

סוף דבר: לקראת תיאוריה של היכולת המשעה

ג'ורג'יו אגמבן

1. הארכיאולוגיה של הפוליטיקה שעמדה במרכז הפרויקט של "הומו סאקר" לא ביקשה לבקר או לתקן מושג או מוסד זה או אחר של הפוליטיקה המערבית. מטרתה הייתה להעמיד בסימן שאלה את המקום ואת המבנה המקורי של הפוליטיקה כדי לשפוך אור על מסתרי השלטון (*arcanum imperii*), שכוננו במידה מסוימת את יסודותיה ושנותרו בתוכה, גלויים לחלוטין וחבויים בעקשנות בעת ובעונה אחת.

זיהוי החיים החשופים כמושא ההוראה הראשון של הפוליטיקה, וכמה שמונח על כף המאזניים שלה, היה לפיכך המהלך המחקרי הראשון. המבנה המקורי של הפוליטיקה המערבית כרוך ב־*ex-ceptio*, בהדרה מכלילה של החיים האנושיים בצורת החיים החשופים. ראוי לחשוב על הייחודיות של פעולה זו: החיים כשלעצמם אינם פוליטיים – לשם כך עליהם להיות מודרים מהעיר – ואף על פי כן דווקא ה־*exceptio*, ההדרה־הכללה של אותו לא־פוליטי (*impoliticol*), היא שמייסדת את המרחב של הפוליטיקה.

חשוב לא להתבלבל בין החיים החשופים ובין החיים הטבעיים. באמצעות חלוקתם ולכידתם במנגנון היוצא מן הכלל, החיים מקבלים את צורת החיים החשופים, כלומר חיים שנקרעו והופרדו מצורתם. באופן זה יש להבין את הטענה שנפרשה בסוף הומו סאקר I, שלפיה "פעילותו היסודית של הכוח הריבוני היא ייצור החיים החשופים כיסוד פוליטי מקורי". החיים החשופים (או חיים "קדושים" *vita sacra*, חיים מופקרים, מוחרמים), בהנחה שסאקר [*sacer*] מסמן בראש ובראשונה חיים שניתן לגזול מבלי שבוצע רצח) הם המתפקדים במכונה המשפטית־פוליטית של המערב, כ־*zoè* שבו מתנסחת הבחנה בין *zoè* ובין *bios*, בין חיים טבעיים ובין חיים מוכשרים [*vita qualificata*] לפוליטיקה. ולא נוכל לחשוב ממד אחר של הפוליטיקה ושל החיים אם לא נצליח קודם להשבית את מנגנון היוצא מן הכלל של החיים החשופים.

2. על כל פנים, במהלך החקירה מְבִנָה היוצא מן הכלל שהוגדר בהתייחס לחיים החשופים התגלה כְּמִכּוֹנֵן באופן כללי יותר, ובכל סביבה, את המבנה של ה־archè, הן במסורת המשפטית-פוליטית הן באונטולוגיה. אי־אפשר להבין, למעשה, את הדיאלקטיקה של המסד, המגדירה את האונטולוגיה המערבית מאריסטו ואילך, ללא ההבנה שהאונטולוגיה המערבית עצמה מתפקדת כיוצאת מן הכלל במובן שהוסבר. האסטרטגיה היא לעולם אותה אסטרטגיה: דבר מה מחולק, מודר ונדחק למעמקים, ובאמצעות הדרה זו בדיוק הוא מוכלל כ־archè וכיסוד. עניין זה תקף לחיים, שבמילותיו של אריסטו "אומרים אותם בדרכים רבות" – חיים וגטטיביים, חיים חושיים, חיים שכלתניים, הראשונים מבין אלה מודרים על מנת שישמשו מסד לאחרים – אך הוא תקף גם להוויה, שגם אותה אומרים בדרכים רבות, ואחת מהן תופרד כמסד.

ייתכן, עם זאת, שמנגנון היוצא מן הכלל קשור באופן מְכוֹנֵן לאירוע השפה המתרחש במקביל לאנתרופוגנסיס. על פי מבנה הנחת הֶקְדָם (פרה־סופוזיציה) שהצבנו קודם, השפה, בהתרחשותה, מדירה ומפרידה מעצמה את הלא־שפתי, ובאותה מחווה עצמה היא מכלילה ולוכדת אותו כזה אשר עימו היא תמיד כבר ביחס. ה־ex-ceptio, אפוא, ההדרה המכלילה של הממשי מהלוגוס ובלוגוס, הוא המבנה המקורי של אירוע השפה.

3. בספר מצב החירום [מצב היוצא מן הכלל] (אגמבן 2009), המכונה המשפטית-פוליטית של המערב תוארה לפיכך כמבנה כפול, מורכב משני יסודות הטרוגניים ועם זאת מתואמים באופן אינטימי: אחד נורמטיבי ומשפטי, במובן הפשוט של המונח (potestas), ואחד אנומי וחוק־משפטי (auctoritas). היסוד המשפטי-נורמטיבי, שבו שוכן, כך נדמה, הכוח בצורתו היעילה, זקוק עם זאת ליסוד האנומי על מנת שיוכל להיות מיושם בחיים; בד בבד, ה־auctoritas יכול להנכיח את עצמו ולהיות בעל משמעות רק ביחס ל־potestas. מצב החירום הוא המנגנון שחייב בסופו של דבר להבחין ולהחזיק יחד את שני ההיבטים של המכונה המשפטית-פוליטית, בשעה שהוא מכונן סף של אי־יכולת להבחין בין אנומיה ובין נומוס, בין חיים ובין חוק, בין auctoritas ובין potestas. כל עוד שני היסודות נותרים קשורים זה בזה אך מובחנים מבחינה מושגית, זמנית ואישית – כמו הניגוד בין הסנאט ובין העם ברומא הרפובליקנית, או כמו זה ששרר בין כוח רוחני לכוח ארצי באירופה הימי־ביניימית – הדיאלקטיקה שלהם יכולה לתפקד באופן כזה או אחר. אולם כאשר הם נוטים להתמזג בדמות אחת יחידה, כאשר מצב החירום שבו הם אינם מתבחנים הופך לכלל, או אז השיטה המשפטית-פוליטית נעשית למכונת מוות.

בספר *Il regno e la gloria* ("המלכות והתהילה"; אגמבן 2007) זוהה מבנה אנלוגי ביחס בין מלכות לממשל ובין אי־פעילות לתהילה. התהילה הופיעה שם כמנגנון המכוון

1 אי־פעילות, inoperosità, אחד המושגים המרכזיים שאגמבן מפתח בפילוסופיה שלו, אין משמעותו חידלון מפעולה, חוסר מעש או בטלה פשוטה. אי־פעילות הוא מודוס מסוים של פעולה, השעיה מיחסה אל תכלית,

ללכוד בתוככי המכונה הכלכלית-ממשלית את אותה אי-פעילות של החיים האנושיים והאלוהיים, אי-פעילות שתרבותנו אינה מסוגלת, כך נראה, לחשוב ואף על פי כן היא [התרבות] מייחלת לה ללא הרף, כמו המסתורין האחרון של האלוהות ושל הכוח. אי-פעילות זו חיונית כל כך למכונה עד שעל זו האחרונה ללכוד אותה ולשומרה בליבה בכל מחיר, בתצורת תהילה ותשואות שממשיכות למלא, גם היום, את תפקידן הדוקסולוגי, דרך אמצעי המדיה.

באופן דומה, שנים מספר קודם לכן, בספר *L'aperto: L'uomo e l'animale* ("המפתח: אדם וחיה"; Agamben 2002), הוגדרה המכונה האנתרופולוגית של המערב באמצעות החלוקה וההבחנה בין האנושי ובין החייתי אשר בתוך האדם. ובסופו של הספר, פרויקט השבתת המכונה המושלת בתפיסת האדם שלנו תבע לא רק חיפוש אחר הבחנות חדשות בין החייתי ובין האנושי אלא גם ובעיקר את חשיפת הריק המרכזי, חשיפתו של הפער המפריד – בתוך האדם – בין האדם לחיה. מה שהופרד ואז התנסח יחד בתוך המכונה, גם הפעם בצורת היוצא מן הכלל, לא יכול היה שלא לחזור לחלוקתו כדי שחיים שאינם ניתנים להפרדה, לא חייתיים ולא אנושיים, יוכלו בסופו של דבר להפציע.

באופן כזה שהפעולה מוצגת כאמצעי טהור. מה שמושעה הוא תוקף הקריאה לפעולה, שתמיד מגיע מן החוץ, מסדר משפטי מסוים. המושג "אי-פעילות" מתבהר מתוך האופן שבו הוא מבטא את הפער בין האדם לחיה. החיה, אומר אגמבן, שבויה בטבעת התמריצים שמרכיבה את עולמה – האותות או נשאי המשמעות שהיא מתייחסת אליהם. עבור קרציה, למשל, גוף חם של יונק הוא תמריץ, מסלק עיכוב. הקרציה (אגמבן מקדיש לה פרק בספרו *L'aperto: L'uomo e l'animale*, "המפתח: אדם וחיה") נשאבת אל גוף היונק, חומו מאותת לאיברי החישה הרצפטיביים שלה. אולם מפני שהחיה אינה פקוחה אל טבעת התמריצים שלה, מפני שטבעת זו סגורה בפניה, היא אינה תופסת את התמריץ ככזה, כהוויה או כאי-הוויה. אגמבן טוען שהאדם, בניגוד לחיה, אינו שולל את העיכוב ואת סגירתו של החייתי בטבעת התמריצים ואינו חושף את עולם התמריצים לניחול, לכלכלה, לממשל ולטכנולוגיה; תחת זאת, האדם מעכב עוד יותר את העיכוב וההימום של החיה בטבעת התמריצים. האדם הוא החיה שהתעוררה להיותו של התמריץ תמריץ, ולכן בלתי ניתן לניכוס ככזה. האנושי הוא מה שהתעורר אל היותו שבו בטבעת תמריצים. זהו מצב רוח יסודי שאגמבן מפתח בספר ומכנה "שעמום עמוק", המקביל לפעילות הפילוסופית, ובאופן ייחודי זה יש לחשוב על המושג המרכזי "אי-פעילות". אי-פעילות המכוננת של האנושי מבטאת ערנות אל מוסתרות ואל אי-פתיחות ואי-סגירות. המפתח של בני האדם אינו מקום אחר מן החייתי, אינו מקום של יוצר-עולם, אלא הוא מקום של ערנות בתוך הלא-פתוח והבלתי ניתן לניכוס. האנושי שווה בסגירותו של העולם בפניו בצורה של שעמום. המפתח, אחד משמותיה של הישות בפילוסופיה של מרטין היידגר, לקוח מן האלגיה השמינית ב"אלגיות דואינו" של רילקה, ובה רילקה אומר שרק החיה רואה את המפתח. היידגר מהפך את האמירה של רילקה באומרו: "אפילו העפרוני אינו רואה את המפתח". עבור היידגר, רק האנושי מסוגל לשכון ולהתגורר באי-מוסתרותה של הישות. החיה לא רק שאינה שוכנת באי-מוסתרות, אלא היא גם אינה שוכנת בסגור, באין ובמוסתר. עבור היידגר, החיה נמצאת מחוץ לאפשרות של חשיפה או הסתרה של ישותה של הישות, מחוץ להברל האנטולוגי בין הישות לישויות. המושג "אי-פעילות" מתפתח בספרו של אגמבן *L'aperto: L'uomo e l'animale* בדיוק כניסיון לבקר ולהתגבר על טענה זו של היידגר (הערת העורכת המדעית; להלן ש"ח).

4. בכל הצורות הללו פועל מנגנון זהה: ה־archè מתכונן באמצעות הפרדת החוויה המלאכותית² ודחיקה למקור – כלומר הדרה – של חצי ממנה לשם הבחנתה מהמחצית השנייה, והכללתה כיסוד. כך, העיר נוסדת על היפרדותם של החיים לחיים חשופים ולחיים מוכשרים לפוליטיקה, האנושי מגדיר את עצמו באמצעות ההדרה-הכללה של החייתי, החוק באמצעות ה־exceptio של האנומיה, והשלטון באמצעות ההדרה של האי-פעילות ולכידתה בצורת התהילה.

אם זהו מבנה ה־archè בתרבותנו, הרי הוא מציב אתגר קשה במיוחד בפני המחשבה. אין מדובר עוד, כפי שהיה עד עתה, בחשיבה על התבחנויות חדשות ויעילות יותר של שני היסודות באמצעות הפעלה של שני חצאי המכונה זה כנגד זה. אין מדובר גם בניסיון להתחקות באופן ארכיאולוגי אחר ראשית מקורית יותר: הארכיאולוגיה הפילוסופית אינה מגיעה לראשית שונה מזו אשר יכולה, בסופו של דבר, להיות תוצאת ההשבתה של המכונה (ובמובן זה הפילוסופיה הראשונה היא תמיד הפילוסופיה הסופית, האחרונה).

הבעיה האונטולוגית-פוליטית היסודית כיום איננה הפעולה, אלא אי-הפעילות; ואף לא החיפוש הקדחתני והבלתי פוסק אחר צורת פעילות חדשה, אלא הצגתו של הריק הקבוע, הבלתי פוסק, שמכונת התרבות המערבית אוצרת במרכזה.

5. במחשבה המודרנית הובנו התמורות הפוליטיות הרדיקליות באמצעות מושג הכוח המְכוּנֵן. כל כוח מְכוּנֵן מניח שבמקורו קיים כוח מְכוּנֵן, אשר באמצעות מהלך מהפכני, בדרך כלל, מציב אותו בהווייתו וערב לו. אם השערתנו לגבי מבנה ה־archè נכונה, ואם אכן הבעיה האונטולוגית היסודית היום אינה הפעולה אלא אי-הפעילות, ואם זו האחרונה יכולה, למרות זאת, לאשרר את עצמה רק ביחס לפעולה, הרי המעבר לצורה אחרת של פוליטיקה לא יוכל להיות בדמותו של "כוח מְכוּנֵן" אלא בדבר מה שנוכל לכנות, לפחות באופן זמני, "יכולת משעה". ואם לכוח המְכוּנֵן תואמות מהפכות, מחאות וחוקות חדשות,

2 מלאכותית (fattizia) משמעה מעשה ידי אדם, דבר מה מיוצר, לא טבעי, לא אותנטי. באחד מחיבוריו, אגמבן חושב על המושג ההיידגריאני Faktizität כעל מצב רוח של אהבה ותשוקה. בחיבור זה של אגמבן, המלאכותי משמעו קיום מסוים, קיומו של דבר מה, היות עובדה בעולם. עבור היידגר, העובדתיות מבטאת את המושלכות של היש האנושי אל מצב סתמי קודם לו, שבו לא בחר. עובדתיות זו עצמה מוסתרת בפניו. המינרל, האבן או העץ אינם מלאכותיים מפני שאינם מושלכים אל גורלם העובדתי, המיוצר מראש. המלאכותיות זוהי תנועת המושלכות וההינטשות של היש האנושי אל תוך הקשרי עולמו המיוצרים והקונטינגנטיים. מלאכותיות, ההיפתחות עצמה לעולם, עצם ההינטשות, לעולם אינה נתפסת כשלעצמה; היא מעומעמת וסגורה בפני היש האנושי. מחד גיסא הקיום המלאכותי הוא מקורי וראשוני, מפני שזוהי הנפילה הלא-נחווית אל תוך העולם. מאידך גיסא זהו מצב מאוחר, אפוסטריורי, מיוצר מראש ובלתי אותנטי. תנועה דיאלקטית זו בין המקוריות והגנרטיביות ובין המיוצר והמעובד היא תנועת המושלכות של הישויות. אגמבן רוצה לומר שהמטפיזיקה המערבית החרימה את חוויית המלאכותיות ודחקה אותה אל המקור, היינו לכדה את אי-המקוריות ואת העובדתיות הסתמית שהיש האנושי מוצא עצמו מושלך אליהן והפכה אותן לבלתי ניתנות לעיון, לרפלקסיה ולחוויה (ש"ח).

כלומר אלימות שמציבה ומכוננת את החוק החדש, הרי עבור היכולת המשעה יש לחשוב על אסטרטגיות שונות לחלוטין. הגדרתן תהיה משימתה של הפוליטיקה הבאה. כוח שהופל אך ורק באמצעות אלימות מכוננת יקום ויעלה תחת צורה אחרת, בדיאלקטיקה הבלתי פוסקת, חסרת התוחלת, הצחיחה, בין כוח מְכוֹנֵן ובין כוח מְכוֹנֵן, בין אלימות שמתווה את החוק ובין אלימות שמשמרת אותו.

פרדוקס הכוח המְכוֹנֵן נעוץ, אפוא, בעובדה שהוא נותר – גם אם המשפטנים מטעימים במידה זו או אחרת של נחרצות את רבגוניותו – בלתי נפרד מהכוח המְכוֹנֵן, שעומו הוא יוצר את השיטה. כך, מצד אחד, ברי שהכוח המְכוֹנֵן נמצא מחוץ למדינה, קיים בלעדיה ונותר חיצוני לה גם לאחר התכוננותו, ואילו הכוח המְכוֹנֵן הנובע ממנו קיים אך ורק במדינה. אך מצד שני, כוח מקורי ובלתי מוגבל זה – שיכול היה, ככזה, לאיים על יציבות המערכת – בהכרח סופו להיות מוחרם ולכוד בכוח המְכוֹנֵן, שאותו הוא עצמו יצר ואשר בו הוא איננו שורר אלא ככוח של תיקון החוקה [costituzione]. אפילו סייס (Sieyès), שהיה אולי התיאורטיקן הקנאי ביותר של הטרנסצנדנטיות של הכוח המְכוֹנֵן, היה חייב בסופו של דבר להגביל באופן דרסטי את כלי-יכולתו ולא להותיר לו קיום מעבר לקיום הצללים של ה־Jury constitutionnaire, שתפקידו לשנות, על פי פרוצדורות שנקבעו באופן נחרץ, את הטקסט של החוקה.

דומה שחוזרים כאן, בצורתם המחולנת, הפרדוקסים שבהם טיפלו התיאולוגים כשנדרשו לבעיית יכולת-הכול האלוהית. יכולת-הכול של האל מניחה שהאל יכול לעשות כל דבר, ובכלל זה להרוס את העולם שברא, לחתור תחת חוקי ההשגחה שיצר ושבעזרתם ביקש להנחות את האנושות אל הישועה או לבטל אותם. כדי לעמוד בפרץ ההשלכות השערורייתיות של יכולת-הכול האלוהית, הבחינו התיאולוגים בין יכולת מוחלטת ובין יכולת מצווה: de potentia absoluta, ביכולתו המוחלטת, אלוהים יכול כל דבר, אבל de potentia ordinata, ביכולתו המצווה, ברגע שהוא רוצה דבר מה, ממש בשל כך יכולתו מוגבלת.

כפי שהיכולת המוחלטת אינה אלא תנאי מוקדם של היכולת המצווה, שבאמצעותה מבטיחה השנייה שתוקפה יהיה בלתי תלוי, כך אפשר לומר שהכוח המְכוֹנֵן הוא מה שהכוח המְכוֹנֵן חייב להניח מראש, כדי שיוכל להעניק לעצמו בסיס ולגיטימציה. על פי הסכמה שתארנו פעמים רבות, מְכוֹנֵן הוא אותה צורת כוח שבה יכולת משעה נלכדת ומנוטרלת באופן שיבטיח שלא תוכל לפנות נגד הכוח או נגד הסדר המשפטי (יורדי) ככזה, אלא רק נגד צורה היסטורית נתונה שלהם.

6. זו הסיבה שבעטייה הפרק השלישי בחלק הראשון של הספר הומו סאקר I קבע שהיחסים בין הכוח המְכוֹנֵן ובין הכוח המורכבים ממש כמו אלה שמנסח אריסטו בין יכולת [potenza] ובין מעשה [atto], ולכן ביקש פרק זה להסביר את היחסים בין שני המונחים כיחסים של חרם או הפקרה [bando o abbandono]. בעיית הכוח המְכוֹנֵן מפגינה

כאן את השלכותיה האונטולוגיות היסודיות. יכולת ומעשה אינם אלא שני היבטים של תהליך ההתכוננות העצמית הריבונית של ההווה, שבו המעשה מניח את עצמו כיכולת וזו משמרת את יחסיה איתו באמצעות השעיית עצמה, יכולתה לא לעבור אל המעשה, ובה בעת המעשה איננו אלא שימור וישועה [soteria] – או במילים אחרות, – Aufhebung של היכולת.

מבנה היכולת, שיחסיה עם המעשה נשמרים בדיוק באמצעות יכולתה לא להיות, תואם את חרם הריבון, החל על היוצא מן הכלל, דרך היותו לא מוחל. היכולת (בהיבט הכפול שלה, כיכולת וכיכולת-לא) היא האופן שבאמצעותו ההווה נוסדת באופן ריבוני, כלומר בלי שדבר יקדים או יקבע אותה, מלבד יכולתה לא להיות. והמעשה הריבוני הוא המעשה המתממש פשוט כאשר הוא מסיר את יכולתו שלא להיות, מניח לה להיות, להעניק את עצמה לעצמה (Agamben 1995, 54).

מכאן נובע הקושי לחשוב יכולת משעה בטוהרתה, כלומר משוחררת באופן מלא מיחס החרם הריבוני שקושר אותה לכוח המכוּנן. החרם מופיע כאן כצורת הקצה של היחס, ובו ההווה נוסדת תוך שהיא מתמידה ביחסה עם דבר מה חסר יחס [irrelato] שאינו אלא הנחת קדם שלה עצמה. ואם ההווה אינה אלא ההווה המוחרמת [a bandono] – כלומר מופקרת לעצמה, נטושה [abbandonato] – על ידי הישות, הרי גם קטגוריות כמו "להניח להיות" [lasciar-essere, letting-be], שבאמצעותן ביקש היידגר להיחלץ מההבדל האונטולוגי, נשארות בתוך יחס החרם.³

לפיכך הפרק היה יכול להיחתם בפרויקט של אונטולוגיה ופוליטיקה משוחררות מכל דמות של יחס, גם מאותה צורת קצה של יחס שהיא החרם הריבוני. יש לחשוב על קיומה של יכולת ללא כל יחס אל ההווה בפועל – גם לא בצורה הקיצונית של החרם ושל היכולת לא להיות; ועל המעשה, לא כעל מימוש והופעה של היכולת – אפילו לא בצורתה כמעניקה את עצמה וכמניחה להיות. אלא שמכאן עולה בהכרח שיש לחשוב את האונטולוגיה ואת הפוליטיקה מעבר לכל צורה של יחס, ואפילו של אותו יחס קצה שהוא החרם הריבוני (שם, 55).

3 "ישות" תורגמה מ-ente האיטלקית, ו"הווה" תורגמה מ-essere האיטלקית. ב-ente כוונת אגמבן לישות העליונה, לישותן של הישויות, למהות, what it is; ואילו ב-essere כוונתו לישות מסוימת, לעצם קיום מסוים, that it is. בכך אגמבן חוזר על ההבדל האונטולוגי של היידגר בין הישות ובין הישויות. אגמבן טוען שהישות, להיות, מדירה ומכלילה (מחרימה) את הישויות, כדבר מה חסר-יחס לעצמו, שעיומה היא שומרת על התייחסות פוטנציאלית. הישות כיכולת מקדימה את הישות כמעשה, אך אין משמעות לקיומה של הישות כיכולת ללא הישות בפועל, ללא זו האקטואלית והקיימת. ההחרמה של הישות את ההווה היא ההחרמה של המהות את הקיום. בפילוסופיה של אגמבן, זה אינו רק המבנה של הישות אלא גם של השפה (ש"ח).

רק בהקשר זה אפשר לחשוב על יכולת משעה באופן מוחלט, כלומר כזאת שאינה מוצאת את פתרונה לעולם בכוח מכונן.

א במאמרו "לביקורת הכוח" חשב בנימין על הסולידריות הסודית בין האלימות המתווה את החוק ובין זו המשמרת אותו, וביקש להגדיר צורה של אלימות החומקת מדיאלקטיקה זו: "על קטיעתה של מחזוריות זו השבויה בצורותיו המיתיות של החוק, על השעיית (Entsetzung) החוק ואתו מכלול הכוחות שעליהם הוא נשען, כשם שהם נשענים עליו, ובסופו של דבר, איפוא, על השעייתה של אלימות המדינה, מתבסס עידן היסטורי חדש" (בנימין 2006, 50). רק כוח שהפך בלתי פעיל ושהודח באמצעות אלימות שאיננה מכוונת להתוות חוק חדש, הוא מנוטרל לחלוטין. בנימין זיהה אלימות זו – או, לפי המשמעות הכפולה של המונח הגרמני Gewalt, "כוח משעה" – בשביתה הפרולטרית הכללית, שסורל העמיד אל מול השביתה הפוליטית הפשוטה. בעוד הפסקת העבודה בשביתה הפוליטית היא אלימה, "כיוון שהיא מביאה (veranlasst, 'גורמת', 'מובילה') רק לשינוי חיצוני בתנאי העבודה, זו האחרת, כאמצעי טהור, איננה אלימה" (שם, 40). היא איננה מחייבת חזרה לעבודה "בעקבות ויתורים חיצוניים ושינויים מסוימים בתנאי העבודה", אלא את ההחלטה לחזור לעבודה רק אם וכאשר זו תעבור שינוי מלא שלא נכפה עליה מטעם המדינה, כלומר "הפיכה שסוג זה של שביתה לא מעורר (veranlasst) אלא מגשים, מממש (vollzieht)" (שם). בהבדל בין veranlassen ("לעורר", "להוביל") ובין vollziehen ("לבצע, להשלים, לממש") בא לידי ביטוי הניגוד בין הכוח המכונן, שמבלי להשעות באופן סופי את החוק הקיים, הורס ושוב בורא תמיד צורות חדשות של חוק, ובין האלימות המשעה שמתוך שהיא מדיחה אחת ולתמיד את החוק, חונכת מציאות חדשה. "לכן הפעולה הראשונה מבין השתיים היא מתוות חוק, ואילו השנייה אנרכית" (שם).

בראשית המאמר בנימין מגדיר את האלימות הטהורה דרך ביקורת על היחסים הברורים מאליהם בין אמצעים ותכליות. בעוד האלימות המשפטית היא לעולם אמצעי (לגיטימי או בלתי לגיטימי) המתייחס לתכלית (צודקת או בלתי צודקת), הרי הקריטריון של האלימות הטהורה או האלוהית איננו טמון ביחסה אל תכלית, אלא ב"הבחנה במרחב האמצעים, ללא התייחסות לתכליות הנובעות מהם" (שם, 23). הבעיה של האלימות איננה, כפי שנטען לעיתים כה קרובות, לזהות את התכליות הצודקות, אלא "לזהות אלימות מסוג שונה [...] שכלל לא מתייחסת אל אותן תכליות כאמצעי, אלא באיזה שהוא אופן אחר" (שם, 42).

מה שעומד כאן לדיון הוא רעיון האינסטרומנטליות שמאפיין, כפי שראינו, כבר למן המושג הסכולסטי "סיבה אינסטרומנטלית", את ההמשגה המודרנית של השימוש ואת ספירת הטכניקה. בעוד אלה, השימוש והטכניקה, הוגדרו על ידי אינסטרומנטליות שמופיע ככזה רק אם הוא משולב בתכליתיות של הסוכן המרכזי, בנימין מתכוון כאן ל"אמצעי טהור", כלומר לאמצעי שמופיע ככזה רק אם הוא משתחרר מכל יחס לתכלית. האלימות כאמצעי טהור לעולם איננה אמצעי ביחס לתכלית: היא ניצבת אך ורק כתצוגה וכהשעיה של היחסים בין אלימות ובין חוק, בין אמצעי ובין תכלית.

7. ביקורת על מושג היחס [relazione] הוזכרה בפרק 2.8 של החלק השני בספר זה, "השימוש בגופים", אגב התיאורמה האוגוסטינית: "כל מהות שנאמרת באופן יחסי, היא גם דבר מה מלבד היחסי" (omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid). אוגוסטינוס חשב על כך בהקשר היחס בין אחדות ושילוש באל, כלומר כדי להציל את אחדות המהות האלוהית מבלי לשלול את ביטוייה כשלוש פרסונות. הראינו כיצד אוגוסטינוס פותר את הבעיה באמצעות הדרה והכללה בריזמנית של היחס בהוויה ושל ההוויה ביחס. את הביטוי או את הנוסחה *excepto relativo* יש לקרוא כאן על פי ההיגיון של היוצא מן הכלל: היחסי מודר ונכלל גם יחד בהוויה, במובן זה שהשילוש של הפרסונות לכוד במהות-יכולת של אלוהים, כך שהאחת שומרת על עצמה נפרדת מהאחרת. במילותיו של אוגוסטינוס, המהות שהינה ושנאמרת ביחס היא דבר מה שמחוץ ליחס. אלא שמשמעותם של דברים אלו, לפי מבנה היוצא מן הכלל הריבוני שהגדרנו, היא שההוויה היא הנחת קדם של היחס.

נוכל אפוא להגדיר את היחס כמה שמכונן את היסודות שלו על ידי הנחת קדם שלהם, יחד, כחסרי יחס. באופן זה היחס חדל לתפקד כעוד קטגוריה בין קטגוריות אחרות וזוכה למעמד אונטולוגי מיוחד. כך, כפי שבמנגנון [באפרטוס] האריסטוטלי יכולת-מעשה, מהות-קיום, כך גם בתיאולוגיה של השילוש, היחס קשור להוויה על פי דרימ שמעות מכוננת: ההוויה קודמת ליחס וקיימת מחוץ לו, אבל היא תמיד כבר מכוננת באמצעות היחס וכלולה בו כהנחת הקדם שלו.

8. מעמדו האונטולוגי של היחס מוצא את ביטויו הקוהרנטי ביותר, במסגרת דוקטרינת הישות הצורנית⁴ של סקוטוס. מצד אחד הוא חוזר לאקסיומה האוגוסטינית ומדייק אותה

4 ירמיהו יובל מתרגם את המושג הלטיני הסכולסטי *ens formaliter* כישויות בפועל, ולא כישויות צורניות. בהערה לספרו של ברוך שפינוזה אתיקה, שיוכל תרגם, הוא כותב: "בלשון המאה ה-17 המונח מהות צורנית ציין את קיומו בפועל של הדבר, והמונח מהות אובייקטיבית ציין את קיומו כדימוי או כהיצג של הרוח (כמעט היפוך השימוש בימינו). לכן, ניתן לתרגם צורני על ידי בפועל, ואובייקטיבי על ידי היצג" (שפינוזה 2003, 97, הערה 3). הדיון העשיר של אגמבן בדונס סקוטוס ובאוגוסטינוס מופיע בפרקים "לקראת אונטולוגיה מודלית" ו"תיאוריה של היפוסטוזיס" בספר זה, "השימוש בגופים". בפרק "לקראת אונטולוגיה מודלית" אגמבן מסביר כי המושג "הבחנה צורנית" של סקוטוס משמעותו הבחנה חלשה יותר מזו הנערכת בין דברים מוחשיים וקיימים, למשל מההבחנה בין כיסא ובין שולחן, אך הבחנה זו חזקה יותר מכזאת שנערכת בין מילים או בין ישויות שבשכל, למשל בין האיריאה "שולחן" ובין האיריאה "כיסא". תלמידיו של סקוטוס פירשו את ההבחנה הצורנית כהבחנה בין מהות ובין קיום, בין טבע משותף ובין הנחת קדם, בין כמות ומספר ובין העצם הנושא אותן כאיכויות משניות. ההבחנה הצורנית, לפי אגמבן, קשורה ל"אופן" שבו הישות מופיעה, מושג מרכזי באונטולוגיה שהוא מפתח, העוסקת באופניות ובמודלציה של הישות. אופן אינו עצם הקיום, הוא אינו דבר מה כזה או אחר, אך הוא גם אינו מהות הקיום ואינו הטבע המשותף או התכונה של דבר מה; האופן הוא בעת ובעונה אחת לוגי ואונטולוגי, שפתי וממשי, אידיאלי וריאלי. האופן מבטא את חוסר האפשרות לייצג את המהות והקיום, השפתי והממשי, באמירה משותפת. על מנת לפתור את בעיית ההבדל בין המהות ובין הקיום, בין המילה ובין הדבר, למשל, בין חומר ובין התפשטותו או בין אלוהים ובין הדברים הנבראים, מופיע

לצורה *omne enim quod dicitur ad aliquid est aliquid praeter relationem* ("מה שאומרים ביחס למשהו הוא משהו מחוץ ליחס"; בתוך Beckmann 1967, 206). התיקון מראה שעבור סקוטוס מה שעומד לדיון הוא בעיית היחס ככזה: אם, כפי שהוא כותב, "היחס אינו כלול במושג המוחלט/האבסולוטי" (שם), מכאן שהמוחלט תמיד כבר כלול במושג היחס. תוך היפוך גלוי של התיאורמה האוגוסטינית, שמעלה על פני השטח את המסקנה שהייתה חבויה בה, הוא יכול כעת לכתוב: *omne relativum set aliquid excepta relatione*: ("כל יחסי הוא משהו מחוץ ליחס"; שם).

מכל מקום, חשיבות העניין טמונה בכך שעבור סקוטוס היחס גורר אונטולוגיה, או צורה ייחודית של הוויה, שהוא מגדיר באמצעות נוסחה שזכתה להצלחה במחשבת ימי הביניים כ-*ens debilissimum*: "מבין כל הישויות, היחס הוא הישות החלשה ביותר, מכיוון שהוא אך ורק אופן הוויה של שתיים [של שתי ישויות האחת ביחס לאחרת]" (*relatio inter ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum ita minime cognoscibile in se*; שם) – שכזו היא כשלעצמה קשה לזיהוי (*ita minime cognoscibile in se*; שם) – ממלאת תפקיד מכונן במחשבה של סקוטוס, וממנו ואילך בתולדות הפילוסופיה עד קאנט, מכיוון שהיא עולה בקנה אחד עם התרומה הייחודית של הגניוס הפילוסופי שלו, הגדרת ההבחנה הצורנית ומעמד הטרנסצנדנטלי.

בהבחנה צורנית סקוטוס חשב אפוא על ההוויה של השפה, שלא יכולה להיות *realiter* שונה מהדבר שאותו היא מציינת, אחרת לא תוכל לבטא אותו ולהפוך אותו למופר, ועם זאת עליה להיות בעלת צביון משלה כדי שלא יבלבלו בינה ובין הדבר. מה שנפרד מהדבר לא *realiter* אלא *formaliter* הוא העובדה שיש לו שם – הטרנסצנדנטלי הוא השפה.

9. אם היחס ראוי למעמד אונטולוגי מיוחד, הרי זה משום שהוא מבטא את אותו מבנה מניח מראש של השפה. התיאורמה של אוגוסטינוס קובעת ש"כל מה שנאמר נכנס ליחס, ומכאן שהוא גם משהו אחר לפני ומחוץ ליחס (כלומר הוא הנחת קדם חסרת יחס)". היחס הבסיסי – היחס האונטולוגי – נפרש בין הישות ובין השפה, בין ההוויה ובין היותה נאמרת או מכונה בשם. הלוגוס הוא היחס שבו הישות והיותה נאמרת, זהים ונבדלים גם יחד, רחוקים ובלתי ניתנים להפרדה.

במובן זה, לחשוב על יכולת משעה בטוהרתה משמעותו לברר ולהטיל ספק במעמד היחס עצמו, להישאר פתוחים לאפשרות שהיחס האונטולוגי אינו, למען האמת, יחס. פירושו של דבר הוא התנגשות חזיתית ומכרעת עם אותה הוויה חלשה כל כך – השפה. אך דווקא משום שמעמדה האונטולוגי חלש, השפה, כפי שהבין סקוטוס, קשה מאוד להכרה

באונטולוגיה הסכולסטית מושג חדש המבטא הוויה נוספת על הקיום ועל המהות: אופן. אגמבן מבקש להציבו במרכז האונטולוגיה שלו. את הוויית האופן אגמבן מגדיר באמצעות המושג *esigenza*, ו"אונטולוגיה מודלית" היא אונטולוגיה שבמרכזה עומדים תביעה, צורך או דרישה, *esigenza*, ולא עצם, קיום או מהות (ש"ח).

ולתפיסה. עוצמתה הכמעט בלתי מנוצחת של השפה טמונה בחולשתה, בהישארותה זו שלא חושבים עליה וזו שאינה נאמרת, במה שהיא אומרת ובמה שנאמר. לכן הפילוסופיה נולדת עם אפלטון כניסיון לרדת לשורשי ה-logoi, וככזאת יש לה, ומייד למן ההתחלה היה לה, אופי פוליטי. ולכן כאשר עם קאנט הטרנסצנדנטלי חדל להיות הדבר שהמחשבה מבקשת ללא הרף לרדת לשורשיו, ואדרבה, הוא הופך למצודה שבה היא מתבצרת, זה הרגע שבו הפילוסופיה קוטעת באופן סופי את יחסיה עם ההווה והפוליטיקה נכנסת למשבר מכריע. ממד חדש ייפתח בפני הפוליטיקה רק כאשר בני האדם – אותם ברואים אשר ברשותם לוגוס באותה מידה כפי שהם ברשותו – ירדו לשורש אותה יכולת חלשה כל כך, המתנה אותם וכורכת אותם בנחישות לתעייה – להיסטוריה – הנרמית כתעייה אינסופית. רק אז – אבל אותו "אז" אינו עתיד אלא תמיד קורה – יהיה אפשר לחשוב את הפוליטיקה מחוץ לכל צורה של יחס.

10. כשם שהמסורת המטפיזית חשבה מאז ומעולם על האדם בדמות ההתבחנות בין שני יסודות (טבע ולוגוס, גוף ונפש, חייתיות ואנושיות), כך הפילוסופיה הפוליטית המערבית חשבה על הפוליטי בדמות היחס בין שתי צורות והצורך לקשור ביניהן: החיים החשופים והכוח, הבית והעיר, האלימות והסדר המוסדי, האנומיה (האנרכיה) והחוק, הריבון והעם. מן הפרספקטיבה של המחקר הנוכחי, לעומת זאת, עלינו לנסות לחשוב על האנושי ועל הפוליטי כעל תוצאת היפרדותם של היסודות הללו, ולחקור לאו דווקא את המסתורין המטפיזי של החיבור ביניהם, אלא את המסתורין הפרקטי והפוליטי של ניתוקם.

לצורך העניין, נגדיר יחס כמה שמכונן את יסודותיו תוך שהוא מניח אותם מראש, יחד, כחסרי יחס. כך לדוגמה בזוגות חי/שפה, כוח מְכוֹנֵן/כוח מכוֹנָן, חיים חשופים/חוק, ברור ששני היסודות מגדירים את עצמם ומכוננים את עצמם אהדדי בכל פעם, באמצעות יחס הניגוד ביניהם, וככאלה, הם אינם יכולים להתקיים לפני יחס זה; ובכל זאת היחס המאחד ביניהם מניח אותם מראש כחסרי יחס. מה שהוגדר במהלך מחקר זה כחרם הוא הפְּבָּל, מושך ודוחה גם יחד, שקושר את שני קטביו של היוצא מן הכלל הריבוני.

נכנה יכולת משעה את היכולת המסוגלת להדיח בכל פעם את היחסים האונטולוגיים-פוליטיים כדי לאפשר למגע בין יסודותיהם להופיע (במובן של 301–302, Colli 1982). המגע איננו נקודת השקה או quid או מהות מסוימת שבה שני היסודות מתקשרים זה עם זה: הוא מוגדר אך ורק על ידי היעדר ייצוג, רק באמצעות חתך (צורה). במקום שבו היחס מושעה או מופסק, יסודותיו יהיו במגע, מכיוון שכאן יוצג או ייחשף היעדר היחס המוחלט ביניהם. כך, בנקודה שבה יכולת משעה מפגינה את אינותו של הכבל שהתיימר לאצור אותם יחד, חיים חשופים וכוח ריבוני, אנומיה ונומוס, כוח מכוֹנֵן וכוח מכוֹנָן מופיעים במגע ללא שום יחס; אבל ממש על שום כך, מה שהיה מופרד מעצמו ולכוד ביוצא מן הכלל – החיים, האנומיה, היכולת האנרכית – נראה כעת בצורתו החופשית והשלמה.

11. כאן מתבהרת הקרבה בין יכולת משעה ובין מה שכונה במהלך המחקר הנוכחי "אי-פעילות" [inoperosità]. בשתייהן מדובר ביכולת להשבית דבר מה, להופכו לבלתי פעיל – יהיה זה כוח, תפקיד או פעולה אנושית – מבלי פשוט להרוס אותו, אלא על ידי שחרור היכולות הבלתי מופעלות שנתרו בו, לאפשר לו שימוש אחר.

דוגמה לאסטרטגיה משעה, שאיננה הרסנית אך גם לא מְכַוֶּנֶת, היא האסטרטגיה של פאולוס כלפי החוק [במשמעות התורה]. פאולוס מבטא את היחסים בין המשיח ובין החוק באמצעות המילה *katargein*, שמשמעותה "להפוך לבלתי פעיל" (*argos*), "להשבית" (התזאורוס של אסטיין מסבירו כך: *reddo aergon et inefficacem, facio cessare ab opere*: suo, tollo, aboleo).⁵ כך יכול פאולוס לכתוב שהמשיח "יהפוך לבלתי פעיל" (*katargese*) כל כוח, כל סמכות וכל יכולת⁶ ובעת ובעונה אחת ש"המשיח הוא ה־*tellos* (כלומר תכלית והגשמה) של החוק":⁷ אי-פעילות והגשמה מתיישבים כאן זה עם זה באופן מלא. בפסוק אחר הוא אומר על המאמינים שהם "נהפכו ללא-פעילים" (*katargethemen*) ביחס לחוק.⁸ התרגומים המקובלים של פועל זה כ"להרוס, לבטל" אינם נכונים (הוולגטה מתייחסת אליו בזוהרות רבה יותר עם המילה *evacuari*), מה גם שבפסוק מפורסם אחר טוען פאולוס שהוא רוצה "לשמר את החוק" (*nomon istanomen*).⁹ ברגישות שלא חמקה כנראה מהגל, תרגם לותר את *katargein* בעזרת הפועל *aufheben*, כלומר בעזרת פועל שמשמעותו גם "לבטל" וגם "לשמר".

מכל מקום, אין ספק שעבור פאולוס לא מדובר בהריסת החוק שהוא "קדוש וצודק", אלא בהשבת פעולתו ביחס לחטא, מכיוון שבאמצעות החוק בני האדם מכירים את החטא ואת התשוקה: "לא הייתי מכיר את התשוקה, לולא היה החוק מורה: 'לא תחמוד'; בהשראת הדיבר העשירי, החטא הפך כל תשוקה לפעילה בי" (*kateirgasato*).¹⁰

בדיוק את פעילותו של החוק מנטרלת האמונה במשיח, ואותה היא הופכת לבלתי פעילה, מבלי לבטל את החוק לשם כך. החוק ש"נשמר" הוא חוק מושעה מכוח הציווי שלו, או במילים אחרות חוק שאיננו עוד חוק של מצוות (דברות) או של מעשים (*nomos ton entolon*, איגרת פאולוס אל האפסיים 2: 15; *ton ergon*, איגרת פאולוס אל הרומים 3: 27),

5 "להפוך לבלתי פעיל וחסר תוצאה, להשבית מפעולתו, לסלק, להרוס". הכוונה לתזאורוס השפה היוונית של הנרי אסטיין (*Estienne*) מהמאה השש-עשרה, שהיה ספר יסוד ללימוד ומחקר היוונית עד למאה התשע-עשרה.

6 אַחֲרֵי הַשְּׁבִיתוֹ כָּל-מִשְׁרָה וְכָל-שְׁלֵטֹן וְגִבּוֹרָה (איגרת פאולוס הראשונה אל הקורינתים 15: 24, תרגום פרנץ דליטש).

7 כִּי הַמְּשִׁיחַ סוֹף הַתּוֹרָה לְצַדֵּקָה לְכָל-הַמְּאֲמִין בּוֹ (איגרת פאולוס אל הרומים 10: 4).

8 פְּטוּרִים אֲנַחְנוּ מִן-הַתּוֹרָה (שם, 7: 6).

9 מְקִיָּמִים אֲנַחְנוּ אֶת-הַתּוֹרָה (שם, 3: 31).

10 וְהַחֲטָא מְצָא לוֹ סִבָּה בְּמִצְוַה לְעוֹרֵר בְּקִרְבִּי כָּל-חַמּוֹד כִּי מִבְּלַעֲדֵי הַתּוֹרָה הַחֲטָא מֵת הוּא (שם, 7: 8).

אלא של האמונה (nomos pisteos, אגרת פאולוס אל הרומים 3: 27).¹¹ והאמונה באופן מהותי איננה פעולה, אלא חוויה של המילה ("האמונה מהשמיעה והשמיעה דרך המילה").¹² אצל פאולוס המשיח מתפקד כיכולת משעה של המצוות המגדירות את הזהות היהודית, מבלי שבשל כך תכונן זהות אחרת. המשיח (פאולוס לא מכיר במונח "נוצרי") לא מייצג זהות חדשה ואוניברסלית יותר, אלא חתך (צזורה) שעובר לאורכה של כל זהות – זו של היהודי כמו זו של הגוי. "יהודי שברוח" [בני ישראל שברוח]¹³ ו"הגוי שבבשר" לא מגדירים זהות נוספת, אלא רק את חוסר האפשרות של כל זהות להתיישב עם עצמה – כלומר את השעייתן כזהויות: יהודי כלא יהודי, גוי כלא גוי (סביר להניח שאפשר לחשוב, לפי פרדיגמה מעין זו, על השעיית מנגנון האזרחות).

בהלימה עם הנחות יסוד אלו, בפסוק משמעותי מתוך האיגרת אל הקורинתיים (7: 29-31) מגדיר פאולוס את אורח חייו של הנוצרי באמצעות הנוסחה hos me ("כאילו לא"):¹⁴

וְזֹאת אֲנִי אֹמֵר אֲחֵי כִּי הַשְּׁעָה דְחֻקָּה מֵעַתָּה עַל־כֵּן יִהְיוּ הַנְּשׂוּאִים כְּאִלוֹ אֵין־לָהֶם נָשִׁים:
וְהַבָּכִים כְּאֵינֶם בָּכִים וְהַשְּׂמֵחִים כְּאֵינֶם שְׂמֵחִים וְהַקּוֹנִים כְּאִלוֹ אֵין־קוֹנִין בְּיָדָם: וְהַנְּהַנְּגִים
מִן־הָעוֹלָם הֵזֶה כְּאִלוֹ אֵין־לָהֶם הִנָּה מִמֶּנּוּ כִּי תַעֲבֹר צוֹרֵת הָעוֹלָם הַזֶּה:

הנוסחה "כאילו לא" מהווה הדחה מכס השלטון מבלי לוותר עליו. לחיות על פי נוסחת ה"כאילו לא" משמעו להשעות כל תכונה משפטית וחברתית, מבלי שהדחה זו תכונן זהות חדשה. צורת-חיים, במובן זה, היא זו שמדיחה ללא הרף את התנאים החברתיים שבהם היא מוצאת עצמה חיה, מבלי לשלול אותם, אלא פשוט באמצעות שימוש בהם. אם, כותב פאולוס, ברגע הקריאה נמצאת בתנאי עברות, אל תדאג; אך אם ביכולתך להשתחרר, עשה שימוש (chresai) דווקא בתנאיך כעבר.¹⁵ הביטוי "עשה שימוש" מסמן כאן את הכוח המדיח של אורח החיים הנוצרי, המשעה את "צורת העולם הזה" (to schema tou kosmou toutou).

12. הנה זהו הכוח המשעה שהמסורת האנרכיסטית, וגם מחשבת המאה העשרים, ביקשו להגדיר מבלי שהדבר באמת עלה בידן מעולם. הרס המסורת אצל היידגר, הדקונסטרוקציה של ה-archè ושבירת ההגמוניות אצל שורמן (Schürmann), או מה שכיניתי בעקבות פוקו

11 אגרת פאולוס אל הרומים 3: 27. בְּכִטְלוֹ הָאִיבָה בְּכִשְׂרוֹ אֶת־תּוֹרַת הַמִּצְוֹת וְהַחֻקֹּת (איגרת פאולוס אל האפסיים 2: 15); וּבְכֵן אִי־הָיָה תְהִלַּת הַמִּתְהַלֵּל הָלֵא אֲבָרָה וְעַל־יָדַי אִיזוֹ תּוֹרָה הַעַל־יָדַי־תּוֹרַת הַמַּעֲשִׂים לֹא כִּי עַל־יָדַי תּוֹרַת הָאֲמוּנָה (איגרת פאולוס אל הרומים 3: 27).

12 לֹא־כֵן הָאֲמוּנָה כְּאֵה מִתּוֹךְ הַשְּׂמוּעָה וְהַשְּׂמוּעָה עַל־יָדַי דְּבַר־הַמְּשִׁיחַ (איגרת פאולוס אל הרומים 10: 17).
13 אגמבן כותב "היהודי שברוח" (l'ebreo secondo lo spirito), אבל הביטוי הפאוליני הוא כמובן "בני ישראל שברוח".

14 למרות התרגום העברי של איגרות פאולוס, אגמבן מתרגם את פאולוס לאיטלקית "כאילו לא", come non.

15 אם נקראת בעת היותך עבד, אל תדאג. אֲבָל אִם בִּיכְלִיתְךָ לְצַאת לְחַפְשִׁי, אֲדַרְבָּא, נִצֵּל זֹאת (איגרת פאולוס אל הקורинתיים, 7: 21).

"ארכיאולוגיה פילוסופית", כל אלה אינם אלא ניסיונות עיקשים אך בלתי מספקים לאתר איזה אפריורי היסטורי כדי להשעותו. אך גם חלקים נרחבים מהפרקטיקה של האונגרד האמנותי ושל התנועות הפוליטיות בנות זמננו אפשר לקרוא כניסיון – שנחל לעיתים כה קרובות כישלון חרוץ – להפעיל השעיה של הפעולה [עבודת האמנות, opera], שהסתיים תחת זאת ביצירה מחודשת של המנגנונים המוזיאליים ושל הכוחות שאותם התיימר להדיח ושנראים היום דכאניים אף יותר מכיוון שעכשיו הם חסרי כל לגיטימיות.

בנימין כתב פעם שאין דבר אנרכי יותר מהסדר הבורגני. לאותו מובן מתכוון פזוליני כשאחד מבעלי השררה בסרט סאלו אומר שהאנרכיה האמיתית היא האנרכיה של הכוח. אם אכן כך הדבר, הרי ברור כעת מדוע המחשבה שמנסה להבין את האנרכיה – כשלילה של "מקור" ושל "ציווי", principium ו-princeps – נותרת כלואה באפודיות ובסתירות אינסופיות. מכיוון שהכוח מתכונן באמצעות הדרה מכלילה [ex-ceptio] של האנרכיה, האפשרות היחידה לחשוב אנרכיה אמיתית מתיישבת עם חשיפה בהירה של האנרכיה הפנימית לכוח. אפשר לחשוב את האנרכיה רק מן הרגע שבו אנו מאשרים ומשעים את האנרכיה של הכוח. מהלך זה תקף עבור כל ניסיון לחשוב על אנומיה: זו הופכת נגישה רק באמצעות החשיפה וההרחחה של האנומיה שהחוק לכד בתוכו במצב החירום. כך נכון גם בכל הנוגע לניסיון להבין את הבלתי ניתן לייצוג – ה"רמוס" – שנלכד במנגנון המייצג של הדמוקרטיה המודרנית: רק הצגת ה-a-demia הפנימית לדמוקרטיה מאפשרת את הופעתו של העם הנעדר שהיא מתיימרת לייצג.

בכל המקרים הללו ההשעיה מתלכדת ללא שאריות עם הכינון; לעמדה [posizione] אין תוקף מלבד זה שבהרחחה.

א למושג archè ביוונית יש שתי משמעויות: "מקור" ו"ציווי". עם מובן כפול זה מתכתבת העובדה שבמסורת הפילוסופית שלנו וגם במסורת הדתית, המקור, כלומר זה שנותן התחלה ומציב בהווה, איננו רק בגדר ראשית שנעלמת ומפסיקה לפעול בתוך הדבר אשר לו העניקה חיים, אלא הוא גם מה שמצווה עליו ושולט בצמיחתו, בהתפתחותו, בהתפשטותו ובאופן מסירתו – במילה אחת, היסטוריה. בספרו החשוב *Le principe d'anarchie* ("עקרון האנרכיה"; Schürmann 1982) ביקש ריינר שורמן לפרק מנגנון זה באמצעות פרשנות של מחשבת היידגר. המחבר מבחין, אצל היידגר המאוחר, בין הוויה כהגעה טהורה אל הנוכחות ובין הוויה כעיקרון של הכלכלות ההיסטוריות-תקופתיות. להבדיל מפרודון ומבקונין, שלא עשו דבר מלבד "להזיז את המקור" באמצעות החלפת עקרון הסמכות בעיקרון רציונלי, היידגר חשב על עיקרון אנרכי שבו המקור כהגעה אל הנוכחות משתחרר ממכונת הכלכלות התקופתיות ואינו מושל עוד בהתפתחות ההיסטורית. גבול הפרשנות של שורמן ניכר בכירור בביטוי הפרודוקסלי במתכוון שהיה גם לכותרת הספר: עקרון האנרכיה. לא די בהפרדה בין מקור ובין ציווי, בין principium ובין princeps: כפי שהראינו בספר *Il Regno et la Gloria*, מלך שמולך אך אינו מושל אינו אלא אחד משני קטביו של המנגנון הממשלי, ואין די בהפעלת קוטב אחד כנגד האחר כדי לעצור את פעולתו. האנרכיה לעולם אינה יכולה להיות בעמדת העיקרון: היא

יכולה רק להשתחרר כמו מגע, במקום שבו הן ה-archè כמקור הן archè- כציווי מוצגים באי-היחס שלהם ומנוטרלים.

13. במנגנון יכולת/מעשה אריסטו כרך יחד ביחסים שני יסודות שאינם עולים בקנה אחד: את הקונטינגנטי שיכול להיות ולא להיות; ואת ההכרחי – שלא יכול שלא להיות. לפי מכניזם היחס שהגדרנו למעלה, אריסטו מבין את היכולת כמתקיימת כשלעצמה, בצורה של יכולת-לא או אי-יכולת (adynamia), ואת המעשה כעליון אונטולוגית וכקודם ליכולת. הפרדוקס וכמוהו גם עוצמתו של המנגנון טמונים בעובדה שאם מבינים אותו כפשוטו, היכולת אינה יכולה לעולם לעבור לתוך המעשה, והמעשה תמיד כבר מקדים את האפשרות שלו עצמו. לכן אריסטו חייב לחשוב על היכולת כעל hexis, "הביטוס", דבר מה ש"יש", ועל המעבר למעשה כעל אקט של רצון.

השבתת המנגנון מסובכת הרבה יותר. מה שמשבית את הפעילות הוא ללא ספק התנסות ביכולת, אבל ביכולת שמכיוון שהיא מחזיקה את חוסר היכולת שלה, או את היכולת-לא, היא חושפת את עצמה באי-יחסה עם המעשה. המשורר אינו מי שברשותו יכולת לעשות וברגע מסוים הוא מחליט להפעילה. להיות בעל יכולת פירושו למעשה להיות נתון לחסדי חוסר היכולת של עצמך. בחווייה פואטית זו, יכולת ומעשה אינם ביחסים עוד, אבל הם מייד במגע. דנטה מבטא קרבה מיוחדת זו בין יכולת ובין מעשה כשהוא כותב ב-*De Monarchia* שכל יכולת הריבוי נמצאת sub actu, "אחרת צריכה הייתה להיות יכולת נפרדת, וזה בלתי אפשרי". sub actu מציין כאן, לפי אחד הפירושים האפשריים למילת היחס sub, חפיפה מיידית בזמן ובמרחב (כמו בביטויים sub manu, באופן מידי, בהישג יד, או sub die, מייד, באותו יום). בנקודה שבה המנגנון מושבת, היכולת הופכת לצורת-חיים, וצורת-חיים היא משעה באופן מכוון.

א המדקדקים הלטינים השתמשו במונח "פעלים דפוננטיים" (depositiva, absolutiva, supina) כדי לתאר פעלים שבדומה לפעלים מדיאליים (שבעקבות בנבניסט, ניתחנו כדי לחפש בהם פרדיגמה לאונטולוגיה אחרת), אינם פעילים אך גם אינם סבילים באופן מובהק:¹⁶ sedeo, sudo, dormio, iaceo, algeo, sitio, esurio, gaudeo. מה "מדיחים" [deporrel] הפעלים המדיאליים והדפוננטיים? הם אינם מבטאים פעולה, אלא מדיחים אותה, מנטרלים אותה והופכים אותה ללא-פעילה, ובאופן זה חושפים אותה. הסובייקט, במילותיו של בנבניסט, איננו פשוט פנימי לתהליך, אך משהדיח את פעולתו, הוא נחשף יחד איתה. בצורת-החיים, פעילות וסבילות מתלכדות. כך, באיקונוגרפיה של ההורדה מן הצלב [deposizione], למשל בזו של טיצ'יאן מהלובר – ישו הדיח לחלוטין את התהילה

16 פעלים דפוננטיים בלטינית, כמו פעלים מדיאליים ביוונית, הם פעלים שצורתם שייכת למערכת הפסיבית אך הוראתם אקטיבית.

ואת הוד המלכות שהיה עדיין זכאי להן על הצלב, ולמרות זאת, דווקא כך, וכך בלבד, כשהוא כבר מעבר לפסיון ולפעולה, חונכת ההשעיה השלמה של מלכותו את העידן החדש של האנושות שנגאלה.

14. כל היצורים החיים הם פְּצורה של חיים, אבל לא כולם (ולא תמיד) הם צורת־חיים. בנקודה שבה צורת־חיים מתכוננת, היא משעה והופכת את כל צורות החיים היחידות לבלתי פעילות. ורק כשחיים חיים מתכוננת צורת־חיים, כמו אי־הפעילות האימננטית לכל חיים. התכוננותה של צורת־חיים, כלומר, מתלכדת באופן מלא עם ההשעיה של התנאים החברתיים והביולוגיים שאליהם היא הושלכה. צורת־החיים היא אפוא ביטול [revocazione] של כל הקריאות והייעודים [vocatione]¹⁷ המלאכותיים שאותם היא מדיחה ואשר בהם היא מעוררת מתח מבפנים, באותה מחווה שבה היא משמרת את עצמה ושוכנת בהם. הכוונה איננה לחשוב צורת־חיים טובה או אותנטית יותר, עיקרון נעלה או מקום אחר שמגיה אל צורות החיים ואל הקריאות המלאכותיות כדי לבטלן ולהפכן ללא־פעילות. אי־הפעילות איננה פעולה נוספת שמגיחה אל הפעולות כדי להשביתן ולהדיחן: היא מתלכדת לחלוטין ובאופן מכונן עם השעייתן, עם לחיות חיים.

כך ניתן להבין את התפקיד היסודי שמסורת הפילוסופיה המערבית האצילה על חי העיון [vita contemplativa] ועל אי־הפעילות: צורת־החיים, החיים האנושיים באמת, היא זו שבצעם הפיכתה את הפעולות ואת הפונקציות הייחודיות של החי ללא־פעילות גורמת להן,

17 המילה *vocazione*, על שום ריבוי משמעויותיה – הן הנוצריות הן הפוליטיות – מתורגמת כאן הן ל"קריאות" הן ל"ייעודים". הקריאה קודמת למי שנקרא, אבל היא גם זו שמכוננת אותו; הקריאה לעבודה מקצה את העמדות בקשר החברתי. הקריאה מלאכותית, מפני שסדר חלוקת העבודה מנסה להציג עצמו כמקורי, טבעי ולגיטימי בשעה שבצעם הוא מעשה ידי אדם וקונטינגנטי. זהו הסדר החברתי של האדון, חלוקת עבודה שקורא לה סדר משפטי מסוים. אגמבן מקדיש את ספרו *Opus Dei* ל-*officium* הנוצרי, למשרה או לתפקיד בהיררכיית הכנסייה, פרדיגמה של סובייקט נקרא. בעבודתו של הכומר כרוך מסתורין ביצועי, כך שהתוכנית האלוהית, שמקורה בספרה טרנסצנדנטית, ממומשת באורח פלא בסדר הארצי, האימננטי. זהו מסתורין שאינו שמור רק לספרה התיאולוגית של טקסי הקודש, אלא הוא מבוצע בכל תפקיד ובכל ייעוד. המעבר בין הספרה האלוהית, מקור החסד והקריאה, לספרה הארצית מסתורי מפני שהוא מבוצע דרך הפרפורמנס של הכומר. למעשה, בכל היענות לקריאה של אדון עולה היסוד המכני והמסתורי של האפקטים של העבודה הקדושה (או המחולנת, שהיא שעתוק של הקדושה לספרה אחרת). אגמבן מפתח גנאלוגיה שבמסגרתה היורש של הכומר בעידננו הוא המכשיר הטכנולוגי, המשמש מכשיר בידי האדון (במקרה זה, האדון הקפיטליסטי). במחשבים האישיים, בטלפונים וברשתות החברתיות הוטמע מראש הציווי האדוני, כך שאנו פועלים כשלוחות ביצוע של קריאות אדון שקודדו בחומרה האלקטרונית. במובן טכני זה, אגמבן טוען שהכמורה מנבאת את הטכנולוגיה המודרנית. בספר אחר של אגמבן העוסק באיגרת פאולוס אל הרומים, *Il tempo che resta* ("הזמן שנשאר"), עולה דוגמה נוספת של סוכן קראו לאדון: המעמד הפרולטרי המהפכני הנקרא למשימת ההדחה ההיסטורית של הסדר הבורגני. אך למעשה, הפרולטריון נקרא לביטול חלוקת העבודה עצמה – ולכן באופן פרדוקסלי גם לחיסולו שלו כמעמד מובחן. אגמבן מבחין, בעקבות בנימין, כי השליחות ההיסטורית של הפרולטריון מתכתבת עם הקריאה המשיחית של פאולוס לבטל ולרוקן כל קריאה מלאכותית של אדון לתפקיד. בפילוסופיה המשיחית של אגמבן, הקריאה הפאולינית אינה מוסיפה עוד תפקיד, עוד ייעוד, אותנטיים או טובים יותר, למנעד הקריאות והייעודים הקיים, אלא קריאה זו משעה את תוקפן של כל הקריאות כולן (ש"ח).

אם אפשר להתבטא כך, "להסתובב על ריק", ובאופן זה פותחת אותן לאפשרות. במובן זה, עיון ואי-פעילות הם המפעילים המטפיזיים של האנתרופוגנסיס, שבעצם שחרור האדם החי מכל גורל ביולוגי וחברתי ומכל משימה שנגזרה עליו מראש, מאפשרים לו להתפנות לאותו היעדר פעולה פרטיקולרי שאנו רגילים לכנות "פוליטיקה" ו"אמנות". פוליטיקה ואמנות אינן משימות ואף אינן פשוט "פעולות": הן מציינות את הממד שבו הפעולות הלשוניות והגופניות, חומריות ולא חומריות, ביולוגיות וחברתיות, מושבתות, ומעיינים בהן ככאלה כדי לשחרר את אי-הפעילות שנותרה בהן כלואה. וכאן טמון הטוב העליון שהאדם יכול לקוות לו: "שמחה הנולדת מזה שהאדם מהרהר על עצמו ועל יכולתו לפעול".¹⁸

א עד למודרניות לפחות, ביקשה המסורת הפוליטית של המערב לשמר כפעילים בכל מערכת מכוונת שני כוחות הטרוגניים, שבאופן כלשהו הגבילו זה את זה אהדדי. דוגמאות לכך הן הדואליות של potestas ו-auctoritas ברומא, הדואליות של כוח רוחני וכוח ארצי בימי הביניים, והדואליות של החוק הטבעי והחוק הפוזיטיבי שהתקיימה עד המאה השמונה-עשרה. שני כוחות אלו יכלו לפעול כגבול הדדי מכיוון שהיו הטרוגניים לחלוטין: הסנאט ברומא, שהיה בעל auctoritas, היה משולל imperium אשר לו היו זכאים העם והפקידים הגבוהים [מגיסטראטים] שלו; האפיפיור לא החזיק בחרב הארצית, והיא נותרה זכות יתר בלעדית של השליטים; החוק הטבעי הבלתי כתוב נבע ממקור שונה מאשר חוקיה הכתובים של העיר. אם, כבר ברומא, מאז אוגוסטוס שהביא להתלכדותם של שני הכוחות בפרסונה שלו, ובימי הביניים, במהלך מאבקי האפיפיור והקיסר, תמיד ניסה אחד הכוחות לחסל את משנהו, הרי הרמוקרטיות והמדינות הטוטליטריות המודרניות הציגו, באופנים שונים, עיקרון אחד ויחיד של כוח פוליטי, שהופך באופן זה לבלתי מוגבל. בין שבסופו של דבר מבוסס כוח זה על ריבונות עממית, על עקרונות אתניים וגזעיים או על כריזמה אישית, החוק הפוזיטיבי לא יודע עוד גבול. בדמוקרטיות, שימור הכוח המכוון בדמותו של כוח מתקן, והשליטה בחוקתיות של החוקים באמצעות בית דין המיועד לכך, הם למעשה פנימיים למערכת, ובחשבון אחרון, בעלי טבע פרוצדורלי.

נדמיין כעת – תוך חריגה מתחומו של ספר זה – שניתן באיזה אופן לתרגם הלכה למעשה את פעולת היכולת המשעה במערכת פוליטית מכוונת (כלומר, כזאת שכווננו אותה). נצטרך לחשוב על יסוד שאף על פי שהוא נותר הטרוגני למערכת, הוא בעל יכולת להשעות, להשהות ולהפוך את ההחלטות לבלתי פעילות. על דבר מעין זה חשב אפלטון כאשר בסוף חיבורו החוקים (96c) הוא מזכיר את "המועצה הלילית" (nykterinos syllogos) של העיר, כזו שאמונה על הגנת העיר

18 בהערת שוליים בתרגומו של אדם קוצקו לאנגלית את *The use of Bodies* ("השימוש בגופים"), אגמבן מציין שההפניה המדויקת של ציטוט זה היא לאתיקה של ברוך שפינוזה, חלק ג, משפט 53. התרגום לעברית מאת ירמיהו יובל שונה מן האיטלקית של אגמבן: "כאשר הנפש מתבוננת בעצמה ובעוצמת פעולתה היא באה לידי שמחה; וזאת ביתר שאת ככל שהיא מדמה את עצמה ואת עוצמת פעולתה באופן מובחן יותר" (שפינוזה 2003, ש"ח; 246).

(phylake), אך היא איננה מוסד במובן טכני מכיוון שכפי שמטעים סוקרטס "אי־אפשר לקבוע חוקים על אודותיה עד אשר תוקם (prin an kosmethe) [...] באמצעות עמידה ממושכת יחד (metà synousia pollen)". בעוד המדינה המודרנית מתיימרת לכלול בתוכה, באמצעות מצב החירום, את היסוד האנרכי והאנומי שבלעדיו אין היא יכולה, הרי במקום זאת ראוי להציג את ההטרוגניות הרדיקלית שלו כדי לאפשר לו לפעול כיכולת משעה בטוהרתה.

תרגום מאיטלקית: מאיה קציר
עריכה מדעית: שיר חכם

ביבליוגרפיה

אגמבן, ג'ורג'יו, 2009. "מצב החירום", בתרגום מנואלה קונסוני ודביר צור, בתוך יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר (עורכים), *לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום*, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 129-217.

בנימין, ולטר, 2006. "לביקורת הכוח", בתרגום דנית דותן, ולטר בנימין וז'ק דרידה, *לביקורת הכוח/תוקף החוק*, תל אביב: רסלינג.

שפינוזה, ברוך, 2003. *אתיקה*, בתרגום ירמיהו יובל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

- Agamben, Giorgio, 1995. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita (Homo Sacer I)*, Torino: Einaudi.
- , 2002. *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- , 2007. *Il Regno e la gloria: Per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo Sacer II, 4)*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Beckmann, Jan Peter, 1967. *Die Relation der Identitaet nach Johannes Duns Scotus*, Bonn: H. Bouvier.
- Colli, Giorgio, 1982. *La ragione errabonda*, Milan: Adelphi.
- Schürmann, Reiner, 1982. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.

