

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

מאת

עדי אופיר**

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

א. העניין בפוליטי

בשנת 1964 הוא שיחק את הקדוש פיליפ בסרטו של פאזוליני (Pasolini) "הבשורה על-פי מתי". כעבור שנה השלים חיבור תזה על הפילוסופיה הצרפתית היהודייה הנוצרית סמון 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 היחסים בין שפה לפנטסמה בתפיסת המלנכוליה 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 טקיף 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 ליהודה שנהב, 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.

שלו, כמו הפרישה המדהימה של תחומי העניין והמחקר שלו רחוקים מרחק רב ממסלול צמיחתם המקובל של הוגים פוליטיים בני־זמננו. אולי משום כך בולט היום ג'ורג'יו אגמבן (Agamben) בין הפילוסופים הפוליטיים הפעילים בתקופתנו כאחד מבעלי המשנה המרתקים ביותר, שקבע סדר־יום חדש במחשבה על הפוליטי.

התרומה העיקרית של אגמבן למחשבה הפוליטית – במובן הרחב של המונח, הכולל כמובן דין־וחשבון על מקומם של המשפט והחוק בסדר הפוליטי – מצומצמת בהיקפה. היא מסתכמת בקבוצה קטנה של מסות לא־ארוכות המוקדשות למחשבה על הפוליטי, שרובן תורגמו לאנגלית,¹ וכן בהערות־אגב המופיעות במאמריו על אסטיקה, פילוסופיה ודת.² החיבור המרכזי, החשוב מכולם, הוא *Homo Sacer*,³ שפרק ממנו מובא בקובץ זה בתרגום עברי, ולו איחד את דברי.

מחשבתו של אגמבן נעה בצומת השפעות של פילוסופים אירופיים בני־זמננו: מרטין היידגר, וולטר בנימין, קרל שמיט (Schmitt), חנה ארנדט (Arendt), מישל פוקו (Foucault), ג'יל דלו (Deleuze) וז'ק דרידה (Derrida). אגמבן אינו פרשן שלהם; הוא חושב איתם וכנגדם, לפעמים משתמש בהם, לפעמים נאבק להשתחרר ממבני מחשבה שהם ניסחו. השמות האלה מגדירים את השדה שבו מתנהל הדיון ב־*Homo Sacer*. אפשר לתאר את הדיון הזה כניסיון לקרוא ולעדכן, לאורם של היידגר, ארנדט, פוקו ודרידה, שני חיבורי־מפתח של קרל שמיט על מהות הפוליטי.⁴ כמו שמיט, אגמבן מבקש לשאול על מהות הפוליטי. בהשראת היידגר, הוא מבקש להציב את הפוליטי במרכזה של חקירה אונטולוגית. החקירה האונטולוגית של הפוליטי היא מחשבה רדיקלית שאינה עוסקת באף אחד מן ההיבטים המוכרים של הפוליטיקה: המוסדי (איך השלטון פועל? מהי צורת המשטר?), המשפטי (מהו בסיס הלגיטימיות של השלטון ומהו גבול התוקף שלה?), הסוציולוגי (מי שולט במי?) או הפסיכולוגי (מדוע מציינים לשלטון?). החקירה של שמיט, ושל אגמבן בעקבותיו, עוסקת ברובד ראשוני יותר, ב"שורש האונטולוגי של כל שלטון פוליטי" (48),⁵ שכל ההיבטים שנזכרו כאן מתאפשרים מכוחו. רובד זה מאופיין בשאלות

-
- 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
- G. Agamben *The Man Without Content* (Stanford, 1999); G. Agamben *Potentialities – Collected Essays in Philosophy* (Stanford, D. Heller-Roazen ed., 1999)
- G. Agamben *Homo Sacer – Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, 1998)
- C. Schmitt *The Concept of the Political* (New Brunswick, 1976); C. Schmitt *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Cambridge, 1985)
- ההפניות בסוגריים, המופיעות בגוף הטקסט ובהערות־השוליים, הן לעמודים ב: 3 *Agamben Homo Sacer*, *supra* note 3

בין קידוש החיים להפקתם: במקום מבווא ל־Homo Sacer

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

ראוי לציין כי ההבחנה בין יחסי שליטה סתם לבין שלטון פוליטי אינה מובנת מאליה, ובטקסט של אגמבן היא 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 שהתארגנו כבר לפי עקרון הריבוניות ואשר יחס הכפיפות בין השלטון הריבוני לנתיניו מהווה את התבנית הכללית שלהם. מצד אחר, אגמבן אינו מבחין – ועוד אשוב לכך בהמשך – בין התחום הפוליטי כספרת יחסי־גומלין, יחסי־חליפין ויחסי־כוח רבים ומגוונים, סותרים, מתחרים ומתנגשים, שרק חלקם נתון בתבנית הכפיפות הריבונית, לבין השלטון כיחס היררכי חד־משמעי בין הריבון לנתיניו. אגמבן מעוניין "במבנה הראשוני, הבראשיתי (originary) של צורת המדינה ובגבולותיה", והמדינה אינה מציינת כאן צורת שלטון מסוימת (להבדיל מנסיכות, קיסרות או אימפריה, למשל), אלא את המסגרת הפוליטית־השלטונית בכללה. באופן כללי עוד יותר, אגמבן מדבר על "סף הסדר הפוליטי" (12), כלומר, על תנאי האפשרות של הפוליטי, על מבנה־היסוד שלו. "הפוליטי" לפי אגמבן הוא עצם קיומה של זיקת כפיפות בין ריבון לנתינים, והוא תנאי להופעתה של "פוליטיקה" במובן הצר של המונח. סף הסדר הפוליטי הוא סף קיומו של שלטון ריבוני. לדידו של אגמבן, קיומו של שלטון כזה אינו בבחינת היבט אחד, מוגבל, של הקיום האנושי, אלא תנאי מגביל ומאפשר של צורת הקיום האנושי במערב למן יוון הקלאסית ועד היום. קיומו של שלטון ריבוני מספק את התבנית הכללית ביותר של היחס האנושי ליש באשר הוא יש, לחיים כסוג מובחן של יש, ולחיים שאפשר לכפוף למרות. לכן אגמבן יכול לומר (8) שהפוליטיקה מופיעה בתור "המבנה היסודי האמיתי של המאטפיזיקה המערבית". ניתוח ביקורתי של המושג "ריבוניות", השיפת המבנה וההיגיון הפנימי שלו, התחקות אחר תוצאותיו ההרסניות ומאמץ להשתחרר מאחיזתו – זה עניינו של אגמבן ב־*Homo Sacer*. לספר שלושה חלקים: הראשון מנתח את המושג "ריבוניות" ומציג את התבנית העקרונית של "הפוליטי" כיחס בין חוק לכוח. נקודת־המוצא של הניתוח, הקובעת את האופק התיאורטי של הספר כולו, היא תפיסת הריבוניות של קרל שמיט. הפרק השני מציג את הדמות (figure) הספק־משפטית ספק־מיתולוגית של "הומו סאקר", ודן בכמה מ"קרוביה" הארכאיים בימי־הביניים ובראשית העת החדשה. דווקא בפנייה זו לטקסטים ארכאיים מתבררת היומרה של אגמבן לחשוף את התשתית האונטולוגית של הפוליטי במערב, הנוכחת בכל צורות השלטון וההסדרים הפוליטיים מראשית הציוויליזציה האירופית ועד היום. הפרק השלישי עוסק בצורה המודרנית המאוחרת של הפוליטי, וקובע את "המחנה" כפרדיגמה ביו־פוליטית של המודרניות, כלומר, כצורת הביטוי הפרדיגמטית של השלטון הפוליטי למן ראשית המאה העשרים. מושג־המפתח בחלק זה, "Biopower", שאול מפוקו, אבל אגמבן מרחיב את השימוש בו, ובמקום לעסוק במנגנוני

6 המחנה בצורתו הכללית, כמתקן רבי־שימושי לטיפול באוכלוסייה מוגדרת, המופעל על־ידי טכנולוגיות שונות של ארגון מרחב, מיון, צפייה, מעקב והתערבות. וראו להלן בע' 366 ואילך.

עדי אופיר

השלטון המנהלים חיים (מטיפת־חלב עד בית־הסוהר), הוא מתמקד במצבים שבהם נהפכו מנגנונים אלה גם למנהלי מוות (במחנות־ריכוז, בשטחי־הפקר ובשטחים כבושים, אבל עם התפתחות הביו־טכנולוגיה גם בבתי־החולים).

את היחס בין שלושת החלקים אפשר לתאר באופן סכמטי כך: הראשון עוסק בשרטוט המבנה הלוגי והטופולוגי של הריבונות, וקובע, בעקבות שמיט, את ההוצאה מן הכלל כמומנט הריבוני הראשוני ואת הסמכות להוציא מן הכלל כתו־ההיכר של הריבון; השני עוסק בשאלה מה מוצא מן הכלל באקט הריבוני, מהו המושא הראשוני של ההכרעה הריבונית; ואילו השלישי מברר מהו האתר המובהק בעת הזאת שבו הריבונות פוגשת את המושא שלה. בחלק הראשון אגמבן מבקש להבין את העיקרון, "לאחר את המבנים הלוגיים והטופולוגיים של הריבונות" (67); בחלק השני הוא מבקש לחשוף את "המקור", את התבנית הראשונית – מבחינה היסטורית ומבנית – של הפוליטי שהוסתרה־הושכחה בתהליך ההיסטורי (66); בחלק השלישי הוא מבקש להבין את צורת המימוש העכשווית של העיקרון, את ההיקף שלו, את האופק ההיסטורי שהוא קובע.

הטיעון של אגמבן אינו רציף, המעברים שלו מעניין לעניין מהירים, לעיתים מפתיעים ולא תמיד מנומקים, טווח הנושאים שהדיון גולש אליהם רחב מאוד, כל אחת מן התובנות הרבות שהוא מציע בקיצור רב תובעת דיון מפורט, בקטעים רבים כתיבתו דחוסה ועמוסה, לפעמים אפוריסטית, ובכל מקרה היא מומינה קריאה צמודה, פירוש והנהרה. לא אוכל להציע כאן קריאה כזו. בדברים שלהלן אבקש להציג ולפרש רק את מהלך הטיעון הכללי של אגמבן, ואעשה זאת אגב התעלמות מקשיים פרשניים מקומיים ותוך מילוי מודע ולא־מודע של כמה פערים בטקסט. את הערותי הביקורתיות אגביל לשולי הדיון ולחלקו האחרון. אצביע על הבעייתיות שבתפיסת הריבונות ככוליות אחדותית, מונוליתית ורציפה המכוננת את עצמה, ואראה כי תפיסה כזו מחייבת להוציא את העניין המוסרי⁷ אל מחוץ לתחום הפוליטי וכופה לאמץ עמדה ניהיליסטית כלפי הפוליטיקה העכשווית ועמדה משיחית וא־פוליטית כלפי אפשרות מימושו של המוסר. קריאה ביקורתית של אגמבן, כך אטען, מחייבת להציג מחדש את שאלת ההבדל בין השלטון הריבוני לבין הפוליטי, כתחום או ספרה או מימד של הקיום האנושי, שהשלטון לא רק מסדיר ומארגן, אלא גם מתיימר לקבוע את גבולו – אבל לעולם אינו מסוגל לעשות זאת לבדו.

ב. המבנה הפרדוקסלי של הריבונות

הרעיון היסודי, שכל המהלך של אגמבן ב־*Homo Sacer* מבוסס עליו, הוא שעניינה הראשוני, המקורי והנמשך־תמיד של הריבונות אינו השלטון, החוק או הסדר הפוליטי, אלא עצם חייהם של הנשלטים. לא החיים הטובים, כפי שסבר אריסטו, ובוודאי לא החיים

7 "עניין" – גם נושא, *subject matter*, וגם אינטרס או התכוונות. הדיבור על עניין מוסרי מאפשר שלא להכריע בשאלה אם מדובר בחוק, בחובה, ברגש מיוחד, בסוג של שיפוט או בערך כגון צדק או טוב, ולהכיל בדיון את כל צורות הביטוי האלה של המימד המוסרי במציאות האנושית.

בין קידוש החיים להפקתם: במקום מבוא ל"חומר" Homo Sacer

כתופעת טבע, כ־zoë, עם הריתמוס הפנימי, המחזורי שלה, אלא "החיים החשופים", או החיים סתם (bare life; blosses leben), חיים שהופשטו מהגנת החוק, והם פרוצים לכל התערבות, מצע פוטנציאלי ואדיש לאינספור צורות אפשריות של קיום אנושי, נוכחים במלוא הכובד של ספיותם, בפגיעותם האינסופית, במוות שכבר רוחש בהם. חיים אלה, קובע אגמבן בהשראת וולטר בנימין, הם נשאי (bearer) היחס העקרוני שבין חוק לכוח למן הפוליס היוונית (8; 65). חיים חשופים, שהם בעת ובעונה אחת פני השטח של המגע בין הגוף האנושי לסביבתו החומרית ומערך יחסי-הגומלין שביניהם, קודמים להבחנה המקובלת בתרבות היוונית בין חיים בעלי משמעות פוליטית (bios) לבין חיים כתופעת טבע (zoë) ומאפשרים אותה. "בפוליטיקה המערבית היתה לחיים החשופים זכות-יתר מיוחדת להיות מה שהרחקתו כוננה את העיר האנושית." (7) חיים חשופים הם המצע שעליו נרשם היחס היסודי בין שולט לנשלט המכונן את הפוליטי, וגם המדיום שמעניק ליחס הזה את הביטוי המובהק ביותר שלו. ויחס זה הוא, במלה אחת, יחס של הפקרה.

הריבון הוא מי שהוסמך בחוק, והוסמך בחוק להפקיר חיים, במקרים יוצאים מן הכלל, ואף הוסמך לקבוע אילו הם המקרים היוצאים מן הכלל שבהם אפשר להפקיר חיים. כשהוא מוציא מן הכלל, הריבון רשאי להפוך חיים להפקר, כמו גם לתת חסות לחיים מופקרים, להפקיע חיים מהגנת החוק, אבל גם להוציא אותם מתחום הפיקוח והחלות של החוק. האיש שהופקר, מי שחייו הפקר ודמו מותר, הוא צידה השני של הריבונות. מכיוון שהוצאה מן הכלל היא תמיד בסמכותו של הריבון, הרי ביחס אליו כל אחד הוא הפקר-בכוח; ואילו ביחס למי שהופקר, כל אחד הוא ריבון-בכוח, כל אחד רשאי ליטול את חייו מי שהופקר או לעשות בהם ככל העולה על רוחו מבלי לחשוש מעונש. כשאדם מופקר, אלה שפוגעים בו חסונים בפני החוק. החסיונות מפני עונש היא צידה השני של התרת דם.

אגמבן מפרש כאן בבת אחת שני עניינים שהיו מובלעים בשתי תזות אקסיומטיות שעליהן מונח עיקר מפעלו ההגותי של שמיט, וגם מבהיר את היחס הלוגי ביניהן: התזה הראשונה קובעת כי "הריבון ניצב מחוץ למערכת המשפטית התקפה הרגילה, ולמרות זאת הוא שייך אליה, מפני שהוא זה שיכול להחליט אם יש להשעות את החוקה בשלמותה".⁸ הסמכות להשעות את החוקה היא מבחנה העליון של הריבון, המוגדר על-פי סמכותו (המעוגנת בחוק) "להחליט על היוצא מן הכלל"⁹ – מן הכלל המשפטי (rule) ומן הכלל שהחוק חל עליו (כלל הנשלטים, העם). התזה השנייה קובעת כי "ההבחנה הפוליטית הספציפית שאפשר להעמיד עליה פעולות ומניעים פוליטיים היא ההבחנה בין ידיד לאויב".¹⁰ אגמבן נאמן לתפיסתו של שמיט כי הפוליטי מיוסד על ניגוד בסיסי אחד,

8 Schmitt *Political Theology*, supra note 4, at p. 7

9 *Ibid.*, at p. 5. למעשה, לפי הגיון ההוצאה מן הכלל שאגמבן יפתח, ההכרעה על היוצא מן הכלל אינה צריכה להיות אקט דרמטי או גורף, כהשעיית החוקה בשלמותה. די בכך שהריבון יהיה בעל סמכות לקבוע בכל רגע מחדש איזה חלק בספר החוקים נותר כאות-מתה. לכן אין גם צורך שהריבון יהיה המחוקק.

10 Schmitt *The Concept of the Political*, supra note 4, at p. 26. שמיט מניח שם שכל ספרה חברתית מבוססת על הבחנה אחת השולטת בכל השיפוטים וההערכות בתוכה, כגון

עדי אופיר

שקובע, מראשית העת העתיקה ועד היום, את תמציתו. אך הוא מבקש לנסח מחדש את הניגוד הבסיסי המכונן את הפוליטי. במקום הניגוד בין ידיד לאויב שהציע שמיט, הוא מבקש להציב את הניגוד בין חיים חשופים לחיים פוליטיים (8). הוא טוען שניגוד זה אינו אחד הניגודים המוכרים המפורשים בשיח הפוליטי (כמו חוק וכוח, סדר ואי-סדר, ציווי וציות וכדומה), אלא "נקודה עיוורת" של כל ההגות המערבית בשאלת הכוח. הוא מבקש לסלק את כתם העיוורון הזה כדי שיהיה אפשר להיחלץ מן הסדר המושגי שהוא כופה על המחשבה והמעשה הפוליטיים.

משמעות ההוצאה מן הכלל, טוען אגמבן, היא ביטול ההגנה שהמשפט מעניק לכל נתין וחשיפתו של הנתין לאלימות הריבון,¹¹ בלי שיהיה אפשר להכיר בה ככזו ולהעניש את המבצע על שהפר את החוק. קביעת ההוצאה מן הכלל כתנאי לריבונות וכמה שמכונן אותה פירושה להציב ביסוד הסדר הפוליטי את הויקה הישירה – שרירותית, סתמית או שערורייתית, ובכל מקרה חסרת חוק ומובן – בין כוחו של השלטון הריבוני לבין גופו של הנתין. כאשר מעשה מוכרז כיוצא מן הכלל המשפטי, מישוה מוצא מן הכלל הפוליטי ואפשר לפגוע בו מבלי להיענש. המוצא מן הכלל נמצא במעמדו של האויב. הכלל המשפטי מתארגן ביחס ליוצא מן הכלל בדיוק כמו שהכלל הפוליטי (האומה, הלאום, העם – שמיט מתחמק מדיון בשאלה של זהות הקולקטיב הפוליטי, וגם אגמבן אינו מקפיד בעניין זה) מתארגן ביחס לאויב. הכלל הפוליטי מוגדר על דרך השלילה כציבור ידידים – לאו דווקא ידידים אלה של אלה, אלא ידידי הריבון והחוק המופקדים על הגנתם.¹² וכן מן הכיוון ההפוך – מי שהוכרז כאויב הוא מי שדמו הותר, ואין חוק המגן עליו ומאיים להעניש את הפוגעים בו.

בשעת חירום – כלומר, בשעה שבה הזמן עצמו מוכרז כיוצא מן הכלל – אפשר להעמיד את ההבדל בין ידיד לאויב על ההבדל בין מי שדמו מותר וחייב מתכנסים להתרת הדם הזאת לבין מי שחייב נחשבים ביחס לחוק. האלימות המוסמכת כלפי חוץ אינה שונה בעיקרון מזו המופנית כלפי מי שמוקא החוצה, ובשני המקרים היא תנאי לשותפות הפוליטית, לעצם קיומו של פנים שבו שותפות יכולה להתקיים. פנים זה, הפוליטי, מוגדר על-פי ההבחנה בין ידיד לאויב, אבל ההבחנה זקוקה לריבון שיקבע מיהו אויב ויידע להבחין בינו לבין הידיד. המושג "ריבונות" קורם להבחנה בין אויב לידיד ומרחיב אותה

ההבחנה בין אמת לשקר בספרה המדעית או ההבחנה בין טוב לרע בספרה המוסרית, בין יפה למכוער בספרה האסתטית ובין רווח להפסד בספרה הכלכלית.

11 או לאלימותו של מי שפועל מטעם הריבון ובהרשאתו, או של מי שפועל מבלי שהריבון יפעיל את סמכותו ויאכוף את החוק כדי להגן על חיי הנתין.

12 שמיט אינו אומר זאת במפורש. ככלל, אף שהיחס בין אויב לידיד הוא של ניגוד מוציא, ואפשר, לכאורה, ללמוד על האחד מתוך שלילת האחר, שמיט עוסק בעיקר באויב, ולמעשה אינו נדרש למושג "ידידות". דרידה מכנה אותו "ההוגה של האויב" (Le "penseur de l'ennemi"), ובדיון הנרחב שהוא מקדיש לשמיט בספרו *J. Derrida Politics of Friendship* (London, 1997) 75-170, הוא נדרש בעיקר לשאלה מיהו האויב. התייחסותו ל"הוגה של האויב", ראו: *Ibid.*, at p. 161.

בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל־Homo Sacer

למעשה לסמכות החוקית ליטול חיים (ואחר־כך גם לנהל חיים) של כל אחד, נתין או זר, שלא על־פי החוק, ובדיוק באותו אופן, המושג "חיים חשופים" קודם להבחנה בין הכלל ליוצא מן הכלל ומרחיב אותה מעבר להקשר המשפטי הצר. "הריבונות אינה מושג פוליטי בלבד או קטיגוריה משפטית בלבד, שלטון/כוח חיצוני למשפט (שמיט) או הנורמה הבסיסית של הסדר המשפטי (קלסן) (Kelsen); הריבונות היא המבנה הבראשיתי במסגרתו המשפט מתייחס לחיים ומכיל אותם בקרבו על ידי השעייתם." (28)

חיים צריך להבין כאן כחיים בכלל, כעצם הקיום ואופן הקיום של כל מה שחי, מתפתח, משתוקק, מועד לסבל, מאוים, כל מה שכוח עלול לחסל, לעוות, לטפח, לדרבן. החוק מסדיר את החיים, במהלכם הטבעי ובאירועים החריגים, קובע את אופי המגע המותר של גוף בגוף ושל כוח בגוף, מגן על הגוף וקובע את גבולות נוכחותו ופעולתו. חיים חשופים הם החוץ של החוק, הם התחום שהחוק אינו מסדיר, אבל חייב להגיה בכל מעשה של הסדרה כמצע לפעולתו: מה שעדיין לא הוסדר, שטרם הוטבל לשפה המשפטית, לא הולשן,¹³ לא קודד ואולי אף לא נחשב, אבל הוא רוחש שם, ממתיך לחוק כחומר ליד היוצר, מוכן ומזומן להיענות – בכאב, בייסורים או בתשוקה כבושה – לכוח שיטביע בו את החוק. הריבונות המוציאה מן הכלל מפקירה חיים – בכוח או בפועל, אין זה משנה. סימולציה של הפקרת חיים, הניזונה מזמן לזמן בזיכרון מוחשי של הפקרת חיים, היא כוח החושף את החוץ של החוק. חוץ זה הוא בעת ובעונה אחת גם צידו האחורי של החוק עצמו, שכן ההפקרה אינה רק הפרת חוק, אלא גם פעולתה של סמכות המעוגנת בתוכו.

התפלספות, מבחינתו של אגמבן, פירושה תמיד לחשוב את החוק, אבל לא דווקא מתוך עניין בלגיטימיות שלו או בתוקפו (עניין כזה יופיע, אם בכלל, רק בשלב מאוחר יותר), אלא מתוך התכוונות לאופן הווייתו ולמשמעות קיומו. הפילוסופיה מתייחסת לחוק מעצם מהותה; היחס לחוק מכונן את המחשבה כפילוסופיה. "כל יצירה פילוסופית היא, באופן מילולי כמעט, הכרעה הנוגעת ביחס הזה."¹⁴ אגמבן חושב כאן על הכלל הלשוני כמו על החוק המשפטי, על חוקי הטבע כמו על חוקי המדינה. חשיבה על החוק פירושה תמיד גם חשיבה על השלטון שזה החוק שלו. השלטון נתפס אצל אגמבן, מלכתחילה, באופן מובלע ומובן מאליו, בזיקה לחוק, כתופעה משפטית־פוליטית. נראה לי שאגמבן היה מסכים לניסוח הבא: המשפט הוא אחד מפניו של השלטון, אבל גם תנאי הכרחי לקיומו הפוליטי, 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 להסדרה בפועל של חיים בצוותא.¹⁵ כאשר השלטון חסר משפט, בא סוף לפוליטי

13 "הלשנה" (הביטוי שלי) היא מעשה ההטבלה של החוץ־לשוני לתוך השפה, אבל החוץ־לשוני אינו יסוד הקיים "שם", מחוץ ליחס הלשוני ובאופן בלתי־תלוי בו, באשר "החוץ" מתכוון במעשה ההלשנה עצמו. ראו ע' אופיר לישון לרע – פרקים באונטולוגיה של המוסר (2000) 16.

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

15 אגמבן טוען במפורש שהוא חושב כאן על הכלל הלשוני כמו על החוק המשפטי (21). אך אפשר להרחיק לכת ולטעון שהדברים חלים על חוקי הטבע כמו על חוקי המדינה. אפשר

עדי אומיר

ומשתררים כאוס של אלימות או אימת הטרור של משטר רודני, שאחדות מגולמת בדמות הרודן;¹⁶ כאשר המשפט מנותק מן השלטון, החוק נהפך לאות־מתה, נותרים ממנו רק התפלספות אקדמית או פלפול בית־מדרשי, והוא אינו מסוגל להסדיר את היחסים החברתיים. החוק זקוק לכוח השלטוני כדי לצאת מן הכוח אל הפועל, להיות מיושם; ואילו השלטון זקוק לחוק כדי להתגשם כפוליטי – הוא זקוק לו כדי שיקבע לו גבול, יחלץ אותו ממעמדו ככוח אלים ויזכה אותו בלגיטימציה.

אבל אין דרך לבסס את השלטון כחוק מבלי להניח חוק שהשליטו אותו כבר כמשפט השלטון; ואין דרך לבסס את החוק, כלומר, להשליט אותו כמשפט השלטון, מבלי להניח שלטון שהוסמך כחוק. אפשר לתאר את הריבונות כמעין נקודה ארכימדית האמורה לחלץ את המחשבה המשפטית של הפוליטי ואת המחשבה הפוליטית (מה ששמיט מכנה לפי מונחי זמנו "סוציולוגית") של המשפט ממעגל־הקסמים שלהן. הריבונות היא בעת ובעונה אחת הסמכות לקבוע בכל רגע מחדש את החוק של השלטון, ולהשליט – ברציפות – את החוק מטעם השלטון. מכיוון שהיא ממסדת את היחס בין חוק לכוח, הריבונות היא תנאי אפשרות של השלטון כשלטון פוליטי. יחסי שליטה סתם – כגון השליטה של גברתן בשוק או של חברה בשוק המניות – אינם זקוקים לדמות הריבון ואינם נשענים על לוגיקת הריבונות. הריבונות גם אינה נדרשת ואינה מופיעה בכל צורת שלטון בכלל. היא אינה תנאי לשלטון האב בביתו, לשליטתו באשתו, בבניו ובעבדיו, לשלטון של קבוצת כמורה בכנסייה או של אסכולה אחת במדע. הריבונות נדרשת ומופיעה רק כאשר השלטון פוליטי, כלומר, שלטון שהמשפט הוא צידו האחד והכוח צידו האחר.

להסיק זאת על דרך האנלוגיה. חוק הוא מה שמבחין – בהקשר הלשוני – בין צלילים למשפטים בעלי מובן, ובהקשר הפיזיקלי – בין רצף תופעות אקראיות לבין יחסי סיבה ותוצאה; שלטון הוא מה שמבחין בין האות־המתה לטקסט המתפרש, או בין ספר הלימוד לפיזיקה לתהליך המתרחש במעבדה. (הקורא אמור לשלוט בשפת הטקסט, והיא, בתורה, שולטת באופן שבו הוא מעניק משמעויות לסימנים הכתובים; רק במסגרת של משטר־שיח נתון הטקסט הפיזיקלי יכול לתפקד כמדריך לתצפית ולהתערבות בתופעות פיזיקליות.) לכן אגמבן יכול לומר שהפוליטיקה מופיעה בתור "המבנה היסודי האמיתי של המטאפיזיקה המערבית" (8), וכי הלוגיקה של הווייה המתבטאת במטאפיזיקה הזאת היא לוגיקה של ריבונות (46). דיון מפורט יותר בעניין זה חורג מן המסגרת הנוכחית.

16 בלי חוק, השלטון עצמו מאבד את אחדותו ואת יכולתו להעניק להפעלת הכוח צורה של כלליות המאפשרת לכל הפחות הכללה ותיאום ציפיות. פרנץ נאומן מתאר כך את המשטר הנאצי בניתוח שלא נס ליחו מאז נכתב בעיצומה של מלחמת־העולם השנייה. במשטר הנאצי תחום המשפט אינו קיים, אין מנגנון אכיפה אחיד, ויש ארבע רשויות שלטון נפרדות, שכל אחת מהן מתנהלת באופן טוטליטרי. הקשר בין הרשויות הנפרדות מתקיים בלא חוק, באופן אדי־הוקי, משתנה ללא הרף, על־פי רצונו וגחמותיו של המנהיג. אישיות המנהיג ורצונו, ולא החוק, הם שמעניקים לשלטון את הדימוי האחדותי שלו. מצב כזה, טוען נאומן, הוא מצב של היעדר מדינה. ראו: F. Neumann *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (London, 1943) במיוחד בע' 375–389. אני מודה ליהודה שנהב שהפנה את תשומת־ליבי לעניין זה.

בין קידוש החיים להפקתם: במקום מבוא ל־Homo Sacer

כראוי לנקודה ארכימדית, הריבונות נותרת פרדוקסלית. נקודת-המשען החיצונית, המוחלטת, היא דימוי, משאלת-לב. הריבונות היא נקודה פרדוקסלית שבה נפגשים חוק המכונן את סמכותו עם סמכות המכוננת את החוק שלה. הריבונות היא מקום, מנגנון וחוק של כינון עצמי, המעניק לגיטימיות למעשה הכינון על-ידי השכחה לכאורה של הפרדוקסליות שלו (אותו "יסוד מסתורי של הסמכות"¹⁷), אבל בעת ובעונה אחת גם טורח להזכיר ולהבליט את הפרדוקסליות הזאת כדי להציג את עוצמתו ולתבוע את עליונותו. כל הכרעה ביחס ליוצא מן הכלל חוזרת ומשחזרת את שני פניו של פרדוקס הכינון. מצד אחד, היא מאשררת את החוק שאותו היא מפקיעה בתור החוק השורר, שהלגיטימיות שלו אינה מוטלת בספק (אחרת לא היה מה להוציא מן הכלל); מצד אחר, היא מכריזה על עליונותו וקדימותו של הריבון ביחס לחוק (אחרת לא היה מי שמוסמך להוציא מן הכלל). לריבון אין כלל שלפיו הוא מוסמך להוציא מן הכלל – שכן סמכותו להוציא מן הכלל חלה גם על הכלל הקובע את גבולות סמכותו, או שאינה קיימת כלל. לכן כל הכרעה ביחס ליוצא מן הכלל מהווה למעשה כינון מחדש של הויקה בין הריבון לחוק, קרי, של השלטון כשלטון פוליטי. במילים אחרות, שאלת הכינון היא שאלה אונטולוגית, ולא היסטורית,¹⁸ ואין טעם לחפש רגע ראשוני, ממשי או מדומיין, שהריבונות נובעת ממנו או מבוססת עליו (109). כינון עצמי אלים הוא צורת ההוויה של הריבונות, אופן קיומה בזמן.¹⁹

הריבונות, כעיקרון העליון המארגן את השלטון כמערכת פוליטית, מגדירה את המערכת הזאת כסוג של טוטליות. ריבונות היא יכולת (פוטנציה), אך גם שאיפה לקבוע יחס אל כל מה שבחוץ, ובאופן זה להכיל את מה שלא הוסדר באופן פוליטי, את הפרה-משפטי ואת האקס-טריטוריאלי. אין מדובר בכוליות הגליאנית שבה הוזה מטמיע לתוכו ללא שיוך את האחר, אותה פנימיות מתפתחת ותופחת לאין שיעור, שאינה מותירה דבר בחוץ; מדובר במבנה של יחס אל החוץ שבו הפנים, קרי: הריבון, קובע בכל פעם מחדש מה נשאר בחוץ. הריבון יכול להחליט בכל רגע שמשו בחוץ שייך אליו בדין ומשהו מבפנים ייזרק החוצה. אבל בעוד הטמעת החוץ פנימה מחסלת את מה שאין לו ביטוי במונחי החוק הריבוני, ההוצאה מן הכלל מייסדת אליו ויקה, שבעת ובעונה אחת מכילה אותו ומותירה אותו בחיצוניותו, באי-גיתנותו לביטוי. הכלה על דרך ההרחקה, "inclusive exclusion", מכנה זאת אגמבן (18, 21). ההפקה היא צורה כללית של יחס למה שאינו מתייחס (nonrelational), מה שאינו נתון בתוך מערכת יחסים. בכל מומנט של

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

18 אני מפשט כאן במידה רבה דיון מסובך, שפירושו השיטתי חורג מן המסגרת הנוכחית, בשאלת היחס בין הכוח המכונן לריבונות. דיון זה מוביל את אגמבן מוויכוח עם אנטוניו נגרי (Antonio Negri) (הסבור כי יש הבדל קטיגוריאלי בין השניים) לעיון מחדש ביחס בין פוטנציאליות לאקטואליות (43-48), שאליו אפנה מיד.

19 במובן זה הריבונות משקפת את מבנה-היסוד של הסובייקט המודרני: כוליות סגורה בתוך עצמה, המכילה את סתירתה בתוכה. גם הצגת טענה זו חורגת מן המסגרת הנוכחית.

עדי אופיר

הוצאה מן הכלל, הכאוס החוץ-משפטי מוצב בזיקה לתחום המשפטי מבלי שיהיה חלק ממנו ממש. ההכרעה הריבונית מסמנת כך את גבול המשפט, אבל גם מכילה את החוץ-משפטי כמומנט של המשפט. במובן זה, ההפקרה המוציאה מן הכלל מבטאת אותה צורת יחס כמו נסיונה של ההכרה לקבוע משהו ביחס לדבר כשלעצמו,²⁰ או כמו הניסיון לתת ביטוי, לשוני או חזותי, לבלתי-ניתן לביטוי.

אגמבן חושב את המשפט כאנלוגי לשפה (50), והוא חושב את האנלוגיה הזאת מבעד לפילוסופיית שפה שאפשר לכוונתה באופן כללי דקונסטרוקציה (בתנאי שאין מצמצמים את המונח לכתבי דרידה). זו פילוסופיית שפה השוללת את האפשרות להתייחס אל הבלתי-ניתן לביטוי בלי תיווך לשוני ומחוץ למסגרת הלשונית, אבל גם שוללת את האפשרות לא להתייחס לבלתי-ניתן לביטוי, למחוק שארית זו מהחוויה הלשונית. להיפך, הנוכחות הלא-נוכחת של אותה שארית שלא הולשנה, היחס אליה כאל מה שאינו מתייחס, הם תנאי האפשרות של כל הלשנה ושל כל יצירת משמעות לשונית: "השפה היא הריבון אשר, במצב קבוע של יציאה מן הכלל, מכריזה שאין שום דבר מחוץ לשפה ושהשפה נמצאת תמיד מעבר לעצמה." (21) האנלוגיה בין היחס הלשוני אל הבלתי-ניתן לביטוי לבין היחס המשפטי למה שאין לו מעמד משפטי מנוסחת בהקשר זה במפורש: "בדיוק כמו שהשפה מניחה מראש את הלא-לשוני כזה שאיתו עליה לקיים יחס וירטואלי... כדי שמאוחר יותר תוכל לציין אותו בדיבור ממשי, כך החוק מניח מראש את הלא-משפטי (כגון אלימות סתם במצב הטבע) בתור זה שכלפיו הוא נותר ביחס פוטנציאלי במצב היציאה מן הכלל..." (20-21) (ההדגשה שלי - ע' א'). במצב היציאה מן הכלל החוק מושעה, אבל ההשעיה הזאת היא יחס למרחב שלם של יחסים אנושיים שאי-אפשר יותר להלשין אותם בשפה המשפטית, ולכן הם נהפכו ברגע זה למציאות חוץ-משפטית שמעמדה דומה למעמד האלימות במצב הטבע.

לא רק השפה מופיעה בניתוח של אגמבן כמושתתת על מבנה היחסים הפרדוקסלי של הריבוניות, אלא גם ההוויה עצמה. כדי להיווכח בכך, יש לפנות קודם לניתוח המימד הפוטנציאלי של הריבוניות. מומנט ההוצאה מן הכלל המגדיר את הריבוניות מתקיים כאפשרות קבועה של הריבון. לא הכרעה זו או אחרת להוציא מן הכלל היא הקובעת, אלא הסמכות והיכולת - שתיהן כאחת - להוציא מן הכלל הן שהופכות את ההוצאה מן הכלל לפוטנציאל ייחודי לריבון וטובעות בו חותם המבדיל אותו מכל סמכות שלטונית אחרת. משמעות הפוטנציה הזאת היא כוחו/סמכותו של הריבון לחשוף את הפוטנציאליות כאופן הקיום של החוק עצמו. השעיית הכלל במקרה היוצא מן הכלל היא מצב של פוטנציה טהורה, מוחלטת, שמתנסים בה בפועל, על דרך השלילה, על דרך ההשעיה. ההוצאה מן הכלל היא צורת הופעה של פוטנציאליות (של החוק, של המשמעות, של הכלל הלשוני). למעשה, ההוצאה מן הכלל היא צורת הקיום הממשי, היחידה באפשר, של הפוטנציאליות של הכלל. זהו ביצוע ללא כלל, המציג בכלי-זאת את הכלל על דרך השעייתו. באירוע של

20 לפי ניסוח זה ניתן לומר שקאנט מפקיר את החירות כשהוא קובע אותה בתחום הנואומנלי, והוגים בני-זמננו מפקירים את "השואה" כשהם קובעים אותה בתחום הנשגב.