

לווייתן, בהמות ותנינים: לקראת תיאוריה של ארגונים באי כוח

גל הרץ ויהונתן אלשך

ביום ההוא יהיו שני תנינים נפרדים תנין נקבה הנקרא לווייתן לשכון בתהומות ים על מעיינות המים. והזכר שמו בהמות והוא ממלא בחזהו מדבר שממה (חנוך א ס, ז-ח).

שעת התנינים

מלחמת עזה, שמילים אלו נכתבות כשסופה טרם מסתמן באופק ויש המתנבאים שכלל לא יגיע, מביאה עימה שורה ארוכה ומגוונת של צורות אימה, זוועה ואבסורד שפורצות כאשר הסדר המדינתי קורס, ולו למראית עין. נדמה כי חוויית החיים בעת המלחמה מאשררת את הדימוי ההובסיאני היסודי של המונופול הריבוני על האלימות כתנאי מכונן של המדינה – החוק והסדר שהריבון משליט בקושי רב ומקיים כקרום דקיק שעוביו כשל חזיון ראווה, שעוד רגע ייקרע כליל מעוצמת הכוחות המבעבעים תחתיו ופוערים בו חורים.¹

* אנחנו מבקשים להודות לעמיתינו בתיאוריה וביקורת שקראו והעירו על גרסאות קודמות של המאמר. כמו כן, תודה מיוחדת לתלמידי בצלאל, ששאלותיהם הטובות והמחשבות היצירתיות שלהם תרמו רבות לרעיונות כאן. המונופול של המדינה על האלימות הוא ראשית לכול חזיון ראווה (דבור 2001), ומשום כך הקוראים עליו תיגר, קרי מי שקוראים תיגר על ריבונותה של המדינה, מבקשים לשבש ולהפר אותו – לייצר בעצמם חזיון ראווה של אלימות ולחשוף את המדינה, ולו לרגע חולף ובמקום מסוים, כחסרת אונים וכנעדרת. שאל סתר מציין במאמרו בגיליון זה ש"הצילום היה לחלק אינטגרלי ממעשי האלימות במחצית השנייה של המאה העשרים, שבמהלכה אין אלימות ללא ספקטקל של אלימות". ואמנם, אף שבמחצית השנייה של המאה העשרים ולאחריה הייתה, יש ועוד תהיה כמובן אלימות סמויה, מוכחשת, מושקת ומצונזרת, זה עשורים רבים שהאלימות מתקיימת תחת סימנה של הראווה – בין שהיא מחזרת אחריה כאלימות ראווה (ספקטקולרית) ובין שהיא מסתרת מפניה ומתאמצת להותיר את האלימות מחוץ לראווה (כלומר לשמר את השלווה והשאננות הספקטקולרית).

הימים ההיסטוריים עד כאב שממשלת נתניהו השישית הביאה על מי שנתונים לריבונותה ממחישים את הדימוי הזה, כפי שקרא אותו קרל שמיט בספרו *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*:

מהותית, הן הפונקציה אוכפת השלום של המדינה הן הכוח המהפכני-אנרכי של מצב הטבע הם כוחות אלמנטריים בני השוואה. על פי הובס, טבעו המובהק של מצב הטבע, או הבהמות, אינו אלא מלחמת האזרחים; ואת זו ניתן למנוע רק באמצעות עוצמתה המכרעת של המדינה, או הלווייתן. עולה מכך שאחת המפלצות – הלווייתן, המדינה – לופתת ומרתקת אל הקרקע את המפלצת השנייה: הבהמות, ההמון המהפכני (Schmitt) 21 [1938], 1996).

אין מדובר בדימוי של שלטון המדכא בכוחו העדיף את הנשלטים, אלא בלווייתן שהוא סמל של המדינה כיש מלאכותי, רציונלי ואחדותי (אופיר 2010, 36).² מפלצת הלווייתן נאבקת בבהמות – סמל לריבוי אלים בלא חוק, אמון או תוחלת, "דרגת האפס" של המיסוד והארגון החברתי – ולעת עתה גוברת עליו. יתרונו של הדימוי הסינכרוני, שבו שתי המפלצות לפותות במאבק איננים נצחי, על דימוי דיאכרוני שבו מתרחש מעבר פרימורדיאלי-מימי ממצב הטבע למצב המדיני הוא בהדגשת נוכחותו של מצב הטבע, מלחמת הכול ככול שבמסגרתה הבהמות – כפוטנציאל מאיים, אקטואלי – עשוי להשתחרר מריתוקו בידי הלווייתן. אך גם הדימוי של שתי המפלצות הנאבקות זו בזו, הד לא מקרי להתאבקות יעקב והמלאך בפרק לב בספר בראשית, אינו לוכד את מלוא המורכבות של התמונה. בראייה הובסיאנית, הזירה הבינלאומית נותרה במצב הטבע ושוררים בה בחשבון אחרון תנאיה של מלחמת הכול ככול. המדינות עצמן – הלווייתנים (אף שצורת הריבוי בעברית היא זכרית, הלווייתן על פי ספר חנוך א מעדיפה כינויי מגדר נקביים, ואילו הבהמות מעדיף כינויי מגדר זכריים) – מתקיימים במאבק פוטנציאלי נצחי בתוככי בהמות.³ יתר על כן, כפי שהובס מדגיש, הריבון גופו לעולם איננו עוזב בעצם את מצב הטבע, הוא איננו צד לחוזה החברתי שהנתינים חותמים ביניהם ושמוכונן אותו כריבון עליהם. בלב ליבו של הלווייתן שוכן בהמות. בהמות נחשף ומאיים לפרוץ מתוך בשר הלווייתן בכל פעם שלווייתן נחבל ונפצע. אבל כל לווייתן בפוטנציה, ובפועל לווייתנים ספציפיים בכל דור ודור, ניסו, מנסים

2 עדי אופיר מגדיר את המדינה כיש אחדותי שמכנס תחתיו את השלטון, את הנשלטים ואת המסגרת המשותפת הכוללת אותם, בלי למחוק את ההבחנה בין השלטון לנשלטים. המדינה כוללת גם את השלטון, גם את הנשלטים וגם את המתחים והקונפליקטים ביניהם. במילים אחרות, המדינה איננה השלטון וגם לא המון הנשלטים, כי אם המצע המשותף לשניהם – המערכת הכוללת את שניהם ומציבה אותם זה ביחס לזה. הדבר דומה לאופן שבו המשפחה איננה ההורים וגם לא הילדים, כי אם האחדות – המערכת – הכוללת את ההורים והילדים גם יחד, בלי למחוק את ההבדל ביניהם או להציב מי מהם כמהותה של המשפחה.

3 ספר חנוך א הוא אחד הספרים החיצוניים לקנון המקראי. הוא מתוארך למאה השלישית לפני הספירה וכתוב בארמית.

וימשיכו לנסות לגדול ולהתפשט עד שיבלעו את הלווייתנים האחרים ולבסוף את בהמות כולו במדינה עולמית.

בשלב הזה הדימוי השתכלל, והוא מדגיש לא רק את הנפרדות הסימבולית של לווייתן (חוק וסדר ריבוני) ובהמות (מלחמת הכול ככול) ואת המאבק המתמיד ביניהם אלא גם את נפתלותה של שאלת הפנים והחוץ, שכן לווייתן ובהמות מכילים זה את זה ושוכנים זה במעמקי הפנימיות של זה. כפי שנראה בהמשך, קרל שמיט מזהה את הפרטיזן כחוקן-פנימי ללווייתן, וקובע כי הוא עסוק בשיבושו מבפנים באמצעות הנכחת הבהמות האורב מתחת לקרום הראווה ובחשיפת הריבון, ולו לרגע, כחסר אונים.

אנחנו מבקשים להמשיך ולפתח את הדימוי באמצעות הציטוט מספר הנוך א בראש המאמר, המספר שלווייתן ובהמות, בטרם נבדלו למפלצת ים ולמפלצת יבשה, בטרם התבחנו מינית למפלצת זכרית (בהמות) ולמפלצת נקבית (לווייתן), נבראו שניהם תנינים. לפני שלווייתן ובהמות התקטבו לכלל גילומים של עקרונות סותרים – בהמות ריבוי מסוכסך ואלים, לווייתן אחדות תחת כוח ריבוני – לפני שלווייתן ובהמות התפתחו לכדי גילום מיתי של הסדר הקיים והפעלת הכוח הדרוש לשימורו (לווייתן) לעומת אלימותם הפוטנציאלית והאקטואלית של כל מי ומה שמנסים ללא הרף ולהפר ולמוטט את הסדר הריבוני (בהמות), היו שניהם תנינים. אחדותו ההיולית של צמד המפלצות הקוסמולוגיות כתנינים מסבירה כיצד זה שלווייתן יכול להיוולד מתוך בהמות ובהמות לפרוץ מתוך בשר לווייתן, מדוע נדמה שסוף כל לווייתן ספציפי לשוב ולהתמוטט לכלל בהמות, אבל גם מדוע הנבואה חוזה שסוף בהמות להיבלע ולהתעכל בבטנו של לווייתן עולמי.

כדי לפתח את הדימוי הזה ננסה לפתח תיאוריה של הישויות הפוליטיות המרכזיות של חשכת הימים האלה – ארגוני פרוקסי, ארגונים באי כוח – מתוך סמל התנינים, הפועל כתווך נגוז (vanishing mediator) בתוך מערכת לווייתן-בהמות (Jameson 1973).⁴ אנחנו מבקשים להעמיד תיאוריה של סובייקטיביות פרוקסי קולקטיבית, תיאוריה של באי כוח. טענתנו היא כי המאבק בין בהמות ללווייתן כבר איננו – לפחות לעת עתה – מטריצה הולמת ואפקטיבית לניתוח ולהבנה של המציאות הנוכחית. תנינים, לעומת זאת, הם מפלצת קוסמולוגית המסמלת את כלל הספקטרום שנמתח בין הכמעט-מדינה (פרוטו-מדינה / פסבדו-מדינה / מדינה בדרך / מדינה דה פקטו וכולי) והכמעט-כבר-לא-מדינה (מדינה כושלת / מדינת בובה / מדינה דה יורה / שלד של מדינה / מדינת זומבי וכולי). התנינים מסמלים גן חיות שלם של מפלצות קוסמולוגיות על הרצף שבין לווייתן לבהמות, תוצרים של אינספור התנועות רצוא ושוב מקוטב לווייתן לקוטב בהמות.

4 הניגוד בין לווייתן לבהמות מותיר את שאלת הטרנספורמציה ביניהם בלתי פתורה. כידוע, הובס לא הצליח להסביר כיצד ייתכן שמצב הטבע אפשר את מתן האמון הראשוני, את הנכונות להתדיין ולחתום על חוזה חברתי. מהבחינה הזאת, התנינים פועלים כתווך נגוז הכרחי שמגשר בין שני המצבים.

המניע לכתיבתו של המאמר הוא חוסר שביעות רצון מניתוח האלימות הרצחנית והחורבן הנורא שסביבנו במונחים של הלווייתן ומלחמתו בגורמים חתרניים מבפנים ונגד לווייתנים אחרים מבחוץ. המונחים של מאבק בין מדינות ריבוניות אינם מאפשרים תיאור הולם ומספק של מלחמת אוקראינה, ובוודאי לא של מלחמת עזה. לא מספיק לעסוק בצורות של הפקרה; יש להתמקד במי שפועל ופורח דווקא במקום שבו המדינה חסרה, נעדרת, כושלת, מסתתרת, מפקירה, חטופה, מתחזה, מתומרנת, מנוצלת. זוהי שעת התנינים, בין שמדובר במיליציות פרוקסי שרבות את ריבם של מרכזים אימפריאליים מתחרים, בקרטלים שאוכפים ריבונות בפועל בטריטוריות של מדינות חלשות מכדי להכניעם, בתאגידים רב-לאומיים או על-לאומיים שמעצבים סדר כלכלי וחברתי טכנו-אוליגרכי חדש⁵, או בתנועות פוליטיות-אמוניות טרנס-לאומיות.

התנינים מציגים עצמם, או מוצגים בידי אחרים, כבאי כוחו של גורם אחר. על כל גורם פועל נאמר שהוא סוכן של מישהו ומשהו אחר; כך הוא מציג עצמו או שבכך הוא נחשד. חמאס, חזבאללה והחותים הם ידה הארוכה של איראן, אבל גם האליטות השולטות כיום במדינה האיראנית אינן מגלמות את רצונו של העם היושב באיראן כי אם כת אלימה שהשתלטה על המדינה לפני 45 שנה ומקדמת מאז סדר יום תיאוקרטי מהפכני מושחת ושנוא. המשטר האיראני, מצידו, טוען שישראל איננה באמת מדינת לאום ריבונית לגיטימית כי אם כת מתנחלת שמקדמת את חזונום האפוקליפטי של ציונים ואוונגליסטים. אך גם קבוצות טרנס-לאומיות אלו, שגבולותיהן עמומים, אינן אלא גילומים של אידיאולוגיה – עליונות לבנה ואימפריאלית שככל שיענוה כן תרבה וכן תפרוץ, או לכל הפחות לא תעבור מן העולם גם אם ינסו שוב ושוב להכריע אותה ולהכריעה מן הארץ. ובחשבון אחרון, אחרי ככלות הכול, מדובר בקנוניה של יצרני נשק וגנרלים שמושכים בחוטים למטרות רווח. ומה בדבר טענת חמאס כי הוא נציג העם הפלסטיני על תפוצותיו ופועל לייצג את מלוא אסונו, זכויותיו ומשימתו ההיסטורית? ולעומת זאת, האין זה היחס שהציונות מתעקשת שמתקיים בין מדינת ישראל לכלל האוכלוסיות היהודיות בעולם? ואילו הרשות הפלסטינית, האין היא באת כוחם של ממשלת ישראל וצה"ל? וביחס לדיאדה של מדינת ישראל וארצות הברית – מי כאן המופעל ומי המפעיל, מי בא כוחו של מי?

גם מחאות הסטודנטים באוניברסיטאות המערב אינן עומדות בפני עצמן ועבור עצמן. נאמר על הסטודנטים שהם אידיויטים שימושיים שאינם יודעים עבור מי הם נאבקים (ומה צפוי להם אם חלילה ינצח); ואילו הם עצמם טוענים שזוהי התקוממות אמנציפטורית של ברית מדוכאים סולידרית – נציגיהם של חסרי הקול וחסרי הכוח. ואולי הם בעצם רק מאום ושום דבר שמתומרן לכלל איום רבתי בידי בעלי עניין ציניים? או שמא זהו ביטוי

5 המונח "טכנו-אוליגרכי" נועד להדהד את העידן הטכנו-פיאודלי שחווה יאניס ורופאקיס (Varoufakis 2024), אך גם להזכיר שייתכן בהחלט כי האוליגרכיה העתידה לבוא לא תהיה פיאודלית במיוחד או בכלל.

של חוויה סטורדנטיאלית, שמקומה של מחאה נסערת והתנגשות עם המשטרה וה"ממסד" אינו נפקד ממנה? האם המחאות אינן חלק מן המוצר שהסטורדנטיות רוכשות במחיר מופקע במיוחד מאוניברסיטאות העילית האמריקאיות, ולכן נגזרות בעצם מהיגיון תאגידי? וכמובן האנטישמיות, ממש כמו העליונות הלבנה: אידיאולוגיה שהשתחררה איכשהו מכבלי הבשר והארגון הברוקרטי ומהווה כוח היסטורי שפועל דרך אנשים בעלי מודעות משתנה ביחס לאידיאולוגיה המפעילה אותם. חלק מהמואשמים באנטישמיות טוענים דווקא שהם פועלים בשם שלטון החוק, המוסר והצדק – זכותה של האמת להישמע ולהיראות. וכל אותה העת שטפי הדימויים ברשתות החברתיות, שנובעים מנחילים של יוצרי תוכן בעלי מניעים מגוונים להפליא – נאמר עליהם שהם מצליחים בשל אלגוריתם ממקסם רווחים, אבל בה בעת גם בשל תחכומן של ממשלות וארגוני ביון מדינתיים שמנצלים את הטכנולוגיה לצורכיהם.

לכאורה, אף אחד ושום דבר איננו הוא עצמו, אלא – ברמת ניתוח כזו או אחרת – בא כוחו של מישהו או משהו אחר. לתנינים יש סובייקטיביות של פרוקסי: הם אינם עצמם כי אם מישהו אחר, הם תמיד הווים בעקיפין. סובייקטיביות זו הופכת את שאלת הכוונה למכשול בפני כל הליך משפטי. לרוגמה, הגדרת פשע הג'נוסייד באמנת הג'נוסייד של האו"ם קובעת כי המעשה חייב להיות בכוונה תחילה להשמיד קבוצה, או את חלקה, או להעמיד אותה בתנאים שיביאו להשמדתה; אבל בהינתן התנינים, הגדרה זו מורכבת מכדי לאפשר צדק או פעולה אפקטיבית למניעה או צמצום של הסבל (אלשך 2011). כוונתו של מי נדרשת פה? מיהו הסוכן בעצם? האם חמאס התכוון לג'נוסייד של העזתים, משום שבשבעה באוקטובר פעל באופן סביר היה לצפות שיוביל למה שישראל חוללה ומחוללת? האם כוונתיה של ישראל אינן בסופו של דבר כוונותיו של המיעוט האמוני המשיחי, שלכאורה הוא שולט בפועל בראש ממשלת ישראל? אם אחדותה של המדינה היא פיקציה אידיאולוגית – הנחת המבוקש, בהינתן העובדה שלמעשה המדינה היא הניסיון (שעד כה כשל תמיד) לטוטליזציה (אופיר 2010) – הרי גם פשעי מדינה הם פיקציה אידיאולוגית, האופן שבו כנופיית פושעים פרטיקולרית מצליחה להפליל את אזרחי המדינה שעליה השתלטה. אך הריבונות התנינית איננה ריבונות חלקית (Blom Hansen 2021).⁶ אדרבא, סובייקטיביות של בא כוח היא סובייקטיביות טוטליטרית, כפי שנראה בהמשך. דווקא משום שהרצון הוא תמיד רצונו של אחר הוא אינו יכול לסבול רצונות אחרים ושונים; הוא אינו יכול לשאת פרובלמטיזציה וספקות – כמו ששליחה חייבת למסור את הידיעה שנשלחה

6 איננו מקבלים את טענתו של תומס בלום הנסן שהריבונות המערבית הוגדרה מתוך יחס של ניגוד לפרויקט הקולוניאלי, אם כי אנחנו בוודאי מקבלים את ההכרח בעמידה על הקשרים המורכבים שבין התעצבות המדינות המערביות ובין התפתחות זהויותיהן הלאומיות והשליטה בקולוניות. הדגש בעניינו אינו צורת הריבונות של הקולוניאליזם – התיישבותי או אחר – אלא ההיגיון המפוצל של הריבונות עצמה, שבין היתר מאפשר את השלטון שאינו אחר במדינת האם ובקולוניה.

איתה ככתבה וכלשונה ותסתכן בבגידה בשליחותה אם תתפתה ליצור לה פרפרזה; כמו שמי שמביאה סימוכין ומצטטת נדרשת להקפיד להביא את הדברים כמות שתועדו, לרבות השגיאות והניסוחים הפתלתלים, ואל לה לשפר ולהביא גרסה מהודקת ורהוטה יותר. למען הסר ספק, למלחמות פרוקסי ולכוחות פרוקסי יש היסטוריה ארוכה ורציפה. מדינות עשו שימוש בארגונים, בכוחות ובגורמים מסוגים שונים ומשונים (חלקם משונים מאוד) כדי לקדם אינטרסים בשעה שנמנעו מהתערבות ישירה או שמרו בפומבי על מראית עין של היעדר מעורבות. באי כוח ונרטיבים של בגידה תמיד הולכים יחד. תמיד מתחוויר כי המעצמה בלתי אמינה, תמיד מתברר כי כוחות הפרוקסי אינם ניתנים לשליטה. ארגוני פרוקסי הם ללא ספק תופעה רחבה מורכבת ובעלת מאפיינים רבים ושונים. מה שמייחד אותה בעידן הנוכחי, כך אנו מציעים, הוא המשבר המבני של מדינות, שמתרחש על רקע פיצולים ומאבקים פנימיים חריפים, קואליציות רעועות, ריבונות מעורערת, מוסדות מסואבים ונרקבים וצמיחתה של כלכלה פוליטית שהמדינה כבר איננה ניצבת במרכזה (non state-centric political economy). ארגונים כמו כוח וגנר, חמאס והחותים מזמינים אותנו לחשוב על צורה חדשה של פוליטיות ועל מושג אחר של ריבונות, למסגר מחדש את התקופה הסוערת סביבנו במונחים של מעבר ממה שאפשר לכנות "עידן הלווייתן" – זה שבמרכזו ניצבת המדינה, הארגון התשתיתי האולטימטיבי של המציאות הפוליטית האנושית – אל "עידן התנינים", המאופיין בריבוי של אימפריות מסוגים שונים ובמגוון ארגוני פרוקסי, שלדות חלולות של מדינות, תאגידים, מרכזים אימפריאליים, ערי מדינה, משפחות, מוסדות, וכל אלה נעים אל האופק של "עידן בהמות": מלחמת הכול בכול.

הסדר המיתו-פוליטי של תקופת תנינים גלובלית אינו מייצג בהכרח פסימיות פוליטית. אמנם הפרדיגמה הזאת מטילה ספק באפשרות התממשותם או הצלחתם של פתרונות כגון יצירתן של ישויות מדינתיות חדשות (למשל מדינה פלסטינית) או כינוןן של מדינות דמוקרטיות "על מלא" (למשל מדינת כל אזוריה בין הירדן לים), אבל זניחתן של תקוות שנכזבו אינה מובילה בהכרח לייאוש. תקופה של תנינים היא תור הזהב של ארגונים שאינם מדינות, על הפוטנציאל הרב הטמון בהם, לטוב ולרע.

מעל, מתחת, לצד ובבטן הלווייתן

המדינה כלווייתן, כלומר המונופול על האלימות בתוך גבולות מוכרזים של טריטוריה באשר לכל האוכלוסיות שבתוכה, מעולם לא הייתה אלא אידיאה רגולטיבית (Foucault 2003), או במסגור תיאורטי אחר – "יומרת ראווה", ולא מציאות היסטורית ממשית ויציבה (דבור 2001). מובן שגם "מצב הטבע", מלחמת הכול בכול – היעדר-המדינה כבהמות – מעולם לא היה מציאות היסטורית ממש, כי אם מיתוס ושלל רגעים חולפים של אנרכיה אלימה בהקשר של מלחמה, מלחמת אזרחים או אסון טבע. עידן הלווייתן החל ב-1648 עם חתימת

שלום וסטפאליה או חמישים-שישים שנה מוקדם יותר, בשלהי המאה השש-עשרה, עם התגבשותו של מושג ה-*raison d'état* (Foucault 2003), והוא מאיים (או מבטיח) להסתיים זה יותר ממאה שנים. אבל העידן הזה הוא בסך הכול תקופה בתולדות המחשבה הפוליטית באירופה ומושבותיה. לא פשוט להבחין בין תולדות המחשבה הפוליטית לתולדות הארגון והמיסוד הפוליטי, קל וחומר לפענח את מערך הקשרים שבין שני אלה. יומרות ראווה יכולות לכסות על תהליכים שונים של ארגון ומיסוד, והיחסים בין אידיאות רגולטיביות ובין המציאויות הרוחשות בצילן מגוונים במידה מפתיעה. שעת התנינים היא אפוא חלק מההיסטוריה של הפערים, המתחים והקונפליקטים שבין יומרות ראווה לתהליכי ארגון ומיסוד שמתקיימים בחסותן או כנגדן.

המדינה המודרנית התגבשה בהדרגה מתוך התפתחותם המסועפת של מוסדות, ארגונים ושיחים רשמיים שמכוננים, מבנים, מנהלים ומטייבים טריטוריה ואוכלוסייה. בהמשך נדמה כי אידיאה רגולטיבית חדשה מגיחה מתוך התפתחותם של גורמים דומים שמבנים ומנהלים את העולם כולו ואת כלל האוכלוסיות שבו, תחילה במערך האימפריאלי של בריטניה וצרפת (בעיקר), ואחר כך, בעקבות מלחמת העולם הראשונה וביתר שאת בעקבות מלחמת העולם השנייה, כמערכת בינלאומית (Mazower 2012). אך אם המדינה כלווייתן היא אופק פוליטי מארגן והכרחי מאז המאה השבע-עשרה – שגם אם הוא מכווער לעיתים, הרי עצם קיומו נתפס כמובן מאליו והחלומות על היעדרו אינם אלא פנטזיה תלושה (אופיר 2010) – לא הוא הדין ביחס למערכת הבינלאומית; זו הייתה ועודנה מפוקפקת – לא רק בערכה אלא בעצם אפשרות קיומה, למרות יומרתה, אף שגם היומרה לא הייתה מעולם ספקטולרית במיוחד.

ייתכן שהניסיון הניאו-ליברלי בן חמישים השנה יתפרש בעתיד כאקורד הסיום של עידן הלווייתן, אבל בינתיים נראה כי זוהי רק אפשרות אחת מני רבות. נבואות העידן הפוסט-מדינתי הן בדיוק כמו תפיסת המדינה כיש הכרחי – את שתיהן אפשר לראות כמובן מאליו של עידן מסוים, כלומר כאידיאולוגיה. מאז שנות השישים, לכל רוחב הספקטרום הפוליטי – מהכלכלנים הליברטריאנים של אסכולת שיקגו, דרך אדריכלי מהפכת זכויות האדם בימי ממשל קרטור ועד לפוסט-סטרוקטורליסטים בפרז – כולם עוסקים בתיאורטיזציה ובמחקר אמפירי שמערערים על "הריאליזם הלווייתני"⁷. זה יותר מחמישים שנה מתקיים דיון נוקב על מהותה של הפוליטיקה, הפוליטי והריבונות ברמה שמעל למדינה במובנה כלווייתן (בארגונים ובמוסדות על-לאומיים), לצידה (בארגונים ובמוסדות בינלאומיים), בתאגידים רב-לאומיים ובתנועות פוליטיות אמוניות טרנס-לאומיות) ומתחיה (בארגונים לא ממשלתיים ובקהילות דיאספוריות).

7 אנחנו עושים כאן שימוש במושג הריאליזם הקפיטליסטי של מרק פישר (2023), אולם מייחסים אותו לא לסדר הכלכלי אלא לכלכלה הפוליטית, שאותה אנו מזהים עם הסדר הלווייתני.

המדינה הליברלית נמצאת כבר זמן רב תחת מתקפה של מחשבה תיאורטית ביקורתית משמאל, מימין ולפעמים גם ממרכז המנעד האידיאולוגי. רבים מנבאים, מי בעליצות מי במלנכוליה, את שקיעתה והיעלמותה הצפויה בתוך הסדר הגלובלי. סקירה הולמת וממצה של הספרות העוסקת בכך חורגת ממה שביכולתנו להציג כאן, אך נציע לחלק אותה לשני סוגי ביקורת: האחת היא הביקורת מכיוון הלווייתן – זו המבקשת להציל ולשקם אותנו, ואף מציגה את חזון הלווייתן העולמי; האחרת היא הביקורת מכיוון בהמות – זו המבקשת למוסס את הלווייתן אל תוך תצורה כלשהי של קיום פוליטי א-מדינתי. בהכללה גסה למדי שיש בה בוודאי יוצאי דופן, הספרות שעניינה ביקורת מכיוון הלווייתן מזוהה עם הצד השמרני הימני, ואילו זו שעניינה ביקורת מכיוון בהמות מזוהה עם הצד הרדיקלי השמאלי. הריבונות הלווייתנית מתרוקנת מתוכן עם צמיחתם של ארגונים טכנוקרטיים על-מדינתיים כגון אונסק"ו, הבנק העולמי וארגון הבריאות העולמי – יורשי הטכנוקרטיה האימפריאלית של בריטניה הוויקטוריאנית (Mazower 2012) במהלך מלחמת העולם השנייה ולאחריה – ולאור הביקוש הגובר למומחים שהולכים וצוברים בעצמם מעמד על-מדינתי. כריסטופר לאש (Lasch 1996) מתח על כך ביקורת תרבותית וערכית וטען כי אותן אליטות טכנוקרטיות גלובליות מתנכרות להמוני האזרחים ואדישות בתכלית להשפעתה של הגלובליזציה עליהם. אנינותה ותחכומה של הטכנוקרטיה הגלובלית מיתרגמת לסלידה פומבית מההמונים, שלדידה הם פרובינציאלים שערכיהם והעדפותיהם נעים בין המביך אסתטי לנתעב מוסרית. האליטות הגלובליות מרוקנות את הלווייתן מתוכן, בין שהן מעצבות את רצונו העמום של ההמון מתוך פטרנליזם מתנשא ובין שהן עושות זאת מתוך ציניות אינסטרומנטלית.⁸

סמואל פרנסיס, הארכי-שמרן ובכיר האינטלקטואלים של העליונות הלכנה בארצות הברית שלאחר 1945, המשיך את אותו הקו בספרו *Francis) Leviathan and its Enemies* (2016). הוא הציג את תהליכי האמנציפציה הגזעית, המגדרית והמינית כאחד האופנים שבהם אליטה טכנוקרטית יהירה וגלובלית מנהלת את העולם לפי צרכיה. האליטה הפרוגרסיבית מטילה דופי בשיטתיות בהמוני אזרחים, מייחסת להם דעות קדומות ומרושעות ומתוך כך מדירה לשוליים את הרוב לטובת מיעוטים עושי דברה. את המיעוטים הללו היא ממליכה; בהיותם מיעוטים, אין להם עמדות כוח שיאפשרו להם לקרוא תיגר על ההגמוניה המוחלטת של האליטה. בשם הצורך לקדם צדק וביטחון, המדינה פולשת יותר ויותר אל תחומי הפרט ומפקיעה עוד ועוד מרחבים שהיו עד כה עניינו של היחיד. לטענתנו, במידה רבה אנו חיים כעת בשלב שאחרי הביקורת הזאת – בשלב שבו נדמה כי היא מתממשת בפוליטיקה הפרלמנטרית של הדמוקרטיות הליברליות בלב ליבו של "המערב", בדמותן של תנועות פופוליסטיות שקוראות: "אנחנו העם, מי אתם?".

8 טענה דומה משמיעים גם הוגים שמרניים כמו אלכסנדר דוגין (Dugin 2012 [2009]), שטוען כי גם השמאל הרדיקלי מחויב בסופו של דבר לליברליזם ואינו מסוגל להציב לו אלטרנטיבה.

הימין קורא לרסן את אליטת המומחים הגלובלית ולחשל מחדש את הלווייתן (על פי רוב בהטיה גזענית ופטריארכלית לגבי זהות האזרחים), אבל הרעיון שהגלובליזציה ועלייתה של אליטה גלובלית כזאת שוחקות את המדינה כלווייתן איננו ייחודי לימין. כך למשל בספר *Empire* (Hardt and Negri 2001), שזכה לפופולריות ניכרת בעשור הראשון של המאה העשרים ואחת, קבעו מייקל הארט ואנטוניו נגרי שרשתות מתרחבות של כוח, שאפשר לטעון כי הן מתבססות על שורה של ניגודים – תרבותי/ברברי, מפותח/מפגר, חופשי/מדוכא – מאפשרות לאימפריה האמריקאית (שהיא המודל לאותה ישות פוליטית משמעותית שאינה מדינה) לא רק להרחיב את כוחה ולהחילו על יותר ויותר טריטוריות סוררות, אלא גם להצדיק פעולה זו בשם כוח על-לאומי הפועל לכאורה להשכין שלום בעולם, כפי שעשתה למשל במלחמת המפרץ בשנים 1990–1991. מדובר בפרדיגמה חדשה לכאורה של ריבונות, שגם צורות פעולתה הוצגו כחדשות. מטרתה אינה שליטה במובן הגאלי והפוליטי (ובכך היא נבדלת ממדינת לאום לווייתנית), אלא האחדה והתפשטות באמצעות משטור ייצוגים ושליטה על משאבים בעזרת רשתות של הפצת מידע (בכך היא אמורה להיבדל מאימפריות "ישנות" שהשתלטו על משאבים בכוח הזרוע).

לדידם של הארט ונגרי מדובר באימפריה לבנה (אם כי בשנת פרסומו של הספר זה היה עדיין רעיון שולי יחסית במחשבה הפוליטית הביקורתית), מערבית, אשר ממשיכה מסורות קולוניאליות בדרכים שונות ופועלת כרשת של שליטה ודיכוי תוך התבססות על תביעה לאוניברסליות. האוניברסליות שלה כוזבת ודכאנית, ואינה אלא מנגנון צידוק מניפולטיבי וציני שנועד לחשל מבנים של אי-שוויון, ניצול והדרה. ההופעה של האימפריה ככוח צבאי לא משרתת באמת את המשפט הבינלאומי או את הביטחון הקולקטיבי של המערכת הבינלאומית שנוסדה ב-1945; תחת זאת, היא ממחישה את העליונות המוחלטת של האימפריה ביחס למוסדות בינלאומיים או למדינות אחרות. באותו אופן אפשר לפרש גם את הסנקציות הכלכליות שארצות הברית מטילה – הופעה של הסדר האימפריאלי במקומות שבהם מתברר כי ההסדרים הבינלאומיים חלשים או שאינם מתאימים לדרישות האמריקאיות. אם אנחנו חיים בעידן אימפריאלי ולא מדינתי, התהליך המתרחש לאורך זמן הוא ההיחלשות של התארגנויות פוליטיות מקומיות, שייכות אתנית מקומית ואפילו מעמדות כלכליים. גלובליזציה משמעה הגברת השליטה, ובה בעת גם סילוק שדה המאבק של הפוליטיקה בין רעיונות וערכים. לפי הארט ונגרי, האימפריה היא ביטוי להשתלטות של מרכז רדיקלי, תפיסה ניאוליברלית שנשענת פחות ופחות על השתתפות דמוקרטית מהותית ויותר על רישות צרכני ומשחקי אשליות של בחירה וחופש.

הניתוח של הארט ונגרי אמנם מבקש לנסח את ההתנגדות לאותה אימפריה דכאנית, אולם בתיאור התהליכים הוא דומה מאוד לניתוחו של איש המרכז הפוליטי תומס פרידמן, שבמוקד ספרו ה"לקסוס" ועץ הזית (פרידמן 2000) לא ניצב מושג האימפריה כי אם מושג הגלובליזציה. אמנם האוטופיה הגלובלית של פרידמן היא דיסטופית בעיני הארט ונגרי, אך משותף להם תיאור הגלובליזציה כעלייתם של מגנוני דיכוי על-לאומיים והשלטה של

(אי-)סדר חדש באמצעות אותן רשתות שליטה בלתי נראות, המעצבות בדמותן את הסדר הלגאלי החדש. בספר ההמשך של הארט ונגרי, *Multitude* (Hardt and Negri 2005), הם ביקשו לנסח חזון של אלטרנטיבה – פוליטיות ללא דיכוי, אופקיות רדיקלית שמערערת אפילו על הסיגור הפיזיולוגי של בני אדם כגופים עטופי עור שמבחינן בין חוץ ופנים.⁹ אך כפי שנראה כעת, הובס עצמו הציג את הדברים אחרת לכשפנה להתבונן בדברים מהפרספקטיבה של בהמות.

הובס: בהמות נגד לווייתן

- א: ובכל זאת בדוקטרינה של אריסטו הם עשו שימוש בכמה עקרונות, ראשית בדוקטרינה של המהויות הנבדלות.
- ב: מהן מהויות נבדלות?
- א: ישויות נבדלות.
- ב: נבדלות ממה?
- א: מכל דבר קיים (Hobbes 1990 [1681], 275).

ספרות המחקר הענפה העוסקת בתומס הובס מתמקדת על פי רוב בספרו מ-1651 *לויתן*, מאבני הפינה המובהקות של הפילוסופיה הפוליטית המודרנית ואחד החיבורים הפילוסופיים הראשונים (ובוודאי החיבור הפילוסופי החשוב והמשפיע ביותר) שנכתבו במקור באנגלית ולא בלטינית.¹⁰ אולם בדרך כלל ניתנת פחות תשומת לב לחיבור *Behemoth or the Long Parliament* (שם; להלן **בהמות**) שהובס השלים ב-1668, ואשר לכאורה הוא ניתוח היסטורי של מלחמות האזרחים באנגליה בשנים 1640-1660. המלך צ'רלס השני, שהיה תלמידו ופטרונו של הובס, אסר על פרסום הספר, והוא ראה אור רק בשנת 1682 – שלוש שנים אחרי מותו של הובס – אם כי מהדורה פיראטית הודפסה ונקראה בחשאי עוד בימי חייו. שמו של הספר אינו מקרי, כמובן. כזכור, בהמות ולווייתן לפותים זה בזה במאבק נצחי עד לבוא היום שבו יקטול האלוהים את שתיהן. הכותרת נועדה למסגר את הספר כתיאור של ה"אופציה האחרת" – מה שקורה באין לווייתן, או בשעה שהלווייתן גוסס ומת (על פי הובס, מותו של הלווייתן – של המדינה – הוא חזרה למצב הטבע, קרי מלחמת אזרחים). אלא שב**בהמות**, גם מבחינת הטענות וגם מבחינת עצם הנרטיב ההיסטורי הנפרש לפני הקוראת, הובס מציב סימני שאלה ביחס לטענותיו ב**לויתן**. הוא מציע, לפחות במשתמע, מסגרת תיאורית אחרת להבנת המשברים הפוליטיים של המדינה בעידן המודרני, ומצביע על

9 ניתוח מתוחכם ומאיר עיניים של הערב רב הזה, האלטרנטיבה שקיימת כביכול במקום שבו מפרספקטיבה הובסיאנית קיים רק בהמות, מציגה מיכל גבעוני במאמרה על ציבורים קוסמופוליטיים; ראו גבעוני 2017.

10 על ההיסטוריה של כתיבה פילוסופית באנגלית ראו Ree 2019.

אופק אחר של מחשבה פוליטית – לא של השלם, אלא דווקא של חלקיו הבלתי מתחברים של עולם מתנודד ומטלפול.

ליתן הוא חיבור שיטתי לעילא, המתקדם מהגדרות יסוד אל ניתוח פילוסופי מטריאלי של מוסד המדינה והסדר הפוליטי ומציב אירוע פרימורדיאלי כביכול: התגברות על מצב הטבע ("מלחמת הכול ככול") וחריגה ממנו אל עבר מצב המדינה (חוזה חברתי בין כלל הנתינים המכפיפים עצמם לריבון מוחלט). ההתגברות על מצב הטבע וכינונו החוזי של מצב המדינה אינם אירועים היסטוריים קונקרטיים שהובס משחזר ממסמכים או עקבות ארכיאולוגיים, כי אם מעין מיתוס ספקולטיבי אילוסטריבי – "סצנה ראשונית" – שמתקיימת מחוץ לזמן ומעגנת את הלגיטימיות וההיגיון הפוליטי של המדינה הריבונית. בהמות, לעומת זאת, מתיימר להיות חיבור היסטורי המתאר ומפרש רצף אירועים קונקרטי שהתרחש פחות מעשרים שנה לפני זמן כתיבתו.

הספר בוחן את הסיבות למלחמת האזרחים באנגליה. הוא כתוב כדיאלוג בין אדם מבוגר ("א") שהיה עד לאירועים ובין תלמיד סקרן ותמים ("ב") המבקש להבינם. הובס אינו מציג כאן תיאוריה של ריבוניות לגיטימית, אלא מתאר את קריסתו השערורייתית של המצב המדיני – המהפכה באנגליה והוצאתו להורג של המלך צ'רלס הראשון ב-1649. בשל האירועים המטלטלים הללו, הובס עצמו (שהשתייך למעמד הבינוני, ותמיכתו במונרכיה הייתה בחירה מודעת ומנומקת שסתרה – במידה מסוימת לפחות – את האינטרס המעמדי שלו) ומלוכנים אחרים עזבו את אנגליה ויצאו לגלות בפריז. על רקע מה שטען בליתן, אך מתבקש היה שייצג את המהפכה כאותו מצב עגום שהוא עצמו הזהיר מפניו, כלומר מותו האלים והטרגי של לויתן כאשר ההמונים אינם מתאחדים עוד בכפיפות מוחלטת לריבון – קריסת הסדר המדינתי ושובו של מצב הטבע המחריד, שלא ייתכנו בו אלא חיים "דלים, מאוסים, חיתיים וקצרים" (הובס 2009, 88). במקום הסדר האזרחי שבו הכול כפופים לריבון יחיד ולגיטימי ונהנים מחיי שלווה, ביטחון ועמל כפיים יצרני, שב ועולה מצב הטבע: מלחמה כוללת שבה אדם לאדם זאב – פלגים יריבים נאבקים להכחיד זה את זה; מיליציות נדרשות לאלימות מחרידה במלחמת חורמה שלא ייתכנו בה רחמים; שום זיקה או קשר אינם אפשריים – לא יחסי חברות, לא יחסי שכנות ואף לא יחסי משפחה – ואינם יכולים לרסן את האלימות ולעצור את הקטל. אלא שבמהמות הובס אינו מנגיד בין מצב מדינה שאנן ולגיטימי (מלכותו של צ'רלס הראשון) ובין חורבן בוער בלא צדק או חסד (המהפכה). הדיאלוג אינו מייצג בהכרח מהלך פדגוגי, אלא דווקא את ההתלבטות והמחשבה המחודשת של הובס עצמו (Skinner 1966).

בליתן הובס מנתח את המדינה כמרחב של ייצוג והסכמה, המבנה את מערכת היחסים שבין הנשלטים לריבון ומסדיר אותם הדרתית. המרחב הזה אמנם היררכי, אולם יש בו מידה של תלות ואחריות בין המרכיבים. הבעיה שליתן מבקש לפתור היא הלגיטימציה של סמכות הריבון כלפי הנתינים, הראוי לחירות אולם יכול לזכות בה רק במסגרת החוקים והנורמות של הקהילייה (commonwealth). הפתרון, לפי הובס, הוא לשמור על מנגנוני

הייצוג והשפה המאפשרים את פעולת הייצוג של הריבון ולבסס מערך זה. לעומת זאת, הבעיה שבהמות עוסק בה היא האופי והדינמיקה של הקהילייה כשמוסדותיה החברתיים עוברים פוליטיזציה בלתי מרוסנת, כלומר אי-היציבות האינהרנטית של הפרויקט המדינתי הליברלי. מה שהובס מתאר בבהמות מתפרש מנקודת מבטנו כיום כתיאור קולע להפתיע של משבר הדמוקרטיה הליברלית שבצילו אנחנו חיים כיום. הוא מתאר מוסדות מדינתיים מרוקנים מתוכן; פוליטיזציה ממאירה של הדת (העיקר אינו במה להאמין אלא במי להאמין); איגודים ומוסדות המעצימים רגשות ומשסעים את הלכידות החברתית; ואולי המעניין מכול – התמסרות חפה מאירוניה ומביקורת לדוקטרינות ולאדיאליים מופשטים המנותקים מהמציאות הפוליטית (הובס מאשים בכך בעיקר את חסידיו של אריסטו).

האוניברסיטאות, שהובס מכנה (כבר אז) "סוס טרויאני", נושאות גם הן לדירו באחריות לחורבן. בבהמות הובס מאשים אותן בניסוח ובהצבה בלתי מתפשרת של דרישות מוסריות אידיאליות שמנותקות מהמציאות ההיסטורית ואינן יכולות להתיישב עם המציאות, בניגוד למה שהוא תופס כמהות תפקידן – עבודת תיווך בין רעיונות ובין מציאות חברתית. האוניברסיטאות הפכו לכוח המערער את הלגיטימציה השלטונית ומזין כוחות אופוזיציוניים, אולם אלה אינם מסוגלים להציע אלטרנטיבה ראויה (ולמעשה לא נדרשו לכך מלכתחילה). הוא מתאר את התגבשותן של אליטות חדשות (ניתוחים מרקסיסטיים של המהפכה באנגליה מדגישים את ההקשר הבורגני האנטי-פיאודלי של אותן אליטות, אך נדמה שהובס אינו ער להקשר המעמדי) סביב תביעות תיאולוגיות מוסריות. אלא שתביעות כאלה סובלות מאותה בעיית יסוד שבתשתית חייו הפוליטיים של האדם: השוויון. לשום תביעה תיאולוגית מוסרית אין עליונות טבעית על תביעה אחרת כזאת. אפשר לומר שבקונסטלציה מסוימת, אפילו התביעה התיאולוגית ההזויה, המופרכת וחסרת האחריות ביותר יכולה לגבור על התביעה התיאולוגית המוסרית, הסבירה והמסתברת ביותר. בלא מיצוע משותף המבוסס על הכפפה מרצון לגורם מוחלט וחיצוני, מאבקים מוסריים תיאולוגיים אינם בני הכרעה, ואם נאפשר להם להימשך באין מפריע דינם להשליט מלחמה.

הובס כתב את בהמות כחיבור היסטורי, אך כמו פילוסופים אחרים שבחרו לכתוב היסטוריה (למשל ניקולו מקיאוולי במאה השש-עשרה ומישל פוקו במאה העשרים), אין זו היסטוריוגרפיה. ההיסטוריה כפי שהבין אותה הובס בספר הזה מאפשרת לוותר על הסבר סיבתי, ותחת זאת לתאר רצף אירועים ולהותיר לא מעט שאלות פתוחות (Vaughan 2002). במקום למפות ולתאר את דמויות המפתח – לעמוד על דמויותיהם של צ'רלס הראשון, אוליבר קרומוול ואחרים – הוא מתאר כמעט אך ורק דינמיקות ותהליכים חברתיים.¹¹

11 בדומה לאופן שבו טולסטוי מתאר את נפוליאון במלחמה ושלום, כך גם הובס מציג מעין מריונטות שפועלות ללא תכנון או חזון, ופעולותיהן הן בעיקר יד המקרה. במקום לתאר מאזני אינטרסים ומוטיבים ביוגרפיים ולצטט מנאומים עתידי פאתוס הוא מתמקד בדינמיקה החברתית, בפסיכולוגיה, במיקומים החברתיים וברגשות של ההמונים, הנעשים לחלק בלתי נפרד מהפוליטיקה החדשה.

ובכל זאת, שרים ובני אצולה אמביציוזיים אחזו בעמדות הנהגה. השרים התקנאו בסמכותם של הבישופים, שנראו להם בורים מהם; האצילים התקנאו בחברי מועצת המלך ובדמויות בכירות בחצרו, שנראו להם טיפשים מהם. "שכן אין זה עניין של מה בכך לגברים המתגאים בחוכמתם, שגם זכו ללמוד באוניברסיטה, להשתכנע כי הם חסרים את היכולת הנדרשת כדי למשול בקהילייה, בייחוד מאחר שקראו את תולדותיהן המהוללות והנמלצות של ממשלות העם ביוון וברומא בעת העתיקה [...] שנחשבו לנשאות החירות" (Hobbes 1681 [1990], 60).

הובס מתאר כאן לא רק התעצמות רגשות כתוצאה מיחסים חברתיים בין קבוצות (תחרות, קנאה, חרדה), אלא גם התקה של המוסרי אל תחומו של הפוליטי ושטוש ההבחנה המכרעת ביניהם. זאת ועוד, הוא שב ועושה שימוש במונח "עריצות" (tyranny), שאינו משקף ויכוח פוליטי אלא את מה שסטנלי כהן כינה "שטנים עממיים ופניקה מוסרית" (Cohen 2002). המאבק המעמדי – המאבק על האינטרס הקבוצתי – ממוסגר כמאבק על הטוב וראוי, ואילו מושגי הדמוקרטיה והרודנות מתרדדים לטוריקה מניפולטיבית ולדה-לגיטימציה של יריבים. הובס טוען כי בהקשר הזה עמדות מוסריות אינן נגזרות משיקול אינטלקטואלי של חלופות או מאנליזה מתודית שלהן, אלא ממיקום חברתי או ממערך הנאמנויות המקרי שאדם נולד לתוכו וטווה סביבו כל חייו; במקום תביעה מוסרית אוניברסלית, הוא טוען, מידה טובה בעיני האחד היא עוון בעיני האחר.¹² זאת ועוד, הציפייה החברתית, הנורמה, השייכות לקבוצה והצורך המתמיד להצדיק את עליונותה (שהלכו והקצינו על רקע התערערותם ברפורמציה, ולימים הקצינו עוד יותר דרך המהפכה המדעית) קודמים לערך עצמו, שהיה אמור לכוון ולהדריך התנהגות, והופכים לסמל של הקבוצה בעיני עצמה. מצב כזה מעיד על חולשתו והתפרקותו של הלווייתן יותר מאשר על המחנות הניצים ועל הוויכוח ביניהם. על כן מלחמת האזרחים אינה חזרה למצב הטבע, אלא חזרה מאוחרת של מוסר טבעי בלבוש פוליטי מודרני העושה שימוש בשיח המדיני-משפטי כדי לחפש הצדקות לאלימות שהוא נוקט.

ביקורת זו על צמיחתו של הפופוליזם מתוך כשליו של הליברליזם היא נקודה מרכזית בספר. כך למשל, עבור הובס הסובייקטיביות – שהייתה אמורה להיות ביטוי של חירות – לא רק משועבדת לסיפוק רצונות ודחפים ולמקסום הנאות וכוח (שאמורים להיות מרוסנים בידי האמנה החברתית), אלא מבוססת על רעיונות ועקרונות מוסריים שאנשים נכונים להקריב את עצמם בשמם (ומתוך כך סוללים את הדרך להפרתה של האמנה החברתית). לדוגמה, פגיעה בכבוד חשובה יותר מאשר סיכון החיים; למקום בעולם הבא, כפי

12 "כל נוהג ופעולה יש להעריך לטוב ולרע לפי מטרותיהם ותועלתם ביחס לקהילייה, ולא לפי בינוניותם וגם לא לפי דברי ההלל שזכו להם. שכן אנשים שונים משבחים מנהגים שונים, ומה שבעיני האחד הוא צודק – בעיני האחר הוא מגונה; ולעומת זאת, מה שאחד רואה בו עוון בעיני האחר הוא הגון, איש כפי נטייתו" (Hobbes 1681 [1990], 45).

שמבטיחה הנצרות, יש ערך רב יותר מאשר לתועלת בעולם הזה. הציפיות לעתיד, הפנטזיות המשיחיות, המחשבות והאמונות הן חלק בלתי נפרד מההסבר של ההתנהגות האנושית בעידן המודרני, בדיוק בשל מרחבי החופש שהוא יוצר. לכן בעיני הובס המוסדות הליברליים כגון האוניברסיטה והפרלמנט אינם ההפך מהמוסדות הדתיים, ואינם מייצגים עקרונות נעלים יותר של תבונה וחירות; הם חלק מתהליך שבו האינדיווידואליות (השחרור לכאורה מהציוויים ומהנורמות של הקולקטיב) מפיצה אי־רציונליות (כלומר שעבוד עמוק יותר, שההיגיון שלו הוא פונקציונלי). כפי שטוען סטיבן הולמס בהקדמתו לבהמות:

אינך יכול להסביר (ועוד פחות מכך לנבא) תוצאות של תהליכים חברתיים על יסוד אינטרס עצמי. התנהגות אנושית, אינטרסנטית ככל שתהיה, היא בלתי צפויה, משום שהיא מודרכת גם על ידי הערכות ביחס לעתיד – הערכות שנגזרות מאפיקי מחשבה בלתי רציונליים (אמונה נאיבית בתחזיות, נטייה לעגמומיות וכולי) ולא מתחשיבים של מקסום רציונלי (שם, 10).

במילים אחרות, החירות הליברלית עצמה היא שהופכת את הסובייקט לכזה שניתן לשעבוד בקלות יתרה, בדיוק בשל דרגת החופש שהוא זוכה לה. החירות אינה סוללת את הדרך לשחרור דמוקרטי, אלא מרדדת את העצמי ומכפיפה אותו לצורה חדשה ואף חמורה יותר של רודנות – אם כתוצאה מהמניפולציות של פרלמנטרים תאבי כוח וכבוד, אם בשל הכריזמה הכובשת של מילנריסטים דתיים.

נראה שמסקנתו של הובס היא כי מה שיצר הלווייתן באנגליה אינו מדינה במובן של מרחב פוליטי (הסכמי, חוזי, נייטרלי) המאזן בין דרישות או רצונות, וגם לא מנגנון פסיכולוגי המאפשר לשלוט ולאלף דחפים ורצונות באמצעות השלכת העצמי אל מסגרת שייכות כללית יותר; לא מדובר במודל מודרני של הפוליס היוונית, שיכול להמיר את תנועות הגופים המשתוקקים במעין הרמוניה של רצון בעל משמעות. הופעתו של האינטרס הפרטי באמצעות קבוצה או מסגרת שחורגת מהסדר ומפירה אותו היא תוצאת ההיגיון של הלווייתן. המדינה האנגלית לא ביטלה את מצב הטבע המאיים באמצעות מערך מלאכותי של איזונים ובלמים לגאליים או חוזיים, וגם לא באמצעות התלכדותם של רצונות ודחפים אישיים בדמות הריבון. נוצרה בה פוליטיזציה של העצמי, סוכן-פועל המופקע ממצב הטבע שלו, שיכולת הפעולה שלו מוגבלת יותר ויותר ובה בעת הוא אינו יכול לתת דין וחשבון על דרכי ההפעלה והסובייקטיביזציה שלו.

בעקבות הניתוח הזה אפשר לטעון שבהמות אינו המשך של לויתן או תוספת לו, אלא שינוי פרדיגמה – משרטוט המדינה כאחדות מלאכותית אל ביקורת המגבלות בכינונה של מסגרת פוליטית באמצעות דמיון וייצוג, אמנה חברתית ושלטון חוק ליברלי. כלומר, בניגוד ללויתן, בהמות הוא ספר העוסק בביקורת הריבונות המודרנית ובהצבעה על בעיותיה המבניות. הוא מפנה את הביקורת לא כלפי הקבוצות והשחקנים המסוימים באנגליה

במחצית הראשונה של המאה השבע-עשרה, אלא כלפי רעיון הרפובליקה המודרנית כפרויקט פוליטי בר קיימא. הובס מודע לכך שהשרדה הפוליטי מבוסס על אינטראקציות ודימויים יותר מאשר על עובדות וערכים. יתרה מזו, במצבי משבר ואי-יציבות מנגנונים אלו אינם מעלים לשלטון את המנהיגות או המפלגה המייצגות את הרוב או את האינטרס או הרצון הכללי, אלא דווקא את משפיעני דעת הקהל – אלה שמזוהים עם אותה התנגדות לאופורטוניזם המדינתי והנורמטיבי בשמה של תביעה מוסרית מוחלטת. בעיני הובס, הדבר מסביר את הברית המוזרה בין פרלמנטרים ובין גורמים דתיים שמרניים. החיבור בין תביעה מוסרית לעמדה פוליטית, עלייתה של שאלת הסרבנות שהובס דן בה בהרחבה בספר, הדיון במאפיינים שכמו נלקחו מתחום הפסיכולוגיה החברתית, היחס בין השיקול הרציונלי והתשוקה האי-רציונלית המזינים זה את זה – כל אלה אינם ביטוי למצב הטבע אלא למה שאפשר לכנות היום ניהיליזם, דהיינו פוליטיזציה ופרגמנטיזציה של כלל מרחבי החיים (Brown 2023). זהו פרויקט שבמקום להתרכז באוטונומיה של הסובייקט הוא יוצא נגדה במתקפה רבי-חזיתית ומשקע את הסובייקט במתחים הולכים ומחריפים, המפרידים ומפצלים את חלקי החברה במקום לאגד וללכד אותה. הובס מציג לא את כישלונה של המדינה למנוע מלחמת אזרחים בשל השתלטותם של גורמים מושחתים, כי אם את הזיקה בין המנגנונים הליברליים – פרלמנט, תקשורת, משפט – ובין פופוליזם לאומני ותיאולוגיה פוליטית, זיקה שיצרה בתורה את התנאים למלחמת אזרחים ולהפלת המונרכיה. יתר על כן, הוא מראה – הרחק מכל תפיסה ליברלית פשטנית – כיצד מושגים ליברליים כגון קונסנזוס, סדר, חוזה חברתי, זכויות, חירות ואוטונומיה כשלו בניסיון לבסס ולהחזיק את המסגרת הפוליטית בתנאי משבר. בהמות הוא אפוא ביקורת הסדר החוזי הליברלי, ביטוי של הבנת הפרדוקס בין יצירה ותחזוק של אינדיווידואליזם ובין קונסנזוס. במובן זה, בהמות חושף את התנינים שבבטן הלווייתן.

בדיאלוג המתמשך לאורך הספר בין התלמיד, המייצג את הדעה הרווחת, ובין המבקר המבוגר המפוכח והציני, הובס מציג ביקורת אימננטית של ההיגיון הליברלי, שהוא אחד הכולטים שבמנסחי. הוא חותר תחת יסודות תורת המדינה שהוא עצמו הניח. נזכיר כי עבורו, המלחמה קודמת למדינה מבחינה היסטורית ומבחינה לוגית: הריבונות עולה מתוך המאבק כהתגברות עליו, ולעולם היא מאיימת לקרוס שוב לתוכו. אנגליה כמדינה מודרנית אינה יישום של מבנה פילוסופי תיאורטי; היא לא רעיון טוב שאומץ ומומש, כי אם תולדה מתמשכת של מאבק היסטורי ממשי. אבל המדינה אינה מסגרת מייצבת פוליטית. היא זירה של מאבק מורכב בין לאומיות קלריקלית לבורגנות, והיא מפוצלת בין תביעות לסדר ובין תשוקה בלתי נשלטת להפרתו. ההיגיון הריבוני, שמאחד את המדינה, הוא גם מה שחותר תחתיה: הוא מייצג דבר מה מלאכותי, מופשט, שמעבר להתפרטות האירועים וההתרחשויות הוא מפצל ומגרה את החתרנות בשם אידיאלים נשגבים. לאור ההיגיון הזה, אין זה מקרה שדמויות שמייצגות "אינטרסים לאומיים" מוחלטים (למשל ייעוד היסטורי,

או מימושה של זכות היסטורית, או הגשמתה של הבטחה אלוהית, או תיקונו השלם של עוול היסטורי) מצויות על פי רוב בשולי הסדר הנורמטיבי או מעבר לו, ושתביעותיהן המוסריות מנותקות משיקולים ריאליים או רציונליים. אין זה מצב הטבע, אלא האופי התניני המגיה מתוך הלווייתן; וזה מה ששמיט קורא בהובס (Stanton 2011), למרות הביקורת שלו כלפיו, שאותה הוא מפתח במושג הפוליטי שלו ובעיקר בספרו התיאוריה של הפרטיזן.

חלופה קשה: שמיט והפרטיזן

כמו אצל הובס, גם אצל שמיט אפשר להציע הבחנה מסוימת בין כתיבתו המוקדמת (עד שלהי שנות השלושים), שעניינה כינונה הפוליטי של המדינה על יסודותיה התיאולוגיים (שמיט 2005 [1922]), ובין הכתיבה מאוחרת שלו (מאז 1945), העוסקת במה שחורג ממושג המדינה או מצוי במתח עימו – למשל בספריו הנומוס של הארץ (*The Nomos of the Earth*; Schmitt 2006 [1950]) והתיאוריה של הפרטיזן (*The Theory of the Partisan*; Schmitt 2004 [1963]). הביקורת המוקדמת ששמיט מפנה כלפי הליברליזם עדיין מבקשת לכוון בסופו של דבר סדר מדינתי, אבל לאחר התבוסה הנאצית גם שמיט, כמו הובס, עובר מן הלווייתן ומצב החירום העומדים ביסוד הריבונות אל הבהמות הפורץ מתוך בשר הלווייתן. הפרטיזן מייצג אצלו את הכישלון ליצור שלם ריבוני. אפשרות הפעולה היחידה הנתרת היא מה שמכונה בימינו "סוכן כאוס" – כוח מתנגד ומשבש, שבפעילותו אינו מבקש להנכיח את הטוב והראוי (יהיו אשר יהיו בעיניו) אלא לשבש ולהחריב את הסדר הקיים (הפרטיזן רואה בכך צעד ראשון הכרחי), והוא מנצל כל הזדמנות לכך.

לאחר 1945 מבקש שמיט לאתר את הפוליטי מעבר לסדר המדינתי האירופי-ליברלי ומחפש אותו במה שדווקא מערער את הסדר הזה. הפרטיזן, לדידו, הוא תוצר של אותם מתחים המתקיימים בתוך המסגרת המדינתית, של אותן תביעות להכרעה ולמוחלטות מוסרית שראינו אצל הובס, ומכאן אופי הפעולה שלו, שהיא בעת ובעונה אחת בתוך הסדר הקיים ומחוץ לו. שמיט מדגיש את חוסר הסדירות בפעולתו של הפרטיזן, את האופן שבו הוא מקריס בעצם קיומו ופעולתו את ההבחנה בין לוחם ממוש לאזרח, בין החזית לעורף, בין מטרות לגיטימיות (אנשי צבא, חמושים) ומטרות לא לגיטימיות (אזרחים בלתי חמושים ובלתי מעורבים). מכאן שהפרטיזן חותר תחת השלטון לא רק בעצם פעולתו אלא גם בצורות הפעולה שלו; בפעולתו כטרוריסט הוא חורג הן מחוקי המדינה הן מחוקי המלחמה המנוסחים בחוק הבינלאומי.

בסירובו לפעול תחת מגבלות חוקיות ונורמטיביות, במסגרת משא ומתן שיסדיר את היחסים ובכפוף לדפוסים קבועים, בעצם העובדה שהוא מוכן לא רק להרוג (כלומר להקריב אחרים) אלא גם להיהרג (כלומר להקריב את עצמו), הפרטיזן מכפיף את הפוליטי לתיאולוגי. הוא מפר ומשבש את הסדר והביטחון המדינתי; הוא חושף את הריבון ומראה כי זה אינו

מסוגל לעמוד בהתחייבותו החוזית להבטיח לנתיניו שלום יצרני וביטחון אישי, ואונס אותו להופיע בעיניהם כבלתי לגיטימי. במילים אחרות, הפרטיזן מפיץ את תפיסתו בדבר חוסר הלגיטימיות של הריבון באמצעות אלימות שהריבון אינו מצליח למנוע. האלימות עצמה – השיבוש וההפרה – היא המסר. לכאורה זהו רק המסר הראשוני, אך כמובן עמוק יותר זהו המסר הטהור; לא החוזה החברתי וכל שנגזר ממנו, אלא ההתנגדות עצמה – הנכחתם של השיבוש וההפרה וההמחשה של כישלון הריבון. אלה משעים, ולו לרגע, את הקיים הדכאני והבלתי צודק, ופותחים מרחב פוליטי אמיתי של חירות וצדק (לכאורה, לדידו של הפרטיזן). הפרטיזן נעשה לנשא של האיריאליים והשאיפות שאין להם מקום בתוך הסדר המדינתי, אבל כמו במקרה של היינריך פון קלייסט – דמות פרטיזנית מובהקת, לדעת שמיט – הוא גם מראה שהסדר הזה למעשה נשען עליהם (Werber 2010). כלומר, הפרטיזן – ולא הממשלה הנבחרת, וגם לא מוסדות השלטון – הוא המייצג האמיתי והאוטנטי של הסדר, זה שאמנם איננו עדיין (או לחלופין זה שכבר איננו, וטרם כונן תחתיו סדר חדש), ובכל זאת הוא מבליח בכל אקט של הפרה ושיבוש. סדר שפעולת ההסדרה הראשונה שלו, עד לניצחון המוחלט, נובעת מן התשוקה למימוש החוק – כמו תביעתו של מיכאל קולהאס או תביעת זכויותיו של הפרולטריון אצל לנין. אבל בכך לא מסתיים הפרויקט הפרטיזני. בניגוד להבחנה הדיכוטומית בין אויב לידיד במושג הפוליטי של שמיט, במקרה של הפרטיזן – שהגיון הפעולה שלו הוא כזה של אי-סדירות מהותית; אין בו הבחנות יציבות – הסדר מתערער בדיוק על מנת לחשוף אותו פומבית כאי-סדר, כעוול המתרחש כתוצאה מקיומו ופעולתו של ריבון לא לגיטימי.

הפרטיזן איננו חיצוני למדינה ואיננו פנימי לה; הוא בפנים ובחוץ בעת ובעונה אחת. מטרתו נגזרות מההיגיון המדיני, אבל רק כמובן זה שהוא מבקש להפר ולשבש את אותו היגיון ולמוטט אותו. הפרטיזן פועל בשם מוחלטות מוסרית שהריבון הקיים מפר, ועל כן הפרטיזן, לשיטתו, לא באמת מפר את הסדר הקיים; הוא משבש את ההפרה שהסדר הזה מהווה. הפרטיזן פועל במסגרתו ובשמו של סדר שבינתיים מתקיים רק כשלילה וכהפרה של הסדר הנוכחי. לפיכך הוא מגדיר מחדש את המאבק הפוליטי וחושף באופן מובהק את הבסיס התיאולוגי, ששמיט התעקש מאז ומעולם שהמודרניות הצליחה להסתירו (אך לא למחוק אותו – את זאת מעולם לא הצליחה לעשות). הפרטיזן פועל בממדים מיתיים ומטפיזיים שנפתחים במלחמת יום הדין, עם בואו של הריבון האמיתי וההסדרה הסופית והאמיתית של הכול. הוא מקדש את האלימות והכוח הצבאי בדיוק משום שהסדר האמיתי, הסדר העתיד לבוא, אינו יכול להתממש בתוך מסגרת הלווייתן.

על ההיבטים הללו עומד שמיט באמצעות דיון גנאלוגי – לא חילוץ וזיקוק של הגדרה מתוך מגוון מופעים היסטוריים, אלא בחינה של המושג כסדימנטציה: הצטברות של מופעים שונים ולעיתים סותרים של המושג בהיסטוריה, כך שכל שכבה מתנה ומבנה את זו שמעליה. על הבסיס הזה הוא מבקש לנסח תיאוריה פוליטית ולתהות על התהליכים ההיסטוריים שהפכו את הפרטיזן מדמות שוליים להתגלמות ההיגיון הפוליטי של הנאורות

עד לנאציזם; ממלחמות נפוליאון עם פרוסיה, מקלאוזביץ ללנין וממאו דזה דונג עד לראול סלאן. הדוגמאות ששמיט בוחר לנתח מעידות על הזיקה בין מושג הפרטיזן למושג הריבון. הטרנספורמציה האמפירית מבחינה היסטורית בין פרטיזן האתמול לריבון ההווה (למשל מאו או פול פוט), או זו ההפוכה (למשל סלאן או מוסטפה בארזאני), אינה מקרית. הריבונות, כפי שגם הובס וגם שמיט טוענים, איננה מתכוננת רק ביחס לאויב חיצוני; אדרבא, כל עוד האויב הוא חיצוני הוא עוד לא באמת אויב. הריבונות מתכוננת ומתקיימת רק ביחס לאויב בפוטנציה, המתכנן לחדור פנימה ולחולל מלחמת אזרחים.

במובן זה, הפרטיזן על פי שמיט מייצג סדר פוליטי חדש שמתאפיין בחוסר יכולת להכיל או להבין את פעולתו במושגים המקובלים של מסורת הפילוסופיה הפוליטית האירופית-מערבית: "מסיבות מעשיות, למדינות יש אינטרס לעשות שימוש במושגים הקלאסיים, אפילו כאשר אלה נדחו במקרים אחרים כמושגים או ריאקציונריים. בה בעת, משפטנים אירופים של המשפט הבינלאומי התעקשו להרחיק את תמונת המציאות החדשה, שנעשתה יותר ויותר ברורה מאז 1900" (Schmitt 2004 [1963], 25).

שמיט מבחין בין האויב החיצוני כפי שזה הובן עד לעידן המלחמות הטוטליות – למשל חיילים גרמנים וצרפתים משני עברי החזית במלחמת העולם הראשונה, שבהפוגת חג המולד של 1914 יכלו לשחק כדורגל יחד – ובין האויב במובנו הפרטיזני (בימינו אפשר לומר טרוריסטי). חיילי מדינת אויב לא היו אויבים ברמה האישית, ושמיט אף מדגיש את הדה-פרסוניפיקציה והאדישות ביחס אליהם ורואה בה תרומה והישג של העידן המודרני. הפרטיזנים, לעומת זאת, הם אויבים בלב ובנפש – אויבים במובן המיתי המוחלט של המושג. עניינם אינו מאבקי כוח בין אינטרסים מדיניים מנוגדים אך זמניים במהותם, אלא מאבק מטפיזי בין אור לחושך – בין כל מה שטוב וראוי לכל מה שרע ובזוי. הם פועלים מתוך התגייסות פנימית ותחושת ייעוד וחובה קדושה. הם מבקשים להכחיד את השטן ומתוך כך חושפים את היסודות התיאולוגיים של הפוליטי, שלאחר מלחמת העולם השנייה (או, לדידו של שמיט, לאחר כישלון המהפכה הנאצית) הוסווה בתוך האגדה הטכנוקרטית של הסכמי סחר וחוק בינלאומי, שלכאורה מתקיימת בלא ריבונות:

השמדתו של האויב היא הניסיון לברוא מן האין, ליצור עולם חדש על בסיס של לוח חלק. מי שמבקש לחסל אותי אינו האויב שלי, אלא שטן הרודף אותי. השאלה שיש להציב ביחס אליו אינה יכולה לקבל מענה פוליטי אלא תיאולוגי. סוג כזה של דיאלקטיקה תיאולוגית נוצר באופן הקונקרטי ביותר כאשר המשמיד מכריז שאינו רוצה דבר יותר מאשר חיסולו של מי שמבקש להשמירו (Schmitt 1991, 190).

כפי שהופעת הריבון במצב החירום חושפת את המוכחש או המודחק התיאולוגי של המדינה, כך שאיפתה להשמיד את הפרטיזן חושפת לא מחלוקת פוליטית או סכסוך כזה או אחר, אלא את היסוד המיתי של החיים הפוליטיים. על רקע המלחמה הקרה במערב אירופה

שמיט כותב כי נראה שהפוליטיקה, מבושת מכל מה שהתחולל בגללה, נסוגה לניהול טכני-בירוקרטי, ואת מקומה של האידיאולוגיה תופס היגיון טכני מקצועי.¹³ לכאורה, את מקומם של מאבקים פוליטיים וסכסוכים מדממים אמור היה לתפוס קור רוח פרגמטי שמבקש להכריע בין חלופות ולפשר בין אינטרסים מנוגדים על בסיס שיקולים טכניים ואופטימיזציה של עלות-תועלת.

אולם אף שאימפריה טכנוקרטית אכן הסתמנה באותן שנים באופק לאחר קריסת ברית המועצות, כפי שהתריעו הארט ונגרי (ורבים אחרים), היא נותרה בגדר חלום או סיוט רחוק. בימינו אנו, עשורים לאחר ששמיט הלך לעולמו, אנו יודעים לומר שהפרטיון (או הטורריסט, בכינויו הנוכחי) הוא שמשבש ומכשיל את השתדרותה של אותה אימפריה או טכנוקרטיה. הפרטיון הוא אינטנסיוביות פוליטית שפועלת מחוץ לחוק וכנגד הסדר המדינתי הקיים. הפרטיונים (הפועלים כמובן בהקשרים רבים ושונים ובשמן של תיאולוגיות רבות ושונות; אין מדובר בישות אחדותית, אלא בצורה שכיחה) יוצרים רה-פוליטיזציה שהיא גם תיאולוגיה מחולנת (כלומר מוכחשת או מודחקת). שלא במקרה, הליברליזם עצמו דחה בתיעוב את "הליברליזם של המלחמה הקרה" (Moyn 2023) בשמו של ליברליזם אותנטי יותר, כביכול, שאיננו מתבייש בטמפרמנט אוטופיסטי; ליברליזם שמתחייב לשאוף לשיפור מתמיד ולחתור לשלמות באמצעות הגדרה וכינון עצמי יצירתי של כל סובייקטיביות שהיא – אינדיווידואלית, משפחתית, קהילתית, לאומית, בינלאומית ועל-לאומית. במילים אחרות, אין זה מקרה שבסוף הרבע הראשון של המאה הנוכחית נדמה שהליברליזם מאיים להפוך מתיאוריה של סדר פוליטי מוגבל למערך קנאי של תביעות מוסריות בלתי מתפשרות, שנודע בשם מעורר המחלוקת "נעורות" (wokeness).

מה שמטריד את שמיט אינו עצם המהפכה, או אפילו ממד ההפיכה השלטונית שבליבה, אלא ההיגיון הפוליטי שהיא משליטה. מבחינתו, לנין לא החליף אוטוקרטיה פיאודלית רקובה בדמוקרטיה טוטליטרית סוציאליסטית, אלא השליט את ההיגיון והאתוס הפרטיוני כהיגיון וכאתוס מדינתי. לטענתו, לנין יצר אנטי-מדינה. אם כן, התיאוריה של הפרטיון אינה מנגידה בין המדינה הלגיטימית לכוחות הפרטיוניים החותרים תחתיה, אלא דווקא מזהה את הזיקה ביניהם ואפילו התלות המבנית של המדינה באותם גורמים חתרניים. הלגיטימציה של המדינה עצמה נשענת יותר על חזיונות ראויה של רדיפה וחסול כוחות פרטיוניים בשם החוק והסדר הריבוני, בדיוק כדי להסוות את תלותה המוחלטת בהם. כל עוד היא נאבקת בהם, היא אינה נדרשת להתמודד עם הבעיות המבניות והסתירות שלה עצמה; כל עוד נמשך מצב החירום המתחייב מן המאבק בפרטיונים, השעייתו של הצדק המוחלט לגיטימית – היא הכרחית כדי שבעתיד, לאחר הניצחון המוחלט על הפרטיוניות, יתכונן סוף סוף הצדק המוחלט בהחלט.

13 ראו למשל את ספרו של דניאל בל (Bell 1960) *The End of Ideology*.

כפי שטוענת גבריאלה סלומפ (Slomp 2005), מסתמנת הלימה בין מה שהמדינה אינה מסוגלת (או אינה מעוניינת) לבצע או לממש ובין מה שהפרטיזן מגלם ומנסה לקדם בדרגות שונות של הצלחה: השאיפה להכרעה סופית, לצדק כאן ועכשיו, להגשמתו של אופק משיחי – בין שמדובר במשיחיות מחולנת ובין שמדובר במשיחיות תיאולוגית במופגן. כלומר, צמיחתם ופעולתם של כוחות פרטיזניים נובעת מתהליכים חברתיים והיסטוריים של צורות שליטה ופיקוח. חלק מאותם פרטיזנים של שמיט הם מהפכנים שבסופו של דבר תפסו את השלטון, כוננו מושג שונה של מדינה ונעשו בעצמם לריבונים, ולכן אפשר לטעון כי הם עושים שימוש באותו היגיון של הבהמות, כלומר עושים רדיקליזציה ליומרות ולדמיונים של עצמו. הם נכנסים לתוך הוואקום האידיאולוגי שהמדינה השאירה, ולמעשה היא זקוקה להם לשם כך. אולם התוצאה אינה לווייתן חדש אלא תנין מורחב, כלומר קהילייה פוליטית מפוצלת וחסרת מרכז המוחזקת על ידי אותו אופק תיאולוגי-פוליטי טוטלי (שנהב שהרבני 2009).

המרכז, שכיום נראה כי הוא קרס, תמיד היה רעוע ומפוקפק. יש מי שמטילים ספק בכך שהתקיים אי פעם. אבל כיום המרכז הוא בראש ובראשונה השלכה של השוליים. המרכז הוא האוניברסליות הכוזבת (הדכאנית, המרושעת, הנצלנית, המדירה, הקולוניזטורית, הרצחנית) שהכוחות הפרטיזניים יוצאים נגדה. שמיט טוען שיש להפוך את ההבחנה בין מרכז לשוליים, לראות שהכוחות הפרטיזניים קודמים למרכז שהם יוצאים נגדו, שהם למעשה נאבקים בחלקיות הלא מוסרית מכולם, המתיימרת לאוניברסליות. כפי שהצורה הכללית של היכולת להשעות את החוק (להכריז על מצב חירום) קודמת לכל חוק קונקרטי ומהווה תנאי לעצם הלגיטימיות של כל חוק, כך הצורה הכללית של הפרטיזן – מאבקו במרכז, המתיימר לאוניברסליות ומשתמש בכך כבצידוק אידיאולוגי להגמוניה של חלקיות – היא המעניקה לגיטימציה לכל שלטון מרכזי הטוען לאוניברסליות. בתוך המערך של שלטון מרכזי ופרטיזנים שמיט מזכיר את ה"צד השלישי", אותו גורם המעניק לפרטיזן תמיכה, סיוע ואף הכרה:

הצד השלישי בעל העניין אינו איזו דמות בנלית [...] הוא שייך מהותית למצב הפרטיזן, ומתוך כך גם לתיאוריה שלו. הצד השלישי החזק מספק לא רק נשק ותחמושת, כסף, סיוע חומרי ותרופות מסוגים שונים; הוא מציע גם הכרה פוליטית מהסוג שהפרטיזן הלוחם באופן בלתי סדיר נזקק לה כדי להימנע מנפילה, כמו זו של הפושע והפיראט, אל הלא פוליטי – כלומר אל התחום הפילי (Schmitt 2004 [1963], 53).

הצד השלישי הוא "בעל עניין", ואילו הפרטיזן מתגלה כשליח – כבא כוחו של ריבון אחר, חיצוני, שאינו שבע רצון ממיקומו זה ופועל כדי להפר את הריבונות הנוכחית ולהיכנס פנימה. יש לכך כמובן דוגמאות רבות: תמיכתה של ברית המועצות בתנועת ANC, וספציפית בזרוע הצבאית שלה "חנית האומה", בדרום אפריקה בימי האפרטהייד; תמיכתה של ארצות

הברית בארגוני הקונטרס בניקרגואה ובמוג'האדין באפגניסטן בשנות השמונים; תמיכתה של קובה בתנועת MPLA באנגולה וב-FRELIMO במוזמביק בשנות השבעים והשמונים; תמיכתה של איראן בחותים בתימן בשני העשורים האחרונים; תמיכתה של ישראל במפלגת KDP בעיראק מאז שנות השישים; תמיכתה של קטר בתנועת האחים המוסלמים במצרים בעשורים האחרונים. שמיט מדגיש כאן שלצד התמיכה החומרית – כסף, תחמושת, ציוד רפואי – הצד השלישי מספק לפרטיזן הכרה פוליטית.

הפרטיזן אינו פיראט ולא ארגון פשע (אף שעל פי רוב ארגונים פרטיזניים מגייסים משאבים דרך פעילות פלילית ענפה ומתוחכמת). הוא אינו מפר ומשבש את החוק באופן אינסטרומנטלי ונקודתי למטרות רווח, אלא פועל בשמו של מוחלט מוסרי שהסדר הריבוני הקיים מפר, ועל כן, כפי שראינו קודם, מדובר בהפרה של ההפרה. הוא מפעיל אלימות כדי להנכיח את כישלוננו של הריבון בשמירת הביטחון האישי והסדר היצרני במדינה, ולבטל – ולו כחזיון ראווה – את החוזה החברתי שבתשתיתה. הצד השלישי, אומר שמיט, מכיר בפרטיזן ובפעולותיו כפי שהפרטיזן מבין את עצמו ואת פעולותיו. יתר על כן, ואולי אף חשוב מכך: הצד השלישי מכיר בסדר שהפרטיזן מבקש לכונן – הסדר הצודק שלעת עתה מונכח רק כהתנגדות, הפרה ושלילה של הסדר הריבוני. הסדר הצודק עולה בקנה אחד עם הסדר הריבוני של הצד השלישי, גם אם אינו מתמזג איתו.

שמיט מאפשר לחשוב על מערכת של תלות הדדית, כזאת שיש בה הכרה באמצעות תמיכה במאבק, ולהבין את האינטראקציה הזאת בין הפרטיזן ובין מי שתומך בו לא רק במונחים של משחקי אינטרסים אלא גם במונחי חוב מוסרי, שותפות מסדר עמוק ויסודי יותר. הפרטיזן נעשה כאן לבא כוחו של הצד השלישי, לא מפני שהוא שלוח שלו או נשען על תמיכתו החיצונית, אלא מפני שהצד השלישי מעניק תוקף למשבר הריבונות ושותף לו: "לאורך זמן, הבלתי סדיר חייב לקבל לגיטימציה באמצעות הסדר הרגיל, והדבר ייתכן רק באחת משתי דרכים: לקבל את הכרתו של סדר קיים, או לכונן סדר חדש. הבחירה היא קשה" (שם).

ראשית, הטענה כאן היא שהפיכתו של הפרטיזן לבא כוח מסייעת לפוליטיזציה של המאבק שלו מכיוון שהוא עובר מהסדר הפלילי המדינתי לסדר הפוליטי החותר נגד המדינה. שנית, אף ששמיט אינו מפתח את התוכנה הזאת, ה"בחירה הקשה" מתייחסת לא רק לאפשרות שבה בא הכוח מתעצם והופך למתחרה בשדה הפוליטי במרחב שלו, אלא גם לאפשרות שבה לצד השלישי יש חלק בניסוח של ההיגיון הפוליטי. כלומר, הסיוע והתמיכה הם פעולה פוליטית במובן החורג מיחסים בי-לטרליים. שלישית, נוצר כאן יחס מעניין בין המרחב המקומי הקונקרטי שבו פועל הפרטיזן, או כוח הפרוקסי (והאינטרסים הפוליטיים ה"ארציים" שהוא מקדם), ובין המרחב הגלובלי שבו פועלים גושים פוליטיים או אימפריות. המהלך הזה מאפשר לפתח נרטיב אידיאולוגי, היסטורי, מיתי, אף שמה שעומד מאחוריו הוא למעשה תחרות בין-גושית על משאבים וכוח.

יתרה מזו, שמיט מאפשר להבין לא רק יחסי תן וקח או ייצוג, אלא את היווצרותה של סימביוזה בין בא הכוח למדינה התומכת בו (ואת השינוי שיחסים אלו משיתים על שני הצדדים). הוא מאפשר לגזור מכאן תיאוריה פוליטית שביסודה אותו מצב ביניים בין הלגאלי לפרטיזני, בין המוסדר לחריג. זו טענתו המרכזית של שמיט בהנומוס של הארץ, שבו הוא מבקר את החוק הבינלאומי המבוסס על יחסים בין מדינות ומתעלם מהעובדה שהמשברים המתפתחים ביניהן קשורים ישירות למה שאינו יכול להיות מוסדר באופן הזה: "המשפטנים של הדין הבינלאומי הכריזו כי הדיון בשאלות מהותיות הוא בלתי משפטי, ואף הגדירו את סירובם זה בשם פוזיטיביזם. כל הבעיות – הפוליטיות, הכלכליות והמרחביות – נתפסות כאן כבלתי משפטיות, כלומר הופקעו מהשיח המשפטי ומהמודעות המשפטית" (Schmitt 2006 [1950], 239).

כידוע, רשימת ארגוני הפרוקסי ארוכה, ובמזרח התיכון הולכות וגדלות הטריטוריות הנשלטות על ידם. הגנרל האיראני קאסם סולימאני נחשב לאחד האדריכלים של הסדר הזה, אבל למעשה אין משטר שאינו קשור בצורה כזו או אחרת לארגון פרוקסי או לארגון שפועל בעצמו בהיבטים מסוימים כבא כוחו של צד אחר, וישראל אינה יוצאת דופן. בפרדיגמה מדינתית אפשר לראות בארגונים כאלה בעיות של משטור ורגולציה שניתנות למיגור באמצעים פוליטיים, אולם אנו מבקשים לטעון שהם מייצגים דווקא אופציה סבירה לעתיד הפוליטיקה העולמית. ארגוני פרוקסי אולי לא יחליפו מדינות או אימפריות, אבל בעתיד הנראה לעין הם עשויים למלא תפקיד חשוב ביותר, החורג מהענקת שירותים צבאיים גרידא; הארגונים הללו מעצבים ערעור מתמשך של סדרים ואידיאולוגיות בשמן של תביעות שמפוררות את המדינה הליברלית – למשל, הופכות את המשטרה למי שמייצגת את הפרטיון ולא את הריבון.

בעידן הפוסט-אידיאולוגי במונח המדינתי, כלומר זה שבו המדינה היא האופק היחיד, סדר הפרוקסי מתכונן כזירה שבה מתרחש המאבק הפוליטי; הוא מגדיר מחדש את היחסים בין שוליים למרכז ומעצב את הגיון הסדר עצמו.¹⁴ זאת הנקודה שבאמצעותה אנחנו מבקשים להסביר את היחסים המשונים שבין מדינה כמו איראן לארגוני הפרוקסי שלה – לא ראש וזרועות של סוכנים מייצגים, אלא מערכת מבוזרת שיש בה דינמיקה שמייצרת למשל תפיסה של אסלאמיזם כאנטי-מערביות והתנגדות. מנקודת מבט זו אפשר אולי להבין גם את האמביוולנטיות המופגנת של ארצות הברית כלפי מפעל ההתנחלויות וכלפי יחסה של ישראל לפלסטינים, או את ההיסטוריה המוזרה של כוח וגנר ברוסיה.

14 טענה דומה הציע קרל ראשקה (Rashke 2015), המבקש להחזיר את הדיון בתיאולוגיה הפוליטית לשיח העכשווי של הכלכלה הפוליטית. ראשקה מציע ניתוחים מאירי עיניים, אבל אינו עושה את ההבחנה שאנחנו מבקשים להדגיש כאן בין מדינה ובין ארגוני פרוקסי ואינו מתייחס ולהשלכות הנובעות מההבחנה הזאת, הנוגעות להקשרים התיאולוגיים שהוא עוסק בהם.

במחשבתו של שמיט ניכר המתח שבין הפרדיגמה הישנה של סכסוכים בין-מדינתיים ובין זו החדשה של מלחמות הפרוקסי, ובפרט הפער במחשבה המדינית והמשפטית. הוא מדגיש כי אופי הפעולה של מלחמות פרוקסי, הנטול מגבלות של כוח או של טריטוריה, משנה את אופי הקונפליקטים ואת צורות האלימות בהם. מקרי המבחן שהוא עוסק בהם מדגימים את היחס הישיר בין היחלשותן של מדינות ובין צמיחתם ופריחתם של ארגונים כאלה, וממחישים את עוצמתם ואת הסכנות שהם מציבים. מלחמות הפרוקסי משקפות את היחלשות הסדר הפוליטי והמשפטי המערבי לאחר מלחמת העולם השנייה.¹⁵

בינתיים נצחי

בין הנצח הלווייתני וההווה הרדיקלי של בהמות, זמן התנינים הוא הבינתיים, הבין לבין, *interregnum*. התנין איננו הוא עצמו כי אם בא כוחו של אחר, לעת עתה. התנין אינו מבקש להישאר הוא עצמו בטווח ארוך אלא רק בינתיים, אסטרטגית. מבחינה זו, תנינים אמורים לנהל פוליטיקה סבלנית וארוכת טווח המכוונת לאחרית הימים. היכולת לקיים פרויקט רדיקלי (במובן של שינוי עמוק בסדר הקיים, יהיה כיוון השינוי אשר יהיה) ולאורך זמן בהינתן קיומם של מוסדות וארגונים שפועלים נגד הפרויקט הזה (המגלמים את הסדר הקיים) היא האתגר המכונן של התנינים; התנינים הם סך הפתרונות שהתפתחו היסטורית, בינתיים, בתגובה לאתגר הזה. אין בהכרח קשר בין טבעו של הפרויקט הרדיקלי ובין הפתרונות שהתפתחו כדי לקיים אותו לאורך זמן. אדרבא, ייצובו של אנטגוניזם פוליטי לאורך זמן ובהינתן סביבה עוינת אינו עולה בקנה אחד עם פרויקטים רדיקליים שחוזים עולם בלא אנטגוניזם פוליטי, או עולם שבו אנטגוניזם פוליטי לעולם אינו נתקל בסביבה עוינת. ואמנם, פרויקטים שכאלה נאלצו עד כה לאמץ אסטרטגיות שמבוססות על תנאי הסדר הקיים (כלומר אנטגוניזם פוליטי וסביבה שעוינת אותו). הטרור – למשל זה היעקוביני או זה הסטאליניסטי, אם נורשה להרחיק עדות – איננו חלק מעולם המחר המופז, אלא הכרח מכוער של הדרך אל אותו עולם.

עדי אופיר מדגיש במאמרו על מושג המדינה (אופיר 2010) את חשיבות ההיסטוריוזציה של אידיאת המדינה כלווייתן והבנתה כתוצר מלאכותי של דמיון ופעילות אנושית, ולא כישות שקיימת כשלעצמה ממילא. לטענתו, באופן שדומה בכמה מובנים לתזה של מחמוד ממדאני בספרו *Neither Settler Nor Native* (Mamdani 2020), יש צורך להפריד את האתנוס (הלאום במובנו האורגניסטי, אצל אופיר) מהמדינה בדיוק כפי שבליברליזם

15 אידאן סאלאיאן, בספרו *Rebels without Borders*, כותב: "מדינות כושלות, או מדינות שיש להן שליטה מוגבלת בשטחן, מהוות סיכון ביטחוני בינלאומי, שכן קבוצות מיליטנטיות משתמשות לעיתים קרובות בארמון כבבסיס לפעולות. לצידן של מדינות חלשות, שכנים יריבים מארחים אף הם לעיתים קרובות ארגוני מורדים ותומכים בהם במכוון, גם באמצעות מתן גישה טריטוריאלית אל אויביהם" (Salehyan 2011, 8–9).

הדת מופרדת מהמדינה, לפחות כביכול. לידם של אופיר וממדאני, מקורם של התנינים כיום (שחלקם, כפי שהם מראים, נעשו לווייתנים) הוא בפוליטיקת דם שבטית-אתנית או בפונדמנטליזם (בימינו ממילא התמזג השבט עם המוצא האתני; אין כיום פרויקטים רציניים של המרת דת המונית, והאדם נולד אל תוך הדת כפי שהוא נולד אל תוך האתנוס), ואין סכנה שיופיעו בהקשרים אחרים.

חשוב לזכור שעד לפריצת הגדר בעזה בשבעה באוקטובר הייתה מדינה ישראל בעיצומו של המשבר הפוליטי החריף בתולדותיה. מדובר היה לא רק בניסיון של הממשלה לקדם רפורמה שתכפיף את המערכת המשפטית לדרג הפוליטי ותרוקן מתוכן בפועל את הביקורת השיפוטית; היה זה שלב ראשון בכינונו של סדר פוליטי חדש שיחליף את הסדר הליברלי – מוחלש ומוגבל ככל שיהיה – במשטר פופוליסטי,¹⁶ שבו הרשות השופטת כפופה לרשות המבצעת ומוסרות מגבלות מעל כוחו של השלטון. ניסיון השינוי הזה התבסס על קואליציית ימין אנטי-ליברלית, והוא נראה אפשרי על רקע הירידה באמון הציבור הישראלי במוסדות השלטון, הידרדרות הביטחון האישי והתערערות היחסים בין הקבוצות המרכיבות את החברה. אולם הניסיון לקדם את הרפורמה נתקל במאבק אזרחי שהוביל על ידי ציבור ליברלי חילוני וציוני, מעמד ביניים שאימץ את דגל המדינה כסמל המאבק. ההפגנות, שמאות אלפים התגייסו אליהן, יצרו לחץ ציבורי שהצליח לעכב ואולי למנוע את הרפורמה שביקשה הממשלה לכונן.

אולם הקריאות "דמוקרטיה" לא ביטאו דרישה להנכחה של קולות מושקעים או מדוכאים בחברה הישראלית, ובוודאי לא קראו לפתרון הסכסוך עם הפלסטינים. דמוקרטיה בהקשר הזה הובנה כניסיון להחזיר על כנם את המדינה "הישנה והטובה" ואת המוסדות המייצגים את האליטות המייסדות ואת המעמד הבינוני-גבוה. בשני המחנות – בעד הרפורמה ונגדה – התנוססו דגלי המדינה, ושניהם טענו כי הם המייצגים האותנטיים שלה. אולם דומה שהמאבק ניטש סביב העובדה שהמדינה שינתה את פניה ולא ענתה עוד על הציפיות של המוחים. המאבק בשם המדינה מתברר כקובלנה על חוסר היכולת של המדינה להעניק לציבורים אלו את תביעותיהם, חוסר נחת שהלך והעמיק, עורר שנאה כלפי המחנה האחר, אבל התעלם כליל מהאפשרות שמדובר בשקיעתה של המדינה ובחוסר יכולתה לשאת באחריותה ולמלא את תפקידיה. על מה התווכחו הצדדים (מעבר למאבק על הגמוניה)? מבחינה כלכלית לא היו ביניהם פערים גדולים, ובהיבט הביטחוני-מדיני לאף אחד מהם לא הייתה יומרה או מוטיבציה להתמודד עם הסכסוך הפלסטיני או לקדם הסדר מדיני כלשהו. הפערים נגעו למשהו אחר, שאותו אנחנו מנסים להדגיש כאן: הם נגעו לתחושה גוברת והולכת של אובדן המדינה (הגם שהיא ניאוליברלית, מופרטת ומסתאבת). כך נוצר הקרע הפוליטי בתוך קווי התפר הלאומיים והפך למעין שאלה מעמדית פנים-יהודית. אין זה

מקרה שהעיסוק במשבר השתמש במושגים של ישראל ויהודה וכלל ניסיון לחשוב על פתרון באמצעות חלוקה לקנטונים או אוטונומיות. רעיון כזה הוצג כבר ב־2018 בסדרת הטלוויזיה הישראלית הדיסטופית אוטונומיות, שבה ישראל מחולקת למדינה חרדית ולמדינה חילונית. הדיסטופיה הזאת נעשתה למעין חזון חלופי של היפרדויות.

לאור זאת, אולי המהפכה המשטרית שהחלה בינואר 2023 לא הייתה רק מהלך אישי של ראש ממשלה שנמלט ממשפט וחבר לגורמים משיחיים המבקשים לנצל הזדמנויות כדי לקדם דיקטטורה תיאוקרטית; אולי יש להבין אותה על רקע תהליכי התנוונות של המדינה ומוסדותיה באשר הם. במובן זה, ישראל שלפני שבעה באוקטובר, ועוד יותר זו שלאחריו, עלולה לבסוף למצוא את מקומה במזרח התיכון. היא צועדת לקראת תנייניזיה בנוסח לבנון, סוריה, לוב או עיראק. לשסע העמוק שנחשף בעקבות ניסיון הרפורמה המשפטית הייתה, כך אומרים לפחות, השפעה מכרעת על אירועי שבעה באוקטובר. התגובה של ישראל – צורתה, היקפה והשיח שנלווה לה – ביטאה את הטראומה והעזווע שהסבה מתקפת חמאס, אבל בעיקר את אותו שבר של המדינה שעדיין אינו מומשג או מובן, על מאפייניו המקומיים הייחודיים. השבר הזה אינו רק תוצר של קואליציה מיליטנטית; כפי שמעידה הצטרפותו של "המחנה הממלכתי" (תרתי משמע) לממשלה (ופרישתו לאחר חודשים אחדים), הוא משקף תגובת יתר בשל התפרקות פנימית. אופי המלחמה – עוצמתה, היעדר היכולת להגדיר לה מטרות מדיניות או לקדם באמצעותה תהליך הסדרה כלשהו – מבטא את אותו שבר של רעיון המדינה, את אי־האפשרות להגשים חירות בכלים מדינתיים. ועל חדירתה של התיאולוגיה לאותם מרחבים שהאפשרות הפוליטית־מדינתית נסוגה מהם יעידו טקסים ושיח דתי שנשבלים בפעילויות הצבא ובערוצי התקשורת.

מבחינה ביטחונית, קריסתו של תהליך אוסלו המדינתי שנבעה מתוך חיזוקו של חמאס הייתה במובן זה ניסיון להחליף תנין שמתחזה ללווייתן (ארגון פתח ורעיון המדינה הפלסטינית) בתנין שאפילו אינו מתחזה (מיליציות מקומיות וחמאס), על בסיס אותה פרדיגמה פוליטית ניאוליברלית של שנות התשעים. לכך סייעו במכוון כל הממשלות בעשורים האחרונים מאז תהליך אוסלו. מדוע הניסיון הזה הצליח במידה כה מרשימה? כיצד הצליחה ישראל לרתום למשימה הזאת שותפים בעולם המערבי ובמדינות ערביות כמו קטר וסעודיה? התשובה אינה הכריזמה של נתניהו, הציונות הלטנטית של השותפים הללו או התמיכה של ארצות הברית וגורמים אחרים, בהשפעתו של הלובי הישראלי, בניסיונות של הסדר. התשובה היא אולי שעת התנינים.

סיכום: מעבר לריאליזם לווייתני

במאמר הזה ביקשנו לבקר את הריאליזם הלווייתני, דהיינו המדינה הריבונית כאופן התבוננות בסכסוכים ובפתרונם. ריאליזם לווייתני מאפיין לטעמנו את האסכולה הריאליסטית ביחסים בינלאומיים ומהדהד את מושג הריאליזם הקפיטליסטי של מרק פישר

(2023). הטענה של פישר נוגעת לכך שמה שמכונה נגישות תמידית וחיבור וירטואלי יוצר למעשה תחושה מפרקת יותר מאשר מחברת, מסתירה יותר מאשר חושפת, ובעיקר חוסמת כל אופק חלופי. כתוצאה מכך משועבדות בהדרגה התשוקות והפנטזיות וגם תחושת הזמן, ההיות ועצם היכולת לדמיין עתיד. מבחינתו של פישר, דמיון עתיד פוסט-קפיטליסטי מחייב בראש ובראשונה לתת דין וחשבון על הצורה החדשה של הקפיטליזם, המסכל כל אופק החורג ממנו, ולבחון את השפעותיה על התודעה. לדידו, זו המשמעות הרדיקלית של הקפיטליזם המאוחר: הוא חומק מתביעות שמאל קלאסיות נורמטיביות וריקות שאינן מתייחסות לטרנספורמציה הזאת ולהשלכותיה על תודעה מעמדית. אולם מעבר לבעיית הדמיון הפוליטי, האחוז ברשתות המפרקות ומסכלות כל ניסיון למשמוע חלופי, מדובר כאן בעלייתה של כלכלה פוליטית מסוג חדש, שאינה מוסדרת מדינית.

הביקורת של פישר חשובה, אולם היא ממוקדת בקפיטליזם ובמלנכוליה של השמאל המדינתי, ולטעמנו היא מחמיצה את עלייתו של הסדר התניני החדש: התפרקותה של המדינה, שגם היא חלק מאותו עידן טרום-דיגיטלי פרה-גלובלי, לצד היותה אופק כמעט בלעדי ו"ריאליסטי" במאבקים על הכרה ועל תביעות חלוקתיות. את ההתפרקות הזאת אפשר לראות למשל בירידת כוחן של מפלגות ותנועות חברתיות, בטשטוש מושג האופוזיציה הפרלמנטרית, בהפרטה של שירותים חברתיים ומוסדות אזרחיים, בצורות חדשות של הפקרת האזרח ובכניסתם של גורמים לא מדינתיים לוואקום שנוצר. כל אלה הם ביטויים למעבר של המדינה המערבית ממישור הממשי – הכלכלי, הדמוגרפי, המונופול על האלימות, ניהול חיי התושבים ואחריות על רווחתם – אל מישור הסימבולי: זהויות והכרה בזכויות, ניהול פסיכולוגי של חרדות כתוצאה מהנטישה המוסדית, מתן שירותי אבטחה והסדרה לבעלי ההון. זוהי צורתה החדשה של המדינה, הנחלשת על רקע עלייתם של תנינים מסוגים שונים והתחזקותן של אימפריות שפועלות באמצעות ארגוני פרוקסי. בניגוד למה שנראה בתחילה, הדימוי כאן אינו תמנון אימפריאלי השולח זרועות לכל עבר כדי לקדם את האינטרסים שלו. זוהי פריגמה שונה של ריבונות: גורמי הפרוקסי נעשים חלק חיוני יותר מתמיד לקיומה של מדינת האם. במקרים רבים היא תלויה בהם, וכתוצאה מכך היא נשענת יותר ויותר על מנגנוני כפייה ואלימות. באי כוחה מספקים לה מרחבי תמרון לא מדינתיים ושירותים שסותרים נורמות משפטיות (Banks 2012) אבל בהדרגה גם מרוקנים אותה מתוכן.¹⁷

17 "אחד הטעונונים, המקובל זה שנים רבות, הוא כי יכולותיהם והשפעותיהם הגוברות של שחקנים לא מדינתיים הן סמן ברור לשחיקתה של מדינת וסטפאליה. אני עצמי, לעומת זאת, טוען כי סימביוזה יסודית בין שחקנים מדינתיים ולא מדינתיים מבססת מלחמת פרוקסי, ולאחד אין צורך לבקר את האחר. הבנת הצורות השונות של יחסי מפעיל-פרוקסי עשויה להסביר טוב יותר את האינטרסים של כל אחד מהם ואת תפקידה של פעולת התיווך ביחסים בינלאומיים. קבלנים פרטיים של צבא וביטחון, תאגידים פרטיים שלוקחים על עצמם תפקידים שבעבר המדינה בלבד היא שנשאה בהם, מיליציות מקומיות בעיראק ובאפגניסטאן – כל אלה משרתים כוחות שפועלים בתורם הן בשמה של המדינה המארחת הן בשם המדינות המעורבות. פעולות העקיפין האלה שולטות כיום באופן התנהלותן של מלחמות" (Banks 2012, XV).

לאחר 400 שנה אנו חוזרים להובס ולתיאוריית הריבונות שניסח, על המתחים שבה. מצב הטבע שאנו מצויים בו כיום אינו מה שהמדינה נדרשת להסדיר ושהריבונות מסוגלת להכיל ולהכליל, אלא מה שהמרחב המדינתי עצמו מזמן ומפצל. הוא נוכח ביתר שאת דווקא במוסדות המדינתיים – בפרלמנט ובגופי השלטון עצמם. נציגו הבולטים אינם מנהיגי שוליים, אלא מועמדים לנשיאות. זה אינו שלטון ריכוזי במוכח של רצון כללי או אמנה, אלא תוצאתו של חוסר היכולת ההולך ומחמיר ליצור סובייקטים של סדר ריבוני. הסוגיה שאנחנו מבקשים להציב בפני התיאוריה הביקורתית היא לחשוב את התנינים לא כהפרעה לסדר המדינתי ולצדק הגלובלי אלא כתנאי אפשרות לכינונו של סדר חדש, שיוכל להתמודד עם אתגרים בלי שיקרוס לתוך טוטליות הרסנית.

גל הרץ המחלקה לתרבות חזותית וחומרית, בצלאל אקדמיה
 לאמנות ועיצוב ירושלים
 יהונתן אלשך בית הספר לעבודה סוציאלית, סמית קולג'

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2010. "מדינה", מפתח 1, עמ' 35-60.
- אלשך, יהונתן, 2011. "אלימות המונים", מפתח 3, עמ' 81-103.
- גבעוני, מיכל, 2017. "צייבורים קוסמופוליטיים", מפתח 11, עמ' 197-219.
- דבור, גי, 2001. חברת הראווה, בתרגום דפנה רוז, תל אביב: כבל.
- הובס, תומס, 2009 [1651]. לוינתן, בתרגום אהרון אמיר, ירושלים: שלם.
- פילק, דני, 2018. "פופוליזם", מפתח 13, עמ' 143-158.
- פישר, מרק, 2023. ריאליזם קפיטליסטי, בתרגום תמר הרמן, מודיעין: כנרת זמורה דביר.
- פרידמן, תומס, 2000. ה"לקסוס" ועץ הזית, בתרגום עמוס כרמל, אור יהודה: הד ארצי.
- שמיט, קרל, 2005 [1922]. תיאולוגיה פוליטית, בתרגום רן הכהן, תל אביב: רסלינג.
- שנהב שהרבני, יהודה, 2009. "האימפריה ומצב החירום: קריאה של 'החריג' והחריגה דרך *The Nomos of the Earth* לקרל שמיט", יהודה שנהב, כריסטוף שמיט ושמשון צלניקר (עורכים), **לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום – סמינר ון ליר 2006**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 69-92.

- Banks, William C., 2012. "Foreword," in Michael Innes (ed.), *Making Sense of Proxy Wars: States, Surrogates & The Use of Force*, Washington: Potomac Books, pp. ix–xii.
- Bell, Daniel, 1960. *The End of Ideology*, Glencoe: Free Press.
- Blom Hansen, Thomas, 2021. "Sovereignty in a Minor Key," *Public Culture* 33(1), pp. 41–61.
- Brown, Wendy, 2023. *Nihilistic Time: Thinking with Max Weber*, Cambridge: Belknap.
- Cohen, Stanley, 2002. *Folk Devils and Moral Panics*, London: Routledge.
- Dugin, Aleksander, 2012 [2009]. *The Fourth Political Theory*, Budapest: Arktos Media.
- Foucault, Michel, 2003. "*Society Must Be Defended*": *Lectures at the Collège de France 1975–1977*, New York: Picador.
- Francis, Samuel T., 2016. *Leviathan and its Enemies*, Arlington: Washington Summit Publishers.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, 2001. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- , 2005. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin.
- Hobbes, Thomas, 1990 [1681]. *Behemoth or the Long Parliament*, Chicago: University of Chicago Press.
- Jameson, Frederic, 1973. "The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber," *New German Critique* 1, pp. 52–78.
- Lasch, Christopher, 1996. *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, New York and London: W. W. Norton.
- Mamdani, Mahmood, 2020. *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities*, Cambridge: Harvard University Press.
- Mazower, Mark, 2012. *Governing The World: The History Of An Idea, 1815 To The Present*, New York: Penguin.
- Moyn, Samuel, 2023. *Liberalism Against Itself: Cold War Intellectuals and the Making of Our Time*, New Haven: Yale University Press.
- Rashke, Carl A., 2015, *Force of God*, New York: Columbia University Press.
- Ree, Jonathan, 2019. *Witcraft: The Invention of Philosophy in English*, London: Penguin.
- Salehyan, Idean, 2011. *Rebels without Borders*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schmitt, Carl, 1991 [1939]. *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte* (4th ed.), Berlin: Duncker & Humblot.
- , 1996 [1938]. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein, Chicago: University of Chicago Press.

- , 2004 [1963]. *The Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, trans. A. C. Goodson, East Lansing: Michigan State University Press.
- , 2006 [1950]. *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen, New York: Telos.
- Skinner, Quentin, 1966. “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”, *The Historical Journal* 9(3), pp. 286–317.
- Slomp, Gabriella, 2005. “The Theory of the Partisan: Carl Schmitt’s Neglected Legacy”, *History of Political Thought* 26(3), pp. 502–519.
- Stanton, Timothy, 2011. “Hobbes and Schmitt”, *History of European Ideas* 37(2), pp. 160–167.
- Varoufakis, Yanis, 2024. *Techno-Feudalism: What killed Capitalism*, Brooklin and London: Melville House.
- Vaughan, Geoffrey M., 2002. *Behemoth Teaches Leviathan: Thomas Hobbes on Political Education*, Lanham: Lexington Books.
- Werber, Niels, 2010. “Das Politische des Unpolitischen — Paradoxien der Dezsion: Thomas Mann, Heinrich von Kleist, Carl Schmitt,” *Athenäum: Jahrbuch der Friedrich Schlegel-Gesellschaft* 20, pp. 229–239.