

בעל חיים

יואב קני

בעשורים האחרונים, במסגרת מה שכבר זכה לכינוי "המפנה החייתי" במדעי הרוח והחברה,¹ פילוסופים ותיאורטיקנים פוליטיים מביעים עניין הולך וגובר בשאלות הנוגעות ליחסים המורכבים שבין האנושי לחייתי, ובפרט לשאלת הקשר בין המובנים הפוליטיים והמובנים החייתיים של החיים ושל הקיום הגופני.² באופן לא מפתיע, אחד ממוקדי תשומת הלב המחקרית החדשה הזאת הוא בעל החיים הפוליטי (zōon politikon), המושג ששימש את אפלטון ועוד יותר מכך את אריסטו כדי להגדיר את המינים הזואולוגיים שאורח חייהם הקבוצתי מתבסס על שיתוף פעולה והסדרת יחסי כוח בין רבים.³

כשלעצמו, העיסוק הפילוסופי בעל החיים הפוליטי היווני אינו חדש – אדרבה: במובנו האריסטוטלי, בעל החיים הפוליטי שימש מקור השראה או מושא לביקורת כמעט בכל אחד מהצמתים המרכזיים של המחשבה הפוליטית המערבית, מתומס אקווינס, דרך תומס הובס וקרל מרקס ועד מישל פוקו.⁴ אך בהתאם לאנתרופוצנטריזם היסודי של המחשבה הפוליטית המודרנית, שהתפתחה מתוך ההפרדה ההובסיאנית בין מצב הטבע "החייתי"⁵ למצב הפוליטי שיסודו ב"אמנה חברתית", רובו המוחלט של הדיון הפרשני על בעל החיים הפוליטי היווני התייחס ל"פוליטי" כתואר אנושי בלבד. בהתאם לכך, הוא התמקד באופן כמעט בלעדי בשתי שאלות עיקריות: ראשית, מהו הקשר בין הגדרת האדם כבעל חיים פוליטי והגדרתו כ"בעל חיים בעל יכולת דיבור" (zōon logon ekhon); ושנית, כיצד יש להבין את התואר "פוליטי" נוכח הקושי לתרגם את הפוליס היוונית למושגים מודרניים כמו מדינה, חברה וקהילה.⁶ אחד החידושים המרכזיים של המשלב הפוליטי של המפנה החייתי שהוזכר לעיל הוא הקדשת תשומת לב מחקרית ופרשנית גם לחלקו הראשון של הצירוף היווני, כלומר ל"בעל החיים" (zōon). תשומת לב כזו מאפשרת להשתמש במובנים ובהקשרים הייחודיים שהמחשבה הפוליטית היוונית, ובמיוחד אריסטו, ייחסו לחייתיות, כדי לחשוף ולנסח את המשלבים האתיים והפוליטיים העכשוויים של השאלה הפילוסופית על בעלי החיים.

בדברים הבאים אטען שפנייה אל שפה קדומה אחרת – העברית, ולא היוונית – עשויה לקדם את החקירה החייתית-פוליטית הזאת באופן שלא רק הולם את המושאים של השיח האקדמי והשיח הציבורי על חייתיות ועל היחס בין האנושי לחייתי, אלא גם עולה בקנה אחד עם התכליות המדעיות, המוסריות והפוליטיות האנטי-אנתרופוצנטריות שהשיחים האלה מבקשים לשרת. ליתר דיוק, אטען שבאמצעות צירוף הסמיכות הייחודי "בעל חיים", העברית ממשיגה את החיים ואת החייתיות באופן שהוא תמיד-כבר פוליטי, אפילו לפני שמצמידים לצירוף הזה שמות תואר ייעודיים כגון "פוליטי", "חברתי", "מדינתי", "קהילתי", "קבוצתי", או כל תוצר אחר של הניסיונות לתרגם לעברית מודרנית את ה-politikon היווני הקדום.

* * *

מלבד הצירוף "בעל חיים", לשפה העברית יש עוד מונחים וצירופים כלליים שונים שתחום החלות שלהם הוא כלל הישם הזואולוגיים שמשתייכים לממלכת החי: "חיה", "חי", "נפש חיה", "בהמה", "ברייה" ו"יצור" (אורגניזם). מעבר לכך, כמו בכל שפה אחרת, בהקשרים מסוימים יש לעברית דרכים מדעיות, פואטיות ותיאולוגיות נוספות לתחום את כל הישם החיים באמצעות גדר לשונית מסוימת: "בשר ודם", "ברואים", "רב-תאיים אווירניים בעלי-גרעין תא" (*eukaryotes aerobic multicellular*), "מְצוּאִים שׁוֹכְנֵי אֶרֶץ" (ר' שלום שבזי) ועוד. לרוב שמות העצם הקיבוציים שנמנו כאן יש מקור משותף קדום, אולי המקור הקדום בה"א הידיעה: בראשית פרק א'. הפרק אמנם כולל טקסונומיה זואולוגית בסיסית שמבדילה בין השרצים, העופות, הרמשים השורצים במים ו"התנינים הגדולים" המסתוריים שאלוהים ברא ביום החמישי (פסוקים כ–כ"א), וגם מבחינה בין כל אלה לבין "חייית הארץ למינה", "הבהמה למינה" ו"רמש האדמה למינה" שאלוהים ברא ביום השישי יחד עם האדם (פסוקים כ"ד–כ"ז). אבל לצד המיון הזואולוגי הראשוני הזה, "חיה", "חי", "נפש חיה" ואפילו "בהמה" משמשים בהקשרים שונים בפסוקים הללו ובמקומות אחרים בפרק לציון כלל המגוון הזואולוגי שברא אלוהים. לשמות העצם הכלליים והרחבים הללו אפשר להוסיף בדיעבד גם את "יצור", "יציר", "ברוא" ו"ברייה", שאינם מופיעים בספר בראשית, אך מבטאים את ההיגיון הבסיסי של פרק א' כשהם מתייחסים אל כלל הישם החיים שמאכלסים את העולם כאל תוצרים של אותן יצירה ובריאה אלוהיות.

בשונה מהשמות ומהצירופים הבראשיתיים הללו, הצירוף "בעל חיים" הוא מאוחר יותר, והופיע לראשונה רק בתקופת חז"ל.⁷ ההתייחסות המוכרת ביותר ל"בעלי חיים" מתקופה זו הוא הדיון התלמודי ב"צער בעלי חיים" והקביעה שהחובה להימנע מגרימת צער, סבל וכאב לבעלי חיים לא-אנושיים אינה איסור רבני אלא איסור דאורייתא (נזיקין, בבא מציעא, לא–לג). הדיון הזה, והעיקרון המוסרי שבמרכזו, המשיכו לעמוד בבסיסם של דיונים הלכתיים, מוסריים ומשפטיים על מעמדם של בעלי חיים שאינם אנושיים לכל אורך ההיסטוריה של המחשבה היהודית והעברית, לרבות הכנסתו של "חוק צער בעלי חיים (הגנה על בעלי חיים), התשנ"ד–1994" לספר החוקים הישראלי.⁸

בעוד הדיון התלמודי והדיונים שהוליד ברורים וממצים למדי מבחינת השאלה המוסרית של היחס האנושי לבעלי חיים שאינם אנושיים, מן הבחינה הלקסיקלית-פוליטית שמנחה את המהלך הנוכחי, דיונים אלה נותרים חסרים. ראשית, משום שהם מקבלים באופן בלתי ביקורתי ומוכן מאליו את התחימה המושגית האנתרופוצנטרית שמתעלמת מהעובדה שגם בני אדם הם "בעלי חיים" – וכך, למשל, חוק צער בעלי חיים הישראלי מגדיר "בעלי חיים" כ"בעל חוליות למעט אדם".⁹ שנית, ובהמשך לכך, הדיונים המוסריים שמתמקדים ב"צער בעלי חיים" מתייחסים לבעלי החיים הלא-אנושיים אך ורק כמושאים ונמענים של מעשים אנושיים, ולפיכך מונעים כל אפשרות לחשוב על צורות הקיום הפוליטיות של רבים ממינים זואולוגיים שונים זה לצד זה, וממילא גם כל מחשבה על בעלי חיים לא-אנושיים כרלבנטיים מבחינה פוליטית, קל וחומר כפוליטיים בעצמם, כמו שחשבו אפלטון ואריסטו.

הקשיים שנובעים מהניסיון להמשיג חיים שאינם אנושיים ואת בעליהם במסגרת תפיסות מוסריות ופוליטיות אנתרופוצנטריות זוכים לביטוי מעניין בטקסט פרשני אחר מאותה תקופה, המכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, מדרש לספר שמות שחובר בידי תלמיד אלמוני מאסכולת רבי עקיבא. המכילתא חוברה ככל הנראה במאה השלישית, כלומר כמה מאות שנים לפני עריכת התלמוד הבבלי, שרדה לאורך השנים באופן חלקי ושחזרה במלואה רק בראשית המאה העשרים בידי רבי דוד צבי הופמן (הרד"צ).¹⁰ בדומה לתלמוד, כשהטקסט הפרשני הזה, כשהוא נדרש לסוגיית החיים החייתיים ולשאלות הנוגעות ליחס שבין בני האדם לחיות שאינן אנושיות, הוא אינו עושה זאת מתוך כוונה או יומרה להציע תיאור "מדעי" אמפירי של כל התחום הזואולוגי של היצירה והבריאה האלוהיות, כי אם מתוך ניסיון לתת מענה לשוני ומושגי לקשיים פרשניים שעלולים להתעורר ביחס לטקסט המקראי. אך בשונה מהתלמוד וממקורות אחרים מאותה התקופה שעוסקים בבעלי החיים מתוך חקירה פרקטית ופרגמטית של המציאות האנושית (למשל, האחריות "הפלילית" של בעל חיים שהרג אדם), המכילתא מציעה בחינה של המציאות החברתית-מוסרית דרך השימוש בשפה, ולא להפך. צירוף הסמיכות הסינתטי "בעלי חיים" מופיע במכילתא שלוש פעמים, תמיד בצורת רבים. בהקשר הלקסיקלי-פוליטי הנוכחי, מעניין לשים לב שכל המופעים הללו במכילתא הם חלק מהתמודדות פרשנית עם פרשות ופסוקים בספר שמות, שעניינם משפטי, חברתי ומוסרי, כלומר עוסקים ביסודם בשאלות הנוגעות להתנהלות משותפת של רבים ולא לקיום פרטי של יחיד.

המופע הראשון של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא מצוי בפרשנות לשמות י"ח, שבו מציע יתרו לחתנו משה למנות "אנשי-חיל יראי אלוהים, אנשי אמת-שונאי בצע" (כא) כדי שיסייעו לו לשפוט ולעשות צדק בקרב בני ישראל ההולכים במדבר לפי "חוקי האלוהים [ו]תורותיו" (טז), זמן קצר בטרם תינתן להם בפרק הבא התורה (בה"א הידיעה) דרך משה. הפסוקים הספציפיים שהניסיון לפרש אותם מוליד את השימוש ב"בעלי חיים" הם כב-כג: "וְשִׁפְטוּ אֶת-הָעַם בְּכָל-עַתָּה וְהָיָה כָל-הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ וְכָל-הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפְּטוּ-הֶם; וְהָקֵל מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אֹתָךְ. אִם אֶת-הַדָּבָר הַזֶּה תַעֲשֶׂה וְצִוְּךָ אֱלֹהִים וְיִכְלַת עֲמִד וְגַם כָּל-הָעַם הַזֶּה עַל-מִקְמוֹ יָבֹא בְשָׁלוֹם." המאמץ הפרשני שמבוטא כאן הוא הניסיון להסביר מדוע על פי הפסוקים האלה, עשיית משפט צדק לפי החוק האלוהי רלבנטית לא רק למה שהוא מכנה "בעלי דינין", כלומר אלה שבעניינם מתקיים המשפט, אלא "לכל ישראל", כלומר אותו העם שהודות למשפט הצדק הזה יבוא על מקומו בשלום.¹¹ על מנת לעשות זאת, הטקסט פונה לתיאור של משפט הצדק שיחרוץ המשיח באחרית הימים, המופיע בספר ישעיהו:

וְשִׁפְטוּ בְצִדְקַת דְּלִים וְהוֹכִיחוּ בְמִישׁוֹר לְעַנְוֵי-אֶרֶץ; וְהִכָּה-אֶרֶץ בְּשִׁבְט פִּי וּבְרוּחַ שְׁפָתַי יָמִית רָשָׁע. וְהָיָה צִדְקַת אֲזוּר מְתַנְּנוּ וְהִיא מוֹנֶה אֲזוּר חֲלָצִיו. וְגַר זָאֵב עִם-כֶּבֶשׂ וְנֹמֵר עִם-גְּדִי יִרְבְּצוּ; וְעִגְלָ וּכְפִיר וּמְרִיא יִחְדָּו וְנֹעַר קָטָן נִהְגָּ בָם. וּפְרָה וְדָב תִרְעִינָה יִחְדָּו יִרְבְּצוּ יְלָדֶיהֶן; וְאַרְיֵה כִבְקָר יֹאכַל-תֶּבֶן. וְשִׁעֲשַׁע יִנְקַע עַל-חֵר פֶּתֶן; וְעַל מְאוֹרֹת צְפֹעוֹנֵי גְמוּל יִדּוּ הָדָה. (ישעיהו י"א, ד-ח)

ההידרשות לדוגמאות חייתיות מפורשות ומגוונות לתיאור מצב הצדק המשיחי שמתאר ישעיהו

ממחישה שתחום החלות וההשפעה של המשפט בהתאם לחוק האלוהי לא רק חורג מעניינם הספציפי של הצדדים במשפט, אלא מתעלה אפילו מעל לגבולות האנתרופוצנטריים שבדרך כלל מיוחסים למשפט ואינו רלבנטי "רק לבני אדם", אלא "אף לבהמות ולחיות ולכל בעלי חיים".¹² המכילתא אמנם לא מתייחסת לכך, אבל מעניין לציין שהעמדה המשפטית והמוסרית האנטי-אנתרופוצנטרית שמיוחסת בה גם לחזון אחרית הימים של ישעיהו וגם לפרק י"ח של ספר שמות – ומגולמת בהתרחבותם של מעגלי ההשתייכות הקונצנטריים "עם ישראל", "בני אדם", "כל בעלי החיים" – כבר הוצגה כעולה בקנה אחד עם תפישת הצדק האלוהי כמה פרקים קודם לכן בספר שמות, כשמכת הבכורות שהכתה במצרים וחסה על בני ישראל חלה על כל בעלי החיים ולא רק על אלה האנושיים: "וַמָּת כָּל-בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם-מִבְּכוֹר פֶּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל-כֶּסֶף עַד בְּכוֹר הַשֶּׁפֶתָה אֲשֶׁר אַחַר הָרְחִים וְכָל בְּכוֹר בְּהֵמָה" (שמות י"א, ה). מובני המוסר והצדק שמקודמים במכילתא באמצעות הדיבור על "בעלי חיים" מתקיימים גם כאן, שכן נראה שהשיפוט והצדק האלוהיים מבוססים על קטגוריות אתנוצנטריות ולא אנתרופוצנטריות: כשם שישנן בהמות מצריות שדין בכוריהן הוא מוות, כך גם ישנם בעלי חיים לא-אנושיים שמשתייכים ל"כל העם הזה" שמשפט צדק יביא אותו על מקומו בשלום, דהיינו לעם ישראל.¹³ במילים אחרות, בעוד שמבחינה אתנוגרפית חלוקת המושאים הארציים של השיפוט האלוהי היא דיכוטומית ומבחינה בין ישראל לעמים, מבחינה זואולוגית מושאי השיפוט האלוהי מתקיימים על רצף ואינם מובחנים זה מזה באופן בינארי.

תפיסת הצדק והמוסר האנטי-אנתרופוצנטרית הזאת מובלעת גם בשני המופעים הבאים של הצירוף "בעלי חיים" במכילתא, שמובאים זה לצד זה במסגרת הפרשנות לפסוק לה בפרק כ"א של ספר שמות: "וְכִי-יִגַּף שׁוֹר-אִישׁ אֶת-שׁוֹר רֵעֵהוּ וַמָּכְרוּ אֶת-הַשׁוֹר הַחִי וְחָצוּ אֶת-כֶּסֶףוֹ וְגַם אֶת-הַמֶּת יִחָצוּן". בהתאם לאופיו הטכני והספציפי של הפסוק, גם האופן שבו נדרשת אליו המכילתא הוא ענייני ומצומצם ולא עמוק ומהותי כמו במופע הראשון של "בעלי חיים" בחיבור. הדיון בפסוק הזה אמנם מבטא עמדה יסודית שמכירה בכך שהמשפט והחוקים שנגזרים מעקרונות הצדק האלוהי רלבנטיים גם בהקשרים חייתיים, אך בדומה לאופן שבו בעלי החיים נדונו בתלמוד, גם כאן הדגש אינו פוליטי ולכן רחב, אלא מוסרי ולכן אנתרופוצנטרי, במובן זה שההבחנה בין האדם לבין יתר בעלי החיים היא תנאי יסודי והכרחי לדיון כולו. הפסוק אמנם מתאר מעשים של שור, אך עניינו הוא ההשלכות הפרקטיות של מעשים אלה על הגורמים האנושיים שמעורבים בהם. מבחינת המהלך שמוצע במכילתא, מה שחשוב להבנת הפסוק הוא ההבנה שאין בו הגבלה של הציווי החוקי לשור בלבד, אלא שהוא רואה את השור כמטונימי ל"שאר בהמה חיה ועוף כיוצא בשור [...] לרבות כל בעלי חיים"; ואף ממשיך להקבלה בין האופן שבו פגיעת השור הספציפית שמתוארת בפסוק היא מטונימית – "זה הוא שאמרנו לעשות נגיחה נשיכה רביצה בעיטה כיוצא בנגיפה" – לאופן שבו השור מטונימי – "זה הוא שאמרנו לרבות כל בעלי חיים".¹⁴

הסיבה הפרשנית-הלכתית לבחירה בצירוף החדש והלא-נפוץ "בעלי חיים" נעוצה בצורך להבהיר את הדרכים והאופנים שבהם היחס בין החיים האנושיים לחיים הלא-אנושיים מתנסח

ומתעצב במשלבים המשפטיים, המוסריים והפוליטיים של העולם החברתי שהתגבש ועוצב בספר שמות. חשובה במיוחד בהקשר הנוכחי העובדה שמתבצעת פה החלפה לקסיקלית של מושג – "בעל חיים" במקום "חיה" – מטעמים פוליטיים, כלומר שבדיוק משום שהמכילתא מבקשת לדון ביחסים בין האדם לבין שאר נתיני ממלכת החי תוך התמודדות עם הקשיים שנובעים מהאנתרופוצנטריזם האפיסטמולוגי הבלתי נמנע, היא מהווה רגע לקסיקלי-פוליטי מובהק. הרגע הזה הוליד שני מובנים שונים של הצירוף הלשוני: הראשון, שמגולם במופע הראשון של "בעלי חיים" במכילתא, מכוון לכל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים כאחד; בעוד שהשני, שמבוטא בשני המופעים הנוספים של הצירוף במכילתא כמו גם בדיון התלמודי על "צער בעלי חיים", מייחס ל"בעלי חיים" את תחום החלות שפרק א' בספר בראשית ייחס לשמות העצם הקיבוציים "חיה", "חיי", "נפש חיה" ו"בהמה", דהיינו תחומם של כלל בעלי החיים מלבד בני האדם. בחינה של המתח בין שני המובנים הללו ובין שני כיווני הפרשנות ההלכתית שהם מסמנים לאור ההקשרים הנורמטיביים והפוליטיים הרחבים יותר של ספר שמות ושל המכילתא, מאפשרת לראות אותו כמתח המטרים את אחת הבעיות היסודיות של העיסוק העכשווי בסוגיות דומות במסגרת תחום המחקר הבינתחומי שנהוג לכנות "לימודי בעלי חיים ביקורתיים" (critical animal studies).¹⁵ לבה של הבעיה הוא הקושי המבני העמוק שכרוך בכל ניסיון להכיר בהכרחיות אנתרופוצנטרית האפיסטמולוגית של כל טענה אנושית על החייתי בלי לתרגם אותה לאנתרופוצנטריות אונטולוגית, מוסרית ופוליטית; או במילים אחרות: הקושי המבני הבלתי נמנע שמגולם בניסיון של בעל החיים היחיד שניתן ביכולת דיבור להשתמש ביכולת הזאת כדי לדון בחיים שבעליהם אינם אנושיים. המאמץ למצוא את המושג המתאים ביותר לסימון מושאיו החייתיים של הדיון הזה מגולם בבחירה החדשנית ב"בעלי חיים" במכילתא ובתלמוד, והוא ממשיך להפעיל ולהניע פילוסופים וחוקרי חייתיות עד היום.¹⁶ כפי שאראה מיד, למאמץ המושגי העכשווי הזה יש מקורות, השלכות ומאפיינים פוליטיים שמסבירים מדוע "בעלי חיים" ממשיך להיות בחירה מושגית מוצלחת במיוחד להתמודדות עם המתחים התיאורטיים המבניים שכרוכים במחשבה האנושית על החייתי.

* * *

אחד המשתתפים הפוריים והמאתגרים ביותר בדיון העכשווי על המשגתם הפילוסופית של בעלי חיים לא-אנושיים היה ז'אק דרידה, שטען כי מראשית הקריירה שלו התייחס אל "שאלת החיה" (la question de l'animal) "אלף פעמים, במישרין או בעקיפין", בקריאותיו בכתביהם של "כל" הפילוסופים שבהם התעניין.¹⁷ האופק הפילוסופי שאליו התכנס אותו עיסוק חייתי רב-שנים היה מוסרי ופוליטי באופן מפורש ומוצהר, ורבים מהטקסטים, הראיונות והסמינרים שדרידה חיבר ופרסם בעשור האחרון לחייו הוקדשו לבחינת המשלבים המוסריים והפוליטיים של "שאלת החיה".¹⁸ בהקשר הנוכחי ראוי לציין במיוחד שדרידה איתר את נקודת ההשקה בין הפילוסופי-חייתי למוסרי-פוליטי בסוגיית שמה של החיה, דהיינו סוגיית הביטוי הלשוני שבאמצעותו בעלי החיים האנושיים מתייחסים בדיבור ובכתיבה אל בעלי החיים שאינם אנושיים. לטענת דרידה, כמעט כל הקשיים האפיסטמולוגיים, הדילמות המוסריות והבעיות הפוליטיות

שכרוכות בהסדרת היחס האנושי אל בעלי החיים הלא-אנושיים מגולמים באופן כלשהו בנטייתן של רוב השפות האנושיות, בוודאי השפות המערביות, להתייחס לעושר ולגיוון הבלתי נתפס של כל המינים הלא-אנושיים שבממלכת החי – מהאמבה עד לגורילה, מהפרעוש עד ללוויתן הכחול – באמצעות שם עצם קיבוצי אחד, יהא אשר יהא. ההתעלמות מ"הרווח האינסופי" שמבדיל בין מין חייתי אחד למשנהו וההתייחסות אל כולם יחד באמצעות "מושג חובק-כול" מיודע, שדרידה מכנה "סינגולר כללי", אינן יכולות שלא לייצר "הכללה משטיחה" שחורגת מהתחום הלשוני והזואולוגי ומשפיעה גם על הדרכים היסודיות שבהן אנו ממקמים את בעלי החיים הלא-אנושיים בשדות פעולה משפטיים, מוסריים ופוליטיים.¹⁹ אדרבה, דרידה סבור שהצמצום והרידוד שמגולמים במעשה השיום הכללי והמשטיח הזה הם כה גסים, כוחניים ואדנותיים, עד שאפילו כאשר הדברים נעשים מתוך כוונות טובות ובשם תכליות ראויות, כל ניסיון אנושי להמשיג את החיה בה"א הידועה הוא תמיד-כבר הכרעה מוסרית ופוליטית בזכות ההנגדה הבינארית בין האנושי לחייתי, וכפועל יוצא גם בזכות מנגנוני האלימות, השליטה והניצול שמושגות על ההנגדה הזאת.²⁰

אם לחזור להקשר המקראי שבו פתחנו, נראה שמלבד השליטה הריבונית, והרשות שאלוהים נותן לאדם להפעיל כוח על בעלי החיים הלא-אנושיים כשהוא מטיל עליו את המשימה לתת לכל חיה את שמה, הפוטנציאל האלים והנצלני של השליטה, הריבונית והכוח הללו מתגלה במלוא עוצמתו באופן שבו צאצאיו של אדם הראשון, כלומר אנחנו, מרשים לעצמנו להתייחס לכלל הישים החיים שנבראו לפנינו או לצדנו באמצעות צמצום ורידודם לכדי מילה אחת ויחידה.

באופן שאינו מפתיע למי שמכיר את עבודתו של דרידה, הפתרון שהוא מציע לבעיה מגיע בדמותו של ניאולוגיזם: המילה animot, שמבחינת הכתיב שלה מלחימה שני שמות עצם צרפתים יחידים, animal, שמשמעו "חיה", ו-mot, שמשמעו "מילה"; אך מבחינת המצלול שלה היא הומונימית לצורת הרבים הצרפתית animaux, שמשמעה "חיות". באמצעות הניאולוגיזם הזה, שמבטא ריבוי זואולוגי דרך מילת חיה או חיית מילה יחידה, דרידה מבקש למעשה לבטא בדיוק את אותו מתח מושגי יסודי שתואר לעיל, ושאותו הוא מייחס ל"ריבוי המבנים והגבולות ההטרוגניים" שמבדילים בעת ובעונה אחת גם בין האדם לבין יתר בעלי החיים, גם בין מין חייתי אחד למשנהו, וגם באופן פוטנציאלי בין אינדיבידואל חייתי אחד למשנהו.²¹

הניסיון למצוא פתרון לקסיקלי לבעיות היסוד המוסריות והפוליטיות שכרוכות במחשבה האנושית על החייתי עומד בבסיסם של עוד דיונים פילוסופיים מרכזיים שמתקיימים בעשורים האחרונים. כך למשל ז'אן לוק ננסי, שבאחד מספריו הפוליטיים הבולטים קרא לחשוב על הקהילה הצודקת דרך מודאליות חדשה של "היות יחיד-רבים" (être singulier pluriel); שבה "היות-עם" ו"אנחנו" קודמים ל"היות עצמי" ו"אני", הקפיד לציין שהשתייכות למין זואולוגי כזה או אחר אינה תנאי מוקדם של המודאליות הפוליטית הזאת, המבוססת ריבוי וגיוון.²² באופן דומה, גם ג'ורג'ו אגמבן, שזכה להכרה ולפרסום הודות לתיאוריה הביופוליטית הפוסט-פוקיאנית שפיתח, הצהיר פעמים רבות שחלק מרכזי בתיאוריה

הזו מושתת על ניסיון כפול ליצור מובן אתי-פוליטי לא-אנתרופוצנטרי של החיים.²³ חלקו הראשון של הניסיון מושתת על ניסיון לשקם ולשחזר את ההבחנה היוונית העתיקה בין שני מובנים של חיים. האחד הוא *bios*, שמציין פן מסוים, מאויך ומורכב של הקיום החי, ולפיכך על פי רוב התייחס אך ורק לבני אדם – למשל באופן שבו אריסטו הבחין בין *bios politikos*, החיים הפוליטיים, ל-*bios theoretikos*, חיי העיון; השני הוא *zoē* או *zen*, שמתייחסים אל עובדת הקיום הפשוטה והניטרלית ביותר, המשותפת לחיות, לבני אדם וגם לאלים, ומשמשים בסיס לבעל החיים הפוליטי, ה-*zoōn politikon*, שהוזכר בפתח המהלך הנוכחי.²⁴ חלקו השני של המהלך הפוסט-אנתרופוצנטרי של אגמבן מתבצע באמצעות פוליטיזציה ואקטואליזציה של המושג הגרמני "צורת חיים" (*Lebensform*), שעד אז הוכר בעיקר דרך האופן שבו לודוויג ויטגנשטיין השתמש בו בהקשרים של פילוסופיית שפה ופעולה. אגמבן מציע להבין את המושג כדרך לשונית למנוע את ההפשטה והאוניברסליזציה של החיים, שמפרידות בין היש החי לבין חייו כמושא להתערבות שלטונית. במילים אחרות – שכבר נעשו מפורסמות בהקשר של אגמבן – "צורת חיים" היא תנאי אפשרות מושגי לכל התנגדות לאופן שבו הריבון המודרני מפקיר את נתיניו כשהוא מתייחס אל חייהם כאל "חיים חשופים".²⁵

גם בצד האנגלו-אמריקני של המפה הפילוסופית של העשורים האחרונים אפשר להצביע על ניסיונות דומים. עבודתו המשפיעה של טום ריגן, למשל, מתעכבת גם היא על האופן שבו מהלך לשוני מבקש לשרת תכלית מוסרית-פוליטית הנוגעת לבעלי-חיים שאינם אנושיים. ריגן, שלצד פיטר סינגר הוא ללא ספק אחד מההוגים החשובים והמשפיעים ביותר בתנועה העולמית למען זכויות בעלי חיים, ביקש למצוא ביטוי לשוני הולם לאתיקה הקאנטיאנית הפוסט-אנתרופוצנטרית שביקש לנסח, ולפיכך הציע שלא לדבר על חיות (*animals*), שקאנט כידוע הדיר אותן מממלכת התכליות המוסרית שלו ושאת החובות המוסריות שלנו ביחס אליהן הגדיר כחלקיות בלבד ורלבנטיות רק ככל שהן משפיעות על תכליות אנושיות.²⁶ תחת זאת, ריגן הציע לדבר על כלל בעלי החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד, כעל "סובייקטים חווים של חיים", או פשוט "סובייקטים של חיים" (*experiencing subjects of a life*), דהיינו ישים אינדיבידואליים חשים שמארגנים ומנהלים את חייהם בהתאם להעדפותיהם, הרגשותיהם והתנסויותיהם, ושהודות לך זכאים ליחס מוסרי ושוויוני, ללא קשר למידת המסוגלות הקוגניטיבית שלהם.²⁷ גם בלי להיכנס לדיון הפילוסופי הסבוך על מובניה השונים של הסובייקטיביות או לפולמוס העכשווי בנוגע לסובייקטיביות חייתית או להגדרות אנטי-אנתרופוצנטריות של אישיות (*personhood*),²⁸ קל לראות מדוע ההצעה הזאת של ריגן קרובה לדיון הנוכחי על "בעלי חיים", ככל שהיא מציעה צירוף סמיכות של שני מושגים מרובי משמעויות שכל אחד מהם, וממילא גם השילוב ביניהם, מאפשר להימנע מהשטחה קיבוצית של כלל הישים החיים תחת מילה אחת ויחידה.

מובן שהצגה טלגרפית ודחוסה כל כך של המהלכים הפילוסופיים המורכבים והמאתגרים האלה חוטאת בוולגריזציה ולא נותנת להם את תשומת הלב שלה הם ראויים. אבל בלי להמעטי בחשיבות המהלכים האלה והאופן שבו הצגתם כאן חורגת מההקשרים המקוריים שבהם הם

הוצגו, בהקשר הנוכחי חשוב במיוחד שעל רקע הקשיים שהם מנסים לפתור, בהצלחה חלקית, הצירוף העברי "בעל חיים" מתבלט כמסמן ייחודי שמתמודד בחסכנות וביעילות עם רוב הקשיים הללו, ובמובנים מסוימים אף מייתר לגמרי את הניאולוגיזמים והביטויים הלשוניים שהוצגו לעיל. במילים אחרות, אחרי שנוכחנו לדעת כיצד השימוש בצירוף "בעלי חיים" מבטא ומעורר את המתח המושגי ואת הקושי האתי-פוליטי העומדים בבסיס לימודי בעלי החיים הביקורתיים, נראה שכעת אפשר להמשיך ולטעון שהשימוש הזה בדיוק עשוי להיות מה שמאפשר לפתור את המתח ואת הקושי האלו. ביסוד היכולת הזאת עומדים כפלי המשמעויות והמובנים שהעברית יצקה לכל אחד משני חלקיו של צירוף הסמיכות "בעלי חיים", וממילא גם לשילוב ביניהם. בזכות השילוב הזה, הצירוף "בעלי חיים" הופך למעין כפילות כפולה שמאפשרת לבטא ולשקף את הריבוי והגיוון הדינמיים שנדרשים הן במישור הזואולוגי-אונטולוגי והן במישור האתי-פוליטי כדי להתגבר על האנתרופוצנטריזם המובנה של השפה האנושית ולהתייחס במקביל ובמידה שווה גם לחייתיות של האנושי וגם להטרוגניות האינסופית שמגולמת באינספור ההבדלים שמתקיימים בין הישים החייתיים שאינם אנושיים.

כיצד פועלים שני חלקיה של הכפילות הכפולה הזאת? ראשית, בדומה לשמות עצם משמעותיים אחרים בבראשית פרק א' – כמו "מים", "שמים", ובמובנים והקשרים מסוימים גם "אלוהים" – גם לשם העצם "חיים" אין בעברית צורת יחיד, ולכן כבר ברמה הבסיסית הזאת השימוש בו מזמין ואולי אפילו מחייב גמישות וריבוי משמעויות שמנוגדים במהותם להשטחה, לרידוד, להאחדה ולצמצום. באופן ממוקד יותר, אפשר לומר שצורת הרבים מאפשרת לצירוף "בעלי חיים" גם לציין בעלות משותפת על החיים כאובייקט כללי וכמעט מופשט, המתאימה למובן קהילתי, חברתי ופוליטי של החיים כמצע חומרי של קיום משותף אקוצנטרי ואנטי-אנתרופוצנטרי, וגם להכיר באינספור צורות של בעלות פרטית על צורות חיים שונות ומובנים שונים של קיום, המתאימים להבחנה בין מינים, זנים ואפילו פרטים זואולוגיים ספציפיים כאוטונומיים. כשם ש"חיה", או "חי", מבטאים בעת ובעונה אחת גם מובן שמני, שעיקרו קיומו של אורגניזם שישנו בעולם וגם מובן פעיל שמתאר ומאיך את האופן שבו אותו אורגניזם מתקיים ומתנהל, כך גם התיבה "חיים" מבטאת בה בעת גם מובן שמני המתייחס לעובדת הקיום עצמה, לעצם הקיום החי, וגם מובן פעיל של "היות בחיים". התיבה "חיים" מצליחה למעשה להוציא לפועל, ברמה הלשונית הפשוטה של דיבור יומיומי, את המאמץ הפילוסופי המורכב שריגן ביקש לבטא באמצעות המושג "סובייקט של חיים". ברמה הלשונית הבסיסית הזאת, ואפילו בלי להידרש לדיון הפילוסופי המסועף ועתיק היומין על טיבו ומהותו של מושג החיים, נראה שהתיבה "חיים" נושאת מובנים בסיסיים ויסודיים יותר מ"חי" או "חיה", משום שהיא מבטאת את אותו דבר-מה קמאי ואוניברסלי שהחי והחיה מאוחרים לו, לפחות ככל שהעברית מסמנת אותם כנוטלים בו חלק או משתתפים בו.

שנית, ובאופן שמקביל לכפילות המובן של החיים, גם המובן העברי של "בעל" הוא כפול, ויכול להתייחס הן לרכוש או קניין פרטי והן להשתייכות למשהו משותף או לשותפות כללית ושוויונית. באמצעות המובן הראשון, ששגור יותר בשפת היומיום, אפשר להתייחס לכל אחד

מבעלי החיים כאל אינדיבידואל אוטונומי שחיייו הפרטיים הם שלו ורק שלו. מובן כזה אמנם עלול לקדם סוג מסוים של אטומיזם חברתי, אבל לצד זאת הוא גם מאפשר לשמור על ההטרוגניות והדיפרנציאציה האינסופית של הקיום החי, לא רק בין האנושי לחייתי, אלא גם בין מחלקות שונות בטקסונומיה של עולם החי, בין סוג זואולוגי אחד למשנהו, בין מינים שונים של אותו סוג, ואפילו בין פרטים שונים של אותו מין. לצד המובן השגור הזה מתקיים מובן שני של בעלות, שרווח בתנ"ך ובמשנה אך בהחלט מתקיים גם כיום, שלפיו הבעלות אינה נוגעת לקניין פרטי, כי אם למשהו משותף הנוגע לרבים, או במילותיו של מילון בן יהודה, ל"מי שיש לו שייכות לדבר מהדברים שאינו קניינו ממש".²⁹ כאמור, התנ"ך והמשנה שופעים דוגמאות לשימושים שונים ומגוונים במובן הזה וכך, למשל, "בעלי הדינים" (מסכת אבות א, ח) הם גם התובע וגם הנתבע, כלומר כל המשתתפים בדין ולא מי שהדין "שלו",³⁰ ו"בעל תורה" (מסכת סוטה ז, כ"א, ד) הוא מי שידוע תורה ומכיר אותה היטב ולא מי שמחזיק בה כרכושו הפרטי. גם בהקשרים פוליטיים מפורשים "בעלי יריחו" (יהושע, כ"ד, י"א) ו"בעלי העיר" (שופטים ט, נ"א) הם אזרחי ותושבי הערים ולא מי שהעיר היא קניינם ו"בעלי ברית אברהם" (בראשית י"ד, י"ג) אינם מי שהברית היא רכושם הפרטי, אלא כל אלה ששותפים בברית ונושאים באחריות כלשהי ביחס אליה.³¹

גם ביטויים פוליטיים-צבאיים כמו "בעלות הברית", ביטויים כלכליים-משפטיים כמו "בעלי עניין" ואפילו ביטויים יומיומיים כמו "בעלי מקצוע" ו"בעלי שמחה" מבטאים יחס בעלות שמובנו הפוך מהבעלות הפרטית ויחס הקניין הרגיל וקרוב יותר למובנים שמבטאים שיתוף ושותפות. "בעלות הברית" שותפות לברית, ל"בעלי העניין" יש עניין משותף אפילו כשהאינטרסים הפרטיים שלהם ביחס לעניין זה מנוגדים, לבעלי המקצוע אמנם "יש מקצוע ביד", אך הוא אינו בבעלותם הפרטית ונחשב "שלהם" רק ככל שהם מוכרים כמי שנוטלים חלק במובן ובהבניה המשותפים של המקצוע (למשל באמצעות דיפלומה שמעידה על הסמכה שמוסכמת ומקובלת על החברה כולה), ובעלי השמחה הם אלה ששמחים ומעוניינים לשתף אחרים בשמחה בדיוק משום שהם רוצים שיהיו לה כמה שיותר שותפים. השימושים המקובלים הללו ממחישים שמובן הבעלות השיתופי והכללי אינו מוגבל לעברית מקראית או ליוונית עתיקה ושאותו הדבר קורה, גם אם באופן לא מודע בדרך כלל, בדיבור יום-יומי עכשווי ובכללו הדיבור על הבעלות על החיים.

נוכח השילוב בין המגוון הביולוגי-זואולוגי הבלתי נתפס שקיים בעולם ואינספור המובנים, המשמעויות, האסוציאציות, הקונוטציות והשימושים שמזמין המושג "חיים" בכל השפות האנושיות, נדמה שאי אפשר לדבר על הבעלות על החיים בלי להשתמש בו-זמנית ובאותה מידה בשני מובני הבעלות שמתאפשרים בעברית באופן פשוט וטבעי. בהקשר הזה אולי מעניין להיזכר שהמילה "בעלים", כשהיא מנותקת מצירופי סמיכות ושייכות, מופיעה כמעט תמיד רק בצורת הרבים שלה – יש לנו בעל בית, אבל כשלעצמו הוא הבעלים של הבית, יש בבעלותי רכב ולכן אני בעלים של רכב וכו'. מכל מקום, בהקשר הנוכחי, ובוודאי לאור כל מה שנאמר עד כה, קל יותר להבין כעת מדוע "הבעלות על החיים" היא בדיוק כל סוג שהוא של השתייכות או נטילת חלק באחת או יותר מתופעות החיים, אך בלי שהחיים נחשבים כאובייקט סופי וסגור

המהווה את קניינו הפרטי של מי שנוטל בהם חלק. מכיוון שאי אפשר לטעון שאנחנו בעליהם של החיים שלנו באותו מובן שבו אנחנו בעלי הבתים או המכוניות שלנו, במובנים מסוימים וחשובים אי אפשר לדבר על חיים של מישהו בלי להביא בחשבון שהחיים הם תופעה שיתופית של ריבוי הטרוגני בלתי ניתן לצמצום, ושככאלה אי אפשר לשלוט בהם, להחזיק בהם ולסחור בהם כברכוש פרטי.

כפי שממחישים animot של דרידה, "היות יחיד-רבים" של ננסי ו"סובייקט של חיים" של ריגן, אפילו במסגרת מחשבה שמבקשת לקדם את תפיסת הריבוי מתוך שאיפה להביא את בעלי החיים הלא-אנושיים בחשבון האונטולוגי, האתי והפוליטי של הפילוסופיה העכשווית, בסיכומו של דבר אין מנוס מלהכיר גם בצורך הפרקטי להשתמש במה שדרידה כינה "מושג חובק כול" או "סינגולר כללי". כדי לשמר בעת ובעונה אחת גם קנה מידה ונקודת מבט משותפים שיאפשרו התייחסות אנטי-אנתרופוצנטרית לכל היצורים החיים, וגם מובן השתייכות ושייכות שאינו מבטא רכוש או קניין פרטי, צריך לדבר על ריבוי הטרוגני וכוללני באמצעות שם עצם מקבץ אחד. בהתאם לכך, בסיכומו של המהלך המוצע כאן אפשר לראות שהכפילות הכפולה שמגולמת בצירוף "בעל חיים" לא רק הופכת את הצירוף הזה למועמד הטוב ביותר שיש לעברית להציע לתיאור החברים השונים בממלכת החי, אלא גם מציעה לראות בחידוש הלשוני הזה, שמופיע לראשונה בחיבור הלכתי מהמאה השלישית, פתרון אלגנטי לבעיות המשגה וניסוח ששבו בעשורים האחרונים להעסיק את המחשבה הפילוסופית, המוסרית והפוליטית על החיים החייתיים. במילים אחרות, הצירוף "בעל חיים" הוא ביטוי פשוט אך עמוק ורחב שאוצר בתוכו את כוחה "החייתי" של השפה העברית, דהיינו את הכוח הלשוני שמאפשר לה להבחין את האנושי מהחייתי בלי לוותר על עמדה מושגית, מוסרית ופוליטית שמתייחסת באופן פתוח ושוויוני לכלל בעליהם של החיים, אנושיים ולא-אנושיים גם יחד.

הערות

1. Harriet Ritvo, "On the Animal Turn," *Daedalus* 136 (4) (2007): 118-122.

2. ראו למשל: Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (New York: Continuum, 1990); Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 2006), Ch. 6; Jacques Derrida, *The Beast & the Sovereign, vols. 1 & 2*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009, 2011); Alasdair Cochrane, *An Introduction to Animals and Political Theory* (Palgrave Macmillan, 2010); Sue Donaldson and Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Cary Wolfe, *Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013); Brian Massumi, *What Animals Teach Us about Politics* (Durham, NC: Duke University

(Press, 2014).

3. אפלטון ויהה כבעלי חיים פוליטיים את הנמלים, הצרעות, הדבורים ובני האדם [“פיידון”, כתבי אפלטון II, תרגם י. ג. ליבס (ירושלים ותל אביב: שוקן, 1965), עמ’ 42]. אריסטו הרחיב את תחום החלות של הציורף הזה וטען שבנוסף למינים שציין אפלטון, גם “העגורים [...] וכמוהם אלפי [מינים] אחרים” הם בעלי חיים פוליטיים משום שהם “עושים כולם יחד פעולה משותפת כלשהי” [אריסטו, מבחר מן החיבורים בביוולוגיה, תרגם נמרוד ברי, עורך יעקב לורך (ירושלים: מאגנס, תשל”ד), 39-40].

4. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle’s Politics*, translated by Richard Regan (Indianapolis: Hackett Publishing, 2007), Part 1, Lecture 1; Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, translated by Martin Nicolaus (London: Penguin, 1973), 84 תומס הובס, לויתן, או החומר הצורה והכוח של מדינה כנסייתית ומדינתית, תרגם אהרן אמיר, עורך מנחם לורברבוים (ירושלים: שלם, 2009), פרק י”ז (להלן הובס, לויתן); מישל פוקו, תולדות המיניות 1: הרצון לדעת, תרגם גבריאל אש (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996), 96.

5. על פי הובס, החיים במצב הטבעי הם “חיי בדידות, דלים, מאוסים, חייתיים [brutish] וקצרים”. ר’ הובס, לויתן, 88. להסבר על תרגום brutish כ”חייתיים” ראו שם, שם, הערה 85.

6. הדוגמה המובהקת לעיסוק פרשני משולב בשתי הסוגיות הללו היא עבודתה של חנה ארנדט, שהתנתה את הקיום הפוליטי ביכולת הדיבור שייחודית לאדם, וביכתה את אובדנו של “המובן היווני המקורי של הפוליטי” והחלפתו במושגים סכולסטיים כגון “החברתי” (socialis) ובמושגים מודרניים כגון “מדיני”. ראו Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 22-28. לביקורת על קריאתה של ארנדט באריסטו ועל ה”אנכרוניזם האנתרופוצנטרי” של העמדה הפרשנית הכללית שטוענת שעבור אריסטו יכולת הדיבור היא תנאי הכרחי לקיום פוליטי, ראו יואב קני, בעלי חיים פוליטיים: המחשבה על החייתיות ועל הפוליטי בהגות הפילוסופית של אריסטו, של היידגר ושל דרידה, חיבור לשם קבלת התואר “דוקטור לפילוסופיה” (אוניברסיטת תל אביב, 2014), 29, 43-45, 63-68.

7. אני מודה לד”ר קרן דובנוב מהמזכירות המדעית של האקדמיה ללשון העברית על העזרה בקביעת המועד הזה.

8. לסקירות מועילות ראו אברהם שטיינברג, “צער בעלי חיים לאור ההלכה”, ספר אסיא א’, עורך א’ שטיינברג (ירושלים: ראובן מס, תשמ”ט), 263-269; מאשה מטיס שריד, “מבחנו של משה – היחס לבעלי-חיים במורשת ישראל”, טבע און ובריאות 102/103 (תש”ס): 29-31.

9. חשוב לציין שגם הדרתם של בעלי חיים חסרי חוליות (חרקים, סרטנים, רכיכות ואלמוגים) מהמשגה זאת אינה עניין מובן מאליו, וממחישה את האופן שבו הנחות מוסריות, משפטיות ופוליטיות מבטאות הכרעות מושגיות שלא נשענות על הטקסונומיה הזואולוגית באופן יציב או מלא. לסקירה רב-תחומית של מעמדם השולי והרגיש של חרקים בהקשרן של שאלות מחקר על אודות חיים חייתיים ובעליהם ראו Eric C. Brown (ed.), *Insect Poetics* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2006).

10. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי על ספר שמות – עם הערות ומראה מקומות ופתיחה קצרה מאת דוד צבי

האפפמאנן (פרנקפורט א. מ.: י. קויפמאנן, 1905). חשוב לציין שלמרות חשיבותה של מהדורה ראשונה זו, היא אינה נחשבת אמינה מבחינה מדעית. המהדורה המקורית המקובלת היא זו שפרסמו יעקב נחום הלוי אפשטיין ועזרא ציון מלמד (ירושלים: ישיבת שיערי רחמים ובית הלל, 1955). לתיאור מקיף של נסיבות פרסומה של המכילתא והמחקר הפרשני על אודותיה ראו ליאורה אליאס בר-לבב, מכילתא דרשב"י פרשת נזיקין: נוסח, מונחים, מקורות ועריכה (ירושלים: מאגנס, 2013), 2-13.

11. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, 90.

12. שם, 90-91. במהדורת אפשטיין ומלמד קטע זה מופיע באותיות קטנות, מה שמעיד על כך שהוא אינו נמצא בכתב היד המקורי ושוחזר לתוך הטקסט מתוך מקורות מאוחרים יותר.

13. שיוכם של בעלי חיים לא-אנושיים לעם ישראל מופיע גם בתלמוד, שמבחין בין "בהמת ישראל" ל"בהמת עובד כוכבים" (נזיקין, בבא מציעא, לב). את ההמשגות האנטי-אנתרופוצנטריות האלה של עם ישראל יש להנגיד לשתי דוגמאות מפורשות שבהן המקרא מתייחס ל"עמים חיייתיים" ורואה בנמלים "עם לא-עז" ובשפנים "עם לא-עצום" (משלי, פרק ל', כה-כו). בדוגמאות אלה הגדרות העם דווקא כן מושתתות על שייכות זואולוגית, ובמובן זה הן קרובות יותר להגדרות היווניות של בעלי חיים פוליטיים שאינם אנושיים (שכזכור התייחסו בין היתר אל הנמלים, אך לא לשפנים).

14. מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, 135-136.

15. ראו למשל Steven Best et al., "Introducing Critical Animal Studies," *Journal for Critical Animal Studies* 5.1 (2007): 4-5; Nik Taylor and Richard Twine, *The Rise of Critical Animal Studies: From the Margins to the Centre* (Oxon and New York: Routledge, 2014).

16. בהקשר הייחודי של המחשבה הלקסיקלית-פוליטית, הניסיון לחשוב על המובנים והמשלבים הפוליטיים של המשגתם של בעלי חיים בשפה העברית מצטרף לשני ניסיונות קודמים לעשות זאת בשפה האנגלית. באופן ראוי לציון, שתי הכותרות המושגיות שנבחרו לניסיונות הללו – "animals" ו-"human/animal" – מבטאות גם הן את השניות המתוחה שצוינה לעיל ביחס לאנתרופוצנטריזם ונמנעות מהתייחסות לבעל חיים יחיד או מהבחנה ברורה וקבועה מראש בין האדם לבין יתר בעלי החיים:

Alice Crary, "Animals," *Political Concepts: A Critical Lexicon* 2 (2012) [politicalconcepts.org/animals-alice-crary/4/]; Stathis Gourgouris, "Human/Animal," *Political Concepts: A Critical Lexicon* 3.2 (2014) [politicalconcepts.org/humananimal-stathis-gourgouris/10

Jacques Derrida, *The Animal that therefore I Am (More to Follow)*, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 34

therefore I Am. ראשיתו של הספר הזה בהרצאה ארוכה שדרידה נשא ב-1997 בכנס סרייז שהוקדש לעבודתו, אך את "שאלת החיה" הוא ניסח באופן מפורש כבר עשר שנים קודם לכן. ראו Jacques Derrida, *Of Spirit: Heidegger and the Question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: The University of Chicago Press, 1989[1987]), 121, n. 1. להצגת הדרכים השונות שבהן השאלה הזאת נדונה והתקיימה בכתביו המוקדמים של דרידה עוד בטרם נוסחה ככזו ראו Yoav Kenny, "The Geneses of the Animal and the Ends of Man: The Animalistic Origins

- of Derrida's Writing", *Epoché: A Journal for the History of Philosophy* 20 (2) (spring 2016): 497-516.
18. ראו במיוחד: Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign Vols. I and II*, trans. Geoffrey Bennington (Chicago and London: University of Chicago Press, 2009; 2011); ז'ק דרידה ואליוזבת רודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", מה ילד יום... תרגם אבנר להב (תל אביב: חרגול, 2003[2001]), 79-95 (להלן דרידה ורודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים").
19. Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 32, 34, 84.
20. שם, 25; דרידה ורודינסקו, "אלימות כלפי בעלי חיים", 83.
21. Derrida, *The Animal that therefore I Am*, 41-48.
22. Jean-Luc Nancy, *Being Singular Plural*, trans. R. D. Richardson and A. E. O'byrne. Jean-Luc Nancy, ראו גם (Stanford: Stanford University Press, 2000[1996]), 18, 20, 34, 76. "The being-with of being-there", *Continental Philosophy Review* 41 (2008), 1-15.
23. Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), esp. ch.9. ראו גם Matthew Calarco, *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida* (New York: Columbia University Press, 2008), ch. 3.
24. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1-5; 87-90; 181-188. חשוב לציין שהאופן שבו אגמבן מבקש לכוון מחדש את ההבחנה הזאת חורג מתחומו של ניתוח פילולוגי-היסטורי ומהווה עמדה פילוסופית-פרשנית שנויה במחלוקת. דרידה מבקר ביטירות ובחריפות נדירה את המהלך הזה של אגמבן, משום שלטענתו ההבחנה שאגמבן מציע כלל אינה שחזור או שיקום של תפיסת החיים היוונית, כי אם אנכרוניזם שחוטא – שלא בטובתו – לכל שאיפה פוליטית אנטי-אנתרופוצנטרית, ככל שזו מגולמת בצירוף היווני המקורי "בעל חיים פוליטי", המבוסס רובו ככולו על החיבור הטבעי בין ממד הקיום הפוליטי לבין zoōn (ולא bios). ראו Derrida, *The Beast and the Sovereign vol. 1*, 325-330.
25. Giorgio Agamben, "Form-of-life," in *Radical Politics in Italy: A Potential Politics*, eds. Paolo Virno and Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 151-158; לודוויג ויטגנשטיין, חקירות פילוסופיות, תרגמה: עדנה אולמן-מרגלית (ירושלים: מאגנס, 1995), סעיפים 19, 23, 241. לדיון ב"חיים חשופים" כמושג מרכזי בתיאוריה הפוליטית של אגמבן ראו עדי אופיר, "בין קידוש החיים להפקרתם: במקום מבוא ל-Homo Sacer", *טכנולוגיות של צדק: משפט, מדע וחברה*, עורך שי לביא (תל אביב: רמות, 2003), 353-394.
26. Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, translated and edited by P. Heath and J.B. Schneewind (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 212-213.
27. Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983), ch. 7.5.

28. ראו למשל, Steven M. Wise, "Legal Personhood and the Nonhuman Rights Project", *Animal Law* 17 (1) (2010): 1-11; Donna Haraway, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness* (Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003); Vinciane Despret, "The Becomings of Subjectivity in Animal Worlds", *Subjectivity* 23 (1) (2008): 123-139.

29. אליעזר בן-יהודה, מילון הלשון העברית הישנה והחדשה (ירושלים: בן-יהודה, 1948), כרך 1, 574-578.

30. בהקשר הנוכחי מעניין לציין שהצירוף "בעלי דינין" מופיע בפרשנות לפסוקים כב-כג בפרק י"ח של ספר שמות במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שורות ספורות לפני המופע הראשון של "בעלי חיים" (מכילתא, 90).

31 בהמשך לאזכור של אריסטו ביחס להבחנה היוונית בין *zoē* ל-*bios*, מעניין לציין שאריסטו הדגיש את קיומו של כפל משמעות דומה ביחס לבעלות והגדיר אותה כמה שמצוי בין הבעלים לדבר שבבעלותו ומתווך ביניהם (אריסטו, המטפיסיקה: ספר דלתא, תרגמו מרסל דיבואה ואביטל וולמן (ירושלים: מאגנס, תשנ"ח), כ', כ"ג. לטענת אריסטו, במקרים מסוימים אף נכון יותר להתייחס לדבר כמה שמחזיק בבעליו ואוחז בו ביחס שייכות דמוי בעלות, כמו למשל כאשר מדברים על החולה שהקדחת "מחזיקה" בו, או בדוגמאות עבריות עכשוויות, על היותו של מישהו "אחוז טירוף" או "אחוז ציפייה".

