

אחרי הסובייקט, בעקבות החיה: ז'אן-לוק ננסי מראיין את ז'אק דרידה - הקדמה

יואב קני

הריאיון של ז'אן-לוק ננסי עם ז'אק דרידה, שמובא כאן בתרגום ראשון לעברית, התפרסם לראשונה בגרסה חלקית ובתרגום לאנגלית בספטמבר 1988 בכתב העת הבינלאומי לפילוסופיה *Topoi* (Derrida 1988). עורכי כתב העת הקדישו את הגיליון לסקירת הפעילות הפילוסופית בצרפת של אותם הימים והזמינו את ז'אן-לוק ננסי לשמש עורך-אורח. בדברי הפתיחה לגיליון כתב ננסי ש"יש להבין את ביקורת הסובייקט, או את הדקונסטרוקציה שלו, כאחד המוטיבים הגדולים של העבודה הפילוסופית העכשווית בצרפת". ואמנם, כשם שהפילוסופיה הצרפתית הייתה ערש הסובייקט המודרני, שהגיח לעולם הפילוסופי באמצעות הקוגיטו של דקארט, כך רעיון "מות הסובייקט" היה חוט השני הפילוסופי שעבר בין תחומיה השונים של המחשבה הצרפתית הפוסטמודרנית במחצית השנייה של המאה העשרים, שהתפתחה על בסיס קריאות ביקורתיות בפנומנולוגיה של אדמונד הוסרל ושל מרטין היידגר, בסטרוקטורליזם של קלוד לוי-שטראוס ושל פרדיננד דה-סוסיר, בפסיכואנליזה של פרויד ובביקורת האידיאולוגיה של מרקס. בהתאם לכך, ננסי בחר להעמיד בבסיס הגיליון את השאלה "מי בא אחרי הסובייקט?" והפנה אותה למגוון רחב של הוגים, פרשנים וחוקרים שעמדו אז – וקצתם עדיין עומדים – בקו הראשון של המחשבה הפילוסופית ושל התיאוריה הביקורתית בצרפת.

התייחסותו המפורשת של ננסי לחשיבותה של "הדקונסטרוקציה של הסובייקט" ומעמדו של דרידה כשגריר הבכיר של הפילוסופיה הצרפתית בעולם דובר האנגלית באותן השנים הפכו את השתתפותו בגיליון להכרחית, אך הוא לא הספיק לכתוב טקסט בתשובה לשאלתו של ננסי, ובמקום זאת הציע לקיים ריאיון. גם קיום הריאיון התעכב, ומכיוון שעד למועד פרסום הגיליון לא הושלמו התמלול והתרגום שלו, הוא התפרסם בגרסה חלקית,

שכללה רק כמחצית ממנו. כשנה לאחר מכן התפרסם הריאיון במלואו בצרפתית בגיליון 20 של כתב העת *Cahiers Confrontation* (Derrida 1989), לצד התרגומים לצרפתית של שאר הטקסטים שהופיעו בגיליון *Topoi*, ובתוספת מאמרי תשובה חדשים לשאלתו של ננסי, פרי עטם של מיקל בורש'ז'אקובסן (Borch-Jacobsen) ושל אטיין בליבר (Balibar). בד בבד עם פרסום הגיליון הצרפתי, אדוארדו קדאווה ופיטר קונור ערכו עם ננסי את המהדורה האמריקנית של הגיליון, שראתה אור כספר ב־1991 (Cadava, Connor and Nancy 1991). נוסף על כל הטקסטים שהוזכרו עד כה כלל הספר גם מאמרים חדשים של סילביאן אגסינסקי (Agacinski) ולוס איריגארי (Irigaray) וכן תרגומים ראשונים של מאמרים מאת שרה קופמן (Kofman) ועמנואל לוינס. התרגום המובא כאן הוא של הגרסה המלאה של הריאיון, שפורסמה בצרפתית ב־*Cahiers Confrontation* בחורף 1989.

נקודת המוצא של הריאיון היא התנגדותו של דרידה לכך ששאלתו של ננסי "מי בא אחרי הסובייקט?" מקבלת מראש את המוסכמה שלפיה המחשבה הפוסטמודרנית "חיסלה" את הסובייקט. דרידה אינו מתכחש לכך שמאז שנות השישים של המאה העשרים, הפילוסופיה האירופית בכלל והפילוסופיה הצרפתית בפרט ניתחו ופירקו את הסובייקט המודרני בדקדקנות ובהרחבה רבות כל כך, עד ששוב אי-אפשר לראות בו ישות עצמאית שעומדת ביסוד השיחים, המוסדות והפרקטיקות האנושיים, ותחת זאת יש להבינו כתוצר שלהם, שאינו יכול להתקיים במנותק מהם ומחוצה להם. אך דרידה אינו רואה בכך עדות למותו של הסובייקט או לחיסולו. לטענתו, דווקא משום שהסובייקט הוא אכן מה שננסי מכנה "סיפור מעשה", הוא ממשיך לנכוח במחשבה הפילוסופית בדיוק בתור מי – או מה – שמבני השיח והדמיון המשותף והמוסכם שמכוננים אותו כסיפור מעשה מוכרחים לעבור דקונסטרוקציה. דקונסטרוקציה כזו של הסובייקט, של תנאי ההיעשות שלו ושל האפקטים שלו, אין פירושה להפסיק להתייחס אליו ברצינות. אדרבה, הדקונסטרוקציה הזאת היא במידה רבה מה שהתניע את הפרויקט הפילוסופי של דרידה, שקריאותיו המוקדמות בכתביהם של הוסרל, של היידגר ושל לוינס חשפו את האנתרופוצנטריזם ואת ההומניזם המטפיזי שעמדו בבסיס כתבים אלו, בניגוד להצהרות מחבריהם. הקריאות הדקונסטרוקטיביות האלה הולידו את מבני השיח והמחשבה הייחודיים כגון הכתב, הדיפרנס והעקבה, שהקנו לדרידה את פרסומו, ושכאמצעותם ביקש לפרק את העמדות האונטולוגיות, האפיסטמולוגיות והסמיוטיות המסורתיות, שראו בסובייקט האנושי את המקור הבלעדי לכל פעולה תקשורתית.

הקריאה הביקורתית במחשבתו של היידגר היא גם נקודת החיבור הפילוסופית העיקרית בין דרידה לננסי, ובהתאם לכך השליש הראשון של הריאיון מוקדש לבירור דקדקני של כמה מההמשגות והשאלות היסודיות שכרוכות ב־*Dasein* ההיידגריאני וביחסים הסובוכים שמתקיימים בינו לבין מושג הסובייקט המסורתי. אך מעבר לכל הביאורים והחידושים הפרשניים שמספק הדיאלוג בין שניים מקוראיו הבכירים והמקוריים ביותר של היידגר

בצרפת, מה שהופך את הריאיון של ננסי עם דרידה לחשוב ומשפיע כל כך הוא העובדה שהוא התקיים כמה חודשים לאחר פרסומם בצרפת של שני ספרים על היידגר, שכל אחד מהם היה ראשון מסוגו ועורר דיונים אקדמיים וציבוריים ערים ונרחבים: ספרו של דרידה עצמו, **על הרוח: היידגר והשאלה** (Derrida 1987a), שאחרי עשורים ארוכים של הוראה וכתובה על היידגר בהקשרים שונים היה הספר הראשון שדרידה הקדיש לו במלואו כמושא חקירה בלעדי; וספרו של ויקטור פריאס, **היידגר והנאציזם**, שהציג בדרך שיטתית ומאורגנת את מכלול העובדות ההיסטוריות שהיו ידועות עד אז על מעורבותו של היידגר במנגנון הנאצי והצית מחדש את הוויכוח על הקשר בין מעורבות זו לבין הפילוסופיה של היידגר (Farías 1987).

כמו הרוב המוחלט של האקדמאים והאינטלקטואלים הצרפתים, דרידה ביקר את ספרו של פריאס בחריפות. בראיונות אחרים מאותה התקופה הוא טען שמבחינת העובדות ההיסטוריות פריאס לא חידש דבר, ובכל הנוגע לפילוסופיה של היידגר הוא הפגין בורות מוחלטת (Derrida 1987b; 1987c). לטענתו, הכישלון של פריאס בולט במיוחד לנוכח האופן שבו ננסי וגם לוינס, בלאנשו ופיליפ לאקר-לברת – שכולם מוזכרים בריאיון שלהלן – לא רק הכירו את העובדות ההיסטוריות בנוגע להיידגר, אלא גם הבינו את הפילוסופיה שלו לעומקה, ולכן הצליחו לחשוב "מעבר למסגרות המקובלות והנחות" כבואם לדון בהיידגר (Derrida 1987b). בעל הרוח, שראה אור שבועות אחדים לאחר ספרו של פריאס, ולכן לא כלל התייחסות ישירה אליו, הציע דרידה ניסיון משלו לחשיבה לא-מקובלת ולא-נוחה שכזו, כשהתחקה באופן ביקורתי אחר מגוון הדרכים שבהן מושג הרוח (Geist), שנעדר לחלוטין מכתבתו המוקדמת של היידגר, הפך למרכזי עבור מחשבתו משנות השלושים ואילך. לטענת דרידה, היידגר פנה אל הרוח במסגרת ההבחנה בין האנושי ובין הלא-אנושי, ובפרט בעלי החיים הלא-אנושיים, ששרטט בסמינר "מושגי היסוד של המטפיזיקה", שלימד באוניברסיטת פרייבורג בחורף 1929/1930. שלוש שנים אחר כך, ב-1933, בנאומו הידוע לשמצה כרקטור של אותה האוניברסיטה, הוא השתמש שוב בהבחנה זו כשהביע את תמיכתו במשטר הנאצי, אך בה בעת ניסה להרחיק את עצמו מהגזענות הביולוגיסטית ומהאנטי-הומניזם של הנאציזם.¹ שני ציריו של ה"ריחון" ההיידגריאני שדרידה זיהה בעל הרוח – היחס המתוח בין האנושי לחייתי והיחס המתוח בין האתי לפוליטי – המשיכו להנחות את עבודתו עד מותו ב-2004. למעשה, הסמינר האחרון שלימד דרידה (בשנים 2001–2003) נקרא "הבהמה והריבון" ("La bête et le souverain"), והוא נחתם בדקונסטרוקציה מפורטת נוספת של הניסיון הכושל של היידגר להציג הבחנה פילוסופית בת-קיימא בין האדם לבין בעלי החיים הלא-אנושיים ובניתוח של ההשלכות האתיות והפוליטיות של הכישלון הזה.

1 להרחבה על הפן האתי-פוליטי של קריאתו של דרידה בהיידגר בהקשרים אלה, ראו בן-נפתלי 1995.

במובנים רבים, הריאיון שלהלן מטרים את הניתוח המאוחר הזה בכך שהוא ממקם את שאלת אחריתו של הסובייקט האנושי בנקודת החיתוך של שני הצירים הדקונסטרוקטיביים האלה ומבקש לבחון אותה כשאלה שהיא חייתית בה במידה שהיא אתית ופוליטית.

“שאלת החיה” (“la question de l’animal”), שלימים תוכר כאחת השאלות החשובות ביותר (אם לא החשובה שבהן) בכתיבתו המאוחרת של דרידה, נוסחה לראשונה בעל הרוח כאחת השאלות העיקריות שעולות מהקריאה בהיידגר. הזמנתו של ננסי לחשוב את סופיו הפוסט-היידגריאניים של הסובייקט סיפקה לדרידה הזדמנות לכאר ולבסס את המעבר מהתנגדותו הכללית המוקדמת לאנתרופוצנטריזם וההומניזם המטפיזי שייחס למסורת הפילוסופית המערבית לדיון ביקורתי ממוקד בבעלי חיים לא-אנושיים או ב-“חיה”.² בהתאם לכך, כמה מהסוגיות הנוגעות ל-“שאלת החיה” שהתנסחו כאן לראשונה שבו ועלו כעשור לאחר מכן, כשדרידה הביא את העיסוק בשאלה זו לשיאו בהרצאה בת עשר שעות שנשא בכינוס סריזי שהוקדש לעבודתו ושנקרא, לבקשתו, “החיה האוטוביוגרפית”. בהלימה לשמו של הכינוס, הכתיר דרידה את הרצאתו בכותרת “L’animal que donc je suis”, שאפשר לתרגמה כ-“(בעקבות) החיה שהנני”, אך למעשה היא אינה ניתנת לתרגום מדויק ומלא, משום שהפועל suis משמש לנטיית גוף ראשון יחיד הן של פועל ההווה être והן של הפועל suivre, שמשמעו לעקוב. באמצעות הכפילות הזאת דרידה מציג את עצמו הן כחיה והן כמי שעוקב אחרי החיה, על שלל המשמעויות האפיסטמולוגיות, האונטולוגיות, האבולוציוניות, האתיות, האסתטיות והפוליטיות שהתפיסה המטפיזית המסורתית של הפילוסופיה המערבית הצמידה לעקיבה כזו לאורך ההיסטוריה. המובן הראשון מודגש באמצעות השימוש במילה donc, שמעניקה לכותרת את הסיפא donc je suis, שאוזניים צרפתיות שומעות מיד כסיפא של הגרסה הצרפתית של הקוגיטו הקרטיאני, je pense donc je suis (אני חושב משמע אני קיים). באמצעות הקוגיטו הוליד דקארט לא רק את הסובייקט הפילוסופי המודרני, אלא גם את האנתרופוצנטריזם הפילוסופי המודרני, שמבדיל את “היש החושב” האנושי משאר בעלי החיים, שדקארט הבין אותם כלא יותר מ-“אוטומטים” נעדרי בינה וחישה. ואמנם, בהרצאתו של דרידה, שהתפרסמה כספר לאחר מותו, הגנאלוגיה הפילוסופית של שאלת החיה מובנת כתשליל של הגנאלוגיה הפילוסופית של שאלת הסובייקט, כאשר גם בהרצאה, כמו בריאיון שלהלן, היידגר מוצג כצאצאו הפילוסופי של דקארט וכמי שהביא את שתי הגנאלוגיות האלה אל שיאן.

2 דרידה מדגיש בפני ננסי את הבחירה המודעת ב-“חיה” כסימן “שהוא קלאסי בה במידה שהוא דוגמטי” ולכן מתאים לתיאור מושאה של הדקונסטרוקציה החייתית של דרידה בלי להתחיל להפעיל אותה בכיוון מוגדר או לפתור אותה. מסיבה זו בחרנו, בריאיון שלהלן, לתרגם animal ל-“חיה”, למרות הבחירה העקרונית בגיליון הנוכחי להתייחס ל-“בעל חיים”, שטעמיה מובאים לעיל בפתח הדבר.

גם מבחינה אתית ופוליטית, במבט לאחור, הריאיון מתגלה כנקודת ציון חשובה בהתפתחות מחשבתו של דרידה. כאמור, הסיבה המיידית להתייחסותו הישירה של דרידה לשאלות אתיות ופוליטיות בריאיון הייתה הצורך להשלים את מה שלא הספיק לעשות בעל הרוח ולהתמודד עם הביקורת החדשה על המעורבות של היידגר בתנועה הנאצית. אך הניסוח של שאלת המוצא של ננסי חייב את דרידה להתייחס גם לסוגיות רחבות ויסודיות הרבה יותר ולבחון את הדרכים שבהן החוק, מערכת המשפט ומדינת הלאום הריבונית מכוננים את הסובייקט המודרני ככזה ומכתיבים כמה מן המובנים הבסיסיים והשגורים ביותר שלו. התייחסויות אלו מקבלות משנה תוקף לנוכח העובדה שהריאיון התפרסם באמצע התקופה שפרשנים רבים של דרידה מכנים "המפנה האתי-פוליטי" של הדקונסטרוקציה. ואמנם, דרידה מדגיש כאן פעמים מספר את הדרך הייחודית שבה הסובייקט מתקיים "לפני החוק", כשם הטקסט שלו מ-1982, שבו הציע לראשונה דקונסטרוקציה עקרונית של החוק והמשפט וקישר בין שאלות החוק, הסמכות, האלימות והריבונות באופן גולמי וראשוני, שזמן קצר לאחר קיום הריאיון יזכה לפיתוח מעמיק ב"כוח החוק" (1990). כמו כן, במסגרת הריאיון דרידה מניח את היסודות לתפיסה כלכלית, חוקית, אתית ופוליטית משולבת של הסובייקט, תפיסה שהשלכותיה יתבררו שנים מספר לאחר מכן בספרים רוחות הרפאים של מרקס (1993) ופוליטיקות של החברות (1994).

כאמור, תשובתו, או ליתר דיוק, תשובותיו של דרידה לשאלתו של ננסי "מי בא אחרי הסובייקט?" מוקמו בנקודות החיתוך של הציר החייתי והציר האתי-פוליטי של הדקונסטרוקציה שלו. הודות לכך, נוסף על התובנות הפרשניות בנוגע למגבלותיו האנתרופוצנטריות של היידגר והניסיונות להציע אפולוגטיקה פילוסופית לפרקטיקה הפוליטית הטראגית שלו, בריאיון שלהלן דרידה מתייחס לראשונה לשאלות הנוגעות לקשר בין הגוף החי והקיום הפוליטי, שממשיכות להעסיק את הפילוסופיה הפוליטית האירופית ואת התיאוריה הפוליטית הביקורתית עד ימינו: סוגיות ביו-אתיות וביו-פוליטיות כגון טכנולוגיות פריון, המתת חסד והנדסה גנטית, הבחנות משפטיות ומוסריות בין רצח, השמדה ו"המתה לא פלילית", שאלות על מבנה המשפחה ועל הקשר בין מגדר להורות, בחינת הקשר בין זכויות בעלי חיים לתנועת הסביבתנות ועוד. אך כפי שאפשר להבין מכותרת הריאיון, ובדומה לרוב המכריע של ההוגים הפוליטיים שעוסקים ביחסים בין האדם לבין שאר בעלי החיים, דרידה סבור שהשאלה החייתית-פוליטית המרכזית שמונחת לפתחנו בעידן שאחרי הסובייקט היא השאלה הנוגעת לאכילת בשרם של בעלי חיים לא-אנושיים. לטענתו, השאלה הזאת עולה מאליה ממבנה הסובייקט, שאופייני להומניזם המטפיזי של תרבות המערב. כדי להמחיש זאת הוא מציג את הניאולוגיזם "קרנופאלוגוצנטריזם", שבאמצעותו הוא מוסיף את אכילת הבשר אל המיקוד הגברי-פטריארכלי והלוגי-לשוני, שבעבר כבר הציג אותם כמרכיבים המהותיים והיסודיים ביותר של מבנה הסובייקט המודרני.

באמצעות ההוספה הזאת דרידה מדגיש ששיח הסובייקט שמעסיק אותו מבוסס על "מבנה הקרבת" שכרוך ב"המתה לא-פלילית" של גופים חיים ובבליעה, הכלה והפנמה של גופות, שאליהן מובילה ההמתה הזאת; אך הוא טוען שככל שמדובר ב"היות-נבלע", הדבר נכון הן ביחס לבני האדם והן ביחס לשאר בעלי החיים, וזאת אף שהפעולות האלה סמליות בלבד כשמדובר באדם, אך ממשיות וסמליות בה במידה כשמדובר בגופות של שאר בעלי החיים. בהמשך לכך, מחד גיסא, דרידה טוען שלמרות מקוריותו וחדשנותו, היידגר (ולוינס ולאקאן אחריו) נותר הומניסט ואתרופוצנטרי באופן עמוק בדיוק משום שלא ויתר על מבנה ההמתה וההכלה מבוסס הגוף הזה ולא "הקריב את הקורבן", ומאידך גיסא, הוא מציין שהביקורת שלו על ההומניזם המטפיזי ועל הסובייקטיביות לא באה "כדי להביע תמיכה בצמחונות, בסביבתנות או באגודות צער בעלי חיים". אמנם דרידה טוען שפתיחת קבוצות כאלה עשויה להיות משהו שירצה לעשות ושעשוי להוביל אותנו לליבו של הסובייקט, והוא אף טוען במפורש שאין שחר לאמונה שהסיבה לכך שאכילת בשר מקובלת ב"תרבויות שלנו" היא שאין תחליף תזונה לחלבון מן החי. אבל, כאמור, דרידה אינו מביא את הדברים האלה כטיעון חד-משמעי בעד הצמחונות או בגנות אכילת בשר בעלי החיים. למעשה, גם בהזדמנויות עתידיות הוא ימשיך להביע תמיכה מהוססת בלבד בצמחונות, כשיביע לא יותר מ"סימפטיה" למתנגדים ל"עינוי הגובל ברצח המוני [של בעלי החיים הלא-אנושיים] [...] תוך גידולם המאסיבי, בצורה היפר-תעשייתית, של עדרים המיועדים להשמדה" (דרידה ורודינסקו, 2003, 84), ויטען באופן סתום ומעורר ביקורת שהוא "צמחוני בנשמתו".³ לפיכך דרידה טוען בריאיון שלהלן: "השאלה המוסרית איננה, ומעולם לא הייתה: האם צריך לאכול או לא לאכול [...] את החי או את הלא-חי, בני אדם או חיות, אלא – מכיוון שצריך לאכול [il faut bien manger] [...], כיצד צריך לאכול טוב [comment il faut bien manger]?" אחת המסקנות שדרידה גוזר מהמהלך המושגי והאתי-פוליטי הזה היא ש"ראש מדינה" במערב אינו יכול להיות צמחוני. העובדה שהריאיון שלהלן מובא בפני קוראי העברית בתקופה שבה במדינת ישראל מכהנים נשיא ורמטכ"ל שהם צמחונים מוצהרים, ונכון לכתיבת שורות אלו (ספטמבר 2019) גם ראש ממשלה שמקדם באופן פעיל אג'נדה טבעונית, לא רק מבהירה עד כמה המתווה החייתי והאתי-פוליטי של הפוסט-סובייקטיביות ששרטט דרידה עדיין מצריך מחשבה רבה נוספת, אלא גם ממחישה עד כמה מחשבה עכשווית ומקומית על הסובייקט ועל מי ומה שבאים אחריו עשויה להיות פורייה עבור הגלגולים הנוכחיים של "שאלת החיה".

3 כך דרידה הגדיר את עצמו ככינוס שהתקיים ב-1993. להצגה ביקורתית של ההגדרה העצמית הזאת ראו Wood 2002.

ביבליוגרפיה

- בליבר, אטיין, 2010. "סובייקט-אזרח", בתרגום אריאלה אזולאי, מפתח: כתב-עת לקסיקלי למחשבה פוליטית 1 (מקוון).
- בן-נפתלי, מיכל, 1995. "כשהרוח נקראת לרגל: דרידה על הפוליטיקה של היידגר", עיון לג, עמ' 371-398.
- דרידה, ז'אק, ואליוזבת רודינסקו, 2003. מה ילד יום? בתרגום אבנר להב, תל אביב: חרגול.
- Cadava, Eduardo, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy (eds.), 1991. *Who Comes After the Subject?* New York and London: Routledge.
- Derrida, Jacques, 1987a. *De l'esprit: Heidegger et la question*, Paris: Galilée.
- , 1987b. "Heidegger, l'enfer des philosophes," *Le Nouvel Observateur*, 6-12.11.1987.
- , 1987c. "La réponse de Jacques Derrida à V. Farias," *Le Nouvel Observateur*, 27.11-3.12. 1987.
- , 1988. "Interview with Jean-Luc Nancy," *Topoi* 7, pp. 113-121.
- , 1989. "Il faut bien manger' ou le calcul du sujet," *Entretien avec Jean-Luc Nancy, Cahiers Confrontation* 20.
- Fariás, Victor, 1987. *Heidegger et le nazisme*, Paris: Verdier.
- Wood, David, 2002. "Comment ne pas manger: Derrida and Humanism," in *Thinking after Heidegger*, Cambridge: Polity Press, pp. 135-152.

