. תפיסה רווחת בכתיבה אקדמית רואה את התרבות הוויזואלית – ובכלל זה את האמנות – כמעט רק דרך תוצריה המוגמרים, ונוטה להשתמש באובייקטים האלה, שאותם היא חוקרת, כאילוטרציה בלבד, כקישוט נלווה לטיעונים ולרעיונות הכתובים. יצירות האמנות – כמו למשל תצלומים או דימויים של מבנים ושרטוטים ארכיטקטוניים – מופיעים כך ככלי שרת בידי הכתיבה האקדמית, גם כשזו עוסקת במאמץ לחלץ מן האובייקטים האלה משמעות או אמת החבויים בהם. האמנות, על פי תפיסה זאת, תלויה בשיח המפרש אותה כדי לומר דבר מה, ולמעשה אינה יכולה לומר דבר שהמחקר וההגות לא אומרים כבר, ובצורה טובה ומדויקת יותר.

כמה מרחבים מוזיאליים, גלריות ואתרים אחרים ההופכים מעת לעת זירות מזדמנות של פעילות אמנותית נעשו בעת האחרונה מקומות מובהקים של ייצור ידע. מתנהלת בהם פעילות של כינוס ויצירה, יוזמה ועריכה. פעולת האוצרות מופיעה לעתים קרובות כיוזמה המיועדת לייצר ידע או לתפקד כאדריכלית של אתרים מובחנים וניסיוניים של ארגון, מיון והפצה של ידע, והכול תוך כדי חשיפה פומבית ושימוש במנגנונים אינטראקטיביים מגוונים. בדרך כלל כוללת הפעילות הזאת גם היבט מושגי, וכמעט תמיד פותחת אפיקי התבוננות חדשים על הפוליטי. מפתח מבקש להצטרף למאמץ הזה, ומציע להכיר בכוחה של האמנות להעלות שאלות תיאורטיות, להציג תובנות אנתרופולוגיות, סוציולוגיות ופילוסופיות, ולהציע נקודות מבט חדשות על התחום הפוליטי.

האמנות העכשווית היא מרחב ומדיום שבו מתגבשת ומתעצבת מחשבה הקשובה לתהליכים

חברתיים, פוליטיים, תקשורתיים וטכנולוגיים. לעיתים קרובות זו מחשבה מושגית באופיה ובתכניה, בעיקר בקרב אמנים העובדים במדיה מעורבת – וידאו ארט, צילום, פיסול, מיצג וטקסט – והיא מאפשרת להם לטפל באינטנסיביות, במישרין ובעקיפין, במופעים של אלימות וחוק, סמכות והיררכיה, קביעת גבולות, תהליכי הכלה והדרה, ההבניה החברתית של הגוף ושל העצמי, אופני ייצור וחליפין, חפצון והסחרה ועוד. המחשבה המושגית מגולמת לא רק בתוצריה הסופיים של האמנות, אלא בעצם האירוע האמנותי והפעילות האמנותית, והיא מחייבת עבודה בלתי פוסקת של תרגום אל השיח התיאורטי, גם כאשר השיח הזה הוא אחד המקורות המזינים את מעשה האמנות. המחקר האקדמי צריך להכיר ביכולתה של אמנות כזו לחשוב עם המושגים ועליהם, להקדים את תובנותיו שלו ביחס למציאות העכשווית, ולחשוף היבטים שהשפה המדעית מחמיצה. בבואנו ללמוד גם מן האמנות אנו מתחילים קודם כול בתפיסה אוצרותית של הלקסיקון עצמו: אנו רואים בו מבנה לא-היררכי, דומה לארגונו ולדרך פעולתו של המרחב המוזיאלי, שמאפשר הצגת תכנים מגוונים זה לצד זה, בהתקבצויות שונות באותו חלל או בחללים סמוכים. מרחב כזה – בין אם הוא המרחב הווירטואלי שבו מופיע הלקסיקון הפתוח ובין אם הוא המרחב הממשי של המוזיאון או הגלריה – מאפשר נוכחות של ערכים מוגדרים יחד, זה לצד זה וזה אחרי זה, מזמין שיטוט מהורהר, ומאפשר הן קשב מפוצל והן התעמקות והתבוננות באובייקט אחד או בטקסט אחד. מפתח, כתוצר של עבודת אוצרות, יבקש לייצר דיאלוג מתמשך בין טקסטים לדימויים, ולהכשיר אפשרויות תנועה תוך כדי ניסיון ללמוד על אפשרויות התרגום בין הצורות השונות של ייצור ידע והפצתו.

תנאי המצב

לניסיון להגדיר מחדש מושגי יסוד של המחשבה הפוליטית, להמציא להם שימושים חדשים או להכניס למחזור מושגים חדשים, מיובאים או מומצאים, יש מניע פוליטי ואינטלקטואלי ברור: התחושה שהתיאוריה הפוליטית ההגמונית התאבנה ואינה מסוגלת עוד להתמודד עם שינויים עמוקים המתחוללים בתנאי הקיום האנושי בעת הזאת ובמקום הזה; שתרומתו העיקרית של השיח הפוליטי הרווח למחשבה על התנאים האלה היא דלדול, השטחה והטפשה. אפשר למסור באופן סכמטי תמונה חלקית של השינויים האלה באמצעות רשימה קצרה ולא ממצה של התנאים המקומיים והגלובליים המגדירים את ההקשר שבו אנו עובדים היום:

מדינה המגדירה את עצמה כמדינת לאום יהודית ודמוקרטית, שכמעט ממחצית הכפופים לשלטונה אינם יהודים, כשליש מהם אינם אזרחים וכרבע מהשטח שבו היא שולטת איננו השטח הטריטוריאלי המוכר שלה; שוק חופשי שרוב ההון הזורם בו מצוי בידי תאגידי-ענק שעוצמתם גדולה מזו של מדינות רבות, שמייצר צורות חדשות של התעשרות והתרוששות, שעבוד וניכור, ומכתיב כללי מסחור ותחרות לכל מגזר של פעילות אנושית בכל מקום על פני כדור הארץ; צורות חדשות של פוליטיקה דתית שתובעות שותפות בשלטון, אם לא מונופול שלטוני, ומחוללות תהליכי הֶדְתָּה בתחומים שונים שעברו חילון (או היו חילונים במקורם);

טכנולוגיות חדשות של הנדסה גנטית מחוללות אפשרויות חדשות של קיום אנושי, וטכנולוגיות חדשות של תקשורת מחוללות צורות חדשות של היות-יחד; משטרים הנתפסים כדמוקרטיים מייצרים צורות חדשות של אימפריאליזם ושל שליטה פוסט-קולוניאלית ומגדירים מחדש את המלחמה כצורת פעולה שלטונית; החוק, שבמדינות הנחשבות דמוקרטיות נועד להגן על חירויות הפרט ולבסס אותן, מכשיר מצבי חירום שהופכים למצבי הפקר והפקרות; מוסד האזרחות, שאמור להגן על הנשלטים מפני השלטון, יוצר תנאים חדשים להפקרת אזרחים ולא-אזרחים בתוך מדינת הלאום, יחד עם אלה המתדפקים על שעריה או נחשפים למלחמות החדשות שהיא מנהלת; יותר ויותר היבטים של עולם-החיים ושל הגוף עצמו נתונים לפיקוח, למעקב ולהתערבות של מנגנוני משילה שונים, שרק חלקם מסונפים למדינה ולא בכולם המדינה מסוגלת להתערב; אסונות המוניים, שנגרמים, מתאפשרים או מואצים בגלל תנאי הקיום האנושי בעת הזאת, לבשו צורה גלובלית והם מאיימים על האנושות כולה ועל רבים מן המינים החיים על פני כדור הארץ; גופים בינלאומיים ועל-לאומיים שונים מייצרים אמות מידה "סטנדרטיות" (חוקיות, מוסריות, כלכליות או טכניות) להתנהלות נכונה של המדינה, של מוסדות ציבור ושל תאגידים, ומכניסים לשימוש דפוסיים חדשים של התערבות; ולצד כל אלה – צורות חדשות של סולידריות אזרחית ומאבק פוליטי חוצות גבולות מדיניים ותרבותיים, ועושות שימוש באותן טכנולוגיות המשמשות את המדינה ואת השוק כדי להעמיק את אחיזתם בחיים.

לרוב התופעות האלה יש אופי גלובלי מובהק – הן חוצות גבולות פוליטיים וגיאוגרפיים, מיוצגות ולעיתים גם מיוצרות על ידי אמצעי תקשורת מתוחכמים שמוחקים את פערי הזמן והמקום והופכים רבות מן החלוקות המרחביות המסורתיות לבלתי רלבנטיות. אף על פי כן, הגלובליזציה של הפוליטיקה, הכלכלה והתרבות אינה מטשטשת את ההבדלים המקומיים בין שולטים לנשלטים, בין רעבים לשבעים, בין סובלים לנהנים, בין אזורים מוכי אסון לאזורים מבוצרים שבהם אנשים מנסים להקיף את עצמם בחומות של בטון ואדישות, ולפעמים אף מדגישה ומעצימה את ההבדלים הללו. ישראל של היום היא אתר מובהק שבו תהליכים גלובליים נפגשים באינטנסיביות יוצאת דופן ובכמה צמתי מפתח עם הפרדות מקומיות, ומחוללים תנאי רווחה שלא נודעו עד כה לחלק מן האוכלוסייה ותנאי אסון כרוניים לחלקים אחרים. בתוך כך הם הופכים את השדה הרשמי של הפוליטיקה – אותו תחום שבו אמורים להתנהל מאבקים ציבוריים על הטוב המשותף – לתלוש יותר מאי פעם, הן מעולם החיים של רוב הנשלטים, אזרחים ולא-אזרחים כאחד, והן מן הפעילות השוטפת של מנגנוני השלטון.

מציאות זו איננה עובדה חיצונית ומקרית שלתוכה נקלעה העבודה האינטלקטואלית שלנו, אלא תנאי הפעולה של המחשבה הפוליטית והיסוד המעצב והמגביל אותה, הקורא גם לרפלקסיה ולפרובלמטיזציה בלתי פוסקות. אבל לעומת התמורות המהותיות במציאות הפוליטית, הזרם המרכזי של הפילוסופיה הפוליטית נתון היום בסד של שיח ניאו-ליברלי, שהנחות היסוד שלו אינן עומדות לבחינה ביקורתית. במקום שהפילוסופיה תהיה זירה מרכזית לביקורת השיח הכלכלי הניאו-ליברלי, היא משתתפת ברצון בהנחלת עקרונותיו הדוגמטיים בכל תחומי המציאות, עקרונות שנועדו לאפשר את הזרימה החופשית של ההון באופן שמפקח

על ההתנהלות האנושית, מתרגם את האנושי ל"הון אנושי" ומפקיר את כל מה שאינו בר-היוון. לגירסה המקומית של הפילוסופיה ההגמונית יש להוסיף עוד אפיון אחד: היא משתתפת ברצון בכל מה שמבטיח את העליונות היהודית, ובה בעת קובעת באופן דוגמטי את התביעה לעליונות כזאת כעיקרון אוניברסלי המוצדק מעצם הגייתו. לאפיון הזה יש גירסאות דומות במקומות אחרים, קרובים ורחוקים, שכן בניגוד לדעה הקדומה הרווחת, הניאו-ליברליזם לא מתקשה לשתף פעולה עם צורות אידיאולוגיות שונות, אשר בהן התביעה לעליונות דתית, תרבותית או לאומית מגולמת במדינה שבה לקבוצה התובעת עליונות יש מונופול על מנגנוניה. אין צורך לומר שהמדינה הנושאת את התביעה הזאת מונחת מראש, בלי הרהור, כצורה הכרחית של הקיום הפוליטי.

באופן כללי יותר ניתן לומר כי הפילוסופיה הפוליטית ומדע המדינה, על פי אופן התנהלותם הרגיל במקומותינו, מספקים שירותים לכוחות השוק ולצורות החדשות של השלטון המדינתי. הם מלטשים את הלשונות שמשמשות את צורות ההתערבות של כוחות אלה ואת דפוסי הבניית המציאות המשרתים אותם, ומשווים להם את הדימוי ההכרחי, הטבעי, המובן מאליה שלהם. דימוי זה הוא-הוא שמרוקן את הפוליטי מעוצמתו הראשונית: ההתעקשות לחשוב בקול רם, בפומבי, בין רבים, את הבלתי אפשרי שנדמה עכשיו כְּמה שאי אפשר להעלות אותו על הדעת.

השיח הביקורתי פורח במקומות אחרים. מאז שנות השבעים של המאה העשרים יש בפילוסופיה הקונטיננטלית העמקה והרחבה של העיסוק בפוליטי. מושגי יסוד כמו "כוח", "ריבונות", "זכות", "סובייקט", "מדינה", "קהילה", "דמוקרטיה", "אירופה" "המזרח", וכמובן, "הפוליטי" זוכים לחשיבה מחודשת ורדיקלית, ומקורות קלאסיים נקראים מחדש באמצעות גישות פרשניות שעברו את המפנה הלשוני בגירסתו הפוסט-סטרוקטורליסטית. בה בעת, ובהשפעת המהלכים האלה, התפתחה בתחומים שונים ומגוונים של האקדמיה (כמו בלימודי תרבות או במשפט, יחסים בינלאומיים, סוציולוגיה ואנתרופולוגיה, פסיכואנליזה, לימודי מדע וטכנולוגיה, ובמסגרות תיאורטיות בינתחומיות כמו התיאוריה הפוסטקולוניאלית ותיאוריות של מגדר) עבודה ביקורתית מודרכת-תיאוריה, הבוחנת מקרוב פיסות של מציאות היסטורית ועכשווית בכל תחומי החיים וחושפת נוכחות של מבנים ויחסים פוליטיים שלא נחשבו עד כה. עבודה זו חוצה בשיטתיות גבולות מוסדיים ודיסציפלינריים ואינה נרתעת ממגע ומשא עם אפיקי פעולה חוץ-אקדמיים של התרבות, האמנות והחברה האזרחית.

המחשבה הפילוסופית הקונטיננטלית בת-זמננו העניקה לעבודה הביקורתית הזאת הראיה וכיוון ואף ציידה אותה בארגז כלים מושגי עשיר. אך לעתים קרובות מדי התיאוריה הביקורתית נוטלת מן הארגז הזה את המושגים כשהם כבר ארוזים ומוכנים לשימוש, ורק לעתים רחוקות היא נעצרת לתהות על משמעותם המדויקת או על ההבדלים ביניהם כשהם נטועים בגישות פילוסופיות שונות. הוויתור הזה על הבירור המושגי נוגע גם, ואולי בראש וראשונה, למושגי מפתח שהפכו מעין מילות קוד של מחשבה ביקורתית, כגון "ביקורת", "כוח", "הפוליטי", "חתרנות", "התנגדות" וכיוצא באלה.

זאת ועוד: גם בפילוסופיה הפוליטית הקונטיננטלית וגם בענפים השונים של התיאוריה הביקורתית בולט חסרונה של עבודה תיאורטית המוקדשת לפוליטיקה במובן המקומי והעכשווי של המונח, דהיינו להסדרים שלטוניים או לשאלות יסוד של הדמוקרטיה הליברלית, כגון מנגנוני ייצוג, זכויות של מיעוטים, או שוויון בגישה לזירות שבהם נאבקים על השלטון ונגדו. בולט עוד יותר חסרונה של מחשבה קונסטרוקטיבית, מחשבה שבוחנת את האפשרי כדי לחשוב על הראוי, ועושה זאת באופן יצירתי ופרטני. מחשבה כזו לא גוזרת את האפשרי מתוך מודלים היפותטיים, נוגדי מציאות, ומשליכה אותו על המציאות מבעד לתבניות מופשטות, אלא בדיוק להפך: היא מחלצת אותו מקריאה זהירה של המציאות הקונקרטית, מתוך מודעות להיסטוריות חסרת התקנה שלה, ומחפשת סדקים במה שקיים כדי להרחיבם ולאפשר למה שראוי להתנסח, להופיע ולהתגלם במעשה.

מובן שהחזרה לשאלת היסוד הפילוסופית "מהו x?" איננה תרופת פלא לכל המצוקות המתוארות כאן, אבל טמון בה סיכוי לפרוץ את האופק הסגור של השיח הפוליטי ההגמוני, הניאו-ליברלי (והלאומני, בהקשר הישראלי). חזרה כזאת נעשית במרחב של שיח פתוח, תוך הסרת מגבלות תמטיות ומתודולוגיות והחלפתן בדרישה צורנית קשה אך פשוטה, דרישה שהיא בעת ובעונה אחת ברורה, נזירית ותובענית. היא מתנהלת בלי התחשבות בקווי ההפרדה שמותחות הדיספלינות והאסכולות השונות, מתוך עקשנות לרדת לשורשיו של כל דבר ועניין, בלי לקבוע מראש איפה נמצא לב העניין – העניין הפוליטי כמובן – ומתוך מוכנות להתנסות בהרפתקה שמזמנת מחשבה מושגית רדיקלית. כתב העת מפתח מציע מסגרת יצרנית להרפתקה הזאת, כשהוא משלב את המחשבה המושגית התובעת הגדרה מחדש יחד עם ארגון לקסיקלי של הידע. מסגרת כזאת היא חלק מן המאמץ ליצור סביבה אלטרנטיבית של מחשבה על הפוליטי, מסגרת שבה כותבים המתיימרים לדעת תובעים לעצמם סמכות אינטלקטואלית שאיננה נובעת רק מכוח שלהם להבין ולבקר, אלא גם מיכולתם להגדיר, להנחיל מושגים ולחשוב באופן קונסטרוקטיבי. הלקסיקון הפתוח שואף לפתח שפה פוליטית ביקורתית שתעשיר את הדמיון הפוליטי ותוכל להנחות פעולה פוליטית שאינה כבולה להגיון הפוזיטיביסטי המתמצה ב"זה מה שיש". באופן זה, מפתח מבקש להיות פוליטי במלוא מובן המילה – לא רק לדבר על הפוליטי, אלא גם לחשוב על האופן שבו דיבור כזה הוא פעולה בתוך הפוליטי. עניינה של פעולה זו הוא פענוח וביקורת של התנאים ויחסי הכוחות הקיימים, הרחבת האופקים הסגורים של הדמיון הפוליטי, איתור הגבולות הלא-הכרחיים של האפשרי, ומאמץ לפתוח פתח לשינוי מתקן.

תל אביב, ינואר 2010



בית הגר קוטף

[משק] בית!:

1. בית: יחידה טריטוריאלית שהיא גם יחידה ארגונית. "ארבעה קירות וגג", כמאמר הביטוי, המתחמים חלל שמאחד בתוכו, מנקז לתוכו, מארגן תחתיו שורה של פונקציות וסדרים: המשפחה וקרבת הדם (ובהשאלה גם קבוצות אחרות: העניים בבית התמחוי, הזקנים בבית האבות, האסירים והעצירים בבית הסוהר), רבייה, רכוש פרטי, הזנה וטיפול. אולי יש מקום להטרים ולטעון כבר כאן שכזו היא גם המדינה: יחידה טריטוריאלית תחומה בגבולות, שהיא גם מערך מוסדי המארגן תחתיו את כלל האזרחים (וגם כמה שאינם אזרחים), המסדיר את הרכוש הפרטי (או לפחות מספק תשתית להסדרה זו, גם אם אינה אלא שלילתו של הרכוש הפרטי), והמספק (ברמה זו או אחרת) שורה של צרכים חברתיים (כדוגמת חינוך, בריאות או רווחה). אל משמעויותיה של הקבלה זו נחזור בהמשך, אך את ההגדרה יש לחדד, שכן אף אחד ממרכיבים אלה – פרט אולי למרכיב המרחבי – אינו מהווה תנאי מספיק או הכרחי להיותה של יחידה מסוימת "בית": כל אחת מהפונקציות שמנינו מתקיימת גם מחוץ לבית, או מפוזרת על פני כמה בתים. בנוסף, ישנם בתים רבים שאינם מספקים את כל הפונקציות האלה ואולי אף לא את רובן. על כן זו איננה הגדרה קשיחה, והיא מספקת טיפוס אידיאלי יותר מאשר אפיון מדויק; הגדרה שכך או כך אינה עומדת במבחן הזמן ואינה יציבה על פני המרחב החברתי.

2. בית: מקומה של האישה. אבל באיזה מובן? האם רק כהגדרה היסטורית, שהתגבשה יחד עם האידיאולוגיה של הספירות הנפרדות במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים ואינה תקפה עוד? או שמא היא תקפה בכל זאת, בדיוק כהגדרה היסטורית, בזכות העקבות שהותירה במחשבתנו על אודות נשיות, על אודות ביתיות – עקבות דומיננטיים כל כך עד כי גם בעידן שבו הבית כבר אינו מקומה של האישה כעובדה סטטיסטית (האומנם כבר אינו כזה?), הוא והיא עדיין מוגדרים זה באמצעות זה? והאם כך מתפקדות – כך יכולות לתפקד – הגדרות? האם הן מקפאות בהכרח את ההיסטוריה ואת המרחב? ואם כן, בשם מה ובשם מי? וכיצד עלינו לנהוג, מבחינה אתית ופוליטית, עם הגדרות מסוג זה? האם יש לבטלן (האם הדבר אפשרי בכלל?), או שהעלאתן על הכתב, בכל זאת, יכולה להתחקות אחר יחסי הכוחות שקידמו וביססו אותן ואחר יחסי השליטה שהגדרה ספציפית, זו או אחרת, מאפשרת או מבססת?

3. בית: התוצר של הגבול המשתנה של הפוליטי; יחידה המתאפיינת באמצעות צורת הופעתה

בפילוסופיה הפוליטית במערב: כאחר של הפוליטי המכיל את מה שהוצא ממנו, ובכך מגדיר (או מכונן) אותו: נשים, ילדים ועבדים, רכוש, צרכים ביולוגיים וסיפוקם (החל בלידה, עבור דרך גידול וחינוך וכלה בערש הדווי) – כל אלה יהיו לעתים חלק מאבני הבניין של הבית או חלק מתכולתו, לעתים פוליטיים לחלוטין, ולעתים שוכנים בין לבין, כיצורי כלאיים: פונקציות או ישויות ביתיות בעלות דריסת רגל מושהית בפוליטי, שמתממשת על פי רוב עם קלקולים בפעולתן התקינה (תפקודו של בית משפט לענייני משפחה יכול להיחשב כך). מיקומם הוא תוצר של הבנות משתנות של הספירה הפוליטית. יש לציין כבר כאן כי הוצאה זו של הבית מן הפוליטי אינה מנתקת אותם זה מזה אלא מייצרת ביניהם יחס הדוק, מבני, מהותי – יחס שדומה במבנהו ל"הוצאה המכלילה" של אגמבן או ל"חוץ המכונן" של דרידה ושל באטלר בעקבותיו. זהו אם כן יחס הפוך לזה המתגלה בהגדרה מס' 1. נחזור לכך בהמשך; אולם גם הגדרה זו אינה מספיקה והיא מאוימת משלושה כיוונים לפחות: ראשית, לפוליטי אחרים רבים – עולם החי והטבע, ה"פרטי" ואפילו ה"חברתי"; שנית, הגבול של הפוליטי משתנה תדיר (פונקציה של היסטוריה ותיאוריה השזורות ומסובכות יחדיו); ולבסוף, הגבול המכונן הן את הבית והן את עֲבְרו השני (המרחב הפוליטי) מתגלה כדיפווי גם כאשר הוא מסומן או נדמה כאטום.

לפנינו אם כן שלוש הגדרות המהוות את השלד להמשך. כל אחת מהן בלתי שלמה ובלתי מספיקה; גם כקבוצה הן אינן מספקות מכלול שלם וממצה. בסיום הערך נפגוש הגדרה רביעית, ואחרות לבטח אפשריות. אפשר היה, למשל, להגדיר את הבית באמצעות פנייה להיעדרו – להתמקד בפליטות ובנישול; בצורך של היחיד (לכל הפחות היחיד המודרני) להתנתק מבית הוריו, אפילו לבצע רצח סימבולי של העומד בראש הבית כדי לבנות את ביתו שלו, את עצמיותו, ובצורך של הרבים למחוק ולהרוס בתים כדי לכונן על חורבותיהם בית לאומי; בכמיהה של שניהם – יחידים ועמים לשיבה, כמיהה המציבה את הבית כאתר/מושג שמשמעותו נעוצה בעבר ובעתיד, ולכן אף פעם לא בקיומו הממשי. אפשר היה לחשוב על הבית דרך מושג המשפחה, או דרך מעמד האורח, כלומר באמצעות הגופים היוצקים תוכן לארכיטקטורה ולחפצים: דייריו הקבועים או אורחיו המזדמנים, העוברים דרכו ומדגישים דווקא בתנועתם את יציבותו (ואולי: מדגישים את תפקידו של הבית דווקא בהזדקקותם, ובכך, שוב, מגדירים את הבית במתח שבין היעדרו לנוכחותו).

שלוש ההגדרות הללו נבחרו אם כן לא בשל מעמדן המיוחס, אלא מכיוון שהן מהוות סוג של מכלול הסובב סביב ציר מרכזי אחד – הניגוד בין הבית הפוליטי – אשר מציב בכך את הבית במרכז המחשבה הפוליטית. הקשרים בין שלוש ההגדרות, כמו גם הניגודים וההבדלים ביניהן, חושפים את הפוליטיות של הבית משלושה כיוונים שונים, ובמשולש שהן תוחמות נפרשת רשת של מתחים המאפשרים לבחון את אפשרות ההגדרה (ההגדרה הספציפית, אבל גם הגדרה בכלל).

וכיוון שהמחשבה על אודות הפוליטי היא שעומדת בבסיס המהלך, אתחיל בהגדרה האחרונה, המתנהלת בתוך השדה של הפילוסופיה הפוליטית.

3. בית:

אולי היה זה אריסטו שהוציא לראשונה את הבית מחוץ לפוליטי. נדמה שאחריו – עד לטענה הפמיניסטית שהאישי הוא הפוליטי – טענה שעושה פוליטיזציה לשורה של אובייקטים ושדות אשר ביניהם מצוי גם הבית – “בית” הוא מושג נוכח-נפקד במחשבה הפוליטית. “נוכח” – כמטפורה או כבסיס; “נפקד” – לא רק כיוון שאינו נתון לתיאורטיזציה שיטתית, אלא גם מפני שברגעים שבהם נדמה כי הוא נמצא ברקע של התיאוריה, פעמים רבות הוא אינו מוזכר בשם ואינו מצוין במפורש. בקווים כלליים אפשר לטעון שהספירה הביתית (לצד הספירה המסומנת כטבעית, ולעתים כסימול של הספירה הטבעית, כפרדיגמה שלה, או – להבדיל – כקצה או סף שלה) מסומנת, ממוקמת ומוגדרת כמה שנתון מחוץ להישג ידו של הפוליטי, לתחומי עניינו, לגבולות ההתערבות הלגיטימית שלו.

ניתן למצוא תפיסה זו, שלפיה הבית עומד מנגד לפוליטי, מחוצה לו, כהיפוכו, כאחרות שלו, בבסיס רוב התיאוריות של הפוליטי. היא משותפת גם לניתוח המוסדי או ההיסטורי של התהוות המדינה מתוך חצר המלך. על פי ניתוח זה, אף כי בצורתה העוברית המדינה היתה נטועה בתוך משק הבית של המלך ובלתי נפרדת ממנו, המדינה המודרנית מוגדרת כך מתוך ובגלל ניתוק הריבונות מדמותו של המונרך וניתוק הביורוקרטיה מניהול משק הבית של המלך. התוצר של ניתוק זה אינו סתם ישות נפרדת, אלא ישות מהופכת – היפוך שהוא בראש ובראשונה זה שבין מופשטות המדינה המודרנית לבין הקונקרטיות של אישיותו של המונרך.

מהו הבית שתחום בגבולות אחרותו לפוליטי? מהו הפוליטי שמוגדר מתוך הרחקתו מן הבית? אפשר לטעון שאם כל הגדרה (במישור הלשוני) או כל כינון (במישור האונטולוגי) דורשים הוצאה, הרחקה, טיהור, כי אז במסורת שמתחילה באריסטו ושולחת גרורות למחשבה הפוליטית שבאה אחריו, הבית והפוליטי תלויים זה בזה: אי אפשר לחשוב על האחד ללא השני ואין קיום לאחד אלא דרך ניתוק מהשני. אולם כאן ברצוני להציע מהלך אחר, ולהראות שההפרדה עצמה אינה אפשרית; במילים אחרות, שהאחרות אינה רק “אחרות מכוננת” (וככזו רכיב אימננטי), אלא אינה אחרות כלל.

אריסטו הגדיר את הבית מתוך הנגדתו למדינה ולספירה הפוליטית. הבית הוא “השותפות שקיימת לפי הטבע לשם סיפוק הצרכים של כל יום ויום”.²

“בית”, אם כן, הוא דבר “טבעי” ואתר שבו שולטים הצרכים, כלומר ההכרח. ככזה הוא היפוכו של הפוליטי – ממלכתו של המעשה האנושי ושל האפשרות לחרוג מן ההיקבעות על-ידי הטבע. הבית הוא האחר של המדינה לא רק בתפקודו אלא גם בצורתו – הוא מבוסס על אחדות והאחדה, להבדיל מהריבוי והגיוון שעליהם היא מבוססת.³

אלא שכבר אצל אריסטו מתגלה שההפרדה איננה אפשרית: הזיהוי האריסטוטלי של תכלית עם טבע גורם לחדירה ההדדית של הפוליטי (תכליתו של האדם) לביתי (ממלכתו של הטבע במרחב האנושי). בהיותו התכלית העליונה ולפיכך גם תכליתו של הבית, הפוליטי הופך לטבעו של

הבית (טבעו, קרי מהותו של הבית, טמונה במדינה). כלומר: הארגון הפוליטי אינו רק התולדה של מה שאריסטו מכנה "איחודים טבעיים" – משקי הבית, הכפר, ועוד קודם לכן הזיווגים גבר-אישה וגבר-עבד (שנחזור אליהם בהמשך) – אלא הוא תכליתם של איחודים אלה. והיות שבטלאולוגיה האריסטוטלית מתלכדים התכלית, המהות והטבע, הפוליטי מתגלה כטבעו של הבית, ומהותו של הבית מתגלה כפוליטית (אלה אינם שני צדדים בדיכוטומיה; בתוך המסגרת האריסטוטלית משמעותם של שני איברי המסקנה זהה). בתוך כך, הטבעיות של הבית הופכת לתכונה המרכזית של הפוליטי (שכן הפוליטי הוא טבעו, קרי תכליתו של התחום האנושי כולו). או מכיוון אחר: היות שאצל אריסטו החלקים שואבים את מהותם מן השלם, והיות שהמדינה מורכבת מבתים ויכולה להיחשב לשלם שהם חלקיו, מהותו של הבית היא "מדינתית". ומכיוון אחר, המדינה היא "מן הטבע" בדיוק מפני שהיא מורכבת מבתים; הבתים המרכיבים את המדינה מקנים לה את תואריהם, ובראשם הטבעיות שאמורה להיות המאפיין המבחין את הבית מהמדינה:

"ולפיכך, אם טבעיים גם מיני השותפות הראשונים, טבעית המדינה בכללה. כי היא התכלית שלהן, והטבע תכלית, שהרי מה שנהיה כל דבר ודבר (יהא אדם או סוס או בית) כשוא לשלמות-התהוותו, לזה קוראים אנו טבעו".⁴

ההפרדה החדה – ואף על פי כן הבלתי אפשרית – בין הביתי לפוליטי ארוגה לכל אורכה של המחשבה הפוליטית. כפי שנראה בהמשך, היא מרכזית לליברליזם; היא עומדת בבסיס הניגוד שעליו מצביע מקס נֶבֶר בין הצורה הטורה של סמכות רציונלית במדינה הביורוקרטית המודרנית ובין המדינה המסורתית השואבת את צורתה ממשק הבית; הניגוד בין משק הבית למדינה מופיע גם אצל הגל כשהוא מתווך על-ידי החברה האזרחית. נקפוץ קדימה בזמן, רק כדי להשתהות עוד רגע עם חנה ארנדט בתחומה של הפוליס. ארנדט מאפשרת לחדד את הטענה האריסטוטלית שלפיה שימורו של גבול יציב ואטום בין הביתי לפוליטי הכרחי כדי לאפשר את קיומו של אתר נפרד (הבית) המהווה את המצע לקיומנו, אתר שבו מסופקים הצרכים הביולוגיים. מצע זה הוא תנאי למרחב (הפוליטי) הכפוף ללוגיקה אחרת. בדומה לסיפור האדון והעבד ההגליאני, ארנדט טוענת שקיום פוליטי מותנה בנכונות לסכן את החיים, שכן רק נכונות זו מאפשרת את הניתוק מהביולוגי. היות שהבית הוא האָמוֹן, לפי הגדרתו, על שימורם של החיים וקיומם, הספּרה הפוליטית חייבת להתקיים כחיצונית לו ואחרת ממנו.⁵ אל מול הרפרודוקציה, השכפול, הקביעות, ההיקבעות והצורך (מושג שאליו נוצקים ההכרח, הטבע ותנאי הקיום של האדם), נמצאים אם כן הריבוי, השינוי, ההצטיינות והיצירה החופשית שמאפשר הפוליטי. בהיותנו היצורים שהננו, אנו זקוקים לראשון; כדי להיות בני האדם שאנו יכולים להיות, אנו זקוקים לקיומו הנפרד של השני.

אפשר לחשוב על יחסים אלה גם דרך מושג החוק, שבמסורת היוונית לא נחשב כחלק מהעשייה הפוליטית אלא כמסגרת המכוננת שקודמת לה, ולכן בהכרח נפרדת ממנה. ככזה החוק נחשב לקיר המִתחם (ובכך מִבְנֶה) את עיר-המדינה ואת הקהילה הפוליטית. החוק נשען

אם כן (אטימולוגית לפחות) על קירות הבית,⁶ ותפקודו ביחס לפוטנציאל הפעולות המתבצעות במרחב הפוליטי מקביל לתפקודו של ארגון החלל בבית: החוק הוא מערך הגבולות והמגבלות שאל מולם (ובתוכם, ועל גבם) מובנית הספירה הפוליטית כספירה של תנועה ולכן של חופש. כמו החוק, גם הבית הוא מערך של גבולות ומגבלות: הגבולות המתוחמים בקירות הבית, הרפרודוקציה שמגבילה את החידוש, וגם גבולות החיים: הבית הוא אתר הלידה והמוות, המקום שבו באה לידי ביטוי סופיות האדם משני קצותיה (להבדיל מהפוליטי, שבו האדם יכול להשאיר סימן, להטביע את חותמו במרחב הפוליטי באופן שמנציח אותו לאחר מותו ובמובן זה מקנה לו חיי נצח, ובכך לחרוג מן הסופיות הזאת). האחד מכיל בתוכו את הפוליס, את הקיום האזרחי, והשני את המשפחה ואת הקיום הביולוגי.

מסמוס הגבולות בין הפונקציות של הבית למרחב הפוליטי הוא בעיה היסטורית קונקרטית המסומנת אצל ארנדט כהופעתו של החברתי (the social). עם התפשטות החברתי משתלט ההכרח על הספירה הציבורית, ומנגנונים שונים של נורמליזציה ורפרודוקציה מייצרים האחדה של הריבוי ושל הגיוון האנושי במרחב הציבורי. אם כך, אובדן שני צידי הגבול שכבר אינו קיים משחית את הפוליטי, גורם לביתי לעלות על גדותיו, ומצמצם ואולי אף משפיל את האנושי: עם הופעתו של החברתי, טוענת ארנדט, המקדימה בכך את מושג הביו-פוליטיקה של פוקו, הפך האדם לזן, למין ותו לא. אך בעוד שהפוליטי נעלם עם הצפה זו של פונקציות משק הבית, הביתי משתמר כאתר נפרד, אם כי בעל מאפיינים שונים. הביתי הופך בראש ובראשונה למרחב של האינטימי, למקום של המשפחה; כאשר הפונקציות של ה-household כבר לא יכולות לספק הגדרה מבחינה לבית, מופיע ה-home. משק הבית נותר המסמן של המשפחה כיחידה כלכלית, והופך כאמור לעיקרון המארגן של המדינה, אבל כבר אינו מספק את ההבדל המגדיר (אפשר למצוא כאן סוג של תשובה לאחד ההיסוסים המגולמים בהגדרה 1 לעיל).

אך ניתן להמשיך מעבר לארנדט ולטעון שהמדינה, מצידה, הופכת לבית לאומי, לאתר שבו מתקיימת משפחה מסדר אחר. המדינה אינה רק המנגנון שאחראי, במוֹדֶרְנָה, על סיפוק הצרכים ושימור הקיום; היא אינה רק המולדת – המקום שבו נולדים (וחיים ומתים) – אותן "פעולות" שהיו שמורות למרחב הביתי במסורת היוונית, אלא היא אמורה גם לספק סוג מסוים – חלש ושביר, ולמרות זאת לא בר-ביטול – של אינטימיות. אובדן המדינה הוא "חורבן הבית":⁷ פיזור של המשפחה על פני טריטוריות זרות והתרת הקשר האינטימי. כאן קורסת ההבחנה שוב.

ארנדט, ואחריה גם פוקו ואגמבן, טוענים שההבחנה בין הביתי לפוליטי קורסת במוֹדֶרְנָה, ואיתה מופיע סוג חדש של ניהול העניין המשותף (שאצל ארנדט מתוּיג ככזה ולכן כבר אינו פוליטי, ואצל פוקו ואגמבן מופיע כחלק ממושג הביו-פוליטיקה, או הממשליות (governmentality): האובייקטים שאליהם מתייחסות הפעולה והמחשבה הפוליטית הם אלה שבעבר היו משויכים למרחבים אחרים, ובפרט למרחב הביתי.⁸ אולם דרידה מראה שההבחנה אינה מחזיקה מעמד גם בפרדיגמה היוונית, שארנדט כה כמהה לשחזר אותה. החל בפוליס, עבור במהפכה הצרפתית וכלה בג'ון רולס, טוען דרידה,⁹ הספירה הפוליטית תמיד-כבר "מזוהמת" בלוגיקה של הבית.

מהתקופה הקלאסית ועד היום אנו מתקיימים במרחב פוליטי המבוסס על עקרון האחווה (שהיא תמיד אחוות האחים): בני אותה אם המה, שאינה אלא אמא אדמה. בכך הפוליטי אינו רק מתנהל מתוך גבולותיה של המשפחה ובתוכה; הוא מכפיף את עצמו להכרח שטמון בטבע. זוהי פוליטיקה של שושלות דם, של קשרי דם, פוליטיקה שבה ההכרעה על גבולות הקהילה הפוליטית, כמו גם ההכרעה בין ידיד לאויב, שהיא על פי שמיט ההכרעה הפוליטית הראשונית, נתונה בידי הטבע. הריבוי במרחב זה הוא לפיכך ריבויים של הזהים: ריבויים של החברים, שאינם אלא מי שדומים זה לזה ו"מצטטים" זה את שמו של זה,¹⁰ ומשעתקים זה את זה בשני מישורים אלה. זהו ריבוי שאין בו מקום להבדל ממשי (ההרחקה [וההדחקה] אל הבית של ההבדל הממשי – ההבדל שבין אזרחים ללא-אזרחים, ההבדלים המגדריים, הכלכליים, הגזעיים – ה"פרטה" של ההבדל, הוצאתו אל מחוץ לפוליטי, לעבר ספירה אחרת שנותרת אמונה על הקיום החומרי, היא בדיוק מה שמאפיין ומאפשר את הפוליס היוונית שבה נתפסה האזרחות כמותנית ביכולת להקדיש זמן ניכר לפעילות ציבורית).

כך נכשלות ההבחנות שבשמן הוצא הבית מהפוליטי, הן אצל אריסטו והן אצל ארנדט: ההבחנה בין חירות להכרח, בין פוליטי לטבעי או לביולוגי, בין ריבוי להאחדה, בין שינוי לשכפול. שני צדדיה של הדיכוטומיה הנחשקת מתגלים ככפופים לאותה לוגיקה של רפרודוקציה, והלוגיקה של הבית צצה בכל זאת, כמו להכעיס, בלב לבו של הפוליטי. זוהי בדיוק אותה הלוגיקה שמכניסה את הפוליטיקה של האחווה לסחרור. יחד עם החירות והריבוי מתפוגגים הרבים, שהיותם תמיד-שם, קיימים תמיד גם במרחב ציבורי (ומכאן היותם "ציבור") הוא תנאי הכרחי לקיום פוליטי; זאת לא רק ברמה המטפורית, משום שהשעתוק מייצר רבים שהם בעצם בני דמותו של האחד, אלא באופן בוטה יותר, משום שכנגזרת של ההיררכיה הגלומה ברעיון החברות היווני, חברות מתקיימת בצורתה הטהורה ביותר כאשר האחר נעלם: האהבה (כמעין פעולה), עדיפה על פני המצב של היות נאהב, ומכאן שנוכחותו של הנאהב מטמאת את האקטיביות של החברות. החברות נגלית אם כן בטוהרתה רק כאשר האחר/ים אינו/ם עוד.¹¹ בדומה לארנדט, דרידה משחק פה עם מודל האדון והעבד של הגל,¹² וכמו אצל ארנדט, השלכות היחס שעוות בין הביתי לפוליטי אינן נעצרות באובדן הספירה הפוליטית: סופו של הסחרור הוא בקריסת המערכת פנימה, לתוך עצמה, באופן שמונע כל יחס – לא רק את היחס לאחד אלא גם את היחס של האחד לעצמו, קרי ביטול האפשרות של הרפלקסיה או של הסובייקט הרפלקסיבי.

כאמור, ההנחה שההוצאה ההדדית של הפוליטי מהביתי היא תנאי לקיום של שניהם אופיינית גם לבידול הקשיח בין הפרטי לציבורי שהליברליזם דורש ומניח, בידול שנדמה כי ניתן לחשוב עליו באמצעות העמדתו על הדיכוטומיה ביתי/פוליטי. כאן חוזר הקשר שהושהה בדיון על ארנדט, הקשר שבין בית לרכוש: ה"פרטי" הוא זה שמאפשר את עקרון הרכוש הפרטי, והגדר (אותה גדר שבה האדם תוחם את רכושו אצל לוק;¹³ הגדר הפותחת את החלק השני של "היסודות לאי-השוויון בין בני האדם" של רוסו ומהווה את ראשיתו ומקורו של הקניין הפרטי;¹⁴ הגדר המגדירה את הבית ככזה שמעבר למרחב הפוליטי, אטום וחסום למה שנחשב כמחוזות התערבותו הלגיטימית של השלטון) היא המסמן שמאחד תחתיו את הרכוש ואת הפרטי עם

הבית. הפוליטי המתגבש כתוצאה מתיחום זה יהיה – לפחות כאידיאל – מרחב צר, אשר נחשב רק דרך הפיגורות של החוק והמוסד, ואשר מכוון כל כולו להגנה על ההפרדה ועל מה שמעבר לה.

אפשר לחשוב על אותה תולדה גם דרך האונטולוגיה הליברלית של הסובייקט, הנשענת אף היא על הפרדה חד[ה] בין הפרטי לציבורי. הסובייקט הפוליטי של הליברליזם הוא היחיד האוטונומי, היחיד התחום קודם כל בגבולות גופו – ה"פרטי" הראשוני ביותר, שנחשב גם הוא במונחים של בית ("אדם בתוך עצמו הוא גר"). "בית", כיוון שאינו נחשב לחלק מסובייקט זה אלא למקום שבו הוא שוכן, מה שמכיל אותו, מגן עליו, תוחם אותו בגבולות שדרכם אל לו לפוליטי לחדור. הסובייקט עצמו אינו אלא ישות משפטית מופשטת המעגנת זכויות וחירויות; רציונליות לא-קורפורלית. כמו הספּרה הפוליטית, גם הסובייקט הליברלי נחשב ומיוצר דרך הצורה של הבית – הן כסימן או כמטפורה, הן כמוסד או כפונקציה והן כצורת ארגון של החלל. זהו סובייקט המספיק לעצמו (ולכן) תחום בגבולותיו, הסובייקט שהוא בראש ובראשונה¹⁵ בעל רכוש (בעל גופו שלו – שאינו אלא ביתו, בעל ביתו, ובעליו של מה שבתוך הבית). כאידיאל, הפוליטי המתכוון עם שרטוטו של גבול זה הוא שורה של זכויות, חירויות והגבלות, שנועדו לאפשר לסובייקט לשמר את גבולותיו ולשמור עליהם באופן הטוב והשלם ביותר. כאן מתהפכים היחס וההיררכיה הקלאסיים: במקום שהבית, כמצע לקיום הביולוגי, יופיע כתנאי לקיום הפוליטי הנעלה יותר, הפוליטי מופיע כמה שנועד לקיים את הבית; במקום שהסובייקט יגשים את תכליתו בחריגה מן הביתי, המרחב הפוליטי נועד לאפשר לסובייקט לשכון בבטחה בתוך ביתו ונתפס כעת כתנאי לשלמות הסובייקט רק במובן מצומצם זה.

אלא שקריאות אלו מתעלמות מסימן השאלה שמציב הבית, כמושג וכישות, בפני האונטולוגיה הפוליטית הליברלית שלפיה היחיד הוא היחידה הבסיסית ביותר, היחידה היחידה שמשנה. ייתכן שהיעדרותו המוחלטת כמעט של המושג "בית" מעל הממשל המדיני מעידה על כך שלוק עצמו היה מודע לקושי זה. הגדר שהוזכרה לעיל היא כמעט מטפורית, ואינה מייצרת תיחום יציב של הבית, החלקה או הנחלה. היא כה מטפורית, שלוק נדרש לבקש את רשות קוראיו כדי לקרוא בשמה.¹⁶ נוכחותה החללית אוורירית ומפוררת, ויש לסמנה בכל פעם מחדש באמצעות עבודה – עבודת האדמה שלעולם אינה מציבה גדר מוחשית אלא מכריזה על גבול שמתמוסס עם נטישתה. היעדרו של הבית מסיפור החוזה החברתי שמגולל לוק בולט עוד יותר לאור המקום שהוא מקדיש למשפחה. הסופר-אימפוזיציה הכמעט מתבקשת בין החלל – נויל ככל שיהיה – הנתחם בפרק החמישי על הרכוש ובין המוסד המשפחתי הנפרש בפרק שאחריו, סופר-אימפוזיציה שהיתה מייצרת את מושג הבית, נעדרת. כאמור, ייתכן שהיעדרות זו נעוצה בכך שהמחשבה על הבית כיחידה מסכנת את האונטולוגיה הליברלית כולה, ובראשה את האונטולוגיה הסובייקט: היא חושפת את תלותו ואת פתיחותו המובנית של היחיד, שככזה כבר אינו יכול להיחשב כאוטונומי. בהיותו אתר של הזנה, גידול וחינוך, הבית חושף את העובדה שאנו נתונים – תמיד כבר – ביחסים עם אחרים, ברשת חברתית המקיימת אותנו, מעצבת אותנו ומכוננת אותנו. גבולותיו הקשיחים של הסובייקט הליברלי המספיק לעצמו, הבלתי

תלוי, נחשפים במלוא שבריריותם ופריצותם בתוך הבית. זהו, אם כן, אותו בית שבעת ובעונה אחת גזור ספֵרה פוליטית ליברלית-קפיטליסטית – ספֵרה פוליטית רזה שמנגנוניה ומוסדותיה מוצדקים רק כל עוד ועד כמה שהם מגינים על הבית כרכוש פרטי וכמטפורה לרכוש פרטי – ומאיים על עצם ההנחות שמבססות ספֵרה פוליטית זו.

עם תפיסה זו של הסובייקט כנתון-תמיד ביחס לאחרים, גם הפוליטי מחייב תיחום מחודש. נחזור אפוא לאריסטו.

לאחר שאפיין את הבית כיחידה הבסיסית ביותר של המדינה, אנו מגלים שבתוך הבית חבויה יחידה בסיסית עוד יותר: הזוג – אלו "שאי אפשר להם להימצא זה בלי זה"¹⁷. האזרח נחשף כמי שאינו יכול להוות יחידה (פוליטית); הוא אינו יכול אלא להופיע בצמד, כאשר אישה או עבד לצידו. בעבד הוא תלוי לשם קיומו החומרי; באישה לשם הקיום של זרעו בעתיד, לשם שכפולו, לשם הריבוי (הרבייה). (והנה ריבוי נכנס לאחדות של הבית; אך האם הריבוי לא נחשב לתכונה המהותית של הפוליטי? והאם השכפול והשימור על פני זמן לא היו הפונקציה של החבר – של הרע הפוליטי?). הבית, אם כן, הוא כבר פוליטי (בהיותו ספֵרה של קיום הכרחי יחד), ומראשיתו הוא מציג מודל פוליטי מסוים: לא רק מודל של טריטוריה ולאומיות (באשר הלאום הוא שלוחתה של המשפחה בטריטוריה נתונה), אלא גם מודל היררכי. תשתיתו של הבית היא זוג כפול – זוג של זוגות שראשם הוא אחד: הגבר והעבד; הגבר והאישה. ותשתיתו של הזוג היא השליטה. זוהי השליטה הכפולה (של הגבר בעבד ושל הגבר באישה), שליטה טבעית שנגזרת מהצורך הטבעי להתרבות והצורך הטבעי לספק את הצרכים הבסיסיים (ויחד, הצורך להתקיים כפשוטו), שמכוננת את הבית. וכאן עולה אל פני השטח קריטריון חדש שבאמצעותו משתמרת האחרות של הבית ביחס למדינה: אופייה של השליטה וההבחנה העקרונית בין שליטה על אנשים "בני-חורין ושווים"¹⁸ לשליטה על מי שמטבעו אינו חופשי (עבדים ונשים). הבית הוא, אם כן, האתר שבו נשלטים מי שאינם חופשיים;¹⁹ ושלטון – כך מספר לנו אריסטו – הוא פונקציה של הבדל.²⁰

עם ההבדל, וליתר דיוק הבדל שמבסס שליטה, נמשוך קצה חוט נוסף מתוך פקעת ההגדרה – להגדרה מספר 2 לעיל, ואיתה לשיח נוסף שמתמודד עם היחסים בין הבית לפוליטי: הפמיניזם.

2. "בית":

הדיכוטומיה ביתי/פוליטי מקבילה לדיכוטומיה גבר/אישה (האחווה בבת דמותה פוליטיקה/בית) לא רק במישור המטפורי, ובגלל מבנה היחסים וההיררכיה, אלא גם במישורים של תוכן או מיקום: מקומה של האישה, שהיא האחר של הגבר כפי שהבית הוא אחרו של הפוליטי, הוא בבית; או: כך זה נחשב; או: כך זה היה כעובדה היסטורית (ואולי עודנו, ברמה זו או אחרת); או: כך זה מוגדר (הן הבית והן האישה): הבית הוא מקומה של האישה, וכממלכתו של הביולוגי,

הגוף והמין, הבית הוא אתר נשי, ולכן, או בדיוק משום כך, הוא עומד בניגוד לפוליטי. יש כאן יותר מהגדרה תוכנית שיצוקה לתוך ההקבלה המבנית של השלילה (הבית, האחר של הפוליטי – הספירה שעל פי המסורת היא גברית בלבד – נחשב לספירה של האישה, האחרת של הגבר). לפנינו אימננטיות המשחקת תפקיד בהבניה של השניים, ואולי אפילו הגדרה אחת:

הבית הוא המקום של ההבדל – המקום שמייצר את ההבדל, שמכיל את ההבדל, או שמכסה עליו בקירותיו. אולי כאן נקשרות כל ההגדרות שלעיל לתוך פלונטר אחד: הבית הוא זה שנבדל (מהפוליטי), וזה שבו מתקיים ההבדל – הוא המקום של האישה (זו שנבדלת מהגבר), ובמקביל המסמן של הרכוש הפרטי (שמייצר הבדלים חברתיים); הוא האתר שבו נשלטים הנבדלים, ובו בזמן מתגלים כבלתי ניתנים לשליטה: האחדות, שמאפיינת את הבית (אצל אריסטו, ארנדט, רוסו) ואמורה להיות מנוגדת לריבוי של הספירה הפוליטית, מתגלגלת לפוליטי, וניגודה החדש ("הבדל" להבדיל מ"ריבוי") מופיע בבית; הבית הוא הפונקציה שדרכה מובדלת צורת השלטון ושבה השלטון מייצר הבדלים – הבדלים בין מי שנשלטים בכל האופנים ובאופן מוחלט (בהיותם מעוגנים בממלכתו של ההכרח – הטבע) לבין מי שיכולים לחרוג באופנים ובשדות מסוימים מהנשלטות (ולכן יכולים ליצור, לחדש, ומכאן שהם "חופשיים" ו"שווים").

מכך משתמע שכפי שקטגוריית האישה אימננטית להגדרת הבית, כך ההבדל המגדרי עצמו מתכונן באמצעות הגבלתה של האישה לבית, ולחדרים מסוימים בתוך הבית. ואף על פי שהפיסקה שלעיל מסכמת במובן מסוים את מהלך ההגדרה הנוכחי, נתעכב עוד רגע על מובחנות האישה ועל הקשרים בינה לבין הבית. דרך הסדרה מסוימת של הבית ושל נשים בתוך הבית, הנשים מובנות הן כיצורים פרטיים והן ככאלו שגופן מאיים תדיר על נפשן ועל כושר מחשבתן, ובאופן ספציפי יותר כיצורים בעלי מיניות עודפת, מסוכנת, שיש להכילה בהקשרים מוגבלים ולהבטיח שלא תגלוש לאחריהם. "יש להתייחס לכל מקום השמור לנשים כאילו הוא מוקדש לדת ולצניעות", כותב אלברטי (Alberti) בספרו על אמנות הבנייה בעשרה ספרים (On the Art of Building in Ten Books), ספר מרכזי בביסוס הארכיטקטורה במאה החמש-עשרה:

אני הייתי דואג להקצות לילדות ולנערות דירות נוחות, כדי לשחרר את נפשותיהן העדינות מהשעמום והחד-גוניות שבבידוד [...] לבעל ולאישה צריכים להיות חדרים נפרדים, לא רק כדי להבטיח שהאישה לא תפריע לבעל כאשר היא חולה או כורעת ללדת, אלא גם כדי לאפשר להם שנת לילה רציפה כאשר הם חפצים בכך, אפילו בקיץ. לכל אחד משני החדרים צריכה להיות דלת נפרדת, ובנוסף דלת צדדית משותפת שתאפשר להם לבקש בחשאי זה את חברתו של זה.²¹

ארגון הבית שומר כאן על גופה של האישה ומגן מפניו, ובכך הוא מיוצר כפגיע, אך גם כעודף ומסוכן. במקביל, המחשבה על גופה של האישה כמסוכן ופגיע גוזרת צורות מסוימות של בניית הבית: חדרי השינה, חדרי ההסבה לגברים, המופרדים מחדר האוכל, ואחר כך המטבחים המופרדים מהסלון, השתלבו לארגון ממוגדר של המרחב החברתי, הממגדר בתורו את השוכנים בו. מעניין לציין שהפמיניזם, אשר ביקש לשנות את אופי הקשר בין האישה לבית, כמו גם את

מבנה האחרות, מיעט לנתח את הבית עצמו, ותיחומים אלטרנטיביים של חלל הבית כמעט נזנחו.²² בין המעטות שהציעו ניתוח שכזה היו מרגרט פולר (Fuller, 1810-1850) ומאוחר יותר שרלוט פרקינס-גילמן (Perkins-Gilman, 1860-1935), שטענו כי מאבקן של הנשים לשוויון חייב להיות כרוך בשינוי מבנה הבית, כך שיכלול מטבחים משותפים ואזורים משותפים לכביסה. אך גם בהיעדר כמעט מוחלט של ביקורת על מבנה החלל וארגונו, השיח הפמיניסטי מאפשר לבחון מחדש את הניגוד ואיתו את ההגדרה.

את הטענה הפמיניסטית שהאישי הוא פוליטי אפשר לפרוט, בין השאר, לטענה שיחסי הכוחות שבבית מהווים הן אינסטנציה והן תשתית של יחסי הכוחות הפוליטיים (כלומר: מה שקורה בבית גוזר מערך כוחות מסוים בפוליטי). על פי הביקורת הפמיניסטית (המופיעה כנראה בצורתה המפורשת ביותר אצל קרול פטמן וסימון דה בובואר), כינון המדינה הדמוקרטית-ליברלית מותנה בחיתוך הבית מן הפוליטי והרחקתו למחוזות אחרים – קדומים בזמן ומוגנים במרחב – וזאת כדי לבסס צורה פוליטית הנשענת על אפליה, שליטה ודיכוי (דיכוי של נשים, אבל גם של עבדים וחסרי רכוש), אך מתהדרת בכסות של שוויון. לפנינו אם כן שני מישורים שבהם הפוליטי מתוחם: במישור הראשון קיימת ספרה פוליטית המוגדרת על-ידי הוצאתו של הבית; אלא שהוצאה זו היא בדיוק מה שהופך את הבית לפוליטי במישור בסיסי יותר – מעשה ההוצאה שבו נתחמים גבולות הביתי (או הפוליטי) הוא עצמו מעשה פוליטי, עם השלכות ומשמעויות פוליטיות התקפות לא רק לגבי מערכי היחסים והכוחות המתקיימים בתוכו אלא גם – ואולי בעיקר – לגבי אלה שמתקיימים מחוצה לו, בספרה של החוק, המוסדות, הדין הציבורי והאזרחות.

עם הגל השני של הפמיניזם בסוף שנות השישים, עם הקביעה שהאישי והפוליטי אינם יכולים להיות מנותקים זה מזה (אולי אפילו עם הקביעה שהם שקולים זה לזה), עם הביקורת של בטי פרידן על אידיאל הביתיות, אבל גם קודם לכן עם דה בובואר ולפניה עם סופרז'יסטיות כסוזן ב. אנטוני, החל הפמיניזם לעסוק בחשיפה של תופעות המתרחשות בבית (מעצם מהותן או כתוצר של מובהקות סטטיסטית), ובהצבעה (א) על טבען הפוליטי, ו(ב) על היותן תשתית למבנים וליחסים פוליטיים בספרה הציבורית. מעצם הזיהוי בין נשים לביתיות, שמנע מנשים ייצוג פוליטי ושותפות מלאה בתהליך הפוליטי (במובנו הצר ביותר) וגזר עליהן תלות כלכלית (ומכאן תלות בכלל), ועד להכאת נשים או לאונס, דיכוי של נשים מתרחש בראש ובראשונה בין קירות הבית, באמצעות תחיתתן בתוך קירותיו, ובאמצעות הגדרתו של הבית וכל מה שבתוכו כלא-פוליטי (ומכאן הפיכת טענותיהן הפוליטיות של נשים לחסרות מובן פוליטי והפקרתן מצד מנגנוני המדינה). כך נותר (ומוגדר) המרחב הפוליטי כמרחב גברי, והבית עצמו – גם אם עדיין מרחב נשי – מופיע כפוליטי. כלומר, לעומת אריסטו (או ארנדט, או אגמבן, או לוק) אפשר לטעון שהכוח שיש לגבר על אשתו גם הוא פוליטי; שהוצאת האישה מתחום האזרחות, כלומר מהתחום הפוליטי, גם היא מעשה פוליטי; שהבחנה בין חייה של האישה או הבת לבין חייו של הבן (האחד מושא ליחס [לכוח] פוליטי והאחרת כפופה לכוח סתם)²³ – גם היא הבחנה פוליטית.

עם פוליטיות זו של הביתי (והפרטי) מתגלה סדק נוסף, אם לא קריסה מוחלטת של אלמנט מרכזי בכל ההגדרות שהובאו ועוד יובאו כאן: האינטימי, שבהמשך אצמיד לתחושת המוגן והמוכר, מתגלה כאידיאולוגיה שאינה משקפת תמיד את המציאות. אין כאן טענה שהבית לא יכול לספק את התחושות הללו או אפילו שהוא אתר משני או שולי בסיפוקן; אבל ההצבעה הפמיניסטית על שכיחותם של אלימות ודיכוי בתוך המרחב הביתי, כמו גם על המבנה הפוליטי המיוצר באמצעות תחיתו של הבית בנפרד מהפוליטי וזיהויו עם הספירה הנשית, מבטלת את האפשרות לראות את הפריצות של הבית רק כפריצה, כסטייה, בתוך המקום שמספק בדרך כלל אינטימיות, שייכות והגנה. לכן אין די בהגדרת הביתי באמצעות הפנייה לאינטימי; לא רק כי האינטימי הוא אלמנט מגדיר גם של מדינת הלאום המודרנית, כפי שנטען לעיל, אלא גם כי אינו משקף נאמנה את המתרחש בגבולות הבית. יחד עם זאת, יש לזכור שכוחן של אידיאולוגיות אינו רק כוח פוליטי (כלומר, אותו כוח שהפמיניסטיות ביקשו לערער ביחס לאידיאולוגיה המציבה את הבית כאתר של אינטימיות, ואת האלימות המתבצעת בו כאלימות אינטימית, כ"פשע תשוקה", אם לא סתם מין), אלא גם (ואולי השניים מתלכדים כאן) כוח מושגי ואפיסטמולוגי. פעמים רבות, אם כי לא בהכרח, יכולתנו לזהות, להבין ולהמשיג מתווכת על ידי האידיאולוגיה. ולכן, גם אם יש לבקר את הזיהוי בין האינטימי לביתי (ובין הנשי לביתי) ולהבין את מוגבלותו כעיקרון מגדיר, אין לבטלו במסגרת מהלך ההגדרה.

מביקורת זו נגזרת פעולה כפולה, או לפחות אחת מן השתיים: חשיפת הפוליטיות של הבית ומסמוס הזיהוי של הבית עם האישה. מסמוס הזיהוי עשוי להיות מושג בכמה דרכים: באמצעות יציאתה של האישה מן הבית ובהפיכתה לשחקנית במרחב הציבורי; באמצעות הכנסתם של גברים כהורים, מטפלים ושותפים באחריות באופן שמבטל את הקשר הפריבילגי של נשים לפונקציות הביתיות; או באמצעות הדרישה לבטל את הזיהוי של המשפחה בכלל – נשים או גברים – כמספקת פונקציות אלו, והטלת האחריות לכך על המדינה או על קולקטיבים מסדרים שונים. בכך נדמה שהפמיניזם מציג אלטרנטיבה לתבנית המגדירה את הפוליטי והביתי מתוך הנגדתם.

אבל אולי דווקא מי שראו בבית את אתר הדיכוי המרכזי של נשים, ובפוליטיזציה של הביתי את המקור לשחרורן, נשענות על ההבחנה בין הביתי לפוליטי? אולי המסת הגבולות מצויה דווקא באסכולה פמיניסטית אחרת, שהודחקה בסקירה שלעיל, אשר דווקא קיבלה את הגדרה 2 ("הבית הוא מקומה של האישה"), וראתה בשחרורן הפוליטי של נשים אמצעי להשגת מטרות אימננטיות לספירה הביתית. אסכולה זו, שהיתה הענף המרכזי של הפמיניזם בסוף המאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים, ושעמודי התווך שלה הם התפיסה של הגנת הבית (home protection) של פרנסיס ווילארד או הרעיון בדבר ניהול משק בית אזרחי (civic housekeeping) של ג'ין אדמס, מניחה יחס אחר מהותית בין הביתי לפוליטי. בראשית המאה העשרים, בעידן הפרוגרסיבי בארצות הברית, השתתפו קבוצות של סופרו־איסטיות בתיחום מחודש של הספירה הפוליטית, ולקחו חלק בהפיכתו של העיסוק הפוליטי ל"ניהול משק בית מורחב" (enlarged housekeeping), בלשונה של ג'ין אדמס. אדמס דיברה על "הפוליטי המקורי" באופן שמיטיאני

כמעט, כספירה הנקשרת להבחנה בין ידיד לאויב. אלא שלטענתה, עידן זה של הפוליטי עבר מן העולם, או לכל הפחות מושהה בעתות שלום. בתקופות כאלו המרחב הציבורי מוכפף לגמרי למגננים ולמבנים של משק הבית (ניקיון הרחובות, סניטציה ובטיחות במקומות העבודה, איכות המזון, חינוך וכדומה), ומכאן נובעת זכותן של הנשים – יותר מכך, חובתן – להשתתף בו. הקישור בין נשים לבית נשמר, אלא שגבולותיו של הבית מתמוססים והוא נשפך לתוך הפוליטי: "מקומן של נשים בבית. אולם הבית אינו מוכל בגבולות ארבעת הקירות של הבית היחיד. הבית הוא הקהילה. העיר המלאה באנשים היא המשפחה. בית הספר הציבורי הוא חדר הילדים האמיתי. ושניהם – הבית והמשפחה – זקוקים נואשות לאמא."²⁴ הצבעה על אסכולה פמיניסטית זו חשובה לא רק כחלק מניסיון לדיוק היסטורי בתחימת המושג "פמיניזם", אלא גם מכיוון שהיא פורשת אלטרנטיבה למחשבה על הבית כאתר, שככל הנוגע לנשים, מייצג ומייצר דיכוי, ומציגה יחסים חדשים בין קודקודי המשולש בית-אישה-פוליטי.

ואולי הכיוון הפמיניסטי מאפשר לנו לבחון כיוון נוסף במהלך ההגדרה, ולפתוח ולפתח צורה חדשה של מחשבה על אודות הבית: הבית כטכנולוגיה פוליטית. כאן מתחיל הניסיון לתת לבית הגדרה שלא דרך אחרותו למרחב הפוליטי, ולהציע הגדרה תוכנית (מהותית) – הכרחית או היסטורית). במילים אחרות, כאן אנו עוברים להגדרה מס' 1, הפותחת את הטקסט: הגדרה פונקציונלית של הבית, שמנסה לחשוב עליו דרך אופני הפעולה שלו, הפרקטיקות והתפקודים שלו.

1. "בית":

ניתן לחשוב על הבית כחלל, כסוג של תיחום שמחזיק כמה דברים יחד. במובנו הרחב ביותר, כשהוא נתון תמיד בצמד, בנסמך או בסומך, הבית מתחם ומחזיק ריבוי של קבוצות, דברים וסובייקטים. הקברים (ואולי גם המתים) בבית הקברות, התלמידים (והמורים, והלימודים) בבית הספר, המעשים שבהם תקפותו של החוק נבדקת והוא מוחל על פעולות (מעשי השפיטה) בבית המשפט. באופן ספציפי יותר, ניתן לטעון ש"בית" הוא מקום שבו שוכנים, המקום שמכיל את מה שבהימצאותו יחד יש ממד של יציבות: האסירים בבית הסוהר, הנורה בבית המנורה, הקודש בבית המקדש. במובנו הצר יותר, כאשר הוא נתון כשלעצמו, "בית" הוא אולי זה שבו שוכנת המשפחה, שבו המשפחה מוחזקת יחד. אלא ש"משפחה" היא עצמה מושג אמורפי, ויש לה צורות ומופעים רבים, לא כולם מרוכזים בתוך מבנה יחיד ולא את כולם אפשר להגדיר דרך קשרי הדם. במקום "משפחה" אפשר, אם כן, לומר: "בית" הוא זה שבו מוכלים המין, הרבייה, ההזנה, הסעד והטיפול; הוא זה שבו נולדים, גדלים ומתים. הבית הוא גם מה ששייך לנו, ורק לנו, ומה שמכיל את מה ששייך רק לנו: כרכוש פרטי אך בהשאלה – ולעתים לא רק בהשאלה – גם כיחסים בין אנשים.

אלא שדומה שגם כיוון זה לא ינתק אותנו מאחיזתו של הפוליטי, אם כי כאן נגלה יחסים אחרים.

ראשית, הקונסטרוקט החללי המתקרא בית, הגם שעל פי רוב הוא יצוק בבטון ממש, איננו אטום לפוליטי. תחמתו משתנה עם השינוי בצורות הארגון של המרחב הפוליטי: לא תמיד הוא מתפקד כבית, לא תמיד הוא מתפקד כלא-פוליטי, ותפקודיו לא תמיד מובחנים מתפקודים של אזורים אחרים במרחב הציבורי (בית חולים, מסעדה, גן ילדים, מוסד שיקומי). התחומים שעליהם הוא מופקד אינם יציבים בזמן, ובכל רגע יכול יחס אחר לעבור פוליטיזציה; הם גם אינם יציבים במרחב: הפוליטי חודר כל הזמן לגבולות ביתנו דרך הטלוויזיה, שיחות הסלון, לעתים הוא מצוי ביחסי הכוחות שבין השוכנים בו (גברים ונשים, הורים וילדים, עובדים ומעבידים), ואפילו בפרקטיקה של הולדה, גידול וחינוך אזרחים.

שנית, כפי שראינו בסיומו של מהלך ההגדרה הקודם, רבים מתפקודיו של הבית מבנים אותו כטכנולוגיה פוליטית. זוהי טכנולוגיה שמאפשרת שימור ויצירה של סדר חברתי לא רק על פני הציר המגדרי. בעקבות פוקו, אפשר לחשוב על הבית בצורתו המודרנית גם כחלק ממערך ביו-פוליטי ודיסיפלינרי. הבית הוא אפוא אתר פוליטי בהיותו חלק ממערך שמאפשר צורות מסוימות של הפעלת כוח מתוקף סמכות, ומבנה תשתית להכרה בסמכות להפעיל כוח. הבית הוא אחד האתרים שבהם סובייקטים מעוצבים, מיוצרים והופכים ליחידים נשלטים (וככזה אתר דיסיפלינרי), ובמקביל הוא משמש כאחת הטכניקות להסדרת האוכלוסייה והפיכתה לאובייקט בר-הסדרה (וככזה חלק ממערך הביו-פוליטיקה). לטכנולוגיה פוליטית כפולה זו פנים רבות ואופני פעולה רבים: חלוקת היחידים בתוך הבתים, בין החדרים, היא חלק מהסדרת המיניות, המגדר, ההיגיינה, הגיל, וחלק מארגון העבודה (הבית כמקום של לא-עבודה, של פנאי, אבל גם המשרד הביתי).

צורות שונות של בניית הבית – מבתי מגורים לפועלים במאה התשע-עשרה²⁵ ועד לבתי הסוהר²⁶ – משקפות צורות חדשות של מחשבה על הסובייקט, ובמקביל מייצרות צורות חדשות של סובייקטיביות (הופעת הילדות, הופעת המיניות הבורגנית, הפיקוח והמשמוע העצמי, הגופניות הנשית שהזכרנו לעיל וכדומה), ומכאן משטחי אחיזה חדשים לכוח וצורות חדשות של שליטה. במקביל, חלוקת האוכלוסייה לבתי אב (בתי אב כארגון מוסדי, אבל גם בתים ממש, כארגון חללי: משפחה אחת בבית אחד, בעל כתובת רשומה אחת²⁷) היא רכיב מרכזי ביכולתה של המדינה לנהל סטטיסטיקה (שהיא גם אמצעי להפעלת כוח וגם דרך עיקרית לעשות זאת כבר מהמאה השמונה-עשרה). לצד הסטטיסטיקה, חלוקת האוכלוסייה לבתים מבססת שורה ארוכה של טכנולוגיות לניהולה כמו גם לניהולם, לרישומם, לקביעתם, לבידודם או להפצתם של דברים רבים אחרים, ממחלות ועד לנציגי פרלמנט. אפשר לחשוב כאן על מגפת "המוות השחור" שהתחוללה באירופה בסוף המאה השבע-עשרה ועל הניסיון להכילה ולנהלה באמצעות החלוקה המרחבית והאינדיבידואציה שהבית מאפשר: נעילת הבתים עם התפרצות המגפה, רישום המשפחות וספירת החולים (והבריאים) באמצעות התייצבותם בחלון, הקפאת החלל של העיר (בניסיון לעצור את התפשטות המגפה) באמצעות איסור התנועה בין הבתים ולעתים בין החדרים באותו בית; אפשר גם לחשוב על התניית ההצבעה בכתובת קבועה, שממלאת תפקיד חשוב בקביעת אופי השלטון במדינות מסוימות, או על סקרי דעת קהל ועל

תלותם בהקבצת אנשים לבתים; אפשר לחשוב על גביית האגרה, על מיסוי בכלל, או על אופן פעולתם של שירותי הרווחה, ואפשר גם לצאת מגבולות המדינה ולחשוב על אסטרטגיות שיווק. כל אלה מתגבשים לטענה מרכזית אחת של פוקו: מהמאה השמונה-עשרה הפכו הארגון הארכיטקטוני של הבית מחד גיסא והארגון המרחבי של בתי העיר והטריטוריה כולה מאידך גיסא לבעיה פוליטית מרכזית ולטכנולוגיה פוליטית מכרעת. לצד בית הספר, בית הסוהר ובית החולים, גם הבית ("בית" סתם; כרכיב בתוך כל אחת מסמיכויות אלו אבל גם בנפרד) הפך לאתר שבו יחידים והתנהגויות ממוינים, נצפים, מופעלים, מומרים, מפקחים ומשודלים. הבית הופך לאתר של אינדיבידואציה, המתאפשרת בין השאר באמצעות החלוקה של גופים (ושל מעשים) בתוך החללים השונים שהוא מכיל.

שלישית, אפשר להוסיף ולטעון שהבית הוא מעצם טבעו סוג של שליטה: שליטה של אנשים על החלל, ושל החלל על האנשים שבאים בשעריו או עוברים לידו: ארגון החלונות והקירות, ואיתם המבט (חשבו על המבט הפוטנציאלי פנימה והחוצה, בין החדרים, בין הרחוב לבית – מבט שמגדיר את היחסים בין פרטי לציבורי ושחסימתו היא עצם כינון אפשרותו של הפרטי. חשבו על היעדר המחיצות בבתי האצולה בצרפת, על הפרטיות שמספק הבית הבורגני, על גורדי השחקים השקופים שנבנו מאמצע המאה העשרים בערים הגדולות); ארגון היישוב, השכונה והרחוב; ארגון החדרים וחלוקתם בבית כדי לקרב אנשים או לבודדם, לייצר או למנוע קשרים, לבודד את המוצנע מהגלוי (חשבו על חדרי השינה ו"יחידת ההורים", על אגף המשרתים או החדר של האוּפּר, על המטבח ויחסיו עם חדר האורחים, על היעדר מטבח וחדר האוכל בעשורים הראשונים של הקיבוץ, על מגורים מעל החנות, על מגורים בפרבר או בשכונה סגורה, על גינות ציבוריות לעומת פטיו); ארגון דלתות החדרים, הרהיטים, התאורה ושאר החפצים כדי לייצר דרגות שונות של קרבה וצורות שונות של יחסים בין דיירי הבית לאורחיהם (חשבו על מקומה של הטלוויזיה או מערכת הקולנוע הביתי, על הלופט הפתוח לעומת הבית המחולק, על מספר חדרי השינה ביחס למספר הדיירים, על מיקומן של הספות בסלון ועל המקום שבו אוכלים את הארוחות).

לבסוף, הניסיון למפות את המאפיינים הפונקציונליים של הבית חושף דמיון, אם לא חפיפה (ולו חלקית) למאפייניה של המדינה. לא כי שלטון האב מקביל לשלטון הריבון או כי שלטון הריבון נגזר משלטונו של האב בביתו (הקבלה רווחת בספרות העוסקת במדינה), אלא כי כמוהו, המדינה מארגנת את הקשרים של קבוצה נתונה, המתקיימת (מאוחדת) ביחידה טריטוריאלית מוגדרת; כי כמו המדינה, הבית מבוסס על חוקי כניסה ויציאה (חמורים יותר או פחות) שמסדירים את אוכלוסייתו, את תכולתו ואת היחסים בין הרכיבים (המשתתפים, אך גם הדברים) שהוא מכיל; כי כמו הבית, המדינה היא מערך מוסדי שמבקש לשמר את הקיום הביולוגי של חבריה (במידה משתנה, שהולכת ומתמוססת עם התפוררות מדינת הרווחה ונסירתה של האופציה הסוציאליסטית-קומוניסטית, אך במקביל הולכת ותופחת בשדות אחרים עם התעצמותה של הביו-פוליטיקה); כי כמו הבית, גם המדינה מגלה עניין רב ברבייה (חוקי נישואין וגירושין, מדיניות הפלות, קרימינליזציה של קשרים מיניים שונים), התרבות (מפקדי

אוכלוסין, דמוגרפיה, הגירה) ושולות (השולות שתקבע את זהות הריבון במונרכיה, או את זהות האזרחים וזכות ההתאזרחות במדינת הלאום).

המדינה – לפחות המדינה המודרנית, ולכל הפחות מדינת הלאום – היא בית לאומי.

ובכל זאת, המונח "בית לאומי" אינו אלא מטפורה. מטפורה ששעונה על דמיון מבני; מטפורה שהמדינה נזקקת לה כמנגנון הצדקה (המדינה היא "טבעית", ולכן "טובה" או "ראויה" מכיוון שהיא סוג של בית), כמנגנון גיוס (שצורתו הפרדיגמטית ביותר טמונה אולי בביטוי "אחים לנשק"), כמנגנון הכללה והוצאה (כולנו אחים; "כולנו" שתמיד כולל הרחקה – של עובדים זרים, מהגרים, פלסטינים), כאמצעי נטרול (נטרול הקרקע הרועדת של הפוליטי); ובכל זאת, (רק) מטפורה. שהרי הבית אינו מדינה והמדינה אינה בית, וההגדרה – כל הגדרה – צריכה להצביע על ההבדל(ים), ויחד עם זאת להשתדל לא ליפול בפח של ההבדל (כלומר, לא להפוך את ההבדל למנגנון של שליטה). אם כך, גם ההגדרה הפונקציונלית אינה מספיקה, ויש להתחיל שוב מחדש. יש למפות שוב, ולתחם, ולהתיר את הבית, שכמו נתון בסבך שאינו מאפשר לאפיינו כנפרד ובנפרד מהמדינה.

אך בדיוק כאן, בכישלון ההגדרה, נחשף כיוון חדש: הבית כמטפורה; מטפורה שנושאת בתוכה את התחושה החמימה, המוגנת, תחושת המוכר; מטפורה שאת שורשיה ניתן לאתר (גם אם באופן אנכרוניסטי) כבר באטימולוגיה של מושג ה-oikos היווני. לצד הפונקציות והסדרים שמרכיבים את ההגדרה האחרונה (משפחה, רבייה, רכוש), מושג ה-oikos מכיל גם את המושג אח – האש הבערת בין הקירות.²⁸ המחשבה על הבית כמטפורה לאינטימיות חורגת מהמושג היווני, אך בכל זאת מגולמת בתוכו – בשבילנו – עם האח והקמין. ובמחיר מחיקתם של בתים רבים החסרים תחושה זו (בית הסוהר, בית החולים, או ביתה של האישה המוכה), ניתן להגדיר "בית" דרך אותה מטפורה שהעוגן שלה הוא סוג של יחס לחלל, ובעקבותיו פעולה על החלל: הפיכת מקום מוגדר – ארבעה קירות וגג, מדינה שלמה, או פינת הרחוב, שולחן קבוע בבית הקפה השכונתי – למקום שמכיל או מייצר תחושת שייכות, היא זו שמבדילה אותו מכל מקום אחר במרחב הציבורי והופכת אותו ל"בית".²⁹ השייכות של הבית לי, אבל אולי יותר מכך השייכות שלי למקום (כמו גם לצורתו, למאפייניו, לנוכחים בו), ואולי – השייכות שלי לדבר השייך לי, היותי חלק מהדבר שהוא רכושי אבל גם היותו חלק ממי שאני.

היות ש"שייכות", במקרה זה, אינה פונקציה משפטית או רשמית אלא תחושה, היא מותנית בפעולה מתמדת. ולכן "ביות" ולא "בית"; תהליך מתמיד ולא תיחום מקובע; תחושה דיפוזית ולא רשימת פונקציות המהווה תנאים הכרחיים ומספיקים להיותו של דבר "בית".

תהליך הביות יכול להיות תהליך של יחידים. בקצהו אפשר לדבר על בית כיחס לעצמי ועל הגוף כבית פריבילגי (אם הבית הוא פעולה של רכישת שייכות לדבר מה מרחבי, שייכות השזורה בתהליכי יצירת זהות עצמית, כי אז גם במסגרת הגדרה זו הגוף נותר "בית", אולי הבית הראשוני ביותר. אבל תהליך הביות אינו בהכרח כזה. אף כי תחושת האינטימיות שהוא מבקש לייצר היא ככל הנראה, כפי שטוענת ארנדט, תוצר של האינדיבידואליזם המודרני,³⁰ הרי שזה

תהליך שיכול להיות משותף לרבים (זוג, משפחה, קומונה, אומה), ושמטרתו היא ארגון מרחב ציבורי אינטימי (אפשר לחשוב על ארגון המרחב הקיבוצי – חדר האוכל, חדר הילדים, המועדון – כעל ארגון שנועד לייצר בית ציבורי לקהילה, שבתיה הפרטיים היו, בהתאם, קטנים ולא פעם דלים. וכפי שכבר ראינו, אפשר לחשוב כך על העיר ואף על המדינה כולה).

הביות הוא תהליך שתכליתו יכולה להיות יצירת מרחב פתוח ומזמין, או תהליך שמבקש ליצור מקום מסתור מפני סכנה (אמיתית או מדומיינת), ולכן פונקציה של הסתגרות ושל התבצרות; תהליך של סיפוח או של התכנסות. בהתאם לכך, זהו תהליך שיכול להיות מכיל או מדיר – וברוב המקרים תהליך שבו השניים פועלים במקביל.

התהליך הזה יכול גם להיות הרסני – כלפי החלל או כלפי דריו. הוא יכול להיות תהליך של גירוש, של התנחלות ושל מחיקה; תהליך של השחתת הטבע, של הריסת קירות ושל העלמת עקבותיהם של דיירים קודמים או הלאמתם. אך במקביל (ולאו דווקא בניגוד לכך) זהו תהליך של טיפוח ופיתוח: פרויקט שילוט בכפר או ניקיון החופים, הבאת עציץ או תמונה למשרד, שיפוצים ואפילו שטיפת הכלים. כל אלה יכולים להיות משמעותיים ליצירת תחושת ביתיות במקום מסוים. גם הכלתם של אחרים במרחב הביתי (החדש, המתחדש תמיד) אינה חייבת להיכרך בגירוש האחר ובמחיקת עקבותיו, וגם לא בהכפפתו ל"חוקי הבית", אלא יכולה להיות גירסה רדיקלית של הכנסת אורחים – "ביתי הוא ביתך", במובן השלם והעמוק ביותר.

תהליך הביות מאחד בתוכו את יצירת האינטימיות, הנוחות והשייכות עם ביסוס השלטון (או הגברת השליטה), ובכך מעניק משמעות חדשה לביקורת על האינטימיות בהגדרה 2: כמו במקרה של חיות (משק) הבית וכמו במקרה של ביות האישה, גם ביות החלל הוא תהליך המלווה באילוף ובהגבלה (אפילו בכליאה). אך אם בהגדרות הקודמות היה זה הזיהוי של הביתי עם הטבעי שהצדיק את השליטה, בהגדרה זו נעוצה השליטה המשתמעת מתהליך הביות דווקא בשלילת הטבעי. כך גם אם אנחנו מדברים על התבניות, כלומר על תהליך שבו היחיד פועל על עצמו. גם אם היחיד אינו מבקש אלא להתבנות בטבע, משניהם נדרשים סוגים של ריסון ואדפטציה. אם כי יש לזכור שבדומה למה שאומר פוקו על תהליכי משמוע בכלל, ריסון ואדפטציה אלה אינם בהכרח שליליים, אף כי תמיד יש להם פוטנציאל להיות כאלה. על כן, "בית הסוהר" לא מופיע פה כמושג שנוצר באמצעות השאָלָה של מטפורה שנועדה למסך את היעדרה המוחלט של האינטימיות (כפי שנדמה היה בראשיתו של המהלך הנוכחי), אלא כשימוש ישיר במטפורה שמייצג היבט מרכזי במושג (המטפורי ממילא): פעולת הריסון והמשמוע של החלל ושל דייריו – אבל גם פעולתו של החלל עצמו על השוכנים בו. כמו בבית הסוהר, שהפך בעקבות עבודתו של פוקו למעין סמל לפעולתו של הכוח הדיסציפלינרי, וכמו בחדרים המיועדים לנשים בציטוט מאלברטי שלעיל, הביות הוא תהליך שבו היחיד מייצר (חלל או יחס לחלל) ומיוצר (על ידי החלל ועל ידי תחושת העצמי שהיחס לחלל נושא) בעת ובעונה אחת; מביית ומתבנית.

הפנייה לביות, אם כן, אינה מציבה מודל אתי-פוליטי מועדף בהכרח. עם זאת, היא טומנת בחובה פוטנציאל שנעדר מן ההגדרות הקודמות. הפנייה לעבודה מתמדת, ליצירה, לחזרה,

מאפשרת מרווחים של חירות, שינוי ואפילו למידה. במילים אחרות, הפוטנציאל שנושא מושג הפּרָפּוֹרְמַטִּיבִּיּוֹת (הביצועיות) שמציעה ג'ודית באטלר ביחס ליחיד ולזהותו יכול להתגלגל, יחד עם מושג הביות, ליחס שבין היחיד לעולם הסובב אותו (בממדים כאלה או אחרים). וכפי שמושג הפּרָפּוֹרְמַטִּיבִּיּוֹת יכול להבטיח רק שפעולתה של הנורמה אינה טוטאלית, אך אינו יכול להבטיח מה יופיע במרווחים החומקים ממנה, כך גם מושג הביות אינו מבטיח שהייצור המתמיד של המרחב הביתי יכונן אותו כאתר של חירות, ותוך הקשבה לצורכי הסביבה והסובבים. אבל מכיוון שפעולת הביות מתבצעת על פי רוב על מרחב שמכיל יותר מאדם אחד ובתוכו – בין אם אנשים בודדים או סך כל תושבי המדינה – היא מכילה אלמנט שיכול לקדם ייצור כזה, גם אם אינו מבטיח אותו: הצורך המתמיד לביצוע מחודש מאפשר משא ומתן מתמיד על עיצוב הגבולות ומה שבתוכם, משא ומתן שבכוחו לכלול (אבל גם להדיר) עוד קבוצות ועוד קולות.

אולם הפנייה לביות נובעת, בראש ובראשונה, לא כהגדרה אחרת למושג הספציפי, אלא מפני שלפנינו מודל חלופי למחשבה על ההגדרה בכלל. זהו מודל שחורג ממבנה ההגדרה שהבית שימש לו כאן כאובייקט (אובייקט ההגדרה), אבל יכול לשמש גם כאנלוגיה, ואולי אפילו כלוגיקה שלה: "בית" כלוגיקה של מקום, כמודל של גבולות (קירות) קשיחים המייצרים תיחום מדוקדק וחד, כמנגנון של ייצוב וקיבוע. דרידה³ מבקש להמיר את הטופו-אקונומיקה של הבית במבנה של תנועה, של ריקוד. בפקעת שבה הבית הוא גם צורת ההגדרה וגם תוכנה, כיוון ההגדרה האחרון יכול לשמש בתפקיד דומה. כמו הריקוד, גם תחושת השייכות אינה ניתנת לקיבוע, אם כי היא נותרת מובחנת ומאפשרת את ההבחנה; כמו הריקוד, גם הביות (להבדיל מהבית) הוא תנועה מתמדת שמערערת על עצם היומרה למקמה, ושבלעדיה אין משמעות לדבר. הגבול שמתכונן עם פעולת הביות (גבולו של הבית, ובאנלוגיה גם גבולות המושג, כלומר ההגדרה) הוא גבול שמתחתו שונה באופן משמעותי ממתחת הגבול שניסיתי לשרטט בחלקו הראשון של המאמר (הגדרות 2 ו-3): הוא לא נמתח אחת ולתמיד ואינו מקובע ויציב, הוא מבוסס על תחושה דיפוזית ולא על רשימת פונקציות המהוות תנאים הכרחיים ומספיקים להיותו של משהו "בית" (רשימה, כפי שראינו, שממילא אינה ניתנת להרכבה), ולבסוף הוא אינו שעון על הלוגיקה של האחרות. אף על פי שהביות הוא תנועה ליצירת הבדלים בחלל, אלה הבדלים שאינם מייצרים דיכוטומיה (אפילו החלוקה הבסיסית בין מה ששלי למה שאינו שלי היא זמנית תמיד ומותנית) ואינם שעונים על מבנה של אחרות רדיקלית (בין הפוליטי לטבעי, בין הביתי לציבורי, בין הגברי לנשי) ואולי אפילו על אחרות בכלל (העולם כולו יכול להיות ביתי). ה"הבדל" מופיע פה במתח שבין הריבוי לסינגולריות: אינסוף אלמנטים לוקחים חלק במה שגורם לי להרגיש (או לא להרגיש) בבית בחלל מסוים, אך כל אחד ואחד מהם הוא מצע פוטנציאלי לפעולה (עליו, עלי, על השוכנים האחרים בחלל) של הכלה ושל שיוך, שהקצה הלוגי שלה הוא תחושת הביתיות. אולם כיוון שתחושת הביתיות לעולם אינה מושגת אחת ולתמיד, וכיוון שאף אחד מהאלמנטים הללו אינו מהווה תנאי מספיק והכרחי ליצירתה, הרי שהמתח הזה לעולם אינו מייצר ניגוד קבוע בין הביתי לזה שאינו ביתי. ככזה, התנועה של ההבדלים מקשה על הלוגיקה של הטיהור, גם אם לא חומקת ממנה, ולפיכך מעשה ההגדרה

כאן אינו מבקש להצביע על אובייקט טהור או לטהר אובייקט. על כן, גם אם מודל הביות נותר מוגבל כמודל לשוני, קל וחומר כמודל פוליטי, בכל זאת יש בכוחו להציב אלטרנטיבה מאפשרת יותר, מעט פתוחה יותר, ובעלת פוטנציאל נרחב יותר של חירות.

לקריאה נוספת

ישעיהו ברלין (1987), *ארבע מסות על חרות*. תל אביב: רשפים.

סימון דה בובואר (2001), *המין השני – חלק ראשון: העובדות והמיתוסים*. תל אביב: בבל.

Jane Addams (1978), "The Modern City and Municipal Franchise for Women, Addams Addressing the NAWSA Convention, 1906." In Mary Jo Buhle and Paul Buhle (eds.), *The Concise History of Woman Suffrage*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, p. 371.

Ronald Dworkin (1980), "Liberalism". In Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113-143.

Betty Friedan (1965), *The Feminine Mystique*. Harmondsworth: Penguin.

Carole Pateman (1998), *The Sexual Contract*. Stanford University Press.

Frances E. Willard (1972), *Woman and Temperance, or The Work and Workers of the Women's Christian Temperance Union*. New York: Arno press.

הערות

¹ האם אפשר לדבר על בית בלי לדבר על משק בית? האם אפשר לדבר על בית בלי לדבר על כלכלה? בלי לדבר על *oikonomia* – החוק של הבית? כלכלה היא בראש ובראשונה ארגונו של משק (הבית), ה-*nomos* של ה-*oikos*. האחרון, מצידו, תמיד כולל בתוכו גם רכוש.

² אריסטו 1997, הפוליטיקה. ח"י רות (מתר.), ירושלים: מאגנס. עמ' 9-10.

³ שם, 81.

⁴ שם, 12, ההדגשה שלי.

⁵ Hanna Arendt (1998), *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 36-37 (להלן חנה ארנדט, *המצב האנושי*).

⁶ שם, 63-64.

⁷ ואף כי אפשר לטעון שביטוי זה מתייחס בראש ובראשונה לבית המקדש, לביתו של האל ולא לביתו של העם, דומני שבשל הפיכתו למסמן של התפרקות המדינה והיציאה לגלות אפשר לטעון שבעולם היהודי, הפונקציה הזאת של המדינה אינה תולדה של המודרנה. מיד אטען, בעקבות דרידה, שכך גם במקרה של הפוליס היוונית.

⁸ אפשר היה להציע כאן מהלך אחר (ובכל זאת משיק בכמה נקודות למהלך של ארנדט), דרך מושג הממשליות (*governmentality*) של פוקו והניתוח של מושג הכלכלה (*economy*). דרך מושגים אלה מאתר פוקו הוחה כפולה: ראשית, מעבר מממשל וניהול החיים, האירועים והדברים בבית לניהול מקביל של המדינה, ושנית מעבר מהיותו של בית האב מודל לממשל להיותו רכיב באוכלוסייה (שהופכת מצידו לאובייקט הניהול המרכזי של הפרדיגמה הממשלית) (Michel Foucault)

(2007), *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977-1978*.
Graham Burchell (trans.), Palgrave Macmillan. וראו במיוחד הרצאה 4.

Jacques Derrida (1997), *The Politics of Friendship*. George Collins (trans.), London & New York: Verso
Jacques Derrida (2005), *Rogues: Two*; (להלן ז'אק דרידה, הפוליטיקה של החברות);
Essays on Reason. Pscale-Anne Brault & Michael Naas (trans.), Stanford University Press

¹⁰ זהו, על פי דרידה, הביטוי המובהק ביותר של החברות באידיאל היווני.

¹¹ גם מרכזיותו של ה"ציטוט" הופכת לנחוצה יותר עם מותו של החבר: שכן לציטוט שמו נקשרת אז המשמעות הגדולה ביותר.

¹² דרידה, הפוליטיקה של החברות, עמ' 4, 76.

¹³ ג'ון לוק (1959), על הממשל המדיני, המסכת השנייה. יוסף אור (מתר.), ירושלים: מאגנס. עמ' 25-27.

¹⁴ ז'אן ז'אק רוסו (1992), "על המקור והיסודות לאי-השוויון בין בני האדם." בתוך מאמרים, מאת ז'אן ז'אק רוסו. עידו בסוק (מתר.), ירושלים: מאגנס, עמ' 161.

¹⁵ "בראש ובראשונה", רק אם חושבים על זרם מסוים – אם כי דומיננטי – בתיאוריה הליברלית, זהו זרם ששורשיו בלוק ושנטמע לבסוף בקפיטליזם. מיל חלק על היררכיה זו, וכך גם רבים מממשיכיו, כדוגמת ברלין או דבורקין.

¹⁶ לוק, על הממשל המדיני, עמ' 25.

¹⁷ אריסטו הפוליטיקה, עמ' 7.

¹⁸ שם, 35.

¹⁹ הבחנה מקבילה ניתן למצוא אצל אגמבן, הפונה לרומא ולא ליוון. בעקבות פוקו, אגמבן מאפיין את הכוח הריבוני ככוח על החיים החשופים והמוות. את הופעתו הראשונה מאתר אגמבן עם כוחו של ה-pater familia ביחס לילדיו – כוח שמוכל בחלל הביתי וחודר לפוליטי כאשר הקיסר מאמץ את האזרחים כבניו (כלומר ברגע שבו (שוב) מיטשטשים הגבולות בין הבית למדינה). הכוח של האב על החיים החשופים של בניו הוא בדיוק מה שהופך אותם (ואת הנתינים) לאזרחים חופשיים – חיייהם הופכים לחיים פוליטיים רק דרך האפשרות הזו להורגם. יחסו של האב לבניו מגדיר את הפוליטי דרך ההבחנה של יחס זה מהאנטיתזה הקבועה כמעט שלו – הבית: ה-vitae necisque potestas הוא הכוח שמופעל על אזרחים חופשיים ובכך מגדיר אותם ככאלה, להבדיל מהכוח שאותה פונקציה (ה-pater familia) מפעילה על מי שבתוך הבית. גם כאן, בתוך הבית, האב יכול להרוג את הכפופים לו, אבל את הכוח הזה אגמבן מוציא מתחום הפוליטי: "אין לבלבל את כוחו של האב עם הכוח להרוג, הטמון ביכולתו של האב או הבעל התופס את אשתו או בתו בניאוף, ואף פחות עם כוחו של ה-dominus על משרתיו" (Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen (trans.), Stanford: Stanford University Press, p.88). בעוד שכוחו של האב על בניו הזכרים מגדיר ומכונן את המודל של החיים הפוליטיים, כוחו של האב על בנותיו, אשתו ומשרתיו הוא כוח "סתם". וכמו ארנדט, גם אצל אגמבן המודרנה מתאפיינת בהתמוססות הגבולות הללו: "המחנה" – שהוא הפרדיגמה של המודרנה על פי אגמבן (מחנה הריכוז וההשמדה, אך גם מחנה הפליטים), "בית ועיר הופכים לבלתי ניתנים להבחנה" (שם, 188, תרגום שלי – ה.ק.).

²⁰ אריסטו, הפוליטיקה, עמ' 24-25.

²¹ מצוטט אצל Beatriz Colomina (1992), "Untitled: The Housing of Gender". In *Sexuality & Space*. N.Y: Princeton Architectural Press, p. 332. (ed.).

²² שם, 331.

²³ ר' הערה 7.

²⁴ ריטה צ'ילד דור (Childe-Dorr); הציטוט מופיע אצל שיף: William H. Chafe (1991), *The Paradox of Change: American Women in the 20th Century*. N.Y: Oxford University Press, p. 15.

²⁵ מישל פוקו (1996), תולדות המיניות – הרצון לדעת. גבריאלי אש (מתר.), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.

²⁶ Michel Foucault (1977), *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*. Alan Sheridan (trans.), New York: Vintage Books.

²⁷ ניתן לטעון שהבית המרכיב את הסמיכות ("בית-אב") אינו אלא מטפורה, והמונח מצביע דווקא על "משפחה", וליתר דיוק על צורה מסוימת של רישום המשפחה. אך טענה זו חושפת שני רכיבים מהותיים בהגדרת הבית: הקושי – ואולי האי-אפשרות המובנית – להגדירו במנותק ממושג המשפחה, והיותו הדבר המחזיק את בני המשפחה יחד וההופך אותם ליחידה אחת.

²⁸ Jacques Derrida (1992), *Given Time*. Peggy Kamuf (trans.), University of Chicago Press, p. 6.

²⁹ מושג האינטימי חורג פה לכן מהמושג של ארנדט. בעוד שכאן, כמו אצל ארנדט, האינטימי הוא "[מצב] סובייקטיבי של הקיום האנושי", לארנדט חשוב להדגיש כי האינטימי הוא "של הלב", תוצר של מקום חדש, רכיב חדש בתוך היחיד שעליו יש להגן, ו"שלא כמו משק הבית הפרטי, אין לו מקום אובייקטיבי ומוחשי בחלל" (המצב האנושי, עמ' 39, תרגום שלי – ה.ק.). בהקשר הנוכחי האינטימי הוא פונקציה של קשר לחלל מוגדר, אם כי גם כאן הוא נכרך בצורך לספק הגנה וגם כאן, בניגוד למשק הבית, הגדרתו הן במרחב והן בזמן יציבה פחות.

³⁰ ארנדט, המצב האנושי, עמ' 38.

³¹ Jacques Derrida (1998), *The Ear of the Other*. Peggy Kamuf (trans.), Lincoln and London: University of Nebraska Press.



הכרזה

יואב קני

ההכרזה מופיעה בשדה הפוליטי בצורה מובלעת או פרוזיטית, שכן החשיבות ניתנת בדרך כלל לדבר שעליו מכריזים, ולא לעצם הפעולה הלשונית של ההכרזה. אך בחינה מעמיקה יותר של תפקודה הלשוני של ההכרזה ממחישה כיצד ההכרזה, דווקא בשל ייחודיותה הלשונית, היא גם בעלת חשיבות פוליטית, בעיקר ביחס לסמכות הריבונית, לכינונה ולאשרורה. תכליתם של הדברים הבאים היא לעמוד על חשיבותה התיאורטית של ההכרזה כמושג פוליטי, ולשם כך ישלבו את הגדרת ההכרזה על פי תורת מעשי הדיבור של ג'.ל. אוסטין עם האופן שבו מגדירה אותה תפיסת התיאולוגיה הפוליטית של קרל שמיט. סופו של המהלך יתמקד בהכרזת העצמאות ויציע סינתזה של שני מהלכים של ז'אק דרידה, שתאפשר לקשור יחדיו את כל קצותיו הריבוניים והלשוניים של הדיון לכדי הגדרה פוליטית כללית וממצה של מושג ההכרזה.

* * *

תורת מעשי הדיבור של אוסטין היא נקודת מוצא מתבקשת לאפיון לשוני כללי של ההכרזה. כידוע, בבסיס המהלך של אוסטין מצויה ההבחנה בין מעשי דיבור קביעתיים (constative) למעשי דיבור ביצועיים (performative). לבה התיאורטי של הבחנה זו היא הטענה שבעוד שמעשי דיבור קביעתיים מדווחים על עובדות ומתארים אותן, ולכן נבחנים על פי הקריטריון הפילוסופי-לשוני הקלאסי של אמת ושקר, מעשי הדיבור הביצועיים אינם דנים בעובדות אלא יוצרים אותן, ולכן נבחנים על פי קריטריונים של הצלחה וכישלון! הקריטריונים הללו מתומצתים בקביעתו של אוסטין שמבע ביצועי הוא מוצלח רק אם "ישנו דבר-מה אשר נעשה ברגע ההבעה על ידי האיש המבצע את המבע."²

בהתאם להתעקשותו של אוסטין לציין את ההכרזה שוב ושוב כאחד המבעים הביצועיים המובהקים ביותר, תנאי הצלחה הוזה מאפשר לחלץ הגדרה כללית וראשונית של ההכרזה בתור מבע ביצועי שהמבטא שלו יוצר דבר-מה ברגע ביטוי. הגדרה זו היא כללית משום שהיא עדיין לא מובחנת מיתר המבעים הביצועיים, כמו למשל ההבטחה, והיא ראשונית משום שהמרכיב הפוליטי שגלום בה עדיין לא מנוסח באופן ברור ומפורש. אך גם בצורה הבסיסית והסכמטית הזו כבר ניתן לזהות את שלושת המרכיבים המהותיים של הדיון: אפיונה הזמני של ההכרזה, או מה שאוסטין מכנה "רגע ההבעה"; יצרנותה של ההכרזה; וזהותו של המכריז. לפני שנוכל לבחון את מובנה הפוליטי של ההכרזה וכהכנה להמשך הדיון, חשוב להתעכב בקצרה על כל אחד ממרכיבים אלה.

ראשית, אפיונה הזמני של ההכרזה. בניגוד למבע קביעתי דוגמת "הוא הולך", שאמיתותו תלויה בשאלה אם מישהו אכן הלך ברגע או ברגעים שקדמו למבע, הצלחתו של מבע ביצועי דוגמת "אני מכריז על שטח צבאי סגור" אינה יכולה להיות תלויה בקיומו הקודם של שטח כזה, מכיוון שמבע זה עצמו הוא היוצר את השטח הצבאי הסגור. מבחינה טמפורלית, משמעות הדבר היא שעל פי קריטריון ההצלחה של אוסטין, ברגע ההכרזה מתרחשים בו-זמנית – בן-רגע – גם המבע המכריז וגם יצירתו של הדבר המוכרז. אוסטין מבין שבו-זמניות כזו לא מאפשרת להתייחס לרגע ההכרזה כאל יחידה רגילה של הרצף הכרונולוגי של הזמן הדיאכרוני, ולכן הוא מתייחס אל הרגע הזה כאל רגע של הווה "ממשי", או "בלתי המשכי", אשר מדגיש את יצרנותה המקורית והעצמאית של העשייה העכשווית.³ הדיון המלא בהשלכותיה של תפיסת הזמן הזאת יפותח במלואו רק לקראת סוף המהלך, אך כבר בניסוח הגולמי והלא-מעובד הזה אפשר לעמוד על טיבו הייחודי ועל חשיבותו של הווה בלתי המשכי כזה.

בהמשך לאפיון הזמני הייחודי הזה וכפיתוח ישיר שלו, המרכיב השני בהגדרתו של אוסטין הוא יצרנותה של ההכרזה, או ליתר דיוק האופן שבו מבחינת ההכרזה, הבעתו של משהו ויצירתו של אותו המשהו הן היינו הך. לשיטתו של אוסטין, לא רק ההכרזה אלא גם ההבטחה, השבועה וההתערבות (betting) הן צורות של מבעים ביצועיים, ועל פניו נראה שהבו-זמניות של ההבעה והיצירה מאפיינת את כלל המבעים הביצועיים ולא רק את ההכרזה. אך בו-זמניות זו היא בדיוק מה שמייחד את ההכרזה והופך אותה לחשובה כל כך מבחינה לשונית ופוליטית. מבעים ביצועיים כמו הבטחה והתערבות יוצרים בהווה התחייבות לדבר-מה עתידי, אך כפי שראינו, כדי שמבעים באמת יהיו ביצועיים, ההבעה והביצוע שמגולמים בהן צריכים להתרחש באותו הזמן ממשי. ביחס להכרזה יכולות להיות לכך שתי משמעויות: או שההתחייבות ליצירה עתידית מהווה דבר-מה בעצמה, ואז כל הבטחה או התערבות הן למעשה הכרזה שיוצרת את היש הייחודי שנקרא "התחייבות"; או ש"ביצועיותן" של ההבטחה ושל ההתערבות משועבדת ל"ביצועיותה" של הכרזה עתידית – רק ביחס להצלחתה או כישלונה של הכרזה כזו אפשר לגזור בדיעבד את הצלחתה או כישלונה של ההבטחה שהתייחסה לדבר שהוכרז. כך או כך, הפריבילגיות של ההכרזה כמבע הביצועי היחיד שבו הפן המביע והפן המבצע מתלכדים לכדי רגע סימולטני אחד נחשפת כאן במלואה.

חשיבותה של הפריבילגיות הטמפורלית הזאת ביחס לביצועיותו של המבע המכריז מקבלת משנה תוקף כאשר בוחנים את הממד הסמנטי והאטימולוגי של ההכרזה ואת ההבדל שמתקיים בעברית, אך לא בשפות אחרות, בין הכרזה להצהרה. בגרמנית, באנגלית ובצרפתית, עיקרה של ההכרזה הוא בהבהרה, הנהרה או הארה (er-klärung;⁴ de-clarare). מובנים אלה, אשר מתמקדים בהוצאה אל האור, בהתמקדות ובחשיפה, מוצאים את מקבילתם העברית ב"הצהרה". הוראת השורש השמי צ-ה-ר (בערבית ט'ה-ר, ظه) היתה קשורה בתחילה לגב, ולכן גם לגובה, כלומר להימצאות מעל למשהו או על גבו של משהו.⁵ מכאן באה הצורה "צהריים", המציינת את הנקודה הגבוהה ביותר של השמש, ומכיוון שבנקודה זו אור השמש הוא החזק ביותר, נגזרו מכך יתר משמעויות האור וההבהרה שניתן למצוא בצורות כמו הצוהר (פתח שדרכו נכנס

אור) והיצָהָר (השמן למאור). להגבהה, ההארה והחשיפה יש אמנם חשיבות פוליטית, בכך שהן מבליטות את הצורך להפוך את הדבר המוצהר לפומבי, אך מכיוון שהן באות לציין את התבחנותו, התגבשותו והדגשתו של מה שכבר היה קיים קודם, ההצהרה מכסה רק את הפן המביע של ההכרזה ולא את הפן היצרני שלה, שהוא, כפי שראינו, הפן המהותי שלה.

מה שחסר להצהרה כדי להפוך להכרזה הוא בדיוק המרכיב השלישי בהגדרתו של אוסטין, דהיינו בירור זהותו של המכריז. זהו בירור הכרחי כיוון שבניגוד להצהרה, שיכולה לבוא בתגובה לדרישה חיצונית, או ל"הוצאה בכוח" (הצהרה בחקירה משטרתית, למשל), ההכרזה חייבת להיות פעולה יזומה של המכריז. במילים אחרות, בעוד שהתכוונותו של המצהיר אינה תנאי הכרחי להצהרה, ההכרזה יכולה לצאת לפועל רק אם המכריז עצמו מתכוון להכריז. איש לא יכול להכריז בשמו של אדם אחר או להגדיר מבע של מישהי כהכרזה מבלי שאותה המישהי תאשר זאת. ההתכוונות העצמאית והספונטנית של המכריז ביחס להכרזתו – וכפועל יוצא גם ביחס לאובייקט המוכרו – היא שמעבירה את הדיון לספרה הפוליטית.

למעשה, הדיון לא צריך לעבור אל הספרה הפוליטית, שכן הוא כבר היה כזה אצל אוסטין עצמו, גם אם בצורה מרומזת וחבויה. הרמז הראשון לכך הוא הדגשתו של אוסטין שכדי שהמבע הביצועי יהיה מוצלח עליו להיות "רתום למקורו", וזאת כדי שנמעניו יוכלו לזהות מקור זה.⁶ ההנחה המובלעת כאן היא שלהכרזה חייבים להיות נמענים, והנחה כזו שקולה לטענה שההכרזה היא אקט פוליטי, כלומר כזה שמתבצע ברשות הרבים ובמסגרת הסדרה של יחסי כוח בין אותם רבים ובין יחיד או מעטים פריבילגיים. כאשר קהל הנמענים קטן ונוכח במרחב של מקור המבע, למשל בחתונה שבה החתן מקדש את הכלה בדיבור, זיהוי של מקור המבע יכול להיעשות גם ביחס למבע ביצועי שנעשה בעל פה (הרב והעדים מאשרים שהחתן קידש את הכלה, ובאמצעות אישור זה הקידוש מתורגם לסמכות פוליטית-משפטית במשרד הפנים). אך כאשר קהל הנמענים גדול מדי לזיהוי כזה – וזה כמובן המצב כמעט בכל גוף פוליטי מערבי מאז שהפוליס היוונית עברה מן העולם – הבעה בעל פה אינה מספיקה ויש צורך במבע כתוב שיוכל לשמש במועדים ובמקומות שונים. לא בכדי הפך הכרוז מאדם שמודיע בעל פה את דבר השליט לצו ריבוני כתוב, שכן בספרה הפוליטית ההכרזה היא רשמית רק כאשר היא רשומה, או כתובה. אוסטין מבין זאת היטב כאשר הוא מזהה בחתימה את האמצעי שמאפשר למבע הביצועי הכתוב להישאר רתום למקורו גם כאשר המכריז אינו נוכח כאן ועכשיו. הבעיות הטמפורליות שגוררת חתימה כזו יידונו בהמשך, אולם כבר עכשיו מובן שבין אם ההכרזה נעשית בעל-פה ובין אם בכתב, השאלה הפוליטית המרכזית בנוגע אליה איננה שאלת זהותו של המכריז אלא שאלת סמכותו – האם ברגע ההכרזה יש למכריז סמכות להכריז על הדבר שמוכרו?

אוסטין דן גם בסמכות, אך הדיון בה אינו מפותח די הצורך. הוא אמנם מתמקד בחשיבותה של ההיענות להכרזה כתנאי להצלחתה, ומובן שהיענות זו תלויה בסמכותו של המכריז, שגם אליה הוא מתייחס.⁷ אבל הוא אינו דן באופן שבו הסמכות שיכולה לייצר היענות כזאת נרכשת או מוקנית. אם הצלחתה של ההכרזה אינה אלא קבלת תקפותה מצד נמעניה, ואם קבלה כזו היא

תוצאה ישירה של סמכותו של המכריז, הרי שללא בירור מקור סמכותו של המכריז לא נוכל לדון בשאלת הצלחתה של ההכרזה. המסקנה הזאת ממחישה שכל דיון בהכרזה הוא בעצם דיון פוליטי על סמכות, וחשוב מכך – היא גם סוללת את הדרך לדיון בהכרזות הייחודיות של הספירה הפוליטית וממחישה את הצורך בהגדרה פוליטית של ההכרזה.

* * *

באמצעות הרשת המושגית שטווה אוסטין אפשר לתפוס בשדה הפוליטי הכרזות שונות ומגוונות, היוצרות ישים פוליטיים שונים ומגוונים: שביתה, פשיטת רגל, ימי אָבֵל וחג, גובה הריבית, שטח צבאי סגור – כל אלה נוצרים ברגע שהם מובעים, או ליתר דיוק מוכרזים בכתב וחתומים בידי גורם פוליטי כלשהו. המשותף לכל הגורמים הפוליטיים הללו הוא שכדי להכריז בהצלחה על הישים הפוליטיים שהם מסוגלים ליצור, הם חייבים להיות מוסמכים לכך, ובסופה של שרשרת הערכאות שמאפשרת את ההסמכה הזאת – ארוכה ומפותלת ככל שתהיה – חייב להימצא מקור ריבוני כלשהו. הסיבה לכך היא שרק מקור ריבוני כזה יכול לענות על תנאי העצמאות, היוזמה וההתכוונות שזיהינו כהכרחיים להצלחת ההכרזה כמבע יצרני המובחן מהצהרה. ההתמקדות בשאלת סמכותו של המכריז, אם כן, קושרת את ההכרזה אל הריבונות בכך שהיא רואה בה את המבע הביצועי שבאמצעותו דבר-מה נוצר על ידי הריבון (או על ידי מי שהוסמך לכך על ידי הריבון).

אבל גם ההגדרה הזאת עדיין לא מדויקת: היא מתעלמת מהעובדה שהמבחן הרלבנטי להצלחת ההכרזה הוא מבחן התוצאה, ולכן סדר הדברים הנכון איננו הסמכה שמובילה להכרזה שמובילה ליש פוליטי, אלא להפך. במקום לומר שרק הריבון המכהן יכול לייצר ישים פוליטיים, צריך לומר שמי שמייצר בהצלחה ישים פוליטיים הוא ריבוני. כך למשל, אם אשלח מחר הכרזות מלחמה לכל אזרחי המדינה ולראשי הצבא והם יפעלו על פיה, הרי שאז במובנים מסוימים – ולמעשה במובנים החשובים – באמת אהיה הריבון. רק כאשר דבר-מה פוליטי אכן נוצר, אפשר להתייחס בדיעבד למבע הלשוני שיצר אותו כאל הכרזה, ולראות במי שיצר אותו גורם ריבוני מוסמך. לכן הגדרה נכונה יותר של ההכרזה תתייחס אליה כאל אינדיקציה לריבונות, וליתר דיוק כאל מבע ביצועי שמצליח ליצור דבר-מה פוליטי, ושבשל כך ניתן לומר שמבטאו הוא ריבוני (או מוסמך על ידי הריבון ליצור את אותו דבר-מה).

היפוך הכיוון הזה גם מסביר את הטענה שהוצגה לעיל, שמבחינה תיאורטית שאלת ההיענות להכרזה היא משנית ביחס לשאלת מקור סמכותו של המכריז. טענה זו אינה מציגה את אופני התקבלותה של הכרזה ריבונית על ידי נמעניה כלא-רלבנטיים להצלחתה, אלא מדגישה את העובדה שאופנים אלה כבר מגולמים בניסוח הכללי שלעיל, אשר מזהה את הסובייקט הריבוני כמי שמבעו הביצועי היה מוצלח. כדי שמבטאה של ההכרזה ייתפס כריבון מדיני, היש הפוליטי שההכרזה יוצרת צריך להיות מוכר על-ידי אינספור גורמים: אוכלוסיית המדינה, שותפים מהקואליציה ויריבים מהאופוזיציה, ריבונים של מדינות אחרות, ארגונים בינלאומיים או על-

לאומיים, גופים כלכליים ומסחריים, התקשורת ועוד. מובן שבנסיבות מסוימות, אי-הכרה או אי-היענות של אחד או יותר מגורמים אלה יכולה להוביל לכישלונה של ההכרזה, אבל אין להסיק מכך שזיהוי של הכרזה כמוצלחת מחייב מיפוי מלא ומקיף של האופן שבו כל הגורמים המגוונים הללו מתייחסים להכרזה כלשהי. אדרבה, כיוון שמספרם ואופיים של הגורמים הללו משתנה כל הזמן, והיות שאי אפשר למפות אותם מיפוי שלם, יש צורך בניסוח מופשט ותיאורטי שרק ביחס אליו ועל בסיסו אפשר יהיה לזהות ולברר כל אחד מהאפיונים הפרקטיים הספציפיים של ההיענות להכרזה, ולהתייחס אליהם כקריטריונים להצלחתה. ניתן לומר שחשיבות חקירתה של הפוליטיקה של הריבונות המדינית – כלומר החקירות שעורכים מדע המדינה, הכלכלה, לימודי התקשורת, הסוציולוגיה והפסיכולוגיה כדי למפות ולאפיין את גורמי ההכרה וההיענות השונים – עשויה להתברר כמועילה רק לאחר שחקירה פילוסופית ביקורתית של הפוליטי תנסח באופן כללי ופורמלי את היחס בין ההכרזה המוצלחת לריבונות מדינית.⁸

למובן הפוליטי של ההכרזה, כפי שהוצג עד כה, יש אפוא שני מאפיינים מרכזיים: היכולת להוות ציון, או אינדיקציה, לקיומה של ריבונות; והמבנה הפורמלי המופשט שמהווה תנאי אפשרות לכל תוכן קונקרטי שעשוי למלא אותו. נוכל להבין זאת טוב יותר ולעמוד על טיבה התיאורטי-פוליטי של הגדרה זו אם נחיל את המינוח האוסטיני שבו השתמשנו עד כה על תיאוריית הריבונות המפורסמת של קרל שמיט, שגם בה האפיון האינדיקטיבי הוא מרכיב מרכזי בהבניה הפורמלית והתיאורטית של הריבונות.

כאשר שמיט טוען ש"ריבונות היא מי שמכריע על מצב החירום",⁹ הוא מאפשר שתי פרשנויות שונות של היחס בין הכרעה לריבונות: או שההכרעה אינה אלא אמצעי לזיהוי הסובייקט הריבונותי המכהן – מי שמכריע על מצב החירום עושה זאת כי הוא ריבונותי; או שההכרעה היא המכשיר שיוצר את הסובייקט הריבונותי – מי שריבונותי הוא כזה כי הכריע על מצב החירום. קל לראות שהפרשנות הראשונה מקבילה לאופן שבו התייחסנו להצהרה, ואילו הפרשנות השנייה מתאימה לאופן שבו הגדרנו את ההכרזה. לאחר שאוסטין חשף בפנינו את אופיה הריבונותי של ההכרזה, אי אפשר עוד להתייחס אל ההכרעה על מצב החירום של שמיט כאל הצהרה שרק חושפת את עובדת קיומו המוקדם של הריבונות; יש לראות בה הכרזה שיוצרת את הריבונות ככזה. מובן שקריאה כזאת היא אנכרוניסטית, אבל שמיט עצמו מניח את יסודותיה כאשר ייחודה של ההכרעה הריבונותית מחייב אותו לראות בה יותר מתיאור מילולי ופסיבי ולטעון ש"חלק מן האידאה של ההכרעה הוא שאי אפשר שיהיו הכרעות הצהרתיות מוחלטות".¹⁰ במילים אחרות – מילותיו של אוסטין – אפשר בהחלט לומר שהטענה "ריבונותי הוא מי שמכריע על מצב החירום" אינה אלא מקרה פרטי של ההגדרה שלפיה "ריבונותי הוא מי שמכריע באופן מוצלח על דבר-מה פוליטי" (וכך גם החתן מהדוגמה שלעיל הוא ריבונותי, בדיוק משום שהצלחת הכרזתו מעידה שהוסמך לבצע על ידי הריבונות המדינית). מצב החירום הוא כמובן יש פוליטי מיוחד מאוד, וההתייחסות הנקודתית שמוצעת כאן משטיחה הרבה מהמשמעויות שאליהן מכוון שמיט, אבל בהקשר הנוכחי זהו חטא נסבל. מה שחשוב כאן הוא רק ההכרה שאין שום מניעה לוגית או תיאורטית לפרשנות שלפיה שמיט אינו טוען שמצב החירום נוצר בגלל הריבונות, אלא שהריבונות

נוצר ככזה בשל הצלחתה של ההכרעה – או ההכרזה – על מצב החירום. בסופו של דבר, הן ברמה התיאורטית-לשונית שמעסיקה את אוסטין והן ברמה התיאורטית-משפטית שמעסיקה את שמיט, ההצלחה ליצור יש פוליטי ("זוג נשוי", למשל) היא שמכוננת את המכריז כבעל סמכות ריבונית ולא להפך.¹¹

הבחירה בשמיט היא כמובן לא מקרית, ונובעת מכך שהשדה התיאולוגי-פוליטי כפי ששמיט מבנה אותו מוגדר על ידי שתי קביעות מרכזיות שמתאימות בדיוק לשני האפיונים שנתנו עד כה להכרזה. על פי הקביעה הראשונה והכללית יותר, "כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולָנים".¹² בהתאם לכך, היכולת הריבונית ליצור יש פוליטיים באמצעות המבע הביצועי של ההכרזה יכולה להיות מובנת כמקבילה הארצית והמחולנת של הכושר האלוהי לברוא באמצעות דיבור (שהרי כידוע, החל מ"ויהי אור" ואילך העולם נברא "בעשרה מאמרות" [מסכת אבות ה', א'];); הקביעה השנייה מדגישה את קדימותן הפורמלית והלוגית של ההתערבות הבלתי אמצעית וההכרעה החופשית והעצמאית של הריבון על פני כל סדר משפטי שהוא. כשם שההכרעה האלוהית קודמת לחוקי הטבע ויוצרת אותם, כך גם ההכרזה הריבונית קודמת לסדר המשפטי כיוון שהיא יוצרת את הישם שמכוננים ולאחר מכן מרהטים את הסדר הזה.

שתי הקביעות האלה אמנם עוזרות לתחום את הדיון ולהבהיר את הקשר בין התיאוריה הפוליטית של שמיט לתורת הלשון של אוסטין, אבל הן עדיין לא מצליחות לספק הסבר מלא לצורת הריבונות שנוולדת מזיווג שכזה. הסיבה לכך היא שלאפיון התיאולוגי-פוליטי של ההכרזה הריבונית יש גם אלמנט שלישי ומובלע, המבוסס על מה שאגמפן, למשל, הגדיר אצל שמיט כ"פרדוקס הריבונות".¹³ במונחי הדיון הנוכחי, צורתו הכללית ביותר של הפרדוקס הזה מתמצה בכך שהריבון הוא בה בעת גם היחיד שיכול לייצר ישם פוליטיים וגם יש פוליטי כזה בעצמו; מכיוון שהגוף הריבוני הוא גם ערכאת ההסמכה העליונה של כל הכרזה שהיא וגם יש פוליטי שצריך בעצמו להיות מושא של הכרזה, ההכרזה שיוצרת את הגוף הזה חייבת להיות הכרזה פרדוקסלית שבה הריבון הוא גם הסובייקט המכריז וגם האובייקט המוכרז. כזו היא כמובן הכרזת העצמאות, דהיינו ההכרזה שבאמצעותה הריבון מכונן את עצמו בעצמו באופן שמהווה מקבילה פוליטית לאופן שבו אלוהים מהווה את סיבת עצמו. את הקישור בין הדיון בהכרזה ובין הדיון בפרדוקס הלגיטימציה העצמית של הסמכות הריבונית מציע ז'אק דרידה, שדיונו בייחודה הלשוני והפוליטי של הכרזת העצמאות האמריקאית של 1776 מבוסס באופן ישיר ומוצהר על ביקורת תורת מעשי הדיבור של אוסטין.¹⁴

* * *

החלק הראשון של המהלך הביקורתי הזה הוא הטקסט המפורסם "חתימה אירוע הקשר", שבו מציג דרידה את אוסטין, הבן המועדף של אוקספורד, ערש המסורת האנליטית, כקרוב דווקא להוגי המסורת הקונטיננטלית, ובראשם ניטשה והוסרל.¹⁵ למרות הערכתו הרבה לעבודתו

של אוסטין, דרידה מבקר אותו על שלא הבין את הישגיו שלו עצמו, ועל שפחד להתרחק מהפילוסופיה "הרצינית" ולפיכך נאלץ בסופו של דבר להתחייב לקביעות שעליהן ניסה לערער. החלק השני והממוקד יותר של המהלך הגיע חמש שנים לאחר מכן, בהרצאה קצרה שנשא דרידה ב-1976 לרגל יום העצמאות המאתיים של ארצות הברית. בהרצאה, שכותרתה "הכרזות עצמאות", החיל דרידה את מסקנותיה הכלליות של הביקורת שלו על אוסטין על מעשה הדיבור הפוליטי הספציפי של הכרזת העצמאות.

דרידה מתייחס אל הכרזת העצמאות כאל אירוע של כתיבה ביצועית אשר מכונן את המדינה ואת זהותו של הריבון כסמכות העליונה של אותה מדינה. בהתאם לפרדוקס הריבונות, אשר רואה בהכרזה גם פעולה של הגוף הריבוני וגם תנאי מוקדם של עצם קיומו, דרידה טוען שהסובייקט הריבוני שחותם על הכרזת העצמאות כלל אינו קיים לפני החתימה. כל עוד העם האמריקאי לא חתם על הכרזת העצמאות שלו, הוא לא קיים בתור שכזה, ולכן הכרזת העצמאות בעצם ממציאה אותו במה שדרידה מכנה "רטרואקטיביות מופלאה" וחושפת את היותו "ערכאת רפאים" שמעמדה האונטולוגי-פוליטי אינו ודאי. כדי לנטרל את חוסר הוודאות הזה, הריבון מנסה להציג את חתימתו על הכרזת העצמאות כאקט שסמכותו באה לו מבחוץ, ולשם כך הוא פונה אל ערכאה גבוהה יותר, אשר במילותיו של דרידה "מחזיקה את עצמה מאחורי הקלעים".¹⁶ ומכיוון שהוא הערכאה הפוליטית העליונה במדינתו, הערכאה היחידה שהריבון יכול לפנות אליה באופן כזה ביחס להכרזת עצמאותו-שלו היא הריבון האולטימטיבי – ריבונו של עולם. הריבון האנושי נזקק לריבון האלוהי כדי שיסמך אותו לחתום על הכרזת העצמאות, ולכן אין פלא שגם במקרה האמריקאי וגם במקרה הישראלי הפנייה לאל לא מתרחשת בחלקים התיאוריים או הפרוצדורליים של הטקסט, כי אם בפיסקה האחרונה של ההכרזה, ממש לפני החתימה עליה. הפיסקה האחרונה של ההכרזה האמריקאית מתחילה במילים הבאות:

לפיכך, אנו, נציגי ארצות הברית של אמריקה [...] פונים לשופט העליון של העולם שיעיד על הגינות כוונותינו, ובשם האנשים הטובים של מושבות אלו ומתוקף סמכותם, מצהירים ומכריזים בכבוד ראש שהמושבות המאוחדות הללו הינן, ומתוקף זכותן ראויות להיות, מדינות חופשיות ועצמאיות.¹⁷

ההכרזה הישראלית מסתיימת במילים "מתוך ביטחון בצור ישראל, הננו חותמים בחתימת ידינו לעדות על הכרזה זו...".¹⁸

הלקונות של הנוסח הישראלי לעומת הנוסח האמריקאי נובעת בין היתר מן הוויכוח המפורסם בין נציגי המפלגות הדתיות ובין אנשי מפא"י על אזכורו של אלוהים בהכרזת העצמאות, ומן הפשרה שהתגבשה, שעל פיה אלוהים מופיע רק פעם אחת, ורק באמצעות הכינוי העמום "צור ישראל". אך למרות חשיבותו הפוליטית-קואליציונית של אזכור האל באופן זה, בשתי הדוגמאות הוא אינו מי שמסמך את החותמים על ההכרזה לעשות כן. בדוגמה האמריקאית הוא רק אמור להעיד על טוהר כוונותיהם של החותמים ורצינותן, בעוד שסמכותם באה להם מן "האנשים הטובים של המושבות" ומ"זכותן של המושבות המאוחדות", ואילו בדוגמה הישראלית

החותמים רק מצהירים – ולא מכריזים – על ביטחונם בו, וזאת בניגוד לפתיחתה המפורסמת של ההכרזה, שבה נשענו על תוקפה של "הזכות הטבעית וההיסטורית". אזכור האל במסגרת הכרזת העצמאות לא משרת אפוא שום תכלית פוליטית יצרנית, אלא רק מהווה גירסה מליצית ופומפוזית של "להישבע באלוהים" כניסיון אחרון לשכנע. כפי שכבר ראינו לעיל, אף כי הצלחת הכינון העצמי של הגוף הריבוני מחייבת קבלה והכרה על ידי גורמים שונים ומגוונים, קבלה והכרה כאלו באות רק אחרי הרגע הראשון והבראשיתי של קיומו הפוליטי של הריבון; ברגע היחיד והייחודי הזה אין כל ערכאה ממשית ש"מחזיקה את עצמה מאחורי הקלעים".

גם דרידה מבחין בייחודיות הזו, ולכן הוא מתייחס לאונטולוגיה הפוליטית של הריבונות שמכוננת את עצמה כאל "אונטולוגיית רפאים". חשיבותה של ההתייחסות הזאת בהקשר של הכרזת העצמאות כפולה: ראשית, היא ממחישה שהכרזת העצמאות איננה הצהרה קביעתית המבטאת את עובדות עצמאותו וחירותו של הריבון, כי אם הכרזה ביצועית אשר יוצרת את העצמאות והחירות הללו. דרידה מסכם זאת באופן שגם שמיט וגם אוסטין היו יכולים להתווסף עליו, וטוען שהכרזת העצמאות אינה מושתתת על בסיס חוקי פוליטי כלשהו, אלא מהווה את ההכרעה הריבונית החופשית שמכוננת את הבסיס הזה. בהתאם לכך, אפשר לומר שהקישור בין "הרטוראקטיביות המופלאה" של ההכרזה ובין ההכרעה הריבונית מציג את הצומת האוסטיני-דרידאני של הדיון כאתר של תיאולוגיה פוליטית, לפחות על פי המובן שמייחס לה שמיט.

שנית, וכפי שניתן להבין מהשימוש בביטוי "רטוראקטיביות מופלאה", אונטולוגיית הרפאים שדרידה מייחס לריבונות חושפת שוב את הפריבילגיות שיש לממד הזמן בדיון על אודות ההכרזה. זה המקום – או יותר נכון הרגע – להיזכר בהווה הממשי והבלתי המשכי שהופיע בהגדרת ההכרזה של אוסטין, ודרידה אכן נזכר בכך ואף מגדיר את מועד התרחשותה של ההכרזה כ"הווה טרנסצנדנטלי" שמאפשר למכריז להיות נוכח בו-זמנית גם בהווה של ההכרזה וגם בעתיד של תוצריה. אבל האפיון הטמפורלי הזה עדיין לא ברור וספציפי דיו לבסס הגדרה פוליטית מקיפה של ההכרזה, משתי סיבות: ראשית, משום שחשיפת הפרדוקסליות הטמפורלית של כינון הסובייקט הריבוני אינה אומרת דבר על טיבו של הסובייקט הזה; ושנית, משום שקשה להבין כיצד הסובייקט הריבוני הזה נחלץ מן הטרנסצנדנטליות של ההווה שבו הוא מתכונן ועובר לפעול באופן שמתערב במציאות הפוליטית הקונקרטית. במילים אחרות, עדיין לא ברור כיצד הדיון המופשט והפורמלי על אודות הפוליטי מהווה בסופו של דבר בסיס להבנת האופן שבו פועל ריבון קונקרטי במסגרתה של הפוליטיקה. כדי להתמודד עם שתי השאלות הללו אני רוצה להתעקש עוד קצת עם דרידה על הבהרת הפרדוקס הטמפורלי שהציג, ולעשות זאת באמצעות דיון אחר, ומוקדם יותר, שבו הוא מאפיין כינון עצמי ריבוני של סובייקט באמצעות ניתוח פנומנולוגי-זמני. הדיון שאני מתכוון אליו הוא ניתוח הקוגניטיו הקרטזיאני שדרידה הציג במסגרת ביקורתו על "תולדות השיגעון בעידן התבונה" של פוקו.

הוויכוח בין פוקו לדרידה סביב שאלת הקוגיטו הקרטזיאני הוא אחד המפורסמים בתולדות המחשבה הפוסט-סטרוקטורליסטית, ואין צורך להציגו כאן שוב.¹⁹ מה שחשוב בו במיוחד להקשר הנוכחי הוא האופן שבו דרידה מגדיר את הקוגיטו באמצעות טרמינולוגיה טמפורלית. אף על פי שהדימוי המקובל של הקוגיטו הקרטזיאני הוא נקודת בסיס ארכימדית, מעין תחתית אפיסטמולוגית שעל בסיסה ניתן לבנות מחדש קיום ודאי, דרידה טוען שזו כלל לא נקודה, כי אם מה שהוא מכנה "מקוריות טמפורלית". כפי שדרידה מדגיש בכמה מקומות בביקורתו על פוקו, הקוגיטו הוא רגע, ובדיוק מסיבה זו הוא קודם כל הבחנה בין פנים "הגיוני" וחוץ "משוגע", ולמעשה אדיש לכל יחס מרחבי שהוא.²⁰

ההתייחסות לקוגיטו כאל רגע ראשוני וטרום-הבחנתי של כינון עצמי היא שהופכת את מסקנות הביקורת של דרידה על פוקו לרלבנטיות להכרזת העצמאות בפרט ולהכרזה הריבונית בכלל. רגע החתימה על הכרזת העצמאות מתחיל את הקיום הריבוני בדיוק באופן שבו הקוגיטו מתחיל את הקיום האנושי. כך, ובהתאם למה שכבר ראינו, הפרפרזה הפוליטית של "אני חושב, משמע אני קיים" יכולה להיות "אני מכריז בהצלחה, משמע אני ריבוני". בהתאם לכך, חידוד נוסף של הגדרת ההכרזה יכול להיעשות על דרך ההשוואה: ההכרזה היא הרגע הראשון והמכונן של קיומו של הסובייקט הריבוני, בדיוק באופן שבו הקוגיטו הוא הרגע הראשון והמכונן של קיומו של הסובייקט הקרטזיאני.

אבל הגדרה כזו מתייחסת רק לפן אחד של המסקנה הזמנית שדרידה הסיק מן הקוגיטו. הפן השני הוא שהסובייקט קיים רק בזמן שהוא חושב, או כל עוד הוא חושב, ולכן משמעותה של ההקבלה בין הקוגיטו לרגע ההכרזה אינה רק "אני מכריז בהצלחה, משמע אני ריבוני", אלא גם "אני ריבוני רק בזמן שאני מכריז, ורק כל עוד ההכרזה מוצלחת". משמעות נוספת זו של ההקבלה מאתגרת את ההגדרה שלעיל משום שהיא חושפת את העובדה שבדיוק כשם שהקוגיטו עצמו תקף רק בהרף העין הסינגולרי והדיסקרטי של האינטואיציה, כך גם מבטאה של הכרזה ריבונית הוא בעל סמכות רק ברגע הסינגולרי והדיסקרטי של ההכרזה. הסובייקט החושב אמנם מכונן את עצמו ברגע, אך זהו רגע דיסקרטי, ולכן אינו יכול לנוע אל הרגע הבא ולהבטיח את קיומו הסובייקטיבי כרציף בזמן; כל רגע של כינון עצמי הוא גם רגע של משבר (או של מצב חירום), שבו הסובייקט עלול לאבד את ודאות קיומו אם לא תימצא דרך שתעביר אותו אל הרגע הבא. כדי לפתח את הקוגיטו ולהפוך אותו לסובייקט של ממש יש צורך במה שדרידה מכנה "טמפורליזציה של הקוגיטו", כלומר צריך לבסס רצף שיקשר בין רגע הקוגיטו ובין הרגעים שבאים אחריו ומבוססים עליו.²¹ כידוע, מי שפותר את "משברי הזהות" הללו אצל דקארט הוא האל הטוב, אשר מכיוון ש"אינו רמאי", ודאותו של הסובייקט בדבר רציפות קיומו יכולה להיסמך עליו.²² אך מה לגבי הריבון המחולן וחסר האל של התיאולוגיה הפוליטית העומדת בבסיס הכרזת העצמאות?

כאשר שמיט מחליף את אלוהים בריבון, הוא עושה זאת תוך התייחסות ישירה לתפיסת האל של דקארט ואף מצטט את אטוזה, שטען כי עמדתו של הריבון במדינה "אנלוגית בדיוק לעמדה

המוענקת לאלוהים במערכת העולמית הקרטזיאנית²³. כפי שראינו, בהכרזת העצמאות הריבון הוא לא רק מי שמאייש את העמדה "האלוהית" הזאת, אלא גם מי שנוצר כריבון באמצעות ההכרזה. משמעות הדבר היא שבניגוד לסובייקט הקרטזיאני, שהאל אפשר לרגע הדיסקרטי של כינונו העצמי להוות בסיס לקיומו הרציף, הריבון הארצי נותר כלוא בהווה הטרנסצנדנטלי של הרגע הדיסקרטי של כינונו, וכדי לקיים את זהותו כריבון עליו לכוון את עצמו מחדש בכל רגע ורגע של קיומו. גם מובנו של כינון-מחדש כזה נעשה ברור יותר כאשר הוא מוצג במושגי הביקורת של דרידה על פוקו ביחס לקוגיטו הקרטזיאני. דרידה אמנם מסכים שהרגע הראשוני והעצמאי של הקוגיטו הוא חסר משמעות ותכלית אם אינו פותח מרחב שיח, שכן רק במרחב כזה יכול להתקיים ולהתגבש רצף של זהות סובייקטיבית. אבל – וזה האבל הגדול של דרידה ביחס לפוקו – מכיוון שהרגע הטרנסצנדנטלי שקודם להבניית הסובייקט במסגרת שיח רציונלי הוא תנאי הכרחי ומכונן לשיח זה בדיוק, הרי שעל מנת שלא לגווע חייב השיח הזה לחדש את עצמו בכל רגע באמצעות שחרור מה שהיה עד כה כלוא בתור "אי-רציונלי" וכליאת ה"אי-רציונלי" החדש שכנגדו, על הרקע שלו, הופיע השיח החדש. בהתאם לכך, ובניגוד לפוקו, דרידה סבור כי המהלך הקרטזיאני מדגיש לא את ההתנסות הרגעית של הרף העין של הקוגיטו, אלא את ההכרח שברגע שבא מיד אחריו. הרגע הראשון והמכונן של המחשבה, שבו הרציונלי והאי-רציונלי עדיין דרים בכפיפה אחת, ושבו הקוגיטו קובע את קו הגבול של הסובייקט הרציונלי אך עדיין לא ממוקם באף אחד משני צדיו; רגע זה אמנם הכרחי לכינון של כל רצף ושיח שהם, אבל מכיוון שללא רצף ושיח אלה הוא נשאר אינטואיטיבי, דיסקרטי וללא כל ביטוי פומבי ופוליטי של ממש, הוא אינו מספיק. אם כן, דרידה אינו כופר בחשיבותו של הרגע העצמאי והייחודי של הכינון העצמי וגם לא בחשיבותו של הרגע הראשון של השיח והלוגוס, אך הוא מבקש להזכיר לנו שלאף אחד משני הרגעים הללו אין משמעות וחשיבות כאשר הוא מופיע לבדו.²⁴

המקבילה הפוליטית של המהלך הזה היא שמסבירה כיצד הכרזת העצמאות מאפשרת לטרנסצנדנטלי והממשי, הרגעי והרציף, הפורמלי והקונקרטי, הפוליטי והפוליטיקה, להתלכד במבע יצרני אחד של כינון עצמי. מחד גיסא, ללא הכרה והיענות מצד כל הגורמים הרלבנטיים שפורטו לעיל, הכרזת העצמאות לא יכולה להצליח ולכוון גוף ריבוני פוליטי של ממש; מאידך גיסא, אותה הכרזת עצמאות היא תנאי הכרחי לשיח ולאונטולוגיה הפוליטיים, שרק במסגרתם יש מובן להיענות ולהכרה כאלו. הכרזת העצמאות מתבצעת ברגע שבו הסובייקט הריבוני משרטט את גבולותיו על רקע השיח הפוליטי שקדם לו, ובכך יוצר שיח פוליטי חדש שמבוסס על ריבונותו. מכיוון שהתחדשות שיח כזו עשויה לקרות בכל רגע, אין להבין את רגע הכינון העצמי של הכרזת העצמאות כרגע בראשית של מקור היסטורי, אלא ככזה שמצוי באופן מובלע בכל רגע ורגע שבו פועלת הריבונות. המסקנה שעולה מיד, ושנרמזה גם בצורת הרבים שדרידה בחר ככותרת לדבריו ("הכרזות עצמאות"), היא שאין הכרזת עצמאות אחת שממנה נגזרת הסמכות הריבונית, ובדיוק בשל כך גם אין רק מכריז אפשרי אחד. כל הכרזה שיוצרת יש פוליטי באופן ריבוני היא גם הכרזת עצמאות, ולכן כל עשייה יצרנית מוצלחת בשדה הפוליטי כרוכה בהכרזה מובלעת על קיום ריבוני עצמאי.

מסקנה כזו מחייבת הבנה חדשה של האופן שבו הריבון מתקיים בזמן. למרות מראית העין של המשכיות, הריבון חי רק באופן דיסקרטי ולא רציף, מרגע אחד למשנהו, מאירוע ריבוני אחד למשנהו, מהכרזה להכרזה ומכינון עצמי לכינון עצמי מחדש. העובדה שבדרך כלל אותה סמכות ריבונית היא שמאשרת מחדש גם בהכרזה המוצלחת הבאה היא קונטינגנטית ולא הכרחית (זו בעצם מסקנה די מובנת ומתבקשת, שהרי אחרת מהפכות, מרידות, חילופי שלטון וכו' לא היו אפשריים). בסופו של דבר, הכינון העצמי של הסובייקט הריבוני – אותו כינון עצמי שההכרזה גם תלויה בו וגם מאפשרת אותו – הוא שיוצר את סמכותו של הריבון, אך מכיוון שתיקופה של הסמכה עצמית זו תלוי בשיח החדש שהיא מכוננת, הקיום הריבוני הוא קיום בלתי מובטח, המתנהל מרגע דיסקרטי אחד למשנהו ומחייב את הריבון לכונן את עצמו מחדש בכל רגע ורגע של קיומו. באמצעות ההכרזה הריבון לא מחדש את סמכותו ואת עצמאותו, אלא למעשה מכונן אותן מחדש. השלטון לא שולט אלא משתלט, והוא צריך לעשות זאת ללא הרף וכל פעם מחדש, כאשר ההכרזה היא המכשיר הלשוני-פוליטי שמשמש אותו לשם כך.

* * *

כעת, לאחר שהקבלה לדיון של דרידה השלימה את האפיון הטמפורלי של ההכרזה, ואף הבהירה מדוע ההתמקדות הפורמלית בפוליטי אינה מבטלת את חשיבותו של השיח הקונקרטי של הפוליטיקה ביחס להכרזה, אפשר סוף-סוף לנסות להציע הגדרה מסכמת להכרזה. מה שההלך ניסה לעשות עד כה הוא לא יותר – אבל גם לא פחות – מאשר העברה או התקה משולשת של מובנה של ההכרזה בהתאם לשלושת מרכיבי ההגדרה הראשונית של אוסטיין: יצרנותה של ההכרזה זזה מן השדה הלשוני אל השדה הפוליטי; הדגש התיאורטי שהוקדש למהלך של אוסטיין הוסט משאלת זיהויו של המכריז לשאלת סמכותו, וכפועל יוצא מכך הוחלפה הפוליטיקה של שרשרת ההסמכות בתיאולוגיה-פוליטית של כינון עצמי ריבוני; ולבסוף, זמן התרחשותה של ההכרזה, או רגע ההכרזה, הפך מיחידה רגילה של הווה המשכי, רציף ודיאכרוני ליחידה דיסקרטית וסינכרונית של הווה בלתי המשכי או טרנסצנדנטלי, המחייבת כינון עצמי מתחדש ובלתי פוסק. על בסיס המובנים החדשים שביקשתי להציע כאן לשלושת המרכיבים האלה ניתן להציב כעת הגדרה פורמלית ממצה של ההכרזה במובנה הפוליטי: ההכרזה היא רגע דיסקרטי של עשייה לשונית חופשית ועצמאית, אשר יוצרת בהצלחה דבר-מה פוליטי ובכך מכוננת – באופן גלוי או מובלע, לראשונה או מחדש – את הסובייקט הריבוני ואת מרחב השיח שמאפשר להתייחס אליו ככזה.

כפי שכבר נאמר לעיל, מכיוון שזוהי הגדרה פורמלית ומופשטת היא מצריכה עיבוי ותוספות מכיווני מחשבה ושיח אחרים בכל פעם שהיא מוחלת על סיטואציות פוליטיות ספציפיות. אך אם הדיון שלעיל השיג את מטרתו, אזי בשלב זה ברור שאין בכך חיסרון. אדרבה, ההקפדה על הפורמליות של ההכרזה כמכשיר לשוני-פוליטי שומרת על יכולתה להיות תקפה גם לצורות שלטון, משטר וריבונות עתידיות השונות מאלה שאנו מכירים כיום. פתיחות שכזו אל העתיד לבוא נראית לי תנאי הכרחי לכל הגדרה השואפת להציע המשגה תיאורטית של תופעה פוליטית, וכפי שהראה דרידה,

היא חשובה שבעתיים כאשר מדובר ברגע הפוליטי שמכונן את הסובייקט הריבוני ופותח את מרחב השיח שבו מתאפשרת כל פוליטיקה שהיא, או במילים אחרות, ברגע ההכרזה.

הערות

¹ חשוב לציין שהבחנה זו איננה סוף פסוק מבחינת אוסטין, אלא רק השלב הראשון בתיאוריה שהוא מציג באיך עושים דברים עם מילים. במהלך הספר מגיע אוסטין למסקנה שהמבעים הביצועיים והמבעים הקביעתיים אינם מנוגדים זה לזה באופן מוחלט, שכן גם מבעים קביעתיים כמו תיאורים וטענות יכולים להוביל למעשים ממשיים ולשינוי בעולם. בהתאם לכך, החלוקה הסופית שהוא מציג היא משולשת: כל אקט לשוני כולל מרכיב לוקוציוני של העברת תוכן; מרכיב אילוקוציוני של ביצוע מעשה לשוני; ומרכיב פרלוקוציוני של תוצאה חוץ-לשונית פוטנציאלית. ראו: ג'. ל. אוסטין (2006), איך עושים דברים עם מילים, גיא אלגת (מתר.), תל-אביב: רסלינג, הרצאה 11.

עם זאת, חלוקה משולשת זו אינה מבטלת את ההבחנה בין מעשי הדיבור הקביעתיים ואלה הביצועיים, אלא רק ממקמת את שני סוגי המבעים תחת הקטגוריה האילוקוציונית. מכיוון שכך, ועל מנת להימנע מסרבול ומגלישה לנושאים שחורגים מהעניין המרכזי, נקודת המוצא של הדיון הנוכחי מנוסחת על בסיס ההבחנה קביעתי/ביצועי ולא על בסיס החלוקה המשולשת לוקוציוני-אילוקוציוני-פרלוקוציוני.

² אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, 79.

³ שם, 68.

⁴ האנגלית והצרפתית שואבות כאן מן הפועל הלטיני *declarare*, שמובנו המרכזי הוא להבהיר, לחשוף ולהסביר, ולא מפועל ההכרזה הלטיני *denunciare*, הרלבנטי יותר בעבורנו (*bellum denuntiare*, למשל, היה הביטוי הלטיני המקובל ל"להכריז מלחמה"). עם זאת, באמצעות הצורות *denouncement* ו-*denunciation/dénonciation* שומרות האנגלית והצרפתית על מובני הקטרוג, ההאשמה וההתייחסות לסדר החוק והסמכות (ביטול הסכם, למשל) הרלבנטיות לשדה הסמנטי הפוליטי-ריבוני שיעסיק אותנו כאן.

⁵ אליעזר בן-יהודה (1950), מילון הלשון העברית הישנה והחדשה. ירושלים: חמדה ואהוד בן-יהודה. כרך 11, עמ' 5406.

⁶ אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, 80.

⁷ שם, 39-47.

⁸ ההבחנה הדיספלינרית שאני מציע כאן מעוגנת בהבחנה בין הפוליטי (*le politique*) לפוליטיקה (*la politique*) שניסח קלוד לפור. ראו במיוחד:

Claude Lefort (1972), *Le Travail de l'œuvre*, Machiavel. Paris: Gallimard; Claude Lefort (1986), *Essais sur le politique : XIXe-XXe siècles*. Paris: Seuil.

פיתוח אחר של מושג "הפוליטי", שגם הוא מתאים למהלך שמוצע כאן, אפשר למצוא בהרצאתו של עדי אופיר על מושג "הפוליטי" בכנס הלקסיקלי השני למחשבה פוליטית ("מעבר לאופק המחשבה הליברלי", אוניברסיטת תל-אביב, נובמבר 2008) שזמינה באתר האינטרנט www.politicalexicon.co.il. גירסה מורחבת של ההרצאה תתפרסם באחד הגיליונות הקרובים של מפתח. לגירסה מוקדמת ומצומצמת של המאמר ראו: עדי אופיר (2009), "מהו 'הפוליטי'". תיאוריה וביקורת 34, עמ' 971-173.

⁹ קרל שמיט (2005), תיאולוגיה פוליטית, רן הכהן (מתר.), תל אביב: רסלינג, עמ' 25.

¹⁰ שם, 53. בחירתו של הכהן לתרגם את המילה deklaratorischen שבה משתמש שמיט ל"הצהרתיות" ולא ל"הכרזותיות" עולה בקנה אחד עם הטיעון שאני מבקש לקדם כאן: ההכרעה הריבונית לא יכולה להיות הצהרתית בלבד בדיוק משום שהיא הכרזתית.

¹¹ למעשה, דווקא משום שהיא מתייחסת להכרזה על מצב החירום כאל מקרה פרטי של יצירה לשונית-משפטית של יש פוליטי, המסקנה הפורמלית הזאת עומדת בעינה גם אם מקבלים ביקורת כמו זו של ז'יז'ק, אשר טוען שתפיסת החריגה הריבונית של שמיט (ושל אגמבן בעקבותיו) לא יכולה להתברר במלואה במסגרת המושגית המצומצמת של מצב החירום, אלא רק באמצעות שילובה במסגרת כללית יותר של מחשבה על הקשר בין אידיאולוגיה, מטריאליזם וטוטליטאריזם. בעניין זה ראו:

Slavoj Žižek (1999), "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics". in Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*. London: Verso, pp. 18–37; Slavoj Žižek (2006), *The Universal Exception: Selected Writings* (Vol. 2), London: Continuum, Ch. 11.

לדיון המסמך כיוון אפשרי של חיבור פורמלי כזה בין שמיט לז'יז'ק ואף מצרף אליהם את הספקטרליות של דרידה שתידון להלן, ראו Erik Vogt (2006), "Schmittian Traces in Žižek's Political Theology (and Some Derridian Specters)". *Diacritics*, 36.1, pp. 14–29.

¹² שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 57.

Giorgio Agamben (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen (trans.), Stanford University Press, ch. 1.1

¹⁴ עדות נוספת (אך שונה באופיה ובתכליתה) לאופן שבו פרדוקס של לגיטימציה עצמית בא לידי ביטוי בהכרזות עצמאות וזכויות מסוף המאה השמונה-עשרה ניתן למצוא בדיונו של ליוטאר על הכרזות זכויות האדם והאזרח של 1789. ראו:

Jean Francois Lyotard (1998), *The Differend: Phrases in dispute*. Georges van den Abbeele (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 145-150

Jacques Derrida (1998), "Signature Event Context", in *Limited Inc.*, Samuel Weber & Jeffrey Mehlman (trans.), Evanston, IL: Northwestern University Press, pp. 1-23

Jacques Derrida (1986), "Declarations of Independence". Tom Keenan and Tom Pepper (trans.), *New Political Science* 15, pp. 11-14

The Declaration of Independence: A Transcription, at ¹⁷

http://www.archives.gov/national-archives-experience/charters/declaration_transcript.html
[last viewed on 09/06/09]

¹⁸ "הכרזה על הקמת מדינת ישראל", עיתון רשמי של ממשלת ישראל הזמנית, מס' 1. תל אביב, ה' באייר תש"ח, עמ' 1. מצוטט ב: <http://www.knesset.gov.il/docs/heb/megilat.htm> [נצפה לאחרונה ב-09/06/09].

¹⁹ ויכוח זה אף קיבל לאחרונה זריקת מרץ מקומית דרך מאמרם של חיים דעואל לוסקי וענת מטר (2008), "סיפורי בדים: בעקבות 'הכליאה הגדולה' למישל פוקו". מטעם 15, עמ' 221-391. כפי שיתברר להלן, הכיוון שאליו אני מבקש לקחת את דרידה, וכפועל יוצא מכך גם האופן שבו אני מבין את ביקורתו על פוקו אמנם אינם מנוגדים לאלה של לוסקי ומטר, אך בוודאי שגם אינם זהים להם.

Jacques Derrida (1978), "Cogito and the History of Madness", in *Writing and Difference*. ²⁰ Alan Bass (trans.), University of Chicago Press, pp. 47-51; 55; 309 n. 24 (להלן דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון")

²¹ דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון", 58.

²² רנה דקארט (1950), הגיונות על הפילוסופיה הראשונית. ירושלים: מאגנס, עמ' 167-861.

²³ שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 68.

²⁴ דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון", 58-61.



מדינה עדי אופיר

"כל המדינות, כל צורות השלטון אשר היתה להן ויש להן כיום ממשלה בבני האדם, היו והינן או רפובליקות או מונרכיות." זה המשפט הפותח את חיבורו של מקיאווולי הנסיך, והוא כנראה המופע הראשון של המילה "מדינה" (state, état, stato, staat) בשפות האירופיות כמונח המציין צורת שלטון. זה שימוש יוצא דופן במילה, גם אצל מקיאווולי וגם בין בני דורו במאות ה-15 וה-16, שעדיין דיברו על stato בתור מצב ענייניו של השליט, מעמדו, נכסיו, הצבא העומד לרשותו וסיכוייו לשרוד. "הנסיך" עצמו, שנכתב במסורת של ספרי ייעוץ חצרונים, מבקש להדריך את הנסיך כיצד לשמור בצורה הטובה ביותר על מעמדו או על מצבו (stato) "lo mantener". ל"מצב" יש כאן מובן פרסונלי מובהק, שנעלם עם הדיבור על ה-stato כצורת שלטון שאנשים שונים תופסים או מפסידים, משהו שאפשר לחלק ולהעביר בצורות שונות. במובן זה מופיעה ה"מדינה" אצל מקיאווולי רק פעם אחת, וגם אז לא בדיוק במובן המודרני של המונח. בשביל מקיאווולי המדינה היא כבר צורת שלטון, אבל לא המסגרת שאליה שייכים בני האדם הכפופים לשלטון הזה. כדי שתופיע ה"מדינה" במובנה המודרני אין די בחידוד ההבדל בין האישיות השלטת ובין השלטון; דרוש עוד משהו: השלטון צריך להופיע כמרכיב חלקי במסגרת כללית יותר המשותפת לו ולנשלטים.

בשיח הפוליטי של ימי הביניים וראשית העת החדשה לא היה מונח שציין את המשותף לשלטון ולנשלטים באופן שאיננו מצמצם את אחד הקטבים ומעמידו על האחר. ממלכה או נסיכות, למשל, הן הרחבה של השלטון ולפעמים של השליט, ולא מסגרת משותפת לעם ולשלטון, העומדת בפני עצמה. הנשלטים נתפסים בדרך כלל כנתינים של השלטון, והנתינות אינה אלא הרחבה של משק הבית של האדון וכן חלק מיחסי כפיפות כלליים, המוסדרים באופן היררכי ומגיעים בסופו של דבר עד לאדון כל הארץ – האל עצמו. רפובליקנים ודוברים אחרים של השיח הפוליטי הרדיקלי ראו בשלטון לא יותר מביטוי לרצון העם ומכשיר להבטחת ריבונותו, הפועל באמצעות מסירה זמנית של סמכויות שליטה לקבוצה נבחרת מתוכו. בסוף המאה השבע-עשרה לוק עדיין דיבר על commonwealth – מונח שגם הובס משתמש בו והוא תרגום מקובל של המונח הלטיני רפובליקה, שאנחנו יכולים לפרשו כהתאגדות של בעלי עניין משותף – או על עיר (civitas), ועל ממשלה (government) ששולטת בהתאגדות הזאת אבל יונקת ממנה את כל סמכותה. למעשה, בימי הביניים ובראשית העת החדשה לא היו מדינות אלא רק נסיכויות, ממלכות, קיסריות, רפובליקות וערים חופשיות. כל אחת מאלה היא צורת שלטון וגם צורת קיום-במשותף (being-in-common) של רבים, אבל עדיין לא היה אז מונח אחד כולל לציון מין כללי שכל אחת מן הצורות האלה היא התפרטות לאחד מסוגיו.

ההבדל בין השלטון האחד – מלוכני או רפובליקני, רודני או חוקתי – ובין ריבוי הנשלטים שכפופים לו וניצבים מולו – עם, אומה, חברה, נתינים או אזרחים, והדרך הנכונה לקיים את ההבדל הזה ולייצב את היחסים בין השלטון לנשלטים, העסיקו את המחשבה הפוליטית מראשיתה. את המונח "מדינה" אפשר לפרש כצורה מודרנית מאוחרת יחסית שניסחה את ההבדל הזה באופן מופשט ועקרוני וייצבה אותו באמצעות הנחת קיומה של ישות פוליטית המחזיקה את הנבדלים יחדיו, קודמת להם ואינה תלויה בהם. רק כשהיא מופיעה כך, ללא תלות בצורת השלטון שהיא מאגדת יחד עם העם הנשלט, יכולה המדינה ללבוש צורות שונות לפי אופי המשטר השורר בה (מלוכני, רפובליקני וכדומה).²

מושג המדינה, להבדיל מן המילה עצמה, הופיע תחילה מתוך ויכוח עם הוגים שהבינו את היחס בין השלטון לקהילה הנשלטת כיהס בלתי אמצעי. בין אלה היו רפובליקנים שביקשו לרסן את השלטון באמצעות הכפפתו לרצון העם או לקבוצה מיוחסת מתוכו, ומלוכנים שביקשו לרסן את העם על בסיס אישור מחודש של הסמכות הבלתי מוגבלת של השלטון, קרי המלך. המדינה הופיעה תחילה כביטוי להתנגדות לרדוקציה הזו, בשני הכיוונים. אם יש מסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, שנבדלת מהם ומכילה אותם, הרדוקציה איננה אפשרית. המסגרת הזאת היא המדינה. אין פלא שהובס, שכתב באמצע המאה השבע-עשרה, הוא הראשון שאפשר לייחס לו בביור שימוש כזה במושג, מפני שכבר מההתחלה הוא תפס הן את הריבונות והן את הקהילה הפוליטית כארטיפקט: "מכוח האומנות נוצר אותו לְוִיתָן גדול הקרוי מדינה (ובלטינית סְוִיטָס), שאינו אלא אדם מלאכותי".³ מטאפורת הגוף, שהובס מפתח בפירוט במבוא ל"לווייתן", מאפשרת לו למקם על פני מישור אחד ולהכיל במסגרת אחת מצד אחד את "הריבונות [...] השופטים, ושאר פקידי המשפט וההוצאה לפועל", ומצד שני את "העושר והנכסים של כל האברים הנפרדים" ואת "ביטחון העם" (סְלוֹס פּוֹפּוּלִי),⁴ מפני שכל אחד מן המרכיבים האלה משול לאיבר אחר בגוף המלאכותי.⁵ יתר על כן, השלטון מתכנס בריבון האחד, וכיננו הריבון מבטיח את כינון הרבים, הנשלטים, כקהילה או כהתאגדות אזרחית אחת. לכן מדובר כאן למעשה באחדות משולשת: של השלטון עצמו, של העם הנשלט, ושל המכלול המדיני החובק את שניהם.

מאז הובס החל המושג מדינה לסמן אחדות משולשת והיבדלות כפולה: המדינה איננה העם, כלל האזרחים או כלל הנתינים, והיא גם איננה השלטון; חצר המלוכה, הממשלה הנבחרת על כל זרועותיה, קבוצת האליטה השולטת או המעמד השליט. העובדה שהמדינה נבדלת הן מן השלטון והן מן הנשלטים מאפשרת לה להופיע כמצע משותף לשני אלה. מצע זה הוא בעת ובעונה אחת גם צורת ההתאגדות בין הנשלטים, גם צורת הארגון של השלטון, וגם מה שמבטיח מעבר "חלק" או "טבעי" מן המישור האחד למישור השני. במקום שבו ישנה מדינה אין עוד קשר בלתי אמצעי בין השלטון לכפופים לו, או בין האזרחים לשלטון שמייצג אותם; היחסים ביניהם מתווכים תמיד על ידי המסגרת המשותפת שמעניקה להם גבולות ברורים, משמעות,

חוקיות ויציבות. השלטון והנשלטים מוכלים במדינה כנבדלים זה מזה, אבל גם כנבדלים מן המסגרת המשותפת, שהיא למעשה צורת הצירוף שלהם, ומספקת את האופן שבו כל אחד מהם מקבל ביטוי (ארטיקולציה) במישור הקיום והשיח של האחר – השלטון במונחי הנשלטים ולהפך. הכלה, הבדל, צירוף ומיצוע: אלה התכונות הראשוניות שמציבות את המדינה כאחדות של ניגודים, כמכלול סגור, שמכיל סתירה המאיימת לפרק אותו מבפנים.

כשמגבילים את הרקע ההיסטורי לשלהי ימי הביניים באירופה נראית המדינה הזאת כהמצאה מודרנית. כשמרחיבים את האופק, מתבקשת ההשוואה לממלכות העת העתיקה, לעיר העצמאית ביוון הקלאסית (הפוליס) ולרפובליקה הרומית. במקרא נזכרות לראשונה "מדינות" בסיפור מלחמת אחאב נגד ממלכת ארם, והן מציינות שם ערי מלוכה עצמאיות למחצה הכפופות לשלטון מרכזי.⁶ במגילת אסתר מופיע המונח כמה פעמים ומציין יחידה מינהלית בעלת אוטונומיה חלקית, מעין נפה, שהיתה כנראה חלק מיחידה מינהלית רחבה יותר (סטרפיה או אחשדרפניה) באימפריה הפרסית.⁷ המדינה היא גם יחידה תרבותית-אתנית,⁸ סוג של קולקטיב אנושי שהטקסט מציין כמה פעמים, לצד עיר, עם, דור ומשפחה.⁹ שלטון המלך מופיע תמיד כחיצוני לה, והממלכה עצמה מתוארת כשלוחה של המלך והרחבה של החצר שלו. אי אפשר להפריד את ממלכת פרס משליטה, מלך פרס, כשם שאי אפשר להפריד את מצרים מן הפרעונים שלה.

אבל האם ממלכות המזרח הקדום, הערים העצמאיות ביוון הקלאסית, או רומא, גם כרפובליקה וגם כקיסרות, לא נתפסו כמסגרת הקודמת לשלטון ולנתינים, משותפת לשניהם, מכילה אותם ומתווכת ביניהם? נראה שיחידות פוליטיות אלו דמו למדינה המודרנית לפחות במונח זה: הן התקיימו כשלם הגדול מסכום חלקיו, הן היו יותר מן השלטון שעיצב את צורת ההתאגדות של מרכיביו ויותר מעצם ה"קיום יחד" של רבים הכפופים לאותו שלטון. לשלטון הזה היתה אחריות גם כלפי הכפופים לו וגם כלפי המסגרת המשותפת שבה הכפופים התאגדו ושבתוכה התקיימו יחסי הכפיפות. אבל בממלכות המזרח (במצרים, בבבל) לא התקיימה הפרדה ברורה בין השלטון לממלכה. הממלכה נתפסה בדרך כלל כרכוש המלך והרחבה של בית המלוכה. במקרים רבים, היחידה הפוליטית החובקת את השלטון והנתינים היתה ה"ארץ", שהגדירה את מסגרת הקיום-במשותף אבל גם חרגה ממנה, מפני שנתפסה כנחלת אלוהים או בעלת תכונות אלוהיות והיתה מרכיב אחד במערך קוסמולוגי מקיף ובסיפור קוסמוגוני שלם. שום פרויקט אנושי לא היה יכול להבטיח את אחדותה ושלמותה של הארץ. גבולותיה נקבעו, אם בכלל, רק במיתוס ובעזרת האל או האלים, והאנשים שחיו במחוזות שסופחו אל הארץ או נגרעו ממנה בעקבות מלחמות ומסעות כיבוש לא נחשבו כחלק ממנה, אם בכלל נחשבו.

המשטר ביוון וברומא – המשטר הטוב לפחות – נתפס כביטוי של הטוב המשותף לכלל הנשלטים ואמצעי לממש אותו, אבל גם כמסגרת חינוכית המעצבת את תפיסת הטוב הזאת באופן שאינו תלוי בכלל הנשלטים ואף לא באיזו זהות משותפת מדומיינת שלהם. מצד שני, גם תחת המשטר הגרוע ביותר, התאגדות של נתינים או אזרחים ביטאה יותר משותפות גורל

סתמית בין אנשים הכפופים במקרה לאותו שלטון; את האחיזה של הרודן בשלטון הזה לא היה אפשר לתרגם לבעלות על מסגרת השותפות עצמה. לכן אפשר לומר בכל זאת שערך המדינה העתיקה, וכנראה גם חלק מממלכות המזרח הקדום – במידה שהתקיימה בהן הפרדה בין השלטון לממלכה, והממלכה לא נתפסה רק כהרחבה של מוסד המלוכה – התקיימו, כמו המדינה המודרנית, כמכלול המכיל את השלטון ואת הנשלטים ונבדל מכל אחד מהם. המכלול הזה היה עשוי מריבוי של קבוצות ופונקציות (מעבר להפרדה בין שלטון לנשלטים, כגון אדונים ועבדים, פועלים וחייילים, נכבדים והמוני העם, כוהני דת המשמשים בקודש ואנשי חולין), והחלוקות וההפרדות בין הקבוצות האלה היו מהותיות לצורת השלטון. שלטון ראוי נמדד ביכולתו להבטיח את ההרמוניה בין החלקים האלה, את שלמות המכלול ואת יציבותו, אבל הוא לא נתפס כמה שיכול ליצור את המכלול הזה (גם ערים נוסדו על ידי שלטון – בקולוניות, או במיתוס – לא נחשבו תלויות בשלטון שייסד אותן).

על הרקע הזה אפשר לנסות לחדד את ההבדלים בין הפוליס של העת העתיקה ובין המדינה המודרנית. אפשר כמובן למנות הבדלים המבחינים באופן כללי את העת החדשה מן העת העתיקה – אבל הם לא יהיו מיוחדים למדינה; אפשר למנות הבדלים חשובים באופיים של מנגנוני השלטון ובצורות אחיזתם בחיי הנשלטים, במרחב ובזמן הנשלט – אבל הם יאפיינו את המדינה כצורת שלטון ולא דווקא מכלול שלם של שלטון ונשלטים. כשמתבוננים במכלול עצמו, ההבדל הכללי ביותר בין הפוליס היוונית או הרפובליקה הרומית (לפחות כפי שהן מתוארות על ידי בני התקופה, ומעבר לכל ההבדלים ביניהן) ובין המדינה המודרנית (כפי שהיא נחשבת בסוגים שונים של שיח על השלטון, בפילוסופיה הפוליטית, בספרי הייעוץ על אמנות המשילה (art of government) בכלכלה המדינית ובהיסטוריה, נעוץ במושג המדינה עצמו. לא מדובר רק במושג המופשט של המדינה או בתפקיד שמושג זה מילא בגיבוש פרקטיקות חדשות של משילה ושליטה – אם כי מדובר גם באלה; מדובר בראש וראשונה ביחס הרפלקטיבי אל המכלול שמושג המדינה מציין, בחתירה המפורשת, המושכלת והמאורגנת להבטיח את שלמותו ואחדותו, ולהציג כל פגיעה באחדות הזאת כחילול הקודש ממש. פוקו ניסח תובנה דומה, באופן שחורג מן הטענה המוצגת כאן אבל ישמש אותנו בהמשך:

יהיה זה חסר משמעות לומר שהמדינה נולדה אז [בין 1580 ל-1650]. אחרי הכול, צבאות גדולים הופיעו והתארגנו בצרפת כבר בזמנו של פרנסואה הראשון [שמלך בשנים 1547-1515]. מערכת המיסוי נוסדה לפני כן ומערכת המשפט אפילו קודם [...] כל המנגנונים האלה היו קיימים. מה שחשוב, מה שעלינו לעמוד עליו ומה שמכל מקום הוא תופעה היסטורית ממשית, ייחודית, שאי אפשר לצמצמה, הוא הרגע שבו אותו דבר – המדינה – החל להיות חלק, וחלק אפקטיבי, בפרקטיקה רפלקסיבית של בני אדם. השאלה היא מתי, באילו תנאים ובאיזו צורה התחילו להתייחס אל המדינה כאל פרויקט, מושא לתכנון ולפיתוח במסגרת אותה פרקטיקה מודעת של אנשים, באיזה רגע היא הפכה למושא של הכרה וניתוח, מתי וכיצד היא הפכה לחלק מאסטרטגיה רפלקסיבית וממוקדת, ובאיזה שלב

התחילו לכנות אותה בשם, לייחל לה, לחמוד אותה, להתיירא מפניה, לאהוב ולשנוא אותה.¹⁰

אף על פי שהפוליס נתפסה כניגודו המוחלט של הטבע, והתרבות שלה נתפסה כשלילת הברבריות והפראות של חסרי המדינה – אנשים וחיות כאחד – היא נחשבה מלכתחילה לשלם נתון, שגבולותיו מוכרים ומרכיביו ידועים; ההתקבצות של בני אדם בעיר אחת היא הישג של בני תרבות, שהודפים את הטבעי והלא-מבויט אל מחוץ לחומות במאמצים משותפים, אבל הקבוצה המתאגדת לעיר היא של אנשים שהקשרים ביניהם "טבעיים" ומובנים מאליהם. השאלה היא כיצד להגן על ההתאגדות הזאת מפני התפרקות שתוביל לשעבוד (לעיר אחרת או לרודן מבני העיר), לא מפני חזרה לטבע. הפילוסופיה הפוליטית הקלאסית הציבה את שאלת השלמות והיציבות של ההתאגדות המדינית בראש מעייניה. אפלטון חשב שרק משטר שונה מאוד מכל המשטרים המוכרים יבטיח את יציבות העיר ואת שלמותה. זה יהיה משטר שבו יופקד השלטון בידי פילוסוף שהבין את מהות הטוב, ולכן יוכל למחוק את הפער בין השלטון כאמצעי לבין הטוב כתכלית החיים. עיר אוטופית כזו, שאין בה סתירה לוגית אבל קשה לדמיין את קיומה הממשי, תהיה צודקת, מפני שהפילוסוף שימשול בה יידע להקפיד על חלוקה נכונה ואיזון מדויק בין מרכיביה. המשטר הצודק הוא זה שבו כל מרכיבי העיר יציבים וקבועים והם מתלכדים בהרמוניה למכלול אחד. גם אריסטו, שהסתייג מן האוטופיה האפלטונית, ראה בפוליס צורה משוכללת של התאגדות (המכילה התאגדויות מסדר נמוך יותר – המשפחה, הבית והכפר), שתכליתה הם החיים הטובים וסוד קיומה הוא איזון נכון בין מרכיביה, ואלה מוכרים ויציבים. גם אריסטו וגם אפלטון ראו בנבדלותה של העיר, בקיומה כיחידה פוליטית עצמאית, כמכלול נתון שגם חלקיו נתונים, דבר מובן מאליו. הם ניסו להבין איזו מתכונת של יחסים בין מרכיביה תבטיח את האיזון ביניהם ותקיים את שלמותה ויציבותה של העיר לאורך זמן, אבל לא היה להם ספק שהשלם הזה איננו רק אידיאה אפלטונית, כלומר צורה חסרת גוף. בשבילם היתה העיר מכלול ממשי של מציאות אנושית קונקרטי, מה שהגל – ולא אפלטון – הגדיר בראשית המאה התשע-עשרה כאידיאה, כלומר טוטאליות מתפרטת, שצורתה המופשטת (המושג שלה) מתממשת בפועל, הלכה למעשה, במוסדות העיר, ביחסים בתוכה ובינה לבין ערים אחרות.

המדינה המודרנית, לעומת זאת, באה לעולם כקונסטרוקט מחשבת. עוד לפני שהתקיימה בפועל, במוסדות ובמעשה האנושי היומיומי שאמורים להעניק לה ממשות, היא כבר התקיימה כמעין אידיאה קאנטיאנית, כלומר כמושג שאין לו דימוי מתאים בהכרה הניסיונית ורק התבונה יכולה לתפוס, או לדמיין אותו. הניסיונות לדמות את המדינה כמסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, שלם שיהיה יותר מסכום המוסדות והפרקטיקות המגלמים אותו, קדמו להופעת המוסדות שהתיימרו לגלם אותה. בתחילת המאה התשע-עשרה, כשהתמסדו מגננוני ממשל חדשים ונתפסו כאיברים של הגוף המדיני השלם יכול היה הגל לדמות את המדינה כאידיאה, לפי המובן של המונח בשיטתו: שלם טוטאלי המתפרט ומתבטא בחלקיו – מוסדות חוקים ואורחות חיים – בלי להתמצות באף אחד מהם, והוא מצוי בתנועה מתמדת של התפרטות והתלכדות ושל שכלול הבהירות שבה נתפסים כל החלקים כמלוכדים בשלם. המדינה נתפסה

אצלו כשלם מתפרט שהגיע לתודעה עצמית, מפני שהמוסדות הקונקרטיים שלה כבר נתפסים כביטוי ממשי וכאופן מימוש של האידיאה.¹¹

הגל חשב שהעיר היוונית והמדינה המודרנית הן אותה אידיאה (במובן שלו) בדרגות שונות של התפתחות ושכלול, שאותן כאמור מדד מצד אחד לפי אופי ההתפרטות הקונקרטית למוסדות שונים, ומצד שני לפי מידת ההכרה במוסדות האלה כחלק משלם אחד. המדינה המודרנית היא לדעתו שיא הפיתוח של ההתאגדות האנושית ושל השלטון המקיים אותה, והיא חובקת את כל ההיבטים המעשיים של הקיום האנושי. הוא האמין שאפשר לחרוג אל מעבר לטוטאליות שלה רק במחשבה, כלומר שלא ייתכן קיום קונקרטי וממשי למכלול מקיף יותר של יחסים אנושיים. הוא האמין שההתפתחות האפשרית של מבני הקיום-במשותף של בני האדם הגיעה במדינה הפרוסית המודרנית לכלל שלמות וסוף, ואיתה הסתיימה ההיסטוריה עצמה. התפיסה האורגנית-תכליתית של המדינה מגיעה כאן למסקנה הקיצונית ביותר שלה, אבל במובן מסוים היא ממשיכה זרם דומיננטי במחשבה הפוליטית המודרנית, שהעדיף לשכוח את ההיבט המלאכותי של המדינה – אותו היבט שהופס ניסח בצורה ברורה כל כך כשהבין שהמדינה היא פרי יצירה אנושית ושקיומה תלוי לגמרי בדמיון האנושי. הזרם הזה הניח את קיומה של המדינה כעובדה נתונה ומוגמרת ולא הטיל ספק באחדותה ובתמונת ההתפרטות שלה למרכיבי היסוד, שאותם היא אמורה לאגד למכלול.

ההבדל בין הגל ללוק, רוסו או קאנט, וממשיכיהם הליברלים בני זמננו כמו רולס או רורטי, נעוץ בתפיסת ההיסטוריות של המדינה – שהגל הבין אותה היטב, רוב קודמיו עוד לא יכלו לתפוס אותה ואילו ההוגים הליברלים שאחריו נטו להכחישה – יותר מאשר בתפיסת האחדות והכוליות שלה. הגל חשב שתפקידה של הפילוסופיה הפוליטית הוא לתאר את התהוות המכלול ואת התפרטותו למרכיביו. אנשי מדע המדינה, בעיקר במסורת האנגלו-אמריקאית, מקבלים את המדינה גם כמושא המחקר שלהם וגם כמה שקובע את מסגרת המחקר. הם מתעלמים מהתנאים שבהם התהווה המכלול וממה שמקיים אותו ככזה ועוסקים בעיקר בצורות ההתפרטות שלו למרכיביו. פילוסופים פוליטיים מן המסורת הליברלית דוחים את התפיסה ההוליסטית של הגל יחד עם הגישה ההיסטוריוציסטית שלו. בדרך כלל הם אינם סבורים שהפילוסופים צריכים לעסוק בשאלה מהי המדינה וכיצד נעשתה למה שהיא; תפקיד הפילוסופיה הפוליטית, לדעתם, הוא לבסס את עקרונות השלטון הראוי – שפירושה עקרונות להגבלת השלטון – על זכויות הנשלטים, ולהציע עקרונות לחלוקה נכונה של אפשרויות ומשאבים. פילוסופים אלה ממעטים להתייחס למכלול המדינתי ורואים בו מעין מרכיב מצטרף (correlate) הכרחי של השלטון או הממשל (government). את עיקר דעתם הם נותנים ליחסים בין השלטון ליחיד – יחיד המופשט מן הקבוצות שאליהן הוא שייך, והכלל – כלל היחידים שמתוכם נבחר השלטון וכלפיו הוא מחויב, לפי התפיסה הליברלית – מופשט מן הקבוצות המרכיבות אותו. הוגים ליברלים אינם שואלים כיצד הכלל הזה נוצר ואינם ערים לתפקידו של השלטון ביצירתו.

אבל היעדר התייחסות אין פירושה בהכרח התייחסות שונה. מכיוון שרוב מדעני המדינה והפילוסופים הליברלים של הממשל מתעלמים מן ההיסטוריות של ההסדרים הפוליטיים, הם לא מזהים את עקבות הצורה הקיימת של ההסדרים האלה – המדינה – בהנחות היסוד שלהם. הם אינם יכולים להסביר מדוע, למשל, יחידים אינם יכולים להתאגד מחדש כרצונם כדי לשנות את מסגרת ההתאגדות הפוליטית שלהם; מדוע תביעה של קבוצה לפרוש מן המדינה היא עילה למלחמה; מדוע חברות בהתאגדות מדינית מסוימת אינה פתוחה לכל אדם המבקש להצטרף אליה; ובשם מה מותר לדחות ואפילו לגרש באלימות את מי שמתדפק על דלתותיה של מדינה, לפעמים גם אם הוזמן על ידי כמה מחבריה. אפשר להמציא צידוקים לכל הקביעות האלו רק אם מניחים כי המדינה היא יש ממשי בעל תביעות משלו. כפי שהבין קארל שמיט, הגות ליברלית עקבית היתה צריכה לדחות את עקרון ההתאגדות המדינית עצמו בשם זכות היחיד לתנועה חופשית, ליחסים בלתי מוגבלים ולהתאגדות "מודולרית", ולמעשה לכמה התאגדויות חלקיות ומקבילות, מתחדשות לפרקים, לפי צירופי הנסיבות והאינטרסים המשתנים. שמיט התנגד לליברליזם בחריפות מפני שטעה וייחס לו עקביות, ולא הבין עד כמה הפנימה ההגות הליברלית את עובדת קיומה של המדינה ועד כמה היתה מוכנה להתגייס לשירותה ברגעי מבחן ולהצדיק את הגיונה גם כשמטרה נעשה קולוניאלי ודיכא המוני בני אדם.¹² שתיקותיה של המחשבה הליברלית ביחס למדינה (הרבה יותר מאשר אמירותיה המפורשות), וההיסטוריה של שיתוף הפעולה בין ההוגים הליברלים ובין המדינה, מאפשרים לומר שגם הם, שדחו את הפילוסופיה של הגל, הניחו כמותו שהמדינה היא מכלול ממשי ונתון, ולא קיבלו את עמדתו של הובס, שראה במדינה יציר מלאכותי ומכלול מדומיין.¹³

פוקו הראה שהיציר המלאכותי הזה לא בא לעולם כפנטזיה פילוסופית על הסכם היפותטי בין אנשים בעולם ללא שלטון ("מצב הטבע"), אלא מתוך טרנספורמציה ממשית שעברה על אמנות המשילה בשלהי המאה השש-עשרה ותחילת המאה השבע-עשרה, עם הופעת השיח הממשלי המונחה על ידי "הגיון המדינה" (raison d'état). הטרנספורמציה הזאת, הוא טוען, היתה אירוע דרמטי בתולדות המחשבה המערבית, וחשיבותו לא נופלת מהופעת הפיזיקה החדשה עם תגליותיו של גלילאו.¹⁴ אז הוצבה המדינה כמטריצה כוללת וכעיקרון המארגן מערך חדש של ידע וכוח – של פרקטיקות משילה, של התערבות בעולם החיים האנושי ולניהול ריבוי של בני אדם – מערך שלא חדל לצמוח מאז.

המדינה היא מה שאמור להתקיים בסופו של תהליך הרציונליזציה של אמנות המשילה. הפעולה, על פי הגיון המדינה, צריכה להביא ללכידותה של המדינה כמכלול, להשלמתה, ייצובה, וייסודה מחדש אם אחדותה נפגמה. [...] המדינה היא לפיכך העיקרון המעניק משמעות לתבונה הממשלית הקרויה בדיוק משום כך הגיון המדינה ומאפשר להבין אותה. ... המדינה היא האידיאה הרגולטיבית של אותה צורת מחשבה, של אותה צורת רפלקסיה, של אותה צורה של חישוב ושל אותה צורת התערבות הקרויה פוליטיקה: הפוליטיקה כמאתזיס, כצורה רציונלית של אמנות המשילה. תבונה ממשלית מציבה כך את המדינה כעיקרון לפירוש המציאות ובתור יעד וציווי.¹⁵

מה שבמאה השבע-עשרה עוד נתפס כחידוש עבר במשך הזמן נטורליזציה, וכיום הוא נתפס כמובן מאליו. המדינה מופיעה כישות ממשית כמעט בכל מקום. קודם כול היא מופיעה כך בשיח הרשמי המשפטי, הבירוקרטי והפוליטי שמייצרים נציגי המדינה עצמם – מחוקקים ושופטים, שרים ופקידים – בשיתוף עם כלל הציבור שנוקק לשלטון, נעזר בו, מתעמת איתו, נוטל בו חלק או נאבק על תפיסתו, ונדרש לנהל את המגע ומשא עם נציגיו באחת משפות השלטון. גם כשאין מדברים במישרין אל השלטון או עליו, מניחים בדרך כלל שהמדינה נמצאת שם כאותו מכלול שלם ומוגדר לכאורה. עיתונאים ואנשי ספרות, היסטוריונים, סוציולוגים וחוקרים אחרים מתחומים שונים מעדיפים להניח כי המדינה קיימת כאחדות נתונה כדי לחקור עניינים אחרים. והמדינה אכן מציעה את עצמה כמסגרת נתונה – לצורכי מסחר ותירות, אמנות, ספרות, דת, ספורט ושאר הספרות התרבותיות, ולמעשה כמעט לכל צורה של פעילות חברתית, ציבורית ופרטית.

המדינה, כמכלול סגור ונתון, היא דימוי שכופה את עצמו על הבניית המציאות בכל תחום ומצמצם את היכולת לדמיין את גבולות האפשרי. הסדר הבינלאומי, כמו חומר שחרד מוואקום, אינו מותיר היום מרחב יבשתי (או מרחב ימי סמוך ליבשה) שאינו חלק מטריטוריה של מדינה כלשהי. למדינה אסור להתפצל, ואם היא מתפצלת בכל זאת חייבים החלקים להתארגן כמדינות שלמות; לשלטון הריבוני במדינה אסור להתפצל ולהתרבות פן תתערער השלמות המדינתית. הגלובוס המיושב כוסה במדינות, ובעיקרון אין אדם שאין לו מדינה. אנשים – כל האנשים – שייכים למדינות (ואין מדינות ששייכות לאנשים). אם השלטון מחליט לגרשם או אינו מאפשר להם תנאי מחיה נאותים או שאינו מאפשר להם לחיות כלל, הם נעשים פליטים, מפני שפליטתם ממדינה אחת אינה מחייבת את קליטתם במדינה אחרת. מצב הפליטות מניח שהגלובוס מכוסה במדינות ללא שיור, וכדי להתקיים צריך אדם להיות מוכר כשייך למדינה. הבעיה של הפליטים היא שנשללה מהם הכרה כזו. הם אינם אזרחי המדינה שאליה נפלטו ובה מצאו מקלט זמני, ואילו במדינה שבה נולדו או בילו את רוב חייהם הם מוגדרים כלא-אזרחים או כאזרחים חסרי הגנה, ובכל מקרה נתפסים כאנשים שחיהם אינם נחשבים. מותר להם להיאבק על הזכות להגר למדינה אחרת, אבל אם יתעקשו לפנטז על עולם בלי מדינות, או לפחות על עולם שבו אפשר לבחור בין שייכות למדינה לבין שייכות למסגרת פוליטית אחרת, יתעלמו מהם. מי שמעז לחלום על עולם כזה, פליט כאזרח, נחשב אנרכיסט – כאילו המדינה היא צורת השלטון היחידה שבאפשר – וחומר מזה, ילדתי ונאיבי או הוזה ממש. אבל חלוקת העולם הישן למדינות נשלמה רק במאה התשע-עשרה, ורק במחצית השנייה של המאה העשרים, עם התפרקות הסדר הקולוניאלי העולמי וייסוד "מדינות לאום" באפריקה ובאסיה, הגלובוס כולו חולק למדינות. מאז אין יישוב אנושי שאינו שייך למדינה כלשהי ואין אדם שבא לעולם מבלי שכבר הושלך אל המדינה "שלו" (כשם שהוא מושלך אל משפחה, דת או שפה). כשהמחשבה על עולם ללא מדינות מוצגת כדיבור ילדתי או הזוי נחשף התפקיד האידיאולוגי של דימוי המדינה: כדי שהמדינה תופיע כעובדה ממשית ובלתי מנערת צריך להציג כל ערעור על הממשות הזו כצורה של אי-שפיות.

כאמור, הפילוסופיה הפוליטית היתה שותפה מלאה להחלפה זו של מכלול מדומיין, שאפשר אבל לא מוכרחים לשאוף אליו, במכלול ממשי והכרחי שאי אפשר להיפטר ממנו, ובכך מילאה תפקיד אידיאולוגי מובהק: היא הציגה את מה שהשלטון במדינה חותר ללא הרף להשיגו בתור מה שכבר הושג. את סימן השאלה הרדיקלי שלהם הציבו ההוגים הליברלים על עצם כפיפותם של הנשלטים לשלטון, אף כי בפועל היתה הכפיפות הזאת, מאונס או מרצון, עובדה מוגמרת, וגם מלחמות הדת, המרידות והמהפכות לא הציעו לבטלה אלא רק לשנות את צורתה. זה היה מעין ספק מתודי בנוסח דקארט, שלא באמת נועד לערער על ההכרח בקיומו של השלטון אלא רק לספק להכרח הזה מעמד של ודאות מוחלטת. "מצב הטבע" היה ניסיון לתאר מציאות ללא שלטון ולדמיין מצב שבו אפשר לכאורה לבחור בין שלטון לאנרכיה. מצב כזה תואר בפירוט אף על פי שהובן כ"נוגד מציאות", והוצגו נימוקים שיטתיים מדוע יש להעדיף על פניו את הקיום המדיני, ואילו מה שהיה ועודנו נוגד מציאות – המדינה כמכלול גמור ונתון – נחשב בתור "מה שיש", שאין להטיל ספק בקיומו; אפשר להטיל ספק רק בהצדקתו – בדרך כלל כדי לשוב ולאשר אותה.

גם מרקס והמרקסיסטים, שראו במדינה כוח כפייה מאורגן של המעמד הבורגני וביקשו לבטל אותה, ובתוך כך גם הציעו על התהליך ההיסטורי שיגרום לכך, הוסיפו לראות במכלול עצמו עובדה מוגמרת ורבת-עוצמה. הם חשבו שהמהפכה הפרולטרית תוכל להתגבר על עוצמת המדינה ולפרק את המבנה המשטרי שלה. על הריסותיה הם קיוו לכונן את הטוטאליות הנכונה של הקיום האנושי. הם ביקשו להחליף מכלול מרושע ומגנר, שחבריו טועים בהבנתו ומשלים את עצמם בכל הנוגע לשייכותם אליו, במכלול הומני וצודק, שהשותפים לו מסוגלים לתפוס אותו כפי שהוא ולהכיר את מקומם בתוכו אל נכון. ומכיוון שהאינטרנציונל הסוציאליסטי נותר עד מהרה רק מסגרת פורמלית מרוקנת מתוכן והמהפכה העולמית בוששה לבוא, נותרה הטוטאליות של המדינה הקומוניסטית בעינה. אליטה פרולטרית חדשה החליפה את האריסטוקרטיה ומנגנוני המפלגה החליפו את מערכי השליטה של הצאר ושכללו אותם מאוד, עד שהמדינה הטוטאלית הפכה לטוטאליטרית, בלי לוותר על אף תג במדינה שהמהפכה היתה אמורה לבטל, ותוך העצמה חסרת תקדים של כל מה שמעיד על הטוטאליות של המדינה, ובראש וראשונה העצמת דמותו של הריבון, שפוארה וקודשה עד שנעשתה לצלם-אל ממש.

מאז הובס, לטוטאליות של המדינה יש פנים אנושיות בדמותו של הריבון. בשביל ההוגה הצרפתי בודן (Bodin), הראשון שניתח את המושג בסוף המאה השש-עשרה, הריבון היה הסמכות השלטונית העליונה שאינה כפופה לשום סמכות אחרת. מושג הריבונות היה ניסיון לדייק בניתוח סמכותו של המלך כשליט שהכול כפופים למרותו: גם האצילים שמקרבם בא המלך וגם העם שעל שלומו וביטחונו הוא מופקד. בשביל הובס הריבון איננו רק הסמכות העליונה, אלא המנגנון שיוצר ומבטיח את אחדותה של השותפות הפוליטית. כינון הריבון מבטא יותר מאשר "ממש אחדות של כולם באותו איש (person) אחד עצמו" (עמ' 120).¹⁶ המנגנון הזה, מבין הובס, הוא מנגנון ייצוג, הוא מתקיים בראש וראשונה במישור הסמיוטי ואפשר לחשוב אותו כממשי רק על דרך הדימוי והמטאפורה: "המון אדם הופך להיות איש

אחד כאשר אדם אחד או איש אחד מייצגים אותו. [...] אחדותו של המייצג היא העושה את האיש אחד, לא אחדותו של המייצג. והמייצג הוא הנושא את האיש – ואיש אחד בלבד. ולא ייתכן מובן אחר לאחדות בהמון".¹⁷ person, מזכיר הובס, היא מילה שמציינת פרצוף או דמות מחופשת, מעין מסיכה; אין היא חלק מגופו של האדם אלא משהו שאפשר להסיר ולהעביר מאדם לאדם בפעולת הייצוג.¹⁸ פני האיש של הריבון נפרדים אם כן גם מן האחדות המיוצגת בהם וגם מן הגוף הנושא אותם בפועל, ובמובן זה הם מייצגים גם כל אחד מן הרבים שהעניקו לה הרשאה לייצג אותם וגם את האחדות עצמה – את המסגרת הפוליטית המשותפת שנוצרה בפעולת הייצוג. כלומר, הריבון הוא מעין בבואה או מיקרוקוסמוס של התאגדות בעלי עניין משותף בגוף פוליטי, ה-commonwealth, שהשלטון הוא מרכיב בתוכה ונגזר ממנה (אבל הובס משתמש במונח זה כמציין את המכלול, באותו מובן שבו הוא משתמש במדינה). הריבון מייצג את השלם שמתכונן באמצעותו באופן מְטוֹנִימִי, מפני שהוא כבר חלק ממנו; לעומת זאת, את הרבים שמייצגים בו באמצעות ההסכם המקורי הוא מייצג באופן מטאפורי, על ידי העברה (של המסכה, או של הסמכות). הריבון איננו ביטוי לרצון העם אלא מה שמאפשר את התאגדות הרבים שיכולה להופיע כעם, גוף פוליטי בעל רצון משלו.

גם הוגים שדחו את רעיון ההסכם שמרו על מבנה היחסים הזה בין מדינה לריבון. הגל ביקר את הרעיון שהמדינה נוסדת מתוקף הסכם ומתכוננת באמצעות פרקטיקה של ייצוג, מפני שמבחינתו, כאמור, המדינה כבר היתה ממשות ולא תבנית מחשבה מדומיינת, אבל הוא אימץ את תפיסתו של הובס בנוגע ליחס בין הריבון למדינה והעניק לה ביטוי מדויק יותר. "רשות הריבון" היא לדידו המומנט הסובייקטיבי של המדינה, ובה "הרשויות השונות [של המדינה] מתאחדות ביחידה אינדיבידואלית אחת שמהווה כך את השיא של השלם ואת ראשיתו".¹⁹ אצל שמיט מצטמצמת דמותו של הריבון לרגע של הכרעה מיוחדת המתייחסת לחוקת המדינה: ההכרזה על היוצא מן הכלל. לא מדובר בחקיקה: הריבון לא צריך להיות המחוקק; די בכך שיוכל להשעות את החוק, כל חוק, ואת "החוקה כולה".²⁰ לפי שמיט, זה בדיוק הרגע שבו נקבע או מאושר מחדש קיומה של המדינה כאחדות פוליטית, כמרחב של חוק שיש בו הבדל חד-משמעי בין פנים לחוץ, ובסופו של דבר, כפי שטען אחרי כמה שנים,²¹ כהתאגדות שיש לה אויב חיצוני ואשר כל קיומה כשותפות פוליטית מותנה בהכרזה על האויב הזה ועל ההיבדלות החד-משמעית ממנו.

כך בדיוק הבין גם פוקו את תפקיד הריבון: כמנגנון של טוטאליזציה, שנותר קבוע במהלך התפתחותה של התורה המשפטית-מדינית של הריבונות מאז ימי הביניים. הריבונות "מייסדת בין אפשרויות ורשויות [או כוחות, "pouvoirs"] מומנט של אחדות יסודית (fondamentale) ומייסדת (fondatrice), כלומר את אחדות השלטון (pouvoir).²² אבל בעוד שהגל או שמיט, ובאחרונה גם אגמון, תפסו את הריבונות כמומנט ממשי של אחדות ממשית, הבינו את האחדות הזאת כתנאי לעצם קיומה של המדינה כישות היסטורית ולא הטיילו ספק שישים כאלה התקיימו ועודם מתקיימים, פוקו, בדיוק כמו הובס, הבין את אחדות המכלול המדיני כאפקט של ייצוג (או בלשונו, של שיח) ושל אוסף שלם של פרקטיקות, צורות דיבור וגופי ידע הכרוכים בו ומרכיבים

אותו. תחילה ראה בשיח המשפטי-מדיני של הריבונות מערך (dispositif) שתפקידו ליצור את האפקט הזה, לייצר ולליצב את דימוי המדינה כמכלול סגור. מאוחר יותר טען פוקו כי המושג של "טובת המדינה" או ההיגיון שלה (raison d'état) הוא שאיפשר את הקשר ההדוק בין מערך הריבונות ליתר מערכי המשילה, והבטיח את האינטגרציה שלהם כמערכת אחת שהריבון מייצג אותה ועומד בראשה.²³ אבל גם כך יהיה נכון להתעקש ולומר שהריבונות היא מה שאפשר לארגן את מערכי המשילה במסגרת ההיגיון המאחד של המדינה. פוקו לא סבר כמוכח שהמומנט הריבוני מתמזה באיש האחד. כשהוא אומר ש"הגיע הזמן לכרות את ראשו של המלך גם בפילוסופיה הפוליטית",²⁴ הוא מבקש להיפטר גם מן המבנה הבינארי של השלטון, כיחס בין ריבון לנשלטים, וגם מן התפיסה האישיותית של הריבון. במקום המבנה הבינארי של השלטון הוא מציע דין וחשבון מפורט על מערכים שונים של שליטה, התערבות ויחסי כוח הקשורים ביניהם ברשת סבוכה של קשרים. במקום האישיות הריבונית הוא מציע לחקור את המערך הריבוני-משפטי. במערך הזה ממלא הריבון המוכר, אם יש כזה, תפקיד מסוים, שחשיבותו משתנה לפי הנסיבות ובכל מקרה הוא איננו בלעדי, והסמכות העליונה המיוחסת לריבון הזה, אם מיוחסת לו סמכות כזו, היא עניין פורמלי; הפעלתה הלכה למעשה כבר תלויה בסבך של רשויות, הכרעות ויחסי כוח פוליטיים.

לצד הריבון מופיעים במערך הריבוני-משפטי שחקנים רבים אחרים, העוסקים בפעולות מסוגים שונים. החקיקה והרגולציה הנשענת עליה, למשל, הן מצע ומכשיר רב-עוצמה להכנסת תחומים חדשים של שליטה אל תוך המסגרת האחת שמספק החוק. יומרת החוק לקבוע יחס עקרוני לכל היבט אפשרי של הפעילות האנושית – באמצעות חקיקה או הימנעות מחקיקה (מותר הוא כל מה שהחוק לא אסר) – קובעת יחס א-פריורי ועקרוני של השלטון למכלול הפעילות והחיים, יחס שגם קובע את עצם הכפיפות לשלטון הריבוני וגם יוצר את המכלול שכפוף לשלטון. מנגנוני אכיפת החוק הם מכשירים שבאמצעותם חוזרים ומכריזים על החוק האחד, חוזרים וקושרים את המעשה הבודד ואת הנאשם המסוים, האלמוני כמעט, למערכת השלמה של המשפט, ואת המשפט מציגים כפניה החמורות של המדינה (היינריך פון קלייסט במיכאל קולהאס²⁵ היה אולי הראשון להבין זאת; ואף אחד לא היטיב לחשוף את מופרכותו של המהלך הזה ועד כמה הוא חסר בסיס, יותר מקפקא). הטקסים הממלכתיים הם אירועים של ביצוע (performance) פומבי של אקט הסגירה (closure) המופקים בהקשרי שליטה שונים, בפני קהלים שונים, ומתקיימים בדרך כלל במועדים ידועים ובמקומות מובחנים ותחומים, אשר להיבדלותם יש אפקט מקדש. באופן כללי יותר אפשר לומר שהמערך הריבוני מופקד על ה"סגירה" של המדינה כמכלול מתפרט, בכל אחד מן התחומים ובכל אחד מן המישורים שבהם מתקיימים יחסי כוח, שליטה והתערבות. שאלת הריבונות, טוען פוקו, לא נעלמה; היא נוסחה מחדש במאה השמונה-עשרה לאור ההכרה בכך ש"אמנות הממשל קיימת ומתפשטת" יחד עם התפשטות מנגנוני הממשל, שעניינים הוא ניהול החיים ולא ההכפפה לחוק. העניין התיאורטי בריבונות ביטא מאמץ "למצוא צורה משפטית ומוסדית ובסיס בחוק", שיאפשרו להכיל את מנגנוני הממשל החדשים במסגרת אחת ולכפוף אותם לסמכות עליונה אחת.²⁶

ואמנם, התופעה ההיסטורית החשובה ביותר הנוגעת למדינה המודרנית היא ההופעה, ההתרחבות, ההתפצלות וההתרבות הבלתי פוסקות של יותר ויותר מנגנוני ממשל כאלה, שאינם מבקשים דווקא לכפוף בני אדם לחוק אלא לנהל את חייהם, באופן שמאפשר להיטיב להגן עליהם, וגם להרע להם ולפגוע בהם. בד בבד חל גידול דרמטי בכושר ההתערבות של מנגנוני הממשל, ביכולתם לאסוף ידע, למיין, להפריד ולקבץ סוגי אנשים, פעולות ותנאי חיים, להשוות, למדוד, להדריך ולכוון, להגביל ולרסן. הובס ראה רק את ראשיתו של התהליך הזה וידע לנסח אותו רק בצורה כללית מאוד. מכיוון שראה באחדות אפקט של פעולת ייצוג שמתקיים כל עוד מתקיים הייצוג, לא עלה על דעתו לבחון באיזו מידה השיגו מנגנוני השלטון הקיימים אחדות ממשית של הנשלטים ושל מכשירי השליטה. ייתכן שהוא יכול היה בכלל להעלות בדעתו אחדות שנבדלת הן מקבוצת השליטים והן מציבור הנשלטים רק מפני שבתקופתו החל השלטון בצפון מערב אירופה לקנות לעצמו מונופול חוקי על הפעלת האלימות, על החקיקה ועל אכיפת החוק והמיסוי. עדיין לא התמסדו אז הפרדת הצבא מן המלך, שהיה מפקד הצבא והעילה הישירה לקיומו, הפרדת מנגנוני אכיפת החוק מן המלך, שהיה ערכאה עליונה של שיפוט וענישה, והפרדת אוצר המדינה ממשק הבית של המלך. אף אחד מן התחומים האלה עדיין לא זכה לאוטונומיה. לצבא ולמשפט היו מומחים מובהקים משלהם, אבל רובם שירתו במישרין את המלך (או את מי שביקשו לתפוס את מקומו).

השינוי התרחש בהדרגה והחל להתעצם בעיקר מסוף המאה השמונה-עשרה, אם כי התחולל בקצב שונה ובדפוסים שונים במדינות שונות (בצרפת, באנגליה ובגרמניה, למשל, יש סיפורים שונים מאוד על צמיחתה של בירוקרטיה מדינתית מרכזית ועל נסיגת השלטונות המקומיים²⁷). עד אז הושג בכמה מארצות אירופה מונופול כמעט שלם של המדינה על המשפט. איתו נוצרה מערכת היררכית שלמה של הסמכות, הכופפת את כל מעשי החקיקה והתקנת התקנות לגוף מרכזי אחד, ולגוף מרכזי אחר היא כופפת את מעשה השיפוט, שמאפשר לפסול כל כלל וכל הסמכה לפי החוקים שהפיק מונופול החקיקה. החוק שאוסר, מסמיך ומתיר והמשפט שקובע יחס אל החוק הפכו לפוטנציאלים הנוכחים בכל מקום ועשויים או עלולים להתממש בכל רגע, על דרך החקיקה או השיפוט, ובכל מימוש כזה אפשר לראות ביטוי ליזומה של הריבון להיות נוכח בכול ולתשוקה כי תימלא הארץ משפט.

במהלך המאה השמונה-עשרה התגבש מערך של פקידים ומומחים לתחומי פעילות מוגדרים והתמסדה הפרדה בין מערכי השליטה המונופוליסטיים בתחומים אלה ובין השליטים בפועל. השליטה הפכה בירוקרטית ולא אישית, אמנות של ניהול, פיקוח, תיאום ובקרה, ולא דווקא יחס שבו מופגנת עוצמה מן הצד האחד ומושגת כפיפות מן הצד האחר. במקביל הושג מונופול של השלטון המרכזי בעוד תחומי שליטה: טביעת מטבעות (והופעת הבנק המרכזי), ניהול תקציב מרכזי, ארכיון מרכזי; במאה התשע-עשרה הופיעו מפקד אוכלוסין וניתוח סטטיסטי של הרכב האוכלוסייה (עם מיסוד לשכה מרכזית לסטטיסטיקה), קביעת גבולות וסימונם, קביעת הסדרי תנועה, מיפוי מוסמך ועוד. התפתחותו של כל אחד מתחומי המונופול האלה חיזקה את תהליכי המונופוליציה של השליטה המדינתית ואת רכישת האוטונומיה היחסית

באמצעות מערכי השליטה האחרים: מיפוי וידע סטטיסטי על האוכלוסייה מגדילים את היכולת לגבות מס, לגייס לצבא, לאכוף את החוק; מיסוי יעיל יותר מאפשר להגדיל את הצבא ואת שאר מנגנוני השליטה; הרחבת הידע על האוכלוסייה ועל הטריטוריה מדרבנת חקיקה הנוגעת להסדרת השליטה בטריטוריה ובאוכלוסייה וכדומה.

במהלך המאה התשע-עשרה, ובעיקר לקראת סופה, הצליחו מנגנוני המדינה ההולכים ותופחים לצבור עוצמה ולממן את עצמם באמצעות צורות שונות של מיסוי וגבייה, שפרישתם ויעילותם גדלה בהדרגה, באופן שאפשר לצמצם את תלותם של מנגנוני השליטה במעמד או בקבוצה מועדפת באוכלוסייה הנשלטת. בה בעת, בגלל היריבות והתחרות בין המדינות באירופה, שום קבוצה שלטת לא היתה יכולה להרשות לעצמה לוותר על מנגנוני המדינה או לעכב את התפתחותם. האריסטוקרטיה לא יכלה עוד לקיים בעצמה את מנגנוני המשילה או לנכס לעצמה [באופן בלעדי] את השליטה במדינה. לכן ההפרדה בין המדינה לשלטון מזה ובין המדינה לנשלטים מזה התגלמה עכשיו לא רק בהפרדה בין גופם של יחידים למשרות שהם מילאו במנגנון השלטוני, אלא התמסדה כהפרדה בין חברה המפוצלת למעמדות ובין המדינה, כמסגרת כללית המשותפת לכל המעמדות שבתוכה. המאבק על השלטון עוצב מחדש כמאבק שניטש בין המעמדות על תפיסת מנגנוני המדינה. רק מתוך מנגנונים אלה אפשר היה להציג יומרה לגיטימית לייצג את כלל הנשלטים. מכוחה של היומרה הזאת אפשר היה להציג את המאמץ לחלק מחדש את העושר בין הקבוצות השונות בחברה כשאיפה לחלוקה צודקת, שוויונית, יעילה או נכונה יותר, אבל למען האמת החלוקה החדשה כמעט תמיד שירתה טוב יותר את הקבוצה השלטת. החלוקה מחדש של העושר התאפשרה לא רק באמצעות העברות ישירות – מיסוי מצד אחד ותשלומים והשקעות שונות מצד שני – אלא גם באמצעות חלוקה ופיזור מחדש של סיכונים (ושל אמצעי הגנה מפני סיכונים) הכרוכים בהשקעה, במסחר, בעבודה, בלחימה, בחיי יום-יום וכדומה.

בהקשר זה חשובה במיוחד הופעת מושגי הטריטוריה והאוכלוסייה, שבלעדיהם גם לא תיתכן תפיסת החוק כיחס א-פריורי של כפיפות לשלטון והכלה במסגרת מה שניתן לשליטה. טריטוריה ואוכלוסייה אינם מושגים מופשטים, כמובן; הם קיבלו ביטוי במערך ניהולי ומשטרתי שלם, והם שני ממדי הסגירה הברורים ביותר של השלטון הריבוני: סגירת המרחב המדינתי, וסגירת המרחב האנושי וקביעת עקרונות ההצטרפות למדינה. הסגירה הטריטוריאלית חייבה גם הסכמה בין מדינות שכנות, וביטאה למעשה יצירת סדר מדינתי בינלאומי, שהתמסד באירופה ויוצא ממנה לשאר חלקי העולם. מניית האוכלוסייה, סיווגה לקבוצות והמעקב והפיקוח על השינויים בתוכה הופנו בראש וראשונה פנימה, לשכלול יכולות המשילה והרחבת תחומי המשילה בטריטוריה נתונה. הטריטוריה, כמושג וכמערכת פרקטיות של תיחום מרחבי, מיפוי וקביעת גבולות, הקדימה את האוכלוסייה, כמושג וכמערכת פרקטיות של כינוס ריבוי אנושי, ספירה, מיון ושליטה על קבוצות נבדלות בתוכו. מושג האוכלוסייה מניח את קיומה של טריטוריה שבתוכה מתכנס, מתמייין ומתפרט הריבוי, אבל התפתחות הידע על האוכלוסייה ויכולת הפיקוח הכרוכה בו מאפשרת גם טריטוריאליוזיה מפורטת וגם הגדרה מחדש של הטריטוריה (או תביעות

טריטוריאליזם (חדשות) בהתאם לתנועות האוכלוסייה או שינויים בהגדרתה.

בשני התחומים האלה, של טריטוריה ואוכלוסייה, הייצוג (בצורת מיפוי או תוצאות מפקד אוכלוסין, למשל) הוא פעולה מובהקת של סגירה, אבל לשם קיומה צריך שיתקיימו כבר פרקטיקות משוכללות של תיחום וסגירה בפועל (באמצעות מיון לקבוצות והפרדתן, סימון גבולות, חלוקת תעודות זיהוי ודרכונים וכדומה). עצם קיומם של ייצוגים מוסמכים כאלה מאפשר את הרחבתן של פרקטיקות כאלה. יחד עם זאת, יש לזכור כי נתינים, טריטוריה, חוקים, תקציבים ומסים מתכנסים לתוך מערכת אחת רק בזכות יכולת האינטגרציה של זרועות השלטון השונות. אם אין מי שידאג לתאם בין מיפוי הטריטוריה לסימון הגבול בשטח, בין סימון הגבול למשמר הגבול, בין משמר הגבול לגובי המס, בין גביית המס לחוקי המס (וכן הלאה, לפי תחומי השליטה המתרבים) – הטריטוריה לא תופיע כיחידה אחת והאוכלוסייה תתבדר, תגלוש מעבר לגבול או תיעלם במובלעות בלתי נשלטות. אם אין לכל אדם כתובת (שצריך לסמן גם בשטח וגם על גבי מפה מוסכמת ומפורטת דיה), ואם אין לכל כתובת דיירים מוכרים (רשומים ומתוגים בספרי האוכלוסין), נפגעת יכולת האינטגרציה הזאת, והמדינה אינה יכולה להופיע כיחידה אחת. עבודת הסגירה היא משימה אינסופית, אבל גם חיונית. הסגירה היא תנאי למיסוד ההבחנה בין פנים לחוץ ותנאי לאחדות המדינה ולהיבדלותה מיחידות פוליטיות אחרות. הסגירה היא גם תנאי לכל שאר ההתפתחויות. היכולת לכפות הבחנה ברורה בין פנים לחוץ ולמנוע כניסה ויציאה לא מבוקרת של אנשים, מסרים וחפצים מאפשרת לכל המנגנונים המפעילים שליטה, פיקוח, מעקב ובקרה להגביר את כושר החדירה וההתערבות שלהם בכל מה שנותר בתחום הסגור.

בשליש השני של המאה העשרים הגיע לשיאו (ואולי גם לתחילת סופו) תהליך הסגירה של המדינה. התרחבות תחומי הממשל, העמקת החדירה השלטונית לחיים, שילוב בין מערכי ההתערבות השלטוניים ויצירת מערכת מדינתית אחת התרחשו בשלוש צורות משטר עיקריות: המדינה הקולוניאלית (המיישבת או הנצלנית), המדינה הטוטליטארית (בגרסאותיה השונות: קומוניסטית, פאשיסטית או נאצית) והמדינה הדמוקרטית (על כל גווניה, ממדינת הרווחה ועד למדינה הניאו-ליברלית). פוקו, שחזה את התהליך הזה והתבונן בו מקרוב כבן התקופה, הבין כי הגידול העצום בכושר החדירה של מנגנוני הממשל משותף לכל צורות המשטר האלה (ובוודאי לכל הסוגים המתפרטים שלהן), וסבר כי הגידול חשוב מן ההבדלים ביניהם. בכל המשטרים האלה הפכו החיים, המרחב, הזמן, הלשונות וצורות השיח, החומרים, החפצים, המכשירים והדימויים למושאים של ניהול, התערבות ובקרה שמפעילים מנגנוני שליטה שונים.

אמנם הכפיפות הישירה של מנגנוני הממשל למערך השליטה הריבוני שונה מאוד בהיקפה ובצורתה בין משטר למשטר. כך למשל, יש מדינות שמוכנות להפריט אפילו את מערך הענישה (שגוזרים בתי המשפט) ויש מדינות שאינן מוכנות להפריט את המונופול שרכשו ברוב תחומי הייצור; יש מדינות שבהן משרד החינוך קובע את תוכנית הלימודים בכל בתי הספר ויש מדינות שבהן בית המשפט מוסמך רק לפסול תוכנית לימודים אבל שום מנגנון מדינתי לא מוסמך

לכפות תוכנית כזו; יש מדינות שבהן משרד הבריאות אוסף תוכנית חיסונים לילדים ויש מדינות שבהן הוא רק מציג אותה ומחייב רשויות אחרות לפקח על ביצועה; יש מדינות שבהן כל מוצר חייב בתו תקן מטעם מכון התקנים הממשלתי, יש מדינות שאין בהן שום תקנון של מוצרים, ואחרות שבהן רק חלק קטן מן המוצרים חייבים בתו תקן, ואותו מוסמכים לספק מכונים פרטיים. להבדלים אלה חשיבות קטנה להבנת מהותה של המדינה. העיקר הוא שמדינה נתפסת כ"מתוקנת" כשההימנעות שלה מהתערבות מבטאת צמצום מרצון ולא חוסר יכולת, וחלק משמעותי מציבור הנשלטים יכול להיאבק למען צמצום ההתערבות או הרחבתה כדי ליישם או למנוע מדיניות מסוימת. בהתאם לכך אפשר לזהות שני דגמי מדינה שבהם מתערער האיזון הזה בין רצון פוליטי, של השלטון או של הנשלטים, ובין התערבות בפועל. המדינה ה"חלשה" או ה"כושלת" היא זו שבה אי-התערבות היא תוצאה של חוסר יכולת, כישלון מובנה של מערכי השליטה השונים ליזום מדיניות ולאכוף אותה; ואילו המדינה הסוררת (rogue) היא זו שבה אין יכולת מובנית להגביל את ההתערבות.

הכפיפות הישירה של מנגנוני שליטה שונים לרשות הריבונית או לבעל הסמכות הריבונית מהווה לעתים קרובות מושא למאבקים פוליטיים קולניים, אבל חשיבותה אינה גדולה, מפני שהגידול העצום בכוח ההתערבות של מנגנוני המדינה אינו נובע רק ממנה. גידול זה מבוסס על העובדה שעוד ועוד היבטים וממדים של החיים – המרחב, הזמן, המילים והדברים – נעשים ניתנים לניהול, ועל קיומו של מערך ריבוני מסועף שמסוגל בעיקרון לשלב בתוכו בכל רגע את מה שכבר מנוהל, מפוקח ומבוקר. אל כל מקום שאליו מגיע המשפט על שלוחותיו מגיעה גם האלימות של המדינה, מפני שהכוח האלים של הכפייה נגרר אחרי החוק, לפעמים מקדים אותו, ובכל מקרה מותיר שובל של נוכחות עודפת שהחוקיות עצמה איננה יכולה למחוק. אל כל מקום שאליו מגיעות הזרועות המינהליות של המדינה מגיעים גם החוק, האלימות וספר התקציב. אל כל מקום שאליו מגיעים הכוחות המזוינים מגיעים התקציב, המיסוי, התייעוד, הארכיון, ובסופו של דבר גם החוק. החוק מתפתל בתוך הארכיון, על מדפי המרכולים ובתי המרקחת (פיקוח על מחירים ועל תרופות ועל מוצרים ועל חומרים ועל משחקי ילדים), בזמן, בנוף ובגוף, והארכיון מתרבה ומתעבה, שכבה אחר שכבה, אוסף אליו את העקבות הכתובים שמותירים החוק והמשפט, וגם מקצת מעקבות האלימות שלהם בגוף.

אם הריבונות היא שאיפה לסגירה, להאחדה, להכנסה למכלול, הרי היא קודם כל שאיפה לאינטגרציה של המערכים המתבדרים האלה אל תוך מערכת שליטה אחת. אינטגרציה איננה בהכרח כפיפות לסמכות עליונה. השלטון הריבוני מבקש להכיל את כל מנגנוני הכוח בשלוש דרכים: להאציל סמכות ישירה ומוגבלת על נציגיו הישירים (המשטרה מוסמכת לבצע מעצרים, פקידי ההוצאה לפועל מוסמכים להפקיע רכוש וכו'); להאציל לגופים מוגדרים סמכות מוגבלת לפעול בתחום נתון כאילו היו נציגי השלטון הריבוני (העיריות מוסמכות לגבות מיסים ולהטיל קנסות; המאבטחים הפרטיים מוסמכים בתנאים מסוימים לירות בחשודים); ולבסוף, לקבוע תחומים מסוימים שבהם אפשר לפעול בלי התערבות של השלטון הריבוני אבל גם לקבוע גבולות לפעילות הזו (השווקים הכלכליים, הספירה הציבורית, תחום האמונה והדת, המשפחה).

השלטון הריבוני איננו נוכח בכל מקום שבו מתקיימים יחסי כוח; לא כל מה שמתקיים מתקיים מכוחו ומתוקף סמכותו, אבל באמצעות נציגיו ושליחיו הוא יכול בעיקרון להיות נוכח בכל מקום ולהשעות, לבטל או לאסור כל דבר שמתקיים, כל פעילות, כל יחס חליפין, כל אירוע. מה שמתקיים בלי חסותו ובלי סמכותו מתקיים רק מפני שהשלטון הריבוני מצמצם את עצמו – כמו האל שברא את העולם לפי התפיסה הקבלית – ואינו ממלא את כל החלל המדינתי. אם כן, מדינה היא המרחב, הפיזי והחברתי, הממשי והסימבולי, שהשלטון הריבוני יכול בעיקרון למלא, כשהוא מבקש לאסור, לבטל, או להשעות פעילות, יחס או אירוע שאינם מתקיימים מתוקף סמכותו.

סגירת המרחב הרב-ממדי הזה היא תכלית שהשגתה מונחת תמיד על כף המאזניים, גבולותיו נמצאים תמיד בסימן שאלה ומרכיביו לעולם אינם נתונים וידועים עד תום. אחדותן ומובחנותן של מסגרת ההתאגדות ושל מסגרת השליטה אינן נתונות – צריך לייצר אותן כל העת מחדש ולהגן עליהן, לא רק מפני שעבוד למדינה אחרת או צמצום לקבוצה אחת בתוך המדינה, אלא מפני התמוססות הגבולות הברורים בין פנים לחוץ, מצד אחד, ומפני הופעתם של מרכיבים חדשים שמקומם במכלול אינו ברור, מצד שני. הממלכות וערי המדינה העתיקות היו צריכות להתגבר בעיקר על גורם אחד שאיים לפורר את גבולותיהן: תנועה לא מבוקרת של צבאות זרים ושל עמים נודדים. לפעמים חששו גם מפני זרימה לא מבוקרת של רעיונות. השלטון הריבוני במדינה המודרנית צריך לפקח על זרימה לא מבוקרת של אנשים, סחורות, הון, טקסטים ודימויים, על אמצעים רבי-עוצמה שמאפשרים את הזרימה הזאת, ועל תנאים בלתי נשלטים שמניעים אותה – תנאי השוק הקפיטליסטי. בכוחם של השטפים הזורמים בשוק הקפיטליסטי לפרק כל מבנה סגור, אבל הזרימה עצמה מובטחת באמצעות מנגנוני מדינה רבי-עוצמה שאוכפים סוג מסוים של יחסים בין אנשים לכוח העבודה של אנשים אחרים, בין אנשים לסחורות ולידע, ובין אלה להון. השוק משנה את המדינה אבל לא מפרק אותה (לעת עתה, לפחות), מפני שהוא זקוק לה. השלטון הריבוני מתערב בשוק במידה כזו או אחרת, אבל לעולם לא יחסום לגמרי את הזרימה בתוכו, מפני שגם השלטון שואב מן הזרימה הזאת את עוצמתו הכלכלית, ומצד שני לעולם לא יתיר לה להתנהל בלא בקרה, מפני שהיא מאיימת על המונופולין שמאפשרים אותו.

ליחסים הסימביוטיים האלה בין השלטון הריבוני לשוק, כמו למאבק הבלתי פוסק ביניהם, יש היום מסגרות חדשות, רבות-עוצמה, כמו ארגון הסחר העולמי וקרן המטבע הבינלאומית. אלה, יחד עם שחקנים לא-מדינתיים אחרים הפועלים במישור הבינלאומי, כמו תאגידים כלכליים וארגונים לא-ממשלתיים הפועלים בנושאי ממשל מיוחדים, כגון מאבקים לזכויות האדם, סיוע הומניטרי לנפגעי מלחמות ואסון, מאבקים לשימור הסביבה, לשקיפות ניהולית ועוד, מתחרים בשלטון הריבוני, מפעילים עליו לחצים כבדים, ומשנים את אופי קבלת ההחלטות בתוכו ואת סוג ההחלטות המתקבלות. התאגידים וחלק מן הגופים העל-מדינתיים מפעילים על המדינה לחצים ישירים ומתערבים במישרין בכושרו של השלטון המרכזי לסגור את מרחב המשילה והשליטה שלו. גופים לא-ממשלתיים שונים מייצרים אמות מידה בתחומים רבים – החל

בנוהלי מעצר וענישה וכלה בתקנים לייצור תרופות ומיני מאכל, מרמת הבורות באוכלוסייה ועד רמת השחיתות השלטונית – שאותם הם מבקשים לכפות גם על המדינה וגם על גופים כלכליים וציבוריים הפועלים בתוכה. תהליכים אלה מאתגרים היום את הריבונות כפרויקט של סגירה ופוגמים בפעולתה, אבל אינם משנים את תכליתה: לקיים את השלטון הריבוני, כלומר לסגור מחדש כל מה שיצא מכלל שליטה ולכפוף את צורות הזרימה החדשות למערך הבקרה של השלטון (ולו באמצעות הכרה בדיעבד שמוענקת למה שכבר זרם, לעובדות שנקבעו: אזורי מהגרים לא-חוקיים, רישוי לעסקים שנפתחו ללא היתר, הלבנת הון, אישור למבנים לא-חוקיים וכיוצא באלה). דווקא התנאים הגלובליים שבהם מתקיימות היום המדינות מדגישים את העובדה שהמדינה המודרנית היא פרויקט שלטוני שאינו נשלם לעולם, שתכליתו לסמן שוב ושוב את הגבולות של מה שנתון לשליטה, להפריד את מה שיש לכלול בתוכם מכל מה שיש להותיר מחוצה להם, ולהשתלט על התנועה הבלתי פוסקת של ההתפרטות בתוך הגבולות האלה. המדינה היא לא רק דימוי של אחדות, אלא מרחב נשלט שהמאמץ הבלתי נגמר לסגירתו במכלול אחד הוא צורת קיומה.

לפי התפיסה הזאת, הגופים הטרנס-לאומיים והארגונים הלא-ממשלתיים הבינלאומיים אינם נשזרים לכלל מדינה גלובלית, תהא אשר תהא צפיפות הרשת של יחסי הגומלין, החליפין וההשפעות ההדדיות הנרקמת ביניהם. כך הדבר, מפני שאין ברשת הזאת מושג ברור של מכלול שיש לסגור אותו, אין בה רפלקסיה על הפרקטיקות השונות שמציבה סגירה כזאת כיעד, ואין בה פרקטיקות מסודרות שנועדו להשיג סגירה כזאת או משיגות אותה בפועל. כדי להיות מה שהיא, המדינה צריכה לדמות את עצמה כמכלול סגור, אחדותי, שגובל ביחידות דומות לו ונבדל מהן. המדינה זקוקה לחוץ שיגדיר את מה שאין בה, את המרחב הלא-נשלט שלה, את הרבים שאינם כפופים לחוקיה ואת האוכלוסייה הנמצאת מחוץ לטווח משילתה. בלי לדמות את עצמם כחלק מפרויקט של סגירה גלובלית, הגופים הבינלאומיים והטרנס-לאומיים, כמו הרשתות שנוצרות מתוך יחסי הגומלין שלהם, אינם מציבים שום גבול ליומרות ההתערבות שלהם – כלכלית, משפטית, הומניטרית, סביבתית וכיוצא בזה. רק נסיבות מקומיות וזמניות קובעות שיש להתמקד באזור מסוים לצד ויתור על התפשטות לאזורים אחרים. בלי שאיפה לסגירה ובלי גבול להתפשטות, גופי הממשל העל-לאומיים החדשים לעולם לא יתפתחו לכלל מדינה, אבל לא יחדלו לאתגר את עקרון הסגירה של המדינה המודרנית.

במדינות חזקות, "מתוקנות", השלטון הריבוני מצמצם את עצמו (באמצעות תהליכי הפרטה ודה-רגולציה יזומים, או באמצעות הזנחה, התעלמות וכתוצאה מניהול כושל של מנגנוני השליטה), אבל יכול בכל רגע לשוב ולהופיע ולכפוף את כל המרחב הנשלט לסמכויות הריבוניות. במדינות "חלשות" השלטון הריבוני אינו מסוגל למלא את המרחבים שמהם נסוג, או שמעולם לא הגיע אליהם. במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה השיגה הבורגנות במדינה הליברלית נסיגה מוגבלת של המדינה מתחומים שקודם לכן נוהלו בידי השלטון המרכזי, תוך כדי הגבלת צורות המשילה החדשות שהופיעו במקומו ופיקוח על סוגי השחקנים החדשים שייכנסו לתחום שהתפנה. אבל בה בעת היתה אותה בורגנות גם שותפה מלאה לכניסתה של

המדינה לאינספור תחומים חדשים. במדינה הניאו-ליברלית, בסוף המאה העשרים ותחילת המאה העשרים ואחת, השיגו התאגידים הבינלאומיים בסיוע אליטת הון מקומית חדשה עוד הפרטה של תחומים שבהם נהגה המדינה להתערב ושעל הגנתם ראתה את עצמה מופקדת. אלה כוללים לא רק שירותי רווחה ומנגנונים של סולידריות חברתית, אלא גם חלקים ממערכת המשפט ומכוחות הביטחון, מן המרחב הציבורי ומן הזמן המשותף – העבר שיש לזכור אותו והעתיד שיש לצפות אותו ולהיערך לקראתו. וגם הפעם, נסיגת המדינה מלווה ביצירת תחומים וצורות חדשות של התערבות, בדמות מנגנוני רגולציה, מעקב, פיקוח ו"ביטחון", שפותחים בפני השלטונות מישורי חיכוך חדשים עם כל מה שנשלט – אנשים, סימנים, מרחבים, דברים ואפשרויות פעולה לעתיד לבוא. יש מקומות שבהם המדינה המצומצמת חזרה לשרת מעמד אחד, שמזוהה בדרך כלל עם קבוצה אתנית אחת, על חשבון הקבוצות האתניות והמעמדות האחרים. אבל ראוי לזכור כי שבירת הסולידריות החברתית, הפרטת המרחב הציבורי והפקרת הקבוצות החלשות באוכלוסייה מחייבים שימוש גובר במנגנוני המדינה המופקדים על השימוש באלמות, אכיפת החוק, וניהול המרחב, התנועה והאוכלוסייה.

במדינה הליברלית והניאו-ליברלית משמעות ההפרטה איננה התפרקות המדינה מפוטנציאל ההתערבות האלימה. גם אם בפועל הנטייה היא להימנע מהתערבות באזורים ובתחומים מסוימים (השכונות שהמשטרה אינה מעזה להיכנס אליהן, ההימורים, הזנות, ההברחות, או השוק השחור והאפור שהמשטרה מניחה להם להתנהל באין מפריע, וכדומה), פוטנציאל ההתערבות עדיין נשמר והמדינה נוכחת באי-התערבותה. ההפרטה היא למעשה צורה חדשה של שליטה ועיצוב המרחב הנשלט, ולעתים קרובות היא מעידה על קיומה של "מדינה חזקה" ולא להפך. ארצות הברית, המדינה המובילה את תהליכי ההפרטה במערב, מובילה גם בשיעור היחסי של הכליאה, ומספר האסורים בה הוא הגבוה ביותר בעולם: יותר משני מיליון אסירים, כאחוז מן האוכלוסייה הבוגרת וכרבע מכלל האסירים הכלואים בעולם.²⁸ "המדינה החלשה", לעומת זאת, אינה מצליחה להגביל את צורות השימוש בכוח ואינה מצליחה לפקח על הגורמים המתערבים בתחומים שמהם היא נאלצת לסגת. גבולותיה פרוצים, פליטים מצויים אותה או נמלטים ממנה, כוחות השוק השחור מכתיבים את מבנה הפעילות הכלכלית בתוכה, ומעל לכול – מופיעים בה גורמים המפעילים אלימות לא-חוקית באופן מאורגן ואף משתמשים באלמות הזאת כדי לאכוף מערכות משפט, מיסוי ותקצוב משלהם. ההבדל הוא בין נסיגה מבוקרת, יזומה ומנוהלת היטב, המאפשרת את המשך תהליכי הסגירה של המרחב המדינתי ואף את התעצמותם, ובין נסיגה כפויה שלא מצליחים לנהל אותה מפני שהיא מתקיימת בשל קריסתם של מנגנוני הסגירה.

זהו כמובן הבדל בתוך רצף ולא הבדל של סוג. בשני המקרים המדינה נתפסת כמסגרת פוטנציאלית של שליטה טוטאלית. מה שהחל כיומרה לבטא בשיח ואחר כך להכיל בפועל, במסגרת אחת, את השלטון ואת הכפופים לו, הסתיים בסוף העת החדשה ביומרה להכיל בכפיפה אחת – בעיקרון, גם אם לא בפועל – את כל סמכויות השלטון יחד עם כל מה שניתן לשליטה. התהליך היה הדרגתי והתנהל בדפוסים שונים במדינות שונות. בדרך כלל המנופוליזציה של

החוק קבעה את יחסי הכפיפות לפני שניתן היה לתת למושאי השליטה עצמם ביטוי בשיח, וההמשגה של שליטה גמורה בתחום מסוים קדמה לא פעם להשגת שליטה כזו. התהליך עצמו התבצע תמיד באמצעות זרועות השלטון, שהתפצלו והתרבו ללא סוף. לעתים קרה שמה שהפך נשלט, או ניתן בעיקרון לשליטה – מאמצעי אלימות ועד ידע רפואי, משטחים לא מיושבים ועד אמצעי המדידה והייצוג של המרחב והזמן – היה טבוע תחילה בחותם המלך, נחשב ונקבע כשייך למלוכה, אבל בסופו של דבר נעשה, יחד עם חצר המלוכה עצמה, מה ששייך למדינה. ככל שהתבססה היבדלותו של השלטון מן המדינה, כך התבססה ההכרה שהשלטון הוא רק אמצעי ומוציא לפועל – התכלית של כל פעולותיו אמורה להיות המדינה עצמה, או "טובת המדינה".

המדינה עצמה היא כל מה ששולטים או רשאים בעיקרון לשלוט בו: שטח (המוגדר כטריטוריה), נתינים (המוגדרים כאוכלוסייה), כללי שליטה (המוגדרים כחוקים), אמצעי אלימות (המופקדים בידי צבא ומשטרה), ובנוסף לאלה כללי תנועה וזרימה של כל מה שעשוי לנוע או לזרום במרחב הנתון לשליטה, להיכנס אליו או לצאת מתוכו: חומרים, מכשירים, הון ושאר טובין, טקסטים, מסמכים, יצירות אמנות וייצוגים אחרים שאפשר להתערב בייצור ובהפצה שלהם, וכן הכושר לייצר ולהפיץ, לדבר ולהראות. מנגנוני השלטון המדינתי אינם חיצוניים לכוליות הזאת אלא חלק ממנה. פעולות, טקסטים, סמכויות, אמצעי אלימות, כללים, מכשירים הון ושאר טובין המעורבים בפעילות זרועות השלטון השונות נשלטים בעיקרון כמו כל דבר אחר. כשהמדינה מופיעה בתור המכלול הנשלט היא כוללת את כל בעלי השררה. כשבעלי השררה מופיעים כשליטים מוסמכים הם מופיעים כנציגי המדינה. המדינה עצמה ככוליות שאפשר רק לייצג ואי-אפשר להנכיח איננה יכולה להופיע בתור מי או מה ששולט, אפילו לא אם חושבים עליה בתור אוסף מנגנוני המדינה (state apparatuses) אלא רק בתור מה ששולטים בשמו. המדינה היא ה"מה שבשמו" וזו ש"לשמה" ולמענה; המדינה היא השם של השלטון, השם המפורש והלא-מפורש כאחד. מנגנוני השלטון מטביעים את השם הזה בשטרות הכסף, בתעודות ובלוחיות הזיהוי, במסמכים לאין ספור, בדרכים ובנוף, על שערים ומגדלים, ארמונות ומבצרים, מטוסים ופצצות; לפעמים מטביעים אותו במישרין בגופם של הנשלטים ולרוב גם בנפשם. מנגנוני השלטון אומרים את השם הזה ברוב טקס או בלחישתה, בפומבי או מאחורי הקלעים, בהטעמה או כלאחר יד, בהתכוונות גמורה או כמצוות אנשים מלומדה, ואם אינם אומרים בכלל יהיה כמעט תמיד מישוהו שיתנדב לומר בשבילם, במקומם, בקול רם או בלבב פנימה, העיקר להשלים את החסר, למהר לסגור את הסדק שנוצר כאשר לפעולה השלטונית אין חתימה ברורה.

כשיש שם, כשהשם מציין יש אחד, אפשר להאמין באחדות המכלול, בסגירת המכלול כדבר נתון ועשוי ולא כדבר שצריך לחתור להשיגו. אפשר להישבע באחדות של המדינה ולמסור את הנפש כשנקראים אל הדגל נוכח מי שמאיימים לחלקה. המדינה היא האחד שאותו עובדים והשם שאותו מקדשים, ובמילים אחרות, המדינה היא אזור בשיח שעשוי תמיד לבטא קדושה ולזמן התקדשות. בתור שכזו היא היוותה מאז היווסדה מומנט בתהליך החילון במערב, וזאת בין אם מבינים את ה"חילון", בעקבות מקס ובר, כתהליך שבו הפעולה האנושית התנתקה בהדרגה

ממקורות סמכות והקשרי משמעות טרנסצנדנטיים, ובין אם מבינים את ה"חילון", בעקבות קרל שמיט, בתור העתקה של מודלים תיאולוגיים מן הספירה האלוהית למישור הארצי. בשני המקרים המדינה מבטאת את התפרקות מבנה הסמכות התיאולוגית-פוליטי של הסדר הישן, ומייצגת מוחלטות חדשה של סמכות ארצית ועוגן אחרון להצדקתה, "השגחה עליונה במיטב ומירע המושג".²⁹ ובדיוק משום כך המדינה היא לא רק מומנט בתהליך החילון אלא מה שצריך מעתה לחלן – כלומר, מוקד של יומרה למוחלטות מעין-טרנסצנדנטית, לבלעדיות ולאֶחָדיות שצריך לפרק מעתה.

אבל הפירוק הזה קשה. רוב מנגנוני המדינה והאידיאולוגיות שלה מתנגדים לו. בעזרת השם ושאר צורות ההפעלה של הדמיון הפוליטי הם גורמים לרבים להאמין באינטגרציה של זרועות השלטון השונות לכלל שלטון קוהרנטי אחד ובקיבוץ כל הנשלטים לעם אחד. בעזרת השם אפשר גם להעניק ביטוי מוסמך ליחס בין שני המישורים של הקיום המדינתי, המישור שבו פועלים השלטונות והמישור שבו מתאגדים הנשלטים. שני המישורים האלה נארגים זה לתוך זה ומסתבכים זה בזה כשתי רשתות ענק. משום לולאה ברשת אי אפשר להקיף במבט את הרשת כולה, אי אפשר להפריד אותה מהרשת האחרת ולסמן בבירור את קו התפר החיצוני שלה. רק בעזרת השם אפשר להעניק לתסבוכת הזאת דמות, תחושת קוהרנטיות, ולהגביל באופן מוסמך חלק מצורות ההסתבכות. מוסמך על ידי מי? על ידי השלטון הריבוני כמובן. השלטון עצמו איננו אחראי באופן בלעדי ליצירת דמותה של המדינה כטוטאליות שקודמת לשלטון ומתנה אותו, אבל הוא בלי ספק אחראי לשרטט את דמותה הנכונה, ולקבוע את גבולות ההתאגדות של העם מזה ואת מסגרת השליטה המתיימרת לאינטגרציה של כל מנגנוני הממשל מזה.

אם המדינה היא שם השלטון, השלטון הריבוני הוא הגוף הנושא את השם, שהתנהלותו קובעת את תחום חלונות, אבל תמיד בשם השם ולמען השם. הנשלטים, חלקם לפחות, אמורים להאמין שהשם הזה מתייחס גם אליהם, שהוא מתאר שותפות שיש להם חלק בה. לפעמים הם מאמינים (במידה כזו או אחרת של צדק) שיש להם חלק גם בשלטון עצמו, וכך הם לא רק משתתפים במישרין בשליטה באחרים ובניהול חייהם, אלא גם בנשיאת השם המשותף, שבוכותו מתאחדים לישות אחת כל השלטונות וכל הנשלטים המשתתפים בנשיאת אותו שם. זה שם שאסור להפריט ואסור למסור לאחרים, אסור לשאת לשווא ואסור לשכוח. אבל אפשר לכנות אותו בשמות, ולפעמים משא השם כבד, והפנייה מן השם אל שם השם נדמית כבלתי נמנעת.³⁰ מאז סוף המאה השמונה-עשרה מרבית ליטול את שם השם מקבוצה לאומית אחת, שהמדינה אמורה להיות שלה. כך אחראי השלטון הריבוני לא רק לאחדות המדינה אלא גם לאחדות הלאום שהמדינה נושאת את שמו.

בעזרת השם, אחדות הלאום היא אמצעי לאחדות המדינה, מפני שהיא מבטיחה לכאורה את אחדות הקבוצה הנשלטת, זו שהמדינה "שלה" ואשר את ביטחונה ושלומה אמור השלטון להבטיח במסגרת המדינה הזו. כך מופיעה צרפת בתור המדינה של הצרפתים, ספרד של הספרדים, וישראל של היהודים, והלאום, הצרפתי, הספרדי או היהודי, הוא השם של שם

המדינה. הוא מופיע, מתואר ומדומיין בתור מה שמעניק למדינה את שמה וגם בתור מה שלשמו המדינה קיימת ובשמו היא פועלת. אם הלאום הוא השם, המדינה היא הגוף הנושא אותו; אם הלאום הוא התכלית, המדינה היא האמצעי למימושה. לאום בלי מדינה נדמה כשם שאין לו מי שישא אותו, מי שישא אותו כראוי, בגאון ובהדר הראויים לו, והוא נותר שם פגום, שעלול להתפוגג, להתבולל בין הלשונות, להתפזר בין העמים. אבל מי הוא הלאום ומה הוא הלאום, היכן עוברים גבולות ההתאגדות האנושית המכונה לאום, מי שייך ומי נותר בחוץ, כיצד מצטרפים מבחוץ וכיצד מרחיקים מבפנים – את כל אלה קובע השלטון, בשם המדינה, שפועלת בשם הלאום. בדיוק את התובנה הזאת אמור מושג הלאום לטשטש. בתיווך הלאום המדינה מופיעה כמסגרת "טבעית" של שותפות. תפיסת הלאום כישות שגם נפרדת מן המדינה וגם מתבטאת דרכה מסייעת לכוונן את המדינה כסובייקט ולהצניע את חלקו של השלטון ביצירת דימוי המדינה כסובייקט ובביצוע פעולות שלטוניות כמופעים (פרפורמנס) של סובייקט. הלאום – לא השלטון – מופיע כסוכן של אקט הכינון העצמי. לא המדינה, באמצעות השלטון הריבוני, היא המכוננת את הלאום, אלא הלאום מכונן מדינה, מחציץ את עצמו, מממש, מגשים או מגדיר את עצמו במסגרת המדינה.

מאז המאה השמונה-עשרה כרוכה תפיסת הלאום במדינה בשני אופנים עיקריים. במחשבה שהתגבשה בצרפת ערב המהפכה, שדוברת החשוב ביותר היה סייס (Sieyes), הפך הלאום, nation, ממונח המציין קבוצה אחת מתוך כמה קבוצות הכפופות לאותו שלטון או נאבקות עליו למונח המציין את "העם" כולו, כלומר את כלל האזרחים הכפופים לאותו שלטון מדינתי. לפי תפיסה אזרחית זו, הלאום הוא מכלול מדומיין שממנו יונק השלטון את סמכותו והמדינה היא מימושו השלם. על פי התפיסה הזאת המדינה קודמת ללאום ומאפשרת אותו. הלאום מצידו קודם לכל אחת מהקבוצות החברתיות הפרטיקולריות, שהפיצול והמאבקים ביניהן מאיימים על אחדותו מבפנים. גם תפיסת הקבוצה הפרטיקולרית – קהילת האמונה, השדרה החברתית, המעמד, הגזע או העדה (אתנוס) – וגם המשקל היחסי שלה השתנו במשך הזמן, אבל הניגוד בין הקבוצה הפרטיקולרית ללאום האוניברסלי נשמר.

כשדבקים בממד האוניברסלי של הלאום, ובניגוד בינו ובין כל קבוצת שייכות פרטיקולרית, הלאום מופיע כקבוצת שייכות מופשטת שאינה יותר מכלל האזרחים. העובדה שהם נשלטים על ידי אותו שלטון חשובה לאין ערוך יותר מההיסטוריה המשותפת שלהם, מן המנהגים, השפה והדת שהם עשויים לחלוק, או שעל פיה הם עשויים להתחלק. על כך בדיוק חולקת התפיסה השנייה של הלאום – התפיסה האורגנית או הלאומנית, שהתגבשה בגרמניה בשלהי המאה השמונה-עשרה וראשית המאה התשע-עשרה והיתה במידה רבה תגובה להתפשטות רעיונות המהפכה מעבר לגבולות צרפת. לפי תפיסה זו, הלאום הוא מכלול מתפתח בהיסטוריה, שנבדל ממכלולים אחרים מסוגו ומתאפיין באזור המחיה, במנהגים, בשפה ובדת שההיסטוריה המשותפת כרכה יחד. המדינה, לפי תפיסה זו, היא צורת המימוש השלמה של הלאום ומה שמבטיח את היבדלותו ושגשוגו. הלאום קודם למדינה וימשיך להתקיים גם בלעדיה, אבל הוא זקוק לה כדי להתפתח, ובלעדיה יוותר חסר ופגום. לאום שאין לו מדינה חייב לחתור

להשיג אותה, מפני שהריבונות המדינית נתפסת כביטוי אולטימטיבי של הלאומיות, כפסגת הישגיה. הקשר בין הלאום למדינה נתפס כאורגני ומהותי גם ללאום וגם למדינה. לפי התפיסה הלאומנית של הלאום, מדינות שחיים בהם כמה לאומים נחשבות למדינות בעייתיות שאחדותן בסכנה; מדינות שאינן נישאות על כתפי לאום היסטורי מובחן אמורות לייצר לאום כזה בלא דיחוי, ואחר כך לראות בעצמן ביטוי של מעשה היצירה הזה.

במהלך המאה התשע-עשרה נחשב הלאום לקטגוריה נבדלת מן השדרה או המעמד, ואחר כך מן הגזע. אבל לפי התפיסה הלאומנית של הלאום, המדינה אמורה לתת ביטוי לתכונות המהותיות של הלאום, שאינן תלויות בה גם אם הן מתפתחות באופן היסטורי. תפיסה זו נוטה ל"הגזעה" ומוכנה לאמץ כמה מדפוסי המחשבה הגזענית, ואילו לפי התפיסה האזרחית של הלאום, במדינת-הלאום המדינה מולאמת: היא אינה שייכת למעמד אחד או לשדרה אחת אלא ללאום כולו. תפיסה זו נוטה להכחיש את העובדה שבפועל יש למעמד אחד או לקבוצה אתנית אחת עדיפות בולטת בגישה למנגנוני המדינה, הן כשולטים והן כנשלטים. הכחשת המעמדיות והאתניות בתפיסה האזרחית של הלאום היא מעין תמונת ראי של הנטייה להגזעה בתפיסה הלאומנית שלה, אבל בשני המקרים המדינה מתגלה לעתים קרובות כגורם מרסן (של הגזעה הלאום או של הכחשת הממד המעמדי שלו) בזכות האוטונומיה היחסית שמנגנוני הממשל שלה כבר קנו להם, ומפני שאלה אף הפנימו מידה מסוימת של אתוס אוניברסלי, משפטי, בירוקרטי ומקצועי.

מכיוון שכל מדינה מתקיימת בין מדינות ומקיימת יחסי תחרות, יריבות ואיבה עם מדינות אחרות, גם הלאום הוא קבוצה פרטיקולרית. מדינת הלאום, המדינה של הלאום, היא המעניקה לקבוצה הזאת את החיתוך שלה במונחים טריטוריאליים ואוכלוסייתיים, והיא הקובעת את תנאי ההצטרפות ללאום ואת צורת ההצטרפות. לפי התפיסה האזרחית, במדינה יש בהגדרה רק לאום אחד, מפני שהמדינה היא אחת והיא מציעה מסגרת כללית משותפת לכלל אזרחיה. הלאום עשוי להיות מפוצל לקבוצות מעמדיות ואתניות שונות, אבל ההפרדה ביניהן תמיד תהיה חשובה פחות מן ההפרדה בין אזרחי המדינה לכל היתר. לפי התפיסה הלאומנית ייתכן מצב שבו חלק מן האזרחים אינם בני הלאום של מדינת הלאום וחלק מבני הלאום אינם אזרחים. במקרה כזה הפיצול הוא בין לאומים שונים, והוא מאיים על התפיסה האחדותית של מדינת הלאום, ההופכת כך לפרויקט מתמשך שבו לאום אחד מבקש להשתלט על מגנוני המדינה, לנכס אותם לעצמו, להעצים באמצעותם את ההבדלים המהותיים לכאורה בין הלאומים ולמחוק באמצעותם כל ביטוי מדינתי ללאומיות של בני הלאומים האחרים.

בשתי התפיסות הלאום הוא קהילה מדומיינת שיש לה אינספור מימושים תרבותיים, לשוניים ואתניים חלקיים, ורק המדינה מסוגלת להעניק לה ביטוי פוליטי שלם, אבל רק בתפיסה הלאומנית מקבלת הקהילה המדומיינת הזאת קיום עצמתי (סובסטנטיבי) שחורג מן המדינה וקודם לה. במקום להבין את המדינה כפרויקט לא גמור של השלטון הריבוני, הכפוף לשינויים ההיסטוריים המקריים במבנה השלטון ובאפשרויותיו, התפיסה הלאומנית רואה במדינה פרויקט

של הלאום, הכפוף למצבה ההיסטורי ולעוצמתה של ישות היסטורית מדומיינת. שתי התפיסות חוטאות בהאלהת המדינה, אבל הראשונה מאפשרת גם להתחיל לחלן אותה, מפני שהיא מדגישה את האופי הקונטיננטלי של הלאומיות, ואילו השנייה מרחיקה את האפשרות הזאת, מפני שהיא רואה במדינה אקסטנציה של ישות היסטורית בעלת ממד טרנסצנדנטי – הלאום. מכיוון שהשיח הלאומי תמיד מעצים קבוצה אחת מבין אוכלוסיית הנשלטים ומעניק לה זכויות יתר, התפיסה הלאומנית של הלאום עשויה להיות חלק ממאבקה של אותה קבוצה לתפיסת השלטון ואחר כך חלק מפרויקט ההשתלטות שלה על המשאבים המשותפים, שנעשה באמצעות השלטון, בשם הקבוצה הזאת ולמענה. התפיסה האזרחית של הלאום, לעומת זאת, עשויה להיות בכל רגע בסיס לפרויקט של ההתנגדות אזרחית לשלטון, התנגדות שמטרתה איננה לתפוס את השלטון אלא להגביל אותו, והיא נעשית – לפחות בעיקרון – בשם כלל האזרחים.

לחלן את המדינה פירושו להעדיף את כלל האזרחים על פני כל מה שבשמו הם נקראים להקריב את חייהם, את רכושם או את חירותם. לחלן את המדינה פירושו להכיר בכך ש"עבודת המדינה" – העבודה הזרה שעובדים האזרחים המציבים את המדינה כאחדות נתונה, בלתי ניתנת לחלוקה, שקודמת לשלטון ומתנה את גבולות ההתאגדות הפוליטית – היא צורת המונותיאזם בעת הזאת. השלטון הוא המייצר את המעמד הכמו-טרנסצנדנטי של המדינה, אבל גם פועל מכוחו. המדינה והשלטון נמצאים במעגל קסמים של כינון, שאין בו רגע ראשון, ואשר במסגרתו השלטון הריבוני, הן בקיומו המרובה כזרועות שלטון רבות והן במאמץ הקבוע שלו לסגירה (של השלטון עצמו, של הנשלטים, ושל המדינה כמכלול ומצע משותף של שניהם), הוא הגורם הפעיל, הקובע גבולות, המפעיל פרקטיקות של סגירה והאחדה ומייצר דימויים של אחדות. המדינה הנתונה במעגל הזה היא אפקט של פעולות השליטה, תוצאה ישירה של מאמצי הסגירה מצד השלטון הריבוני (והלאום הוא אחד האמצעים להבטיח את הצלחת המאמצים האלה), אבל היא גם מרחב הפעולה, אופק השאיפה ומסגרת ההצדקה שהשלטון מוטל לתוכם ומכוון את עצמו על פיהם. מאז המאה התשע-עשרה אין שלטון שאינו פועל תמיד במסגרת מדינה נתונה-כבר, כלומר ביחס לתוצאות הממשיות של האפקט הזה בתודעה, בשיח ובשאר צורות המעשה השלטוני. מאז המאה התשע-עשרה אין שלטון או מאבק על השלטון שאינם מתבססים על אמונה במדינה בתור מכלול נתון של שלטון ונשלטים. גם המהפכנים הרדיקלים שביקשו לבטל את המדינה התבססו על כך, כי האמונה במדינה היתה המובן מאליו של רוב השותפים לשלטון ולמעשי השליטה והמשל, הן בתור בעלי שררה והן בתור מי שכפופים לשררה. בסופו של דבר גם המהפכנים אימצו את האמונה הזאת.

האמונה שמדובר בה היא צידו השני של מערך מורכב של פרקטיקות שלטוניות קונקרטיות, שתכליתן להביא לסגירת מכלול השלטונות והנשלטים ולכנסו בגוף אחד, תחת שם אחד. אפשר לומר שהאידיאה של המדינה מעניקה לפרקטיקות האלה צורה וכיוון, אבל האידיאה יכולה למלא את התפקיד הזה רק במידה שהיא כבר מוגשמת ומתבטאת בפעולותיהן של זרועות השלטון השונות. לכן יש לומר שהמדינה איננה רק הצורה של השלטון המודרני אלא גם רוח הרפאים שלו. היא מפעמת בו ורודפת אותו בעת ובעונה אחת. היא נשארת גם כשמנגנוני

המדינה – הגוף הנושא את הרוח הזאת – משתנים או מתפרקים, ולפעמים היא איננה מסתלקת גם אחרי תבוסה גמורה של השלטון הריבוני. היא ממתינה לכל מי שמבקש לתפוס את השלטון, כמו נשמה שממתינה לגוף המיועד לה כדי להתנחל בו. וכשהיא מוגשמת בגוף המדינתי היא מופיעה כאילו יש בה עודפות שהשלטון עצמו אינו יכול למצות או לממש עד תום, והיא לעולם לא תניח לו. כל כמה שיעשה ויפעל – היא תצווה עליו להוסיף ולעשות כהנה וכהנה.

כמו רוח רפאים, כשהיא לעצמה, בלא גוף השלטון, המדינה היא הופעה ללא מהות שאיננה חדלה לצוות. אבל גם כשהיא מוגשמת בשלטון היא לא חדלה לרדוף את השלטון כמשימה לא גמורה שלעולם לא יהיה אפשר לסיימה. המורדים במדינה היו כמעט תמיד מורדים בשלטון, שביקשו לתפוס את השלטון במדינה בלי לבטל את המדינה כצורת השלטון וכרוח הרפאים שלו. המעטים שמרדו במדינה עצמה פעלו עד כה כמגרשי שדים. סופם שהוכנעו על ידי השלטון או נכנעו מעצמם להגיון המדינה או ל"טובתה".

לקריאה נוספת

Jan Bartelson (2001), *The Critique of the State*. Cambridge University Press.

Norberto Bobbio (1990), *Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power*. Minnesota University Press.

Pierre Clastres (1974), *La Société contre l'état*. Paris: Minuit.

Martin van Creveld (1999), *The Rise and Decline of the State*. Cambridge University Press.

Michael Mann (1993), *The Sources of Social Power*, vols. I-II. Cambridge University Press 1986, 1993.

Christopher W. Morris (2000), *An Essay on the Modern State*. Cambridge University Press.

Martin Shaw (2000), *Theory of the Global State*. Cambridge University Press.

Hendrik Spruyt (1994), *The Sovereign State and its Competitors: an Analysis of Systems Change*. Princeton University Press.

Peter Steinberger (2004), *The Idea of the State*. Cambridge University Press.

Charles Tilly (1990), *Coercion, Capital and European States*. Basil Blackwell.

הערות

¹ ניקולו מקיאוולי (1532] 1988), הנסיך. גאיו שילוני (מתר.), זמורה ביתן, עמ' 11.

² הרעיון הוא של קוונטין סקינר. למשל: Goodin and Pettit (1997), "The State", in Goodin and Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Blackwell.

³ תומס הובס (1651] 2009), לויתן או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית. אהרן אמיר (מתר.), ירושלים: הוצאת שלם, עמ' 5. ההדגשות במקור.

⁴ שם, 5-6.

⁵ שם, שם.

⁶ מלכים א כ' 15-19.

⁷ "ויהי בימי אחשורוש, הוא אחשורוש המלך מהדו ועד-כוש – שבע ועשרים ומאה מדינה" (א' 1); וכן "ובכל-מדינה ומדינה, מקום אשר דבר-המלך נדתי מגיע" (ד' 3; ח' 17).

⁸ "וישלח ספרים אל-כל-מדינות המלך-- אל-מדינה ומדינה ככתבה, ואל-עם ועם כלשונו: להיות כל-איש שרר בביתו ומדבר כלשון עמו" (א' 22, וכן ג' 12).

⁹ "והימים האלה נזכרים ונעשים בכל-דור ודור, משפחה ומשפחה, מדינה ומדינה, ועיר ועיר", (ט' 29).

Michel Foucault (2007 [2004]), *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977 1978*. Graham Burchell (trans.), New York: Palgrave Macmillan, p. 247 [להלן פוקו, ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה].

G.W.F. Hegel (1991 [1820]), *Elements of the Philosophy of Right*. H.B. Nisbet (trans.), ¹¹ "Cambridge University Press, Part III, section 3, "The State

על יחסם של הוגים ליברליים למדינה הקולוניאלית ראו Uday Singh Metha (1999), *Liberalism and Empire: A Study in the Nineteenth Century British Liberal Thought*. The University of Chicago Press.

David Runciman (2003), "The Concept of the State: The Sovereignty of a Fiction", in Quentin Skinner and Bo Strath (eds.), *States and Citizens: History, Theory and Prospects*. Cambridge University Press

¹⁴ פוקו, ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה, עמ' 241.

¹⁵ שם, 287.

¹⁶ הובס, לוינתן, פרק י"ז, עמ' 166.

¹⁷ שם, פרק ט"ז, עמ' 115.

¹⁸ שם, 112-113. הסבר זה של הובס למונח person הופך אותו קשה לתרגום. לכן העדפתי כאן לדבר על "פני איש" ולא על "איש" סתם.

Friedrich Hegel (1991), *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press, ¹⁹ p. 308

²⁰ קרל שמיט (2005), תיאולוגיה פוליטית. , רן הכהן (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 27.

Carl Schmitt (1976 [1932]), *The Concept of the Political*. George Schwab (trans.), New Brunswick: Rutgers University Press ²¹

Michel Foucault (2003 [1997]), *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975 76*. David Macey (trans.), New York: Picador, pp 43 44 [להלן פוקו, צריך להגן על החברה]. ²²

²³ פוקו, ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה. עמ' 246.

Foucault Michel (1980), "Truth and Power", in *Power / Knowledge*. New York: Pantheon ²⁴ Books, p. 121 . והשוו פוקו, צריך להגן על החברה, 27-40.

²⁵ היינריך פון קלייסט (2002), מיכאל קולהאס. בתוך קולהאס ואחרים: כל הנובלות. רן הכהן (מתר'),

תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

²⁶ Michel Foucault (1980), "Truth and Power", in *Power / Knowledge*, p. 106

²⁷ ראו למשל Michael Mann (1993), *Sources of Social Power, vol. II: The rise of social classes and nation-states, 1760-1914*. Cambridge University Press

ראו גם מחקר השוואתי ישן שלא נס ליחו: Ernest Barker (1966), *The Development of Public Services in Western Europe, 1660 1930*. Hamden: Archon Books

²⁸ לפי נתוני משרד המשפטים האמריקני, בשנת 2008 היו בארצות הברית 2,310,984 בני אדם כלואים. ראו <http://www.ojp.usdoj.gov/bjs/prisons.htm>

²⁹ פרידריך ניטשה (1881] 1978), דמדומי שחר. ישראל אלדד (מתר.), תל אביב: שוקן, ספר שלישי, סעיף 179, עמ' 233.

³⁰ על הצורך לתת שם לשם ראו לואיס קרול (1871] 1999), מבעד למראה ומה אליס מצאה שם. רנה ליטוין (מתר.), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 144-145.



מהגרות עבודה

רועי וגנר

א. על הקושי להגדיר מהגרות עבודה מעבר לאופק המחשבה הליברלי המשימה שהציבו מארגני הכנס שלכבודו נכתבה הגרסה הראשונה של מאמר זה היתה כפולה: להגדיר, ולעשות פילוסופיה פוליטית מעבר לאופק המחשבה הליברלי. אלא שנדמה לי שגלומה במשימה הזאת סתירה. הגדרות, כך נדמה לי, הן אופן של ארגון ידע, שבהקשר ההיסטורי הנוכחי כרוך במחשבה ליברלית. הרי בין יריות הפתיחה של הליברליזם תופסות מקום בולט היריות במסיגי הגבולות ובעוקרי הגדרות: אותם levellers-1 diggers, אשר ניסו לתבוע את זכותם לעשות שימוש באדמות המשותפות, ה-commons שהאריסטוקרטיה האנגלית החלה מנכסת לשימושה הבלעדי. בתנאים ההיסטוריים הנוכחיים, כך נדמה לי, גידור והגדרה של שטחים ושל מושגים כרוכים בפרקטיקות ובאופקי חשיבה ליברליים, שתובעים הפרדות ואבחנות ברורות וציבוריות, ולפיכך מקשים על נוודות בעולם ובמחשבה ועל שיתופים חוצי גדרות (אחזור ואחדד את הטענה הזאת לקראת הסוף, אבל חשוב להקפיד להגביל את הדיון לתנאים ההיסטוריים הנוכחיים; אינני טוען שההגדרות של אריסטו ואאוקלידס היו כרוכות בזמנם בליברליזם).

אבל גם אם אין הכרח לכרוך יחדיו הגדרות וליברליזם בתנאים ההיסטוריים הנוכחיים, עומדת בעינה הבעייתיות של הדרישה להגדיר מעבר לאופק המחשבה הליברלי כאשר מדובר במהגרות עבודה. הדרישה להגדיר תובעת להציב גדר שתתחום מושג ('מהגרות עבודה') ותבחין אותו ממושגים אחרים. הבעיה האתית-פוליטית שבאקט הזה מובהרת על ידי האנתרופולוג ארג'ון אפאדוראי, שמנסח את התפיסה הקלאסית של האנתרופולוגיה המגדירה את היליד:

ילידים אינם רק אנשים ממקומות מסוימים, ששייכים למקומות האלה, אלא גם אלה שבאיזשהו אופן כלואים במקומות האלה או מוגבלים אליהם.

יתר על כן,

המרכיב הקריטי בייחוס ילידות לקבוצות באזורים מרוחקים בעולם הוא התפיסה כי יש לכליאה זו ממד מוסרי או אינטלקטואלי. הם מוגבלים על ידי מה שהם

יודעים, מרגישים ומאמינים בו. הם אסירים של "צורת המחשבה" שלהם.¹

בהינתן התפיסה הזו, גידורן של מהגרות עבודה הוא עניין כואב. הגירתן אמנם עוקרת אותן מן המקום שבו הן אמורות להיות נטועות (נטועות, כמו עץ, כלומר כמו חלק מהטבע, במסגרת האידיאולוגיה שרואה בטבע אוסף של אורגניזמים ממוקמים ובשינוי תחומי המחיה של מיני אורגניזמים תהליך לא-טבעי); אבל העקירה הזאת מותירה רבים מאתנו (אנו שאיננו ילידים אלא אזרחי מדינות ליברליות, בני אדם של ממש, שאם נוצב כמושאי מחקר – נוצב כמושאי מחקר של היסטוריה, פוליטיקה וסוציולוגיה, ולא של אנתרופולוגיה) מגודרים באופן מחשבה שלפיו הגירה אינה יכולה לעקור מהגרות עבודה מהתחום המוסרי, האינטלקטואלי והתרבותי שלהן.

"אני קצת מכיר את הקהילה, ומזהה שם אופי לאומי של פשטות ומסירות למשפחה. בפיליפינים הורים, בנים ונכדים חיים, גדלים ומזדקנים ביחד. נושא הסיעוד זה טבע שני אצלן. לך תשווה את זה עם ישראלית? (עם כל הכבוד)".² הציטוט הזה מדגים כיצד הגידור המחשבתי של אזרחי מדינות ליברליות במסגרת הקובעת שילידים הם אסירים של "צורת המחשבה", ה"אופי" או ה"טבע" שלהם, מתיר את גידורן של מהגרות עבודה במקומות הראויים להן על פי אותה מסגרת מחשבתית, כלומר בדירה עם מעסיק סיעודי שהמהגרת הפיליפינית מסורה אליו, או בחווה חקלאית שמדמה את בית גידולה הטבעי של המהגרת התאילנדית – מקומות שמהם אסור להן לצאת, לעתים בכלל, ולעיתים "רק" שישה ימים בשבוע.

והנה, בעודי מכה על הפשע הליברלי-קולוניאלי של הגידור, אני מקבל על עצמי להוסיף את (חטא?) ההגדרה ומתיימר, בעזרת הגדר שאקים, לשאת את מהגרות העבודה (כמושג כמובן, כמושג פוליטי, לא כבנות-אדם) אל מעבר לאופק המחשבה הליברלי. ההחמצה במהלך כזה כפולה. ראשית, גידורן של מהגרות עבודה בתחום (גיאוגרפי, מוסרי, אינטלקטואלי, מושגי, אופן או אופק של מחשבה) מדחיק או מדייר מאפיין יסודי של מהגרות עבודה: את עובדת ההגירה, את היותן נשים שחוצות גדרות ואופקים – לא רק גדרות ואופקים קונקרטיים, כמו הגדר שבין מצרים לישראל, או אופקים של מסורות ילידיות, אלא (לפחות באופן פוטנציאלי, אם נדרוש לרדת לשורשה המושגי של התופעה, ולא נסתפק במופע שטחי כזה או אחר שלה) כל גדר גיאוגרפית וכל אופק מחשבה שניתן יהיה אי פעם לחצות או להעלות על הדעת את חצייתם כדי לעבוד. אינני טוען שמהגרות עבודה הן יצורים אקזוטיים שזרים למחשבה וכבר חצו כל גדר אפשרית. אני טוען שקביעה מהסוג "מהגרות עבודה הן כך וכך" מפספסת את האופן שבו נשים עשויות לרצות או להיאלץ לקעקע קביעה מגדירה כזו או לחמוק ממנה כדי להשיג עבודה במקום אחר. על מנת שלא לחטוא בחטא תפיסת הליד הליברלית-קולוניאליסטית, עלינו להכיר בכך שלא ניתן להכיל מהגרות עבודה באתר מגודר גיאוגרפית או אינטלקטואלית, ועל כן הגדרתן, עוד לפני שהתנסחה, כבר חוטאת למושאה.

ההחמצה השנייה שטמונה בהגדרת מהגרות עבודה כרוכה ביומרה לחשוב מעבר לאופק המחשבה הליברלי. היומרה הזאת מניחה שבניגוד ליליד, הפילוסוף הפוליטי חופשי לפנות אל מעבר

לאופק. היומרה הזאת מדחיקה את כליאתם של פילוסופים פוליטיים, ביקורתיים וחתרניים ככל שיהיו, ב"צורת המחשבה" או אופק המחשבה, שנובעים מעצם השתתפותם באמצעי הייצור ובכלכלה הפוליטית של המדינה הליברלית. בעקבות מרקס, אם נגדיר אידיאולוגיה כמרחב הייצוגים שצומח במסגרת חלוקת אמצעי ייצור נתונה, הרי האינטלקטואל הביקורתי, שכפוף למערך אמצעי הייצור של הממסד האקדמי במדינה ליברלית, כלוא באידיאולוגיה הליברלית (יכולתו של המרקסיסט לחשוב מעבר לאופק של הקפיטליזם תלויה בהשתתפותו בחלוקות חדשות של אמצעי הייצור, אלו שהפרולטריון שמתחיל להתארגן מתחיל לקיים, ושניצניהם מאפשרים למרקסיסט להציץ אל מעבר לאופק).

התגובה המתבקשת להחמצות הללו היא סירוב להגדיר: במקום להגדיר נראה את העושר, המגוון, הסתירות, הריבוי, ההתהוות (becoming) וההתאחרות (différance) של אלה שאינן אחת, של המהגרות בנות אותו מין שאינו אחד; ולא רק שלא נגדיר, אלא נרחיק לכת ונפרק את גבולות התופעה: נטען שאין בידינו כלים אנליטיים לקבוע מי מהגרת ומי בת המקום (האם המקום הוא מדינה, מחוז, עיר...), מי שָׁבָה ומי עולה, מי מהגרת עבודה ומי מהגרת שאינה כבולה לאופן ההשתתפות המסוים הזה של פרולטריות ופרולטריום בסדר אמצעי הייצור; נשחרר את המושג, ובעקבותיו אולי נשחרר גם את בנות האדם מעריצותו. אבל גם אילו האמנתי באסטרטגיה כזו של שחרור, הרי שסירוב להגדיר גם יחטא למסגרת הדיון, וגם ייוותר כלוא במערך אמצעי הייצור האינטלקטואליים והאקדמיים שמתירה המדינה הליברלית – כלומר בתחומיו של אופק האידיאולוגיה הליברלית.

נשוב אם כן בראש מורכן אל תחום ההגדרות, וניצמד, לפחות כרגע, להנחה הפסימית שבתנאים ההיסטוריים הנוכחיים אני כחוקר והגדרות אקדמיות ככלי דיסקורסיבי או אמצעי ייצור אינטלקטואלי נמצאים בעבר הזה של אופק האידיאולוגיה או המחשבה הליברלית (ההנחה הפסימית הזאת תלויה כמובן באופן שבו אנו מבינים מהן הגדרות, אידיאולוגיות ומחשבות, איך הן עובדות ומה אפשר לעשות איתן – הנחה ואופני הבנה שניתן ללא ספק לקעקע). תחת ההנחה הפסימית הזאת, הַגְדֵרְתִי את מהגרות העבודה תהיה בהכרח הגדרתן בעבר הזה של אופק המחשבה הליברלי – העבר היחיד שבו אני יכול לקיים הגדרות, על פי ההנחה הפסימית שלפחות כרגע אני נצמד אליה.

אבל לפני שנוותר על מה שמעבר לאופק, חשוב לשים לב לשתי תצורות אפשריות של אותו עבר-אופק. עבר האופק יכול להיות עברו של אופק ארצי-שמימי, אופק שככל שנדהר אליו תמיד נמצא את עצמנו מעברו הזה. לאופק הזה יש רק עבר אחד, אבל ככל שהאופק נסוג ומתרחק, כך נפרשים בעברו הזה מרחבים חדשים (או מרחבים ישנים, אם נתמיד לנוע בעקבות האופק על הכדור הסופי שעל פני השטח שלו אנו חיים). כנגד התצורה הזאת של עבר-האופק הזה ניתן להעמיד תצורת עבר-אופק מסוג אחר. עברו האחר של האופק יכול להיות אותו עבר שנפרש מצידו השני, הבלתי נגיש של האופק. העבר הזה של האופק יהיה אותו אי-שם שמעבר לאופק, היכן שנמצאת ארץ עוץ, או היכן שהנסיך כספיאן נפגש עם המושיע, ששמו משתנה

בעברם של אופקים שונים, שהפיזיס שלו מרובה, אבל הטלוס שלו אחד.

את האפיון הזה של שני סוגי האופק הבאתי כדי לצקת תוכן, ולו פורמלי, למונח "העבר הבא". בזכות התוכן הזה כל דיון בעבר הזה הופך לדיון במה שלא בעבר הבא, ומשליך על העבר הבא, בין אם העבר הבא הוא מרחב חדש שנפרש ככל שהאופק נסוג, ובין אם הוא מרחב שנמצא מצידו השני והאחר של האופק. אבל הטרנספורמציה הפורמלית שממירה את "הזה" ב"לא הבא" והתוכן הלוגי של העבר הבא אינם מבטיחים שאנחנו יכולים לחצות אל העבר הבא ולהיחלץ מהמרחב הליברלי שמגביל את תנועתם של מהגרות ומהגרים; גם עם הטרנספורמציה הפורמלית הזאת ייתכן שאנחנו עדיין ילידים של ממש, שכלואים במרחב הליברלי, וזקוקים לאשרות (שאיש לא ינפיק בעבורנו) כדי לצאת; גם עם השלילה הלוגית הזאת עדיין ייתכן שההיסטוריה הגיעה לקצה, או שהיא קרובה אליו מאוד, או שדבר מלבד זעזוע עצום, אפוקליפטי, לא יחלץ אותה מבור הפוטנציאל שבו היא נמצאת.

כך או כך, לשימוש בשלילה כדי לתאר את מה שמעבר לאופק יש ערך אסטרטגי. השלילה מאפשרת להגדיר הגדרות בעברו הזה של אופק המחשבה הליברלי, שעל פי ההנחה הפסימית שלי כרגע רק בתוכו אני יכול להגדיר (הרי המחשבה הליברלית כוללת את קשר השלילה שמוגדר בעזרת טבלאות אמת וכללי היסק, ושניתן לבטלו באמצעות הכפלתו). אבל באותה נשימה, אם אנטוש ברגע אחר את ההנחה הפסימית שלי, או אם תעבור כאן אותה סופת ציקלון שנושאת את מלאך ההיסטוריה, הגדרה על דרך השלילה תוכל לשמש כמעין בית שייסחף באותה סופה וינחת על המכשפה הרעה מן המזרח אי שם מעבר לאופק. בעבר הזה של המחשבה הליברלית השלילה קובעת גדרות, תוחמת מרחבים ויכולה להדיר כל מה שנמצא איתה בעבר הזה. אבל אם בכל זאת יש עבר-הבא, הוא נמצא מחוץ לכל גדר שהשלילה תתווה בעבר הזה. הגדרה על דרך השלילה נמצאת בעבר הזה ומתירה את מה שבעבר הבא.

ב. הגדרתן של מהגרות עבודה על דרך השלילה

נשעה אם כן את השאלה אם השלילה שנעשה בה שימוש כדי להגדיר מהגרות עבודה היא שלילה לוגית-דיאלקטית (שלילה שלאופק שלה יש רק עבר אחד) או שלילה תיאולוגית-אקזיסטנציאלית (שלילה שמצביעה אל העבר האחר של האופק), ונדחה לסוף המאמר את ההכרעה בין שני האופקים-עברים. עם זאת, נוסף כמה גדרות מתודולוגיות.

ראשית, נוסף את הגדר המתודולוגית של התמקדות במהגרות עבודה בישראל. מכיוון שכאמור, הניסיון להגדיר נמצא בחיכוך עם חציית הגדרות שכרוכה בהגירת עבודה, היומרה לחבוק מושג שמתפרש על מרחב גיאוגרפי של חמש יבשות ועשרות שנים היא יומרת שווא. יתר על כן, צמצום הדיון להקשר הישראלי הופך אותו רלוונטי יותר לפרויקט שעומד בבסיס הלקסיקון, שמכיר במקומיות ובהקשר של ידע פוליטי. צמצום הדיון למהגרות עבודה בישראל מצמצם גם את השיח הליברלי, על מגוון התצורות השונות שלו, לתצורתו הישראלית, שגם

הן מורכבות וסותרות, ואולי אף סוטות מקווי המתאר של ליברליזם "אמיתי". עם זאת, צמצום הדיון אינו הופך אותו לוקאלי לחלוטין. מהיכרותי עם הגירת עבודה למדינות אחרות במערב (ארצות הברית, קנדה, גרמניה וצרפת) ועם השיח הליברלי בנושא, המסקנות העקרוניות של הדיון המקומי תקפות במידה זו או אחרת גם להקשרים מערביים אחרים, אם כי מדידת התקפות הזו איננה אחת ממטרות המאמר. כמו כן, צמצום הדיון אינו הופך אותו ללוקאלי בלבד משום שמהגרות עבודה לעולם אינן מוגבלות למדינת ישראל בלבד; הן מגיעות ליעדן ממדינות רבות, ורבות מהן ימשיכו להגר למדינות אחרות.

שנית, נצמצם את הדיון למי שמוכפפות בדרך כלל לתוויות "מהגרות עבודה" או "עובדות זרות", ולא לתוויות "מומחים מחו"ל", "מהגרות", "עולות", "מסתננות" או "זונות מחו"ל". אני לא רואה סיבה אנליטית המחייבת להפריד באופן חד בין הקטגוריות הללו, שיש ביניהן חפיפה אמפירית ומושגית רבה, אבל קיומה של ההפרדה היא חלק מההיגיון המכונן של השיח הליברלי שבו אני מעוניין לעסוק בסעיף זה. בעולם מפרידים לעתים בין מהגרות עבודה זמניות לכאלה שמשקעות. גם כאן, מבחינה אנליטית קשה לקיים את ההפרדה הזאת, מכיוון שבמקרים רבים האופק של סיום תקופת ההגירה איננו מוגדר היטב. בישראל כל מהגרות העבודה אמורות לעזוב את הארץ לאחר תקופה קצובה, ולכן מאמר זה יתמקד בהגירת עבודה שנתפסת כזמנית, גם אם בסופו של דבר היא מובילה להשתקעות.

סעיף זה אינו מתיימר למצות את המחשבה הליברלית על מהגרות עבודה ואינו שואף להציג את השיח הליברלי בנושא על כל גווניו. השיח הזה, גם בהקשר המקומי, רווי סתירות וכולל זרמים שונים. אבל האנליזה של השיח לאלמנטים המרכיבים אותו תפספס את האופן שבו הוא פועל כשיח, כלומר את האופן שבו הוא מייצר חלוקות מושגיות, מושאים, סובייקטים ופרקטיקות שפועלים בישראל באופן שאיננו כפוף עוד לחלוקות האנליטיות שמבחינות בין זרמים שונים של מחשבה ליברלית. השיח הליברלי שאני עוסק בו בסעיף זה איננו קטלוג רציונלי של מערכות שונות של נימוקים והגדרות, אלא מערך של פרקטיקות שמתקיימות יחד עם הסתירות המכוננות אותן.

סעיף זה יערוך ניתוח שיח של היחס המוציא שפועל בין מהגרות עבודה ובין ארבע עמדות שיח בסיסיות: סוכן (agent) כלכלי, אם, קורבן ואזרחית – כל אלה הן עמדות שיח שמהגרות עבודה אינן תופסות. אין כאן כוונה לטעון טענה אירונית בדבר טבען ה"אמיתי" של מהגרות עבודה ולחשוף את השקר הליברלי שמכחיש את "האמת" הזאת על ידי מנגנוני הדרה שיחניים. גם אין כאן דרישה להכיר במהגרות עבודה כמי שנופלות תחת עמדות השיח של סוכן כלכלי, אם, קורבן ואזרחית. דרישה כזו היא דרישה להחיל על מהגרות עבודה מושגים שפעולתם במסגרת השיח הליברלי בעייתית כשלעצמה, וכפי שנראה היא עלולה לצמצם את האפשרויות העומדות בפניהן או למנוע את הגירתן (אבל במאמר זה לא אנסה להציג את הבעיות הכלליות הטמונות באופן שבו פועלים המושגים האלה – הצגה כזו תדרוש מאמרים נפרדים על כל אחד מהמושגים הללו). גם החלת המושגים הללו על מהגרות וגם הדרת מהגרות עבודה מתחום התחולה של

המושגים הללו הן אסטרטגיות של מיקום מהגרות עבודה בתוך השיח הליברלי, ולפיכך אינן אסטרטגיות שאני מעוניין להתמקד בהן במסגרת הניסיון (הבעייתי ככל שיהיה) להותיר פתח למחשבה מעבר לאופק הליברלי. מטרת הסעיף הזה היא למפות יחסי הדרה שמתקיימים במסגרת השיח הליברלי, ולהשתמש במיפוי הזה כדי לנסות להניע הלאה את המחשבה על מהגרות עבודה.

1. מהגרות עבודה אינן סוכנים כלכליים

המסורת הליברלית מניחה שסוכנים כלכליים בוחרים באופן רציונלי בין אפשרויות ההשתכרות שהשוק מציע לבעלי הכישורים שבהם מחזיקים אותם סוכנים. אדם הוא סוכן כלכלי במידה שיש לו חופש כזה. אם נמנע מאדם לקיים בחירה כזו בגלל כפייה, פערי כוחות, פערי מידע או מסורות אי-רציונליות, הוא אינו סוכן כלכלי, ואת תפקודו בשוק העבודה יש לנתח בעזרת מודלים אחרים מאלה של הסוכן הכלכלי.

למהגרות עבודה אין חופש בחירה רציונלי בין אפשרויות ההשתכרות שהשוק מציע לנשים בעלות כישורים כמו שלהן. מהגרת עבודה בישראל רשאית להיות מועסקת באופן חוקי רק אצל מי שמחזיק באשרת העסקת עובד זר ורשום כמעסיק שלה. סיום קשרי העבודה מבטל גם את אשרת ההשייה בישראל. אין חשיבות לסיבת סיום קשרי העבודה: אי-תשלום שכר, אלימות מצד המעסיק, מות המעסיק, מחלת העובדת או בחירתה של העובדת לממש את זכותה-לכאורה כסוכן כלכלי ולהתפטר. רק הליך בירוקרטי, הדורש בדרך כלל ליווי של מעסיק, חברת כוח אדם או עמותה שמסייעת למהגרות עבודה, יכול לאפשר למהגרת העבודה להשיג אשרת שהייה זמנית ולחפש מעסיק מורשה אחר. המעסיקים המורשים, לעומת זאת, מעדיפים כמובן להביא עובדות חדשות מחו"ל, שמשלמות למתווכים ולמעסיקים אלפי דולרים (אשר נגבים בניגוד לחוק) כדי לקנות את העסקתן החוקית בישראל.³

בית המשפט כינה את ההסדר הזה "מעין עבדות בגרסה מודרנית",⁴ אבל הקביעה הזאת לא מנעה מבית המשפט להתיר, תוך הסתייגות, הסדר חלופי שלפיו מעבר של מהגרי עבודה ומהגרות עבודה בין מעסיקים יתקיים אך ורק בחסותו של תאגיד כוח אדם שמעסיק אותם. זכותם של מהגרי ומהגרות עבודה להתפטר לטובת עבודה מכניסה יותר מוגבלת, אם כן, על ידי שיקול הדעת ואפשרויות השיבוץ של תאגיד כוח אדם, שכאמור מעדיף להביא מחו"ל עובדים ועובדות חדשים, שמשלמים דמי תיווך בסך אלפי דולרים, מאשר לשבץ מחדש עובדים ועובדות שכבר נמצאים במדינה. במסגרת אותו הסדר גם המעבר בין תאגידי כוח אדם שונים אינו לגמרי חופשי.⁵

ככל מדינות המערב מוטלות מגבלות משמעותיות על זכותן של מהגרות עבודה להתפטר ולמצוא עבודה חדשה – מגבלות שאינן חלות על אזרחים.⁶ מהגרות עבודה, אם כן, אינן כפופות למודל המכונן של הכלכלה והמחשבה הפוליטית הליברלית. המודלים של בחירה רציונלית

בשוק העבודה אינם חלים עליהן (מובן שהן אינן היחידות שהמודלים האלה אינם חלים עליהן). אבל לא כל מהגרות העבודה כפופות למגבלות החוק. מהגרות שעובדות ללא אשרות שהייה ועבודה יכולות כמובן לבחור בין מעסיקים ללא מגבלות חוקיות, משום שעבודתן ושהייתן במדינה שבה הן נמצאות כבר ממילא הוצאו אל מחוץ לחוק, אלא שהן כפופות לאיומי מעסיקים בדבר הסגרה לרשויות; ולפיכך החופש שלהן לבחור באופן רציונלי מתוך ההצעה הקיים מוגבל על ידי רצונם הטוב של מעסיקהן. מהגרות עבודה יכולות ומצליחות לבנות קהילות שמספקות הפניה לעבודה, סיוע במשא ומתן עם מעסיקים ועזרה הדדית,⁷ אבל בתנאים הנוכחיים אינן יכולות להפוך לסוכנים כלכליים אינדיבידואליים. בתוך החוק או מחוצה לו, סוכנות (agency) כלכלית איננה מודל רלוונטי לתיאורן של מהגרות עבודה.

שהייתן של מהגרות עבודה במדינה תלויה כאמור בביטול קיומן כסוכנים כלכליים – חופש המידע, ההזדמנות והתחרות שמור לסוכנים הכלכליים, שמהגרות עבודה אינן נמנות עליהם. אבל הדרתן מעמדת הסוכן הכלכלי אינה מונעת מהן להיות אובייקט כלכלי. מהגרות עבודה משלמות אלפי דולרים למתווכים ולמעסיקים תמורת הזכות להתקיים ב"מעין עבדות בגירסה מודרנית", ואלו מביניהן שמצליחות לעבוד די זמן כדי להחזיר את ההוצאה הגבוהה הזאת הן מקור הכנסה חשוב למדינות המוצא שלהן.⁸

אנחנו רואים כאן דוגמה לסוג של פעולה כלכלית שחורגת מהנחות מקובלות של השיח הכלכלי הליברלי בדבר סוכנות כלכלית, ובכל זאת יש בה מידה של בחירה וכוח במסגרת קהילתית. סוג הסוכנות הזה קשור גם לסוכנות שטמונה במעשה ההגירה עצמו. הדיון בבחירה של מהגרת עבודה להגר הוא מורכב. יש מי שרואה בהגירה כורח שנכפה על המהגרת על ידי המערך המשפחתי, ההזדמנויות המוגבלות במדינת המוצא, הצורך של מדינות העולם השלישי בהכנסה מחו"ל ותקוות שווא, ויש מי שרואה בהחלטה להגר בחירה מודעת בחריגה מן הגבולות הנכפים על אישה במדינת מוצאה כדי לנסות לשפר את מצבה תוך נטילת סיכונים. הוויכוח הזה⁹ מראה עד כמה החלוקה המושגית בין בחירה לכורח אינה מצליחה לתפוס את מצבה של מהגרת העבודה. אין זה נכון לומר שמהגרות העבודה חופשיות להגר או נאלצות להגר. מרחב התמרון של מהגרת העבודה איננו תואם את מושגי הבחירה החופשית הרציונלית של השיח הכלכלי הליברלי. אוצר המילים שדרוש כדי לתאר את ההכרעה הזאת (כמו הכרעות רבות אחרות במגוון הקשרים) לא עולה בקנה אחד עם החלוקה בין כפייה של פעולה על אינדיבידואל ובין בחירה חופשית של אינדיבידואל. ההכרעה הזאת איננה שייכת לאינדיבידואל אוטונומי; היא מתקבלת על ידי סובייקטיביות קהילתית מבוזרת.¹⁰ אבל העובדה הזאת לא הופכת את קיומן של מהגרות עבודה לראוי להכחדה; סוכנות כלכלית, כפי שהיא פועלת בשיח הליברלי, יחד עם האינדיבידואליות הקיצונית שהיא מבנה, היא מעמד בעייתי שהעמדתו כאידיאל מכונן היא אחד המוקשים של המחשבה הליברלית.

ההדרה של מהגרות עבודה מכלל הסוכנים הכלכליים החופשיים והרציונליים היא סינתזה של שתי עמדות סותרות שהמדינה מחזיקה בהן. הראשונה קובעת שמהגרות עבודה הן צורך חיוני

לכלכלה, ושהן מספקות מענה לביקוש שאין לו הצע במדינה. העמדה השנייה קובעת שמהגרות עבודה גורמות לאבטלה בקרב אזרחים ואזרחיות, ולפיכך יש להוציאן מהמדינה. שתי העמדות האלה מתבטאות בו זמנית בהצהרות ובהחלטות רשמיות של סוכני ממשלה. הסתירה שבין העמדות האלה מובילה למדיניות הדלת המסתובבת: ראשית המדינה מתירה ניצול של מהגרות עבודה על ידי אכיפה סלקטיבית של חוקי מגן, אחר כך היא גורמת לאובדן מעמדן החוקי של מהגרות באמצעות הגבלות על העסקתן, ולבסוף מגרשת אותן ומביאה במקומן מהגרות חדשות, אשר משלמות דמי תיווך בסך אלפי דולרים, שנגבים שלא כחוק, ושהמדינה אינה אוכפת את החוקים האוסרים את גבייתם. כך יוצרים המדינה ו"כוחות השוק" בתוך שוק העבודה איים של העסקה בתנאים גרועים במיוחד, שנוטים לגלוש גם אל מחוץ לאיים הללו, אל מקומות העבודה של אזרחיות ואזרחים.¹¹ לא מדובר כאן בקונספירציה של סוכן אחדותי, אלא בתוצר של התפיסות השונות שמתקיימות בתוך השיח הליברלי ושל סדרי העדיפויות שהסינתזה שלהן מייצרת.

גירסה אחרת של הסתירה הזאת היא עמדתו של בנק ישראל, הממליץ שלא לקשור את אשרת העבודה של מהגרת עבודה למעסיק מסוים, ולאפשר ניידות בין מעסיקים תחת מגבלות תחום העיסוק שהתירה המדינה למהגרת העבודה. עם זאת, האופק המפורש של ההסדר הזה הוא הקטנת מספרן של מהגרות העבודה, שבנק ישראל תופס אותן כנטל כלכלי. ההגנה הליברלית על הסוכנות הכלכלית של מהגרות עבודה, כפי שהיא מתבטאת בגישתו של בנק ישראל, נועדה בסופו של דבר להעלות את כוח המיקוח שלהן, את אפשרויות הבחירה שלהן ואת שכרן לרמה כזו, שמעסיקים יעדיפו להעסיק עובדות מקומיות (בין השאר, בגלל היתרונות התרבותיים שלהן כבנות המקום ביחס למהגרות עבודה). ככל שהניתוח הפורמלי הזה אטום למציאות של שוק העבודה הישראלי, השוויון הליברלי שמציע בנק ישראל נועד לייצר תנאים שיהפכו את הגירת העבודה לישראל לתופעה שולית.¹² אפשר לראות כאן שגם הכפפתן של מהגרות עבודה לעמדה הליברלית של סוכנות כלכלית ערוכה להדירן ולצמצם את אפשרויות הבחירה שלהן, ולכן היא פתרון בעייתי מנקודת מבטן של מי שמבקשות לעבוד כדי להגר ולהגר כדי לעבוד.

2. מהגרות עבודה אינן אמהות

המחשבה הליברלית מבנה את המהגרת כאובייקט זמני ואת המשפחה כאובייקט של קבע. אם המהגרת אמורה לחזור לארצה בתום תקופת ההגירה, ואילו המשפחה היא אובייקט נייח שאמור להישאר נטוע במקומו, אין לאפשר למהגרת העבודה להקים משפחה. התוצאה היא הבניית יחס מוציא בין הגירת עבודה לאמהות. המסגרות הפוליטיות שמפקחות על מהגרות עבודה בישראל מקיימות יחס מוציא כזה. הנהלים הנוכחיים של משרד הפנים קובעים שמהגרת עבודה שילדה בישראל חייבת לצאת את המדינה בתוך שלושה חודשים מיום הלידה. אם איננה יכולה להיות מהגרת עבודה. הנהלים הללו מורחבים גם לאמהות פוטנציאליות. כאשר נודע למשרד הפנים שמהגר ומהגרת עבודה חיים כזוג, לפחות אחד מהם יאבד את אשרת העבודה והשהייה שלו.

הנוהל תקף גם אם בני הזוג אינם נשואים באופן פורמלי.¹³

הצד השני של אותו היגיון הוא האופן שבו הקמת משפחה עשויה לבטל את המעמד של הגירת עבודה. למהגרות עבודה שבכל זאת הצליחו להקים תא משפחתי עם ילדים, המדינה מעניקה חסינות בפועל מגירוש וגישה מוגבלת לתושבות. המדיניות הנוכחית ביחס למשפחות של מהגרות עבודה היא לגרש רק את האב, אבל להימנע מגירוש של ילדים ושל האם. מי שנותרת לבדה עם ילד או ילדה מוצאת מכלל מהגרות העבודה ומהגרי העבודה, ובפועל איננה מגורשת (אם כי בימי הכנת המאמר לפרסום שוב עומדת המדיניות הזאת בסימן שאלה). יתר על כן, רק בפני אמהות כאלה נפתחה הדרך לתושבות זמנית ואחר כך לתושבות קבע, במסגרת נהלים שיישם משרד הפנים בשנים 2006-2007.¹⁴ כדי להיכנס בשערי החוק ולהפוך לתושבות עברו מהגרות העבודה תהליך שבו קודם ביטלו את מעמדן החוקי על ידי הבאת ילדים לעולם, ואחר כך שבו לזרועות החוק במעמדן החדש כאמהות.

ההליך לקבלת אזרחות על ידי נישואין עם בן זוג שיש לו אזרחות מקומית גם הוא הליך שהחוק מבנה כשינוי סטטוס. המהגרת מפסיקה להיות מהגרת עבודה והופכת לתושבת שכפופה למנגנון חוקי אחר. גם במקומות אחרים בעולם מפעילים חוקי איחוד המשפחות היגיון דומה. במקרים המוגבלים שבהם אשתו של מהגר עבודה רשאית להצטרף לבעלה, היא רשאית בדרך כלל להצטרף אליו כבת זוג אך לא כעובדת (בין אם על ידי מתן אשרה שמגבילה את זכותה של בת הזוג לעבוד ובין אם על ידי דרישה שהעובד יוכל לפרנס את בת הזוג, המגלמת את ההנחה שבת הזוג לא תעבוד).¹⁵ כל המנגנונים האלה מדגימים פנים שונות, לפעמים סותרות, של היחס המוציא בין מעמד של מהגרת עבודה למעמד של בת משפחה. לעתים הראשונה מודרת על חשבון השנייה, ולעתים להפך. ההדרות הללו נובעות מזרמים שונים שמתקיימים בתוך המחשבה הליברלית, אבל היחס המוציא בין מהגרת עבודה לבת משפחה נותר בעינו. אפילו כאשר מעסיקים סיעודיים ומהגרות עבודה מתייחסים זה לזו כבני משפחה, מדובר בסוג של יחסי שארות שאינם מוכרים ככאלה על ידי מסגרות חוקיות ליברליות.

גם מנקודת המבט של מדינת המוצא עשוי להתקיים יחס מוציא בין אמהות להגירת עבודה, שמאיים על אפשרויותיהן של מי שמזוהות כאמהות להגר. חקיקה בסרי לנקה ובהודו מגבילה את יכולתן של אמהות להפוך למהגרות עבודה.¹⁶ הנימוק הוא כמובן טובת הילד, והתפיסה היא כי טובתו כרוכה בנוכחותה של האם ולא בכסף שהיא יכולה לשלוח. אותן מהגרות שמשאירות ילדים מאחור ואינן זוכות לראות אותם במשך שנים ארוכות, לפעמים במשך רוב שנות ילדותם ונערותם, מקיימות "אמהות טרנס-לאומית".¹⁷ אם אחת ניסחה זאת כך:

מעט מאוד אמהות מוכנות להקרבה שמקריבות אמהות שנוסעות לחו"ל ומשאירות את ילדיהן מאחור [...] אלה שעוזבות [את ילדיהן] נותנות [להם] את הכי טוב שלהן. Uno se siente mas madre [הן מרגישות עוד יותר אמהות].¹⁸

נניח כאן לשאלה אם ההוויה של "mas madre" חורגת מעבר להוויה של אם, או שהיא תצורה קיצונית של ההוויה הזאת. כך או כך, אנו למדים שבמסגרת השיח הזה אמהות רגילה איננה

נתפשת כמתיישבת עם הגירת עבודה. אנחנו עדים כאן לקושי של מהגרות עבודה שמתעקשות למלא גם את העמדה השיחנית של אָם, במסגרת שמונעת ממהגרות עבודה להגר יחד עם בני משפחותיהן ולחלק באופן ראוי את זמנן בין משפחה, עבודה ומסגרות אחרות. כל עוד זו המסגרת, לא רק הדרתן של מהגרות עבודה מהעמדה השיחנית הליברלית של אָם, אלא גם החלת העמדה הזאת על מהגרות עבודה עלולה להיות, כמו בסרי לנקה ובהודו, כלי לצמצום האפשרויות שלהן ולמניעת הגירה.

נעיר גם שעצם נשיותן של מהגרות עבודה מוטלת בספק. דוגמה קיצונית להגדרת התפקיד המגדרי מחדש הכרוכה בהגירת עבודה היא זו של סאלי קמאטווי, אחת מגיבורות הסרט התיעודי "בובות של ניר".¹⁹ סאלי חיה בישראל כמהגרת עבודה, וכך נתפסה על ידי חברותיה, מעסיקה ומשפחתו, אף שלא הסתירה את עובדת לידתה כזכר, ואף על פי שנרשמה כזכר על ידי הרשויות. לאחר שעזבה את ישראל היגרה לדובאי, שבה נאלצה לעבוד כגבר, ובה גם מתה או נרצחה. באיזה תפקיד מגדרי מתה או נרצחה ככל הנראה לא נזכה לדעת.²⁰

3. מהגרות עבודה אינן קורבנות

המדינה מפעילה מערך שמפריד בין מהגרות עבודה ובין קורבנות. הנטייה הרווחת היא למנוע הכרה במהגרות עבודה כקורבנות; כך התעלמו בתי הדין למשמורת, המשטרה ופקידי משרד הפנים במשך שנים ארוכות ממצוקתן של מהגרות עבודה שסבלו הפרות של חוקי עבודה, הונאה, וסוגים שונים של עבדות.²¹

בשנים האחרונות הפעילו סוכני הפאקס-אמריקאנה לחץ על ממשלת ישראל להכיר בקטגוריה של קורבנות עבירה המכונה "סחר בבני אדם". הקטגוריה הותוותה כדי לזהות נשים שנמכרו לעבדות מין, אבל הורחבה כדי לכלול גם את אלו שאולצו, בהונאה ובכפייה, לעבוד מחוץ לתעשיית המין. הטיפול בקורבנות סחר בבני אדם כולל זיהוי והגנה. ראשית יש להבחין אותן מכלל מהגרות העבודה, ואחר כך להעניק להן הגנה מיוחדת. הקריטריונים המגבילים המגדירים את העבירות הללו מזהים כקורבנות רק מיעוט קטן מתוך המהגרות, והן אמורות להיות מוצאות מן הכלל על ידי אשרות שהייה ועבודה מיוחדות ואפשרויות גישה למנגנוני סיוע ושיקום.²²

המנגנון שמזהה מהגרות מסוימות כקורבנות מתייג אותן בקטגוריה אחרת מאשר מהגרות עבודה. על כן מי שנותרות מהגרות עבודה אינן קורבנות, אינן מזוהות כמוחלשות ואינן זכאיות לסיוע או להגנה מיוחדת מהמדינה. מובן כי הקביעה שכל מהגרות העבודה הן קורבנות פסולה, ומדגימה את הפֶּשֶׁל בדיונים ליברליים בשאלה "האם ראוי לזהות מהגרות עבודה כקורבנות". מהגרות עבודה הן בדרך כלל נשים שהשכלתן גבוהה יחסית למדינת המוצא ודומה למוצאן במדינת היעד,²³ שיש להן העוצמה הדרושה להתקיים במעמד של מהגרת עבודה ולעמוד בקשיים הכרוכים בקיום הזה, ולא נכון לומר, כפי שראינו לעיל, שהגירת העבודה נכפית עליהן באופן מוחלט. אבל ההפרדה החדה בין קורבן ובין מהגרת עבודה, הפרדה שאינה מכירה באופן

שבו מנגנוני המדינה מחלישים את כלל מהגרות העבודה, היא כלי של דיכוי והדרה.

החוק האמריקאי, שדורש לדרג את כל מדינות העולם (למעט ארצות הברית) בהתאם לטיפולן בקורבנות סחר בבני אדם ולהתנות סיוע-חוץ בעמידה בסטנדרטים מינימליים, זכה לתמיכה נרחבת בבתי המחוקקים האמריקאיים. את התמיכה הגורפת בחוק, מימין ומשמאל כאחד, ניתן להסביר בכך שהמגבלות המוטלות על הגירה כדי למנוע סחר בבני אדם מקטינות את אפשרויות ההגירה בכלל. כך מרוויח השמאל הגנה על זכויות אדם, הימין מרוויח הגבלות על הגירה, ואנחנו מקבלים עוד דוגמה לאופן שבו דרכי מחשבה מנוגדות מתנקזות לאותה פרקטיקת הדרה במסגרת השיח הליברלי. החוק האמריקאי, שדורש ממדינות העולם למנוע את הפיכתן של נשים לקורבנות, אינו מתפרש במסגרת החשיבה הליברלית כמגביל או כמונע הגירה, משום שבמסגרת הזאת, כאמור, הקורבן היא ישות נפרדת ממהגרת העבודה. אבל בפועל, סימון של קבוצות גדולות של נשים כקורבנות פוטנציאליים אינו מתיר להן לאייש עמדה של מהגרות עבודה. נשים שמנסות להגר מדרום אמריקה לארצות הברית, למשל, מסומנות כקורבנות פוטנציאליים של סחר בבני אדם, ונאסר עליהן להגר.²⁴ נשים שהיגרו לישראל מחלק ממדינות ברית המועצות לשעבר חוות קשיים דומים.

בעת כתיבת המאמר, לא רק מהגרות עבודה אינן קורבנות, אלא גם מי שהסתננו לישראל דרך הגבול המצרי מובחנים מקורבנות. "במשטרה ובמשרד הפנים משוכנעים שכמעט כל המסתננים אינם אלא מבקשי עבודה שבאו ארצה בתיווך סוכנויות כוח אדם במצרים וסודן, ולא מבקשי מקלט מפני רדיפה",²⁵ כאילו מבקש מקלט ומהגר עבודה אינם יכולים לדור בגוף אחד. על רקע היחס המוציא בין מהגרות עבודה לקורבנות ניתן להסביר גם את כישלוננו של ארגון העובדים האפריקאים בישראל לזכות בהסדר של אשרות עבודה ושהייה לתקופה קצובה תמורת ערבויות ליציאה מישראל בסופה.²⁶ הטיעונים של ארגון העובדים האפריקאים כללו התייחסויות לאלימות בארצות מוצאם, לפשע ההיסטורי של העבדות ולתועלת הכלכלית שמפיקה ישראל מאפריקה דרך תעשיית היהלומים ויצוא של ידע ושירותים. אלא שהיחס המוציא בין קורבנות וסוכנים כלכליים לבין מהגרות ומהגרי עבודה הופך טיעונים כאלה לבלתי רלוונטיים, אם מטרתם להפוך את מושאייהם למהגרות ומהגרי עבודה בישראל.

יתר על כן, היחס המוציא בין מהגרות עבודה לבין קורבנות ובנות משפחה מתעצם כאשר מדובר באבחנה בין מהגרות ובין קורבנות בתוך המשפחה. לראייה, המשרד לביטחון פנים, שהיה אמון על ביצוע מדיניות הגירוש של מהגרות ומהגרי עבודה מישראל, היה גם זה שמימן קבוצת תמיכה לילדי מהגרות עבודה, לסיוע בנושאים של אלימות במשפחה וילדים בסיכון, בחסות ארגון הסיוע הסוציאלי העירוני מסיל"ה.²⁷ קורבנות בתוך המשפחה, אם כן, מוצאים ומוצאות מכלל מהגרי ומהגרות העבודה אפילו על ידי הגוף שאמון על הדברתם של האחרונים.

מכיוון שארגונים שמגדירים את עצמם כארגוני זכויות עובדים וארגוני זכויות של מהגרי עבודה נאלצים להשתתף בשיח הפוליטי תוך שימוש בהגדרות שכופה המערכת המשפטית, ומכיוון שהם תלויים בשיתוף פעולה פוליטי (ולעתים כלכלי) עם סוכני הפאקס-אמריקאנה,

הארגונים האלה נופלים קורבן לדיכוטומיה שבין קורבנות למהגרות. בשנת 2003, למשל, קראו ארגון העובדים מע"ן ומוקד הסיוע לעובדים זרים ל"סגירת שמים", כלומר למניעה של כניסת מהגרי ומהגרות עבודה לישראל, על מנת למנוע מהם להפוך לקורבנות ולאפשר למובטלות, למובטלים ולמהגרות ולמהגרי העבודה שנמצאים בישראל וחשופים לגירוש לשוב למסגרת העסקה חוקית. עמותת קו לעובד (שבה הייתי חבר הוועד המנהל) נמנעה מקריאה גורפת כזו, אבל זיהתה קבוצות עובדים בסיכון מיוחד, וקראה למדינה למנוע את כניסתן לישראל. בעקבות הקריאות האלה הגבילה המדינה את הבאתן של עובדות סיעוד סיניות, שהתקשו לתקשר עם מעסיקים ישראלים והיו חשופות לפיטורין ולגירוש, וכן את כניסתן של עובדות ועובדים נפאלים, שהיו חשופים יותר מאחרים למעצרים ממושכים בגלל היעדר נציגות קונסולרית שתוכל להנפיק להם מסמכי מעבר. קו לעובד גם הגישה עתירה (שעדיין תלויה ועומדת) כדי למנוע לגמרי את הבאתם של עובדים סינים לישראל, בטענה שהם חשופים לגבייה של דמי תיווך גבוהים במיוחד ולצורות קיצוניות של עבדות.

בפעולות הללו מילאו הארגונים האזרחיים את תפקידם כמי שאמונים על מניעת הפיכתן של מהגרות עבודה לקורבנות. אבל הפעולות הללו התקבלו בלי להביא בחשבון את סיכוייהן של המהגרות להפוך לקורבנות בארצות מוצאן בגלל מניעת האפשרות להגר או בגלל הכורח להגר למדינות אחרות, ובלי להביא בחשבון את סיכוייהן לשפר את מצבן על ידי הגירת עבודה לישראל.²⁸ בסופו של דבר, אלה שזוהו כקורבנות פוטנציאליים איבדו את זכותן להגר. היחס המוציא שמכוננת המחשבה הליברלית בין מהגרות לקורבנות שועתק בידי ארגוני הסיוע, ומרחב האפשרויות של נשים מסוימות צומצם עוד יותר בידי ארגונים שמבקשים את טובתן.

חשוב לציין את תפקידה של המערכת המשפטית בשכפול היחס המוציא בין מהגרות עבודה לקורבנות בידי ארגוני הסיוע. את התביעה למנוע את הפיכתן של מהגרות לקורבנות אפשר לנסח בדרכים רבות, ואין הכרח שאלה ימנעו מראש את האפשרות של הגירת עבודה: אפשר לתבוע הגנה יזומה על מהגרות בסיכון גבוה; אפשר לתבוע סינון קפדני של מהגרות לפני מתן אשרת עבודה; אפשר לתבוע סיוע נרחב בדעיכה לקורבנות. אבל האפשרות שנתפסה על ידי המומחים המשפטיים של העמותות הרלוונטיות כבעלת הסיכוי הרב ביותר להצליח במערכת המשפטית בישראל היא הדרישה למנוע הגירת עבודה באופן גורף, או הגירה ממדינות מסוימות. המערכת המשפטית שהחשיבה הליברלית מייצרת דוחקת אם כן את ארגוני הסיוע לשעתק את היחס המוציא שנקבע בין מהגרת לבין קורבן.

חשובה לא פחות הכרעתן של העמותות להגדיר את עצמן כמי שאמונות על סיוע למהגרי עבודה בישראל – הכרעה שכרוכה בשיתוף פעולה עם החלוקות הפוליטיות של המחשבה הליברלית. הפיסקה הבאה מתוך עתירת "קו לעובד" מבהירה את הקושי.

גם אם בסופו של דבר מוכנים העובדים הסינים לשלם את מחיר דמי התיווך מתוך ציפייה לכסות הוצאה זו, ולאחר מכן אף לחסוך סכום נוסף במהלך עבודתם בישראל, הרי שבכל אופן לא ברור מדוע יש להעדיף את הבאתם שלהם לישראל

על פני הבאת עובדים עניים לא פחות ממדינות אחרות בהן דמי התיווך הנגבים הם (מסיבות שונות) נמוכים יותר (גם בהתחשב ביוקר המחיה בכל מדינה ומדינה). דהיינו, הואיל ומדינת ישראל החליטה מלכתחילה להכניס X עובדים בשנה (ומספר עניי העולם גדול בהרבה מאותו X) – מן הראוי להכניס את העובדים אשר ישלמו דמי תיווך נמוכים יותר. (וזאת, כמובן, במקביל לפעולה נמרצת למיגור תופעת תשלום דמי התיווך הגבוהים מהמותר על פי דין באופן כללי).²⁹

זווית הראייה כאן מוגבלת לזו של מדינת ישראל. "עניי העולם" הם מסה הומוגנית, והקריטריון הרלוונטי הוא מידת הפגיעה הגלומה בדמי התיווך שישלמו כדי להיכנס לישראל. שאר הנסיבות התקפות לגבי העובדים הפוטנציאליים (ההזדמנויות והסכנות בארצות מוצאם, למשל) נותרות מחוץ לגבול הדיון. למעשה, הנסיבות האלה חייבות להיות מחוץ לגבולות הדיון, שהרי המערכת המשפטית הליברלית כופה גבולות לאומיים על השיח המשפטי. במרחק רב משם, אך באותו שדה שיח, נמצאת קביעתו של היועץ לשר הרווחה כי "יותר הומני לגרש את העובדים עכשיו מאשר לאפשר להם להמשיך לחיות כפי שהם חיים: במגורים עלובים, כפופים לתנאי עבודה נצלניים ונטולי זכויות".³⁰ הדיון הזה מלמד שלא רק הדרתן של מהגרות עבודה מהעמדה השיחית של קורבנות, אלא גם החלטה עליהן, עלולה לצמצם את האפשרויות העומדות בפני מהגרות עבודה.

4. מהגרות עבודה אינן אזרחיות

הקביעה שמהגרות עבודה אינן אזרחיות במדינה שאליה הן מהגרות היא מובנת מאליה, כל עוד אנחנו מוציאים מכלל הדיון, כפי שאנחנו אכן עושים כאן, הגירת עבודה פנימית בתוך גבולותיה של מדינה ספציפית. פחות מובנת מאליה היא הדרתן של מהגרות עבודה מגישה לדיון הפוליטי האזרחי. בדיון האקדמי הורחב בשנים האחרונות מושג האזרחות אל מעבר לסטטוס הפורמלי של אזרחות, והוא משמש כמושג מפתח לדיון בהשתתפות בהתארגנויות ובפעולות אזרחיות ובאופן שבו ההשתתפות הזאת מותנית במשתנים תרבותיים, גזעיים, מגדריים, מעמדיים, מיניים, יכולתניים ואחרים. בסעיף הזה אעסוק באופן שבו השיח הליברלי מדיר מהגרות עבודה מפרקטיקות של התארגנות אזרחית. זו איננה שאלה של זכויות אזרח מול זכויות אדם או שאלת ההתאזרחות של מהגרות עבודה (שאיננה אפשרית בישראל אלא דרך הפיכת המהגרת לבת משפחה של ישראלי), אלא שאלה על האופן שבו עמדתן הכלכלית והמשפטית של מהגרות עבודה מאפשרת למסגרת ליברלית להדיר אותן מהשתתפות בסוג ההתארגנויות שאותה מסגרת ליברלית מתיימרת להתיר להן.

ההדרה של מהגרות עבודה מהתארגנויות אזרחיות מתבצעת, בין השאר, בעזרת הגבלות על חופש התנועה וחופש הדיבור. מהגרות עבודה רבות אינן רשאיות לצאת את מקומות עבודתן למעט ביום החופשה השבועי שלהן. לעיתים הן לא רשאיות לצאת כלל. למהגרות שמועסקות בחקלאות במושבים בפריפריה אין בדרך כלל שום דרך לעזוב את האזור גם כאשר יש להן

רשות פורמלית לעשות זאת. מי שדרכונה או אישור העבודה שלה הוחרם – תופעה שכיחה למדי – נמצאת בסכנת מעצר אם תנוע מחוץ למקום העבודה.³¹

את המגבלות על חופש הדיבור מדגימה עיתונאית סינית שפרסמה המלצות למהגרות ומהגרי עבודה שלא לשאת את דרכוניהם איתם על אף דרישת החוק. הסיבה להמלצה היתה שמעצר של מהגרת או של מהגר עבודה שהחזיקו בדרכון הובילה לגירוש מידי תוך עקיפת הנהלים הקבועים בחוק, שאמורים לאפשר למהגרת או למהגר לפנות לערכאה שיפוטית כדי למנוע את הגירוש. אותה עיתונאית נעצרה וגורשה, והפרסום ה"מסית" שימש כעילה מפורשת לגירוש.³²

בהינתן ההגבלות הללו של זכויות בסיסיות (בידי מעסיקים ו/או בידי המדינה), האפשרות לקיים התארגנויות פוליטיות מוגבלת. האמנה הבינלאומית המתקדמת ביותר בתחום זכויותיהם של מהגרות ומהגרי עבודה,³³ שאף מדינה מפותחת לא חתמה עליה, אמנם קובעת שלמהגרי ומהגרות עבודה נתונה הזכות להתאגד בעמותות ובארגוני עובדים (אם כי הזכות להקים ארגונים כאלה מוקנית רק למהגרי עבודה שרשאים לעבוד על פי החוק). בפועל, לעומת זאת, מדינת ישראל גירשה באופן שיטתי את מי שזוהו כמנהיגי התארגנויות של מהגרי עבודה: מנהיגים של הסניף המקומי של ארגון UPIMA הפיליפיני שפעל בחסות ההסתדרות גורשו בזה אחר זה, וכמוהם מנהיגי ארגון העובדים האפריקאי ומנהיגים קהילתיים סינים ולטינו-אמריקאים.³⁴

לפני תחילת הגירוש המסיבי של השנים 2002-2004 פעלו בישראל לא מעט ארגוני קהילה קטנים של מהגרים ושל מהגרות עבודה – מועדוני ספורט, כנסיות ומסגרות תרבותיות. התאגדות העובדים האפריקאים הובילה ליצירת מסגרת פוליטית שהציעה לרשויות עיסקה: מתן אשרות לתקופה מוגבלת תמורת ערבויות ליציאה מהארץ בתום תוקף האשרות. ההצעות האלה נדחו, גם כאשר השר הממונה היה אברהם פורז, שלפני כהונתו כשר היה ממובילי התומכים בהתארגנות העובדים האפריקאים. כאשר המודל הפוליטי של ארגון העובדים האפריקאים הועתק אל קהילת העובדים הדרום-אמריקאים, גירוש מהיר של מנהיגי ההתארגנות מנע הצעה דומה מצידם.³⁵ הסיבוב הנוכחי של גירוש מהגרות ומהגרי עבודה מעמיד בסכנה את ההתארגנויות האזרחיות שהצליחו להתקיים בשנים האחרונות (דוגמת הארגון אסקוואליטה של מהגרות דרום-אמריקאיות).

האסטרטגיה הזאת, של הדרה מן הגוף הפוליטי-האזרחי איננה ייחודית לישראל. דוגמאות מן העת האחרונה אפשר למצוא, למשל, גם בדרום קוריאה ובארצות הברית.³⁶ אבל לא רק במדינת היעד מודרות מהגרות העבודה מן הגוף האזרחי. גם שייכותן של המהגרות לגוף האזרחי של ארץ מוצאן מוטלת בספק. הגבול בין הגירת עבודה לבין "בריחת מוחות" או התנתקות ממדינת המוצא תמיד עמום וקשה להכריע בו כל עוד המהגרת נמצאת בנכר או מנסה להגיע לשם, משום ששאלת חזרתה של מהגרת עבודה למדינת מוצאה נותרת פתוחה כל עוד היא ממשיכה לעבוד במדינת היעד. הטיעון בדבר בריחת המוחות מאפשר להשתמש באזרחותה של אישה

במדינת מוצאה כדי להגביל את יכולתה להגר ולעבוד בחו"ל. מודגם כאן האופן שבו לא רק הדרת מהגרות מעמדת אזרחות, אלא גם החלת העמדה השיחנית הזאת עליהן עלולה לצמצם את האפשרויות העומדות בפניהן.

ג. מה נותר למהגרות העבודה, ומאיזה עבר של האופק?

מובן שמהגרות עבודה חיות כסוכנים כלכליים, כאמהות, כקורבנות וכאזרחיות. אלא שלמערכת השלטון הליברלית יש כלים פוליטיים רשמיים, מודחקים ומוכחשים, שמגבילים את זיהוין של מהגרות עבודה עם העמדות האלה, ומצמצמים את אפשרויות ההגירה של מי שמוזהות כמחזיקות בהן. למעשה, לא נכון אפילו לומר שמדובר בדיוק ביחס מוציא בין הגירת עבודה ובין סוכנות כלכלית, אמהות, קורבנות ואזרחות. נכון יותר לומר שהזיקה של מהגרת עבודה לעמדות השיחניות האלה מושעית אך אינה נמחקת לגמרי כל עוד היא מהגרת, או שהזיקה מושהית מבלי להיות חסומה לחלוטין, עד לרגע שבו תגמור המהגרת להגר. מצד שני, אפשרות הגירת העבודה עצמה מושעית, מושהית או לכל הפחות מצומצמת מאוד כאשר אישה מנסה להחזיק בעמדות השיחניות שדנו בהן לעיל. נוכל כמובן לצמצם עוד את ההגדרה, ולסמן עוד עמדות שיחניות שהגישה של מהגרות עבודה אליהן מושעית או מושהית. אבל מאמר זה אינו מבקש לתבוע הכרה במהגרות עבודה כסוכנים כלכליים, כאמהות, כקורבנות וכאזרחיות. כפי שראינו בסעיף הקודם, הכפפת מהגרות עבודה לגירסה הליברלית של מושגים כאלה תכרוך אותן באופני מחשבה ושליטה בעייתיים, שאנחנו מעוניינים לנסות לחשוב מעבר להם. לכן נפנה כעת לברר מה נותר למהגרות עבודה לאחר סדרת השלילות הזאת, והאם מה שנותר נמצא מעברו הזה של אופק המחשבה הליברלי, או מעברו הבא.

מעברו הזה של אופק המחשבה הליברלי אין ספק שנותר משהו למהגרות עבודה: הן בנות אדם. ככאלה, כבר קאנט הבהיר לנו שהן זכאיות למה שמעניקה האזרחות האוניברסלית:

הזכות של הזר לקבל יחס שאינו עוין בהגיעו לארצו של אחר. האחר יכול לדחות אותו בתנאי שהתוצאה לא תהיה הרת אסון בשביל האורח, אבל כל עוד האורח מתנהג באופן שוחר שלום במקומו, יש לנהוג בו בחוסר עוינות. עם זאת, אין משמעות הדבר שהאורח יכול לדרוש זכויות אורח (לשם כך יש צורך בחוזה מיוחד של כוונות טובות, שיתיר לו להישאר כבן בית בזמן מסוים), אלא זכויות מבקר העומדות לרשות כל אדם: להציע את עצמו כחלק מהחברה על בסיס זכות הקניין המשותפת על שטח פני הארץ, ובהיות פני הארץ כדוריים האנשים אינם יכולים להתפזר עליו עד אינסוף, ולכן ייאלצו לבסוף לסבול את החיים זה בצד זה.³⁷

כמובן, עלינו להניח פה שגם לשון הזכר היא אוניברסלית, ושמהגרות עבודה הן חלק ממנה. אבל אפילו תחת ההנחה הזאת, אם נמשיך בעקבות קאנט נישאר עם מעט שבמעט. מבהיר דרידה:

לפיכך, איש איננו יכול לנכס לעצמו את המשטח האמור לעיל (ככזה, כשטח פנים), ולמנוע מאדם אחר גישה אליו. אם קאנט מקפיד הקפדה יתרה להבהיר שהטובין האלה או המקום המשותף הזה מכסה את "שטח פני הארץ", אין ספק שהוא עושה זאת כדי לכלול כל נקודה בעולם או בגלובוס כדורי וסופי (גלובליזציה), שבו לא ניתן להתפזר באופן אינסופי; אבל הוא עושה זאת מעל לכל כדי להפריד מן המשטח הזה את מה שמועמד, נבנה או מציב את עצמו מעל פני השטח: מעון, תרבות, מוסד, מדינה וכו'. כל זה, אפילו הקרקע שעליה זה עומד, איננה עוד קרקע ותו לא, ואפילו אם זה עומד על הקרקע, אין זה נגיש עוד ללא תנאי לכל הבאים.³⁸

האנושיות, על פי התפיסה הליברלית, אכן יש בה כדי להבטיח מצע משותף – אותה חוקה משותפת על פני השטח המוגבלים של כדור הארץ – אבל, כפי שהבהיר דרידה, מדובר במצע ותו לו. המוסדות שבנויים על המצע הזה אינם משותפים, ולפיכך משהופך המצע המשותף למצע של מוסד, הוא כבר איננו מצע ותו לא, ואיננו משותף עוד. ואכן, האמנה הבינלאומית המתקדמת ביותר בעניין הגירת עבודה³⁹ – מתקדמת כל כך עד שאף מדינה מפותחת לא העזה לחתום עליה – שמבטיחה למהגרים, למהגרות ולבני משפחותיהם את המצע המשותף של זכויות אדם בסיסיות, מתירה לשלול את חופש העיסוק שלהן (ולפיכך את הסוכנות הכלכלית), אינה מבטיחה להן את הזכות לשהות בחברת בני משפחתן (ולפיכך עשויה לעקר את אמהותן), אינה מכירה במגבלות הללו כמנגנוני החלשה (ולפיכך יוצרת גבול חד בין מהגרת עבודה ובין קורבן) ואינה מעניקה למהגרות העבודה זיקה לאזרחות.

יתר על כן, סעיף 68(1) לאמנה מציין:

המדינות השותפות לאמנה, כולל מדינות מעבר, ישתפו פעולה כדי למנוע ולחסל תנועה והעסקה בלתי חוקיות או מחתרטיות של מהגרי עבודה ללא מעמד חוקי.

הסעיף הזה נמצא, כאמור, בשוליה של אמנה הנקראת "אמנה בינלאומית להגנה על זכויות כל מהגרי העבודה ובני משפחותיהם". אם לא ברור דיו הקשר ההגיוני בין הגנה על זכויות האזרחים והאזרחות, המהגרים והמהגרות לצורך עבודה ובני משפחותיהם, ובין מלחמה בהגירת עבודה בלתי חוקית, הנה שוב נחלץ דרידה לעזרתנו:

בהגדירו הכנסת אורחים בכל חומרתה כחוק (שנתפס במובן זה כסימן לקדמה), קאנט מעמיד לה תנאים שמכפיפים אותה לריבונות מדינית, במיוחד כשמדובר בזכות ביקור. משמעותה של הכנסת אורחים כאן היא הטבע הציבורי (publicité) של המרחב הציבורי, כפי שמשמע תמיד ביחס למשפטי במובן הקאנטיאני; הכנסת אורחים, בין אם היא ציבורית או פרטית, תלויה בחוק ונשלטת על ידיו ועל ידי המשטרה.⁴⁰

מרגע שהזכויות הבסיסיות, כולל הזכות למצע המשותף, הופכות לחוק, הן הופכות תלויות במוסדות מכווני חוק, אשר המחשבה הליברלית קושרת במדינה. על כן שמירת הזכויות היא

שמירת חוק, ולפיכך באמנה ששומרת על זכויות של מהגרות ומהגרי עבודה ובני משפחותיהם יש מקום לתבוע מלחמה בהגירה בלתי חוקית.

אמנם, בסעיף 68(2) מבהירה האמנה:

מדינות שמעסיקות מהגרי עבודה יפעילו את כל האמצעים המתאימים והיעילים לחיסול העסקה של מהגרי עבודה ללא מעמד חוקי, כולל הטלת עונשים על מעסיקים, ככל שיש בכך טעם. אמצעים אלה לא יפגעו בזכויות מהגרי עבודה הנובעות מהעסקתם ומגינות עליהם מול מעסיקיהם.

אבל שמירה על זכויות המהגרת שלא-כחוק תוך כדי מלחמה בקיומה היא פיקציה מהסוג שרק אמנה משפטית יכולה לסבול. מעסיקים במדינה שאוכפת עליהם איסורי העסקה מגדרים את הסיכונים שחלים עליהם באמצעות גלגול העלויות הצפויות מן האכיפה אל דמי התיווך שמשלמת מהגרת העבודה, אל ההגבלות שחלות עליה, ואל התמורה לעבודתה. ובמצב שבו עמידה של מהגרת עבודה על זכויותיה כרוכה באכיפת איסור העסקה על המעסיק, כלומר בגדיעת מטה לחמה, מהגרות עבודה אינן יכולות למעשה לעמוד על זכויותיהן. המונח "חיסול", שחל בפסקה שלעיל על העסקה, מופרד כאן מהמהגרת עצמה בזכות הדקדוק של המחשבה הליברלית, דקדוק שמכונן ניכור לא רק בין העובדת לתוצר עבודתה, אלא גם בין העובדת לפעולת העבודה עצמה.

מן העבר הזה של אופק המחשבה הליברלי, אם כן, מצאנו מעט מאוד, מעט מדי. העבר הזה מתיר לארח אזרחיות אוניברסליות רק תחת החוק הפומבי של המדינה כפי שהוא נאכף בידי המשטרה. כאן מופיעה ההזדמנות לחדד את הטענה שטענתי במבוא בדבר הקשר בין הגדרות ובין מחשבה ליברלית בתנאים ההיסטוריים הנוכחיים. דרידה מסביר ש"התנאי הזה, המוגבל בחומרה", התנאי של הגבלת הזכות לאזרחות אוניברסלית תחת חוק המדינה וחסותה של המשטרה, "אינו אלא כינון הסף כגבול, כלאום, כמדינה, כמרחב ציבורי או פוליטי".⁴¹ כינונה של גדר שמגבילה את הזכות למצע המשותף, כך דרידה, הוא כינונו של מרחב פוליטי (במובן הליברלי של המונח "מרחב פוליטי" כפי שהוא משמש כיום). ואם נמשיך את קו המחשבה הזה, נוכל לאתר גבולות מאותו סוג גם בקרב הגדרות שנדרשת להן ההגדרה הפילוסופית – הגדרה שנדרשת לפומביות, לשקיפות ולכפיפות לחוקי דיסציפלינה אקדמית, שהיא עצמה כפופה לתקנות סדר אמצעי ייצור ליברליים. חוקים ותקנות כאלה הורסים "יחד עם הזכות לשקר, כל זכות לשמור לעצמנו, להסתיר, להתנגד לתביעה של אמת, של הודאה או של שקיפות פומבית. והנה, תביעה זו היא המהות לא רק של החוק ושל המשטרה, אלא גם של המדינה עצמה". הגדרה כזו "פוסלת כל זכות לפנימיות, לבית, לעצמי הטהור, או מכל מקום רואה כל זכות כזאת כמשנית וכפופה לפנומנליות של הציבורי, הפוליטי והמדיני".⁴² הגדרה כזו אינה יכולה לארח את מי שחוסה בצלה באופן פרטי, כמוס, בלי לחקור ולבחון אותה לפרטי פרטיה, תוך השעיית כללי ההשתייכות שהיא קובעת, באופן שייצר את העמימות והחיסיון שהם התנאים לקיומם של נוודות ושיתוף חוצה גדרות. ואם כך, כדי לנוע מעבר לאופק המחשבה הליברלית, יהיה עלינו

לוותר על הגדרות.

אבל את המסע הזה אל מעבר לאופק, אל עבר הגדרות שאינן מעמידות גדרות ואל עבר מרחבים פוליטיים שאינם תלויים בהשעייתה של זכות למצע משותף, את המסע הזה אני משעה כאן, ולא רק משום שאני חושש שהוא בלתי אפשרי. אני מוותר עליו גם משום שעל אף משנתו של בנימין, "שהעתיד לא נעשה ליהודים [...] לזמן הומוגני וריק דווקא, שכן בו נמצא בכל רגע ורגע השער הקט שדרכו עשוי המשיח להיכנס ולבוא",⁴³ למהגרות עבודה העתיד איננו זמן הומוגני וריק דווקא, שכן בו נמצא בכל רגע ורגע השער הקט שדרכו עשוי לפרוץ טרנזיט לבן ובתוכו פקחי הגירה. לפיכך אינני יכול להשליך את יהבי על סופת הציקלון שתפיל את הבית שלי על המכשפה שמעבר לאופק, גם אם אינני מוותר על ההמתנה לסופה. את העבר הבא עלי לבקש כבר כאן ועכשיו, בעבר הזה של האופק.

למעשה אין אפילו צורך לבקש. העבר הבא, זה שאינו העבר הזה של אופק המחשבה הליברלי, תמיד נמצא כבר כאן ועכשיו. אנסה לתאר את החיים בקרבו באופן פונקציונלי.

כדי להבחין בעבר הבא, ראשית עלינו לשים לב שמהגרות עבודה אינן נמצאות במסגרת החוק או מחוצה לו. החוקים והנהלים שמגדירים את חוקיות ההעסקה של מהגרות עבודה וקובעים את חוקיות השהייה של מהגרות בישראל מייצרים מרחב פרשני עמום. מהגרת עבודה איננה יכולה לדעת אם היא שוהה כאן באופן חוקי. על מנת שתשהה באופן חוקי, מעסיקה חייבים להחזיק באשרה תקפה להעסקת עובד זר. אבל למהגרת עבודה אין דרך לוודא את קיומה ותוקפה של אשרה כזו, במיוחד מכיוון שהאשרה צריכה להתחדש מעת לעת. יתר על כן, במקרה שקוצץ מספר אשרות ההעסקה של מעסיק, אין שום כלל שקובע מי מעובדותיו תאבד את ההיתר החוקי לשהייתה. סחר של עובדות בין מעסיקים, שיבוצן מחדש בידי חברות כוח אדם ושינויים רטרואקטיביים באופן החישוב של התקופה המקסימלית המותרת לשהייה כמהגרת עבודה⁴⁴ לא מותרים לעובדת דרך לדעת אם היא עומדת בדרישות החוק – גם אם נחזיק בהנחה המופרכת שהעובדת מכירה היטב את החוק והתקנות, קוראת עברית, ויש לה גישה לכל המסמכים הרלוונטיים.

מהגרת עבודה אינה נמצאת במסגרת החוק או מחוצה לו. היא נמצאת בסופר-פוזיציה של חוקיות ואי-חוקיות, שרק מדידתה בידי פקחי הגירה, פקידי משרד הפנים ובית הדין למשמורת יכולה להכריע ביניהן. שיקול הדעת של פקידי משרד הפנים ושופטי בית הדין למשמורת נרחב למדי. ההחלטה של פקידי משרד הפנים אם ליישם נהלים קיימים אינה מובנת מאליה,⁴⁵ מה גם שחלק מהנהלים הללו כלל לא מפורסמים.⁴⁶ יש מי שיטען לתיאוריה של משתנים חבויים, שאמנם אין לנו גישה אליהם, אבל באופן עקרוני אפשר לקבוע לפיהם באופן חד משמעי מהו מעמדן החוקי של מהגרות עבודה. אלא שהפרכה אמפירית של תיאוריה כזו נמצאת בהישג יד: האחראי על מערכת המחשוב במשרד הפנים הצהיר במסמך שהוגש לבית המשפט, שתקלה "גרמה לכך כי בכל פעם שהוזנו פרטי העותר למערכת המחשב, נתקבלו תוצאות שונות באשר לכניסותיו ויציאותיו מהארץ".⁴⁷ הצהרה זו מסבירה גם את הפערים העצומים במספר מהגרות ומהגרי

העבודה בארץ בפרסומים של גורמים שונים במשרד הפנים, במשרד התמ"ת ובלמ"ס.⁴⁸ גם ביחס לזמן חיות מהגרות עבודה במצב עמום. מצבן תמיד זמני. האשרה יכולה להתחדש משנה לשנה, לעתים תחת מגבלות נתונות מראש של תקופת העסקה, ולפעמים ללא מגבלה כזו. משמוצתה תקופת העסקה במדינה אחת עשויות מהגרות עבודה להפוך למהגרות עבודה במדינה אחרת, או לחזור כמהגרות עבודה לאותה מדינה (באותה זהות או בזהות אחרת). הזמניות הזאת יכולה גם "לעבור בתורשה" לדורות הבאים.⁴⁹ הדימוי של מהגרת עבודה המקריבה כך וכך שנים מחייה כדי שהיא ומשפחתה יוכלו לחיות ברווחה ולהבטיח לילדיהן עתיד חופשי מהגירת עבודה הוא פנטזיה שמדינות שמייבאות מהגרות עבודה משתפות פעולה בטיפוחה, בעיקר כדי לגייס מהגרות עבודה, כדי להסתיר את עוצמת הניצול וכדי להקל על מצפונם של אזרחים שמנצלים מהגרות (הפנטזיה הזאת מופרכת גם בסיפוריהן של גיבורות הסרטים "אמא חוזרת הביתה" ו"בובות של נייר" שהוזכרו לעיל). עם זאת, למרות האופק ההולך ונסוג של תום תקופת ההגירה, מעשה הגירוש יכול לקטוע את ההגירה בכל רגע נתון ולהחזיר את המהגרת למקומה ה"טבעי".

מהגרות עבודה אינן מבלות את חייהן במסגרת הזמן והחוק של העבר הזה של אופק המחשבה הליברלי. הן נמצאות לא מחוץ לחוק ולא בתוכו, לנוכח אופק הולך ונסוג של תום תקופת ההגירה, ועל סף קיטוע בזמן שיכול להשליך אותן אל מחוץ לחייהן כמהגרות. יתר על כן, גם המרחב שבו מותר או אסור להן לנוע עמום. המדינה או המשטרה מצהירות לעיתים על מקומות שבהם מהגרות עבודה מוגנות ממעצר וגירוש: בתי חולים, סניפי משרד הפנים, בתי משפט, כנסיות. אבל איכותם של המרחבים האלה שבהם החוק לא מתבטל (שכן למהגרות העבודה אין זכות לשהות בהם) אלא מושעה (שכן החוק לא אמור להיאכף בהם) עמומה. ארגוני סיוע דיווחו פעמים רבות על השעיה של השעיית החוק במרחבים האלה.⁵⁰ אך גם אם השעיית אכיפת החוק בתוך המרחבים המוגנים נותרת בתוקף, הרי אין ערובה שהשעיית החוק לא תושעה עם חציית ספו של המרחב המוגן. וגם אם השעיית האכיפה נותרת בתוקף על סף בית המשפט או הכנסייה, אין שום ערובה שהאכיפה תמשיך להיות מושעת גם כשמהגרת העבודה תעבור את קרן הרחוב. מצד שני, גם אם האלימות המשטרית כלפי מהגרת העבודה תתפרץ לפתע, היא לא בהכרח תסתיים במעצר. בשיא גל הגירוש של 2002-2004 דיווחו ארגוני הסיוע על כמה מקרים שבהם מהגרות ומהגרי עבודה נפצעו בעת מרדפים ומעצרים, והשוטרים שאירו אותם ברחוב ללא טיפול רפואי, מכיוון שהעדיפו לא לקחת אחריות ולהתעכב במשימתם בגלל עובד פצוע.⁵¹ גם בגל הגירוש הנוכחי, שהחל ביולי 2009, צצו סיפורים דומים.⁵²

חשוב להכיר בכך שהעמימות הזאת של מהגרות עבודה באשר למעמד חוקי, זמן ומרחב חריגה אולי בנראות ובחשיפה שלה, אבל לא בעצם קיומה במדינה ליברלית. בעקבות בנימין טוען דרידה כי המדינה תלויה בקיומם של אתרים שבהם ההכרעה החוקית נמצאת בידי פקידים הפוסקים במסגרת חוק עמום ושוטרים המשתמשים באלימות, באופן שספק משעה את החוק ספק משעה את השעייתו של החוק. מדובר כאן במרחב שאבחן בנימין בין יצירת חוק לשימור

חוק, מרחב שגם בנימין (במאמרו "לביקורת הכוח") וגם דרידה (במאמרו "תוקף החוק" שדן במאמר של בנימין)⁵³ תופסים את קיומו כתנאי הכרחי לסדר המדיני הנוכחי.

אמנם ההגות הליברלית מניחה שהריבון מכונן את החוק והמשטרה רק משמרת אותו, ולכן המערך הליברלי מופר כש"המשטרה במה שמכונה מדינות מתורבתות הופכת לחובקת-כל ולספקטרלית כאשר היא מכוננת את החוק, במקום להגביל את עצמה ליישום החוק ולאכיפתו".⁵⁴ אבל כאשר עולות שאלות לגבי כינונה של הריבונות, מקורות הסמכות שלה, האופנים המהפכניים והלא-מהפכניים שבהם היא משתנה ומתעדכנת וההכרעות שהיא מכריעה מעבר למה שקובעת לשון החוק, מתברר שכינונה ושימורה של מדינה ליברלית כרוך, על פי בנימין ודרידה, באותה פעולה שרירותית ואלימה של המשטרה, שספק מכוננת את החוק וספק משמרת אותו. אין מדובר כאן בתקלה במסגרת הליברלית שדורשת הפרדה בין כינון החוק לשימורו, אלא בתנאי אפשרות לקיומה של מדינה ליברלית. ההשעיה וההשעיה של החוק ושל קטגוריות ליברליות, כפי שהן באות לידי ביטוי במציאות חייהן של מהגרות עבודה, אינן תקלה, אלא הופעה גלויה של ההיגיון המכונן של הליברליזם. לכן בעידן הליברלי, שבו ההבחנה בין שימור חוק לכינונו אינה ברורה, בעידן שבו יישום החוק מושעה ומושהה באופן שעלול להתגלגל בכינון חוק חדש, גם מקומה של האלימות המשטרית במסגרת החוק או מחוצה לו אינו ברור. במקום להיות מוגבלת לצורות ולמרחבים מוגדרים היטב, בעידן כזה,

כפי שכבר הזכיר לנו בנימין, אלימות משטרית היא "חסרת פנים" ו"חסרת צורה", וכזו היא מעבר לכל ביקורת. בשום מקום לא ניתן למצוא את האלימות הזאת כשלעצמה. במדינות המתורבתות החזון הספקטרלי הרודף של האלימות המשטרית מרחיב את עצמו ללא גבול.⁵⁵

היכן שהגבול בין יצירת חוק לשימורו עמום, הנראות המובחנת של פעולת המשטרה והדין וחשבון שבו היא מחויבת עמומים גם הם. במרחב הבלתי שקוף הזה, במרחב הָרְדוּף הזה, מתקיימות מהגרות עבודה. כפתרון מציע דרידה "להגביל את כוחה החוקי ומרחב הפעולה של המשטרה".⁵⁶ אבל כדי להבין את ההצעה התמימה-לכאורה הזאת חשוב להבין שהוצאתה של המשטרה מתוך המרחב הספקטרלי הזה לא נועדה לבטל אותו – שהרי המרחב הזה הוא תנאי הכרחי לקיום הסדר המדיני על פי בנימין ודרידה – אלא לעשות בו שימוש מכניס אורחים.

מובן כי ההצעה הזאת של דרידה איננה אפשרית. לא רק שהמדינה/המשטרה יסרבו לוותר על השליטה במרחב הזה, שמכונן אותן; גם אין בנמצא מערכת קואורדינטות שתאפשר להחזיק במרחב שבין שימור חוק ליצירתו בנפרד מהמשטרה שנמצאת שם ומהמדינה שמתכוננת שם (מלייבניץ ועד אינשטיין, המרחב איננו נתון מוחלט אלא מערכת יחסים משתנה בין האובייקטים שפורשים אותו). אבל מהעובדה שההצעה הזאת של דרידה בלתי אפשרית לא נובע שאי אפשר לממש אותה. והנה,

באירוע ההוא התקהלו יחדיו נציגים של עיריית תל אביב-יפו ובכללם ראש העירייה הנבחר, נציגי העיתונות הישראלית, חברי ארגונים לא ממשלתיים

שונים, אנשי אקדמיה ושכנים סקרנים, כדי להאזין ברוב קשב למזמורי גוספל של מקהלת מהגרים אפריקנים, אחת מכמה מקהלות שנוסדו באותן שנים ביוזמת כנסיות פרוטסטנטיות עממיות שהוקמו על ידי מהגרים באזור. [...] את הפן הסוריאליסטי של האירוע סיפקו דווקא השוטרים שהקיפו את הנוכחים. ראוי לציין שבניגוד למה שהפך לשגרה יומיומית באזור זה מאז החלה מדיניות הגירוש הממשלתית, לא נועדה נוכחות המשטרה באירוע לרדוף אחר המהגרים ללא היתר ולעצור אותם. הפעם באו השוטרים לאבטח את חנוכת מרכז הסיוע לקהילה הזרה בתל אביב (מסיל"ה), שתכליתו המוצהרת היתה לשדר מסר של הכלה לקהילות מהגרי עבודה אשר הפכו את העיר תל אביב לביתם.⁵⁷

כאן אנחנו רואים בדיוק כיצד דרישתו של דרידה "להגביל את כוחה החוקי ומרחב הפעולה של המשטרה" מתקיימת, אף שלכאורה אינה עולה בקנה אחד עם מה שקבענו כתנאי אפשרות לקיומה של המדינה.

את הסתירה לכאורה הזו אפשר להתיר. ההיגיון של המדינה, כפי שניתח אותו בנימין, אינו יכול להניח את המרחב שבין שימור חוק ליצירת חוק נקי מאלימות. אלא שההיגיון הזה אינו כפוף למטא-היגיון שדורש תיקוף של האלימות בכל רגע נתון.⁵⁸ בנימין, ודרידה בעקבותיו, נתלים בדיוק בהשהיית התיקוף של האלימות המשטרית ובהשעיית יכולתנו להכריע בעניין אופי האלימות שפורשת את המרחב של המדינה (אלימות משמרת חוק או יוצרת חוק; מיתית-מדינית, אלוהית-צודקת או אחרת), כדי לתבוע פעולה אתית-פוליטית באותו מרחב, פעולה שטיבה אינו מוכרע מראש. בנימין תובע במרחב הזה את זכותו של "הכוח האלוהי, שהוא שרביט, כתר וחוטם, אך לעולם לא אמצעי להוצאה קדושה אל הפועל",⁵⁹ כלומר פעולה אתית שאיננה מתיימרת לכונן חוק או לשמר אותו, אלא להנכיח צדק (כמובן בלי שנוכל לקבוע בוודאות אם הצדק אכן נוכח). גם דרידה מבקש להכריע ולפעול במרחב הזה על פי הצדק, אבל הוא חושש משימוש לרעה באותו "הכוח האלוהי" ומשחזור המבנה הריבוני של המדינה באמצעותו. לכן הוא מבקש לקיים במרחב שבין כינון חוק לשימורו פרקטיקה ארצית יותר, ולאחר בו צורה אלטרנטיבית של ה"אחאי"⁶⁰ (fraternel), אותו קשר של תמיכה הדדית, שאיננו קשר דם, שאיננו כפוף ללשון של חוק כלשהו, ושמשלים את החירות והשוויון בסיסמה המכוננת של הרפובליקה הצרפתית: Liberté, Egalité, Fraternité. אבל דרידה מבקש את האחוה מתוך מודעות לסכנות שטמונות בה, ובמיוחד כאשר האחוה מאלצת אותנו "לחשוב, להכיר, לייצג בפני עצמנו, לנסח ולשפוט את שיתוף הפעולה האפשרי בין כל סוגי השיח [הביקורתיים, המהפכניים, הגאוליים] הללו לבין הגרוע ביותר (כאן 'הפתרון הסופי')", כלומר הגלגול האפשרי של האחוה המהפכנית לפאשיזם של האחים לדם.⁶¹

במרחב הזה, שבין כינון לשימור חוק, שבין השעיית החוק להשעייתו של החוק, במרחב הזה שהמבנה הא-חוקי שלו מאפשר לבנימין לבקש כוח אלוהי צודק שאיננו מכונן או משמר חוק, ולדרידה לבקש פרקטיקות של אחווה והכנסת אורחים שאינן כפופות לחוק בצורתו

הקאנטיאנית הציבורית – במרחב הזה מהגרות עבודה פשוט חיות (וכמובן שאין זה פשוט כלל וכלל).

השהיה של השימוש בכוח והשעיה של תיקוף החוק, כפי שהבהירו עדי אופיר ואריאלה אזולאי, הם כלים שמדינת ישראל עושה בהם שימוש כדי לנהל ולהפקיר את חיי האוכלוסייה בשטחים הכבושים.⁶² אבל המרחב שבו מהגרות עבודה חיות עשוי אולי להפוך ראוי למגורים, אם ננצל את האלסטיות של ההשהיה וההשעיה של האלימות ושל החוק כדי להרחיב לאין שיעור את המרחבים שהן יוצרות, ואם נאכלס את המרחבים האלה, שנפרשים על ידי פרקטיקות של אלימות משטרתית ספקטרלית, בפרקטיקות אתיות-פוליטיות של אחווה (שמעצם פרישתה במרחב עמום כזה אי אפשר להכריע בוודאות מה טיבה, הנע בין הצודק למכונן חוק מדינה ובין האחאי לבריוני). במסגרת המומנטום של המדינה שמפריטה את עצמה לדעת, הסגה חלקית של המדינה מהמרחב העמום של אלימות משטרתית ספקטרלית, מרחב שמכונן ומשמר את החוק שלה, איננה לגמרי בלתי מתקבלת על הדעת.

אבל האלימות המשטרתית הספקטרלית לא תיסוג מעצמה מהמרחב שהיא פורשת, ואזורים אוטונומיים ארעיים של צדק ואחווה לא ייווצרו מאליהם במרחב הזה. כאמור, המרחב הזה אינו קיים בנפרד ממי שפועל בו, ולכן, אם רק נוציא ממנו את המשטרה, הוא ייעלם, והמדינה יחד איתו. כדי שכוח שאינו מתבטא באלימות משמרת או מייצרת חוק יתפוס את המרחב הזה, כוח שהוא "לעולם לא אמצעי להוצאה קדושה אל הפועל", דרושה התפרשות ותפיסת מקום של "אחאים" במרחב הזה, או אולי דווקא של "אחאות" – מפלצות לשוניות שמפגינות את השילוב בין זרות לאחווה של מי ששייכים ושייכות לגוף האזרחי יותר ממהגרות העבודה – של מי שבמידת הסופר-פוזיציה של חוקיות ואי-חוקיות סיכוייהם וסיכוייהן להתברר כחוקיים רבים מאשר אלה של מהגרות עבודה, של מי שהאלימות נוהגת להשעות או להשהות את עצמה מפניהם ומפניהן יותר מאשר ביחס למהגרות עבודה. התקווה שאני מתווה כאן היא שהתפרשות ותפיסת מקום של אחאים ואחאות במרחב ההשהיה וההשעיה של אלימות ושל חוק יאפשרו לעצב מחדש את המרחב הזה, כך שייכתנו חיים טובים יותר, ולו לזמן מה, לאלו שכלואות שם במצוקה – עד שנגיע יום אחד לאותו עבר-הבא מיוחל שכבר איננו נכון על מרחב של אלימות משטרתית ספקטרלית.

לא מדובר כאן בחזון אוטופי, אלא בפעילות פרגמטית בעבר הזה של אופק המחשבה הליברלית. זו פעילות שאינה באה להחליף את הניסיון להגיע לעבר הבא, אלא מבטאת הכרעה שלא ראוי להטיל עליו את כל יהבנו. נוכחותן של פעילות על סף מקלטי פליטים על מנת למנוע את מעצם ב-2008 ונוכחותן של פעילות במבצעי מעצר של מהגרות ומהגרי עבודה שערכה יחידת עו"ז של משרד הפנים באזור התחנה המרכזית בתל אביב בקיץ 2009 הן דוגמאות לפעולה כזו. ההצטרפות של פעילות ישראליות ובינלאומיות למאבק העממי נגד גדר ההפרדה בבילעין ובכפרים אחרים בשטחים הכבושים כדי להגביל את האלימות שהצבא מפעיל שם, לתעד אותה ולהשתתף בסכנה להיפגע ממנה היא דוגמה מהקשר אחר. השרירותיות של המעצרים וההטרדות

המשפטיות של הפעילות, כמו גם מיקומן העמום של פעולות כאלה בין מימוש של אידיאלים ליברליים ובין הפרה של חוקי המדינה (שתוקפם וסמכותה של המדינה לחוקק אותם אף הם שנויים במחלוקת) – כל אלה מדגימים את אופיו האלסטי של המרחב שבו הן מתקיימות. אפשר לנצל את האופי הזה כדי להרע למהגרות עבודה או כדי לעשות עמן צדק.

העובדה שהאירוע "הסוריאליסטי" שצוטט כאן (לעיל עמ' 80-81, שוטרים מאבטחים מהגרי ומהגרות עבודה בלתי חוקיים) התרחש במסגרת עירונית מצביעה על אתר של אחווה שיכול לתפוס מקום במרחב שבין שימור חוק ליצירתו. חיבורו של דרידה של *On Cosmopolitanism*, שממנו ציטטתי קודם, דן בהצעה שערים ימשיכו את מסורת ערי המקלט (המיתיות או הממשיות), ויכריזו על עצמן כעל אתרים המרחיבים את השהיית האלימות המשטרית והשעיית החוק ביחס למהגרות ולמהגרי עבודה. את ההצעה הזו, שתל אביב מימשה רק באופן חלקי על ידי הקמת ארגון מסיל"ה, מימשו ערים אחרות בעולם. מועצת העיר צ'לסי (Chelsea) במסצ'וסטס, למשל, קיבלה ב-4 ביוני 2007 החלטה שקובעת, בין השאר:

היות שכל תושב צ'לסי מחזיק בזכות לחיות, לעבוד ולשחק ללא פחד; והיות שפשיטות של משטרת ההגירה שזורעות פחד והורסות משפחות אינן מאושרות או רצויות בצ'לסי [...] מוחלט בזאת שהעיר צ'לסי תירשם כעיר מקלט; ועוד מוחלט בזאת שהעיר צ'לסי דוחה את השימוש במילה "בלתי חוקי" ו"זר" לתיאור כל אדם שהוא.⁶³

צ'לסי היא תוספת מאוחרת לרשימה של כמעט מאה ערים בארצות הברית שהכריזו על עצמן כעל ערי מקלט.⁶⁴ חשיבותה לענייננו היא שחודשיים ותשעה ימים לאחר קבלת ההחלטה נערכה בעיר פשיטה של סוכני ה-ICE (Immigration and Customs Enforcement) שבה נעצרו 27 מהגרים ברזילאים. ההסגה של אלימות המדינה אל מחוץ למרחב של השהיית האלימות והשעיית החוק איננה אופק אוטופי. היא הרחבה זמנית ומוגבלת של אזורי אי-ההכרעה המבניים שמותירה המדינה, הרחבה שמבקשת להיטיב עם הקהילות שהמדינה מחלישה. לערי מקלט בארצות הברית אין סמכות חוקית למנוע מהרשויות הפדרליות לעצור מהגרות עבודה. רשות מקומית בארצות הברית יכולה רק למנוע מכוחות המשטרה המקומיים לשמש סוכני משנה של רשויות ההגירה. לא מדובר כאן בעיר מקלט כמבנה ריבוני, שמייסד חוק, שמכבד את זכויותיהן של מהגרות עבודה למצע משותף. מדובר בשימוש במבנים אזרחיים כדי לעצב באופן מיטיב את מרחב המחיה של מהגרות עבודה בתחום העמום שבו הכרעות מושהות ומושעות. מובן שלא רק הרשות המקומית יכולה לסייע בעיצוב הזה. מבנה אזרחי נוסף שיכול לעשות זאת הוא רשתות קהילתיות לסיוע למהגרות ולמהגרי עבודה במקרים של פשיטות רשויות ההגירה, שהוזכרו לעיל.

איזה סוג של פוליטיקה יכול להתקיים במרחב כזה? כאן בא לעזרתנו מחקר חדש של עמית קמה על ה-CoF (Circle of Friends) – קבוצה של מהגרות עבודה פיליפיניות שמתתפות

בכתיבת העיתון "מנילה תל אביב" והפקתו. כמה מספר:

עזיז דיוף, עיתונאי שהיגר מסנגל ועוסק במהגרי עבודה, פגש בליל שבת אחד את ה-CoF. דיוף סיפר על תסכולו המקצועי עקב חוסר שיתוף פעולה מצד מהגרי עבודה. הוא גם ניסה להניע את המשתתפות לסקר אירועים שבהם הן מעורבות. הטיעון שלו נתקל בהתעלמות ובהתחמקות. המסר הפוליטי והאקטיביסטי הולך לאיבוד כאשר, למשל, מרסי מספרת שמעסיקה נהנה להקשיב למאמריה על רומנטיקה. גלוריה משתעשעת בפלרטוט עם הגבר האפריקאי הנאה. היא מנענעת את ישבנה ומשמיעה רמזים מיניים. כולם צוחקים. עזיז נשאל שוב ושוב מדוע הוא מתרכז במהגרים, כאילו מדובר בדבר שיש להתבייש בו אם רוצים להיות עיתונאי "אמיתי". אשה אחרת מתפארת: "שמשהו אחר יכתוב על דת, ואני אכתוב על אהבה, מכיוון שאני מאוהבת." כשעזיז עוזב את החדר מתעורר ויכוח עז בנוגע לפרס שמעניק יוסי [בעל העיתון] לתחרות שתתקיים במסיבה הבאה. הפרס הוא לילה במלון, וכל הנוכחות זועמות על הפיתוי הלא מוסרי.⁶⁵

אחת מחברות המערכת, פיליפינית שזכתה באזרחות ישראלית בעקבות נישואין ולפיכך יוצאת דופן בין חברות ה-CoF, שאינן אזרחיות ועובדות כמטפלות, הסבירה לקמה:

הן [העובדות הפיליפיניות] צריכות משהו, מנהיג, שיבוא וידחק בהן: "בבקשה, דברו! תסתכלו, זה מיקרופון, זה נייר! תכתבו את מה שיש לכן להגיד!" כי אם אתה לא הולך להרים את הקהילה הזו, הם יתכו לחסדי האל שיעשה צדק עם מי שמתעלל בהן. אבל רות [חברת מערכת ישראלית] עושה עבודה טובה ועוזרת להן. היא מתקשרת לשגרירות, היא מתאמת עם עורך הדין. היא כותבת את ה-Watchdog [המדור הפוליטי והמשפטי של העיתון] [...] היא המנהיגה [...] [ה CoF] לא רוצות לדבר על ענייני קהילה [...] זה מה שאנחנו צריכות: חדשות קהילה. אבל, מה שקורה, הן רוצות [את המדור האישי] Prisms of Life, לתרום למדור [הדת] Sunday Reflection, למדור [הרומנטי] Love Factor. אני אפילו לא צריכה את הדברים האלה, אני פשוט צריכה חדשות חמות!

אותה מהגרת עבודה פיליפינית ש"מנענעת את ישבנה ומשמיעה רמזים מיניים" מפגינה את מה שבודריאר כינה "אסטרטגיה של אובייקט" – הפגנה של סירוב לתפוס עמדת סובייקט באמצעות סירוב למסמנים שמכוננים את הפוליטי והחברתי. אטימות (או לחילופין שיקוף אוטומטי) למסמנים כאלה מצד ההמונים מהווה, בעיני בודריאר, קו התנגדות אחרון כנגד הדרישות החברתיות האולטימטיביות של המחשבה הליברלית בזמננו – הדרישות למשמעות ולהתבחנות כסובייקט.⁶⁶ האסטרטגיה הזאת, של עיסוק באישי, ברומנטי וכדת יכולה להתפרש, כפי שקמה מפרש אותה, כ"הזדמנות נדירה וחיונית להישמע, להיות בעלת קול, ולו חלש, לנצח את נסיבות החיים הכפויות של זרות, בדידות ועבודה קשה". אבל היא יכולה גם להתפרש, בעקבות בודריאר, כאסטרטגיה שמשלבת אטימות ושיקוף אוטומטי של מסמנים גנריים כדי

להתנגד ולסרב לפוליטיקה שמדירה ומחלישה מהגרות עבודה.

אפשר כמובן לפרש את האסטרטגיה הזאת של מהגרות עבודה גם כביטוי של תודעה כוזבת. אבל הפרשנות הזאת פסולה בעיני לא רק משום שהמושג התמוה "תודעה כוזבת" אינו מופיע בכתביו של מרקס, ולא רק משום שמעולם לא זכיתי לפגוש תודעת אמת. זו פרשנות פסולה גם משום שיש עדויות אמפיריות כנגד האסטרטגיה של העצמה פוליטית בתנאי החיים הנוכחיים של מהגרות עבודה בישראל.

אדיראנה קמפ ורבקה רייכמן תיעדו את ההתארגנות של שתי קהילות של מהגרי עבודה בישראל: הקהילה האפריקאית השחורה, שהתאפיינה בעמותות שהתארגנו לפי מודל מערבי ממוסד ובפנייה לרשויות כדי לנהל משא ומתן בעניין אשרות שהייה, והקהילה הלטינו-אמריקאית, שקיימה פעילות תרבותית, קהילתית ודתית ענפה, אבל לא הצליחה לגבש הנהגה פוליטית. קמפ ורייכמן טענו:

היעדר זה מעמיד את הקהילה הלטינית בעמדת נחיתות ביחס לקהילה האפריקאית בתחרות על תשומת לב ציבורית ומשאבים. עד כה התבטא הדבר בהצלחתה של הקהילה האפריקאית השחורה להשיג חשיפה רבה יותר בתקשורת הישראלית ולבטא בבהירות את תביעותיהם וציפיותיהם מהחברה המארחת במגוון צורות.⁶⁷

מנהיגי הקהילה האפריקאית אמנם הצליחו לעמוד בדרישת המערכת החברתית להתכונן כסובייקט תקשורתי, אבל עיון בהודעות השנתיות של הלמ"ס בעניין מהגרי עבודה מגלה שמקרב מי שנכנסו לישראל באשרת תייר, הולך וגדל שיעור מהגרות ומהגרי העבודה מקולומביה, ברזיל ומקסיקו, בשעה שמבין 12 מדינות המוצא המובילות בקרב מהגרות ומהגרי העבודה שנכנסו לישראל באשרת תייר אין אף מדינה באפריקה השחורה (המספר הגדל והולך של מבקשי המקלט שנכנסים לישראל דרך הגבול המצרי מביא לסוג אחר וחדש של התארגנות שמתקיימת על רקע היחס המוציא שהמחשבה הליברלית מכוננת בין פליטים למהגרי עבודה). אמנם יש כאן משתנים מתערבים, כמו הנראות הגבוהה יותר של מהגרות ומהגרים אפריקאים שחורים וההדרה שמתאפשרת בגללה. אבל אין סיבה להניח שבתנאים הנוכחיים דרישות פוליטיות הן אסטרטגיה יעילה יותר למהגרות עבודה בישראל מאשר אסטרטגיות של אובייקט.

המרחב שבו מהגרות עבודה חיות אינו המרחב הפוליטי של המדינה כפי שמדמינת אותו המחשבה הליברלית. הן לא חיות בתוך החוק ולא מחוצה לו. מכיוון שמעמדן מתכונן במרחב שבין יצירת חוק לשימורו, ומכיוון שמעמדן החוקי נותר עמום, הבעיה שהן מתמודדות איתה אינה הרחבת ההגנות או צמצומן, או השגת גישה לעמדות סובייקט – דברים שמדינה ליברלית מעניקה לאדם בעל מעמד חוקי נתון – אלא הבעיה של הישרדות במרחב שנפרש על ידי אלימות משטרית ספקטרלית. מהגרות עבודה חיות באתר של השהיה והשעיה של גישה לעמדות שיח ליברליות ושל החוק. כפי שראינו, הן מודרות מעמדות שיחניות של סוכנים

כלכליים, אמהות, קורבנות ואזרחיות, אבל הכפפתן לעמדות האלה עלולה "להגן" עליהן כל כך עד שעצם האפשרות שלהן להגר תצומצם או תוכחד.

האם ראוי, במרחב כזה – של השהיה והשעיה של קטגוריות ליברליות, אלימות וחוק – להגדיר מהן מהגרות עבודה? כאן אעמוד לצידה של גלוריה, שתוארה בציטוט מהרצאתו של עמית קמה, ואגדיר מהגרת עבודה כאובייקט מיני שמתעניין ברומנטיקה ובאמונה. כל הגדרה אחרת תהיה מופרכת באותה מידה, או שלא תכבד את אסטרטגיות האובייקט שמתקיימות במרחב הזה ואת האסטרטגיה הפוליטית של שימוש באותו מרחב לטובת מהגרות עבודה על ידי אכלוסו בפרקטיקות של צדק ואחוה. אין כאן אוטופיה ואין כאן הבטחה. יש כאן פרקטיקה של חיים במסגרת אותן עובדות, מצערות יותר או פחות, של החשיבה והמדינה הליברלית – עובדות שאני מכריע ברגע הזה (הכרעה זמנית והפיכה) להפנות את גבי למה שאולי נמצא מעבר לאופק שלהן. ככל שמרחב ההשהיה וההשעיה שמכונן את המדינה הליברלית יאוכלס ויתעצב על ידי פרקטיקות של צדק ואחוה (שטיבן אינו מוכרע מיד בוודאות), כך יהפוך המרחב הזה, ולו לזמן מה, למרחב של חיים ראויים. אין זה גורע ולו כזית מן העובדה שהמרחב הזה עלול להפוך למרחב של אלימות ספקטרלית ושל אסון.

בתחנות האוטובוס בתל אביב הייתי עדה באותם ימים לעתים קרובות לתופעה מוזרה. כשהיה אוטובוס מגיע, לא מיהרו הממתינים לו לעלות כי אם זוו הצדה לפנות דרך למהגרי עבודה. אלה המתינו מוסתרים בקרבת מקום, וברגע שבא האוטובוס הסתערו במהירות פנימה ביודעם ששוטרי ההגירה מנועים מלבצע מעצרים בתוך האוטובוס. גם בימים החמים ביותר ובשעות העומס, איש מהממתינים לא התלונן, להפך. יותר מפעם אחת שמעתי דברי עידוד בנוסח, "אל תדאגו, לא ניתן שייקחו אתכם."

אמיליה ראתה בוקר אחד, באביב 2003, את שוטרי ההגירה פושטים על רחוב אלנבי. השעה היתה שבע, היא סיפרה, ואנשים החלו לרוץ הנה והנה בניסיון לברוח מהשוטרים, שנראה היה שהם נמצאים בכל מקום. והנה האט אוטובוס אחד את נסיעתו ונהגו פתח את הדלתות, אף שלא היתה לו תחנה במקום, וסימן בידו לבורחים שיעלו. "זה זיכרון יפה שיישאר אתי עד זקנה," אמרה אמיליה.⁶⁸

בעת כתיבת המאמר דבוקות אל דלתות אוטובוסי חברת דן הודעות בזו הלשון:

למען בטיחותכם ולמניעת סכנה*

אנו קולטים ומורידים נוסעים אך ורק בתחנה!

*תקנה מס' 428 א'

לא יעצור נהג אוטובוס אלא בתחנות שצויינו ברשיון קו השירות.

תודה על ההבנה!

הדלתות נפתחות לקראתך דן חברה לתחבורה ציבורית בע"מ

הערות

- Arjun Appadurai (1988), "Place and Voice in Anthropological Theory". *Cultural Anthropology*,¹ 3(1), p. 37
- ² טוקבק מס' 27 למאמר "מטפלת פיליפינית הכתה בת 92 עם מטאטא". ynet, 22.1.08. <http://www.ynet.co.il/Ext/App/TalkBack/CdaViewOpenTalkBack/1,11382,L-3497238,00.html>
- ³ Kav LaOved (2006), *Annual Report, Part II - Migrant workers in Israel* (להלן קו לעובד, מהגרי עבודה בישראל 2006).
- ⁴ מישאל חשין (2006), פס"ד בג"ץ 4542/02, קו לעובד ואח' נ' ממשלת ישראל ואח', מיום 30.3.06. <http://elyon1.court.gov.il/Files/02/420/045/o28/02045420.o28.HTM>
- ⁵ קו לעובד ומוקד סיוע לעובדים זרים (2007). חירות בע"מ – כבילת מהגרי עבודה לתאגידי כוח אדם. http://www.kavlaoved.org.il/UserFiles/news1069_file.pdf
- ⁶ Christine Adam and Alexander Devillard (2008), *Comparative Study of the Laws in the 27 EU Member States for Legal Immigration*. IOM & European Parliament, pp. 76-77 (להלן http://www.iom.int/jahia/webdav/shared/shared/mainsite/law/legal_immigration_en.pdf).
- ⁷ Rebecca Rajjman, Adriana Kemp, Silvina Schammah-Gesser & Julia Resnik (2001), "Searching for a better future: Latino labor migration in Israel". Discussion Paper 105, Tel-Aviv University, Golda Meir Institute for Social Research and Labor
- ⁸ Richard H. Adams, Jr. and John Page (2005), "Do international migration and remittances reduce poverty in developing countries?". *World Development* 33 (10), pp. 1645-1669
- ⁹ יוכוח ששוחזר, למשל, בפאנל במסגרת המכללה הכלכלית-חברתית בתאריך 14.7.09.
- ¹⁰ ראו למשל בסרט הדוקומנטרי "אמא חוזרת הביתה" (ישראל, 2006). בימוי: לימור פנחסוב; הפקה: ירון כפתורי.
- ¹¹ קו לעובד, מהגרי עבודה בישראל 2006.
- ¹² בנק ישראל, "עובדים זרים בישראל", הודעה לעיתונות מיום 18.12.2000. <http://www.bankisrael.gov.il/press/msgs/977134290/001218a.htm>
- ¹³ חני בן ישראל ועודד פלר (2006), אין מדינה לאהבה: פגיעות בזכות למשפחה של מהגרי עבודה בישראל. קו לעובד והאגודה לזכויות האזרח בישראל http://www.kavlaoved.org.il/UserFiles/news75_file.DOC
- ¹⁴ מזכירות הממשלה, "הסדר לשעה למתן מעמד לילדי שוהים בלתי חוקיים, הוריהם ואחיהם הנמצאים בישראל – תיקון החלטה", החלטה מס' 156 של הממשלה ה-31 מיום 18.6.2006. <http://www.pmo.gov.il/PMO/Archive/Decisions/2006/06/des156.htm>
- ¹⁵ כריסטין אדם ואלכסנדר דווילאר, מחקר השוואתי של חוקי ההגירה.

Ratna Kapur (2007), "India", in Mike Dottridge (ed.), *Collateral damage*. Bangkok: 16
Global Alliance Against Trafficking in Women; Press release "Summary of the
cabinet decision 07.03.2007", The official government news portal of Sri Lanka
http://www.news.lk/index.php?option=com_content&task=category§ionid=3&id=18&Itemid=51

P. Hondagneu-Sotelo & E. Avila (1997), "I'm here, but I'm there': The meanings of Latina 17
transnational motherhood". *Gender and society* 11, pp. 548-571; Orna Blumen (2004),
"Domestic services and the transnational family: The loneliness of the long distance Filipina
mothers", in J. Maos, M. Inbar, and D.F. Shmueli (eds.), *Contemporary Israeli Geography*,
.Special collection presented to the 30th Congress of the IGU in Glasgow, pp. 385-397

Rebeca Raijman, Silvina Schammah-Gesser & Adriana Kemp (2003), "International 18
migration, domestic work, and care work - Undocumented Latina migrants in Israel". *Gender
and society* 17(5), p. 743

19 "בובות של נייר" (ישראל, 2006). בימוי: תומר היימן; הפקה: קלאודיה לוין.

20 מרב יודלביץ', "מוות במערכה האחרונה". Ynet, 25.11.2007. <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3475446,00.html>

21 עפר רהט (2009), מהגרי עבודה שנפלו קורבן לעבירות. קו לעובד. <http://www.kavlaoved.org.il/media-view.asp?id=2078>

אן סוצ'ו ודנה שקד (2008), ליקויים בפעילות האכיפה של משרד התמ"ת. קו לעובד. <http://www.kavlaoved.org.il/media-view.asp?id=1940>

Congress of the United States of America (2000), *Victims of Trafficking and 22
Violence Protection Act of 2000*. <http://www.state.gov/g/tip/laws/61124.htm>

23 אדריאנה קמפ ורבקה רייכמן (2008), עובדים וזרים. מכון ון ליר בירושלים והוצאת הקיבוץ המאוחד,
עמ' 171.

Frans Nederstigt and Luciana Campello R. Almeida (2007), "Brazil", in: Mike Dottridge 24
(ed.), *Collateral damage*. Bangkok: Global Alliance Against Trafficking in Women

25 רותי סיני, "אהוד מגרש מסתננים, עליזה מסייעת להם", הארץ, 2.3.2008. <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/959452.html>

Adriana Kemp, Rebeca Raijman, Julia Resnik & Silvina Schammah-Gesser (2000), 26
"Contesting the limits of political participation: Latinos and Black African migrant workers in
Israel". *Ethnic and Racial Studies* 23(1), p. 109. (להלן אדריאנה קמפ ואח': "בוחנים את גבולות
ההשתתפות הפוליטית").

Adriana Kemp & Rebeca Raijman (2004), "'Tel Aviv is not foreign to you': urban 27
incorporation policy on labor migrants in Israel". *International Migration Review* 38, p.41

28 על פי נתונים שפורסמו בשנתוני הלמ"ס, מתחילת שנת 2002 ועד סוף 2006 נכנסו לישראל כ-710 מהגרות
סיניות בעלות אשרות עבודה. בסוף 2006 נותרו בישראל כ-420 מהן. תקופת השהות המקסימלית המותרת
למהגרת עבודה בישראל היא 5 שנים ו-3 חודשים (למעט עובדות שמשרד הפנים התיר להן להאריך את
שהותן כיוון שמעסיקן הסיעודי תלוי בהן). המספרים הללו מספקים אפוא הערכה גסה של הסיכוי של מהגרת
עבודה סינית לסיים את עבודתה לפני תום התקופה המותרת בחוק מכיוון שלא הצליחה למצוא מעסיקים
בישראל – כ-40%. האחוז המקביל אצל עובדות פיליפיניות, שדוברות אנגלית ולפיכך יכולות לתקשר
בקלות יחסית עם מעסיקים ישראלים, הוא מעט יותר מ-20%. אין ספק שסיכוייהן של מהגרות סיניות לאבד

את עבודתן ולמצוא את עצמן מגורשות גבוה מזה של פיליפיניות, מה גם שחלק מהעובדות הפיליפיניות מסיימות את עבודתן בישראל לטובת עבודה בקנדה או באירופה, ולא משום שהן מגורשות מישראל. ובכל זאת, המספרים מלמדים שרוב מהגרות העבודה הסיניות נמצאות בארץ די זמן כדי להחזיר את דמי התיווך שנגבו מהן ולהמשיך להשתכר. האם במצב זה ראוי לסמן אותן מראש כקורבנות פוטנציאליים אם יהגרו לישראל? התשובה לשאלה חייבת להיות תלויה בגורל הצפוי להן אם יאבדו את עבודתן, בגורל הצפוי להן אילו נשארו בסין, ובידע הזמין להן בדבר הסכנה הצפויה להן כמהגרות עבודה בישראל.

²⁹ בג"ץ 1193/07, קו לעובד נ' שר הפנים, שר התמ"ת, שרת החוץ וממשלת ישראל, פסקה 96. ראו עתירה: http://www.kavlaoved.org.il/UserFiles/news399_file.doc.

³⁰ רותי סיני, "עבודה זרה", הארץ 19.8.1996, ב2. מצוטט אצל קמפ ורייכמן, עובדים זרים, עמ' 117.
³¹ קו לעובד, מהגרי עבודה בישראל 2006.

³² גיל חורב, "עורך עיתון 'בייג'ין תל אביב' נעצר", וואלה, 10.4.2003.

³³ The United Nations General Assembly (1990), Resolution 45/158 of 18 December 1990, *International Convention on the Protection of the Rights of All Migrant Workers and Members of Their Families* (להלן החלטה 45/158, "מהגרי עבודה ובני משפחותיהם").

³⁴ קמפ ורייכמן, עובדים זרים, עמ' 175.

³⁵ אדריאנה קמפ ואח': "בוחנים את גבולות ההשתתפות הפוליטית", עמ' 94-119.

³⁶ "ICE Raided SEIU 1199 Union Office!",
<http://noalaredadas.org/content/view/72/28/>

"South Korean migrant workers' leaders deported", <http://www.workersliberty.org/story/2008/01/10/south-korean-migrant-workers-leaders-deported>

³⁷ עמנואל קאנט (2009), "על השלום הנצחי", בתוך: מהי נאורות? כתבים פוליטיים. יפתח הלרמן-כרמל (מתרג.), תל אביב: רסלינג, עמ' 142.

³⁸ Jacques Derrida (2001), *On cosmopolitanism and forgiveness*. Mark Dooley and Michael Hughes (trans.), Routledge: London; New York, pp. 20-21 (להלן ז'אק דרידה, על קוסמופוליטיות וסלחנות).

³⁹ החלטה 45/158, "מהגרי עבודה ובני משפחותיהם".

⁴⁰ ז'אק דרידה, על קוסמופוליטיות וסלחנות, עמ' 22.

⁴¹ שם, עמ' 21.

⁴² ז'אק דרידה (2007), על הכנסת אורחים. דניאלה יואל (מתרג.), תל אביב: רסלינג, עמ' 94-95.

⁴³ ולטר בנימין (1996), על מושג ההיסטוריה, כרך ב: הרהורים. דוד זינגר (מתרג.), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 318.

⁴⁴ קו לעובד (2008), "הוראות בדבר הארכת תוקפן של אשרות עבודה", 23.1.2008.
<http://www.kavlaoved.org.il/media-view.asp?id=1378>

⁴⁵ דוגמה אחת מני רבות שתועדה בקו לעובד (2008) היא "לשכות מנהל האוכלוסין לא מיישמות את ההנחיות שלהם עצמם", 12.2.2008.

<http://www.kavlaoved.org.il/media-view.asp?id=1445>

⁴⁶ קו לעובד (2007), "עתירת ארגוני זכויות אדם בדרישה להורות למשרד הפנים לפרסם את כל נהלי מינהל האוכלוסין", 12.6.2007. <http://www.kavlaoved.org.il/media-view.asp?id=823>.

⁴⁷ אברהם טל (2005), פס"ד בעתירה מינהלית 1145/05, דבורה פרי וחסן חוסיין נזיר נ' שר הפנים והשר לבטחון פנים מיום 28.6.2005. http://www.nevo.co.il/Psika_word/minhali/mm05001145.doc.21-

⁴⁸ עודד פלר (2009), "מאיפה מצצו אותם". אתר לסה פסה, 22.1.2009. http://www.mehagrim.org/2009/01/blog-post_22.html

⁴⁹ לדיון בחזרה בין-דורית על הגירת עבודה ראו: Abdelmalek Sayad (2004), *The suffering of the immigrant*. Cambridge: Polity Press

⁵⁰ ועדת הכנסת המיוחדת לבעיית העובדים הזרים, פרוטוקול מס' 37, 12.10.2004, ופרוטוקול מס' 48, 21.12.2004

⁵¹ מוקד סיוע לעובדים זרים וקו לעובר (2003), "מינהלת ההגירה או יחידת גירוש?". http://www.hotline.org.il/hebrew/pdf/Hotline_and_Kav_Laoved_paper_on_Immigration_Police_May_2003_Heb.pdf

⁵² חגי מטר, "ובינתיים, מנסים לגרש אבות". העיר, 11.9.09, עמ' 32.

⁵³ ולטר בנימין וז'אק דרידה (2006), לביקורת הכוח / תוקף החוק. דנית דותן והילה קרס (מתר.), תל אביב: רסלינג.

⁵⁴ ז'אק דרידה, על קוסמופוליטיות וסלחנות, עמ' 14.

⁵⁵ שם, שם.

⁵⁶ שם, עמ' 15.

⁵⁷ קמפ ורייכמן, עובדים זרים, עמ' 146.

⁵⁸ ראוי להזכיר כאן את הצהרתו של יצחק שמיר: "ישראל תגיב במקום ובזמן שיראו נכונים לכך".

⁵⁹ ולטר בנימין וז'אק דרידה, לביקורת הכוח / תוקף החוק, עמ' 50.

⁶⁰ שם, עמ' 140

⁶¹ שם, עמ' 150

⁶² אריאלה אזולאי ועדי אופיר (2008). משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-). תל אביב: רסלינג.

⁶³ http://bostonmayday.org/chelsea_resolution.html

⁶⁴ <http://www.ojjpac.org/sanctuary.asp>

⁶⁵ Amit Kama (2007), "'A Westerner is a Westerner. An Asian is an Asian': Inherent Complexities and Problematics of a Migrant Workers' Magazine Paper presented at the 50th IAMCR Conference, Paris: 23-25 July 2007; see also Amit Kama (Forthcoming), "Labor Migrants' Self-Empowerment via Participation in a Diasporic Magazine: Filipinos at Manila-Tel Aviv". *Asian Journal of Communication*.

⁶⁶ Jean Baudrillard (1990), *Object strategies*. Cambridge MA: Semiotext(e); Jean Baudrillard (1983), *In the shadow of the silent majorities*. Paul Foss, John Johnson, Paul Patton and Andrew Berardini (trans.), Cambridge, MA: Semiotext(e)

⁶⁷ קמפ ואח', בוחנים את גבולות ההשתתפות הפוליטית, עמ' 108.



מינוריות אהד זהבי

כשהבן שלי נולד לפני כמה שנים, גיליתי להפתעתי שהוא בעצם הם. זה לא היה גילוי ביולוגי – בהחלט נולד לי בן אחד ויחיד. זה היה גילוי לשוני, או יותר נכון – תרבותי. כי בזמן שאני רק התחלתי להתוודע אליו, אל העוצמות והרגישויות שלו, אל קימורי גופו וארשת פניו, אל מבעיו ותביעותיו, התברר לי שאנשים רבים, מחוגים שונים – משפחה, חברים, אנשי מקצוע – כבר מכירים אותו, יותר נכון – אותם, וגם טורחים להגיד לי דברים עליו... כלומר עליהם. "הם אוהבים שמחזיקים אותם ככה", "צריך להרגיל אותם לישון לבד", "הם מחוברים מאוד לאמא שלהם", "הם בודקים גבולות", "הם חמודים נורא בגיל הזה". בהתחלה הייתי מבולבל, אחר כך התרגלתי, אחר כך זה הזכיר לי כל מיני הם-ים אחרים: "ככה זה בתרבות שלהם", "הם מבינים רק כוח", "הם לא נחמדים". אז הבנתי שבעצם נולד לי בן מיעוטים.

"מיעוט" הוא המונח הראשון שנקשר במושג "מינוריות". אבל קודם לכן, הגדרה.

מינוריות, הגדרה ראשונית. מינוריות היא פעולה פוליטית המבקשת לקעקע את פעולות של הכוח המדכא, להתנגד לכוח השררה, לחמוק מכורח האלימות. אדם מינורי מבקש להתפרק מן הכוח האלים שהוא מפעיל על זולתו ולנטרל – ככל יכולתו – את האלימות שהנורמות השליטות מפעילות עליו ועל אחרים. לשם כך הוא הופך את עצמו למיעוט, דוחק את עצמו לשוליים ומתגלגל לאחריים, חלשים ממנו.

מינוריות ומיעוט. הפונקציה הפוליטית של המושג "מינוריות", כפי שזה נגזר מן המחשבה הפוליטית של ז'יל דלז ופליקס גואטרי, מתחילה בזיקה שלה למושג "מיעוט" (minorité, minority)¹. ואמנם, מינוריות מעלה על נס את המיעוט. אך מהו בדיוק יחסה למיעוט? ובאיזה סוג של מיעוט מדובר?

לא מדובר במיעוט מספרי, כלומר בכמות קטנה מתוך סך הכול, אלא במיעוט שלטוני, כלומר במיעוט ביחסו לכוח; מינוריות פונה אפוא אל החלש, אל מי שכוחו מועט. השתייכות למיעוט מן הסוג הזה יכולה לקבל ביטוי פורמלי, בדמותו של חוסר אפשרות ליטול חלק בהליך הפוליטי המכונן את השלטון, כלומר להשתתף בבחירות. במובן זה, אוכלוסייה של שטח כבוש, שאינה משפיעה על זהות יצרניו של החוק שהיא כפופה לו, היא מיעוט מובהק. כך גם פועלים זרים,

הכפופים ללא תנאי לחוקים שמשעבדים אותם. אבל גם קטינים הם מיעוט, שכן הם אינם נוטלים חלק במנגנון הפורמלי של הקצאת כוח השלטון, וגם בעלי חיים, המנוהלים על ידי חוקים שאינם בשליטתם. על כל אלה פועל חוק שהם אינם יכולים להשפיע על עיצובו, ולו בעקיפין.

אבל מיעוט אינו בא לידי ביטוי רק בפרמטרים פורמליים. מיעוט הוא עמדה מהותית. גם אם רוב תושבי המדינה הם נשים, ונשים יכולות לבחור ולהיבחר, כוחן מועט ביחס לכוחם של הגברים, שכן הסטנדרטים והנורמות הרווחים בחברה מעוצבים בדמותו של הגבר ונתפרים על פי מידותיו. תפיסה כזאת של מיעוט רואה את המרחב הפוליטי כשדה של כוח, שהגורמים המעצבים אותו אינם פורמליים גרידא. מנקודת המבט הזאת גם פלסטינים ופועלים זרים הם בגדר מיעוט בחברה הישראלית, כמו גם ילדים ובעלי חיים, אך גם אנשים שנחשבים "מוגבלים", ולמעשה כל מי שחורג מן הסטנדרט, מבן החברה הארכיטיפי.

מינוריות גם מגדירה מחדש את עצם היחס בין רוב למיעוט. המיעוט שהמושג "מינוריות" מתייחס אליו אינו חלק מן המודל הרובני שהדמוקרטיה הליברלית נשענת עליו, המודל של "שלטון הרוב". הדחף הפוליטי המגולם במודל זה – הדחף לגבש רוב או להפוך לרוב, כלומר לכבוש את השלטון – הוא דחף מז'ורי, שהתנועה המינורית מבקשת לערער עליו. היא אינה מערערת עליו על ידי קריאה להגנה על "זכויות המיעוט", שכן מושג זה עצמו נטוע בלוגיקה של המודל הרובני וכולא את המיעוט בתוך דיאלקטיקה כוחנית של עימות והכרעה. גישה מינורית מבקשת מוצא אמיתי מתוך מודל הכופה יחסי עימות. היא מבקשת לחולל תנועה צרופה שתחמוק ממוסדות ההכרעה המז'וריים לעבר אזורים מינוריים שאינם מבוססים על ניגוד ואינם ניתנים להכרעה.

מינוריות והיעשות. מינוריות אינה מצב סטטי אלא דינמי. היא אינה הוויה או תכונה, אלא התהוות, היעשות, מגמה. אדם אינו מתקיים באורח מינורי, אלא הוא נעשה-מינורי – נעשה-מיעוטי. מינוריות, אפשר לומר, היא התמעטות.

המושג "היעשות" או "התהוות" (devenir, becoming) מצטרף אפוא למושג "מיעוט", ושניהם מעניקים למושג "מינוריות" עקיבות פנימית:² מינוריות היא היעשות-מיעוטי (devenir-minoritaire, becoming-minoritarian). כל היעשות, מדגישים דלז וגואטרי, היא היעשות-מיעוטי.³ אדם לעולם אינו מינורי בהווייתו, כלומר אין לו הוויה מינורית, אלא הוא נעשה מינורי, כלומר מתהווה. המציאות האקטואלית היא מציאות מז'ורית, המתנהלת לפי דפוסים קבועים, נייחים. מינוריות היא תנועה מן האקטואלי אל הווירטואלי, הפוטנציאלי. במרחב הפוטנציאלי, דבר אינו קבוע או מוגדר.

הפוליטיקה המז'ורית מבוססת על זהויות מוגדרות, יציבות, ועל מרחב חברתי טוטאלי, סגור.

טווח האפשרויות במצב כזה מוגבל מראש, שכן אפשר רק לתפוס עמדות שונות, לעבור מעמדה אחת לעמדה אחרת ולארגן מחדש את יחסי הכוח בתוך זירה תחומה, סופית. פוליטיקה מינורית מאפשרת לערער על הזהויות עצמן, לנתץ את ההגדרות, לקעקע את יחסי הכוח מיסודם (על ידי קעקוע הגורמים – הזהויות, ההגדרות – שמאפשרים את הפעלת הכוח מלכתחילה). זוהי פוליטיקה שאינה מתקיימת באתר מוגבל, אלא מתקיימת בגבול עצמו – בשוליים של המרחב, שהם אינסופיים. פוליטיקה כזאת רואה טעם מועט במאבק בתוך הזירה וחוסר אפשרות לצאת ממנה לחלוטין. במקום זאת היא צוללת לשולי הזירה, אל הטיפוסים השוליים, המינוריים, שמאכלסים אותה, המעוררים התהויות שפורמות ורוקמות את ההווה החברתית ללא הרף.

מינוריות למתחילים: היעשות-אישה. לדידם של גואטרי ודלו, המינוריות הראשונה היא תמיד המינוריות הנשית; כלומר כל היעשות חייבת להתחיל בהיעשות-אישה.⁴ מהי בדיוק היעשות-אישה? לא מדובר בחיקוי של אישה מולארית (molaire, molar) – אישה שלמה, מגובשת – הנמצאת מחוץ לך, אלא בשחרור של אישה מולקולרית (moléculaire, molecular) מתוכך – כלומר חלקיקי אישה, נטיות וכוחות "נשיים".⁵ במובן זה, גם האישה (המולארית) נאלצת להיעשות-אישה, כלומר לקבל על עצמה את הכוחות, המומנטים, המאפיינים המולקולריים, המעצבים – ברמה המולארית – את הדימוי המקובל של אישה. את הכוחות הללו יכול אפוא גם גבר לאמץ, לחולל, ואז להיכנס לאזור של קרבה עם האישה, כלומר ליצור אזור של אי-הבחנה בין גבר לאישה, המשחרר אותו – ולו במעט – מן התפקיד המוקצה לגבר, ומשחרר את האישה – ולו במעט – מן התפקיד המוקצה לה.⁶

אין מנוס מפוליטיקה מולארית, מזוירית, שתאפשר לנשים להחזיר לידיהן את ההיסטוריה שלהן, את הסובייקטיביות שלהן; אבל אסור להסתפק בה, שכן יהיה בכך כדי לקבע ולהנציח את החלוקה הבינארית לזהויות, שאפשרה את דיכוי מלכתחילה. פוליטיקה מולקולרית, מינורית, מערערת על הזהויות הללו מעיקרן ופותחת אזור של זליגה ושל אי-הבחנה – אזור כאוטי, בלתי נשלט – שמאפשר ערעור עקרוני על הניגוד וההיררכיה.

אם כן, התנועה המינורית אינה תנועה מנקודה יציבה אחת – זהות גברית, נניח – לנקודה יציבה אחרת – זהות נשית. תנועה כזאת היתה משעבדת את הקו, המחבר בין שתי נקודות, לנקודות הנייחות שביניהן הוא נמתח, ולכל היותר הופכת את הגבר המולארי לאישה מולארית. התנועה המינורית היא תנועה מולקולרית של היעשות: היא חולפת במהירות מוחלטת בין הנקודות, בניצב לקו המולארי שמחבר ביניהן, וגורפת את שתי הנקודות איתה.⁷ הנקודות הנייחות, נקודות ה"זהות", נעשות עתה תלויות בקו – הקו של ההיעשות המינורית. הן נסחפות עם תנועת ההיעשות ושואפות להתלכד איתה, ממש כמו בפונקציה מתמטית, עד שהן נקלעות לאותה סביבה חסרת הבחנות של ממש ומשיקות זו לזו. לא מדובר אפוא בשינוי זהות או בהזדהות, אלא בהצטרפות לתנועה המוחלטת של ההבדל, שקודמת לזהויות וחותרת תחתיהן.

מינוריות למתקדמים. אין מינוריות למתקדמים. מינוריות מחייבת להתחיל בכל פעם מחדש.

מינוריות למתחילים 2: היעשות-ילד. אף שגואטרי ודלו גורסים שכל היעשות נפתחת בהיעשות-אישה, יש טעם בסברה שדווקא הילד, ולא האישה, הוא שמגלם את המינוריות הראשונה. הילד הוא קטין, minor, ועל כן מקיים זיקה אטימולוגית חזקה למושג "מינוריות". אבל החשיבות של הקטין בכל תיאוריה של מינוריות אינה לשונית גרידא, אלא גם מהותית. שכן הקטין – המתבגר, הילד ואף התינוק – מסמן את הפוטנציאל האנושי הקיים עוד בטרם התקבע בתוך המודל המזוורי של המבוגר. היעשות-ילד היא אפוא גם חזרה: לא חזרה כרונולוגית, כלומר חזרה בזמן, אלא חזרה אינטנסיבית – חזרה של הפוטנציאל המינורי שרוחש מתחת למציאות המזוורית שבה אנו לכודים.

הילד מסמן אפוא ערוץ חשוב של פוליטיקה מינורית. הואיל והמבוגר נטוע בתוך הסדר המזוורי, היעשות-ילד יכולה לאפשר לו להימלט, ולו להרף עין, מן הכוח השרירותי – אך המאורגן – של הסדר הקיים. היעשות-ילד של המבוגר היא היעשות מולקולרית: לא מדובר בהיזכרות של המבוגר בילד המולארי, השלם והמבוית שהוא היה, וגם לא בשחזור שלו, אלא במבוגר השוכח את עצמו לטובת הריגושים התינוקיים שתוססים בתוכו, העקצוצים הילדותיים שמשתוללים על עורו, משובות הנעורים שחולפות בראשו.⁸ המבוגר שגולש על הגל הילדותי, הפראי, שחוצה אותו וסוחף אותו מתנתק באחת, ולו לשנייה אחת, מן הסדר המזוורי שבתוכו הוא נטוע.

אבל היעשות-ילד גם מאפשרת להיחלץ לעזרת הילד ה"ממשי", זה שמסתובב בינינו, ולגונן עליו מפני הכוח האדיר המופעל עליו. הילד אינו זוכה כמובן להשתתף במשחק הריבונות הפורמלי – הוא אינו סוכן מופר ופעיל בשדה האזרחות המדינית – ועל כן אינו שולט בגורלו. במובן זה הוא ראוי להיחשב מיעוט מובהק בתוך המרחב הפוליטי הקונבנציונלי. אך פילוסופיה פוליטית שמבקשת לאמץ את המושג "מינוריות" ככלי למחשבה ולפעולה נדרשת לעמוד על מעמדו של הילד בתוך מושג רחב יותר של "פוליטיקה" ובתוך שדות נוספים של שיח וכוח שמשותפים בה. היא יכולה להתחיל, למשל, בפילוסופיה עצמה, הנוטה מלכתחילה להגדיר את מושאיה בצלמו של אדם בוגר (בדרך כלל גבר). העולם שהיא מתארת, העולם שהיא בוראת, הוא בדרך כלל עולמו של האדם הבוגר, והיא מתעלמת מן ההוויה של הילד (שעדיין אינו מטיל ספק, שעדיין אינו נמצא לקראת המוות וכו') ומאופי המפגש שלו עם העולם. בכך היא מעצבת מודל של אדם שאינו מביא בחשבון את אוכלוסיית הילדים הגדולה, ועל כן הופכת אותם למיעוט, כלומר ממעיטה בכוחם ומשעבדת אותם לאדם הבוגר (האדם שהם יהפכו כביכול להיות ביום מן הימים).

הפסיכולוגיה, שבידיה יש לכאורה כלים לדיבוב עולמו של הילד, נוטה גם היא להפוך את הילד למושא מרוחק של מחקר, ובכך רק מעצימה את כפיפותו של הקטין. הפסיכואנליזה, למשל, אינה יודעת רחם: היא כופה על הילד מודלים נתונים מראש (אדיפוס, סירוס, אָבֶל וכיוצא

בוזה), וכל התנהגויותיו נקראות על פיהם. לא זו בלבד שהמודלים הללו מונעים מן הילד לבטא את הסינגולריות (המינורית) שלו, הם גם מאפשרים למבוגר להאדיר את עצמו בעיני רוחו אל מול הילד ("אתה רוצה לרצוח אותי, מה?", אומר האב; "אתה רוצה לשכב איתי, אה?", אומרת האם).⁹ יתרה מזאת, הם משליכים פרספקטיבה מזוירית, של האדם המבוגר, על הילד המינורי שזה עתה יצא אל העולם ("אתה מתאבל על כך שאתה נפרד ממני", אומרת האם, שאולי מתאבלת על ההיפרדות של הילד ממנה; והאב שותק, אגב, מרוחק וחמור סבר, כאילו הוא כלל אינו צד לקרבה ולפרידה). במילים אחרות, הילד נולד מטופל. פסיכולוגיה של התפתחות הילד וצבא שלם של רופאים, מורים, מומחים ומביני עניין אחרים עטים על הילד מרגע הגיחו מבטן אמו (למעשה עוד קודם לכן) וקוראים אותו לסדר – סדר שנקבע מראש, הסדר המזוירי.

דלו וגואטרי קושרים במפורש את ההיעשות-מיעוטי, כלומר את המינוריות, לפוליטיקה: "היעשות-מיעוטי היא עניין פוליטי, והיא מחייבת [...] מיקרו-פוליטיקה אקטיבית".¹⁰ איזה מין פוליטיקה אפשר לגזור מהמושג "מינוריות" שעולה מכתביהם? לא תמיד ברור. נדמה שדלו וגואטרי מבקשים לקעקע מן היסוד את הפרדיגמה הפוליטית הרווחת, מעשה שמחייב מבחינתם התנערות רדיקלית מהז'רגון שהיא כופה והשתחררות מוחלטת מדפוסי הפעולה שהיא מכתובה. נדמה שה"מיקרו-פוליטיקה" שהם מציעים, למשל, איננה מצייתת לפוליטיקה דיאלקטית וייצוגית, המתנהלת בתוך שדות של עימות והכרעה המנוהלים על ידי נציגים ובאי כוח (רשות מחוקקת, רשות שופטת וכיוצא בזה). זוהי פוליטיקה שמתנהלת בתוך מרחבים מצומצמים, אינטימיים יותר באופיים, ושיש בה מקדם גבוה של פרפורמטיביות, כלומר "ביצועיות".¹¹ מהדיון שלהם אפשר, למשל, לחלץ קריאה מובלעת למבוגר "לבצע" ילד, כלומר לגלם בגופו ובגינותו את ה"דמות" המיוחסת ברגיל לילד, ובכך לטשטש את ההבחנה בין מבוגרים לילדים – הבחנה שמכפיפה את האחרונים לכוחם של הראשונים. היעשות-ילד של המבוגר יכולה לייצר אזור של אי-הבחנה בין המבוגר ובין הילד ה"ממשי", ועל ידי כך לאיין את תוקפן של הנורמות החולשות בדרך כלל על הילד ומחייבות זיהוי מוקדם שלו כקטגוריה מובחנת. זהו ניסיון למסמס את ההבחנה האונטולוגית הנוקשה שמאפשרת משטור והשתת כוח. ביצוע כזה איננו חיקוי דמות של ילד חיצוני, וגם לא היזכרות בילד שהיית פעם: זהו ביצוע מולקולרי, והוא מותנה בשכחה יצרנית – שכחת היותך מבוגר לטובת המולקולות הילדותיות שתוססות כך וחוצות אותך בכל רגע ורגע.

אפשר להמשיך ולהקשות על מידת הישימות של פרקטיקות פוליטיות מעין אלה, וגם על האפקטיביות שלהן. האם הן לא נראות חיוורות על רקע הפוליטיקה המזוירית הרווחת, האוצרת בחובה כוח אדיר? ייתכן. ואפשר גם שזאת הדרך היחידה לקעקע מן היסוד את הפרדיגמה הפוליטית הרווחת. ובכל זאת, מן הראוי לתהות אם אין שום אפשרות לחלץ מן הדיון של דלו וגואטרי תובנות פוליטיות מעשיות, שיהיו נהירות וישימות בתוך השדה הפוליטי הקיים.

אפשר להצביע על מובן נוסף של "ביצועיות" הפועל במסגרת הפילוסופיה הפוליטית המינורית של דלו וגואטרי. מן הדוגמאות שלעיל אפשר להיווכח כי אחת הפרקטיקות הרווחות, שהופכות

את הילד למיעוט מדוכא ומכשירות אותו להפוך למבוגר צייתן וכנוע, שישחזר מצדו את דיכויים של בני המיעוטים, היא השימוש במעשי דיבור (speech acts) – כלומר באפקטים המעשיים שיש למילים המדוברות. דלז וגואטרי, שנשענים בהקשר הזה על זרם הפרגמטיקה בבלשנות, ובפרט על פילוסופים של שפת היומיום דוגמת ג'ון אוסטיין,¹² מדברים בהקשר הזה על "המילה המורה" (mot d'ordre).¹³ הדיבור "עליהם" ועל מה ש"הם" צריכים, אוהבים או עושים, כפי שניכר מהדברים שהוצגו בפתח מאמר זה, אכן פועל "עליהם", על הילדים, והופך אותם לקטגוריה מובחנת, שאפשר להמשיך להכביר עליה מילים, לפסל את גופה ולווסת את תנועתה. גם המחשבות האדיפליות שחולפות בראשם של ההורים מתורגמות בדרך כלל למילים, לאינטונציות, להנחיות ולאיסורים המייצרים את המשולש האדיפלי באופן מלאכותי.

גופו של הילד עובר ללא הרף סדנאות מעשיות במשמעת. למעשה ייתכן שהמינוריות האולטימטיבית מתגבשת בילדה הקטנה, המגלמת בגוף אחד הן את המינוריות של האישה והן את המינוריות של הילד.¹⁴ עמדת המיעוט הזאת מתחוללת במילים: "תפסיקי להתנהג ככה; את כבר לא ילדה קטנה; את לא בן",¹⁵ וכיוצא בזה מעשי דיבור. כך חוטפים מהילדה את גופה (אחר כך חוטפים גם מהילד את גופו) ומכפיפים אותה למודל הטרנסצנדנטי, לסדר המזוורי שבתוכו עליה להשתבץ. "השדה הפוליטי זיהם כל היגד", אומרים דלז וגואטרי,¹⁶ ועל כן פוליטיקה מינורית היא גם פוליטיקה של השפה. היא יכולה להתבצע באמצעות ספרות מינורית, שמערערת על ההנחות המוקדמות של השפה, אבל גם על ידי פרקטיקה לשונית יומיומית, המבקשת לרסן את הפקודות הטבועות בשפה המדוברת.

אם כן, מינוריות היא פוליטיקה של אנשים קטנים (אבל גם איש גדול יכול להיעשות-קטן, כלומר להיעשות-מינורי).

מינוריות למתחילים 3: היעשות-חיה. המינוריות החייתית היא דגם נוסף של מינוריות המאפשר לא פעם – ולו לרגע קט – להשתחרר מתנאי החיים המזווריים, הכוחניים. לפעמים הדרך הטובה ביותר להימלט היא ליילל כמו תן, להתחפר כמו חפרפרת או לנוס כמו שועל. אמנם אינך יכול להפוך לכלב מולארי, בעל חיים נובח; אבל כשאתה נובח מכל הלב, אתה משחרר מתוכך כלב מולקולרי.¹⁷ ברגע כזה אתה נעשה-חיה, כלומר נעשה-מינורי.

שוב, צריך להתנתק לשם כך מן היחס של אדם מולארי אל חיה מולארית, שהוא יחס אדנותי מטבעו. מינוריות חייתית היא מינוריות מולקולרית, והיא מחייבת השלה של השלד המולארי שעוטף את הסובייקט לטובת הזרמים והגלים שחוצים אותו. הנביחה, למשל, איננה חיקוי של כלב נובח – היא כבר מצויה בתוך מיתרי הקול, מתנחשלת בתוך הדיבור: אפשר לביית אותה, כלומר לסלק אותה לטובת חיתוך הדיבור, ואפשר לגלוש עליה כמו שגולשים על גל ולהתנתק מתוך הסדר המצמית של השפה לטובת היעשות בלתי צפויה. כך אפשר אולי לתת לחיה קול פוליטי. פוליטיקה מינורית מייצרת אפוא אזור של אי-הבחנה בין אדם לבצעל חיים ומבטלת את הפער שמאפשר לראשון לשלוט באחרון.

לנוכח מצבה העגום של החיה הממשית, שהיא ככל הנראה הברייה האומללה ביותר בעידן התעשייתי והגרגרני שבו אנו חיים, יש למינוריות החייתיות חשיבות מיוחדת. ההשמדה ההמונית, הגסה והמיותרת של כמות בלתי נתפסת של בעלי חיים לטובת תעשיית המזון הגלובלית (כמו גם בשביל תעשיית העורות ותעשיות נוספות) היא רק אחת מן הזוועות שהתרבות (המזוורית) מחוללת לבעלי חיים. ההתעללות שסובלת החיה מטעם תעשיית התרופות והתמרוקים ובשם המחקר המדעי היא כמעט בלתי נסבלת מבחינתה של מינוריות רגישה. על כן צו השעה הוא להיעשות-חיה (בעיקר חייית מעבדה או חיה למאכל).

ואולי היעשות-חיה צריכה להתחיל דווקא בסוס? הַנְס הקטן צופה בסוס קורס, ומתגלגל לידיו המגושמות של פרויד.¹⁸ פרויד, כהרגלו, מייחס הכול לאבא ואמא, למשולש האדיפלי, במקום לראות את ההיעשות המינורית של הַנְס הקטן, שמתקרב אל הסוס החבול שמולו ונעשה-סוס.¹⁹ במילים אחרות, פרויד נותר אטום למינוריות הילדותית שהַנְס פותח לפניו, ועל כן מחמיץ את הסינגולריות של הַנְס, את הריגושים המולקולריים שמתעוררים בו לנוכח הסוס הקורס ומייצרים בו היעשות מינורית משל עצמו (היעשות-סוס). ומהו סיפור קריסתו הגופנית, הנפשית, של ניטשה למרגלותיו של סוס מוכה אחר, אם לא מחווה מינורית גדולה? איבוד הדעת למען סוס...

כך בסוף המאה ה-19 ובתחילת המאה ה-20. איזו חיה יכולה לחולל היעשות-חיה בישראל של הימים האלה? חתול רחוב, אולי?

מינוריות ומוגבלות. חברה שמעוצבת לפי הסטנדרט של "האדם הסביר", "האדם הממוצע" או "האדם הנורמלי" מדירה מקרבה את מי שאינו סביר, מי שאינו ממוצע ומי שאינו נורמלי – כלומר דוחקת אותו לשוליים. יתרה מזאת: חברה שהיעילות היא לחם חוקה, כמו חברה המנוהלת לפי ההיגיון הקפיטליסטי, בונה את מבניה, מתכננת את רחובותיה, מעצבת את מערכת החינוך שלה ומחלקת את משאביה באופן שנגזר מטווח מצומצם של אנושיות, הפוגם ביכולתם של אלה שנחשבים "חריגים" ליהנות מן המשאבים הללו כמו אלה שקרובים ללב-לבו של המודל השליט.

מינוריות מבוססת על התפיסה שהכול מוגבלים – או לפחות הרוב המכריע. ליתר דיוק, מינוריות אינה רואה את החברה כישות שמורכבת מרוב של אנשים נורמליים ומיעוט של מוגבלים, אלא כמפגש של חריגים (או, בניסוח אחר: מזוירות היא "אף אחד", שכן היא מודל מופשט, ואילו מינוריות היא "כל אחד", שכן בכל אחד יש פוטנציאל מינורי).²⁰ מינוריות מחייבת אפוא להתאים את המרחב החברתי למגוון העצום של הבריות המאכלסות אותו: נכים על כסאות גלגלים, אבות עם עגלות ילדים, עיוורים, כבדי שמיעה, לקויי למידה, דוברי ערבית, חולי סוכרת, קשישים וכיוצא בזה. פוליטיקה מינורית איננה פוליטיקה של "האחד" (הסטנדרט הרווח, הזהות הארכיטיפית) או של "הרבים" (הזהויות השונות שתובעות התחשבות בצרכיהן המיוחדים), אלא פוליטיקה של ריבוי: היא מזהה את המרחב החברתי כמפגש של

דמויות סינגולריות חסרות זהות, שהרפרטואר העשיר של תפקודיהן מאכלס מראש את המרחב החברתי ולא מופיע רק אחרי שהמרחב הזה כבר עוצב בדמותו של טיפוס ארכיטיפי, דומיננטי, ועל סמך שיקולים של יעילות.

המינוריות המוגבלות יכולה לבוא לידי ביטוי גם באופן אישי, בכל מקום ובכל רגע, ולא דווקא במחשבה תחילה. על כן אדם יכול לפתע פתאום להיעשות-נכה כשהוא עולה בקלילות במדרגות המובילות באופן בלעדי לתערוכה מלהיבה, להיעשות-עיוור כשהוא צופה בסרט מרגש או להיעשות-כבד-פה כשהוא מראיין אדם לתפקיד נחשק. למעשה הסדר המזוירי יכול להישמט מתחת לרגליים בלי שום הודעה מוקדמת ולתת ביטוי לקולות מדוכאים שעדיין לא זכו לשם.

אפשר שזהו המיעוט האולטימטיבי: מיעוט שטרם הוגדר, שטרם נוצר. לכאורה, טענה כזאת דוחפת את הפוליטיקה המינורית עוד צעד אחד: אל מעבר למיעוטים שהפוליטיקה של הזהויות כבר יכולה להגדיר, לעבר מיעוטים שרק פרקטיקה מינורית שמפרקת את הסדר המזוירי המצוי בכול יכולה לחשוף. נדמה שזה התפקיד שגואטרי ודלוז מייחסים ל"ספרות מינורית": "להביע קהילה פוטנציאלית אחרת, לבדות אמצעים לתודעה אחרת ולרגישות אחרת"²¹. כלומר לייצר את "העם החסר עדיין", "העם לעתיד לבוא"²². ספרות מינורית בודה את האמצעים לכינונה של קהילת מיעוט עתידית, שתוויה טרם זוהו; היא מחוללת תודעה אחרת ורגישות אחרת, שהופכות את "הסדר הטבעי" על פיו ומאפשרות לבריות החריגות, לקולות הסינגולריים, להיפגש.

אבל מיעוטים קונקרטיים, אקטואליים, מתדפקים על דלתותינו ועל חומותינו. המגבלות שמטילים עליהם קשות מנשוא וצרותיהם בוערות. אין להם זמן לחכות עד שתקום קהילת מיעוט עתידית שתאפשר לחריגי כל העולם להתאחד. אם כן, איך נעשים-פליט ופורצים את הגבולות שגוזרים רדיפה וסכנת חיים על פליטים של ממש? איך נעשים-פיליפינית ומשחררים מהגרות עבודה ממציאיות של גלות, ניצול ושעבוד? איך נעשים-פלסטיני ומפרקים את החומות, המחסומים והמכבש היומיומי? נדמה שמגבלותיה המעשיות של פוליטיקה מינורית מזדקרות לעין במקרים דחופים כאלה. ובכל זאת, נראה שהיא יכולה להצביע על מגמה אפשרית, ולו על נטייה של הנפש. התמעטות מינורית מאפשרת לערער על עצם השתייכותך ל"רוב" שמולו ניצב ה"מיעוט" שמבקש עזרה. כדי שיהודי ייעשה-פלסטיני, למשל, אולי עליו להיעשות-קצת-פחות-יהודי, כלומר לדחוק את עצמו לשוליים של הקולקטיב שאליו הוא משתייך כעניין מובן מאליו, ואל שוליו של הקולקטיב שניצב לכאורה מנגד, ולייצר אזור של אי-הבחנה בין יהודי לפלסטיני, שמתוכו אולי תוכל לצמוח אחווה חדשה, רעות חדשה, שהמתאר שלה שונה בתכלית מן הרעות הישראלית-יהודית, המדכאת. מינוריות קוראת להפוך את עצמך לזר בעולמך כדי שהזר שבעולמך יזכה למקום משלו, בסמוך אליך. לא מדובר במושגים מופשטים, אוניברסליים, אלא בפעולה קונקרטית, מקומית.

התמעטות פירושה הגליה עצמית אל עבר גבולות השיח, גבולות השטח, כדי לפרק את המושג "גבול" ואת הגבול עצמו.

מינוריות ושוליות. יש שאדם נקלע שלא מרצונו לתוך מערכת עם מקדם אלימות גבוה, כלומר מערכת כוחנית במובהק. כך קרה למשל ליוסף ק' של פרנץ קפקא, שמצא את עצמו בוקר אחד נאשם באשמה לא ידועה ובלתי מוסברת.²³ ק' היה יכול לבחור בדרך המזוירית (לפעמים נדמה שהוא אכן בחר בה) ולפעול בתוך המערכת הזאת לטיהור שמו ולזיכוי מאשמה. אבל ק' הוא דמות מינורית, שמסרבת לקבל על עצמה את הדין ולהיכנס לתוככי המשפט ונותרת כל הזמן בשוליו. מדוע הוא נוהג כך? לא רק מפני שסיכויי הזיכוי קלושים – הלוא ידוע שרובם המכריע של הנאשמים מורשעים בדין; וגם לא רק מפני שמבנה המערכת מבטיח שהיא תמיד תשמר את המצב הקיים – תחזק את החזקים ותחליש את החלשים; אלא גם מפני שהוא יודע שכניסה אל תוככי המערכת תכפה עליו את הפרדיגמה החברתית שהיא מכתיבה: סכסוך ויריבות מצד אחד, היררכיה של סמכות ושיפוט מצד אחר; ובמילים אחרות: אלימות ועוד אלימות. ק', לעומת זאת, הוא דמות מינורית, דמות שולית, המבכרת לשוטט במרחבים הפתוחים של שולי החוק במקום לכרוך את נפשה בכרך הסמך, החונק, של החוק. רק בשולי החוק (שוליים שיכולים להתקיים בטבורו של החוק, בעצם משעוליו) יכול ק' להישאר מינורי, להתנגד לכוחו של החוק כדי לפגוש דמויות אחרות ביחסים של קרבה, ולא ביחסים של מרחק, ניגוד ועימות; רק כך הוא יכול להבחין ביופיים המוזר של הנאשמים.

ק' הוא סרבן מכורח הנסיבות, ואילו בארטלבי של הרמן מלוויל הוא סרבן מרצון.²⁴ הוא בוחר להיכנס לתוך החוק כדי למשוך אותו לשוליים. הוא מצביע על עוד דרך של פעולה מינורית ביחס למערכות דכאניות: שיבוש שלהן. בארטלבי משבש את מנגנוני הכוח בשעה שהוא מסרב להמשיך להעתיק מסמכים משפטיים, מסרב להמשיך לשכפל את הכוח והאלימות. למעשה הוא אפילו לא מסרב באופן מפורש, אלא רק חוזר שוב ושוב על התשובה "הייתי מעדיף שלא". הנוסחה הלשונית של בארטלבי – שאינה נפרדת מן הטקטיקה הפוליטית שלו – חזקה יותר מסירוב, שהיה מציב אותו באופוזיציה ועל כן גורף אותו אל תוך הפרדיגמה המשפטית עצמה, אל תוך מודל של עימות והכרעה, אל תוך ה"נגד" המזוירי (פלוני נ' אלמוני, בארטלבי נ' החוק). "הייתי מעדיף שלא", חוזר ואומר בארטלבי, ובכך מוביל את המשפט לנקודה של אי-הכרעה ומפרק אותו מבפנים. זהו פירוק מוגבל מאוד – הרי כוחו של בארטלבי בטל בשישים אל מול כוחו האדיר של החוק. אך יומרותיה של המינוריות צנועות ביותר, והיא מסתפקת בערעור הסדר הקיים ביחס לאדם אחד – עורך הדין ששוכר את שירותיו של בארטלבי, למשל. מינוריות במובן הזה היא מחאה לא-אלימה. היא דומה לשביתה הפרולטרית הכללית, שמהווה לדידו של ולטר בנימין "אמצעי טהור",²⁵ כלומר אמצעי בלתי אלימים להפיכת הסדר של החוק, אך היא מחייבת ויתור על היומרה לשביתה כוללת ולהפיכה כוללת והסתפקות בפעולה אישית, מינורית.

נראה אפוא שבארטלבי הוא דוגמה לאפשרות הפוליטית של המיעוט להתנגד לכוח שמושת עליו. אבל אפשר לטעון שלא בארטלבי הוא גיבור הסיפור, אלא הפרקליט ששוכר את שירותיו ונתקל בסירובו המשונה. הפרקליט נטוע בתוך עולם של מעשי דיבור, של מילים מורות, של בקשות, הנחיות ופקודות. הנוסחה הלשונית של בארטלבי מנכיחה את האלימות הטבועה במעשי הדיבור הללו ומעקרת את תוקפה; אך היא מצליחה לעשות כן רק בזכות רגישותו של

עורך הדין, שמאפשר להתעקשות של בארטלבי להשתוות ולהדהד ומתערטל בהדרגה מכוחו העדיף. דלז טוען כי הפוליטיקה המתהווה בין בארטלבי לפרקליט מקעקעת את הפונקציה הפטרנלית של האב, הבוס, החוק, שמחוללת היררכיה ומנציחה אותה, ומציגה תחתיה אחווה אמיתית, רעות בין אחים. תחת החוק שבא מרחוק, מגבוה, מציע מלוויל אפשרות למפגש אמיתי בין קולות סינגולריים המתהלכים על פני אותו מישור. אם כן, נדמה שהלקח הפוליטי הממשי של "בארטלבי" אינו נוגע לחלש – אחרי ככלות הכול, איזה עולל יכול באמת לנהוג כפי שבארטלבי נוהג? הלקח הוא של החזק המבקש להיעשות-מיעוטי: לשמוע את ה"הייתי מעדיף שלא" במלמולו המהוסס של הילד, בקולה המרוסק של עקרת הבית, בלשונו המגומגמת של מהגר העבודה.

התמעטות. אדם מינורי מבקש לחמוק מאלימות – מן האלימות המופעלת עליו ומן האלימות שהוא מפעיל על זולתו. מינוריות מבקשת לפרק את הכוח, אך היא גם מבקשת לפרק את המושג "כוח" ולהבדיל בין כוח (power) של שררה, אדנות ואלימות ובין כוח (force) ויטאלי, אינטנסיבי ומקרב. מינוריות היא תנועה של כוחות מולקולריים, *force mineure*, המבקשת לערער על האלימות הקיימת ביחסים המזוזריים, המולאריים, בין בני אדם.

דלז וגואטרי מגדירים את הפילוסופיה הפוליטית שלהם לא פעם במונחים של התנגדות לפאשיזם. מישל פוקו אף מגדיל לעשות בהקדמה שלו לספרם *אנטי-אדיפוס* ומגדיר את הספר כ"מבוא לחיים הלא-פאשיסטיים".²⁶ מהו אותו פאשיזם שכנגדו יוצאת המחשבה המדינית של דלז וגואטרי (ואף זו של פוקו)? אין זה הפאשיזם כשיטה פוליטית, אלא הפאשיזם הפושה בכול, הפאשיזם שטבוע בכל אחד מאתנו וגורם לנו להשתוקק לכוח שמדכא אותנו במקום להעצים את ההשתוקקות עצמה. זהו הפאשיזם שגורם לנו לרומם את ההיררכיה ולהאדיר את התחרות והיריבות. זהו הפאשיזם שגורם לנו להפעיל כוח על זולתנו גם באינטראקציות הפשוטות ביותר, וגם אם הדבר נעשה בתמימות גמורה או אף מתוך כוונה טובה.

אולי דווקא המונח "ממשליות" של פוקו עצמו,²⁷ שהוא תרגום אפשרי של המונח הצרפתי *gouvernementalite*, יכול לחדד את הפוטנציאל של המושג "מינוריות" בהקשר הזה. ממשליות היא מנטליות (mentalite) של ממשל (gouvernement), הפרקטיקות והמנגנונים שבאמצעותם אנו מושלים: מושלים בבני החברה שלנו, מושלים בזולתנו ואף מושלים ברוחנו. אפשר לראות בממשליות נטייה למשול ולהימשל, ובמינוריות נטייה להשיל מעצמנו את הממשל.

המושג "ממשליות" מאפשר לנו לזהות את הכוח האלים הזה במופעיו השונים, באמצעות כריכת הכוח בידע. אנחנו משתמשים בכוח הידע באינטראקציות שלנו עם זולתנו, וכמעט בכל סיטואציה בין-סובייקטיבית נרתם ידע ומופעל כוח. המושג "מינוריות" יכול לשמש מעין תרופת-נגד, שכן במקום שנתרחב על חשבון זולתנו, הוא מעודד אותנו להקטין את עצמנו, להשפיל את רוחנו – ולא כדי לבטל את עצמנו, אלא כדי להמיר את העצמי המולארי שלנו בהתהוות מולקולרית שיכולה לגרוף אותנו ואת זולתנו גם יחד, עד שנשיק זה לזה, ולזמן מגע

משתוקק, אימננטי, שאיננו מתווך בידי ידע טרנסצנדנטי.

כמעט כל אחד יכול להיות מיעוט (מינורי) בהקשרים מסוימים, ובהקשרים אחרים רוב (מז'ורי) הפועל באלימות. משטרי שיח שונים ותנאים קונטינגנטיים נוספים עשויים להציב אותנו בעמדה של כוח ביחס לזולת – עמדה שאנו עשויים לנצל, הגם שלא מדעת, ולפעול באורח אלים. זהו הפאשיזם שבכל אחד מאתנו. והפאשיזם הזה, הכוח האדנותי, משתרש כלפי מטה: לכל אחד יש כוח עדיף על פני מיעוט שחלש אף ממנו. שרשרת הכוח מנציחה בסופו של דבר את המבנה המולארי עצמו, שבו זהויות שונות יוצרות קואליציות ואופוזיציות, מתעמתות זו עם זו ומכריעות זו את זו. פוליטיקה של מינוריות תחתור תחת הפוליטיקה של ההעצמה וההתעצמות: היא תבקש להתיר את השרשרת הכוחנית ולייצר תחתיה פרקטיקה של התמעטות.

הפאשיזם – היחס האלים כלפי עצמנו וכלפי זולתנו – מפושט בכולנו. אבל בכולנו יש גם פוטנציאל מינורי. מינוריות איננה אידיאל נשגב שרק יחידי סגולה יכולים להשיגו. היא טבועה בנו, לרוב מנומנמת. היא גם נמצאת באוויר שאנו נושמים ושדרכו אנו רואים ושומעים, שיכול לפתע פתאום, בלי התרעה מוקדמת ולכאורה גם בלי הצדקה דרמתית, לפתוח אותנו לרגע מינורי – דרך עיניו הטרוטות של פועל, צחוק של ילדה, דמעה חנוקה של מועמדת בבחירות, קשיש שמועד לצדנו, אדם שמשתף אותנו במצוקתו, אישה שמושיטה יד לנדבה, קופאית שמחייכת אלינו חיוך מאולץ, סוס שקורס לנגד עינינו. הרגעים המינוריים הללו ייעלמו בדרך כלל כהרף עין ויפנו את מקומם לרגעים המז'וריים המתמשכים. אבל פוליטיקה מינורית, מיקרו-פוליטיקה, תיתפס לרגעים הללו ותבקש להעצים דווקא אותם, כדי להחליש את הכוחניות המושלת בכיפה ברוב רובם של המקרים.

מחשבה מדינית מינורית מבקשת אפוא לזהות את מנגנוני הכוח הקיימים בחברה כדי להתפרק מהם, זְעִיר פה זְעִיר שם.

מינוריות אינה מבטיחה גדולות ונצורות. מינוריות היא מושג מינורי.

הערות

¹ ראו למשל Gilles Deleuze and Félix Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Brian Massumi (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 291 (להלן דלז וגואטרי, אלף מישורים).

² השוו דלז וגואטרי (2008), מהי פילוסופיה? אבנר להב (מתרגם), תל אביב: רסלינג, עמ' 39.

³ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 291.

⁴ ראו למשל דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 277-279, 291; Félix Guattari (1996), "Becoming-Woman", in *Soft Subversions*. New York: Semiotext(e), p. 41.

גולימרי טוענת שהמינוריות הנשית היא הראשונה במעלה, גם לאור הצלחתו של הפמיניזם לפרוץ

את הדרך להשתוקקות להיעשות-אחר וגם לאור מחויבותו לתנועות מינוריות אחרות. ראו: Pelagia Goulimari (2001), "A Minoritarian Feminism? Things to do with Deleuze and Guattari", in Gary Genosko, (ed.), *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 3. London: Routledge, pp. 1480-1503, 1486.

⁵ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 276-275.

⁶ היבט מסוים של השחרור הכפול הזה מודגש ב"מילון מוקצר לאזרחות" של אזולאי ואופיר, בערך "נשים": "על הגברים [...] להבין שבכל מקום שבו הם תופסים עמדת שליטה שבסיסה מגדרי, הם עצמם נתינים של משטר מגדרי, שנוטה להגדיל את נכסיהם החומריים ולרושש את עולמם הרגשי". ראו: אריאלה אזולאי ועדי אופיר (2002), ימים רעים: בין אסון לאוטופיה. תל אביב: רסלינג, עמ' 37-36.

⁷ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 293.

⁸ השוו שם, עמ' 294.

⁹ השוו Gilles Deleuze and Félix Guattari (1983), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 273.

¹⁰ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 292.

¹¹ התיאוריה של ג'ודית באטלר, למשל, שמתמקדת בממד הפרפורמטיבי של הזהות המגדרית, ממד שמערער על היומרה לזהות מהותית, אונטולוגית, חושפת שדה פעולה פוליטי דומה לזה שפורש הדיון של דלז וגואטרי במינוריות ובהיעשות. ראו Judith Butler (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

¹² ג'. ל. אוסטין (2006), איך עושים דברים עם מילים. גיא אלגת (מתר.), תל אביב: רסלינג.

¹³ mots d'ordre הן גם "סיסמאות" בצרפתית. מעניין שהדוגמה הפותחת את הדיון של דלז וגואטרי ב"מילים המורות", בפרק הרביעי בספרם אלף מישורים (עמ' 75) היא דוגמה של מוֹכָה בבית ספר, המנחה את תלמידיה בדקדוק או בחשבון. "המילה המורה" נראית אפוא כתרגום הולם של המושג הזה לעברית.

¹⁴ ראו אלף מישורים, עמ' 277-276, והשוו Catherine Driscoll (2001), "The Little Girl", in Gary Genosko (ed.), *Deleuze and Guattari: Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 3. London: Routledge, pp. 1464-1479.

¹⁵ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 276.

¹⁶ ז'יל דלז ופליקס גואטרי (2005), קפקא: לקראת ספרות מינורית. רפאל זגורי-אורלי ויורם רון (מתר.), תל אביב: רסלינג, עמ' 48.

¹⁷ דלז וגואטרי, אלף מישורים, עמ' 275-274.

¹⁸ זיגמונד פרויד (2003 [1909]), *הנַס הקטן: אנליזה של פוביה בילד בן חמש*. מרים רון (מתר.), רמת יוחנן: ספרים הוצאה לאור.

¹⁹ Gilles Deleuze (1997), "What Children Say", in *Essays Critical and Clinical*. *למשל*; Daniel Smith & Michael Greco (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 61ff ; דלו וגואטרי, *אלף מישורים*, עמ' 257 והלאה.

²⁰ Gilles Deleuze (1995), *Negotiations*. Martin Joughin; עמ' 105 *אלף מישורים*, עמ' 105 (trans.), New York: Columbia University Press, p. 173.

²¹ דלו וגואטרי, *קפקא: לקראת ספרות מינורית*, עמ' 48.

²² דלו וגואטרי, *מהי פילוסופיה?*, עמ' 194, 237. דלו אומר דברים דומים על "קולנוע מינורי", ואף מייחס להם משנה תוקף; Hugh Tomlinson (trans.), London: The Athelone Press, pp. 215-224.

²³ פרנץ קפקא (1992), *המשפט*. אברהם כרמל (מתר.), ירושלים ותל אביב: שוקן. ראו דלו וגואטרי, *קפקא: לקראת ספרות מינורית*.

²⁴ הרמן מלוויל (1997), "בארטלבי". דפנה לוי (מתר.), *המעורר 2*, עמ' 15-48. (http://readingmachine.co.il/home/books/book_meorer_2/chapter01_2561755)
וראו ז'יל דלו (1997), "בארטלבי, או מטבע הלשון". *המעורר 2*, עמ' 60-75. (http://readingmachine.co.il/home/books/book_meorer_2/chapter02_4693974)

²⁵ ולטר בנימין (2006), *לביקורת הכוח (יחד עם ז'אק דרידה, תוקף החוק)*. דנית דותן (מתר.), תל אביב: רסלינג, עמ' 37-40.

²⁶ Michel Foucault (1983), "Preface", in Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Robert Hurley, Mark Seem & Helen R. Lane (trans.), Minneapolis: University of Minnesota Press, p. xiii.

²⁷ Michel Foucault (1991), "Governmentality", Ch. 4 in Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.



מקום מיקי קרצמן

הגדרה מילונית התואמת את מה שאבקש להציג קובעת כי מקום הוא "חלק כלשהו במרחב, אזור, שטח שאדם או בעל חיים נמצא או גר בו או שיש בו התרחשות כלשהי וכד'." אבל כאשר אנחנו מצלמים מקום, הרבה פעמים לא קורה בו שום דבר ואף אחד לא נמצא בו, ולפיכך נוצר סוג של כישלון בזמן הפעולה או בדיבור על הדבר.

כאשר אנחנו מדברים על מקום בהקשר של צילום, אנחנו מתבקשים להפעיל מיד שני מנגנונים נוספים: האחד הוא "זמן הצילום", והשני הוא "שם המקום". בהמשך אבקש לבחון את המושג "מקום" כפי שהוא עולה מדימויים באמצעות הפעלת שני המנגנונים הללו.

זמן צילום

"זמן הצילום" מאפשר לנו לנווט ביחס לסדר האירועים. היות שהצילום הוא פעולה של הקפאת זמן, אנחנו רוצים להבין מיד מהו סדר האירועים: מה קדם למה, מה בא אחרי מה – ידיעת מועד הצילום מאפשרת לפענח את הדימוי. אפשר להדגים זאת באמצעות שני דימויים מתוך עבודה של הצלם האמריקני ג'ואל סטרנפלד (Joel Sternfeld).



Joel Sternfeld, *Aisle 2, Row 3, Seat 5, Texas Theatre, 231 West Jefferson Boulevard, Dallas, Texas, November 1993.*

Lee Harvey Oswald was sitting in this seat when he was arrested by Dallas police at 1:50 P.M., November 22, 1963. The double feature playing that day was *Cry of Battle* and *War Is Hell*.

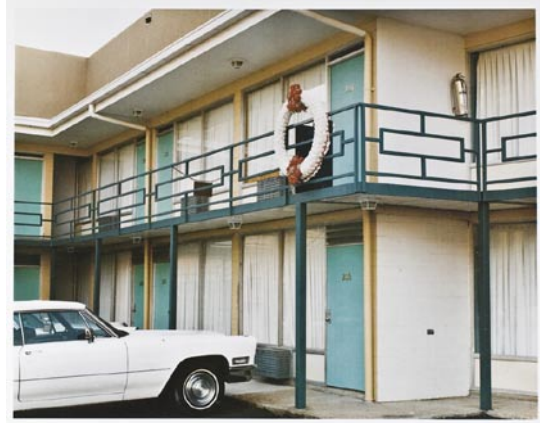
בדימוי הראשון נראה מושב באולם קולנוע, ובכיתוב נקבע כי זה מקום מושבו של לי הארווי אוסוולד, רוצחו של נשיא ארצות הברית ג'ון פ. קנדי. נוכח הדימוי הזה עולה השאלה אם לי אוסוולד ישב במושב הזה באולם הקולנוע לפני הרצח או אחריו. הדימוי

לא עונה על השאלה הזאת, במובן זה הוא נותר אטום. אמנם, סביר להניח כי היות שהרצח הוא שהפך את לי אוסוולד למוכר, האירוע הוא זה שמיידע את המקום, ומכאן שמדובר בזמן (זמן צילום) שמאוחר לרצח. בכל זאת נותרת בעינה האפשרות שהדימוי צולם רגע לפני הרצח –

הדימוי עצמו לא שולל את האפשרות הזאת. נדרשת אינפורמציה נוספת, חיצונית לדימוי, כדי לנווט בו ולהבין את משמעותו, כדי למקם אותו בזמן. הדבר הזה אינהרנטי לכל צילום באשר הוא, לפעמים זה בולט או משמעותי יותר ולפעמים פחות.

בדימוי השני, מקום הירצחו של מרטין לותר קינג, יש בצילום רמז שמייצר אנדרטה במקום שבו התרחש הרצח. ייתכן שההיכרות עם דימויים המתכתבים עם האירוע הזה הופכים את המקום לקונקרטי יותר, כזה שמאפשר לצופה לפענח את המקום הזה ביתר קלות לפי ידע מוקדם, לעומת הקושי לפענח את הדימוי הקודם.

שני המקומות הללו, שני הדימויים הללו, ממחישים משחק בין זמן אירוע ובין זמן צילום. הסדר בין מערכי זמנים אלה יכול גם להתהפך. פעמים רבות יחשבו העוסקים בצילום שמהו אירע כיוון שהמצלמה היתה שם, או שמהו לא אירע כיוון שהמצלמה לא היתה שם, והסיכוי ששני הדברים יקרו בו-זמנית – האירוע יתרחש והמצלמה תימצא במקום האירוע – קטן מאוד.



Joel Sternfeld, *The National Civil Rights Museum, formerly the Lorraine Motel, 450 Mulberry Street, Memphis, Tennessee, August 1993.*

Speaking at a rally on April 3, 1968, Dr. Martin Luther King, Jr., said: Longevity has its place. But I'm not concerned about that now. I just want to do God's will. And He's allowed me to go up to the mountain. And I've looked over. And I've seen the promised land. I may not get there with you. But I want you to know tonight, that we, as a people, will get to the promised land. And I'm happy, tonight. I'm not worried about anything. I'm not fearing any man. Mine eyes have seen the glory of the coming of the Lord.

The Next Day, He was assassinated on this balcony outside room 306.



Hiroshi Sugimoto, *Neanderthal*, 1994.

דוגמה נוספת לאופן שבו אמנים שונים עוסקים בשאלת זמן הצילום היא עבודתו של הצלם היפני הירושו סוגימוטו (Sugimoto Hiroshi). סוגימוטו מצלם את האדם הניאנדרטלי. בכותרת העבודה יש סוג של מוקש, שהרי סביר להניח כי סוגימוטו לא ראה את האדם הניאנדרטלי, וכי לא היתה שום מצלמה באותו רגע. בגלל ידע מוקדם אנחנו מבינים שיש פה זמן בלתי אפשרי. הפתרון טמון במרכיב השני בהגדרת המקום – "שם המקום". שם המקום כאן הוא מוזיאון לטבע שבו צילם סוגימוטו את הדימוי, את החיקוי של הדבר. כך מתאפשרת כותרת העבודה – "האדם הניאנדרטלי, 1994", למרות הסתירה שבתוך השם.

באיזה אופן אנחנו מתמודדים עם שתי הסוגיות הללו, של זמן צילום ושם המקום, כשאנחנו מצלמים? האם הצילום מאפשר לנו לראות משהו ולחשוב שזה משהו אחר, לראות משהו ולחשוב שאנחנו לא מצלמים את הזמן שבו מצלמים, אלא זמן עבר או זמן עתיד? הצילום

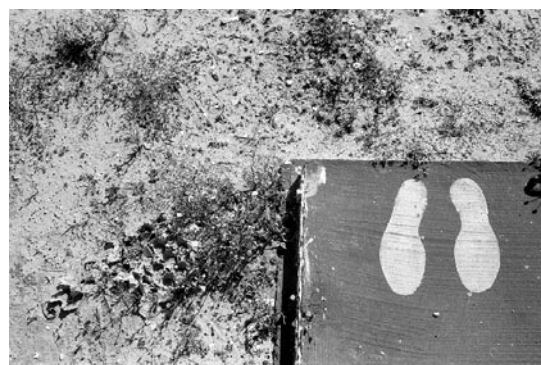
הוא דבר קונקרטי מאוד, במובן זה שאנו יודעים שהוא קשור בזמן מסוים ובמקום מסוים. אבל הקריאה של הצילום, או העשייה שלו, יכולה להיות שונה.

כשבעה חודשים לפני פינוי גוש קטיף ("ההתנתקות") בשנת 2005, התחלתי לצאת לצלם שם יחד עם אלדד רפאלי. עד אותו יום נמנעתי מנסיעה להתנחלויות, אבל כאן היתה הזדמנות, והיה קשה לעמוד בפיתוי: זה מקום שעומד להיעלם, ולא נקרות בדרכנו הרבה הזדמנויות לצלם מקום שעומד להיעלם. בדרך כלל אנחנו מצלמים מקומות שכבר נעלמו, ולזה עוד אחזור בהמשך. אז לא עמדתי בפיתוי ונסעתי להתנחלויות. לפני שהגענו לגוש, מה שתיארתי לעצמי כ"גוש קטיף" היה מדשאות, שבילים שמזכירים קיבוצים, גגות רעפים אדומים, משהו שמשווק לנו כאיכות חיים. כשהגענו אמנם ראיתי שיש מקומות כאלה. אבל כשהתחלנו לסייר שם, הופתעתי לגלות שלפחות שלושים אחוז מן "הגוש" כבר היה מפונה או נטוש – לא מאותה תקופה אלא עוד קודם, היו אפילו בתים שמעולם לא אוכלסו. היה מדהים לגלות שנבנה לנו דימוי חד-משמעי של גוש קטיף, דימוי שלא תאם את מה שנגלה לעינינו בסיורים הללו. לכן התחלנו לעבוד באופן שמזכיר עבודת "איסוף ראיות" בלשית. ביקשנו להראות שיש "גוש קטיף אחר", בזמן שמראים לנו "גוש קטיף ראשון". הסתובבנו במקומות הנטושים וצילמנו. לדימויים הללו יש אופי קצת אוטיסטי: הצילום לא ממקם אותם בתוך המרחב; כל אחד מהדימויים מבקש לייצר מעין פורטרט של ממצא. כשבאנו עם החומרים לעיתון טענו נגדנו שהם לא מדברים בשפה של עיתון, ושדהימויים נראים כמו "אחרי הפינוי". רוצה לומר, אל לך לייצר סדרה של "לפני-פינוי" שנראית כמו "אחרי-פינוי". במובן הזה העבודה נכשלה, המשמעות שלה היתה בלתי אפשרית. בסופו של דבר נשארנו עם סדרה של צילומים שצולמו לפני ונראים כמו אחרי. בספריות שלי קראתי לסדרה Territory, ונתתי לכל דימוי את השם שבו הוא מופיע בארכיון, כלומר שם הסרט ומספר הפריים (frame), כי הרי זה המקום היחידי שבו הדברים הללו, השטחים הללו, נותרו. נשארנו עם סדרה שיש בה סוג של אימפוטנטיות, בגלל אופן הקריאה המשונה שלה בהקשר של הזמן.



מימין ובעמודים הבאים:
מיקי קרצמן, מתוך הסדרה Territory, 2005.

מקום מילקי קרצמן





שם המקום

כאשר אנחנו מצלמים, אנחנו מתבקשים לקבוע שמות לדימויים שיצרנו, לתת להם כותרת. אנחנו דורשים שלמקום המצולם יהיה שם. הנראות של הדימוי אינה מספקת את הצורך לדעת באיזה מקום מדובר: איזה מדבר? איזו עיר? איזה חוף? איזה קו רקיע?

בסדרה "Seascape" מצלם הירושו סוגימוטו אופק של ים במקומות שונים בעולם. הכותרות הן "האוקיינוס השקט, מצולם ממקום זה וזה" או "האוקיינוס ההודי" וכן הלאה. מצפייה בתמונות בלבד אפשר היה לחשוב שסוגימוטו צילם את כל הסדרה הזאת בחוף ים אחד בימים שונים, או בהפרש של שעות או מזג אוויר. אבל הוא בכל זאת התעקש לנסוע בכל העולם ולצלם את כל המקומות האלה, בגלל הדרישה הזאת לתת שמות. הוא רוצה להתעסק עם שם המקום, ולא עם קביעת הזמן כמו בדוגמה הקודמת. השם הוא שאילץ אותו להסתובב בעולם ולצלם את כל המקומות הללו.

Hiroshi Sugimoto, *South Pacific, Maraenui*, 1990.Hiroshi Sugimoto, *Indian Ocean, Bali*, 1991.Hiroshi Sugimoto, *English Channel*, 1994.Hiroshi Sugimoto, *Marmar Sea, Silivli*, 1991.

לוד 1971/אופקים 2006

אבל השאלה אינה רק מה אנחנו מצלמים ואיזה שם אנחנו נותנים לדברים שאנחנו מצלמים, אלא גם מה אנחנו רואים – על מה אני מסתכל כשאני מצלם?

בשנת 2006 עבדתי באופקים במסגרת פרויקט של מפעל הפיס. נתבקשתי להגיע לאופקים פעמיים בחודש, וללמד קבוצה של ילדים בני 11-12 לצלם. היות שחשבתי לתת לילדים כל מיני תרגילים במקום שבו הם חיים, נסעתי לאופקים לפני המפגש הראשון כדי לסייר שם. אופקים של 2006 נראתה בעיני כמו לוד של 1971 – השנה שבה עליתי לארץ עם משפחתי מבואנוס איירס, ונשלחנו למעון עולים בלוד. זה היה מעבר חד. אותם שיכונים, מרכזי קניות וחצרות שהבטיחו הבטחות שלא קוימו. לוד של 1971 נראתה כמקום נחשל. כשהגעתי לאופקים בשנת 2006 בכלל לא ראיתי את אופקים, ראיתי את לוד. אבל מה אני אמור לעשות כשאני מצלם את אופקים בשנת 2006 ורואה את לוד של שנת 1971? אם אני מדבר על שם של מקום – איך אני קורא לקובץ? "אופקים 2006", או "לוד 1971"? ההתלבטות באשר לשם המקום עולה כאן בשל הפער בין מה שצילמתי ובין מה שראיתי.



בעמוד זה ובעמוד הבא:
מיקי קרצמן, מתוך הסדרה אופקים, 2006.



מקום מיקי קרצמן



מקומות שנמחקו ואירועים שנמחקו

עוד פרויקט שמעמיד דילמה בין זמן המקום לשם המקום הוא פרויקט שבועז ארד ואנוכי עובדים עליו בימים אלו. בשנת 2005, בעת שעסקתי בנושא ההתנתקות, נסעתי למושב מבקיעים שבדרך לעזה. נודע לי שמכשירים שם קרקע למתנחלים שיפנו מגוש קטיף ויוחזרו לתחומי הקו הירוק. צילמתי את הטרקטור עובד שם, צילמתי את השטחים, ופתאום, בשולי השטח שהכינו לבנייה, הבחנתי בגל האבנים המוצג בדימוי. הטרקטוריסט אמר שהוא זה שהקים את גל האבנים, ושזה מה שנותר מהכפר בַּרְבֶּרָה. במילים אחרות, גל האבנים הזה הוא הכפר ברברה היום, או נכון ל-2005 זה כל הכפר. הטרקטוריסט כאילו בנה אנדרטה, אבל למעשה האבנים פשוט הפריעו לו. כשהלכתי לחפש ולברר מהו הכפר הזה, גיליתי שב-1948 גורשו תושבי הכפר ברברה לעזה, וב-1948 הוקם שם מושב מבקיעים. לאחר מכן שלחו מתנחלים לגוש קטיף שבועזה, ואז, כדי שיהיה להם לאן לחזור לאחר שיפנו, צריכים לפנות את האבנים שהיו שייכות קודם לכפר ברברה, שתושביו גורשו לעזה, כיוון שעכשיו האבנים הללו מפריעות. בעבר שמו את האנשים הללו, מן הכפר ברברה, במחנה פליטים, ועכשיו מה שנותר מהאנשים הללו מפריע לאלה שמפנים מגוש קטיף שבועזה. כל זה לא נמצא בצילום, אבל זה מה שנתן את הרעיון לסדרה של בועז ארד ושלי.

הרעיון היה לנסות לצלם מקומות שאינם, לשאול היכן המחיקה של מקומות הצליחה לחלוטין. מקומות שהניסיון לצלם אותם לא יכול להצליח, מקומות שנמחקו. לכאורה יכולנו לחפש



מיקי קרצמן, ברברה, 2005.

מקומות שבהם יש עדיין איזו ח'רבה שמזכירה את המקום, אבל ביקשנו לצלם דווקא את המקומות שהצליחו להעלים, שלא נותרו מהם עקבות. תוך כדי קריאה וחיפוש נתקלנו בעדויות שונות, ומן העדויות הללו עולה כי מה שנעלם מן התודעה שלנו הוא לא רק המקומות, אלא גם האירועים. בעקבות הגילויים החלטנו לשלב בין מקומות שבהם האירוע נמחק באופן טוטאלי, ובין מקומות שבהם המקום נמחק באופן טוטאלי, כי מבחינתנו זאת אותה מחיקה.

בראיון שהתפרסם בעיתון "הארץ" בינואר 2005, שואל ארי שביט את בני מוריס:

על פי הממצאים שלך, כמה מעשי טבח הישראלים ביצעו ב-1948?. בני מוריס נוקב במספר מדויק ואומר: "עשרים וארבעה. בחלק מן המקרים מדובר על הוצאה להורג של ארבעה-חמישה אנשים, בחלק אחר מדובר על הרג של שבעים-שמונים, ואף מאה איש. יש גם הרבה מאוד הרג שרירותי. רואים שני זקנים הולכים בשדה, יורים בהם. מוצאים איזו אישה בכפר עזוב, יורים בה. יש מקרים כמו הכפר דווימה, שבהם טור נכנס לכפר כשכל כלי הנשק יורים והורגים כל מה שזו. המקרים החמורים ביותר הם סליחה (70-80 איש); דיר יאסין (100-110 איש); לוד (50); דווימה (מאות); ואולי אבו שושה (70). בטנטורה אין הוכחות חד-משמעיות לטבח גדול, אבל התרחשו שם פשעי מלחמה. ביפו היה טבח שעד כה לא ידעו עליו דבר, כך גם בערב אלמואסי שבצפון. כמחצית ממעשי הטבח היו חלק ממבצע חירם: ספסף, סליחה, ג'יש, עילבון, ערב אלמואסי, דיר אלאסד, מג'ד אלפרום, סאסא, והוא מוסיף ומונה עשרים וארבעה שמות בסך הכול.²

מן הטעם הזה, מתוך הרצון לחבר בין המקומות שאינם לבין האירועים שאינם, התחלנו לנסוע למקומות הללו.



מיקי קרצמן ובוועז ארד, מתוך סדרה בהכנה 2008-09, עין זיתון.

עין זיתון

על המאורעות שהתרחשו בעין זיתון אפשר ללמוד מעדותה של נתיבה בן-יהודה³: "כשהחבר'ה נכנסו לכפר הם אספו את כל אלו שנראו להם חיילים אמיתיים. או שהיו ממש קצינים, כלומר נראו ממש כמו קצינים, אז הם לקחו את כל אלו, קשרו להם את הידיים והרגליים, וזרקו אותם למטה, בואדי עמוק, מתחת לעין זיתון. ככה הם שכבו שם כבר שני ימים, וכל הזמן היתה תלויה באויר הבעיה: מה לעשות איתם. עברו כבר איזה שלושה ימים, ופתאום התברר שאיזה עיניים זרות עומדות לראות מה קורה כאן, עם השבויים האלו. אני לא ידעתי למי מתכוונים, מי הולך לבוא להסתכל, אבל ידעתי שזה נהיה עניין בוער. זה היה פתאום צורך בהול ומיידי, צריך לפרק לשבויים האלה את הקשרים מן הידיים ומן הרגליים, ואף אחד לא יכול לעשות את זה, אז אני שאלתי את מאירק'ה: 'למה, מה הבעיה?'. ואז התברר לי שהם כבר כולם הרוגים. "נפתרה" הבעיה! בעד זה היה כזה שקט פתאום על כל העניין, ומאירק'ה אמר: 'אלה שהרגו אותם, כמו מטומטמים, לא פתחו להם את הקשרים.'". בהמשך עדותה מספרת בן-יהודה כיצד נאלצה היא עצמה ללכת להתיר את אותם קשרים, כדי שלא יודע ל"עיניים הזרות", שהיו למעשה חיילי או"ם, מה באמת קרה שם.

כאשר מגיעים למקום כמו עין זיתון (הוואדי שם חסום ומגודר והגישה אליו קשה) ומבקשים לצלם אירוע שאיננו במקום, שלא לגמרי ברור איפה הוא ממוקם, צריך להפעיל שיטות הדומות לאלו של ארכיאולוג, או אולי של חוקר או בלש. זה ניסיון להתחקות אחר האירוע, לשאול איפה זה היה. בתוך השטח הזה, איפה מתאים שיוציאו להורג שבעים איש כשהם קשורים?



מיקי קרצמן ובוועד ארד, מתוך סדרה בהכנה 2008-09, עין זיתון

מקומות נוספים שבהם אירעו אירועים כאלה הם למשל קיבוץ סאסא, וגם ספסף, שמכונה כיום ספסופה

לפי התמה של הפרויקט כפי שתוארה לעיל, לא היינו אמורים לכלול בו מקום כמו דיר יאסין, כיוון ששם אפשר למצוא עקבות ברורים של המקום. יחד עם זאת, לא עמדנו בפיתוי ונסענו לשם, כי אף על פי שהשרידים ברורים ביותר, הגישה אליהם קשה: הקימו שם בית חולים לחולי נפש והכניסה אסורה.

מיקי קרצמן מקום



מיקי קרצמן ובוטעו ארד,
מתוך סדרה בהכנה 2008-09, סאסא



מיקי קרצמן ובוטעו ארד,
מתוך סדרה בהכנה 2008-09, ספסוף



מיקי קרצמן ובוטעו ארד,
מתוך סדרה בהכנה 2008-09,
דיר יאסין



מיקי קרצמן ובוטעו ארד,
מתוך סדרה בהכנה 2008-09,
דיר יאסין

דווימה/אמציה

השם המקורי של מושב אמציה הוא דווימה. על אשר אירע שם אפשר ללמוד מן העדות הבאה:

על מה שאירע שם [באל-דווימה] סיפר ימים אחדים לאחר מכן חייל, שהיה עד להתרחשות, לאחד מחברי מפ"ם, וזה העביר את המידע לאליעזר פרי, עורך יומון המפלגה, על המשמר, וחבר הוועדה המדינית שלה. אותו חבר מפלגה, ש' (שבתאי?) קפלן, הוסיף כי העד שלו הוא "איש משלנו, אינטלקטואלי מהימן בכל מאת האחוזים". קפלן כתב כי הכפר הוחזק על ידי ערבים "בלתי סדירים", וכי נכבש על ידי גדוד 89 של חטיבה 8 ללא קרב. "הכובשים הראשונים הרגו כשמונים עד מאה ערבים נשים וטף. את הטף הרגו תוך כדי ריצוץ גולגולותיהם במקלות, לא היה בית שאין בו הרוגים", כתב קפלן.⁴



מיקי קרצמן ובעז ארד, מתוך סדרה בהכנה 09-2008, דווימה/אמציה



מיקי קרצמן ובוטו ארד, מתוך סדרה בהכנה 2008-09, דווימה/אמציה

סיכום

הצילום, או הדימוי המצולם, הוא לכאורה מדויק וקונקרטי: הוא מתרחש בזמן מסוים ובמקום מסוים. הניסיון שלנו הוא כזה שתמיד מבקש לדעת מהם המיקום והזמן המדויקים של הצילום ובאמצעותם לייצר "מקום". הצד השני של המטבע הוא שדווקא מן הטעמים הברורים של התזמון ושל ה-framing, המקום מלכתחילה אינו בדיוק המקום שבו צולם הצילום, הזמן אינו בהכרח אותו זמן. ההתייחסות בצילום אינה בהכרח למסמן קונקרטי כלשהו. המבט עצמו יכול להפוך כך למקום – אפשר לאמץ מבט של מישהו אחר, לפנטז אותו, לצלם אותו – ואז אפשר להסתכל על המקום כאילו מישהו אחר הסתכל עליו, אפילו בזמן אחר. לפיכך, הצילום מאפשר למקום סוג של חופש, משחרר את המקום מן המחויבות לנקודה מסוימת בזמן ובמרחב, מאפשר לחשוף איזה ממד גנרי שמתקיים במקום, מאפשר למקום להיות "סוג של מקום", כפי שניסיתי להדגים באמצעות המקרה של אופקים/לוד. זה ממד שונה מזה שאנחנו רגילים להסתובב בו, ויש כאן משהו מתעתע, כשדווקא הצילום ה"מדויק" מאפשר את החופש הזה, באמצעות הנכחה של העמימות או העכירות של המבט. כדי לחשוף את הממד הזה צריך לאפשר לדימוי להיות מסמן לא מחויב, כזה שאינו בהכרח כרוך בזמן מסוים או במרחב מסוים, שם-מקום מסוים, אלא כזה שפותח לדיון את השאלות על הזמן ועל המרחב, על המקום – כפי שניסיתי להדגים באמצעות העבודה על מקומות שנעלמו ועל אירועים שנמחקו.

הערות

1. ראו הגדרת "מקום" במילון העברי-עברי המקוון: <http://www.snopi.com/HHDic/HHDic.asp>
2. ראו: http://www.haaretz.co.il/hasite/pages/ShArtTower.jhtml?itemNo=380119&nl=07_01
3. נתיבה בן יהודה (1985). מבעד לעבותות, ירושלים: הוצאת דומינו, עמ' 246.
4. בני מוריס (1991). לידתה של בעיית הפליטים הפלסטינים 1947-1949, מהדורה מורחבת ומתוקנת, תל אביב: עם עובד.



סובייקט-אזרח* אַטְיִין בְּלִיבֶר

Caliban (kneeling) :

I'll swear upon that bottle to be thy true subject,
for the liquor is not earthly.¹

בעקבות הגל ונגדו, היידגר מציג את דקארט בתור הרגע שבו נוסדה (בפילוסופיה) "ריבונות של הסובייקט", רגע שמציין את הולדת השיח על המודרניות. הצגה זו מניחה שהאדם, או נכון יותר האגו, נקבע או נתפס בתור סובייקט (סובייקטום – subjectum - נושא).

מטקסט אחד למשנהו, ולפעמים בתוך אותו "טקסט" עצמו (אני מתייחס כאן קודם לכל להרצאה "העידן של תמונות העולם" מ-1938 ולניטשה מ-1939-1946)², היידגר ללא ספק מעדן את הניסוח שלו. בהזדמנות אחת הוא טען על דרך החיוב כי בהגיונות של דקארט (שהוא מצטט מהם בלטינית) האגו מוצב בתור תודעה (הוא מפרשו בתור cogito me cogitare) ונוסד בתור סובייקטום (מה שמכונה ביוונית היפוקיימנון [hypokeimenon]). במקביל יש לתיאור זה תוצא נוסף הנוגע לכל הפילוסופיה המודרנית: זיהוי ה-hypokeimenon והיסוד (fondement) עם ההוויה של סובייקט המחשבה, האחר של האובייקט. בהזדמנות אחרת הוא הסתפק בהדגשה שזיהוי זה מובלע אצל דקארט, ורק עם לייבניץ הוא הפך למפורש ("נקרא בשם משלו") והשתקף בתור זהות בין המציאות והייצוג, הנבדלת מההמשגה המסורתית של ההוויה.

¹ המאמר "Citoyen Sujet" נכתב כתשובה לשאלה של ז'אן לוק ננסי: "מי בא אחרי הסובייקט?". Etienne Balibar (1989), "Citoyen sujet", dans *Après le sujet QUI VIENT?*. Cahiers Confrontation (Eds. Cadava, Connor, and Nancy), p. 20 (Hiver 1989): 23-48. המאמר לא נכתב כתשובה לשאלה במתכונת 'מהו x?' – ננסי אינו שואל מהו הסובייקט וגם לא מהו ה'דבר' שבא אחרי הסובייקט, אבל את החלפת ה'מה' ב'מי' אפשר לפרש כנובעת ישירות מהבנת מהותו של הסובייקט – זה שמחייב להחליף 'מה' ב'מי', חילוף שיישמר גם אחרי הדקונסטרוקציה של הסובייקט ויחול על המושג שיבוא במקומו. האופן שבו בליבר קושר בין סובייקט לאזרח מאפשר לנו להפוך את סדר המונחים בכותרת מאמרו כדי לשמר את ההבדל בין מושא השאלה של ננסי, ושל בליבר בעקבותיו – מושג הסובייקט – לבין התשובה: האזרח [הערת המערכת].

תרגמה מצרפתית: אריאלה אזולאי. תודה מיוחדת לאטיין בליבר על השיחה המתמשכת על טקסט זה ועל שאלות הקשורות בתרגומו לעברית.

האם זהו עידון מכריע? העובדה היא שיקשה עלינו למצוא קצה של אסמכתא ל"סובייקט" בתור סובייקטום בהגיונות;³ באופן כללי, התזה שמציבה את האגו או את ה"אני חושב/אני קיים" (או את ה"אני דבר חושב") בתור סובייקט, בין אם במובן של hypokeimenon ובין אם במובן של Subjekt עתידי (המנוגד לאובייקטיביות [Gegenständlichkeit]), לא מופיעה בשום מקום אצל דקארט. כשהיידגר מצביע על הגדרה מובלעת, הגדרה שמחכה לניסוחה, ולפיכך על טלאולוגיה של תולדות הפילוסופיה (איחור של התודעה או למעשה של השפה), הוא רק הופך את עמדתו לעמדה שקשה להגן עליה, ולו בגלל שבפועל עמדתו אינה מתיישבת עם מושג זה. אפשר לאמת זאת בקלות אם מסתמכים הן על השימוש שדקארט עושה בשם "סובייקט" והן על נימוקי היסוד שבגללם הוא לא קורא "סובייקט" לעצם החושב או ל"דבר החושב".

בעיית העצם, כידוע, מופיעה בשלב מאוחר במהלך ההגיונות: היא לא מוצבת בהצגה של הקוגיטו וגם לא כשדקארט מסיק את המסקנה האפיסטמולוגית היסודית (הנפש מכירה את עצמה "ביתר ודאות, מובחנות ובהירות" משהיא מכירה את הגוף [הגיונות, 58]). היא מופיעה רק בפרק השלישי בהגיונות, כשהוא נוטל על עצמו לקבוע ולחשוב על הקשר הסיבתי בין "דבר חושב" זה, שהנפש מכירה בו את עצמה, ובין אלוהים, שאת האידיאה שלו כהוויה אינסופית היא פוגשת מיד בעצמה. אבל גם כאן, אין מדובר בסובייקט. המונח מופיע בדרך אגב, במשמעותו הסכולסטית, רק בתשובות להסתייגויות, במסגרת הדיון על ההבדלים הממשיים בין עצם סופי לאינסופי, ובין עצם חושב לעצם מתפשט, שמאוחר יותר הציעו להם העקרונות הגדרה מנוסחת. לדיונים אלה ראוי להוסיף את הדיון באחדות בין הגוף לנפש, "עצם שלישי" מכונן של האינדיבידואליות, שהתיאוריה שלו הוצגה בחלק ד' של הגיונות וזכתה לפיתוח במסה על רגשות הנפש.⁴

מהקשרים נפרדים אלה עולה בבהירות שהמושג המהותי אצל דקארט הוא העצם, במשמעות החדשה שהוא מעניק לו. משמעות זו אינה מוגבלת לאובייקטיבציה של הדברים החושבים [res cogitans] והדברים המתפשטים [res extensa] בנפרד: היא משמשת כדי לחשוב על מכלול יחסי הסיבתיות בין אלוהים (האינסופי) והדברים (הסופיים), האידיאות והגופים, הנפש שלי והגוף שלי (עצמי). לפני הכול זהו אפוא מושג יחסי. מכך עלינו להבין שהחלק המהותי של הפונקציה התיאורטית שלו מתגלם ביצירת הזיקה בין "עצמים" מובחנים, שלובשת בדרך כלל צורה של אחדות הניגודים. אי אפשר לייחס את שם העצם (זהו אפיונו העיקרי, שלילי) לאינסופי (אלוהים) ולסופי (היצורים הברואים) באופן חד-משמעי; הוא משמש כדי לחשוב על ההבדל ביניהם, ובה בעת מאפשר להבין את תלותם זה בזה (כיוון שרק עצם אחד יכול לפעול פעולה סיבתית על עצם אחר: זהו האפיון השני שלו). באותו אופן, המחשבה וה[חומר] המתפשט הם עצמים מובחנים באופן ממשי, אין להם אף תואר (attribut) במשותף, ובו בזמן מן הממשות של הבחנה זו משתמעת אחדות עצמותית (ולא מקרית), בתור בסיס לניסיון המופק מרשמי החושים (sensations) שלנו. הבחנות וניגודים אלה מתלכדים בסופו של דבר – ואולי אף מוצאים פתרון לחידות הטמונות בהם – בצומת שהיא בעת ובעונה אחת היררכית וסיבתית, נשלטת כולה בידי עיקרון של עליונות (éminente) שמקורה באלוהים, של היחסים

ה"פורמליים" או ה"אובייקטיביים" בין העצמים הברואים (כלומר יחסים שיסודם בפעולות ובתאוות ואלה שיסודם בייצוגים). רק מפני שכל העצמים (הסופיים) נגרמו באופן מובהק על ידי אלוהים (שיש להם סיבה ראשונה, או מוטב: הראשונות של הסיבה שלהם נעוצה באלוהים), הם גם מקיימים יחסים סיבתיים אלה עם אלה. אבל, באופן מהופך, הסיבתיות הראשונה – שם אחר לאינסופי החיובי – אינה מבטאת שום דבר שהוא בר-הבנה (intelligible) בשבילנו, מלבד אותה אחדות "אובייקטיבית" של סוגי הסיבתיות השונים, המובחנים זה מזה באופן צורני.

אם כן, אין דבר הרחוק מדקארט יותר מאשר המטאפיזיקה של העצם, הנתפס כמונח חד-משמעי. מושג זה דווקא השיג אצלו רב-משמעיות חדשה, שבלעדיה לא יכול היה למלא את תפקידו המבני: לקרוא בשם, בזה אחר זה, לכל אחד מן הקטבים של אזור (topique) שבו אני (je) מתמקם פעם בתור סיבה ופעם בתור תוצא (או בתור סיבה שהיא עצמה אינה אלא תוצא). מכך אנחנו למדות שלמונח (notion) סובייקטום / היפוקיימנון יש כאן מעמד לגמרי לא יציב: בתשובות להסתייגויות מזכיר אותו דקארט רק כדי לתמוך באופן סכולסטי בתזה הריאליסטית שלו (כל עצם הוא הסובייקט הממשי של המקרים שלו עצמו). אבל הוא לא מוסיף אף מרכיב של הכרה למושג העצם (ובעיקר שום אידיאה של "חומר" נבדל מ"צורה"). לכן כמעט שאי אפשר להבחין בין העצם ובין התואר העיקרי שלו, בין אם תואר זה ניתן להבנה (ההתפשטות, המחשבה) – או בלתי ניתן להבנה (האינסופי, הכל-יכולת).

אין ספק שעלינו לאפיין אצל דקארט את ה"דבר חושב" שהנני (אם כן!) בתור עצם או בתור [דבר] עצמותי [שמצוי] בצומת של עצמים, שכל אחד מהם הוא גילום פרטי של המנגנון המטאפיזי. אבל אין זה מהותי לקשור את העצם הזה לייצוג של סובייקטום, ומכל מקום, אי אפשר לקרוא לאגו קוגיטו בשם (הפרטי) סובייקטום. לעומת זאת, אפשר וצריך שנשאל את עצמנו באיזה מובן היחיד האנושי, המורכב מנפש, מגוף ומן האחדות שביניהם, הוא הנתין (סובייקטום) של ריבונות אלוהית. ייצוג הריבונות משתמע למעשה מתוך האידיאה של העליונות, ובאופן מהופך, אי אפשר להבין את המציאות של הדברים הסופיים מחוץ לזיקת-תלות ספציפית "שלפיה כל הדברים נתינים (sujettes) לאלוהים".⁵ מה שתקף מנקודת מבט אונטולוגית תקף גם מנקודת מבט אפיסטמולוגית: מהתזה של "בריאת אמיתות נצחיות" ועד לתזה (שהינה ייחודית ל"הגיונות"), הטוענת כי מובנותו של הסופי מובלעת באידיאה של האינסופי, אותה תפיסה של הכפפה (assujettissement)⁶ של ההבנה והמדע מקבלת את אישורה. אבל זאת כמובן לא כפיפות לדוגמה חיצונית או לדוגמה של התגלות, אלא למרכז פנימי של המחשבה שיש לו מבנה של החלטה ריבונית, של נוכחות נעדרת, או של מקור של מובנות, שהוא עצמו בלתי מובן.

כך נשמרת אצל דקארט האידיאה שהסיבתיות והריבונות מומרות זו בזו ואף זוכה לחיזוק. אפשר אף לומר שהיא מוקצנת מאוד – מה שלגבינו בכל אופן, הוא בבחינת הכרזה על התפרקות ההולכת וקרבה של תבנית מחשבה זו. דקארט מכיר במתיחות האינטלקטואלית הקיצונית שנובעת מכך, והוא עצמו בוחן אותה שוב ושוב מחדש. כיצד לנסח את חירותו המוחלטת של

האדם – או ליתר דיוק של רצונו: אבל [הרצון] הוא עצם מהותו של השיפוט – הדומה לזו של אלוהים, בלי לכפור באותה הכפפה? כיצד לנסח חירות זו מחוץ לנתינות הכפופה, כיוון שהיא הדימוי של חירות אחרת, של עוצמה (puissance) אחרת? ידוע שבנקודה זו מחשבתו של דקארט מתנדנדת בין שתי נטיות. האחת מיסטית, ומבוססת על זיהוי החירות וההכפפה: לרצות באורח חופשי, במובן של חירות הכרחית, המוארת בהכרה האמיתית, פירושו להזדמן בעת ובעונה אחת עם הפעולה שבאמצעותה אלוהים משמר אותי בשלמות יחסית. הנטייה השנייה היא פרגמטית ומבוססת על התקת השאלה ממקומה, תוך משחק במיקומם של העצמים, ותוך הפיכת הנתינות שלי לאלוהים למקור האדנות והבעלות שלי על הטבע, וביתר דיוק, למקור הכוח המוחלט שאני יכול להפעיל על תאוותי. בשתי התזות לא חסרים קשיים ולא כאן המקום לדון בהם; אבל ברור שבאף אחד מן המקרים אי אפשר למעשה לחשוב על החירות אלא בתור חירותו של הסובייקט, של היש המוכפף, כלומר במונחיה של סתירה.

הסובייקט של דקארט, אם כן, הוא תמיד (ויותר מאי פעם) הסובייקטוס. אבל מהו הסובייקטוס? זהו שם אחר לכפוף לרשות, subditus, שקול לו, שכל התיאולוגיה הפוליטית של ימי הביניים השתמשה בו, והתיאורטיקנים של המונרכיה האבסולוטית ניצלו אותו באופן שיטתי: היחיד הכפוף לרשות [ditio], לסמכות הריבונית של נסיך, סמכות שבאה לידי ביטוי בפקודותיו ומקבלת בעצמה את תוקפה מן הדיבור של ריבון אחר (אדוני אלוהים – le Seigneur Dieu). "זהו אלוהים שייסד את חוקיו בטבע, כשם שמלך מייסד את חוקיו בממלכתו," כתב דקארט למרסן⁷ (Mersenne). תלות זו היא שמכוננת אותו. אבל הסובייקט של דקארט אינו הסובייקטוס – גם אם נהפוך את הכיוון ונתכוון ל"אובייקט" – שאת רציפותו אנחנו מניחים מאז המטאפיסיקה של אריסטו ועד הסובייקטיביות המודרנית.

כיצד קרה אם כן שהצלחנו לבלבל ביניהם?⁸ חלק מן התשובה טמון כמובן בהשפעתה של הפילוסופיה הקאנטיאנית, הנמשכת עד ימינו, ובהכרחיות המיוחדת שלה. היידגר, לפני ואחרי "המפנה" שחל במחשבתו, ממוקם בבירור תחת ההשפעה הזאת. יש לחזור שוב ולקרוא מילה במילה את ביקורת התבונה הטהורה כדי לגלות את מקור ההשלך של קטגוריית ה"סובייקט" הטרנסצנדנטלית על הטקסט הקרטזיאני. יותר מכך, להשלך זה, עם העיוות שהוא כולל (הוא גורע דבר-מה מן הקוגיטו ובה בעת מוסיף לו דבר-מה), יש תפקיד מכונן ב"המצאה" של הסובייקט הטרנסצנדנטלי, שהיא בהינף אחד גם יציאה מן הקרטזיאניות וגם פרשנות שלה. כדי שה"סובייקט" יופיע בתור האחדות הסינתטית המקורית של תנאי האובייקטיביות (של "הניסיון"), צריך למעשה לנסח מחדש את הקוגיטו לא רק בתור רפלקסיביות, אלא בתור תזה של "אני חושב" "המלווה את כל הייצוגים שלי" (כלומר בתור תזה של התודעה של העצמי, וכפי שניסח היידגר: אני חושב = אני חושב את עצמי חושב [cogito = cogito me]); אחרי כן יש להבחין את התודעה הזו של העצמי הן מן ההסתכלות (intuition) ביש הניתן להבנה והן מן ההסתכלות ב"עצמי [moi] אמפירי" ב"מובן פנימי"; לבסוף, יש לפרק את ה"פראלוגיזם של עצמותיות" הנפש. במילים אחרות, פעולה היסטורית-פילוסופית אחת מגלה את הסובייקט בעצם של הקוגיטו הקרטזיאני ודוחה את העצם בסובייקט (בתור אשליה

טרנסצנדנטלית), וכך מציבה את דקארט באותה עמדת "מעבר" (באשר הוא מקדים ומאחר ביחס לזמן של ההיסטוריה, הנתפס בתור ההיסטוריה של הופעת הסובייקט), שהפילוסופים של המאה התשע-עשרה והמאה והעשרים לא יחדלו לבארה.

בפרפראזה על קאנט עצמו, ניתן לומר שניסוחים אלה של "ביקורת התבונה הטהורה" מהווים את "הטקסט היחידאי" שממנו בעיקר שואבות הפילוסופיות הטרנסצנדנטליות את "כל חוכמתן": כיוון שהן לא מפסיקות לחזור על הדחייה הכפולה של העצמותיות והתופעתיות שמהווה ההוויה הפרדוקסלית של הסובייקט (הוויה-לא הוויה, ובכל אופן - לא-דבר, "לא ניתן לסיווג", לא "ניתן להצבה כאובייקט").⁹ אין זה נכון רק לגבי הפן ה"אפיסטמולוגי" של הסובייקט, אלא גם לגבי הפן המעשי: העובדה שבחשבון אחרון, הסובייקט הטרנסצנדנטלי שמבצע את האחדות הלא-עצמותית של תנאי הניסיון הוא אותו-אחד שכאשר הוא מצווה על עצמו פעולות תחת צורת הציווי הקטגורי, הוא רושם את חירותו בטבע (מפתח אפילו לומר שהוא חושף את רישומה שם - בנקודה זו היידגר הוא מדריך טוב), כלומר אותו-אחד שבפרספקטיבה טלאולוגית מזהה את עצמו עם אנושיותו של האדם.

||

מדוע נדרשת ביקורת כזו, ארוכה וסכמטית כאחת? מכיוון שנראה לי כי ראוי להתייחס ברצינות לשאלתנו של ז'אן לוק ננסי, או ליתר דיוק, לצורה שננסי שיווה, באמצעות פישוט רדיקלי, לשאלה נפוצה במסגרת מה שאנחנו מכנים "הצומת הפילוסופית", אבל בתנאי שנעשה זאת באופן מילולי מאוד, גם אם נסתבך. לא כל אחד יכול לייצר שאלה סופיסטית אמיתית, כלומר שאלה שבכוחה לעמת את הפילוסופיה, באמצעות שפה נתונה, עם האפוריה (l'aporie) של העיון "המכונן" שלה, עם המעגליות של ההגדה שלה. כלומר עם ההכרחיות ועם חוסר האפשרות של "הכרעה" שבה תלויה התקדמות השיח הפילוסופי. נראה שננסי הצליח בכך באמצעות משפט שאלה קטן זה: "מי בא אחרי הסובייקט?", כיוון שה"תשובה" האפשרית היחידה – באותה רמה של כלליות וייחודיות – תצביע על הלא-סובייקט, יהיה מי שיהיה, בתור "זה" שבא אחרי הסובייקט (ולפיכך מסמן את סופו), אבל שהמקום שאליו עליו לבוא כבר נקבע, באמצעות השאלה "מי", בתור מקומו של סובייקט, או במילים אחרות, בתור היש (שהוא ה)סובייקט, ושום דבר זולתו. ה"סובייקט" שלנו (כלומר, באופן בלתי נמנע אנחנו עצמנו, נהיה אשר נהיה או מי שנאמין שהננו), הלכוד בהכרח של ההיגד, נאלץ לשאול עד אינסוף: "כיצד יכול להיות שזה (לא) בא ממני? הבה ונראה, אם כן, מה מאפיין צורה זו.

ראשית, השאלה נשאלת בהווה: הווה שללא ספק מתייחס ל"עכשווי", ומאחוריו אנו יכולים לשחזר סדרה שלמה של הנחות מוקדמות על תכונותיה של ה"תקופה" שבה אנחנו מצויים: בין אם אנחנו מייצגים אותה לעצמנו בתור ניצחון הסובייקט או בתור ביטולו, בתור תקופה שעדיין נמשכת או בתור תקופה שמגיעה לסופה (כלומר שבמובן מסוים זמנה עבר).¹⁰ אלא אם כן דווקא חלופות אלה אינן חלק מאותם קדם-ניסוחים ששאלתנו של ננסי נועדה להשהות את ודאותם.

אבל יש דרך אחרת לנתח הווה כזה: בתור הווה לא מקובע, אפילו א-היסטורי, שביחס אליו איננו צריכים (לפחות לא מיד) למקם את עצמנו תחת צורת אפיון של "תקופתנו" ושל מובנה, אולם [הווה] כזה שתובע רק שנשאל את עצמנו מה מתארע כשהוא (או זה) בא אחרי הסובייקט, ברגע כלשהו שבו "אירוע" זה מתקיים או התקיים. זו נקודת המבט שבה בחרתי, ומיד יתברר מדוע.

דבר שני, השאלה שנשאלה היא מי בא...? גם כאן אפשר לשמוע שני מובנים אפשריים. האחד, ששרטטתי את כיוונו לפני רגע, הוא אולי טבעי יותר לפילוסוף העכשווי: הוא יוצא מהבנה מוקדמת של "סובייקט" כפי שהפילוסופיה הטרנסצנדנטלית כוננה אותו (das Subjekt), וכפי שפילוסופיות שונות "של החשד" או ניתוחים "מבניים" שונים פירקו או ביזרו אותו, ומגיע לחידה שנגזרת מן האישיות של הסובייקט: שהוא תמיד בא בעקבות עצמו מבעד לדמויות פילוסופיות שונות או צורות שונות של ייצוג ([re]présentation) – דבר שאולי אינו אלא הבבואה של האופן שבו הוא תמיד קודם לעצמו (שאלה: מי בא לפני הסובייקט?). אבל מדוע שלא נתחקה עוד יותר אחר הרמיזות הלשוניות? אם מובלעת בשאלה של ננסי שאלה של זהות, היא אינה מופיעה בצורה של "מהו הסובייקט?" (או "מהו זה, זה שאנחנו קוראים לו סובייקט?"), אלא בצורה של "מי הוא הסובייקט?", כלומר בתור מקדים מוחלט: "מי הוא סובייקט?". היא אינה מתייחסת לסובייקט, אלא לסובייקט, זה שהוא נתין כפוף. לא - לפחות לא באופן מידי - לסובייקט הטרנסצנדנטלי (עם מכלול הכפילים שלו: סובייקט לוגי, סובייקט דקדוקי, סובייקט עצמותי), שהוא בהגדרה ניטרלי (לפני שהוא הופך לדבר-זה [ça]), כי אם לסובייקט בתור אינדיבידואל או אדם הנתון להפעלה של כוח, שהמודל שלו הוא קודם כל פוליטי והמושג שלו משפטי. לא לסובייקט בתור מי שמונגד לפְּדִיקְט או לאובייקט, אלא לזה שאליו מתייחסת תזה זו של בוסואֶה (Bossuet): "כל בני האדם נולדים סובייקטים והאימפריה האבהית מרגילה אותם בעת ובעונה אחת לציית ולכך שיהיה להם רק מנהיג אחד."¹¹

בעניין זה יש לשפה הצרפתית (או הצרפתית-אנגלית) יתרון פילוסופי מובהק ביחס לגרמנית ואפילו ביחס ללטינית: היא מחזיקה באחדות הדו-משמעית של אותו שם, הסובייקט והסובייקטוס, ה-Subjekt וה-Untertan. היידגר, אולי משום שלא הקדיש תשומת לב למה שהמשכיות כזו מצביעה עליו, הציע פרשנות בדיונית להיסטוריה של המטאפיזיקה, שבמסגרתה נשכחה קדימות השאלה של הסובייקטוס/Untertan, והשלכה רטרופקטיבית של שאלת ה-Subjekt בתור סובייקטוס האפילה עליה. אולם הצגה זו, שמסמנת את השלמתו של המפעל הארוך של הפנמת ההיסטוריה לתוך הפילוסופיה, רווחת למדי כיום, אפילו בקרב פילוסופים שאינם מחשיבים את עצמם "היידגריאנים" (ושלעתיים קרובות גם אינם מכירים את היידגר), כך שיש תועלת בהצבעה מדויקת על הרגע המוקדם שבו היא הופיעה לראשונה.

אבל אם בתחילה הסובייקט הוא כזה (באופן שהוא בעת ובעונה אחת היסטורי ולוגי), שאלתו של ננסי מובילה לתשובה פשוטה מאוד, אבל מסקנתה מעוררת את השאלה אם תשובה זו אינה מונחת בבסיס כל פרשנות אחרת, כל הטלה-מחדש של שאלת הסובייקט, כולל בתור

סובייקט טרנסצנדנטלי. הנה התשובה המתבקשת: אחרי הסובייקט בא האזרח. האזרח (המוגדר באמצעות זכויותיו וחובותיו) הוא ה"לא-סובייקט" הזה, זה שבא אחרי הסובייקט, ושכינונו וההכרה בו שמים סוף (בעיקרון) להכפפת הסובייקט.

זו תשובה שאין צורך לגלותה (באופן דמיוני) או להציעה במסגרת התערבות אסקטולוגית (למשל), בהנחה שהסובייקט נמצא בשקיעה, מה ניתן לומר על יורשו העתיד לבוא?). כי היא כבר ניתנה וכולנו זוכרים אותה. אפשר אפילו להצביע על התאריך המדויק שלה: 1789, גם אם ידוע שתאריך זה והמקום שהיא מצביעה עליו פשוטים מכדי להכיל את כל התהליך של המרת הסובייקט באזרח. ובכל זאת היא מסמנת אי-הפיכות, תוצא של השבר.

אנחנו גם יודעים שבאופן היסטורי תשובה זו מביאה איתה את הצדקתה: אם האזרח בא אחרי הסובייקט, זה קורה על תקן של השבת כבוד אבוד, אפילו שיקום (הכלול בעצם האידיאה של המהפכה): הסובייקט אינו האדם המקורי (originaire), ובניגוד לתזה של פוסט־האנשים אינם "נולדים" "סובייקטים" אלא "חופשיים ושווים בזכויותיהם". בתשובה למעשה, שכבר מצויה ברשותנו (ושאנו נוטים לשאול את עצמנו מדוע יש להשהותה אחת לכמה זמן במסגרת משחק של שאלה המעמידה אותה על ראשה), מוכל גם כל הקושי של פרשנות שהופכת את "הסובייקט" לנתון לא מקורי, התחלה שאינה (ואינה יכולה להיות) המקור. כיוון שהמקור אינו הסובייקט אלא האדם. אולם האם זו הפרשנות האפשרית היחידה? האם אין היא בלתי ניתנת להפרדה מהעובדה עצמה? אני מבקש לייחד כאן כמה מחשבות לא מגובשות לעניין של הפילוסופיה בשאלות אלה, הנשמר גם כאשר היא עוברת מהסובייקט לסובייקטום.

מחשבות אלה אינן נוטות – נשתכנע בכך במהרה – להפחית מהמפנה שחולל קאנט, אלא לשאול היכן בדיוק טמונה הכרחיותו, והאם באמת אי אפשר לחרוג ממנו ואי אפשר לעקוף אותו (ועל כן להבין אותו), כלומר, האם כל ביקורת הייצוג של ההיסטוריה של הפילוסופיה שירשנו מקאנט אינה יכולה להיעשות אלא מנקודת המבט של "סובייקט" במובן הקאנטיאני. נראה לי שהתשובה טמונה, לפחות בחלקה, בניתוח "צירוף המקרים" הזה: הרגע שבו קאנט מייצר (ומשליך בדיעבד) את ה"סובייקט" הטרנסצנדנטלי הוא בדיוק הרגע שבו הפוליטיקה הורסת את ה"סובייקט" של המלך כדי להחליפו באזרח הרפובליקני. רמז לכך שלא מדובר בצירוף מקרים בודד ניתן למצוא כבר בעובדה ששאלת הסובייקט, שסביבה נסובה המהפיכה הקופרניקנית, מאופיינת תכף ומייד כשאלה משפטית (ביחס להכרה, ביחס לפעולה). במסגרת שאלה משפטית זו מטלטל ייצוג "האדם", שעליו כבר נאמר שהוא מהווה את האופק הטלאולוגי של הסובייקט: מה שעלינו למצוא תחת שמו אינו האדם בפועל, נתין כפוף לכוחות פנימיים וחיצוניים שונים, אלא האדם בכוח (שנוכל עדיין לקרוא לו "האדם של האדם" או "האדם באדם", ושהוא על כל פנים גם הלא-אדם האמפירי), שהאוטונומיה שלו מתאימה לעמדה של "מחוקק אוניברסלי". וכדי לא להאריך יתר על המידה, זה מביא אותנו לתשובה שהועלתה קודם לכן: אחרי הסובייקט (סובייקטום) בא האזרח.

אבל האם אזרח זה הוא באופן מיידי מה שקאנט יכנה "סובייקט" (Subjekt)? האם האחרון אינו דווקא הכתיבה של האזרח מחדש בתוך מרחב פילוסופי, ומעבר לכך, במרחב אנתרופולוגי, שגם תוך כדי התקתו מזכיר עדיין את הסובייקט המנוח של המלך? איננו יכולים להשיב תשובה ישירה לשאלות שנחשפות באופן בלתי נמנע בקריאה מדוקדקת של ההמצאה הקאנטיאנית מרגע שהיא ממוקמת מחדש בהקשר של זמנה. מתבקשת כאן פנייה צדדית אל ההיסטוריה. מיהו הסובייקט של המלך? ומיהו האזרח שבא אחרי הסובייקט?

III

לא סביר לכלוא את ה"סובייקטוס" בהגדרה יחידה, כיוון שמדובר בפיגורה משפטית שהתפתחותה נפרשת על פני 1,700 שנים, מהחוק הרומאי ועד המונרכיה האבסולוטית. בהיסטוריה הפוליטית של מערב אירופה זמנם של הסובייקטים הוצג לעתים קרובות כחופף את זמנו של האבסולוטיזם. למעשה נראה שהאבסולוטיזם נותן את צורתו המושלמת, הלכידה, לכוח שלא נוסד אלא על עצמו, וכאילו לא היו לו גבולות (כלומר בלתי ניתן לשליטה, ובהגדרה כזה שאין לעמוד בפניו): כוח כזה באמת הופך את האנשים לסובייקטים, ולשום דבר מלבד לסובייקטים, כיוון שעצם הווייתו של הסובייקט היא הציות. מנקודת מבטו של הסובייקט, יומרתו של הכוח לגלם בעת ובעונה אחת את הטוב ואת האמת מוצדקת אפוא לגמרי: הסובייקט הוא מי שאינו צריך לדעת, ועוד פחות מכך להבין מדוע מה שמצווה עליו הוא לטובת אושרו שלו. אף על פי כן, זו נקודת מבט מטעה: האבסולוטיזם הקלאסי, יותר משהוא צורה לכידה, הוא סבך של סתירות, וזה ניכר גם בתיאוריה, גם בשיח. הוא מעולם לא הצליח לייצב את הגדרת הציות שלו, כלומר את הגדרת הסובייקט שלו. אנחנו יכולים לשאול מדוע זה היה חייב לקרות כך, ומהן המסקנות שנובעות מכך ביחס ל"חריגה", או ל"שליה" של הסובייקט באזרח (אם אפשר כלל לדבר על סילוק בהתעלות (relève) – זהו בדיוק המקרה: האזרח הוא סובייקט שסולק בהתעלותו!)¹². לשם כך יש לשרטט בקווים כלליים את תולדות בריאת הסובייקט וסתירותיו.

השאלה הראשונה תהיה כיצד אנחנו עוברים מתואר השם לשם עצם, מיחידים שהם נתינים הכפופים לכוח של מישהו אחר, לייצוג של עם, של קהילה בתור מכלול של "סובייקטים". ההבחנה בין אנשים (personnes)¹³ עצמאים לאנשים תלויים היא הבחנה יסודית בחוק הרומי. טקסט אחד יספיק כדי להזכיר זאת: "אנחנו מגיעים לסיווג אחר בחוק שעוסק באנשים. חלק מהאנשים בלתי תלויים, וחלקם כפופים לאחרים. מבין האנשים התלויים באחרים, חלק נמצאים בעמדה שלטונית, חלק כפופים לשלטון צבאי וחלק משועבדים. הבה נבחן את הקטגוריה של האנשים התלויים. אם נמצא מיהו תלוי, לא נוכל לדעת מיהו בלתי תלוי."¹⁴ מעניין כי דווקא באמצעות ההגדרה (החלוקה הדיאלקטית) של צורות ההכפפה אפשר להגיע, על דרך הניגוד, להגדרת האנשים החופשיים, האדונים. אבל חלוקה זו אינה יוצרת קולקטיב של סובייקטים, היא אינה יוצרת ביניהם שום "קשר". לשם כך לא יספיקו המושגים *potestas*, *manus*, *manicipium*¹⁵. הסובייקטים אינם המכלול ההטרונגי שנוצר מתוך העבדים, בצירוף

הילדים החוקיים, הרְעִיּוֹת, ההורים שהוכרו או אומצו. מה שדרוש היה אימפריום [imperium]. הסובייקטים הופיעו אפוא עם הקיסרות (ובזיקה לדמותו של הקיסר, שהאזרחים ורבים מבין הלא-אזרחים היו חייבים לשרתו, officium). אבל אני מניח שזה תנאי הכרחי אך לא מספיק: עדיין היה על הרומאים להיות תחת סמכות האימפריום באותו אופן (כאילו הם מעולם לא היו) כמו האוכלוסיות הכבושות, "נתינים לעם הרומאי" (בלבול שמצביע, באופן סותרני, על אופק האזרחות הרומאית, שהכלליות שלה היתה בתור מעמד אישי בקיסרות).¹⁶ ובעיקר היה על האימפריום להיות מיוסד באופן תיאולוגי בתור אימפריום נוצרי, כוח הנובע מאלוהים ושאלוהים משמרו.¹⁷

אכן, לסובייקט יש שתי תכונות מרכזיות, ושתיהן מובילות למבוי סתום (בעיקר בצורה שמעניקה להם המונרכיה האבסולוטית): הוא כפוף למרות [subditus]; הוא אינו עבד [servus]. שתי התכונות נמצאות ביחסי גומלין, אבל לכל אחת מהם דיאלקטיקה משלה.

הסובייקט כפוף למרות: פירוש הדבר שהוא נתון ביחסי ציות. הציות הוא דבר מה שונה מכפייה, הוא יותר מכפייה: הוא אינו מתקיים רק בין מנהיג שיש לו כוח [pouvoir] לכפות ואלה שסופגים את הכוח הזה, אלא בין sublimis, מי ש"נבחר" כדי לצוות, וכפופים למרות [subditi] שפונים אל הנבחר כדי לשמוע את דבר החוק. הכוח לכפות מחולק לכל אורכה של היררכיית הכוחות הבלתי שווים (יחסים בין עליונים ונחותים). הציות הוא העיקרון הזהה לעצמו לכל אורכה של שרשרת זו, והוא קשור בסופו של דבר למקור הטרנסצנדנטי שלו, שהופך את כל המצייתים לחברים באותו גוף. הציות מבסס את הפקודה מלמעלה למטה, אבל יסודותיה מגיעים מלמטה: בתור כפופים למרות, הסובייקטים חפצים בציות של עצמם. ואם הם חפצים בו, זה משום שהוא נרשם בכלכלה של בריאה (בריאתם שלהם) ושל גאולה (גאולתם הם, של כל אחד מהם באופן אישי ושל כולם באופן קולקטיבי). נאמנותו של הסובייקט (הנתין), זה ש"מרצון" וב"נאמנות", זאת אומרת באופן פעיל ומרצון טוב, מציית לחוק ומבצע את ההוראות של ריבון לגיטימי, אם כן, בהכרח הופכת אותו לסובייקט נאמן, כלומר נוצרי היודע שכל כוח מקורו באלוהים. כשהוא מציית לחוק המלך, הוא מציית לאלוהים.¹⁸ העובדה שההוראה שהוא "נענה" לה מגיעה אליו ממקום המצוי מעבר ליחיד ומעבר לפה שמשמיע אותה מכוונת את הסובייקט.

במבנה זה טמון זרע של דיאלקטיקה אינסופית. היא זו שבסיכומו של דבר מאחדת את הסובייקט (באותו אופן שבו היא מאחדת את המעשה ואת קידושו, את ההחלטה ואת הצדק בדמות הריבון): היא גורמת לכך שהוא פטור מלשאול (את עצמו) שאלות, כיוון שכל התשובות תמיד כבר ניתנו. אבל היא גם זו שחוצה אותו. כך זה בשעה ש"כוח רוחני" ו"כוח ארצי" (pouvoir temporel) מתחרים ביניהם על העליונות (מה שמניח שכל אחד גם נוטה לנכס לעצמו את האטריובוטים של האחר). אבל בפשטות, בשעה שמתעוררת השאלה מיהו הריבון החוקי, איזו פרקטיקה של שליטה היא "נוצרית", כלומר נאמנה למהות שלה (היות שעצם הרעיון של "הזכות להתנגד" סותר את עצמו, הבחירה היא בין הריגת המלך ובין התפילה להחלפת הריבון...). הסתירה

מתפתחת בעיקר עם המונרכיה האבסולוטית. אפשר לראות בה תוצאה של העימות בין הכוח הארצי לכוח הרוחני: מהזכות האלוהית של המלכים עוברים לרעיון בדבר בחירתם הישירה. בצורה כזאת הכוח המלכותי עובר האלה (וכך המדינה מנסת לעצמה סקרמנטים שונים). אבל אין האלה של האישיות הפרטית של המלך (לפחות לא במערב): בהיותו גילום של כוח אלוהי, המלך בעצמו אינו "אלוהים". המלך (הריבון) הוא חוק חי [lex animata; nomos] (באותו אופן שבו החוק הוא שליט דומם [inanimatus princeps]). [מכאן שהפרסונה עצמה של המלך (גופו) צריכה להיחצות לדמות אלוהית ולדמות אנושית. ובמקביל גם הציות...]¹⁹

מושג הנפש נובע מציות מעין זה, על האחדות והחלוקות שבו. זהו מושג שהעת העתיקה לא הכירה, או בכל אופן לא עשתה בו שימוש כזה כדי לבטא את היחס הפוליטי (אם אינני טועה, גם ביוונית אין מקבילה לסובייקטוס, הכפוף למרות, גם לא המונח hypèkoos, המציין את אלה שמצייתים לדבריו של אדון, שיהפכו ל"תלמידים-ממושמעים" (disciples) ושממנו יטבעו התיאולוגים את שמו של הציות הנוצרי: hypakoè). בשביל בן העת העתיקה, הציות הוא אחד משניים: או שמדובר במצב קונטינגנטי שבו אנחנו מצויים ביחס לפקודה (archè), כלומר ביחס למפקד (archon), אבל מהיותנו מצויים נובע שאנחנו יכולים – לפחות באופן תיאורטי – לצוות בעצמנו (זוהי ההגדרה האריסטוטלית לאזרח); או שמדובר בתלות טבעית מהטיפוס ה"משפחתי". אין ספק שמתאים לייצר כאן הבדלים (שההתעלמות מהם מאפיינת בבירור את הברבריות): האשה (אפילו אצל היוונים, על אחת כמה וכמה אצל הרומאים) איננה שפחה. אף על פי כן, הבדלים אלה יכולים להיכלל תחת ניגודים אנלוגיים: החלק והשלם, הפסיביות והאקטיביות, הגוף והנפש (או האינטלקט). ניגוד אחרון זה נכון במיוחד לגבי העבד, שביחס לאדון שלו הוא מה שהגוף, ה"אורגניזם" (מכלול של כלים טבעיים) הינו ביחס לשכל. בפרספקטיבה כזו, רעיון ה"ציות מתוך חירות" מכיל בתוכו סתירה. הרעיון שעבד יוכל להיות גם משוחרר הוא רעיון מאוחר (סטואי), ויש להבין אותו באופן הבא: במישור אחר (בעיר "קוסמית", עיר "של רוחות", מי שהוא עבד יכול גם להיות "אדון" (אדון לעצמו, ליצירו), הוא יכול גם להיות "אזרח" הקשור לאחרים באמצעות קשרי גומלין (philia). שום דבר שקרוב לאידיאה של חופש אינו טמון בציות עצמו או נובע ממנו. כדי לתפוס אותו יש להתיק את הציות מתחום הנפש ולחדול לתפוס אותו כטבעי: להפך, יש לקרוא כך לחלק העל-טבעי של היחיד ששומע את האלוהות שבציווי.

כך הובחן הנתין הכפוף למרות [subditus-subjectus] בהתמדה מן העבד, באותו אופן שבו ריבונותו של המלך, של הנבחר, הובחנה מ"עריצות" (despotism), שבאופן מילולי היא הסמכות של אדון בעל עבדים).²⁰ אבל הבחנה בסיסית זו שוכללה בשתי דרכים. היא שוכללה בתוך המסגרת התיאולוגית, בפיתוח האידיאה שהסובייקט הוא נאמן, נוצרי: כיוון שהנפש שלו היא שמצייתת בערכאה אחרונה, הוא לעולם לא יהיה ה"דבר" של הריבון (שניתן להשתמש בו ולנצלו לרעה); הציות שלו נכתב בפקודה שאמורה בסופו של דבר להושיעו: אחריותו (חובתו) של המלך משמשת לה כמשקל נגד. אולם למעשה, דרך זו לחשוב על חירות הסובייקט

היא אמביוולנטית ביותר: אפשר להבינה או בתור אישור לרצון שלו לציית ותרומה פעילה לרצון זה (באותו אופן שבו הנוצרי, באמצעות מעשיו, "משתף פעולה עם הגאולה": ניכר כאן הצורך הפוליטי בפשרה התיאולוגית בשאלת הגנרה הקדומה), או בתור איון של הרצון (לכן המיסטיקנים שנוטים לציות המושלם מאמנים את רצונם להתאיין באמצעות הסתכלות באלוהים, הריבון המוחלט היחיד). טעמים אינטלקטואליים כמו גם אינטרסים חומריים (אלה של האדונים, הגילדות, הערים ה"בורגניות") מעוררים אם כן חשיבה אחרת על חירותו של הסובייקט: באמצעות שילוב פרדוקסלי בין מושג זה ובין מושג "האזרח", המיובא מהעת העתיקה ובעיקר מאריסטו, אבל מובחן היטב מן האדם, באשר הוא נוצר בצלם אלוהים.

כך חוזר לבמה אזרח העיר [civis-politès], כדי לציין את ההבדל הכמעט אונטולוגי בין "סובייקט" לצמית/עבד. אבל האדם המוגדר בתור אזרח אינו החיה הפוליטית-[zoon politikon]: הוא אינו אלא "החיה החברתית", כלומר חברתי בתור חיה (ולא בתור מי שנשמתו בת אלמוות). תומס אקווינס מבחין בין היסוד הנוצרי – [christianitas] (העל-טבעי) ובין היסוד האנושי – [humanitas] (הטבעי), ה"נאמן" וה"אזרח". האחרון נהנה מחופש טבעי, מ"שחרור": בינו ובין ריבונות אין דבר, אבל יש מקום לחזור ולומר שכפיפותו לסמכות הפוליטית אינה מיידית וגם לא שרירותית: הוא נכנע למרות כחבר בסדר כלשהו, בגוף, כתושב בעיר, הנהנה מכמה זכויות מוכרות המעניקות לו מעמד מסוים, תחום מסוים של יוזמות וחסיונות. מה עולה אז בגורלו של ה"סובייקט"? במובן מסוים הוא חופשי יותר באופן ממשי (היות שנתינותו היא תוצא של סדר פוליטי שמשלב את ה"אזרחיות" (civilité), את ה"פוליטיות" (politie), ונכתב כך בטבע). אבל קשה יותר ויותר לחשוב עליו בתור כפוף למרות: עצם מושג הציות שלו מוטל בספק.

במלוכה האבסולוטית שוב הופך מתח זה לסתירה. כבר ראינו שהוא מוביל את האחדות המסתורית של הריבון החילוני והרוחני לנקודת שבר. וכך גם לגבי חירות הסובייקט. היות שהמלוכה האבסולוטית מרכזת את הכוחות באחדות ה"מדינה" (זה הזמן שבו מופיע המושג הזה, עם ההצדקה שלו), היא מבזרת את כל הכוחות המתווכים (לפחות באופן אידיאלי) ומבטלת את כל צורות הנתינות לטובת צורה אחת: אין יותר אלא מלך אחד שהחוק שלו הוא הרצון, "אב הסובייקטים", שיש לו עליהם סמכות מוחלטת (כיוון שבהשוואה לסמכותו, כל סמכות אחרת בטלה ומבוטלת). "המדינה זה אני", אמר לואי ה-14. אבל זהו בדיוק: המלוכה האבסולוטית היא שלטון של מדינה, כלומר כוח שלטוני שמתכונן ומופעל באמצעות המשפט והאדמיניסטרציה; זהו כוח שלטוני פוליטי (imperium) שאין לבלבל בינו לבין בעלות (dominium) – על מה ששייך ליחידים ושעליו הם מפעילים את כוחם (מלבד העליונות ביחס לאלה): בתוך כך הסובייקטים, אם אינם "סובייקטים של חוק" הם לפחות "סובייקטים מכוח החוק", הם חברים ב"רפובליקה" (הופס יאמר Commonwealth). כל התיאורטיקנים של המלוכה האבסולוטית (עם או בלי "הסכם של נתינות") יסבירו ש"הסובייקטים הם אזרחים", או כמו בודאן (Bodin) ברפובליקה, [האומר] ש"כל אזרח הוא [גם] סובייקט, כיוון שהוד מעלתו, שלו הוא חייב לציית, מקטין את החופש שלו. אבל לא כל סובייקט הוא אזרח, כפי שאמרנו ביחס לעבד".²¹ אין בכוחם [של הוגים אלה] למנוע – והם מסתייעים בנסיבות – מכך שמצבו של ה"סובייקט המשוחרר

(franc) התלוי בריבונות של אחר²² ייתפס בתור משהו חסר אחיזה. מישהו כמו לה בואסי (La Boétie), למשל, יכול להפוך מונח אחר מונח ולהעמיד מולם את הגדרת הכוח השלטוני של האחד והיחיד (קראו המונרך) בתור "עבדות מרצון", אבל באותה עת, טובת המדינה [d'État] כבר לא הקנתה לאותה עבדות שום משמעות של חירות על-טבעית. המחלוקת על ההבדל (או היעדר ההבדל) בין האבסולוטיזם לעריצות מלווה את כל ההיסטוריה של המלוכה האבסולוטית.²³ מנקודת מבטו של האזרח החדש והמהפכה שלו, תנאי המצב של הסובייקט מזוהים בדיעבד עם אלה של העבד, והנתינות מזוהה עם "עבדות", זיהוי שיעשה למרכיב מהותי באידיאליזציה של האזרח הזה.

IV

הצהרת זכויות האדם והאזרח מ-1789 יצרה אפקט של אמת שסימן שבר. שכן הטקסט הוא דו-משמעי באופן מהותי, כפי שמאותתים מיד השניות של הכותרת והמשפט הפותח אותו: האדם והאזרח, נולדים וממשיכים להיות, חופשיים ושווי זכויות. כל שניות כזאת, ובמיוחד הראשונה, המפלגת את המקור, טומנת בחובה את האפשרות של קריאות מנוגדות: האם המושג המייסד הוא האדם או האזרח? הזכויות המוצהרות, האם הן אלו של האזרח בתור אדם או של האדם בתור אזרח? בפרשנות שהותוותה כאן, הקריאה השנייה עדיפה: הזכויות שהוגדו (énoncés) הן אלו של האזרח, המטרה היא כינון האזרחות – במובן חדש בתכלית. אמנם האידיאה של האנושות וגם ההקבלה שלה לחירות אינן חדשות; ראינו גם שהן לא בלתי מתיישבות עם תיאוריה של נתינות טבעית: הנוצרי הוא באופן מהותי חופשי (libre) וסובייקט [כפוף]. הסובייקט של המלך הוא "משוחרר" (franc). החידוש הוא בריבונות של האזרח, שמובילה להמשגה שונה לגמרי של החירות (ולהיקבעות מעשית שגם היא שונה לגמרי). אבל ריבונות זו צריכה להיות מבוססת בדיעבד, במסגרת מושג מסוים של אדם. יתרה מכך, במסגרת מושג חדש של אדם, שסותר את הקונוטציות הקודמות של מונח זה.

מדוע בסיס זה הכרחי? איני מאמין שהוא הכרחי, כפי שטוענים לעתים תכופות, בגלל הסימטריה עם האופן שבו התבססה ריבונות המלך על האידיאה של אלוהים, כיוון שריבונות העם (או ה"אומה") זקוקה לבסיס אנושי באותו אופן שהריבונות הקיסרית או המלוכנית זקוקה לבסיס אלוהי, או במלים אחרות, על סמך תביעה אינהרנטית לאידיאה של הריבונות, שמשיגה את מטרתה בהצבת האדם במקומו של אלוהים.²⁴ ההפך הוא הנכון: [בסיס זה הכרחי] בגלל חוסר הסימטריה שחודרת לאידיאה של הריבונות, מרגע שבו היא נופלת בחלקם של "האזרחים": עד אז תמיד היתה האידיאה של הריבונות בלתי נפרדת מהיררכיה, מעליונות; מכאן ואילך יש צורך לחשוב על הפרדוקס של ריבונות שוויונית, דבר חדש במהותו. יש להסביר ולהבהיר (תוך כדי שמצהירים על כך) כיצד ייתכן שהמושגים ריבונות ושוויון אינם סותרים זה את זה. ההתייחסות לאדם, או החקיקה של השוויון בטבע האנושי בתור שוויון "מלידה", שאיננה מובנת מאליה ויותר מכך אף בלתי סבירה, היא האמצעי להסבר הפרדוקס.²⁵ זה מה שאני מכנה טענה היפרבולית.

זוהי גם ההופעה של בעיה חדשה. פרדוקס אחד (של שוויון מלידה) מסביר פרדוקס אחר (הריבונות בתור שוויון). המסורת הפוליטית של העת העתיקה, שהמהפכנים אינם חדלים להתייחס אליה (לרומא ולספרטה יותר מאשר לאתונה) התכוונה לשוויון אזרחי המבוסס על חירות ומקייים במסגרת התנאים הקבועים של חירות זו (המעמד, שהוא תורשתי או כמעט תורשתי). כעת מדובר במחשבה הפוכה: חירות המבוססת על שוויון, שנוצרת באמצעות תנועת השוויון. אם כן, חירות בלתי מוגבלת, או ליתר דיוק כזו שמגבילה את עצמה: אין לה גבולות מלבד אלה שהיא קובעת לעצמה כדי שתוכל לכבד את כלל השוויון, כלומר כדי להישאר בתואם עם העיקרון שלה. בניסוח אחר, מדובר במענה לשאלה מיהו האזרח, ולא לשאלה מיהו אזרח (או מיהם האזרחים). התשובה היא: האזרח הוא אדם שנהנה מכל הזכויות "הטבעיות" ומממש עד תום את האנושיות שלו כאדם, אדם חופשי כיוון שהוא פשוט שווה לכל אחד אחר. תשובה זו (או שאלה חדשה זו בצורה של תשובה) יכולה גם להיאמר כך, אם כי רק בדיעבד: האזרח הוא הסובייקט, האזרח תמיד מונח כסובייקט (סובייקט משפטי, סובייקט פסיכולוגי, סובייקט טרנסצנדנטלי).

להתפתחות חדשה זו אקרא היעשות-סובייקט של האזרח: התפתחות שללא ספק קדמה לה עבודת הכנה מקיפה, ושעיקרה הגדרת האינדיבידואליות המשפטית, המוסרית והאינטלקטואלית. אפשר לשרטט את ראשיתה ב"נומינליזם" של סוף ימי הביניים, את ביטוייה בפרקטיקות מוסדיות ו"תרבותיות", את היעשותה מושא לעיון בפילוסופיה; אבל את שמה ואת מקומה המבני היא היתה יכולה למצוא רק אחרי הופעתו של האזרח המהפכני, מאחר שהלה התבסס על ההיפוך של מה שהיה קודם לכן הסובייקטוס. בהצהרת הזכויות, ובכל המבעים והפרקטיקות שחוזרים על האפקט שלה, עלינו לקרוא בבת אחת – אך גם בנפרד – הן את הנכחתו של האזרח והן את סימני היעשותו-סובייקט. קשה מאוד, שלא לומר כמעט בלתי אפשרי, שהאזרחים (יציגו) את עצמו (עצמם) בלי להתקבע כסובייקטים. אולם האוניברסליות באה לסובייקט רק באמצעות האזרח. במילון מהמאה השמונה-עשרה כתוב: "בצרפת, מלבד המלך, הכול אזרחים".²⁶ המהפכה תאמר: אם יש אחד שאינו אזרח, אף אחד אינו אזרח. "כל הבחנה מתבטלת. הכול אזרחים, או צריכים להיות אזרחים, ומי שאינו אזרח צריך להיות מודר"²⁷

האידיאה של זכויות האזרח מייסדת אפוא ברגע הופעתה פיגורה היסטורית שאינה עוד הסובייקטוס, ועדיין אינה הסובייקטוס. אבל בניסוחה ובמימושה המעשי היא חורגת מיד מן הייסוד של עצמה. זה מה שכינתי קודם ההיגד של טענה היפרבולית. התפתחותיה עשויות מעימותים שאנו יכולים כאן רק לשרטט את מושאיהם.

קודם כל עימותים הקשורים לאידיאה המייסדת של השוויון. המוחלטות של אידיאה זו נבעה מהמאבק נגד "זכות היתר", כשנראה שבעל זכות היתר אינו זה שיש לו הכי הרבה זכויות, אלא זה שיש לו הכי פחות: כל זכות יתר שלו באה במקום זכות אפשרית, מה גם שזכות היתר שלו שוללת זכויות ממי שאינו נהנה מזכות יתר. במלים אחרות, נראה ש"משחק" הזכויות – אם להשתמש בשפה האופנתית כיום – אינו משחק "סכום אפס": זה מה שמבדיל אותו ממשחק

הכוח, מ"יחסי הכוחות". רוסו פיתח להפליא את ההבדל הזה, שעליו נשען כל הטיעון באמנה החברתית: תוספת של זכויות לאחד פירושו חיסול הזכויות לכולם: התנאי לאפקטיביות של הזכות הוא שלכל אחד יהיה בדיוק "אותו דבר", לא יותר ולא פחות זכויות מאשר לאחרים.

מכאן נפתחות שתי דרכים. או שהשוויון הוא "סימבולי", שפירושו שכל יחיד, ללא קשר לכוחותיו, ליכולתו, לרכושו, מוחזק כשווה לכל אחד אחר בתור אזרח (וביחס למעשים הפומביים שבהם האזרחות מופעלת), או שהשוויון הוא "ממשי", ופירוש הדבר שאין אזרחות אלא כאשר התנאים של כל היחידים שווים, או לפחות שקולים: אז, למעשה, משחקי הכוח לא יהיו עוד מכשול בפני משחק הזכויות, והעוצמה הייחודית לשוויון לא תיהרס בידי תוצאי הכוח. וכך השוויון הסימבולי מתבסס באופן טוב יותר, משמר באופן טוב יותר את האידיאליות שלו, וזוכה עוד יותר להכרה כשוויון בלתי מותנה, גם כשהתנאים אינם שווים, ואילו השוויון הממשי מניח [את קיומה של] חברה ללא מעמדות, ולפיכך עמל כדי לייצרה. אם נבקש הוכחה לאנטינומיה בין הדמוקרטיה ה"פורמלית" ובין הדמוקרטיה ה"ממשית" – היא כתובה מניה וביה בטקסט של 1789; די לחזור לקרוא את הנאום של רובספייר על "משקע הכסף" (אפריל 1791).²⁸

אבל אי אפשר להגן על אנטינומיה זו, כיוון שצורתה היא של הכול או כלום (היא משכפלת בשדה האזרחות את הכול או הלא-כול של הסובייקט או של האזרח). השוויון הסימבולי לא צריך שום דבר ממשי, אלא צורה שאפשר ליישם באופן אוניברסלי. השוויון הממשי צריך להיות הכול או מוטב: כל פרקטיקה, כל תנאי צריכים להימדד ביחס אליו, כיוון שכל יוצא דופן הורס אותו. אנחנו יכולים לשאול – נחזור לכך בהמשך – אם שני הצדדים של אלטרנטיבה זו, המוציאים זה את זה הדדית, גם אינם עולים בקנה אחד עם כינונה של "חברה". במילים אחרות, השוויון האזרחי הוא בלתי נפרד מהאוניברסליות, אבל הוא מפריד אותה מהקהילה. כדי לשקם את הקהילה דרושה תוספת של צורה סימבולית (למשל) לחשוב על האוניברסליות בתור אנושות אידיאלית, מלכות של תכליות מעשיות) או תוספת של שוויוניות משמעותית (הקומוניזם, "סדר השוויון" של בבף [Babeuf]). אבל תוספת זו, תהא אשר תהא, כבר שייכת להיעשות-סובייקט של האזרח.²⁹

גם ביחס לפעילות של האזרח ישנם עימותים. מה שמבדיל אותו באופן רדיקלי מהסובייקט של המלך הוא השתתפותו בעיצוב ההחלטה וביישומה: העובדה שהוא יכול להיות מחוקק ואיש השירות המשפטי. רוסו, עם מושג ה"רצון הכללי" שלו, מבטא גם כאן את מה שיוצר את קו השבר באופן בלתי הפיך. ההשוואה עם האופן שבו הפוליטיקה של ימי הביניים הגדירה את "האזרחות" של הסובייקט מאירת עיניים: בתור זכות של כולם להישלט היטב.³⁰ מכאן ואילך, האידיאה של "אזרח פסיבי" היא סתירה במונחים. עם זאת, אנחנו יודעים שאידיאה זו נוסחה מיד. הבה נבחן אותה לפרטיה.

האם פעילותו של האזרח מוציאה את רעיון הייצוג? אפשר היה לטעון זאת. מכאן הסדרה הארוכה של נאומים שמזהים את האזרחות הפעילה עם "דמוקרטיה ישירה", עם או בלי התייחסות לעת

העתיקה.³¹ למעשה, זיהוי זה נסמך על בלבול. בתחילה הייצוג הוא ייצוג בפני המלך, בפני הכוח, ובאופן כללי בפני הערכאה של ההחלטה באשר היא (היא עצמה, מגולמת באדם חי או אנונימי, מיוצגת על ידי פקידי המדינה): זו פונקציית "צירי המדינה" של המשטר הישן, שמציגים תלונות, תחינות, התראות (מבחינות רבות, פונקציית ייצוג זו של הנתונים לניהול בפני המינהל הפכה למעשה להיות תפקידם של בתי נבחרים רבים במדינה העכשווית).

משעה שהריבון הוא העם, ייצוג הריבון באמצעות באי כוחו הוא עניין שונה בתכלית. לא רק שהייצוג פעיל, אלא שהוא גם הפעולה המובהקת של הריבונות: הבחירה בשליטים, שאליה נלווה גם הפיקוח עליהם. לבחור נציגים זה לפעול, ולאפשר כל פעולה פוליטית ששואבת את הלגיטימיות שלה מבחירה זו. יש "אלכימיה" של בחירה, שלהלן נתעכב על היבטים נוספים שלה: בתור פעולה אזרחית ראשונית, היא מייחדת כל אזרח אחראי למעשה הבחירה שלו (לבחירה שנקט), ובה בעת מאחדת את הגוף "המוסרי" של האזרחים.³² בהמשך יהיה טעם לשאול מחדש באיזו מידה קביעה זו מערבת את הדיאלקטיקה של היעשות האזרח לסובייקט: אילו אזרחים "ניתנים לייצוג" ובאלו תנאים? ובעיקר: מי צריכים האזרחים להיות כדי שיוכלו לייצג ולהיות מיוצגים (למשל: האם חשוב שיידעו קרוא וכתוב? האם זה תנאי מספיק? וכו')? בכל מקרה, התפיסה שיש לנו כאן שוב שונה מאוד מהתפיסה העתיקה של האזרחות, שאף היא כללה דווקא את האידיאה של פעילות, אבל לא את אידיאת הרצון הריבוני: גם היוונים העדיפו הגרלה באופן המינוי של אנשי השירות המשפטי וסברו כי זו הדרך הדמוקרטית היחידה, היות שבהגדרה הם תפסו את הבחירות כ"אריסטוקרטיות" (אריסטו).

עם זאת, נכון שמושג הפעילות הייצוגית הוא בעייתי. רואים זאת היטב בוויכוח על שאלת ייפוי הכוח המחייב (mandat impératif): האם כדי להביא לידי ביטוי את פעילותם של האזרחים, שומה על באי כוחם להיות קשורים בקביעות ברצון שלהם (בהנחה שניתן לדעת מהו)? או האם מספיק שהם יהיו זמניים, ושיוטל עליהם לפרש את הרצון הכללי באמצעות פעילותם גופא? הדילמה יכולה לקבל ביטוי גם באמירה שמן האזרחות נובעת סמכות להאציל סמכויות, אבל היא מוציאה את הקיום של "פוליטיקאים", "מומחים", ועל אחת כמה וכמה "טכנאים" של פוליטיקה. לאמיתו של דבר, דילמה כזו כבר נוכחת במבנה ההובסיאני מעורר ההשתאות של הייצוג בתור ההתפצלות למחבר ולשחקן,³³ שממשיכה להוות את בסיסה של המדינה המודרנית.

אבל האנטינומיה העמוקה ביותר של פעילותו של האזרח נוגעת לחוק. גם כאן, רוסו מקיף את הבעיה עם ההגדרה המפורסמת שלו: "באשר למאוגדים, הם מכונים באופן קיבוצי 'עם', וקרויים באופן פרטני 'אזרחים' כמי שמשתתפים בסמכות הריבונית, ו'ניתנים' כמי שכפופים לחוקי המדינה".³⁴ ההשלכות [של ההגדרה הזאת] לא איחרו לבוא:

מן הנוסחה הזאת ניתן לראות [...] שכל יחיד הכורת אמנה עם עצמו, אם ניתן לומר כך, מוצא עצמו מתחייב בזיקה כפולה [...] עקב זאת מנוגד הדבר לאופיו של הגוף הפוליטי שהריבון יכפה על עצמו חוק שאין הוא יכול להפר אותו [...] מכאן ניתן

לראות שאין – ולא יכול להיות – שום סוג של חוק יסוד המחייב את העם [כגוף מדיני], אפילו לא אמנה חברתית [...] והנה הריבון, מאחר שאינו נוצר אלא מן היחידים המרכיבים אותו, אין לו ולא יכול להיות לו אינטרס מנוגד להם. לפיכך לרשות הריבונית אין שום צורך בערובות [לכוונותיה הרצויות] כלפי הנתינים, משום שאין זה מן האפשר שהגוף ירצה להזיק לאף אחד מהם בפרט [...] אך לא זה הדין ביחס הנתינים אל הריבון. במקרה הזה, על אף האינטרס המשותף, דבר אינו ערב למחויבותם, אם לא נמצאו האמצעים להבטיח את נאמנותם. ובאמת, כל יחיד עשוי כאדם שיהיה לו רצון פרטי המנוגד או שונה מן הרצון הכללי שיש לו כאזרח [...] הוא ייחנה מזכויות האזרח בלי לקיים את חובותיו כנתין. יהיה זה אי-צדק שהתפתחותו תגרום להרס הגוף הפוליטי. כדי שהאמנה החברתית לא תהיה אפוא טופס ריק, היא כוללת במובלע את המחויבות האת [...] שכל מי שיסרב לציית לרצון הכללי – יאלץ אותו כל הגוף [המדיני] לעשות זאת – מה שאין משמעותו אלא שהוא יאולץ להיות חופשי.³⁵

היה טעם לצטט בהרחבה כדי למנוע טעות: בניסוחים נוקבים אלה אנחנו רואים את "הסובייקט" מופיע בפעם האחרונה במונח הישן, זה של הציות, אבל כזה שעבר תמורה לסובייקט של החוק, והוא תואם לחלוטין לאזרח שמייצר את החוק.³⁶ תחת השם "אדם" אנחנו יכולים להבחין בהופעתו של מי שיהיה ה"סובייקט" החדש – האזרח סובייקט, החצוי בין האינטרס הכללי לאינטרס הפרטי שלו.

אכן מדובר באנטינומיה. בדיוק בתור "אזרח", האזרח הוא (באופן בלתי ניתן לחלוקה) מעל כל חוק, שאלמלא כן לא יוכל לחוקק חוקים, ועוד פחות מכך לכונן "שום סוג של חוק יסוד המחייב את העם [כגוף מדיני], אפילו לא אמנה חברתית". בתור "סובייקט" (כלומר במידה שהחוקים שהוא מנסח תקפים ללא תנאי ומחייבים באופן אוניברסלי, במידה שהאמנה אינה "נוסחת שווא") הוא בהכרח כפוף לחוק. רוסו (והמסורת היעקובינית) פותרים אנטינומיה זו בכך שהם מזהים את ה"קשר" (כלומר את נקודת המבט) ההדוק בין שני המשפטים: כשם שלאזרח אין יותר או פחות זכויות מאשר לזולתו, כך הוא גם אינו רק מעל לחוק או מתחתיו, אלא בדיוק באותו מישור של החוק. בכל זאת, הוא אינו החוק (החוק החי, *le nomos empsychos*). זו אינה התוצאה של הטרנסצנדנטיות של החוק (העובדה שהוא מגיע ממקום אחר, מפה אחר שמדבר מהר סיני כלשהו) אלא מתוך האימננטיות שלו. יתר על כן: לפעילות המוחלטת של האזרח (החקיקה) מקבילה בדיוק הפסיביות המוחלטת שלו (הציות לחוק, שאיתו לא "מתפשרים" או "מתחכמים"). אבל מהות העניין היא שאקטיביות ופסיביות אלה יהיו מקבילות בדיוק, שיהיו להן אותם גבולות. כבר בחידה זו של אחדות ניגודים שוכנת האפשרות של מטאפיזיקה של סובייקט (מטאפיזיקה זו, אצל קאנט לדוגמה, נובעת בדיוק מהקביעה הכפולה של מושג החוק, בתור חירות ובתור אילוץ). אבל ההכרח באנתרופולוגיה של סובייקט (פסיכולוגי, סוציולוגי, משפטי, כלכלי...) יתעורר ברגע שהקבלה המדויקת תיפגע באופן מעשי ולו מעט: כשתופיע ההבחנה בין אזרחים פעילים לאזרחים סבילים (שאנו חיים בתוכה עד היום), כלומר בעיה של

אמת מידה שתבחין ביניהם ותצדיק את הפרדוקס הזה. אלא שהבחנה זו היא בת-זמנה של הצהרת הזכויות עצמה: בכל מקרה היא כתובה (לא בלי התנגדות) בחוקה הראשונה ש"התבססה" על הצהרת הזכויות. או כשיתברר שלמשול אינו בדיוק אותו דבר כמו לחוקק, ואף לא כמו להוציא את החוקים לפועל, כלומר שהריבונות הפוליטית אין פירושה שליטה באמנות הפוליטית.

בקיצור, עימותים ביחס ליחיד ולכלל. ציינו קודם לכן שייסודה של חברה או קהילה מתוך עקרונות של שוויון היא בעייתית. זה לא תלוי – לפחות לא רק – בזיהוי של עקרון השוויון עם התחרות בין יחידים (ויותר מכך עם ה"אגואיזם", או חירות שרק האנטגוניזם של האינטרסים מגביל אותה). עוד פחות מכך נובע הדבר מכך שהשוויון הוא שם אחר לדמיון [similitude], ופירושו שהיחידים בלתי ניתנים להבחנה ומכאן שהם בלתי ניתנים להשוואה, ונובע מכאן שהם נתונים ביריבות מימית. השוויון לעומת זאת, בדיוק כיוון שאיננו זיהוי בין יחידים, הוא אחד האמצעים התרבותיים הגדולים המעניקים תוקף להבדלים, ומפקחים על האמביוולנטיות המדומיינת של ה"כפיל". הקושי נובע דווקא מן השוויון עצמו: אף על פי שבעיקרון הזה (בטענה שמכריזה שבני האדם, בתור אזרחים, הם שווים) יש התייחסות הכרחית לקיום העובדתי של החברה (תחת השם "עיר"), מבחינה מושגית יש בו יותר (או פחות) מכדי "לקשור" חברה. כאן רואים היטב כיצד הקושי מגיע מן העובדה שבמושג האזרחות המודרני החירות מסתמכת על השוויון ולא להפך (ו"פתרון" הקושי מורכב בחלקו בדיוק מהיפוך הבכורה הזאת, מהפיכת החירות ליסוד, ואפילו באופן מטאפיזי, לזיהוי ה[עניין] המקורי עם החירות).

אכן, אי אפשר להגביל את השוויון. מרגע ש(בני אדם) אחדים, X , אינם שווים, אי אפשר עוד לייחס את הפרדיקט שוויון לאף אחד, כיוון שכל אלה שהוא אמור להיות מיוחס להם הם בפועל "עליונים", "שליטים", "בעלי פריבילגיה" וכו'. ההתענגות על שוויון זכויות אינה יכולה להתפשט בשלבים, להתחיל בשני יחידים ולהקיף בהדרגה את כולם: עליה להתייחס מיד לכלל היחידים, ובאופן טאוטולוגי לכלל ה- X שאליהם היא מתייחסת. כך מוסברת גם ההתעקשות על התמה הקוסמופוליטית במחשבה הפוליטית השווינונית, או האימפליקציה ההדדית של שתי תמות אלה. כך מוסברת גם האנטינומיה בין השוויון לחברה, היות שגם אם אינה מוגדרת כמונחים "תרבותיים", "לאומיים", "היסטוריים", חברה היא בהכרח חברה אחת, המוגדרת באמצעות ייחוד כלשהו, הדרה כלשהי, גם אם זה רק באמצעות השם. כדי שניתן יהיה לדבר על "כל האזרחים", אזרחיה של עיר מסוימת לא יכולים להיות כולם.

באותו אופן, אף שהשוויון משמר את ההבדלים (לא נובע ממנו שהקתולים יהיו פרוטסטנטים, שהשחורים יהיו לבנים, שהנשים יהיו גברים ולהפך: נוכל אפילו לטעון שבהיעדר הבדלים, אי אפשר כלל לחשוב על שוויון), הוא בעצמו אינו ניתן להבדלה (différenciable): ההבדלים מצויים לצידו ואינם נובעים מהפעלתו. כבר ראינו שבעיה זו צצה ביחס לפעילות ולסבילות. היא מופיעה במלוא היקפה כשמדובר בארגון של חברה, כלומר במיסוד של פונקציות ותפקידים. משהו כמו "אינסוף רע" מתערב כאן מתוך השלילה של אי-שווינוניות שממשיכה תמיד להיות נוכחת בעקרון השוויון, והיא זו שמקנה לו את יעילותו המעשית. זה בדיוק מה שהגל היה אומר.

ראינו שעיקרון זה התחזק ב-1789 עם האמירה ש"המלך עצמו אינו אלא אזרח" (האזרח קאפט), בא כוחו של עם ריבוני. אנחנו רואים אותו מתפתח בהכרזה שהעבודה בשירות המשפטי מדירה מן האזרחות: "החיל הוא אזרח, הפקיד איננו כזה ואינו יכול להיות כזה".³⁷ "נהוג לומר: האזרח הוא מי שלוקח חלק בכיבודים ובמשרות הרמות; טעות בידינו. הנהו, האזרח: הוא מי שאין בבעלותו יותר נכסים ממה שמותר על פי החוק; הוא מי שאין לו כל תפקיד בשירות המשפטי והוא אינו תלוי באחריות השולטים. כל מי שממלא תפקיד בשירות המשפטי אינו חלק מהעם. אף כוח פרטי לא יכול להיכנס אל תוך העם [...] מרגע שמדברים אל פקיד, אין צורך לומר אזרח; תואר זה הוא מעליו".³⁸ להפך, מותר לחשוב שקיומה של חברה תלוי תמיד בארגון, וארגון תלוי תמיד במרכיב שלהסמכה, יצירת הבדלים בשוויון, ולפיכך "לא-שוויון" שמתפתח מתוך השוויון עצמו (ויחד עם זאת אינו עיקרון של אי-שוויון).³⁹ אם נכנה יסוד זה ראשוני [archie] נבין שאחד מהגיונותיה של האזרחות מוביל לאידיאה של אנרכיה [anarchie]. היה זה סאד שכתב כי "ההתקוממות צריכה להיות המצב המתמיד של הרפובליקה", והקישור לסנט ז'וסט נעשה על ידי מוריס בלאנשו.⁴⁰

נהוג לומר שהפתרון למבוי סתום זה הוא האידיאה של האמנה. הקשר החוזי הוא למעשה הקשר היחיד שנחשב הומוגני לחלוטין ביחס לפעולה ההדדית של יחידים שווים,⁴¹ נקי מעוד הנחות מוקדמות מלבד זו של השוויון. אך האומנם? צריך גם – ועל כך מסכימים כל התיאורטיקנים – איזושהו רצון לחברתיות (sociabilité), או איזושהו אינטרס לאחד כוחות ולהגביל אלה את החירויות של אלה, או איזושהו אידיאל מוסרי, "מנועים" הכרחיים. נסכים אמנם שעצם הצורה של החוזה היא של חוזה התאגדות, ושחווה הנתינות הוא תוצר אידיאולוגי שנועד להטות את היתרונות של הצורה החוזית לטובת כוח ממוסד. אבל עולה השאלה אם אפשר לחשוב על החוזה החברתי בתור מכניזם ש"מחברת" את השווים באמצעות הסגולה היחידה של השוויון ביניהם. אני חושב שההפך הוא הנכון, כלומר שהאמנה החברתית מוסיפה לשוויון היקבעות שמאזנת את האוניברסליות ה"עודפת" שלו. לשם כך יש לחשוב על השוויון עצמו לא רק כעל עיקרון ערום; יש צורך להצדיקו, או להעניק לו מה שדרידה כינה לא מכבר מוסף של מקור (supplément d'origine).

לכן כל התיאוריות של האמנה כוללות, בתור תנאי מוקדם הכרחי, "דדוקציה" של השוויון, שמראה או כיצד הוא מיוצר, או כיצד הוא נהרס ומשוקם בדיאלקטיקה של החברתיות והאי-חברתיות הטבעיות, או בחייתיות ובאנושיות של האדם (הצורה הקיצונית היא של הובס: שוויון המיוצר באמצעות איום המוות, שבו החירות מתאיינת בדקדוק רב). ההצהרה מ-1789 מעניקה לתוספת זו את הצורה החסכונית ביותר, זו של עובדה משפטית (fait de droit): "האנשים נולדים ונשארים..." אם כן – כפי שפוקו הבין היטב על בסיס הנחות אחרות – זמנן של התיאוריות המתחרות של הטבע האנושי מגיע לקצו. נפתחת תקופתו של האדם-סובייקט (אמפירי וטרנסצנדנטלי).

V

אני חושב שבתנאים אלה ניתן להבין את האי-היקבעות של דמות האזרח – המיוחסת לשוויון – ביחס לחלופות הגדולות של המחשבה הפוליטית והסוציולוגיה המודרנית: יחיד וקולקטיב, ספירה ציבורית וספירה פרטית. האזרח במובן המדויק אינו היחיד ואינו הקולקטיב, באותו אופן שהוא אינו ברייה ציבורית בלבד וגם אינו ברייה פרטית. אף על פי כן, הבחנות אלה נוכחות במושג שלו: לא יהיה נכון לומר שהן מוכחשות או לא קיימות; יש לומר שהן מושהות, כלומר שאי אפשר לצמצמן לגבולות מוסדיים קבועים שיציבו מצד אחד את האזרח ומצד שני את האדם הלא-אזרח.

אי אפשר לחשוב על האזרח בתור יחיד "מבודד", כי מה שגורם לו להתקיים הוא השותפות הפעילה שלו בפוליטיקה. עם זאת, אי אפשר לבלבל אותו עם קולקטיב "מוחלט". כך או כך, כשרוסו מאזכר "גוף מוסרי וקולקטיבי המורכב מאותו מספר חברים כמספר הקולות באסיפה הכללית", ואשר מיוצר באמצעות מעשה ההתאגדות ש"עושה שעם הוא עם", אין זו חזרה על האידיאה האורגניסטית של הגוף המיסטי (corpus mysticum) אלא האנטיזה שלה (התיאולוגים מעולם לא טעו בכך).⁴² אפקט נוסף של "היחסים הכפולים" שבמסגרתם יחידים מתקשרים בחוזה הוא איסור על התמזגותם במכלול, בין אם באופן מיידי או באמצעות "תאגיד" כלשהו. באותו אופן אי אפשר לחשוב על האזרח אלא אם קיימת הבחנה בין הציבורי לפרטי, לפחות בתור מגמה: הוא מוגדר בתור שחקן ציבורי (ואפילו בתור השחקן הציבורי האפשרי היחיד). עם זאת, הוא לא יכול להיות תחום רק לספירה הציבורית, תוך שמירה על ספירה פרטית, בין אם באופן של בית (oikos) עתיק או "משפחה" מודרנית (זו שצמחה מן החוק האזרחי וממה שנהוג לכנות היום "המצאת החיים הפרטיים"), או מספירה של יחסים תעשייתיים ומסחריים, לא פוליטיים.⁴³ ולו רק מסיבה זו: בספירה כזו, בשביל להיעשות לאחר מעצמו, צריך האזרח להיכנס ליחסים עם לא-אזרחים (או עם יחידים שנחשבים כלא-אזרחים: נשים, ילדים, משרתים, שכירים). כידוע, "השיגעון" של האזרח אינו חיסול החיים הפרטיים אלא שקיפותם, כשם שהוא אינו חיסול הפוליטיקה אלא השיפוט המוסרי שלה.

כדי לבטא השהיה זו של האזרח, עלינו לחפש בהיסטוריה ובספרות קטגוריות לא יציבות וכאלה שמבטאות אי-יציבות. זו של ההמון למשל, לפחות עד רגע מסוים בפיתוח שלה: כמו בשעה ששפינוזה דיבר בכת אחת על ביטול המדינה (המלוכנית) ועל כינונה (כדמוקרטיה) בתור "חזרה להמון".⁴⁴ ניכר כי מושג זה קשור לאותו דבר שבמשטר הטרור הטיל באופן קבוע אימה על ההוגים הליברלים.

הצגתי לעיל את הצהרת הזכויות בתור טענה היפרבולית. כעת אפשר לנסח רעיון זה כך: למעשה, בטענה זו, ההיגד תמיד חורג מההגדה, הוא מרחיק לכת ממנה (גם אם לא ברור לאן), וזה ניכר מיד באפקטים שנועדו להמריץ לחירות. בהיגד של ההצהרה, גם אם תוכנה שונה לגמרי מהגדת הזכויות שבאו בעקבותיה, נשמע המשפט שייהפך תכף ומיד, במקום אחר ומאוחר יותר, לסיסמה: "צריך לצאת למהפכה". נדגיש שוב שהשוויון הוא המקור לתנועת החירות.

סוגים שונים של אופנויות היסטוריות מעורבים כאן. כך ההכרזה מ-1789 קובעת שהקניין – מיד אחרי החירות – הוא זכות "טבעית ובלתי מעורערת של האדם" (אם כי בלי להרחיק לכת ולחדש את האידיאה שהקניין הוא התנאי לחירות). מ-1791 התנהל המאבק בין אלה שסיכמו כי הקניין מקנה את החירות המכוננת של האזרחות (במילים אחרות, שה"אזרחים הפעילים" הם בעלי קניין), ובין אלה שקבעו כי האוניברסליות של האזרחות צריכה לגבור על הזכות לקניין, גם אם נובעת מכך שלילה של האופי הלא-מותנה של זכות הקניין. כפי שציין אנגלס, התביעה לביטול הברדלי המעמדות מוצאת את ביטויה במונחים של שוויון אזרחי, ואין זה רק עניין אופנתי. להפך, שוויון זה הוא תנאי אפקטיבי של המאבק נגד הניצול.

באופן דומה, החוקות השונות ה"מתבססות" על העקרונות של 1789 מאפיינות את האזרח – באופן מובלע ומפורש – בתור אדם (= זכר), אם לא בתור ראש משפחה (זה הגיע עם החוק של נפוליאון). בכל זאת, כבר ב-1791 אולאמפ דה גו' (Olympe de Gouges) חילצה מאותם עקרונות עצמם את הצהרת זכויות האשה והאזרחית (ושנה לאחר מכן חיברה מרי וולסטונקרפט את ה"הגנה על זכויות האשה"),⁴⁵ והמאבק יצא לדרך – כל עתידו לפניו, ואפילו הנאה היתה טמונה בו – סביב השאלה אם לאזרח יש מין (כלומר מהו מינו של האדם בתור אזרח).

בסופו של דבר, ההצהרה של 1789 אינה מתייחסת לצבעם של האזרחים, וגם אם לא נסכים לראות⁴⁶ בשתיקה זו תנאי שבלעדיו לא היה אפשר לייצג את היחסים הפוליטיים במשטר הישן כ"עבדות" (הנתינות הכפופה למלך ולבעלי האחוזות), כדי לייחד את העבדות האמיתית (זו של השחורים) יש להודות שהיא הולמת את האינטרסים החזקים של אלה שמכריזים על עצמם באופן קולקטיבי כ"ריבונים". עם זאת, ההתקוממות למען ביטול מידי של העבדות (שהנהיג טוסאן לוברטור (Toussaint Louverture) נעשית בשם שוויון זכויות, שבתור היגד אי אפשר להבחין משוויון של "חסרי האברקיים" (sans culottes) ו"פטריוטים" אחרים, גם אם נכון שהעבדים לא חיכו לכיבוש הבסטיליה כדי להתקומם.⁴⁷

כך, מה שנראה לנו כאי-היקבעות של האזרח (שבמוכנים מסוימים ניתן להשוותו לרגע הבן-חלוף שאריסטו כינה archè aoristos [ריבונות אינסופית]), אלא שהפעם הוא יכול להתפתח כדמות היסטורית שלמה) מקבל ביטוי גם בתור פתיחה של אפשרות: האפשרות הטמונה בכל מימוש נתון של האזרח להיות מוצב בסימן שאלה או להיהרס כתוצאה ממאבק לשוויון, כלומר מאבק להשגת הזכות במקום היישוב⁴⁸ (droit de cité). אולם באפשרות זו אין שמץ של הבטחה, ועוד פחות מכך פטאליות, היות שהמוחשיות שלה וביאורה תלויים לחלוטין במפגש בין היגד ובין מצבים או תנועות אקראיות ביחס לנקודת המבט של המושג.⁴⁹ אם ההיעשות-סובייקט של האזרח לובשת צורה של דיאלקטיקה, זה בדיוק כיוון שבה מתגבשים בעת ובעונה אחת ההכרח "לבסס" הגדרות מוסדיות של האזרח וחוסר האפשרות להתעלם מן ההתנגדות להן, מן הסתירה האינסופית שבה הן נתונות.

יש עוד דרך לתת דין וחשבון על המעבר מאזרח לסובייקט (סובייקטום) שבא בעקבות המעבר

מסובייקט (סובייקטוס) לאזרח, או מוטב על היקבעות-היתר המיידית של האזרח. האם האזרח המוגדר על ידי השוויון פעיל באופן מוחלט וסביל באופן מוחלט (או מסוגל לעיצוב-עצמי: מה שפיכטה יכנה *das Ich*), תלוי ועומד בין אינדיבידואליות לקולקטיביות, בין ציבורי לפרטי? האם הוא היסוד המכונן של המדינה? כן, ללא ספק, אבל רק כל עוד המדינה אינה, או עדיין אינה, חברה. כמו שפייר פרנסוא מורו (Moreau) הבהיר בצורה משכנעת, זו דמות אוטופית, כלומר זו אינה דמות לא-מציאותית או משיחית המושלכת לעתיד, אלא המונח היסודי של "מדינה מופשטת"⁵⁰. באופן היסטורי, המציאות של מדינה מופשטת זו מוחשית לגמרי: יישום הדרגתי של משפט פוליטי ואדמיניסטרטיבי שבמסגרתו היחידים מטופלים על ידי המדינה באופן שווה, בהתאם להיגיון של המצבים והפעולות, ולא לפי התנאים או לפי אישיותם. זו השימה בסוגריים (*epochè*) המשפטית-אדמיניסטרטיבית של ההבדלים התרבותיים או ההיסטוריים, שמבקשת ליצור את תנאי האפשרות החומריים, ומתבארת באופן פרדוקסלי באגליטריזם המפורט של הערים האידיאליות באוטופיה הקלאסית, עם תימות הסגירות, הזרות, הניהול הרציונלי, ושליטת הקניין שאפיינו אותן. כשיתברר שהתנאי הקודם לכל התנאים כדי שהיחידים יזכו לטיפול שווה מצד המדינה (וזהו ההיגיון של התפקוד המוצלח שלה: מחיקת היוצא מן הכלל) הוא שהם גם יחזיקו בריבונות במידה שווה (אי אפשר להגיע לתוצאה זו אם משמרים את הנתונים), ה"סובייקט המשפטי" המובלע במנגנון של המדינה ה"אינדיבידואליסטית" יקבל קונקרטיזציה בדמותו של אזרח.

אבל, בהתחשב בכל מה שנאמר, פירושו של דבר הוא גם שהאזרח יכול להיחשב בו-זמנית בתור הגורם המכונן של המדינה ובתור השחקן של המהפכה. לא רק השחקן של המהפכה מייסדת, לוח חלק שממנו מגיחה המדינה, אלא שחקן של מהפכה מתמדת: זו בדיוק המהפכה שבמסגרתה סותר עקרון השוויון כל הבדל מרגע שזה משמש כבסיס או כצידוק לייסוד של אי-שוויון, של "עודפות כוח" פוליטית. אם כן, עודפות כנגד עודפות. אלא שהשחקן של מהפכה כמו זו אינו פחות "אוטופי" מאשר חבר במדינה מופשטת, במדינת חוק. אפשר יהיה אפוא ללמוד הרבה אם נפעיל את הניתוח המבני שמורו ערך ביחס לאוטופיות אדמיניסטרטיביות על האוטופיות המהפכניות. ללא ספק נגלה שם לא רק שמדובר באותן תימות, אלא שהתנאים המוקדמים העיקריים הנדרשים מן היחיד המוגדר על-ידי פעילותו המשפטית זהים לאלה של היחיד המוגדר על-ידי פעילותו המהפכנית: זהו האדם "החסר כול" (*Eigentumslos*), "החסר כל ייחודיות" (*ohne Eigenschaften*). במקום לדבר על אוטופיות אדמיניסטרטיביות ואוטופיות מהפכניות, יש למעשה לדבר על קריאות מנוגדות של אותם סיפורים אוטופיים, על הפיכותם.

בסיכום ספרו מתאר מורו את חיבוריו של קאנט, המטאפיזיקה של המידות והאנתרופולוגיה מנקודת מבט פרגמטית בתור שני צדדים של אותו מבנה של סובייקט משפטי: מצד אחד דדוקציה צורנית של מהותו השוויונית, מצד שני תיאור היסטורי של כל סימני ה"טבע" (של כל "התכונות" האישיות או הקולקטיביות) שמהווים את התנאי או את המכשול לכך שהיחידים יזדהו בפרקטיקה בתור סובייקטים כאלה (למשל הרגישות, הדמיון, הטעם, הבריאות הנפשית, ה"אפיון" האתני, המידות הטובות המוסריות, או העליונות הטבעית שמכינה

את הגברים לעצמאות אזרחית, לאזרחות פעילה, ואת הנשים לתלות, לסבילות פוליטית). דואליות כזו תואמת למדי למה שפוקו קרא לו בספרו המילים והדברים "הכפילות האמפיריקו-טרנסצנדנטלית".⁵¹

בכל זאת, אם ברצוננו להבין שסובייקט זה (שהאזרח אמור להיות) מכיל בעצמו את האחדות הפרדוקסלית של ריבונות אוניברסלית ושל סופיות רדיקלית, יש להביא בחשבון את כינונו – במורכבות ההיסטורית של הפרקטיקות והצורות הסימבוליות שקשורות בו – בעת ובעונה אחת מנקודת המבט של מנגנון המדינה ומנקודת המבט של המהפכה המתמדת. זו האמביוולנטיות שמקנה לו את הכוח, את האחיזה ההיסטורית. כל העבודה של פוקו, או לפחות החלק שחותר בעקשנות לתאר בקירוב הולך וגובר את ההיבטים ההטרוגניים של ה"מעבר" המודרני הגדול בין עולם של נתינות לעולם של משפט ומשמעת, של "חברה אזרחית" ומנגנוני מדינה, היא פנומנולוגיה מטריאליסטית של התמורה [בצורות] ההכפפה, של לידת האזרח-סובייקט. שאלה אחרת היא אם דמות זו, פרצוף שצויר בחול שעל שפת הים, עומדת להימחק עם הגאות הממשמשת ובאה.⁵² אולי אין זו יותר מאשר האוטופיה הפרטית של פוקו, משענת הכרחית לחתירה שלו לומר את העובדתיות של האדם.

נספח

זכות במקום היישוב*

הקושי בתרגום המונח "droit de cité" אינו קיים רק בעברית אלא גם בשפות [אירופיות] אחרות, ביניהן אנגלית, איטלקית וגרמנית, שיש בהן ביטויים קרובים במשמעותם. המעניין הוא שבצרפתית, שני המובנים, המשפטי והמרחבי, כלומר האקזיסטנציאלי, משתמעים מיד: מצד אחד "תושבות", או "זכות תושב" (citizenship, citizen's right, cittadinanza), ומצד שני זיקה ל"עיר" כמקום "יישוב", כלומר (diritto di cittadinanza, bürgerrecht)⁵³, ומצד שני זיקה ל"עיר" כמקום "יישוב", כלומר כקהילה אוטונומית (ובאופן כללי זיקה רבה יותר לכל מרחב חברתי שיכול להיחשב באופן מטפורי כמקום יישוב). מקור הביטוי הוא קרוב לוודאי במצב ששרר בימי הביניים, כאשר המרחבים היחידים שבהם התקיימה אזרחות היו אותן ערים שהיו פחות או יותר אוטונומיות ("חופשיות"). המונח "זכות במקום היישוב" הוא אפוא צירוף לשוני נרדף ל"זכות עירונית" (bourgeoisie), הנאה מהתושבות או מהחיים הבורגניים בעיר (ב-bourg). רחוק יותר מצוי המודל הרומי של ה-civitas (רחוק יותר מאשר המודל היווני, מפני שהיה נהוג לדבר על civitas romanas, העיר הרומית, בעוד שאי אפשר להשתמש ב"פוליס" בתור שם תואר – יש לומר polis tôn athênaiôn, "העיר של האתונאים", וזה עולה בקנה אחד עם העובדה שהקדימות בייצוג הפוליטי של הרומים ניתנה למרחב האורבני, בעוד שבמקרה היווני היתה זו קהילה של גברים המקיימים ביניהם זיקה; מכאן גם נובע מה שטען [הבלשן הצרפתי] אמיל בנבניסט (Benveniste): המרחב הפוליטי הרומי הוא מרחב "פתוח" ואינו חדל להכליל באופן פיזי וסימבולי "תושבים", אוכלוסיות חדשות, ואילו המרחב הפוליטי היווני הוא סגור, ומוגבל באופן חמור רק ל"עם" שמהווה אותו. מכאן גם מוסבר שהרומים יצרו אימפריה, בעוד שמקומות היישוב היווניים יצרו "התנחלויות" שמתנתקות מהם כמו בנות מאמותיהן (אלא אם כן הסיבתיות לא פועלת בכיוון ההפוך).

אם חוזרים לימי הביניים, התופעה החשובה היא שאפשר "להשיג זכות במקום היישוב", כלומר להיעשות תושב מתוך עצם הכניסה לתחומה של עיר (למשל בתור פליט: stadluft macht), והרשות לשהות בה או להיות מוכר בה.⁵⁴ לכן הביטוי "היות בעל זכות במקום היישוב" קיבל בצרפתית, באופן מטפורי ובשימושים רבים, את המובן של "להתגורר או להימצא במקום

* את ההערה המופיעה כאן כתב אטיין בליבר בתשובה להתלבטות שהצגתי בפניו ביחס לתרגום הביטוי לעברית. בחרתי לתרגם את ההערה בשלמותה בגלל המשמעות שיש לה לסוגיות של אזרחות ומשטר בהקשר הישראלי. תשובתו מאירת העיניים אמנם לא סילקה את הקושי בתרגום, אך חיזקה אותי בבחירת המונח 'מקום יישוב', המאפשר להצביע על הזיקה בין היחיד ובין המקום – תושב ומקום יישוב. ההפרדה בין אזרח לתושב הנהוגה במדינת ישראל עומדת בבסיס החזקה שנציגי הלאום היהודי השולטים במדינה קנו על המצב האזרחי, דהיינו הענקת אזרחות לתושבים מסוימים או שלילת אזרחות ומניעתה מתושבים אחרים. גזירת המונח "תושב" ממקום היישוב מאפשרת לקשור את הזכות האזרחית – המשפטית, הפוליטית והמרחבית – למקום היישוב, לעצם התושבות, ובכך לערער על ההשתלטות של מדינת הלאום על קהילת התושבים או האזרחים.

[אריאלה אזולאי]

כלשהו באופן חוקי, מתוך זכות מלאה, כולל כל הזכויות של חבר בקהילה". אפשר להשתמש בביטוי כך ביחס ליחידים, אבל גם ביחס לאידיאות, לסמלים, לשפות וכיוצא בזה. זהו ההיפך מ"היות מורחק", או "היות אסור בכניסה", אבל במובן חזק (לא במובן של להיות "מי שמסכינים עם נוכחותו" [être toléré] או "מי שקיבלו אותו" למחצה, אלא מי שהתקבל באופן מלא, באופן שמבטל כל אי-שוויון או אפליה ביחס לאחרים. לכן אני מרבה להשתמש בביטוי זה ביחס למהגרים. זאת, לא רק כדי לומר שיש לקבל אותם, אלא שיש להעניק להם את כל הזכויות של אזרח מן השורה, גם אם אינם בני הלאום; או ביחס לאסלאם: לטעון שהאסלאם מעולם לא נהנה מזכות במקום היישוב בצרפת, פירושו לטעון שבתור דת הוא ממשך להיות מופלה לרעה ביחס לדתות אחרות הנחשבות "ילידיות". אפשר בוודאי להציג דוגמאות נגדיות שבהן העיקר יהיה למחות נגד העובדה שפרקטיקה כזו או אחרת נהנית מ"זכות במקום היישוב", כמו למשל הזכות השמורה לבעל לגרש מעליו את אשתו). כאשר מדובר ב"זכות במקום היישוב" ביחס לאזרחות במדינת לאום כמו צרפת, אין פירוש הדבר געגוע נוסטלגי ל"ערי מדינה" (cités-États) מן העת העתיקה או מימי הביניים, אלא מאמץ להבחין את האזרחות מן הלאומיות. מאמץ כזה נעשה מתוך רצון לדמיין – או לתת עדיפות – למדינה (אולי לאומה), שתהיה לפני הכול מקום יישוב, כלומר מרחב של תושבות-אזרחות – במובן מחודש, שאותו עוד מוטל עלינו להמציא.

הערות

¹ Shakespeare, *The Tempest*, II, 2. אמנם קיימים כמה תרגומים לעברית לסערה של שייקספיר, אך באף אחד מהם לא נשמר המונח סובייקט שהופך ציטוט זה לרלוונטי למאמרו של בליבר. [הערת המתרגמת].

² Martin Heidegger (1977), "Die Zeit des Weltbildes," in *Holzwege*, Gesamtausgabe, vol. 5 Frankfurt am Main: Klostermann, pp. 75-113; Martin Heidegger (1961), *Nietzsche*, Pfullingen: G. Neske.

³ רנה דקרט (2001), *הגינות, דורי מנור* (מתר.), תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001.

⁴ ראו רנה דקרט (2007), *רגשות הנפש, עידו בסוק* (מתר.). תל אביב: רסלינג; Rene Descartes (1964), *Objectiones, Oeuvres de Descartes*; Charles Adam and Paul Tannery (eds.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 7:91-561; (1964), *Principia Philosophiae, Oeuvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery (eds.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 8,1:1-329.

⁵ "Selon laquelle toutes choses sont sujettes à Dieu" מ-20.9.1647, מצוטט על-ידי ז'אן לוק מריון: Jean Luc Marion, 1991. *Sur la theology blanche de Descartes*, Presse: Universitaire de France, p. 411.

⁶ מילולית: היעשות לנתין, לכפוף למעמד של נתין, שהוא מעמדו של מי שכפוף תמיד [הערת המתרגמת].

⁷ רנה דקרט, *מכתב למרסן מ-15 באפריל 1630*, בתוך *Oeuvres de Descartes*, Charles Adam and Paul Tannery (eds.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1964, 1:145.

⁸ איני מתעלם מכך שמדובר בהנגדתם, אבל כדי להנגידם בצורה ישירה, כמו פנים ואחור, יש להניח את

הרציפות של אותה שאלה (של אותה "פתיחה") מאחורי השאלה של הסובייקטוס, ששוקעת במרתפים של ה"היסטוריה של ההווה".

⁹ בשעת הצורך, כשמפעילים זאת על קאנט עצמו: כיוון שגורלה של בעייתיות זו – מעצם העובדה שהסובייקט הטרנסצנדנטלי הוא גבול, כלומר הגבול בהא הידיעה המוכרז כגבול מכונן – הוא להבחין שתמיד יש בו עוד מן העצם, או מן התופעה שיש לצמצם.

¹⁰ כפי שננסי עצמו מציע בנימוקיו במכתב ההזמנה.

Jacques-Bénigne Bossuet (1967), *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, ¹¹ Jacques Le Brin (ed.), Geneva: Droz, p. 53. בוסואה אומר: "כל האנשים נולדים סובייקטים". דקרט אומר: יש אידיאות מולדות: אלו שאלוהים כבר מיקם בנפש שלי, בתור "זרעי אמת", שטבען (אמיתות נצחיות) הוא בן-זמנו של הטבע שלי (כיוון שאלוהים בורא אותם ומשמרם בכל רגע באותו אופן שהוא בורא אותי או משמרני). ככלות הכול, הם עטופים באינסוף שכל האידיאות האמיתיות שלי עוטפות אותו, החל בראשונה מביניהן: קיומי החושב.

¹² בליבר משתמש כאן במונחים המקובלים בצרפתית לתרגום מושג ה-aufhebung של הגל, ההתגברות שמסלקת או מבטלת, ובעת ובעונה אחת משמרת את מה שהיא מסלקת: (se relève) [הערת המתרגמת].

¹³ 'איש' (ו'אנשים' בהתאם) משמש כאן לתרגום המונח *personne* שיש לו, בהקשר הדיון הזה לפחות, משמעות של מעמד משפטי [הערת המתרגמת].

¹⁴ הטקסט המקורי כתוב בלטינית ומופיע בלטינית בלבד במאמר של בליבר בצרפתית. העברית תורגמה מן האנגלית: Gaius (1988), *The Institutes of Gaius*, trans. W. M. Gordon & O. F. Robinson. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., p. 45. [הערת המתרגמת].

¹⁵ שלושה מושגים לציון סמכויות שונות להפעלת כוח או צורות שלטון שונות: *manus* (מילולית 'יד', 'כוח הזרוע') מצייין שלטון הבעל באשתו, *manicipium* (מילולית 'חזקה', 'העברת בעלות') מצייין סמכות ביחס לדברים ואנשים הנמצאים בבעלות, ו-*potestas* (מילולית גם 'כוח') הוא המונח הכללי המצייין שלטון בכלל ושלטון מדיני או אלוהי בפרט [הערת המתרגמת].

¹⁶ ראו כריסטיאן ברואשי: Christian Bruschi, *Le droit de cité dans l'antiquité: un questionnement "pour la citoyenneté aujourd'hui"*, in *La citoyenneté*, Volume coordonné par C. de Wenden, Fondation Diderot, Edilig 1988.

¹⁷ עמנואל טראיי (Terray) העלה בפני את האפשרות שזו אחת הסיבות להצטרפות של קונסטנטיין לנצרות הפאולינית ("כל כוח בא מאלוהים", ראו איגרת אל הרומאים).

¹⁸ על כל הנקודות האלה ראו למשל Ullmann Walter (1966). *The individual and society in the Middle Ages*, Penguin Books, וכן *A history of political thought: the Middle Ages*, Baltimore 1965 מאת אותו מחבר.

¹⁹ על כל זה ראו Ernst Kantorowicz (1998), *L'empereur Frédéric II*, trad. fr. Gallimard; (1960) *The King's Two Bodies*, Princeton University Press; (1984), *Mourir pour la patrie*, trad. fr. P.U.F.

²⁰ כיצד אנחנו עוברים מהעבד [servus] הרומי לאריס [serf] של ימי הביניים? באמצעות שינוי של "אופן ייצור" ללא ספק (גם אם יש ספק שמנקודת המבט של הייצור, כל אחד מהמונחים האלה תואם לאופן פשוט): אבל שינוי זה מניח (או נובע ממנו) שהאריס גם הוא בעל נפש אלמותית, הכלולה בכלכלת הגאולה; לכן הוא קשור לאחווה ולא לאדון.

²¹ ראו Jean Bodin, *Les six livres de la République*, vol. 1, pt. 6 (Paris: Fayard, 1986), vol. 1, p. 114.

²² שם, עמ' 112.

²³ ראו Alain Grosrichard (1979), *Structure de Serail, La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*. Editions du Seuil.

²⁴ הנה נושא שזכה לעתים קרובות לפיתוח, בעיקר מפרודון ואילך: רוסו והמהפכנים הצרפתים החליפו את המלך של "החוק האלוהי" בעם מבלי לפגוע באידיאה של הריבונות, של ה-"archie".

²⁵ בספר התלונות (Cahiers de doléance) מ-1789 אפשר לראות שהאיכרים, בשל העובדה שהם בני אדם, מקנים תוקף לתביעת השוויון שהם מעלים: [הם מבקשים] להפוך לאזרחים (בעיקר באמצעות ביטול פריבילגיות המס והזכויות של בעלי האחוות). ראו Regine Robin (1970), *La société française en 1789: Semur en Auxois*. Editions Plon.

²⁶ מצוטט אצל P. Retat (1988), "Citoyen-Sujet, Civisme". In Rolf Reichardt and Eberhard Schmitt (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*. Munich: Oldenbourg, vol. 9, p. 79 München. (להלן פ. רטה, "אזרח-סובייקט, אזרחיות")

²⁷ מצוטט מתוך פמפלט אנונימי שיצא ב-1789 תחת הכותרת *La Liberté du Peuple*. מצוטט אצל רטה, "אזרח-סובייקט, אזרחיות", עמ' 91.

²⁸ Maximilien Robespierre (1974), *Textes choisis*, ed. Jean Poperen. Paris: Editions sociales, vol. 1 pp. 65-75.

²⁹ בליבר מתייחס כאן, מבלי לציין זאת, למושג הקהילה של ז'אן לוק ננסי. ננסי מייחד את מושג הקהילה לתיאור של התקבצות של בני אדם הנמנעים מלחתום את יצירתם (la communauté desouvrée), מיצירה של עצמם – של הקהילה – כסובייקט, אומה או עם, כדי לשמרה פתוחה [הערת המתרגמת].

³⁰ ראו R. Fédou (1971), *L'état au Moyen Age*. PUF, pp. 162-163.

³¹ ראו את הדיון באפתיה שהציע מוזס פינלי: Moses I. Finley (1985), *Democracy, Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press.

³² והשוו Saint Juste (1968), "Discours sur la constitution de la France (24 avril 1793)". In Albert Soboul (ed.), *Discours et Rapports*. Paris: Editions Sociales, p. 107. ניתן לחלוקה [...] לייצוג ולחוק יש אפוא עיקרון משותף.

³³ הובס מבחין בין מי שפועל מיוזמתו (author) למי שפועל בשם אחר, או משחק אותו (actor). ראו תומס הובס, לויטן, תרגום אהרון אמיר, עורך מנחה לורברבוים (הוצאת שלם 2009) פרק טז, והערות העורך שם [הערת המתרגמת].

³⁴ ז'אן ז'אק רוסו (2006), האמנה החברתית, ספר א', פרק ו'. תל אביב: רסלינג. כל הציטוטים מרוסו מתוך האמנה החברתית.

³⁵ שם, שם, פרק ז'.

³⁶ בזמן המהפכה כתב מדקדק לוחמני: "צרפת אינה בשום אופן ממלכה, כיוון שאין זו עוד מדינה שבה המלך הוא הכול והעם הוא לא כלום [...] מהי אפוא צרפת? יש צורך במילה חדשה בשביל לבטא דבר חדש [...] אנחנו נכנה ממלכה [royaume] רק מדינה שתנוהל באופן ריבוני על ידי מלך; מדינה שבה החוק לכדו שולט, אקרא לה מחקקה [Domergue, *Journal de la langue française*, 1er août 1791, cité par S.Branca-Rossof (1984), "Le loyaume des mots", in *Lexique* no 3, (Presses Universitaires de Lille).

³⁷ Louis-Sebastien Mercier and Jean-Louis Carra, *Annales patriotiques*, 18 January 1791, מצוטט אצל פ. רטה, "אזרח-סובייקט, אזרחיות", עמ' 97.

³⁸ Saint Juste, מצוטט בהערה 24.

³⁹ בהכרזה על הזכויות של 1789, בסעיף הראשון, אחרי "בני האדם נולדים ונשארים בני חורין ושווי זכויות", נכתב מיד: "ההבחנות החברתיות אינן יכולות להיות מיוסדות אלא על התועלת המשותפת". ההבחנות הן חברתיות, ומי שאומר חברה, קשר חברתי, אומר הבחנות (ולא אי-שוויוניות, שתסותר את העיקרון הזה). לכן החירות והשוויון צריכים להיות כאן פרדיקטים שמיוחסים לאדם ולא לאזרח.

⁴⁰ ראו: Maurice Blanchot (1969), "L'insurrection, la folie d'écrire," *L'entretien infini* (Paris: Gallimard), pp. 323-42.

⁴¹ במקום פעולה הדרית נאמר כיום "תקשורת", או "פעולה תקשורתית".

⁴² בנקודה זו אני מסכים לחלוטין עם הפירוש של R. Derathe (החולק על ווהן [Vaughan]) לתואר "מוסרי", Jean Jacques Rousseau (1964), *Oeuvres Completes*, vol III. Edition de la Pleiade, p. 1446.

⁴³ ראו קרל מרקס (1974), הקפיטל, כרך 1. מרחביה: ספרית פועלים, עמ' 149-150: "תוצרתו של תהליך זה, שלו היא [של הפועל], כשם ששייכת לו התוצרת של תהליך התסיסה במרתף היינות אשר לו."

⁴⁴ ראו Etienne Balibar (1985), "Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses". *Les Temps Modernes* No 470, sept. 1985.

⁴⁵ Olympe de Gauges (1971), *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*; Marie Wollstonecraft (1792), *A Vindication of the Rights of Women, The Rights of Women* (Everyman's Library 1929). קטעים משני הטקסטים התפרסמו בספר ללמוד פמיניזם: מקראה (2006), בעריכת דלית באום ואחרות. תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

⁴⁶ יחד עם Louis Sala-Molins (1987), *Le code noir ou le Calvaire de Conann*. PUF.

⁴⁷ ראו ספרו של Yves Benot (1988), *La révolution française et la fin des colonies*. Paris: La Découverte. [הערת המתרגמת] טוסן לברטור היה ממנהיגי מרד העבדים בסן דומינגו (1791), שהיתה מושבה תחת שלטון צרפתי.

⁴⁸ לתרגום המונח droit de cité ראו הערתו של בליבר המצורפת כנספח למאמר זה [הערת המתרגמת].

⁴⁹ נרשום לפנינו שתזה זו אינה קאנטיאנית: הן מכיוון שהדגש הוא על האזרח, ולא על התכליות של האדם, והן כי מושא המאבק אינו מוטרם אלא נגלה בלאחר-מעשה של פעולה פוליטית; וגם כיוון שכל דמות נתונה אינה אי-דיוק של האידיאה הרגולטיבית של האזרח אלא המכשול לשוויון אפקטיבי. זו גם אינה תזה הגליאנית: דבר אינו מחייב שמימוש חדש של האזרח יתעלה מעל קודמו.

⁵⁰ Pierre François Moreau (1982), *Le récit utopique, Droit Naturel et le Roman de l'État*. PUF.

⁵¹ Michel Foucault (1966), *Let Mots et les choses*. (Paris: Editions Gallimard) ch, 10.

⁵² בליבר מרמז כאן למשפט החותם את ספרו של פוקו: "אפשר להמר על כך שהאדם יימחק כמו פרצוף שצויר בחול על שפת הים" (שם, שם). ב'אדם' כוונתו של פוקו למושג ולמושא השיח של 'מדעי האדם'. [הערת המתרגמת].

⁵³ אם כי בגרמנית מתעוררת בעיה אחרת: המונח אינו מספיק כדי לאפיין את האזרחות הפוליטית, ויש צורך לומר staatsbürger, staatsbürgerrecht. מונחים אלה מוחקים באופן אוטומטי את הזיקה לעיר ומייחסים [את האזרחות] למדינה.

⁵⁴ בהקשר זה צריך גם להקדיש מחשבה לאנלוגיה בין הביטוי המשפטי המפורסם "משחרר" והסיסמה של מחנות הריכוז: "העבודה משחררת" – שוודאי אינה תוצאה של יד המקרה.



פליטים

איתמר מן

פתח דבר

הדיון שבתוכו הגדרה זו מבקשת להתערב הוא דיון על אודות המדינה, המתרחש בתקופה שבה בפילוסופיה פוליטית, במדעי החברה ובמשפט כבר הוטמעו תובנות על תהליכי גלובליזציה שהפכו במאה העשרים את כדור הארץ ליחידה פוליטית אחת.¹ במסגרת תובנות אלה הכריזו דוברים שונים זה מכבר, ולא פעם, על מותה של מדינת הלאום. צורת שלטון זו, שהיא עצמה צורה חדשה יחסית של התארגנות פוליטית ובאה לעולם רק במאה התשע-עשרה, הוחלפה לשיטתם במנגנונים עולמיים של סמכות והפעלת כוח. בין אם הם מתוארים בצורתיו של שוק הפיננסים או שוק העבודה הגלובלי, כהתארגנויות פוליטיות על-מדינתיות כדוגמת האיחוד האירופי או במסגרת פעילותם של ארגונים לא ממשלתיים (NGOs), מנגנונים אלה משנים לבלי הכר קטגוריות פוליטיות בסיסיות כדוגמת האזרחות. בדיון זה אבקש להתערב באמצעות הניסיון לענות על השאלה מי הם פליטים. אטען כי כדי להבין מי הם פליטים, וכן את דרכי הפעולה של מדינות ברגע ההיסטורי הנוכחי, יש הכרח להבין כיצד הוגדרו פליטים במשפט הבינלאומי במשך המאה העשרים, ואת יחסי המדינות אליהם על רקע הגדרות אלו. בהקשר זה מדינת ישראל, שאליה אני לקראת הסוף, לא תשמש עוד דוגמה לפעולתה של מדינה. אתיימר להגדיר מי הם פליטים מתוך הבנה מקומית הקשורה להיסטוריות של אוכלוסיות הפליטים שגורלן קשור לבלי הפרד למרחב הגיאוגרפי הזה (אך לא לטריטוריה שהוא מהווה, כקטגוריה של המדינה).

חנה ארנדט סימנה את יחסן של מדינות לפליטים כשאלה מרכזית באפיונה של מדינת הלאום. הדיון של ארנדט בפליטים מצוי בספרה יסודות הטוטאליטריות, בפרק שבו היא מתארת את גורלם של פליטים על אדמת אירופה בין שתי מלחמות העולם.² בדין וחשבון שלה כרוכה הפחינה הביקורתית של מדינת הלאום לבלי הפרד עם ביקורת אחרת – ביקורת זכויות האדם. גם בניסיון הנוכחי ללכת בעקבותיה של ארנדט יוצמד הדיון הפילוסופי-פוליטי העוסק בביקורת מדינת הלאום לדיון משפטי העוסק בביקורת על מושג הזכות.

מפרספקטיבה זו ניתן גם לתאר את המרחק בין טקסט זה ובין ניתוחה של ארנדט. בתקופתה של ארנדט היו המוסדות המשפטיים הבינלאומיים שעסקו ב"בעיית הפליטים" זניחים כל כך עד שארנדט כמעט מתעלמת מהם, אך מאז עבר היחס לפליטים תמורה משמעותית, שהתבטאה

בין היתר במוסדות חדשים שקמו למשפט הבינלאומי בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה. במקום להסתפק בדיון המופשט יחסית במושג זכויות האדם, יהיה אפוא טעם להיכנס לדיון קצת יותר מפורט בתחום המתפתח של המשפט הבינלאומי המכונה "דיני פליטים". ארנדט אמנם זיהתה את מדינת ישראל כניסיון ליצור מדינה של פליטים שבאופן אירוני רק שחזרה את הבעיה ויצרה גל נוסף של פליטים;³ אך גם בהיבט זה אנסה לעדכן קצת את הדיון שלה, מתוך עמדה – ועמידה פיזית – בתוך ה"ניסיון" הזה.

לשם כך נשענת הגדרה זו על טקסטים ממגוון תחומים במדעי הרוח, במשפטים ובמדעי החברה. ראשית אולי אפשר יהיה לתרום להבנה מי הם פליטים באמצעות גנאולוגיה קצרה של המושג הזה במאה העשרים ותחילת המאה הנוכחית. הפליט, שבסוף המאה התשע-עשרה דומיין כמי ששומר על סוכנות (agency) אינדיבידואלית, בין אם כמתנגד לשלטון בלתי לגיטימי (במידה שנתפס כידיד) ובין אם כמי שעשה עבירה פלילית בעלת מניע פוליטי (במידה שנתפס כאויב),⁴ הפך עם התפתחותם של מצבי החירום באירופה של תחילת המאה העשרים, ובפרט עם מלחמת העולם הראשונה, למי שכבר לא ניתן לראותו אלא כאיבר קטן במסה או בנחיל אנושי. אלא שמה שאכנה "משטר הפליטים העכשווי", המבוסס על אמנת הפליטים (1951), יצר לראשונה אינדיבידואציה חדשה של הפליט. מדובר בסוג חדש של אינדיבידואל נטול סוכנות, יציר שלטון שניתן לכנותו בעקבות אגמבן פוליטיקת מוות.⁵ לקראת סוף המאה העשרים, ובפרט מאז פיגועי 11 בספטמבר, אנו עדים לתמורה שלישית ביחס לפליטים. תמורה זו מפעילה דמיון פוליטי המשווה לתנועת הפליטים מראה חדש של הסתננות, העולה בקנה אחד עם מאפיינים מסוימים בדימוי חסר הפנים של הנחיל. אך שלא כמו הנחיל הגואה, בלתי נשלט, אל תוך מדינת הלאום, הוא זוחל אל תוך המדינה דרך חרכים לא-חוקיים. בהתאם, מדינות הצפון הגלובלי כבר לא תופסות אותו כמזיק שיש להדבירו או להפחיתו לרמה שאיננה מאיימת על המערכת, אלא כטרוריסט הפועל בשם כוחות אויב בלתי רציונליים ומאיים לזרוע הרס חסר גבולות. אכן, כפי שטוענת עדה במשפט המדומיין נגד קרן המטבע הבינלאומית וארגון הסחר הבינלאומי שנערך בין תושבי בִּמְקוֹ בירת מאלי במרכז סרטו של עבד אלרחמאן סיסאקו, "שני הפחדים הגדולים ביותר שהביא על עצמו המערב הם הטרורизם וההגירה".⁶ כפי שהיא רומזת, פחדים אלה משולבים זה בזה היום יותר מאי פעם.

תחילה אתאר היגדים משפטיים שונים שיצרו את קטגוריית הפליטים באמצעות צורת ידע משפטית שאותה אאפיין כמשפט מצב החירום שהפך לנורמה. אחר כך אבקש להציע הבנה אלטרנטיבית של המושג פליטים. הבנה זו תתבסס על חקירה פנומנולוגית קצרה של החובה המוסרית של אזרחים כלפי פליטים. מעבר למשפט ופוליטיקה, חובה מוסרית זו, שהיקפה וצורתה המדויקת אינן ברורות, תובא באמצעות ניסיון – גם הפעם בעקבות ארנדט – לאפשר לפליטים ולאזרחים לחשוב ולומר יחד את הפליטות, כביקורת משותפת על מדינת הלאום ועל האופנים שבהם היא מבחינה בין פליטים לאזרחים, ואף יצרה במקום הזה היסטוריה מסוימת של הבחנות ביניהם.⁷

כיצד אנחנו אומרים "אנחנו"?

האפשרות להגדיר פליטות ולדבר אותה כנגד ההגדרה המשפטית שלה מניחה כי ישנם פערים בין היגדים שבהם משהו או מישהו מוגדר על ידי המדינה באמצעות המשפט, ובין היגדים שבהם את/ה/אני מגדיר משהו או מישהו לצרכינו. פערים אלה, הקיימים בין השפה שבה אנחנו עושים שימוש בחיי היומיום ובין השפה המשפטית המרכיבה את גוף הידע שנקרא משפט ובמידה רבה מעצבת את הפרקטיקות המשפטיות, יכולים לעתים לזמן שיעור על מהות החיים הפוליטיים שאנו מנהלים בזמן ובמקום הזה.⁸ שכן אם היכולת להטביל תופעות בשם ולהפוך אותן לדברים היא היכולת להפעיל כוח, המשפט הוא המנגנון שבו המדינה מבצעת את נתינת השם הזאת כל הזמן, באופן מכוון, ומפעילה כוח באופן המילולי ביותר, לצרכים המוצגים במדינת החוק הליברלית כמודעים לעצמם ושקופים למתבונן בהם. פרק ההגדרות המובנה בתוך חוקים רבים משמש לצרכים טכניים. אלא שהתיאוריה הפוליטית הליברלית מניחה כי לפחות בחלק מן המקרים, המטרה הפוליטית שהחוק מבקש לממש מגולמת בו ואף באופן שבו הוא מגדיר מילה. הגדרה כזו יוצרת סטטוס משפטי מסוים, שמשפיע על אופן ניהולם של מנגנונים בירוקרטיים ומעניק להם תוכן נורמטיבי שאמור להיות הצדקה לאופן שבו המדינה מקצה אמצעים, זכויות, אפשרויות, וכן מגבלות, פגיעות, סיכונים.⁹

לעתים ההגדרה ב"אות השחורה" של החוק גם מאפשרת צורות דיבור חדשות על אובייקטים המוכרים לנו משפת היומיום, הסטה של צורות דיבור קיימות או יצירת אובייקטים חדשים. זאת משום שבמקרים כאלה ניתן להניח שהגדרה משפטית משקפת מטרה פוליטית מסוימת, ומאותו טעם ניתן גם להניח כי המובן שהיא מבקשת לקבע גולש אל מעבר לשימושים המשפטיים הטכניים. החוק מגדיר מונחים לצורכי הפרקטיקה המשפטית, אבל ההגדרות משפיעות גם מחוצה לה, על האופן שבו נעשה שימוש במלים המוגדרות בו בקרן הרחוב, בבית, במקום העבודה. ההגדרות מצויות בלב החוק, ובתוך הקורפוס החוקי של המדינה הן ניצבות פחות או יותר במקומותיהן הקבועים, אבל קורים הנטוים ללא הפסק מחברים בטקסטורות מורכבות בינן ובין דברי חקיקה אחרים, פרוצדורות שגרתיות הנקוטות במשרדי הממשלה, כפות ידיים עמלות של פקידי ממשל המביילים מכתבים וחומים את חותם המכס. גם מחוץ למשרדי הממשלה ממשיכים קורים אלה ומתחברים, גם אם באופן חלקי, לגופיהם של נשים וגברים, ומכוונים התנהגויות תוך כדי עיצוב דרכים להכיר את העולם ולדבר עליו.

בדמוקרטיה הליברלית ההנחה היא שיש לדוברות יכולת אמיתית להשפיע על תוכן החוק, ובין היתר גם על האופן שבו תינתן לחברות מסוימות בקהילה זכות ההשתתפות בעיצוב תוכנו או תיגזל מהן. יורגן האברמס מבטא את ההנחה הזאת בצורה הברורה ביותר כשהוא אומר כי "כיום הנורמות המשפטיות הן מה שנותר מהבטון המפורר של החברה. אם כל המנגנונים האחרים של האינטגרציה החברתית הותשו – החוק עומד כתחליף מול הכשלים של מנגנונים אינטגרטיביים אחרים – השוק והמינהל, ערכים, נורמות ותקשורת פנים אל פנים".¹⁰ הצבעה על האידיאולוגיה הליברלית הקיימת בתמונה זו של שגרת החיים עם החוק וכנגדו מאפשרת אף להנגיד את

התמונה הליברלית לפחות לשני מאפיינים פילוסופיים חשובים של הקיום הפוליטי הנוגדים את הליברליזם הזה. בניגוד לתמונה המציירת תחום משותף של תקשורת, שבו מתקיימים יחסי גומלין בין היגדים יומיומיים להיגדים משפטיים, מאפיינים אלה של הקיום הפוליטי מצביעים על פער קיצוני ונתק בין פעולתם של ההיגדים הללו.

מאפיין אחד הוא האופן שבו הבין קרל שמיט את הקיום הפוליטי.¹¹ בהקשר המקומי ניתן להצביע בעקבותיו על המילים "אויב" ו"יהודי", ששתיהן מוגדרות בחוק בישראל. אך ההנחה כי השלטון פועל לפי הגדרות אלו, המעוצבות כביכול בציבור, אינה מותרת מקום להיגד הריבוני שהוא הכרזתו של הריבון אד-הוק על מי שהוא "משלנו" ומי שאינו נכלל בתוכנו. תיאור אחר של פעולת ההיגדים היוצרים שייכות פוליטית מציע ז'אן לוק ננסי בספרו Being Singular Plural.¹² לדברי ננסי, היות-עם היא הקטגוריה המטאפיזית הבסיסית של הקיום הפוליטי וככזו יש לה קדימות על פני כל ישות בעלת סובייקטיביות כלשהי, בין אם ישות זו היא הפרט, המדינה, או כל אישיות משפטית או לשונית אחרת. כל אמירת "אנחנו" מהווה עם הופעתה פעולת-דיבור המכוננת מחדש את ה"היות-עם" (being-with), אף כי אין ריבון שיכול להוות נקודה טרנסצנדנטית, ובוודאי שלא קיים מונופול על אופן יצירת השייכות כשלטון – על אופני אמירת "אנחנו" ו"הם". מן הפרספקטיבה של ננסי, גם האופנים שבהם חוקים מגדירים השתייכות והדרה, בעלי ברית ואויבים, אינם אלא הפשטות פורמליות המשמשות לפעולות בירוקרטיות מסוימות, ואינם האתרים שבהם מתכוננת קהילות פוליטיות.¹³

אם כן, במדידת הפערים בין שפת היומיום לשפת המשפט אנו מוצאים את עצמנו בין שלושה קטבים. בתפיסה ה"ליברלית" – זו שסומנה כאן באופן טנטטיבי באמצעות האברמס – השייכות לקהילה פוליטית מוסדרת באמצעות החוק ומוגדרת בתוכו. מטרותיו של החוק אינן אטומות לחברות בקהילה הפוליטית. שקיפות זו של מטרותיו והגיונו הופכת את הגדרותיו – במידות משתנות ובאופנים שונים – לפעולות-דיבור המכוננות חיים פוליטיים גם מעל ומעבר לתחומים הפורמליים של המשפט אך ביחס מתמיד אליהם. מבחינת שמיט, תיאור זה אינו יכול להיות אלא תיאור משני החוצץ בין הכוח הפוליטי האוטונומי לבין המשפט, שבו מתהווה הריבונות, שבו הכרזה של הריבון היא שיוצרת בן רגע חיץ חזק ממוות בין "אנחנו" ו"הם". ננסי, לעומת זאת, סבור כי תיאורים אלה אינם מדויקים משום שכיום אין תיווך ממשי בין האירוע הפוליטי שחל כאן ועכשיו, בתוך ריבוי של רשתות השתייכות קיימות – סותרות, משורגות זו בזו, גלובליות – ובין חוק המדינה.

שמיט וננסי מספקים אפוא כלים אנליטיים לביקורת התפיסה הליברלית של המדינה. באמצעות כלים אלה אפשר להפנות את המבט גם להגדרות אחרות, המבטאות בתפיסה הליברלית את דרכי ההסדרה החוקית של היחס בין מי שמוגדר אזרח ובין מי שזר; בין מי שהוא חלק מאמנה חברתית מסוימת ובין מי שלא הביע את הסכמתו לחיים משותפים תחת כנפיו הפרושות של ריבון לפי סיפור מקובל כלשהו, ולכן אינו זכאי לחסות תחתיהן. ההגדרה שברצוני להפנות אליה את תשומת הלב היא כאמור הגדרת הפליט. במחשבה ראשונה, הפליט הוא מעין צורת

ביניים בין "אנחנו" ל"הם". הוא בלתי ניתן לסיווג מידי כידיד או כאויב. כקטגוריה גבולית, יש לו חשיבות מיוחדת בלימוד האופן שבו דמוקרטיה ליברלית מבנות את צורות ההשתייכות להן וההדרה מהן, ואת הרגישויות האתיות שיש להן או שהן טוענות להן. הפליט הוא מישהו שאינו בן המקום וגם לא חלק מקבוצת הדוברים המשתתפים בכינון המדינה דרך החיים בספירה הציבורית, אבל בכל זאת יש כלפיו צורות שונות ומשתנות של ערבות.

בחינה היסטורית של התפתחות ההגדרה המשפטית של הפליט מאפשרת לבחון את תמונת העולם הליברלית, ובתוכה את פעולתה של המדינה. ממשטר הפליטים העכשווי אפשר ללמוד כי אנו נמצאים מעבר לאופק המחשבה הליברלי במובן עצוב – תמונת העולם הליברלית כלל איננה תואמת את תחום המשפט הבינלאומי, אשר למרות הכול זוכה לעתים קרובות לשבחים כמודל של השתתפות והתאזרחות אוניברסלית. תחת זאת, האופן שבו ממשגי שמיט את השעיית החוק במצב החירום, והאופן שבו מתאר ג'ורג'ו אגמבן, בעקבות ולטר בנימין, את הפיכתו של מצב החירום למצב של קבע, הם שמתארים בצורה הטובה ביותר את ההיגדים המשפטיים שמגדירים מי זוכה להגנת ה"פליט".

אולי ההתעכבות על ההיסטוריה של ההגדרה המשפטית של הפליט תאפשר לחזור ולבדוק אחר כך כיצד הופיעו הפליטים כקטגוריה אפיסטמית נושאת מובן, כתופעה בחיים הפוליטיים שניתן להצביע עליה ולומר "אלה פליטים". כיצד "אנחנו" אומרים "פליטים", כפי שאולי היה ננסי כותב. זאת כמובן לא מתוך ניסיון לקבוע נקודה בראשיתית שלפניה אין. כפי שמדגישה האנתרופולוגית ליסה מאלקי (Maliki), קביעת נקודה כזו והנחה אוטומטית כי יש אבולוציה "מעולם קלאסי שבו הגירוש היה מעין עונש מוות להבניה העכשווית של דמות הפליט" היא בהכרח שגויה: "אין פרוטו-פליט שהפליט המודרני הוא צאצא ישיר שלו, כפי שאין פרוטו-מדינה שמדינת הלאום העכשווית היא התוצאה הלוגית ההכרחית שלה".¹⁴ תחת זאת מועיל יותר לזהות רגעים שבהם התעצבה קטגוריה זו כקונפיגורציה מסוימת של משטר – רגעי ההבניה וההבניה-מחדש של ההצבעה על הפליטים.

היווצרותה של "בעיית פליטים" מודרנית

נקודת המוצא, שחנה ארנדט מסמנת אותה כאמור בספרה על יסודות הטוטאליטריות, היא המהפכה הבולשביקית ומלחמת העולם הראשונה. גלי הפליטות שלאחר מלחמת העולם הראשונה נוצרו בעיקר כתוצאה מהתפוררות האימפריה העותמאנית והאימפריה האוסטרית-הונגרית וכן מן העקירה שיצרה המלחמה עצמה. בתקופה זו יצאו מיליונים מבתיים ונעו על אדמת אירופה. בין העקורים היו רוסים שברחו בתקופת המהפכה הבולשביקית ב-1917 או שאולצו לעזוב את בתיים בזמן המלחמה. על אלה נוספו פולנים, גרמנים, ארמנים, יוונים, תורכים והונגרים – יותר ממיליון מכל מדינה.¹⁵ בעקבות תקופה זו נכון סדר בינלאומי חדש ושונה לחלוטין וחלה הסטה משמעותית במשמעותה של האזרחות, לאחר שמשנות השמונים של המאה התשע-עשרה מדינות אירופה כלל לא הגבילו את ההגירה אליהן.¹⁶

ארנדט כותבת את ההיסטוריה של הפליטות באמצעות המושגים פליטים (Refugees) וחסרי מדינה (Stateless People) ומבחינתה אלה מושגים חופפים. ההיסטוריה המשפטית של הגדרת הפליט היא במידה רבה ההיסטוריה של יצירת החפיפה הזאת וביטולה.¹⁷ הפליטים או חסרי המדינה לפי ארנדט הם מי שבעקבות אירועים פוליטיים הוסרה מהם הגנתו של חוק מדינתי כלשהו והם נותרו מחוץ לחוק; מי שאיבדו את אזרחותם ובשל כך גם את הזכויות שהיא העניקה להם, ונותרו עם ההגנה של "זכויות האדם" (The Rights of Man) בלבד. לאור הפקרת גורלם של הפליטים, כותבת ארנדט, זכויות אלו התגלו כחסרות ערך. באופן אירוני, היא מדגישה, דווקא כאשר אידיאל ההגדרה העצמית שמקורו במהפכה הצרפתית הגיע לשיאו עם מהפכות במדינות רבות באירופה, נאלצו רבים לעזוב את בתיהם ולברוח למדינות אחרות. עם כינון המדינות החדשות באירופה נחשף אפוא מבנה חדש של מדינה אשר העדיפה לאבד חלקים מאוכלוסייתה כדי לכוון את עצמה ככזו.

את הבעיה שעמדה לפני המדינות שאליהן הגיעו בתקופה זו פליטים מסבירה ארנדט כבעלת אופק כפול: לא רק שלא היתה אפשרות להחזיר את הפליטים למדינות מוצאם, לעתים קרובות הם אף לא הביעו כל רצון לעבור התאזרחות במדינות שאליהן הגיעו.¹⁸ הקושי להחזיר פליטים למדינות המוצא לא נבע מחשש לפגוע בהם, אלא מסירוב תקיף של מדינות המוצא לקלוט אותם בחזרה, שכן לרוב היה מדובר באוכלוסיות לא רצויות – בני מיעוטים אתניים, דתיים ואחרים, שהמדינות הקיאו אותם מתוכן מסיבות פוליטיות. בהקשר זה כותבת ארנדט על האופן שבו הדבר "אילץ" כוחות שיטור ממדינות שקלטו פליטים להבריח אותם באישון לילה חזרה אל מעבר לגבול, ולמעשה הפך את המשטרה לכוח הפועל בשירות המדינה באופן שהיה לעתים קרובות צורה של עבריינות.¹⁹ "פתרון" אופייני אחר היה תקופות ארוכות במעצר או במאסר אחרי משפט על עבירות של כניסה לא-חוקית, שצצו חדשות לבקרים בספרי החוקים. המעצרים של חסרי המדינה, ולאחר מכן החזקתם במשמורת במחנות בכמה מדינות, העצימו את האוטונומיה המשטרית, עד שלקראת מלחמת העולם השנייה אף התפתח תיאום משטרתי בין מדינות, שברמה הדיפלומטית היו מסוכסכות ביניהן, והותוותה מדיניות חוץ אוטונומית של המשטרות, הכול כדי להתמודד עם פליטים שחצו את הגבולות. כך למשל, כותבת ארנדט, תחת שלטונו האנטי-נאצי של לאון בלום ידעו משטרות גרמניה וצרפת פריחה חסרת תקדים ביחסים ביניהן, אשר אפשרה למשטרה הצרפתית להתמודד בצורה "יעילה" יותר עם הפליטים שיצרה עליית הנאצים לשלטון.²⁰ ארנדט מציינת כי ככל שעלה מספר הפליטים בתקופה זו נעשתה המשטרה מעורבת יותר בפעילות לא-חוקית המכוננת סוג חדש של חוק.

זו היתה הפעם הראשונה שבה קיבלה המשטרה במערב אירופה סמכות לפעול על דעת עצמה, לשלוט על אנשים באופן ישיר; בספרה אחת של החיים הציבוריים היא כבר לא היתה מכשיר למימוש ואכיפת החוק, אלא הפכה להיות סמכות שלטונית, שנעשתה בלתי תלויה בממשלה ובמשרדיה. כוחה והשתחררותה מן החוק ומן הממשלה גדלו ביחס ישר לכניסתם ההמונית של הפליטים. ככל שגדל שיעורם היחסי של חסרי המדינה בפועל ובכוח בקרב האוכלוסייה בכללותה... כך

גדלה הסכנה להפיכה ההדרגתית [של המדינה] למדינת משטרה.²¹

אף על פי שגורמים שונים הכריזו כי גל הפליטים הביא ליצירתו של לאום חדש של פליטים, לאום של חסרי לאום שהיה פזור בין מדינות אירופה,²² פליטים רבים לא רק דחו את פתרון ההתאזרחות, אלא אף לא הביעו עניין להתאחד אלה עם אלה כדי לקדם את האינטרסים המשותפים שלהם. תחת זאת הם העדיפו להישאר במחיצת בני מולדתם.²³ כך נוצרו למעשה ביבשת אירופה קבוצות קטנות בעלות זהות לאומית משותפת הקשורה למולדתם של החברים בהן, גם אם זו איננה קשורה לשום ממשלה לאומית קיימת.

פול וייס, יועץ משפטי לנציבות האו"ם לפליטים שהוקמה לימים במסגרת כינונו של משטר הפליטים העכשווי, פרסם מאמר שבו דימה את הפליט האירופי בתקופה זו לספינה שמפליגה בים הפתוח תחת תורן בלא דגל.²⁴ דימוי זה, שמכוון להעלות על הדעת דילמה במשפט בינלאומי, אמנם ממחיש דילמה משפטית שהתעוררה נוכח גלי הפליטים, אך מנקה אותה מניה וביה מכל סממן של המציאות שבה חיו פליטים. דה פקטו לא היה מקום שבו הופיעו פליטים בבדידות מזהרת כזו; הפליטים, כותבת ארנדט, תמיד הופיעו בקבוצות. לאור זאת קבעה ארנדט כי התקופה שבין שתי מלחמות העולם סימנה את מותה של הזכות למקלט (Asylum) ועימה את מותו של אידיאל זכויות האדם. כך מתארת ארנדט את ההכרעה שחלה בתקופה זו בין שני מודלים אפשריים-עקרונית של מדינה, שעד אז חיו יחד כשתי אפשרויות פוטנציאליות של צורת שלטון אחת:

הפיכתה של המדינה ממכשיר של החוק למכשיר של הלאום הושלמה; הלאום כבש את המדינה; לאינטרס הלאומי היתה עדיפות על פני החוק הרבה לפני שהיטלר יכול היה לומר: "צודק הוא מה שטוב לעם הגרמני".²⁵

מן התמונה שמציירים ארנדט ואחרים עולה שממלחמת העולם הראשונה ועד סוף המחצית הראשונה של המאה נוצר ברחבי אירופה מצב חירום של פליטות. העיתונאי ארתור רול תיאר את הפליטים מבלגיה וצייר תמונה שבה כל מיני יצורים חיים – בעלי חיים ובני אדם – הולכים יחד בתהלוכה שבה כולם זקוקים למזון.²⁶ מאפיינים אלה חוזרים בצורה מודגשת עוד יותר נוכח תיאורם של הפליטים במזרח כעננה או נחיל של ארבה המכלה תוצרת חקלאית וצמחייה ומותיר אחריו אדמה חרוכה.²⁷ דימויים של תהלוכה או נחיל ממלאים תפקיד בין אם הפליטים מתוארים כמי שקיבלו סיוע (בהולנד) או כמי שהוטלו כבשר מרקיב (ברוסיה). דמיון פוליטי זה של נחיל בני אדם הוא עקרוני בהבנת הולדתו של משטר הפליטים המשפטי החדש, יציר מצב החירום.

ארנדט מתייחסת אפוא לפליטים כקטגוריה שחשפה לקונה בלבה של מדינת הלאום: המהפכות והסכסוכים שידעה אירופה במלחמת העולם הראשונה ובעקבותיה יצרו על אדמתה מסה של בני אדם ששום חוק לא חל עליהם. אולם ההפיכה של בעיית הפליטים לבעיה משפטית חלה כבר בשנות העשרים בכמה מוסדות, שרובם היו חלק מחבר הלאומים או פעלו בחסותו. הראשון מבין המוסדות הללו היה הנציבות הגבוהה לפליטים שהוקמה במסגרת חבר הלאומים. בבסיס

פעולתה של נציבות חבר הלאומים לא היה כלל שניתן להחיל באופן עקרוני על כל אדם במסגרת הקצאת זכויות אינדיבידואלית ושוויונית. המנדט של הנציבות הוחל באופן מפלה על קבוצות מסוימות בלבד – כביכול לאור עוצמת הקטסטרופה שפקדה אותן. ב-1926 הוגדרו לראשונה חסרי המדינה הרוסים והארמנים כפליטים בהגדרה משפטית. אלא שהגדרה זו עדיין משקפת את האינטואיציה של ארנדט, שפליטים וחסרי מדינה שייכים לאותה קטגוריה, ודורשת רק שהקבוצה המוגדרת לא תינה מהגנתה של מדינה:

פליט רוסי: כל אדם ממוצא רוסי שלא נהנה מהגנת ברית המועצות ולא קיבל אזרחות אחרת. פליט ארמני: כל אדם ממוצא ארמני, לשעבר נתין של האימפריה העותמאנית, שלא נהנה מהגנת ממשלת הרפובליקה התורכית ולא קיבל אזרחות אחרת.²⁸

במשך שנות העשרים, השלושים והארבעים חזר מבנה זה של הגדרת הפליט והוחל על יוצאי מדינות ואזורים שונים, כולל על פליטי המשטר הנאצי בגרמניה.²⁹ מעמד הפליטות הוחל על קבוצות גדולות באופן קולקטיבי, בלי לבחון את הדבר לגופו של מבקש המקלט. כך נוצר למעשה שילוב מיוחד בין היגדים עובדתיים של חבר הלאומים, שלפיהם קבוצה מסוימת נמצאת במשבר בעוצמה שמצדיקה את ההכרה בה כקבוצת פליטים, ובין היגדים משפטיים (הם ההגדרות) – גם אם ההגדרות פעלו בצורה מעגלית, שכן הצביעו מפורשות על הקבוצה שביקשו להעניק לה סיוע בלי עיגון בנורמה כללית יותר.

בספרות מיוחדת סיבות שונות להולדתה של בירוקרטיה על-מדינתית לטיפול בענייני פליטים. מרבית המחקרים תולים התפתחות זו בקטסטרופה שאמנם "חייבה" התערבות, אך כזו אשר מכירה גם באינטרסים המדינתיים ובצורך לאזנם כנגד שיקולים "הומניטריים".³⁰ נבואת סוגיק טוען כי הנציבות היתה מנגנון שמדינות חבר הלאומים הקימו יחד במסגרת המצאת קטגוריית ה"פליט" החדשה, כחלק ממערכת להבטחת החלוקה למדינות לאום בעלות אוכלוסיה מוגדרת באירופה של אחרי מלחמת העולם הראשונה³¹ – תקופה שבה עובדה זו טרם הפכה למובנת מאליה ולמעין טבע של המדינה. מה שחשוב בהקשר הנוכחי הוא להבין את הקשר האינטימי של הסדרה משפטית-בירוקרטית זו עם היווצרותה של בעיית פליטים מודרנית כבעיה של נחיל.

שינוי עקרוני בהבנת השאלה "מיהו פליט" החל להתרחש ב-1938, עת הופיעה לראשונה ההבניה המשפטית של בעיית הפליטים כבעיה של מבקשי מקלט אינדיבידואלים, וכאן אנו עדים ללידתו של סוג חדש של פרט. המסמך הראשון שבו מופיעה הגדרת פליט המבטא את השינוי הוא מסמך הכינון של הוועדה הבין-ממשלתית לפליטים שהוקמה ביולי 1938. הוועדה הבין-ממשלתית צמצמה את האפשרות לקבל ממנה סיוע למבקשי מקלט שעזבו את גרמניה על רקע דעה פוליטית, אמונה דתית ומוצא גזעי – עילות שהתאימו במידה רבה לעוזבים את גרמניה כתוצאה מרדיפה של מדינה, כלומר מרדיפת הנאצים. במסמך זה ניתן אפוא לסמן לראשונה את הבנייתם של "פליטים" כקטגוריה נפרדת מ"חסרי מדינה".

הקמתו של ארגון האו"ם היוותה פלטפורמה להקמת גוף בינלאומי נוסף שיעסוק בענייני פליטים, "ארגון הפליטים הבינלאומי" (International Refugee Organization – IRO). מעל ומעבר לעצם ההגנה על "חסרי מדינה" שאינם נהנים עוד מהגנתה של מדינה כלשהי, התייצבה מחדש אחרי מלחמת העולם השנייה תחת האו"ם ההגנה על מתנגדי משטר דווקא כאידיאולוגיה של משטר הפליטים, וברטוריקה שנשמעה בדיונים בנושא באו"ם נתפסה הגנה זו כחלק ממהותו של ארגון האו"ם וכזכות יסודית.³²

פרישת האירועים שהתחוללו בזירה הבינלאומית וסימנו את הופעת הפליטים כבעיה משפטית משנות העשרים עד סוף מלחמת העולם השנייה מראה כי בתקופה זו נוצר ארגון כלים עשיר של התמודדות על-מדינתית עם "בעיית הפליטים" של אירופה. אלא שחשוב להדגיש, כפי שמדגישה ארנדט, שהמציאות מחוץ לחדרי הדיונים בפורומים הבינלאומיים היתה דומה הרבה יותר להפקרת החיים שארנדט מתארת.³³ תעודות הנסיעה והסיוע הסוציאלי שעליהם הופקדו הגופים הבינלאומיים של חבר הלאומים הגיעו לידיהם רק לעתים רחוקות, והפער שמדגישה ארנדט בין פליטים דה פקטו לפליטים דה יורה נותר עצום ואף גדל בזמן מלחמת העולם השנייה.

כפי שמזכירה מאלקי במאמרה על ההיסטוריה של הופעת לימודי הפליטים כאובייקט של מחקר אקדמי (ובפרט כתחום ידע אנתרופולוגי), בתקופת מלחמת העולם השנייה ואחריה, תחום הידע שכוון את קטגוריית הפליטים לא היה המשפט, אלא בעיקר הידע הצבאי.³⁴ השאלה שנשאלה בהקשר זה היתה כיצד לנצל את גלי הפליטים "לצרכים שימושיים מאחורי קווי האויב". יתרה מזו, כפי שניתן ללמוד מהכרזה שפרסמו בעלות הברית לקראת סוף מלחמת העולם השנייה, תקופה זו התאפיינה בחלוקת עבודה עמומה בין סמכויות צבאיות לסמכויות אזרחיות, ומשטר הפליטים היה כזה שלא תמיד ניתן לקבוע בו אם המדינות הן שמסמיכות את הצבא לפעול או להפך.

תחת פיקוח צבאי התפתחה גם צורתו של מחנה הפליטים, שעזמו הופיעו מנגנונים שלמים של סיוע רפואי, שיטור ולעתים אף חינוך לפליטים. בשנתיים האחרונות של מלחמת העולם השנייה במיוחד התפתח שיח צבאי על "בעיית הפליטים" שתיווצר באירופה עם תום המלחמה, כאשר מסה של אוכלוסייה עקורה תהווה פוטנציאל של סכנה ותסיסה חברתית במקומות רבים. בהקשר זה מצטטת מאלקי מתוך תוכנית שהכינו במטה בעלות הברית, הממחישה לדבריה את מאפייניה של נקודת המבט הצבאית על אוכלוסיית הפליטים באירופה:

בעיית העקורים (displaced persons) עלולה להגיע בתוך ימים לממדים עצומים, לפני שהארגונים בשטח להתמודדות עימה יהיו מוכנים לחלוטין... חזרה בלתי נשלטת למדינות המולדת [של פליטים] שעשויים להפוך עצמם לקבוצות נודדות של נוקמים בוזים בדרכם לבתיהם... מהפכות, או התמוטטות חלקית או מלאה של הממשלה המרכזית או המקומית בגרמניה בעקבות הכניעה והמפלה, יסכנו מיליונים מאזרחי בעלות הברית, שגורלם ייחרץ בהתאם ליכולות של בעלות הברית לטפל בבעיות המרכזיות של אירופה באופן אפקטיבי.³⁵

הקטע שמביאה מאלקי בהקשר הנוכחי מהדהד פעם נוספת את תיאור הפליטים שהובא מעלה, ומעלה על הדעת את אותו נחיל מכלה-החקלאות הפושט בערבות רוסיה. כשמדובר ביציאה מארץ מסוכנת או ב"שיבה בלתי נשלטת למולדת" – תיאור הנזקים דומה, וכמוהו אזכורי הביזה של כל הנקרה בדרכם של "אנשים שהפכו עצמם לקבוצות נודדות". דחיפותה של הקריאה להתמודד עם הבעיה מתבטאת בתיאור צורך שאי-התמודדות עימו תביא כביכול לסכנות חמורות "בתוך ימים אחדים".

אלא שכאן צריך לעמוד על אמביוולנטיות מסוימת בקטע: כלל לא ברור למי או למה אורבת הסכנה שבעונת הנדודים הזאת חזרה אל מושבי הקבע. תחילה מזהיר הקטע מפני "מהפכות, וקריסה מלאה או חלקית של סמכויות הממשלה המרכזית או המקומית", קריאה הממוענת לשלטון; רשויות הצבא – בעצמן זרוע שלטונית – מזהירות את השלטון מפני קטיעת קיומו, בין אם מקומית או זמנית ובין אם מוחלטת. קריאה זו משתנה לכאורה כאשר מושמעת גם אזהרה הנוגעת לשלומם של אזרחי בעלות הברית, אך מיד מתברר כי למעשה גם שלומם של האזרחים אינו אלא "מדד ליכולתן של בעלות הברית להתמודד עם הבעיות המרכזיות של אירופה". הקטע המצוטט, המתחיל בדאגה לשימורו של השלטון "המקומי או המרכזי" בגרמניה ונמשך בדאגה לגורלם של אזרחי בעלות הברית, מסתיים אפוא בקביעה שיש בה יותר כינון משימור: מדובר כביכול ברגע של מבחן לכינונו של שלטון על-מדינתי, שלטון אירופי של כמה מדינות, שמוצאות את עצמן מנצחות במלחמה ברגע ההיסטורי שבו מושמעים הדברים. דימוי הנחיל מופיע עם ההיגד שמסמן את מצב החירום.

גם אגמבן, בפרק המסכם של ספרו "הומו סאקר" הנושא את הכותרת *The Camp as the 'Nomos' of the Modern*,³⁶ מצביע על חשיבותה של יצירת המחנה בכינון קטגוריית הפליט בתקופה זו. במעין סקיצה כללית מאוד של התפתחות המחנה, הוא מתאר כיצד מחנות צבאיים קולוניאליים שבהם הוחל דרך קבע החוק הצבאי של מצב החירום הפכו לאחר מכן להיות מודל לשיכון פליטים אחרי מלחמת העולם הראשונה; וכיצד מאוחר יותר, בזמן מלחמת העולם השנייה, הם הפכו להיות מודל למחנות ההשמדה הנאציים.

כפי שרומזת כותרת הפרק, הניתוח שמנתח אגמבן את צורת המחנה חורג בהרבה מן ההקשר הנוכחי של דיון באופן שבו כוננה קטגוריית הפליט מתוך ידע צבאי עוד לפני הפורמליזציה של משטר פליטים משפטי. המחנה הפך להיות מעין מודל לקיום פוליטי מודרני. אגמבן אף מבטל בכך את האפשרות לחשוב על תופעת הפליטות כתופעה ייחודית, הנבדלת מצורות אחרות של הכפפה, דיכוי ומחיקה מן הספירה הציבורית. על רקע זה אני מעוניין דווקא לשקם הגדרה נפרדת ומיוחדת לפליטים, הגדרה אתית שבאופן עקרוני, כפי שנראה, לא תוכל להתלכד עם ההגדרות המשפטיות למיניהן. יחד עם זאת, ההמשגה של אגמבן נותרת רלבנטית בהקשר הנוכחי, בעיקר באופן שבו הוא מדגיש את הקשר בין המבנה המרחבי של המחנה ובין המבנה המשפטי של מצב החירום. נראה שגם אפשרות זו של קיום במחנה נותרת חלק בלתי נפרד ממשטר הפליטים שהתפתח מאוחר יותר – בפרט כיום, כאשר בעולם כולו מתרבים המעצרים המתארכים והולכים של מהגרות שלא הורשעו בעבירה כלשהי.³⁷

אמנת הפליטים, קביעת מעמד הפליט וביסוס משטר הפליטים העכשווי

כאמור, עוד לפני מלחמת העולם השנייה, כבר מסוף שנות השלושים, היו קולות שקראו לפורמליזציה של משטר פליטים בינלאומי תוך יצירת הגדרה משפטית אחידה למעמד פליט. לואיז הולבורן, היסטוריונית אנגלייה שהוכרה כסמכות לענייני פליטים ושזרה בכתבתה המלצות למדיניות ציבורית, ניסחה את הצורך ב"מעמד מוגדר היטב" שיסייע ליישוב פליטים. במאמר מ-1938³⁸ היא מצדדת במתן סיוע לאוכלוסיות פליטים בצורה שתאפשר להן להשתלב באופן זמני באוכלוסייה, בתעסוקה ובחינוך. לצד נימוקים בעלי אופי מוסרי, היא מונה את היתרונות שעשויה להיות לפורמליזציה כזו מבחינת השלטונות.

מצד אחד, כותבת הולבורן, תקטן ההסתברות ל"פעילות חתרנית" נגד הממשלות שמהן יצאו הפליטים. מצד אחר, גם לממשלות קולטות הפליטים יצמחו יתרונות גדולים ממשטר כזה, בפרט אם ישולב ב"ארגון טכני" שיפוזר ב"משרדים מקומיים", שיוכלו לא רק להעניק אלא גם לסרב להעניק מעמד פליט לפרטים מסוימים; כך יוכפפו אוכלוסיות הפליטים לשליטה "ישירה" יותר, ואפשר יהיה לערוב לכך שתקופת הפליטות תהיה זמנית. יתרה מזו, הסיוע לממשלות משני צידי הגבול עשוי למנוע ביניהן סכסוכים (שעלולים לצוץ במיוחד אם ממילא יש ביניהן מערכת יחסים מתוחה); שכן קליטת פליטים בהתאם להגדרה משפטית מוסכמת עשויה למנוע את פירושה כתמיכה במתנגדי משטר. ובניסוחה של הולבורן:

קשה יותר למדינות מכניסות אורחים להתמודד עם קבוצות בלתי מאורגנות של פליטים מאשר עם קבוצות מאורגנות, אפילו כאשר האחרונות כוללות מספר גדול יותר של פליטים. מעמד מוגדר בבירור לפליטים יסייע למאמצים להפוך את מעמד הפליט לזמני באופיו ויקל על יישובם. אם ישולב מעמד כזה בארגון טכני מתאים, יהיו הפליטים תחת שליטה ישירה יותר מאשר בהווה, והאפשרות של פעילות פוליטית חתרנית נגד הממשלות האחראיות ליציאתם לגלות תקטן באופן משמעותי. הסיבוכים הפוליטיים שמתקשרים לעתים קרובות לסיוע לפליטים יחוסלו למעשה, בפרט אם משרדים מקומיים שיעסקו בפליטים יוסמכו להחליט מי מהאנשים נופלים בהגדרה המקובלת של "פליט".

לפנינו אפוא טקסט שמראה כיצד אפשר, מתוך הכוונות הנאיביות והטובות ביותר לפתור את "בעיית הפליטים", לסייע לפליטים הנזקקים ולאפשר מניה וביה גם את הידוק השליטה עליהם. אין ספק שהנמקה זו רחוקה מרחק רב מהנמקה אלטרנטיבית שהיתה יכולה להישען באופן עקרוני על שיקולים מוסריים או על רטוריקה של "זכויות אדם". תחת כתיבה על זכויות מכלכלת הולבורן את הכוחות הקיימים בתוך שדה הפעולה הבינלאומי של זמנה ומנסה לחזות את השפעתם: הסבירות להתמרדות של אוכלוסיית הפליטים נגד מדינת המוצא שלהם; הסבירות לקשיי תעסוקה, מחלות או התנגדות פוליטית לשלטון המרכזי או המקומי; הסבירות להיווצרות משבר דיפלומטי כתוצאה מהחלטה לקלוט פליטים; הכבדת הנטל על המשאבים המשותפים שתגרום תוספת לאוכלוסייה.³⁹ במערכת הפוליטית שהיא מציעה מוצבים הכוחות הללו אחד

כנגד השני, ובאיזון האופטימלי אף מבטלים האחד את השני כדי ליצור את שיווי המשקל הבטוח ביותר. אולם מעל לכל אלה, המאפיין החשוב ביותר במנגנון שהולבורן מתחילה להתוות בא לידי ביטוי דווקא במשפט הראשון בקטע המצוטט. משפט זה מבטא את ההכרה שמנגנון משפטי חדש (במקרה זה פורמליזציה של מעמד הפליטות) עשוי להביא לכך שגם אם גדל מספר הפרטים באוכלוסייה מסוימת שבה אמור המנגנון לטפל, בפועל משקלה של אוכלוסייה זו קטן שכן ה"משקל" הרלבנטי מבחינת "קובעי המדיניות" אינו נמדד לפי מספר הפרטים בתוכה, אלא בפונקציה המבטאת את היחס בין מנגנוני המשטר המופנים כלפי אוכלוסייה זו ובין מספר הפרטים שבה. כפי שנראה להלן, יישומה המלא של פונקציה כזו והמשכה ההגיוני הוא למעשה פיצול אוכלוסייה מסוימת, במקרה זה אוכלוסיית חסרי המדינה, לשתי קבוצות נפרדות (כוונתו לחלוקה שנשתרשה מאוחר יותר בין "פליטים" ל"מבקשי מקלט").

לצידה של מכניקה זהירה זו יש במאמרה של הולבורן שתיקה מעניינת בכל הנוגע ל"הגדרת הפליט". מבחינתה, החשוב בהגדרה זו הוא בעיקר יכולתה לאפשר לפקיד מדינתי להכריע אם להכניס מישהו לתחומה של ההגדרה אם לאו. מבחינה תיאורטית, מספיקה לשם כך הבחנה שרירותית בין פרטים, אך החשוב הוא שיווצרו יחידות מופרדות זו מזו, דיסקרטיות, בתוך האוכלוסייה האמורה (במובן זה, דבריה בשורה הראשונה של הקטע המצוטט על אודות "קבוצות מאורגנות" לעומת "קבוצות בלתי מאורגנות" אינם מבטאים את אופי ההכרעה, שתבצע דווקא במקרה של הפרט הבודד).

כזכור, בתקופה שבה כתבה הולבורן גם בזירה הבינלאומית לא היה מנגנון משפטי להסדרת ענייני פליטים הנוגע לפרט. הגדרת הפליט הראשונה שיש בה התייחסות אינדיבידואלית כזו היא כאמור הגדרת ארגון הפליטים הבינלאומי מ-1947.⁴⁰ ב-14 בדצמבר 1950 הוקמה סוכנות האו"ם לפליטים (UNHCR) במטרה שהוגדרה תחילה כהענקת סיוע אינדיבידואלי לפליטים לפי קריטריונים אינדיבידואליים אחידים, ללא גבולות של זמן ומקום.⁴¹ בדומה לארגוני סיוע אחרים לפליטים, המנדט של UNHCR הוגדר תחילה כזמני, למשך שלוש שנים בלבד. כחצי שנה לאחר מכן, ביולי 1951, נחתמה אמנת הפליטים ובה הגדרה חדשה למונח פליט, שביססה את משטר הפליטים העכשווי. בפעם הראשונה ניתנה הגדרה פורמלית והפכה לבעלת תוקף בעולם כולו. הגדרת פליט נקבע בסעיף 2(1) לאמנה:

כל אדם אשר [...] לאור פחד מבוסס היטב מרדיפה מסיבות של גזע, דת, לאום, קבוצה חברתית מסוימת או דעה פוליטית, נמצא מחוץ למדינת הלאום שלו ומסוגל, או לאור פחד כזה אינו מסכים להסתייע בהגנתה של מדינה זו; או שבהיעדר אזרחות ובהיות מחוץ למדינה שבה נהג להתגורר כתוצאה ממאורעות כאלה, לאור פחד מבוסס היטב, אינו מוכן לשוב אליה.

הזכות החשובה ביותר שמעניקה האמנה לפליטים היא הזכות שלא להיות מוחזר למדינה שממנה מגיע הפליט. אלא שסעיף האי-החזרה סויג בכך שהגירוש יותר אם הוא נעשה מנימוקים של "ביטחון לאומי" (national security) או "סדר ציבורי" (public order). כפי שיתברר

להלן, באמנת הפליטים הושגה המטרה הכפולה של סיוע לפליטים תוך כדי שליטה בהם. ראשית, רעב, מחלות, אסונות טבע, מלחמות – אף אחד מהם לא יכול להיות עילה לפליטות לפי האמנה. שנית, דווקא שתיקתה של אמנת הפליטים בכל הנוגע להליך קביעת מעמדו של פליט (Refugee Status Determination [להלן: RSD]) היא זו שיצקה את התוכן הרב ביותר להגדרת הפליט. נוהל זה המבסס את האופן שבו נקבע אם מישהי בעלת "פחד מבוסס היטב" על בסיס אחת מחמש העילות המנויות באמנה, הושאר בכוונה על ידי המדינות שניסחו את האמנה לשיקול דעת פנים-מדינתי. זהו הליך מרכזי במשטר הפליטים העכשווי דווקא משום שהזירה הבינלאומית נסוגה מהסדרתו. בדרך כלל, שיאו של ההליך בראיון המתקיים בחדר עם הפליט, ובו הוא מתבקש לספר את סיפור חייו. אם יש לו מסמכים הוא מציג אותם. באמצעות ראיון זה קובעים פקיד או ועדה של פקידים אם מדובר ב"פחד מבוסס היטב" על בסיס עילה מוכרת באמנת הפליטים. בין היתר נמדדת מהימנותו של הפליט ועשויים לבדוק את המידע שהוא מוסר על מדינת מוצאו ואף לעמת אותו עם מידע חיצוני שעליו לדעת כדי שהסיפור ייחשב לאמין.

כפי שמראים האת'אווי, סטיינבוך ואחרים המתבססים על מסמכי דיוני האו"ם שקדמו לחתימת האמנה (travaux preparatoires), הנימוקים לבחירת "חמשת הבסיסים" לעילת הפליטות – גזע, דת, לאום, קבוצה חברתית מסוימת או דעה פוליטית – נשאבו ישירות ממאורעות התקופה: במבט אל העבר, אל רדיפת הרוסים והארמנים, מתנגדי השלטון בספרד ובעיקר היהודים וקבוצות אחרות בגרמניה הנאצית; ומתוך התהוות הפוליטיקה של המלחמה הקרה, במבט אל רדיפת מתנגדי המשטרים הקומוניסטיים החדשים במזרח אירופה.⁴² בהקשר זה כותב סטיינבוך כי הקטגוריות "גזע", "דת" ו"לאום" הותוו סביב הדוגמה ה"ארכיטיפית" של רדיפת היהודים על ידי הנאצים.⁴³ הקטגוריה החמישית, "דעה פוליטית", הוצעה כאמור במידה רבה על רקע התפתחות המלחמה הקרה; האידיאולוגיה של הגנה על מתנגדי משטר ספגה ביקורת חריפה מצד הממשלה הסובייטית, אשר הודיעה שמדובר בקשר מערבי שנועד לעודד בגידה והחרימה את כל התהליך של ניסוח האמנה.⁴⁴ ארצות הברית, מצידה, החליטה להחיל חוקת רדיפה שלפיה כל אדם מהגוש הסובייטי ייחשב בהגדרה כמי שסובל מפחד מבוסס היטב מרדיפה על רקע פוליטי.⁴⁵

העילה "קבוצה חברתית מסוימת" עוררה במשך שנים רבות תהיות פרשניות בבתי משפט בעולם, תהיות שאפשרו למשל לכלול בה בדרך של פרשנות שיפוטית גם רדיפה על בסיס מגדרי, אף שזו אינה מוזכרת באמנה באופן מפורש. בתהליך ניסוח האמנה הציעה שבדיה להוסיף עילה זו, שלא נכללה בטיוטות הראשונות. כשנדרש הנציג השבדי לנמק את הצורך בתיקון המוצע, הוא הסתפק באמירה כי רדיפה כזו אכן קיימת לעתים, ושבדיה לא תוכל לחתום על אמנה שלא תהיה "מדויקת מספיק" כדי לכלול אותה. הנציג השבדי גם דאג שיימחק סעיף שהוציא מהגדרת הפליט באופן מפורש כל מי שיצא את ארצו על רקע של "נוחות אישית". סעיף כזה, הסבירו השבדים, אמנם נועד למנוע מצב שבו אדם יעשה שימוש נצלני בהגדרת הפליט רק כדי לשפר את תנאי חייו הכלכליים, אך הוא עשוי לעורר גם בעיות, שכן קשה למדוד

מה מתרחש בצפונות נפשו של אדם.⁴⁶ למרות ההצעות השבדיות, חשוב לציין כי היתה הסכמה – שנותרה על כנה עד היום – כי מהגרים כלכליים לא ייחשבו כפליטים, ועימם מי שיצא את ארצו על רקע רעב, היעדר טיפול רפואי הולם או מחלות והיעדר חינוך.⁴⁷ גם מי שיצא את ארצו על רקע תנאי מלחמה, ובכלל זה מלחמת אזרחים, לא יוכל ליהנות ממעמד פליט, בין אם נותרה לו אזרחותו בין אם לאו.

שאלת היחס בין הקטגוריות של חסרי מדינה ופליטים, שהתעצבו כאמור בנפרד עוד לפני ניסוח האמנה, עמדה גם לנגד עיניהם של מנסחי האמנה. נגד דעתה של בריטניה, אשר הציעה להוסיף לאמנה קטגוריה של "בלתי מוגנים" (Unprotected Persons), הוחלט שלא להעניק הגנות למי שאינם יכולים לבסס אחת מחמש העילות המנויות בסעיף 1. זאת על רקע העובדה כי ברית המועצות הביעה באופן פומבי עניין מיוחד בהגנה על חסרי המדינה דווקא.⁴⁸ בישיבותיהם שקלו אפוא מנסחי האמנה את שאלת היחס בין חסרי מדינה לפליטים, והחליטו מדעת לפצל בין שתי הקבוצות.⁴⁹

בדומה לשפה שבה משתמשת הולבורן, גם פול וייס, שהיה כאמור יועץ משפטי ל-UNHCR וכתב כעשרים שנה אחריה, מאמץ שפה ששוזרת למקשה אחת את ההגנה על פליטים ואת השליטה בהם. בפסיקה שבה הוא מסכם את מה שביקשה האמנה לעשות למשטר הפליטים הבינלאומי, הוא מדגיש את הצורך להביא להסדרה "מפורטת הרבה יותר" של מעמד הפליטים:

האמנה הנוגעת למעמד הפליטים, אשר אומצה בז'נבה ב-28 ביולי 1951 על ידי האסיפה הכללית של האו"ם, מעוצבת כדי לאחד את המכשירים המשפטיים הבינלאומיים הנוגעים לפליטים ולהרחיב את תחולתם לקבוצות נוספות של פליטים. מטרתה להביא לרגולציה מפורטת הרבה יותר של מעמדם מאשר לפי הסדרים קודמים, ולכן אמורה ליצור במדינות החתומות על האמנה מעמד אחד לקבוצות הקיימות של 'מוגנים על ידי האו"ם'.⁵⁰

ב-1967, כאשר פלישת ברית המועצות להונגריה הובילה לגל פליטים נוסף באוסטריה, וכאשר רבים מפליטי אפריקה, הודו, פקיסטאן ודרום מזרח אסיה ביקשו להיכנס אל מדינות הצפון הגלובלי, החליט האו"ם בפרוטוקול לענייני פליטים (Protocol Relating to the Status of Refugees) להכניס לאמנה עוד שני תיקונים, שהפכו אותה סופית לכלי המשפטי העיקרי לקביעת גורלם של פליטים. כך בוטלו הגבלות הזמן והמקום באמנה: בעוד שלפני הפרוטוקול היא חלה רק על מדינות אירופה, עתה היא הוחלה בעולם כולו, ובאופן בלתי מגובל בזמן. בפעם הראשונה בהיסטוריה כונן משטר משפטי פורמלי, עולמי, לניהול בינלאומי של קליטת פליטים ולהקצאה גלובלית של זכויות המקלט. אלא שגם המטרה הכפולה שבה דנו הולבורן ואחריה וייס – סיוע לפליטים תוך כדי שליטה "מפורטת הרבה יותר" במעמדם המשפטי – לא הושגה באופן ישיר על ידי אמנת הפליטים. דווקא שתיקתה של אמנת הפליטים בכל הנוגע להליך קביעת מעמדו של פליט (RSD) היא שיצקה את התוכן הרב ביותר להגדרה המהותית המצויה באמנה. המדינות שניסחו את האמנה השאירו בכוונה את הנוהל שקובע אם יש למישהי "פחד

מבוסס היטב" על בסיס אחת מחמש העילות המנויות באמנה לשיקול דעת פנים-מדינתית, ואילו UNHCR פרסם רק הנחיות (Guidelines) שתיארו כיצד אמור להיראות הליך הוגן של קביעת מעמד פליט.

לאור הגיוון הרב בין הפרקטיקות שהשתרשו במדינות שונות, תשורטט כאן הפרוצדורה רק בקווים גסים מאוד. לפרוצדורה זו יש כמה מאפיינים החוזרים במרבית מדינות הצפון הגלובלי, ושעוצבו בין היתר בשיתוף שלטונות האו"ם, אשר יתוארו במטרה להראות כיצד פועל משטר הפליטים העכשווי. אולם לפני כן, וכדי להסביר היבט מסוים של המנגנון הזה, יש לדון בהיבט מהותי אחרון הקשור בהגדרת הפליט לפי האמנה. זהו ההיבט הראשון המוזכר בה, של "פחד מבוסס היטב". מהו בדיוק "פחד מבוסס היטב"? כיצד פורשה דרישה זו על ידי הסוכנים המרכזיים בתחום?

ממילותיה של האמנה נדמה כי הדרישה נוגעת לעולמו הרגשי של מבקש המקלט, כלומר שמבקש מעמד הפליטות נדרש לחוש באופן אותנטי ובתום לב תחושה של פחד. המסמך הבינלאומי המרכזי שבו הופיע הרעיון של "ביסוס" הפחד לפני אמנת הפליטים הוא כאמור הגדרת ה-IRO, ובה דוקטרינת "ההתנגדות התקפה" להחזרה למדינת המוצא. באותה תקופה, ממש כמו בתקופת המלחמה הקרה, ההגנה מפני רדיפה על רקע פוליטי היתה אידיאולוגיה של משטר הפליטים. על רקע אידיאולוגיה זו נעשה השימוש במילה "פחד" כמעין הד לנוכחותם של שלטונות שנחשבו למזרי אימה; ואכן, בתקופת ה-IRO היתה השאלה אם מבקש המקלט אכן פוחד לשאלה העיקרית שביחס אליה קמה ונפלה הגנת הפליטות. הליך ה-RSD הוא אפוא מרכזי במשטר הפליטים העכשווי דווקא משום שהזירה הבינלאומית נסוגה מהסדרתו.

במאמר "Asylum" שופך קירשהיימר אור גם על האופן שבו הובנה המסגרת המשפטית של אמנת הפליטים לאחר קבלתה ככלי המשפטי הראשון אשר יוצר את חובת הגנת הפליטים.⁵¹ נראה כי חובה זו נתפסת בעיניו כשבירה, כלומר שבנסיבות של פליטות המונית (או במלים אחרות במצב חירום) היא עלולה להתבטל, ואיננה משתייכת למשפט הבינלאומי המנהגי גם אם יש תקווה כי בעתיד היא תשתרש בו בצורת איסור מנהגי על החזרה למדינה הרודפת (Non-Refoulement). הוא כותב:

אפשרי אפוא – בהיעדר גל פליטים פתאומי חסר מעצורים – להביא את הפליטים הפוליטיים תחת הגנת המשפט. אמנת ז'נבה מ-21 ביולי 1951 מקנה לאפשרות זו הכרה רחבה יותר. אף שבחלקה האופרטיבי היא נמנעת מטעמי זהירות לגעת יותר ממעט בנקודה המכרעת של הכנסת הפליטים, היא מבהירה ומגבילה את משמעותו של המונח פליט, קובעת הליכים להכרה במעמדם של פליטים תחת משטר מובנה של שיתוף פעולה בין הנציבות הגבוהה של האו"ם והסמכויות הלאומיות, ומעגנת בדרך כלשהי את זכויותיהם ואת מעמדם האישי של הפרטים הנוגעים בדבר במדינות המקלט. מנקודת המבט של המחקר הנוכחי, תוצאתה החשובה ביותר היא העובדה שבסעיפים 32 ו-33 היא מחוקקת ובכך אף

מגבילה באופן עמום את הסיבות שבעטיין ניתן להרחיק פליט. ואולם, ניסיון של כמה ממדינות אירופה בשנות השלושים והארבעים מלמד שמדינות הסמוכות לאזורי תהפוכות פוליטיות וחברתיות הרות אסון לא יעניקו מעמד פליט וככל הנראה אף לא מעמד של מקלט זמני למספרים המוניים של נמלטים מסכסוכים מהפכניים.⁵²

הדברים אמנם נכתבו ב-1959, אך במידה רבה עודם נכונים: על אמנת הפליטים, שהיא כאמור יציר של מצב חירום, מאיימת תמיד האפשרות שמצב חירום נוסף יבטל את מחויבותן של המדינות אליה.

כיצד המשפט אומר פליטים: אמנת הפליטים כהסדר תנאטו-פוליטי

כאשר כתבה ארנדט על המשבר של מדינת הלאום דרך הדיון בתופעות הפליטות, ניתן היה לתאר את ההתרחשויות ההיסטוריות תוך התעלמות כמעט מוחלטת מכינון קטגוריית הפליטים באמצעות המשפט הבינלאומי; ואולם מאז חתימת אמנת הפליטים עברה "בעיית הפליטים" הבניה מחדש במשפט הבינלאומי. כפי שכותבת כאמור מאלקי, מאז חתימת אמנת הפליטים המשפט הוא שמאפשר לפליטים להופיע כקטגוריה אפיסטמית. בתוך כך התפצלה הקבוצה שבה דנה ארנדט תחת שם אחד – "פליטים" ו"חסרי מדינה" – לשתי קבוצות נפרדות. מצד אחד "פליטים" על פי אמנת הפליטים, שעליהם המדינה מחויבת להגן; מצד שני פליטים כלכליים, פליטי מלחמות, רדופי רעב ומחלה, שאותם מותר למדינה על פי חוק להחזיר למדינות המוצא שלהם ללא כל התחשבות בשאלה אם הם ימצאו את מותם כתוצאה מכך. הם אינם פליטים, אומר לנו השלטון; הם מהגרי עבודה.

כדי להכריע בשאלה על מי המדינה מחויבת להגן ואת מי היא רשאית לשלח אל מותו התבסס ה-RSD: הליך שמחבר לבלי הפרד בין הכרעה משפטית להכרעה מקצועית, אירוע המבוסס על שיקול דעת של גורמים שתפקידם למדוד את עוצמת הסכנה שלה טוען הפליט ולאחר את מקורה. ליכולת זו צורפה לכאורה היכולת המשלימה למדוד את עוצמת הפחד של מבקש מעמד הפליטות ולזהות סממני שקר, אם יש כאלה.⁵³ הליך ה-RSD יוצר את החיבור שאותו מתאר אגמבן ב"הומו סאקר" כמיזוג בין משפט מצב החירום והביו-פוליטיקה, כדי ליצור פוליטיקה חדשה שהעיקרון המכונן אותה אינו פוליטיקה-חיים⁵⁴ אלא פוליטיקה-מוות (תנאטו-פוליטיקה). כאן, בתוך החדר שבו מתקיים הליך ה-RSD, בין אם הוא נמצא במסדרונות משרד ממשלתי, בתא מעצר, במחנה זמני של ארגון בינלאומי או בנמל תעופה – החוק מתפקד במקום הרחוק ביותר שהוא יכול לתפוס מתפקיד ה"מנגנון האינטגרטיבי החברתי" שמעניק לו האפרמס. שכן, אם תנאי הכרחי לאינטגרציה כזאת הוא קיומה של חברה, אמנה חברתית שכל צד בה יכול במוכן כלשהו להיות שותף לעיצובו של החוק – כאן אין אפילו אשליה של השתתפות פוליטית כזו. האדם מושם כחומר תחת זכוכית מגדלת, במטרה לראות אם הוא פוחד מספיק ואם הוא פוחד מהסיבה הנכונה. אגמבן מותח קו בין סיטואציית ה-RSD ובין שלטון החירום של המחנה:

האיצטדיון בבארי שאליו אספה משטרת איטליה את כל המהגרים האלבנים הלא-חוקיים ב-1991, בטרם תשלח אותם חזרה למדינתם, מסלול החורף למרוצי האופניים שבו כינסו רשויות וישי את היהודים בטרם יימסרו לגרמנים, ה-*entrationslager für Ausländer* בקוטבוס-סיילוב שבהם כינסה ממשלת ויימאר פליטים יהודים מהמזרח, או ה-*zones d'attentes* בנמלי התעופה הצרפתיים הבינלאומיים שבהם נעצרים זרים המבקשים מעמד פליט – כולם באותה המידה יהיו אז מחנות.⁵⁵

רוב מאפייניה של צורת משטר זו נוצרו אם כן עוד לפני חתימתה של אמנת הפליטים. מאז התקופה שארנדט מתארת, תוך התייחסות קלושה לכלים של המשפט הבינלאומי, התבסס בהדרגה משטר הפליטים הבינלאומי הקיים. מלכתחילה אירע הדבר בזמני מלחמה שנחשבו לעתות חירום, וההיגדים ששימשו את הממשלות והגופים הבינלאומיים להצדקת משטר הפליטים היו היגדי חירום. במקומות רבים התאפיינה תקופה זו בהכרזות חירום שאפשרו את פשיטת כל הזכויות מעל החיים ואת הפיכתם הסופית לחיים בלבד, נעדרים כל ממד פוליטי.⁵⁶ רק במצב כזה יכול היה השלטון בגרמניה של הרייך השלישי להפוך לשופט, כמו שכותב אגמבן, ולשפוט מהם חיים רלבנטיים. אך גם אמנה שמגבילה את הסיבות שבעטיין ניתן לבקש מקלט מסכנה רלבנטית, אמנה שקבוצת אנשים מממשת אותה באמצעות ראיון לקביעת מעמד פליטות, היא סיטואציה שבה מוכרעת השאלה מה הם חיים רלבנטיים. הדבר נכון גם אם נשים וגברים מסוימים בעולם אכן מזוהים כקורבנות שניתן לסייע להם במסגרת אמנת הפליטים. שהרי נזכור: מצב החירום, כפי שאגמבן מיטיב להדגיש, איננו רק מצב שבו השלטון משיל מעל אזרחיו זכויות ומפקיר אותם לאור טענה של דחיפות הנמצאת במרחב ביניים שבין נורמה לעובדה; זהו גם מצב שבו לאור דחיפות שכזו יכול השלטון להעניק את מתת החיים מחוץ לכל כלל.⁵⁷ אופק כפול זה בא לידי ביטוי כמובן באטימולוגיה הלטינית של ה"הומו סאקר" שאגמבן מתעקש עליה – האדם המופקר, החשוף, אבל גם האדם הקדוש.

כמו בתיאורו של אגמבן בפתיחת "הומו סאקר", שבעולם העכשווי כבר אין להבחין בין מצב החירום ובין הנורמה, דיני הפליטים שהתפתחו ממצבי החירום באירופה הפכו עם הזמן לנורמה המשפטית השלטת בכל העולם. לפני חתימת האמנה הוחלו משטרים משפטיים שונים ומשונים, כל פעם כתגובה לכאורה על מצב החירום החדש שנוצר. גם האמנה עצמה נחתמה תחילה רק לשלוש שנים כמעין צעד חירום, אך עם הזמן הפך המצב הזמני לקבוע. בדמיון הפוליטי של התקופה הפורמטיבית של משטר הפליטים העכשווי, הופיעו הפליטים תחילה כמסה של אוכלוסייה בעלת מאפיינים בלתי מובחנים; רק כאשר התגלה סוג חדש של פרט, אשר איננו אזרח-משתתף וההשתתפות פתוחה בפניו רק באמצעות הסכנה האורבת לו, הפך המצב הזמני למצב קבוע. מאוחר יותר, בתקופת האמנה, התבסס הרעיון כי סכנה זו חייבת לקשור אותו בצורה כלשהי חזרה למדינת המוצא שלו, משל היה האדם האפריקאי אזרח בדיוק כמו האדם באירופה של הגל.

בדיונים הארוכים שהובילו לקראת הפורמליזציה של אמנת הפליטים, והיום, כאשר מספר מבקשי המקלט מן העולם השלישי המתדפקים על שערי אירופה הולך וגדל, ניתן למצוא בכל מקום קולות המהללים את משטר הפליטים שיצרה האמנה. זאת בעיקר על רקע כרסום גדל והולך בקיום חובות האמנה וההתכחשות לחובות אלו במדינות שבהן דימוי הנחיל חוזר תדיר לפעולה. ושוב, כמו לכל אורך ההיסטוריה הקצרה של משטר הפליטים, לדימוי הנחיל מצטרפים היגדי חירום שמשמיעים השלטונות המבקשים להשעות את החוק – והפעם לא את החוק המדינתי כי אם את תוקפה של האמנה. מצב החירום אינהרנטי לאותה אמנה, שהיא כאמור בעצמה נורמה בינלאומית אשר נבנתה מתוך המצב החריג ומתוך השעיית הזכויות שהוענקו לאדם עם כינונה של מדינת הלאום במהפכה הצרפתית. אלו הם אפוא היגדי חירום היוצרים מצב חירום בתוך מצב חירום שכבר הפך לנורמה, במעין רגרסיה כפולה.⁵⁸ היגדי החירום החדשים הגורמים להשעיה חדשה של משטר הפליטים שיצרה האמנה אינם נובעים בהכרח ממצבי חירום שיצרו פליטים, או ממצבים שהקשר שלהם לסוגיית הפליטים מובן מאליו. מבקרים שונים עמדו למשל על הקשר שבין אירועי ה-11 בספטמבר 2001 לבין השעיה חסרת תקדים של זכויות הפליטים על פי האמנה.⁵⁹ מצב חירום זה הגביל את זכויותיהם של פליטים בארצות הברית, אך גם מחוצה לה. השפעה ניכרת היתה לנימוקים ביטחוניים ולרטוריקה ביטחונית על יצירת מכסה שקבעה לראשונה מספר מקסימלי של מבקשי מקלט בבריטניה.⁶⁰ עוד דוגמה טיפוסית בהקשר זה היא הכרזתו של ברלוסקוני לאחרונה על מצב חירום באיטליה לאור גלי הפליטים האפריקאים הנפלטים אל חופיה באיים כמו למפדוזה ו"מנצלים" את הליך ה-RSD לשהות מתמשכת על אדמת אירופה.⁶¹

ולעתים היגדי החירום החדשים האלה של השלטונות מוצאים להם מנגנוני הצדקה מורכבים עוד יותר ונדבקים, כאילו בטבעיות, אל סימני החירום המקוריים שמוטבעים ללא הפרד בטקסטורה של האמנה. ועדיין הם נותרים היגדי חירום. לא במקרה הטקסט הדביק ביותר בנוסח המקורי של האמנה, שאליו נמשכים היגדי החירום החדשים כמו זבובים, הוא שיקול הדעת הביטחוני ביחס להענקת מעמד הפליט, שעודנו (ותמיד) שמור לשלטון. שיקול דעת ביטחוני מעין זה הוא החומר הקל ביותר לעיצוב פרשני אד-הוק בהתאם לצורכי החירום הנטענים.⁶² כזאת היא למשל ההכרזה בישראל על הפליטים הסודנים כ"נתיני מדינות אויב", הנשענת לכאורה על הסעיף המאפשר שיקול דעת ביטחוני. הכרזה זו מחדירה את דימוי הנחיל אל תוך סעיפי האמנה, כנגד משטר הפליטים שהיא עצמה יצרה, המבוסס דווקא על אסטרטגיה הפוכה של אינדיבידואליזם קיצוני. בהגדרתם של פליטי סודן כנתיני מדינות אויב ובשימוש בדימוי הנחיל ביחס אליהם, לא ניתן עוד לדעת היכן מסתתרת ביניהם "הפצצה המתקתת" בדמות מחבלי אלקאעדה שטופי זדון. זאת אף כי מבין ה"מסתננים" העוברים באישון לילה מסיני בין יריותיהם של כוחות הביטחון המצריים מעולם לא נמצא רמז לסכנה מסוג זה. רכיבים אלה של מצב חירום ביטחוני, המכיל בתוכו גם דימוי פעיל שכבר אינו של תנועת נחיל אלא של תנועת הסתננות, באים לידי ביטוי מובהק בדברים שאמרה עו"ד יוכי גנסיין, הממונה על מחלקת הבג"צים במשרד המשפטים, ומי שנדרשת להגן על החלטות המדינה בתחום הפליטים בבית

המשפט העליון (הדברים נאמרו בכנס על מדיניות הפליטים של ישראל שנערך באוניברסיטת תל-אביב באפריל 2008):

דרך הגבול המצרי ישנה תנועה המונית של מסתננים. תנועה זו היא תנועה של אנשים, אך גם של כלי נשק וחומרי נפץ. גם מחבלים מבוקשים מרצועת עזה אשר מנצלים גבול זה להסתננויות לישראל במקום להסתנן דרך הגבול המגודר בין ישראל לרצועת עזה, וגם סוחרי סמים וכו' עוברים דרך גבול זה. ישראל תצטרך לעמוד בעתיד, כמו שעמדה בעבר, מול מסתננים העושים שימוש בגבול זה למטרות טרור. לארגוני טרור אלה ישנם בסיסים באפריקה, כולל בסודן ובסומליה, והם יכולים לעשות שימוש בגבול זה כדי להיכנס ללב של ישראל ושל אזרחי ישראל, ועל ישראל להשתמש באמצעי מניעה שונים נגד סכנה זו. זה המצב הנוכחי בגבול הדרומי.

הפערים בין זכויות ישראל לביטחון לבין החובות הבינלאומיות של מדינות ידועים היטב. ישראל פועלת בהתאם לחובותיה הבינלאומיות במלואן. אך אל להן לחובות אלו לבוא על חשבון זכויותיה של ישראל לביטחון. לפי גורמי המודיעין ישנו פוטנציאל עצום לסיכון ביטחוני, הנובע מנתיני מדינות אויב החודרים לישראל דרך מדינות אויב, סודן, סומליה, ומדינות אחרות שהן מדינות אויב, מדינות שהן עוינות לישראל, שבהן ישנם בסיסי אלקאעדה וחמאס.

דרך תנועת הסתננות מסיבית זו יכולה להיות הסתננות ממדינות אויב עם מטרות טרוריסטיות. תשתית טרוריסטית זו מחזיקה בתוכה סיכון ביטחוני עצום לביטחונה של ישראל. זהו גם סיכון לריבונותה של ישראל. יש צורך להתמודד עם סיכונים אלו ברצינות רבה, תוך איזון בין הסיכונים הביטחוניים של ישראל לבין מחויבויותיה במשפט הבינלאומי.

בהקשרם מיועדים הדברים לתת לכאורה צידוק משפטי למדיניות השלילה הגורפת של הזכויות שמקנה אמנת הפליטים ל"נתיני מדינות אויב". הכללים שמציבה האמנה, שבעצמם כאמור עוצבו מתוך מצב חירום ומציבים בפנינו אנטומיה מלאה של משפט תאנטו-פוליטי, עוברים השעיה נוספת: אף על פי שישראל היתה בין המדינות הראשונות שחתמו על האמנה, המשפט הבינלאומי אינו נחשב בעיני ממשלתה כְּמה שמשקף בעצמו מאזן בין מטרות ואינטרסים שונים, אלא נתפס כאחד מן האינטרסים הנשקלים אל מול האינטרסים המדינתיים של הריבונות – ו"פערים עצומים מפרידים ביניהם". האינדיבידואציה שקיבע משטר אמנת הפליטים איננה אפשרית עוד, כי הבאים מאפריקה שוב הפוכים לגוש אחד גדול, בלתי מובחן. לא גוש המובן כאובייקט, במובן זה שהוא חלק ממלכת הטבע, הפועלת לפי סיבה אך לעולם לא בהתאם לתכלית, אלא גוש של אויבים-מסתננים, הנצבעים בצבע אתני ושפתו ערבית; גוש אשר שהסיכון הביטחוני שהוא מגלם איננו משויך לאדם ספיציפי בו, אלא, כמו במקרה של הנחיל, חודר כעננה המשייטת בתוך הגוף המסתנן.

המשטר התנאטו-פוליטי שיצרה האמנה נתון אפוא להתקפות מתמידות, כזו של ברלוסקוני, כזו של עו"ד גנסין, המבקשות להצביע על מצב חירום שיוכל להשעות את הנורמה המכילה מראש את מצב החירום תוך יצירת שלטון המרחיב ורוקם תדיר את מצב החירום מתוך עצמו.

נוכח היגדי החירום החדשים הללו, הוגים ליברלים מוצאים לנכון להגן על האמנה ואף לדמות לעצמם שמדובר בכלי משפטי ליברלי הניחן בלגיטימיות של נורמה כללית, פורמלית, שמשקפת תקשורת רציונלית בספֶרה ציבורית בינלאומית – "היגדים דמוקרטיים" בלשונה של הפילוסופית שילה בנחביב.⁶³ כך למשל יוצאת כריסטינה בוֹסוֹלֶל להגנה על האמנה בעידן של כרסום הדרגתי בזכויות הפליטים.⁶⁴ הוגים אלה מתארים את האמנה ככלי של המשפט הבינלאומי הנהנה מן הלגיטימיות הרבה ביותר, ולעתים אף מביאים אותה כדוגמה לאופן שבו משפט בינלאומי, הנחשב לעתים קרובות לבעל תחולה שבירה או בלתי קיימת, יכול בפועל להיות יעיל ולהציל חיים רבים מספור ברחבי העולם.

מנגד, הוגים ליברלים אחרים מבינים כי המשטר שיצרה האמנה איננו משטר ליברלי; שהוא נמצא יחד עם מצב החירום של שמיט, הרחק מעבר לאופק המחשבה הליברלי; שהולדתו מתוך מצב החירום הביאה למה שמכונה לעתים, במה שנראה לי כלשון המעטה, "פוליטיזציה" של ההסדרים שנוצרו כאשר מדינות הגוש המערבי, שעמד בזמנו מול הגוש הסובייטי, הלבישו בה את האינטרסים הפרטיקולריים שלהם ובכך ביקשו להפוך אותם לסטנדרט בינלאומי. הם מבינים שחמש עילות הפליטות, שעודן שואפות לחבר את הפליט לסוכן מדינתי שרודף אותו, מפלות לרעה מעצם טבען את פליטי העולם השלישי, שהם הרבים ביותר, ולעתים קרובות מגיעים ממדינות נחשלות שקיומן דה פקטו מוטל בספק; שהסכנות האופייניות ביותר לתושבי הדרום הגלובלי – סכנות רעב, מחלה, אסונות טבע, מלחמות אזרחים – אינן מבססות סעד מן האמנה ומפקירות את מי שסכנות אלו אורבות לו; שההיקף של נורמות זכויות האדם שהתקבלו בהכרזות השונות על זכויות האדם (בין אם אלו זכויות "אזרחיות-פוליטיות" או זכויות "חברתיות-כלכליות") גדול בהרבה מההיקף הזכויות המוענק באמנת הפליטים, ולפיכך נוצר מצב שאמנת הפליטים מתירה למדינות לפגוע בזכויות אדם, ב"זכות להיות בעל זכויות", ואף כאמור בזכותם של בני אדם לחיים.

על רקע זה תוקפים מבקרים ליברלים את האמנה, ומבקשים להביא לשינויה ברוח שתהיה אוניברסלית באמת ובתמים ותאפשר הגנה מלאה על זכויות האדם הבסיסיות של כל באות עולם. מייצגת נאמנה של הביקורות הללו ניתן למצוא באוניברסיטת תל אביב. טלי קריצמן-אמיר מהפקולטה למשפטים כתבה את עבודת הדוקטורט שלה על "פליטים חברתיים-כלכליים", והיא טוענת בה כי לאמנת הפליטים יש להוסיף עילת פליטות על רקע חברתי-כלכלי. לדבריה ניתן להגדיר עילה זו הגדרה אנליטית מדויקת באופן שיבחין את הפליטים הכלכליים ממהגרי העבודה למשל, ויאפשר לתת הגנה אך ורק למי שזכויותיו היסודיות נפגעות בלא הגנת פליטות. כנגד הביקורת המקובלת, הטוענת כי מצב כזה יביא להתפוררות מדינות הצפון הגלובלי עקב הצפתן בפליטים כלכליים, טוענת היא כי אפשר להגביל את היקף ההגנה

שתינתן לפליטים כלכליים-חברתיים ל"צורכיהן הספיציפיים של המדינות השונות" באופן שיספק הגנה למי שנתון לסכנת רעב או חולה במחלה חשוכת מרפא, ומצד אחר לא יפגע בזכות הקיום של המדינה.⁶⁵ מדבריה עולה כי ההליכים המגוונים למימוש הגנת הפליטות, שנמצאים כיום בשיקול דעתן הבלעדי של מדינות, יאפשרו רגישות לצרכים פרטיקולריים כאלה באופן שישמור על לכידות אוכלוסיית המדינות ועל האינטרסים שלהן. משתמע כי האזהרות החוזרות ונשנות מפני "פריצת הסכר" הן אידיאולוגיות בעיקרן, ובפועל אינן מבטאות אינטרסים קיומיים אלא רק אינטרסים כלכליים; אפשר אפוא לבקרן מתוך גישות ליברליות התומכות בצדק חלוקתי גלובלי.

האת'אווי, המייצג גישה ליברלית רדיקלית יותר, תומך בביטול כולל של משטר הפליטים שיצרה אמנת הפליטים לטובת משטר פליטים חלופי שלא יתבסס על אמנת הפליטים אלא על הכרוזת זכויות האדם, תוך מתן מקלט למי ש"צריך אותו יותר מכול" ("a needs-based refugee regime"). דיני האמנה כיום, כותב האת'אווי בצורה ברורה, הם לא יותר ממסך למימוש אינטרסים מדינתיים:

לעתים קרובות נחשבים דיני הפליטים כאמצעי למיסוד דאגה חברתית לטובתם של מי שאולצו לברוח ממדינותיהם, מתוך עיגון ברעיון של הומניטריזם ועקרונות בסיסיים של זכויות אדם. למעשה נראה כי לדיני הפליטים הבינלאומיים ערך שולי בלבד במילוי צורכיהם של מי שנעקרו מבתיהם בכוח, ובפועל מהווים יותר ויותר בסיס לרציונליזציה של החלטותיהן של מדינות למנוע הגנה מפליטים.⁶⁶

כדי לקרב את ההגנה על פליטים לכלי למימוש זכויות אדם ועל מנת שלא יהיו שומר סף בלבד, מציע האת'אווי להחליף את דיני האמנה בדינים חלופיים, נטולי יומרה אוניברסלית. קווי המתאר של דינים אלה אינם ברורים עדיין, אך הם יתבססו על הגנה אזורית שתדמה יותר להגנה בתקופה הראשונה הפורמטיבית של דיני הפליטים, לפני הגבלת ההגנות במסגרת אמנת הפליטים. כך, ניתן להבין מדבריו, יגיעו לקצם הגירושין המלאכותיים שיצרה האמנה בין "חסרי המדינה" שעליהם כתבה ארנדט וה"פליטים", וכל מי שאינם נהנים מהגנת מדינה כלשהי שוב יזכו להגנה. במצב כזה הסכמי ההגנה האזוריים אף יתאמו מאפיינים אמפיריים של האוכלוסיות המוגנות – אפשר יהיה להתאימן למחויבויות תרבותיות שונות באזורים שונים ולמצבים כלכליים משתנים; תחת הסדרים משפטיים שצמחו ממצב היסטורי מסוים, שאינו תואם את המגוון הרחב של מצבי הפליטות והסולידריות העל-מדינתית ברחבי העולם, יתפתח משפט בינלאומי שיצמח – כפי שנדרש באופן מסורתי – באופן אותנטי מן ה"נוהג".

אינני מבקש להתנגד לניסיונות כאלה לאחות מחדש את הקרע שבין "מדינת הלאום" ל"מדינת הזכות" שהתגלע במדינות אירופה, כפי שכותבת ארנדט, עם הופעתם של גלי פליטים. להפך, אני רוצה להביע תמיכה בהם, בפרט במאמצים לפורמליזציה של הגדרת פליטות כלכלית-חברתית כפי שעושה קריצמן-אמיר. עם זאת, בהקשר הנוכחי חשוב יותר להצביע על דמיון בולט בין שני הטיעונים הללו וביניהם לבין המשטר שיצרה האמנה; מדמיון זה ניתן ללמוד כי

גם אם באופן אסטרטגי הצעות כגון אלו עשויות להפחית בעתיד את מידת הכאב והסבל עלי אדמות, ברמה העקרונית אין בהן כדי להתגבר על הבעיה שיש למדינת הלאום נוכח הפליטים, כפי שניסחה ארנדט בצורה המדויקת ביותר.

כדי להסביר את המשותף לביקורות ליברליות אלו על משטר הפליטים שיצרה האמנה, יש לציין ששתיהן מתייחסות אל המדינה כאל "יש ממשי שיש לו תביעות משלו". בהגות הליברלית אשר "הפנימה [...] את קיומה של המדינה כעובדה"⁶⁷ אין למצוא מי שיסרב סירוב קטגורי לכל רטוריקה של הקרבת זכויותיהם של הפליטים כנגד זכויותיה של המדינה.⁶⁸ שהרי גם במצב שבו תוכר למשל זכות לפליטות חברתית-כלכלית, הלוגיקה של מצבי החירום שהביאה לביסוסו של משטר תאנטו-פוליטי עם אמנת הפליטים תמשיך ותפעל כל עוד ניתן יהיה לסרב להעניק מקלט למי שעומד בפני אובדן הזכויות החמור ביותר, אך לאור מצב החירום אינו נכלל במכסת פליטים שמדינה מסוגלת לקלוט בלי שיתערער (לטענתה) קיומה-היא.

הגדרת הפליט במשפט הבינלאומי, שנוצרה בעקבות מלחמת העולם הראשונה, עברה כמה הסטות, שבשלב זה ניתן להצביע עליהן בצורה הכללית ביותר. התקופה הראשונה, שבה כתבה ארנדט, התאפיינה בהגדרות פליט פרטיקולריות ביחס לקבוצות ספיציפיות שהפכו ל"חסרות מדינה". קבוצות אלו התרחבו בהדרגה עם היווצרותם של גלי פליטים נוספים, בפרט עם עליית הנאצים. ככל שקבוצות רבות יותר נכללו בהגנת הפליטות, החלו להופיע קריטריונים שתפקידם להבדיל בין סוגים שונים של חסרי מדינה – פליטים ומי שאינם פליטים. משטר זה התאפיין בהמשך אף באינדיבידואציה של הקריטריונים לגופו של אדם. בתקופת מלחמת העולם השנייה המשיך משטר פליטים צבאי להיות מוחל על מסות של עקורים בלי לקבוע מעמד רשמי, במסגרת ניהול האוכלוסייה במחנות שהוקמו בשטחי מלחמה.

עם אמנת הפליטים, עת כונן משטר הפליטים כאמור כמשטר משפטי, נוצרה מערכת דינים מיוחדת שלמעשה מחקה את קטגוריית חסרי המדינה.⁶⁹ מי שכונו בעבר פליטים וחסרי מדינה, לא קיבלו עוד אף אחד מן הכינויים הללו. תחת משטר האמנה הם הפכו למהגרים בלתי חוקיים, ומרגע שפנו לבקשת מקלט לפי האמנה הפכו ל"מבקשי מקלט", שלב שבו מתחיל הליך קביעת מעמדם של פליטים. הליך זה הוא כאמור הליך משפטי-למחצה, המשלב גם דיסציפלינות אחרות כגון עבודה סוציאלית, פסיכולוגיה ולימודי טראומה. הדיסציפלינריוזציה הזאת של המשפט מעלה על הדעת את עקרון הממשל שפוקו כינה ביו-פוליטיקה. אך סמכותה של ועדת ה-RSD לקבוע מי לחיים מי למוות מראה כי מדובר לא רק בפוליטיקה של החיים, אלא בדוגמה מובהקת של פוליטיקת מוות. בסופו של הליך, מי שנידון לחסד זוכה לכינוי "פליט"; מי שאינו מוכר כפליט חוזר למעמד ההתחלתי של מהגר בלתי חוקי, וניתן לגרשו גם אם בארצו ממתנה לו הפגיעה החמורה ביותר בזכויות האדם. בנוסף, כאמור, במסגרת הגנה זמנית ונטילתה לוקח לעצמו הריבון שיקול דעת בלתי משפטי בעיתות חירום. רצף ההיגדים המופעל היום על ידי המשפט הבינלאומי במסגרת אמנת הפליטים תואם את האופן שבו שמיט מאפיין את הקיום הפוליטי בכללותו. כפי שהריבון הוא שמשמיע את ההיגד המפריד בין "אנחנו"

ל"הם", הריבון הוא שמצביע על מישהו ואומר "פליט". כל תהליך המשפוט של הצבעה זו אינו אלא תהליך שבו מצב החירום והמצב הנורמלי נכרכים זה בזה לכדי לקיום פוליטי חדש. קיום פוליטי כזה לא יכול היה להיות רחוק יותר מן התוקף שמעניק האברמס לחוק כדבר שמעניק מובן וערך לחברות בקהילה פוליטית. אלא שגם ההוגים הליברלים המבקשים להחזיר לחוק את הלגיטימיות שלו כהיגד שבו מוסכמים ערכים בספרה הציבורית אינם מצליחים לעטות לגיטימיות שכזו על דיני הפליטים.

כיצד "אנחנו" אומרים "פליטים" – פליטים כהיגד חירום

בעוד שעו"ד יוכי גנסין ממחלקת הבג"צים של פרקליטות המדינה מבקשת להצביע על ה"פערים" הקיימים לטענתה בין צורכי הביטחון של מדינת ישראל ובין מחויבויותיה לפי אמנת הפליטים (בין חירום לחירום), הייתי רוצה כאמור לעמוד על הפערים בין "פליטים" לפי כל ההגדרות המשפטיות (שאף אחת מהן כאמור איננה ליברלית), ובין פליטים כפי שניתן לקרוא להם בשפת היומיום, תוך התעלמות מעמדתה הריבונית של המדינה.

כדי להשיב לשאלה כיצד "אנחנו" אומרים "פליטים" צריך לבדוק את האפשרויות שפותחת הביקורת החוץ-ליברלית על המשפט, שהוצגה בפתיחת חיבור זה באמצעותו של ז'אן לוק גנסי. בעקבות גנסי, התשובה יכולה לשאוב מן ההתנהגויות הנצפות של אזרחיות בחיי היומיום שלהן, אך איננה יכולה להיות "אמפירית" ולהישען על "מדידת" שיעור השימוש בהיגד זה בהקשרים שונים, למשל באמצעות שאלונים שבהם יישאלו חברות קהילה פוליטית מסוימת מיהם לדעתן פליטים. הקטגוריה "אנחנו" לעולם איננה יכולה להיחשב כקטגוריה שכבר קיימת: היא מופיעה עם כל היגד שמופיע, ונותרת כזו שעתידיה-להופיע עד שנעשה שימוש נוסף ב"אנחנו" – בשפה או בהתנהגות. אם בכל פעם שאנחנו אומרים "אנחנו" אנו מכווננים מחדש את צורת ההיות-עם בגוף ראשון רבים, כל תיחום של סדרה מסוימת של הופעות תכפיף את מה שיהיה למה שהיה בטווח תיחום זה.

כדי לפתור בעיה זו, אני מציע להסתפק בשלב ראשון בדוגמה אחת בלבד של אמירת "אנחנו" שהיא גם אמירת "פליטים". אולי משום כך היא גם איננה משקללת בתוכה אינטרסים של מדינה – שאינם ולא יכולים להיות אינטרסים של שום אדם ספציפי. הדוגמה לקוחה משיחה שערכתי עם א', פליט סודני. שוחחתי איתו על השאלה המעסיקה טקסט זה, בחדרו בבניין הידוע לשמצה ברח' פין 1 בתל אביב. פתחתי ושאלתי את א': "מי הם הפליטים האפריקאים במדינה?" א' ענה ומנה כמה קבוצות: סודנים, אריתראים, חוף-שנהבים, אתיופים.⁷⁰ תוך כדי שיחה הערתי שהאתיופים קצת שונים: הרי קיבלו אזרחות, הרי הם יהודים. א' הגיב בביטול וטען כי הם פליטים בדיוק כמו כל האחרים. ההבדל היחיד, כך א', הוא שבניגוד לאחרים התמזל מזלם; כולם יודעים, הוא מסביר, שבעקבות המלחמה בין אתיופיה לאריתריאה נאלצו קבוצות מסוימות לעזוב את בתיהן. קבוצות אלו רוכזו תחילה במחנות פליטים באפריקה, אחר כך קנתה אותן ישראל במסגרת עיסקאות נשק והביאה אותן אליה. וכך הם קיבלו אזרחות.⁷¹ כדי להגדיר

מי הם פליטים כדאי להשתהות רגע על הפער בין הסיפור שמספר א' לסיפור שאני מספר, על הדמיון הפוליטי השונה כל כך המשתקף מהסיפורים.

קביעתו הנחרצת של א' מעוררת תמיהה. בלי שום קשר לדיוק ההיסטורי שלה (לא אוכל לחוות דעה על כך), נדמה לי שניתן לומר שמיקומה בתוך הקשר פנים-אפריקאי מלווה בתפיסה שונה לחלוטין מזו שיצר עולם דיני הפליטים הבינלאומיים – תפיסה שכיום ניתן לומר עליה שהיא מפרידה הפרדה הרמטית בין אזרחים לפליטים. הדברים שאמר א' על האוכלוסייה ממוצא אתיופי במדינת ישראל משקפים משטר אחר מזה שהפריד הפרדה חדה בין אזרחים לבין חסרי מדינה במאה העשרים. זהו משטר שבו הקטגוריות המשפטיות של "אזרח" ושל "פליט" משניות ביחס לנרטיב ההיסטורי והאישי, שנבנה אולי משמועות, דברים וחצאי דברים שנשמעו ברגע מסוים, ביום מסוים, בתוך קהילה מסוימת, והופיעו במפגש איתי במסגרת תשובה על השאלה מי הם פליטים. התמיהה שלי נובעת מכך שההגדרות המנחות את מחשבותי קרובות יותר למשטר המכונן על ידי המצב המשפטי של מבקשי המקלט בישראל. מצב זה שונה מאוד ממצבם המשפטי של אזרחי ישראל יוצאי אתיופיה. יחד עם זאת ברור כי גם בשפה שאני מדבר מעורבים שמועות וחצאי דברים, ובעיקר אידיאולוגיה מסוימת שחושבת על הפליטים ועל אזרחי ישראל יוצאי אתיופיה באופן נפרד לחלוטין.

אפשר אולי לבדוק אמפירית אם דבריו של א' אמנם "נכונים" (האומנם שילמה מדינת ישראל בנשק תמורת אתיופים שהוכרוזו כיהודים?). בדיקה כזו יכולה להזין תחקיר עיתונאי או מחקר היסטורי מרתק. אבל לא שם נמצא הפער בין שתי התפיסות השונות של הפליטות ושל האזרחות. באופן שבו כל אחד מהדוברים מבנה את זהותו מובלעת חבירה או התאגדות עם אנשים, המניחה את קיומו של "אנחנו" שאף לא ניתנת לו ארטיקולציה בזמן השיחה עצמה.⁷² שנינו מסכימים שיש קבוצה (במקרה זה "הפליטים האפריקאים בישראל") שאחד מאיתנו שייך אליה (א') והשני איננו שייך אליה (אני). אבל יש גם קבוצה שלישית, שביחס אליה מתבטאים הפערים או מתבטאת המחלוקת בינינו. קבוצה זו שייכת ל"אנחנו" המובלע בדבריו של א' או בעמדה שהוא מאכלס, והתגובה שלי מלמדת שהיא שייכת גם ל"אנחנו" המובלע בעמדה שאני מאכלס. אלא שלפחות מבחינתי, הקטגוריה שבאמצעותה אני הופך את א' לנמען ("פליטים") איננה יכולה לחפוף את ה"אנחנו" – בני המקום, בעלי הבית – שאני מייחס לעצמי. מה ניתן ללמוד מן האופן שבו א' אומר פליטים במסגרת דיבור בגוף ראשון רבים?

לא כל מי שמופקר על ידי השלטון הוא פליט. בניגוד לצורות הפקרה אחרות של מי שלא נכללו באמנה חברתית כלשהי באופן היסטורי, כמו למשל הפקרתן של נשים (כפי שמתארת בין היתר אזולאי⁷³) או הפקרתן של חיות (כפי שמתארת מכיוון אחר נוסבאום⁷⁴) – ובניגוד למה שמשמע לעתים מתיאורי ההפקרה שמתאר ג'ורג'ו אגמבן באמצעות דמותו של ה"הומו סאקר" – אין מדובר בהפקרה של מי שהודר מן הזירה הפוליטית. להפך, מדובר במי שהפקרתו נובעת דווקא מכך שישנה זירה פוליטית, ציבורית או קהילתית כלשהי בעברו, זירה שהיא בבחינת נוכחות שהיתה ונעלמה, נהרסה, או שהפכה מסוכן של גאולה לסוכן של אסון (במונחים של אופיר⁷⁵).

על כך גם מצביעה המילה העברית "פליט", המדברת על מי שנפלט. גם במקרא היא מסמנת ניצול, מי שנס על נפשו בעקבות מלחמה, והיא שונה בכך מהמילה גֵר, המסמנת את מי שכבר קנה לעצמו מעמד (ראו לדוגמה: יהושע ח' 22; עמוס ט' 1). בכך היא שונה באופן משמעותי מהמילה הערבית לאג'א (لاجئ) ומהמילה האנגלית Refugee, שקשורות שתיהן למקלט, למחסה, ולא למצב של פליטות. כזה הוא הדיבור של א' על אודות "הפליטים האתיופים", שהיו חלק מהקשר פוליטי שהיה ואיננו בתוך אפריקה, שגם הוא היה חלק ממנו בעבר. בקיומם אם כן מנכיחים הפליטים צורות קיום פוליטי שהיו ונכחדו, וסיפורי הפליטות שלהם יכולים לספר "היסטוריה של מנוצחים".

אנחנו עשויים לומר "פליטים" מול סוג מסוים של נוכחות שבירה, כמו זו של שלושה עיראקים שמצאו את עצמם בבטנה של אוניית משא שעגנה יום אחד בתחילת האלף במל חיפה, בדרכה מן המפרץ הפרסי לאירופה. שלושה גברים בשנות החמישים לחייהם, שניים דוברי ערבית, אחד דובר כורדית, הובהלו לחוף על ידי איש ביטחון שהספיק לפתוח להם שרוול ללא חוק לתחנת המשטרה וממנה בחזרה למעבה האונייה. נוכחות כמו זו של עשרות גברים אריתראים הישנים יחד במקלט ברחוב הר ציון סמוך לתחנה המרכזית בתל אביב, לאחר שהגיעו לכאן במנוסה משירות צבאי חובה, שכאשר מתגייסים אליו אי אפשר עוד לראות אל מעבר לאופק השירות. נוכחות כמו זו של אזרח גאנה שהגיע לתל אביב לפני כשנתיים, אחרי מסע רגלי שבו חצה את יבשת אפריקה, רק כדי לבוא למשרד של סוכנות האו"ם לפליטים ולהגיש שם את בקשתו (חסרת הסיכויים) להגנת פליטות, שאותה נימק בצורך להתחמק מאימת קללה שהוטלה עליו וכבר קטלה את בני משפחתו.

בעברם של כל אלה נמצא מרחב ציבורי שנחרב. דמויות אלו מגלות מיד כי גם המשפט המצוי בדמות אמנת הפליטים וגם הביקורת הליברלית על האמנה כלל אינם עולים בקנה אחד עם האופנים שבהם ניתן לומר את המילה "פליטים", מתוך הכרה בייחוד של מי שנותר בלא שייכות. אף אחת מהדמויות הללו, שאת כולן אנחנו יכולים לפחות לכנות פליטים מבלי שהדבר ייתפס על ידי מישהי כשיבוש, לא תזכה במשפט הבינלאומי להגנת פליטות (בוודאי שלא בישראל).

שימוש זה בכינוי "פליטים" עומד בניגוד להגדרה המשפטית של הפליט, שכן הוא אינו נדרש לשקלל אל תוכו את התחשיב כמה פליטים יכולה ומעוניינת המדינה לקלוט. אין בו שום חישוב מספרי של יחס בין פליטים לאוכלוסייה או לשטח. לפיכך הוא גם לא מאזן בין זכויות אדם ובין זכויותיה של ישות כמו המדינה. תנאי השימוש במילה פליטים מצביעים כך על דילמה מוסרית ביחס למישהי, דילמה שנותרת בעינה בלי שום קשר לכך שהיא עלולה להוביל לקריסה של הסדר הפוליטי המדינתי הקיים. האומרת כך "פליטים" מתכחשת אפוא לכך שהאיום בהתפוררות מדינת הלאום עשוי להוציא מישהי מהגדרת "פליט". המחשבה הליברלית חושבת על פליטים דרך חובת ההצלה של אדם מפגיעה בזכויות – חובה המוטלת על המדינה, וגבולותיה של חובה זו מצוירים בגירסה הנדיבה ביותר במקום שהצלה זו מסכנת את הישרדותו

של הגוף הפוליטי הקיים. השימוש החופשי יותר שמאגד עיראקים, אריתראים, גנאי ופולסטינית – כולם אנשים שגורלם קשר אותם ולו לרגע למקום הזה – אינו עושה שימוש בשיח הזכויות, והסכנה להישרדותו של גוף פוליטי כלשהו כלל איננה נתפסת כרלבנטית ביחס אליו. נדמה ששימוש זה אינו מושפע מתוכנם של ההיגדים המשפטיים על אודות מי הם פליטים. כפי שכתב ננסי, ל"אנחנו" שאומרים "פליטים" המשפט הבינלאומי הוא פורמליזציה חסרת משמעות.

מחוץ למחשבה הליברלית, ומחוץ להגדרות המשפטיות, כיצד ניתן אפוא לנסח את תנאי השימוש במילה "פליטים"? ברור שאין כאן מעבר פשוט מדיון בפליטים דה יורה לדיון בפליטים דה פקטו. שהרי מעבר לנוכחות אנושית המביעה אובדן כלשהו, אי אפשר לנסח מאפיינים עובדתיים המשותפים לדמויות הפליט השונות שניתן להעלות על הדעת. אף כי נראה שרבים מהם מתאפיינים בנוכחות אנושית עירומה, חפה ממיטלטלין, דרכון וארנק, יש להניח שהפליטה הפולסטינית שביקרה ביפו מולדתה הגיעה לשם באמצעות כל אלה, והדבר לא מפריע לנו לכנות אותה פליטה. כמו במחשבה הליברלית המתרכזת סביב אידיאל זכויות האדם, גם במקום שבו אנו נמצאים מחוצה לה משמרת המילה "פליטים" ממד נורמטיבי. היא יוצרת חובה מוסרית כלפי מי שהכינוי נאמר עליו, ותנאי השימוש במילה חייבים להיות מובנים דרך חובה זו; יש לתת דין וחשבון באשר למהותה. לחובה זו אין תוכן זהה בכל המקרים, ובניגוד ל"זכות" המוכרת במנגנוני המדינה הליברלית, אשר בגירסה אידאלית מוענקת על ידי המדינה באופן כללי ושוויוני, היא איננה חלה על המדינה אלא על פרט או על קהילה, הנדרשים להכרעה פרטיקולרית מול גורלן של מי שפונות אליהן בטענה או בבקשה פרטיקולרית. הכרעה זו לעולם אינה נעשית באופן שוויוני וכללי, ובדיוק מכך נובע הממד המוסרי שלה – ממד של מעורבות קונקרטיית.

בניגוד למה שמבקרי אמנת הפליטים הליברלים מבקשים לטעון, כל משטר פליטים שמקריב בני אדם מתוך איזון בין זכויותיהם לזכויותיה של אותה ישות מופשטת שהיא המדינה אינו לגיטימי ויש חייבת להיות הצדקה להתנגד אליו. שכן אם ניתן להצדיק (אולי) הפקרת חיים מסיבות אחרות הכרוכות בזכויות (למשל, בגלל תקציב המדינה, הכולל רשימה סופית של תרופות בסל) בכך שלאזרחיות ניתנה לכאורה הזדמנות להשתתף בקביעתה, הפליטים חושפים את הקרבתו של מי שלא ניתן לטעון שהיתה לו איזו שהיא מעורבות בקביעת תנאי הקרבתו. זהו ניגוד חריף להיגיון הליברלי שהוצג כאן באמצעות האברמס. מי שחושף זאת, ליתר דיוק, הם כל אותם פליטים שהמשפט מסרב לקרוא להם פליטים, פליטים שאינם מוכרים על ידי האמנה. אלה הם הפליטים שעליהם יש לחשוב כעת באופן אישי, כנגד המדינה ומעבר לאופק המחשבה הליברלית שלה, והם הפליטים שלהם מוקדש חיבור זה. בעוד שניתן לטעון כי הפליטים שהוכרו באמנת הפליטים חמקו מהפקרה בעידן של משפט בינלאומי, חיייהם של הפליטים שאינם מוכרים על ידי האמנה אינם רק חיים חשופים אלא גם חיים חושפים. בנוכחותם הם חושפים שוב בצורה שאיננה ניתנת להכחשה את הכישלונות שעדיין מצויים בבסיסה המשפטי-פוליטי של מדינת הלאום.

יתרה מזו, הנוכחות הקיימת בעברם של פליטים, של יש פוליטי שהיה ואיננו עוד, מאפשרת גם לנו – מחוץ למה שמאפשרת לנו המחשבה הליברלית – לחשוב על צורת הקיום הפוליטי שלנו כעל משהו שיכול גם לעקור ולהיעקר, או פשוט להפסיק להתקיים. המלה "פליטים" יכולה במובן זה להפוך להיגד-חירום, (כפי שמראה אזולאי כשהיא כותבת על הפליטות הפלסטיניות⁷⁶). באמצעותה יכול אזרח להשעות את החוק וליצור מעין מצב חירום אזרחי או יזום "מלמטה"⁷⁷. הנוכחות הקיימת בעבר אף הופכת את הפקרתם של פליטים למוכנת יותר מהפקרות אחרות, שלקורבנותיהן אין שפה או דימוי בזירה הציבורית, מופקרים שגורלם המופקר אינו יכול בעיקרון להפוך להיגד חירום.⁷⁸

כאשר אנחנו אומרים פליטים בלי להתחשב כלל בדרישות המחשבה הליברלית (או המדינה) ביחס ל"פליטים", ההיגד שלנו הופך את נוכחותה של הגנה שלטונית שהיתה ונעלמה למעין ניסוח של שאלה מוסרית, שנכלל בה חוסר ההתחשבות בטענה של שלטון קיים להמשכיות, בזכותו להיותו סיבת-עצמו, ואף בעצם ההנחה שהוא אכן נמשך בזמן. אמירת "פליטים" היא פעולת-דיבור שיכולה לשמש לסימונו של מי שהיה מוגן על ידי צורה מסוימת של "היות-עם" אך הגנה כזו כבר לא קיימת בעבורו, ולהנכחת האובדן של צורת קיום זו.⁷⁹ זה חשוב, מצד אחד, מפני שהיגדי חירום כאלה יכולים להיות טקטיקה רטורית לקידומן של זכויות פליטים במסגרת מנגנוני המדינה ובמסגרת החוק. זה למעשה מה שעושה טלי קריצמן-אמיר כשהיא נותנת שם לסוג חדש של פליטים. בכותרת עבודת הדוקטורט שלה במשפטים, "פליטים כלכליים-חברתיים", היא מתייצבת היישר כנגד המשפט הקיים כדי לשנותו ומציבה בעולם דבר שמעתה ניתן לדבר עליו. מצד אחר, אמירת "פליטים" יוצרת כר פורה לפעילות פוליטית המתעלמת מן החוק, בצילו ובחסותו של מצב חירום אזרחי. דרך פעילות זו אפשר אולי גם להמשיך לחשוב ולדמיין כיצד יראה מצב חירום שיפעיל חובה מוסרית גם כלפי מופקרי העולם האחרים – ויעביר מן העולם את המרחב הפוליטי כפי שהוא כיום. אולי לכך מתכוון אגמבן כאשר הוא כותב שכל עוד לא התפוררה מדינת הלאום, דמות הפליט היא שמאפשרת לנו לחשוב על צורתה של קהילה פוליטית שעתידיה לבוא.⁸⁰

הערות

¹ סקירה מקיפה של דיונים אלו בסופה של המדינה ובמקורותיהם האינטלקטואליים ניתן למצוא אצל Pheng Cheah (2006), *Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge: Harvard University Press (להלן צ"י, תנאים לא-אנושיים).

² Hannah Arendt (1985), *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, New York and London: Harcourt 267 (להלן ארנדט, יסודות הטוטאליטריזם).

³ שם, 290.

⁴ Otto Kirschheimer (1959), "Asylum". *The American Political Science Review* 53(4), pp. 985–1016 (להלן קירשהיימר, מקלט).

⁵ Giorgio Agamben (1995), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel

180-Heller-Roazen (trans.), Stanford University Press, pp. 129
 (סאקר).

⁶ Abdelrahman Sissako (2006), *Bamako* (film).

⁷ אריאלה אזולאי (2009), אלימות מכוננת, 1947-1950: גניאולוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל"אסון מנקודת מבטם. תל-אביב: רסלינג.

⁸ Marianne Constable (1998), "Reflections on Justice and Power in Sociolegal Studies". in Bryan Garth and Austin Sarat (eds.), *Law as a Profession of Words*. Northwestern University Press.

⁹ Ulrich Beck (1992), *Risk Society: Towards a New Modernity*. Mark Ritter (trans.), London: Sage; Adi Ophir (2007), "The Two-State Solution: Providence and Catastrophe". *Theoretical Inquiries in Law* 8(1), 117-160.

¹⁰ Jürgen Habermas (1999), "Between Facts and Norms". *Denver Law Review* 76, pp. 937-942.

¹¹ Carl Schmitt (1996), *The Concept of the Political*, George Schwab (trans.), University of Chicago Press.

¹² Jean-Luc Nancy (2000), *Being Singular Plural*. Robert Richardson and Anne O'Byrne (trans.), Stanford University Press. Chapter 1.

¹³ שם, 47.

¹⁴ Liisa Malkki (1995), "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things". *Annual Review of Anthropology* 24, 495-523. (להלן מאלקי, פליטים בגלות).

¹⁵ Nevzat Soguk (1999), *States and Strangers: Refugees and Displacements of Statecraft*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 57. (להלן סוגוק, מדינות זורים).

¹⁶ James Hathaway (1984), "The Evolution of Refugee Law". *International & Comparative Law Quarterly* 33, 348-380. (להלן האת'אווי, ההתפתחות של משפט הפליטים).

ראו בהקשר זה גם אמנת בורלינגיימ (Burlingame Treaty, 1868) המתייחסת למעין "זכות טבעית" להגר: "the inherent and inalienable right of man to change his home and allegiance"

¹⁷ Giorgio Agamben (1994), "We Refugees". Roundtable: Research Architecture (<http://roundtable.kein.org/node/399>).

¹⁸ גם לואיז הולבורן מתייחסת לרתיעה זו במאמר מ-1938. היא מצביעה על תופעה מעניינת בקרב הפליטים הרוסים נאמני שלטון הצאר שברחו אחרי המהפכה הבולשביקית, אשר סירבו להתאזרח במדינה זרה מתוך נאמנות למדינתם, שהמשיכה גם אחרי ששלטון הצאר נעלם. ראו: Louise W. Holborn (1938), "The Legal Status of Political Refugees 1920-1938". *American Journal of International Law* 32, p. 682. (להלן הולבורן, המעמד החוקי של פליטים פוליטיים).

¹⁹ ארנרט, מקורות הטוטאליטריזם, 284.

²⁰ שם, 289.

²¹ שם, 287-8. וראו בהקשר זה כיצד מאפיין ולטר בנימין את המשטרה (בנימין, ולטר ודרידה, ז'אק (2006), לביקורת הכוח / תוקף החוק. דנית דותן והילה קרס (מתר.), תל אביב: רסלינג).

²² כך כותב ההיסטוריון תומפסון ב-1938: "לאום שלם של אנשים, שאמנם באים מלאומים רבים,

משוטט בעולם, חסר בית למעט מקלטים שעלולים להתגלות בכל רגע כזמניים. הם גברים ונשים ללא דרכונים... הגירה זו – שאין לה תקדים בזמנים המודרניים, שנגרמה על ידי מלחמת העולם והמהפכות בעקבותיה – כוללת אנשים מכל גזע ומכל מעמד חברתי, בכל עסק ומקצוע. (מצוטט אצל סוגוק, 119).

²³ שם, 282.

Paul Weiss (1954), "The International Protection of Refugees". *American Journal of International Law* 33, pp. 193–221 (להלן וייס, "ההגנה הבינלאומית לפליטים").

Arjun Appadurai (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture* 2(2), pp. 1–24. עמ' 275. בהקשר זה ראו גם

Arthur Ruhl (1917), *White Nights and Other Russian Impressions*. New York: Charles Scribner's Sons, 109.

Arthur Ruhl (1916), *Antwerp to Gallipoli: A Year on The War on Many Fronts*. New York: Charles Scribner's Sons, 92.

מתוך דו"ח נציב חבר הלאומים (2XII, 3, 1926) מצוטט אצל האת'אוויי, ההתפתחות של משפט הפליטים.

²⁹ האת'אוויי, ההתפתחות של משפט הפליטים.

Guy Goodwin-Gill (2007), *The Refugee in International Law*. New York: Oxford University Press; James Hathaway (1991), *The Law of Refugee Status*. Canada: Butterworths Law; Ved P. Nanda (Ed.) (1989), *Refugee Law and Policy*. New York: Greenhouse Press.

³¹ סוגוק, מדינות זורים.

³² האת'אוויי, ההתפתחות של משפט הפליטים, עמ' 378.

³³ אגמבן ממשיג מציאות זו באמצעות דמותו של ה"הומו סאקר", שמוגדר בצורה הכללית ביותר כמי שניתן להמיתו בלי להיות חשוף לעונש (אגמבן, הומו סאקר).

³⁴ מאלקי, "פליטים בגלות", 499.

³⁵ שם, 500.

³⁶ אגמבן, הומו סאקר, 166-180.

Jacqueline Bhabha (2009), "The 'Mere Fortuity of Birth'? Children, Mothers, Borders and the Meaning of Citizenship", in Seyla Benhabib and Judith Resnik (eds.), *Migrations and Motilities: Citizenship, Borders and Gender*. New York University Press; Vicki Squire (2009), *The Exclusionary Politics of Asylum*. London: Palgrave Macmillan. (להלן סקוויר, הפוליטיקה המדירה של הענקת המקלט).

³⁸ הולבורן, המעמד החוקי של פליטים פוליטיים.

James Hathaway (1990), "Reconsideration of the Underlying Premise of Refugee Law". *Harvard International Law Journal* 21, p. 140 (להלן האת'אוויי, בחינה מחדשת של הנחות היסוד במשפט הפליטים).

Daniel J. Steinbock (1998), "Interpreting the Refugee Definition". *UCLA La Review* 45, p. 806 (להלן סטיינבוך, פרשנות של הגדרת הפליט).

⁴¹ סוגוק, מדינות זורים, 166.

⁴² האת'אוויי, ההתפתחות של משפט הפליטים; סטיינבוק, "פרשנות של הגדרת הפליט"; וכן Christina Boswell (2000), "European Values and the Asylum Crisis". *International Affairs*, 76(3), pp. 537–557 (להלן בוסוול, "ערכים אירופיים ומשבר המקלט המדיני").

⁴³ סטיינבוק, פרשנות של הגדרת הפליט, 766.

⁴⁴ ראו האת'אוויי, בחינה מחודשת של הנחות היסוד במשפט הפליטים, 145. בפועל, המדינות שהשתתפו בניסוח האמנה היו בלגיה, ברזיל, קנדה, סין, דנמרק, צרפת, ישראל, טורקיה, בריטניה, ארצות הברית, ונצואלה ושבדיה.

⁴⁵ האת'אוויי, בחינה מחודשת של הנחות היסוד במשפט הפליטים, 150.

⁴⁶ סטיינבוק, פרשנות של הגדרת הפליט, 812-813.

⁴⁷ האת'אוויי, בחינה מחודשת של הנחות היסוד במשפט הפליטים, 150.

⁴⁸ שם, 146.

⁴⁹ סטיינבוק, פרשנות של הגדרת הפליט, 739.

⁵⁰ וייס, ההגנה הבינלאומית לפליטים, 194.

⁵¹ קירשהיימר, מקלט.

⁵² שם, 994.

⁵³ לדיון רחב יותר בסוג המומחיות המופעל על ידי ה-UNHCR ומשמעותו להבנת המשטר שיצרה האמנה ראו: David Kennedy (2004), *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton University Press, pp. 199–234.

⁵⁴ הכוונה למושג ביפוליטיקה שטבע מישל פוקו. ראו לדוגמה: Michel Foucault (2007), *Security Territory Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, Graham Burchell (trans.), New York: Picador; מישל פוקו (1996), *תולדות המיניות – הרצון לדעת*, גבריאל אש (מתרג'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

⁵⁵ אגמבן, הומו סאקר, 174.

⁵⁶ לביקורת על עמדה זו ראו: איתמר מן (יראה אור בסתיו-2010), "אנו פליטים או: מהו מרחב פוליטי יהודי?" תיאוריה וביקורת.

⁵⁷ Aihwa Ong (2006), *Neoliberalism as Exception: Mutations in Citizenship and Sovereignty*. Durham: Duke University Press, 21–24.

⁵⁸ השוו: Peter Fitzpatrick and Richard Joyce (2007), "The Normality of Exception in Democracy's Empire". *Journal of Law and Society* 34(1), pp. 65–76.

⁵⁹ ראו: Benjamin Muller (2004), "Globalization, Security, Paradox: Towards a Refugee Biopolitics". *Refuge* 22(1), pp. 49–57; סקוויר, הפוליטיקה המדירה של הענקת מקלט מדיני; Kaneko, Mai (2003), "Evaluating the Free Afghans / Refugee Law Reform Campaign after September 11". *Refuge* 21(3), pp. 34–44.

⁶⁰ ראו: Tories Say, "Terrorists Posing as Refugees". *The Guardian*, 29 January 2003.

⁶¹ ראו: <http://www.guardian.co.uk/world/2008/aug/04/italy>

והשוו: <http://english.aljazeera.net/news/europe/2008/12/200812301249580983.html>

סלבווי ז'יזק כינה לאחרונה את המתרחש באיטליה בהקשר זה "מעבדה ניסיונית שבה מתעצב העתיד

Slavoj Žižek, "Berlusconi in Teheran". *London Review of Books*, 23 July (שלנו) (2009).

⁶² להרחבה בנוגע לחשיבות הרטוריקה הביטחונית בהקשר של הדיון על פליטים עוד לפני 9.11 ראו: B.S. Chimini (2000), "Globalization, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection". *Journal of Refugee Studies* 13(3), pp. 243-263.

Seyla Benhabib (2004), *The Rights of Others: Aliens, Residents, Citizens*. Cambridge University Press, Chapter 5.

⁶⁴ בוסוול, ערכים אירופיים ומשבר המקלט המדיני.

Tally Kritzman-Amir (2009), *Socioeconomic Refugees* (PhD dissertation, Faculty of Law, Tel-Aviv University).

⁶⁶ האת'אוויי, בחינה מחודשת של הנחות היסוד במשפט הפליטים, עמ' 130.

⁶⁷ עדי אופיר, "מדינה", בגליון זה.

⁶⁸ נזגוק אומר דברים דומים לאלה של אופיר בהקשר של הדיון על אודות פליטים (ראו Nevzat Soguk (1996), "Transnational/Transborder Bodies: Resistance, Accommodation, and Exile in Refugee and Migrant Movements on the US-Mexican Border". in Michael J. Shapiro and Hayward R. Alker (eds.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*. Minneapolis: (University of Minnesota Press).

⁶⁹ חסרי המדינה שבו להופיע במסגרת אמנה שמקנה זכויות מוגבלות הרבה יותר, האמנה בדבר מעמדם של חסרי המדינה (1954).

⁷⁰ להוציא כמה מאות סודנים מדרפור, שמדינת ישראל הכירה בזכותם להגנה מתוקף החלטה מינהלית הומניטרית ובלא בירור מעמד פליטות בהתאם למשפט הבינלאומי, אף אחד מחברי הקבוצות האלו לא קיבל מעמד של פליטות בישראל.

⁷¹ מאוחר יותר קיבלתי אישור לסיפור זה מפליטים נוספים שאיתם דיברתי, ומכאן שמדובר בסיפור רווח, גם אם אי אפשר לקבוע שהוא נכון.

⁷² אני רוצה לחשוב על התאגדות זו כפעולה של הדמיון, באופן שבו דייויד יום חושב על הדמיון, כאסוציאציה בין מושגים שנתפסת ביניהם קרבה מסוימת (יום מבחין בין קשרים של דמיון, סמיכות, סיבה ותולדה), אשר יוצרים מושג מורכב (במקרה זה, המושגים של "אנחנו" או של "פליטים" הם הרלבנטיים). החשוב בהקשר זה הוא שיום מדגיש כי ניתן להרכיב ולפרק אסוציאציות אלו כדי ליצור מושגים מעט שונים או שונים לחלוטין, וכי במקום לחקור את מקורותיהם של מושגים אלו, ניתן פשוט להכיר בהימצאותם ותחת זאת לחקור את תולדותיהם (דייויד יום [1954], מסכת טבע האדם. ירושלים: מאגנס, 25-28).

⁷³ אריאלה אזולאי (2006), האמנה החברתית של הצילום. תל-אביב: רסלינג, פרקים 1, 5.

Martha Nussbaum (2006), *Frontiers of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 325-407.

⁷⁵ "Ophir, "The Two-State Solution: Providence and Catastrophe".

⁷⁶ מה שמוצלח לדעתי בהמשגה של "היגדי חירום" אורחיים הוא האופן שבו היא מצביעה בדיוק על הדמיון המבני שבין מצבים של התנגדות אורחית ובין מצבי חירום. על כך כותב אנמפן בספרו על מצב החירום, ומסכם: "העובדה היא שגם הזכות להתנגדות וגם המצב החריג, מה שנדרש לעניין הוא עצמו חוק-משפטי. שתי תזות נמצאות כאן באי-הלימה: האחת קובעת כי על החוק לחפוף את הנורמה, השנייה קובעת כי הספירה של החוק חורגת מהנורמה. ואולם בחשבון אחרון, שתי העמדות מסכימות

בכך שהן שוללות את קיומה של ספֵרה לפעולה אנושית הנפרדת לחלוטין מהחוק. Giorgio Agamben “(2005), *State of exception*. Kevin Attell (trans.), The University of Chicago Press, 10- 11.

⁷⁷ אזולאי, האמנה החברתית של הצילום, פרקים 3,4.

⁷⁸ שם, 67.

⁷⁹ לדיון אחר על יצירת שייכות או הדרה באמצעות מתן שם ראו בין היתר Jean Comaroff and John L. Comaroff (2005), “Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State”. in Thomas Blom Hansen and Finn Stepputat (eds), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants and the State in the Postcolonial World*. Princeton University Press.

⁸⁰ Giorgio Agamben, “We Refugees”



רגולציה רמי קפלן

מבוא

המושג "רגולציה" מציין "ויסות, הסדרה, קביעת סדר מסוים בדבר" (אבן שושן). מאמר זה מגביל את עצמו לדיון ברגולציה, או בהסדרה של התחום החברתי – כלומר של הפעילות האנושית במסגרת חברות. באופן ספציפי יותר, המאמר יעסוק בהסדרתם של יחסים חברתיים מסוג מסוים – היחסים הכלכליים. זוהי צורת ניתוח מובחנת של הכלכלה, שנקודת המוקד שלה הם המנגנונים החברתיים – המוסדות, השיחים והכוחות – המתנים, מתעלים ומבנים את ההתנהגות הכלכלית של יחידים. לשאלת הרגולציה של הכלכלה יש היבט טכני, הקשור בסוגיות של ארגון, טכנולוגיה, פיקוח ומיסוד. למשל, באיזה אופן יש לארגן את ניצול המשאבים החברתיים כדי למרב את העושר החברתי; או להבטיח את רציפותו של התהליך הכלכלי; או לחלק את הפירות באופן שוויוני או בהתאם לערכים אחרים. יש לה גם היבט פוליטי, כיוון שהנהגת ההסדרים הכלכליים היא נושא למאבקים חברתיים, בתחום המכונה כלכלי-פוליטי או כלכלי-חברתי. מנגנוני רגולציה חלופיים נמצאים בתחרות, מטעמים של אינטרסים שונים בחברה. הדוגמה המובהקת היא המאבק בין תפיסת העולם הקפיטליסטית לתפיסת העולם הסוציאליסטית – שתי השקפות שבצורתן הטהורה הן קוטביות. חלופות אלה כוללות פתרונות מנגנוניים שונים לשאלת ההסדרה של הפעילות הכלכלית, הנובעים מהנחות עובדתיות ונורמטיביות שונות לגבי טבע היחסים החברתיים. העניינים מסתבכים – ואין זה נדיר – כאשר תצורות הרגולציה הקיימות מכילות ערב רב של עקרונות הסדרה המקיימים ביניהם יחסים של סתירה או השלמה.

יסודותיה של הגישה התיאורטית שמאמר זה מציג ומפתח הונחו על ידי קרל פולני (Karl Polanyi), סוציולוג והיסטוריון כלכלי ממוצא הונגרי. בעבודתו המרכזית מ-1944, התמורה הגדולה: המקורות הפוליטיים והכלכליים של זמננו,² ניתח פולני את התפתחות הקפיטליזם מראשיתו ועד מלחמת העולם השנייה מנקודת המבט של הרגולציה. חלקיו הראשונים של המאמר מציגים ומפרשים את קו הטיעון של פולני בתמורה הגדולה (ובעבודה נוספת מ-1957). תרומתו של פולני נפרשת על פני ארבעה תחומים משלימים: פיתוח מושג "כלכלה" הנבדל ממושג הכלכלה הליברלי-אורתודוקסי (ראו סעיף 1); פיתוח תיאוריה של הקפיטליזם סביב המושגים "אי-שיקוע" (disembeddedness) ו"כלכלת השוק" או "השוק המסדיר את עצמו" (self-regulating market) (סעיף 2); פיתוח תיאוריה של שינוי חברתי תחת הקפיטליזם סביב

מושג "התנועה הכפולה" (סעיף 2); ופיתוח תיאוריה פוליטית של התנועה הכפולה, המוצגת במאמר זה מתוך ניגוד לתיאוריה הפוליטית הניאו-מרקסיסטית (סעיף 3).

בהמשך המאמר תיושם גישתו של פולני לניתוח מגמות בהתפתחות הקפיטליזם אחרי זמנו, כלומר מאז מלחמת העולם השנייה ועד ימינו. מעבר לערך הגלום בניתוח עצמו, המטרה היא לעמוד על ההתאמות התיאורטיות שיש לבצע בגישת הרגולציה כדי לשמור על הרלוונטיות שלה ככלי לניתוח הכלכלה הפוליטית. סעיף 4 מוקדש לניתוח תצורת הרגולציה שאפיינה את העידן שלאחר המלחמה, תצורה שמכונה ברוח ההמשגה של פולני "ליברליזם משוקע" (embedded liberalism). סעיף 5 יוקדש ביתר הרחבה לבחינת האופנים שבהם מוסדרים כיום היחסים הכלכליים, תחת הכותרות "ניאו-ליברליזם" ו"גלובליזציה".

חלקו המסכם של המאמר, כמו החלק הקודם לו, עוסק בהווה, אך מזוויית נורמטיבית. חלק זה בוחן בקצרה את הדילמות הפרדיגמטיות המוצבות לפתחו של השמאל הכלכלי-חברתי בעידן פוסט-סוציאליסטי. מגמות פוסט-תעשייתיות, פוסט-מודרניות וניאו-ליברליות שמטו את הקרקע מתחת לדוקטרינות הכלכליות-פוליטיות המסורתיות של השמאל והותירו אותו במצב של התיישנות מושגית ואובדן אוריינטציה דוקטרינרית. באמצעות הצגת כמה שאלות, אני מבקש להראות כיצד פילוסופיה כלכלית-פוליטית היוצאת מן הזווית של הרגולציה, כלומר מתרגמת שאיפות נורמטיביות שמאליות לבעיות של רגולציה, עשויה לרענן את המחשבה של השמאל, לנקות אותה ממשקעי "הנרטיבים הגדולים" ולהקנות לה בסיס פרקטי עכשווי.

1. מהי כלכלה? התשובה המוסדית³ בהשוואה לתשובה הניאו-קלאסית

במחשבה הכלכלית הליברלית השלטת, הניאו-קלאסית, הכלכלה נתפסת במונחים של יחידים הבוחרים בחירה רציונלית בין משאבים המצויים במחסור. "כלכלי" הוא מה שמערב בחירה כזאת בין מוצרים או שירותים, המתממשת במסגרת סיטואציות של חליפין. הן הרציונליות הכלכלית של היחידים, והן הנטייה והתנאים לקיומו של חליפין – כלומר לקיומו של שוק – משמשות כאן כהנחות מוצא. גישה תיאורטית כזו היא רדוקציונית בשני מישורים: ראשית, אין לה כלים לנתח כלכלות שאינן כלכלות שוק (ככל שהשגתה מגעת, אין דבר כזה). שנית, ספק אם הנחות המוצא הנוקשות, והפורמליזם של הגישה הזאת, מאפשרים לה לתפוס את המציאות הכלכלית האמפירית במלוא מורכבותה גם כאשר מדובר בכלכלות השוק המובהקות ביותר. חלק גדול מהביקורת על הניתוח הניאו-קלאסי מדגיש את קשיחותן או תלישותן של הנחות המוצא שלו.⁴

פולני ניגש לכלכלה מכיוון אחר, המביא לידי ביטוי את נטייתו הסוציולוגית-היסטורית. הוא מגדיר "כלכלה" באופן רחב כ"תהליך ממוסד של אינטראקציה בין אדם וסביבתו, המוליד הספקה רציפה של אמצעים חומריים מספקי צרכים ורצונות".⁵ אין בהגדרה זו הנחות מוקדמות לגבי טבע האדם או האופי הספציפי של היחסים הכלכליים. לחלופין, יש פה הנחה שהכלכלה

מופיעה בצורה של תהליך, מערך של תנועות בזמן ובמרחב, שבמסגרתו בני האדם מספקים את רצונותיהם ואת צרכיהם החומריים. הנחה נוספת, כללית לא פחות, היא שמדובר תמיד בתהליך ממוסד, כלומר תהליך בעל היקבעות חברתית.

הפרספקטיבה המוסדית בסוציולוגיה מדגישה כיצד ההתנהגות האנושית מוסדרת על ידי מנגנונים מובנים חברתית. המוסדות מתעללים את ההתנהגות האנושית לכיוונים מסוימים, בהתאם לדפוסים מוגדרים מראש של התנהגות, באמצעים של משמוע ופיקוח. התנהגותם של יחידים נתפסת ככפופה לסדר המוסדי, ומוסברת על ידיו.⁶ חקר הכלכלה מן הזווית המוסדית מאפשר לחשוף את היסודות החברתיים של התהליך הכלכלי. פולני מניח שאי אפשר להבין את ההתנהגות הכלכלית של בני האדם אלא בהקשר של היחסים החברתיים שבהם היא מעורבת. למשל, בניגוד לאקסיומה הליברלית, אי אפשר להניח שהאדם מונע א-פריורי על ידי אינטרס עצמי-רכושני ("רציונליות-כלכלית"), אלא במידה שאינטרס זה עולה בקנה אחד עם עמדתו החברתית, מעמדו ותדמיתו. כדי שתיווצר רציונליות כלכלית, היחסים החברתיים צריכים להיות ממוסדים באופן מסוים, שמסגר התנהגות מסוג זה, יוצק לתוכה משמעות וממריץ אותה. ההתנהגות הכלכלית של יחידים לא יכולה להיות מוסברת כשלעצמה, אלא רק כפונקציה של המוסדות החברתיים.

תפיסה זו עומדת בניגוד מושלם לאינדיבידואליזם המתודולוגי של הפרדיגמה הניאו-קלאסית. מבחינת האחרונה, סוג מסוים של התנהגות – התנהגות רציונלית מבחינה כלכלית – ממצה את כל מה שנחשב לכלכלי, ואילו הגישה המוסדית מעוניינת להבהיר את ההקשר המוסדי שבו התנהגות כזאת צומחת. מזווית זו נחשף הניתוח הניאו-קלאסי עצמו כמוגבל לאופק מוסדי מסוים – האופק של יחסי השוק. אין פירושו של דבר שהניתוח הניאו-קלאסי הוא חסר ערך מדעי: במידה שיחסי שוק אכן ממוסדים במציאות, הניתוח הזה תקף ומאפשר חיזוי, אך תוקפו מוגבל כאשר היחסים הכלכליים מורכבים יותר. לניתוח הניאו-קלאסי גם אין מה לומר על תנאי ההתקיימות של יחסים אלה. לשם כך צריך להתבונן אל מעבר לאופק השוק, כלומר לחקור את התנאים העומדים מאחורי עלייתם והתמתדם של מוסד זה ודפוס ההתנהגות שהוא מחולל. זהו תחום ההתעניינות של הגישה המוסדית. בניגוד לא-היסטוריות של המודלים הניאו-קלאסיים, הגישה המוסדית מאפשרת לנתח את תולדות הארגון הכלכלי במונחים של המוסדות המסדירים אותו. מתוך כך היא גם מחזירה את הפוליטיקה אל תמונת הכלכלה, כלומר היא כלכלית-פוליטית ובעלת פוטנציאל ביקורתי. ביקום הניאו-קלאסי, יחידים רציונלים מתקשרים מרצונם החופשי בעסקות חליפין, אך הניתוח המוסדי מאפשר להתבונן בכוחות ובאינטרסים העומדים מאחורי כינונם והתמתדם של המבנים המסדירים את ההתנהגות הכלכלית, במאבק בין אלטרנטיבות רגולטיביות, ולבחון את הסדרת הכלכלה והשלכותיה בראי של יעדים חברתיים שונים.

יתר על כן, הזווית המוסדית מכניסה להקשר מוסדי גם את מדע הכלכלה הליברלי עצמו. היא מאפשרת לנו להבין את הפונקציה של מדע הכלכלה האורתודוקסי באור שונה מזה שבו נהוג לאמץ או לבקר אותו, כלומר כמדע של מציאות כלכלית אובייקטיבית. מצד אחד, המודלים

הכלכליים אכן מתפקדים כמדע של יחסי שוק במידה שאלה אכן מתקיימים במציאות. מצד שני, לתיאוריה הכלכלית שמור תפקיד מרכזי בכינון יחסים אלה, שאינם מתקיימים באופן טבעי אלא דורשים תחזוק שוטף. ליתר דיוק, תפקידה של התיאוריה הכלכלית הוא לספק את ההיגיון המוסדי של כלכלת השוק. ההיגיון המוסדי הוא המסגרת התפיסתית שבתוכה הסוכנים ממקמים את עצמם, ושמתוכה הם רוכשים הבנה של העולם.⁷ כאשר הניתוח הכלכלי מתאר ומנתח את המציאות הכלכלית דרך המודל האפיסטמי של השוק, ובייחוד כאשר הוא מניע מדיניות כלכלית המבוססת על ההיגיון של השווקים, הוא תורם לעיצוב המציאות כנבואה המגשימה את עצמה. מדע הכלכלה על פי תפיסה זו, מבצע (performs) את הכלכלה כאשר הוא מתאר אותה.⁸ לנקודה זו עוד נשוב בהמשך הניתוח של מנגנון השוק.

2. הקפיטליזם כתנועה כפולה

הקפיטליזם ככלכלת שוק

מנקודת מבטנו בהווה, עלייתו של הקפיטליזם היא התפנית המרכזית בהיסטוריה של הרגולציה. פולני מכנה אירוע זה "התמורה הגדולה". עלייתו של הקפיטליזם מייצגת מהפכה באופנים שבאמצעותם הכלכלה מוסדרת. מה שמייחד את הקפיטליזם מצורות אחרות של ארגון הכלכלה הוא התפקיד המרכזי שמוטל על מוסד השוק במסגרת ארגון זה. שווקים היו קיימים מאז ומעולם, אולם הרעיון של השוק כשיטה של הסדרה כלכלית ברמת המדינה – מה שפולני מכנה "השוק המסדיר את עצמו" (self-regulating market), או "כלכלת-השוק" – הוא חסר תקדים וייחודי לקפיטליזם.

חברות פרה-קפיטליסטיות התאפיינו בכך שהסדרת התהליכים הכלכליים היתה משוקעת (embedded) בכלל היחסים החברתיים והפוליטיים ובלתי נפרדת מהם. בכלכלה הפיאודלית למשל, הממוסדת כיחסים של הגנה וגבייה בין הפיאודל לצמיתיו, אין הבחנה בין הרובד הפוליטי של יחסי שליטה וציות ובין הפונקציה הכלכלית של הייצור והחלוקה. בתצורה מוסדית זו, שלשווקים שמור בה מקום שולי, הפעילות הכלכלית מגלמת את העיקרון ההיררכי של המערכת.⁹ כך גם במרקנטיליזם שקדם לקפיטליזם באירופה. המרקנטיליזם אמנם עודד את התפתחות המסחר, אולם ככל שהשווקים הפכו לדומיננטיים יותר בארגון הכלכלי, כך מצאה לנכון המדינה המרקנטיליסטית להסדיר את פעולתם בצורה ישירה באמצעות סבך של חוקים ותקנות.

הקפיטליזם לעומת זאת, מבוסס על רעיון חדש לגמרי: ניתוק, או אי-שיקוע (disembeddedness) של הפעילות הכלכלית משאר המוסדות והיחסים החברתיים, וריכוזה בספירה כלכלית נפרדת. ההפרדה נוצרת כאשר מכפיפים את הפעילות הכלכלית למנגנון הסדרה ייחודי, הנבדל מאופני ההסדרה של שאר תחומי החיים. רעיון זה הגיע לבשלות בעושר העמים של אדם סמית,¹⁰ כחצי מאה לפני שהפך למציאות ממוסדת (סמית נחשב לאבי מדע הכלכלה. כאן אנו מתייחסים אליו

כאל אבי ההיגיון המוסדי של השוק שהקדים את המוסד עצמו, כלומר כחווה ואוטופיסט יותר מאשר מדען). סמית חזה מערכת מושלמת של ייצור וחלוקה, ברמת היחידה המדינית, המבוססת כולה על הדינמיקה הספונטנית של יחסי מסחר חופשיים. יתר על כן, הוא הבטיח שרגולציה מבוססת-שוק מאפשרת את צבירת העושר יותר מכל שיטה אחרת. הטיעון שלו היה פרוגרמטי: הוא קרא להפסיק את ההתערבות המדינית בענייני ייצור וחלוקה, ולבסס את אלה רק על מניעים כלכליים ויחסי חליפין. בספרה הכלכלית, כפי שסמית התחיל לדמין אותה,

כל איש [...] חופשי לחלוטין לבקש את האינטרס שלו בדרכו, ולהכניס הן את התעשייה והן את ההון שלו לתחרות עם אלה של כל אדם אחר, או סדר של אנשים. הריבון משוחרר לחלוטין מהחובה לפקח על התעשייה של האנשים הפרטיים, ומהכוונתה כלפי השימושים המתאימים ביותר לאינטרס של החברה.¹¹

אם הפעילות המסחרית מסוגלת להסדיר את עצמה, יש לנתק אותה מהשפעה מסדירה של גורמים חיצוניים לה, משום שהתערבות חיצונית משבשת את מהלך ההסדרה העצמית של השוק. רעיון זה של הפרדה בין התחום שבו שולטת התנהגות שוק, כלומר התנהגות אינדיבידואלית ממלכת (economizing), ובין תחום השליטה באמצעות הכוונה סמכותית מלמעלה, עומד בבסיס כינונה של ספרה כלכלית נפרדת. הוא מוליד הבחנה חדשה בין "כלכלי" ל"חוף-כלכלי", כלומר בין מה ששייך לסדר של השוק – "הכלכלי" או "הכלכלה" – ובין סדרים אחרים, בלתי כלכליים (כמו יחסים פוליטיים או משפחתיים).

מהי כלכלת שוק? להלן האידיאל המזוקק שלה כפי שהוא מופיע במחשבה הכלכלית מאז אדם סמית: מדובר במערכת כלכלית הנשלטת, מוסדרת ומנוהלת על ידי השווקים לבדם, או מה שקרוי "כוחות השוק"; סדר הייצור והקצאת הטובין מופקדים תחת מגננון זה, המסדיר את עצמו. המגננון מניח שבני אדם מונעים על ידי השאיפה לצבור רווח כספי מרבי, כלומר פועלים מתוך "רציונליות כלכלית". הוא מניח ששיעור ההיצע של הסחורות בכל מחיר מוגדר ישתווה עם הביקוש במחיר זה. בתנאים אלה הסדרת הייצור והחלוקה של הטובין מוסדרים על ידי המחירים לבדם, דרך ההכנסות שהם יוצרים. התהליך הכלכלי כולו מאורגן כאן בצורה של קנייה ומכירה. כמו כן, כדי למנוע סתירות וכשלים בתפקוד הרגולטיבי, הדפוס המוסדי של השוק שואף להתפשטות לקראת שליטה מלאה בתהליכי הייצור. אין די בצבר של שווקים מבודדים כדי שתיווצר כלכלת שוק. כדי שהמערכת תוכל להסדיר את עצמה באופן קוהרנטי צריך הארגון הכלכלי בשלמותו להיות נשלט על ידי שווקים. פירושו של דבר שכל ייצור מיועד למכירה בשוק, ושכל ההכנסה נובעת ממכירה כזו. בהתאם, יש שווקים לכל מרכיבי הייצור, כולל עבודה (שמכירה הוא השכר), קרקע (רנטה) וכסף (ריבית). כאשר תנאים אלה מתקיימים כל ההכנסות נובעות ממכירה בשוק, וממשות בתורן לרכישת כל הסחורה המיוצרת. לבסוף, כלכלת השוק זקוקה לאופן פעולה מסוים ברמת הממשלה (מדיניות). אסור שדבר יפגע בהיווצרותם של שווקים, ואסור שהכנסות יושפעו מדבר פרט להכנסה ממכירות. אסור שדבר יתערב בקביעתם של המחירים פרט לתנאי השוק עצמם. לא המחירים, לא ההיצע ולא הביקוש

אמורים להיקבע או להיות מווסתים. מותרים רק מדיניות או צעדים שמיועדים להבטיח את הרגולציה העצמית של השוק, על ידי יצירת תנאים המבטיחים את מקומו ככוח המארגן היחיד של הספּרה הכלכלית.

כיצד הופך התהליך הכלכלי להיות מוסדר על ידי השוק? הקפיטליזם, כפי שהבחין קרל מרקס, הוא "הצטברות עצומה של סחורות". סחורה היא אובייקט המיועד להימכר בשוק, במחיר השוק. הרגולציה של השוק חלה על האובייקטים רק במידה שהם נהפכים לסחורות: אובייקט שאינו סחורה הוא אובייקט בלתי כלכלי. בד בבד עם ההסחרה (קומודיפיקציה) של האובייקטים, מוסדרת גם התנהגותם של בעלי הסחורות, והם מכוננים כשחקני שוק. במסגרת הזאת היחסים החברתיים מקבלים אופי ספציפי של יחסים כלכליים (מרקס כינה את היחסים האלה, בנימה שלילית, "פְּטישיזם של סחורות": כאשר היחסים בין הבריות לובשים צורה של יחס שבין חפצים¹²).

הקפיטליזם מתייחד בכך שהיחסים הכלכליים – בין סחורות ובין בעלי סחורות – תופסים בו מקום מרכזי, ביחס ישר להיקף ההסחרה של האובייקטים. כפי שאנו יודעים היום, במציאות שבה שווקים חדשים צצים בכל רגע, אין כמעט גבול לדברים שאפשר לסחור בהם. אבל כדי להוליד את המציאות הזאת הוסחרו תחילה שניים מהמרכיבים הבסיסיים ביותר בחיי אנוש מאז ומעולם: העבודה והאדמה, וכן אמצעי התשלום – הכסף. לדברי פולני, השנה שבה ביצעה אנגליה רפורמה בחוקי העוני שלה – 1834 – מציינת את הרגע שבו הופיעה המערכת החברתית של הקפיטליזם התעשייתי בשלמותה. הרפורמה ניתקה את חסרי האמצעים מתלותם בתמיכה ציבורית, ואילצה אותם למצוא את פרנסתם בשוק העבודה. זהו השלב המכריע בתהליך האי-שיקוע של העבודה¹³: היא הופכת לסחורה שמחירה נקבע בשוק והופכת להתנהגות המוסדרת על ידי כוחות השוק. אם אין בשוק ביקוש לעבודה – אין עבודה; תחרות בין עובדים על עבודה מורידה את השכר; ביקוש לעובדים מסוימים מעלה את שכרם; העובד מבקש לבנות את כישוריו בהתאם לדרישות השוק, וכן הלאה.

בניגוד למיתוס הליברלי המגולם בסיסמאות "שוק חופשי" ו"הנח לעשות" (*laissez faire*)¹⁴, האי-שיקוע של הכלכלה אינו טבעי כלל וכלל. מדובר ברפורמה מוסדית שרק הרשויות הפוליטיות מסוגלות להוציא אל הפועל. למשל, כדי שהעבודה תהפוך לסחורה יש לדאוג שהעובדים ימכרו אותה בשוק תמורת שכר. במידה שהם לא רגילים לכך או לא מעוניינים בכך יש לכפות זאת עליהם. באנגליה של המאה התשע-עשרה, מי שלא מצא עבודה מצא את דרכו ל"בתי העבודה" (*workhouses*) הידועים לשמצה. במקביל הופעל על הגברים לחץ אידיאולוגי באמצעות הנחלת הרעיון שלפיו פרנסת המשפחה באמצעות העבודה היא אחריותו המוסרית של הגבר, בעוד שהאבטלה מזכה את בעליה בסטיגמה שלילית.¹⁵ המאמץ לאי-שיקוע של העבודה הוא בעל אופי שוטף ונמשך עד היום, כפי שמדגימה המדיניות העכשווית של מעבר "מרווחה לעבודה" (כגון "תוכנית וויסקונסין"¹⁶). כך לגבי אי-שיקוע בכלל – זוהי עבודה בלתי נגמרת. באופן פרדוקסלי, כדי להסדיר את הפעילות הכלכלית באמצעות שווקים,

המדינה צריכה להיות פעילה מאוד: עליה להגן על זכויות הקניין ולהבטיח את כיבוד החוזים; עליה לשמור על השלום ועל הביטחון שבלעדיהם המסחר לא יכול להפוך לפעילות משגשגת; מוטל עליה למשמע את האוכלוסייה ולחנך אותה להתנהגות שוק; היא צריכה להבטיח את קיומן של התשתיות הנחוצות למסחר; היא צריכה למנוע כשלי שוק, למשל לרסן מגמות של מונופולזציה ולהבטיח זרימה סימטרית של מידע בין הצדדים למסחר. בהתחשב בכך, אין פלא שהמעבר לכלכלת שוק מלווה תמיד בגידול בפונקציות המנהליות של המדינה. "לְסָה פֶּר", מדגיש פולני, "איננו שיטה להשיג משהו, אלא משהו שיש להשיגו".¹⁷ מן הזווית המוסדית, המדיניות הציבורית המאפשרת את ייסודם של השווקים, ואז את תחזוקם השוטף, היא בלתי נפרדת מן "השוק המסדיר את עצמו". אי אפשר להניח כלכלת שוק ללא התפקיד המאפשר המוטל על הרשויות הפוליטיות.¹⁸

זה מחזיר אותנו אל מדע הכלכלה, ואל הפונקציה ה"מבצעת" שהוא ממלא בקפיטליזם. במעבר אל הקפיטליזם – בין אם מדובר באנגליה של ראשית המאה התשע-עשרה או ברוסיה של סוף המאה העשרים – המודלים הכלכליים הם אלה שמעצבים את המהפכה המוסדית. תחילה משרטטת הדוקטרינה הליברלית-כלכלית קווים לדמותה של כלכלת השוק והמעבר לפסיה, ואז יוצאת לדרך, בחסות הרשויות הפוליטיות, הסחרתם המסיבית של יחסים שהיו מוסדרים עד אז על ידי מוסדות אחרים. אם המיסוד-מחדש מצליח, האנשים מתאימים את תפישותיהם והתנהגותם לסיטואציה המוסדית החדשה. אחרי מיסוד הקפיטליזם כמציאות דומיננטית, ממשיכה התיאוריה הכלכלית לשקוד על שכלולם של השווקים באופן שוטף: להתריע כנגד חוסר תחרותיות ומשמעת שוק, לדרוש להעביר תעשיות ושירותים ציבוריים לבעלות פרטית, להמליץ על ליברליזציה של המסחר היכן שמוטלות עליו מגבלות חיצוניות, לדרוש "להגמיש" את שוק העבודה, כלומר לקדם את ההסחרה המלאה של העבודה, ואף לחפש פתרונות מבוססי-שוק לבעיות שונות (למשל קידום חקלאות מסחרית בכפרים אפריקאיים,¹⁹ שיקום אוכלוסיות דגה מדולדלות על ידי הקצאת זכויות קניין נסחרות על שטחי דיג,²⁰ או יצירתו של שוק לסחר בפליטת פחמן כמענה לבעיית התחממות כדור הארץ).

פולני מצייר את הקפיטליזם כתנועה – תנועת ההשתלטות של מוסד השוק-המסדיר-את-עצמו על הארגון הכלכלי. תנועה זו, שהליברליזם הכלכלי משמש לה היגיון מנחה, מתקדמת בקצב ההסחרה. מהם גבולותיו של תהליך זה? היכן עובר הגבול בין הכלכלי ובין החוץ-כלכלי? מהן השלכותיו של תהליך זה על אינטרסים חברתיים שונים? וכיצד מתארגנים הכוחות הפוליטיים ביחס לתנועת ההתרחבות של השווקים?

תנועה נגדית, הגנה, תנועה כפולה

כל עוד כלכלת השוק אינה נקלעת למשבר היא מוכיחה את עצמה כמכניזם אפקטיבי לפיתוח התעשייה ולהצמחת עושר. רבים (ובניהם פולני) מסכימים שכוחות השוק מסדירים את ניצול המשאבים הכלכליים באופן היעיל ביותר. אולם התכנון הליברלי הקלאסי לא מביא בחשבון

את מגבלותיו של ארגון זה, במידה שאינטרסים חברתיים וסביבתיים מגוונים אינם מתיישבים עם הגיון הרווח. למשל, ככל שהדבר תלוי בהסדרה של השוק, אין תקן שהוא נמוך מדי לשכר העובדים או לתנאי העבודה שלהם; ואין גבול עליון לאורך יום העבודה, או לאורך תקופת האבטלה והאי-השתכרות של עובדים שאין להם ביקוש. לחלק מהאנשים השוק לא מסוגל להבטיח אפילו את הישרדותם הביולוגית, לא כל שכן איכות חיים וסטטוס כלשהם. בדומה לכך, במערכת חברתית המאורגנת סביב האינטרסים הכלכליים של יחידים, אין מי שיגן על הסביבה הטבעית מפני הרס ודלדול. השאיפה להסדיר את העבודה ואת היחסים בין האדם לטבע באמצעות ההתייחסות אליהם כאל סחורות לא מביאה בחשבון את מלוא תחום הצרכים האנושיים, החברתיים והסביבתיים:

הסחורה לכאורה "כוח עבודה" אינה יכולה להיטלטל סתם, להיות נתונה לשימוש חסר אבחנה, או אפילו להיות מונחת ככלי שאין חפץ בו בלי שיושפע גם היחיד, שרצה הגורל והוא הנשא של הסחורה המסוימת הזאת. כאשר המערכת צורכת את כוח העבודה של האדם, היא צורכת באופן בלתי נמנע גם את הישות הפיזיקלית, הפסיכולוגית והמוראלית המכונה "אדם" המוצמדת אליו. אם תישלל מבני האדם שכבת ההגנה של המוסדות התרבותיים, הם יגועו כתוצאה מהאפקטים של חשיפתם החברתית; הם ימותו כקורבנות של זעזוע חברתי המוליד חטא, סטייה, פשע ורעב. הטבע יצטמצם למרכיביו האלמנטריים, שכונות ונופים יושחתו, הנהרות יזוהמו, הביטחון הצבאי ייפגם, היכולת להפיק מזון וחומרי גלם תיהרס.²¹

כתוצאה מכך, כלכלת שוק טהורה

לא תוכל להתקיים במשך פרק זמן כלשהו בלי לכלול את החומר האנושי והטבעי של החברה; היא תהרוס פיזית את האדם ותהפוך את סביבתו לשממה.²²

הסדרת השוק היא הסדרת-חסר ביחס לכלל הצרכים והשיקולים שבהם תלויים הקיימות והיציבות של החברה התעשייתית. כתוצאה מכך גילו ממשלים מודרניים נטייה להסתייג ממנה ולהגביל אותה. פולני מכנה זאת "תנועה נגדית". תנועה נגדית היא שיבוש הרגולציה של השוק על ידי הכפפת הארגון הכלכלי למנגנוני רגולציה חלופיים, חוץ-כלכליים. במקביל להתבססות השווקים, בייחוד מאז שנות השבעים של המאה התשע-עשרה, נפרשה במדינות אירופה הקפיטליסטיות רשת של מוסדות המתערבים בהסדרת הפעולה הכלכלית, תוך צמצום והגבלה של הסדרת השוק. יוסדה חקיקת עבודה המיועדת להגן על חיי העובד – בתחום השכר, תנאי העבודה, בטיחות במקום העבודה, וכו'. התארגנויות עובדים, שזכו עם הזמן ללגיטימציה, שיבשו את פעולת השוק בכך שהמירו יחסי חליפין אינדיבידואליים במיקוח קולקטיבי על תנאי העסקה. תלותו של האדם המודרני בשווקים הוחלשה עם ייסודו של ביטוח לאומי כנגד אבטלה ואובדן כושר עבודה. בהדרגה התפתחו מחוץ לשוק שירותים ציבוריים בתחומי הבריאות, החינוך והדיוור. הרבה לפני הופעת התודעה האקולוגית העכשווית, הרשויות הציבוריות נחלצו להגן על

משאבי הטבע ועל התרבות הכפרית מפני השוק באמצעות חוקי קרקע ומכסים אגרריים. בתחום הפיננסי ייסדו המדינות בנקאות מרכזית כדי להגן על היוזמות היצרניות עצמן מפני תנודות המערכת המוניטרית. כפי שמסביר זאת פולני, התנועה הנגדית מבטאת את האופן שבו החברה "הגנה על עצמה" מפני סכנות דפוס ההסדרה של השוק.

להוציא מקרים שבהם ממגרים את כלכלת השוק כליל, התנועה הנגדית ביחס לשווקים היא חלקית. היא מוטמעת בתוך הקפיטליזם והופכת לחלק ממכלול הרגולציה שלו. תנועת השווקים ותנועת הנגד המבקשת להגביל את השווקים מרכיבות יחד את מה שפולני מכנה "התנועה הכפולה". התנועה הכפולה היא מסגרת תיאורטית לניתוח מערכת היחסים בין החברה ובין הארגון הכלכלי הקפיטליסטי שלה. היא מאפשרת להסביר שינוי חברתי במונחי ההיסטוריה המוסדית הכלכלית-פוליטית כלכלית-חברתית של הקפיטליזם: מצד אחד תנועת ההתפשטות של השווקים, המכסה עוד ועוד אזורים גיאוגרפיים ותחומי חיים, ומצד שני התנגדות לתנועה הזאת והגבלתה מטעם אינטרסים חברתיים שהשווקים מאיימים עליהם. פולני מנתח בכלים אלה את עלייתה ונפילתה של מה שהוא מכנה "הציביליזציה של המאה התשע-עשרה"²³. מערכת אירופית זו של מדינות ושווקים התבססה על הניסיון להגשים את האוטופיה הליברלית של השוק המסדיר את עצמו. נוכח פגמיה של צורת הסדרה זו הוליד יצר ההגנה העצמית של החברות רשת של מוסדות וצעדי מדיניות המיועדים להגביל מבחוח את שליטתם של השווקים בכלכלה. התוצאה היתה שהסתירות הפנימיות במערכת שיתקן אותה, הולידו משבר כלכלי, ולבסוף הובילו לקריסה כללית ששיאה בשתי מלחמות העולם.

התיאוריה של התנועה הכפולה בנויה על שורה של ניגודים: כלכלי/חוף-כלכלי, אי-שיקוע/שיקוע, תנועה/תנועה נגדית, פרטי/ציבורי, כלכלה/פוליטיקה. התנועה הנגדית הקלאסית מכילה צעדים מטעם הרשויות הפוליטיות: חקיקה, מיסוי, הספקת שירותים ציבוריים, הלאמה וכו'; והתארגנויות עובדים המסכלות את שוק העבודה התחרותי. המשותף לאמצעים אלה היא העובדה שמדובר בכוחות חוף-כלכליים – ריבוניים או התאגדותיים – שהגיון הפעולה שלהם הוא של אסחרה (דה-קומודיפיקציה), כלומר של נטרול פעולת כוחות השוק, באופן מלא או חלקי, לגבי סחורות ותחומים מסוימים. ההשראה למושג זה של תנועה נגדית לקוחה מן הניסיון האירופי, בייחוד הקונטיננטלי, של מדינה חזקה הנוקטת התערבות פרוטקציוניסטית פעילה, ושל התארגנויות עובדים ותנועות סוציאליסטיות תקיפות ורחבות בסיס. האופי הדיכוטומי של התנועה הכפולה הוא כאמור גם השורש של חוסר היציבות שלה. התערבות חוף-כלכלית משבשת את פעולת השוק, ובו בזמן המערכת מצפה מן השוק לשמש כעקרון הארגון המרכזי שלה. עם התנועה הנגדית אי אפשר ללכת רחוק מדי בלי לסכן את כלכלת השוק עצמה.

אי לכך, פולני האמין שפתרון בר-קיימא לבעיית הרגולציה יכול להימצא רק מעבר לדואליות שמייצר האי-שיקוע של הכלכלי. הוא קרא לעוד "תמורה גדולה", בצורת מעבר לסוציאליזם, המממש את ה"נטייה האינהרנטית של הציביליזציה התעשייתית להתעלות אל מעבר לשוק המסדיר את עצמו באמצעות הכפפתו המודעת לחברה הדמוקרטית"²⁴. במונחים מעשיים, הוא

חשב שיש לשקע-מחדש את העבודה, האדמה והכסף (שלוש "הסחורות הפיקטיביות", כפי שראה אותן) בפוליטיקה הדמוקרטית. שווקים שונים יכולים להמשיך להתקיים, אך לא כמערכת כלל-חברתית של הסדרה עצמית. ב-1944 העולם כבר היה נתון בשידוד מערכות כלכלי-פוליטי, אבל פולני לא העריך נכונה את כושר ההתמדה של תנועת הקפיטליזם. למעשה, במקום לנקוט צעדים רדיקליים של אסחרה, המדינות הקפיטליסטיות התמודדו עם המשבר באמצעות העמקת התנועה הכפולה ושכלולה.

3. רגולציה ופוליטיקה: גישתו של פולני לעומת הגישה הניאו-מרקסיסטית

פולני הקדיש דיון מפורט לשאלת הפוליטיקה של התנועה הכפולה: הקשר התיאורטי בין דפוסי הרגולציה של הארגון הכלכלי ובין מאבקים ויחסי כוח חברתיים.²⁵ התיאוריה הפוליטית שלו מבחינה את עצמה מן ההסבר המרקסיסטי לתולדות הקפיטליזם, ואף מובילה לעמדה פוליטית שונה בשאלת ההסדרה של הכלכלה. כאן ברצוני לפתח עמדה זו ולעמוד על יתרונותיה לדעתי בזמננו, בהשוואה לעמדה הניאו-מרקסיסטית.

בעיני פולני, המרקסיזם לוקה בבעיה תיאורטית שניתן לכנותה "אקונומיזם מתודולוגי", כלומר הסבר של שינוי מוסדי בקפיטליזם במונחי הפוליטיקה של ניגודי האינטרסים הכלכליים בין המעמדות השונים – בבחינת "הכול זה אינטרסים כלכליים" (התיאוריה הפוליטית הליברלית סובלת בעיניו מאותה בעיה). זהו לדעתו הסבר מוגבל, משתי סיבות. ראשית, כי הוא לא מביא בחשבון אינטרסים לא כלכליים, חוצי מעמדות (מעבר למשחק סכום-אפס הכלכלי), כמו למשל יציבות, ביטחון, בטיחות, או הכרה ויוקרה. לדברי פולני, לאינטרסים חברתיים, לא כלכליים (מה גם שהאינטרסים הכלכליים עצמם נוצרים בהקשר חברתי), יש משקל רב בקביעת מגמות חברתיות ארוכות טווח. שנית, כי ניתוח מעמדי נוטה להתעלם מכך שאינטרסים פרטיקולריים מתגבשים, מולידים פעולה ומחוללים שינוי רק בזיקה למצב הכללי בחברה ולאינטרסים הכלכליים הנגזרים ממנו. המעמדות אמנם מונעים במידה רבה על ידי אינטרסים כלכליים, אבל כדי ששינוי חברתי יתרחש למעשה, דרושה בדרך כלל התלכדות אינטרסים כללית, חוצה מעמדות. רק לעיתים רחוקות יכולה מדיניות כללית, שלטונית, להיות מוגבלת לשירותו של אינטרס מעמדי צר. מעמדות מתחרים ביניהם על השלטון, כל אחד מהם רואה את המציאות החברתית דרך פריזמת האינטרסים שלו, אך הזוכה בשלטון הוא אותו פלג שהחזון הכלל-חברתי שלו הוא המשכנע ביותר, אותו מעמד שמנהיגותו היא המבטיחה ביותר בראי האתגרים העומדים בפני החברה בכללה.

בסופו של דבר, אם כך, היחס של המעמד לחברה בשלמותה הוא זה שממפה את חלקו בדרמה, והצלחתו נקבעת בהתאם למגוון האינטרסים שבכוחו לשרת בנוסף על האינטרסים שלו.²⁶

למשל, ההסבר של פולני לעליית כלכלת השוק ולהפקדת הייצור בידי מעמד הסוחרים הוא שרק

באמצעות כלכלה מסחרית אפשר היה להקים את התשתית החומרית שאפשרה את המהפכה התעשייתית החל מסוף המאה ה-18.²⁷ כאשר עד מהרה התעורר צורך נגדי, להאט את המעבר לחברה תעשייתית ולהגן על המרקם החברתי מפני תוצאותיו ההרסניות של תהליך זה, החלו אינטרסים מעמדיים אחרים לקבל ביטוי במסגרת המדיניות הכלכלית:

אם כך, פעולתם של כוחות מעמדיים קידמה וגם בלמה את התפשטות השוק. בהתחשב בצורך בייצור המבוסס על מכונות, [...] רק המעמדות הסוחרים היו בעמדה שאפשרה להם לאחוז במושכות התמורה בשלביה הראשונים. מעמד חדש של יזמים הופיע מתוך השרידים של מעמדות ישנים, ותפס פיקוד על התפתחות שעלתה בקנה אחד עם האינטרסים של הקהילה כולה. עלייתם של התעשיינים, היזמים והקפיטליסטים נבעה מכך שהם אלה שהובילו את תנועת ההתרחבות [של השווקים], ואילו ההגנה נפלה בחלקם של המעמד המסורתי של בעלי הקרקעות ושל מעמד הפועלים הצעיר.²⁸

כאשר מעמד תופס את השלטון, השקפתו לגבי דרכי מיסוד הכלכלה זוכה בבכורה. אולם כדי שהשקפה זו תהפוך לדומיננטית, עליה להיות מנוסחת במונחים אוניברסליים, כתוכנית פעולה לכלל החברה, ולספק מענה גם לאינטרסים של מעמדות אחרים. מי מכתוב אפוא את המדיניות הכלכלית, המעמד השליט או החברה בכללה? לשון אחר, מיהו הסובייקט של התנועה ההיסטורית: המעמדות או השלם החברתי? פולני מכריע לטובת האפשרות השנייה. לדידו ("בחשבון אחרון", אם להשתמש בז'רגון המרקסיסטי), החברה היא זו שמאמצת את כלכלת השוק, ושבאמצעות התנועה-הנגדית "מגינה על עצמה" מפניה.²⁹ פולני, כפי שמנסח זאת בורווי, תופס את החברה כ"בעלת מציאות משלה, פועלת בשם עצמה", כ"חברה פעילה".³⁰

חשוב לחזור ולהדגיש שרעיון זה של סובייקטיביות כלל-חברתית אינו מבוסס על התעלמות משסעים חברתיים וניגודי אינטרסים, כאילו פולני מניח שהחברה במהותה פועלת כאיש אחד. את שלמותה של החברה יש לכונן, לדמיין. זהו תפקיד הכרחי של השלטון, וגם תנאי להשגתו. התביעה לשלטון מבוססת על היכולת להציע השקפה של שלמות חברתית, שממנה נובעים צעדי מדיניות עקביים. כיוון שכך, הכוח הזוכה בשלטון לא יכול להיות מחויב רק לעצמו, אלא לדימוי כלשהו של השלם החברתי. הסימון של דימוי זה עצמו אמנם נתון למאבק ולמניפולציה, אולם יש גבול ליכולתה של מניפולציה להכחיש את קיומם של צרכים חברתיים רחבים. כמו כן, היות שדימויו של השלם החברתי מתקבע ומתמסד לאורך היסטוריה של מאבקים ופשרות, יכולתו של כל שלטון לעצב אותו מחדש מוגבלת, אולי אף שולית. זו הדרך שבו נוצר סובייקט שלם-חברתי, אמנם מדומיין, אך פעיל מבחינה היסטורית. העובדה שהוא מכונן, ולא מהותני, לא מבדילה אותו כמובן מאף סובייקט אחר – אדם יחיד או קבוצה חברתית. לפי מרקס, "בני האדם יוצרים בעצמם את ההיסטוריה שלהם". אבל האם הם עושים זאת כסובייקטים אינדיבידואליים, סובייקטים מעמדיים או סובייקטים כלל-חברתיים? פולני מדגיש את האפשרות האחרונה (בשונה מן הדגש המעמדי המרקסיסטי).

כדי לחדד את הייחודיות בתפיסה תיאורטית-פוליטית זו, נשווה אותה לגישות מתחרות בתוך התיאוריה הביקורתית. בייחוד רלבנטי לדון בחלופה שמציעה "אסכולת הרגולציה"³¹, גישה מוסדית לכלכלה פוליטית שהחלה להתפתח בשנות השבעים של המאה העשרים, ונחשבת על ידי רבים להתפתחות המאוחרת החשובה ביותר בכלכלה הפוליטית הניאו-מרקסיסטית.

בדומה לפולני ובעקבותיו, אסכולת הרגולציה מתמקדת בהיבט המוסדי של הכלכלה, ושל כלכלות שוק בפרט. בכך היא שונה מתיאוריית הערך המרקסיסטית הקלאסית, שנקודת המוצא שלה, בדומה לתיאוריה הכלכלית הליברלית, היא הדינמיקה הפנימית של יחסי שוק (ליתר דיוק, הפשטה של "השוק"). אסכולת הרגולציה, לחלופין, מדגישה את האופי המשוקע חברתית ופוליטית של כלכלת השוק;³² את הצורות החברתיות של ההון;³³ או את סט המוסדות – הכלכליים והחוקי-כלכליים – המאפשרים לה להתקיים כמצואות יציבה וקוהרנטית לאורך תקופות ארוכות.³⁴ מבחינת אסכולת הרגולציה, ניתוח הכלכלה הוא בלתי נפרד מניתוח מעורבותן של החברה האזרחית והמדינה בכלכלה, והאינטראקציה של כל אלה בנרמול היחסים הכלכליים. מוסדות, זהויות קולקטיביות, תפיסות משותפות, כללי התנהגות, נורמות וקונבנציות, רשתות, פרוצדורות ואופני חישוביות מסוימים – לכל אלה יש תפקיד בהבנייה, בהנחייה, ובקיצור – ברגולציה של צבירת ההון. המושג "אופן הסדרה" (mode of regulation) משמש את אסכולת הרגולציה כדי להקיף את הפרוצדורות השונות – הכלכליות, הפוליטיות והחברתיות – המשמשות בערכוביה כדי להבטיח את יציבותו (שכאמור, אינה ברורה מאליה) של "משטר צבירה" (accumulation regime) ספציפי, כלומר של קונפיגורציה קפיטליסטית מסוימת של ייצור וחלוקה.³⁵ הנרטיב העיקרי של אסכולת הרגולציה מתאר מעבר בין שני שלבים (משטרי צבירה/ אופני הסדרה) של קפיטליזם: "פורדיזם" – שהתגבש מאז ראשית המאה העשרים והגיע לשיאו לאחר המלחמה, ו"פוסט-פורדיזם" – שעלה על הבמה פחות או יותר בשנות השבעים של אותה מאה. אלה מושגים שימושיים ביותר ובעלי תפוצה רחבה במחקר הכלכלי-פוליטי ההטרודוקסי, אך כיוון שמאמר זה מוקדש לפיתוח גישתו של פולני, נניח להם ונתמקד בתיאוריה הפוליטית המנחה את אסכולת הרגולציה, במטרה להבחינה מזו של פולני.

בדומה למגמה הכללית של ניתוחים ניאו-מרקסיסטיים מאז אמצע המאה העשרים, אסכולת הרגולציה מבקשת להראות כיצד הקפיטליזם שורד חרף הסתירות והמתחים החברתיים שהוא מכיל, שעל פי התחזית המרקסיסטית הקלאסית היו אמורים להכריע אותו: "לנתח את השינויים, האיכותיים והכמותיים, שהיו נחוצים לתחזוקם של היחסים הקפיטליסטיים במובנם הכללי לאורך זמן".³⁶ במובן זה, אם אצל פולני אפשר למצוא את שורשי נטייתה המוסדית של אסכולת הרגולציה, כי אז מבחינה פוליטית אבותיה הם מרקס וגראמשי (האחרון גם טבע את המושג "פורדיזם"). הנטייה המרקסיסטית של האסכולה באה לידי ביטוי בהנחת המוצא שלה לגבי תפקידו ההיסטורי של הקפיטליזם: מערכת חברתית שתכליתה להבטיח את עמדת הניצול האקונומיסטי והשליטה הפוליטית של הבורגנות. מהנחה זאת נגזר עיקרון פרשני שלפיו יש לראות כל התפתחות של אופני ההסדרה במסגרת הקפיטליזם (כלומר כל תמורה בלתי "מהפכנית"), בין אם מדובר באי-שיקוע או בשיקוע, כאינסטרומנטלית לשעתוק המערכת

וליחסי הניצול והשליטה שהיא מנציחה. סובייקט השינוי, כמובן, איננו "החברה" – המסדירה את הארגון הכלכלי שלה, אלא המעמד השליט, שהקפיטליזם בכל גירסאותיו הוא אמצעי השליטה שלו. אין זו "החברה המגינה על עצמה", אלא "הקפיטליזם המגן על עצמו". כך למשל, היכן שפולני מזהה "הגנה" מפני השוק בתחום תנאי העבודה ורווחת העובדים, אסכולת הרגולציה רואה את המדינה כמבטיחה את ה"רפרודוקציה האינדיבידואלית והקולקטיבית של כוח העבודה" באופן שיהלום את צרכיו של ההון.³⁷ במקום שפולני מזהה חברה שמתפכחת מן האוטופיה של השוק המסדיר את עצמו, אסכולת הרגולציה רואה פשרה טקטית של הקפיטליסטים לצורכי שיקום הלגיטימציה של המערכת. האקונומיזם המתודולוגי מניח למשל שהמעבר מ"פוליטיקה דספוטית של ייצור" ל"אמצעים דיפלומטיים יותר" המשמשים לשליטה בעבודה מבטא אסטרטגיה קפיטליסטית להתמודדות עם לחצים חברתיים, שמתחזקת את היחסים הקפיטליסטיים (כלשונו של בויאר, לעיל) תוך שאיפה לפגיעה מינימלית באינטרסים הכלכליים של ההון.³⁸

בגישותיהם הפוליטיות של פולני ושל גראמשי, שהתעצבו באותה תקופה, יש הרבה מן המשותף. שניהם מציינים שבחברות מודרניות השלטון תלוי בקונצנזוס על-מעמדי. אולם בעוד שפולני מגיע משם למסקנה אוניברסלית, גראמשי – שלמרות הביקורת שלו על האקונומיזם של המרקסיזם הקלאסי נשאר מחויב למיגור הקפיטליזם כשליטת הבורגנות³⁹ – מפתח את מושג ההגמוניה בקונוטציה השלילית שלו ומדגיש את האופי הלא-מוסכם למעשה של ההסכמה הרחבה. לעתים נדמה שגראמשי עצמו פוסח על שתי הסעיפים, למשל בשאלה עד כמה ההגמוניה מבטאת שליטה סמכותנית ומניפולציה ועד כמה היא מבטאת מנהיגות. שכן מנהיגות, אף על פי שהיא קשורה בריכוז של כוח, מתיישבת עם האידיאל הדמוקרטי. טענת המנהיגות היא בדיוק הדגש של פולני. ההשקפה הביקורתית, לעומת זאת, המאפיינת את הניאו-מרקסיסטים בכלל ואת אסכולת הרגולציה בפרט, נצמדת למשחק סכום-אפס האקונומיסטי, ומפרשת בהתאם את התמורות שעובר הקפיטליזם כתנועה בין "מודלים הגמוניים" שונים.⁴⁰

כיצד אפשר להכריע בין שתי ההשקפות?

השאלה אם "בחשבון אחרון" האינטרסים הקובעים לשאלת הרגולציה של הכלכלה הם אינטרסים כלל-חברתיים או מעמדיים צרים היא שאלה פרשנית, שלמעשה אינה ניתנת להכרעה אמפירית. במציאות פועלים אינטרסים משני הסוגים, ואין דרך אובייקטיבית לקבוע את משקל השפעתם היחסית על הסדרים שנכנסו לתוקף. מוטב אפוא שההכרעה בין נרטיבים שונים של רגולציה תיעשה על בסיס פרגמטי, כלומר בהתאם לתועלת הטמונה באימוצו של כל נרטיב מבחינת הפוטנציאל שלו ככוח של קידמה.

יתרונו של הנרטיב הביקורתי (אסכולת הרגולציה) נעוץ ביעילותו בחשיפת האינטרסים הצרים של צבירת ההון, הדגשת הצד האפל שלהם, וכתוצאה מכך בתרומה להגבלתם. חסרונו של נרטיב זה שאינו מציע שום דרך להתפשר עם אינטרסים אלה, לא כל שכן לרתום אותם לטובת החברה. במקורו זהו נרטיב מהפכני, מושרשת בו שלילה יסודית של הקפיטליזם ושנאה כלפיו,

וגם בגירסאות פרגמטיות יותר שלו (כמו הסוציאל-דמוקרטיה של המאה העשרים) הוא מקבל את הקפיטליזם בליט ברירה, מתוך פשרה. בנקודה ההיסטורית שבה נכתבות מילים אלה, כאשר המגמה נוטה לטובת השווקים (ועל כך בהמשך) והאופק המהפכני התרחק או נעלם כליל, הנרטיב הזה מתקיים בממד נגטיבי בלבד, ובמידה שהוא מציאותי הוא פסימי וחסר אונים.

הנרטיב של פולני, לעומת זאת, המניח ש"החברה" מסדירה את הכלכלה שלה, לא שולל את השווקים א-פריורי, ומכיר באפשרות שלאינטרסים של ההון יכול להיות תפקיד אוניברסלי, גם בשלבים מאוחרים של הקפיטליזם. הוא לא מניח מראש שהתמדת הקפיטליזם, ואף התחזקותה המחודשת של תנועת השווקים, מבוססת בעיקר על מניפולציה. הסבר זה איננו "נכון" יותר מהנרטיב הביקורתי, אך הוא מבטא כבוד רב יותר ליכולתם של בני האדם לשפוט בעצמם מהו האינטרס "האמיתי" שלהם, ובכך נמנע ממה שבימינו עשוי להיחשב כחוסר רפלקסיביות והתנשאות.⁴¹ מצד שני, בניגוד לליברליזם הכלכלי (האידיאולוגיה של בעלי ההון והכלכלנים האורתודוקסים), הנרטיב של פולני מבוסס על קדימותו של החברתי ביחס לאינדיבידואלי, ובהתאם, שולל את האוטופיזם של השוק, כלומר את הנטייה לקדש את השווקים כעקרון-על. שווקים הם מנגנונים להסדרת הכלכלה, ואת תועלתם החברתית אין לשלול על הסף אבל גם לא להניח מראש. יתר על כן, לעולם יש להגבילם ולהשלימם במנגנוני רגולציה נוספים, בכפוף לצרכיה האוניברסליים של החברה. אין לטעות ולראות במורשת של פולני מעין פונקציונליזם, המניח שהחברה נוטה באופן טלאולוגי לעבר שיווי משקל "נכון" בין שווקים ולהגנה מפניהם,⁴² כלומר אין להבין את מורשתו כאידיאולוגיה שמרנית. להבדיל, הנרטיב של פולני מתווה אידיאל של שיווי משקל כזה, שביחס אליו יש לגבש תביעות שוטפות להסדרה ולהסדרה-מחדש של הארגון הכלכלי. זהו אידיאל פרגמטי, של גווני אפור, המתנער הן מן האוטופיזם של הימין (רק שווקים) והן מזה של השמאל (רק לא שווקים). בלוק וסומרס מאתרים בגישה של פולני פוטנציאל של "סוציאליזם לא-מרקסיסטי", "דרך שלישית בין האוטופיזם של אלה המדמים לעצמם שסוגיות של כוח פוליטי וקונפליקט חברתי ייעלמו אוטומטית כתוצאה מתמורה מהפכנית [מצד אחד], ודחייה של מי שמאמינים שאין טעם לנקוט פעולה רדיקלית כדי ליצור חברה טובה יותר [מצד שני]".⁴³

דיון זה יתעורר שוב בפרק המסכם של המאמר, המוקדש לדילמות של התיאוריה הביקורתית ושל השמאל בהווה פוסט-סוציאליסטי. אולם קודם לכן יש לתאר – במונחי התנועה הכפולה – את ההסדרים המוסדיים ואת התפיסות האידיאולוגיות שאפיינו את הקפיטליזם לאחר המלחמה ומאפיינים אותו כיום.

4. הליברליזם המשוקע – ההבשלה (והבשלת היתר) של התנועה הכפולה

הדיכוטומיה שוק/פוליטיקה עמדה בלב תצורת הרגולציה של עידן בתר-המלחמה. ברוח המינוח של פולני, תצורה זו כונתה בדיעבד "ליברליזם משוקע".⁴⁴ מצד אחד ליברליזם ולא סוציאליזם, מצד שני, שיקוע הכלכלה במוסדות התנועה הנגדית במטרה לפצות על הסדרת החסר של

השווקים. בעידן זה הגיעה התנועה הנגדית לשיא רמת המיסוד שלה והפכה לחלק לגיטימי ומובן מאליו – אם כי בלתי מכריע – ממערכי ההסדרה הכלכלית והחברתית. הופעתו של היגיון מוסדי חדש – הרוויזיה הקיינסיאנית של הכלכלה הליברלית – אפשרה את יישוב הדואליות של הליברליזם המשוקע. הפרדיגמה הקיינסיאנית התקבלה והחליפה את האמונה ביכולתו של השוק להסדיר את עצמו, שנפגעה מאוד מן המשבר הכלכלי הגדול של שנות השלושים ומלחמת העולם השנייה. מצד שני, קיינס היה כלכלן ניאו-קלאסי וליברל. הוא לא הציע להחליף את השווקים בפוליטיקה, אלא לשכלל את האופן שבו המדינה מאפשרת את השווקים. הוא הצליח להסביר באופן משכנע את נטייתה של כלכלת השוק למשבר, וסבר שמעורבות המדינה הכרחית על מנת למנוע משברים נוספים. על המדינה הוטל לפקח על הכלכלה הלאומית ולהתערב כדי להבטיח תעסוקה מלאה וצמיחה. הדוקטרינה הקיינסיאנית גם עודדה את הרחבת ההוצאה הממשלתית. עם זאת, הסוציאליזציה הקיינסיאנית של הכלכלה הלאומית היתה רחוקה מטוטאלית, וכמובן פחותה לאין שיעור ממה שהיה נהוג באותה תקופה במדינות "הסוציאליזם האמיתי" של הגוש המזרחי. גם כאשר תעשיות מסוימות הולאמו ושירותים ציבוריים עברו אסחרה מלאה, השווקים המשיכו למלא תפקיד יסודי בהסדרת הפעילות הכלכלית. תצורה משולבת זו של הסדרה כלכלית – שוק ומדינה זה לצד זה – זכתה לכינוי נוסף, "כלכלה מעורבת" (mixed economy).⁴⁵

הלגיטימציה שניתנה להתערבות חוץ-כלכלית במסגרת הליברליזם המשוקע יצרה תנאים להתפתחותה של התנועה הנגדית גם במישורים נוספים:

תקופת בתר-המלחמה נחשבת גם לעידן "מדינת הרווחה"⁴⁶ או "קפיטליזם הרווחה".⁴⁷ מדינת הרווחה פירושה אסחרה של שירותים חברתיים באמצעות הספקתם מטעם המדינה כעניין של זכות. בעיקר מדובר בשירותים שנחשבים לבסיסיים – כמו בריאות, חינוך או דיור – ולהקניית "רשת ביטחון" במקרים שבהם הרווחה לא מושגת באמצעות השוק (כמו במקרים של אבטלה, מחלה, זקנה או לידה). הקשר בין מדינת הרווחה ובין הדוקטרינה הקיינסיאנית אינו הכרחי,⁴⁸ אולם הוצאות המדינה למטרות רווחה עלו בקנה אחד עם ההיגיון הכלכלי הקיינסיאני של הזרמת ביקושים. רבים תופסים את מדינת הרווחה כביטוי של קידמה חברתית. כך למשל, לפי הניתוח המפורסם של הסוציולוג הבריטי מרשל, מדינת הרווחה נתפסה כצעד נוסף במהלך התקדמותו של מוסד האזרחות.⁴⁹ אם במאה השמונה-עשרה התבססו זכויות האזרח, ובמאה התשע-עשרה הזכויות הפוליטיות, כי אז במאה העשרים הגיע לבשלות האלמנט החברתי של האזרחות, הכולל את הזכות לרווחה וביטחון כלכלי באופן שאיננו תלוי בשוק. תפיסה זו, שיש לה מהלכים עד היום, כורכת בין מוסדות המדינה והאחריות הסוציאלית לגורלו של היחיד. תפיסה אֶטְטִיסטִית (שהמדינה במרכזה) זו של הרווחה עמדה במוקד הפוליטיקה הסוציאל-דמוקרטית, שבמידה רבה השתלטה על אירופה של אותה תקופה. נשוב לכך בהמשך.

הדומיננטיות היחסית של ארגוני עובדים בעיצוב היחסים התעשייתיים והמדיניות הציבורית בכלל היא מאפייני נוסף של עידן בתר-המלחמה. התארגנות עובדים לפעולה קולקטיבית ישירה כנגד המעסיקים בצורה של סכסוך עבודה היא פוליטית, בהיותה התארגנות של יחידים

בשוק כנגד תנאי השוק, אך לאו דווקא פעולה במישור השלטוני-מדינתי. במובן זה היא חורגת מהדיכוטומיה שוק/פוליטיקה שלאורה אני מבקש להציג את הליברליזם המשוקע. הכלכלן האמריקאי ג'ון קנט גלברייט ראה בעבודה המאורגנת ביטוי ארכיטיפי למה שהוא כינה "כוח לעומתי" (countervailing power).⁵⁰ הכוח הלעומתי מופיע כתגובה לירידת רמת התחרות בשוק ולהצטברות של כוח כלכלי בידי מעטים. למשל, כאשר ההון מתרכז בתאגידים גדולים והתחרות על עובדים פוחתת, העובדים מצידם מתארגנים כדי לקבל את מה שאינם מקבלים עוד מהשוק באמצעות פעולה קולקטיבית. לפי מודל כלכלי זה, הבעיה אינה השוק אלא דווקא חוסר התפקוד של השוק (היעדר התחרות), והפתרון מושג בתחומי החברה האזרחית ללא מעורבות הכרחית של המדינה. התארגנות צרכנים היא דוגמה נוספת לכך, אך למעשה קשה לנתק בין העבודה המאורגנת למדינה המתערבת של הליברליזם המשוקע. ראשית, משום שארגוני העובדים היו נדבך מרכזי במפלגות פועלים ומפלגות סוציאל-דמוקרטיות למיניהן, ופעילותם כנגד השוק במישור הפרלמנטרי נעשתה דרך המפלגות האלו. שנית, משום שהמדינה הסכימה להכיר בקיומו של הסכסוך המעמדי, ולקחה על עצמה תפקיד מתווך במשא ומתן בין העבודה להון במטרה למסד "פשרה מעמדית". כאשר העבודה המאורגנת זכתה להכרה פורמלית מטעם המדינה, היא הפכה לגורם שיש להתחשב בו בגיבוש מדיניות ציבורית.

לבסוף, עידן בתר-המלחמה היווה חממה להתפתחות צורה נוספת של התערבות המדינה בכלכלה, באמצעות חקיקה המיועדת להגן על אינטרסים רחבים בתחומים ספציפיים. למשל, בשנות השישים והשבעים ידעה ארצות הברית גל של חקיקה שעירב את הממשל בתחומים כמו בריאות ובריאות תעסוקתית, בטיחות של מוצרי צריכה, זיהום אוויר, זיהום מקורות מים וסילוק פסולת רעילה. בשנים אלה גדל כוח האדם הפדרלי האחראי על אכיפת חוקים אלה פי חמישה.⁵¹ בשדה התיאורטי, באותה תקופה הופיעו בכלכלה המושגים "השפעה חיצונית" (externality) ו"כשל שוק". השפעה חיצונית היא מחיר או רווח שכרוכים בפעילות כלכלית, אבל צדדים שאינם מעורבים ישירות בעסקה משלמים או מרוויחים אותו. כך למשל, כאשר מפעל מזהם נהר מסוים, מי שנמצאים במורד הזרם (וכן האינטרס הציבורי הכללי) סובלים מהזיהום אף על פי שאינם מעורבים בשום קשר חוזי עם המפעל. במקרה כזה מדובר בכשל שוק, משום שהשוק המסדיר את עצמו לא מצליח לגלם את העלות החיצונית של העיסקה באמצעות מנגנון המחירים, למשל על ידי הטלת המחיר הזה על המפעל המזהם. בעידן של "כלכלה מעורבת", הרעיון שהמדינה תתערב כדי לאזן כשל שוק באמצעות חקיקה נהנה מאקלים נוח (הנשיא הרפובליקני ניקסון הפטיר בהקשר זה ב-1971, "עכשיו כולנו קיינסיאנים").

התנועה הכפולה הגיעה לשיא הבשלות והמיסוד שלה בעידן הליברליזם המשוקע, אולם מאז סוף שנות השישים של המאה העשרים החלו הסתירות הגלומות בתצורה רגולטיבית זו להכריע אותה. הנקודה המכרעת היתה – כרגיל בתולדות הרה-קונסטרוקציה של הקפיטליזם – אובדן יכולתה של המערכת להבטיח רווחיות רציפה. הרווח, כפי שמציין היילברונר, הוא סם החיים של הקפיטליזם, לא רק משום שזוהי דרכו של ההון להיצבר, אלא גם משום שזוהי העדות לכך שהמשטר ממלא את משימתו הפוליטית, כלומר מארגן את החברה בהתאם לעקרונות וליעדים

שלשמם הוא מתקיים.⁵² משבר הרווחים שאליו נקלעה המערכת, בייחוד מאז 1973, הקטין את הכנסות המדינה ממסים בעוד שההוצאות החברתיות עלו, וכך שמט את הקרקע מתחת לאקטיביזם הפיסקלי הקיינסיאני. במקביל התחילו המחירים להשתולל ולעלות. מצב זה של "סטגפלציה" היה פרדוקסלי מבחינת הפרדיגמה הקיינסיאנית, וניסיונות ההבראה שאותם הנחתה התגלו כחסרי תועלת. עם ירידת האמונה בקיינסיאניזם איבד הליברליזם המשוקע את ההיגיון המוסדי שלו.

5. ניאו-ליברליזם: מעבר לדיכוטומיה שוק/פוליטיקה

מאז שנות השבעים אנו עדים לשינוי מגמה רחב היקף באופני הרגולציה הכלכלית-חברתית, לעבר מה שהתיאוריה הביקורתית מכנה "ניאו-ליברליזם".⁵³ כאידיאולוגיה דומיננטית של העשורים האחרונים, הניאו-ליברליזם זכה להצלחה רבה בשיקום התדמית של השווקים כמנגנוני הסדרה. כיום, האמונה במעלות הרגולטיביות של השווקים במה שנוגע לקידום יעילות כלכלית וצמיחה כלכלית היא אמונה גורפת. זאת על רקע התיישנות הפרדיגמה הקיינסיאנית במחשבה הכלכלית ואובדן הדרך של האלטרנטיבה הסוציאליסטית, על אחת כמה וכמה מאז התמוטטותה של ברית המועצות. בנוסף, רבים תופסים את השוק כמנגנון הוגן של חלוקת הכנסות⁵⁴ וכשיטת הסדרה המקדמת את חירויות הפרט וההזדמנויות העומדות לרשותו.⁵⁵ המפנה הניאו-ליברלי ניכר בתנופת הפרטה של מפעלים ונכסים ציבוריים, "דה-רגולציה" של הפעילות הכלכלית מהכוונה סמכותית של המדינה, הצטמצמות פיסקלית, "הגמשת" שוקי עבודה, התפשטות דפוסי פעולה עסקיים ומיקור-חוץ של שירותים במגזר הציבורי, אינדיבידואליזציה, והסחרה מואצת של היחסים החברתיים.⁵⁶

במבט ראשון, אם כך, המפנה הניאו-ליברלי מצטייר כ"תמורה גדולה" נוספת, הפעם של אי-שיקוע.⁵⁷ אפשר לקבל את הרושם שהקפיטליזם מתקדם על ציר הזמן במחזורים של שיקוע ואי-שיקוע: בתחילה שלטון השווקים (המאה התשע-עשרה), אחר כך הגבלת השווקים באמצעות תנועה נגדית (המאה העשרים), ועתה, עם תחילת המאה העשרים ואחת, ביטול ההגבלות ורנסנס של השווקים. אך תיאור כזה מחמיץ את החדשנות של הניאו-ליברליזם. המפנה הניאו-ליברלי מציין למעשה התפתחות בתולדות הקפיטליזם, המחייבת עידון של המושג המקורי, הדיכוטומי, של התנועה הכפולה. הניאו-ליברליזם איננו פשוט תנועה לעבר הקוטב של השווקים במסגרת הדיכוטומיה שוק-פוליטיקה, אלא טשטוש הדיכוטומיה הזאת ותנועה מעבר לה. לגישה זו יש משמעויות לגבי האופן שבו השמאל הכלכלי-חברתי מגדיר את עצמו בעידן ניאו-ליברלי, נקודה שאתייחס אליה בחלקו האחרון של המאמר.

בניגוד לרושם שמילטון פרידמן, למשל, ניסה ליצור,⁵⁸ הניאו-ליברליזם איננו פשוט חזרה אל ההיגיון הרגולטיבי של הליברליזם הקלאסי של לָסֶה-פֶּר. רעיון הלָסֶה-פֶּר הניח שדי במניעת התערבות חיצונית בספֶרה הכלכלית על מנת שהיא תסדיר את עצמה. רעיון זה כאמור נכשל: את הגירעון הרגולטיבי שהלָסֶה-פֶּר הוליד היה צריך לסגור באמצעות הגבלה חוץ-כלכלית

של השווקים. כישלוננו של ניסוי אוטופי זה נחקק בזיכרון ההיסטורי, ולפיכך האפשרות לחזור אליו כפי שהוא מוגבלת. החברות העשירות של ימינו אינן תמימות במובן זה: הן מכירות היטב את הביקורת על כלכלת השוק, ותמיכתן בה מותנית במידה שהיא מוכיחה את עצמה כשיטה ממשלית מוצלחת במישור הפרגמטי (וזאת בניגוד למדינות עניות שכלכלת השוק נכפתה עליהן מאז שנות השמונים בידי מוסדות הקפיטליזם הגלובלי של "קונצנזוס וושינגטון").⁵⁹ האידיאולוגיה הניאו-ליברלית צמחה על רקע מודעות זו, ועל כן יותר משהיא ממשיכה להתווכח עם הביקורת על הלסֶה-פֶר היא משכילה לאגף אותה.

החידוש של הניאו-ליברליזם טמון בכך שגם הוא, כמו הקיינסיאניזם, ובניגוד לליברליזם הקלאסי, אינו מניח מראש כי לסֶפֶרה הכלכלית יש יכולת בלתי מותנית להסדיר את עצמה. לניאו-ליברליזם אין שום עכבות בגיוס המדינה לטובת הכלכלה, אלא שביחס לקיינסיאניזם, אופן ההתערבות של הפוליטי בכלכלה מוגדר מחדש. במסגרת האורתודוקסיה הקיינסיאנית, התערבות המדינה יצאה מתוך השקפה שיש לפצות על הסדרת החסר של השווקים באמצעות סוציאליזציה של ממדים מסוימים של הארגון הכלכלי. תחת הניאו-ליברליזם המדינה מתערבת לא פחות, אלא שהיא מתערבת מתוך היגיון מיקרו-כלכלי, שלבנת היסוד שלו הוא שחקן השוק – היחיד או הפירמה. זוהי התערבות שאינה פועלת עוד מעל לשווקים ונגדם, אלא דרכם, באמצעות שכלול השווקים, עיצובם או בנייתם מחדש.

המדינה הניאו-ליברלית היא "מדינת תחרות".⁶⁰ במקום לשקע מחדש את הפונקציות הכלכליות באמצעים של אסחרה, מדינת התחרות מקדמת פחות או יותר את ההפך המוחלט: היא מקדמת הסחרה – דרך הפרטה, ליברליזציה ודה-רגולציה – במטרה למשוך משקיעים זרים ולהגביר את רמת התחרותיות של היוזמות העסקיות שלה, בשווקים המקומיים והבינלאומיים. תהליכים אלה לא כרוכים בהכרח בהתכווצותה של המדינה או בהפיכתה למדינת "שומר הלילה". להפך, זו אחריותה של המדינה לאפשר תחרות ולשכלל אותה – היכן שלא היתה קיימת קודם, או שהיתה קיימת באופן בלתי מספק – והדבר דורש מעורבות רבה. שחרור השווקים דורש חקיקה אינטנסיבית,⁶¹ אבל בניגוד למדינה הקיינסיאנית, אופני ההתערבות של מדינת התחרות נוטים להיות מיקרו-כלכליים במקום מקרו-כלכליים, מתרכזים בצד ההיצע במקום בצד הביקוש, מוניטריסטיים במקום פיסקליים, מעדיפים תחרותיות בינלאומית במקום חלוקה מחדש, ממוקדים בקידום יזמות ורווחיות במקום ברפורמות בתחומי התעסוקה והרווחה:

המדינה לא מסוגלת לתפקד עוד כהיררכיה מאסחרת (כלומר, כמוציאה של הפעילויות הכלכליות אל מחוץ לשוק). היא חייבת לפעול יותר ויותר כסוכנות קולקטיבית של הסחרה – כלומר כמי שממקמת פעילות כלכלית בתוך השוק – ואף כשחקן שוק בעצמה. היא משמשת כפיננסיר, מתווך, מליץ יושר ואפילו יזם, במעבה רשת כלכלית סבוכה, היכן שלא רק היטשטשו הגבולות בין השוק למדינה, אלא מבניהם המצטלבים נשזרו זה בזה וההבחנה בין האופנים ההתנהגותיים שלהם הפכה יותר ויותר קשה.⁶²

במקום להגביל את תנועת השוק, המדינה הניאו-ליברלית מטפחת אותה כמין אלוהים-מן-המכונה, מתוקף מעמדה כשחקן שהוא חוץ-כלכלי ופנים-כלכלי גם יחד. דוגמה עכשווית היא משבר האשראי העולמי, המאיים למוטט את המערכת הפיננסית ויחד איתה את הכלכלה בכלל. המשבר נגרם כתוצאה מהקצאה בלתי מבוקרת של אשראי חסר כיסוי. גופים פיננסיים שאיש לא פקפק מעולם בחוסנם פושטים רגל בן-לילה, ויוצרים מחסור באשראי מסחרי. החשש הוא מאפקט דומינו, שכן כפי שמתברר עתה, השחקנים הפיננסיים נקלעו בשנים האחרונות לסכך גורלי של תלות הדדית, הקשור לשרשור מרחיק לכת של חובות ביניהם (בסך הכול מעריכים שגולגלו חובות חדלי פירעון בסכום מצטבר של 62 טריליון דולר!). בשונה מן האוטופיזם של הלסה-פֶר הקלאסי, אף ניאו-ליברל לא מאמין שהמערכת תצא בעצמה מן המשבר הזה. אך הפתרון שאיש אינו שוקל באמת, גם לא גורמי המדינה, הוא להוציא את המגזר הפיננסי מהשוק ולהעבירו לשליטה פוליטית ישירה. ספק אפילו אם יש כוונה להדק את הפיקוח הממשלתי על הקצאת האשראי. תחת זאת הזרימו הממשלות במערב מאות ואלפי מיליארדים מכספי הציבור לקופות הבנקים על מנת למנוע את קריסתם ולהבטיח את המשך זרימת האשראי לשאר מגזרי הכלכלה.⁶³ תפקידה של המדינה מתמצה בספיגת ההפסדים, כלומר ביצירת רשת ביטחון לשווקים, בתקווה לכונן מחדש את האופטימיות של שחקני השוק ואת אמונם במערכת. המטרה היא להרוויח זמן, עד שבמוקדם או במאוחר "השווקים יתקנו את עצמם", והמערכת תחזור להתנהל באופן בלתי משברי.

פערי הגולציה של הסדר הניאו-ליברלי

התנועה הנגדית הקלאסית צמחה מתוך הצרכים החברתיים שכלכלת השוק לא סיפקה להם מענה, ואף סיכנה אותם. האם ה"סופר-קפיטליזם"⁶⁴ הניאו-ליברלי מבטל את הצורך בתנועה נגדית מערכתית? התשובה לכך מורכבת. תחת המגמה הניאו-ליברלית – וזה חלק חשוב מסוד התקבלותה בכל מדינות העולם – נהנים אנשים רבים משגשוג צרכני ותרבותי חסר תקדים. רבים גם נהנים מן החירות האישית והפלורליזם התרבותי שמערכת זו מקדמת ביחס לתלות בבירוקרטיה הציבורית, שרבים בעידן הליברליזם המשוקע מאסו בה. מצד שני, אף כי זו שיטה פרגמטית יותר מהלסה-פֶר וקוהרנטית יותר מהתנועה הכפולה, היא רחוקה (בלשון המעטה) משלמות רגולטיבית. הגלובליזציה הניאו-ליברלית, המציינת את התפשטות המודל של השוק לכל רחבי העולם ואת התעצמות התלות הכלכלית הבינלאומית, העמיקה את האי-שוויון הכלכלי בכל העולם, ובייחוד בין המדינות העשירות לעניות. מדינות עניות, התלויות בהן זר, נדחפות להסיר את ההגנות על תושביהן מפני כוחות השוק ומפני האינטרסים של שחקני השוק הגדולים, במסגרת מה שמכונה "המרוץ לתחתית". בייחוד מדובר בפגיעה בתנאי עבודה ושכר במגמה ליצור כוח עבודה צייתן וזול ("סדנאות יזע"), בנישול של אוכלוסיות מקומיות מאדמותיהן ומשאביהן ובפגיעה סביבתית. באופן טיפוסי, ממשלות של מדינות חלשות מקדמות אינטרסים זרים על חשבון קבוצות אוכלוסייה מקומיות, לעיתים במחדל ולעיתים תוך דיכוי

אקטיבי.⁶⁵ במדינות העשירות, שבהן ההתנגדות לשווקים מבוססת הרבה יותר, החלק העיקרי של מדינת הרווחה נותר על כנו, אך גם במדינות אלה תנועת השיקוע נעצרה, ונוכח התנופה האידיאולוגית של ההיגיון הניאו-ליברלי, הישגיה מתבטאים בעיקר במגננה ובשימור הקיים.⁶⁶ על רקע זה, צרכים חדשים, שוטפים, של הגנה חברתית, שהשוק לא מסוגל לספק להם מענה, מולידים טכנולוגיות חדשות של הגנה, שאינן בדיוק תנועה נגדית במובן הישן. בייחוד חלים שינויים בחלוקת האחריות והעבודה הרגולטיבית. גם בהיבט זה מיטשטשים הגבולות שבין הכלכלה לפוליטיקה. המאמץ הרגולטיבי ההגנתי של ימינו מפעפע מתחומי המדינה אל עבר החברה האזרחית, ואף אל הספירה הכלכלית עצמה.

”משילות”: שינויים בתהליכי הממשל

תופעה זו באה לידי ביטוי במשמעות החדשה שקיבל המונח “משילות” (governance) במדע המדינה. המשילות נתפסה באופן מסורתי ככושרה של הממשלה – הרשות המבצעת הפורמלית של המדינה – לקיים את הסדר הציבורי וליצור תנאים לפעולה קולקטיבית. מאז שנות השמונים התחילה המשילות לציין צורה מובחנת וחדשה של קואורדינציה, סמכות ורגולציה, שהיא רחבה יותר מן הממשלה הפורמלית, הן מבחינת השחקנים המעורבים והן מבחינת האופנים שדרכם המשילות יוצאת לפועל. הופעתן של פרוצדורות משילות קשורה בריקון המדינה, בפרגמנטציה המוסדית ובירידה בכוח הניהול המרכזי הכרוכים בה. מגמות אלו הפכו את מתן השירותים, ובאופן כללי יותר את ההוצאה לפועל של המדיניות לתלויות יותר ויותר בשיתוף פעולה ותיאום בין מגוון של ארגונים ציבוריים, ארגונים פרטיים וארגוני המגזר השלישי.⁶⁷ המשילות זהה לממשלה בהתייחס לתפוקות הרגולטיביות שלה: יצירת תנאים לסדר חוקי ופעולה קולקטיבית. עם זאת, מבחינה תהליכית, המשילות מציינת “מנגנוני ממשל אשר אינם מניחים תלות בסמכות הממשלה ובסנקציות שלה”.⁶⁸ כאשר שחקנים פרטיים אוטונומיים מוכנסים אל תוך התהליך, המוסדות הפוליטיים מאבדים את מונופול הניצוח שלהם על המשילות.⁶⁹

עליית המשילות, אם כך, מבטאת (1) נטייה להסתמכות על הסכמה והשתתפות וולונטרית (במקום כפייה ריבונית); (2) היטשטשות נוכחית של הגבולות בין הציבורי לפרטי, בין הפוליטי לכלכלי, בין תכנון לשווקים, וכן דחייה פרדיגמטית של הדיכוטומיות האלה מצד מדעי החברה בני זמננו.⁷⁰ ג'וסף מבחין את המשילות הן מהסדרה על ידי השוק (“הסדרה אנרכית”) והן מהסדרה על ידי המדינה (“הסדרה היררכית”). המשילות היא “הטררכית”: הטררכיה מתייחסת לניהול והנהגה המבוססים על התארגנות עצמית מטעם ריבוי של סוכנויות, מוסדות ומערכות, שמצד אחד נהנים מאוטונומיה אופרטיבית האחד מהשני, ומצד שני מקיימים זיקה מבנית הנובעת מהתלות ההדדית ביניהם.⁷¹ במילים אחרות, משילות היא מבנה או סדר שאין אפשרות לכפות אותו מבחוץ, והוא נובע מפעילות הגומלין וההשפעה ההדדית בין השחקנים המעורבים. המשילות מורכבת מרשתות השפעה הדדית בין שחקנים אוטונומיים, המשתתפים באופן

וולונטרי בניהוג ובתיאום של פעולה קולקטיבית וקבלת החלטות ציבורית. במסגרת המשילות, גורמים ממשלתיים, שחקנים עסקיים וארגוני חברה אזרחית בעלי אינטרסים מגוונים מייסדים פורומים שבמסגרתם הם מתכנסים, חולקים מידע, נושאים ונותנים, ומקבלים החלטות בעניינים ציבוריים שלכולם יש עניין בהם. חלק גדול מהחוקים והסטנדרטים, ודאי שברמה הגלובלית, מתקבלים כיום בצורה זו.⁷²

אפשר לראות את המשילות כמעין "דרך שלישית" של רגולציה: בניגוד להסדרה הכפויה מצד המדינה, המשילות פתוחה להשתתפות ישירה, מבוזרת ופלורליסטית. בשונה מהסדרת שוק, המשילות היא התכוונותית ומבוססת על פעולה קולקטיבית. בניגוד לשתייהן, יכולת התפקוד של המשילות מניחה מידה ידועה של יחסי אמון, שיתוף פעולה, ובניית קונצנזוס – לעיתים אף סולידריות – בין הלוקחים בה חלק.⁷³ כאשר המשילות קובעת סטנדרטים של התנהגות המיועדים לרסן את האגואיזם של השוק, היא מתפקדת כפלטפורמה בת-זמננו של תנועה נגדית. אולם שלא כמו החסות הריבונית שממנה נהנתה התנועה הנגדית הקלאסית, המשילות מניבה לעתים קרובות תשתית רופפת יחסית של נורמות ("רגולציה רכה"), חסרת מנגנוני אכיפה תקיפים. מהלכים אלה של הגנה חברתית מבוססים על רתימת שחקני השוק לייעדי ההגנה יותר מאשר על הגבלתם מתוקף סמכות חיצונית.

"רגולציה עצמית" של תאגידים רב-לאומיים

המבנה המוסדי הזה משקף את התנאים הפוליטיים הקיימים, ובייחוד את חוסר היכולת להכפיף את ההון הגלובלי לחקיקה ריבונית בניגוד לרצונו. זאת על רקע מגמת ריכוז הכלכלה, ובייחוד הכלכלה הגלובלית, תחת מספר קטן יחסית של תאגידי ענק רב-לאומיים. כמעט שאין למצוא כיום מגזר כלכלי שאיננו נשלט בידי אוליגופול של שלושה עד חמישה תאגידי ואף פחות מזה.⁷⁴ עוצמתם הכלכלית של התאגידי הגדולים עולה על זו של ממשלות רבות ושקולה לזו של העשירות שבהן. למעשה, כפי שמלמד המאמץ להציל בכל מחיר את התאגידי הפיננסיים בימים אלה, תאגידי הענק הם-הם הכלכלה, ולפיכך המדינות והחברה הגלובלית תלויות לגמרי בהם ובהמשך תפקודם. מעבר לכך, התאגידי הגדולים נתפסים כיום כבעלי כוח פוליטי רב, הקשור ביכולתם להשפיע על דעת הקהל ועל קבלת החלטות של מוסדות ממשלתיים וציבוריים, במדינות חזקות כחלשות. כוחם והשפעתם של התאגידי הפכו מאז שנות התשעים למקור מרכזי לדאגה:

כיום מתרחבת ההכרה בכך שלאופרציות ייצור ושיווק של תאגידי רב-לאומיים גדולים יש השפעה קריטית על נזקים סביבתיים, על התנהלות של שוקי עבודה, על פיתוח כלכלי אזורי ועל התרבות באופן כללי. תאגידי רב-לאומיים נתפסים לעתים קרובות כמקדמיו של תהליך גלובליזציה, שמצד אחד מאופיין באינטגרציה ובהתמזגות כלכלית, ומצד שני במתחים חברתיים, פיתוח לא-שוויוני ופערים כלכליים גדלים והולכים. התאגידי הרב-לאומיים טווים רשתות ייצור גלובליות

המגשרות על פערים גיאוגרפיים, כלכליים ופוליטיים, ובה בעת מדגישים ולעתים מחריפים הבדלים מרחביים בסטנדרטים של מחיה ועבודה, בריאות וזכויות הפרט. בד בבד, הם מחוללים תהליכים של היברידיזציה ודיפוזיה תרבותית המאיימים על זהויות מקומיות. התאגידים הרב-לאומיים, אם כך, יכולים להפוך בקלות למסמני עידן חדש של ניצול, אימפריאליזם וקולוניאליזם.⁷⁵

הביקורת נגד התאגידים הרב-לאומיים יוצרת לחצים להסדרת-נגד של פעילותם. עם זאת, האפשרות לנקוט צעדים קונטרה-רגולטיביים המונחתים מבחון מוגבלת מבחינה מוסדית ואידיאולוגית על ידי המודוס אופרנדי הניאו-ליברלי, כמו גם על ידי העוצמה הפוליטית של אליטות קפיטליסטיות ותאגידיות הגמוניות.⁷⁶ נטייה זו של מאזן הכוחות מאפשרת לתאגידים להכתיב את האופן שבו הלחצים הללו יזכו לתגובה. במקום להפוך לאובייקטים פסיביים במסגרת התערבות היררכית של המדינה, התאגידים נוקטים "רגולציה עצמית", כלומר התנהגות וולונטרית שמרחיקה מעבר לדרישות (הגירעונות מבחינה רגולטיבית) של החקיקה הלאומית והבינלאומית, כמו גם מעבר לרגולציה של כוחות השוק, המכוונת אותם כרודפי רווחים ותו לא. הרגולציה העצמית מאפשרת לתאגידים "לא רק לחמוק מלחצים מסוימים ולדלל אותם, אלא גם להיות במושב הנהג המבטיח להם שכל שינוי יתרחש לפי תנאים עדיפים מבחינתם".⁷⁸ רגולציה עצמית יכולה לכלול, למשל, יישום מדיניות של הכללה ואי-הפליה במישור הגזעי, האתני והמגדרי בהרכב כוח האדם התאגידי; הימנעות מניצול-יתר של עובדים בתנאי סדנאות יזע, ואכיפת הסטנדרטים האלה לאורך שרשרות ההספקה של התאגיד; חתירה למזעור החתימה הסביבתית של התאגיד וקבלה וולונטרית של סטנדרטים מתקדמים בתחום זה; התייחסות לפרטים ולקבוצות המושפעים מפעילות התאגיד כאל "מחזיקי עניין" (stakeholders), המחזיקים בזכות להישמע, להיות מובאים בחשבון ובסופו של דבר להשפיע על קבלת ההחלטות התאגידית; תרומה לפיתוח של קהילות וקידום אינטרסים ציבוריים שונים; וניהול עסקי התאגיד באופן הגון, שקוף ושומר חוק.

רגולציה עצמית מבטאת שלב מתקדם באבולוציה של מוסד התאגיד: במידה שהוא מתעלה מעל שיקולי רווח צרים, הוא כבר לא רק עוד שחקן שוק, אלא גם שחקן פוליטי. זהו היבט נוסף של טשטוש הקו המפריד בין הכלכלי לפוליטי בעידן הניאו-ליברלי.⁷⁹ בד בבד עם הפוליטיזציה של מוסד התאגיד מתפתחת אידיאולוגיה בדבר "אחריות חברתית של תאגידים", "אזרחות תאגידית" או "אתיקה של עסקים", הקוראת להרחבת ייעודו של התאגיד אל מעבר להיותו מכשיר ליצירת רווחים לבעלי המניות. הסובייקט התאגידי נקרא להפגין עצמאות ביחס לדפוס ההסדרה של השוק, ולהפוך לגורם מסדיר כשלעצמו במערך הרגולציה החברתי. תחת "אחריות חברתית של תאגידים" הופך התאגיד להיות האתר המכיל את שני אגפי התנועה הכפולה: מצד אחד התאגיד הוא שחקן השוק המובהק של ימינו והמנוע מאחורי תנועת ההתפשטות הגלובלית של השווקים, ומצד שני מצפים ממנו לשמש גם כסוכן אחראי של התנועה הנגדית.

התמזגות הפעולה הכלכלית והפוליטית

רבים חושבים שהציפייה מן התאגיד לצבור רווחים ובה בעת להפגין אחריות חברתית היא מפוקפקת. ואולם אם ציפייה זו מתגשמת במידה מסוימת, הרי זה משום שלא מדובר בהכרח במגמות סותרות. רגולציה עצמית יכולה להתנות את הרווחיות העסקית או לשפרה, כלומר להתמזג עם דפוסי השוק במקום לסתור אותם. עובדת ההתמזגות היא תוצאה של תנאים חברתיים וכלכליים-פוליטיים מסוימים. מבחינתם של תאגידי עסקיים, פירוש ההתמזגות הוא שעמדתם התחרותית נעשית תלויה יותר ויותר בחישובים בעלי אופי חברתי ופוליטי. הממשלות מסייעות ליצור את המציאות הזאת כאשר הן מסתמכות על תמריצי שוק ומשמעת שוק כאמצעי לתיעול התנהגות עסקית בשירות יעדים ציבוריים. האקטיביסטים, מצידם, פועלים לאיים על האינטרסים הכלכליים של התאגידיים באמצעות ביוש (shaming) תאגידיים וארגון חרמות צרכנים,⁸⁰ שמטרתם להתנות את רווחיות התאגיד בביצועים החברתיים והסביבתיים שלו. יוזמות רבות מנסות להפעיל על תאגידיים כוח מנרמל, באמצעות מדידת ביצועיהם והשוואתם במישור זה. מטריצות כאלה של כוחות מתנות כיום, במידה משתנה, את ההצלחה העסקית על ידי הפיכתה לתלויה יותר ויותר באימוץ וולונטרי של סטנדרטים חיצוניים של "אחריות".

רוני ליפשוץ מייחס את התמזגות הפעולה הכלכלית והפוליטית ל"מפנה יסודי באופן הדומיננטי של המשילות הגלובלית, כזו שקשורה ישירות לגלובליזציה ולשקיעת מדינת הרווחה",⁸¹ ואף לתמורה בטבעו של הפוליטי. ליפשוץ טוען ש"הפוליטיקה המכוננת" (constitutive politics) – כלומר, השתתפות ישירה של אנשים בהחלטות קולקטיביות הנוגעות לתנאי החיים שלהם – נעלמה למעשה מעולמנו, יחד עם כוחה ונכונותה של המדינה להפעיל את כוחה הריבוני נגד שחקני שוק. כאשר הפוליטיקה המכוננת נשחקת מופיעים סוכנים חדשים – בייחוד "חברה אזרחית גלובלית" – בניסיון למלא את פערי הרגולציה שנוצרו. פוליטיקה רגולטיבית הופכת להיות מתווכת באמצעות מנגנונים מבוססי-שוק, או מה שליפשוץ מכנה "פוליטיקה דרך שווקים" (politics via markets). במקום לסמוך על התערבות המדינה, נוטים אקטיביסטים ואף סוכנויות מדינה לקדם מדיניות חברתית באמצעות רתימת האינטרס העצמי של התאגידיים:

בתנאים הנוכחיים של הגלובליזציה, נראה שאת המכניזמים המבטיחים ביותר להעברת דרישות ולסגירת הגירעון הדמוקרטי אפשר למצוא בשוק עצמו! אין זה בלתי הגיוני: אם מוסדות בינלאומיים מונעים על ידי תשוקת המדינות וההון לטפח שגשוג כלכלי, מה סביר יותר שילכוך את תשומת הלב הכלכלית מאשר איום על שגשוג זה?⁸²

* * *

בעידן הניאו-ליברלי מתפשט ההיגיון הכלכלי לרוחב החברה והפוליטיקה, ובמידה רבה ממסד אותם מחדש. מערכת זו, בזכות מגמתה המונולוגית, משיגה עקביות פנימית מסוימת ביחס ל"כלכלה מעורבת", אבל בהיבטים רבים היא גירעונית מבחינה רגולטיבית. עוד לא נמצאה הדרך שבה יובטחו הרפרודוקציה והיציבות של הציביליזציה הקפיטליסטית ללא תנועה נגדית,

לצד תנועת השוק ובניגוד לה. בחלקה, אולי חלקה הגדול, התנועה הנגדית ממשיכה להתקיים בימינו מכוח התמדתם של מוסדות מדינת הרווחה. אולם דחף ההתגוננות החברתי, והאינטרסים החברתיים בכלל, מחפשים גם אפיקי ביטוי והשפעה חדשים. התחדשותן של צורות ההגנה, בייחוד כאשר צרכים חדשים עולים על הפרק, קשורה לעתים קרובות בהעברת אחריות מן השלטונות לגופים מסחריים וארגוני חברה אזרחית, תוך התמרת דפוסי המשילות וההתערבות של הרשויות הציבוריות. מבקרים רבים מן השמאל מצביעים על הסכנות הכרוכות בהוצאתה של האחריות החברתית מתחום הסמכות השלטונית הדמוקרטית.⁸³ חלקו המסכם של המאמר יוקדש לדילמות שהמפנה הניאו-ליברלי מעמיד בפני ביקורת זו.

6. סיכום: הדילמות של השמאל בעידן הפוסט-סוציאליסטי

היכן מוצא המפנה הניאו-ליברלי את השמאל החברתי-כלכלי? לדעתם של בולטנסקי ושיאפלו (המתמקדים בייחוד בתמורות בארגון עולם העבודה), מפנה זה הכניס את השמאל למצב של מבוכה, או של "אובדן אוריינטציה ביקורתית".⁸⁴ ברוח דומה, ברצוני לדון בקצרה במה שנראה לי כאובדן האוריינטציה הרגולטיבית של השמאל לאור התנאים הכלכליים-פוליטיים הנוכחיים. כיוון שמדובר במשבר שהוא ביסודו משבר זהות, אתחקה תחילה בקצרה אחר הביוגרפיה של השמאל.⁸⁵

במונחי התנועה הכפולה, השמאל תמיד ראה את עצמו כנציג התנועה הנגדית במאבק הפוליטי, וכגורם שהביא ליישומה, בין אם באופן עקיף – באמצעות הפעלת לחץ אופוזיציוני ואיום על השלטון – ובין אם ישירות – באמצעות תפיסת השלטון והפעלת מדיניות. בהתאם למקורותיו הסוציאליסטיים, ובייחוד השפעתו של הסוציאליזם המרקסיסטי, השמאל צמח כתנועת שחרור של מעמד העובדים וכתנועת התנגדות לקפיטליזם. המרקסיזם הרדיקלי, שהחל עם מרקס ואנגלס עצמם, רצה יותר מ"הגנה". הוא קרא למיגור אופן הייצור הקפיטליסטי ולהחלפתו בחברה קומוניסטית אל-מעמדית, שבה אמצעי הייצור נמצאים בבעלות חברתית. במקביל צמח באירופה זרם מתון יותר של סוציאליזם, שפעל לייצג את האינטרסים של מעמד הפועלים בפרלמנטים ובמוסדות המדינה, אך קיבל את כללי המשחק של הדמוקרטיה הליברלית. בהדרגה, ככל שירדה הסבירות למהפכה פרולטרית, נפתחו מפלגות עבודה ומפלגות סוציאל-דמוקרטיות לאפשרות של קואליציית אינטרסים יחד עם מעמדות אחרים, ואימצו השקפה רפורמיסטית, המבקשת שינוי בתחומי הקפיטליזם במקום להתמקד בחיסולו. פוליטיקה זו הגיעה לפסגת הישגיה בעידן הליברליזם המשוקע, עם הרוח הגבית של הקיינסיאניזם, שאפשר פיוס בינה ובין דרישותיה של צבירת ההון הקפיטליסטית. ההשלמה עם התמדת יחסי הייצור הקפיטליסטיים הסיטה את מוקד ההתעניינות של הסוציאל-דמוקרטים מן הייצור אל החליפין: הקניין הפרטי, הבעלות על הון והעבודה השכירה נותרו על כנם, אך רמת ההסחרה הוגבלה. הפוליטיקה הסוציאל-דמוקרטית התעצבה כפוליטיקה של תנועה-נגדית מאסחרת – "פוליטיקה נגד שווקים" – בלשונו של אספינג-אנדרסן.⁸⁶

בהתאם למושג הקלאסי של התנועה הכפולה, הסוציאל-דמוקרטים קיבלו את הרעיון של הפרדה בין הספירה הכלכלית לספירה הפוליטית. הספירה הכלכלית היא ספירת העבודה, הייצור, וחלוקת ההכנסות הראשונית; בספירה הזאת הקפיטליזם ממשיך לשלוט. הספירה הפוליטית היא הספירה של האזרחות, של המדינה, ושל חלוקת ההכנסות השניונית. על מוסדות המדינה הוטל לשמש כסוכנות מרסנת ומתקנת, אקס-פוסט-פקטו, ביחס לספירה הכלכלית. הסוציאל-דמוקרטיה לא ביטלה את המעמדיות ולא את יחסי הניצול והשליטה המובנים בקפיטליזם, אבל היא מיתנה אותם באמצעות מדינת הרווחה כאשר הצליחה להפוך חלקים ניכרים מתוך מעמד העובדים למעמד בינוני, אמיד יחסית, משכיל וחי ברווחה. בה בעת, השמאל הרדיקלי ביקר את הסוציאל-דמוקרטיה ואת מדינת הרווחה בטענה שאלו ממסכות את הקונפליקט המעמדי ותורמות להנצחת הקפיטליזם.

אולם בשנות השבעים והשמונים, כאשר קרנם של השווקים החלה לעלות, כל רעיונות הסוציאל-ליברליזם של הכלכלה נדחקו למגננה. על רקע תנופת הגלובליזציה הפך הרעיון הסוציאל-ליברליזם למיושן, ואיבד בעיני הציבור הרחב את סבירותו כפרדיגמה של רגולציה. לאחר התמוטטות ה"סוציאל-ליברליזם האמיתי" המזרח אירופי ב-1989, דעכה האופציה הרדיקלית לגמרי והפכה בלתי מציאותית. עליונותה של כלכלת השוק, ושל התיאוריה הניאו-קלאסית ככלי לניתוח המציאות הכלכלית, לא היתה כה מובהקת מאז המשבר הכלכלי של שנות השלושים ואולי מאז ומעולם. כתוצאה מכך, אם מגדירים את ההיגיון הניאו-ליברלי כ"ימין", מחנה השמאל הכלכלי-חברתי כולו זו או ימינה. במהלך שנות התשעים זנחו מפלגות קומוניסטיות ברחבי אירופה את שמן המסורתי והפכו למפלגות "שמאל". הן, שנמצאות בקצה השמאלי של הספקטרום הכלכלי-פוליטי ושתפקדו באופן מסורתי כאוונגרד של השמאל, אימצו למעשה אימוץ מאוחר את הרפורמיזם הסוציאל-דמוקרטי. עם שקיעתה של האופציה הרדיקלית, השמאל מוצא את עצמו כיום מתגעגע לימים הטובים של מדינת הרווחה ומנהל למענה מלחמת מאסף. כמי שמבקש להחזיר את הגלגל לאחור, לעידן הליברליזם המשוקע, הוא מתפקד למעשה ככוח שמרני.

לעומתו, מפלגות השמאל-מרכז, מפלגות "העבודה" המסורתיות, השלימו מפנה אידיאולוגי פוסט-סוציאל-ליברליזם עמוק, במטרה לחדש את הרלוונטיות שלהן כמפלגות שלטון. בדוגמה הבולטת של בריטניה, מפלגת הלייבור חזרה לשלטון ב-1997 בגלגולה המחודש כ"ניו לייבור". הניו לייבור הצליחה לזכות מחדש בתמיכתו של המעמד הבינוני רק לאחר שוויתרה על העוינות המסורתית לרגולציה של השווקים: לא עוד שווקים כרע הכרחי שיש להגביל, אלא ככורח של הגלובליזציה שאין טעם להתנגד לו וכמכשיר של קידמה. המפלגה אימצה מדיניות ניאו-ליברלית לכל דבר ברוב התחומים: היא מצייתת למשמעת המקרו-כלכלית של בנק מרכזי אוטונומי, היא קיצצה במיסוי ונהגה בריסון פייסקלי, קידמה רפורמה מבוססת-שוק במגזר הציבורי, ביטלה את הזכות ללימודים גבוהים בחינם ועוד. ברמה הסמלית, המפלגה השילה את צביונה המסורתי כמפלגת עובדים וזנחה את הרטוריקה השווינונית, והחליפה אותם באתוס מעודכן יותר, מבוסס-שוק ותרבות צריכה: טוני בלייר הבהיר למשל ש"לא בוערת בו אמביציה... לדאוג שדיוויד

בקהאם ירוויח פחות". מצד שני, הניו לייבור הקפידה להבחין את עצמה מהתאצ'רזים, והגדירה את תפיסת העולם הרגולטיבית שלה במונחי "דרך שלישית", המפשרת בין סוציאליזם לניאו-ליברליזם.⁸⁷ ברמה המעשית, הניו לייבור דאגה למשפחות מעוטות הכנסה באמצעות הטבות מס (אך הצניעה זאת ברמה הרטורית), הנהיגה לראשונה שכר מינימום, העתירה תקציבים על השירותים הציבוריים (יחד עם רפורמה ניהולית מבוססת-שוק), וקידמה יוזמה של טיפול יום וחינוך חנם לפעוטות וילדים בגיל הגן.⁸⁸ לא ברור עד כמה "הדרך השלישית" היא באמת אפיק מובחן של רגולציה ולא רק פרגמטיזם אקלקטי ובר-חלוף, או ניאו-ליברליזם מרוכך. כמטבע לשון, תהילתה של "הדרך השלישית" ושגירותה בשפה היו קצרי מועד וחולפים. היא מעולם לא זכתה לפיתוח אינטלקטואלי ענף כחלופה פרדיגמטית רצינית.

הסוציאליזם, תחילה בגרסתו הרדיקלית, אך גם בצורת רפורמיזם סוציאל-דמוקרטי, צייד את השמאל באלטרנטיבה פרדיגמטית עקבית לסדר של השוק. בעידן דיכוטומי של "כלכלה מעורבת", שליחותו הרגולטיבית של השמאל הסוציאל-דמוקרטי היתה לייצר תנועה נגדית לשווקים באמצעות מוסדות המדינה, במטרה לפצות על נחיתותו המבנית של מעמד העובדים. זו היתה שליחות ברורה למדי. ואולם כיום התערערו שני עמודי התווך של הדרך הזאת – סיבת השליחות ואמצעיה. בחברה הפוסט-תעשייתית היטשטשו המבנים המעמדיים הישנים בעקבות תהליכים מסיביים של אינדיבידואליזציה ופרגמנטיזציה באורחות החיים ובארגון העבודה. השמאל איבד את בסיס התמיכה והאינטרס המעמדי המובהק שלו, והוא שרוי בכלבול ערכי בעקבות התמורה הפוסט-מטריאלית שחלה במקביל בתחום הערכים. בד בבד סבל המכניזם של המדינה מירידה אובייקטיבית ביכולת ההתערבות שלו בכלכלה, ומכל מקום מדעיכת ההסכמה להתערבות כזאת. בתנאים אלה דומה שקריאות עכשוויות ל"סוציאל-דמוקרטיה" הפכו ברוב המקומות לסיסמה רטורית ריקה מתוכן, או לצורה של נוסטלגיה כלפי העבר של מדינת הרווחה, יותר מאשר לחלופה כוללת של מדיניות שיש למישהו כוונה אמיתית וידיעה אמיתית כיצד ליישם אותה.

ללא הבסיס הפרדיגמטי האנטי-קפיטליסטי של השמאל, ובהעדר בסיס מוצק חדש תחתיו, קשה לקבוע מה אמורה להיות עמדתו בשורה של שאלות רגולטיביות. הנה דוגמה לדילמה ספציפית: מה צריך להיות יחסו של השמאל למגמה הניאו-ליברלית של העברת אחריות חברתית מן המדינה אל המגזר העסקי והחברה האזרחית? התשובה השמאלית המוכנה מראש תהיה שיש להתנגד לתהליך הזה לפחות משתי סיבות. ראשית, משום שרק מוסדות ציבוריים, שהקריטריונים לפעילותם ומחויבותם לתת דין וחשבון לציבור (accountability) קבועה בחוק וממוסדת באופן פורמלי, ראויים לשמש כסוכנות רצויה המרכזת את האחריות החברתית. שנית, משום שהפרטת האחריות החברתית, בייחוד הטייתה לעבר תאגידים מסחריים, מגדילה את עוצמתם ואת אדנותן של האליטות התאגידיות, הן מפני שהיא באה על חשבון שליטה ישירה של המדינה ברגולציה (באמצעות חוקים או מיסוי/הוצאה) ומיעדת לסכלה, וכך מגדילה את חופש הפעולה של התאגידים, והן מפני שהיא מחזקת את התלות באליטת ההון ופורשת אותה על פני ממדים נוספים.

אלו הם טיעונים כבדי משקל, ואין בכוונתי להתווכח איתם. הם מבטאים את ההסתייגות והחשד המסורתיים של השמאל, שאני שותף להם, כלפי הצטברות כוח בספרה הפרטית, ואת נטייתו להעדיף כוח ציבורי. השאלה שאיתה אני מבקש לסיים את המאמר היא אם הביקורת הזאת ממצה את כל ההיבטים של הבעיה, ועד כמה היא פרגמטית, בהתחשב בתנאים החברתיים הנוכחיים. יש לזכור שפעפוע האחריות הרגולטיבית אל מחוץ לתחומי המדינה מתרחש על רקע אכזבה כללית מהזרוע הביצועית הביורוקרטית שלה: טענות על קשיחות, קיבעון, שמרנות, שרירותיות, עומס יתר, חוסר רציונליות, שחיתות ואף אפליה ודכאנות. מודל הרגולציה המדינתית המסורתית של "פיקוד ושליטה" (command and control) ספג ביקורת רבה על כך שעודד התחמקות ואי-שיתוף פעולה בשל חוסר הגמישות שלו;⁸⁹ ביחס אליו, רגולציה עצמית של שחקני שוק אינה נחותה בכל המובנים. גם אין להתייחס בביטול לטענה הקבועה מצד גורמים עסקיים, שרגולציה הדוקה מטעם המדינה משבשת את הדינמיות ואת כושר הצמיחה של הפעילות הכלכלית, וכי בעידן של גלובליזציה היא דוחה השקעות זרות. בקיצור, אי אפשר להניח מראש את כשירותם, נכונותם, ואחריותם החברתית של המוסדות הציבוריים למלאכת הרגולציה על כל היבטיה.

זאת ועוד זליגת האחריות הרגולטיבית מתרחשת על רקע התעצמות דרמטית של הדרישות והצרכים החברתיים בעשורים האחרונים, באופן שמציף את מנגנוני המדינה, לצד עלייה ברמת ההתארגנות הוולונטריות של החברה האזרחית. כיום איש לא יכול לדמיין את מערך הרגולציה העולמי, ובתוך כל מדינה, ללא הארגונים הלא-ממשלתיים (NGOs). קשה להתנגד באופן משכנע לרצונם וזכותם של אקטיביסטים לפעול באופן עצמאי [מן המדינה] למען מטרות חברתיות שונות. ברמת ההתחשבות בצרכים מידיים, קשה אפילו להתנגד להפגנת "אחריות חברתית של תאגידים": האם יש להסתייג מכך שחברת הייטק ישראלית תורמת כיתת מחשבים לעיירת פיתוח, ושולחת את עובדיה פעם בשבועיים להדריך שם? האם יש להסתייג מכך שבנק מממן תערוכת אמנות ישראלית "לכל המשפחה", הפתוחה לקהל הרחב? אין ספק שחברות עסקיות המקיימות פרקטיקות כאלה ערות היטב ליתרונות הגלומים בהן במישור הארגוני והעסקי (אף שאין להוציא מכלל אפשרות מרכיב טהור כלשהו של רצון טוב מצד חלק מהנוגעים בדבר). גם אין ספק ששאלות אלה צומחות על מצע התנאים הנוכחיים של הגמוניה תאגידית, ושיש בנימתן הפרגמטית קבלה פסיבית ואף כניעה למציאות שמכתיבה הגמוניה זו. מצד שני, ביזורה של האחריות הרגולטיבית איננו מתרחש מעצמו. אחריות חברתית של תאגידים היא בעצמה שדה מאבק, בייחוד על השאלה מה אחריות כזו כוללת ועד כמה היא מחייבת.⁹⁰ מדובר בתנועה נגדית הרואה לנגד עיניה אינטרסים חברתיים רחבים שהשוק כשלעצמו מפקיר, אך פועלת למסד את עצמה בלי שהנחת המוצא שלה תהיה בהכרח מרכזיותה של המדינה וסמכותה הריבונית. יש הרואים במאבק להעמקת אחריות תאגידית ביטוי עכשווי של קונטרה-הגמוניה.⁹¹ אני מבקש להצביע על כך שמבחינה פרדיגמטית, השמאל ערוך בעיקר לשלול אפיקים חדישים אלה של תנועה נגדית, שאינם מתיישבים עם אורח החשיבה המסורתי שלו, במקום לשקול לשפר, לשכלל ולמנף אותם ברוח ערכיו.

הערות

¹ מנקודה זו ואילך אתייחס למילים "הסדרה" ו"רגולציה" כנרדפות, ואשתמש בהן לסירוגין. יתרונה של המילה "הסדרה" שניתן להטותה בעברית בדומה לאופן שבו ניתן להטות "רגולציה" באנגלית. למשל: להסדיר = to regulate.

Karl Polanyi (1944), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of our* ² *Time*. New York: Rineheart and Co. (להלן פולני, התמורה הגדולה).

³ פולני מתאר את המתודולוגיה שלו כ"הסבר של מגמות [כלכליות-פוליטיות] במונחים של מוסדות אנושיים", כלומר כגישה מוסדית (התמורה הגדולה, 4). אך מאחר שקיימות גישות מוסדיות שונות לניתוח הכלכלה, כמה מהן שונות מאוד, אני מכנה את גישתו של פולני, ובייחוד את הגישה שאני מתבסס עליה במאמר זה, "גישה הרגולציה". רעיון הרגולציה מבחין את גישתו של פולני מגישות מוסדיות אחרות. מושג זה מציין אצלו את האפקט או התפוקה של מכניזמים מוסדיים כדוגמת "השוק המסדיר את עצמו" (self-regulating market) (ראו בהמשך). המושגים "מוסד" ו"רגולציה" מבטאים שניהם היבטים של אותו רעיון: פולני מדבר לחילופין על רגולציה של ההתנהגות הכלכלית, או על מיסוד דפוסי התנהגות. בסעיף זה, בניגוד לרוב המאמר, שולטת ההמשגה המוסדית.

E. K. Hunt (2002), *The History of Economic Thought: A Critical Perspective*. New York: M.E. Sharp ⁴ למשל: .

Steve Keen (2001), *Debunking Economics: The Naked Emperor of the Social Sciences*. Pluto Press

Karl Polanyi (1957), "The Economy as an Instituted Process." in Mark Granovetter and ⁵ Richard Swedberg (eds.), *The Sociology of Economic Life*. Boulder, Colorado: Westview Press

Peter L. Berger and Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise* ⁶ *in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books

Ronald L. Jepperson (1991), "Institutions, Institutional Effects, and Institutionalism." in Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio (eds.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. ⁷ University of Chicago Press

.Mary Douglas (1986), *How Institutions Think*. NY: Syracuse University Press

Michel Callon (1998), "Introduction: The Embeddedness of Economic Markets in Economics." ⁸ in Michel Callon (ed.), *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell Publishers

Michel Callon (2007), "What Does it Mean to Say that Economics is Performative?" in D. MacKenzie, F. Muniesa and L. Siu (eds.), *Do Economists Make Markets: On the Performativity* ⁹ *of Economics*. Princeton University Press

Robert L. Heilbroner (1985), *The Nature and Logic of Capitalism*. New York: W. W. Norton ⁹ & Company, p. 86

Adam Smith (1776)(1937), *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. ¹⁰ New York: Modern Library (להלן סמית, עושר העמים 1776).

¹¹ שם, 651.

¹² קרל מרקס (1953), הקפיטל (ספר ראשון). צבי וויסלבסקי (מתר.), מרחביה: ספרית פועלים, הוצאת הקיבוץ הארצי.

¹³ תהליך שהחל באנגליה עם תנועת הגידור, שניתקה בין הצמיחים ובין האדמות שמהן היו רגילים

להוציא את מחייתם.

¹⁴ מטבע הלשון לְסֵה-פֵר (laissez-faire), "הנח לעשות" בצרפתית, הפך מאז המאה השמונה-עשרה לסמל הדרישה הליברלית ליצירת ספירה כלכלית נפרדת. השימוש בו יוצר את הרושם (המוטעה והאידיאולוגי, כאמור) שכלכלת שוק לא דורשת מהשלטון דבר מלבד הפגנת פסיביות.

Mitchell Dean (1991), *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance*. Routledge

¹⁶ ג'וני גל, "תוכנית וויסקונסין: מרווחה לעבודה". אוחזר ב-8 באוקטובר 2008 מ-
<http://lib.civics.cet.ac.il/didact/pages/item.asp?item=18422&author=2983>

¹⁷ התמורה הגדולה, 139.

¹⁸ כלכלנים מוסדיים אחרים העמיקו לפתח את הנקודה הזאת יותר מפולני, כאשר הראו עד כמה התנהגות השוק שזורה ותלויה בסבך קונטינגנטי של הסדרים משפטיים ומוסכמות אתיות במידה שמקשה לדבר פשוט על "שוק", כאילו מדובר בקטגוריה מוסדית אחידה ואוניברסלית (ראו למשל Commons 1931). טמונה פה ביקורת על פולני (ראו גם Mark Granovetter (1985), "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness". *American Journal of Sociology* 91, pp. 481-510). בייחוד יש כאן ביקורת על הגדרתו למיסוד של השוק המסדיר את עצמו כעניין של אי-שיקוע. מדובר בשיקוע לכל דבר, כפי שכל התנהגות חברתית ממוסדת אחרת משוקעת בחוקים, נורמות ורשתות. אני מקבל את הביקורת הזאת על מושג השיקוע/ אי-שיקוע, וגם על הרושם המוטעה שעלול להתקבל מהמושג של השוק המסדיר את עצמו (והרי הכול מוסדר בצורה חברתית). קומונס אומר יפה: "עיסקאות" אינן "חליפין של סחורות" אלא ניתוק וניכוס, בין יחידים, של זכויות של קניין וחירות שיוצרת החברה, ולפיכך הן חייבות לעמוד למשא ומתן בין הצדדים המעורבים עוד לפני שעבודה יכולה לייצר, לפני שצרכנים יכולים לצרוך, ולפני שסחורות יכולות להיות מוחלפות באופן פיזי" (John R.). (Commons (1931), "Institutional Economics". *American Economic Review* 21, pp. 648-657). אך במידה שאנו מסכימים שיש מהות משותפת כלשהי לקפיטליזם באשר הוא, שמדובר תמיד בצורה כלשהי של "כלכלת שוק" (גם אם לא ב"אי-שיקוע"), ושאכן היתה "תמורה גדולה" של המוסדות הכלכליים והחברתיים, ביקורת זו לא מסכנת לדעתי את שיטתו של פולני באופן מהותי.

Guy Grossman (2009), "Social Networks and Social Dilemmas in Rural Development." ¹⁹
Internal memo: Columbia University

²⁰ Economist 20.9.08, pp. 83-4

²¹ התמורה הגדולה, 73.

²² שם, 3.

²³ התמורה הגדולה.

²⁴ שם, 234.

²⁵ שם, פרקים 12-13.

²⁶ שם, 156.

²⁷ שם, 40-41.

²⁸ שם, 155.

²⁹ פולני מודע לכך, כמובן, שבתלות בתנאים ובנסיבות היסטוריים, ההגנה מפני השוק יכולה ללבוש צורות שונות, לא דווקא פרוגרסיביות. הדוגמה המובהקת היא הנאציזם, שחילץ את הגרמנים מן הכאוס של כלכלה שוק בלתי מרוסנת, אך תוך הקרבת חירויות הפרט. בהמשך הוא כמובן הוביל את

- החברה לאסון. במקומות אחרים ההתנגדות לשוק הופיעה בצורות שונות מאד, כקומוניזם, סוציאלי-דמוקרטיה או ליברליזם תאגידי נוסח הניו דיל.
- Michael Burawoy (2003), "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence ³⁰ 261-of Antonio Gramsci and Karl Polanyi". *Politics and Society* 31, pp. 193
- Bob Jessop ³¹ ובפרט "הפריזאית", שהיא הזרם המשפיע ביותר מבין שבעה זרמים שונים באסכולה זו. and Nagi-Ling Sum (2006), *Beyond the regulation Approach: Putting Capitalist Economies in their Place*. Cheltenham: Edward Elgar, p. 19
- Robert Boyer (1990), *Regulation Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia ³² University Press (להלן בויאר, תיאוריית הרגולציה: מבוא ביקורתי).
- Mark Elam (1994), "Puzzling Out the Post-Fordist Debate: Technology, Markets and ³³ Institutions". in Ash Amin (ed.), *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers אילם, "הוויכוח הפוסט-פורדיסטי".
- Ash Amin (1994), "Post-Fordism: Models, Fantasies and Phantoms of Transition." in Ash ³⁴ Amin (ed.), *Post-Fordism: A Reader*. Oxford: Blackwell Publishers
- Bob Jessop (2001), "Regulationist and Autopoietic Reflections on Polanyi's Account of ³⁵ 232-Market Economies and the Market Society". *New Political Economy* 6, pp. 213
- בוויאר, תיאוריית הרגולציה: מבוא ביקורתי, עמ' 36. ³⁶
- Bob Jessop (1999), "The Changing Governance of Welfare: Recent trends in its Primary ³⁷ Functions, Scale, and Modes of Coordination". *Social Policy and Administration* 33 ג'סופ, "המשילות המשתנה של הרווחה".
- Burawoy 1985 ³⁸, מצוטט אצל אילם, "הוויכוח הפוסט-פורדיסטי".
- ³⁹ זוהי הסתבכות בסתירה, כפי שמראים לקלאו ומוף (ארנסטו לקלאו ושנטל מוף 2004), הגמוניה ואסטרטגיה סוציאליסטית: לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית. עידית שורר (מתר.), תל אביב: רסלינג, עמ' 107.
- ⁴⁰ דני פילק (2004), "ישראל מודל 2000: פוסט-פורדיזם ניא-ליברלי". בתוך: דני פילק ואורי רם (עורכים), שלטון ההון: החברה הישראלית בעידן הגלובלי. מכון ון ליר בירושלים / הקיבוץ המאוחד, עמ' 34-56.
- ⁴¹ בהתאם, למשל, לעמדה של הסוציולוגיה הפרגמטיסטית של לוק בולטנסקי. עמדה זו מניחה שאנשים מסוגלים להבחין בעצמם בפער בין שיחים ובין המציאות שהם מתנסים בה. מכל מקום, למדעני חברה אין כל עדיפות אפיסטמולוגית, המבוססת לכאורה על יכולתם הפריוילגית לחלץ את עצמם מן העולם החברתי (Luc Boltanski and Eve Chiapello (2005), *The New Spirit of Capitalism*. Verso, p. xx) (להלן בולטנסקי ושיאפלו, הרוח החדשה של הקפיטליזם).
- Lars Mjoset (1985), "Regulation and the Institutional Tradition", in L. Mjoset and J. Bohlin (eds.), *Introduksjon til ⁴² and the Institutionalist Tradition*", in L. Mjoset and J. Bohlin (eds.), *Introduksjon til Reguleringskolen*. Aalborg: Nordisk Sommeruniversitet של מאמרו לאנגלית).
- Fred Block and Margaret R. Somers (1984), "Beyond the Economic Fallacy: The Holistic ⁴³ Social Science of Karl Polanyi", in Theda Skocpol (ed.), *Visions and Method in Historical Sociology*. Cambridge University Press
- John Gerard Ruggie (1982), "International Regimes, Transactions, and Change: Embedded ⁴⁴

- .Liberalism in the Postwar Economic Order". *International Organization* 36, pp. 379-415
- 45 ג'סופ, "המשילות המשתנה של הרווחה".
- Claus Offe (1984), "Some Contradictions of the Modern Welfare State." In John Keane (ed.), 46
Contradictions of the Welfare State. MIT Press
 המודרנית".
- Gosta Esping-Andersen (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. NJ: Princeton 47
 University Press.
- 48 כדי להמחיש זאת הסביר קיינס (באירוניה גלויה) שמבחינתה של תיאוריית הזרמת הביקושים שלו
 אין הבדל בין הוצאה תקציבית על מדיניות פרוגרסיבית, למשל בניית בתים חדשים, ובין הטמנת
 בקבוקים מלאים בשטרות כסף באדמה, שחברות פרטיות יתחרו ביניהן על הזכות לחפור אותם החוצה.
 בשני המקרים ההשקעה הממשלתית תיצור הכנסות חדשות ותקטין את האבטלה (ג'והן מיינארד קיינס
 (2007), התיאוריה הכללית של תעסוקה, ריבית וכסף. יצחק טישלר (מתר.), ירושלים: מאגנס, ידיעות
 אחרונות, מוסד ביאליק, עמ' 91).
- T. H. Marshall (1963), "Citizenship and Social Class", in Thomas Humphrey, *Sociology at* 49
the Crossroads and Other Essays. London: Heinemann Educational Books, pp. 67-127
- John Kenneth Galbraith (1980 [1952]), *American Capitalism: The Concept of Countervailing* 50
 Power. M.E. Sharpe, Inc
- Scott Lash and John Urry (1987), *The End of Organized Capitalism*. The University of 51
 Wisconsin Press, p. 222 (להלן לאש ואורי, סופו של הקפיטליזם המאורגן).
- Robert L. Heilbroner (1985), *The Nature and Logic of Capitalism*. New York: W. W. Norton 52
 & Company, p. 76
- 53 עליית ה"ניאו-ליברליזם" היא ההיבט האידיאולוגי של תמורה עמוקה ורבת-היבטים, שזכתה
 לאינספור המשגות, כגון "קפיטליזם לא-מאורגן" (לאש ואורי, סופו של הקפיטליזם המאורגן), "צבירה
 גמישה" (David Harvey [1990], *The Condition of Postmodernity*: Blackwell Publishing) [להלן: המצב הפוסט-מודרני],
 Manuel Castells (2000), *The Rise of the Network* "חברת הרשת" (Robert E. Reich (2007), *Society*. Oxford: Blackwell Publishers
 Robert E. Reich (2007), *Supercapitalism*. New York: Alfred A. Knopf [להלן רייך, סופר-קפיטליזם]), "אימפריה"
 Michael Hardt and Antonio Negri (2000), *Empire*. Harvard University Press) [להלן הארט
 ונגרי, אימפריה], ועוד. את אחת ההמשגות המקיפות והמקובלות ביותר סיפקה אסכולת הרגולציה,
 שהווכחה לעיל, בדמות התיאוריה של המעבר מ"פורדיזם" ל"פוסט-פורדיזם".
- 54 מנחם רוזנר (2003), "גישות סוציולוגיות ופסיכולוגיות לצדק חברתי ושוויון והעידן הפוסט-
 תעשייתי". מתוך גיורא רוזן (עורך): צדק חברתי ושוויון בעולם משתנה. הקיבוץ המאוחד, עמ' 90-96.
- 55 מילטון פרידמן (1979), קפיטליזם וחופש. אדם.
- R. Martin (2002), *The Financialization of Daily Life*. Philadelphia: Temple University 56
 Press.
- 57 ראו למשל: Mark Blyth (2002), *Great Transformations: Economic Ideas and Institutional*
Change in the Twentieth Century. Cambridge University Press
- Zygmunt Bauman (2002), *Society under Siege*. Cambridge: Polity Press
- 58 פרידמן, קפיטליזם וחופש, 4-6.

⁵⁹ מדינות אירופה הן מולדת התנועה הנגדית, ושם היא מושרשת במסורת בצורה העמוקה ביותר. בשעת כתיבת מאמר זה מתרגש על העולם משבר כלכלי, שרבים מתארים אותו כמסוכן ביותר מאז המשבר הגדול של שנות השלושים. ניקולא סרקוזי, נשיא צרפת (ממפלגת הימין דווקא), מיהר להצהיר ש"הרגולציה העצמית גמורה, הלסה-פר גמור".

⁶⁰ Philip G. Cerny (1997), "Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization". *Government and Opposition* 32, pp. 251-274 (להלן סרני, "פרדוקסים של מדינת התחרות").

⁶¹ Steven K. Vogel (1996), *Freer Markets, More Rules: Regulatory Reform in Advanced Industrial Countries*. Ithaca: Cornell University Press

⁶² סרני, "פרדוקסים של מדינת התחרות".

⁶³ חלק גדול מכספי החילוץ הממשלתיים משמש כהלוואה לבנקים, או לקניית חובות אבודים מהם. אך גם כאשר מדובר ב"הלאמה" של הבנקים, כלומר בהזרמת כספים תמורת הקצאת מניות, אין כוונה לשנות את האופן שבו הבנקים האלה מנוהלים כגופים מסחריים. לכל היותר, המדינה הופכת להיות בעלת מניות וחברה בדירקטוריון, אך דבר אינו מבחין אותה מבעלי מניות אחרים, פריטיים. בחלוף המשבר תמכור המדינה את מניותיה ותפריט מחדש את הבנקים (יש לכך תקדים: בשנות התשעים הלאימו ממשלות שבדיה ופינלנד בנקים באופן זמני, ומאוחר יותר שבו והפריטו אותם).

⁶⁴ רייך, סופר-קפיטליזם.

⁶⁵ כדוגמה ניתן להביא את המקרה שבו היו מעורבים ממשלת ניגריה, תאגיד הנפט הרב-לאומי של (Royal Dutch Shell), והאוגוני, מיעוט אתני ילידי שחי בדרום ניגריה. מאז שהתגלה נפט בחבל האוגוני, בשנות החמישים, זרמו תקבוליו לכיסי החברות הזרות שניהלו את הקידוחים ולגורמים מן המרכז הפוליטי הניגרי. האוגוני לעומת זאת, סבלו מנישול, מהידרדרות הייצור החקלאי המסורתי ומפגיעה סביבתית. בתחילת שנות התשעים גברה התסיסה בקרב האוגוני, והם פנו אל חברות הנפט בדרישה לקבל זכויות בהכנסות מהפקת הנפט ולהקטנת הנזק הסביבתי, תוך איום על המשך הקידוח. הממשלה הניגרית הגיבה – וגם זה מופע של מדינת התחרות הניאו-ליברלית – בדיכוי אלים של המחאה תוך השעיית הזכויות הפוליטיות של האוגוני, הרס כפרים, קטל באוכלוסייה והוצאה להורג של כמה מנהיגים. בין הנידונים למוות היה קן סרו-ויווה (Saro-Wiwa), איש רוח אוגוני ודמות ציבורית, שמותו הכה גלים ברחבי העולם. מאוחר יותר הודתה של שהעבירה כספים לצבא ניגריה, ואף נטען שהיא שיחדה את שופטיו של סרו-ויווה כדי להבטיח שיורשע. בעקבות הביקורת הציבורית שהופנתה כלפיה במערב הפכה של למובילה בתחום האחריות החברתית והסביבתית של התאגידים (ראו בהמשך).

ראו גם David Wheeler, Rene Rechtman, Heike Fabig and Richard Boele (2001), "Shell, Nigeria and the Ogoni: A Study in Unsustainable Development." *Sustainable Development* 9, pp. 177-196

Sharon M. Livesey (2002), "The Discourse of the Middle Ground: Citizen Shell Commits to Sustainable Development." *Management Communication Quarterly* 15, pp. 313-349

כמה כותבים ביקורתיים רואים בהשחתת מנגנוני המדינה על ידי הון תאגידי חלק בלתי נפרד מן הסדר הניאו-ליברלי. ראו הארט ונגרי, אימפריה, 201, 389;

.David Harvey (1990), *The Condition of Postmodernity*: Blackwell Publishing, p.78

⁶⁶ Rudolf Klein (1993), "O'Goffe's Tale: Or What Can We Learn From the Success of the Capitalist Welfare States?" in C. Johnes (ed.), *New Perspectives on the Welfare State in Europe*. London: Routledge, pp. 7-17

Christopher Pierson (1998), *Beyond the Welfare State? The New Political Economy of Welfare*. The Pennsylvania State University Press

- Rob A. W. Rhodes (1994), "The Hollowing Out of the State: The Changing Nature of the ⁶⁷ Public Service in Britain." *The Political Quarterly* 65, pp. 138-151
- Gary Stoker (1998), "Governance as Theory: Five Propositions." *International Social ⁶⁸ Science Journal* 50, pp. 17-28
- Jon Pierre (2000), "Introduction: Understanding Governance." in Jon Pierre (ed.), *Debating ⁶⁹ Governance: Authority, Steering and Democracy*. Oxford University Press
- Bob Jessop (1998), "The Rise of Governance and the Risks of Failure: The Case of Economic ⁷⁰ Development." *International Social Science Journal* 50, pp. 29-45
המשילות וסיכוני הכשל".
ש.ם. ⁷¹
- Peter M. Haas (2004), "Addressing the ⁷² Global Governance Deficit." *Global Environmental Politics* 4, pp. 1-15
לדיון במשילות גלובלית של התחום הסביבתי ראו
- Benjamin Cashore (2002), "Legitimacy ⁷³ and the Privatization of Environmental Governance: How Non-State Market-Driven (NSMD) Governance Systems Gain Rule-Making Authority." *Governance: An International Journal of Policy, Administration, and Institutions* 15, pp. 503-529
- Prakash Sethi (2002), "Corporate Codes of Conduct and the Success of Globalization." *Ethics & ⁷⁴ International Affairs* 16, pp. 89-106
- Michael C. Webb (2006), "Shaping ⁷⁵ International Corporate Taxation", in Christopher May (ed.), *Global Corporate Power*. London: Lynne Rienner Publishers
על משילות בתחום מיסוי בינלאומי של תאגידים ראו
ג'סופ, "עליית המשילות וסיכוני הכשל". ⁷³
- Jeff Harrod (2006), "The Century of the Corporation." in Christopher May (ed.), *Global ⁷⁴ Corporate Power*. Lynne Rienner Publishers
- David Levy and Rami Kaplan (2008), "CSR as Global Governance: Strategic Contestation ⁷⁵ in Global Issue Arenas". in Andrew Crane, Abigail McWilliams, Dirk Matten, Jeremy Moon and Donald S. Siegel (eds.), *The Oxford Handbook of Corporate Social Responsibility*. Oxford University Press
- Leslie Sklair (1997), "Social Movements for Global Capitalism: The Transnational Capitalist ⁷⁶ Class in Action". *Review of International Political Economy* 4, pp. 514-538
- Leslie Sklair (2000), "Sociology of the Global System." in Frank Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader*. Blackwell Publishers
- Virginia Haufler (2001), *A Public Role for the Private Sector: Industry Self-Regulation in a ⁷⁷ Global Economy*. Washington, D.C: Carnegie Endowment for International Peace
- Virginia Haufler (2006), "Global Governance and the Private Sector", in Christopher May (ed.), *Global Corporate Power*. Lynne Rienner Publishers, pp. 85-103
- Peter Utting (2005), "Rethinking Business Regulation: From Self-Regulation to Social ⁷⁸ Control". United Nations: Research institute for Social Development, Technology, Business and Society, p. 68

- ⁷⁹ בארצות הברית הפכה המעורבות הסוציו-פוליטית של תאגיד הענק לחלק מהתרבות פחות או יותר מאז הופעתו לראשונה, עם תחילת המאה העשרים. ראו
- Morrell Heald (1970), *The Social Responsibilities of Business: Company and Community*, 1900 .1960. Cleveland / London: The Press of Case Western Reserve University
- .Neil Mitchell (1989), *The Generous Corporation*. Yale University Press
- היום אנו עדים להתפשטות גלובלית של הדפוס הזה.
- Morton Winston (2002), "NGO Strategies for Promoting Corporate Social Responsibility". ⁸⁰ *Ethics and International Affairs* 16, pp. 71-87
- Ronnie D. Lipschutz and James K. Rowe (2005), *Globalization, Governmentality and Global* ⁸¹ *Politics: Regulation for the Rest of Us?* New York: Routledge, p. 44
- ⁸² שם, 11.
- Boaventura de Sousa Santos (2005), "Beyond Neoliberal Governance". in Boaventura de ⁸³ Sousa Santos and Cesar A. Rodriguez-Garavito, *Law and Globalization from Below: Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge University Press
- Peter Newell (2005), "Citizenship, Accountability and Community: the Limits of the CSR ⁸⁴ Agenda". *International Affairs* 81, pp. 541-557
- בולטנסקי ושיאפלו, הרוח החדשה של הקפיטליזם.
- ⁸⁵ הדיון מתמקד בשמאל של המסורת הסוציאליסטית, מתוך הנחה שזהו הזרם הרחב, המשפיע והחשוב ביותר של שמאל כלכלי-חברתי. מקורה של תנועה הפוליטית זו הוא באירופה, אף שהשפעתה, ברמות שונות, היתה כלל-עולמית.
- Gosta Esping-Andersen (1985), *Politics Against Markets: The Social Democratic Road to* ⁸⁶ *Power*. Princeton University Press
- אנתוני גידנס (2000), הדרך השלישית: תחייתה של הסוציאל-דמוקרטיה. עופר שור (מתר.), תל ⁸⁷ אביב: ידיעות אחרונות, ספרי חמד.
- Jonathan Hopkin and Daniel Wincott (2006), "New Labour, Economic Reform, the European ⁸⁸ Social Model." *British Journal of Politics & International Relations* 8, pp. 50-68
- Christine Parker (2002), *The Open Corporation: effective Self-Regulation and Democracy*. ⁸⁹ Cambridge University Press, pp. 8-12
- Ronen Shamir (2004), "The De-Radicalization of Corporate Social Responsibility." *Critical* ⁹⁰ *Sociology* 30 (pp. 669 -689)
- David L. Levy (2005), "Hegemony in the Global Factory: Power, Ideology, and Value in ⁹¹ Global Production Networks". in Mark K. Weaver (ed.), *The Sixty-fifth Annual Meeting of the Academy of Management* (CD)
- David L. Levy and Maureen A. Scully (2007), "The Institutional Entrepreneur as Modern ⁹² Prince: The Strategic Face of Power in Contested Fields". *Organization Studies*. 28(7), (pp. 971-991)

