

## ”פנומנולוגיה של הרוח” בעברית: רב־שיח לרגל התרגום החדש

משתתפים: פיני איפרגן, עאזר דקואר, גל כץ, מיכל סגל

מנחה: שאול סתר

לא בכל יום נכתב ספר כפנומנולוגיה של הרוח; לא בכל יום רואה אור תרגום לעברית של ספר שכזה. לרגל פרסום הכרך הראשון של הספר, בהוצאת רסלינג ובתרגומם של רועי בר ואלעד לפידות, כינסנו ארבעה חוקרי הגל וביקשנו מהם להתייחס לשאלות שעולות מן הספר ומן התרגום. כל אחת ואחד מהם כתב מסה, ולאחר מכן ערכנו רב־שיח. אלה השאלות הפותחות שהפניתי למתדיינים:

- **הגל כיום.** יותר ממאתיים שנה לאחר פרסום הספר, אחרי שורה ארוכה של התכתבויות עם הגל וביקורות עליו – מה משמעותו של ספר זה כיום? האם אכן אנחנו חוזרים בשנים האחרונות להגל, או שלא עזבנו אותו מעולם, או שמא יש לעזוב אותו, או לתקנו, או לזנוח אותו כליל? מה מאבני הבניין של הפנומנולוגיה – הרוח, המודעות העצמית, הביטול הדיאלקטי, התבונה, ההתפתחות ההיסטורית, הידע המוחלט – פועל בעידן הזה, עידן של דלדול התודעה, של אובדן החוש ההיסטורי ושל השטחת המציאות, של דיכוטומיות פשוטות, משטרים אוטוריטטיביים, פניקה מוסרית ומחאה עממית?
- **הגל בעברית.** זהו אמנם תרגום ראשון של הפנומנולוגיה – למעשה, של המחצית הראשונה של הספר – אך חלקים מסוימים ממנו תורגמו בעבר לעברית: ההקדמה קיימת בתרגומו של ירמיהו יובל (הגל 1996), הדיאלקטיקה של האדון והעבד – בתרגומו של יצחק קליין (בתוך קליין 1978). התרגום הנוכחי מודע מאוד להיותו תרגום וגם מנסח במפורש את עקרונותיו. כיצד הוא עומד מול התרגומים האחרים? כיצד אפשר להבין את ההכרעות המילוליות (”מודעות”, ”ביטול”, ”בעצמו”

ו"עבור עצמו" והסגנוניות שלו? מה הוא יכול להביא לכתיבה בעברית, למחשבה העברית, לפילוסופיה שנעשית בעברית?

- הגל בישראל/פלסטין. מה יש להגות האירופית, הנוצרית, הפרוגרסיבית והבורגנית הזאת לומר לנו, הרחוקים ממאפיינים אלו? מהו הגל שאחרי הקולוניאליזם, הגל מול האתגר היהודי והמוסלמי, הגל והתפרקות המדינה או אובדן התקווה למדינה? כיצד הגל מתבטל אל העולם שאנו חיים בו – ביטול פשוט? דיאלקטי? פוסט-דיאלקטי?

### מלאכת השזירה של מרחב האפשרויות / פני איפרגן

גם מבט מהיר ולא ממצה בתולדות התקבלותה של הפילוסופיה של הגל בכלל, וזו של חיבורו פנומנולוגיה של הרוח בפרט, יגלה תופעה מעניינת שנדמה שמייחדת אותה מהיסטוריות התקבלות של פילוסופים קנוניים אחרים. בהיסטוריה זו אפשר להבחין במובהק במעין ריטואל קבוע, בעיקר סביב תאריכים ביוגרפיים חשובים – 200 שנה ללידתו, 150 שנה לפרסום הפנומנולוגיה – שבו עולות שאלות לגבי עבודתו: מה משמעותה עבורנו כיום? מה ממחשבתו של הגל נותר אקטואלי כיום? מה יש לקבל ומה יש לדחות ממחשבתו כיום? ובנוסף הקולע ביותר, ככותרת ספרו של בנדטו קרוצ'ה (Croce) מ-1906, שהפכה למעין מוטו שנשלף בכל פעם שחוזרים לאותו ריטואל: מה חי ומה מת בפילוסופיה של הגל?

אני מתקשה לראות נוסח דומה ביחס לפילוסופיה של עמנואל קאנט ולספרו ביקורת התבונה הטהורה, או אם נרחיק עוד אחורה בזמן – לאריסטו, למטפיזיקה שלו ולספרו על הפוליטיקה. נדמה שאנו מקבלים את מחשבתם של הוגים אלו (והם כמוכן רק דוגמאות בולטות) ורואים אותם כמי שכוננו בהגותם שתי אפשרויות קבועות ובלתי משתנות מתוך מרחב האפשרויות הסופי שאנו שבים אליו כאשר אנו מחפשים מענה לשאלות היסוד על האדם, העולם והתלות ההדדית ביניהם. האם הריטואל החוזר סביב האקטואליות של מחשבת הגל הוא רק ביטוי לחיפוש המתמיד אחר החלק ה"חי" בהגות, זה שאנו מבקשים למצותו ולהציעו כמועמד למרחב האפשרויות הסופי של האופנים שבהם האדם מבין את עצמו ואת עולמו? או אולי הריטואל איננו מקרי או חיצוני לעניין הפילוסופי, והוא למעשה נושא משמעות עמוקה הנוגעת לליבה המושגית של האלטרנטיבה הפילוסופית שהגל מציע? אני משוכנע שהעניין של הריטואל החוזר מהותי לעניין, אך הוא נושא משמעות פרדוקסלית שיש להכיר בה גם אם אי-אפשר להתירה.

הגל הוא הפילוסוף המובהק, שמכיר בקיומו של מרחב אפשרויות סופי של עמדות או תשובות הנוגעות לשאלות היסוד של האדם והעולם, ובפנומנולוגיה של הרוח הוא מציע זאת לראשונה באופן שיטתי. אבל במקום לצרף את עמדותיו כהצעה נוספת למרחב האפשרויות הקיים הוא מציע פרובלמטיזציה של עצם קיומו של מרחב כזה. זוהי עמדה רפלקטיבית, מכיוון שהוא חושב את היחס בין העמדות שכבר הוצעו ומציע את עמדתו

שלו כטענה על הקשר המתקיים בין הטענות הקיימות, ובמקום לראותן כמוציאות זו את זו הוא מציע לצרפן יחד לכדי מה שאולי יוליד את העמדה השלמה הסופית והמוחלטת. ברור שההצגה של עמדתו כרפלקסיה על העמדות האחרות, שהופכות להיות מוטמעות בה, מעניקה לה מעמד ייחודי אבל גם בעייתי. כי אין זו עמדה עצמאית שמתחרה על מעמדה מול האחרות, שכל אחת מהן יכולה לטעון להיותה העמדה האמיתית ולהיותן של כל האחרות שקר; אלא היא מעיין עמדת-על, ופעולת קשירתן של העמדות האחרות יחד איננה הצבר פשוט אלא חילוץ תרומותיהן החלקיות לעמדת-העל שתלויה בהן אבל בסופו של דבר גם משתחררת מהן. זהו רעיון יסוד שהגל מנסח בצורות שונות בהקדמה לספר ומוציא לפועל בגוף הספר עצמו, והוא שב ומשמש אותו בכל תחום שהוא דן בו – אסתטיקה, היסטוריה, דת, פוליטיקה ואפילו טבע. הוא מתחקה אחר התהוותו של מרחב האפשרויות בתחום הגדון, ואז – בפעולת רפלקסיה – שוזר את האפשרויות יחד לכדי מה שאמור להיות מיצוי המלא של מרחב זה. בהכרה שתהליך ההתחקות והשזירה השיג מיצוי של תחום הדעת טמונה פרדוקסליות עמוקה: אנו עדיין מבינים את מגוון העמדות הכלולות במרחב האפשרויות שהולידה ההתחקות אחריו, ועדיין פתוחה בפנינו היכולת לבחור ולהעדיף אחת מהן, אך נותרת השאלה אם עמדת-העל ששזרה אותן יחד היא בעצמה עמדה שאפשר לאמץ או לדחות. זהו בדיוק המתח שמעורר בכל פעם מחדש את שאלת הרלוונטיות של הגל, מכיוון שכך אנו מבטאים רצון לתשובה בצורת עמדה מסוימת שאנו יכולים לקבל או לדחות. אבל את זה הגל אינו יכול לספק לנו, כי במובן עמוק אין ולא יכולה להיות עמדה קבועה כזאת, אלא רק מה שנותר: מעיין ציווי מתמיד להמשיך במלאכת השזירה של מרחב האפשרויות, שמכיר בקשר הקיים בין האפשרויות הכלולות בו אבל משאיר אותן תמיד כאופציות חיות שאפשר לשוב ולבחור מהן. לכן, כאשר שואלים מה נותר עדיין "חי" בפילוסופיה של הגל כופים עליו ניסיון מלאכותי לחלץ עמדה אחת ממרחב האפשרויות, בשעה שהוא תובע מאיתנו לשוב ולשזור את מרחב האפשרויות המתרחב תדיר. גם אם זו איננה העמדה של הגל, זוהי עדיין בוודאי קריאה הגליאנית בהגל שמבקשת גם לחרוג ממנו.

הקושי לאמץ את המובן הזה, שלפיו הגל אינו מציע "עמדה" אלא תביעה מתמשכת למחשבה על טיבו של הקשר בין העמדות, פיצל את הקוראים בהגל. חלקם סברו שהוא מצא דרך מתוחכמת להציע לנו את "העמדה", את "המוחלט", בלשונו; עמדת-העל שהיא התכלית של מרחב האפשרויות, תוצאת ההתחקות אחר התהוותו של מרחב העמדות האפשריות. אחרים לעומתם אימצו את הקריאה שאין כאן "עמדה", אלא שמה שהגל מספק לנו הוא אופן מחשבה המכיר באופיו המתהווה תמיד של מרחב הביטוי האנושי, זה ששב ומגולם תמיד מחדש בהרחבתו של מרחב האפשרויות, שלעולם איננו מתכנס לכדי מיצוי המלא והשלם. רבים מהפרשנים מנסים להציע את גרסאותיהם לאותה עמדה של הגל, מסירים ממנה את מה שקשה לעיכול אבל עדיין מתייחסים אליה כאילו הייתה זו עמדתו

המפורשת (זוהי תופעה שהביטוי המובהק שלה בשנים האחרונות הוא שלל הקריאות העולות בעיקר מהעולם האקדמי דובר האנגלית, והיא ראויה לדיון ולהסבר נפרדים). מול הקריאות הללו, הממשיכות "לייצר" את העמדה של הגל, יש לקרוא אבל בעיקר לחשוב עם הגל את ההווה, את מאפייניו של העידן שלנו, ולבחון את מערך התנאים שאפשרו אותו ואשר ממנו הוא התהווה. אך זיהוי מרחב זה, שמאפשר לנו להבין את תודעת זמננו שלנו, הוא רק צעד ראשון בדרכנו לבחינתה המתמדת של תודעת העידן כדי לבחון אם העידן הבא כבר בפתח. רגישות זו לתודעת מעברי עידן, לטיבה ולאופן התהוותה, מבטאת מבחינתי את אותו אימוץ של הגל אשר בו בזמן גם חורג ממנו. זה איננו רק אימוץ ש"מנקה" – או גרוע מכך, "מכחיש" – היבט של הגל, יהיה זה היבט מטפיזי, חברתי או תיאולוגי, כדי "להתאימו" לרוח זמננו.

עד כאן נמנעתי בכוונה לא רק משימוש בטרמינולוגיה של הגל, הכוללת מושגים כמו רוח, השלם, האמת והעצם, אלא גם משימוש בטרמינולוגיית המחקר הנוהגת להתייחס לפעולת ההיסטוריוזציה של הפילוסופיה, או בנוסח מטפיזי יותר – הקביעה כי לעצם המטפיזי יש גם מאפיינים של סובייקט, קביעה המייחסת להגל בצדק את הזיהוי בין הפילוסופיה להיסטוריה. הסיבה היא ששימוש במסגרת טרמינולוגית זו יהפוך את מה שיש להגל להציע לעמדה אחת בין עמדות אחרות, ואילו אני מבקש לנסות לחשוב עם הגל את המקום שבו הוא מציב אותנו כצופים בתהליך ההתהוות המתמשך של מרחב האפשרויות. הדבר נעשה לרוב בקלות יחסית, במגוון ניסיונות פרשנות. דרך הפנומנולוגיה של הרוח אפשר להפוך את משנתו של הגל ל"עמדה הגליאנית", למשל, אם קוראים אותו כמי שהשלים את המהפכה הפילוסופית של קאנט כאשר הוסיף וגילה לנו, ראשית, כי מושג התודעה העצמית מתכונן לא רק באמצעות פעולה של כינון אובייקט אלא גם דרך מערך מורכב של יחסי הכרה הרדית עם תודעה עצמית אחרת; ושנית, כי חירותנו כאינדיווידואלים בעלי רצון אוטונומי איננה יכולה להתממש אלא דרך מערכות חברתיות מוסדיות החורגות מן היחיד, כמו משפחה, חברה אזרחית ומדינה. אפשרות אחרת היא להשתמש בהגות הגל כבנקודת המוצא של עמדה שזקוקה להשלמה, ולטעון כי מרקס השלים את הפרויקט הזה באמצעות הבנתו של הקשר העמוק בין כינון של תודעה עצמית ובין התנאים החומריים והחברתיים שהיא צומחת מתוכם.

חשוב לומר שאימוץ קריאה כזאת, אחת מני רבות שהוצעו לאורך היסטוריית ההתקבלות של הפילוסופיה של הגל, אין משמעו שזו בהכרח קריאה מסלפת או לא ראויה של הגל, אלא שאם מתרכזים רק בה מחמיצים את התובנה של הגל, המציע לנו לאמץ את נקודת מבטו של הצופה שמביט לאחור אל העבר וחושב אותו כמרחב אפשרויות משתנה שממנו אנו יכולים לשוב אל ההווה, לחשוב אותו ולהעריכו. זה מה שהגל עשה כאשר ביקש לנסח לעצמו את היחס להווה שהוא חי בו. הדבר הוביל אותו לנסח את קווי המתאר של התודעה המודרנית, שבמידה מסוימת היא גם שלנו; אך מאז הפנה הגל את מבטו

לאחור אל עברו שלו וכונן את הבנת ההווה שלו, הפך זה בינתיים להיות העבר שלנו שאליו אנו מביטים עתה מההווה שלנו, ומנסים להציע את הבנתו שממנה נוכל להבחין את הזמן שלנו. הקריאה בהגל כיום עדיין מציעה פרקטיקה זו של ניסיון לחשוב את הזמן ההיסטורי שלנו מתוך הכרה בכך שהוא נולד ממערך תנאים שמוצה, ושמילא את תפקידו לספק לנו אוריינטציה. זאת אף שאנו מודעים לעובדה האירונית שהגל השתמש בתוכנה זו לא מתוך הכרה באופיו המשתנה תמיד של מרחב האפשרויות, אלא בשל רצונו לשקם אידיאל של "חיים טובים" המושתת על חוויית חיים הרמונית ונעדרת ניכור, שנדמה שאבדה או לפחות שלדידו היה אובדנה מאפיינו היסודי של ההווה שלו.

כדי שהדברים לא יישארו בגדר סדרת קביעות מופשטות המצביעות על ייחודה הפרדוקסלי של קריאה שמחפשת את "עמדתו" של הגל מנקודת מבט של ההווה, אני מבקש לפנות אל הטקסט של הפנומנולוגיה. הגל מביט אחורה, אל מרחב של עמדות אפשריות, ומתאר את תנועתן:

לדרישה זו [של הרוח] ישנה זיקה אל השקידה המאומצת, הנראית, כמעט קנאית וקוצפת, המבקשת לתלוש את בני האדם משקיעתם בחושי, בהמוני ובפרטי ולכוון את מבטם אל הכוכבים; כאילו בני האדם, בשוכחם לחלוטין את האלוהי, מוכנים כמו תולעת, למצוא את סיפוקם באבק ובמים. בעבר הם מילאו שמיים רחבים בצבא מחשבות ודמויות. משמעות כל הוויה נבעה מחוט האור שקשר אותה לשמיים; לאורך חוט זה, במקום לעצור לנוכח ההווה, ריחף המבט מעבר לו אל הישות האלוהית, אל מה שאפשר לכנות נוכחות של עולם אחר, עולם של מעלה. היה צריך להכריח את עין הרוח להסתכל בארצי, ולהיעצר בו; וזמן רב נדרש כדי להחדיר את הצלילות, שהייתה נחלתו הבלעדית של העל-הארצי, אל הקהות והבלבול שהיוו בעבר את מובנו של העולם הזה, ולהקנות עניין ותוקף לאותה תשומת לב שניתנה לנוכחי ככזה וכונתה ניסיון. עכשיו נדמה שקיים הצורך ההפוך: הדעת מושרשת כל כך בארצי, עד שנדרש אותו הכוח כדי להעלותה ממנו. הרוח נראית כה דלה, עד שנדמה כי היא כמו הנווד בחולות המדבר, הכמה ללגימת מים פשוטה, גם הרוח, כדי להשיב את נפשה, לא זקוקה אלא לטיפת רגש האלוהי. במה שהרוח מסתפקת בו נמדד אובדנה (54).

בסופו של דבר, גם אם את "העמדה" של הגל, את המוחלט, קשה לקבל, יש לשוב ולאמץ את רגישותו לתנועתה המתמדת של המחשבה עצמה, שתמיד נדמה כי היא מגיעה כבר לידי מיצוי אך תחושה של חסר דוחפת אותה אל השלב הבא. האם, כמו שהגל סבר, עלינו לחתור למיצוי או לקבל את תנועתה המתמדת ולהבין כי זהו גורל שאין אנו יכולים להימלט ממנו? שאלה זו הציב הגל לצד תשובה ברורה; ומאז אנו תוהים אם נותרנו עם השאלה בלבד, ואנו עדיין תרים אחר תשובה משלנו.

המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת בר-אילן

## יורשים בעל כורחם / מיכל סגל

מקבצי השאלות שהופנו אלינו, משתתפי הסימפוזיון, טומנים בחובם כמה הנחות או אפשרויות בנוגע לדמותו של הגל, ואעסוק בהן תחילה. דמותו של הגל מסתמנת כדמות האב הזקן או החורג, שנולד בדור אחר וכבר אינו מעודכן או אינו עדכני (כלומר הוא לא שם עצמו לעל, או שמא אנחנו לא שמנו אותו לעל). משמע אופן המחשבה שלו, כמו לשונו (שילוב אשר בעגה העדכנית יכונה "השיח"), שייכים לתקופה אחרת, ולכן הוא גם תמיד קצת מביך, ומעורר בנו עווית כמו ברפלקס מותנה, גיחוך שמבקש לכסות על המבוכה ושתפקידו להודיע קבל עם ועדה על הכרתנו באי־הרלוונטיות של דבריו ושל דורו, ליידע את הסביבה על כך שמודעותנו עולה על מודעותו, להכריז בפומבי כי אנו מתנערים ממנו. ספק רב, מן הסתם, אם אנחנו מודעים דיינו כדי להכיר באמביוולנטיות העצומה של אותה התנערות מוחצנת שלנו מהאב, אותה הוקעה שבתהליך הירושה וגם מורה לנו להוקיע. את שירשנו, שמספרת לנו על ההוקעה ההכרחית שבתהליך הירושה וגם מורה לנו להוקיע. את הסיפור סיפר לנו האב החורג, שהוא אולי זר ("אירופי־נוצרי־בורגני") אך כבר מזמן הפנמנו ועיכלנו אותו, וירשתו כבר נמסרה לנו ונעשתה חלק ממורשתנו, הגם שנמסרה לנו בלשון זרה ולא לגמרי ברורה, לא רק בשל הבדלי השפה וקשיי התרגום. אותו סיפור רב עוצמה שסיפר לנו האב – אף שיש לו חלק לא מבוטל בציווי הזר (או בציוויה של המסורת הזרה) שירשנו, שתובע מאיתנו להוקיע כל מורשת ולבגוד בכל מסורת (ציווי שאנו נאמנים לו ללא סייג, ללא כל מודעות ואגב התנגדות מופגנת לציית לציוויים) – מדבר גם על הצד המקבל (ולא רק המוקיע), המשמר (ולא רק השולל), השמרני (ולא רק המהפכני), וכבר בכך הוא מציג עמדה אחראית יותר, מורכבת יותר ומודעת לאין שיעור יותר מזו שלנו בנוגע לערכה המוחלט והאינסופי של המסורת, לשבריריות ולסכנות המרובות שבתהליך מסירתה וקבלתה, ולפיכך למודעות ההכרחית ולזהירות הנדרשת, שאין להקל בה ראש, בטיפולנו במורשת ובירושה.

הגל הוא ההוגה, בה"א הידיעה, שהסביר לנו כי אנחנו יורשים את המסורת על אפנו ועל חמתנו; שאיננו חייבים להכיר את המסורת כדי לרשת אותה, איננו חייבים להסכים איתה או לקבלה באופן מודע וגם לא לבחור בה או לרצות לרשת אותה. בין מצב שבו אנו מכירים את המסורת, מקבלים את עובדת היותנו יורשיה ובוחרים מה וכיצד לקבל מירושתה ובין המצב ההפוך יש הבדל יחיד (שאמנם אין להכביר בחשיבותו), הנוגע לשאלת המודעות, משמע לשאלת האחריות. אין ספק כי שתיהן – גם המודעות וגם האחריות (שהיא תמיד אחריות מוסרית) – כרוכות בסוגיות של אתיקה, פוליטיקה והיסטוריה. הן גם קשורות, ואף מהוות תנאי, ליכולת לבחור בחירה מושכלת ולהכריע הכרעה של ממש. ומכל הבחינות הללו הן גם קשורות לשאלות שסביבן סובב הסימפוזיון.

על פי מתווה כללי זה אתייחס לכמה מן השאלות שהועלו לקראת הסימפוזיון. הנה מקבץ שאלות ראשון: האם אנחנו, בשנים האחרונות, חוזרים להגל? או שמעולם לא עזבנו

אותו? או שמא יש לעוזבו, או לתקנו, או לזנוח אותו כליל? נדמה כי התשובה היא לשאלה זו היא, פעמים רבות, "אף תשובה אינה נכונה". האם כיום אנו חוזרים להגל? אולי, אבל רק על פני השטח ולהגל שאנחנו כבר מכירים (שלא כהלכה). ואולי לא היו הדברים מעולם, אולי מעולם לא עזבנו אותו? כך נדמה, אך לא משום שהבנו במה הדברים אמורים, או לכל הפחות (כמחווה של חסד) דווקא משום שלא הבנו במה הדברים אמורים. ואולי יש לעזוב את הגל? בהחלט. אך אין דין ההחלטה או המחשבה לעזוב את הגל, וגם לא הרצון לעשות זאת, כדין ריבוי הפעולות והתהליכים ארוכי הטווח הנדרשים שעשויים, בסופו של דבר, להביא לידי כך שהגל יוותר מאחור. ולמרבה הצער, עדיין ייתכן שלא יהיה אפשר לעזוב את הגל מבלי לחזור אליו תחילה; מבלי להבין מהו הדבר שעלינו לעזוב ומדוע עלינו לעזוב אותו; מדוע הוא רע עבורנו – וכאן יש לבחון מיהם "אנחנו", אלה שהגל רע עבורם גם אם אינו רע "כשלעצמו ועבור-עצמו" או עבור תרבות מסוימת, קהילה מסוימת, שמכונה "אירופה".

למעשה, אם אין מובן לשאלה "האם יש או אין להותיר את הגל מאחור" הרי זה משום שהגל עדיין מצוי הרבה לפנינו. הוא ימשיך לחכות לנו בסיבוב, אחרי כל פנייה שנפנה. השאלה היחידה היא אם נצליח לזהותו, לראות שהוא שם (ומכך משתמע גם לזהות את עצמנו, לראות היכן אנחנו ולאן פנינו). אך יש סיבה נוספת, ראשונית יותר, לחוסר הפשר של שאלת החזרה להגל או עזיבתו. מה עשויה להיות המשמעות של שאלות כגון "האם יש לחזור לאריסטו, או שמא יש לזנוח אותו כליל?" נדמה שלא היינו מעלים על דעתנו לשאול שאלות כאלה לגבי אפלטון ואריסטו, או קאנט, אף שאיננו חדלים לשאול אותן כאשר מדובר בהגל. הרי לפנינו שאלה חשובה (יתר על כן, במקרה של הגל, יותר מאשר במקרה של כל פילוסוף אחר, מן הראוי היה להשיב: "גם אם אכן יש לחזור להגל, הרי כדי לחזור להגל יש לחזור לקאנט, לשפינוזה, לאריסטו, להרקליטוס..."). ובנוגע לאפשרות ש"מעולם לא עזבנו את הגל" יש לומר אפוא שמעולם לא הגענו עד הגל ומעולם גם לא עזבנו אותו. כך שמעולם לא היינו ממש איתו או ממש בלעדיו. והנה לכם מציאות הגליאנית לעילא. אם מקבץ השאלות הראשון הותיר ללא מענה את השאלה אם הגל מצוי בעידן של תחייה או של דמדומים או שמא עלינו להמיתו המתת חסד, מקבץ השאלות הבא כבר מניח שהלילה ירד על עידנו של הגל, ושחר של יום חדש הפציע – יום אפל מהדמדומים ואף מהלילה, שחלפו לבלי שוב. כעת כבר ברור כי הגל עבר ובטל מן העולם, והשאלה היא רק כיצד: "כיצד הגל מתבטל אל העולם שאנו חיים בו – ביטול פשוט? דיאלקטי? פוסט-דיאלקטי?"

מה נשתנה הלילה הזה? מדוע בטלו לפתע כל האפשרויות הקודמות? גם כאן ההנחות הסמויות-גלויות ממשיכות להציג את עצמן. השאלה "מה יש להגות האירופית, הנוצרית, הפרוגרסיבית והבורגנית הזאת לומר לנו, הרחוקים מכל המאפיינים האלה" מניחה ש"אנחנו" איננו אירופים, נוצרים, פרוגרסיבים או בורגנים. אנחנו רחוקים מכל אלה. ומי הם אותם "אנחנו" שרחוקים מכל אלה? האם "אנחנו" הם היהודים או המוסלמים, לעומת

אותם אירופים נוצרים? לא ולא. באורח פלא, הגם שבאורח צפוי למדי, השאלה מבכרת לעקוף את סוגיית הדת (המתבקשת מעצם ניסוח השאלה), ופונה אלינו "בישראל/פלסטיין". ובעצם הכרעה זו – שמתמקמת באופן שאינו משתמע לשתי פנים – היא מדווחת לאלתר על עמדתה האירופית, הנוצרית, הפרוגרסיבית והבורגנית, בניגוד גמור לכל ניסיון להעמיד אלטרנטיבה ממשית מול הגל (ואם לא די בכך, הרי היא מוסיפה ומציינת את "הגל שאחרי הקולוניאליזם" ואת "הגל והתפרקות המדינה או אובדן התקווה למדינה"). הרי לפנינו שחר אפל של יום שחור, שבו אבדה כל תקווה, שבו אי-אפשר עוד לאחוז ברעיון הקדמה – בשל ההתפרקות, או המדינה – בשל הכיבוש או הקולוניאליזם, כאילו כל אלה לא היו מסקנותיה הקבועות והידועות מראש של העמדה האירופית, הנוצרית, הפרוגרסיבית והבורגנית.

אם כן, אין לתמוה על כך שבמקבץ שאלות זה מתבטלות לפתע האפשרויות הפתוחות הקודמות. ביטולן צועד יד ביד עם העולם המושגי של אותה מסגרת מחשבתית – מסגרת קשיחה לחלוטין, ללא גמישות וללא פתיחות, הסוגרת על כל דיון, בניגוד גמור ליומרתה המוצהרת לפתוח דיון פורה ואמיתי. מסגור זה אכן אינו מאפשר להותיר את שאלותיו של הגל ואת השאלות עליו פתוחות. הן כבר נסגרו מזמן.

למען הסר כל ספק, אין בכוונתי לאשר את הקיים (היינו, לטעון שהמציאות הנוכחית משביעת רצון או שאינה שערורייתית) או להקל ראש בהבדלים הניכרים בין עידן אחד למשנהו. אלא שבכל דור ודור – אם לציין גם את הדומה ולא רק את השונה – עומדים לנו האתגרים מול המדינה או השלטון, מול שחיתות הכוח, מול הכיבושים והמלחמות. דבר מכל אלה אינו חדש, מלבד אולי התחושה שמדובר בדבר חדש, שבעטיו מתחייב אובדן התקווה (כאן אפשר להביא שאלה נוספת מתוך אלה שנשאלנו – "מה מאבני הבניין של הפנומנולוגיה [...] פועל בעידן הזה, עידן של דלדול התודעה, של אובדן החוש ההיסטורי ושל השטחת המציאות, של דיכטומיות פשוטות, משטרים אוטוריטיביים, פניקה מוסרית ומחאה עממית" – ולו כדי להוסיף ולציין שאף אחד מהתהליכים הללו לא התחיל במאה העשרים ואחת ואינו מייחד את ימינו, כפי שששתמע מהשאלות).

אמנם נכון הדבר שהגל סבר (בשלבים מסוימים של מחשבתו) כי הקיצונים יכולים להגיע לידי הסכם שלום מפויס, ואילו אנו עדים למציאות שבה הקיצונים הולכים ונפרדים ומתרחקים זה מזה והמצע המאחד מתנפץ לאינספור חלקיקים שאיננו יודעים עוד כיצד לקשור אותם יחדיו ועל איזו קרקע משותפת נוכל לעמוד יחדיו. אך ראוי לציין גם את העובדה שהצבעה על ההבדל העמוק (בין תקופתנו ובין זו של הגל), הצבעה שאינה מכירה באותו הדבר שבכל דור ודור, אינה מסייעת לגישור או לפיוס האפשרי אלא מותירה את החלקים נפרדים ומנותקים זה מזה כאילו לא הייתה ביניהם כל קרקע משותפת, כאילו לא היה להם כל ניסיון אנושי וקיומי משותף. מבחינת המחשבה (או התיאוריה) זהו בדיוק מה שהגל מכנה "מחשבה מופשטת". מבחינת המציאות (או הפרקסיס), זה בדיוק מה שמונע כל צעד אפשרי לעבר פתרון.

גילוי נאות: איני חסידה של הפתרון שהגל אוהז בו, שלפיו הכול יכול לבוא על מקומו בשלום באמצעות דיון, "שיח", דיאלוג או דיאלקטיקה. לשיטתו של הגל, כמו לשיטתה של התרבות האירופית, הנוצרית, הפרוגרסיבית והבורגנית של ימינו, ה"טובים" הם אלה הסבורים שאפשר וצריך לדבר, ואילו ה"רעים" הם אלה שאינם מוכנים להיכנס לשיח. אך מה עומד מאחורי הציפייה לנהל שיחה? הרי הצו ה"מוסרי" להיכנס לשיח אינו אלא הצו להיכנס לדיאלקטיקה (ואלו מבינינו האמונים על השיח כבר יודעים היטב שמדובר בהמרה; לפיכך, ה"רעים" הם מי שמסרבים להיכנס לדיאלוג או לדיאלקטיקה, מי שמסרבים להמרה. כאמור, אנחנו עדיין חיים תחת עינו הבוחנת של הגל). יתר על כן, אם אנו אכן מאמינים שהקשיים (למשל אלו של "ישראל/פלסטין") יכולים להיפתר באמצעות דיבור, עלינו להודות בכך ששיח – עצם היכולת לדבר – מחייב הסכמה כללית, קרקע משותפת, כלומר מצע כלשהו שמקובל על כולם, שהדוברים יכולים להסכים עליו. האם יש מצע כזה? מוטב שנימלך בדעתנו; האם "אנחנו" מוכנים לקבל אחדות "הגמונית" שכזאת, שהיא תנאי לאפשרות לשוחח ולהבין איש את רעהו, או ש"אנחנו" מבכרים לטעון כי קיימים הבדלים עמוקים ובלתי ניתנים לגישור שהצו המוסרי מורה דווקא להותירם על כנם ולא לנסות "לכפות" תחתיהם זהות או אחדות?

"המכונה הדיאלקטית המשומנת" מפיקה מאיתנו כמעט לאלתר מושגים כגון "שליטה", "הגמוניה", "אידיאולוגיה", "טוטליטריות". אך אם ברצוננו לבקר אותה ברצינות, יש לשקול בכובד ראש את ההיפוכים הדיאלקטיים שמתרחשים בין הצדדים. יש לשים לב לכך שהצד שמטיף לדיון פתוח הוא הצד שאינו מוכן (וגם אינו מסוגל) לדון עם הצד השני, והוא סבור באמת ובתמים שהצד השני כלל אינו יכול להתדיין ושאינו כל טעם להתדיינות איתו. הצד הסבור שהפתרון הוא הידברות, ושההידברות אפשרית תמיד (ושמושגים כמו "ההמון" מאפיינים תפיסות בלתי מוסריות בעליל), הוא אליטיסטי ומשכיל לכאורה (היינו, תופס עצמו כאליטה אינטלקטואלית), וחושב על הצד האחר בדיוק כעל המון נבער ואטוויסטי, שבהיעדר יכולת לנהל דיון הוא נוטה לאלימות, ושנותר הרחק מאחור בשעה שהרוח המוחלטת – הַיָּפָה, הטוב והאמיתי – ממשיכה להתקדם, אם כי לא במהירות מספקת, שכן אותו צד חשוך מצר את צעדיה.

המרכז האקדמי שלם

## הגל והרגע המילניאלי / גל כץ

בקיץ 1830, שנה לפני מותו, גילה הגל הזקן שההיסטוריה לא נגמרה. כפריז רחשה שוב מהפכה, ובפקולטה השמרנית לפילוסופיה באוניברסיטת ברלין ענד סטודנט נלהב את סמל הטריקולור הצרפתי. המהפכן הצעיר אמנם טען בתוקף שהוא ביקש בכלל לחגוג את הצבעים של מחוז ברנדנבורג, אבל התודעה (או בלשון התרגום החדש, המודעות) של

בעל הפנומנולוגיה כבר נצרכה. בחורף הבא, האחרון שלו, התגנבה לדבריו של הגל נימה פסימית: "התזוית והתסיסה נמשכות. ההיסטוריה תהיה חייבת לפתור בעיה זו בעתיד".<sup>1</sup> בקיץ 2020, מתברר כי גם הפסימיזם היחסי הזה אופטימי מדי. לא זו בלבד שה"בעיה" לא נפתרה; עצם ההתעקשות לדבר על "ההיסטוריה" – ועוד כסובייקט שחייב לעשות כך או אחרת – נראית כמו מאוכן היסטורי. תחילה נקרעה ההיסטוריה בה"א הידיעה, יציר רוחם של הגל ואידיאולוגים אחרים של הנאורות, לריבוא "נרטיבים" מתחרים. כעת גם הנרטיבים התמוססו ועברו רדוקציה למה שמכונה "תוכן". אני כותב שורות אלו אחרי השתתפות בהפגנת Black Lives Matter בדאוונטאון ניו יורק, ובמהלכה אחת המארגנות קראה לנו "לחנך עצמנו" לגבי ההיסטוריה השחורה. היא הפנתה אותנו לחשבון אינסטגרם שמציג את תולדות השחורים כסדרה של איורים אנקדוטליים.

החוויה העכשווית, מתווכת דרך תוכן באינסטגרם או בטוויטר, מזכירה לעיתים לא את "הידע האבסולוטי" – מה שמצפה לנו בסוף הפנומנולוגיה – אלא את ראשית התהליך, "הוודאות החושית". הניסיון האנושי מתמצה בערב רב של נקודות תוכן, "כאן" ו"עכשיו": כל ניסיון לחבר בין הנקודות הופך לנקודה נוספת, וזו נעלמת עד מהרה מפני הנקודה הבאה. המילים הופכות לדימויים ריקים, חסרי עומק וזיכרון, התכוונות גרידא ללא משמעות, שהרי "הזה החושי הוא מחוץ להישג ידה של השפה" (פסקה 110). אנו הופכים לאותן חיות חרדתיות שהגל מתאר, שאינן "משתהות מול הדברים החושיים כהווים לעצמם, אלא, בייאושן ביחס לריאליה הזו ובוודאות הגמורה לגבי אינותה, מתנפלות ללא היסוס וטורפות אותם עד תום" (פסקה 109). נדמה שבעולם כזה, מענג ומזווע בעת ובעונה אחת, לפילוסופים לא נותר אלא להיכנס לפרדס המיסטריות של אלאוסיס ולוותר על מלאכת ההמשגה, או בגרסתו של לודוויג ויטגנשטיין, המאוחרת במאה שנה: מה שאי־אפשר לדבר עליו, על אודותיו יש לשתוק.

ואולם ספק אם שתיקה היא הדרך הנכונה להגיב למציאות זו, ולו מפני שהגל העניק לנו את המילים לדבר עליה. והוא לא רק ממשיג את החוויה השטחית הזאת בפרק הראשון של הפנומנולוגיה, אלא מוסיף וטוען לקראת סוף הספר, בפרק על הנאורות, שהמודרניות הליברלית היא בין השאר רגרסיה לצורת החוויה הזאת: "המודעות, אשר בריאליה הראשית שלה היא ודאות חושית, שבה לנקודה זו מכל מסלולו של ניסיונה והיא שוב ידיעה של 'דברים חושיים'" (פסקה 558). הגל, אם תרצו, ניבא את אינסטגרם! היש טעם טוב מזה להכריז, כמו פעמים רבות בעבר, שהוא רלוונטי מתמיד?

1 התקרית מתוארת אצל פרנץ רוונצווייג בחלק 12 ("מהפכת יולי") של ספרו "הגל והמדינה" (Rosenzweig, 2010). יורגן הברמאס עושה את הקישור להרצאה של הגל בחורף הבא (Habermas 1974, 176). לציטוט המקורי מההרצאה ראו Hegel 1986, 535.

בנימה רצינית יותר, אני מציע להשתמש באפיזודה הזאת כמפתח לפרשנות עכשווית של הפרויקט ההגלי. בטרם אציג את הפרשנות הזאת בקווים כלליים, אאפיין בקצרה מוסכמה המושלת מאז שנות התשעים, זו שאפשר לכנות "הגל הליברל".

\*\*\*

לכל דור יש את ההגל שלו. הגל של הבومרים – בני הדור שמרדו בסדר הליברלי כסטודנטים ב־1968, אך עד שנות התשעים הפכו לשומרי הסף שלו – זכה לניסוח מובהק ב־*The End of History and the Last Man*, רב המכר של פרנסיס פוקויאמה (Fukuyama 1992), שבו נטען כי נפילת הגוש הקומוניסטי הגשימה את נבואתו של הגל: ניצחון הקפיטליזם הליברלי. מובן שפוקויאמה עצמו, ניאר-שמרן שהתחנך אצל אלן בלום (Bloom), לא עלה על בריקות ב־1968 (או בכלל). אבל במבט לאחור, אף שפרשנים מלומדים (או פרוגרסיביים יותר) זלזלו בפרשנותו, *The End of History* בישר תרגום מקיף של הגל לעולם המושגים הליברלי, שנמשך אצל שורה של פילוסופים רציניים יותר (למעשה, במבט רחב יותר אפשר להבין את עצם הפריחה בעיסוק ה"אנליטי" בהגל בעולם האנגלוסקסי כחלק מהמהלך הזה, אגב הזנחת ההיבטים ההיסטוריים והתרבותיים של מחשבתו). הוגים ליברלים מצאו אצל הגל טיעונים מתוחכמים בעד כלכלת השוק ופוליטיקת הזהויות, טיעונים שחורגים משיקולים של יעילות כלכלית או קדושת הבחירה האישית והביטוי העצמי. הביקורת של הגל על הסדר הליברלי המודרני אמנם ניכרת בכתביו המוקדמים (אלה המכונים "תיאולוגיים"), אולם כתבים אלו נדחקו מהעיסוק האקדמי-פילוסופי בהגל. היה קל לפטור אותם כמשובת נעורים רומנטית, כמיהה טרגית שלו אל גן העדן היווני האבוד בטרם למד להכיר ביתרונות המדינה המודרנית.

אם הבומרים צדקו והגל הוא ליברל, נראה שהרגע המילניאלי חושף את ערוותו כנביא המודרנה – מעלייתה של סין כמעצמה גלובלית, דרך היבחרם של טראמפ ופופוליסטים אחרים ועד הקטסטרופה הסביבתית. כמונחי המתודה הפנומנולוגית, אפשר לומר שבמבט לאחור היה לפוקויאמה ידע מסוים ("עבור עצמו") לגבי קץ ההיסטוריה כניצחוננו של האדם על הטבע; על הטבע הארצי ועל היצרים ההרסניים בטבעו שלו. אבל האמת של המודעות הפוקויאמית (ה"בעצמו") הייתה הסוף הליטרלי של ההיסטוריה, חורבנה הסופי – התהליך של הרס הטבע והאדם בתוכו. מאחורי גבו של פוקויאמה פעלה עורמת ההיסטוריה. הוא התכוון לדבר אחד, היא כיוונה לתכלית אחרת. אך מובן שמושג היסטוריה שכזה הוא רק שארית אירונית של ההיסטוריה ההגלית; אין זו היסטוריה מנצחת שתכליתה התגשמות החירות, אלא היסטוריה מתאבדת שאחריתה הרס עצמי.

מזל שהבומרים טעו, או כך לפחות אני מבקש להציע. גם אם ניכשל בהצלת ההיסטוריה, אולי אפשר עדיין להציל את הגל. הוא לא היה הליברל שפוקויאמה ואחרים עשו ממנו, ולכן האופטימיות הזחוחה שלהם אינה האופטימיות שלו. טעויותיו, גם אם הן רבות, אינן טעויותיהם.

הקריאה של פוקויאמה בהגל הייתה שטחית מכמה בחינות, אבל אני מבקש להתמקד בעניין שלכאורה הוא שולי מבחינה פוליטית: העניין שנהוג לכנות "אקזיסטנציאלי". כמו פרשנים ליברלים אחרים, גם פוקויאמה הזניח את המשקל העצום שהגל מייחס למוות. במילותיו של אלכסנדר קוז'ב, "הפילוסופיה של הגל היא בחשבון אחרון פילוסופיה של סופיות האדם" (Kojève 1969, 56). לא זו בלבד שהגל היה הפילוסוף המודרני הראשון שניסח את המוות כ"בעיה", ובכך הניח את היסוד למסורת האקזיסטנציאליסטית, אלא שהוא אף הציע לבעיה פתרון לא-ליברלי בעליל.

בשביל הגל, חרדת המוות היא אתגר קיומי העומד לפתחו של כל אדם. בדרך כלל, ובמיוחד בחברה הליברלית-בורגנית המודרנית, אנו מנסים להימנע ממנה – "לברוח" מסופיותנו, כפי שהיידגר יכנה זאת במאה העשרים. ההצלחה הכלכלית של האדם הליברלי, וההכרה שהוא מקבל עליה, עוזרות לו להרחיק את סופיותו. עמדה קיומית שכזאת לא רק מכחישה אמת בסיסית לגבי המצב האנושי אלא כרוכה במגוון רעות אתיות ופסיכולוגיות: ניכור עצמי וחברתי, קונפורמיזם וקיבעון, אפילו שעמום. הגל קורא לזה "מוות רוחני". מתפקידה של המדינה להזכיר לבורגני המודרני שלמרות כוחו והצלחתו, בחשבון אחרון הוא "אין" בר-חלוף שמעפר בא ואל עפר ישוב. היא עושה זאת באמצעות זימון האזרח להקריב בשבילה קורבן חיים במלחמה. הזימון לקורבן העצמי הוא האופק של האתי – הזעזוע שהוא מחולל בחיי הסובייקט מחליף את המוות הרוחני ברוח חיים. בניגוד לעמנואל קאנט, שחולם על מעין "חבר עמים" פציפיסטי בסוף ההיסטוריה, בשביל הגל מלחמה, עד חורמה אפילו – ולכן גם עלייתו ונפילתו של אומות – חייבת להישאר באופק של הקהילה האתית. קץ ההיסטוריה אינו קץ הפוליטיקה. במובן מסוים הוא רק תחילתה, לפחות אחרי אלפיים שנה של בריחה נוצרית מהפוליטי.

אם כן, המרשם הפוליטי של הגל, אף שהוא מאשר את העיקרון הליברלי של חשיבות היחיד וחירותו, משקף ניסיון הגלי אופייני להגביל את חלותו ולרתום אותו לתכלית גבוהה יותר, היא החיים (הייתי כותב "לבטל", *aufheben*, אם כי כאן יתאים יותר התרגום של ירמיהו יובל למושג הזה – "לשים לעל"). גם אם נירתע מהתפיסה שהמלחמה עשויה להיות פתרון למשהו, הדיאגנוזה של הגל לבעיה, כלומר הביקורת הנוקבת שלו על המודרניות הליברלית, היא משאב ביקורתי חיוני לעת הזאת. ארחיב בקצרה על שלושה היבטים של ביקורתו ועל האופן שבו הם מתקשרים לזמננו שלנו.

ראשית, ההיבט הסביבתי: הכחשת המוות היא שנאת החיים. עבור המודרניות הליברלית, הגל טוען, עולם החיים הופך ל"ערך שימוש" אינסטרומנטלי (*Nützlichkeit*) – חומר מופשט ממשמעות למימוש ההיבריס הטכנולוגי הטורף-כול של הנאורות, מגדל בכל מודרני שסופו מי ישרנו. במהלך טיפוסים למחשבה הגרמנית של המאה התשע-עשרה, הגל מאתר את שורשי שנאת הטבע הבורגנית אצל היהודים הקדמונים. קו אחד, הגם שהוא ארוך ופתלתל, עובר בין ההתעקשות של אברהם אבינו לקרוע עצמו מעולם החיים של ילדותו ולשפוך חמתו על הגויים בשם אל קנא ונעלם וכין שלטון הטרור של רובספיר בשם "זכויות האדם" והחירות

המופשטת. בה במידה, מבשרה של הקטסטרופה הסביבתית של ימינו הוא נוח, שבנה לעצמו תיבה כדי להתמודד עם טבע אכזר ומעולם לא טרח ממש להתפייס איתו. מודרניות אמיתית, בעיני הגל – בניגוד למודרניות הליברלית – חייבת לכלול מנגנונים תרבותיים ופוליטיים המנכיחים את סופיות האדם ומחוללים בו עמדה צנועה, סלחנית ומפויסת יותר מול איתני הטבע ומול טבעו שלו.

ההיבט השני הוא זה הדיסציפלינרי. דורות של פרשנים התמקדו בפרק בפנומנולוגיה שכותרתו "אדנות ועבדות". אולם עבור הבורגנות המערבית, העידן הנוכחי, החף כביכול מעבדות ומקרבות לחיים ולמוות, מזמין תשומת לב לפרק שאחריו: "חירותה של המודעות העצמית". בפרק זה הגל מנסח שלוש צורות מודעות – סטואה, ספקנות והמודעות האומללה – המכוננות מתוך ניסיון להכחיש את חוסר האונים הפוליטי שלהן. הסטואיקן, למשל, יכול לספר לעצמו שהוא חופשי גם אם הוא עבד בנחשתיים, והוא עושה זאת באמצעות קידוש הפנימיות או "המחשבה" החופשית המפטטת עצמה לדעת. אך זו מתגלה כריקה ומשעממת בסופו של דבר, ומחירה הוא היטהרות מתמדת מה"התפשטות מלאת-ההבדלים של החיים" (פסקה 199). בהמשך, המודעות האומללה – שהגל מזהה אותה עם היהדות והנצרות הקדם-מודרניות – אמנם מזדהה עם צידה הטבעי, אך זה הופך סיבה לבושה ולאשמה. הסובייקט האומלל מסב לעצמו כאב מעניש, בניסיון מתמיד אך חסר תוחלת להיפרע מחטאו המהותי כיצור גשמי, ובתוך כך הוא מוותר על כל שאיפה להפוך את העולם הארצי, בלתי מושלם ככל שיהיה, לטוב יותר. פרקטיקות טהרניות וענישתיות שכאלה, שניטשה, פרויד ופוקו ינסחו בעתיד ביתר פירוט ושכלול, הן מפתח לביקורת הנטייה העכשווית לפצות על האימפוטנציה הפוליטית של הסדר הליברלי באמצעות מוסרנות הגובלת לעיתים בפאניקה.

ולבסוף, ההיבט הניהיליסטי: לפי פוקויאמה, הדמוקרטיה הליברלית היא מוצלחת כל כך, היא "קץ ההיסטוריה", משום שהיא מעניקה הכרה לצדדים שונים של האדם שצורות משטר אחרות הכחישו או דיכאו (למשל דיכוי הייחודיות האישית בידי הקומוניזם). ואולם, לפי הגל האדם אינו סך קבוע של רצונות ושאיופות שאפשר לספק באופן סופי ויציב. האדם הוא, בניסוחו הקולע של קוֹז'ב, "שליליות שוללת": יצור דינמי שחירותו היא ביכולת לשלול כל מצב נתון שלו. עולם פוליטי חיוני חייב לתת מקום לתשוקת השלילה הזאת, כלומר הוא חייב לשמר מרכיב של חוסר שקט ותזוית. הגל מאשים את הסדר הליברלי בניסיון לחנוק את התנועתיות הזאת, ואף מזהיר שלנוכח הקיפאון, ה"ריקנות" והשעמום המענים את הבורגני תחת מראית העין של השלווה הוא עלול לנהות אחר "משען וסמכות" מחוץ לסדר הליברלי. אם הרחף השולל אינו מקבל ביטוי והכרה, הוא פורץ כניהיליזם, כתשוקה להשמדת הסדר. אחד הפתרונות של הגל לבעיה זו הוא, שוב, היותה של המלחמה האופק של הפוליטי: להכיר באזרח כמי שיכול להקריב עצמו משמעו להכיר בשליליות השוללת שלו. אבל אם, שוב, נרצה להימנע מהתרופה ההגלית, אנו עדיין יכולים להתרשם מחלותה של הדיאגנוזה לימינו אלה. היא שופכת אור גם על ההצלחה של הפופוליזם

הסמכותני מימין וגם על הפרגמנטציה המתמדת של הזהותנים משמאל, שבה הכרה בזהות מצד מיינסטרים מדומיין מובילה מייד לשלילתה של זהות זו.

\*\*\*

פרנץ רוזנצוויג מוצא במכתביו של הגל הקשיש "נימה המלטית שזרה לו בדרך כלל". בסוף ימיו, הגל עומד נבוכך מול סערת האירועים שאינם מצייתים לחזון תבונתו – לא רק מהפכת יולי בצרפת אלא גם רפורמות ליברליות באנגליה – וכמו המלט, הוא מאיים להתעטף בשתיקתו. לסטודנטים שלו, המצפים ממנו ל"מילה של אמת" שתעשה סדר בהתרחשויות, הוא אומר: "האם מילה שתושלך למערבולת הזאת לא אך תוסיף לפורענות, המתקיימת בדיוק מפני שכולם רוצים לשמוע את עצמם?" (Rosenzweig 2010, 519–520). ובכל זאת, הגל ממשיך לדבר וגם לכתוב, למשל מאמר לעיתונות נגד הרפורמה באנגליה (שהוא לא הצליח לפרסם בשלמותו). אפשר לקרוא את עיקשותו הביקורתית כנרגנות של שמרן זקן, שלא מבין שכבר אינו רלוונטי. אבל אפשר גם למצוא בה את התוגה הפסימית-אופטימית של נעוריו הרומנטיים, בבחינת סער ופרץ אחרון של חיוניות ותקווה: ביקורת כמחווה טרגית, כסימון המרחק בין מציאות לכמיהה.

המחלקה לפילוסופיה, אוניברסיטת קולומביה

### הנאמנות שבהתנגדות ללשון "הרוח" / עאזר דקואר

בפתח שיחתנו על תרגומו החדש לעברית ישראלית של פנומנולוגיה של הרוח, שהוא אולי הטקסט בה"א הידיעה של הגל ושל כל המסורת הפילוסופית הקונטיננטלית האירופית במאה התשע-עשרה, אציג ציטוטים מסוף הקדמתם הפנורמית של רועי בר ואלעד לפידות המתמצים את גישת תרגומם לפנומנולוגיה. "התרגום המובא כאן", הם כותבים, "מתנגד ל'רוח' הפנומנולוגיה, מתנגד למחיקת ההבדל הלשוני; אבל ההתנגדות לרוח הפנומנולוגיה נעשית על ידי נאמנות ללשונה. נאמנות התרגום ללשון הפנומנולוגיה פירושה, ראשית, הצגת לשונו שלו כהווייתה – כלשון תרגום" (44). ובכל זאת, בפסקה הבאה הם מסייגים את האמור לעיל: "ואולם התנגדות הלשון לרוח ניכרת בלשון הגל [הגרמנית] עצמה. הבדלי הלשוניות ההיסטוריות של הידע אינם מתאחים לגמרי בגוף הפנומנולוגיה, אלא נותרים רשומים בו כצלקות או כעקבות" (שם). בעמוד הקודם בר ולפידות כותבים:

אפשר לומר שכל תרגום של הפנומנולוגיה, כלומר כל יצירה של הבדל לשוני-מושגי חדש בתוך הרוח האבסולוטית הוא במהותו אקט של התנגדות לה. [...] הפנומנולוגיה מביאה את התרגום אל סופו באקט מקיף של תרגום. כלומר, התרגום לעברית, שכביכול מתנגד לפנומנולוגיה, יכול בה־בעת גם לשכפל את הפנומנולוגיה, כלומר לשאוף לכוונן רוח אבסולוטית עברית. זאת על ידי חזרה על

אקט המחיקה, המחיה והטשטוש של התרגום, תוך כדי אחוי כל הברלי הלשון – אולי אף באופן מוצלח ומוחלט יותר ממה שעשה הגל. ואולי אקט כזה אינו אלא קץ התרגום, לא במובן של הפרעה אלא במובן של השלמה, של מימוש התכלית הסופית (43).

בציטוטים הללו מוכמנת סדרה של מתחים והבחנות הנוגעים לאופן תפיסת הפנומנולוגיה כפרדיגמת (ה)תרגום של לשונות ותכנים תרבותיים. במבט היסטורי, שיטתה של פנומנולוגיה זו אמנם אוניברסלית במובן של "מה שרציונלי הוא אמיתי"; מה שאמיתי הוא רציונלי" (כדברי הגל בהקדמה לקווי יסוד לפילוסופיה של המשפט [התשע"א] ובאנציקלופדיה למדעים הפילוסופיים). אך זוהי גם פנומנולוגיה של תרבות שהעמידה בבסיסה את הרוח ושמתיימת בצלמה של "הרוח" – רוח הנצרות הפרוטסטנטית המחולנת והמחלנת ותפיסת הזמן שלה כהתקדמות ליניארית של שלבי קיום. במילים אחרות, המתודולוגיה האוניברסלית של הפנומנולוגיה משעתקת את המכוונות אל התכליות של רוח הנצרות הפרוטסטנטית גם במנותק מהטלאולוגיה שלה, השואפת לסגור את הפער בין התופעה למהות "בחותרה קדימה אל קיומה האמיתי" (פסקה 89, 124); כלומר, גם בהינתן היסטוריוגרפיה ונרטיב היסטורי שונים בתכלית מאלה של הגל עצמו, עקרון הרוח מחונן בטבעה של הידיעה האבסולוטית. לפיכך, הפנומנולוגיה של הרוח היא תבנית תרגום גמישה להפליא המתבטאת ביכולת לקלוט את הלשונות ההיסטוריות (כסובסטרט) ולהמיר את תוכנן התרבותי (שהוא תוצר של יצירת "הברל לשוני-מושגי", ולא ה"הברל" עצמו). אולם תרגום זה מקבל מסוימות כזו או אחרת של הפיגום שבעיקרו הוא יווני, לטיני, נוצרי-אירופי וגרמני מודרני, מאפיינים שאינם מתאחים בגוף הרוח אלא שוכנים יחד ומטביעים "מנהגיות" (Sittlichkeit) מסוימת במחשבה (פסקה 349, 346-347).

מאחר שארכיטקטורת כוחות נגדיים ומנוגדים מבנה ומפעילה את מערכת הרוח ההגליאנית, הדיבור על התנגדות לרוח פעולתה והפעלתה מתנהל כמעט תמיד, ובלוסייג, מתוכה ובתוכה – כלומר, האמננטיות של ההיסטוריות שלה נלקחת כמשהו מובן מאליו. ובכך, עיקר חוזקה של מערכת הרוח ההגליאנית נובע מיכולתה להמשיג כל ערעור עליה כהתרחשות פנימית בתוך הווייתה ההיסטורית הפרטיקולרית. אולם זוהי בדיוק גם חולשתה; בדחיקתה את הערעור וההתנגדות פנימה היא מכריחה אותם לקבל "צורה חיצונית" שמקובלת עליה. נגד התפיסה הזאת יטענו הגליאנים שאפשרות זו מעידה דווקא על חולשתו של כל ערעור שאינו מצליח לעצב מחדש את רוחה של מערכת הרוח. זה כמובן נכון בתנאי ששוללים את היסטוריות הרוח ברגע מפגשה עם התוכן, המערער על ההתמדר המושגי-ההיסטורי שלה, כלומר בתנאי שגבולותיה הרגעיים וההיסטוריים הם הכופים את ההכלה ומאפשרים אותה. במובן זה אפשר לומר ש"ביטול" (Aufhebung) ראשוני של התכנים הנדונים הוא תנאי האפשרות של פעולת מערכת התרגום והרוח ההגליאנית. במילים אחרות, הרוח מתחילה את נסיקתה במכת מנע שמבטלת את האפשרות לערוך

פרובלמטיזציה לנורמטיביות (או להטיה שבתפיסת ההיסטוריה) של מחשבתה ושל תפיסת הזמן שלה, שקובעות את הצורה של יכולת התרגום שלה. נורמטיביות היסטורית זו מגולמת במציאות המנהגית עצמה. על כן, "יצירה של הברדל לשוני-מושגי חדש בתוך הרוח האבסולוטית" היא אכן במהותה "אקט של התנגדות", אבל כזה שנאמן לצורות ההתנגדות שמערכת הרוח מאפשרת כ"אקט מקיף של תרגום".

אף על פי כן, הגל הכיר בכך שכדי לשמר את צורתה של האוניברסליות ה"ריקה" של מערכת הרוח, יש צורך בפעולה שהשפעתה בהכרח הפוכה: העלאתו המיידית של תוכן מותנה, קונטינגנטי, לצורת ההכרח והאוניברסליות. מול התרוקנות האוניברסליות שחסרה תוכן קונקרטי ושתוצאתה אינה אלא מכלול כוזב, הפעולה האובייקטיבית מחליפה את השלם באחד מחלקיו ומלבישה את התוכן הקונטינגנטי במעטה האוניברסליות. ועל כן רק ההנחה בדבר האובייקטיביות של ה־*Aufhebung* מייצבת את מערכת הרוח של הגל. עם זאת, הגל מדבר על צורות מחשבה וטוען כי קיים קשר אינטימי בין צורות מחשבה לעולם ההיסטורי, ושמחשבה (מסוימת) היא היסטוריה ומייצרת היסטוריה (מסוימת), ושהתבונה, המניעה את תנועת הרוח, היא היסטורית (אבל לא מסוימת במהותה). לפיכך מימרתו של הגל שאין תבונה שאינה היסטורית היא הולמת, בהנחה ש"קורותיה המלאים של התפתחות המודעות עצמה לכדי מדע", שהגל איגם, הפשיט וביסס כמושא ותווך של לשון הידע ואופני הנמקתה, נלקחים בעירבון מוגבל (פסקה 78, 113-115). נכון שההיסטוריה הזאת של הידע "מתרחשת בממד משל עצמה, ממד המודעות" במערכת של הגל (כפי שהמתרגמים כותבים בהקדמתם, 15-16), אבל בה בעת היא עורכת מיצוי ונטורליזציה לקורות האלה וקובעת אותם כנקודת ההתחלה של שלב השלמת ההיסטוריה, שהוא תנועה של התפתחות והתקדמות באמצעות המדע (פסקאות 80, 81 ו-89 למשל, 116-117, 124). ובכן, כוחה של שיטת הרוח ההגליאנית כשיטה מקיפה של תרגום תרבותי בתוך ומתוך התווך החילוני והמחלן המערבי טמון בנכונות להטמיע את האמונה בתבונה ההיסטורית ולראות בה אמצעי שביכולתו להנפיק מדע של הרוח המזקק מהויות מתופעות באופן מדעי, הגם שאי-אפשר להראות או להוכיח זאת באופן מדעי (Taubes 2010, 34-44, 168).

(176, 193-194, 280-281, 324-329).

ובכל זאת, דרכו של הגל לפנומנולוגיה ידעה מהמורות וספקנות. אחד המתחים העיקריים במחשבתו של הגל הצעיר נסוב סביב ניסיונו להבין ולחבר מחדש את המושג וההוויה, המחשבה והחיים. מתח זה הוכרע בסביבות 1802 (עם פרסום *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* "אבסולוטי" בפנומנולוגיה (פסקאות 149-158, 172-181). הגל המאוחר עמל רבות כדי לפייס בין שלל התופעות המתוחמות בתוך אחד הקטבים של צמד זה. אך הגל הצעיר, במיוחד בכתביו מתקופת פרנקפורט (1797-1800), מתעקש כי מושגים נכשלים בהשגתה של מציאות החיים (*das Leben*). במחווה אופיינית לחיות של הסנטימנט הזה הוא כותב,

"כאשר החיים [das Lebendige] נתפסים במחשבה או בכיטוי, הם רוכשים צורה זרה לה, צורה מושגית [Form des Begriffs], ומצד שני, הציווי המוסרי הוא, כדבר אוניברסלי, במהותו מושג" (Hegel 1971, 213).<sup>2</sup> ובכן, הגל אינו מסתייג רק ממושגים בפעולתם התיאורטית אלא גם ממושגים בתפקידם המעשי (והמשפטי). במקום מוסר שמונע על ידי נורמות מושגיות אוניברסליות ואידיאליות, הגל הצעיר מחפש אתיקה (Ethik) ש"מורמת מעל המוסריות [Moralität]", אתיקה המסרבת להעלות נורמות מעל החיים או להציב נגדה (שם, 212).<sup>3</sup>

בהקדמה של הפנומנולוגיה, הגל מציג את הנשק הפולמוסי שבאמצעותו הוא מתכוון להרוס את ההתלהבות (המתוארת כ"רומנטית") של בני דורו ושלו עצמו מכישלון ההשגה של המושג, במטרה להצדיק את הטענה שהשיטה המדעית (Wissenschaft) הלא מזויפת תושיע את הפילוסופיה מהחורבן שהמיטה עליה "הרפלקסיה העצמית חסרת הסובסטנציה" (קרי, חסרת מוצקות הווייתית), מההרס שהתיק את הרוח המודעת לעצמה מ"אלמנט המחשבה", מ"תחושת ישות" (פסקאות 6-7, 52-53). הנשק הזה, שהוא המושג (der Begriff) בפעולתו, אינו נרתע מקודמיו וממתחריו על "היפה, הקדוש, הנצחי, הדת, האינסופי" (פסקה 7, 53-54; פסקה 70, 105), ולמרות הבנליות שלו לכאורה הוא ניחן במעלה הממצבת אותו כ"אלמנט הקיום של האמת" (פסקה 6, 52) וכ"יסודו הסגולי של המדע" (פסקה 71, 106). כך, הגל מגלה את המשמעות של צורניות המושג עבור המדע הפילוסופי לא באמצעות התעלמות מחולשתה אלא מתוך ניסיון להתגבר עליה ובשביל לאשש את "החוק שבמחשבה" ואת המנהגיות בפרט, בניגוד ל"משפט" או ל"מוסר". כפועל יוצא של המפנה הזה במחשבתו הגל מתחיל לייחס ל"מושג" כוח של "שליליות אבסולוטית", כדי להבדילו מכוח הטרונומי הכופה את עצמו או מטיל את צילו על החיים; כלומר, המושג מסמן כוח שמגלם אחדות-מתוך-הבדל שמאפיינת את המדע האמיתי (פסקאות 194-195, 209-210). וכך מתגלה הגל בפנומנולוגיה כהוגה שמבטל את הניסיון לחשוב על אתיקה שמתחמקת מכוחו של המושג, שאת הוראתו שינה באופן יסודי, מדעי. בבואנו לדון בתרגום הפנומנולוגיה לעברית ישראלית, תרגום שמופנה מן הסתם לקהל קוראים יהודי-ישראלי, אין להמעיט בהשפעת ההיסטוריה של שלל תרגומיה התרבותיים והפוליטיים של הרוח של הגל על הלשון והתודעה של דור שלם של אינטלקטואלים ורבנים יהודים בגרמניה ובמזרח אירופה בכלל, מחולנים-אמנציפטים ודתיים כאחד. למרות דברים לא מחמיאים שהגל אמר על היהדות, הפנייה לרוח של הגל אפשרה להוגים ולרבנים האלה לדלות מהאוניברסליות ומהשיטה האובייקטיבית שלה הן את הלגיטימציה להתעלות מעל

2 הגל כותב דברים אלו בחיבורו "The Spirit of Christianity and Its Fate" (Hegel 1971), המייצג את התקופה.

3 ראו פסקה 357 בפנומנולוגיה (356-358) לעומת עמדה זו של הגל הצעיר; וכן פרשנותו של יעקב טאובס, Taubes 2010, 210-211.

גבולותיה של היהדות האורתודוקסית הרבנית, הן את הלגיטימציה להשלים עם החיבוק של הנצרות המחולנת והמחלנת. ולא בגלל ההתגלות שלכאורה גלומה בה – שבה הטילו ספק – אלא בגלל עליונותה הפילוסופית כ"תיאולוגיה" אוניברסלית, לעומת השבטיות והפרטיקולריות אשר הוגים מחולנים זקפו לחובתה של היהדות. מכיוון שהגל חילן את הדימויים הנוצריים המסורתיים של היהדות והפכם למקובלים מבחינה פילוסופית מנקודת מבטה של הנצרות המחולנת, האפשרות לנסח את היהדות כמונחים היסטוריים הגליאניים יצרה מרחב חדש לתמרון מחשבתי ביחס לקיומם הלימינלי של היהודים ונגד הלחצים להמיר את דתם בעבור אמנציפציה והכרה.

אחת הדרכים לתאר את מהפכת הרוח של הגל בהקשר הזה היא לומר שעצם הפיכת ההווה לסך כל התנועות או ההיסטוריה החילונית בכיוון מסוים (שתכליתו היא האמת המדעית), מייתר את נחיצותה של הדרמה האסכטולוגית הנוצרית (הפרוטסטנטית) כמסגרת-העל של אונטולוגיית הקיום. בו בזמן, הרוח וההיסטורייזם ההגליאניים הופכים את הדרמה האסכטולוגית הנוצרית למובנת אונטולוגית רק בהקשר שהם טווים. ובכל זאת, הלהט המשיחי האסכטולוגי של הרוח הנוצרית מחולן ומופנם בחוקי המתודולוגיה האוניברסלית של הפנומנולוגיה ונהיה לאורגנון שלה. על כן, אין ספק שהרוח של הגל (והשליליות האבסולוטית של המושג) העניקה להוגים ולרבנים יהודים במאה התשע-עשרה והעשרים את היכולת להפוך את היהדות מאלמנט נשלל בהתפתחותה של הרוח הנוצרית לאלמנט שיכול להישלל בתוך עצמו ולהפוך לחלק מהרוח הכללית האבסולוטית. אולם חילונה זה של היהדות חייב (ומחייב) אותה, כלומר את אופני הקיום היהודי – במיוחד אלה השוללים את המשיחיות האסכטולוגית, הכורכת את ההתגלות בגאולה, ואלה הנאבקים בה – לעבור אדפטציה "רוחנית" בצלם הרוח ההגליאנית.

רבי נחמן הכהן קרוכמל (רנ"ק), ביצירת המופת שלו *מורה נבוכי הזמן*, היה ראשון היהודים באירופה שתרגם והמשיג את קורות התפתחותה של התודעה היהודית המתחלנת כרוח אבסולוטית. עם זאת, יצירתו של קרוכמל היא יותר מאדפטציה של הגל עבור היהודים: היא עושה שימוש בהמשגה הגליאנית על מנת לנסח פילוסופיה אנטי-מטפיזית והיסטוריוסופית חדשה על בסיס מסורות יהודיות מסוימות. קרוכמל ראה את הרוח האבסולוטית כחומר ההיסטוריה של העם היהודי, כלומר כרוחו הלאומית של העם. הוא טען, שלא בכפיפה אחת עם הגל, כי ברוח היהודית יש אמת שרק יהודים יכולים להבין, אבל הם אינם יכולים להבין אותה מבלי להתמקם בהיסטוריה המחולנת ולהבין את מיקומם בה (Rotenstreich 1972, 13, 38–48; Avineri 1984). במילים אחרות, התודעה ההיסטורית הופכת לחלק בלתי נפרד מתהליך ההתגלות, וכך נפתחת דרך לידיעה משמעותית ורציפה החותרת אל סוף מוגדר: גרסה רוחנית של הסוף האסכטולוגי של ההיסטוריה. בעידן שאחרי "מות האל", העידן החילוני, ינסה פרנץ רוזנצווייג האקזיסטנציאליסט – באופן שיש בו דמיון רב לגישתו של קרוכמל – לרומם את "ישראל" מעל לתנאי ההיסטוריה בעזרת הרוח ההגליאנית (ונגדה) ובאמצעות הכפפתה לעליונות קיומה של רוח אלוהים תוך כריכת

הבריאה, ההתגלות והגאולה יחדיו באופן אסקטולוגי. ובזמננו אנו, בעידן המתקרא "פוסט-חילוני", שבו הדת היהודית והאמונה הדתית הן חזות הליכה של הציונות העכשווית, יתאר ישי מבורך את האלוהי היהודי ה"פועל באופן של אי-הלימה; הוא מופיע כגורם המפריע למהלך התקין של הדברים, לשטף הצפוי שלהם, ומייצר מועקה, סיטואציה לא פתורה שבה 'קשה לפניו'; ובהשפעתם הישירה של רוזנצווייג והרב שג"ר ובזו העקיפה של קרוכמל והגל ינסה לחשוב את האלוהי כרוח פוסט-חילונית שאורגת את הקטסטרופה (של האחר) בהתגלות (העצמית) וטומנת בחובה גאולה (מבורך 2018, 28).<sup>4</sup>

בהינתן השפעת הרוח וההיסטוריות ההגליאניות על עיצובו מחדש של "עם ישראל" והולדת "העם היהודי" והווייתו הלאומית, ולקראת דיוננו, נשאלת השאלה מה פשר אסטרטגיית "ההתנגדות לרוח הפנומנולוגיה [ש]נעשית על ידי נאמנות ללשונה" (44) שהמתרגמים נוקטים כאשר "התנגדות הלשון לרוח ניכרת" בשלל התרגומים ליהודית ולעברית של "לשון הגל עצמה" – מנהג שהפך מזמן לפיגום של ההגות היהודית והישראלית המחולנת, החילונית וה"פוסט-חילונית". האם התנגדות הלשון העברית ללשון הגל מסתכמת רק בצלקות או בעקבות (כמאמר המתרגמים) בגוף ההגות היהודית והישראלית, או שהיא מופע מגדיר בהגות ובפרקסיס היהודי והציוני?

בית הספר בריסל ללימודים בינלאומיים, אוניברסיטת קנט

**שאלו:** תודה לכולם על המסות מאירות העיניים, הצלולות והמחכימות. בשיחה הכתובה ננסה לדון בכמה עניינים שעולים מהן, וגם בכמה עניינים שרק נרמזים בהן. לשיחה זו יש טעם אקטואלי – אנחנו מקיימים אותה לרגל צאתו לאור של התרגום העברי של פנומנולוגיה של הרוח, ועוד ניגע בו ובהכרעותיו בהמשך. אבל אני רוצה ראשית לדרוש בעניינה של אותה אקטואליות – באקטואליות של מחשבת הגל או למעשה באקטואליזציה שלה. עניין זה עלה באופנים שונים בחיבוריכם. לכן כדאי שנפתח את השיחה לא בביקורת על הגל או בעדכון של הגל, אלא באותה חזרה להגל. מהו הדבר בפנומנולוגיה שאליו נראה לכם שכדאי, ראוי או נחוץ לחזור? או בפשטות, מה הדבר שאליו אתם מעוניינים לחזור?

**עאזר:** קשה מאוד להצביע על משהו ספציפי שאליו אני מעוניין לחזור בפנומנולוגיה. אבל אם אתה מתעקש, אני מעוניין לעשות דקונסטרוקציה למטפורת הרוח שהגל מפתח לאורך החיבור. קשה מאוד למצוא בפנומנולוגיה ערעור מהותי על המגמה

המאחידה שבתנועת הרוח; הקיום (הסינגולרי אמנם) אמור ללפות את היקום (שהוא אחד ובעל חזות אירופית). הדמיון הפנומנולוגי (וההיסטורי) של הגל פועל, באופן מובלע כמובן, לפי רציונליות של חדר-חדר ערכיות עם שאיפה להתכנסות. ובכן, החזרה לרוח של הגל הכרחית כדי לפתח דמיון פנומנולוגי והיסטורי שאינו פועל על פי רפלקס ההתכנסות וההאחדה, שחושב את הקיום כרב-עולמות, בלשונו של ארנסט בלוך. במילים אחרות, צריך את הרוח של הגל כדי שנוכל לחשוב על מלאכת התרגום כ-*Hebung*, בניגוד ל-*Aufhebung*, ולחלץ מה"אבסולוטיות" את מה ש"בוטל" ונשאר רלוונטי לחוויית הקיום כאן ועכשיו, לדמיון החיים.

**פיני:** לחזור להגל ללא תנועת הרוח המתכנסת חזרה אל הרגע שבו היא משלימה את מהלכה ומגיעה למספיקות ולהבנה עצמית מלאה, כלומר אל "המוחלט" – זה מה שמגדיר את הצורה של החזרה המתמדת להגל: החזרה אליו תוך דחייה של מה שאולי היה הדבר החשוב לו ביותר, והוא הכרתו של "המוחלט". לכן מה שעאזר מציע הוא אימוצה של אותה תנועת חזרה להגל "ללא המטפיזיקה", דבר שהיה נכון כבר להגליאנים הצעירים, והיה נכון לתיאוריה הביקורתית של אדורנו והורקהיימר, והוא נכון גם למגוון הניסיונות של מבקרי ומתקני הליברליזם – מהברמאס דרך טיילור ועד הונת (Honneth), בדיוק כמו שגל הראה בחיבורו. החזרה הזאת מבקשת לחזור אל הגל, היא מבקשת לשוב ולעשותו מסגרת להבנת ההווה וביקורתו, ואם מאמצים כיוון זה הרי צריך לקחת מתוך הפנומנולוגיה את אותן תובנות שאפשר לשוב ולקשור להווה, למשל את הדיון של הגל על מעמדו של התיאולוגי או את הדיון של הגל על האמנות. אבל חזרה כזאת, כאמור, תחזור על דפוס קבוע של חזרה. למעשה, יש לדפוס זה היסטוריה ארוכה דיה כדי לערוך לה פנומנולוגיה בדיוק במובן שהגל מציע, כלומר לבחון את הצורות השונות של ה"חזרה" להגל ולבחון אם הן מהוות את התנועה החדשה לקראת "המוחלט", שהוא עתה הגל בעצמו.

אבל אם המהלך הזה נראה בלתי מספק או לא סביר, אולי אפשר פעם אחת לחזור "באמת" להגל, כלומר לחזור למחשבה המטפיזית על השלם והאמת ולבחון אם יש במהלך של הגל עצמו פוטנציאל לחזור לשם. אבל אז החזרה לפנומנולוגיה תהיה רק הצעד הראשון לקראת חזרה למטפיזיקה, בדיוק כמו שהגל סבר. כלומר, ספר זה הוא רק עבודת הכנה לקראת דיון ב"אמת", ב"שלם", ב"עצם" שניתנים לתיאור ולהבנה בכוחה של המחשבה הטהורה, כפי שהוא עושה אחר כך במדע הלוגיקה.

**עאזר:** אבל אני לא ממש מעוניין לחזור להגל, וזה בלשון המעטה. לכן גם הקדמתי לדבריי וכתבתי, בתגובה לשאלתו של שאול, "אם אתה מתעקש". הטקסט

שכתבתי נועד לבקר את החשיבות והרלוונטיות של תרגום הפנומנולוגיה לעברית ישראלית ולקורא היהודי-ישראלי של היום. טענתי, באופן לא מבוסס דיו כמובן, היא שהמחשבה היהודית המחולנת עברה רה-ארטיקולציה דרך פריזמת הרוח ההגליאנית, ושחזרה להגל המקורי תיצור לרוב ביקורת שנאמנה לפיזיוגנומיה של רוחו. מכאן יש להבין את ה"מנגד" שאני מדבר עליו לא כערער אימננטי "טהור" כמו זה של התיאוריה הביקורתית הקנונית, אלא כמשהו שמערער על סירוס הפוליטיקה של המטפיזיקה שהמפנה הפוסט-מטפיזי הביא עימו. ולכן אני סבור שאין באפשרותנו עוד לדבר על context-transcending immanence נוסח הברמאס (בעקבות הגל), והמהלך הביקורתי חייב לעסוק במטפיזיקה ובפוליטיקה המובלעות של הקיום המחולן שהתרגל להעלות על ראש שמחתו, ולא להסתפק בהשהיה שלהן.

**פיני:** זהו בהחלט כיוון מעניין שממקד את עניין החזרה להגל בהקשר היהודי-ישראלי, שאולי אני הייתי עיוור ביחס אליו מפני שאני מתייחס אל התרגום לעברית לא כאל ביטוי אידיאולוגי של רגע ההווה שבו הוא מתרחש, אלא כאירוע בתוך הפעולה של עשיית פילוסופיה בעברית. לכן התרגום חורג מההקשר הספציפי של העברית ונוגע יותר להיותנו, כאן בארץ, חלק מקהילה פילוסופית רחבה שישראל היא מופע אחד שלה, והתרגום של הגל הוא אחד מן הביטויים של החזרה להגל.

**עאזר:** אני רק אגיד את מה שנראה לי מובן מאליו ושאוּלי אתה תסכים לו: עשיית פילוסופיה בעברית לא יכולה להיות חפה מאידיאולוגיה, ואידיאולוגיה היא לבטח לא כסות הכול.

**פיני:** עאזר, ברור שאנו כולנו, בעקבות ההגליאנים הצעירים ובעיקר מרקס, לא יכולים להמשיך להיות תמימים ביחס לשימוש בפילוסופיה, או לצורך העניין בפעולת התרגום – להיות תמימים ביחס לפעולה האידיאולוגית שהיא נושאת. אבל למה דווקא הגל? יש מפעל תרגום עצום של פילוסופיה לעברית. האם נרצה להטיל עליו את האחריות לצורת האידיאולוגיה שאפשרה וממשיכה לאפשר את המקום שאנו חיים בו? האם אנו רוצים לראות בהגל ובתרגומו לעברית מקרה פרטי הנושא משמעות זו, או שהגל הוא ביטוי ייחודי?

**גל:** חברים, אני חושש שזה אולי החינוך האמריקני שקיבלתי, אבל אני מוצא עצמי אחוז בפרטים ובגזרי משמעות על חשבון דימויים שונים של כוליות שעאזר ופיני מציעים, ולו כוליות שבורה – מה שנקרא דיון מטפיזי או אפילו מטא-מטפיזי.

אנסה להתחיל ממקום קצת אחר, אולי מקומי יותר או שמא מיתי: אנו עומדים מול הר סיני הזה שהוא הגל, כעת בעברית, ותוהים מה לעשות עם הקולות שאנו רואים. מה נדרש מאיתנו? בעקבות המאמר של פיני, נדמה שהדימוי הזה הוא עצמו חשוד, שהרי מדוע איננו עומדים מול ההר כאשר אנו קוראים בביקורת התבונה הטהורה או באתיקה הניקומאכית? אלה הם "פשוט ספרים". אנו מוזמנים ליטול מהם את מה שנרצה. אבל הפנומנולוגיה מזמנת אותנו למשהו. היא אינה רק דין וחשבון תיאורטי על העבר (היסטוריה) או על מה שלכאורה מעבר לזמן ההיסטורי (מטפיזיקה), אלא היא מנסחת דרישה מעשית המתייחסת להתהוות שלנו כאן ועכשיו. היא מבקשת שנעשה ונשמע, בטרם נבין, ולעיתים בטרם נקרא. כמדומני, הכוח הזה של הפנומנולוגיה, הכריזמה שלה, נובעים בדיוק ממה שפיני תהה על האפשרות ללכת מעבר לו: היומרה לחשוף את האחדות (המטפיזית) או הקשרים הפנימיים במגוון עצום של תופעות היסטוריות, פילוסופיות, מדעיות.

דרך אחת להגיב לזה היא לחזור להגל מלמעלה; זה יכול להיות חזרה למטפיזיקה ההגליאנית או להשתמעויות הפוליטיות שלה, למשל פוקויאמה, או להבדיל – ניסיונות לחשוף את ערוותה, בכיוונים שעאזר מציע. אפשר גם לחזור להגל מלמטה, כלומר ליטול ממנו רעיונות או כיווני מחשבה כאילו היה "רק" קאנט או אריסטו (פיני מנה כמה דוגמאות מהמאה האחרונה). הייתי אומר שמבחינת הטמפרמנט שלי, אני מתחבר יותר לדרך הראשונה, שהרי רק היא אכן מעידה על הכריזמה של הגל; היא אינה מוותרת על מעמד הר סיני, אם תרצו. אבל בה בעת, אם אפשר להציע קריאה פסיכולוגית, אני חושד שהיא משקפת חרדה שהגל "מאבחן אותנו", שלא חמקנו מהדיאגנוזה האמפתית אבל גם הלעגנית שלו, שגם אנחנו משתייכים לאחת או יותר מהנוריוזות שהוא קטלג והסביר – אם זו הסטואה, הנפש היפה או הוודאות החושית. לנוכח החרדה הזאת אנו מנסים להצטרף אליו בראש (או מעל) ההר או, להבדיל, לרצוח אותו.

המסה של מיכל גרמה לי לחשוב על דרך נוספת להגיב למעמד הר סיני ההגליאני. אנסה לנסח אותה, לא בלי שמץ אירוניה, אם כי ברור לי שאני מסתכן בהעלאת חמתה של מיכל. הנה פרובוקציה, אבל מהסוג הכי נאיבי שאפשר: אולי רצוי להתמסר לסמכות של הגל, לאשרר אותו כדמות אב – אלוהית ממש! – ואת הפנומנולוגיה לראות כהתגלות. או אז נוצר מרחק משחרר בינינו ובין האל ההגליאני: הספר מחליף את ההר. אפשר ורצוי לקרוא במסורה שהוא הותיר לנו מתוך הכרה במקורה האלוהי, למצוא עצמנו בה, אך מבלי לנסות להקיף אותה או להתרומם מעליה. ההכרה בדמות האב מאפשרת שחרור מהעיסוק ביסודות העמוקים ביותר של ההווה, שחרור מתורת הנסתר שכמדומני הדור הנוכחי, שפניו כפני כלב, אינו מצויד כפי שראוי כדי לגשת אליה. הנוכחות של הגל נוסכת תקווה שאולי יום יבוא ותתגלה שוב משמעות בהיסטוריה בעוצמה שבה הוא גילה אותה

לפני מאתיים שנה, אבל לעת עתה נוח לי עם העמדה המחולנת משהו הזאת שאני מנסה לנסח, אולי עם קורטוב של קדושה יהודית. אולי זאת אפשרות שהתרגום לעברית חושף.

**שאל:** אני רוצה לעכב עוד קצת את שאלת התרגום לעברית – שבוודאי נפנה אליה מייד – ולהישאר לרגע עם האבסולוטי בפנומנולוגיה: הטקסט על האבסולוטיות, הטקסט האבסולוטי. יש הרבה מה לומר נגד האבסולוטי הזה, ואמנם אנחנו משוחחים בו לאחר מאתיים שנה של טענה נגד אותו אבסולוטי, נגד השלם והאמיתי, נגד המערכת האחת מאכלת-הכול, נגד המתודה שהיא התוכן, נגד "המודעות שמספקת את קנה המידה שלה לעצמה" (119). הביקורות הללו מוכרות והן במידה רבה היו לחלק מן ההיסטוריה של הפילוסופיה – זאת שלא הסתיימה עם הגל אלא ממשיכה ממנו הלאה, מעברת אותו נגדו; אבל גם, אם ללכת בעקבות המסה של מיכל – זאת שעדיין לא הגיעה להגל, שעוד לא נשללה לגמרי אל הרוח האבסולוטית. אולם ברגע ההיסטורי הנוכחי כדאי אולי גם לחשוב בצורה מפוכחת יותר על האפשרות האחרת: על חגיגת הוויתור על השלם והכוללי לטובת ריבוא ההתפרטיות של המופעים האנושיים והחברתיים, שאינם מצויים לכאורה במערכת אחת, שאינם יכולים להישלל זה אל זה, שהם חסרי אמת מידה משותפת. אלה מופיעים כמפרטים ארוכים של שברי זהויות, או כקהילות עם מנהגים דיסקרטיים שיש לכבדם ככאלה; ואסור להפנות אליהם את מלאכת התיווך ההגליאנית, אלא יש להיות עם החוויה האותנטית, המיידית, הלא-מתווכת, שרק נשאה יכולים להעיד עליה, שהיא אמיתית מניה וביה כחוויה שנחווה, שהיא אינה נדרשת להתרכב עם חוויות ותודעות אחרות על מנת שתהיה בעלת ממשות ותוקף. נדמה לי שלכך כיוון גל בתחילת המסה שלו כשכתב על הרגרסיה לוודאות החושית שמתרחשת היום במרחבים פוליטיים רבים: "המודעות היא אני ותו לא, הזה טהור; מה שהפרט יודע הוא הזה טהור או הפרטי" (129). זה נקרא כתיאור חד של הדעה הרווחת כיום. וכשם שהגל פותח בכך את הספר, כלומר בעימות עם העמדה הזאת, אולי גם עלינו לשוב ולהתחיל בעת הזאת מאותה נקודה.

**גל:** עאזר, אתה מוכן לפרט לגבי האופן שבו "רפואי מחשבה הגליאניים" רלוונטיים להבנת הרגע הנוכחי, בישראל/פלסטין או בעולם בכלל? איפה בדיוק? בפוסט-הומניזם של עמק הסיליקון או יובל נח הררי? אצל המנהיג הליצן דונלד טראמפ (אני מתייחס למאמר המעניין של יובל קרמניצר בגיליון הקודם של תיאוריה וביקורת)? באימפריית נתניהו החדשה? על פניו, נדמה לי שהתשובות לכל השאלות הללו (ואחרות שאפשר להוסיף לרשימה) שליליות במובהק. כיצד ההגליאניות או הפסאודו-הגליאניות של רנ"ק, או למשל של הרב קוק, עדיין מעצבת את התודעה

היהודית־ציונית? גם בהקשר הישראלי וגם בזה העולמי אני מזהה את חוסר הנחת לגבי "דפוסי מחשבה הגליאניים" עם הרגע הפוסטמודרני או (למרות הברלים) פוסט־ציוני, אבל נרמה לי שכבר צעדנו כברת דרך מאז שנות התשעים (מבלי לרמוז, כמובן, שבכך "התקדמנו").

זה גם ההקשר שבתוכו ניסיתי לנסח איזו אופציה "נאיבית" לירושת הגל. אני מעז להציע שדפוסי מחשבה הגליאניים, ברגע הנוכחי, הם דווקא החתרניים והפילוסופיים ביותר. שהרי, כפי ששאל ציין, דווקא האנטי־הגל, ה"וראות החושית", הם שהשתלטו על חיינו.

**עאזר:** גל, התשובה לשאלתך נראית שלילית רק לכאורה. דפוסי מחשבה הגליאניים פרוגרסיביים נמצאים אמנם פחות על הספקטרום הימני הניהיליסטי (לעומת זה האידיאולוגי), אבל הם שכיחים מאוד אצל הליברלים והניאו־ליברלים והסוציאלי־דמוקרטיים: ביל גייטס, סטיבן פינקר, ברני סנדרס, סלבוז' ז'ז'ק, "עומדים ביחד" של דב חנין ודני פילק. איני בקיא בכתבי הררי, אבל הטון שלו כפי שמשתקף בתקשורת ובראיונות רווי באמונה בכוחה של הרציונליות המדעית לייצר סדר חברתי "טוב יותר". אפשר להבין השקפה זו כהשקפה פסאודו־הגליאנית. הלוא זה בדיוק סודה וכוחה של המחשבה ההגליאנית; מופעה הוא תמיד "פסאודו" שמחייב תיקון הגליאני "אותנטי". קרא את ישי מבורך ותראה עד כמה המחשבה היהודית־ציונית שלו מחוננת בדפוסי מחשבה הגליאניים: מומנט הגאולה מקבל משנה תוקף מסינתזת משבר האמונה לנוכח הקטסטרופה של הפלסטינים, עם דבר ההתגלות שהאמונה מאפשרת – מה גם שמחשבה זו מעצבת תודעה עצמית וכלכלה פוליטית שמתחזקות אותה. הרגע הפוסטמודרני או הפוסט־ציוני אכן מסב חוסר נחת והוא צץ כל פעם מחדש, אבל כמו שליוטאר כבר הבחין, זהו רגע שאינו מתיישב עם עקרון ההיסטוריות ההגליאני ועל כן אין תודעה היסטורית פוסט־מודרנית או פוסט־ציונית במובן ההגליאני, ותודעתנו ההיסטורית עדיין נטועה עמוק במודרנה. בניגוד אליך, גל, אני חושב שחזרה להגל שאיננה פועלת נגד ההיגיון המארגן ההגליאני היא מעין "ריאקציה משמאל", ערגה שמאלית לרציונליות שבכוחה לסדר את ה"ג'ונגל" של הוודאות החושית שהשתלט על חיינו (חיי מי בדיוק? האם קודם היה טוב יותר?). אני דווקא הבנתי את שאול אחרת: שאנחנו צריכים לנסות לחשוב את הקשר בין המודעות הפרטית לתודעה הכללית – שהגל תיאר בצורה קולעת כ"המודעות היא אני ותו לא, הזה טהור; מה שהפרט יודע הוא הזה טהור או הפרטי" – באופן קשוב יותר לתכנים עצמם ולחוסר הסדר שהם משקפים, ולהכיר במוגבלות כוחו של המושג בהשלטת סדר רציונלי (שהוא איזומורפי עם סדר "האמת" לפי הגל).

מיכל:

אין לי ספק שהאופן היחיד שבו אפשר וצריך לחזור להגל הוא קבלת השיטה בשלמותה. החלוקה הבינרית ל"הכול או כלום" היא בדרך כלל מה שקורה כשמעמידים שיטה (ולכן זה גם המצב בנוגע לשפינוזה), ואיש לא העמיד שיטה הרמטית יותר מאשר הגל. וזה אומר גם לחזור ל"מוחלט" (שאינו זה של שפינוזה), מה שמעורר אצל רבים ויברציות גופניות ממש של התנגדות, מבלי שהם "חזרו להגל" כדי להבין מהו בכלל המוחלט הזה. אז רק לטובת אלה שבאמת מעוניינים לחזור להגל: לחזור ל"מוחלט" הוא תנאי לאפשרות לחזור אל הגל ברצינות, או לנסות להבין אותו "כמו שצריך", כלומר להבין את הגל באמת. אבל אולי (וה"אולי" הזה מבטא סיכוי נמוך מאוד) זה גם מה שעשוי לעזור לנו להבין את עצמנו (וזה כבר מתייחס גם, ואף במיוחד, לאלה שאינם מעוניינים לחזור להגל אלא להיחלץ ממנו); ואולי (וכאן כבר מדובר בסיכוי קלוש לאין שיעור) אפילו להאיר את עינינו באשר לדרכים שבהן אפשר וצריך לרפא את החוליים העכשוויים (שאינם הקורונה).

ואם נחזור רגע להגל: תנועת הנגד להגל, ההתנגדות למוחלט, או לשלם האחד, או לאוניברסליות, וההצעות השונות (שאינן כה שונות) לפירוק, לדקונסטרוקציה, לדגש על שברי זהויות נפרדות ובלתי מתכנסות, על הסינגולריות – האם יש בכך ולו שמץ של סינגולריות, של אמירה עצמאית, מקורית, חד-פעמית? האם לא זו בדיוק רוח הזמן? נראה אתכם מצביעים על תנועה אחת שהיא נפוצה יותר מזו, או (השם ישמור) אחדותית יותר מזו... והנה ייתכן שלו העשן היה מתפזר אפשר היה לראות את (האחדות הסמיכה של ריבוי) הקולות.

גם התודעה של ודאות החושים סבורה שהיא פוגשת בניסיון הסינגולרי ביותר, ולפיכך גם העשיר ביותר. היא כמובן טועה: לא רק שהיא לא מצליחה (ולא יכולה להצליח) להכיר את הסינגולרי, היא גם אינה יכולה לייצר כל "ניסיון". היא מוותרת מלכתחילה על כל האחדה שעשויה לכונן ניסיון. זו תוצאתה של "חגיגת הוויתור על השלם והכול". כך שנדמה שאין להימלט מהעובדה שוויתור על השלם "לטובת ריבוא ההתפרטויות של המופעים החברתיים" הוא ויתור על עצם החברה. שהרי אלה מופעים "שאינם מצויים לכאורה במערכת אחת [מדוע, שאול, חשת שיש להוסיף את המילה "לכאורה"?], שאינם יכולים להישלל זה אל זה, שהם חסרי אמת מידה משותפת". ואם אינם יכולים להישלל זה אל זה, גם אינם יכולים לדבר זה עם זה או להבין זה את זה. הרי אין להם כל אמת משותפת. למי עוד אפשר להפנות קול קורא במדבר המוסרי, המורה "שיש לכבדם ככאלה"? מי נותר שיכול וצריך לכבד (שלא לדבר על "לחוקק", להסדיר צדק בחוק)? ומי צריך את הכבוד? האם אתה "דוחף" לריבוא הפרטים חסרי האחדות צורך בהכרה הדדית? ההצעה לתת לריבוי ההתפרטויות את המקום מייצרת פרדוקס (אם לא

סתירה): איזה מקום? מהו ה"מקום" הזה? האם הוא שייך לכולם או לא? האם הוא כללי (אוניברסלי) או שיש רק מקומות פרטיים (והרי שפה פרטית אינן)? האם זהו מקום במערכת כלשהי או שבאמת אין שום מערכת שבה מקום זה יכול להתקיים? וכאן, עאזר, אם להיות מפורשת יותר, טענתי היא שלא רק במחשבתו של ישי מבורך אפשר לזהות דפוסי מחשבה הגליאניים, אלא גם במחשבה שאתה מבטא. וכמובן שבזו של ליוטאר, פוקו, דרידה. אבל אף אחד מאלה לא הגליאני. אולי לשם כך יש "לחזור להגל". וכאן אף ייתכן שאני חוברת לפיני באנחת הצער: אח, הלוואי (היית צורק) ומחשבתנו הייתה "עדיין נטועה עמוק במודרנה".

**עאזר:** מיכל, הגל לא נותן לי, לכולנו, מנוח. הגל שולט בחשיבה ההיסטורית שלי, שלנו. לכן אני מדבר על קאונטר-הגליאניות ולא על אנטי-הגליאניות, שהיא ממש חסרת תוחלת.

**גל:** אני רוצה לענות לעאזר. נראה לי שלזהות בין הגל ובין "כוחה של הרציונליות המדעית ליצור סדר חברתי טוב יותר", כדבריו, עושה טריוויאליזציה למחשבה ההגליאנית. זה לא הגל אלא הנאורות בכלל. אם כבר, הגל מגיב לזה באופן ביקורתי. והאמת שאפילו נאורות אני מהסס לייחס ליובל נח הררי או לפוסט-הומניזם ולמחשבת הסינגולריות מבית עמק הסיליקון. אני בספק אם הנאורות עדיין רלוונטית להבנת הרדוקציה של המחשבה לכדי "תוכן", הממיזציה (מלשון meme) של המסר, הוויתור על היומרה לאינטגרציה של מגוון התופעות במחשבה (או לאינטגרטי אינטלקטואלי), הפנטזיות על חיים רובוטיים לנצח. למעשה אני חושד שיש פה תמונת ראי, שאיפת מוות גיהיליסטית, לניהיליזם מצד הימין הפופוליסטי. לכן, שאול, כששאלת בהתחלה מה היינו רוצים לקחת מהפנומנולוגיה, המושג הראשון שעלה לי בראש היה ה"יאוש" מהמבוא – יאוש (Verzweiflung), להבדיל מספק (Zweifel), כלומר היאוש שהגל מייחס למי שתמונת עולמו קורסת (לעומת הספקן שסופק כפיו בסיפוק כאשר הוכח כי דבר מה הוא טעות, כך שהוא יכול לשוב ל"אני היבש" שלו). זה יאוש שהוא תנאי ליצירה של מסגרת מחשבתית, אתית או פוליטית חדשה מתוך ההריסות.

יש מובן שבו אני מתחבר לקריאה של מיכל לשוב להגל, אבל אולי בניגוד אלייך, מיכל, אני מרגיש שאני יודע מיהו ההגל שאת מבקשת לחזור אליו. מצבי אולי דומה במעט לאלה שגילו מחדש את הספרות הקלאסית בספריות בימי הביניים, או לתחושה של הרמב"ם שאנו רחוקים מדי מהאור שמאפשר ידיעה אמיתית, שאנחנו יותר מדי בתוך המערה, כביכול. צריך להתחיל מההתחלה, להבין מה בכלל המשמעות של עשייה או התכוונות מטפיזית מסדר הגדול הזה בימים שאנו חיים בהם. להתחיל מהצד, מהשוליים, שהרי לזהות כעת את הגל עם

איזו הגמוניה נראה לי כמו החמצה של מידת ההרס שאנו עדים לה (וכנראה עוד  
נהיה עדים בקרוב להרבה יותר).

אבל הגל מאפשר לנו – מפציר בנו! – להתחיל מההתחלה. פשוט להתחיל לקרוא בפנומנולוגיה. הוא מודע מאוד למרחק, שנדמה אינסופי, בין התודעה של הוודאות החושית ובין ה"שיטה". אני, שוב, אינני יודע מהי השיטה, אבל אני מוכן לעשות בשביל הגל את קפיצת האמונה הזאת, כלומר להאמין שנתביח החינוך של המודעות העצמית מוביל ליעד כלשהו. אך נדרשת קריאה, נדרשת אחיזה בפרטים, צריך לשים בסוגריים מה שאנחנו חושבים שאנחנו יודעים, כדי שאולי תופיע מתישהו התמונה הגדולה (וספק בעיניי אם היא תופיע). אז בתשובה לשאלתך: דבר אחד לא פחות מרכזי אצל הגל שאני רוצה לקחת הוא הפתוס החינוכי, הפנומנולוגיה כרוזן חניכה, הפתוס שהוא ירש מאמיל של רוסו, האמונה שאפשר ליצור את עצמך מחדש בשוליים, מתוך ביקורת על השחתת הרגע שאנו חיים בו. זו בה בעת האמונה שאולי ביום מן הימים הביקורת הזאת תספק איזו אמפתיה ומה שנראה כעת רק שלילי, ניהיליסטי ומת יקבל דרכה פתאום חיים חדשים.

**עאזר:** גל, ראשית אני מודה שהניסוח שלי לא מוצלח בעליל – "טוב יותר" אינו ניסוח נכון (ולא מספיק מבחינת הגל). אבל דיברתי על יובל נח הררי ולא על הגל; אם כבר, זיהיתי בין ה(פסאודו-)הגליאניזם הפרוגרסיבי להררי. הגל לתפיסתי חיפש הערכה מחודשת ושונה מהמקובל לגבי הסדר החברתי (Umwertung; transvaluation), וזו תפיסה מורכבת הרבה יותר מהפרוגרסיביזם של "טוב יותר" – הצדק איתך. כמובן זה הגל אינו מגיב לנאורות רק באופן ביקורתי; הוא עושה קפיטליזציה רצינית ביותר על מושג התבונה של הנאורות (הוא מדבר בעיקר על *Verstandesaufklärung* ולא על *Vernunftsaufklärung*) ורואה בהיסטוריה של הנאורות תנאי הכרחי לצמיחתה של מערכת הרוח והאידיאליזם (כלומר הנאורות עוברת *Aufhebung* ו"נשמרת"). בכל מקרה, אני – בניגוד אליך, גל – חושב שכבר אי-אפשר לחזור להגל כהוא זה (במיוחד בעברית ישראלית), אך באותה מידה גם אי-אפשר היה "להתעלות" מעליו. זוהי האפוריה שההתגבשות והשעתוק של ההגליאניזם יצרו (לחלופין, כל חזרה להגל צריכה להתמודד ברצינות עם ה-*uptake* והשיקועים ההיסטוריים של המערכת שלו שחושבת את ההבדל מתוך אחדות מושלכת). האפוריה הזאת קשורה מטבעה לאופן שבו אופק הציפייה של ההגליאניזם נחוה וממשיג את הרוח וההיסטוריה, כלומר באופן שתמיד מתרחש שלא בעיתו אבל הכרחי לאופק הציפייה. הגל הכליל את החלוקה, את מה שמקבל את חיותו כ-*division*, כ-*dividu*, באחדות. זהו סימן ההיכר של ההגליאניזם והוא מתבטא בכפייתיות של אופן ההנמקה וההסקה הזה; וזה מכתוב ל"אירוע", לאופני חיים פרגמנטריים,

לסובייקט החצוי והמוחלש ולזיכרון שלו, סטטוס אפיסטמי ונורמטיבי רעוע. נגד זה אני יוצא. אני מעריך את ניסיונה של סוזן באק-מורס בספרה *Hegel, Haiti and Universal History* (Buck-Morss 2009) לשקם את רגישות ההיסטוריוזציה וההיסטוריוגרפיה ההגליאנית למאבק המדוכאים, אבל בעיניי הביקורת האפיסטמית והנורמטיבית של מהלך ההגליאניזם ההיסטורי בספרו של מישל-רולף טרויו *Silencing the Past* (Trouillot 1995) משכנעת הרבה יותר.

#### פיני:

החזרה להגל צריכה להיעשות מתוך תיאור דיאגנוזה של ההווה שלנו, מתוך קושי שיש בהווה שאיננו עוד הקושי של שנות השישים, תיאור שהוא בו בזמן ביקורת של הווה וחיפוש אחר נקודות הסף שבו ההווה ההיסטורי שלנו חוצה סף אחד ועובר לאחר. יש לאמץ את מחשבתו של הגל באשר לשאלות על היחס שבין מחשבה לעולם, אבל הפעם לא מול הטבע ההיסטורי שלנו אלא לגבי הטבע עצמו, כלומר לגבי שאלות של סביבה ובעיקר שאלות הנוגעות לעתידו הפיזי של המין האנושי. בנושאים אלו דווקא יש מקום לחשוב מחדש על מושג השלילה, על הטבע כאחר של הרוח. אחרית חלקה הראשון של הפנומנולוגיה, העוסק בתודעה וב"עולם ההפוך", וראשית הפרק על התודעה העצמית ועל מושג התשוקה, חיים וטבע – ששם מושג השלילה הוא במרכז הדיון; היווצרות חיים מודעים כנגד הטבע באמצעות אקט של שלילה – יכולים עתה לשמש לא כבסיס לתיאוריה של תודעה עצמית אלא כבסיס לדיון אחר על היחס אדם-טבע.

האם הטבע הוא האחר של הרוח? האם כל תפיסת המדע שלנו דרך רעיון הייצוג, מושג האידיאה מאז דקארט ועד קאנט, מגיע למבוי סתום בסוף הפרק על התודעה עם החלק המוקשה על העולם ההפוך? ואז הגל פונה לברור מטיפוס אחר של היחס לטבע, לא כזה שניצב מול התודעה אלא כזה שמתאר תהליך היפרדות מורכב ממנו אבל גם משמר את היחס אליו. אחר כך זה מופיע במושג העבודה שמיוחס לעבר וכן לשלוש העמדות – סטואיות, ספקנות ותודעה אומללה, בצורה אחרת מזו שיוחס למושג הידע כייצוג. במקום לקרוא פרקים אלו רק דרך הפריזמה של תורת ההכרה אני מציע לבחון אם יש בהם בסיס למבט אחר ליחס לטבע. בהגות האקולוגית שפינוזה הוא שזוכה לרוב לעדנה. השאלה היא אם מושג הטבע של הגל יכול לשמש בסיס למחשבה אחרת על היחס לטבע, ומתוך כך גם לטכנולוגיה (כמובן שחלק מהדברים הללו אני חושב דרך האימוץ המוסווה היטב של תמות אלו במחשבה של היידגר ובלומנברג). אני חושב על כך שהאקט המכונן של הפנומנולוגיה הוא אקט של שלילה עצמית, הזרה עצמית שבה הרוח יוצרת את האחרות שלה לא רק כהיסטוריה אלא גם כטבע. האקט הזה, כמו תמיד בפנומנולוגיה, יכול להיבחן מנקודת המבט של הרוח או מנקודת המבט שלנו, אלה שפועלים בעולם, שדרכם הרוח מקבלת את ביטוייה. ותהיתי אם אפשר

לבחון את המודל הזה כצורה של הבנה אחרת של יחס האדם לסביבתו כהזרה, יחס שביטוייו הקונקרטי הוא תבונה אינסטרומנטלית, טכנולוגיה, עבודה וכיוצא באלה. ועתה יש רגע שבו אנו בוחנים את ההתגברות על פעולת ההזרה, פעולת השלילה הראשונה והחזרה אל התפיסות האדם עם הטבע. הקריאה הזאת מבוססת על חזרה אל "המניפסט הפרוגרמטי של האידיאליזם הגרמני" שניסחו הגל, הדררלין ושלינג, התובע ליצור "מיתולוגיה חדשה של התבונה". ההיבט החשוב שלה הוא יחס מטיפוס אחר של האדם כלפי הטבע, כלפי האובייקט שמולו הוא עומד.

**עאזר:** פני, הרגע של "המניפסט הפרוגרמטי של האידיאליזם הגרמני" של הגל, הדררלין ושלינג קודם לפנומנולוגיה בעשר שנים טובות, ובהן תפיסותיו של הגל בנוגע לאידיאליזם האבסולוטי השתנו לכלי הכר. יצירת מיתולוגיה חדשה של התבונה כבר אינה אופרטיבית בפנומנולוגיה. הגל מאמץ שם ספקנות גורפת כלפי כל דוגמטיות ודוקסה, ורק היא יכולה להתוות את התוכן החיובי של הידע, באמצעות "שליליות מסוימת" וללא כל צורך באינטואיציה (פסקאות 78 ו-79, שבהן הגל מדבר על הספק והייאוש שגל הזכיר). כך שהרגע "שבו אנו בוחנים את ההתגברות על פעולת ההזרה, פעולת השלילה הראשונה והחזרה אל התפיסות האדם עם הטבע" – קשה מאוד ליישבו עם הגל מפנומנולוגיה ואילך. אני אסתכן ואטען שמהפנומנולוגיה ואילך "הטבע" מתקיים במערכת של הגל כמושג שכפוף לאידיאליזם המושגי (שבו ה־*begriffliche Vernunft* קודם לקסיקלית ל־*vorstellen*, ל־*Verstand*) שאומר שהקשר הסמנטי או הייצוגי מוכן רק באופן סגולי או אקספרסיבי, במונחים של פעולת זיכרון או היזכרות, כלומר הוא (הטבע) מיוצר בפועל על ידי הפעולה הזאת (אני מתבסס על פסקאות 47 ו-53, בין היתר). בקיצור, ספק רב אם אפשר לחשוב את "הטבע" כאחר של "הרוח" מתוך מסכת הפנומנולוגיה.

**גל:** פני, תודה על ההצעה, אני מאוד מתחבר אליה. הייתי מוסיף שהגל יכול ללמד אותנו, בהקשר זה, גם על קשת התגובות לאסון הסביבתי, על האופנים שבהם הוא משתמע בשיח הנוכחי. אני קורא את הפרק השני בפנומנולוגיה ("המודעות העצמית") בין השאר כניסיון של המודעות העצמית להתמודד עם הגילוי בתחילתו, כלומר שהמודעות העצמית היא בעיקרה תאוה (פסקה 167) – המתח בין התאוה לכלות ולצרוך, מצד אחד, ובין ההתעקשות של הטבע לסכל את הניסיון הזה, להתעקש על האחרות שלו, מצד אחר (הדבר רלוונטי מתמיד בימים אלו של קורונה). בהקשר הזה יש לקרוא את תת־הפרק "חירותה של המודעות העצמית", כלומר את קשת האפקטים שהפרובלמטיקה הזאת יוצרת: אדישות והימנעות כמו אצל הסטואיקן; עזות מצח נרקסיסטית מול העובדות האמפיריות ודרישות

התבונה כמו אצל הספקן, שהגל מתארו כדמות קומית, ליצינית, המייצרת "עובדות אלטרנטיביות" או פייק ניוז רק כדי לערער את האמון שלנו במציאות; ואשמה והכאה על חטא כמו אצל המודעות האומללה.

באופן כללי, ומול הפרשנויות הטריומפּליות של הגל שעוזר הזכיר ושאתן הוא מתמודד (אלה שמציגות את הגל כנביא ניצחוני של המערב הליברלי), אני רוצה להציע שהתפקיד המודרניסטי של הפילוסוף כעד לרגע ההיסטורי וכמנסח שלו (תפקיד שאת תחילתו אפשר לייחס – בהמשך לפוקו – לקאנט ול"מהי נאורות", והגל ודאי לקח אותו לגבהים חדשים) כבר מזמן אינו רלוונטי. כמו בעלילה הפנומנולוגית, התברר כי האמת של המודעות הטריומפּלית הזאת היא גם תבוסתה.

אני מבקש להגיב למשבר הזה במשהו שאפשר לכנות אולי "נאיביות מתודולוגית". כשכתבתי שאינני יודע מה השיטה של הגל, או שההתכוונות המטפיזית שלו כמוה כמופע מעולם אחר, זה לא אומר כמוכן שלא קראתי אי אילו פרשנויות לגבי האבסולוטי או הידיעה האבסולוטית, אלא שאני מציע להשוות את התיווך הפרשני הזה. יש משהו בפתוס של הפנומנולוגיה שקורא לנו לעשות בדיוק את זה: לא נבין את הביקורת על "הוודאות החושית" אם לא נניח לעצמנו להיות ודאות חושית, אם לא ניתן לעצמנו לנוע, כמו הוודאות החושית, בין נאיביות לייאוש (לכן הייאוש בשבילי הוא לא משהו שהיה ב־2010 או בכל נקודת זמן אחרת, אלא, שוב – התכוונות מתודולוגית או אתית שאני ממליץ עליה בכניסה לפרדס ההגליאני). אני מציע לקרוא את של הסימפוזיון שלנו להיזהר מדיבור יתר על הקושיות הכי "הגליאניות" – מושגים כמו האבסולוטי, תנועת השלילה וכדומה – לפני שאנחנו מתחילות לקרוא מההתחלה, וגם זמן מה אחרי שהתחלנו.

זה מזכיר לי שלפני כמה ימים איש רוח ישראלי ביקש ממני לשאת הרצאה ולקרוא בפנומנולוגיה בפורום כלשהו. הוא מייד שאל אותי: "על איזו פרשנות תתבסס?", ואני חשבתי לעצמי: למה זה בכלל חשוב? מצד אחד, זה אופייני להופעה של הגל בהקשר "פרובינציאלי" משהו, שפה שמדמינת עצמה כלא-אירופית או רחוקה מהמקור, ולכן זקוקה לתיווך מוסמך וסמכותי. מצד שני, אני אומר: ההפך. זו דווקא הזדמנות לקריאה אחרת, נאיבית. מה העברית יכולה ללמד אותנו על הגל? מה גם שאני, כאמור, רוצה להציע שהגל עצמו הוא כעת פרובינציאלי, או יכול להיות פרובינציאלי אם נאפשר זאת. Provincializing Hegel!

**שואל:** עם הדברים הללו של גל – ההצעה לקרוא את הגל באופן מעט נאיבי או ראשוני, בעברית ומן הפרובינציאלי (או הקולוניאלי) – אני מבקש שנעזוב לרגע את שאלת האבסולוטי ונעבור לדון בתרגום שמונח לפנינו: התרגום המלא הראשון לעברית

למחצית הראשונה של הפנומנולוגיה. אתם הרי מכירים את הספר הזה – בגרמנית, באנגלית, וכן מתרגומים קודמים של חלקים ממנו לעברית. אז קודם כול, מה דעתכם על הטקסט כפי שהוא נקרא כאן ועכשיו, בתרגום הזה? ולאחר מכן אשמח לשמוע איך אתם מבינים את מעשה התרגום שמקופל כאן – את מה שעומד מאחוריו, את מה שהוא מבליט או מצניע, את פוליטיקת התרגום שבבסיסו, ואת מה שהוא אולי עוד יאפשר. ובהמשך, מה דעתכם על כמה מההכרעות המהדהדות שלו ועל הבחירה לשנות רבים מהמושגים שכבר השתמשו מתרגומי הגל הקודמים ובעברית הפילוסופית המודרנית: "מודעות" ולא "תודעה"; "בעצמו" ו"עבור עצמו" במקום "כשלעצמו" ו"בשביל עצמו"; "ביטול" כתרגום ל-"Aufhebung" (וההסבר המפורט של בחירה זו, שמופיע בהערת המתרגמים בסוף הספר); והותרתם של כמה ממושגי היסוד בלועזית – הסובייקט, הסובסטנציה והאבסולוטי (והנה שבנו אל האבסולוטי, הרי אי-אפשר לעזוב אותו).

**מיכל:** "עם כל העושר הגדול של לשונותינו, יארע לעתים קרובות, שהאדם ההוגה שרוי במבוכה בעניין ביטוי שיהא הולם במדויק את מושגו, והעדר ביטוי זה נוטל אפשרות הבנתו הנכונה לאחרים ואף לר-לעצמו. טביעת מלים חדשות פירושה נטילת זכות החקיקה בלשון, שהצלחתה אינה מצויה. קודם שאנו נזקקים לאמצעי נואש זה, רצוי שנתבונן בשפה מתה, בשפת המלומדים, שמא מצוי בה מושג זה לרבות הביטוי ההולם אותו; ואם גם השימוש הישן במושג זה נתרופף במשהו, מאפס-זהירותם של מחולליו – הרי מוטב, בכל זאת, לקיים את המשמעות שהתייחדה לו בעיקר (אף אם ישתייר ספק בכך, אם לפנים התכוונו בדיוק לאותה המשמעות), ובלבד שלא נקלקל את עסקנו על ידי כך בלבד, שנעשה את עצמנו לא מובנים. לפיכך, אילו היתה מצויה לשם מושג מסוים מלה אחת בלבד, ההולמת בדיוק אותו במשמעות הנזכרת, והבדלת מושג זה ממושגים קרובים אחרים חשיבותה מרובה – או אז רצוי שלא לנהוג בזכוז לגבי מלה זו, או להשתמש בה תחת מלים אחרות ונרדפות לשם חילופים בלבד, אלא דין לקיים בקפדנות את המשמעות המיוחדת שלה; שאם לא כן, יארע בנקל, שמתוך שהביטוי אינו מעסיק במיוחד את תשומת הלב, אלא אובד בערמת ביטויים אחרים שמשמעותם שונה ביותר – תאבד גם המחשבה, שהוא בלבד עשוי היה לקיימה".

אלו הן מילותיו של קאנט בביקורת התבונה הטהורה (1954, 191-192). הן משמשות אותי בשתי הסוגיות: הן בשינוי המושגים המוכרים, הן בהותרת חלק מכריע של מושגי היסוד בלעז.

אשר לסוגיה הראשונה, די בדבריו המושחזים של קאנט כדי להסגיר את עמדותי בעניין. אשר לסוגיה השנייה, דעתי היא, באופן מפתיע אולי, שמוטב היה

לתרגם את המושגים לעברית. "באופן מפתיע" – לא משום שהוא מפתיע ביחס לעמדותיי, מן הסתם, אלא ביחס לדבריו של קאנט, שמהם אפשר היה להסיק גם את ההפך הגמור. אך גם לדעתי שלי אפשר למצוא אחיזה בדבריו. בפילוסופיה העברית היהודית של ימי הביניים, למשל, קיים עושר מושגי בל יתואר (הרבה מעבר ל"שכל מסתכל" במקום "אינטואיציה אינטלקטואלית"). הרווח שבהחייאת מושגים קיימים מצוי בכל כך הרבה רבדים. לא רק שאפשר להסתייע בכך לשם התמודדות עם אתגר הפילוסופיה בעברית, אלא גם אפשר להציל בכך גוף מחשבה שלם שאחרת ייתכן שיאבד לנו, ולהעשיר ולו במעט את שפתנו ההולכת ומתדלדלת.

אומר בכל זאת משהו גם על הבחירות הקונקרטיות, ובעיקר על הבחירה ב"מודעות" במקום ב"תודעה". אין כל צורך, ודאי בפורום זה, להרצות על תולדות מושג התודעה, ולו רק בפילוסופיה של העת החדשה. וגם אין צורך להזכיר לאף אחד כאן את החשיבות המכרעת שיש בפילוסופיה של הגל לתולדות אלו, ולתפיסתו את הפילוסופיה שלו עצמו כהמשכה של מסורת זו. אך גם אם נניח לשאלה האתית או המקצועית של הבגידה בהגל שמתרחשת בבחירה ב"מודעות", אני סבורה שהמחיר הכרוך בויתור על כל ההדהודים (שלמותר לציין את חשיבותם) של מושגי התודעה והתודעה העצמית אצל הגל (אפילו היו מהדהדים רק מקירות האפרספציה שבנה קאנט) הוא מחיר גבוה לאין שיעור יותר מכל רווח שאפשר היה להרוויח בכך, אף אם יש רווח כזה ואף אם יש לו חשיבות וערך.

**פיני:** את עניין התרגום הייתי מחלק לשניים. הדיון הראשון, שנדמה לי שהמתרגמים לא התייחסו אליו, נוגע לשאלה למה בכלל לתרגם חיבורים פילוסופיים לעברית. רבים טוענים שזה חסר טעם, שהרי מי שהתעניין בטקסטים הללו יכול לקרוא אותם באנגלית או בשפת המקור. אחרים טוענים שמדובר כאן בפעולה תרבותית חשובה שבה מתכוננת פילוסופיה בעברית. לי ברור לחלוטין שבפעולת התרגום אנו יוצרים פילוסופיה בעברית מתוך מחויבות לתרבות העברית. אולי זה מובן מאליו גם עבור המתרגמים של הפנומנולוגיה במקרה הזה. מה שאני בוודאי יודע הוא שמתרגמים קודמים, וכל מפעל התרגום של מאגנס, עלו מתוך מחויבות אידיאולוגית לכינון של תרבות עברית חדשה. האם אנו רוצים לפתוח את הדיון הזה או שאנו מניחים שכולנו סבורים שמדובר בפעולה חיובית? המתרגמים נתנו את דעתם על פעולת התרגום, אבל הם עשו זאת לאור דיון על היחס בין תרבות עברית לגרמנית. זהו נושא כבד נוסף, שאולי כדאי לדון בו אבל הוא יוביל אותנו לשאלת היחס בין תרבות עברית לתרבות גרמנית.

דיון אחר הוא זה הנוגע לבחירות תרגום ספציפיות, וכאן אני רוצה לפתוח ולומר שלגיטימי שכל מתרגם יבחר את בחירותיו ואני לא רואה הרבה טעם בוויכוח בדיעבד. אבל אם בוחרים לסטות ממונח קיים, לטעמי יש לנמק את העניין. בתרגום שלפנינו יש שתי בחירות מכריעות. הראשונה היא התרגום של *Aufhebung* ל"ביטול", והשנייה היא התרגום של *Bewusstsein* ל"מודעות" ולא ל"תודעה". במקרה הראשון, הנימוק שאני מכיר הוא שהמונח "ביטול" עדיף כי זו מילה בעברית, בניגוד ל"שימה לעל" – המונח של יובל – שהיא מילה מומצאת. בכל זאת אני סבור, גם בניגוד לידירי גדי גולדברג, שיש מקום להמצאה אם היא תופסת את המשמעות של הפועל הגרמני, שהרי ברור שההמצאה לא נעשתה ללא הקשר. הסבירו לנו שוב ושוב שלפועל *aufheben* יש משמעות כפולה – ביטול ושימור. האם יש פועל מקביל בעברית? לטעמי, כל ההצעות האחרות אינן מצליחות להשיג את המשמעות הזאת. אבל כאמור, את זה עוד אפשר להבין לאור העובדה ש"שימה לעל" היא הברקה של מתרגם ושעקרונית כדאי להימנע משכאלה. המקרה השני בעייתי יותר. "תודעה" ו"תודעה עצמית" הן מונחים שהתאקלמו היטב בשיח הפילוסופי בעברית, והבחירה ב"מודעות" וב"מודעות עצמית" תחתיהן, גם אם אפשר להסבירו, צריך להיות מנומק היטב. לטעמי, לא כך נעשה בתרגום הנוכחי. האם "תודעה" בעייתי משום שאיננו מתאר פעולה אלא מצב? האם זוהי מחויבות אונטולוגית שהמתרגמים סבורים שהגל אינו מתחייב לה? אבל אם נעזוב את העניין הפילוסופי ונישאר רק בהקשר הפרגמטי, האם השינוי מצדיק את הבלבול ואת הקונפליקט עם מסורת תרגום ארוכה?

### שאל:

בהמשך לדבריהם של פני ומיכל, אנסה לדמיין את עמדת המתרגמים בבחירתם ב"מודעות" במקום "תודעה". מבחינה לשונית גרידא, *bewusst-sein* פירושו "היות מודע", וביחד – "מודעות", שם עצם שנגזר ישירות משם התואר. וכך, בעוד "תודעה" מצביעה על עצם בדיד, אובייקט בעולם, ישות חיצונית, "מודעות" יכולה להיות חיצונית ופנימית, מודעות של מישהו או מישהי, וגם קונקרטית או אבסטרקטית, כזו שמתכוננת מול אחר ויחד עם אחר, מושא קונקרטי, או מודעות עצמית עם מודעות עצמית אחרת. כלומר, תודעה היא מה שכבר עבר ראפיקציה – כזו היא תודעה כוזבת או תודעה מעמדית. ואילו המודעות קודמת לראפיקציה, ועובדת במשלבים אונטולוגיים שונים.

אבל האם זה חשוב? ואיך זה עולה בקנה אחד עם שימור המושגים הלועזיים – אבסולוטי, סובסטינציה, סובייקט? ומה זה מעיד על העברית הפילוסופית – על יחסה למסורת, על התודעה או המודעות שלה? ועל התרגום לעברית של הרוח – תרגום שמקפיד על נאמנות למקור (בתרגום מדויק, או בהותרת המילים בלועזית) ומתרחק אולי, ואולי במודע, מרוח הדברים?

גל:

ראשית, אני חייב לציין שאני מחבב מאוד את הבחירה ב"מודעות עצמית". מעבר לשיקולים האונטולוגיים ששאל מצביע עליהם, יש משהו במשלב היומיומי יותר שלוכד את ההקשרים הפדגוגיים, האתיים או הספרותיים של הפנומנולוגיה. המודעות העצמית, בספר הזה, היא בין השאר גיבורה של סיפור – סיפור הבילדונג שלה. ב"מודע לעצמו" (כמו ב־*selbstbewusst* או אף ב־*self-conscious*) יש שכבות "מעשיות" (ביטחון עצמי אך בה בעת רמז להיפוכו של הביטחון העצמי, כלומר המבוכה המסוימת שיותר מדי מודעות עצמית יכולה להוביל לה). לכן מישוהו יכול להיות "מודע לעצמו" גם אם הידע שלו על עצמו אינו מנוסח או אם הוא אינו שקוף לעצמו, באופן שלוכד את הדגש של הגל על ניסיון וחוויה. דווקא מפני ש"מודעות עצמית" הוא מושג כה מרכזי בפנומנולוגיה (הרבה יותר מ־*Aufhebung*), בחירת התרגום הזאת זימנה לי הזרה מענגת ומלמדת מול טקסט שאני כבר מכיר היטב. ואף שהגל בונה עצמו על מסורת ארוכה של "תודעה עצמית", הוא גם מתנגד לה ושואף לעגן את המבנה המופשט במנהגיות, היסטוריה ופרשות חיים. "מודעות עצמית" כה קרובה ל"תודעה עצמית" שהדהודים שמיכל מדברת עליהם עדיין שם, רק שבה בעת המושג הזה מאותת שעלינו להיזהר מהם. אשר ליחס של התרגום למסורת פילוסופית או לתרבות עברית: אני מכיר למשל דיונים באנגלית, מהעשורים האחרונים, על הנאמנות של מתרגם כזה או אחר ל"תרבות האמריקנית" או ל"מסורת הפילוסופית באנגלית". זה כמובן אינו מפתיע, ומצביע על הפרובינציאליות של ההווה העברית, החרדה המתמדת לגבי עצם קיומה וודאי לגבי המשכיותה. אני אמפתי מאוד כלפי החרדה הזאת (וחרד אותה לעיתים בעצמי), אבל – אולי בהמשך לדברים שכתבתי קודם – אני מציע לראות את ההזדמנויות הרעיוניות והאסתטיות שהפרובינציה מזמנת, שיש בהן איזו מידה של חירות וניסיוניות. אם המתרגמים של הפנומנולוגיה סטו מ"המסורת הפילוסופית בעברית", זה מפני שהמסורת הזאת נדמית בשנים האחרונות כפרגמנטרית וחלשה. זה מתחבר למה שכתבתי על שינוי (או שקיעת) התנאים המוסדיים לעשייה פילוסופית בארץ. במקום להתאבל על כך, או לנסות להחיות את הפתוס והפרוגרמה של ברגמן או רוטנשטריך, אני מעדיף לראות בכך הזדמנות למשחקיות מסוימת. זכיתי להיות עוזרו של ירמיהו יובל כאשר תרגם את ביקורת התבונה הטהורה. הוא היה אולי הנציג האחרון של מסורת התרגום הגדולה שפניו מדבר עליה (בין השאר כי כיום פרופסורים הרי יהססו לתרגם, כי בקושי מקבלים על זה ניקוד לקביעות או קידום). אני אמנם שמח שהם הניחו את היסודות שהניחו, אבל הציפייה שזה ימשך עלולה להסתכם בנוסטלגיה שאינה רגישה מספיק לשינוי בשדה ולהזדמנויות שנפתחות.

**מיכל:** גל, יש לי הערה אחת בלבד, או אולי רק תוספת. יש טעם נוסף מלבד הפרובינציאליות (או אם להיות בוטה יותר, יש טעם לפגם במחשבה שטענות רבות כל כך נובעות מפרובינציאליות. נסה ככל שתמצא להצביע על הצדדים החיוביים שבכך – האצבע המצביעה על פרובינציאליות היא תמיד קודם כול אצבע מאשימה, ונלווית לה נימת זלזול קלה. אך חשוב מכך, זוהי התבוננות רדוקטיבית, מפשיטה ופשטנית). אחד הטעמים לכך שאין (או כמעט שאין) דיונים באנגלית על הנאמנות של התרגום ל"תרבות האמריקנית", לעומת הדיונים המקבילים בנוגע למסורת, לתרבות ולפילוסופיה העברית, קשור למאות המעטות כל כך של התרבות האמריקנית (אפשר לחשוב על אמרסון, למשל, שמבקש לעצב "מסורת" אמריקנית – דבר מסובך מאוד עבור אומה כל כך צעירה, כל כך נטולת מסורת – במקום שאמריקה תמשיך לפנות למסורת האירופית כמסורתה, ככרירת המחדל הסמי-אוטומטית).

**פיני:** העליתי את העניין של התרבות העברית מכיוון שאני באמת סבור שזה לא טריוויאלי שאנשים מקדישים זמן ומחויבות עמוקה כדי להעביר לעברית טקסט מורכב וקשה שמי שרוצה יכול לקרוא אותו באנגלית ובגרמנית. האם אתם סבורים שאין טעם לשאול אמריקני למה לתרגם טקסט מגרמנית לאנגלית? וגם אם נניח שהתשובה היא חיובית, שזו באמת שאלה חסרת טעם, שהם בוודאי עושים זאת מסיבות פרגמטיות בדיוק מהסיבות שגרמנים עושים זאת כאשר הם מתרגמים טקסט מאנגלית לגרמנית – הרי עדיין יש "אתוס" עברי של חשיבות עניין התרגום לעברית, שאיננו פרגמטי מכיוון שכולם כבר יכולים להיעזר באנגלית ולכן יש טעם להידרש אליו. העובדה שאנשים לקחו על עצמם לעשות זאת אף שלא קיבלו ניקוד לקביעות וקידום אקדמי מעידה על חשיבותו של הנושא מעבר לעניין הפרגמטי.

לעניין מודעות עצמית: האם היית מחליף בביקורת התבונה הטהורה את המונח "תודעה עצמית" ב"מודעות עצמית"? האם להגל יש מושג שונה מזה של קאנט לגבי טיבה של תודעה עצמית? האם אין הוא מחזיק באותו מושג אבל מספק לו ניתוח אחר? אם מדברים על תרגום, האם היית מציע לרוברט פיפין, למשל, לשנות את מושג התודעה העצמית ל"מודעות עצמית" כאשר הוא דן בהגל, אך לא כאשר הוא מדבר על קאנט? הבחירה הזאת היא רצון "לייחד" את התרגום, שמא חלילה מישהו יחשוב שיש מסורת של תרגום עברי בפילוסופיה שאנו צריכים להיות מחויבים אליה, כאילו הייתה זו מסורת שכונן המפעל הציוני שבחר לבנות וליצור תרבות עברית בטכניון ובאוניברסיטה העברית. אני מסכים לחלוטין עם יובל המתרגם את קאנט ועם ברינקר המתרגם את סארטר, אם לציין רק שניים שחשבו שבפעולת התרגום יש ערך מוסף שעומד בפני עצמו לכינון זהות עברית.

**עאזר:** אני מוצא הרבה טעם בניסיון לתרגם את הפנומנולוגיה כפרויקט דקונסטרוקטיבי, אבל הנטייה להקפיד על נאמנות לטקסט, כפי שהמתרגמים מבהירים בהקדמתם וכפי שמתבטא בחלק מהבחירות שלהם בתרגום מושגי מפתח מסוימים (כגון Sittlichkeit ו־Wesen), משעתקת פיקסציות רעיוניות ולשוניות של הפנומנולוגיה כסיפור התפתחות התבונה האנושית. המונח *das Wesen*, למשל, מתורגם ל"ישות" (פסקה 7) ו־*Wesenheit* מתורגם ל"מהותיות" (פסקה 129). ואולם ממה שהגל כתב משתמע ש־*Wesen* מתייחס להיות אני "כמוני", ולא כפי שאני מדמיין את עצמי. היותי *Wesen* משמעה שכיזור חי אני חי את חיי תוך כדי ביצוע "דברים" האופייניים לחיים כאלה. הגל אומר שאפשר לדבר על התקיימות *Wesen* רק בניגוד לאובייקט (במובן של *Gegenstand*, לא של *Objekt*). אני ממש לא מרגיש מתאים או כשיר לחשוב איך אפשר לתרגם בצורה עניינית וגמישה יותר את *Wesen*, אבל אני תוהה איך הטענה של המתרגמים ש"ההתנגדות לרוח הפנומנולוגיה נעשית על ידי נאמנות ללשונה" שירתה אותם ב"הצגת לשונו שלו כהווייתה – כלשון תרגום".

הדבר מוביל אותי לנקודה המהותית יותר מבחינתי, שנגעתי בה רק מעט במסה שלי. מה המשמעויות וההשלכות של חזרה לפנומנולוגיה בעברית ישראלית מישראל/פלסטין, כשיטה או כ"אקט מקיף של תרגום" – תרגום במובן הלשוני-תרבותי הרחב? איזה סוג של *Verantwortung*, של *response-ability* יש במותניה של הפנומנולוגיה של הגל-בר-לפידות – איזה כוח יש במותניה לחשוב באופן קריטי את ההיות-עבור-עצמו וההיות-עבור-אחר (האינהרנטיות זו לזו; פסקאות 129-131) של מציאות חיינו? אין לי תשובה טובה, אך יש לי הצעה לסדר: נתחיל במצב מצור וציור קיר של מחמוד דרוויש (בתרגומו לעברית של מוחמד חמזה ע'נאים) ומשם נחזור להגל-בר-לפידות.

**שאול:** ואז נמשיך עם פרנץ פנון ואמירתו בעור שחור, מסכות לבנות שבקולוניה אין דיאלקטיקה של אדנות ועבדות, מכיוון שהאדון אינו מבקש את הכרתו של העבד ואינו זקוק לה לשם מודעותו העצמית, שתווכה וקיבלה את תוקפה כבר במטרופולין. ולכן, כדי לשאול מהי לשון הדיאלקטיקה בעברית כדאי להביא בחשבון עוד כמה דברים: שלפנינו תרגום שמודע לחלוטין למעשה התרגום שלו, שאת משמעויותו הוא עצמו מבאר בהקדמה ובמילון המושגים שבסופו; אבל גם מודע ל"היות תרגום" שלו, כלומר לכך שמעשה התרגום שלו מאוחר – ראשית, לגרמנית (או, אם נרצה, ליוונית ולגרמנית); שנית, לתרגומים הקודמים לעברית, שעליהם אינו עובר בשתיקה, אלא מזכיר אותם ומתפלמס איתם; ושלישית, להיסטוריה של העברית, שבאה לידי ביטוי בבחירה ב"ביטול" לתרגום המונח *Aufhebung* (דרך התרגום של לותר לברית החדשה לגרמנית, שם ה"קטרגזיס"

נהיה *aufheben*, והתרגום של דליטש במאה התשע-עשרה של הברית החדשה לעברית, ובו הקטרגזיס הוא "לבטל". התרגום הנוכחי גם חושב על עצמו באופן דיאלקטי: כפי שעאזר ציטט מן ההקדמה, "ההתנגדות לרוח הפנומנולוגיה נעשית על ידי נאמנות ללשונה", כלומר המילים שלא עוברתו בתרגום ונשארו "כמות שהן" מעידות על זרותה של לשון התרגום העברית לרוח, על אי-מיצועה בה. אבל אולי המעניין ביותר הוא שהתרגום הזה לפנומנולוגיה נעשה בברלין, על ידי שניים שהיגרו מישראל לגרמניה – ולכן הוא מין תמונת ראי לדור המייסדים של הפילוסופיה בעברית ישראלית (המהגרים ברגמן ורוטנשטרייך) ושונה מהדור הבא, ילידי הארץ ותושבי הארץ (יובל). תרגום הפנומנולוגיה של הרוח בברלין בידי ישראלים לשעבר הוא זה שבוחר באבסטרקציה ובסובסטנציה. גם בתרגומו של יובל יש "מומנטים" ו"רפלקסיה", אבל הדגש הוא על ה"עצמות" וה"נושא" והתחדיש "שימה לעל". ואילו כאן – "העיקר הוא לתפוס ולבטא את האמיתי לא [רק] כסובסטנציה אלא באותה המידה גם כסובייקט" (59). ולכן, ובחזרה לסיפא של עאזר, האם יכול להיות שההיות-עבור-עצמו וההיות-עבור-אחר של התרגום הזה איננו מוצב על בסיס ישראל/פלסטין אלא, למשל, על בסיס מופעים שונים של עברית – גם, אבל לא רק, בהקשריה הטריטוריאליים? אם צורת הביטוי של האמיתי שהתרגום בוחר היא כסובייקט-סובסטנציה – ולא כנושא-עצם – אולי הוא מתרחק מהעמדת לשון פילוסופית הכרוכה במעשה בניין האומה (והעברית המודרנית המתחדשת), ולשם כך עליו להתכתב במתח רב עם הגל – ולותר מכאן, ובובר ורוזנצווייג מכאן – אבל לא עם דרוויש? במילים אחרות, האם האתר של התרגום הזה יכול שלא להיות הקולוניאלי?

**עאזר:** יש הרבה טעם בבחינת התרגום של בר ולפידות כשיקוף או תמונת ראי סוציו-היסטורית של מייסדי הפילוסופיה האקדמית בעברית ישראלית (ושל מתרגמי הפילוסופיה הגרמנית לעברית ישראלית). אולם יש להביא בחשבון את הבין לבין, התווך ההיסטורי שמאפשר את האנלוגיה הזאת. הבין לבין הזה יצר מציאות שבה קולוניאליזם הפרובינציאלי נתקבלה כחברה מן המניין במועדון הקולוניאלי הקלאסיות ואף הייתה למקור השראה לגורמים משפיעים שחפצים להפיח שוב את הרוח הקולוניאליזטורית המנוונת שלהן. הבין לבין הזה היטיב עם המעמד הסימבולי והכלכלי-פוליטי של הפרובינציה ועם הסובייקטיביות הפרובינציאלית של צאצאיה, כך שקשה עוד לראותה כפרובינציה.

אני יכול בהחלט לתאר לעצמי שהם ניגשו אל התרגום מפני שזה מסב להם הנאה צרופה ומפני שאולי הם מבינים את עצמם כישאליים לשעבר (הרי האומה עומדת בעוז על רגליה, ועל גופה של אומה אחרת), אבל קשה לי לראות איך זה מתקבל על הדעת בהקשר הרחב שבו רוב קוראי העברית הישראלית בעולם

נמצאים בישראל/פלסטין, ומבחינה פוליטית המתרגמים ודומיהם כלל אינם פרובינציאליים במידה שבה ברגמן ורוטנשטרייך היו בגרמניה של הזמנים ההם. אם בעבור המתרגמים ההיות-עבור-עצמו וההיות-עבור-אחר הוא פרשה פנימית ל-Judeo-Christian ולפוסט-חילוני של הברמאס ועל כן הם לא מוצאים טעם להתכתב עם דרוויש (הדיאלקטי לעילא), פנון ודומיהם, אזי האתר של התרגום הוא הקולוניה. זהו מעשה תרגום פנים-קולוניאלי ולא קאונטר-קולוניאלי או דה-קולוניאלי.

גל:

לשאלתו הרטורית משהו של שאול "האם האתר של התרגום הזה יכול שלא להיות הקולוניה", תשובתי היא כן. אם כי לא ברור מהי בדיוק הקולוניה: ישראל/פלסטין או שמא ברלין? זה מזכיר לי שכאשר גרתי בק"ק ברלין כתב מישהו ב"ארץ האמורי" שההגירה לברלין היא "בריחה מהישראליות", שלכאורה הושחתה כל כך בגלל נתניהו ותומכיו. חשבתי לעצמי שאם ההגירה לברלין היא בריחה, הרי היא דווקא בריחה אל הישראליות, משום שברלין מספקת פנטזיה נוסטלגית על מין ישראליות של פעם – אשכנזית, אירופית, עם השכלה פילוסופית, מדינת רווחה, וערבים טובים שמגישים לנו חומוס ברחוב זוננאָלֶה. אך טבעי הוא שבברלין יימשך מפעל התרגום מבית מאגנס וענקי האוניברסיטה העברית! בה בעת, בנימה פחות אירונית, ההוויה בברלין מאפשרת דיאלוג פילוסופי עם מגוון "אחרים" למסורת הפילוסופית הגרמנית (ובהם גם היהודי שבתוך הישראלי), באופן שישראל/פלסטין מעולם לא אפשרה. וכן, הם כולם מדברים (גם) גרמנית ואף משתמשים במילה "סובסטנץ".

האמירה הזאת איננה קריאה לניתוח פוסט-קולוניאלי של ההוויה הפילוסופית דוברת העברית בברלין (אף שניתוח כזה תמיד אפשרי), אלא מבקשת לאותת על עייפות מסוימת מהפרספקטיבה הזאת. לא שאינני מסכים עם שאול (או עאזר) שמפעל התרגום הזה – כמו כמעט כל פעולה של היהודי-ישראלי – אינו מבקש הכרה מהפלסטיני אלא מהמטרופוליין. בזאת הוא קולוניאלי. אבל אחרי כמה עשורים של ניתוח מהסוג הזה, אני לגמרי לא מופתע. זה כמעט טריוויאלי בעיניי. אתנחם (כמובן) בהגל, שבניתוחו את עיר המדינה היוונית בהרצאות על הפילוסופיה של ההיסטוריה מצביע על ניסיון דומה אצל אזרחי אתונה (בניגוד לדיאלקטיקה של האדון וה-Knecht, שרלוונטית יותר לימי הביניים – אפרופו תרגום). גם להם לא היה אכפת מה חושבים העבדים שלהם; את הכרתם הם קיבלו זה מזה. ועדיין, בסופו של דבר העבדים ניצחו – ואף בזכות אידיאולוגיה שנולדה בפלסטין ובראשו של יהודי-פלסטיני, הנצרות. אז אני אתמקד בינתיים, ברשותכם, בקריאה איטית ומעמיקה בפנומנולוגיה – כעת גם בעברית – בקולוניה העברית

הקטנה שלי במטרופולין ניו יורק. לקח אחד שאני נוטל מהגל הוא החשיבות הטמונה בלחיות את הגשטלט שלך עד הסוף. רק כך אתה מאפשר לאחר את המרחב להיות אחר, ואולי לבסוף אף לבטל אותך.

**מיכל:** קולוניה? מטרופולין? באיזו מאה אנחנו? אנחנו בהווה שבו אין הבדל ממשי בין הקולוניה והמטרופולין (אם כי, יש להודות, זה גם הווה שעוסק בשחזור ומחזור ההבדל בין הקולוניה למטרופולין). בימינו אנו, כולנו (כאילו) חכמים, כולנו (כאילו) נבונים, וכולנו מדקלמים את התורה ("לקבל את האחר", למשל; דקלום שאין לו דבר וחצי דבר עם קבלת האחר).

אין באמת הבדל בין המדושנים הזוחים שנואמים על קבלת האחר מעל בימת האוסקר או בימת בית הנבחרים ובין "החקינים" המדקלמים זאת בקולוניה משום שהם מבינים דבר מתוך דבר. אלה גם אלה דברי דקלומים חיים/מתים. כולם כאחד מדקלמים, וכולם מדקלמים את אותו הדבר. ומבחינה זו בדיוק יש להתייחס לכל המופעים הללו כאל מופעים שונים ומגוונים של דבר אחד (נצרות? אירופה-אמריקה? רוח הזמן? ארגומנטציה דיאלקטית הגליאנית?).

ואם בכל זאת נתעקש על ההבדל, ולא על האחדות, של כל אותם מופעים של הדיאלקטיקה (כלומר, אם נבכר להתעקש דווקא על הדיאלקט), נדמה שלא נוכל להימנע מלהגיע לריבוי של אינסוף אמונות שרירותיות של תתי-קבוצות. ומה אז? האם מדובר בהתפרטות לאינסוף של פרטים שאינם מתכנסים לכדי אחדות כלשהי? האם מדובר בפרגמנטציה חסרת שחר וחסרת תוחלת? עדיין לא. שכן תתי-קבוצות אלו תובעות הכרה, על אף סירובן להכיר ב"דיאלקט" כחלק מהדיאלקטיקה או בקולוניה כחלק מהמטרופולין. הן רוצות וגם ולא רוצות לקחת חלק ב"שיח", בדיאלקטיקה (למרות טענתן החד-משמעית, החד-צדדית והנחרצת נגדה ולטובת ייחודן נטול ההשוואה). ובקצרה: אם בכל זאת נרצה, אחרי ככלות הכול, להתמקד דווקא בהבדל ולא בזהות ולהבחין את הנאורים-הצדקנים-הזוחים מ"תומכי נתניהו" (ומיהם בדיוק? האם הם המזרחים, כלומר הערבים? או שהם השמרנים?), אני סבורה שגם אז ניאלץ לחזור להגל (שבאורח פלא מתגלה כפתוח יותר מאיתנו לכל האפשרויות הללו); ולהכיר בכך שהרציונלי-האוניברסלי (או המטרופולין) ממילא חייב תמיד לבוא לידי ביטוי בהקשרים פרטיקולריים, שרק מתוכם אפשר לחלץ את הלגיטימיות האוניברסלית שהרציונליות מעניקה לכל דבר ועניין.

**שאל:** אני חושב שהעמדות השונות נוסחו כעת בצורה החדה ביותר, ביחס להגל והאפשרות לאחיזה ברוח האוניברסלית ובאשר לעולם שבו הדיאלקטיקה

ההגליאנית פועלת, או פועלת מדי, או צריכה לשוב ולפעול. ומעניין שכל זה נעשה מול התרגום לעברית של הפנומנולוגיה; הדיון בתרגומו של הטקסט שעוסק בהצבתה של המודעות העצמית כ"רמות" הראשית של העיון הפילוסופי נעשה מודע לעצמו, למקום שהוא מתקיים בו, לתנאים שמאפשרים אותו, לזהותו שלו ולמודעות העצמית האחרת לו. באופן זה, שאלת התרגום של החיבור הזה איננה רק פונקציונלית או אינסטרומנטלית או אפילו פואטית – היא איננה מסתכמת במעבר משפה לשפה, בהנהרה ובהתאמה, או במילון ובסגנון. לדון בתרגום של הגל לעברית משמעו לדון מניה וביה בעניינים שמעלה ספרו של הגל: מהו בעצמו, מהו עבורנו, מהו האחר שלו ומה הוא יכול להיות עבורו, והאם כל אלה מתלכדים בנקודה מסוימת.

### ביבליוגרפיה

- הגל, גיאורג ו"פ, 1996. הקדמה לפנומנולוגיה של הרוח, בתרגום ירמיהו יובל, ירושלים: מאגנס. —, התשע"א. קווי יסוד לפילוסופיה של המשפט, בתרגום גדי גולדברג, ירושלים: שלם. —, 2020. פנומנולוגיה של הרוח א, בתרגום רועי בר ואלעד לפידות, תל אביב: רסלינג. מבורך, ישי, 2016. תיאולוגיה של חסר: על אמונה שלאחר התווה, תל אביב: רסלינג. —, 2018. היהודי של הקצה: לקראת תיאולוגיה של אי-הלימה, תל אביב: רסלינג. —, 2019. ארון הערות: חזרתו של המודחק האחרון, תל אביב: רסלינג. קאנט, עמנואל, 1954. ביקורת התבונה הטהורה, בתרגום שמואל הוגו ברגמן ונתן רוטנשטריך, ירושלים: מוסד ביאליק. קליין, יצחק, 1978. הדיאלקטיקה של הארון והעבד: פירוש לפרק מתוך "הפנומנולוגיה של הרוח" של הגל, תל אביב: עם עובד ואוניברסיטת חיפה.

- Avineri, Shlomo, 1984. "The Fossil and the Phoenix: Hegel and Krochmal on the Jewish Volksgeist," in Robert L. Perkins (ed.), *History and System: Hegel's Philosophy of History*, Albany: State University of New York Press, pp. 47–63.
- Buck-Morss, Susan, 2009. *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Fukuyama, Francis, 1992. *The End of History and the Last Man*, London: Penguin Books.
- Habermas, Jürgen, 1974. "On Hegel's Political Writings," in *Theory and Practice*, trans. John Viertel, Boston: Beacon Press, pp. 170–194.

- Hegel, Georg W. F., 1971. "The Spirit of Christianity and Its Fate," in *Early Theological Writings*, trans. T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 182–300.
- , 1986. *Werke (12): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kojève, Alexander, 1969. *Introduction to the Reading of Hegel*, ed. Allan Bloom, trans. James H. Nichols, New York: Basic Books.
- Rosenzweig, Franz, 2010. *Hegel und der Staat*, Berlin: Suhrkamp.
- Rotenstreich, Nathan, 1972. *Tradition and Reality: The Impact of History on Modern Jewish Thought*, New York: Random House.
- Taubes, Jacob, 2010. *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason*, eds. Charlotte Elisheva Fonrobert and Amir Engel, Stanford: Stanford University Press.
- Trouillot, Michel-Rolph, 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.