



היידגר ואנחנו

חגי כנען • דנית דותן • שי לביא • כרמל ווייסמן • מייקל פייגנבלט • עילית פרבר • יוחאי עתריה

האם מרטין היידגר עדיין ראוי לקריאה? חמישים שנה אחרי מותו, יש סיבות טובות להתרחק מהפילוסוף הגרמני. בשנים האחרונות התברר שהיידגר, שפרסם ב-1927 את יצירתו החשובה "הוויה וזמן", לא היה רק נאצי אלא גם אנטישמי. ועם זאת, גם אם עמדתו מכתימה את הגותו הפילוסופית, קשה להסתדר בלי רעיונותיו. היידגר הוא עדיין אחד הפילוסופים המשפיעים ביותר בתחום היחסים בין האדם לטכנולוגיה, אבל הוא הטביע חותם גם על תפיסותינו הנוגעות לזמן, לשפה ולאונטיות. לבסוף, המקרה של היידגר יכול לספק גם תובנות בדבר מה שראוי לצפות מפילוסופים בזמנים אפלים. שבעה חוקרים ישראלים משיבים על השאלה מה נותר רלוונטי מתוך רעיונותיו של היידגר, ואיזו מורשת הוא הותיר לנו בזמן הזה ובמקום הזה

ספטמבר 2026



היידגר - כיום

חגי כנען

בהזמנה לכתוב על "שאלת הרלוונטיות או החשיבות של היידגר כיום" תופסת אותי, קודם כול, המילה "כיום": מילה שגורה, יומיומית, שממסגרת בטבעיות את העכשיו שמתוכו אנחנו מדברים, ושמתוכו אנחנו שואלים, מבקשים להבין אם אותו הוגה גרמני שנוי במחלוקת, שחי בזמן אחר, רחוק, במאה הקודמת, חשוב לנו בזמן הזה. כשאנחנו שואלים כך את השאלה, היא בדרך כלל כבר מקפלת בתוכה, גם אם בלי כוונה, תמונה מסוימת של הזמן ושל היחס בין חלקיו. התמונה הרווחת היא של זמן ליניארי,

שחלקיו הנפרדים הם העבר שכבר היה, ההווה שקורה עכשיו, והעתיד שעדיין לא הגיע. אנו יודעים כמובן שההווה אינו יציב (אינו זהה לעצמו) ושהוא נמצא בהשתנות מתמדת, נשאב תמידית אל העבר, ובד בבד - עם כל תקתוק שעון או פעימת לב - מקבל לתוכו את מה שעד לפני רגע היה בעתיד. ובכל זאת טבעי עבורנו, נוח לנו, למסגר את העכשיו, לתת לו מקום משלו (כמו שאומרים, למשל, "אחרי שבעה באוקטובר"), כך שנוכל להביט ממנו אל הקרוב והרחוק, אחורה וקדימה. היידגר שייך מבחינתנו לעבר. כבר חמישים שנה שאינו בחיים, ואנחנו כמו תוהים אם כדאי להמשיך לסחוב את העבר הזה איתנו גם כעת, במלאכת ההווה של מאה חדשה הצופה אל פני העתיד.

מה יכול פילוסוף שספרו החשוב נכתב לפני מאה שנה לתת לנו כיום? כיום? נתחיל מכך שעבור היידגר, המילה "כיום/היום" - heute בגרמנית - היא מסוג המילים שמזמנות מחשבה. מילה זו מופיעה באורח דרמטי בפתח ספרו החשוב **הווה וזמן** (1927), ספר שבמוקד שלו עומדת שאלה מרכזית אחת: שאלת המובן של ההווה. על שאלה זו, לפי היידגר, אי-אפשר לענות ישירות לפני שפותרים קושי עקרוני: "השאלה האמורה נשתכחה כיום", הוא כותב בהקדמה לספר. כלומר, משהו "כיום", בהווה שבו הוא פועל כפילוסוף, אינו מאפשר לשאלה, המגיחה אלינו מהעבר, להישאל. עבורו, מה שנשכח אינו פשוט מה שכבר הפסיק להיות רלוונטי. לחלופין, השכחה היא כוח אקטיבי, אחת מצורות הפעולה של העבר בתוך ההווה, והיא מעצבת בדרכה את שדה האפשרויות של מה שאפשר ואי-אפשר לשאול כיום. העניין כאן, כאמור, איננו אי-האפשרות לומר את מילות השאלה (אין בעיה להגות אותן בקול: "מהו המובן של ההווה?"), אלא אי-האפשרות של סדרת מילים שכזאת להדהד בכלל כשאלה בעלת מובן. המצב הזה מוכר לנו ממחוזותינו "כיום", ב־2026: שאלות על האפשרות של שלום ופיוס, למשל, שעד לא כל כך מזמן פתחו אופק ממשי של מחשבה ופעולה, איבדו בינתיים את יכולתן להחזיק מובן או לשאת פשר.

במילים אחרות, המילה "כיום" קוראת למחשבה משום שהיא מסמנת צומת מהותי בין שאלת הזמן לשאלת המשמעות. הקשר בין שתי השאלות האלה העסיק את היידגר לאורך כל שנות פעילותו; בפרט הוטרד מתהליכי השטחה והומוגניזציה של ההצטלבות הדינמית המתהווה תמידית בין זמן למובן, תהליכים המעלימים כל זכר לאפשרויות של חיים ייחודיים שמחוברים באופן ממשי להתהוות הגדולה הזאת. ובהקשר זה, הוא התמקד בלהראות מדוע זמניות אנושית איננה ליניארית או מדידה מיסודה, ובאופן דומה מדוע ביטוי לשוני אותנטי לא יכול להיות במהותו אלגוריתמי.

ה"כיום" איננו יחידת זמן-מובן בדידה: הוא מחובר אל העבר שרוחש ובוחר בו דרך אופנים שונים של שכחה והשכחה, זיכרון והיזכרות, ובמקביל פעיל בו, בהווה, גם העתיד שנוכח במגוון צורות כגון ציפייה, חיזוי, חוסר וודאות, ייאוש או תקווה. כך, גם השפה נושאת באופן דומה את עקבות הזמן הדינמי. דברים שאמרת היום יקבלו מחר משמעות אחרת; מילים נולדות בעכשיו, אך תמיד יוצאות לנדודים, עוזבות את העכשיו שבו נאמרו לראשונה. הזמניות שלהן אינה חופפת את רגע אמירתן. כשאנו חוזרים על דברים שנאמרו לפני שנים, או כשאנו נזכרים בדברים שחלפו בשתיקה, יכולה להתעורר בנו ציפייה למילה שעוד לא נאמרה.

היה גם מי שציפה מהיידגר למילה שכזו.

בקיץ 1967, במהלך ביקורו באוניברסיטת פרייבורג, נפגש המשורר פול צלאן עם היידגר הזקן. זו הייתה פגישתם הראשונה של השניים, שבאופן בלתי תלוי התעמקו זה ביצירתו של זה. עם זאת, פעורה הייתה ביניהם תהום מטרידה: הנוכחות הבלתי מחיקה של העבר הנאצי של גרמניה והשמדת יהדות אירופה. כפי ששניהם ידעו, בפגישתם נפגשו לא רק המשורר והפילוסוף, אלא גם, ואולי קודם כול, צלאן היהודי - שניצל ממחנות ההשמדה, וזכרם המשיך לרודפו עד התאבדותו ב-1970 - והיידגר שהיה חבר המפלגה הנאצית ואף נשא תפקיד מטעמה.

היידגר הזמין את צלאן לביקור במעונו הכפרי. צלאן נענה. ביום המחרת הוסע המשורר אל הבקתה בטודנאוברג, ביער השחור, שבה נכתבו חלקים גדולים של **הווייה וזמן** ורבים מכתביו המאוחרים של היידגר. לפי עדות של עמית שנכח בפגישה ולפי מכתבים שכתב צלאן למקורביו, צלאן בחר לבטא את אשר על ליבו והפנה כלפי היידגר שאלות נוקבות בעניין מעורבותו הפוליטית בעבר. כנראה גם ביקש מהיידגר איזו הצהרה פומבית, אם לא של חרטה אזי של גינוי האידאולוגיה הנאצית. השניים טיילו ביער. השתיקות ביניהם היו רבות. ימים אחדים לאחר הביקור כתב צלאן את השיר "טודנאוברג", שבו תיאר את המפגש, הבקתה, ההליכה ביער איש לעצמו, וכן את מה שכתב בספר האורחים של היידגר:

ב

בְּקֶתֶה [...]

זו הַשׁוֹרָה הַקְּתוּבָה

בְּסֶפֶר עַל

תְּקוּהָ, הַיּוֹם,

לְמֶלֶה

מֵאִישׁ הַזֶּה

שֶׁתְּבוֹא

בְּלֵב^[1]

צלאן מביע תקווה למילה כנה מפי הפילוסוף, עוד היום. גם הוא משתמש במילה heute.

השיר התפרסם במהדורה ייחודית, ממוספרת, בינואר 1968, וצלאן שלח להיידגר את העותק הראשון.

בשיר חושף המשורר בפני היידגר את אשר הוא מייחל לו: מילה שתבוא מהלב. מה בדיוק קיווה צלאן לשמוע, לקבל מהפילוסוף שהעריץ? וידוי של אשמה, מילות חרטה, בקשת סליחה? ואולי היה השיר חזרה בכתב על הבקשה מהיידגר לצאת בגינוי פומבי של הנאציזם החדש? היידגר לא נענה לאף אחת מהאפשרויות האלה, וצלאן, שבקשתו הושבה ריקם, חווה אכזבה קשה. האם היידגר לא הבין, התעלם, או פשוט נותר אדיש לנוכח התקווה שצלאן הביע בפנייתו החשופה?

באופן מעניין, היידגר לא ראה בתקווה מושג חשוב במיוחד. תקווה, לפי היידגר, היא סוג של הלך רוח, חלק מספקטרום של מצבים אֶפֶקְטִיבִּים שפותחים צוהר אל לב מבנה ההתנסות האנושית. לדידו, יש קבוצה של הלכי רוח יסודיים שההתעמקות בהם מעניקה לנו מפתח להבנת המבנה התשתיתי של הקיום, ובפרט להבנת הקיום הזמני שלנו. אבל התקווה דווקא אינה נמנית עם קבוצה זו; היידגר מתאר אותה כהלך רוח שנוטה להשטיח את האפשרות של קיום אותנטי בזמן. תקווה היא הלך רוח צופה פני עתיד, אך בניגוד לפתיחות אמיתית להופעת החדש, התקווה בעיניו היא "חישובית" באופייה. חישוביות, מבחינת היידגר, היא האויב הגדול של המחשבה, הזקוקה לחופש פנימי. עבורו, התקווה ממוקדת מדי במטרה עתידית, וכמו מבקשת לזרז את העתיד, מסרבת לקבל את קצבו הפנימי של הזמן; ככזו, היא חסומה בפני הפתוח, בפני העתיד, המתגלה בזמנו "הבלתי מתחשב".

הפגישה בטודנאוברג היא דוגמה, הלכה למעשה, למפגש שמובנו בהווה נטען מתוך נוכחותם של העבר והעתיד.

זהו מפגש פוסט-טראומטי, עשרים ושתיים שנה לאחר תום המלחמה הגדולה, כשזוועות המלחמה נוכחות בבקתה וצעקות הקורבנות מהדהדות בדממה בין המילים של צלאן. היידגר – בעל הבקתה, המארח, האוטוכטוני הנטוע בארצו אימא גרמניה; ולעומתו צלאן – הנווד שנושא את צו ה"לך לך". העבר מכתוב גם את יחסי הכוח ביניהם: החלש והחזק. המעורער והיציב. הקורבן והתוקף. המאשים והאשם. היידגר הכיר בעוול של בני דורו, אך לא הביע חרטה פומבית. הוא בוודאי זיהה את המובן מאליו בסיטואציה, אך לא ויתר על שאלה קשה שהופיעה ולא נשתכחה – שאלת המובן של המפגש "כיום", שהעתיד גם הוא בלתי נפרד ממנה: מה ילד יום? לאן נוליד את החרפה? האם תיקון אפשרי?

האם היידגר הבין נכון את תקוותו של צלאן? האם סירובו להשתתף בשיח האשמה והחרטה פותח אפשרות למחשבה שאינה שבויה בתפקידי העבר?

גם אנחנו כיום, לאחר שבעה באוקטובר, עם הרס עזה, עם הרס המרקם האזרחי בישראל, חוזים במחיקה ההדרגתית של מחשבה לנוכח העתיד, וביתר שאת באי-אפשרותה של מחשבת-יחד משני צידי המתרס. בניגוד לאמירתו הידועה של תיאודור אדורנו כי לא ניתן לכתוב שירה אחרי אושוויץ, עיקר עיסוקו של היידגר לאחר המלחמה, לאחר הנאציזם, הוא בהנהרת הצורך לחשוב.

אולי התעקשותו זו של היידגר רלוונטית עבורנו כיום, כשגלגל ההיסטוריה התהפך, והצורך העז בשינוי מול עתיד שנראה חסום מותיר את התקווה כמוצא אחרון. על הנטייה של היידגר לעקוף את שאלת התקווה כדי לפתוח נתיבים למחשבה אפשר ללמוד ממכתב התודה ששלח לצלאן עם קבלת השיר. אנו קוראים:

כיצד אוכל להודות לך על מתנה לא צפויה, גדולה זו? מילת המשורר שאומר "טודנאוברג" מציינת מקום ונוף שבו ניסתה מחשבה לסגת אל הזעיר. מילת המשורר שהיא עידוד ותוכחה כאחד, ומשמרת את זכרו של יום ביער השחור שהלכי רוחו רבים. [...] מאז אותו הזמן נותרנו שותקים על הרבה בינינו. אני חושב שיום אחד, בשיחה, משהו ישתחרר מתוך הלא־מדובר. [...]

ומה הם איחוליי?

שתשמע, בבוא השעה, את השפה שבה ידבר אליך זה שמבקש להיעשות שירה.

בזיכרון ובידידות,

שלך, מרטין היידגר

התודה של היידגר קשובה לדברי צלאן, ומתבררת כנתינה בפני עצמה: נתינה פילוסופית (המילים "לחשוב" ו"להודות" קרובות בגרמנית: danken ו־denken). תודתו של היידגר לצלאן טומנת בתוכה את מתנת המחשבה. היידגר שמע היטב את מילת התקווה של צלאן (והמשתמע ממנה), ובמקומה מציע לו את אפשרות המחשבה החופשית שתתנסח מתוך הלא־מדובר. שתי האפשרויות צופות אל פני העתיד. במי נבחר - בתקווה או במחשבה?

חגי כנען הוא פרופסור לפילוסופיה באוניברסיטת תל אביב ועורך ראשי של כתב העת לפילוסופיה "עיון".



משיח השקר של הפילוסופיה

דנית דותן

מי שקרא היידגר, מי שהציץ ונפגע, נדון לשמוע שוב ושוב הדים של מחשבתו. אך יותר מאשר במקרים אחרים, לא כל מי שמושפע מהיידגר ירצה להצהיר על כך. בגרמניה - כמעט עוד יותר מאשר בישראל, דרך אגב - מדובר במסמן רדיואקטיבי.

מה שגורם לנו להתאהב הוא הרבה פעמים מה שלימים דווקא מטריד אותנו באהוב. הרבה מכוח המשיכה של היידגר טמון בטון שבו הוא כותב, שממעטים לדבר עליו; חלק גדול מהדחייה שכתובתו מעוררת טמון גם הוא בטון זה. היידגר כותב בטון של מי שהבין משהו שאחרים לא הבינו. הוא כותב באופן אפודיקטי, דידקטי בגרסתו המרוככת, כמעט תמיד מלא בפאתוס. כשמביטים ימינה ושמאלה,

איך כתבו אחרים בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים – שנותיו הבשלות של היידגר – מבינים שהפאתוס היה צו השעה. אבל את בני זמנו האחרים שכתבו בפאתוס הזה כמעט לא קוראים עוד, ואת היידגר כן.

היידגר שכנע רבים וטובים ללכת בעקבותיו, להתחקות אחר מה שהבין, אחר הביקורת הפונדמנטלית שלו על המחשבה, כמעט על כל מחשבה בטווח הראייה, ולקחת איתו את הצעד הבא במסורת פילוסופית מסוימת, אל מחשבה שמעיזה לחשוב ולא לחשב. המחשבה ההיידגרית, שמדובבת האזנה דקה ומבט אחר על הדברים, מבט לא אינסטרומנטלי, היא בעצמה דובית, כבדה ומלאה בעצמה. ובכל זאת, עבור בעלי טמפרמנט שנקרא לו כאן פילוסופי – מי שמטבעם חושדים בשקר היומיומי של החיים בתוך חברה ושפה – היא מגלמת הבטחה משיחית כמעט. זו הטוטלי(טר)יות הסוחפת של השיח שלו. אבל הכתיבה הזאת גורמת גם לצורך דחוף להיבדל ממנה, להתפכח ממנה – גם, ומן הסתם בעיקר, בשל האופן שבו החשיבה של היידגר "הסתבכה" עם המציאות החברתית-פוליטית.

כפי שמראה ספרו של ריצ'רד וולין (2015) *Heidegger's Children*, הכתם על מחשבתו של היידגר חייב את כל מי שעבר בתוכה לעבודת התבחנות שהפכה לעיתים לפרודוקטיבית מאוד מבחינה אינטלקטואלית. אם כן, אחת התשובות לשאלה איך היידגר חשוב כיום תהיה: היידגר מתפקד כמשיח השקר של הפילוסופיה, זה שאי-אפשר בלעדיו ואי-אפשר איתו. למעשה, הוא כמעט הפרוטוטיפ של הפיגורה הזאת, המעניינת כשלעצמה.

הצורך להתבחן מהיידגר עולה במיוחד בהקשר היהודי. היידגר דחה באופן נמרץ את התבונה האינסטרומנטלית, ותייג אותה בהקשרים מסוימים כ"חשיבה יהודית". עקרונית, זוהי תבונה שיודעת לבחור אמצעים שמתאימים למטרות; הכול סובב סביב האדם, וסביבתו נתפסת רק בכפוף לטובתו שאינה יודעת שובע. תבונה זו ומופעיה בעת המודרנית זכו לביקורות ולניתוחים שונים ומעניינים במאה העשרים. הזווית ההיידגרית מנסחת ביקורת מאוד מופשטת עליה, והיא הולכת ונהיית מופשטת יותר ויותר עם השנים. **בהווה וזמן** היא מתמקדת עוד באופן שבו היחיד מתייחס לסביבתו; בשלבים מאוחרים יותר היא מנסה לפתח שפה כדי לאפיין תבונה זו ברמת ההווה עצמה, ללא שום סוכנות של בודדים או קבוצות שבהם היא מתגלמת. זיהויה עם היהודים נעשה ברגעים לא רשמיים, לא בפרסומיו של היידגר אלא פה ושם, ברשימות יומן, בפתקים ובמכתבים. האין כתם זה בבחינת שיבת המודחק? שהרי היידגר ביקש לדבר על משהו נשכח (ההיות) שאינו מופיע בשום מקום ואין לנסח אותו באמצעות מטפורה; והנה מופיע פתאום סוכן קונקרטי שמקלקל את החשיבה הטהורה הזאת. מה שהודחק וצץ מן החרכים הוא אפוא שד הקונקרטיות, אולי, או השד האונטי, אם להיצמד לשפה שהיידגר מבכר, שהודחק במהלך הפנייה אל הרמה הנשכחת של ההיות.

האינסטרומנטליזם שהיידגר ביקר – מה שהוא תיאר כחשיבה שמחשבת במקום לחשוב – הולך ונהיה מוצק וברור בבעייתיות שלו בעידן משבר האקלים שבו אנו חיים. היידגר אינו הוגה חברתי-פוליטי. איננו מוצאים אצלו את המנגנונים החברתיים המתרגמים את הוויית החשיבה הזאת למשבר פלנטרי. אבל זיהוי ההרסנות במערכת הערכים שבה האדם עומד במרכז, שלדידה יותר פירושו טוב יותר (ראו ערך צמיחה), רשום על שם היידגר.

בלי המהלך הזה שלו - מהלך אנטי־קרטזיאני בטיבו, שמשלב במאמץ הכולל של היידגר להתגבר על התהום הפעורה בין סובייקט חושב לאובייקט פסיבי ודומם - קשה גם לחשוב את מה שמכונה היום במדעי הרוח "המפנה המטריאלי", המייחס סוכנות לדברים, או לחומר לא חי. המטריאליזם החדש לסוגיו מהדהד את מושג האמת של היידגר. את האמת היידגר מעביר מהתחום האפיסטמולוגי לתחום האונטולוגי: האמת אינה מאפיינת תכנים שבמחשבה ביחסם למציאות שחיצונית למחשבה, אלא היא ההתגלות של ההווה מתוך עצמה ולעצמה (וההבחנה בין מציאות פנימית למציאות חיצונית נפסלת כאן כדיבור מטפיזי, דהיינו מהעולם הטרום־היידגרי).

עוד רעיון מעניין שמוצאים אצל היידגר, שמאתגר דפוסי מחשבה, הוא מושג החירות שלו. מושג החירות לקוח בדרך כלל מהפילוסופיה הפוליטית, אבל אצל היידגר מוצאים אותו מולחם למושג האמת. החירות היא החירות להתחבר לאמת, או, אם תרצו, להיות באמת. הוא לא הראשון ולא האחרון המייצג מושג חירות שהולך בכיוון כזה (נזכיר את שפינוזה מהצד האחד של ציר הזמן ואת סארטר מהצד השני).

הן ביחס למושג האמת הן ביחס למושג החירות אפשר לומר שהיידגר אינו שוטח טיעון אלא בעיקר מקדם אפשרות מסוימת, פועל סביבה. הוא אינו מתיימר לשכנע באמצעים רציונליים שזו האמת וזו החירות ואין בלתן; הוא נוקט שפה סוגסטיבית, ומציג את המושגים החליפיים שלו כאלטרנטיבה שבחשבון אחרון יש לבחור בה כי היא ראויה יותר.

מושג החירות של היידגר יכול להישמע כזר וכמעט אלים עבור מי שגדל בחברה דמוקרטית־ליברלית. זו אינה חירות של בחירה, אלא של התנגדות לאי־אמת. זהו מושג שיכול להיות רלוונטי ולסבר יותר את האוזן בעולם שבו הליברליות הולכת וקורסת אל תוך עצמה, שבו עושר אפשרויות הבחירה המהמם מסתיר מעינינו את העובדה ששלל האפשרויות הפרושות לפנינו הן כולן פיתוי לאופנים שונים של התכחשות לעצמנו ושל התמסרות למניפולציות, גם אם ייתכן שאין מי שעומד מאחוריהן ומפעיל אותן עלינו.

עבור היידגר, התברר כי החברתי־פוליטי הוא שדה מוקשים. ואולם לא נרצה לקרוא את היידגר, כמו שרבים מרגישים מחויבים לעשות, רק מבעד לכישלונו הפוליטי המדהד. האובדן יהיה גדול מדי - הן של הגותו כשלעצמה, הן של מקרה מרתק של כישלון.

דנית דותן מתרגמת כתבים פילוסופיים ופסיכואנליטיים מגרמנית ומצרפתית. בשנים האחרונות עוסקת גם בליווי תהליכי, רגשי והתפתחותי.



הסתר פנים של המציאות

בסמסטר החורף של 1929-1930 העביר היידגר סדרה של הרצאות על הפילוסופיה של השעמום. ההרצאות התפרסמו מאוחר יותר כחלקו הראשון של הספר **מושגי היסוד של המטפיזיקה: עולם, סופיות, בדידות** (Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit). בניגוד לכתיבתו על טכנולוגיה, על יצירת האמנות ועל המוות, העיסוק של היידגר בשעמום מוכר פחות. גם סגנון הכתיבה מפתיע. בעט ספרותי ובנימה אירונית מתאר היידגר סיטואציות יומיומיות של שעמום. השעמום, כך מתברר, אינו רק הלך רוח; הוא חושף אמת על היחסים בין אדם ועולם ומאפשר מבט חברתי נוקב, שרק החרף במאה החולפת.

אדם מגיע לתחנת הרכבת ומגלה שהרכבת מתאחרת ושעליו להמתין שעות אחדות בתחנה. הוא מנסה להעביר את הזמן, מסתכל שוב ושוב בלוח הרכבות, בשעונו, בסובבים, בספר שהביא עימו, והזמן לא זז, רק נמתח (בגרמנית, המילה שעמום – Langeweile – משמעה משך ארוך). דבר אינו מצליח לתפוס את תשומת הלב שלו, נדמה שהעולם נסגר בפניו ושהוא כלוא בתוך השעמום. אדם אחר מוזמן למסיבת קוקטייל. הוא שמח על ההזמנה ומצפה למפגש. הערב מתפתח יפה. הוא מנהל שיחות עם מכרים, שותה כמה כוסות, אולי גם מעשן. בדרכו החוצה הוא שומע כי גם אחרים חשבו שהאירוע היה נחמד. ואז בדרך הביתה הוא מרגיש מעט ריקנות, תחושה מעיקה שבסופו של דבר המסיבה הייתה משמימה למדי. עולה בקרבו ההרהור שאולי הוא נהנה מהמסיבה בדיוק משום שהיא עזרה לו לחמוק לזמן קצר מהשעמום שבחיו.

היידגר אינו רואה בשעמום תופעה פסיכולוגית. השעמום העמוק הוא מצב היסטורי, דרך שבה תקופה שלמה פוגשת את העולם. החברה בת זמננו מעריכה מאוד חידושים וחדשנות – תגליות מדעיות ופריצות דרך טכנולוגיות, וגם חוויות וריגושים חדשים. החידוש אינו נספח לעשייה המדעית והתרבותית; אין מדע ללא חדשנות, ואין תרבות ללא חידוש. אנחנו נפעמים מגילויים מדעיים ומחדשנות טכנולוגית, ותרבים אחר מקומות שטרם ביקרנו בהם ופעילויות שלא התנסינו בהן. השעמום עצמו מוצג כמשאב חיוני להתחדשות, כשמספרים לנו ש"שעמום הוא המנוע הסודי לחדשנות". היידגר טוען כי מאחורי הכמיהה לחדש, הסגידה לחדשנות וההאזנה הקדחתנית לחדשות היום עומד שעמום עמוק. האמונה העיקשת שלנו בכך שהמציאות סביבנו דינמית, משתנה ומתחדשת אינה סותרת טענה זו, אלא מוכיחה אותה. ככל שאנו זקוקים ליותר חידושים, גירויים וחוויות כדי לחוש שהעולם חי, כך מתגלה הקושי שלנו לפגוש את העולם כפי שהוא.

היידגר מסרב לקחת כמובן מאליו את האמונה בכוחו של האדם המודרני לחדש במדע ולהתחדש בתרבות. החדשנות המדעית-טכנולוגית מבוססת על האמונה בכוחה של התבונה האנושית לחלץ מתוך הטבע גילויים חדשים, תוך שהיא מעמידה את עצמה כמקור סמכות אחרון בשאלת האמת. השעמום מערער על תדמית זו. מקורו אינו באובייקט הקונקרטי ("הספר משעמם") וגם לא בסובייקט ("משעמם לי"), אלא במציאות עצמה, שמסרבת להתגלות בפנינו כמעוררת עניין. השעמום מזכיר לנו שהתנאי המקדים לכל חקירה מדעית הוא הפליאה מהעולם, וזו מבוססת על יכולתו של העולם להפליא אותנו. איננו יכולים

לגלות בעולם אלא את מה שאנחנו רואים בו, ואיננו יכולים לראות בו את מה שהוא מסתיר מאיתנו. המדע המודרני - שאין לזלזל בכוחו הרב - נולד מתוך שעמום עמוק, בתהליך שמקס ובר ראה אותו כהסרת קסם העולם ויצירת כלוב הברזל של הרציונליות.

ניטשה ופרשניו האקזיסטנציאליסטים הפכו את ההתגברות על מצב זה למשימתו העליונה של האדם המודרני. עליו לקחת אחריות על מותו של האל, על אובדן קסם העולם, על האבסורד של הקיום, ולהמציא את עצמנו מחדש ככוח חיים בורא ויוצר. במושגים פילוסופיים, האכזבה מהניסיון של הנאורות והמדע לתפוס את המציאות באמצעות מערכת מושגית קרה הובילה לרומנטיקה, ל"פילוסופיית החיים" (Lebensphilosophie), וכאמור - גם לניטשה ולזרם החשיבה האקזיסטנציאליסטי (המזוהה בטעות עם היידגר). אלה מעמידים במרכז של התרבות את החוויה הפנימית, ומטילים על הסובייקט את האחריות לטפח ואף ליצור את עולמו הפנימי כעולם מלא רגש וחיות. ואכן, על פני הדברים, עולם התרבות מציע תמונה שונה לחלוטין של המציאות. בניגוד לעולם המדע, המבוסס על האנליזה הקרה של התבונה החוקרת, עולם התרבות מושתת על חוויית החיים.

היידגר רואה במשנתו של ניטשה סימפטום של אותה בעיה. הניסיון להתגבר על השעמום העמוק של העולם בכוח הרצון אינו מישיר מבט אל המציאות שבה שולט השעמום. ההנגדה בין ניתוח קר של האובייקט המדעי ובין חוויה מסעירה של הסובייקט החווה מחברת למעשה בין שני צדדיו של מטבע אחד: המניע המשותף העומד מאחורי המפעל המדעי והעולם התרבותי של זמננו אינו אלא הניסיון להשיב קסם לעולם שסר קסמו. עבור היידגר, גם המדען המבקש לגלות אמת וגם היוצר המבקש לברוא משמעות מניחים שהאדם הוא מקור ההתגלות של העולם. השעמום מערער על הנחה זו.

אם כך, מה הרלוונטיות של היידגר עבורנו? התשובה נעוצה בהלך הרוח המוליד את השאלה הזאת. עצם הדרישה שהוגה מן העבר "יהיה רלוונטי" עבורנו מבטאת את ההרגל למדוד מחשבה לפי יכולתה לחדש. היידגר חותר תחת ההנחה הזאת, ומציע להתבונן בזמן לא דרך שאלת "הזמן הזה". אך בסופו של דבר, האם היידגר עצמו אינו מבקש לעורר את הפליאה האנושית מהעולם באמצעות השעמום? כן ולא. השעמום אינו התרחשות, כי אם היעדרה. קונטרה-ניטשה, היידגר אינו סבור שהאל מת; אנחנו חיים במציאות של הסתר פנים - לא של האל הטרינסצנדנטי, אלא של המציאות האימננטית. האחריות האתית המוטלת עלינו אינה להתגבר על השעמום או לנצל אותו לטובתנו. השעמום הוא דרך להיות קשובים גם כשהעולם משיב לנו בשתיקה.

פרופ' שי לביא הוא ראש מכון ון ליר בירושלים וחבר סגל בפקולטה למשפטים באוניברסיטת תל אביב.



אפילו אל כבר לא יכול להציל אותנו

כמה ימים לאחר מותו של היידגר, במאי 1976, פרסם העיתון הגרמני **דר שפיגל** ריאיון שנערך עימו ב־1966 תחת הכותרת "רק אל עוד יוכל להציל אותנו". הריאיון היה הזדמנות להנהיר את תפיסת הטכנולוגיה של היידגר, שנחשבה בלתי שגרתית לזמנה: היידגר טען ש"מהות הטכנולוגיה אינה טכנית כלל", וסירב להסתפק בבחינה שטחית של מכשירים ככלי פסיבי המשמש את האדם. הוא ראה בטכנולוגיה סביבה סמויה מן העין, מבנה תשתיתי המכונן ומעצב מחדש את האדם ואת המציאות, והבין שהמדע הצעיר של הקיברנטיקה הוא "משנה משחק" רדיקלי עוד בטרם לבש צורה טכנולוגית מוחשית בדמות האינטרנט. כמה עשורים לאחר מכן קמו חוקרים שהעזו לטעון כי דבריו של היידגר היו למעשה שקולים לאמרה הפופולרית "המדיום הוא המסר" של מרשל מקלוהן, רק עם עודף מושגים סבוכים בגרמנית. אבל במקום שבו מקלוהן ראה פוטנציאל שחרור, היידגר ראה רק אובדן ושיעבוד.

חלק מדבריו של היידגר ב**דר שפיגל** מהדהדים בצורה חזקה עוד יותר בעידן הבינה המלאכותית. לשיטתו, מדע הקיברנטיקה – שהניח את הבסיס לדיגיטציה – תפס את מקומה של הפילוסופיה המסורתית והפך את השפה עצמה ל"מכונת שפה", מנגנון המצר את החשיבה האנושית לכדי עיבוד נתונים חישובי ויעיל ומכניס את העולם כולו למסגרת שבה גם בני האדם נתפסים כאובייקטים, כמשאבים זמינים לניצול. היידגר הבהיר כי הסכנה המודרנית אינה נעוצה בפצצת האטום או בכך שהטכנולוגיה תחדל מלפעול, אלא דווקא בהצלחתה: "הכול מתפקד. זה בדיוק מה שמבעית. התפקוד דוחף אותנו לעוד תפקוד, והטכנולוגיה עוקרת את בני האדם מן האדמה".

מתוך תחושת העקירה הזאת, ועל בסיס ההבנה שהאדם לכוד בתוך המערכת הזאת, נולד המשפט המצוטט מהריאיון: "רק אל עוד יכול להציל אותנו". היידגר הבין כי אי־אפשר לפתור בעיה באמצעות אותו היגיון שיצר אותה; ומאחר שהטכנולוגיה היא תוצר ישיר של מסלול החשיבה המערבי הרציונלי, אין פילוסופיה שתציע התנגדות בעלת משקל ללוגוס הטכנולוגי. הכול יהיה עוד מאותו הדבר, ישרת את ההיגיון החישובי ויעמיק את המלכודת. רק אירוע רוחני חיצוני שאינו נתון לשליטתנו – כלומר, נס – יוכל להסיט את האנושות ממסלול השקיעה שלה.

אבל היידגר טעה. אפילו אל כבר לא יכול היה להציל אותנו. למעשה, הוא מעולם לא יכול היה להציל אותנו, כי הדת אינה מנגנון בלתי רציונלי המנוגד לפילוסופיה ולמדעים אלא בשר מבשרם, ובמקרים רבים אף המחוללת שלהם. הקוראן קרא להכיר את האל דרך חקירה של הטבע ואִפשר את תור הזהב האסלאמי, שהביא לנו, בין השאר, את שורשי האלגוריתמיקה. ההיסטוריון דייוויד נובל הראה כיצד זרמים נוצריים בימי הביניים זיהו במדע וב"אומנויות המכניות" מתת אל, שאמורה להשיב את האדם למעמדו לפני הנפילה מגן העדן ולהפוך אותו לשותף של האל בבריאה. האל אינו התערבות חיצונית "משבשת" לפרוגרס; הוא תמיד היה היעד הסופי של הקדמה. לכן איננו אמורים להיות מופתעים מן העובדה שהטכנולוגיה בימינו פלשה גם אל תוך מרחב הקסם והמסתורין שהיידגר הרומנטיקן קידש כל כך.

העיוות היחיד שהתרחש בדרך הוא שהגולם קם על יוצרו והאמצעי הפך למטרה. כעת, במקום להוביל את האנושות אל האל הקדום שלה ולסגור את המעגל המיתי, הבינה המלאכותית מאיימת לסגור את המעגל החשמלי ולהפוך לאל בעצמה. יובל נח הררי הציע לאחרונה שראשי התיבות AI ייצגו את המושג "אינטליגנציה חוצנית" (alien intelligence) ולא "אינטליגנציה מלאכותית". פילוסוף הסייברפאנק האקסצנטרי ניק לנד טען עוד בשנות התשעים שהבינה המלאכותית היא אינטליגנציה חייזרית, שפולשת אלינו מהעתיד על מנת לאיין את האנושות. בזמנו נהוג היה להניח שה־LSD מדבר מגרוננו; אבל כיום התפיסה הזאת התפתחה והייתה לתיאוריה אבולוציונית של אינטליגנציה פוסט־אנושית, שצוברת תהודה הולכת וגוברת בעמק הסיליקון.

סם אלטמן מכריז בגלוי כי מטרת העל של OpenAI היא לייצר בינת־על, ורבים מאנשי עמק הסיליקון מונעים מן הרצון לחזות בהפצתו של אל מתוך המכונה. המאמינים מוכרים לציבור את האשליה שהטכנולוגיה המתקדמת תציל אותנו מפני הנזקים של הטכנולוגיה הקודמת, שחסרים רק עוד קצת דאטה, עוד גרסה או עוד כוח עיבוד כדי לתקן בדיעבד את כל מה שהולך לנו לאיבוד בדרך. וגם אם אנחנו ספקנים, זה לא שיש לנו איזה רעיון מבריק אחר שיכול להתחרות בטכנולוגיה בקנה המידה הזה. היידגר צדק: הטכנולוגיה היא כבר בבסיס הכול, וקשה אפילו לדמיין פתרון שיהיה מסוג אחר לגמרי.

גם הפתרונות הרוחניים שהיידגר מנה בדר שפיגל אינם חיצוניים עוד לטכנולוגיה שמתיימרת לכתוב שירה. הטכנולוגיה היא כעת כריסטוס והאנטיכריסטוס גם יחד, המנגנון המשיחי המייתר את רעיון הגאולה. ברוכים השבים וברוכות הבאות לסוף המסלול שהוא נקודת ההתחלה; למלחמת האלים הטכנו־מיתולוגית, שענייני האדם יהיו רק נזק אגבי עבודה. היידגר צדק. היידגר טעה.

ד"ר כרמל ווייסמן היא חוקרת העוסקת בהיבטים הרליגיוזיים והפוסט־הומניסטיים של הטכנולוגיה בפקולטה למדעי הרוח באוניברסיטת תל אביב, ויוצרת הפודקאסטים "המצב הפוסט־אנושי" ו"דינוזאורים רשת".
Absolutecarmel.com



תולדותיה הסודיות של ציון הגרמנית

מייקל פייגנבלט

היידגר האמצעי, היידגר המסוכן של שנות הרייך, הוא זה שנוגע לנו כאן ועכשיו. זמן קצר לאחר שהתפטר מן הרקטורט באפריל 1934, ובכך ויתר על תקוותו "להנהיג את המנהיג", פתח היידגר בעבודה הגותית חדשה בשתי חזיתות. הראשונה הימרה על תיאור חדש ומורכב של "תולדות ההווה"

(Seynsgeschichte), שנשכחו לשיטתו בתולדות המטפיזיקה המערבית מאז אפלטון. תולדות ההווה נסבות על מושגים חדשים, ובהם האירוע (Ereignis), שבו ההווה מגלה את עצמה בהסתר פנים, אך גם דרך אמירות (Sagen) של הקדמונים והמשוררים, שבהן עוד אפשר לשמוע את קול ההווה בדממה דקה.

החזית השנייה של פעילותו הייתה הפוליטיקה הגורלית של שנות הרייך. אל המישור הפוליטי ניגש היידגר מנקודת מבט "מטא-פוליטית", ממשמרתו ב"חזית הסמויה-מהעין של גרמניה הרוחנית הסודית" - עמדה שכונה לימים "הנציונל-סוציאליזם הפרטי שלי". הוויכוח על כך, ועל הרשומות האנטישמיות הידועות לשמצה הכלולות בתוך "המחברות השחורות" שנכתבו באותן שנים, החמיץ את מה שבעיניי הוא המאפיין המעניין ביותר של התפנית הזאת בדרכו של היידגר: שתולדות ההווה שלו הן תולדותיה הסודיות של ציון גרמנית. מאחורי ה־Seynsgeschichte שלו מרפרפת ה־Zionsgeschichte - ייעודו של עם גרמני נבחר לתפקיד מיוחד בתולדות המערב, בדיקו במקום שבו המערב והמזרח מיטשטשים. ציון דרך זה נעלם מעיניו של היידגר עצמו ומעיני רוב קוראיו. אף על פי כן, הוא מתועד, וניתן לעקוב אחריו בפירוט.

אמיל פקנהיים, שעבורו סימנה השואה קרע בתולדות ההגות המערבית, ניסח זאת באופן מפתיע: היידגר "עסק במפעל מדהים - לא פחות מייהוד תולדותיה של הפילוסופיה המערבית כולה". אך מרלן זארדר היא שביססה את הטענה באורח שיטתי, בדברה על "החוב הבלתי־נחשב" שחב היידגר למורשת העברית. שיטתה נשענת על תצפית פשוטה: בכל פעם שהיידגר פונה עורף למטפיזיקה, הוא עושה זאת באמצעות מושגים שלכאורה נשכחו ועתה נשלפו מאמירותיהם של היוונים הארכאים - אלא שמושגים אלו, מראה זארדר, כבר היו מצויים במורשת העברית, וכך היידגר פונה אליה בלי להודות בכך. למשל: תפיסת זמן שבה הזמן אינו רצף אחיד של רגעי "עכשיו" אלא עת ומועד היסטורי, זמניות נמתחת כאירוע בלתי צפוי; מילים שאינן מייצגות דברים, אלא הן הדברים עצמם; דרכי חשיבה שהן הודיה ופירוש, שמור וזכור, בטרם היותן היגיון וייצוג; אמת כנגלה ונסתר, ולא כהתאמה בין השכל לדבר; שירה המובנת כאמירה נבואית, ועוד. לדידה של זארדר, היידגר הוא אפוא ההוגה אשר, יותר מכל הוגה אחר, "השיב להגות המערבית את ההגדרות המרכזיות של היקום העברי", ובה בעת הוא זה אשר, יותר מכל הוגה אחר, "מחק את אותו יקום מן ההגות, ובאופן רחב יותר מן המערב עצמו". זארדר איננה מפריזה: "אינני טוענת כלל שחוויות אלה לא היו יכולות להימצא, בין השורות, אצל היוונים [הארכאים]. אני רק מזכירה שהן נכתבו, שחור על גבי לבן, אצל היהודים".^[2]

המשורר פרידריך הלדרלין (1770-1843) ממלא תפקיד מיוחד ביחסו הרוחני הסודי של היידגר אל מורשת ישראל. עבור היידגר, הלדרלין הוא משה רבנו בנוסח גרמני: המשורר הקנוני של העם, שדברו מייסד את ברית העם עם המקודש. "עתיר זכויות, אבל שירית שוכן אדם על האדמה הזאת",^[3] כותב המשורר - לא בזכות מפעליו שוכן האדם, אלא מרוח הדיבור והשירה הנאמרת לו. וזו גם מורשתו של משה, שנאמר לו "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". כך קיבל ישראל את רוח הקודש ורוח הנבואה: לא כחיזוי העתיד, אלא כדיבור נבואי־שירי המקרב את האדם לקדושה בעת היעדר האלים, אף לאחר חורבן האמונות ומוסדי הפולחן. דברו של הלדרלין, כדברו של משה, מקהיל את העם תחת הקריאה לשמוע, לזכור ולשמור, לחגוג ואפילו לשבות בקרבת קדושתו בעת היעדרם של האלים, ולאחר שחלף זמנו של רעיון האל

המטפיזי. דרך שמיעה זו לדברו של המשורר המחקק, היידגר מפרש את הייעוד הפוליטי האמיתי של גרמניה, שהלדרלין עצמו כינה "שימוש חופשי בלאומי" (שבעים שנה לפני שביסמרק יאחד את הממלכות הגרמניות למדינה).

גם לפי הלדרלין וגם לפי היידגר, "שימוש חופשי בלאומי" ניתן לעשות אך ורק ביחס למקור היווני. ההיבנות הזאת ביחס ליוונים איננה שאילה גרידא; על העם הגרמני להיעשות תחילה זר לעצמו, לחרוג מן ההווה שלו, בטרם תוכל היווניות הארכאית להופיע כמקור לחידוש ולתמורה. שכן שני העמים, הגרמנים בשנות הרייך והיוונים ה"קדם-סוקרטיים", נעים בכיוונים הפוכים. ליוונים הארכאים ניתנה כמורשתם האש מן השמיים, קרבה לתוהו ההווה ולפֶרע הטבע, לפני שהמטפיזיקה והמדע סידרו וכימתו אותם. לכן משימתם הייתה לרסן את הבלתי מרוסן, לתפוס אותו ולהעמידו כידע נתפס – ומכאן מורשתה של יוון למערב (מדע, לוגוס וכולי). לגרמנים ניתן ההפך: מורשתם היא כושר התפיסה, ההכנה, התכנון והחישוב עד כדי ארגון, ומשימתם היא להגיע לידי כך שברקִי ההווה יכו בהם. הגרמנים, בקיצור, הם יקים; ולעומתם היוונים יסודיים, אדמתיים, אש ורוח. והלוא זהו תיאור מדויק של חזון הציונות המכוננת: חזרה למקור ארכאי, אחר מן המערב, המגלה בתוך ההווה הטועה של העם, התקוע בשכחת המערב, את אמיתתו הקדומה – המתנגדת למציאותו ותובעת שינוי במהותו: "חדש ימינו כקדם", כאשר הקדם הוא מקורו האחר של המערב. אין מדובר כאן רק באנלוגיה בין שתי רומנטיקות לאומיות.

המשימה הרוחנית, השימוש החופשי בלאומי, היא שהגרמנים ימצאו את דרכם בחזרה אל מקורם ביוון – לא יוון הקלאסית של אפלטון ואריסטו, אלא יוון ארכאית, "אחרת מן המערב". זוהי יוון של ארץ הקדם (Morgenland) ולא של ארץ הערב (Abendland), יוון שהדרך אליה הייתה "בלתי־נחשבת" ליוונים עצמם. אלא שמאחורי הלדרלין ניצב ההוגה יוהן גוטפריד הרדר, שבחיבורו "על רוח השירה העברית" (1782–1783) גזר מן המקרא עצמו את הדגם של אומה המיוסדת בשיר. אצל הרדר, משה הוא המייסד הפיוטי של רפובליקה המחוקקת בשיר ובחוק, כדי שעם ישכון בקרבת רוח הקודש; וזה בדיוק התפקיד שנטל הלדרלין על עצמו בשירי המולדת שלו. והלוא זהו התפקיד שממלאת ציון בעם ישראל, בכל נדודיו וגלויותיו. באמצעו את הדגם ההלדרליני של "שימוש חופשי בלאומי", היידגר מוסיף רובד מטא-פוליטי לארגז המושגים העבריים שלו, ומעניק לתשוקה הגרמנית "להיות עם חופשי בארצנו" מעמד של שליחות מטעם ההווה עצמה.

הרלוונטיות והשערורייה של היידגר עבורנו היום בישראל אינן נעוצות בזוועה בכך שגדול הפילוסופים של אירופה תמך בנאציזם במשך שנים אחדות באמצע שנות השלושים. הן נעוצות באופן שבו ביקורתו המאוחרת יותר על הנאציזם פורשת "גרמניה רוחנית סודית" שסודה כבר נאמר מראש – או שמא דווקא טרם־נאמר – בדברי ימי ישראל. ביקורתו הפנימית של היידגר על הנציונל־סוציאליזם, היונקת משורשיו החיים של המערב עד היום, בנויה מיסודות של רוח ישראל. דווקא ברגע הזה, שבו גם אנחנו נתונים במלקחיים שבין מזרח למערב, ומחפשים – או נאלצים לחפש – את ייעודנו הייחודי בימי הקדם שלנו, מציעה הגותו דגם לעבוד איתו. ואף שהגיע לשם בלי לדעת שדרכי הגותו מובילות לציון בשעה שהיהודים שנשאו את סודו נמחקו מן האירופה החדשה שביקש, אפשר שעדיין יש לתולדות ציון הסודיות והרוחניות שלו מה ללמדנו כאן והיום.



קריאת המצפון

עילית פרבר

עברו כמעט מאה שנה מאז פרסום הווייה וזמן, ורבים ממושגיו הייחודיים של היידגר כבר הפכו כמעט שגורים אצלנו: ההיות-לקראת-המוות, האובדן שלנו בתוך השאון של ה"הם", ועוד. אבל בכמה פרקים מתוך החלק השני של הספר חבוי משהו שנדמה לי שטרם קיבל את תשומת הלב הראויה לו, רעיון שמדבר אלינו, במיוחד היום, בעוצמה ייחודית: "קולו של המצפון".

היידגר אינו מדבר כאן על "מצפון" במובן המוסרי השגור של המושג. כלומר, לא מדובר בקול שאומר לי מה "טוב" ומה "רע", מהו "צדק" ומהו "עוול". הוא מתאר משהו עדין ומוזר הרבה יותר: רגע שבו אני, שעד כה הייתי שקועה ביומיום שלי - בעבודה, בשיח, בדאגות הקטנות - נקראת בפתאומיות לעמוד מול עצמי. הקריאה הזאת, הוא כותב, מגיעה ממני, אבל בעת ובעונה אחת עוברת מעליי (aus mir und doch über mich). היא אינה קול זר שפולש אליי מבחוץ, וגם לא קולו של האל או מעין מצפון חברתי שהוטבע בי, אלא משהו שמגיע ממעמקי שלי. ולמרות זאת, היידגר כותב, יש בה איכות של הפתעה, של משהו שכמעט תוקף אותי. זוהי קריאה שאי-אפשר לבקש או לזמן באופן אקטיבי; היא פשוט מופיעה ברגע אחד, בלתי צפוי ומעורר חרדה.

אחד הדברים המפתיעים בנוגע לקולו של המצפון הוא שהקריאה שלו אינה אומרת דבר. אין לה תוכן, אין לה מסר חד-משמעי, היא אפילו "לא מגיעה לכדי מילים". ובכל זאת, כשהיא מתרחשת אין לנו לאן לברוח. באופן מעניין ואולי מפתיע, למרות העוצמה של הקריאה, היידגר מתאר אותה כ"שקט" - לא רק היעדר של דיבור, אלא סוג אחר ודחוס יותר של שקט. יש כאן מהלך מכוון. היידגר שומר על עולם מושגים אקוסטי שלם - יש אצלו קול, קריאה, שמיעה, הקשבה, רעש - אבל הוא מרוקן אותו מכל צליל ממשי, עד שאנחנו נותרים עם מבנה שלם של הקשבה בלי גל קול אחד.

זהו רגע שבו ה"אני" הציבורי - זה שאני קיימת בתוכו בעיני אחרים ובעיני עצמי בפעילות היומיומית שלי - קורס, ואני נקראת בחזרה לא לאיזה עולם פנימי נסתר, אלא פשוט אל עצמי המוכרת עד זרא. אפשר לתאר את רגע הקריאה הזה כמו עמעום פתאומי של הסביבה המוכרת (בלי שזו נעלמת לגמרי), ואז נשמע רק קול אחד, שאף כי אינו אומר דבר אי-אפשר להחמיץ אותו או להתעלם ממנו.

אבל מהו בדיוק אותו "רעש" שמתוכו קוראת לי הקריאה הזאת לחזור? היידגר מתאר אותו במונחים אקוסטיים: לא צלילים של ממש, אלא משהו כמו פטפוט מתמיד, קולם של ה"הם" (das Man) המדבר אליי, מתוכי ובתוכי כל העת, פטפוט שמציע לי בלי הפסקה עוד דעה, עוד עמדה, עוד משהו "חדש", שמקיף אותי ברעש שמעניין וסוחף אותי אבל גם מסתיר את עצמי מפניי. היידגר בונה כאן ניגוד מכוון. לעומת הרב-משמעות של הפטפוט הציבורי, שבו אפשר להבין ולמסגר כל דבר כך וגם אחרת, קריאת המצפון מופיעה לפתע והיא חד-משמעית באופן מוחלט, גם בלי לומר דבר.

קשה שלא לחשוב כאן על עולמנו שלנו – על הזרם הבלתי נגמר שמוזרם אלינו מהמסכים, רעש שמזין את עצמו, שמשגשג מתוך עצמו. ככל שמשוהו "חדש" יותר כך הוא נתפס כאמיתי וכחשוב יותר, אף שלמעשה הוא רק המשכו של אותו רעש שהקיף אותנו מאז ומתמיד. היידגר מוסיף כאן הערה מטרידה: בתוך הקיום הזה, הוא כותב, השאלה מי בעצם בוחר נותרת בלתי מוגדרת, הבחירות נעשות בשבילי, ואני נסחפת לתוכן ובתוכן כמו צמח מים בזרם. יתרה מזו, אני חשה תחושת הקלה מסוימת, מבעיתה, מכך שהמעמסה של חופש הבחירה מוסרת מעליי. קריאת המצפון, כפי שהיידגר מתאר אותה, היא זו שמשתיקה לרגע את הרעש הזה, אבל לא בכך שהיא מציעה לו תשובה, אלא בכך שהיא מזכירה לנו שיש משהו אחר, משהו שהוסתר, שיש בידינו עדיין את האפשרות להקשיב לעצמנו, לשקט שיודע לדבר בתוכנו ושכחנו להקשיב לו. אלא שהאוזן שכוילה אל הפטפוט איננה האוזן שיודעת לשמוע שתיקה: יש כאן שני סוגי הקשבה, מדגיש היידגר, וההקשבה האחת צריכה להיקטע או להיכשל כדי שהאחרת תוכל בכלל להתחיל.

יש בתיאור הזה משהו מפתה: הרעיון שמתחת לרעש הציבורי, לזרם המידע, מתחת ל"הם" שמקיפים אותי וממסגרים את חיי, יש לכאורה "עצמי" אמיתי יותר, שממנו אני יכולה ואולי נדרשת להישמע. אבל לפיתוי הזה, כמו לכל פיתוי, חשוב לשרטט גבול ביקורתי. המצפון, כותב היידגר, קורא לי בחזרה מהפטפוט של ה"הם" אל השתיקה של עצמי, אל היציבות והעומק שלה. אולם האם אותו "עצמי" יכול באמת להיות נפרד לחלוטין מהמרחב הציבורי שבו הוא התקיים מאז ומעולם? האם יש בתוכי קול טהור, אותנטי, שיכול באמת להיות רק שלי? ואם יש כזה, מהו בדיוק? מה קורה לי כשאני פונה פנימה בחזרה לתוך עצמי? הרעיון של קול שקורא בשקט, שמציב בפניי דרישה חזקה כל כך בלי שהוא אומר דבר, הוא ללא ספק עמוק ויפה; אבל האם אין כאן סכנה שצריך לשים אליה לב? שהרי למעשה, הקול הזה יכול לקרוא לי ולכוון אותי לכל כיוון אפשרי.

יש כאן מתח, ואני לא בטוחה שהיידגר פותר אותו. ככל שהוא מדגיש את ההקשבה והנאמנות לעצמי, כך נדמה שהאדם האחר והסובל שלצידי – האדם הממשי, בשר ודם – נעלם מהתיאור. ז'אן אמרי, שכתב על חוויותיו במחנות הריכוז, התייחס לבעיה זו בלוג המר האופייני לו כשכתב על היידגר במסה "בגבולות הרוח האנושית": מה יש לו, "למכשף המפוקפק מהיער השחור", לומר בכלל על "הוויה", כשמסביב אנשים גוועים? במחנה יכולת להיות רעב ודואב, הוא כותב, "אבל 'להיות' זהו – לא יכולת, לא הייתה לזה משמעות".^[4] אפילו בסעיף 60 ב"הוויה וזמן", שבו עולה מדי פעם המילה "אחרים", הדיון אינו מבשיל לכלל כיוון מוסרי, שלא לומר מעשה מוסרי. אין שם, אצל היידגר, שום יחס ממשי לזולת.

למרות הביקורת הזאת, התיאור של היידגר נותר חשוב, במיוחד היום. יש בו, בעיניי, אמת פנומנולוגית חשובה על מה שעשוי לקרות (וחשוב שיקרה) כאשר אנחנו נקראים לצאת מן הרעש. אבל יש בו גם תזכורת: שהקריאה הפנימית הזאת, חשובה ככל שתהיה, אינה יכולה - ואינה צריכה - לבוא במקום הקריאה האחרת, זו שמגיעה מן האדם שלצידנו.

פרופ' עילית פרבר היא פרופסור לפילוסופיה. המחקר שלה עוסק בפילוסופיה של הרגשות, ומתמקד במלנכוליה, בסבל, בכאב ובכישלון.



אני אני אני

יוחאי עתריה

חשיבותו של היידגר נעוצה, פרדוקסלית, בכישלונו המוחלט. חרף כישלונו אני מתעקש על כך שראוי להשקיע את המאמצים להתעמק בכתביו, שכן מעטים הם ההוגים שבכלל אפשר לחשוב עליהם במונחים של הצלחה או כישלון. כישלון מהסוג של היידגר דורש תעוזה, אומץ והעמקה, מחשבה חדשה שיוצרת שפה חדשה, ומכאן גם אפשרויות חדשות.

היידגר מעמיד אלטרנטיבה של ממש לפילוסופיה הקרטזיאנית, פילוסופיה שהפכה למציאות במסגרת המהפכה הטכנו-מדעית ונטמעה בתוך התרבות האירופית. הפילוסופיה הקרטזיאנית מציבה את ה"אני החושב" כעוגן לעולם עצמו. לעומת דקארט, שאצלו הכול בסופו של דבר מתחיל ונגמר בסובייקט - הטלת הספק היא שמבטיחה את קיומו של העולם - היידגר מחליף את הסובייקט הקרטזיאני במה שהוא מכנה Dasein, "היות-שם".

אם דקארט מתחיל מהמחשבה, מהקוגניציה שיסודה ברפלקסיה, המצב היסודי אצל היידגר הוא מושלכות לעולם. המחשבה הרפלקסיבית היא רק תוצר של מצב יסודי זה. לדידו של היידגר אנו תמיד, וכבר מראש, מושלכים לסיטואציה מסוימת - מוזמנים על ידי העולם לפעול באופן מסוים. Dasein אינו פונקציה קוגניטיבית, אלא פתיחות מוחלטת אל העולם.

אלא שהניסיון של היידגר להיפטר מהסובייקט הקרטזיאני לטובת קדימות של מושלכות טוטאלית לעולם הוא, בחשבון אחרון, כישלון חרוץ. היידגר מגדיר את Dasein במונחים של זמניות; הווה אומר, היות-שם הוא היות-לקראת-המוות (ולא "אני חושב" מופשט). העוגן של הפילוסופיה ההיידגריאנית, למן חיבורו הראשון ועד האחרון, הוא מותו של Dasein - לא מותם של אחרים, אלא מותנו שלנו. בהיות-לקראת-המוות היידגר אינו מכוון לעובדה ביולוגית, אלא לעניין יסודי יותר: המוות שלי הוא הדבר

היחיד שאני יכול לומר עליו שהוא "שלי" מכול וכול, והוא שמכונן את אופק הקיום הבסיסי ביותר שלי כ־Dasein (ולכן הוא גם התנאי לקיום אותנטי). כפועל יוצא, תוצאת המהלך של היידגר היא במידה רבה הפוכה ממה שהיידגר קיווה לה.

בקריאה גסה, ואפילו אלימה, אפשר לומר שהיידגר אמנם מנסה להיפטר מהסובייקטיביות, אבל בפועל הוא מוביל אותנו לעבר סובייקטיביות קיצונית הרבה יותר, שכן מותי שלי הוא רכיב יסודי יותר מ"העולם". וכך קורה שהעיקר היסודי לא השתנה כלל: אמנם המחשבה הוחלפה במוות, אבל נותרנו תקועים עם היסוד האמיתי של הפילוסופיה המערבית – הסובייקט, או במילות השיר של אנה זק, "אני-אני". במובן זה, היידגר אינו מצליח להרוס את יסודות המחשבה המערביים, אלא רק נופל אליהם בצורה קטלנית יותר, שכן להחלפת המחשבה במוות יש מחירים כבדים שיתגלו כמה שנים לאחר הוויה וזמן.

ב־1954 פרסם היידגר את ספרו **השאלה על אודות הטכניקה**. בספר זה היידגר מתעקש שהטעות הגדולה ביותר בכל מה שקשור לשיח הטכנולוגי היא הניסיון לחשוב על טכנולוגיה במונחים של כלים. לדידו, הטכנולוגיה היא יותר מאשר הכלים שמשמשים אותנו. טכנולוגיה היא דרך מחשבה כוללת – ומכאן הסיומת "לוגיה" בטכנולוגיה – שבמסגרתה העולם כולו נתפס כמשאב, ובכלל זה גם האדם. טכנולוגיה היא אפוא אופן מושלכות מסוימת לעולם, היא לוגיקה חובקת כל שמעצבת את תפיסת עולמנו ברבדים היסודיים ביותר.

גישתו של היידגר בספר זה עוזרת לנו להבין טוב יותר טכנולוגיה מהי, ולא פחות חשוב מכך – מהי הסכנה הטמונה בטכנולוגיה. אישית, אני סבור שלמרות מגבלותיו השונות, זהו עדיין הספר החשוב ביותר העוסק במהות הטכנולוגיה, במיוחד לנוכח הפיתוחים האחרונים בתחום הבינה המלאכותית. אבל גם כאן כישלוננו של היידגר, להבנתי, מהדהד: למרות ההפרדה בין ספציפיות של כלים ובין טכנולוגיה בבחינת הוויה כוללת, כלומר בין טכנולוגיות לטכנולוגיה במובנה הרחב, היה על היידגר למצוא את הדרך להראות באיזה אופן הטכנולוגיה בכל זאת מתממשת במסגרת של כלים שונים.

אם, כאמור, כלים אינם קשורים לטכנולוגיה, איך בכלל ניתן להגדיר כלים? הרי בפועל, לחיות בעידן הטכנולוגי פירושו להיות מושלך לתוך עולם רווי כלים; ואם אנחנו מבקשים לאמץ את גישתו של היידגר, אזי לא רק שאיבדנו כל יכולת להבין כלי מהו, אלא גם – ולמעשה, חשוב יותר – איבדנו את היכולת להבין כיצד להתנהל עם כלים, ומכאן שאיננו יכולים להוציא לפועל את מטרתו העליונה של היידגר: קיום חופשי לצד הטכנולוגיות במסגרת החיים בגטו הטכנולוגי. האם יש טעם לנסות להגביל את שעות המסך של ילדינו אם ממילא הם מושלכים לתוך הוויה טכנולוגית שבמסגרתה, במקרה הטוב, הם רק יחליפו מסך מסוג אחד במסך מסוג אחר? מסיבות דומות גם אין שום טעם להגביל שימוש בטכנולוגיות שונות, למשל טכנולוגיות מעקב, שהרי אלה הם רק כלים, ולשיטתו של היידגר אין להם שום חשיבות. מה שחשוב, כביכול, הוא רק ההוויה הטכנולוגית.

יתר על כן, מתעוררת כאן גם בעיה אתית חמורה: מאחר שכלים מאבדים מחשיבותם, מכך נגזר שלא ממש משנה אם אני לוחץ על כפתור שמשגר פצצה אטומית או הופך המבורגרים במקדונלדס. בשני המקרים, מה שמנהל אותי הוא ההווה הטכנולוגית. קל לראות שמנקודת מבט זו אין שום אפשרות לייצר אתיקה בסיסית, כזאת שתעזור לנו להתמודד עם הטכנולוגיות ההרסניות שהתפתחו במסגרת ההווה הטכנולוגית בעשורים האחרונים.

כאשר היידגר מתאר לנו את ההווה הטכנולוגית, הוא מתאר מרחב שבמסגרתו לאדם אין עוד אפשרות להשפיע עליה. התוצאה היא, במידה רבה, דטרמיניזם טכנולוגי שאינו מאפשר לאדם חופש בחירה של ממש – אם תרצו, אלוהות מסוג חדש. דומה שבסוף חייו היידגר עצמו עמד על כך.

ואף על פי כן, כאשר אנו מבקשים לחשוב על הסכנות שקשורות בטכנולוגיה המודרנית, דומה שאין חד מהיידגר באשר לזיהוין – בראש ובראשונה, להבנתי, החלפת המחשבה בחישוב והפיכת האדם למשאב – ואכן, כלל לא בטוח שבעידן הזה עוד אפשר לדבר על חירות ביחס לטכנולוגיה.

...

אני מתקשה לחשוב על הוגים שהכישלון שלהם צורב כל כך ובה בעת ראוי כל כך ללמידה. חמישים שנה אחרי מותו, אנו עדיין מחכים להוגה שיצליח לחשוב עם היידגר אל מעבר להיידגר. יש רק לקוות שאותו אחד או אחת שיעשו זאת יצליחו לעמוד בפיתוי ולא ליפול, כמו היידגר, לתנועות פוליטיות שהשמדה היא חלק אינהרנטי מתפיסת עולמן.

יוחאי עתריה הוא פרופסור מן המניין בתל-חי – אוניברסיטת קריית שמונה בגליל.

הערות שוליים

[1][†] לשיר המלא ראו פאול צלאן, "טודנאוברג", **תפנית־נשימה**, בתרגום שמעון זנדבנק, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2013, עמ' 87-88.

[2][†] Marlène Zarader, *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage*, trans. Bettina Bergo, Stanford: Stanford University Press, 2006, p. 199

[3][†] פרידריך הלדרלין, "בתכלת חמודות", **מבחר שירים**, בתרגום שמעון זנדבנק, תל אביב: חרגול, 2005, עמ' 129-128.

[4][†] ז'אן אמרי, "בגבולות הרוח האנושית", **מעבר לאשמה ולכפרה: ניסיונותיו של אדם מובס לגבור על התבוסה**, בתרגום יונתן ניראד, תל אביב: עם עובד, 2000, עמ' 50.