

## בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-*Homo Sacer*\*

מאת  
עדי אופיר\*\*

- א. העניין הפוליטי
- ב. המבנה הפרדוקסלי של הריבונות
- ג. הומו טאקר
- ד. הפרדיגמה הבירופוליטית של השלטון המודרני
- ה. בין המוסרי לפוליטי: אשמה והומניטריזם
- ו. השלטון ותחומו של הפוליטי

### א. העניין הפוליטי

בשנת 1964 הוא שיחק את הקדוש פיליפ בסרטו של פאזוליני (Pasolini) "הבשורה על-פי מתי". כעבור שנה השלים חיבור זהה על הפילוסופית הצרפתייה היהודייה הנוצרית סימון וייל (Weil), וקיבל בהצטיינות יתרה תואר דוקטור מאוניברסיטת רומא. בסוף שנות השישים השתתף בסמינרים של מרטין היידגר (Heidegger) על היראקליטוס (Heraclitus) והגל (Hegel), באמצע שנות השבעים עבד עם חוקרת הרנסנס פרנסיס ייטס (Yates) על היהטים בין שפה לפנטסמה בתפיסת המלגכוליה בימי הביניים, ובסוף שנות השבעים החל לערוך את המהדורה האיטלקית של כתבי וולטר בנימין (Benjamin). הוא כתב על אריסטו (Aristotle), אפלטון (Plato) והפילוסופים הסטואיים, על פילוסופים יהודיים ונוצריים בימי הביניים, על תיאולוגיה שלילית ועל מיסטיקה, על שירת לאופרדי (Leopardi) ועל סיפורים של מלוויל (Melville), על אלזה מורנטה (Morante) ועל ג'ורג' בטאיי (Bataille), על גרשום שלום (Scholem) ועל משה אידל. מסלול ההכשרה האקדמי

\* חיבור זה הוא חלק ממחקר מקיף בגנאלוגיה של המוסר שהתאפשר הודות למענק מחקר מטעם הקרן הלאומית למדע. אני מבקש להודות לתלמידי הסמינר על "הניהול הפוליטי של החיים" באוניברסיטת תל-אביב, שבחברתם קראתי את ספרו של אגמבן במהלך סמסטר ב בתשס"ב. תרומת התלמידים לדיונים הערים בכיתה והחיבורים שכתבו במהלך הסמינר הותירו כאן עקבות רבים, ועל כולם תודתי העמוקה. תודתי נתונה גם ליתודה שנהגה, למיכל גבעוני, לקורא עלום-שם של המאמר ולמערכת, שהעירו הערות מועילות וחשובות.

\*\* פרופסור עדי אופיר, מכון כהן להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות, אוניברסיטת תל-אביב.

על התנאים המאפשרים שלטון כפולטי וקובעים את גבולות הצורה הפוליטית של השלטון.

ראוי לציין כי ההבחנה בין יחסי שליטה מתם לבין שלטון פוליטי אינה מובנת מאליה, ובטקסט של אגמבן הוא גם אינה מפורשת. אך אף-על-פי שאינו נזקק לה במפורש, אגמבן מניח אותה, שכן הוא עוסק אך ורק במימד הריבוני של השלטון, ביחסי שליטה שתוארגו כבר לפי עקרונות הריבוניות ואשר הם הכפפות בין השלטון הריבוני לנהיגת מנהגים אחרים והתבוננות כפולטי כפולטי. אגמבן אינו מבדיל – ועוד אשור לכך בהמשך – בין מתחם הפוליטי כפולטי-חילופי, יחסי-חילופי ויחסי-כוח ריבוי ומגוונים, מתחמים מתחמים ומתגשמים, שרק חלקם נתון בתבנית הכפפות הריבונית, לבין השלטון כייחס היררכי חדי-משמעי בין חריבון לנהיגה. אגמבן מצוייני "מבנה היראשוני, הבראשיתי (עצמאות) של צורת המדינה ובגבולותיה", והמדינה אינה מציינת כאן צורת שלטון מסוימת (להבדיל מנסיכויות, קיסרות או אימפריה, למשל), אלא את המסגרת הפוליטית-השלטונית בכללה. באופן כללי עוד יותר, אגמבן מדבר על "סף הסדר הפוליטי" (2), כלומר, על הנאי האפשרות של הפוליטי, על מבנה-הסדר שלו. "הפוליטי" לפי אגמבן הוא עצם קיומה של זיקת כפפות בין ריבון לנהיגה, והוא תנאי להופעתה של "פוליטיקה" במובן הצר של המונח. סף הסדר הפוליטי הוא סף קיומו של שלטון ריבוני. ליריד של אגמבן, קיומו של שלטון כוח אינו כפופת הוא סף קיומו של שלטון ריבוני. ליריד של תנאי מבנה ולמאפשר של צורת הקיום האנושי במערב למן יוון הקלאסית ועד היום. קיומו של שלטון ריבוני מספק את ההבנת הכללית ביותר של זרע האנושי ליש באשר הוא יש, לזיום כסוג מובהק של יש, ולזיום שאפשר לכפוף למרות. לכן אגמבן יכול לומר (8) שהפוליטיקה מופיעה בתור "המבנה הוסודי האנושי של המאפשרות המערבית". נדרת בקורות של המושג "ריבוניות", חשיפת המבנה והנהיגה הפנימי שלו, המתקוות אחר תוצאותיה הרוסיות ומאכן להשתחוד האחרות – זה עניינו של אגמבן ב-"Homo Sacer". לספר שלישה חלקים: הראשון מנתח את המושג "ריבוניות" ומציג את התבנית העקרונית של "הפוליטי" כייחוס בין חוק לכהן. נקודת-המוצא של הניתוח, הקובעת את האופק התיאורטי של הספר כולו, היא תפיסת הריבוניות של קל-שמיי. הפרק השני מציג את הדמות (figure) הספק-משפטית ספק-מיתולוגית של "הזומו סאקר", וידן בכמה מ"ארכאיים" הארכאיים בימי-הברונזה ובראשית העת החדשה, ורקוא בפנייה זו לטקסטים ארכאיים המבשרת הזיכרון של אגמבן לחשוף את התשתית האונטולוגית של הפוליטי במערב, הנוכחת בכל צורות השלטון והמסדרים הפוליטיים מראשית הציוויליזציה האירופית ועד היום. הפרק השלישי עוסק בצורה המודרנית המאוחרת של הפוליטי, וקובע את "המתנה" כפרדיגמה ביו-פוליטית של המודרניות, כלומר, בצורת הפוליטי הפדרטיבית של השלטון הפוליטי למן ראשית המאה העשרים. מושג-המפתח בחלק זה, "Biospower", שאול מפוק, אבל אגמבן מרחיב את השימוש בו, ובמקום לטקס כמבנה

6 תמנה בצורתו תכלית, כמתקן רב-שימושי לטיפול באוכלוסייה מוגדרת, המופעל על-ידי טכנולוגיות שונות של איון מרחבי, פיזי, צפיי, מעקב ותחשבות. וראו חלק ב'.

שלו, כמו הפרישה המרהימה של תומאס העניין והמתקן שלו רחוקים מרחק רב ממסלול צמחתם המקובל של הזיום פוליטיים בני-זמננו. אולי מוסיף כד בולט הזיום גורגניו אגמבן (Agamben) בין הפילוסופים הפוליטיים הפעילים במקומנו כאחד מבלי המשה המודרנה העיקרית של אגמבן למחשבת הפוליטית – במובן הרחב של המונח, הכולל תוכן דיוחביון על מקומם של המשפט והחוק בסדר הפוליטי – ממוצעת בהקפת. היא מסתמכת בקבוצה קטנה של מוסדות לא-אירוכות המוקדשות למחשבת על הפוליטי, שרובן תורגמו לאנגלית,<sup>1</sup> וכן בהשקפת-אגב המופיעות במאמריו על אסתטיקה, פילוסופיה ודת.<sup>2</sup> תחבור המרכזי, החשוב מכולם, הוא *Homo Sacer*,<sup>3</sup> שפרק ממנו מובא בקובץ זה בתרגום עברי, וכן אייחז את דברי.

מתשבתו של אגמבן נעה בצומת השפעות של פילוסופים אירופיים בני-זמננו: מרטין הוידגר, וולטר בנימין, קרל שמייט (Schmitt), ונה ארנדט (Arendt), מישל פוקו (Foucault), ג'יל דלוז (Deleuze) וז'ק דרידה (Derrida). אגמבן אינו פושט שלהם; הוא נושא אותם ונבגדם, לפעמים משתמש בהם, לפעמים נאכס להשתחוד ממנו מחשבת שהם ניסתו. השמות האלה מגדירים את השדה שבו מתנהל הדין ב-"Homo Sacer". אפשר לומר את הדין הזה כניסיון לקרוא ולערוך, לאורם של ויידגר, ארנדט, פוקו ודרידה, שני חוקרי-מפתח של קרל שמייט על מהות הפוליטי.<sup>4</sup> כמו שמייט, אגמבן מבקש לשאול על מהות הפוליטי. בהשקפת הוידגר, הוא מבקש להציב את הפוליטי במרכז של חקירה אונטולוגית. החקירה האונטולוגית של הפוליטי היא מחשבת רדיקלית שאינה עוסקת באף אחד מן התיבטים המוכרים של הפוליטיקה; המוסרי (אין השלטון פועל? מהי צורת המוסרי?), המשפטי (מהו בסיס הלגיטימציה של השלטון ומהו גבול התחוקה שלה?), הסוציולוגי (מי שולט במי?) או הפסיכולוגי (מדוע מצייתים לשלטון?) החקירה של שמייט, ושל אגמבן בעקבותיו, עוסקת בדיבור ראשוני יותר, ב"שורש האונטולוגי של כל שלטון פוליטי" (48), שכל התיבטים שנוכדו כאן מתאפשרים מכוחו. רובד זה מאופיין בשאלות

1 G. Agamben *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (New York, 1999); G. Agamben *Means without End: Notes on Politics* (Minneapolis, 2000); G. Agamben *The Coming Community* (Minneapolis, 1993); Agamben *Homo Sacer, infra* note 3.  
2 G. Agamben *The Man Without Content* (Stanford, 1999); G. Agamben *Potentialities – Collected Essays in Philosophy* (Stanford, D. Heller-Roazen ed., 1999).  
3 G. Agamben *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, 1996).  
4 C. Schmitt *The Concept of the Political* (New Brunswick, 1976); C. Schmitt *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, 1985).  
5 התבניות בסוגריים, המופיעות בגוף הטקסט ובהערות-השוליים, הן לעמודים 2: 3; Agamben *Homo Sacer, supra* note 3.

כתרופעת טבע, כ־zoo<sup>8</sup>, עם התימוס הפנימי, המתחזיר שליח, אלא "החיים החלופיים", או החיים סתם (bare life; blosses lebes), חיים שהופשוטו מהגנת החוק, והם פורצים לכך והצטרפות, מצד פוליטיקאים ואלי אריש לאינספור צורות אפשריות של קיום אנשי, נוכחים במלוא הכבוד של סופיותם, בפגיעותם האנינסופיות, במוות שכבר רותש בהם, חיים אלה, קובע אגמבן ודושיאט וולש בנימין, הם פִּיֶּאָצָא (beater) וחתם העצקוני שביי חוק כרות למן הפוליס היוונית (8; 65). חיים חשופים, שהם בעת ובצונג אחת פני השטח של המצב בין המדינות לביניהן החומרית ומעורר יחסי-הגומלין שביניהם, קודמים להכנתה המקובלת בתרבות היוונית בין חיים בעלי משמעות פוליטית (Bios) לבין חיים כתופעת טבע (zoē) ומאפשרים אותה, "כפוליטיקה המעורבת הייתה לחיים החשופים זכות-יחיד מיוחדת לחיות מה שהתקנתו כוננה את העיר האנושית".<sup>9</sup> חיים חשופים הם המצב שעליו גרשם חיים היסודי בין שולט לנשלט המכונן את הפוליטי, וגם המידים שמצניח לחייהם את הביטוי המובהק ביותר שלהם, ויהו זה הוא, במלה אחת, יחס של הפקדה ואף הסמך לקבוצה אילו הם המקרים היוצאים מן הכלל שבהם אפשר להפקיר חיים, כשהוא מוציא מן הכלל, הריבון רשאי להפוך חיים להפקר, כמו גם להטות חיים מפקירם, להפקיר חיים מהגנת החוק, אבל גם להוציא אותם מהחום הפיקוח והחלטה של החוק. זאיש שהפוקר, מי שתניו הפקד ודמו מותר, הוא צידה השני של הריבונות. מכיוון שהצדקה מן הכלל היא תמיד בסמכותו של הריבון, הרי ביחס אליו כל אחד הוא הפקד-כבד; ואילו בהם למי שהתפקד, כל אחד הוא ריבון-כבד, כל אחד רשאי ליטול את מי שהתפקד או לעשות בהם ככל העולה על רוחו מבלי להשיש מעצמו. כשאדם מופקד, אלה שפוגעים בו חסינים בפני החוק, החסינות מפני צונג היא צידה השני של החלטה דם.

אגמבן מפרש כן בבת אחת שני צניגים שהיו מובלעים בשתי תווים אקסיומטיות שעליהן מונח עיקר מופעו ההגנתי של שמיט, וגם מבהיר את היחס הלוגי ביניהן: תנועה הריאשונו קובעת כי "הריבון ריצב מחוץ למערכת המשפטית התקופה ההיגדלית, ולמרות זאת הוא שייך אליה, מפני שהיא זה שיכול להחליט אם יש להשעות את החוקה בשלמותה".<sup>10</sup> הסמכות להשעות את החוקה היא מבחנה העליון של הריבון, המוגדר על-פי סמכותו והמוצגות בחוק "להחליט על הוצאה מן הכלל" כ־9 – מן הכלל המשפטי (status) וכן הכלל שהחוק חל עליו (כלל הגשלים, העם, התנה השנייה קובעת כי "ההבחנה הפוליטית המצפית שאפשר להעמיד עליה פעולות ומגעים פוליטיים היא ההבחנה בין דריד לאי-ב"י".<sup>10</sup> אגמבן נאמן להפיסתו של שמיט כי הפוליטי מיוסד על ניגוד בסיסי אחד,

8 Schmit Political Theology, supra note 4, at p. 7.

9 Ibid., at p. 5. לפי הגיון הוצאה מן הכלל שאגמבן יפנה, ההכרעה על הוצאה

מן הכלל אינה צריכה להיות אקט זדמטי או גורף, כהשעיית החוקה בשלמותה. די בכך שהריבון יהיה בעל סמכות לקבוע בכל רגע מחדש איזה חלק בספר החוקים נותר כאחד-מתו, לכן אין גם צורך שהריבון יהיה המתחיק.

10 Schmit The Concept of the Political, supra note 4, at p. 26.

10 ספרה תכרית מבוססת על הבחנה אחת השולטת בכל השפויסים והערכות בתורה, כגון

השליטן המנהלתי חיים (משיפת-חלב עד בית-הטהור), הוא מתמקד במצבים שבהם נתפכו מנגנונים אלה גם למנהל מוות (במתנות-דיכור, בששוי-הפקד ובשטחים כבושים, אבל עם התפתחות הבייטכנולוגיה גם בבתי-החולים).

את חיים בין שולשת החלוקים אפשר לתאר באופן סכמטי כך: הריאשונו עוסק בשיטות המבנה הלוגי והסופולוגי של הריבונות, וקובע, בעקבות שמיט, את ההוצאה מן הכלל כמובנת הריבון והראשוני ואת הסמכות להוציא מן הכלל כתו-התיכר של הריבון; השני עוסק בשאלה מה מוצא מן הכלל באקט הריבוני, מהו המושא הריאשוני של החלטה הריבונות; ואילו השלישי מברר מהו האתר המובהק בעת הזאת שבו הריבונות פוגעת את המושא שלה. בחלק הראשון אגמבן מבקש להבין את העקרון, "לאחר את המבנים הלוגיים והסופולוגיים של הריבונות" (67); בחלק השני הוא מבקש לחשוף את "המקור", את התבנית הראשונית – מבחינה היסטורית ומבנית – של הפוליטי שהתפתחה-החלטה בתהליך ההיסטורי (66); בחלק השלישי הוא מבקש להבין את צורת המימוש העצמונית של העיקרון, את החוק שליו, את האופן ההיסטורי שהוא קובע.

השיעור של אגמבן אינו רציף, המעברים שלו מעניין לעניין מהירימ, לעתים מפתיעים ולא תמיד מנומקים, שזוה הנשואים שהדיון גולש אליהם רחב מאוד, כל אחת מן התוכנות הרבות שהיא מציעה בקיצור רב תובעת דיון מפורט, בקשיים רבים כתיבת דוחסה ועמוסה, לפעמים אפוריסטית, ובכל מקרה היא מומינה קריאה צמודה, פרוש והנחיה. לא אובל לחצות כאן קריאה כזו. כדברים שלהלן אבקש לחצות ולפרש רק את מהלך השיעור הכללי של אגמבן, ואעשה זאת אגב התעלמות מקשיים פרשניים מקיימים ותוך מילוי מודע ולא-מודע של כמה פערים מסקסי. את הערותי הביקורתיות אגביל לשולי הדיון ולהלקח האחרון. אצביע על הבעיות שבתפיסת הריבונות ככוליות אחרונות, מונולישית ורציפה המוננת את עצמה, ואראה כי תפיסה כזו מחייבת להוציא את העניין ממוסד אל מחוץ לתחום הפוליטי וכופה לאמץ עמדה ניהוליסטית כלפי הפוליטיקה העכשווית ועמדת משהיה ואי-פוליטיות כלפי אפשרות מימוש של המוסד. קריאה ביקורתית של אגמבן, כך אטען, מחייבת להציג מחדש את שאלה המבדל בין השליטן הריבוני לבין הפוליטי, כתיחום או ספרה או מימור של הקיום האנושי, שתשליטן לא רק מסדיר ומארגן, אלא גם מתיימר לקבוע את גבולו – אבל לעולם אינו מסוגל לעשות זאת לבדו.

**ב. המבנה המודרנסלי של הריבונות**

הרעיון תיסודי, שכל המהלך של אגמבן ב־Homo Sacer מבוסס עליו, הוא שניצנתה הראשוני, המקורי והגמטור-תמיד של הריבונות אינו השליטן, החוק או הסדר הפוליטי, אלא עצם חיותם של הגשלים, לא החיים הטורים, כפי שסבר אריסטו, וכדוריא לא החיים "ענייני" – גם נישא, subject matter, וגם אינטרס או התכוונות. הריבון על עניין מוסרי מאפשר שלא להכריע בשאלה אם מדובר בחוק, בתובה, בגיש מידת, בסוג של שיפוט או בערך כגון צדק או טוב, ולהכיל בדיון את כל צורות הביטוי האלה של המימד המוסרי במציאות האנושית.

למצעה לטאכנות החוקיות ליסוד תחיים (ואחר-כך גם לזלג הימים) של כל אחד, בתוך איותו, שלא עלי פני החוק. ובדיקת באותו אופן, המושג תחיים השופים קודם לזמנה בין הכלל לייצא מן הכלל ומחוצה אותה מצטרב לתקשר המשפטי הצר. יחידבונות אינה מושג פוליטי בלבד או קשיגוריה משפטית בלבד, שלטון/כוח יחצוני למשפט (שמויט) או תנודת המסויסת של הסדר המשפטי (קאסן) (Kelsen); תדיבונות היא המבנה תבראשית במסגרת המשפט היהיחיס לייצא ומכיל אותם בקרוב על ידי השעייתם" (28)

חיים צריך לתבין כאן בתחיים בכלל, כצטם תקיום ואופן הקיום של כל מה שחי, מתפתח, משתוקק, מוצי לטבי, מאויים, כל מה שכות צלול לזוטל, לענות, לפתח לרבו. תחוק מסדיר את החיים במהלכם הטביצי ובאירועים החריגים, קובע את אופי המצב המותר של גוף בגוף ושל כוח בגוף, מנן על הגוף וקובע את גבולות נוכחותו ופעולתו. חיים של הסדרה כמצע לפעולות: מה התחום שהחוק אינו מסדיר, אבל חייב להגדיר בכל מצעה תולישן,<sup>13</sup> לא קודר ואולי אף לא נחשב, אבל הוא רחוש שם, ממתין לתוק המושפטי, לא היצור, מוכן ומזומן להיענות – בכאב, בייסורים או בתשוקה כבושה – לכות ששיטתי בו את החוק. היבונות המוציאה מן הכלל מפקרת חיים – ככות או בפועל, אין זה משנה, תחיש את החוק של החוק. חיי זה הוא בעת ובטווח מוחשי של הפקרת חיים, היא כוח סימולציה של הפקרת חיים, תנויזמה מזמן לזמן ביזכרון מוחשי של החוק יצמנו, שכן המפקרת אינה רק הפרת חוק, אלא גם פעולה של סמכות המעוגנת בתוכו.

התפלספות, מבהינתו של אמבן, פירשה תמיד לחשוב את החוק, אבל לא רחוק מתוך עניין בליגיטימיות שלו או בתוקפו (עניין כוח יופיע, אם בכלל, רק בשלב מאוחר יותר), אלא מתוך התבוננות לאופן חווייתו ולמשמעות קיומו. תפילוסופיה מחיימת לחוק כצטם מוחתתו ויחס לתוק מוכונו את המחשבה כפילוסופיה. יכל יצירה פילוסופית היא באופן מילולי כמצע, תכריצה המוצעת ביחס החו"מ<sup>14</sup> אמבן מושב כאן על הכלל הלשוני כמו על החוק המשפטי, על חוקי השבט כמו על חוקי המדינה. חשיבה על החוק פירושה תמיד גם חשיבה על השלטון שחוק שחוק שלו. השלטון נתפס אצל אמבן, מלבמתחילה באופן מובלג ומכוון מצליח, בייקה לתוק, כתופעה משפטית-פוליטית. נראה לי שאמבן חיה מסכים לגיחות תבא: המשפט הוא אחד מפניו של השלטון, אבל גם תנאי הכרחי לקיומו תפליטי, מה שמבחיין בין יחסי שליטה בכלל לשלטון פוליטי. ואילו השלטון הוא לא רק אחד מפניו של המשפט, אלא גם תנאי הכרחי לקיומו, מה שמבחיין בין ספר החוקים להסדרת בפועל של חיים בבורחא.<sup>15</sup> כאשר השלטון חסר משפט, בא סוף לפוליטי

13 "למשהו" (תביטוי שלי) היא מצעה המושבה של החוק-לשוני לתוך השפנה אבל החוק-לשוני אינו יסוד יחסיים "שם", מתוך לזיס הלשוני ובאופן בלתי-תלוי בו, באשר "חוקי מתוכו" במעשה התלשה עצמו, ראו יצ אופיר לשון ליע – פריקם באנתולוגיה של המיטס (2000) 16.

14 Agamben *Potentialities*, supra note 2, at p. 161

15 אמבן טוען במפורש שהוא חושב כאן על הכלל הלשוני כמו על החוק המשפטי (201), אך אפשר לחזקו לכת ולטעון שתחריים חלים על חוקי השבט כמו על חוקי המדינה. אפשר

שקביע, מריאשת העת הצתקה ועד חיים, את המציתו. אך הוא מבקש לנסח מחדש את תניגוד תביטי המכוון את תפוליטי. במקום תניגוד בין יחיד לאויב שהציע שמיט, הוא מבקש להציב את תניגוד בין חיים השופים לחיים פוליטיים (8). הוא טוען שניגוד זה אינו אחד תניגודים המוכריים המפורשים בשית הפוליטי (כמו חוק וכות, סוד ואיסור, ציווי וציות וכדומה), אלא "נקדת ציוורת" של כל תמות המשיבת בשאלת תכות. הוא מבקש לסלק את כחה העיוורון תחת כדי שיהיה אפשר להחליץ מן חסר המושגי שהוא כופה על המשתבה המלצעה תפוליטיים.

משמעות המוצאה מן הכלל, טוען אמבן, היא ביסוד המוגנת שתמשפט מעריק לכל תחין וחשיפתו של תנויין לאלימות תריכוני,<sup>11</sup> כלי שיהיה אפשר להכיר בה ככות ולהעציש את המבצע על שהפר את החוק. קביעת המוצאה מן הכלל כתנאי לריבונות וקמה שמכוון אותה פירושה להציב ביסוד הסדר הפוליטי את הייקה הישירה – שייורדות, סתמת או שעדויותיות, וככל מקרה הסדר תוק ומוכן – בין כוחו של השלטון תריכוני לבין גופו של תנתין. כאשר מעשה מוכרו כיוצא מן הכלל המשפטי, מישונו מוצא מן הכלל הפוליטי ואפשר להגדיר בו מבלי להיעצם, המוצא מן הכלל נמצא במצמדו של האויב. הכלל המשפטי מרחיב מדין בשאלה של חות תקלקטיב תפוליטי, וגם אמבן אינו מקפיד בעניין זה מתארגן ביחס לאויב. הכלל הפוליטי מוגד על דרך השלילה כצייבור יחידים – לאו יחוקא יחידים אלה של אלה, אלא יחידים תריכוני ותחוק המוקפדים על הגנתם.<sup>12</sup> וכן מן תכיוון תתפוך – מי שתוכרו כאויב הוא מי שדמו תחת, ואין חוק תמנן עליו ומאיים להעניש את הפוגעים בו.

בשעת חירום – כלומר, בשעת שבה תומן צמנו מוכרו כיוצא מן הכלל – אפשר להשפיר את המבדל בין יחיד לאויב על המבדל בין מי שדמו מותר וחיי מוכבנסים לחמת חום הוות לבין מי שחיינו נחשבים ביחס לחוק. האלימות המוסמכת כלפי חיי אינה שונה בעיקרון מון המופנות כלפי מי שמוקא החוצה, ובשני המקרים היא תנאי לשותפות הפוליטית, לעצם קיומו של פנים שבו שותפות יכולה להתקיים. פנים זה, תפוליטי, מוגדר על-פי ההבחנה בין יחיד לאויב, אבל ההבחנה זקוקה לריכוון שקובע מיזה אויב ויחיד להתבין בינו לבין תליתי. המושג "יחידבונות" קודם להבחנה בין אויב ליחיד ומרחיב אותה

ההבחנה בין אמת לשקר בספרה המדעית או תהמתה בין טוב ליע בספרה המוסרית, בין יעה למוכיע בספרה האסתטית ובין רווח לוחסד בספרה הכלכלית.

11 או לאלימותו של מי שפועל משעם תליכו ובהרשאתו, או של מי שפועל מבלי שהחייכון יפציל את שמכותו ויאכוף את החוק כדי לתנן על חיי תנתין.

12 שמיט אינו אומר זאת במפורש. בכלל, אף שהיחס בין אויב ליחיד הוא של ניגוד מוציא ואפשר, לבאורה, ללמוד על האחר מתוך שלילת האחר, שמיט עוסק בעיקר באויב, ולמצעה אינו נדרש למושג "יחידות". יחידה מכונה אותו תחומה של תאויב" (Le) I. *Demida Politis* לשמיט בספיר *of Friendship* (London, 1997) 75-170. הוא נדרש בעיקר לשאלה מיזה תאויב. התניסותו ל"תוגה של תאויב" ראו: *ibid.*, at p. 161.

כראוי לקבוע אורכי-שמדית, הריבונות נותרת פרודוקסלית. נקודת-המשען ההוצינית, המזהלת, היא דימוי, משאלת-לב. הריבונות היא נקודה פרודוקסלית שבה נפגשים חזק המבוקש את סמכותו עם סמכות המבוננת את החוק שלה. הריבונות היא מקום, מבונן וחוק של כינון עצמי, המצניק לגיטימציות למעשה הכינון על-ידי השכחה לכאורה של הפרדוקסליות שלו לאותו "יסוד מסתורי של הסמכות"<sup>16</sup>, אבל בעת ובעונה אחת גם סותר להוכיח ולהבליט את הפרדוקסליות הזאת כדי לציג את עצמותו ולהבדיל את עליונותו.

כל הכרעה ביחס ליוצא מן הכלל חותרת ומשתחררת את פניו של פרדוקס הכינון. מצד אחד, היא מאשררת את חוקי שאותו ויא מפקיעה בחוק החוק השוור, שהלגיטימציות שלו עליונותו וקדימותו של הריבון ביחס לחוקי נאוציא מן הכלל – שכן סמכותו להוציא מן הכלל חזק גם על הכלל הקובע את גבולות סמכותו, או שאינה קיימת כלל. לכן כל הכרעה ביחס לריבון אין כלל שלפיו הוא מוסמך להוציא מן הכלל – שכן סמכותו להוציא מן הכלל חזק גם על הריבון מן הכלל מהווה למעשה כינון מחדש של חוקה בין הריבון לחוקי קרי, של השלטון ליוצא מן הכלל מהווה למעשה כינון מחדש של חוקה בין הריבון לחוקי קרי, ולא היסטורית,<sup>18</sup> כשלטון פוליטי. במילים אחרות, שאלת הכינון היא שאלת אוטולוגיה, ולא היסטורית,<sup>18</sup> ואין טעם להפיש רגע ראשוני, ממש או מרוטינן, שהריבונות נובעת ממנו או מבוטסת עליו (109). כינון עצמי אלים הוא צורת החזית של הריבונות, אופן קיומה בזמן.<sup>19</sup>

הריבונות, כעצרון העליון המארגן את השלטון במערכת פוליטית, מגדירה את המערכת הזאת כסוג של טוטליטת. ריבונות היא יכולת (פוטנציה) אך גם שאיפה לקבוע יחס אל כל מה שבחוקי, ובאופן זה להכיל את מה שלא הוסדר באופן פוליטי, את הפרה-משפטי ואת האקס-טריטוריאלי. אין מדובר בכוחות הגלגלית שבה הווה מטפיע לתוכן ללא שיוך את האחר, אהיה פנימיות מתפתחת והופחת לאין שיעור, שאינה מותרת לזכות בזה. מדובר במבנה של יחס אל החוקי שבו הפנים, קרי: הריבון, קובע בכל פעם מחדש מה נשאר בחוקי. הריבון יכול להחליט בכל רגע פשוטה בחוקי שייך אליו בריבון ומשנה מבפנים ייך החוקי. אבל בעוד הטפיצה החיץ פנימה מוסלת את מה שאין לו ביטוי במובני החוק הריבוני, הוצאה מן הכלל מייסדת אליו יוקה, שבעת ובעונה אחת מכללה אותו ומתירה אותו בוויזיונותו, באי-זינתנותו לביטוי. הכלה על דרך ההזדהות, למה שאינו מתייחס (nonrelational), מה שאינו נתון בתוך מערכת יחסים. בכל מומנט של

17 ביטוי שרדירה שואל מפסקל ונתפן למרכיב העיון שלו בשאלת הצדק, ראו: Derrida, J. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." 11 *Cardozo L. Rev.* (1990) 919.

18 אני ממשש כאן במידה רבה דיון מטורכן, שפירושו השיטתי חורג מן המטרת הנוכחית, בשאלת היחס בין הכוח המבונן לריבונות. דיון זה מוביל את אמבון מורכבת עם אנטוניו נגרי (Antonio Negri) (הסבור כי יש תבדל קשיטוריאלי בין השניים) לציון מחדש ביחס בין פוטנציונליות לאקטואליות (43-48), שאלין אפנה מייד.

19 במובן זה הריבונות משקפת את מבינה-היסוד של הטריבייקט המודרני: כוליות מנוהרת בתוך עצמה, ומכילה את סולירתה בתוכה, גם הצגת טענה זו חודרת מן המטרת הנוכחית.

ומשתררים כאוס של אלימות או אימת הטרור של משטר הדיכוי, שאהדהו מנגלרמת ברמות תודות;<sup>16</sup> כאשר המשפט מנותק מן השלטון, החוק נהפך לאות-מלה, נותרים ממנו רק התמלכפות אקדמית או פלפול ביה-מדרשי, והוא אינו מסוגל להסדיר את היחסים ההיבדתיים. החוק יוקח לכת השליון כדי לצאת מן הכות אל הפועל, לחיות פיושם ואילו השלטון יוקח לחוק כדי להתגשם כפולטי – הוא יוקח לו כדי שיקבע לו גבול, יחלץ אותו ממצמצו ככות אלין ויזכה אותו בלגיטימציה.

אבל אין דרך לבסס את השלטון כחוק מבלי להזיח חוק שהשליטו אותו כבר כמשפט השלטון; ואין דרך לבסס את החוקי, כלומר, להשליט אותו כמשפט השלטון, מבלי להזיח שלטון שהוסמך כחוקי. אפשר להאר את הריבונות כמיצן נקודה ארכימדיה האמורה לחלץ את המתחבה המשפטית של הפוליטי והמתחבה הפוליטית (מה שמשפט מבנה לפי מורתי ומנו "סוציולוגיה") של המשפט המעגל-הקסמים שליו, הריבונות היא בעת ובעונה אחת הוסמכות לקבוע בכל רגע מחדש את החוק של השלטון, ולהשליטו, ולתפוס – ברציפות – את החוקי משכום השלטון. מכיוון שהיא מסדרת את היחס בין חוקי לכות, הריבונות היא תנאי אפשרות של השלטון כשלטון פוליטי. יחסי שליטה סתם – כנון השליטה של גברתן בשוק או של תבנה בשוק המניח – אינם יוקמים לזמות הריבון ואינם משניעם על לוגיקת הריבונות. הריבונות גם אינה נדרשת ואינה מופיעה בכל צורה שלטון כלל. היא אינה תנאי לשלטון האב בביטוי, לשליטתו באשתי, בבני ובבעדיו, לשלטון של קבוצת כמותה בבנייה או של אסכולה אחת במדעי. הריבונות נדרשת ומופיעה רק כאשר השלטון פוליטי, כלומר, שלטון שהמשפט הוא צירו האחד והכות צירו האחר.

לחיסוק זאת על דרך האנלוגיה, חוק הוא מה שמבונן – בהקשר הלשוני – בין צלילים למשפטים בעלי מובן, ובהקשר הפיזיקלי – בין יצרן תופעות אקראיות ליוי יחסי סיבה ותוצאה; שלטון הוא מה שמבונן בין האות-המחה לטקסט המתחשי, או בין ספר הלמוד לפירוק לחלקי המתחשה במעבדה. תקודא אמור לשליט בשפת חקיקה, והיא, בתורה, שולטת באופן שבו הוא מעניק משמעויות לסימנים הכתובים רק במסגרת של משטרי-שיר נתון חקיקה פזיזיקלי. יכול לתפקד כמדריך לתצפית ולתעורבות בתופעות פזיקליות. לכן אמבון יכול לומר שתפולטיקה מופיעה בחור "המבנה היסודי האמיתי של המשפטיקה המערבית" (8), וכי הלוגיקה של החיות המתבטאת במשפטיקה הזאת היא לוגיקה של ריבונות (46). דיון מפורש יותר בעניין זה חורג מן המטרת הנוכחית.

16 בלי חוקי, השלטון עצמו מאבד את אחדותו ואת יכולתו להעניק לתופעות הכוח צורה של כלליות והאפשרות לכל הפחות הכללה ותיאום ציפיות. פורץ גאופן מתאר כך את המשטר הנבאי בניתוח שלא נט ליהו מאו נכתב בציצומה של מילומת העולם השיבתי. במשטר הנבאי החום המשפט אינו קיים, אין מבונן אכיפה אחיל, ויש ארבע רשויות שלטון נפרדות, שכל אחת מהן מתנהלת באופן שוטליטרי. הקשר בין הרשויות הנפרדות מתקיים בלא חוק, באופן ארזיהקי, משהנהל ללא חוקי. עלי-פי רעונג ונתמליוני של המנוהגי. אישיות המנהיג רעונג, ולא החוק, הם שמעניקים לשלטון את היסודי האחרות שליו. מצב כזה טוען גאומן, הוא מצב של היצוד מדינה. ראו: F. Neumann Behemoth, *The Structure and Practice of National Socialism* (London, 1943) במיוחד בעי 375-389. אני מודת ליהודת שנתפנה את תשובת-ליבי לציון תי.

התוצאה מן הכלל איך מתגלה כלל אחר, תלפני; מופיע כאן אי-המימוש של הכלל או הכלל באי-מימושו, בפוטנציאליות השתחרת שלו. פירוש המכרעה המוציאה את הכלל אינה ביטול התקן, אלא התרתו כאפשרות שלא התממשה. תחום ייצא מן תחום אל תפועל רק כאשר הריבון עצמו יבנה את כוחו למחצות את התוקן אל תוך הפוטנציאליות שלו ויימנע מלהציג משתו או מישהו מן הכלל. ריבונות ותוקן כרוכים זה בזה ככלים שלובים. יציאתו של האחד מן האחר אל הפועל היא התבססותו של האחר למצבו הפוטנציאלי.

המושג "כבוד" של אגמבן אינו הנגליאני, אלא אריסטוטלי. נחוצה כאן סטייה קצרה למישור המטאפיזי, מפני שהמאפיוניקה של הכוח נדרשת להשלמת הניתוח של המושג "ריבונות". הכוח הפוטנציאלי של הריבון אינו צליל הפגום של כוחו הממשי או הגרעין הבלתי-מפורמ של קיום-כוח אינו קיומו של צמח שהחילך פורח בתנאי גידול מתאימים, גדל ומשגיל מבוהו של אחת כוח השמון בו, הפזיס שלו, אלא השעיה של קיום, שכדי להציג אותו מן הכוח אל הפועל, כדי לביטל את מצב ההשעיה דרדשה פעולה של כוח אחר, הפני שבנתוני גידול הפועל לו. פריחה, פקיעת פרי או שלולן אינו פוטנציאל של כוח אחר, לפני שבנתוני גידול גורמליים הם יהרמשו מאליהן, לאילן אין כוח למנעו אתו, לגבר, לעומת זאת, יש כוח להימנע מהגלדת ילדים. זה תופן את כוח-הגברא של כוח פוטנציאלי. אגמבן חוזר לאריסטו: להקיים באופן פוטנציאלי פירושו להיות "יכול שלא להתממש" בדיוק כמו להיות "יכול להתממש". המצב "כבוד" הוא תמיד "יכול להיות", אבל גם, ובאותה מידה, "יכול לא להיות". אין מדובר באי-דואר תבוסת "יכול להיות שלא", אלא ביכולת להשעות מימוש ביכולת לא-לתיבות מה שהינו בנכוס (44-45). היום בין פוטנציאל למימוש הוא יחס של השעיה וביטול לא-לתיבות מה שהינו שבין העלברי של כוח המקופל למוחות, בין המקודם למאוחר או בין החלקי לשלם, המאפיינים את המושג "פוטנציאל". ההגליאני, הפוטנציאל האריסטוטלי, בקריאתו של אגמבן, מתממש רק כשהוא "יכול לא להתממש". בדיאלקטיקה ההגליאנית, אי-מימוש אינו של הגל, לעומת זאת, אינו יכול לא להתממש. בדיאלקטיקה ההגליאנית, אי-מימוש אינו תוצאת הפעלה של כוח החאפקות או השחיה המיוחד למה שלא התממש אי-מימוש הוא מקרה תוצוני של כוח פוטנציאלי, תקלה או מצבור בתהליך התפתחותו הפנימי. הפוטנציאל נוסח אגמבן הוא מצד נקודה סטגנולרית, אישה למימוש ולא-מימוש, שניהם מבחינתה מקיפה.

תפיסת זו של הפוטנציאל עולה מתוך ניתוח המושג "ריבונות"; כך צריך לתפוס את הפוטנציאליות כדי שריבונות תהיה מן האפשר. הפנייה לאריסטו נועדה להשלים מרכיב חסר בתפיסת הריבונות של שמייש. רק על בסיס תפיסה כזו של פוטנציאליות אגמבן יכול לומר, עם שמיט ומעבר לו, ש"הוצאה מן הכלל מגודרת את מובנה הריבונות". וכי בכניחה של הוצאה ריבונית מן הכלל "הכלל תופס לגבי הוצאה מן הכלל בכך שאינו תופס צור, בכך שהוא נסוג ממנו [פלומה, משעה את עצמו]... ומה שגמצא בחוץ כלול [בסדר המשפטי]... על-ידי השעיית תוקפו של הסדר המשפטי, על-ידי כך שבמציאות לסדר המשפטי לסגת מן הוצאה מן הכלל ולהפקודו" (18). (ההפך בסוגריים שלי - ע'א.) ומה שגבון לגבי הריבון נכון קל וחומר לגבי המשפט בכלל. ההשעיה של התוקן במקרה הוצאה מן הכלל מגולגלת את החתום שלא נוסד באמצעות המשפט כחלק מן המשפט. המשפט

הוצאה מן הכלל, הכאוס החוקי-משפטי מוצב בדיוק לתחום המשפטי מבלי שהיה חלק ממנו ממש. התרעה הריבונות מסמנת כך את גבול המשפט, אבל גם מכילה את החוקי-משפטי כמממש של המשפט. במובן זה, התפקיד המוציאה מן הכלל מבטאת אותה צורת יחס כמו נסיבות של החכיה לקבוצה משתו ביחס לזכר כשלעצמו,<sup>20</sup> או כמו הניסיון לתת ביטוי לשינוי או חזותי, לבלתי-ניתן לביטוי.

אגמבן חושב את המשפט כאנלוגי לשפה (50), והוא חושב את האנלוגיה הזאת מבצע לפוליטיות שפה שאפשר לכנותה באופן כללי דקונסטרוקציה (בתנאי שאין צמצמים את המונח לכתבי דרידה, זו פוליטיות שפה השולקת את האפשרות לחתימה אל הבלתי-ניתן לביטוי בלי תיווך לשוני ומחויי לסגרת הלשונית, אבל גם שוללת את האפשרות לא להתייחס לבלתי-ניתן לביטוי, למחוק שארית זו מהחוויה הלשונית. לחיפך, המבטאות הלא-נזכרות של כל הלשנה ושל כל יצירה משמעות לשונית: "השפה היא הריבון אשר, במצב קבוע של יציאה מן הכלל, מכריזה שאין שום דבר מחוץ לשפה ושהשפה נמצאת תמיד מצדד לעצמה". (21) האנלוגיה בין היחס הלשוני אל הבלתי-ניתן לביטוי לבין היחס המשפטי למה שאין לו מעמד משפטי מנוסחת בהקשר זה במפורשי: "ברייק כמו שהשפה מניחה מראש את הלא-לשוני כזה שאינו עלה לקיים יחס וירטואלי... כדי שמאחר יותר תוכל לציין אותו בריבוי ממשני, כך תחוק בניח מראש את הלא-משפטי (כמון אללמות סתם במצב הטבעי) בתוך זה שכלפני הוא נותר כוח פוטנציאלי במצב היציאה מן הכלל...". (20-21) (תהגישת שלי - ע'א.) במצב היציאה מן הכלל התוקן מוישעה, אבל והשעיה הזאת היא יחס למרחק שלם של יחסים אנושיים שאי-אפשר יותר להלטיף אותם בשפה המשפטית, ולכן הם נהפכו ברגע זה למציאות חוץ-משפטית שמעצמה דוחמת לעצמה תאלימות במצב הטבעי.

לא רק השפה מופיעה בניתוח של אגמבן כמוחתת על מבהה היחסים הפרודוקטיבי של הריבונות, אלא גם החוויה עצמה. כדי להיווכח בכך, יש לפנות קודם לניתוח המימד הפוטנציאלי של הריבונות. מונטו ההוצאה מן הכלל המגדיר את הריבונות מתקיים כאפשרות קבועה של הריבון. לא הכרעה זו או אחרת להוציא מן הכלל היא הקביעה, אלא הסמכות והיכולת - שתיוון כאחת - להוציא מן הכלל זו שהפכות את ההוצאה מן הכלל לפוטנציאל יחודי לריבון וטובעות לזו חותם המכריז אותו מכל שלטונות אחרת. משמעות הפוטנציאל הזאת היא כוח/סמכותו של הריבון להשקף את הפוטנציאליות כאופן הקיום של החוק עצמו. השעיית הכלל במקרה הוצאה מן הכלל היא מצב של פוטנציאל שתורה, מולדת, עצמו. שמתנסים בה בפועל, על דרך השלילה, על דרך הפועל, הוצאת מן הכלל היא צורת תופעה של פוטנציאליות (של החוק) של המשמעות, של הפוטנציאליות להצעה, ההוצאה מן הכלל היא צורת הקיום הממשי, ההוצאה באפשר, של הפוטנציאליות של הכלל. זהו ביצוע כלל כלי, המציג בכל-אחת את הכלל על דרך השעייתו. באידיעו של

20 לפי ניסוח זה ניתן לומר שקאנט מפקיר את המידות כשהוא קובע אותה בתחום הבאואמבלי, והוגים בני-זמנו מפקירים את "השוואה" כשהם קובעים אותה בתחום הנשגב.

אופק של אפשרויות, והנששות בתוכו.<sup>21</sup> *dasein* פירושו חיות מושלֵה, תלֵה, מופקֵה, במצב שבו הופאָה מן הכלל נופך לכלל (1.53). מצב ההפקה תואם כך את מבנה-היסוד של הקיום האנושי. אבל אני מבקש להראות כי האגולוגיה אינה נוגעת רק בישי האנושי, אלא בהווה בכללֵה.

והתם בין הנוהי לריבון דומה למעשה ליהט בין הישי הפרטיקולרי (*siende*) ללֵהות או ללֵהנות (*sein*), שהיא הישי הפרטיקולרית מוכיח, וביצת וביענה אהת גם מסוּרֵה או משיכית. כל יש מסוּים הוא דרך קונקרטית אהת לחיות, שבה נוכחותו של הישי מצמצמת את היכולת לחיות לאופן תוויה אהת ומשיכיתֵה אינספור אפשרויות אהרות, ומצל לכל את נסתרותה מסוימת של החיות. באותו אופן, יהט מוגדר בין הנתון לריבון או צורת כפיפות מסוימת של החיות. לאחרֵן משכיחֵה את אינספור אפשרויותיו של הריבון לחיות. אהתה פרוטוקולרית שהריבון מניח לו לחיות מה שהיני, אבל הוא מוצֵה לחיות מורחק בכל רגע אל מתוך לתהום התהק ולהחשף בפניעותו, בספיותו, פרוֵץ להתערבות מכל סוג, מופקֵה לקראת קיום אהת (מוצֵה לגירוש, לטריספור, לכליאה, לחיות לשמוֵן-ניסויים) או מושלֵך אל מתו; הישי הפרטיקולרי הוא דברֵמה שחֵהתו כפי שהיני, אבל הוא מוצֵה בכל רגע לחיות מורחק מסביבת הנֵשים, החיות וההבדלים שקובצים אהת חוק קולמו, ולהחשק בשבריותו, בספיותו, ברֵפֵרה של לֵשֵהות אהרות ומכטים אהרים שחֵהתו לו בו המורות ויגונו שיופיע באהר משהיני, או לחֵהל לגמרי מלחיות מה שהיני. הריבנות מופיעה בהצאה מן הכלל, כשהנתוֵן מופקֵה; תוֵה אומר, ההוצאה מן הכלל היא צורת התפיעה של הריבנות (לא של השליט עצמו) – מסֵר, קוסר או ראש ממשלה – אלא של הריבנות שהיא מגלם. החיות מופיעה כמנומט החריגה של הישי מלֵהותו ככה וכה ברגע שבו מתבררת אפשרות לחיות אהת מכפי שהיני; והנתה האפשרות לחיות אהת היא צורת התפיעה של לֵהנות הישי ואן החיות, להבדיל מהלֵהות הישי עצמו כמה שנוכחֵה תוֵה. <sup>22</sup> התפיעה של לֵהנות אהת, ומהממש כשיו מתרחשת. וכך, הריבנות מוזהה למעשה עם הפוטנציאליות, והכלל, ומתממש כשיו מתרחשת. וכן, הריבנות מוזהה לחיות מה שהיני, והתפיעה – עם חוק – עם הסדר הקונטנגנטי של הנֵשים המקבלים ביסוֵי בשפה נתונה, והתפיעה – עם חיות וחסוֵר שבין החיות לנֵשים. מסידת הישי לאפשרויותיו לחיות אהת מכפי שהיני.

מכאן גם נבצֵה מסקנה מרחיקת-לכת בענין מעמדו של חוק בכל מסרת פוליטית ומשלת על-ידי הלוגיקה של הריבנות. החוק מוזהה עם סדר קונטנגנטי. כלומר, סדר אהר אפשרי תמיד, לחוק השורר אין סוד שיצור לו או יצריק אותו. מה שחסיס יסוד אינו אהת מן ההכנות המסוימות בין החוק ללא-חוקי, שכן אלה מצויות כבר בהן החוק

21 ונבסוּת אהת, דהוט יוֵהר: "חיום החיים הפוליטיים (Bios) שוכנים בהיים הטבעיים (Zoe) בריק כשם שהמהות, בהגדרה ההידיורוגיית של דה זֵה (Dasein), שוכנת בקיים" (1989).

22 המדה שבה מניחים לאפשרויות האלה של "לחיות אהת" להגיח היא תמיד גם ביסוֵי לאופי ההיגה של דֵה זֵה Dasein לחיות, למיזה שבה הוא נוטל על עצמו את יעודו "שומר החיות", ראו, למשל: *Basic Writings* (New York: Basic Books, 1977).  
Xork, D.F. Krell ed., 1977.

מניח את תהום הוה, כי רק ביהט אלו הוא מתקיים כפוטנציאליות שהוה, ורק משום שהוה מסוגל להתקיים כפוטנציאליות שהוה יש לו תוקף במקרים שבהם הוא נאכף או מתממש וייצג מן המוח אל הפועל. אלמלא הוה קיים כפוטנציאליות שלֵה, הוהת כל אינפה מועשה שריירות או תמצאה מוחש של חוק. רק כאשר מניחים את המסר הפוטנציאלי של החוק אפשר לסגל אלו את המקרים הפרטיים במקרים פרטיים שלֵה, של אותו חוק המתקיים – כפוטנציאלי – גם בלי לחיות מופעל ביהט למקרים הפרטיים, מתחין להם כככול על שיצו.

אבל ברגע שנתמסים כך את הפוטנציאליות, שהיא מודוט של "לחיות", החויה עצמה מופיעה כריבנות. "הפוטנציאליות היא זו שבאמצעותה החויה מייסדת את עצמה כריבנות, כלומר, מבלי שישום דבר יקום לה, וולת עצת יכולתה לחיות. ואילו פועלת היא ריבנות כשהיא ממששת את עצמה על-ידי סילוק הכושר שלה לא לחיות, [וכך שהיא] מניחה לעצמה להיות, ונתנת את עצמה לעצמה." (46) (ההדגשה והתערה בסוגריים שלי) – ע' א. החויה ריבנית כאשר היא יכולה גם להתממש וגם לא להתממש בנֵשים מוגדרים, לחיות כזאת וכזאת, אבל גם אהרת, ואילו הריבון הוא מה שחינו גם וכל עוד הוא יכול להפעיל או לא להפעיל את כוחו ביהט לחוק, יכול להתממש או לא, לחיות משיע או לא. לכאורה, יש כאן מניח חבלה בין חויה לריבנות, אבל למעשה, אגמבן מציע חיזוג של שני המונחים. בחור קשיגוריה הכוללת את חויה בין פוטנציאליות לאקטואליות ומתוכנת מתוכו, החויה מתגלה כריבנות, ואילו הריבנות מתגלה כצורת חויה תכליתית ביותר של "חיותו": לחיות דברֵמה פירושו תמיד לחיות תוצא (אפקט) של הפקֵה, מה שהתאפשר מתוך השיעיה כוחו של יש אהר שמתדדי-כבר נמצא שם ומוניח או נוה לחיות (*let it be*). מפנה מקום לישותם של נֵשים החויה ריבנית, וכדיק משום כך הנֵשים מופקֵהם, נעזבים לחיות מה שהיני.

המסגרת ההידיורוגיית של מחשבתו של אגמבן נחשפת כאן בבחירות. את בקורות הקשגוריות היסודיות של הפוליטיקה שאגמבן מציג אפשר לפרש כהמשך וכפיתוח של המאמץ ההידיורוגי "להתגבר על המאטפיזיקה". את מקומה של שאלת הישות של היידגר תופסת שאלת הריבנות: "כפן יוֵהר, "שאלת הישות", שההתגברות על המאטפיזיקה מאפשרת לפתוח מהוה, לפי היידגר, מניחה את המבנה היסודי של הריבנות, וההתגברות כמהות האהרות שיש עדיין להיפטר ממנה (ראו במיזה 58–62). במקום המאמץ להתגבר על המאטפיזיקה שיש עדיין להיפטר ממנה (ראו במיזה 58–62). במקום המאמץ להתגבר על שכתה הישות, אגמבן מציג את המאמץ להתגבר על הריבנות. כשם שהיידגר מציג נתוח תורם של המושג "ישות" השולט במאטפיזיקה המערבית לכן אפלטון, אגמבן מציג נתוח תורם של המושג "ריבנות" השולט לדיכוי במחשבה הפוליטית במערב לכן מריה הקדומים של הפוליטיים, וכמו היידגר (ועוד פחות מוגנו), גם הוא אינו מציג מבנה תלופי למבנה המושגי שהתמס, אלא רק מסמן דרך לחשוב אהרת.

החיות המפוישות של אגמבן בתקשר ת דחוסות, ובמבט שסוֵי אפשר לטעות ולחשוב כי האלוהיה שהוא מציג "בין הפוליטיקה לבין מצבה של המאטפיזיקה בעידן הנוכחי" (188) מוגבלת לאופן קיומו של דֵה זֵה Dasein, תלֵהות האנושית. כל חויותו של דֵה זֵה Dasein מורחקת לאפשרויותיו, שהן תמיד אפשרויות לחיות אהת מכפי שהיני, משום שהוה יש למענוני תמיד באופן לֵהותו, יש שעוברותיות קיומו (עצם הידי) היא תמיד מושלבת אל

לומר במקומות אלו, אפוא להבין עוד ביץ פקורת הריבון לביץ התוק שהיא מפקיעה. וזה בריק מה שקורה כשהתוק הוזק מאבר כל זיקה לזכנו או למשפחתנו. הריבון על התוק חסר משמעות מבני את התוק כולו לרצח המכרע הריבוני וכופף אותו למכות של הריבון ולהכריז על התוק. כמו גם על מה שהמופק מתוכו. הריבון על הפקעה כמצב ריזת מעניק להכרעה הריבונה צורת חוק, אך גם מוזק את המבול בין הכלל לייצג בעת הזאת. בהשדה הכבושים, במחנות השליטים או בשטחים המפורזים לאורך הגבולות (ביץ ארצות-הברית למקסיקו, למשל), שבהם התקו בעת האחרונה מפעלים עתידניים.

המוסרי אצל קאנט (51-62), הצורה הפשוטה של התוק כצורה ריקה וחסרת משמעות לניסוח התוק שלי - ע' א', שקאנט מדבר עליה בביקורת התבונה המעשית, חושפת את הצורה הכללית של התוק. אנה חייב, לא משנה מהו תוכן החיוב, מפני שהתוק מתקיים בצורתו הכללית. בצורה זו התוק אינו מורה על דבר, אינו מתיר או אוסר דבר, ואף-על-פי-כן הוא מושא של חוס מיותר של תוקי, יחס של "כבוד לחוק". הכבוד שהתוק מעורר אינו גורע באף מטרה או תוכן שלו. רצון המופנה כך כלפי צורת התוק בצורתו השחורה, ולא כלפי משמעות התוק, המטרה או התועלת האפשרית שלו, הוא רצון שחורה ומוסרי. בשיביל קאנט, הצורה הריקה של התוק היא מבחן המוסריות של כל תוקי ויחדיו המצטרף; הכבוד לחוק הוא אופן קיומו של סובייקט מוסרי. חיים הנה חוק מוסרי הם חיים במצב של גמענות מתמדת, מוכנות מתמדת לחוות את תביעת החוק ולפרש אותה, אהה תבנית תגותי-אחר-כך בתפוסת האמונה של קרקגור ותקבל שם את ביטוייה המודרני המובחן, אלא שבמקום כבוד לחוק המגלים את הרציונליות, תופיע קפיצה האמונה האבסורדית והצרות המוחלטת לסמכות האלהות.<sup>25</sup> בעקבות שלום וברוקינג, אנמון מופיש "צורה ריקה" כ"תוקי חסר משמעות", ובמקום לעצמיק את התבונה הקאנטיאנית מהמשיור המוסרי אל המישור החרגי, הוא מעצמיק אותה אל המישור הפוליטי - חיי תחת חוק פוליטי תוקי חסר משמעות הם חיים במצב של מוציאה קבוצה לזרות מושלך בשטח-תפקיד, מוצא מן הכלל, מורחק מתחום הגבולות של-ידי הריבון עצמו, ואף-על-פי-כן לזרזיש לציית לחוקי כאשר עורבים להקשר הפוליטי, קפאק תופס את מקומו של קירקגור כמבטא המובחן ביותר של תמצית התוק כחוק חסר משמעות, ותחנה-הריבון מופיע כמקרה המודרניאטי, תעקבי והשטיי ביזתו של תביעה חסרת פשרות לציית לחוק במצב של תפקיד, שנתפכה

25 קבלה גמורה של צירוי תפקיד חסר משמעות היא בריק מה שגורדש מאבחה במבחן האמונה הפוליטי שלי, לפי פירושו של קירקגור לסיפור העקדה (שאת קריו המייקיים קיבל גם ישעיהו ליבוביץ). הצירוי תפקי מופי שמקורו אלוהי, והוא חסר משמעות מופי שאין בו שום תכלית החורגת מן הצירוי להיענות לציורו. משמעות נמו היתה הציאה של יצחק אל מבחן לחוק (תמוסר-ההנהי, תאוסר על שפיות נלמים) התקדמת להסייג תאלי ישעיהו לייבוביץ, ביטא בדרכו של צורה תביעה לציור גמור לסמכות האלהות כאשר תמצית את תזהות כולת לקבלת צול מצוות, ואת רציון המצווה תעמיד על התביעה "להגמיר כאר-לצבחה תבורה ולחונ על תבנה של סעם תמצות.

עצמו, אלא עצם תחומי של איזור מציאות שהתוק מלשיין, מטביל אל השיח המשפטי, תיחום שבפולטי לא יתכן סדר פוליטי, ובמקביל, גם אותו סימוך של "חוק" שהתוק אינו הל עליו וההכרעה על תחום כאוטי שהתוק מפקיר הכרזים לקיומו של סדר פוליטי ושירוריים באתה מידה, ריבונות היא אותו מומנט של "היעדר סדר", שבמעשה של כינון-עצמי בא במקום היסודי, כמתחף השלימה שלי, אבל מתוך ריבון-הציור גם מבטל את היכולת להעניק משמעות. כמובט של תחום בין התוק ללא-תוק הריבונות היא גם גבול המשמעות, אשר בו נחשפת אי-התבונה בין מה שכלול בתוק ומה שנתר מהוצא לו. לפיכך, ריבונות היא תביעה לציית לחוק שאינה נשענת על משמעות התוק, אלא על תקופה של הריבונות. פירוש הדבר הוא שהציות לחוק אינו יכול להיות מעורב בסעימים שמועבר לחוק עצמו או למערכת הערכים שהקדיש החוק עצמו. הציות לחוק נתבע בלי שום יחס לתוכנו או לסדר המסויים המובטח מכותו. יש לציית לחוק משום שהוא התוק שלי לציית אף-על-פי שהציות אינו יכול להבטיח למציית חוקי. יש לציית לחוק ולא אגמבן, ויכול להגן על מי שהוצא מן הכלל והתבקש מתוך למציית חוקי. ובלישונן הקבוצתי של אגמבן, שאינה אלא פתרון על דברים שכתם גרשום שלום לבנימין על המשפט של קפאק, זה המצב שבו "התוק תוקי חסר משמעות" (Geldung ohne Bedeutung) (51).

אין זה משנה אם היתה לחוק משמעות שאברהם או שכתה או שהיא חסר משמעות מלכתחילה, מפני שכל מה שנתר ממנו הוא העו המשיירתי של הריבון המוציא מן הכלל.<sup>24</sup> לפחות בהקשר של היחס בין הריבון לכפופים לו, התוק הוא צורה ריקה. זה צידה השני של ההפקעה (או של הוצאה מן הכלל) כצורת-היסוד של היחס הריבוני. כשהתוקי על-ידי הוצאה מן הכלל נתפכת לכלל (ומצב התורום נעשה בפשטות "להמצב", כפי שהונה

23 בחילופי המכתבים שהתנהלו ביניהם בסוף קיץ 1934, גרשום שלום וולטר בנימין מתווכחים על תקפותה של הפרשנות המיאולוגית השלילית (יחאין של המתגלגלה) ששלום הגיע כמפתח לקריאה בקפאק. ראו: Walter Benjamin, G. Scholem & T. W. Adorno eds., 1994) 443-464. זה צמדתי של בנימין בוויכוח עם גרשום שלום על פירוש המשפט, שאותה הגיע במסחר על קפאק, "פרדן קפאק: ליום השנה העשירי למותו" ולטר בנימין: מבורח בתבנים (1996), כרך ב' 242. אמבן מקבל עמדה זו אחרי דיון משיני מפורט, שלא אשתדל כאן (50-67), בעקבות בנימין, הוא מציג פירוש מקורי לסיפור "לפני התוק" (שנכלל גם בהמשפט), ורואה בו דגם של מאמץ להרוג מן הזוגיות של הדיבונות (56-67). לדעת אמבן, איש הכפר הממתיך בשער התוק אינו מבקש להיכנס פנימה, אלא לגרום לסיגרת השער. סיגרת השער פירושה ניתוק של תפוצצונאלי מן האקטואלי ושל הכללי מן הסיגנולרי, ובאופן כללי - של התוק מן החיים. איש הכפר מבקש לתפוך את הציאה מן הכלל לציאה גמורה משום הכללים לא יציאה מן הכלל שממשות דרך לחבלה בתוך הכלל, אלא יציאה שמתקחת את היחד ניתוק גמור ממנגנון השליטה והכבלה של התוק, כשהחלת הסיגור והתוק ינתק סופית מן החיים, תפוצצונאלי ישתחרר מאחזתו באקטואלי, או אז יבוא המשית זה רגע של נטישה, אבל נטישה זו היא גאולה - גאולה נבאה בנשיחה, התוק, ואיזו הריבון, ינאלו אותו אם ניששו אותו לגמרי.



לתחום תלונתו של החוק האלוני, במקום-לא-מקום, שהוא תמיד גם איזור של אי-הבחנה בין קודש לחול, בין הפרטי לציבורי, בין טבע לחברות, בין האנושי לחייתי ובייחייים למוות. החוקה תפלה שמדובר בה בכל המקרים האלה היא גם "הכלה כפולת": גבולות המשפט הארצי והחוק הדתי וגם עצם התייחסים ביניהם מסוגלים על דרך אחרת חשהיית חזק כפולה. הקורבן שניצל, כמו הומי סאקר, שייר לאלוהים כאסור להקרבנה, ושייר לתחום החוק כמי שהתחזק מול מלונג עליו. התייבון שייר לאלוהים כמי שהחזיל לייצג אותו או להגשים את נכונות סמכותו, ושייר לתחום המשפטי כמי שאפילו בניווחו נותר חרותם של סטרינציוניסטים, שמשפפט אינו יכול להכילה. האדם-אב מופקע מתחום שיפוטתו של העיר ומצוי בשטח-הפיקר שבו אין צרייך/כבר הבחנה בין האנושי לחייתי, בין הפרטי לפומבי, ואפילו בגרסת המיתוס המופיעה כבר אצל אפלטון<sup>26</sup> – בין הורדן לקורבן (108). בכל המקרים, חיים מופשטים מוקינים והרבותי ומופיעים בתוך הסוגיים שיצורת היצירה הנבילה מן הכלל כהפכים מכל אפשרות והרבותי – כתיים חשופים.<sup>30</sup>

אגמבן נוכח בארכיונים, קורא מחקרים של פילולוגים, אנתרופולוגים, היסטוריונים ופסיכולוגים, ומשתד בקיצור היסטוריה של טעויות בהבחנת המונח "קודש" (75-80), שתיקונו מאפשר לו לקרוא מחזק של החוקרים. בכל המקרים האלה התחבצ על הדמיון ביניהן ועל המכנה המשותף ביחסם של החוקרים. בכל המקרים האלה התחבצ על הדמיון ביניהן ועל מן המובן המקורי של המושג "קודש", ולא דא כי הוא קורא להבחנה בין תחום הקדושה הדתי לתחום הפוליטי ביחס למיתוס בין הדתי לחילוני, לעצם הירבולותם של המשפט דתי ומשפט חילוני, ומתוך כך להבחנה בין השטרנציוני לאימוני. הרבנות הפוליטי הממשי טוען אגמבן, קודמת לכל ההבחנות האלה ומאפשרת אותן. "המרחב הפוליטי הממשי האשון של המשכב [קרי, מרחב השלטון הריבוני] מובחן מן המספרה הדתית מן המספרה החילוניית, מן המסדר הטבעי מן המסדר המשפטי הרגיל." (84) (החצרה בסוגריים שלי – ע' א'). שנית, מדובר בראשית גלגולו המזור של המושג "קודש" החייתי, שיהווה מושא לביקורתו הנהיית של אגמבן בתלק השלישי. בקיצור נמרץ: אם מתחייים לקדושה את מובנה כששה-הפקר, מתבררת המשמעות האמיתית של קודש נמרץ: אם בתרבות הפוליטית המודרנית, במקומם, חיים שקודשו הם חיים שהופקרו, אבל גם חיים חילוניים של קודש החייתי אינו אלא דרך לבטא – ובהרבעת גם להסתייג ולמסוות – את הפקרותם.<sup>31</sup> מאחרתי החיבור על קודשת החיים נחשפת תחיקה הציקרונית והשירה של החייתי לריבוניות שלהם הם חשופים.

29 אפלטון "פוליטיאה" בהבי אפלטון (תשנ"ט), כרך 2, 565d-565e.  
 30 במקרה של המלך המת נקבר צרייך מדובר בעדפנות של חיים, שהחיות אינו מבטל, ואשר נוכחותם בלב הסדר הפוליטי היא בעת ובעונה אחת גם השעיה שלו וגם צורת בניונו מחוש.

31 אגמבן נבילה בעניין זה בספקה את במאמרו של בניין "ביקורת האליטות". ראו: W. Benjamin "Critique of Violence" *Selected Writings* (Cambridge, Vol. 1, 1996) 236, 251.

מחויצו מן הכלל למצב הרוח (166-171). אבל אין לשעות ולראות ביחס המפקרה עניין מודדני. ראשית היסטוריה של המפקרה הדריבונית בעת העתיקה, ושם אגמבן מוצא את התיגם הפריודודיאלי שלה. לכך מקריש חלקו השני של הספר.

ג. הומו סאקר

בתלק השני של הספר אגמבן מתחקה אחר דמויות היסטוריות (ספקי-משפטיים ספקי-מחוללוגיות) של הפקרה ושל חיים על סף חוקי, שמתקיימת בהם חזיקה המיוחדת של הכלה על דרך ההרחקה. הימות העיקרית היא זו שהעניקה לספר את שמו, "הפיגורה האנוגמטית" של הומו סאקר, מציין דמות משפטית,<sup>26</sup> העולה מתוך קטיגוריה מוכרת אבל לא לגמרי מובנת של החוק הרומי הארכאי, כפי שהתמדה בחיבור של פוספיוס פסטוס (171).<sup>27</sup> מכרייים על מישו כהומו סאקר לאחר שהיאשם בביצוע פשע, במקום להענישו באמצעות סמכות שלטונית המיוצרת לך, מחיירים את דמו: הוא מוכרז כמי שאסור להקריבו בקורבן לאלים, אבל מותר להורגו מבלי להיענש. חזרת הומו והאיסור על ההקריבה מופיעים כשני צדדי של המושג הארכאי "קודשה". חיים שאסור להקריב אבל מותר להורג הם חיים קודשים" (82). לפי הניתוח הפילולוגי שאגמבן מצייע,<sup>28</sup> אין כאן רק הגדרה של הומו סאקר, אלא תופעה מקורית של המונח קודשה (sacredness) שאגמבן מבקש לשקם. הומו סאקר הוא מי שהורחק פעמיים, מן מתחומי של החוק הדתי (אסור להקריב אותו) מן מתחומי של המשפט הארצי (שלא יגן עליו ולא יעניש את מי שפגע בו). המונח הוא מונח המציין את התפקוד הכפולה הוא, את שטח-ההפקר שנוצר בגללה. המונח תלטיני *sacerdos* קורבן למשמעות התינה ומקראי "הקדש"; הוא מציין את החומו של מה או של מי שתחתום, וגם מבלי את משמעות המלה "קודש" כמעשה של תבולה או הפרדה (82-83).

לצד הומו סאקר, אגמבן מוכרי ומנתח בקיצור דמויות אחרות מימי-הביניים והאשיות העת העתיקה: מי שפדרו להקריבו (או מי שפדרו להקריב את עצמו) והוא ניצל מיום שתהרד לא קיים (96-99); הנסיד המת לצד דמות או בונה השעויה שלו (ה-*effigies*) (91-99); דמות האדם-זאב (107-109). הדמויות הנוספות מוסברות על דרך החייון דמבני שלהן להומו סאקר. כל אחת מן האפיזודות האלה מציגה צורה ארכיטיפית של יציאה כפולה מן הכלל והכלל המשפטי, מן הכלל הדתי (חיים חשופים בשטח-הפקר שמבוקר בו קרוי התייחום העקרונייים של התרבות. הומו סאקר, הקורבן שניצל, התייבון המת והאדם-זאב מתקיימים בבת אחת מתייבון לתחום חלומו של המשפט הארצי ומתייבון דמות משפטית, ולא אשיות היסטוריות או מיתולוגיות מסוימת, כפי ששעו קוראים אחרים לפי.

26 *De verborum significatione quae supersunt cum pauli epistome* S.P. Festus (Hildesheim, W.M. Lindsay ed., 1965).  
 27 הניתוח הזה שני במחלוקת. ראו: Fitzpatrick "These Mad Abandoned" *Times* (2001) 255.  
 28

נציגים החיים ותופסים כבל סתמיזמים, "במודרניזם העיקרון של קודושת החיים משותף לגמרי מאיריאולוגיה של הקרבת קרבנות. בתרבות שלנו משמעות המונח 'קודוש' ממשך את התיאוריה הסטטיסטית של הולמו סאקר, ולא של הקרבה... מה שניצב לפנינו היום אלה הם חיים שחשופים כפי שהם לאלמות חסרת תקדים דווקא בצורה התיולוגית (Hofstadter) במקור; גם "סתמיזם" המגלולת בוחר. תקופתנו היא כזו שבה סוף-שבועי של זה מייצר בכבישים המהירים של אירופה יותר קרבות ממצב מלחמה, אבל כמובן שהיבטור על 'קודוש' פסי ההפרדה בכבישים המהירים הוא לשון סג' נהור" (114) (העזרה בסוגריים שלי - ע' א').

שבת המשמעות המקורית של המושג "קודוש" מצטרפת ל"קודושה" העיונית של המוצר ב' בעניין המושג 'יבנות' שני אלה - הריבון והמו סאקר - מופיעים למעשה כשני צדדים של אותו מטבע, השקפיות מהופכות של אותו מבנה יחסים (102-103), מי שרשאי ויכול להפקיד ומי שחופק, שניים המצויים בששה-התפקיד של החתום המשפטי-תפולטי, בתוכו, אבל רק על דרך הציאה/החצאה אל מחוצה לו, על סיפון אבל תמיד כחונן האפשרויות שלו, כמומנט הכינון והאשוני (כמובן לוגי, לא חיסורי) שלו, בקרא זאת בלשון של אגנון ופרוש: "בעיר [כלומר, במסגרת התאגדות פוליטית], תחרות החיים המקוריים פנימית יותר מכל פנימית [באשר היא תנאי להתאגדות חוץ] ותוצגית יותר מכל תוצגית [באשר היא קובעת את מי שאינו יכול להיות שותף להתאגדות]. תחרות החיים המקוריים היא תנועת של הריבון שממנה כל כלל, היא הפקוחב (Hofstadter) במקור] האשוני ששולש בכל מיקום ובכל זיחום טריטוריאלי ומאפשר אותם", [באשר היא קובעת את התיחום הראשוני בין פנים לחוץ, שזוא היתם המותרים המאפשר את צעם התבוננותו של מרחק פוליטי מוגדר] (111), (העזרות בסוגריים שלי - ע' א').

הומו סאקר הוא למעשה השם שניתן ל'ינומס של הריבון' ברוי העיקרי. בעת הזאת יש לנומס של הריבון - תחרות החיים המקוריים - שם חדש וצורת ארגון חדשה: הממנה (הממנה לנומס) של המודרני" (166). הממנה - אגנובן מותר במכון את השם והליל כרי ליצור את הממנה השותף בין מתקנים מודרניים שונים לזיהול חיים ומוות; מתנה-התשמרה, מתנה-הריכוז, מתנה-הצבחה, מתנה-המצטר, מתנה-המצטר, מתנה-השבו תלטיבים, מתנה-הצבא, מתנה-הנעשה בין כל המתקנים האלה מתקיים דמיון מבני השבו ורצף של צורות שית, פרקטיקות ומנגנונים לשיפור בחיים ובמחיים. עוד ארדכי בעניין תרצף חוץ, אבל ברור גמורי שהמתנה אינם שקולים זה לזה, וכי ללא ספק מתנתו המשמדה והריכוז הם המספים לפוליטיקה המודרנית את דגם הריבנות המשוכלל ביותר שלה - ריבנות כידם של כייזן חוק ושלטון על בסיס של הפקרת חיים - והם המצויקים למחשבה של אגנובן את התחפות המוסרית והפוליטית שלה. אגנובן מבקש להציג את המעוה האלה כפרי התפתחות ההגיונית של המושג "ריבנות" עצמו, של הלוגיקה של הוואצא מן הכלל, ההפקרה והקידוש. הוא מבקש לשוב ולהיזכר במשמעות המקורית של המושג "קודוש" כדי לרשיב ולהאיר את מה שנוחר כקודושה-צוורת של המערב בשאלה הריבנות - מסמב הרי ששני המונחים האלה כרוכים זה בזה ללא הפדר, נקודת התחבר ביניהם היא הפקרת החיים הששונים האלה כרוכים זה בזה ללא הפדר, נקודת התחבר כשהיא אפשר להגמבר (על הריבנות).

אנסה להבהיר עניין זה באמצעות התבוננות באופן שבו אגנובן נדרש למושג "ריבון" של ג'ורג' בטאיי (112-115).<sup>32</sup> גם בטאיי וגם אגנובן תופסים את הריבנות כמצויה באיור אי-התהוות בין האנושי לאלוהי. אולם למעט מופנט זה, תפיסה הריבנות שלהם מנוגדות כמעט מכל בחינה אחרת. אצל אלוהי, הריבנות מרוכזת סביב גופו של האלה, ואין לה זיקה מרחיקת לשים שלטון - היא ממקומת במרחב החוץ במקום במרחב הפוליטי. טיפן הליכר של הריבנות אצל בטאיי הוא הטרנסגנרטי, ולא ההוצאה מן הכלל. טרנסגנרטיה הוצאה מן הכלל הן שתי צורות מנוגדות של שליטה ביחס לחוץ. אלה הם גם שני רפוסים של זמניות: כטרנסגנרטיה, הריבנות מתנסת לדגם אקסטי של חוץ תגולש על גורויו, בולע לתוכו את העבר העשיר ומוחק את קיומם תצמאי. בהוצאה מן הכלל, הריבנות אוספת לדגם התווה (ההכרעה על היצא מן הכלל) את העבר (היות בתוך הכלל, היות חלק) ואת העשיר (היות מותרים, מוסר המנה, מועד לאסוף, מביל לבטל את הוועדתו של תבלת-אצווי, שנתשב ל'בולת-אצווי, יש תוצא משותף. הריבנות בטאיי, לועפעתו של תבלת-אצווי, שנתשב ל'בולת-אצווי, יש תוצא משותף. הריבנות היא הריבנות לקבל את הריבנות, ולא למחוק אותו מייד או להשמיע אל תוך הסדר הקיים, לחיות את האירוע הניסי במקוריותו תבלת-אצווי, תוך כדי שהורו מכל מוסמכה, ציפיה או חוק אצל אגנובן, תבלת-אצווי המקורי הם צורת פעולתו תצפיה של הריבון. תהליכה הריבנות מוכרחה לשמר מומנט בולת-אצווי, אי-אפשר לבטל את השירות שבה, צפוי שהריבון יפעל באופן בולת-אצווי, השירות הוא חוק הפועלה של הריבון.

אבל מה שסטריי את אגנובן ביחס לבטאיי אינו אחר מהכללים והניגודים המצוינים האלה, אלא מקומה של הריבנות ביחס לקודשה. בשביל בטאיי, הריבון הוא הקרבה, הטרנסגנרטיה היא חיל קודש שמקדש את העצמי המוחלל, מציב קודשה תלופית באמצעות הקרבה עצמית. בכל מקרה, הריבנות השונים של הריבנות נמצאים בתחום הקודשה, מה שחשוב לאגנובן הוא להרחיק את הריבנות מתחום הקודשה הריבנית הכרוכה בקרבת קודשות. הוא מבקש להרחיק את האלימות הריבנית כידם בין האצווי ל'טרנסגנרטי, שמעניק לה מובן וגואל להתפתחות לשום ניסיון להציג כידם בין האצווי ל'טרנסגנרטי, שמעניק לה מובן וגואל אותה כביכול מן השעוריייה שבה, אומנם, בשביל בטאיי, דוקא האלימות השעוריייתית, חסרת תפשי, היא המאלת (משחררת מן הקיום המוחשב, הבורגני, המוכפף המדי) אבל בכך היא נחפכת לבעלת מובן וגואל בעצמה, אם הריבנות נוגעת בקודשה, הרי זה בדיוק במקום וברגע שבו "רפנות היפה"<sup>33</sup> לכל צורותיו תול מלחתיים, ומול האלימות

32 G. Bataille *The Accursed Share - An Essay on General Economy* (Vol. III: "Sovereignty", New York, 1993).

33 קודו של הכישוי בנאמי לזיות לחלל תפולס באחרונה הקלטיה, והיא מציין מוות שיש לו טעם ותכלית. נאום תלזיה נואל את החדר מאובדנו המוחלט על ידי תנצחת וכד וכה תעשו שהובילו למותו ושיבוצם בסיפוי המשותף של העיר, ומלודת או המדינה, שלמענו גלום ועל המנה נפל. ראו את הנאום המפורסם של פריקלס בספר השוני של תוקידידס תולדות מלחמת פולמוניס (מי מי בובר עורר, תשי"ט), ואת נאום הלזיות של סוקרטס בדיאלוג האפנונו" (פונפנונו" כהבי אפלטון (תשי"ט), כרך א).

האונטולוגיה - והוא היסטוריה - בפוליטיקה בתלכן תראשון של הספר (יהולוגיקה של הריבונות) עם הדין המושגי-הפרישני בתורת ההיסטוריה, ועם הגנולוגיה של כמה מן הקטגוריות המאפיינות את העת הזאת - הלאום, וכירות האדם והאזנות, הפליטה, קרדשת החיים והחיים חסרי השרך - הנדרגות בתלכן האזרון של הספר (המתנה כפרדיגמה כיו-פוליטית של המודרניזם).

ד. המרגמה הבינ-פוליטית של השלטון המודרני

כיו-פוליטיקה הוא מונח שפוקו טבע בסיום הכרך הראשון של תולדות המנינות "כרי לציין את מה שהבנינו את החיים ומוגנוגיהם אל תוך תהום התחשיב המפורש והופך את הכות-ידע לסוכן המחלל המודרני בחיים האנושיים".<sup>35</sup> Homo Sacer נפתח בוויכוח עם פוקו בשאלת הבינ-פוליטיקה, אשר הותמו טבוע בספר כולו. פוקו קביץ את בניית החיים לפוליטיקה כסימן-זיכור של המודרניזם. "האדם נשאר במשך אלפי שנים מה שניהט בשביל אריסטו: יצור חי, ונוסף על כך גם בעל יכולת קיום פוליטיה; האדם המודרני הוא היה בתוך פוליטיקה שסוברט סביב חיי כיצור חי".<sup>36</sup> אגמבן מבקש לנסח טענה זו מחדש. אף-על-פי שהוא מקבל את עיקר הנרטיב ההיסטורי בין שני המשלבים שפוקו מציג, הוא מבקש לספור מחדש במטרה המושגית שווה סביב המושג "ריבונות", תכפפת חיינו בבין-פוליטיקה למושג "ריבונות" היא מניה וביה בקרקת על התעלמותו של פוקו מפוקמו המרכזי של הריבון הבינ-פוליטיקה המודרני.

פוקו טוען כי עד ראשית העת החדשה הצטמצם המגזר בין הריבון לחיים לכלל חכמת לחרוג או להחיות: "במשך זמן רב היחה חכמת להעניק חיים ולהמית אחת מחיות-החיה האופייניות של הכוח הריבוני... הריבון אינו מפעיל את זכותו על החיים אלא בצורתו שמשו בוכוחו לחרוג, או כוונתו עליה, חכמת שמתנסחת כיעל החיים ועל המוות; היא זכות לגרום למוות או להנהיג לחיות".<sup>37</sup> בעת החדשה הופיעו צורות חדשות של ידע-כוח, סכניקות שלטיה המשולבות בפרוצדורות להפקת ידע, גיוונות מהן ומזינות אותן, ומאפשרות לשלט באופן "מלומד" ומבוקר באוכלוסיות שלמות, וגם, בעת ובעונה אחת, בכל אחד מן ההיבטים הנמנים עצמם. אלה הן סכניקות פוליטיות המבטטות על צורות ידע חדשות, על מצרכים חדשים של תצפית, מיעקב ותערובות מבוהרות, המאפשרים לצפות באופן שיטתי בחיי יחידים ואוכלוסיות, לטפל בהם ולהנהלם. בידי השלטון הפוליטי המודרני איריטפור אפטריות לתועלת בחיים או להפקיר אותם לסכנות רבות ומגוונות, מקצתן כאלה שלא היו ידועות כלל בעבר, ולעצות זאת באופן מדוד ומדויק, לכל יחיד

35 מי פוקו הרצון לרעה: תולדות המנינות I (תשנ"ז) 96. מיוטט אצל אגמבן ב: Agamben,

supra note 3, at p. 119.

36 פוקו, שם, שם.

37 שם, בעי' 91.

לקשר היסודי בין קרדשה לריבונות יש מימד מושגי-אונטולוגי ברור, אבל גם מימד היסטורי. מבחינה מושגית מדובר כאמור בשני צדדים של אותו מטבע, שני ביטויים בלתי נפרדים של הפקרה. אבל לקשר המושגי הוחי יש היסטוריה מיוחדת של שכתה: שכחת הקרדשה כרום הפקרה והופעת מושג של קרדשה כקטגוריה מיוחדת של תהום החי אוטונומי ונפרד מן הפוליטיקה, ושל תמונה: הופעת מושג חדש של קרדשה (קרדשת החיים) תכרוך בצורות חדשות של הפקרה. חייקה המיוחדת בין המימד המושגי-האונטולוגי למימד ההיסטורי של קרדשת וריבונות משתקף בתפקיד-המפתח של הזמיר המושגי-האונטולוגי למימד של הספר הנישא את שמו. העניין המרכזי של אגמבן ברומנו בתלכן השני של הספר אינו מבטא סקירות של היסטוריון תהוק צורות ארבות של קוסם בין הריבון לנתיניו. הופו סאקר הוא הרמות המשפטיות-המולולוגיות של מבנה קיום אנושי פרמורדיאלי (אגמבן עצמו נוקט כנאן לשרן היידגאריאני), מיץ המחשה של המשתות האונטולוגיות של הפוליטיקה והקדמות של ספרות האחרות ומאפשרות את עצם התנהגותו זו מהו. אולם הזמן סאקר הוא בעת ובעונה אחת גם העניון וההיסטורי של המבנה הפרמורדיאלי הזה, פרק בולטסוריה של החוק הרומי, שיש לו מקבילות וגלגולים ניתנים לשתווה בתחומי המשפט, המיתוס, המהשבה הפוליטיה<sup>34</sup> וארגון המוסדות המולוליתים ניתנים לשתווה בתחומי המשפט, בהיסטוריה שלו - אשר לו מקדיש אגמבן את החלק השלישי בספר - הוא הבינ-פוליטיקה עצירת הקסטודות של המאה העשירית. הזמן סאקר מופיע כך כציר המתכר את היינו

בעניין זה ראוי לזכור במיוחד את כיוון הקריאה שאגמבן מציג בספר "הטבע" של תובט. בקורות המצוא לקריאתו היא תבנה מילולית של אותו ביטוי מפורסם הקובע כי במצב הטבע "אדם לאדם זאב". אגמבן מתויר את המיתולוגיה של האדם-זאב אל לב השניון של הזבס, וטוען כי יש להבין את מצב הטבע כמצב פוטנציאלי הטבוע בלב החיים הפוליטיים, ולא כאירוע מכוון וחד-פעמי, שבו כל אדם הוא הזמן סאקר בתום לכל אדם אחר - חיי של כל אחד הם תפקיד, ושום מוות אינו יכול להזיזם קורבן (106). מצב הטבע הוא מצב שבו תכלל כולו יוצא מן לימנלי שבין טבע לתרבות ובין האנושי לחייתי, הקודם ליצם ההתנהגות האלה ומאפשר אותן. כיוון תרבות, לפי קריאה זו, הוא הרגע שבו מופיע מתוך כלל התחדים אחר ויחיד השומר על זכותו-כוחו להרוג מבלי להינעש, בעוד כל האחרים נוששים זכות-ייכולת זו, מפקדים עצמם בחיי חריבון כדי להיות מוגנים על-פי חוק בהם כלל האחרים. מה שהוא זכות-ייכולת המתונה לכל אחד במצב הטבע (זכות-ייכולת, ולמעשה לא זכות ולא יכולת, מפני שצייין לא התכוונה ההבחנה בין זכות לכות, בין דיך לעיבודה) נופך לכות להעניש המסור בידי הריבון לכוון וגשענות על הכוח להעניש פירוש המהלך המרכזי של הזבס בלוחות המקדים את תאמנה לתפקיד אינו מאפשר, לדעת אגמבן, להבין את האונטולוגיה הפוליטית של הזבס (109). יחד על-כך, פירוש כוח הופך את הטיעון של הזבס למכשיר אידיאולוגי של השלטון, במקום להיות בו רגז קריטי בביקורת השלטון, כאשר הוא (תפירושי) מציג את המסס כבסיס לאלימות שהוצדק כבר, ומשכיה תו את תאלימות תאימנטיה, שהמסס אינו יכול להכשיר או למחוק, תו את החיים החשופים, שאלימות זו מכוונת אליהם ונישאת על הזבס.

34

מוטל עלינו לעשות זאת,<sup>41</sup> ולעסוק תחת זאת ברשתות הכוח הסבוכות, המקומות, בשילובים הספציפיים שלהן עם סוגי שיתו שונים, ובתמורות המדיניות שלהן, אנחנו מתעסק להחזיר את הריבון למרכז היותר, לא רק של התאוריה הפוליטית, אלא של הפוליטי עצמו.

לפי פוקו, הכוח הסבך של יחסי הכוח על-פני זיקתם לגקודת מוקד אחת, עליונה, השולטת בהם כביכול, פירושה העצמת השדה המרכזי של נכוח על אופן ייצוג אחר, חלקי ולא-מומצא שלו, ולהחליף את הדינמיקה הספציפית של השדה הזה, להעצם מן המסוראיות של יחסי השליטה המקומיים וכן השילובות של טכנולוגיות המשמעות, הפיקוח והתערבות, המצטברות בלי כוונה מכוון לכלל מבנים בעלי הגיון משלהם. מבנים אלה קובעים, לפי פוקו, את אפשרויות הפעמה של הטכניקייביות, הן של היחיד כסובייקט תרבותי או באוויר הן של תרבות עצמו. אבל אנחנו טוען כבר בתחילת הספר ששתצלמות זו מן הריבון כמוקד יחסי הכוח והשליטה בעייתית אפילו במובני הידיון של פוקו עצמו. לפי פוקו, "המדינה המודרנית שילבה במידה חסרת תקדים טכניקות של אינדיקאציה ופולטיקה סובייקטיבית עם פרוצדורות של טקסילציה אויבסקיבית" של אוכלוסיות שלמות (6). שילוב זה בין שני פניו של השילוב מוכרח, לפי אנחנו, להיות בעצמו בצומת מוחה של הכרעה, ב"אזור של אי-הבהרה (או לפחות נקודת הצטלבות) שבה יתמוגו טכניקות של אינדיקאציה ופולטיקה (political double bind) במקורן ימצא את שם קיומו". שבו יקשר הפוליטי הפופולרי (א.א.) הריבון אינו מוכרח או מוקד למערך הכוחות הסבך (6) והנוספות בסוגייהם של י-ע (א.א.) הריבון אינו מוכרח או מוקד למערך הכוחות הסבך המערב. בניגוד החיים במדינה המודרנית, כפי שפוקו טוען בערך, אלא הנגד שלילי בין השליטה בכלל האוכלוסיות לבין השליטה ביחיד. לדעת אנחנו, הרכיבות היא גם הצורה המקורית של היחס בין השלטון הפוליטי לחיים וגם הנגד הכרחי להפעלת המערך המודרני המשולב של היחס והרכיבות הנוצרת שילוב בין תפקוד לבין טיפול, ובאופן מדויק יותר: בין תפקוד לטיפול של כוח עידוך במדויק אך חסר מצעורים לבין הטיפול המסור בקורבנות שהתקדו.

אנחנו מבקש למקם את הידיון שלנו במושג "דיכונות" כדייק בנקודת הצטלבות זו שבין טכניקות של ישיה והתערבות בגופו של היחיד (מיוצג ומחזק ועד להוראת כתיבת המה, מתורבת מינית ועד לניסויים בבני-אדם מהו ולחמת-חסד מהו) לבין טכנולוגיות של ניתוח אוכלוסיות (מתנסים ועד להשמדת עם, מהפצת אמפיצי-מגיפה ועד לאונס קבוצתי כאמצעי ל"סיוור אתני"). בעשותו כך הוא מבקש לא רק "להשיב את ראשו של המלך" לדיון של פוקו ולהאיר בו נקודות ציונות, אלא לחקן את תפיסת המודרניות עצמה, ועל גביה לפתוח מחודש את השאלה בדבר מהות הפוליטי, לפרש מחודש את היחס הזאת כרי לפתוח אופק חדש להחשבה ולמעשה הפוליטיים.

לחקן את תפיסת המודרניות: באמצעות הפירושים שלו למושגים "ריבונות" ו"קדושה",

41 M. Foucault *Power/Knowledge – Selected Interviews and Other Writings 1972–1977* (New York, C. Gordon ed., 1980) 121

לפי זכרונותיו או ציונו, או באופן המוני וחסר הכתמה, ילהגן על חייים או להורות על השמדת holocaust במקורן<sup>39</sup> (התערות בסוגייהם של י-ע א').

אנחנו מבקש באמור את המיאר הרושליבי הזה, על שני פניו, ומסכים עם פוקו שיש לקבוע את הזמן שבו השינוי מתחיל להחצית השנייה של המאה השבע-עשרה. הוא אף מציג להורה את הרגע הקריטי בפיקודת ה"habes corpus משנת 1679 (1123). את מה שנתפס כרגע מכריע בייסוד הדימוקרטית המודרנית – תפיסת היחיד כבעל זכויות בלתי-ניתנות להפקעה וחובת ההגנה על זכויות אלה מפני אילמות השלטון – הוא מציג לקראו כנוסחה משמעותית חדשה המציבה מושא חדש להתיינותו ולאחריותו הישירה של השלטון: לא עוד הנתיך הפיאודלי וגם לא האזרה המודרני, אלא הגוף עצמו, והיחיד כבעל גוף. היחיד כבעל גוף הוא מה שהשלטון אמור ללרואת habes corpus, אבל מתוך אותו הגיון, גוף זה יהיה מעתה גם מה שהשלטון אמור לרואת. הגוף החשוף הוא מה שמנות בין הטכניקה הריבוי לבין הריבון המדיני. מצד אחד, הטכניקה הוא מעטפת החזירות שאמורה להגן על הגוף החשוף ולהבטיח את שלומו, בעוד החוק שבו מעוגנות החזירות שיקר על דאגה לגוף. מצד אחר, הריבון בתור הממכות להכריע על הייצא מן הכלל הוא סמכות להחליט זכויות ולהגיש במידין אל הגוף עצמו, אל תוך קרבו ולכל היבט אפשרי של חיוני.<sup>39</sup>

די בריון קצר זה על פקודת ה"habes corpus על לעמוד על התמנה המיוחדת של אנחנו ועל המבדל בינו לבין פוקו. המונח הראשוני ביחס המודרני בין השלטון לחיים אינו נעוץ בהתערבות המקשמצעת או הטיפולית בחייים, שפוקו מרחיב עליה את הדיבור, אלא בעצם ההחשבותם של החיים, בהפעלתם כמערך להפקדת חיים, ובהפקדת חיים מפרש את הזכות הריבוי: "על החיים ועל המוות" כזכות להפקדת חיים, ובהפקדת חיים שמתודש משותף בין כל צורות השלטון הריבוי מאז העת העתיקה ועד היום. הוא טוען שהחידוש במודרניות אינו עצם כניסתם של החיים לפוליטיקה, אלא אופן כניסתם של החיים להשפעתם לפוליטיקה – החיים החשופים, שנושפם בעבר רק כרגע היציאת מן הכלל, נחשפים לסובייקט הפוליטי החודש<sup>40</sup> (124). הדימוקרטית המודרנית, שה-habes corpus עשוי לסמן את רגע לידתה, מבוררת ומפורחת את קידושתו-תפקודתו של הזמן טאקס על פני כלל אוכלוסיות המשלטים, ו"זרועת אותה בכל גוף וגוף, הופכת אותה למה שמנות על כף המאוננים בכל עימות פוליטי" (שם). יתר על כן, במקום להגן את הריבון, כפי שפוקו מציג באמרה הידועה שלו, "עלינו לברוח את ראשו של המלך; בתאוריה הפוליטית עוד

38 719 M. Foucault *Dis et érotis* (Paris, Vol. III, 1994) 719. מצוטט אצל אנחנו ב: Agamben, *supra* note 3, at p. 3

39 גוף פוגי, ב"ימות זה, הוא שיוצר לפי חוסס את השוויין הנמור בין כל היחידים בקהילה הפוליטית, והעורך להגן עליה הוא שמביא לכינון הריבון. ההגנה שהבטיח הריבון בקהילת במדויי הכשרת הפגיעה הריבוי בגוף ראו לעיל הערה 34.

40 ההרבה על כך במקום אחר. ראו ע' אופיר "טכנולוגיות מוטריית" תיאורית ופיקודת 22 (תש"א) 67.

המושג "ביני-פוליטיקה" מעניק לטענה צומחה תעשה. ברצף שהתחיים הם מוקד העניין הפוליטי, התבונות בין שטאל לז'ינר, בין פרטי לציבורי, בין משטר שמבטיח חירויות אזרחיות למשטר השולל אותן, מקבלות מעמד משני (122). הביני-פוליטיקה היא המבנה המשותף בין המשטר הטוטליטרי לבין המשטר הדמוקרטי והמצע שעליו מתאפשרים מצרים מהירים יחסית במשטר למשטר:

"זהו בנקודה מסיימת [בהיסטוריה של המערב], כל איור פוליטי מוכרע היה כפול-פנים: המרחבים, החירויות והחובות שרכשו לעצמם היחידים במאבקיהם עם הרשויות המרכזיות הכינו המרי, בעת ובעונה אחת, גם את הרישום [inscriptions] במקורו הסמוי אך הגובר של חיי החירות אל תוך הסדר המדינתי, והציעו כך כביס חדש ונורא בהרבה לאותו שלטון ריכוזי שממנו ביקשו להשתחרר... אותה קבלה עצמה של החיים החשופים מובילה מובדה המדינית להצבת הפרטי בקודם לציבורי ולהצמדת החובות האזרחיות והאזרחיות לפני החובות הקולקטיביות, ואילו במדינות הטוטליטריות היא נהפכת לאמת המדינה הפוליטית המכריעה להתחום המובהק של הכרעות הייבון. ורק מפני שהחיים הבינולוגיים יצוריתם נתפכו לצורה פוליטיקה המכריעה, אפסד לתבין את המהירות, שמהוץ להקשר זה היא בלתי-נתפסת, שבה החוקר שיות הפוליטיקות של המאה העשרים היו מסוגלות לתפוך למדינות טוטליטריות ואילו המדינות הטוטליטריות של המאה הזאת היו מסוגלות להמיר [את] משטריהן ל[ה]יעשות בלי קושי לדמוקרטיזציות פרלמנטריות." (121-122) (ההדגשה והמחיקות בסוגריים שלי - ע' א.)

אגמבן מתעלם כאן במפניו בין הנהגל הכרוך בין מיסוד ההכרעה הייבנית במשטר הדמוקרטי לבין מיסודו במשטרים אחרים, המשטר הטוטליטרי בראש ובראשונה. שכן, גם אם מקבלים את הפרושה השימטאני למושג "ריבונות" שאגמבן מפתח, ראוי להקפיד על תבונה (שאגמבן מבלים) בין המושג "ריבונות" להכרעה הייבנית כמציינות שלטונית קונקרטית. בשום אופן אין להעתיק את האפיון האחרות, הלכתי, של המושג "ריבונות" אל השלטון עצמו. ככל משטר, גם בצורות הנוראות ביותר של הטוטליטריזם, השלטון הייבני מקיים משא-ומתן על ההוצאה מן הכלל. לעולם אין ההוצאה מן הכלל כבחינת התרשות ניסית, כפי שרומה אותה שמיש<sup>45</sup>. הקרנה יש מאין ממקום מושבו של הרוב, אלא היא הכרעה שלטונית הנדונה בסכך של תיסס בין מקרי כוח שונים ובין השלטון לנתניו. לפיכך אפשר לאמור את הנהגל במידת הוודות השוררת במשטרים שונים על-פי תופוסים הנוכחים, ומורשים והמוסומדים - או הנסבלים אף שאינם מוכרים רשמית - להרכיב למשאריותן על הווצאות מן הכלל, וצל-פי הקצאת הנישה לצמדות שמתן אפשר לנהל משאריותן כות. במשטר דמוקרטי יש לכלל אודות זכות מוכרת, מעוגנת באופן משפטי (ואצלו באמצעות ערכאת הנצי"ב באמצעות זכות התפוגה והשביתות), להיכנס למשע.

ממקוריו החשובים: Carl Löwith "Der okkasionelle Deziouismus von Carl Schmitt" *Sämtliche Schriften* (Stuttgart, Vol. 8, 1984) 32

45 Schmitt *Political Theology*, *supra* note 4, at p. 36

אגמבן מציב את תפקוד החיים כצורת היחס הקבועה שבין הריבון לנתניו ומציב לאפשרותו של כל שלטון פוליטי, ועל-יכן מציג את המודרניות כחלק בלתי-נפרד מהשתתף אוטונומי קבוע של תולדות הפוליטיקה במשטר. אך בעת ובעונה אחת הוא מציג אפיון חדש לדיפרנציאציה טכניקית "של הפוליטיקה המודרנית: גלישה של הוצאה מן הכלל אל עולם החיים היומיומי עד שהוא מתחיל "להפוך את הסדר הנורמלי, שבו שורב [כמו במצב הטבעי] וכל אפשרי" (38). ומצב החיזום נהפך למצב של קבע (12) והתופסת בסוגריים שלי - ע' א.) כשמצב החיזום הוא מצב של קבע, או לפחות פוטנציאל קבוע של השלטון הריכוזי, הפקרת חיים של יחידים ושל אוכלוסיות שלמות נעשית אסטרטגיה עיקרית של כל שלטון פוליטי ופן בלתי-נפרד מתביעתו לנהל חיים כרי להפן על עצם קיומם. זה בדיוק המצב שבו המהנה "מונפיצ כפדיגמה תכונה של המרחב הפוליטי" (128) והתפרש בין ביני-פוליטיקה לסאטו-פוליטיקה מתבטל במהירות מבוהלה לנוכח הקלות והלחוצות של שבה אפשר להטב מטרתי שלטון המנהלה חיים למערכים המנהלים - בכוחות או במחולל - העצבה המוחית, מפיצים זיהומים ומחולל, מבעצים חיסולים ממקרים או משמיימים אוכוסיות שלמות (122).

מכאן משתמעת טענה מרחיקת-לכת, שאשוב אליה בהמשך, אהת השענות החשובות ביותר של אגמבן בספר: המכנה המשותף וא "הסולידריות הפנימית" בלשונו (11) בין מדינת-האלום הדמוקרטית והמדינת-ההמונים הצרכנית שלה לבין המשטר הטוטליטרי הנאצי<sup>46</sup>. חשוב יותר מן המפריץ ביניהן אגמבן אינו יאשו המצביעים על כך<sup>44</sup>, אבל

42 מעבר זה הוא גם נקודת-המפגש בין פוקו לאורדט, שאגמבן מציג עליה במבוא לספר (4-8) וטב אליה כפחת תחלק השלישי (119-120). פוקו תכין את תכלים המשיגיים לניתוח מהות הריכוז וההשפחה כאחרים מובחמים של ביני-פוליטיקה, אבל נמוט Foucault, *Ibid.*, at the beginning of the introduction. H. Arendt *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1951), pp. 135-138. בספרה על הטוטליטריזם (1951), אורדט דיון תיאורטי פחות במהות, אבל, לדעת אגמבן, התצלמה מן המימד הביני-פוליטי שלהם. וראו באותו הקשר ניתוח נרחב של המהות על בסיס פגוש תיאורטי דומה בין פוקו לאורדט אצל: A. Brossat *L'épreuve du désastre: Le xx<sup>e</sup> siècle et les camps* (Paris, 1996) המשטרה הטוטליטרית מאפסדת את-כך לקרוד לפור (Claude Lefort), שנישן על ניתוח הטוטליטריות מאפסדת את-כך לקרוד לפור (Claude Lefort), שנישן על דמוקרטיה לטוטליטריות (למשל: C. Lefort *The Political Forms of Modern Society*, Cambridge, 1986) שלי, המציגה את הדמוקרטיה כמשטר המוחת למעשה לגמרי על הייבונות כמושג וכמוסד. התמודדות מצין זו מתבקשת, אבל חודמת מן המטרת הנוכחית.

43 משום-מה אין אגמבן מוכיח את השותף תאוד לקצה סקלר הוועות של המאה העשרים, שאנוניס מהיכה עליו את הדיבור באותו הקשר: המשטר הטוטליטרי הטורביטי בקופות סקלר.

44 אגמבן מוכיח בהקשר זה במפורש את קארל לויט (Löwith), בן-דמו של שמיט ואת

הפרידיגמה שהיא, המודרניות (מבחינת המרחב והעוצמה כאחת) והמשיכוּליות ביותר של תפיסות פוליטיקליות, אבל גם תבנית-ניסוח למה שמתרחש בצורה יומיומית, מתונה יותר, מהותית לכאורה, בגישאות הכריזים המודוליים, בשכונות העוני שכלל מדינת-הלאום המליברלית, בסדרות חיצוניות נוספות בארצות "העולם השלישי"<sup>47</sup> או במחנות המעצר למתגיבים בלהי-חוקיים שעל גבולות – אם כך, הרי נוצר צניין מוסרי דווקא לתבין את מהות "הפוליטי" עצמו. בתגובה כאלה אין הכרח בין המאמץ לחוש את המחשבה האוטונומית הרדיקלית על הפוליטי לבין בקורות מוסרית על הפוליטי. את הבקורות המוסריות על הפוליטי יש לכוון אל הריבונות עצמה, אל המבנה הפרדוקסלי שלה, אל זיקתה העקרונית לחיים החשובים, ואל מעשה ההוצאה מן הכלל המכוון אותה, אל התפקוד, הניטשה וההחלטה, המציה אגנה משטרית או אחר, אלא עצם קיומו של שלטון ריבונות בתנאים היסטוריים, שבהם הגנה על חייזים של חידים ושל קבוצות נתפסת לטעם הקיים של השלטון, בעוד שהתפקוד החיים נתפסת מיסוד המכוון את השלטון כשלטון ריבונות לאמצעי המאפיין את השלטון כשלטון אפקטיבי. אין זה משנה אם מהותה כרונולוגית נע אגמבן בכיוון החפוף, מן העניין המוסרי בפוליטי ומתחושת הדחופות המוסרית לנוכח מציאות קסטרו-פוליטית, אל תקודת רדיקלית במהות הפוליטי. העיקר הוא כי שני צידי מהשבה אלה ממוגזגים: "ספר זה נחשב מלכתחילה כמחנה למשיטת-העיקר רוייזית הלימים של סדר פוליטי חדש... במהלך העבודה התברר כי "אפסר", בתקופה שכזו, לקבל כמובטח שום מונח שמדעי החברה (מחורות המשפט ועד אנתרופולוגיה) סבור שהעליות להגדרתו או שהגיונו אותו כמוקד מאליו, וכי רבים מן המונחים האלה נובעים בדחופות שלנוכח הקסטרו-פוליטי – רוייזית גמורה" (12).

רק רוייזית גמורה כזו תאפשר לפתח אופק חדש ולמחשה ולמעשה תפליזמים. "על שלא תמצא פוליטיקה חדשה לגמרי – כולומר, פוליטיקה שאינה מיוסדת יותר על החוצאה מן הכלל של החיים החשובים – יישאר כל תיאוריה וכל מעשה כבולים תוסרי תנועה" (11). כל המהפכות של המאה העשרים פשטו את הרגל מבחיון שלא היו מוסריות לתעלות על הדעת סדר פוליטי בלב ריבונות ומדינה שאינה מגלמת את התבנית הפרדוקסלית של הריבונות ואת זיקתה המיוחדת לחיים החשובים (2). היומרה של אגמבן ומרחיקת-לכת. מבחינה היסטורית, היא נוגזת בכל המסולנות של העת החדשה לכונן סדר פוליטי מוסרי. מבחינה מושגית, היא נוגזת באופק החסום של המושג "פוליטי" עצמו, למעשה של המאטפיזיקה המערבית עצמה, שהלוגיקה של הריבונות מונחת בסדרה (47). צריך להתגבר על הריבונות, אומר אגמבן למעשה, אבל לא על-ידי כך שהתפסים את מקומו של הריבון בסדר הפוליטי לבת-עציו, כפי שקורה לדעתו בתיאוריה הפוליטית של פוקו,

47 אגמבן מתייחס רק למדינה, לשלטון הייבוני וביקורו לניחול החיים בכלל ולהתקרותם בפני. אבל הביז'נטיזם הוא גם, מן ההתחלה, עניינו של השוק, והיא נוצרת את הוצרות החששות של שיתוף-פעולה וחלוקת עבודה בין מנגנוני המדינה לכלכלת השוק.

לדיון נרחב בעניין זה, ראו: M. Hardt & A. Negri *Empire*: ראו: M. Hardt & A. Negri *Empire* (Cambridge, 2001) 219-325.

ומתן על מה שגוראה לן כהוצאה לא-לגיטימית מן הכלל, זה אחד מסימני-הזהר המובהקים של משטר דמוקרטי. משטרים טוטליטריים מאופיינים בהגבלת הגישה של אזרחים מן השורה, אך גם של בעלי תפקידים, לעמדות שמותן הם רשאים ומסוגלים לנהל משא-ומתן על הוצאה מן הכלל, ואת ועוד, קוצאת הסמכות להוציא מן הכלל ותלוותה לבעלי תפקידים שונים במנגנוני המדינה נעשית באמצעות סכך לא-קונקרטי ורווי סתירות של תקרות ומנגנונים וסדרת הכרעות א-רויזית, שנושעות כולן, בסופו של דבר, על רצונו הלא-נהוג של המנהיג. אך כאמור, גם במשטר כזה אין השלטון מונוליתי, וההוצאה מן הכלל אינה הניחה מאבק אגמבן עצמו נוגז בהוצאה מפורסמת אחת כזו (מבלי להחריח במפורש) בדיון שיש על מדיניות "המתוות-החסד" בהרמניה הנאצית (חלק שלישי, פרקים 3-4). סביב מבצע השמדת "החיים הבלתי-רצויים" שיום המשטר הנאצי התעורר גל מחאות, שהנהיג אנשי כנסייה מכל הזרמים, והיה אחד התקדים הבולטים, אך המובהקים של התנגדות אורחת לשלטון הנאצי. על-אף הסיכון הגורר שהיה כרוך בהתנגדות, כפחות הנכסיה על השלטון עימות בשאלת ההכרעה להוציא מן הכלל, תחת משמע, את החיים שגוררת הגזע המדינית כנחותים.<sup>46</sup>

לא הניאנסיס האלה באפיון המשטר הטוטליטרי עצמו, אף לא ההכרח הגורר בינו לבין המשטר הדמוקרטי, מעניינים את אגמבן. כל מה שנוגע בצורתה הקונקרטית של הריבונות, לפרקטיקות השלטוניות של הוצאה מן הכלל ולמסורות של דפוסים לגשימיים פחות או יותר של משא-ומתן ומאבק על הוצאה מן הכלל אינו משנה לדעתו את צורת "הפעולה היסודית של השלטון המדינית": "ייצור של חיים חשובים בתוך היסוד הפוליטי הבריאותי וסך הארטיקולציה בין טבע לרוח, בין *zoe* ל-*bios*" (181). עצם העובדה ששלטון ריבונות פירושו הסמכות לתפקיד חיים היא חקוּבעת, ולא צורת המאבק סביב הסמכות הזאת, ואפילו לא המאבק הקבוע להגבלתה. שכן גם במשטר דמוקרטי אין ביטול של צורת הריבונות, לפי אגמבן, אלא רק שינוי צורת שלה, ומת שנתנה לחיות הגבלת של השלטון, אותם "מרחבים, חירויות וחיות שרכשו לעצמו החידים במאבקהם עם החיות המרחיקות", רק יוצר תנאים נרחבים יותר לכניסה "הסמויה אך הגורפת של חיי החידים אל תוך הסדר המדינית" (121).

לפתוח מחדש את השאלה בדבר מהות הפוליטי: אם הביז'נטיזם הקונקרטי המודרני היא מכנה משותף בין דמוקרטיה לטוטליטריזם; אם שני המשטרים האלה הם שתי דרכים "לכתוב את החיים אל תוך הפוליטיקה" ובשתייהן השלטון הייבוני מופשט בלי תרף להתחייב חיים החיים; אם התפקיד הגמור של החיים במחנות-הריכוז היא הצורה

46

ההתנגדות לבשה צורות שונות, חלקן תשאיות פחות או יותר (התמקדות במילי טפסים ששימש את מנגנון ההשמדה, גברות חוסים מבהי-המחמה ועוד) וחלקן פוליטיות. המפורסמת ביותר היא דרשה שנשא הבישוף אוגוסט קלמנט גרף מן גאלן במונטרי, באוגוסט 1941, ובה תיאר במפורט את צורת העבודה של מנגנון השמדת וביקור בתרופות את מדיניות "המתוות-החסד". ראו, למשל: M. Burleigh *Ethics and Extermination: Reflection on Nazi Genocide* (Cambridge, 1997) 130-141.

בנטיזם, החיים אינם נגטיביים, שכן נטישה היא תמיד יחס לחוק, ולו גם לצורתו השתרת והריקה, כפי שנגסי מראת (58-69).<sup>51</sup> נטישה פירושה שהזמה מתוכיבת קודמת, מכוחו של איות הסדר בעל אופי משפטי או מוסרי. ההתערבות האלוהית אינה מתייחסת לשים חוק, היא אינה מפקיעה או משהה את החוק כמו הרכיבן בשעת החירום, שבנומיז מובנה "ויזטואליז", אלא מתעלמת ממנו לחלוטין.<sup>52</sup> החוק אינו תלי יעומד, בין לבין, כרי לחיות משוקם מחדש. לאלימות האלוהית אין חלק אינו תלי יעומד, בין לבין, כרי אדם הפופים לאלהים פועלים לפי החוק ומחזיקו לו, אלא הוא טרנסצנדנטיה גמורה) פועל ריבון הנמצא בבת אהת בתוך הצדק פירושו לייסד כל פעם מחדש את הזאוי לפי הנטיבות על-פי הצדק. לפועל על-פי הצדק פירושו לייסד כל פעם מחדש את הזאוי לפי הנטיבות המטונות, לפי המקרה הפיסי, לפי המאפיינים הטרגומלריים, החד-פעמיים שלו.<sup>53</sup> בנימון משמר צדיק תפיסת צדק כאיות, אבל זה איות קוסמי ואין לו חוק, הוא מבוסס על שקלול משמרה בלי הרף של כל המשתגתם הריזונטיים. לעדור חשבון צדק כזה – רק אלוהים יכול. פירושו של צדק כזה הוא ביטול גמור של הפוליטי. אם כדי להגבר על הריזונות יש לאמן את תפיסת הצדק והאלימות של להגבר על הריזונות בתחבר כקריאה לתש את הפוליטי, לזנות את המעשה הפוליטי על הריזונות בתחום המעשה.

### ה. בן המוסרי לפוליטי: אשמה והומניטריזם

מה שמורה כאן על כך המאזיים אינו פחות מצדם אפשרותם של פוליטיקה ומשפט מוסריים, ובאופן מדיק יותר, שאלת המשמר האוטומולוגי והקיום ההיסטורי של "הננין המוסרי". למן אפלטון ואריסטו, לפוליטיקה הפוליטית יש צניין מוסרי בפוליטי. למן הלווייתן של חובם, ואולי כבר למן התסדר של מקיאווולי, פוליטופים פוליטיים מבקשים

הכללת הפוליטריית בנוסח סורל (שם, בע' 246) ועל סמכות ומתוך שאינה מייסדת חוק ואינה כפופה לו (שם, בע' 250).

- 51 J.L. Nancy "Abandoned Being" *The Birth to Presence* (Stanford, 1993) 36  
 52 וכן, כאמור, גם השכיחה הכללית תפולסורית. ראו לעיל הערה 50.  
 53 איני מתיימר לפרש את הקטע החידתי הזה של בנימון אלא רק לחלק ממנו את מודל האלימות המשמש לדעתי את אנבן. ראו גם את דבריו של בנימון על חכמת המוסרי – אבל לא משפטית – של יוזף לזשתמש בכוח, שהיא "מתנה שתוענקה על-ידי כוח אלוהי, כוח מוחלט", והיא תמיד זרות אך-זוהי, מוחאנת במדויק לפירוזיה של טיטואציה קונקטית. הדברים כלולים במאמר קצר, שלא פורסם, מאותה תקופה: W. Benjamin "The Right to Use Force" *Selected Writings* (Cambridge, Vol. 1, 1996) 231  
 ההלה של המעשה החד-פעמי בתנאים חדשים. ראו א' אוולאי "לסור את השגיאה" (אסאויקה טים פורסם).

אלא על-ידי יצירת מערך מושגי שליט, חוש, שרק במסגרתו יזוה אפשר לשוב ולהזיח את יחתיים השוכים" על כך המאזניים של המאבקים הפוליטיים, כלומר, להשוב על – ולפעול לקיימת – פוליטיקה מוסרית, "משוחררת מכל חס" או הפקיה (59). מערך מושגי כזה כולל טרנספורמציה של כל השלה המושגי של המאטפויקה המערבית. יש לשחרר מושגים כגון הווייה ויחם, פוטנציאלי ואקסואלי, זמן ומרחב, ויחם ומוחז מן הלוגיקה של הריזונות. אך ייראה מערך מושגי כזה – את זה אנבן אינו מפישי. לאורך כל הספר, המבנה המשתבתי שיש לתרוג ממנו – פרויקט הריזונות – מוגדר ומודגם, ואילו כיוון החזירה ויערה שזורים סתומים, למעט כמה רמזים שאנבן מפור בספרו: המושג "איריזומכס" (desegments) של הירדג (61) המפיסה המשיחית של בנימון ופילוסופיית החיטוריה של (57-58) ריעין סוף החיטוריה של קוזיב (Kojév), המושג "בסלות" (desoeurement) של בטאי ונטי (61-62) וכן נטיזות שונים לחשוב על הווייה וקיום ללא ריזונות ועל האפשרי במנותק מן הממשי, החל במושג האימפוטנציאליזת (immanence) של אריסטו (45), דרך היש המוחלט של שלינג וריעין החזרה והצורה של ניטשה ועד לעמדה ההומנוצית – "אני מעידף שלי" – של בארשלבי, גיבור סיפורו של פלוויל (48).<sup>48</sup>

יש לבטח (למשל, 59, 188). הריזונות התגלתה כמבנה פירמורדילי המתקיים מיוון עד היום, המבנה הזה נחשף היום בכשלונ, בהרס העצמי שלי, בטופיותו. אבל אנתנו נמצאים עדיין בתוך חטרה, ואין לנו אופק אחר. סוף עידן הריזונות הוא האופק הפוליטי שלנו, ובכל-זאת מדובר בסופה של הריזונות, ולא במבנה מחשבה אחר שמעבר לה. שיקום תפוליטי פירושו והגברות על הריזונות ועל התפקה כהטרהיסוד של השלטון לחיים, אלא שהתגברות הזאת נותרת מחזות ריקה, מפני שאין באופק שום צורה אחרת של הפוליטי. במילים אחרות, תפוליטיקה העבשויות, התנונה בסד המושגי שולזיגקה של הריזונות כופה הסגורה באופק המחשבה שתיא מאפשרת, אינה יכולה להיות מוסרית, "משהוררת מידם חרם" ומחפיקת החיים, מפני שלא התגברו עדיין על הריזונות. ואילו המוסר נידרן להישאר מחזות ריקה, חסר כל עוצן מושגי, מוסרי ומטריאלי. במקרה הדי, הוא כבחנית עור איריאולוגיה של הסדר הפוליטי הקיים, כמו החומניסדריים, למשל (183-184); לחלק בע' 381 ואילוף במקרה הטוב, המוסר מופיע כמייחה משויה למצב החורג לחלוטין מן הסדר הפוליטי, כמו במהותו של בנימון אל "מצב החירום האמיתי" (55), או אל האלימות האלוהית המשבה את הצדק על כנו ללא שויר – כלומר, למצבים שבהם לא רק החוק מושעה, אלא הריזונות עצמה.<sup>49</sup> לפי בנימון, הצדק האלוהי מושב על כנו בהתפוצות אלימה, כשהחיים מוחסלים, אך ללא שפיכות דמים, ניטלים באחת, אך לא

48 אנבן שב למושגים ולתמות אלה במאזיים שבוטס בספר *Potentialities* – בעיקר בפקום 9-11 ו-15 – אך ליישב הנות, גם שם אין הוא מציג משנה סודית, אלא רק את "חסד" שמושגים ודמיונים אלה פועלים בלוגיקה ונמאפאזיקה של הריזונות. ראו:

49 *Agamben Potentialities, supra note 2*  
 50 *Benjamin, supra note 31, at pp. 250-252*  
 51 *Benjamin, supra note 31, at pp. 250-252*

האשמה מופיעה לפי שמייסד/אגמבן כפן הסרבייקי של הז'וז הראשוני בין הנתיך ליריבין. היא מלווה את התפקוד ומפגימה אותה כאלימות שהנתין מופנה נגד עצמו. כמו ילד נווה – או בשום – העוסל על עצמו אחריות למצבו, הנוסף את האלימות המופנית נגדו לעונש בשל חטא שחטא, ומתייחס בייחוד מצפוני מכלי שיידיע כמה בירוקי חטא, כך הנתיך רואה את עצמו אשם בירוקי ברצוע שבו הוא מופקר על-ידי הנתיך. בתחושה של אשמה פרימוניאידית כמו טרם הוצג המבדל בין מותר ואסור, לא מבחנה משפטית ולא מבחנה מוסרית, וגם לא הוצג ההבדל בין ההכנס המשפטי הממוסד לקום הניין הנטיש המוסרי או הנתי של הנתיך. פליטיקה המיוסדת על דת כוח יכולה להרחיק מקום למוסר, כפי שהיא מותרת מקום לדת, לכוללה או למודע, אך עשויה גם להשעות אותו כרגע המכריע. הניצא מן המהלך, כפי שהיא עלולה להשעות את כל צורות השפוט וסוגי העניין האחרים. זה תסטר אגבה מוסרת מאשמה<sup>52</sup> (27) (ההדגשה שלי – צ' א.) אגמבן לעולם אינו מעמיד בספק את קביעתו הנורצית במבנה: לא רק קדמוני של הפוליטי מצוי מעבר לתחום השפוט המוסרי, ומקבל את מה שששהלע במבנה: לא רק קדמוני של הפוליטי של תחום השפוט המוסרי, אלא איישות פרוקדונית של תפועותו לעניין המוסרי. אגמבן גם אינו נוהן באופן ביקורתי את צמצום המוסר, וימריע את אציל שמיט לדיבורית השלטון ואת התעלמותו ממסורת הדין על ריבונות העם, וממריע תרופות פרוקדונית המובלע בה מאו בודין (Bodin),<sup>53</sup> אין לאגמבן עניין לפרש את שמטי או להעריך אותו כרטרורין של הפושג "ריבונות", אלא להראות דרכי ובאמצעותו את יסוף הסדר הפוליטי<sup>54</sup> ואת "המבנה הראשוני של צורת המדינה ואת בולויה" (21).

זה ברירק מבנהו של הפוליטי שעליו ראוי להגביר. אגמבן חושף את התוצאות האימות שלו מתוך גיחות הלינו הפנימי וקצור התיסטרות שלו, ומתוך הנחה שאח הוועיה המוסרית של הצורות המודרניות של הפקרת החיים אין צורך להסביר או לגמק, רי להצביע עליה.

אגמבן אינו מעוניין בפרובלמטיציה מוסרית של הצורות המודרניות של הפקרת חיים. כאמור, ההבדלים בין המשטר הליברלי למשטר הטוטליטרי בכל מה שנוגע בהבטחת חודויות הפרט או באופן דאגתו של השלטון לטובת המלל נראים לו חשובים פחות מן העובדה ששני המשטרים שותפים בהכנסה המוצאת של חיים השופים לתוך הסדר המדינתי ובאופן מוחשי של המדינה המודרנית כמטרך שלם של פרוקדונית ומנגנונים בלתינתי חיים. גם במקום שבו ניהול החיים מורדך באופן מוצחי וממוסד על-ידי שיקולים מוסריים – במקרה של פעולה האורגנים החינוכיים – הוא מעדיף להתיש רק את המטרך

מסוהם מן הדין הנדודי שבניה לבין תפיסת האשמה האקסטימטיבליית של הדינור בישות והובין: 325-335 (Oxford, 1967) M. Heidegger *Being and Time*. ראי גם לעין את המקור הניישואי של כל אותם דיונים במושג "אשמה", וראו פי' ניששה "אשמה מוסר כליית דושיאני" לגואלוגיה של המוסר (תשל"ד) 261.

להציג את השלטון הפוליטי כתחום מציאות הקורם לעניין המוסרי, מאפשר אותו וקובע את גבולותיו. העמדה הנבינינית, שאגמבן מאמין, כך נודמה, רדיקלית עוד יותר. פירושיה הוא שלפחות בתנאים הקיימים, המוכרים, של התיסטרות הנאשיות, לעניין המוסרי לא יכול להיות ביטוי פוליטי-משפטי ומימוש היסטרתי, העניין המוסרי אינו יכול להימצא בתוך התיסטרות<sup>55</sup>, הנחפסת בראש ובראשונה כמולדת המבנים הפוליטיים של הקיום האנושי, מפני שהוא תורג בעיקרון מעבר לה. מכאן נובע ויתור מודע על הנסיון לפרש ולהעריך את המציאות הפוליטית המשתנה מנקודת-מבט מוסרית, במובנים של הבדלים מוסריים בין מעשים, מוסדות ותהליכים, וכן מוכנסה לצדור את כל הצורות בצדור אחר של אותה עמדה מצויה אצל לוינס (Levinas), שגם נקודת-המריצה שלו נעוצה, כך נראה, אצל שמטי: הפוליטיקה, ולמעשה המציאות האנושית כולה, היא המשך של המלחמה או של אפסורטה הקבועה; מצב המלחמה משיעה את המוסר, וד לו בעיקרון. האתיקה היא סוג של אופטיקה, נקודת-מבט מיוחדת, שממנה אפשר לראות מה שחורג להלוטין מן הכוליות הסגורה שמגדירה המלחמה ורו להלוטין לאינסרסים הפועלים בתוכה. נקודת-מבט זו נפתחת אל "חזיון אסקולוגי ללא דמות", מאפשרת למשמעות בלא הקשי – ולפיכך גם בלא תחוק, ומחייבת הפניית מבט חזקה מן הפוליטי, מעבר למציאות הנגלית, כולמר, מחייבת לוותר על המבט עצמו לטובת האננה דרוכה לקראת ביאתו הכמו-מישיות של "השלוים", שאינו השיעית המלחמה והתוצאה התיסטרית שלה, אלא אתודתה הנמורה.<sup>54</sup>

דומה שאגמבן מכריע בשאלת היחס בין המוסרי לפוליטי לטובת עמדתם של בניסיון ולוינס כבר בפתיחת ספרו, הנמכרע נעוצה בהבנת היחס היסטרתי בין החוק לחיים ובין הליבין להנינים כייס של הפקרת. "המפתח ללכייה זו של החיים בחוק אינו המציאות (שאגבה מאפיין בלעדי של הכלל המשפטי), אלא האשמה ללא מבנה חסכני שיש למושג זה בהיק הפוליטי, אלא במובן המקורי של היות-בעל-זוהב: *esse* כולמר, בדיק אוהו מצב של היות כלול באמצעות תרקות... אשמה אינה מציגת טרנסגרסיה, כולמר, קביעה מותרת והאסור [על-פי החוק], אלא את הכוח הטחור של החוק, את עצם התייחסותו של החוק לרברמה" (261-27) (המוספת כסוגריים שלי – צ' א.) גם כאן אגמבן הולך בעקבות שמיט, שהיכרוו היראשו עסק במושג "אשמה" המשפטי. הוא מרטיש ששמיט מתקיש על מושג לא שכני של אשמה, ודחה את התפיסה המשפטית-הפוליטית לטובת מושג "שבמבט ראשון נראה מוסרי ולא משפטי" (27) (ההדגשה שלי – צ' א.) אך בניגוד למה שנודמה מבט ראשון, המושג מצוין, לפי שמיט את עצם נוכחותו של ריבון ואת עובדת קיומה של כפיפות לחוק הקדומה לחיים, את העובדה שהחיים נמצאים תמיד-כבר בויקה לחוק<sup>55</sup> (28).

E. Levinas *Totality and Infinity* (Pittsburgh, 1969) 23 54

C. Schmitt *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung* 55

18-24 (Breslau, 1910) אגמבן טוין גם שתפיסת האשמה של שמיט דומה לזו של בניסין במאמר על האלימות (supra note 31, at p. 250). הוא מתעלם



התמסרותם של אורגונים תומכמינימיים וארגוני זכויות־אדם כאורגונים לא־שממטליים (NGO) היא תוצאה כשלונן של המדינות והארגונים הבינמדינתיים להתמודד עם בעיית הסרי האזרחות ועם משטרים המפקדים את אזרחותם שלהם, רודפים, מוגשים או מסתלים אותם. בשני המקרים מדובר בפליטים, אלה שכבר והגור ואלה המבקשים להגר ולמצוא מקלט מחוץ למולדתם. הפליט הוא "האדם בעל הזכויות האזרחיות־סליות" בזיון משום שהזכויות שהוא תובע אינן מוגנות על־ידי אזרחות בארץ מדינת־לאום, בשלן התנגש על זכויותיו אינו מקיף; הוא פועל יוצא של מיסוד הריבונות הפוליטית במדינת־לאום ושל גלמת המונחה בין שייכות לאומית הנקבעת במנהגי אוניוורסליות. גם מזהו זה, המאפיין את המודרניות אזרחית, אינו מקיף היסטורי סתם, אלא ביטוי מובהק של לוגיקת הריבונות, של כניון המשלטון הפוליטי באמצעות התחזקה המכלילה של החיים החשובים, השלטון הריבוני במדינת־הלאום מגדיר סף שבצדד האזה חיים שצברו פוליטיזציה בכל מימד הדיכוי שלהם, ומעבר לו, בצידו האחר, חיים חשובים שהתפקודן, והוא שב ומכונן את עצמו מתוך באמצעות הנדחת מחדש של חסך הזה.

המושג "זכויות האדם", שהיה בעבר הנהגת־זיסוד של זכויות האזרח ושל איגון הספחה הפוליטית כשותפות בין אזרחים, נפרד מהמושג "זכויות האזרח" ומופעל יותר ויותר "למחץ" להקשרים אחרים, לטובת מה שאמור להיות ייצוג והגנה על החיים החשובים והפדוקים יותר ויותר לשולי מדינת־הלאום, ו[ואת] כדי להיות כסופו של דבר מוגדרים בתוך זהות לאומית חדשה". אבל מאמץ זה נכשל שוב ושוב בגלל התנגדותן של מדינות־הלאום, באופן המצגיה גם את "בעיית הפליטים" וגם את המרתת הכסיס הבינפוליטי של מדינת־הלאום (182–193). במצב כזה, הארגונים ההומניטריים, המתנגדים בעל־פליטים וניצילים במקום השלטון, אבל בתוספת או בהסכמתו האלקט, מסייעים בעל־כוחם למסד מהחש את התבונה בין הפוליטיקה לחיים המהותיים שמהחצה לה. הם עוסקים בחיים באשד הם, בלב שום הבחנה, אבל מציגים את האמה ההומניטריה לחיים כעניין לא־פוליטי ואת השלטון הפוליטי כחסר־אונים בהתמודדות רחבת־היקף עם חיים שונעים ותפקי. בכך הם מששששים למצשה את הנחת היסוד הבינ־פוליטית של השלטון, ולכן מטייעים להצגיה אותה. הם מששששים גם את האתגר שהפליטות או מצב האסון התמוני מציבים לפני השלטון, מפני שמשמעות פעולתם היא שרק חיים שהתפקודן ראויים לעזרה. עזרה שמוגשת מייד, לפנים־משורת־הדין, באזרחים שהדין אינו מסכה, מעבר לגבולות מדינות הפוליטיות והשייכות הלאומית מציבות, והיא נורמת מהספחה תפולטית ומציגה עצמה כמצויה מעל האינטרסים המתנגשים בתוכה.

כדי להגן על החיים שהתפקודן יש לשוב ולרדוקם מכל ערך פוליטי. במובן זה הנהג פוליטיזציה של זכויות האדם – מבחינה מושגית־משפטית כמו מבחינה מוסרית־פרקטית – המתבטאת על־ידי הארגונים ההומניטריים וארגוני זכויות האדם, היא צידה חשני של הבינפוליטיקה המתנהלת בתוך מדינות־הלאום. הפוליטיזציה של החיים בתוך המדינה היא תוצאה להדפולטיזציה שלהם באזורי הספר שלה ומעבר לגבולותיה; ואילו הנהג פוליטיזציה של חיי הפליטים, ההומניטריים המודרניים, היא השלמה לבינפוליטיקה בתוך מדינת־הלאום והמליף להלאבק לצמצום נוקדה. אזרח הוא מי ששוכא ליתנות מהנהג החוק. התייבור על אדם סתם, או על אדם בכלל, מציין חיים השופים

תקולוגיזציה של החיים על־ידי צורות חדשות של שליטה. איז מובקש להתעכב מעט על עניין זה ולהתשר באמצעותו מוגבלות עקרונות אחת בטיעון של אגמבן.<sup>57</sup> אגמבן מזהה הומוניטריזם כן דומנו עם עניין א־פוליטי בחיים החשובים (183–194). במקום העניין הפוליטי מופיע כמובן עניין מוסרי – דאגה לחיים במצוקה, היענות לסבל, לפגיעות באשר היא, מעבר לכל הכרל תרבותי או ביולוגי שונה במיסוד פוליטי. אך מה שניגאת כדאגה מוסרית לחיים שהתפקוד אינו אלא עזר ביטוי להפקרת החיים, באשר דאגה זו חייבת את קיומה למעשה הנטישה – או התסתלקות, או תצמצום, ואפילו המטפורה של "הסתר פנים" מתאמת בתקישתה – שבו השלטון מפקד את החיים בדי כוחות אחרים ומביא להם לעסוק במה שהוא מפקד.

אגמבן מפרש את ההפחה הנחרצת בין הומניטריזם לפוליטיקה כשיא בתהליך היסטורי של הפרדה בין זכויות האדם לזכויות האזרח, שאת סיפורו הוא משהור בקצרה בעקבות כמה הערות של זנה אולנדט בכרד השני של וליבורה על מקורות הטוטליטריות (126). לכאורה, הזכויות השבציות מוענקות לאזרח באשר הוא אדם, ולכל אדם נכוח להיות אדם במדינה כלשהי. א־אפשר להפריד בין אזרחות לאזרחיות. אך בפועל, מגוללות נכוחות המאפיינות משטרים מודרניים מבטאות את "ההימיו הבראשיתי של כתיבת החיים השבציים אל תוך הסדר המשפטי־הפוליטי של מדינת־הלאום" (127). אגמבן מזהה את השתלה השבצית לתוך הפוליטי בהמת הלידה: "בני־האדם נולדים נותרים חופשיים ושווים בכוחותיהם." (ההדגשה שלי – עי א.) להזוויל פירושו להיות ככר בעל זכויות. כל אחד נולד עם אותו נכוחות, המקורות לאדם עם לידתו ואינו ניתנת להפקעה. והתאגדות פוליטית מופקדת על שמירת הנכוחות השבציות, ובכך הופכת אותן משיבציות לפוליטיות. ההצגדה מסתנה את השבציות מוחץ לפוליטי קודם לו, ובעת ובעונה אחת "מטבילות" אותו אל תוך הפוליטי, "אלשינה" אותו כשפתו של שות הקהילתי הפוליטי שוכבת בלאום, וה מוגדר כקהילתי שייכות שנקבעת לחוכה (כפי שמעיד המקור הלטיני של המונח "natio"<sup>58</sup>). השבציות משמש כאן כמובן כפול, אוניוורסלי ופטיטורלי. הפוליטיזציה של הזכות האוניוורסלית של הזכות יכול להיות שמר רק במחיר דהי התאגדות הפוליטית, ואילו המימד האוניוורסלית של הזכות יכול להיות שמר רק במחיר דהי פוליטיזציה שטתית שלה. קלסיפיקציה פוליטית של החיים – במנהגי לאום או דתי, אין זה משונה – קובעת את גבולות האזרחות הנתתם מחננת החוק ואת התבול בין החיים שבפנים לבין אלה שנתחו תשופים בחוץ, משולליל כל ערך פוליטי ובלו מעשפת הזכויות המעובבות במשפט המדינה.

57 הדיון בתחילת זה מבוסס על עבודה במסגרת קבוצת המחקר על קסטודיופיות וגלובליזציה שלתהייה איז מבקש לתודות כאן: רמי אדוסי, מיכל גרעוני, אוילי לובין, אוריגנה קמפ, רפי רבינוביץ ורונון שמיר. קטע מן הכרדים הבאים הוצג בהצגה "שפנוולוגיות מוסריות" במסגרת קולוקוויים ברהלל לתיסטוריה, פילוסופיה, וסוציולוגיה של המדי, נובמבר 2001, שנוסת מודת ומשוב שלח יראה אור בקיוב: ראו לעיל הערת 40.

58 "natio" – אומה; גרע: "natus" – בן; צאצא: "nascor" – לנולול.

הוא מבקש להשתמש בו כדי "לפנות דרך להתחמקות, שהתחמקות זמן רב, של קשיגוריות בשירות הפוליטיקה, שבתן חיים חשופים לא יופרדו ולא יודחקו צד, לא במסגרת חסד המדינה ולא תחת השמות של וכויות האדם" (134).

אך מדוע רק הפליט מציב סימן-שאלה רדיקלי כותב מדוע לא לייחס מעמד אפיטפי ואנונימי-זימה גם לארגונים ההומניטריים המשפלים בו והובצים מן השלטונות הפוליטיים דיו-חשבויון על הפקדונות מדוע אנחנו רואה בארגונים ההומניטריים רק סולידיריות חשאית עם השלטונות שבהם הם אמורים להיות, ואנו מתייחס לתפקידם כקצרות-לחץ המבקשת להכניס לתוך הפוליטיקה את העניין המוסרי, שורר לו בעיקרן? מדוע אנחנו אינו מביא בחשבון את האפשרות שהתחבות הפועלה ההומניטרית הפיכה לתלך ממוסד מן הפוליטיקה הבינלאומית, המסדרתה בנופים על-לאומיים שיש להם כוח אישי או לפחות השפעה על מדינת-הלאום, מרחיבה מאוד את התחום המוגדר בא-פוליטי, וכך צעירה להשיג שינוי של הפוליטי עצמו? מדוע אינו מביא בחשבון את האפשרות שתולידים מסוג זה כבר משנים בהדרגה את המושג "יובנות" עצמו, כמו גם את היחס בין ריבונות להיום השופים?

אגמבן מהמק, כך נראה, עניין מרכזי בהתגבשות ההומניטריים "החדש", ובקשר תענה היחוד רדיקלי כחובו, המתפתח למן סוף שנות השישים של המאה שעברה. במסגרת סדר-היום והסמל המושגית ההומניטרית החדשה, החיים החשופים אינם רק חיים שהיבון הפקיד ואשר יש לדאוג להם מצד ומעבר וקודם לכל עניין פוליטי. כאשר הטוכנים ההומניטריים מופיעים, הם גם מסמנים את החיים החשופים כחזותם שבו אסור לזיבן לשוב ולתערב. ההומניטריים מבקש לקיים חיי בין היבון למדינת-הלאום, למשל, ובין פועל בתוך החובו (כמו במקרה של אסון המוני המוגדר כ"אסון-טביעה", למשל) ובין בוגולות תפוצים של הטריטוריה שלו (כמו במקרה של החתום פליטים במדינות שכנות). למשל, ההומניטריים – הנישע על כנפי התקשורת הגלובלית וגורד אותה בעקבותיה, למשל בפוליטיקה טרנס-לאומית ובכלכלה הגלובלית – הוא גורם של דה-טרטוריאליזציה המכרסם בקביעות בריבונות המדינתית. לכן, הדו-פוליטיזציה של הפועלה ההומניטריית<sup>50</sup> תורמת לממשותו של החיך שבין היבון לבין החיים שהפקיד, שאינו תול להיות ממש גם אם מתווך הוא מתן אישור לפוליטיזציה של החיים בתחתם

60

גם אל הדו-פוליטיזציה הזאת צריך להתייחס בעירובין מוגבל מאוד ומתוך תשומת-לב לתפוסות השונות שיש לארגונים השונים בתקופה זו. במקרים רבים מדובר בסיומולציה של אפוליטיזציה שכמעט תכל מכירים בה ככזו, ואף-על-פי-כן (או בדיוק משום כך) משתפת אתה פעולה. במקרים אחרים, אותה א-פוליטיזציה מצמצמת ומינעזת מנקשת עצמה בעד או נגר אחז תפוצים הניצבים, אבל בשום אופן לא בהתקלותן מן היורה הפוליטיזציה עצמה. ביטוי מדויק ותקוף לעמדה זו אפשר למצוא, למשל, בברברים שאמר ג'יימס אורבינסקי (James Orbinski), נשיא ארגון "ירופאים ללא גבולות", בטקס הענקת פרס נובל לשלום לארגון בשנת 1999, שאלהם אשוב להלן, בעי 392. לראו המלה (להלן): דברי אורבינסקי; ראו: <http://www.msf.org/content/page.cfm?articleid=6589CCA6-DC2C-11D4-B2010060084A6570>

שהתפקידו על-ידי החוק, התפורה בין אורח לאדם היא רצינול הפועלה של הארגונים ההומניטריים, אסטרטגיית הפועלה שלהם, אמצעי חריזה שלהם למשפטים שלא היו מאפשרים את נוכחותם בשום צורה אחרת. לכן, טוען אגמבן, הגיון הפועלה ההומניטרי תורם לעוצמת הסדר הפוליטי אשר בקורבנותיו הוא מבקש לפעל הארגונים ההומניטריים "שומרים על סולידריות חשאית עם השלטונות שבהם הם אמורים להיות" (133). קורבנות של מלחמות אחרים, מחוגים ופליטים נעשים ראויים לעזרה רק במחיר השלמת הפיכה להומניטי-סאקרום.

אתר הפועלה המוכרת של הארגונים ההומניטריים המנוגן שממנו צוחקים רבים מדפוס הפועלה שלהם הוא המתנה, המתנה כאמור את הפרזימה של היחס בין הסדר הפוליטי הריבוני להיום החשופים. לפעמים הריבון מייצר את הקורבנות והארגונים ההומניטריים מספקים את המתנה, לפעמים הריבון מספק גם את הקורבנות וגם את המתנה, והארגונים ההומניטריים מספקים רק מה שגורש לתפעול המתנה. הארגונים ההומניטריים של מציעי השלטון והחזלון במיוחד כאשר קיימים כבר מתנות שבהם מתרכזים תקורבנות של מציעי השלטון והחזלון; הם נעשו מזהים גדולים בניהול מתנות כאלה, שבהם משפלים בחיים שהתפקיד מתוך דאגה ובמסדרות רבות המתנה הוא מעין הסדר בין ההומניטריים – לא רק כארגון אופרטיבי, אלא כמנטימנט מוסרי הפשוט לדיכוי מן "העצמים מן הצד", צופי הטלוויזיה, קוראי העיתונים ותגולשים באינטרנט – לבין השלטון. יחד עם החיים החשופים, ההומניטריים מציג מתוך החיים הפוליטי, ובכל-זאת בתוכו (על דרך ההתקנה, המתנה ההומניטרית הוא אתר תחום שבו החיים החשופים משפלים באופן אפולטי כדי שיהיה אפשר להמשיך ללא הפרעה את הפוליטיזציה שלהם בשאר המתנה התברזי<sup>51</sup> ההומניטריים שהנתק מן הפוליטיקה משכפל בעל-כורחו את לויקת הריבונות שביסוד הסדר הפוליטי המודרני.

במסגל אגמבן, ההתחבות שדה הפועלה ההומניטרית היא איפוא חלק בלתי-זפנד מן התהליך שבו נפכה הפקדת החיים במקרה יוצא מן הכלל לשגרה ממוסדת. ובכל-זאת אין הוא יכול להתעלם לגמרי מן הסדקים בריבונות – במושג ובמוסד כאחד – שהמשפלים ההומניטריים "משצב החיים ההומניטריים" בני-זמננו חשופים. הוא מבקש להלך את תפליט, תחמת המוכתקת של משברים ואסונות אלה המפקדה הפודריגמי של הומו סאקר מודרני, מן חסיגי המוטיגי ומנקודת-המבט של הפריטיקה ההומניטרית, ולפוס אותם "בתוך מה שהינו: לא פחות ממושג גבול שמציב סימן-שאלה רדיקלי בפני הקשיגוריות ויסודיות של מדינת-הלאום, תול בדיקה בין לאום ללידה וכלה בין שבין אדם לאדם".

59

דגמים מוחלטים (כמובן שבו נגזף החיסון הוא נגזף מוחלש) של מתנות הפליטים מוחת אגמבן באחרים תחומים רבים בלב המרחב הגיאוגרפי של מדינת-הלאום המודרנית, לא רק בגבולותיה, משות-המעופה שלה ועד לגישאות בשולי הכרכים שלה, אחרים סגורים, פחות או יותר, שממששים מעין חיי בין החיים החשופים לבין החיים הפוליטיים ומפקדות על אופן כניסתם של החיים החשופים אל תוך השיר המאונחת (174-176). בכלים מוגבלים הנתחיק הגובר שבין לידה ולאום, ותהליך התפורה של נכויות האדם מכווית האחד מואף.

הוא עיקרון של דה-היראריזציה, מפני שהוא מונחן מידי כוחות וגורמים שדפוסים פעילים חורגים בעיקרון מנגבולות היראריזציה של מדינת-הלאום. זאת ועוד, האסון הממוני המתחדש במקום המודרן ביותר מן המטריפוליטי, כמו המוני-המלישיים שמטונגים לתוכה, מציגים לפני השלטון חיים שהפקדון כבר. אבל הפקדת חיים זו אינה תוצאה של תולדות ריבונות של השלטון, והפקדות זו אינה מצניקה לשלטון סמכות להפעיל אילמות או להרחיק חיים או להתעלם מהם, אלא בדיקת לחיפה, היא תובעת ממנו דמגן על הנחיים המשושים לפני אילמות, במקרים רבים מאור האסון הוא מתחרה של חייבון, שמחייב להכריז על חיים שהפקדון ולתפיל אותם באמצעות פעולה ישירה על הנחף, אבל לא כדי לתת לגייסיציה לחסולם או להרחקתם, אלא כדי להצדיק את הטיפול בהם, ובסופו של דבר את הכללה במסגרת החוק. הפלישיים המתדפקים על שפיריה של מדינת-הלאום מבחוחין, הניצולים ההחוקים הקוואים להם להרוג מנגבולותיה והארגונים ההומניטריים הלא-משלטיים (מקומיים ובינלאומיים כאחד) שאינם שאיבים את סמכותם ממדינת-הלאום מופיעים כך כמתחרים של הריבון מפני שהם מציגים חיים שפטרטלו מכל זכות, ובכך-זאת מתבעים את זכותם לטיפול.

הארגונים ההומניטריים תופסים חיים צמרות מוכרות במשא-ומתן על הוצאתה מן הכלל. בכך הם פועלים לא רק מתוך מאמץ לגונבל את הריבונות מתוך קבלת ההגיון המפניו שלה (לציל בעל 1870), אלא גם מתוך התנגדות לצורתה הטרורית כחש של הפקדה לחיים המשוישם. אם "החש הפוליטי הטרור הוא החרם", ההומניטריים הופך את החש הזה על פניו: דהאם לחיים שהפקדון תכלה חרמים שהחרמו באשר הם, אנמכן טענה לחשוב שהפקדון החש הוא מסתם ביציאה מן הפוליטי (1933), ומחוייך את הפופציציה השמכון כאן לטרנספורמציה (מורטרי) של הפוליטי ולמיסוד (פוליטי) של המוסר.

### 1. השלטון ותחומו של הפוליטי

איני מבקש להציג את ההומניטריים המגולבלי החדש כמייצג נאמן ובלעדי של אינטרסים מוסריים "שחוריו", ואיני מבקש לנטל את טענתו של אנמכן בדיכ שיתוף-פעולה בין השלטונות הפוליטיים ללא-רגונים המשפלים בקורבנותיהם, אני מבקש להשתקם על חרדי-ערכיות הערכונית – האפיסטמית והאונטולוגית – הגלומה בצורת הפעולה של ההומניטריים החדש ולשאל מדוע אנמכן מודרך למחוק אותה. אין לוסכרי את התועמלת של אנמכן כטעות מקומית בפירשה של תופעה מורכבת ושנויה במחלוקת בין כה וכה.<sup>63</sup>

63 לביקורת מכיוונים שונים על ההומניטריים החדש, ראו, למשל: G. Hancock *Lords of Poverty – The Power, Prestige and Corruption of the International Aid Business* (New York, 1992); J. Harris (ed.) *The Politics of Humanitarian Intervention* (London, 1995); M. Ignatieff *The Warrior's Honor – Ethnic War and the Modern*

*Science* (New York, 1997); T.G. Weiss & C. Collins *Humanitarian Challenges and Intervention – World Politics and the Dilemmas of Help* (Boulder, 1996); D. Campbell "Why Fight Humanitarianism, Principles, and Post-

סמכותו של השלטון הריבוני ואף חזקה, ההגנה ההומניטריית על החיים המשוישם פירושה הפיזה פוטנציאלית – מקומית ודלת-אמצעים ככל שתהיה, אך תמיד בעלת משמעות ערכונית – ליהם תכלה על דרך התצאה מן הכלל. הפדעה כזו מתקיימת אם מפני שהחיים שהחוקן והפקדון אינם מצויים עוד בתחום סמכותו של הריבון (פלשיים שהצו את הגבול) ואם מפני שהמשך התערבותו נחלקת בהתנגדותו, ולו רק סימבולית, של כוחות בינלאומיים שונים.<sup>61</sup> והתרחות ההומניטריים פירושה ששפולות האלימה של הריבון על חיים שהפקדון אינה מובנת מאליה, אינה הסינה מפורזומלטיציה, ולפעמים גם אינה פטורה מסנצוריה.<sup>62</sup> ובניסוח אחר – אנמכן אינו מביא במשפון שהתרחבות ההומניטריים עשויה לשנות בהדרגה (גם אם לא "מן היסוד") את הסינה-המולין בין הפלישי למוסרי, ולהציב את הפוליטי, בפנים הראשונה בתולדות המערב, לא (רק) בין המשפשי לרתי, אלא (גם) בין המשפשי למוסרי. אפשרות כזו התפתחה בעקבות הגלובליזציה של הפעולה ההומניטריית והמיסוד תבינלאומי המתעצם שלה, ונכוחת הערובה שהחוייך המכון אותה, מעל ופעבר לנביעים של כל מי שנוטל בה חלק או מנסה לתמוך אותה לטובתו, הוא הנחן הדאגה לאורר במצוקה, הדאגה לאורר במצוקה, שהיא עניין מוסרי, אם לא העניין המוסרי בהא הידיעה, והפכה באמצעות ארגוני זכויות האדם והארגונים ההומניטריים לגורם זה בעל נוכחות במשית המתערב בידיה הפוליטית לפי העניין המוסרי ובהתאם לאילוצים התנהגיים ממנו.

את הנכוחות הזאת אי-אפשר לנתק מנוכחותם של הפלישי או של קורבן האסון הממוני, וכן נאתנה שאלה מציבים לפני כל שלטון ריבוני, לפני עקרון הריבונות עצמו. הפלישי, כמו קורבן האסון, נמצא בשטח-המשך מנקודת-מבטו של השלטון הריבוני, אולם אין זה בהכרח שטח שהריבון הפקדי. והפקדה עשויה להיות מוזמנת לשלטון בעל-כוחות, נכפית עליו "מבחוץ" – על-ידי כוחות טבעי, היסטורית או גורל, אין זה משנה – וכופה עליו פעולה ישירה על גופם של יחידים, אלה הנמצאים בשטחו או בשטחים שבהם שלט בעבר, אלה המוטלים לפתחו, מה-רכים בגבולותיו, או אלה הנמקם הרחק משם, באחת הפניות האומללות של הגלובליזציה. זה מצב יוצא מן הכלל הוא נחשף הפקדה של היציאה מן הכלל בכניון הריבונות וייסוד כלי-השלטון הריבוני, אבל הוא נחשף "אבחוץ", כשהתכרעה על היוצא מן הכלל מתבררת כהגונה למציאות שכבר יצאה מכלל ככלל של-שה בכלל. בעולם שיעבר גלובליזציה, בעולם שבו טכנולוגיות התקשורת מאפשרות לרמיו האסון להגיע באפס-זמן לכל מקום על פני הגלובוס, וטכנולוגיות האסון מאפשרות למי שהשכנות-הגרות האלה ברשותו להגיע במהירות לאזורי אסון באשר הם, אין אסון המוני שאינו חרג כבר מגבולותיה של מדינת-הלאום. אסון המוני, בדיקת כמו פליטות המונית,

61 פעולת המתדברים של ארגון חסדיריות הבינלאומי עם הפלישתנים בשטחים הכבושים היא דוגמה אחת מובהקת.

62 גם אם בשלב זה מדובר רק בנזק למונישין של המשטר בדיח-הקול הבינלאומית, בהחש כלכלי מוגבל או – במקרים נדירים ובצירתיים במיוחד – בודיע תצבאת של גאמיז או בכוחות השיטור הבינלאומיים של ארצות-זרות, שבצמצם מפקדים חיים ומתנהגים כאילו הם שלוחיו של ריבון גלובלי חדש.

(במישור האינטימאלי)<sup>64</sup>, תל-ביליזום מבקש לצמצם את הפוליטי, עד כדי ביטול המדינה כישות פוליטית ותפיכתה להתאגדות אחת בין התאגדותיו שונות, מתחרות, ושואף לדין את סמכותה של המדינה לתערעב במערך הניסחים הכלכליים והליברליזם – שמטי אומר זאת בתקשרים וצורות רבים – שואף לצמצם את הפוליטי, לחרוג ממנו, להתגבר על היומרה הטוטליטרית שלו, לאלף אותו ולחך הכלכלה הקפיטליסטית. שמטי אפילו אינו אומר שעולם בלי אייביים ובלו מלומה (מלהמה ככות לפחמה) אינו אפשרי, הוא רק אומר שהיה צורך בלי פוליטיקה,<sup>65</sup> וכמובן גם בלי ריבונות. ואילו אנמבן, שבמקום לדבר על מלומה, מדבר על הפקת חיים ועל ניהול חיים, יכול לטעון באותו הקשר שהליברליזם אינו מצמצם את הפוליטיזציה של החיים, אלא מעניק לה אפשרויות והנצחם החיים. הוא יכול להוסיף ולטעון שההתפשטות הגלובלית של הליברליזם, לצד שאר התולכי המלובליזציה, רק מאיצה את הפוליטיזציה של החיים ויוצרת בלי חרף צורות חדשות הוא לא יודחק עזר, לא במסגרת הסדר המדינתי ולא תחת המלות של נוכיות האדם (1984).

מזדכר בתולצא (אפקס) מונבה של לוגיקת הריבונות עצמה – בתביעתה למתלתשת ובאירשות התקדונית שהיא מוכיבה לנכוחותו של העניין המוסרי בתוך הפוליטי. אנמבן שביי כאן מוכנה שעליו הוא מבקש להתגבר. המושג "ריבונות" מתברר מתוך הניתוח המורכב של ככליות המבוננת את עצמה, האחרות מנוגלטיית, רציפה, בעיקרון מתחלפת, שכופה עצמו על כל ההבדלים והבדלנות והשינויים, אישה לכל מה שאינו נובע מתוכה, עד שגם את החוץ שלה היא מפרישה מתוכה ומבוננת בעצמה את הגבול בין חוץ ל"פנים", את התולמות המושג הנת במציאות ההיסטורית של הקונטנו אנמבן מזהה במתנות הריכוז והתמבדה של המשטרים הטוטליטריים כמו במנותח הפליטים או בממלי התעופה והים של המשטרים המוקדשיים. בבוא לפרש את המציאות ההיסטורית התפשת לגבר ציני, הוא מניח את המושג "ריבונות" כמבנה התשתית של הסדר הפוליטי השורר גם כיום בעולם המתון הליברליזם גלובליזציה מואצים, ואשר בו סימנים לשחיקת הריבונות של מדינת-הלאום מופיעים מודפסים בכל ציתון בוקר, מרציים על מטי הטלוויזיה בכל צרב. הוא אינו מסיג את המושג "ריבונות" שלו כאידיאל-שיפוט ובריאותי, לחמק לחתום המתודה, להציג את המושג "ריבונות" של אנמבן, מנוה למשל, או כסיג מועדף אבל לא הכרחי לפירוש המציאות, לדין של אנמבן, מנוה הריבונות שתואר הוא תנאי האפשרות לפוליטי באשר הוא, הפוליטי הוא הממלח המאוני של הקיום האנושי המעצב את אפשרויותיו בכל התחומים האחרים, מתמאפאיקה ועד למוסר, מהדה ועד לאסתטיקה, מהעת העתיקה ועד היום.

הכניעה בעוצה בציפייה לאותו דבר-מה תוש לגמרי שיוכל להתחשב למענה למבוי הסתום של הפוליטי בעת הזאת המודיש שאנמבן מרמז לו צריך להיות רדיקלי – תפניה לנביאין אינה מקריית, אלא צורך שיטתי. הוא צריך להרוג מאותו "חתום המוגר על-ידי ההצטלבות שבין הפוליטיקה, הפילוסופיה, המדעים הרפואיים-המבולויים והדת המשפט", ואשר הפוליטיזציה של החיים מתרחשת בתוכו (1988). הוא צריך להתחרת משראיות השפה המטאפזית, מתפיסת החוויה, הלישם והאדם, האפשי והממשי, הולן המרחב, שהשדה הפוליטי לסוגיו עדיין חוזר בהם. למעשה, שינוי כזה נדרן להיות רדיקלי בריק מפני שהמשול שעליו יש להתגבר מצב את עצמו כטוטליות המכוננת את עצמה והופעת לקבוצ בעצמה את מה שיוותר או יושלך אל מהוצה לה. ההמוניטריזם נזיר לכאורה מתחם "המצטלבות שבין הפוליטיקה, הפילוסופיה, המדעים הרפואיים-מבולויים והדת המשפט", הקטיגוריות שלו – קידוש החיים, אנושיות, אפוליטיקות, קוסמופוליטיות, תברה אורחית – נגזרות במטאפיזיקה שיש להתגבר עליה. התביעה המוסרית שלו נוגעת בחיים עצמם, בחיים החשובים, היא מושמעת מתוך התחום הסגור שתחתיה לה הריכוז והתחרת כלצאה בתוכו. לכן יש לדחות את התמוטיטריזם כמאפיא-סרק, אם לא כמעשה התגאה במשי, כמעט כמו שדוחים משיח-שיח.

ההמוניטריזם הגלובלי אינו אלא דוגמה אחת לריסום העשוי בריבונות של מדינת-הלאום – כלכלת השוק, התקשורת הדיגיטלית, התסדות גופי ממשל ומשפט בדיגיטליים – שהאנוניזם ההמוניטריזם מודשלים להוכים בצורות שונות וממונות – מציגים דוגמות רבות נוספות. אך מהו בדיקת האמנר לריבונות שההמוניטריזם מציג? העניין אינו החולשה המבנית או תוסר האפקטיביות של השלטון הריבונות בהמוניטריזם עצמו כותמת שונים, מבית ומחוק, המאיימים על האחרות, הריציות או המוחלשות שלו. לשם כך לא היה צורך להמתין לעידן תוסטמודרני. מעולם לא התקיים שלטון ריבונות כשלטון אוטונומי לגמרי, שכונן את עצמו באמת יש מאין, שנותר באמת ארש לשיקולים "ורים", כלכליים, דתיים ואחרים, ואשר לא תופש פשרות עם כוחות היצוניים ותניימים שאינם על שלמותו. כבר שמיס הבין שהשאלה אינה אם תפוליטי ישנו, אלא מהו תפוליטי במידה שהוא ישנו, ואילו תנאים צריכים להתמלא כדי שהמושג יתגלם במציאות ההיסטורית. הליברליזם מנסה, לפי שמיס, להרחיב את התחום האורחי שאינו כפוף ללוגיקת הניסוח בין ארץ לידיה. הוא מנסה לצמצם את תחום העניינים שמאבק לתיים ולמוות מתנהל עליהם, ולשם כך הוא מציג את האויב כמתחרה (במישור הכלכלי) או ככרי-פליגותא

מכיוון שהוא מבקש סילוק גמור, מוחלטי, של הריבונות כעיקרון של מותלתות ושל טוטליות, נותר אנמבן כפוף בעצמו לחיזיון שעליו הוא מבקש להתגבר, ואינו מסוגל

למזכר בתולצא (אפקס) מונבה של לוגיקת הריבונות עצמה – בתביעתה למתלתשת ובאירשות התקדונית שהיא מוכיבה לנכוחותו של העניין המוסרי בתוך הפוליטי. אנמבן שביי כאן מוכנה שעליו הוא מבקש להתגבר. המושג "ריבונות" מתברר מתוך הניתוח המורכב של ככליות המבוננת את עצמה, האחרות מנוגלטיית, רציפה, בעיקרון מתחלפת, שכופה עצמו על כל ההבדלים והבדלנות והשינויים, אישה לכל מה שאינו נובע מתוכה, עד שגם את החוץ שלה היא מפרישה מתוכה ומבוננת בעצמה את הגבול בין חוץ ל"פנים", את התולמות המושג הנת במציאות ההיסטורית של הקונטנו אנמבן מזהה במתנות הריכוז והתמבדה של המשטרים הטוטליטריים כמו במנותח הפליטים או בממלי התעופה והים של המשטרים המוקדשיים. בבוא לפרש את המציאות ההיסטורית התפשת לגבר ציני, הוא מניח את המושג "ריבונות" כמבנה התשתית של הסדר הפוליטי השורר גם כיום בעולם המתון הליברליזם גלובליזציה מואצים, ואשר בו סימנים לשחיקת הריבונות של מדינת-הלאום מופיעים מודפסים בכל ציתון בוקר, מרציים על מטי הטלוויזיה בכל צרב. הוא אינו מסיג את המושג "ריבונות" שלו כאידיאל-שיפוט ובריאותי, לחמק לחתום המתודה, להציג את המושג "ריבונות" של אנמבן, מנוה למשל, או כסיג מועדף אבל לא הכרחי לפירוש המציאות, לדין של אנמבן, מנוה הריבונות שתואר הוא תנאי האפשרות לפוליטי באשר הוא, הפוליטי הוא הממלח המאוני של הקיום האנושי המעצב את אפשרויותיו בכל התחומים האחרים, מתמאפאיקה ועד למוסר, מהדה ועד לאסתטיקה, מהעת העתיקה ועד היום.

64 at pp. 70–72. *Schmitt The Concept of the Political*, *supra* note 4, at pp. 70–72.

65 *Ibid.*, at p. 35.

1. Edkins "Sovereign Power, Zones of Indistinction and the Camp" 25 *Alternatives* (2000) 3; B. S. Chinni "Globalization, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection" 13 *Journal of Refugee Studies* (2000) 243

הומניטריים לחסות את אחיות המדינה להבטחת צדק וביטחון. ומפקדתו אינו להיות שותפים למדינה בנידול המצוקה. אם תהרה האזרחית מותה בעיני, לא עלה לספק את הפתרון, אבל עליה מוטל לצפות [כלומר, להבטיח] שהמדינות הרמוגו [את] תביעת הזאת] לפתרונות קונקרטיים וצודקים. רק למדינה יש רשות ויכולת לעשות זאת. *67*, הרמגושה והמנספחה בסגריים שלי – צ' 4.)

שיר ההומניטריים האזרחי שדרכו הארגון 'רופאים ללא גבולות' מציג כאן חושף אמת פשוטה, שהרפורמה של אנכון כמנו של שמיט, שבצקבוקתו הוא תולד מבטה; אפשר להיות 'בתוך הפוליטי' בלי להמנע בתוך הלוגיקה של הריבונות. הריכור של אורבינסקי הוא ריכור פוליטי מפורש. הוא מבקש להציב על התחייבים הפוליטיים ל'אסונות הומניטריים', תביע לא לנקות אותם מאחריות למעשה; הוא מבקש את הלשון הנקיה שבה מציגים אסונות כאלה כדי לשיטש את האחריות של אנשי השלטון; הוא תביע לא להסתפק בעודת חומרית להקלת המצוקה של הקורבנות, אלא לשים גם את נושד הנקיים הפוליטי שלחם; והוא מציג תפיסה משלו להקלת העבודה בין מוקדי כוח שונים בתורה ולאפי כפיפותם לרשות המדינית. במסגרת תפיסה זו, הארגון והומניטרי מציג את עצמו כמתחרה על התרעה בעניין היוצא מן הכלל בכל הנוגע במצוקה ובאי-צדק. ההומניטרי אינו שותף של השלטון בענייני מצוקה וגם לא ירעף שלו לישטח תופקה – הוא מתמרר להיות בעל הסמכות לקבוע תיקון לתחשת אסון, וליכן תופקה חיים, מי הם הקורבנות, מי מחוללי האסון. הוא מתיר למדינה את הסמכות האחרונה לפעול בעניינים האלה, אבל אינו מתחייב לקבל על עצמו את הכרעה בשאלות העורביות ואף לא בשאלות המוסריות והממשיות המוגעות בפיקרת החיים ובפעולות היוצאות מן הכלל המתעורר לכתה. ההכרה האזרחית היא מכתומה שדה מאבק שבו הכרעות השלטון, בענייני הכלל והיוצא מן הכלל כאחד, מוצגות לבחינה בקורבנות, ואשר מתוכו אפשר לגייס בני-סמכה בענייני חיים והפיקוחם, שיעניגו חלופות להכרעה השלטונית.

העבודה שהציג ההומניטרי המכיר משמיט את דבריו ביורה בניגולאומות אונת צריכה להטעות. הריכור שלו צומח מתוך שיה ער המתנהל במקביל בכמה מדינות מערביות ותוח ומתנה שם אין שום טעם ליטול מן השיח הזה את מנעודו כפוליטי, להחזיק אותו מן המשאולמת הנמשך על הסדר הפוליטי הדיני. השיח הזה פוליטי אף שאין לו עניין בשלטון, הוא אינו מבקש להפוס את השלטון, להשתתף בקביעת השלטון או בהחלטתו, לקבוע מה יהיו דפוסיו. הוא פוליטי מפני שהוא מציב לפני השלטון אתגר, תורע ממנו מענת לביעה, קובע את סדר-היום שלו, מודיע לו מה כבר יצא מן הכלל ומה מחייב עכשיו הומניטרי וצאת מן הכלל, פעולה לפנים משורת הדין, או להיפך, אילו פעולות של הזאת מן הכלל אי-אפשר בשום אופן לקבל, לאילו צעדים של הפקה ומישה ואילו להנניג. במילים אחרות, הזאתה הפוליטי (שדה) אפשר כמובן להציב עליו גם לסיק מן השלטון הריבני לכי התחום הפוליטי (שדה) אפשר כמובן להציב עליו גם מכיוונים אחרים. נכון לגמול את ההבדל הזה באופן הבא: ריבונות היא הכרעה בעניין היוצא מן הכלל. שלטון פוליטי מקיים כמעד כוחות ויחסי שליטה המייסדים בקביעות

דברי אורבינסקי, לעיל השתה 60. 67

להוות את גורמתו של השינוי גם כשות מוטל לפתוח. שכן, ייתוו של ההומניטריים הוא שיש בו פוטנציאל – לא תמיד ממומש, כמובן *66* – לקרוא תיגר על עקרונ הריבונות מתוכי ולהציב לו גבול ממש, שמגנון והכלה על דרך ההוצאה מן הכלל אינו יכול לעכל או לבטל. ההומניטריים מסוגל להציב גבול כזה לא על-ידי צמצום מדינה של הפוליטי (בנוסח הלברליז) ולא על-ידי חריגה גמורה ממנו בנוסח המשחית, שהתגמתי כאן בעודת בנימין וליווינס, אלא על-ידי התייצבותו כישות מתחרה בעניין המכרעה על היוצא מן הכלל. ההומניטריים תביע על הריכוז על היוצא מן הכלל לפי מידת הפקדתו, פניעולו, אסונו, בלי קשר לגודל התביעה והשעמים שעשויים להסביר או להצדיק אותה. זה היוצא מן הכלל שבו יש לטפל על-פי התורה המוסרית, לא על-פי החוק, ובל קשר לשאלה אם השפול מתחייב על-פי החוק או מהייב השעיה של החוק או אף הקרקע חוקיה. ההומניטריים אינו דק מגנון סיוע לחיים בששתי תפקי; הוא בעת ובשונה אחת גם עמדה שגמנה תובעים מן השלטון להסדיר מחדש את יחסי עם החיים האלה ואת התנהלותו בששתי התפקי האלה. האי-פוליטיים של ההומניטריים תוח היא ניסיון למצוא בקודת משען שממנה יהיה ניתן להשפיע את התביעה הזאת, תנקיית במחיר שיתוף-הפעולה עם השלטונות, כפי שאגמון טרען בצדק, אבל היא מוכוונת לעצב מחדש את דפוסי השותפות לפי העניין המסרי, לא לפי עניינו של השלטון.

תוח כך מבסת זאת גיינס אורבינסקי, נשיא המועצה הבינלאומית של הארגון 'רופאים ללא גבולות', בעת הענקת פרס נובל לשלום לארגון:  
 'האזיקה שלנו היא אמיקה של סדיוב. היא לא תחיר לשום כישלון או אי-צדק מוסרי פוליטי להוסקף להתקיים או לוצר מעליו את משמעותו. הפשעים נגר האנושות כבוסנה-הרצוגובניה. השמדת-העם בראונה. הטבת בואיר 1977. התקפות חסרות תחבונה על אורחים בצ'צניה. על אלה אי-אפשר לנסות לעורר מונחם כמו מצב חרדם הומניטרי מורכב או לשבר ביטחון פנימי. או באמצעות לשון בקייה מציין זו – כאלו היו אורחים אקזיטים, בלא סיבה פוליטית. השפה קובעת. היא ממסרת את הביעה ומגדירה את התגובה. היא גם מגדירה וכיוות, ולפיכך גם אתריקויה. היא מגדירה אם תגובה רפואית או הומניטריית היא תגובה חלומה. והיא מגדירה אם תגובה פוליטית היא בלתי-הולמת... לדידו של הארגון רופאים ללא גבולות זו תפועלה הומניטריית: לתתו להקלת סבל, לחסור להשבת האוטונומיה [של] הקורבנות], לתעיד על האמת של אי-הצדק, ולתתעקש על אחריות פוליטית...'

כלארגון של] הברה אורחת אנו מצויים ביחם למדינה, למוסדותיה ולשלטונה... אינו מבקשים ליטול אחריות במקומה של המדינה. האחריות העליונה של המדינה היא לכלול, לא להחזיק, לאון בין האינטרס הציבורי לאינטרסים הפרטיים ולהבטיח את קיומו של סדר הכרתי צודק. [תפקידנו] אינו לאפשר לתיירטים בעניין זה יש להבחין בין סיפוסים שונים של ההומניטריים תעניתי בוחר מבחינת תשעון שלו והפניע ביותר לביקורת שאגמון מציג הוא ההומניטריים הצבאי, תפקד במישרין למדינה ותפקד כאתה ממנגנוניה. דיון מפורט בשאלה זו חורג מן המסגרת הנוכחית.

## תמוז סאקר מכות הריבונות והחיים החשובים\*

מאת  
גורדיני אגמבן

- א. פרודקס הריבונות
- ב. הפוליטיזציה של החיים
- ג. זכויות האדם והבידול פוליטיקה
- ד. הפוליטיזציה של המוות
- ה. המתנה פייטמוסי של הפרדוקס
- ו. סוף

### א. פרודקס הריבונות

א.א. פרודקס הריבונות קובע: "הריבון נמצא מחוץ לסדר המשפטי ובתוכו בריבונות".<sup>7</sup> אם הסדר המשפטי מכיר באמת ובתמים בסמכותו של הריבון להכריז על מצב חירום – תכלול ולמשעות בדרך זו את תוקפו של הסדר הממשפטי, איזי "הריבון יצטב מחוץ לסדר המשפטי, ואף-על-פי-כן משתייך אליו, מכיוון שהתכרעה לגבי השיעיה הזקוקת *in toto* תלויה בו".<sup>8</sup> ציין המילים "בריבונות" אינו קל-עוד; הריבון, בהיותו בעל הסמכות הזקוקת להשעות את תוקפו של החוק, מצטב עצמו באופן חוקי מחוץ לחוק, מבאן שניתן לגסח את הפרדקס גם באופן תבא: "החוק הינו מחוץ לעצמו", או "אני, הריבון, אשר הנני מחוץ לחוק, מכריז שאין דבר שהינו מחוץ לחוק".<sup>9</sup> ראוי להרהר בטופולוגיה המרובות של הפרדקס, מכיוון שרק כאשר מבנה זה יובן, יובהר באיזה אופן הריבונות חופפת את גבולו (במובן הכפול של סוף רואשית) של הסדר המשפטי. שמיט (Schmitt) מציג מבנה זה כמבנה של הוצאה מן הכלל (*Ausnahme*):

היוצא-מן-הכלל הוא זה שילא ניתן להפילי. הוא אינו ניתן לקודפיצייה, אולם תישך בו-<sup>10</sup>

הרגום פאליטיק: נמרוד איבער ומוניקה פולקי, התרגום שלפניכם הינו של תלקים  
בנדרים מתוך ספרו של ג' אגמבן *Homo Sacer* הפרקים המופיעים בתרגום אינם יוצרים  
רצף אחיד במקור.

C. Schmitt *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*  
(München-Leipzig, 1972) 13

משאבים ולגוישמיציה כדי לקיים מונופול על ההכרעה בעניין היוצא מן הכלל, לשמר ככל שניתן את רציפותה ואחדותה. ואילו הפוליטי שבו התחום שבו ההכרעה על היוצא מן הכלל עומדת שוב ושוב למבחן, ונדרמים שונים מתחמים על הסמכות לקבוע אותה. הפוליטי הוא תחום של ריבוי, שברים ופירצולים, יחסיים, משאבים-ומתחים, יכוח ותחרות; משלטון הוא יומרה לאחדות ולרציפות, תביעה למוחלטות ומוכנות קבועה לתפוך כל מהלוקת למאבק וכל סכסוך למלחמה. הריבונות שאגמבן מנתח את הלוקה שלה היא פגנטיה של שלטון המבקש להשתלט על הפוליטי, ואילו הפוליטי, שמבטיח מן תשית והמוניציפטי של אורביטסיק, הוא זרז שבה השלטון נאלץ שוב ושוב לפגוש במשי.

ריבונות היא תבנית מודווייגת שהשלטון מתאמץ להנהיל בתודעות הנשלטים באמצעות זקנתו הישירה לגופם, באמצעות האלימות שהוא מפעיל או מוכן להפעיל בכל רגע. מאחורי אלימות זו, האלימות המוצגת כאן יצפטיז וזו המאיימת להגות בכל רגע – כך מבקש השלטון לגרום לנשלטים להאמין – מצוי השלטון הריבוני, שהמונופול על האלימות – מונופול על הפעלת האלימות לפי הכללים הידועים ועל ההשתלטותיות הוצאות מן הכלל שלה – מטורה בקירי. אבל האמת היא שאלימות השלטון היא המיר סימולציה של אלימות נוספת משעם השלטון ושל לגיטימי שאמור לאכוף את החוק ושל אלימות השלטון הריבוני הוא פוטנציאל של כוח לגיטימי שהשלטון כעצמו מונפול על האלימות. שאמורה להשעות אותו. פוטנציאל זה מתקיים המיד כעודפות של מה שאנו מופיע בתצגת הראוה של האלימות, ועודפות זו היא תבא – בשביל השלטון כמו בשביל הנתהנים – המאפשר להעניק מובן לסיטואציה האלימה. תעודפות האמת אינה קיימת מחוץ לתצגת האלימות. מחוץ לאלימות כמיצ קונקטיטי עם פני השטח של גופים מיוסרים, מורסקים, נקרעים לגרמים; תעודפות היא תוצא של התצגת חואה. בדיוק משום כך חשוב כליכר דגם האלימות שבינתיים מוכנה אלימות זו היא תופעה של הצדק עצמו, מפני שמה שמופיע בה מופיע ללא שיעור, לא נותרת בה תעודפות, המיעדת על הפוטנציאליות של החוק או של השלטון הריבוני, עודפות המקפלת בתוכה את אי-הצדק האמונטי של השלטון פוליטי לפי בנימין. באלימות האלוהית נוסח בנימין, החשבון מודשב במקום, בהובק אחת, עד כדי כך שהחשבון עצמו נעלם עם תחיים הנכחדים "ללא שפיכות דמים". נותרים רק הכפרה וצדק המושב על בנו. הפגורה של האלימות האלוהית היא חלום על מציאות ללא הרסיה. באמצעות האלימות האלוהית אפשר להבין טוב יותר את מציאות האלימות המשפטית-הפוליטית. אבל אם השלטון נתון המיד כסימולציה של שלטון ואין ריבונות אלא הומיה של אחדות, של כינון עצמי, של סימולציות-אמוניטיות, אז המעשה המוסרי אינו ציפיה בשלה לביאת המשיח, אלא השתתפות במשיח על דרך הא-י השתתפות. גם הנתה, כל נתה, כתידי ריבוני, יכול להיות כפנים וכהתן, להחליט מתי להשתתף את השתתפותו, מתי לציית לשלטון, מתי להתנגד לו בהתנהו שלו ומתי להתעלם ממנו לגמרי, לשחק במרש אחר.

ואת זה בדיוק הומוניטריזם הדיקלי מצייע כשחוא מבקש להציג את עצמו כאתיקה של סידור.<sup>11</sup>

Benjamin, *supra* note 31, at pp. 249–251