

סובייקט-אזרח* אַטְיִין בְּלִיבֶר

Caliban (kneeling) :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

||

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

נספח

זכות במקום היישוב*

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

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

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

[אריאלה אזולאי]

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

הערות

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ כפי שננסי עצמו מציע בנימוקיו במכתב ההזמנה.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² שם, עמ' 112.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁵ שם, שם, פרק ז'.

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

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

³⁸ Saint Juste, מצוטט בהערה 24.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

