

# אַרְכָּה\* סטאטיס גורגוריס

אני יכול לומר, אמנם בשעשוע מסוים אבל לא בלי להתכוון לכך, שבחירתי לעסוק במושג הפוליטי הראשון – ולו מבחינת שמו, אם לא מבחינת אחרות. אבל כפי שתראו, הניתוח שלי נועד להראות כיצד בקריאה הראשונית בשמו (בארכה שלו, כביכול) המושג הזה הופך את כל המושגים של הראשון, או של האחד, לבלתי אפשריים, בלתי ניתנים להגדרה – אנ-ארכיים. במובן זה, אף על פי שהמילה שאני בוחן היא ארכה (*archē*), המושג הפוליטי שאני בעצם עוסק בו הוא אנרכיה (*anarchy*), שמשמעותה היסודית, לטענתי, טמונה למעשה בהמשגה הארכאית של ארכה. ההמשגה הארכאית היא שמעניינת אותי כאן, ולכן אינני עוסק בכמה אזכורים חשובים של המושג הזה אצל היידגר, דרידה או ריינר שורמן. לפיכך רק אשזור חוט סביב ארבעה מופעים של המושג באוצר המילים של הפילוסופיה היוונית: שני משפטים של אריסטו, אחד של הרודוטוס והפסקה המפורסמת המוכרת כפרגמנט של אנכסימנדרוס.

נתחיל עם התבוננות בקביעה המוכרת היטב מפוליטיקה של אריסטו: *Ἔστι τις ἀρχὴ καθ' ἣν ἀρχεῖ τῶν ὁμοίων τῷ γένει καὶ τῶν ἐλευθέρων (αὐτὴν γὰρ λέγομεν εἶναι τὴν [ארכה] πολιτικὴν ἀρχήν), ἣν δει τὸν ἀρχοντα ἀρχόμενον μαθεῖν* אשר בו אדם שולט באנשים בני חורין, באנשים שמוצאם דומה. כך אנו אומרים על השלטון הפוליטי<sup>1</sup>, שהשליט חייב ללמוד אותו מתוך היותו נשלט.<sup>2</sup> המשפט הזה מתמצת לא רק את הפרדוקסליות של הדמוקרטיה, אלא במישור עמוק יותר את פירוש הדבר שחברה מכוננת בעצמה ולעצמה את צורת החיים הפוליטית שלה, ללא נורמות קבועות וללא ערובות. זוהי צורת חיים פוליטית באופן מובהק, ששמה הוא דמוקרטיה. זוהי צורה שמניעה את החיים הפוליטיים עצמם. זוהי מהותו של האדם כבעל חיים פוליטי (*zoon politikon*). במילים אחרות, אם האדם הוא בעל חיים פוליטי, הדבר נובע מכך שהוא מסרב להתייחס אל הארכה של הדברים כאל הסדר הטבעי ומעמיד אותו לחקירה. התנאי שהעמיד אריסטו בפני השליטים – שעליהם ללמוד על ידי היותם נשלטים – גרר פרשנות ענפה בדבר משמעותו כמדע פוליטי. אבל כמו תמיד, בשפה היוונית יש יותר מכפי שנראה במבט ראשון.

אל לנו לשכוח שארכה פירושו גם מקור וגם שלטון, כפי שהמילה rule בשפה האנגלית קשורה הן בעניינים של ממשל והן בעניינים של עיקרון: עקרונות ראשוניים, הכללים היסודיים של משחק, של טיעון, של יסוד וסדר. אחרי הכול, השליט הוא דמות ראשית (גם כאשר הוא ראשון בין שווים, *primus inter pares*), הראשון בחשיבותו במנגנון מכונן של שליטה, שרואה בו את השומר הראשי של מערכת הכללים שהוא מייצג. בכל תצורה ארכאית של כוח, הארכון (*archon*) [השליט] מפגין סמכות לא רק על תחום הכללים השולטים בחברה; הוא גם מגלם את

\*Stathis Gourgouris (2012), "Archē". *Political Concepts: a Critical Lexicon 2*  
[www.politicalconcepts.org/arche-stathis-gourgouris](http://www.politicalconcepts.org/arche-stathis-gourgouris)  
 תרגמה מאנגלית: נטע אחיטוב

נקודת היציאה לכל נתיב שבו כללים אלה יופעלו, בין אם הם נכפים מתוך עיקרון ובין אם לאו, בין אם הם נשמרים למען דורות העתיד (של שליטים ונשלטים), ובין אם הם מופרים לטובת מסלול אחר של שלטון, התחלה אחרת. זוהי ללא ספק מהותה של דמות הפטריארך.<sup>3</sup> משום כך, גם כאשר מתרחש רצח האב הקדמון – לפי סיפוריו של פרויד למשל, כאשר המקור הסינולוגי של עיקרון ושל שלטון מוכפל ומחולק בין ידיהם של בנים רוצחים רבים (כלומר כאשר על פי הניתוח של פרויד הוא מתמסד) – הסדר הפטריארכלי כמעט אינו נפגע; להפך, המקור הסמכותי דווקא מתגבש עם הכפלתו.

אולם כאשר אריסטו דורש שהארכון יהיה גם ארכומנוס (*archomenos*) [נשלט], משהו אחר לגמרי מתרחש. המושג הסינולוגי ארכה מתפרק על ידי אחרות המקבילה לו. כדי לדעת כיצד לשלוט, חייב אדם לדעת כיצד להיות נשלט: זוהי תמצית האוטונומיה. ידע על היות נשלט אין פירושו רק התנסות בנקודת המבט של הנשלט (תמיד), אלא להכיר את הצד השני של השלטון, לאפשר השתקעות מאשררת במושא השליטה, מתוך עמדת סובייקט שהאובייקטיפיצייה הטיפוסית שסובלים הנשלטים איננה מכלה אותה. מבחינה זו, הידע על הישלות מספק סוג של ידיעה שהופכת את המונופול המשוער של השליט על הסמכות לקבוע מה משמעות השלטון למונופול יחסי, ולמעשה מחסלת את האבחנה האפיסטמית המשוערת בין שולטים לנשלטים על ידי יצירת סובייקט של סמכות ושל כוח במשמעות הכפולה של המושג.<sup>4</sup>

אפשר לבחון את ההיקרות-יחד (*co-incident*) הזאת משני כיוונים. מצד אחד, הנשלטים מאשרים את עמדתם העצמית כנשלטים, כלומר הם אינם נשלטים במובן הפשוט של כניעה לסמכות השליט, המבוססת על ההנחה שהוא גם מקור השלטון. הם נשלטים בזכות החלטתם להיות נשלטים, כלומר הם מחזיקים במושכות החקירה של תנאי השלטון (ולפיכך במשמעותם): מי שולט, למה וכיצד היא צורת החקירה של שלטון החוק. משום כך רעיון זה אינו קשור לפרדוקס המשתק של "שעבוד מרצון" (*"voluntary servitude"*) שאַטיין דה לה בואַסי חשף באופן מבריק לפני כמה מאות שנים, פרדוקס שעדיין ממשיך לאפיין את מרבית חברות הקונצנזוס של ימינו. הנשלטים האוחזים במושכות בירור המשמעות של מסגרת השלטון לעולם לא יוכלו, מתוקף הגדרתם, להפוך למשועבדים; הם מונעים על ידי עיקרון של הגבלה עצמית שמבטיח את האוטונומיה שלהם, את הקביעה העצמית שלהם. משום כך בפוליס האתונאי עבדים לא נשלטו במובן הצר של המילה; הם בסך הכול ביצעו פקודות. אותו דבר תקף גם לגבי נשים וילדים, שקיומם בתוך האויקוס (*oikos*) [בית] שייך לכלכלה נפרדת. כטענתה המוכרת של חנה ארנדט, הדמוקרטיה האתונאית שמרה על ה[תחום] הפוליטי כעצמאי ביחס ל[תחום] החברתי והכלכלי. היחס ההכרחי בין התחומים הללו הוא בעיה של המודרנה. יהיו אשר יהיו תנאי הכוח בתוך האויקוס ובגוונים השונים של חברה פטריארכלית האופיינית ליוונים, ארכה במובן הפוליטי קיים רק במרחב הציבורי של אזרחים גברים. כל האחרים הם מחוץ לעולם השלטון, לא רק משום שלהיות נשלט פירושו לקחת חלק בשלטון, אלא גם מפני ששלטון אין פירושו לחלק פקודות במבנה היררכי. שלטון הוא מצב המשותף לחופשיים ולשוויים, ובכך – ואריסטו חד-משמעו בנושא הזה – הוא שלטון פוליטי (*politikē archē*). על פי ההיגיון הזה, שליט שמעולם

לא למד כיצד להיות נשלט – שליט שלא ידע את האוטונומיה של היות נשלט – אינו מסוגל לשלוט בלי להשתמש לרעה באוטונומיה כדי לשלוט בשמה. הצו של אריסטו נגד שליט כזה פותח את הדרך להתייחסות לפרויקט האוטונומיה כאל תרגיל מתמשך בשלטון עצמי גם במרחב הפוליטי של ההישלטות.

מצד שני, התצורה האריסטוטלית של ארכה חותרת גם תחת המשמעות של שליט כסמכות ראשונית, ומשום כך היא רלבנטית רק לדמוקרטיה, לא למונרכיה. אם ארכה מציין גם מקור, במקביל לשלטון, אזי נחיצות הידע של הארכומנוס אינה מאפשרת לשליט לתפוס לבדו את המקום של מקור הסמכות, ולפיכך היא מציגה הבדל [הנמצא] במקור, דיפראנס (*différance*) יסודי. כארכומנוס, שליט לעולם לא יכול לטעון שהוא הראשון והיחיד. הוא יכול לכל היותר להכיר בעמדת הארכון כרגע מעבר בתהליך השלטון, תהליך שהתחלה המוחלטת שלו אינה ידועה ואינה רלבנטית ונקודת הסיום המוחלטת שלו אינה ניתנת להבנה ככזאת – תהליך שמבוצע על ידי החברה בכללה, בתנאי שהחברה מזהה ומפעילה את האוטונומיה שלה.<sup>5</sup> שבביל ארכון, לזהות את הארכומנוס כעמדת סובייקט פירושו לזהות אחרות פנימית, שאיננה אפשרית לפי הלוגיקה המסורתית. מה שהופך את הזיהוי הזה לאפשרי – היכולת לאחרות עצמית – מופרך אף יותר מבחינה לוגית. היכולת הזאת מסמלת תהליך שבו האחרות מיוצרת באופן פנימי, ממוססת את הדבר שמאפשר אותה, את הדבר שעצם קיומו מקבל משמעות מהתאחרותו (*othering*).<sup>6</sup>

אם הידיעה כיצד להיות נשלט היא הכרחית לשלטון, אזי אף שליט אינו יכול לטעון לסמכות מתוך עצמו, וארכה אינו יכול עוד לכוון את עצמו כמקור יחיד. הסמכות מתחילה כשהיא כבר פעורה ויחסית, פתוחה לתהייה בנקודת כינונה, בזכות העובדה שגם האובייקט של הכוח וגם הסובייקט שלו נמצאים בעמדה של היקרות-יחד (*co-incident*). אמנם אנחנו אומרים שבנקודה מסוימת בזמן מישהו שולט ומישהו נשלט, אך העמדות הללו אינן קפואות מבחינת המבנה או הזמן, אלא מתמלאות באופן ארעי על ידי מי שתופס אותן. במצב דמוקרטי, על פי התנאי שקבע אריסטו, אותו "מישהו" כרוך ללא סייג בשני התחומים (שליט ונשלט) – ומשום כך הוא נקרא ליטול את אחריות השלטון בהגרלה. במובן הזה, האחרות ההדדית בעמדות של השליט והנשלט אינה מתפרקת לכדי ניגוד גרידא, אלא נשארת מעורבת בשיתוף הדדי, שבו כל מושג ראשוני של ארכה כסמכות יחידה וכמקור יחיד של כוח משובש ללא תקנה. מצב זה מציג את השליטה כתנאי אנ-ארכי של ממש, כיוון שהשלטון, גם אם אינו מתבטל, מתכוון באופן ארעי רק על בסיס חלוקה שוויונית של כוח בין אנשים שפועלים לפעמים בעמדת השולט ולפעמים בעמדת הנשלט, אבל במהותם, באופן פוליטי, הם פועלים תמיד בו בזמן בשתי העמדות. זהו בדיוק המובן שבו אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה.

אפשר לטעון שהקריאה המהירה הזאת למשפט של אריסטו אינה מאוד אריסטוטלית, וזה נכון במובן הצר. במונחים אריסטוטליים זוהי קריאה פרברטית – לכל הפחות המסקנה שלה – מכיוון שהחפיפה בין השולט לנשלט היא ללא ספק מה שהטקסט האריסטוטלי מבקש. המסקנה שלי

פרברטית פשוט מפני שאנרכיה, קרי אי-היותו של השלטון (להבדיל מהיעדר שלטון או אי-סדר), לא היתה עולה על דעתו של אריסטו כליבת המשמעות של הדמוקרטיה. אף כי אריסטו לא היה שותף ללהט של אפלטון – שזיהה את האנרכיה כמחלה הפנימית וחשוכת המרפא של הדמוקרטיה – היתה בשבילו האנרכיה פרימה של הדמוקרטיה. עם זאת, ריבוי המשמעויות בשפה היוונית מאפשר אופק נרחב יותר להבנת התמורות בארכה.

לפי הידע הזעום שלנו על העולם היווני הפרה-קלאסי, המילה ארכה הופיעה לראשונה כעיקרון פילוסופי בפרגמנט הנודע של אנכסימנדרוס – טקסט משוחזר שנכתב ככל הנראה בסביבות שנת 570 לפני הספירה ובואר על ידי תאופרסטוס, תלמידו החשוב ביותר של אריסטו, בסביבות שנת 350 לפני הספירה. ההערות של תאופרסטוס אינן קיימות עוד, אבל אזכור שלהן נמצא אצל סימפליסיוס, מחבר ניאו-אפלטוני משנת 517 לספירה, שמביא ציטוט של הפרגמנט הנודע מקץ אלף שנה.<sup>7</sup> השימוש הפילוסופי הראשוני הזה של אנכסימנדרוס במילה (ארכה) הנוכחת בעקבות טקסטואליים כבר אצל הומרוס מתחבר להצגה של רעיון חדש לגמרי: *apeiron* (אינסוף). עיקר הטיעון שלי אמור להיות ברור: לראשונה נעשה שימוש פילוסופי במושג ארכה (מקור ושלטון) כדי לזהות את מה שאין לו מקור ואין לו סוף ושאי אפשר לשלוט עליו. זה אינו פרדוקס כלל. אני מצטט את הפסקה המפורסמת של סימפליסיוס:

אנכסימנדרוס איש מילטוס בנו של פרקסיאדס תלמידו וממשיך דרכו של תאלס הוא בין הטוענים שהעיקרון הראשון (ארכה) הוא אחד ונייד ואינסופי. הוא טען שהעיקרון הראשון (ארכה) והיסוד של כל הדברים הוא אינסופי (*apeiron*), והיה הראשון שהשתמש במילה זו לעיקרון הראשון; והוא טוען שאין זה מים או דבר אחר מן הדברים הנקראים יסודות, אלא שהאינסופי הוא דבר-מה בעל טבע אחר, שממנו הגיעו כל הרקיעים והעולמות שבתוכם; וממנו נוצרו דברים בחומר שלהם ואליו הם חוזרים בהכרח כאשר הם מתנוונים (*ex ōn de ē genesis esti tois ousi kai tēn phthoran eis tautagineshai kata to chreōn dikēn*) ומעניקים זה לזה מקלט (*tisin*) מפני אי-צדק (*adikian*) על פי סדר הזמן (*kata tou chronou taxin*), אם נאמר זאת בלשון פואטית (*poiētikoterois outōs onomasin auta legōn*).

אני רוצה להצביע כבר כאן על שני יסודות חשובים שפרגמנט זה מעמיד, והמורכבות שלהם כמובן חסרת פרופורציה לתמציתיות שלו:

1. ארכה כאן הוא אינסופי. אין זה מונע ממנו להיות מוצא (של כל חומר, של הכול), ואין זה אומר שהוא חיצוני באופן כלשהו לכל מה שהוא מאפשר, מאחר שהכול הזה מתנוון, סופי, ולכן חוזר להיות מוצא. מקור, אם כן, אינו *Ursprung* – המקור האחד והיחיד, אירוע הבריאה האחד ולתמיד, אלא חלל אינסופי של התחלות שהתחוללותן לא פוסקת, מערך בלתי מוגדר של "דברים" בעלי דבר אחד משותף: הם נגמרים. במשמעות של *apeiron* [אינסוף] יש יסוד מכריע שעלינו לזכור: מה שאין לו *peras*

[סוף] אינו רק מה שאין לו גבול, אלא גם מה שלא ניתן להשלמה. במובן זה, האינסופי הוא גם בלתי מושלם. המצב הפרדוקסלי הוא שהבלתי מושלם/האינסופי מאפשר את ההופעה של הסופי/השלם, הופעה שהיא הפרעה לאינסופי. לכן הסופיות של הקיום מוצדקת על ידי הפרת האינסופי; הפרה זו היא שחונכת את שאלת הצדק (*dikē*)<sup>8</sup>. האינסוף (*apeiron*) מלבד סימון כל מה שאינו מוגבל ואינו שלם, פירושו גם, בזכות הפוליסימיות של המילה, כל מה שמעבר לניסיון (*peira*) – באופן מילולי מה שאינו יכול להיקבע באופן אמפירי.<sup>9</sup> במובן אחרון זה, האינסופי (*apeiron*) באשר הוא לא ניתן לידיעה אמפירית איננו רק בלתי פוסק (*atermon*), כפי שהובן בימי אריסטו, אלא גם בלתי ניתן לקביעה: מה שהוא כשלעצמו חסר תכלית, *telos*, חסר סופיות או סיום – וזו דרך אחרת לומר שהוא נעדר הגדרה (*de-finition*), תיחום (*de-*limitation), היקבעות (*de-termination*)<sup>10</sup>.

2. אולם ההפרה של האינסופי/הלא-מסוים/הבלתי מוגדר על ידי סיום או סופיות פירושה גם שהמקור האינסופי איננו כל-יכול, כי הוא נחצה כך על ידי הזמן. הזמן הוא מה שגורם לדברים/לישים להתנוון ולמות, וכך הוא פותח את האינסופי לקבלתם, לשיבה שלהם, מה שהופך את המוצא האינסופי לסוג של מאגר, לאדמת קבורה של מה שבא לעולם וחלף ממנו (האדמה כאן היא מטפורה, כי *apeiron* אינו עומד על דבר – הוא תהומי וממוקם רק באופן פיגורטיבי באמצעות היחס לדברים סופיים; בלעדיהם היה הממד המרחבי שלו ריק). המצב שבו דברים/ישים נכנסים אל העולם, ובאופן הכרחי גם נאלצים לחלוף ממנו, מכונן בעצמו וללא תנאים נוספים אי-צדק (*adikia*), או בניסוח בוטה – הזמן עצמו מכונן אי-צדק שהאינסופי, אף שהוא ארכה, אינו יכול לבטל וגם לא לשכך. היחס בין אינסוף לזמן תלוי באיזון הקוסמי שהחומר הסופי בהכרח מערער – מכיוון שמצד אחד החומר נתון לזמן ולכן מתנגד לאינסופי, אבל מצד שני החומר חוזר לאינסופי ולכן מתנגד לזמן. האי-ההסדרה של האיזון הזה, האי-צדק הזה, הוא החיים עצמם – החיים הטרגיים, שאין מהם גאולה.

חוסר האפשרות לגאולה שם קץ לכל דמיון בין המובן הקוסמולוגי ובין ההשקפות הרואות באנושות דבר נפרד מהאלוהי, נידון לנפילה מגן ערן בגלל חטא קדמון וכדומה. היוונים פונים למצב קוסמולוגי תמידי שאיננו בר-תיקון במובן משיחי כלשהו (יהודי או נוצרי) או בר-הקלה על ידי חיים שלאחר המוות (נוצריים או מוסלמיים). הם פונים לאי-צדק, שבו המוות (סופיות חסרת תקנה) הוא הסימן לגמול וגם מחירו, באשר הוא משיב את השלמות האמהית של האינסופי על כנה. דימויים של חטא קדמון או נפילה מגן ערן מציינים גבול קיום כפוי-מורש. בעולם הדימויים האיוני, שבו הסופיות עצמה היא אי-צדק, הצדק (*dikē*) נמצא בקביעה כי האדם יוצר את גבולותיו הוא במהלך החיים, תוך כניעה לגבול הסופי של המוות ללא גאולה. במהלך החיים, חיי אדם הם באופן פוטנציאלי בלתי מוגבלים – לדמיונו תכולה אינסופית, אפשר לומר שהוא משתתף באינסוף התהומי – ומכאן סכנת ההיכרס והדרישה שאדם יציב גבולות לעצמי שלו (הייתי אומר אפילו ייצור אותם – *poiein*).

חשוב להוסיף כי המחשבה הפרגמנטרית המדהימה הזאת, הנוגעת בלב הסדר הקוסמי ומנוסחת רק בכמה משפטים, מובנת במפורש כאופן דיבור וחשיבה פואטיים – אבל לנושא זה לבדו ראוי להקדיש בנפרד מאמר שלם. הכוח ליצור (*poiein*), שמאפשר לחברה לברוא לעצמה עולם ושפה מיתית (שירה), בריאה ההופכת את החברה הזאת לאחראית המלאה לעובדה שהיא ולא אחרת יצרה את העולם הזה – הכוח הזה חיוני להבנת המשמעות המיוחדת הן של החיים הטרגיים והן של הדמוקרטיה.<sup>11</sup>

כשאריסטו מנסח את התנאי בדבר אפשרות ההמרה של הארכון בארכומנוס, הוא מעצב מחדש את יסודות הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס במונחים פוליטיים מפורשים; קוסמולוגיה זו מהדהדת בתיאור שהוא מתאר את השליט והנשלט, אף שאינני טוען כמובן שהתיאור הזה שייך לצורת ביטוי פרה-סוקרטית. מרחק הזמן בין אנכסימנדרוס לאריסטו הוא עובדה היסטורית, אבל אין להשתמש בה כדי לחסום את הקישור הפורה שאני מציג כאן, ראשית משום שאנחנו יודעים על קיומו של אנכסימנדרוס רק בזכות אריסטו ותלמידיו, וחשוב מכך, מפני שכוחו של המושג ארכה בעולם היווני אינו דועך כלל, ובמשך 300 השנים המפרידות בין שני הפילוסופים הוא לא השתנה במידה שתהפוך אותם לזרים לגמרי. ז'אן-פייר ורנאן, גדול הקלסיקונים בדורו, מציין כי אריסטו נפעם מהרעיון שהאינסוף מחזיק איזון של כוחות מתנגדים:

אף יסוד יחיד לא יוכל לנכס את ה-*kratos* [כוח] ולכפות את שליטתו בעולם. הקדימות (*archē*) שאנכסימנדרוס מייחס ל-*apeiron* מכוונת להבטיח את הקביעות של סדר שוויוני, שבו כוחות מנוגדים מאזנים זה את זה כך שגם אם אחד מהם שולט לרגע, ברגע שאחריו הוא נשלט, ואם אחד מהם מתקדם ומתרחב מעבר לגבולותיו, בהמשך הוא נסוג כפי שהתקדם, נכנע לניגודו.<sup>12</sup>

במובן זה, ורנאן ממשיך ואומר (כשהוא קורא את אריסטו ואת סימפליסיוס) כי האינסוף לא יכול להיחשב ליסוד בין יסודות מנוגדים רבים של הקוסמוס, אלא כתווך שבין היסודות, מה שמתווך (*mesiteoui*) ביניהם, ולכן, בזכות אותה מילה, מצוי באמצע (*meson*) שביניהם: החלל המתווך של היסודות – חלקת ארץ תהומית חסרת גבולות – שעליה נבחנים הגבול ויכולת ההגבלה העצמית של כל יסוד (המצויר ומצויר מחדש, נפרץ ומתכונן מחדש).

חוסר הגבולות הוא שדה מתווך שמאפשר לגבולות לכונן את עצמם. עצם כינונו של האמצע הוא תנאי חסר ביסוס של אוטונומיה. על פי החזון של אנכסימנדרוס, הארץ מצויה באמצע האינסוף, וכך היא ממוקמת ומתקיימת בשל שיווי המשקל הנוצר על ידי כוחות מנוגדים המתחרים ביניהם ללא הפסקה, איזון שלעולם אינו סטטי אלא תמיד דינמי, משום שאם אחד הכוחות משיג יתרון, הוא חייב להיהרס מיד על ידי הכוח הנגדי, וחוזר חלילה. בדינמיקה האינסופית הזאת, הארץ היא *υπό μηδενός κρατούμενη*, כלומר באופן מילולי "לא נסמכת על שום דבר", אבל גם (באופן מילולי במידה שווה) "לא סומכת על אף אחד", לא נשלטת (*kratoumenē*) על ידי דבר, עצמאית, אוטונומית.<sup>13</sup> הכוונה היא שבאמצע (*meson*) היקום האינסופי, ה-*kratos* (הכוח) של הארץ הוא *dynamis* [כוח פוטנציאלי] בעל כינון עצמי. אין עדות טובה יותר למדומיין החברתי

של הפוליס הדמוקרטי מאשר הגוון הפוליטי של שפה זו של פיזיקה קוסמולוגית. מעבר לכך, החשיבות של האמצע – *meson* – איננה רק פיגורטיבית, כחלל מתווך, אלא גם גיאומטרית, כחלל מרכזי שכל היסודות מרוחקים ממנו באותה מידה, בזכות האיזון שהם נאלצים כך לקיים כל העת, או כפי שוורנאן (החושב במונחים פוליטיים) נחפז להוסיף, במעמד של איזונומיה (שוויון בפני/לפי החוק):

אפשר אם כן לומר על המרכז, כמו על ה-*apeiron* (האינסוף), שאין הוא מייצג נקודה מסוימת בחלל הקוסמי, *idion*, אלא את המתווך המשותף בקרב כל הנקודות בחלל, *koinon*, שאליו כולם מתייחסים באופן שווה ושייחס אליו כולם נמדדים.<sup>14</sup>

*idion* (העצמי) ו-*koinon* (המשותף) מתייחסים זה לזה באחרות הדדית בלתי ניתנת ליישוב – עובדה שאינה נמסרת בתרגום המקובל שלהם כזהה-עצמי וכמשותף-קולקטיבי בהתאמה. חוסר האפשרות של התרגום הזה לוכדת את ההבדל המהותי בין המדומיין של הדמוקרטיה האתונאית למדומיין של מה שמכונה היום דמוקרטיה ליברלית, שבה כל מושג של קולקטיב בנוי מסוג מסוים של הכפלה דמיונית של האינדיבידואל. אף שבלשונו של אנכסימנדרוס עניינם של *archē* ו-*dikē* הוא קוסמולוגיה, המשמעות הפוליטית שלהם ברורה. לא רק מפני שאנחנו מכירים אותם כמונחים פוליטיים לגמרי בתקופות מאוחרות יותר של החברה היוונית, אלא משום שההופעה המכוננת של הפוליס כצורה ספציפית של ארגון חברתי מתחוללת – עוד לפני שהפוליס הופכת לדמוקרטיה באתונה – באמצעות אותו מדומיין חברתי המאפשר את הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס ודרכו.

ישנו דיון ארוך על היחס בין קוסמולוגיות פרה-סוקרטיות למבנים חברתיים מקבילים, מניטשה והיידגר ועד ורנר ייגר ומעבר לו. גרגורי וֶלְסְטוֹס, שהקריאה הפילוסופית שלו בפרגמנט נחשבת ביותר, אינו מסכים שאפשר לתרגם את הקטגוריות של אנכסימנדרוס למונחים פוליטיים, גם אם הן מייצגות את השלב הראשון בתהליך הדה-תיאולוגיזציה בפילוסופיה. המניע המוצהר של וֶלְסְטוֹס הוא לתקן את ייגר. אבל הפרשנות הפילוסופית שלו לפרגמנט מאשרת את הפרשנות של ורנאן, שלדידו אי אפשר להטיל ספק במשמעות הפוליטית של הקוסמולוגיה של אנכסימנדרוס.<sup>15</sup> אין אלו אך דקויות פילוסופיות. אנחנו מדברים כאן על עולם ארכאי, שאי אפשר לנתק את ההבנה הקוסמולוגית שלו מהמדומיין הפוליטי שלו באמצעות אבחנה אפיסטמולוגית או דיסציפלינרית. בעולם שכזה לא יהיה מוגזם לטעון שהפוליטיקה, ואפילו האתיקה, יכולות למעשה לעלות מתוך הפיזיקה, גם בלי להסתמך על טיעון מסוג חוק הטבע. הפרגמנט של אנכסימנדרוס מבטא שדה של תצפית על אודות כל מה שיש סביב הצופה, שהוא בו בזמן הן ההוגה והן המשורר – זהו בדיוק סימנה של האפיסטמולוגיה הארכאית שלו.

מה שיש "מסביב" כולל כמובן את הדברים המרוחקים ביותר: את הים, השמים, הכוכבים וכו'. הפרגמנט של אנכסימנדרוס כונה "דרך המחשבה הנטורליסטית הראשונה", מכיוון שהוא מציב את כל מה שמבוסס על תצפית ומדידה סבירה במרכזו העיון הפילוסופי/פואטי. אבל הרמה הראשונה ביותר של התצפית היא למעשה אנתרופולוגית (אנכסימנדרוס היה הראשון שתהה אם

כל היצורים החיים, כולל האנושיים, הגיחו מן הים), מתוך התייחסות מיוחדת למה שקורה לגוף האנושי: דעיכה ומוות. תהליך זה מובן כמצב טבעי, אין בו שום דבר מוזר; זו עובדה אכזרית כמו כל עובדה אחרת, כפי שהמים הם עובדה. מנקודת מבט זו, מה שאפשר לכנות כללים פוליטיים או אתיים, כללים הקשורים לאופן שבו בני אדם חיים יחד ובאים במגע זה עם זה, מבוססים על מצב טבעי אכזרי, אך לא במובן דטרמיניסטי. הטבע (*physis*) הוא תשתית הכרחית; בלעדיו בני האדם – העולם עצמו – לא יתקיימו. אבל הארגון האנושי של החברה (*nomos*) הוא תוצאה של פעולה על גבי אותה תשתית, שחורגת ממנה בסופו של דבר אך לעולם לא משנה אותה כערכאה האחרונה, לעולם לא מבטלת אותה.

אם כך, אפשר לומר כי האדם הוא חלק מהטבע, ואיננו טוב או רע יותר מכל חלק אחר, שהוא ייחודי בשונותו, אבל בכך דומה לכל ייחוד חומרי ביקום – ולכן הוא נעשה עדות לאופן שבו הכול עובד. הדבר המדהים הוא שעתה אנו יודעים שזה אכן כך. הכוכבים הם למעשה סופיים; כל חומר מתפרק; האינסוף והסוף הם דרכיו של היקום. משום כך, למונחים צדק ואי-צדק יש משמעות אקזיסטנציאלית קוסמולוגית. זה באמת לא צודק שאנחנו מתים. יתרה מזו, זה לא צודק שאנחנו חיים, מכיוון שפירוש הדבר שאנחנו מתים. לא המוות הוא המסמן אי-צדק, שכן מחשבה זו מובילה לרצון לחיים שלאחר המוות. החיים עצמם מגלמים אי-צדק, כי הם מפירים את האינסופיות של היקום. ישים סופיים באים לכדי קיום ומפירים את האינסופי המושלם והיפהפה. המוות שלנו הוא גמול על העובדה שהתקיימנו.

אין ספק, רק ציביליזציה ארכאית יכולה לחשוב כך. כיום נתייחס לחשיבה כזאת כאל חשיבה פואטית. והיא אכן כזאת – לא רק משום שהפרגמנט מסתיים במשפט "אם נאמר זאת בלשון פואטית", שייכתן מאוד כי היה שרוב מאוחר יותר, אלא מפני שהמשמעות של *poiēsis* היא בריאת צורות, ועל כן היא שייכת לשפת הפיזיקה. זאת בתורה היא תמצית היכולת היצירתית-הרסנית של בעל החיים האנושי: תצפית ומדידה הן כבר צורות של הפיכת יסודות חומריים לתנאי חיים.

גם ורנאן וגם קסטוריאדיס מדברים על מוסד הפוליס כעל חלל רדיקלי של איזונומיה ואיזוגוריה (שוויון ב[זכות] הדיבור בציבור) הרבה לפני הרפורמות של קלייסתנס באתונה, בחברות האיוניות שמתוכן צמחה מה שאנו מכנים המחשבה הפרה-סוקרטית. קוסמולוגיה של תיווך חסר בסיס וגיאומטריה של מרחק שווה מנקודה מרכזית הם הרישומים היסודיים שחודרים לכל ההיבטים של העיר, מהתכנון הארכיטקטוני ועד לארגון החלל הפנימי שלה. ורנאן טוען במפורש כי מרכזיותה של האגורה באתונה לא היתה תוצר של עיקרון כלכלי במובן המודרני (מרכזיות השוק בחילופי סחורות ורעיונות), אלא נבעה ממעגל הלוחמים הקדום (כפי שתואר על ידי הומרוס), שבו הדובר עמד במרכז המעגל, שהיה מורכב מבני אדם שווים, ואז חזר למעגל כדי לאפשר לדובר הבא לתפוס את מקומו וחוזר חלילה. באותו אופן, הוא טוען שברגע שהפוליס הפכה למבנה חדש של ארגון חברתי, האח – החלל הקדוש במרכז כל בית, המושרש בקרקע – עוצבה מחדש כאח משותפת (*hestia koinē*) ומוקמה במרכז חלל האגורה, ומעתה זוהתה באופן מפורש



כסמל פוליטי שאינו מקודש לשום אלוהות ולכן נטול קדושה.<sup>16</sup>

הגיאומטריה של *meson*, של תיווך ומרכז, שמשנה לגמרי כל פירוש של ארכה כנקודה קבועה של מקור ושלטון ראשוני, פועלת גם בטענה אחרת של אריסטו המצוטטת תכופות: "אזרח במלוא מובן המילה (*horizetai*) – אין דבר שיגדירו טוב יותר מן ההשתתפות/נטילת חלק (*metechein*) בשיפוט (*krisis*) ובשלטון (*archē*)" (פפוליטיקה, ספר ג, 22-25, 1275a). המשפט הזה מדגים בשפה עצמה לא רק את האופן שבו ארכה אינו מהווה שלם קדמוני – שהוא למעשה פעור, חדור דיפראנס גם כמקור וגם כעיקרון – אלא גם שבזכות אותה חדירות הוא מהווה תנאי לתיווך. האזרח לא מחזיק (*katechein*) בשלטון/מקור (*archē*) או תופס אותו, אלא נוטל בו חלק (*metechein*). בפירוק האטימולוגיה של הפועל, אפשר לטעון ש-*metechein* משמעו גם זה "שקיים בתוכו", או באופן מילולי זה "שחודר את שברשותו", וליתר דיוק זה "שנכנס אל החלל שברשותו". אבל לא רק החדירה/התיווך הללו הם שמפריעים לאשליה של ארכה קדמוני ואינטגרלי, או מסיטים את בעלותו על המקור. זה גם משום שבמידה שארכה הוא עניין של השתתפות (*metochē*), הוא בעת ובעונה אחת גם מתווך ומרובה.

ארכה דמוקרטית יכול להיות רק משותף. אם אינו משותף, הוא אינו קיים. זה נשמע מובן מאליו, אבל עלינו להבין ברצינות מה פירוש הדבר בשבילו לא להיות קיים. בנוסף – בזכות אותה השפה – ארכה דמוקרטית מתווך באופן הכרחי על ידי הקהילה הארעית החולקת את הכוח. מוסדות האיזונומיה והאיזגוריה הם שמסמנים ומממשים את התיווך של ארכה, המושג על ידי שיתוף בכוח. כל עוד אחד (יחיד מוחלט) אינו יכול לתפוס (*katechein*) את הארכה הזו – ואין זה אומר שאף אחד אינו תופס את הארכה הזו – אזי מישו [אחד] (יחיד גנרי, לא-אישי וניתן להחלפה) עובר לאורכו (*metechein*) של הארכה הזו: ארכה הופך לחלל משותף של תיווך, המשבש את הכינון או הכינון מחדש של שלטון/מקור יחידי אבסולוטי (ובאופן מילולי מונרכי).<sup>17</sup>

אם כן, אנחנו מגיעים למצב שהוא פרדוקסלי לפי ההיגיון המודרני, מצב שבו מה שמתחיל כבר נמצא בתוך מה שקיים; נקודת יציאה (ועיקרון שלטוני) החדורה כוחות שלעולם לא יהיה אפשר להסבירם אחד לאחד, אולם יחד הם יוצרים את נקודת התהום של ההופעה (*emergence*), הפתיחה באינסופי שיוצרת את אותו תוך במה שקיים. אבל בנוסף, מה שקיים הוא בלתי ניתן לקביעה (אם אפשר בכלל לומר זאת), לא ניתן להכפפה למקור יחיד כלשהו, לטעם קיום יחידי, משום שגם הוא קיים בתוך האינסופי. על מה שקיים אפשר לומר רק שהוא קיים על מנת לחדול להתקיים, או בעצם, זוהי הדרך היחידה לקבוע שמשו קיים: שהקיום שלו סופי. רק במידה שיש לו *telos* (סוף) מוגדר, אפשר להבין שלמה קיים יש ארכה (התחלה) – סופיות היא הכלל (*archē*) היחיד של הקיום.

אפשר לכנות את האוריינטציה הזאת פילוסופית – ניסיון עמוק לייצר משמעות מחוסר משמעות, בלי להכחיש את חוסר המשמעות או לנסות לחרוג ממנה – אבל היא פוליטית באופן יסודי, לא רק מפני שהיא שייכת למוסד החברתי הדמוני של הפוליס, אלא משום שהיא מבטאת מאבק

יסודי כנגד היקבעות הטרונומית מעבר למציאות הפיזית גרידא. אפשר לחשוב על כך גם באופן אחר: אם בתחילה הפרגמנט של אנכסימנדרוס דורש המשגה מוגדרת של פיזיס, אזי לבסוף – כשהוא נקרא בתוך מסגרת חברתית היסטורית – הוא גם ממשיג נומוס (חוק) מסוים. פיזיס, הבה נזכור, הוא לא מצב הדברים; אין הוא טבע כנתון, כפי שהמחשבה המודרנית (המוסרית, הדתית, המדעית) תופסת אותו. באופן מילולי זהו תנאי של הופעה (הפועל *phyein* פירושו להנץ, לגאות) מתוך אינסוף תהומי בלתי מוגדר, שלא ממש יכול להיקרא מוצא, לפחות לא מוצא כמוצא הנביעה כ-*Ursprung*. פיזיס איננו מצב הדברים כפי שהם, אלא זרם בלתי פוסק של בריאה והתנוונות (*phthora*). באופן מילולי זו דינמיקה של יצור חי (וכמובן מת). דינמיקה זו מראה שפיזיס נושא בתוכו נומוס – אופן שבו הקוסמוס מווסת ומאוזן, ובאמצעותו מושג צדק. צו הזמן (*kata tou chronou tixin*) מבטא את כורח (*kata to chreōn*) הסופיות, והסופיות משמרת את האפשרות של יצירה בלתי פוסקת (ארכה) מן המטריקס של האינסופי.

האי-צדק לא שוכן במאבק שבין האינסופי לסופי, בין הבלתי נקבע למה שנקבע, כאילו היו שני קטבים בעולמות שונים. המאבק מתרחש בתוך האינסופי; מה שנקבע להיות (לחיות ולמות) מופיע כנקבע בתוך מה שקסטוריאדיס היה מכנה ה"ל-היות" (*à-être*) שאי אפשר לסיימו או לקבעו.<sup>18</sup> הדימוי הפרדוקסלי של האי-צדק האונטולוגי של המוות, שבה בעת מכונן מחדש את סדר האינסוף ולכן הוא מחווה של צדק כנגד חוסר הצדק של הקיום המשבש את קפלי האינסוף, מציג מדומיין חברתי שתופס את המוות הבלתי נמנע כגבולו המוחלט של היש החי, הגבול היחיד שאיננו ניתן לחצייה, המשחרר משום כך את החיים מכל הגבולות הכפויים האחרים (במקום [שבו מופיעים] גבולות היה אפשר לכתוב גם היקבעויות). כך מסולקת ההטרונומיה מתחום ההכרח במסלול חייו של אדם; המקום האחד והיחיד שלה הוא המוות. במילים אחרות, גבולות או היקבעויות במסלול חייו של אדם פתוחים להיעשות לעניין של ידע עצמי, היקבעות-עצמית, אוטונומיה – במובן המדויק של הכרעת השאלה "מהו נומוס בתוך תנאי חייו של אדם".

מאוחר יותר ב"פוליטיקה" (ספר ו, 1317b), אריסטו חוזר על ההבנה של התרת הארכה כסינגולריות וקדימות באמצעות קישור מפורש של הדמוקרטיה למיסוד החירות הקיומית (*eleutheria*). בניגוד לכל התפיסות שירשנו, שלפיהן "חירות אישית" מופיעה עם האינדיבידואליזם והליברליזם של הנאורות, אפשר למצוא אצל אריסטו כי החירות לחיות כפי שאדם רוצה (*το ζην ως βούλεται*) – שהרי לחיות שלא כרצונו הוא מצבו של העבד – היא יסוד מהותי בארכה דמוקרטית. לחיות כפי שאדם רוצה, כמצב של של הוויה, מבוטא באופן פוליטי ברצון לא להיות נשלט על ידי איש (*εντεύθεν ελήλυθε το μη άρχεσθαι, μάλιστα μεν υπό μηδενός*) – משם עולה (הרצון) לא להיות נשלט, באמת על ידי אף אחד") או, אם זה בלתי אפשרי, לשלוט ולהישלט לחלופין (*ει δε μη, κατά μέρος*). במילים אחרות, ההכרח לחלוק את השלטון (לשלוט כפרקטיקה של ידיעה כיצד להישלט) מבוסס על התשוקה לא להיות נשלט כלל. עם זאת, הוא תלוי בהכרח כי תשוקה זאת אפשרית רק כתשוקה קיומית – התנאי המוקדם של חירות אוטולוגית – מאחר שקיום-יחד של האזרחים החופשיים בפוליס הופך מוסד כלשהו של שלטון להכרחי. אפשר

לחשוב על כך גם במהופך: הסירוב הקיומי להישלט יכול להיות ממומש באופן פוליטי רק על ידי שיתוף השלטון (*μετέχειν της αρχής*), בידיעה כיצד להישלט. יש לכך משמעות רק אם נסלק את הדעה הקדומה כי "להישלט" פירושו "להיות חסר כוח". בדמוקרטיה, להישלט פירושו להיות בעל כוח – לא כמו כוחו של ציבור בוחרים המבטיח את קולו לפטרון התומך בו ולא באמצעות כוח הפעולה המיוחס לדעת הקהל, כפי שרווח באוליגרכיות ליברליות בנות זמננו, אלא בדיוק עד כמה שהחלטה להישלט מתקבלת באופן אוטונומי, מתוך מודעות מלאה לעובדה שזו החלטה המתקבלת על ידי שליטים מרובים, מאחר שהכול שותפים בשלטון – או ליתר דיוק בשלטון-העצמי.<sup>19</sup>

לכן היחס בין שולט לנשלט אינו יחס דיאלקטי פשוט; הוא שייך לסדר של ההיקרות-יחד (*co- incidence*). ההיגיון הזה של היקרות-יחד הוא שמאפשר לי לדבר על אנרכיה, אם נשוב אל הטיעון הראשון שלי: אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה. באופן מילולי פירושו המושג הוא חוסר האפשרות לכונן באופן מלא (או למסד אחת ולתמיד) ארכה גם כנקודת מקור וגם כנקודת ממשל. אין פירושו סירוב לממשל או סירוב לעיקרון – לפחות לא בהקשר של פוליטיקה בדמוקרטיה. אצל הרודוטוס מופיעה פרשה מפורסמת על שלושה נסיכים פרסים, שדנים בצורת השלטון שהממלכה הפרסית צריכה לקיים אחרי שלטונו של כנבוזי השני (קמביסוס). כפי שכבר נכתב, הרודוטוס מפעיל כאן תרגיל אלגורי כדי לדון בצורות שונות של פוליטיקה. זהו תרגיל תיאטרי, ואף שהשחקנים בו פרסים, הדרמטורגיה שלו היא יוונית וכך העניין המומחז. לא מתקבל על הדעת ששלושה נסיכים פרסים יקיימו דיון בשאלה מהי הצורה הפוליטית הטובה ביותר שאמורה לקום אחרי מותו של המלך. יתר על כן, אנחנו יודעים שהרודוטוס שהה באופן זמני באתונה בין השנים 443-447 לפני הספירה (בזמן שלטונו של פריקלס ובזמן בניית הפרתנון), כך שאפשר לדמיין את הסצינה המסוימת הזאת מבוצעת בפומבי לעיני האתונאים ולצורך שאלותיהם. הדיון התיאטרי בשאלה איזו צורת שלטון עדיפה (דמוקרטיה, אוליגרכיה, מונרכיה) ראוי כשלעצמו לקריאה קפדנית, מאחר שיש בו עושר של דקויות רטוריות ופוליטיות. מרשים ביותר הוא משפט הסיום של אוטניס (חסיד הדמוקרטיה). מול ההחלטה המוסכמת (על ידי הרוב) כי הפתרון המועדף הוא מונרכיה, הוא מחליט לוותר על השתתפותו בהליך הירושה של הכתר בהצהרה המפורסמת: *ούτε ἀρχεῖν οὔτε ἀρχεσθαι ἐθέλω* ("אינני רוצה לשלוט וגם לא להיות נשלט"). היסטוריות, ספר III, 80-84.

המשפט הזה בספרו של הרודוטוס מזוהה לעתים קרובות כביטוי לרגש אנרכיסטי. זהו אבסורד בכל מובן פוליטי. אני מפרש אותו רק כביטוי של רצון להיות פטור מהפוליטי, ולסגת, כפשוטו, אל המרחב הפרטי. אוטניס בוחר בכוונה לפרוש מכל השתתפות בממשל, ובתמורה הוא ומשפחתו זוכים למעין מקלט, חירות במצב יוצא מן הכלל המיוסד על ידי כלל (rule) כלשהו – כלל של המשחק, מוסכמה – אך עדיין, שלטון (rule) של האחר. הרי גם אם אוטניס עצמו בחר לפרוש, המשך קיומו של ההסכם שהשיג מבוסס מעתה ואילך על רצונו הטוב של מישהו אחר, זה שיעלה לשלטון.

בדיון שקודם להסכם, אוטניס מגן על האפשרות של פוליטיקה דמוקרטית אך בלי להשתמש בשם דמוקרטיה, אלא באיזונומיה (הייתי אומר שאיזונומיה פועלת באופן דומה להיקרות-יחד בארכה (ה-isonomic) של שליט/נשלט; אלה הם המוסדות ההכרחיים לדמוקרטיה). הביקורת של אוטניס על המונרכיה היא שזו שרויה ביחס של היברים כלפי החוק. בכך שהיא תופסת את החוק תפיסה מוחלטת היא חורגת ממנו, מפירה אותו ומשמדה אותו. בשפה יש מעבר עדין אך מוחלט בין ארכה לנומוס (בין מונרכיה לאיזונומיה), מכיוון שהדמוקרטיה שונה איכותית ממונרכיה, לא רק בכך שהשלטון בה מופעל על ידי הרבים (*plēthos*) ולא על ידי האחד, אלא גם בכך שהשלטון (*archē*) כפוף לחוק (*nomos*) על פי המשמעות העיקרית של פועל המקור *nemein*: מפולג, מחולק, מתווך, משותף. ההחלטה הסופית של אוטניס היא בסופו של דבר דחיית הפוליטיקה הדמוקרטית שבה הוא תומך, מכיוון שאף קהילה, אף פוליס ואף דמוס (עם) אינם יכולים להיווצר על בסיס הסירוב לשלוט ולהיות נשלט. יתר על כן, זו הפרה בוטה של האיזונומיה, משום שההחלטה של אוטניס קשורה בעצמו בלבד (המשפחה שלו היא באופן מילולי רכוש, מה שבלעדי לו). זה, אם תרצו, העדפה של *idion* (עצמי) על פני *koinon* (משותף), שמניחה את הזכות הבלעדית של אחד בלבד: עמדה מונולוגית, שהיא למעשה מונרכית, אפילו אם בשמה היא אנרכיה.

במילים אחרות, לא משנה איזה שם נתן אוטניס בגלוי להחלטתו; בפועל העמדה שלו אינה אנרכית מפני שאנרכיה, כפי שאני מגדיר אותה, יכולה להתקיים רק כנגד ראשונותו של האחד (היחידיות של ארכה כמקור וכשלטון). יתר על כן, כעמדה פוליטית, אנרכיה איננה עניין של רצון אישי; זוהי השקעה במשמעות ספציפית של ארכה, שהשליטה בה היא עניין מרובה, משותף ועם זאת רווי מחלוקות. אנרכיה לעולם אינה יכולה להיות קשורה לעמדה א-פוליטית, לריקון הארכה, כך שענייני השלטון נשארים לאחריים.<sup>20</sup> גם במונח הזה אנרכיה היא הארכה של הדמוקרטיה.

#### הערות

1. הערת המתרגמת: בתרגומה של נורית קרשון: "שלטון מדיני".
2. אריסטו (2009), פוליטיקה. תרגמה נורית קרשון. תל אביב: רסלינג, ספר ג', b1277
3. הערת המתרגמת: פטריארך = פאטר+ארכה.
4. "*Archesthai* (להיות נשלט) אינו קול פסיבי פשוט. בעלי חיים לא יכולים להיות *archomena* (נשלטים), אובייקטים של *archein* (שלטון). *Archesthai* פירושו לקחת חלק בקהילה הפוליטית, היכן שפרט אחד, באופן הכרחי, הוא 'תחת סמכות' ('under authority') – כסובייקט של כוח על משמעותו הכפולה." Cornelius Castoriadis (2008), *La Cité et les Lois – Ce qui fait la Grèce 2*. Paris: Seuil, p. 201 (להלן קסטוריאדיס, העיר והחוקים).

5. ראוי להבחין בשתי נקודות גם כשאריסטו מתייחס למושג ארכה במובן פילוסופי טהור כפי שהוא עושה ב"מטפיזיקה", כאשר הוא דן בנושא העקרונות והסיבות הראשונים: (1) הוא תמיד מדבר בלשון רבים (*archai kai aitiai*), כאילו שלעולם לא ייתכן עיקרון אחד מרכזי או גורם מבודד מן האחרים ומעבר להם; (2) בשום מקום הוא אינו מציב את הפילוסוף – שהרי הפילוסופיה היא המצב שבו אמורים להגות בעקרונות ובגורמים ראשונים ולהבינם – במעמד של ארכון כשלעצמו (ראו מטפיזיקה, ספר ראשון, עמ' 980-985). אבל כל עוד טווח הסימון של ארכה – או בעצם ברבים: ארכאי (*archai*) – מוגבל לארעי ("התחלות") ולא לפוליטי, המחשבה של אריסטו יוצאת מן המסגרת הדיפרנציאלית שאנו רואים ב"פוליטיקה" ותורמת למושג זה קביעה סיבתית. אולם אפילו אם עברה נטורליזציה, הקביעה הסיבתית הזאת עדיין שומרת על קשר למשמעות הפרה-סוקרטית המייסדת של הסופיות (*telos*) האינהרנטית שנעשית לצייווי על ידי הארכה של הזמן.

6. ראו מאמרי כאן: Stathis Gourouris (2010), "On Self-Alteration". *Parrhesia* 9, pp. 1-17.

7. להקדמה התמציתית ביותר לפרשנויות המודרניות הרבות של הפרגמנט של דברי אנכסימנדרוס, וכן של הרישומים והתרגומים השונים שלהן (החל בניטשה, היידגר ויאגר, עד לולסטוס, ורנאן וקסטוריאדיס) ראו: Vassilis Lambropoulos (2007), "Stumbling Over the 'Boundary Stone of Greek Philosophy'". In *Justice in Particular. Festschrift in Honor of Professor P.J. Kozyris*. Athens: Sakkoulas, pp. 193-210.

8. שימו לב לניסוח התמציתי של בארי סנדיוול: "כל מה שקיים נתון באופן אוניברסלי להרס מוצדק. עכשיו הקוסמוס מתקבל כתהליך כביר של התהוות ושל התכלות. כל דבר קיים הוא אתר של כפרה על חילול ה-apeiron שלי". מתוך Barry Sandywell (1996), *Pre-Socratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. London: Routledge, p. 141.

9. מהסיבה הזאת, כפי שקסטוריאדיס מנסח זאת, "התיאוריה של האינסוף היא במובנים מסוימים סתירה מילולית", מכיוון שלעולם לא יכול להיות לה בסיס אמפירי (ניסיוני וחוויתי) שעליו תפתח לכדי תיאוריה. "לכן רק משוררים יכולים לגעת באינסוף". ראו Cornelius Castoriadis (2003), *Philosophia kai Epistēmē*. Athens: Eurasia, p. 112. חשוב להוסיף כי אף על פי שהפרגמנט של אנכסימנדרוס עוסק בפזיקה, המחשבה הנכללת בו אינה מתמטית בלבד. במתמטיקה המודרנית האינסוף מחושב; הוא יכול לעבור מתמטיזציה, כלומר להיות חלק ממשוואה שיכולה להיפתר, גם אם הוא נשאר בלתי ידוע. אצל אנכסימנדרוס האינסוף הוא ישות בלתי מתמטית. האינסוף אמנם מציין סדר, אבל סדר שאי אפשר לחשב כי אינו שלם ואינו מוחשי.

10. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 175.

11. בקריאה המקיפה הזאת של הפרגמנט של אנכסימנדרוס, קסטוריאדיס מצביע על הייחודיות שביצירה זו של תפיסת האינסוף כהמשגה בלתי אינסטרומנטלית ובלתי קבועה לחלוטין, כמו המחשבה עצמה – שהיא לדידו הארכה (התחלה) של הפילוסופיה. בניגוד לאפלטון, אני סבור שהוא לא היה שולל את הטענה שהארכה הפילוסופי הוא אכן poietic (יצרני) במהותו. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 210-214.

Jean-Pierre Vernant (1983), *Myth and Thought among the Greeks*. London: Routledge, .12  
p. 205 (להלן ורנאן, מיתוס ומחשבה).

.13 שם, 186, 192.

.14 שם, 206-207.

.15 ראו: Gregory Vlastos (1995), "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies".  
In *Studies in Greek Philosophy: Vol. I, The Presocratics*. Princeton University Press,  
pp. 57-88. לצד ורנאן, החשוב מבין אלה שהציבו את הערותיו על אנכסימנדרוס בלב המוסד החברתי  
המדומיין של הפוליס עצמו, נמנה גם קסטוריאדיס בהעיר והחוקים, עמ' 185-224.

.16 ראו ורנאן, מיתוס ומחשבה, 183-189. ורנאן מדבר על היפודמוס ממילטוס, שהיה כמו אנכסימנדרוס  
אזרח מילטוס אך חי מאה שנים מאוחר יותר, ומתארו כארכיטקט של הפוליס הראשונה המבוססת על חלל  
האגורה במרכז מבנה מעגלי. הוא מוסיף כי למרות היותו ארכיטקט, היפודמוס היה למעשה תיאורטיקן  
פוליטי (185). אפשר לומר שהחזון הגיאומטרי הזה של הפוליס קיים גם בארכיטקטורה האידיאלית של  
ויטריוויוס, שעל פיה מרכז העיר חייב להיות פתוח לאורור באמצעות סדרה של רחובות רדיאליים שסביבם  
מעגל.

.17 ראו גם את הדיון של מרטין אוסולד על החשיבות של *metechain* של Martin Oswald (1996), "Shares :  
and Rights: 'Citizenship' Greek Style and American Style". In Josiah Ober and Charles  
Hedrick (Eds.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*.  
Princeton University Press, pp. 49--61. אפשר להבחין שהקריאה של אוסולד את המשפט של  
אריסטו *exousian einai metechain* אינה מפרשת *exousia* כריבונות או אפילו כוח שמושג בזכות,  
אלא "כמשהו 'מורשה' (permissible), 'מותר' (allowable), פתוח למישהו, ולא משהו ש"מגיע" למישהו  
(56).

.18 שימו לב גם ל"חוסר ההיקבעות של מה שהוא 'בלתי ניתן לקביעה' במובן הטרוויאלי האולטימטיבי  
המציין היעדר. זוהי בריאה, כלומר הופעה של קביעות אחרות, חוקים חדשים, מרחבים חדשים של חוקיות...  
שום צורת קיום אינה כזו שהופכת את הופעתן של קביעות אחרות מאלה הקיימות כבר לבלתי אפשרית."  
Cornelius Castoriadis (1997), "The Logic of Magmas and the Question of Autonomy". In  
.David Ames Curtis (Ed.), *The Castoriadis Reader*. Oxford: Blackwell, p. 308.

.19 יש כאן תצורה מעוררת עניין שבה העצמי עובר רדיקליזציה כישות אוטונומית, ובה בעת הוא עדיין  
מתרבה ונחלק על פי האיזונומיה של הממשל. תהיה זו טעות לחשוב על כך במונחי ההפרדה בין הציבורי  
לפרטי, שבה האדם מסרב להיות נמשל בספּרה הפרטית אך כופף [עצמו] לשלטון בספּרה הציבורית.  
זוהי נוסחה ליברלית טהורה. בה בעת, גם אין לזה קשר להיפוך האדוק של קאנט – חירות המחשבה  
והדיבור בספּרה הציבורית, ציות לחוק (המוסרי) בספּרה הפרטית – אף על פי ש-*oikos* ו-*agora* הם  
מרחבים נפרדים. במדומיין האתונאי אין קביעה של צורך בהפרדה בין האתי (פרטי) לפוליטי (ציבורי).  
תנאי החירות האקזיסטנציאלי של אדם הוא עניין של פיזיס, בעוד שההפעלה הפוליטית של החירות היא

עניין של נומוס. פיזיס ונומוס אינם סותרים; הם מקיפים יחד הצטלבות קוסמולוגית, שחודרת את כל המדומיין היווני העתיק.

20. בקריאה המופתית של קסטוריאדיס לפסקה הזאת של הרודוטוס, הוא טוען כי הניסוח המהותי אצל הרודוטוס הוא האנטיתזה בין חירות לעריצות – שכדרך אגב לעולם אין להעמידה על האנטיתזה בין היוונים לברברים. במובן זה, המשפט של אוטניס מקבל משמעות כסירוב המוחלט להיגיון העריצי. אבל באותו אופן הוא נותר נעול בתוך האנטיתזה האקזיסטנציאלית המסוימת הזאת ולעולם לא יהפוך למקפצה אל החירות הפוליטית של אוטנומיה. ראו קסטוריאדיס, העיר והחוקים, עמ' 264-269.

