

"אנו פליטים" או : מהו מרחב פוליטי יהודי?

איתמר מן

בית הספר למשפטים, אוניברסיטת ייל

יש לנו שלושה סדרים: אוטונומיה, שמאפינת את המחשבה המערבית ושנמצאת על פני המרחב הפוליטי כולו. יש לנו עוד סדר, מוכר רק בקושי אך תמיד מנוצל ככל שהוא מייצג את הצורה המהותית של הקשר החברתי, הוא הסדר של החובה, כלומר, ככל שהוא מקדש את הנמען של האמירה. זהו הקוטב היהודי. ואחר כך ישנו הסדר השלישי, והוא פופולרי, פגני ממש, עם הארץ (שאינם אנשי הכפר), שסיפוריהם מסופרים כשם שסופרו בעבר, ושהם עצמם מסופרים במה שהם מספרים (Lyotard 1991, 38).

א.

לפני יותר משנתיים נפל בחלקי המזל להשתתף, בתור תלמיד הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב, ב"קליניקה לזכויות פליטים ומבקשי מקלט". הקליניקה, שהונחתה אז על ידי עו"ד ענת בן-דור, עו"ד אורה בלום וד"ר טלי קריצמן-אמיר, היא הגוף היחיד בישראל שמתמחה אך ורק בייצוג מבקשי מקלט לפני ערכאות של נציבות האו"ם לפליטים (UNHCR) ושל מדינת ישראל ולפני קובעי מדיניות, וכן בחינוך משפטי בתחום דיני הפליטים. התקופה ההיא התאפיינה בעלייה ניכרת במספר מבקשי המקלט האפריקנים שנכנסו לישראל דרך סיני. המעמד המשפטי של הפליטים ומבקשי המקלט — שמוסדר באמנת הפליטים (1951) שעליה חתומה גם ישראל — הפך בשל כך למוקד של התעניינות ציבורית לא מועטה ונעשה, כמו מבקשי המקלט עצמם, קורבן להתקפות חוזרות ונשנות מצד ממשלת ישראל. התקפות אלו כללו בין היתר את הגדרתם של מבקשי המקלט מסודאן

* אני רוצה להודות לעדי אופיר, ענת מטר, טלי קריצמן-אמיר, יצחק לאור, רועי וגנר ושירה שמואלי, שקראו את הטקסט הזה והגיבו בחוכמה ובשיחה נמשכת. תודה מיוחדת לאורה בלום, ענת בן-דור, מייקל קייגן ושוב לטלי קריצמן-אמיר, על שפתחו לפני את הנושא הזה בזמן לימודי הפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל-אביב, וליפתח כהן, עמר שץ ושירה פן, שותפי לעיסוק בו מאז. ולבסוף, תודה גם לעורכי גיליון זה ולקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת, אשר בעצותיהם עשו את הטקסט למה שהוא. כל טעות היא כמובן שלי.

בקטגוריה מיוחדת של "נתיני מדינות אויב", הגבלת תנועתם של פליטים ברחבי הארץ, ולעתים קרובות מעצרים ממושכים בלא בסיס משפטי.¹

אל מול ההתקפות האלה התפתחה צורה ייחודית של מחאה, שלא גזרה את החובה המוסרית כלפי פליטים מעולות המדינה כלפיהם או מהביוגרפיות הקשות שלהם. תחת זאת, מחאה זו שאבה תוקף מההיסטוריות המשפחתיות של דוברותיה² ומזהותן — שהתארגנה במסגרת שיח זה כזהות פליטית.³ בהתאם לכך, לעתים קרובות הנמענים של המחאה לא היו רק הממשלה (או הריבונות), אלא אזרחיות אחרות שנקראו לסייע, על בסיס אותם נימוקים, ולצאת להגנתם של מבקשי המקלט. המסר שהתנוסס על שלטים שלאחר מכן הפכו לאיקונות תקשורתיות של המאבק הציבורי בנושא זה היה פשוט: "כולנו פליטים".⁴ מסר זה לא הניח בתור בסיס את הריבונות הלאומית הישראלית, אלא חוויה יהודית גלונית שהושתתה על הסיפורים ששמעו הדוברות מבני משפחתן.⁵ מסר זה הוא צורה של פרובלמטיזציה של הזהות הפוליטית הקולקטיבית, או במילים אחרות צורה של אמירת "אנחנו".⁶ מסר זה עומד בכותרת רשימה קטנה שפרסמה ארנדט ב-1943, "אנו פליטים" (Arendt [1943] 1978, 66). באמצעות קריאה ב"אנו פליטים" ובחיבור מאוחר יותר של ארנדט, ובאמצעות ניסיון לעדכן את מחשבתה לאור תופעת הפליטות העכשווית — אבקש לתהות על מהותה הפוליטית של חוויית הפליטות כיום.

אתמקד בסיפורו של פליט אחד מגאנה שביקש את סיועה של הקליניקה.⁷ סיפורו אינו סיפור טיפוסי. ככל הידוע לי, בשום שלב לא נעצר על ידי הרשויות בישראל. שלא כמו רבים אחרים שנכנסו לישראל בקבוצות, הגיע הוא בגפו. סיפורו שונה מסיפוריהם של רבים, שנדרפו על רקע אתני, נעקרו מבתייהם בעקבות מלחמה ורעב או סבלו מעינויים. גורלותיהם של אלו כמו מסמנים את קשת האפשרויות שאליהן מתכוונים משפטנים שדנים ב"פגיעה בזכויות אדם". השאלה מה יעלה בגורל רוב הפליטים עודנה תלויה ועומדת מבחינת מדיניות הממשלה בישראל. גם משנכנסו לתוך גבולות המדינה לא תמו מצוקותיהם — בין שהם כלואים ובין שהם מועסקים ומנהלים שגרת חיים נורמלית לכאורה. כפי שהסביר לי פליט סודאני את מעמדו: "קיבלנו הגנה אבל טרם מומשו זכויות האדם שלנו".⁸

שלא כמו פליטים אלו, זכויותיו של האיש שעליו אני רוצה לכתוב כעת לא הופרו. גורלו נחרץ מראש לגירוש ממדינת ישראל — מבלי שתהיה כל שאלה משפטית או ציבורית

¹ לסקירת מצבם של הפליטים בישראל ראו הפורום לזכויות פליטים 2009.

² לשון נקבה משמשת במאמר זה לציון שני המינים.

³ דוגמה מובהקת לכך היא המחאה נגד המעצרים שביצעו אנשי יחידת עוז: ברשתות חברתיות כמו פייסבוק הופצו בזמן מעצרים הודעות שקראו למי שיכולה להגיע למקום המעצר ולהתנגד לו.

⁴ ססמה זו מצוטטת, לדוגמה ב-1/1514331, <http://news.walla.co.il/?w=/1/1514331>, אוחר ב-11.7.2010.

⁵ ראו לדוגמה את סיפורה של קרין מגן, <http://yarok.walla.co.il/?w=/5705/1527712>, אוחר ב-11.7.2010.

⁶ לדין וחשבון מפורט על חשיבות ההיגד בגוף ראשון רבים להבנת הפוליטי ראו Nancy 2000.

⁷ משיקולי פרטיות לא אנקוב בשמו.

⁸ שיחה שנערכה במסגרת ראיונות אחדים באזור נווה שאנן באוגוסט 2009.

פתוחה ביחס אליו. לעומת פליטים רבים אחרים שבקשותיהם למקלט נדחות או אינן נדונות כלל,⁹ דחיית בקשתו למעמד פליט היתה, על פי מה שעלה מדבריו, חוקית. כעת, יותר משנתיים אחרי השיחה עמו, איני יודע מה עלה בגורלו, אם אכן גורש, אם הוא חי או מת, או היכן נחו רגליו. ואולם דווקא משום שמקרהו חריג מעט, ולא עורב בו שום טיעון משפטי, סיפורו, שתואם רבים מן הסטריאוטיפים הקולוניאליים על יבשת אפריקה¹⁰ – מאפשר לבודד את תופעת הפליטות מההקשרים המשפטיים שבהם הובנתה מאז ניסוח אמנת הפליטים בהקשר של אירופה אחרי מלחמת העולם השנייה (Hathaway 1984). אבקש לטעון שאמנם לא נפגעו זכויותיו מבחינה משפטית, אך בכל זאת נעשה כלפיו אי-צדק שראוי לתת עליו את הדעת. ואולי דרך סיפורו נוכל לחשוב מחדש על מגבלותיו העקרוניות של החוק ושל מושג הזכות, כאן ועכשיו.

אל מול הפליטות ההמוניות של מלחמות העולם ניסחה חנה ארנדט ביקורת נוקבת על מושג הזכות פרי מסורתה של המהפכה הצרפתית.¹¹ בספרה על אודות מקורות השלטון הטוטליטרי (*The Origins of Totalitarianism*; ארנדט [1948] 2010), הראתה ארנדט כיצד דווקא עם הופעתה של פליטות המונית, כאשר הצורך בהגנה הוא הדחוף ביותר, התרוקנה הזכות האוניברסלית מתוכן. לדעת ארנדט, התרוקנות זו נבעה מן המבנה העקרוני של המדינה, אשר מחבר ללא הפרד שלושה רכיבים: מדינה, לאום וטריטוריה. חיבור זה הביא לכך שבמקומה של הזכות האוניברסלית הופיעה במצבי החירום שפקדו את מדינות אירופה בין מלחמות העולם אדנות לאומית פרטיקולריסטית, ושיקולים של הגנה על הלאום גרמו שהפליטים על גבי יבשת אירופה נותרו מופקדים. אך גם אם בעיניה התוצאה הזאת קשורה למבנה המטאפיזי של המדינה, ארנדט נשמרת מלומר שהיא היתה הכרחית. להפך, מניסוח דבריה משתמע שהפקרת הפליטים היתה הכרעה שנעשתה בתקופה שבין מלחמות העולם בין שני מודלים שהיו אפשריים בעבור המדינה מבחינה עקרונית: "הפיכתה של המדינה ממכשיר של החוק למכשיר של הלאום הושלמה; הלאום כבש את המדינה, לאינטרס הלאומי היתה עדיפות על פני החוק הרבה לפני שהיטלר היה יכול לומר: 'צודק הוא מה שטוב לעם הגרמני'" (שם, 275).

לנוכח הפליטים הרבים המבקשים כיום פתח מילוט מאפריקה, חוזרות ומופיעות המגבלות העקרוניות של מושג הזכות שעליהן הצביעה ארנדט, אם כי ההבניה המשפטית של הפליטות (שנוצרה לאחר שארנדט כתבה על תופעת הפליטות) והיסטוריות החיים של הפליטים הנעים היום בעולם, מחייבות ניסוח חדש של ביקורת זו. ניסוח כזה הוא

⁹ באופן עקרוני, ישראל אינה מבררת את בקשות המקלט של הסודאנים והאיראנים, שהם הרוב הגדול של מבקשי המקלט בתחומה (הפורום לזכויות פליטים 2009). עם זאת, לאחרונה ישראל מעבירה מבקשי מקלט שישנה מחלוקת לגבי "נתינותם" לביורר כזה של מעמד פליטות, גם אם זה לא נתבקש.

¹⁰ ראו בהקשר זה Mbembe 2001a, 1–13, 102–141.

¹¹ ואחרים שבו והדגישו ביקורת זו בעקבותיה, ראו Benhabib 2004.

פרויקט רחב למדי.¹² בהקשר הנוכחי אבקש להצביע על כיוון אחד אפשרי: הבנת הפליטות דרך הביוגרפיות של מי שמשתייכות לקבוצות שהודרו באופן סטרוקטורלי מאפשרותה של ריבונות לאומית. אם נקשיב להיסטוריות חיים אלו נוכל להבין מיהם פליטים דרך פנומנולוגיה של חוויות של פליטות. אטען כי בניגוד לעולה מקריאות מקובלות לספרה של ארנדט *יסודות הטוטליטריות* (שם), ובפרט מפרשנותו והרחבתו של הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן לטיעונה של ארנדט — הבנה כזו של הפליטות, בגוף ראשון, מאפשרת לחשוב עליה לא רק כעל דחיקה מהפוליטי, אלא כעל בסיס לסולידריות ואפשרות פוליטית. אתחיל אפוא לפרוס כאן את הביוגרפיה שמעניינת אותי מן המקום שבו נשמעה באוזניי: החדר הקטן בקומת המרתף של בניין הפקולטה למשפטים. שם ישבנו מאחורי שולחן הכתיבה שניצב בין הפליט הזה לבינינו — עו"ד אורה בלום, ג'סיקה רוזנרייך (תלמידת משפטים אמריקנית שבאותו זמן שקלה להגר לישראל), ואני.

ב.

"אנחנו רוצים לשמוע את הסיפור שלך מההתחלה עד הסוף, כדי שנוכל לעזור לך". האיש שיושב מולנו מספר על בריחה ממערב אפריקה בגלל קללה שהוטלה על בני משפחתו. הוא עזב את מדינתו עם אחותו הגדולה, לאחר שנישאה לאדם שהציע להם נתיב בריחה החוצה הרחק מהקללה. בדרך התברר שכוונתו האמיתית של מי שביקש את ידה של אחותו היתה לייצא אותה לסרסור האירופי שירבה במחיר.

הוא מספר על מות אחותו בלילה הסודאני מתשישות הדרך. על בוקר שעלה מעל אופק שטוח — בלי אחות, בלי ניירות, בלי הסרסור שברח רק אחרי שהרג את הראשונה ולקח עמו את האחרונים. על גיוס נדבות מקהילה מערב-אפריקנית בקהיר. על לילה בתא מטען "עם נשים מוזרות". על מונית מאילת לתל-אביב — מחלון המונית, כך חשב, הוא מביט ב"ארץ התנ"ך שבגן עדן". על הכומר שברחוב לבנדה, שבכתב ידו ניסח את הבקשה למקלט שהגיש הפליט הזה לנציבות האו"ם לפליטים בתל-אביב, הבקשה שנמצאת עתה מול עינינו. על כך שהוא לן במרתף הכנסייה.

הבקשה נשלחה אל הקליניקה בפקס לאחר שנדחתה על ידי הנציבות.¹³ היא איננה מציינת בבירור מהי עילת הפליטות המבוקשת. עתה צריך רק לחפש נימוק לערער על דחייתה. לשם כך עלינו לבדוק מהי הסיבה למנוסתו של האיש הזה ממדינתו, ואם נוכל להתאימה, בפרשנות כלשהי, לעילות המפורטות באמנת האו"ם לפליטים. עלינו להחליט אפוא אם לקבל את הפליט הזה כ"לקוח" ולייצג אותו מול רשויות משרד הפנים והאו"ם. השאלה היא אם יש סיכוי למצוא לו עילת פליטות שתוביל למתן מקלט.

¹² התחלתי להכין פרויקט כזה במאמר שהתפרסם בגיליון הראשון של כתב העת *מפתח* (מנ 2010).
¹³ עד יולי 2009 טיפלה נציבות האו"ם לפליטים (UNHCR) בבקשות למעמד פליט, והעבירה את הכרעתה למשרד הפנים. מאז עברו הסמכויות לרשות האוכלוסין וההגירה במשרד הפנים.

אנו מנסים למצוא עילת רדיפה על רקע של "גזע, דת, לאום, דעה פוליטית או השתייכות לקבוצה חברתית מסוימת (particular social group)".¹⁴ אך הפליט שיושב מולנו דבק בסכנת ה"ג'וג'ו" שהוטלה עליו, ואורבת לו במדינתו. הוא טוען בתוקף שהג'וג'ו הוא סכנת חיים מוחשית, ושם יוחזר למדינה שממנה בא יהיה זה גזר דין מוות בשבילו. "אתם לא תבינו... לבנים לא מבינים".

אבל אולי דווקא יש לבנים שמבינים. במילון אוקספורד האנגלי, למילה "ג'וג'ו" (Juju) שלושה פירושים:

(1) חפץ מכל סוג המקודש באופן חשאי על ידי ילידי אפריקה המערבית, המשמש כסמל, קמע או אמצעי הגנה; פטיש. וגם: הכוח העל-טבעי או כוח הקסמים המיוחס לחפצים אלו או מערכת האמונות הקשורות אליהם; וגם: הקללה או החרם המוטלים באמצעות חפץ מסוג זה (בדומה ל"טאבו" הפולינזי); (2) סיגריית מריחואנה; (3). סגנון מוסיקה שמקורו מאנשי היורובה בניגריה, המאופיין במילים הלקוחות משירי הלל מסורתיים, פתגמים וכו', ולעתים קרובות ברקע אינסטרומנטלי הכולל מנגינות גיטרה מלודיות מורכבות ומקצבים שונים המנוגנים על מגוון כלי הקשה (בתרגום חופשי שלי; א"מ).

לכל הגדרה במילון מובאת אטימולוגיה. ההגדרה הראשונה שולחת את הקורא לפועל הצרפתי jouer, שמשמעותו לשחק או לנגן. היא אינה מסבירה כיצד הפך הפועל לכינוי למלאכת הכישוף האפריקנית. האטימולוגיה מבוססת ככל הנראה על מחקרו של בולאג'י אידוו (Idowu 1962), שקובע כי מוצאה של המילה בחוף השנהב, והיא גלגול של המילה הצרפתית joujou, שפירושה צעצוע. המתקיימים הצרפתים הם שטבעו את המונח, כנראה בלעג מסוים על ה"צעצועים" שבהם משחקים הילידים. אלא שמהם הוא פשט גם לאפריקנים המאמינים בכוחותיו של הג'וג'ו ועוסקים בפולחן זה. כך הפכה המילה הצרפתית "צעצוע" לחלק ממערכת האמונות של אפריקנים כדוגמת האיש שיושב מולנו, שמכנה אותה כך גם היום, ואומר שלבנים אינם מבינים. ליד ההגדרה השנייה כתוב שמדובר במילת סלנג שנוצרה מהכפלת ההברה "ju" במילה marijuana. כמקור להגדרה השלישית מוצעת המלה jù בשפת היורובה, שפירושה לזרוק.

המרואיין התכוון כמובן לאפשרות הראשונה. הוא פחד מקללה נוספת שתוטל עליו ותחסל אותו אם רק ידעו הרוצים ברעתו שהוא עדיין בין החיים. אך ההגדרות קשורות זו לזו, נטועות בתוך שדה אסוציאטיבי משותף של עיסוקים אפלים. מארג המשמעויות כורך יחדיו קדושה וחרם, טקס פגני, סמים ושירה. המילה טומנת בחובה דימוי סטריאוטיפי של אפריקה כמכשף מסטול עטוף צלילים. האטימולוגיה שלה מראה שהוראת המשחק נלקחה מן השפה הצרפתית ונטועה בהיסטוריה אירופית. זוהי היסטוריה של מסעות, כיבושים, מסחר באזרחות טבע, בבני אדם, בסמים; היסטוריה שיצאה לדרכה מאירופה, נתנה שם

¹⁴ ראו סעיף 1(2) לאמנת הפליטים (1951), "הגדרת המונח 'פליט'".

למשחק הילידי הזה, ובסופו של דבר חזרה למקום שממנו באה, לא לפני שהביאה כמה מן המשחקים לחצות את מדבריות סודאן ברגל, בדרך להתדפקות דאובה על שערי אירופה; היסטוריה שכחלק בלתי נפרד ממנה הניחה בלבו של הפליט הזה את ידיעת "ישראל" כתקווה, כמקלט, כמעין גן-עדן הממתין בקצה יציאה לילית ממצרים בטנדר מאובק. או כך לפחות הציג לפנינו, בעדינות, את העובדה שעתה הוא אכן נמצא בישראל.

ג.

ההמשגה של אשיל כמבה (Mbembe 2001a) את "הפוסטקולוניה" מציעה מפתח למובנו הפוליטי של הדימוי האפריקני הסטריאוטיפי המבוטא בהגדרת הג'וי שבמילון אוקספורד. ואולי דרך המובן הפוליטי הזה אפשר כבר עתה לראות כיצד השלכותיו של הסיפור חורגות מחייו של האדם שיושב לפנינו. במבה מסביר כי הקשר בין הפירושים במילון אינו קונטינגנטי אלא הכרחי להבנת היבט חשוב של הפליטות האפריקניות, שכמעט לעולם אינו נדון במסגרת המשפטית שבה הובנתה הגדרת הפליט מאז המחצית השנייה של המאה ה-20.¹⁵ הסימון, השירה, ומעל לכול המשחק, לקוחים כולם מאותו עולם פוליטי. על מנת לתאר את מבנהו של הניסיון המאפיין עולם זה במבה מסמן את הסובייקט הפוסטקולוניאלי בכינוי "האדם המשחק" (Homo Ludens).¹⁶ ברוב הדוגמאות שבעזרתן הוא ממחיש את ניסיונו של אדם זה, המשחק לובש צורות שונות לחלוטין מה"משחק" המבעית שהביא את הפליט הזה לחצות את אפריקה ברגל. ואולם רדיפת הג'וי והמשחק שבמבה מתאר נובעים מאותה ממשליות פוסטקולוניאלית עצמה.¹⁷

אחד המשחקים האופייניים לתיאוריו של במבה הוא שירי הלל על המנהיג הפוסטקולוניאלי. שירים אלו הופכים בשינוי קל של הטון או בתנועת לשון לשירי זימה סקטולוגיים מגירי שתן וצואה. השירים צוחקים על השלטון, והצחוק ברשות הרבים הופך לצורה הפרדיגמטית של ההשתתפות בחיים הפוליטיים — לעתים קרובות במסגרת צורה של סְטירה שמשלבת ריקוד, שירה, טקס דתי ושכרות. ואולם, בניגוד למה שהיה אפשר להבין מההסטה הזו במשמעותו של שיר פוליטי — במבה אינו מסביר את הגרוטסקה העשירה של החיים הפוליטיים הפוסטקולוניאליים במסגרת בינארית של כוח ריבוני לעומת "חתרנות" או "התנגדות" אזרחית של האדם המשחק (הצחק). חלוקה כזו של הספּרה הציבורית לשלטון מצד אחד וחברה אזרחית מצד אחר איננה אופיינית לפוסטקולוניה, שהממשליות הריבונית איננה קיימת בה (Mbembe 2001a, 102). במבה מציע להבין את הצחק בהקשר של הממשליות הפוסטקולוניאלית, המחליפה את הממשליות הריבונית. זוהי ממשליות שבה אין יחס יציב בין שליט לבין נשלט. באמצעות המושג ציווי (commandment) במבה מבטא

¹⁵ לסקירות מקובלות של היסטוריה זו ראו Goodwin-Gill 2007; Hathaway 1984; 1991.

¹⁶ ראו בהקשר זה גם Huizinga 1955.

¹⁷ המחשה מאירת עיניים של העולם שבמבה מתאר נמצאת לדעתי בסרט האיטלקי *Africa Addio* (1996).

את צורת התארגנותו של הכוח בפוסטקולוניה. השלטון אינו מדומיין כנפרד או עליון ביחס לנתיניו אלא חולק עמם מרחב חיים אחד, ומקיים עמם יחסים אינטימיים, דינמיים ומגוונים שאין בהם היררכיה קבועה (שם, 104). יתרה מזו, בדיוק כמו הג'וג'ו, גם הציווי של במבה מתפקד בחיים הציבוריים בתור פטיש (שם, 103).

אולם לא רק הכוח מאורגן באופן אחר בפוסטקולוניה; גם התארגנותה של הזהות משתנה. כשם שהחיים יחד אינם מאורגנים סביב "ספֶרה ציבורית" אחת, כך גם הסובייקט הפוסטקולוניאלי, בעבור במבה, אינו בעל זהות אחת בלבד אלא בעל מגוון זהויות, שנמצאות במשא ומתן מתמיד עם צורותיו ומופעי השונים של הציווי. הסובייקט הפוסטקולוניאלי מתואר אפוא כסובייקט משחק, בדיוק בגלל יחסיו המורכבים עם הציווי, הדורש ממנו משחק המבוטא בחילופי זהויות תדירים ולעתים קרובות קרנבליים (שם, 104).

בהקשר הנוכחי, חשוב לעמוד על כך שה"קרנבל" הזה של הציווי אינו אלא צורה של אלימות – האלימות הפוליטית המאפיינת את מדינות אפריקה למן הדה-קולוניזציה. במאמר אחר שלו, "על הציווי" (Mbembe 2001b), במבה מאפיין את האלימות הזאת לפרטי פרטיה: במקום לעשות רדוקציה שלה לעוולות השליטים הקולוניאליים, הוא מסביר שהאלימות הפוליטית נוצרה כאשר גורמים שונים באפריקה ניכסו דפוסי שלטון שנשתרשו בקולוניאליזם. טכניקות השליטה הרווחות באפריקה, הוא כותב, הן המשך ישיר של התרבות הפוליטית הקולוניאלית, אשר התבססה על ניצול ואף המציאה מחדש לצרכיה את המסורות הדכאניות ביותר שידעו התרבויות המקומיות. לעתים קרובות שירתו טכניקות אלה את השליטים הקולוניאליים בפרויקטים כלכליים שעירבו מסחר בבני אדם וניצול מרבי של אוצרות הטבע. דרך פרויקטים אלה נחנכה אפריקה אל הכלכלה הגלובלית, ולכן על פי רוב אף המשיכה לצעוד במסלול הכלכלי שהותווה. כדי לנהל את המתיחויות האזוריות והאתגרות התכופות שנבעו מניצול זה, נהגה המדינה הקולוניאלית ליצור משרות פיקטיביות לאליטות מקומיות שהיה להן מה להרוויח. לעתים קיבלו האליטות גם את הסמכות שנשמרה בדרך כלל לשליט הקולוניאלי – הסמכות לצוות. מקורה של סמכות זו השתנה, לעתים יוחס לכוחות חיצוניים (במטרופולין) ולעתים למעמד משפחתי או שבטי, אך מעולם לא התבסס על המודל החוזי של האמנה החברתית. במקרים אחרים נקט השליט הקולוניאלי צורות גלויות יותר של אלימות פיזית כלפי האוכלוסייה המקומית. המצב הפוסטקולוניאלי מתאפיין בכל האמצעים והמסורות הללו, ובהיעדר ההכוונה המרוכזת שלהם מלמעלה למטה על ידי כוח זר (שם, 41–44).

בהקשר זה של הציווי, לא פעם הצחוק הוא אפוא צחוק מקאברי, הוא גובה קורבנות, ויש לו פוטנציאל להפוך לזעקת כאב או להתפרש כך.¹⁸ מעל ומעבר לגורמים הפוליטיים (מלחמה) והכלכליים (רעב) שהביאו בשנים האחרונות לגל פליטים מאפריקה לאירופה,¹⁹

¹⁸ הדבר דומה למחשבתו של בטאיי על הצחוק, ראו Bataille 2000, 59.

¹⁹ לסקירה של המשברים ביבשת אפריקה לפי אזורים, והשפעתם על גלי ההגירה לאירופה ועל בקשות המקלט בה ראו Gebrewold 2007.

ישנה גם פליטות פוסטקולוניאלית של אותם קורבנות בדיוק. זוהי פליטות שלא מדויק לתארה כהפרת זכויות של הפרט על ידי השלטון. צריך למצוא בעבורה שפה אחרת, שפה הנותנת ביטוי לעובדה שמדובר באנשים המוקאים מתוך החברות שלהם בדיוק משום שאין שלטון שנתפס כערב לזכויותיהם, אלא רק שלטון המצווה ציוויים ומפעיל אלימות – בדפוסים שמושג הזכות אינו רלוונטי בהם. מנוסה מבועתת מאפריקה מסתרת מאחורי פניו הצוחקות של "האדם המשחק".

"האדם המשחק" משתתף תדיר בייצורו של הציווי, שהוא צורת קיום פוליטי קרנבלי שבו המובן שהשלטון מעניק לחיים הציבוריים הוא חומר זמין לביזה. מובנים ומיתוסים פוליטיים חדשים נוצרים לרוחבה של יבשת אפריקה בן לילה, באופן שלא ייתכן בממשליות ריבונית. השליט שנרדם לצלילי ההמון המריע, מתעורר משאון השחתת דיוקנותיו שנתלו אמש בכיכר. ועם זאת, במבט מדגיש, ההמון המריע, או הפורע, אינו מעצים בכך את האוכלוסייה האזרחית אל מול השלטון, בדיוק כפי שאינו משמש כלי שרת בידי השלטון להכפפה סמויה של האזרחים. ממש כמו השליט, ההמון משתתף בממשליות הפוסטקולוניאלית של הציווי, שמתאפיינת באלימות מוכללת הפועלת נגד ה"שחקנים" כולם. גם ההמון וגם השליט הופכים בסימולקרה של לאומיות, או ריבונות, לנחשלים ולמוחלשים. דרך הפריזמה של הציווי, במבט כותב, יש לחקור את האלימות של הרודניות באפריקה. "מחקר כזה חייב ללכת מעבר למוסדות, מעבר לעמדות הכוח הפורמליות, ומעבר לכללים עלי ספר... ולבדוק כיצד הפרקטיקות של מי שמצווה והפרקטיקות של מי שלכאורה מציית כרוכות יחד כך ששני הצדדים נותרים נטולי כוח. שכן בדיוק המצבים של נטילת כוח הם המצבים של אלימות פר אקסלנס" (Mbembe 2001a, 133; ההדגשות שלי; א"מ).

בתשובה על השאלה מדוע הוא זקוק להגנה, האדם שלפנינו מציין עוד כמה שמות, שגם הם מקבלים מובן במסגרת עולם המושגים שלו. בהקשר הנוכחי, חשוב לחשוב על הג'וג'ו ועל השמות הללו יחד. אלה שמות המקומות המלווים את המסע שלו: אפריקה, אירופה, ישראל. מהו המובן המשותף של שמות אלה במסגרת הנרטיב שלו? ומה יכול המובן הזה שקיים בעבורו ללמדנו על אודות המרחב הפוליטי שבו אנו חיים, או על האפשרות שהוא יקבל צורה אחרת? כפי שכותב במבט על האלימות של הציווי, האלימות שהופעלה כנגד האדם הזה הפכה אותו נטול כוח. כפי שיתואר, הוא מוחלש עד כדי כך שאין ערכאה שמסוגלת לשמוע את תביעתו להגנה.²⁰ חולשתו היא שתביעתו להגנה אפילו לא תוצב על כף המאזניים של מערכות הצדק הקיימות. בהנחה שאפשר לתבוע הגנה רק מתוך עמדה במסגרת מוסדית או משפטית קיימת, וכיוון שמסגרת כזאת אינה בנמצא, חקירת מצבו המיוחד מחייבת אף לממש את דרישתו של במבט לעיון מעבר למוסדות, מעבר לעמדות רשמיות, מעבר לכללים משפטיים.

²⁰ הפילוסוף ז'אן פרנסוא ליטאר הגדיר את המונח "דיפרנד": מצב שנוצר כאשר פגיעה במישהי איננה יכולה לבוא לידי ביטוי במשטר שיח מסוים. ראו אופיר 1996; 2002. Lyotard.

האלימות הפוסטקולוניאלית מקיאה מתוכה פרטים שאת עולמם מאכלסים שדים פגניים בעלי שמות בצרפתית. אך לא פחות חשובות מן הסיבות למנוסה (שדיני הפליטים הופכים אותן לסוגיה העיקרית שנדרש לברר) הן הסיבות לבקשת ההגנה דווקא ממדינה מסוימת, מערכאה מסוימת בעולם. פליטים אינם מצביעים אך ורק לאחר, על מי או על מה שרודף אותם. לא פחות חשובה היא ידם הפשוטה קדימה, אל מי שמסוגל להושיט יד מסייעת או שהם סבורים שמסוגל או ראוי לסייע. הדימויים התנ"כיים והחלומות על אירופה אינם חשובים פחות מהקללה. על מנת להבין את משמעותה הפוליטית של הפליטות הפוסטקולוניאלית העכשווית חשוב להבין את הדמיון הפוליטי הזה, שאמנם כולל את הקללה, אך כולל גם אופן מסוים של פנייה.²¹ הנרטיב הזה יוצר משמעות בעבור מישוהו, משמעות שכדי להבינה ראוי להתייחס לכל רכיביו ולא להסתפק בשיקולי אמנת הפליטים, בשיקולי זכויות אדם ובשיקולים הומניטריים, למרות חשיבותם. ברוח הצעתו של במבה, שיכולה לסייע באפיון הפוסטקולוניה כשלעצמה, יש להמשיך אפוא ולחקור כיצד השמות אירופה וישראל כרוכים גם הם עם הקללה באותו משחק הקושר את המצווה למציית, כפי שכותב במבה.

לפחות עד שיסתיים תהליך ההתפוררות של מדינת הלאום וריבונותה – כך כתב הפילוסוף האיטלקי ג'ורג'ו אגמבן – הפליט הוא הקטגוריה היחידה שבאמצעותה אפשר לחשוב כיום על צורותיה וגבולותיה של קהילה פוליטית שעתידה לבוא. אגמבן כתב דברים אלה בטקסט קצרצר שכותרתו "אנו פליטים" ("We Refugees"), שפורסם ב-1995 (Agamben 1995a). כותרת זו זהה לכותרת מאמרה הקטן של חנה ארנדט, שפורסם יובל שנים לפני כן (Arendt [1943] 1978). אגמבן חוזר בדבריו לטיעונה של ארנדט כדי לעדכנו. הוא דן בפליטים האירופים שהעסיקו את ארנדט, וכותב כמה מילים גם על הפליטים הפלסטינים בדרום לבנון. ואולם, כיום אי-אפשר לעדכן את דיונה של ארנדט בלי ליתן את הדעת על המרכזיות של הפליטות הפוסטקולוניאליות בימינו, על הסיפורים האישיים שמרכיבים אותה, ועל אוצר השדים הפוליטיים שמתקהלים בקולות שמספרים אותם. ואף על פי שבהיסטוריה של הקולוניאליזם התחוללו הפגיעות הקשות ביותר בבני אדם ובטבע, אי-אפשר לעשות רדוקציה של הפליטות הפוסטקולוניאליות להשפעתן של פגיעות אלו בלי להתייחס בצדן גם לדמיון הפוליטי של הפוסטקולוניה ולדפוסי הכוח והאלימות שלה, שבמבה מאפשר להמשיג. יתרה מכך, כדי לחשוב מחדש על מסקנותיה של ארנדט יש לחשוב על הדמיון ועל השוני בין הפליטות הפוסטקולוניאליות לפליטות שהעסיקה אותה. שכן גם לארנדט היו סיפורים משלה, וגם לה היו שדים, אפילו אם גוהצו וסודרו בארונות. בעקבות ארנדט ובעקבות אגמבן אפשר להתוות מחשבה פוליטית וחוויה פוליטית הנשענות על מציאות חייהם של פליטים. אך גם סיפורו של הפליט הזה הכרחי לשם כך. באמצעותו

²¹ במובן זה, כאשר האמירה "לבנים אינם מבינים" נאמרת מתוך ניסיון אמיתי להסביר, נדמה שהפונקציה הפרגמטית שלה הפוכה מהוראתה המילולית.

אנסה לתת דין וחשבון כלשהו על הפליטות האפריקניות הפוסטקולוניאליות, השונה מאוד מן הזוהר היהודית העומדת בבסיס מחשבתה הפילוסופית-ביוגרפית של ארנדט על הפליטות, ועם זאת חולקת עמה מובן.

ד.

הגדרת אמנת הפליטים למונח "פליט" קובעת אפוא שהמעמד יינתן לאדם שנמצא שיש לו "פחד מבוסס היטב" ("well founded fear") על רקע אחד מחמישה גורמים: גזע, דת, לאום, דעה פוליטית או חברות בקבוצה חברתית מסוימת.²² דיני הפליטים דורשים שלפחד המבוסס הזה יהיה בסיס "אובייקטיבי" ולא "סובייקטיבי" בלבד: לא משנה כמה מפחד מבקש מעמד הפליטות מן הגורם שרודף אותו; צריך לקבוע מהי ההסתברות להתממשות הסכנה (Hathaway and Hicks 2005). אנו צריכים אפוא לקבוע באמצעות הריאיון מהם הסיכויים שהיושב מולנו יומת מקללת הג'וי. אנחנו מבקשים ממנו לתאר כיצד אפשר "לראות בעין" את התממשותה של הסכנה הזו, בניסיון (נואש) למצוא דרך לראות בסכנת הקללה דבר מה שבאמצעות פרשנות, דחוקה ככל שתהיה, יוכל להיכנס לאחת הקטגוריות המשפטיות המנויות באמנה. אבל הוא מספר על ישות שיכולה לפגוע בו על ידי דקירת דמותו הנשקפת בשלולית מים. הוריו נהרגו בתאונת דרכים, ולדבריו, גם היא לא היתה אלא התערבות של הקללה בנסיעתם. ניכר בו שהוא מתאמץ מאוד להסביר לנו את חומרת הסכנה, ושהוא מחזיק בתקווה שנוכל להבין ולהשתכנע. הוא מבקש להתקשר לטלפון הנייד של חבר אפריקני שנמצא בתל-אביב ו"מבין בג'וי", "האנגלית שלו טובה יותר", הוא אומר. אולי זה יעזור. אבל ככל שהסיפור שאנו שומעים גדוש בכאב, כל טענה במסגרת הדין נראית קלושה: מבחינת המשפט, האיש הזה אינו נכלל במסגרת ההגדרה של פליט, הגם שברור כי נעקר מן המקום שבו נולד וגדל, ולאחרי נדודים קורעי גוף נותר חסר משפחה, מולדת או מעמד חוקי. בדיוק כפי שכתבה ארנדט ב-1943 על הפליט היהודי, הוא אינו יותר מיצור אנושי חי. סיפורו של הפליט האפריקני כרך יחדיו ביוגרפיה רוויה בסבל קיצוני עם קריאה להגנה, אבל בשביל המשפט הבינלאומי שהותקן כדי להגן על פליטים, קריאה זו היא הטענה הבלתי-מובנת ביותר שיכולה להיות. בשביל מנגנון המבסס עובדות על כוחם ה"אובייקטיבי" של מסמכים, או למצער על עדויות על אודות סכנות שנתפסות בחושים, בני אדם שרק עובדת קיומם בעולם לבדה נותרה להם — "אינם קיימים".

כך כאמור כתבה ארנדט ברשימתה "אנו פליטים", שפורסמה בכתב העת היהודי-האמריקני *The Menorah Journal* (1978 [1943] Arendt) בזמן מלחמת העולם השנייה. אגמבן מבחין ברשימתה של ארנדט ברמז לאפשרות חלופית של קיום פוליטי, אשר יוכל, לפי חזונו, להחליף את מדינת הלאום המודרנית. לדעתי, אפשרות כזו אכן קיימת ברשימתה

²² ראו הערה 14 לעיל.

של ארנדט, אך יש לה עוד היבט משמעותי אחד, הנעדר לחלוטין מקריאתו של אגמבן. על מנת להבחין בהיבט זה חשוב לזהות במאמרה של ארנדט גישה שונה מזו של אמנת הפליטים באשר לשאלה מיהו פליט. תפיסתה של ארנדט את המושג "פליט" שונה גם מתפיסתו של אגמבן, שאינה כוללת דין וחשבון חווייתי על הפליטות. האפשרות הפוליטית החלופית שאפשר לחלץ מהרשימה של ארנדט מושתתת במידה רבה על תפיסה זו.

בספרה *יסודות הטוטליטריות*, שפורסם מעט לאחר רשימתה "אנו פליטים", כתבה ארנדט על הפליטים שנעקרו ממקומות מגוריהם באירופה בין שתי מלחמות העולם (ארנדט [1948] 2010). בתגובתו על "אנו פליטים", חזר אגמבן על התובנות שהציעה ארנדט בספרה — על אודות הרוסים, הארמנים, הבולגרים, היוונים ועוד — שנותרו כולם חסרי מדינה. פליט וחסר מדינה הם שני מונחים במשפט בינלאומי,²³ שלדעת אגמבן הגבול ביניהם אינו יציב, ואילו לדעתה של ארנדט הם שקולים לחלוטין. עמדתה של ארנדט בנוגע לאנשים אלו המבוטאת ב"אנו פליטים" שונה מעמדתה המבוטאת בספרה *יסודות הטוטליטריות*. לכאורה ההבדל סגנוני, ונובע מן העובדה שארנדט כתבה את דבריה בסוגה עיתונאית, בכתב עת שאינו אקדמי. אלא שעמדה שונה זו איננה (ואינה יכולה להיות) אך ורק עניין סגנוני, והבדל זה נעלם מאגמבן כשחזר לרשימה הקטנה "אנו פליטים", וייחס לה את התובנות העקרוניות על אודות הכשלים העקרוניים של זכויות האדם.

ב"אנו פליטים" ניסחה ארנדט תפיסה פרטיקולרית מאוד של הפליטות דרך שמו הפרטי של היהודי. מה שעניין אותה בטקסט זה אינו (רק) ההצבעה העקרונית על האלימות המכוונת את מדינת הלאום (שעניינה מאוד גם את אגמבן), אלימות שבבעטיה לוותה חלוקתה של אירופה למדינות לאום בהפיכת אוכלוסיות גדולות של מיעוטים ללא אזרחים,²⁴ ובהמשך אף נעשתה להם דה-נטורליזציה לעתים קרובות, או שגורשו.²⁵ ארנדט ניסחה תובנות אלו בהרחבה שנים אחדות לאחר מכן, והן עודן עומדות בעינן. אך לעומתן, הבנת הפליטות המנוסחת ב"אנו פליטים" איננה מוגשת באופן מדעי, כפי שהיא עולה מן הניתוח ההיסטורי ב"מקורות השלטון הטוטליטרי". ארנדט מתעניינת כאן בפן האישי של הפליטות, וחשוב לכרות אופן לשפה האישית שהיא משתמשת בה ברשימה זו, מתוך התייצבות ממשית וברורה מאוד לצדם של יהודים ממשיים בעלי שמות משלהם. בין שהם שמות בדויים ובין שהם שמות אמיתיים — ארנדט מבטאת את שייכותה אליהם ואת הסולידריות שלה עמם. סולידריות זו

²³ לעומת הפליטים, שמעמדם מעוגן באמנת הפליטים (The Refugee Convention, 1951), על מבקשי מקלט חלה אמנה בדבר מעמדם של חסרי מדינה (Convention Relating to the Status of Stateless Persons, 1954).

²⁴ לפיתוח מעמדם הפוליטי של לא אזרחים ראו אזולאי 2006.

²⁵ אמנם ארנדט כתבה זמן לא רב אחרי הכרזת עצמאותה של מדינת ישראל, אך כבר אז עמדה על האירוניה בהישנותה של הדינמיקה הזאת, ובעוצמה רבה, בהקמת מדינת הפליטים של היהודים. בהקשר זה ראו גם אזולאי 2009.

היא אולי רמז ראשון לכך שארנדט בשום פנים ואופן אינה רואה בפליטות גירוש מן החיים הפוליטיים.

ארנדט מספרת את סיפורו של מר כהן, יהודי שהיה "150 אחוז גרמני", עד שגורש מגרמניה ואז הפך בן לילה לצ'כי יותר מהצ'כים, רק עד שבעקבות התפשטות המשטר הנאצי נאלץ לעטות על עצמו פטריויזם אוסטרי, ולאחר מכן צרפתי וכן הלאה. דרכו ודרך דוגמאות אחרות, ביניהן דוגמת חייה, ארנדט מתארת את המציאות ה"יהודית" שממנה באה, מציאות של זהויות יהודיות שהוחלפו לעתים קרובות כל כך עד שאין מי שיכול לומר מי "אנחנו" בעצם (Arendt [1943] 1978, 74). בשום מקום בטקסט שלה ארנדט אינה מביאה הגדרה פוזיטיבית של ה"יהודי", למעט הקביעה שבכותרת חיבורה: "אנו פליטים". להפך: לא פעם היא מתעקשת לשוב ולהדגיש כי התכונות הקונטינגנטיות שלעתים קרובות נקשרות לשמם של היהודים — סטריאוטיפים של מעמד, מקצועות מסוימים ועוד משתנים שסוציולוגים יודעים למדוד בכלים סטטיסטיים — אינם יכולים לתאר אל נכון את מה שמסתתר מאחורי המסכות המתחלפות של הזהויות המשוחקות על ידי יהודים. ואף על פי שאין בדבריה הגדרה פוזיטיבית של הניסיון היהודי שבו היא דנה, אין מדובר בצורה של סובייקטיביות שלילית. מילותיה עשירות בהלכי רוח יהודיים. ניסיונה הלא לאומי עשיר.

דווקא מתוך התייחסותה האישית כל כך של ארנדט אליו, אפשר לראות את נקודות הדמיון המעניינות בין היהודי המגולם במר כהן לבין הפליט שלפנינו. בדומה לדמותו של המכשף-נגן האפריקני, גם דמותו של הפליט של ארנדט, היא דמות של אדם משחק. קטגוריה זו עשויה להיות מבלבלת בהקשר הנוכחי: גם במקרה של האפריקני וגם במקרה של היהודי, המלה "משחק" היא מטפורה. עם זאת, המטפורה יכולה להיות שימושית במידה שהיא מאפיינת התנהגויות של קבוצות פוליטיות שונות בלא כוח, כיוון שקיומן הפוליטי במסגרת ריבונית מועד לכישלון. כפי שכתב במבה על הסימולקרה של הריבונות במצב הפוסטקולוניאלי, גם בעבור היהודים שארנדט כותבת עליהם — הזהות הלאומית והארגון בפוליטיקה ריבונית הם סימולקרה.

קטגוריית ה"יהודי" הופכת אפוא לקטגוריה של אדם המנושל מכל זהות לאומית קבועה. כפי שהדגיש אגמבן לאחר מכן, היהודי מאפשר — בגופו — לחשוב על אפשרות של ניתוק הקשר הקיים במודרניות בין לידה לבין טריטוריה, מדינה ומוסדות ביורוקרטיים. בעבור אגמבן, החשוב מכול הוא הניתוק בין לידה לבין זכות. אך בטקסט זה ארנדט אינה רואה בניתוק עניין אנליטי בלבד. גורלו של היהודי אינו מודל עקרוני שמבחינה תיאורטית אפשר להחילו באותו אופן על כל אזרח בכל מדינה אחרת. לאור עמדתה האישית של ארנדט בטקסט זה, הניתוק כרוך בשינויי מבטא, בשינויי לבוש וברישום החוויה שתיאטרון הזהויות הזה מותיר על הגוף. הניתוק כרוך במחיקת ההיסטוריה היהודית ובניסיון חוזר ונשנה של היהודי לאמץ את הזמן המודרני של מדינת הלאום האירופית. אך היהודי אינו חלק מן ההיסטוריה של המדינה, הוא נמצא במרחב האירופי כבר מן הזמן שלפני המדינה, וזהותו אינה תלויה בה. ארנדט סבורה כי הכרה במציאות הפליטית שקיימת מתחת למשחק

התחפושות הבלתי פוסק של היהודי תאפשר לו לחשוף את מגבלות מדינת הלאום והחוק אשר לעולם אינם כוללים אותו במלואו. "אם נתחיל לומר את האמת, שאיננו אלא יהודים", היא כותבת, "תהא משמעות הדבר כי נחשוף את עצמנו לגורל של בני אדם אשר, מבלי להיות מוגנים על ידי כל חוק או אמנה פוליטית מסוימת, אינם אלא בני אדם בלבד" (שם, עמ' 76).

לעומת המסקנה של אגמבן ממשפט זה — שהחריגה של הפליט מן המדינה ומהחוק היא חריגה מכל קיום פוליטי מיניה וביה, מדבריה של ארנדט ב"אנו פליטים" על עצמה ועל הסובבים אותה לא עולה אובייקטיבית מוחלטת של אדם שלא נותר ממנו דבר מלבד האורגניזם החי שהנו. דווקא החריגה מן החוק, בתנאי שהיא מלווה בנטישת המשחק ובמעין משיכת כתפיים של הודאה באמת ש"אנו יהודים", יכולה לפתוח אפשרות פוליטית (פוזיטיבית), שאינה מאורגנת סביב לאום או ריבונות כלשהי. בעבור ארנדט, אפשרות זו לחיים פוליטיים לא לאומיים — הגם שהיא נובעת מהדרה שיטתית מן הלאומיות האירופית שהביאה למשחק היברדי של זהויות מתחלפות — היא המבטאת את הייחוד של הפליט היהודי.

כאמור, בטקסט של ארנדט אפשרות זו נותרת מרומזת. לא ברור כלל כיצד "הכניסה של הפליט אל תוך ספר ההיסטוריה" (שם, 74) ואל פוליטיקה חדשה זו עשויים להיראות. עם זאת חשוב להדגיש היבט פוליטי זה של אחוות יהודים הקיים ב"אנו פליטים", שמשלים את ההיבט של הביקורת העקרונית על זכויות האדם ומדינת הלאום שאליו חזר אגמבן. אמנם אפשר לקרוא בטקסט זה את המהלך הביקורתי שאגמבן מוציא ממנו, מהלך שארנדט, כאמור, מביאה בארטיקולציה מלאה יותר ב"מקורות השלטון הטוטליטרי". שם היא טוענת כי "זכויות האדם" מבוססות על הנחות פיקטיביות, שכן אל מול גלי פליטים הן נסוגות מפני הלאום. ואולם אפשר לקרוא בו עוד רובד, של סולידריות בין יהודים שחוו על בשרם את כישלון הרעיון של זכויות האדם, ולכן הם מקיימים יחד חיים פוליטיים — ומתוך כך דוחים מעליהם במובלע גם את המדינה, את הלאום ואת הריבונות.

ה.

מדבריו של אגמבן ניכר כי הוא סבור שהטקסט של ארנדט רלוונטי גם בתחילת שנות התשעים של המאה הקודמת בעיקר בזכות המהלך הביקורתי שלו, שעודנו תקף, באשר לזכויות האדם ומדינת הלאום. אגמבן אינו מתייחס לאמנת הפליטים ולמוסדות המשפט הבינלאומי שהתפתחו מאז. אלה היו מכשירים שהסדירו מעמד פליטות גלובלי, ויש שסבור שהם היו אמורים לפתור את הבעייתיות שעליה הצביעה ארנדט (Boswell 2000). עם זאת, גם אחרי כינונם של מכשירים משפטיים אלה, אפשר בהחלט להסכים לטענתו של אגמבן שהביקורת עודנה תקפה. ברור שמושג זכויות האדם של ימינו, שנחשב בדרך כלל ליציר ההתפתחויות ההיסטוריות הבינלאומיות שהתרחשו בעקבות מלחמת העולם השנייה, איננו

זהה כלל ועיקר לזה שעליו כתבה ארנדט בתקופתה. ואולם ההגנה המשפטית שהאמנה מעניקה לפליט עודנה מושתתת במידה רבה על הלאום ולא על הזכות. כעת הדבר הזה מעוגן באופן משפטי בהגדרת הפליטות באמנה דרך השתייכותו של מבקש מעמד הפליטות ללאום שממנו בא: הרפנט של הגדרת הפליט לעולם איננו עצם עובדת האנושיות כפי שהציע אגמבן בתגובתו ל"אנו פליטים". הוא גם אינו נוגע לסיפורים הביוגרפיים הפרטיקולריים של המועץ-המבקש ושל נמען הבקשה. על פי האמנה, רדיפה ראויה לשמה — רדיפה על רקע "גזע, דת, לאום, דעה פוליטית או השתייכות לקבוצה חברתית מסוימת" — נותרת רדיפה המבודדת אינדיבידואלים לפי הקריטריון של מקומם בסדר הפוליטי שממנו באו.

הדוגמאות הקלאסיות של רדיפה כזו הן רדיפה על רקע של גזענות ורדיפת מתנגדי שלטון. אלו הדוגמאות המוכרות ביותר למנסחי האמנה מן הניסיון ההיסטורי בעשורים שקדמו לה, ולכן קל להבין מדוע דווקא הן עלו בדמיונם. על מנת להבין עד כמה הביקורת של ארנדט ואגמבן עודנה תקפה חשוב להדגיש כי קטגוריות אלה — קטגוריית הגזע והקטגוריה של התנגדות לשלטון — כורכות את מבקש המקלט להיסטוריה שאפשר להבין אותה כהליך המתרחש בראש ובראשונה אל מול המדינה שבה הוא חי וביחס אליה. גזע, דת, לאום ודעה פוליטית הן כולן קטגוריות הטעונות במשמעויות תרבותיות מסוימות, אשר ללא ספק מקבלות את תוקפן מההיסטוריה של התפתחות מדינת הלאום האירופית. הקטגוריה "קבוצה חברתית מסוימת" עמומה יותר, וייתכן שהיא עשויה לאפשר חריגה כלשהי מהבניית הזהות של הפליט על בסיס המדינה שממנה בא, ועשויה לבסס הגנה על זכויות בלא קשר למדינה. ואולם ככלל, אפשר לראות על נקלה ברשימת העילות את ההטיה המבנית של היסטוריה אירופית שעודנה ספוגה בהשפעות ההגליאניזם, הרואה באזרחות ובמדינה התממשות של הסובייקטיביות האנושית.

המדינות החתומות על האמנה מחויבות לבחון את בקשות המקלט של בני אדם שיצאו ממדינות שלא קיימו את חובותיהן בתור מדינות, ויצרו סכנות המשתקפות לאזרחיהן במסגרת קיומם בתור אזרחים. עם תחילת הליך הסינון של בקשות המקלט, המנגנון המקיים אותו מגדיר את מקומו של מבקש המקלט ביחס למוסדות המדינה שממנה יצא, על פי סדרת קריטריונים החולשים על התחומים שהפוליטיקה הליברלית רואה בהם חלק מן הספירה הציבורית. השאלות הרלוונטיות ביותר הן שאלות כמו "האם הוא בן מיעוט נרדף?" ו"מהי עמדתו ביחס לשלטון?" (UNHCR 1992). מובן שאי-אפשר להעניק מעמד של פליט לאדם שהסכנה האורבת לו שוכנת במחשבותיו, או לאדם שההגנה עליו נמצאת באחריותה של מדינה כלשהי. השיח כולו מאורגן סביב הדיכוטומיה בין אזרחים לשלטון, ואולם כפי שטוען במבה, דיכוטומיה זו אינה רלוונטית בממשליות הפוסטקולוניאלית, ממשליות של אלימות שלמעשה אין בה שלטון אלא רק קבוצות שנוקטות אלימות שהכול נפגעים ממנה. זאת ועוד, כעת ברור כי השיח מאורגן סביב ההיסטוריה של מבקש המקלט, ולא סביב ההיסטוריה של נמען הבקשה.

יתרה מזו, עצם הדרישה ל"פחד מבוסס היטב" קשורה במידה רבה ללוגיקה האירופית

של הריבונות. לא במקרה דווקא רגש הפחד הוא כרטיס הכניסה אל הקהילה הפוליטית בבחינת אדם שזכאי להגנה (גם אם אינו זכאי להשתתפות). את מקומו המיוחד של רגש הפחד בריבונות כפי שהתפתחה במערב אפשר להראות דרך שיבה למקורות הפילוסופיים של הריבונות אצל תומס הובס (2006). לפי הובס, שלטונו של הפחד בכול הוא אמנם המאפיין המרכזי של המצב הטבעי, אך בכל זאת יש לו מקום של כבוד שכן הוא שמוביל להכרעה האנושית (הרציונלית) לכונן קהילייה מדינית ריבונית (Nyers 2006). מצב מלחמה שבו כל אדם הוא אויב של כל אדם, הוא כידוע המצב הטבעי אצל הובס. הפחד מפני מוות אלים במלחמה זו בצד היכולת הרציונלית להכיר בחוק שיכול לכונן את בני האדם לקראת שלום, הם שמביאים בני אדם לוותר (באופן חלקי) על זכותם לשימור עצמי ולהעניקה לכוח ריבוני (שם, 54).

אולם כפי שמסביר פיטר ניירס (שם), הובס מבדיל בין כמה סוגים של פחד, ולא כל סוג מועיל לכינונה של קהילייה מדינית. ישנו גם פחד בלתי רציונלי שהובס מכנה בליתן "פניקת טרור" (Panique Terror, ובתרגום יוסף אור: בהלת ההמון), ושלא כמו הפחד שמכונן את הקהילייה המדינית, אין בו כל תועלת. פחד זה הוא "הפחד, בלי לתפוס מדוע או ממה" (הובס 2006, 52). מי שאחוז בפניקת הטרור אינו יכול לקבוע מהו הגורם לה (Nyers 2006, 56), ובמילים אחרות — זה איננו "פחד מבוסס". ההקשר שבו מובאים הדברים אצל הובס מבהיר זאת:

הבהלה בהמון — הפחד, בלי לתפוס מדוע או ממה, קרוי פאניקה (בהלה בהמון), ושמו זה בא לו מן האגדות שמתארות את האל היווני פאן כמי שמעוררו. לאמיתו של דבר, האיש הראשון שאוחז בו פחד כזה, תופס תמיד במידת מה את הסיבה, אבל השאר נסים בבהלה מכוח הדוגמה, כשכל אחד משער שחברו יודע מדוע. היפעלות זו אינה מתעוררת אפוא אלא במי שנמצא בתוך ההמון בני-אדם (הובס 2006, 50).

פניקת טרור כניגוד לפחד מבוסס: כעת הכיוון שאני מבקש להצביע עליו מתברר. הובס טוען שהפחד הדרוש לכינונה של קהילייה ריבונית הוא היפעלות, בצירוף יכולת לזהות ולבודד את הגורם לה ("הסלידה, בלוויית דעה על הנזק מן המושא — פחד"; שם). המצרף הרציונלי הזה דומה מאוד לדרישה המנוסחת בפרשנות המוסמכת לאמנת הפליטים (UNHCR 2006). שם חוזרת כאמור אותה נוסחה הובסיאנית, גם אם בפורמולציה מעט אחרת, של שתי דרישות מצטברות. פחד מבוסס היטב כצירוף של מה שנקרא "פחד סובייקטיבי" ו"פחד אובייקטיבי" (Hathaway and Hicks 2005). על מנת לעמוד בדרישת הגדרת הפליט של אמנת הפליטים, מבקש המקלט נדרש להוכיח כי מן הבחינה הנפשית הפנימית, הוא חש בפחד. על כך הוא נדרש להוסיף ולהוכיח כי יש לו ממה לפחד, להסביר, ולבודד גורם זה שניתן לזהותו באופן אובייקטיבי. המוסמכים לשאול אותו על כך הם נציגי הריבונות, בין שזו ממשלה ובין שזה האו"ם, ולאחר מכן עליהם להחליט אם הציג בפניהם את הפחד שהגדיר הובס.

הפחד שהאמנה דורשת מן הפליט קשור לאפיונו של המצב הטבעי אצל הובס, אך יש לו גם קשרים רבי משמעות לאופן שבו הובנתה המדינה מאז העת החדשה. עם המיסוד שלה במדינות לאום דמוקרטיות, יצרה אמנת הפליטים קרבה הולכת וגדלה של הביורוקרטיה המדינתית אל הפחד של הפליט. ואולם צימוד זה בין הפחד המבוסס לבין המדינה איננו חדש למשטר הפליטים שהופיע אחרי מלחמת העולם השנייה. הפליט המובנה באמנה מבקש להפוך לנשלט²⁶ במדינה מסוימת, כלומר לאדם שחוסה תחת המדינה ונתון אפקטיבית לחסדיה, גם אם אינו חבר-משותף בה. כך בדיוק, ההפיכה לנשלט עקרונית לכינונה הראשון, המיתי, של המדינה בתיאוריית האמנה החברתית של הובס. גם כאן אפשר להבחין בקו סמוי הקושר את האונטולוגיה הפוליטית העומדת בבסיס ההגדרה המשפטית של הפליט למושג הריבונות ולמדינה — מושגים שאגמבן מתח עליהם ביקורת בעקבות ארנדט.

גם היום, לאחר מיסוד דיני הפליטים, הביקורת שמתחה ארנדט על המדינה ב"מקורות השלטון הטוטליטרי" עודנה רלוונטית אל מול סדר בינלאומי שבו דיני הפליטים עדיין מוטים לטובת מדינות, ולא לטובת אינדיבידואלים. מאז המהפכה הצרפתית, כותב אגמבן, "זכות האדם" נקשרת באופן אימננטי ל"שילוש הישן" מדינה-לאום-טיטוריה. במסגרת שילוש זה, זכויות מוענקות בראש ובראשונה בירושה, כך שחלוקת האזרחויות תלויה בנסיבות הולדתו של אדם. כפי שכותב אגמבן, דמותו של הפליט מאתגרת את השילוש הזה. אך כפי שאפשר עתה לראות, "עילות הפליטות" המצוינות באמנת הפליטים קושרות דמות זו בחזרה לסדר הפוליטי, ומשיבות את השילוש על כנו.

אמנם פרשנותן של העילות נעשית מתוך משא ומתן בלתי פוסק, ובתי משפט באירופה ובצפון אמריקה מכירים בהדרגה ברדיפה על רקע מגדרי במסגרת העילה של "קבוצה חברתית מסוימת". הכרה ברדיפה על רקע מגדרי מערערת את קיבעונו של "הפליט" בקטגוריה של מדינת הלאום. אלא שתופעות אלה הן עדיין בגדר הרחבה של ההיגיון הקיים — הפיכה של סכנה שנמצאה בעבר בספרה הפרטית לעניין ציבורי. הן אינן מהוות חלופה המציעה סדר יום חדש והבנה חדשה של הפליטות שלא דרך דיכטומיות של פרטי וציבורי, ריבונות וחברה אזרחית — כל אותן ישויות שמהן הורכבה האונטולוגיה הפוליטית של מדינת הלאום האירופית, ושכיום מרכיבות את האונטולוגיה הפוליטית של הליברליזם המערבי. בעולם כזה, אפשר להבין בקלות כיצד בקשתו של פליט הבורח מאימת הג'וג'ו נותרת בלתי מובנת לחלוטין, ומדוע יוחזר בכפייה לארצו לאחר שכרח ממנה במשך פרק ארוך בחייו.

בעבור אגמבן, העובדה שאין בסדר הפוליטי הקיים של מדינת הלאום מרחב אוטונומי לאדם שנותן אדם בלבד משתקפת בזמניות מעמדו של הפליט. גם כאשר פליט מקבל הגנה מלאה של החוק, המעמד שלו תמיד נחשב זמני, והוא צריך להוביל לאחת משתי אפשרויות: התאזרחות או שיבה למולדת. על מעמד קבוע של "אדם כאדם", הוא כותב,

²⁶ על נשלטים ראו אזולאי 2006.

אי־אפשר לחשוב במסגרת החוק המדינית. אפשר להתווכח אם בכלל יש צורך במעמד קבוע. כדי להתחיל ויכוח כזה כדאי להבין מדוע טען אגמבן שהאפשרויות של החזרה למולדת והתאזרחות הן אפשרויות אלימות. ואמנם, האלימות באפשרות ההחזרה למולדת די ברורה. כאמור, לפי אגמבן, הגבול בין פליט לחסר מדינה איננו יציב בדרך כלל, והתוצאה היא שלא פעם מתעוררת האפשרות שהחזרה למולדת תוביל לפליטות נוספת, אם יוחזר הפליט טרם חלוף הסכנה. הענקת מקלט המסתיימת בהחזרה בלתי נמנעת למולדת מצריכה גם מנגנון שפותח למשא ומתן כוחני וא־סימטרי את השאלה מה יוגדר סכנה שחלפה, ומה יהיו הקריטריונים להגדרה כזו. אולם יותר ממנגנון כזה, המקרה הפרדיגמטי המדגיש את הקושי בהחזרה למולדת הוא מקרה שבו כלל אין מדינה שאליה יוכל הפליט לחזור – בין שהמדינה נעלמה בינתיים מן המפה, ובין שמעולם לא הופיעה על גביה.

הדרך השנייה שמעמד הפליט במדינת הלאום יכול לבוא אל קצו היא ההתאזרחות. קשה להבין את הביקורת של אגמבן על אפשרות ההתאזרחות אולי עוד יותר ממה שקשה להבין את ביקורתו על החזרה למולדת. כאמור, אגמבן מבקש מאתנו לדמיין מצב קבוע של היות "אדם כאדם". האם הענקת מעמד של קבע בלי לאפשר התאזרחות דווקא היא צורה גלויה של אלימות? מדבריו של אגמבן עולה שדווקא אזור הוא תהליך שבו מופעלת אלימות מצד המדינה, שבמהלכו הפליט ההופך לאזרח נאלץ להקריב קורבן כלשהו. בתהליך האזרח הפליט אינו רק מקבל לידיו מסמכים אלא גם נדרש – דרישה סמויה או מוצהרת – "להכות שורשים". המהגר נדרש להזדהות באמצעות מסכה שלעולם נשארת בלתי אפשרית בעבורו. להיות אזרח פירושו גם, בצורה כלשהי, לוותר על הבדל.

מכאן שאחת הטרגדיות של הפליט היא הדטרמיניזציה ההכרחית שמתבצעת בסופו של דבר בין שתי אפשרויות הפוכות ובלתי אפשריות באותה מידה. הציווי הוא: הפוך לאחד מאתנו או חזור למקום שממנו באת. הציווי מדגיש את קשר הלידה והירושה הקושר את בני המקום למקומם, קשר שאותו לא יוכל הפליט להצמיח.

1.

הפליטים חושפים אפוא כישלון במבנה המשפטי־פוליטי של מדינת הלאום הדמוקרטית, שבקונוקציה בין מדינה ללאום תמיד נשענת בסופו של דבר על הלאום. גם אם טיעון זה של ארנדט מדויק לחלוטין, דמות הפליט משמשת בו רק דוגמה. אגמבן מפתח דוגמה זו, ומתאר את הפליטות במסגרת דינמיקה החוזרת לאורך כל ההיסטוריה של המערב: הריבונות מייצרת ומייצרת מחדש בני אדם מופקרים, שאפשר להמיתם בלי להיענש. אגמבן מפתח טיעון זה באופן המלא ביותר בספר מאותה השנה, שבו מופיעות תובנות עקרוניות החוזרות גם בתגובה הקצרה לארנדט. כותרתו של הספר היא השם שנתן אגמבן לבני האדם המופקרים הללו, ה־Homo Sacer (Agamben 1995b). אחד ההיבטים החשובים ביותר לצורך טיעונו של אגמבן בספר זה היא הטענה כי (כיום) כל אחת ואחד מאתנו הוא "הומו סאקר", וגם אם

הריבונות אינה מפקירה את חיינו ברגע זה, המאפיין העקרוני שלה הוא הפוטנציאל ליצור בכל רגע אוכלוסיות חדשות שניתן להמיתן. בעקבות ההמשגה של פוקו את הפוליטיקה של ניהול החיים (ביו-פוליטיקה), כינה אגמבן את היחס של הריבונות לחיים החשופים פוליטיקה של ניהול המוות (תנאטור-פוליטיקה).

ואכן, המודל של אגמבן פורה מאוד ככל שהדברים נוגעים לביקורת הניהול המשפטי של הפליטות, לדוגמה בהליכי קביעת מעמד פליט, וכן להבנתם של מצבי חירום חדשים באירופה, המשעים את תוקפה של אמנת הפליטים.²⁷ ואולם מגבלתו של המודל היא בדיוק בהחלתו הרחבה על ההיסטוריה הפוליטית של המערב בכללותו. המהלך הביקורתי שנובע ממנו אינו מציע לקורא עמדה פרטיקולרית של התייצבות מול פליטים כנמען של אדם המשווע להגנה. עם זאת, ברגע שהטעון הופך להיות שהריבונות הופכת את האזרחים והפליטים כאחד למופקרים, לא נותרת עוד אפשרות להתייחס לפרטיקולריות של הביוגרפיות והחוויות שמביאים עמם אנשים כמו מר כהן, אותו אלטר-אגו יהודי-גרמני של ארנדט, וכמו הפליט האפריקני שישב מולנו בחדר הקטן של קומת המרתף באוניברסיטה. לא במקרה קריאתו של אגמבן ב"אנו פליטים" מתעלמת מההתייצבות הרגשית של ארנדט בשם יהדותה. לא במקרה היא מתעלמת מסיפורי החיים של הפליטים האפריקנים הרבים שנחתו במספרים הולכים ועולים מאז תחילת שנות התשעים על חופי אירופה. אמנם אגמבן התייחס לפליטים הפלסטינים בלבנון, בהשפעת שיחות השלום באוסלו שעל רקען הוא כותב. אך גם כאשר אליהם הוא אינו מתעכב לשאול כיצד אלו דומים או שונים מהפליטים של ארנדט, ומהן נקודות הקרבה והמרחק בינם לבין פליטי הקולוניות לשעבר באפריקה. האם פנומנולוגיה של הפליטות יכולה להתעלם מכך שיש מי שמצוי במנוסה, ויש מי ששומר באמתחתו מפתח וחולם לשוב הביתה?

ייתכן שמר כהן, היהודי הגרמני בטקסט של ארנדט, והפליט האפריקני הזה, מאפשרים להתחיל להתוות פנומנולוגיה רגישה יותר של חוויות פליטות ממשיות. מר כהן אינו יכול לעבור את האזור וניסיונותיו להתאזרח הופכים, כך ארנדט מתארת, לפתולוגיים. המשחק של מר כהן הוא הסימפטום של פתולוגיה זו. "ככל שאנחנו חופשיים פחות להחליט מי אנחנו או לחיות כפי שהיינו רוצים, כך אנו מנסים יותר להרים חזית, להחביא את העובדות, לשחק תפקידים" (Arendt [1943] 1978, 75). משחק התפקידים של הפליט היהודי הוא המצאה והמצאה מחדש של זהות מדומיינות שהופכת את ההשתייכות ללאום לסדרה של התנהגויות שגרתיות ונלמדות שיש להקפיד לבצען השכם והערב. "לו היתה הפטריוטיות עניין של הרגל או של פרקטיקה", כותבת ארנדט, "היינו האנשים הפטריוטיים ביותר בעולם" (שם, 76). המלה "התבוללות", היא ממשיכה, הופכת ל"בעלת תוכן פילוסופי עמוק"; היא מייצגת אופק אוטופי שמתרחק ככל שמתקרבים אליו.

לעומת הפליט היהודי, הפליט האפריקני כלל אינו נמצא על אדמת המדינה שבה הוא מבקש מעמד של פליטות, ואם הוא שם ייתכן שהוא בבית מעצר או במקום מסתור

²⁷ ראו Soguk 1996; 1999; Basaran 2008.

כלשהו, שבהם הוא עסוק בהישרדות ואינו יכול ללמוד את דקדוקי הגינונים המקומיים, לימוד שארנדט מתארת בקשר ליהודים. במצב שמהבחינה הרלוונטית להקשר הנוכחי הוא החמור ביותר, לפליט אין אפילו אמצעי שיח כדי לטעון למקום בתוך המערב. אם בכל זאת יקבל מעמד של פליט לפי הגדרה משפטית, יכול להיות שיהפוך לפליט "יהודי": הוא ייטול על עצמו את מנהגי המקום ויתחיל לחקות אותם בדרך שתהפוך אותו — במצב הקיצוני במסגרת היגיון זה — למקומי יותר ממקומי. הדבר הזה יקשה עליו, כמובן, בגלל העור השחור. וכל עוד הוא בקטגוריה של הפליט האפריקני, העובדה שאינו יותר מאדם בלבד אינה ממוסכת תחת התנהגויות מורכבות של חיקוי: הוא אינו יודע אלא לספר את סיפורו.

הבנת הקשר של הפליט האפריקני להיסטוריה האירופית, אשר נבדל באופנים חשובים מן הקשר של הפליט היהודי להיסטוריה האירופית, נעוצה בסיפור על אודות הצעצוע שהתגלגל והפך לדיבוק פגני. בעוד שהפליט היהודי של ארנדט תמיד-כבר נמצא בתוך המרחב הפוליטי האירופי, אך אף פעם אינו מצליח למצוא את מקומו כסימן בתוך הסיפור ההיסטורי של אירופה, הפליט האפריקני תמיד-כבר נמצא כסימן בתוך ההיסטוריה של אירופה, אך זהו בדיוק הסימן שאינו מאפשר לו להיכנס אל תוך המרחב שלה. הפחד הקמאי של הפגני מפני שד אינו דבר שהמשפט — כפי שעוצב במדינה המודרנית — מסוגל להכיר בו. בתוך מנגנון שהאידיאה הרגולטיבית שלו רציונליות, הסיפור של האפריקני מסמן את האירציונלי ומגדיר אותו. האירציונליות שנקשרת בסימן זה משתקפת גם מריבוי המשמעויות הכרוכות בו — כאמור הכישוף, אך גם הסימון והמוסיקה (ה"דיוניסיים"). הסימון בשם "צעצוע", מרמז על חפיפה בין האירציונליות לבין הילדות, שגם היא מהווה בעבור הרציונליות האירופית את הגדרת האחרות המסרטטת את גבולותיה ומאפשרת לה להתקיים בתור שכזו.²⁸ כפי שהראה במבנה בהמשגה שלו את הממשליות הפוסטקולוניאלית, הגדרה זו בעצמה איננה יכולה להיות מובנת שלא על רקע ההיסטוריה האירופית של הקולוניאליזם.

משחק התפקידים של הפליט האפריקני, אם אפשר בכלל לדבר על דבר כזה, אינו משחק התפקידים המשתדל, הלמדני, שארנדט מתארת. הפליט האפריקני משחק משחק שאין בו אלא תפקידים. הוא בא לחפש מקלט מצרתו ומספר את הסיפור ה"אותנטי" ביותר שלו. אך כאשר במרכז הסיפור שלו עומד סימן שטבעה בו ההיסטוריה האירופית, האירופי בעל השורשים והלאום מגלה לתדהמתו כי מה שהאפריקני מספר לו הוא בעצם הסיפור שסיפרה עליו אירופה לעצמה — או היברידיזציה שלו, שהקימה אותו לצעוד אליה ולהתדפק על דלתה. בלי לנסות לעשות זאת כלל, הפליט מניח על שולחנו של הפקיד שפוגש בו את אופן ההבניה של הסיפור האישני וה"אותנטי" ביותר שלו מתוך נרטיבים שהספיגה אירופה אל תוך מערך סימנים שבו הם קיבלו חיים משלהם.

²⁸ בספרו *טוטם וטאבו* ניסח פרויד אולי בצורה המלאה ביותר את ההבנה המשותפת של חברות "טוטמיסטיות" או פגניות ושל הילדות במחשבה האירופית המודרנית (פרויד 1999).

כאשר הוא חושף את שורשי סיפורו האחוזים בנרטיבים של כיבוש והתיישבות, יש לפליט האפריקני פוטנציאל ביקורתי קריטי – שיוכל אולי אף להביא להכרה באחריות שיש לאירופה כלפיו. לא משום שהוא פוחד מרדיפה (אמנת הפליטים), ולא משום שלא נותר ממנו אלא אדם בלבד (אגמבן), אלא משום שבנוכחותו הוא מוכיח מעל לכל ספק שאין דבר כזה – "אדם בלבד"; שכבר אי־אפשר אפילו לדמיון מצב של הפרדה בין "צפון" ל"דרום", או בין "עולם חדש" ל"עולם ישן". תחת זאת, ההיסטוריות של העולם ניטעות, באופן בלתי הפיך, במקום שהוא אחד בלבד. זהו שינוי קוסמולוגי: אוצר המילים בסיפור הפגני, אשר כולל כאמור גם את מעמדה השמימי של "ישראל", מדגים זאת.

אפשר לומר אפוא, ואולי להסתכן באמירה גסה וספקולטיבית, שלעומת הפליט היהודי, שנמצא במרחב האירופי, אך הבעיה שלו היא איך להיכנס לזמן שלה (הנחשב בראש ובראשונה זמן של המדינה) – הפליט האפריקני נמצא בזמן האירופי (באמצעות מקומו כיליד במסורת הקולוניאלית) אך מפרכס כדי להיכנס למרחב של אירופה. בפרקוסו הוא מגיע לישראל. מובן, שיש לתת דין וחשבון עמוק ומפורט יותר באשר ליחס בין היהדות לזמן האירופי של המדינה (ובמילים אחרות, להיסטוריה כפי שהגל ממשיג אותה). גם היחס של הפגניות (כפי שכינה אותה ליוטאר; Lyotard and Thébaud 1999) של האפריקניות או של העור השחור למרחב האירופי אינו מסתכם בהדרה זו (כפי שניתן למשל ללמוד היטב מפרנץ פנון 2004). ועם זאת, נראה לי שאפשר לראות כיצד שני המצבים, המצב היהודי של ארנדט והמצב הנוכחי של הפליט האפריקני, חולקים גורל שעיקרו חוסר הלימה עקרוני לצורה הפוליטית של מדינת הלאום.

אף על פי שיש להן מקומות שונים בסטרוקטורה האירופית והמודרנית של משמעות ובייצור הפוליטי של הזמן־מרחב של אירופה, שתי ההגדרות החלופיות שהוצעו למושג ה"פליט" – הפליט היהודי והפליט האפריקני – חופפות בחלקן. הסובייקט האירופי שאל מולו מוצבים שני הפליטים הללו הוא אדם אוטונומי, שחלק בלתי נפרד מן האוטונומיה שלו הוא היותו תושב הכפר שלו ואזרח המדינה שלו, שמאורגנת על פי חוק שמקבל את תוקפו מעובדת היותו רציונלי. מעניין ששתי דמויות הפליט מאופיינות כבלתי רציונליות – גם אם יש הבדלים עצומים בין סיפוריהם. הפגני עסוק בצעצועי כישוף, אך גם היהודי של ארנדט נשען על "אמונות טפלות", וכך היא כותבת: "הכוכבים, ולא העיתונים, אומרים לנו מתי יובס היטלר ומתי נהפוך לאזרחים אמריקניים" (Arendt [1943] 1978, 70).

2.

אגמבן מדייק ומדגיש את הקשר שעודנו קיים בין לידה לבין זכות וקובעו כמצע לביקורת על "זכויות האדם", באמצעות דמותו של הפליט. ביקורת זו גם ממחישה את גורלם המשותף של הפליט האפריקני והפליט היהודי. לפליט היהודי אין קשר של לידה למדינה שבה הוא נמצא. לפליט האפריקני אין מניחים לאבד את קשר הלידה למדינה שממנה הוא בא. עם

זאת, לדעתי, הניתוח של שתי דמויות אלו מלמד כי אגמבן אינו מדייק ככל שהוא קורא לצורת קיום שתכיר ב"עובדת האנושיות" המופשטת מכל היסטוריה. אין ולא היתה עובדה כזו. ארנדט קוראת בחיבורה לגלות את האמת כי "אנו פליטים", אך קריאתה זו להכרה באנושיות היא קריאה להכרה בחוויות אנושיות של יהודים שהפכו פליטים. קריאה להכיר באנושיות בלבד היתה מחמיצה את ההבניה ההיסטורית-הביוגרפית של הפליטות, שכה חשובה לארנדט בטקסט זה, ושהיום, יותר מאי פעם, חובקת את כדור הארץ כולו.

הטקסט של אגמבן מעורר הסתייגות במיוחד כאשר לקראת סופו הוא מציע לכונן אזורים גיאוגרפיים – "בירושלים וגם באירופה" – שיהיו חפים מריבונות לאומית ובהם יוכלו לחיות פליטים בלי שתרחף מעל ראשיהם הסכנה להיות מאוחרים או מוחזרים למדינותיהם. ירושלים עולה בהקשר זה כיוון שאגמבן כתב את דבריו בתקופת הסכמי אוסלו, כאמור, ודמיונו כנראה ניצת מן האפשרויות שעלו אז שירושלים תהיה אזור אל-לאומי מפורז. אך יצירת "מרחבים אוטונומיים לאדם כאדם" ש"יחוררו", בלשונו של אגמבן, את מדינת הלאום, היא חזון מפוקפק. אי-אפשר להימנע מן המחשבה שאיים לפליטים רק יפרידו אותם באופן קיצוני עוד יותר מאוכלוסיית האזרחים.

ואולם כותרת מאמרה של ארנדט מורה על המוכן הנכון של חיבורה, שמביא למסקנה שונה מאוד מן ההצעה של אגמבן בכותבו "מרחבים אוטונומיים". ברגע ההיסטורי שבו הפליטים מדגימים את כישלוננו של מושג הזכות, כפי שמראה ארנדט דרך דמותו של הפליט, ההצעה של ארנדט מובאת בראש ובראשונה דרך החלפת אמירת "אנחנו" אחת באמירת "אנחנו" אחרת. "אנחנו פליטים", "We Refugees" – הצירוף מחליף, מבחינת הפונקציה הפרגמטית שלו, צירוף אפשרי אחר – "אנחנו יהודים" (האחרון שקול לכינון הפוליטי שנעשה בחוקת ארצות הברית – "We the People"²⁹). ארנדט מזהה את הכישלון הקונספטואלי במושג זכויות האדם, מושג שכמובן מושתת על הבנה מסוימת באשר לשאלה הקלאסית של הפילוסופיה – השאלה מהו האדם – ומציעה לנמעני הטקסט שלה את הכישלון הזה בתור דרך לומר "אנחנו". דרך זו כרוכה בהיסטוריה היהודית ובגורל היהודי, אך בה בעת חורגת מהם והופכת גם להצעה (מטאפיזית) באשר לשאלה מהו האדם – או נכון יותר: מה משותף לפליט האפריקני ולפליט היהודי – ולדרך ליצור היקשרויות בין אנשים שלא היו קיימות קודם לכן.

בעקבות ארנדט אפשר לפתח הבנה של הפליטות שאיננה נותרת עיוורת לזהויות פרטיקולריות של נשים וגברים בשר ודם. גם המשפט הבינלאומי של דיני הפליטים וגם ההמשגה של אגמבן את ה"הומו סאקר" (שיכול להיות כל אחד), עיוורים להבדלים אלו. ועם זאת, שתי ההבנות האלה קשורות באופנים שונים למדינת הלאום כפי שהתפתחה באירופה. בין היהודים של ארנדט לבין הנתינים הפוסטקולוניאליים של במבה יש דמיון

²⁹ להקשר האירופי ראו את ספרו של בליבר, שכותרתו גם היא חוזרת על צירוף זה: *We, the People of Europe?* (Balibar 2004).

פוליטי שאינו ניתן לרדוקציה לקטגוריות המשפטיות-פוליטיות הללו. כפי שמדגיש במבה, על חקירתו של דמיון פוליטי זה להתמקד בפרקטיקות שבהן גם האדון וגם העבד מסובכים יחד בייצור אלימות. פירושו של דבר בהקשר הנוכחי הוא שהבנת הפליטות אינה יכולה להמשיך ולהתמקד רק בהקשר של המדינה, אלא חייבת גם להתעלם מן המדינה ולחשוב על ריבונות פופולרית או על פוליטיקה בלא ריבונות, פוליטיקה שהופכת קבוצות הפועלות באופן עצמאי ובלי קשר למדינה לנמענות הבקשה של פליטים להגנה, פוליטיקה שמאפשרת לאזרחיות ולאזרחים לפעול ולדבר למרות המדינה, מתוך ההבנה של אגמבן כי המדינה מפקירה חיים. כזו היתה הפרקטיקה של חסידי אומות עולם. כזו היא העמדה של מישהי כמו הזמרת עלמה זהר, שפרסמה ביוני 2009 באתר ynet את הדברים האלה:

חוקרי משטרת ישראל — גזרו ושמרו. הקטע הבא יכול לחסוך לכם טרחה מרובה בבוא היום: גם אם יעבור "חוק המסתננים" בקריאה שנייה ושלישית בכנסת, אמשך לסייע לפליטים. אין צורך בחקירה. אני מודה באשמה מראש ומרצוני החופשי... בכניסה למוזיאון "יד ושם" בירושלים נטועה שדרה ארוכה של עצים. תחת כל עץ קבוע שלט קטן ועליו שם, ארץ מוצא, ותאריכי לידה ומוות. כל מיני אנשים מכל מיני מקומות מונצחים שם. המשותף לכולם הוא שעברו על החוק האוסר לסייע לפליטים. השדרה, דרך אגב, נקראת "שדרת חסידי אומות העולם". אילו חיו בישראל 2009, הם היו צפויים לעונש מאסר של עד 20 שנה. אני יודעת, אסור להשוות שום דבר לשואה. דבר לא ישווה לה. אבל אדם נרדף הוא אדם נרדף, ולכל הפליטים יש אותו סיפור: מנוסה חפוזה. נדודים ממושכים. חום. קור. רעב. חיילים. מחנות. מסמכים. פחד. ייאוש. תקווה. משפחה שנשארה מאחור. הם שורדים בזכות המזל, בזכות האומץ, בזכות טוב לבם של אנשים זרים... כל האנשים שמסייעים לפליטים, בכל מקום בעולם, בכל תקופה בהיסטוריה, עושים זאת מאותה סיבה — הפליט הזה יכול היה להיות אני. אני יכולתי להיות הוא... נכון לרגע זה אני רוצה להאמין שהחוק לא יעבור. שאתם לא תתנו לזה לקרות. כי זיכרון העבר עדיין טרי: מנוסה. חום. קור. רעב. חיילים. פחד. ייאוש. תקווה. כי אתם יכולתם להיות הם. כי הם יכלו להיות אתם.³⁰

³⁰ <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3743625,00.html> אוחר ב-22.4.2101. ראו גם באתר הארץ: "נועה מימן, בתו של יוסי מימן, נלחמת בגירוש העובדים הזרים בשם הסבתא". מימן מתייחסת מפורשות לחסידי אומות העולם, ומשווה-לא-משווה את רדיפתם של לא אזרחים לרדיפה הנאצית: "סבתי ניצלה מהשואה בזכות אשה פולנייה שהחביאה אותה במשך שנתיים וחצי. אני לא משווה את הדברים אך יש כאן מעין חסד נשי מתגלגל ואולי מעין ניסיון של סבתי להחזיר טוב לעולם", <http://www.haaretz.co.il/hasite/spages/1120948.html?more=1>, אוחר ב-22.4.2010.

ח.

הקו שנמתח כאן בין הפליטות היהודית לקולוניאליזם עוקב אחר מהלך שעשתה ארנדט כבר ב-1948 ב"מקורות השלטון הטוטליטרי". הספר, שמחולק לשלושה לחלקים, כורך יחד את האנטישמיות, האימפריאליזם והטוטליטריות. בתוך המהלך המונומנטלי הזה, כמה פסקאות מזכירות שאי-אפשר להבין את הקשר בין מדינת הלאום לפליטות בלי להתייחס גם להקמתה של מדינת ישראל:

אחרי המלחמה התברר כי הבעיה היהודית, שנחשבה לבלתי פתירה, אכן נפתרה — באמצעות אדמת קולוניה שלאחר מכן נכבשה. ואולם זה לא פתר את בעיית המיעוטים או את בעיית חסרי המדינה. להפך, ממש כמו כל האירועים במאה שלנו, פתרון הבעיה היהודית רק יצר קטגוריה חדשה של פליטים, הערבים, ובתוך כך מספר חסרי המדינה וחסרי הזכויות עולה ב-700 או 800 אלף. ומה שקרה בפלסטין בשטח קטן ביותר ובמאות אלפים, חזר לאחר מכן בהודו בקנה מידה גדול של מיליונים. מאז הסכמי השלום של 1919 ו-1920 הפליטים וחסרי המדינה חיברו עצמם כקללה לכל המדינות החדשות שכונו על כדור הארץ בדמותה של מדינת הלאום" (ארנדט [1948] 2010, 290).

ייתכן אפוא שהאינטואיציה שמגלה אגמבן בפסקאות האניגמטיות שלו — על ירושלים דווקא — איננה שגויה לחלוטין. כדי שיהיה דבר כמו "מרחב פוליטי יהודי", כך מראה לנו ארנדט, המרחב הזה חייב להיות המקום שבו מתנתק הקשר שמצמיד יחד לבלי הפרד לידה וזכות (ואל לו להיות המקום שמחבר בין השניים באחד הקשרים החזקים ביותר שידעה ההיסטוריה המודרנית). ניתוק זה כאמור איננו חייב להתבטא בשינוי החוק או המבנה הפוליטי-משפטי של מדינת ישראל. הוא יכול להתרחש, ולו לרגע, בהתנהגויות ובפרקטיקות הטריטוריאליזם ביותר בחיי היומיום.

לא בכדי המבנה התחבירי של הכותרת "אנו פליטים", כמו דורש השלמה בסיפא של משפט שעוד לא הופיע (כמו הקריאה "We the people..."). לא בכדי הכותרת כתובה ברבים, ולא ביחיד. לא בכדי שם העצם הזה — בניגוד לקריאה We the people — נשאר בלתי מיועד. האמירה "אנו פליטים" היא קריאה להשלמה שצריכה להתחדש תמיד. ומרחב פוליטי יהודי הוא מרחב המאפשר סולידריות עם כל הפליטים שההגדרה המשפטית של הפליטות מפעילה כלפיהם אלימות. בעידן שבו דמויות "הפליט היהודי" נמצאות במשא ומתן מתמיד על מקומן באירופה (בין שהן ערביות, יהודיות או בעלות כל זהות או מוצא אחרים³¹), "אנו פליטים" מזכיר את המשותף לפליטים שונים, ואת העובדה שלעתים קרובות הפליט הפוסטקולוניאלי עדיין אינו נמצא אפילו בעמדה שמאפשרת משא ומתן כזה.³²

³¹ בהקשר זה ראו Fekete 2009.

³² שאלה חשובה היא לאן נעלם מקומה של ארצות הברית בניחות זה. ארצות הברית, שנוסדה כמדינת מהגרים, על בסיס הרעיון הזה של ניתוק בין לידה לזכות; ארצות הברית שממנה הגיעה ג'סיקה רוזנרייך,

ביבליוגרפיה

- אופיר, עדי, 1996. "נזק, סבל וגבולות השיח המוסרי", עיון 45: 149–190.
- אזולאי, אריאלה, 2006. *האמנה החברתית של הצילום*, תל-אביב: רסלינג.
- , 2009. *אלימות מכוננת, 1947–1950: גניאולוגיה חזותית של משטר והפיכת האסון ל"אסון מנקודת מבט"*, תל-אביב: רסלינג.
- ארנדט, חנה, (1948) 2010. *יסודות הטוטליטריות*, תרגמה, ערכה והוסיפה פתח דבר: עדית זרטל, בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- הובס, תומס, 2006. *לזיתן, מאנגלית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס*.
- מן, איתמר, 2010. "פליטים", *מפתח* 1 (חורף): 147–177.
- הפורום לזכויות פליטים, 2009. "מבקשי מקלט ופליטים בישראל: תמונת מצב אוגוסט 2009", http://www.hotline.org.il/hebrew/pdf/Forum_Refugees_Background_Paper_Heb.pdf, אוחזר ב-5.7.2010.
- פנון, פרנץ, 2004. *עור שחור, מסכות לבנות, מצרפתית: תמר קפלנסקי, תל-אביב: ספרית מעריב*.
- פרויד, זיגמונד, 1999. *טוטם וטאבו, מגרמנית: חיים איזיק, תל-אביב: דביר*.
- Agamben, Giorgio, 1995a. "We Refugees," trans. Michael Rocke, *Symposium* 49(3): 114–119.
- , 1995b. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press.
- Arent, Hannah, (1943) 1978. "We Refugees," in Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press, pp. 55–66.
- Balibar, Étienne, 2004. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, Princeton: Princeton University Press.
- Basaran, Tugba, 2008. "Security, Law, Borders: Spaces of Exclusion," *International Political Sociology* 2: 339–354.
- Bataille, Georges, 2000. *The Bataille Reader*, Malden: Blackwell Publishers.
- Benhabib, Seyla, 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents, Citizens*, Cambridge: Cambridge University Press.

היושבת גם היא מול הפליט; ארצות הברית שבה נמצאת הפלטפורמה המאפשרת פרסום ששמו *The Menorah Journal*, ואת הפריבילגיה שארנדט לוקחת לעצמה ברפלקסיה שהיא מקדישה לניתוק הזה. אך בעידן שבו ה"אנחנו" המובן מאליו ביותר השגור בפיו של השלטון בישראל הוא "אנחנו" שמצמיד באופן כמו אוטומטי בין ישראל לארצות הברית, ניסיתי — מתוך התעלמות מכוונת מן ההשלכות שיכולות להיות לניסיון האמריקני על מחשבת הזכות הנפרדת מלידה — לחשוב אנחנו אחר, אזורי, המבקש ליצור מחדש רצף טריטוריאלי עם אפריקה בדרום ועם אירופה בצפון.

- Boswell, Christina, 2000. "European Values and the Asylum Crisis," *International Affairs* 76(3): 537–557.
- Fekete, Liz, 2009. *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*, New York: Pluto Press.
- Gebrewold, Belachew, 2007. *Africa and Fortress Europe*, Hampshire and Burlington: Ashgate.
- Goodwin-Gill, Guy, 2007. *The Refugee in International Law*, New York: Oxford University Press.
- Hathaway, James, 1984. "The Evolution of Refugee Law," *International and Comparative Law Quarterly* 33: 348–380.
- , 1991. *The Law of Refugee Status*, Canada: Butterworths Law.
- Hathaway, James, and William Hicks, 2005. "Is There a Subjective Element in the Refugee Convention's Requirement of 'Well-Founded Fear'?" *Michigan Journal of International Law* 26: 506–562.
- Huizinga, John, 1955. *Homo Ludens: A Study of the Play Element in Culture*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Idowu, E. Bolaji, 1962. *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London: Longmans, Green.
- Liotard, Jean-François, 2002. *The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Liotard, Jean-François, and Jean-Loup Thébaud, 1999. *Just Gaming*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mbembe, Achile, 2001a. "The Aesthetics of Vulgarly," trans. Janet Roitman, in (idem), *On the Postcolony*, Berkeley: Berkeley University Press, pp. 102–141.
- , 2001b. "On Commandment," in (idem), *On the Postcolony*, Berkeley: Berkeley University Press, pp. 24–65.
- Nancy, Jean-Luc, 2000. *Being Singular Plural*, trans. Robert Richardson and Anne O'Byrne, Stanford: Stanford University Press.
- Nyers, Peter, 2006. *Rethinking Refugees Beyond States of Emergency*, New York: Routledge.
- Soguk, Nevzat, 1996. "Transnational/Transborder Bodies: Resistance, Accommodation, and Exile in Refugee and Migrant Movements on the US-Mexican Border," in Michael J. Shapiro and Hayward R. Alker (eds.), *Challenging Boundaries: Global Flows, Territorial Identities*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1999. *States and Strangers: Refugees and Displacements of Statecraft*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- UNHCR (United Nations High Commissioner of Refugees), 1992. Handbook on Procedures and Criteria for Determining Refugee Status under the 1951 Convention and the 1967 Protocol

Relating to the Status of Refugees, <http://www.unhcr.org/publ/PUBL/3d58e13b4.pdf>, accessed 5.7.2010.

———, 2006. Guidelines on International Protection, <http://www.unhcr.org.au/pdfs/IOMtraffickingvictims.pdf>, accessed 5.7.2010.