

תוכן העניינים

1	איגרת על ה"הומניזם"
57	אחרית דבר: מעבר להומניזם או לקראת האנושיות של המתנה / דרור פימנטל
85	היידגר ועליו בעברית

אחרית דבר:
מעבר להומניזם
או לקראת האנושיות של המתנה

דרור פימנטל

"ובשביל מה צריך משוררים בעידן של עניות?" שואל המשורר הגרמני פרידריך הלדרלין (Hölderlin) בשירו "לחם ויין".¹ בעידן העניות של תום מלחמת העולם השנייה, בין עיי החורבות של אירופה, היה נדמה שהגיע תורם של הפילוסופים להידרש לשאלה זו. על רקע קריסת המשמעות, על רקע ההרס והזוועות חסרי התקנה, על רקע אובדן האמונה באדם, נדרשה הפילוסופיה להצדיק את קיומה ולהתמודד חזיתית עם השאלה, שתבעה מענה מידי, כיצד היא תוכל לסייע בשיקום של חורבות האדם; כיצד תוכל להעניק מובן חדש לאנושיותו שהכזיבה. השאלה על עצם אנושיותו של האדם – כמו השאלה בדבר הזיקה בין אנושיותו לזוועות שבכוחו לחולל – הפכה לשאלה הבוערת של התקופה.

במאמר מוסגר אפשר להוסיף, כי חרף כברת הדרך שעברנו לא נס ליחה של השאלה גם כיום: חרף השגשוג והעלייה באיכות החיים, חרף השלום היחסי בעולם וחרף טכנולוגיית המחשב, האינטרנט והאיפון, בעידן הנוכחי הפך האדם לחומר גלם ביו-פוליטי, כמאמר מישל פוקו, לנתון סטטיסטי אשר נתון לגחמותיהם של תאגידי ענק וטייקונים דורסניים, לבטרייה במטריקס של הכלכלה הגלובלית. עצם אנושיותו מאוימת בעידן זה לא פחות משהייתה בתקופת מלחמת העולם השנייה. אמנם האדם אינו מאוים פיזית, שכן אין בנמצא כיום בעולם הנאור רעב ומחנות השמדה, אך אם נאזין להיידגר נבין שאנושיות האדם אינה מתמצה בהבטחת תנאי החיים גרידא. האדם הוא יותר מגופניותו, ושמירת כבודו וערכו תלויה ביותר מסיפוק צרכיו הגשמיים. האדם, כפי שטוען היידגר, הוא טרנסצנדנציה, כלומר דבר

1 פרידריך הלדרלין, "לחם ויין", מבחר שירים, תרגם שמעון זנדבנק; תל אביב: חרגול, תשס"ה, עמ' 69.

שמטבעו לחרוג מעבר לעצמו. טרנסצנדנציה זו היא שמאוימת כיום בידי מגננוני כוח כלכליים ופוליטיים אשר מצירים בכוונת מכוון את אופקי המחשבה והשפה ומרדדים את האדם לישות צרכנית שמוצאת את אושרה המדומיין בצבירת נכסים חומריים על חשבון סבלו של האדם האחר. אמנם האדם מתקיים כיום ברווחה יחסית – וגם על זה יכול להינטש ויכוח – אך עצם אנושיותו נתונה במתקפה חסרת תקדים.

עם שאלת אנושיות האדם התמודדו ז'אן-פול סארטר ומרטין היידגר ב־1946 במעין דואט פילוסופי: האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם של סארטר מזה,² ו"איגרת על ה'הומניזם'" של היידגר מזה. שני הטקסטים הם מניפסטים משובצי אפוריזמים, שקירבו את טענותיהם הפילוסופיות של מחבריהם לציבור המשכיל. משני הטקסטים – על הדיאלוג הפילוסופי המתקיים ביניהם – עולה ביקורת נוקבת על המשמעויות שקיבל המושג "הומניזם" עד זמנם והצעה להענקת משמעות חדשה לקיום האנושי. שני הטקסטים מנסים להדוף את הטענה שהופנתה נגדם כי האקזיסטנציאליזם הוא אנטי-הומניסטי. שניהם עונים כי ההפך הוא הנכון: האקזיסטנציאליזם הוא הביטוי העליון של ה'הומניזם'. כל זאת בהנחה שהיידגר יכול להיחשב לאקזיסטנציאליסט. לכך עוד נשוב.

הטקסט של סארטר הוא עיבוד של הרצאה שניתנה מיד בתום מלחמת העולם השנייה. ההרצאה מתמודדת עם הביקורת על האקזיסטנציאליזם, שנמתחה מצד השמאל המרקסיסטי מזה והימין הקתולי מזה, ומנסה להציג את האקזיסטנציאליזם כזרם הפילוסופי המוביל בצרפת שלאחר המלחמה, זרם שיש בכוחו להתגבר על הייאוש ולהשיב לאדם את אנושיותו. הטקסט של היידגר נכתב בתגובה לאיגרת ששלח לו הפילוסוף הצרפתי הצעיר ז'אן בופרה (Beaufret).

2 ז'אן-פול סארטר, האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם, תרגם, ערך והוסיף אחרית דבר עירן דורפמן, ירושלים: כרמל, 2014. כל ציטוטי סארטר להלן נלקחו ממהדורה זאת.

עיקרה נסב על שאלה ישירה שהפנה בופרה להיידגר: "כיצד נוכל להעניק מחדש מובן למילה 'הומניזם'?"

ביקורת ההומניזם: מקיום להת-קיימות

כמשיב קשוב לשאלה היידגר טוען שבשאלתו של בופרה מובלעת ההנחה כי ההומניזם איבד את מובנו. הוא סבור כי כ"איזמים" אחרים, גם ההומניזם איבד את מובנו במרחב הציבורי, המשטח כל פילוסופיה למטבע תקשורתי עובר לסוחר. אולם אובדן המובן של ההומניזם אינו נובע לדעתו רק מהשטחתו במרחב הציבורי; מובנו אבד הרבה לפני כן. למעשה, מובנו השגור של המונח שגוי במהותו. היידגר מתנגד אפוא להומניזם, אך מכאן לא עולה שהוא מטיף לאי-הומניזם. שלילת ההומניזם אינה נושאת מובן שלילי. להפך: היא אמורה להראות את הדרך למובן מקורי יותר שלו.

כדי להראות מה בעייתי בהומניזם היידגר פותח, כדרכו, בחקירה אטימולוגית של המונח, שאמורה להוביל למקורו הראשית. טענתו היא כי ההומניזם מתמצה בדאגה לאנושיות האדם. אנו פוגשים בדאגה זו לראשונה בתקופה הרומית, שבה נטבע לראשונה המונח "הומניזם" (humanitas) ובה הדאגה לאדם התמצתה הלכה למעשה בחינוכו. מטרת החינוך הייתה טיפוח המידות הטובות (virtus), שבסיוען יעוצב "האדם ההומני" (homo humanus) שהוכחז מן "האדם הברברי" (homo barbarus). שורשי תפיסה זו במושג החינוך היווני (פֵּיִדִיאה), שממנו ינקה התרבות הרומית. את מקור ההומניזם אפשר לאתר אפוא בדיאלוגים הסוקרטיים העוסקים בהגדרת המידה הטובה (אֵרֶטָה) ובמשל המערה של אפלטון, העוסק מעל לכול בחינוך. תפיסה זו של ההומניזם הועתקה לרנסנס באיטליה, ששם לו למטרה להשיב בסיוע החינוך את עטרת האדם הרומי (homo romanus) ליושנה. גם איש הרנסנס מוצב כניגוד לאדם הברברי, אלא שהפעם הברבריות זוהתה עם הגותיות של ימי הביניים. במאה השמונה-עשרה הועתק ההומניזם

לגרמניה בידי וינקלמן, גתה ושילר. הוא מקבל ביטוי גם בנצרות, הגזרות את אנושיות האדם משאיפתו לגאולה, וגם במרקסיזם, הגוזר את אנושיות האדם מהדאגה להבטחת צרכיו הבסיסיים. אם כן, מהות ההומניזם היא הדאגה לאדם, בעיקר בטיפוחו בסיוע החינוך.

בהמשך מזהה היידגר את האדם ההומני עם הגדרת האדם כחיה הרציונלית (animal rationale), התרגום הלטיני להגדרה היוונית של האדם כחי מדבר (זואון לוגון אֶכּוֹן). הגדרה זו התגלגלה אצל דקארט במונח "סובייקט", שבו מזהה אנושיות האדם עם תבונתו, כלומר עם כושרו לייצר ייצוגים של המציאות שמתיימרים לקיים יחס של התאמה אליה. אך פה בדיוק טמונה הבעיה: התבונה כמובנה ההומניסטי-מודרני אינה הדרך הנכונה להתייחס למה שישנו, קרי להוויה. עיקר טענתו של היידגר הוא שההומניזם נתון לשלטון המטפיזיקה של הסובייקטיביות, המזהה את האנושיות עם התבונה. עמדה זו היא בעייתית מכיוון שאין היא שואלת את שאלת ההוויה. לכן המטפיזיקה של הסובייקטיביות, ומכאן גם ההומניזם, נתונים במה שהיידגר מכנה "שכחת ההוויה". יתרה מכך, ההגדרה ההומניסטית-מטפיזית של האדם אינה שואלת על הזיקה בין האדם להוויה, כי אינה מבינה, כפי שניווכח מיד, שיחס האדם להוויה הוא שקובע את אנושיותו. זוהי טענה רדיקלית: בהומניזם על כל פיתוליו – חרף הדאגה העצמית והטיפוח האישי, או שמא בגללם – אין באמת דאגה לאדם, בהיותו מושתת על כשל בהבנת אנושיותו.

כעת אפשר לומר בביטחון מלא כי היידגר אינו הומניסט. אבל מכך לא משתמע שאינו שואל על אנושיות האדם ושאינו דואג לה. לטענתו, אנושיות האדם נובעת לא מהדאגה לעצמו אלא מהדאגה להוויה. החרیגה של היידגר מהמסורת ההומניסטית מתמצה בבחינת הדאגה לאדם מתוך הדאגה להוויה.

אך מה פירוש "לדאוג"? ומה לדאגה ולאנושיות? בהוויה וזמן היידגר טוען כי הדאגה היא האפשרות לחרוג מעצמך לעבר מישהו, או משהו, אחר. הדאגה היא האפשרות לחריגה, אשר נבחנת כהלך רוח (Stimmung) המייחד את האנושי ככזה. גם החרדה והשעמום נבחנים

בטקסטים אחרים שלו כהלכי רוח של חריגה.³ החריגה משמשת את היידגר כשם נרדף לאק־סטיות. משמעה המילולי של אק־סטזה הוא ההיות נתון מחוץ לעצמך – יציאה מן הדעת – שכן משמעות התחילית היוונית "אֶקְ" היא "חוץ" או "מִן הפְּנים החוצה". דאגה היא אפוא סוג של אק־סטזה. זיהוי האנושיות עם אק־סטיות מקבל ביטוי לשוני בפיצול של המילה הגרמנית שפירושה קיום, פיצול שחושף את התחילית המובלעת בה: מה שהיידגר עושה באיגרת הוא המרה של Existenz ב־Ek-sistenz. אך במחווה לשונית מינורית זו טמונה מהפכה גדולה, כי היא מבליטה את החוצניות הטמונה במילה. נוכחות המקף ב־"Ek-sistenz" רומזת כי להתקיים משמעו לחרוג מעצמך, כלומר לדאוג לדבר־מה, כלומר להיות נתון באק־סטזה.

זוהי מהפכה גדולה, כי האדם אינו נחשב עוד כעצם בעל מהות קבועה, קרי כסובייקט, כפי שנחשב בהומניזם ובמטפיזיקה של הסובייקטיביות. האדם אינו מסוגר בסוליפיזם בנוסח האני החושב של דקארט, הנזקק לסיוע האל כדי למצוא את העולם שמחוץ לו. האדם הופך לדבר שאינו דבר, שאינו שומר על זהותו העצמית, מתוקף כך שמטבעו לחרוג מעבר לעצמו. חריגה זו מזוהה עם טרנסצנדנטיות. המעבר מקיום (Existenz) להת־קיימות (Ek-sistenz) משמעו מתן מובן חדש לטרנסצנדנטיות, הנחשבת בהקשר אקזיסטנציאלי־פנומנולוגי כחריגה אל ההווה. הפרת מודל הסובייקטיביות ההומניסטי־מטפיזי

3 על הלך הרוח של החרדה ראו מרטין היידגר, "מהי מטאפיזיקה", מאמרים: הישות בדרך (1929-1959), תרגם אדם טננבאום, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, 1999, עמ' 45-64; על הלך הרוח של השעמום ראו הרצאותיו מאוניברסיטת פרייבורג בסמסטר חורף 1930-1929: Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt- Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe, Bd. 29/30*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 117-245 [*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans. William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, pp. 78-158]

אינה ייחודית להיידגר: גם פרידריך ניטשה, סרן קירקגור וסארטר חשבו כל אחד בדרכו על האדם במונחים דומים. אך היידגר מתייחד בכך שהחריגה נושאת לתפיסתו אופי אונטולוגי, בהיותה מכוונת להווייה. האדם כחריגה וכהת־קיימות נקרא "הַיֹּשֶׁם" (Dasein). "הַיֹּשֶׁם" הוא הַשֵּׁם של הַשֵּׁם (Da) שבו מתארעת ההווייה (Sein), השם של הקפיצה⁴ לעבר ההווייה מתוך דאגה שלמה לשלומה.

מתנת ההווייה

מהי ההווייה? כדי להידרש לשאלה זו עלינו להידרש לשאלת ההווייה, שיכולה להתנסח כך: "מדוע יש בכלל דבר־מה ולא רק מאומה?"⁵ ניסוח זה חושף את ההבדל בין הדבר לדבריותו. בטרם נאמר משהו על דבר כלשהו, בטרם נייחס לו תכונות, אנו מניחים את היותו, כלומר את עצם דבריותו. הבדל זה בין הדבר לדבריותו הוא ההבדל בין היש הפרטי ובין ההווייה, המשותפת לכלל הישים אך שונה מהם רדיקלית. הבדל זה זוכה לשם "ההבדל האונטיקו־אונטולוגי" או בקיצור "ההבדל האונטולוגי", והוא המפריד בין הרמה ה"אונטית" של הישים הפרטיים לרמה ה"אונטולוגית" של ההווייה. שאלת ההווייה שואלת למעשה על המובן של הפועל "להיות".⁶ ההנחה של היידגר

4 על סמך העובדה שבגרמנית המילה "Sprung" (קפיצה) נוכחת במילה "Ursprung" (מקור), שהיידגר מקשר אותה עם ההווייה, החריגה האק־סטטית של ההיושם מזוהה בכתביו גם עם המונח "קפיצה". רוצה לומר: הקפיצה היא תמיד אל המקור, קרי מהישים אל ההווייה.

5 שאלת ההווייה בניסוחה זה מופיעה במבוא למטפיזיקה, שהועבר כקורס באוניברסיטת פרייבורג בסמסטר קיץ 1935. ראו Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [1953], *Gesamtausgabe, Bd. 40*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, S. 1 [Introduction to Metaphysics, trans. Ralph Manheim, New Haven and London: Yale University Press, 1959, p. 1]

6 על הניתוח הלשוני והאטימולוגי של פועל ההווייה ראו ebd., S. 56-78 [Ibid.,