

מדינה רועי וגנר

1. נקודת המבט

למושג מדינה כבר נטבעה הגדרה במסגרת פרויקט הלקסיקון, הגדרה שאני מקבל בזרועות פתוחות:

“המדינה איננה העם, כלל האזרחים או כלל הנתינים, והיא גם איננה השלטון. [...] העובדה שהמדינה נבדלת הן מן השלטון והן מן הנשלטים מאפשרת לה להופיע כמצע משותף לשני אלה. [...] השלטון והנשלטים מוכלים במדינה כנבדלים זה מזה, אבל גם כנבדלים מן המסגרת המשותפת, שהיא למעשה צורת הצירוף שלהם. [...] הכלה, הבל, צירוף ומיצוע: אלה התכונות הראשונות שמציבות את המדינה כאחדות של ניגודים, כמכלול סגור, שמכיל סתירה המאיימת לפרק אותו מבפנים.”¹

כתוצאה מהסתירה הזו, בין אם אנחנו מבינים (בעקבות הובס) את הצמד שלטון-נשלטים כניגוד בינארי מהותי, או (בעקבות פוקו) כאוסף קונטינגנטי של מיקרו-פרקטיקות,² “המדינה 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 [...] המדינה היא לא רק דימוי של אחדות, אלא מרחב נשלט שהמאמץ הבלתי נגמר לסגירתו במכלול אחד הוא צורת קיומה.”³

חשוב להדגיש שהמדינה “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.” לעובדה שהמדינה היא מסומן של שם (שאיננו שמו של השלטון) יש תפקיד מכונן. “כשיש שם, כשהשם מציין יש אחד, אפשר להאמין באחדות המכלול, בסגירת המכלול כדבר נתון ועשוי ולא כדבר שצריך לחתור להשיגו. [...] המדינה היא האחד שאותו עובדים והשם שאותו מקדשים, ובמילים אחרות, המדינה היא אזור בשיח שעשוי תמיד לבטא קדושה ולזמן התקדשות.”⁴ המדינה הזו “מבטאת את התפרקות מבנה הסמכות התיאור-פוליטי של הסדר הישן, ומייצגת מוחלטות חדשה של סמכות ארצית ועוגן אחרון להצדקתה...”

אבל ההגדרה הזאת, כמו כל הגדרה, כרוכה בנקודת מבט. מבחינה סוציולוגית, נקודת המבט שממנה צמחה ההגדרה שצוטטה מעל קרובה לנקודת המבט שלי – אופיר ואני, למרות ההבדלים במיקום שלנו בסולם האקדמי, שנינו גברים אקדמאים יהודים אשכנזים שמשויכים לשמאל שמכונה סהרורי. אבל מבחינה פילוסופית ומושגית ההגדרה של אופיר מתמקדת במומנט הסגירה, שהוא פעולה שלטונית או לפחות פעולה מכוננת/משמרת מדינה. מול נקודת המבט הזו צריך לזכור:

רועי וגנר: עמיתי בובר במדעי הרוח והחברה, האוניברסיטה העברית בירושלים, ומרכז מינרבה למדעי הרוח, אוניברסיטת תל אביב

"[ש]פעולותיהן של מי שמנוצלות על ידי היררכיות חברתיות יכולות לשמש נקודת מוצא למחשבה – למחקר וללימוד של כולם – נקודת מוצא שמתוכה יחסים בין אנשים וביניהם ובין עולם הטבע, שבדרך כלל נותרים מחוץ לדיון, זוכים לנראות. [...] על פי אפיסטמולוגיות ממוקמות (standpoint epistemologies), בגלל הבדלי כוח מוסדיים, חיים בשוליים הם נקודת פתיחה שנהנית מיתרון ביקורתי בניסוח שאלות חדשות שיכולות להרחיב את ידיעותיה של כל אדם על כוח ממוסד ותוצאותיו."⁵

לכן אני מבקש להתחיל מחדש את ההמשגה של המדינה – של אותו מאמץ בלתי נגמר לסגירה – מנקודת המבט של מי שהמאמץ הזה מחליש אותן ושל מי שמתנגדים למאמץ הזה.

התנגדות למדינה איננה מאמץ שמבקש לערוך מחדש את ההכלה או ההחרגה של מישהו או משהו במסגרת מדינה זו או אחרת שכבר קיימת או שמבקשים להקים, אלא התנגדות למאמץ הסגירה עצמו. אופיר מעלה מאמץ אחד כזה. הוא מציע פרויקט שבו "המדינה היא לא רק מומנט בתהליך החילון אלא מה שצריך מעתה לחלץ – כלומר מוקד של יומרה למוחלטות מעין-טרנסצנדנטית, לבלעדיות ולאֶתְדיות שצריך לפרק מעתה"⁶. הפרויקט הזה קשור לאחד הענפים הפרוגרסיביים של הליברליזם: הפרויקט של ארגונים ממשלתיים ובלתי ממשלתיים, בין-לאומיים ועל-לאומיים, אשר "בלי שאיפה לסגירה ובלי גבול להתפשטות [...] לעולם לא יתפתחו לכלל מדינה, אבל לא יחדלו לאתגר את עקרון הסגירה של המדינה המודרנית."⁷

אבל אפשר לחלץ מהניתוח של אופיר כמה קשיים שעומדים בפני התנגדות כזו. האידיאה של אחדות המדינה יכולה לתת לפרקטיקות השלטון צורה וכיוון "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."⁸ אם כך, הפרויקט של פירוק האֶתְדיות של המדינה הוא מצד אחד פרויקט של גירוש שדים, ומצד אחר פרויקט של ערעור על אחדות שמוצגת כממשית, כלומר פרויקט שמעיד על מי שמנסה להגשים אותו כמי שבוחן המציאות שלו לקוי, פרויקט שמזוהה, על פי אופיר, כ"צורה של אי-שפיות"⁹.

בגלל הקושי הזה, צורות מסוימות של התנגדות מהשוליים לשלטון מדיני נמנעות מהפרויקט הבלתי שפוי של פירוק וחילון האחדות המדינית, ומבקשות במקומו פרויקט התנגדות אחר: התנגדות לשלטון מדיני (שלטון מדיני לכשעצמו, לא רק שלטון מדיני זה או אחר) ללא התנגדות למדינה. אנסה לנסח כאן מודל אחד לכמה מהפרויקטים האלה, ולחלץ ממנו הגדרת מדינה שתאפשר אותו.

בשני הסעיפים הבאים אציג את הבעיה של היעדר אתר שממנו אפשר להתנגד למדינה ככזו, ואת האמביוולנטיות שהעובדה הזו יוצרת במאבקים קונקרטיים מול מדינות, בעיקר דרך הדוגמה הזפטיסטית. בסעיפים 4-5 אשתמש במודל של פייר קלאסטר (Clastres) לשלטון של קהילות אינדיאניות ובתיאולוגיה של חירות כדי לבנות מודל של הרחקת השלטון תוך שמירת המסגרת המדינית, מודל שאכנה "טרנסצנדנטליזציה של המדינה". בסעיפים האחרונים אעמת

את המודל עם מקרי מבחן שיעזרו לדייק אותו. אני מציע כאן להשלים את הגדרת המדינה על ידי מיקוד המבט בתנועה של הנשלטים אל מול השלטון במקום בתנועת הסגירה השלטונית שתיאר אופיר.

2. הצגת הבעיה: (היעדרם של) עולמות אפשריים מחוץ למדינה

“אני מאמינ/ה שכמו שאמרנו באסיפות בפוליטכני, אם המהפכה לא באה עכשיו, אם אנחנו לא דוחפים את ההתקוממות הזאת למהפכה אמיתית, זה לא יהיה כי אין לנו את הכוח, אלא כי אין לנו את העולם שלנו.”¹⁰

אחת הסיבות לכך שפירוק האחדיות של המדינה הוא פרויקט בלתי שפוי היא, כפי שמדגים הציטוט שלמעלה, שאין “עולם” מחוץ למדינה, כלומר מערך של שיח וכוח שאפשר להצביע עליו כחוץ של האחדיות המדינית.

היעדר עולם מחוץ למדינה נובע לא רק מכך שאין בעולם שלנו פיסת אדמה ללא ריבון מדיני (למעט כמה שמכוסות קרח-עד). הוא נובע גם מכך שהמעבר ממנגנונים של discipline וניהול ביו-פוליטי של אוכלוסייה למנגנונים של ביטחון ושל control כפו את המעריך המדיני לא רק על המרחב הגיאוגרפי, המשפחתי והמוסדי, אלא גם על מה שנחשב עד לא מזמן למרחב הפתוח של חיי יום-יום א-פוליטיים.¹¹ אני רוצה לדון כאן בהיעדרו של עולם מחוץ למדינה ובאופן שהוא מבנה את אפשרות ההתנגדות למדינה.

1. עולם אפשרי ראשון: חברה

מנקודת המבט של מדינות ניאו-ליברליות, כפי שהסבירה מרגרט תאצ'ר, אין חברה אלא רק פרטים. החרדה של הניאו-ליברלים מפני כל אתר של כוח קיבוצי מחוץ ל“שוק החופשי” (מארגוני עובדים ועד התערבות ממשלתית) מבטאת בין השאר חרדה שניתן לכנות, בעקבות פוקו, פוביית מדינה (state phobia). המבוססת על הסברה כי כל הפעלת כוח מדינתית היא תחילתו של מדרון חלקלק לקראת טוטאליטריזם (בית המשפט העליון האמריקני, למשל, הביע חשש שחובת ביטוח הבריאות שיוזם הנשיא אובמה תוביל לכך שאנשים יאולצו לאכול ברוקולי). מן העבר השני, הקהילתני, מתבטאת פוביית המדינה בחשש ש“המדינה כוללת כשלעצמה ובאמצעות התנועות שלה [...] אימפריאליזם שנובע מבפנים ודוחף אותה ללא הרף לפרוש את שטח הפנים שלה ולהגדיל את תחומה, את עומקה ואת הירידה שלה לפרטים עד לנקודה שבה היא תשתלט לחלוטין על מה שהוא בה בעת האחר שלה, החוץ שלה, יעדה ומושאה, כלומר החברה האזרחית.”¹² אבל אם נניח, עם פוקו, שמדינה היא אוסף היסטורי-קונטינגנטי של פרקטיקות שיחניות-כוחניות ולא עיקרון פוליטי מכונן, אין שום סיבה לקבוע שהמדינה תשאף בהכרח לכלות כל עולם שנמצא מחוץ לה. מכיוון שהציטוט הזה של פוקו מעמיד את החברה האזרחית כעולם שאין הכרח שהמדינה תשאף להשתלט עליו, החברה האזרחית יכולה

להיתפס כעוגן להתנגדות למדינה. אבל כמו שהמדינה היא מבנה היסטורי קונטיננטלי, כזו היא גם החברה; ואם החברה מצטיירת כנגדית למדינה, הרי זה משום שהיא הובנתה ככזו.

בהצגה של פוקו את ההיסטוריה הפוליטית האירופית מתחילת העת החדשה אפשר לזהות כמה שלבים. נקודת המוצא היא שלב קדם-מודרני, שבו הריבון הוא פסטורי או אופורטוניסטי, ועליו להוביל את הפרטים הנשלטים (ולא את החברה שעדיין אינה קיימת כאובייקט שיח פוליטי) לגאולה או לנצל אותם לטובתו.¹⁵ רק בתחילת העת החדשה נוצר, לשיטתו של פוקו, ה-*raison d'état*, כלומר שיח שלפיו „המדינה היא מציאות בדידה ומסוימת. המדינה קיימת רק בשביל עצמה וביחס לעצמה, גם אם היא חייבת בציות למערכות אחרות, כמו טבע או אלוהים.”¹⁴ את המדינה יש לשמר או לחזק כשלעצמה, באופן שאינו כפוף לגאולת הנשלטים או לאינטרסים של הריבון: “מנקודת המבט של המדינה, האינדיבידואל קיים רק ככל שמעשיו יכולים להשפיע, ולו באופן מינימלי, על כוחה של המדינה, בין אם בכיוון חיובי ובין אם בכיוון שלילי.”¹⁵

במסגרת השיח הזה מתגבשת מול המדינה ה“חברה”, כלומר עולם האזרחים כמי שיכולים להשפיע על חזקה של המדינה. החברה הזאת מנוסחת כטבע שני שניתן להבין באמצעים של כלכלה פוליטית (פיזיקרטית או ליברלית קלאסית, שמגבילה מאוד את יכולת ההתערבות של המדינה בטבע השני הזה). אבל במאה העשרים היחסים השיחניים בין מדינה, חברה וכלכלה נערכו מחדש (במסגרת האורדו-ליברליזם האירופי והניאו-ליברליזם האמריקאי), כך שהוטל על המדינה לעצב את החברה באופן ישיר כדי שהכלכלה (שתפסה את מקומה של החברה כטבע שני) תוכל לפעול באופן מיטבי: “הבעיה של מדיניות ליברלית היתה בדיוק לפתח בפועל את המרחב המוחשי והממשי שבו המבנה הפורמאלי של תחרות יוכל לפעול.”¹⁶

פרטי ההשתלשלות הזאת אינם חשובים לדיון שלנו; אני מביא את תמצית המהלך הזה כדי להבהיר שהחברה, כמו המדינה, היא אובייקט שיחני דינמי, שמובנה מנקודת המבט של המדינה. “החברה האזרחית איננה נתון היסטורי-טבעי שמתפקד כמסד וכמקור להתנגדות למדינה או למוסדות פוליטיים [...] מדובר בחלק מהטכנולוגיה הממשלית המודרנית.”¹⁷ לכן, אפילו הדחייה של פוביית המדינה לא מתירה לנו מושג אוטונומי של חברה שיכול לתפקד כעוגן חיזוני להתנגדות למדינה.

2. עולם אפשרי שני: אזורי אי-מדינה

כדי להרחיב את הדיון ביחסים הטופולוגיים בין חברה ומדינה אל מעבר לצפון הלבן של העת החדשה ואל מעבר לניתוח השיח של פוקו, אפשר לפנות ל-*The art of not being governed* של ג'יימס סקוט.¹⁸ סקוט מנתח את יחסי הכוח בין מדינות ובין החוץ שלהן באזורים ההרריים של דרום-מזרח אסיה עד אמצע המאה העשרים,¹⁹ ומבחין אזורי מדינה מאזורי אי-מדינה, שבהם “למדינה יש קושי מובחן לבסס ולתחזק את סמכותה.”²⁰ בתנאים ההיסטוריים הרלבנטיים לדיון של סקוט, אזורי אי-מדינה הם אזורים שבהם לא ניתן לקיים אוכלוסייה צפופה שמתבססת על

גידול דגנים (אורז), אלא רק אוכלוסייה דלילה שמתבססת על גידולים מתחלפים וירקות שורש. הסוג השני של קיום דורש, על פי סקוט (שמסתמך על פייר קלאסטר ומרשל סאלינס), פחות עבודה מהראשון, אבל לא יכול לשמש תשתית לארגון של אוכלוסייה גדולה באופן שמקבע אותה לאדמה ומאפשר זיהוי, רישום ומיסוי של רכוש, שבלעדיהם אין למדינה קיום.²¹ הטענה של סקוט שחשובה לענייננו היא שמרחב האי-מדינה איננו קודם למדינה, אלא נמצא איתה ביחסים של הבניה הדדית:

”המדינה ואזור החיץ שנובע ממנה מובנים הדדית במלוא מובנו של הביטוי החבוט הזה; כל אחד מהם עומד בצלו של האחר ושואל ממנו את ההגדרות התרבותיות שלו. האליטות של מדינת העמק מגדירות את הסטטוס שלהן כתרבות ביחס לאלה שמחוץ להישג ידן, בעוד שבו בזמן הן תלויות בהם למסחר ולהגדלת אוכלוסייתן (באמצעות שבי או פיתוי). אנשי הגבעות, מצדם, תלויים במדינת העמק לסחורות חיוניות ועשויים להיצמד לממלכות העמקים כדי לנצל עד תום את ההזדמנויות לרווח ולביזה, בעודם נשארים מחוץ לשליטתן הפוליטית הישירה.”²²

לכן באזור אי-מדינה לא מתקיימת חברה קדם-מדינית; רק חברה שמתקיימת ביחס למדינה יכולה להימצא באזור אי-מדינה. למעשה, הגבולות בין אזור המדינה לאזור האי-מדינה נוזלים כל כך, שתופעת ההתפשטות וההתכווצות של המדינות באזור הנדון זכתה לכינוי “מדינות הקונצרטניה”.²³ גם האי-מדינה של סקוט לא יכולה לשמש לנו נקודת משען להתנגדות למדינה ככזו.

3. עולם אפשרי שלישי: מחוץ לאימפריה

במקום לחפש את אתר ההתנגדות למדינה מול המדינה או מחוץ למדינה, אפשר לנסות לחשוב אותו מעל המדינה, בזירה הבינלאומית והעל-לאומית של ארגונים ממשלתיים ולא-ממשלתיים שמעצבים את העולם שבתוכו אנחנו חיים (קרן המטבע הבינלאומית, ארגון הסחר העולמי, האו"ם, אמנסטי אינטרנשיונל, הפורום החברתי העולמי וכו'). אבל למרות העובדה שהמנגנונים האלה לא כפופים לתנועת הסגירה האופיינית למדינה שמפרידה בין פנים לחוץ, האופן שבו המוסדות האלה מציבים ומסירים חסמים שמקיימים את הריבוד החברתי המכוון של הכלכלה הקפיטליסטית רק מרחיב את זירת המאבק מזו של המדינה לזו של מה שהארדט ונגרי מכנים “אימפריה”.²⁴

ניסיונות לבנות אובייקט שיח שיחליף את החברה האזרחית כדי לעמוד מול האימפריה במקום מול המדינה מתמקדים היום סביב מושגים כמו ²⁵tumult, ²⁶multitude או ²⁷people. אבל ההיגיון השלטוני של חלוקות ושל ריבוד מתקיים גם במסגרת מדינתית וגם במערך הקפיטליסטי העל-מדינתי. בעיית ההתנגדות למדינה מתוך המדינה ומתוך החלוקות והריבודים הפנימיים שהמדינה אוכפת נותרת בעינה גם כשמדובר בהתנגדות לאימפריה מתוך האימפריה ומתוך

החלוקות והריבודים שהיא כופה (וביניהן החלוקה למדינות או למה שיבוא אחריהן). יתר על כן, ניסוח ההתנגדות לאימפריה ממשיך להתעלם מפרקטיקה שמכשילה כל פתרון דיאלקטי של היחס בין חברה למדינה או בין המון לאימפריה: השתיקה של ההמון, ההימנעות של ההמון מאימוץ של ייצוג חברתי או פוליטי, ההיאטמות שלו ביחס לדרישה לדבר ולפעול. בעולם שבו המדינה דורשת מהחברה לבחור ולאמץ מובן, "כל התנועות שמטילות את יהבן רק על שחרור, אמנסיפציה, הקמה לתחייה של הסובייקט ההיסטורי, של הקבוצה, של דיבור שמעלה תודעה, של "תפיסת התודעה" של סובייקטים ושל ההמון – כל התנועות האלה אינן רואות שהן פועלות בהתאם להיגיון המערכתי, שהציווי שלו היום הוא ייצור-יתר וייצור מחדש של משמעויות ושל דיבור.⁸² לפי ניתוח כזה, אי אפשר להתנגד לסדר הפוליטי מתוך שיח שדורש לייצר סובייקטים והיגדים פוליטיים שמעצם היותם פוליטיים כפופים להיגיון שכופה הסדר הפוליטי.

אם יש אופק של התנגדות לסדר המדיני או לאימפריה, הרי זה האופק של נטישת החברה, נטישת אותה עמדה שהובנתה על ידי המדינה וביחס אליה: "אקסודוס" אל מחוץ למערך של חברה ומדינה או אימפריה והמון.

"משהו דומה [לאקסודוס] קרה בשלהי שנות השבעים באיטליה, כשכוח עבודה צעיר החליט, בניגוד לכל הציפיות, להעדיף עבודות זמניות וחלקיות על עבודות קבועות במפעלים גדולים. במשך זמן מה, זמן קצר אמנם, מובילות מקצועית שימשה כמשאב פוליטי שהוביל לשקיעת המשמעת התעשייתית והתיר מידה מסוימת של הגדרה עצמית. גם במקרה זה ננטשו תפקידים מסורתיים ונתפסה "טריטוריה" שאינה מוכרת במפות הרשמיות."²⁹

אבל אותו כרך שממנו לקוח התיאור של היציאה הזאת דן גם בכישלון שלה, ותנאי האפשרות של יציאה כזו הם עדיין בעיה פתוחה. מכיוון שהיציאה אל מחוץ לעולם של מדינה/חברה היא אופק רחוק מדי ועמום מדי, מכיוון שעדיין אין לנו "עולם" לחרוג אליו, אתמקד כאן בהגדרת המדינה כפי שהיא עולה מנקודת המבט של מי שמתנגדים לשלטון שלה, אבל מתנגדים לו מבפנים, ומתנגדים לו בלי לדמיין עולם מחוץ לאותה חברה שכרוכה במדינה ומתנגדת לשלטון שלה.

3. המשך הצגת הבעיה: היחס האמביוולנטי למדינה בדוגמאות קונקרטיות של התנגדות

נתחיל את הדיון בדוגמה קונקרטית של התנגדות: ההתקוממת של הזפטיסטס במקסיקו. בהמשך להיסטוריה ארוכה של התארגנויות עממיות רשמיות יותר ופחות, ב-1 בינואר 1994 פתח צבא השחרור הלאומי הזפטיסטי (EZLN) במלחמה נגד השלטון המקסיקני על רקע הסכמי סחר עם ארצות הברית, המדיניות הניאו-ליברלית והפגיעה המתמשכת ביכולתם של איכרים ילידים

להתקיים בכבוד. לאחר אחד-עשר ימי לחימה הוכרזה הפסקת אש. מאז הפסקת האש הזפטיסט סבלו דיכוי צבאי בעוצמות משתנות מגורמים צבאיים וממיליציות לא רשמיות, והפעילות הצבאית שלהם נותרה הגנתית בעיקרה. במקביל הזפטיסט ניהלו משא ומתן מול גורמי שלטון ועסקו במוביליזציה פוליטית לא-מפלגתית של השמאל המקסיקני.

המאבק הזפטיסטי זכה לעניין עצום וליוקרה בקרב השמאל האוטונומיסטי בעולם, ונחשב לאחד מהמאבקים הילידיים שניצלו בצורה מיטבית את המדיה החדשה ואת רשתות הסולידריות הבינלאומיות. סמלי המאבק שלהם נישאים על ידי פעילים אנרכיסטים רבים באירופה ובצפון אמריקה. אבל למרות התדמית האנרכיסטית שלהם, הזפטיסט מנסחים את הדרישות ואת החזון שלהם בתוך מסגרת מדינית מובהקת. הזפטיסט דורשים רפורמה שלטונית, תיקון של החוקה ודמוקרטיה ייצוגית; אין להם שאיפה לבטל או להחליף את מוסד המדינה הדמוקרטית המערבי. הם מזכירים את האוטונומיה הקטלאנית והאוטונומיה הבלגית כמודלים אפשריים לשלטון עצמי של עמים ילידיים במקסיקו. ההצהרות שלהם מעוגנות בחוקה המקסיקנית, באמנת ז'נבה, בחוק הבינלאומי ובאמנת ארגון העבודה העולמי באופן שהוביל לקביעה ש"אם אלו 'מורדים', הרי הם מכורים לחוק".³⁰

בכל שש הצהרות ג'ונגל הלקאנדון (Lacandon jungle declarations)³¹ שפרסמו הזפטיסט עד כה, מסגרת ההתייחסות העיקרית היא מקסיקו והעם המקסיקני (קריאות לפעולה גלובלית נגד הניאו-ליברליזם מופיעות בחלק מההצהרות, אבל לא תופסות בהן מקום מרכזי). המסגרת הזאת כלל לא מובנת מאליה, משום שמקסיקו היא מדינה מגוונת מבחינה אתנית עם גבולות שרירותיים, ובסיס הכוח של הזפטיסט הוא קבוצות ילידיות שהגבול בין גוואטמלה ומקסיקו מפריד ביניהן באופן מלאכותי. ההצהרה הראשונה, מ-31 בדצמבר 1993, למשל, מתבססת על סעיף 39 של החוקה המקסיקנית שמצהירה כי העם הוא מקור הריבונות הלאומית. בהצהרה השנייה, מיוני 1994, הזפטיסט עמדו על האינטגרציה שלהם בקרב העם המקסיקני: "אנחנו מוקיעים את כל המניפולציות והניסיונות לנתק את דרישותינו הצודקות מאלה של העם במקסיקו. אנחנו מקסיקנים, ולא נוותר על דרישותינו או על כלי הנשק שלנו עד שכולם ישיגו דמוקרטיה, חירות וצדק."³² בהצהרה השלישית, מינואר 1995, הם מבהירים ש"אוטונומיה איננה הפרדה אלא אינטגרציה"³³ וש"המאבק שלנו הוא לאומי".³⁴ בהצהרה הרביעית, מ-1 בינואר 1996, הם מפרטטים לרגע עם שוביניזם לאומי כאשר הם קובעים ש"המאבק שלנו הוא למען המולדת, והממשלה הרעה חולמת עם הדגל ועם השפה של זרים".³⁵

אבל היחס של הזפטיסט לכוח השלטוני במדינה מורכב. הם נושאים ונותנים עם השלטון (באופן שהוביל להסכמי סן אנדרס וה-COCOPA, שלא מומשו בפועל) ודורשים ממנה סיוע ומשאבים;³⁶ בה בעת, בתחומים שהמדינה מפקירה (בריאות, חינוך, צדק), הזפטיסט מקיימים מערכת שירותים ציבוריים עצמאית, ובמקביל נוקטים שיטות של אי-ציות אזרחי (אי-תשלום מסים וחשבונות תמורת שירותים כגון אספקת חשמל), הגבלת תנועת אנשי ממשל ומניעת הגישה שלהם למבני ציבור.³⁷ עם זאת, במקום להחליף את הממשלה האזורית בבחירות (שבהן

הזפטיסטס היו יכולים להשיג השגים משמעותיים), הם מעדיפים לקיים מנהיגות דה-פקטו במקביל לממשל האזורי שמתקיים דה-יורה.³⁸ התרבות הפוליטית של הזפטיסטס מתיימרת – ולעיתים גם מצליחה – להיות אופקית ומבוססת על אסיפות עממיות רחבות במקום על היררכיה ועל נציגים נבחרים. המנהיגים הצבאיים מובילים (או אמורים להוביל) את המאבק על ידי ציות לאסיפות אזרחיות מקומיות שמונהגות ברוטציה.

ככל שהמאבק הזפטיסטי התקדם, כך הפך היחס האמביוולנטי הזה למדינה למפורש יותר. בהצהרת ג'ונגל הלקנדון השלישית קבעו הזפטיסטס ש"באסיפה הדמוקרטית הלאומית ה-EZLN ביקש להקים כוח אזרחי שיפעל בדרכי שלום; כוח אשר בלי להתנגד להליך הבחירות, לא יהיה כפוף לו ויבקש דרכים חדשות של מאבק שיכללו סקטורים דמוקרטיים נוספים במקסיקו כמו גם חיבור לתנועות דמוקרטיות במקומות אחרים בעולם."³⁹ בהצהרה הרביעית הם הגדירו את עצמם כמי ששואפים להפוך לכוח פוליטי לאומי ש"איננו שואף לתפוס עמדות שלטון. כוח שאיננו מפלגה פוליטית."⁴⁰ ההצהרה השישית, מיוני 2005, יזמה את "הקמפיין האחר" – קמפיין שבמקביל לבחירות הלאומיות ביקש לקיים דיון אזרחי שמאלי בשיתוף כל הקבוצות שמרכיבות את העם המקסיקני, בלי לקדם את עצמם או מפלגה כלשהי אחרת לשלטון.

באסטרטגיה הזפטיסטית יש, אם כן, תנועה כפולה: מצד אחד הזפטיסטס מכירים במדינה הדמוקרטית כאחדות מכוונת, אבל מצד שני הם מבקשים להרחיק מהם את השלטון. הטכניקות שבעזרתן הזפטיסטס מרחיקים את השלטון המדיני משתלבות היטב במסורת שמתאר סקוט: מעבר לאזורים פחות נגישים (הרים במקרה של סקוט, ג'ונגל במקרה של הזפטיסטס); מעבר לגידולים מתחלפים שדורשים תחזוקה נמוכה (ובמקרה של הזפטיסטס גם תרומות מהעולם); סימון משתנה של זהויות שבטיות ולאומיות.⁴¹ (במקרה של הזפטיסטס מדובר במעבר בין זהות ילידית לזהות לאומית בהתאם לצרכים הרטוריים, ובטכניקות כמו יצירת הדמות של ווטן זפאטה, שמשליכה מיתוס מקומי על אמיליאנו זפאטה); פרגמנטציה שנתמכת במבני קבלת החלטות אופקיים;⁴² קביעת העיקרון של "הובלה על ידי ציות" כלומר מסגרת שבה המנהיגים נדרשים לציית לאסיפות עממיות;⁴³ והצבת פסאדה של מנהיגות לצורך משא ומתן שאינה משקפת את מבנה המנהיגות האוטנטי⁴⁴ (אצל הזפטיסטס הטכניקה הזו מתבטאת בפער בין המנהיג בעל הנראות הגבוהה ביותר כלפי חוץ, הסוב-קומנדנטה מרקוס, לבין הקומנדנטס הילידים; קבוצות ילידיות אחרות בדרום מקסיקו נוהגות לזייף בחירות רשמיות כדי להתאים אותן לתוצאות של הליך בחירות עממי).⁴⁵

אבל לא רק התנועה של התרחקות מהשלטון המדיני מעוגנת במסורת שחוצה מאבקים מדרום-מזרח אסיה ועד דרום אמריקה. גם התנועה הנגדית שמאפיינת את הזפטיסטס, התנועה של היצמדות למסגרת רעיונית מדינית, איננה ייחודית למקרה הזפטיסטי. במאבק בוליביאני שנושא קווי דמיון רבים למאבק הזפטיסטי, למשל, השימוש במונח "מדינה" אצל מנהיגים שונים נע משאילה סמנטית של המונח המערבי כדי לתאר מערך פוליטי קהילתי שמבוסס על דמוקרטיה ישירה ועד הכפפת המאבק המקומי לאחדות של מדינה דמוקרטית מודרנית.⁴⁶ בפועל, "על

אף שהאיילו [יחידה תרבותית מקומית] עומדת על האוטונומיה שלה בחיי היומיום, על ארגון עצמי ושלטון עצמי, אותם חיי יומיום מתאפיינים ביחסים קליינטליסטיים וכפיפות למדינה או למנהיגיה כדי למלא את הצרכים או את הציפיות שהאיילו איננו יכול או איננו מעוניין להגשים. לכן אי אפשר להבין את המציאות האינדיאנית כהתנגדות טהורה למדינה, אלא כיצירה של מרחבים עצמאיים או כוחות בתוך המדינה, כולל שאיפות להפוך למדינה.⁴⁷

גם המאבק של עמים ילידיים באקוודור מעלה את אותו סוג של מתח בין התרחקות מהשלטון המדיני לשימור המסגרת הרעיונית המדינית,⁴⁸ וכמוהו גם מאבקם של פועלים בארגנטינה שאינם שייכים לעמים ילידיים.⁴⁹ דוגמה נוספת (שנחזור אליה בהמשך) היא זו של מדגסקר, שבה לא מתנהל מאבק מול המדינה, אבל היחס העממי לסמכות המדינית מתואר כהכרה דה יורה, בעוד שדה פקטו הסמכות המדינית איננה מסוגלת או איננה מעוניינת להפעיל כוח שלטוני.⁵⁰

גם בהקשר המערבי אפשר למצוא את המתח בין נסיגה מהמדינה ובין הכרה בה. אותם אנרכיסטים יוונים שתיארו את השכונה אקסארכיה באתונה בזמן ההתקוממת כ"אזור ללא מדינה" ודיווחו כי "במשך שבוע אחד לא היתה שם מדינה,"⁵¹ הם גם אלה שהודו (בציטוט שבראש הסעיף הקודם) שההתקוממות לא יכלה להפוך למהפכה בגלל היעדר "עולם" מהפכני. המאבק באיטליה באמצע שנות השבעים מתואר כמאבק שלא שאף לשינוי מהפכני אלא ליצירת מרחבים עצמאיים, אבל מצא את עצמו ב"דילמה בין הסתגרות בתוך גטו חברתי לעימות ישיר עם המדינה."⁵² בהקשר של המאבק נגד הגלובליזציה בצפון אמריקה מצטיירת תמונה דומה:

"אמנם רוב אלה שעוסקים בפעולה פוליטית ישירה רואים בעצמם מהפכנים במובן מסוים, אבל רק מעטים, בנקודה זו, פועלים במסגרת מהפכנית קלאסית שבה ארגון מהפכני שואף לעימות אלים ואפוקליפטי עם המדינה. מעטים עוד יותר רואים את המהפכה כתפיסת שלטון מדיני ושינוי באמצעות המנגנונים שלו עצמו. מצד שני, הם לא מעוניינים רק באסטרטגיות של "נסיגה מתוך השתתפות" (engaged withdrawal) (כמו האקסודוס המהפכני של וירנו) והקמת קהילות אוטונומיות חדשות [...] אפשר לומר שהפוליטיקה של פעולה ישירה, בעצם הניסיון שלה ליצור אופנים אלטרנטיביים של התארגנות אל מול מלתעות הכוח המדיני, מבקשת לחקור את דרך האמצע בין שתי האפשרויות האלה. בכל מקרה, מדובר בסנתזה חדשה, שאני חושב שאיננה מעובדת עדיין כל צורכה."⁵³

4. מודל סימבולי של התנגדות למדינה: פייר קלאסטר

אפשר, כמובן, לתאר את המצב שתואר בסעיף הקודם כאובדן דרך שנובע מניתוח פוליטי לקוי מצד מי שמנסים להתנגד. אבל אפשר גם לתאר את האסטרטגיה הזאת כמבנה פוליטי של התנגדות לשלטון מדיני. תמיכה לקריאה הזאת נמצאת בפרק "Exchange and power: Society against the State" בספרו של קלאסטר *Society against the State*.⁵⁴

הפרק דן במעמדו של הצ"ף בקרב קבוצות ילידיות בדרום אמריקה.

על פי קלאסטר, לצ"ף אינדיאני בדרום-אמריקה אין בדרך כלל סמכות לאלץ את אנשי הקבוצה לפעול על פי הנחיותיו, למעט אולי בזמן מלחמה. תפקידיו של הצ"ף מוגבלים לניהול טקסים והשכנת שלום, אבל גם כאשר הוא מנסה להשכין שלום, לבוררות שלו אין תוקף מחייב. לצ"ף יש יוקרה, אבל אין לו כוח שלטוני; את הפרדוקס הזה קלאסטר מנסה להסביר.

לצ"ף האינדיאני יש כמה זכויות וחובות ייחודיות. ראשית, בדרך כלל יש לו זכות בלעדית לריבוי נשים. במסגרת מערכת החליפין של הקבוצה הוא מפר את האיזון בין נתינה וקבלה של נשים, ולכן נמצא מחוץ למערכת החליפין של הנשים. שנית, הצ"ף חייב להעניק מתנות. מתוקף תפקידו הוא ונשותיו נדרשים לייצר ולהשיג בשביל הקבוצה יותר מכל אחד אחר, ולחלק את מה שהושג או יוצר בין חברי הקבוצה, עד כדי כך שהצ"ף עשוי להיוותר אחד מעניי הקבוצה, וזה שעובד הכי קשה. במילים אחרות, הצ"ף נמצא מחוץ למעגל החליפין של נתינה וקבלה של מתנות. שלישית, הצ"ף הוא נושא הדברים הרשמי של הקבוצה. יש לו מונופול על הדיבור הטקסי והייצוגי. אבל הדיבור הרשמי של הצ"ף לא זוכה למענה; קלאסטר מדגיש שהקבוצה לא בהכרח טורחת להקשיב לנאומים הטקסיים של הצ"ף, ולעתים קרובות ממשיכה לעסוק בענייני יומיום בעוד הצ"ף נואם. הצ"ף, אם כן, נמצא מחוץ למעגל החליפין הקבוצתי של דברים. הצ"ף מפר את האיזון ביחס לשלושה רכיבים עיקריים של מעגל החליפין החברתי של הקבוצה: נשים, מתנות ודיבור.

קלאסטר טוען שהפרות האיזון של שלושת מעגלי החליפין אינן מאזנות זו את זו. הדיבור הטקסי והמתנות הדלות שהצ"ף יכול להעניק בחברה שאיננה אוגרת ערך עודף אינם מאזנים את היוקרה שהוא זוכה לה ואת הגישה שלו למה שנתפס כאובייקט הסימבולי היקר ביותר במערכת החליפין: נשים. ובכל זאת, למרות העודף הזה, הצ"ף נעדר כוח שלטוני. הענקת הון סימבולי (סמלי שלטון) לצ"ף מאפשרת לו לפעול כבורר, אבל לא מקנה לו כוח שלטוני לאכוף את הבוררות שלו; הענקת הון אנושי (נשים) לצ"ף מאפשרת לו לייצר מתנות לחברי הקבוצה, אבל לא מאפשרת לו לצבור ערך עודף שמכונן כוח שלטוני.

לשיטתו של קלאסטר, שבירת מעגלי החליפין ביחס לנשים, מתנות ודיבור מציבה את הצ"ף מחוץ לסדר החליפין החברתי, ולפיכך מונעת מהצ"ף לתרגם את היוקרה הסימבולית שלו לכוח ממשי:

“שלושת סוגי הסימנים הללו [...] אינם מהווים עוד ערכי חליפין, ההפצה שלהם אינה נשלטת עוד על ידי הדדיות, ולכן כל אחד מהם נופל מחוץ לתחומה של התקשורת. [...] הצ"ף] נהנה ממערכת יחסים מורמת מעם עם אותם רכיבים שתנועת החליפין שלהם מכוננת את עצם המבנה של החברה. אבל מערכת היחסים שמונעת מהרכיבים האלה את ערך החליפין הקבוצתי שלהם, מבנה את המרחב הפוליטי לא רק כחיצוני למבנה של החברה, אלא גם כשולל את המבנה הזה: [עמדת הצ"ף] מנוגדת לחברה, ודחייתה של ההדדיות, כממד האונטולוגי של החברה, היא דחיית החברה עצמה.”⁵⁵

החיצוניות של עמדת הצי"ף ביחס לחברה ממסגרת את החברה מבחינה סימבולית בלי להפעיל עליה כוח שלטוני. מכיוון שהצי"ף שובר את מעגלי החליפין, הוא זה שמעניק ערך מוחלט לדיבור, לנשים ולרכוש. בשפה דלזיאנית, הוא הנקודה הסינגולרית הניידת שביחס אליה נמדדים ערכיהם של סימנים במעגלי חליפין, או, במונחיו של קלאסטר, הצי"ף הוא דימוי של המיתוס שמהווה את האופק הטרונסצנדנטלי שביחס אליו הקבוצה מדמינת את עצמה: "תרבויות אינדיאניות הן תרבויות שלהוטות לדחות את הכוח שמהפנט אותן [...] ברור שההערצה של הכוח האימפוטנטי הזה, שהוא פרדוקסלי מטבעו, נועדה לבטא הן את דאגתה של התרבות לעצמה והן את החלום שלה להתעלות (to transcend) אל מעבר לעצמה."⁵⁶

גם במצבי מלחמה יש לחברה מנגנונים שמאפשרים לה לבלום את הכוח של הצי"ף. קלאסטר מתאר את המנגנונים האלה בחיבור *Sorrows of the savage warrior* מתוך הקובץ *Archeology of violence*.⁵⁷ הצי"ף הלוחם וחבורת הלוחמים נדרשים להסלמה מתמדת של גבורה, שבהיעדרה הם מסתכנים באובדן ההון הסימבולי שמקנה להם כוח שלטוני. המנגנון הזה מוביל לוחמים למבצעי התאבדות של קבוצות קטנות או יחידים, שמנטרלים בסופו של דבר לוחמים רבי-עוצמה.

5. מהמודל של קלאסטר לטרנסצנדנטיזציה של המדינה

הניתוח המבני הזה עשוי להיראות א-היסטורי ומנותק מהדיון הקונקרטי בהתנגדות למדינה מהסעיפים הקודמים. החברה מוגדרת כאן באופן מבני כמסגרת של יחסי חליפין, ולא באופן היסטורי כמה שמובנה בעזרת יחסי כוח ושיח מול המדינה. יתר על כן, קלאסטר מקפיד למקם את הדיון שלו פחות ביחס למדינות המודרניות שפולשות אל יערות האמזונס, ויותר ביחס למערכת המדינית הפרה-קולומביאנית שהתקיימה ברמות האנדים במקביל למסגרות השבטיות שקלאסטר מתאר. המסגרות השבטיות אינן מנגנונים שמונעים היווצרות כוח שלטוני מודרני שעדיין אינו מוכר לילידים, אלא מנגנונים שמונעים היווצרות של שלטון מדיני שקיים זה מכבר בהקשר שקלאסטר מנתח. במונח הזה הניתוח של קלאסטר הוא, במונחיו של סקוט, ניתוח של אזור אי-מדינה: לא מדובר בתרבות קדם-מדינית, אלא בתרבות שמתקיימת ביחס למדינה ומתנגדת לכוח השלטוני שלה.

הגורמים האלה מחלישים מאוד את הרלבנטיות של הניתוח של קלאסטר למדינות מודרניות. יתר על כן, הרדוקציה של יחסי מדינה-חברה מהמודל ההיסטורי של פוקו למודל המבני של קלאסטר לא עומדת במבחנים אמפיריים. כפי שנראה בהמשך, הניסיון להשתמש במעגלי החליפין שמתאר קלאסטר (מתנות, דיבור ונשים) להקשרים מודרניים ידרוש התאמות לא פשוטות. את ה"מתנות" נרחיב לחליפין חומרניים של טובין; מערכת חליפין סגורה נשלטת על ידי חליפין שווי ערך, ובמערכת חליפין פתוחה צד אחד ייתן והשני ישיב את פניו ריקם. את ה"דיבור" נרחיב לקוד המוסדי והחוקי; במערכת חליפין סגורה שני הצדדים שותפים ל"שיחה" שבה נקבע הקוד המוסדי, ובמערכת חליפין פתוחה צד אחד מדבר והשני שומע, אבל לא בהכרח

מציית. את ה"נשים" נרחיב לכדי הון סימבולי ואנושי; במערכת חליפין סגורה שני הצדדים מעניקים זה לזה הון סימבולי ואנושי כדי לכבד ולייצר טובין, ובמערכת חליפין פתוחה צד אחד מקדיש הון סימבולי ואנושי לצד השני בלי לקבל תמורה שקולה.

אבל גם אחרי סדרת ההרחבות האלה כלל לא ברור שמודל החליפין של קלאסטר מתאר היטב יחסים שמכוננים שלטון מדיני מודרני. לכן לא אציע את המודל של קלאסטר כמודל תיאורי של מדינה מודרנית, אלא אשתמש בו כרכיב מבני בחשיבה על התנגדות לשלטון מדיני באמצעות פתיחה של מעגלי החליפין בין שלטון למי שאמורים להישלט על ידיו. הרכיב המבני הזה לא יתיימר לכונן את מהותם של אופני ההתנגדות שנדון בהם ולא להיות המכנה המשותף שלהם, ולמארג של אלמנטים מבניים ומקרי מבחן שאפרוש כאן לא תהיה יומרה לאוניברסליות. את המארג הזה אני מציע כמודל שאפשר לחשוב בעזרתו על התנגדות לשלטון מדיני, ושעשוי להיות רלבנטי למצבים פוליטיים דוגמת אלה שאדון בהם, כמו גם לבעיית אפשרות ההתנגדות למדינה שהעליתי בסעיפים הקודמים.

כצעד ראשון לקראת פרישת המארג הזה, נפגיש בין המודל של קלאסטר למקרה המבחן של הזפטיסטס.

אם ננסה לנתח את ההתנגדות הזפטיסטית במונחי המודל של קלאסטר, נמצא שהזפטיסטס אינם מנסים לבטל את המצע שמשותף להם ולשלטון (המדינה), אבל מרחיקים מעצמם את הכוח השלטוני על ידי פתיחת מעגלי החליפין ביחס לשלטון. ברמת ה"מתנות" (טובין) הזפטיזטס מצפים לקבל מהמדינה שירותים ומשאבים, אבל מסרבים לשלם מסים תמורת שירותי המדינה, ומספקים לעצמם את ה"מתנות" שהשלטון מזניח. ברמת ה"דיבור" (חליפין של קוד מוסדי וחוקי), הזפטיסטס מקבלים על עצמם את המסגרות החוקיות הלאומיות, אבל הציות שלהם לחוק המדינה הוא וולונטרי, והם מנכיחים את העובדה שהדיבור בין המדינה לחברה הוא חד-צדדי (הם מצדם מסרבים להשתתף בבחירות, והמדינה מצדה סירבה ליישם את הסכמות המשא ומתן שהתקיים בין נציגי שלטון לנציגי העמים הילידיים בעקבות המרד הזפטיסטי). ברמת ההון האנושי (שבניתוח של קלאסטר התבטאה במתן בלעדיות על ריבוי נשים לציף), הזפטיסטס מקדישים למדינה פעילים במסגרת הקמפיינים ליצירת תנועה שמאלית לאומית חוץ-פרלמנטרית.

נשים לב למתח חשוב בין המודל של קלאסטר לפעולה הזפטיסטית. במודל של קלאסטר מעגלי החליפין הם חלק מסדר פוליטי סטטי שבו לשליט יש מגוון פריבילגיות, אבל לא כוח שלטוני. הזפטיסטס, לעומת זאת, פועלים באופן דינמי לעומת שני סוגי מדיני. הראשון הוא הסדר המדיני הקיים, שהם מרחיקים על ידי השעיית החלק שלהם בחליפין של "מתנות" ו"דיבור" (סירוב לשלם תמורת שירותים מטעם המדינה, סירוב להשתתף בבחירות). השני הוא הסדר המדיני שהם שואפים אליו ומממשים אותו על ידי יצירת יחסי חליפין פתוחים חדשים (במקום להעניק הון אנושי דוגמת חיילים ועובדי ציבור לשלטון המקסיקני הנוכחי, הם משקיעים הון אנושי במדינה המקסיקנית שלעתיד לבוא – פעילי "הקמפיין האחר" למען הסדר המדיני הנכסף).

בסופו של דבר, כמו אצל קלאסטר, במערכת החליפין שהזפטיסטס מנסים לממש יש שלושה

מעגלים פתוחים. המערכת הזאת שומרת על התפקיד המכונן של המדינה ועל היוקרה שלה, אבל שבירת מעגלי החליפין (כמו גם טכניקות אחרות של הרחקת המדינה וקבלת תמיכה מחוץ למדינה) מקשה על המדינה לפעול ככוח שלטוני בחברה שהזפטיסטס מקיימים. הפעולה הזפטיסטית שואפת להותיר מהמדינה רק מערכת של ערכים מוחלטים מכוננים, ולהוציא את מנגנוני השלטון ממעגל החליפין החברתי.

אני מציע לתת לסוג הזה של ניסיון לשמר את התפקיד המכונן של המדינה תוך הרחקת הכוח השלטוני שלה את הכותרת "טרנסצנדנטיזציה של המדינה": מהלך פוליטי שבו, במקום לחלן את המדינה מהאחדות של הריבונות, במקום להילחם ביומרה של המדינה ל"מוחלטות מעין-טרנסצנדנטית" (פרויקט שכפי שראינו נלחם ברוחות רפאים, נגוע בטירוף, ולא מאומץ על ידי תנועות ההתנגדות של חלק מהנפגעים האנושים ביותר של שלטון מדיני), מתקיים שיתוף פעולה מניפולטיבי עם היומרה הזו למוחלטות, והצבה של רוח הרפאים הזו בעמדה של עיקרון טרנסצנדנטלי מכונן, עיקרון שמצד אחד מנותק ממעגלי החליפין החברתיים, אבל מן הצד השני עדיין מצליח לבטא אופק של אחדות טרנסצנדנטית.

אני שואב כאן השראה מהז'רגון הקנטיאני, אבל משתמש בו באופן אידיויסינקרטי. הממד האימננטי בשימוש המושרה הזה הוא העולם הכלכלי-חברתי של מערכות החליפין הסגורות. הממד הטרנסצנדנטי כאן הוא המושא הבלתי נגיש של הדמיון הפוליטי: אחדות מדינית. את מעשה הדמיון הפוליטי עצמו, אותו אוסף של סימנים ותנאי אפשרות שמצביע על מושא הדמיון הפוליטי – אותו אני מכנה כאן טרנסצנדנטלי. טרנסצנדנטליזציה (ולא טרנסצנדנטציה) של המדינה מבקשת להציב את המדינה בממד הטרנסצנדנטלי הזה על ידי פתיחת מעגלי החליפין בין השלטון ובין מי שאמורים להישלט. לא מדובר בביטול המוסדות החומריים של המדינה (הצ'יף האינדיאני הוא לא אידיאה מופשטת), אלא בהחרגה של מוסדות השלטון מעולם החליפין באופן שמונע מהם להפעיל כוח שלטוני, אבל משמר את המסגרת המדינית כתנאי אפשרות וסימן מכונן של אחדות פוליטית מדומיינת.⁵⁸

6. תיאולוגיה של חירות וטרנסצנדנטליזציה של המדינה

כדי לעבות את המודל הסימבולי שאני מנסה לבנות כאן, נזכיר תנועה נוספת שרלבנטית להתנגדות לשלטון מדיני בכלל ולמאבק הזפטיסטי בפרט. מדובר בתיאולוגיה של חירות (Theology of Liberation), תפיסה שהניסוחים הבולטים שלה נטבעו בכינוס האפיסקופלי השני של דרום אמריקה במדליין שבקולומביה,⁵⁹ ובספרו של הכומר הפרואני גוסטבו גוטיירז (Gutiérrez). זוהי תנועה קתולית ששמה דגש על פרקטיקות של צדק חברתי, ומבוססת על אינטראקציה של מוסדות הכנסייה עם קבוצות עצמאיות (Christian base communities) שקוראות ומפרשות את הכתובים יחד מתוך מחויבות לחיבור מהותי בין צדק אימננטי וסולידריות קהילתית לגאולה דתית ושותפות עם האל⁶⁰ (ראצינגר, שנים רבות לפני שהפך לאפיפיור, ביקר את התנועה הזאת בחריפות). התנועה הזו קשורה באופן ישיר ומפורש למאבק הזפטיסטי,⁶² בין השאר על ידי

הבישוף סמואל רואיז (Samuel Ruíz), אחד ממובילי הזרם התיאולוגי הזה, ומתווך פעיל במשא ומתן בין הזפטסטס לממשלת מקסיקו.

כדי להבין את הקשר בין תיאולוגיה של חירות ובין מאבקים נגד המדינה, נשים לב לאופן שבו תיאולוגיה של חירות מבנה את מעמדה של הכנסייה ביחס לקהילות אזרחיות. גוטיירו מבחין בשלוש רמות של שחרור: הרמה הראשונה היא הרמה הקונקרטי של שחרור של קבוצה חברתית-כלכלית נתונה מדיכוי; הרמה השנייה היא הרמה ההיסטורית-אקזיסטנציאליסטית, שבה האדם נוטל אחריות מודעת לעיצוב גורלו; הרמה השלישית היא שחרור מהחטא, כלומר מכל מה שפוגע בשותפות (communion) בין בני אדם לאל ובין לבין עצמם ומוביל לעוול ולדיכוי. הראייה המשולשת הזו מונעת צמצום של השחרור לאספקט אידיאלי או רוחני מחד גיסא, ולאספקט היסטורי-כלכלי מאידך גיסא.⁶³ הטענה המהותית של גוטיירו ביחס לשלוש הרמות האלה היא שלא מדובר ברמות מקבילות או אפילו מתכנסות, אלא ברמות ששלוכות זו בזו בלי ששתי הרמות הראשונות ממצות את הרמה השלישית.⁶⁴

מה מעמדה של הכנסייה במערכת המשולבת הזו, שבה האימננטי הוא חלקי לטרנסצנדנטי, ולא מקביל אליו? גוטיירו עונה לשאלה הזו על ידי רדיקליזציה של המסר של מסקנות הוועידה האקומנית השנייה בוותיקן (2nd Vatican council, 1965), שמקדמות (אמנם באופן מסויג ולא שלם, לדעתו⁶⁵) את החלפת המיקוד האקלזיוצנטרי של הכנסייה בראייה קהילתית רחבה. מסמכי הוועידה מכנים את הכנסייה "סקרמנט". לשיטתו של גוטיירו, הפירוש הנכון של המונח בהקשר הזה הוא סימן פעיל של חסד (efficacious sign of grace) שהמפגש בין האדם לאל מייצר, סימן ש"מתווך מציאות שנמצאת מעבר לו".⁶⁶ הכנסייה היא סימן של אותה רמה שלישית של שחרור שחורגת מהרמה החברתית-כלכלית ומהרמה ההיסטורית-אקזיסטנציאליסטית, סימן של העובדה שכל שחרור כזה הוא חלק מהגאולה, אבל חלק "לא שלם וזמני".⁶⁷ אלא שכדי להיות סימן ברור ומובן חייב הסימן, כלומר הכנסייה, להיות אתר של שחרור.⁶⁸ לשיטתו של גוטיירו, הכנסייה תוכל לממש את התפקיד הזה רק אם תוותר על הברית שלה עם המעמדות השולטים. "הכנסייה חייבת לנתק את עצמה מכל שריד של כוח שלטוני."⁶⁹

אם נשווה את התפיסה הזו עם מעמדו של הציף אצל קלאסטר, נראה שכמו הציף, הכנסייה היא נושאת ה"דיבור" (הסימן האלוהי), מעניקת ה"מתנות" (מתווכת החסד האלוהי), והזכאית הבלעדית לריבוי נשים (הנזירות, כלותיו של ישו, אבל גם כמרים, שמחויבים בנדר פרישות ולפיכך יוצאים ממעגל החליפין המשפחתי-קהילתי). אבל במסגרת תיאולוגיה של חירות, אף אחד מהאלמנטים האלה לא אמור להשתתף במעגל חליפין סגור. היכן שהכנסייה לא רק מעניקה מתנות אלא גם מקבלת אותן והן מבססות אותה כגוף בעל כוח, גוטיירו דורש לשבור את מעגל החליפין: לנתק את הכנסייה ממקורות הכוח החומריים שלה (המעמדות השליטים), לעמוד לצד המדוכאים, ולהתייצב כגוף שהסמכות שלו אינה שלטונית, אלא תלויה בשיתוף הפעולה הוולונטרי של קהילות הבסיס הנוצריות. המעמד הזה יאפשר לכנסייה לייצג לקהילה את האופק הטרנסצנדנטי של שותפות עם כלל בני האדם באמצעות שותפות עם האל.

אם לשותפות עם האל יש ממד טרנסצנדנטי, שחורג מההיסטוריה, הרי הסימן הכנסייתי שמתווך בין הממד הטרנסצנדנטי לממד החברתי-היסטורי נמצא במעמד טרנסצנדנטי: הסימן הזה הוא תנאי אפשרות לעיצוב החיים האימננטיים שלנו בדמותה של הגאולה האלוהית.⁷⁰ המהלך של גוטיירו, אם כן, שנקרא בדרך כלל כמהלך של הפיכת הכנסייה לאימננטית לסדר ההיסטורי (כלומר שותפה במאבקים קונקרטיים לצדק חברתי), יכול להיקרא גם כמהלך של הפיכת הכנסייה לטרנסצנדנטלית, כלומר לתנאי אפשרות של ארגון העולם בצורה ראויה. יתר על כן, המהלך הדרום-אמריקאי מעלה את הכנסייה למעמד טרנסצנדנטי כדי לקדם מהלך אנלוגי ברמה הפוליטית – מהלך שבו מהשלטון על בני אדם ייעלם הכוח ויישאר רק סימן: הסימן האלוהי שמאפשר שותפות אמיתית בין בני אדם.

תחת הכותרת "טרנסצנדנטליזציה של המדינה", אני מציע מהלך תיאולוגי-פוליטי שבו, כמו ההיררכיה הדתית-מוסדית בתיאולוגיה של חירות, וכמו הצ'יף אצל קלאסטר, המדינה נדרשת להפוך לעיקרון טרנסצנדנטי מכוון שמנותק ממעגלי החליפין החברתיים כדי לבטא אופק טרנסצנדנטי.

קשר בין תנועות דתיות גאוליות ובין טרנסצנדנטליזציה של המדינה (כלומר הרחקת השלטון המדיני ללא ויתור על מסגרת סימבולית מדינית מכוונת) אפשר למצוא גם מחוץ לדרום-אמריקה של המאה העשרים. בפרק שמסיים את ספרו, קלאסטר מציג תנועה דתית-גאולית שהתפשטה בקרב הטופי-גווארני בעשורים שלפני הקולוניזציה האירופית והוציאה המונים למסע נגד ה"אחד", שזוהה עם רוע, לעבר ארץ האושר האלוהי. לשיטתו של קלאסטר מדובר באמצעי אחרון (ולאו דווקא מוצלח) למנוע התקבעות של כוח שלטוני בקרב הטופי-גווארני.

סקוט מתאר גם הוא את השימוש בפרקטיקות גאוליות כדי להתנתק מהמדינה:

"בהקשרים שונים, החל בהקשר הבודהיסטי, עבור בנוצרי ובמוסלמי וכלה באנימיסטי, נפוצות מרידות שהובילו קדושים משיחיים. ראוי לשקול את הרעיון שתנועות כאלה הן צורת ההתנגדות האופיינית לחברות קטנות, מבוזרות, חסרות הנהגה, ללא מוסדות מרכזיים שיכולים לתאם פעולה משותפת. [...] אפשר לומר שהמערכת הקוסמולוגית היחידה, הארכיטקטורה האידאולוגית היחידה לשיתוף פעולה אד-הוק מסוג כזה הגיעה מהרעיון של מונרכיה אוניברסלית, שאומצה בדרך כלל מדת הישועה של מדינות העמקים.⁷¹

סקוט אפילו מכנה את הקוסמולוגיה הזאת "state if as".⁷²

תנועה נוספת שמעניין לקרוא בהקשר של טרנסצנדנטליזציה של המדינה היא המהלך התיאולוגי באירופה של סוף ימי הביניים ותחילת העת החדשה, אשר קשר את הזרמים הרציונליסטיים של הסכולסטיקה עם המהלך המטאפיזי של לייבניץ: הפיכת הריבונות הדתית מאלמנט אימננטי בעולם למערכת כללים ותנאי אפשרות אפריוריים, שמכוונת את העולם, אבל נמנעת מלהתערב בו. פוקו מנסח את המהלך הזה כך: "מה זאת אומרת להגיד שאלוהים שולט בעולם רק דרך חוקים, בלתי משתנים, כלליים, פשוטים וניתנים להבנה? זה אומר

שאלוהים איננו 'שולט' בעולם; הוא אינו שולט בו במובן הפאסטורי. הוא שולט בו באורח ריבוני דרך עקרונות.⁷³

המהלך הזה, שהיה מהלך למען אוטונומיה פוליטית ואינטלקטואלית מהדת ולא מהלך לשחרור המוחלשים ביותר מהמסגרות השלטוניות שמנצלות אותם (לייבניץ, שמבטא בצורה מובהקת את המהלך הזה, אכן היה מדען ודיפלומט, אבל לא לוחם חירות), לא סילק את אלוהים מהפוליטיקה האירופית ולא נפטר ממנו. להפך, הוא זיקק מתוכו מערכת עקרונות שניתנת לידעה. כמו הכנסייה במסגרת תיאולוגיה של חירות, אלוהים נותר חלק בלתי נפרד מהחיים הפוליטיים האירופיים ונותר לו תפקיד מכונן, טרנסצנדנטלי, במחשבה המדעית והפוליטית.

יתר על כן, יחד עם המהלך התיאולוגי הזה מתרחש מהלך מקביל ברמה הפוליטית, מהלך שבו נוצר מה שפוקו מכנה *Raison d'état*, ההיגיון שבמסגרתו "המדינה אמורה להיות, אם תרצו, אני לא בטוח איך להתנסח... עיקרון שמאפשר חשיבה וסכמה אסטרטגית, או, אם להשתמש בביטוי אנכרוניסטי ביחס לתקופה המדוברת, אידיאה רגולטיבית. [...] המדינה היא אם כן סכמה של אפשרות לחשוב על מערכת שלמה של מוסדות קיימים, מערכת שלמה של מציאויות נתונות."⁷⁴

אילו נותר מהמדינה האירופית, כמו מהאל, רק הממד הזה, היינו עדים לטרנסנדנטליזציה אירופית של המדינה. אבל הגיון המדינה האירופי הניח למדינה להישאר מנגנון של הפעלת כוח ריבוני, ומעולם לא ביקש להפוך את המדינה עצמה לעיקרון או לאידיאה רגולטיבית או לנתק את מעגלי החליפין בין נתינים לשלטון: המדינה האירופית נתונה בדיאלוג (פרלמנט, בחירות) עם החברה וכופה עליה ציות; קבלת שירותים מאוזנת על ידי תשלום מסים; וקידוש של כוח אדם למדינה (חיילים ועובדי ציבור) מאוזן על ידי שימוש של האזרחים בכוח אדם מדינתי (הסתייעות בגורמי אכיפה ובנותני שירותים). מה שמוענק למדינה האירופית מאפשר לה לא רק לשרת את האזרחים (על ידי מתן חוק שהציות לו הוא וולונטרי והענקת "מתנות"), אלא מאפשר לה גם לאגור ערך עודף ולהפעיל כוח שלטוני.

שני המהלכים התיאולוגיים, הדרום-אמריקאי והאירופי, פותחים פתח למהלך פוליטי מקביל של טרנסצנדנטליזציה של המדינה, אבל גם מבהירים מהם התנאים שבלעדיהם המהלך לא יצלח. טרנסצנדנטליזציה של המדינה לא מנסה לפרק או לבטל את יומרת המדינה לאָדֶדיות, אלא לדחוק את המדינה מהזירה האימננטית ולהעלות/להאלות אותה (כלומר לשים אותה לאָל ובמובן מסוים גם לשים אותה לאָל) לרמה מכוננת. טרנסצנדנטליזציה של המדינה מבקשת לדחוק את המדינה למעמד הטרנסצנדנטלי של כינון תנאי-אפשרות של הקיום החברתי, מה שנתפס כעוגן החוץ-חברתי של החברה, בעזרת שיבוש מעגלי החליפין ביחס למדינה: המדינה היא זו שתישא דברים (חוק), היא זו שתחלק מתנות (את המשאבים שברשותה), והיא תהיה הזכאית הבלעדית להון הסימבולי (סמלי השלטון) והאנושי (המדינה תהיה היחידה שבני אדם יוכלו לעבוד בעבורה בחברה שבה שום גורם אחר לא יוכל לנצל את כוח עבודתם של בני אדם); אבל בהיעדר חליפין של דיבור, מתנות והון אנושי בין המדינה ובין בני אדם, יישלל כוחה של המדינה לכפות.

7. טרנסצנדנטליזציה של המדינה ללא הצהרה על מאבק

בהטלאה הזו של מקרי מבחן ומודלים סימבוליים, שאני מכנה "טרנסדנטליזציה של המדינה", אין אחדיות שחורגת מהאנלוגיות המבניות ו/או הרציפיות ההיסטוריות שתופרות אותה. המודל הסימבולי שאני בונה כאן הוא אפקט של החיבור שאני עושה, ומשמש דרך לדבר על אוסף קונטינגנטי של התנגדויות למדינה ולחשוב עליו. אופן הקריאה הזה של משפחה מסוימת של צורות התנגדות לשלטון מדיני יכול אולי לכוון פרקטיקות של התנגדות בתנאים פוליטיים מסוימים; אבל כמו כל אסטרטגיה, התועלת של הטרנסצנדנטליזציה של המדינה תלויה בנסיבות ועלולה, למרות כל הכוונות הטובות, להוביל לגיהנום, או לשכפול ברמה האימננטית של הכוח הדכאני שאמור היה לעבור תהליך של טרנסצנדנטליזציה.

כדי להבין טוב יותר את טווח היישום והפוטנציאל הפוליטי של טרנסצנדנטליזציה של המדינה אביא שני מקרי מבחן. מייחדת אותם העובדה שאין בהם הצהרה מפורשת של מאבק נגד שלטון מדיני. המאבקים ה"שקטים" האלה הם זירות שבהן טרנסצנדנטליזציה של המדינה היא כלי אפקטיבי מצדם של מי שאין להם תשתית צבאית וכלכלית שמאפשרת מאבק מאורגן, או שלא תצמח להם תועלת ממאבק כזה.

א. טרנסצנדנטליזציה של המדינה במדגסקר

הדוגמה הראשונה מגיעה מספרו של דיוויד גרבר, *Provisional autonomous zone: Or, the ghost state in Madagascar*,⁷⁵ שדן ביחס בין המדינה לתושבי כפרים במדגסקר. כמו מדינות מתפתחות רבות, גם מדגסקר נפלה קורבן למערכת החוב הבינלאומית, והמדיניות שלה מוכתבת על פי המתכון הניאו-ליברלי של קרן המטבע הבינלאומית. המתכון הזה דורש להקטין ככל האפשר את ההוצאות הציבוריות, ומותיר את האזרחים כמעט ללא שירותים ציבוריים. כתוצאה מכך, מחוץ לערים, ולעיתים אף בתוכן, המדינה אינה מצליחה לשמר מונופול על האלימות, לאכוף את החוק ולהגן על יחסי קניין – התפקיד המכונן של מדינה באידיאולוגיה הניאו-ליברלית. למעשה, השירות הציבורי העיקרי שהמדינה מספקת הוא חינוך, שמאפשר הכשרה למי שישתייכו לקבוצה המצומצמת של עובדי ציבור.

אפשר היה לחשוב שבמצב כזה תשרור אנרכיה, לא תהיה הכרה בסמכות המדינה, וקבוצות מקומיות ינסו לחולל הפיכות, אבל בפועל בתקופה שגרבר דן בה לא היתה במדגסקר תנועה שמערערת על הלגיטימיות של השלטון המדיני. יתר על כן, התושבים מקפידים לרשום אצל המדינה לידות, מיתות והעברות רכוש, ולבקש אישורים ממשלתיים לפעולות חקלאיות וטקסיות (כגון עקירת עצים והוצאת גופות מקברים), אף על פי שגם אם לא יבקשו אישורים כאלה, למדינה אין די משאבים כדי להעניש אותם.

מדוע במדינה שאין לה עניין או יכולת לכפות את החוקים שלה, התושבים מקפידים על שיתוף פעולה כזה עם המערכת השלטונית? גרבר מראה שפרקטיקות הרישום שהאזרחים משתפים

איתן פעולה ממשיכות את מערכת הקרבת הקורבנות המקומית, שמבוססת על "הונאה של הכוחות האלוהיים על ידי הענקת חלק ממה שמגיע להם, כדי לשמור את השאר לבני האדם."⁷⁶ באופן אנלוגי, פרקטיקות הרישום ובקשת האישרים מהמדינה הן "פעולות טקסיות קטנות של הכרה בסמכות שבעזרתן משיגים את האוטונומיה להמשיך לקיים חיים עצמאיים."⁷⁷ מאחורי ההיגיון הזה עומדת, לשיטתו של גרבר, העובדה

"[ש]במדגסקר, הדרך הנפוצה ביותר להשיג אוטונומיה היא ליצור מראית עין של שלטון. ההיגיון מצטייר כך: קהילה של שווים יכולה להיווצר רק בעזרת הכפפה משותפת לאיזושהו כוח עליון. בדרך כלל הכוח הזה נתפס כשרירותי ואלים בפוטנציה, כמו האלים המסורתיים של מדגסקר. [...] ניתן ליצור מרחב של פעולה חופשית שבו חיים מחוץ להישג ידו של כוח שלטוני רק על ידי יצירת דימוי של שלטון מוחלט – אבל כזה שבסופו של דבר אינו אלא דימוי, פנטזמה, שניתנת למניפולציה בידי אלה שהיא מציגה כמוכפפים."⁷⁸

האחדות של תושבי מדגסקר, שגרבר מדגיש את האפקטיביות שלה, היא התוצר של הבחירה "להקריב קורבנות" בדמות רישום בירוקרטי ובקשת אשרות מהמדינה שמכוננת את האחדות הזו.⁷⁹ המצב הזה ממשיך מסורות של קיום משותף תחת השלטונות הפרה-קולוניאליים והקולוניאליים, תוך התחמקות מהכוח השלטוני של המדינה. המדינה נושאת "דברים" (חוק), מעניקה "מתנות" (מוסדות חינוך), ומקבלת הון סימבולי (זכאות בלעדית לסמלי שלטון, רישום, אישורים) ואנושי (שירות לאומי), אבל באף אחד מהתחומים האלה מעגל החליפין לא נסגר. חוק המדינה אינו מגובה במנגנון אכיפה, כך שהחוק לא נענה בציות, אלא משאיר מקום למרחב של מוסדות צדק וקבלת החלטות קהילתיים, שלא מנסים להפוך לחוק רשמי. המערך הממשלתי של רישום ואישורים איננו מוביל להסדרת המבנה הקהילתי, אלא משאיר מקום למערכת רווחה ותשתיות אוטונומית.

האופן שבו גרבר מנתח את המצב במדגסקר תואם את המודל של טרנסצנדנטליזציה של המדינה. מעגלי החליפין פתוחים, למדינה אין כוח שלטוני ממשי, אבל בדמיון הפוליטי של האזרחים יש למדינה מקום חשוב שמאפשר סולידריות ואוטונומיה קהילתית. במסגרת של מדינה שמשועבדת לחוב חיצוני ולתוכניות קיצוץ של קרן המטבע הבינלאומית, האוטונומיה השבירה הזו, לפחות בעיני גרבר, היא הישג בלתי מבוטל.⁸⁰

ב. טרנסצנדנטליזציה של "מדינה בדרך": פורום היורו-מד

הדוגמה הקודמת חשובה למודל שאני עורך כאן משום שהיא מחברת בין תיאולוגיה לפוליטיקה ומעמידה את הסמכות (אלוהית כמדינית) מחוץ לתחום החברתי על ידי שבירת מעגלי חליפין. אבל היא גם מעלה חשש שלטרנסצנדנטליזציה של המדינה אין רלוונטיות להקשר המערבי. מקרה המבחן הבא יגיע, אם כן, מהיחסים בין אירופה למדינות הדרומיות והמזרחיות של אגן

הים התיכון. מדובר בפורום היורומד (Euro-Mediterranean Partnership), מסגרת מולטי-טרלית של שיתוף פעולה בין מדינות אירופה ואגן הים התיכון, שהחלה להתקיים ב-1995 ומוכרת גם בשם "תהליך ברצלונה". הפורום נועד ליצור ספרת ביניים של שותפות מועדפת בין האיחוד האירופי למדינות הקרובות אליו גיאוגרפית, במקביל להסכמי ההתחברות (association agreements) הבי-טרליים בין האיחוד האירופי למדינות שכנות. הפורום כלל פורומים בין-ממשלתיים ובין-פרלמנטריים, אבל בהתאם ל"הגיון המדינה" המודרני הוא נזקק גם לחברה שביחס אליה הוא יוכל להפעיל כוח שלטוני. ואכן, על פי אחת החוקרות, היורומד הוא "המסגרת הרב-צדדית הראשונה בין מדינות שבה החברה האזרחית מוכרת כתורמת 'תרומה מהותית' להתפתחותם של היחסים וכגורם מהותי להבנה וקרבה רבות יותר בין עמים".⁸¹ למעשה היורומד הוא יציר פוליטי פרוטו-מדיני או פרא-מדיני, שתהליך בנייתו (הכושל, עד כה) מאפשר נקודת מבט ייחודית על תהליך של "השתלטות" פוליטית שאינה מבוססת על מודל של "ברונים שודדים" או קולוניזציה קלאסית.

הצורך של היורומד בהבניה של חברה אזרחית ובשותפות איתה נבע מכמה סיבות. ראשית, הניסיון האירופי לתמוך במספר גדול של פרויקטים קטנים בדרום הים התיכון באופן ישיר, כלומר שלא בתיווך גוף אזרחי, קרס בגלל כשלים מבניים שלא אפשרו ניהול תקין על פי הסטנדרטים של האיחוד האירופי.⁸² שנית, הניסיון לקדם אינטרסים כלכליים וביטחוניים של מדינות הצפון במדינות דרום ומזרח הים התיכון נכשל, וקידום האינטרסים של החברה האזרחית במדינות האלה (בעיקר סביב נושאי הגירה) נתפס ככלי שיכול לקדם שיתוף פעולה גם בתחומי הביטחון והכלכלה. התפיסה של תלות בין קידום אינטרסים ביטחוניים לאינטרסים אזרחיים התחדדה בעקבות אירועי 11 בספטמבר.⁸³

המסגרת הפרוטו-מדינית או הפרא-מדינית של היורומד, כך מתברר, זקוקה לחברה. אבל כפי שעולה מהניתוח של פוקו לעיל, החברה הזאת איננה קיימת כשלעצמה. המודל האירופי של "חברה אזרחית", כלומר התאחדויות עצמאיות של גופים כלכליים פרטיים או דו-מהותיים, איגודי עובדים, מכוני מחקר וארגונים לא-ממשלתיים, לא תואם את המבנה המוסדי של חברה אזרחית במדינות הדרום הגלובלי.⁸⁴ חוקרים שכותבים מנקודת המבט של "הגיון המדינה" מנסחים את הבעיה כך: מטרת הפורום היא "לקשור את מדינות האזור ברשת הקורים של תלות כלכלית הדדית".⁸⁵ אבל בפני המטרה הזו עומד מכשול: "בהסתמך על הניסיון האירופי, היוזמים הבינו שכל התקרבות בין מדינות (פוליטית, כלכלית או שתיהן) לא תוכל לתפקד על בסיס ההעדפות של האליטות ובהיעדר תמיכה של מדינות דרום הים התיכון. [...] הפורום] עדיין לא עשה שימוש במנגנונים הנדרשים כדי לעשות שימוש בשיתוף הפעולה של החברה האזרחית, ובבוא הזמן להכפיף אותה לנורמות שלו".⁸⁶ המכשול הזה לא יוסר כל עוד לא תקום חברה אזרחית במדינות הדרום, אבל כאן יש מעגל קסמים: "היעדרה של דמוקרטיה [...] מנע יצירת חברה אזרחית חזקה, שהיא אחת מהתנאים להקמת סדר דמוקרטי".⁸⁷ הפתרון שהוצע הוא עידוד אירופי של רפורמות חוקיות ומבניות במדינות מזרח ודרום הים התיכון, שיאפשרו היווצרות של חברה כזו.⁸⁸

אבל החברה הים תיכונית לא התעצבה בדמותה של החברה שמדינות הצפון ביקשו להבנות. מול כנס היסוד של היורומד ברצלונה 1995 פעלו גם פורום אזרחי שנתמך על ידי היורומד, וגם פורום אזרחי אלטרנטיבי שביקר את היורומד.⁸⁹ הגוף הראשון הוא זה שהתמסד בהדרגה (אם כי גם בכינוס במרסיי בשנת 2000 שוב התקיים כינוס ביקורתי של חברה אזרחית ומחאה מול היורומד⁹⁰), אבל גם היחסים בין הפורום האזרחי הממוסד לבין מדינות היורומד נותרו בעייתיים. מצד אחד הפורום ספג ביקורת על כך שאיננו עצמאי, משום שהארגון שלו תלוי במדינה המארכת והמממנת (היו גם טענות שהפורום כלל ארגונים ממשלתיים במסווה של ארגונים אזרחיים), וכמו כן לא נקבע שום מנגנון (ושום הצעה מוצלחת להקמה של מנגנון) שיבטיח שהפורום אכן ייצג את החברה האזרחית. יתר על כן, הפורום בחר באופן עקבי להיות ביקורתי מאוד כלפי מדינות היורומד וכלפי סדר העדיפויות שלהן. בתור שכזה, ההכרה שהוא זכה לה היתה מסויגת עד לא קיימת.⁹¹

הניתוח של סרי הנפיי⁹² מסייע לקשר את מקרה המבחן הזה למה שאני מכנה "טרנסצנדנטליזציה של המדינה". ראשית, ברמת ה"דיבור", אין חליפין בין פורום המדינות לפורום האזרחי. פורום המדינות קבע את המסגרת החוקית, אבל הפורום האזרחי לא נענה. במקום להתקיים כגוף שבאמצעותו פורום המדינות יפעיל תוכניות בנושאי תרבות, הגירה, כלכלה וביטחון, הפורום עבר אפרופריאציה על ידי ארגונים דרומיים לצורך בניית שותפות ביקורתית שמרוכזת במידה רבה בהצהרות נגד הכיבוש הישראלי (הארגונים הישראליים שהוזמנו לפורום היו באופן עקבי מהצד הביקורתי ביחס למדיניות ישראל בשטחים). בכיוון ההפוך, פורום המדינות כמעט שלא מזכיר את ההמלצות שמנסח הפורום האזרחי, ולעיתים אף מביע חוסר שביעות רצון מתפקודו. ברמת ה"מתנות", הפורום האזרחי נמצא אך ורק בעמדה של קבלת תמיכה מפורום המדינות (כלומר משאבים למימון כנסים ופרויקטים חברתיים), אבל איננו חייב בתשלום "מסים" כלשהם; למעשה, הפורום האזרחי הצליח להימנע במידה רבה אפילו ממערכת יחסים קליינטליסטית ביחס לפורום המדינות, גם אם החופש שלו לנסח הצהרות ביקורתיות הוגבל לעיתים על ידי גורמים מממנים. בה בעת, הפורום החברתי איננו מערער על המעמד של הפורום המדיני כריבוני ביחס אליו. סמלי השלטון מוענקים לפורום המדינות ללא עוררין: הפורום האזרחי מתנסח כפורום אזרחי של היורומד ופועל בתוך המנדט שקבעה הצהרת ברצלונה.

במקום לשמש גורם מתווך בין שלטון לנשלטים, הפורום האזרחי של היורומד שימש גורם מפריד. הוא הכיר במסגרת המדינית, אבל מנע את סגירת מעגלי החליפין בין שלטון לנשלטים שתשלב אותו ברשת הכלכלית-ביטחונית שמדינות אירופה ביקשו לקשור אותו אליה. מעגלי החליפין של דברים, טובין, והון סימבולי ואנושי נותרו פתוחים. במקום לגשר על הפערים בין צפון לדרום ובין המסגרת המדינית למסגרת החברתית, הפורום מנכיח אותם. במקום לאפשר לכוח שלטוני לתעל את עצמו כלפי מטה, הפורום חוסם את קידום המהלך הדיפלומטי-פוסט-קולוניאלי של מדינות אירופה, בלי להטיל ספק בסמכות המכוננת שלהן. לכן היורומד הוא בעיני מקרה של מסגרת פוליטית שנתקלת בטקטיקה של טרנסצנדנטליזציה. היורומד הוא מסגרת על-מדינית שאיננה מצליחה לקיים יחסי חליפין עם החברה, אבל איננה מאבדת את עמדתה המכוננת כמסגרת על-מדינית.

בשנים 2007-2008 נשיא צרפת ניקולא סרקוזי פעל ליצירת איחוד ים-תיכוני (Mediterranean Union) על פי המודל של האיחוד האירופי. התוכנית נכשלה, ובסופו של דבר הוקמה במקומו מסגרת חדשה, צנועה הרבה יותר, לשיתוף פעולה אזורי בשם The Union for the Mediterranean. את הכישלון הזה אין לתלות, כמובן, בהתנגדות של החברה האזרחית אלא באינטרסים דיפלומטיים. אבל את האופן שבו שולבה החברה האזרחית במסגרת החדשה בהחלט יש מקום להבין כתגובה לכישלון של היורומד לייצר חברה אזרחית שתקשר אל המסגרת המדינית ביחסי שליטה וריבונות. המסגרת החדשה ויתרה על חלקים משמעותיים מהיומרה השלטונית שלה, והפעילות האזרחית שלה מתרכזת בשישה פרויקטים צנועים הרבה יותר בתחומי האקולוגיה, התחבורה, הבטיחות, החינוך והמיקרו-כלכלה.⁹³

8. איך לא עושים טרנסצנדנטליזציה של מדינה

בסעיף הזה אדגים כמה תנועות שעשויות להיתפס כקשורות לטרנסצנדנטליזציה של המדינה בישראל/פלסטיין, אבל אינן תנועות של התנגדות. המטרה של הסעיף היא להשיג דיוק רב יותר במודל שאני מציג, ולהבהיר את הגבולות והמגבלות שלו.

א. מאחזים לא-חוקיים

הדוגמה הראשונה היא מאחזים שמוכרים כלא-חוקיים במסגרת החוק הישראלי. מאחזים כאלה מממשים במקרים רבים מבנים של טרנסצנדנטליזציה של המדינה. המדינה שמתנחלי המאחזים שואפים אליה היא שילוב נזיל בין מדינה של ממש שאמורה לצמוח מתוך מדינת ישראל הנוכחית (שמתנחלי המאחזים מתנגדים לשלטון שלה) ובין חזון דתי-משיחי של גאולה תחת מלכות בית דוד. הסמכות העקרונית של המדינה ההיברידית הזו (תנאי אפשרות לקיום הפוליטי של מתנחלי המאחזים) איננה מוטלת בספק. הסימנים האימננטיים של המדינה הזו הם שילוב נזיל של מנהיגות רבנית ומנהיגות פוליטית שמעורה בממסד הישראלי הנוכחי.

מעגל החליפין הראשון ביחס למדינה, זה של ה"דיבור", הוא חד-כיווני. המדינה קובעת חוק, אבל הציות לחוק הוא וולונטרי. הרבנים קובעים הלכות, אבל ריבוי הרבנים וריבוי ההלכות הסותרות מאפשר לקבוצות שונות של מתנחלים לבחור לאילו הלכות לציית. מעגל החליפין השני, זה של ה"מתנות", גם הוא חד-כיווני. המדינה מעניקה תשתיות וביטחון, ומסגרות דתיות מעניקות סיוע חומרי, אבל בגלל החריגה של המאחזים מהחוק ובגלל האספקט החלוצי שלהם, הם אינם חייבים בתשלום מסים או השבת מתנות לגורמים שמסייעים להם כלכלית. מעגל החליפין השלישי, זה של הון אנושי וסימבולי, גם הוא חד-כיווני. המדינה (זו שהמתנחלים שואפים אליה, לא זו שקיימת בפועל) היא הזכאית הבלעדית לסמלי הסטטוס של השלטון, והישיבות הן מוסדות שממלאים תפקיד של "הקדשת" אנשים לאותו שלטון מדיני-רבני.

אבל המהלך הזה, על אף שיש בו טרנסצנדנטליזציה של המדינה, ואפילו אם הוא נחוה על

ידי מתנחלי המאחזים כצורה של התנגדות למדינה ה"יהודית-דמוקרטית", משמש דווקא לחיזוקה של מדינת ישראל האימננטית. המאחזים הם חיל חלוץ שמאפשר למדינה הצינונית להרחיב את שליטתה על שטחים נוספים. מאחזים שמתחילים כמוקדים של התנגדות למדינה הפוכים עם הזמן להתנחלויות שמנוכסות על ידי המדינה ונטמעות בתוכה. המהלך הזה מראה שטרנסצנדנטליזציה של המדינה, גם אם היא מתחילה כצורה של התנגדות למדינה, יכולה להיות כלי של מוסדות המדינה להרחבת שלטונם.

בהקשר הזה כדאי להעלות גם את ה"עדה" החרדית – הקבוצות הבדלניות ביותר בקרב החרדים, שנמנעות, בין השאר, מקבלת קיצבאות ודוחות את סמלי המדינה (במאה שערים אפשר למצוא שלטים שקוראים: "ערבים כן, ציונים לא"). הסירוב לקבל "מתנות" ודחיית סמלי השלטון מצביעים על כך שלא מדובר בטרנסצנדנטליזציה של המדינה, אלא בהתנגדות גורפת למדינה הצינונית ולשלטון שלה. לגבי היחס בין קהילות ה"עדה" למנהיגות הרבנית, השאלות אם יש ביחס הזה כדי לכונן מדינה-בתוך-מדינה, ואם המדינה הזו היא אימננטית או טרנסצנדנטלית, הן שאלות שדורשות בירור נפרד.

ב. פלסטינים תושבי הגדה שחיים תחת שלטון ישראלי

הדוגמה הבאה היא זו של פלסטינים שחיים בשטחי C, כלומר תחת שלטון אזרחי וביטחוני ישראלי (בגלל המבנה השלטוני הכפול אני מתעלם כאן משטחי A ו-B, שבהם מתקיים באופן חלקי שלטון אזרחי או משטרת פלסטיני). מקובל לתאר את צורת השלטון בשטחים האלה כצורה של הפקרה,⁴ אבל מכאן לא נובע שמדובר בטרנסצנדנטליזציה של המדינה.

מעגל ה"דיבור" (החוק) בשטחי C אמנם פתוח, אבל בצורה שונה מאוד מאשר בדוגמאות האחרות שדנו בהן. המדינה היא זו שנותנת את החוק ואוכפת אותו בהצלחה, אבל החוק הזה איננו מחייב את סוכני המדינה (צבא, מינהל אזרחי, מתנחלים), שכופים על הפלסטינים הגבלות שחורגות אפילו מהחוק הדרקוני שקבעה המדינה. מעגל ה"מתנות" חד-כיווני, אבל בכיוון הפוך מזה שמתקיים בטרנסצנדנטליזציה של מדינה: הפלסטינים אינם מקבלים שירותים, אבל הם מחויבים לוותר על משאבים (בעיקר אדמות ומים) שנמצאו ברשותם. המעגל השלישי, זה של ההון האנושי והסימבולי, נעדר לחלוטין. אף אחד מהצדדים איננו מכיר בסמלי השלטון של הצד השני ואיננו מעניק לו הון אנושי.

הלקח של הדוגמה הזו הוא שאין לבלבל בין הפקרה של מדינה את נתיניה לבין טרנסצנדנטליזציה של מדינה על ידי אזרחיה. טרנסצנדנטליזציה של המדינה היא מהלך של הרחקת כוח שלטוני מהנתינים על ידי פתיחה של מעגלי חליפין בכיוון מסוים, ואילו מה שמכונה "הפקרה" הוא דווקא מצב של כפיית אלימות שלטונית קיצונית על נתינים, שמאפשרת את ניצולם ומונעת מהם את האוטונומיה שדרושה לפיתוח עצמי. אם אנחנו מבקשים למצוא טרנסצנדנטליזציה של המדינה בחברה הפלסטינית, אפשר אולי למצוא אותה בקריאה לחידוש המועצה הלאומית

הפלטסטינית (PNC) שתייצג את כל הקהילות הפלסטיניות בפלסטין ובפזורה ותעקוף את שלטון הרשות הפלסטינית.⁹⁵ הקריאה הזו מבקשת להקים מוסד ריבוני שאין לו מרחב שביחס אליו הוא יכול לאכוף את החלטותיו, וספק רב אם הוא יכול לממש את הליך הבחירות שנועד לכונן אותו.

ג. טרנסצנדנטליזציה ניאו-ליברלית של המדינה

תנועה אחרת, שראוי לברר אם יש בה משום טרנסצנדנטליזציה של המדינה, אפשר למצוא במרחב האידיאולוגי הניאו-ליברלי.

האידיאולוגיה הניאו-ליברלית מבקשת להקטין ככל האפשר את המגזר הציבורי ולהשאיר בידי המדינה סמכויות רגולציה מינימליות שיאפשרו את קיום השוק. שירותי חינוך, בריאות ואפילו אכיפת חוק מופרטים ומוכפפים לשיקולי רווח. אולי אפשר היה לחשוב על הנסיגה הזו של השלטון כעל סוג של טרנסצנדנטליזציה, אבל ההבדלים בין המודל הניאו-ליברלי למודל שאנחנו דנים בו כאן גדולים.

נתחיל ממעגל ה"דיבור". בחברה דמוקרטית, המערכת של בחירות, סקרים ומשאלים הופכת את הנשלטים לשותפים בשיחה על כינון החוק. חילופי דברים כאלה אמנם לא עולים בקנה אחד עם טרנסצנדנטליזציה של המדינה, אבל מעגל ה"דברים" הזה פחות סגור משנדמה במכת ראשון. עקרונות חוקתיים (תורת הדמוקרטיה היהודית במקרה הישראלי) משמשים את בית המשפט העליון כדי לעצב, במידת מה, חוק-שמעל-לחוק.⁹⁶ לחוק הזה אין מנגנון אכיפה, ואכן השלטון בישראל לא תמיד טורח לציית לפסיקות בית המשפט העליון. ייתכן שככל שהמדינה תפריט את מערך האכיפה ותפחית את היקף הרגולציה שלה, התמונה הזו, שתואמת מהלך של טרנסצנדנטליזציה של המדינה, תאפיין יותר ויותר את מעמד החוק.

אשר למעגל ה"נשים", שלטון ניאו-ליברלי נוטה לוותר על הקדשה של הון אנושי (דרך שירות צבאי או לאומי) ככל שהשירותים שנסמכים על ההקדשה הזו עוברים הפרטה. אבל בנוגע להון סימבולי, השלטון ממשיך לתבוע לעצמו מעמד פריבילגיוני, גם כאשר הסמכויות שלו נעלמות. תפיסות ניאו-ליברליות לא מבקשות לבטל ממשלות ופרלמנטים; אדרבה, הן מעניקות להם מונופול על סמלי השלטון והשימוש בהם. בחברות שמשלבות אידיאולוגיות ניאו-ליברליות עם לאומיות שכרוכה בשירות חובה צבאי או לאומי, כמו בחברה הישראלית, החד-צדדיות שבמעגל ההון הסימבולי והאנושי קרובה לזו שמאפיינת טרנסצנדנטליזציה של המדינה.

אבל ההבדל בין ניאו-ליברליזם לטרנסצנדנטליזציה של המדינה נמצא כמובן במעגל ה"מתנות". במערכת ניאו-ליברלית, השירותים שהמדינה עדיין מספקת מאוזנים על ידי מערך המיסוי. ככל שהמגזר הציבורי מצטמצם, השירותים הציבוריים והמסים אמורים לקטון באופן פרופורציונלי. שלא כמו במודל של קלאסטר, אין כאן הענקת שירותים ומשאבים חד-צדדית שלא תלויה בתמורה. וככל שמעגל ה"מתנות" שבין השלטון לנשלטים מתרוקן מתוכן, מתחזקת מערכת סגורה אחרת של חליפין חומריים: השוק.

האופק הניאו-ליברלי איננו אופק שבו המדינה מעניקת החוק, הזכאית הבלעדית להון אנושי וסימבולי, גם מעניקה לקהילה מתנות ללא תמורה. האופק הניאו-ליברלי הוא אופק של הסתלקות של המדינה מכל מענק חומרי לנתינה. הממד המדיני הטרנסצנדנטלי של המדינה הניאו-ליברלית שואף לכונן חוק ולהשתמש בהון האנושי והסימבולי שמוענק לו באופן שיאלץ את הנתינים למצוא מענה לצרכים החומריים שלהם במערכת החליפין הכוחנית שמכונה "שוק חופשי". במקום למנוע התבססות של כוח שלטוני בקרב מוסדות השלטון על ידי פתיחת מעגלי חליפין, המדינה הניאו-ליברלית מייצרת תנאים אופטימליים לקשירת הנתינים בקשרי החליפין הכוחניים של השוק – חליפין שמאפשרים להון להפעיל כוח שלטוני.

במודל של קלאסטר, של הזפטיסטטט ושל החברה הכפרית במדגסקר, אין צבירה של ערך עודף שתאפשר לאחד לשלוט על אחר באמצעות הון. בתיאולוגיית החירות הכנסייה נדרשת לוותר על שותפותה עם המעמדות השולטים ולהשתתף במאבק שלהם נגד השלטון. הפורום האזרחי של היורומד נהג בצורה שהקשתה על קשירתן של מדינות דרום הים התיכון ב"רשת הקורים של תלות כלכלית הדדית", שאינה אלא לשון נקייה להכפפת הדרום לשלטון ההון הצפוני. טרנסצנדנטליזציה של המדינה מהסוג הזה לא מבטלת את מוסדות השלטון, אלא מונעת ממי שמייצג את הממד הטרנסצנדנטלי של השלטון לאלץ את הנתינים לסגור את מעגלי החליפין החומריים באופן שמעניק להון כוח שלטוני. טרנסצנדנטליזציה של המדינה מהסוג הזה היא מהלך שנועד למנוע גם הפעלה ישירה של כוח שלטוני על ידי מוסדות המדינה, וגם האצלת כוח שלטוני על ההון. סוג הטרנסצנדנטליזציה שפועל במסגרות ניאו-ליברליות, לעומת זאת, הוא מנגנון של המדינה שמנצל את פוביית המדינה כדי לפצל את המדינה לעיקרון מכונן טרנסצנדנטלי ולמנגנון של שלטון הון כוחני ואימננטי, שחולש על מי שאינם זכאים אפילו להיחשב "חברה".

9. סיכום

הדוגמאות האחרונות מלמדות שטרנסצנדנטליזציה של המדינה איננה מתכון להפיכת המדינה לאוטופיה. מדובר בטכניקה שיכולה להיות טכניקה של הרחקת השלטון מהנתינים בתוך מסגרת מדינית, אבל יכולה גם לשמש ראש גשר להתרחבותה של המדינה (מאחזים) או להכפפתם של נתינים לכוח שלטוני אימננטי (חיילים, הון) שאיננו כרוך ביוקרה הסימבולית, במעמד מכונן החוק ובדמיון הפוליטי של אחדות שמאפיין את הטרנסצנדנטליזציה של המדינה.

למעשה, כל הדוגמאות שהבאתי במאמר הזה כהתנגדויות לשלטון נתפסות על ידי הביקורת הפוליטית המקובלת ככישלונות. הן לא מציבות אג'נדה פוליטית ברורה ולא מצליחות לקיים ישות פוליטית יציבה. כמו המפגינים נגד פסגות המדינות העשירות ומוסדות הכלכלה הגלובלית, כמו המשתתפים במהומות באתונה או בלונדון, כמו מחאת האוהלים ברוטשילד, הן עושות רעש, אבל לא מצליחות לקיים סובייקט פוליטי של דרישה קוהרנטית; מצד שני, כמו המפגינים האלה, הן עשויות לשבש את היכולת של השלטון לקשור את הנשלטים בשרשרת של מעגלי

חליפין סגורים שמאפשרים הפעלת כוח שלטוני. במדינה ששואפת לטרנסצנדנטליזציה, הענקת בלעדיות של הון אנושי וסימבולי למדינה מאפשרת לה לכונן חוק (שאינו נאכף בכוח) ולהעניק שירותים (שלא נדרשת עבורם תמורה) באופן שיאפשר לנתינים לקיים את עצמם בעצמם ללא כפיפות לכוח שלטוני.

הטרנסצנדנטליזציה של המדינה, כלומר הפעולה של שבירת מעגלי חליפין בין שולטים לנשלטים באופן שאיננו מערער על המדינה כמפתח מכונן לדמיון הפוליטי, היא פעולה שמהותית למדינה לא פחות מתנועת הסגירה וההתאחדות שמגדירה את המדינה. העובדה שאחדות המדינה היא, כמו שעדי אופיר מאבחן, רוח הרפאים של עצמה (בו בזמן מטרה וההנחה שהמטרה הזו כבר הושגה), איננה אפקט מבני שמתרחש מעצמו, ואיננה רק אינטרס שלטוני. זו עובדה שנוצרת גם מתוך אינטרס שלטוני, אבל גם מתוך תנועה אקטיבית של טרנסצנדנטליזציה של המדינה, שיכולה להיות תנועה של התנגדות לשלטון, אם היא מצליחה להרחיק את הכוח השלטוני מהאזרחים ולהותיר מהכוח הזה, במקום תנועה אימננטית של סגירה, רק רוח רפאים או "ימרה למוחלטות מעין-טרנסצנדנטית". הטרנסצנדנטליזציה של המדינה היא תנועה שמציבה את המדינה כאידיאל מכונן, אבל אידיאל שמשבש את מעגלי החליפין בין שלטון לנשלטים ואת הולכת הכוח מהשלטון לנשלטים.

המדינה, כפי שקבע אופיר, היא "מצע משותף" לנשלטים ולשלטון. מנקודת מבטו של השלטון, המדינה היא אכן "מרחב נשלט שהמאמץ הבלתי נגמר לסגירתו במכלול אחד הוא צורת קיומה". אבל מנקודת מבטם של נשלטים מסוימים – נקודת מבט מהותית לא פחות להבנתנו את המדינה – המדינה היא מרחב נשלט שהמאמץ הבלתי נגמר להרחיב את הפער בין הנשלטים לשלטון שבתוכו הוא צורת קיומה. צורתה של המדינה היא שילוב בין תנועת סגירה "אופקית" אינסופית שמנסה להבחין פנים מחוץ ובין תנועה "אנכית" שמייצרת פער בתוך המרחב הנסגר הזה בין שלטון לנשלטים.

את תנועת הטרנסצנדנטליזציה הזו לא יוזמים סובייקטים פוליטיים קוהרנטיים, אלא מי שמשבשים את הקוהרנטיות של השיח הפוליטי הדומיננטי, כלומר את השיח שמזהה את המרחב של המדינה עם המרחב של הפעלה אפקטיבית של כוח שלטוני. הטרנסצנדנטליזציה של המדינה איננה תנועה של פתיחה שמבטלת את תנועת הסגירה שמגדירה את המדינה או את מוסדותיה האימננטיים; הטרנסצנדנטליזציה של המדינה איננה מפרקת את אחדות המדינה לכדי ריבוי; הטרנסצנדנטליזציה של המדינה היא פעולה שמייצרת פער בתוך המרחב הנסגר, פער שעשוי להעלות/להאלות את המדינה באופן שאיננו מכוון לשבירת האחדות לטובת ריבוי, אלא של פתיחת לאקונות בתוך האחדות הזו – לאקונות שאם יורחבו מספיק אולי יפתחו בפני המדינה את האופק של להיות פחות מאחת.

הערות

1. עדי אופיר (2010), "מדינה". *מפתח* 1, 36-37 (להלן אופיר, "מדינה").
2. שם, 45.
3. שם, 51.
4. שם, 53.
5. Sandra Harding (1998), *Is science multicultural?* Bloomington: Indiana University Press, pp. 150, 159.
6. שם, שם.
7. שם, 51.
8. שם, 57.
9. שם, 43.
10. פאבלוס ואירינה, שני אנרכיסטים שנטלו חלק בכיבוש הפוליטכניק במהלך המחאה היוונית של דצמבר 2008. ראוי: A. G. Schwarz, Tasos Sagris and Void Network (2010), *We are an image from the future: The Greek revolt of December 2008*. Oakland, CA: AK Press, p. 129 (להלן שוורץ, *המרד היווני*).
11. Gilles Deleuze (1992), "Societies of Control". *October* 59, pp. 3-7.
12. Michel Foucault (2008), *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978-79*. Translated by Graham Burchell. New York, NY: Palgrave Macmillan, p. 187 (להלן פוקו, *הולדת הביופוליטיקה*).
13. Michel Foucault (2007), *Security, territory, population. Lectures at the Collège de France 1977-78*. Translated by Graham Burchell. New York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 232-233, 243 (להלן פוקו, *ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה*).
14. פוקו, *הולדת הביופוליטיקה*, 5.
15. Michel Foucault (1988), "The political technology of individuals". In Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Huttan (eds.), *Technologies of the Self*. Amherst, MS: University of Massachusetts Press, p. 152.
16. פוקו, *הולדת הביופוליטיקה*, 160.
17. שם, 297.
18. James C. Scott (2010), *The Art of not Being Governed*. New Haven: Yale University.

- .Press (להלן סקוט, האמנות).
19. אחרי אמצע המאה העשרים אפשרו התפתחויות טכנולוגיות למדינה לחדור לאזורים שלא יכלה להגיע אליהם קודם, באופן שמחליש מאוד את הרלבנטיות של הניתוח. ראו סקוט, האמנות, xii.
20. שם, 13.
21. שם, 179.
22. שם, 327-326.
23. שם, 165-164.
24. Michael Hardt and Antonio Negri (2000), *Empire*. Harvard, MS: Harvard University Press. על ההמשכיות וההבדלים בין האימפריאליזם ה"ישן" לבין האימפריה ה"חדשה" דרך מוסדות על-לאומיים כמו האו"ם, ראו Mark Mazower (2009), *No Enchanted Palace: The End of Empire and the Ideological Origins of the United Nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
25. Paolo Virno (2004), *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. New York, NY: Semiotext(e); Paolo Virno (2008) *Multitude: Between Innovation and Negation*. New York, NY: Semiotext(e); Michael Hardt and Antonio Negri (2004) *Multitude: War and democracy in the age of empire*. New York, NY: Penguin Books; Michael Hardt and Antonio Negri (2009) *Commonwealth*. Harvard, MS: Belknap Press.
26. Augusto Illuminati & Tania Rispoli (2011) *Tumulti: Scene dal nuovo disordine planetario*. Rome: Derive Approdi.
27. Ernesto Laclau (2005), *On Populist Reason*. New York, NY: Verso.
28. Jean Baudrillard (1983), *In the shadow of the silent majorities, or the end of the social and other essays*. New York, NY: Semiotext(e), 109. "Our attacks aim to destroy authority, to open up spaces to recreate life, and to communicate with society. We do not wish to communicate with the state." מצוטט אצל שוורץ, המרד היווני. אבל אפילו עמדה כזו, משהיא מתבטאת, מוצאת את עצמה נאחזת באופן לא ביקורתי בחברה כעוגן נגדי למדינה.
29. Paolo Virno (1996), "Virtuosity and revolution: The political theory of exodus". In Paolo Virno and Michael Hardt (eds.), *Radical thought in Italy: A potential politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 199.
30. Andrés Aubry (2003), "Autonomy in the San Andrés accords: Expression and

- fulfillment of a new federal pact". In Jan Rus, Rosalva Aída Hernández Castillo & Shannan L. Matiace (eds.), *Mayan lives, Mayan utopias: The indigenous peoples of Chiapas and the Zapatista rebellion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, .232
- http://en.wikisource.org/wiki/First_Declaration_of_the_Lacandon_Jungle .31
- .32 שם.
- .33 שם.
- .34 שם.
- .35 שם.
- Lynn Stephen (2002), *Zapata Lives! Histories and cultural politics in southern Mexico*. Berkeley, CA: University of California press, 155, 213 (להלן סטפן, זפאטה).
- Cal y Mayor & Araceli Burgette (2003), "The de facto autonomous process: New jurisdictions and parallel governments in rebellion". In Jan Rus, Rosalva Aída Hernández Castillo & Shannan L. Matiace (eds.), *Mayan lives, Mayan utopias: The indigenous peoples of Chiapas and the Zapatista rebellion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 201,211 (להלן קאל אי מייור, "תהליך האוטונומיה").
- .38 סטפן, זפאטה, 119, 327; קאל אי מייור, "תהליך האוטונומיה", 205.
- http://en.wikisource.org/wiki/Jungle_Lacandon_the_of_Declaration_First .39
- .40 שם.
- .41 סקוט, האמנות, 211, 243, 255.
- .42 שם, 209.
- Gustavo Esteva, (2003), "The meaning and scope of the struggle for autonomy". 43 in Jan Rus, Rosalva Aída Hernández Castillo & Shannan L. Matiace (eds.), *Mayan lives, Mayan utopias: The indigenous peoples of Chiapas and the Zapatista rebellion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 263 (להלן אסטבה, "המאבק לאוטונומיה").
- .44 סקוט, האמנות, 213.
- Matthew R. Cleay, (2008) "Indigenous Autonomy and Insulation from Electoral Competition in Oaxaca, Mexico". Paper presented to the Annual Meeting of the American Political Science Association. Boston, MA, August 28, 2008 ;259 "המאבק לאוטונומיה".
- Raúl Zibechi (2010), *Dispersing powers: Social movements as anti-state forces*. 46

- .Oakland, CA: AK Press, pp. 108, 116
- .47 שם, 132.
- .48 שם, 122-125.
- Anna C. Dinnerstein (2003), "Power or Counter-Power: The Dilemma of the Piquetero Movement in Argentina Post-Crisis". *Capital and Class* 81, pp. 1-7. .49
- David Graeber (2007), *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion and desire*. .50
Oakland, CA: AK Press, pp. 162-164. (להלן גרבר, אפשרויות).
- .51 שוורץ, המרד היווני, 118.
- Lucio Castellano, Arrigo Cavallina, Giustino Cortiana, Mario Dalmaviva, Luciano Ferrari Bravo, Chicco Funaro, Antonio Negri, Paolo Pozzi, Franco Tommei, Emilio Vesce & Paolo Virno (1996), "Do you remember revolution?". In Paolo Virno & Michael Hardt (eds.), *Radical thought in Italy: A potential politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 232-234 .52
- .53 גרבר, אפשרויות, 408.
- .54 Pierre Clastres (1977), *Society against the state*. Oxford: Basil Blackwell.
- .55 שם, 32.
- .56 שם, 37.
- .57 (Pierre Clastres, (1994) *Archeology of violence*. New York, NY: Semiotext(e).
- .58 ייתכן שהשימוש שלי ב"טרנסצנדנטלי" מתאים יותר למערכת הפילוסופית של ארנסט קאסירר, שם הממד הזה מכיל מערכת סימבולית אוטונומית וקונטינגנטית (כגון מיתוס, דת, שפה, מדע), שמכוננת צורה אפשרית של קיום אנושי אימננטי.
- .59 CELAM II (1968), *Documento de Medellín*, II conferencia general del episcopado Latinoamericano, Medellín, Columbia
http://www.diocese-braga.pt/catequese/sim/biblioteca/publicacoes_online/91/medellin.pdf
- .60 Gustavo Gutiérrez (1973), *A theology of liberation: History, politics and salvation*. Maryknoll, NY: Orbis Books (להלן גוטיירז, תיאולוגיה של שחרור).
- .61 "Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar" siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la Historia de la Salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la

- acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas
 .(sobrenaturales y los valores humanos" (CELAM 1968, 8.II.4
- preocupación la de preferente objeto ser deberán líderes de formación y detección La"
 y espiritual madurez la que presente siempre tendrán quienes ,obispos y párrocos de
 de clima un en responsabilidades de asunción la de medida gran en dependen moral
 .((CELAM 1968, 15.III.11"autonomía
- Žiga Vodovnik (2004), "Introduction: The struggle continues". In Subcomandante .62
 Insurgente Marcos, *Ya basta! The years of the Zapatista uprising*. Oakland, CA: AK
 .Press, pp. 35-37
- .63 גוטיירו, תיאולוגיה של שחרור, 37, 38, 243, 244, 59f.
- .64 שם, 177: "we can say that the historical, political liberating event *is* the growth of"
 the Kingdom and *is* a salvific event; but it is not *the* coming of the Kingdom, not *all* of
 salvation. It is the historical realization of the Kingdom and, therefore, it also proclaims
 its fullness. This is where the difference lies. It is a distinction made from a dynamic
 viewpoint, which has nothing to do with the one which holds for the existence of two
 juxtaposed "orders", closely connected or convergent, but deep down external to each
 other".
- .65 גוטיירו, תיאולוגיה של שחרור, 259.
- .66 שם, 260
- .67 שם, 272
- .68 שם, 261
- .69 שם, 266
- .70 אם כי לא כדאי למתוח את האנלוגיה בין אל-כנסייה וטרנסצנדנטי-טרנסצנדנטלי יתר על המידה. בעוד
 שאת העקרונות הטרנסצנדנטליים הקנטיאניים (תנאי האפשרות לתפיסה החושית) אנחנו מסיקים מתוך
 שילוב של התבוננות אמפירית ועקרונות אנליטיים, ההכרה בטרנסצנדנטלי התיאולוגי (תנאי האפשרות
 לשותפות עם האל) נובעת מהתגלות.
- .71 סקוט, האמנות, 318-319.
- .72 גם פוקו קושר תנועות-נגד תיאולוגיות עם תנועות מהפכניות: "הירושה הדתית של התנועות המהפכניות
 של אירופה המודרנית מוזכרת לעיתים קרובות. היא איננה ישירה. בכל אופן, לא מדובר ביחסי הולדה בין
 אידיאולוגיה דתית לאידיאולוגיה מהפכנית. הקשר מורכב יותר, ולא מקיים רציפות בין אידיאולוגיות. מול
 המדינה הפסטורית עומדות התנהגויות-נגד (counter-conducts) ששאלו חלק מהתמות שלהן או עיצבו

אותן לפי הדגם של התנהגויות-נגד דתיות. את הסיבה לתצורה של תנועות מהפכניות צריך לחפש בטקטיקות אנטי-פסטוריות, קרעים סכיזמטיים או כפירתיים, ומאבקים ביחס לכוחה של הכנסייה. בכל מקרה, יש גם תופעות של הולדה של ממש: לאוטופיזם סוציאליסטי [בוודאי?] יש שורשים, לא בטקסטים, ספרים או רעיונות, אלא בפרקטיקות שניתנות לתיאור: קהילות, מושבות, ארגון דתי כמו הקווייקרים באמריקה, במרכז אירופה [...] לכל הפחות, בארץ עם מבנה מדיני חלש, מרידות של התנהגויות-נגד יכלו לקחת [באופן פרדוקסלי?] את הצורה ה'ארכאית' של פסטורליות חדשה. "ראו פוקו, **ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה**, 316 ואילך.

.73 שם, 235.

.74 שם, 286.

.75 גרבר, **אפשרויות**, פרק 5.

.76 שם, 168.

.77 שם, 169.

.78 גרבר, **אפשרויות**, 169.

.79 שם 171-172.

.80 שם 172-173.

Ulrike Julia Reinhardt (2002), *Civil society co-operation in the EMP: from declarations to practice*. EuroMeSCo paper 15, Lisbon: EuroMeSCo Secretariat at the IEEI, 8 (להלן ריינהרדט, **חברה אזרחית**). הציטוט הוא מתוך הצהרת ברצלונה: http://www.euromesco.net/media/eur_paper15.pdf

.82 שם.

Richard Gillespie (2003), "Reshaping the agenda? The internal politics of the Barcelona process in the aftermath of September 11". *Mediterranean Politics* 8(2), pp. 21-25.

.84 ריינהרדט, **חברה אזרחית**, 6.

.85 הערה 88, עמ' 77.

.86 שם, 79.

.87 שם, 78.

Roderick Pace, Stelios Stavridis & Dimitris K. Xenakis (2004), "Parliaments and civil society cooperation in the Euro-Mediterranean partnership". *Mediterranean Quarterly* 15(1), p. 82.

89. ריינהרדט, **חברה אזרחית**, 12; Vera van Hüllen (2008), *Transnationalising*; 12
Euromediterranean relations: The Euro-Mediterranean human rights network as an intermediary actor. Berlin Working Paper on European Integration No. 9, Berlin: Freie Universitaet, 12 http://www.polsoz.fu-berlin.de/polwiss/forschung/international/europa/arbeitspapiere/2008-9_vanHuellen.pdf (להלן ון הולן, **יחסי אירופה ומדינות הים התיכון**).
90. Sari Hanafi (2005), "Civil society in north-south relations: The case of the Euro-Mediterranean partnership. A view from the south". *Orient* 46(3), pp. 427 (להלן הנפי, "חברה אזרחית").
91. ון הולן, **יחסי אירופה ומדינות הים התיכון**, 17; ריינהרדט, **חברה אזרחית**, 11-13; Annette Jünemann (2003), "The Forum Civil Euromed: Critical Watchdog and Intercultural Mediator". In Stefania Panebianco (ed.), *A new Euro-Mediterranean Partnership Cultural Identity*. Franc Cass, London, pp. 93-95
92. הנפי, "חברה אזרחית", 421-426.
93. <http://www.ufmsecretariat.org/en>
94. Ariella Azoulay & Adi Ophir (2005), "The Monster's Tail". In Michael Zorkin (ed.), *Against the Wall*. London and New York: The New Press
95. <http://www.badil.org/en/documents/category/9-right-of-return-movement?download=855%3Agups-campaign-for-direct-elections-to-the-pnc-27jan2011>
96. אדמונד לוי (2005), דעת מיעוט בפס"ד בג"ץ 1661/05, המועצה האזורית חוף עזה ואח' נ. כנסת ישראל ואח', 9.6.2005; אדמונד לוי (2009), דעת מיעוט בפס"ד בג"ץ 2605/05, המרכז האקדמי למשפט ולעסקים ואח' נ. שר האוצר ואח', 19.11.2009.
- הדיון של אדמונד לוי במעמד של מגילת העצמאות (2005, §10) ובעקרונות שמעל החוק ב- (2009, 18-19), למשל, מדגים את הגישה המשפטית למתח הזה.

