

הדאגה לעצמי¹

הנרייט דהאן-כלב

הקדמה

מאמר זה עוסק במושג הפוליטי "הדאגה לעצמי" – אפיליאה,² ועוקב אחר התכנים והמשמעויות שנוצקו לתוכו בתחנות לאורך ההיסטוריה הפוליטית המערבית, החל ביוון העתיקה, עבור בתקופת האימפריה הרומית ובנצרות וכלה בהתיישבותו בתוך מושג האינדיבידואליזם בעת החדשה. בעקבות החוט ההיסטורי שפוקו שזר בהרצאה בנושא הדאגה לעצמי (Le souci de soi) שנשא בקולו' דה פראנס ב־20 באוקטובר 1980, מאמר זה מעיין בשינויים שהתחוללו במשמעות המושג "הדאגה לעצמי" ובתכניו כפועל יוצא של ההקשרים ההיסטוריים, הפוליטיים, הדתיים והערכיים שנוצקו לתוכו או חולצו ממנו.

כתביו של פוקו מגוונים ורבי־הפוכות, ותכופות נמתחות הפרשנויות של הגותו הנרחבת אל מעבר למה שניתן לשער שהיה מקובל עליו. במאמר זה נקטתי משנה זהירות והקפדתי להיצמד לטקסטים ולהרצאות שנשא פוקו (חלקן זמינות ברשת), בעיקר בצרפתית. הקריאה בפוקו כשלעצמה מצריכה פענוח ופירוש, שכן התמונה המצטיירת מתחנות הזמן ההיסטוריות ומהעבודה הארכיאולוגית אינה תמיד ברורה ושלמה. לפיכך התרכזתי במאמץ למצות ככל האפשר את הדיון במושג אחד, מרכזי להגותו, לפענוחו ולברר אותו לאשורו בהקשריו ההיסטוריים כפי שביקש להציגם. במאמר זה הוספתי פרטים כדי לצמצם את החללים ולצייר תמונה מפורטת יותר כדי לאפשר דיון וחקירה על בסיס תשתית מדויקת ככל האפשר.

עם זאת, המאמר מבקש להציג את חשיבותו של המושג "הדאגה לעצמי" גם בהקשרים עכשוויים. חלק הארי של המאמר מעמיד את המושג בתוך מכלול עבודתו של פוקו ומציע ניתוח שלו בהקשרים פוליטיים עכשוויים. כך למשל, אסביר באמצעות מושג הדאגה לעצמי כיצד שיח הזהיות, המתקיים בהקשרים רב־תרבותיים, נתפס כשיח העוסק בהגנה על זכויות חברתיות תרבותיות ואזרחיות, אולם למעשה הוא מקבע את המחשבה הפוליטית־ביקורתית וחוסם אותה במקום להרחיבה. ההקשרים המוצעים מתבססים על ראייה רחבה שממנה אני גוזרת את הטענה בדבר חשיבותו של המושג ואת דרכי פענוחו. חשיבותו לא השתנתה לאורך ההיסטוריה, אולם מיקומו בתוך תפיסות אתיות, מדעיות ופוליטיות הוא שמשתנה, ומשפיע על משמעויותיו המועתקות להקשרים שונים.

כמטרת משנה של המאמר, המעקב אחר המושג מאפשר לראות כיצד טבע פוקו את הרעיון המתודולוגי החשוב של ארכיאולוגיה של הידע, נטע אותו בתוך המבנה הפרדיגמטי שהציע, והחילו גם על מושגים אחרים, מרכזיים לא פחות, כמו שיגעון, תבונה, כליאה ועוד. כמו מושגים

אלה, "הדאגה לעצמי" זוכה למיסוד בתרבות, אך חשיבותו היא קודם כול כמופע המעוגן בקיום האנושי. במקור יוחס המושג לגוף ונשא משמעויות רחבות של טיפוח הגוף והנפש. תכניו נקשרו להתפתחות הפוליטית של הסובייקט ולהבנת טיב הקשר בין הסובייקט, גופו ורוחו ובין סוכנות הפעולה הפוליטית. בתחילה לא נקשרה הדאגה לעצמי להקשרים קהילתיים וחברתיים, ורק בהמשך הוחל המושג גם על יחסים עם הזולת ועל הפעולה הפוליטית. ההקשר הראשוני היה היחסים בין הסובייקט, גופו ורוחו ובין הגוף השליט, הגוף הפוליטי, ללא תיווך החברה והקהילה. הזיקה לקהילה ולחברה נוצרה בעת המודרנית, ובעקבותיה באה ההפרדה הדיסציפלינרית בין הפוליטי לחברתי. הדיון של פוקו מחדד את הזיקה לפוליטי, אך המחויבות העולה מעמדה אתית של דאגה לעצמי נוגעת לזירה הפוליטית, ואינה תמיד רגישה דיה לזיקה החברתית וליחסים האינטר-סובייקטיביים. אלה נבלעים בדיון על מעמדו של הסובייקט כאזרח המדינה המחויב לדאוג לעצמו אם ברצונו להיות אזרח ראוי ואף מנהיג פוליטי, כפי שארחיב ואראה בהמשך.

סוגיית "הדאגה לעצמי" העסיקה את פוקו לכל אורך פעילותו האינטלקטואלית. הוא הקדיש לנושא את הרצאתו הראשונה בקורס בקולז' דה פראנס בשנת 1981, לאחר שכבר נשא הרצאה בנושא באוקטובר 1980. כשנה לפני מותו הקדיש למושג את החלק השלישי של "תולדות המיניות"³, ולמעשה העיסוק בסוגיה חוזר ונשזר כמעט בכל הנושאים המרכזיים שבהם עסק.⁴ בדיוניו עקב פוקו אחר הגניאולוגיה של המושג והשינויים שחלו בו ותיאר את הדרך הארוכה שעשה מאז נדון בשיחה בין אלקיבאדס לסוקרטס ועד שנוסח מחדש בעת המודרנית בכלים מדיקליים, פדגוגיים ופסיכולוגיים וניטע בתפיסות עכשוויות של כינון הסובייקט. בימינו הוא מזוהה עם אנוכיות, דאגה חומרנית לגוף ונהנתנות.

במאמר זה אנסה לחדד את התפרקות המושג "הדאגה לעצמי" ממשמעויותיו ההיסטוריות ולעמוד על גלגוליו עד לעת החדשה: ממושג פוליטי ואתי רחב למושג שטחי שנענה לצמצום הנגזר מהתפרקות העצמי תחת תהליכי ניכור חינוכיים, פסיכולוגיים ומדיקליים. בהמשך ילבן המאמר את הפרובלמטיקה החדשה שמציע פוקו, שעניינה הבנות מחודשות של הפעולה והמחשבה המדינית, האתיקה והסוכנות הפוליטית של הסובייקט בן זמננו. בפרק האחרון אתאר כאמור את הקשריו העכשוויים של המושג, ואדגיש את הסיבות לרלבנטיות ולחשיבות שלו למחשבה הפוליטית הנוכחית. המאמר יבקש לחשוף כיצד הדיון הגניאולוגי של פוקו מאפשר להבין באופן ביקורתי את הממדים הפוליטיים של חקר העצמי של הנאורות ובהמשך של פוליטיקת הזהויות המודרנית.

הבסיס המתודולוגי

בכתביו של פוקו ניצב משולש קבוע שקודקודיו קושרים בין אמת, חוק וסובייקט, המיתרגמים לדיון ולנושאים שהוא ביקש לעורר. בהרצאתו על מושג "הדאגה לעצמי" ממוקם משולש זה בהקשר התרבותי וההיסטורי של הסוגיה המעסיקה מאמר זה. בגישתו לידע כ"ארכיאולוג" שעליו לחפור ולחבר פיסות שבורות לכדי תמונה שלמה התחקה פוקו תחילה אחר השאלה איך בני אדם מבנים את עצמם כסובייקטים בתרבות המערבית, וזיהה שלוש מערכות יחסים המכוננות

הבניה זו. את המערכות האלו הוא קשר לפרדיגמה המשולשת והצביע על שלושה טיפוסים מקבילים של יחסים: יחס לאמת, יחס למחויבות ולציוויים חוקיים, ויחס לעצמנו ולאחרים. כישים חושבים, טען פוקו, אנחנו מקבלים על עצמנו התחייבויות ויוצרים יחסים הדדיים שבהם האמת היא חלק בלתי נפרד מהכינון האפיסטמי של עצמנו. זאת ועוד: למחשבתנו על היחסים שלנו יש היסטוריה שהופכת אותנו למה שאנחנו. השאלה "מה אנשים חושבים כשהם עושים את מה שהם עושים?" היא שאלה שמדריכה רבים, והם אף גוזרים משמעות להתנהגותם. הרציונל שבני אדם מזהים בפרקטיקות, במוסדות, במודלים ובאסטרטגיות פעולה כלליות כרוך ביחסי כוח, ולפיכך גם עצמיותם צריכה להתפרש בהקשר של רשתות כוח. פענוח רשתות כוח היא הדרך לחשוף את הגניאולוגיה של עצמיותו של הסובייקט כפי שהתעצבה בתרבות המערב, וממילא גם הדרך שיכולה להוליך להתנגדות לכינון זה ולהשתחררות ממנו.

רוב הפילוסופים בעת העתיקה, מפרמנידס עד אפלטון, עסקו במטאפיזיקה ובהגות רציונלית של מתמטיקה וקוסמולוגיה. לדברי פוקו, באמצעות הלימוד של עולמות ידע אלה הם למעשה חקרו את עצמיותם כסוג מסוים של סובייקטיפיקציה. המדעים היוונים הם שקבעו את יחסנו הרציונלי לישות, לעולם, לעצמיות. בכתביו על רשתות כוח והקשר שלהן לידע ביקש פוקו להתחקות אחר ההיסטוריה של כינון העצמי מאז שקיעתה של התרבות ההלנו־רומית, ולחשוף את הטכניקות ששימשו לכך, אך אבדו בתהליך ייצור הידע. בכתביו על הסובייקטיביות ניכרת ביקורתו על ההתרכזות במדעים ובהגות רציונלית כדי להשיג "אובייקטיביות מדעית". בכל כתביו, אני טוענת, ניסה פוקו ללא לאות לאחות את הקרע שבין ייצור הידע וייצור העצמיות, או לפחות להרחיב את העיון בסובייקטיביות, שנקטע עקב קידוש "האובייקטיביות המדעית". זאת, כדי להאיר את התשתית שעליה צומחים מבני העל של "האובייקטיביות המדעית" ואת יחסנו לאמת, לחוק ולמלך, המיוצג בעת המודרנית על ידי הרשות המבצעת.

באותה סדרת הרצאות הצביע פוקו על כישלון חוזר ונשנה בהבנת המכלול של היווצרות עולמות ידע שמעמדם אונטולוגי כביכול, כיוון שחקר "האמת" כאונטולוגיה פורמלית וייצור הידע כשלעצמם אינם שלמים ללא ניתוח היסטורי של טכניקות העוסקות בעצמי, וממילא בעצמי החוקר וביחסיו עם "האמת", עם ההיסטוריה ועם החוק. מכאן צמח אצל פוקו הצורך לפתח מתודות שיעמדו על כינון הסובייקט, הסובייקטיביות והיחסים האינטר־סובייקטיביים. מהלך זה הוא בבחינת פניית פרסה מן העיסוק בידע מדעי ובהגות רציונלית ופנייה אל ההיסטוריה של יחסנו לעצמנו ואחד לשני. בין לימוד זה של עצמיות ללימוד ה"אמת", העוסק באונטולוגיה פורמלית כניתוח ביקורתי של ידע, אי אפשר לעשות רדוקציה ולצמצם את העיסוק בסובייקט ובסובייקטיביות לידע מדעי והגות רציונלית בכלים שהופקו בעבור ייצור ידע "אובייקטיבי", אלא אם הסובייקט הנחקר נצפה כאובייקט. הנתבי שבו הציע פוקו להתנהל כדי לעקוף כשל זה ואף פסע בו בעצמו התרכז בחקר עצמיותנו בהקשר של היסטוריה וארכיאולוגיה של רשתות הכוח, תוך הדגשת כשלי הדיכוטומיה בין לימוד "האמת האובייקטיבית" ובין אופני הכינון של הסובייקטיביות. הוגי הנאורות, טען פוקו, התחבטו בשאלת האמת מתוך התרכזות ברפלקציה פילוסופית על האונטולוגיה הפורמלית של הידע וכסוגיה אל־זמנית לכאורה. אולם בסקירת

המאמר הקצר של קאנט על הנאורות מ-1784, שפוקו הציב אותו בהקשר היסטורי,⁵ נחשף העוגן שבו שיקע קאנט את הדיון שלו במשבר השנינות התבונית של תקופתו. השאלות שהטרידו את פוקו עסקו במציאות האקטואלית בהקשר של המהפכה הצרפתית ובהקשר של הנאורות בת זמנו: "שתי השאלות הללו, 'מהי הנאורות? מהי המהפכה?' הן שתי הצורות שבחסותן קאנט הציב את שאלת האקטואליות שלו עצמו" [התרגום שלי].⁶

גם הוגים אחרים עסקו בסוגיות פילוסופיות שהיו מעוגנות במשברים של תקופתם. הובס היה מודאג ממלחמות הדת באנגליה, דקרט מהתפרקות כמה מתחומי המדע, לייבניץ מהפולמוסים הדתיים, והיגל התייחס לגרמניה של תקופתו בשאלה "מה אנחנו עכשיו?". המניע של כולם, אליבא דפוקו, היה רצונם לשנות את המציאות ולא רק להבין אותה. הם חיפשו תשובות פילוסופיות מחייבות לשאלות של מקומם בתוך מרחב וזמן קונקרטיים.⁷ אך מה שחשוב, הטעים פוקו והסיט את המוקד לעבר הסובייקט, אינו האידיאולוגיות הגדולות וההוגים שביקשו לחולל מהפכה, אלא כיצד נחוותה מהפכה זו בעולמם של מי שמצאו את עצמם בתוכה: "מה שחשוב במהפכה אינו המהפכה עצמה, אלא מה שקורה בתוך הראש של מי שאינם שחקני המפתח, מה שהם מספרים לעצמם על המהפכה שהם אינם סוכניה הפעילים" [התרגום שלי].⁸

השאלות מה אנחנו ומה עלינו להיות במציאות זו, או מדוע עלינו לעסוק בפילוסופיה ומהו התפקיד הספיציפי של פילוסופיה זו ביחס למציאות העכשווית, חושפות את התהום הפעורה בין שני הקטבים של הדיון ב"אמת": כשאלות אונטולוגיות פורמליות, כשדה ניתוח ביקורתי של ידע, או במשמעות של "מה אנחנו עכשיו בתוך המציאות?" – שאלה התחומה במרחב וזמן אקטואליים. איך בוחנים את חוויית הקיום של הסובייקט באופן המאפשר לזהותה בדרכים בלתי אמצעיות?

את השאלות האלה אפשר להבין על ידי העבודה הארכיאולוגית של פוקו, אשר נבר בארכיונים והתעמק באופציה השנייה – באופן שבו יחידים מפרשים את עצמיותם בתוך רשתות כוח ובהתנגדות להן כשיקוף של האונטולוגיה ההיסטורית של ייצור העצמי.⁹ בכתביו על השיגעון, התבונה, הרפואה, הפשע, הענישה והמיניות עוברת כחוט השני שאלת יחסנו לאמת בזיקה להתחייבויות שאנו לוקחים על עצמנו.¹⁰ הדגש מושם על "יחסנו" יותר מאשר על "האמת לאמיתתה". מכלול ביקורתו של פוקו מתגבש לכדי פרויקט ביקורת התבונה ההיסטורית של העצמיות, בפרפרזה על קאנט, כמעין תשתית שמשלימה את ההיבטים החבויים לדעתו בביקורת התבונה הטהורה הקאנטיאנית, הנאבקת על מעמד של אל-זמניות, של ניתוק מגוף ומחומר, עד שהיא מודה לבסוף שאין לאדם אפשרות לדלג מעל לגבולות ההכרה שלו. זהו ייצור ידע שהתרכז בנייתו ביקורתי פורמלי של אונטולוגיות של ידע, אך התעלם מיחסם של הישים החושבים את הסובייקטיביות הטבועה בסבך רשתות הכוח – ידע שקודקודיו בשלושה טיפוסים היחסים כאמור, לאמת, לעצמנו ולזולתנו, ולחוקים ולהתחייבויות המוטלות עלינו. זוהי המסגרת הפרדיגמטית שלתוכה הטיל פוקו את הפרובלמטיקה של הדיון ההיסטורי בסוגיית הדאגה לעצמי.

ארכיאולוגיה של המושג "הדאגה לעצמי"

א. העת העתיקה – יוון

על פי ההיפותזה של פוקו, תהליכים היסטוריים חוללו שינויים בתרבות "הדאגה לעצמי", אך היא היתה קיימת ומוערכת לפחות מהמאה הרביעית לפנה"ס. פלוטרכוס (46-119 לספירה)¹¹ דיווח שכאשר מלך ספרטה נשאל מדוע הספרטנים אינם מעבדים את אדמתם בעצמם והאאולים עושים זאת בשבילם, הוא השיב: "אנו מעדיפים לדאוג לעצמנו". קסנופון (350-430 לפנה"ס)¹² מספר שכאשר חזר כורש לארצו לאחר כמה ניצחונות ונשאל "מה נעשה עכשיו?", השיב "משניצחנו, עלינו לדאוג לעצמנו".

המושג "דאגה לעצמי" עוסק במה שמכונה ביוונית אפימליאה האא טומו (*ἐπιμέλεια εαυτοῦ μου*), לטפל בעצמי – *curam sui* בלטינית. אפימלסטאי האא טו – להיות עסוק בחריצות בעצמיותך.¹³ הדאגה לעצמי היתה עיקרון יסודי באמנות החיים ותפסה מקום חשוב באתיקה היוונית והרומית לאורך כאלף שנים. סוקרטס הציג עצמו מול שופטיו בטקסט "אפולוגיה" כמאסטר שעסוק בדאגה לעצמו, לעצמי שלו, ואמר, "אתם עוסקים בכבוד שלכם, בעושרכם ובמוניטין שלכם, אבל לא במידותיכם הטובות או בנשמה שלכם. תפקיד האזרחים הוא לדאוג לעצמם וזו הוראת האלים שאין לנטוש עד הנשימה האחרונה".

הדאגה לעצמי נידונה גם בדיאלוג מוקדם שנכתב על ידי אפלטון, המשתה,¹⁴ בחלק האחרון בדיאלוג עם אלקיביאדס. פוקו מציין שניאופלטוניסטים סברו שדיאלוג זה של אפלטון עם אלקיביאדס חשוב וחיוני עד כדי כך שהוא ראוי להיות הראשון באוסף של אפלטון. אלבינוס, ניאופלטוניסט מהמאה השנייה לספירה, סבר שכל צעיר מוכשר שהגיע לגיל הפילוסופיה והפרקטיקה של מידות טובות צריך להתחיל בלימוד המונולוג של אלקיביאדס, כי זו תחילתה של ההתפלספות בלימוד שנענית לציווי הפילוסופי העתיק "דע את עצמך" (*gnoti ceu ton*), הקושר דאגה לעצמי עם ידיעת העצמי. לדעת את עצמך הוא אמצעי לדאוג לעצמך, ומכאן חשיבות העיסוק בעצמיות. ידיעת העצמי והדאגה לעצמי אינם זהים, אך בהכרח תלויים זה בזה.

הדיאלוג של סוקרטס עם אלקיביאדס עוסק באפימליאה במשמעות ספיציפית של דאגה לעצמי. סוקרטס מנסה לשכנע את אלקיביאדס ההפכך לעסוק באפימליאה אאו טו – לדאוג קודם כול לעצמו. קריאה בטקסט מעלה שאין מדובר בהטפה לאנוכיות, אלא בתפיסה מורכבת שמביאה בחשבון את הקשרים של הסובייקט הן לעצמו והן לחברה ולמדינה. מדוע על אלקיביאדס לדאוג לעצמו? בחלקו האחרון של המשתה משיב סוקרטס לאלקיביאדס שהוא נמצא בנקודת מעבר בחייו. אלקיביאדס, שאינו מסתפק בזכויות היתר שניתנו לו מלידה, במזלו הטוב, בעושרו ובמעמדו אינו רוצה לבוז את חייו בניצול כל אלה, אלא להשיג יתרונות על פני בני העיר ואלה שמחוצה לה, הפרסים והספרטנים, אך אינו יכול ליהנות מהישגיו הצבאיים והפוליטיים כי לא קיבל את החינוך הטוב שהספרטנים הצעירים זכו לו. בעירו אתונה הוא נוהג ברהב, שכן לא הוכשר לפיתוח הסגולה הטובה. בילדותו נמסר לעבד נבער וזקן, ולכן אינו יודע אפילו מהם צדק והרמוניה. בדיאלוג מתגלה עד כמה הוא לוקה באישיותו ועד כמה הוא נבוך ומיואש. סוקרטס

משיב: "אילו היית בן חמישים, זה היה עלול להיות מאוחר מאוד. אבל כיוון שאתה צעיר, זה הזמן לדאוג לעצמך." ¹⁵ על פי סוקרטס, החובה לדאוג לעצמך היא מחויבות הנובעת ישירות מן הגיל הצעיר, ועליו לקשור אותה לשני מרכיבים פוליטיים מעבר לרצון לפתח את הסגולה הטובה: מחויבות לפרויקט של שלטון העיר ומחויבות לתקן את החינוך הקלוקל שקיבל. איך יכול אלקיביאדס לדאוג לעצמו? איש מקרב אלה שעומדים בא במגע אינו מוכן לסייע לו, והוא חש שעתה, משהוא בן שבע-עשרה או שבע-עשרה, מראהו הנערי נעלם, זקן צומח על לחייו, הוא מאבד מקסמו ומי שהשתוקק אליו, כמו סוקרטס, נמשך אליו פחות, ולכן איחר את המועד. סוקרטס עדיין רוחש לו אהבה פילוסופית – שאפשר לזהות אותה כאפלטונית – ומשיא לו עצות בעניין הדאגה לעצמו. דאגה לעצמי, לדברי סוקרטס, קשורה בעובדות של יחסים אישיים ואהבה פילוסופית, אבל גם ארוטית, מענגת, של מאסטר ¹⁶ לתלמידו. סוקרטס מסביר שהעצמי אינו אלא נשמה, ולדאוג לנשמה פירושו לגלות ממה היא עשויה. לכן אדם צריך למצוא את נשמתו ולעסוק בה כאילו הוא מגלה דבר שמימי. דיאלוג מורכב זה מופיע כאמור בחלקו האחרון של המשתה, והדאגה לעצמי כפי שהיא משתקפת בו קשורה בבהירות לשאיפה הפוליטית של אריסטוקרט צעיר שמעוניין לממש את רצונו לשלוט באחרים, ולומד שהגשמת רצונו מותנית בכך שיעסוק בעצמו. הפעולה הפוליטית מתחילה אפוא בכך שהסובייקט המתכוונן להיות אזרח ומבקש ליטול חלק פעיל בשלטון עוסק בעצמו. תשובתו של סוקרטס לאלקיביאדס נגזרה מהציווי הכללי של פיתוח המידה הטובה, וזו כשלעצמה נרכשה על ידי הכשרה מסועפת וממושכת במוזיקה, גימנסטיקה, מתמטיקה, הכשרה צבאית ולבסוף גם פילוסופית, אך הכוח המניע את הלימוד הזה הוא העיסוק בעצמי, שגולת הכותרת שלו הוא שליטה עצמית ומנהיגות פוליטית. הדאגה לעצמי היא פעילות של טיפוח הגוף והנפש כמכלול אחד, ונטועה עמוק בהבטחת מעבר ראוי מהעצמי לחברתי ולפוליטי. הדאגה לעצמי היא חלק בלתי נפרד מהכשרתו של אזרח ולאחר מכן של מצביא או פוליטיקאי, ולפיכך היא רחוקה מלהיות אנוכיות מנותקת ומנוכרת לזולת. מניעה הם הפירות החברתיים והפוליטיים של הדאגה לעצמי, המכוננים יחסים ומחויבויות בין-סובייקטיביות. מכאן גם הבסיס לעיון בסוגיות חקר יחסנו לאמת, לחוק ולמלך, מכוח הדאגה לעצמי, כפי שביקש פוקו להתוות.

מתשובתו של סוקרטס לאלקיביאדס עולה היבט הנוגע להוראה ולפדגוגיה, שהוא מניח כי היא פגומה ודורשת מהסובייקט לתקן את עצמו. לא סוקרטס השחית את הנוער, כפי שהאשימו אותו, אלא הפדגוגיה: הבית, הסביבה הנבערת והמופקרת וכיכר השוק. סוקרטס סבר כי החינוך לא רק שאינו מסוגל ללמד אותך את מה שעליך לדעת, אלא אף שהחינוך עצמו פוגם במושאייו. בין משימות הדאגה לעצמי מצוי אם כך גם הצורך לתקן את מה שהפדגוגיה קלקלה. לבסוף, בעיני סוקרטס, הדאגה לעצמי קשורה וככל הנראה מותנית ביחסים ארוטיים ופילוסופיים בין מאסטר לתלמידו. עיקר הדאגה לעצמי הוא ההרהור של הנשמה בעצמה, כלומר לא רק טיפוח הנפש אלא גם שיפור ותיקון של הגוף. הדיאלוג אינו חושף מפורשות את תפקידו של המאסטר לחנך את תלמידו מבחינה מינית וארוטית, אף שפרשנות כזו אפשרית. על כל פנים, יסוד העונג משתמע כחלק מטיפוח העצמי שתכליתו להביא את הסובייקט למקום הטוב ביותר כאזרח פעיל,

מחויב ומעורב, ולעשות זאת מתוך השתקקות. העונג כאמצעי מופרד בפרשנות זו מהרדיפה ההדוניסטית אחר העונג כשלעצמו (שאותה נפגוש בתקופות מאוחרות, פוסט־דתיות). על כל פנים, לסוקרטס אין תשובה לחרדה של אלקיביאדס מכך שאיחר את המועד. לסוגיה זו, כמו גם לחשיבות הקשר הארוטי בין המאסטר לתלמידו, נתנו את דעתם מאוחר יותר האפיקוראים והסטואיקונים.

ב. הסטואיקונים

הסטואיקונים היו אסכולה פילוסופית שפרחה במאה השלישית לפנה"ס ביוון. על פי תפיסתם, אתיקה אישית נשענת על לוגיקה המשלבת התבוננות בעולם הטבע עם קבלת ההווה, כפי שהוא מופיע בפני הסובייקט האנושי, על הכאב והעונג שהוא חש. בכך טמון סוד האושר. הדאגה לעצמי בעיני הסטואיקונים השתנתה באופן דיאלקטי מתרבות הדאגה לעצמי כפי שהופיעה בדיאלוג של אלקיביאדס וסוקרטס. עיקר השינוי חל במאתיים השנים הראשונות של התקופה ההלניסטית. בהשוואה לאפיקוראים של סוקרטס, כפי שהיא עולה מהגותם של הסטואיקונים, נעשה צעד נוסף לעבר מה שאנו מכירים כדאגה לעצמי ומה שהתפתח לכדי "הטכנולוגיה הנוצרית של העצמי", ואחריה האינדיבידואליזם המוקדם, כפי שטען פוקו.

ארבעת הסטואיקונים המפורסמים (מוסוניוס רופוס, 30-62 לספירה; סנקה, 4 לפנה"ס-65 לספירה; מרקוס אורליוס, 121-180 לספירה; ואפיקטטוס, 55-135 לספירה), פסעו בעקבות מוריהם האפיקוראים וטענו, בניגוד לעמדתו של סוקרטס בדבר החינוך המוקדם, שאף פעם לא מאוחר לגאול את הנשמה. מוסוניוס רופוס גרס שאפשר לגאול את הנשמה רק על ידי דאגה מתמדת לעצמי. סנקה¹⁷ דרש, "עליך לדאוג לעצמך ולחזור לנשמתך ולהישאר שם". אפיקטטוס, ציין פוקו, קשר את הדאגה לעצמי לאנושיות ואמר שאנושיות היא פועל יוצא של הדאגה לעצמי. לחיות העניק הטבע את כל הדרוש לקיומן, אבל בני אדם אינם שלמים מעצם היוולדם, ולכן עליהם לדאוג לעצמם כדי להתפתח ולהגיע לשלמות, ואת המשימה הזאת יש לראות כפריבילגיה שעל כולם למלא לאורך החיים¹⁸: "ה'דאגה לעצמי' היא 'פריבילגיה-חובה', מתת של מחויבות שמבטיחה את חירותנו בעודה מאלצת אותנו להתייחס לעצמנו כאובייקטים של כל תשומותינו" [התרגום שלי]. כך נעשים בני האדם דומים יותר לאלוהים, שהרי לאלוהים "אין מה לעשות חוץ מלדאוג לעצמו", כדברי פוקו. כל הסטואיקונים ראו בצורות אלה של דאגה לעצמי פרקטיקות של חירות וקשרו אותה לגאולה ולתיקון הנפש. תפיסה זו של דאגה לעצמי אינה אינדיבידואלית במובן של כל אחד לעצמו. בצורתה הראויה היא פעילות חברתית שבה הסובייקט אינו מזניח את הזולת והיא מעוררת מחויבות הדדית.¹⁹ בשלב זה של ההתפתחות התרבותית במערב, עדיין מתקיים הקשר בין הדאגה לעצמי ובין הפעילות החברתית שנושאת אופי של הדדיות.

את הרצאתו בקולוז' דה פרנס פתח פוקו עם הדיאלוג שכתב במאה השנייה הרטוריקן והסטיריקן היווני לוסייין (120-180 לספירה)²⁰, ותיאר שיחה בין הרמוטימוס מקלזומנה (המאה השישית לפנה"ס) ובין חברו. לשאלתו של הרמוטימוס, "מה אתה ממלמל שם?" השיב החבר שהוא בדרכו למאסטר, ובורר את התשובות לשאלה שהטיל עליו להגות בה, איך לדאוג לעצמו בדרך הטובה

ביותר. חברו של הרמוטימוס, שלמד אצל המאסטר שלו כבר עשרים שנה וכילה על כך את רוב כספו, היה מודאג מכך שאולי יהיה עליו ללמוד עוד עשרים שנה בטרם יבין מהי הדרך הטובה ביותר לדאוג לעצמו. הדאגה לעצמי לא היתה אפוא עניין אינטואיטיבי או ספונטני, ואנשים כילו זמן וממון בחיפוש אחר הדרך הטובה לעשות זאת. גם היום רבים טרודים בניסיון למצוא תשובות לשאלה כיצד לטפל בעצמם, טען פוקו; אך בעוד בעת העתיקה היו אלה הפילוסופים שנתנו את השירות הזה, היום אנחנו מכלים את ממוננו על פסיכולוגים, רופאים ופדגוגים.

תרבות העצמי בגלגולה הפוסט־סוקרטי היתה מושתתת על כמה הנחות: ראשית, שעם העצמי יש לקיים יחסים קבועים ולא רק כדי להפוך לשליט טוב של העיר; שנית, שיחס ביקורתי כלפי העצמי אינו רק פיצוי על פדגוגיה פגומה, אלא עניין שעל כל אדם לקיימו באופן קבוע ללא קשר לחינוך שקיבל בצעירותו; שלישית, שיחסים אוטוריטריים עם המאסטר אינם כוללים יחסים ארוטיים; ורביעית – וזו תוספת שהתחזקה באופן משמעותי מאוחר יותר בנצרות – היא הניחה סדרת פרקטיקות אסקטיות שונות מאוד מהגות טהורה, ששרידיה ניכרים גם ב"תרבות העצמי" של ימינו. בהתפתחות ההיסטורית של הדאגה לעצמי היו הסטואיקונים, כפי שניתן לראות מהדגשת היסוד הנפשי, חוליה בדרך לשינויים ופיצולים נוספים בערוץ השיח שבו התקיים המושג.

שתי הפרדות בעת היוונית והרומית מסתמנות כבר בשלב זה ועולות על מסלול שיוליך לתקופה הנוצרית: ההפרדה המעמיקה והולכת בין הגוף לנפש, וההפרדה בין דאגה לעצמי של האדם הבריא בגופו ובנפשו המטפח את עצמיותו לקראת תפקוד חברתי ופוליטי, ובין טיפול בגוף חולה ובנפש דוויה. נוסף לשתי הפרדות אלו חלו מעתה גם פיצולים נוספים בשיח, והתפתחו לפולמוס היסטורי מתמשך על הסוגיות שבהן דן סוקרטס: הגיל הראוי לפדגוגיה, תפקידי הפדגוגיה, טיב היחסים בין חניך למורהו, והדאגה לעצמי כתכלית בפני עצמה וכמכוננת יחסים בין־סובייקטיביים בספרה הפרטית והציבורית. השיח התרחב והתחוללו בו שינויים ומעברים בין שדות שיח ומפדגוגיה למדיקליזציה, ומעברים תמטיים מתפיסות של דאגה לעצמי כטיפוח מתמיד לתפיסות של מאבק והתגברות בעתות משבר.

השינויים בתרבות העצמי בשלהי התקופה ההלנו־רומית התחוללו בד בבד עם שקיעתם של מבנים פוליטיים. פוקו הציע בהרצאתו שהשינויים מיוחסים לשקיעת המבנים הפוליטיים והחברתיים של הערים ושל האריסטוקרטיה, במקביל להתפתחות המשטרים האוטוקרטיים ולעליית חשיבותם של החיים הפרטיים. אלה גרמו לצמיחתו של מה שנקרא מאוחר יותר אינדיבידואליזם, ובד בבד הביאו להפרדת שאלת הדאגה לעצמי ממשמעויותיה הציבוריות והפוליטיות, כך שבנקודת זמן היסטורית זו ניתן לזהות את ראשיתו של הפיצול הכפול בין ספרה פרטית לציבורית ובין עצמיות לאינדיבידואליזם.

נעיין בקצרה בנימוקיו של פוקו לגבי השינויים שחלו בתפיסות הגיל, הפדגוגיה, הקשר בין מאסטר לתלמיד, הטיפוח והמאבק הכרוכים בדאגה לעצמי כאמצעי לחיי רווחה או כתכלית בפני עצמה. כזכור, סוקרטס הדגיש את חשיבות הדאגה לעצמי בגיל צעיר, אבל במאה השלישית חלק עליו אפיקורוס ואמר שאין להסס לעסוק בפילוסופיה בשום גיל, וכי אף פעם לא מוקדם או מאוחר מדי לעסוק בנשמה. עיקרון זה של תשומת לב קבועה לעצמי היא שמבטיחה כי מי

שדואג לעצמו יצליח לשמור על נשמתו. גם מוסוניוס רופוס טען שאדם צריך לדאוג לעצמו ללא הרף אם הוא רוצה חיי רווחה. כדי להגיע להישגים יש לעסוק בנשמה ולהיות פעילים תמיד, הגם שמוטב לשמור עליה מילדות. חבריהם ומבקשי עזרתם של סנקה או פלוטרכוס לא היו הצעירים שסוקרטס השיא להם עצות. סביב סנקה התגודדו, בנוסף לצעירים בחוגו, גם מבוגרים בעלי עמדה חשובה בסיציליה – פרוקורטורים שאיתם התכתב ארוכות. אפיקטטוס סבר שלא רק צעירים צריכים להיות שאפתנים. בבית הספר שלו נשמר קשר עם קונסולים, מצביאים ושליטים כדי להזכיר להם לעסוק בעצמם. מפעם לפעם התחבר למבוגרים וקיים איתם קשר יציב ומתמשך. מרקוס אורליוס עסק בשאלה של הכנת הקיסר לשלטון באימפריה שתכליתה לבוא לעזרתו בעתיד בהיותו בשלטון. מכל אלה יוצא שהעיסוק בעצמי אינו רק שאלה זמנית שיש לעסוק בה בגיל צעיר, אלא צורת חיים.

שנית, ההיגיון הפנימי של העיסוק בעצמי עניינו בתנועה ובשינויים שחלים בקיום של הסובייקט, מהריאלי והגשמי לעבר האור והעולם השמימי. הדאגה לעצמי כאן מתייחסת למקור שיחולל התעלות נפש והתפתחות מן החומר אל הרוח. עבור אלקיביאדס, העיסוק בעצמי הוא תכלית בפני עצמה, מטרה סופית שמתבטאת בשליטה עצמית. מדובר כאן בתנועה שנוצרת מכוח התשוקה להנאה מהעצמי, להרגשת סיפוק ולערך עצמי, ומעניקה לעצמיות תכלית פנימית. זהו מובן שחורג מתיקון ושימור ומרחיב את יסוד הטיפוח והפיתוח. כלומר, הדאגה לעצמי אינה צצה ברגע של משבר או מחלה ואינה מתרחשת כחלק מתיקון עצמי, אלא היא ציווי שחל על כל סובייקט מעצם היותו בריא וחסון. ההדגשה היא על הנפש, והגוף הוא כלי ואמצעי שיש לטפח לצד העיסוק ברוח.

שלישית, בדיאלוג עם אלקיביאדס, העיסוק בעצמי אינו פרקטיקה של מבוגרים לאורך החיים. לפי עצתו של סוקרטס ניתן אמנם לעסוק בכך גם בשלב מאוחר יותר של ההתבגרות, אך תפקיד העיסוק הוא פדגוגי וכולל ביקורת של העצמי עם אפשרות לרכוש ידע חדש והכשרה באמנות, לצד תיקון הרגלים רעים ומאבק בהשפעות שליליות של האנשים שהקיפו את הסובייקט בחייו המוקדמים. בצורתה הדיאלקטית עוברת עתה הדאגה לעצמי לסוג של פרקטיקת מאבק קבועה, הדורשת אומץ ונכונות להיאבק בכל עת.

אפיקטטוס, הדגיש פוקו בהרצאתו, לא רצה שהאקדמיה שלו תהיה רק בית ספר, אלא גם מקום שבו רופאים מרפאים את הנשמה, כלומר מקום של חינוך וריפוי גם יחד. תלמידיו נתבקשו לחשוב שיש להם מחלות של הנשמה. כאן התחולל השינוי הראשון של תיקון הגוף החולה כחלק מהדאגה לעצמי. יתר על כן, החיבור בין הגוף לנפש הצריך עיסוק ברפואה ובפילוסופיה, שכן מכוח טיפוח הגוף אפשר היה גם לטפח את הנפש. אם לאחד יש אבצס ולשני כתף פרוקה, באופן דומה גם לנשמה יש חוליים שונים ויש לרפאם. הטיפוח בנפש כלל טיפול ביחסים בין-סובייקטיביים, בנימוסים והליכות (כגון לא לספר בדיחות גסות), בעקירת דעות שגויות ובהחלמה מדאגה לדברים פעוטים. פוקו הרחיב על הרופא גלן מפרגמון (129-216 לספירה)², אשר סבר כי ריפוי הנשמה מתאווה ומדעות שגויות הוא חלק בלתי נפרד מריפוי הגוף, אולם לימוד הדאגה לעצמי הוא עיסוק שגוזל זמן יותר מאשר הכשרת רופא. גלן ריפא חבר שהיה רגזן ואיש שהיה

עסוק בפרטים קטנים. חשיבותם של אלה נובעת מן ההיסטוריה של הסובייקטיביות במערב, שבה יש קשר בין הניסיון הפנימי של העצמי של הסובייקט ובין הפרקטיקה הרפואית שהתפתחה לאורך השנים.

רביעית, אצל אלקיביאדס, כמו אצל סוקרטס, הודגש היסוד הארוטי בקשר בין המאסטר לתלמיד. סנקה טען שהאדם אינו חזק דיו לשחרר את עצמו ועל כן הוא זקוק לסיוע כדי להשתחרר, אולם הזדקקות זו אינה מותנית בארוטיקה. על כל פנים, הדאגה לעצמי אינה יכולה להתחולל מתוך פעולת הסובייקט על עצמו והוא זקוק לשם כך לזולתו. לדבריו, היחסים בין המאסטר לתלמידו, ככל שהם הכרחיים להשתחררות, צריכים להיות ממסדיים וטכניים ולא ארוטיים. בארגונים סכולסטיים, כמו בבתי הספר של אפיקטטוס, עבר קהל אורח או קהל שנשאר לקורסים ממושכים יותר. המאסטר סייע לתלמיד להשתחרר נעשה באמצעות שיחות שעיצבו את היחסים ביניהם. אך השיחות לא היו מוגבלות רק לעניינים מופשטים שנידונו על ידי פילוסופים, ואפשר היה לפתחן גם בין קהלים שעסקו בפילוסופיה, כל עוד עלתה מהן התקדמות והתפתחות של הסובייקט הדואג לעצמו. הדאגה לעצמי לא הוגבלה אפוא רק לגישות מוסריות, וכללה גם עיסוק נרחב בסדרת פעילויות טכניות ובאמצעים פרקטיים לפיתוח העצמי כשהוא מתחולל בתוך הקשר חברתי ופוליטי.

גם מרקוס אאורליוס שטח את אופני הדאגה לעצמי, ומדבריו עולה יותר מכול שאין מדובר בפעולה שאדם עושה לבדו אלא בפעילות חברתית מובהקת. היא כוללת תרגילים פיזיים, טיפוח הגוף ותזונה בריאה, אך גם הרצאות, הרהור מעמיק, וסיפוק צרכים נפשיים על ידי קריאת ספרים, שיחות והערות עליהם. זוהי מלאכה קשה, אומר אאורליוס. לאלה נוספות התכתבויות וחשיפה בפני המורה כדי לקבל את עצתו, להרגיל את הנפש לפעילות שבה האחר מטפל בכך, ולפתח קשרים וזיקות של דאגה לעצמי ודאגה לאחר.

ג. הדאגה לעצמי בנצרות

כשלוש-מאות שנה מאוחר יותר התגלגל מושג "הדאגה לעצמי" והתפתח בשני ערוצים: האחד תיאולוגי – שהעמיק את הפיצול בין הרוחני לגופני ובין חיי העולם הזה לחיי העולם הבא – והשני פוליטי, שנע בין חיי של הסובייקט כאינדיבידואל הספון בספרה הפרטית ובין חיי בקהילה ובזירה הציבורית.

הכתיבה, הדגיש פוקו בהרצאתו, מתגלה כאן כחלק חשוב של תרבות העצמי, והיתה תמיד קיימת במערב. עוד בימי אפלטון היא כללה יומנים, זיכרונות ומכתבים, תיעוד של שיחות, סיכומים של שיחות ואירועים, מחשבות על העתיד, תכנון סדר יום ותיעוד חלומות, ולא רק של מלכים ורוזנים. פרקטיקות אלו כללו גם התכתבות בין אנשים לצורך התייעצות ותמיכה, הדרכה ויחסי מרות. הניסיון של העצמי הפך לשדה עתיר חומרים ומקורות שהמעוניינים בריפוי מזהים, על סמך תצפיות ביחסים בין אנשים ובאופנים שבהם סובייקטים עוסקים בדאגה לעצמם. במכתביהם של סנקה ושל מרקוס אאורליוס נמצאה כתיבה נמרצת ושימת לב לפרטים של חיי היומיום, כולל

למצב הרוח והבריאות, ונזכרו בה תנועות רוחניות, ציטוטים ומחשבות על אירועים והתייחסויות לשדה ההתנסות האישית. גם אריסטידס (530-468 לפנה"ס)²² ביטא תודות לאלוהי הבריאות. כיוון שהיה חולה במשך עשר שנים, הוא כתב לא רק תודות לאלים על הצלתו, אלא השאיר 300 אלף שורות שמתעדות את חיי היומיום שלו, ובהן פירש את מחלתו, את סבלו ואת חלומותיו, תרופות שכדאי לנסות וכן רישום של מצבי היפוכנדריה. חשוב להבין שהתרבות בתקופתו אפשרה העברת ידע כזה לאחרים, אך מאוחר יותר נעשו פרקטיקות אלה למעוררות בושה והן הוחבאו והוסתרו על רקע הדת, שראתה במשברים אישיים עונש על חטאים.

פוקו הדגיש את הידע על תקופה זו משום שמדובר בתפיסה אוניברסלית ובפרקטיקה שמגיבה על ההתנסות האינדיבידואלית של הגוף. הודות למקורות אלה, הוא טען, נוכל לדבר על תרבות העצמי. עם זאת יש להשיב על השאלה מדוע נראה שהנושא הזה נעלם, למרות החשיבות העליונה שיוחסה לו בתקופה הקלאסית כתוצאה מהציווי "דע את עצמך" או "דאג לעצמך". לדעת פוקו, אחת הסיבות לכך קשורה לפרדוקס הנוצרי של אסקטיזם לעומת וידוי ומשמוע הגוף והמיניות. הנצרות הציעה פרקטיקה חדשה שצריך היה למסדה – הווידי – והסובייקט צריך היה להתנסות בו כיצור מיני. הווידי מוסד כמסגרת שבתוכה נדרש הסובייקט לומר את האמת כדי לזכות בגאולת הנפש. במרכז הווידי עמדה מיניותו של הסובייקט,²³ והיחס לאמת עמד על מומנט של תיווך בין הכנסייה, הכומר המוודה והסובייקט. הפרדה זו הרחיקה את הסובייקט עוד יותר מהדאגה לעצמו והפקידה אותה בידי הכומר. יחסי של הסובייקט עם עצמו התבררו אל מול הכומר ולא מול אחרים, וביארין מפרש – גם לא בחדירה (התלויה בזולת) אלא בזיקפה (שכוננה את היחיד בפני עצמו דרך הכומר).²⁴ פרקטיקה זו התפתחה מאוד מאוחר יותר, ובעת המודרנית התקשרה לעבודה שעלינו לעשות על עצמנו מצד "הרצון לדעת" על מיניות ועל ההיסטוריה שלה, כפי שהובנתה עד לעת החדשה.

התיאולוג בן המאה הרביעית גרגוריוס מניזיאנוס (329-389 לספירה)²⁵ העמיד במרכז הגותו את הדאגה לעצמי בהקשר של ברית הנישואין. גרגוריוס סבר שבברית הנישואין צריך העצמי להתנתק מבשרו ולחזור לחבור לבתוליות של הגוף והלב, להיטהר ולהתמרק כדי שיוכל לרשת מחדש את הנצח שממנו הודח עם הגירוש מגן עדן. במקום אחר הוא עסק בברית הבתוליות (treaties of virginity) במהלך פרבולי של אובדן הדרכמה – ההישמעות למה שראוי. מהלך הדרכמה עניינו בדרך הייסורים שעל הסובייקט לעשות בעולם הזה בחיפוש אחר גאולת הנפש בעולם הבא. המאמין פועל בתוך מודל של דאגה לעצמי על ידי הישמעות לציווי שבו חיי הייסורים בעולם הזה מוחלפים בהתמסרות לדאגה לעולם הבא; החליפין בין החיפוש של מה שאבד ובין החיים האקטואליים הם דרכמה – עסקה. הדאגה לעצמי מקבלת משמעות של הדלקת מנורה בנפש שמחייבת את האדם לחפש בכל מקום ב"בית", כלומר ברוחו ובגופו. עליו לתור אחר הצללים בכל פינה בנפשו ולמצוא את האור, את הניצוץ האלוהי של נשמתו שהגוף הגשמי, בשל תאוותיו, מכבה בהתמדה.

תרבות האונס העתיקה,²⁶ זו שמבטאת את הפאתוס, את תשוקת הנשמה ואת מחלת הגוף, עניינה בריפוי הנשמה על ידי פרקטיקות גופניות של סיגוף, התנזרות, משמוע, צילוק ועוד.²⁷ פוקו נוגע

בהיבט זה של תרבות האונס העתיקה כדי להדגיש שתהליך המירוק הוא פעולה שהסובייקט מבצע על גופו ונפשו הוא. בנצרות קיבל המאבק הזה פן אקטיבי של קרב מתמשך על גאולת הנשמה כנגד הפיתויים והתאוות בעולם הזה. התמה הגדולה של תקופה זו נושאת אופי תרפויטי. במובן זה החינוך העצמי התקרב מאוד למודל הרפואי, התרחק מהמודל הפדגוגי, ולבש צורה של עמידה מתמדת על המשמר כנגד התאוות שיש לנצח כדי לגאול את הנפש. הסובייקט הפך לחייל המרפא את נפשו באמצעות מאבק במחלות שגופו נושא.

עמדה זו העלתה את הדאגה לעצמי על מסלול היפרדות כמעט מלאה של הנפש מן הגוף, והשתיתה אותה על תפיסת מוסר אוניברסלית הדוחה את חיי החומר ואת טיפוח הגוף כמנוגדים לדאגה לעצמי ומכשילים את היכולת לממשה. בנצרות קיבלה הדאגה לעצמי משמעויות שיוצאות מעמדה של ידיעה העצמי לעמדה של פרשנות של העצמי, המעוגנות בפרקטיקות של סגפנות. הקשר בין סגפנות לידיעה עצמית השתרש במסורת המערבית במשך כמה מאות שנים כחלק מהדאגה לעצמי, והוטמע בה קשר מושגי מובלע בין תשוקה לשיגעון. לאורך תקופת הנאורות שויכו שניהם לפראי, לבלתי נשלט, לחייתי. תפיסות תיאולוגיות אלה משלו בכיפה עד להתפתחות צורות של אינדיבידואליזם מוקדם.

ד. אינדיבידואליזם בעת החדשה

בסוף המאה השמונה-עשרה החל להתעצב אינדיבידואליזם שגבולותיו שורטטו באמצעות טכנולוגיות חדשות של הגדרה עצמית, כפי שהראה דרור ורמן בספרו *The Making of The Modern Self*.²⁸ תהליך זה צמח על הריסותיו הנוצריות, הבורגניות והפוריטניות של מושג הדאגה לעצמי והציע הבניה מחודשת של זהות אינדיבידואלית בעלת אופי קוגניטיבי אוניברסלי. אולם רוב הטכניקות של הדאגה לעצמי בעת החדשה, כפי שסימן פוקו בכתביו על המאה השבע-עשרה, נמזגו לעולמנו בעת המודרנית, בטכניקות פדגוגיות, מדיקליות ופסיכולוגיות, באמצעים ממשמעים ואוטוריטריים, והוחלפו באמצעי תקשורת המוניים ובמבנים שנכפים על העצמיות של יחידים.²⁹ מדעי האדם לא זנחו את ההנחה שהיחס המרכזי לעצמי צריך להיות יחס של ידיעה, אולם תכניו של הרעיון הקדום "דע את עצמך" עוצבו מחדש והוא קיבל כעת ביטויים מרכזיים דרך יסודות הפסיכולוגיה, תיאוריות שמושגות על אמת מדעית, תיאוריות מדיקליות משקמות ותיאוריות פדגוגיות מתקנות. המאמץ להעניק לחקר העצמיות ולייצור הידע על העצמי מעמד אובייקטיבי-מדעי הלך והפריד בין הציוויים הפרקטיים שהסובייקט צריך לנקוט בדאגה לעצמו ובין מה שהוכרע מדעית כתיאוריות תקפות ו"יעילות" של הדאגה לעצמי. תהום נפערה בין הדאגה לעצמי כפי שהסובייקט אמור לחוות אותה ובין מה שנחשב לבעל מעמד אובייקטיבי ומדעי של דאגה כזאת, והתפתחו טכנולוגיות שמציעות מודלים "נכונים" ו"אמיתיים" של דאגה לעצמי, המשמשים מורה נבוכים בשאלה מה טוב לעצמיותו של הסובייקט, לתפקודו בספרה הפרטית, בספרה הציבורית ובספרות ביניים כמו משפחה או פרנסה.

תהליכי התפתחות השוק, המרקנטיליזם והקפיטליזם מאז המאה השבע-עשרה, שהתבטאו בקולוניאליזם ובאימפריאליזם, לא היו מנותקים מהשפעות על הגוף הפועל – בין שב"מדינת

הכתר" ובין שבמדינות הקומפרדוריות. להפך, הדאגה לעצמי עברה מעין מהפכה מושגית שהגיעה לשיאה במהפכה התעשייתית, כשחשיבותו של הגוף הפועל עלתה על חשיבות השליטה באדמה. משהסתיים כיבוש השטחים בקולוניות התרכזו האימפריאליזם בשליטה על אנשים ועל גופם, על כושר הייצור שלהם. העברת הייצור שלהם. העברת הייצור למפעלים העמידה במוקד את הידיים העובדות, ומכוח זה נוצקו למושג הדאגה לעצמי תכנים חדשים שמעתה לא היה אפשר להפרידם מהרעיון הקפיטליסטי ומהתלות בכוח העבודה. טיפוח גופו של הפועל כיצרני, בריא וחרוץ הניב תבניות נורמטיביות שעליהן צריך היה להגן כמקור הכוח היצרני, ומאוחר יותר גם מקור הכוח הצרכני של הקפיטליזם. אלו התלכדו עם מגמות פוליטיות של ליברליזם שהציבו את הפרט במרכזן. בשיח ההיסטורי על כינון העצמי בעת המודרנית נשא מושג האינדיבידואליזם תחילה ערכים של חירות וזכויות אזרחיות, אך גם היבטיו השלייליים לא איחרו להתגלות, באטומיזם, בהתפרקות היחסים האינטר-סובייקטיביים ובגילויי ניכור לזולת ולעצמי. הצורך בתייעוד ורישום של היחיד כאזרח פיצלה אותו מקהילתו, ממשפחתו ומן היישוב שבתוכו נרקמה עד אז מסכת חייו. זהותו ניטלה ממנו כדי להחזיר לו אותה באמצעות פרטים שהוענקו לו מחדש על ידי המדינה ומוסדותיה ועל ידי קונסטרוקציות לאומיות והיסטוריות. כעת המעמד האזרחי הוא שהעניק לסובייקט את עצמיותו, ובלעדיה היה לאדם שקוף בגופו וברוחו. הדאגה לעצמי הצטמצמה למשמוע הגוף כך שימלא פונקציות טכנולוגיות כהמשך של המכונה ויניב תשואות כלכליות פוליטיות ואזרחיות, בין שכפועל ובין שכחייל. בשורת האינדיבידואליזם לחירות הפרט, זכויותיו ויכולתו להתפתח וליצור כברייה תבונית נבלעה בהמולת הקפיטליזם והליברליזם, שפוררו בהתמדה יוזמות אפשריות של קולקטיביזם וסולידריות. במצב העניינים הזה הצטמצמה הדאגה לעצמי לתופעות שדורקהיים זיהה כאנוכיות,³⁰ ואילו מרקוזה ופופר³¹ הצביעו על החד-ממדיות של האדם הפוליטי כמי שהצטמצם לכדי צרכן של תרבות המונים, וכמי שתשוקותיו, פעולותיו ואמונותיו נקשרו לסדר הקפיטליסטי. הדאגה לעצמי נותקה סופית מזיקות העבר שלה להשבחת הסגולה הטובה או לקהילת המאמינים, ואיתה נותק הסובייקט מיחסיו החברתיים עם זולתו וממילא גם עם הקהילה הפוליטית. תהליכי האינדיבידואליזם של הסובייקט פוגגו חלקים משמעותיים מתרבות העצמי, ועם ההיפרדות משלטון הכנסייה הלכה הדאגה לעצמי והתרחקה מצד אחד משליטתו של הסובייקט, ומצד שני מן ההדדיות המחייבת דאגה הדדית בתוך קהילת המאמינים. אם בעבר התבטאו מעגלי הדאגה הנרחבים (שרירותיים ככל שהיו) בדאגת האדון לעבדו, הנסיך לנתיניו או הכומר לקהילת מאמיניו, מעתה הפך הפרט לאובייקט נפרד הנצפה כחלק ממכלול שיש לעצבו בהתאם לצרכים האינסטרומנטליים של המדינה, האומה ותהליכי הייצור הכלכליים. הזיקות הבין-אישיות אף הן הוצבו מחדש על אותם עקרונות של יחסי פועל-מעסיק. הקמת מוסדות שנועדו למשמע את הציבור להיות כלכלי, יצרני, חרוץ ופעיל התבטאה בהגנה על הכוחות היצרניים מפני הבלתי יצרניים. בהגותו של פוקו עומדים יסודות אלה במרכז, דרך ניתוח ביקורתי של ההיסטוריה של מוסדות כליאה לילדים עזובים, ל"משוגעים" ולקבצנים שנועדו להפריד את הבלתי יצרניים מהציבור ה"בריא" מפאת סכנת ההידבקות. הדאגה לעצמי מוסדה עתה כדאגה לציבור באמצעות הקמת בתי כלא, בתי חולים ובתי ספר, ונעשתה הבחנה ברורה בין סובייקטים בריאים לחולים,

בין משוגעים ללא-משוגעים ובין עצלנים לחרוצים. בהקשר זה של יצרנות קפיטליסטית נתפס השיגעון כהתפרקות הן של הגוף והן של הנפש, כהיעדר מסוגלות לדאוג לעצמי שאיננה מנותקת מחוסר היכולת לתרום לייצור. עיון בשיגעון, מיון טיפוסיו באמצעים מחקרניים ותצפיתיים, תיעודם ושיומם הפקיעו מידי הסובייקט את יכולתו ואת זכותו לדאוג לעצמו מתוך דחף ותשוקה, והוא הועבר לאחריותם המוסדית של מדע הרפואה ומוסדות הריפוי והשיקום שתבעו הגמוניה על הנעשה בתוך גופו ורוחו של הסובייקט וביחסיו הבין-סובייקטיביים.

פוקו מציין שלושה שלבים בתהליך הפקעה זה בהקשר ספציפי יותר של חקר ההיסטוריה וההיפוכונדריה. שלבים אלה משקפים גישה רחבה יותר של המערכות המדיקליות בהפקעת הדאגה לעצמי מידי הסובייקט. ראשית, חדירה אורגנית ומוסרית לגופו ולנפשו של הפרט; שנית, חיבור לפיזיולוגיה של המשכיות גופנית, כפי שכבר נאצרה בידע המתארגן לאורך ההיסטוריה ובזיקה למוסדות החברתיים, הכלכליים והפוליטיים; ושלישית, אתיקה של רגישות לגוף ולנפש הדוויה, שעד אז התחברה לאינטואיציה מוסרית ששררה עוד מימי היפוקרטס.³² שיטות וידוי, עינוי, כבילה וענישה ששרדו מהתרבות הנוצרית ולבשו צורות מודרניות הגדירו את התחושות שאמור הסובייקט לחוש בתהליך כינונו העצמי כאינדיבידואל יצרני התורם לחברה, ועמדו על המשמר פן יאונה רע לגופו ולרוחו. במאה השבע-עשרה בצרפת, כותב פוקו, הפכו גילויים של גאווה, בושה, שייכות או ניכור לסממנים של מידת המהוגנות, ההיגיון, השייכות החברתית, הפיכחון והמציאותיות. מושג השיגעון התנתק מזיקתו לטבע או לחטא הקדמון והתיישב בסדר חדש של רשתות כוח שבהן מי שקבע את כללי המשחק הם הרופאים, הפסיכולוגים והמחנכים, המנוכרים לקשר הבלתי אמצעי של אדם עם עצמו ועם זולתו³³ ודוהרים לעבר כינון של טכנולוגיות חדשות בהגדרת הסובייקט הבריא והיצרני. בתוך רשתות הכוח הוצב השיגעון כאיום קבוע על היחס לעצמי ועל הייצור הקפיטליסטי. באחרית דבר של תרגומו לתולדות השיגעון בעידן התבונה כתב עדי אופיר:

הטירוף הוא הגבול לאפשרות ההתייחסות העצמית. בין אם ייתפס השיגעון כאובססיה של עיסוק בעצמי ובין אם ייתפס כחיסולה של העצמיות בתור נושאת זהותו של היחיד, הוא מהווה את גבול משמעותו התבונית של היחס לעצמי. השחזור הגניאולוגי של דפוסי היחס לעצמי מוכרח על כן לכלול את השיגעון בתחומו. הארכיאולוגיה של השגעון נוגעת על כן – בכל שכבות הסדר שהיא חושפת – בעצב הרגיש ביותר של הציר השלישי הזה של הניסיון האנושי.³⁴

על כן, בין שהסובייקט חופשי ובין שהוא כלוא בבית המשוגעים, רוב הזמן הוא סבור שעליו לחשוף את המציאות החבויה והנסתרת מעיניו של העצמי. פוקו סבר שאי אפשר להסתיר את המציאות הזאת, שכן היא מתקיימת אל מול "העצמי" המכונן באמצעות אותן טכנולוגיות מדיקליות, פסיכולוגיות ופדגוגיות, על פי קורלציה בינו ובין טכנולוגיות שנבנות ומתפתחות לאורך ההיסטוריה. האתיקה החדשה של הדאגה לעצמי הפכה להיות מילוי המחויבויות כפי שמכתיב אותן החוק, כפי שמצווה ומשדל הסדר הפוליטי. השאלה שעלינו להתמודד איתה, הוא מסכם, היא איך לבודד את טיפוסי היחסים שמובנים על ידי טכנולוגיות אלה, העומדות בינינו

לבין עצמנו ומעצבות את יחסינו עם עצמנו. אחת הדרכים האפקטיביות ביותר של העידן החדש למשמע את הסובייקט היא מה שאלתוסר כינה "אינטרפלציה" – פעולתו של הסובייקט בתוך טכנולוגיות הנרמול והמשמוע של רשתות הכוח, שהוא נע בין קוריהן בעודו מאמין שהוא פועל כריבון לעצמו.³⁵ הדגש הושם על ערך אחד – מקסום התועלת – והוגדר בכלים ובטכנולוגיות של שליטה בעצמי. פוקו הסכים עם תפיסתו זו של אלתוסר אף שלא חלק עימו במלואה את התפיסה שהאידיאולוגיה היא אפרטוס חובק-כול. אצל פוקו יש מרחב, זעום אמנם, של חופש פעולה שהסובייקט יכול למצות באמצעות התנגדות, ואילו אלתוסר סבר שכל התנגדות של סובייקטים מגולמת בתוך אפרטוס אינטרפלטיבי שאי אפשר לברוח ממנו. במילים אחרות, היחיד סבור שהוא פועל מתוך חירות, אך בפועל הוא עושה זאת בתוך מערך כוחות ממשמע. מהותן של טכנולוגיות השליטה טמונה במשמוע ונרמול, בין שבאמצעות שידול ובין שבדרכי אכיפה וענישה. המהלך הזה תלש מן העולם הפנימי של הסובייקט את כל זיקותיו הישנות לדאגה לעצמי, הן מהצד הרוחני-נפשי והן מהצד הגופני, והציע תחתיו מודלים "מדעיים" של דאגה לעצמי וטכנולוגיות הפנמה של "דאגה לעצמי" שנקודת המוצא שלה היתה קודם כול זרות וניכור לעצמיות – ניכור ותפיסת אחרות של "העצמיות", שבאופן פרדוקסלי התעקשו להיות מוצגות כאמיתיות.

מות הדאגה לעצמי והולדת שיח הזהויות

על רקע ניצחוננו של הניכור והיפרדותה המלאה של הדאגה לעצמי מעצמיותו של הסובייקט נולדו שיחים חדשים של רב-תרבותיות שקיננו בחיק הליברליזם ובהם שדה המחקר העוסק בפוליטיקת הזהויות. שדה זה התאמץ, ללא הצלחה יתרה, להחזיר את מה שנעקר מרעיון "הדאגה לעצמי". שרידיו המסורתיים עוד ניכרו בעולמות התרבותיים שהקולוניאליזם חלש עליהם, כמו המזרח הרחוק, אמריקה הלטינית והמזרח התיכון. יסודות של הדדיות, אכפתיות ומחויבות לעצמי ולאחרים גולפו מתוך הגות מודרנית סינתטית וסטריילית שבמרכזה הוצבו החברה האזרחית ומגילת הזכויות וניטעו בסובייקט מחדש באמצעות חוקים והסדרים. קטגוריות פוליטיות מסורתיות כמו אתניות, דת, גזע, מעמד, מגדר, כך התברר, אינן ניתנות להכחדה וקשה מאוד להפשיטן מכוחן המסורתי. בספרו *Sources of the Self* עמד צ'רלס טיילור על הפרקטיקות היומיומיות המכוננות את העצמי כוהות המרושתת בזהויות של סובייקטים אחרים – תמיד בני אותה תרבות.³⁶ מתוך רשתות תרבותיות אלה חולץ יסוד אתי-פוליטי שטען לתוקף מעצם היותו סובייקטיבי. "תרבות" היתה למושג רחב, שם משפחה שחבק תת-קטגוריות בעייתיות שהמדינה המודרנית ביקשה לפרקן ונחלה כישלון חרוץ. אולם עצם גזירתם של סובייקטים מרציונל פוליטי שהתאמץ להצדיק זכויות ולבססן אך ורק על יסודות הומניסטיים אוניברסליים ועל בידוד אינדיבידואלי, התברר כרדוקציה לא מעשית של האנושי. הזיקות הדתיות, התרבותיות, האתניות, הגזעיות, המעמדיות והמגדריות של הסובייקט, הגם שלא היו מהותניות, צפו ועלו בכל התארגנות פוליטית מודרנית ותבעו הכרה פרטיקולרית. בכך קרסה השאיפה לאינדיבידואליזם אוניברסלי. הזהויות המגוונות, שסובייקטים הטוענים להכיר בהן כקטגוריה נשאו עימם, תבעו תשתית שתאפשר את הפרקטיקות הייחודיות האפייניות לזהויות אלו. הניסיון הפוליטי שהניב

השיח הרב-תרבותי, אשר צידד במאמץ להתמודד עם כוחות בלתי צפויים אלה על ידי הכרה בהם, התנה את ההכרה בזהויות הפרטיקולריות בראיות מוצקות ובהגדרות ברורות בנוסח רציונלי ומשפטי, ובתנאי שלא יכרסמו בכוחה של המדינה המארחת. כל תביעה להכרה בזכויות על בסיס זהות נכרחה בהבאת ראיות ובפרקטיקות שיוכיחו נאמנות, שורשים היסטוריים ואף זיקות ביולוגיות לזהויות אלה, ושיח הזהויות נלכד במלכודת המהותנות. במילים אחרות, עיצובן של זהויות אתניות, דתיות, לאומיות, פוליטיות וכדומה כוננו בהקשרים של שיחים פוליטיים, אך לשם צידוקן הן הוטבעו בגופם של הסובייקטים כמהותניים ואותנטיים. תביעת הזכויות לשחזור לא הצליחה להימלט מזיקה מהותנית לצבע העור, זכויות הנשים לא חמקו מן הזיקה למין הביולוגי, הזכויות הדתיות מההצבעה על פרקטיקות פיזיות קיומיות והיסטוריות, אפילו הערביות לא היתה פטורה מזיקתה לפאן-ערביות מהותנית. לנוכח טכנולוגיות המשמיע העומדות בין הסובייקט לבין עצמו ומכתיבות לו את אופני הדאגה לעצמי, הפכה פוליטיקת הזהויות לתחליף לשאלה "מה אנשים חושבים – על עצמם ועל זולתם – כשהם עושים את מה שהם עושים?" כפועל יוצא של פוליטיקת הזהויות, תובעי ההכרה בזהויותיהם גילו שהם לכודים במחויבות לגלות נאמנות אדוקה לזהות, שתחילה היה עליהם להגדירה מבחוץ – לא מתוך דאגה לעצמיותם אלא מתוך זיקה לקטגוריה תרבותית, ורק במידה שזו זכתה להכרה על ידי המדינה. מעתה לא הדאגה לעצמי היתה המניע להגדרת הזהות העצמית, כי אם הוכחת הנאמנות לזהות, אם התקבלה וזכתה להכרה מבחוץ. כך נותרה על כנה תחושת הניכור של הסובייקט.

מבין חרכיה של מלכודת זו עולים ניצניה של תפיסה חדשה-ישנה של דאגה לעצמי בהווה. עניינה בהיפוך הסדר שמכתיבה המדינה למוסדות החינוך, השיטור, הרפואה והעיצוב הנפשי. גילויים של התנגדות הן לממסד והן לפוליטיקת הזהויות, כלומר התנגדות למערכות הממשמעות באשר הן, כרוכים במרי כלפי סוכני המשמיע והפרקטיקות שהם מייצרים. בספרו לשון לרע טוען עדי אופיר שאי אפשר לשחזר את העצמי ואת הדאגה לו אלא דרך צליחת גילויי הרוע³⁷ – אך האם הדבר כרוך בגילויי סירוב והתנגדות להם? אם מקבלים את תפיסתו של אלתוסר בדבר הטוטאליות של האפרטוס המדיני וכוחה של האינטרפלציה שהוא מפיץ, הסדר הממשמע אינו מותר אפשרות שאיננה התנגשות עימו. אופיר מבין את הדאגה לעצמי על פי תפיסתו של פוקו, כדאגה שאין עימה ממד של מחויבות מוסרית אלא אם היא "מוכתבת על ידי התייחסות לסבלו של זולת"; רק אז היא זוכה להיכנס לשיח המוסרי.³⁸ לטענתו המובאת בלשון לרע, דאגה לעצמי שאינה "מוכתבת על ידי התייחסות לזולת" איננה חלק מהשיח המוסרי. על כן אפשר לשחזר את העצמי ואת הדאגה לעצמיותו של הסובייקט רק מתוך דין וחשבון על כלכלת המוסר, שבה האחר הוא שצריך להיות מושא הדאגה. הוא מבחין בין אתיקה אשר "עוסקת בחיים הטובים או הראויים שלי, החיים שנכון לי ולאנשים אחרים כמותי לחיות אותם", ובין מוסר, שעניינו "לא בחיים הטובים 'שלנו' אלא בחיים הרעים של אחרים".³⁹

פוקו, לדעתי, לא היה מקבל הבחנה זו. כבר בתחילת הדיון בסוגיית הדאגה לעצמי הוא מבהיר שאין מדובר בעצמיות אוטומיסטית אלא בעצמי שדאגה הולמת לו תורמת לאחריות ביחסים אינטר-סובייקטיביים, ובונה אחריות ציבורית ופוליטית. בנסיבות הפיקוח הטוטאלי שהסובייקט

נקלע אליהן בעת החדשה, טען פוקו, לא נותר לו אלא לחלץ את הפעולה האחרונה שנותרה בידו – פעולת סירוב למשמוע המקבע של הזהות. אולם זהו צעד ראשון במהלך המשחרר שעליו עמד פוקו. דאגה לעצמי, כפי שהיא עולה ממאמר אחר, היא פעולה סוכנית של הסובייקט. שאלת זהותו אינה עולה כאן, אלא אדרבה: הסירוב הוא שנועד לשחרר את הסובייקט מכבליה של הזהות, ולהחזיר את האחריות אליו ולעולם ההתנסויות שלו.⁴⁰ באופן זה, הממד הפוליטי של הדאגה לעצמי מרחיב את נקודת המבט ומחייב את הסובייקט להכיל זיקה לחיים של אחרים במהלך המסע לשחזור העצמי. הדאגה לעצמי אינה נאחזת אפוא בזהות הקיימת והמוכתבת על ידי יחסי הכוח השורים בכול, אלא מחייבת את מימוש הפוטנציאל המוסרי והפוליטי הרדיקלי הגלום בה.⁴¹ הדאגה לעצמי היא תכלית כשלעצמה, פעולת סירוב למשמוע חיצוני, התובעת את החזרתה לאחריותו של הסובייקט ולעולם ההתנסויות שלו. במסע הסירוב צולח היחיד לא רק את הדרך לשחזור עצמיותו כסובייקט, אלא גם לשחזור יחסו האינטר-סובייקטיביים עם זולתו. מהלך זה פתוח להכרעותיו המוסריות באותה מידה שבחירה בפעולת הסירוב עומדת לרשותו.

הריבונות היא שלטון המרופד בבטנה של רשתות כוח שרק נראות כסדר משחרר. כיוון שרשתות הכוח אינן ניטרליות מבחינה אתית, הפעלת השלטון כרוכה בפרקטיקות קשות: כליאה, איזוק ונרמול המתווים נתיב של רוע. לכן, מה שפוקו קרא לו בתחילת הדיון בדאגה לעצמי "אמנות ההתקיימות" (l'art de l'existence) מוגדר כפרקטיקות של חשיבה ורצון שבאמצעותן סובייקטים קובעים כללי התנהגות, אך בה בעת מבקשים להשתנות ולהתעצב כישים סינגולריים ולעצב את חייהם כבעלי ערך אסתטי ואתי וסגנון ייחודי מתוך פעולות סירוב והתנגדות לרוע.

לסיכום, הדיון במושג "הדאגה לעצמי" נשזר על רצף היסטורי שפוקו סקר בסדרת מאמרים בקולוז' דה פראנס ב-1980. הליכה בעקבות כתביו חשפה את תהפוכותיו של המושג ואת תכניו המשתנים ביוון הקלאסית, האימפריה הרומית, התקופה הנוצרית והעת החדשה. באמצעות המתודה הארכיאולוגית של פוקו ועל בסיס פרדיגמת השילוש החוזרת בכתביו וקושרת בין אמת, חוק וסובייקט, הוא חילץ את יסודות המושג "הדאגה לעצמי" מן הדיאלוג של סוקרטס עם אלקיביאדס, מן הסטואיקונים והאפיקוראים, וכן מן הנצרות המוקדמת והעת החדשה. הסובייקט מצופה לחוות את הדאגה לעצמי כחלק מהתפתחותו כבעל זיקה לעולמו הפנימי ולגופו, כמו גם לעולמו החברתי והפוליטי, אך פוקו הראה כיצד גורמים מתערבים הפרידו לאורך ההיסטוריה בין כל אלה ופוררו את המושג ממשמעותו וזיקתו לעצמיות, והתעכב על נקודות בהיסטוריה שבהן אפשר לאתר הפרדות כאלו בין הסובייקט לעצמיותו. כפועל יוצא של הפרדה בין גוף לנפש והדגשת גאולת הנפש בעולם הבא, וכתוצאה מפיצול בין הדאגה לעצמי כרצף קיומי ובין דאגה מוגבלת רק בעתות מחלה ומצוקה, השאלות החשובות לדעת פוקו, כמו "מה אנחנו חושבים כשאנו עושים את שאנו עושים", הן אלו שיכולות להתמודד עם פיצולים והתפוררויות אלה יותר מאשר שאלות שעוסקות בחיפוש "האמת" בכלים אובייקטיביים. שורש הבעיה, טען פוקו, הוא ההתרכזות בחיפוש אחר אמת אובייקטיבית ובייצור של ידע מדעי, במקום הכרת המציאות מתוך עמדת סובייקט והתמודדות עם השאלה "מה אנחנו ומה עלינו להיות במציאות זו".

ההפרדה, שהחלה כבר ביוון העתיקה והתעצמה בעת הנוצרית, הגיעה לשיאה עם עליית קרנם של

כוחות מדיקליים, פסיכולוגיים ופדגוגיים בעת החדשה. באמצעות טכנולוגיות שליטה הופקעה הדאגה לעצמי מידי הסובייקט ועברה לידי כוחות השליטה המעצבים, שמטרתם היתה פיקוח ומשמוע ולא דאגה לסובייקט. טכנולוגיות אלו הניעו את תהליכי ההפרדה של הסובייקט מעצמיותו עד לניכור מלא. בד בבד עם מהלך זה עולות תפיסות חדשות של דאגה לעצמי, שבמרכזן עומדים רעיונות של אינדיבידואליזם והומניזם אוניברסליים המוכתבים על ידי פוליטיקות מודרניות של מדינה וכלכלה קפיטליסטית. הדגש על הדאגה לעצמי מוסט אל הגוף הפועל והגוף היצרני. מי שאיננו נשמע לקודים אלה של משמעת יצרנית ופועלת מופרד, מורחק ונכלא בבתי משוגעים, בתי כלא ובתי חולים במטרה "להגן" על כוחות הייצור. כך נטמעה זהותו של הסובייקט עד תום במכונת הייצור. מכוחות משמוע אלה עולים אופני שיח חדשים, ובהם שיח הזכויות, המבקשים לתת ביטוי לקטגוריות זהות פרטיקולריות שאינן נטמעות במכלול האוניברסלי ובאינדיבידואליזם המופשט. אך שיח הזכויות אינו מצליח להציע פתרון לבעיית הדאגה לעצמי משום שהוא נופל לתוך מלכודת המהותנות. בהינתן מסגרות טוטאליות אלו של דאגה לעצמי במשמעותה המודרנית, לדברי פוקו, לא נותר לסובייקט אלא להתנגד. לסירוב ולהתנגדות לכוחות הממשמעים יש הכוח להפקיע את השליטה מידיהם ולהחזירה לידי הסובייקט, שעליו יהיה לדאוג לעצמו ולפתח את עצמיותו לאור השאלה "מה אני חושבת בשעה שאני עושה את מה שאני עושה".

הערות

1. מאמר זה מבוסס על הרצאה בנושא "הדאגה לעצמי – קיצור תולדות המושג אפימליאה", שהוצג בכנס הלקסיקלי ה־13 שהתקיים באוניברסיטת בן גוריון ב־17 במאי 2016. אני מודה לשי גרוטלר אשר קרא את הטקסט ותרם בהערות לשיפורו, לאריאל הנדל על סבלנותו והנחיותיו, לקוראים האנונימיים וליואב קני שאיפשרו את הבאת המאמר לצורתו הסופית.
2. אפימליאה: care for the self, ביוונית ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ (epimelia heautou). התקשתי להכריע בין התרגומים השונים מיוונית ומאנגלית למושג, ולכן הבאתי את התרגומים שנראו לי מתאימים להקשר. דאגה לעצמי במשמעות של השגחה, שימת לב, אכפתיות ועוד.
3. למעקב אחר ההיסטוריה האינטלקטואלית של פוקו בעשור האחרון לחייו, ובתוכה דיון תמטי במושג "הדאגה לעצמי", ראו Stuart Eldan, *Foucault's Last Decade* (Wiley: 2016).
4. ההרצאה נישאה ב־20.10.1980 ולמחרת תחת הכותרת "הדאגה לעצמי" בקולו' דה פראנס (Le souci de soi), גרסה של הרצאה זו נישאה גם באוניברסיטת ברקלי ב־12.4.1983 ואפשר להאזין לה בשבעה חלקים ביוטיוב.
5. עמנואל קאנט, "הנאורות מהי" (1784), בתוך הנאורות – פרויקט שלא נשלם? עורך עזמי בשארה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997). במאמר זה השתמשתי בתרגום הבא: « Qu'est-ce que les Lumières ? » Magazine littéraire, 207 (mai 1984): 35-39 (Extrait du cours du 5 janvier 1983, au Collège de France). Dites Ecrite tome IV texte no. 351

6. Ces deux questions « Qu'est-ce que l'Aufklärung? Qu'est-ce que la révolution? » sont les deux formes sous lesquelles Kant a posé la question de sa propre actualité, שם, 9.
7. פוקו משתמש בהרצאתו זו במושג actualité שאותו אני מתרגמת בטקסט הנוכחי ל"מציאות".
8. Ce qui est important dans la révolution, ce n'est pas la révolution elle-même, c'est ce qui se passe dans la tête de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas, qui n'en sont pas les acteurs principaux, c'est dans la tête de ceux qui ne la font pas ou, en tout cas, qui n'en sont pas les acteurs principaux, שם, 8.
9. פוקו משתמש במושג *ourselves*, שאותו אני מתרגמת ל"עצמיותנו".
10. בצרפתית: obligation.
11. פלוטרכוס, ביוגרף וסופר יווני (46-119 לספירה). הציטוטים בחלק זה נשענים על הרצאתו של פוקו כפי שהיא מופיעה ביוטיוב, אלא אם צוין אחרת. ר' הערה 4 לעיל.
12. קסנופון, היסטוריון יווני (430-350 לפנה"ס).
13. "פרקטיקות אלה נוצרו ביוון כאפימלסטאי סאוטו, "לדאוג לעצמיותך, להיות עסוק בעצמך, לדאוג לש-מירה על עצמך" – תרגום שלי מתוך מאמרו של פוקו "Technologies of the self". ראו Michel Foucault, "Technologies of the Self", in L.H. Martin et al., *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault* (London: Tavistock, 1988), pp.16-49. כמו כן ר' הערה 2 לעיל.
14. 212-213-222-223. מראי המקום הנוגעים לכתביו של אפלטון מפנים למספרי העמודים בהוצאת סטפנוס שעליהן נשען התרגום של כתבי אפלטון מאת יוסף ליבס, בהוצאת שוקן (ירושלים: תשל"ה). המשתה, כרך שני, עמ 140-154.
15. מצוטט אצל פוקו בהרצתו בברקלי, פרק 4 הדקה 2:12 ביוטיוב <https://www.youtube.com/watch?v=WirIEUvZyx8&index=4&list=PLGdHquFKUwRyAr8GXdOJXh6FbGeXOcyfz>
16. הרעיון של מאסטר המשמש מורה ומאמן לתלמידיו מציע הבחנה המבדילה אותו ממורה המצופה לה-עביר ידע אך לא לשמש מקור השראה או מופת ואף לא להיות מחויב רגשית ויצרית לתלמידו. מאסטר הוא דמות מקור להשראה ודוגמה אישית לדרך של המצאת העצמיות. אישיות שמחנכת ומכשירה את המתגודדים בחברתה מתוך מחויבות מלאה אליהם.
17. לוקיוס אנאוס סנקה (Seneca), פילוסוף, מדינאי, נואם ומחבר טרגדיות רומי (65-4 לפנה"ס). ראו גם Michel Foucault, "Self writing", in M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and truth: The essential* (works of Michel Foucault, Vol. 1, 1954-1984 (New York, NY: The New Press, 1997
18. Le 'souci de soi' est un privilège-devoir, un don-obligation qui nous assure la liberté en nous astreignant à nous prendre nous-même comme objet de toute notre application. Michel Foucault, «La culture de soi», in Histoire de la sexualité III. *Le souci de soi* (Gallimard, collection «Tel»

.1984), pp. 67-70

.La culture de soi, ibid, pp. 70-75 .19

20 . לוסיאן מסאמוסאטה, רטוריקן, סטיריקון ומחבר פמפלטים יווני (120-180 לספירה).

21. גלנוס מפרגמון (Galen of Pergamum), רופא יווני (129-216 לספירה).

22. אריסטידס, (Aristides), מדינאי אתונאי (468-530 לפנה"ס).

23; Michel Foucault, "Sexuality and Solitude", in *Religion and Culture*, (Carrette, 1980), 182-87; see Carrette's introduction at p. 182 for the publication and translation history of this text. All .quotations here are from Carrette's edition, Manchester University Press

Introduction: Foucault's 'The History of Sexuality': The Fourth Volume, or, 'A Field Left Fallow for Others to Till', Daniel Boyarin and Elisabeth A. Castelli (Guest editors), *Journal History of Sexuality, special issue: Sexuality in late antiquity*, Vol. 10 3/4 (July-October 2001), University of California, Berkley, and Barnard College

24. Daniel Boyarin, "Sexuality and solitude", in *Religion and Culture* (Carrette, 1980), 186

25. סנט גרגוריוס מנאזיאנסוס (Saint Gregory of Nazianzus), משורר, נואם ותיאולוג (329-389 לספירה), היה בישוף קונסטנטינופול.

26. על פי תפיסתו של פוקו, תרבות האונס העתיקה מושרשת ביסודות פגאניים. זוהי תרבות משוללת הקשרים חברתיים ופוליטיים שביטאה יחסי כוח בין אינדיבידואלים, אחד ממדיה היה מיניות ואונס הטרוסקסואלי שהיה אחד ממופעה, ולא השכיח שבהם. ספרות ענפה מתפלמסת עם תפיסה פרובוקטיבית זו של פוקו. לקריאה של אחד הטקסטים הממציים את הדיון ראו, Holly Henderson, "Feminism, Foucault and Rape: A Theory and politics of rape Prevention", *Berkeley Journal of Gender, Law and Justice*, 22 (1) (2007): 225-253 <http://scholarship.law.berkeley.edu/> 231-229 עמ' <http://cgi/viewcontent.cgi?article=1260&context=bglj>.

27. הרצאה ראשונה בסדרה The Culture of the Self, חלק 5 מתוך 7, דקות 18:45-5:18 (<https://www.youtube.com/watch?v=X8qEeNTTJRI>)

28. Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self: Identity and Culture in Eighteenth-Century England* (Yale University Press, New Haven and London, 2004), 432

29. Michel Foucault, "Technologies of the self", in Paul Rabinow (ed.), *Ethics, subjectivity and truth, The Essential works of Foucault 1954-1984*, vol. 1 (New York, The New York Press, 1994), 223-252. הטקסט נשען על סמינר שפוקו נשא באוניברסיטת ורמונט באוקטובר 1982. הוא פורסם והוער על בסיס טקסט המופיע ב-, daniel Defert and Francois Ewald, *Dits et ecrits* (1954-1988) vol.1. eds. Gallimard 2001

- .30. Emil Durkheim, *On Suicide* (Penguin, 2006 [1897]).
- .31. הרברט מרקוזה, האדם החד־ממדי, תרגמה דליה טסלר, (מרחביה: ספריית פועלים, 1970); קארל פופר, החברה הפתוחה ואויביה, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: הוצאת שלם, 2003 [1945]).
- .32. מישל פוקו, תולדות השיגעון בעידן התבונה, תרגם אהרון אמיר (ירושלים: כתר, 1972), עמ' 114–115.
- .33. שם, 166.
- .34. עדי אופיר, שם, אחרית דבר, 230.
- .35. Louis Althusser, "Ideologie et appareils idéologique d'état", *La Pensee*, 151, June 1970
- http://classiques.uqac.ca/contemporains/althusser_louis/ideologie_et_AIE/ideologie_et_AIE_texte.html
- .36. Charles Taylor, *Sources of the self: The making of modern identity* (Cambridge university press, 1992,) p. xv
- .37. עדי אופיר, לשון לרע, פרקים באונטולוגיה של המוסר, (מכון ון ליר והוצאת עם עובד, 2000), 408.
- .38. שם, 363.
- .39. שם, 332-333.
- .40. Michel Foucault, "Disciplinary Power and Subjection", in Steven Lukes (ed.), *Power* (New York: NY University Press, 1986), 242
- .41. אני מודה לאריאל הנדל על סיועו בהרחבת הנקודה העוסקת בהיבט המוסרי של הדאגה לעצמי בהמשך לטענתו של אופיר בספרו לשון לרע.



הדאגה לעצמי הנרייט דהאן-כלב