

ביו-פוליטיקה: תיאוריה פוליטית של היומיום

ניצן ליבוביץ'

הקתדרה ללימודי שואה ואתיקה ע"ש אפטר, אוניברסיטת ליהיי, פנסילבניה

לפעמים כשאתה גר ליד הים, אתה מפסיק לשמוע את רחש הגלים.¹

ספרו התיעודי של ניר ברעם הארץ שמעבר להרים מתאר את האפקט של השליטה הביו-פוליטית הישראלית בשטחים. כפי שמעיד ח'אלד מחברון: "אנחנו רוצים לשנות את היומיום, רוצים תנועה חופשית, וכל תוכנית שתשנה את המצב היא טובה. הדיון שלכם הישראליים יותר מופשט, מתמקד תמיד בעקרונות להסדר הסופי, כי אתם לא חשים בכיבוש" (ברעם 2016, 45). ברעם עצמו מתרשם כי "כשאתה פוגש אנשים ממעמדות שונים בערים שונות, אתה שומע פחות על מדינה פלסטינית והקהילה הבינ-לאומית ויותר על 'חופש התנועה' ועל המחסומים, אסירים ומעצרים, על אי-היכולת לנוע בחופשיות במרחב ולפגוש את הקרובים" (שם, 132). הקשיים היומיומיים האלה כמעט שאינם נשמעים בשיח שמתמקד ב"שלום" ובאידיאלים גבוהים, וגם לא בשיח שמתמקד ב"זכות על הארץ". באופן מעשי, ח'אלד וברעם חושפים את הלב של השליטה והכיבוש – היומיום של הביו-פוליטיקה הישראלית בשטחים הכבושים. אבל מה זה בעצם ביו-פוליטיקה?

הביקורת הביו-פוליטית היא שיטה פילוסופית שעוסקת ב"פוליטיזציה המוחלטת של החיים", או באופני השליטה (ה"מכניזם", או ה"אפאראטוס", בעגה הפילוסופית) של הריבון בחיי הפרט. השיטה מבוססת על אבחון וחשיפה של המקומות, האתרים והדרכים שבהם השלטון מממש את הפוטנציאל שלו ומנכיח שליטה בכל ממד בחיי האדם, פרטי ככל שיהא. בכך מבהיר השלטון כי מנקודת מבטה של המדינה המודרנית אין הפרדה בין

1 ניר ברעם בנאום בפסטיבל הסופרים הבינלאומי בירושלים, מצוטט אצל סלע 2010.

הציבורי והפרטי, בין הממד ה"פוליטי" של החיים ובין הממד ה"ביולוגי" שלהם, או בין חיי האדם כ"חיה חברתית" ובין הישרדותו כ"חיים חשופים".² בניגוד לשיטות פילוסופיות אחרות, הביקורת הביו-פוליטית מזהה את עצמה עם עצם מעשה הביקורת ולכן שוללת שיטות נורמטיביות, כאלה שמטרתן הקמת סדר חדש. בניגוד לפילוסופיה הליברלית, שנאחזת בקריאה לערכים גבוהים, הביקורת הביו-פוליטית מחויבת לביקורת עצמית רדיקלית או לנגטיביות פילוסופית עקרונית. מנקודת מבט כזאת, עדיף תמיד להתחיל מהשלילה ומהכשל – או, כפי שכתב ג'ורג'יו אגמבן, מההנחה העקרונית שלפיה "רק בבית הנשרף מתגלים הכשלים המהותיים של הארכיטקטורה" (Agamben, 1999, 15).

מבחינה היסטורית, הביקורת הביו-פוליטית כפי שהתפתחה בעשורים האחרונים ממקמת (אבל גם ממקמת את עצמה) בצומת שבין קריסת הסדר הליברלי והדמוקרטי ובין עלייתו של סדר פופוליסטי קפיטליסטי קיצוני, שמוביל בהכרח לאסון. במילים פשוטות, הביקורת הביו-פוליטית מניחה את הכרחיותו של האסון המתקרב, אבל רואה בו נקודת פתיחה לדיון ביקורתי אמיץ וחסר פניות. היות שהביקורת הביו-פוליטית מניחה את הסוף לפני ההתחלה, היא יכולה להימנע מהנחת "עקרונות להסדר סופי" ולהתמקד במכניזמים או בתהליכים שמונעים אותו.

במאמר זה אנסה לתאר את הנחות היסוד של הביקורת הביו-פוליטית ולהסביר מדוע הן רלוונטיות להבנה של תהליכים פוליטיים שהתחוללו, ועדיין מתחוללים, בעולם המערבי בכלל ובמדינת ישראל בפרט. אם ננסח זאת בצורה חדה ופרובוקטיבית משהו: בנקודת הזמן הנוכחית, בישראל הניאו-ליברלית, הלאומנית והשסועה, הביקורת הביו-פוליטית היא צורת הביקורת הפוליטית היחידה שמצליחה להימנע מן הכשלים האידיאליסטיים מחד גיסא ומן הלאומנות הגואה מאידך גיסא, ולדון באופן ישיר בבעיות המהותיות של הבית הנשרף. כפי שנראה, הביקורת הביו-פוליטית מאפשרת לנו להבין את הפוליטיקה של ההווה מנקודת המבט של החיים ומתוך הקשר בינם ובין הכוח, הריבונות וההתערבות השלטונית בתחום הפרט. אבל לפני שנדון בישראל ובבעיות ההווה, נאמר כמה מילים על ההיסטוריה של המחשבה הביו-פוליטית ועל עקרונותיה.

פוקו והביו-פוליטיקה הדמוגרפית של האוכלוסייה

המושג ביו-פוליטי נולד כבר ב-1920, כשלא אחר מאשר רודולף קיילן, אבי הגיאופוליטיקה הגזענית שהשפיעה על היטלר ועל נאצים אחרים, הסביר כי "המתח המאפיין את החיים

2 ג'ורג'יו אגמבן עסק רבות במושג זה בספרו *Homo Sacer*, שיידון בהמשך. הוא מסביר כי שאל את המושג מההוגים היהודים-גרמנים גיאורג זימל וולטר בנימין. אגמבן משתמש בצורתו הלטינית-איטלקית של המושג: *Nuda Vita*. ראו Agamben 1998.

[...] הביא אותי לחשוב על הדיסציפלינה של מדע החיים, היינו הביולוגיה, או על האנלוגיה שניתן לקרוא לה 'ביו-פוליטיקה' [Biopolitik] (Kjellén 1920, 17). כעבור עשור אימצה המפלגה הנאצית את הטרמינולוגיה הביו-פוליטית. כפי שהסביר זאת ארנסט להמן, מייסד איגוד הביולוגים הגרמנים, ראש המכון לכוטניקה ומקים כתב העת הביולוג (Der Biologe):

ב-9 במאי [1934] הדגיש השר פריק בהרצאתו לשרי התרבות של המחוזות והמדינות את החשיבות המכרעת של הוראת החיים הביולוגיים [Lebenskunde] על בסיס ההתפשטות התמידית של החיים [...] אנו יודעים מספרים שטורדים את מנוחתנו שהילודה בגרמניה יורדת וכי סלקציה טבעית הופכת בלתי אפשרית. בניגוד לכך, העם היושב בגבולנו המזרחי נראה חזק מבחינה ביו-פוליטית, הודות לרמת הילודה הגבוהה שלו (Lehmann 1934, 138).

במילים אחרות, מנקודת המבט הנאצית, המושג ביו-פוליטיקה תיאר את הקשר המהותי בין הישרדותו של קולקטיב פוליטי ובין התנאים הביולוגיים והדמוגרפיים שהוא מייצר לעצמו כסוכן שינוי. למותר לציין כי עבור קיילן, להמן ותומכי החשיבה הנורדית הגזענית, מושג זה שימש באופן לא ביקורתי, כדי ליצור תנאי שיח מדעיים שיאפשרו את חיזוקם של הגזע והעם. השימוש במונח כמעט נעלם לאחר מלחמת העולם השנייה, אבל שב והתעורר בשנות השבעים בעברה השני של המפה הפוליטית. בתחילת שנות השבעים קיבל מישל פוקו משרה בקולז' דה פראנס והחל לפתח רעיונות לקראת תיאוריה סדורה של שלטון ביו-פוליטי. באמצע העשור הוא תיאר את הגוף ואת המיניות כ"שיח" שנשלט על ידי כוח פוליטי ונורמות חברתיות מן המאה השמונה-עשרה, על בסיס מה שכינה ביו-כוח וביו-פוליטיקה. ביו-כוח מייצג את "הניהול החשבונאי של החיים", ואילו הביו-פוליטיקה מתרגמת את "התפרצות הטכניקות" של הביו-כוח ליכולת השליטה בחיים או ליכולת ההמתה (פוקו 1996, 94). כבר בסדרת הרצאותיו בשנים 1975-1976, שפורסמה לימים בספר (Foucault 2003), עיגן פוקו את החברה בת זמננו על בסיס שלושת היסודות של הביו-פוליטיקה והביו-כוח – משמוע הגוף על בסיס היגיינה ציבורית וחינוך הציבור "באמצעות קמפיינים רפואיים ותרופתיים"; "השלטת מכניזמים כלכליים" כגון כפיית ביטוחים שונים, חיסכון והיטלי ביטחון; ו"מכניזמים של מדידה, תחזית והערכה" שעוסקים באוכלוסייה ומתמקדים ב"ממוצע" ולא באדם, כדי לבנות מודלים של חיזוי התנהגותי. פוקו דן כאן במבני גולציה שמטרתם לשלוט באופן המחשבה על החיים ולא רק בחיים הפיזיים גופם (שם, 245-246).

אחר כך עבר פוקו לדון באופן פרטני בקמפיינים, בכלכלה וברגולציה של הגוף הפרטי והמיניות. בספרו תולדות המיניות, שראה אור בשנת 1976, הראה כי "לכל מה שהילודה אינה מסדירה אותו, או שאינה מחוללת בו תמורה, אין יותר לא בית ולא חוק. גם קול אין לו. בבת אחת הוא מגורש, מוכחש או מושחק" (פוקו 1996, 7). במילים אחרות, הריבון הנאור, תחת כסות של אידיאולוגיה ליברלית, עבר להגדיר את כוח המדינה על סמך הטיפול הדמוגרפי ב"אוכלוסייה". מתקופה זו ואילך הריבון נמדד על פי "הזכות להמית והכוח על החיים".

פוקו הגדיר בהרצאותיו את שלוש התצורות של הכוח: ריבונות, משמעת (דיסציפלינריות) והביו-פוליטי (Foucault 2007, 5). הוא הראה כי טכנולוגיות השליטה של ההווה עברו מניסיון לשלוט בטריטוריה על בסיס מתיחת גבולות פיזיים בין "עמית" ו"אויב" להפרדות פנימיות – גזעיות, אתניות ופוליטיות – שמחייבות שיטות של מעקב ופיקוח, רישום ותיעוד של קבוצות או תת-קבוצות בתוך המסגרת המדינית הקיימת. במסגרת זו השתמש פוקו במונח באופן נרחב ובהקשרים שונים. אם בתולדות המיניות הוא תיאר את השפעות החדירה הביו-פוליטית של ה"סוברן" הנאור לחדר המיטות ואת האופן שבו המדינה הנאורה מתעקשת לשלוט בדחפים המיניים של הפרט, בהרצאות על "הולדתה של הביו-פוליטיקה" הוא הסביר את הקשר המהותי בין עליית המדינה הליברלית, שדורשת את המונופול על גופו ועל נפשו של הפרט, ובין פריחת הביו-כוח והביו-פוליטיקה (Foucault 2008, 112–113). בהרצאות על "ביטחון, טריטוריה, אוכלוסייה" שנשא בשנים 1977–1978 התמקד פוקו ב"מכניזמים של הביטחון" שמאפשרים לשלטון הליברלי "לעצב את הכלכלה [...] היינו לפקח ולשלוט בתושבים, בהון ובחיי היומיום של הכלל" (Foucault 2007, 95). אך למרות הביקורת הרבה על הפרקטיקות השלטוניות, ראוי לציין שאת עיקר ביקורתו הפנה פוקו כלפי התפיסה הליברלית של הכוח: במדינה הליברלית, הוא טען, הרטוריקה האידיאולוגית דוחקת לכאורה את הכוח אל מחוץ לגבולות הדיון הלגיטימי – אבל למעשה היא מפנימה אותו. כפי שהראתה שילה שיינברג, תיאורטיקנית של החינוך, פוקו "דוחה את תפיסת הכוח של התיאוריה הליברלית המודרנית, המציגה את הכוח כניגודו של החופש, ורוֹאָה את יחסי הכוח כדבר שאפשר להשתחרר וראוי להשתחרר ממנו. התיאוריה הליברלית, הן בגילוייה החברתיים-פוליטיים והן בכיטייה החינוכיים, לוקה לדידו בחוסר מודעות לאופן שבו יחסי הכוח מחלחלים בכל מארג החיים החברתיים" (שיינברג 2003, 138). במילים אחרות, התיאוריה הליברלית מסווה את צורות השליטה שלה בחייו של הפרט טוב כל כך, שלא פעם הליברלים מצליחים לשכנע את עצמם שאין להם עניין בכוח, אלא באידיאלים שבשמם הוא פועל.

ג'ורג'יו אגמבן והגוף החשוף

מי שהפך את הביו-פוליטיקה למושג פופולרי בקרב חוקרים ו"המציא", בעקבות פוקו, את שיטת הביקורת הביו-פוליטית הוא ההוגה האיטלקי ג'ורג'יו אגמבן. בסדרה שקרא לה *Homo Sacer*³, אגמבן דן בביו-פוליטיקה בכלים של פוקו ותיאר אותה כצורת ניהול של החיים שמטרתה הפוליטיזציה המוחלטת של החיים (אגמבן 2003, 406). מבחינה מתודולוגית, אגמבן עיגן את הביקורת הפוליטית שלו בהיסטוריה של המושגים במחשבה המערבית,

3 החלק הראשון של הסדרה, שפורסם באיטלקית ב-1995, תורגם לאנגלית ב-1998 והפך את אגמבן לאינטלקטואל "כוכב"; ראו Agamben 1998 או בעברית אגמבן 2003.

בעיקר בזאת של מושגים מתחום הפוליטיקה והדתות. העבודה הפילולוגית הזאת אפשרה לו "לקמט" את ההיסטוריה וליצור הקשרים מלאי דמיון ועניין בין מושגים פילוסופיים ותיאולוגיים של העת העתיקה ובין האופן שבו מונחים אלו או אבחנות הנשענות עליהם משמשים בפוליטיקה של המדינה המודרנית.

אגמבן מראה כי מונחים רבי-משמעות מהעולם העתיק חוזרים וצפים בעקביות בעולם המחולץ של הדמוקרטיה הגלובלית, אבל רק לאחר שרוקנו ממשמעות והפכו לכלי שרת בידי הריבון – שאינו מעוניין להפריד בין החיים הביולוגיים, או החיים החשופים (zoe), ובין החיים הפוליטיים (bios). לשם כך, טוען אגמבן, עלינו לחזור ולשחזר את ריבוי המשמעויות הטבוע בשפה. ריבוי המשמעויות הזה והחזרת הממד התיאולוגי לשפה הם בעיניו תנאי למאבק בפוליטיזציה הקפיטליסטית המרדדת והמשטחת.

כמו פוקו, גם אגמבן טוען כי הנאורות והליברליזם הם שתרמו ליצירת המדינה הביו-פוליטית, דווקא מכיוון שהסוו את המכניזמים של השלטון מאחורי רטוריקה דמוקרטית שוויונית ושליטה כלכלית מתוחכמת שערעה כל סיכוי אמיתי לשוויון. הדמוקרטיה, לפי פוקו ואגמבן, מעולם לא הייתה יותר מאשר דמוקרטיה-לכאורה. לכן אגמבן פוסע בעקבות ההוגה היהודי-גרמני קרל לויט – שהיה בעצמו מבקר של המדינה הליברלית – ומראה שהפוליטיזציה הביו-פוליטית של החיים היא מאפיין יסודי שקושר את הדמוקרטיה ההיסטורית למדינה הטוטליטרית:

רק בשל הפיכתם של החיים הביולוגיים על צורכיהם לעובדה מכריעה מבחינה פוליטית [...] ניתן להבין את המהירות שבה היו דמוקרטיות פרלמנטריות במאה העשרים מסוגלות להיהפך למדינות טוטליטריות ושבה היו מדינות טוטליטריות בנות המאה העשרים מסוגלות, כמעט ללא הפרעה, להיהפך לדמוקרטיות פרלמנטריות. בשני המקרים התקיימה הטרנספורמציה במסגרת שבה נהפכה הפוליטיקה לביו-פוליטיקה, והשאלה האמיתית היחידה שעמדה על הפרק היתה איזו צורה של ארגון תהיה היעילה ביותר על מנת להבטיח את הטיפול, השליטה והשימוש בחיים החשופים (אגמבן 2003, 407).

אגמבן הרחיב את התובנה הזאת לכיוונים שונים על בסיס מבנה ארכיטקטוני משותף: כל ניתוח פוליטי ואסתטי מבית מדרשו מדגיש את המבט מן השוליים, או נכון יותר – מן ה"סף" שבין העולמות: במאמרו "מצב החירום כפרדיגמה שלטונית" הוא אבחן כי מחלתה העכשווית של הדמוקרטיה היא התמכרותה למצב החירום, עיקרון מבני שחוזר בכל חוקה דמוקרטית ומאפשר לה הן את השמירה והן את ההפרה של חירויות הפרט שבשמן טוענת הדמוקרטיה:

למען האמת, מצב החירום איננו היצוני או פנימי לסדר המשפטי, ובעיית הגדרתו נוגעת בדיוק לסף (או לאזור) של אדישות שבו פנים וחוץ אינם מוציאים זה את זה אלא מיטשטשים זה בתוך זה. השעיית הנורמה אין משמעותה ביטולה, ואזור האנומיה שהשעיה זו יוצרת איננו חסר קשר לסדר המשפטי (או לפחות כך הוא מתיימר להיות). מכאן החשיבות של תיאוריות אלה. [...]

אם כן, כדי להבין את בעיית מצב החירום יש להגדיר בדיוק את מקומה (או את אי-מקומה) (אגמבן 2009, 153).

את ה"סף", או "התחום של אי-ההפרדה", כפי שהוא מכנה אותו, עיגן אגמבן בהגותם של ולטר בנימין (שאגמבן ערך את כתביו באיטלקית), קרל לויט, קרל שמיט, מרטין היידגר ומישל פוקו – כולם הוגים אנטי-ליברלים שחשבו מתוך המשבר הפוליטי של תקופתם ועליו.

כפי שהציעו חוקרים שונים, "תחום אי-ההפרדה" שמייצרת הביו-פוליטיקה מייצג צורות כוח עכשוויות שמלמדות אותנו להפנים מראש את ההפרדה – יהודי וערבי, אשכנזי ומזרחי, עשיר ועני, גבר ואישה, הטרוסקסואל וגיי וכיוצא באלה – במסגרת מה שמגדיר אותנו כאינדיבידואלים בחברת המון. אנחנו מותחים גבולות עוד לפני שמאן שהוא הורה לנו לעשות זאת ומשוכנעים שזאת צורת המחשבה הנכונה על העולם. כך אנחנו הופכים את עצמנו מרצון ומראש לבורג במכונה הגדולה המכונה "הפוליטיזציה המוחלטת של החיים". אגמבן השתמש בדוגמה של מחנה הריכוז כמודל שבמסגרתו אפשר לחשוב את הפוליטיזציה הזאת כתמונת מראה של הריכוז, של מצב החירום ושל הסף, או "תחום אי-ההפרדה" בין החיים למוות: הריכוז אוסר, מגלה, מענה וממית. הוא מייצר חיים חשופים כדי להנכיח את עצמו, או כדי להוכיח את יכולתו להכריע בין חיים ומוות. המחנה הוא המקום שבו עובר הקו שמפריד בין החיים והמתים, או ה"סף של אי-ההפרדה" בין החיים-בקושי והמיועדים-למות, בין הפוליטי לחיים, בין המחשבה לגוף. במרכז המחנה ניצב המוזלמן, ש"איננו רק הגבול בין החיים לבין המוות: הוא מסמן, יותר מכך, את הסף שבין האדם ללא-אדם" (אגמבן 2007, 73). תפיסת הריבונות ופרדיגמת המחנה הפכו בתורם למודל של מחשבה פוליטית אצל אגמבן, והחלק השלישי של סדרת *Homo Sacer*, המציג את אושוויץ ואת המוזלמן כמודל של החיים החשופים, גרם לסערה שבמסגרתה הואשם אגמבן בשימוש מגמתי בשואה ובמחנה הריכוז (de la Durantaye 2009, 211–214).

בסמינרים שלימד באוניברסיטת קליפורניה בתחילת שנות האלפיים הזדמן לי לשאול את אגמבן מה ההבדל בין ולטר בנימין, היהודי הפליט שנרדף והתאבד ב-1940, ובין קרל שמיט, "משפטן הכתר של הרייך השלישי" – אם מצמצמים את המבט ל"סף של אי-ההפרדה". אגמבן, שהיה לבוש תמיד שחור, לרוב באותה חליפה מהוהה משהו, הביט בי בעיניים מצומצמות, חייך קלות וענה: "כנראה שאין הבדל".

תומס למקה, הוגה גרמני שאימץ את הביו-פוליטיקה כשיטת ניתוח, טוען בספר המבוא שלו על הביו-פוליטיקה ששיטתו של אגמבן בכל זאת יוצרת הבדל בין שמיט ובנימין, אלא שזהו הבדל פונקציונלי ולא ערכי: בעוד שמיט מגדיר את הריכוז על בסיס היכולת שלו להפריד בין עמית לאויב, בנימין – ואגמבן בעקבותיו – מזהים את הסוכרניות על בסיס יכולת ההדרה של השליט. לדברי למקה, "הניגוד המרכזי בהגדרת ה'פוליטי', עבור אגמבן, איננו הניגוד [של שמיט] בין עמית לאויב, אלא זה שמבחין בין החיים החשופים והקיום

הפוליטי, היינו בין ההווה הטבעית והקיום המשפטי של האדם, [...] כלומר המקום שבו האדם נותר חשוף, ללא הגנת החוק" (Lemke 2011, 54). תפיסת הריבונות מנקודת מבט כזאת מפרקת את הרטוריקה הליברלית מנשקה וחושפת את המקומות שבהם היא מנצלת את שיח ה"זכויות" כדי להדיר, להפלות ולחסל, בשם ההומניזם והאוניברסליזם. אחרי ככלות הכול, מהן זכויותיו של מי שהוכרז "טרוריסט" או "סיכון ביטחוני"? מהם חייו של הפליט? כפי שהראה איתמר מן (2010), כשהמדינה (המערבית) מבקשת להכריע בשאלה את מי היא מקבלת ואת מי היא שולחת בחזרה אל מותו, היא מחברת בין המשפט של מצב החירום ובין הביו-פוליטיקה

כדי ליצור פוליטיקה חדשה שהעיקרון שמכונן אותה אינו פוליטיקת-חיים, אלא פוליטיקת-מוות (תנאטור-פוליטיקה). [...] מצב החירום, כפי שאגמבן מייטיב להדגיש, איננו רק מצב שבו השלטון משיל מעל אזרחיו זכויות ומפקיר אותם לאור טענה של דחיפות, [...] [אלא] זהו גם מצב שבו לאור דחיפות שכזו יכול השלטון להעניק את מתת החיים מחוץ לכלל (שם, 162-163).

את הביקורת על המדינה המודרנית ועל הגלובליזם ההרסני של הניאו-ליברליזם המשיך אגמבן לפתח בעבודות הבאות, שבהן חידר את הפרספקטיבה הנוצרית-פאולינית של פרשנותו. לתחושתו, בעבודותיו האחרונות אגמבן עבר מביקורת ביו-פוליטית של המדינה לביקורת נוצרית על מוסדות, ובהם הנצרות עצמה. אבל דיון זה שייך למקום אחר. בעמודים הבאים ברצוני להתחקות על התרחבות השפעתה של הביקורת הביו-פוליטית ולבחון את הרלוונטיות שלה למקומותינו.

הארדט ונגרי, "ערב רב"

בעקבות פוקו ואגמבן, הדיון בביו-פוליטיקה התרחב לממדים של דיסציפלינה או שיטת מחשבה ואת השפעותיו אפשר לזהות היום כמעט בכל תחום של תיאוריה ביקורתית: פילוסופיה פוליטית, היסטוריה אינטלקטואלית, תורת הספרות, לימודי מגדר ותיאוריה קווירית, גיאוגרפיה פוליטית, תיאוריה חוקתית וסוציולוגיה ביקורתית.

בעקבות אגמבן, חוקרים כגון מייקל הארדט ואנטוניו נגרי החלו לדון בביקורת הביו-פוליטית והעמידו אותה במרכז הניתוח הניאו-מרקסיסטי שלהם. לשיטתם, הביו-פוליטיקה אינה נשענת על המכניזם הפוקואיאני של הביו-כוח או על ה"סף" המבני-פוליטי של אגמבן, אלא היא תקופה חדשה בהתפתחות הכלכלה הפוליטית, היינו הקשר שבאמצעותו המדינה המודרנית שולטת כמעין אימפריה גלובלית בשווקים ובמעמד העובדים. לטענתם, בשנות השבעים חלה תפנית ביחסי הייצור. המדינה החלה להמיר את צורת העבודה התעשייתית והפיזית ב"עבודה לא חומרית" (immaterial labor) – צורת העבודה החדשה של עידן המידע. זו אינה כרוכה בכרגים ובגלגלי השיניים המעסיקים את דמותו של צ'רלי צ'פלין בסרט זמנים מודרניים, אלא מגולמת בדמותו של איש היי-טק

לבוש חליפה ועניבה או מקועקע ולבוש טיי-שירט, שמגלגל מיליוני דולרים ברחבי העולם וממנף אותם בלי קשר ממשי לפועלים במפעלים, לשווקים שהוא מנצל לצורך זה, או להשפעה ארוכת הטווח – האקלימית והאנושית – שיש לתוצרים שלו על העולם. לטענתם של הארדט ונגרי, צורת עבודה זו הפכה את העבודה עצמה לוורטואלית או לסימבולית (Hardt and Negri 2000, 293).

הארדט ונגרי מסתמכים בעבודתם על הביקורת הפוקואיאנית והאגמבנית על הכלכלה הניאו-ליברלית ועל האופן שבו היא משנה את טבע היחסים שבין האדם לטבע שסביבו ולקהילה שהוא חי בה. למותר לציין כי השינוי שהם מצביעים עליו מחולל הרס וניצול, משום שהוא פוגע במנגנוני הסולידריות של החברה השואפת לשוויון. עם זאת, הניתוח שלהם אינו נטול תקווה. בספריהם הבאים, שהוקדשו לצורות התארגנות וסולידריות בעידן השעבוד הניאו-ליברלי, הארדט ונגרי טוענים כי המעמדות הנמוכים יכולים להשתמש בכלים הווירטואליים, למשל בכלי המדיה החברתית, כדי לארגן התנגדות למדינה הביו-פוליטית. את שורת המרידות הדמוקרטיות של תנועת האנטי-גלובליזציה, תנועת Occupy ואירועי ה"אביב הערבי", הארדט ונגרי מתארים כחלק ממרידה גלובלית (אוניברסלית, ערכית, דמוקרטית) בגלובליזציה הכלכלית והחברתית. במובן זה, ה"ערב רב" (multitude) במדינה העכשווית מהווה "אלטרנטיבה חיה שצומחת בתוך האימפריה", שהיא מטבעה אימפריה ביו-פוליטית (Hardt and Negri 2004, xiii). אם הביר-כוח שתיאר פוקו הוא כוחה של המדינה לשלוט בחיים באמצעות הכלכלה, דווקא מחיקת הגבולות המפרידים בין הכוח הציבורי לגוף הפרטי מחייבת את הגוף להגדיר מחדש את גבולותיו ואת צורת האוטונומיה שלו מול המערכת.

במאמר יפה שפורסם בכתב העת המקוון (והחינמי) **מפתח** כתב אסף תמרי (2010) על הופעת המושג "ערב רב" בהקשר היהודי-ישראלי המודרני:

בעברית המודרנית, "ערב רב" מציין "המון, קהל מעורב של אנשים שונים". אבל בחוגים מסוימים של הציבור הדתי-לאומי, הביטוי משמש באופן אחר לגמרי, כמעט הפוך, שכן הוא מורה על קבוצה ספציפית, בת זיהוי. לחדירתו של הביטוי אל השיח הציבורי במובן זה בשנים האחרונות אחראים חוגים קיצוניים המצויים בשוליה של הציונות הדתית הרדיקלית, היא הזרם המרכזי בציונות הדתית העכשווית, המזוהה עם ישיבת מרכז הרב ועם בית מדרשו של הראי"ה קוק וכן עם תנועת ההתנחלות ועם גוש אמונים. [...] מושג הערב רב משמש אפוא בקרב חוגים אלה כהסבר רווח, אונטולוגי-ביולוגי, ליחס ולהבדל – התרבותי-אידיאולוגי – בין המרכיבים השונים של החברה היהודית (שם, 43).

אליבא דתמרי, מעקב אחר המושג מנכיח כיצד הקוקיזם האונטולוגי-ביולוגי השתלט על ההקשר הכלכלי-חברתי שלו. קריאה כזאת מלווה תהליכים עכשוויים שעניינם השתלטות ארון הספרים היהודי על השיח הציבורי. אבל ההתמקדות בהקשר הישראלי המצומצם

מובילה אל ההדתה המהירה של השיח הפוליטי ומחמיצה את האבחנות של הארדט ונגרי (תמרי אינו מזכיר את עבודתם), שמעגנות את המושג בהקשר הרחב של הכלכלה הפוליטית הגלובלית ושל הביקורת הביו-פוליטית. שהרי "ערב רב", כפי שתמרי מראה, מפגיש "קטגוריה פוליטית שעניינה שרטוט מחדש של גבולות גוף האומה המוכן במונחים מטאפיזיים וטיהורו מגורמים 'זרים' המסכנים אותו, בבחינת 'האויב שבפנים'" (שם, 57) – עם "השיח של מי שרואה עצמו כמדוכא, כמי שהשלטון ה'טבעי' שלו נגזל ממנו בידי גזע פולש זר, ולכן זוהי היסטוריית-נגד המכוונת נגד הריבון" (שם, 60).

ואולם למרות ההתעלמות מן הביקורת הביו-פוליטית, ניתן לחזור עם האבחנות הפנים-ישראליות של תמרי לתיאוריה הכוללת של הארדט ונגרי ולשאל: מה "ביו-פוליטי" בהשתלטות של ימין קיצוני על השלטון? לכאורה, אין בהשתלטות דתית-ימנית שום חדש – קבוצות אנטי-דמוקרטיות ניסו טקטיקות דומות כבר בשנות העשרים והשלושים של המאה העשרים. אבל זיהוי המחאה הרדיקלית עם פשיזם או עם משיחיות, טוענים ראשי הביקורת הביו-פוליטית, מעוור אותנו מראות את ההתנגדויות הלגיטימיות שהליברליזם מעורר ושתנועות פרו-פשיסטיות או דתיות-פופוליסטיות מזדרזות לתת להן קול. במילים אחרות, הביקורת הביו-פוליטית מבקשת מאיתנו לחזור לאחור ולהפריד בין תנועות תומכות שוויון וסולידריות, בסיס הערב רב של הארדט ונגרי, ובין תנועות שמנצלות את המחאה הלגיטימית כדי לחטוף את השלטון ולהפכו לבלעדי ולמדיר. סימניהן של האחרונות הם שפת ההסוואה הכלכלית-ליברלית, הא-פוליטית לכאורה, הפחד המתמיד מ"אויב פנימי" וחוסר יכולת להתמודד עם ביקורת.

לביקורת הביו-פוליטית של פוקו, אגמבן, הארדט ונגרי הצטרפה בשנים האחרונות קבוצת הוגים מתחומים רבים ושונים. הוגים אלו, העומדים בחזית המחשבה הביקורתית, מדגישים את היותו של הניתוח הביו-פוליטי כורח המציאות וטוענים כי הוא מפרק את הנחות המוצא של המדינה הליברלית, שלטענתם הפכו לקליפה ריקה. כבר בשנת 2004 מיפה רוברטו אספוסו את תרומת התיאוריה הביו-פוליטית לתיאוריה חדשה של קהילה פוליטית, בהתבססו על מרכזיות האין, היינו ההנחה של היידגר שכל דיון בקיום חייב להתחיל ולהסתיים באי-קיום, ועל "פוליטיקת המוות" (thanatopolitics) שנזכרה למעלה (Esposito 2008). הפילוסוף הסלובני סלבו ז'יז'ק הצמיד את עקרונות המחשבה הביו-פוליטית לעקרונות הפרשנות של הפסיכואנליזה הלאקאניאנית, ושילב אותם עם ביקורת ניאור-מרקסיסטית רדיקלית (ז'יז'ק 2002). התיאורטיקנית הפוליטית האמריקנית ונדי בראון השתמשה בעקרונות הביו-פוליטיקה כדי לבקר את הקשר בין הכלכלה להתחזקות המחודשת של הלאומנות וההפרדה האתנית (Brown 2010). הארכיטקט הפוליטי איל ויצמן השתמש בעקרונות הניתוח הביו-פוליטי בפרשנות המפרקת שלו להפרדות טריטוריאליות (החומה בגדה המערבית) (Weizman 2007). הפילוסופים אריאלה אזולאי ועדי אופיר חיברו את הביו-פוליטיקה של אגמבן למחשבה על אופי ה"משטר" הישראלי (אזולאי ואופיר 2008).

הסוציולוג יהודה שנהב הסתייע בה כדי לחשוב מחדש על הנחות בסיסיות בביקורת הפוסטקולוניאלית (שנהב 2009). הסוציולוגית יעל ברדה מנתחת את הכוח הכמו-אלוהי של נציגי הבירוקרטיה הביטחונית מול "החיים החשופים" (ברדה 2012, 153). ההוגה הפוליטי ניב גורדון מנתח את הכיבוש כ"הרס שיטתי של מנגנונים חברתיים חיוניים" והפיכת בני החברה הפלסטינית ל"הומו סאקר", דהיינו "מי שאפשר להרוג ללא עונש" (Gordon 2008, 21). רשימה זו היא חלקית ביותר, כמובן, אבל אפילו היא ממחישה עד כמה חלחלו מושגי הביקורת הביו-פוליטית למחשבה הביקורתית בת זמננו. חסרים כאן, מפאת קוצר היריעה, אזכורים של דיונים מרתקים בתיאוריה הביו-פוליטית שערכו תיאורטיקנים מובילים בתחום המשפט, הכלכלה הפוליטית ותורת הספרות. אולם את מה שנותר מן היריעה אקדיש לדיון קצר ב"מדינת המעקב". אין מקום ברור מזה לשם המחשה של החדירה המוחלטת של ה"ביו-כוח" לחיינו, למחשבתנו ולגופנו.

הביקורת הביו-פוליטית ו"מדינת המעקב"

בשנים האחרונות חלה בתיאוריה התפתחות מרתקת המתמקדת יותר ויותר בהופעת "חברת המעקב" (surveillance society) – תהליך ההתפשטות של טכנולוגיות מעקב בכל תחומי החיים. מצלמות מעקב המותקנות בפנסי רחוב, ברמזורים, בכספומטים ואף בכניסה לבתי ספר ולמוסדות ציבור מאפשרות היום פיקוח משטרתי שיעקוב אחר אדם ממקום למקום. טכנולוגיות ביומטריות של זיהוי לפי תווי פנים, טביעות אצבע ו-DNA מאפשרות לאסוף מידע על האדם גם כשכבר אינו נוכח במקום בגופו. הצלבת נתונים בין מאגרי מידע – למשל בין מאגר מידע ביומטרי משטרתי ומאגר מידע של כרטיסי אשראי – מאפשרת ללמוד על תנועותיו של הפרט ברמת דיוק שאינה אפשרית אפילו לקרובים אליו ביותר. במילים פשוטות, כיום המשטרה יכולה לדעת עליו הרבה יותר מאשר אשתי, ילדיי והוריי גם יחד. חמור מזה, היא יכולה לאסוף עליי מידע בלי שאדע כלל כי אני נתון למעקב. דייוויד ליון, המומחה המוביל בעולם לתייעוד ולביקורת מאגרים ביומטריים, קישר את התפוצה הגוברת של טכנולוגיות מעקב לתופעה הגוברת של "היעלמות הגופים". "הגופים נעלמים כשאנחנו עושים דברים מרחק", הוא כותב (Lyon 2001, 16). "הסמיילי מחליף את הפנים" ומערכת סמלים שמשרתת אינטרסים שאינם שלנו מחליפה את הגוף הממשי. בנקודה זו קל להתעלם מכך שמאז שנות השישים קצב היעלמות הגופים במרחב הולך וגובר. דוגמה אחת לתופעה זו היא התרחבות השימוש במעצר המינהלי, כלי שמאפשר לא רק לעצור אדם בלי משפט אלא גם להכחיש את מעצרו. האדם פשוט נעלם. כל שנשאר מהנוכחות הממשית של הגוף הוא הסמיילי, סימן שהותיר במדיה החברתית. במאה התשע-עשרה הודתה אליס

”שפעמים רבות ראתה חתול ללא חיוך, אך מעולם לא ראתה חיוך ללא חתול”; בתחילת המאה העשרים ואחת, החיוך נטול-החתול מסמן את ההופעה הטבעית של הגוף. כפי שהראו אזולאי ואופיר (2008), ה”היעלמות” הסדרתית של הגוף במדינה הביור-פוליטית קשורה בפער שבין הצגת האלימות של המשטר ובין השתיית, או מה שהם מכנים ”אלימות כבושה” ו”אלימות מתפרצת”. לא פעם המשטר מסמן לנו את כוחו דווקא באי-הפעלתה של אלימות ובבחירה ב”מתינות” שמשדרת עוצמה כביכול. ”בהיעדר קודים תרבותיים ומשפטיים מוסכמים על השותפים ליחסי הכוח”, כותבים אזולאי ואופיר, ”הצגת האלימות היא תמיד כבר הפעלת אלימות” (שם, 234). במילים אחרות, היעלמותם של אינדיבידואלים מסמנת את כוחו של המשטר להפעיל אלימות מוחלטת – כזאת שבמסגרתה הוא יכול למחוק כל זכר לאדם או לשחרר את הנידון מיד, ללא משפט ובלי שביין את הסיבה למאסרו: ”הכוח נוכח, לא רק מיוצג, והוא פועל בעצם נוכחותו” (שם). למותר לציין כי כדי להפעיל סוג כזה של כוח ותצורות משתנות של אלימות, המשטר והכוח שהוא מפעיל צריכים להיות נוכחים בכל מקום ובכל זמן. אין לפַרְט שום דרך לחמוק מהם.

מה הקשר בין מדינת המעקב לתיאוריה הביור-פוליטית בכלל ולביטוייה במדינת ישראל בפרט? למרבה ההפתעה, בישראל – אחת המדינות המתקדמות בעולם בהפעלת טכנולוגיות מעקב שונות – אין כמעט שיח ציבורי או ביקורתי בנושא. זאת אף שתיאורטיקנים זרים, מהמובילים בעולם, רואים בישראל פורצת דרך בתחום שילובן של טכנולוגיות מעקב בשליטה פוליטית.⁵ דייוויד ליון עצמו היה שותף בעריכת ספר שמציב את שיטות המעקב של ישראל בשטחים הכבושים כמודל למדינת המעקב (Zureik et al. 2010). דיון זה התפתח בעקבות הדגש שפוקו שם על פרדיגמת הכליאה הרואה-כול, הפנאופטיקון המודרני. בחיבורו **לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר** (פוקו 2015) תיאר פוקו את המצאת מודל הכלא המעוגל, שחומות גבוהות מפרידות בין חלקיו ומגדל במרכזו והוא מייעל את יחסי הפיקוח והמעקב אחר הכלואים. פוקו מראה כי אף שהמחשבה הנאורה רואה בפנאופטיקון מודל של כליאה רציונלית, למעשה הוא הפך את האסיר לפונקציה סתמית וביטל כל יכולת של התנגדות או מרידה. הסוהר יכול לצפות בכל אסיר בכל רגע נתון, ואילו האסיר עצמו מבודד וחסר קשר עם העולם. באופן דומה, ייעול השליטה וריכוזה בידי שומרים בודדים הפך את הכליאה לעסק נושא רווחים, ועם הזמן אפשר את המחשבה על הפרטת בתי הכלא ואת קידום האינטרס של חברות פרטיות בכליאה המונית על פני קידום של חינוך וסיוע חברתי. ההוגה ז’יל דלז פיתח מחשבה זו לתיאוריה הגורסת כי ”חברת השליטה” הפכה את הכליאה והמעקב לבסיס השלטון המודרני. הטמעת טכנולוגיות כגון מצלמות מעקב, מזל”טים, ניתוח נתונים דיגיטליים ומעקב אחר התכתבויות ופוסטים במדיה החברתית –

5 על כך ראו את עבודותיהם המרתקות של דייוויד ליון (Lyon 2001), סטיבן גרהם (Graham 2011), איל ויצמן (Weizman 2007), גיל הוכברג (Hochberg 2015) ואחרים.

כל אלה הופכים את החברה שאנו חיים בה מפנאופטיקון, שבו מעטים עוקבים אחרי הרבים, לסניאפטיקון – חברה שבה רבים עוקבים אחרי המעטים (Mathiesen 1997). אליה זורייק, ראש המרכז ללימודי מעקב באוניברסיטת קוויין באונטריו, אמנם אינו מכתיר את השינוי הזה כסניאופטיקון אך בהקשר הישראלי-פלסטיני הוא כותב עליו כך: "לאחרונה חל שינוי ומשטור האוכלוסייה הפלסטינית הועבר ל'מבט האזרחי' של אנשים רגילים, והוא מלווה באיומים של פוליטיקאים כי יענישו את הפלסטינים על אזכורים של הנכבה. [...] כאן מדובר במשטור של התודעה ושל הזיכרון" (Zureik 2010, 17). כפי שגיל הוכברג מראה, המעברים והמחסומים הישראליים בשטחים הכבושים "מהווים מעצור ומפגש בין המבט הפולשני של המדינה/החייל והגוף הנתון למעקב. ככאלה, הם מהווים מנגנון של הפעלה, ייצור ושעתוק של יחסי כוח בין כובש ונכבש" (Hochberg 2015, 92). לדברי אריאלה אזולאי, התפשטות מדיניות המחסומים מסמנת את "היכולת לדעת את האמת הנסתרת שהגוף מסתיר" (Azoulay 2007, 146).

דיונים עכשוויים על מדינת המעקב ועל הטכנולוגיות השונות שנעשה בהן שימוש כדי לעקוב אחר חייהם ונטיות ליבם של אזרחים – שפרטיותם וחייהם מעוגנים, לכאורה, בשורה של זכויות אזרחיות וחוקתיות – מראים שמנקודת המבט של הריבון אין הברל משמעותי בין חייהם של נתינים מסוגים שונים, וכי הריבון הדמוקרטי מוכן בכל רגע לבטל את עקרונות היסוד של הליברליזם הדמוקרטי אם יתרשם שהאינטרס שלו הפוך. מנקודת המבט הביו-פוליטית, אם כן, לא מפתיע לגלות כי מזל "טים מופעלים כדי לעקוב אחר פעילים ביטחוניים בשטחים ולעצור אותם, וכי שימוש דומה במזל "טים נעשה גם כדי לעקוב אחר פעילי שמאל ומפגינים בתוך גבולות הקו הירוק. גם לא מפתיע להיווכח כי נעשה שימוש לא חוקתי במאגרי מידע כדי לאסוף מידע על אזרחים. בניגוד לטענות המדינה, לא מדובר ב"חריגות" או ב"יוצא מן הכלל" אלא במוטיבציה הראשונית של מפעילי המערכת והביו-כוח של המדינה (ליבוביץ' ופינצ'וק 2009).

בין כותבי העברית המעטים שמקדישים מזמנם לעבודה ביקורתית שמטרתה "לשמור על השומרים" אפשר לציין חוקרי משפט כמו מיכאל בירנהק, אבנר פינצ'וק ויהונתן קלינגר; אנשי תיאוריה וטכנולוגיה כמו קרין נהון; ומומחים למחשבים כמו אלי ביהם. אלא שגם מומחים אלו, המתמקדים בתחום המעקב, בדרך כלל אינם קושרים את עבודתם לתיאוריה פוליטית או ביו-פוליטית אלא לשאלות החוקתיות שהיא מעלה. החריגים בנוף זה בודדים. גיליון מיוחד של המגזין ארץ אחרת, עליו השלום, הוקדש לנושא המעקב בישראל. בין המעטים שטענו כי מדינת המעקב היא שיטת מחשבה רלוונטית לישראל כדאי לציין את ההיסטוריונית ענת לייבלר ואת חוקר התקשורת אבי מרציאנו. בעבודתה הפרטנית והנרחבת על ההיסטוריה של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה התמקדה לייבלר בשאלות

6 כך על פי דיווחים, שפורסמו ברובם בכלי תקשורת ביקורתיים, על הפעלת אמצעי מעקב ואיתור נגד מפגיני שמאל (ראו למשל מטר 2015).

דמוגרפיות ועמדה על פרקטיקות ששימשו את המדינה כדי לעצב את הסטטיסטיקה כך שתאפשר הפרדה נוחה בין יהודים לערבים, בין ישראלים לפלסטינים, בין אשכנזים למזרחים (Leibler 2010). במובן זה, צורת הממשליות או המשטור הישראלית השתמשה במוסדות של איסוף נתונים כאילו היו מוסדות גבול שמטרתם לסייע בעיצוב האופי האתני והגזעי של המדינה. אבי מרציאנו, במאמר שפרסם לאחרונה בכתב העת תיאוריה וביקורת, תקף את "ההתעלמות הכמעט מוחלטת" שבה מתקבלת מדינת המעקב הישראלית באקדמיה, "למרות הבולטות היחסית שניתנת בישראל לסוגיות ביטחוניות" (מרציאנו 2016, 41). לדבריו, השימוש במאגר מידע ביומטרי משמעו כי "המידע האישי של עוברי האורח ניטל ומנותח באופן אוטומטי ומרוחק, בלא אישורם ולרוב ללא ידיעתם. מבחינה זו, המאגר שמוקם בישראל יאפשר למדינה מעקב מתמיד אחר כלל האזרחים" (שם, 55).

סיכום: האח הגדול והמדינה הטוטלית

אם נחזור לרגע לח'אלד מחברון, המחשבה עליו כעל "לא ישראלי" או כעל "פלסטיני-איום" מאפשרת לריבון בשטחים הכבושים להפעיל כלפיו שיטות פיקוח, שליטה ודיכוי שמיי-שאינר-ח'אלד רואה בהן חלק מהדינמיקה הטבעית של החיים. יתר על כן, בניגוד למתיחתם של גבולות פיזיים, ההיענות לצורת ההפרדה החדשה הזאת מאפשרת לריבון להפנים את שיטות ההפרדה גם בתוך גבולותיו או במסגרת האוכלוסייה המקומית. אם בעבר אילצה ההפרדה את הריבון להקים שתי מערכות משפט נפרדות – למשל ממשל צבאי בשטחים וממשל אזרחי בתוך גבולות הקו הירוק – כיום ההפרדה מיטשטשת ושיטות פיקוח ודיכוי "זולגות" בין סוגי האוכלוסיות השונים והופכות למרכיב טבעי בקרב כלל האוכלוסייה, כזה שאינו מבחין על פי דת, גזע ומין. אפשר כיום לזהות דפוסי הפעלה דומים בשטחים הכבושים ובתוך גבולות הקו הירוק, למשל הפעלתם של כלי פיקוח, מעקב ושליטה צבאיים בתוך מרכזי ערים כדי להשתלט על הפגנות אזרחיות או כדי לאתר מתנגדי משטר לגיטימיים ולסמן אותם כאיום.

במילים אחרות, אירוניות יותר, הדמוקרטיה הישראלית מגיעה לשיא ביטויה דווקא ביחסה כלפי מנגנוני הפיקוח והשליטה: כפי שטענו מבקרי המאגר הביומטרי וחברת המעקב, השימוש במאגרי מידע ובמצלמות מעקב הופך את כולם לחשודים, באופן דמוקרטי לחלוטין, עד שיוכח אחרת.

שיטות השליטה הביו-פוליטיות מבוססות על הדמוקרטיזציה הפופוליסטית של הריבונות – הרחבתה של הריבונות אל מחוץ להפרדה הפיזית בין אוכלוסיות והפנמת כלי ההפרדה בשגרת היום. מנקודת המבט הזאת, האבחנה ההיסטורית של סלמאן נאטור לגבי הדור השני לנכבה – "נולדנו אחרי הנכבה ומשום כך הפכנו בעל כורחנו לעדים. גופנו הפך מסמך טיוטה היסטורי שנכתב בדיו שחור" (נאטור 2014, 7) – הפכה לעקרון הפעולה הפוליטי של הריבון הישראלי, אם בשטחים אם בתוך גבולות הקו הירוק. מימוש

העיקרון הזה נועד לבסס את ההפרדה האתנית בין יהודים לערבים, אבל גם את ההפרדה הפוליטית בין תומכי המשטר למבקריו. יתרה מזו, מנקודת המבט הביו-פוליטית (בניגוד לזו של ההיסטוריה הפוליטית המקובלת) אפשר להפוך את סדר השליטה: ההפליה השיטתית של הערבי נועדה לבצר את מעמד הריבון ולקבע אותו מול ביקורת פנימית, ולהשליט את הסדר הריבוני קודם כול על מבקרי המשטר הבאים מתוכו. אם הסדר הזה נכון, אזי על פי התיאוריה הביו-פוליטית דמות הערבי היא דמות שהמשטר עושה בה הפשטה ושימוש אינסטרומנטלי. הערבי הוא ההומו סאקר של הריבון הישראלי – לא רק משום שהוא מעגן את יכולת ההכרעה של הריבון ביחס לגוף הערבי, שאפשר להעלים, להקריב או לחסל, אלא משום שהריבון שואב מהגוף הזה את הלגיטימציה לחיסול האופוזיציה הפנימית ולהפנמת הגבולות הביו-פוליטיים הרלוונטיים לשלטונו.

את התוצאה אפשר לראות בבירור במבנה המערכת הפרלמנטרית הישראלית, שאיננה מצליחה לייצר אופוזיציה פרלמנטרית זה עשורים. כל סימן של התעוררות פוליטית לגיטימית נתקל באיומים ביו-פוליטיים על האוכלוסייה כולה ("המצביעים הערבים נעים בכמויות אדירות לקלפי"). במילים פשוטות, בניגוד לאגמבון, הטוען כי הסף האימננטי הכרחי לתפיסת הריבונות הביו-פוליטית, הריבון הישראלי אדיש לחייו של הפלסטיני ורואה בו כלי המשמש את צרכיו. הוא אינו צריך להקריבו ואף לא להמיתו. הוא זקוק לו רק כדי לעגן את הרחבת שלטונו הנראה לעין וכדי להעמיק את אחיזתו באוכלוסייה, היהודית והערבית גם יחד, בתוך גבולות הקו הירוק ומעבר להם. שלא במקרה, ההבדל בצורות השליטה ובכלי השליטה המופעלים על המושאים השונים בא לידי ביטוי במגוון האמצעים וברמת השימוש בהם, ולא בשלילתם החוקתית והמוסרית. מנקודת המבט של השלטון הביו-פוליטי, ערבי או בדואי בתוך גבולות הקו הירוק, אף שהוא אזרח ישראלי לכל דבר, אינו שונה מהותית מערבי פלסטיני שחי, לכאורה, מחוץ לגבולות הלגיטימיים של מדינת ישראל.

עד כאן הניסיון להצביע על מסילותיה של הביקורת הביו-פוליטית להבנת ה"משילות", שנכפית עלינו בחרון אף. לאן מכאן? מן הסתם, העניין בביקורת הביו-פוליטית יימשך, בשולי המחשבה הפוליטית הרדיקלית ובקרב אלה מאיתנו שמעוניינים לחשוב על תנאי האפשרות של השיח. מבחינה זו התגלה בשנים האחרונות פער בולט בין השיח התיאורטי המתוחכם והמעודכן ובין שני תחומים שכנים. הראשון הוא התחום הפוליטי המשיק, כגון פרקטיקות המעקב שבענייני הרחבת למעלה. בעוד הדיון התיאורטי מפליג למחוזות השיח האקדמי האינטר-גלקטי של הביו-פוליטיקה הישראלית, רק מעט ממנו מוצא את דרכו אל הפעילות פוליטית. כך למשל מנגנוני שליטה, חימוש ומעקב זולגים באין מפריע בין תחומי הכיבוש והתחום האזרחי. עבודה רבה דרושה בתחום זה, רצוי על בסיס שיתוף פעולה של גופים בינלאומיים ותיאורטיקנים ופעילים פוליטיים, שסיועם חיוני לאיסוף הנתונים. למותר לציין שעבודה כזאת תדרוש התמודדות עם התנגדות פעילה ואיומים ממשיים מצד הממסד הפוליטי.

פער נוסף שהתגלה בשנים האחרונות הוא הפער בין התיאוריה הביור-פוליטית לתחום התרבות, שמרוב כוונות טובות נשמע לא פעם פומפוזי ודידקטי. יצירות תרבות מעטות הצליחו לעמוד בעשורים האחרונים על אופייה של הביור-פוליטיקה הישראלית,⁷ ובהן אפשר לציין את סרטו המפעים והמפתיע של חיים בוזגלו נישואין פיקטיביים, שכבר ב-1988 התחקה בעדינות על הברית הבלתי אפשרית בין העמים ועל המכניזמים שאינם מאפשרים לה להתקיים. שני סרטים של רענן אלכסנדרוביץ' – מסעות ג'יימס בארץ הקודש (2003), העוקב אחר חייו של מהגר אפריקני בתל אביב, ושלטון החוק (2011), סרט דוקומנטרי שעיימת אנשי משפט בכירים עם עברם כשופטים צבאיים בשטחים הכבושים – הוכיחו כי אלכסנדרוביץ' לא נופל למלכודת הדבש של הליברליזם הישראלי, שמחלק את העוגה הפוליטית בין "ימין" ו"שמאל" (לכאורה), אלא תוהה על מהותו הביור-פוליטית של הריבון הישראלי, שאינו מוכן להסתפק בפחות מ"הפוליטיזציה המלאה של החיים" ונכון להשתמש בחוק או במוסדות ציבור כדי להפר כל נורמה דמוקרטית. נקודת מבט דומה אפשר למצוא אצל יותם פלדמן בסרטו המעבדה (2013), שמתחקה על ייצוא הנשק חסר הרסן והמצפון של התעשיות הביטחוניות הישראליות – ייצוא שמהווה אילוסטרציה מרשימה ל"פוליטיקת המוות" שישראל כה מתגאה בה.

סדרות הטלוויזיה "עבודה ערבית" (2007-2010) ו"התסריטאי" (2015) של סייד קשוע וסרטו של אליה סולימאן הזמן שנותר: כרוניקה של נוכח נפקד (2009) הם דוגמה נוספת, גם אם מקברית, לטיפול בשאלות של המשטור הביור-פוליטי של הגוף והנפש. בסצנה שגרמה לי לצחוק ולבכות מציב סולימאן את המצלמה מול קבוצת ילדים ערבים בנצרת. הם נדרשים לקבל את פניו של נציג משרד החינוך כשהם מנופפים בדגלונני ישראל ושרים את שירה של נעמי שמר "מחר", מבלי להבין את משמעות המילים (שמקבלות משמעות אירונית מובהקת). סולימאן מצביע בעדינות לא רק על הסמליות המפלה והמנותקת שדורש השלטון, אלא גם על הפרקטיקות הקולוניאליסטיות שפקידי הממשל הערבים נדרשים להפנים: מיד לאחר סצנה זו גוער המנהל בילד שמעז לומר דבר על הקולוניאליזם האמריקני. בוזגלו, אלכסנדרוביץ', פלדמן, קשוע וסולימאן חומקים ממלכודת הערכים הליברליים, שמסווה ומסדירה את הפעולה העקבית של שלטון מפלה ומדיר. הם שואלים שאלות על מכניזמים במקום על ערכים, על עמדות ומעשים במקום על הצהרות, על תפיסת ריבונות וחיים במקום על סיסמאות בחירות. אבל יוצרים אלו, וכמה אחרים, חריגים בנוף התרבות הישראלית. דרושה עוד עבודה רבה על מקומם של הריבונות ומנגנוני השליטה היומיומיים בגוף ובנפש ועל החריגה מן הנורמה. התיאוריה הביור-פוליטית מבקשת לדון בשאלות הפוליטיות ה"גדולות" מתוך היצמדות לשאלות הפשוטות והחיוניות של החיים, אלה של התנועה, המפגש והפרטיות. רק משם יתחיל דיון פוליטי כן ורציני. אחרי ככלות הכול, מה תעזור הקרבה לים אם נפסיק לשמוע את רחש הגלים?

ביבליוגרפיה

- אגמבן, ג'ורג'יו, 2003. "הומו סאקר: הכוח הריבוני והחיים החשופים", בתרגום נמרוד אביעד ומוניקה פלר, שי לביא (עורך), **טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה**, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, עמ' 395-434.
- _____, 2007. **מה שנתר מאושוויץ: הארכיון והעד (הומו סאקר III)**, בתרגום מאיה קציר, תל אביב: רסלינג.
- _____, 2009. "מצב החירום כפרדיגמה שלטונית", בתרגום מנואלה קונסוני ודביר צור, אצל יהודה שנהב, כריסטוף שמידט ושמרון צלניקר (עורכים), **לפנים משורת הדין: החריג ומצב החירום – סמינר ון ליר 2006**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, עמ' 133-160.
- אזולאי, אריאלה, ועדי אופיר, 2008. **משטר זה שאינו אחד: כיבוש ודמוקרטיה בין הים לנהר (1967-)**, תל אביב: רסלינג.
- ברדה, יעל, 2012. **הבירוקרטיה של הכיבוש: משטר היתרי התנועה בגדה המערבית 2000-2006**, ירושלים ותל אביב: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד.
- ברעם, ניר, 2016. **הארץ שמעבר להרים**, תל אביב: עם עובד.
- ז'וז'ק, סלברי, 2002. **ברוכים הבאים למדבר של הממשי: חמש מסות על ה־11 בספטמבר ואירועים סמוכים**, בתרגום רינה מרקס, תל אביב: רסלינג.
- ליבוביץ', ניצן, 2010. "חזרת הפילוסופיה הגרמנית: הקולנוע הביו-פוליטי והדמוקרטיה המתגוננת", **תיאוריה וביקורת 36 (אביב)**, עמ' 11-33.
- ליבוביץ', ניצן, ואבנר פינצ'וק, 2009. "מדינת ישראל והחוק הביומטרי, או: כוח המרכז והפוסט-דמוקרטיה", **המכון הישראלי לדמוקרטיה**, 15.11.2009 (מקוון).
- מטר, חגי, 2015. "צה"ל מציג: מזל"טים למעקב אחר מפגינים", **שיחה מקומית**, 15.8.2015 (מקוון).
- מן, איתמר, 2010. "פליטים", **מפתח 1**, עמ' 147-178.
- מרציאנו, אבי, 2016. "עיון ביקורתי בפרויקט הביומטריה הישראלי", **תיאוריה וביקורת 46 (קיץ)**, עמ' 41-66.
- נאטור, סלמאן, 2014. **הזיכרון שוחח איתי והסתלק: חייו ומותו של השייח' מחורץ-הפנים**, בתרגום יהודה שנהב-שהרבני, תל אביב: רסלינג.
- סלע, מיה, 2010. "ניר ברעם: אנחנו מתכחשים למרחב שלנו", **הארץ**, 3.5.2010.
- פוקו, מישל, 1996. **תולדות המיניות: הרצון לדעת**, כרך ראשון, בתרגום גבריאל אש, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2015. **לפקח ולהעניש: הולדת בית הסוהר**, בתרגום דניאלה יואל, תל אביב: רסלינג.
- שיינברג, שילה, 2003. "כוח דיסציפלינרי ואתיקה של העצמי בבית הספר: על תרומתו של פוקו למחשבת החינוך", **תיאוריה וביקורת 22 (אביב)**, עמ' 133-158.
- שנהב, יהודה, 2009. "על האוטו-נומיות של הפוליטי", **תיאוריה וביקורת 34 (אביב)**, עמ' 181-190.
- תמרי, אסף, 2010. "ערב רב", **מפתח 2**, עמ' 43-74.

- Agamben, Giorgio, 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- , 1999. *The Man without Content*, trans. Georgia Albert, Stanford: Stanford University Press.
- Azoulay, Ariella, 2007. "Determined at Will," in *Chic Point: Fashion for Israeli Checkpoints* (Exhibition Catalogue), Tel Aviv: Andalus, pp. 133–154.
- Brown, Wendy, 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*, New York: Zone Books.
- de la Durantaye, Leland, 2009. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford: Stanford University Press.
- Eposito, Roberto, 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel, 2003. *Society Must be Defended: Lectures at the Collège De France 1975–1976*, trans. David Macey, New York: Palgrave Macmillan.
- , 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège De France, 1977–1978*, trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- , 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978–1979*, trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan.
- Gordon, Neve, 2008. *Israel's Occupation*, Berkeley: University of California Press.
- Graham, Stephen, 2011. *Cities Under Siege: The New Military Urbanism*, London: Verso.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri, 2000. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press.
- , 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, New York: Penguin Books.
- Hochberg, Gil, 2015. *Visual Occupations: Violence and Visibility in a Conflict Zone*, Durham, NC: Duke University Press.
- Kjellén, Rudolf, 1920. *Grundriss zu einem System der Politik*, Leipzig: S. Hirzel.
- Lehmann, Ernst, 1934. "Der Einfluss der Biologie auf unser Weltbild," in Hans Gerber (ed.), *Deutschland in der Wende der Zeiten*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, pp. 123–142.
- Leibler, Anat, 2010. "'You Must Know Your Stock': Census and Surveillance Practice in 1948 and 1967," in Elia Zureik, David Lyon, and Yasmeen Abu-Laban (eds.), *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, Territory and Power*, London: Routledge, pp. 239–256.
- Lemke, Thomas, 2011. *Bio-Politics: An Advanced Introduction*, trans. Eric Frederick Trump, New York: New York University Press.

- Loevy, Karin, 2016. *Emergencies in Public Law: The Legal Politics of Containment*, New York: Cambridge University Press.
- Lyon, David, 2001. *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Philadelphia: Open University Press.
- Mathiesen, Thomas, 1997. "The Viewer Society: Michel Foucault's 'Panopticon' Revisited," *Theoretical Criminology* 1 (May), pp. 215–234.
- Weizman, Eyal, 2007. *Hollow Land: Israel's Architecture of Occupation*, London: Verso.
- Zureik, Elia, 2010. "Colonialism, Surveillance and Population Control," in Elia Zureik, David Lyon, and Yasmeen Abu-Laban (eds.), *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, Territory and Power*, London: Routledge, pp. 3–46.
- Zureik, Elia, David Lyon, and Yasmeen Abu-Laban, 2010. *Surveillance and Control in Israel/Palestine: Population, Territory and Power*, London: Routledge.