

ריבונות העם דני פילק

המושג "ריבונות העם" או "ריבונות עממית" היה למושג מרכזי במאבקים הדמוקרטיים מהמאה השבע-עשרה ועד למאבקים האנטי-קולוניאליים במאה העשרים. אמנם, בימים אלה של תחילת המאה העשרים-ואחת דומה שהוא כבר איננו מושג משמעותי בשיח הפוליטי, אך הוא עדיין מופיע בשיח של התנועות הפופוליסטיות הצומחות במקומות שונים, כמו במערב אירופה ובדרום אמריקה. ואכן, המושג רחוק מלהיות נהיר, ומורכבותו נובעת מן המתח הפנימי המתמיד שהוא נתון בו. מצד אחד, המתח בין האחידות המאפיינת את הכוח הריבוני ובין הריבוי הגלום במושג עם. מצד שני, המתח הקשור לריבוי המשמעויות של המושג עם, אשר יכול להצביע על האומה כולה, על ה-plebs או על יחידה אתנו-תרבותית.¹ המתח הראשון יסודו בהתפתחות ההיסטורית של המושג. האידיאה של עם ריבוני, במשמעותה המודרנית, מתפתחת מתוך התפיסה של המלך הריבוני, ולכן היא נושאת עימה משמעות אחידה ומאחדת. בעצם, עוד מימי הביניים המאוחרים, רעיון העם הריבוני היה מקור לגיטימציה לכוחו האבסולוטי של המלך, וזאת על ידי הפרדה בין מקור הלגיטימציה של העוצמה הפוליטית (העם הריבוני) ובין זהות השליט המפעיל עוצמה זו (המלך).² הנוכחות המתמדת של המקור המאוחד ברעיון הריבונות – אחדות שעוברת מגופו של המלך לאחדותה של המדינה הריכוזית – מביאה למתח בלתי פתור עם המשמעויות המכילות הקשורות להבנת המושג "ריבונות העם" ככוחם של הרבים.³

הגורם השני למורכבותו של רעיון העם הריבוני הוא ריבוי המשמעויות של המושג עם. קודם כאמור לעיל, אנחנו יכולים להבין עם בכמה מובנים שונים שלא פעם הם שזורים זה בזה. ראשית, המושג "עם" מסמל לעתים את האומה כולה. עם זאת, כפי שברנרד יאק (Yack) מציע, שני המושגים אינם זהים, היות שהמושג "אומה" מצביע על דימוי של מורשת היסטורית משותפת, כלומר שאומה היא קהילה מדומיינת לאורך זמן, בעוד שהמושג עם אינו מחייב ממד טמפורלי;⁴ לכן למושג עם יש גם משמעות שנייה, והיא עם כקהילה פוליטית, polis, שיש לה מסגרת פוליטית מרחבית משותפת; שלישית, עם הוא גם ה"עמך", המעמדות הנמוכים, מה שהרומאים כינו plebs. לבסוף, המושג עם מצביע על יחידה אתנו-תרבותית אחת, משמעות התואמת את מה שהגרמנים כינו Volk.⁵

עבודה זו היא ניסיון להתמודד עם מורכבות המושג על ידי תהליך משולב של פירוק (דה-קונסטרוקציה) ובנייה מחדש (רה-קונסטרוקציה).⁶ משמעות המונח הראשון היא להראות את המתחים בין המשמעויות השונות הטמונות במושג "ריבונות העם". משמעויות אלה מופיעות לא רק בשדה התיאורטי, ואולי אפילו לא בעיקר בו, אלא בצורה של מאבקים פוליטיים שונים. המונח השני מאמץ את הגדרתו של יורגן הברמאס (Habermas) למונח "בנייה מחדש" (reconstruction) כתהליך בנייה מחודשת של תיאוריה – במקרה שלנו של מושג – כדי

דני פילק: המחלקה לפוליטיקה וממשל, אוניברסיטת בן גוריון

להשיג את ייעודו בצורה טובה יותר.⁷ מטרת הניסיון לבנות מחדש את המושג ריבונות העם היא לשמר את הפוטנציאל הביקורתי, הדמוקרטי והרדיקלי של האידיאה בדבר "ריבונות העם".

בויתור על האידיאה של ריבונות העם יש ויתור על אחת ההבטחות המרכזיות שברעיון הדמוקרטי. מבחינה אטימולוגית, דמוקרטיה וריבונות העם הם שמות נרדפים. משמעות המושג דמוקרטיה עבור האתונאים היתה שלטונו של העם – ריבונותו. התפתחותה של הדמוקרטיה בראשיתה, מקלייסטנס (Kleistenes) ועד אפיאלטס (Ephialtes) היא התפתחותו של כוחו הריבוני של העם.⁸ ויתור על רעיון העם הריבוני מאיין את אחת ממשמעויותיו המרכזיות של הרעיון הדמוקרטי: האידיאה של הקהילה הפוליטית כאוטונומית, כשולטת על עצמה בעצמה. מאידך גיסא, אי אפשר לקבל את המושג כפשוטו, כי ליד הפוטנציאל הדמוקרטי הטמון בו, טמונות בו גם סכנה טוטאליטרית והדרה של מי שלא נחשב שייך לקולקטיב. כדי להיחלץ מצד אחד מהמשמעויות האנטי-דמוקרטיות של ויתור על האידיאה של ריבונות העם, ומצד שני מקבלת לא-ביקורתית של המושג, עלינו לנסות להבהיר את מורכבותו; לפרק את המושג, כלומר להציף את המתחים הכלולים בו ולהאיר את הסתירות הפנימיות שבו.

שלושה מתחים מרכזיים מאפיינים את רעיון העם הריבוני: המתח בין העם כאוסף של פרטים הקיימים בחברה מסוימת בזמן נתון ובין העם כ"גוף" מאוחד הפועל כריבוני; המתח בין דמוקרטיה מובנת כ"רצון העם" ובין דמוקרטיה מובנת כגוף של פרוצדורות וזכויות; ולבסוף, המתח בין דמוקרטיה כמושג מכיל, המרחיב את יכולתן של קבוצות שונות ליטול חלק פעיל בפעולת השלטון, ובין המשמעות המדירה המחויבת מהצורך להגדיר מהו דֵמוס (demos) – כי ללא הגדרתו אי אפשר לחשוב עליו כריבוני.⁹

המתח הראשון מתרחש בין העם כסובייקט קולקטיבי מאוחד, כמטפורה וכאידיאל, ובין העם הקונקרטי, המורכב מריבוי פרטים "כאן ועכשיו". כפי שנראה בהמשך, מתח זה קשור להנגדה בין כוח מכוּנן לכוח מכוּנן (constituent and constituted power), ולשאלות הייצוג של העם הריבוני. כפי שטוענת מרגרט קאנובן (Canovan), אחת הבעיות של המושג ריבונות העם היא ייחוס המרות הפוליטית האולטימטיבית לישות שהיא בעת ובעונה אחת "מכלול של פרטים קונקרטיים, אשר פעילותם ממוקמת בזמן ומקום מסוימים, וישות קולקטיבית מופשטת."¹⁰ הנוכחות המתמדת של הממד המאחד במושג "ריבונות העם" – נוכחות שהיא תוצאה של היסטוריה, הן של הכוח הריבוני והן של הממד המאחד המאפיין מדיניות – מחייבת מהלך המקשר בין העם כרָבִים (the many) ובין האחידות המתחייבת מהמעשה השלטוני (בין אם מדובר בחקיקה ובין אם במדיניות).

נשאלת אפוא השאלה איך סובייקט חסר גבולות ברורים ומשתנה כל הזמן יכול לשלוט. המלוכנים באנגליה של המאה השבע-עשרה היו מודעים לפרדוקס זה כשטענו נגד ריבונותו של העם ש"העם, אם לדייק ולדבר בכנות, הוא גוף או דבר המשתנה כל הזמן, הוא לעולם אינו זהה לעצמו, כי הוא עשוי מריבוי מרכיבים, שחלקם דועכים ומתים כל הזמן ואחרים מחליפים אותם.

מרכיבים אלה הם העם בדקה אחת ואינם העם בעוד דקה. "אם העם נמצא בהתהוות מתמדת, מיהו בעצם השליט? האם המאמץ המפרק אינו חוסם אופציה של שליטה עממית, של שלטון עצמי, שהיא מהותה של הדמוקרטיה, בעיקר על פי גרסותיה הרדיקליות?"¹²

הסוגיה השנייה מנגידה בין דמוקרטיה כהשתתפות פעילה של העם בשלטון ובין דמוקרטיה כשורה של פרוצדורות הקובעות את אופן קבלת ההחלטות ומסדירות אותן (כגון בחירות תקופתיות, אופן הייצוג, או הסדרת היחסים בין רשויות שונות, בין היתר על ידי מנגנונים לביקורת שיפוטית על החלטות הרשויות האחרות) וכמכלול של זכויות שמטרתן להגן על הפרט ועל המיעוטים מרודנותו האפשרית של הרוב. מצד שני, משמעותו האמיתית של המושג "ריבונות העם" כשלטון עצמי מוגבלת הן על ידי מנגנון הייצוג עצמו, והן על ידי הכפפת החלטות הרוב להחלטותיהם של שופטים, היות שזכויות הפרט מגבילות את החלטות הריבון. על פי הגישה הליברלית, זכויות הפרט קודמות לדמוקרטיה והפרדת הרשויות קודמת לכוחה של הרשות המחוקקת. התביעות לכבד את זכויות הפרט נועדו בראשונה להגביל את כוחו של השליט, ואילו היום תביעות כאלה מיועדות להגביל את כוחו של העם הריבון (כמו שקרה למשל בתקופת ה"ניו דיל" בארצות הברית). השוויונאים (egalitarians), לעומתם, מבינים את זכויות הפרט כביטוי לרצונו הריבוני של העם, המורכב מבני אנוש חופשיים ושווים. מבחינתם הפרדת הרשויות כפופה לרצונה של הרשות המחוקקת הדמוקרטית.¹³ הכומר סייס (Sieyes) ביטא מתח זה כשטען: "אני מעדיף משטר מלוכני, כי בטוחני שהאזרח נהנה מיותר חופש אישי במשטר מלוכני מאשר ברפובליקה."¹⁴ הדמוקרטיה הליברלית מבקשת להתגבר על המתח הזה באמצעות שילוב גוף של זכויות עם מגוון פרוצדורות המחזקות את כוחן של האליטות השונות.

המתח האחרון הוא בין רמת ההכלה של הקהילה הפוליטית ובין עומק הריבונות. בעיקר בתקופתנו, תקופה של זרמי הגירה והיחלשות מדינת הלאום, יש מתח מתמיד בין ניסיונות לבנות דמוקרטיה קוסמופוליטית (מוסדות על-מדינתיים, פירוק הקשר בין לאום לאזרחות, פירוק הקשר בין זכויות חברתיות לזכויות פוליטיות) ובין העובדה שהעמקת הדמוקרטיה (הן במובן של הרחבת אופני ההשתתפות והן במובן של הרחבת הדמוקרטיה אל מחוץ לספירה הפוליטית הצרה) מחייבת להגדיר את גבולות הדמוס כסובייקט ריבוני.

לכל ניסיון להגדיר את גבולות הדמוס יש משמעות מדירה, כי משמעות ההגדרה היא להחליט מי איננו חלק ממנו, מי שייך לקהילה הפוליטית ומי לא.¹⁵ מכאן הקשר החזק בין תפיסת העם כריבון ובין הלאומנות,¹⁶ ולכן לכל תפיסה של ריבונות עממית יש ממד מדיר.¹⁷ הכומר גרגואר (Abbe Gregoire), דמות בולטת בתקופת המהפכה הצרפתית, השכיל לבטא את האמביוולנטיות של המושג, את הפוטנציאל גם להכיל וגם להדיר, כשהסביר – כנגד מי שרצה להגביל את זכות ההצבעה למעמדות המבוססים – למי יש להקנות זכות להצביע: "כדי שתהיה למישהו זכות לבחור או להיבחר לאסיפה, הוא צריך רק להיות אזרח טוב, בעל שכל ישר ולב צרפתי."¹⁸

שלושת המתחים האלה מציבים קשיים גדולים לכל קריאה ביקורתית של המושג "ריבונות העם". על הקריאה הביקורתית להיות מודעת לסיכון ההדרה והדיכוי שמגולמים במושג, אך גם

למחיר שמשלמים אם מוותרים על הפוטנציאל הדמוקרטי שלו. לכן, מצד אחד עלינו לפרק את אחידות המושג, בניסיון להגביל את התוצאות המדירות שלו, את הכמיהה לאחידות ולאחידות האינהרנטית לו. עלינו לפרק את המושג כדי לשחרר את ריבוי הפרטים הקונקרטיים מתוך האחידות המופשטת. מצד שני, צריך לנסות לבנות אותו מחדש כדי לשמר את הפוטנציאל הדמוקרטי שלו. הוויתור על האידיאה של עם ריבון בשל הטענה שאי אפשר לשחרר את המושג ממשמעותו הדכאנית והמדירה בגלל שורשיה בתפיסת ריבונות המלך כשליט יחיד ואבסולוטי,¹⁹ מרוקנת מתוכן את הרעיון של דמוקרטיה כשלטון עצמי, של הדמוקרטיה כטענה שהקהילה הפוליטית צריכה להיות אוטונומית ושוויונית ולשלוט על ידי השתתפות פעילה של כולם בשלטון. הרעיון של עם ריבון (במשמעותו הכפולה כקהילה פוליטית וכ-plebs) הוא מרכזי למסורת הדמוקרטית.

היות שדמוקרטיה היא לא רק משטר שמקום העוצמה בו פנוי,²⁰ משטר שהעוצמה בו אינה מגולמת עוד בסובייקט אחד (יהיה זה גופו של המלך, האומה המאוחדת או המעמד האוניברסלי), אלא היא גם שלטון עממי בלתי מתווך, צריך לשלב את המומנט של דה-קונסטרוקציה של המושג "ריבונות העם" (כדי להגן על עצמנו מהפוטנציאל המדיר והדכאני שלו) עם שלב של בנייה מחדש. אי אפשר לחשוב על הדמוס כשליט אוטונומי בלי להגדיר את גבולותיו, גם אם גבולות אלה תמיד זמניים וחדירים.²¹

כדי להאיר את המתחים המבניים של המושג "ריבונות העם" עלינו ללוות אותו מראשיתו בימי הדמוקרטיה באתונה, דרך ימי הזוהר שלו בתיאוריה הפוליטית ובמהפכות של המאות השמונה-עשרה והתשע-עשרה, ועד ירידת קרנו בימינו. מובן שבמגבלות המאמר הנוכחי אי אפשר להתייחס למכלול ההוגים שהתייחסו לשאלות של ריבונות ודמוקרטיה. לאור ההסתייגות העכשווית מהמושג "ריבונות העם" בחרתי להתמקד בהוגים אשר הזדהו עם תפיסת העם כריבון והדגישו אותה, כמו אנשי הדמוקרטיה האתונאית, ה"לבלרס" (levellers), רוסו (Rousseau), מנסחי החוקה האמריקאית והמהפכנים הצרפתים.²²

היישום הראשוני של הרעיון של עם ריבון היה באתונה; ה"לבלרס" היו הראשונים ששילבו מאבק פוליטי לכינונו של העם כריבון עם רפלקסיה תיאורטית; הגותו של רוסו היתה הניסיון הרדיקלי ביותר לחשוב על העם כריבון; והמהפכנים בארצות הברית ובצרפת ייסדו את המודל המודרני של ריבונות העם. עם זאת, כאן איאלץ לפסוח על הוגים שהיו מרכזיים בעיבוד החשיבה על ריבונות ודמוקרטיה, אך הגותם הסתייגה מהמושג, כמו למשל הובס (Hobbes) או טוקוויל (Tocqueville), ולעומת זאת אזכיר מגוון של הוגים עכשוויים. חלקם, כמו נגרי והרדט (Negri & Hardt), מבקשים לוותר על המושג לגמרי, חלקם, כמו הברמאס, מבקש לעצב תפיסה של ריבונות העם שמתגברת על המתחים שהוזכרו קודם, וחלקם, כגון ז'אק רנסייר (Rancière) וקורנליוס קסטוריאדיס (Castoriadis), מבקשים לשמר בדרכים שונות את הממד הדמוקרטי הטמון באידיאה של ריבונות העם.

1. ריבונות העם באתונה

אנשי אתונה הבינו דמוקרטיה בעיקר כשלטון עצמי של עם ריבון. אריק לארסן טוען שהתרגום המילולי של המילה היוונית *demokratia* הוא "העם כריבון".²³ גם ג'ושוע אובר (Ober) גורס שבשביל האתונאים, המשמעות המרכזית של דמוקרטיה היתה שהעם מחזיק את העוצמה הפוליטית באופן קולקטיבי.²⁴ בספרו *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law* טוען מרטין אוסטוולד (Ostwald) שריבונות העם הגיעה לשיאה בתקופתו של אפיאלטס (Ephialtes).²⁵ ריבונות העם ביוון כללה השתתפות ישירה של העם בכס המשפט (*dikasteria*), הכלת העם הפשוט כסובייקט פוליטי,²⁶ השתתפות באסיפה העממית הפתוחה לכול (אסיפה שלה תפקיד כפול – גוף מחוקק וגוף הבוחר בעלי תפקידים), ורשות מבצעת הפתוחה בפני כולם, באמצעות ההגרלה.

המאפיינים העיקריים של ריבונות העם באתונה כללו "איונומיה" (*isonomia*) או שוויון בזכויות הפוליטיות; "איזגוריה" (*isegoria*) – הזכות השווה לפנות לאסיפה, ו"איזוקרטיה" (*isokratia*) – שוויון בעוצמה. המונח העיקרי מבחינתנו הוא איונומיה, שאורחי אתונה במאה החמישית לפני הספירה פירשו אותו כ"שוויון בהשתתפות בהחלטות ובחקיקה שתשמור על שוויון ומחייבת באופן שווה את כל האזרחים".²⁷

האליטות שהתנגדו לדמוקרטיה באתונה לא ראו בריבונות העם צורה של שלטון המבטאת את הריבוי אלא את שלטונו של ה-*demos tyrannos*, שלטון הדומה לרודנות של היחיד. במתח שבין הרבים לאחד, הדמוקרטיה – שבה העם כריבון פועל ככוח מאוחד – ביטלה את הריבוי, בדומה לרודן. בעבור האליטות האוליגרכיות, הדמוס אינו הקהילה הפוליטית כולה אלא רק קבוצה אחת, זו של השכבות העניות יותר. לכן ריבונות העם אינה אלא שליטה רודנית של העניים, המובלים בידי הדמגוגים, כמו במחזהו של אריסטופנס "הפרשים". בעיני האוליגרכיה אין אפשרות לגשר על העימות בין האליטות לפשוטי העם. לכן המושג ריבונות העם אינו יכול לבטא שלטון עצמי של הקהילה הפוליטית כולה אלא שלטון רודני של רבים על מעטים. העם אינו יכול לשלוט כריבוי אלא כיחידה, והמשמעות היא שלטון רודני. בדומה לאליטות הליברליות בימנו, מתנגדי הדמוקרטיה ראו בשלטון של מעטים ערובה טובה יותר לכיבוד הפלורליזם.²⁸

ואמנם, דווקא אצל תומך מסויג מאוד של הדמוקרטיה כמו אריסטו אפשר לקרוא גם התייחסות אחרת מזו של האליטות האוליגרכיות אצל אריסטו יש שתי התייחסויות שונות למתח בין ריבונות העם כביטוי לכוחו של עם מאוחד ובין העם כריבוי של אנשים קונקרטיים. מצד אחד, אריסטו שותף לביקורת האוליגרכית הטוענת שהעם רוצה להפוך למלך ושדמוקרטיה קיצונית היא צורה של רודנות.²⁹ בקריאה כזו העם (כישות אחידה) אינו יכול להכיל את מורכבותה הקונקרטית של הקהילה הפוליטית, ולכן אריסטו דוגל בחוקה מעורבת. לדעתו רק שילוב של האחד, המעטים והרבים יכול לבטא באופן מלא את הריבוי.

מצד שני, אפשר לקרוא אצל אריסטו הגנה על הריבונות העממית דווקא בשל יכולתו של "שלטון הרבים" לאפשר פלורליזם. "שלטון הרבים" הוא האמצעי לתווך בין ריבוי הפרספקטיבות ובין

אחידות הפעילות השלטונית. אריסטו כותב שכאשר רבים תורמים למשתה, התוצאה טובה יותר מאשר משתה שנתרם על ידי אדם אחד, "כי לכל אחד בקרב הרבים חלק מהתבונה [...] ולכן הרבים הם שופטים טובים מהיחיד [...] כי כולם ביחד מבינים את השלם." ³⁰ בראייה זו האסיפה, שהעם פועל בה כריבון, היא המקום שבו ריבוי הפרספקטיבות הופך להחלטה משותפת. ³¹ הקשר בין ריבונות העם לפלורליזם הוא דו-סטרי: מצד אחד, שלטון העם – כפי שמתגבש באסיפה – מבטא טוב יותר את ריבוי הפרספקטיבות. מצד שני, דווקא הפלורליזם של הקהילה הפוליטית, של הפוליס, היא שמקנה לריבונות העממית עדיפות על פני שלטון היחיד. אילו היתה החברה הומוגנית יותר היו המעטים הטובים ביותר (aristoi) יכולים לשלוט עליה באופן אופטימלי, אך בחברה שאינה הומוגנית המעטים אינם יכולים לבטא את הריבוי. על פי קריאה זו של אריסטו, התפיסה של טוב משותף אינה קודמת לדמוקרטיה אלא היא תוצאה של השתתפות הרבים בשיח הציבורי. השתתפות הרבים בשלטון אינה מחייבת תפיסה על-היסטורית של טוב משותף וגם לא תפיסה של טוב משותף הקודמת למימושה של ריבונות העם. להפך, ניתן לראות בגיבוש תפיסה של טוב משותף תוצאה של הריבונות העממית, אם אנו מבינים ריבונות עממית כהשתתפות אוטונומית של הרבים ביצירת החוקים וה"אנחנו" הפוליטי.

המתח בין ריבונות העם ובין דמוקרטיה כמכלול של זכויות לא קיבל ביטוי ברור אצל האתונאים, כי בפועל מתח זה נפתר בכיוון הראשון. המונחים "איונומיה", "איזגוריה" ו"איזוקרטיה" הם צורות שונות של הגנה על ההשתתפות הפוליטית, אך אין הגדרה של מכלול זכויות "שליליות". אמנם אחת המשמעויות האפשריות של "איונומיה" היא הזכות השווה בעת העמידה לדין, אך משמעות זו היא חלק ממכלול שבו הדגש הוא על יכולתו של העם לשלוט על ההליך המשפטי. הזכות לעמוד למשפט אינה נתפסת אפוא כחלק ממכלול זכויות של הפרט, אלא כחלק מהאמצעים המאפשרים השתתפות פוליטית פעילה, שמתבטאת באדיאה של "איונומיה".

נקודה שנייה המחייבת התייחסות היא המתח בין התפיסה של דמוקרטיה כריבונות העם ובין יכולת ההכלה של הקהילה הפוליטית. דווקא בזמן קלייסטנס, עם התהוותה הראשונית של הדמוקרטיה האתונאית, העמקת ריבונות העם על ידי העברת סמכויות ממסדות אליטיסטיות לאסיפה הכללית הלכה יד ביד עם הרחבת גבולות ההכלה. קלייסטנס, המעצב הראשון של הדמוקרטיה האתונאית, עשה זאת תוך פירוק השבטים המקוריים והרכבת הדֵמס (demes). קבוצות האיכרים שהתגוררו רחוק מהעיר ולא היו חברים שווים בשבטים המקוריים כן נכללו בדמס. לכן, אחת המשמעויות המרכזיות של השינוי היתה הכללתן של השכבות העניות בשדה הפוליטי. ³² בניסיון להשיג תמיכה רחבה כדי להביס את הסיעה האריסטוקרטית, קלייסטנס כלל בדמוסים החדשים אנשים שלא היו אזרחי אתונה, ואפילו עבדים משוחררים. ואמנם, עם ביסוסה של הדמוקרטיה האתונאית, בעידן פריקלס, נעשתה העמקת הריבונות העממית תוך הקשחת גבולות השייכות. פריקלס נתן משמעות חדשה למושג "איונומיה" כשהשלטון החל לשלם לבאי האסיפה. צעד זה הפך את הזכות הווירטואלית של האיכרים העניים להשתתף בהליך החקיקה לאפשרות ריאלית, כיוון שקיבלו פיצוי כספי תמורת יום העבודה שהפסידו. אך פריקלס עשה זאת תוך כדי הקשחת היכולת להיחשב לאזרח אתונאי. הוא שינה את חוקי האזרחות כך שרק

מי שנוולד לאב ולאם אזרחי אתונה ייחשב אזרח אתונאי. צעד זה הוא דוגמה לכך שהעמקת ה"איוזומיה", העמקת האפשרות של האזרחים (הגברים) להיות שותפים למעשה השלטוני, הלכה יד ביד עם הגברת המכשולים בפני קבלת אזרחות.³³ המשטר האתונאי גם גייס תמיכה ברגעי משבר על ידי הנגדה בין אזרחי אתונה ל"אחר" שאינו אזרח, כפי שביטא זאת פריקלס בהספדו, כשבנה את תיאור הדמוקרטיה האתונאית ואת נאומו כולו כהנגדה בין יתרונותיה של הדמוקרטיה באתונה לבין צורות המשטר אצל השכנים והיריבים, ה"אחרים".

2. ריבונות העם אצל ה"לבלרס".

התפתחות התפיסה של ריבונות העם במודרניות המוקדמת היא פועל יוצא של רעיון הריבונות, כפי שבאה לידי ביטוי בין היתר אצל בודין (Bodin). בודין הבין ריבונות ככוחו הכמעט אבסולוטי של המלך. מאוחר יותר, אצל כותבים בעידן מלחמות הדת ואצל המונרכומקים (monarchomacs), עבר מקור הלגיטימיות – ולא זהותו של הנושא בפועל את הכוח הפוליטי – אל העם. עוצמתו של המלך מקורה בריבונות ראשונית של העם.³⁴ במסמך *The Vindiciae contra Tyrannos* מ-1579 נטען שהעם הוא מקור הסמכות של המלכים ושמטרת השלטון היא רווחתו של העם.

במאה השבע-עשרה הציגו הבלרס ראייה רחבה הרבה יותר של דמוקרטיה עממית, אשר גישרה בין שלושת המתחים שעליהם הצבעתי. הם התמודדו עם המתח שבין העם האחד לעם הקונקרטי, דרך תפיסה של מה שניתן לכנות "ייצוגיות פעילה". הם הציעו שילוב בין תפיסה מהותית של ריבונות העם ובין הגנה על זכויות הפרט. תפיסת הריבונות העממית שלהם היתה אמנם "עבה", אך גם מכילה.

בעיני הבלרס העם היה יצור אידיאלי, מאוחד, ובה בעת גם אוסף של כל הפרטים. הם הציעו אינטרפרטציה של המושג שלא הגבילה אותו למקור לגיטימציה ראשוני, הקיים רק כאידיאל, של רצון השליט היחיד. משמעות הרעיון של ריבונות העם אצל הבלרס היתה רצונו הממשי של כל אחד (אם כי לא כל אחת). תפיסה זו באה לידי ביטוי בתפיסתם את הייצוג כתהליך המחייב אשרור לעתים קרובות, ובתביעתם להרחיב את זכות ההצבעה באופן שיכלול כמעט את כל תושבי אנגליה הגברים. מבחינתם, מנגנון הייצוג היה הדרך להתגבר על המתח שבין הרבים המרכיבים את העם ובין העובדה שהמעשה השלטוני חייב אחדות מסוימת. תפיסת הייצוג שלהם היתה שונה מזו של ה"מונרכומקים" שקדמו להם, ואף משל לוק או הפדרליסטים שבאו אחריהם. מבחינתם, היות שהעם הוא העם הקונקרטי המאופיין בריבוי, ולא עם אידיאלי, מאוחד, המהווה מקור לגיטימציה נומינלי, יש צורך בסדרה של מנגנונים שיבטיחו את תהליך הייצוג כתיווך בין הרבים למעשה השלטוני המאוחד. מנגנונים אלה כללו שיטת בחירות המבוססת על ייצוג פרופורציונלי, בחירות תכופות מאוד (כל שנה), ואיסור על כהונה של יותר מקדנציה אחת ברצף, כדי להרחיב את מעגל הייצוג ולמנוע היווצרות של אוליגרכית נציגים. ואולם הבלרס לא צידדו במנגנונים של דמוקרטיה ישירה כמו האסיפה האתונאית, כדי שהעם הממשי –

הרבים – יוכל להשתתף באופן פעיל בשלטון; הם צידדו במנגנונים של ייצוג שיאפשרו ביטוי פעיל יחסית של הרבים.³⁵

כדוגמה לתפיסותיהם של הבלרס אתייחס לשני מסמכים מרכזיים, "הסכם העם" מ-1649 (*Agreement of the People*) והדיונים בפאטני (Putney debates). הבלרס דרשו לכונן קהילה פוליטית המושתתת על ריבונות העם, בד בבד עם דרישה להבטיח מכלול זכויות שאמורות להגן על הפרט משרירותו של השלטון. הם טענו ש"המרות העליונה באנגליה תהיה אצל נציגי העם", ושכוחם של נציגי העם כפוף רק לאלה שבחרו אותם.³⁶ ווילדמן (Wildman), אחד ממנהיגי הבלרס, טען ש"כל שלטון הוא תולדה של הסכמתו החופשית של העם" וכל מי שלא היה שותף ונתן את הסכמתו לכינונו של שלטון אינו כפוף להחלטותיו של זה.

ברוח דומה התבטא הקולונל תומאס ריינסבורו (Rainsborough) בדיוני פאטני. על פי ריינסבורו, ההסכמה למעשי השלטון תלויה ביכולת להשתתף בהליך הפוליטי.³⁷ הוא טען ש"אם לאנשים אין קול בבחירת השלטון, הם אינם כפופים למנדט שלו." טענותיהם של ווילדמן וריינסבורו מראות בבירור שהבלרס חשבו על ריבונותו של העם הממשי, העם המורכב מרבים. העם הוא המקור לגיטימיות של השלטון, ולגיטימיות זו דורשת השתתפות של כל אחד במעשה השלטוני – באמצעות בחירת נציגים – עד כדי כך שמי שאינו משתתף באופן פעיל בתהליך הבחירה אינו כפוף למעשה השלטוני.

ברם, הבלרס לא הסתפקו באמירות רטוריות על ריבונות העם אלא הציגו פתרונות מוסדיים כדי להבטיח את ריבונותו. מעבר לשיטת בחירות פרופורציונלית וקדנציות קצרות, הם דגלו באחריות, בדין וחשבון (accountability) של בעלי תפקידים וברשות מחוקקת עם בית אחד, ללא פריבילגיות לאצולה. בעיניהם, ריבונותו של העם כהשתתפות ממשית בכינון השלטון לא היתה מוגבלת לבחירת הרשות המחוקקת. היא גם כללה את בחירת בעלי התפקידים ברשות המבצעת וברשות השופטת. ב"הסכם עם העם" נטען:

הסכם זה יאפשר לעם לבחור את נציגיו, הוא יבחר את כל בעלי התפקידים הציבוריים אשר יהיו אחראים על החוק במקומות השונים, לשנה שלמה, אך לא מעבר לכך, וכך מידי שנה בשנה.³⁸

במקביל הציגו הבלרס תפיסה רחבה של זכויות הפרט, אשר כללה גוף של זכויות שמוכרות לנו היום כ"זכויות ליברליות" ואף שורה של זכויות חברתיות. עם הראשונות נמנות הגנה מהפללה עצמית בזמן משפט, חופש דת,³⁹ חופש הדעה, חופש העיתונות, שוויון בפני החוק, הזכות למשפט הוגן,⁴⁰ הזכות לסרב לשרת על רקע מצפוני,⁴¹ זכות לשלמות הגוף על ידי ביטול העינויים, הזכות לסחר חופשי וחופש התנועה. הבלרס גם לא הסתפקו בזכויות "שלייליות" ודרשו זכויות חברתיות כמו הזכות לחינוך והזכות לבריאות. בעיניהם לא היה ניגוד בין ריבונות העם לבין מכלול זכויות הפרט. יתרה מזו, ההגנה על הזכויות היתה קשורה בעיניהם קשר ישיר לתפיסת העם כריבון. דוגמה לכך היא דרישתם שלכל אחד יש זכות להישפט על ידי חבר מושבעים:

לא תהיה צורה אחרת של שיפוט או הרשעה אלא על ידי שנים-עשר מושבעים מהסביבה, אשר נבחרו באופן חופשי על ידי העם...

הראייה של זכויות הפרט כמעוגנות בריבונות העם וברוב מחזקות אותה באה לידי ביטוי גם בדבריו של ריינסבורו בפאטני. הוא טען שמה שהופך את האנשים לעבדים היא העובדה שאין להם קול בתהליך החקיקה. חופש הפרט, אם כך, אינו נובע רק מהזכות הטבעית, אלא דרוש למימושה של ההשתתפות הפוליטית של כל אחד ואחד בכינון העם הריבון. ראייה זו של חירות מרחיקה אל מעבר לרעיון הליברלי של חירות "שלילית" בלי להגביל את רעיון החירות רק להיבטו ה"חיובי", כלומר היא מתנה את החירות ה"שלילית" בחירות ה"חיובית" – ביכולת להיות משתתף פעיל במעשה השלטוני.

תפיסתם של הבלרס גם התעלתה מעל המתח שבין העמקת הדמוקרטיה ויישום ממש של ריבונות העם מצד אחד ובין הצורך לסמן גבולות לשייכות, על תוצאותיו המדירות של סימון כזה. הם שילבו תפיסה מכילה ביותר של העם כסובייקט הריבונות – יחסית לתקופתם – יחד עם מושג של ריבונות "עבה" שהרחיב את הדמוקרטיה גם למישור החברתי. תפיסת העם המכילה שלהם באה לידי ביטוי בדיונים על זכות ההצבעה. בניגוד להוגים הרפובליקנים ולאנשי קרומוול (Cromwell), שמבחינתם השייכות לעם (כסובייקט פוליטי פעיל) היתה מוגבלת לבעלי האחויות או לבעלי סגולה (virtuous), הבלרס ביקשו להרחיב את מעגל המשתתפים במעשה החקיקתי, ולו בעקיפין. כל הגברים שהתגוררו באנגליה, ובעיקר ה"עמך", היו מבחינתם חלק מהעם הריבון.⁴² בפאטני טען ריינסבורו ש"צריך להביא בחשבון באופן שווה כל אדם שמתגורר כאן, וצריך שיהיה לכולם קול שווה בבחירת הנציגים." איירטון (Iretton), חתנו של קרומוול ונציגו, טען שזכות הבחירה צריכה להיות מוגבלת לבעלי קניין, כי רק להם יש עניין אמיתי בנעשה במרחב הציבורי ולכן רק הם חלק מהעם הריבון. ריינסבורו השיב ש"גם לעני ביותר יש חיים לחיות, בדיוק כמו לגדולים יותר. לכן אני מאמין, אדוני, שכל מי שחי תחת שלטון כלשהו צריך קודם לתת את הסכמתו לאותו שלטון. אפילו העניים ביותר לא צריכים להיות כפופים לשלטון אם לא היה להם קול בכינונו."⁴³ ריינסבורו טען ש"לא בחוקי האל, לא בחוקי הטבע ולא בחוקי האומות ניתן לקרוא שהלורד יבחר עשרים נציגים והאיש העני לא יבחר כלל." תפיסה מכילה זו של גבולות העם הריבוני לא סתרה מימוש מעמיק של אותה ריבונות, והתבססה על ראייתו כמורכב מן הרבים ועל תמיכה בדמוקרטיה רחבה החודרת גם לספֵרה החברתית. הדרישה לזכויות חברתיות והטענה שהשלטון צריך להתערב בספֵרה הכלכלית כדי להיטיב עם העם הן חלק מאותה תפיסה של ריבונות רחבה. הבלרס טענו שהשלטון צריך להיות אחראי על חינוך כל התושבים, כדי שלא יהיה אדם שאינו יודע קרוא וכתוב. הם גם ראו בשלטון אחראי לשירותי הבריאות והרווחה. השלטון צריך להפעיל בתי חולים שבהם העניים יוכלו לקבל טיפול ולהיות אחראי על היתומים והאלמנות. הבלרס אמנם הדגישו שהם מגינים על הקניין הפרטי, אך הם צידדו בהחזרת שטחים משותפים שהופרטו והעברתם לבעלות משותפת לטובת העניים.

הבלרס הלכו רחוק מכולם כשהדגישו את המשמעויות הדמוקרטיות של המושג "ריבונות

העם". הוגים שבאו אחריהם, כמו לוק ורוסו, אמנם שמרו על חלק מאותו פוטנציאל דמוקרטי, אך הותירו מקום רב לריבונות כוח מאוחד וריכוזי. במבט ראשון נראה שהלברס הצליחו להתגבר על המתחים העיקריים הטמונים באידיאה של ריבונות העם, אך ההצלחה היתה תלויה בשני גורמים. האחד הוא שההנגדה בין העם ובין המלך והאצולה נראתה מובנת מאליה באותה תקופה: גבולות העם הריבון הוגדרו כנגד האצולה. לכן אפשר היה לראות בעם גם אוסף של רבים ומכלול המאוחד אל מול האצולה, ואת זכויות הפרט כמגינות עליו מעריצות המלך והלורדים. הגדרה זו של עם אינה אפשרית עוד בימינו. כפי שטוענים לקלאו ומוף (Laclau & Mouffe), מאפיין מרכזי של הפוליטיקה בעידן הפוסט-מודרני הוא שהגבול המובן מאליה שמפריד בין האצולה לעם אינו קיים עוד. לכן הפוליטיקה הפוסט-מודרנית היא הניסיון הבלתי פוסק לעצב את הגבול הזה מחדש.⁴⁴ בתנאים חדשים אלה הפתרונות של הלברס אינם תקפים עוד.

הסיבה השנייה שאפשרה ללברס להתגבר על המתחים הטמונים במושג ריבונות העם היתה אמונתם באחידות ובאוניברסליות של התבונה, תפיסתם האופטימית לגבי טבע האדם, ואמונתם הפרומתאית בתוצאות החיוביות של הפעולה הפוליטית. הם ראו את האדם כיצור רציונלי הניתן לשכנוע. הם האמינו שבהיעדר דיכוי יבין כל אדם את ההיגיון בהצעותיהם, וכך ניתן יהיה להשיג קונצנזוס המבוסס על דיון תבוני. כפי שטוען דון וולף (Wolfe): "הם סירבו להודות שאדם יכול להעלות בדעתו להתנגד ללא סייג לקול התבונה והאהדה."⁴⁵

האחידות והאוניברסליות של התבונה היו הבסיס לאחידותו של העם, אף על פי שהוא מורכב מרבים. התבונה האוניברסלית היתה הגורם המתווך בין הרבים הקונקרטיים ובין ההחלטות השלטוניות המאוחדות. רק התבוני יכול להיות חוקי, והחוקי חייב להיות תבוני. הקונצנזוס, אפשרות האיחוד, הוא פונקציה של דיון תבוני ושכנוע בכוחה של האמת התבונית היחידה. לכן, אם רצונו של העם הריבון הוא קונצנזואלי ורציונלי, אזי אין סתירה הכרחית בין רצון העם ובין מכלול הזכויות. רצונו הרציונלי של העם הוא חוקי, ולכן הוא מכבד את זכויות הפרט. מבנה הטיעון הזה דומה לטיעון של ברוך שפינוזה (Spinoza), אשר טען ש"בשלטון דימוקראטי יש לחשוש פחות לדברים נואלים. שהרי כמעט אי אפשר, שרובו של קיבוץ אחד, אם גדול הוא, יגיע לכלל הסכם על דבר נואל אחד."⁴⁶ לכן בדמוקרטיה "שום איש אינו מעביר את זכותו הטבעית לידי אחר באופן שדעתו שלו שוב לא תהא נשמעת, כי אם לידי הרוב של החברה כולה, שהוא עצמו יחידה בה. וכך נשארים הכל שווים כמקודם במצב הטבעי." ובהמשך: "ממשלה דימוקראטית (שהיא מתקרבת ביותר למצב הטבעי) הכל קיבלו בה על עצמם לפעול על פי החלטה משותפת, אך לא לשפוט או לחשוב על פיה, הוי אומר: לפי שכל האנשים אינם עשויים להיות שווים בדעה אחת, קיבלו עליהם שיהיה תוקף של החלטה מחיבת לדעה שקיבלה את רוב הקולות, אולם שמרו לעצמם את הסמכות לבטל אותה [החלטה] כשימצא דבר טוב יותר."⁴⁷ כמה הוגים הטילו ספק באופטימיזם של התבוני שאפיין את ראשית המודרנה כבר בסוף המאה התשע-עשרה. ספקות אלה התגברו לאור ההיסטוריה של המאה העשרים, ותרמה להם גם ההתפתחות של זרמים הגותיים שמתחו ביקורת חריפה על ההנחה בדבר תבונה אחידה ויכולת תבונית להגיע לקונצנזוס נטול כוח ונטול קונפליקטים (כמו זרמים בתוך החשיבה הפמיניסטית,

פוסט-סטרוקטורליזם, פוסט-מרקסיזם, לימודי מוכפפים (subordinate studies) פוסט-קולוניאליזם, וגם זרמים מתוך "הימין החדש", הגות דתית והגות אנטי-נאורה).

3. 1017

רוסו הרים תרומה חשובה לרעיון העם הריבוני, אם כי עשה זאת תוך הדגשת קוטב אחד בכל אחד מהמתחים שמאפיינים את הרעיון. הוא היה מודע מאוד למתח בין האחידות הנדרשת מפעולת השלטון ובין העובדה שהעם הממשי אינו אחיד אלא מורכב מריבוי. הוא ביקש לפתור את הסתירה באופן שישמש את הבאים אחריו כדי להרחיק את העם הממשי מהשלטון. הוא הפריד בין ה"רצון הכללי", האחיד, זה שאינו ניתן לחלוקה או לייצוג, ובין רצונם של הרבים המרכיבים את העם הקונקרטי.⁴⁸ הריבונות אינה שייכת לריבוי הקולות של העם אלא רק ל"רצון הכללי". רוסו טען ש"כל יחיד עשוי כאדם שיהיה לו רצון פרטי המנוגד או שונה מן הרצון הכללי שיש לו כאזרח. האינטרס הפרטי שלו עשוי לדבר אליו בלשון אחרת לגמרי מן האינטרס המשותף; קיומו המוחלט, שהוא בלתי תלוי מטבעו, עשוי להציג לפניו את מה שהוא חייב לעניין המשותף כמין תרומה סתמית, שאי-ביצועה יזיק לאחרים פחות מכפי שיכביד עליו ביצועה, ומתוך שיראה את האישיות המוסרית של המדינה כהווייה שברוח משום שאיננה אדם, הוא ייהנה מזכויות האזרח מבלי לקיים את חובותיו כנתיין; יהיה זה אי-צדק שהתפתחותו תגרום להרס הגוף הפוליטי".⁴⁹ הרצון הכללי אינו אוסף של רצונות פרטיים ואינו נובע מהרבים הריבוניים. יתרה מזאת, המשך קיומם של רצונות אלה ללא כפיפותם לרצון הכללי משמעו פירוק הקהילה הפוליטית. הריבונות היא של רצון כללי אידיאלי (שמכוון בהשתתפות כל האזרחים הגברים באסיפה המחוקקת) ולא של העם הממשי, של הרבים המרכיבים את העם כאן ועכשיו. הריבון, בהיותו הריבון, הוא תמיד מה שהוא צריך להיות. אך העובדה שהרצון הכללי תמיד צודק ותמיד פועל לרווחת הכלל, אינו אומר שהדיונים של העם הממשי תמיד מובילים להחלטות צודקות. רצוננו פועל תמיד לטובתנו, אך לא תמיד אנחנו מודעים לו. גם אם ההחלטה תהיה של כולם, היא עדיין אינה זהה לרצון הכלל. "הרצון הכללי קשור באינטרס המשותף, והרצון של כולם קשור באינטרס הפרטי, ואינו אלא סכום הרצונות הפרטיים".⁵⁰

במילים אחרות, הרצון הכללי הוא ישות אידיאלית, בניגוד לעם המורכב מאוסף של רבים, והריבונות היא פררוגטיבה של הראשון ולא של האחרונים. מכאן שלא ניתן להתנכר לריבונות וגם לא לייצג אותה. הריבון אינו יכול להיות מיוצג אלא על ידי עצמו. שלמותו של הרצון הכללי היא שמונעת את המתח בין ריבונות העם ובין חירות הפרט. ברגע שיש נציגים אין ערובה שהחקיקה לא תפגע בחירות. אם הרצון אינו רצונו של העם כולו אלא של נציגיו, אזי הוא רק עוד רצון פרטיקולרי. רק במקרה הראשון העם הוא הריבון והמחוקק. במקרה השני המעשה השלטוני מבטא רצון של סיעה אחת מני רבות, והחלטותיה אינן אלא גזירות.

אם הריבון בעל העוצמה והכוח הוא הרצון הכללי המייצג את רצונו של העם כולו, אזי רצון כללי זה אינו יכול – על פי הגדרה – לחוקק חוקים המפירים את זכויותיו של העם. כשכל אזרח משתתף בהליך החקיקה התוצאה אינה יכולה לפגוע בפרטים, כי *volenti non fit injuria*: מי שעושה

מעשה מרצון אינו יכול לפגוע בעצמו. הפרט אינו יכול להיות כפוף או מוגבל על ידי עצמו, כי אף אחד אינו ביחסי כפיפות לעצמו. לכן ההשתתפות בגיבוש הרצון הכללי, על ידי תהליך שבו כל אחד מחליט בשביל כולם וכולם מחליטים בשביל כל אחד, הוא גם ערובה לחירות וגם מימוש שלה.⁵¹ ברם, היות שרוסו מבין חירות כאוטונומיה, הרצון הכללי אינו מנוגד לחירות כי משמעות כינונו היא האוטונומיה של העם. יתרה מזאת, החירות האמיתית קיימת רק עם כינונו של רצון כללי.

האוטונומיה הזאת, החירות האמיתית, באה לידי ביטוי בהשתתפות בהליך החקיקה. כוחו היחיד של הריבון הוא כוח החקיקה והחוקים הם הביטוי היחיד של רצון הכלל. תהליך החקיקה מתרחש באסיפה שכל העם משתתף בה. רוסו מבהיר ש"הריבון אינו יכול לפעול אלא כשהעם מתכנס". השתתפותו של העם באסיפה לא רק מבטיחה שהרצון הכללי הוא אכן כללי, אלא היא גם התנאי לשמירה על חירויותיהם של האזרחים. לכן "כדי שהמדינה תהיה מאוזנת היטב, יש צורך, לאחר שהכול קוזז, שיהיה שוויון בין המכפלה בין המכפלה או חזקת הממשל כשהיא לעצמה לבין המכפלה או החזקה של האזרחים, שהם ריבונים מצד אחד ונתונים מצד אחר".⁵²

הדגש הבלעדי על אחדותו של העם הריבון כ"רצון כללי" ולא כריבוי מביא את רוסו לפתור את המתח השלישי (בין העומק וה"עובי" של ריבונות העם ובין יכולת ההכלה של הקהילה הפוליטית) באופן מדיר. רוסו מציין בבירור שרק קהילות קטנות יחסית יכולות לשמר גם את ריבונותו של העם וגם את חירותו, ולכן לדידו אין להגדיל את הקהילה הפוליטית. העם יכול להיות ריבון אמיתי רק אם מגדירים את הקהילה הפוליטית בגבולות ברורים וחדים. לכן רוסו משוכנע שרק קהילות פוליטיות בודדות מסוגלות להיות דמוקרטיות ולממש את הריבונות העממית כפי שהוא מציג אותה ב"אמנה החברתית". כפי שנראה להלן, ההפרדה החדה שלו בין הרצון הכללי הריבוני ובין העם הממשי – העם כ"מפלצת בעלת אלפי הראשים" – תהיה משענת לפדרליסטים המבקשים להרחיק את העם הממשי מהשלטון.

4. המהפכה האמריקאית, המהפכה הצרפתית

ההפרדה שעשה רוסו בין העם האידיאלי לעם הקונקרטי – הפרדה שהופיעה כבר אצל המונרכומקים ובאופן אחר גם אצל גורג' לוסון (Lawson) וג'ון לוק – מופיעה גם כמאפיין עיקרי אצל הפדרליסטים, מנסחי החוקה האמריקאית.

אנשי המהפכה האמריקאית, ובעיקר הפדרליסטים, ינקו את תפיסת העם הריבון שלהם מלוק, אשר הושפע מתפיסותיו של לוסון. לוסון פיתח את רעיונותיו כדרך להקנות לגיטימציה וקוהרנטיות לשלטון מעורב, שבו המלך שולט אך גם לפרלמנט יש עוצמה פוליטית. לשם כך הבדיל לוסון בין העם המחוקק (constituent people), שהוא הסובייקט של הריבונות ובעל הכוח המחוקק; ובין מחזיקי העוצמה הפוליטית היומיומית. עוצמה זו היא בידיהם של המלך ושל הפרלמנט. למלך ולפרלמנט יש עוצמה פוליטית והם יכולים לעשות בה שימוש כדי לשלוט, אך הלגיטימיות של המעשה השלטוני תלויה בשירות רווחת העם. העם הוא הריבון האחרון, מקור

הלגיטימציה. בשביל לוסון, כמו בשביל רוסו, העם איננו ריבוי האנשים הממשיים אלא ישות אידיאלית.⁵³ העם כקהילה אידיאלית קודם למדינה הנוכחית, ויש לו זכויות פוליטיות שוות.⁵⁴ במעבר מקהילה למדינה, ל-commonwealth, ריבוי האנשים המרכיבים את העם הקונקרטי הופכים לנתינים והעוצמה בפועל עוברת למלך ולפרלמנט. עם זאת, הקהילה הראשונית האידיאלית איננה נעלמת לתוך ה-commonwealth. העם כקהילה ראשונית, כאידיאה (לא העם הקונקרטי המורכב מהרבים), הוא עדיין מקור הלגיטימציה. רק במקרים יוצאי דופן, כשבועל העוצמה הפוליטית פועל בבירור נגד רווחת העם, העוצמה הממשית חוזרת לעם, למקור הלגיטימציה. לוק מאמץ את תפיסתו של לוסון, ומכאן גורס שלעם זכות למרוד אם המחזיק בעוצמה בפועל – המלך – פוגע בו. ואמנם מצב זה אינו הכלל אלא היוצא מן הכלל. בימים רגילים לוק מקבל את התפיסה שהעם הקונקרטי אינו לוקח חלק בשלטון. העם הוא הריבון כישות אידיאלית, אך בפועל הוא מורחק מהעוצמה הפוליטית.

התקופה הקדם-מהפכנית והמהפכה עצמה לימדו את הפדרליסטים מה כוחו של העם המשתתף, והם פחדו מנוכחותו בשלטון. כדי להרחיק את העם מהשלטון הם אימצו את ההפרדה בין העם הקונקרטי לעם האידיאלי, בין העם האחד ובין הרבים. הבחנה זו, שאצל לוק שימשה כדי להגביל את כוחו של המלך ולהצדיק את זכותו של העם למרוד, ואצל רוסו ביססה את הטענה שהעם הוא תמיד הריבון, שימשה את הפדרליסטים כדי להרחיק את העם הקונקרטי מהמעשה השלטוני.

ההחלטות שהתקבלו מיד לאחר המהפכה בחלק ממדינות ארצות הברית – בעיקר החלטות הקשורות לזכויותיהם של בעלי שטרי חוב ופגעו בקניין הפרטי – הפחידו את מנהיגי הפדרליסטים. מדיסון (Madison) והמילטון (Hamilton) היו משוכנעים שהעם הממשי אינו מסוגל לשלוט באופן אוטונומי דווקא בגלל הריבוי שמאפיין אותו, כי הוא משתנה ללא הרף, וגם בשל העובדה שהוא סוער ועבד ליצריו. לדידם, שלטון אינו יכול להתבסס על יסודות לא יציבים. לכן צריך להקים גוף מוצק וקבוע, מאוחד, אשר ישלוט על יצריו של העם. הריבונות, אם כך, איננה יכולה להיות ריבונותו של העם הממשי, המשתנה, המורכב מאנשים שונים. הריבונות לבטח לא שייכת ל"עמך". מקור הריבונות הוא אותו עם אידיאלי שהתקיים לפני כינונה של הקהילה הפוליטית, ה-commonwealth. עם אחד ומאוחד, גוף שאינו בא לידי ביטוי ביום-יום ואי אפשר לייצג אותו על ידי החלטות הרוב. מטרת החוקה היא להניח יסודות למבנה שלטוני ייצוגי שירחיק את העם הממשי מהשלטון. הפדרליסטים הדגישו שההבדל בין הרפובליקה הרומית לצורת השלטון האמריקאית היא "שהעם בצביונו הקיבוצי אין לו שום חלק ונחלה באחרונות [בממשלות האמריקאיות]."⁵⁵

תפיסה זו מתגברת על המתח בין העם המורכב מרבים ובין הצורך בפעולה שלטונית אחידה באמצעות הוצאת העוצמה הפוליטית מידי הרבים. מבחינה זו, ניתן לומר שהפדרליסטים עיקרו את המשמעויות הדמוקרטיות של המושג ריבונות העם – כפי שהתפתח אצל הבלב'רס ובאופן שונה אצל לוק ורוסו – והשאירו בו בעיקר את המשמעויות הכוחניות שבהגדרה המקורית של בודין, אשר ראה בריבונות פררוגטיבה של המלך (אשר מוחלף כעת על ידי המדינה הריכוזית).⁵⁶

הפדרליסטים הכירו בריבונות העם, אך ריבונות זו יכולה לבוא לידי ביטוי רק אם העם פועל באופן מאוחד, כיחידה אחת, ברגע אחד נתון. היות שדבר זה בלתי אפשרי, בפועל ריבונות העם היא פיקציה שהשאירה את כל העוצמה הפוליטית בידי המדינה וקברניטיה.⁵⁷

המהפכנים הצרפתיים אימצו פתרון דומה לקשר בין הרבים המרכיבים את העם הממשי ובין השלטון המאוחד. תפיסה זו באה לידי ביטוי בסעיף השלישי של ההכרזה על זכויות האדם, אשר טוען שהמקור המהותי של הריבונות היא האומה, ואין כל גוף, סגמנט או קבוצה של פרטים היכולים להפעיל מרות שמקורה אינה באומה. לסעיף זה משמעות כפולה. מחד גיסא, הוא מצביע על מקור ארצי ללגיטימיות של הכוח הפוליטי, ובכך מכופף את כוחם של השליטים ומגבילים. מאידך גיסא, העדפת המונח "אומה", המדגישה את האיחוד, על פני המושג עם, המכוון יותר לריבוי מרכיביו, אינה מקרית. כמו אצל לוסון, אומה בעלת אחדות מדומיינת שמקורה היסטורי, ולא העם הקונקרטי העכשווי, היא הריבון ומקור הלגיטימציה של השליטים.

באסיפה הצרפתית התנהל ויכוח קשה בין הקבוצות המתונות, אשר טענו שאף על פי שחברי האסיפה הם נציגי העם, היתה להם יכולת שיפוט ויכולת פעולה עצמאית, ובין הדמוקרטים הרדיקלים, אשר טענו שחברי האסיפה לא היו אלא דובריהם, עושי דבריהם (mandataires) של אלה שבחרו בהם. המשמעות של ראיית הנציגים כעושי דברם של הבוחרים היתה שהם היו כפופים לרצונותיהם של הבוחרים ששלחו אותם לאסיפה ככל רגע נתון ולגבי כל החלטה.

כדי לפתור סוגיה זו הציע הכומר סייס פתרון דומה לזה של לוסון, לוק, רוסו והפדרליסטים. סייס טען שלחברי האסיפה יש שיפוט ויכולת החלטה עצמאיים. הוא טען שהם לא יכולים להיות עושי דברם של הבוחרים, כי בפועלם כחברי האסיפה הם אינם מייצגים את הבוחרים הממשיים שבחרו בהם; הם גם אינם מייצגים את האזור הגיאוגרפי שבו נבחרו; אלא הם נציגיה של האומה כולה, מייצגיו של הרצון הכללי. רצונו של האזור הספציפי שנציג מסוים בחר הוא רצון פרטיקולרי, וככזה עליו להיות כפוף לרצון הכללי. לכן, נציג אינו יכול להיות כפוף לאנשים הממשיים שבחרו בו, והוא חייב להיות מסוגל להעדיף את הרצון והאינטרס של האומה על פני רצונם של הבוחרים הספציפיים ששלחו אותו לאסיפה. לשם כך עליו להיות חופשי להחליט בעצמו ועל פי שיפוטו מהו הרצון הכללי, מהו האינטרס של האומה. "באופן מיידי הנציג הנבחר מייצג את האזור שבו הוא נבחר, אך באופן מתווך הוא מייצג את האומה."⁵⁸ טיעונו של סייס מבוססים על טענתו של רוסו שהרצונות של סיעה מסוימת, של קבוצה מסוימת מתוך העם, אינם מייצגים את רצון הכללי. רצונותיה של קבוצה כזו הם פרטיקולריים בדיוק כפי שרצונם של אנשי האצולה הם פרטיקולריים. בדומה לפדרליסטים, בבסיס השקפתו של סייס ניצבות התפיסה שמפרידה בין העם או האומה האידיאליים ובין העם הקונקרטי ומעדיפה את הראשון על פני השני, והנחות אליטיסטיות וחוסר אמון עמוק ב"עם הפשוט". סייס טען ש"לרוב אזורינו אין לא הידע ולא הזמן הפנוי כדי להתעסק באופן ישיר עם שלטונות צרפת."⁵⁹

יחסם של הפדרליסטים ושל אנשי המהפכה הצרפתית למתח שבין ריבונות העם לבין מכלול הזכויות נבעה מהתשובות שהם נתנו לשאלת המתח בין הרבים לאחד. בשל פחדם מרודנותו

של הרוב, הפדרליסטים צידדו בזכויות הפרט, בעיקר בזכות הקניין, על חשבון ריבונות העם. מימושה בפועל של ריבונות העם לא היה מבחינתם ערובה לכיבוד זכויות הפרט אלא איום עליהן.⁶⁰ הפדרליסטים ראו בחוקה אמצעי שאחת ממטרותיו העיקריות היא להגן על החופש האישי מ"רודנות" העם. מטרתה של מגילת הזכויות היא להגביל את ריבונות העם כדי למנוע את רודנות הרוב.

הפחד מהעם הממשי, הנמצא ברחוב ובאולם האסיפה עצמו, היה מניע מרכזי להצהרת זכויות האדם גם אצל חברי האסיפה הלאומית בימי המהפכה הצרפתית. הם היו זקוקים לביסוס הלגיטימיות של שלטונם – אל מול המלך אך גם אל מול ה"אספוסף". "זכויות טבעיות" וריבונות האומה היו האידיאות שבאו לשרת צורך זה. אנשי המהפכה הצרפתית אמנם הדגישו יותר ממנסחי החוקה האמריקאית את האידיאה של ריבונות עממית, אך הם ייחסו את הריבונות לאומה (היחידה והאחידה).⁶¹

העובדה שהרחקת העם מהשלטון והפחתת הסכנה של רודנות העם היו מניעים מרכזיים של מנסחי החוקה השפיעה גם על עמדתם בנוגע למתח בין העמקת ריבונות העם ליכולת ההכלה. גישתם של הפדרליסטים, אשר הגבילה את ריבונותו של העם – הן בשל יצירת שלטון ריכוזי המוגן מהשפעתו הישירה של העם והן בשל ההפרדה בין המדינה לבין הספירות האחרות (בעיקר הספירה הכלכלית) – מיתנה מתח זה.

לעומתם, אצל המהפכנים הצרפתים התקיים המתח הזה ללא פתרון. הללו הדגישו את המרכיב המדיר של השייכות כדי לאפשר את העמקת הריבונות. גבולות השייכות היו גבולות השייכות ההיסטורית לאומה הצרפתית, כפי שבאה לידי ביטוי במילותיו של הכומר גרגואר שהזכרתי קודם: "כדי שיהיה למישהו זכות לבחור או להיבחר לאסיפה, עליו רק להיות אזרח טוב, בעל שכל ישר ולב צרפתי." סייס ייחס את הריבונות לרצון כללי, וגרגואר, בדומה לסעיף השלישי בהכרזת זכויות האדם, קשר בין הרצון הכללי לאומה הצרפתית.

הפירוש שנתנו הפדרליסטים לרעיון של ריבונות העם לא היה היחיד בימי המהפכה האמריקאית. רבים מהאנטי-פדרליסטים, מתנגדי אשרור החוקה, הציבו תפיסה של ריבונות עממית הקשורה יותר לזו של הלב לב. האנטי-פדרליסטים, בדומה לקריאה של אריסטו שהצגתי קודם, ראו בריבונות העממית את הערובה האמיתית לפלורליות ולרבגוניות של הקהילה הפוליטית. בשלטון המרוכז והמאוחד שהציעה החוקה הם ראו את התגלמותו של השלטון האריסטוקרטי. האנטי-פדרליסטים הבינו את הריבונות העממית כביזור סמכויות, כשמירה על הריבוי. הם ראו בשלטון מרכזי פגיעה בריבוי ובעושר המיוצגים על ידי המדינות, ואף יותר מכך, על ידי העיירות השונות. האנטי-פדרליסטים ראו בכינונה של אומה ריכוזית פגיעה מסוכנת בריבונותו של העם, שהמאפיין העיקרי שלו הוא רבגוניותו והיותו מורכב מרבים.⁶² אחד מהם, תומס ווייט (White), כתב ש"היבשת האמריקאית הענפה לא תהיה דמוקרטיה להרבה זמן אם היא תתכונן תחת שלטון אחד",⁶³ וזאת כי מסגרת אחידה אינה יכולה לבטא את הפלורליות: "אם מדינה כוללת שטח גדול הנציגים לא יוכלו להכיר את שלל הנפשות של העם, את התנאים המקומיים השונים

ואת צורכיהם.⁶⁴ רק ביזור השלטון ומתן אפשרות ביטוי לרבגוניות, טען רוברט ייטס (Yates), שבחר להשתמש בכינוי "ברוטוס", יכול ליצור שלטון דמוקרטי. שלטון דמוקרטי חייב להיות מושתת על ריבונות העם כפי שבאה לידי ביטוי באסיפות המקומיות. ריכוז השלטון במקום אחד מביא לאריסטוקרטיה ולרודנות.⁶⁵

האנטי-פדרליסטים, או לפחות חלק משמעותי מהם, לא הסתפקו בהצבת תפיסה של העם הריבון כעם הממשי, של הריבונות כשלטון הרבים. אצלם, כמו אצל הבלרס לפנייהם, ראייה זו הצדיקה את הדרישה לאמנת זכויות הפרט. מעבר לחופש הדת, חופש הדעה וחופש הביטוי, טענו הרדיקלים שבהם שדמוקרטיה מחייבת חלוקה שווה יחסית של הקניין. "שלטון רפובליקני חופשי" – כתב סמואל בריאן (Bryan), שכונה "סנטינל" – "יכול להתקיים אך ורק כשהעם הוא הגון וכשהקניין מחולק באופן שווה יחסית. בשלטון שכזה העם הוא הריבון, ודעתו היא הקריטריון לכל מעשה שלטוני. כשתנאים אלה אינם קיימים, טבע השלטון משתנה ויהפוך לאריסטוקרטיה, מלוכה או רודנות."⁶⁶

הפדרליסטים, לעומתם, פחדו מנוכחותו של העם הממשי, ולכן העדיפו צורת שלטון מרוכז והגבלת השייכות לקהילה הפוליטית. הם העדיפו שלטון של מיעוט אליטיסטי תוך הגנה על זכות הקניין של אותו מיעוט. בעצם, במתח שבין ריבונות העם לזכויות ליברליות, הם בחרו באופציה שצמצמה את הראשונה והכפיפה את הזכויות לזכות הקניין. הפדרליסטים ייצבו חוקה שהרחיקה את העם הממשי מהשלטון תוך כינון שלטון מאוחד וריכוזי. לכן, בשונה מהבלרס, הפדרליסטים העדיפו בחירות לעתים רחוקות יחסית, תמכו במשטר נשיאותי ובמבנה פרלמנטרי דו-ביתי, ומאוחר יותר תמכו בעליונותו של בית המשפט על פני הרשות המחוקקת ולא התייחסו לזכויות חברתיות או לצעדים למיתון הפערים בקניין.

הוויכוח בין הפדרליסטים למתנגדי החוקה מלמד שאין סתירה לוגית בין רמת ההשתתפות של העם בשלטון ובין תפיסה מכילה של העם המורכב מהרבים מחד גיסא והגנה על מגוון הזכויות מאידך גיסא. הקונפליקט אינו לוגי אלא היסטורי. ואולם, כפי שהאמינו הבלרס וכפי שכתב "סנטינל", תפיסה זו דורשת אמונה באוניברסליות של התבונה ובהגינותו המהותית של העם. ההיסטוריה וההגות של המאה העשרים מטילות ספקות גדולים בשתי הנחות אלה. לכן נשארתי פתוחה השאלה אם ללא התבססות על אחידות טרנס-היסטורית של התבונה או על הנחה אופטימית בדבר טבע האדם, אפשר להתגבר על המתחים שהצבעתי עליהם.

5. שאלות עכשוויות

המתחים הטמונים באידיאה של העם הריבוני מקבלים בולטות ניכרת בעולם הגלובלי בשל כמה תופעות. המרכזיות שבהן הן התעוררות כוחה ומקומה של מדינת הלאום במרקם הגלובלי, פירוק הסובייקטים המאוחדים של המודרניות וצמיחתן של זהויות המושתתות על עמדות סובייקט מרובות, בין היתר כתוצאה של תהליכים של דה-קולוניזציה והגירה,⁶⁷ והוצאת תחומים

משמעותיים של העשייה האנושית משליטתם של מנגנוני הדמוקרטיה הייצוגית.

התיאוריה הפוליטית העכשווית (הן במסורת הליברלית והן במסורת הפוסט-סטרוקטורליסטית) בוחרת להתמודד עם מתחים אלה על ידי הזנחת הרעיון של העם הריבוני. כפי שטוען אנדריאס קליבאס (Kalyvas), מושג הריבונות אינו זוכה היום לאהדה יתרה.⁶⁸ בין המאה השבע-עשרה למאה התשע-עשרה הוא היה מושג מרכזי לא רק בתיאוריה אלא גם בפרקטיקה הפוליטית, ועמד ביסודן של המהפכות הדמוקרטיות, אך הוא נעלם כמעט לגמרי משדה התיאוריה הפוליטית (כאילו כדי להוכיח את חוסר הרלבנטיות שלו). בימינו המתח בין העם הריבון לזכויות האדם נפתר לכיוון האחרונות, אך המחיר הוא אובדן הפוטנציאל הביקורתי והאנטי-אליטיסטי הטמון ברעיון של ריבונות עממית.

המתח בין הריבוי לבין הרעיון של נְמוֹס אוטונומי ששולט על עצמו הוליד פתרונות שונים אצל הוגים שונים. פתרון אחד הוא זה של הברמאס, אשר מתבסס על פרובל (Froebel). בקריאתו של הברמאס, פרובל רואה את הדיון הציבורי כפעולה המתווכת בין העם כריבוי ובין הרצון הכללי המאוחד.⁶⁹ העובדה שהחלטה השלטונית מתקבלת תוך כדי דיון ציבורי שפתוח לכול הופכת את החקיקה לקונצנזואלית. איחוד הריבוי מתקבל על ידי הכול כ"רצון כללי" גם אם הוא מייצג רק את הרוב, בשל ההליך הפתוח שמביא לכינונו של רצון הכלל. הפרוצדורה הדמוקרטית שמבטיחה פתיחות ושוויון בהשתתפות היא המתווכת בין הריבוי המאפיין את העם הממשי ובין הרצון הכללי המתבטא בחקיקה.⁷⁰ הברמאס, בדומה לבלרס, מאמין, לפחות באופן אידיאלי, בכוחה של רציונליות משותפת לכול.

קורנליוס קסטוריאדיס (Castoriadis) אימץ גישה דומה לזו. הריבוי הופך לחקיקה דמוקרטית על ידי כינון-עצמי משותף ומודע לעצמו.⁷¹ קסטוריאדיס דוחה את ההפרדה בין העם כאוסף של פרטים ובין רצון העם המאוחד, המתבטא בחקיקה אחידה. הוא רואה את שני הקטבים כחלק ממכלול. האוטונומיה של הקולקטיב – השלטון העצמי (self-governance) והכינון האוטונומי של המוסדות המשותפים (self institution) – אפשריים רק אם הפרט הוא אוטונומי. על פי קסטוריאדיס, "החברה הממשית, זאת שחיה ופועלת, אינה אלא השילוב של הפרטים הקונקרטיים, ה'אמיתיים', החברים באותה חברה."⁷² מצד שני, הפרט לא יכול להיות אוטונומי בחברה שאינה אוטונומית כמכלול, בחברה שאינה שולטת בעצמה כקולקטיב. כמו הבלרס ובדומה להברמאס, קסטוריאדיס טוען שהפרט יכול להיות חופשי תחת שלטון החוק רק אם הוא יכול לטעון שהחוק שייך לו, אם יש לו אפשרות ממשית להשתתף בהליך החקיקה. עם זאת, בשונה מהבלרס שהנחת העבודה שלהם היא רציונליות אחידה ואוניברסלית, ומהברמאס המניח הנחה דומה בצורה של "מצב הדיבור האידיאלי", קסטוריאדיס צריך להניח רק את כינונם של מוסדות שמאפשרים הסכמות אינטר-סובייקטיביות כתוצאה של דיון פתוח לכול.

הברמאס, לעומתו, מאמץ גישה פחות ממשית של ריבונות העם. הוא מקבל את טענתו של לפור (Lefort) שמשמעות הדמוקרטיה היא שמקום העוצמה נשאר פנוי. כל ניסיון לתפוס את מקום העוצמה באופן קבוע מנוגד לרעיון הדמוקרטי. לכן, לדידו של הברמאס, אפילו הרעיון שרשת

מוסדית יכולה לתפוס את המקום של "גוף" העם (כישות מאוחדת) הוא קונקרטי מדי, ולכן פתוח להשלכות טוטאליטריות.⁷³ מכאן שהברמאס מציע להבין את ריבונות העם כמושג אנונימי נטול סובייקט, המצטמצם לפרוצדורות של הדמוקרטיה הליברלית ולהנחות על אופן התקשורת הבין-אישית.⁷⁴ בסופו של דבר אנו נשארים עם גרסה חדשה של ההבחנה שעשה הכומר סייס בין העם הממשי, שהוא ממשי מכדי לתפוס את מקום העוצמה, ובין עם אידיאלי שלובש אצל הברמאס לא את הלבוש הלאומני של "האומה" אלא את צורתה המנוכרות של פרוצדורות אנונימיות. אידיאל זה מרוקן מתוכן את משמעות המושג ריבונות העם כשלטון עצמי, ובאופן עקיף מקנה לגיטימציה לשלטון האליטות.

ניסיון אחרון שאליו ברצוני להתייחס הוא זה של נגרי והרדט. לדידם אין דרך לשחרר את המושג ריבונות העם מהמשמעויות הדכאניות הטמונות מצד אחד במקור המושג ריבונות אצל בודין והמלוכנים, ומצד שני מהתוצאות המדירות של השימוש במושג עם. כל מושג לחוד, ובוודאי השילוב ביניהם, הופך את הרבים לאחד, ולכן המושג ריבונות העם הוא דכאני ואנטי-דמוקרטי במהותו. לכן, נוכח האידיאה של ריבונות העם הם מצייבים את כוחו של הריבוי (multitude). הריבוי אינו ניתן לאיחוי לתוך קטגוריה אחת. הם רואים את הריבוי כ"מורכב מאין-סוף הבדלים פנימיים שלעולם אינם ניתנים לרדוקציה לזהות אחת – תרבויות שונות, גזעים, אתניות, מגדרים והעדפות מיניות; צורות שונות של עבודה; צורות חיים שונות; השקפות עולם שונות; תשוקות שונות".⁷⁵ הפתרון שהם מציעים נראה מפתה במבט ראשון. עם זאת, המשמעות של ריבוי המאופיין בהבדלים נצחיים ואינו ניתן לאיחוד (גם לא באופן קונטינגנטי) היא הפניית עורף לרעיון האוטונומיה של הקהילה הפוליטית, נטישת האידיאה של דמוקרטיה כשלטון עצמי (self-government). השלטון העצמי משמעו להגדיר מיהו עצמי השולט על עצמו. ריבוי ההבדלים ללא שלב של איחוד (ולו חלקי, זמני ובעל גבולות משתנים) אינו מאפשר לכונן מערכת מוסדית שתהפוך את החוק לתוצר קולקטיבי. הדבר אמנם נעשה בדרך שונה מאוד מזו של הברמאס והפדרליסטים, אך דרכם של נגרי והרדט מובילה לאותו מקום: הרחקת העם הממשי מהשלטון ולגיטימציה של שלטון האליטות.

ההגות הפוליטית הביקורתית העכשווית מייחסת לזכויות האדם עליונות ברורה על ריבונות העם. הסיבות לכך רבות: ניפוץ האחידות הסוציולוגית של העם, דעיכתה של המסורת הסוציאליסטית כהבטחה לגאולה, המודעות לכך שכוח הוא ממד בעל נוכחות מתמדת בחברה האנושית ושסכסוכי אינטרסים הם מאפיין מבני של כל חברה אנושית. בתנאים כאלה אי אפשר לבסס את חירויות הפרט על קונצנזוס רציונלי. למכלול הזכויות שמגינות על הפרט ועל קבוצות המיעוט יש חשיבות מרכזית, והעם המאוחד נתפס כ-demos tyrannos פוטנציאלי. זה איום ממשי במיוחד, כי המסמן "מיעוט" אינו מתייחס עוד לקבוצת אליטה בעלת זכויות יתר (כגון המיעוט האריסטוקרטי שנגדו יצאו הבלרס ואנשי המהפכה הצרפתית), אלא לקבוצות מיעוט מוחלשות, מודרות או מנוצלות. ההגות הביקורתית מאמצת את העמדה הליברלית, הגורסת שמטרת מכלול הזכויות היא להגן על מיעוטים אלה מפגיעתו של הרוב. ואולם רוב ההוגים הביקורתיים טוענים שמישור רצון העם כרצון מאוחד מחייב את ביטול ההטרונגניות שמאפיינת חברה רבגונית

ורב-תרבותית. לכן, במקרה הטוב הרעיון של ריבונות העם הופך, כמו שראינו אצל הברמאס, לפרוצדורות של דמוקרטיה ליברלית המסדירות את דרכי החקיקה, אשר נחקקת על ידי מוסד ייצוגי – הפרלמנט. במקרה הרע, כמו אצל נגרי והרדט, המושג נעלם כליל ומתמוסס אל תוך הריבוי, שכלל לא ברור איך הוא מתפקד כקהילה פוליטית אוטונומית.

במתח שבין העם כריבון, כסובייקט פוליטי אוטונומי, ובין מכלול הזכויות, קסטוריאדיס מספק נקודת מבט ייחודית למדי, המדגישה את מרכזיותו של העם כריבון. בעקבות המסורת הרפובליקנית המשתרעת מיוון העתיקה ועד חנה ארנדט, הוא מדגיש כי הזכות המרכזית היא ההשתתפות הפעילה בעניינים הציבוריים, ולא הזכויות הסביליות. לדעתו, מהות הדמוקרטיה אינה פרוצדורות המסדירות את ייצוג הרבים או מכלול הזכויות, אלא ריבונותו המוחלטת של הָדְמוֹס: הוא מחוקק לעצמו, הוא שופט את עצמו ושולט בעצמו.⁷⁶ קסטוריאדיס אינו מזהה ניגוד בין זכויות הפרט לעם הריבוני. הוא טוען שהתפיסה הפרוצדורלית של דמוקרטיה שמתעלמת מהאידיאה של העם הריבון בנויה על הנחה מהותנית שקיומו של הפרט הוא קדם-חברתי. קסטוריאדיס מבקר את המבנה הדמיוני הזה וטוען שהפרט והחברה קיימים כמכלול שאינו מאפשר להציב את האחד כמהות הקודמת לאחרת. מכאן נובעת המסקנה שאין מתח הכרחי או סתירה הכרחית, לוגית או אונטולוגית, בין ריבונות העם ובין זכויות הפרט. אך גם אם נקבל את ההנחות האונטולוגיות ונקבל שהסתירה בין ריבונות העם למכלול הזכויות איננה הכרחית, עלנו להודות שניגוד זה הוא לפחות אפשרי. איננו יכולים להתכחש לקיומם של מצבים רבים שבהם הרצון הכללי כביטוי לרצון הרוב עשוי לפגוע באופן קשה במיעוטים מודרים או מוחלשים. פתיחות שווה של הליך החקיקה להשתתפות ממשית של כולם לא תמנע בהכרח מצבים כאלה. הגנה על קבוצות מודרות מצריכה הצבת גבולות בפני האוטונומיה של העם הריבוני. ההנגדה בין ריבונות העם לזכויות הפרט והמיעוט אולי איננה לוגית או אונטולוגית, אך היא כן היסטורית ופוליטית. קסטוריאדיס, אם כן, מזכיר לנו שדמוקרטיה היא קודם כול הרעיון של קהילה פוליטית ששולטת בעצמה ועל עצמה, ומאפשר לנו להבין שההנגדה בין רעיון זה ובין מכלול זכויות הפרט וקבוצות המיעוט אינה הכרחית, אך היא לא נותן פתרון לאפשרות שסתירה כזו אכן תתממש.

הדגש של התיאוריות הביקורתיות העכשוויות על הריבוי, על רב-תרבותיות, על פירוק הזהויות של המודרניות, בא לידי ביטוי בעמדתם של הוגים אלה בנוגע למתח שבין תפיסת העם הריבוני כשולט על עצמו וכוחו חודר לכל רובדי החברה, ובין תפיסה מכילה של הקהילה הפוליטית. ההוגים הדמוקרטים הרדיקלים רואים בפירוק הזהות המאוחדת של הקהילה הפוליטית, בהכלת המודרים אל תוך ה"אנחנו", תנאי להעמקתה של הדמוקרטיה. השקפה זו מקבלת ביטוי מתון בתפיסתו של הברמאס וביטוי רדיקלי יותר אצל ז'אק רנסייר, בגרסאות של דמוקרטיה קוסמופוליטית המדברות על דמוס חוצה גבולות ובמושג הריבוי של נגרי והרדט.

ב"עשר תזות על פוליטיקה" הגדיר רנסייר את העם לא כסובייקט הומוגני ואף לא כאוסף של אזרחים, אלא כ"חלק העודף ביחס לכל ספירה של חלקי האוכלוסייה שמאפשר לזהות את אלה שאינם נספרים עם הקהילה כולה."⁷⁷ זאת אומרת שהעם הוא עם רק ברגע המיוחד שבו הוא מכיל את המודרים, באופן כזה שהכלל מזוהה עם הקבוצה המודרת. ואמנם, העם המכיל אינו

מוצג כריבון, כיחידה אוטונומית ששולטת בעצמה. הגדרת העם כ"חלק שלא נספר" מדגישה את המומנט המכיל על חשבון המומנט של שלטון עצמי, המומנט הריבוני. תפיסות הדמוקרטיה הקוסמופוליטיות משלמות מחיר גבוה עוד יותר ברצונן לפרק את העם הריבון המזוהה עם גבולות מדינת הלאום. תפיסות אלו מציעות לחשוב במונחים של דמוס רב-ממדי, ובחלק מממדים אלה הגדרתו חוצה את גבולות המדינה. עם זאת, הם עדיין כלואים בפרדוקס ששנטל מוץ מצביעה עליו: "אי אפשר להשיג קהילה פוליטית מכילה באופן מוחלט כי, כפי ששמידט מלמד אותנו, כדי לבנות 'אנחנו' חייבים להבדיל אותו מ'הם'..."⁷⁸ לכן, האידיאה של דמוס חוצה גבולות הופכת במציאות ללגיטימציה של שליטת האליטות, שהן היחידות שיכולות לחצות גבולות בתפקיד שליטה (להבדיל ממאות אלפי מהגרי העבודה ופליטים שחוצים גבולות במעמד של כפיפות). ניתן לראות איך שליטה זו מתרחשת בפועל באחד המודלים של קהילה פוליטית חוצה גבולות: ארגוני החברה האזרחית הגלובלית. אנשי מעמדות הביניים המשכילים הם שיהיו לרוב חלק מהארגונים הטרנס-לאומיים (כגון גרינפיס, אמנסטי או רופאים ללא גבולות). מנגד, המעמדות העממיים יהיו אלה שתומכים באלטרנטיבות פוליטיות נטיבסטיות (nativists) המציעות אשליה של עם אוטונומי, מאוחד, השולט על עצמו. זאת כי על אף שהתפיסות שמציגות רעיון של קהילה פוליטית חוצה גבולות אכן מבקיעות דרך החומות המדירות של הדמוס, הן עושות זאת על חשבון יכולתו של העם כ"עמך", זה שאינו נע בחופשיות במרחב הגלובלי, להיות חלק ממשי בשלטון.

שאלות פתוחות לקראת בנייה מחדש של המושג

כפי שראינו, רוב התפיסות המבקשות להתמודד עם סוגיית העם הריבוני מניחות הנחות חזקות שמובילות ל"נקודות עיוורון": הנחת קיומו של מישור שמתקיימת בו תקשורת רציונלית ללא יחסי כוח, הנחה שהשתתפות מרבית ופתוחה תניב קונצנזוס, הנחה שאפשר לבסס את מכלול זכויות הפרט על בסיס על-היסטורי או טרנס-היסטורי. התוצאות של הנחות אלה הן מצד אחד הדרה של קבוצות מיעוט חלשות יותר והתגשמותה של סכנת ה-demos tyrannos, ומנגד – נטישת הרעיון של השתתפות ממשית של הרבים בשלטון, הן על ידי טשטוש מוחלט של גבולות השייכות לקהילה הפוליטית והן על ידי התעלמות מהבסיס המוסדי הנחוץ כדי להבטיח את השתתפות הרבים בשלטון.

אינני בטוח שיש דרך להילחץ מהקושי הכפול הזה, אך אציין כמה כיוונים בניסיון לבנות מחדש את המושג ריבונות העם. הנחת היסוד שלי היא שאין ממד קדם-פוליטי, מישור נטול יחסי כוח, שאפשר לבסס עליו את הטענה לזכויות פרט כ"תביעות" או כ"רציונליות". מאידך גיסא, אין עידן פוסט-פוליטי, חברה שאין בה סכסוכי אינטרסים, שהקונצנזוס והדיאלוג הרציונליים שמתקיימים בה פותרים את המתח בין הפרט או הקבוצות לכלל. כל ניסיון להציע תפיסה של ריבונות עממית המתמודדת עם המתחים השונים שהם מאפייניה המבניים חייב להיות מודע לנצחיותו של הפוליטי. בימינו, המעבר מן הרבים לעם כגוף אוטונומי המכונן את עצמו ושולט על עצמו הוא תמיד קונפליקטואלי, ומתרחש כניסיון (תמידי אך תמיד נדון לכישלון) לעיצוב

של הרבים כאחד, במה שניתן לכנות, בעקבות לקלאו, מאבק הגמוני: כינון העם האחד על ידי בניית שרשראות של שקילויות סביב תביעות חברתיות של קבוצות שונות.⁷⁹ הבנת המעבר מן הריבוי למומנט המאחד כמאבק הגמוני משמעותו הבנה שהגבולות המעצבים את הזהות הקולקטיבית הם תמיד גבולות פוליטיים ומשתנים, ולא גבולות קבועים, שמקורם קדם-פוליטי (ביולוגי, תרבותי קבוע או אלוהי). ואמנם, מעבר זה אינו מתרחש רק כתוצאה מהחיבור בין ריבוי התביעות לקבוצות שונות, אלא על ידי יצירת מסגרת מוסדית שתאפשר את מיסודה של השתתפות הרבים במעשה השלטוני. דווקא בשל הקיום התמידי של הריבוי, מסגרת כזאת צריכה לכלול דפוסי ייצוג שונים (מודלים שונים של השתתפות ישירה ושל דמוקרטיה ייצוגית ואפשרות של השתתפות פוליטית של קבוצות הנבנות על בסיס מאפיינים מגוונים) שיחברו בין הרבדים השונים של החברה (חברה אזרחית, מקום עבודה, מישור הצריכה) לרשויות השלטון.

המודעות לנוכחות התמידית של יחסי כוח והיעדר מישור קדם-פוליטי מכוונים אותנו גם בהתמודדות עם המתח בין ריבונות העם לזכויות הפרט. בתפיסה הליברלית הזכויות הן קדם-פוליטיות ומגבילות את רצונו הריבוני של העם. אופציה זאת אינה קיימת עוד אם אנו מאמצים עמדה ששוללת את האפשרות לביסוס "אחרון" של זכויות האדם ברציונליות אוניברסלית או ב"טבע האדם". בראייה כזו ניתן לבסס את מכלול הזכויות אך ורק על הסכמים אינטר-סובייקטיביים. אם כך, תפיסת הזכויות בעידן הפוסט-מודרני קרובה יותר לגישה הרפובליקנית, הגורסת שהזכויות יכולות לחייב קהילה פוליטית רק כשהן נתפסות כבחירה מודעת של אותה קהילה.⁸⁰ אם כך, הזכויות הן תמיד-כבר ביטוי של ריבונותה של הקהילה הפוליטית. הן מגבילות אותה רק אם היא מקבלת על עצמה את הגבול. על פי קסטוריאדיס, יכולתה להגביל את עצמה היא אחד המאפיינים החשובים של קהילה פוליטית דמוקרטית.⁸¹

המתח בין ריבונות העם ובין הכלה/הדרה נשאר פרדוקס בלתי פתיר בתיאוריה הפוליטית הביקורתית. בקוטב אחד יש עם בעל גבולות ברורים, ולכן מדיר. עם זה מסוגל להפוך לסובייקט אוטונומי המממש את כוחו הפוליטי. בקוטב השני נמצאת שורה של הגדרות מכילות של הדמוס, אך מחירן הוא חוסר היכולת של הקהילה הפוליטית לממש את כוחה הריבוני. אם הפרדוקס בלתי פתיר, עלינו לאמץ את שני קטביו כגבולות שהעם הריבון מתכוון בתוכם בתהליך תמידי. כדי שהרעיון של ריבונות העם, כמימוש כוחו הפוליטי, לא ייהפך לביטוי ריק מתוכן, חייבים לתחום אותו, ולכן מידה מסוימת של הדרה היא בלתי נמנעת. אך אם המשמעות של עם ריבון (בגרסה שמקשרת בין קלייטנס, הלבלרס וקסטוריאדיס) היא, בניסוחו של רנסייר, הכלתם של אלה ש"אינם נספרים", כי אז חייבים לצייר כל הזמן מחדש את גבולות התיחום.

אפשר לחשוב על הקהילה הפוליטית כ"טבעת מוביוס" (Moebius strip), שהיא אינסופית ויחד עם זאת גבולותיה ברורים. לעם כקהילה פוליטית יש גבולות, אך האפשרות לייצבם מחדש היא אינסופית, הן על ידי הופעת אופני חיבור שונים בין עמדות סובייקט שונות והן על ידי הכלת קבוצות חדשות. האתגר הגדול הוא לתרגם את המטפורה של טבעת מוביוס למנגנונים מוסדיים שיבטיחו את מימושה.

המושג עם איננו מובן מאליו עוד. כשצירי החלוקה הלא-שוויונית של משאבים וכוח רבים, ההנגדה בין רבים למעטים אינה מצטמצמת עוד לסכסוך בין האצולה ל-plebs, וכוללת גם את המנגנונים שמדירים קבוצות מיעוט כפופות וקבוצות מוחלשות. לכן בנייה מחדש של המושג ריבונות עממית מחייבת "אפקט מטונימי" שיחזיר את המשמעות האטימולוגית המקורית של הרעיון הדמוקרטי: המסמן עם מושתת על הסימן המצביע על הקבוצה המודרת, אך מתייחס למכלול. תפיסה מכילה של ריבונות העם אפשרית רק אם הפעילות הפוליטית מבקשת לחדש באופן מתמיד את האפקט המטונימי, כך שהדמוס במובנו האטימולוגי המקורי (העניים, ה"עמך") יהפוך פעם אחר פעם למייצג של הכלל. האפקט המטונימי הוא כפול – סמלי ופוליטי. סמלי, כי העם כגוף מאוחד נבנה מחדש באופן מתמיד דרך ייצוג/סימונו על ידי המודרים. פוליטי, כי ההכלה אינה יכולה להיות רק מטפורית אלא חייבת לבוא לידי ביטוי על ידי מבנה מוסדי שישנה באופן ממשי את חלוקת המשאבים והכוח ויאפשר את נוכחותם של הרבים והמודרים בשלטון.

הערות

1. G. Hermet (2001), *Les Populismes dans le Monde*. Paris: Fayard. (להלן הרמט, פופוליזמים).
2. המונח "עוצמה" מופיע בטקסט זה כתרגום של "power", כשהדגש בהקשר הדיון על "ריבונות העם" הוא על "political power". ראוי לציין כי בתרגום המאמר "טריטוריה" מאת סטיוארט אלדן בגיליון זה "power" תורגם כ"כוח". וראו הערה 23 שם.
3. A. Negri and M. Hardt (1999), *Empire*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (להלן נגרי והרדט, אימפריה); Etienne Balibar (2002), *Politics and the Other Scene*. London: Verso.
4. B. Yack (2001), "Popular Sovereignty and Nationalism". *Political Theory*, Vol. 29 (4), pp. 517-536. (להלן יאק, "ריבונות עממית ולאומיות").
5. הרמט, פופוליזמים.
6. חשוב לציין שהמושג הנידון הוא "ריבונות העם", ולכן לא תיעשה פרובלמטיזציה של המושג "ריבונות" כשלעצמו, שכן דיון כזה היה מחייב להתייחס להגות שראשיתה בחשיבה הפוליטית היוונית ביוון העתיקה, והיא ממשיכה בבודין, הובס, רוסו ונגמרת בשמיט, פוקו ואגמבן.
7. Jürgen Habermas (1979), *Communication and the Evolution of Society* (translated by Thomas McCarthy). Boston: Beacon Press, p. 95.
8. L. Ostwald (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society and Politics in Fifth Century Athens*. Berkeley: University of California Press. (להלן אוסטוולד, מריבונות עממית לריבונות החוק).
9. חשוב לציין שההתייחסות לשלושה צירי המתח שהוזכרו היא אנליטית, שכן אין מדובר בצירים עצמאיים

- אלא בשלושה היבטים שונים של מכלול, כך שכל אחד מהצירים משפיע על האחרים מושפע ממנו.
10. M. Canovan (2005), *The People*. London: Polity Press, p. 92.
11. E. Morgan (1989), *Inventing the People: the Rise of Popular* אצל Digges D., *Sovereignty in England and America*. New York: Norton, p. 61.
12. S. Wollin (1961), *Politics and Vision: Continuity and Innovation in* ראו לדוגמה *Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press; C. Castoriadis (1997), "Democracy as Procedure and Democracy as Regime". *Constellations*, pp. 1-18 (להלן קסטוריאדיס, דמוקרטיה כהליך וכמשטר).
13. Jürgen Habermas (1996), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (translated by William Rehg). Boston: MIT Press, p. 472 (להלן הברמאס, בין עובדות לגורמות).
14. E. Thompson (1952), *Popular Sovereignty and the French Constituent* אצל *Assembly*. Manchester: Manchester University Press, p. 15 (להלן תומפסון, ריבונות עממית והאסיפה המכוננת בצרפת).
15. Chantal Mouffe (2000), *The Democratic Paradox*. London: Verso (להלן מוף, הפרדוקס הדמוקרטי).
16. יאק, "ריבונות עממית ולאומיות".
17. Judith Butler, Ernst Laclau and Slavoj Žižek (2000), *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso; Cambridge UK: Polity Press.
18. מצוטט אצל תומפסון, הע' 13, שם.
19. ראו נגרי והרדט, אימפריה.
20. C. Lefort (1988), *Democracy and Political Theory* (translated by David Macey). Cambridge, UK: Polity Press.
21. הגדרת גבולותיה של ישות פוליטית, לא גבולותיה של ישות בעלת אחריות ביולוגית או זהות תרבותית קבועה.
22. תחנות אלו נברו כיוון שכל אחת מהן מציפה היבט אחר של המתחים האמורים. ואמנם הבחירה היא חלקית מאוד, ומשאירה בחוץ רגעים חשובים בהיסטוריה של המושג, כגון הרפובליקה הרומית, פיקו דלה מירנדולה, לוק, הפופוליזם או הוגי הדמוקרטיה ההשתתפותית.
23. J. Larsen (1973), "Demokratia". *Classical Philology*, 68(1), pp. 45-46.

24. J. Ober (2007), "The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, Not Majority Rule". Princeton / Stanford Working Papers in Classics Paper No. 090704. Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1024775>.
25. אוסטוולד, מריבונות עממית לריבונות החוק.
26. הרודוטוס (1998), היסטוריה (תרגום: בנימין שימרון ורחל צלניק-אברמוביץ). תל אביב: הוצאת פפירוס.
27. G. Vlastos (1953), "Isonomia". *The American Journal of Philology*, p. 343.
28. K. Raaflaub (1983), "Democracy, Oligarchy, and the Concept of the 'Free Citizen' in Late Fifth-Century Athens". *Political Theory* 11, pp. 517-544; L. Kallet (2003), "Demos Tyrannos: Wealth, Power and Economic Patronage". in K. Morgan (ed.), *Popular Tyranny*. Austin: University of Texas (להלן קאלה, המוס טיראנוס).
29. קאלה, שם.
30. J. Waldron (1995), "The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book אצל מצוטט אצ'ל". *Political Theory* 23(4), p. 564 Chapter 11 of Aristotle's Politics". (להלן וולדרון, "חוכמת הרבים").
31. וולדרון, שם.
32. אוסטוולד, מריבונות עממית לריבונות החוק.
33. S. Hornblower (1993), "Creation and development of democratic institutions in ancient Greece". In J. Dunn, *Democracy, the Unfinished Journey*. Oxford: Oxford University Press.
34. J. Franklin (1978), *John Locke and the Theory of Sovereignty: Mixed Monarchy and the Right of Resistance, in the Political Thought of the English Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press (להלן פרנקלין, ג'ון לוק ותיאוריית הריבונות).
35. אמנם גם הפדרליסטים צידדו במנגנוני ייצוג, אך יש הבדל משמעותי בין תפיסת הייצוג של הבלברס לזו של הפדרליסטים. הראשונים ביקשו להעצים את נוכחותם של הרבים (בחירות שנתיות, צמצום הפער בין הרשות המחוקקת לרשות המבצעת, הגבלת קדנציות), ואילו תפיסת הייצוג של הפדרליסטים היתה מיועדת להרחיק את העם מהשלטון (לדוגמה, העמקת ההפרדה בין רשות מבצעת לרשות מחוקקת, תכיפות הבחירות, מוסד הסנאט).
36. D. Wolfe (1967), *Levellers Manifestoes of the Puritan Revolution*. USA: Frank Cass, p. 233 (להלן וולף, מניפסטים).
37. G. Aylmer (1975) (ed.), *The Levellers in the English Revolution*. Ithaca: Cornell

.University Press

38. וולף, מניפסטים, 233.

39. "That we do not impower or entrust our said representatives to continue in force, or to make any Lawes, Oaths, or Covenants, whereby to compel by penalties or otherwise any person to any thing in or about matters of faith, Religion or Gods worship or to restrain any person from the profession of his faith, or to exercise of Religion according to his Conscience".

40. "where there is no Law, there is no transgression", "That it shall not be in the power [...] to punish ... any person or persons for refusing to answer questions against themselves in Criminal cases.", That it shall not be in their power [...] to continue or constitute any proceedings in Law that shall be longer than Six months [...] nor to hinder any person or persons from pleading their own Causes, or of making use of whom they please to plead for them.

41. "We doe not impower them to impresse or constraint any person to serve in war by Sea or Land every mans Conscience being to be satisfied in the justness of that cause wherein he hazards his own life, or may destroy an others".

42. הם כינו את העיתון שלהם *Vox Plebs*, וראו במנהיגי ה-*popularii* של הרפובליקה הרומית מודלים לחיקוי.

43. M. Mendle (ed.) (2007), *The Putney Debates of 1647: The Army, the Levellers and the English State*. Cambridge: Cambridge University Press

44. Ernst Laclau and Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso (להלן לקלאו ומוף, לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית).

45. וולף, מניפסטים, 36.

46. שפינוזה (תשס"ג), מאמר תיאולוגי-מדיני (תרגום ח. וירשובסקי). ירושלים: מאגנס, עמ' 167. (להלן שפינוזה, מאמר תיאולוגי-מדיני).

47. שם, 215. מבנה טיעוני זה דומה לשימוש שהברמאס עושה ברעיון של תקשורת רצינגלית אוניברסלית כדי לחבר בין מכלול הזכויות ל"ריבונות העם", כך שזו הופכת לפרוצדורות וחוקים. ואמנם, כפי שנראה בהמשך, הברמאס עושה זאת תוך כדי דילול מושג הריבונות.

48. יש מי שטוען שגדולתו של רוסו בכך שהוא נמנע מפתרון הסתירה. אינני מסכים לטענה זו. בעיני, על ידי המושג "רצון כללי" ביקש רוסו להציע רעיון המחבר בין העם הקונקרטי המאופיין על ידי ריבוי, ובין המעשה הריבוני המאוחד. הרצון הכללי הוא אחד, אך אינו מוחק את הריבוי.

49. ז'אן-ז'אק רוסו (2006), *האמנה החברתית* (תרגום עידו בסוק). תל אביב: רסלינג, עמ' 62. (להלן רוסו, *האמנה החברתית*).
50. שם, 73.
51. הברמאס, בין עובדות לנורמות, 472.
52. רוסו, *האמנה החברתית*, 103.
53. פרנקלין, ג'ון לוק ותיאוריית הריבונות.
54. הכנסת הממד ההיסטורי מטשטשת את ההבחנה של יאק בין עם לאומה.
55. אלכסנדר המילטון, ג'יימס מדיסון וג'ון ג'יי (תשס"ב), *הפדרליסט* (תרגום אהרון אמיר). ירושלים, הוצאת שלם, עמ' 320.
56. J. Miller (1988), "The Ghostly Body Politic: The Federalist Papers and Popular Sovereignty". *Political Theory* 16 (1), pp. 99-119.
57. שם.
58. מצוטט אצל תומפסון, ריבונות עממית והאסיפה המכוננת בצרפת, 51.
59. מצוטט שם.
60. R. Wockler (2006), "Ideology and the Origins of Social Science". In Wokler and Goldie (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
61. תומפסון, ריבונות עממית והאסיפה המכוננת בצרפת.
62. Jackson T. Main (1961), *The Antifederalists: Critics of the Constitution, 1781-1788*. Chapel Hill.
63. שם, 129.
64. שם.
65. שם, 129-130.
66. מצוטט שם, 170.
67. לדיון במושג "עמדות סובייקט" ראו לקלאו ומוף, לקראת פוליטיקה דמוקרטית רדיקלית.
68. A. Kalyvas (2005), "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power". *Constellations* Volume 12 (2), pp. 223-244.
69. הברמאס, בין עובדות לנורמות.
70. שם.

71. קסטוריאדיס, דמוקרטיה כהליך וכמשטר.
72. שם, 5.
73. הברמאס, בין עובדות לנורמות.
74. שם.
75. Negri and Hardt, 19994.
76. קסטוריאדיס, דמוקרטיה כהליך וכמשטר.
77. Jacques Ranciere (2001), "Ten Theses on Politics". *Theory and Event* 5(3).
78. מוף, הפרדוקס הדמוקרטי.
79. Ernesto Laclau (2005), *On Populist Reason*. London: Verso.
80. הברמאס, בין עובדות לנורמות.
81. קסטוריאדיס, דמוקרטיה כהליך וכמשטר.



