

23.10.2006

תולדות הפילוסופיה החדשה ב' – מקאנט, דרך הייגל, עד מרקס

1844 - 1781

מרצה: ד"ר פיני איפרגן

שעת קבלה: 16:15 – 17:15, 5609.

הטלפון: 02-6516763

pinderz@walla.com

קצת היסטוריה

ב1781 – מפרסם קאנט את 'ביקורת התבונה הטהורה'. מתייחסים לזה כ'סופה' של הפילוסופיה, וגילוי של מדעי החברה.

1789 – מהפכה צרפתית

1804 – פינטה – מגיב לקאנט.

1807 – הייגל מפרסם את הפנומנולוגיה של הרוח, נפוליאון נכנס לינה. גתה כותב את פאוסט.

1844 – מפרסם מארקס את 'כתבי היד הפילוסופיים כלכליים'.

- מפרסם קירקגור את 'חרדה'.

קאנט

מראה כי הדיכוטומיה בין רציונליזם ואימפרציזם הינה מוטעית.

בהקדמה קאנט מתאר את הגורל המיוחד של התבונה האנושית, שמנסה לענות על שאלות שהן מעבר ליכולתה. יש שאלות שאני לא יכול להפסיק לשאול אותן, אבל עם הזמן אני מגלה שאני לא יכול לתת להן תשובה.

ניתן לחשוב שהבעיה היא שאנחנו שואלים את השאלה הלא נכונה – אבל קאנט כבר בפסקה הראשונה שאנו לא יכולים להשתחרר מהמתח היסודי הזה בין השאלות לחוסר פתרון. קאנט מנסה בביקורת התבונה הטהורה למפות את השאלות הללו, ולהראות לאור המיפוי, לאיזה שאלות אנו מסוגלים בכל זאת לתת הצדקה, מבלי שאותה שאלה שממשיכה להטריד אותי תפסיק להיות קיימת. שאילת השאלות היא 'גורל' הנפש – לא ניתן להתחמק ממנו, אבל ניתן להנמיך את המתח אם אני אצליח לראות להיכן לכוון את המתח שיש לי בגלל השאלה הלא פתורה.

קאנט לא מנסה לתת תיאור ממצה וסופי של העולם – הוא מסתכל על כל ההיסטוריה של הפילוסופיה, ובפרט המטאפיזיקה – ורואה את הנסיון הבלתי נלאה למצוא פתרון לשאלות המטאפיזיות, או להגיד שהשאלות המטאפיזיות אינן קיימות כלל וכלל.

קאנט מציע לבדוק מה היכולות שלנו, לפני שאנו מנסים לענות על השאלות המטאפיזיות. נבדוק מהן גבולות ההכרה, ובמסגרת גבולות ההכרה, נבין מה היא מסוגלת לעשות.

אנו ננסה לחקור את התבונה כשלעצמה – כמכשיר, ואז נעמיד את היכולות שמצאנו מול השאלות. כנסיים לחקור את יכולת התבונה, נוכל להבין לאיזה שאלות נוכל לענות, ולאיזה שאלות לעולם לא נוכל לענות. **קאנט שולל את הויתור מהסוג של 'השאלה לא היתה צריכה להשאל'** כתשובה על שאלות מטאפיזיות. הוא שולל את הויתור הזה באופן אמפירי – מעל 2000 שנה התחבטו בהם, אז איך אפשר להגיד שהם 2000 שנה שאלו שאלות מפגרות!?

ב'ביקורת התבונה הטהורה' טבועה ענווה – לראות מה יכולתי, ולא להניח מראש שהכל אפשרי. ענווה טבועה גם בעמדתו כלפי המסורת – הוא לא מוכן לאמירות כמו '2000 שנה דיברו שטויות', והוקר מדוע אמרו כך.

עם זאת, חשוב לזכור – קאנט לא יכריע בשאלה 'האם יש אלוהים'. הוא גם לא יגיד שהשאלה איננה טובה. הוא יגיד שלא ביכולת האדם לתת תשובה לשאלה זו. איננו מבטלים את ה'**אינטרס המטאפיזי**' לשאול שאלות – אבל הוא מוגבל על ידי ה'**אינטרס הביקורתי**' לבחון את יכולת התבונה.

החלק הראשון של הביקורת תהיה לבדוק מה המשמעות של הכרה של דבר מה, כאשר אנו חושבים שאנו מכירים משהו.

למרות כל האמור לעיל – ביקורת התבונה הטהורה הוא ספר במטאפיזיקה. איך זה מסתדר עם הטענה שאחרי 'ביקורת התבונה הטהורה' אין מטאפיזיקה? פשוט, המטאפיזיקה השתנתה אחרי בחינת יכולתיה.

מהי התבונה האנושית? כל מה שאנו יכולים להכיר באופן א-פריורי. ננסה לבדוק מהן גבולותיה. ביקורת התבונה הטהורה הוא אקט של הגבלה עצמית – אני מגביל את קביעותי בנוגע לנושאים מסוימים. זהו אקט אוטונומי – זה לא אקט כפוי. זהו הפעם הראשונה שהתבונה מוגבלת בגלל פרוייקט אנושי, ולא בגלל מיתוס של גזירה אלוהית.

נשים לב, שבפרוייקט 'ביקורת התבונה הטהורה', מניח כאן יש יש עקרונות של התבונה, אשר אותם ניתן לגלות. קאנט מסביר שהוא לא עוסק בביקורת הספרים – הוא עוסק בביקורת הכושר לכתוב ספרים.

בעמוד 9 רואים את יומרת קאנט – שקובע שביקורת התבונה הטהורה תכריע במידת האפשרות / חוסר האפשרות של מטאפיזיקה, ותקבע את גבולותיה. הוא מאמין שבדרך שנקט הוא הצליח לעקור את כל השגיאות שהיו בצורת הגילוי של התבונה את המטאפיזיקה. הוא מאמין שאחרי המחקר הזה, אין שאלה מטאפיזית שלא מצאה את פתרונה, או לפחות ניתן המפתח לפתרונה.

קאנט קובע שהדבר המרכזי שנכשלנו בו עד היום, הוא שנפלנו באחד משני האופנים הבאים:

1. **היינו פסיבים לגמרי** – מניחים שיש משהו מחוצה לנו, ואנו מופעלים על ידו – העמדה האמפריציסטית הקלאסית. בצורה זו אנו מקבלים את הכל, באופן אימפריציסטי לגמרי. קאנט יוצא כנגד התמונה הזו, בטענה שאם זו התמונה, לעולם לא נדע מה יש בחוץ שגורם לנו שאנו יודעים אותו, בשל החיץ ביננו. האופן שבו אנו קולטים את ה'בחוץ', גורם לפער בין 'מה שהו' לבין איך שהוא ניתן לי. אין לי דרך לדעת 'מה הוא' אותו הדבר באמת.
2. **היינו אקטיבים לגמרי** – אני מתעלם מזה שאני מושפע ממהו (רציונליזם), ומנסה להגיע להכרה רק מתוכי. קאנט יוצא נגד הגישה הזו בכך שאין לי דרך לעמת את הטענה מול משהו אחר, ולא נותר לי כלום חוץ מסיפור אגדה, אולי קוהרנטי, אבל עדיין, סיפור אגדה.

המהפכה הקופרניקאית

כשם שקופרניקוס הכיר בעובדה שלא כדור הארץ במרכז, והחל לחשוב על כדור הארץ כמושא למחקר, כך קאנט מוכן לחקור את עצמי, את תבונתי (הסובייקט) ולא להניח אותו כמרכז שהכל סובב סביבו. קאנט אומר, שכשאני תופס משהו, אני תופס בעצם את עצמי. כל דבר שאני תופס, תלוי בי עצמי. אינני יכול להכיר באופן 'אובייקטיבי'. ממשות האובייקט יורשת ממשותי.

6.11.2006

משל המערה אצל אפלטון – אסור חי במערה, ורואה רק התשקפויות של המציאות על קיר (את הצללים), ונדמה לו שהוא חי \mathbb{R}^2 (עולם דו מימדי). תפקיד הפילוסופיה למצוא את המימד השלישי.

אצל קאנט **אנו נכנסים מרצוננו למערה**, שהיא עולם התופעות.

פסיביות / אקטיביות : איך קאנט תוקף את הרציונליזם? אם אני מחזיק בעמדה שהאל נתן לי את היכולת לדעת את העולם מסביבנו. כאן מביא קאנט את מושג האוטונומיות.

קאנט מחלק במבוא חלוקה של הטענות המטאפיזיקה לבאות:

אפוסטריורי	אפריורי	
בלתי אפשרי	משפטי זהות	אנליטי (מנתח)
X		סינתטי (מרכיב)

דוגמא למשפט אנליטי – רווק הוא גבר לא נשוי.
סינתטי – הכיסא הוא יפה.

קאנט מראה שאפשר לחשוב על משפטים **סינתטיים אפריוריים**. ספרו של קאנט, מכיל בעצם משפטים אפריוריים סינתטיים בעיקרו. בשפה זו מנוסחת המטאפיזיקה של קאנט.

היום נתמקד בנושאי החלל והזמן.

חלל וזמן

קאנט מחליף את ההבנה שהיתה לנו לגבי חלל וזמן. זה נובע משיקול הדעת הבסיסי של קאנט (הנחה) שיש שני גזעים להכרה:

- חושניות (חומר)
- שכל (רוח)

קאנט אומר שההנחה הבסיסים שלו היא ששני ה'גזעים' הללו **נפרדים לחלוטין**, ואין ביניהם שום מכנה משותף. **ההכרה יוצרת את החיבור ביניהם**. האימפרציסטים תמיד טענו שיש לנו רק חושניות, ולכן היה להם קושי להסביר איך נולד מושג. הרציונליסטים טענו שיש לנו רק מושגים, ואז היה קשה להבין איך אפשר לעשות להם קונקרטיזציה. קאנט מדבר באסתטיקה הטרנצנדטלית רק על החושניות, ובאתיקה הטרנסצנדטלית רק על השכל.

קאנט קובע כי לחושניות יש מדע משלה – דרך מסוימת בה אפשר להבין אותה. זה לא רק שאני ממתין לקבל Input – יש מצב מסוים המתאים לקבל הInput הזה, ובלעדיו אני לא מסוכל לתאר את הInput. למצב הזה קאנט קורא **הסתכלות**. זו היא העמידה הבלתי עצמאית שלי מול דבר מה. לעמידה הזו קאנט קורא **חלל וזמן**. קאנט בעצם לוקח אותם מהשכל ומעביר אותם לחושניות.

קיים ויכוח בנושא בין ניוטון ולייבניץ. **כשניוטון** מדבר על חלל וזמן, הוא אומר שהם שני 'ישים', Containerים שבתוכם ממוקמים הפריטים. **לייבניץ** אומר כי חלל וזמן הם רק **יחסים** בין אובייקטים ואירועים.

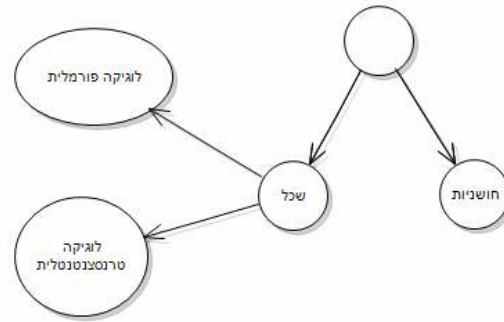
קאנט שולל את דעות לייבניץ וניוטון, ואומר כי קיים חומר, וכשאני קולט אותו, אני משתמש ב'משקפיים' של חלל וזמן. חלל וזמן אלו צורות הסתכלות של האדם. בלעדי האדם, אין חלל וזמן. יתכן יצור שלא רואה באמצעות משקפי ה'זמן' או ה'חלל'.
החלל והזמן הם צורות של החושניות.

חשוב להבין: אני לא הוזה כשאני רואה חלל וזמן. לא חייבת להיות להם ממשות אונטולוגית כלשעצמם. יתכן, לדוגמא, שקיים מימד רביעי, שאצלנו נראה כזמן.

למה החלל הוא דימוי אפריורי? אני לא מסוגל לחשוב על משהו לא חללי. אני אפילו לא יכול לעשות רדוקציה של החלל לזמן, ולכן אני לא יכול להסתפק ברק אחד מהם. נשים לב שגם ניוטון אמר שאי אפשר לחשוב על משהו לא חללי, אבל הוא לקח את זה לרעיון שהחלל הוא הראשוני, והכל בתוכו.

קאנט ואלוהים: קאנט סילק את אלוהים מאופציות הנימוק הפילוסופיות הלגיטימיות. הוא לא מתייחס לאלוהים.]

בירור טרנסצננטלי של החלל – אנו יודעים כי קיים מדע הגאומטריה. המדע הזה אפשרי, והוא מניח את החלל, ועל כן החלל קיים כצורת הסתכלות.



שבוע שעבר דיברנו על ה'חושניות'. השבוע נדבר על השכל.

מה זה לחשוב? אנו מאמינים כי יש לנו כללים בסיסיים של מחשבה (לוגיקה). תורת ההיגיון לא יכולה להגיד שום דבר על אובייקטים – היא יכולה להיות מופעלת עליהם. הלוגיקה לא יכולה להגיד שיוסי יפה – היא יכולה להגיד שלא יתכן שבו"ז יוסי יפה וגם יוסי לא יפה. לכללי הלוגיקה הצורניים, אנו נקרא **לוגיקה פורמלית**. קאנט מנסה לגזור את התנאים ההכרחיים כדי לחשוב **אובייקט** – מה שהלוגיקה הפורמלית לא מדברת עליה. ללוגיקה הזו אנו קוראים **לוגיקה טרנסצנדנטלית**.

הלוגיקה הטרנסצנדנטלית היא **לוגיקה של אובייקטים** – היא תקבע את התנאים הבסיסיים בשביל **לחשוב** דבר מה. (להבדיל מלהרגיש – שזה נושא החושניות).

קאנט מחפש את התנאים **לחשיבה** של אובייקט, לא **תפיסה** של אובייקט – את התנאים של תפיסה כבר מצאנו בפרק הקודם.

איך נמצא את התנאים לחשיבה? בתפיסה היה לנו קל יותר. כדי למצוא אותם, הוא יוצר אנלוגיה בין לוגיקה פורמלית ללוגיקה טרנסצנדנטלית (תוך כדי הנחה, שאנו יודעים את התנאים של הלוגיקה הפורמלית). קאנט מצביע על 4 תנאים לשכל¹:

1. המושגים יהיו טהורים
2. המושגים לא יהיו נמנים עם ההסתכלות והחושניות.
3. שיהיו מושגי יסוד – שיהיו נבדלים מהמושגים שנגזרים מהם (תנאים למה שנגזר מהם).
4. שלוח המושגים יהיה שלם וימצא עם תום את מלוא ה**שטח** של השכל הטהור.

נשים לב, שמבנית, הלוגיקה הפורמלית נותנת את התנאים הנ"ל – במיוחד את התנאי הרביעי.

נשים לב, שלמרות שהלוגיקה הפורמלית זרה מעצמה, הלוגיקה הטרנס' לא זרה לעצמה – היא שואלת מה מקורה.

קאנט אומר שצורות השיפוט של הלוגיקה הפורמלית מוצו ע"י 12 צורות שיפוט, והיא ממצה את היכולות של הלוגיקה הפורמלית. מצורות השיפוט של הלוגיקה הפורמלית, נבנה ע"י אנלוגיה את מושגי השכל הטהור.

המהלך של לקחת את צורות השיפוט של הלוגיקה הפורמלית, ודרך אנלוגיה להעבירן לקטגוריות של השכל הטהור, נקרא **דדוקציה מטאפיזית**.

¹ עמ' 69 בביקורת התבונה הטהורה

צורות השיפוט של המשפטים²

- כמות המשפטים:
 - כללי (כל א')
 - חלקי (כמה מא')
 - אישי (משה הוא)
- איכות המשפטים
 - חיובי
 - שלילי
 - אינסופי
- יחס המשפטים
 - החלטיים
 - מותנים
 - מתחלקים
- אופניות
 - בעיתיים
 - מגידים
 - מופתיים

מזה נגזר לוח הקטגוריות (עמוד 77), ע"י אנלוגיה. כללי / חלקי / אישי נגזר לאחדות / ריבוי / כוליות .
לוח הקטגוריות הינו הכרחי, בשביל שתהיה לי אפשרות לאובייקט.

סיכום של השיעור:

- א. שכל הוא הכושר לדעת דבר מה באמצעות מושגים.
- ב. לדעת באמצעות מושגים זה שיפוט.
3. לשפוט, לחרוץ משפט – הוא לקשור דימויים
4. הצורות השונות של הקשירה נתונות ע"י לוגיקה פורמלית.

המסקנה:

הקטגוריות (כמקבילות לצורות השיפוט) הם המערך השלם של השכל הטהור.

20.11.2006

הדדוקציה הטרנסצדנטלית

סיכום קצר עד הדדוקציה

העלנו רעיון בשם **המהפכה הקופרניקאית** – שינוי פרספקטיבה, שאמור לפתור את הבעייתיות שהיתה בפילוסופיה עד קאנט.

לאחר ההקדמה, מתחיל מהלך סבוך, בו קאנט מסביר את אשר ברצונו להוכיח. בנינו שפה חדשה - סינתטית אפריורית. אמרנו שכל השיפוטים שלנו יתוארו בעזרת משפטים כאלו. הבהרנו בין שכל לחושניות. **בצענו בירור טרנסצדנטלי לגבי החושניות**. עשינו בירור טרנסצדנטלי לגבי השכל (באופן ברור פחות) – ובאמצעות אנלוגיה בין הלוגיקה לבין צורות השיפוט, הקטגוריות. הגענו עד לקטגוריות.

הבנו עד כה שיש את מרכיב החלל והזמן, שהם הכרחים לחושניות. ראינו את צורות השיפוט של הלוגיקה הפורמלית, עשינו אנלוגיה, והגענו לקטגוריות.

ניזכור כי המטרה הכללית שלנו היא לתת **הצדקה לעולם אובייקטיבי, ולא כפי שתיאר אותו יום**. עד כה ראינו שיש קטגוריות. מי אמר אבל שאני משתמש בהם? יתכן שהם קיימות, ולנו יש רק ידע אסוציאטיבי, מושתת על הרגל, כפי שאומר יום.

קאנט ינסה לשכנע אותנו כי אלמלא הקטגוריות, אנו נהיה חסרים משהו שאנו מקבלים אותו כנקודת יסוד שאי אפשר לוותר עליה. מה הוא המשהו הזה? האני החושב – זה של דקארט.

אם נוכיח זאת, אנחנו נותנים תוקף מחייב לקטגוריות.

מה לדינע ומה לעובדא: הקבלה לעולם המשפטי. יש לנו עובדות – חלל וזמן, קטגוריות. מה ההצדקה להפעילם?

נשים לב שלא מספיק להראות צורך של האדם (פסיכולוגי / פיזיולוגי) בקטגוריות, אלא אנו מעוניין בצורך אובייקטיבי.

מהו האני החושב אצל קאנט: הקושר בין המחשבות. פעולת החשיבה, קשירת הדימויים, מגדירה את האני. אין תודעה שיכולה לדעת את עצמה ללא קשירת דימויים. איני יכול לדעת את עצמי אם אני לא יודע משהו שהוא שונה ממני. **נשיב לב להבדל מול דקארט** – אצל קאנט, אני קיים כשאני חושב דימוי אחר. לא יכול להיות דימוי של אני כשאני חושב על דימוי אחד בודד – האני קיים כקישור בין דימויים. אצל דקארט מספיק דימוי אחד כדי ש'אני' אהיה קיים.

יתכן קיום של עולם בעל חלל וזמן, בלי חוקיות של קטגוריות, ואז הוא סובייקטיבי. אם נצליח להראות את הקישור בין הקטגוריות ל'אני', אז נמצא את ההוכחה הנדרשת לעולם המקיים סדר אובייקטיבי, ולא סובייקטיבי.

עמוד 88, סעיף 16 - 'מן ההכרח שאני חושב אהיה חייב לדמות כל דימוי, שאם לא כן, הייתי מדמה בתוכי משהו, שאי אפשר לחשבו כלל, ופירושו של דבר – הדמוי היה או שלא באפשר, או לפחות לגבי, לא כלום'.

הדדוקציה הטרנסצדנטלית

יש 3 גרסאות לדדוקציה

- הגרסיבית
- המתקדם

○ מהדורה א'

○ מהדורה ב' (בעיקר מה שנדבר עליה)

הדדוקציה מתפרסת מסעיף 13 עד סעיף 27 (מעמוד 82). הטעונון עצמו מתחיל בסעיף 15. הטעונון בקצרה:

1. סעיף 15 – הרכבה של ריבוי דימויים היא הכרחית כדי שנוכל להכיר **אובייקט**.

2. סעיף 16 – האחדות המרכיבה של האפרצפציה¹ היא הכרחית להרכבה של ריבוי דימויים, והיא עצמה לא אפשרית אלא דרך הרכבה זו.
3. סעיף 17 – ידיעה של אובייקטים תלויה באחדות של האפרצפציה. 'אם אין אובייקט שאיננו אני, אין אני' – כי אין שום דבר שאני יכול לגלם אותו, ולמצוא את עצמי. הדבר צריך להיות שונה ממני – ולא רק מושא.
4. סעיף 18 – האחדות של התודעה היא **אובייקטיבית** כלומר היא קשורה באחדות של אובייקטים, ויש להבחינה מאחדות או קישורים אסוציאטיביים.
a. אם אין קישורים אובייקטיביים, אין קישורים אסוציאטיביים.
5. סעיף 19 – האחדות נעשית על ידי **שיפוטים**.
6. סעיף 20 – הרבוי הנתון, אם הוא מאוחד על ידי האפרצפציה חייב להיות קשור לצורות השיפוט ולכן חייב להתאים לקטגוריות.

כל הרעיון מסתכם באימרה: '**האחדות האנליטית של התודעה אינה אפשרית אלא מתוך הנחת אחדות סינטטית כלשהי – הענקת אחדות למה שאינו אני**.'

¹ או בעברית - תודעה עצמית

4.12.2006

עמדות פוסט קאנטיאניות

אחרי קאנט, הופיעה נקודת מבט היוצאת מנקודת מוצא שלא מתבססת על בניה לוגית של מסקנות, אלא יוצאת מ'אינטואיציה' – אופן של חוויה בלתי אמצעית, שנותנת ידיעה באשר היא. ידיעה מסוג זה לא ניתנת להכנסה ל'סד' פורמלי. דבר זה מהווה סוג של ביקורת על המהלך הקאנטיאני (קאנט, אגב, קורא לזה 'עצלנות אינטלקטואלית'). קאנט טען כי הוא יכול להתמודד עם רציונאליסטים / אימפרציסטיים – הם בני שיח פילוסופיים ראויים. אבל אז התחילה קבוצה של 'פילוסופים' לטעון נגד הסיסטמזיציה של הפילוסופיה עצמה. לטענת קבוצה זו, כל העמדה הקאנטיאנית היא הריסה מוחלטת של העמדה הפילוסופית שאנחנו יכולים להגיע אליה דרך הגישה האמנותית, גישת 'החופש' האנושי. ע"פ קאנט, החופש מגיע אחרי שמבינים את גבולות פעילות האדם – ואז אנו חופשיים בתוכו. ע"פ הקבוצה הנ"ל, מושג החופש הקאנטיאני הוא מוגבל. לדידם, החופש ראשוני למושג ההכרה. אחד מהדמויות שחיברו את הדעה הזו הוא יעקובי ' הפילוסופיה של האי אמצעיות'.

ביקורת זו, והביקורת 'Doctrine of the unity of Man' הן ביקורות רחבות יותר, שמדברות על עצם הרעיון הקאנטיאני, לעומתם, 'החיבור על הפילוסופיה הטרונסצדנטלית' של שלמה מיימון ו'התאוריה החדשה של יצוג האדם' של ריינהולד תוקפים את קאנט ברמה האקדמית – ברמת טיעוניו. הם ניסו למצוא פתרונות לבעיות שנמצאו בתוך שיקול הדעת הקאנטיאני – בלי 'לשבור את הכלים'. הם ניסו לחפש את העקרון הראשוני, המוחלט, שמחבר בין 'הדבר כלעצמו' לבין עולם התופעות.

נחזור לביקורת של יעקובי – שהתחבר לנושא 'דבר כשלעצמו'. 'אם אתה מקבל את הדבר כשלעצמו, אתה לא יכול להשאיר בתוך העמדה הקאנטיאנית. אם אתה לא, אתה לא יכול להכנס אליה'. לדידו, יש רק שתי עמדות פילוסופיות הקבילות יחד עם הגישה הקאנטיאנית בנוגע לדבר כשלעצמו – עמדה שפינוזיסטית¹, וניהיליזם. אם אתה מניח שאין דבר כשלעצמו, אתה מניח ניהיליזם, אתה סגור בתוך עצמך, ואין לך שום קשר החוצה. אם אתה מניח שיש את הדבר כשלעצמו, אז אתה נגרר באופן הכרחי לשפינוזיזם. אבל שפינוזיזם ⇔ אתאיזם. מכיוון שאתה לא רוצה להיות אתאיסט (יזרקו אותך מהאוניברסיטה, ישרפו אותך, ...). המסקנה, שצריך לצאת מהעולם הקאנטיאני. מה המסקנה? 'בואו נעבור לפילוסופיה בלתי אמצעית, לפילוסופיה של אמונה'. הוא יוצא מהקריאה של יום – אם לא נאמין שיש משהו שגורם לנו לכל הטענות, אין לנו יכולת לדעת איזשהו דבר. הבסיס של כל דבר הוא האקט של האמונה.

באותה תקופה, מתחילה לחזור התפיסה השפינוזיסטית – שכן הוא נפטר מהאל החיצוני לעולם. קבוצה שלמה של פילוסופים, כדוגמת לסינג, מתחברים לרעיון. רואים את זה אפילו בשירו של גטה, שמוסיף באחד משיריו בסופם שהאדם כבר אינו תלוי באל.

¹ הנחה שאין הבדל בין סובייקט לאובייקט

השאלה האם אנחנו חיים בעולם מפוצל וקרוע (קאנטיאני), או מאוחד (שפינוזיסטי), היתה 'חמה' באותה תקופה. הגישה שאנחנו חיים בעולם אחדותי טענה שאנחנו אחד עם הדברים, ולא 'כופים' צורניות על הטבע. נשים לב שגישת ה'אחד עם הדברים' היתה מאוד רומנטית, והתחברה לתקופה, ולכן שמחו להחיות את שפינוזה.

נשים לב שעדיין היתה בעיה להחזיק בעמדה שפינוזיסטית – הכנסיה לא אוהבת, וזה לא מתאים לנצרות. לכן מנסים להחזיר את האחדות הנ"ל, אבל לא על ידי שפינוזיזם טהור. הייגל ינסה לעשות זאת.

היו עדיין כאלה שקיבלו את העמדה הקאנטיאנית, עם שינוי. אנחנו חיים לרוב בעולם קאנטיאני, אבל קיים תחום בו מושג האחדות עם העולם אפשרי – ועשו זאת על ידי הוספת החוויה האסטטית. אחד מהבולטים בכך הוא שילר.

פיכטה מקבל את העמדה הקאנטיאנית, אבל טוען שאין דבר כשלעצמו – שכן, התודעה היא בעצמה 'הדבר כשלעצמו'. מה המשמעות? התודעה העצמית היא המקור גם לסיפור החושי, ל'לא אני'. האני הוא 'כוליות שלמה' שעושה אקט של צמצום שמשאיר מקום למה שהוא לא הוא. הוא מחפש מה שתודעה גוזר את מה שהוא 'לא אני'. נשאר אחדות, מאחר וה'לא אני' הוא אקט של הרפלקסיה. דבר זה תוקף את העמדה של יעקובי. ההבדל בין זה לסולופסיוזם משהו שמבדיל באופן עקרוני בין ה'אני' ל'לא אני'. (נעיר, שהוא מנסה ב7 ניסוחים שונים לעשות זאת, ולא ממש הצליח...).

כל הנסיונות הללו הם לנסות לשקם את עקרון האחדות, שעבד לנו עם קאנט, בין האדם לעולם. אפשר לעשות זאת באמצעות הדת, אבל מנסים לעשות זאת גם בלי הדת (מסיבות אסטטיות, או נימוקים אחרים).

נדבר כעת על '**דוקטרינת אחדותו של האדם**' – קיימת מסורת אפלטונית ארוכה, שקשורה לרעיון של אחדות הריבוי. כדי שיהיה ריבוי, צריכה להיות אחדות מסוימת. הרעיון של חיים מאושרים זה להיות בהרמוניה עם הדברים שבתוכם אתה מתקיים. 'האדם מאושר, חי חיים טובים, אם הוא לא מנוכר בתוך העולם שבתוכו הוא חי'. אושר זה מידת ההרמוניה שלך עם העולם. כדי להשיג את האושר, אני צריך לבצע מהלך של מחיקה עצמית אל משהו שגדול ממני. לאדם יש חלק שאיננו ניתן לצמצום לדבר מה אחר, והוא קיים מתוך היות האדם מה שהוא. קיים מתח בין ההיקבעות הזו, לבין הרעיון שצריך להיות אחד עם העולם. קאנט אומר, שבשביל החופש, אני מוותר על האחדות המוחלטת עם הדברים. **הייגל ינסה להחזיק במושג האוטונומיה, ועדיין להחזיק במושג של להיות אחד עם הדברים.**

השאלה כרגע, אצל הייגל, היא מהם התנאים לאפשרות תודעה חופשית שחיה בעולם בו אין ניכור

בינה לבין העולם? השאלה איננה אפיסטמית – היא קאנטיאנית. הייגל רואה בישו כראשון שמיישם את הרעיון הזה. הוא גם מקביל את אברהם לקאנט – עוזב עולם מושחת, באקט הרואי. הוא יצא מעולם שהרגיש אחד איתו. ישו, הוא הדמות שמביאה את 'בשורת האהבה' כ'דת האהבה', הרעיון של פיוס מחדש,

תיקון של הנתק שאברהם יצר. (הוא מקביל את עצמו לישו, את קאנט לאברהם... האם דקארט הוא האל?)

ב1795 כותב גטה את 'ויליאם מייסטר' – רומן חניכה - הוא לוקח דמות מסוימת, ואנו 'חונכים' אותה, עד שמגיעים לאומן, ויליאם מייסטר. אפשר להקביל את הדמות לרוח האנושית בתולדות הפילוסופיה.

11.12.2006

ג.ו.פ. הגל

1831 - 1770

ציטוט השיעור: 'קראתי הגל ליד בני בן ה-5, הקראתי לו משפט, ושאלתי אותו מה הוא הבין – והוא אמר לי, אבא, אתה הבנת? עוד פעם התחלת עם הטומטום שלך?!'.
'מיישהו אומר לך 'האחדות המרכיבה של האפרצפציה', אתה יכול להתווכח איתו?!'

הגל הוא פילוסוף של פיוס. הוא לא נותן מתודה פשוטה של פיוס – אלא הפילוסופיה שלו נעה כלפי הרעיון שיש שלם, שאוחז בתוכו את הריבוי. השלם הזה היה תמיד משאת נפשם של הפילוסופים. השלם מזוהה עם האמיתי: '**האמיתי הוא השלם**'.

הגל מסביר איך היה תהליך בה ההווה התנכרה לעצמה, ועכשיו היא חוזרת לעצמה, חוזרת להיות בבית. רעיון זה מתבטא בתובנות לגבי רבדים רבים – אנושי, פוליטי, היחס בין תבונה ותשוקה. המוטיב הנ"ל של חיים קרועים, שמטרת הפילוסופיה היא לאחדם מחדש, חוזר לאורך כל הפילוסופיה שלו.

נשים לב, כי הגל יוצא כנגד קאנט, שמגדיר דיכוטומיות רבות וטרגדיות (עולם שבחוץ - תפיסה לדוגמא), ויאמר כי הממשות מתגברת על דיכוטומיות אלו, ומגיע לאחדות. '**הפילוסופיה עולה כדי להתגבר על איזשהו שסע**', הוא יאמר. על בנייתה מחדש של הרמוניה שאבדה.

גם קאנט רצה את ההרמוניה הזו, אך הוא ראה אותו כאידיאל שלא ניתן לממש. האידיאל של האחדות שלא ניתן להגיע אליו, פוגע לך באיכות החיים, יאמר הגל.

חשוב להבין שאצל הגל יש זיהוי בין לחיות חיים טובים ללחיות חיים הרמוניים. דבר זה איננו נפרד משאלות הכרתיות ופילוסופיות – אין להפריד ביניהם, כמו שקאנט עשה. יש שיקול דעת הכרתי, שמשולב שבשיקול דעת אסתטי, וכולם קשורים לדרך שבה המציאות מתארת את עצמה. הגל רוצה שתהיה אחד עם העולם, במובן האהבה. '**להיות אחד בתוך האחר**', כמו באהבה.

נקרא את התחלת '**רוח הנצרות וגורלה**' – הקבלה לתולדות הנצרות (היהדות). היתה אחדות. אז היתה קטסטרופה (המבול). היו כמה אופציות לתגובה:

1. נוח אמר כי הקטסטרופה טבועה בזיכרון, ואגדיר את אלוהים כמי ששולט על כל הממשות הזו (הטבע), ולכן עלי לסמוך על אלוהים, כדי לוודא שלא תחזור קטסטרופה שכזו. **אלוהים הוא 'דבר מה נחשב', אידאל נחשב (ע"י נוח), והחושב מעניק לנחשב ראשוניות לגבי הממשי.** בצורה זו איחד נוח את העולם המשוסע. כך נוצרה מערכת של חוקים, מתוך סמכות האל. נוח כפף את עצמו ואת העוצמה של הטבע לעוצמה גדולה יותר (אלוהים).

2. האופציה של נמרוד – שלא כנוח, הציב את האחדות באדם, וניסה לשלוט בטבע במידה כזו שלא יוכל לסכן את בני האדם – הוא התייצב בעמדת מגננה כנגד הטבע. הוא הציב את האדם עצמו כמי ששולט על הטבע. זאת להבדיל מבחירת נוח, שהשתמש באל כמתווך. הוא היה נועז, ואמר שאם אלוהים יתחיל שוב מבול, אז הוא ינצח. כך הוא איחד את בני האדם – אבל לא הצליח להחזיר את האחוה שהיתה, אבל עדיין אנשים היו מפולגים מול הטבע. זה מקביל לעמדה אידאליסטית, שאומרת שאני יכול להיות זה שהדברים מנוהלים לפיו, אני הקריטריון.

גם נוח וגם נמרוד מסכימים עם האיבה שנוצרה ביננו לבין הטבע. הגל ינסה לתקוף את האיבה הזו, ולהחזיר את האחדות. **הגל ישאל, האם אנו יכולים לחזור לאחדות שאבדה?**

יש את האופציה השלישית – של 'לחתום על הסכם שלום עם הטבע', של אהבה וידידות. זה מה שהגל מחפש. מה אברהם עושה? הוא הולך לעמדה הניהיליסטית – שלא מנסה להתחבר, והופך ה'נודד התמיד'.
מושג הרוח ההגליאני: המקום בו תרגיש בבית.

ע"פ הגל, פילוסופים נתקעו בשאלה 'מה יש'. קאנט אמר שיש את 'הדבר כשלעצמו'. ע"פ הגל, יש עצם (אחדות) **שאיננו נתון**, שמקבל ביטויים שונים, ולאט לאט, באמצעות הפילוסופיה והחקירה נגלה אותו יותר ויותר.

ניתן להגיד, שהגל לקח את הסובייקט הקאנטיאני, והפך אותה לממשות עצמה.

נשים לב, שהגל לא עושה מהלך דוקטיבי כמו רוב הפילוסופים (לקחת כמה הנחות, כללי גזירה, ולבנות תורה). הוא חושב שזה אופן פסול לפילוסופיה.

אצל היגל יש טשטוש בין השאלות הפילוסופיות השונות – מתחילים בנוגע לשאלות קלסיות, כגון ודאיות החושים, ולאחר מכן פתאום עוברים לשאלות אונטולוגיות.

בפנמנולוגיה של הרוח יש בעצם תאור של 'הרוח' – שהיא 'מכלולה של ההוויה כולה'. לכן, כל מה שאנו רואים כדימויים חלקיים שלה, אינם תאור שלם. לדוגמא, כאשר אנו מדברים על ודאות החושים, לא מדברים רק על משמעות החושים, אלא משתמשים בזה רק עד כה שהם נותנים לנו הבנה שלמה של הרוח, הכוליות, השלמות ואיך היא מתפתחת וניתנת להיות מושגת. כך נבין מדוע כל אחת מהשאלות מבטאת את הכוליות. לא נכון היגליאנית לשאול כל שאלה כשלעצמה.

הוא מחפש את 'הזהות של הזהה והשונה' = 'אהבה' = 'אלוקים'. הוא בודק האם הוא יוכל להבין זאת, להתחקות אחר זה.

איך היגל יגיע לזה? הוא ינסה לעשות זאת ללא פריצת הגבולות שהתווה קאנט, ללא מטאפיזיקה דוגמאטית (כדוגמת הגישה השפינוזיסטית). לאחר קאנט, עמדה שכזו, לדידו של היגל, אינה ניתנת להגנה. רעיון שיעלה היגל הוא שאותו עצם (המציאות) מזדהה עם העצם של התודעה העצמית עצמה, התבונה עצמה. העצם עצמו יש לו איפיון של סובייקט – ההוויה עצמה נענית למודל שהוא תודעתי. הפנמנולוגיה מבררת את האופן שבה המציאות (העצם) עובר שלבים, עד שהוא מכיר את עצמו. דבר זה מנוסח על ידי מושג הרוח. הרוח עושה תהליך של החצנה עצמית, ואז חוזרת לעצמה, ויודעת את עצמה, כרוח, כעצם. בפנמנולוגיה נעסוק בהחצנה העצמית, של הסובייקט. הסובייקט מכיר את עצמו על ידי החצנה העצמית, על ידי ההופעות שלו, האופנים השונים בהם הוא מתגלה.

היגל אומר, שהרוח, המציאות עצמה, מבררת את היותה מה שהיא, כשם שאני מברר מה שאני. זה המעבר מהאידיאליזם הסובייקטיבי (אני, אתה, ...) לאידיאליזם מוחלט (היגליאניות – מה שמעניין אותי זה לא רק התנאים להכרה, אלא דרך האופן שבו אני יודע את התנאים להכרה שלי, יש משהו גדול ממני שיודע את התנאים להכרה בו, איך שזה מתבטא בי).

היגל חושב שכך הוא עומד בתנאים של קאנט, אבל עדיין מגלה מערכת שלמה בלי להניח אותה מראש. אלמלא יש סובייקטים מכירים, שעושים החצנה עצמית, אין רוח, אין עצם. היגל יוצר כאן התניה, 'נכון, אני לא יכול לדעת את העצם באופן ישיר, אני יכול לדעת אותו רק דרך העובדה שהוא מקבל ביטויים שונים דרכנו. אבל למה אני צריך להניח משהו מחוצה לי, שואל היגל? ועל זה עונה היגל, שאחרת לא היית יכול להבין את ההצדקה של מה שיש בחוץ.

אומר היגל, כי קאנט מתאר את 'התאור של התבונה כשלעצמה', וזו לא רק מערכת מופשטת של אנשים. היגל אומר שהתבונה הזו מקבלת את הממשות שלה דרך האנשים. אין הבדל בין מחשבה לבין ממשות, ,

יאמר היגל, **כנגד קאנט**, שמבדיל ביניהם. יש את התבונה, וברגע שהיא חושבת, היא עושה את ההחצנה שלה. זה לא 'מחשבה שחלה על הממשות'.

אפשר לומר, שהיגל מוסיף את תאור ה'תבונה', כאשר קאנט הסתפק רק 'בשכל', בתודעה העצמית. קאנט אומר שיש טרגיות ב'תבונה' – רצון שלא ניתן לענות עליו. היגל יראה איך אפשר לענות עליו.

האם יש תבונה אם אין בני אדם?

על פניו, גם היגל וגם קאנט אומרים שאין. ההבדל הוא שקאנט לא חשב במונחים היסטוריים, להבדיל מהיגל, שאומר שלתבונה יש הסטוריה של עצמה. היא מבררת את עצמה בעזרת ההיסטוריה של הפילוסופיה. השאלות הפילוסופיות הן תאור שלה עצמה – **השאלות הפילוסופיות הן התבונה**.

מושג הסתירה ומושג האמת אצל היגל

אמרנו שיש תאורים שונים של הרוח. איך עוברים מתאור לתאור? כל תאור הוא נכון, אבל לא מלא. למרות ששני תאורים (א' וב') יכולים להיות סותרים, אבל א' יכול להיות הבסיס של ב'. אנו נדחה את א', ונשמר אותו על ידי מעבר באמצעותו לב'. האימפריציזם לא נדחה באופן מוחלט – יש בו מרכיב שממצה את התאור של הרוח, אבל יש בו מרכיב לא שלם. אנו זקוקים לו כדי להגיע לאמת יותר נכונה, תאור יותר טוב. לצורת המעבר הזו קורא היגל '**שלילה משמרת**'. (שימה לעל, בתרגום יובל). העמדות בפילוסופיה אינן דסקרטיות, שכל אחת מהן אני מקבל או סותר, אלא מנגנון דינמי של סתירה דיאלקטית, בו עמדה מתפתחת מתוך השניה.

בעמוד 85 אומר קאנט כי 'הכל עומד על כך שנבין ונבטא את האמיתי לא בתור עצם אלא באותה מידה גם בתור נושא'. **העצם צריך להחשב כסובייקט**, ומכך נגזר כי אנחנו לא יכולים להבין אותו באקט אמוני, ואנו לא יכולים להציג אותו רק כמערכת מופשטת של כללים (כמו שאומר קאנט).

מבנה הפנומנולוגיה

1. **תודעה** ('עד כמה שהרוח תופסת את עצמה כתודעה')
2. **תודעה עצמית** – מהתודעה עוברים לתודעה עצמית – היגל מציע כאן שאין תודעה עצמית, אם אין תודעה עצמית אחרת. **'אין סובייקט (תודעה עצמית) אם אין מישהו אחר שאני מקיים יחס עמו'**. היגל הוא הראשון שחושב שכדי שתהיה תודעה עצמית, חייבת להיות תודעה עצמית אחרת. על פי קאנט – מספיק כיסא כדי שתהיה התודעה העצמית שלי. ע"פ היגל – צריכה תודעה עצמית אחרת כדי לאשר את התודעה שלי. היגל חושב שטענה זו כרוכה במאבק לגילוייה – שכן הייתי רוצה להיות תודעה עצמית שלא תלויה באחר. אלמלא יש מישהו אחר, יאמר היגל, יש משהו בלתי שלם בתיאורי של התודעה עצמית. זה קשור למושג התשוקה של

היגל. בנוסף, יוכיח היגל, כי אני לא יכול להיות תודעה עצמית אם אני לא מזוהה עם משהו גדול ממני.

3. תבונה

4. רוח

ארבעת הנ"ל הם תיאור של הממשות כולה, של התבונה. המעבר מאחד לשני נעשה בשל טיעונים של חוסר מספיקות.

עמוד 143 – 'שבע האמת הפילוסופית והמתודה שלה' – האמת כוללת את השלילי – חוזרים כאן על העובדה שהכל תהליך, שלילת הדיכוטומיות בין דעות שונות, ושאר גישת הפיוס. לכן אי אפשר להבין סתם תורה – צריך להכיר את ההיסטוריה, ממה היא נבעה, וכו'.

25.12.2006

ספר מומלץ - Hegel, Peler Singer

אדון ועבד

המעבר תודעה ← תודעה עצמית הוא מקביל למעבר מתודעה אחת ליחס בין תודעות.

במונחים של קאנט, האם כשמופיע מולי סובייקט (אדם אחר), יש לה משמעות שונה? ע"פ קאנט, מופיע בחלל ובזמן, ע"פ הקטגוריות, סובייקט, שאין לו משמעות שונה מדומם.

האם אין כאן בעיה? אני לא יכול ליצור מוסר, כי אין אינטראקציה אנושית. היגל יגיד שיש כאן בעיה, **אי אפשר** להפריד בין אקט הכרתי לבין אקט מוסרי. לדוגמא, כשאני משתוקק למישהי – אני מזהה אותה בחלל / זמן, ואז מופיעה התשוקה. כשאני רעב, אני מקיים יחס של תשוקה כלפי תפוח. מושאי התשוקות הם תמיד כאלה שצריך לחדש אותם – אכלתי, אני שבע, עכשיו אני רעב שוב, ועוד פעם יש לי תשוקה כלפי תפוח.

אבל, מה קורה כאשר האובייקט שאני רוצה לצרוך, בעל אותו צורך כמוני, להשתוקק אלי? אי אפשר 'לחסל' את האובייקט הנצרך כמו תפוח. מה אם הוא לא רוצה שאני אממש את התשוקה שלי כלפיו? זה יכול לקרות אם הוא סובייקט כמוני.

ע"פ היגל, התודעה נוצרת על ידי ידיעה של דבר אחר, ועל ידי כך אני מאשר את עצמי. אבל הדבר האחר הזה **חייב להיות תודעה עצמית אחרת** (להבדיל מקאנט, שהסתפק בתפוח).

כשאני 'תודעה', אכילת תפוח נתפסת על ידי כסיפוק צורך ותו לא. אין צורך בשום דבר מעבר לתודעה. כאשר יש תודעה אחרת, שאני משתוקק אליה, והוא לא מקבל את רצוני, אזי מתחילה התודעה העצמית. **חלק ממה שאנחנו הוא אינטראקציה עם תודעות אחרות**. עכשיו מתחיל מאבק בין התודעה האחרת. אני יכול להגיע איתו להסדר, או לנסות להפוך את התודעה השני לאובייקט (פיזי).

המעבר מתודעה לתודעה עצמית קשור לרגע שמופיע מולי משהו שדומה לי, סובייקט שאני מאשר את קיומי בעזרתו.

אני רוצה להפוך את הסובייקט שעומד מולי לאובייקט, שמאשר אותי. אבל מה לעשות – הוא רוצה לעשות אותו דבר. לכן יש כאן מאבק.

נשים לב, שיתבצע אחר כך מעבר ממני ל'עם', ואז התיאור הנ"ל הוא תאור של עמים.

המעבר לאדון ועבד

אין הכרעה במאבק, ולכן אני מבין שיש תודעה עצמית אחרת ואני מכיר בה. שנינו צריכים אחד את השני בשביל להיות סובייקטים, אבל שנינו רוצים להיות בלתי תלויים, ואם אני אכיר בעובדה הזו שאני צריך אותו, אני לא אהיה בלתי תלוי.

לכן, אני אנסה לגרום לו להפוך לאובייקט שמאשר את קיומי, בלי שאני אאשר את קיומו. אבל גם הוא ינסה אותו דבר. יש כאן מאבק, לחיים ולמוות. הראשון שיגיד 'חיי חשובים להיות יותר מהיות תודעה עצמית', ויסתפק בלהיות תודעה (לא עצמית), יהפך לעבד, והשני לאדון. נשים לב, שאם אני הורג את השני, אז גם אני הפסדתי, כי אין מי שיאשר אותי... על כן המתח כאן הוא שאני לא יכול לקחת את ההכרה הזו, הסובייקט השני צריך לתת לי את האישור.

עכשיו, יש לנו את האדון, שנהיה אדון מאחר וניצח במאבק לחיים ומוות. אבל עדיין הוא רוצה להיות בלתי תלוי, וצריך לאשש את עצמו על ידי קיום של אובייקט שמולו הוא מקיים יחס כלשהו. הוא אמנם בלתי תלוי, אבל יחסו לאובייקט (לעולם) מתווך על ידי העבד – שדואג לרווחתו, לחייו, וכולי. האדון ניתק מהקשר שלו אל האובייקט, והוא מתווך על ידי העבד. אבל העבד לא צריך כבר יותר את האדון – הוא יצור יצרני, שיוצר את האובייקטים, שיוצר את צרכיו. יש לעבד יתרון – היחס שלו כלפי העולם, הטבע, מקבל משמעות ישירות דרך הטבע, ולא מתווך דרך האדון. **אפשר לומר שהעבד יוצא מנצח**, בהיפוך זה. מהפסדו הוא נהפך להיות זה שנותן את המשמעות.

שאלה: למה לא כולם יכולים להיות אדונים?

תשובה: מהגדרה. כולם אדונים \equiv אף אחד לא אדון.

שאלה: למה האדון לא יכול להיות בקשר בלתי אמצעי עם העולם (כמו העבד), בנוסף להיות אדון?

תשובה: מהותו נהפכה לאדנות, לכן זה לא זה.

נחליף את נקודת המבט (טענה דיאלקטית), ונראה כי האדון כרגע לא מאשר את קיומו, כי העבד לא מספק את זה. האדון גם איבד את הקשר לטבע, כי העבד מספק את כל צרכיו. מנקודת המבט הזו, העבד הוא המנצח, שכן מושג העבודה מספק את המהות לעבד, והאדון נמנע גם ממהות זו וגם ממה שניסה להשיג.

בקצרה, היגל מנסה להגיד שאנו תלויים באחרים, ולמרות זאת – מה שאנו רוצים זה להיות בלתי תלויים. יש כאן קונפליקט.

בהמשך המרקסיסטים יגידו שהעבד (הפרולטריון) ישיג תודעה עצמית, והאדון יתפורר.

1.1.2007

מנטאליזם:

1. מושא המחקר הוא הסובייקט
2. דימויים
3. יחס לאובייקט חיצוני

הראשון שיוצא ממנטאליזם הוא היגל. הסובייקט של היגל משתוקק . מנטאליזם מניח דיכוטומיות של פנים-חוץ, פרטי-ציבורי – והיגל סותר את כל זאת, ומתנגד למנטאליזם. היגל לא מקבל באופן עקרוני את הפרדיגמה של 'מוח בתיבה'.

כשאני רואה כסא, אני נותן לו, באמצעות השפה, 'שם', ואז הוא 'מוכל' בכסא – עשיתי לו מעין טרנספורמציה.

אדון ועבד עבור היגל: זוהי צורה, שאנו מגלמים באמצעות ה'אדון ועבד', אבל היא מייצגת תלות ואי תלות.

אצל קאנט, אני לא עושה פעולה, ובה אני רואה את מה שמעניק לי את המשמעות. אני רואה את הפעולה, עושה תהליך של הפנמה, ומבין מה אני. אצל היגל זה מהותי יותר – הרציונליות שלי מתבטאת על ידי תוצר העבודה שלי.

באופן אירוני, היגל הראה שלא יתכן מחקר רפלקסיבי של השכל. אבל, נשים לב, שאנחנו בתור יחידים, לא מנטליסטים בתיאור שלו. אבל התיאור המנטליסטי מתאים לתיאור סובייקט גדול אחד, שנקרא 'רוח' – שמגלה את תיאורו שלו. **היגל יצא מהתיאור המנטליסטי, אבל חוזר אליו, עבור הסובייקט הגדול – 'הרוח'.**

אנטיגוונה

אנטיגוונה- שני אחיה של אנטיגוונה לא נקברים (אמורים להיות מאכל לעופות טרף וכו') והיא באה, מפירה את ציוויו של המלך, קוברת אותם. תופסים אותה ומביאים אותה למשפט.

מה מכונן, ישאל היגל, את היחיד האוטונומי? באנטיגוונה קיים מתח בסיסי בין קירבת שארים וחוקים אנושיים. אנטיגוונה פשעה (הפרה את חוק המלך), אבל היא לא פעלה כפושעת – היא פעלה מתוקף חוק אלוהי. החוק האלוהי – אני לא משאירה את אחי מאכל לעופות טרף. החוק האנושי – חוק המלך. בפעלה על פי החוק האלוהי, היא הפרה את החוק האנושי – החוק האנושי יצר פשע, במונח החוק האלוהי.

היגל יאמר שהמדינה צריכה לדחוף הצידה את החוק האלוהי, של כבוד המשפחה, בשם חוק המלך. אנטיגוונה מייצג את המקרה בו זה נעשה כפעולה מתוך חוק אחר. היגל ירצה להראות שיש את המשפחה, ויש את המדינה, ואת המעבר ביניהם. זהו מעבר דיאלקטי – המשפחה מוכלת בתוך המדינה, ולא כנגדה. יש כאן צורה של ארגון חברתי, שיש כאן חוקים שיכולים לסתור.

אייסכולוס

האוריסטאה – טרילוגיה שמורכבת משלוש טרגדיה - אגמנון, נוטות החסד, ועוד ספר. כל מהלך כינון החוק בפוליס מתחיל כשאגמנון רוצה לכבוש את טרויה, והם נתקעים כשאין רוח בים. הוא מבקש להעלות את הבת קורבן אדם, כדי שהאל יתן רוח. הוא עושה זאת, יש רוח, אבל הדבר מתגלה לאישתו, שנוטרת לו טינה על כך. היא רוצה לנקום, וכשהוא חוזר מהניצחון, הוא מוצא אותה בוגדת בו עם חברו הטוב, ואז הבן של אגמנון רוצח את אימו ואת המאהב.

מכן זה נהפך ממאבק של בני האדם למאבק של האלים – יש כאן הפרה של חוקי המשפחה (הבן הרג את אימו) - ולכן אחד האלים רוצה את מותו. יש כאן רצף של נקמה שגוררת נקמה. בסוף מגיעים לחוק – מגיעים לאתנה, ומחליטים לחוקק חוק שיפסיק את הנקמות והנקמות שכנגד – אבל אז אלות הנקמה מתעצבות, שהן ישארו ללא תפקיד, **לכן מוחלט שהן יגנו על החוק.** הן עשו כאן היפוך של תפקידן – מלנקום, הם ימנעו נקמה.

היגל חושב שחוקי המשפחה, נהפכים ללא קבילים בחוק המדינה – חוק המדינה גובר. היגל רוצה למצוא דרך שבו עקרון המשפחה מוכל בעקרון המדינה. הוא עושה זאת על ידי להראות את השלילה שמפרקת את המתח הזה. הוא לא רוצה לשלול את חוקי המשפחה באופן ברוטאלי – הוא רוצה להשתמש ב'שלילה המשמרת', הדיאלקטית. הוא מחפש טרנספורמציה כמו של אלות הנקמה. הוא רוצה שישלל מאנטיגונה הזכות לסרב את חוק המלך בשם חוקי המשפחה. אבל הוא לא רוצה להגיד שרעיון המשפחה הוא באופן בסיסי לא נכון.

היגל חושב שלא מפתיע שסיפור אנטיגונה נעשה על ידי אישה – הוא חושב שיש משהו בנשיות. יש קריאות פמניסטיות של מהלך זה. יש משהו בקיום הנשי שמחובר יותר לספציפי, ופחות לאוניברסליות. הנשיות היא לוקאלית יותר, ופחות אוניברסלית.

שאלות ותשובות על היגל

מושג הרפלקסיה – היגל מבקר את מושג זה. הרעיון של אינטרוספקציה, רפלקסיה, היא התנתקות מהמציאות עצמה. היגל טוען שיש להתמקד בהחצנה, ולא ברפלקסיה. הוא כתב אף מאמר שלם של ביקורת על מושג הרפלקסיה.

מושג המוחלט – אצל היגל מושג זה מבטא את הרצון של הפילוסופים, למצוא את 'העצם', הדבר שאינו מותנה. היגל טוען שהמושג הזה הוא תוצאה, תוצאה של התפלספות הרוח. יש את הרוח שהחצינה את עצמה, וחזרה לאחר תהליך ארוך אל עצמה. כרגע היא אחת עם עצמה \equiv המוחלט. **האם הרוח כרגע (כאשר היא אחת עם עצמה, המוחלט, הדבר כשלעצמו) מתקיימת באופן בלתי תלוי לתהליך, או שהמוחלט כולל בתוכו את תיאור התהליך, את התהליך? התשובה היא שהמוחלט הוא הוא התיאור.**
אם מסתכלים על זה בצורה דתית, אזי המוחלט הוא הכרתו של האל את עצמו דרכנו.

לסיים, נאמר שהיגל גילה שבאופן פרדוכסלי, המחקר צריך להעשות לא על ידי רפלקסיה, לא על ידי חקר עצמי, אלא על ידי יציאה החוצה, לכיוון מדעי החברה, וכיו"ב.

8.1.2007

ספר מומלץ: אנרי לפבר - מרקסיזם

קצת מבוא היסטורי

מהיגל עד מרקס (1831 – 1848), שאלת האדם.

את התקופה אחרי היגל מחלקים לשתי התפצלויות פילוסופיות – ההיגליאנים הימניים, השמרניים, והשמאליים – המהפכנים יותר, שכוללים את מרקס.

נשים לב שלא דיברנו על הלוגיקה של היגל, ולכן חלק מהביקורת שנשמע על היגל, לא תיראה לנו – פשוט כי היא מופנית כנגד התפישה שלו בלוגיקה, ולא כנגד התפישה שלו בפנמנולוגיה. המהפכנים לקחו את הפנמנולוגיה בתור הבסיס לפילוסופיה שלהם.

הביקורת כלפי הפילוסופיה של היגל, היא שהיא 'דת במסווה חדש', ואם זה נכון – אזי כל הרעיון המרכזי של צורת חיים רציונלית, היא כסות שכפופה לרעיון תאולוגי. מהו הרעיון התאולוגי הזה? הפרוייקט של הצדקתו של האל בעולם – האל כ'רוח', הגייסט של היגל. הפעילות האנושית היא אמצעי בשביל האל להבין את עצמו.

על פי היגל, יאמרו מבקריו, לא קיבלנו פרדיגמה לשחרור האדם – אלא פרדיגמה הפוכה – של הצדקת האל. הוא נתן הצדקה אולטימטיבית למערכת הדתית. כביכול – ע"פ היגל, הכנסיה, היא הביטוי של הרציונליות.

נשכח כאן, יאמרו המבקרים, **האדם עצמו**. האדם הקונקרטי, זה שעובד, פועל, ונושם – הוא נשכח בתוך התיאור הזה. הוא אמצעי בשביל הצדקת האל עלי אדמות.

המבקרים יראו את ההקבלה בין היגל לבין דת. המבקרים יטענו שכל פילוסופיה (גם קאנט) היא סוג של דת חדשה – והם ינסו להראות פילוסופיה חדשה, שמטרתה היא שחרור האדם.

שטראוס, לדוגמה, כותב ב-1835 את 'חיי ישו'. בספר זה הוא מנסה להראות שלמעשה, כל סיפורי ה'בשורה', מושתתים על סתירות, ומראה שכל הסיפור הדתי מיוסד על מיתוסים ראשוניים שהפכו לדוגמות, ומשם – לסוג של הצדקות פילוסופיות, כמו היגל.

בהתחלת התרבות האנושית, יאמר שטראוס, אנחנו תמימים - ומספרים סיפורים (מיתוסים לעתיד) שעונים על צרכים – של השתקת פחד, הבנת המקום, וכיו"ב. הסיטואציה נהפכת יותר ויותר מורכבת – ואז מה שקורה, זה שיוצרים סימבול מהסיפור עצמו. מהסיפור נוצר ריטואל דתי. כך נבנית דוקטרינה דתית שלמה, שמקשרת בין הסימבול, לבין המציאות שמיוחסת לו. מתחיל כאן מאבק, שהדוקטרינות נשתנות, ומקבלות העצמה ומעמד משלהן.

אלו הדוקטרינות הדתיות, שמנוסחות היטב – מתחילה תאולוגיה שמצדיקה אותן. הטרנספורמציה המאוחרת ביותר של אותן דוקטרינות, אומר שטראוס – הן הפילוסופיות, שכביכול באו להחליף את הדת, אבל בפועל הן רק צורה חדשה.

אומר שטראוס, כי אם אנו מסתכלים על ההיסטוריה, אז **הוא** זה מממש את הרעיון ההיגליאני – וההימלטות מהדת ומהפילוסופיות הדתיות היא ההתקדמות של ההיסטוריה, של הרוח. אנחנו מורידים כך את המושג המועצם של הדת.

שטראוס ינסה לתת פירוש יותר אנתרופולוגי מפילוסופי – מסתכל על ההיסטוריה, על הדתות ועל הפילוסופיות כביטוי של צורך אנושי.

פוירבך, ולאחריו מרקס, אומר שהאנשים הם יוצרים כמו בע"ח – יש להם מערכת של התאמה לעולם בו הם חיים. המערכת הזו קיבלה סימבולים מסויימים (כגון דת). זה סוג של פעילות דומה לשאר הפעילויות, ולא צריך לתת לה משמעויות מיתיות.

'השאלה היא לא אם אלוהים קיים או לא – השאלה היא אם האדם קיים או לא' פוירבך מציג את שאלת האדם, בכך שלא צריך להתעסק באל, אלא באדם עצמו – והוא מתנגד לגישה של האדרת האל, שגוררת את שפלות האדם. זוהי ביקורת חבויה כלפי היגל – הוא לא אומר שהוא הולך להצדיק את האל. הוא לא

אומר גם שאי אפשר להצדיק את האל אבל חייבים להניח אותו (כמו שקאנט אומר). אבל, טוענים מבקריו, שהיגל כן מוכיח את תיאור האל – פשוט סוג אחר של אל – 'הרוח'. הם אומרים שהשאלה הזו לא מעניינת אותם – מה שמעניינת אותם היא השאלה **מהו האדם**. 'השאלה היא לא אם כשאנו אוכלים את הלחם בכנסייה אנו אוכלים את בשרו של ישו, אלא אם יש לנו מספיק לחם לאכול'. באמצעות היגל, הם הבינו שהאדם נדחק מהתמונה. היגל היה עונה לביקורת זו שהוא כן מתייחס לאדם עצמו – מבחינת התשוקות והרצונות (לדוגמה בתיאור האדון והעבד).

יוסיפו המבקרים, כי הפילוסופיה של היגל משרתת קבוצה מסוימת, כדי לשלוט באחרים. מרקס יאמר 'הפילוסופיה היא אידאולוגיה שמשתמשת את הבורגנות לשלוט בפלורטריון'.

נשים לב שזה לא מעבר פילוסופי ישיר. מבקריו לא שאלו האם הרוח ניתנת להצדקה. כפי שהיגל עשה לקאנט, עשו אותו דבר להיגל – ואמרו לו, כי כל הקונסטרוקציות האלה יפות, אבל – לא משרתות את האדם הפרטי. בנוסף, הם יגזרו מהרעיון ההיסטורי בפילוסופיה של היגל, שהדת היא בעצם מרכיב היסטורי.

מרקס כותב ב'אידאולוגיה הגרמנית' – ספר בו הוא מסכם את התקופה מהיגל ועד אליו – ש'מאז ומתמיד יצרו להם בני האדם דימויים מסולפים על עצמם'. על פי הדימויים הנ"ל, הם כרעו ברך בפני אלוהיהם. הוא מציע להתקומם נגד הדימויים האלה. היגל, לדעתו – החליף את האלוהים בדימוי אחר שהם כרעו ברך כלפיו.

לטענתו, למרות שממשיכיו של היגל טוענים שהם מבקרים את היגל – בפועל, הם דומים אליו, ופשוט בוחרים דימוי אחר. הם מתעניינים במהות האדם, ולא באדם. – **פשוט החליפו את הדימוי שהם כורעים ברך מולו**. הוא מתעניין באדם הספציפי – באדם הפועל, היוצר. זה שנמק בסדנעות היזע, בפלורטריון.

אומר מרקס כי כל התהליך של חקירת המחשבה שהתבצע ע"י שטראוס, פוירבך ובאור אחרי היגל, הוא המשך תהליך של ריקבון, מלל בורגני, שיכול להיות מעניין – אבל הוא מהווה 'שחרור קיטור ריק'. הביקורת שלהם על היגל, בעצם משתפת באותו דיון היגליאני שמצדיק את עצמו, במקום לצאת כנגד הדיון הזה עצמו. מרקס מציע טרנספורמציה מהותית, לדידו – לא להתעניין בחקר 'מהות האדם', אלא בחקר 'האדם'. מרקס מציע שינוי פוליטי ממשי, בממשות עצמה.

מרקס משתמש ברעיון הדיאלקטיקה ההיגליאני – של סתירה היוצרת חיוב – אבל באופן שימושי יותר. 'פועלי כל העולם התאחדו' – קודם כל צריכים להיות כל הפועלים במצב של ניצול.

אפשר לומר שהפילוסופיה של מרקס היא 'אנטי פילוסופית' – היא מתנגדת לרעיון של 'ידע לשם ידע'. יש כאלה שאומרים שמרקס אינו פילוסוף כלל. מרקס נותן פרדיגמה של פילוסופיה, שמתנגדת לפרדיגמה שהיתה עד אז ומוכרת בד"כ.

מרקס: '**בניגוד לפילוסופיה הגרמנית היורדת מן השמיים אל הארץ, עולים אנו מן הארץ אל השמיים**'. מתוך בני האדם הספציפיים, נגיע אל הדימויים שנמצאים באוויר, ואל המוסר, המטאפיזיקה, וכיו"ב. לאחרונים (הדימויים) אין היסטוריה – והם נגזרות של ההיסטוריה האנושית. '**לא התודעה קובעת את החיים, אלא החיים את התודעה**'.

כאן רואים כיצד הופך מרקס את היגל על ראשו. 'אלוהים [או הרוח] נוצר כתוצאה מצורך של האדם' ולא הרוח החצינה את עצמה דרך האדם.

15.1.2007

מושג הניכור של מרקס

מושג הניכור של מרקס דומה מאוד לזה של היגל.

היכן מרקס מתחיל להתפלסף? אצל היגל זה התחיל בדיאגנוזה של מצב האדם, מבחינה חברתית / תרבותית / פוליטית. הוא מראה איך הפילוסופיה מבטאת מצב עניינים מסוים. אצל מרקס זה ילך צעד אחד קדימה – **מצב החברה מתחיל כנקודת ההתחלה של ההתפלספות**. המצוקה, העוני, השחיתות – הם בולטים מאוד בעולם הקונקרטי שמסביבו, ולזה הוא רוצה, באופן פילוסופי, לתת מענה. האדם כיום 'לא אנושי' – הוא לא ממצה את ההומניות שבו. הדבר המעניין יהיה איך הוא מסביר שזה מצבו כיום של האדם, שלטונם של בעלי ההון, הבורגנות, כנגד הפרולטריון. הוא ינסה להגן על עמדתו כעמדה **פילוסופית**, ולא רק חברתית.

מושג הקניין הפרטי, יראה מרקס, הוא נקודת הכובד המרכזית שההיסטוריה מתכנסת אליו, והשיא של זה הוא בחברה הקפיטליסטית. כשמושג זה מגיע לשיא, גם מושג הדה-הומניזציה מגיע לשיא. **הקניין הפרטי** יוצר את הניכור בין בעלי ההון לבין הפרולטריון. ברגע שמושג זה יסולק מהתמונה, אנו נתחיל לחזור לאנושי.

איך הקניין הפרטי מוביל לדה-הומניזציה של האדם? המהלך יהיה מאוד דומה למהלך היגליאני – יתחיל מתנאים בסיסיים של צורך אנושי, יתגלגל לאט לאט למצב כיום, ומשם לרעיון המרקסיסטי.

בפרק ד' בכתבי השחרות אומר מרקס, כי במקום למקד את נקודת המבט בתאוריות פילוסופיות, כדאי למקד את המבט בכלכלה מדינית. מתוך הכלכלה המדינית עצמה, במלותיה שלה, **'הראינו כי הפועל יורד לדרגת סחורה, לדרגת סחורה אומללה ביותר שאומללותו של הפועל מצויה ביחס הפוך לעוצמת ייצורו ולהיקפו...'** כל החברה חייבת להתחלק לשני מעמדות: **לבעלי קניין ולפועלים מחוסרי קניין**. מרקס יגיד כי היה הכרח להגיע לסיטואציה כיום. משימתו של מרקס, לדידו, היא ביטול הקניין הפרטי, שגרם לכך.

הוא מתחיל בתיאור ההיגליאני, שהאדם זקוק לאחרותו – 'האני צריך לקשור דימוי שהוא לא הוא'. על פניו, האדם, במהותו, צריך לקיומו, אקט של החצנה עצמית – לפעול על אובייקט שמחוצה לך, שמעניק לך את המשמעות.

בנקודה מסוימת, האובייקט הזה, שהוא דבר מה שאנו זקוקים לו לזהותנו, משתלט על זהותנו. הוא הופך להיות זה, שקובע אותנו (כמו אצל היגל). אותו דבר שאמור היה לספק משמעות להיותנו אנושיים, הופך להיות מהות זרה, שקובע את מי שאנחנו. זה אמור היה לקרות, תאורטית, לכולם, אבל זה לא קורה לכולם. (אנו רואים כאן את הדמיון הרב מאוד ל'אדון ועבד').

אומר מרקס, כי קרה משהו לאנושות, שבו אותו דבר שמעניק לאנשים משמעות, קובע אותם. יש כאן ניכור, שהוא פעולה הכרחית עבור האנושי. השאלה היא מה קורה מבחינה היסטורית, כך שפעולת הניכור הזו התעוותה – שבמקום שהיא תמלא את תפקידה ההכרחי לאפשר אנושיות, היא גורם לחוסר האנושיות – לכך שהאדם מנוכר לעבודתו, והאדם מנוכר לבני אדם אחרים. איך הדבר שאני מנוכר אליו, הופך להיות האנושי עצמו?

מתפתח מושג של 'הקניין הפרטי' – שבעזרתו, כל אחד יכול לגשת לטבע כדי לקחת את מה שנותן לך משמעות. מהו הקניין הפרטי? אתה ניגש אל הטבע, ולוקח ממנו משהו והופך אותו לשלך. אתה מותנה במה שלקחת.

אם מיישהו צריך אותו (לדוגמא, אם זה שדה / לחם) – אז אותו מיישהו צריך לעבוד עבורך – כדי לקבל אותו. במקום שהפועל יגש בצורה בלתי אמצעית לשדה / ללחם, הוא צריך לפעול עבור הבעלים של אותו דבר.

מרקס יאמר שהכלכלה המדינית יוצאת מעובדת קיומו של הקניין הפרטי, ולא מסבירה אותו. הטעות, לדידו, היא שאנו מניחים את הקניין הפרטי כנתון, ואז מחפשים את חוקי הקניין הפרטי. לדעתו, אם נחפש את מה שהוביל לקניין הפרטי, ונמצא מה בתוכה המקור של אי האנושיות, של העוול, אנו נבין כי האופן בו אנו מסתכלים על הקניין הפרטי כנתון משמשת רק כהצדקה של אותו עיוות שמועיל לקבוצה מסוימת.

ע'תה, יהיה עלינו להשיג את הזיקה המהותית שבין הקניין הפרטי, תאוות הבצע, ההפרדה שבין העבודה, הקאפיטאל והקניין הקרקעי, בין החליפין לתחרות, בין הערך ופירות ערכו של האדם, בין המונופולין לתחרות וכיו"ב – בין כל הניכור הזה כולו לבין שיטת הממון'

שוב פעם רואים את הרעיון ההגליאני - היינו חייבים את התהליך של הדה הומנוציאה כדי שנוכל להצדיק את השחרור ממנו. המושג שהעבודה מספקת לנו את המשמעות, היה חייב את מהלך הדה-הומנוציאה, הדיכוי, הנישול, כדי שנבטל אותו, ונוליד את מצב ההומני מחדש. יש כאן טענה מקבילה לחלוטין למקרה ההגליאני, אבל גם לרעיון דתי – הנפילה היא תנאי הכרחי לגאולה. יש כאן איזושהו פאן משיחי מעניין (שמרקס מן הסתם היה דוחה).

מרקס מבקר את ההסבר של איש הכלכלה המדינית במצב קמאי אגדתי, שמניח את מה שהיה צריך להוכיח – את היחס בין חלוקת העבודה והחליפין. הוא יסביר זאת בצורה אחרת:

הפועל מתורשש יותר ככל שהוא מייצר עושר מרובה יותר – **פיחות ערכו של עולם האדם מצוי ביחס ישיר לגידול ערכו של עולם החפצים**. העבודה מייצרת את עצמה ואת הפועל בתורת סחורה. יסביר מרקס – אם הייתי מייצר רק את מה שאני צריך, מה שמספק לי משמעות, והייתי מנתק את קשרו מהפעולה שלי, אז אני מנתק את הקשר הבסיסי בין התוצר למי שאני, וזו הסיבה המקורית שיצרתי אותו. לאובייקט, שהוא ביטוי שלי, של האנושי שלי, יש קיום חדש. מתחיל מסחר באובייקט הזה, ונוצר לו ערך, שלא קשור באופן ישיר בפועל שיצר אותו. נגרם מצב, שבו הנתק מאפשר ליצור יותר מהאובייקטים הללו, והנתק מול מי שיצר אותו, גורם לזה שמי שיצר את האובייקט מנוכר לאובייקט שהוא יצר.

נשים לב, בתחילה היצור היה חיובי – יצרתי משהו שמספק לי משמעות. פעולת העבודה היתה אמורה להיות זאת שמספקת לי משמעות. ברגע שנותק הקשר בין המייצר לתוצר עבודתו, ותוצר עבודתו נהפך בלתי תלוי במייצר, אזי יש כאן ניכור, והמייצר נהפך זהה לעבודה עצמה. למה? כי הפועל, מבחינתי, לא מהווה כמי שנותר לאובייקט משמעות – הוא אובייקט ותו לו. **כך קבוצה של אנשים נוכרה ממה שסיפק לה משמעות – והיא נהפכת לאובייקט ותו לו**.

נקביל לעבד ההגליאני – אבל העבד של מרקס במצב יותר קשה – כי אצל העבד ההגליאני, הקשר הבלתי אמצעי 'מורווח'. לעומת זאת, הפועל המרקסיסטי במצב קשה יותר – תוצר עבודתו תורם לחיזוק ניכורו.

נשים לב, שמרקס רואה גם את הדת והמדינה כחלק מהמושגים הרעיוניים שמשרתים את דיכוי הפרולטריון ויוצרים את הניכור. חשוב לשים לב שאין כאן הקבלה מלאה לאדון ועבד של היגל – האדון המרקסיסטי הנהנה מהמצב, לעומת ההגליאני.

הניכור המרקסיסטי הוא שלך מול האנושי, לעומת מול התודעה העצמית (אצל היגל). נשים לב לעוד דבר מעניין – ברוב המטאפיזיקות, המשמעות שלך היא התבונה, הפעילות ההכרתית. אצל מרקס – המשמעות היא בחומרי, בפיזי. לכן, כשאתה מנוכר לתוצר עבודתך, אתה מוכר את עצמך, לא דבר מה אחר.

' עובדה זו אינה מבטאת אלא זאת: המושא (האובייקט) שנוצר על ידי העבודה, מוצרה, מופיע ומתגלה כמהות זרה, ככוח בלתי תלוי ביוצרו. מוצרה של העבודה היא העבודה הקובעת את עצמה במושא, ההופכת לעצם: זהו תהליך הפיכתה למושא'

נשים לב, שאצל מרקס, התיאור שמתאים הוא לעידן המודרני – שהקצין את התהליכים שתוארו עד כה.

22.1.2007

הודעות:

שעתיים – עם הערכה אוטומטית לשעתיים וחצי.

שלוש חלקים

1. (35 נק') חלק ראשון - יהיו שם שני טקסטים שקראנו בתרגול, ונידרש לחוות את דעתנו על אחד מהם. נקבל טקסט מהפנמנולוגיה / מהביקורת – ואנו נידרש בעיקר להקשר שבו הוא נאמר. (אופציות – אסתטיקה, דוקציה, ...). **שני הטקסטים לא יהיו של אותו מחבר. עד עמוד וחצי.**

מקורות אפשריים:

- a. קאנט –
- i. הקדמה למהדורה שניה
 - ii. משפטים סינטיים / אפריוריים
 - iii. אסתטיקה – חלל וזמן
 - iv. דוקציה
- b. היגל – באנגלית
- i. מבוא (כנראה שלא, כי הוא בעברית...)
 - ii. ודאות החושים
 - iii. תודעה
2. (35 נק') חלק שני – 2 שאלות פתוחות, בוחרים 1 - **אין מרקס במועד א' בחלק זה.** עד עמוד וחצי.
3. (30 נק') 8 מושגים, בוחרים 5, לענות בכמה שורות על כל מושג – הוא יובלע במושגים.

סרן קירקגור

מרקס והיגל הציעו מבנה אפשרי להבנת המציאות – היסטורית או מטאפיזית. מדובר במודל, שמנסה להיות חליפי לאחרים. קירקגור, וכל הזמן האקסיסטנציאלי שיצא ממנו, ינסה להביע את המחאה של האינדיבדואל, שהמערכת שמנסה לתפוס אותו, דוחקת אותו או מתעלמת ממנו. הוא רוצה להתייחס למצוקות, לבעיות, של האדם עצמו. קירקגור רוצה להביא לידי ביטוי את הסינגולריות שלא יכולה להגיע לביטוי על ידי אף מערכת שיטתית – מה שניסו לעשות כל שאר הפילוסופים. לא מעניין אותו התהליך של הרוח – 'מעניין אותי קיומי שלי'.

הקיום מול השיטה

מדובר כאן בקיום של היחיד, מול השיטה הפילוסופית שמנסה לתאר אותו.

הקושי מול ההפשטה ההיסטורית

הקושי של עולמי הפנימי אל מול החיצוניות השטחית

הקיום הנוצרי אל מול האלוהים

הקיום הנוצרי ההיסטורי.

קירקגור עושה בעצם הבחנה מהותית – בין מהות לבין קיום. קירקגור חוזר בעצם לעמדה ביקורתית, ספקנית, שגילינו במהלך הקאנטיאני, עם שינוי כיוון מסוים – אני לא מתעניין בביקורתי כתבונה, שעושה סינטזות, אלא מתעניין בתיאור הקונטינגנטי שלי.

אם אני מתנגד לרעיון שיש שיטה שמתארת אותי (כדוגמת השיטה המרקסיסטית), אזי אני צריך לבחור צורת חיים מסוימת. כשאני אבחר צורת חיים יהודית, לדוגמא, בגלל שאני בן לעם היהודי, אני מאבד את הייחודיות, את הפרטיקולריות שלי.

'זהו קיום המחליט או-או דרך זו או דרך אחרת'!

סארטר כתב עליו את 'הכללי היחיד'.