

חיים

ניצן ליבוביץ'

מאז סוף המאה הקודמת ניסתה הפילוסופיה כמה פעמים לנכס לה את הניסיון ה'אמיתי'... תחת הכותרת 'פילוסופיית-החיים'.

ולטר בנימין, "על מוטיבים אחדים אצל בודלייר", 1938

1. מבוא

בעשור האחרון שבה ועלתה שאלה ישנה על מפת הפילוסופיה הרדיקלית: שאלת החיים ככלל, ובפרט – יחס החיים לשאלת הזמן או הזמניות (החיים נמדדים תמיד ביחס לקצם), יחס החיים לשאלת הכוח והסמכות הפוליטית (החיים מודדים "חבר" מול "אויב" במונחים של קיום פוליטי), יחסם למושגי הטבע ההולך ונעלם בתקופת פיתוח כלכלי וטכנולוגי מואץ, ובהתאם – שאלת הרלבנטיות של האתיקה ההומניסטית הפרוגרסיבית.

התרבות הפופולרית עיגנה שאלות פילוסופיות אלו מצד אחד בסיפורים קטסטרופליים על אסונות טבע חסרי כל אומדן, ומצד שני בנהייה חדשה אחר דמויות של גיבורי-על הגוברים על המגבלות הפיזיות של הקיום. פענוח רצף הדי-אן-איי האנושי והיכולת המעשית לשכפל איברים ואף יצורים שלמים החזירו את שאלת החיים מתחום המדע הבדיוני לתחום המונחים הביולוגיים המהותיים של "חיים". הפילוסופיה, מצדה, עשתה ניסיון להשיב את הביולוגיה אל הספרה הפוליטית והאיתית. תחומים חדשים כמו ביו-פוליטיקה או ביו-אתיקה הפכו מאוונגארד פילוסופי, שרואה בשאלת החיים בסיס לדיון רחב על הקשר שבין גוף השליט ובין גוף הנשלט, למושגי דיון הכרחיים ברפואה הקונבנציונלית ובמדעים המדויקים, בין פעילים סביבתיים ובקרב מבקרי הפוליטיקה הקולוניאליסטית. שורת השאלות שמאחדת תחומים אלה סביב מושג החיים נוגעת בראש ובראשונה להפרדה בין ה"חיים" וה"מוות", בעיקר ביחס לזיהוי של האלימות ה"פוליטית" עם הצרה של מושג החיים לתחום מצומצם הנקבע "מלמעלה", "כחוק" או "כנורמה".

הטענה המרכזית במאמר זה מחולקת לשניים:

1. טיעון היסטורי-מבני: התיאוריה הפוליטית העכשווית שבה אל התיאוריה היהודית-גרמנית של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, ולא במקרה. מפרספקטיבה של הביקורת היהודית-גרמנית של ולטר בנימין, פרנץ רוזנצוויג ומרטין בובר או היהודית-צרפתית של אנרי ברגסון – שחוזרים אחורה לפילוסופיית החיים של דילתיי וניטשה – התיאוריה הפוליטית עסוקה בפרובלמטיזציה של החיים בשני צירים מובחנים אך שלובים: פרובלמטיקה של הזמניות בכלל; פרובלמטיקה של הפוליטיקה הדמוקרטית בכלל ושל מצב החרום במשטר הדמוקרטי בפרט.

2. טיעון תיאורי-פוליטי: העלאת מבני מחשבה אלה מן האופל של השנים שלפני עליית

הנאציזם, או מיד אחריו, מעמידים את האופק הפוליטי, שביחס אליו נשפטת הדמוקרטיה של ההווה, כאופק קטסטרופלי של חברת השליטה, חברת המעקב, או החברה הביו-פוליטית והפוסט-דמוקרטית. במבנה פוליטי כזה, החיים יישפטו תמיד – לצד המוות – כחלק ממבנה ההכרעה הפוליטי החבוי. מכאן, תיאוריה פוליטית של ההווה עוסקת בהצרנה מבנית של "עירוב התחומין": הסובייקט והאובייקט הנוכח-נעדר חיים על סף המוות (פרדיגמת המחנה) ואילו המוות נגזר מתוך הגדרת החיים (כמו בוויכוח על הארכת חיים). במונחים כללים יותר אפשר לומר כי הדיון במושג החיים נכרך בשאלות היסוד מתחומי התיאולוגיה הפוליטית, הביו-פוליטיקה, הכלכלה התיאולוגית והגיאופוליטיקה והוא מערב גיאוגרפיה מדומיינת ופנטזיות ממשות הנפוצות בחברת הצפייה והראווה בת זמננו.

חיוני להבין שבכל המקרים האלה, מה שמאחד את הפרספקטיבה הוא הקשר בין מושג החיים והפוליטיקה של ההווה. אם נאחד את שני הסעיפים שנוגעים ל"פוליטיקת החיים" של ההווה: כאשר תיאורייה פוליטית עכשווית מצטטת את השמות המוכרים: בנימין, שמיט, רוזנצוויג, גדאמר, דלז ופוקו, לעיתים קרובות היא מצטטת שלא במודע גם את ההשפעה של פילוסופיית החיים של ניטשה, ברגסון ודילתיי. במילים אחרות, קיים משך פילוסופי מובהק בין פילוסופיית החיים של סוף המאה התשע-עשרה ובין הביקורת הפילוסופית-פוליטית העכשווית, בעיקר זו שמזוהה בהווה כביקורת "ביו-פוליטית". כאשר ג'ורג'יו אגמבן כותב ביקורת קשה על "מצב החירום התמידי" של הפוליטיקה האמריקאית בימים אלה ומאפיין אותה בכלים של גרמניה משנות העשרים והשלושים, הוא בעצם מצטט לא רק את שמיט, בנימין ורוזנצוויג, אלא את כל האופק הפוליטי-תיאורטי של פילוסופיית החיים של התקופה. שלא במקרה, הדיון שלו ושל רבות מהטענות הביקורתיות של ההווה חוזר לתפיסת החוק בעת העתיקה, ביוון ורומא, לשם חידוד התרגום שלה לפילוסופיית החיים הגרמנית-צרפתית של המאה התשע-עשרה והפוליטיזציה שלה בעידן של עליית המשטרים הטוטליטאריים והקפיטליזם. במילים אחרות, החזרה המובהקת למונחי החיים והמוות כמושגים פוליטיים, בעת האחרונה, מצביעה על חזרה למקורות החוק, להתרכזות בעידן הלאומיות והדמוקרטיה, ובהתפרקות שלהם בעידן של פוליטיזציה טוטאלית, כפי שאגמבן מאפיין אותה.

אם ננסח זאת מן הכיוון ההפוך, הביקורת הביו-פוליטית שמותחת את הקווים האלה מן החיים אל המוות ובחזרה אל החיים, ממקורות החוק והפוליטיקה אל עיצובה האבסולוטי ואל פירוקה, ממקורות הפילוסופיה הפוליטית אל יישומה ואחר כך לחתירה נגדה – כל אלה מצביעים על פילוסופיית חיים חדשה שמטרתה, בסופו של דבר, לשאול מדוע הדמוקרטיה של ההווה נכשלת והיכן היא הדמוקרטיה העתידה לבוא. הבחירה במושג החיים כמושג מפתח בפילוסופיה הפוליטית העכשווית היא לפיכך סממן של ייאוש גובר מפתרונות דמוקרטיים קונבנציונליים, ובחירה ברגע בריאת החיים וברגע סיומם כנקודות העיגון של הרשת הביו-פוליטית, בין הפוליטיקה, הפילוסופיה והפרשנות האסתטית.

לסיכום ההקדמה, חשוב לציין כי התחייה העכשווית של הדיון ב"פילוסופיית החיים" או "שיח החיים" (ה"ויטאליזם"), מהדהדת הבנה חדשה של מושג החיים בכללו. בספר שיצא לאחרונה מצביעה דונה ג'ונס על הקשר בין פילוסופיית החיים הגרמנית-צרפתית של תחילת המודרנה, התיאוריה הפוליטית של תקופתנו ומושג החיים בכללו: "כשיח רדיקלי או בוגדני, הויטאליזם מייצג מחאה, התפכחות ותקווה. החיים בהווה מעגנים לעיתים קרובות התנגדות, אחרי היעלמות הפוליטית של הסובייקט/אובייקט של ההיסטוריה והספקנות ביחס לפילוסופיה של הסובייקט בכלל. [...] כדרך שלישית, החיים דוחים את הסטאזיס הבורגני בדיוק כפי שהם מתנגדים להישגי השיטה הרציונלית. ליתר דיוק, החיים אוספים את הניסיון, את האי-רציונליות ואת המרד. "החיים" הפכו למילת קוד של הפוליטיקה החוץ-פרלמנטרית של ההווה."¹

2. רקע: החיים בפוליס

הקישור הראשון בין שאלת החיים ה"אורגניים" לפוליטיקה נעשה על ידי אריסטו. ג'ורג'יו אגמבן וז'אק ראנסייר, לצד אחרים, חוזרים לאריסטו כדי להבין ולהמשיג את תפיסת החיים של ההווה. ממנו הם יוצאים אל המחשבה היהודית-גרמנית והביקורת הצרפתית שבעקבותיה, זו שנגמרת עם עליית הביקורת הביו-פוליטית, "החיים היצוריים" (Kreatürlichkeit, Creaturely Life), או ההפרדה בין העירום של החיה לעירום האנושי, הפוליטי במהותו.²

בניגוד לאידיאה האפלטונית, אריסטו עיגן מושגים בסיסיים של האנושי בתחום חיי היום-יום, בתפקוד של הגוף האינדיבידואלי (הערום) בקהילה (הלבושה) ומול השליט (המלביש). אחרי דיון נרחב למדי בתצורות פוליטיות שונות, המאה הרביעית לפני הספירה כבר הניחה שהחיים במסגרת הפוליטית של ה"פוליס" אינם מובנים מאליהם. אריסטו הניח את כלל-העל הפוליטי. לפי ה"פוליטיקה" של אריסטו, לא רק שהאדם הוא "חיה פוליטית" – היינו, מי ומה שמוגדר בזכות היכולת שלו לפוליטיקה וליצירת קולקטיב תבוני, אלא שהפוליטי-גיאוגרפי (ה"פוליס") הוא תכלית חייו. הגדרה כזו הניחה למעשה כי יחסו של האדם לחיים יוכל להיות מוגדר לפי הפוליטיקה שלו, גם כאשר יחרוג ממנה. במילים אחרות, הגוף הלבוש מתייחס תמיד לגוף הערום, גם כשזה מופשט מ"עורו" הקהילתי וחושף את איבריו, את צרכיו, את פגיעות חייו. המטאפורה של הלבוש היתה כבר מאז אריסטו (או ספר בראשית) מטאפורה לצורך הפוליטי בחוק, כמו גם לחוסר התועלת שבו לפילוסוף, למי שיודע את האמת. כפי שאריסטו מראה ב"אתיקה הניקומאכית" (ספר 10, פרק 9), מטרת החוק היא "לכסות על כל החיים, כי רוב האנשים מצייתים לכורח ולא לטיעון, לעונש ולא לתחושה של האצילי". היינו, טבע האדם כחיה חברתית מחייב את החוק, והחברה, שמעגנת את מוסדותיה בחוק, מניחה את החוק כיוצרה. מכאן, כפי שאריסטו מראה בכתבים שונים, הדמוקרטיה מייצרת מבנה טלאולוגי, שלפיו המשטר הדמוקרטי הוא מימוש של צורך אנושי בסדר מדיני וחברתי, ומימוש של תהליך הדמוקרטיזציה כבר ברגע הראשון לקיומו, כבר מן המשטר המדיני הראשון של דראקון (Draco), במאה השביעית לפני הספירה.³ כדי לקיים מבנה כזה של מימוש-מראש היה אריסטו חייב להניח כי החוק הוא מסגרת

"החיים הנכונים" של משטר המוקרטי, והראה כי אחד מממשיכיו של דראקון, המחוקק הגדול סולון, שינה את דרך חייו כדי להימנע מדרישה מוקרטית מוגזמת לשינוי החוק: "משכונן את המשטר המדיני שתיארנו, היו הבריות באים אליו ומטרידים אותו בעניין החוקים, מי בביקורת ומי בקושיות למיניהן. וכיוון שלא רצה לשנות את החוקים ואף לא להעלות עליו טינה על ידי שיישאר בארץ, ערך מסע למצרים... אף אמר כי לא ישוב תוך עשר שנים. כי לא חשב שטוב יעשה אם יישאר ויפרש את החוקים, אלא כל אדם צריך לנהוג ככתוב בהם."⁴ כפי שאריסטו מראה, ההתפתחות של הפוליס מקבילה להתפתחות הדמוקרטיה, ורק הטיראניה (העריצות) הצליחה לעצור התפתחות כזו.⁵ בניגוד למקובל היום, אריסטו לא חשב כי המלחמה וסכנת המוות מסכנים את הדמוקרטיה, היות שהיא ממילא נשענה על נושאי הנשק, כמין פריט לבוש: "נראה כי באותם הימים היה לאתונאים משטר מדיני טוב, כי המלחמה היתה בעיצומה והמשטר נשען על נושאי נשק."⁶ גם בכתבים על הביולוגיה ביסס אריסטו את נשיאת הנשק על המבנה הביולוגי של האדם, מבנה שקשור לתכליתיות העקרונית של הטבע (המטרה ותהליך ההשתנות בדרך אליה), המיוצגת במבנה היד האנושית. לכן, כשדן בעקרונות הביולוגיה הבהיר אריסטו כי הקריטריונים הפילוסופיים של הטבע חייבים להתחשב בהפרדה המהותית בינו ובין עולם החיים האנושיים, ולהתבונן בטבע לפי תכליתו הוא: "שכן לא המקריות, אלא בעיקר הלמען-מה [התכלית, נ"ל] הוא שישנו בפעולות הטבע: השלב הסופי שלמענו עוצב או נוצר הדבר תופס את מקום היופי."⁷ מנקודת המבט של הטבע, האדם, "שבגלל שהוא הנבון ביותר מבין בעלי החיים – יש לו ידיים... לאדם יש הגנות רבות, וגם את אלה ניתן תמיד להחליף, וגם נשק יש לו איזה שהוא רוצה ובמקום שהוא רוצה. שכן היד... יכולה לתפוס הכול ולהחזיק הכול."⁸

ב"מטאפיזיקה" וב"אתיקה הניקומאכית" הבהיר אריסטו כי בדיונו ב"חיים" הוא למעשה דן ב"חיים הטובים" (bios) וכי אלה קשורים בהכרח ב"פוליטי": "רק מי שנתחנך כראוי בדרכי החיים יפיק תועלת משיעורים שישמע בסוגיית הנאָה והצודק ובמדע המדיני בכללו."⁹ אריסטו נשען בדבריו על ההנחה ש"המין האנושי חי על פי אמנות ודרכי המחשבה", היינו על סמך הניסיון והזיכרון, קטגוריות עבר שבונות הַצָּבֵר של חוויות: "הניסיון של בני האדם מקורו בזיכרון, כי ריבוי הזיכרונות של אותו הדבר משלים את אפשרותו של ניסיון אחד."¹⁰ נדמה, הוא כותב, ש"הניסיון הוא כמעט דבר אחד עם המדע [episteme] והאמנות... כי הניסיון יצר את האמנות והאי-ניסיון את המקרה."¹¹ ההתפלספות, או המדע, חייבים לדעתו "לעייין בהתחלות ראשונות וסיבות",¹² שכן רק "משנתכוננו כמעט כל הדברים המספקים את הצרכים הגופניים והרוחניים התחילו לחפש השכלה" [מדעית-פילוסופית].¹³ במילים אחרות, קיום החיים העירומים (zoē) הם התנאי לכל מחשבה, אבל כדי לעבור מהם אל המחשבה המדעית-פילוסופית, אל "החיים הטובים", חייבים להניח תנועה תכליתית, טלאולוגית – צמיחה של הטבע שמקבילה לטלאולוגיה הפוליטית. "הצדק המדיני", לפי אריסטו, קיים בחלקו מן הטבע, ובחלקו הוא נובע מן החוק: "עליונות האדם היא ביכולתו להתגבר על מצב הטבע, שהרי הטבע עשה את ידו הימנית של האדם חזקה יותר מן השמאלית, ואף על פי כן יכול כל אדם להגיע לידי שימוש שווה בשתי ידיו."¹⁴ אם כן, כשאריסטו דן במצב הטבע, הוא מתבונן ב"חיים" לא פעם דרך הקטגוריות

האנושיות התבוניות, ו"חסר חיים" הוא אצלו כינוי לחוסר יכולת פוליטית, למשל של העבד: "ידידות וצדק לא ייתכנו כלפי מה שהוא חסר חיים, ואף לא כלפי סוס או שור, ולא כלפי עבד. [...] הרי העבד הוא כלי עבודה חי, וכלי העבודה – עבד נטול חיים. מבחינת היותו עבד, אין כלפיו ידידות."¹⁵ ההפרדה בין העבד ה"חי" ובין ה"חיים" מכילי הידידות היא ההפרדה בין חי הישרדות לחיים הטובים, ה-zoē וה-bios. במילים אחרות, "החיים העירומים" של העבד או של הפליט, של הניצול או של הנתין הם לא אנושיים בהווייתם, אבל בה במידה, הם הקטגוריה שהאנושי חייב להיבחן על פיה: ה-zoē חייב להיות אוטומטי מספיק, מובן מאליו, כדי שהאדם יוכל לצאת ממנו הלאה, ולפתח מחשבות על ניסיון ואמנות במקום לעסוק בהישרדות. כדי להיות "אדם", אזרח בפוליס, האדם חייב לא-להיות-עבד, ניצול, פליט או נתין משועבד.

בסוף המאה התשע-עשרה החלה פילוסופיית החיים למרוד בחלוקה זו. ניטשה היה הראשון שהדגיש כי מאז יוון העתיקה של סוקרטס ואריסטו, אי אפשר עוד לדבר על חיים טהורים, החיים שלפני ה"חיים הטובים" וחי הקהילה. כפי שניסח זאת לאחרונה ג'ורג'יו אגמבן: "לדבר על zoē politikē של אזרחי אתונה" – בניגוד ל-bios politicos – "לא היה אומר דבר."¹⁶

השאלה שנחזור אליה בהמשך, ושמעסיקה היום את ההגות הפוליטית הדנה בחיים, היא אם 2,500 שנים אחרי מילים אלה של אריסטו, המערב הצליח להיחלץ מן הניגוד בין "צורת חיים" מועדפת להישרדות פשוטה של "חיים ערומים". האם תפיסת ה"חיים הטובים" אכן הצליחה לשנות את הגדרת החיים? האם אלפיים שנות "פוליטיאה" שינו במשהו את האופן שבו אנו מקשרים בין החיים, זמניותם ופוליטיקת החיים? ומכיוון אחר, מדוע אנו שוב נדרשים לאריסטו כדי להבין מבני שליטה פוסט-פוסט-מודרניים?

3. פילוסופיית החיים המודרנית

התשובה לשורת השאלות הללו צריכה להתחיל בגרמניה של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, המקום שהחיה את הדיון ב"פילוסופיית החיים" (Lebensphilosophie) כזרם עיקרי בפילוסופיה. אחרי מאות שנים של הגות אריסטוטלית רציונליסטית הצמיחו הרומנטיקה, הלאומיות והמהפכות במרכז אירופה ובמערב פילוסופיה ששוב שמה דגש על החיים, הפעם כשיטה של פריצת גבולות ולא כתיחום פוליטי מוגדר של "עיר מדינה".

היסטוריונים של הפילוסופיה מזהים בדרך כלל את ראשית פילוסופיית החיים המודרנית עם שלישייה של פילוסופים מוכרים: פרידריך ניטשה, וילהלם דילתיי ואנרי ברסון. אחרי שלישייה זו, שפעלה בעיקר בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, קיבלה פילוסופיית החיים מעמד של מתודולוגיה מרכזית בתוך הדיסציפלינה הפילוסופית.¹⁷ רעיונות מרכזיים של הוגים אלה חדרו בתחילת המאה העשרים לזרמים שונים במחשבה האירופית, למשל לסוציולוגיה של גיאורג זימל (הגרמני-יהודי), לפוליטיקה הימנית של סורל, מוראס, פגי ודה גול (הצרפתים),

לשירה של רילקה (הצ'כי-גרמני), למחזות של הוגו פון הופמנסטאל (האוסטרי), לפסיכולוגיה והאסתטיקה של פול הברלין (השווייצרי), לתיאוריית הביטוי הגופני של לודוויג קלאגס (הגרמני), לתיאוריית עלייתן ונפילתן של אימפריות של שפנגלר, לכלכלה של שר החוץ הליברלי-יהודי ולטר רתנאו ולפוליטיקה של הנאצי אלפרד רוזנברג, לתפיסת היהדות של מרטין בובר ופרנץ רוזנצוויג ולפילוסופיה הפופולרית של החוגים האנטישמיים של אלפרד רוזנברג ואלפרד בוימלר, לודוויג קלאגס וארנסט קריק. מה שאיחד יותר מכול את אנשי פילוסופיית החיים היה החיפוש אחר אמירה טוטאלית, חזרה לניסיון ראשוני, לדימוי קדם-לשוני, להבנה של החיים מתוך הבו-זמניות של היצירה והבריאה, הניוון והגסיסה. בניגוד לחתירה הקאנטיאנית ל"תהליך" התבוני ולהארה, פילוסופיית החיים הניחה "זרימה" אינסופית וחזרה תמידית, שקראו את הנוכחות דרך צלה: במקום המסלול הטלאולוגי הרגיל של התקדמות לקראת הארה, תבונית או רוחנית, פילוסופיית החיים התעקשה לקרוא את החיים כשטף של רגעים נפרדים שמכילים את צדה המוצל של כל קרן אור, את הדחף הלא מודע (מושג שמנוסח לראשונה בפילוסופיית החיים הרומנטית ולא אצל פרויד, כפי שמקובל לחשוב) לכל תובנה שכלית, את האינסטינקט שמלווה כל פעולה החלטית ורציונלית וגרעין של "מוות" שטמון בכל רגע טהור של "חיים".

בתחילת המאה העשרים התבססה פילוסופיית החיים כזרם אנטי-אידיאליסטי ואנטי-קאנטיאני, בעקבות ניטשה, דילתי וברגסון. למרות ניסיונות חוזרים ונשנים של נאו-קאנטיאנים לכלול את ה"חיים" במסגרת המטאפיזיקה, קריאת הסיום שייכת דווקא לגראף פון יורק ולקריאה של הרמנויטיקת החיים: "הטרנסצנדנטלי נגד המטאפיזי!"¹⁸ ב-1920, אחרי שהתברר כי פילוסופיית החיים היא זרם אנטי-אידיאליסטי מובהק שבחר בביקורת אסתטית כנגד הא-פריורי האָתי, פרסם הניאו-קאנטיאני הידוע היינריך ריקרט (1936-1963) ביקורת חריפה על פילוסופיית החיים תחת הכותרת "פילוסופיית החיים – תיאור וביקורת הפילוסופיה האופנתית של תקופתנו".¹⁹ בספרו, שנתיים לאחר מותו של תלמידו וחברו ההוגה היהודי גיאורג זימל, שהיה בעצמו אבי הסוציולוגיה הביקורתית, תקף ריקרט את מושג ה"חיים הטהורים" של זימל וכינה אותו "מסוכן". יחד עם זאת, לצד הביקורת, נאלץ ריקרט להודות בעוצמה שקנתה לעצמה פילוסופיית החיים ולתאר אותה כמה ש"חורג מכל פילוסופיה מסורתית שנוצרה עד כה".²⁰ להלן אפרט את ההקשר וההמשגה העקרונית של פילוסופיית החיים כפילוסופיית זמן, ובעקבותיה – את החזרה לשאלות המהותיות שהיא מעלה נוכח ההפרדה האריסטוטלית בין החיים הערומים לחיים הטובים, בין ההישרדות (הקיומית) לפוליטיקה (הקהילתית). כפי שאראה, אריסטו מניח מבנה שמחייב מעבר רציונלי מחיי היחיד לחיים הקהילתיים, מחיי המחשבה לחיי הפעולה, מעבר בין סוגי חיים והפרדה מובהקת בינם ובין המוות, ואילו פילוסופיית החיים המודרנית מניחה קודם כול שפה סימבולית וכלי חוויה ביולוגיים שמשותפים לחיי האדם באשר הם, ותפיסת זמן שלא מפרידה מחשבה מפעולה, חיים ממוות, מסמן ממסומן. הניגוד המשמעותי בפילוסופיית החיים המודרנית הוא בין חיים אותנטיים לחיים שאינם אותנטיים (ה"לא-חיים" שאינם המוות), או בין חיים כהכנה לעימות ובין חיים כאשליית התבונה הקנטיאנית ומיתוס השלום הנצחי.

4. פילוסופיית החיים

ההיסטוריון הידוע של הפילוסופיה הרברט שנדלבראך הגדיר את פילוסופיית החיים מנקודת מבט ביקורתית: "פילוסופיית החיים הפכה את החיים לעיקרון... ההתנגדות לרציונליות ולתבונה היתה בשבילה למסד וקריטריון. את פילוסופיית החיים אפשר לתאר כמטאפיזיקה של האי-רציונלי."²¹ בניגוד לטענתו של שנדלבראך, אם ניטשה, דילתיי וברגסון ראו את תפקידם כמעצבי תודעה חדשה של שאלות החיים הבסיסיות, הם עשו זאת קודם כול בעזרת דחיית הנגדות פשטניות בנוסח הרציונלי לעומת האי-רציונלי. ניטשה וברגסון התמקדו בשאלת הזמן והסופיות האנושית (אוניטולוגיה של חיים או דימוי החיים), דילתיי בחר להתמקד בשאלת הזמן ההיסטורי (הרמנויטיקת החיים). כל השלושה השתמשו בדיכוטומיות הקאנטיאניות והקצינו אותן כדי להתגבר עליהן. הדגש הניטשיאני על ה"דחף" (Trieb) או ה"אימפולס", למשל, ערער לחלוטין את ההפרדה המקובלת בין הדחף האי-רציונלי לקלסיפיקציה המדעית שלו. ניטשה בחר ב"דחף" כבסיס האלטרנטיבה המדעית שלו, כמהות שבעזרתה הצרין את ההנגדות הרגילות של תרבות המערב, למשל במסגרת מושג ה"אָרוס" או על ידי עידוד ה"מודחק" שבו כשיטה שתעודד יצירתיות דיוניסית.²²

4.A. דילתיי

וילהלם דילתיי, אבי ההרמנויטיקה המודרנית, ניסח את הקשר בין הרמנויטיקה פילוסופית לשאלת החיים כמעוגן ראשית כל בתפיסת הזמניות של החוויה (Erlebnis). כנגד תפיסת הזמן הא-פריורית והריק של קאנט, זיהו דילתיי וברגסון זמניות קיומית שרואה את הזמן כ"מניפסטציה העיקרית של החיים".²³

דילתיי בנה סביב מושגי ה"חוויה" והניסיון (Erfahrung) – והקשר שלהם לזמניות ולחיים – את בסיס ה"הבנה" המודרנית. כהמשך למושג ה"הבנה" המודרנית ול"מבוא למדעי הרוח" שבו יצר בסוף המאה התשע-עשרה את ההפרדה הדיספלינרית בין מדעי הטבע למדעי הרוח פנה דילתיי בתחילת המאה העשרים, כנראה בעקבות הניטשיאניות, אל החוויה האינטואיטיבית והאסתטית כבסיס ל"הרמנויטיקת החיים", אבל במקביל ניסה למשמע את מה שראה על בסיס מדעי. "האימפולס השליט בפילוסופיה שלי", כתב ב"הקדמה" ב-1911, שנת חייו האחרונה, "הוא הרצון להבין את החיים מתוך עצמם... [אבל] החיים הם לא מיידיים אלא מוסכרים דרך האובייקטיפיקציה של המחשבה".²⁴

הקריאה בדילתיי מראה כי פילוסופים והיסטוריונים שעסקו במטאפיזיקה של החיים נטו חזרה לעבר האופוזיציות הקאנטיאניות, גם כשהתנגדו להן. דילתיי בונה את טיעון "החיים מתוך עצמם" על בסיס התסכול שלו מקאנט, באופן מפורש ועל רקע שאלת החיים כפרדיגמה הפוכה: "חיפשתי גם בקאנט את האימפולס שהניע אותי. אם נסכם בהגינות את המציאות של העולם הרוחני, היא תתיר לפני הכול ביקורת על שיטתו של קאנט."²⁵ לפי דילתיי, הבעיה העיקרית עם

שיטתו של קאנט היא המבנה המטאפיזי חסר הזמן שהוא יצר, ולכן זהו מבנה שלא נחשף, "שלא חווינו ושנותר בממלכת הצללים".²⁶ דילתיי ניסה להצמיד את הפילוסופיה לחיים ולזמן באמצעות הבנת "החיים מתוך עצמם", או על בסיס הצרנה של אופוזיציות וסטרוקטורות עד לנקודה שבה ניתן לבטלן. התיאורטיקן פטר זונדי הראה כבר בשנות השבעים כי כמה עשורים לפני עליית הפוסט-סטרוקטורליזם כבר ביקרה פילוסופיית החיים בגרמניה ובצרפת את ה"קביעון" של החלוקה לניגודים (אופוזיציה, קיטוב), ופעלה בדרכים שונות כדי לעקוף אותו. זונדי מראה כי מאז דילתיי אפשר לראות את שיאה של פילוסופיית החיים כפילוסופיה של אוונגרד פוסט-רומנטי ואנטי-קאנטיאני. כבר בעבודה המוקדמת שלו על התיאולוג והמחבר הרומנטי פרידריך שלאירמאכר, ירה דילתיי (1865) את יריית הפתיחה של פילוסופיית החיים תוך כדי מתקפה על ה"סטרוקטורליזם הקאנטיאני".²⁷ במאמר שהוקדש לזכרו של פול צלאן הרחיק זונדי עם הרעיון עד כדי טענה מפורשת כי שורשי הפוסט-סטרוקטורליזם מצויים בפילוסופיית החיים של הרומנטיקה הגרמנית של שלאירמאכר, בתיווכו של דילתיי.²⁸ אם דילתיי עקב אחר הניסיון של שלאירמאכר להצרין את שורת הניגודים הקאנטיאניים, לחדד אותם ובעצם לגבור עליהם לטובת האסתטיקה של החיים האימננטיים, הרי שהרמנויטיקה החיים של דילתיי עצמו אימצה תפיסה היסטורית הכרחית. ללא ההיסטוריה, טען, לא יהיה אפשר להבין את האנושיות של החיים ואת "סגנונם". ב-1887 ייסד דילתיי את הארכיון להיסטוריה של הפילוסופיה ושיתף בו את מי שהפכו לראשי פילוסופיית החיים בתחילת המאה העשרים, דמויות כמעט נשכחות היום, אבל בתחילת המאה כל בית אב משכיל בגרמניה הכיר אותן: רודולף אויקן (Eucken, 1846-1926) שזכה בפרס נובל ב-1908, והפילוסוף ממוצא יהודי קרל יואל (Joël, 1867-1937), שפרסם ב-1905 את "ניטשה והרומנטיקה", ולצדם כמה מראשי הניאו-קאנטיאנים כמו ההיסטוריון הידוע וילהלם וינדלבאנד (Windelband, 1848-1915), או הסוציולוג פרדיננד טניס (Tönnies, 1855-1936). משנות השמונים של המאה התשע-עשרה ועד מותו זיהה דילתיי את תפיסת הזמן כמהות מארגנת של החוויה האנושית, כמו הפסיכולוגיה, הפוליטיקה והפילוסופיה. על בסיס החוויה הזמנית של האדם הוא מבין (Verstehen) את העולם ויצר לעצמו "תפיסת עולם" (Weltanschauung). ב"מהות הפילוסופיה" (1907) הוא כותב כי "כל פתרון של בעיה פילוסופית שייך, מנקודת מבט היסטורית, להווה ולעמדה מסוימת בתוכו. האדם – יציר זה של הזמן, כל עוד יעבוד בתוכו, בביטחון בקיומו בזרם (Fluss) הזמן – ימצא אותו בתוך המשך (Dauer)".²⁹

בעקבות דילתיי הדגיש אנרי ברגסון כבר מאז "חומר וזיכרון" (1896) את תפיסת המשך (Durée) כמגדירה של הדימוי הגופני – דימוי השונה מהותית מכל דימוי אחר.³⁰ הגוף, הוא מראה בתחילת הספר, הוא העדשה שדרכה מתווכים כל היחסים העקרוניים לחיים, בין התפיסה לחומר או למציאות הסובבת אותנו.³¹ המסקנה המובהקת של ברגסון היתה כי "שאלות שנוגעות לניחסים בין סובייקט ואובייקט, להפרדה ביניהם או לאחדותם, צריכות להידון במונחים של זמן ולא של מרחב".³² שאלות של "משך" ויטאליסטי שהציב ברגסון, כפי שהראה ז'יל דלוז ב-1966, נגעו בעצם לשאלת "הכוח להכריע, להציב את הבעיה",³³ או ליחסים בין תפיסת הסדר והאי-סדר:

“רעיון האי-סדר”, כותב דלו על ברגסון, “עולה מרעיון כללי של סדר שהופרע.”³⁴ החידוש של הוויטאליזם, או פילוסופיית החיים, הוא בניצול הדגש הטמפורלי כדי לייצר תפיסה של ריבוי פוליטי. “ברגסון הוא לא אחד מהפילוסופים שמייחסים חוכמה אנושית ואיזון לפילוסופיה. ההיפתחות שלנו ללא-אנושי ולסופר-אנושי (צורות משך נחותות או עליונות לשלנו) מגיעה אל מעבר למצב האנושי: זוהי משמעות הפילוסופיה, כל עוד המצב שלנו דן אותנו לחיות בין אלמנטים שלא מייצרים אחדות, ולהיות כאלה בעצמנו.”³⁵

4.3. ניטשה

תלי תלים של פרשנות נכתבו על פילוסופיית החיים של פרידריך ניטשה.³⁶ ההתמקדות בקשר בין מושגי החיים והזמניות, אסתטיקת ההתגברות על הקטבים והקשר ההדוק לבין-פוליטיסייעו להדק כאן את המבט.

מיעוט קטן מבין מומחי ניטשה שם את לבו לקשר בין פילוסופיית החיים ובין השאלות שהועלו למעלה, תודות לעלייתם של נושאים ביו-פוליטיים לתודעה. ב-2003, למשל, כתב אדם טורשוֹןֶל כי “הפילוסופיה הפוליטית של אגמבן קרובה לניטשה אף יותר מזו של דרידה”. הוא ניסה להסביר את התופעה, “כי העלאת פוליטיקת החיים כשלעצמה ב’הומו סאקר’ ובמקומות אחרים, כמו הניסוח של שאלת הפוליטיקה כשאלה של ‘כוח’, סייעה לאגמבן לצמצם את המסגרת הפילוסופית לשאלת הפוליטיקה המהותית: ‘האם חיי הכוח אפשריים בהווה?’”³⁷ טורשוֹןֶל, כך נראה, מספק תשובה אפשרית אחת לשאלה שעזימה סיימנו את ההקדמה: האם החיים הטובים, הפוליטיים, שינו את תפיסת החיים בכללה? מבחינת טורשוֹןֶל, בעקבות פוקו ואגמבן, החיים הטובים מיקדו את שאלת הפוליטי בנושא ה’כוח’. מכאן, הוא מראה, מובילים ניטשה והיידגר אל אגמבן כהוגה “של סופיות רדיקלית, בעולם שבו נשללה כל קדם-הנחה – כלומר מטאפיזיקה – ביחס לטרנסצנדנטי.”³⁸ התוצאה הרגילה של מהלך זה, ששבה אל העת העתיקה כ”חיפוש אחר פוליס ואויקיא [oikia] שתואמים את תחושת ההיעדר והקהילה הלא-נתפסת, היא משימה אינפנטילית של דור העתיד.”³⁹

אדריאן דל קארו, שכתב לאחרונה על ניטשה במסגרת הדיון המתרחב באדם כחיה פוליטית, מדגיש את הביקורת של ניטשה על ההיבריס ההומניסטי, שמזהה את האדם עם “נור הבריאה”. מבחינת ניטשה, הוא מראה, חיי האדם משמעותיים בעיקר כשהם חיים שקרובים לחיית, שאליו הם שואפים כ”שלמות”, כפי שמראים זרתוסטרא והרשימות לקראת חיבורו (3-1882).⁴⁰ משמעות המבט החייתי היא אימוץ זווית שונה על שאלת החיים והפרדתם מן החיים הטובים. כאן, טוען דל קארו, “המבט הפוסט-הומניסטי של ניטשה הופך לגיא-צנטרי, דרך המבט העולמי [להבדיל מן האונברסליסטי-ההומניסטי, נ”ל] שדורש מן האדם לגלות וליישב את הארץ, והביו-צנטרי, היות שהוא שם את הדגש על החיות [הוויטאליות] כשלעצמה ולא רק על החיות של האדם.”⁴¹

פרידריך באלקה פיתח רעיונות אלה עוד צעד קדימה וזיהה את כל העמדה החברתית של

ניטשה עם העמדה הביו-פוליטית. אבל גם כאן הדבר נעשה על בסיס הזיהוי של ניטשה עם עמדה פוקויאנית, של איתור הכוח הביו-פוליטי: "ניטשה הוא ללא ספק הפילוסוף של האדם המודרני והפוליטיקה שלו, בכך שאינו מחדיר יותר את החיים הטובים (bios) – שפוקו מכנה סובסטרט – אל הקיום הפיזי הערום במסורת האירופית הקדם-מודרנית, אלא ממשיג את תוכנם של החיים הטובים כתוצר של תהליכים שממשיכים להתערב בחיים הערומים (zoē) ומצריין אותם. ניטשה משתמש בקטגוריות משתנות לשם קביעת תהליכים מעצבי חיים, בין סמנטיקה של תרבות לסמנטיקה של הרבעה והכלאה.⁴² במילים אחרות, ניטשה, פוקו ואגמבן נפגשים במקום שבו "הפוליטיקה הגדולה" והחיבור בין החיים הערומים והחיים הטובים, היחיד והקהילה מחויבים לפלורליזם ולמשמעות, ומנסים להתגבר על "הפוליטיקה הקטנה", בעלת החלוקות הדיכוטומיות והמבנים המטאפיזיים-סטרקטורליים. "אם מטרת הפילוסופיה החדשה של ניטשה היא לחזק את החיים באופן מתמשך, הדבר לא יכול להתבצע באמצעות ההדרה של החיים ש'אינם ראויים'..."⁴³

לסיכום חלק זה, לא רק הדיון בניטשה עצמו כי אם גם הדיון בהתקבלות שלו ובהשפעתו, כפי שמראה סטיבן אשהיים, הפך לנושא פוליטי ואידיאולוגי. אבל אם, כפי שמראה אשהיים, הדיון בין 1890 ל-1990 נצמד לחלוקה לקטגוריות רציונליות או אי-רציונליות ולפערים אידיאולוגיים שבין מתווה פרשני ריאקציונרי או מבנה של פרשנות ליברלית ואף אנרכית, חלוקה שהפכה קשה במיוחד אחרי 1945, הרי שבשנים האחרונות אנו עדים לשיבה לסוג השאלות שהעלתה פילוסופיית החיים של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים, או באופן מובהק אף יותר, לדיון אשר שואל שאלות מפרספקטיבה שאינה מפרידה הפרדה איכותנית בין הכוח האבסולוטי על החיים לכוח הדמוקרטי על החיים. מנקודת מבט ביו פוליטית, גיא-צנטרית או ביו-צנטרית, השאלה על הפוליטי היא תמיד שאלה על הרלבנטיות של החיים הטובים לחיים הערומים, או שאלה על מבנה הזמן הפלורלי, שבו חוויות שונות ומבטים שונים (ה"פרספקטיביזם" הניטשיאני) מעצבים עולמות שונים, גם אם קרובים. בקשר הזה לא יכולים לשלוט לא מבט טוטאליטרי ולא מערכת ערכים ליברלית, אלא אם כן הם מחליטים על חיסול היחיד ועל חיסול החיים הערומים במסגרת פוליטיזציה טוטאלית של החיים. האצבע המאשימה של אגמבן מופנית כאן באופן שווה כלפי ההשתלטות האימפריאליסטית הצבאית וכלפי ההשתלטות הקפיטליסטית (אויקונומיה – על בסיס האויקוס, ה"בית") של הכלכלה הגלובלית. שני המבנים טוענים שהם "משחררים" את היחיד, שני המבנים שוטפים את מוחו של היחיד בעזרת מערך דימויים כולל של "החיים הטובים" והדרתם של "החיים הערומים". ניטשה (לצד דילתיי ולפני ברגסון) ניסה לחשוף את מבנה השליטה הזה, ולהצביע על הכוח כממד המרכזי של "החיים הטובים" בפוליס.

5. רזונצוויג ובנימין: "צורך השעה"

התיאוריה הפוליטית העכשווית מושפעת עמוקות לא רק מניטשה ותלמידיו, אלא גם מן המציאות הקשה שהובילה את אירופה מתוצאות מלחמת העולם הראשונה וחווה ורסאי, אל

ספה של התמוטטות מערכות השלטון והחוק בסוף שנות העשרים ואל הרס חסר תקדים והשמדת עם עד אמצע שנות הארבעים. הופעתם של "פילוסופים מחוקקים", כפי שניטשה קרא לכך, רגע לפני שהתחילה ההשמדה, חייבת אם כן להיתפס בכלים המתאימים להשתלבות ולעיבוד הפילוסופיה הניטשיאנית במסגרת שנות העשרים בגרמניה. פילוסופיית החיים לקחה על עצמה לבקר בחריפות את הפילוסופיה האידיאליסטית ואת האשליה הדמוקרטית של השוויון והחירות. המשימה הראשונה היא אם כן משימה ניטשיאנית מובהקת: חשיפת האשליה שהתבונה המערבית רואה בה אורים ותומים, מאז הנאורות הצרפתית-גרמנית והליברליזם האנגלו-סקסי. האם יש לביקורת גם מוצא הומניסטי? אצל ניטשה אין לכך תשובה ברורה והוויכוח נמשך עד היום.⁴⁴ אצל שמיט ואגמבן התשובה ברורה יותר – חייבים להיפטר מהאשליה הליברלית שלפיה המערכת הכלכלית המופרטת היא בסיס החירות האינדיבידואלית, אבל עדיין לא ברור איך ממשיכים ממנה הלאה. מהי פוליטיקה דמוקרטית ופלורליסטית שלא מושתתת על כלכלה גלובלית? המשותף לכל ההגות הפוליטית הרדיקלית היא ההבנה שמושג החיים עומד במרכז המחשבה הפוליטית העכשווית, היסטורית וקונספטואלית.

הניסיון הרציני ביותר לחלץ מן הביקורת תפיסה של אחריות כלפי ה"אחר" נעשה בשנות העשרים על ידי שורה של הוגים יהודים גרמנים, וביניהם ולטר בנימין ופרנץ רוזנצוויג. רוזנצוויג ניסח את הביקורת הניטשיאנית במבוא ל"כוכב הגאולה" (1921): "מעבר למעגל שמתארת האתיקה, הכרח היה אפוא שתשתרע אותה קרקע בתולה, שניטשה פתח אותה למחשבה."⁴⁵ במילים אחרות, חשיפת האשליה האתית שבלב תרבות המערב המודרנית תוביל ל"קרקע בתולה" שחייבת להיתפס במונחים של קיום טהור, מעבר לשאלות של פוליטיקה מקומית, קטסטרופלית או לא. אפילו הנאציזם לא הצליח למחוק את הפוטנציאל הרדיקלי שהיה טמון בפילוסופיית החיים הגרמנית בשנות העשרים של המאה הקודמת. רוזנצוויג מסביר זאת, עשור לפני עליית הנאציזם לשלטון: "הניגוד בין השקפת החיים להשקפת העולם (Weltanschauung) מתחדד לכדי ניגוד לחלק האתי של השקפת העולם, ועד כדי כך, שמבקשים אנו לכנות את בעיות השקפת החיים בעיות מטא-אתיות."⁴⁶

ולטר בנימין ציטט את רוזנצוויג במאמרו על פרנץ קפקא ב-1934 כדי להמחיש כי חשיפת הקיום הטהור והחיים הערומים תיעשה רק בעזרת הימנעות מן הנורמות המוסדיות ואף שלילה מובהקת שלהן (במרכז המאמר מצטט בנימין מאנשי פילוסופיית החיים והוויכוחים על פילוסופיית החיים של שנות העשרים, ואף מזהיר שלא לפרש אותו או את קפקא בדרכים עוקפות, כגון בדרך הפסיכואנליטית או התיאולוגית). בנימין מאפיין את קפקא ואת רוזנצוויג דרך הקריאה של שניהם להיצמד ל"קריאת השעה" הדחופה: "כל שיחמיץ עכשיו את השעה יחמיצנה לעולם."⁴⁷ מה פירוש ההחמצה? בנימין מנסה להסביר את "קריאת השעה" דרך מעקף לתוככי האסתטיקה הצרפתית. בפתח העבודה הידועה על בודלייר, הוא חוזר לפילוסופיית החיים כשיטה עקרונית העומדת ברקע ההכנות ל"פסאז'ים": "מאז סוף המאה הקודמת ניסתה הפילוסופיה כמה פעמים

לנכס לה את הניסיון ה'אמיתי', לעומת הניסיון המצטבר בהווה הנורמטיבית, הוא כותב. [...] "נהוג לסווג פריצות דרך אלו תחת הכותרת 'פילוסופיית החיים'. בנימין מתקף את פילוסופיית החיים בין החוויה והשירה (*Erlebnis und die Dichtung*, 1905) של דילתיי והפרשנות הפוסט-ניטשיאנית של לודוויג קלאגס (1930) תוך כדי העמדת "חומר וזיכרון" (*Matière et Mémoire*, 1896) של אנרי ברגסון כדוגמה מובילה בז'אנר.⁴⁸ מאוחר יותר במאמר הוא מבקר את ברגסון כמי שמפסיד את "החוויה במערומיה" בשל היצמדותו לזמן הליניארי של המָשך (*durée*) ומחיקת צד המוות ההכרחי, לעומת ה"ספלין" של בודלייר "שלעומתו מציג את החוויה במערומיה".⁴⁹ אנשי פילוסופיית החיים הגרמנית הצליחו, למרות הנטיות הפאשיסטיות שלהם, ואולי בגללן, להבין את ההתרפקות של התקופה והנוכחות המהותית של המוות בכל פתיח כזה של החיים. ב"גן המרכז" מאותה שנה, שנועד להיכלל גם הוא בספר על בודלייר, כותב בנימין: "ה'ספלין' [של בודלייר] הוא הרגש התואם את הקטסטרופה המתמשכת."⁵⁰ במכתב למקס הורקהיימר מאותה תקופה מדווח בנימין על ההכנות לחיבור על בודלייר, ומודה שלב העניין הוא מבחינתו במושג "החזרה הנצחית" של ניטשה, העומד ברקע העיסוק בבודלייר.⁵¹ במאמר המתודולוגי על "המספר" (1936) הוא מתאר את שיטת ההבנה שלו, המתחילה בהשבת המתים אל מרכז סיפור החיים הבורגני-ליברלי שמחק אותם. ההישענות של בנימין על פוסט-ניטשיאנים מובהקים כגון לודוויג קלאגס מבהירה כי האופק שעליו הוא נשען אינו "מצב החירום" הממשי אלא "מצב החירום התמידי", שאותו הוא מציב ב"תזות על מושג ההיסטוריה" (1940) כאופק ביקורתי שחורג מן התפיסה הנורמטיבית של ההיסטוריה. ללא רקע ב"פילוסופיית החיים", קשה להבין על מה בנימין כותב.

ולטר בנימין לא היה היחיד שאיתר את הקשר בין פילוסופיית החיים ל"צו השעה". יהודים גרמנים אחרים הרבו כמוהו לכתוב על כך. אינספור מאמרים וספרים הפכו את פילוסופיית החיים הגרמנית לזרם הפילוסופי הרדיקלי של תחילת שנות העשרים בגרמניה, ואת ראשיו למשל את אבי הסוציולוגיה הביקורתית גיאורג זימל, לפילוסופים פופולריים שנקראו לא רק על ידי אנשי אקדמיה אלא גם על ידי ה"משכילים" בכלל. אלה בתורם השפיעו, כאמור, על אנשי אקדמיה שחיפשו דרכים חדשות לחבר בין התיאוריות הפילוסופיות האקדמיות – קאנטיאניות בעיקרן – ובין המודרניות המתפרעת. בנימין, שהושפע עמוקות מניטשה ומרוזנצוויג, אימץ רבים ממושגי החיים שלהם (ופחות משל כהן וזימל) ואף בחן דרכם את מה שכינה "הכוח המשיחי החלש", שאפיינ לדעתו את מהותה של ההגות היהודית. הן בנימין והן רוזנצוויג ביקרו בכתביהם – גם אם עשו זאת מתוך הערכה עמוקה – את הפילוסוף היהודי הניאו-קאנטיאני הרמן כהן, בן הדור הישן, שפעל באינטנסיביות לביצור התבונה הקאנטיאנית ו"הציווי הקטגורי" שלה נוכח הספקנות והניהיליזם הניטשיאניים. בעקבות ה"תיאולוגיה הפוליטית" של קרל שמיט, שהמשיכה את מות האל הניטשיאני, עלתה שאלת האלימות הטהורה כתפיסה מחולנת של האל והסמכות הדתית, תפיסה טוטאלית שהמשטרים המודרניים, לדבריו של שמיט, מנסים לטשטש בעזרת החילון. לעומתם אימץ בנימין בהדרגה את הרטוריקה של פילוסופיית החיים, גם כאשר

האנטישמיים אימצו אותה אט-אט במהלך שנות העשרים והשלושים. שנה אחרי עליית היטלר לשלטון, ומול זרמים אידאולוגיים שונים, ביניהם כאלה שזוהו כ"יהודיים" – הפסיכואנליזה הפרוידיאנית והתיאולוגיה של חברו גרשום שלום – העמיד בנימין את הפילוסופיה ה"יצורית" של הרומנטיקה הגרמנית המאוחרת, כפי שפותחה על ידי חברים בחוג גאורגה (George Kreis) ועל ידי פילוסופיית החיים הניטשיאנית של שנות העשרים.⁵² מול התיאוריה הליברלית של המדינה, הוא הדגיש ב"תזות על מושג ההיסטוריה" את ממשיות ההשלכות של ה"פוליטי" על היומיום האנושי: "במצב העכשווי", כתב, "מצב החירום הוא הכלל ולא היוצא-דופן."⁵³ הדרך היחידה שלו לתפוס ולהמשיג את המצב הזה היתה באמצעות הדגש על "בעיית ארגון החיים", כפי שכתב בפרשנותו על קפקא.

6. בובר וההגירה של מושג החיים

מרטין בובר, שבנימין דחה אותו כמטאפיזיקאי, חזר אל ההזרה של בנימין מ"החמצת השעה" שבע שנים אחרי שבנימין עצמו כבר לא היה בין החיים. תוך כדי הכתיבה על מושג החיים בשנות העשרים ופילוסופיית החיים הרדיקלית ניסה בובר בכל מאודו לפענח מהי אותה שעה שהחמיצה, כחלב שהתקלקל. ההשפעה של ניטשה על מרטין בובר ידועה זה מכבר.⁵⁴ ידוע פחות שחלק ממנה, לפחות בכל האמור בכתיבה המאוחרת של בובר, סונן ונכתב בתגובה לתפיסת הניטשיאניות של היידגר. פול מנדס-פלור טען כי "אפשר לזהות עקבות מובהקים של ניטשה בכל המחשבה של בובר, אך בעיקר בתקופה הפרה-דיאלוגית", המזוהה בדרך כלל כתקופה ה"מיסטית" של בובר.⁵⁵ עוד לפני הקריאה בהיידגר, בעיצומה של "התקופה הדיאלוגית", צעד בובר בעקבות זרתוסטרא בהבנת העולם כ"בריאה" שקוראת ל"שחרור המתים". כפי שכתב שמואל הוגו ברגמן בהקדמה ל"אני ואתה" הידוע מ-1923: "[לפי בובר] אין דבר מת בעולם [...] העולם כולו הוא בריאה."⁵⁶ למרות זאת ברור שאפשר למחוק את המוות מן ה"בריאה" רק אם המוות הופך לנוכחות קבועה וחיונית בתוך החיים. בובר, מי שמוכר בזכות החלוקה והחיבור-מחדש של עולמות ה"אני" (Ich) וה"אתה" (Du), ניצל את כניסת המוות לחיים והחיים למוות כדי לבקר את שיטת ההפרדות הרגילה: הוא ביקר את ההנגדה בין הספירה הציבורית של המוסדות לספירה הפרטית של חיי הנפש הפרטיים כהשטחה של "זיקת הגומלין למרכז החי", וטען ש"החיים נוצרים על ידי השלישי [ה"אחר" בין חיי ה"אני" וחיי/מותו של ה"אתה"]; זו הנוכחות המרכזית של ה'אתה', ומוטב שאומר: ה'אתה' המרכזי הנקרה בנוכח.⁵⁷ בובר מבסס את תיאוריית ה"האני והאתה" שלו על ניטשה. ליתר דיוק, הוא מציבה מול הפיסקה של ניטשה על "הידיד" (החבר) מתוך "כה אמר זרתוסטרא":

היה לפחות אויבי! – כך תדבר יראת הכבוד האמיתית, אשר אינה מעזה לבקש ידידות. אם רוצה אדם בידיד, מן ההכרח שירצה גם לערוך מלחמה למענו; ועל מנת לערוך מלחמה, הכרח הוא שתוכל להיות אויב. היה מכבד בידידי גם את האויב שבו [...] יהיה לך ידידך הטוב שבאויביך. יהא לך קרוב אליו ביותר בשעה שאתה מתייצב נגדו.⁵⁸

ה"שלישי" של בובר עשוי להיות ה"אחר", ה"חבר" שהוא גם ה"אויב", המוכר מאוחר יותר מלוינס. בפילוסופיה הפוליטית, ה"אחר" הזה הוא לא פחות מזה גם ה"שלישי" של קרל שמיט, ההוגה שמבין כי יחסי העוינות, כמו יחסי האהבה, הם לא יותר מהשתקפות של הפוליטיאה, של החיים הטובים ותפיסתם את החיים הערומים. השלישי הזה מצוי לפי שמיט בין הריבון לנתיניו, בין האני' לאויב'.⁵⁹ מ-1932 ואילך עבר בובר מדיון אינטנסיבי בניטשה וממשיכו לדיון ביקורתי ואינטנסיבי לא פחות בקרל שמיט.⁶⁰

ב-1947 שב בובר ל"חיים בני התמותה" ולקשר שלהם עם ההפרדה ועם החלוקה בין הספירה הציבורית והפרטית מול החוק – המדינתי והדתי, הפוליטי והתיאולוגי.⁶¹ את המאמר על "העיקרון הפוליטי" פתח בובר דווקא בניתוח תפיסת המס של ישו, כפי שהיא מופיעה בבשורה על פי מתי (פרק כ"ב). בעקבות חברו זימל כתב בובר על המס כבעל ערך סמלי-פוליטי, המסמל את "הנתינה לקיסר", הסמכות הפוליטית המוחלטת. האם התשלום לקיסר הוא זיהוי הקיסר עם הסמכות הניתנת מן האל? שואל בובר. תשובה שלילית, הוא מראה, משמעה לא רק צמצום תפקיד הקיסר לתפקיד החילוני של גובה המסים, אלא גם צמצום תפקיד האל מ"אדוני ההווה לאדוני הדת".⁶² מתברר כי סילוק האל הוא מלאכה קשה הרבה יותר מאשר צמצום הסמכות החילונית שפועלת במונחים סימבוליים לשחזר את הסמכות הדתית ולהעתיק בחזרה את כוחה: "העיקרון הפוליטי", כתב בובר בעקבות "משפטן הכתר של הרייך", קרל שמיט, "איננו מתייצב כנגד פני היחיד ואין הוא מציג לו את דרישותיו, אלא הוא חודר לתוך נשמתו של היחיד וכובש את נשמתו." משום כך, הוא מסכם, "שייך האדם במהותו לקיסר. [...] בהווה אנושית מעין זו, כל מי שיבוא לדון בתוקפו של העיקרון הפוליטי וסייגיו ויעשה זאת ברוח האמירה בדבר העלאת המס, הרי הוא כאילו בא לבקר בנקודה המכרעת את מה שאמור להיות המוחלט של השעה, התקופה."⁶³ בעקבות שטירנר וניטשה, כותב בובר למדנו את החיוב האונטולוגי של ההיסטוריה. גם היידגר, בעקבות הגל, לא מניח "מקום למשהו שמעל ההיסטוריה, למשהו המשקיף על פני ההיסטוריה ושופט אותה. [...] כדי לפתח כל ניסיון לנתח את הזמן בהווה מסוג זה – בין כסופיות ובין כלא-סופיות – אורב האבסורד... [וכך] יהא נוטה לייחס לשאיפת הכוח הנוכחית של המדינה את האופי של המוחלט, ובמובן זה – את היכולת לקבוע עתידות."⁶⁴ מעט אחרי כן חזר בובר אל ההוגה השני של החיים ומצב החירות הטוטאלי, קרל שמיט: "כוח השלטון שנצבר עשוי להפיק תועלת ממה שאפשר להגדירו כמצב חריג חבוי. [...] אינני מדבר על עצם ניהולה של המלחמה [...] אלא על ממלכת החיים, שבה הכרעה חופשית נעשית לכפויה בלי משים."⁶⁵

7. גדאמר

בסיכום המונומטלי שלו להרמנויטיקת החיים קשר הנס גיאורג גדאמר – בעצמו תלמיד של אסכולת דילתיי ושל מרטין היידגר – את שלושת האבות של פילוסופיית החיים, דילתיי, ניטשה וברגסון, בקשר "מובהק עם הטוטאליות והאינסוף. [...] הפנייה לתחושה החיה כנגד הרציונליזם הקר של הנאורות, [...] המרד של תנועת הנוער בתרבות הבורגנית ומוסדותיה, כל אלה פנו

לקבל השראה מן הפילוסופיה של פרידריך ניטשה ואנרי ברגסון, וכן מן ה'תנועות הרוחניות' כמו זו של שטפן גאורגה ולא פחות מכך מן הדיוק הסיסמוגרפי של הפילוסופיה של גיאורג זימל. [...] פילוסופיית החיים של ימינו, כתב גדאמר ב-1960 – "באה בעקבות קודמיה הרומנטיים. למעשה, דחיית המכניזציה של החיים בחברת ההמון המודרנית שוב הופכת את המילה ואת המובן מאליו למסתורי."⁶⁶

לפי הנס גיאורג גדאמר, המציאות העכשווית, בסוף המאה העשרים ותחילת המאה העשרים ואחת, מציבה שאלות שקרובות יותר לאריסטו מאשר למודרניזם המוקדם. לדעתו, דווקא היום עולה מחדש השאלה היוונית בדבר היחס בין החיים, הבית והסביבה: "אנו שומעים היום הרבה על עליית התודעה האקולוגית. זהו אולי סימן ראשון לאופטימית במצב הקריטי שבו אנו נמצאים. [...] המילה היוונית oikos [בית] משמעה לא רק היכולת לדאוג לעצמי, אלא היכולת להתנהל יחד עם אחרים."⁶⁷ הדרך לשם, עוד מזמן ה"אויקוס" האריסטוטלי, עוברת דרך מקצב החיים, או "מקצב השינה והעירות, המחלה והבריאות, ולבסוף המעבר אל האין, התנועה הנמוגה של החיים עצמם. אלו מבנים טמפורליים שמתווכים את מסלול כל חיינו."⁶⁸ לכן ממליץ גדאמר, "בעקבות היוונים הקדמונים", על "אינטגרציה של היכולת להישען על אחרים לתוך חוויית החיים שלנו. אינטגרציה כזו תהיה אנלוגית [...] למקצב שחיי הגוף שלנו שומרים."⁶⁹ אם בחיבור הקלאסי מ-1960, "אמת ומתודה", התחקה גדאמר אחר שורשי פילוסופיית החיים כבעיה הרמנויטית מודרנית, "בפילוסופיית החיים [כמו בפנומנולוגיה] מושג החוויה הוא אפיסטמולוגי. המשמעות הטלאולוגית שלו מובאת בחשבון אבל לא מומשגת. משמעות הייצוג של החיים (Leben) בחוויה (Erlebnis) משמעה פשוט שהחיים הם המסד המהותי. החוויה משמעה אחדות, ומכאן היא לובשת צורה אחרת של היות-אחד. [...] מה שנקרא חוויה מציב את עצמו בויכרון."⁷⁰

בחיבוריו המאוחרים מחזיר גדאמר את הדיון במושגי החיים היווניים אל שאלת ההישרדות הפשוטה, ובמידה רבה אל הפוליטיזציה המודרנית של מושגי החיים, מסוף המאה התשע-עשרה, הפעם בליווי סימן שאלה. סימן השאלה הזה, כפי שנראה בהמשך, הוצב באופן ברור אף יותר על ידי הפילוסופיה הביו-פוליטית, שהצביעה על שינוי השיח הפוליטי המודרני בסוף המאה התשע-עשרה. ה"מקצב" האנטומי שגדאמר מתאר היה חלק מתפיסה שהעמידה את החיים במרכז ה"פוליטי", ואת הגוף האנושי כמטאפורה וכאובייקט של שיח אנטומי-פוליטי והכרעה ביו-סוציולוגית. עם זאת, צריך לומר, "קצב החיים" של גדאמר שונה מזה של אריסטו. בניגוד ליציאה הברורה מן החיים הערומים של היחיד לחיים הטובים של הפוליטיאה, גדאמר מתמקד בחיים שסובבים את מושג החוויה.

8. פוקו ודלז: הביו-פוליטיקה והחיים האימננטיים

פוקו, להבדיל מגדאמר, דווקא ניסה למצוא אלטרנטיבה שתצביע על האדם כחלש מול מערכת שלטונית "רעה" או "מסוכנת". לכן הוא עסק ב"חיים" כמושג אמביוולנטי, לא פעם מטעה.

לתפיסתו של מישל פוקו, התפתחויות אלו שייכות לתהליך היסטורי שראשיתו במאה השמונה-עשרה ושיאו בתחילת המאה העשרים, תהליך של השתלטות המדינה על התחום הביולוגי, "שליטת הכוח בחיים" או "שלטון המדינה בביולוגיה". פוקו מראה כי הבנה של התהליך הפוליטי מחייבת חזרה לתפיסה הקלאסית של הריבונות: "בתיאוריה הקלאסית של הריבונות, הזכות לחיים ולמוות היתה אחת מהזכויות הבסיסיות של הריבון. עכשיו הזכות לחיים ולמוות היא זכות מוזרה. היא מוזרה אפילו ברמה התיאורטית. [...] אם ניקח את הטיעון צעד אחד קדימה, נוכל לראות שמנקודת המבט של הריבון, הנתין – מבחינת זכויותיו – לא חי ולא מת. מפרספקטיבה של חיים ומוות הסובייקט הוא ניטרלי, ואם יש לו זכות לחיות, היא נובעת רק מן ההסכמה של הריבון. [...] הוא נותן את הכוח 'לעשות [ליצור?] חיים' ולהניח למות".⁷¹ תפיסה זו, לפי פוקו, רואה באדם לא יותר מ"מין" ביולוגי, "גוף", שמתפקד בתוך מסגרות של "אנטומו-פוליטיקה" (anatomy-politics). פוקו מכנה את התחום הזה "ביו-פוליטיקה" ומסביר כיצד המדע הפוליטי המודרני מתבונן בשאלת החיים דרך שאלות של ילודה ומוות (דמוגרפיה, בריאות, ביטוח לכול), ולמרבה העניין משנה אותן: "המוות הפך כעת לעניין קבוע, אלמנט שחודר אל תוך החיים, מחליש אותם ומעלים אותם. [...] הביו-פוליטיקה מגייסת את המידע ומגדירה אותו על בסיס תפיסת הכוח ההתערבותית במונחים של אחוזי ילודה, שיעור המיתה, חוסר תפקוד ביולוגי מסוגים שונים, והאפקט הסביבתי [של הכוח]. [...] זהו גוף חדש, גוף ריבוי, בעל ראשים רבים."⁷² המכניזמים ששולטים בתפיסה הביו-פוליטית הם בעיקרם מכניזמים של שליטה בחיים, מכניזמים של רגולציה וביטחון, שהופכים במהירות לבעלי יכולות זיהוי והגדרה ביולוגיים.

דלו, לעומת פוקו, פיתח את תפיסת החיים ואת הפירוש שלו לניטשה במסגרת מושג האימננטיות. דלו מוציא את מושג החיים אל מחוץ לתנועה בין בעל הכוח לחסר הכוח. "האימננטיות הטהורה," כתב דלו, "היא זו של החיים, ולא של שום דבר אחר. [...] החיים הם האימננטיות של האימננטיות, כוח שלם, ברכה שלמה."⁷³ ניטשה סבור כי פילוסוף העתיד, בהכרח פילוסוף החיים, יהיה חייב להיות "אומן ורופא, או במילה אחת – מחוקק."⁷⁴ את המדינה המודרנית – זו שפוקו מתאר כמדינה ה"ביו-פוליטית" – "ניטשה מתאר כקולוניות נמלים [...] שבהן המנהיגים ובעלי ההון זוכים ומשתלטים על בסיס שפלות וחוסר יכולת. המורכבות של הכתיבה הניטשיאנית עשויה להטעות," כותב דלו, "אבל בכל מקרה הקורא יכול לשער בקלות היכן היה ניטשה מניח את תפיסת ה'גזע' של הנאצים."⁷⁵ במילים אחרות, דלו, כמו פוקו וכמו המסורת של פילוסופיית החיים לפנייהם, מניח כי פרשנות עכשווית של פוליטיקת החיים חייבת להתחשב באופן שבו משטרים פוליטיים שונים הבנו את תפיסת הזמן של החיים כמסלול שסופו, הטלוס שלו, מזוהה עם הטלוס הפוליטי-אידיאולוגי של המשטר. מבט אימננטי על החיים, הבנת הפוטנציאל הכוחני שלהם, יחשוף את המבנים האידיאולוגיים הכפויים ויסייעו לנו לחשוב על החיים כפילוסופיה שעיקרה בזמניותה, בזרימתה אל נקודת הסיום, שחוזרת ומפעפעת בכל רגע נתון של החיים. אלן באדיו עמד יפה על חשיבות מושג החיים בעבור דלו וקשר אותו מחד גיסא למסורת של "שיח החיים", ומאידך גיסא לפילוסופיה הביו-פוליטית העכשווית:

“שם ההוויה [בעבור דלז] הוא החיים. אבל זה נוגע למי שאינו מקבל את החיים כמתנה, כאוצר או כהישרדות אלא כמחשבה ששבה למקום שבו נשברות הקטגוריות. כל החיים ערומים. כל החיים מעורטלים, נוטשים את קישוטיהם, את הקודים שלהם ואת איבריהם.”⁷⁶ לדידו של דלז, כותבת דונה ג'ונס, “החיים עצמם מתייחסים לתהליך שבו הווירטואלי, ניצוץ החיים הזה, עובר קונקרטיזציה לתוך האקטואליות או הצורה היצורית, ותוך כדי הפרדה עצמית.”⁷⁷

ב“תולדות המיניות” מ-1976 הסביר פוקו את תפיסת ה“ביו-כוח” העכשווית כחלק ממהפך שמניע את ההיסטוריה חזרה לעבר מקורותיו של הכוח ומקורותיו של החוק: “ככל שהטכנולוגיה של המלחמות מפנה אותן לכיוון ההרס המוחלט, כך מודרכות ההחלטות על פתיחתן וסיומן על ידי שאלת ההישרדות הערומה. [...] אם השמדת העם היא אכן חלומם של הכוחות המודרניים, אין זה מפני שחוזרים היום אל הזכות העתיקה להרוג, אלא משום שהכוח ממקם את עצמו ומפעיל את עצמו במישור החיים, המין והגזע, במישור של תופעות אוכלוסייה רחבות היקף.”⁷⁸ ומכאן, “יכולת ההמתה העתיקה, שהיתה סמלו של הכוח הריבוני, מכוסה עתה בקפדנות על ידי מינהל הגופים והניהול החשבונאי של החיים.”⁷⁹ שנתיים אחרי שפרסם את הטקסט הזה כרך פוקו את החזרה אל מושג החיים הפוליטי במושג “ביו-פוליטיקה”. בסמינר שלו על “הולדת הביו-פוליטיקה” הסביר כי “ב'ביו-פוליטיקה' [...] התכוונתי לניסיון של פרקטיקות השליטה החל מהמאה השמונה-עשרה לעשות רציונליזציה של התופעות האופייניות להוויות החיים שמעצבות את האוכלוסייה: הבריאות, ההגינה, ההולדה, תוחלת החיים, הגזע. [...] אנו יודעים כעת כי לנושאים אלה נודעת חשיבות גוברת מאז המאה התשע-עשרה, ומכירים את שורת הנושאים הפוליטיים והכלכליים שהם העלו מאז ועד היום.”⁸⁰ במילים אחרות, בתקופה שאחרי הקטסטרופה של ההשמדה ופצצות האטום, כמו לאחר המלחמה הקרה שהמשיכה באופן ישיר את החורבן, התבררו “החיים הטובים” שהציעה הפוליס כחיים או כפוליטיקה שמניחה מראש את “החיים הערומים” ואת מבנה ההדרה כתנאי לקיומה. הפוליטיקה הדמוקרטית, כך התברר דרך שורת חוקות המושהות מראש במסגרת “מצב החירום”, היא פרקטיקות שליטה שאינן שונות באופן מהותי מפרקטיקות שנחשבו למוסריות פחות. התברר כי ההבדל בין החיים הטובים לחיים הערומים הוא כמותי, לא איכותי.

9. הביו-פוליטיקה של החיים הטהורים: ג'ורג'יו אגמבן

ג'ורג'יו אגמבן ציטט את פוקו במקומות שונים, לצד ולטר בנימין, כמי שהשפיע מאוד על הגותו. תפיסת החיים של פוקו אכן עולה במקומות שונים אצל אגמבן, כמעט תמיד בהקשר שמציב אותו כממשיך הביקורת הניטשיאנית על תפיסת הידע המערבי. במאמר על “אימננטיות אבסולוטית”, למשל, אגמבן פותח את הדיון בהגדרת החיים של פוקו. לדעת פוקו ואגמבן, מה שמאפיין את מושג החיים לקראת סוף המאה העשרים ולקראת המאה העשרים-ואחת הוא כי “החיים [...] הם מה שמסוגל לטעות. [...] אצל האדם, החיים מגיעים להוויה החיה שלעולם אינה במקומה ממש, הוויה חיה שנידונה לטעות ולשגות. [...] האם לא זו כל ההיסטוריה של הסובייקט

[המערבי], המעוגן ב'טעויות החיים' במקום בהיפתחות לאמת-הווייה?⁸¹

אחרי ציטוט ארכני מפקוק, אגמבן מודה כי גם הוא מנסה להגיע ב"שדה הביו-פוליטיקה לאותו דבר שייצג בשביל פוקו את 'הציר השלישי, הנפרד מן הידע ומן הכוח [...]', ושהחיבור על קאנגיים [מורו של פוקו] הגדיר אותו in limine כ'דרך אחרת לגעת בתחושת החיים'.⁸² החיבור של "ציר שלישי" כזה עם הריבון של מצב החירום (הקרוב ל"מחוקק" האפלטוני) – "האחר השלישי" של קרל שמיט – מבהיר לדעתו את מנגנון השליטה האמיתי של שיח החיים הביו-פוליטי.

אגמבן הצביע כבר בפתחת "הומו סאקר" (1998) על ההפרדה האריסטוטלית בין "החיים הטובים" שמגדירים המוסדות הדמוקרטיים המודרניים, ובין "החיים הערומים" שמוסדות אלה נטלו עליהם את השליטה. אם כן, בתחילת המאה החדשה הופכת הגדרת החיים אט-אט להגדרה הנשלטת בידי מוסדות פוליטיים בעלי אינטרסים כלכליים ברובם, המשתמשים באויקוס (הבית) וב"אויקונומיה" כדי לעוות את התודעה המודרנית ולהציגה כמה שמלכתחילה "יישאר מחויב ליום היפה" של החיים, מה שמוענק לחיים האזרחיים רק דרך הדם או המוות, דרך חוסר המשמעות המוחלט של חברת הראווה.⁸³ המשמעות כאן תהיה הדרה מוחלטת של הפוליטי בשם "החיים הטובים". לשם מעשה כזה של הדרה נדרשת המערכת הפוליטית לשכתוב של השפה גופא, כי "השפה היא הריבון, [זה] שמכריז במצב החירום כי אין דבר מחוץ לשפה וכי השפה נמצאת תמיד מעבר לעצמה."⁸⁴ "האחר השלישי" של שמיט מועבר אם כן אל תוככי השפה, ונקבר בה כ"מת-חי", "נוכח-נעדר" שמבנה את השפה דווקא באי-נוכחותו.

את הבסיס הקונספטואלי של הדמוקרטיה העכשווית אפשר לדעתו לראות בקשר המובהק שבין הפרקטיקה הקדם-טוטאליטרית לפרקטיקה הדמוקרטית-לכאורה, בין גרמניה הטרור-טוטאליטרית לארצות הברית הפוסט-דמוקרטית. ההיסטוריה של "מצב החירום", כפי שהוא נראה ב"Patrot Act" האמריקאי מאוקטובר 2001, כבר חבוי בהיסטוריה של פילוסופיית החיים הגרמנית של שנות העשרים ועלייתו של היטלר לשלטון.⁸⁵

ארמין שפר מראה, במאמר מרתק על ההיסטוריה של השיח הביו-פוליטי, כי החלוקה האריסטוטלית בין "החיים הערומים" ל"חיים הטובים" עמדה בבסיס השיח הביו-סוציולוגי שפוקו מציע כשיח של "עשיית חיים והרשאת המוות".⁸⁶ בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים החליפה כלכלת גוף מעוגנת בסטטיסטיקות ובדמוגרפיה את מונחי הקפיטל המרקסיסטי. גרעין השלטון הביו-פוליטי התמקד בצמצום האסטרטגיה של פרקטיקות החיים והמוות למונחי השליטה בגוף או במחשבה עליו. "מושג החיים עצמו הפך לקו המפריד בין מחלה ובין בריאות."⁸⁷ שינוי בתפיסת השיח הפיזיולוגי הוביל את שיח התורשה, למשל, להתמודדות עם מונחי החיים והמוות באמצעות מערך הכוחות החיצוני ששולט בגוף האינדיבידואלי ולשינוי האופן שבו הוא תופס את עצמו. מונחי תורשה נדונו במונחים של אנטומיה פוליטית, ומושגי

משמעת החלו להשתלט על השיח. הזיכרון נדון כמשהו שצריך לעבוד כמו "מרש של חיילים", דבר שצריך "לחנך באופן ממושם אצל ילדים" וכמו "פדגוגיה של ריקוד", לשימוש עתידי. אנשי תרבות מיהרו ליישם כלים סוציו-ביולוגיים אלה על התפיסה החדשה של ה"רוח" ולתרגם אותם למושגי הדרה והכלה על בסיס שאלות של "פריזון" או "ניוון". "עד סוף המאה העשרים, כותב שפר, "הוטבעו כל מדעי החיים בחותמת של מושג הארגון. כל עוד הפיזיולוגיה ותורת אבולוציוניות מתארות את החיים כסטורקטורה מאורגנת, הם [בהכרח] מפרידים בין הנמרץ וה'מלא-בחיים' (Belebte) ל'חסר-החיים' (Unbelebte)."⁸⁸ את התקווה לעתיד טוב יותר נוטע שפר, כמו גדאמר, ב"ארגון [החיים] משני הצדדים של הנראה", ובטבע הסכיבתי ו"חסר המשמעת" של החיים האורגניים. מול המעגל ההרמנויטי, שמניח כי החיים מאורגנים במבנים ולכן אפשר לתארם רק במונחים של ארגון, אפשר להציב את "צמיחת ניסיון החיים הרחב, מעבר לכל ידע, מדע ואונטולוגיה."⁸⁹

סיכום

מאמר זה התחקה אחר התחייה המפתיעה של פילוסופיית החיים הגרמנית, או הגרמנית-צרפתית, בעולם שאחרי הדה-קונסטרוקציה ובחן את סיבותיה. תופעה זו הפכה מובקת בעיקר מאז הקישור שיצרה הביקורת הביו-פוליטית בין הפוליטי למושגי החיים השונים מאז העת העתיקה. מאמר זה טען כי השיבה למושג החיים של סוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים משקף קשר הדוק בין מושגי החיים, הזמניות והפוליטי, לפני שעובדו בהגותו של מרטין היידגר והורחקו מן ההקשר המידי של קריסת הדמוקרטיה באירופה ופוליטיקת ההרס של הרייך הגרמני. ליתר דיוק, המאמר ניסה להצביע על תחיית מושג החיים בפילוסופיה הפוליטית העכשווית כחלק מגל ביקורת, שמסרב לקבל באופן אוטומטי את הטיעון בדבר העליונות המוסרית של המערכת הליברלית-דמוקרטית הגלובלית, ודורש ממנה לציית לכלליה או לצאת למסע שתחילתו חשיפה וביטול של מערך הכוח הקיים.

חלק גדול מן הוויכוחים התיאורטיים האלה עשויים להיראות מרוחקים ולא אקטואליים למלחמות האתנוס והדת של המזרח התיכון. אבל קלישאות כמו "הדמוקרטיה היחידה במזרח התיכון" מחייבות חשיבה הדוקה יותר על בסיס הסדר שמפעיל את ה"דמוקרטיה היחידה". האם שיש שנים שנות חוק שמבוסס על "מצב חירום" עקרוני מאפשרות פעולה דמוקרטית שתשמור על מושג החיים? האם האוונגארד הישראלי הבולט ביותר – האוונגארד הכלכלי-גלובלי של הטכנולוגיות הביטחוניות וטכנולוגיות המעקב השונות – משרת את הדמוקרטיה או את היפוכה? אם התשובה שלילית, היכן נפגע מושג "החיים הטובים"? היכן נפגעים "החיים הערומים"? ההגות הפוליטית בישראל הקדישה מעט מאוד מחשבה היסטורית מעבר לגבולותיה שלה, לתפיסת החיים (והמוות) שמניעה אותה. האם המעמד הייחודי של הדמוקרטיה מאפשר לה להתבונן בשתי ידיה, הידיים שאריסטו מעצב מול נשק התבונה, ולהתעלם מפעולתן בסביבה שהיא מחשיבה ללא-רלבנטית? האם אפשר להפריד בין הישגים בתחומים כמו ביו-טכנולוגיה לפעולות צבאיות או למסורת

מסוימת של חינוך פוליטי? האם הטכנולוגיה הביו-טכנולוגית של המאה העשרים-ואחת מקרבת אותנו לשימוש סביבתי באותן הידיים, או שמא הכול נגמר בתשובה של מרטין היידגר לקרל יספרס, כשזה האחרון שאל אותו מה הוא מוצא בהיטלר גס הרוח: "החינוך חסר משמעות [...] התבונן נא בידיו הנפלאות."⁹⁰ הביקורת הביו-פוליטית לימדה אותנו את חשיבות הרגע שלפני היידגר – הרגע שלפני ההתגברות על מושג החיים.

הערות

1. ספרה של דונה ג'ונס מייצג נטייה גוברת והולכת לראות במושג החיים העכשווי תוצר של "שיח החיים" של המאה הקודמת ושל פיתוחיו הפוליטיים. ג'ונס עוברת מהתחקות אחר הפילוסופיה של ברגסון לתיאוריה פוסט-קולוניאלית המצביעה על השפעת התיאוריות של ברגסון על הקולוניאליזם האירופי של המאה שעברה, כמו על תפיסת האדם האפריקאי של המאה הנוכחית. המסלול שלה עובר מדיון כללי מאוד ברקע של פילוסופיית החיים בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת המאה העשרים לדיון העכשווי בפוקו, אגמבן, הארט ונגרי, אליזבת גרוס, ובעיקר דלז ותיאורטיקנים פוסט-קולוניאליים כמו אשיל ממבה. ראו: Donna V. Jones (2010), *The Racial Discourses of Life Philosophy: Négritude*, *Vitalism, and Modernity*. New York: Columbia University Press, p. 17 (להלן ג'ונס: שיח הגזע בפילוסופיית החיים).

2. ראו את פרסומיו האחרונים של ז'אק דרידה, שסבבו מושגים אלה וסימנו את המעבר לדיון בביו-פוליטי. זאת אף על פי שסם ובר טוען במאמר פרשנות כי "אם דרידה אינו מזכיר את תפיסת הביו-פוליטי, אולי זה משום שהדגש על החיים – חיים במונח הסינגולרי – לא מתאים למבט המכליל של הביו-פוליטיקה." ראו: Sam Weber (2006), "Rogue Democracy and the Hidden God", in Hent de Vries (ed.), *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*. New York: Fordham University Press, p. 393. עבור דיון מפורט במושג ה"יצוריות" ראו Eric L. Santner (2006), *Creaturely Life: Rilke, Benjamin, Sebald*. Chicago: Chicago University Press.

3. אריסטו (1967), מדינת האתונאים. דוד אשרי (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 22 (פרק ד' 1). תפיסה זו עומדת בניגוד לשימוש המקובל בימינו במונח "חוק דרקוני", המציין דווקא את אכזריותו של מייצר החוקה הראשונה בהיסטוריה של המערב.

4. שם, 31.

5. שם, 51.

6. שם, 67.

7. אריסטו (1963), מבחר מן החיבורים בבילוגיה. נמרוד ברי (מתר'), ירושלים: מאגנס. ספר א', עמ' 171.

8. שם, ספר ד', עמ' 219.

9. אריסטו (1972), אתיקה. יוסף ליבס (מתר'), ירושלים: שוקן, מהדורת ניקומאכוס, עמ' 18.

10. אריסטו (1988), *המטפיסיקה*. ח"י רות (מתר.). ירושלים: מאגנס, ספר 1, עמ' 22.
11. שם.
12. שם, 29.
13. שם, 30.
14. אריסטו, *אתיקה*, עמ' 126-127.
15. שם, 205.
16. Giorgio Agamben (1988), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. trans. by Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, p.1 (להלן אנמבן, *הומו סאקר*).
17. Herbert Schnädelbach (1984), *Philosophy in Germany 1831- 1933*. trans. by Eric Matthews, Cambridge University Press (להלן שנאדלבאך, *פילוסופיה בגרמניה*).
18. Gudrun Kühne-Bertram (1987), *Aus dem Leben- zum Leben: Entstehung, Wesen und Bedeutung populär Lebensphilosophien in der Geistesgeschichte des 10. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M: Frankfurt a.M, 1987, p. 130.
19. Heinrich Rickert (1920), *Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmung unserer Zeit*. Tübingen: J.C.B. Mohr Verlag.
- "Im alten Sinn systematisch darf also des Lebensphilosoph nicht denken", *Ibid.*, 20 p. 16.
21. שנאדלבאך, *פילוסופיה בגרמניה*, עמ' 141.
22. Jacob Golomb (1987), *Nietzsche's Enticing Psychology of Power*. Ames: Iowa State University Press, p.77.
23. Rudolf A. Makreel (1992), *Dilthey, Philosopher of the Human Studies*. New Jersey: Princeton University Press, p. 387.
24. Wilhelm Dilthey (1990), "Vorrede", in *Das Geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lebens, Gesammelte Schriften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. vol. V, pp.4-5.
25. שם.
26. "[das] Zeitloses... wäre dann das, was wir eben nicht erlebten und darum nur" "Schattenreich". שם.
27. פרשנות זו לא הומצאה על ידי זונדי, אלא התקבלה מיד אחרי מותו של דילתיי, לפני פרוץ מלחמת העולם הראשונה, וזכתה למעמד קאנוני בפילוסופיה עם פרסום מכלול יצירתו של דילתיי בשנות העשרים. אפשר לראות התבטאויות כאלו כבר אצל ההיסטוריון ופילוסוף החיים הפרוגרסיבי מקס פרישאיין-קוהלר, שמחבר במובהק את ההתנגדות של דילתיי עם זו של ניטשה למטאפיזיקה הקאנטיאנית. וראו

- Max Frischeisen-Köhler (1912), "Wilhelm Dilthey als Philosoph", in Logos: *Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* 3:1 Tübingen: J.C.B. Mohr, pp. 29-58
- Peter Szondi (1978), "Schleiermachers Hermeneutik Heute", in *Schriften II*. Frankfurt .28
.a.M: Suhrkamp Verlag, pp. 106-130
- Jede Lösung der philosophischen Probleme gehört, geschichtlich angesehen," .29
einer Gegenwart und einer Lage in ihr an: der Mensch, dies Geschöpf der Zeit, hat,
solange er in ihr wirkt, darin die Sicherheit seines Daseins, dass er, was er schafft, aus
dem Fluss der Zeit heraushebt, als ein Dauerndes." Wilhelm Dilthey, "Das Wesen der
Philosophie," in *Die geistige Welt: Einleitung in die Philosophie des Lebens*, Göttingen:
.Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 364
- Henri Bergson (1991), *Matter and Memory*. trans. by N. M. Paul. New York: Zone .30
.Books, p. 17
.31 שם, 25.
.32 שם, 71.
- Gilles Deleuze (1991), *Bergsonism*. trans. by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam. .33
.New York: Zone Books, p. 15
.34 שם, 20.
.35 שם, 28.
36. בין החיבורים בעברית שנוגעים בנושא, ראו המונוגרפיות ה"קלאסיות" של ולטר קאופמן ורודיגר
ספרנסקי, וכן את ההיסטוריה האינטלקטואלית של ההתקבלות של ניטשה מאת סטיבן אשהיים: ולטר
קאופמן (1986), ניטשה: פילוסוף, פסיכולוג, אנטיכריסט. ישראל אלדד (מתר.), ירושלים: שוקן; רידיגר
ספרנסקי (2000), ניטשה: חיי הגות, יעקב גוטשלק (מתר.), ירושלים: כרמל; סטיבן א' אשהיים (2008),
מורשת ניטשה בגרמניה 1890-1990, חנה אשהיים (מתר.), תל אביב: עם עובד.
- Adam Thurschwell (2003), "Specters of Nietzsche: Potential Futures for the Concept .37
.of the Political in Agamben and Derrida". in *Cardozo Law Review* 24:3, p. 1204
.38 שם, 1208.
.39 שם, 1210.
- Adrian del Caro (2004), *Grounding the Nietzsche Rhetoric of Earth*. New York: .40
.Walter de Gruyter, p. 405
.41 שם, 417, ההדגשה שלי.
- Friedrich Balke (2003), "From a Biopolitical Point of View: Nietzsche's Philosophy.42
.of Crime". in *Cardozo Law Review* 24:2, p. 28

43. שם, 35. ציטוט זה מופיע בתרגום לאנגלית של Homo Sacer בדיונו בביו-פוליטיקה הקדם-נאצית. אגמבן יוצא ממנו לדיון של חלק 3 פרק 3. ראו אגמבן, הומו סאקר, עמ' 143-136.
44. Mark Warren (1988), *Nietzsche and Political Thought*. Cambridge: The MIT Press.
45. פרנץ רונצוויג (1970), מבוא לכוכב הגאולה. יהושע עמיר (מתר.), ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 52-3.
46. שם.
47. ולטר בנימין (1996), "פרנץ קפקא", בתוך מבחר כתבים: כרך ב': הרהורים. דוד זינגר (מתר.), תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, עמ' 249.
48. ולטר בנימין, "על מוטיבים אחדים אצל בודלר", שם, 87.
49. שם, 107.
50. שם, 115.
51. Das Stück hat in seinem Thema: der ewigen Wiederkunft, zu Nietzsche die "merwürdigste Beziehung; eine verborgener und tiefere zu Baudlaire, an den es an eineigen grossartigen Stellen fast wörtlich anklingt." Walter Benjamin to Max Horkheimer, 6 January 1938, *Gesammelte Briefe*, vol 6: 1938-1940. Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 10.
52. חוג גאורגה מוכר היום כחוג אוונגרדי במינכן, שעיצב מחדש בתחילת המאה העשרים את תפיסת הפואטיקה הגרמנית והשפיע בצורה מכרעת על חקר הגרמניסטיקה המודרנית. בין חבריו אפשר למצוא כמה מגדולי האנטישמנים של המאה העשרים, וכן יוצרים גרמנים יהודים, אקדמאים חשובים ואף פוליטיקאים ואנשי צבא מוכרים. בשנים האחרונות זכה המחקר על החוג לתחייה מחודשת. ראו ספריהם של נורטון, קרלאוף וראולף: Robert Norton (2002), *Secret Germany: Stefan George and his Circle*. Ithaca: Cornell University Press; Thomas Karlauf (2008), *Stefan George*. Hamburg: Bertelsmann Verlag; Ulrich Raulff (2009), *Kreis ohne Meister: Stefan Georges Nachleben*. Munich: Beck Verlag.
53. Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, dass der 'Ausnahmestand,' 53 in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entsporcht." Thesis VIII, "Über den Begriff der Geschichte." in Walter Benjamin (1977), *Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1*. Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, p. 254. "מסורת הנדכאים מלמדת אותנו, ש'מצב החירום' שבו אנו חיים הוא הכלל. עלינו למצוא מושג תואם של ההיסטוריה." ולטר בנימין, "תזות על מושג ההיסטוריה", בתוך מבחר כתבים: כרך ב': הרהורים, עמ' 313.
54. ראו למשל יעקב גולומב, "השתכרותו" של מרטין בובר מניטשה, בתוך ניטשה בבתי הקפה של וינה. עורך: יעקב גולומב. ירושלים: כרמל, עמ' 80-36.
55. Paul Mendes-Flohr (1989), *From Mysiticism to Dialogue, Martin Buber's*

- Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press, p. 15
בעברית ראו מאמרו של יעקב גולומב מהערה 54 לעיל, עמ' 53-80.
56. שמואל הוגו ברגמן (1980), הקדמה למרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו לנוכח ההווה. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' כ"ב.
57. שם, 35.
58. פרידריך ניטשה (1975), *כה אמר זתטוסרא*. ישראל אלדד (מתר'), תל אביב: שוקן, עמ' 55.
59. את הפרשנות של בובר לתיאוריה של קרל שמיט תיארתי במאמר על "התיאולוגיה הפוליטית" של "אסכולת ירושלים". ראו Nitzan Lebovic (2008), "The Jerusalem School: The Theopolitical Hour". in *New German Critique* 105, pp. 97-120.
60. שם.
61. מרטין בובר (1992), "העיקרון הפוליטי, תוקפו וסייגיו", בתוך תקוה לשעה זו. תל אביב: עם עובד, עמ' 52-63.
62. שם, 54.
63. שם, 57.
64. שם, 59.
65. שם, 61.
66. Hans-Georg Gadamer (1998), *Truth and Method*. Trans. by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum Books, p. 63 (להלן גדאמר, *אמת ושיטה*).
67. Hans-Georg Gadamer, (1996). *The Enigma of Health: The Art of Healing in a Scientific Age*, trans. Jason Gaiger and Nicholas Walker, Stanford: Stanford University Press, p. 79.
68. שם, 78.
69. שם, 79.
70. גדאמר, *אמת ושיטה*, עמ' 66. התרגום לאנגלית מטעה היות שאינו מבחין בין "ניסיון" (Erfahrung) ל"חוויה" (Erlebnis) – שני מושגים שמסמנים צורות שונות ואף הפוכות של הניסיון, מאז קאנט. באנגלית שני המושגים מתורגמים כ-Experience.
71. Michel Foucault (2003), *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France* 1975-1976. trans. by David Macey. New York: Picador, p. 240.
72. שם, 244-245.
73. Gilles Deleuze (2005), *Pure Immanence, Essays on A Life*. trans. by Anne Boyman, New York: Zone Books, p. 27.
74. שם, 66.

- .75 שם, 76.
- Alain Badiou (2006), *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*. 76
trans. by Norman Madarasz, Albany: SUNY Press, p. 68
- .77 ג'ונס, שיח הגזע בפילוסופיית החיים, 66.
- .78 מישל פוקו (1996), תולדות המיניות 1: הרצון לדעת. גבריאל אש (מתר'), תל אביב: הוצ' הקיבוץ
המאוחד, 92.
- .79 שם, 94.
- Michel Foucault (2008), *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France*. 80
1978- 1979, trans. by Graham Burchell. New York: Palgrave MacMillan, p. 317
- Michel Foucault (1999), *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 4: 763. Translated in .81
Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. by Daniel
Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, p. 220
- .82 שם, 222.
- .83 אגמבן, הומו סאקר, 11.
- Language is the sovereign who, in a permanent state of exception, declares that" .84
".there is nothing outside language and that language is always beyond itself , שם, 21.
- The history of Article 48 of the Weimar Constitution is so tightly woven into the" .85
history of Germany between the wards that it is impossible to understand Hitler's
rise to power without first analyzing the uses and abuses of this article in the years
between 1919 and 1933." Giorgio Agamben (2005), *State of Exception*. trans. by Kevin
Attell, Chicago: University of Chicago Press, p. 14
- Armin Schäfer (2004), "...und das Wort ist Fleisch geworden: Diskurse der Biopolitik". .86
in Ulrich Bröckling and Benjamin Bühler (eds.), *Disziplinen des Lebens: Zwischen
.Anthropologie, Literatur und Politik*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp.325-340
- .87 שם, 326.
- .88 שם, 334.
- .89 שם, 340.
- Bildung ist gaz gleichgültig...sehen Sie nur seine wunderbaren Hände an!" Karl" .90
.Jaspers (1977), *Philosophische Autobiographie*. Munich, p. 100

חיים ניצן ליבוביץ'

