

היידגר בעברית: פרק בתולדות התגבשותה של פילוסופיה מקומית

חגי כנען

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב

שמואל רותם

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב

דנה ברנע

המחלקה לדתות, אוניברסיטת סירקיוז

“בפרייבורג חי ומרצה הרבה שנים אדם אחד, שהיידגר שמו. פילוסוף”
(לאה גולדברג, 1935)

מאמר זה הוא חלק ממחקר רחב שבוחן את סיפור התקבלותו של הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר אל תוך השיח האינטלקטואלי בעברית. הרעיון להתחקות על מהלך ההתקבלות של היידגר בארץ מקורו בהבנה שהיחס העכשווי אל הפילוסוף הגרמני מסתיר סיפור מורכב ומתפתח, הכרוך כבר מתחילתו בשורשיה ובדרכה של הפילוסופיה בארץ ובהתעצבותה כתחום לימוד, מחקר וביטוי ציבורי. המאמר בוחן את התגובות להיידגר ולהגותו בשנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים של המאה העשרים, השנים הראשונות של הפעילות הפילוסופית האקדמית בארץ. תגובות אלה הן חלק בלתי נפרד מתהליכי ההתגבשות של שיח פילוסופי מקומי, והן מהוות אספקלריה מעניינת לתהליכים אלה. כפי שנראה, הן מעידות בפרט על יחסה המורכב של החשיבה הפילוסופית המתהווה בפלשתינה-א"י אל התרבות האירופית: התגובות הראשונות להיידגר נכתבו במסגרת תהליך של בניית תרבות ושל כינון חיים אינטלקטואליים

* תודתנו נתונה לבן-עמי שרפשטיין על הזמן שהקדיש לשוחח עמנו על העשורים הראשונים של השיח הפילוסופי בארץ; ליוסף אגסי על שיחה על שמואל הוגו ברגמן ומרטין בובר, וכן גם על הערותיו לגרסה מוקדמת של המאמר; ולורד לב-כנען על תובנותיה המאירות, על הערותיה למאמר ועל זיהויה של מחברת המסה “האורכידיאה מול התותח”, לאה גולדברג (1935).

מקומיים, ובה בעת הן מעידות על תלותם של חיים אינטלקטואליים אלה בתרבות האירופית, הנתונה במשבר באותה שעה ואיננה יכולה עוד לשמש להם מסגרת התייחסות ברורה ויציבה.

א. חובת פרייבורג, חובת ירושלים

הדיון המקומי בהיידגר בשנות השלושים היה חלק משיח פילוסופי חדש בעברית, שהתהווה בתוך הקשר של תרבות בשלבי בנייתה ועל רקע התהפוכות הדרמטיות באירופה. המתח שבין המחויבות לבניית בית תרבותי חדש בעברית לבין המשוקעות בתרבות הגרמנית שממנה הוקאו היהודים בעל כורחם אפיין את הדיון במשנתו ובהגותו של היידגר בארץ באותן שנים. כבר ב־1935 שמואל הוגו ברגמן מתאר את הנאציזם של היידגר כביטוי להרס התרבות והפילוסופיה הגרמניות, ובפרט כבגידה במורשת הפילוסופית שהונחלה להיידגר מידי מורו אדמונד הוסרל, שבעיני ברגמן גילם את שיאו של תהליך ההיטמעות של היהודים בתרבות הגרמנית.

הייתה זו טרגדיה מיוחדת — טרגדיה אישית וחלק של טרגדיית עמנו גם יחד — שפילוסוף זה, שנולד יהודי ועזב את יהדותו, שקבל את הדחיפה הגרמנית, ראה בזקנתו את הרס התרבות שאותה רצה לבסס מחדש. אחד מתלמידיו הקרובים ביותר, מרטין היידגר, נעשה הפילוסוף של המהפכה הגרמנית בשנת 1933 (ברגמן תרצ"ה, 11, 121).

הטרגדיה של הוסרל, כפי שהבינה ברגמן, היא במידה רבה הטרגדיה של דור של הוגים יהודים שמצא עצמו מודר ממורשתו האינטלקטואלית. אך מעבר לכך ניתן לשמוע בדבריו של ברגמן גם רמז לניגוד שבין סופו הטרגי של הוסרל ש"עזב את יהדותו" לבין האפשרות לתקומה תרבותית יהודית מחוץ לגבולות אירופה. אפשרות זו עולה במפורש בדברי ההספד שנכתבים בעברית עם מותו של הוסרל ב־1938 על־ידי הנס יונאס, תלמידו הישיר של היידגר, שנאלץ לעזוב את גרמניה ומנסה בשנים אלה למצוא את מקומו בארץ.

הלך לעולמו אחד מגדולי הפילוסופיה בדורנו, אדמונד הוסרל בן שבעים ותשע שנה. הוא מת בעיר פרייבורג שבגרמניה, ששימש שם פרופסור באוניברסיטה משנת 1915, והיה ראש אסכולה פילוסופית, שנהרו אליה תלמידים הרבה והשפיעה השפעה עמוקה על הפילוסופיה הגרמנית כולה וגם מעבר לגבולה. הוא חנך דור שלם [...] זכה לפרסום ולתהלה, — ומת עוזב ובודד בעולם שנשתנה מיסודו, ואף לא ניתן שם להשמיע עליו דברי הספד. כנגד גזירת השתיקה בארץ זו שהפיץ בה תורתו כל ימיו, הרי אנו רואים לנו חובת־כבוד לספר אחרי מטתו כאן (יונאס 1938א, 2).¹

¹ נוסף על הספד זה, שפורסם בשבועון טורים, נשא יונאס באותה שנה הרצאה באוניברסיטה העברית ובשפה העברית, שבה סקר את עבודתו הפילוסופית של הוסרל והאדיר את חשיבותו. ההרצאה נפתחה גם היא בדברי הספד לפילוסוף, שאותו קשר יונאס הן למסורת היוונית והן להתחדשות הפילוסופיה עד זמנו: "אדמונד הוסרל מת — כבה נר גדול. נסתלק האיש שבו נתגלם בזמנו בצורה נעלה מצפון השכל של המחשבה המערבית. נסתלק האחרון בשלשלת הגדולים החל מפרמינידס שהתמסרו מתוך הכרח הנובע ממעמקי הנפש להתבוננות טהורה בהויה ומתוך כך גם לבעית התבונה; התבוננות זו שהונחה ביסוד תנועת הפילוסופיה הנמשכת עד היום. בלבן של הוסרל נתעורר לתחייה עוד פעם בכוח איתנים ובשלמות בראשית המניעים הקדמונים שנתנו את הדחיפה הראשונה לתנועה רוחנית זו [...] חיה היתה תנועה זו בכוח התחדשותה [...] התחדשות מניעיה היסודיים, בעייתיה היסודיות" (יונאס 1938ב, 581).

ההספד של יונאס על הוסרל הוא בה בעת הספד על "העולם של אתמול", עולם שנשתנה מיסודו. אך בדבריו הוא גם מוסיף וקושר בין הצו התרבותי שהותיר הוסרל עם מותו לבין החובה שנושאת עמה בניית התרבות החדשה בפלשתינה-א". יונאס מוביל את הקורא מפרייבורג לירושלים — מכור מחצבתו של הוסרל, אשר הכיב באופן תהומי, אל עבר המקום שבו הוא מבקש למצוא את עתידו, מקום שגלומה בו הבטחה תרבותית.²

הוסרל, שיצא מתחום היהדות בנעוריו וראה עצמו, כמלומד גרמני גמור, המסור כולו למדע האירופי ומטפח ירושת-התרבות המערבית, — וודאי שלא עלה על לבו שירושלים תקיים מה שלא קיימה פרייבורג. עצם העובדה, שתלמיד, שישב לרגליו ושמע תורה מפיו לפני כמה שנים, זכה היום לפרסם דברי אזכרה בעברית בשבועון ארצישראלי, — עובדה זו יש בה משום סמל לתקופתנו (שם).

בדבריו של יונאס בולטת ההתעלמות מהיידגר. יונאס הצעיר החל את לימודיו בפרייבורג מתוך מטרה ללמוד אצל הוסרל, אך כבר בשנתו הראשונה התוודע גם להיידגר, וראה בו פילוסוף "מאתגר הרבה יותר, ומורה מבריק" (Jonas 2008, 41). בעקבות היידגר עבר למרבורג, ושם כתב בהנחייתו את עבודת הדוקטור שלו. על הנאציזם של היידגר ועל הנאום הפוליטי שנשא ב-1933 בהיותו רקטור אוניברסיטת פרייבורג (Heidegger 1993 [1933]; 2000 [1933]) שמע יונאס בהפתעה גמורה באותה שנה, כאשר שהה בלונדון בדרכו מגרמניה לפלשתינה-א"י ואכזבתו ממורו הנערץ הייתה גדולה וכואבת (Jonas 2008, 187). בעיניו של יונאס היה זה אפוא הוסרל שנשא את זכר פרייבורג שהכיר ושאיננה עוד, ואת מורשתו של הוסרל, המורשת שפרייבורג התכחשה לה, ביקש יונאס לחדש בירושלים.³ ואכן, עם הגיעו לירושלים זכה יונאס להשתלב בחוג אינטלקטואלי פעיל שהיה נטוע במורשת הגרמנית, ושקירב אותו מתוך הערכה לספרו על הגנוסטיקה, מחקר שנושא את חותם השפעתו הברור של היידגר דווקא (Jonas 1954 [1934]). כך מתאר יונאס את הדברים בזיכרונותיו:

האוירה האינטלקטואלית בירושלים היתה נפלאה באותן השנים. כולנו היינו בשיא כוחותינו והתפתחותנו האינטלקטואלית [...] לכולנו היה מה לומר ולא עצרנו בעד עצמנו. לא היה רגע דל [...] שלא לדבר על האירועים העכשוויים עליהם גם שוחחנו. וכל זאת בגרמנית! כך, מצאנו את עצמנו יחד בירושלים, העיר הקדושה, בפלשתינה [...] שנבחרה על ידי הציונות כמקום שבו יולד מחדש העם

2 בסופו של דבר לא קיבל יונאס משרה באוניברסיטה העברית ובשנות החמישים פנה לקריירה אקדמית בארצות הברית.

3 ב-11.5.1938 בישר דבר המערכת של השבועון טורים על מותו של הוסרל, "אחד מגדולי המדע". נטען שם כי המסורת שהותיר אחריו הוסרל אינה יכולה להתממש בפרייבורג, תוך הצבעה מפורשת על הליקוי המוסרי של היידגר, תלמידו החשוב של הוסרל ומי שנחשב ל"גדול הפילוסופים הגרמנים בזמננו", המקורב לתנועה הנאצית. כך נכתב בשבועון: "היידגר היה תלמידו של הוסרל. רבים מאלה שבאו לפרייבורג לצקת מים על ידי הוסרל, גמרו בזה שיצקום על ידי תלמידו הגדול. היידגר לא הכחיש מעודו את השפעת הוסרל על דרך מחשבתו, בספרו 'הישות והזמן' הוא מפרש בשמו של הוסרל כבשם המקור ליצירתו. הוא מרבה לצטט ומקדיש לו את הספר. אבל היידגר היה קרוב לתנועה הנאציונל-סוציאליסטית עוד לפני בוא היטלר (אכן, יש עובדות שלא על נקלה נסבירן!) [...] והנה ידיעה על מותו של הוסרל. הטלגרמה באה מברלין. עוד אחד מגדולי המדע הלך לעולמו. ונדמה, כי בימים אלה פשט מגל איום בשדות המדע: הם מסתלקים אחד-אחד, ומי יבוא במקומם? הנה נשאר בגרמניה אחד, מארטין היידגר, שיכול היה, כנראה, למלא את מקום המנוח, להמשיך את מפעלו — אך גם הוא בין הכוהנים שבגדו" (טורים 1938).

היהודי כאומה. [...] בשיחותינו [...] דבקנו בגרמנית — לא בגלל זיקה לגרמניות אלא פשוט משום שזו הייתה השפה הטבעית ביותר מבחינתנו, השפה שבה יכולנו להתבטא באופן הטוב ביותר. [...] היינו אדישים לחלוטין לטענה הטפשית כי בשל היותה של גרמניה ידועה לשמצה והאויבת הגדולה ביותר שלנו, אל לנו לדבר גרמנית. [...] אלה שנשבעו בכבודם לא לדבר עוד גרמנית, גם לא בפרטיות, למעשה העניקו להיטלר את המונופול על השפה הגרמנית, דבר שלא היה ראוי לו — הם דחו מורשת שהיו לחלוטין זכאים לה, כלומר, להביע את עצמם בשפתם שלהם (Jonas 2008, 88–90).

שאלת השפה אכן הייתה שאלה מרכזית בתהליך בניית התרבות המקומית המתפתחת. מכתבו הידוע של גרשם שלום, שהיה חבר מרכזי בחוג שקיבל את יונאס, אל פרנץ רוזנצווייג מ-1926 (שלום 2005) מבטא עד כמה עקרונית הייתה הדילמה באשר ל"עכשוו" העברית.⁴ דילמה זו הייתה חלק בלתי נפרד משאלת מקומה של התרבות הכללית בתהליך בניית התרבות העברית, ומשאלת מקומה של הדת והאמונה היהודית בחיי הרוח העכשוויים. כפי שנראה, ההוגים שהגיבו להיידגר באותן השנים הביאו עמם לדיון בו את סבך השאלות שהעסיקו אותם מעצם מעורבותם בחברה המתפתחת, במפעל הציוני המתהווה, ובעיצוב הפילוסופיה כתחום של פעילות מחקרית בעל השלכות ציבוריות.

המגיב המרכזי להיידגר בארץ בשנות השלושים הוא שמואל הוגו ברגמן (1883–1975). ברגמן, יליד פראג, הגשים את חזונו כחלוץ ציוני ועם הגעתו לארץ ב-1920 נעשה שותף פעיל בפרויקט הקמתה של האוניברסיטה העברית. ברגמן היה מנהל בית הספרים הלאומי מהשנה שבה הגיע לארץ, חבר סגל בחוג לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית מראשיתו ב-1928 (יחד עם חיים יהודה רות), רקטור האוניברסיטה הראשון (בשנים 1935–1938), ובמידה רבה אבי הפילוסופיה האקדמית בארץ. לעומתו, רפאל זליגמן (1875–1943), ראשון המגיבים לפילוסופיה של היידגר בעברית, היה פליט מגרמניה והגיע לארץ ב-1934, ושלא כמו ברגמן, היה אינטלקטואל שלא זכה להכרה ולא השתלב במסד האקדמי הציוני, שאותו אף ביקר בחריפות. מרטין בובר (1878–1965), הפילוסוף היהודי החי הידוע ביותר באותה עת, בעל חזון ציוני עמוק וייחודי, הגיע לארץ רק ב-1938 (לאכזבתו של ברגמן, שציפה להגעתו המוקדמת יותר), וכתיבתו על היידגר מהווה חלק מדיאלוג ביקורתי מתמשך שניהל עם ההוגה הגרמני. מלומד נוסף שכתב על היידגר הוא יצחק יוליוס גוטמן (1880–1950), חוקר חשוב בתחום הפילוסופיה היהודית ובעל מעמד באקדמיה הגרמנית. גוטמן הוזמן להצטרף לסגל האוניברסיטה העברית כבר ב-1928, ועם הגעתו לארץ ב-1934 החל לשמש פרופסור בחוג לפילוסופיה יהודית וקבלה, לצדו של גרשם שלום (1897–1982). תגובתו של גוטמן להיידגר בתחילת שנות הארבעים נותנת ביטוי לעניין עמוק בפילוסופיה כללית, שלעתים נשכח מפני שהפרויקט המרכזי שלו קשור לכתבת תולדות הפילוסופיה של היהדות (גוטמן 1951).

4 כך כותב שלום לרוזנצווייג: "הארץ היא הר געש. היא מאכסנת את השפה. מרבית לדבר פה על הרבה דברים העשויים להכשיל אותנו. [...] מה תהיה התוצאה של 'עכשו' העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו?" (שלום 2005, 135).

בעוד שבבסיס המחשבה הפילוסופית של גוטמן עומדת ההפרדה בין הפילוסופיה הכללית לבין זו היהודית, ברגמן מציג עמדה אחרת, המבקשת ליצור סינתזה ייחודית באופייה בין היהודי לכללי.⁵ מבחינה פילוסופית גרידא, ברגמן אינו רואה לנכון להפריד בין הפילוסופיה הכללית לבין הפילוסופיה היהודית, אך מבחינה תרבותית הוא רואה חשיבות ביצירת נקודת מבט יהודית-עברית שתשמש בסיס לעיסוק בפילוסופיה הכללית.⁶ לדעתו, נקודת מבט יהודית-עברית שכזו איננה נתונה ואיננה ברורה מאלה. נדרש מאבק כדי לקיימה: "תרבותנו העברית הצעירה-ישנה נאבקת על קיומה נגד ההתחרות הכבירה של תרבויות גדולות של העמים מסביבנו" (ברגמן 1946, 1). במובן זה, בעמדתו של ברגמן נשמע הד לחזונו המקיף של בובר, שאליו נחשף כבר בצעירותו כשהאזין להרצאותיו של בובר על היהדות לפני חברי ארגון "בר כוכבא" בפראג.⁷

כל מי ששמע את הנאומים ההם של בובר, לא שכח אותם ולא ישכח אותם עד יומו האחרון. היהדות הועמדה לפנינו בחינת עניין אנושי גדול. נסתלקה המחיצה בין היהדות והאנושות. היהדות-האנושות נגלתה כאן בדמות פניה אלינו, אל כל אחד ואחד מאתנו, נגלתה כתפקיד שהוטל על כל אחד ואחד לקיימו ברשות היחיד ובחיי הציבור, ועל כל אחד לפי דרכו. קולה של היהדות דיבר אלינו מגורנו של הנואם, ואנו נדרשנו להשיב — בחיינו (ברגמן 1959, יב).

שנים רבות לאחר ששמע את הרצאותיו של בובר עוד הוסיף החזון "היהודי-אנושי" להנחות את ברגמן בכתיבתו. כך למשל הוא חוזר לעסוק בשאלה זו בהציגו ב-1970, בהיותו בן 86, את פרויקט כתיבת תולדות הפילוסופיה שלו שטרם הושלם:

העובדה שאין לנו עד היום היסטוריה מקורית של הפילוסופיה כולה היא חסרון מורגש בחיינו הרוחניים. [...] אופייני הוא בשביל הדור של מורי וידידי הנכבד, י.י. גוטמן ז"ל, שהוא רואה חתך חריף בין הפילוסופיה של היהדות, שעליה הוא כותב, ובין הפילוסופיה הכללית. [...] דומני, המשמעות הגדולה, ההיסטורית, של ההפיכה הציונית בתוך היהדות היא שאין אנו רוצים ואין אנו יכולים להיות חצויי-נפש, יהודים מכאן ו"אנושיים" מכאן. זהו תהליך היסטורי רוחני, אשר תולדותינו כפו עלינו

5 גם ח"י רות צידד בשילוב בין פילוסופיה יהודית לפילוסופיה כללית. את עמדתו זו הוא ביטא בכתיבתו ובהוראתו באוניברסיטה העברית, ואף סירב להצעה לשמש פרופסור לפילוסופיה יהודית (עמיר תשס"ה, 221).

6 בהקשר זה מעניין להתבונן בדברים שכותב גוטמן ב-1941: "התרבות היהודית המתהווה, שמרכז היא ארץ-ישראל, רוצה להיות תרבות אחדותית הכוללת את כל מחוזות הישות הרוחנית. המסורת היהודית, שאותה היא רוצה להמשיך שייכת בעיקר לספירה הדתית, ורק עוברת מכאן לשאר ענפי-החיים. לגבי ענפי-חיים אלה [...] תפקידה המיוחד חוזר איפוא להיות הסינתזה בין היסוד היהודי ובין הקלוט מן החוץ [...] והסינתזה עלולה להביא לידי תרבות טבועה בחותם יהודי, רק אם המסורת היהודית אינה תוכן-תרבות בלבד אלא מוציאה מתוכה את כוחות-העיצוב הרוחניים החודרים לתוך כל התכנים. [...] אם בכלל קיימים כוחות-עיצוב של הרוח היהודית, הרי יכולים הם להיות רק באתוס הכלול במסורת הדתית. [...] פתרון השאלות הללו אינו ענין למדע בלבד, הוא תלוי במכלול הכוחות השמורים בעם היהודי. אולם לברר את משמעות השאלות הללו הוא אחד התפקידים הנכבדים ביותר לפילוסופיה היהודית. על ידי זיקה זו למצב התרבות היהודית בימינו, נשאלות מפיה שאלות שהיו זרות לגמרי לפילוסופיה היהודית בדורות האחרונים (גוטמן תש"א, 278-279).

7 בובר שוטח את חזונו על מימוש היהדות בשלושה נאומים על היהדות בפראג בין השנים 1909-1911 ובחמישה נאומים נוספים עד 1918 (בובר תשי"ג).

ואין אנו יכולים לעצור אותו, אף על פי שאנו יודעים שפני היהדות, אשר תועמד במאבק רוחני זה עם העולם, עשויים להשתנות, משתחלל היהדות להיות בגדר "שמורה" בהיסטוריה, אלא תתייצב ותתמודד עם העולם (ברגמן 1970, 7).

למרות ההבדלים בין גישותיהם של ברגמן, גוטמן ובובר ביחס להיבטים שונים של המפעל התרבותי המתהווה, בין המגיבים להיידגר בשנות השלושים בולטת עמדתו הייחודית של רפאל זליגמן. בעוד ששלושת הראשונים, על אף הניואנסים שבעמדותיהם, שותפים להכרה בצורך לממש אפשרות תרבותית עברית-אוניברסלית,⁸ זליגמן מביט בתוכחה ובסרקוזם על המלאכותיות שבמהות המפעל התרבותי העברי, שאותה הוא מכנה "שעטנו" (זליגמן תרצ"ז). כל החיים הצבוריים כמעט עומדים אצלנו על זוגי-פיגול. [...] נודעזעה היהדות המזרחית-המערבית-אירופית במשך הדורות האחרונים זעזוע מוסרי יסודי, שלא היה כמוהו בכל תולדות הגולה היהודית. דימורליזציה כבדה עברה עליה, דימורליזציה שטמטמה את מוחה והקפיאה את נפשה עד כדי אבדן כל חוש לאמת. מי שלא ראה את השתוללותם הפרועה של האידישאים בבירת גרמניה מיד אחרי גמר המלחמה העולמית, כשרוממות הסוציאליזם והפרולטריון בגרונם ודולארים ופונטים גדושים בכיסם; מי שלא נעשה עד-ראייה לכל הקפיצות המשוונות של האינטליגנציה היהודית-גרמנית בעברה פתאומית מפטריוטיות גרמנית נלהבה (1914) לפאציפיזם מוחלט (1918), מפאציפיזם מוחלט לכולשכיות בת מאה אחוז (1922–1923), מכולשכיות מלאה לנסיונות זהירים ובלתי-מוצלחים של התקרבות אל היטלר וההשקפה הנאציסטית באמצעותו של רוח היהדות (1933) ומכאן לציניות (1934) – והכל לפי הקונוונקטורה של הרגע. מי שלא ראה את כל זה לא ילמד לעולם להעריך כראוי את כל גודל ההרס שנתהווה בנשמתה של היהדות ולא ידע לעולם עד לאיזו דרגה מסוכנת הגיעו אצלה הפרוצסים של הרקבון המוסרי (שם, 416).

ב. היידגר בראי משבר התודעה האירופית

קרבתו של היידגר לנאציזם הייתה, כאמור, ידועה בארץ למן ההתחלה, כבר מרגע הצהרתו המפורשת עליה בנאום הרקטורט בפרייבורג במאי 1933.⁹ אך דמותו של היידגר והפילוסופיה שלו העסיקו את המגיבים לו בעברית לא רק בגלל הבעייתיות המטרידה שבמעורבותו הפוליטית, ולא רק משום שמבחינתם הוא היווה ייצוג מובהק לבגידתה של גרמניה ושל התרבות הגרמנית בהם, אלא גם בשל קרבתם העמוקה לפרויקט הפילוסופי שלו. הוגים אלה ראו בהיידגר את הפילוסוף החשוב ביותר בדורם, שלא רק נטוע כמותם בתרבות הגרמנית, אלא אף מתמודד ישירות עם מה שהיה בעיניהם משבר עמוק ועקרוני של הפילוסופיה בתקופתם. זאת ועוד, הם אף מוצאים בהגותו הבטחה להתגברות על משבר זה ולתקומה, גם אם יתברר בסופו של דבר שהיא הבטחה כוזבת.

8 על שאלת האוניברסליות במחקר הפילוסופי המתגבש ראו מוצקין וגורדון תשס"ה.

9 במכתב מ-24 באוקטובר 1933, כתב גרשם שלום לוולטר בנימין כך: "אני מארח כאן השבת את משפחת שטיינשיידר. בתור אטרקציה אדקלם במלואו את נאום הרקטורט של מר היידגר" (שלום 2008, 99).

מבחינת הכותבים על היידגר, הפילוסופיה בת זמנם מתאפיינת בצורך להתמודד עם מצב משברי, ששורשיו נעוצים ב"זמן שלאחרי המלחמה, שלאחרי תבוסת גרמניה" (ברגמן תרצ"ה, 2), מלחמת העולם הראשונה והשלכותיה לא אפשרו עוד למדע ולאידאליזם הניאורקנטיאני להעניק לאדם נקודת משען רציונלית: "עם התחלת מאה העשרים, עבר משבר על התודעה המדעית [...] [ה]מחפשת בדור האחרון בדרכים שונות ובאמצעים שונים מוצא מתוך המשבר" (ברגמן תרצ"ה, 5). מוצא מסוג זה אינו יכול להינתן במסגרת תמונת העולם המדעית, משום ש"יסודות המדע התמוטטו ואנו עומדים לפני האפס" (שם, 9). במובן זה, אוזלת היד של המדע שמתגלה במאה העשרים רק חושפת ומחדדת, לדעתם, את משמעותה של הכרזתו של ניטשה מסוף המאה התשע-עשרה בדבר מות האלוהים: עולמו של האדם המודרני התייתם מאל, ונותר חסר עוגן ובלא אמת מידה מוחלטת.

אכן, המשבר שבו עוסקים המגיבים להיידגר בארץ הוא תמה פילוסופית העולה שוב ושוב גם בכתיבתו של היידגר עצמו משנות העשרים והשלושים. בעניין זה היידגר אינו חריג בדורו, שכן מושג המשבר היה נפוץ בשיח האינטלקטואלי בגרמניה אחרי מלחמת העולם הראשונה ומופיע במגוון של הקשרים — בדיונים תיאורטיים שונים וכחלק מהרטוריקה הפוליטית, הן של הימין והן של השמאל.¹⁰ ההקשר הראשוני שבו עולה מושג המשבר אצל היידגר הוא דיונו בסוגיה של תוקף החשיבה המדעית והיחס שלה לפילוסופיה. בהרצאותיו מ-1925 היידגר כבר מייחד מקום מרכזי לשאלת משבר התודעה המדעית, מתוך שהוא מבחין את עמדתו מהדיון השכיח בנושא, ששבוי, לדעתו, בנוסטלגיה ביחס למהות המדע ותפקידו.

כיום אנחנו מדברים על משבר המדעים במשמעות כפולה. ראשית, במובן שהאדם העכשווי, ובפרט הדור הצעיר, מרגיש כי איבד את הקשר המקורי למדעים. זכרו את הדיון של מקס ובר בהרצאתו על הנושא, הרצאה שביכתה את המדעים ואת משמעותם. כאשר מאמצים את עמדתו של ובר בהיותה עמדה של ייאוש ואוזלת יד, מתעורר הרצון להחזיר למדעים את משמעותם, וזאת על ידי טיפוח תפיסת עולם מדעית הצומחת מתוך תפיסה מיתית של המדעים. אבל, המשבר האמיתי של המדעים הוא פנימי, וקשור לכך שיחסם של המדעים השונים לנושא חקירתם מוטל בספק. המדעים מנסים לנכס לעצמם את תחומי חקירתם כתחומים ראשוניים (Heidegger 1992, 2).

לפי היידגר, אין לראות ב"משבר המדעים" כישלון של האדם המודרני להבין את עצמו במסגרת תמונת עולם מדעית מקיפה וכוללת, אלא בעיה פנימית ומהותית למדע הקשורה לכך שהמדע הוא תוצר של חשיבה חסרת שורשים, או כפי שהוא מנסח זאת ב"מהי מטאפיזיקה": "השתרשות המדעים ביסוד מהותם גוועה" (היידגר 1999, א, 46). אם כן, תפקיד הפילוסופיה הוא לחשוף לפני החושב את האפשרות של התנסות ראשונית, אפשרות שברוך כלל מוסתרת

¹⁰ ראו דיון מעניין ב"שיח המשבר" שנפוץ בגרמניה בעקבות מלחמת העולם הראשונה בספרו של פיטר אלי גורדון *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos* (Gordon 2010).

על ידי המתודולוגיות הדיסציפלינריות של תחומי הדעת השונים.¹¹ בספרו הוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]) היידגר מתאר את משבר המדעים כסימפטום של פתולוגיה כוללת המאפיינת את האדם המודרני. בהיותו מנותק משורשיו הקיומיים, האדם נבלע במרחב של אנונימיות סתמית ומאבד את עצמו בתוכו. במרחב ציבורי זה הוא אינו יכול עוד להיות מקור לבחירותיו ולפעולותיו, מאחר שהאנונימיות הסתמית מכתובה את אופקי התנהלותו של האדם עד שאף אחת מבחירותיו אינה חורגת מאותם אופקים. אפשרות האותנטיות שהיידגר מצביע עליה נותרת ריקה מבחינה תוכנית, ושאלת מימושה נותרת פתוחה. עם זאת, במסגרת דיון זה, המשבר מקבל מעמד חיוני בהיותו קרקע הכרחית המאפשרת מפנה לעבר עצמיות אותנטית. ראייה זו של המשבר כמקור צמיחה הכרחי הוסיפה להיות דומיננטית אצל היידגר גם בשנות השלושים המוקדמות, כאשר ניסיונותיו להציע פתרון לתלישותם של האדם ושל המדע קיבלו גוון פוליטי. בנאום הרקטורט, למשל, כאשר היידגר מציג את חזונו באשר לתפקיד האוניברסיטה בטיפוח מחויבות מסוג חדש למדע – מחויבות המשקפת את עקרונות הרייך והפיהרר – הוא מנסה התחדשות רוחנית זו במונחים של מענה למשבר הדור, משבר שהוא מבין לאור ההכרזה של ניטשה בדבר מות האלוהים: "אם קיומנו האותנטי עצמו עומד בפני שינוי גדול, אם נכונה היא אמירתו של [...] הפילוסוף הגרמני האחרון פרידריך ניטשה – 'אלוהים מת' – ואם עלינו להתייחס בכובד ראש אל האדם המודרני הנטוש במרחב היש, אזי מהו מצבו של המדע?" (Heidegger 1993 [1933], 33; 2000 [1933], 111). מבחינת היידגר, שאלת התחדשות המדע כרוכה בחזרה לשורשי החשיבה המדעית, הטמונים במהות המדע היווני העתיק (Heidegger 1993 [1933], 32–33; 2000 [1933], 110–111). התחדשות רוחנית זו יכולה להתממש, לדעתו, רק עם כינונו של סדר יום אינטלקטואלי ואקדמי חדש, המחויב למקורותיה העתיקים של המחשבה ובה בעת לחזון פוליטי עכשווי. כך, באופן מעניין, על אף ההבדלים העקרוניים בינו לבינים, ההוגים שעשו ביתם בפלשתינה-א"י מצאו עצמם בעמדה מקבילה לזו של היידגר – לא רק מבחינת הבנת משבר המודרניות אלא גם בהיותם מחויבים למהלך של כינון תרבות חדשה, שמצהירה אמונים לשורשיה בתוך הקשר פוליטי של מפעל לאומי. כאשר ברגמן מפרסם, למשל, את מאמר המפתח של התקופה על היידגר, "הפילוסופיה של מרטין היידגר" (ברגמן תרצ"ה),¹² הוא עושה זאת במסגרת ספרו הוגי הדור, ספר הסוקר את דרכי ההתמודדות של הוגים מרכזיים בני הזמן עם משבר התקופה ומבקש להתחקות על "פילוסופיה [ש]מחפשת מנוח לכף-רגלה" (ברגמן תרצ"ה, 10). בעצם כתיבת ספר שכזה והצגתו לקורא העברי, ברגמן לא רק מחדד את משמעות משבר המחשבה האירופי, אלא אף מבקש מפורשות לתרום נדבך ראשוני ביצירה של גוף ידע מקומי שיהווה תשתית לפילוסופיה המתפתחת בעברית.

¹¹ "כל שאלה מטאפיזית יכולה להישאל רק כשם שהשואל – כמות שהוא – הנו בישותו שם יחד עם השאלה, כלומר מוצב בתוכה. מכאן נוטלים אנו את ההדרכה: יש להציג את החקירה המטאפיזית בכללותה, ולאור מצבו המהותי של ההיות-שם השואל. אנו שואלים, כאן ועכשיו, למען עצמנו. ההיות-שם שלנו – בקהילת חוקרים, מורים ותלמידים – נקבע על-ידי המדע. איזה דבר מהותי מתרחש עמנו ביסוד ההיות-שם, הואיל והמדע הפך לתשוקה שלנו?" (היידגר 1999א, 45).

¹² מאמרו של ברגמן פורסם לראשונה במאזניים בשנת 1934.

ג. קוראיו של היידגר: משבר הזמן ושאלת האדם

הרושם העמוק שהותירה הפילוסופיה של היידגר על המגיבים לו בפלשתינה-א"י קשור בראש ובראשונה לספרו הוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]), ספר שמבחינת אותם המגיבים הציב את היידגר כפילוסוף הגרמני החשוב ביותר בזמנם. באופן מעניין, אף שהשאלה המפורשת העומדת במרכז ספרו של היידגר היא שאלת משמעות ההווה, הוגים אלה מתמקדים בעיקר בחלק אחד בספר, ואחד החשובים שבהם, המוקדש לניתוח המבנים המהותיים לקיום האנושי ("האנליטיקה של Dasein"). על בסיס זה הם קוראים את הספר כולו, ומבינים את מפעלו של היידגר כהתמודדות עם מה שהם מכנים "שאלת האדם".

1. רפאל זליגמן

לפי רפאל זליגמן, שהחל לכתוב על היידגר עוד בגרמניה בטרם הגעתו לפלשתינה-א"י, הדרך הנכונה לקרוא את הפילוסופיה של היידגר היא לאור ציווי האורקל מדלפי "דע את עצמך" (Seligmann 1932, 432).¹³ זליגמן ראה בהיידגר את מחוללה של תורה פילוסופית "הסבורה שרק הפעולה לבדה כוחה יפה לסול את הדרך להבנתה ולהערכתה הנכונה של נפש-האדם" (זליגמן 1955א, 135). היידגר, לפי זליגמן, הוא מנסחה של פילוסופיית אדם שייחודה בכך שהיא מבוססת על פילוסופיה של פעולה: "הפעולה משמשת לו [להיידגר] חזות הכל — על הפעולה הוא מעמיד את כל חיי הנפש, ובעד שפופרתה של הפעולה הוא מביט על העולם כולו" (שם, 142). עם זאת, בניגוד להבנה המקובלת של הפעולה כ"מעייין לא-אכזב של חיוניות ואופטימיות" (שם), הפילוסופיה של היידגר "מגלה לנו באותה פעולה עצמה טרגיקה איומה: יסודה מאפס וסופה לאפס. הפילוסוף מפענח לנו את טבע המנגנון הנפשי — והנה הוא עומד כולו על סתירות פנימיות המכרסמות ומקפחות את קיומו" (שם).

גדולתו של היידגר טמונה, לפי זליגמן, ביכולת לחשוף את הסתירות העומדות בבסיס קיומנו, סתירות הנגזרות מהשורש הכפול של טבע הפעולה האנושית. על הסף ומחד גיסא, "מן הראוי להביט על האדם כעל יצור פועל גרידא" (שם, 135), וזאת משום שהוא זוכה בעצמיותו כאינדיבידואל רק דרך פעולותיו בעולם.

פעולה פירושה מעבר, פסיעה או ריצה, והאדם הפועל פירושו עובר, פוסע ורץ. ואם יש לך דבר בנשמתו של האדם המביא לידי גילוי וביטוי את עצמותו, הריהו ניתן לנו כולו בתנועת המעבר, הפסיעה והריצה הללו [...] כאן מתבלטת עצמותי בכל תקפה, כאן פורצת האנוכיות שלי מעצם ישותי, כי כאן אני מרגיש את עצמי היות אני ולא אחר (שם, 137).

¹³ מאמר ראשון זה של זליגמן על היידגר הופיע בירחון הגרמני *Sozialistische Monatshefte* (Seligmann 1932). עם הגיעו לפלשתינה-א"י, כתב זליגמן מאמר בעברית על היידגר, ובו פיתוח של אותם רעיונות (זליגמן 1955א), ואנו מפינים כאן בעיקר אליו. מועד פרסומו המדויק של המאמר בעברית אינו ידוע לנו, אך סביר להניח כי נכתב זמן קצר לאחר בואו של זליגמן לפלשתינה-א"י ב-1934. המאמר ראה אור לאחר מותו של זליגמן בקובץ של כתביו (זליגמן 1955).

מאידך גיסא, העובדה כי העצמיות של האני תלויה במבנה הפעולה האנושית פירושה כי האני יכול לבסס את עצמיותו רק מתוך יחס לעולם של תכליות החיצוניות לו במהותן. "התכלית דוחפת ואני נגרר אחריה. נמצא איפוא כי ברגע שאני דוחף אני מוצא את עצמי דחוף" (שם). לפיכך, "ניתוח בלתי-משוחרר של נשמת האדם, ובייחוד של הנפש הפועלת" (שם, 138) מוביל את זליגמן בהכרח למסקנות בדבר חוסר היכולת העקרוני של האדם לבסס את עצמיותו מתוך עצמו וכיסוד עצמו.

אני מרגיש את עצמי היותי אני עצמי ולא אחר; אולם, מאידך גיסא, הרי לא "אני" הוא שברא ויצר ותיכן את העצמיות שלי. אני מקבל את העצמיות שלי, אני מוצא אותה לפני מוכנה ומותקנה, כשם שאני מקבל ומוצא לפני כמה דברים אחרים. העצמיות שלי איננה איפוא עצמיות במלוא מובן המלה, כיוון שהיא שאולה עמי. סתירה יסודית ועובדתית זו משמשת בסיס למחקר האמור לעיל: אותו "אני" המרגיש את עצמו כעצמיות מוחלטה מתוך הזינוק הרצוני לקראת התכלית המבוקשה — אותו "אני" עצמו נמצא מבוטל ע"י התכלית גופה, הואיל והתכלית דוחפת אותו, והוא אך נגרר אחריה (שם).

לא בכדי בוחר זליגמן במילים "ברא" ו"יצר". היידגר, מבחינתו, הוא פילוסוף המיישיר מבט אל קיום אנושי בעולם חסר אל. קיום אנושי זה מתגלה כמשבר מתמיד, שנובע מכך שהפעולה, ההכרחית לכינון עצמיותו של האדם, היא גם זו שמנשלת אותו מעצמיות. משבר זה, שאינו יכול לבוא על פתרונו, הוא הצורה המהותית של הקיום האנושי, קיום שעומד תמיד על עברי פי פחת משום שאין טרנסצנדנציה שיכולה להושיעו.¹⁴ זליגמן מזדהה במידה רבה עם דבריו של היידגר על הסתירה הפנימית הטמונה בקיום, ושאותה זליגמן מכין כאירונית, לנוכח מאמציו הנואשים של האדם לתת תוקף לעצמיותו. לדבריו, "אם היה פילוסוף שחשף את האירוניה של ה-Dasein האנושי במלוא אפשרותה להיחשף הרי זהו היידגר" (Seligmann 1932, 441), אך אירוניה זו היא גם סימן ההיכר של המחשבה של זליגמן עצמו, והיא באה לידי ביטוי הן בכתיבתו הפילוסופית והן בביקורת שהפנה כלפי הקיום היהודי-ציוני בארץ המתחדשת.¹⁵ לפי

¹⁴ כפי שנראה, שאלת היעדרה של טרנסצנדנציה אצל היידגר נדונה על ידי המגיבים לו באותן שנים בדרכים שונות. הם אמנם מכירים במבנה של טרנסצנדנציה עצמית כממד יסודי בניתוח ההיידגרי, אך מה שחסר בעיניהם הוא מובן נוסף של טרנסצנדנציה, העולה מתוך הדיון בסופיות של Dasein ושל עולמו.

¹⁵ כבר לפני שהיגר מגרמניה לפלשתינה-א"י ועד מותו בשנת 1943 הרבה זליגמן בכתיבה פובליציסטית, שהתאפיינה בפרספקטיבה אירונית בנוגע לאידיאולוגיה ולפתוס שאפיינו את האווירה ביישוב היהודי ואת השיח הפילוסופי שהחל להתפתח בו. בפרט, חזר זליגמן והאשים את ההוגים בפלשתינה-א"י בהאדרה מוגזמת ומזויפת של התרבות היהודית. למשל, במאמר ביקורת על ספרו של יוסף קלוזנר *פילוסופים והוגי דעות* (קלוזנר תרצ"ד), כתב זליגמן כך: "היהדות משמשת לו למחבר שלנו מעין מדה לכל הדברים. בכל מקום בא היהודי ומתקן על-ידי החוש היהודי שלו את מה שקלקלו הנכרים על-ידי דעותיהם הנפסדות בדבר מהותם של האלוהים, העולם, המוסר וכו'. בקצרה — אלמלא היהודים היה העולם נהפך לתוהו ובוהו" (זליגמן 1934א, 324–325). במקום אחר הוא מבקר את מרטין בובר על שימוש במה שהוא מכנה "אפולוגטיקה שמן-זיתית", והוא מפרט: "ככל האפולוגטיקה היהודים מקדמת דגא, בין אם הם כותבים לועזית ובין אם הם כותבים עברית, עושה גם בובר רושם כאילו קיבל על עצמו קיבולת לפאר ולרומם את היהדות, להראות את יפיה לכל העמים ולהוכיח בכל הראיות האפשריות, בין אם הם צודקות ובין אם הם בלתי-צודקות, שהיא עולה על כל הריליגיות של כל העולם — הפירמה בית יעקב אינה מיצרת סחורות גרועות!" (זליגמן 1934ב, 605). אותה "אפולוגטיקה" המאפיינת, לדעת זליגמן, את ההוגים בפלשתינה-א"י מעוררת אצלו הסתייגות מעצם השימוש בשפה העברית: "כל ענין אנושי-כללי, כיון שאתה מרצה עליו בעברית, מקבל מיד איזה גוון של אי-נחיצות, ואם תמצא לאמור גם אי-טבעיות, כאילו דבר לך עם אורח לא-קרוא ולא-רצוי, שנדחק אל סביבה לא לו" (זליגמן 1934א, 321).

זליגמן, הצו "דע את עצמך" אינו מניח את קיומה של תכלית סופית של ידיעה עצמית, אלא מהווה קריאה לחיים של ביקורת מתמדת שנעשית מתוך הכרה בחוסר האפשרות העקרוני להתגבר על המשבר היסודי לקיום. ביקורת זו אינה נעצרת בהכרה זו ואף אינה מחפשת תחליפים מנחמים אלא הופכת אותה לכוח מניע, ואת עצמה – לפעילות בלתי נדלית המהווה הן מושא לעצמה והן תכלית לעצמה.

2. שמואל הוגו ברגמן

הקריאה של זליגמן בהיידגר השפיעה בבירור על מאמרו של שמואל הוגו ברגמן "הפילוסופיה של מרטין היידגר" (ברגמן תרצ"ה¹⁶), שהוא כאמור מאמר המפתח שנכתב על היידגר באותן שנים. במאמר זה ברגמן מבקש להציג את משנתו של היידגר לפני הקורא העברי, באמצעות קריאה שיטתית ומפורטת בהוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]). המאמר כתוב בקול בהיר ואיש, וכולל, מחד גיסא, רובדי שפה השאובים מהמקורות היהודיים ומאידך גיסא, דיון חי ומעודכן המשקף את משקעותו של ברגמן בפילוסופיה ובתרבות הגרמנית.¹⁷ המאמר נפתח כך: בשנת 1927 נדפס, בכרך השמיני של "ספר השנה לפילוסופיה ולחקירה פינומניולוגית", כלי-בטוי של אדמונד הוסרל ותלמידיו, בני האסכולה הפינומניולוגית, ספר בשם "הישות והזמן" (Martin Heidegger: Sein und Zeit). השיטה הפילוסופית, שבאה לידי בטוי בספר זה, נחשבת כעת כפילוסופיה המיצגת את אסכולת הצעירים בגרמניה. עם הקו הכללי של המחשבה הגרמנית משתפת אותה הרליגיוזיות העמוקה. תפקידו המכריע של המצפון במחשבתו של היידגר מזכיר את קנט, את פייטסה ואת שופנהאואר. אולם שיטה זו נוצרה בשנות המבוכה שלאחרי המלחמה ויאוש התקופה נתן בה את אותותיו. לפני רליגיוזיות זו לא נפתחו שערי שמים. הדרכן המכאיב של הדת מעורר אותה, אבל היא ממאנת לקבל את תנחומיה (שם, 122).

בעיניו של ברגמן, הגותו של היידגר מייצגת את החידוש האחרון בפילוסופיה בת זמנו. אך בניגוד לזליגמן, שהדגיש את ממד הפעולה בפילוסופיה של היידגר, שהיא לדעתו חילונית במהותה, האפיון המשמעותי שברגמן מוצא בפילוסופיה של היידגר הוא הרליגיוזיות שלה: הפילוסופיה של היידגר היא פילוסופיה רליגיוזית. מתוך רליגיוזיות זו נובעת רצינותה העמוקה של שיטה זו, התנגדותה לאדם של היום, השוקע ויורד לתהום נשיה עצמית, רצונה בכך-אדם העושה את חייו לחייר-הוא ולא לחייהסתם. רליגיוזיות זו יונקת מתוך היותנו-בזמן, מתוך סופיותנו. הפילוסופיה של היידגר היא פילוסופיה של הסופיות (שם, 164–165).

¹⁶ חיבורו של זליגמן על היידגר מאוזכר במאמר זה כמקור פרשני יחיד.

¹⁷ על הקרבה של ברגמן, תלמידים של אנטון מארטי ופרנץ ברנטנו (מורו של הוסרל), לטקסט של היידגר אפשר ללמוד גם מכך שסגנון הכתיבה הייחודי של היידגר אינו מהווה בעיה מבחינת ברגמן. הדבר בולט על רקע תגובות אחרות מאותה עת, המזהות את המרכזיות של היידגר אך מדגישות את הקושי הכרוך בהבנתו. כך למשל, תגובתו הידועה של גילברט רייל להוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]) מ-1929 נפתחת במילים: "זהו חיבור קשה מאוד וחשוב" (Ryle 1929, 355).

כמו זליגמן, גם ברגמן רואה בפילוסופיה של היידגר פילוסופיה המסרבת לכל פתרון טרנסצנדנטי, העשוי להוות נחמה לאדם שקיומו נתון במשבר עקרוני הנובע מן הכניעה המתמדת של עצמיותו למבנה אנונימי וסתמי. אך בניגוד לזליגמן, ברגמן אינו מקבל את המשבר כמוחלט, אלא רואה צורך ואף הכרח למצוא לו פתרון – פתרון שמעניק מקום לטרנסצנדנטי (כפי שהמסורת היהודית משכילה להעניק לו).

זאת ועוד, לפי ברגמן, המשבר שנותן את ביטויו בפילוסופיה של היידגר אינו מוגבל לתחומו של האדם הפרטי, כיוון שהוא נובע, כאמור, ממשבר התקופה. משבר זה כרוך, לפי הבנתו של ברגמן, בהתפתחות טכנולוגית מואצת ובתכליתיות לא אישית שחודרת לחיים האנושיים ומביאה עמה ניכור וברידות (שם, 123).

האדם בודד בעולמו. והעולם הזה הוא עולם הטכניקה. היא שולטת בכל, הכל "מוכן" לשמוש טכני. העולם של העיון, של התיאוריה, שבו חיו כל הפילוסופים עד הזמן הזה, מתגלה כאן כיצור מלאכותי של ההפשטה. בממשות האמתית שולטת התכלית. ולתוך העולם הזה השלך האדם, שסופו נעוץ בלידתו (שם, 122).

האדם מושלך אל עולם של תכנים מוכנים מראש, ואל תכליות מלאכותיות שמקבלות משנה תוקף במסגרת החיים בחברה טכנולוגית. כנגד חיים אלה היידגר מציב אידיאל אלטרנטיבי לחיים הקונקרטיים, אידיאל של התנגדות לאורח החיים המודרני הסתמי, ואידיאל זה הוא דתי במהותו, לדעת ברגמן. עם זאת, ברגמן מוסיף, עמדה דתית זו אין בה מקום לטרנסצנדנטי: יש בה כמיהה אל מה שמעבר אך היא עצמה נטולת כל אל. זוהי רליגיוזיות של עידן חילוני פוסט-ניטשיאני, דתיות שהאידיאל הרגולטיבי שלה הוא קולו חסר המילים של מצפון הבוקע מתוככי עצמיות סופית, בודדת וחסרת יסוד פוזיטיבי. דתיות ומצפון אלה אינם מורים על דבר מעבר לאמת הפנימית חסרת התוכן של עצמיות האדם הבודד. ולכן, לפי ברגמן, אינם יכולים לשאת עמם כל תוכן מוסרי קונקרטי, ולא זו בלבד אלא שבסופו של דבר הם אף מחדדים ומעצימים את משבר הדור שהם מתיימרים לפתור. במילים אחרות, חזון האוטנטיות של היידגר, כפי שניתן להבין מקריאתו של ברגמן, לא רק שאינו יכול לשחרר את האדם משורשי משברו הקיומי, אלא שבהדגישו את ברידותו ואת סופיותו המהותית של האדם הוא אף הופך חזון זה לייצוג המשכפל את המשבר, ובעל כורחו מעניק לו תוקף.

3. מרטין בובר

כברגמן, גם מרטין בובר בונה את הדיון בהיידגר דרך שאלת המשבר שפוקד את הדור וניסיונות ההתמודדות עם משבר זה.

זה כמאה שנה שהאדם הולך ושוקע בתוך משבר. [...] ברצוני לקרוא סגולה זו של המשבר החדש בשם נחשלותו של אדם, שהוא נחשל ומפגר אחר פועל-ידיו. אין עוד ביכולתו של האדם להשתלט על עולם יציר כפיו, עולם זה נעשה חזק ממנו, משתחרר ממרותו, מתייצב כנגדו בעצמאות של מעין כוח-איתנים,

והאדם איננו יודע עוד את השם המפורש לכבול בו את הגולם שידי עיצבוהו וליטול את כוחו. דורנו נתנסה בזה שיתוק הנפש וכשלונה בשלוש מערכות רצופות. מערכה ראשונה היא מערכת הטכניקה. המכונות שהומצאו כדי לשמש את האדם העובד עשו את האדם שמש להן; שוב אין הללו משמשות, כדרך ששימשו כלי האומן, הזרוע המוארכת של האדם, אלא האדם נעשה מעין זרוע מוארכת שלהן. [...] מערכת שנייה היא הכלכלה. הייצור, שגדל לאין שיעור [...] המערכה השלישית היא המערכת המדינית. באימה גדולה והולכת הכיר האדם בימי מלחמת-העולם הראשונה, בכל מערכות הנלחמים, עד כמה נתון הוא בידי כוחות שהם מחוץ לתפוסת-שכלו, שלכאורה תלויים הם ברצונם של בני-אדם, אבל מנתקים הם מדי פעם בפעם את כבליהם [...] וסופם שמביאים חורבן על הכל (בובר 1962א, 55–56).

לפי בובר, בתקופתו "מופר כביכול החוזה הקדמון שבין העולם ובין האדם, והאדם רואה את עצמו שרוי בעולם כזר וכבודד" (שם, 22). בדידותו זו היא תוצאתה של התפוררות החיים הקיבוציים (משפחות, כפרים וערים) על רקע המהפכה הצרפתית והתהוות החברה הבורגנית. האדם מנסה למצוא תחליף לקיבוצי אדם אלה במפלגות ובאיגודים מקצועיים, אך התחליף הזה איננו מספק:

הברידות שנתגברה אמנם מוחרשת ומרוסנת על-ידי הפעלתנות העסקנית, אולם כל-אימת שאדם נכנס אל הרממה, אל הוויית-חיינו בעצמותה, מיד הוא מוצא עצמו במעמקי הברידות, ובעמדו פנים-אל-פנים מול יסוד הווייתו הוא חווה מבשרו את מעמקי הבעיה האנושית (שם, 55).

במונחים פנים-פילוסופיים, מקורו של המשבר נעוץ, לפי בובר, בחוסר היכולת העקרוני להשיב באופן מספק על השאלות הגדולות שהותיר אחריו קאנט: מה יש ביכולתי לדעת? מה מוטל עליי לעשות? למה רשאי אני לקוות? שאלות המובילות אל השאלה המסכמת של קאנט: מהו האדם?, שהיא, לפי בובר, השאלה העקרונית שעל בן התקופה לשאול (שם, 4). הגותו של היידגר נוכחת באופן מתמשך בכתיבתו של בובר, הרואה בה, לפחות מאז הגיעו ל"פלשתינה-א", פילוסופיה מטרידה הדורשת תגובה ביקורתית. תגובתו הראשונה של בובר על הגותו של היידגר ניתנה במסגרת סדרת הרצאות שנשא באוניברסיטה העברית מיד עם הגיעו לארץ, בסמסטר הקיץ של שנת 1938, ושאכן עסקה בבעיית האדם.¹⁸ כמו התגובה של ברגמן, גם זו של בובר מתייחסת לפילוסופיה של היידגר כאל חלק משורה של ניסיונות לתת מענה למשבר שהתגלע בפילוסופיה שלאחר קאנט, הכרוך באופן הדוק במשבר היסטורי. אך בניגוד לברגמן, שהדיון שלו הוא פרשני וצמוד בעיקרו, בובר דן בפילוסופיה של היידגר

18 ניתן אולי לראות בסדרת ההרצאות הזו את תגובתו של בובר לדברים שכתב עליו ברגמן בספרו הוגי הדור שנים אחדות קודם לכן: "הפילוסופיה לא תפשה במפעל חייו של בובר עד היום מקום מרכזי. שיטת-מחשבתו הפילוסופית כלולה בעיקרה בשני הספרים הדקים אני ואתה ושיחה. גם בשני ספרים אלה תחפש לשוא וכוח עם הזרמים הפילוסופיים ועם האסכולות של המחשבה הפילוסופית. הוכוח — עד כמה שהכניסו בובר בכלל לתוך שני הספרים — מוסב יותר על שאלות תולדות הדת והאתנולוגיה ואינו נוגע כמעט בבעיות המסורתיות של הפילוסופיה" (ברגמן תרצ"ה, 190–189). ואולם ב"בעיית האדם" (בובר 1962א) עשה בובר בדיוק את הדבר שברגמן טען שחסר אצלו: הוא מתווכח "עם הזרמים הפילוסופיים ועם האסכולות של המחשבה הפילוסופית".

כבעמדה שמאפשרת לו להציג, דרך הנגדה, את ה"אני מאמין" שלו עצמו, ובפרט את מה שהבין כ"אנתרופולוגיה פילוסופית". הדיון של בובר כולל התמודדות עם תפיסת האדם בפילוסופיה הגרמנית החל מקאנט ועד לפילוסופים בני זמנו. אך הוא נפתח באנקדוטה מהעולם היהודי דווקא:

מספרים על ר' שמחה בונם מפשיסחה, אחד מגדולי האחרונים של החסידות, שאמר פעם לתלמידיו: "חפצתי לחבר ספר, שיהיה שמו אדם ויהיה נכלל בו כל האדם, אבל אחר כך נמלכתי בדעתי ומנעתי עצמי מזה". דברים מלאי־מימות אלה, שיצאו מפי חכם אמיתי, אמנם כוונתם בעיקרה אחרת היא — מביעים כל קורות ההגות האנושית על הנושא "אדם". מאז [ו]מעולם ידע האדם, שהוא עצמו הנהו נושא עיונו החשוב ביותר, אבל גם חושש הוא למצות את העיון בו, כלומר לדרוש בכלל הווייתו עצמו ותכליתה (שם, 3).

בובר אינו פותח את הדיון באנתרופולוגיה פילוסופית דרך קאנט (הפילוסוף שטבע את המונח), אלא דרך הסיפור החסידי. כלומר, הוא מעמיד פרספקטיבה יהודית בבסיס השאלה שלפי השקפתו היא המרכזית והמהותית ביותר בפילוסופיה הכללית.¹⁹ לפי בובר, במאה העשרים התחדדה בעיית האדם לנוכח הצורך להתמודד עם "מות האל". מבחינה פילוסופית, מות האל מותיר את האדם בבדידות קשה שפירושה היעדר נקודת משען חיצונית שתהווה בסיס להבנת האדם ולאפשרות גאולתו.²⁰ בהקשר זה בובר מציג את הגותו של היידגר כניסיון למצוא מוצא מן המשבר, באופן שמקבל את מות האל אך בסופו של דבר "משווה החלט" (שם, 69) לבדידות העקרונית של האדם ולמצב המשבר. תמונת העולם שבמסגרתה עולה שאלת האדם ושבמסגרתה קורא בובר את היידגר, דומה לזו שבה ברגמן ממקם את היידגר:

לתוך העולם הזה השלך האדם, שסופו נעוץ בלידתו. מתוך סופיותו, מתוך הגבלת עולמו בין הלידה ובין המות, צריכים אנו להבין את האדם ואת עולמו. מי השליך אותו לתוך עולם זה ומה נמצא מעבר ללידתו ולמותו? לשאלה זו אין תשובה, ושאלה זו אינה נשאלת כל עיקר. שערי שמים ננעלו, אין דרך המוליך למעלה: רליגיוזיות כלי אלהים. אמנם יש גם כאן מין עולם עליון ועולם תחתון, אבל עולמות אלה שניהם הם בתוך האדם: האדם־ההמון, האדם האלמוני, מצד אחד והאדם הבודד, האדם־אני, מן הצד השני. הוא בודד ע"י כך שהוא חי על מצפונו. אולם מצפון זה אינו בת־קול אלהית. מתוכי, מתוך האני שלי, קוראת לי הבת־קול, אין יד מושטת מלמעלה (ברגמן תרצ"ה, 122–123).

ההתעקשות של היידגר על כינון עצמיותו של האדם מתוך סופיותו מטרידה הן את ברגמן והן את בובר, שלא היו מוכנים, כל אחד בדרכו, לוותר על פתרון שהטרנסצנדנטי הוא חלק ממנו.

¹⁹ ראו גם את דבריו של ברגמן בעניין זה: "ה'אנתרופולוגיה הפילוסופית והתיאולוגית' [...] נזונה בצינורות של בובר ורוזנצווייג ממקורות יהודיים טהורים. בובר עצמו מספר, כיצד ינק ממקור החסידות" (ברגמן 1959, מא).

²⁰ "[האנתרופולוגיה הפילוסופית] מצווה היתה לפרוש מן ההנחה התיאולוגית, כדי לקנות את ביטוסה הפילוסופי. וכך עלתה הבעיה, אם יעלה בידה לעשות כך מבלי לקפח גם את ההנחה המיטאפיזית בדבר קישורו של האדם הממשי אל המוחלט. ודבר זה לא עלה בידה" (בובר 1962, א, 62).

על רקע זה מתבלטת השקפתו של יוליוס גוטמן, שבשונה מברגמן ומבובר, מדגיש כי בבסיס המחשבה האקזיסטנציאליסטית של היידגר קיים ממד טרנסצנדנטי, שאינו יכול להיות מוכחש על אף הרטוריקה של הפילוסוף הגרמני.

4. יוליוס גוטמן

יוליוס גוטמן כותב על הגותו של היידגר במאמרו שנכלל בקובץ שהוקדש לברגמן במלאת לו ששים שנה (בובר ורוטנשטריך תש"ד, 153–173).²¹ הבחירה של גוטמן לעסוק באקזיסטנציאליזם, ובאקזיסטנציאליזם של היידגר בפרט, מהווה חריגה ממסגרת עבודתו הכללית, המוקדשת לפילוסופיה יהודית. בחירה זו לא רק משקפת את העניין העמוק שלו בהתפתחויות שחלו בפילוסופיה הכללית בת זמנו, אלא גם מהווה מחווה דיאלוגית לעיסוק של ברגמן בהיידגר.²² כלומר, מאמרו של גוטמן הוא תגובה לברגמן ובה בעת אף עשוי להעיד שבעבור ברגמן, הגותו של היידגר עודנה משמעותית.

מבחינת גוטמן, ההתמודדות עם היידגר עקרונית בשל היותו נציגה המובהק של המחשבה האקזיסטנציאליסטית במאה העשרים, המתרחקת, לדעתו, ממקורות המוסר שלה. לטענתו, נקודת הפתיחה של האקזיסטנציאליזם "רואה באכסיסטנציה של האדם בעולם הממשי את העובדה הראשונה, אשר ממנה כל הבנת העולם צריכה לצאת" (גוטמן תשט"ו, 281). במתן קדימות זה המחשבה האקזיסטנציאליסטית שוללת את "האובייקטיביות של האידאיה" (שם) ואת "[ה]תחום האידאלי של האמת ושל הערכים" (שם). בהישענה על תובנות שמקורן במאה שקדמה לה, הפילוסופיה של המאה העשרים מרחיבה את "המחשבה האכסיסטנציאליסטית על כל בעיות הפילוסופיה ועושה את החקירה האכסיסטנציאלית למיתודה של הפילוסופיה כולה" (שם, 282) עד ש"אין מקום לאמת העומדת ברשות עצמה ולאידאות מנותקות מן התודעה הריאלית" (שם). השקפה זו, טוען גוטמן, מגיעה אצל היידגר "לצורתה המקיפה והעקבית, אולי גם החד-צדדית ביותר" (שם).

נקודת המוצא של הפילוסופיה האכסיסטנציאלית בניסוחו של היידגר היא נקודת המוצא של הפילוסופיה הביקורתית של הזמן החדש במובן הרחב של מונח זה: הסובייקט, האני. נושא ספרו הישות והזמן הוא הישות בכלל, אך הדרך לחקירתו היא הניתוח של ישות הסובייקט, אשר שמה הוא אכסיסטנציה; יסוד האונטולוגיה הכללית הוא באונטולוגיה האכסיסטנציאלית. אך מתוך נקודת המוצא המשותפת דווקא מתברר ההבדל היסודי בין תפיסה זו ובין צורת המחשבה, אשר היא ממשיכה אותן, ראשית כל במושג הסובייקט. אין הסובייקט פה הסובייקט הטרנסצנדנטאלי של הפילוסופיה הקאנטית [...] ולא התודעה הטהורה של הפינימנולוגיה. [...] פה הסובייקט הוא האדם במציאותו השלימה והקונקרטית, שאין בה הפרדה בין מציאות גופנית ונפשית, ושהיא מציאות בעולם ולא מעבר לו. ההבדל הזה בתפיסת הסובייקט

21 המאמר, שכותרתו "אכסיסטנציה ואידאיה: הערות לביקורת הפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית" ראה אור שוב מאוחר יותר בתוך קובץ מאמרים של יוליוס גוטמן, דת ומדע (גוטמן תשט"ו).

22 נראה כי במאמר זה הגיב גוטמן אף על הפילוסופיה של בובר, ראו עמיר 1993, 144–145.

מובע גם בטרמינולוגיה. היידגר אינו משתמש במונח סובייקט אלא במונח "הוויה" (Dasein), המסמן את הסובייקט מצד מציאותו (שם, 283).

לפי גוטמן, ההצבה של הקיום האנושי האקטואלי כיסוד לדיון הפילוסופי שוללת את ראשונותם של ערכים כלליים ולכן אינה יכולה להוות נקודת משען מוסרית. כמו ברגמן ובובר, גם גוטמן סבור שבעיה זו מהותית לזמן החדש. אך אף על פי שגוטמן מכיר בכך שאובדן היכולת לעגן את המוסר בקרקע יציבה אכן מאפיין את תודעת הדור, הרי משבר מוסרי זה הוא בסופו של דבר זר למחשבתו שלו. גוטמן אינו רואה משבר זה כהכרחי ויותר מכך, הוא אף מבקש לתת לו מענה באמצעות חשיפת הנחות מוצא מוטעות של השיטה האקזיסטנציאליסטית עצמה.

בדברי ההספד שלו על גוטמן מנסח ח"י רות את הזיקה בין המשבר המוסרי של הזמן לבין דרכו ההגותית של גוטמן כך: "החברה חולה, והניתוח הפילוסופי [של גוטמן] מראה על מקור הרע. מקור הרע הוא עזיבת המוחלט. תיקונו השיבה למוחלט. ההאזנות במוחלט הוא יסוד המוסר האמיתי והוא גם יסוד היהדות" (רות 1951, 7). רות ממקם את עבודתו של גוטמן ביחס למשבר שבו עסקנו: "כידוע, במשך חמישים השנה האחרונות התחוללה מהפכה בעולם המחשבה. השלווה השכלתנית הופרעה ע"י מרד אי-השכלי [...] העולם הפך כולו והיה להר - געש" (שם, 7-8). העיון המופשט מתיימר לתת דין וחשבון כולל על המציאות אף שאיבר את אחיזתו בה, וכישלוננו זה מזין דרך מחשבה המנוגדת לזו התיאורטית, שח"י רות רואה בה דרך מחשבה מיתית. בשני אופני מחשבה אלה "כרוכה סכנה של אנדרלמוסיה, של היעלמות מן העיקר והוא המוסר: או משום אי-ההבחנה בין טוב לרע (ההפרזה המיתית), או משום ההתעלות מעל שניהם גם יחד (ההפרזה העיונית)" (שם, 9). בין שני קטבים אלה, לפי רות, פוסע גוטמן. התנגדותו של גוטמן היא כפולה, מצד זה לאידיאל העיוני גרידא — לאידיאל ה'קונטמפלטיבי' [...] מצד זה לאידיאל המיתי ההולך ומתעורר שוב בתוכנו, אשר בשבילו הבלתי-מובן דוקה הוא הנכון. גוטמן כאילו קורא לנו ללכת באמצע בין שתי התהומות, התהום העיונית גרידא מצד זה, התהום הציורית — המיתית — גרידא מצד זה (שם).

דרך האמצע של גוטמן שח"י רות מתאר בדבריו מאפיינת גם את הביקורת של גוטמן על הפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית ועל מחשבתו של היידגר. גוטמן אינו מתמקד רק במבוי הסתום מבחינה ערכית הנובע מהגותו של היידגר, אלא מראה כי בסופו של דבר גם האקזיסטנציאליזם, למרות היחסיות והיעדר הערכים המשתמעים ממנו, חייב בעל כורחו להניח בבסיסו את קיומם של ערכים מוחלטים.²³

²³ גוטמן מדגיש כי אין בכוונתו לשלול את ההכרה האקזיסטנציאליסטית אלא רק להגבילה לתחומה. הוא מוסיף: "האוטונומיה של האמת אינה שוללת את העצמאות של המציאות בכלל ושל האקזיסטנציאליזם האנושית בפרט, ואינה מכריחה אותנו לראות במציאות רק תופעה של האמת ושל האידיאות, כפי שעשה זאת האידיאליזם המוחלט של הגל. בין האידיאה ובין המציאות קיים יחס מצרף במובן הכפול, שהאמת נתפסת ע"י התודעה הממשית ושיש לה תוקף לגבי הדבר הממשי" (גוטמן תשט"ו, 292).

גוטמן שואף במאמרו "להוכיח את האוטונומיה של האמת ואת העצמאות של התודעה ההכרתית, של הרוח העיונית, בניגוד להסבר האכסיסטנציאלי של שתייהן" (גוטמן תשט"ו, 292). אך במקום לתקוף את היידגר על הקדימות שהוא מייחס לקיום על פני מהות, הוא חושף את מה שלדעתו הן הנחות המוצא ההכרחיות של היידגר, גם אם הן נוגדות את עמדתו המוצהרת של זה. כך, למשל, באשר למושג ה"דאגה" של היידגר, טוען גוטמן כי האדם יכול "למצוא את עצמו אצל הדברים ולהתייחס אליהם התייחסות אכסיסטנציאלית" רק כאשר הוא עצמו כבר "בעל תודעה משמעותית" (שם, 288). כלומר, "השורש המשותף של הדאגה בכל צורותיה [...] היא הידיעה המעמידה אותנו על מציאות הדברים והנותנת לדאגה בצורותיה המעשיות והעיוניות את הנושא של פעולתה" (שם, 289). גוטמן מסכם את עמדתו כך:

לאמיתוּשֶׁל־הדבר הוא [היידגר] חוקר לא את האכסיסטנציה אלא את מהות האכסיסטנציה, לא את הישות של ההווה האינדיבידואלית אלא את הישות של ההווה בכלל, וכן גם לא את הישות של היש הפרטי שבתוך העולם אלא את המהות של היש כיש בעולם, אם גם מהותו — בהתאם לתפקיד האונטולוגיה — היא מהות פורמאלית בלבד. בדרכו של הוסרל הוא מגלה בהווה האינדיבידואלית את מהות ישותה באופן אינטואיטיבי; הוא מייחס אפוא לנמצא מהות המתגשמת בו ולהכרה האינטואיטיבית ולמושגים המבטאים אותה את הכוח לעמוד על מהות זו. מבחינה אונטית צריך להוסיף לישם האינדיבידואליים את מהותם הכללית — והגישה האונטולוגית לא תוכל להימלט מלייחס גם לה ישות — מבחינה הכרתית בולטת פה ביותר העצמאות של המשמעות הכללית ושל האמת הכללית. על יד המשמעות האינדיבידואלית עומדת המשמעות הכללית, על יד האמת האינדיבידואלית האמת הכללית. תחום האידיאה נפתח לפנינו בכל היקפו, בין מצד תוקפה ואמיתתה בין מצד שייכותה לתודעה והתייחסות התודעה אליה (שם, 291–292).

הקריאה של גוטמן בהיידגר מבקשת ואולי אף מתעקשת לחלץ ממנו יסוד למחשבה מוסרית, גם אם הדבר כרוך בשינוי הנחות היסוד המוצהרות של ההוגה הגרמני. בניגוד לעמדתו של גוטמן, הן ברגמן והן בוכר מדגישים בביקורתם את קיומו של חוסר עקרוני מהבחינה המוסרית, חוסר שההתמודדות עמו מחייבת חריגה מאופקי המחשבה של היידגר.

ד. הביקורות על היידגר

1. "רליגיוזיות בלי אלהים": הביקורת של ברגמן

הרליגיוזיות העמוקה והייחודית שברגמן מייחס להיידגר היא, כאמור, נקודת המוצא לפרשנותו.²⁴ בסופו של דבר, טוען ברגמן, רק עמדה דתית יכולה לאפשר מוצא ממשבר הניכור מן הממשות. בעיניו, הפילוסופיה ההיפותטית והמדעית של המאה התשע-עשרה וראשית המאה העשרים משקפת משבר זה בהסתפקותה "בחפוש אחרי היש" (ברגמן תרצ"ה, 1, 220), ואילו הוא מצדד בפילוסופיה היוצאת "מן היש האלהי, היש שמעל לכל הנחה היפותטית [...] היש היציב הזה" (שם), המהווה את "סלע היש האיתן" (שם, 12) שעליו מתבססת התרבות.²⁵ בהקשר זה, הפילוסופיה של היידגר נוגעת לברגמן הן בשל האקזיסטנציאליזם שלה (שהוא מגדיר כפשוטו — עצם הניסיון לחתור אחר הממשות) והן בשל היסוד הדתי שבה, שיתברר כחסר תוכן מהותי.

מאמרו של ברגמן "הפילוסופיה של מרטין היידגר" (ברגמן תרצ"ה) מציג את המהלך הכללי של הוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]) ומדגיש את מרכזיותו של היידגר בתולדות הפילוסופיה.²⁶ ברגמן מתאר את הצבת השאלה על אודות ההוויה, השאלה האונטולוגית הקודמת לשאלות האונטיות; את ייחודו של Dasein לעומת הישים,²⁷ את ההבדל בין האופי האקזיסטנציאלי של האדם לאופי הקטגוריאלי של הדברים ואת הבנת האדם כאפשרות והגשמה תדירה ומתמשכת (אקזיסטנציה). ברגמן רואה ב"אנליטיקה של Dasein" את המהלך המרכזי בספרו של היידגר וחלק מניסיונו להשיב על השאלה "מהו האדם?" (ברגמן תרצ"ה, 2).

²⁴ הצגתו של היידגר כהוגה דתי עשויה להיראות חריגה כיום, כשהיידגר מחובר באופן כה הדוק עם החשיבה הפוסטמודרנית. מעניין לקרוא את תיאורו של וורנר ברוק בהרצאה שנשא בלונדון בשנת 1935 על הפילוסופיה הגרמנית באותה עת. ברוק מציין כי היידגר מתבונן בתולדות הפילוסופיה כפי שמאמין נוצרי אדוק קורא בתנ"ך ומחפש בו אמיתות קונקרטיות הנוגעות אליו (Brock 1935, 110–111). הדבר נקשר לכמיהה של היידגר לפילוסופיה השבה אל השורשים ואינה פועלת מתוך מערכת של דוגמות. הצגה זו של ברגמן את היידגר כהוגה דתי הוסיפה להדהד בשיח האקדמי הישראלי לפחות עד שנות השבעים, כפי שמשקף למשל במאמר ההספד על היידגר שכתב ירמיהו יובל בעיתון הארץ (יובל 1976).

²⁵ בעיני ברגמן, הפתרון המועדף למשבר התקופה נמצא בספרו של ההוגה הניאו־קאנטיאני הרמן כהן **דת התבונה ממקורות היהדות** (כהן 1971 [1919]). ברגמן טען שכהן הציג בספרו המאוחר פתרון דתי למשבר ההתרחקות מן הממשות בקביעתו כי הן העולם והן התבונה האנושית נבראו בידי אלוהים. כלומר, לעולם ולשכל מקור אחד, ואין חומר נתון שהוא זר לשכל. ברגמן ראה בפתרון זה רעיון דתי־יהודי, המשתקף בתפילת שמונה־עשרה במשפט "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה". לדעתו של ברגמן, היכולת של כהן להציג בעת המודרנית החילונית פתרון דתי מעידה על תעוזה: "הפילוסופים של המאה הי"ט מפחדים תמיד, פן יאשימו אותם בקרבה יותר גדולה ובזיקה יותר מדי מפורשת אל הדת. כהן הזקן הצליח סוף־סוף לחלץ את עצמו מדעה קדומה זו ופתח ע"כ, דומני, פרק חדש בתורת־ההכרה ובפילוסופיה בכלל. השכל האנושי הוא 'חלק אלוה ממעל' [איוב לא, ב]" (ברגמן תרצ"ה, 12). ברגמן קושר את תעוזתו הדתית של כהן ליהדות: "כהן הזקן, ששב אל יהדותו, העיז לתת את התשובה, שלא העיז לתת בשנות־העמידה" (שם), ובהמשך: "בקבלו את היסודות הדתיים של היהדות, בריאה, התגלות, גאולה, במובנם הראשוני והבלתי מטושטש של האמונה, הציב גבולות לתפיסה המדעית" (שם, 218).

²⁶ ברגמן מונה את היידגר עם חשובי הפילוסופים הגרמנים, קאנט, פייכט ושופנהאואר, ומציין את ההשפעות שהותירו עליו הוסרל, ניטשה, ברגסון ודילתיי, זימל וריקרט, קירקגור ואיבסן, מרקס ופריד, הפילוסופיה היוונית, והמחשבה של ימי הביניים והנצרות הפרוטסטנטית (ברגמן תרצ"ה, 2).

²⁷ ברגמן מתרגם את המונח "Sein" ל"ישות" ואת המונח "Dasein" ל"הוויה", תרגום שאינו מקובל כיום. "Sein" מתורגם אצלנו ל"הוויה" ואת המונח "Dasein" השארנו בשפת המקור. בשאר המונחים של היידגר נצמדנו לתרגום של ברגמן.

123–129). בתוך ניסיון זה של היידגר להעניק לאדם את עצמיותו מוצא ברגמן את מרכזיות מושג המצפון:

האדם שהשתקע לתוך החיים האנושיים של הסתם נקרא על-ידי המצפון לתשובה, לחיים עצמיים. המצפון קורא אותנו. ההויה [Dasein] ששקעה לתוך הפומביות של הסתם שומעת רק את הלהג הזה גובר על קולו של המצפון ומשתיק אותו. כדי למצוא את עצמנו, עלינו ללמוד לשמוע לקול דממה דקה של המצפון (שם, 151).

אצל היידגר, קריאת המצפון מעירה את היחיד מתוך ההיבלעות בהמון, המאפיינת אותו ברגל. ברגמן, בנימה רגשית יותר, מראה כיצד מושג המצפון כרוך ביסוד הדתי ומקביל את קריאתו לקריאתו של אלוהים התנ"כי לאברהם ולשמואל:

מה היא קריאתו של המצפון? הוא קורא את עצמי. לא אותי כשאני קשור בכל מיני קשרים חברתיים, לא אותי כשאני נמצא אצל הדברים ואצל אנשים אחרים, אלא אותי בבדידותי, וביחידותי. ומה קורא קולו של המצפון? טעו כל אלה שתארו את המצפון כאילו היה מוסר לנו בקריאתו איזה תוכן, יהיה תוכן זה עצה או אזהרה. המצפון רק קורא אותנו, הוא כאילו קורא אותנו בשם, הוא מעורר אותנו מתרדמתנו שבה היינו נתונים שקועים בתוך הסתם. אפשר כאן להזכיר כיצד קורא אלהים בספר בראשית "אברהם" או בספר שמואל: "ויוסף ה' קרא עוד שמואל". קריאתו של המצפון מכוונת רק ל-Selbst, לעצם של האדם. הוא קורא אותנו לחיים עצמיים, הוא "Anruf des Selbst zu seinem Selbstsein Koennen" (שם).

אלא שלעומת התוכן הציבורי-הסתמי, קריאת המצפון אינה מוסרת כל תוכן שהוא: קריאתו, כותב ברגמן, היא רק "היה!" (שם, 152). משום כך, ועל אף הטון החיובי שמאפיין את ביקורתו, ברגמן מדגיש כי קריאת המצפון אינה מסלקת את יסוד העוון שבאדם. כלומר, במקום שברגמן מוצא את גדולתו של היידגר הוא מוצא גם את חסרונו הבולט — היעדר היסוד הטרנסצנדנטי, היעדרו של המוחלט האלוהי.

אצל היידגר, כפי שברגמן מפרש אותו, קריאת המצפון איננה מגיעה מבחוץ: "אין שום צורך לדעת ולהסביר את המצפון מתוך כחות מחוץ לבן-אדם עצמו, יהיו הכחות האלה כחות אלוהיים, בהסברה תיאולוגית, או כחות המורשה הביולוגית, בהסברת מדעי-הטבע. המצפון מסתבר מתוך מהותו של בן-האדם" (שם, 152). קריאת המצפון מכוונת את עצמיותו של האדם באופן פתוח:

בשמעי בקול המצפון אני כאילו מתקן את המעוות ובוחר בי בעצמי, אני נעשה מבחינה זו יצור עצמי, המוכן והמכונן — ביחד ובבת-אחת — לקראת המעשה הטוב ולקראת העוון, כי שניהם מיוסדים באותו היסוד. היידגר קורא מצב זה מצב של התכוננות (Entschlossenheit) (שם, 153).

ברגמן רואה את החיוב שבמושג ה"התכוננות": הפסיביות של הקיום האנושי המשוקע באנונימיות הציבורית מתהפכת — "ההתכוננות מהפכת את השלילה לחיוב, את הפסיביות

לאקטיביות [...] ההתכוננות אומרת לאדם: הפוך את גורלך למפעלך, אל תסתפק בזה להיות התולדה הפסיבית של תנאים שמחוצה לך. בחור כך בעצמך! היה אתה למשליך חפשי של המושלך בך" (שם, 154). מעבר להשפעה הניטשיאנית שברגמן מזהה כאן, הוא מקביל את מושג ה"התכוננות" למושג ה"חזרה" אצל קירקגור, ושוב מביא דוגמה מן התנ"ך:

האדם הרליגיזי אצל קירקגור ויתר על הכל, נתק את כל הקשרים שקשרו אותו עם העולם, הביא את כל חייו ואת כל קנינו קרבן לאל ואחרי זה הוא מקבל את הכל בחזרה. מושג ההחזרה מיוסד אצל קירקגור על הפסוק בספר איוב: וד' שב את שבית איוב. לכאורה, כלפי חוץ, לא השתנה כלום, איוב מקבל את רכושו בחזרה. האדם שויתר על הכל נשאר אותו האדם שהיה והתנאים נשארים אותם התנאים. אבל כלפי פנים השתנה הכל, כי כל רגע ורגע של החיים נהפך למתנה מחסר עליון, כל צעד וצעד בעולם הוא נס מתמיד. מה היו חיי יצחק אצל אברהם אביו אחרי מעשה העקדה? האם לא נס מתמיד? לכאורה, כלפי חוץ, לא נשתנה שום דבר, אבל האב הזה הקריב את בנו והוא מוכן להקריבו בכל רגע, על כן נהפך כל רגע למתנה המחזירה לאב את בנו. באופן זה הופכת גם ההתכוננות את האדם ואת חייו מיסודם, אף-על-פי שכלפי חוץ לא נשתנה דבר. העולם נשאר אותו העולם, אבל הוא כעת עולם-שבבחירה (שם, 154–155).

אלא שברגמן מדגיש את ההבדל היסודי בין מושג ה"חזרה" של קירקגור לבין מושג ה"התכוננות" של היידגר:

מושג ה"התכוננות" של היידגר קרוב איפוא למושג ה"חזרה" של קירקגור. אבל במקום שאתה מוצא את קרבנות שם אתה מוצא את רחוקם. המחשבה של קירקגור תקועה כולה באמונה, ואילו היידגר בונה את שיטתו בלי אל. ההחזרה אצל קירקגור היא חסד-עליון, העולם כולו נהפך למתנת חסדו הגדול, המשיב לנו את העולם אחרי שויתרנו עליו ונפרדנו ממנו. לא כן אצל היידגר: מתוך התכוננותו אנו לוקחים את העולם עלינו, בוחרים במה שהוטל עלינו, אבל גם הבחירה החפשית אינה יכולה להאיר את היסוד האפל של הויתנו, את השורש הפסיבי, ואינה מבטלת את האפס, את השלילה, כי הושלכנו לתוך החיים. על פתח ההתכוננות רובץ העוון (שם, 155).

אם כן, ברגמן אמביוולנטי ביחסו למושג המצפון של היידגר: מחד גיסא, ברגמן רואה במושג זה את ראשיתה של ההתמודדות ההיידגרית עם המשבר, התמודדות ששואבת מרעיונותיהם של קירקגור וניטשה — שני הוגים אקזיסטנציאליסטים שביקשו מנוח לכף רגלם ולא ויתרו על החיפוש אחר הממשות. מאידך גיסא, ברגמן מזהה את הסכנה הטמונה בריקותו של המצפון — שמנותק מכל ממד ערכי, אינו יונק מקרקע של ערכים — ולכן רובץ לפתחו העוון.²⁸

²⁸ יש להדגיש כי על אף הדברים האלה, ברגמן לא ייחס להיידגר ריקות מוסרית וראה חשיבות רבה בדחף העקרוני שקריאת המצפון מעוררת ביחיד. הספר הוויה זמן (Heidegger 1953 [1927]) הוסיף להעסיק את ברגמן גם יותר מעשרים שנה לאחר פרסום חיבורו הראשון על אודותיו, ובהרצאה שנשא באוניברסיטה העברית בשנת 1956 הוא הגדיר ספר זה מפורשות כמבטא "שאיפה מוסרית גבוהה", והוסיף: "שוררת כאן גבורה מיואשת של המרי; לא נשאר לו לאדם אלא האפס, חוסר השחר. אך אפס זה נעשה לדחף מוסרי כאשר האדם מטיל על עצמו את התפקיד להפוך את היותו מושלך להשלכה-עצמית" (ברגמן 1967, 33).

2. האדם האחר: הביקורת של בובר

הביקורת של בובר על תפיסת האדם של היידגר כוללת שתי רמות. ברמה המבנית הוא מותח ביקורת על הקדימות שהיידגר מייחס לאונטולוגיה על פני האנתרופולוגיה. לדעתו, היידגר, כמו קאנט, מחמיץ את האפשרות לתת מענה לשאלה "מהו האדם?" משום שבהציבו את שאלת ההווה כבסיס למחשבה הוא מבטל את האפשרות לחשוב על האדם בממשותו המלאה. בובר מכיר בכך ששאלת האדם אכן מרכזית למחשבה של היידגר, כפי שהיא מבוטאת ב"אנליטיקה של Dasein", למשל. אך הוא טוען כי העובדה ששאלת האדם מעוגנת במחשבה שתכליתה העליונה היא שאלת ההווה, הופכת את שאלת האדם למשועבדת ולנגזרת של מחשבה על אודות מה שלקיום האנושי הממשי אין בו חלק.

היידגר מתכוון להניח ביסודה של המיטאפיסיקה לא את האנתרופולוגיה הפילוסופית, אלא את "האונטולוגיה היסודית", לומר, תורת ההיות כשהיא לעצמה. במושג ההיות רואה הוא "יש" שיחס לו אל ישות עצמו והבנה לו בישות זו. יש כזה אין אנו מוצאים ומכירים אלא את האדם בלבד. אולם האונטולוגיה היסודית אין עיסוקה באדם על כל ממשותו המורכבת ורבת-הפנים, אלא בעצם-עצמה של ההיות המתגלית בו (בובר 1962, א, 63).

כך, מלבד ביקורת מבנית, בובר מפנה ביקורת גם כלפי רעיונותיו של היידגר, ובפרט אלה המופיעים בפרק שבעיני בובר הוא "אחד הפרקים הנועזים ביותר והעמוקים ביותר" בהווה וזמן [Heidegger 1953 (1927)], "הפרק הדורש ביחסו של האדם למותו" (בובר 1962, א, 64). מבחינת בובר, הדיון ביחסו של האדם למותו הוא שלב קריטי בפילוסופיה של היידגר. הדיון באונטיות המושגת מתוך חיים-לקראת-המוות מגלה את "המדרגה העליונה של היות-עצמו" (שם, 72) — את האפשרות של עצמיות שאיננה נשלטת על ידי האנונימיות הסתמית המהותית לתווך החברתי — ובכך, לפי בובר, נחשף לבה של תפיסת האדם של היידגר: "האדם היחיד נושא אצל היידגר את מהות האדם ומוציא אותה לכלל הווה אגב 'התמכרות'. העצמיות של היידגר מערכה סגורה היא" (שם).

בובר אמנם מתנגד לאידיאל העצמיות של היידגר, אך מסביר שהביקורת שלו מופנית רק כנגד המסקנה שהיידגר הגיע אליה ולא כנגד המוטיבציות שעומדות בבסיס חיפושו אחר מושג של עצמיות אלטרנטיבית. למוטיבציות אלה, מסביר בובר, הוא בהחלט שותף: "כל מה שהיידגר אומר על ה'סתם' האנושי ויחסה של הוית-אדם אליו נכון הוא בעיקרו. ואף זה נכון הוא, שעל הווה זו להיחלץ ממנו כדי להגיע אל העצמיות. אבל עתה חסר משהו, שבלעדיו מה שנכון מצד עצמו נעשה לא נכון" (שם, 76).

בפרט, בובר רואה עצמו שותף להבנה של היידגר כי עצמיות איננה דבר נתון, ואף מקבל את קביעתו כי מימושה של עצמיות מחייב היחלצות מתוך האנונימיות של ההמון:

הקשר אל הריכוך בן בלי פרצוף, בן בלי דמות ושם, אל ה"המון", אל ה"סתם" האנושי, מופיע [...] אצל היידגר כמצב-התחלה, שיש להתגבר עליו כדי להגיע לידי היות-עצמו. דבר זה אמת הוא כשלעצמו:

אותו הכול ואפס אנשי אלמוני, שאנו משוקעים בו, הוא באמת מעין רחם שלילי שעלינו לצאת ממנו כדי לבוא לעולם כהווית עצמיות (שם, 81).

עם זאת, בובר מתנגד לטענה שההיחלצות מאותו "רחם שלילי" של ההמון פירושה בהכרח מצב של עצמיות המנוגדת לתווך החברתי. לפי בובר, הטעות של היידגר נובעת מאי-הבנה של מהות היחס החברתי. מה שעומד בבסיס הממד החברתי של העצמי איננו מבנה קולקטיבי סתמי אלא אפשרויות ליחסים קונקרטיים עם זולת קונקרטי. לפי בובר, עיוורונו של היידגר ביחס לאפשרויות של זיקה דיאלוגית וסינגולרית אל הזולת מביא אותו לידי תפיסה צרה מדי של היחס החברתי, ולכן גם לידי ניסיון שגוי לזיכוכ ולטיהור העצמי בבחינת תנאי לעצמיות של ממש.

במילים אחרות, ההתגברות על "הכללות האלמונית" (שם, 76) היא אכן מהלך חשוב בעיני בובר, אך היא רק שלב ראשוני, שאינו יכול לעמוד בפני עצמו כל עוד אינו מקבל תוקף מסדר אחר. לטענתו, הרעיון של עצמיות המספיקה לעצמה, הנותנת תוקף לעצמה מתוך עצמה, הוא פנטזיה עקרה, "שכן עם כל יחידות, אין האדם יכול למצוא לעולם, בשעה שהוא יורד וצולל לתוך תוכו, ישות שלימה בפני עצמה [...]. אין האדם יכול להיעשות שלם מתוך יחס לעצמיותו הוא, אלא מתוך יחס לעצמיות אחרת" (שם, 68). לפיכך, לפי בובר, האידיאל של אמת פרטית לחלוטין, הנותנת תוקף לחייו של האינדיבידואל, הוא פיקציה ולמעשה תרמית.

האדם שהגיע למדרגת "היות-עצמו", שלפי היידגר היא תכלית הקיום, אינו האדם שחי כממש עם האדם, הוא האדם שאינו יודע חיי-ממש אלא בויקתו אל עצמו בלבד. ברם אין אלו אלא תדמית של חיי ממש, משחק נעלה ואמלל של הרוח. אדם זה של דורנו ומשחק זה של ימינו באו על ביטויים בפילוסופיה של היידגר (שם, 69).

אם כן, לפי בובר, ההצעה של היידגר לקיום אותנטי שבמהותו איננו תלוי בתווך החברתי היא אפשרות ריקה מתוכן, ולא זו בלבד אלא שהיא אף מקדשת ומשכפלת, מבלי דעת, את מצב הבדידות הקשה שמאפיין את הסובייקט המודרני. ניסיונו של היידגר להציע פתרון למשבר הזמן הוא מהלך, שבניגוד לתכליתו, מקבע את הסימפטומים הבעייתיים של המשבר.

הוא [היידגר] מפרש מכלל החיים את התחום שבו האדם מתייחס אל עצמו, מתוך שהוא משווה החלט למצב ההיבדרות הגמורה של האדם, שאינו אלא מצב-עראי מותנה בתנאי הזמן, ואומר להגדיר את מהותה של ההווה האנושית מתוך חלום-בלהות בחשכת לילה (שם).

כאמור, הבסיס לביקורתו של בובר הוא תפיסתו הדיאלוגית, ועליה לא נוכל להרחיב כאן. עם זאת, כדאי להזכיר כי את פילוסופיית ה"אני ואתה" (בובר 1959 [1923]) פיתח בובר עוד לפני פרסום הוויה וזמן (Heidegger 1953 [1927]), ולא זו בלבד אלא שבהרצאותיו באוניברסיטת מארכבורג בשנים 1927–1928 היידגר אף התייחס בביקורתיות לעמדתו של בובר — אמנם

בלא הפניה מפורשת ובלי להזכיר את שמו.²⁹ אם ידע בובר על התייחסויות אלה של היידגר – הרי דיונו זה ב"בעיית האדם" הוא בבחינת תשובה עקרונית להיידגר,³⁰ המציעה כי הזיקה הדיאלוגית אל הזולת היא "התחום שבו האדם נגאל באמת מידי ה'סתם' האנושי. לא הפרישות גואלת אותו באמת מן ה'סתם' הזה, כפי שסבור היידגר, אלא ההתקשרות האמיתית היא הגואלת" (בובר 1962, 79).

לא במקרה בוחר בובר להשתמש במונח "גאולה" שמגלם בתוכו ממד דתי. בחירתו זו מתחזקת כאשר מבינים את ביקורתו על היידגר כחלק מהפתרון למשבר האדם לנוכח מות האל. כך, בעוד שבובר מקבל את ההתנגדות של היידגר לטרנסצנדנציה במובנה המסורתי-תיאולוגי, הוא מסרב לקבל את הסגירות בתפיסת האדם של היידגר, ואינו מוכן לוותר על אפשרות של טרנסצנדנציה שתחלץ את האדם מסגירות זו. לפי בובר, אפשרות אלטרנטיבית שכזו נעוצה בהבנת הקשר המהותי המתקיים בין האני לזולת: "בשעה שהאדם הנבדד אינו יכול עוד לומר 'אתה' אל האלוהים הידוע 'המת', הכל יהא תלוי בכך, אם יכול הוא עוד לומר 'אתה' אל האלוהים הבלתי-ידוע החי, היינו על-ידי אמירת 'אתה' בכל לבבו אל אדם אחר ידוע וחי" (שם, 69). במילים אחרות, אצל בובר, אפשרות הזיקה הייחודית לזולת היא המפתח לפתרון בעיית האדם לנוכח מות האל. היכולת לפגוש את הזולת כ"אתה" מחזירה לעולם את "האלוהים הבלתי-ידוע החי" במקום "האלוהים הידוע 'המת'". הביקורת של בובר על ההחמצה של היידגר, כלומר על עיוורונו באשר למשמעות הקשר לזולת, היא לפיכך ביקורת על תמונת עולם חסרת אפשרות לגאולה.

²⁹ ראו Heidegger 1982, 297–298; 1984, 187–188; 1997, 214. על ההתייחסויות האלה של היידגר לבובר למדנו מספרו של חיים גורדון (Gordon 2001), המרחיב בנוגע למחלוקת בין ההוגים. גורדון טוען כי ספק אם בובר ידע על ההתייחסויות של היידגר ל"אני ואתה", כיוון שהרצאות אלה של היידגר פורסמו רק יותר מארבעה עשורים לאחר שניתנו.

³⁰ בנוגע לקשר בין שני ההוגים מעניינת גם הערתו של יעקב גולומב בספרו **ניטשה העברי**. גולומב מעיר כי הביקורת של בובר כנגד המודרנה הטרימה את היידגר ומפרט: "כמה מן המוטיבים המרכזיים המופיעים בביקורתו של בובר: כמו יחסי אנוש מנוכרים, הטכנולוגיה ופגעי המודרנה, מטרימים במידה מדהימה את החלקים האנתרופולוגיים בחיבורו של היידגר *Sein und Zeit* [...] למרות הדמיון המפליא אין בידי שום עדות ביוגרפית על כך שהיידגר הכיר את בובר לפני כתיבת *Sein und Zeit* (בשנת 1927), בעוד בובר חיבר את 'אני ואתה' בסביבות שנת 1923. אך יתכן שהקורא יימצא עניין בעובדה מסוימת (שנמסרה לי על ידי גברת מרגוט כהן המופקדת על ארכיון בובר בבית הספרים הלאומי): עותק ספרו של היידגר *Hebel-Der Hausfreund*, Pfullingen: Neske 1957 נושא הקדשה למרטין בובר בכתב ידו של היידגר. [...] כמו כן נמצא בארכיון בובר מכתב של היידגר אל הופמן (משנת 1959) ובו הוא מביע את תקוותו כי יפגוש באחד הימים את בובר. לטענתה של מרגוט כהן לא ידוע אם פגישה כזאת אכן יצאה לפועל. נדמה לי כי בובר הבין היטב, כי מאחורי רצונו של היידגר לפגוש אותו הסתתר הרצון, כי ההוגה היהודי הגדול, בעצם הסכמתו לפגוש אותו, ייתן לו בכך רהביליטציה למעורבותו של היידגר בענייני המשטר הנאצי בגרמניה ולתמיכתו הנלהבת בו – פעילות שעליה היידגר מעולם לא התנצל, גם לא לאחר מלחמת העולם השנייה ואחרי גילוי זוועותיה" (גולומב 2009, 318).

ה. הנאציזם של היידגר והיחס הכפול של המחשבה המקומית אל שורשיה הגרמניים

מפרספקטיבה עכשווית, העיסוק בנאציזם של היידגר עשוי לבלוט בהיעדרו מהדיון הפילוסופי בשנות השלושים. ברגמן ובובר אמנם עוסקים בהיידגר מתוך מבט מפוכח לגבי עובדת מעורבותו הפוליטית, אך מלבד ציון העובדות עצמן הם אינם נותנים מקום בדיוניהם לעמדתו הפוליטית ולמשמעותה. בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה שני ההוגים מתייחסים באופן מפורש ונרחב יותר לנאציזם של היידגר, אך דבריהם בעניין זה הם רק ספח לעיסוקם בפילוסופיה של היידגר, שעמה הוסיפו להתמודד במונחים פנים-פילוסופיים בלבד. כך, למשל, בכותבו את הערך על היידגר לאנציקלופדיה העברית בתחילת שנות השישים, ברגמן מצמצם את התייחסותו לנאציזם של היידגר להערה ביוגרפית המנותקת במהותה מהדיון הפילוסופי:

ב-1933 היה הי' [היידגר] קרוב לנאציזם אל-סוציאליזם, והממשלה הנאצית מינתה אותו באותה שנה לרקטור באוניברסיטה של פרייבורג. אך בהתנהגותו כרקטור התנגש עם הממשלה והתפטר ממשרה זו ב-1934. אחר המלחמה (ב-1952) קיבל מממשלת-הכיבוש את הרשות לחזור להוראה. היום נחשב הי' כפילוסוף גרמני חשוב ביותר. תלמידיו רואים בו את "משיח הפילוסופיה" (ברגמן תשכ"ב).

דבריו של ברגמן מנוסחים מתוך הקפדה על שפה עובדתית שאינה מסגירה את עמדתו או את הכנתו באשר למשמעותן הפילוסופית של העובדות. בובר לעומתו, מזכיר לראשונה את המעורבות הפוליטית של היידגר כחלק אינטגרלי מדיון פילוסופי שבו הוא מביע את ביקורתו המפורשת נגדו. בובר מעלה ביקורת זו במסגרת הרצאה שהוא נושא בארצות הברית בשנת 1951,³¹ העוסקת באפשרותה ובתנאיה של מחשבה דתית לאחר "מות האלוהים" – שאותו בובר מבין, מעבר להכרזתו של ניטשה, כמאפיין ביתר שאת את העולם שלאחר מלחמת העולם השנייה, עולם שאיבד את המבנה המטאפיזי שהיה לו. "ליקוי אור שמיים", בובר כותב, "ליקוי האור האלוהי, זה בעצם צבינה של השעה העולמית שבה אנו חיים" (בובר 1962, כ, 236). והיידגר, לנוכח זאת, הוא בעיני בובר לא רק הוגה חשוב "הנמנה בלא ספק בשורה ההיסטורית של הפילוסופים" (שם, 274), אלא אף פילוסוף שהגותו המאוחרת רלוונטית ועקרונית להבנת "שעה זו", שאותה היידגר "רואה בדיון כשעה של לילה" (שם, 235), כ"זמן מרושש" (שם, 275), שהאלוהי אינו שוכן בו עוד. כך, מתוך שהוא מבקש להבדיל עצמו מעמדתו של היידגר בדבר "האל העומד להופיע", בובר מביט לאחור ומצביע על קרבתו של היידגר לנאציזם כעל מעין סימוכין לכישלונו של היידגר לחשוב על הטראנסצנדנטי מעבר לגבולות ההיסטוריה והפוליטיקה בנות הזמן. בובר כותב:

דומה עלינו כאילו איזה כוח סחף וכילה כאן זרע נושא ברכה. שוב אין היידגר נראה לנו כנפעם על-ידי המשותף שבין רושמי-האלוהות הגדולים של האנושות ובין "העומד להופיע" [...] מי ששם לב, כיצד היידגר מדבר עתה על ההיסטורי, לא יפקפק בדבר, שההיסטוריה המתרחשת היא שעקרה אותם

31 ההרצאה פורסמה בתוך "ליקוי האור האלוהי" (בובר 1962).

זרעונים, והיא ששתלה במקומם את האמונה בחדש־לחלוטין. כיצד נתבצעה פעולה זו, אפשר לראות במדויק, כשמשווים זו אל זו את ההכרזות־לעת־מצוא שהכריז בעונות שונות בחייו, למשל את נאום־הריקטוראט ממאי 1933, שבו היידגר משבח בדיבורים כלליים את "התפארת והגדולה" של ה"תקומה", אל המנשר לסטודנטים, שפורסם בנובמבר באותה שנה, שבו הוא מכריז על הנפש־הראשה המזוועת של ההתרחשות ההיסטורית שבאותם הימים כי היא "כיום הזה ולעתיד־לבוא הממשות הגרמנית והחוק שלה". כאן ההיסטוריה שוב אינה נתונה, כבכל עתות האמונה, למשפטו של האלוהי, אלא היא עצמה [...] מורה ל"עתיד להופיע" את דרכו (שם, 279–280).

בובר אינו עוסק בנאציזם של היידגר בפני עצמו אלא מצביע עליו כרגם של משוקעות בתחום הפוליטי, שעומדת בניגוד לחובתו של הפילוסוף לחשוב מעבר לאופקים הפוליטיים המעצבים את ההיסטוריה של דורו: "מחשבתו [של היידגר] על הולדת חדשה של אלוהים מתוך מחשבת האמת נלכדה ברשתות הזמן" (שם, 281). המחיר על כך ש"הוא קשר את מחשבתו לשעתו כדרך שלא עשה שום פילוסוף אחר" (שם, 280) הוא שהגותו המבקשת להתוות אלטרנטיבה למשבר הזמן, מוכרעת בסופו של דבר על־ידי "גורל השעה" (שם)³². כך, התייחסותו של בובר לנאציזם של היידגר נקשרת אמנם לפילוסופיה שלו, אך משמשת לא יותר מאשר אילוסטרציה לביקורת פילוסופית, שמבחינת בובר היא נפרדת מזו הפוליטית ותקפה ועומדת בזכות עצמה. לבובר, כמו לברגמן, אין עניין בהיבטים הסוציולוגיים והפסיכולוגיים של פרשת הנאציזם של היידגר, שבה הם אינם מוצאים לקח פילוסופי ושאינה משפיעה על דרך הכנתם את הפילוסופיה שלו³³ — דבר שאכן קורה בתגובות להיידגר בארץ בשנות החמישים.³⁴ אך אם לחזור לשנות השלושים המעסיקות אותנו כאן, מעניין שהלקוניות שאפיינה את התגובה הפילוסופית לנאציזם של היידגר לא הייתה דרך התגובה היחידה למעורבותו הפוליטית. במאמר שפורסם ב־1935 בעיתון דבר לאה גולדברג מנסחת (תחת שם העט "לוג") את שאלת בגידתו של היידגר כך:

³² "את שעתו שלו הוא תופס כהיסטוריה, דווקא שעה זו, שבעינינו בצורתה האכזרית ביותר הולכה אותו שולל, מחשבתו, המחשבה על ההווה [...] שהוא מייחס לה את הכוח להכין עלייתו של הקודש, כרתה ברית עם אותה שעה" (שם, 280). באופן דומה, אם כי מרוזם יותר, גם ברגמן עומד על הקשר בין היעדר האלוהי לתהפוכות סביב מלחמת העולם השנייה. ב־1956 ברגמן מתייחס בקצרה לטקסט של היידגר "מכתב על ההומניזם" וקובע כי גם אם המחשבות העולות ממנו "הן מחשבות חשובות", הרי היידגר "אוסר על עצמו לראות את זיקתו של האדם לאלוהים, ואפילו את האדם רואה הוא רק כאדם יחיד. במקום שאנו אומרים 'אלוהים' אומר הוא 'ההווה', ואת ההווה הוא מגדיר כהווה סופית והיסטורית השוכנת בתוך האדם כיסודו האימננטי. ואילו הדרך אל ההווה המוחלטת סגורה בעדו. האלים הישנים מתו ואלים חדשים טרם נתגלו. כך בא היידגר לידי המסקנה: 'ליל העולם פורש את אפילתו. תקופתו עומדת בסימן העדרו של אלוהים'" (ברגמן 1967, 33).

³³ העמדה בדבר הפרדת הפילוסופי מן האקטואלי מקבלת ביטוי חוזר ונשנה בהתייחסות להיידגר החל משנות השלושים, וגם בעשורים הראשונים שלאחר השואה, והיא אינה עניין של סגנון בלבד. עמדה זו נראית עקרונית והיא משתקפת למשל בדברים שאמר ברגמן בריאיון ב־1966: "האם הפילוסופים צריכים לעסוק בפוליטיקה? [...] לדעתי, כן. לא בפוליטיקה של יום־יום, לא לשבת בכנסת, אלא בהכוונת הדברים בשאלות הגדולות. אני רואה לפני את דוגמתו של בובר [...] הוא ראה לפניו את הדברים הגדולים" (בונדי 1966, 16).

³⁴ בפרט בתגובות להיידגר שנטייתן מרקסיסטית. אך שאלת קבלתו של היידגר בשנות החמישים והשישים דורשת דיון נפרד, והוא יהווה את חלקו השני של מחקר זה.

בפרייבורג חי ומרצה הרבה שנים אדם אחד, שהיידגר שמו. פילוסוף. כמו כמה אנשי-רוח גרמנים בשעתם [...] התפרסם היידגר בעיקר בצרפת האויבת, וצרפת היא שהכתירה אותו בשם: גדול הפילוסופים של ימינו. היידגר זה, המבאר את רוב מעשי האדם, בהתבטלות האני שלו בדעת הקהל ומבטל תכלית ביטול את ההתבטלות הזו — איך יכול הוא לנקוט בדרך ההמונים חסרי התרבות והביקורת העצמית בגרמניה ולהצטרף מן הימים הראשונים של הנאציזם-סוציאליזמוס לחברת העם-הארצות המאורגנת הזו? איך יכול אדם זה, שכל ארצות אירופה וביחוד צרפת היו מקבלים אותו בלי היסוס כמורה דרך, לחתום את שמו יחד עם אותו קצב גירניג? (גולדברג 1935).

במאמרה גולדברג מדגישה את אחריותו של איש המילה הכתובה: "סופר, או פילוסוף ואפילו משורר לירי הכותב על כוכבים ומפלי מים — אחראי יותר לעצמו, לעמו, לתקופה, כי בחסד השפה הוא ממילא לאומי יותר מכל אמן אחר. ואם הוא שותק משמע שהסכים" (שם). היידגר, היא מדגישה, לא שתק. עם זאת, היא מוסיפה: "שתיקה ועבודה מתוך עצימת עיניים לחוד והודיה בפומבי באהדה לאכזריות, בבורות, וגסות רוח אנושית — לחוד. במה יצדיקו את עצמם אנשים [...] [כ]היידגר?" (שם). גולדברג, ששהתה בגרמניה בראשית שנות השלושים וחזתה בתהפוכות הפוליטיות שהתחוללו עם עליית הנאצים לשלטון, עסוקה כאן בקשר בין הפילוסופי לפוליטי, ומלבד הגיוני שלה, היא תוהה על פשר קרבתו של היידגר לנאציזם. עמדתו הפוליטית תמוהה בעיניה משום שהיא מנוגדת לחלוטין לעמדתו הפילוסופית, המושתתת על אינדיבידואליזם קיצוני שמבקש לשחרר את הפרט מתכתיבי החברה ודעת הקהל. גולדברג אמנם מגנה את היידגר על בגידתו בתור אינטלקטואל, אך בד בבד מדגישה כי פשר בחירתו הפוליטית של פילוסוף בעל שיעור קומה זה היא חידה בלתי פתירה שקוראת לדיון ציבורי.

מבחינת ברגמן ובוכר לא היה מקום לדיון שכזה באותן שנים. היידגר העסיק אותם במסגרת עיונם הכללי בפילוסופיה בת זמנם, ובפרט בפילוסופיה הגרמנית, שבה ראו את מורשתם ואת ביתם הפילוסופי. כמו היידגר, גם הם ראו עצמם שותפים להתמודדות עם משבר היסטורי, תרבותי ורעיוני — משבר התודעה האירופית — ולניסיון של התחדשות רוחנית ופילוסופית, שהיה ניסיון גורלי בחיי הדור. בעוד שהיידגר מבקש לחדש את הפילוסופיה והרוח הגרמנית במסגרת פוליטית חדשה, ובפרט במסגרת סדר אוניברסיטאי חדש — שיאפשרו חיבור אותנטי לשורשי התרבות המערבית במחשבה היוונית הקדומה — ברגמן ובוכר מבקשים לתת מענה למשבר התודעה האירופית בלשון עתיקה אחרת, העברית, ובמסגרת מפעל ההתחדשות הפוליטית שהציונות מציעה. ברגמן, כמו היידגר, מוטרד מכך שהמדעים איבדו את אחיזת שורשיהם בממשות, ומחפש אחר מחשבה שמכוונת עצמה אל "היש שמעל לכל הנחה היפותטית" (ברגמן תרצ"ה, 220). בוכר, כמו היידגר, רואה באנונימיות הסתמית של החברה המודרנית, ה־das Man, איום חמור הגוזל מהאדם בן תקופתו את האפשרות למימוש עצמיותו, ומאשר ש"כל מה שהיידגר אומר על ה'סתם' האנושי ויחסה של הוויית-אדם אליו נכון הוא בעיקרו" (בוכר 1962, א, 76). ביקורתם של ברגמן ושל בוכר על היידגר עולה מתוך קרבה עקרונית לנקודת המוצא המשותפת להם ולו. לפי השקפתם, היידגר עמד על טיבו של

משבר המודרנה וניסח אותו באופן נוקב ומעמיק אך נכשל בשל ריקות מוסרית ודתית, שבסופו של דבר עיקרה את המהלך הפילוסופי שלו ומנעה ממנו למצוא פתרון למשבר. שאלה שנותרת עמומה ואינה עולה על פני השטח היא האם בעצם תיתכן נקודת מוצא משותפת לפילוסוף הגרמני ולפילוסופים היהודים, שנאלצו לעזוב את ביתם, את גרמניה? האומנם היו ברגמן ובובר, כיהודים בפלשתינה-א"י של שנות השלושים, שותפים למשבר התודעה האירופית ולניסיון להתגבר עליו, ובאיזה אופן?

כפי שהראינו, היחס המשולב של קרבה ומרחק שמתגלה בתגובות להיידגר בשנות השלושים מלמד על תפיסה מורכבת של המשבר שמתוכה התעצב השיח הפילוסופי בפלשתינה-א"י בשנותיו הראשונות. יש לזכור כי הרקע להתגבשותה של פילוסופיה מקומית בשנים אלה אינו רק המשבר העיוני של התודעה האירופית, אלא גם המשבר הפוליטי הממשי ששינה לבלי הכר את אירופה ואת חיי היהודים בה. משבר זה היה כרוך בהדרה של היהודים מאירופה, שבעקבותיה היגרו חלקם לארץ ובמהירות רבה הפכו מזרים לבני המקום, ובפרט מדוברי גרמנית לדוברי עברית.³⁵ בעיסוק בהיידגר באותן שנים בולטת הנחישות — ומומחש הקושי — לשמור על רציפות ביחס למחשבה האירופית, לנוכח בגידתה של אירופה. כך למשל, כאשר ברגמן ובובר מנתחים (במקביל להיידגר) את משבר "הזמן שלאחרי המלחמה, שלאחרי תבוסת גרמניה" (ברגמן תרצ"ה, 123) במלחמת העולם הראשונה, הם אינם נותנים כל ביטוי לעובדה כי הם עצמם כבר אינם חלק מאותה גרמניה ושבהיותם יהודים הם מוקאים ממנה וממורשתה בעל כורחם. לעומתם, הנס יונאס, בהספרו להוסרל הנזכר מעלה, לא רק מדגיש את ההדרה של היהודים מהיכלי התרבות האירופית, אלא אף מציג את ירושלים כיורשת הטבעית של פרייבורג, שמסמלת בעיניו את משכן "המדע האירופי" (יונאס 1938א, 2) ו"ירוששת-התרבות המערבית" (שם) שנהרס: "ירושלים תקיים מה שלא קיימה פרייבורג" (שם).

התגובות הראשונות להיידגר בפלשתינה-א"י מחדדות את הכפילות הנמצאת בבסיס ניסיונות השימור, הטיפול והחידוש של מסורת הפילוסופיה הגרמנית שמאפיינים את שנות התגבשותו של השיח הפילוסופי המקומי. האם יהיה נכון לומר שהדיון בהיידגר מלמד גם על מעין "טראומה לידה" שעדיין נותנת את אותותיה בפילוסופיה הישראלית — טראומה היווצרית של מסורת מקומית מתוך קרע אלים ממקורותיה? האם דיון זה מלמד על התגבשות של פילוסופיה שמבוססת על הדחקה של זהות חצויה עוד מראשיתה ועל הדחקה של "סתירות פנימיות" (זליגמן 1955א, 142), כדברי זליגמן, "המכרסמות ומקפחות את קיומו" (שם) של הפילוסוף הישראלי לעתיד?³⁶

35 באותו ריאיון מ-1966 אמר ברגמן: "באיזו שפה אני חושב? בגרמנית, כשאני עם עצמי. אבל כאשר אני מרצה אני חושב בעברית. וכן כשאני כותב בעברית. בכלל, המעברים שלי משפה לשפה מהירים מאד" (שם, 17).

36 בהקשר שונה מעט ניתחה מיכל בן-נפתלי-ברקוביץ את התפתחות השדה הפילוסופי בארץ לנוכח המשבר שהתחולל בעקבות השואה, והדגישה את סימני הדחקה המשבר הזה (בן-נפתלי-ברקוביץ 1993).

1. אפילו: היחס העכשווי לנאציזם של היידגר ושאלת המקום

כיום, הדיון הציבורי הישראלי בהיידגר נפתח לרוב דרך פריזמה צרה – תמיכתו במשטר הנאצי והרלוונטיות של מעורבותו הפוליטית להבנת הפילוסופיה שלו. הפעם האחרונה שנפתח דיון כזה הייתה בנובמבר 2009, כאשר פורסם בעיתון הארץ מאמר שסקר את תרגומו לאנגלית של ספרו של עמנואל פיי היידגר: חדירת הנאציזם לתוך הפילוסופיה (Faye 2009). ספרו של פיי ראה אור לראשונה בצרפת ב־2005, וזכה להדים בעיקר בשל טענתו הנחרצת כי מעבר למעורבותו הפוליטית של היידגר גם הפילוסופיה שלו עצמה היא ביטוי מובהק לאידיאולוגיה הנאצית, לגזענות ולאנטישמיות. המאמר הוא תרגום מאמרה של פטרישיה כהן שפורסם עשרה ימים קודם לכן בניו יורק טיימס תחת הכותרת "An Ethical Question: Does A Nazi Deserve a Place among Philosophers?" (Cohen 2009).³⁷ לתרגום המאמר לעברית, לעומת זאת, נבחרה כותרת חד־משמעית וסנסציונית יותר: "תורת הרשע של מרטין היידגר" (כהן 2009). לכאורה, החלפת הכותרת המקורית עשויה להעיד על הרגישות המיוחדת של הקורא הישראלי ביחס להיידגר, אולם למעשה לא כך הוא, ואם ניתן ללמוד דבר מה מההקצנה שבכותרת הרי זה דווקא אדישותו העקרונית של הקורא ביחס לסוגיה המיובאת מהעיתונות העולמית, אדישות שהדרך היחידה של העורכים המקומיים להתגבר עליה הייתה העצמתה של הסנסציה.

הדיון בספרו של פיי משכפל ברובו את הדפוסים – את מערכת המושגים והניגודים – של הדיון הסוער והרחב יותר שהתעורר כעשרים שנה קודם לכן בצרפת, בגרמניה, בארצות הברית ובהמשך גם בארץ, בעקבות ספרו של ויקטור פריאס היידגר והנאציזם (Farias 1987). אך אם בסוף שנות השמונים התנהל בארץ מעל דפי העתונות דיון ער ונוקב סביב שאלת הנאציזם של היידגר,³⁸ דומה כי כיום שאלה זו אינה מציבה עוד אתגר לפני השיח האינטלקטואלי בישראל. לעומת שנות השמונים, כיום הגותו של היידגר מוכרת יותר בארץ ונלמדת דרך שגרה באוניברסיטאות, אולי בשל היותה חלק בלתי נפרד מארגז הכלים של הפילוסופיה הפוסטמודרנית הצרפתית, שזכתה למעמד הגמוני בחוגים אינטלקטואליים. תלמידי מחקר כותבים עליו תזות לתואר שני ושלישי, חוקרים כותבים עליו מאמרים במסגרת שיח אקדמי בינלאומי, כך של מבחר כתביו תורגם לעברית (היידגר 1999ב) ותרגום לעברית של הווייה

³⁷ המאמר מציג את הדילמה שהפכה למוקד משיכה בעבור התקשורת. דרך הדיון בדילמה זו נחשפת שקריות עמוקה בחיי הרוח, המגולמת בחייו של פילוסוף גדול שהידרדר לשפל המדרגה מבחינה מוסרית. המאמר נפתח כך: "במשך עשרות שנים עומד הפילוסוף הגרמני מרטין היידגר במוקד ויכוח לוהט. הביקורת שמתח על המחשבה והטכנולוגיה של המערב חדרה עמוק לתוך האדריכלות, הפסיכולוגיה והתיאוריה של הספרות והייתה מקור השראה לכמה מהתנועות האינטלקטואליות המשפיעות ביותר של המאה העשרים. אבל הוא גם היה נאצי נלהב. ספר שיראה אור בקרוב באנגלית מעורר מחדש את הוויכוח הישן על השאלה אם אפשר להפריד בין האיש לבין הפילוסופיה שלו" (כהן 2009).

³⁸ בעקבות ספרו של פריאס, אך גם בעקבות תרגומו לעברית של ספרו של ג'ורג' שטיינר משנתו של מרטין היידגר (שטיינר 1988).

וזמן נמצא בשלבי הכנה מתקדמים.³⁹ עם זאת, במסגרת אקדמית זו, עמדות שמנוגדות באופן חריף מעצם מהותן יכולות להתקיים זו בצד זו, בלי שהניגוד או הפער הקיצוני ביניהן ייראו מטרידים או דורשים דיון. בפרט, אנחנו מוצאים בשיח העכשווי בארץ קולות של השתלחות בהידגר וערעור על הלגיטימיות של העיסוק בו לצד עמדות המאמצות את היידגר לחלוטין באופן שאינו רק אדיש לשאלת הנאציזם שלו אלא אף מעלים כל זכר לקיומה.⁴⁰ כך, למרות השינויים שחלו ביחס להידגר מאז הדיון בו בסוף שנות השמונים, ניתן לזהות דפוס עקרוני בתגובה אליו ובדיון בו. דפוס זה התפתח בשנות השמונים והוא חוזר על עצמו עד היום: המשותף לתגובות השונות להידגר הוא שאף שהן נטועות בקונקרטיות של המציאות הישראלית, נראה כי הן נכתבות כאילו נולדו בחלל ניטרלי ואוניברסלי. כך למשל, בסקירתה של רונית מטלון בעיתון הארץ ב-1988 מתוארת עילתו של הוויכוח הנוקב של אותן שנים סביב "פרשת היידגר":

"פרשה" — מסיבה אחת: היידגר היה נאצי. עד כמה — זו השאלה [...] האם התקרנף או היה קרנף, מתחילה. והנורא יותר: איך להבין את השתיקה המדהימה שלו, לאחר המלחמה, בכל הקשור בעידן אושוויץ [...] בצרפת, למשל, התעורר פולמוס שלם סביב תפיסותיו הנאציות של היידגר בעקבות עובדות חדשות בעניין זה (מטלון 1988, 23).

מטלון מצביעה על כך שמקורו של הדיון הישראלי בהידגר הוא אותו פולמוס שהתעורר בצרפת סביב ספרו של פריאס. אך, כפי שנשמטת מתיאורה העובדה שהפולמוס הצרפתי קשור בטבורו להתמודדות עם הזהות התרבותית הצרפתית לאחר מלחמת העולם השנייה, כך גם מוצנעת (או מורחקת) העובדה שבהקשר הישראלי, הנאציזם של היידגר לא היה הופך ל"פרשה" אלמלא ייחודן של הנסיבות המקומיות — אלמלא שימשה הפרטיקולריות של הקיום הישראלי קרקע שמתוכה צומחת התגובה. אכן, הורגלנו כל כך לשאול את השאלה על אודות היידגר באופן שכזה, עד שזו נראית לנו הדרך היחידה לדון ב"פרשה".

על רקע זה, בחינת סיפור התקבלותו של היידגר בארץ עשויה להיות פורייה במיוחד שכן הדיון בהידגר בהקשר הישראלי מאיר לא רק את סוגיית היידגר עצמה, אלא בה בעת — ואולי קודם כול — את עמדתם של המגיבים ואת המקום שממנו הם פועלים. ההתחקות על פרק בהיסטוריית ההתקבלות של היידגר בארץ היא אפוא חלק מתהליך חשיפתם של רבדים נשכחים בהתהוות השיח הפילוסופי בארץ. אלה הם רבדים של תמונה המשקפת בראש ובראשונה, ובאופן בלתי תלוי במסקנות באשר לנאציזם של היידגר, בעייתיות שקשורה לזהות של הפילוסופיה בישראל, ובפרט למקומה של הפילוסופיה הכללית בארץ ששאלת צבינה היהודי הוא עניין מתמיד. היקף המאמר אינו מאפשר לנו לבחון כאן את המשך תהליך

39 התרגום עתיד לראות אור בהוצאת רסלינג.

40 למשל, בצד עמדות נחרצות כמו זו של יוסף אגסי כי "דעותיו של מרטין היידגר הן מוקצות מחמת מיאוס" (אגסי 2006, 14), נמצא מחקר עכשווי בתחום היהדות שפונה לפילוסופיה של היידגר כמפתח וכבסיס לאפיון ולניתוח של הממד הייחודי שבתפיסת הזמן ביהדות (ינון 2009). המחבר תופס את עצם החיבור שהוא עושה בין היידגר למחשבה יהודית כמובן מאליו ואינו מתייחס אליו בשום צורה, מתודולוגית או אישית.

התקבלותו של היידגר בארץ, ואת התפניות המעניינות שחלו בו בשנות החמישים, השישים והשבעים. תפניות אלה מאירות, בדרכים שונות, את עומקו של הקשר שבו דנו כאן – הקשר בין עשייה פילוסופית בארץ לבין ייחודיותו של המקום שבו היא צומחת. לכך נייחד דיון נפרד.

ביבליוגרפיה

- אגסי, יוסף, 2006. "הפילוסוף הישראלי", מטאפורה: כתב עת לפילוסופיה 6 (אביב), עמ' 9–21.
 בובר, מרדכי מרטין, תשי"ג. במשבר הרוח: שלושה נאומים על היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק.
 _____, 1959 [1923]. "אני ואתה", בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, בתרגום צבי ויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 1–92.
 _____, 1962א. "בעיית האדם, עיונים בתולדותיה", פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 3–113.
 _____, 1962ב. "ליקוי האור האלוהי", פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 221–322.
 בובר, מרדכי מרטין, ונתן רוטנשטרייך (עורכים), תש"ד. הגות: תשורה לשמואל הוגו ברגמן במלאת לו ששים שנה, ירושלים: החברה הפילוסופית.
 בונדי, רות, 1966. "טעמו של עץ הדעת: ראיון עם פרופ' שמואל הוגו ברגמן", דבר, מוסף השבוע, 1.4.1966, עמ' 15–17.
 בן-נפתלי-ברקוביץ, מיכל, 1993. "הפילוסופים הישראלים והשואה", תיאוריה וביקורת 4 (סתיו), עמ' 78–57.
 ברגמן, שמואל הוגו, תרצ"ה. הוגי הדור, תל אביב: מצפה.
 _____, תרצ"ה. "הפילוסופיה של מרטין היידגר", הוגי הדור, תל אביב: מצפה, עמ' 122–165.
 _____, 1946. "תרבות ביבליוגרפית", יד לקורא 1(א), עמ' 1–4.
 _____, 1959. "החשיבה הדו-שיחית של מ. בובר", מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' יא–מו.
 _____, תשכ"ב. "הידגר, מרטין", האנציקלופדיה העברית יד, ירושלים: חברה להוצאת אנציקלופדיות.
 _____, 1967. "אלוהים ואדם במחשבה החדשה", אנשים ודרכים: מסות פילוסופיות, ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 13–50.
 _____, 1970. תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים: מוסד ביאליק.
 גוטמן, יוליוס, תש"א. "חקר הפילוסופיה העברית באוניברסיטה שבירושלים", מאזניים 12(ה), עמ' 273–279.
 _____, 1951. הפילוסופיה של היהדות, בתרגום י' ל' ברוך, ירושלים: מוסד ביאליק.

- ____, תשט"ו. "אכסיסטנציה ואידיאה: הערות לביקורת הפילוסופיה האכסיסטנציאליסטית", שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך (עורכים), דת ומדע, ירושלים: מאגנס, עמ' 281–304.
- גולדברג, לאה (בשם העט "לוג"), 1935. "האורכידיאה מול התותח", דבר, 27.12.1935, עמ' 9.
- גולומב, יעקב, 2009. ניטשה העברי, תל אביב: ידיעות אחרונות.
- היידגר, מרטין, 1999א. "מהי מטאפיזיקה?", מאמרים: הישות בדרך, בתרגום אדם טננבאום, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים, עמ' 45–63.
- ____, 1999ב. מאמרים: הישות בדרך, בתרגום אדם טננבאום, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים.
- זליגמן, רפאל, 1934א. "רשימות: פילוסופים והוגי-דעות", מאזניים 2(ב), עמ' 321–325.
- ____, 1934ב. "מצפון רע", מאזניים 2(ו), עמ' 605–613.
- ____, תרצ"ז. "שעטנז", גליונות ד, יא-יב (תשרי-כסלו), עמ' 417–414.
- ____, 1955א. "היידגר", מסות פילוסופיות, ירושלים: דביר, עמ' 135–142.
- ____, 1955ב. מסות פילוסופיות, ירושלים: דביר.
- טורים, 1938. "טור ראשון", טורים ד, 11.5.1938, עמ' 1.
- יובל, ירמיהו, 1976. "האדם כמפתח להוויה", הארץ, מוסף תרבות וספרות, 3.6.1976.
- יונאס, הנס, 1938א. "אדמונד הוסרל", טורים כב, 7.9.1938, עמ' 2.
- ____, 1938ב. "אדמונד הוסרל והשאלה האונטולוגית", מאזניים 7(ה), עמ' 581–589.
- ינון, דרור, 2009. "איך להיות יהודי? על הקשר שבין זמן, זהות ותרבות", ראשית 1, עמ' 359–390.
- כהן, הרמן, 1971 [1919]. דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים: מוסד ביאליק.
- כהן, פטרישיה, 2009. "תורת הרשע של מרטין היידגר", הארץ, גלריה, 18.11.2009.
- מוצקין, גבריאל, וניב גורדון, תשס"ה. "פילוסופיה ובניית אומה: בין אוניברסליות לפרטיקולריות", חגית לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה א, ירושלים: מאגנס, עמ' 179–198.
- מטלון, רונית, 1988. "מקרה היידגר", הארץ, מוסף שבועי, 19.8.1988, עמ' 23–27.
- עמיר, יהודיע, 1993. "תגובות ארץ ישראליות להגותו של פרנץ רוזנצווייג: עקיבא ארנסט סימון, שמואל הוגו ברגמן, ברוך קורצווייל, יצחק יוליוס גוטמן", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- ____, תשס"ה. "יצחק יוליוס גוטמן וחקר הפילוסופיה היהודית באוניברסיטה העברית", חגית לבסקי (עורכת), תולדות האוניברסיטה העברית בירושלים: התבססות וצמיחה א, ירושלים: מאגנס, עמ' 219–255.
- רות, חיים יהודה, 1951. "יצחק (יוליוס) גוטמן ז"ל", עיון ב(א), עמ' 3–10.
- קלוזנר, יוסף, תרצ"ד. פילוסופים והוגי-דעות, ירושלים: דביר.
- שטיינר, ג'ורג', 1988. משנתו של מרטין היידגר, בתרגום תלמה מוקדי, ירושלים: שוקן.
- שלום, גרשם, 2005. "הצהרת אמונים לשפה שלנו" (מכתב לפרנץ רוזנצווייג ב-26.12.1926), בתרגום אברהם רוס, אודי אלוני, גלגול מחילות: גופים תיאולוגיים פוליטיים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 135–136.
- ____, 2008. מכתב לולטר בנימין (24.10.1933), ולטר בנימין, גרשם שלום, חליפת מכתבים: 1933–1940, בתרגום הראל קין, תל אביב: רסלינג, עמ' 97–99.

- Brock, Werner, 1935. "Heidegger's Conception of a New Philosophical Theme: The Analysis of Human Existence as a Preparatory Explanation for the Problem of Being," in *An Introduction to Contemporary German Philosophy*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp. 109–117.
- Cohen, Patricia, 2009. "An Ethical Question: Does a Nazi Deserve a Place among Philosophers?" *New York Times*, Nov. 8.
- Farias, Victor, 1987. *Heidegger et le Nazism*, Paris: Éditions Verdier.
- Faye, Emmanuel, 2009. *Heidegger: The Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933–1935*, trans. Michael B. Smith, New Haven: Yale University Press.
- Gordon, Haim, 2001. *The Heidegger-Buber Controversy: The Status of the I-Thou*, Westport: Greenwood Press.
- Gordon, Peter Eli, 2010. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin, 1953 (1927). *Sein und Zeit*, Tuebingen: Max Niemeyer.
- _____, 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter, Bloomington: Indiana University Press.
- _____, 1984. *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington: Indiana University Press.
- _____, 1992. *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kiesel, Bloomington: Indiana University Press.
- _____, 1993 (1933). "The Self-Assertion of the German University," in Richard Wolin (ed.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge: MIT Press, pp. 29–39.
- _____, 1997. *Phenomenological Interpretation of Kant's Critique of Pure Reason*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington: Indiana University Press.
- _____, 2000 (1933). "Die Selbstbehauptung der Deutschen Universität" (27.5.1933), *Gesamtausgabe 16: Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 107–117.
- Jonas, Hans, 1954 (1934). *Gnosis und Spätantiker Geist 1: Die Mythologische Gnosis*, Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht.
- _____, 2008. *Memoirs*, trans. Krishna Winston, Waltham: Brandeis University Press.
- Ryle, Gilbert, 1929. "Heidegger's Sein und Zeit," *Mind* 38, pp. 355–370.
- Seligmann, Raphael, 1932. "Sein oder Nichtsein? zu Heideggers Existenzphilosophie," *Sozialistische Monatshefte* 38(5), pp. 432–441.