

ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי / S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז

Homage to Michel Foucault / —

מישל פוקו פילוסוף: מחווה לזכרו

Author(s): עדי אופיר and Adi Ophir

Source:

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly /

עיון: רבעון פילוסופי

pp. 79-95 (כרך חוברת) טבת-ניסן תשמ"ה.)

Published by: S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/23350003>

Accessed: 20-05-2015 12:32 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



S.H. Bergman Center for Philosophical Studies / מרכז ש. ה. ברגמן לעיון פילוסופי is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to

Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly / עיון: רבעון פילוסופי.

<http://www.jstor.org>

מישל פוקו — פילוסוף

מחווה לזכרו¹

עדי אופיה

מישל פוקו כתב כתיסה ספרים, עשרות מאמרים וחיבורים קצרים ולא חדל מלהתראיין בנושאי עבודתו.² בהרצאותיו בקולג' דה-פראנס יש כדי לפרנס כרכים רבים נוספים. אבל מה שבולט לעין המעלעל בכתביו של פוקו איננו השפע הכמותי דווקא, אלא רוחב היריעה: מ'היסטוריה טבעית' עד לידת בית-הסוהר, משיגעון עד כלכלה מדינית, מן הפרה-סוקראטים עד הפוסט-ניטשאנים, מכתבי המרקיו דה-סאד עד ציורים של מאגריט, מספרות וידויים בכנסייה הקאתולית עד הווידוי על ספת הפסיכואנליטיקן.

אין פלא איפוא שלמדנותו של פוקו הוטלה לא פעם בספק, שההתפלספות שלו נקראה רטוריקה, שהימרות המתנסחות בכתביו, כמו הבשורה על 'מות האדם' או ההבטחה לכתוב היסטוריה של האמת או גניאלוגיה של המודרניות, נתפסו כשרלטניות. אמנם אפשר לתפוס את פוקו בקלקלה עובדתית, כתיבתו אינה נקיה ממשחקים רטוריים, ויש ביומרות שלו גרנדיוזיות מביכה. אך מבקריו נדמים לא פעם כמחפשים בדברי הביטול אחר מסתור מפני הראדיקליות, האנרכיה והשיתוק שמפיצים דבריו של מישל פוקו: רדיקליות — מפני שעבודתו של פוקו מערערת את הנחות היסוד שעליהן מושתתת עבודת המבקרים; אנרכיה — מפני שאם דברי פוקו הם שיכתבו את כללי המשחק, יהיה צורך לסדר מחדש את כל מערך הדיסציפלינות והתיחומים, את חלוקת השאלות והקצאת המשאבים לדיון, שמארגן מנגנון בירוקרטי ענף של ידע; שיתוק — מפני שאם מתקבלות טענותיו של פוקו על בית-המשוגעים, על בית-הסוהר ועל מערכת החינוך, איננו יודעים עוד מה יש לעשות, אפילו לא אל מי לפנות בבקשת עצה. פוקו, למשל, סירב בעיקשות למלא את אחד מתפקידיו של איש הרוח ה'דגול' — בצרפת יותר מאשר אצלנו — להיות המצפון של דורו.

¹ מאמר זה הוא עיבוד דברים שנישאו בערב לזכרו של מישל פוקו, שנערך בנובמבר 1984 באוניברסיטת תל-אביב בחסות המחלקה לפילוסופיה והמכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות.

² ביבליוגרפיה מלאה של עבודותיו של פוקו ושל עבודות על פוקו עד 1982 נערכה על-ידי קלארק: *Michel Foucault: An Annotated Bibliography*, ed. Michael Clark, New York & London, Garland, 1983

אבל אולי פוקו טועה, אולי כל העניין כולו באמת אינו אלא גחמה, בועה שתפחה ברובע השישי של פאריס על-פי כללי המשחק של ה'אינטלוקראטיה' הצרפתית?³ אולי מדובר רק במשחק שאנו כאן, שקוראים את הצרפתים — אם קוראים — בתרגום לאנגלית ובאיחור המסוים המתחייב מכך, איננו חייבים בכלליו? ואם פוקו טועה, אזי הרדיקליות שלו מדומה, קצף על-פני המים בפינה אחת של השיח הפילוסופי; האנרכיזם שלו, סופו שיבלע על-ידי סדר מוכר ומבוסס של מחשבה; השיתוק המיותר יפנה את מקומו לעשייה נמרצת ובהירה יותר. או שמא די לנו לקבוע שהוא 'מעניין', כלומר לקבלו בלי לדעת אם הוא צודק ובלי להתחייב לרדיקליות, לאנרכיזם ולשיתוק. אבל איך יוכל להיות מעניין מי שטענותיו אינן מתייחסות כבר לסדר שלם ומבוסס של ידע, לאובייקטים המצפים לחקירה, לשאלות ידועות שראוי לפתורן, למושגים מוכרים שיש 'לשחק' אותם זה כנגד זה באופנים חדשים תמיד? ההסתפקות בקביעה שטקסט 'מעניין', שיש בה משום התאפקות מלשאול על אמיתותן או שקריותן של טענות, איננה אלא התחמקות שנועדה לאפשר למנגנון שלם של ייצור אמיתות להמשיך ולפעול בלי הטרדה. מכל מקום, הקורא מבקש לדעת אם פוקו צודק או מעניין כדי לדעת אם לשמוח לקראתו, לחשוש מפניו או לנוד לאלה המתגודדים סביב זכרו וסביב הטקסטים שהשאיר אחריו. כלומר, ביסודו של דבר, קורא כזה עודנו מאמין שההיסטוריה של הידע, של התבונה, היא בשירתה סיפור הצלחה, שרשרת אלימינציה של טעויות, מאבק איתנים בין בורות, עיוורון וצרות מוחין מצד אחד ובין נאורות וצלילות, פיקחות ורוחב דעת מצד שני, מאבק שבו סופה של האמת לצאת לאור, סופו של הצדק לנצח. הקורא עדיין אינו מבין שאמת ושקר, האבחנה הדיכוטומית ביניהם, הכללים שעל-פיהם הם פועלים כציר החיתוך המרכזי בכל שדה של ידע — הם פונקציות של קונסטלציות מסוימות ביחסי ידע וכוח, שיח (דיסקורס) ומעשה (פראקסיס), ושכל קונסטלציה כזו היא מאורע בפני עצמו בתולדות המחשבה במערב. בשביל קורא כזה, ניטשה, למשל, נשאר פילוסוף זר ושולי, לפחות עד בואה של פרשנות מעגלת-פינות שתחשוף את השיטה שבשגעונו. בשביל קורא כזה, הפילוסופים הפוסט-ניטשיאנים הצרפתים כמו ז'ק דרידה, ג'יל דלוז ומישל פוקו ממשכים מסורת הראקליטית, פרגמנטרית, אפלה. כתביהם הם עניין של סגנון והלך רוח יותר מתוכן, אופן של זעקה, לא של טענה. הם שייכים לתולדות הפילוסופיה, אם שייכים, רק מפני שביקשו במידה זו או אחרת לפרק את השיח הפילוסופי. בשביל קורא כזה, אפלטון, אריסטו, קאנט, היגל, ואפילו מארקס או ניטשה, חשובים כמחבריהם של טקסטים פילוסופיים, שהציבו שוב ושוב, כביכול, אותן שאלות נצחיות על אמת, טוב או מהות האדם. הוא תופס אותם כ'ענקי-רוח',

³ הכינוי בעקבות ספר על האליטה האינטלקטואלית של פאריס וסבך הקשרים בין אקדמיה, הוצאות ספרים, ביקורת ועיתונות; H. Hamon & P. Rotman, *Les Intelocrates*, Paris, Ramsay, 1981.

הוגים שמקצת דבריהם כמו צודקים, אבל ראויים לביקורת שתכניסם להקשר הראוי, ומקצת דבריהם כמו מוטעים, אבל ראויים לתשומת-לב שתחלץ מתוכם תובנות יקרות מפז. הוא אינו מבין שאפלטון, קאנט או ניטשה אינם חשובים בשל מה שטענו, ובוודאי שלא בתור מחברי הטקסטים ה'חשובים', אלא כשמות קוד למאורעות טראומטיים בתולדות השיח במערב, בתולדות היחסים בין ידיעה לכוח, בין שיח למעשה.

בוודאי אני מסתכן באומרי שמישל פוקו הוא מאורע בתולדות השיח, מאורע מאותו סוג שאנו מכנים 'מארקס', 'ניטשה' או 'פריד' — מאותו סוג, גם אם לא בעל אותה העוצמה, שניתן יהיה למדוד רק בריחוק זמן, מחוץ לטווח השפעתו המיידית של האירוע. רק מי שיבקש להבין את פוקו כמונחיו שלו, כאירוע בשדה השיח הפילוסופי, יוכל להבין את האיום שהוא מציג בתולדות המחשבה: את הרדיקליות, האנרכיה והשיתוק שהוא מביא בעקבותיו. שכן, בין אם פוקו צודק ובין אם לאו — ואני אינני מתכוון לומר שהשאלה הזאת לא חשובה, אלא שיש לקבוע קודם באיזה הקשר וכיצד תוכרע — כבר יצרה הרדיקליות שלו אפשרויות חדשות להתפלסף. היא מעמידה שאלות חדשות לחקירה, מושאים חדשים של תהייה ועיון, מערכת שלמה של פעילות דיסקורסיבית. העיקר במערכת הזאת איננה העובדה שהיא מפריכה, במובן החמור של המלה, טענות פילוסופיות קלאסיות על האדם, הסובייקט או התודעה, על הרציונליות של המוסר או האוניברסליות של התבונה, אלא העובדה שהיא מאפשרת לחשוב בלעדי המושגים שעליהם נסובות אותן טענות. זאת מערכת שיח המאפשרת ביקורת ערכים בתחומי המדע והמוסר, ומעל לכל בתחומי המעשה המתיימר להסתמך על ידע (ברפואות הגוף והנפש, בחינוך, בענישה) בלי להזדקק לעיגון טרנסצנדנטלי ובלי להיקלע למבוך רלטיביסטי. משטר חדש של שיח הופך שורה של טענות פילוסופיות לבלתי-מעניינות במובן שדיברתי עליו קודם, למיותרות, ובמוקדם או במאוחר אולי אפילו לטענות שמתקשים בהבנתן. משטר חדש זה של שיח כבר יצר אנרכיה במערך הדיסציפלינות והתיחומים. נסה למצוא בספריה ספר של פוקו על-פי הנושא שלו. הבעיה איננה רק באיזה מדף לנסות לאתרו, אלא באיזו ספריה יש לחפש. היסטוריונים, פסיכולוגים או פילוסופים, שלמדו להכיר את פוקו ולא חיפשו אחר מחסה בביקורת עליו, אינם יכולים שלא לשאול את עצמם איזה מין היסטוריון, פסיכולוג או פילוסוף אפשר וצריך להיות אחרי פוקו. האחרים ושואלים, כמובן, איזה מין היסטוריון, פסיכולוג או פילוסוף היה מישל פוקו עצמו. הם מתעלמים מן הדברים המפורשים במבוא ל'ארכיאולוגיה של ידע': "אל תשאלו מי אני ואל תבקשו אותי להישאר כפי שהנני; הניחו לבירוקראטים ולמשטרה שלנו לבדוק את תעודותינו. חסכו מאתנו את המוסר שלהם לפחות בשעה שאנו כותבים".⁴ ואשר לשיחוק

⁴ *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 16

המעשי: בחוגים שבהם קוראים כתבי פוקו — אני מתכוון לאותם איים בתוך 'הדיסציפלינות המטפלות', קרימינולוגיה, פסיכיאטריה, חינוך, עבודה סוציאלית וכו' — עולה שוב ושוב השאלה "מה יש לעשות עכשיו?"⁵ סירובו של פוקו להשיב איננו מעיד על העדר תשובה או אין-אונים אלא הוא ביטוי של סירוב לשאלה עצמה. זהו סירוב לאופן שבו מופנית השאלה אל האינטלקטואל על-ידי האנשים 'בשטח', לאופן שבו מונחת התשובה 'מלמעלה למטה', מן התיאורטיקן אל אנשי המעשה, והתנגדות להנחות המוקדמות על יחסי שיח ומעשה שדיאלוג כזה מניח. ולבסוף, הסירוב הזה הוא ביטוי לניסיון למסד קשרי גומלין חדשים בין שיח תיאורטי לפעילות פוליטית, להציע מודל אחר של אינטלקטואל כאזרח, של פילוסוף כיצור פוליטי.⁶ והנה לפנינו רדיקליות בהקשר נוסף.

ובכן מי היה מישל פוקו הפילוסוף?

סיפור חייו של פוקו מעניין; סיפור דרכו האינטלקטואלית מרתק. אבל הבא לכתוב על פוקו הפילוסוף צריך שיזהר מן הביוגרפיה האינטלקטואלית. שהרי אין לנו, אליבא דפוקו, איסטרטגיית פירוש גרועה ממנה בהיסטוריה אינטלקטואלית, לא כל שכן בפילוסופיה ממש. הביוגרפיה האינטלקטואלית היא ניסיון לכנס טקסטים שונים של מחבר תחת כנפי תדעתו, אישיותו או ניסיון חייו, בבחינת ביטויים נסתרים של איזו אחדות נסתרת. הניסיון הזה מופרך, לפי פוקו, מצד הנחותיו המוקדמות ומטעה מבחינת דרכי הקריאה שהוא מציע. אחת היא אם מדובר ברדוקציה של מרחב תופעות לשוניות לרובד נסתר, עמוק יותר, או ברקונסטרוקציה של 'השפעות', שמקורן ברובד החוץ-לשוני וביטויין ברובד הלשוני, ביצירת המחבר. ניתוחים פרשניים כאלה מניחים 'סובייקט', או 'תודעה' בתור קוטב קבוע של ניסיון משתנה ונצבר. היצירה — מדעית, ספרותית או אמנותית — נתפסת כביטוי של אותו ניסיון בבחינת מכלול של עולם נחוה. הסובייקטיביות, בתור הגורם המכונן את אפשרות הניסיון, נתפסת כמקור היצירה והגורם המלכד שמאחוריה. פרשנות כוונתית גם מן העובדה ש'מחבר' הוא פונקציה בשדה-השיח שבו מופיע הטקסט המתפרש, ואחד המנגנונים לנידוד (rarefaction) של היגדים. לא בכל שדה-שיח קיימת הפונקציה הזאת (למשל: שירה צרפתית אנונימית מימי הביניים, סיפורי עם), ולא בכל שדה-

⁵ ראה למשל הדין ב'אפקט המרדים' בשיחה שקיים פוקו עם קבוצת היסטוריונים בעקבות עבודתו ביקורתית על ספרו *Surveiller et punir*, שכונסו בספר *L'impossible prison*, ed. Michelle Perrot, Paris, Seuil, 1980. השיחה תורגמה לאנגלית בשם "שאלות של מחודה" "Questions of Method," *Ideology and Consciousness* 8 (1981)

⁶ ראה הדין ב"שאלות של מחודה", וכן השיחה עם דלו: Gilles Deleuze, "Intellectuals and Power," in: *Language, Counter-Memory, Practice*, ed. Donald F. Bouchard, Ithaca, Cornell U.P., 1977; cf. "Truth and Power," interview with A. Fontana & P. Pasquino, in: *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, ed. Colin Gordon, New York, Pantheon Books, 1980

שיח היא קיימת באותו אופן (למשל: מסורת הדיון בתלמוד, ספרות מאז המאה הי"ח, תולדות הפילוסופיה, מדעי הטבע לפני המהפכה המדעית ולאחריה). לא כל כתב טקסט הוא 'מחבר' באותו מובן. מרחב השימוש של כתב באלמנטים דיסקורסיביים מוכרים, מרחב אפשרויות החידוש הצורני והתוכני שלו, ערוצי הקריאה והפירוש שלו קודם הכתיבה ובמהלכה — כל אלה נקבעים 'מבחוץ' ואינם ניתנים לייחוס לסובייקט הכותב.⁷ במקום פירוש טקסטואלי על-פי מסורת הדיון בהיסטוריה אינטלקטואלית מציע פוקו 'ארכיאולוגיה' ו'גניאלוגיה', במקום 'טקסט', 'מחבר', 'אסכולה' או 'זרם' מחשבתי הוא מציע את ה'היגד' (énoncé) ואת מרחבי ההופעה והקיום של האובייקטים המצטרפים להיגד, את מנגנוני ה'נידור' של שיח הקובעים מה מכלל הדברים הניתנים לאמירה ניתן באמת לומר במסגרת שדה-שיח נתון. בלי להציע כאן הנהרה שיטתית של המעתק המושגי הזה, אשתמש בו כדי לא לבצע בטקסטים של פוקו מה שהוא סירב בעקביות לבצע בטקסטים של אחרים.

לסרב לעסוק בביוגרפיה אינטלקטואלית בפרט ובפרשנות בכלל פירושו גם לסרב לעסוק בדוקסוגרפיה, רישום דעות ואמונות, כפי שפוקו קרא לסוג מסוים של היסטוריה אינטלקטואלית.⁸ הדוקסוגרפים מנסים לתפוס את האירוע בשוליו; הם עסוקים בשזירת לולאות בשרשרת של אידיאות, בסגירת משבצות במערך מוכר מראש של תימות ואסכולות. הדוקסוגרפים ידברו על מארקסיזם ופסיכואנליזה, ועל הצורך של כל אינטלקטואל צרפתי למקם עצמו ביחס למארקס ולפריד. הם ידברו על כוכבם הדועך של הפיננומנולוגיה והאקסיסטנציאליזם בסוף שנות החמישים ועל התפקיד המרכזי שמילא פוקו במחנה המתנגדים ל'פילוסופיה של הסובייקט, החוויה והמשמעות',⁹ כלומר בראש ובראשונה למרלר-פונטי ולסארטר. הם יעסקו, כמובן, בשאלת יחסו של פוקו לסטרוקטורליזם, יצביעו על הניתוחים המבניים במובהק של שדות-שיח שביצע פוקו בכתביו המוקדמים ועל מאמציו לנער מעליו את תווית הסטרוקטורליסט שדבקה בו. וכמובן יצביעו על צמיחתו של פוקו מן המסורת של

⁷ פוקו דן במעמד המחבר במאמר בשם "מהו מחבר" שהופיע בכתב-העת *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63/3 (1969), Eng. tr. in: *Language, Counter-Memory, Practice* וראה גם הדיון בפונקציית המחבר בספר 1971 *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971 (הופיע בתרגום אנגלי קלוקל כנספח לספר, 1972 *Archeology of Knowledge*, New York, Pantheon Books, 1972, ובתרגום משופר: Robert Young, *Untying the Text: Post-Structuralist Reader*, Boston: 57–76 & London, Routledge & Kegan Paul, 1981, pp. 57–76).

⁸ המעוניין בדוקסוגרפיה ימצא אותה למשל אצל Alan Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth*, London & New York, Tavistock, 1980.

⁹ המינוח של פוקו. הוא משתמש בו בהבחנה בין שני כיוונים עיקריים בפילוסופיה הצרפתית המודרנית. הכיוון השני: פילוסופיה של האובייקט ושל המושג, כלומר הסטרוקטורליזם ופילוסופיית המדע של באשלאר, קוירה וקאנגילם. האבחנה מופיעה במבוא שכתב פוקו לתרגום האנגלי לספר: George Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*, Reidel, 1978.

היסטוריוני המדע בצרפת, באשלאר, קוירה, קאנגילם. לא שהדוקסוגרפים בהכרח טועים. פוקו עצמו מודיע על חובו לקאנגילם, שלימד אותו את ההבדל בין היסטוריה של ידע ובין דוקסוגרפיה או רישום כרונולוגי של תגליות. הוא מכיר תודה לחוקר המיתוסים דימזיל, סטרוקטורליסט לפני הסטרוקטורליזם, שממנו למד לאתר ולנתח את הצד המבני-צורני בשדה השיח ואת הקשר שבין צד זה ובין האספקטים המטריאליים-מעשיים של השיח, ההקשר המוסדי-חברתי של הפעילות הדיסקורסיבית. יותר מכל מכיר פוקו בחוב שלו לז'אן היפוליט, האיש שהפיץ את היגל בצרפת וקירב את הצרפתים להיגל, על שלימדו להשתחרר מעריצותה של הדיאלקטיקה ההיגליאנית (פילוסופיות של סובייקט ומשמעות בכלל זה), באופן שבו הראה איך היגל מטרים, ובסופו של דבר קולט מחדש, את כל המורדים בו.¹⁰ השאלה היא, כמובן, מה לעשות עם קטעי ה'סיפורים' הללו: איך לעבור מביוגרפיה לפילוסופיה.

נניח לדוקסוגרפיה וננסה להתחיל מחדש מגששים דרכנו מבחוץ, עלינו לשאול קודם על אילו טקסטים נדבר, ואיך תתבצע הבחירה. איפה למתוח את הקו המפריד — שואל פוקו על ניטשה אגב דיון בשבריריות פונקציית השיח המכונה 'מחבר' — בין טקסטים שהם ממין העניין ושאינם ממין העניין? ומה אם באותה מחברת עצמה מופיעה סדרה של אפוריזמים לצד כתובות וחשבונות מכבסה?¹¹ ובאותו אופן נוכל לשאול לגבי פוקו — האם בידנו למתוח קו מפריד בין ספרים ערוכים וחתומים, ראינות לעתונות 'לא מקצועית' וקטעי הרצאה לא ערוכים שנרשמו בידי אחרים? או אולי עכשיו, משמת פוקו ואיננו יכול עוד לערוך, להשמיט, לקבוע בעצמו את גבולות השיח הרציני שלו, האם לא מוטלת עכשיו מבחוץ אחדות על מכלול הדברים — טקסטים ודיבורים — שניתן לייחס לאיש שאיננו? האם האין, אינותו של המת, לא מכריח אותנו לאחד סדרה של אקטים דיסקורסיביים כדי להעניק למת נוכחות מחדשת, נוכחות שהמוות לא שולט בה יותר, נוכחותו האלמותית של 'מחבר'? והאם לא כתב האיש כדי לא למות, כדי לקבוע משהו מעצמו במרחב שבו אין למוות שליטה, במרחב השיח ההולך אל האמת? לא, המוות הזה, שהוא שרירות ומקריות חסרות פשר, אינו יכול לקבוע את גבולות הפירוש ומתן המשמעות. הטקסט עצמו מתקומם כנגד הניסיון להטיל משמעות מן הפרספקטיבה המאחדת של המוות: הרי אנו קוראים מפורשות בחתימה ל'ארכיאולוגיה של הידע': "השיח איננו חיים, זמנו איננו זמן, לא תוכל להשלים עם המוות בתוכו; אולי הרגת את האלוהים תחת משא

¹⁰ פוקו מודה במפורש לקאנגילם, דימזיל (Dumezil) והיפוליט (Hypolite) בסיום הרצאת ההכרתה שלו בקולג' דה-פראנס: *L'Ordre du discours*.
¹¹ *Language, Counter-Memory, Practice*, p. 118

הדברים שאמרת, אבל אל תדמה לעצמך, שמתוך כל מה שאתה ממשיך ואומר תוכל ליצור אדם שיחיה יותר ממנו".¹²

ובכל זאת, אולי בידנו לאתר את גבולות האירוע הזה בתולדות השיח, להציב את הטקסטים של מישל פוקו באופן שלא ירשום עוד דף בדוקסוגרפיה ולא ישתמש בפרספקטיבה המאחדת של המוות. אני מבקש להציע כאן נקודת מבט, שתאפשר להציב את פוקו בלי להפוך אותו ל'מחבר', לקרוא בכתבי פוקו בלי ליהפך פרשן שלו, ובסופו של דבר להציב אותו בתוך תולדות הפילוסופיה לא כדי שיוצב שם בבחינת פרק שתם ונשלם אלא כדי להמשיך ולהשתמש בו.¹³ אני מבקש לחלץ אותה נקודת מבט מן הטקסטים עצמם, ובאופן שייראה עכשיו פרדוקסלי כדאי, מן העדות שמעיד האיש על עצמו, כשהוא מציב את עצמו בתוך מסורת של שיח פילוסופי.

כדי להצדיק את הצעד הזה אתייחס לתופעה שולית לכאורה בשיח של פוקו, תופעה המאפיינת ז'אנר שלם של כתיבה ביקורתית בצרפת. אני מתכוון למעיץ מלמול, מונולוג בלתי-פוסק של כותב, האופף את הטקסטים ה'חמורים' שלו, אלה החתומים וערוכים לפי כל הכללים. זה מונולוג שבו הכותב מקיף עצמו בשכבה שנייה של רפלקסיה ואינו חדל לתהות על המקום, המהלך והמשמעות של כל שנאמר עד כה, עד רגע הרפלקסיה עצמו. במובן מסוים מבקש הכותב את מה שידוע לו כבלתי-אפשרי: שקיפות גמורה של האופן שבו ארוגים האקטים הדיסקורסיביים המסוימים שלו בתוך שדה-שיח נתון, שאת גבולותיו וכלליו ניתן לחשוף רק מבחוץ, ומודעות שלמה להיסטוריות של שדה-השיח כולו.¹⁴ אבל באותה מידה, ההוגה המודע לעצם ההיסטוריות של השיח, ולעובדה שאפשרויות העבודה הדיסקורסיבית שלו נקבעות מבחוץ, על-ידי מערכת כללים אנונימיים, איננו יכול שלא לחזור ולהידרש לאותן השאלות. הטקסטים של פוקו אפופים במין מונולוג מתמשך, שהראיונות הרבים שהעניק לעתונות הם ביטוי המובהק. צורתו הדיאלוגית של הראיון איננה צריכה להטעות. המראיין איננו בן-שיח שווה זכויות, אלא הזדמנות של המראיין להפליג אל אותו מונולוג שבו מוצב השיח כאובייקט של עצמו, שבו נחצה השיח לשניים, בבחינת

¹² *Archéologie du savoir*, p. 218

¹³ פוקו אומר אגב דיון בניטשה: "עייפתי מאלה הלומדים אותו רק כדי לייצר אותו סוג פרשנות הנכתב על היגל או מאלארמה. כשלעצמי אני מעדיף להשתמש בסופרים שאני אוהב. הכרת הטובה היחידה למחשבה כמו זו של ניטשה היא בדיוק להשתמש בה, לעוות אותה, לגרום לה להאנח ולמחות "Prison" (Talk," interview with J. Brochier, *Power/Knowledge* שישתמשו בו.

¹⁴ האם פוקו היה מודע לחוסר האפשרות להגיע לשקיפות כזאת של ה'סדר' בשדה-השיח בתקופתו שלו כשכתב את 'המלים והדברים' או 'הארכיאולוגיה של הידע'? נראה שלא לגמרי. ראה הדיון בשאלה זו: H. Dreyfus & P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, 1982, pp. 79–103

ביטויה המדובר או הנכתב של 'שיחת הנפש עם עצמה'. הראיון הוא מונולוג מוחצן. לעומתו, הדיאלוג עם אחר אנונימי, מעין מבקר ששאלותיו מוטרמות, המופיע בחתימה ל'ארכיאולוגיה', הוא דיאלוג מופנם. בשני המקרים נחצה השיח מ'בפנים' ומציב את עצמו כמושא של שאלה בתוך אותה תנועה המציבה כמושא־שאלה את האובייקט המוצהר של השיח.

ההכפלה הזו של השיח הפילוסופי, החשיבה הסימולטנית בשתי רמות, עשויה להיראות אירוע שאינו יוצא דופן, אלא אפיון טיפוסי של השיח הפילוסופי. ולא היא. המחשבה הפילוסופית הקלאסית הציבה את עצמה כאובייקט של עיון רק משום וזיהוי אקט ההתפלספות עם מושא ההתפלספות, רק דרך הפן האוניברסלי של המחשבה, שהוא גם מושא השיח הפילוסופי וגם המומנט העושה שיח לפילוסופי. במלים אחרות, המחשבה יכולה להיות מחשבה של כלליות רק אם היא כבר מחשבה כללית, מנותקת מן הסובייקט המסוים, ההיסטורי, האנושי, החושב אותה. אבל פוקו הוא הוגה פוסט־ניטשאני. הוא שואל איך מיוצרות אמיתות, ולא מהי האמת; הוא אינו שואל על המציאות, הנשקפת כפי שהיא מתוך שיח חסר פניות, אלא על השיח כאירוע, זן מיוחד של מציאות. בניגוד לפילוסוף הקלאסי, המנסה למחוק את עקבות האירוע הדיסקורסיבי ולהותיר אחריו ייצוג של 'מחשבה טהורה', שביטויה הלשוני הוא עניין טפל ליומרתה ההכרתית, פוקו אינו יכול שלא לשאול על האירוע, שהיה והינו השיח שלו. חוסר האפשרות להכיר את האירוע הזה מבפנים אינו מפחית מן הדחף להציב גם אותו בסימן שאלה, לדחוק את הניסיון, כפי שאומר פוקו, עד קצה הגבול שמתירה לו השפה המאורגנת של השיח.¹⁵

מכאן הצורך המתמיד בהיוון חוזר מצד קהל הקוראים, מן העיתונות הפילוסופית ושאינה פילוסופית, מאותה אפיפה לא רצינית, כביכול, של שיח, שההוגה הקלאסי מבכר להתעלם ממנה בעבודתו המקצועית. אין זה רק עניין של אופנה אינטלקטואלית, של התפתחויות בטכנולוגיה של תקשורת, המשפיעות על דרכי הפצת הידע. את הטכנולוגיה והבירוקרטיה של הידע אי־אפשר לנתק מגוף הידע עצמו, מן השאלות, המושגים והאובייקטים הנידונים — זו תיזה מרכזית אצל פוקו. קאנט, למשל, לא התראיין, לא מפני שעיתונאי זמנו היו סקרנים פחות. קאנט היה מראשוני התורמים לעיתונות פילוסופית. אבל אותה כתיבה עיתונאית עדיין נעשית מנקודת המבט של תבונה אוניברסלית, שביחס אליה הסובייקט הנושא אותה נחשב חסר חשיבות. המודעות להיסטוריות של תביעת התבונה לאוניברסליות, המופיעה לראשונה, כפי שנראה מייד, בכתיבה העיתונאית של קאנט, עדיין לא מעוררת בעיה אצל הוגה המתיימר לייצג תבונה אוניברסלית. קאנט לא התראיין מפני שאי־אפשר

¹⁵ "Preface to Transgression," in: *Language, Counter-Memory, Practice* 195–196 (1963). *Critique*

לראיין תודעה טרנסצנדנטלית. פוקו לא חדל מלהתראיין ולהעיד על עצמו בהרצאותיו ובמחקריו, מפני שההיסטוריות של הידע, הפן המטריאלי והפן הפראקטי של השיח המכוננים את ההיסטוריות הזאת — מצטרפים יחד לציר מרכזי בפרובלמטיקה המדריכה את כתיבתו. אפשר איפוא להסתמך על האופן שבו מציב פוקו את עצמו, אפשר להשתמש בעדות האישיה הזאת, מפני שההצבה העצמית היא רק פן אחד של הפרובלמטיקה החודרת את כל השיח של פוקו, או כמעט את כולו, ומפני שההצבה הזאת היא הצבה של בעיה. פוקו מציב את עצמו בתוך מסורת מחשבה שבה ההיסטוריות של התבונה, בשדה הידע כמו בשדה המוסר, היא השאלה המרכזית; מסורת שבה ההיסטוריות של שאלה זו עצמה הולכת ומתבררת לה במשך התפתחותה מהיגל עד היום, עד ניסוח השאלה העולה מתוך התפצלות השיח אצל פוקו.

פוקו אכן מציב את עצמו כך; לא בין סטרוקטורליסטים למארקסיסטים, או בין פסיכואנליטיקנים לפיננומולוגים, או בין אפיסטמולוגים לאנשי תורות מוסר ומעשה. כשפוקו מציב את עצמו — הוא מרחיק עד קאנט. אני מתכוון במיוחד להרצאה אחת שפוקו נשא בסתיו 1983 בקולג' דה־פראנס. נושא ההרצאה היה מאמרו של קאנט "מהי נאורות?" ("Was ist Aufklärung?").¹⁶ יש משהו מפתיע בהודקקות הזו לקאנט. הרי היומרות הא־היסטוריות שלו מרקיעות שחקים; הרי את האדם, מושא שאלתו הרביעית המפורסמת, אותו צירוף בלתי־אפשרי של סובייקט/אובייקט, מכנה פוקו "בקע בסדר הדברים", ואת העלמו הקרוב ממרכז העיון המדעי והפילוסופי הוא צופה ביותר משמץ של עליזות. ואף־על־פי־כן פוקו, אותו גניאלוג של ערכים, שאין דבר רחוק יותר מן האמת בשבילו מאשר האוניברסליות של השיטה המוסרית הקאנטית, מרחיק עד קאנט. לא אל ה'ביקורת', כמובן, גם לא אל החיבורים הקצרים על המוסר, הדת או האנתרופולוגיה. העוגן של פוקו בקאנט הם שני טקסטים קצרים שכתב קאנט במרחק חמש־עשרה שנים זה מזה. שניהם שייכים לז'אנר העיתונאי של אותו הזמן. האחד נכתב בתשובה לשאלה שהציג עתון פילוסופי: "מהי נאורות?", השני הוא הדיסרטאציה השנייה במאמר על "מאבק הפקולטאות" והוא מתייחס לשאלה שהציגה המציאות עצמה: "מהי המהפכה [הצרפתית, כמובן]?"

הייחוד שפוקו מוצא בשני החיבורים הללו הוא הופעתה — לראשונה בתולדות הפילוסופיה — של שאלת ההיסטוריות של התבונה. הנאורות היתה התקופה הראשונה בהיסטוריה שכנתה את עצמה בשם מתוך יחס ליסוד ההכרתי המתגבש בתוכה. בעצם מתן השם הציבה הנאורות את יומרתה ההכרתית בסימן שאלה, בהעמידה את הפן הדיסקורסיבי של המציאות ההיסטורית כמושא של חקירה, שגם

¹⁶ קטע מתוך ההרצאה שנערך מחדש הופיע בכתב־העת *Magazine littéraire* 207 (May 1984). לא תרגמתי את שם מאמרו של קאנט "השכלה" אלא "נאורות", כי היא קרובה יותר ל־*Aufklärung* בגרמנית או ל־*Lumière* בצרפתית.

אם יש לה יומרה א־היסטורית, האופק שלה בהכרח היסטורי. ובמקביל, המהפכה היתה אירוע שלא חדל מלחקור את עצמו, אירוע שבני־זמנו, משתתפים פעילים וצופים מן הצד כאחד, לא חדלו לנסות ולהבין. הטקסטים של קאנט, בין שהם ביטוי ראשון לגיבושה של תודעה עצמית חדשה, ובין שהם גורם מחולל שלה, מסמנים בשביל פוקו נקודת מפנה במקומה של המציאות העכשווית — *actualité* — בשיח הפילוסופי.

אפלטון מתבונן בתהפוכות הפוליטיות של זמנו ומחליט להרחיק לסירקוז, לנסות ולחנך שם מלך־פילוסוף. סוקרטס של 'המדינה' מתבונן בתוהו־ובוהו הפוליטי של זמנו ומחליט להישאר ספון בביתו עד שוך הסערה. דקארט או שפינוזה מתבוננים בתהפוכות זמנם ומקבלים החלטות הקשורות ישירות לסדר היום של הדיון הפילוסופי.¹⁷ אבל גם בשביל אפלטון וגם בשביל דקארט פירוש המציאות העכשווית הוא עוגן להחלטה — פוליטית, אקסיסטנציאלית או אפילו פילוסופית — אבל תמיד על גבול השיח הפילוסופי ולא בתוכו. ההווה, המתפרש אנגב הצורך לקבל החלטה מסדר כזה או אחר, איננו מוכנס למסגרת מהלכה השיטתי של החקירה הפילוסופית ואיננו מוצב כאובייקט בתוכה. הוא נשאר תמיד בשוליה. את נקודת המוצא לדיון הפילוסופי, שהיא שרירותית בהכרח, יצדיק אחר כך מהלכה של השיטה ולא מהלך המאורעות, הנשאר תמיד ה'אחר' של התבונה, הרקע האטום שממנו נבדלת הרפלקסיה ושאליו איננה יכולה, וגם איננה מנסה, לחדור. עם מאמריו של קאנט מופיעה — כופה עצמה ממש — המציאות העכשווית כמושא לגיטימי, הכרחי, של הדיון הפילוסופי. באופק השיח הפילוסופי מופיע עתה הקשר כללי — אבל לא אוניברסלי — המציב את היחיד וקובע לו שדה של אפשרויות ניסיון — אבל לא מכוח היותו מבנה טרנסצנדנטאלי של ניסיון — אשר הפילוסוף היחיד איננו יכול שלא לשאול על אופן שייכותו אליו. ההקשר הזה, שהוא הקשר הסיטואציה ההיסטורית, הוא, לכל הפחות, הקשר צמיחתה של השאלה הפילוסופית; אולי הוא גם הקשר צמיחתם ומיסודם של מושגים ודפוסי שיח; ואולי, על־פי יומרתו החולפת של פוקו עצמו (בספרו 'הדברים והמלים'), זהו 'האפריורי ההיסטורי', מערכת התנאים ההיסטוריים לאפשרותה של ידיעה בכלל בתקופה היסטורית מסוימת. מכל מקום, מה שיבקש הפילוסוף לומר מעתה, קרי מאז "מהי נאורות", יהיה חייב בדין וחשבון על ההקשר ההיסטורי של הדיון, מצמיחתה של השאלה הנידונה ועד אפשרותו של הידע המוצע כפתרון. לידתה של המודרניות, אומר פוקו אנגב קאנט, היא ברגע הופעתה של הכרחיות העימות בין תביעת התבונה לאוניברסליות — בשאלות אמת או מוסר, ידיעה או מעשה — ובין המודעות לשיקועה ההיסטורי של התבונה.

¹⁷ אפלטון, 'המדינה', 488–496; דקארט, 'מאמר על המיתודה', חלק א-ב; שפינוזה, 'מאמר על תיקון השכל', 1–19.

מקאנט, אומר פוקו, יצאו שתי המסורות העיקריות של הפילוסופיה המודרנית: משלוש ה'ביקורות' — ניתוח התנאים הטראנסצנדנטיים לאפשרותם של הכרה, הערכה מוסרית ואסתטית, והיום, אם תרצו, של שיח בכלל; ומן החיבורים הקצרים, השוליים — ניסיון של הבנה עצמית וביקורת על-ידי חשיפת ההיסטוריות של ההווה, של שדה אפשרויות החשיבה והניסיון שהוא מציע להוגה. זוהי אונטולוגיה של ההווה, בלשונו של פוקו, גניאלוגיה של המציאות העכשווית. אני, אומר פוקו על עצמו, שייך לאותה מסורת פילוסופית, אשר מהיגל ועד אנשי אסכולת פראנקפורט, דרך ניטשה (מארקס) ומאקס ובר, ניסתה לפתוח דרכים חדשות אל המציאות שבתוכה צומח השיח הפילוסופי, והשיח המלומד בכלל, מסורת שראתה את הסיטואציה ההיסטורית של שיח רפלקטיבי כחלק מתחום הדיון ההכרחי שלו.

הניגוד בין שתי המסורות איננו ניגוד שבין אפיסטמולוגיה לאונטולוגיה, לפחות לא כפי שזה נתפס מן הצד של ביקורת המציאות העכשווית. שהרי היש שמדובר בו הוא מציאות חדורת שיח, המתיימר להכיר, לדעת ולעצב מציאות על-פי דפוסי הכרתו ותכניה; אבל בעת ובעונה אחת, זו גם מציאות חדורת פראקסיס, המעצבת הכרה ומנתבת פירוש על-פי דפוסי פעילותה, האינטרסים המנחים אותה והמטרות שהיא מציבה לעצמה. לא בכדי משווה פוקו ומקשר בין ההיסטוריונים של המדע בצרפת, באשלאר, קאנגילם ואחרים, שיש המכנים אותם 'אפיסטמולוגים',¹⁸ ובין אנשי אסכולת פראנקפורט, הורקהיימר, מרקוזה ואדורנו, שהם בעיקרם פילוסופים של המעשה, החברה וההיסטוריה.¹⁹ פוקו טוען, כי אלה גם אלה היו עסוקים בשאלת המודרניות, קרי המתח בין יומרותיה האוניברסליות של התבונה ובין שיקועה ההיסטורי. הגרמנים ראו ברפורמציה, ובנתק שבין דת לתבונה שבא בעקבותיה, את האירוע המרכזי בלידתה של המודרניות, ואילו הצרפתים מיקמו את האירוע המכריע במהפכה המדעית. בין כך ובין כך, עסקו שתי האסכולות בהצבתה ההיסטורית של התבונה, תבונה עיונית מזה ותבונה מעשית מזה, ולא פחות מכך בניסיון להצביע על אפשרויות עיגונו של שיפוט נורמטיבי בר-תוקף בתוך הפירוש ההיסטורי להופעתן של יומרות לידיעה, להבנה ולצידוק של מעשה.

ועוד. מי שמתבונן במציאות העכשווית במסורת הביקורת השנייה יבקש לאתר, לפרש ולהתלות לשם הסבר וביקורת באותם אירועים, תהליכים או מבנים היסטוריים התופסים כבר מקום בשיח, או, בהקשר של קאנט, ב'תודעת הדור'. אכן, דוגמה מובהקת לכך היא דרך טיפולו של קאנט במהפכה הצרפתית באותו מאמר שפוקו מדבר עליו. בשביל קאנט, המהפכה חיונית להבנת ההווה לא בגלל עוצמת השינוי שחוללה במציאות האנושית, הרדיקליות או הקצב שלו. המהפכה חיונית להבנה מפני

E.g., Dominique Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie* (Bachelard, Canguilhem, Foucault), Paris, Maspero, 1972

¹⁹ ראה המבוא לתרגום האנגלי של ספרו של קאנגילם (הערה 9 לעיל).

שהיתה מחזה שנחרת בתודעתם של המונים, מפני שהפכה לזיכרון שעשוי — כשיווצרו הנסיבות המתאימות — לשוב ולהניע בני-אדם לפעולה. המהפכה חשובה, אומר קאנט, בגלל עצם היותה מחזה שהכל צופים בו, שאיש מבני הדור אינו יכול שלא לצפות בו, ולא בגלל תוכן המחזה. בלשונו, האירוע חשוב מנקודת מבט פילוסופית רק אם הוא נחשב במסגרת פחות או יותר שיטתית, דרך תרגומו לשדות-שיח המשחזרים ומפרשים אותו, ומבססים עליו כיווני פעולה חדשים. לא שביקורת ההווה מכוונת להיסטוריוגרפיה או לאידיאולוגיזציה של אירועים היסטוריים בולטים; האירוע ההיסטורי יהיה בעל משמעות פילוסופית, מומנט בגניאלוגיה של ההווה, רק אם הוא כבר צומת של שיח ומעשה (דיסקורס ופראקסיס), מעשה ששוקע בו שיח, שיח שמושקע בו מעשה. המהפכה היתה בשביל קאנט סימן (מוזכר, מורה ומנבא)²⁰ לקיומה של נטייה אנושית קבועה לקידמה. אבל כבר כשכתב את "מהי נאורות", חמש שנים לפני פרוץ המהפכה, ראה קאנט די רמזים במציאות חייו כדי להאמין באפשרות תהליך הנאורות. "יש לנו די אינדיקציות שהמכשולים לנאורות כללית, או לשחרור האדם מהעדר הבגרות שהטיל על עצמו, מוסרים בהדרגה. במובן זה זהו דור של נאורות, או המאה של פרידריך" — פרידריך הגדול כמובן. אחר כך תהיה זאת מאתם של דנטון ורוכספייר, ובסופו של דבר — מאתו של נפוליון. אבל הציירוף הזה — נאורות ופרידריך — הוא בדיוק הציירוף שפוקו מנסה לחלץ מן הדיון על קידמה ונאורות. שהרי פוקו איננו חסיד של מורשת הנאורות אלא מי שחשף יותר מכל אדם אחר את צדדיה האפלים: את בתי-המשוגעים ובתי-הסוהר שלה, את ראשית המניפולציה ההמונית בבני-אדם, את המיצוע והנורמליזציה של יחידים שהתפתחו בתוכה, בין השאר במשטר המשמעת בצבאו של אותו פרידריך.²¹ אבל את הפנייה אל המציאות העכשווית בשם התבונה ולמענה, את התנועה הזאת מבקש פוקו לשמור, ובתוכה הוא רואה את עצמו מוצב ופועל. הנאורות מבינה את עצמה דרך המהפכה והאירועים שקדמו לה; היא איננה יכולה להגיע להבנת עצמה בלי אותם אירועים ואיננה מה שהיא מתיימרת להיות בלי הבנת עצמה דרך ובתוך אותם אירועים. התבונה מוכרחה לפרש מציאות היסטורית כדי להבין את עצמה, השיח הרפלקטיבי מוכרח לפנות אל הלא-שיח, או אל מה שהוא לכאורה נטול שיח או לפחות נטול רפלקסיה. ההוגה צריך לרדת מדי פעם אל השוק — כך ניטשה; הפילוסוף צריך להיכנס אל בית-המשוגעים, אל בית-הסוהר — כך פוקו. הניסוח — תבונה מבינה עצמה דרך ה'אחר' שלה — הוא היגליאני, כמובן. אבל אינני מנסה לעשות מקאנט טרום-היגליאני או מפוקו פוסט-היגליאני. מה שאני

²⁰ "signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon"
²¹ על משטר המשמעת הצבאי ראה במיוחד: *Surveiller et punir*, III, 1.

מבקש לטעון הוא, שבניגוד למודעות למימד התפתחותי במחשבה, שאנחנו מוצאים כבר ב'פרותאגוראס' של אפלטון, ובוודאי אצל אריסטו, הרי מקאנט, ובאופן מפורש לגמרי מהיגל, תודעת ההיסטוריות של התבונה היא תודעת השיקוע שלה ב'אחר' המובהק שלה: עולם הפראקסיס אצל היגל ומארקס, הגוף והלא-מודע אצל ניטשה ופרויד, המבנים והאילווצים הלא-רפלקטיביים (או לא-מודעים) של הלשון אצל ניטשה, ויטגנשטיין והיידגר. הפילוסוף עשוי לבכות את שיכחת עצמה של התבונה כהיידגר, לחשוף את הסוואותיה כמארקס, לבטוח בנצחונה כהיגל או לעלוז בגילוי חרפת-ארציותה כניטשה. אבל יש כאן קו אחד משותף, המתחיל אמנם מאותם מאמרים של קאנט ומסביבתם, ואשר אין למצוא אותו אצל אפלטון או שפינוזה, אריסטו או דקארט, ובדרך כלל גם לא בגילויים העיקריים של הפוזיטיביזם והפילוסופיה האנליטית. התבוני מחפש אחר זהותו, אחר התנאים לאפשרותו, אחר גבולותיו והבנת עצמו, בתיווך הלא-תבוני או בתוכו ממש, והוא מוצא את הלא-תבוני — מן הגוף ועד כוחות הייצור, מיחסי עוצמות וכוח ועד מיניות — חדור כבר בשיח שעיצב אותו למה שהינו. ההוגה המודרני מוטרד מן המציאות ההיסטורית שלתוכה הושלך לא רק מפני שהיא מאיימת על הרציונליות או על המוסריות שלו — קובלנות מעין אלה אפשר למצוא כבר אצל אפלטון²² — אלא מפני שהוא יודע שאופי שייכותו אל המציאות ואופיה של מציאות זו עצמה קובעים את גבולות הכרתו, את גבולות האפשרות של מחשבתו.

ההכרה בהיסטוריות של המחשבה, בקיומם של גבולות היסטוריים לאפשרות המחשבה, היא גם הכרה בגבולות יומרתו של ההוגה (רק יומרתו של מי שמציב עצמו בסוף תהליך התפתחותה של המחשבה כהיגל אינן ידעות גבול). עם זאת, בשביל הוגה כפוקו לפחות, ובכך חלק מייחודו, פותחת הכרה זאת מה שאפשר לכנות אחרי פוקו, איזור קריאת התיגר של ההוגה. להכיר בעובדה שהמחשבה מוגבלת היסטורית איננו להכיר את הגבולות ההיסטוריים שלה. להכיר קטע מגבול אפשרות המחשבה פירושו לחרוג מעבר לו ולכונן אפשרויות חדשות של מחשבה, שדה חדש של ניסיון. המסורת שפוקו מציב עצמו בתוכה היא מסורת, שבה הבנת המציאות קשורה בפעולה בתוך המציאות, העיון כמעשה, המחשבה כמרד. האם המחשבה מנסה להיות אקט של מרד, או שהיא מסתפקת בשיקוף ובניתוח שלאחר המוות, בשירת ינשוף מינורו? התשובה היא, תלוי באיזו מידה ההוגה הוא היגליאני. פוקו היה אולי הפחות היגליאני, המשותתר ביותר מהיגל מכל הוגיה המודרניים של אירופה. הוא היה העקבי ביותר בהתנגדותו לסיסטמטיזציה של עבודתו, לטוטליזציה של האובייקטים של השיח שלו, לפיוס והרמוניה בתוך מחשבתו. השיח של פוקו אינו

²² למשל, 'המדינה', 489–497.

רק קשור לעולם של פעולות לא דיסקורסיביות, של יחסי כוחות והפעלת כוח, אינטרסים ותשוקות. הוא לא רק נולד בתוך עולם כזה או משפיע עליו. השיח עצמו הוא שדה-קרב. אין איזור של דיבור ומחשבה מופקע מתשוקה ומכוח. כל טקסט שנכתב הוא אקט במערכה.

נדמה לי שהגענו לנקודה שממנה אפשר, סוף-סוף, לפרוש את שורת עבודותיו של פוקו בלי להטיל עליהן אחדות זרה מבחוץ, ובלי להסתפק ברישום סתמי של רעיונות. הגענו לפרובלמטיקה החודרת את רוב עבודותיו של פוקו, על אף התפניות, המעתקים והמעללים האינטלקטואליים של האיש. אני מתכוון לבעיית יחסי שיח/מעשה, ידע/כוח.

פוקו מנסה להבין את האופנים שבהם מושקע מעשה בשדות-שיח ושיח בשדות-פעולה. בין המדע הממוסד, האוטונומי להלכה, שחוקרים האפיסטמולוגים, ובין עולם הפראקסיס והאידיאולוגיות שלו, שחוקר ומבקר הפילוסוף חברתי, מצויים מרכזים לוקאליים של מפגשי שיח/מעשה, נקודות צומת מאורגנות פחות או יותר, שבהן ידע וכוח מאפשרים זה את זה ומייצרים זה את זה אהדדי, והם בית-המשוגעים, בית-החולים, בית-הסוהר, בית-הספר, תא-הוידויים, ספת-הפסיכולוג. מרכזים לוקאליים אלה הם זירת עבודתו העיקרית של פוקו. כאן נתחמים התבוני מן הלא-תבוני, השפוי מן הבלתי-שפוי, הבריא מן החולה, הנורמלי מן הסוטה, הרגיל מן החריג, הטבעי ממה שהוא נגד הטבע, המסוכן לחברה מן הרצוי לה, הטוב מן הרע, האמיתי מן השקרי, האותנטי מן המזויף, המשוחרר מן המודחק והמדוכא.

אבל איננו עוסקים רק בסדרות של תיחומים קוגניטיביים, שלהחלתם, יש לזכור, דרושה השקעה של כוח חברתי והיא מקור של עוצמה חברתית. מנגנוני ההרחקה והתיחום בתוך שדות-שיח ומתוכם העסיקו את פוקו בעבודתו המוקדמת, מן 'ההיסטוריה של השיגעון' ועד ל'סדר הדיסקורס'. אבל מנגנונים אלה הם רק פן אחד ביחסי שיח/מעשה, מימד, אשר כפי שפוקו הבין וטען אחר כך, אי-אפשר לראותו כאוטונומי, ואי-אפשר להעמיד עליו את האפקטים הפראקטיים של השיח, או גם את האפקטים הדיסקורסיביים של המעשה.²³ ואכן, מאז הספר על לידת בית-הסוהר, 'פיקוח וענישה' (*Surveiller et punir*), ובאופן שזורה אור חדש על ספריו האחרים, 'ההיסטוריה של השיגעון' ו'לידת הקליניקה', טיפל פוקו באופנים שבהם כוח וידע חוברים יחדיו לייצורם של סובייקטים. באמצעות מניפולציה של גוף וארגון של מרחב, חשיפה למבט, דיפרנציאציה של זמן, מעקב ואיסוף נתונים, השתקה ודיבור, חלוקה וקיצוב של ידע, תקווה ותענוג, ובאמצעות דפוסי אינטראקציה משוכללים של שיח וכוח מכוננים סובייקטים — בבית-הסוהר ובבית-הספר, בקליניקה ובלשכת

²³ ראה התייחסותו של פוקו לספרו *Les mots et les choses* בראיון לפונטאנה ופאסקינו (הערה 6 לעיל), עמ' 111 ואילך.

הטיפול הפסיכולוגי. פוקו מדבר כאן, כמובן, על קביעת נורמות של שפיות, של מותר ואסור בשימוש בכוח, על יחסי מין, על דיבור על מין, על נורמות ללגיטימציה של ידע, אבל לא רק על אלה. מדובר בעצם כינונם של יחידים כסובייקטים של ידע, כ- agents של פעולה ושיפוט מוסרי, כמושאייה של תודעה עצמית ודאגה עצמית. הגניאלוגיה של ההווה היא גניאלוגיה של הסובייקט. בתוך המסגרות המטביעות את התיחומים המשמעותיים ביותר של השיח מעוצבים יחידים כקטבים אידיאליים של ידע, של יחס לאחר ושל התייחסות עצמית. 'לידת הקליניקה' הוא סיפור עיצובה של נקודת התצפית הקלינית, של הופעת הרופא כסובייקט הידע הרפואי; 'ההיסטוריה של השיגעון' או 'לידת בית-הסוהר' הם גם סיפור עיצובו של היחס לאחר; 'ההיסטוריה של המיניות' הוא גם סיפור עיצובן של תודעה עצמית ודאגה עצמית.

פוקו עצמו דיבר²⁴ על שלושה צירים אפשריים של גניאלוגיה על-פי שלושת הממדים המרכזיים של מושג הסובייקט המודרני: ציר היחס לאמת, כלומר הציר סובייקט/אובייקט; ציר היחס לאחר, שפירושו גם, באינטרפרטציה של פוקו, הסובייקט כמי שנתון במסגרת יחסי כוח; ציר היחס לעצמי, שיש בו כאמור הרבה יותר מתודעה עצמית והוא כולל עיצוב היחס לעצמי על-פי נורמות, של זהות (מי אני באמת, 'אותנטיות', 'מימוש עצמי'), מוסר (מה עלי לעשות) או אסתטיקה (כיצד איראה לאחרים, מהו הערך האסתטי של קיומי).

אפשר, כמובן, להצביע על הסטת דגש מן הציר הראשון, היחס לאמת, אל הצירים האחרים לאחר ה'ארכיאולוגיה של הידע'. אבל יש לזכור, כי הכרך הראשון ב'היסטוריה של המיניות' נקרא *Volonté de savoir*, וכי ה'היסטוריה של השיגעון' ו'לידת הקליניקה' דנים ביחס לאחר לא פחות משהם דנים בידע. השפוי זקוק ללא-שפוי ולהרחקתו כדי לקבוע את עצמו ביחס אליו; החולה מאושפז בקליניקה כמוקד של תצפית וכשפן ניסיון למען גידול הידע, למען הבריאות שלו ושל האוכלוסיה כולה, שהשליטה בבריאותה היא חלק מן השליטה בה עצמה. ועוד חשוב להדגיש, כי הפרובלמטיקה של היחס לעצמי שאנו מוצאים כבר ב'היסטוריה של השיגעון' קיבלה תפנית, שעדיין לא עמדו על מלוא משמעותה, בשני הכרכים האחרונים של ה'היסטוריה של המיניות' עם המפנה המפתיע לעת העתיקה.²⁵ בקריאה ראשונה נראה שיש כאן ניסיון להצביע על אפשרות למודל אלטרנטיבי של דאגה עצמית, שלא יהיה מבוסס על נורמליזציה, הפנמה של מערכת נורמטיבית חיצונית, או — על-פי ההיפוך

²⁴ בשיחה עם דרייפוס ורבינוף שהופיעה כנספח למהדורה השנייה (1983) של ספרם (הערה 14 לעיל).

²⁵ הכרכים השני והשלישי של הספר הופיעו בפאריס זמן קצר לפני מותו של פוקו; ראה: *Histoire de la Sexualité*, Vol. 2: *L'Usage des plaisirs*; 3: *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984. הכרך האחרון, *Les Aveux de la chair*, יראה אור בלי עריכתו הסופית של פוקו, שמת בטרם השלים את הכנתו לדפוס.

המתבקש — על שחרור ממערכת חיצונית כזאת בדרך ל'אותנטיות'. בתרבות הקלאסית, טוען פוקו, היתה הדאגה העצמית עניין של עיצוב אסתטי של קיום אינדיבידואלי. האסתטיקה של הקיום היתה, כמובן, נחלתם של מעטים, אבל מעולם לא היתה מודל שעל-פיו יש 'להנדס' התנהגותם של המונים.

הגניאלוגיה של הסובייקט, בשלושת ציריה, ברמות השונות של מפורשותה וגיבושה השיטתי, היא, כך נדמה, התוכן והצידוק לאותה בשורה על 'מות האדם'. מושג ה'אדם' הולך ומתפרק תחת איזמל הגניאלוג, מפני שאי-אפשר לאחוז עוד בשני קטביו: סובייקט/אובייקט. הסובייקט מתגלה כאובייקט שכינונו היסטורי. הופעתו של האדם כאובייקט, כמושא השאלה, המניפולציה, הניבוי או הפירוש של 'מדע האדם', היא הצד השני של אותו כינון היסטורי. לפרק את מושג האדם פירושו לחשוף את מערכות יחסי הכוח הדרושים להופעתו כאובייקט/סובייקט דרך איסוף נתונים, מדידתן של אוכלוסיות, השליטה במשתנים של מושא התצפית, מיסודו של המותר והאסור בקומוניקציה, בהבעה, בדיבור. (בלי המושג של סובייקט אנחנו צריכים לחפש אחר יחידות אחרות של שיח שיבואו במקום ה'יצירה', 'מפעל חיים' או 'מחבר'. אנחנו צריכים, בין השאר, לחדול מביוגרפיות אינטלקטואליות.)

בכל שלושת הצירים הללו של הגניאלוגיה של ההווה חוזר ונשנה אותו טיפוס של שאלות: איך זכינו, אנחנו, כאן ועכשיו, באובייקטים האלה של הידע שלנו, בשאלות המדריכות את מנוחת העיון שלנו, בגבולות הניסיון האפשרי שלנו, בתפקידנו כסובייקטים מפעילי כוח, בגורלנו כאובייקטים להפעלת כוח, בגוף הזה שלנו, בתשוקות המפעפעות בו, במיניות הטבועה בו, במוות המצפה לו? איך עוצבה מציאות שבה ניתן להפעיל באופן שיטתי כוח רב כל כך על בני אדם רבים כל כך במשך זמן רב כל כך, מציאות שבה, נדמה, גם לא ניתן להתחמק מהפעלת כוח כזאת, ולא רק כאובייקטים אלא גם כסובייקטים של כוח? מהי המציאות הזאת, שבה כל כך הרבה ידע מושקע בכל כך הרבה תחומי פעילות, בענישה ובחינוך, בצריכה ובתענוג, שבה כל כך הרבה תחומי חיים, מן התא המשפחתי עד בית-החרושת, מן האסתטי ועד הצבאי, משועבדים לייצור דעת, שבה הפרטיות עצמה נקבעת מבחוץ על-ידי מערכת אנונימית, המשרטטת מראש מגוון אפשרויות וכמה דפוסים הכרחיים של דאגה עצמית? מהי המציאות הזאת, שבה קבועים מראש קווי החריגה, הסטייה והמרד, ואף-על-פי-כן המאבק איננו מיותר, המרד אינו אבוד מראש, והעיון הפילוסופי לא רק שאיננו משתק מעשה, ובוודאי שאיננו משקף אותו, אלא הוא עצמו עשוי להיות סוג של פעולה טעונה חומר נפץ?

מעבר לכל מה שלימד אותנו פוקו, מעבר לאוצר הידע והתובנות שהעניק לנו — ואנחנו עדיין רחוקים מלמצות את האוצר הזה — מעבר לכל אלה ניצבות השאלות הללו, והן ימשיכו לסקרן ולהטריד אותנו, להלהיב ולדכא אותנו, כפילוסופים, כהיסטוריונים, כפסיכולוגים, כמחנכים, כמבקרי חברה ותרבות, אותנו —

מישל פוקו — פילוסוף

אינטלקטואלים בני-זמנם של הטקסטים האלה, שעוד זמן רב לא נוכל שלא לפעול בצילם ולאורם.

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות
אוניברסיטת תל-אביב

| | |
|---|---|
| <p>the philosophical forum A QUARTERLY</p> <p>Philosophy & the Holocaust a special double issue</p> <p>William Gass, <i>Origin of Extermination in the Imagination</i> Martin Golding, <i>Forgiveness and Regret</i> Philip Hallie, <i>Scepticism, Narrative, & Holocaust Ethics</i> Berel Lang, <i>The Concept of Genocide</i> Nathan Rotenstreich, <i>Can Evil Be Banal?</i> A. Zvie Bar-On, <i>Measuring Responsibility</i> and essays by Gertrude Ezorsky, William Reese, John Roth, and George Schlesinger</p> | <p>Editor: Marx Wartofsky Guest Co-Editor: Berel Lang VOLUME XVI: 1-2 Fall-Winter 1984-85 \$7.50</p> <p>SUBSCRIPTIONS \$12 per year for individuals \$35 per year for institutions</p> <p>BACK ISSUES Walter Benjamin, Philosophy & Economics, Sociobiology, Kant's First Critique, Women & Philosophy the philosophical forum P.O. Box 239 Baruch College of CUNY 17 Lexington Avenue New York, NY 10010</p> |
|---|---|