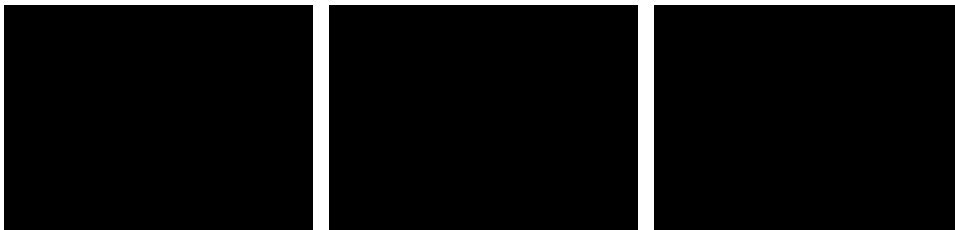


טכנולוגיות מוסריות: ניהול האסון והפקרת החיים*

עדי אופיר

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב



צילם ז'וליין שטלין, מחנה פליטים מסלקה, 16 ק"מ מדהר, אפגניסטן, נובמבר 2001

מבוא

חיבור זה מבקש לברר ולקדם מפגש בין שני תחומי בעיות המתארגנים סביב שתי שאלות קרדינליות: מהו אופן קיומו של המוסר בתרבות בת-זמננו? מהו חלקן של קטסטרופות (אסונות המוניים המתרחשים תוך כדי קריסת מערכות כללית ויש בהם לפחות מרחב-זמן מסוים שאינו ניתן לניהול) בתהליכי הגלובליזציה? לכאורה אלה שתי שאלות נפרדות. אפשר לשאול על אופן קיומו של המוסר בתרבות בלי להתעניין בקטסטרופות; אפשר להתעניין בקטסטרופות כגורם, כאפקט וכזירה של תהליכי גלובליזציה בלי להתעניין בשאלות מוסריות. להלן אטען כי בעת הזאת שתי השאלות כרוכות זו בזו בעליל. כדי להבין את אופן קיומו של המוסר בתרבות זמננו יש לפנות בין השאר, ואולי במיוחד, לאזורים מוכי אסון ולהתבונן במערכות המשוכללות הפועלות שם כדי להציל חיים ולהקל על מצוקה. כדי להבין את הקטסטרופה בהקשר של תהליכי גלובליזציה יש להבין בין השאר את מקומו ותפקודו של "הגורם המוסרי" בפוליטיקה של מדינת הלאום, ביחסים בין השוק, המדיה ומנגנוני המדינה, בטרנספורמציה של היחסים הבין-מדינתיים ובהיווצרותן של זירות חדשות של קשרי גומלין

* המחקר שביסוד חיבור זה התאפשר הודות למענק מחקר מטעם הקרן הלאומית למדע. תודות לרמי אדוט, למיכל גבעוני, לאורלי לובין, לאדריאנה קמפ, לדני רבינוביץ ולרונון שמיר, חברי הקבוצה לחקר קטסטרופות וגלובליזציה שפעלה בחסות מכון ון ליר בירושלים, ובמסגרת עבודתה נכתב החיבור. רונון שמיר, גיל אניג'אר, מיכל גבעוני, אריאלה אזולאי ושני קוראים אנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת קראו גירסאות שונות של מאמר זה. אני מודה לכולם על הערות מצוינות, שלא עם כולן הצלחתי להתמודד.

בין ארגונים לא-ממשלתיים ועל-מדינתיים. הנחת קשר זה שבין מוסר לקטסטרופה היא הרקע לדיון המוצג כאן. הדיון עצמו מתמקד בטכנולוגיה של ניהול אסונות המוניים ומבקש לברר את המימד הפוליטי והמוסרי שלה.

אבקש להראות שטכנולוגיות של ניהול אסון הן "טכנולוגיות מוסריות" ואחד האופנים המובהקים של קיום המוסר בתרבות זמננו. בפרק הראשון אציג היסטוריה קצרה של טכנולוגיות לניהול האסון, שאותן אתאר מתוך אנלוגיה לטכנולוגיות המשמעת וניהול החיים שהציג מישל פוקו בעבודותיו על בית הסוהר ועל המיניות. בפרק השני אציג את הטכנולוגיה של ניהול אסון המוני כמערך מובחן של ידע/כוח מוסרי, או כשיח ומעשה המגלמים עניין מוסרי – הדאגה לזולת במצוקה, ואתאר את ההומניטריזם בן-זמננו (שאותו אכנה "הומניטריזם גלובלי") כמקרה פרדיגמטי של המערך הזה. בפרק השלישי אציג בקצרה כמה מרעיונותיהם של הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן ושל כמה ממבקרי ההומניטריזם, הרואים בו צורה אפשרית אחת של מערך ביו-פוליטי של מדינת הלאום המודרנית, שעשוי בעיקרון לשרת באותה מידה משטרים דמוקרטיים וטוטליטריים. המתקן המדגים יותר מכל את הרצף הפרקטי-טכנולוגי שבין הומניטריזם להשמדה ואת המכנה המשותף בין המשטר הדמוקרטי לטוטליטרי הוא "המחנה". כנגד תפיסה זו אבקש להראות כי אפשר לקבל את טענותיו העיקריות של אגמבן בלי לקבל את המסקנה שהוא מסיק מהן לגבי הארגונים ההומניטריים בפרט, ובלי להסכים עם מה שמשמע ממסקנה זו לגבי טכנולוגיות מוסריות של ניהול האסון בכלל. בפרק הרביעי אטען כי אגמבן מבסס את הטענות שלו על קביעה שאותה אינו מפרש ואינו מנמק, ולפיה הספירה הפוליטית היא תנאי האפשרות של כל הצורות האחרות של הקיום האנושי. תפיסה כזו אינה מאפשרת לזהות את אופן קיומו של העניין המוסרי במציאות החברתית הקונקרטית. אם מוותרים על מרכיב זה בטענות של אגמבן, אפשר להציע תיאור מנומק של הבדלים ממשיים בין טכנולוגיות מוסריות לניהול האסון ובין טכנולוגיות אסוניות לניהול החיים, ולפרש בהתאם את ההתערבות ההומניטרית לא רק כאפקט של הבסיס הביו-פוליטי של המשטר אלא גם כמערך ייחודי של ידע/כוח, המשמר שארית בלתי ניתנת לרדוקציה של "עניין מוסרי" והקורא תיגר על תפיסת הריבונות שביסוד המדינה המודרנית. השוואה קצרה בין שתי פרקטיקות טרנס-לאומיות בנות-זמננו – הומניטריזם וטרור בינלאומי – תאפשר לחדד את המשמעות הפוליטית של ההומניטריזם הגלובלי ולהצביע על המודל החדש של יחסים בין הפוליטי, המשפטי והמוסרי שאגמבן מציע ומקדם.

א. טכנולוגיות מוסריות

במחקר הגנאלוגי על הכוח הממשמע במוסדות הטיפול, החינוך והענישה, הרבה מישל פוקו לדבר על ההיבטים הטכנולוגיים של הטיפול בגוף. במערך הדיסציפלינרי של כוח/ידע, שמעצב לפי פוקו את הסובייקט המודרני, משולבים מכשירים, טכניקות וידעים מעשיים

שונים. על הענישה בכלל ועל בית הסוהר בפרט הוא אמר שהם "שייכים לטכנולוגיה פוליטית של הגוף" (Foucault 1979, 29), כאן ובהמשך, ההדגשות שלי). הענישה במסגרת בית הסוהר היא חלק ממערך שלם של פרקטיקות ממשמעות, שהתפתחו סביב כמה טכניקות בסיסיות של מעקב, תצפית, איסוף מידע ומיונו, בידוד יחידים ואינטגרציה של קבוצות, אימון שיטתי של הגוף (כהכנה לפעילות תפקודית ולא כחלק ממנה), שליטה במרחב-זמן של היחיד במוסד הסגור וכיוצא באלה. "הדיסציפלינה עושה יחידים [Individuals]; היא הטכניקה המיוחדת של הכוח שתופסת את היחידים גם כמושאים וגם כמכשירים של הפעלת הכוח" (שם, 170). לפי פוקו, מדעי האדם המודרניים הופיעו במערב רק אחרי שהטכנולוגיה הממשמעת חצתה סף מסוים של יעילות והיתה מסוגלת גם לספק מידע על כלל האוכלוסייה מקבוצה מסוימת (אסירים, תלמידים, חולים, נתינים) וגם לעקוב אחרי כל אחד ואחת מהיחידים המרכיבים אותה, לאסוף מידע על אודותם ולעבדו. כשהטכניקות החדשות אפשרו לזהות את היחיד הן כבן מינו וסוגו והן כ"יחיד במינו", נוצרו התנאים להופעת מדע כללי על האדם ולתפיסת האדם כאותו יש כפול פנים, אובייקט/סובייקט, מי שנענה לחוקיות כללית אך גם חומק ממנה כבן חורין (שם, 192–194).

כאמור, הדיבור על טכניקות וטכנולוגיה איננו מטאפורי.¹ מדובר בפיתוח מכשירים ממשיים הפועלים במישורין ובעקיפין על תנועת הגופים במרחב ובזמן (מיקום, תנוחה, קצב תנועה ושינוי), על המבט והדיבור, על התקבצות יחידים ועל ההיפרדות ביניהם (שם, חלק שלישי, פרקים 1–2). בין הטכניקות האלה אפשר לציין, למשל, את הבחינה, את התיק (תיק רפואי, תיק במשטרה, בבית הספר, במס ההכנסה), את מגרש המסדרים ותרילי הסדר, את לוח הזמנים המסונכרן, וכן את כל "הטכניקות המינוריות של תצפיות מרוכות וצולבות" (שם, 171), המופעלות על ידי צופים סמויים מן העין, טכניקות שהתפתחו לצד טכנולוגיות התצפית המדעית, הטלסקופ והמיקרוסקופ. בכל המקרים האלה מציבים גופים במרחב ובזמן, מפקחים על תנועותיהם ועל אופני ייצוגם ומתאמים בדקדקנות בין ייצוג של הגופים לבין פעולה על הגופים. את אוסף המכשירים, הטכניקות והפרקטיקות האלה פוקו מכנה כאמור "הטכנולוגיה הפוליטית של הגוף". "טכנולוגיה", מפני שמדובר במערך שלם של מכשירים; "של הגוף", מפני שמדובר בפעולה על הגוף (למרות שיש כאן יחסית מעט מאוד מגע ישיר בגוף; פועלים על הגוף באמצעות הגבלת המרחב, למשל, הכוונת התנועה או ארגון שדה הראייה והדרכת המבט); "טכנולוגיה פוליטית", מפני שמדובר ביחסי שליטה, בהצדקתם ובהפיכתם למובנים מאליהם. מוסדות המשמעת המודרניים מבוססים על טכנולוגיית גוף חדשה ולכן הם מייצרים גוף חדש (או לפחות מובן חדש לגוף) ובאמצעותו נפש חדשה. נפש זו היא "גורם בשליטה שהכוח [או השלטון] (pouvoir) מפעיל על הגוף. הנפש היא אפקט ומכשיר של אנטומיה פוליטית..." (שם, 30).

¹ השוו Foucault 1994, vol. 3, 35; vol. 4, 585.

הפרקטי-מטריאלית לפרויקט הפוליטי המודרני של עיצוב הסובייקט המודרני בעת ובעונה אחת כנתיך הכפוף לפרקטיקות ממשמעות וכאזרח שווה זכויות בקהילה הפוליטית. הפרויקט הזה מעולם לא נהגה ולא נתפס ככזה אלא במבט לאחור. הופעתו ההיסטורית היתה הדרגתית ומקריית, וחלק ניכר מן הטכניקות והמשמשים בטכנולוגיה הזו התפתחו באופן היסטורי במנותק ממנו. טכניקות שנשאלו מחיי המנזר או מן הקסקרטיין הצבאי והועברו לפנימייה או לבית החולים, כמו אלה שהומצאו בהקשר של ענישה והועתקו למוסדות חינוך (או להפך, מחינוך לענישה), נעשו חלק מפרויקט פוליטי רק בדיעבד, עם הופעת מנגנוני המדינה המודרנית שהיו מסוגלים לראות את הנענשים ואת המתחנכים במוסדות השונים כחלק מאותו רצף של אוכלוסייה נשלטת. מנגנוני המדינה, שהתבססו על טכנולוגיות הגוף והמשמעת החדשות, העניקו להן את משמעותם כחלק מהצורה הפוליטית של החברה בכללותה וכמרכיב מכוון בארגון הפוליטי של השליטה החברתית. עם זאת, ברור שהטכנולוגיה הדיסציפלינרית לא היתה רק עניין פוליטי. על רבות מן הטכניקות הדיסציפלינריות שפוקו מתאר ומנתח אפשר לומר באותה מידה שהיו חלק מטכנולוגיה מוסרית. למשל, הפנאופטיקון של בנתהם, שפוקו ראה בו פרדיגמה של מערך הידע/כוח הדיסציפלינרי, נחשב בעיני ממציו "מקום-מוסר" פראקסיונלי, מוסד שבתוכו ובאמצעותו אמורים לצמצם נזקים ולהגדיל הנאות לכלל האוכלוסייה (גבעוני 2001); החינוך המיני בפנימיית הנערים או ארגון המרחב הפנימי של הבית הבורגני, שנועד להפריד את חדר המיטות של ההורים ולהצניעו, היו חלק מתפיסה מוסרנית של המיניות בחברה הוויקטוריאנית; סדר היום הנוקשה ומשטר העבודה החמור במתקן הכליאה לעבריינים נועדו לתקן את מידותיו של העבריין ולהכשירו מחדש כאזרח הגון. קריאה היסטורית נכונה תציג את מערכי המשמעת האלה גם על פי מה שהיו בשביל אלו שייסדו ופיתחו אותם: חלק מפרויקט מוסרי של עיצוב היחיד כסובייקט נורמלי, באמצעות דה-לגליזציה, מדיקליזציה, ופסיכולוגיזציה של סטיות התנהגותיות, שנתפסו והוצגו כגילום של טרנסגרסיות מוסריות. מוסדות המשמעת היו מקומות של ידע מוסרי ושל פרקטיקות שתכליתן עיצוב מוסרי של הסובייקט באותו מובן — גם אם לא באותו אופן מובהק — שבו המעבדה המדעית נעשתה למקום-ידע פרדיגמטי של פרקטיקות שתכליתן השגת האמת על העולם האובייקטיבי, והמוזיאון נעשה למקום העיקרי — אף כי לא הבלעדי — של האמנות. בין הפרקטיקות הממשמעות לבין תורות החינוך, הענישה או המיניות — ובאופן כללי, כל סוגי השיח שנתנו ביטוי מעשי לעניין המוסרי — התקיימו יחסים מורכבים לא פחות מאלה שהתקיימו בין הפרקטיקות הניסיוניות לתיאוריות המדעיות. ואילו האתיקה ריחפה במרחק בטוח מעל המערך המשולב של תיאוריה ופרקטיקה מוסרית, בערך באותו מובן שבו פילוסופיית המדע ותורת ההכרה מרחפות מעל המערך המשולב של תיאוריה ופרקטיקה מדעית, כמהלך מחשבתי מופשט, פרזיטי, שמגיע תמיד לאחר מעשה ומתקשה להכיר בחוב שלו לפרקטיקות המאפשרות אותו וקובעות את אופקיו. במילים אחרות, מאז המאה ה-19, הטכנולוגיה הדיסציפלינרית היא אחד מאופני הקיום הממשיים העיקריים — גם אם לא האופן הבלעדי

— של הידע המוסרי, כשם שמאז אמצע המאה ה-17 טכנולוגיות ניסיוניות הן אחד מאופני הקיום הממשיים העיקריים — גם אם לא האופן הבלעדי — של הידע על הטבע ("ידע" כמובן הרחב ביותר — ממערכת אמונות והשקפות מנוסחות היטב ועד לידע הפרקטי, המקומי, המוטבע בגוף לפני שהוא מנוסח בשיח).

אין חפיפה בין אפיון הטכנולוגיות הממשמעות כפוליטיות או כמוסריות, וההבדל בין שני אפיונים אלה איננו עניין סמנטי גרידא. מדובר בשני ממדים נבדלים של רשתות חליפין ויחסי כוח שדרכן זורמים אנשים, סחורות, מידע, סמלים, סמכויות, אלימות, תשוקה, פנטזיות, חרדות וכיוצא באלה. בהתאם, מדובר בשני פרויקטים נבדלים. הטכנולוגיות הממשמעות היו ועודן חלק מפרויקט פוליטי, במידה שהיו או עודן מעורבות בפעולות ובמערכות יחסים שתכליתן המפורשת — או התוצאה הנלווית והלא-מתוכננת שלהן — היא עיצוב וטיפוח של אזרחים כנתינים צייתנים ושל נתינים כאזרחים בני חורין ובעלי זכויות. הטכנולוגיות האלה היו חלק מפרויקט מוסרי במידה שהיו שותפות לפעולות ולמערכות יחסים, שתכליתן המפורשת או התוצאה הנלווית והלא-מתוכננת שלהן² היתה לעצב את היחיד כסובייקט רציונלי תורמלי וכאזרח מהוגן, ולהבנות סטיות מן הרציונליות הנורמטיבית ומן הנורמה ההתנהגותית כ"בעיות" רפואיות ונפשיות. והן היו אמנם חלק מפרויקט כזה מתחילת המאה ה-19 ועד לאמצע המאה ה-20 לפחות. העמדת העניין המוסרי במאה ה-19 על רציונליות נורמטיבית או על שאיפה לנורמליות, לתקינות בהתאם לנורמה ולסילוק או לצמצום של סטיות מתאימה למגמה הכללית של "מדעי המוסר", שפרחו עד שנות השבעים של המאה. אבל גם במסגרת תפיסה של העניין המוסרי שאינה רואה בנורמה ובסטייה קטגוריות מוסריות, אפשר לפרש את השאיפה הממשמעת לתקינות בהתאם לנורמות כעניין מוסרי. זאת בתנאי שמקבלים שתי הנחות. הנחה ראשונה: לפי תפיסתנו (וגם לתפיסתם של תועלתנים במאה ה-19, בנתהם ראשון לכולם), שאיפה לצמצום רעות מיותרות נתפסת כעניין מוסרי; הנחה שנייה: מנקודת מבטה ובמסגרתה של האידיאולוגיה הממשמעת, סטיות מן הנורמה הן רעות מיותרות או שהן מהוות גורם ליצירת רעות כאלה.

היחס הנכון בין שני הממדים האלה ובין שני הפרויקטים האלה, כפי שעולה מן הניתוח הפוקואיאני, הוא היחס הבא: מן הצד האחד, הפרויקט הפוליטי של עיצוב הסובייקט כאזרח/נתין מעוגן מקבל ביטוי מוסרי באמצעות הטכנולוגיות הממשמעות, בתוך רשת צפופה של מוסדות משמעת, סגורים יותר ופחות, שבהם הוא מגולם; אזרחות ממושמעת היא מידה מוסרית טובה וטיפוח המידות הטובות באמצעות חינוך ממשמע הוא חלק מן ההכשרה ההכרחית של האזרח. מן הצד האחר, השתלבות המרחב הדיסציפלינרי במנגנוני הממשל וניהול החיים של המדינה מעניקה לפרויקט המוסרי את משמעותו הפוליטית המדויקת: אילוף החירות, לצד הרחבה גדלה והולכת של אופני ביטוייה, ולעומתה, חדירה

² יש להביא בחשבון, כמובן, הן את הכוונה המפורשת והן את התוצאה, מתוכננת או לא, שכן לשתיהן יש חלק בעיצוב היחסים הממשיים בין כל היחידים המעורבים.

כמעט בלתי מוגבלת של מנגנוני המדינה לכל תחומי החיים, לצד גידול בלתי פוסק ביכולתו של השלטון לדאוג לאזרחיו וגם להרע להם.

על דאגה זו אני מבקש להתעכב מעט. המוסד הדיסציפלינרי דואג בראש ובראשונה לאלה המאושפזים בו, ובאמצעות אותה דאגה הוא אמור להביא תועלת לכלל החברה. במשטר הענישה הישן יש בעונש מרכיב של דאגה לנשמתו של הנידון, אבל דאגה זו מתממשת באמצעות הפקרת גופו לעינויים, עד לפירוקו הגמור, ובצל איום גורף על חייו. פוקו מראה כי במשטר הענישה החדש, הענישה היא סוג של דאגה, גם כשהיא חמורה במיוחד, והיא כוללת טיפול מסוגים שונים, גופני ונפשי, הדרכה, ליווי, ולא פעם גם מידה של התמסרות. ענישה היא חלק מן הפרקטיקה בכל המוסדות הדיסציפלינריים, גם אלה שעניינם המוגדר הוא חינוך או בריאות, בדיוק משום שבענישה יש מימד של דאגה למטופל והיא משתלבת באופנים אחרים ומגוונים של דאגה, השגחה וטיפול הנוגעים לבריאות המאושפזים, להיגיינה, להשכלה, למידותיהם הטובות, לריסונם המיני, לטיפוח כישוריהם הגופניים ומיומנותיהם המקצועיות. לעתים, כמו למשל במקרה של בית החולים או בית העניים, הדאגה היא לעצם חייו של המאושפז ולהפחתת סבלו. אבל לא יהיה נכון למקד את המימד המוסרי של הדאגה הדיסציפלינרית רק באלה או דווקא בהם. במסגרת הטכנולוגיות הדיסציפלינריות, הדאגה למאושפז כמי שסובל ייסורים ואובדן, כמועד לסכנות או כניצול מאסון, היא חלק בלתי נפרד מדאגה כוללת יותר להתנהגותו המהוגנת, הנורמלית, בתור מטופל מן הסוג המסוים שהוא הנו ובאמצעותה – לתקינותו המוסרית והאזרחית. הדאגה לקיומו הנורמלי של המטופל היא תמיד גם דאגה לנורמליות של הסטייה שהוא לוקה בה או שהוא קורבנה (סטייה מוכרת, מקוטלגת, הסטייה כמושא מוגדר לטיפול ידוע), דאגה למשבצת החברתית שלו, ובסופו של דבר דאגה לסדר החברתי כולו. הדאגה לתקינות התנהגותו (או הופעתו, או בריאותו, או השכלתו) של היחיד מחליפה ולמעשה מסלקת את הדאגה ליחיד כמי שיוחד במחסורו, בסבלו ובחויית האובדן שלו.

אך צורת דאגה זו לא היתה היחידה. במהלך המאה ה-19 התבדל והתמסד בהדרגה סוג מיוחד של דאגה וסוג מיוחד של טכנולוגיות מוסריות, הן בתוך הדיסציפלינות והן לחלוטין מחוצה להן – דאגה לבני אדם במצבי חירום, המכוונת בראש ובראשונה להצלת חיים ולהפחתת סבל. במקביל לטכניקות המשמעת והאנטומיה הפוליטית של הגוף, שדגמי המופת שלהן נמצאו במוסדות הטיפול הסגורים, התפתחה טכנולוגיה אחרת הנוגעת לגוף, למשטר ולניהול החיים, שדגמי המופת שלה נמצאים באזורים פרועים וחשופים, אזורים מוכי אסון. אכנה אותן בהתאם לטכנולוגיות אסון. בשלב ראשון היו טכנולוגיות האסון המובהקות ביותר טכנולוגיות של משמעת ושליטה. מאז סוף המאה ה-14, בעקבות הניסיון המצטבר שנלמד במהלך גלי מגפת הדבר הנוראה המכונה המוות השחור, התפתחו בערים המפותחות באירופה המערבית דפוסי של ניהול ערים מוכות מגפה ובכלל זה טכניקות של בידוד, קיסר ושליטה במעבר אנשים וסחורות בנמלים ובגבולות. משטר ההיגיינה החדש הועתק באטיות יחסית מן הערים החופשיות באיטליה לצפון-מערב אירופה במהלך מאתיים השנים

הבאות והתבסס ברחבי היבשת, עד שבמרוצת המאה ה-17 הפך בהדרגה לאיבר חוקי של המנגנון המדינתי וגם למצע ולעניין של תיאום ויחסי גומלין בין מדינות.³ במאה ה-18, עוד לפני רעידת האדמה בליסבון וביתר שאת אחריה, החלו השלטונות במקומות שונים באירופה לנקוט צעדים של היערכות מוקדמת לרעידות אדמה. רחובות הורחבו ושטחים פתוחים נשמרו כדי להכין מראש מקום לבריחה ולאפשר הגשת סיוע (Tobriner 1999; Hutchinson 2000). כבר במאה ה-17 נעשו כוחות מיוחדים לכיבוי אש לחלק מנוף העיר, אבל הם היו בתחילה ענייני (הכלכלי) של חברות הביטוח. בסוף המאה ה-18 הופיעו אגודות מתנדבים לכיבוי אש, אבל רק באמצע המאה ה-19 הן עברו בהדרגה לאחריותן של הרשויות העירוניות, ומאוחר יותר לאחריות המדינה; ב-1792 הוכנסו אמבולנסים לשירות סדיר בצבא המהפכה הצרפתי ובעקבותיהם התמסדו כוחות סיוע רפואיים כחלק ממערך הכוחות של הצבא. באירופה נכנסו אמבולנסים לשירות אזרחי רק בסוף שנות השבעים של המאה ה-19 (Hutchinson 1997). במהלך המאה ה-19, בעקבות מלחמת קרים, הקרב בסולפרינו והקמת הצלב האדום התגבשו דפוסים מינהליים חדשים וטכניקות חדשות של עזרה רפואית בשדה הקרב, שלא חדלו להשתכלל מאז, אם כי בקצב אטי בהרבה מקצב השכלול של אמצעי ההרג. בתי החולים הפכו ממקומות אשפוז לאוכלוסיות חלשות או מוקצות למרכזי ריפוי לכלל האוכלוסייה; משטר ההיגיינה חרג מתחום המגפה והחל מקיף יותר ויותר היבטים של חיי היומיום בזמנים רגילים; תקנות היגיינה וטכניקות חדשות של הזרמת שפכים וסילוק אשפה שינו את פני הערים הגדולות במערב; ובראשית המאה ה-20 הופיעו החיסונים ההמוניים כחובה שהמדינה יוזמת ואוכפת. באמצע המאה הופיעו רפואת החירום, טכניקות חדשות של התראה לצד טכניקות חדשות של חילוץ והחייאה, ורשת שלמה של ארגוני סיוע הומניטריים החורגת מגבולות מדינת הלאום ומסוגלת בעיקרון להציב כל אסון במוקד רשת גלובלית של הפצת מידע, גיוס משאבים והעברת סיוע.

בכל הטכניקות האלה אפשר למצוא כפל פנים דומה לזה המאפיין את טכנולוגיות המשמעת: מצד אחד, תשומת לב לאוסף מאפייניים שמייחד את היחיד, ועניין בו כיצור סובל ובן מוות, שסבלו ומותו הפרטיים מייחדים אותו לשעה מכל אחד אחר ומחייבים התגייסות של מערך הצלה שלם; מצד אחר, תביעה ויכולת להקיף במבט, לאבחן, למיין ולנתח אוכלוסייה שלמה, לבודד קבוצות אוכלוסייה אלו מאלו, לפקח על התנועה ועל קשרי החליפין ביניהן, לשלוט במרחב-זמן שלהן, להכתיב להן אורחות חיים, ובלית ברירה – או במזיד – גם להחליט על הפקרת יחידים וקבוצות לאסונם. מנקודת מבט פוקיאנית, כל הטכניקות הללו שייכות למערך ה-bio-pouvoir (או ביו-פוליטיקה) והן חלק מניהול החיים במסגרת מנגנוני הממשליות (governmentalité) המודרניים. היגיינה וסניטציה היו מראשיתן פרויקט פוליטי,

³ טכניקת ההסגר (קרנטינה) הופעלה לראשונה בעיר ראגוס (דוברובניק) שעל חוף הים האדריאטי בשנת 1377 ומיד לאחר מכן בוונציה הסמוכה. בוונציה נוסד הלזרט (Lazarett, בית דֶּבֶר) הראשון ב-1423. באנגליה, לעומת זאת, לא ידוע על היערכות מסודרת של הרשויות להתמודדות עם הדבר לפני 1518. ראו 8 ch. Slack 1985, 48–55; Hildesheimer 1990, 27–32.

למעשה חלק מאוטופיה פוליטית של מדינה בריאה ורציונלית. ההיגייניסטים ורופאי המגפות של המאה ה-18, האפיֶדְמִיולוֹגים של המאה ה-19, מכבי האש ואנשי הצלב האדום היו כמעט תמיד, וכמעט מן ההתחלה, עובדי ציבור, ובהדרגה נעשו לעובדי מדינה, לפקידים ממונים מטעמה או למתנדבים ומומחים המתואמים עם נציגיה ומתפקדים תוך שיתוף פעולה עם המנגנונים המדינתיים. מאז התמודדותן של ערי-המדינה האיטלקיות והאוסטריות (דוברובניק, ונציה, טרייסטה, גנואה) עם גלי המגפות בסוף ימי הביניים ובראשית העת החדשה היה משטר ההיגיינה חלק מן המאמץ לניהול רציונלי של המגפה כאסון המוני (Panzac 1986; Hildesheimer 1993). טכניקות ההצלה, הפיקוח והמעקב, השליטה באוכלוסייה, ביקורת מעברי הגבול, הסעת הפצועים, אמצעי ההתרעה וכדומה, שהתפתחו אחר כך, היו כולם חלק ממאמץ קבוע פחות או יותר להטרים את האסון במידת האפשר וכשהוא מתרחש לצמצם את פגיעתו, עד כמה שניתן, ולנהל אותו באופן הרציונלי ביותר, כלומר בכפוף לאינטרסים ולמטרות של השלטון, שלפעמים, אבל רק לפעמים, עולים בקנה אחד עם האינטרסים של קורבנות האסון ושל האוכלוסייה המועדת לאסון.

המשטר ההיגייני וטכניקות הפיקוח על אוכלוסיות ועל תנועת תושבים נפרשו בהדרגה על פני כל עולם החיים המודרני. האסון ההמוני מוצב בהם בדרך כלל באופק הפעולה היומיומית כקוטב שלילי שיש להיערך לקראתו ולמנוע אותו, או לפחות לצמצם את נזקיו ולשלוט בהתפשטותם. אבל ככל שעבר הזמן, הוצב האסון גם כאירוע נדיר יחסית, שהפרקטיקות היומיומיות של השגחה ופיקוח מתנתקות ממנו בהדרגה, תוך שהן נענות יותר להיגיון מניעתם של פגעים שכיחים, יומיומיים ומבודדים יחסית, ופחות לאיום הטוטלי, המקיף-כל, של אסון המוני. פרקטיקות אלו מותאמות יותר להיגיון של סיכון מחושב סטטיסטית ומפוזר בין יחידים וקבוצות בדפוסים מוכרים למדי, ופחות לאיום של סכנה גורפת, של אירוע הרסני המִפְּה בבת אחת באוכלוסייה שלמה. עם זאת, דמות ואיום של אסון המוני נותרו תלויים באופק הפעולה של כל מערך ההצלה, ההשגחה, ההיגיינה הציבורית והפיקוח על האוכלוסייה. לצד המגפה ואסונות הטבע המוכרים האחרים – רעידות אדמה, שטפונות, סופות הוריקן וטייפון והתפרצויות וולקניות – נוצרה מאז המאה ה-19 גלריה של טיפוסים אסון חדשים: קטל המוני בשדה הקרב המודרני, אסונות טכנולוגיים, אסונות תחבורה, אסונות אקולוגיים וכיוצא באלה. על אף העובדה שמשטר ההיגיינה הציבורי והפיקוח השוטף על האוכלוסייה הם תשתית למערך הטיפול במגפות, ולמרות שהפיקוח על תקינות המכשירים והחומרים המסוכנים הפך זה מכבר לפרקטיקה שגרתית של מינהל ציבורי תקין, רפואת החירום היא ענף של הרפואה הקלינית וחלק אינטגרלי של בית החולים הקליני, ומכבי האש עוסקים בין שריפה לשריפה בחילוץ קשישים מדירות נעולות. כלומר, למרות שיש רצף ברור בין טכנולוגיות טיפול והשגחה יומיומיות לבין טכנולוגיות ההצלה באירועי אסון, טכנולוגיות האסון התבחנו בכל זאת מן המערך היומיומי לניהול החיים בחברה המודרנית ועברו התמקצעות והתמחות ברמת הידע, הארגון המוסדי, הפרישה הגיאוגרפית והפונקציות החברתיות.

במקרים אחדים, טכנולוגיית ניהול האסון חוללה שינוי מעמיק במערך שאליו היא שייכת (רפואת החירום והשפעתה על מערך הרפואי הכללי, למשל); במקרים אחרים היא נפרדה מבחינת הידע, הארגון הפנימי והתפקוד החברתי ממערך ניהול החיים של מדינת הלאום, והתגדרה בגופים נפרדים השואבים את כוחם מן החברה האזרחית ומקואליציות של מומחים בתחומי סיוע שונים; ארגוני הסיוע ההומניטריים בני־זמננו הם הדוגמה הפרדיגמטית לתהליך זה. בדרך כלל מדובר בהתבחנות הדרגתית, התמקצעות ושכלול ברמה המכשירית (למשל, מכשור להתערבות כירורגית דחופה, אמצעי תעבורה ותקשורת, אמצעי חילוץ) וברמה הארגונית (למשל, מערך לאחסון מזון ותרופות לשעת חירום, איסוף ידע מוקדם על אוכלוסיות מועדות, נוהל גיוס מומחים ומתנדבים בשעת אסון). בתהליך זה מעורבות התפתחויות טכניות מגוונות מכל תחומי הטכנולוגיה, החל מפיתוח אמצעים ניידים לטיהור מים ושפכים וכלה בקפיצות הדרך בתחום התקשורת האלקטרונית והממוחשבת. לרוב הפיתוחים האלה יש אינספור שימושים אחרים, שאין להם קשר למצבי אסון ולעתים קרובות אפשר להשתמש בהם גם כדי לגרום מצבי אסון או להעצימם. אבל טכנולוגיית ניהול האסון התפתחה כמערך טכנולוגי־מוסדי בפני עצמו. בכך אני מתכוון לשילוב מובנה, שיטתי ומרחיק לכת בין רכיבים שונים של המכשור עצמו ובין המערך המכשירי לשיח ולפרקטיקות פעולה בתחום הציבורי והפוליטי. בשילובים ברמת המכשור אני מתכוון לשילוב בין מכשור פיזי (למשל, מכשיר החיאה, אמצעי חילוץ), תקשורת (כיפר), אינפורמטיבי (מאגרי נתונים) וארגוני (נוהלי העבודה בחדר המיון; נוהל הגיוס של אנשי החילוץ).⁴ המערך המכשירי כולו שזור לבלי הפרד בדפוסי שיח משלו המנחים את הפעולה המכשירית, מאתרים את תחום הפעילות, קובעים את יעדיה ואת אמות המידה לתקינותה ואומדים את הצלחתה,⁵ וגם אינו נפרד מפרקטיקות של גיוס משאבים, הכשרת מומחים, פרסום הפעילות, הפעלת דעת קהל וכדומה. למכלול המובחן הזה של ידע/כוח אני מתכוון כשאני מדבר על המערך הטכנולוגי של ניהול האסון.

טכנולוגיות של ניהול האסון הן כמובן טכנולוגיות פוליטיות. הן היו כאלה משחר ההיסטוריה, כשאימפריות הקימו סכרים למניעת שטפונות ומלכים אגרו מזון לתקופות רעב. בעת החדשה התגבשו טכנולוגיות אלה כחלק מהתגבשות מדינת הלאום, כשאיום

⁴ חלק מן המכשירים מהווים בעצמם תוצאה של השילוב הזה, כמו מכשירי ניתוח מונחי מצלמות לייזר או מחשבים שהם חלק אינטגרלי של המכשיר עצמו.

⁵ לאחרונה הציעו ארגונים הומניטריים כמה פרויקטים למיסוד קריטריונים קשיחים להסדרת הפעולה ההומניטרית, למשל פרויקטים כמו Sphere Project או Humanitarian Accountability. אלה מבקשים להציב סדרה של מדדים אובייקטיביים להערכת הפעילות ההומניטרית ולפתח מכשירים כמותיים להערכת פרקטיקות של ניהול האסון. ניסיונות כימות אלה זוכים לביקורת מצד פעילי ארגונים הומניטריים המבקשים הערכה איכותית ולא כמותית של פעילותם, אבל בזו אין כדי לשלול את הצורך לתרגם את ההתכוונות המוסרית ואת רגשות החמלה או הנדיבות לשפה אובייקטיבית מוסכמת. ראו למשל אתר *Humanitarian Accountability Project*: <http://www.hapgeneva.org/english/home.htm>, וכן Grünewald et al. 2001; Gostelow 1999.

באסון קרב או חורבן שהאסון ממיט משמשים לא פעם זרזים לצמיחת מנגנוניה של מדינת הלאום הריכוזית ולהשגת המונופול שלה בתחומים השונים (על השימוש בכוח, על סימון הטריטוריה, על חקיקה ושיפוט, ועל גביית המסים וחלוקתם), ולהכרה הנלווית באחריות הכוללת של השלטון המרכזי לרווחת התושבים ולסיוע לקורבנות האסון. די להזכיר כאן את הארגון מחדש והמודרניזציה של המשטר בפורטוגל ושל המרחב העירוני של הבירה ליסבון אחרי רעידת האדמה שהחריבה את העיר ב־1755 (Boxer 1955, Dynes 1999), או את התיאום הגובר בין ערי נמל שונות ובין ממשלות שונות באזור הים התיכון והחוף האטלנטי של אירופה בעקבות מגפת הדבר בפרובנס ב־1720 (Panzac 1986; Hildesheimer 1990).⁶ ההיערכות למגפה היתה עניין פוליטי מן המעלה הראשונה מפני שמנקודת מבטו של השלטון, המגפה, האסון ההמוני השכיח ביותר, היתה בראש ובראשונה איום על הסדר הציבורי ועל עקרון הריבונות של השלטון. היא יצרה מצב חירום או כפתה על הריבון להכריז על מצב חירום; למעשה, היא הפקיעה מידו את הסמכות העליונה של כל ריבון — להפקיע את החוק או להשעותו בלי לבטלו.⁷

עם זאת, לצד ההיבט הפוליטי ולפעמים באמצעותו, טכנולוגיות ניהול האסון הן תמיד גם טכנולוגיות מוסריות. עד מחצית המאה ה־18 היה הבדל ברור למדי בין פעולות הפיקוח על האוכלוסייה ומשטר ההיגיינה שהשליטו רשויות העיר והמדינה לבין חלוקת מזון וסיוע רפואי לקורבנות האסון, שהיה תפקידם המסורתי של מוסדות הצדקה הכנסייתיים מזה ושל השלטונות המוניציפליים מזה.⁸ אך לפחות מאז סוף המאה ה־18 הופיע במערך ניהול

⁶ לנוכח התפרצויות חוזרות ונשנות של דבר בערי החוף של צרפת ואיטליה בסוף המאה ה־17, העניק השלטון המרכזי בפריס לערים מרסיי וטולון מונופול על טיפול בסחורות ובאנשים המגיעים מן המזרח. לערים אלה היה מערך של בקרה ופיקוח על סחורות ואנשים, הֶלְרֶט (מעין בית חולים לאשפוז נוסעים ותושבים שנחשדו בהידבקות) והקרנטינה (נוהל להסגר סחורות ובני אדם), שאפשרו להן לבודד בהצלחה יחסית אוניות נגועות. מערך זה פָּשַׁל בתקופת הדבר הגדול שפקד את פרובנס ב־1720 והביא למותם של יותר ממאה אלף בני אדם, אולם הכישלון רק חיזק את ההכרה בצורך לשכלל את הטכניקות הקיימות ולפקח מן הבירה על ביצוע המדיניות בפריפריה, באמצעות פקידי ממשל ורופאים שהוסמכו בידי השלטון המרכזי.

⁷ אני מניח כאן את הגדרת הריבונות של קרל שמיט ואת פיתוחה בידי ג'ורג'ו אגמבן. "ריבון הוא זה המחליט על היוצא מן הכלל... את היוצא מן הכלל, שאינו מוגדר במונחי הסדר המשפטי הקיים, אפשר לאפיין בדרך הטובה ביותר כמקרה של איום קיצוני, סכנה לעצם הקיום של המדינה וכדומה... אי־אפשר להטרים את הפרטים המדויקים של מצב החירום וגם אי־אפשר לומר מה יתרחש במקרה כזה, במיוחד כשמדובר במצב חירום קיצוני באמת..." (Schmitt 1985, pp. 5–7). אגמבן מציב את מושג ההוצאה (או יציאה) מן הכלל במרכז חיבורו *Homo Sacer*, שעוד אשוב אליו בהרחבה בהמשך (Agamben 1998). ההפניות לספר זה יבואו להלן בגוף הטקסט בקיצור HS.

⁸ היחסים בין השלטון המרכזי, השלטונות המוניציפליים והמוסדות הדתיים היו מורכבים יותר, אבל תיאור מפורט שלהם חורג מן המסגרת הנוכחית. כן ראוי להבהיר בהקשר זה כי פרקטיקות ההצדקה הכנסייתיות לא היו חלק מטכנולוגיה מוסרית מובן המדויק שאני מתכוון לו כאן, מפני שהיו נטועות כולן בהקשר דתי, והגדרתן כמוסריות כופה הבחנה אנכרוניסטית בין הדתי למוסרי, או הטלת תפיסה עכשווית של המוסר על התרבות הדתית של ראשית העת החדשה.

האסון מרכיב ייחודי של דאגה, המאפיין גם היערכות לקראת אסון קרב וגם פעולה במהלך האסון ולאחריו: הדאגה להציל חיים ולצמצם סבל. דאגה כזו מופיעה במידה זו או אחרת גם בחלק מן הטכנולוגיות הדיסציפלינריות, אבל ההתכוונות לאסון יוצרת אילוצים המבדילים את טכנולוגיות האסון, ולא רק מבחינה מכשירית טהורה.⁹ את האילוצים האלה אני מבקש להציג עתה.

ב. הציווי המוסרי

פוקו מראה כיצד טכניקות שונות של טיפול בגוף ובהתנהגויותיו מתפתחות, מצטברות, מועתקות ומתפשטות, פושטות ולובשות צורה, עד שמערך שלם של פרקטיקות ממשמעות מופיע כטכנולוגיה פוליטית של הגוף ומכונן את הסובייקט כאזרח/נתין וכמושא של ידע הן בשביל המדינה המודרנית והן בשביל מדעי האדם. התוצר הסופי לא היה גלום ברעיון הראשוני, וההיגיון המבני והתפעולי של המערך הטכנולוגי החדש איננו תוצאה של כוונות הממציאים. התצורה החדשה של ידע/כוח השתלבה בהדרגה במנגנוני המדינה והשוק, השתנתה על פי תנאיהם ושינתה אותם מבפנים, תוך שהיא יוצרת תנאים להתפתחותם של מכשירי שליטה רבי-עוצמה החודרים לכל פינות החיים ומתפשטים על פני כל ממדיו של המרחב החברתי. מוסדות המשמעת המודרניים כמו בית הסוהר או בית הספר אינם המקור שממנו צמחה התצורה החדשה של ידע/כוח, אלא המקומות הפרדיגמטיים שבהם היא הופיעה, ואשר בהם אפשר להיטיב לצפות בה, להתחקות אחרי התגבשות דפוסייה ולשחזר מערך מורכב של זיקות גומלין בינה לבין תצורות אחרות של ידע/כוח.

באופן אנלוגי אני מבקש לטעון, שהטכנולוגיות המוסריות שתכליתן הצלת חיים והפחתת סבל בתנאי אסון הן חלק מתצורה חדשה של ידע/כוח, שהתפתחה כנראה באופן דומה. גנאלוגיה של הטכנולוגיה המוסרית החדשה תכלול את סיפור התפתחותם של המנגנונים הבי-פוליטיים של המדינה המודרנית, את התמסדות מדינת הלאום כמערכת טוטלית וקולוניאלית, שיציבותה והצדקתה כאחת תלויות בכושר חדירתה לכל אזורי עולם החיים היומיומי וביכולתה להכיל, לרסן ולנטרל כל גורם מפר סדר; כן היא תכלול את התפתחותן המואצת של טכנולוגיות לחימה, תעבורה, תקשורת, מחשוב ורפואה. למרות שלכל אחד מן המרכיבים האלה חלק חשוב בהתפתחותה של הטכנולוגיה המוסרית, אי-אפשר להעמידה על אף אחד מהם ואי-אפשר להסביר את צמיחתה רק באמצעות האינטרסים שדחפו לפיתוח כל מרכיב כזה. מנקודת מבט מוסרית וסוציולוגית כאחת, מה שקובע הוא שברגע מסוים הופיע מערך מובחן פחות או יותר של דפוסי פעולה, התערבות וטיפול, שצמחו מאינטרסים אחרים ובתוך הקשרים שונים, אבל עכשיו יש להם היגיון משל

⁹ למשל, מכשירים לחילוץ במקום מתקני כליאה, רפואת חירום במקום השגחה רפואית מתמשכת וכיוצא באלה.

עצמם — הגיון הפעולה המוסרית, המוגדרת בהקשר זה כדאגה לזולת השרוי במצוקה. התבחנות זו מופיעה כיום בצורה הברורה ביותר בפעילותם של ארגונים לא ממשלתיים, העוסקים בסיוע הומניטרי בינלאומי לאוכלוסיות במצוקה ולאזורי אסון. האופי הפילנתרופי של ארגונים אלה, הבסיס שלהם בחברה האזרחית, החופש היחסי שלהם ממנגנוני המדינה ומהגיון השוק והמרחק הגיאוגרפי בין החברה התורמת לבין אזור האסון מדגישים את קווי המתאר המובחנים של הפעולה המוסרית. גם אם משולבים בפעולה זו אינטרסים כלכליים ופוליטיים נסתרים פחות או יותר, הם אמורים לקבל ביטוי במונחי הדאגה לקורבנות האסון ולהיבחן על פיה. כשמנהלים מבצע הומניטרי, לא ממהרים לכפוף את השיקול המוסרי לשיקולים כלכליים או פוליטיים; למערה הסיוע ההומניטרי יש מידה מסוימת של כושר עמידות מובנה בפני לחצים להקדים שיקולים זרים לשיקול המוסרי. שימוש לרעה בארגון ההומניטרי משיקולים "זרים" אפשרי כמובן, ומתרחש במידה זו או אחרת כל העת, אבל אין סיבה להניח שהמצב שונה באופן עקרוני כשמדובר בהתערבות שיקולים "זרים" בשיפוט המדעי או האסתטי. העניין איננו טוהר השיפוט — המדעי, האסתטי או המוסרי — בפועל, אלא עצם קיומם של מנגנונים להפרדה בין שיקולים מהותיים לשיקולים זרים והחתימה המובנית לסימון ההבדלים.

מאז סוף המאה ה-19, אסון המוני הוא מפגן ראווה של טכנולוגיות מוסריות, בין שפעולתן מוצלחת ובין שמדובר בכשל מערכות כללי. אזור האסון מהווה מעבדה של טכנולוגיות מוסריות לניהול מוות וסבל, במובן דומה לאופן שבו מוסדות המשמעת מהווים מעבדה לטכנולוגיה הפוליטית והמוסרית של הגוף.¹⁰ מעבדה במובן כפול: מקום מובהק לצפות בטכנולוגיות האלה בפעולה, באופן נקי יחסית מהתערבותם של משתנים אחרים; מקום מובהק לפיתוח טכנולוגיות מוסריות, והזדמנות מיוחדת להאצת השתלבותן במנגנונים אחרים של המדינה, השוק והחברה האזרחית, ולטרנספורמציה שהן מחוללות במערכת שלם של שליטה וניהול חברתי. עם הופעת הטלוויזיה באמצע המאה ה-20, מיליונים ברחבי העולם מוזמנים אל אתר הניסויים הזה כצופים, באופן שהופך את התצפית לחלק מתנאי הניסוי. עם הופעת האינטרנט משולבת התצפית עצמה באפשרויות חדשות להתערב במהלך הניסוי עצמו. האסון הגלובלי הוא ב־בזמן מעבדה לצורות חדשות של ידע/כוח, מחזה ראווה שבו הן מופגנות (לפעמים כמו רקע שעליו מופיעה דמות האסון, לפעמים על רקע תמונות האסון, בתור הדמות עצמה), וצוהר כניסה אל התחום המוסרי למיליוני צופים וגולשים. להתרחשות הזו יש ממדים פוליטיים, כלכליים וחברתיים ברורים, אבל אלה מתקיימים רק מתוך הדאגה לזולת המכוננת את מערך הידע/כוח של ניהול האסון, או מקבלים ביטוי במונחים שלה, או נישאים על גבה.

טכנולוגיות האסון הן מוסריות לפני שהן פוליטיות או כלכליות ואפשר לתלות בהן

¹⁰ רק בערך באותו מובן. מבחינת המיקרו-פיזיקה של הכוח, שתי הטכנולוגיות דומות, שכן גם באזור האסון מנהלים גופים ומתייחסים לחיים עצמם, אבל הניהול הממשמע של הגוף הוא אמצעי מזדמן שמופעל, מותאם מחדש או נזנח לגמרי לפי התנאים המשתנים באזור האסון (וראו להלן).

משמעויות לא מוסריות ולעשות בהן שימוש למטרות פוליטיות או כלכליות רק מפני ורק בתנאי שהן מודרכות על פי חוקיות פנימית משלהן, שהדאגה לזולת מכתובה. דוגמה בוטה וצינית מן העת האחרונה לשימוש כזה בטכנולוגיות מוסריות היא הצנחת סיוע אמריקאי לפליטים באפגניסטן ומגבית החירום למען ילדי אפגניסטן, שליוו את ההפצצות האמריקאיות באפגניסטן מיומן הראשון באוקטובר 2001. מכונת התעמולה האמריקאית גייסה את טכנולוגיית ההתערבות ההומניטרית (משלוחים מוטסים ומוצנחים של מזון ותרופות) כשם שהיא נוהגת לגייס טכנולוגיות תקשורת או מחשבים. היא הפעילה את הטכנולוגיה כדי להמחיש את טענתה שאין מלחמה בין ממשלת ארצות הברית לעם האפגני וכדי "לאזן" את הידיעות על אלפי אזרחים אפגנים הרוגים. האם שימוש פוליטי כזה בטכנולוגיה המוסרית פסול כשלעצמו? בהנחה שהשימוש בטכנולוגיה המוסרית לא היה תנאי לפעולה הצבאית אלא תוצאה שלה והאפקט התעמולתי אינו תנאי להמשך המלחמה, התשובה תלויה בתשובה לשאלה קודמת: האם מפעילים נכון את הטכנולוגיה המוסרית, על פי אמות המידה שלה עצמה? כלומר, קודם יש לקבל את אמת המידה המוסרית-טכנית האלמנטרית של הטכנולוגיה ההומניטרית: יש להתאים את המזון והתרופות לתנאים השוררים באזור האסון, יש לארוזם כהלכה, יש לשגר את החבילות כך שתוכנן לא ייפגע, יש לדאוג לכך שהסיוע יגיע לנזקקים ולא לאחרים או לאפשר לנזקקים להגיע אל הסיוע, ולבסוף – וזה העניין המורכב ביותר, כמובן – יש לדאוג לכך שהסיוע לא יחבל במאמצי השיקום של האוכלוסייה באזור האסון. מחאתם של כמה ארגונים הומניטריים נגד הסיוע האמריקאי באפגניסטן היתה כפולה. מצד אחד הם טענו שהסיוע הוא טיפה בים, וגם זו אינה מנוצלת כראוי. מצד אחר, הם טענו שהאמריקאים משתמשים לרעה בסיוע ההומניטרי כשהם רותמים אותו להצדקת מעורבותם האלימה באפגניסטן. לשתי הטענות מכנה משותף עם התעמולה האמריקאית: שני הצדדים קיבלו את ההיגיון הפנימי של הסיוע ההומניטרי; הראשונים ביקשו לשמור על האוטונומיה שלו; האחרונים ביקשו לנצל את הצורכיהם הפוליטיים, ולפי מבקריהם אף לנצל לרעה, אבל הם היו יכולים לעשות זאת ביעילות רק אם היו נראים כפועלים על פי אמות המידה של טכנולוגיית הסיוע ההומניטרי עצמה. הטענה שלאמריקאים היה חלק ביצירת האסון, לא רק בניהולו, וכי ניהול האסון נוצל לרעה כדי להמשיך לחולל את האסון, רק מחזקת את המעמד האוטונומי לכאורה של טכנולוגיית הסיוע ושל אמות המידה המוסריות שלה: אלמלא אפשר היה להיראות כעוסקים בהצלה, אי-אפשר היה להשתמש בטכנולוגיה ההומניטרית כאמצעי תעמולה.

אמת המידה ההומניטרית היא יעילות הדאגה לזולת השרוי במצוקה. הדאגה שאני מתכוון אליה כאן איננה בהכרח סנטימנט מוסרי כמו חמלה או השתתפות בצער, למרות שהיא עשויה לטפח סנטימנטים כאלה, ואיננה מעידה בהכרח על מידותיהם הטרומיות של מפעילי המכשירים המוסריים (בדיוק כשם שהדאגה לפיקוח הדוק על ארגון המרחב והזמן של המטופלים במוסדות המשמעת השונים איננה נובעת מאופי דייקני וחמור של ממציאי המתקן הממשמע, אלא להפך, אופי כזה הוא תוצאה של פעולת המתקן). הפחתת סבל

והצלת חיים היא בה-בעת תכלית פעולתו של המכשיר ואמת המידה לפעולתו התקינה. לפני שהיא הופכת לתכונה אישית, לרגש מוסרי או לנטייה התנהגותית היא לובשת מדדים אובייקטיביים, משוקעת בפרקטיקות ובטכניקות מוגדרות, בתקנוני פעולה של מוסדות, בטבלאות תזונה ובסטטיסטיקות של חשיפה לסיכונים ולמחלות.¹¹

ניהול האסון הוא הפעלה מושכלת של טכניקות מגוונות להצלת חיים ולהפחתת סבל (המלווה לעתים גם במאמץ לחלוקה צודקת יותר של סבל ואובדן). בגלל השילוב הבלתי נמנע בין טכנולוגיות מוסריות למנגנוני המדינה והשוק, ניהול האסון הוא בעת ובעונה אחת הזדמנות ל"מוסריזציה" של הפעילות המדינתית והכלכלית ושל הפעילות האזרחית (זו שמחוץ לשוק ולמדינה), כמו גם לפוליטיזציה של הפעולה המוסרית. לקראת האסון, במהלכו ובצל אסון שהתרחש, המדינה, השוק והחברה האזרחית מוטלים בעל כורחם "לתוך המוסר" ונבחנים על פי אופן הפעלת הטכנולוגיות המוסריות. לנוכח אסון (לקראתו, במהלכו ולאחריו), המדינה, השוק והחברה האזרחית נמצאים תמיד-כבר בתוך המוסר. הדבר נובע מעצם קיומן של טכנולוגיות מוסריות שבכוחן להציל חיים ולהפחית סבל. יש להבחין, כמובן, בין "להימצא בתוך המוסר" לבין "פעולה ראויה מבחינה מוסרית".¹² המדינה עלולה להזניח את הטכנולוגיות המוסריות, להתעלם מהן, להפעילן באופן לא מושכל, לא צודק או מוטא מבחינה פוליטית, לנצלן לרעה, להכשיר באמצעותן פשעים נוראים; מנגנוני השוק עלולים לנצל את המחסור כדי לגרוף רווחים ולהקשות על גיוס האמצעים להפעלת הטכנולוגיות המוסריות; החברה האזרחית עלולה להישאר אדישה לנוכח האסון. כל אלה הן פעולות לא ראויות מבחינה מוסרית בגלל עצם קיומן של אפשרויות טכניות ומעשיות לסייע לקורבנות. קיומו של פוטנציאל הסיוע הופך את האסון לאירוע מוסרי. האסון הוא תמיד-כבר אירוע מוסרי לא מפני שהחובה לצמצם ככל האפשר את הרע הכרוך בו, את החורבן, האובדן והסבל ניצבת מעל ומעבר לאינטרסים הפוליטיים, הכלכליים, התקשורתיים או הדתיים שהאירוע מייצר או מזמן. בדיוק להפך: האסון הוא אירוע מוסרי הודות לקיומן של טכנולוגיות מוסריות שפיתוחן, תחזוקתן והפעלתן היא עניינן של מערכות המדינה, השוק והמדיה, הדת, המדע והארגונים הוולונטריים של החברה האזרחית. האסון הוא אירוע מוסרי בהא הידיעה מפני שבידי כל אלה אמצעים כדי להתערב בו ולנהל אותו, ומפני שניהולו מהווה מושא לתחרות, למשא ומתן ולמאבק בין סוכנים חברתיים שונים המעורבים בהפעלת הטכנולוגיות המוסריות, ולקביעת אמות המידה לפעולתן הראויה ולפעולה מוצלחת לפי כושרן לצמצם סבל ונזק.

הנה מבחן פשוט של הטכנולוגיה המוסרית: לא להשתמש בטכנולוגיה הזאת, במכשירים האלה, למטרה שלשמה נועדו — הצלת חיים או הפחתת סבל — משיקולים כלכליים או פוליטיים, הוא מעשה פסול מבחינה מוסרית (בדיוק כשם שהימנעות הבנק

¹¹ על ניסיונות למיסוד מדדים אובייקטיביים להסדרת הפעילות ההומניטרית ראו הערה 5 לעיל.

¹² בדומה להבחנה בין הימצאות "בתוך המדע" לבין ניסוח היגד המתקבל כאמיתי (אופיר 2000, 242–243).

המרכזי מהורדת ריבית משיקולים מוסריים הוא מעשה לא נכון מבחינה כלכלית, והימנעות המפלגה משימוש בסקרי דעת קהל משיקולים כלכליים הוא מעשה לא נכון מבחינה פוליטית). כלומר, אי-הפעלת המכשיר או הפעלתו באופן מסוים עשויה להיות "נכונה" מבחינת השיקול הכלכלי, הפוליטי, הלאומי או האסתטי – אבל לא מבחינת השיקול המוסרי.¹³

מבחן ההימנעות חושף מימד חשוב נוסף של הטכנולוגיה המוסרית: בדרך כלל, כשמדובר בשימוש מוסרי פסול בטכנולוגיות של ניהול האסון, אין מדובר בהימנעות סתם אלא בהפעלת הטכנולוגיה כדי להציל רק אנשים מסוג מסוים, במחיר של הפקרת אחרים שאינם שייכים לקבוצה המועדפת. כשהם חופשיים ממניפולציות פוליטיות, שירותי ההצלה והסיוע אמורים להיות עיוורי צבעים, עיוורי מגדר ואתניות, דת ולאום. הם אמורים לזהות אסון באשר הוא אסון, ולא משנה היכן הוא מתרחש ומי קורבנותיו. מה שמנחה אותם הוא שיש "שם" חיים הנתונים בסכנה ועוד אפשר להציל, שיש "שם" סבל שעוד אפשר לצמצמו. לטכנולוגיות ניהול האסון עצמן אין חיישנים המסוגלים להבחין מראש בקטגוריות החברתיות והתרבותיות של ניהול החיים (אם כי הן עשויות לפתח חיישנים כאלה אד-הוק, לפי התנאים באזור האסון); הן מכוונות לחיים עצמם, מושאי הטיפול שלהן הם הגוף החשוף והסבל כשלעצמו. המנגנונים לניהול האסון הם טכנולוגיה מוסרית, לא פוליטית, של הגוף הנתון כמצוקה, ואפילו לא של הגוף סתם, אלא של גופים ברבים, של ריבוי גופים, שמבקשים להגיע אליהם בדחיפות, בדרך כלל באזורים זרועי גופות.

למעשה, מושג החיים עצמו הוא שנעשה עיוור לכל הבחנה בין סוגי חיים אנושיים (ולאחרונה אף נעשה עיוור להבחנה בין חיים אנושיים לבין צורות חיים אחרות, כפי שבא לידי ביטוי בפעילותם של ארגונים נגד התעללות בבעלי חיים ולמען הצלת זנים נכחדים). אין חיים שלא ראוי לחיותם, אין חיים שמותר להפקיר. האוניברסליזציה של מושג החיים היא מרכיב חיוני בהתפתחות האידיאולוגיה והטכנולוגיות של הסיוע ההומניטרי בתקופתנו. אבל היא איננה מובנת מאליה – למעשה היא תגובה, אף כי לא ישירה בהכרח, לתפיסת חיים דיפרנציאלית והיררכית, שהציעו תורות שצמחו במערב במאה ה-19 והטביעו בו את חותמן הקטסטרופלי במאה ה-20. ההבחנה בין צורות חיים שונות על פי עקרונות ביולוגיים או פסידו-ביולוגיים, רפואיים, דתיים או מעמדיים הובילה לבסוף להבחנה בין חיים ראויים לחיים שלא ראוי לחיותם, חיים שמותר להפקיר ובסופו של דבר – ראוי להשמיד. בין מושג החיים של האידיאולוגיה ההומניטרית ושיח זכויות האדם, המתמקדים בגוף הנתון

¹³ אי-הפעלתו של המכשיר עשויה להיות מוצדקת מבחינה מוסרית במקרה שבו הסכנה לחיי המפעילים ודאית יותר מן הסיכוי להציל את הקורבנות (אילו ידעו מפקדי הכבאים שמגדל התאומים עומד לקרוס כולו בתוך כמה דקות היה עליהם לאסור על צוותיהם להיכנס אליו). קל וחומר במקרה קיצוני עוד יותר, כשקורבנות האסון אחראים ליצירת אסון נורא יותר, אשר הצלתם עלולה להחמיר (כפי שמדגימה הדילמה של מגישי הסיוע לפליטי ההוטו, שנמלטו לזאיר אחרי התמוטטות משטר הג'נוסייד שלהם ברואנדה).

במצוקה, לבין מושגי החיים של תורות הגזע או המעמד, המתמקדים בגוף המועדף מזה ובגוף העודף, המיותר, מזה, ישנו דיפרנד, ¹⁴ הבדל רדיקלי ובלתי ניתן לגישור בין שתי סוגות שיח. שכן, להבדל "שעושה הבדל" בין צורות שונות של חיים אי-אפשר לתת ביטוי בשיח ההומניטרי, ואילו לפגיעה בחיים שלא ראוי לחיותם אי-אפשר לתת ביטוי בשיח הגזעני.

אבל כשעוברים ממישור השיח והאידיאולוגיה למישור הטכנולוגי, התמונה מסתבכת. כאשר אמצעים לניהול האסון עומדים לרשות אנשים ומוסדות המודרכים על פי תפיסת חיים היררכית, הצלה עלולה להפוך להשמדה ובמקום מכשירים לצמצום הסבל מופיעים מתקנים המיועדים להעצמתו השיטתית. "ניהול האסון" מקבל אז משמעות מהופכת לזו שייחסתי לו עד כה – יצירה שיטתית ומאורגנת של תנאי אסון לקבוצות שלמות באוכלוסייה. משמעותה המוסרית של טכנולוגיית ניהול האסון מתהפכת. ד"ר מנגלה הנאצי הפך לאיקון תרבותי של ההיפוך הזה, אבל הוא מייצג בעניין זה את רפואת הגזע הנאצית כולה. ולא רק אותה. גם בהשמדת העם ברואנדה היו רופאים ואחיות שעשו שימוש קטלני באמצעים הרפואיים שעמדו לרשותם. ואפשר להוסיף דוגמאות.

מבחינה היסטורית, ההיפוך התרחש כאמור בעיקר בכיוון השני – מיצירת תנאי אסון להצלה בשעת אסון. קודם הופיעו טכנולוגיות ממשמעות וטכנולוגיות לניהול חיים, אשר יצרו תנאים שאפשרו להמיט אסונות המוניים והשתתפו בהפקת אסונות כאלה, ורק מאוחר יותר הפכו מרכיבים של הטכנולוגיות האלה לחלק ממערך הטכנולוגיה המוסרית. המתקן המדגים את ההיפוך הזה באופן פרדיגמטי הוא "המחנה". המחנה שמנהלים בו חיים הוא גלגול של מתקן דיסציפלינרי מובהק, המחנה הצבאי, שנועד לטיפול באוכלוסייה מסוג מיוחד. מאז הקמת מחנות הריכוז בקובה (1896) ובדרום אפריקה (1899–1900) ועד למחנות הריכוז שהקימו הסרבים בבוסניה (1992) מילא המחנה – מחנה הריכוז, מחנה העבודה ומחנה השבויים – תפקיד מפתח ביצירת תנאי אסון המוני לקבוצות שלמות, שהובחנו על פי גזע, מעמד או דת. אבל במאה ה-20, ובעיקר מאז סוף מלחמת העולם השנייה, הופיעו מחנות שייעודם הפוך: ממחנות העקורים של 1945 ועד למחנות הפליטים של זמננו, בשולי הקטסטרופות של המזרח התיכון, אפריקה, דרום מזרח אסיה, ומאוחר יותר הבלקן, ועתה אפגניסטן, הופיעו מחנות שייעודם הצלה וטיפול לנוכח קטסטרופה. היכולת לרכז בני אדם במקום אחד, תחום ונשלט היטב, לחלקם לקבוצות, לפקח על כל אחד ואחת מהם, לשלוט בתנועותיהם, בפעולותיהם וברשתות הקשרים ביניהם, לספק להם מים, מזון, תרופות וטובין אחרים בהתאם למצבם ולייעודו של המחנה, להנהיג משטר סניטרי חמור (עניין חיוני גם במחנה ההשמדה, ולו רק כדי למנוע התפרצות מגפות), הכושר להחיות אותם או להמיתם על פי אופן ניהולו של המחנה – כל אלה משותפים למחנות הסיוע ההומניטריים ולמחנות הריכוז.

ההבדל החד בין תפיסת החיים האוניברסליסטית – הבאה לידי ביטוי בשני הענפים

¹⁴ אני משתמש כאן במונח במשמעות שנתן לו ליוטאר (1996).

העיקריים של השיח המוסרי הדומיננטי במערב כיום, השיח ההומניטרי ושיח זכויות האדם (שלהבדלים החשובים ביניהם לא אתיחס כאן) – לבין תפיסת החיים ההיררכית של המשטרים הטוטליטריים במאה ה-20 מטשטש לנוכח הרצפים וקווי הדמיון בין פרקטיקות ניהול החיים במחנות הפליטים, העקורים והניצולים לבין פרקטיקות דומות המופעלות במחנות הריכוז והמעצר, העבודה, הכפייה וההשמדה. במישור הדיסקורסיבי והפוליטי ההבדל נדמה כבלתי ניתן לגישור; במישור הטכנולוגי נראים לפחות חלק מן ההבדלים כהבדלים כמותיים, לא איכותיים, הבדלים של מינון, מיקוד ובמיוחד כיוון, לא של עיקרון, וישנם מספר קווי דמיון שאי-אפשר להתעלם מהם. קווי דמיון אלה מזמינים את הטענה שההבדלים הפוליטיים והאידיאולוגיים הם תופעה משנית, נלווית, ושטכנולוגיית ניהול האסון מציעה למעשה מבנה משותף, שמכיל גם את ההומניטריזם וגם את הגזענות, גם את הדמוקרטיה הליברלית וגם את הפשיזם, ומכנה משותף זה מצוי במישור בסיסי יותר של קיום חברתי. ואמנם, גם פוקו (Foucault 1980 ; 100, 1996), ועוד יותר ממנו הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן, שמנתח בעקבותיו ובעקבות חנה ארנדט את מחנה הריכוז כפרדיגמה אולטימטיבית של ביו-פוליטיקה, מציעים מכנה משותף כזה: הופעת "החיים החשופים" (החיים סתם, bare life) כקטגוריה פוליטית ראשונית, המתנה את אפשרות כינונו של ריבון פוליטי ומונחת ביסוד כל דיבור על היחיד כפרסונה משפטית ופוליטית, כבן חורין, בעל זכויות וחובות. היחס הפוליטי לחיים עצמם איננו רק עניין אידיאולוגי או טכנולוגי, אלא הוא אפיון יסודי של צורת היחסים בין השלטון לנתיניו, ויש לו קיום משפטי ומוסדי וביטוי בשיח הפוליטי ובתיאולוגיה הפוליטית. "הטרנספורמציה הרדיקלית של הפוליטיקה אל תחום החיים עצמם חייבה והצדיקה שליטה טוטלית", שהמשטרים הטוטליטריים מציינים צורה אחת שלה, והדמוקרטיות של חברת ההמונים מציינים צורה אחרת שלה (HS 119).¹⁵ הטיעון של אגמבן מציג הקשר חדש ומרתק לדיון בטכנולוגיות ניהול האסון, וההתמודדות עמו תעסיק אותי בשני החלקים האחרונים של המאמר.

ג. ניהול החיים עצמם

כך כתב אגמבן:

רק משום שהפוליטיקה בתקופתנו הפכה לגמרי לביו-פוליטיקה היא היתה יכולה להתכונן כפוליטיקה טוטליטרית חסרת תקדים... העניין הוא שאותה קבלה עצמה של החיים החשופים מובילה בחברה הבורגנית להצבת הפרטי כקודם לציבורי ולהעמדת הזכויות האינדיבידואליות לפני החובות הקולקטיביות, ואילו במדינות הטוטליטריות היא הופכת לקריטריון הפוליטי המכריע ולתחום המובהק של הכרעות הריבון. ורק מפני שהחיים הביולוגיים וצורכיהם הפכו

¹⁵ הטענה מופנית נגד ארנדט, הטוענת ליחס סיבתי הפוך: המשטר הטוטליטרי הוא המייצר את "הטרנספורמציה של הפוליטיקה לתחום החיים החשופים".

לעובדה הפוליטית המכרעת, אפשר להבין את המהירות, שמחוץ להקשר זה היא בלתי נתפסת, שבה הדמוקרטיה הפרלמנטריות של המאה ה-20 היו מסוגלות להפוך למדינות טוטליטריות, ואילו המדינות הטוטליטריות של המאה הזו היו מסוגלות להמיר [את משטריהן] ולהיעשות בלי קושי לדמוקרטיה פרלמנטריות... אם ישנו בכל מדינה מודרנית קו המצייץ את הנקודה שבה ההכרעה הנוגעת לחיים הופכת להכרה הנוגעת למוות, שבה הביורוקרטיה הפוליטית הופכת לטוטו-פוליטיקה, הוא אינו יכול להופיע היום עוד כגבול יציב המפריד בין שני אזורים שיש ביניהם הבדל ברור (שם, 121–122).

לפי תפיסה זו, גם האידיאולוגיה הפוליטית והשיח המוסרי וגם הטכנולוגיות הפוליטיות/מוסריות של ניהול החיים מושגות על בסיס ראשוני של יחס פוליטי לגוף המאפשר ומגביל אותן. "חיים חשופים" הם חיים של גוף שכל זכויותיו הופקעו, חיים שהפכו להפקר (או נותרו הפקר במעין מצב טבע פרה-פוליטי). ריבונות פוליטית מתכוננת על יסוד הזכות להחרים בני אדם ולהפוך את חייהם להפקר,¹⁶ להפקיע כל זכות ולסלק כל הגנה שהשיוך הפוליטי או המעמד המשפטי מקנים. רק הריבון, שמסוגל בכל רגע להכריז על חיים כהפקר, יכול להתיר לנתיניו להרוג (או לאנוס או לענות, ובכל מקרה לחלל את הגוף) בלי להיענש. רק חיים שהופקרו והתערטלו מכל הגנה משפטית מותר לחסל בלי עונש. מי שיכול להרוג בלי להיענש הוא ריבון או מי שפועל בשמו. הריבון — אגמבן הוא תלמיד נאמן של קרל שמיט — איננו בהכרח המחוקק או מי שמכריז על החוק, אלא מי שבסמכותו להכריז על היוצא מן הכלל לחוק השורר: לקבוע מתי חלותו של הכלל פוקעת, באופן יוצא מן הכלל כמובן, אבל ב־זמן גם להכיל משהו או משהו באמצעות הוצאה מן הכלל. היוצא מן הכלל הוא צורת יחס אל הכלל; הוא שייך עדיין למכלול הפוליטי בגלל הזיקה הישירה, שאיננה מתווכת דרך החוק או נציגיו, הנוצרת בין הריבון לנתיניו כגוף חסר זכויות, כחיים שהופקרו. החוק הוא ביטוי של ריבונות המתכוננת על יסוד הסמכות להפקיע את החוק ולהפקיר חיים. אבל כל סדר פוליטי מושגת על הסתרת האמת הזאת ועל הפיכת האלימות שביסוד החוק¹⁷ לסוד הכמוס של הספּרה הפוליטית בכללותה.

פוקו טוען בכרך הראשון של תולדות המיניות (הרצון לדעת), שהשיח הפוליטי

¹⁶ חיים של מי שהוקצה והוחרם, חיים שהפכו להפקר או להקדש — אבל בכל מקרה חיים שהוצאו מן הספּרה הפוליטית והוצבו על הגבול שבין האנושי ללא-אנושי. "homo sacer" הוא אדם שהוחרם או הוקדש לאל, ולכן חייו הפכו להפקר. "היחס הפוליטי הראשוני הוא החרם (מצב של יציאה מן הכלל כאזור של אי-הבחנה בין פנים לחוץ, הרחקה והכלה)... הפעילות היסודית של שלטון ריבוני היא ייצור של חיים החשופים כיסוד פוליטי ראשוני וסף של ארטיקולציה בין טבע לתרבות, בין zoë [חיים סתם, חיי חיה] ל-bios [חיים פוליטיים]" (HS 181). למעשה, אלה שתי הטענות האונטולוגיות הכלליות של ספרו של אגמבן המוצגות בהרחבה בחלקיו הראשון והשני. הרחבתי בעניין זה במקום אחר (אופיר 2003).

¹⁷ לאגמבן יש כאן חוב ברור ומפורש ל"ביקורת האלימות" של וולטר בנימין (Benjamin) HS 40, 50–55; (1999).

ותצורת השלטון המבוססים על קשר דם בין הריבון, הזכאי להמית או להחיות, לבין נתיניו, החשופים לרצון הריבון, התחלפו בעת החדשה במערך של ניהול חיים, שהמיניות תופסת בו את מקום הדמיות. במערך זה של יחסי כוח ושליטה מסורה בידי הריבון האחריות לכל היבטי החיים של כל יחיד ויחיד ושל האוכלוסייה כולה, להשגחה, לפקח, למיין ולטפל (פוקו 1996, פרק v). אגמבן טוען למעשה שהטרנספורמציה מעולם לא היתה שלמה, ושמערך ניהול החיים הצטרף לתפיסת הריבונות הקלאסית והמדיאבלית ולא החליף אותה. הריבון הקלאסי לא נעלם במדינת הלאום המודרנית אלא "פיתח קשרים סימביוטיים ואינטימיים יותר ויותר לא רק עם המשפטן אלא גם עם הרופא, המדען, המומחה והכומר" (HS 122). החיים החשופים לא הופיעו בספירה הפוליטית יש מאין. קודם הם התקיימו על גבול הפוליטי, שם הופיעו רק במומנט המכונן – אך הנדיר – של הפקר/הקדש, של הכלת יחידים באמצעות הוצאתם מן הכלל; בעת החדשה הם הועתקו (displaced) אל מרכז הספירה הפוליטית, שם הוצבו בתור הסובייקט הפוליטי המודרני בהא הידיעה (שם, 123–124), שהוא בעת ובעונה אחת מקור כינונו של הריבון ומושא לדאגה היומיומית שלו. הכלה באמצעות הוצאה מן הכלל כבר איננה יחס מיוחד אל יחידים יוצאי דופן, היא נעשתה עכשיו יחס יומיומי למומנט יוצא דופן בגופו של כל יחיד ויחיד, או יחס לחייהן של אוכלוסיות שלמות המתקיים בתנאים יוצאי דופן (יחס לגופו של כל יחיד באלמות שתמיד-כבר מופעלת עליו כשהוא בתוך החוק אבל אין לה ביטוי והצדקה בשום חוק, ובאלמות המקופלת בו ומאיימת על הריבון; יחס לחייהן של אוכלוסיות שלמות, כלומר לאוכלוסיות המוצאות מן הכלל ומוכרזות על ידי השלטון כראויות לטיפול מיוחד). זכות הריבון לנהל חיים, וכל הזכויות המצטרפות של הנתיין לכל מה שהוא זכאי לו בחיים אלה, לא החליפו את קשר הדם שבין הריבון לנתיניו אלא השתבצו בתוכו. האפקט של ההעתקה והצירוף היה ועודנו כפול: העצמה ללא תקדים בכוחו של הריבון המודרני – מדינת הלאום – שיכול לנהל חיים כדי להרוג, להשמיד, להרעב או לנשל אוכלוסיות שלמות, או להצמיד אותן אל חורבן בשדות הקרב, ולא רק כדי להבריא, לחסן, לחנך ולטפח; דחיקת הופעותיו האלימות של הריבון לאזורים האפלים יותר של המרחב החברתי מזה ולמצבים של מלחמה טוטלית מזה, ויצירת עולם-חיים "נורמלי", יומיומי, שבו מוסתרת הפעולה הישירה של הריבון על הגוף ומוכחשת משמעותה כמבנה תשתית של הריבונות בכל משטר פוליטי.

בתנאים אלה הפך המחנה ל"פרדיגמה הביו-פוליטית של המערב" (שם, 181), והוא צירוף מושלם של הסמכות הריבונית להרחיק ולהפקיר ושל הסמכות הריבונית להתערב ולטפל, התמוססות גמורה של החוק ושל החיים החשופים אלה באלה. מצב היציאה מן הכלל, שהיה במקורו השעיה זמנית של שלטון החוק כתגובה לסכנה מוחשית, מעוגן כאן בהסדר מרחבי קבוע, ממוקם בתחום סגור, מחוץ לעולם החיים היומיומי, ויוצר עולם-חיים

שבו היוצא מן הכלל הוא הנורמה, הכלל השולט ואמצעי השליטה כאחד.¹⁸ מצב החירום הפך למצב קבוע או להיבט קבוע של חיי השגרה. למרות שאגמבן מתייחס בעיקר למחנות הריכוז, דבריו מתארים באותה מידה של דיוק את מחנות הפליטים והעקורים (וגם את אזורי האסון ההמוני המנוהל על ידי השלטון, ראו להלן). אלא שכאן מתרחש או מובלט דבר נוסף. במחנה הריכוז אנשים מוחרמים, מנושלים מאזרחותם, וחייהם הופכים להפקר; הם איבדו בבת אחת את זכויות האדם והאזרח שלהם. ואילו במחנה הפליטים אנשים שנושלו מאזרחותם או ויתרו עליה ואנשים שאזרחותם אינה מקנה עוד זכויות (מפני שנהרס השלטון שבו היו זכויותיהם מעוגנות) מבקשים הגנה מריבון, שהם מעולם לא היו נתיניו; הם מבקשים זכויות אדם למרות — או בדיוק מפני — שהם חסרי זכויות אזרח. המוני הפליטים המתדפקים היום על שערי המערב "שוכרים את הרצף שבין האדם לאזרח, בין הילידות (nativity) ללאום",¹⁹ ויוצרים סדק שמבעדו מופיעים החיים עצמם בלב הספירה הפוליטית של הדמוקרטיה הבורגנית. הם מערערים על המיתוס המקורי של הריבונות המודרנית וחושפים את "הנחת היסוד הסודית של התחום הפוליטי — החיים החשופים" (שם, 131). הם מכריחים את השלטון להתערטל מכל אצטלה משפטית ופוליטית ולהתייחס במישרין ובגלוי לחיים עצמם, חיים הנמצאים מעבר ללאום ולזכות, ובכל זאת תובעים פעולה פוליטית ישירה ומיידית. אגמבן מזהה דגמים מוחלשים²⁰ של מחנות הפליטים באזורים רבים התחומים בלב המרחב הגיאוגרפי של מדינת הלאום המודרנית, לא רק בגבולותיה, משדות התעופה שלה ועד לגטאות בשולי הכרכים שלה, אתרים סגורים פחות או יותר, שמשמשים מעין חיץ בין החיים החשופים לבין החיים הפוליטיים ומפקחים על אופן כניסת החיים החשופים אל תוך העיר המאזרחת (שם, 174–176). ככולם מתגלם הניתוק הגובר שבין לידה ללאום ומואץ תהליך שהחל, לדעת אגמבן, כבר בראשית המאה ה-20 — הפרדת זכויות האדם מזכויות האזרח.

מושג זכויות האדם, שהיה בעבר הנחת היסוד של זכויות האזרח ושל ארגון הספירה הפוליטית כשותפות בין אזרחים, נפרד ממושג זכויות האזרח ומופעל יותר יותר "מחוץ להקשרים אזרחיים, לטובת מה שאמור להיות ייצוג והגנה על החיים החשופים, הנדחקים יותר ויותר לשולי מדינת הלאום, [וזאת] כדי להיות בסופו של דבר מוגדרים בתוך זהות

¹⁸ הפרק השביעי ב-"*Homo Sacer* המנתח את החיים החשופים במחנה נקרא "The Camp as the Nomos of the Modern".

¹⁹ לפי אגמבן, הפליטים של סוף המאה ה-20, שמדינות המערב מתקשות לקולטם, מאיצים את ניתוק הזיקה שבין אזרח לאדם. הקשר הגורדי הזה שהצהרת זכויות האדם והאזרח ביקשה לייסד נשבר כבר בתקופת מלחמת העולם הראשונה, עוד לפני עליית הפשיזם. אגמבן מזכיר שצרפת שללה את אזרחותם של בני מדינות אויב שהתאזרחו בה והפכה אותם לתושבים חסרי זכויות. בלגיה נקטה צעד דומה ב-1922 ביחס לאזרחים שביצעו "פעולות אנטי-לאומיות בתקופת מלחמת העולם", הפשיסטים באיטליה שללו ב-1926 אזרחות מאנשים "לא ראויים לאזרחות איטלקית", ואוסטריה נקטה צעד דומה ב-1933. כל זאת לפני חוקי נירנברג (HS, 132). גם דיון זה במצב הפליטות המודרני מציב את המשטרים הדמוקרטיים והטוטליטריים על אותו מישור.

²⁰ "דגמים מוחלשים" — באותו מובן שבו תרכיב החיסון הוא נגיף מוחלש.

לאומית חדשה". אבל מאמץ זה נכשל שוב ושוב בגלל התנגדותן של מדינות הלאום, באופן המנציח גם את "בעיית הפליטים" וגם את הסתרת הבסיס הביור-פוליטי של מדינת הלאום (שם, 132–133). במצב כזה, הארגונים ההומניטריים, המתגייסים במקום השלטון אבל בחסותו לעזרת פליטים וניצולים, מסייעים בעל-כורחם למסד מחדש הבחנה (אידיאולוגית) כוזבת בין הפוליטיקה לחיים. הם עוסקים בחיים באשר הם, בלא שום הבחנה, אבל מציגים את הדאגה ההומניטרית לחיים כעניין לא פוליטי ואת השלטון הפוליטי כחסר אונים בהתמודדות רחבת היקף עם חיים שנעשו להפקר. בכך הם מטשטשים למעשה את הנחת היסוד הביור-פוליטית של השלטון ולכן מסייעים להנציח אותה. הם מטשטשים גם את האתגר שהפליטות או מצב האסון מציבים בפני השלטון, מפני שמשמעות פעולתם היא שרק חיים שהופקרו והתערטלו ראויים לעזרה. זו עזרה שמוגשת מיד, לפני משורת הדין, באזורים שהדין אינו מכסה, מעבר לגבולות שהזכות הפוליטית והשייכות הלאומית מציבות, והיא אף חורגת מהספירה הפוליטית ומצויה מעל האינטרסים המתנגשים בתוכה. על כך יש להוסיף עוד, יחד עם רבים ממבקרי ההומניטריזם בשנים האחרונות, כי הדה-פוליטיזציה של המעורבות ההומניטרית מסתירה את חלוקת העבודה הסמויה למדי המתקיימת בין הארגונים ההומניטריים לבין השלטונות, שמדיניותם מחוללת, במישרין או בעקיפין, את האסון. ובלשונו של אגמבן, הארגונים ההומניטריים "שומרים על סולידריות חשאית עם השלטונות שבהם הם אמורים להיאבק" (שם, 133). טענה זו מושמעת מכיוונים תיאורטיים שונים, מפי מבקרים רבים של ההומניטריזם הגלובלי בן-זמננו,²¹ אך אגמבן מעניק לה את הניסוח הרדיקלי ביותר. ההתמקדות ההומניטרית הא-פוליטית באסון מבודדת אותו מרצף שלם של תהליכים כלכליים, פוליטיים וחברתיים, מייצרת דה-פוליטיזציה של האסון המקשה להבין את ההקשרים המקומיים והגלובליים של התרחשות האירוע ואופן ניהולו, ונוטה להציג את נפגעי האסון כקורבנות פסיביים, נטולי מעמד, רצון פוליטי וכוח התארגנות משל עצמם.²² במילים אחרות, אגמבן טוען למעשה לא רק שהטכנולוגיה לניהול האסון יכולה להפוך בקלות למשרתת של שני אדונים המתחרים ביניהם על שליטה בחברת ההמונים – המשטר הדמוקרטי כמו המשטר הטוטליטרי, אלא שהיא משרתת את הבסיס הביור-פוליטי של

²¹ בין המבקרים של ההומניטריזם החדש בולטים אלקס דה-וואל וההולכים בעקבותיו, שחשפו בשנות התשעים שיתוף פעולה ממוסד בין ארגונים הומניטריים המסייעים באספקת מזון לאזורים מוכי רעב לבין השלטונות שמדיניותם אחראית ליצירת הרעב. ראו למשל, de Waal 1997; de Waal and Omaar, 1993; African Rights 1994; Keen 1994; Duffield and Zwi 1994.

²² הספרות המחקרית בנושא מרובה ואסתפק בכמה דוגמאות. ברברה הנדרי מציגה מקרה קלאסי של דה-פוליטיזציה הומניטרית בעת הושטת סיוע לפליטי רעב מאריתריאה, שנדרו למחנות הומניטריים בסודן (Hendrie 1997). ג'ני אדקינס עושה שימוש מושכל בניתוח של אגמבן כדי להציג את ההומניטריזם כהמשך ישיר של הפרקטיקות המודרניות לניהול חיים חשופים, וכמו אגמבן מדגישה את הרצף שבין מחנות הריכוז למחנות הסיוע ההומניטרי (Edkins 2000). וצי'מני טוען שההומניטריזם הוא האידיאולוגיה השלטת של המדינות ההגמוניות וחלק בלתי נפרד מניהול החיים שלהן (Chimni 2000).

שלטון מודרני בחברת ההמונים בכלל. בצורה הנוכחית של ארגון הסיוע ההומניטרי וחלוקת העבודה המתקיימת בו בין ארגונים לא ממשלתיים לבין הממשלות, טכנולוגיות האסון תורמות לשכפול התנאי היסודי ביותר של הריבונות הפוליטית: הסתרת היחס הראשוני בין אלימות הריבון לגוף הנתין, הסוואת הפעולה הישירה של השלטון על הגוף. אם ביקשנו לראות בטכנולוגיית ניהול האסון טכנולוגיה מוסרית, נדמה, בעקבות דבריו של אגמבן, שהיא מוסרית באותו אופן שבו טכנולוגיות המשמעת היו מוסריות: נמצאת בתוך המוסר, לפי תפיסה רווחת בקרב בני התקופה, אבל בלתי ראויה (או לפחות מוטלת בספק) מנקודת המבט המוסרית הביקורתית "שלנו". אם ביקשנו לראות בטכנולוגיות אלה את הדאגה לזולת כאמת מידה מוסרית, שאיננה ניתנת לסילוק ואי-אפשר להעמידה על גורם ראשוני יותר, מתברר, לפי דבריו של אגמבן, שדאגה זו לזולת מתקיימת רק באזורי הספר ובתחומי ההפקר של החיים החשופים, וכי דאגה יסודית יותר מזינה ומגבילה אותה, בדרך כלל בבלי דעת: דאגתו של הריבון לשמור בידו את הסמכות הבלעדית להכריז על חיים שהופקרו ולאשר מחדש את הפקרת החיים שבתשתית הפוליטי במערב.

ד. השארית המוסרית

בשלושה עניינים מהותיים אין לי ויכוח עם אגמבן: יחס ה"הכלה" באמצעות הוצאה-מן-הכלל הוא עיקרון מכונן של הריבונות – המודרנית לפחות – כמושג וכימורה שלטונית, וכפועל יוצא מכך מצב החירום הוא פוטנציאל אימננטי של השלטון הריבוני; הביורפוליטיקה, ש"המחנה" הוא דגם אמבלמטי שלה, היא מצע משותף לדמוקרטיה הליברלית ולמשטרים הטוטליטריים המודרניים; מצב הפליטות ההמוני (או האסון ההמוני) בעת הזאת הוא בורבזמן אתר מובהק של ביורפוליטיקה ואתגר לריבונות הפוליטית, המתיימרת להיות בעלת מונופול על הפקרת החיים וניהולם. ובכל זאת אני חולק על המסקנה של אגמבן ביחס לרצף שבין מחנה הריכוז לבין מחנה הפליטים ולמקומו של האחרון בארגון הביורפוליטיקה המודרנית; אני סבור כי המסקנה שהוא מגיע אליה איננה מתחייבת ממהלך הטיעון שלו, שאת תמציתו הצגתי לעיל.

אגמבן מתקשה לראות שהסדק בין המוסרי לפוליטי נפער כבר, מכיוון שהמוסר איננו מהווה מבחינתו גורם-פועל שיש להתחשב בו. הדיון שלו מתקיים כולו בגבולות הספירה הפוליטית ומנוסח רק בקטגוריות שלה, שאותן הוא קורא לבחון מחדש מבעד לאתגר שמציב מצב הפליטות (שם, 134), והניתוח שלו מבוסס על הנחה מרחיקת לכת בדבר ראשוניות המישור הפוליטי, שעל הצדקתה השיטתית הוא רק מרמז. הפוליטי נתפס אצל אגמבן כמישור המכיל את "התשתית הפרימורדיאלית" של הקיום האנושי, הקובעת את גבולותיהם של כל ממדי הקיום האחרים.²³ הענקת מימד אונטולוגי ומעין טרנסצנדנטלי

²³ אגמבן מקבל בעיקרון את תפיסת ההיסטוריות של ההויה של היידגר, מפרש את ההויה עצמה כריבונית ומבקש לראות בקטגוריה הפוליטית של הריבונות את הפריזמה שדרכה יש להבין ולפרש

לארגון הספירה הפוליטית מאפשר להעמיד את הריבוי ההיסטורי הקונקרטי על אחדות התנאים הטרוסנצנדנטיים, ולראות בכל צורה קונקרטית של יחסים פוליטיים מימוש חלקי ומוגדר של אותם תנאים כלליים. בתוך מסגרת מחשבה כזו יכול אגמבן להתעלם מהבדלים ממשיים בין שתי צורות ניהול האסון, הטוטליטרית וההומניטרית, ולפרש את ההתערבות ההומניטרית כאפקט של הבסיס הביו-פוליטי של המשטר וכאמצעי לשכפולו. אינני רואה סיבה לקבל תפיסה מוניסטית, א-היסטורית כזו, שמציגה קטגוריה פוליטית אחת – היחס הישיר של הריבון לחיים החשופים – כיסוד הווייתה של הספירה הפוליטית מאז העת העתיקה ועד היום, וקובעת את הספירה הפוליטית כתנאי האפשרות של כל הצורות האחרות של קיום אנושי. את התנגדותי לתפיסתו זו של אגמבן הצגתי במקום אחר;²⁴ כאן אסתפק בכך שאראה כי אם מוותרים על מרכיב זה בטיעון שלו אפשר להציע תיאור מנומק של הבדלים ממשיים בין טכנולוגיות מוסריות לניהול האסון לבין טכנולוגיות אסוניות לניהול החיים, ולפרש בהתאם את ההתערבות ההומניטרית לא רק כאפקט של הבסיס הביו-פוליטי של המשטר אלא גם כגורם פעיל בעיצוב מחדש של המשטר הפוליטי לפי אמות מידה מוסריות.

אגמבן מבסס את הטענה שלו, שההומניטריזם רק משכפל את מבנה התשתית של הספירה הפוליטית²⁵ – פוליטיזציה של החיים מצד אחד ופעולה ישירה של הריבון על הגוף שהופקר מצד אחר – על הפרדת הדאגה ההומניטרית לחיים החשופים מן הפוליטי בכלל ומן הפוליטיקה היומיומית של החיים בפרט. הוא מודע לפוטנציאל החתרני הקיים במצב הפליטות ההמוני – אתגר רדיקלי לקטגוריות הבסיסיות של מדינת הלאום – אבל מתייחס לאתגר הזה כאל משימה ראויה ולא כאל מציאות מתהווה,²⁶ ורואה בפעילות ההומניטרית תגובה שהאפקט הלא-מכוון שלה הוא תרומה לנטרול האתגר ולהשבת הסדר (המקומי והגלובלי) שמכתיבה מדינת הלאום על כנו. אגמבן אינו רואה שהפעילות ההומניטרית עצמה, כפי שהתפתחה במערב מאז שנות השמונים, ולא רק מצב הפליטות והאסון שהיא נענית להם, מאתגרת את גבולות האזרחות של מדינת הלאום.²⁷ יתר על כן, הוא גם מחמיץ את מלוא משמעותו של האתגר

מחדש לא רק את מושג ההוויה עצמו אלא את כל מערך המושגים המטאפיזיים (אפשרי וממשי, מרחב וזמן), ואת כלל המסורת המטאפיזית במערב). עוד על ההיידגריאניות של אגמבן ועל הטרוספורמציה הפוליטית שלה ראו אופיר 2003, 9–11.

שם, עמ' 28–35. 24

“A humanitarianism separated from politics cannot fail to reproduce the isolation of sacred life at (HS, 134) the basis of sovereignty” 25

ראו למשל: “The concept of the refugee *must be* resolutely separated from the concept of the rights of man... The refugee *must be* considered for what he is... a limit concept that calls into question the fundamental categories of the nation-state... [in order] to clear the way for a long overdue renewal of categories...” (שם, 134). 26

לאגמבן היו כמה סיבות טובות לתפיסה הביקורתית של הסיוע ההומניטרי. הספר, שפורסם לראשונה ב-1995, נכתב על רקע המלחמה ביוגוסלביה והשמדת העם ברואנדה שנה קודם לכן, לנוכח הכישלון הקולוסלי של המערב למנוע את שתי הקטסטרופות האלה ובמיוחד לנוכח חלקם של ארגונים הומניטריים ביצירת בעיית הפליטים בגבולות רואנדה אחרי התמוטטות שלטון ההוטו, וחלקו של 27

שפליטות המונית, כמו אסון המוני, מציבים בפני כל שלטון ריבוני, בפני עקרון הריבונות עצמו.²⁸

הפליט נמצא בשטח הפקר מנקודת מבטו של השלטון הריבוני והפקרות זו, כשהיא מזומנת לשלטון בעל-כורחו (לא כשהיא נוצרת על ידו), כופה עליו פעולה ישירה על גופם של יחידים הנמצאים בשטחו או בשטחים שבהם שלט בעבר, או מתרכזים בגבולותיו, או סתם נמקים באחת הפינות האומללות של הגלובוס. זהו מצב יוצא מן הכלל, שבו נחשף תפקידה של היציאה מן הכלל בכינון הריבונות וייסוד הכללים שלה, שאותם רק הריבון יכול להשעות ומהם רק לריבון מותר לחרוג. אגמבן אינו מזכיר כאמור את האסון ההמוני (המכונה הומוניטרי), אבל אנחנו יכולים להציגו באותו אופן, גם אם איננו מייצר מצב פליטות וגם אם כביכול איננו חורג מגבולות מדינת הלאום. שכן, בעולם גלובלי, שבו טכנולוגיות התקשורת מאפשרות לדימויי האסון להגיע באפס זמן לכל מקום על פני הגלובוס, וטכנולוגיות האסון מאפשרות למי שהטכנולוגיות האלה ברשותו להגיע במהירות לאזורי אסון באשר הם, אין אסון המוני שאיננו חורג כבר מגבולות מדינת הלאום. אסון המוני, בדיוק כמו פליטות המונית, הוא עקרון של דה-טריטוריאליזציה. זאת ועוד; האסון ההמוני המתרחש במקום המרוחק ביותר מן המטרופוליס, כמו גם המוני הפליטים שמסתננים לתוכה, מציגים בפני השלטון חיים שהופקרו כבר. אבל הפקרת חיים זו איננה תוצאה של החלטה ריבונית של השלטון, והפקרות זו איננה מעניקה לשלטון סמכות להפעיל אלימות, להרחיק או להתעלם, אלא בדיוק להפך, היא תובעת ממנו להגן על החיים החשופים מפני אלימות. במקרים רבים מאוד האסון הוא מתחרה של הריבון, שמחייב להכריז על חיים שהופקרו ולהכיל אותם באמצעות פעולה ישירה על הגוף, אבל לא כדי לתת לגיטימציה לחיסולם אלא כדי להצדיק את הטיפול בהם. הפליטים המתדפקים על שערי מדינת הלאום מבחוץ, הניצולים הרחוקים הקוראים לה לחרוג מגבולותיה והארגונים ההומוניטריים הלא-ממשלתיים (מקומיים ובינלאומיים כאחד) שאינם שואבים את סמכותם ממדינת הלאום, הם מתחרים של הריבון משום שהם מציגים חיים שעורטלו מכל זכות ובכל זאת תובעים את זכותם לטיפול.

ברור שגם למדינה יש מערך טכנולוגיה לניהול אסון. מערך זה מופעל, בגבולות המדינה ומחוצה לה, כגילום מובהק של סמכות הריבון להוציא מן הכלל. אך למרות שבמהלך המאה ה-19 קיבלה המדינה על עצמה אחריות לניהול אסונות המוניים בתחומיה הטריטוריאליים, ולמרות שמערך ההצלה המדינתי במערב מפותח בהרבה מזה העומד כיום לרשות הארגונים ההומוניטריים שם, משמעותו העכשווית של מערך זה בתהליך המתואר כאן משנית. הוא איננו יכול לספק עוד את דגם הפעולה ואמות המידה של הפעולה ההומוניטרית, אלא רק לאמץ באופן חלקי את הדגם שמציגים הארגונים הלא-ממשלתיים ובייחוד הארגונים הבינלאומיים (במובן זה הוא טפיל של הארגונים האלה, ואם הוא מחזיר היררכיה בין חיים

האו"ם בסילוק כוח המשקיפים מבירת רואנדה, וכן ביצירת התנאים שאפשרו את הטבח בסרברניצה שבבוסניה.

קטע מן הדברים המוצגים כאן מופיע בהקשר אחר במאמרי על אגמבן (אופיר בהכנה, פרק ה).

מסוגים שונים ומבדיל בין דם לדם – הוא גם עיוות שלהם). יתר על כן, האתגר שמערך ניהול האסון המדינתי מציב לריבונות נוגע רק לריבונות מסוימת, זו של המדינה הנפגעת הזקוקה לסיוע ממדינה אחרת, לא לעיקרון המכונן של הריבונות עצמה. כמו כן ברור גם, שהאתגר לריבונות עלול או עשוי להוביל דווקא להתחזקות מנגנוני המדינה ולהידוק תפיסת הריבונות, וסופו שיוביל ליצירת מערך ממשלי ביו-פוליטי משוכלל, טוטליסטי, חודר ומקיף-כל יותר מזה הקיים היום. מערך זה עשוי להיות גלובלי ולא להצטמצם בגבולות מדינת הלאום, כפי שמרמזות כמה מן ההתפתחויות של התקופה האחרונה, בעקבות ההתקפה על מגדלי התאומים והתקפות טרור אחרות על אזרחי מדינות המערב. ואמנם, התעצמות התופעה המכונה "טרור בינלאומי" היא רגע מכריע בעבור ההומניטריזם הגלובלי: האם יקרוס חזרה אל תוך מנגנוני המדינה שמהם ביקש מלכתחילה להיבדל, ויכפוף עצמו לצווי החירום שלה ושל ההון אשר מפעיל אותה או פועל באמצעותה, או שיתייצב לצד החיים, בלי לכפוף עצמו ל"שיקולי ביטחון" ולשאר צורות הביטוי של ה-rasion d'état?

"טרור בינלאומי" מוזכר כאן לא במקרה. האתגר ההומניטרי לריבון הפוליטי איננו בלתי קשור לאתגר הטרוריסטי. כדי לפעול מול האיום הטרוריסטי, המדינה הריבונית מוכנה לסלק או להשעות את הנוכחות ההומניטרית מצד אחד, ולספק לה זירות פעולה חדשות מצד אחר (ארצות הברית באפגניסטן; רוסיה בצ'צ'ניה). ואילו הארגונים ההומניטריים מוכנים לפעול גם בקרב אוכלוסייה המשתפת פעולה עם ארגוני טרור או מהווה תשתית לפעילותם, ובלבד שחסינות עובדיהם תוכר ותכובד. אך עיקר הזיקה בין שתי צורות הפעולה האלה אינה סיבתית אלא מבנית. קווי הדמיון בין הטרור הבינלאומי ההומניטריזם הגלובלי ברורים, גם אם יש בהם כדי להפתיע (או להביך): רשתות על-מדינתיות, נעדרות מרכז ברור; דגמי מופת של פעילות התנדבותית, המועתקים במהירות ממקום למקום על פני הגלובוס וזוכים לחיקוי ולהערצה בקרב קהלים וקהילות שאין להם זיקה ישירה ל"מקור" הפעולה; הקרבה ו"בזבוז", במונחים תועלתניים לפחות, למען מטרה נעלה, הנתפסת כחורגת מן היעדים הפוליטיים שעל סדר היום של מדינת הלאום, ולמען מטרות שאת ערכן אי-אפשר למדוד במונחי העלויות והרווח של השוק הקפיטליסטי; שילוב חסר תקדים של ניידות תיירותית שעשויה "לחנות" באופן אקראי בכל מקום על פני הגלובוס, יחד עם התעניינות מעמיקה באתר מוגדר אחד, שנבחר בקפידה תוך איסוף ידע מדעי או כמו-מדעי ומודיעיני מדוקדק על הנעשה בו; עניין מיוחד בחיים החשופים, המכתיב את חוקיות הפעולה; שילוב ייחודי ומשתנה לפי תנאי הפעילות בין מרכיב ספקטולרי לבין פעילות שמאחורי הקלעים; דומיננטיות של שיח דתי ובעיקר מטאמורפוזות מאוחרות שלו, וניצול שיטתי פחות או יותר של כלים ארגוניים של מוסדות צדקה דתיים; חוסר התחשבות עקרוני ומעשי בגבולות הגיאוגרפיים והסימבוליים של מדינת הלאום.

אני מבקש להתעכב מעט על קווי הדמיון האלה ולנצלם כדי להיטיב לברר את מעמדו של ההומניטריזם הגלובלי במדינת הלאום ואת זיקתו לריבון הפוליטי. כמו הטרוריסט, גם הסוכן ההומניטרי מתחרה עם הריבון על הסמכות להוציא מן הכלל. גם ההומניטרי

וגם הטרוריסט מעוניינים בחיים עצמם: ההומניטריזם אינו מבחין בין דם לדם ברטוריקה המפורשת שלו ונוטה לתקן את עצמו – או לפחות לתרץ את עצמו – כשמבקרים מצביעים על העדפה לחיים מסוג מסוים בפרקטיקה הטיפולית שלו; הטרור הבינלאומי מבחין בין דם לדם ברטוריקה הגלויה שלו, אבל נוטה למחוק לפחות חלק מן ההבדלים האלה בפרקטיקה האלימה שלו (רצח האזרחים הקנייתים בפיגוע שכוון כנראה נגד תיירים ישראלים במלון במומבסה הוא דוגמה אחרונה, לעת עתה). כאן מופיע ניגוד מדויק בין שני קטבים הניצבים זה מול זה בתוך מבנה דומה מאוד של יחסים: חיים ומוות. הטרוריסט מבקש להרוג, השאלה היא רק איפה נכון להפקיר חיים. התשובה אקראית במידה רבה, ונוגעת בין השאר לסיכוי להשיג אפקט ספקטקולרי ככל האפשר. ההומניטר מבקש להציל, השאלה היא רק איפה מופקרים החיים. התשובה אקראית בדרך כלל ונוגעת לעתים קרובות (בין השאר גם) לסיכוי להרשים את התורמים באמצעות מעורבות באסון ספקטקולרי במיוחד. את הניגוד הזה בין הריגה או הפיכת חיים להפקר לבין הצלת חיים שהפכו להפקר אי-אפשר למחוק.

בין הריבון לטרור יש תחום אפור, של טרור מדינה מזה ושל ארגוני טרור השואפים לייסד ריבונות פוליטית ומקבלים על עצמם היגיון מדינתי מזה; בין הריבון להומניטריזם האזרחי יש תחום אפור, של הומניטריזם מדינתי ושל ארגונים הומניטריים, הפועלים בחסות המדינה ומקבלים על עצמם חלק מהאילוצים שהיא כופה. אבל בין ההומניטריזם הגלובלי לטרור הגלובלי יש חלל ריק, ששום פרקטיקה קיימת אינה יכולה למלא. כידוע, יש ארגוני טרור המפעילים מערכת מפותחת של צדקה – אבל זו מיועדת לאוכלוסייה "שלהם", או לזו שבקרבה הם יושבים; הפילנתרופיה שלהם מבחינה בין חיים לחיים ומכוונת לחיים שהוטבלו כבר לתוך הקשר פוליטי, שכן חל עליהם לפחות חוק פוליטי אחד – ההבחנה בין ידיד לאויב, בין "אנחנו" ל"הם". ואולי ישנם גם – אם כי זה ודאי נדיר יותר – סוכנים הומניטרים שנעשו לטרוריסטים או אימצו לעצמם פרקטיקות טרוריסטיות, או היו מוכנים לסייע לטרוריסטים, אבל בכך הם נטשו כבר את המערך ההומניטרי, שיקיא אותם מתוכו ברגע שבו תחשף זיקתם לטרור.

הטרוריסט וההומניטר ניצבים משני צדיו של הריבון, דומים מאוד בהיבטים חשובים של הפרקטיקה שלהם אבל שונים מאוד בכיוון פעולתם, ביעדיה המוצהרים ובאפקטים שלהם. הם מתחרים עם הריבון, לעולם לא זה בזה, על ההוצאה הריבונית מן הכלל, על הפקרת החיים ועל הטיפול בחיים שהופקרו. הם מסמנים את שני הכיוונים ההפוכים שאליהם יכול להתגלגל המערך הביור-פוליטי במדינה הריבונית: *טכנולוגיות מוסריות לניהול האסון*, מזה ו*טכנולוגיות אסוניות לניהול החיים* מזה; הכיוון הריכוזי, ובסופו של דבר הטוטליטרי, שמחקה גם את הטרור וגם את האסון, והכיוון הרפורמטיבי, שנועד לשנות את התנאים שבהם טרור צומח ושהם אסונות, כמו מצבי חירום, הם השגרה. בין שתי תגובות הקצה האלה קיימים רצפים, שמופיע בהם לא פעם מרכיב בלתי מבוטל של חיקוי. המדינה מחקה את דפוסי הפעולה של הטרור בתגובה האלימה שהיא מפעילה נגדו, ומחקה דפוסי פעולה

הומניטריים בתגובה לתביעות השיח ההומניטרי וכדי להפגין את שליטתה בטכנולוגיות לניהול האסון.

כך או כך, החיים שהופקרו כופים על השלטון להגדיר מחדש את היחס בין הזכות לבין החיים החשופים. לכן אין די בכך שמכירים בפליט בתור גוף וחיים שהופקרו, "ורק בתור שכאלה זכאים להיות מושא של עזרה והגנה", כפי שטוען אגמבן (שם, 133). גם אין די בכך שמכירים באזרח בתור גוף וחיים שיש לנהל היטב כדי להגן עליהם מפני השרירות והאקראיות הבלתי נסבלות של האיום הטרווריסטי. ההפקרות הנלווית לאסון איננה רק הזדמנות של השלטון להרחיב את טווח ניהול החיים ולהעניק לגיטימציה מחודשת לקולוניזציה של החיים, אלא היא אתגר ישיר לריבון, משום שהיא שומטת מידיו את המונופול על הסמכות להוציא מן הכלל, להפקיר ולקדש. ואילו החדירה המואצת של מערכות השלטון לעולם החיים היומיומי, שנועדה להגן מפני הטרור, איננה רק פעולה הנובעת ממקור הסמכות הריבוני, אלא אישור מחדש של האיום על ההכרעה הריבונית, שמציץ מאחורי גבם של השוטרים, אנשי הביטחון, שומרי הגבול והבודקים בשערים, פרוש ונוכח אתם בכל מקום שבו הם נוכחים. לא רק גבולות מדינת הלאום מוצבים כאן בסימן שאלה אלא גם, ואולי בראש ובראשונה, היומרה הטוטליסטית שלה לנהל חיים. מוטלים כאן בספק הן תפיסת הריבונות כסמכות בלעדית להתיר דם ולהפקיר חיים, לכלול עד דרך ההרחקה, והן יומרת הריבון להכיל בתחום שליטתו, בלי שום שארית, כל מה שחי וכל מה שנוגע לחיים.

בזירת האסון ההמוני, במחנות הפליטים ובזירות המתרחבות של הטרור הבינלאומי מופיעים למעשה שלושה תהליכי פירוק משולבים: הסדק שנפער בתפיסת הריבונות כמונופול אחדותי ולכיד – יש ריבון מתחרה המוציא מן הכלל, קובע את שטחי ההפקר ואחראי לחוסר האונים של החוק המתיימר להגן על החיים; הלאקונה המתגרה המופיעה בלב המכלול הסגור של החיים, שמדינת הלאום מתיימרת לנהל – יש חיים ומוות שהריבון אינו מסוגל לנהל; והטרנסגרסיה של גבולות הלאום – האסון פורץ את הטוטליות הסגורה של ניהול החיים הן מבחינת דמוגרפית והן מבחינת טריטוריאלי. אבל חשוב להבין שתהליכים אלה אינם מופיעים כשלעצמם. לא העוצמה הכאוטית של האסון עצמו ולא הפליטים לבדם מערערים כך על השלטון הריבוני במדינת הלאום המודרנית. הם זקוקים לתיווך של התקשורת ושל הארגונים ההומניטריים מזה ושל ארגוני הטרור מזה, שבשני המקרים פועלים בחסות התקשורת ובאמצעותה; הם זקוקים לדימויי הסבל והמצוקה שמפיצים הארגונים ההומניטריים או לדימויי הכוח והאימה שמפיצים ארגוני הטרור; והם זקוקים לאפשרויות הפעולה שנפתחות בשני הכיוונים המנוגדים.

בהעדר מערך סיוע הומניטרי לא מדינתי, *עצם קיומן* ואפילו עצם *ייחנותן*²⁹ של

²⁹ די בכך שטכנולוגיות כאלה הן בעיקרון בהישג יד, שהן קיימות במקום אחר, שאפשר היה לפתחן או לרכוש אותן אילו נערכו מבעוד מועד וכו'.

טכנולוגיות מוסריות לניהול האסון ולסיוע להמוני פליטים הן תנאי הכרחי לכך שהחיים שהופקרו ייתפסו כאתגר לריבונות של מדינת הלאום, גם באזור האסון, קל וחומר באזורים המרוחקים של הגלובוס. גילום הציווי המוסרי בטכנולוגיות הצלה וסיוע קונקרטי מאפשר להפוך בעיקרון כל אסון, כל מחנה פליטים, בכל אתר ואתר, לזירת התמודדות בין המוסרי לפוליטי (אשוב לעניין זה להלן). ובמקביל, מתוך אותו היגיון מבני, בכיוון ההפוך: גם בהעדרה של תשתית טרור פעילה, עצם קיומה ואפילו עצם ייתכנותה של פעילות טרוריסטית הרת אסון הן תנאי הכרחי לכך ש"החיים המנוהלים היטב" בגבולות מדינת הלאום ייתפסו כחיים העשויים להיות מאוימים ומופקרים בכל רגע, ופוטנציאל ההפקרה הזה עצמו ייתפס כאתגר על ריבונותה של מדינת הלאום — של כל מדינת לאום, גם בקצה הגלובוס. הציווי הדתי או המעין דתי שמפעיל את הטרוריסט מתגלם בפוטנציאל ההרסני של הטרור והופך כל אתר במרחב הציבורי וכל שעה בשגרת היומיום לזירת התמודדות בין האידיאולוגיה הטרוריסטית לבין ההיגיון של המדינה (raison d'état).

הארגונים ההומניטריים מאיצים את הניתוק בין זכויות האזרח לזכויות אדם ותורמים בכך לנישול המטופלים שלהם מן הספרה הציבורית ולפעמים גם להשתקת הדיבור הפוליטי שלהם. אבל הם עושים זאת לא רק משום שהם שותפים לדה-פוליטיזציה של האסון (כפי שטוענים מבקריהם בצדק, אם כי זה לא קורה תמיד וגם לא קורה בהכרח), אלא גם מכיוון שהם מציבים את התביעה המוסרית כקודמת לגבולות השותפות הפוליטית. הטרור, מתוך הגיונו הפנימי, מאיץ גם הוא את הניתוק בין זכויות אזרח לזכויות אדם (הדרישה להגביר את הפיקוח על זרים ולהפריד היטב בין זרים לאזרחים; המוכנות לשלול מזרים חשודים את זכויותיהם וכדומה) ומביא להשתקת הדיבור הפוליטי או לפחות להשטחתו בכל מקום שבו איום הטרור נתפס כמוחשי. הוא מאיץ את הדה-פוליטיזציה של השלטון (כולנו מאוחדים מאחורי כוחות הביטחון ומודים לכוחות הצלה, כולנו מתגייסים למאבק בטרור והסירוב להתגייס הוא בגידה) בדיוק משום שהוא מציב אותו מול אויב חיצוני, שנתפס כמצוי לחלוטין מחוץ לפוליטי, ואשר ההתנגדות לו קודמת לגבולות השותפות הפוליטית ומאפשרת אותה.

דה-פוליטיזציה של התביעה ההומניטרית, בדיוק כמו דה-פוליטיזציה של התביעה הטרוריסטית, עשויה להיות אינטרס קצר מועד המשותף לריבון ולמתחריו. אלה מבקשים לפעול בלי הפרעה בחסות ההגדרה הלא-פוליטית של המרחב ההומניטרי, אלה מבקשים להציב אלטרנטיבה רדיקלית לפוליטי עצמו, בעוד השלטון עשוי ליהנות מן הדה-פוליטיזציה של האסון — הוא יהיה פטור מאחריות לתנאים שאפשרו אותו, כמו מהדה-פוליטיזציה של הטרור — הוא יהיה פטור מן הצורך להיכנס אתו למשא ומתן.

בשני המקרים, הקדימות של העיקרון הלא-פוליטי — העיקרון המוסרי המנחה את ההומניטריזם, והעיקרון הדתי, המעין דתי או הלאומי שמנחה את הטרור — עשויה לשמש אמצעי של דה-פוליטיזציה, המסווה ומשכפל את היסוד הביו-פוליטי של הריבונות המודרנית, מעצים את כוחו של השלטון הריבוני ומרוקן את האזרחות מן המימד המוסרי

האוניברסלי שלה. אבל בשני המקרים זו השעיה של הפוליטיות האימננטית של שני המתחרים המנוגדים על ההכרעה הריבונית. הטרוריסט מבקש לפגוע ביכולת ניהול החיים של המדינה הריבונית כדי למוטט אותה ולייסד במקומה ישות פוליטית אחרת, שתהיה שונה באופן רדיקלי. ההומניטריזם מבקש – בעיקרון, גם אם לא תמיד בפועל – לכפוף את המנגנונים הפוליטיים של ניהול החיים להגיון הדאגה לזולת, ותובע להתמודד באופן פוליטי עם התנאים המאפשרים אסון או פליטות כדי לצמצם ככל האפשר את מצב החירום ולהשיב לשגרת החיים את מובנה האזרחי. הטרור מבקש לחסל בני אדם ולהפוך את חייהם להפקר כדי לחסל את עצם אפשרותה של האזרחות, עד שתופיע צורה חדשה לגמרי של שותפות פוליטית שתבלע לתוכה את שארית החיים שיוותרו. ההומניטריזם הגלובלי מדבר בשם אנושיות החיים שהופקרו ומעלה תביעה מוסרית, שתכליתה לארגן מחדש את גבולות האזרחות ולעצב מחדש את השותפות הפוליטית הקיימת. במקום לדאוג לזכויות האדם במחיר השלמה עם אובדן זכויות האזרח, הוא מבקש לדאוג לבני אדם במחיר ובאמצעות טרנספורמציה של האזרחות עצמה.

התביעה האחרונה נוסחה בבהירות בדברים שאמר מישל פוקו בהפגנה ב־1981 למען

פליטי הספינות הוויטנאמים:

נאספנו כאן כאזרחים פרטיים שהתביעה שלהם לדבר, ולדבר יחד, אינה נובעת אלא מקושי משותף מסוים להשלים עם מה שמתרחש. אני יודע היטב, ועלינו להכיר בעובדות, שאין לנו הרבה מה לעשות בעניין הסיבות הגורמות לאנשים ולנשים להעדיף לעזוב את ארצותיהם ולא לחיות בהן. העובדה הזאת היא פשוט מעבר להישג ידנו. אם כן, מי הסמיך אותנו [לדבר]? אף אחד. נראה לי שעלינו להזכיר שלושה עקרונות המניעים, כך אני מאמין, את היוזמה הזאת...

1. קיימת אזרחות בינלאומית, בעלת זכויות וחובות משלה, אשר מבטיחה להתקומם נגד כל שימוש לרעה בכוח השלטון, לא משנה מיהו התוקפן ומיהו הקורבן. אחרי הכל, כולנו נשלטים, ובמובן זה יש בינינו סולידריות.

2. ממשלות מתיימרות לעסוק ברווחת החברות שלהן ועל כן הן הפקיעו לעצמן את הזכות לערוך מאזנים, לחשב את הרווחים וההפסדים של האומללות האנושית הנגרמת על ידי ההחלטות שלהן או מתאפשרת כתוצאה ממחדליהן. חובתו של גוף אזרחי (citizenry) בינלאומי היא להציב תמיד את האומללות הזו על סדר היום, להציגה לעיני הממשלות ולהשמיעה באוזניהן – אין זה נכון שהן אינן אחראיות. אסור שמצוקתם של אנשים תהיה השארית הדוממת של הפוליטיקה. שארית זו מבססת זכות מוחלטת לקום ולפנות [בתביעה] אל אלה התופסים את השלטון.

3. עלינו לדחות את חלוקת התפקידים המוצעת לעתים קרובות כל כך: יחידים יכולים להתקומם בזעם ולהשמיע דברי גנאי, ואילו הממשלות שוקלות בדבר ופועלות. אמת שממשלות טובות אוהבות את הגינוי החלול של הנשלטים, בתנאי שהוא נשאר לירי. אני מאמין שעלינו להבין שלעתים תכופות כל כך השליטים הם שמדברים, ש[לעתים תכופות כל כך] רק הם יכולים לדבר

והם רוצים רק לדבר. הניסיון מלמד שאנחנו יכולים וחייבים לדחות את התפקיד התיאטרלי של הגינני הטהור והפשוט שמוצע לנו.

אמנסטי אינטרנשיונל, [ארגון] "הארץ של האנשים", [ארגון] רופאי העולם, הם יוזמות שיצרו זכות חדשה: הזכות של יחידים פרטיים להתערב בסדר האסטרטגיות הפוליטיות והבינלאומיות. רצון היחידים חייב לרשום את עצמו במציאות שהממשלות ביקשו לשמור בידן את המונופול עליה — מונופול שעלינו לקעקע, זעיר פה זעיר שם, מדי יום.³⁰

אניח לטרור ואשוב להתרכז בהומניטריזם; דומה שאין צורך להוסיף ולהישען על דמות המראה המהופכת של הטרור הבינלאומי כדי להבין את אופיו הפוליטי של ההומניטריזם, ואת האופן שבו המימד הפוליטי הזה הוא פועל יוצא הכרחי של עמדתו המוסרית של ההומניטר. "השארית הדוממת של הפוליטיקה" — זו השארית המוסרית. מערך הטכנולוגיות המוסריות שומר אותה מפני הפוליטיקה; השיח ההומניטרי של החברה האזרחית מחזיר אותה לתוך הפוליטיקה כתביעה שאינה ניתנת לסילוק. בניסוחו של פוקו, השיח ההומניטרי מציע מושג חדש של אזרחות בינלאומית ומציב אותו בהיבט כקוטב אוטופי של הפעולה המוסרית, כנמען אפשרי של הזעקה המוסרית וכסובייקט שאותו מבקשים לייצג כשמשמיעים את הזעקה הזאת בספרה הציבורית. בשם הסובייקט הזה הוא מציב תמיד את האומללות על סדר היום הפוליטי ואינו מניח לה להיות השארית הדוממת של הפוליטיקה. הוא משתמש בטכנולוגיה המוסרית החדשה לניהול האסון כדי להתערב בפוליטיקה הלאומית והבינלאומית ולכפות על השלטון לתת דין וחשבון על אופני ניהול החיים שלו, על אופני עריכת המאזנים וחישוב הרווחים וההפסדים של האומללות האנושית. זו איננה קריאת קרב של דיסידנט פוליטי, אלא תיאור בסיסי למדי של סדר היום של סוג חדש של ארגונים הומניטריים שהופיעו במערב בסוף שנות השבעים של המאה ה-20. אלה ארגונים שמושג החיים שלהם עיוור לכל קטגוריה פוליטית — כפי שהיה מושג החיים של הצלב האדום בעת הקמתו. אבל בניגוד לאתוס הניטרליות של הארגון ההומניטרי הוותיק והבכיר יותר, הם מתנגדים בשם אותו מושג לדה-פוליטיזציה של המאבק המוסרי. גם אם הם ממשיכים להציג את עצמם כנמנעים מנקיטת עמדה בעניינים שבמחלוקת פוליטית, הם מודעים לכך שמעורבות ישירה ועקיפה בפוליטיקה של ניהול האסון היא חלק הכרחי, בלתי נמנע, של הניהול המוסרי של האסון (אם כי הפירוש שהם נותנים לפוליטיזציה של האסון שונה מאוד מארגון לארגון).³¹ המעשה הפוליטי שלהם הוא עצם הצגת התביעה המוסרית בפני השלטונות הפוליטיים ועצם המשא ומתן שהם כופים עליהם הן בעניין האחריות והן בעניין

³⁰ דברים בעצרת מחאה מטעם ארגון Medecins du Monde שפעל למען הפליטים "אנשי הספינות" מוויטנאם, יוני 1981 (1981, 515) quoted in Campbell 1998, 267; (Eribon 1991, 267).

³¹ תפיסת הניטרליות הפוליטית היא אחד המאפיינים החשובים של עמדת הארגון ההומניטרי בשדה ההומניטריזם ושל יחסו לארגונים אחרים. אני מסתמך כאן על מחקר בכתובים של מיכל גבעוני.

התגובה לקטסטרופה. הנה, למשל, דברים שאמר ברוח זו ג'ימס אורבינסקי, נשיא המועצה הבינלאומית של הארגון "רופאים ללא גבולות", בעת הענקת פרס נובל לשלום לארגון: האתיקה שלנו... לא תתיר לשום כישלון או אי-צדק מוסרי-פוליטי להוסיף להתקיים או לנער מעליו את משמעותו. הפשעים נגד האנושות בבוסניה-הרצגובינה. השמדת העם ברואנדה. הטבח בזאיר ב-1997. ההתקפות חסרות ההבחנה על אזרחים בצ'צ'ניה. על אלה אי-אפשר לכסות בעזרת מונחים כמו "מצב חירום הומניטרי מורכב" או "משבר ביטחון פנימי" או באמצעות לשון נקייה מעין זו — כאילו היו אירועים אקראיים, בלא סיבה פוליטית. השפה קובעת. היא ממסגרת את הבעיה ומגדירה את התגובה. היא גם מגדירה זכויות, ולפיכך גם אחריות. היא מגדירה אם תגובה רפואית או הומניטרית היא תגובה הולמת. והיא מגדירה אם תגובה פוליטית היא בלתי הולמת... לדידו של הארגון "רופאים ללא גבולות" זו הפעולה ההומניטרית: לחתור להקלת סבל, לחתור להשבת האוטונומיה [של הקורבנות], להעיד על האמת של אי-הצדק, ולהתעקש על אחריות פוליטית... איננו מבקשים ליטול אחריותה במקומה של המדינה. האחריות העליונה של המדינה היא לכלול, לא להרחיק, לאזן בין האינטרס הציבורי לאינטרסים הפרטיים ולהבטיח את קיומו של סדר חברתי צודק. [תפקידנו] איננו לאפשר לתירוצים הומניטריים להסוות את אחריות המדינה להבטחת צדק וביטחון. ותפקידנו איננו להיות שותפים למדינה בניהול המצוקה.³²

ההיגיון הפנימי של טכנולוגיית ההצלה מחייב גם את הפוליטיזציה המודעת שלה וגם את המוכנות הקבועה לחרוג מכל מערך נתון של יחסים פוליטיים. מבחינתם, לדאגה לזולת הנתון במצוקה לא יכול להיות שום גבול — פוליטי, לאומי או כלכלי — זולת חשבון מצוקתם של אחרים נוספים. לכן, שום מערך יחסים פוליטיים ושום חלוקת עבודה שהתמסדה בין השלטון לארגון ההומניטרי אינם יכולים להצדיק ניסיונות לחסום את הנטייה המגולמת בטכנולוגיה של ניהול האסון ומשוקעת במכלול המשולב של המכשירים, הטכניקות, דפוסי השיח והפרקטיקות הפוליטיות שלו — המוכנות לבדוק מחדש את תנאי הפעולה כדי להבטיח שהפעלת הטכנולוגיה אינה גורמת יותר נזק מתועלת. נטייה זו של הפרקטיקה ההומניטרית איננה מבטיחה שהדאגה לחיים לא תוכפף בתנאים פוליטיים מסוימים לדאגה לשלטון ריבוני כזה או אחר ולא תיחסם בגבולות מדינת הלאום. היא כן מבטיחה את קיומו של סדק בלתי ניתן לגישור בין המוסרי לפוליטי. כלומר, היא מבטיחה מפני מצב שבו הפוליטי יבלע את המוסרי וישתמש בסימולציה שלו כדי לשכפל את המבנה האלים של הריבונות ולהסתיר את פוליטיקת החיים שמבנה זה נסמך עליה.³³ בהיותה צורה ממוסדת פחות או יותר של התערבות מוסרית המתגלמת במערך שלם

32 אתר האינטרנט של הארגון "רופאים ללא גבולות" (MSF), www.msf.org/events/nobel/reports/speech/index.htm

33 שני מבקרים בולטים של "ההומניטריזם החדש" מייחסים לביקורת ההומניטריזם את מה שאני רואה כנטייה מוכנית של הפעילות ההומניטרית עצמה (שכוללת גם דיאלוג ער עם מבקרי ההומניטריזם והופכת אותם לחלק ממערכת התיקון העצמי של הארגונים). דיוויד קמפבל נסמך על מושגי הידע/כוח

של ידע/כוח, טכנולוגיית האסון מעניקה לעניין המוסרי את המימוש החברתי-הפרקטי השיטתי ביותר שלו ומשמשת דגם לסוגים אחרים של התערבות מוסרית. מכיוון שאיננה מעוגנת באחד המישורים המוסדרים של יחסי החליפין, ההתקשרות והתקשורת, היא גם חופשית יחסית מן ההיגיון הפנימי של המוסדות המסדירים את הזרימה בספרות החברתיות השונות האלה וגם חשופה יחסית למניפולציות שלהם. חופשית יחסית, מפני שההיגיון המכשירי שלה וצורת השילוב בין המכשירים, השיח והפקרטיקות הפוליטיות המתקיימת בה מחייבים בשעת האסון את החריגה הקבועה מכל היגיון מערכתי, ואת הנכונות לבחון מחדש את התוצאות של דפוסי פעולה מוכרים במונחי התועלת והנזק לחיים במצוקה. חופשית יחסית גם משום שלטכנולוגיה המוסרית אין מקום מוגדר משלה והיא מהווה בעצם תחליף למקומו של המוסר בתרבות; שכן בניגוד למוזיאון כמקום של אמנות או למעבדה כמקום של ידע, המערך הטכנולוגי לניהול האסון מתמקם בכל פעם מחדש במקומות חדשים של אסון, ההופכים בתיווכו למקומות אד-הוק של מוסר ולמקומות של מוסר אד-הוק (עוד מעט, כשישוב הסדר על כנו, והקהילה שנפגעה תלך ותשתקם, תתפוגג אותה סולידריות חברתית מוכרת הנוצרת בימי האסון ומגשרת בין עשירים לעניים, בין זרים לבני המקום). אך בעת ובעונה אחת טכנולוגיית האסון גם חשופה יחסית למניפולציות של מוסדות שונים, מפני שהיא פועלת לא רק מחוץ להיגיון של המדינה, השוק ומערכות ממוסדות אחרות, אלא גם מחוץ להגנה שמערכות כאלה מספקות. המדינה, השוק, אמצעי התקשורת, המחקר המדעי והשיח הדתי, כל אחד מאלה יכול – ולפעמים גם מוזמן – לספח אליו את המערך הטכנולוגי הזה, להפעילו לצרכיו ולעשות בו שימוש לרעה, אבל, כאמור, רק מתוך קבלת ההיגיון המוסרי הטבוע בו.

לפיכך, בניגוד לדעתו של אגמבן, כשמדינות לאום מפעילות את הטכנולוגיה לניהול אסון העומדת לרשותן או מתירות לארגונים ההומניטריים להפעיל טכנולוגיה כזו, הן לא רק משכפלות ומרחיבות ספירה פוליטית המושתתת על ביו-פוליטיקה ועקרון ריבונות המושתתת על הסמכות לדאוג לחיים החשופים או להפקירם. הפעלת הטכנולוגיה המוסרית מחוללת, בדרכי אד-הוק ובאופנים שאינם ניתנים לניבוי מראש, שטפים החוצים מישורים שונים של המרחב החברתי, חורגים מגבולות טריטוריאליים ומשטחי השיפוט של המערכות החברתיות השונות, ומותירים בכל מקום עקבות של דאגה לחיים במצוקה ושל עוורון צבעים חברתי-פוליטי. בהפעלת טכנולוגיה של ניהול אסון יש תמיד עודף של דאגה לחיים במצוקה,

והחירות של פוקו ועל קריאתו של דרידה לאינטרנציונליזם חדש, כדי לבקר את ההומניטריות החדש ולקרוא לרה-פוליטיזציה שלו, בלי לוותר על החיוב האוניברסלי של החיים הגלום בו (Campbell 1998). הביקורת הקונסטרוקטיבית שהוא מציע, אני מבקש לטעון, גלומה בפרקטיקה ההומניטרית עצמה, וההתערבויות הביקורתיות של דרידה ופוקו שקמפבל מגייס רק משקפות מגמות קיימות. דבריו של פוקו בעצרת של Medecins du Monde הם ראייה לכך. באופן דומה, צ'ימני מבקר את ההומניטריות כ"אידיאולוגיה השלטת של המדינות ההגמוניות" וקורא "לעבור מהומניטריות חדש להומניטריות צודק", אך מתעלם מכך שתפיסת ההומניטריות הצודק שלו גלומה בפרקטיקה ההומניטרית עצמה (Chimni 2000, בייחוד עמודים 257–258).

אשר המערכת המפעילה אינה יכולה לסלק, גם כשהיא פועלת בשירות המדינה או השוק. הטכנולוגיה המוסרית מפיצה צורות חדשות של סולידריות ושל שותפות אזרחית, מחוררת גבולות טריטוריאליים ויוצרת דרכי מילוט חדשות מפני הלחצים המערכתיים של מנגנוני המדינה, כוחות השוק ומערכות חברתיות אחרות. אין לה שום סיכוי לנצח את המערכות האלה במהלך עימות חזיתי, אבל להן אין סיכוי להיפטר מן הסדקים שהיא מחוללת, כל זמן שהן מאפשרות את עצם קיומה.

כל זה מוביל להרהור מסכם בעניין מעמדו של העניין המוסרי בתרבות המערבית כיום. העניין המוסרי מגולם כיום יותר מכל בטכנולוגיות של ניהול האסון. בתנאים מסוימים אפשר לרתום את הידע ואת המכשירים השותפים למערך ניהול האסון כדי לחולל אסון; בתנאים מסוימים אפשר לרתום את פעולות ההצלה עצמן למטרות פוליטיות זרות או פסולות; בתנאים מסוימים יש לפעולות הסיוע בשעת אסון אפקטים פוליטיים, כלכליים ואחרים שלא נצפו מראש ואף אינם עולים בקנה אחד עם העניין המוסרי שבשמו פעל מערך ההצלה מלכתחילה. אבל כל האפשרויות האלה מתקיימות רק משום ורק בתנאי שהמערך הטכנולוגי לניהול האסון פועל מלכתחילה כמערך מוסרי ומהווה תחליף למקום של מוסר בתרבות. האוטונומיה היחסית של העניין המוסרי אינה אוטונומיה של שיפוט או התכוונות, והיא אינה מתקיימת בזכות מידות טרומיות של אנשי מעלה וגם לא בזכות החוקים הרציונליים שמשטר נאור מחוקק. התנאי לקיום אוטונומיה יחסית זו הוא קיומו של מערך טכנולוגי-דיסקורסיבי שעיקרון מוסרי – הצלת חיים ודאגה לזולת במצוקה – הפך להיות ההיגיון הפנימי שלו ואמת המידה לפעילותו התקינה. האוטונומיה של מערך זה מתממשת בפועל כשקיומו החומרי והמשכיותו המוסרית אינם תלויים לגמרי לא במדינה ולא בשוק, אלא רק על דרך השליה, כשהמדינה מפנה מקום ומסייעת לפעילות הומניטרית אזרחית, והשוק – חברות ויחידים – מתגייס לבזבז משאבים באופן "לא כלכלי" כדי לקיים פעילות כזו.³⁴ והתוצאה, המכרעת, החשובה ביותר, של אוטונומיה יחסית כזו היא כניסתם של הארגונים ההומניטריים לתחום המשא ומתן על הסמכות הריבונית להוציא מן הכלל. עניין זה דורש הבהרה קצרה.

גם אם מקבלים את הפירוש השמיטיאני למושג הריבונות שאגמבן מפתח – הריבון הוא זה שמכריע בעניין היוצא מן הכלל; ההוצאה מן הכלל מכוננת זיקה ישירה בין השלטון לחיים החשופים, שמשמעותה היא השעיית החוק והפקרת החיים – ראוי להקפיד על הבחנה (שאגמבן מבליע) בין מושג הריבונות לבין ההכרעה הריבונית כמציאות שלטונית קונקרטיית. בשום אופן אין להעתיק את האפיון האחדותי, הלכיד של מושג הריבונות אל השלטון עצמו. בכל משטר, גם בצורות הנוראות ביותר של הטוטליטריות, השלטון הריבוני מקיים משא ומתן גם במקום של המבחן העליון שלו, ההכרעה על ההוצאה מן הכלל.

³⁴ על אימוץ של עקרונות הומניטריים כחלק מאסטרטגיית ניהול נכונה של תאגידים בינלאומיים ראו, למשל, Beck 2000, 69–72; Shamir, forthcoming.

לעולם אין ההוצאה מן הכלל בבחינת התרחשות נסית, כפי שדימה אותה שמיט (Schmitt 1985, 36), הקורנת יש מאין ממקום מושבו של הריבון, אלא היא הכרעה שלטונית הנתונה בסבך של יחסים בין מוקדי כוח שונים ובין השלטון לנתיניו. את ההבדל במידת החירות השוררת במשטרים שונים אפשר לאמוד על פי הדפוסים המוכנים, המורשים והממוסדים — או הנסבלים למרות שאינם מוכרים רשמית — להיכנס למשא ומתן על ההוצאה מן הכלל, ועל פי הקצאת הגישה לעמדות שמהן אפשר לנהל משא ומתן כזה.³⁵ במשטר כשלנו, למשל, לכל אורח יש זכות מוכרת, המעוגנת משפטית באמצעות ערכאת הבג"ץ ובאמצעות זכות ההפגנה והשביתה, להיכנס למשא ומתן על מה שנראה לו כהוצאה לא לגיטימית מן הכלל. זה אחד מסימני ההיכר המובהקים של משטר דמוקרטי. אך, כאמור, גם במשטרים טוטליטריים הריבונות איננה מונליטית וההוצאה מן הכלל איננה חסינה ממאבק.³⁶

אם ההוצאה הריבונית מן הכלל היא עניין למשא ומתן, הארגונים ההומניטריים, כמו גם ארגוני זכויות האדם, הם חלק ממנו. האוטונומיה היחסית שלה זכו ארגונים אלה בעת האחרונה מתבטאת אפוא לא רק בכך שהם מוכרים כבני סמכא בהפעלת הטכנולוגיות המוסריות החדשות, אלא בכך שהודות למומחיותם המוסרית מזה ולאופן מיקומם בחברה האזרחית מזה, הם תופסים עתה עמדות מוכרות במשא ומתן על ההוצאה מן הכלל ועל הפקרת החיים. הם תופסים עמדות כאלה הן ביחס לשלטון במדינות האם שלהם והן ביחס לשלטון באזורים מוכי האסון. עמדות אלה ודפוסי המשא ומתן שונים ומשתנים ממדינה למדינה וממקרה למקרה, אך יש להם מאפיינים משותפים, והתמסדותם הגלובלית היא חלק בלתי נפרד מתהליכי הגלובליזציה של הכלכלה, התקשורת, המשפט והתרבות. לא רק כלכלת השוק הגלובלית מאיימת על הדימוי האחדותי והלכיד של הריבונות במדינות הלאום ה"חלשות", אלא גם ה"תעשייה" ההומניטרית, כמו גם ה"כנסייה" החדשה של זכויות האדם. ההבדלים בין שני דפוסי השיח ופרקטיקות הפעולה האלה, שנוטים להיטשטש בתקופות של רגיעה יחסית, כשהדגש מושם על "פיתוח", מתחדדים בתקופות אסון, שבהן מואצת התפרקות הייצוג המונוליתי והאחדותי של הריבון ונפרצת הזירה, התחומה בדרך כלל, שבה מתנהלים המשא ומתן והמאבק על ההוצאה מן הכלל (שם, 21–22). הארגונים ההומניטריים מציבים את הצלת החיים והקלת הסבל כמטרות עליונות המדריכות את פעילותם, ואילו ארגוני זכויות האדם מתייחסים להפרת זכויות כתנאי מוקדם לעניין שלהם בהפחתת סבל ובמניעת מוות. הם נכנסים למשא ומתן על ההוצאה מן הכלל כדי להגבילה

³⁵ זה הבדל שאגמבן מבקש להצניע כדי להבליט את המכנה המשותף בין הקצוות — המשטר הטוטליטרי והמשטר הדמוקרטי: פוליטיזציה של החיים והפיכת ההוצאה מן הכלל המפקירה חיים לכלל, מצב החירום — לשגרה (HS 121–122).

³⁶ הנה דוגמה: אחד המקרים הבולטים והמפורסמים ביותר של התנגדות אזרחית ממשית למשטר הנאצי היה גל המחאות סביב התוכנית ל"המתת חסד" של "החיים הבלתי ראויים", גל שהיו שותפים לו פסיכולוגים, רופאים ובעיקר אנשי כנסייה מכל הזרמים. על אף הסיכון שהיה כרוך בעימות ישיר עם השלטון, התנהל משא ומתן על הכרעה להוציא מן הכלל, תרתי משמע, את החיים שתורת הגזע הגדירה כנחותים, ובסופו של דבר אף הופסק מבצע ההשמדה (ראו למשל Burleigh 1997, ch. 5).

ככל האפשר, ובעניין זה הם פועלים בתיאום מלא עם כוחות השוק הקפיטליסטי, כמעין המשך, תחליף ומסווה שלהם, במטרה לכפוף את הריבון הפוליטי לחוקים אוניברסליים ולתקנות בינלאומיות. הסוכנים ההומניטריים, לעומתם, קוראים או פועלים גם למען הוצאה מן הכלל, ותובעים להגביל או להרחיב את תחומה לפי תנאי האסון וצורכי הקורבנות. למען האמת, ההומניטריזם מעוניין ביוצאים מן הכלל – מצבים כאנשים. ההומניטריזם מתפרנס מן היוצא מן הכלל, מציג את עצמו כמומחה למצבים ולפעולות יוצאים מן הכלל, פועל בתנאים שנוצרו על ידי נסיבות יוצאות מן הכלל, למען בני אדם שנגטשו על ידי השלטון הריבוני האחראי לשלומם, אם מפני שהוצאו מן הכלל ואם מפני שלא ננקטו למענם די צעדים יוצאים מן הכלל. יתר על כן, מעצם העובדה שהמערך ההומניטרי מנהל את הצלת החיים, הוא מעורב באופן יומיומי ושוטף בהכרעות בעניין החיים שיופקרו בלית ברירה או שעלולים להפקירם. ועם זאת, ההומניטריזם אדיש (להלכה, גם אם לא תמיד למעשה) לריבון ולסמכותו להכריע בעניין היוצא מן הכלל. ההומניטריזם מייחס את הסמכות – ואת החובה – לפעול באופן יוצא מן הכלל לכל נמען של קורבנות האסון המשוערים לעזרה, והופך את היציאה מן הכלל למומנט אפשרי בחיי כל אזרח. ההומניטריזם קורא תיגר על השלטון הריבוני לא רק בעצם כניסתו למשא ומתן על ההוצאה מן הכלל – כפי שעושים גם הארגונים לזכויות האדם – אלא באדישותו העקרונית ליחס האינטימי בין ריבונות להוצאה מן הכלל שעליו מבוססת, לפי אגמבן, הפוליטיקה במערב מאז העת העתיקה (HS 30).³⁷ במילים אחרות, ההומניטריזם מציע יחס פוליטי חדש להוצאה מן הכלל, שהוא אדיש לריבון בלי שיחדל מלהיות פוליטי (למרות כל הצגות הא-פוליטיות והניטרליות של ארגונים הומניטריים שונים ולמרות הביקורת המאשימה את הארגונים האלה בדה-פוליטיזציה של מצבי משבר). הפוליטיות שלו מתבטאת בדיוק בכך שהוא תובע הכרעה בעניין ההוצאה מן הכלל על פי האינטרסים של הנשלטים, לא של השלטון. ההומניטריזם פותח כך למעשה אפשרות לטרנספורמציה של היחסים בין שלטון, חוק ומוסר.

ההומניטריזם הגלובלי הופך את השארית המוסרית לקריאת תיגר על הריבונות הפוליטית. זאת, לא משום שהאנשים המפעילים את הטכנולוגיות המוסריות הם בעלי סגולות טובות במיוחד, ואף לא משום שהמניעים האישיים של כל אחד מהם טהורים משל אחרים, אלא בגלל ההיגיון האימננטי של טכנולוגיות האסון. ההומניטר מחויב לפי תפקידו להתערב בהסדרת השטפים במרחב החברתי מתוך דאגה לחיים, ולהתנגד לשלטון בכל מקום שבו הוא מפקיר חיים או מתיר לאחרים להפקיר חיים. פוטנציאל מסוים של קדמה טמון בעובדה כי להתערבות זו בשטפים החברתיים יש כיום משען מוסדי וכלכלי-אזרחי, חופשי יחסית הן מתכתיבי השלטון שבחסותו היא מתנהלת והן מן הדינמיקה של השוק שממנו היא ניזונה, עיגון משפטי גלובלי ומקום מוכר בפוליטיקה הבינ-מדינית.

³⁷ אין לי כאן עניין לקבוע אם אותו יחס אכן מתקיים ללא שינוי מאז העת העתיקה ועד היום. לצורך הדיון די להכיר בכך שהיחס הזה מאפיין את צורת היסוד של הריבונות הפוליטית בעת החדשה.

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 2000. לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, עם עובד ומכון ון ליר בירושלים, תל-אביב.
- , בהכנה. "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-*Homo Sacer*". גבעוני, מיכל, 2001. "הפנאופטיקון של ג'רמי בנתהם כתחום מוסרי", עבודת מ.א., אוניברסיטת תל-אביב. פוקו, מישל, 1996. תולדות המיניות כרך I, הרצון לדעת, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.
- ליוטר, ז'אן-פרנסוא, 1996. "הדיפרנד", תיאוריה וביקורת 8 (קיץ): 139–150.
- African Rights, 1994. *Humanitarianism Unbound? Current Dilemmas Facing Multi-Mandate Relief Operations in Political Emergencies*. London: African Rights Discussion Paper No. 4, November 1994.
- Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer*. Stanford: Stanford University Press.
- Beck, Ulrich, 2000. *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press 2000.
- Benjamin, Walter, 1999. "Critique of Violence," in *Selected Writings*, eds. Marcus Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp. 236–252.
- Boxer C. R., 1955. "Pombal Dictatorship and the Great Lisbon Earthquake 1755," *History Today* v (11, November).
- Burleigh Michael, 1997. *Ethics and Extermination: Reflections on Nazi Genocide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campbell, David, 1998. "Why Fight: Humanitarianism, Principles, and Post-Structuralism," *Millennium* 27 (3).
- Chimni, B. S., 2000. "Globalization, Humanitarianism and the Erosion of Refugee Protection," *Journal of Refugee Studies* 13 (3): 243–263.
- Duffield, Mark, and Anthony Zwi (eds.), 1994. *War and Hunger: Rethinking International Response to Complex Emergencies*. London: Zed Books.
- Edkins, Jenny, 2000. "Sovereign Power, Zones of Indistinction, and the Camp," *Alternatives* 25: 3–25.
- Eribon, Didier, 1991. *Michel Foucault*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Foucault, Michel, 1979. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York, Vintage Books.
- , 1980. "Power and Strategies," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon Books.
- , 1994. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard.
- Gostelow, Lola 1999. "The Sphere Project: The Implications of Making Humanitarian Principles and Codes Work," *Disasters* 23 (4): 316–325.

- Grünwald, François, Claire Pirotte, and Veronique de Geoffroy, 2001. "Debating Accountability," *Humanitarian Exchange* 19 (September 2001): 1–6.
- Hendrie, Barbara, 1997. "Knowledge and Power: A Critique of an International Relief Operation," *Disaster* 21 (1): 57–76.
- Hildesheimer, Françoise, 1990. *La terreur et la pitié: L'Ancien Régime à l'épreuve de la peste*. Paris: Publisud.
- , 1993. *Fleaux et société: de la Grande Peste au choléra, xiv–xix siècle*. Paris: Hachette.
- Hutchinson, John F., 1997. "Civilian Ambulances and Life Saving Societies: The European Experience, 1870–1914," in *Accidents in History: Injuries, Fatalities, and Social Relations*, eds. Roger Cooter and Bill Luckin. Atlanta: Edition Rodopi, pp. 158–178.
- , 2000. "Disasters and the International Order: Earthquakes, Humanitarians, and the Ciraolo Project," *The International History Review* 22 (1): 1–36.
- Keen, David, 1994. *The Benefits of Famine: A Political Economy of Famine and Relief in Southwestern Sudan, 1983–1989*. Princeton: Princeton University Press.
- Panzac, Daniel, 1986. *Quarantine et Lazarets: L'Europe et la peste d'Orient (xviieme–xxeme siècles)*. Aix-en Provence: Édisud.
- Schmitt, Carl, 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Shamir, Ronen, forthcoming. "Globalization and the Institutionalization of Moral Sensibilities: A Case Study in the Moral Regulation of Business."
- Slack, Paul, 1985. *The Impact of Plague in Tudor and Stuart England*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Tobriner, Stephen, 1999. "Safety and Reconstruction of Noto after the Sicilian Earthquake of 1693: The 18th Century Context," in *Dreadful Visitations*, ed. Alessa Johns. London: Routledge: 49–77.
- de Waal, Alex, 1997. *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*. African Rights and the International African Institute with James Currey and Indiana University Press.
- de Waal, Alex, and Rakiya Omaar, 1993. "Doing Harm by Doing Good? The International Relief Effort in Somalia," *Current History* (May 1993): 198–202.

