

שלטון

עדי אופיר

מבוא: מדינה, שלטון, ריבונות

במאמר על מושג המדינה, שהתפרסם בגיליון הראשון של כתב העת מפתח וגירסה מעובדת שלו עומדת להתפרסם כפרק בספר שיראה אור בקרוב בהוצאת רסלינג, טענתי כי המדינה המודרנית (להלן "המדינה") היא צורת שלטון בעלת מאפיינים מיוחדים. לא בכל מקום שבו התקיים שלטון התקיימה גם מדינה, לא תמיד חברות אנושיות היו מאורגנות במדינות, וגם כיום, כשכדור הארץ כולו מחולק למדינות, ישנן צורות שלטון לא מדינתיות – שלטון בתוך תאגיד ושלטון של תאגידים, למשל, או שלטון במפלגה פוליטית או בכת דתית. טענתי שם גם כי אף שהמדינה היא צורת שלטון, כל ניסיון לפרש אותה על פי מידותיו ומאפייניו של השלטון שהיא מעניקה לו את צורתה מחמיץ היבטים מהותיים שלה. הסיבה לכך נעוצה באופייה של המדינה כתבנית המארגנת מערכים שלטוניים. התבנית הזאת באה לידי ביטוי באינספור פרקטיקות ממשליות, אבל היא חורגת מהן, והן לבדן אינן יכולות להסביר אותה. בדמיון הפוליטי ובשיח הפוליטי, בכתיבה ההיסטורית, בדיווחי החדשות, בקולנוע, בספרות ובשירה, המדינה מדומיינת, נחשבת ומיוצגת כמסגרת החובקת ניגוד בין שני קטבים – שלטון ונשלטים – ואת שניהם היא מבחינה מן הדומים להם. מצד אחד היא מבחינה בחדות בין הנשלטים ובין כל יתר בני האדם, ובאופן נחרץ פחות, אבל ברור, היא מבחינה בין השלטון המדיני והרשויות הכפופות לו לשאר הרשויות בעל הסמכות הפועלות בתחומה.

בעקבות קוונטין סקינר, טענתי באותו מאמר כי זה חידוש עיקרי שמבחין את המדינה המודרנית מצורות שלטון קודמות.² המדינה המודרנית נתפסת ומתפקדת כחובקת את הניגוד בין שלטון ונשלטים ומכילה אותו; שניהם שייכים לה, היא שייכת לשניהם, ואף אחד מהם אינו יכול לאחוז בה לבדו. יש לכך משמעות מרחיקת לכת, שאפשר לנסחה כסתירה כפולה. הסתירה הראשונה: המדינה מכילה מרכיב שהשלטון, כמערך של מנגנונים ממשליים המצויד בסמכות ובכוח, אינו יכול להכיל בעיקרון – הנשלטים, "העם", ה"מוס" – גם כשכל מהותו היא השליטה במרכיב הזה. אבל מכיוון שהיא צורת שלטון, היא אחראית לכך שהממד הבלתי מוכל הזה יהיה נוכח בשלטון עצמו, במאמץ הבלתי פוסק שלו להטרים את מה שאינו יכול להכיל, כדי שיוכל לפחות לרסנו ולהודפו כשיבקש לערער על יסודותיו. הסתירה השנייה: השלטון אינו איבר פסיבי המוכל בתוך המסגרת המדומיינת הזאת אלא גורם אקטיבי המעצב את המדינה באינספור פרקטיקות ממשליות ודיסקורסיביות. אבל מכיוון שגם הנשלטים מוכלים במדינה, גם הם שותפים בעיצובה (בעיקרון לפחות, היא גם "שלהם", לא רק "שלו"), והם עושים זאת, או לפחות עשויים לעשות זאת, באופנים שחורגים מן הדפוסים שהשלטון קובע או מתיר.

אפשר לנסח זאת גם כך: אף שהשלטון קובע את המאפיינים הקונקרטיים של המדינה – גבולותיה, אוכלוסייתה, חוקיה ואורחותיה, הלשונות הרשמיות הנהוגות בה, המטבע שלה,

עדי אופיר: אוניברסיטת תל אביב (אמריטוס); אוניברסיטת בראון (אורח). adi_ophir@brown.edu

סממני ההיכר שלה, כמו דגל והמנון – המדינה מתפקדת כטעמן של הקביעות האלה. הטעם הזה קודם לשלטון ומהווה מעין צורה אפריורית של כל מה שעליו לקבוע. אך מכיוון שהיא מסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, היא מופיעה בעת ובעונה אחת גם כצורה אפריורית של כפיפות לשלטון, ובכך קובעת גם את זכות ההתנגדות לשלטון וגם את אופק ההתנגדות הזאת. כל זמן שהמדינה היא צורה אפריורית לא רק של השלטון אלא גם של הכפיפות לשלטון, ההתנגדות תהיה לשלטון, אבל לא למדינה. היא תתנהל בשם תפיסה אחרת של המדינה כמסגרת משותפת לשלטון ולנשלטים, אבל מתוך נאמנות למדינה מדומיינת (גם זו שכאן ועכשיו, שגם אותה, כמו את המדינה שלעתיד לבוא, אפשר לתפוס ולעצב רק באמצעות הדמיון הפוליטי). גם במקרה הרדיקלי שבו המתנגדים לשלטון מבקשים לפרק מדינה קיימת, הם חולמים בדרך כלל על הקמת מדינה אחרת, נפרדת, ולא על פירוק המבנה המדינתי עצמו. המדינה היא הצורה האפריורית לא רק של כפיפותם לשלטון, אלא של הדמיון הפוליטי שלהם.

במאמר על המדינה ביקשתי לחשוב על המדינה כצורה היסטורית קונטינגנטית של שלטון תוך מתן תשומת לב מיוחדת לקונטינגנטיות של המרכיב המדומיין שלה. ניסיתי לעשות זאת באופן משוחרר ככל הניתן מנקודת המבט ומן הלשון של השלטון שבתוכו ולעומתו למדתי לחשוב ולדבר, זה הנושא את שם המדינה "שלי", מבטא את סגולותיה וקובע את מאפייניה העיקריים.³ בחיבור פרגמנטרי וטנטטיבי הרבה יותר, "שלטון",⁴ ביקשתי לעשות מהלך הפוך ומשלים: לברר את מושג השלטון, או להציג את השלטון כמושג, בלי להניח מראש את המדינה כצורה האפריורית של השלטון או כתכלית התפתחותו ההיסטורית. הצגתי את השלטון כמוסד האחראי להסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות.⁵ הנחתי שאם המדינה המודרנית היא צורת שלטון שהופיעה ברגע היסטורי נתון, שלטון הוא מוסד אנושי שהיה קיים גם בלעדיו ויתקיים גם אחריה. אם המדינה היא אפשרות של השלטון, היו וישנן אפשרויות אחרות. ביקשתי מושג של שלטון שמתפרט לצורות שונות אך אינו מתמצה באף אחת מהן, וניסיתי לעשות זאת בלשון שאמורה להיות, עד כמה שאפשר, שונה מלשונות השלטון שאני מכיר. ביקשתי להבין את העבודה שהשלטון שאני מכיר משקיע בייצוג עצמי בתור מאפיין חיוני שלו, ולפרש את הדמות העולה מן ההצגה העצמית הזאת ככלי שלטוני, תוצא של העבודה השלטונית ולא ייצוג נאמן שלה. בעת החדשה, הדמות הזאת מגלמת כמעט תמיד מקרה פרטי של המדינה כצורה אפריורית של השלטון, המובן מאליו שלו, ששליטים, נתינים ומורדים שותפים לו. קיוותי להציע ניתוח מושגי שיוכל להתבונן בצורה הזאת מבחוץ, גם כשהדוגמאות הקונקרטיות שבהן בחרתי לעסוק בניתוח המושגי שאולות מהקשרים היסטוריים שבהם המדינה היתה צורת השלטון.

איני בטוח שהצלחתי בכך. תגובות מאלפות של שני קוראים לקטע מן המסה הזאת שהוגשו כמאמר למפתח תבעו ממני, בצדק, דין וחשבון מפורט יותר על היחס בין שני המושגים, שלטון ומדינה.⁶ הצגתי את המדינה כצורה טוטאלית, חובקת-כול של שלטון המבקש להפוך כל דבר לניתן למשילה וכקרקע להתערבות שלטונית פוטנציאלית; אם כן, נשאלתי, האם לא נובע מכך שגם אם התקיימו צורות שלטון לא-מדינתיות, מאז הופעת המדינה המודרנית הן נידונו להופיע כמימוש חלקי, "תקוע", של הפוטנציאל המדינתי? האם המדינה המודרנית אינה מימוש של

פוטנציאל הקיים בעיקרון בכל שלטון, ולכן המחשבה שהצגתי היא טלאולוגית ללא תקנה? וגם אם אין מבינים את מימוש הפוטנציאל הזה כהכרח היסטורי ונשמרים מחשיבה טלאולוגית על התפתחות המדינה המודרנית,⁷ האם היחס הלוגי בין צורת המדינה המודרנית לשלטון אינו יחס שבין מימוש שלם ומתפרט למימוש חלקי ומושהה של אותה צורת יחסים, עם אותה דינמיקה? שתי שאלות נוספות שנדרשתי להתמודד איתן חידדו עוד יותר את בעיות הזיקה בין שני המהלכים שהוצגו במקביל.⁸ האחת נגעה לאופי הזיקה בין מושג השלטון למושג הריבונות. הקטע מן החיבור על השלטון שהוגש למפתח יצר את הרושם כי מאחורי הקלעים של הדיון הספק-פנומנולוגי-ספק-מושגי שהצגתי עומד, לפעמים במובלע ולפעמים במפורש, מושג הריבונות השמיטיאני. אם כך, נכשלתי במשימה שנטלתי על עצמי, שכן שמיט מאתר את הופעת הריבונות כמושג פוליטי אצל ז'אן בודין ואת התגבשותו אצל תומס הובס,⁹ וממקם אותו ברגע עלייתה של המדינה המודרנית.¹⁰ אם שמיט צודק, צריך להבין את מושג הריבונות שלו בתור לב השיח שבאמצעותו השלטון חושב את צורתו, כפי שהיא מעוצבת במדינה, אבל גם מסתיר אותה. הריבונות השמיטיאנית היא תמיד-כבר מדינתית, ומכאן שאיני יכול להמשיג שלטון בלי להניח במובלע את המדינה כפוטנציאל שלו, ואת ההתפתחות המדינתית של השלטון כהוצאת הפוטנציאל הזה מן הכוח אל הפועל. לכן גם אין פלא שמוסדות שלטון לא-מדינתיים הופיעו בטיעון שלי כצורות עובריות ולא מפותחות של מדינה.

לרושם הזה תרמה בלי ספק גם הקריאה הפוקויאנית שהצעתי למושג הריבונות השמיטיאני. פוקו תבע להחליף את הסכמה הבינארית, המקוטבת, שמושג הריבונות מחייב, במערך ריזומטי של יחסי כוח, ולהסיט את המבט מן הריבון אל המערך הממשלי המסתעף בתוך המדינה, בחסותה ולצידה, אל השיח של "הגיון המדינה" שנתן למערך הזה ביטוי וקוהרנטיות. את המהלך הזה של פוקו מקובל לזהות עם דחיית מושג הריבונות השמיטיאני.¹¹ בניגוד לדעה המקובלת, טענתי שפוקו אינו מבקש לוותר על מושג הריבונות אלא להגדירו מחדש במסגרת הגיון המדינה וכאחד ממנגנוניה, זה המופקד על "הסגירה" שלה בכל תחומי הממשל. מנגנון זה אינו מבטיח את סגירתה של המדינה בפועל אלא מאגד אוסף של פרקטיקות, צורות דיבור וגופי ידע המייצרים את דימויי המכלול המדיני הסגור ומתרגמים אותם לפרקטיקות ממשליות (במעברי גבול, בסימון קווי גבול, או במונופול על הטבעת מטבעות, למשל¹²). התפיסה הפוקויאנית הזאת רק מדגישה את אופייה החילוני, כלומר האימננטי, של הריבונות. בה בעת, היא גם יוצרת לכאורה את הרצף בין המדינה כצורת השלטון המשוכללת ביותר, ביומרתה אם לא בהישגיה, לבין צורות שלטון אחרות בעלי ימרות צנועות יותר, שמנגנוני הסגירה שלהן אינם רציפים, הם מוגבלים יותר במרחב ובזמן, והאפקטים המקוטעים שלהם אינם יותר ממטונימיות לאיזה שלם מדומיין, שחוסה תמיד בצילה של המדינה ופרוץ להתערבות מנגנוני המשילה שלה.

שאלה אחרת, שנגעה לאפשרות קיומו של שלטון לא אנושי (אלים, שדים, כוחות-על נסתרים וכיוצא באלה), הציבה את הזיקה בין שלטון למדינה באור בעייתי עוד יותר. נניח שישנו שלטון שבני אדם תמיד-כבר כפופים לו, כלומר שלטון שתמיד-כבר "היה שם" ולא נוסד בהכרח במעשה השתלטות, שלטון שבו יחסי השליטה אינם יכולים להתהפך – השליטים לא ייעשו

לנשלטים, ויחסי השליטה והכפיפות הקיימים אינם יכולים לגרוע מכוחם. אין זה משנה אם היה שלטון כזה או שהיו וישנם רק סיפורים על שלטון כזה – הארטיקולציה של צורת השלטון שייכת ממילא לשיח ולכושר המדמה שהוא מדריך ומעצב. לענייננו רלבנטית רק השאלה אם במקרה כזה מדובר בשלטון אחר לגמרי, כלומר בשיתוף השם, או לחלופין במושג משותף שמתקיימת בו דיפרנציאציה לסוגים מובחנים. במקרה של שיתוף השם, מדובר בפלפול טרחני שמחייב לכל היותר הבהרה סמנטית. במקרה של מושג משותף, טבעם של השליטים – בני אלמוות, בעלי כוחות-על – הוא מאפיינן שמבחין בין סוגי שלטון, אבל הסוגים השונים הם התפרטויות של צורה כללית אחת. האפשרות הזאת מרחיבה למעשה את הדיון בריבונות. אם ממשיכים לחשוב על ריבונות שמיטיאנית, ריבונות פוליטית היא חילון של שלטון אלוהי ("כל המושגים הקולעים של תורת המדינה המודרנית הם מושגים תיאולוגיים מחולנים"¹³), אך במקום שכל שלטון אנושי, מדינתי ואחר, יופיע כמימוש חסר של צורת מדינה טוטאלית וחובקת-כול, הוא מופיע כמימוש חסר של שלטון אלוהי.¹⁴ מנקודת המבט הזאת, המדינה אינה דמותו המושלמת של השלטון, אלא האתר ההיסטורי המקרי שבו התרחש חילון המושג התיאולוגי של הריבונות; הטוטאליות המדומיינת שלה היא לא יותר מאשר פיצוי על אובדן השליטה האלוהית, התקה שלה אל מרחב שבו מאמץ בלתי נלאה למשטר את כל מה שניתן לשליטה משמש תחליף חיזור לכושר הבלתי מוגבל של האל להתערב, לשים סוף, או להתחיל מחדש.

בדברים שלהלן אנסה להציג מחדש מושג "רוזה" של שלטון, כזה שאינו מניח את המדינה כצורה אפריורית של מחשבה על השלטון, וגם לא את מושג הריבונות, שמיטיאני או אחר, כתמצית מושג השלטון.¹⁵ לאחר שאצטייד במושג הזה, אוכל לשוב לשאלת היחסים בין שלטון למדינה ואל הממד התיאולוגי של הצגת השלטון (ובכלל זה השלטון המדינתי). בין המושג הרוזה של השלטון למובן התיאולוגי שלו תיפרש, כך אני מקווה, סקיצה של מושג השלטון, או לכל הפחות של המרחב שבו יש לבצע (to perform) את המשגת השלטון.

1. שלטון הוא הגורם האחראי להסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות כפיפות היא יחס היררכי ומקוטב בין גורם מצווה לכל הכפופים לו, החייבים בציות. שלטון הוא הגורם המצווה במסגרת יחסי כפיפות והמוסד המסדיר אותם. השלטון מופקד על שמירת היחסים האלה ושכפולם בדפוסים קבועים ויציבים יחסית.

מושג השלטון הוא תבנית שמאגדת גורם מצווה יחד עם תנאים ודפוסים – נורמות, כללים, יחסי כוח, הכרה – שמעניקים לגורם הזה סמכות לצוות וכוח אכיפה, הופכים אותו לרכיב במסגרת מערך יחסים יציב יחסית, ומאפשרים לו לשוב ולצוות באופן אפקטיבי. בתנאים אידיאליים לשלטון כמוסד, אותם נורמות, כללים ויחסי כוח, שאמורים להבטיח היענות לציווי, היו מוכרים לשלטון, ידועים ומפורשים, וניתנים לתמרון בהתאם לנסיבות משתנות. המושג שמאגד הוא גם המושג שמגדיר – כלומר גודר או תוחם – ומפריד את מה שאוגד מסביבתו. בתנאים אידיאליים, זה היה מצבו של המוסד השלטוני: התנאים שאמורים להבטיח ציווי היו מוכרים לשלטון ומסורים לשליטתו, כלומר הוא היה מופיע כגורם פועל המצוי מחוץ לתנאי השליטה עצמם ושולט בהם

מבחון. אלא שהתנאים לעולם אינם אידיאליים: השלטון תמיד נטוע בתוך תנאים שאין לו שליטה עליהם, ובין השלטון כמושג למושג שיש לשלטון על מה ומי שניצב מולו יש פער שאי אפשר לגשר עליו.

יחסי כפיפות המתקיימים לאורך זמן בלא גורם מצווה או משוכפלים בלא מוסד שמסדיר ומשכפל אותם לא ייחשבו כאן כביטוי לקיומו ולפעולתו של שלטון. אפשר בהחלט שהכפיפות מובטחת וההישלשות מגיעה לשיאה כאשר יחסי הכפיפות מופנמים לגמרי, אך באופן פרדוקסלי, ברגע הזה גם נעלם השלטון כגורם המצווה שרבים כפופים לו.¹⁶ שני המרכיבים – מצד אחד דמות הגורם המצווה, ה"אישיות" המדומיינת שלו, ומצד שני הפרישה הארגונית, דפוסי פעילות וכללי פעולה, פונקציות מובחנות וחלוקת עבודה בין תפקידים של המוסד – צריכים להימצא איכשהו יחד, אחוזים זה בזה. אלה הם שני ממדים מצטרפים של השלטון; קיומם יחד הכרחי לקיומו של שלטון.

היחסים בין שני הממדים האלה משתנים. לפעמים האחד מופיע והאחר נסתר, לפעמים האחד מופיע כדמות והאחר כרקע, והיחסים בין הנגלה לנסתר, בין הדמות לרקע, עשויים להתחלף, אפילו במהלך אירוע אחד שבו השלטון מופיע בפעולתו, ובוודאי כשהוא נחשב במאמץ להבין את המבנה וההיגיון הפנימי שלו.¹⁷

הסדרת יחסי כפיפות ושכפולם לאורך זמן הם תופעה שכיחה, בתחומי חיים שונים. היא לבשה ולובשת צורות שונות, אך היא מוכרת בכל חברה אנושית, לכל אורך ההיסטוריה. זו הנחת המוצא שלי. זו גם הגדרה מינימלית של שלטון: הסדרה ממוסדת של יחסי כפיפות בדפוס קבוע פחות או יותר (לאורך זמן מסוים, בטווח מסוים של פעילויות), שאפשר לזהות בה גורם מצווה; פעולה של גורם מצווה שאפשר לזהות את חזרתה בדפוסים פחות או יותר קבועים. יחסי כפיפות המופיעים באופן חד-פעמי מעידים על אירוע של השתלטות, על הכרעה זמנית שהושגה במאבק כוח, אבל אין בהם כדי להעיד על קיומו של שלטון.

יחסי כפיפות מחייבים ציווי וציות; הציות לציווי מבטא אותם. שלטון מצליח להסדיר יחסי כפיפות מפני שהוא תובע ציות ומצליח להשיג אותו. לצד התביעה הזאת, או כחלק בלתי נפרד ממנה, השלטון תובע גם הכרה. בתביעה הזאת מקופלת הנחה – לא מפורשת ואולי גם לא הכרחית – שהכרה מלאה בשלטון תבטיח ציות אפקטיבי לשלטון. הכפופה שמצייתת נדרשת לא פעם להציג את הציות שלה כביטוי להכרה בשלטון, ואת ההכרה שלה כהבטחה לציות.

לא כל החייבים בציות מציינים ולא כל הנתבעים להכיר מכירים. אפשר להכיר בשלטון בלי לציית לו, לסרב לו במפגיע או להתחמק ממנו בחשאי,¹⁸ ואפשר לציית לשלטון בלי להכיר בסמכותו (קל וחומר בלגיטימיות שלו), ואפילו לא בו עצמו כגורם המצווה. ההכרה היא בגורם המצווה כמגלם או כמייצג מוסד, או במוסד כמה שמתגלם בגורם שמסוגל לצוות ולאכוף ציות, או בשניהם. את ההכרה יש להבין כאן במשמעות משולשת: הכרה בגורם זה או אחר, אדם או רשות, בתור הגורם המצווה, זה שתובע ציות, זה ולא אחר (ובדרך כלל גם מאיים או מבטיח רעות וטובות הכרוכות בציות או בסירוב לציית); הכרה במוסד כמה שמתגלם בגורם המצווה ותובע להכיר בסמכות לצוות שהוא מעניק לו, הן בכלל הן במקרה הזה במיוחד; והכרה בסמכות הזאת

לא רק כעובדה, כלומר לא רק הכרה בעצם קיומה של תביעה שלטונית שמכריזה על עצמה כתביעה מוסמכת מטעם השלטון, אלא כתביעה לגיטימית. הכפופים, שעשויים להימנע מכל הכרה, עשויים גם להעניק רק הכרה אחת או שתיים מבין השלוש. אפשר להכיר בגורם המצווה כמי שהפיק את הציווי בלי להכיר בסמכותו לצוות, ואפשר להכיר בסמכותו כעובדה וימרה בלי להכיר בלגיטימיות של הסמכות, במקרה המסוים הזה או בכלל. כשיחסי הכפיפות סדירים, הכפופים מכירים את הסמכות כעובדה, גם כשהם כופרים בה כתביעה לגיטימית. כשהשלטון מוכר כמוסמך לצוות והכפופים נענים לציווי ומצייתים, להכרה או לאי-הכרה בלגיטימיות של הציווי הקונקרטי יש חשיבות משנית בהבטחת יחסי הכפיפות.¹⁹

אין שום דבר טבעי או הכרחי בכפיפות, וודאי שלא בקיומה הרציף והסדיר. יחסי כפיפות רצופים וסדירים הם אפקט של שלטון. לא תמיד השלטון מופיע לצד האפקט העיקרי שלו ולא תמיד יודעים לזהותו, אבל בלעדיו קשה להסביר את התמדת יחסי הכפיפות.

רציפות וסדירות הם מאפיינים כמותיים ויחסיים. כשהסירוב להכיר או לציית נדיר מספיק, אין בכך כדי לפגוע בשלטון כגורם מצווה או כמוסד. מניעת הכרה אקראית או אי-ציות מזדמן (בעיקר כשהם מתבצעים כהתחמקות ולא כסירוב במפגיע) קוטעת לרגע רצף של כפיפות וביטויי כפיפות, אבל אינה מותירה חותם. סירוב מזדמן עשוי לעורר תגובה שתאשר את הכרחיות היחסים הלא-סימטריים בין השולט לנשלט, והתחמקות מוצלחת נדירה יחסית מסייעת למי שחיה תחת שלטון רע בלי שתיאלץ להתקומם נגדו. אך מעבר לסף מסוים של אי-ציות ואי-הכרה שאפשר לסמנו רק בדיעבד, השלטון מתחיל להתערער.

אם שלטון נחשב כמונחי הסדרה קבועה ורציפה יחסית של יחסי כפיפות, יש להבין הימנעות מציות ומהכרה (שתייהן יחד וכל אחת לחוד) קודם כול באופן כמותי, במונחים של תדירות ושכיחות, ואת השכיחות יש למפות על פני כלל המרחב הנשלט. אי-הכרה ואי-ציות עשויים להתפזר באופן אקראי בקרב כלל הכפופים, או להופיע בקבוצות מסוימות (בני נוער, מיעוטים וכדומה), או סוגי פעילות מסוימים (מסחר, צריכת אלכוהול, יחסי מין וכדומה), בלי לפגוע באופן משמעותי בסמכות השלטון וביציבותם של יחסי הכפיפות, או לפגוע בהם גם כשהתדירות נמוכה (למשל, אם תדירות הסרבנות עולה דווקא בקרב שוטרים וחיילים). מנקודת מבטו של השלטון, אי-ציות ואי-הכרה הם כמו חורים מתפשטים בתחומים שהוא אמור "לכסות", כלומר להסדיר. עד סף מסוים אפשר להתעלם מהם, מעבר לסף מסוים חייבים לדכא אותם, וכשהם מתפשטים השלטון מצטמק ומידלדל. הוא מצטמק בטווח הפרישה שלו, ומידלדל בייעילותו, בכוחו וברציפות הופעתו. אם היחלשותו תימשך הוא עשוי להיעלם לגמרי, או להימשך כמתוך אינרציה שמקורה בהרגל של רבים לציית. במצב כזה ההרגל שרבים הפנימו עשוי עדיין להיות עקבה או צל של שלטון, בעיקר אם הוא מלווה ומתחזק על ידי דימויי נוכחותו של השלטון, טקסי הופעתו, סיפורי גבורתו. אם אלה מסוגלים לקיים סדירות יציבה של יחסי כפיפות, שם נמצא השלטון.

כאמור, הימנעות מציות ומהכרה עשויה להיות אקטיבית, ולהופיע כסירוב ושלילת הכרה במפגיע, או פסיבית, ולהופיע כהתחמקות או השתמטות. ההימנעות הפסיבית עלולה להופיע

כהתגרות והתרסה (passive aggressive), כפי שקורה לעתים קרובות ביחסי כפיפות במסגרת מצוצמצת (בין בני זוג, הורים וילדים, בכיתה), אבל גם להפך, כניסיון "להוריד פרופיל", לחמוק "מתחת לרדאר", להיעלם ברקע. כשהכפופים מרובים (והשולטים מעטים יחסית) יש להם הרבה הזדמנויות כאלה. אם לא יתגלו, הם לא ישאירו חותם על דפוס היחסים בין שולטים לכפופים, אבל בוודאי יגרעו מן האפקטיביות של השלטון.

את השינויים הכמותיים האלה אפשר לדמיין כנתונים בין שני קטבים. כשאין ציות כלל, תביעת השלטון להכרה ולציות היא פעולת דיבור שנכשלה, והשלטון הוא יומרה ריקה. כשהכול מצייתים ואין סירוב כלל, תביעת השלטון מיותרת, ויחד איתה הגורם המצווה עצמו נדחק לרקע או נעלם. בשני מצבי הקיצון האלה השלטון נעלם למעשה, בין אם מפני שהוא מוחצן לגמרי (הגורם המצווה מנותק מעולם החיים של הכפופים ואינו יכול לאכוף את הצו; אפשר להתעלם מהקול המצווה בלי שום חשש) ובין אם מפני שהוא מופנם לגמרי (הקול המצווה הפך לקול פנימי או התגלגל להרגל שמבצעים בהסח דעת, מתוך אדישות לשאלה מי ציווה ומדוע; המוסד הנפרד התמוסס והכפיפות מתקיימת כי זה המנהג, כי "כך עושים כולם"). בקצה אחד השלטון נעלם, מפני שאף על פי שהוא – האנשים והמוסד שאיתו הם מזוהים – עדיין נתפס כגורם מובחן במרחב החברתי, אף שתביעותיו עדיין נשמעות, ואולי הן אפילו קולניות ומהלכות אימים מתמיד, הצעקה היא לכל היותר מטרד-רעש והאיום חלול.²⁰ בקצה הנגדי, לעומת זאת, השלטון נעלם מפני שהכול מצייתים, הכפיפות מוסדרת, אבל לא מתוך היענות לציווי שבא מבחוץ, אלא מפני שהציות הפך לטבע שני של הכפופים.²¹

מקופלים כאן למעשה שני רצפים מדומיינים שחופפים רק בקצותיהם. בשביל הכפופים – חופש מוחלט מצד אחד וכפיפות מוחלטת בצד האחר. בשביל השלטון – בקצה האחד דמות (פיגורה) מזוהה, דמות השלטון כ"אחד", מובדל ומובחן מכל מה שעלול להגביל אותו, אבל בדיוק משום כך גם מנותק מכל הקשר, תלוש וחסר כל השפעה; ובקצה השני התמוססות מוחלטת של השלטון אל תוך המרקם החברתי, הפנמה של הקול המצווה שאינה זקוקה עוד למופע החיצוני שלו; את המבט המפקח, אם עוד נזקקים לו, תולים במה שנשקף מעיניו של כל זולת מזדמן.

ועוד צריך לברר איך נפרשים שני קווי הרצף המדומיינים האלה בסיטואציות היסטוריות קונקרטיות, ואיך משתנה הזיקה בין חירותם של הכפופים לדמות השלטון ולקיומו כגורם מובחן, אבל לשם כך לא די כמובן בניתוח המושגי לבדו.²²

2. על הציות, מנקודת מבטם של הכפופים

החופש לסרב אינו תלוי במחיר הסירוב. העבד בחר להיכנע, כותב הובס, הוא מסר את חירותו בידי מי שנעשה לאדונו וקיבל בתמורה את חייו.²³ המחיר (שהשלטון ותנאי חייו של הכפוף קובעים אותו) משפיע רק על תכיפות הסירוב ועל הסיכוי שישנה משהו בדפוס השליטה; הוא אינו קובע את עצם אפשרותו. מי שאינו חופשי לסרב אינו כפוף לשלטון אלא לבעל מלאכה, נתון בידי כחומר ביד היוצר.

סירוב תכופ מאיים על ההסדרה השלטונית ועל עצם קיומו של שלטון. להתעקשות של הכפופים לסרב, למוכנותם לשלם מחיר כדי לחדול מכפיפותם, או כדי להישלט אחרת מכפי שהם נשלטים עכשיו, יש השפעה ישירה ומצטברת על יעילותו של השלטון ועל הטווח והרציפות שלו. הכפופים עשויים לסרב לציית או לסרב להכיר, לציית בלי להכיר ובלתי לציית, לציית אחרת מכפי שנצטוו, לאחר או להקדים, לציית תוך כדי מחאה, או להוסיף מחאה לסירוב שלהם. מתי יחדל השלטון? מתי יקרוס אל תוך עצמו או יתפורר? מתי תהדהד תביעתו לסרב כקריאה ריקה? מתי יחדל הגורם השולט להכיר בעצמו כשולט ואפילו כראוי לשלוט? כל השאלות האלה תלויות תמיד גם בהתנהלותם של הכפופים.²⁴

מדוע בכלל מצייתים הכפופים? קודם כול בגלל הפחד – פחד מוות. הובס, הגל ורבים שהלכו בעקבותיהם סברו כי פחד מוות הוא ראשית יחסי הכפיפות. מי שנכפף היה נתון במאבק לחיים ולמוות ובחר לציית מפני שבחר בחיים. והוא בוחר כך מחדש מפני שפחד המוות, "החרדה מהאדון המוחלט", היה חווייה מטלטלת שהותירה חותם בלי יימחה, לא חרדה מאיום כזה או אחר אלא חרדה לעצם הקיום, שבה "התמוסס העבד [קרי, הכפוף] מבפנים, עבר בו רעד שזעזע את כל קיומו... [שחולל] המסה מוחלטת של כל מוצק לנוזל".²⁵ כל התנגשות עם השלטון מעוררת את הפחד הזה מחדש, או לפחות מרמזת על אפשרות חזרתו. המצב הקיצוני הזה מוכר כמובן, אך מדוע להניח שהוא חווייה של רבים גם בתנאים שבהם בשביל רוב הכפופים לשלטון יחסי השליטה אלימים רק לעיתים רחוקות? מדוע להניח שאלימות קיצונית – כמו זו שמופיעה במצב של דיכוי קולוניאלי, מלחמת שחרור, טרור של מאפיה בשכונות מסוימות או נוכחות של גבר מכה בבית – מסבירה ציות של אנשים שלא חוו אותה, או אינם חווים אותה עכשיו? מדוע להניח שחויית המוכף ברגע הכניעה והשעבוד נמסרת גם לדור הבא, לאלה שנולדו לתוך יחסי כפיפות נתונים ולא חוו את המאבק שכונן אותם? והרי לא כל מי שנכנע במאבק לחיים ולמוות נושא איתו בהכרח אותה טראומה (אם היתה שם טראומה); גם הפגיעה הטראומטית זקוקה לכוחות שישמרו אותה כדי להתמיד, והזמן החולף עשוי לפוגג גם אותם. שלטון עלול לחולל טראומות, אבל טראומטיזציה שיטתית אינה צורה יעילה לשכפול שלטון שרבים כפופים לו. במקומות רבים ולאורך תקופות ארוכות יחסית, כשהכפופים מרוכבים מאוד, רבים מבין אלה שבחרו בציות היו יכולים לבחור אחרת. את הציות אי אפשר להסביר בלי להבין מה גורם לכפופים לחזור ולבחור בכפיפותם.

הפחד, אפשר להמשיך ולהתעקש. הרי ישנם גם פחדים אחרים, לא רק פחד מוות, פחדים מפגיעות שונות ומשונות, ישירות או עקיפות, נזקים והפסדים שהשלטון ואלה שמסייעים בידו עלולים לגרום. בדרך כלל, מי שכפופה אינה מעלה בדעתה כי הגורם המצווה שעומד מולה יעז להרחיק לכת עד סכנת חיים, ובכל זאת היא מצייתת. לפעמים מדובר בטובות הנאה זניחות שיש לה מעצם כפיפותה לשלטון, או אלה שהיא מקווה לקבל תמורת נאמנות מופגנת, השלמה או שתיקה. אכן חשבונות של רווח והפסד הם בוודאי מניע לציות, כשם שהם מניע לדפוסי פעולה אחרים. אבל אילו ציות היה תלוי רק בשיקולי רווח והפסד, כי אז התחמקות או סירוב היו פורחים בכל מקום שבו סיכויי ההפסד הכרוכים באי-ציות נתפסים כקטנים יחסית לרווח הצפוי

ממנו. השלטון היה מאבד שם לעיתים קרובות את תוקפו, את יעילותו ואת רציפותו, וטווח השליטה שלו היה מצטמק.

זה קורה, כמובן, אבל לא לעיתים קרובות. במקומות רבים השלטון נדמה יציב יחסית לאורך זמן ממושך יחסית, והוא מקיים יחסי כפיפות סדירים ורצופים, בטווח קבוע פחות או יותר (ואף תוך כדי גידול בטווח שלו). בפרקספקטיבה היסטורית רחבה, תמורות של ממש בצורת השלטון הן תופעות מוכרות אבל לא תכופות, והיעדר שלטון נתפס כמצב ביניים ארעי שבין שלטון אחד למשנהו ולא להפך. היסטוריונים ומספרי סיפורים אחרים מרבים לעסוק במצבים ובתקופות האלה הרבה יותר מאשר בתקופות של יציבות יחסית, שכן בהן מצויות הדרמה, ההפתעה והטרגיות של הקיום האנושי, בהן מופיעות וגם חומקות פורטונה, יד הגורל, אצבע אלוהים. אבל בהקשר שלנו, החידה האמיתית נמצאת בתקופות ובאזורים של יציבות שלטונית יחסית, שבהם רבים מאוד כפופים למעטים מאוד. כדי להסביר את היציבות השלטונית היחסית באזורים ובתקופות כאלה אין די בפחד, גם כשמפרשים פחד כחשש מהפסד. החישוב התועלתני הוא עניין פרטי והמשתנים המעורבים בו רבים מאוד, ובכל זאת, בכל הנוגע לציות התוצאה דומה: הרוב מצייתים, רוב הזמן, ברוב העניינים, הן כשהעימות עם השלטון ישיר וגלוי והן כשהכפיפות נדרשת בלי עימות, בסימן או ברמז, כשהציווי נתפס כחוק טבע והציות אינו נרשם כלל.

הפחד לבדו גם אינו יכול להסביר מדוע רבים כל כך מצייתים כשהסיכון הכרוך באי-ציות בטל בשישים, או ששים לשתף פעולה עם שלטון שפוגע בהם בשיטתיות. מדוע הם מריעים לו, חוזרים על דבריו, מפיצים אותם ברבים, מוסיפים משלהם, מפארים ומרוממים אותו, מזהירים מפני מי או מה שעלול לבוא במקומו, גם כשהוא אינו זקוק להם וגם כשהם אינם זקוקים לו? מדוע הם אוהבים אותו גם כשהוא מִרְעָע להם, שונאים אותו גם כשהוא מיטיב עימם, אבל כך או כך מצייתים? ברור שחלקם מתוגמלים, ואחדים אף מצטרפים למוסדותיו ונבנים ממנו. אבל מאז ומעולם, ובוודאי בחברות ההמונים של זמננו, מדובר במיעוט קטן ביחס לכלל הנשלטים. המסתורין של השלטון היציב הוא חידת הציות שאין מאחוריו מניע גלוי לעין, שאינו נפגע אפילו כשיש לכפופים טעמים סבירים לאי-ציות, החל בחישוב הקובע שהרווח הצפוי מאי-ציות עצום והסיכון אפסי וכלה בהבנה כי המשך השלטון מזיק יותר מהיעדרו.

כ-1,500 שנה לפני הופעת לויתן נאמר בשם רבי חנינא, סגן הכהנים (במסכת אבות, ג: ב): "הווי מתפלל בשלומה של מלכות, ²⁶ שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". מי שמייחל כאן לשלום השלטון מבקש אותו בזכות הפחד שהוא מטיל. הוא אינו מבטא פחד בעצמו, אלא מנמק את הצורך הכללי בפחד, ובעקבותיו בשלטון שיטיל אימה. גם הדובר במשנה סבור שהציות לשלטון מונע על ידי פחד מפני השלטון, אבל הוא מצביע על פחד עמוק יותר – הפחד מהיעדר שלטון – ומבקש להחליף פחד אחד באחר. היעדר שלטון מזוהה כאן עם אלימות חסרת רסן ופגיעות ללא גבול, השלטון הוא התקנה לאלימות הזאת, וכשהוא מטיל מורא, האלימות המובלעת באיזמים שלו מבורכת. במשפט קצר אחד מציעה המשנה קביעה עובדתית בדבר תפקוד השלטון וסיבת הציות לו, לצד טענה נורמטיבית שלפיה השלטון עדיף על פני היעדרו, והתמיכה בשלטון (באמצעות תפילה) היא מעשה שראוי לעשותו. הציות לשלטון מופיע כמונע

על ידי פחד, מנומק על ידי התבונה, וראוי במסגרת תפיסת העולם ההלכתית. כשהובס הציג את תפיסת השלטון שלו בלוייתן, הוא הציג שילוב דומה בין תפיסת עולם (מטריאליסטית ולא הלכתית, כמובן), הבנת הפחד כמניע לצייות, ונימוקי התבונה שהופכים את הפחד הזה לראוי. השיקול התבוני – שבפרקי אבות מקופל במילה אחת, "אלמלא", ואצל הובס נפרש על פני פרקים רבים – משתמש בפחד כדי להצדיק שלטון ריבוני המחייב ציות, וכדי להציג את השלטון הזה כארגון מחדש של האלימות הגורמת לפחד. בזכותו הצייות מופיע כהגייוני וראוי, והפחד הופך מסיבה ראשונית לאמצעי שנתון בידי השלטון, אבל גם בידי התבונה הנשענת עליו בשיקוליה. כל המהלך הזה מבוסס על הטענה הקובעת שקיומו של שלטון עדיף תמיד על היעדרו. הטענה הזאת זקוקה לכושר המדמה שיציג את היעדר השלטון כמצב הנורא מכול: "איש את רעהו חיים בלעו", "כל אדם אויב לכל אדם... אנשים חיים ללא כל ביטחון... אין מקום לחריצות... אין עיבוד של האדמה; אין ניווט, ואין שימוש במצרכים שאפשר לייבאם בדרך הים... אין מונים את הזמנים, אין אומנויות, אין ספרות, אין חברה; והגרוע מכל, פחד מתמיד וסכנה מתמדת מפני מוות אלים; [מצב שבו] חייו של אדם הם חיי בדידות, דלים, מאוסים, חייתיים וקצרים".²⁷

הוספת התבונה והדמיון לפחד מאפשרת להסביר כיצד מתכונן שלטון (הצייות הראשוני, שעל בסיסו נוסד השלטון והוא תוצאה של פחד וכניעה, או של פחד והבנה), אבל גם כיצד הוא מתקיים לאחר זמן, כשמתפוגגת האימה שליוותה את היעדרו, או את האלימות שהיתה כרוכה במעשה ההשתלטות. הצייות נישא מיום ומדור לדור על כנפי הדמיון (המשחזר את המצב האנרכי) והתבונה (המצדיקה את הכפיפות ההכרחית כדי להיחלץ ממנו). זה הסבר מפוקפק, ונראה שהדובר בפרקי אבות הבין זאת. אילו היה די בשיקול התבוני, הוא לא היה נזקק להמליץ על תפילה לשלומה של מלכות. אילו היה בו די, הובס לא היה צריך לכתוב בסיום החלק השני של הלווייתן שלו שהוא מייחל לנסיך שיקרא את ספרו ויפעל לפי תורתו.²⁸ סביר להניח שרוב הזמן, רוב האנשים מצייתים לא משום שהם חושבים כפילוסופים – וגם אם הם חושבים כפילוסופים, הם עלולים לחשוב עם ניטשה, פיטר קרופוטקין או אמה גולדמן ולא דווקא עם הובס. הפילוסופים (האירופאים) עצמם, רובם לפחות, הקדישו הרבה יותר מחשבה לשאלה מדוע ראוי לציית לשלטון ומהו שלטון ראוי, והרבה פחות לשאלה בדבר המהות, הצורה והתנאים של השלטון כפי שהוא למעשה, שהיא תמיד גם שאלה בדבר הצייות שמאפשר שלטון. התערבותו הצנועה של אטיין דה לה בואסי, משורר והוגה צרפתי בן המאה ה-16, בדיון על הצייות בולטת כל כך מפני שהיא נדירה כל כך. ראוי לפנות אליה עכשיו.

"ההשתעבדות מרצון" שלה בואסי כותב עליה היא השתעבדות לרודן שמרע לנתיניו, שהפגיעה שלו בוטה וגלויה לעין, וכוללת גזל, ביזה, שוד, אונס, ומלחמה,²⁹ ולמרות זאת אין סכנה בסירוב לדרישותיו. למעשה די בהתחמקות, במחדל, די להפסיק לציית. אלמלא היה המון הכפופים מציית ומשתף פעולה, משמש לרודן עיניים לבלוש אחרי נתיניו וזרועות להכות בהם ולנשל אותם, הוא היה נותר "בודד, מוג לב עלוב". אין לרודן הזה "כוח אחר מאשר זה שהם עצמם העניקו לו, ואשר אין ביכולתו להזיק להם יותר מאשר הם מוכנים לשאת, ואשר [כשהוא לעצמו] אינו יכול היה להרע להם כלל..."³⁰ בין שמדובר בהתבוננות מפוכחת במציאות השלטונית של

זמנו, בלקח שלמד מן הדוגמאות ההיסטוריות שלהן נזקק, ובין שמדובר במצב מדומיין, לה בואסי מציע ניסוי מחשבתי: גם אם השלטון פוגעני, גם אם אי-ציות אינו מסוכן, אנשים רבים יעדיפו לציית. התשובה לשאלת הציות מצויה בכותרת החיבור "השתעבדות מרצון". לה בואסי מזהה רצון בציות – לפעמים זו תשוקה ממש, לפעמים זו בחירה ב"נוחות" שבציות – שיש לו קיום עצמאי, שמתקיים לצד הרצון בחירות ומתחרה בו. את הרצון הזה, הוא טוען, אי אפשר להסביר כתולדה של פחד, אלא בראש וראשונה כתולדה של הרגל, או ליתר דיוק של חינוך והתפתחות של ילדים בחברה שלתוכה נולדו כצמיחים,³¹ כשם שהתשוקה לחירות מאפיינת את מי שנולד לחברה חופשית.³² הכוח שכפה שעבוד הופעל על הוריהם או על הורי הוריהם, לא עליהם, אבל הם כבר לא ידעו את טעמה של חירות, ואילו אלה שידעו חירות מעדיפים לוותר על הסיכון שבאי-ציות גם כששום איום לא ניצב מולם, ועושים זאת מתוך עצלות או נרפות הגורמות לבני אדם שהיו בני חורין לשכוח או להדחיק את תשוקתם לחירות.³³ בשני המקרים אין מדובר בשיקולים תבוניים או בפחד. החישוב התועלתני אינו תקף, לפחד אין שום בסיס, העצלות מעודדת ציות, אבל אינה מסבירה בהכרח את הציות הקודם שסייע לרודן להפוך את שלטונו מתבוסה להרגל. התשוקה לחיים שאין בהם טרחה היא בלתי נפרדת מהתשוקה להיות נשלט, להיפטר מאחריות, לקבל את סמכותו של אחר. החירות תובעת מאמץ וסיכון, והתשוקה לחירות נסוגה לעיתים קרובות מפני היפוכה.

3. על הציות, מנקודת מבטו של השלטון

השלטון זקוק לציות והכפופים חופשיים תמיד לטרב; הסדרת יחסי הכפיפות תלויה תמיד גם בהם. כל התופעות שלה בואסי מדבר עליהן מוכרות. הפנומנולוגיה של הציות שהוא מציע היא השלמה הכרחית להבנת הציות. הלקח שאני מבקש ללמוד ממנה איננו ששלטון מבוסס תמיד על רצון להיות נשלט, לשרת אחר, אלא שרצון כזה אפשרי תמיד. אבל זה נכון באותה מידה גם בהיפוכו – הרצון בחירות. המוכנות להסתכן כדי להתנגד לשלטון רע אפשרית בדיוק כמו הקבלה העצלה של גזרות השלטון, ההתלהבות לשרת מוכרת כמו הסלידה מכל כפיפות. התנגדות, התחמקות, סירוב, סלידה, הגחכה, ציות שתוק, ציות כנוע, השלמה, הכרה, הסכמה, הצדקה, תמיכה, התלהבות – כשמתבוננים מקרוב במנעד הזה ברור שאין לציות מניע אחד ודפוס אחד. הציות היומיומי, המתחדש, זקוק למניעים חדשים מדי יום, אך מכוח הרצון וההרגל הוא יכול להתקיים גם כשמצטברים מניעים לאי-ציות, ואפילו כשהוא תובע הסתכנות עד מוות. וכן להפך, גם כשהציות הופך לטבע שני אפשר להתנער ממנו. במילים אחרות, הציות אף פעם אינו מובטח, ההתחמקות והסירוב אפשריים תמיד, וקיומו של שלטון – הסדרת יחסי הכפיפות ושכפולם במסגרת מקוטבת ויציבה יחסית – מחייב פעילות רציפה המכוונת למנוע או לצמצם ככל היותר את מימוש האפשרות הזאת. משמעות הדבר היא שהשלטון חייב להשקיע תשומת לב, התכוונות ועניין בהבנת מצבם של הכפופים והאפשרויות העומדות בפניהם כדי למנוע מראש נטייה לאי-ציות ולסירוב, או להכיל אותם ולמנוע את התפשטותם כשהם מתרחשים. לה בואסי כותב כי די שהכפופים יתעלמו מתביעות הרודן השולט בהם כדי ששלטונו יתמוסס

מאליו. ליוטר מספר על מפקד שקורא לחייליו המחופרים בשוחות "קדימה", אבל במקום להסתער הם מוחאים לו כפיים, קוראים "בראבו" והופכים את הפקודה לפרפורמנס ואת השוחות לתיאטרון שדה.³⁴ אלה מצבים נדירים או דמיוניים, אך לא בלתי אפשריים. הדוגמה הדרמטית ביותר מהעבר הקרוב לקריסה כזאת היא סיפור התפרקותן של מדינות הגוש הסובייטי בסוף שנות השמונים של המאה שעברה. קריסה כזאת היא הסיוט של כל שלטון, החור השחור שלו, חשיפת התיאטרליות האימננטית של השלטון, הכרה בתלותו המוחלטת בציות של הרבים הסרים למרותו. כשהכפופים רבים, השלטון חייב להיות מושקע לא רק בכפיפות הרבים ובמוכנותם לציית, אלא גם בקואורדינציה של הביצוע. החיילים והשוטרים צריכים להגיב לפקודה בזמן, הפועלים צריכים להגיע לעבודה, המשרתים צריכים להקים את התפאורה ולהגיש את הכיבוד לאורחים, המלכה צריכה להופיע לנשף בלבוש הולם, ולסרב מותר לה, אם בכלל, רק בחדרי חדרים ולא בפומבי, כמו ויתי בשעתה. כך גם המורדים: כדי שההתנגדות תצליח, הסירוב צריך להיות מתואם, חשאי או פומבי, בזמן הנכון ובמקום הנכון; השביתה צריכה להיות כללית, או להיראות ככזאת; כל הנשים צריכות להתנזר באופן מתואם מבעליהן; כל התלמידים צריכים לשתוק כאיש אחד בשיעור שיהפוך את המורה לחסר אונים. מובן שהאלימות מסבכת את כל זה, בשני הכיוונים. כשהיא מתפרצת, לא כולם חייבים לציית; די שיישארו ספונים בבתיהם. לא כולם חייבים לסרב בפומבי; די בכך שיימנעו מלשבור שביתה או מלהכשיל את המורדים. אבל האלימות לבדה אינה משנה את תלותו של השלטון בציות נרחב ורציף יחסית, ואת האי-ציות כאפשרות ריאלית של כל אחד מהכפופים.

השלטון זקוק לציות כמו שאש זקוקה לחומר בעירה.³⁵ ציות נרחב ורציף יחסית הוא תנאי הכרחי ומספיק לקיומו. אבל השלטון אינו משתוקק לציות אלא להכרה. כשמדובר במי ששולט, אנשים בשר ודם – הורים או מורים, מנהלות מחלקה וראשי עיריות, מזכירת המפלגה, הרמטכ"ל, אדוני הנשיא – התשוקה אינה רק מטאפורה. כשההכרה נשללת השלילה שורפת, גרועה מאהבה נכזבת, מלכה זעם ושנאה. לעיתים היא אינה יודעת שובע, לפעמים זה קורה בדיוק כשההכרה מתחילה להגיע, ולפעמים גם זמן רב אחר כך, כי מי ששולט יודע (או מרגיש, או חושש) שהציות הוא חולות נודדים, נס שהתרחש דווקא לו, והוא מבקש שוב ושוב הוכחה לכך שהנס מוסיף להתרחש, שהוא ולא אחר זוכה בהכרה הנחשקת. וכשזו ניתנת, ובעיקר כשהיא מורעפת בהגזמה, ההכרה עשויה להוליך שולל, לסנוור את מי ששולטת, עד לא ידעה, עד שלא יתבחין בכך שהיא אינה מלווה בציות. מוכרת התופעה שבה חבורה המקיפה שליטה שנחלשה או קבוצת כפופים המודעים לחולשה הזאת מעדיפה להרעיף הכרה, להסיח את הדעת בחנופה, ובאותו זמן לנתב את הציות לפי האינטרסים שלה.

העניין בהכרה עשוי להיות אינסטורמנטלי לגמרי, מוסדי ובירוקרטי, פונקציה אחת מני רבות במנגנון משומן היטב. להענקת הכרה בשלטון עשויים להיות כללים ברורים, והיא תופיע אז כחלק מחובת הציות, כרכיב בשגרת יחסי הכפיפות, לא כעניין נפרד ממנה. התשוקה היא עכשיו רק מטאפורה, חסך על פי הגדרה, שהמנגנון יודע לזהותו, לתבוע את סיפוקו ולהגיב לשלילת ההכרה בהתאם. העיקר הוא להפיץ את ההכרה הנכונה בקרב הכפופים המרובים ולקבל אותה

בחזרה, לצד הציות או בלעדיו. שכן רבים מתחרים על הסמכות לצוות, וישנם גם צווים סותרים, ויש להשריש את ההרגל לציית, ולטפח את הציות בזמן הנכון, במקום הנכון, תמיד מתוך היענות לצייווי, לבקשה או להכוונה של הגורם המוסמך לצוות, לו ולא לאחרים. את ההיכרות עם השלטון, שליחיו וסימניו יש להפנים היטב, ואת ההכרה בהם יש ללמוד להציג ולבצע כהלכה, לפי המחוות המקובלות. הלימוד הזה, שמתקיים באינספור ערוצים וזירות, הוא חלק מעבודת השלטון ושגרת הכפופים לו, חלק מן התשתית להסדרה המתמשכת של יחסי הכפיפות. במילים אחרות, השלטון מבקש להפוך את סדר הכפיפות כולו למוכן מאליו, לממד שקוף לגמרי של הקיום היומיומי.

מאותן סיבות בדיוק, הלימוד הזה הוא גם זירה מוכרת לפעולות התנגדות. הכפופים שמנסים להתנגד מבקשים ללמוד לאחור (unlearn) את מה שהוטמע בהם, רוכשים מחדש את ההפתעה שבמפגש עם הקול המצווה, ולומדים לחוות את הופעת הקול הזה כהתפרצות של אורח לא קרוא, שגם כשאינו אליים ומאיים הוא תמיד זר ואין שום דבר מובן מאליו בתביעותיו. אם יצליחו, ינסו ללמד אחרים שכפופים לציידם. הם עשויים גם לנסות למנוע מהם ללמוד את מה שהשלטון מלמד, ואם כבר למדו, ללמד אותם לחמוק מן הקול המצווה, לציית בלי להעניק הכרה או להעניק הכרה בלי לציית, או לפחות בלי להפנים את פני השלטון.

4. הפרדת השלטון

ציות והכרה אפשר לתבוע ולהעניק באמצעים ובאופנים מגוונים מאוד. אלה עשויים להשפיע על יחסי הכפיפות, על הצלחת הציווי כמו על כישלון הציות, אבל תבנית יחסי הכפיפות עצמה אינה תלויה בהם. תמיד אפשר להפעיל אמצעים אחרים ולעצב אופנים אחרים כדי לתבוע ולהעניק ציות והכרה, לשכפל את יחסי הכפיפות ולשמר את השלטון. השלטון כעובדה, כמטריצה יציבה של יחסי כפיפות משתכללים לאורך זמן, יכול להתקיים בטווחים משתנים של זמן ומרחב, ובצפיפות משתנה של התערבות בתחום הנשלט. יחסי כפיפות מוגבלים במקום ובזמן ומצומצמים לסוגי התערבות מוגדרים מתקיימים בכל מוסד – בבית הספר, בבית החולים או במקום העבודה. הכפיפות לגורם המוסמך לצוות נועדה לסייע לפעילויות מוגדרות פחות או יותר – הוראה, ריפוי, ייצור – ומתקיימת רק כל עוד נמשכת הפעילות הזאת. הסמכות להסדיר אותה היא ממד שלטוני של המוסד, שמתלווה לפעילויות האחרות, שהן (ולא השלטון) טעם קיומו. השלטת הכפיפות אמורה לסייע לפעילויות האלה, לא לבוא במקומן. בבית, ובאופן מובהק בביתה של משפחה פטריארכלית, המצב שונה. יחסי הכפיפות אינם מוגבלים בזמן או במרחב, והאינטנסיביות של ההשקעה בסמכות הגבר ובשכפול יחסי הכפיפות בין המינים ובין הורים לילדים גבוהה יחסית למפעל או לבית ספר. השלטת הסמכות הזאת אינה נעשית בהכרח כדי לסייע בפעילות מוגדרת כלשהי, ופעילויות רבות נעשות במיוחד (או באופן מיוחד) כדי לשמר אותה. הסמכות האדנותית של האב עשויה לפקוע כשהילדים מתבגרים, הבת מתחתנת, הזוג מתגרש וכדומה, אבל למעשה מדובר רק בהתקת הסמכות ולא בפגיעתה: כל בני המשפחה אמורים למצוא את עצמם במצבם החדש במסגרות פטריארכליות חדשות, "תקניות" פחות או יותר. תכלית הפעילויות הנעשות

במשק בית פטריארכלי היא תמיד גם שכפול הסדר הפטריארכלי בתוך היחידה המשפחתית ושימור היחידה הזאת בתוך הסדר הפטריארכלי השורר בחברה. במובן זה, האב הוא פני השלטון במשפחה הפטריארכלית, אבל לשלטון הזה יש גם היבטים מוסדיים שכל בני הבית נוטלים בהם חלק. השלטון מתמוסס לרקמת היחסים ביניהם בלי למצות אותה (ליחסים בין אדון המשפחה לשאר בני המשפחה יש היבטים אחרים, פורמליים ובלתי פורמליים, והם אינם מתכנסים להסדרת הכפיפות), אבל גם בלי לאבד את נבדלותו, המוצגת ומבוצעת בטקסים ובמחוות שנועדו לכך.

נבדלותו של השלטון כמוסד חברתי משתנה בהקשרים שונים של שליטה, בחברות שונות ובתקופות שונות. את ההבדלים אפשר למקם על הרצף בין שני הקטבים המנוגדים שתוארו קודם: התמוססות גמורה של השלטון אל המרקם החברתי והחצנה גמורה שלו. הארטיקולציה של ההבדלים ש"עושים הבדל" על פני הרצף הלוגי הזה היא עניין קונטיגנטי, שנקבע על פי האריג שמספק השיח המתאר, ועל פי האופנים שבהם התיאוריה הפוליטית והאינטרסים המעורבים בתיאור מעצבים את האריג הזה. במילים אחרות, את התשובה לשאלה מתי יופיע השלטון כמוסד מובחן אי אפשר לגזור ממושג השלטון שהוצג כאן. התשובה תלויה באריג הדיסקורסיבי, זה שבתוכו התעצבה ההצגה העצמית של השלטון וזה שבו משתמשת החוקרת המשחזרת אותו. בדיון שלנו די לקבוע כי הסדרת הכפיפות מופיעה כשלטון כשעבודתם של הגורמים המושקעים בהסדרה הזאת מופרדת מן הפעילויות האחרות, ואינה נעשית רק על פי צורכיהן ובהתאם לאופנים שבהם הפעילויות הללו מתקיימות, ולהפרדה יש ביטוי מפורש באופן שבו המצווים מציגים את עבודתם והכפופים מדמים אותה.³⁶

להפרדה כזו של עבודת השלטון יש בדרך כלל הצדקה (מבנית ומעשית) רק כשהכפופים מתרבים, ויחד איתם הגורמים המוסמכים לצוות וגם אלה המצווים בלא סמכות. נדרש תיאום הן בין בעלי סמכות והן בין הכפופים המצייתים, ולצד כל אלה נוצרות אינספור הזדמנויות לאי-ציות. בתנאים כאלה השלטון הופך לרשות או לקבוצת רשויות, שכל אחת מהן היא מוסד בפני עצמו, ואחת מהן (או אחת הנוספת עליהן) מופקדת על הקשר והתיאום בין הרשויות השונות ויוצרת מבנה מסודר והיררכי של כפיפויות.³⁷ בחברות קטנות, יחסי כפיפות מסודרים יכולים להתקיים לאורך זמן גם ללא הפרדה גמורה של המוסד השלטוני, בלי לוותר על הטקסים והמחוות שמציינים את נבדלות השלטון (בדומה לאלה שמאפיינים את אדנות הגבר במשפחה פטריארכלית), אבל גם בלי להפוך אותו לפונקציה חברתית נפרדת. אנתרופולוגים יודעים לתאר חברות כאלה שבהן מנהגים מושרשים, חלוקת עבודה מגדרית ברורה, פרוטוקולים מוסכמים של טקסי מעבר, לידה ומוות, ניהול האלימות והתשוקה המינית, יחס לזרים וכדומה מאפשרים את קיומם של יחסי כפיפות סדירים לאורך זמן.³⁸ המלך, ראש השבט או השאמאן הם חלק מהטקס, לפעמים קורבן שלו ובוודאי לא מקור הסמכות או בסיס הסדר; הסמכות לצוות והכוח לשכפל אותה מתמוססים באזורים שונים של המרחב החברתי, אם לא בכלו.

אבל אין צורך להרחיק למעמקי האמזונס. אנו מכירים מקרוב דוגמה אחרת להתמוססות השלטון אל תוך המרקם החברתי, בחלק מן הקומונות הקיבוציות שפרחו בישראל לפחות עד אמצע המאה העשרים: החלטות התקבלו במשותף, באופן שוטף ופומבי, וחברים רבים יחסית השתתפו

בהליכי קבלת ההחלטות; אופן החלוקה והחלוקה מחדש של התפקידים והסמכויות צמצם במידה ניכרת את האפשרות לצבור סמכות; בעלי התפקידים הריכוזיים היו חייבים גם בעבודות משק בית שונות; ולרשות חברים רבים עמדו אמצעים פורמליים ולא פורמליים לפקח על התנהלות חבריהם, להביא לדיון חריגות מן הכללים המפורשים או מן הנורמות הבלתי כתובות. כל אלה יחד חתרו תחת בידולו הגמור של המוסד השלטוני בחברה הקיבוצית ומוססו את הסדרת יחסי הכפיפות אל תוך רקמת החיים החברתיים. יחסים אלה לא בוטלו; הם הוסדרו באמצעים אחרים, בהשתתפות רבים מהחברים שהכפיפו את עצמם מרצון לאתוס השותפות הקיבוצית ולמוסדותיה. ובכל זאת, גם שם מעולם לא התבטלו לגמרי הפונקציות השלטוניות הנפרדות: מזכירות, גזבר, מרכז המשק, האינטלקטואל המקומי וכיוצא באלה בעלי סמכות, שתרומתם להסדרת יחסי הכפיפות בפועל ולייצוג היחסים האלה והאופן שבו הוסדו היתה משמעותית יותר מזו של חברים אחרים ומובחנת ממנה.

במסה "שלטון", שמאמר זה הוא נספח והשלמה שלה, התרכזתי בשלטון במובנו כמוסד נפרד המופקד על הסדרת יחסי הכפיפות בתחום הנשלט, ועל קביעת התחום שבו חלים היחסים שהוא אמור להסדיר, אבל לא הבלטתי את היבדלות המוסד הזה מתוך רצף האפשרויות הלוגיות וההיסטוריות להסדרת יחסי כפיפות ושכפולם. ההפרדה המוסדית עשויה להתקיים בדרגות שונות של ארטיקולציה, מהטמעה כמעט מוחלטת של סמכות שלטונית בחברה ועד להפרדה כמעט מוחלטת של השליט (לבדו, או בלוויית חברתו המצומצמת) מן ההמונים הכפופים לו. המדינה המודרנית, עם הצמיחה וההסתעפות האקפוננציאליות של מוסדות השלטון בתוכה, בחסותה וסביבה, חוללה תמורה רדיקלית באופי ההפרדה הזו, אך בעת ובעונה אחת גם מיתנה, שטשה והסתירה אותה, כשהפכה את המוסדות האלה למקומות העבודה של המוני כפופים.

5. מושג רזה של שלטון

את התיאור האנליטי הזה אפשר להמשיך, להעמיק ולשכלל. אפשר לעדן את הצגת היחסים בין הכרה לציות ואולי גם להוסיף גורמים נוספים, הן על מה שהשלטון עשוי לתבוע (קורבן, חסידות דתית, תמיכה נלהבת) או להעניק (הגנה, זכויות, תנאי קיום, מחילה), והן על מה שהכפופים עשויים לתבוע (אזרחות, שוויון, מניעת קטסטרופה אקולוגית) או להעניק (אהבה, עוד זמן בשלטון). אפשר להבחין בין צורות שונות של הסדרת יחסי כפיפות, לבחון את השינויים באופן ההיבדלות של השלטון כמוסד, לשחזר את ההיסטוריות של צורות שלטון שונות ואת הלוגיקה התפתחותית המאפיינת אותן, לבחון שינויים במעמדם של הכפופים, באופי זיקתם לשלטון ועד כמה הוא נגיש להם – מאזין לקובלנותיהם, מתיר להם לייצג אותו או לערער על האופן שבו הוא מציג את עצמו, נכנס איתם למשא ומתן, נסוג מפני תביעותיהם, פותח בפניהם את שורותיו. אפשר לשאול איך ההפרדה המוסדית של השלטון מעצבת את הציות, באילו תנאים הכפופים נעשים שותפים לעבודת השלטון, מתי הם רשאים לתפוס אותו בעצמם ומהי משמעותה של התפיסה הזאת, ובאילו תנאים מי ששולט הוא גם מי שכפוף (לאספת החברים,

לחוק, לדין הבוחרים, לדבר האל). אפשר לחקור מקרוב איך ומתי מופעלים אמצעי שליטה כאלה ולא אחרים, מתי מופיעה התנגדות, איך היא מדוכאת, מתי המתנגדים מצליחים לתפוס את השלטון או לשנות אותו. אפשר לאפיין צורות של התנגדות כמו צורות של שלטון, לפרוש אותן בין התנגדות לכפיפות עצמה, לכל כפיפות באשר היא, ובין התנגדות לשלטון הזה, בצורתו המסוימת, או בין התנגדות שתכליתה לתפוס את השלטון לזו שתכליתה לכפות שינוי על שלטון קיים, ועוד כיוצא באלה. באותו אופן, אפשר לפרוש את צורות השלטון בין המצב הכמו-אנרכי שבו כל הכפופים שותפים להסדרת יחסי הכפיפות החלים עליהם ועל כל האחרים, לבין מצב שבו הכול כפופים לגורם אחד – אל עליון, פיהרר או ריבון – שאינו כפוף לשום כוח מעליו. את האל, הפיהרר או הריבון עצמם אפשר להציב כמקרים פרטיים במאמץ לפרוסניפיקציה של השלטון, תפיסתו כבעל דמות (פיגורה) ואישיות, וזאת בקצה רצף שבקצהו האחר נעשית הסדרת יחסי הכפיפות באופן "לא-אישי" לחלוטין, מתפזרת במרחב הרחב, המפורש, שבו נפרש החוק, ובלי להעניק לאף בעל תפקיד סמכות שאינה נובעת מן העמדה שבה הציב אותו החוק.

ואפשר כמובן להמשיך לעוד היבטים של הסדרת הכפיפות ולפרוש עוד רצפים של אפשרויות ושל הצורות שהיא יכולה ללבוש. אך די במפה שסימנתי כאן בחופזה כדי להבהיר את הנקודה העיקרית: בשום שלב במהלך התיאור האנליטי שהצעתי לא היה צורך לחשוב על מדינה או על ריבונות, גם לא על צורת שלטון מסוימת כזאת או אחרת, וגם לא להניח אותן במובלע. לשום מסגרת או צורת שלטון לא היתה העדפה מראש, אפשר היה להחליף כל אחת מן הדוגמאות ששימשו כאן באחרת. הדמוקרטיה הליברלית, המונרכיה האבסולוטית, חברות "ללא-מדינה" שפרחו פעם בעומק האמזונס או בלב אפריקה, המדינה הטוטאליטרית, ואפילו שופט אנרכיסט כגדעון אשר הדף את "איש ישראל" שביקשו להמליכו עליהם בקריאה "לא-אָמְשֶׁל אָנִי בְּכֶם וְלֹא-יְמִשֶׁל בְּנֵי בְּכֶם, יְהוָה יְמִשֶׁל בְּכֶם" (שופטים ה, כג) – כל צורות הכפיפות האלה יכולות למצוא כאן את הצורה הכללית המשותפת להן. הצורה הכללית הזאת אינה צורה ריקה; התוכן שלה מורכב מתביעה לציית ולהכרה בצד אחד ומן החופש לא לציית ולא להעניק הכרה בצד האחר. הוא כולל גם את כל האמצעים והשיטות שנועדו ללמד הכרה וציית לכפופים סוררים, לחלץ מהם או לכפות עליהם את ההכרה והציית, ואת כל טקטיקות ההתחמקות ומחוות הסירוב של אלה שבחרו לא לציית ולא להכיר. הצורה הכללית הזאת אמורה לעבור היסטוריוזציה, להיות בסיס להשוואה בין צורות שלטון קונקרטיות, להעניק מובן למחשבה על מדינה כצורת שלטון היסטורית קונטינגנטית ועל ריבונות שמיטיאנית כתצורה אפשרית אחת, בינארית וחובקת-כול, של מערך רשויות השלטון המדינתי, כשחזור תיאורטי של ההיגיון הלא-מפורש של התצורה הזאת, או כאחד מביטוייה האידיאולוגיים, המשתמש בשפת התיאולוגיה הפוליטית כדי לקדש מומנט אחד בתוכה – הסמכות להכריז על היוצא מן הכלל.

הצורה הכללית הזאת, שאמורה לעבור היסטוריוזציה (ולא התצורה השמיטיאנית של השלטון הריבוני), היא הצעה למושג רזה של שלטון. המושג הזה כולל את נפרדות השלטון כמוסד וכגורם מצווה בלי להניח שיש בהכרח קו מפריד אחד, סדרת מאפיינים הכרחיים שמכריעים מתי הנפרדות הזאת מספקת. דפוסי הנפרדות נבדלים וקונטינגנטיים, והארטיקולציה שלהם – הן

בשיח של השלטון והן בשיח של מתנגדיו וחוקריו – אינה גזורה מצורה אפריוורית אחת. מושג השלטון פתוח למגוון של צורות אפשרויות כאלה, שאי אפשר לגזור אותן מתוכו; הוא מחייב רק שיהיו ביטויים (בשיח ובפרקטיקות) לנפרדות המוסד השלטוני בזמן אמת, וגם בעלי הסמכות וגם הכפופים לה יידעו לקרוא אותם.

המדינה המודרנית היא תצורה מיוחדת של התרבות והתסעפות מוסדות שלטון נפרדים. הריבונות המיוחסת למדינה היא גם אפקט וגם רציונל של נפרדות השלטון, והתפיסה השמיטיאנית של הריבון היא מכניזם – או דימוי – של קיטוב רדיקלי בתוך המוסד השלטוני, שאמור לייצב היררכיה של יחסי כפיפות וגם להבטיח את הפרסוניפיקציה של הרשות העליונה בהיררכיה. בה בעת, באמצעות סמכותו של הריבון השמיטיאני להוציא מן הכלל, הוא גם מוצב בעמדה שממנה הוא יכול לחבוק את מכלול התחומים הנשלטים. מושג הריבונות, לא רק השמיטיאני, מתפקד כציר הבריה המחבר את מושגי השלטון והמדינה. המדינה אמורה להיות ריבונית, ואת ריבונותה אמורה להבטיח נפרדותו של השלטון והאופי המקוטב וההיררכי המוחלט שלו. השאלה אם הקיטוב ההיררכי הזה מתקיים למעשה, או רק מדומיין כדי להצדיק או לבטל החלטות שלטוניות, או שהוא מתקיים במצבים דיסקרטיים, מבוזרים ובלתי צפויים (הקצין במחסום, פקיד ההגירה במעבר הגבול, היועץ המשפטי שמחליט לא לפתוח בחקירה אף על פי שהנסיבות מחייבות זאת וכו'), שאי אפשר לכנס למערכת היררכית אחת, היא שאלה אמפירית.

עכשיו אפשר לחזור בקיצור לשתי השאלות שהצבתי לעצמי בראשית הדברים. האם המדינה המודרנית היא מימוש של מה שמובלע במושג השלטון הרזה שהוצג כאן? במובן מסוים, כן. זה נקבע מתוך הגדרת המדינה כצורת שלטון ומתוך הקביעה שישנן גם צורות אחרות. באופן עמוק יותר זה נקבע מתוך אופייה של עבודת ההמשגה המוצגת כאן. שלטון הוא הצורה הכללית של הסדרת יחסי הכפיפות, והמדינה היא מקרה פרטיקולרי שלה, שמממש באופן עקבי (בדמיון הפוליטי, בשיח ובפרקטיקות הממשליות) את הנטייה של חלק מקווי המתאר: דמות האחד של השלטון, השאיפה לסגירת התחום הנשלט, דימוי של שלם הכולא בתוכו ניגודים מתפרטים, מנגנוני הסדרה ושכפול שמוטמעים במנגנוני שלטון אחרים או נלווים אליהם, ועוד. אבל זו תמונה חלקית. המדינה המודרנית מוסיפה לצמד המקוטב – הגורם המצווה ואלה הכפופים לו, את המסגרת שמופיעה כקודמת לשניהם, חובקת את שניהם, אבל גם תלויה ביציבות היחס ביניהם כדי להתקיים. הגורם השלישי, וכל מה שהוא נתלה בו כדי להעניק לציווי השלטוני את טעם קיומו בשביל הכפופים ומנקודת מבטם – בראש וראשונה במונחי לאום, דת וגווע – מחוללים טרנספורמציה של מושג השלטון, ולא התפתחות דיאלקטית של ממד פוטנציאלי כלשהו שטמון בו. במילים אחרות, הצורה הכללית של השלטון אמנם מתממשת במדינה, שהיא צורה אחת מני רבות של צורות שלטון אפשריות, אבל המדינה איננה רק מימוש המושג הרזה של השלטון, ואין שום מסלול הכרחי של התפתחות דיאלקטית המוביל משלטון לא-מדינתי לשלטון מדינתי, או משלטון ללא ריבונות למדינה ריבונית.

לכן ברור גם שמושג השלטון המוצג כאן אינו מחויב לתפיסות המודרניות של ריבונות, מבודן עד שמיט, פוקו או קהאן.³⁹ ריבונות היא תבנית מסוימת, לא הכרחית, של מושג השלטון, ובאופן

מעשי מעולם לא היתה יותר מטיפוס אידיאלי שלו. חשיבותה להבנת הדמיון הפוליטי המודרני – שכל הבנה של המציאות הפוליטית חייבת להביא אותו בחשבון – היא עצומה, אך בדיוק באותה מידה חשוב להעמיד לביקורת את התבנית המושגית הזאת, המדריכה את הדמיון הפוליטי, כדי לחשוף את המציאות השלטונית. המושג הרזה של השלטון המוצג כאן עשוי לסייע במאמץ לתפוס את השלטון מבעד ומעבר לדמיון השלטון כריבוני.

זאת ועוד: המדינה הריבונית והטוטאליות המדומיינת שלה הן אכן, כפי שכתבתי לעיל, "לא יותר מאשר פיצוי על אובדן השליטה האלוהית, התקה שלה אל מרחב שבו מאמץ בלתי נלאה למשטר את כל מה שניתן לשליטה משמש תחליף חיוור לכושר הבלתי מוגבל של האל להתערב, לשים סוף, או להתחיל מחדש". אבל מי שחושב כך על אלוהים כבר מייחס לו כוח שלטוני. לשים סוף ולהתחיל מחדש – אלה מאפיינים של שלטון ריבוני. מאין נטל שמיט את מאפייני השלטון הריבוני שחולץ? מפיגורות של אֵל שכבר עוצבו בדמות העוצמה השלטונית שיוחסה לו. סדרת האיזומורפיזמים בין שלטון אלוהי לשלטון ארצי שהוא מציג בפרק השלישי של תיאולוגיה פוליטית מניחה מושג משותף של שלטון שבאמצעותו השלטון הארצי משתקף בשלטון האלוהי או משקף אותו בהקשרים פוליטיים ותרבותיים שונים באירופה של העת החדשה. מושג השלטון המשותף לאל ולריבון הארצי קודם להבחנה ביניהם. למעשה, כך טענתי במקום אחר, המושג הזה קודם לעצם ההבחנה בין התיאולוגי לפוליטי, והוא מגולם בדמות האל – יהוה – בתבניות מובחנות לפי הרובד המקראי של הטקסטים המתעדים אותם.⁴⁰ שם גם החל תהליך החילון, ולא רק במשמעות שמעניק לו שמיט, אלא גם במשמעות הרווחת יותר, של נסיגת האל מעולם החיים האנושי.⁴¹ מושג שלטון המשותף לאלים ולבני האדם הוא המצע של תהליכי החילון האלה והתנאי שמאפשר אותם. התובנה הזאת היא הזמנה לדיון במושג החילון על בסיס מושג רזה של שלטון, שקודם לוגית להבחנה בין האלוהי לאנושי.

הערות

1. עדי אופיר, "מדינה", מפתח: כתב עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 1 (2010): 35-60; עדי מ. אופיר, על השלטון (תל אביב: רסלינג, 2022), 11-51 (להלן אופיר, על השלטון).

2. אופיר, על השלטון, 12-14.

3. שם, 44-45.

4. שם, 53-171.

5. שם, 57-63.

6. אני מתייחס אל תגובות הקוראים במפורש, בגוף הטקסט ולא בשוליו, מפני שהחיבור הזה חייב להן את עצם קיומו.

7. לחלופין, אם כופרים בקיומו של הבדל עקרוני בין מדינות קדומות, למדינה המודרנית (וזאת ביקורת אפשרית על העמדות של פוקו וסקינר, שעליהן נשענתי).

8. שתיים מתוך כמה שאלות מצוינות שהוצגו בדו"חות הקוראים. תשובות לאחדות מהן מובלעות במסה שהתפרסמה או בדברים הבאים. אחרות נותרו ללא מענה וימתינו להודמנות אחרת.

9. קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית, תרגם רן הכהן (תל אביב: רסלינג, 2005), 27-28 (על בודן), 54-56 (על הובס) (ולהלן שמיט, תיאולוגיה פוליטית).
10. בעיקר שם, פרק 3.
11. ראו למשל Brian C.J. Singer and Lorna Weir, "Politics and Sovereign Power: Considerations on Foucault," *European Journal of Social Theory*, 9 (4) (2006): 443-465; Catherine Malabou, "The King's Two (Biopolitical) Bodies," *Representations*, 127 (1) (Summer 2014): 98-106; Eli B. Lichtenstein, "Foucault's Analytics of Sovereignty," *Critical Horizons* 22 (3) (2021): 287-305.
12. אופיר, על השלטון, 28-29.
13. שמיט, תיאולוגיה פוליטית, 57.
14. מה בדיוק חסר השלטון האנושי, וכמה עצום המרחק בין השניים תלוי כמובן באופן שבו מדמים את השלטון האלוהי.
15. ההבדל בין שלטון לריבונות הוא גם מה שמבחין את התפיסה המוצגת כאן מעבודתו של דייוויד גרייבר על ריבונות המוצגת במאמריו בספר המשותף עם מרשל סאלינס, *On Kings*. גרייבר חותר להציג מושג ריבונות בלי מחויבות לקיומה של מדינה (במובן הרחב של המושג, לאו דווקא המדינה המודרנית) ופורש שלל דוגמאות היסטוריות ואנתרופולוגיות לריבונות, שמאפיינים ומשתנים שונים שלה דומים או חופפים למאפייני השלטון שהצגתי בעל השלטון. את הקרבה הזאת לעבודתו של גרייבר גיליתי רק בשלב הכנת הספר לדפוס, שבו כבר לא יכולתי להתייחס אליה באופן מסודר. כאן אני מבקש רק לעמוד על הבדל אחד: לגרייבר אין מושג שלטון שאינו ריבוני (למעשה אין לו מושג שלטון כלל, למונח העברי אין מקבילה בטקסטים שלו) – יש רק דרגות והיבטים שונים של ריבונות. ראו במיוחד David Graeber and Marshall Sahlins, *On Kings* (Chicago: Hau Books 2017), ch. 7, "Conclusion," 456-464.
16. במילים אחרות, במצב (הדמיוני) הזה נעלם השלטון כמציאות אובייקטיבית משותפת. האדם הכפוף עשוי לרמיין שהקול המצווה שהוא שומע באוזני רוחו נשמע כך לרבים, אך גם הדמיון הזה פרטי בהחלט. וראו להלן בסוף סעיף זה והערה 20, שם.
17. במילים אחרות, דמותו של הגורם המצווה יכולה להידחק לרקע, ובמקומה המבנה המוסדי יתפוס את רוב תשומת הלב.
18. "אי-ציות" יציין כאן גם סירוב במפגיע וגם התחמקות.
19. למשל: תחת כיבוש מתמשך, במציאות קולוניאלית, כעצירים ללא משפט, רוב הכפופים לשלטון תופסים את השלטון כשלטון זר ואינם מכירים בלגיטימיות שלו, אבל הם מכירים את החייל, השוטר או הסוהר העומד מולם כגורם המצווה ומכירים בכך שהוא תובע הכרה בסמכותו לצוות ולכפות ציות, שהרוב מעניקים לו אותה, ורוב הזמן הם אכן מציינים, או לכל היותר מתחמקים מציות. הכפופים מכירים את הסמכות כעובדה, גם כשהם כופרים בה כתביעה לגיטימית.
20. זה בדיוק המצב שאטיין דה לה בואסי מייחל לו כשהוא כותב על הרודן שמתגלה כקולוסוס, "צלם הענק הזה, שבסיסו נותץ", והוא "מתומטט תחת כובד משקלו ומתנפץ". אטיין דה לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון,

- תרגם ראובן מירן (תל אביב: נהר הוצאת ספרים, 2007), 21 (להלן לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון).
21. המצב הזה נראה לי דמיוני, אבל אולי אפשר לחשוב עליו כהקצנה של תיאור "החברה ללא מדינה" של פייר קלסטרה *Pierre Clastres, Society against the State*, trans. Robert Hurley (New York: Zone Books, 1987), ובעיקר הפרק האחרון שם. אך כאן לא מדובר בדיוק בהפנמה. בחברות הילידים שקלסטרה מתאר מדובר בפיזור של הסמכות המצווה בין רבים ובריטואליזציה של הכפיפות. דיון מסודר בחברות ילידים כאלה חורג מן המסגרת הנוכחית.
22. דוגמה אחת למורכבות היחס הזה תספיק: נדמה שהשלטון הפדרלי בארצות הברית מעולם לא היה מזוהה עם דמות אחת, עם פנים, קול, וסגנון דיבור (וכתיבה, אם ציוץ עדיין נחשב כך) שמיוחדים לו, כמו בתקופת נשיאותו של טראמפ. אך זו גם היתה תקופה שבה אי-ציות לממשל המדינתי, בכל רמותיו וענפיו, הפך לנורמה רצויה, שהנשיא עצמו הדגים, ניסח והטיף לה, ובעקבותיו כל גדודי המהדהדים אחריו.
23. תומס הובס, לויטן, או החומר, הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, עורך מנחם לורברבוים, תרגם אהרן אמיר (ירושלים: שלם, 2009), פרק 20 (להלן הובס, לויטן).
24. הרעיון הזה מופיע לראשונה בקאנון של המחשבה הפוליטית המערבית ובניסוח מוקצן הרבה יותר בחיבורו של אטיין דה לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון (*Discours de la servitude volontaire*), עמ' 16-17: "העמים עצמם הם אלה שמביאים על עצמם את הכפפתם, שהרי יכלו להיות חופשיים אילו רק הפסיקו לציית. העם הוא זה המשעבד את עצמו ומספך את גרונו שלו; העם, שכאשר ניתן לו לבחור חופש או שעבוד, דוחה מעל פניו את החירות ומניח את העול על צווארו; העם המשלים עם אסונו, שלא לומר המבקש להביא אותו על עצמו..." ובניסוח של סתאסיס גרוגוריס באותו הקשר: "שום אדון אינו יכול לצוות ולהבטיח את הצלחת המשטר בלי להיות תלוי ברצונו של המשרת – בלי להיות כפוף לו." Stathis Grougouris, *The Perils of the One* (New York: Columbia University Press, 2019). לה בואסי מדבר על עצם הכפיפות, הוא עוסק בה רק בהקשר מדינתי (בראשית תקופת המונרכיה האבסולוטית) והוא מעוניין להבין את השלטון הרודני של המלך האבסולוטי. אני מתכוון כאן קודם כולל לצורת הכפיפות, ולטווח, ליציבות וליעילות של השלטון בכל תחום שבו קיים שלטון, אך ברור שבידי הנשלטים לערער גם על עצם כפיפותם, ולכן על עצם קיומו של שלטון.
25. גו'פ הגל, פילוסופיה של המשפט, תרגם גדי גולדברג (ירושלים: שלם, 2011), סעיף 194, בשינויים קלים של התרגום.
26. בדרך כלל "מלכות" בלשון המשנה אינה שם עצם כללי אלא כינוי לקיסרות הרומית, השלטון שתחתיו חיו חז"ל. הקריאה המוצעת כאן אפשרית לא רק משום שהכינוי לרומי הוא שם כללי לשלטון, אלא מפני שהפסוק דורש להתפלל אפילו בשלומה של מלכות שנתפסה כרשעה, רודפת ואחראית לחורבן הבית, ומכאן קל וחומר שהוא מתכוון לכל שלטון. תודה לישי רזון צבי שהאיר את עיני בעניין זה.
27. הובס, לויטן, 88.
28. שם, 255.
29. לה בואסי, על ההשתעבדות מרצון, 20-21.
30. שם, 10-11.
31. שם, 31-32, 38.

32. שם, למשל הסיפור על ספרטה, 33-35. קו ישר מקשר את לה-בואסי עם הספר השמיני במדינה של אפלטון מזה, ועם המסה של אלתוסר על מנגנוני המדינה האידיאלוגיים (על האידיאולוגיה, תל אביב: רסלינג, 2003) מזה. הסדר הפוליטי – בפוליס או במדינה המודרנית, ותחת כל משטר, מעצב את הסובייקטים שיקבלו אותו כמובן מאליו ורוב הזמן יצייתו מתוך הרגל לשלטון שאת ההיגיון שלו הם תופסים כחוק טבע. וכן להלן.
33. שם, 19.
34. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1988), 30.
35. הדימוי שאול מלה בואסי, על ההשתעבדות מרצון, 17-18.
36. על ההצגה העצמית של השלטון ראו אופיר, על השלטון, 63-71.
37. משטרים שונים מתאפיינים בסדר ובמידת ההיררכיות שלהם, אבל ההבדלים האלה אינם משליכים בהכרח על נבדלות השלטון כמוסד חברתי.
38. Pierre Clastres, *Society against the State: Archeology of Violence*, trans. Jeanine Herman (New York: Semiotexte, 2010); Graeber and Sahlins, *On Kings*, ch. 1-2, 7.
39. Paul W. Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (New York: Columbia University Press, 2011).
40. לדיין שיטתי ראו Adi M. Ophir, *In the Beginning Was the State: Divine Violence in the Hebrew Bible* (New York: Fordham, forthcoming).
41. ראו עדי אופיר, אלימות אלוהית: שתי מסות על אלוהים ואסון (ירושלים ותל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד ומכון ון ליר, 2013), 118, 185-190.

