

# 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."<sup>2</sup>

בהתאם להתעקשותו של אוסטין לציין את ההכרזה שוב ושוב כאחד המבעים הביצועיים המובהקים ביותר, תנאי הצלחה הזו 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.<sup>3</sup> 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;<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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 המוכרז – 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.<sup>6</sup> 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 שמוכרז?

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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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",<sup>9</sup> 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".<sup>10</sup> 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 שמכריז 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.<sup>11</sup>

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".<sup>12</sup> 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".<sup>13</sup> 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.<sup>14</sup>

\* \* \*

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 הקונטננטלית, ובראשם ניטשה והוסרל.<sup>15</sup> 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 הזו, 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".<sup>16</sup> ומכיוון שהוא הערכאה הפוליטית העליונה במדינתו, הערכאה היחידה שהריבון יכול לפנות אליה באופן כזה ביחס להכרזת עצמאותו-שלו היא הריבון האולטימטיבי – ריבון 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.<sup>17</sup>

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

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 לחתום 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 הקוגיטו 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> 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, שטוען כי עמדתו של הריבון במדינה "אנלוגית בדיוק לעמדה

המוענקת לאלוהים במערכת העולמית הקרטזיאנית<sup>23</sup>. 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.<sup>24</sup>

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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, 79.

<sup>3</sup> שם, 68.

<sup>4</sup> 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.

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

<sup>6</sup> אוסטין, איך עושים דברים עם מילים, 80.

<sup>7</sup> שם, 39-47.

<sup>8</sup> 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](http://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.

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

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

<sup>12</sup> שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 57.

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

<sup>14</sup> 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 <sup>17</sup>

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

<sup>18</sup> "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].

<sup>19</sup> 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*. <sup>20</sup> Alan Bass (trans.), University of Chicago Press, pp. 47-51; 55; 309 n. 24 (להלן דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון")

<sup>21</sup> דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון", 58.

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

<sup>23</sup> שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 68.

<sup>24</sup> דרידה, "קוגיטו ותולדות השיגעון", 58-61.

