

סוכם על ידי אבי שוע –

shuaavi@gmail.com

<http://www.cs.huji.ac.il/~shuaavi>

אני מקווה שהסיכומים יעזרו לכם ולעוד רבים – אבל אני חייב להעיר – יתכן, ואפילו סביר, שיש בה טעויות. **אני (ואף אחד אחר) לא לוקח אחריות** לאף ציון / נזק שיגרם בגלל הסיכום.

אבי שוע

במאה ה-20 יש פיצול לפילוסופיה אנליטית וקונטיננטלית. המונחים הנ"ל קצת בעייתיים, ובאו בדיעבד – אין פילוסוף שהגדיר עצמו 'קונטיננטלי' (למרות שהאנליטים כן הגדירו עצמם כך).

את השורשים הראשונים של הפיצול אפשר למצוא במאה ה-19. בצד קאנט היגל ומרקס, היו פילוסופים שהתעסקו יותר במתמטיקה, מדע ולוגיקה – לדוגמה בולצאנו. בתקופה זו הם נמצאים בשולי המרחב הפילוסופי.

גם הכיוון של בולצאנו, וגם הכיוון ההיגליאני מתייחסים לקאנט, אבל בצורה שונה לחלוטין. השאלה שמטרידה את ההיגליאנים היא שאלת השיטה הפילוסופית לאחר קאנט. איך יוצרים שיטה פילוסופית, לאור גילויי קאנט?

לעומתם, הפילוסופים מזרמו של בולצאנו, עוסקים במידה רבה בשאלות של תורת ההכרה. מתמקדים בקאנט של החלק הראשון של הביקורת הראשונה – האסתטיקה הטרנס' והאנאליטיקה הטרנ'. מעניינת אותם השאלה האם יש בכלל משפטים סינטיים אפריוריים? האם המתמטיקה היא סינטטית אפריורית? אחת השאלות שיטרידו אותן בהמשך הדרך זה עד כמה תורת ההכרה של קאנט מתבססת על מדע מסוים? היא תלויה הרי בגיאומטריה האוקלידית ובפיזיקה הניוטונית. האם הופעתן של תורות גאומטריות ופיזיקליות אחרות הורסות את השיטה הקאנטיאנטית כבסיס אפיסטמולוגי למדעים?

המגמות הללו הן היסוד לפיצול בין הזרמים הקונטיננטליים והאנאליטיים. הכיוון הניאו קאנטיאנטי, שכלל את הרמן כהן, רצה לחזור אל קאנט, בדגש על הצד האפיסטמולוגי.

האבות המייסדים של הזרמים הם **אדמונד הוסרל**, מייסד הכיוון הקונטיננטאלי, ו**גוטליב פרגה**, מייסד הזרם האנליטי. שניהם יוצאים מתוך בולצאנו, הלוגיקה, והמתמטיקה, ומשם מבססים את הפילוסופיה שלהם. בין שניהם יש קרבה גדולה – שניהם היו מתמטיקאים. שניהם התחילו מכתובה על לוגיקה מתמטית. שניהם יוצאים כנגד הפסיכולוגיזם – הניסיון להעמיד את חוקי המחשבה על חוקים קונטיננטליים של המחשבה האנושית.

לדוגמה, הם מתנגדים לביסוס של חוק הסתירה על החוק הפסיכולוגי שאי אפשר לחשוב בו"ז על דבר והיפוכו. שניהם מייצגים במעבר בין המאה ה-19 ל-20 כיוון ששונה מהיגל ודומיו, ושניהם מוטרדים מהכיוון שמתחיל להתמשש באותה תקופה – של מחיקת הפילוסופיה על ידי מדעים כדוגמת מדע הפסיכולוגיה. באותה תקופה מתחיל טשטוש בין הפסיכולוגיה והפילוסופיה, והם מנסים לחדש את הפילוסופיה ואת מקומה ביחס לפסיכולוגיה.

אנו רואים כי בתחילת המאה ה-20 יש קונצנזוס פילוסופי ואחדות פילוסופית, וקרבה בין שני האבות המייסדים, אבל מתוכם יתפתחו שני זרמים נפרדים. הזרם הקונטיננטלי יהיה יותר קרוב להיגל, ניטשה, ודומיהם, והזרם האנליטי ישמור יותר אמונים לבולצאנו.

איך צמח הפער המדובר? ניתן לומר שהפיצול הנ"ל איננו בין הוסרל ופרגה, אלא בין שני ממשיכים שלהם – היידגר, ממשיכו של הוסרל, וקארנפ, ממשיכו של פרגה. ב-1929 כותב היידגר מאמר בשם 'מהי המטאפיזיקה?', וקארנפ יוצא כנגד מאמר זה. ההתקפה של קארנפ טוענת שהמשפטים שיש במאמרו של היידגר הם חסרי משמעות, ואינם מוצדקים. מאמר זה יוצר במידה רבה את הנתק בין הזרמים הללו. נתק זה נמשך לפחות עד שנות ה-80, ובמידה רבה קיים עד עצם היום הזה.

הנתק הנ"ל מראה שיש כאן שתי נקודות מבט, שכל אחת מסתכלת על השני בתוויות מסוימות. מבחינת הפילוסופים האנליטיים, לא כולם מסכימים שהמשפטים של היידגר הם חסרי משמעות, אבל מסכימים שהטענות של הפילוסופים הקונטיננטלים עמומות, לא ברורות, לא עומדות בתנאי הלוגיקה הקלאסית, ובאופן כללי יש תחושה שבצד הקונטיננטלי יש 'צד חויתי', קרוב לספרות, אבל לא באמת פילוסופיה.

בצד הקונטיננטלי, לעומת זאת, הביקורת על הצד האנליטי היא לרוב שהם נשענים יותר מדי על מתמטיקה ולוגיקה, כלומר – הפילוסופיה האנליטית לא מספיק ביקורתית כנגד הנחות היסוד שלה, ובמידה רבה שטחית – לא חושבת באופן שיטתי – פילוסופים מתמקדים בבעיה מסוימת, אבל לא מסתכלים על מכלול. בקיצור – בפילוסופיה האנליטית לא חושבים באופן שיטתי, אלא מפרקים את הפילוסופיה לבעיות – וגם פירוק זה מניח הנחות שאיתן הפילוסופים האנליטיים לא מתמודדים.

בנוסף, יש תחושה בנוגע לפילוסופיה קונטיננטלית, שהיא נוגעת יותר לבעיות מהחיים. היא נוגעת לשאלות כגון משמעות החיים, ולא רק בנושאים טכניים. רוב הפילוסופים האנליטיים (לפחות בתקופה האחרונה) הם אקדמאיים, בעוד הפילוסופים הקונטיננטליים הם מוכרים מעבר לפילוסופיה.

בנוסף, הקונטיננטליים התעסקו בפוליטיקה – ובמידה מסוימת אף עצבו עמדות מסוימות, ברוח מרקסיסטית.

הפיצול המדובר, שהתחיל בשנות ה-30, מתחזק לאחר מלחמת העולם השנייה. העובדה שהיידגר היה נאצי, משחק תפקיד בפיצול הזה. גם אצל קרנפ יש חלק פוליטי בפילוסופיה.

כל זה נמשך עד תחילת שנות ה-80, ואז מגיע ויטגנשטיין, ויש שרואים שזו פילוסופיה דומה לזו של היידגר, ומתחילים להראות את החיבור בין הזרמים – בתקופה זו פילוסוף בשם רורטי (Rorty) – שצמח מתוך הפילוסופיה האנליטית, מצביע על הקרבה הזו בין ויטגנשטיין לבין היידגר. הוא מתחיל לקחת את הפילוסופיה של היידגר ולהשתמש בה בכיוונים קונטנטיביים – בנושאים של אינטלגנציה מלאכותית וכיו"ב.

כיום המצב הוא קצת מוזר – מצד אחד, יש לא מעט פילוסופים שעובדים באיזושהו שיתוף בין שני הזרמים. עם זאת, הפערים לא גושרו לחלוטין – היום אנו רואים הרבה פרגמנטציה של הפילוסופיה – הרבה 'התמחויות' שונות. פילוסופיה קונטיננטלית הפכה מעין תחום נפרד בפילוסופיה.

אנחנו נתחיל את הלימוד מהוסרל – למרות שהוא לא הפילוסוף הקונטיננטלי הטיפוסי. עם זאת, רבים מהקונטיננטלים מתייחסים להוסרל. החוט המקשר לדברים שנלמד, הוא **בעיית האדם**, וזו גם הבעיה שנתעסק בה רבות. מדוע? ראשית, האדם ומקומו היא בעיה שהאנליטים לא מתעסקים בה, והיא אחד מהנושאים המרכזיים שהפילוסופיה הקונטיננטלית מתעסקת בו. הפילוסופיה שהוסרל מייסד חוזרת במידה מסוימת לדקארט, ומתבססת על 'אני מכונן'.

במשפט אחד הקורס מתאר את 'עלייתו, נפילתו, וחזרתו של הסובייקט'.

12.3.2007

אדמונד הוסרל (1859 – 1938)

נחשב אבי הפנמנולוגיה המודרנית. מה זה פנמנולוגיה? רעיון מרכזי שלה הוא **חקר אופן ההינתנות של דברים**. בראש ובראשונה זה ניסיון זה לחלץ את הדרך שבא דברים מופיעים / ניתנים ובסופו של דבר – לפתח מדע אודותיו.

מה שמעניין בפנמנולוגיה זה לאו דווקא המעמד האונטולוגי של הדברים – אלא הדרך שבה אני תופס אותם. הוסרל התעניין הרבה באופן שבו אנו תופסים את הזמן, שומעים מנגינה, וכיו"ב. מחקר פנמנולוגי הוא מחקר של אופני הנתנות.

הוסרל לא התחיל בפנמנולוג – אלא כמתמטיקאי (עשה דוקטוראט אצל ויירסטרס), ואז החל להתעניין בשאלות פילוסופיות, והלך ללמוד אצל **ברנטנו** – שגישתו היתה אמפירית פסיכולוגית. ספרו המרכזי עוסק בניסיון לאפיין את הדרך שבה אנו רוכשים את האמנותינו לגבי העולם. למרות שהוא קורא לפסיכולוגיה שלו 'אמפירית', המחקר שלו לא היה כל כך אמפירי – והוא ניסה לאפיין את מושגי היסוד של הפסיכולוגיה.

בהשפעתו של ברנטנו כתב הוסרל, כעבודת הסמכה, עבודה שנהפכת עם הזמן ל'**פילוסופיה של האריתמטיקה**' (1890). בספרו הנ"ל הוסרל מנסה לאפיין את הדרך שבה נוצר מושג המספר.

יצירת מושג המספר אצלו מתבצעת על ידי הפשטה של קבוצת אובייקטים נתונה, והסתכלות על כל אובייקט כ'דבר'. אחרי ההפשטה, יש לנו אוסף של דברים, ומספר הוא ספירת דברים. **המספר הוא הפשטה מתוך משהו שנתון אמפירית – לא מדובר על מושג לוגי**. מדובר על מושג של קבוצה שנוצר מתוך קבוצה של פעולות מנטליות.

מושג המספר של הוסרל מדבר על פעולות מנטליות כמרכיב מהותי ביצירתו. **יש לבצע הפשטה על קבוצה נתונה, ומתוך הפשטה זו – מושג המספר** (שונה מהותית ממושג המספר של פרגה, שמדבר על קונסטנט). עבור הוסרל – לקבוצה מסויימת יש מספר קבוע, בלי קשר ל'צורת הספירה'.

פרגה, שחי באותה תקופה, קרא את הספר של הוסרל, וקטל אותו – והאשים אותו בפסיכולוגיזם. פרגה טוען שהוסרל מבלבל בין **יצוג ומושג**. למושג יש אופן אובייקטיבי – לעומת היצוג, שהוא סובייקטיבי, ותלוי נקודת מבט. עמדתו של הוסרל, לדידו של פרגה, מתייחסת ליצוג – שהוא סובייקטיבי. הרי ההפשטה, תלויה ביכולות מנטליות, ולכן לא ברור איך יהיה לה תוקף אובייקטיבי. מבחינתו של פרגה, **תוקפה של המתמטיקה לא נסמך על פעולתיו המנטליות של מישהו**.

פרגה נותן דוגמא - נניח שגיאוגרף פותח ספר על היווצרת האוקיאנוסים – ומוצא דיון בדרך שבה הגיאוגרף יוצר את מושג האוקיאנוס – אזי הגיאוגרף היה אומר שיש טעות בתחום הדיון – שהספר לא דן בגיאוגרפיה, אלא בפסיכולוגיה של הגיאוגרף, שני נושאים שונים לחלוטין. פרגה טוען שהמתמטיקה היא תחום אובייקטיבי, ואין **שום מקום לסובייקט פועל** ו/או לתחום המנטלי, והוא ניתן לתיאור באופן בלתי תלוי ביכולות המנטליות.

ביקורתו זו של פרגה מתפרסמת ב-1894. בסופו של דבר, הוסרל יצא כנגד הפסיכולוגיזם, ובספרו הבא, שנקרא חקירות לוגיות (1900), כל המבוא, בן 150 עמודים, תוקף את הפסיכולוגיזם.

למה אנו מתכוונים כשאנו אומרים פסיכולוגיזם? עמדה שחושבת שהבסיס של חוקי הלוגיקה זה המאפיינים הקונטינגנטיים של המחשבה האנושית. חוק הסתירה תקף, בגלל שאנחנו לא מסוגלים לחשוב על דבר וסתירתו ביחד. תוקפו הוא רק בגלל יכולת של המוח.

המתקפה של הוסרל על הפסיכולוגיזם מתבססת בין השאר, על כך שכל ניסיון לאפיין את החשיבה האנושית ככזאת שלא יכולה לתפוס דבר והיפוכו, מניחה מתודה, ומניחה את חוקי הלוגיקה כדי שהיא תוכל לטעון טענות באופן כללי. כלומר, כל מדע, ומדע הפסיכולוגיה בפרט, מניח את חוקי הלוגיקה, ולכן הוא לא יכול להיות הבסיס לחוקי הלוגיקה.

כלומר, ע"פ הוסרל, יתכן אחד מהשניים – או שהפסיכולוגיה מניחה את חוקי הלוגיקה, ולכן בסופו של דבר, היא מבטלת את המהלך של עצמה, או שהיא צריכה לאמץ עמדה רלטיוויסטית – אבל היא מפריכה את עצמה. יוצא, ע"פ הוסרל, שהפסיכולוגיזם מפריך את עצמו – או שהוא מניח את חוקי הלוגיקה, או שהוא מאמץ עמדה רלטיוויסטית, סוג של עמדה ספקנית, שמפילה את עצמה.

פרגה סבר שלא ניתן להפריך באופן מלא עמדה פסיכולוגיסטית – שכן, כדי לנצח את הפסיכולוגיסט, אתה צריך להניח את הלוגיקה בעצמך. **פרגה סבר שלא ניתן להוכיח את חוקי הלוגיקה** (כמו אריסטו). הוסרל חושב שהוא יכול להפריך את דעתו של הפסיכולוגיסט.

בעקבות הנ"ל היינו מצפים שעמדתו של הוסרל תהיה כזו בה אין מקום ליכולות קוגניטיביות, ותתאר את חוקי הלוגיקה כפי שהם, ושעמדתו תהיה מאוד אובייקטיביסטית. לא כך הוא. הוסרל מאפיין את הפנומנולוגיה, המדע שהוא רוצה לפתח, בתוך פסיכולוגיה תיאורית. הוא משמר את המונח 'פסיכולוגיה תיאורית' (הלכות מברנטנו). הרעיון הוא לחקור את הרכיבים המהותיים של החשיבה – אבני היסוד של הפעילות המנטלית, כאשר החילוץ שלהם לא נעשה על ידי פעולה אמפירית. מה שהוסרל אומר זה שהוא דוחה את הפסיכולוגיה כמדע אמפירי קונטינגנטי – השאלה האם אנחנו חושבים במונחים של 'חוק הסתירה' תבצע באופן אמפירי, אבל זה לא אומר שלתוקפן של החוקים אין קשר הדוק לרכיבים המהותיים של החשיבה.

הוסרל דוחה, כשהוא דוחה את הפסיכולוגיזם זה את הנטורליזם – התפיסה של החשיבה האנושית כיש טבעי שאותו אנו חוקרים בצורה אמפירית. הוסרל לא מוותר על הרכיב המנטלי בעמדתו. הוסרל לא משנה את תפיסת המספר שלו. הוא כן משנה את החידוד של הרעיון שהחקירה שלו של הפעילות המנטלית איננה אמפירית, ולכן איננה קונטינגנטית.

בעצם, הוסרל לא מבקר את עצם השימוש ביכולות מנטליות, אלא את תפיסת החקירה כחקירה אמפירית.

הוסרל אומר שהחקירה הפנמנולוגית קשורה לתנאי ההכרה, תנאי הידיעה – התנאים הכללים ביותר שנותנים תוקף למדע.

הפנמנולוגיה מתבססת על **אינטואיציה כשיטת מחקר**. לדוגמא, מבחינתו של הוסרל, הוא כן מחפש הצדקה לחוקי הלוגיקה – וההצדקה היא שהם ניתנים לי באינטואיציה ככאלה (נשים לב לדמיון מול דקארט). הרי הצדקתן של חוקי הלוגיקה לא יכולה להסתמך על הלוגיקה – ולכן כדי להיות נאמן ללוגיקה, אסור לי להסתמך על חוקי הלוגיקה – ולכן, צריך להסתמך על האינטואיציה. מבחינתו אנו מגיעים אל המשמעות המדויקת אם היא נתונה לנו באינטואיציה.

בנוסף, הוא אומר שהמחקר ילך אל הדברים עצמם. לא מדובר בדברים אונטולוגיים, אלא בנושא. דרך אחת להבין זאת היא במרכזיות האינטואיציה – אנו רוצים להגיע אל המשמעות האינטואיטיבית, לחשוף את המושגים כפי שהם. לאורך ההיסטוריה זה קיבל אפיון נוסף, לנסות לחלץ את הדברים כפי שהם מופיעים – כלומר, להמנע מהנחות מוקדמות לגבי אופן הינתנותם של דברים. לדוגמא – האופן שבו אני תופס שולחן. כשאני מסתכל על שולחן, יש צד שאני לא רואה. הצד הזה הוא חלק מהאופן שבו השולחן הנ"ל ניתן לי – הוא מופיע לי כבעל צד חסר. הגישה האמפירית הקלאסית אומרת שאנחנו מבצעים הוספת מושגית, או על ידי הדימיון. הגישה של הוסרל היא שאני רואה כך את השולחן – כשאני רואה את השולחן, אני תופס אותו באופן מיידי ביחד עם הצד החסר שלו. זה חלק מהרעיון של 'אל הדברים עצמם' – בואו ונחקור את אופן ההינתנות של הדברים, בלי הנחות מוקדמות.

הוסרל רוצה לבנות מדע ודאי ואינטואיטיבי, תוך כדי חילוץ אופן ההינתנות עצמו. מה שמפריע לו, לדוגמא, בהנחות כמו של יום – זה שיש בעמדה הנחות מטאפיזיות מלכתחילה. לדעתו, באופן שבו אנו תופסים את העולם, יש כבר מבנים מסויימים, שהן חלק מהחוויה שלנו. ההבדל מול קאנט, הוא השימוש במונח האינטואיציה המושגית – אצל הוסרל, האינטואיציה היא קטגורית, והיא משהו בסיסי בתפיסה שלי. יש במחקר שלו משהו חויתי בסיסי.

מושג מרכזי נוסף בפנמנולוגיה הוא מושג ה**כוונה**. ע"פ הוסרל, אינטואיציה היא מילוי / סיפוק של כוונה מודעת. מה זה כוונה? הוסרל סבור שכל תודעה היא אינטציונאלית (מכוון ל-) – התודעה ניתנת במונחים של כוונה מנטלית שמכוונת למושא. אצל הוסרל, המושג הנ"ל הזה הוא טרנסצנדנטי – כלומר, מושג שחורג מהכוונה. אם אני חושב על הכלב שלי, יש לי כוונה ביחס לכלב. אפשרות אחת לבוא ולומר שהדימוי שיש של הכלב הוא המושא של הכוונה. זה בעייתי – כי יכולות להיות לי מחשבות שונות על הכלב, ואני רוצה להגיד שכולן מתייחסות לאותו כלב.

ע"פ הוסרל, המושא הוא בסופו של דבר חיצוני. התוכן של הכוונה הוא פנימי. המושא של הכוונה הוא חוץ תודעתי.

כוונה = תודעה המכוונת אל אובייקט, אבל הכוונה היא לא חלק של האובייקט. המושא הוא חיצוני לכוונה.

בהינתן מרכזיות זו של הכוונה, המכוונת אל אובייקט מחוץ לכוונה. נראה שיוצא ממושאי הלוגיקה, הם בעלי מעמד חיצוני לתודעה שתופסת אותן. בקיצור – עמדתו של הוסרל קרובה לזו של אפלטון – מושגי הלוגיקה אינם פנים תודעתיים, אלא בסופו של דבר ניתנים לי, אבל המושאים עצמם הם מחוץ לתודעה.

ניתן לקרוא את הוסרל כמשלים לפרגה – פרגה עוסק בצד **האונטולוגי** של מושגי הלוגיקה, והוסרל בצד **האפיסטמולוגי** שלהם, בעמדה הדומה לכיוון אפלטוני. כך נהוג לראות את הספר – כמניח את מושגי הלוגיקה.

לסיכום, הוסרל מדבר במחקרים פנמנולוגיים על חקירת התודעה, ועל האופן שבו התודעה תופסת את מושאיה – כוונה, אינטואיציה. מצד שני, הפנמנולוגיה חוקרת את התוכן, המשמעות, והמהות של אופני ההנתנות. אני יכולים לשאול לדוגמא, מה המהות של להיות אובייקט חללי. יש כאן את תכני המחקר, אופן המחקר, ואת ההצדקה לאפשרות גילויים ככאלה, ולכן יש לו שני צדדים, בהכרח. זהו ניסיונו של הוסרל לחדש את הפילוסופיה כמדע חמור.

הפנמנולוגיה, לאחר שתתן לנו מיפוי של כל התחומים וכל המהויות, תתן לנו אבני יסוד לכל המדעים האחרים – המתודה הפנמנולוגית לא תהיה מוגבלת רק לחקירה לוגית / מתמטית – נוכל לחלץ כל אופן הינתנות – לדוגמא, עצב, רגשות. למרות שהיא צומחת כמשהו שחוקר את מושאי החקירה הקלאסיים של הפילוסופיה, היא לא מוגבלת בכך.

הפנמנולוגיה היא מצד אחד החקירה החמורה שחוזרת למסורת של דקארט ואפלטון, ומצד שני יש בה סוג של פתיחה – מהלך חדש שבסופו של דבר מוליך לכיוונים אחרים בפילוסופיה.

26.3.2007

שאלות שעולות בעקבות השיעור שעבר:

איזה פנמנולוגיה היא הנכונה מבין אלו שתוארו בשיעור שעבר? יש גישות שונות, למשל – היידגר מתחבר לזו של החקירות הלוגיות, ולא לפנמנולוגיה הטרנסצנדנטלית. יש כאלה שחושבים שהמהלך הטרנסצנדנטלי הוא מרכזי.

ניתן לשאול – איזה אחת מהחקירות היא **יותר נטולת הנחות יסוד**. ניתן לטעון שהחקירות הלוגיות יותר נטולות הנחות – לא מכניסים שום מושג של אני – בואו נחקור את אופן ההנחות של דברים בלי הנחות מוקדמות.

ניתן לחשוב שהאידיאות הוא מהלך ביקורתי, ובסופו של דבר מבסס את הפילוסופיה כמדע חמור באופן עדיף על חקירות לוגיות – ומממש את החקירה הפנמנולוגית באופן עדיף.

ניתן לשאול אם בכלל הרעיון של פילוסופיה ללא הנחות יסוד מטאפיזיות היא אפשרית – יש פילוסופים שיהיו ספקנים בנוגע לאפשרות לעשות פנמנולוגיה ללא הנחות יסוד. למשל – הוסרל (באידיאות) מניח שהאדם יכול לשים את קיומם של הדברים בסוגריים – האם איננו מניחים את האפשרות המטאפיזית של חירות האדם כדי שמהלך כזה יהיה אפשרי? כיצד הוא יכול להתנתק מתוך הסדר הסיבתי של העולם?

נראה שאולי בלתי אפשרי להתנתק מכל ההנחות המטאפיזיות. הנחה נוספת היא כשאני שם את קיומם של הדברים בסוגריים, הוסרל מניח שכל התוכן ניתן לי – אני מקבל את אופן ההינתנות במלואו, ואני לא מאבד שום תוכן. זה יכול להזכיר את העמדה של קאנט – שקיום אינו פרדיקאט, ולקיום אין תוכן – קיום הוא ביחס לתוכן. לכן יאמר היידגר – יש כאן הבחנה מטאפיזית בין מהות לקיום.

על כן, הוסרל לא מצליח להמנע מהנחות מטאפיזיות. שאלה נוספת היא עד כמה ניתן לבצע הפרדה נקיה על ידי השמה בסוגריים – האם אני יכול להפריד בין העולם הטבעי לבין התוכן? האם אני יכול לחלץ את מובן הדברים ולהפריד באופן טוב בין מובן הדברים לבין קיומם של הדברים? זוהי שאלה שמאוד מטרידה את הפילוסופים אחרי הוסרל. אולי אי אפשר ליצור את החיץ הנ"ל, ולכן המהלך לא יתכן?

שאלה נוספת היא האם הפנמנולוגיה מופרדת היטב מול המדעים הפיזיים?

היידגר

נחשב לפילוסוף השוני ביותר במחלוקת של המאה ה-20. אולם, כאשר מסתכלים בפרספקטיבה של המאה ה-20 – הוא נחשב לחשוב ביותר במסורת הקונטיננטלית (לעומת ויטגנשטיין במסורת האנאליטית). ניתן לומר שהוא הכתיב את סדר היום בתחילת שנות ה-20.

ביוגרפיה

נולד 1889, נפטר 1976. בן של שמש כנסייה – משפחה מאוד דתית וקתולית, והלך ללמוד תאולוגיה, אבל בשלב מסוים עזב, הפך להיות פרוטסטנט, ולאחר מכן נהפך להיות העוזר של הוסרל. ספרו המרכזי – "הוויה וזמן" נכתב 1927. זוכה להצלחה מיידית, וב-1928, הוא מחליף את הוסרל והרצאת הפתיחה שלו היא 'מהי המטאפיזיקה'.
ב-1929 נערך ויכוח בדאבוס בין היידגר וקסירר – קסירר היה פילוסוף והיסטוריון של הרעיון, תלמיד האסכולה הניאו קאנטיאנית. היה הרקטור של אוניברסיטת המבורג – והוא מתווכח גם בנושא הפילוסופיות של כל אחד מהם, וגם בנושא הפרשנות הנכונה של קאנט. כתוצאה מהויכוח היידגר מפרסם ב-1929 את 'קאנט ובעיית המטאפיזיקה'.
ב-1933, עם עליית היטלר לשלטון, היידגר מצטרף למפלגה הנאצית, ונהיה הרקטור הנאצי של אוניברסיטת פרייבורג.
לאחר מלחמת העולם השנייה, במסגרת הדנציפיקציה, נאסר עליו ללמד באוניברסיטאות, אבל ב-1950 הוא חוזר ללמד, ומפרסם מספר ספרים שמתבססים על הרצאותיו וקורסים שהעביר. כולל ספרים על ניטשה, מבוא למטאפיזיקה, וספר על עקרון הטעם המספיק.

שאלת ההוויה –

'מהם המובנים שאפשר לתת ללהיות?'

את היידגר הטרידה שאלה מרכזית – שאלת ההוויה – Being, Sein. (יש המתרגמים כ'ישות'). מהי שאלה זו?

אנו מכירים דיונים פילוסופים שמדברים על סוגיית קיומם של ישים מסוימים – האם אלוהים קיים? האם העולם החיצוני קיים (אידיאליזם vs ריאליזם)? קיומם של ישים מדעיים (אלקטרונים)? שאלות אלו נוגעות לישים מסוימים. אפשר לשאול מה זה להיות? זה קירוב טוב לשאלת ההוויה (רק קירוב, שכן כשאנו חושבים 'מה זה להיות' – אנו חושבים באופן של מהות משותפת לכל הישים. חשיבה על שאלת ההוויה כמהות כבר נותנת לה מובן צר).

הרעיון בלשאל את שאלת ההוויה היא בלא להניח שום מובן מקובע של הוויה – ולכן לא צריך לשאול 'מה זה להיות יש', אלא את שאלת ההוויה, שכן אחרת אנו מצמצמים את השאלה.

המקום שבו בראשית ראינו את הדיון על השאלה הזו הוא אצל אריסטו, השואל 'מהו היש באשר הוא יש?'. התשובה של אריסטו היא שהיש נאמר באופנים רבים, ואין אחדות (פוטנציאל / אקטואלי, קטגוריות). הכיוון הזה הוא במידה רבה גם נקודת מוצא של השאלה של היידגר. הוא שואל לגבי המובנים שההוויה יכולה לקבל.

אם מבינים זאת כחזרה לשאלה שהטרידה את הפילוסופים היוונים, ניתן לשאול – למה הוא חוזר לשאלה הזו? הרי אפשר להבין את המהלך של דקארט כפילוסופיה ראשונית, שאנחנו לא שואלים את השאלות האונטולוגיות, אלא מניחים הנחות אפיסטמיות. המיקוד הפך ל'איך אנו יכולים להכיר את היש', שאלות אפיסטמיות. אצל קאנט שאלות של ההכרה קודמות לשאלות אונטולוגיות. הרי אצל קאנט השאלות האונטולוגיות לא קיימות (המהפכה הקופרניקאית – האובייקט מכונן על ידי סובייקט).

המהלך בשנים האחרונות מערער על שאלת ההוויה. למה אנו צריכים לחזור לשאלה האונטולוגית של ההוויה?

נענה למה היה זה מתוך הוסרל:

1. הבחנה בין תחומי ישים שונים – בניגוד לקאנט, מה שמתחיל לצמוח כבר אצל בולצאנו, וקיים גם אצל פרגה – ניתוק בין תחומים שונים – כישים שונים. הפיצול יכול להעלות את השאלה 'מה זה יש'. אם קיים 'יש נפשי' שיש לו מאפיינים מסוימים (זמניות) ויש 'ישים לוגיים' /

'מתמטיים' שהם על זמניים, אז מה המשמעות של 'יש' שמשותף לשניהם? (המוטיבציה הזו קיימת באופן כללי בפילוסופיה של המאה ה-20).

2. הצורך של הפנמנולוגיה לבסס את עצמה ללא הנחות יסוד - אם קוראים את היידגר (כמו שרוב מציע) – כמי שממשיך ומתעמת עם הפנמנולוגיה של הוסרל, אז אחת מהשאלות שעולות – הוסרל הניח את ההבחנה בין מהות לקיום. הוא הניח קדם הנחות אונטולוגיות בפנמנולוגיה שלו. אם רוצים לבצע את הפנמנולוגיה באופן רדיקלי – צריך לשאול מה זה להיות – זו תהיה השאלה הפנמנולוגית המתבקשת. התשובה לשאלה זו יהיה הבסיס שממנו אפשר לפתח את כל הפנמנולוגיה. כדי לבסס את הפרוייקט הפנמנולוגי – צריך לשאול את שאלת ההוויה.

3. הפנמנולוגיה נותנת את הכלים לדון בסוגיה – דרך האינטואיציה הקטגורית, ההינתנות האינטואיטיבית של הקטגוריות, של ההבחנה 'יש' / 'לא יש' - אצל הוסרל, כאשר אני תופס את השולחן, יש לו מאפיינים אידיאליים (הצד שאני לא רואה) – שאותם אני תופס באופן מידי (לא דרך הסקה). זה מהותי לשאלת ההוויה, שכן ההבחנה בין 'יש' ל'לא יש' מתבצעת באופן מידי. דרך הפנמנולוגיה של הוסרל נפתחות אופציות חדשות לדון בשאלת ההוויה.

הוויה וזמן

למה 'הוויה' ולא 'ישות'? ישות מדברת על המהות המשותפת לישים. זוהי אופציה מסוימת להבין את שאלת ההוויה, אבל לא היחידה. כאשר אנו משתמשים במונח הוויה, אנו קושרים אותו לפועל 'להיות' – והקישור עם הפועל הנ"ל – זה דבר שחשוב לשמר כאשר מדברים על השאלה של היידגר.

התזה העיקרית של הספר היא שיש קשר בין ההוויה והזמן. ניסוח הקשר הוא קאנטיאני, אבל הרעיון הוא שהאופק של כל המשמעויות השונות ששאלת הוויה יכולה לקבל, הוא דרך מושג הזמן. הזמן הוא האופק הטראנסצנדנטלי של מושג ההוויה. מה זה אומר?

- אין דבר כזה על זמני – יש כל זמני - כאשר אנו חושבים על הוויה באופן זמני, האסוציאציה הפילוסופית היא תזה אנטי אפלטונית – כל הישים מתהווים בזמן (אין יש נצחי). זה נכון באופן חלקי בלבד, אבל עוזר לחדד אינטואיציה.
- אנו מבינים מה זה להיות באמצעות תבניות זמניות - האופציה הקאנטיאנית – אצל קאנט יש פרק שנקרא סכמטיזם – בו הוא מחבר בין הקטגוריות לזמן כצורת הסתכלות. קאנט אומר שהאופן שבו הניסיון נבנה זה על ידי הקישור בין הקטגוריות והזמן כצורת הסתכלות – מה שנותן לנו תבניות זמניות. לסיבתיות יש תבנית זמנית.

היידגר מתחיל את הספר בכך ששאלת הוויה נשכחה. הוא מצטט את 'הסופיסטאן' של אפלטון, על דיון הענקים על שאלת הוויה, ואומר שהשאלה הזו נשכחה – והשכחה של השאלה היא חלק מהמובן של השאלה, ולא סתמית. (היידגר חושב שאי אפשר להכפיף את השאלה לשרירות ליבו של האדם – ולכן האדם לא יכול להחליט לשכוח אותה, והיא גרמה לשכחה של עצמה). לדעתו, קיימות דעות קדומות בנוגע לשאלה, שגרמו לשכחתה, לאחר קיבועה בצורה מסוימת. מהן הדעות הקדומות שיש לנו בנוגע להוויה?

- מדובר בשאלה אוניברסלית – חלה על הכל. אם היא חלה על הכל, אזי היא ריקה מתוכן (לא יכול להיות תוכן משותף לכל מה שישנו),
- לא ניתנת להגדרה – כי כל הגדרה של ההוויה משתמשת בה עצמה . . . Being is - ובכך כבר הנחנו את ההוויה.
- היא מובנת באופן מידי, ולא צריכה המשגה נוספת.

הדעות הקדומות הנ"ל גרמו לכך שלא היה דיון לגבי שאלת ההוויה. אלו קדם הנחות בנוגע למובן ההוויה. אבל היידגר לא מקבל את הדעות הקדומות הללו באופן שלם, וחושב שהן לא ממצות את הדיון. היידגר סבור שאי אפשר להשאיר עם הדעות הקדומות הללו, שכן הן לא ממצות את מובן ההוויה, שכן אנו תמיד יכולים לשאול לגבי שאלה זו. מכאן שהיידגר סבור שנקודת המוצא לדיון בשאלת הוויה הוא שאלת ההוויה.

עצם זה שאנו שואלים שאלה מכניס פער, אבל זה גם מה שיכתיב לנו את הצורה שבה יש לגשת לשאלה. היידגר חושב ששאלת ההוויה מכוונת ל'יש'. אנו שואלים 'יש' לגבי הוויה שלו. אנו שואלים בנוגע להוויתו של ה'יש' הזה.

שאלת הווייה היא שאלה שמישהו שואל – היא לא 'באוויר'. מי שואל אותה? Da-sein.

מה זה Da-sein? היש שאלת ההווייה היא מעניינו. היש ששואל את שאלה זו. היש' שהדברים מתייחסים אליו. זהו האדם, אבל אדם באשר הוא שואל את שאלת ההווייה. נשים לב שכשאנו אומרים 'אדם' יש לנו כבר קדם הנחות בנוגע אליו. בגרמנית Dasein משמעו קיום. איפיונו של היש הזה הוא שהוא שקיים. Da-Sein זה המקום בו שאלת הווייה מובנת.

בעצם, עמדתו של היידגר היא שהיא נגזרת מתוך המושג של שאלת ההווייה. יש כאן איזשהו פער – שתיאור הדעות הקדומות הוא חלקית נכון, אבל יש פער בין הנושא לבין המיידיות של התשובה. המיידיות לא ממצה את שאלת ההווייה. בהינתן שאלת ההווייה – קיים מישהו ששואל את שאלת ההווייה, והדיון הזה הוא באפשרותו. Da-Sein בעל קרבה ל'אני טרנסצנדנטלי' של הוסרל. מה שחל על Da-Sein זה רק המאפיינים הרלוונטים שבביל לשאול את השאלה. בני אדם יכולים לשאול את השאלה, אבל לא רק הם. אין הנחה שהה Da-Sein הוא תודעה. תודה יכולה להיות Da-Sein, אבל לא רק תודעה.

קישור אחר אפשרי הוא הקישור עם קאנט. שאלת הווייה נשאלת תמיד ביחס לישים – וכדי שיהיה מובן להווייה, צריך מישהו שהמובן ניתן לו. הדיון בשאלת הווייה אינו ריאליסטי (ריאליזם כזה יהיה ניתן לביקור מנקודת מבט אפיסטמית). לכן הדיון שלו הוא בו"ז אונטולוגי (שאלת הווייה) ואפיסטמי (קיימת הנחה ששאלת ההווייה ניתנת ליש שמבין את השאלה, מתייחס אליה). לכן ניתן להסיק שהאופן שהיידגר מבין את שאלת ההווייה דומה לאופן שבו קאנט מבין את הקטגוריות ואת צורות ההסתכלות – כמשהו שבסופו של דבר קיים ביחס לאני – קיים תוקף כתופעות, לא כדברים שלעצמם.

להווייה אין קיום בלתי תלוי מאשר מי שמבין אותה. אין ריאליזם ביחס להווייה. הרעיון של היידגר הוא שניתן לומר שיש ישים באופן בלתי תלוי באיך Da-Sein מבין אותם – אבל אי אפשר להפריד את זה שמישהו מבין אותם מזה שמישהו מבין את שאלת ההווייה. אם חוזר לשאלה 'אם עץ יכול להשמיע רעש אם אף אחד לא שומע אותה' של ברקלי – לא ניתן להגיד שיש קיים בלי שיהיה Da-Sein שמבין אותו. אין הפרדה בין ההווייה לבין הבנת ההווייה. יש כאן צעד הלאה מקאנט – אצל קאנט היה את הדבר כשלעצמו בנפרד מהקטגוריות. כאן, עצם זה שהדבר הווה, את זה אי אפשר לחשוב / לאפיין ללא יש שמבין את השאלה.

היידגר הולך לסוג של נקודת קצה – אבל יש כאן גם סוג של מעגליות. Da-Sein הוא יש (כמו כסא ושולחן) – אבל מצד שני, ללא Da-Sein אין הבנה של שאלת ההווייה, שהיא תנאי לכך ש'יש' הוא 'יש'. יש כאן איזשהו קצר בין הדיון האונטולוגי והאפיסטמולוגי – סוג מסוים של התניה הדדית. מצד אחד Da-Sein הוא יש לצד ישים אחרים, אבל עצם קיומם של ישים אחרים תלוי ב Da-Sein.

'נקודת המוצא של הבנת העולם נמצאת ב Da-Sein'. 'אין הבנה ללא אדם'.

28.5.2007

מנהלות חזרה ללימודים:

באתר הקורס יש דף המתאר את הר-ארגון של הקורס.
שיעורים ימשכו **מעתי 16:30 עד כ18:15**. לא יהיו שיעורי השלמה. לא נדבר שעה שלמה על דה-
בובאר, אלא רק טיפונת.

חזרה על היידגר – מבוא להווייה וזמן

בפעם הקודמת התחלנו בדיון קצר בשאלת ההווייה – **'מה זו ההווייה?'**. אפשרות להבין את השאלה בכמה צורות:

1. מהו היש באשר הוא יש? (השאלה האריסטוטלית)

2. איך אני מבדיל בין יש לאין? לייבניץ שאל 'למה היש ישנו והאין איננו?'

היידגר מתחיל את ספרו בכך ששאלת ההווייה נשכחה. מבחינתו של היידגר, הסיבה לכך היא לא ש'נמאס לנו מהשאלה' – אם היא נשכחה, השיכחה שלה היא חלק מהמשמעות של שאלת ההווייה. אנו חיים את שאלת ההווייה – ולכן לא יתכן שאנו שוכחים אותה מסיבה סובייקטיבית ('נמאס לנו, משעמם לנו'). **סיבת השיכחה היא פונקציה של השאלה עצמה**. ע"פ היידגר, השאלה נשכחה בשל דעות קדומות, קדם הבנות בנוגע לשאלה זו, שגרמו לשיכחה.

השאלה היא **אוניברסלית** – כוללת הכל, ועל כן – ריקה מתוכן. אם נחשוב על עצם פיזיקלי, נגיע לכך שהמשמעות שלו היא שהוא תופס מקום בחלל ובזמן – להבדיל מישים תאורטיים (מספרים). שאלת ההווייה היא כל כך אוניברסלית, כך שאין לה תוכן (חיתוך ריק של המהות של כל הדברים). מאחר והשאלה היא ריקה, אבל אנו מבינים אותה – **על כן, על פי היידגר, התפיסה היא אינטואיטיבית**. היא נשכחה בגלל שהיא ריקה מתוכן, ובגלל שהיא נתפסת באופן אינטואיטיבי, אין לנו עוד מה להגיד עליה.

בהינתן לשיכחה שלה, נשאל למה היידגר חוזר אל שאלה זו? אין להתייחס לזה כמשהו 'אישי' של היידגר, אלא כמשהו היסטורי, שגורם לחזרת השאלה.

הוסרל חושב שיש הבחנה בין ישים נפשיים לישים לוגיים. לישים נפשיים יש פרמטר זמני, ולישים (מושגים) לוגיים אין פרמטר זמני. יש לנו תחומים שונים של קיום, שחלות עליהם קטגוריות שונות של מהות. לאור ההפרדה, נשאל מה משותף ליש הפיזיקלי, המנטלי, והלוגי.

סיבה נוספת לחזרת השאלה קשורה לפנמונולוגיה. היידגר הוא תלמידו של הוסרל, ולמרות שהוא מבקר את העמדה ההוסרליאנית, ניתן לקרוא את 'הווייה וזמן' כרדיקליזציה של הבעיות איתן התמודד הוסרל. מה הכוונה? 'הווייה וזמן' היה ניסיון להתחיל פילוסופיה ללא הנחות קודמות. לאחר המפנה הטרנס', הפנמונולוגיה מנסה לשים בסוגריים את קיומם של הדברים. כלומר, יש לנו הבנה מוקדמת של קיומם של הדברים. כדי שנוכל לשים בסוגריים את קיומם של הדברים, צריך להבין אותם. היידגר רוצה להבין את משמעות הקיום, שהיא קדם הנחה למחקר הפנמונולוגי.

האינטואיציה הקטגורית

יש מיידיות בהבנה שלנו של שאלת ההוויה. זו לא שאלה פילוסופית תאורטית – אנחנו חיים את שאלה זו. אנו מבחינים בין חיים למוות. בין להיות ולא להיות. לכן, מבחינתו, שאלת ההוויה, היא לא שאלה תאורטית ששייכת רק לשיעורי פילוסופיה. האינטואיציה הקטגורית היא קו מדריך להבנת שאלה זו. את רעיון זה הוא לוקח מהוסרל.

איך אפשר לדון בשאלת ההוויה? מלכתחילה, אנו חייבים להיות מאוד מודעים למתודה בה אנו משתמשים. המתודה והחקירה צריכות להיות שלובות ביחד. היידגר נכנס לדיון דרך **מושג השאלה**. ניתוח מושג השאלה יוליך אותו להבנה ראשונית של נושא ההוויה. כשאנו שואלים, יש לנו קדם הבנה בנוגע למה שאנו שואלים. לכן מושג השאלה מתאים לדיון בנושא ההוויה.

היידגר מבחין שאנו שואלים מישהו אודות משהו תמיד. במקרה ההוויה, אנו שואלים **יש** אודות **הוויתו**. מבנה השאלה מדריך אותנו באופן שבו אנו חושבים על שאלת ההוויה – האופן שבו היידגר סבור שצריך לחשוב על שאלת ההוויה – ההבדל בין **הוויה¹** ל**יש²**.

מה משמעות הבחנה זו? זה מדגיש את הכיוון הפנמנולוגי של החקירה. אני מכוון אל יש – ומה שאני מכוון לגביו זה אופן הינתנו של היש כיש. איך הוא ניתן כיש – זוהי ההוויה. יש כאן דואליות – אני לא יכול להבין 'יש' ללא 'הוויה' – הוויה היא תנאי אפיסטמי ליש. הדבר דומה להבחנה בין 'דבר כלשעצמו' לבין התופעה. היש הוא לכאורה בלתי תלוי, אבל ברור שהוא לא יכול להינתן ללא ההוויה. לכן, אפשר לקרוא את הוויה וזמן כרדיקליזציה של קאנט – על הדבר כשלעצמו איננו יכולים להגיד שהוא 'יש' ללא 'הוויה'.

נבחין בעוד נקודה – בשאלה אנו שואלים מישהו אודות משהו. מי שואל את השאלה? **DaSein³** הוא היש ששואל את השאלה. הוא היש ששאלת ההוויה היא מעניינו.

הרעיון שאנו חושפים הוא שהשאלה אינה תאורטית – היידגר רוצה לחשוף אותה ברובד היום יומי, שם היא מקבלת משמעות.

לסיכום רעיון השאלה – רעיון השאלה מגלה לנו שיש לנו משהו **מעגלי** – יש לנו קדם הבנה, ושאלת ההוויה אמורה לחדד ולחשוף משהו שיש לנו קדם הבנה לגביו. תהליך הדיון בשאלת ההוויה יש בו סוג של מעגליות. אנו הרי מפרשים משהו שתמיד הבנו! היידגר מבהיר אבל שזו לא מעגליות רעה, אלא מעגליות 'הרמנויטית' (פרשנית). היידגר חושב שחייבים לגשת אל שאלת ההוויה באמצעות מעגל

¹ Being
² entity
³ בפשטות - קיום

הרמנויטי. לכן, שאלה זו אינה תאורטית בלבד – היא תמיד מעוגנת באורח החיים שלנו, בזה שאנו חיים בכלל.

החלק הראשון של הווייה וזמן – סעיפים 9 ו-10

החלק הראשון של הווייה וזמן נקרא 'נקרא אנליטיקה של ה-DaSain'. ה-DaSain מקבל מעמד של ראשוניות בנוגע לשאלה זו. מהם מאפייניו של ה-DaSain?

1. המאפיין המוכר ביותר שהוא 'מהותו' של ה-DaSain היא להתקיים. כלומר, אין לו מהות קבועה – מהותו היא בקיום. מדובר במושגים 'אקסיסטנציאליים'. יש לו מאפיינים כקיים, אבל הם לא בדיוק מגדירים איזושהיא מהות קבועה – מאחר ול-DaSain יש אפשרויות, הוא לא קבוע. משמעות קיומו היא שיש לו תמיד אפשרויות פתוחות. רעיון זה הוא היסוד לעמדה האקסיסטנציאליסטית – למרות שהיידגר לא רצה להיקרא אקסיסטנציאליסט (שכן הוא דוחה את התפיסה שמניחה איפיון של האדם כיש, בעל תכונות מסוימות). בסופו של דבר, ההבחנה בין ה-DaSain לבין כסאות לדוגמא זה אופני קיום אחרים. אפשר להגדיר את אופן הקיום של כיסא כמהות, ואת אופן הקיום של ה-DaSain אי אפשר להגדיר כמהות.
2. שליות – הכוונה היא שיש כאן יחס שמתקיים שבו התכנים שאיתם ה-DaSain נפגש הם באיזשהו מקום שלו, מתייחסים אליו. הרעיון הזה מגיע מקאנט ומהוסרל, והיידגר ממשיך את הכיוון הזה. ה-DaSain מאופיין על ידי כך שהעולם הוא שלו. לכיסא בעולם, יש לו מיקום בזמן. ה-DaSain לא נמצא בעולם כמו כיסא, אבל יש לו עולם, להבדיל מהכיסא.
3. אותנטי/לא אותנטי – יש לו את התכונה המיוחדת שהוא יכול להיות עצמו, ויכול 'לאבד את עצמו' (במרכאות, שכן גם כשהוא מאבד את עצמו, הוא שלו). לדוגמא, הוא יכול לגרום לכך שאנשים אחרים יגדירו אותו, או שהוא יהיה עצמאי. אחד המושגים שהוא מאפיין הוא 'הם', או 'אנשים חושבים'. לדוגמא – פרסומאים חושבים במוד לא אותנטי – הם חושבים מה אחרים חושבים, ועובדים לפי זה. המקום שלנו בתוך מארג חברתי, נקבע בד"כ על פי מה שאנו חושבים שאחרים חושבים. כל הדוגמאות הללו הן של חוסר אותנטיות (נשים לב – בגרמנית – אותנטי = עצמי). דבר זה ייחודי ל-DaSain – שתי אלה הם אפשרויות שלו. נשים לב שההבחנה היא אונטולוגית, ולא אותנטית, למרות שברורה ההעדפתו של היידגר. נשים לב שהלא אותנטי מניח את האותנטי. (נשים לב שההבחנה מניחה סובייקט שבוחר את שני המצבים, ומסיבה זו היידגר נוטש את ההבחנה הזו).

החלק השני של הווייה וזמן

חלק זה עוסק בזמניות של ה-DaSain. (אחרי הכל קוראים לספר הווייה וזמן – חלק ראשון הווייה, חלק שני זמן). היות והספר טוען שיש קשר בין ההווייה וה-DaSain, מה שיחבר את כל זה ביחד זה מושג הזמן של ה-DaSain, שהוא יהיה התנאי להבנה של כל מושגי הזמן האפשריים, וכל מושגי הזמן האפשריים הם כל האפשרויות להבנה של שאלת ההווייה.

התזה המרכזית קושרת בין הווייה וזמן ובין הווייה ל-DaSain. ל-DaSain יש מושג זמן יחודי. מושג הזמן היחודי הזה הוא תנאי לכל מושגי הזמן האחרים. כל האפשרויות להבנה של מושג הזמן הם כל האפשרויות להבין את מושג ההויה.

מושג הזמן של DaSain קשור למוות (סעיפים 47, 48). הזמן שלו מבוסס על המוות. כיצד? הרעיון הוא לא לחשוב על המוות מנקודת מבט חיצונית – המפגש שלנו עם המוות הוא עם מוות של מישהו אחר. אנחנו צריכים לחשוב על המוות מנקודת מבט פנימית, אימננטית – היותנו לקראת המוות.

המוות

למה המוות משחק תפקיד כל כך מרכזי?

אחרי מלחמת העולם הראשונה, הנושא של 'לעמוד מול פני המוות' היה אקטואלי (למרות שהיידגר היה ג'ובניק במלחמת העולם הראשונה – הוא חילק דואר בצנזורה).

1. הקשר בין מוות וזמן - כשאני חושב על המוות שלי, אז המוות שלי מתחם את הזמן שלי. הוא מגדיר מושג זמן, טווח, שאמנם לא מוגדר לחלוטין – הוא וודאי, אבל איננו יודעים מתי הוא יגיע. אנו יודעים שאנו סופיים – והוא נותן לנו מושג זמן מסוים. המוות הוא אופק שדרכו אני חושב על הזמן.
2. המוות הוא תמיד שלי - אף אחד לא יכול למות במקומי (כמו השליות במובן ההויה).
3. המוות מגדיר את מרחב האפשרויות שלי.
4. המוות עושה לי את ההבחנה בין יש לאין. נזכור שאנו מדברים על DaSain שצריך להבין את שאלת ההויה. הוא מבין את שאלה זו על ידי הבחנה בין יש לאין – להבין שאני לא אהיה כאן יותר. זה נותן לי את ההבחנה בין יש ואין – גישה ראשונית למושגים האונטולוגיים.
5. מפגש בין יש והויה – אני כיש הולך למות, Dasain הוא סופי.

הזמן הוא מושג אנושי – ללא האדם, לא היה מושג הזמן, לא היה הויה, ולא היה הבדל בין הויה ויש.

מהי המטאפיזיקה?

הפרוייקט המקורי של הויה וזמן היה צריך לכלול פרק נוסף, מעבר להויה ולזמן – 'זמן והויה' – בו היידגר היה אמור להראות שמכלול מושגי הזמן שהוא פורסם הם האפשרות להבין את שאלת ההויה. האזכור של החלק הזה מופיע במבוא להויה וזמן, אבל החלק עצמו לא מופיע. היידגר היה לחוץ לפרסם, כדי לקבל משרה באוניברסיטה, ובלי קשר – כבר לפני הפרסום הוא מבין שיש כאן טעות יסודית, ושורף את כתב היד של החלק הזה. הדבר משאיר את הספר כספר לא שלם – כל מה שיש בספר זה הדיון ב-Dasain. לכן, האופן הראשוני, שבו היידגר התקבל, זה כמי שמציע סוג של תורת אדם – אקסיסטנציאליסט. שאלת ההויה בכלל נמצאת במבוא, במוטיבציה, אבל לא נמצאת בספר! היידגר מציע הבנה של האדם דרך Dasain – מה שנכון, אבל המוטיבציה היתה שאלת ההויה.

בכתבים מאוחרים יותר, שאלת ההוויה היא במרכזם. הנקודה הבעייתית של היידגר בהוויה וזמן הוא הרעיון שאפשר למצות את מושגי ההוויה. מיצוי כזה, תמיד יהיה פתוח לפרשנות כסוג מסוים של מהות, סוג מסוים של אידאה אפלטונית. היידגר סבר שגישה כזו מוליכה לצמצום שאלת ההוויה. מאוחר יותר, בשנות ה-30, יש פתיחות בשאלת ההוויה. Dasainn משחק תפקיד בהבנת השאלה – אבל השאלה לא ניתנת למיצוי בהבנה שלה. האדם הוא זה שמבין את שאלת ההוויה, אבל שאלת ההוויה לא מתמצה באופני ההוויה שלו.

למרות השינוי הנ"ל, יש טקסטים בהם אנו יכולים לראות כיצד היידגר חשב שאפשר לקשר בין ניתוח Dasainn לבין שאלת ההוויה – בהרצאה ב-1938 (שנה אחרי פרסום הוויה וזמן), בשם 'מהי המטאפיזיקה', שהוא נשא בפני כלל המטאפיזיקה, כאשר הוא קיבל את הקתדרלה של הוסרל⁴.

⁴ הוסרל מינה את היידגר לפני שהוא קרא את הוויה וזמן – וכשהוא קרא את זה, החשיכו עיניו...

4.6.2007

בפעם הקודמת השלמנו את העיסוק ב'הוויה והזמן' – על שני חלקיו, הוויתו וזמן. הזכרנו שמה שהיה צריך להשלים את הפרוייקט לא התפרסם, ולכן הספר לא שלם. מכאן הפרשנויות היותר אקסיסטנציאליסטיות של היידגר.

למרות זאת, ב'מהי המטאפיזיקה' (1928), אפשר לראות 'מעין השלמה' של הספר. ננסה להבין את המאמר הזה.

המאמר נפתח בדיון במטאפיזיקה, בהקשר **המדעי**. מקומה של המטאפיזיקה ביחס למדעים (הפוזיטיביים). הרעיון הוא שהמטאפיזיקה היא הבסיס של כל המדעים (דימוי העץ של דקארט), המדע הראשוני¹, ... זה מתקשר לדיונו של הוסרל – ששאל מהי הזיקה בין הפנמנולוגיה לבין המדעים הפוזיטיביים. היידגר אומר שכל המדעים מכוונים אל עבר ה'יש' אותו הם חוקרים (דומה ל'מכוונות' של הוסרל, ונשים לב להנחה של הוסרל של ה'יש'). המכוונות אל ה'יש', מתוארת על ידי היידגר במונחים של 'יש' של המדען, שיש לו זיקה אל ה'יש' האחרים. 'יש' שפולש אל 'יש' אחרים. יש משהו שמחוצה לו, תנאי של חקירת הישים. שואל היידגר 'מהו הלא כלום הזה?'

מעצם זה שהמדען מכוון אל ה'יש', אומר שהוא כבר עשה הבחנה בין 'יש' ו'אין', 'יש' ו'לא כלום', אחרת הוא לא יכול להיות מכוון אל ה'יש'. המדע מניח קדם הבנה בנוגע לשאלת ה'יש'. מכאן אנו מגיעים לשאלה על אודות ה'אין'. היחוד של הדיון ב'אין', שאי אפשר לאפיין את האין במונחים שהוא 'כזה וכזה' (עמוד 48).

אנו פוגשים את מונח ה'הוויה' – כמו שאי אפשר לומר שההוויה היא 'כזו וכזו', שכן כל הגדרה כשזו מניחה את מושג ההוויה. אפשר לומר על יש שהוא 'כזה וכזה', אי אפשר לומר זאת על הוויה. ההבחנה הזו היא אופן שבו היידגר בונה את ההבחנה בין הוויה ליש.

האם זה שאיננו יכולים להגיד שה'אין' הוא כזה וכזה? סוגר את הדיון? לא, זה הופך אותו לנגטיבי. (ראה עמוד 49 במאמר, שתי שורות מלמטה). אומר היידגר **'האין בראשיתי יותר מן הלא ומן השלילה'**. אונטולוגית, יטען היידגר, ה'אין' קודם ל'יש'.

איך ה'אין' יכול להיות נתון? אפשרות אחת שמעלה היידגר, זה שנחשוב על שאלת ה'יש' בכללותו. אומר היידגר שאת ה'יש' בכללותו אנו לא יכולים לתפוס באמצעים שכליים, ולכן גם לא את שלילתו, ולכן הוא לא מושג. נעזר בקאנט, שמצביע על הבעייתיות במושג ה'כוליות' – ה'יש' בכללותו. בסופו של דבר, זה לא מושג שנתון לנו באמצעים שכליים. האלטרנטיבה היא לחשוב על ה'יש' בכללותו באמצעים אחרים – 'מצבי רוח', 'הלכי רוח'.

איזה שני הלכי רוח חושפים את ה'יש' בכללותו – 'שממון' ו'שמחה'. **ההתחלה של המטאפיזיקה היא איזשהו שעמום**, יאמר היידגר. פילוסופיה היא נתק מהעולם, ומה שקורה בשממון, שעמום עמוק, שהכל נראה לנו אותו דבר. מה זה 'הכל נראה לנו אותו דבר'? – הרי זו שאלת ה'יש' בכללותו. ב'שממון' יש משהו שמתקשר לדיון האונטולוגי כפי שהיא נעשית בפילוסופיה – שיש איזשהי אחידות של כל הישים – שנצבעים באותו צבע דהוי. מצבי הרוח הללו לא חושפים את האין – ה'אין' נחשף על ידי החרדה (עמוד 53, פסקה 3) – 'באימה אנו אומרים 'אתה חש אי-ביתיות מפלצתית'... 'האימה מגלה את האין'.

ניזכר, כי דיברנו על Dasain, שמצבו הראשוני הוא 'לא בבית', 'לפני המוות' – אנו קושרים את האי ביתיות הזו עם מצב הרוח של החרדה. החרדה איננה פחד, איננה כלפי משהו – החרדה היא מה'אין'. החרדה נקשרת למקום שלנו, כ'היות לקראת המוות'. זה מה שיוצר, מעצם טבעו, את מה שחורג החוצה, אבל גם מה שמעורר את החרדה, החרדה מה'אין'.

עמ' 56 – **'היות שם (Da Sain) פירושו: היות מוחזק באין'**. 'ההיות שם, בהחזירו את עצמו באין, הוא כבר מעבר ליש בכללותו. אותו היות שם מעבר ליש מכונה בפינו בשם טרנסצנדנטיות'. **אם הוא לא היה באין, לא היה יכול להתנהג כלפי ה'יש', ולכן גם לא כלפי עצמו**. 'האין הוא המאפשר את נגלות ה'יש' כמות שהוא בעבור ההיות שם האנושי'. האין אינו נותן תחילה את המושג הנגדי ליש, אלא שייך באופן מקורי למהות עצמה. ה'אין' הוא אותו דבר בסיסי באדם שמאפשר לו את האפשרות להיות מכוון אל ישים שמחוצה לו, ושישים 'נתנו לו'. היידגר מציין את התנאי הראשוני של ה'יש'. יש כאן דיון פנמנולוגי, אבל באופן מובהק – הפנמנולוגי חורג מהלוגי, מהתחום שניתן לחשיבה. את שאלת ההוויה איננו מבינים דרך הפריזה הלשונית לוגית – יש כאן משהו ראשוני, חויתני, שמאפשר לנו להבין את שאלת ההוויה, שאלת ה'יש'.

¹ אפשר לעמת מול 'אין' פילוסופיה ראשונית של Quine.

אנו צריכים סוג של מעבר מן ה'אין' אל ה'יש'. כך יחשף היש דרך האין.

מחשבונו של היידגר בשנות ה-30 עוברת סוג של מפנה- היידגר עצמו משתמש במונח 'תפנית'. אפשר להבין את התפנית בכל מיני דרכים – אבל היא נוגעת לקשר בין Dasein לשאלת ההוויה. 'מהי המטאפיזיקה' מצביע על כך שמשמעות ההוויה מתנקזת ל Dasein. היידר זונח את הכיוון הזה, מאחר שהוא טרנסצנדנטלי מדי. שאלת ההוויה, בסופו של דבר, לא ניתנת להבנתו במונחי Dasein, חושב היידגר.

מצד שני, הוא לא רוצה לזרוק את 'הוויה וזמן'. הוא לא קורא את זה כמה שאמור לתת את המסגרת לשאלת ההוויה, אלא פתיחה, שמה שהוא עושה בהמשך, זה דיון באותה שאלה. עד שנות ה-30, היה קשר מה Dasein להוויה. משנות ה-30, הוא מנסה לייצר קשר בכיוון ההפוך – הוויה ל Dasein.

היידגר והנאציזם

נשים לב, שגם פרגה היה אנטישמי. אבל זה לא עלה לדיון – אין קשר בין 'מובן והוראה' לבין 'יהודים'. אפשר לקבל עמדה פילוסופית אחת שלו, בלי להתייחס לדעתו על יהודים.

בהיידגר יש משהו אחר – נראה שיש קשר שהוא יותר מהותי. היידגר מצטרף למפלגה הנאצית ב-1933, ובאפריל ממונה לרקטור של אוניברסיטת פרייבורג. הוא נשאר בתפקיד עד 1934. במסגרת התפקיד הוא מפרט יהודים, וגם מדווח על יהודים מהאוניברסיטה. ככה"נ בזמן שהוא רקטור מתרחשת שריפת ספרים של יהודים וקומוניסטים. יש טענות בנוגע למה שהוא עשה להוסרל – שהוא זרק אותו מהאוניברסיטה (למרות שזה לא מדויק – הוסרל היה אב שכול, וכל מי שהיה אב שכול, קיבל את התנאים בשנים הללו. ההרעה בתנאים של הוסרל היתה רק לאחר שהיידגר לא היה עוד רקטור). היידגר נותר חבר במפלגה עד סוף המלחמה. אחריה, במסגרת הדנציפיקציה, נאסר על היידגר ללמד, ומי שנתן את חוות הדעת השלילית עליו היה הפילוסוף קרל יספרס. טענתו היתה שהיידגר לא הפנים את מעשיו, ואת המשמעות של הצטרפותו למפלגה הנאצית.

היידגר מעולם לא הביע חרטה פומבית, ורק פעם אחת התייחס לשואה – כ'חלק מהטכנולוגיזציה של היקום', ומשווה את זה ל'חקלאות תעשייתית'. התפרסמה תכתובת בין היידגר לבין מרקוזה, פילוסוף יהודי, תלמיד של היידגר, שברח לארה"ב. היידגר אומר לו כי 'נכון שגם היהודים סבלו, ואם תחליף את היהודים בגרמנים מזרחיים, גם הם סבלו וסובלים באותה מידה'.

היידגר ממשיך ללמד לאחר מלחמת העולם השנייה, וטוען שיש בהוראה שלו משהו ש'התנגד למשטר'. התקופה שאחרי המלחמה היא בעייתית, שהוא לא לוקח אחריות על טענותיו. יש כמה פרשנויות:

1. עמנואל פל – טוען שהיידגר רצה להכניס את הנאציזם לתוך הפילוסופיה. לתת לנאציזם 'חיים כאידאה'.
2. פאריאס – טען שהפילוסופיה של היידגר בכללותה לא ניתנת להפרדה מהנאציזם שלו. יש בה יסודות נאציים רבים, והיידגר היה נאצי מהתחלה ועד הסוף. חיזוק לנימוק הזה, הוא שבנאום כשהוא נהפך לרקטור, הוא מציג חלקים מהפילוסופיה שלו, ומשלב אותם בתוך הנאציזם. לדוגמה, היידגר מסיים את נאומו בכך שאנו צריכים לעמוד 'מול הסערה', כמו שה Dasein עומד מול המוות. הוא מגייס את הפילוסופיה שלו לתורת הנאציזם.
3. דרידה – היידגר קורא את נאום הרקטורט, ודרידה אומר שהיידגר נופל לתוך עמדה מטאפיזית. הוא רואה שיש מרכיבים ב'הוויה וזמן' שיכולים להתפרש ככאלה, למרות שהוויה וזמן אינו כזה (שכן אינו ספר מטאפיזי). יש כאן משהו פילוסופי שקשור לנאציזם, אבל המשהו הפילוסופי הוא מוגבל, ולא חל על 'הוויה וזמן'.
4. היידגר במכתבים למרקוזה, אומר ש-1934 הוא התנגד לנאציזם מבפנים. יש בחלק ממכתביו דברים שאפשר לקרוא כביקורת על הנאציזם. העמדה הזו אומרת שהוא היה מתנגד לשלטון הנאצית מבפנים, מה שנראה קצת הזוי.

רובק ממוקם באמצע – הוא לא חושב שזה ספר נאצי, וחושב ש'הוויה וזמן' הוא אחד מספרי המופת של הפילוסופיה המערבית. תתכן פרשנות נאצית לספר, אבל היא לא היחידה, והיא בעייתית ולא המרכזית. רובק כן חושב שיש משהו במחשבתו של היידגר, שקרוב לנאציזם, ללאומיות הגרמנית כפי שהיידגר מבין

אותה, ושחלק גדול מהדברים שלו אחרי המלחמה הם ניסיון 'להתחמק מאחריות' ולעצב פילוסופיה שבה 'יהיה מוגן בתוך הפילוסופיה שהוא לא צריך לקחת אחריות'.

מבוא קצרצר לסארטר (מבטאים בלי הר' בסוף) – ז'אן פול סרטור – 1980 – 1905

סארטר, לפחות עד שנות ה-90, היה הפילוסוף הידוע ביותר בעולם. השתתפו מיליון איש בהלוויתו. הוא השפיע השפעה עצומה על דור שלם משנות ה-50, והשפעתו ניכרת עד היום, למרות שב-20 שנה האחרונות, השפעתו פחתה.

סארטר היה גם סופר – שזכה בפרס נובל לספרות, אותו הוא דחה. מאפיין אותו הרעיון של האינטלקטואל המחויב – הרעיון שפילוסוף או סופר, צריך שיהיו לו עמדות פוליטיות, ויביע את דעתו ויהיה מעורב. התנגד למלחמת אלג'יריה, ותמך במהפכת הסטודנטים. לגבי ישראל – הוא תמך בקיומה של מדינת ישראל, דבר נדיר למי שהיה בשמאל הקיצוני.

מספר נקודות ציון פילוסופיות חשובות:

1934 – טרנסצנדציה של האני.

1938 – מפרסם את הרומן 'הבחילה'.

1943 – מפרסם את ספרו הפילוסופי המרכזי – 'הישות והאין'.

1945 – מפרסם טרילוגיה שנקראת 'דרכי החירות'.

1946 – מפרסם מאמר פופולרי בשם 'אקסיסטנציאליזם הוא הומניזם'. מאמר זה הפך את האקסיסטנציאליזם כאופנה.

1946 – 'הרהורים על השאלה היהודית'.

1960 – 'ביקורת התבונה הדיאלקטית' – הספר הפילוסופי השני המרכזי שלו. אפשר לראות בספר זה כיוון מרקסיסטי.

מאפיין אחד של עמדתו של סארטר הוא השאלה המרכזית – **שאלת האינדבדואל** – האדם האינדבדואל. זה יכול לבוא לידי ביטוי באופנים שונים – במרכזיות החירות במחשבה שלו. המרחק בינו לבין היידגר הוא עצום – מה שמעניין את היידגר זו שאלת הוויה, לעומת סארטר, שמה שמעניין את סארטר זה האינדבדואל. כל שאר השאלות משרתות את שאלה זו.

בפעם הבאה נדבר בקצרה על אינטנציונאליות, ולאחריה נדון ב'ישות ובאין', ובמאמר על הונאה עצמית. יש עבודה להגשה.

11.6.2007

ציטוט השיעור: 'אקסיסטנציאליזם זה לאכול חומס'

סארטר

אינטנציונאליות

הדבר שכנגדו יוצא סארטר במאמר, זה הרעיון של תפיסת ידע **כהפנמה של אובייקט חיצוני** – תפיסה שאפשר לראות אותה אצל קאנט לדוגמא. כאלטרנטיבה לעמדה מציע סארטר את האינטנציונאליות, ההתכוונות – להיות מכוון אל מושא חיצוני. במקום לעשות מהלך של הפנמה של אובייקט חיצוני, הדרך שבא סארטר מפרש את מושג האינטנציונאליות זה להיות מכוון אל משהו חיצוני. כשאנו מכוונים (אינטנציונאלית), זה אל הכסא עצמו – לא אל יצוג של הכסא, שדרכו אנו תופסים את הכסא. יש כאן רעיון של תפיסה ישירה – להיות מכוון אל משהו באופן ישיר.

מול היידגר והוסרל

נשים לב שגם היידגר אומר זאת בדבריו. הוסרל, לעומת זאת, מחלק את הכוונה לשני רכיבים – הפעולה, ותוכן הפעולה. ניתן לפרש את הוסרל כך שתוכן הפעולה הוא סוג של מיסוך בין הפעולה לבין מושאה.

הדגש של סארטר הוא הרעיון של להיות מכוון אל אובייקט חיצוני. נקודה נוספת שמודגשת הם הרגשות – משהו שעליו סארטר עבד בשנים הללו, וכאן הוא מאמץ עמדה קרובה לזו של היידגר – הרעיון של רגשות כאופן של חשיפת העולם. סארטר לוקח את זה הלאה.

סארטר מפתח ב-34 את נקודת המוצא, Transcendence of the ego – שיש להבין את התודעה, האינטנציונאלית, המכוונת אל 'יש חיצוני' – כנמצאת **בעולם**. היא לא נפרדת מהעולם, לא נמצאת מלכתחילה ברובד אחר (סטייל דקארט). התודעה היא בדברים. לכן יש כאן טרנסצנדנציה של האני – חריגה של האני – כי כשאני חושב על 'אני', אני כבר חושב על הפרדה מהעולם.

סארטר אומר שיש לנו הבחנה בין המצב של תודעה, המכוונת אל דברים, לבין תודעה עצמית, אשר מכוונת פנימה, ומכילה מיסוך בין התודעה לבין העולם. חידושו של סארטר בא באופן שבו הוא מיישם את הרעיון של אינטנציונאליות להבנה של התודעה. התודעה היא משונה – שכן, לפחות ברובד הראשוני שלה אין לה עצמיות. כאשר יש לה התייחסות עצמית, היא מנותקת מהעולם. **יש כאן פער בין תודעה לתודעה עצמית.**

התודעה העצמית שיוצרת את הנתק מהעולם, היא מה שסארטר מתאר בספרו 'הבחילה'. נשים לב – התודעה היא פעולה. אין 'אני' שמכיר – התודעה עצמה היא פעולת ההכרה. 'אין' מישוהו שחושב, כמו שיש אצל דקארט.

הישות והאין

ספרו הפילוסופי המרכזי הראשון. מתפרסם ב-1943. נקודת המוצא היא שחסר רכיב אונטולוגי – האני, אולי עוגן אונטולוגי דרך היידגר. אם במאמריו המוקדים יש הפרדה בין תודעה של משהו לבין תודעה

עצמית, אזי סארטר מגיע למסקנה שההפרדה הזו בעייתית – ובסופו של דבר, יש זיקה הדדית בין תודעה לתודעה עצמית. אצל סארטר קיים העיגון האונטולוגי של התודעה – 'התודעה אינה אפשרית לפני היותה, אבל משום שהיותה היא תנאי של כל אפשרות, מקיומה נובעת מהותה'.

הרעיון של סארטר, הוא עיגון אונטולוגי של התודעה. העיגון אומר שמרחב האפשרויות של היש הזה, הוא פונקציה של קיומו, ולא משהו שקודם לכך. אם מה שחשבנו זה שקיום של דבר זה מה שמגדיר את מרחב האפשרויות שלו, ושהקיום הוא סה"כ גילום של משהו בעל מהות, אז, המהות היתה קודמת לקיום. אבל, אם אנו מקבלים עמדה, בה בסופו של דבר הקיום הוא זה שפותח את מרחב האפשרויות (כמו 'ההיות לקראת המוות'), אז הקיום הוא זה שקובע את המהות. אין כאן מהות הקודמת לקיומו - שכן הקיום פותח את מרחב האפשרויות שלו. זה הרעיון האקסיסטנציאליסטי.

יש בספר הבחנה בסיסית בין שני סוגי ישות – ישות בשביל עצמה, והישות לעצמה. המונחים הללו מקורם בהיגל.

<u>ישות בשביל עצמה</u>	<u>הישות לעצמה</u>
מסוגלת לבחון את עצמה, להתייחס לעצמה	זהה עם עצמה
מונחים של שלילה, אין (תשומת לב להידגר, 'מהי המטאפיזיקה')	מונחים של חיוב
מכניסה מימד של זמניות ושל אפשרות (מושגים מודאליים)	הווה

ע"פ סארטר, העולם מורכב משני אופני ישות – הישות לעצמה – החפצים, בעלי חיים. מדובר במשהו שיש לו תנאי זהות מוגדרים, יש פרמננטי – כולו חיוב, ואין לו אלמנט של שלילה / אין, ואיפיונו הוא שהוא הווה.

הישות בשביל עצמה מתאפיינת ביכולת להתייחס לעצמה. יש כאן רכיב של שלילה – הפעולה של הישות בשביל עצמה היא פעולה של שלילה.

האדם הוא בסופו של דבר שילוב של שני הרכיבים הללו. אדם = עובדתיות + חירות. כל אדם נולד עם מאפיינים מסויימים – זכר / נקבה, יהודי/ נוצרי, צבע עור – וזה העובדתיות. אבל העובדתיות הזו לא קובעת את האדם באופן מלא – אלא פותחת באופן מלא את שדה האפשרויות שלו. לדוגמא – יהודי יכול להתנצר. בתור יהודי הוא יכול להחליט להיות דתי. זהו רעיונו של סארטר – שהקיום קובע לנו את המהות. הקיום הוא פונקציה של הקביעות, כאשר הקביעות נעשות במונחים של שלילה.

למה במונחים של שלילה? כי צריך להמנע מהבנה של העובדתיות כמשהו שקובע את זהותנו. הקביעה של הזהות נעשית דרך שלילה של אפשרויות. לדוגמא, זה שאני יהודי מחייב אותי בדברים מסויימים. סארטר יגיד שיש עובדתיות מסוימת בכך שנולדת יהודי - אבל ההתייחסות היא רק במונחים של שלילת אפשרויות – זה לא קובע אותי, אלא זה משהו שאני קובע לגבי.

למרכיב זה, יש להוסיף את 'הישות עבור האחר'. הישות עבור האחר הוא מה שמאפיין את האדם – יש סובייקט אחר שרואה אותנו – אנו ישות עבורו. הישות עבור האחר נגזרת ממושג הבושה – אותה אפשר להרגיש רק ביחס לסובייקט אחר. זה חלק מ'האדם'.

על החירות

מבחינת סארטר – החירות נתונה, היא סוג של עובדה ראשונית – כמו אצל קאנט. יש הבדל חשוב ביניהם – אצל סארטר, אנו נידונים לחירות – זה חלק מטבענו, מישותנו, להיות בני חורין. אין הבחנה אצל סארטר בין פעולה שנעשית מתוך חירות לפעולה שלא נעשית מתוך חירות, להבדיל מאשר אצל קאנט, שמבחין את הבחנה זו. **כל מה שאנו עושים הוא מתוך חירות.**

הונאה עצמית

אחד מהפרקים המפורסמים בספר. השאלה היא 'האם יכולה להיות הונאה עצמית?'. האם יכול להיות מצב שאני משקר לעצמי? לכאורה, זה נראה בעייתי – בטח אם כל תודעה היא תודעה עצמית. אם יש שקיפות של התודעה לעצמה, אזי המושג של תודעה עצמית הוא בעייתי – מצד שני, אנו מכירים מצבים בהם אנשים חיים בהונאה עצמית. מה שסארטר רוצה לעשות בפרק זה לשאול – האם הונאה עצמית היא מן האפשר.

כיוון אחד שינסה להסביר את ההונאה העצמית זה דרך הפסיכואנליזה – יש דברים שאנו מדחיקים אותם. להשתמש בתת מודעה כדי להסביר את ההונאה העצמית. בהסבר הפסיכו אנליטי אנו מפרקים את מושג ההונאה העצמית – אנו אומרים שהונאה עצמית היא בלתי אפשרית – ויוצרים מיסוך, בו התודעה לא מכירה את עצמה באמת. יש רובד שהוא תת מודע, שהתודעה לא יכולה לתפוס אותו במלואו. אבל בכל חלוקה כזו, צריך שיהיה מישוהו באמצע, שהוא אותו מדחיק, והדחקה עצמה היא הונאה עצמית. דוגמא אחת שהוא נותן, כדי לקרב למושגים בהם הוא מפרש הונאה עצמית, זה הדייט, בו הגבר אווז בידו האישה. יש תיאור של השיחה, ואיך האישה מפרשת את המצב. הוא משתמש בעובדותיות, בחירות, אבל באופן קצת מעוות – לכאורה, המצב הוא כזה, שהיא יודעת בדיוק מה קורה, ואו שהיא הולכת עם זה, או שלא – מה שכפוף לחירות. היא רוצה להונות את עצמה – בזה שהיא יוצאת מרחק בינה לבין גופה. אומר סארטר – מה שבעצם קורה, זה שהיא מבינה את העובדותיות כטרנסצנדנטיות, ואת הטרנסצנדנטיות כעובדותיות. את הגוף שלה, העובדותיות, היא מבינה כמשהו חיצוני. את הטרנסצנדנטיות, פעולת התודעה, היא הופכת להיות עצמה. כך היא יוצרת פעם בינה לבין גופה באמצעות הטרנסצנדנטיות – וזהו איפיון מסוים של ההונאה העצמית. בהונאה עצמית, יאמר סארטר, יש הסתכלות כפולה על עצמנו.

דוגמא נוספת, נותן סארטר, בנוגע ליהודי – היהודי מנסה להעלם בעולם הנוצרי, ומצד שני, נשאר בסביבה היהודית. התהליך הזה גורם לו לאמץ שתי נקודות מבט על עצמו – כיהודי, ואת נקודת המבט של הנוצרי עליו (ששונה את היהודי, כמובן) – מה שיכול להוליך לתופעה של שנאה עצמית. נוצרת כאן כפילות של נקודת המבט.

את הכפילות באדם, הוא מתאר בהגדרה הבאה – הוא מתאר את ההוויה האנושית כישות שהינה מה שאיננה, ואיננה מה שהינה. מה זה אומר? כל מה שמגדיר אותנו, לכאורה קובע את ההוויה שלנו, תמיד הוא לא אנחנו. מצד שני – אנחנו בסופו של דבר, מוגדרים על ידי השלילה, ועל ידי מרחב האפשרויות

הלא ממומשות שלנו – אנחנו מה שאיננו. הנוסחה הזו קרובה מאוד למושגים של הונאה עצמית – מצב בו אנחנו חושבים שאנחנו מה שאנחנו לא, ואנחנו לא מה שאנחנו חושבים שאנחנו.

כאן ניתנת דוגמת המלצר¹ – הוא משחק תפקיד מסוים - עם תנועות מסוימות, מיומנות. כשאני מודע שאני משחק תפקיד – אין כאן שום הונאה עצמית. ההונאה העצמית היא כאשר אני חושב שמהותי היא להיות מלצר – כי אז, בסופו של דבר, אני מאפיין את עצמי בתור **ישות כשלעצמה** – או, תופס את הטרנסצנדנטיות כעובדתיות, ואת העובדתיות כטרנסצנדנטיות. **ההיפוך בין העובדתיות לטרנסצנדנטיות**

הוא ההונאה העצמית.

עולה כאן בעיה ביחס לכנות – איך אני יכול לאפיין כנות לאור המושגים שתיארנו. כנות היא מצב שבו אני מאפיין את עצמי כישות שהינה מה שאיננה, ואיננה מה שהינה. אני אומר לעצמי – אני אף פעם לא מה שאני היננה, ולכן אני יכול לחיות את זה באופן מהותני לגבי. כלומר – אני יכול לחיות את החיים הללו באופן שהוא מהותני לגבי. לדוגמא – אני לא אתחייב יותר לגבי שום דבר. אני מבין את עצמי באופן מהותי. כלומר – לא צריך לקבל כמהות את החירות, ואת הפילוסופיה של סארטר. משפט המפתח שאומר לנו סארטר הוא: **'התכנית של הונאה עצמית חייבת להיעשות מתוך הונאה עצמית'** – אני לא צריך להסתכל על עצמי בתוך אופן ש'אני צריך להגשים איזשהו מטרה'. **אני צריך לדחות את זה שהמהות שלי היא להיות מלצר, אבל גם לדחות את זה שהמהות שלי היא לדחות את הרעיון שהמהות שלי זה להיות X (רמה שניה של אותה טענה) – כלומר, המהות שלי זה לא הפילוסופיה של סארטר.**

המסקנה היא שאני לא יכול להבחין בין כנות לבין הונאה עצמית. מסקנת הפרק היא ספקנית ביחס לאבחנה הזו. אנו נותרים במונחים שהם ספקניים בנוגע לאבחנה הזו – וזה דבר שהיה בעייתי לסארטר, גם בהמשך ספרו, וגם בכתבים מאוחרים יותר. סארטר רצה להגיע לאיזושהי הבחנה, שבה אפשר לאפיין את מושג האותנטיות – סוג של תפיסה עצמית נכונה. הרצון נבע מכמה סיבות – לדוגמא – האותנטיות היא מה שמאפשר לנו לעשות הבחנה בין אמת לשקר, והיא סוג מסוים של התייחסות, של איפיון הפרטיות שלנו, דבר שסארטר רצה לשמר. עם זאת, הוא לא הצליח במשימה זו, ולכן מונחים אלו של אותנטיות, הם בסופו של דבר אמורים למלא איזשהו תפקיד אתי מסוים.

אם שואלים את שאלת האחריות – מצד אחד, אין בעיה להטיל אחריות. מצד שני, יש בעיה לנסח אתיקה, לאור ההגדרה האונטולוגית של האדם. איך נתחם את חירות האדם? בין הטוב והרע? בין האמיתי והלא אמיתי?

הספר משאיר אותנו במבוי סתום – יש לנו תיאור אונטולוגי, אבל אי אפשר לפתח מכאן אתיקה.

האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם

מאמר פופולרי של סארטר. הרעיון של סארטר במאמר זה הוא לקשור את האקסיסטנציאליזם עם כלל האנושות – כלומר, שיהיה משהו ברעיון ההכרעות שלנו, שיהיה אוניברסלי. הרעיון הוא שבהכרעות האדם יש תוקף אוניברסלי, שלוקח בחשבון את כלל בני האדם. השאלה היא איך מבינים זאת – האם יש

¹ המלצר הצרפתי, לא הישראלי שמחלטר

כאן אילוץ על בחירותי? שאני צריך להפעיל כאן איזשהו שיקול, שמגדיר את בחירתי כבחירה בכלל או כבחירה טובה? אפשרות שניה היא שכל בחירה שלי היא טובה, ומכילה את טובת האנושות. באפשרות השניה יש כאן ניסוח של הצו הקטגורי. פעולה היא חופשית רק אם אני מתייחס לכלל בן אדם כתכלית ולא כאמצעי. יש כאן ניסוח של עמדה קאנטיאנית. האפשרות הראשונה מגדירה כל בחירה שלי כטובה, וזה מגיע לתוצאה בעייתית. יתכן שבמאמר הזה סארטר משמר את המבנה האונטולוגי המורחב שלו, ולא פותר את הבעיה, ולא מכניס אתיקה, ויתכן שהוא במאמר הזה מוותר על המבנה האונטולוגי המוקדם, ומאמץ גישה קאנטיאנית, שלפיה חירות היא אפשרית רק במידה ואני פועל מתוך הצו הקטגורי, באחד מאיפיוניו. הבדל מול קאנט הוא שסארטר בכל מקרה טוען שיש כמה אופציות מותרות איתו, לעומת קאנט, שמניח שיש רק פעולה אחת שמותרת.

18.6.2007

פוקו (פספסתי כמה דקות ראשונות – כנראה ביוגרפיה)

היסטרוקטונליזם – מ'סטרוקטורה', מבנה – כשחושבים על מבנה, חושבים על ריבוי שמכונן מתוך הקישור ההדדי של מרכיביו. כלומר, כשאני חושב במונחים של סטרוקטורה, פחות מעניינים אותי הדברים, אלא היחסים שביניהם. לדוגמא – ניתן לחשוב על המספרים כסדרה, שבה מה שמעניין אותנו זה היחסים בין המספרים, ולא מניחים שיש קודם כל אובייקטים ואז יחסים, אלא שהיחסים מכוננים את האובייקטים. אין 2 ללא מערכת היחסים שלו עם 1, 3, וכך הלאה. זוהי צורת מחשבה סטרוקטורליסטית למספרים.

אפשר להסתכל כך על חברה – שלא מסתכלים על כל אדם, אלא על יחסים (כלכליים, אחרים). אפשר להסתכל בהקשר הבלשני – שמה שמעניין אותנו זה היחסים בין מילים. החקירה הסטרוקטורליסטית התחילה מהמתמטיקה והבלשנות. לדוגמא – מושג החבורה – מבנה מתמטי, שיתכנו כל מיני אובייקטים שיקיימו את האובייקט המדובר. בבלשנות, הכיוון הוא היחס בין סימן אחד לאחר, ופחות היחס בין סימן למסומן. הזרם הזה היה מזוהה יותר עם צרפת. יותר מאוחר, בסוף שנות ה-30 ועד שנות ה-60, בוא הגיע לשיאו, הסטרוקטורליזם נהפך דומיננטי במדעי החברה. באנתרופולוגיה – קלוד לוי שטראוס. בפסיכולוגיה – ז'אן פיאזה, ז'אק לאקאן.

מספר מאפיינים של הסטרוקטורליזם

1. **דגש על סינכרוניות ולא על דיאכרוניות** – יש בהסבר סטרוקטורליסטי משהו מקבע, לא גמיש – בכל שיש קדימות של היחסים על פני הדברים, הרי שברגע שהדברים משתנים, גם היחסים משתנים. קשה להציג התפתחות רציפה בזמן. הגישה הזו נוטה להסברים סינכרוניים – הסברים של מבנים שקיימים, ולא סיפור התפתחותי.
2. **אין תפקיד מרכזי לתודעה** – יש נטייה להסברים שלא מבוססים על משהו שמודע לחלוטין. לדוגמא – אם יש מבנים לשפה, ששולטים באופן שבו מייצרים פסוקים, אזי יש חוקיות מתמטית לדרך הזו, אזי המודעות אינה העניין המרכזי – יש מבנים קוגניטיביים שמכתיבים לנו את אופן החשיבה.

מכאן (2) נובע שהכיוון הסטרוקטורליסטי יהיה שונה מאוד מהכיוון הפנמנולוגי, ובמיוחד מסארטר.

זהו כיוון הפוך מהאקסיסטנציאליזם.

דוגמאות:

1. פיאזה מתאר ניסוי, בו שופכים מים מכוס ארוכה וצרה לכוס רחבה ושטוחה. ילדים, עד גיל מסוים, יגידו שיש פחות מים ממה שהיה. הם גם יתעקשו על זה. כששופכים בחזרה, הם יגידו שיש יותר מים. התופעה הזו נעלמת בערך בגיל 7. למה זה מאפיין את הכיוון הסטרוקטורליסטי? יש כאן מבנה שילדים חושבים דרכו – שנטול את חוק שימור המאסה.

המעבר בין הסטרוקטורות יתבצע ללא שכנוע. זוהי חקירה סטרוקטורליסטית בפסיכולוגיה. נשים לב למאפיין הראשון – אין כאן סיפור התפתחותי, של מעבר הדרגתי וסיבותיו, אלא מעבר דיסקרטי בין סטרוקטורות.

2. רעיון שהיה בסיסי בחקר הספרות הוא הרעיון שלא הסופר נותן משמעות ליצירה – אלא הניתוח של יצירה ספרותית הוא דרך השפה וההבנה של המשמעות של המילים, והסופר הוא במידה רבה תוצר של השפה, ולא זה שמעצב אותה. לכן, לא נכון לחפש ביצירה ספרותית את 'כוונת המחבר' – יש להבינה דרך המבנה שלה, ולא דרך רעיון כוונת המחבר.

תיאוריה ביקורתית / אסכולת פרנקטפורט

הכיוון הוא תאוריה מרקסיסטית, שחיפשה הסברים שאין בהם רק רדוקציה לכלכלה נוסח מרקס. הרקע הוא שאלה כדוגמת למה היתה מהפכה ברוסיה ולא באנגליה, אבל זה התפתח לכיוונים אחרים – ביקורת על התבונה ועל המדע כעל כלים עניים – שהתבונה היא לאו דווקא כוח שיכול לשחרר את האדם, אלא שבתבונה טמונים באופן אינהרנטי יסודות שבסופו של דבר מדכאים את האדם, הופכים אותו לאובייקט, ושצריך להתייחס אל המדע ואל התבונה כחלק משמעותי מאוד בכוח שמופעל על בני האדם. המדע איננו שקוף, ויש לו רכיב דכאני.

מה שהתאוריה הזו עושה אצל פוקו זה שמשוהו בתחום של הידע אינו שקוף – ידע מתפקד במערכות של כוח. בסופו של דבר – צריך לחקור ולראות את היסוד הדכאני של הידע, שהוא לכאורה נטרלי. ידע אינו נטרלי.

ועכשיו לפוקו – 1926 - 1984

החליף את סארטר בתור האינטלקטואל המרכזי משנות ה-70 והלאה, בעל השפעה עצומה עד ימינו – כיוונים נגד אנטי פסיכיאטריה, היה מעורב במאבקי אסירים והומוסקסואליים.

פוקו איננו פילוסוף במובן ה'קלאסי' – רוב הזמן, הוא אינו עוסק בשאלות התאורטיות. הוא עוסק בשאלות מתוך 'case study' – ומתוכו עובד כ'היסטוריון של המדע'. הוא חושב שאין מקום לדיון פילוסופי נטרלי בשאלות של מדע בניתוק ההקשר ההיסטוריה. מבחינתו, הפילוסופיה של המדע נחקרת דרך ההיסטוריה של המדע – אין הפרדה בין שני התחומים. הוא אפיסטמולוג במובן הצרפתי של המילה. גישתו היא היסטורית.

ציוני דרך עיקריים:

1963 – 'תולדות השיגעון בעידן התבונה'.

1966 – 'מילים ודברים'

1968 – 'ארכיאולוגיה של הידע', 'סדר השיח'.

1975 – 'פיקוח וענישה' – ספר העוסק בהיסטוריה של הענישה ובתי הסוהר.

1976 – היסטוריה של המינים

תולדות השיגעון בעידן התבונה

הספר דן באופנים השונים בהם התייחסו לשיגעון מימי הביניים המאוחרים עד למאה ה-19. הוא מתאר שני מעברים עיקריים - הראשון - מימי הביניים לעת החדשה ('העדין הקלאסי'), והשני - מהעידן הקלאסי לעידן המודרני.

מה קורה במעבר הראשון - מימי הביניים לעת החדשה ? בפאזה הראשונה יש את 'שוטי הכפר' - יש לשיגעון מקום במרחב הציבורי, אבל אנו לא רואים אותו. יש כאן סוג של כליאה חלקית ב'ספינת המשוגעים' (שמים אותם בספינה, ונותנים לה לשוט - המאה ה-16). השלב הקריטי הוא במאה ה-17, כאשר נוצר 'בית החולים הכללי', בו מכניסים גם משוגעים, בטלנים, קבצנים ואנשים לא רצויים. מה שמעניין את פוקו זה שהשיגעון נתפס בהקשר הזה כחלק מ'בטלה'. כלומר, יש כאן סוג של ענישה של המשוגע. ההצלחה הזו לא בלתי תלויה במודרניות, ובקפיטליזם, כמובן. מה שחשוב מבחינת פוקו בשלב הזה זה שנוצר נתק בין המשוגע לבין השפוי - היחס בין השפוי והמשוגע הוא של כליאה - אין דיבור עם המשוגע - הוא נמצא מהעבר השני של המתרס.

דקארט, בהיגיון הראשון, מציג אפשרות שהוא משוגע, אבל אז הוא מבטל את האפשרות, ודן באפשרות החלום. פוקו קורא את זה בכך שאופציית השיגעון נדחית, ואין איתה שום שיג ושיח. לדעתו של פוקו, דווקא העובדה שדקארט מעלה את אופציית השיגעון, מראה דיון מסוים באופציה, ואין את הנתק האבסולוטי.

פוקו אומר שהוא 'רוצה ללכת אל שתיקת המשוגע' - הוא רוצה לגאול את המשוגע מהשתיקה שהחברה שמה אותו - יש כאן משהו מאוד נוצרי, של 'ללכת אל המצורעים'.

השלב השני - מהעידן הקלאסי לעידן המודרני - הקמת בית המשוגעים

במקום ענישה, השיח על השיגעון נהפך לשיח רפואי. פוקו מנסה לתאר את הולדת השיח הרפואי הזה. בשיח זה, המשוגע הופך להיות אובייקט, מושא של הרופא. מושא של חקירה, מושא שמדברים עליו. המטרה היא בסופו של דבר להביא אותו אל הכרה עצמית, אל מעמד של סובייקט אחראי. השאיפה היא להביא אותו להפנמה של נקודת המבט הרפואית עליו, על מנת שבסופו של דבר הוא יצליח להיות הסובייקט האחראי של עצמו. הוא יוכל להיות סובייקט שמסתכל על עצמו, ויכול להגיע לשיפוט מוסרי. לכן, אומר פוקו, **המוסר הוא זה שאחראי בבית המשוגעים** - יש לנו שיפוט מוסרי על המשוגע, ובסופו של דבר, הוא יוכל להפנימו ולבצעו בעצמו.

מבחינת פוקו, כאן צמחה הפסיכואנליזה - ויש כאן ביקורת על כך- שעושה אותו מהלך. תפקיד המטפל הוא לתת את הדואליות של נקודת המבט, כדי שהמטופל יוכל לחזור להיות הסובייקט שאחראי על עצמו. הפסיכואנליזה מאמצת את נקודת המבט הזו.

פוקו אומר כי יש כאן מעבר בין גישות. פוקו מדמה את הטיפול במשוגע כבטיפול בילד - תהליך ההתבגרות הוא התהליך בו הילד נהפך לסובייקט. לכאורה, היינו רוצים לומר שיש כאן התפתחות - מגישה ברוטאלית, של כליאה לגישה משחררת, מרפאה. הוא מתאר את זה שבשלב מסוים המשוגעים, שהיו קשורים בשרשראות, שוחררו לאחר ריפואם. אבל מבחינתו של פוקו, אין כאן שום שיפור - העמדה החדשה אינה משוחררת / צודקת יותר - אלא תיאור שבו אין עדיפות להסתכלות אחת על המשוגע

על פני האחרת. יש כאן סטרוקטורות שונות, אבל אין העדפה. זוהי עמדה שתמשיך ללוות אותו גם בספריו המאוחרים. מה שאנו תופסים כהתקדמות, כשחרור של התבונה – הוא בסופו של דבר שינוי במשטר ההתייחסות אל המשוגע, או סוג של משטר דכאני (מושגי פרנקפורט) שמחליף משטר דכאני אחר.

נקודה נוספת שיש לשים אליה לב זה השימוש במושגים פילוסופיים כדי להתייחס אל השיגעון, ולכאורה – לרפאו. התבונה, היא בסופו של דבר, מערכת, בה אנו מפעילים כוח על אנשים מסוימים כדי להביא אותם למקום מסוים.

יש כאן משהו שדומה לילדות – מה שצריך לעשות למשוגע זה תהליך של להפוך אותו לבגרות. התבונה היא סוג של כוח שמופעל כדי להעביר אנשים ממצב אליו למצב ב'. התבונה היא כוח מדכא. זה לא יותר טוב מהגישה הקודמת ששמה את האנשים הללו בבית כלא.

מה שקרה, לדידו של פוקו – זה שהשוטר נכנס לראש – ההגבלה נכנסה לתוך המשוגעים עצמם. מה שנראה לנו כשחרור המשוגע הוא המעבר של השוטר פנימה לתוך המשוגע.

מילים ודברים - 1966

הספר היותר פילוסופי של פוקו. הוא ממשיך את דרכו ב'תולדות השיגעון בעידן התבונה'. הרעיון של הספר הוא לחקור את מדעי האדם. 'ארכיאולוגיה של מדעי האדם' – כלומר – מדעי החברה, הרוח – במיוחד במאה ה-19, ומה שהוביל לכך.

יש כאן מעברים ברנסנס, במאה ה-17, ובתחילת המאה ה-19. השיח של הרנסנס מאופיין על ידי דיון, מושג מרכזי שמארגן את הידע. המושג הזה ברנסנס הוא ה'דומות'. חשבו שצריכה להיות התאמה בין מספר כוכבי הלכת למספר החורים בפני האדם (עיניים, אף, פה,...). זה סוג השיח שהיה בתקופת הרנסנס. השיח האסטרונומי מבוסס בצורה דומה. השיח הזה רווח מאוד ברנסנס. היתה אז פילוסופיה שניסתה לסדר את כל מושגי הידע באמצעות הדומות.

במאה ה-17 המודל היו יחסי מידה וסדר (דקארט ב'על המתודה'). פוקו מראה איך המודל הזה בא לידי ביטוי בתחומים שונים של הקירה.

בעידן המודרני המושג המרכזי הוא מושג הפונקציה (אצל קאנט לדוגמא). המאפיין שלו הוא שהאדם נמצא במרכז. בתפיסת הידע האדם נמצא במרכז. מבחינתו של פוקו, זה שהאדם הוא במרכז זה לא לזכותם של המדעים במאה ה-19 והלאה – אלא, להפך, הסימן שאנו עושים איזשהו שיח מדעי על האדם, שכובל אותו לתוך השיח הזה.

מסקנתו של פוקו היא (המשפטים הידועים ביותר בפילוסופיה שלו) : **as the '387 במקראה**

archeology of our thoughts easily shows, the man is an invention ...'

25.6.2007

שבוע הבא יחליף את מיכאל אלי שיינפלד.

שיעור שעבר התחלנו לדבר על פוקו – הצגנו מהלכים בשני ספרים – 'תולדות השיגעון בעידן התבונה', 'מילים ודברים'. ראינו מבנים דומים בשני הספרים – חלוקה לתקופות (אפילו חופפת). הדיון הוא סביב העת החדשה – יש את תקופת הרנסנס, התקופה הקלאסית (העת החדשה המוקדמת), והתקופה המודרנית – סוף המאה ה-18 – המאה ה-19.

בספר הראשון אנו רואים את שינוי היחס בין שגעון לתבונה. בספר השני פוקו עוסק בצמיחת מדעי האדם. הוא מכניס את מונח ה'ארכיאולוגיה' בהקשר מדעי האדם – במובן של חיפוש, חפירות. אנו מתחילים מהווה, ומשם חופרים. מהלך ארכיאולוגי אינו מהלך של בניה (שמתחיל מהיסודות ומשם בונים את מדעי האדם), אלא מהווה, ולחשוף שכבות. מה שהוא מגלה זה מספר שכבות, רמות – שאין כאן רציפות (אין צמיחה רציפה), אלא כמו בארכיאולוגיה – ערים שנבנו זו מעל השניה בצורה מסודרת. פוקו חושף מבנים מסוימים שקובעים תקופה מסוימת.

לשכבות הוא קורא 'אפיסטמה' – הרעיון הוא שבתקופות מסוימות יש מבנה, והמבנה הזה קובע את האופן שבו הגבולות בין ידע ללא ידע נקבעים. מה נחשב ידע לגיטימי, ומה לא. לדוגמא – במאה ה-16 יש רעיון של התאמה בין מיקרו קוסמוס למקרו קוסמוס. הרעיון הוא שצריכה להיות התאמה בין מספר כוכבי הלכת לבין מספר הנקבים שיש לנו בפנים. מאוחר יותר, הסברים כלאה נהפכים ללא לגיטימיים. לדוגמא, בביולוגיה – בתקופה הקלאסית, מה שמעניין את החוקר זה קטגוריות של צמחים / בעלי חיים שמסווגים לפי יחסי סדר (בעלי רגליים, ...). יותר מאוחר, במאה ה-19, כשנכנס דרווין, אז לקטגוריות נעלם הכוח ההסברי.

המושג שבו פוקו מתאר אפיסטמה זה ה'אפריורי היסטורי'. יש כאן רעיון קאנטיאני – תנאי האפשרות של הניסיון, אבל ההבדל מקאנט שהם משתנים מתקופה לתקופה. **בכל תקופה יש תבנית שמגדירה את גבולות הידע**. בלי ההבחנה מהו ידע לגיטימי ומהו ידע לא לגיטימי, אי אפשר לעשות מדע.

השאלה המרכזית שעולה היא איך זה קורה – איך יש מעבר משלב לשלב. למעבר שכזה הוא קורה שבר אפיסטמולוגי. אין כאן שום רציפות, כמו שאנו מצפים מעמדה סטרוקטוראליסטית (ראה שיעור קודם). השבר הוא מה שקורה כאשר תבנית אחת נגמרת ועוברים לתבנית אחרת ללא שום תיאור של מה שקורה, ומה הסיבה למשבר. פוקו לא מנסה להסביר את הסיבות, 'כמו ארכיאולוג'.

נדמה שיש כאן שרירותיות, שהגיויני שתיראה לנו בעייתית. אנו לא מבינים את הסיבה למעבר מסיבה אחת לשניה. אפשר להקביל זאת לשינוי של אופנה.

למה הוא מאמץ רעיון כזה? קודם כל, בגלל הגישה הסטרוקטוראליסטית. אבל יש עוד סיבה – עניין הסובייקט. פוקו נגד מושג הסובייקט של סארטר – לדעתו, הפיכה של מישוה לסובייקט זה תהליך היסטורי. זוהי התרחשות שקוראת בתוך המהלך שהוא רוצה לתאר. לכן, הסובייקט אינו תנאי לשינוי היסטורי, אלא פונקציה של מבנים מסוימים. פוקו מתאר, לטענתו 'תהליכי סובייקטיביזציה'. לכן, הסובייקט לא יכול להיות תנאי להתהליך – הוא חלק מהתהליך.

לאור זאת, ניתן לחשוב כי שעמדתו של פוקו היא סוג של רלטיביזם - אין לנו קריטריון 'על אפיסטמי' למה זה ידע, או - בצורה רדיקלית - גם מושג ה'אמת' לא חורג מהמבנים, ומשתנה לפי המבנים. לכן, הקריאה המקובלת היא העמדה הרלטיביסטית - אין לנו קריטריונים מוחלטים לא לאמת ולא לידיעה.

רובק חושב לגבי רלטיביזם כי פוקו לא יתנגד להגדרתו כך. עם זאת, חשוב לא להבהיר שזו לא מטרתו, וזה לא מה שהוא מנסה לקדם. זה לא עניינו. מה שמעניין אותו זה לחשוף את הקונטינגנטיות של מה שנראה כמבנים הכרחיים. מעניין אותו מהלך ביקורתי, משחרר אותנו מתבניות מסוימות. אם בדרך

יבצע מכך סוג של רלטיביזם, זה לא נורא. מטרתו היא ביקורת וחשיפת הקונטינגנטיות, כאמור. ראינו זאת בשיגעון - ראינו תבנית מסוימת עליה אנו חושבים כשאנו חושבים על שגעון. פוקו ינסה להראות שהיא צומחת בהקשר מסוים, במקום מסוים, ואין לה תוקף הכרחי.

נשים לב - לפי זה, הוא ספקן בנוגע לתורה אתית חיובית.

בשלהי שנות ה-60 נוספים שני צדדים למחשבה של פוקו: הצדדים היותר מתודיים, וההקשר הפוליטי. אפשר להבין את מהפכת הסטודנטים של 68 כקו פרשת המים מבחינתו של פוקו. ב-68 היתה תנועת מחאה של סטודנטים שבסופו של השתלבה עם הפגנות ושבתות פועלים, והגיעה למצב של כמעט מהפכה. פוקו עצמו לא היה חלק מזה באותה תקופה - אלא היה איש משרד החוץ, סוג של 'נספח תרבות' בתוניסיה, איש ממסד. לקראת סוף 68, התחיל לקחת את תפקיד האינטלקטואל המעורב. לכן צריך לזכור שלמרות שהוא נתפס כ'חותרן', זוהי חתרנות מתוך הממסד, וזה לא נתפס בצרפת כמשהו מאיים כל כך כמו שזה נתפס באמריקה.

בשנות ה-60, הוא מוציא הבהרה מתודית - 'סדר השיח' - הרצאת פתיחה כשהוא מקבל קתדרה. הוא מוציא גם את 'ארכיאולוגיה של הידע' - שם הוא מתחיל לדבר לא רק על אפיסטמה - אלא על 'שיח'. הרעיון הוא דומה, אבל מדבר על כללי שפה - על מהו פסוק לגיטימי במערכת מסוימת, מה מותר / אסור להגיד בהקשר מסוימים. הרעיון הוא בסופו של דבר דומה - בכל שיח יש 'הדרה' - משהו שנמצא מחוץ לשיח. יש אנשים ש'אין להם זכות דיבור' - לדוגמא המשוגע. לדוגמא - בבית חולים, לחולה 'אין זכות דיבור' - הוא אובייקט, מדברים עליו, ותו לו.

הוא מתחיל לדבר גם על 'הרצון לאמת' - סוג של פרוייקט, 'את מי האמת משרתת באיזה הקשר'. למי האמת עוזרת, את מי היא מדכאת, ומה ההשלכות של העדפת האמת.

פוקו, באמצעות מושג השיח, מתחיל להתרחק מסטרוקטורליזם. יש בסטרוקטורליזם משהו נוקשה מאוד - פורמלי, מתמטי, ובסופו של דבר, הוא מתרחק מזה, ומשלב מסוים, מתקשר למחשבה ה'פוסט סטרוקטורליסטית'. יש כאן יותר דגש על משהו לשוני, ולא על מבנים אפיסטמולוגיים.

הדבר השני שקורה זה הדגש שהולך והופך להיות מרכזי על הכוח, ועל הקישור בין ידע לכוח. לא צריך לקרוא את פוקו בצורה הפשוטה האומרת 'ידע הוא כוח' - אמירה שנאמרה בראשית ע"י פרנסיס בייקון. בגללו קמה באנגליה החברה המלכותית למדע - שכן הוא שכנע את המלך ש'ידע הוא כוח'.

לא את האמירה הפשוטה הזו פוקו רוצה להגיד - אלא, בפשטנות, 'ידע תמיד מתפקד בהקשרים של כוח'. אין 'ידע נייטרלי'. יש כאן הרבה קשר למהפכת 68 - חלק מהאנשים רצו את מה שהפריע להם - הרעיון שהם תפסו את עצמם כחלק ממערכת כוחנית שלטונית אליה הם התנגדו בסופו של דבר.

מה שמעניין את פוקו זה לא משוואה או זהות. מעניין אותו לחשוף את **המנגנונים המקשרים בין ידע לבין כוח** – כדי להראות את הקונטינגנטיות של מה שנתפס על ידינו כהכרחי.

פוקו, לכל אורך הדרך, הוא אחת האלטרנטיביות האינטלקטואלית העיקריות באותה תקופה למרקסיזם. אפשר לראות בדיונו כאן אלטרנטיבה למרקסיזם. יש בו משהו אנטי מרקסיסטי מאוד חזק. הכיוון הפוסט סטרוקטורליסטי מתרחק מאוד ממרקסיזם.

פיקוח וענישה

מספר זה קראנו על הפנאופטיקון. בספר זה הוא מפסיק לדבר על ארכיאולוגיה, ומדבר על 'גנאולוגיה'. השימוש במושג זה שאוב מהגנאולוגיה של ניטשה בפילוסופיה של המוסר.

הוא מתחיל את ספרו בתיאור מאוד פלסטי של ענישה בתקופה הקלאסית (1757) – תיאור מאוד קשה. מזה הוא עובר לתיאור של משהו שקורה 80 שנה אחר כך – אוסף של כללים ולוחות זמנים של אסירים. יש מדריכים וספרים שמסבירים מהם לוחות הזמנים של האסור. אנו עוברים ממסגרת ענישה אחת (פיזית) לאחרת.

הפרק על הפנאופטיקון מתחיל בתיאור של הפיקוח הטוטלי על מגיפה – וזה נהפך להיות מודל של ענישה. המודל הזה הוא לא רק של ענישה – אלא גם של בית משוגעים, בית ספר, וכיו"ב. הענישה נהפכת להיות סוג של פיקוח.

הסתכלות ראשונה תגיד שאנו עושים משהו יותר הומני – זה די אכזרי לקחת אדם ולגרור אותו בכרכרה, לעומת ההומניות(היחסית) בלשים מישהו בכלא. יש כאן מעבר, כביכול, מענישה לא הומנית לענישה הומנית. זה 'ההכרחי', שעליו רוצה פוקו לערער. זוהי תבנית שנראית לנו מובנת מאליה – נדמה לנו שזה עונש הומני.

מה פוקו יאמר על זה – הדבר הראשון שיש כאן זה **התייעלות** – במקום כרכרה וכיו"ב, יש כאן מנגנון פשוט – מעט מאוד אנשים מחזיקים הרבה אנשים. לדעתו אנו חוסכים כאן בכמות האנשים שמפעילים את מנגנון הענישה.

הדבר השני הוא שיש כאן את מודל 'האדם המודרני' – זה לא מודל רק של ענישה, אלא של בתי ספר וכיו"ב. הרעיון שם בכל המקרים האלו זה ליצור את **תהליך הסובייקטיביזציה**. בסופו של דבר, כמו בפנאופטיקון – אתה לא יודע אם יש שומר או אין שומר. בסופו של דבר, הרעיון הוא שבתהליך הזה שאתה יושב בכלא, אתה מפקח על עצמך. התקווה היא שכשתצא, אתה תהיה זה שתפקח על עצמך. הענישה הכי יעילה, לדעת פוקו, היא שאתה מצליח לפקח על עצמך. המטרה היא ליצור תהליך של סובייקטיביזציה בו האדם מאלף את גופו, והופך את עצמו לסובייקט. מה שמייצר את זה זה במידה רבה המבט – המבט שמייצר נורמטיביות. לדעתו של פוקו, שיקום אסירים זה סוג של 'מישטור'.

מושג הסובייקט אינו נייטרלי מבחינת פוקו – הוא מתפקד במערכות של כוח.

ההיסטוריה של המיניות

באיזור המאה ה-18 וה-19 היתה השתקה שלה מיניות, ובמאה ה-20 יש דיבור פתוח על המיניות. הוא מראה שהחל מהמאה ה-18 יש דיבור הולך וגובר על המיניות – שהוא רפואי, אבל גם מכיל מדריכים, וידויים, וכיו"ב.

מה שיש לנו בסופו של דבר זה **רציפות** ולא פריצה של משהו אלטרנטיבי (ההפך מהגישה הסטרוקטורליסטית). ההשתחררות של המיניות, שחושבים שהיתה בעיקר בחצי השני של המאה ה-20, היתה הזדקנות, המשך ופיתוח של שיח מדעי ורפואי שהתחיל מהמאה ה-18 והלאה. מה שנראה כשבר, הוא לא שבר. כל הדיבור של המיניות, הוא המשך המשטור, ולא השתחררות. מופיע כאן אותו נושא, אב לפוקו עולה כאן על נקודה – מה כל תפקיד השיח על השחרור המיני בחברה. יש לראות אותו לאו דווקא כשחרור, אלא כסוג של המשך **מישטור** של האדם בחברה. יש כאן כניסה לתוך מה שהוא כביכול פרטי, וסוג של מישטור שלו. בהמשך, בדברים שיצאו לקראת מותו ואחריו, פוקו מגיע לאיזשהי עמדה חיובית יותר – הוא חוזר לאיזשהו מובן יוני של פיקוח עצמי שהוא רואה כמודל נכון. בהקשר של האתיקה – הוא רואה כאן בסיס לאתיקה מסוימת.

מנקודת מבט אחרת על פוקו, פוקו כן רואה את עצמו כמי שממשיך את הפרוגרמה של הנאורות. הוא רואה את עצמו כממשיך כיוונו של קאנט – הוא חושב שקאנט יצר זיקה בין פילוסופיה לבין ההווה. הטענה על הנאורות היא טענה היסטורית – פוקו רוצה להמשיך את הכיוון הזה, של לקחת את ההווה כנקודת מוצא. מה שמעניין אותו זה לתאר את האונטולוגיה של ההווה. הוא חושב שהעבודה הפילוסופית צריכה לעשות מתוך זיקה להווה, לחברה, לידע בהקשרים מסוימים, שם הפילוסוף עובד. זו הנקודה שחוזרת לקאנט ולהגל, ומאפיינת את הכיוון הקונטיננטלי – החיבור עם ההווה. יש זיקה עמוקה בין פילוסופיה ובין הזיקה שבה היא נעשית. אין עניין בשאלות על זמניות. את הזיהוי של העבודה הפילוסופית על הווה הוא לוקח מקאנט. הוא לוקח מקאנט גם את המהלך הביקורתי – של הפילוסוף כמבקר. הוא לא לוקח מקאנט זה את הרעיון שהתבונה היא זו שמדריכה אותנו בבחינה הזו.

התבונה אינה נייטרלית פה – אין לנו קרקע נייטרלית מתוכה העבודה הביקורתית יכולה להיעשות. היא מתבצעת תמיד מתוך ההווה, מתוך דפוסים אותם אנו מנסים לחשוף, ובסוף לקעקע, על ידי חשיפת הקונטינגנטיות שלהם. העבודה הפילוסופית לא יכולה להיעשות מתוך מכשירים נייטרלים. זה הרעיון בו פוקו ממשיך את הפרוגרמה של קאנט, באמצעים שהוא חושב שהם הנכונים. לסיכום, נאמר שבעוד שאצל פוקו יש משהו שמר על רומנטיקה, על מובן של האדם שיש לשחררו מכל כבליו, דרידה הרבה יותר ספקן בנושא. בסופו של דבר, למרות שיש להם הרבה תימות משותפות, ההבדל הגודל הוא שדרידה הרבה יותר ספקן בנושא שחרור, ויש בו משהו הרבה יותר מאיים ומרגיז בנוגע לשיח הפילוסופי הרגיל.

הנקודה המרכזית בנוגע לפוקו, זה שבסופו של דבר העמדה שלו משאירה עוגן לא ברור מחוץ למערכת – משהו כמו המוטיבציה של כל המהלך הזה. דרידה יראה את זה כבעייתי ולא ניתן להצדקה. המהלכים של שניהם היו ביקורתיים.

2.7.2007

מרצה אורח: אלי שיינפלד

ציטוט השיעור: 'הוא/לוינס] לא מאמין בשום דבר'. הוא לא רב במקרה!?

לוינס (1906-1995)

בשנות ה-30 הביא את הפנמנולוגיה לצרפת. הפנמנולוגיה מתגלה ע"י סארטר בעזרת ספר של לוינס. הרעיון של סארטר שאפשר לעשות פילוסופיה 'מתוך העולם' הגיע באמצעות לוינס. היום נקרא ביחד את 'פילוסופיה ואידאת האינסוף'. לוינס מאמץ דרך קרטזיאנית באופן מובהק. אפשר לסכם את הפרוייקט הפילוסופי של לוינס במשוואה 'האתיקה קודמת לאונטולוגיה'. אפשר גם לומר 'המטאפיזיקה קודמת לאונטולוגיה'. אצל לוינס אתיקה = מטאפיזיקה. הפרוייקט הפילוסופי של לוינס הוא להעמיד את האתיקה כפילוסופיה ראשונית. להבין את הנוסחא הזו, משמע להבין את לוינס. מה שמסתתר מאחוריה זה לא מה שנראה שהיא אומרת. הרי בד"כ אנו מבינים את האונטולוגיה והאתיקה כתחומים שונים לחלוטין. אצל לוינס המילים הללו לא מציינות תחומים בפילוסופיה – אלא מסורות פילוסופיות מתנגשות. יש פילוסופיה שכותרתה היא המטאפיזיקה, ויש מסורת פילוסופית אחרת שנקרא לה 'אונטולוגיה'.

המאמר מתחיל בשתי הגדרות של הפילוסופיה. הוא נותן שתי הגדרות של האמת (עמוד א'):

1. של המטאפיזיקה / אתיקה – האמת היא ניסיון. התשוקה לאחרות, לאחר המוחלט. הפילוסופיה היא הנטייה של האדם אל עבר מה שהוא מעבר לעצמו. הפילוסופיה, במובן הזה, פונה אל האחר. ה'אחר' לא מציינ את האדם האחר, אלא את מושג האחר. האמת מצביעה לכאורה לא רק על חיצוניות אלא על טרנסצנדנטיות' – כלומר, משהו שהוא 'חורג'. לפי השקפה זו, הפילוסופיה עוסקת באחר לגמרי – היא 'ההטרונומיה' עצמה. הטרונומיה - החוק שבא מבחוץ (לעומת אוטונומי, מי שמחוקק לעצמו). לפי זה משמעותה של הפילוסופיה היא המטאפיזיקה, שחוקרת אודות האלוהי.

2. של האונטולוגיה – היא עוסקת בזהה, בפנימי, באימננטי, באוטונומי. לוינס יאמר שהיא אתאיסטית. התנועה הבסיסית של הידע היא ניכוס האחר על ידי, ולהפנימו. למצוא את הקטגוריות, המושגים, השיטה הפילוסופית שתנסה להכליל את העולם כולו. מה שלא יכול להיכנס לכאן הוא ברברי, מילים חסרות משמעות ולא מובנות. במסורת הזו – האל לא מובן, אי אפשר לומר עליו כלום. הידיעה היא תמיד ניסיון לשמר את ההתנגדות להטרונומיות, מה שמאיים על הידיעה. או שמנסים למצוא קטגוריות כדי להבין משהו, או שדוחים אותו. הפילוסופיה עוסקת בצמצום אל הזהה של כל דבר המתנגד לה בבחינת אחר. זו המסורת שמנסה לבטל את האחר. תהליך הידיעה הוא הפיכת הלא ידוע למוכר – הפיכת הזר לזהה.

עמוד ח' – היידגר הוא נציג האונטולוגיה, של קדימות הזהה על פני האחר.

כשלוניס מדבר על האתיקה הוא מדבר על הגדרה מסוימת של הפילוסופיה, ובאונטולוגיה על הגדרה אחרת. כשהוא אומר 'האתיקה קודמת לאונטולוגיה', הוא לא מתכוון רק לקדימות בזמן, **אלא מנסה להראות קדימות מהותית ואיכותית של המסורת של האתיקה על פני האונטולוגיה.**

איך זה יעשה?

שלב ראשון, ביקורת רדיקלית על האונטולוגיה, ובשלב השני – להראות שאם האונטולוגיה חושבת את עצמה על הסוף, היא צריכה להניח את האל. מי שייצג את האונטולוגיה כאן זה פרמנידס, דרך שפינוזה עד היגל.

כמו שדקארט פגש בעצמו את אידאת האינסוף, כך אתה נפגש עם 'הזולת', אידאה נשגבת, אידאת האינסוף. ישנה פרקטיקה של המחשבה שהיא מספקת את עצמה – מושא של מחשבה שחורג מהמחשבה, ולכן היא יכולה להזין אותו עד עצמו. זו הפילוסופיה הטובה, לפי לוינס.

ניזכר במהלך הקרטזי – שבו הוא עובר על כל המחשבות, ולא מוצא מחשבות שחורגות מהקוגניטיו – עד שהוא מגיע לאידאה 'של האינסוף', שהיא אידאה שאם אני חושב אותה, היא אידאה שאני מוצא בי, והיא אידאה חיובית (לא שלילה של הסופי), ולא ברור מאיפה היא באה – שכן, אני בתור יצור סופי, לא יכול לייצר אידאה שכזו. אומר דקארט – אין ברירה חוץ מלהגיד שהאידאה הזו הושמה בי מבחוץ. **לוינס יקרא את המעבר הזה כמעבר מהאונטולוגיה אל האתיקה.**

אם יש אינסוף, אנו נזרקים למטאפיזיקה – העיסוק הפילוסופי שמכוון לשם.

בעמוד ב' כותב לוינס – 'אוטונומיה או הטרונומיה', כלומר אתיקה או אונטולוגיה. הוא קובע שהבחירה של הפילוסופיה המערבית נטתה לחירות ולזהה, כלומר לאונטולוגיה. הוא רוצה להחיות את המסורת שנשכחה. הוא מביא את האני החושב של דקארט כדי להסביר את האונטולוגיה. יש רגע בתוך המהלך של דקארט, בו הוא באמת קרוב למה שאנו מבינים כאונטולוגיה – הרגע של ה'קוגניטיו'. בעמוד ד' הוא כותב – 'האני החושב, המחשבה בגוף ראשון, ... מקדמת את החירות [=אונטולוגיה]' 'אני חושב יגיע למיצוי לכשיקיף את כוליות ההוויה'. 'כל ניסיון בעולם -...- ימסור את עצמו בידי הדיאלקטיקה הזו של הנפש השחה עם עצמה, יחדור לתוכה, ישתייך לה. הדברים יהיו לרעיונות, ... הם יכבשו, ישלטו, יבעלו, ...' – 'זו כנראה הסיבה שהביאה את דקארט לומר שהנפש עשויה להיות מקור האידאות המתייחסות לדברים החיצוניים ולהסביר את המציאות'. הקוגניטיו יכול להמציא את העולם – העולם יכול להיות כפוף לו. הקוגניטיו יכול לתפוס את כל מה שבעולם. **זה מה שלוינס מסכם תחת אונטולוגיה** – הקוגניטיו שכל העולם ידוע ומוכר לו.

לוינס מתאר את המהלך הזה כאתאיסטי, ששולל את האל. הוא ממשיך את התיאור של הפילוסופיה ככיבוש העולם, כניסיון להשתלט.

עמוד ז': 'האימהות הזו של האדמה מגדירה למעשה את כל הציביליזציה המערבית של הבעלות, של הניצול, של הרודנות הפוליטית ושל המלחמה'. הציביליזציה המערבית, בגלל שהיא חרטה על דגלה את האונטולוגיה, נהפכה לציביליזציה של ניצול, רודנות ומלחמה. מעין הקבלה: מה שאתה עושה לגבי רעיונות של 'האחר', אתה תעשה גם ל'אחר'. **ביטול האחר של מעשה של אלימות.**

לוינס כן רוצה לחשוב את הפרדיגמה, הביטוי המובהק ביותר של האחרות – במציאות של האדם האחר.

עמוד ח' – 'בהופכנו את היוצרות, נדמה כי אנו הולכים בעקבותיה של מסורת לא פחות עתיקה – זו שאינה מעגנת את הזכות בכוח ושאינה מצמצמת כל אחר אל הזוהה. כנגד ההידגריאנים והניאו-הגליאניים עכורם הפילוסופיה מתחילה באתאיזם צריך לומר שהמסורת של האחר אינה בהכרח דתית, שהיא פילוסופית. אפלטון ממקם עצמו במסגרתה כאשר הוא מצב את הטוב מעל ההווה ומגדיר, בפידרוס, את השיח האמיתי כשיח עם אלים. אולם המבנה הטיפוסי ביותר לכך מצטייר בניתוח הקרטזיאני של אידאת האינסוף, אשר ממנו אנו מבקשים לשמר אך ורק את קווי המתאר הצורניים'.

(יש המשך מעניין). האינטנציונאלית של האינסוף שונה מהותית משאר סוגי האינטנציונאליות – בחושבו את האינסוף 'האני ממילא חושב יותר ממה שהוא חושב'. האידאה הזו אינה מושג. האינסוף הוא האחר הרדיקלי, המוחלט. הטנסצנדנטיות של האינסוף ביחס לאני הנפרד ממנו והחושב אותו, מהווה את סימן ההכיר הראשון לאינסופיותו.

האידאה של האינסוף והפנים של הזולת

לוינס ממשיך ומתאר שהאידאה הזו הושמה בי מבחון, וכי איננו חופשיים בנוגע אליה. החוק של הפנמנולוגיה ש'המשמעות נובעת מתוך הופעה הדברים, ולהבין את העולם זה להבין את אופן הופעתו' תופסגם כאן – כך יש הופעה בעולם שעצם הופעתה חורגת מהיכולת שלנו לתפוס. יש משהו בלתי נראה בתופעה של 'הזולת', ה'אדם האחר'.

הפנים הם אופן ההופעה של הזולת (האדם האחר). הזולת מציג את עצמו כפנים. ההתרחשות של הפנים חורגת באופן עמוק מהיכולת שלנו לתפוס (כמו שהיינו יכולים לתפוס את הכסא, השולחן, ...).

לוינס אומר – **ביחס לזולת, יש משהו שהוא תמיד לא נראה**. יש בלתי נראות שמגדיר את אופן הופעתם של הפנים של האדם. כשאני בנוכחות של האחר, הפנים לא מציגות את עצמן כדבר נתפס. ישנה קריסה של המשטר של האור, של הנראות. הפנים זה הרגע שבו העולם הנראה מתגלה כחסר. מה חסר בו? הנראות של האחר. במובן הזה לוינס מצא אידיאה פנמנולוגית מקבילה לאינסוף של דקארט. בעולם של התופעות יש אירוע, התרחשות, שמקבילה לאינסוף של דקארט – המפגש עם הזולת, האדם האחר. עמוד ט':

'הניסיון, אידאת האינסוף, מעוגן ביחס עם הזולת. אידאת האינסוף היא היחס החברתי'. לוינס מתאר את מה שקורא כשאני פוגש את הזולת – הוא חשוף לכל כוחותי. אני יכול להרוג אותו, הוא נתון לכל תחבולתי ופשעי. הוא יכול להתנגד בכוחו, ובתושיה שיש בו. הוא יכול להשיב מלחמה שעה.

הזולת יכול להופיע כיריב. אני מתמודד מולו. אבל אפשרות נוספת, שלוינס מצדד בה – שהזולת יכול לחשוף את פניו, ולהתייצב מולי, מעבר לכל מודע, 'באמצעות ההתערטלות המלאה והעירום המלא של עיניו חסרות ההגנה, באמצעות היושר, בכנות המוחלטת של מבטו'. ברגע שהפנים מופיעות, ה'אני סוליפיסטי' מאבד את התפיסה של ההוואה. מעצם הופעת הפנים, יאמר לוינס, יש כאן אמירת לאו – לא של כוח, אלא של התנגדות שלא ניתנת להכלה. האדם נחשף לאפיסות כוחותיו – ומגלה שמתרחש כאן משהו ששונה מהותית מה'כוחות'. מבנה החירות, כפי שנראה לאדם, מתהפך לחלוטין. **ההתנגדות שיש**

בפנים היא ההתנגדות האתית, של מי שלא מתנגד. היא פותחת את מימד האינסוף עצמו, של מה שמפסיק את האימפריאליזם הבלתי ניתן להתנגדות של הזוהה ושל האני. (עמ' י').

ניתן לראות זאת בדרך יותר טכנית – אצל הוסרל, כשהוא בא לתאר את הזולת, הכלים הפנמנולוגיים שלו לא מספיקים. הפנמנולוגיה שלעצמה לא יכולה לתאר את הזולת. גם הוסרל, אבי הפנמנולוגיה, ראה שהפנמנולוגיה לא מספיקה כדי לתאר את הזולת.

פנים ואתיקה

מה שאני יכול לרצות לרצות זה את האדם האחר. אבל, באופן פרדוקסלי, הרצח הוא בלתי אפשרי, כי מה שאני מחפש ברצח, זה אותו הדבר שאני לעולם לא אשיג. זה כמו בסדיום – זה מנסה לדחוק את האדם כמה שיותר, בלי להרוג אותו - כי הבעיה היא שכשתהרוג אותו, לא יהיה במי להתעלל. הבעיה ברצח היא דומה – ברצח, האחר חומק מהרצח.

תיאור פוזיטיבי של הפנים (עד עכשיו היה תיאור נגטיבי) – עמ' י' – הפנים אינם דומים לצורה הפלסטית, שהיא תמיד נטושה כבר, נבגדת על ידי הישות שהיא חושפת, כמו גוש השיש המיותם מהאלים אותם הוא מציג. הפנים שונות מהפרצוף החייתי בו אין הישות עדיין מצטרפת אל עצמה בטיפשותה של הבהמה. **פנים המבוטא נוכח בביטוי**, מבטא את ביטויו הוא - נותר תמיד אדון למובן שהוא נותן. במעין 'פעולה טהורה' הוא מתנגד לכל זיהוי, אינו מתברג בידוע משכבר, אלא מסייע, כפי שאומר אפלטון, לעצמו, מדבר. ההתגלות של הפנים היא כל כולה השפה.

הסדר הפנמנולוגי קורס בפנים. אבל יש כאן גם רגע חיובי – מה שכן מתגלה זה 'הביטוי הטהור' – הפנים אינם נראים, הם מבטאים. הביטוי קודם לתיאור. הוא חלק מהפלסטיות, למרות שהוא מתנגד לפלסטיות. הפנים הם המקור של הביטוי, של הדיבור. מבחינה טהורה, פנמולוגית, להיפגש בפנים זה להיפגש בביטוי, שדורש מענה. הופעת הפנים עצמן הן הדרישה הזו.

9.7.2007

ציטוט השיעור: 'אני אישית חושב שלכלבים יש פנים', ד"ר רובק, בהגיג פילוסופי עמוק.

הודעות אדמינסטרטיביות:

1. אין שיעור חזרה / שעת קבלה. אפשר בשעת קבלה השבוע ביום חמישי בין 3 ל-4, או באימייל.

הבחינה

2. כמו שנה שעברה (3 מתוך 4 שאלות) – יש לענות בערך עמוד לכל שאלה. הן שואלות בד"כ לפילוסוף אחד, ולעיתים מתחברות לעוד אחד.

היום נדבר על :

1. לוינס
2. סיכום הסמסטר
3. פמיניזם (דה בובואר)

לוינס

נדבר על הרעיון של 'אתיקה כפילוסופיה ראשונית' – זו גם הסיבה שאנו לומדים אותו בסיום הסמסטר. מהי הפילוסופיה הראשונית? יש היגידו שהאונטולוגיה, יש שהאפיסטמולוגיה, ויש שיגידו שהלשון. מה משמעות הטענה ש'אתיקה' היא הפילוסופיה הראשונית?

יש לעשות אתיקה ללא הנחות יסודיות אפיסטמולוגיות / אונטולוגיות. בד"כ אנו עושים אתיקה כשאנו מניחים בני אדם, בעלי חיים, כדו"א, ... אנו חושבים בד"כ למי זה מכוון – ולכן יש לנו הנחות אונטולוגיות, וגם אפיסטמולוגיות. נדמה שאתיקה היא קומה 'גבוהה' בפילוסופיה – מניחה הנחות מסוימות. לדוגמא, אצל דקארט יש קדימות של ביקורת התבונה הטהורה על התבונה המעשית. מה משמעות הטענה הזו מבחינת האתיקה? במונחיו של לוינס, כאשר אנו נקראים לעזרה, אין את השאלה מי עומד לפנינו, מי קורה לנו. אין את השאלה שאנו מבינים את הטענה. **הקריאה לעזרה מכוונת אותנו כסובייקט** – כמי שפנו אליו. היא קודמת להבנתנו מה הטענה (הרי יכולים לקרוא לעזרה בלי טענה, רק בזעקה). מה שמכוון אותה זה העובדה שפונים אלינו – זה מכוון אלינו.

הקריאה הזו מכוונת את האתיקה – היא הקריאה 'לאחריות האינסופית', לדידו של לוינס. כל מה שאנחנו זו הקריאה לעזרה של האחר. יש כאן משהו שקודם לכל אונטולוגיה, אפיסטמולוגיה. אנו יכולים לחשוב על זה לאו דווקא דרך השפה - אלא לדוגמא באמצעות מבט – מבט התינוק אל אימו. אין לפני תוכן, אבל משהו ביחס בין התינוק לאמא הוא יחס אתי שלא מחייב שום קדם הנחות אונטולוגיות, אפיסטמולוגיות, וכו'.

המשמעות האתית קודמת לפעולה.

אפשר להתבונן ברעיון מכיוון אחר - פטנר אמר שחלק מההבנה של 'האתיקה כפילוסופיה ראשונית' – בכל קדם הנחה בנוגע ליחס האתי היא בעייתי בנוגע ליחס האתי.

מה שלוינס מנסה להגיד, שמשוהו מאוד בסיסי באינטראקציה של האדם עם העולם הוא אתי. **תמצית**

הרעיון היא שהאתיקה היא הגישה הראשונה של האדם לעולם.

נשים לב – אין מניעה לרצוח אצל לוינס. רצח היא פעולה שמוגדרת מתוך האתיקה.

עד כה הסברנו את המוטיבציות לאתיקה שאינה מניחה הנחות. כעת ננסה לענות:

למה אונטולוגיה ואפיסטמולוגיה צריכות להניח את האתיקה?

מבחינתו של לוינס, לוינס יוצא מהמסורת הפנמנולוגית ומתייחס אליה. הוא רואה כל חקירה מדעית כחקירה שניתן לתמצתה ברעיון הפנמנולוגי של 'השמה בסוגריים'. בעצם הרעיון הוא שמה שמגדיר לנו את גבולות החקירה, גבולות ה'שימה בסוגריים' אלו גבולות אתיים. מה שאיני יכול לשים בסוגריים – מה שאני לא יכול להפוך לאובייקט של חקירה מדעית – זה בדיוק האתיקה, כאשר האתיקה מאופיינת במונחי לא תרצח. אני לא יכול לחקור את האחר במונחים מדעיים – כי אז אני הורג אותו, בהפיכתו לסובייקט. לכן כל חקירה אפיסטמולוגית חייבת להניח הנחות אתיות – גבולות אתיים ל'השמה בסוגריים'. את אותו מהלך אפשר לעשות גם בנוגע לאונטולוגיה.

שני הכיוונים שראינו מבססים ביחד את הרעיון של 'אתיקה כפילוסופיה ראשונית' – **מסגרת, או אילוץ על כל חקירה מדעית.**

שאלה: למה לשים מישוהו בסוגריים זה לרצוח אותו?

תשובה: ראשית, כאשר אני שם מישוהו בסוגריים, אני באיזושהו מקום ממצה אותו כמושג. אם אני ממצה אותו כמושג, אז הוא לא נמצא שם כסובייקט. אני ממצה אותו כמושג שאני יכול לחקור, והוא לא נמצא כפרט.

חזרה על מה שנעשה הסמסטר

בקצרה, אפשר לומר שראינו את חזרתו של הסובייקט אצל הוסרל, מהלך די נרחב של נפילתו של הסובייקט אצל היידגר, דרך סארטר ועד פוקו, וחזרתו שוב של הסובייקט כסובייקט אתי אצל לוינס. החקירה הפנמנולוגית, הפריצה הפנמנולוגית, מתחילה כחקירה שבה לתודעה יש תפקיד חשוב, אבל אין במהלך הראשוני של הפנמנולוגיה איזושהיא העמדה של כל תחום החקירה על תודעה. בחקירות הלוגיות עצמן יש כל הזמן תנועה – בין חקירה של מושאים מסויימים, מושאי הלוגיקה, קטגוריות לוגיות, כפי שהוסרל מבין אותן, לבין תנאים לנגישות של מושאי החקירה הללו – הכוונה, האינטואיציה, וכו'. החקירות הללו מניחות את שני הדברים הללו. בעצם זה שהוסרל מעמיד דבר אחד ליד השני – הוא אומר שכל התחום הזה הוא תחום של חקירה. הוא חוקר גם את התודעה המכירה וגם את מושאיה. בסופו של דבר, הוסרל חושב שסוג כזה של חקירה לא מצליח ליצור קו הפרדה ברור בין חקירה פסיכולוגית לחקירה פנמנולוגית, ולכן הוא מחפש מהלך שיצור את ההפרדה הזו. המהלך שיצר את ההפרדה הוא 'השימה בסוגריים', שהולך אל ה'אני הטרנסצנדנטלי', והרעיון שהפנמנולוגיה היא פנמנולוגיה טרנסצנדנטלית. זה הגיע מאחר וע"פ הוסרל בשימה בסוגריים אנו מגלים שהתכנים שאותם תפסנו קשורים לתודעה שתופסת אותם – לאיזושהיא ראשית צירים. בלעדיה, התכנים שאותם חשפנו לא נחשפים לנו.

לכן, החקירה הפנמנולוגית מבחינתו של הוסרל הולכה אל רעיון האני הטרנסצנדנטלי – הריאליזם הטרנסצנדנטלי. מושג הטרנסצנדנטיות מכונן ע"י האני.

אולם, נותרו הרבה בעיות בפנמנולוגיה – ואחת אותה נדגיש – מהו המעמד של ה'שימה בסוגריים'? ה'שימה בסוגריים' עצמה, האם היא תכונה של יש מסוים? אם כן, היא חלק מהטבע שלו. אם היא חלק מהטבע שלו, אז בסופו של דבר הפנמנולוגיה חוזרת להיות חלק מהפסיכולוגיה של יצור קונקרטי מסוים, ולא מצליחה ליצור את הנתק. אם זה באיזשהו אופן מנותק, עדיין אנו צריכים להניח ביסוד הפנמנולוגיה את האפשרות של החריגה, של חירות, של 'שימה בסוגריים', האפשרות של התפלספות. כלומר – או שיש לנו הסבר טבעי, שהוא גורם לקריסת הפנמנולוגיה, או שיש לנו הסבר מטאפיזי – 'יש לנו משהו בקטגוריה אחרת מהעולם הטבעי'. זה משאיר מתח שמכניס בהכרח קדם הנחות מטאפיזיות למהלך הפנמנולוגי – וזו בדיוק הנקודה שבה נכנס DaSain של היידגר.

מהו DaSain? הוא היש שהוא תמיד חורג. הוא תמיד כבר מבין את שאלת ההוויה. מה שמאפיין אותו זה הטרנסצנדנטיות, 'היציאה ממקומו'. זו DaSain ובעיותיו של 'היות שם'. הוא מגלם את הפתרון של היידגר לבעיה של ההנחות המטאפיזיות של הפנמנולוגיה. אבל אז כבר אין לנו בדיוק סובייקט, ראשית צירים – יש לנו מבנה מורכב הרבה יותר – מצד אחד DaSian הוא חלק מהעולם, ומצד שני תנאי להבנתו. הוא משהו שלא בדיוק מתפקד כסובייקט, כ'אני טרנסצנדנטלי'. הוסרל עצמו חשב שהמהלך של היידגר מוליך לביטול הפנמנולוגיה, ולהשמטה על האדם הקונקרטי, והופך אותה לאנתרופולוגיה. הוסרל חשב שהיידגר מבטל הפנמנולוגיה, ולא מגיעה לשורשה.

השניות של DaSian, התגלגלה אל הפילוסופיה של סארטר, ואל תפיסת האדם שלו, כשילוב של חירות ועובדתיות. הפילוסופיה של סארטר הוא אנתרופולוגיה מתוך העמדה של היידגר. היידגר מתעניין בראש ובשאלה בשאלת ההוויה – סארטר שואל את שאלת האדם. הוא מפתח את תורת האדם מתוך המושגים של היידגר. אין לנו כאן בדיוק סובייקט, אלא משהו שהוא גם בתוך העולם וגם תנאי לו (DaSain) – אין לנו סובייקט מכונן, ובכל מקרה, אנו יכולים לשאול מתוך סארטר – מה המסגרת שמתוכה הוא מתאר את מה שהוא מתאר? אצל היידגר זה DaSain שמנסה להבין את עצמו ואת העולם – ואצל סארטר זה יותר אונטולוגי, חיצוני לאדם שהוא מתאר. אין לאדם של סארטר תפקיד מכונן.

משנות ה-50 יש ביקורת הולכת וגוברת על מושג הסובייקט – פגשנו זאת לראשונה בסטרוקטורליזם, אבל בעיקר אצל פוקו. פוקו טוען שמושג הסובייקט הוא איזושהי פונקציה של 'סטרוקטורה מסוימת'. של אפיסטמיה מסוימת, שממקמת בתוכה את הסובייקט. היא נולדה בתקופה מסוימת, וסארטר מקווה שהיא תגיע אל ריצה. ע"פ סארטר הסובייקט הוא תוצר של מערכות מסוימות – מערכות שיח, אפיסטמה (מערכות שמתפקדות בידע / הכרה) וזה יכול להיות במערכות כוח מסוימות. לסובייקט יש תפקיד במערכות של הפעלת כוח. מה שהוא מתאר זה תהליכים של סובייקטיביציזה – הוא מנסה לחשוף אותם. המוטיבציה של פוקו היא בהתחלה מוטיבציה יותר אפיסטמולוגית, אבל בסופו של דבר הנקודה העיקרית היא אתית – מה שמעניין אותו זה להשיב בשמו של המשוגע, או לערער את סוג ההתייחסות אל אסירים, ואת הענישה הקיימת בחברה המודרנית (הפנואופטיקון). **המוטיבציות של פוקו בסופו של דבר הן אתיות.** יש כאן סוג של רעיון נוצרי 'לך אל המצורע'. מאוד חשוב לפוקו לא להעמיד אתיקה אלטרנטיבית

– שכן פוקו הוא מאוד חשדן כלפי כל מערכת אתית, שכן לדעתו, כל מערכת שכזו יוצרת עיוותים. תמיד יהיה אחר שלא יזכה לאותו יחס אתי. לכן המהלך שלו הוא תמיד לוקאלי, ביקורתי על סיטואציה מסוימת, ולא מתוך ניסיון להציב מערכת נורמות חלופית, למרות המוטיבציות האתיות שלו. המגמה הזו של ביקורת על מושג הסובייקט קיימת ואפילו מתחזקת במחשבתו של דרידה, ובכל המחשבה הפוסט סטקורטורליסטית – שלדוגמא מבקרת את מושג הסופר. באופן כללי יהיה הרבה יותר ביקורתי כלפי הכוחנות הגלומה במושג הסובייקט.

נקודת הסיום שלנו היא לוינס – הרעיון הוא שאם יש משהו שמלווה אותנו אצל פוקו, ומטריד פילוסופיה כמו דרידה ואחרים זו הבעיה של הגדרת הסובייקט, הגדרת האדם. הרעיון הוא שבכל תפיסה של סובייקט יש תיחום – בין מי ששייך, ומי שלא שייך. אפשר לראות לוינס כאמירה שלא צריך לגשת אל מושג הסובייקט על ידי הגדרת האדם, אלא לגשת אל מושג זה דרך מושג האחריות, ולא דרך איפיון מטאפיזי / אחר שלו. זו הסיבה למיקומו של לוינס במהלך כולו – ולכן בשנות ה-60 כמעט ולא קראו את לוינס, ורק בעשור האחרון לוינס נהפך מרכזי בדיון – שכן הוא נכנס כמעין תשובה לביקורות הסטקורטורליסטיות על מושג הסובייקט. הוא מתפקד כתשובה רק אם הוא מאמץ זוית אחרת על השאלה.

פמיניזם

אחד המאפיינים של הזרם הקונטיננטלי הוא שהפמיניזם הוא רכיב יסודי בו. זה לא ישום של גישה פילוסופית לשאלות של שוויון, אלא נוגע לסוגיות היסוד. מדוע? בגלל הדרך בה ראינו את מושג האדם והסובייקט, והביקורות עליו. לאחר עבודה של דה-בובאר, עולה השאלה איך אפשר לחשוב על הסובייקט, על האני – האם זהו מושג שאפשר לקשור אותו לגבריות. מה לגבי ההבדל המיני? מה הוא אומר לנו לגבי האפשרות לתפוס את האדם? שאלות אלו עולות בלב הסוגיות שמטרידות אותנו. לכן הפמיניזם שצמח הוא הרבה יותר רדיקלי – הוא לא מתעסק רק בשוויון זכויות, אלא בהבנה מהי נשיות, ומהי נשיות לעומת גבריות.

הרעיון של דה-בובאר היא השאלה של הלגיטימיות של הדיון בנשיות. היא אומרת, שהרבה פעמים יש חפיפה בין גבריות לבין הנייטרלי, 'האדם'. יש זיהוי של 'האדם' עם הגבר. מכאן נובעת השאלה – מהי הנשיות, ואיך אפשר להעלות את השאלה על אודות הנשיות – מה שדה בובאר מעלה במבוא – מהם הכלים הפילוסופיים שבאמצעותם אפשר לבחון את הנשיות, ולתת לגיטימציה לרעיון שבסופו של דבר, אין את הנייטרלי – יש נשיות וגבריות, ויש בעיה שכשאנו חושבים על מושג הנייטרליות נהיה חייבים לחשוב על אחד משני הצירים הללו, בד"כ במונחי הגבריות. התיאור שלה במבוא נעשים במונחים של 'האחר' – כמו בדינוי סארטר ולוינס. מהו סוג האחרות שהיא אישה? במידה מסוימת, הנשיות היא אחרות של הגבריות, של האנושיות, כמו שהיהודי הוא אחר ביחס לאנטישמי, או השחור ביחס לגזעני. לגבי הנשיות יש קושי גדול בניסוח האחרות – שכן יש אוניברסליות. יש כאן סיטואציה בה אין מקום מוגדר לנשיות. לכל אחר ('יהודי', 'שחור'), יש חברה בה הוא לא יתפקד כאחר של מישהו. הנשי מתפקד באופן אוניברסלי כאחר של הגבריות / אנושיות.

הגישה שדה בובאר רוצה לקדם היא 'לא נולדים אישה, נעשים לכזו' – אין רדוקציה של האישה לגופה, אבל אין גם הפרדה – נשיות היא לא אידאה אפלטונית. מה שהיא מנסה לקדם זה הכיוון של להבין את הנשיות במונחים של יחוד של עובדתיות וטרנסצנדנטיות.

יש לא מעט פמניסטיות שלא קיבלו את המהלך של דה-בובאר – שכן נראה שמהו במהלך שלה מושך להפיכת הנשיות לסובייקט, והסובייקט הזה בסופו של דבר יהיה 'א-מיני'. ברגע שאנו לוקחים עמדה נוסח סארטר, תמיד יש סכנה של איך לשלב את הדברים. חלק מההוגות הפמניסטיות ראו במהלך שלה איזושהו ניסיון להכניס את האישה כסובייקט א-מיני – לתוך הסכמה של סארטר.

אחת המבקרות המרכזיות היא לוס אריגרי. בכתיבתה יש משהו הרבה יותר רדיקלי – היא רוצה להדגיש את ההבדל בין נשיות וגבריות, מבלי לחשוב על איזושהיא מסגרת מאחדת של הדברים. הדגש שלה הוא התנגדות לכל שיח נייטרלי. הכיוון שלה הוא במוצהר להדגיש את ההבדל, ולשלול כל שיח נייטרלי. המהלך שלה מוליך אל הרעיון שכל השיח הפילוסופי שאנו מכירים הוא שיח גברי. מהשיח הזה היא רוצה להבדל. גם כאן אפשר לראות הקבלה ללוינס, אבל הרעיון שלה כשהיא קוראת טקסטים של פילוסופים גבריים – היא חוזרת על המהלך, אבל מדגישה את ההבדל מולם. אם אצל דה-בובאר יש סוג של ישום של מהלך של סארטר, אזי אצל לוס אריגרי היחס בין הפילוסופים שהיא מתייחסת יהיה מורכב יותר – יש בעייתיות באימוץ פילוסוף גברי. מצד אחד היא קוראת את הפילוסופים הגבריים, אבל מצד שני היא מנסה להדגיש את ההבדל בין השיח שלהם לשלה.

מעניין לראות שדה בובאר מאוד ביקורתית בנוגע למה שלוינס אומר על הנשיות – לוינס מתייחס לנשיות כ'אחרות' – וזה בדיוק מה שדה בובאר מתנגדת אליו.