

חזרת הפילוסופיה הגרמנית: הקולנוע הביור-פוליטי והדמוקרטיה המתגוננת

ניצן ליבוביץ'

מכון ון ליר בירושלים; מרכז מינרבה ע"ש פרנץ רוזנצוויג, האוניברסיטה העברית בירושלים

אפתח בקביעה לא פשוטה: תיאוריה ביקורתית עכשווית מסמנת את התקופה שלנו בכלים הקטסטרופליים שבהם תוארה גרמניה בשנות העשרים, היינו כתקופה של מחאה אינטלקטואלית רדיקלית מול אין אונים ציבורי ואופק ברור של קטסטרופה פוליטית. ההבדל טמון באופק שמולו מופעל הדימוי ההרסני: מנקודת המבט של כלי המחאה התיאורטיים-פוליטיים, הקטסטרופה היא מימושו של מצב חירום מתמשך, שדמוקרטיה עכשווית מפעילות במלוא עוצמתו לטובת אינטרסים פרטיים וחיוק מבנה הכוח השרירותי. המסקנה שמעלה השקפה זו היא קריאה מהדהדת להחריב עד היסוד את המערכת הפוליטית הקיימת.

אמחיש את הטיעון בעזרת משולש היסטורי-גיאוגרפי שאלה צלעותיו: (א) מה שאפיינן כחזרת הפילוסופיה הפוליטית הגרמנית בעידן הביור-פוליטי; (ב) הייצוג של מצב החירום בקולנוע פוליטי עכשווי, והביקורת על הפעלתו או קיבועו של מצב החירום כשפה פוליטית יומיומית וכמערכת פרשנית כוללת; (ג) הרלוונטיות של המשגה זו למציאות הישראלית, בייחוד בהקשר של השימוש במונחי הדמוקרטיה המתגוננת.

א. חזרת הפילוסופיה הגרמנית

1. אגמבן

בשנים האחרונות זכתה התיאוריה הביור-פוליטית של ג'ורג'יו אגמבן לתשומת לב רבה. בשנים המעטות שעברו מאז פרסום ספריו פורסמו בארצות הברית ובאירופה קובצי מאמרים וספרי הבהרה, והתיאוריות שלו נדונו בהרחבה בעברית בכתבי העת המובילים.¹ בהקשר הישראלי אפיין אותו עדי אופיר כ"אחד מבעלי המשנה המרתקים ביותר, שקבע סדר יום חדש במחשבה על הפוליטי" (אופיר 2003, 354).

אגמבן מתבונן בסוגיות המרכזיות של הביור-פוליטיקה מפרספקטיבה של סוף

¹ אופיר 2003; שנהב 2006; ; Lemke 2007; ; Calarco and DeCaroli 2007; Norris 2005; Geulen 2005; Esposito 2008.

ההיסטוריה או של מצב החירום.² בשני המקרים החיבור ההיסטורי-פוליטי הוא תמיד בין גרמניה שלפני הנאציזם לאמריקה שאחרי בוש: שתי פרדיגמות היסטוריות שמנחות את המחשבה על מצב החירום כעיקרון פוליטי יסודי. הטיעון של אגמבן עקבי, וברבות מעבודותיו הוא מזהה את התמוטטות הדמוקרטיה הפרלמנטרית בגרמניה ואת עליית חוקי החירום בארצות הברית כמיצוי של פוטנציאל שקיים לטעמו בכל דמוקרטיה באשר היא: רגע של שבר שהדמוקרטיה תמיד מניחה מראש ומעמידה במרכז המניפסט החוקי שלה. כפי שהוא מנסח זאת בספרו *מצב החירום* (אגמבן 2009), תפיסת הדמוקרטיה המתגוננת נעשתה נחוצה כל כך, אם כדי להתגונן מפני טוטליטריות ואם כדי להתגונן מפני טרור, עד שהיא נעשתה הכלל הקבוע. וכפי שגרמניה של שנות העשרים הוכיחה, "דמוקרטיה מתגוננת" איננה כלל דמוקרטיה... [אלא] שלב מעבר שמוביל באופן בלתי נמנע לייסוד משטר טוטליטרי" (שם, 146). בניגוד לציפיות הכרוכות בסימאות הטוטליטריות, אגמבן מראה שהתנאים למצב החירום התמידי הבשילו דווקא מול הכרזת החופש של מהפכת 1968, ושהדמוקרטיה המתגוננת הוכרזה ככלי שלטוני לגיטימי תחת קונסנזוס פוליטי רחב. במילים אחרות, לפי אגמבן, דווקא השלטון הדמוקרטי-ליברלי פעל להעניק לגיטימציה לחריגה מהחוק ולמסד אותה. ההיגיון מוביל אפוא לתפיסה של מצב החירום כפרדיגמה השלטונית המובילה של תקופתנו: "העיקרון הדמוקרטי של הפרדת הרשויות התמוטט... הרשות המבצעת הכילה את הרשות המחוקקת באופן חלקי לפחות" (שם, 148). לפיכך נעשה מצב החירום גם הפרדיגמה הפרשנית המובילה של תקופתנו.

אגמבן אינו מסתפק בהבחנה היסטורית-פוליטית, אלא הופך את היחס השולל כלפי הדמוקרטיה והנורמות שלה למערכת פרשנית עצמאית. כפי שעשו לפניו ולטר בנימין וקרל שמיט, מישל פוקו וחנה ארנדט, אגמבן מצביע על "הנקודה שבה נשרף הבית, [כ]נקודה שבה מתגלות הבעיות הארכיטקטוניות היסודיות" (Agamben 1999, 115).

התקדים התיאורטי שאגמבן נשען עליו הוא הפרדיגמה ההיסטורית של שנות העשרים בגרמניה, ובכלל זה קריאתם של הוגים כגון בנימין לשקול את ההרס ככלי יצירתי של דמוקרטיה רדיקלית,³ הקריאה של קרל שמיט את מצב החירום כבסיס ההחלטה הריבונית⁴ והקריאה השמרנית-מהפכנית ל"מוביליזציה טוטלית".⁵ אגמבן מאמץ נקודת תצפית שוללת ובוחן ממנה את שנות הקריסה של הדמוקרטיה הגרמנית, ואת קריסת הדמוקרטיה

² הפרדיגמה של סוף ההיסטוריה מנחה את ספרו של אגמבן "הפתח: בין אדם לחיה" (Agamben 2004).

הפרדיגמה של מצב החירום מאפיינת את עבודותיו מ"הומו סאקר" ב-1998 ועד המעבר שלו בספר האחרון למקבילה התיאולוגית של מצב החירום החילוני: הדחיפות (Exigency; Agamben 2005).

³ חוקרי בנימין רואים בקריאות כאלה המופיעות בכתביו הוכחה ניצחת לניהיליזם או לאנרכיזם שלו. ראו Jennings 1987, 66; Wohlfarth 2005, 113.

⁴ "מצב החירום חושף את טיב סמכותה של המדינה באופן ברור ביותר" (שמיט 2005, 33).

⁵ בהערת שוליים מבהירים הרדט ונגרי: "אנו מתכוונים כאן לתמה של Mobilmachung [מוביליזציה טוטלית] שפותחה בגרמניה בשנות העשרים והשלושים, מארנסט יונגר עד קרל שמיט" (Hardt and

(Negri 2000, 421, fn. 10).

האמריקנית הגלובלית. בנימין דן בחורבן התרבותי הקרב מפרספקטיבה אתית של הניסיון להציל את הביקורת הרדיקלית הלא ממסדית, את האלימות הטהורה האלוהית שלפני החילון ואת השכחה הנבלעת בזיכרון אקסקלוסיבי שמנוהל בידי מערכות שלטון וחוק אלימות. לעומתו, שמיט וחבריו, הסופר ארנסט יונגר והפילוסוף הפרו-נאצי מרטין היידגר, מקדמים צורות ביקורת אפירמטיביות פוליטיות, תומכים בהכרזה על מצב חירום וקוראים לקחת סיכון לטובת חיזוקה של השליטה הפוליטית, הריכוז השלטוני, המעורבות האישית והחיוניות התרבותית-פילוסופית הגרמנית. מן העבר האחד בנימין, איש השמאל הביקורתי, היהודי החילוני, שנרדף והתאבד לבסוף, ומן העבר האחר שמיט, יונגר והיידגר שהתחברו אל ראשי השלטון הנאצי וסייעו בעיגון החקיקה הנאצית עד שהוקאו מהמערכת. עם זאת, לשני הצדדים, אליבא דאגמבן, יש גרעין משותף: הרדיקליות האינטלקטואלית והתפיסה הפילוסופית השוללת שבמרכזה פרדיגמת ה"חירומיות" או ה"חריגות" (exceptionalism). לא בכדי נקודת המפגש העיקרית של כל המבקרים הרדיקליים היא הפילוסופיה של ניטשה.⁶ קריאת ההרס של בנימין, כמו ההיעזרות שלו באקסטזה (Rausch), הן צורות חריגה ניטשיאניות אל מול המערך הנורמטיבי של הלוגיקה המערבית והמטפיזיקה הקנטיאנית: "בעיני האופי ההרסני שום דבר אינו מתמיד. אבל דווקא משום כך הוא רואה דרכים בכל מקום" (בנימין 1992, 106). היידגר שב לניטשה שוב ושוב בסמינרים של שנות השלושים, ושמיט התעמת עם ניטשה ב"על מושג הפוליטי" מ-1932 (גרסה ראשונה של החיבור הופיעה כמאמר כבר ב-1927, שנת הפרסום של "הויה וזמן" של היידגר), שבו הוא מזהה את ההחלטה הריבונית עם החלוקה בין ידיד לאויב במצב החירום (Schmitt 1991). הפסקה שבה שמיט מפרש את ההנגדה הפוליטית הידועה בין ידיד לאויב בנויה אל מול פסקה ידועה לא פחות של ניטשה, "על הידיד" (vom Freunde), מתוך כה אמר זרתוסטרא (ניטשה 1975, 55).⁷ המקור והציטוט המתעמת, כפי שנראה בהמשך, נעשו עקרוניים בשפה הפוליטית הקולנועית העכשווית ובבחירה בין פוליטיקת הפירוק וההמרדה של ניטשה ובין הקריאה של שמיט לפעולה פוליטית שסופה אישוש לא ביקורתי של היררכיה קיימת.

2. האויב: ניטשה ושמיט

בפתיחת הספר "על מושג הפוליטי" מכריז קרל שמיט — מי שנחשב "משפטן הכתר של הרייך השלישי" — שכל תיאוריה פוליטית מבוססת על ההבחנה בין ידיד לאויב (Schmitt 1991, 26). מיהו האויב העכשווי? לכאורה האויב הוא מי שאנו שונאים, אך ניטשה ושמיט מלמדים אותנו שמי שאנחנו שונאים הוא מי שלמדנו לשנוא. הצעד הבא הוא אפוא ההתרחקות מההפעלה הרגשית וההבנה שהגבול בין חברות לעוינות דק מאוד וקורא למניפולציה פוליטית, או במונחים של שמיט: הגבול שמגדיר את הפוליטיקה: "הניגוד

⁶ העניין של בנימין, שמיט והיידגר בניטשה הוא חלק מהקשר תרבותי של תקופה, כפי שמראה סטיבן אשהיים בספרו על הפוסט-ניטשיאניות (אשהיים 2008).

⁷ למקור בגרמנית ראו Nietzsche 1976, 58–60.

והעוינות בתוך המדינה חיוניים למושג הפוליטי" (שם, 30). זו הסיבה שבגללה, כך שמיט כותב, מושגים פוליטיים כגון "מדינה, רפובליקה, חברה, מעמד, ואף מעבר לכך: ריבונות, מדינת חוק, אבסולוטיזם, דיקטטורה, תוכנית, המדינה הניטרלית או המדינה הטוטלית וכן הלאה", נשמעים תמיד וכחניים, לפני שהסיטואציה מרוקנת אותם מתוכנם (שם, 31). התיאוריה של קרל שמיט בנויה סביב הפרגמנט "על הידיד" מתוך כה אמר זרתוסטרא: היה לפחות אויבי! — כך תדבר יראת הכבוד האמיתית, אשר אינה מעזה לבקש ידידות. אם רוצה אדם בידיד, מן ההכרח שירצה גם לערוך מלחמה למענו: ועל מנת לערוך מלחמה, הכרח הוא שתוכל להיות אויב. היה מכבד בידיד גם את האויב שבו... יהיה לך ידידך הטוב שבאויביך. יהא לבך קרוב אליו ביותר בשעה שאתה מתייצב נגדו (ניטשה 1975, 55).

שלווה עשורים אחרי מותו של זרתוסטרא פירש קרל שמיט את מושג הפוליטי במונחים דומים:

האויב אינו היריב או העוין. האויב גם אינו האויב הפרטי שאדם שונא מתוך אנטיפתייה. האויב הוא רק האויב הממשי, היינו האפשרות הריאלית של הכוליות הנאבדת של האדם ועמידתו מול כוליות [Gesamtheit] כזו. ...האויב הוא רק האויב הציבורי, מאחר שכל כוליות אנושית, בעיקר זו שנוגעת לעם כולו, היא ציבורית. האויב הוא ה־hostis [אויב המדינה] ולא ה־inimicus [האויב האישי⁸]. ...השפה הגרמנית, כמו שפות אחרות, אינה מפרידה בין אויב פרטי לציבורי. ...המשפט שמרכיבם לצטט "אהוב את אויבך" (מתי 5: 44; לוקאס 6: 27) מדבר על אהבת ה־inimicos ולא על אהבת ה־hostes. אין הכוונה כאן לאויב הפוליטי. גם באלף שנות מאבק של הנצרות באסלאם לא הגיע שום נוצרי למסקנה שמתוך אהבה כדאי לעבור לצד של הסרצנים [הערבים המוסלמים] או התורכים באירופה במקום להגן עליה. את האויב הפוליטי אין צורך לשנוא מנקודת מבט פרטית. רק מנקודת מבט פרטית יש משמעות לאהבת האויב (Schmitt 1991, 29).

כמו ניטשה, לפי שמיט שמייתר את המרחק המוחלט בין ידיד לאויב (הבו־זמניות של ההפרדה והאיחוד, העוינות והחברות, הופכת את המרחק להחלטה אסתטית), שמיט נוטל מההבחנה את המטען הרגשי. כמו ניטשה, גם שמיט תוקף את ההנחה המקובלת שלפיה מצב עוינות אמיתי חייב לבוא לפני ההכרזה על מצב העוינות ומראה שהכרזה כזו היא שרירותית ביחסה למציאות בעולם. עם זאת, בניגוד לניטשה, שמיט מראה שההפרדה הכרחית לשם שמירה על האחדות הפוליטית של הקהילה. גם אצלו התודעה קודמת למציאות, האפיסטמולוגי לאונטולוגי, אבל שלא כמו ניטשה, לפי שמיט התודעה מצדיקה את המציאות בדיעבד. הצורך באויב מחייב לטפח עוינות כלפי קהילות זרות, אומות זרות,

⁸ הסמנטיקה של inimicus בלטינית נושאת משמעות רגשית, מכאן האויב הרגשי או האישי, בניגוד לאויב הציבורי, שאינו מצריך יחס אישי כלשהו.

גזעים שונים ואינדיבידואלים באופן שרירותי. בניגוד מובהק להכרעה הפלורליסטית של ניטשה, שמיט מפרק את הבר-זמניות של החברות והעוינות ומבהיר שהפוליטי מחייב החלטה והכרעה. ניטשה מסייע לו להבהיר את השרירותיות שבהפרדה, אבל לא לבטל אותה. ההכרעה בדבר ההפרדה בין אויב לידיד היא קודם כול הכרעה בדבר הזמן הפוליטי הרצוי: האם זהו זמן של פעולה? האם זהו זמן של המתנה? האם, כמו במדינת ישראל של העשורים האחרונים, זהו זמן של אי-החלטה ואי-הכרעה? הריבון מכריז על סדר הדברים לא רק באופן מעשי, אלא גם באופן שישנה את עברה ואת עתידה של הקהילה. מכאן, התשובה של שמיט על שאלת השאלות – מיהו האויב – היא מעגלית ומובילה מתפסה של הפוליטיקה כמפרידה וכמחליטה אל האויב כמימוש של ההפרדה השרירותית. במילים אחרות, האויב הוא כל מי שהפוליטיקה החליטה שהוא אויב, אבל גם מי שהפוליטיקה תצביע עליו כמסמן את אחדותה מבחוץ, כמי שהיא יכולה להתאחד נגדו. ביטול המהות העוינת שלו רק מאפשר את חיזוק המהות הפוליטית של הידיד. האויב אינו מעניין כישות חיה ונושמת, הוא רק פונקציה בדרך לאיחוד בין הריבון לעם. לשון אחר, תפקידו של האויב אצל שמיט הוא לחזק את הקשר בין ריבון סמלי, הכרעה ופעולה ולהאיץ את המעבר ביניהם. האקראיות והשרירותיות של זמן ההכרעה מנוגדות בתכלית למטפיזיקת הזמן הפרוגרסיבית של האידיאליזם וההיסטוריציזם של המאה ה-19.

תפקידו של הריבון לנצל את מצב החירום כדי להכריע אחת ולתמיד מיהו האויב או החריג שמולו אפשר להתאחד כקהילה וכעם, גם בדיעבד (שמיט 2005, 25). האויב ייעשה אויב גם אם בעבר לא סיכן את האחדות הזאת באמת. בשנות העשרים היהודי-הגרמני נעשה סמל על-זמני של עוינות למרות נאמנותו הפוליטית והתרבותית במשך מאות שנים.

אם העוינות היא מהות הפוליטיות, מצב החירום הוא הסיטואציה שלה, ה"מיזנסצנה" שלה. רק מצב החירום יכול לחשוף את הפנים האמיתיות של הפוליטי (והריבון) ולהבהיר את תנאיו ואת דרישותיו. רק הוא יבהיר את החריגה מהנורמות הליברליות הנשענות על הטוב לכאורה. הריבון במצב החירום אינו מחויב למוסכמות מוסריות, לאידיאות של טוב ורע, אלא אך ורק להכרעה הריבונית, הרדיקלית. בכך שמיט מציג תפיסת שלטון הפוכה מזו של הליברליזם: "במובן הפוליטי, הליברליזם הבורגני מעולם לא היה רדיקלי" (Schmitt 1991, 61). במתינותו חטא הליברליזם הן לטבע האדם והן לדרישה לכנות אינטלקטואלית או ליכולת לחבר בין הלכה למעשה: "כל התיאוריות הפוליטיות האמיתיות מניחות את רוע האדם... כמסוכן וכמהות דינמית" (שם). שפת הקונטינגנטיות הפוליטית של שמיט מבהירה שיצאנו מתחום ההכרעה הדטרמיניסטית בין טוב לרע ומן הבר-זמניות של ניטשה. רק מצב החירום יכול לספק כאן את מסגרת הזמן הראויה: הוא משהה את החוק ומעניק לריבון שליטה מוחלטת על הפוליטי, ויותר מכך, על מסגרת הזמן שלו.⁹ תוצאת ההשהיה הזמנית של החוק היא האצת הזמן הפוליטי ודרישה לפעולה מידית.

אם אצל ניטשה האויב הוא רגע אסתטי מזוקק של עוינות שהיא חלק מהחברות

⁹ אפשר לחשוב בהקשר זה על הוויכוח בין הפרשנות האינטנציונלית לפרשנות הפונקציונלית של

(ולחפך, החברות היא רגע של התעלות בלב העוינות), ולכן יש לשמרו ולפתח אותו, אצל שמיט הקריאה היא בסופו של דבר לחסלו. ולטר בנימין היה הראשון שניסה לחמוק מהדיכוטומיה בין הטוב הליברלי לרע ההובסיאני או מהבחירה המחייבת בין הא-פוליטי הניטשיאני לפוליטיקה הטוטלית של שמיט. ב-1940 כתב בנימין פרשנות שעמדה על החשיבות ששמיט העניק למצב החירות וחתרה תחתיו (בנימין 1996). בנימין החליף את מצב החירות של שמיט במצב החירות הממשי, ואת הרדיקליזציה הריבונית של שמיט הוא החליף ברדיקליזציה דמוקרטית על בסיס חברתי. הוא הפך את מצב החירות של שמיט לפרדיגמה מהפכנית, לא אפירמטיבית. בתזה השמינית במסה "על מושג ההיסטוריה" קרא בנימין ליצור מצב חירות אמיתי על בסיס מושג היסטוריה חדש שמכיר בכך ש"מצב החירות שבו אנו חיים הוא הכלל" (שם, 313). מצב החירות האמיתי הוא מצב החירות החורג מהמוסכמות, הנורמות והחוק. הוא יכול להיות תוצר של קטסטרופה טבעית או של הכרעה אנושית, אבל חייב להניח איחוד על בסיס המשגת השיתוף הגבוה ביותר, כמו זה של "המין האנושי" או של "השביתה הכללית המהפכנית"¹⁰.

ז'ק דרידה שב לרגע הוויכוח בין שני הענקים ניטשה ושמיט — זה שחיסל את הפילוסופיה וזה שחיסל את החוק — וניסה לחבר בין שני האויבים דרך בנימין (Derrida 1997). כפי שדרידה מצייין בעבודה על הפוליטיקה של החברות, האויב האמיתי — הימין הפוליטי או הכלכלי-חברתי — הוא בעצם האויב של הפוליטי. כאן נפגשים שמיט ובנימין דרך ניטשה: "האקסיומה של שמיט", כותב דרידה, "קיימת גם אצל הצאצאים הניטשיאנים" (שם, 84).

כדי לסכם מהלך פרשני זה אפשר לומר שתפיסת העימות כמהות של הפוליטי אומצה על ידי שמרנים מהפכנים פוסט-ניטשיאנים שראו בה ייצוג נוסף למרד הניטשיאני בנורמות בורגניות מנוונות. ניטשה מביא את העימות אל תוך מהות החברות והפסיכולוגיה הבין-אישית; שמיט רואה בעימות יסוד של תפיסת האחדות העממית-פוליטית; דרידה רואה בחברות או בסולידריות תנאי הישרדותי בתוך העימות או אחריו. "חברות שנעשתה יציבה", הוא טוען, כזו ששרדה את העוינות ואת מצב החירות, "תהרוס או תסתור את הכוח

המשטר הנאצי בשנות השמונים והתשעים כוויכוח בין שתי מסגרות של זמן ופעולה. באחת, דרישה חמורה לשליטה בלעדית ומידית של הריבון הטוטליטרי במנגנון, ובאחרת, מערכת כאוטית שמנהלת את הריבון לא פחות מאשר הריבון מנהל אותה. בשנים האחרונות החלו להיווצר סינתזות הטוענות לשילוב בין שתי התיאוריות, כלומר שהיטלר, כריבון טוטליטרי, העניק חופש פעולה רחב למנגנוני הפעולה, כל עוד הם נענו להכרעה השרירותית והמוחלטת שלו כשהיא עלתה. לא פעם נראה שההכרעה הריבונית נעשתה בדיעבד, לאחר שהמנגנון כבר פעל בשטח, אבל ככוונה לעתיד, לשם מתן לגיטימציה להקצנה והאצה של הפעולה. ראו פרידלנדר 1997, 15; קרשו 1998, 18-19.

במאמר מוקדם שלו כתב ולטר בנימין (2006, 30): "על פי המצב החוקי מעניקה המדינה זכות לשימוש בכוח כאשר היא אדישה כלפי תכליותיו כתכליות טבעיות — אלא שבמקרה חירות (המקרה של השביתה הכללית המהפכנית) היא עוינת להן. שכן בתנאים מסוימים יש לכנות אלימות, על אף שהדבר נראה במבט ראשון פרדוקסלי, גם התנהגות הנקטת בתוקף זכות".

הטיראני... זמן ההישרדות הוא זמן החברות" (שם, 14–15). דרידה הופך אפוא את הטיעון השמיטיאני על ראשו כשהוא מנסח את הפוליטי בערכים של פתיחות וסובלנות שאינם קיימים אצל שמיט, ולכן מסיט את סימון האויב מהישות הזרה אל מי שמנסה לחסלה: אויב הפוליטיקה הפלורליסטית או מי שהוא מזהה כאויב הפוליטיקה (מלשון פוליס) בכלל.

3. קריאה ביקורתית של מצב החירום אצל אגמבן

תיאוריית מצב החירום של אגמבן, שהיא תוצר של הדיון הזה, זכתה בשנים האחרונות לתפוצה רחבה ונעשתה יסוד תיאורטי של פילוסופיה פוליטית עכשווית. זאת למרות ההתעלמות הברורה של אגמבן מהקו המחבר את ניטשה לבנימין, לפוקו ולדרידה. תיאוריית מצב החירום שלו מערערת על ההפרדה בין דמוקרטיה לטיראניה במחיר הוויתור על ההבדלים הפרשניים בשאלת היחס בין ידיד לאויב ומהות הפוליטי. בשביל אגמבן שמיט ובנימין הם חלק ממערכת אחת של "חירומיות" משיחית בעלת תוכן תיאולוגי-פוליטי. שתי הדוגמאות הפרדיגמטיות לכך, כפי שהוא מראה מיד בפתיחת הספר *מצב החירום*, הן שטח ההפקר שבין החוק הציבורי לעובדה הפוליטית (אגמבן 2009, 133) בשנות הרייך השלישי, תקופה שיכולה להיחשב כולה מצב חירום שנמשך 12 שנה (שם, 134) ו"חוק הפטריוט" שאישר הסנט האמריקני ב-26 באוקטובר 2001, שמחק לחלוטין את המעמד המשפטי של האינדיבידואל (שם, 135) בשם ההגנה מפני איום ביטחוני. "מצב החירום", לפי אגמבן, "איננו חוק מיוחד (כמו חוק המלחמה) אלא השעיה של הסדר המשפטי עצמו, ומשום כך הוא מגדיר את סף הסדר המשפטי או את גבולות המושג של סדר משפטי" (שם, 136; ההדגשה שלי; נ"ל). מה שמעניין את אגמבן בסופו של יום הוא החדירה של מושגי החוק אל השפה או אל דרכי ההפעלה שלה:

במקרה של החוק... יישום הנורמה אינו מוכל בשום אופן בתוכה ואי-אפשר להסיק אותה ממנה... כמו בין השפה לעולם כך בין הנורמה לבין יישומה אין קשר פנימי המאפשר להסיק את זו מזה במישרין. מצב החירום הוא אפוא פתיחה של מרחב שבו יישום ונורמה חושפים את ההפרדה של עצמם ורק כוח החוק הטהור מפעיל... נורמה שהיישום שלה הופסק (שם, 168; ההדגשה שלי; נ"ל).

בניגוד לדגש המשיחי של אגמבן, הקולנוע הביור-פוליטי נשען על האסתטיקה הניטשיאנית של קרבה מתוך התנגדות, כפי שאראה בהמשך. במילים אחרות, מבחינה תיאורטית חשוב להראות שלהתעלמות מהפן הניטשיאני יש מחיר גבוה: ראשית, אי-ההכרה בהיבט הא-פוליטי של הפירוק הניטשיאני — למשל הערעור של ניטשה על הדיכוטומיה שבין הידיד לאויב — מקבעת שיטת פרשנות שהיא טוטלית כפי שהיא מרדנית. היא מערערת על מוסכמות מן העבר, למשל החלוקה בין שמאל לימין, אך אינה מצליחה לייצר מבנה פוליטי חלופי או "ממשי", לפני סוף הזמן. ההתעלמות מהמסורת הפרשנית הפוסט-ניטשיאנית גורמת גם לעיוורון תיאורטי, כלומר להתעלמות מההבדלים התיאורטיים והיישומיים בין

התיאוריות השונות של מצב החירום והמרד בליברליזם, בראש ובראשונה ההבדל המכריע שבין האסתטיציזם הניטשיאני לפוליטיקת העוינות השמיטיאנית. אם אנו מסכימים ששנות העשרים בגרמניה הן תקופת הפיתוח של התיאוריה הפוליטית הזאת, הרי מדובר כאן בגורם מכריע לכל תיאוריה ממשית. בנקודה זו הבנת התיאוריה של אגמבן והביקורת עליה נעשות עקרוניות לכל תיאוריה פוליטית עכשווית שמנסה להבין את מצב החירום כפרדיגמה עקרונית של פוליטיקת המאה ה-21.

הניסיון להבין את אגמבן באופן ביקורתי אינו נטול הקשר. לא מעט ביקורות, מקצתן חריפות, התפרסמו בשנים האחרונות על מחשבתו של אגמבן. ויליאם ראש (Rasch 2004) למשל כתב שאגמבן מזהה את הביו-פוליטיקה עם ניהיליזם שלא לצורך.¹¹ אווה הורן (Horn 2004) מסבירה שהקרבה בין התיאוריה הפוליטית של שמיט לביקורת האסתטית השמאלית בגרמניה של שנות העשרים אצל ברכט ובנימין אינה מקרית, מפני ששתייהן מבוססות על הביקורת נגד שפת הסתרים של הדמוקרטיה ופוטנציאל ההרס שלה, כמו הנטייה הטבעית לשחיתות ולקשרי הון-שלטון (שם, 40). בניגוד לאגמבן, היא מצביעה על גוונים פוליטיים בפעולה הדמוקרטית, בעיקר על בסיס ההפרדה בין המוכנות או חוסר המוכנות לקריאה ביקורתית רדיקלית ולפעולה מהפכנית:

היחס בין הסדר החוקי לסודיות הפוליטית בדמוקרטיה המודרנית מורכב יותר מביקורת כללית או שבחים אפולוגטיים. בניגוד למשטרים הטוטליטריים, הסודיות בדמוקרטיה אינה משהה את החוק, את התהליך המשפטי או את השליטה הציבורית ואינה מתעלמת מהם. תחת זאת, היא פותחת פתח חיצון, חריגה (exception), במרחב המשפטי, שאי-אפשר למסגר בתחום המובהק של הפשע או הספרה הלגלית (שם).

בדיונו על "חללי ריבונות" בהקשר הישראלי דיבר יהודה שנהב (2006) על מצב החירום כמונחים של פרדיגמת עבודה קבועה של הדמוקרטיות הפוסט-קולוניאליסטיות במערב: "בחברות הפוסטקולוניאליות... מדובר במטרופולין הטרונגי שאינו מאפשר הבחנה פשוטה בין ה'דיד' (המצוי בתוכנו) ל'אויב' (המצוי אי שם בחוץ, מעבר לגבול). בחברות המטרופולין ה'אויב' נמצא בתוכן" (שם, 208). טיעון זה מבוסס על ההבחנה של שמיט מ-1963 (Schmitt 2006) בין הטרוריסט המקומי, הפרטיזן הראוי לאהדה, לטרוריסט הגלובלי, המונע מכוח שנאה ורצון טהור להרוס. בעולם הליברלי, כך מזהיר שמיט אחרי ניצחון בעלות הברית ב-1945, היטשטשו ההבחנות, ואי-אפשר עוד להבחין בין ידיד לאויב. הטיעון הביו-פוליטי שב אל הפרדיגמה של מצב החירום כדי לנסות ולדון בבעיה זו בעידן המלחמה בטרור ולפרק אותה. יהודה שנהב פותח את מאמרו בקריאה יסודית של פרשנותו של אגמבן ומבקר

¹¹ ראש טוען שהביקורת של אגמבן מצביעה על הפוליטי עצמו כתחום שנידון לחיסול. לדעתו, אגמבן שואף להציב אונטולוגיה מיסטית חדשה תחת הפוליטיקה.

אותו על התעלמות מההקשר הפוסטקולוניאלי בכלל ומהפעלת הפרדיגמה של מצב החירום בהקשר האימפריאלי בפרט (שם, 207).

מסיכום קצר זה ברור שזרמים קרובים משתמשים בתיאוריה של מצב החירום, אבל מתוך אינטואיציה פוליטית שונה, ולעתים אף הפוכה. הזרם השמיטיאני, הסמכותני, שולל ומבקר את הדמוקרטיה הליברלית, ויהיה המחיר אשר יהיה. זרם זה מוכן להסתכן בעלייתו של משטר טיראני מתוך אמונה שאין מרחק עקרוני שמפריד בין טיראניה לדמוקרטיה ושהחיים או הקיום הם תלויי כוח. הזרם השני, בעקבות בנימין, דרידה ופוקו, מציע לראות בביקורת כלי בתחום האסתטי, אבל מצביע על מגבלותיה כשהיא חודרת אל הפוליטי. סם ובר (Weber 2006, 393) העיר על כך בביקורת דרידיאנית מבריקה על הפילוסופיה הביורפוליטית ועל ה"מוחלטות" שלה: "אם דרידה אינו מזכיר את המונח 'ביו-פוליטיקה' הרי זה משום שהדגש [של הביורפוליטיקה] בחיים — החיים בה"א הידיעה — אינו מתאים לעמדה הכוללנית של הביורפוליטיקה". לפי אנדרו נילת (2005, 27), גם פוקו מדייק בדיון שלו יותר מ"הצגת הריבונות במונחים א-פוליטיים ומשפטיים-פילוסופיים בתכלית" של אגמבן. עם זאת, צריך לציין שאגמבן הוא מי שהשיב לחיים את השיח הביקורתי של מצב החירום בהקשר עכשווי רחב, ובראש ובראשונה עמד על הקשר המובהק בין ההיסטוריה של מצב החירום ובין התפיסה העכשווית של דמוקרטיה מתגוננת.

ב. הקולנוע של מצב החירום (הקולנוע הביורפוליטי)

חשיפה ניטשיאנית של מרחב מוסתר (ובתוכו פרדוקס הקרבה-עוינות שבלב כל מערכת יחסים) תהיה הרקע שמולו אדון בסרטו של רולנד אמריך (Emmerich) *היום שאחרי מחר* (2004) ובסרטם של מייקל וינטרבוטום (Winterbottom) ופרנק קוטרל בוים (Boyce) *קוד* 46 (2003). כדי לעגן את הניתוח טוב יותר ארמוז גם לגל הביורפוליטי שאחרי סרטים אלה, גל שכולל את הטריילוגיה האחרונה של לארס פון טרייר וכן את *קוד לא ידוע, זמן הזאב ומחבואים* של מיכאל האנקה, *הילדים של מחר* של אלפונסו קוארון, *מותו של נשיא הכמות-יעודי* של גבריאל ריינג', 2012 של אמריך וסרטים אחרים.

1. היום שאחרי מחר

המהלך המוביל מהביקורת הניטשיאנית אל התיאוריה הפוליטית של קרל שמיט וממנה אל הפילוסופיה הביקורתית של הביורפוליטיקה של ג'ורג'יו אגמבן זכה לפופולריות גדולה בעשור האחרון, ואפשר למצוא אותו במובהק בגל סרטי האסונות ששוטף את המסכים בשנים האחרונות. הסרט שהתחיל את האופנה, *היום שאחרי מחר*, סימן את הטריטוריה בכלים ברורים וגסים מעט. כותרת הסרט, כמו הציטוט המרכזי בו, לקוחים מפסקה 214 של פרידריך ניטשה *במעבר לטוב ולרוע*, שבה ניטשה מזהיר את "האירופאים של היום שאחרי מחר" לשקול היטב את הפסימיזם כאופק פוליטי עכשווי ואת שפת הערטול כשפה פוליטית רלוונטית:

אנחנו האירופים של היום שאחרי מחר, אנו הראשונים של המאה ה-20, עם הסקרנות המסוכנת, עם אמנות ההסתרה וההסוואה שלנו, עם הרוח והמשמעות האכזרית והמעודנת, אם נרצה במעלות הטובות, נצטרך קודם את הקרובות אלינו ביותר, ללבנו ולסודותינו הכמוסים, את אלה מהן שקרובות לצרכינו (Nietzsche 2007, 151–152).

ניטשה מסיים את קריאתו הנרגשת כנבואת מהפכה: "אח! אילו רק ידעתם כמה קרובים הדברים להשתנות". ב"פוליטיקה של החברות" ז'אק דרידה קורא פסקה זו בתשומת לב רבה ומסיים בעצמו בקריאת התרגשות דומה: "איזה משפט!" (Derrida 1997, 31). התובנה הניטשיאנית, שלפיה העתיד צופן שילוב קטלני של רוח ואכזריות, ניצבת ברקע העיסוק בפרקטיקה הפוליטית של ה"חירומיות". סרטי הקולנוע הביו-פוליטיים דנים במצב חירום אמיתי או בדיוני, אבל תמיד כזה שדורש תיחום מדויק של מרחב מחשבה מול מרחב פעולה או שליטה, או במילים אחרות, תיחום שקורא להפרדת "ערך" מ"צורך", גם כשאלה מתחברים מחדש.

עלילת היום שאחרי מחר נפתחת באסון אקולוגי גדול שבו האוקיינוסים עולים והורסים, בין היתר, את סמל האורבניות המודרנית, העיר ניו יורק. משם הולך הסיפור ומוביל מן הספקטקל הניטשיאני של ההרס המוחלט ללקח שמיטיאני מובהק: הדמוקרטיה האמריקנית חייבת להפיק את לקחי רפובליקת ויימר ולהבין שהניסיון לפתור מצב חירום אמיתי מחייב נקיטת עמדה (נקודת מוצא דומה מאפיינת סרטי אסונות עכשוויים אחרים, כמו הילדים של מחר, קולברפילד, אני אגדה ואחרים). עמדה כזו, לפי אמריך, יוצר הסרט, היא חזרה אל המסקנות של קרל שמיט: סמכות דיקטטורית כמיצוי של הרגע הפוליטי האמיתי, הגדרה ברורה של ידיד ואויב, וחזרה של האב אל התפקיד המסורתי שנועד לו, כצייד, מטפח הסמכות ההורית הפיזית, מדריך לבן-מנהיג לעתיד.

הרקע ונקודת המוצא לכל אלה הוא מצב החירום והמסקנה שהיכולת הפוליטית האמיתית נמדדת ביכולת להשהות את החוק — בעיקר זה הדמוקרטי — לטובת סמכות דיקטטורית חסרת גבולות שתאפשר לטפל במצב של הגירה המונית מתחום מדיני אחד למשנהו. לאחר הגל ששוטף את מנהטן ועם תחילתו של עידן קרח חדש, הנשיא האמריקני נקרא לקבל החלטה טוטלית, מי לחיים ומי למוות, על ידי העברת קו וירטואלי בין העתידים למות ממילא ובין אלה שיצליחו לחמוק מהכיליון המאיים אם יקבלו את הסיוע הדרוש בזמן. בד בבד, בסיפור הפרטי של האב והבן, האב נקרא לשוב אל האינסטינקטים הפראיים הראשוניים, לנטוש את תפקידו ואת חייו ולצאת למסע תלאות פרטי, שבסופו יציל את בנו ממוות על הקרחון שנקרא פעם מנהטן. סיפורו אינו מערער את הצורך הביו-פוליטי שבהעברת הקו ויצירת הסלקציה בין העתידים לחיות לעתידים למות, אלא דווקא מחזק אותו. הוא מוכיח שאם תפקיד הפוליטיקה יהיה תמיד ביו-פוליטי, גם תפקיד האב הפרטי הוא ביו-פוליטי, כלומר להגן על מורשתו הביולוגית, בנו הצעיר. הביו-פוליטיקה מופרטת כאן למהותה האינדיבידואלית. לראיה, האב המדען אינו מפקפק ולו לרגע בצורך לקבל

החלטה גורלית בשביל מיליונים, אלא יוצא כאיש פרטי להציל את נכסיו הביולוגיים ולהוכיח שהאינטלקטואל האמיתי הוא גם צייד מוכשר. ראוי לציין שאמריקן אינו בוחר כאן באפשרות השמיטיאנית הקיצונית, של הכרעת האויב, אלא נצמד אל הלוגיקה הניטשיאנית, הנעזרת בקטסטרופה כדי להבהיר את חלוקת העולמות הפוליטיים והפילוסופיים. גם האויב שעמו נדרש להתמודד הנשיא-האב, כלומר הטבע או מי שעומד מאחורי הרסנותו (קדמה, טכנולוגיה, תיעוש, נאורות), אינו נקרא לבית דין שדה אלא לערטול המניפולציה ותיקון הדרך.

לב הסרט מאורגן סביב סצנה סימבולית המסתירה טפח אך מגלה טפחיים: לאחר שהבן נקלע לספרייה הציבורית של ניו יורק עם קבוצה של פליטים, מתקיים דיאלוג סימבולי בין שני ניצולים, האחד אינטלקטואל ניו יורקי מזדקן, מייצג מהוה-משהו של תרבות גבוהה, ומולו בחורה נאה, סטודנטית ניו יורקית טיפוסית, לבושה באופנתיות מודעת-לעצמה, פמיניסטית המייצגת אופנות אינטלקטואליות עכשוויות. היעדר אמצעי חימום והקיפאון ההולך וגובר מובילים את הניצולים לשקול אמצעי בעירה שונים. מאחר שהם נמצאים בתוך ספרייה, הרי שרפת ספרים עולה מיד על דעת כולם כפתרון ברור למצוקה טבעית. בסצנה שהסרקזם שבה לא זכה לשום הערה ביקורתית, פונה אמריקן לא רק נגד ההומניזם הנאור של הינריך היינה, שטבע את האזהרה הידועה שמזהה שרפת ספרים עם האיום הפונדמנטליסטי של שרפת בני אדם, אלא גם כהערה סרקסטית על העיסוק האובססיבי בטוטליטריות הנאצית. שרפת הספרים כאן היא תגובה לאסון אקולוגי שלא נצפה בשל כשלים שטבועים במערכת הדמוקרטיה. הדמוקרטיה האמריקנית, הסרט רומז לנו, עסוקה מדי בביסוס כוחה אל מול דימוי הטוטליטריות הנאצית מכדי לתת את לבה להרס האמיתי שהיא מביאה, הרס גדול בהרבה. הקלישאות ההומניסטיות על שרפת הספרים מתורגמות כאן באופן מילולי ל"שימושיות ההיסטוריה לחיים". שני המייצגים התרבותיים המערביים מוצגים כאן באור מגוחך להפליא מול הקול ה"אמיתי" שמופיע מיד אחריהם:

אדם מבוגר: "פרידריך ניטשה? אי-אפשר לשרוף את פרידריך ניטשה, הוא היה ההוגה החשוב ביותר של המאה ה-19".

פמיניסטית צעירה: "פלייז. הוא היה חזיר שוביניסט שמאוהב באחותו".

אדם מבוגר: "הוא לא היה חזיר שוביניסט".

פמיניסטית צעירה: "אבל הוא היה מאוהב באחותו".

בחור שחור מלמטה: "תסלחו לי שם אתם, כן, יש כאן קיר שלם של חוקי מיסוי שאפשר לשרוף".

העמדה האידיאולוגית של היום שאחרי מחר אינה אישוס פשוט של אנטישמיות או של עמדה נאצית, אלא ניסיון להביע אמירה מתוחכמת יותר, שמייטרת את הדיון המערבי הסטנדרטי. "טוב" מול "ציר הרוע" — יהיה זה סדאם חוסיין או אדולף היטלר — נתפסים כאן כבטלים בשישים לעומת מצב החירום האמיתי שהדמוקרטיה עוללה במו ידיה מתוך

ניסיון נואש להסתיר ולהסוות אינטרסים כלכליים צרים, המובילים את האנושות כולה לקראת אסון אקולוגי שישימד חלקים גדולים ממנה. מהו רצח של שישה מיליונים לעומת חורבן העולם המודרני ומות העיר?¹²

הכלים האסתטיים של הסרט עולים בקנה אחד עם המניפולציה הפוליטית שלו. כמו בנימין ורדידה, הסרט מצביע על ההפרדה ההכרחית בין הפוליטי ללא-פוליטי. המסקנה האידיאולוגית היא ניטשיאנית מובהקת. האחראי על מות הפוליטי אינו אלא הליברליזם הדמוקרטי. ההקבלה שהסרט בונה בין העמדה הפוליטית של האב הסימבולי, הנשיא או סגן הנשיא שתופס את מקומו, ובין האב שיוצא לחלץ את בנו, משרתת את הקשר הישיר שהסרט מותח בין מצב החירום האמיתי ובין מצב החירום כפונקציה שלטונית. העמדה הביקורתית של הסרט נגד המבנה הדמוקרטי שמתואר במונחים אימפוטנטיים משאירה רק בִּרְרָה אחת: נטילת הסיכון האמיתי וההקרבה האמיתית כדי להציל את עתיד המין והגזע. המוסכמות האסתטיות של הספקטקל — העיר הנהרסת והאנלוגיה בין ריבון המציל את עמו לאב שיוצא להציל את בנו — אינן מותירות ספק לגבי טענת האמת של הסרט בדבר הא-פוליטיות של הדמוקרטיה והאשליה ההרסנית של הסובלנות הנאורה. במילים אחרות, נדמה שהסרט אומר שרכ־תרבותיות אמיתית תימצא רק בתוך מצב החירום האמיתי. רק שם נמצא את הניטשיאני האמיתי, יהיה צבעו אשר יהיה. רק שם יתברר שהוא אכן הידיד המוחלט והאויב המוחלט בה בעת. המורד השחור הוא היחיד שיכול להכריז על שִׁרְפַת ספרי החוק בלי לעורר חשד בנטיות טוטליטריות, אבל הוא גם המרוויח העיקרי ממחיקה זו של החוב, מילולי או מטפורי.¹³ המסקנה הביורפוליטית של הסרט מובילה לפירוק מוסכמות ליברליות ולהתקפה על שיח הזכויות מתוך נכונות להקריב לשם כך את

¹² גרסה מעודכנת מעט של הנחה זו אפשר לראות בסרטו האחרון של אמריך, 2012 (2009). כמו ב*היום שאחרי מחר*, גם כאן העולם נהרס בשל תופעת טבע, "מצב חירום אמיתי" כלשהו, והגיבור נקרא להציל את משפחתו, את נישואיו הכושלים ואת כל העולם. במהלך הסרט עולות שאלות על שליטה ואחריות, וגם כאן הנשיא האמריקני מוצג כריבון מוחלט. בסופו של הסרט מציל הגיבור את שארית האנושות בקריאה נרגשת לכל מנהיגי העולם לקבל אליהם את שארית הפליטה, שניצלה מההרס. כמו ב*היום שאחרי מחר*, גם ב-2012 מערכת הערכים המובילה את הביורפוליטיקה היא קפיטליסטית במובהק. סיפור העלילה משכיח מהצופה שהניצולים כולם הם מיליארדרים, חלק מאצולת הממון שהחליפה את האצולה השושלתית הישנה. זו משתמשת בכסף כפי שבעבר השתמשו בכוח הזרוע או באינסטינקט, שניטשה קורא לתרבות המערב להכיר בנחיצותו.

¹³ ב-2012 מופיעה אלוזיה ל"נחמת הפילוסופיה" של בואתיוס, פילוסוף בן המאה השישית לספירה, המשרתת צורך דומה לזה שמופיע ב*היום שאחרי מחר*. כמו ברמיזה לניטשה ב*היום שאחרי מחר*, בואתיוס משמש כאן הצדקה לחילון של הכוח. ספרו של בואתיוס, שבו קורא אחד מגיבורי הסרט, נכתב תחת איום מוות, זמן קצר לפני שבואתיוס הוצא להורג באשמת בגידה. בספר זה בואתיוס קורא לשמר את ערכי התרבות המערבית העתיקה על בסיס ההנחה הניאו-אפלטונית שהעולם בנוי באופן היררכי, אבל יכול לפעול בשם אידיאה (נוצריית) של כוח אלוהי. בספר הראשון (חלק רביעי) בואתיוס קורא בשם הפילוסופיה לערטול ולחשיפה כתנאי ל"ריפוי": "מי שקורא לעזרתו של רופא, חייב לחשוף את הפצע" (Boethius 2005, 8).

העצמאות ואת המקוריות האסתטית (הפופולריות של הסרט אינה מקרית), כמו את המחויבות הדמוקרטית להכרעה בין שווים על בסיס עקרון הנציגות. המשימה העליונה היא אפוא מציאת הריבון הנכון. ניטשה מסביר איפה הדרך מתחילה, שמיט מראה היכן היא מסתיימת. אגמבן מעניק לה את הצורה התיאורטית העכשווית אחרי 11 בספטמבר.

2. קוד 46

קוד 64 הוא מותחן עתידיני שמשלב אמירה רומנטית מובהקת בביקורת פוליטית נוקבת. עיקר הסרט הוא בעצם פרפרזה על השורה שבה עסקנו מכה אמר זרתוסטרא: "יהיה לך ידידך הטוב שבאויביך. יהא לבך קרוב אליו ביותר בשעה שאתה מתייצב נגדו" (ניטשה 1975, 55). גיבור הסרט, ויליאם גלד (Geld הוא שם עצם בגרמנית שמשמעו כסף, ובאנגלית הוא פועל שפירושו לעקר בעל חיים), קורא שורה זו כשהוא נכנס אל בית הגיבורה לראשונה, זמן קצר לפני שהוא מתעלס עמה. "לא ראיתי את הספר הזה כבר הרבה זמן", הוא אומר לפני שהוא קורא בקול את המשפט. ויליאם גלד הוא חוקר שתפקידו לחשוף מורדים או פושעים. הוא נשלח אל ה-zone (אזור מתוחם ומגודר) של שנגחאי לאחר שהוא מקבל דיווח מהשליט העליון, הספינקס, שמישהו מספק קרניות זיהוי לא חוקיות לאלה הרוצים לצאת את האזור ללא אישור מתאים. כלי העבודה העיקרי של גלד הוא "וירוס אמפתיה" המאפשר לו לקרוא את מחשבותיהם של אלה שעמם הוא נפגש, בתנאי שיספקו לו מרצונם פיסת מידע על עצמם. השילוב בין כלים אינטואיטיביים ליישום ביולוגי, כמו השילוב של אלה בביקורת פוליטית ברורה, הופך את קוד 64 לסרט ביו-פוליטי מובהק. בניגוד לסרטים על תמות דומות כמו סולאדיס או בלייד דאנר, ששאלו שאלות בעלות אופק פלורליסטי וביקורתי, וינטרבוטום, כמו אמריך, מתמקד בהבחנה של פוקו שהחיים הם תחשיב של הכוח. הריבון, נשיא או ספינקס, נמדד ביכולת ההכרעה שלו בשאלות של חיים (פריון) ומוות (הבחירה בשארית של החיים). במילים של פוקו:

יכולת ההמתה העתיקה, שהיתה סמלו של הכוח הריבוני, מכוסה עתה בקפדנות על ידי מנהל הגופים והניהול החשבונאי של החיים... נטילת האחריות לחיים, יותר מאשר האיום במוות, היא שפותחת בפני הכוח את הגישה עד לגוף. אם אפשר לקרוא 'ביו-הסטוריה' ללחצים שדרכם מתאבכים אלה באלה תנועות החיים ותהליכי ההסטוריה, צריך לדבר על 'ביו-פוליטיקה' כדי לציין את מה שמכניס את החיים ומנגנוניהם אל תחום התחשיב המפורש והופך את הכוח-ידע לסוכן המחולל תמורות בחיים האנושיים... האדם המודרני הוא חיה בתוך פוליטיקה שסובבת סביב חייו כיצור חי (פוקו 1996, 96).¹⁴

¹⁴ פוקו הופך כאן את ההגדרה של אריסטו לאדם כחיה פוליטית. אגמבן מצטט היפוך זה בעמודים הראשונים של "הומו סאקר" ומפתח אותו לביקורת פילוסופית של הביו-פוליטיקה על סמך חוסר עקרוני אצל פוקו (Agamben 1998, 3-4): "פוקו מעולם לא דן במקומות הפרדיגמטיים של הביו-פוליטיקה המודרנית: מחנה הריכוז ומבנה המדינה הטוטליטרית של המאה ה-20".

מריה גונזלס היא חשודה עיקרית שגלד אמור לחקור, זו שמפריעה לניהול החשבונאי של החיים בכך שהיא גונבת איברים מזהים מהמעבדה. אך גלד, במקום לראות בה גורם מטריד, מכשול מערכתי, מתאהב בה. זהותו של גלד כאיש נשוי וכאב לבן היא בעיה גדולה פחות מהקטגוריה הביולוגית שאמורה למנוע מגלד ומריה להפוך לנאהבים: קוד 64 אוסר זאת, אף שהוא ידוע רק למתי מעט. האיסור הוא החלטה שלטונית סודית, בלתי מוסברת. כפי שמראה אווה הורן, וכפי שמתברר מהדרישה הניטשיאנית המופיעה בשני הסרטים, הסוד או העלמת המידע הם לב לבה של הפרקטיקה השלטונית בעידן הבירוקרטי (כך השלטון שומר על כוחו ועל יכולת ההכרעה בין ההולכים למות לנותרים בחיים, בין החברים בקהילה ובין המודרים או המוחרמים). במציאות העתידית של שכפולים גנטיים, קוד 64 הוא משל על מעורבות שלטונית בכל היבט של חיי הפרט, כולל חיי המין והזוגיות.

במהלך הסרט נחשפת משמעותו של הקוד: לפי חוקי הספינקס, אסור באיסור חמור לקיים כל מגע מיני בין שני קרובים מבחינה גנטית. במציאות שבה כל אדם שני הוא שכפול גנטי או צאצא לשכפול גנטי, קוד 64 קובע שכל זוג חייב לעבור בדיקת דנ"א שתקבע אם באפשרותו להפוך ל"אינטימי". גילוי קרבה גנטית מחייב פרדה מידית לפי חוקי הספינקס. אבל כשגלד מגלה את הקרבה הוא כבר מאוהב במריה גונזלס, ובכל זאת בוחר להמשיך את מערכת היחסים. הפרת קוד 64 היא בגדר מרד, ומריה נענשת מיד: היא נחשפת אל המעבדה הסודית של הספינקס, זיכרונה נמחק ולגופה מוחדר וירוס מיוחד, שיגרם לה להידחות אינסטינקטיבית מגופו של גלד. גלד מוזהר. אלא שגם צעדים אלה אינם מונעים את בריחת השניים אל מחוץ לאזור ואת ניסיונם להפוך לנאהבים בפעם השנייה, למרות הווירוס ולמרות האיום בעונש והמרדף שמתנהל אחריהם. הסרט מסתיים בהחזרתו של גלד למשפחתו לאחר שזיכרונו נמחק ובהגלייתה של מריה אל מחוץ לאזור המותר, ה-zone. מריה הופכת לחיה-מתה, למודרת ולמוחרמת, ל"הומו סאקר". התמונה האחרונה של הסרט מראה את מריה, המסיימת את סיפור הסרט בקולה, יושבת אל מול המדבר, מכוסה רעלה צהובה ומהרהרת בגורלה כפליטה נצחית. תודעתה וזיכרונה נעשים חסרי משמעות. אין צורך אפילו להוציאה להורג.

מעשי הספינקס כשליט עליון אינם מתוארים בסרט כחסרי היגיון, אי-רציונליים או אפילו מרושעים. להפך, רוב מעשיו הגיוניים ואפילו מוסריים. מניעת קרבה מינית בין ויליאם למריה משרתת את מניעת ההולדה של ולדות פגועים. אבל דווקא היגיון תכליתי זה יוצר ישות מפלצתית הרבה יותר מהרשע הטהור או מהרוע הרדיקלי שמתאר על פי רוב את הנציונל-סוציאליזם. השליטה של הספינקס הגיונית ואף מוסרית רק משום שהוא בוחר להשאיר ככזו. למעשה, קוד 64 מאפשר לספינקס לפרוץ לתחום האינטימי ביותר של החיים האנושיים, המיניות והמחשבה על פריון והתרבות, עוד לפני קיומם. קוד 64 הוא שם סמלי המהדהד את סעיף 48 המפורסם של חוקת ויימר, הסעיף של מצב החירום שאפשר את עליית היטלר לשלטון ונחקק דווקא על ידי הדמוקרטיה המתגוננת ובשם שיקולים

מוסריים והגיוניים לחלוטין, כדי למנוע השתלטות של אנרכיה או של דיקטטורה פשיסטית או קומוניסטית על השלטון. "קוד 64" בחיפוש פשוט ב"גוגל" מעלה גם את המשפט הבא: "מערכת Windows אינה יכולה למצוא את התקן החומרה משום שמערכת ההפעלה נמצאת בתהליך של כיבוי (קוד 64)". במילים אחרות, המטפורות של "מערכת ההפעלה" של הכוח הריבוני, או "התקן החומרה" של מעבדות ההפריה והעיקור, השעתוק והמחיקה, משמשות את יוצרי הסרט להסביר דווקא את הכשלים שלהן, את ההחלטה האנטי-ריבונית ללחוץ על כפתור הכיבוי ולסרב לקבל מרות. זוהי הנקודה שאליה התייחסתי במילותיו של אגמבן: ה"נקודה שבה נשרף הבית, [כ]נקודה שבה מתגלות הבעיות הארכיטקטוניות היסודיות". אין זה המקום לפרט את המהלך האסתטי המורכב שהסרט עושה: חיבור השפות במציאות רבת-רבותית, מגוון דמויות המהגרים המאכלסות את הסרט, הצבעים הכחלחלים של האזור מול הצבעים החומים צהובים של החוץ. צריך לציין שהכלים כולם הם רמזים להכלה והדרה של מציאות ביו-פוליטית שבה כולם נשלטים על ידי יכולת החדירה הריבונית אל הספרה האינטימית (ולא רק הפרטית), גם אלה החושבים שהם חיים באזור המוגן, הבטוח כלכלית וביטחונית מפני פלישה של מגפות, כובשים, עוני, או סתם אי-היגיון. גם כאן מצב החירום מייצר את הקריטריונים לשלטון ולחיים האנושיים, אלא שבניגוד למסקנה השמיטאנית, מצב החירום כאן תמידי ופועל ככלל. בניגוד למסקנה הריבונית-טוטליטרית של שמיט, ואולי גם המסקנה המהפכנית-קולקטיבית של בנימין, הסרט של וינטרבוטום ובוים מעמיד דווקא את האינדיבידואל ואת האהבה כפרדיגמה המהפכנית ששוכרת את התחשיב הביו-פוליטי. רק הממד הלא מוסבר של האהבה יכול לשבור את התחשיב המהותי של החיים ואת הצמדתם לכוח. בנקודה זו הביקורת הביו-פוליטית של וינטרבוטום ובוים פונה גם נגד האפירמטיביות השמרנית והסמכותנית של אמריך. וינטרבוטום אמר בראיונות דברים מפורשים למדי:

אנדרו [המפיק] ואני היינו עסוקים בהכנת *In This World* על שני פליטים אפגנים כשחשבנו על הרעיון של אנשים ללא מסמכים [מזהים] שמנסים לעבור ממקום למקום והבעיות שנוצרות עקב כך. הרבה דברים מהעולם הזה — מחנות פליטים, אנשים במדבר, אנשים מחוץ לכל מערכת, ללא ניירות, מודרים — אלה מרכיבים שהפכו גם לחלק מהמרקם של קוד 64.¹⁵

בסרט התיעודי המצורף לקוד 64 המספר על עשיית הסרט חוזר וינטרבוטום ומספר על הקשר ההדוק בין קוד 64 ובין הסרט התיעודי שעשה על הפליטים האפגנים המנסים להגיע אל המערב לאחר שהמערב זרע הרס בארצם: "חוזר כאן הרעיון של אנשים חיים באזורים מוגנים ושל אחרים אוטסיידרים". פרנק בוים מספר בסרט זה על הרעיונות שהנחו אותו בכתיבת התסריט:

¹⁵ "Michael Winterbottom on 'Code 46': Typical Love Story in an Atypical World," in www.indiewire.com

גנטיקה הפכה ליחס חדש לגורל. ...המאה ה-21 מאיימת להפוך למאה הגנטית. הגנטיקה משנה הרבה. קרוב לוודאי שנראה אחרת, אחרת לגמרי, את הפן העמוק של היחסים בין אדם לאדם, וזה בהכרח יוביל לשינוי היחס החברתי, שינוי היחס לגבי בחירת מקום מגורים ולגבי קיום בכלל.

בוים, פלאונטולוג במקצועו (חוקר מאובנים), מודע לחשיבות של השימוש בקטגוריות ביו-פוליטיות לקביעת כללי התנהגות ויחסים פרטיים וציבוריים.

בניגוד לסרטים אחרים שהוזכרו למעלה, וינטרבוטום ובוים בחרו – כמו בסרטים אחרים שלהם – להדגיש את האפשרות הרומנטית כנקודת מוצא יחידה כמעט מהצבת הלופתת של השלטון הביו-פוליטי. סיפור האהבה של ויליאם ומריה הוא ביולוגי בעצמו: האהבה שלהם שורדת גם אחרי מחיקת הזיכרון של מריה (גם אם לא של גלד) הודות לכוח אינסטינקטיבי שגורם לה לסמוך על גלד מחדש גם כשאינה מזהה אותו. הרומנטיקה של מריה, פוליטית כמו אישית, מאפשרת לה לשמר פוטנציאל אינדיבידואלי ונון-קונפורמיסטי, שוויליאם גלד מצליח לטפח רק בחלקו. כאן מספק סרטם של וינטרבוטום ובוים תובנה תיאורטית חשובה: מעצם טיבה האינדיבידואלי-מרדני, הרומנטיקה יכולה לספק מענה עקרוני לטיראניה. בניגוד לטענתו של שמיט ב"רומנטיקה פוליטית": "הסיטואציה או הנושא הנבחרים ליצור אגדה רומנטית הם בעיקרון תוצר של אדישות" (Schmitt [1919] 2001, 2) – קוד 64 מחבר במישרין בין יחסי אהבה לאמירה פוליטית. וינטרבוטום אמנם מקבל את מצב החירום כפרדיגמה הריבונית של תקופתנו, ואף של פוליטיקת העתיד, אבל מצביע על אפשרות אנטי-שמיטיאנית ולא אגמבנית לביקורת על התחשיב הביו-פוליטי של החיים. האסתטיקה הרומנטית והמרדנות הניטשיאנית פותחות מחדש את החלון שנסגר.

סצנת ההתעלסות השנייה בסרט היא חזרה, אבל גם פיתוח, של סצנת ההתעלסות הניטשיאנית שבפתיחה. בסצנה זו ויליאם ומריה, המודעים להפרה של קוד 64, נמלטים אל מחוץ לאזור. הם מגיעים למלון קטן של דובר ערבית ומבקשים חדר. בחדר מריה מביעה את רצונה להתעלס עם ויליאם אף שהווירוס שהוחדר לגופה גורם לה דחייה אינסטינקטיבית מגופו של ויליאם (כדאי לשים לב להיפוך בסמנטיקה של האינסטינקט: האם אינסטינקט יכול להיות מודרך או מונחה על ידי מקור כוח חיצוני?). מריה מבקשת ממנו לקשור אותה ולמעשה כופה על גופה עשיית אהבה שנראית כמו חיבור בין אקט סאדו-מזוכיסטי לרומנטיקה טוטלית, שבמסגרתה אפילו הביולוגיה אינה מצליחה לגבור על כוח האהבה. המצלמה נצמדת כאן אל גופה המתענה-מתענג של מריה, בעיקר אל השינוי המהיר בהבעות פניה ואל הניצחון הברור של הטרנסצנדנטלי-הערכי על הביולוגי-הכפוי והכוחני. במילים אחרות, קוד 64 מביע עמדה ברורה נגד השימוש העכשווי בנתונים ביולוגיים לשם זיהוי והפעלת מניפולציות שלטוניות על אזרחים. הסרט מזהה את הביו-פוליטיקה כפרדיגמה שלטונית, אבל מכאן גם כפרדיגמה פרשנית שמעניקה כוח ביקורת בלתי רגיל נגד העוצמה. יש עוד הרבה מה לומר על קוד 64, שהקשר שלו לניטשה ולמצב החירום השמיטיאני

פותח מרחב תיאורטי רלוונטי. מה שברור הוא שכמו היום שאחרי מחר, גם בקוד 64 שוררת אווירה תרבותית שמניחה שמסלול פוליטי שמוביל לאנרכיה או לדיקטטורה הוא כמעט בלתי נמנע מתוקף הלוגיקה הגנטית המשתלטת על החברה של תחילת המאה ה-21. אך בניגוד לאמריק, וינטרבוטום ובוים מסרבים לקבל פתרונות פשטניים או חזרה לאידיאולוגיות מיושנות, מפתות ככל שיהיו. בשבילם, בעולם שאינו מציע פתרונות מחוץ למערכת, מה שנותר הוא להתכונן במערכת עצמה. או במילים של ניטשה מהפרגמנט הראשון של מעבר לטוב ולרוע: "בעיית ערך האמת ניצבה בפנינו — או שמא אנחנו התייצבנו בפניה? מי כאן אדיפוס? ומי ספינקס? ...מה פלא שלמדנו גם אנו מפי ספינקס זה את מלאכת השאלה?" (ניטשה 1967, 13).

ג. הרלוונטיות למצב הדברים בישראל

מפרספקטיבה ישראלית, היעדר דיון שיטתי וביקורתי בתיאוריה של מצב החירום על אפשרויותיה התיאורטיות והפוליטיות מקבע שיח בעייתי של היעדר מתודה, של חקיקת חירום שיצרה העדפה ברורה של הרשות המבצעת והמחוקק המשני בארץ, וחמור מכול, גרמה למבנה חוקי שלם להסתמך על מצב החירום כעל חקיקה ראשית שמובילה ומדריכה את מדינת ישראל מאז הקמתה. כבר ב-1947 הזהיר מרטין בוכר מפני הפיכת הפוליטיקה הישראלית לפוליטיקה שנשמכת על מצב החירום ונדרש במרומו לשמיט כנביא של פוליטיקה ה"חירומיות":

כוח השלטון שנצבר עשוי להפיק תועלת ממה שאפשר להגדירו כמצב חריג חבוי. מגזרי כלכלה רחבים מוכנים כמובן לסייע בידי השלטון במגמה זו. ...בתחילת שעתנו ההסטורית כבר ראינו מוריי-הלכה במשפט, אשר בנאמנות להלך-זמן זה הגדירו את העניין ה"פוליטי" על פי העיקרון "לנו או לצרינו", ובמושג "צר" (אויב) הכילו את "אפשרות ההשמדה הפיסית". הפרספקטיבה המדינית נענתה בציינתנות להלכה זו (בוכר 1992, 60).

כפי שהראה מנחם הופנונג (1991) בספרו על מצב החירום ושלטון החוק בישראל, ההישענות המוגזמת בישראל על מצב החירום במשך כל שנות קיומה יצרה ריק משפטי שיהיה קשה למלאו בתוכן דמוקרטי-ליברלי. הופנונג מראה גם שהחקיקה הקשורה במצב החירום לא נשארה סטטית ורלוונטית רק למצבי חירום שקשורים בהנחה של איום חיצוני, אמיתי או מדומיין, אלא התפשטה והתרחבה והפכה ברבות הימים לאחד מעקרונות היסוד של מדינת ישראל. הופנונג מצביע על כך שמאז אמצע שנות השבעים נעשתה חקיקת החירום לאמצעי שלטוני שגרתי המופעל בקביעות בתחום יחסי העבודה של מדינת ישראל, הן בסכסוכים ספציפיים במשק שבהם נעשה שימוש נרחב בתקנות לשעת חירום כדי להוציא צווי ריתוק, והן בנקודות מכריעות של קביעת מדיניות כלכלית (שם, 58). הופנונג אומר בספרו כי "המאפיין הבולט ביותר של חקיקת החירום בישראל הינה היותה מצב רגיל

וקבוע" (שם, 51), ושמזווית כזו, מבחינה משפטית, "ההבחנה בין משטר דמוקרטי למשטר שאינו דמוקרטי אינה תמיד ברורה" (שם, 34). גם הופנונג חוזר על התיקוף ההיסטורי המובהק של מצב החירום כפרדיגמה שנתקבעה תיאורטית "בתקופה שבין פרוץ מלחמת העולם הראשונה לבין ייצובן מחדש של הדמוקראטיות במערב אירופה עם תום מלחמת העולם השנייה" (שם, 27). שם, לראשונה, הובן הפוטנציאל העל-פוליטי של מצב החירום כמראת הריבונות, כל ריבונות.

בספרו על התפתחות הדמוקרטיה המתגוננת במדינת ישראל הגיע עמי פדהצור (2004) למסקנה פסימית ביותר, ש"את מקום הפוליטיקה של ההסדרה תפסה אט-אט הפוליטיקה של ההכרעה" (שם, 189), וכי "המגמות הבולטות ביותר בתרבות הפוליטית הישראלית, ובמידת מה גם בתפוקותיה של המערכת הפוליטית, הן האדרתם של פתרונות כוחניים למצבי משבר" (שם, 188). לאורך ספרו מצביע פדהצור שוב ושוב על האנלוגיה למצב החירום ברפובליקת ויימר של שנות העשרים, ברוב המקרים אנלוגיה שיוצרה על ידי פוליטיקאים ואנשי משפט בכירים. ההשוואה המובהקת שעשה ח"כ נחום לנגנטל ב-2001 בין מדינת ישראל לרפובליקת ויימר, התבססה על השוואות שנעשו מאז 1965 (בפסילת הרשימה הסוציאליסטית הערבית) ועל מסורת ארוכת ימים שלפיה "גזר גזירה שווה בין ההגנה על הדמוקרטיה הישראלית מפני חברי הכנסת הערבים ובין ההגנה על רפובליקת ויימר מפני המפלגה הנאצית" (שם, 87). למרבה האירוניה, כפי שמראה פדהצור, ההשוואות היו קרובות הרבה יותר דווקא במקומות הפחות נוחים לאנשי הימין, היינו במקומות שבהם נדון האיום של ארגוני הטרור היהודיים. מנקודת המבט של המכניזם הביו-פוליטי מעניין לציין שגם הופנונג וגם פדהצור מצביעים על הנטייה של המערכת הפוליטית הישראלית להתגונן מפני איום פנימי "לא על בסיס חוק המגדיר באילו מקרים אפשר לפסול מפלגות על רקע הרעיונות שהן מקדמות, אלא באמצעות הרחבת תחולתם של חוקים קיימים שנגיעתם לנושא היתה שולית" (שם, 80). במילים אחרות, תחושת החרדה והאיום שימשו את הנטייה הקיימת ממילא לאחד שורות, להדגיש את האופי היהודי לפני הדמוקרטי וליצור עיגון שמבטא בעיקר חולשה: "חולשתה של התרבות הפוליטית הדמוקרטית במדינה... הציבור היהודי בישראל אינו שולל את הדמוקרטיה, הוא רק רואה בה ערך משני התלוי בקיומם של ערכים אחרים, ובראשם מדינה יהודית בטוחה" (שם, 74).

היטיב לבטא נטיות אלה ראש הממשלה אריאל שרון בנאומו בלשכת ראש הממשלה ב-11 בספטמבר 2002. בנאום זה קשר שרון את התרבות הפוליטית הישראלית בזו האמריקנית והבהיר שקיימת זהות מוחלטת לא רק בין האינטרסים של שתי המדינות, אלא גם באופן התגובה של שתי התרבויות אל מול איום הטרור האסלאמי. בנאום זה הקביל ראש הממשלה שרון בבירור בין תפיסת ממשל בוש את ארצות הברית כדמוקרטיה מתגוננת ובין ההתמודדות של מדינת ישראל עם הטרור כדמוקרטיה מתגוננת: "נשיא ארצות הברית, ג'ורג' בוש, המחיש במערכה שהוא מוביל בנחישות, מאז ה-11 לספטמבר, כנגד כוחות

הרשע והטרור, את הזכות והחובה של כל דמוקרטיה, אם חפצה היא בהמשך קיומה – להגן על עצמה ועל ערכיה. ישראל, דמוקרטיה מתגוננת, נאבקת בטרור מעל מאה שנה.¹⁶ מנקודת המבט של הביקורת הביו-פוליטית שרון לא טעה. מדינת ישראל עשויה להיות דמוקרטיה מתגוננת הנאבקת על זכות קיומה ועל עצם חייה. אבל מנקודת מבטה של הביקורת הביו-פוליטית השאלה המכרעת היא עד איזה סף, או ליתר דיוק, מאיזה סף. אם הגדרה זו לדמוקרטיה מתגוננת מנוסחת על ידי ראשי הממשל כדי ליצור מצב חירום אמיתי או מדומה, הרי יש לחפש מיהו ההומו סאקר שדמוקרטיה זו החליטה לחסל (ולא להקריב). אם מצב זה מגדיר, כפי שטוענים המבקרים הביו-פוליטיים, את מהות הדמוקרטיה הישראלית, יש צורך דחוף לחפש את היפוך השיח הפוליטי השליט, שיח שיודה מראש באי-הדמוקרטיה שלו וידון בכובד ראש במצב הכיבוש כ"הכרחי" לקיום המדינה, לא לשם החיסולים של האויב החיצוני, אלא לשם חיפוש וחיסול האויב הפנימי, הגיס החמישי, זה שאי-אפשר לסמוך עליו ברגעי האחדות ההומוגנית ובמצב החירום, האמיתי או המזויף. מנקודת מבט כזו, השאלה האתית היא השאלה ההפוכה לאתיקה הפוליטית הרגילה: לא חיפוש דרכים להציל את הדמוקרטיה המתגוננת הישראלית (נסיגה, התכנסות וכדומה) אלא דווקא הפניית המאבק פנימה, אל הגדרת האויב הפנימי ואל כיבוש החלקים המשתמשים בדמוקרטיה לקידום מעמדם הנצלני. ה"מריה" של מדינת ישראל דוברת ערבית או שואלת שאלות רבות מדי על התחשיב המחבר בין הון לשלטון, וחושפת את הקשר בין הכרעת או אי-הכרעת הריבון לבין אלה שמפיקים תועלת מהגדרת האויב שלו.

סיכום

הקולנוע הביו-פוליטי מציב מראה חשוכה אל מול הפוליטיקה בת זמננו ומרוקן את הטיעון המוסרי שלה מתוכנו. מנקודת המבט של הקולנוע הביו-פוליטי מוטב להזדהות עם האויב ולפעול בשיטות אלימות ולא להעמיד פני סובלן ולנצל כלי שליטה ביו-פוליטיים נסתרים בשם הדמוקרטיה. האם מאגר נתונים ביומטריים בלתי נדלה ישרת את ביטחון המדינה או את דיכויים של מבקריה ומתנגדיה? ומה יקרה למאגר נתונים כזה אם וכאשר ייפול לידיים הלא נכונות? האם האויב של השלטון הוא הטרוריסט המתקיף מבחוץ או שמא האיום הפוליטי הלגיטימי לכאורה מבפנים? מה יקרה למפגין, כמו זה שעומד ליד הגדר בבילעין, או בעל זהות לא נכונה (כלומר ערבי) שחושב שמושג הדמוקרטיה מתיר לו להביע דעה? מה יקרה לסרבני מצפון? האם מישוהו יבטיח לנו שבעידן שבו גם בית המשפט העליון – אותו גוף ליברלי קלאסי שמגן על המפגין ועל מדכאיו בו בזמן – נתון למתקפה מתמדת,

¹⁶ אריאל שרון, "נאום בטקס הזדהות עם העם האמריקני ומשפחות הנספים בלשכת ראש הממשלה בירושלים, בנוכחות השגריר דן קרצר", 11 בספטמבר 2002, הארכיון הדיגיטלי של משרד ראש הממשלה (www.pmo.gov.il). הביטוי "דמוקרטיה מתגוננת" חזר אצל שרון גם בנאומים אחרים, למשל בנאום שנשא שנתיים אחרי כן בכנס ועידת ראש הממשלה לתיירות 2004.

ימשיכו אפילו מושגי חירות יסודיים להגן על הפרט? ההיסטוריה של הביו־פוליטיקה, כפי שמראה אגמבן, מובילה למסקנות פסימיות.

הטרילוגיה האחרונה של לארס פון טרייר, הדנה בבני אדם דרך מטפורת "עיר הכלב" (דוגויל) או מטפורת הבית־אחוזה (מאנדל'יי), שבה גם היא ל-1933 כשנת מפתח (כך נפתח מאנדל'יי), כשנת המשבר הגדולה של הפוליס. באירופה עלה הפשיזם, באמריקה, ה"ניו דיל". כאן מתוארים העוני והגזענות כשרידי עולם ישן שהליברליזם אינו מצליח לגבור עליו ואולי איננו רוצה בכך. בהקשר העכשווי הם חושפים מבנה כוח שהליברליזם מנסה להסתיר, לא למחוק. ציטוטים מתורת האדון והעבד של ניטשה, כמו התנגדותם של ניטשה ושמייט לחסד הנוצרי כבסיס פוליטי, זרועים בשני הסרטים בצפיפות. דיווחים תקשורתיים מספרים שפון טרייר השתעשע בכתיבת תסריט לקומדיה ששמה "אריק ניטשה". בראיונות על ילדותו התוודה פון טרייר על ההשפעה העמוקה של ניטשה על עיצוב מחשבתו, ובצדה ההשפעה של התיאוריה האסתטית של ברכט משנות העשרים (von Trier 2003). בדרך לשינוי הפוליטי, הקולנוע הביו־פוליטי מבהיר לנו שהדמוקרטיה העכשווית משתמשת בכלים מסוכנים לא פחות מכל שלטון טוטליטרי ושממדי ההרס של הקדמה והטוב הליברלי עשויים להיות גדולים כמו הנזק שגורם משטר טוטליטרי של ממש. במילים אחרות, הדמוקרטיה מצליחה לייצל את הכלים הביו־פוליטיים טוב כמו כל שלטון טוטליטרי, ולעתים טוב ממנו.

הילדים של מחר של אלפונסו קוארון (Cuarón), כמו זמן הזאב של מיכאל האנקה (Haneke) הם סרטים אקספרימנטליים יותר מבחינה חזותית. ברור בהם שהמרידה במוסכמות הפוליטיות מלווה באמירה אסתטית. השפה חייבת להשתנות, ואתה כלי המבע וכלי התיאור של המציאות. שני הסרטים בוחרים בצבעים כהים מאוד, כמעט חשוכים, לתיאור מציאות אפלה מבחינה פוליטית ואנושית. נראה שעתידו של המין האנושי לוט בערפל, פשוטו כמשמעו. שני הסרטים בוחרים בחזון אפוקליפטי שמתחיל לכאורה בהרס ניטרלי, מגפה. אבל תיאוריה ביו־פוליטית עכשווית מצביעה שוב על הגורמים המובילים למגפות של הדור הבא: השימוש הדמוקרטי בוירוסים או באנטיביוטיקה, חוסר ההבנה העקרונית של הפונקציות הביולוגיות של האדם לעומת קדמה טכנולוגית הרסנית, הניסיון לברוח מהלכודך האלים לעתים, הלא שוויוני, של העולם האינסטינקטיבי הניטשיאני אל השוויוניות המוגזמת והמשטחת של הדמוקרטיה. תמורת שוויון לכאורה בעולם המערבי — בעצם רק כסות להמשך הקשר של הון—שלטון בכל רובדי החברה — העולם כולו משלם מחיר יקר: אם בעולם השלישי שהתנאים בו הופכים פחות ופחות נסבלים (השלכת פסולת גרעינית, זיהומים אקולוגיים שמגיעים מהמערב, ייצוא תרופות מקולקלות וכו'), ואם בהחמרה יומיומית של התנאים האקולוגיים שמאיימים להפוך לאפוקליפסה של ממש. העולם המערבי, ובראשו המשטר האמריקני העכשווי, טומן את ראשו בחול. הסירוב של ממשל בוש לחתום על אמנת קיוטו, לפי התיאוריה הביו־פוליטית, עשוי להתברר כהשמדת העם הגדולה ביותר מאז הולדת האדם. האדם, במילים אחרות, נדרש להכריז על האויב — אויב הפוליטי — רגע קצר לפני שלא יהיה עוד ידד או חבר. כאן כבר אין מדובר בטרגדיה של בחירה בצד הלא

נכון, כי אם בהשרדות העירומה.¹⁷ לארס פון טרייר הרכיב סביב נושאים אלה את הטריולוגיה הראשונה שלו – הממלכה, אלמנט של פשע ואירופה – ואחריה את הסדרה הממלכה. מנקודת המבט של אמריך, וינטרבוטום ובמאים פוליטיים אחרים כדאי להצביע על שיבת הפילוסופיה הפוליטית הגרמנית, על שני צדדיה הרדיקליים: האפירמטיבי והביקורתי. הטיעון הקטסטרופלי של "מות הפוליס" לא סתם מגלגל את האשמה מצד אחד של המפה הפוליטית אל צדה האחר, כי אם משתמש באותם כלים של הדמוקרטיה המערבית מאז היווצרה – ההתנגדות לטוטליטריות כאופק מטפיזי-אתי – כדי להזהיר מפני דיכטומיות פוליטיות כאלה או אחרות. כפי שמראה התיאוריה הביו-פוליטית – והקולנוע הביו-פוליטי ממחזו בשבילנו – הסכנה אינה רק אתגר אינטלקטואלי. בהווה של פוליטיקה השואפת אל השלטון הביו-פוליטי, גם האויב וגם העמית הם בה בעת פנימיים וחיצוניים. כפי שמראה ניטשה, מהספינקס ומשליטתו בביו-פוליטיקה נלמד כיצד להיאבק בו. הביו-פוליטיקה היא כזו: אויב וידיד גם יחד, אמצעי שליטה אבל גם חלון ביקורתי, שעדיין פתוח.

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2009. *מצב החירום*, יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמשון צלניקר (עורכים), *לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום – סמינר ון ליר 2006*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- אופיר, עדי, 2003. "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-*Homo Sacer*", *טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה*, תל אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל אביב, 353–394.
- אשהיים, סטיבן, 2008. *מורשת ניטשה בגרמניה 1890–1990*, תל-אביב: עם עובד.
- בובר, מרטין, 1992. "העיקרון הפוליטי: תוקפו וסייגיו", *תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות*, תל-אביב: עם עובד, עמ' 52–63.
- בנימין, ולטר, 1992. "האופי ההרסני", *מבחר כתבים א: המשוטט*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 1996. "על מושג ההיסטוריה", *מבחר כתבים ב: הרהורים*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2006. *לביקורת הכוח*, תל-אביב: רסלינג.
- הופנונג, מנחם, 1991. *ישראל: בטחון המדינה ושלטון החוק 1948–1991*, תל-אביב: נבו.
- ניטשה, פירריך, 1967. *מעבר לטוב ולרוע: לגניאלוגיה של המוסר*, תל-אביב: שוקן.
- _____, 1975. *כה אמר זרתוסטרא*, תל-אביב: שוקן.
- ניל, אנדרו ו', 2005. "לערוף את ראשו של המלך: ספרו של פוקו *חייבים להגן על החברה* ובעיית הריבונות", *תיאוריה וביקורת* 27 (סתיו): 103–125.

¹⁷ את הפרק על הביו-פוליטיקה פותח פוקו בהצבעה על המלחמה העכשווית כהישרדות עירומה (פוקו 1996, 92): "המלחמות כבר אינן מתנהלות בשמו של הריבון שיש להגן עליו: משלחים אוכלוסיות שלמות להרג הדדי בשם הצורך של כל אחת מהן לחיות... כך מודרכות ההחלטות על פתיחתן וסיומן על ידי שאלת ההישרדות העירומה".

- פדהצור, עמי, 2004. *הדמוקרטיה המתגוננת בישראל*, ירושלים: כרמל.
- פוקו, מישל, 1996. *הרצון לדעת: תולדות המיניות (חלק ראשון)*, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- פרידלנדר, שאול, 1997. *גרמניה הנאצית והיהודים: שנות הרדיפות, 1939–1933*, תל-אביב: עם עובד.
- קרשו, איאן, 1998. *היטלר: היבריס 1889–1936*. תל-אביב: עם עובד.
- שמיט, קרל, 2005. *תיאולוגיה פוליטית*, תל-אביב: רסלינג.
- שנהב, יהודה, 2006. "חללי ריבונות: החריג ומצב החירום — לאן נעלמה ההיסטוריה האימפריאלית?" *תיאוריה וביקורת* 29 (סתיו): 205–218.
- Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- , 1999. *The Man Without Content*, trans. Georgia Albert, Stanford: Stanford University Press.
- , 2004. *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press.
- , 2005. *The Time That Remains: A Commentary on the letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press.
- Aschheim, Steven, 1992. *The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990*, Berkeley: University of California Press.
- Boethius, 2005. *The Consolation of Philosophy*, New York: Barnes and Noble Library Reading.
- Calarco, Matthew, and Steven DeCaroli (eds.), 2007. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques, 1997. *The Politics of Friendship*, New York: Verso Books.
- Esposito, Roberto, 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Geulen, Eva, 2005. *Giorgio Agamben: zur Einführung*, Dresden: Junius Verlag.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, 2000. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- Horn, Eva, 2004. "Actors/Agents: Bertolt Brecht and the Politics of Secrecy," *Grey Room* 24: 38–55.
- Jennings, Michael William, 1987. *Dialectical Images: Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Ithaca, New York: University of Cornell Press.
- Lemke, Thomas, 2007. *Biopolitik: zur Einführung*, Dresden: Junius Verlag.
- Nietzsche, Friedrich, 1976. *Also Sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen*, Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- , 2007. *Jenseits von Gut und Böse*, Munich: de Gruyter Verlag.
- Norris, Andrew (ed.), 2005. *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, Durham: Duke University Press.
- Rasch, William, 2004. *Sovereignty and Its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political*, London: Birkbeck Law Press.

- Schmitt, Carl, 1991. *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker and Humblot.
- , [1919] 2001. *Political Romanticism*, Cambridge: MIT Press.
- , 2006. *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker and Humblot.
- von Trier, Lars, 2003. *Trier on von Trier*, Stockholm: Alfabeta Bokförlag.
- Weber, Samuel, 2006. "Rogue Democracy and the Hidden God," in H. de Vries (ed.), *Political Theology: Public Religions in a Post-Secular World*, New York: Fordham Press, pp. 382–400.
- Wohlfarth, Irving, 2005. "Nihilismus kontra Nihilismus. Walter Benjamins 'Weltpolitik' aus heutiger Sicht," in Bernd Witte and Mauro Ponzi (eds.), *Theologie und Politik: Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, pp. 107–136.

