

תרומתו של עמנואל לוינס למחשבה הפוליטית בת זמננו

זאב לוי

יחסו החיובי של לוינס אל הציונות נגזר מהשקפתו האתית, שהעלתה על נס כערכים עליונים את ההומניזם ואת עם ישראל, ולא דווקא את הטריטוריה של מדינת ישראל. מבחינה זו, שומה להבדיל בין השקפת לוינס על הציונות, שלא כללה מושגים כמו גאולה או משיחיות - אלה כוונו על ידו אל האתיקה - אלא הביעה את השאיפה להתגבר על האנומליות הממושכת של החיים היהודיים בגולה, לבין יחסו למדינת ישראל.

אולם בשעה שאפלטון ראה את תפקיד הפילוסוף בהעמדת ידיעתו לשירות האדם - המלך-הפילוסוף - הרי שאריסטו ראה את הפילוסופיה בתור **תאוריה** - ידיעה לשמה, ללא תכלית מעשית, כשאר הפעולות האנושיות. שתי מגמות אלה היו אופייניות, פחות או יותר, לפילוסופיה, מאז ראשיתה ביוון. אפילו ברטראנד ראסל, שאישית היה מסור מאוד למטרות חברתיות ופוליטיות, היה סבור כי עיקר תפקידה של הפילוסופיה לשאול שאלות ולא דווקא לתת תשובות.⁽¹⁾ היו, כמובן, גם יוצאים מן הכלל. שפינוזה כתב את **מאמר תיאולוגי-מדיני** למען המטרה המפורשת של הגנה על חופש המחשבה, הדיבור והביטוי. אולם הוא גם הודיע, שרירותית למדי, כי עד אשר נתן את תשומת לבו לפילוסופיה פוליטית, "מעולם לא עלתה על דעתם [של הפילוסופים] תורת-מדינה, שתוכל להיות שימושית".⁽²⁾ פילוסופים אקזיסטנציאליסטים שבו וטיפלו יותר בסוגיות קונקרטיות של חיי האדם, ובימינו תופסות

הפילוסופיה היא אולי הדיסציפלינה היחידה בקרב המדעים, המהרהרת באיכותה ובטיב של עצמה כחלק מעיוניה היסודיים. עצם האטימולוגיה של המילה - **פילו־סופיה** (אהבת החכמה) - משקפת את ההיבט המהותי של חתירה מתמדת לאמת. את המוטיב הזה אפשר למצוא בהגותם של כל גדולי הפילוסופים במשך הדורות. בין היתר ראוי לציון יהודה אברבנאל, שספרו **שיחות על האהבה** הפך לאחד מרבי המכר של עידן הרנסנס. שני המשוחחים בו הם איש צעיר בשם פילו ואישה צעירה בשם סופיה, וביחד: פילוסופיה. רוב הפילוסופים לא התיימרו לגלות את האמת עצמה, אלא ביקשו את הידיעה על מנת להתקרב אל האמת שנתפסה על ידם כנמצאת מעבר ליכולת ההשגה האנושית.

פרופ' אמריטוס זאב לוי, פילוסופיה כללית ויהודית מודרנית, אוניברסיטת חיפה

בעיות חברה ומדינה מקום חשוב בהגותם של הפילוסופים. פילוסופים יהודים הונחו אולי יותר על ידי מטרות מעשיות, ובייחוד אתיות, וזאת, ללא ספק, בהשראת "מצוות המעשה", שהיו אופייניות למסורת הדתית של היהדות. גם המושג הקבלי **תיקון** השאיר עקבות מפורשים בפילוסופיה היהודית של זמננו, כמו למשל בספרו של אמיל פאקנהיים *Mending the World*, ואחר כך בהגותו של עמנואל לוינס, שעליה יורחב הדיבור בהמשך. כאמור, פילוסופיה היא בקשת החקמה, אבל מימיה הראשונים התפצל חיפוש זה לשני כיוונים – חכמה כדי להבין וחכמה כדי לקדם חיים טובים. זאת היא הדיכוטומיה עתיקת היומין בין "יש וצריך" (is and ought), שעליה הצביע דוד יום, הנידונה בחברה המודרנית בתור הניגוד בין תאוריה ופראקסיס.

בניגוד להגל, שהמשיך את המגמה האריסטוטלית – מימוש עצמה של האידאה – הוגים כמו י"ג פיכטה, משה הס וקארל מארקס, שפעלו במחצית הראשונה של המאה ה-19, הדגישו כי שומה על הפילוסופיה לכלול את הממד המעשי כמרכיב בלתי נפרד. דבר זה קיבל את ביטויו הבוטה ביותר באחת-עשרה התזות של מארקס על פויארבאך, שעל פיהן התאוריה עצמה הופכת לפראקסיס. להכיר את הממשות ולשנותה, כרוכים זה בזה. חשיבות התזה האחת-עשרה, למרות נימתה הפזורטיבית כלפי הפילוסופים, נעוצה בכך שהיא מהווה סמל לתמורה הרדיקלית שיצרה בהמשך, אם להשתמש בדברי פראנץ רוזנצוויג (אמנם בהקשר אחר), "מין חדש של פילוסופיה" ו"מין חדש של פילוסוף". באמצע המאה העשרים, הגיע רעיון זה לביטוי מובהק בסניתזה בין אקזיסטנציאליזם ומארקסיזם בפילוסופיה של ז'אן פול סארטר. "אם חברה מתפלספת, פירוש הדבר שהמכאניזם שלה מתיר מידה מסוימת של משחק חופשי, שיש בה מקום לחלום אינדיוידואלי, לשאיפתו של כל איש, לשאילת שאלות ולאי-הבנה. פירוש הדבר שלא קיים סדר חברתי נוקשה לחלוטין."⁽³⁾ הדבר עשוי, אמנם, לעורר שאלה נוספת: האם קיימים מניעים חוץ-פילוסופיים להתפלספות, ובייחוד בפילוסופיה היהודית המודרנית? היו פילוסופים שהגבילו את פעילותם לביקורת על

פילוסופים שקדמו להם, ולא דווקא להעלאת בעיות חדשות. ג"א מור, אחד הפילוסופים האנליטיים החשובים, בראשית המאה ה-20, העיר בזמנו את ההערה הבנאלית: "אינני חושב שהעולם או המדעים היו מעוררים אצלי, אי-פעם, בעיות פילוסופיות. מה שהעלה אצלי בעיות פילוסופיות, היו הדברים שפילוסופים אחרים אמרו על העולם והמדעים."⁽⁴⁾ אבל גם מור בוודאי לא יכול היה להכחיש, כי פעם אחת לפחות היה פילוסוף שלא קדם לו פילוסוף אחר. מה היווה את המניע להתפלספות? סכמטית אפשר לומר, בעקבות אפלטון, אריסטו והרמב"ם: פליאה, ספק ומבוכה. אבל אלה היו דחפים סובייקטיביים ופסיכולוגיים. אולם השאלה שברצוני לעסוק בה עכשיו, אינה מהם המניעים להתפלספות, אלא האם ישנן מטרות אובייקטיביות ששומה על הפילוסוף



עמנואל לוינס

להיאבק עליהן, ומה צריכות להיות מטרות אלה בחברה בת-זמננו. אני מעדיף לדבר על תפקידו של הפילוסוף ולא של הפילוסופיה, כדי להימנע מאופני דיבור אנתרופומורפיים. אבל בהקשר לכך חייבים להבחין שוב בין שתי מגמות נבדלות: המטרה המפורשת של הפילוסוף להעמיד את מחשבתו לשירות מטרות חברתיות ופוליטיות – בין שאנו מסכימים אתן אם לאו – או הניסיון של אקטיביסטים פוליטיים להסתייע בתאוריה פילוסופית מסוימת כדי לקדם את מטרותיהם. לפעמים שתי מגמות אלה חופפות במידה זו או אחרת, כפי שאני מבקש להראות באמצעות הפילוסופיה של עמנואל לוינס. כך, למשל, הוגים שמאליים ומהפכנים בדרום-אמריקה שאבו השראה רבה מהפילוסופיה של לוינס על האחר ובעקבותיה הגדירו את מחשבתם כ"פילוסופיית שחרור". לוינס היה מודע לנטיות אלה והתייחס אליהן באהדה רבה. אחד משיעורי התלמוד הידועים שלו אפילו נושא את השם "יהדות ומהפכה."⁽⁵⁾ הוא עוסק בבעיה הנדונה במסכת התלמודית **בבא מציעא** (קג: א-ב) בהקשר לשכרם של עובדים, ולוינס הדגיש, מצד אחד, את הרלוונטיות של הדיון הזה לבעיות סינדיקליסטיות בזמננו, ומצד אחר, את השלכותיו ההומניסטיות הבולטות. הוא מצוין, בין היתר, כי "הלבבות נפתחים בקלות למעמד הפועלים, אבל הארנקים – לא כל

"הלבבות נפתחים בקלות למעמד הפועלים, אבל הארנקים – לא כל כך, וקשה עוד יותר לפתוח את דלתות בתינו."

רעיון מרכזי בפילוסופיה של לוינס – אחרותו של האחר ואחריותו לאחר – כרוך הדוקות במושג "זכויות אנוש". מושג זה, שחדר אל הפילוסופיה בימי הרנסנס, היה זר, לכאורה, למסורת הדתית של היהדות, שדגלה בחובות בלבד. לכן, אליבא דלוינס, הצורך לכבד זכויות אנוש לא נגזר משום מצווה אלוהית או חסד אלוהי, אלא זהו הישג מפואר של התודעה האנושית.⁽⁶⁾ זוהי מסקנה מפורשת מכיבוד אחרותו של האחר. באופן דומה, פחות או יותר, משתמש לוינס במושג "אנרכיה", שהוא נוטה לכתוב עם מקף, כלומר an-archie;

הוה-אומר, אין יסוד ראשוני (arché) המכתיב את ההתנהגות האנושית. מושג האנרכיה מסמן שאין התחלה לאחריות האין-סופית של האדם. כל הרעיונות הללו אינם בגדר אידאות מופשטות; להכיר בחירותו ובאחרותו של האחר הוא מעשה מהפכני של ממש, המציין את הדור החדש ואת הציוויליזציה של המערב. המדע והטכנולוגיה מכשירים את הקרקע – וביתר דיוק אמורים להכשירה – לכיבוד זכויות האדם,

אף על פי שאלה מופרות ללא הרף. הם מראים, שהתקדמות הידע התאורטי (savoir) משקפת את כישוריו של האדם ואת חירותו, ומחזקת את האידאה של זכויות אנוש. העולם והאדם יחדלו להיות כלי משחק בידי כוחות טבעיים או על-טבעיים שרירותיים, שמשמעותם ומטרתם חורגת מעבר לידיעה האנושית. את כל המסקנות האתיות, החברתיות והפוליטיות הללו הוא גוזר, בסופו של דבר, מתפיסת האחר שלו. לכיבוד אחרותו של האחר יש גם השלכות מרחיקות לכת ביחס למעמדם של נשים וילדים בחברה בת-זמננו.

לכיבוד האחר יש השלכות חברתיות

כיום, אי-אפשר להתעלם מהתפקיד החשוב שמילאה פילוסופיית לוינס בביקורת תופעות שליליות שונות בחברה של ימינו. אהבה ואחריות יש להפנות אל האחר שהוא רעי, אבל גם אל האחר, שהוא יותר מרוחק ממני, שאותו מכנה לוינס "השלישי". זהו הבסיס של הצדק. מעקרונות האחריות האוניברסלית נגזרת ההנחה שצדק לאומי צריך להוליד צדק אוניברסלי, שמטרתו האחרונה היא לכוון "חברה אנושית מקיפת-כל אחת", שבה כל העמים יהיו שווים, ושום עם לא ינוצל או ידוכא על ידי עם אחר. הדאגה לטובת העמים צריכה להיות כמו הדאגה לעניים, ליתומים ולאומנות, המומלצת בתורה; זאת האידאה של ההומניזם. לוינס נוקט בהרבה מונחים מקראיים – גר, עני,

כך, וקשה עוד יותר לפתוח את דלתות בתינו". הסוגיה של מי צריך לשלם עבור זמן הליכתו של העובד למקום עבודתו היא משנית, אבל היא מזכירה לנו, אליבא דלוינס, את זכויותיו "הבלתי ניתנות לערעור" של העובד ומטרימה את "עתידי הפרולטריוזיה של הפרולטריון". עמדתו, המגלמת "הומניזם יהודי", חופפת את יסודות הפילוסופיה שלו בכללותה, שבה הוא מדגיש את המושגים של "אחריות", "צדק" ו"אהבה". זהו "האחר", שאת זכויותיו יש לכבד ולשמור. זהו גם מוסר ההשכל של ספרו **הומניזם של האדם האחר**.⁽⁶⁾

כל זה מביאו אל המסקנה הבאה:

יש להגדיר את המהפכה על ידי התוכן, הערכים; המהפכה קיימת במקום שמשחררים את האדם, כלומר במקום שמחלצים אותו מן החוקיות הכלכלית... אי-אפשר לשאת ולתת בכל הנוגע לאישיות האדם. העובדה שאי-אפשר להתמקח על כך, כבר קובעת את התנאי הראשון למהפכה.⁽⁷⁾ בהקשר לזה מפרש לוינס גם אמירה תלמודית אחרת ברוח מארקס הצעיר,

דהיינו, שהגמול על עבודה איננו רק השכר אלא עצם הפעילות היוצרנית, המשוחררת מההתנכרות לעצמו. בחברה ללא ניצול תהפוך העבודה מעול למעשה חופשי, אשר יבטא את כישוריו היצירתיים הפוטנציאליים של האדם. מצב חברתי מעין זה נראה, עדיין, כאוטופי למדי, לצערנו, אבל השקפה זאת מבטאת את הכמיהות ההומניסטיות של אלה הלוחמים למען צדק חברתי. לוינס מוסיף, שאת המושג הזה של חופש צריך להשלים על ידי האחריות של כל אחד למען האחר, למען רעיו. אף על פי שלוינס ניסה לפרש מקומות שונים בתלמוד באמצעות קטגוריות סינדיקליסטיות, מהפכניות והומניסטיות, הוא גם הבליט בו היבט יהודי מפורש. קיימת, אמנם, סמיכות בין המחשבה היהודית ומגמות שמאליות מסוימות, ובייחוד הנטייה להגן על כבודו של אדם, אבל לא יהיה זה נכון לזהות את גורל היהדות עם גורל הפרולטריון (כמו שעשה, למשל, משה הס, בהתחלת **רומא וירושלים**). רדיפת היהודים הייתה הרבה יותר חמורה. היא ביטאה את שנאת היהודי בתור **הזר** במובהק. לכן, גם מהפכה עלולה להוות סכנה ליהדות; ערכי הסוציאליזם מעודנים פחות מהערכים העתיקים של היהדות. גישתו של לוינס היא, אפוא, אמביוולנטית. מצד אחד, הוא מבליט מחשבות תלמודיות מסוימות, המקבילות להומניזם מהפכני בן זמננו, ואילו מצד אחר, הוא חושש שמגמות מהפכניות אלה עלולות לטשטש את הערכים ההומניסטיים המסורתיים המאפיינים את מחשבת ישראל. על תפיסתו המקורית והאידיויסינקרטית את מושג "המהפכה" אפרט להלן.

יתום, אלמנה – כדי לבטא את האתיקה הפוליטית שלו. אלה הם האחרים, שאין להם בית או מקום להניח בו את ראשם, הם ה־homeless של חברתנו, הפליטים בכל ארצות העולם וכו'. הם מזכירים לנו כל העת את אחריותנו כלפיהם, אפילו אם תוצאות התערבותנו תהיינה מעטות בהשוואה לממדים העצומים של האסונות המתרגשים, בזמננו, על אוכלוסיות אנושיות רבות. במקומות רבים בעולם, ובמיוחד במדינות טוטליטריות, כפופים בני־אדם לאדנותם של אנשים אחרים, ולעתים תכופות לפורענויות הטבע (צונמי, הוריקן 'קתרינה' וכו'), אבל לא על זה מדבר כאן לוינס. הוא מבקש להדגיש את התובנה ההולכת וגוברת לגבי תהליכים מדעיים ואת ההישגים הטכנולוגיים המתעצמים, המבליטים את מקומו העליון של האדם בעולם ואת זכויותיו. אולם בו בזמן הוא מודע לסכנות המלוות את ההתפתחות המדעית והטכנולוגית, מפני שזו אינה מביאה בעקבותיה רק חירות אנושית וזכויות אנושיות, אלא עלולה להוליד דטרמיניזם חדש, שרירותי ובלתי אנושי המחסל את

אותה חירות אנושית. דבר זה אופייני למדינות מתועשות, ולא כל שכן, טוטליטריות. הוא טען בצדק, שבדיוק מה שהיה אמור לקדם זכויות אנוש, מבטל אותן במדינות אלה באופן מביש. הוא לא גינה את הטכנולוגיה המודרנית, אלא ביקש להפנות את תשומת הלב לסכנה שהמדע והטכנולוגיה יופנו כלפי עצמם. לא המדע והטכנולוגיה יוצרים תופעות שליליות, המבזות את האדם. דבר זה בולט ביותר בעולם "השלישי" ובעולם "הרביעי", בהם אוכלוסיות שלמות גוועות מרעב, ממחלות וממלחמות. ושוב, כל הרעיונות הללו נגזרו במישרין מהשקפתו על האחר. לכיבוד האחר יש, אפוא, השלכות חברתיות מרחיקות לכת. רעיונות אלה היו, אולי, יותר מובלעים ממפורשים בפילוסופיה של לוינס, אבל הם עוררו, בין היתר, הדים חזקים, בייחוד בקרב כמה הוגים בדרום־אמריקה ששאבו מהם, כאמור, את השראתם למה שקראו "פילוסופיית השחרור". באחד משיעוריו התלמודיים כותב לוינס, כי "לקדש את האדמה הוא לבנות עליה חברה צודקת", וממשיך: "חברה ללא ניצול אנושי, חברה שבה כל בני האדם שווים, כזאת שהמייסדים הראשונים של הקיבוצים ביקשו להקים... זהו האתגר לרלטיוויזם מוסרי."⁽⁹⁾ התורה מציעה נורמות של צדק חברתי אוניברסלי. ההוגים הנ"ל בדרום־אמריקה התרשמו, בין היתר, מהעובדה שלוינס השתמש בביטוי "מהפכה מתמדת", אמנם מבלי לשים לב לכך שלא היה לו שום מכנה משותף עם המושג המפורסם של טרוצקי, בזמנו. "מהפכה" במשמעות הלוינסית איננה חיסול

אלים של הסדר הקיים. אין זה מספיק להיות "נגד"; צריך להיות גם "בעד" משהו, דהיינו, בעד מהפכה אישית טוטלית, שעל ידה כל יחיד חדור אחריות אוניברסלית למען האחר. מהפכה כזו צריכה להיות "מתמדת". מה שצריכים זה "מרד אתי"⁽¹⁰⁾ לוינס עצמו מעדיף משטר של "אנ־ארכיה", דהיינו, של אחריות בלתי מוגבלת של כל יחיד ויחיד לזולת. זוהי המשמעות שהוא מעניק למושג "המהפכה המתמדת". אמנם, ספק רב אם חברה כזאת בת־הגשמה; הוא מתאר אותה בתור "שלום משיחי". רוב הרעיונות הללו מופיעים במאמרים ובהרצאות שנשא ומעובדים, פחות, בשני ספריו הפילוסופיים הגדולים. עם זאת, בסוף ספרו הפילוסופי הגדול, השני – **אחדת**

גם מלחמה צודקת מחייבת ערות מתמדת, על מנת לשמור על סטנדרטים מוסריים. כל הסוגיות הללו חשובות מאוד בעולם של זמננו, ובאופן מיוחד בישראל, עכשיו. למשל, במלחמה נגד הטרור ונגד האלימות הגוברת בפעולות נגדו.

מן הישות או מעבר למהות (אשר בשיחה אישית ציין אותו כספרו החשוב ביותר), הוא אימץ את הקסמה הפוליטית של "מלחמה במלחמה" במונחים, הדומים מאוד להערותיו על המהפכה, וקבע כי בעולם המערבי מוטל עלינו לא רק להתמקד במניעת אלימות, אלא להתעמת עם עצם הבעיה של אלימות מול אי־אלימות. חוסר

התנגדות לרעות חברתיות עלול להוליך לניווט מוסרי, אבל מצד אחר, המלחמה באלימות עלולה למסד את האלימות.⁽¹¹⁾ לכן גם מלחמה צודקת מחייבת ערות מתמדת, על מנת לשמור על סטנדרטים מוסריים. כל הסוגיות הללו חשובות מאוד בעולם של זמננו, ובאופן מיוחד בישראל, עכשיו. למשל, במלחמה נגד הטרור ונגד האלימות הגוברת בפעולות נגדו.

לוינס אמנם הודה שלא התיימר לפתור סוגיות פוליטיות באמצעות הפילוסופיה שלו, אבל ראה זאת כחובתו המוסרית להפנות אליהן את תשומת הלב. כאשר נשאל על ההוגים השמאליים בדרום־אמריקה, שהתייחסו לפילוסופיה שלו, הוא ענה: "אני מאושר מאוד ואפילו גאה מאוד, כאשר אני זוכה להדים כאלה בקבוצה הזאת."⁽¹²⁾ זו באמת תופעה מרשימה שכמה הוגים מארקסיסטים הסתייעו בפילוסופיית לוינס על מנת לנסח את הפילוסופיה הפוליטית שלהם, שהרי הוא עצמו הסתייג מהמארקסיזם (לאו דווקא ממה שהגדיר כמחשבה "מארקסית"). לוינס התייחס למארקס ולמארקסיזם בהזדמנויות מעטות בלבד, בדרך כלל בקשר לשאלה, אם העידן המשיחי ישים קץ לאי־צדק חברתי.

"כל הנביאים ניבאו את ימי המשיח... אבל הם מזכירים לנו את הקטעים המוזרים, שבהם ניבא מארקס את החברה הסוציאליסטית על כל תמורותיה של החברה האנושית, המפריכות הטרמה בשל מהותן המהפכנית מאוד."⁽¹³⁾ העידן המשיחי יבטיח כי האני יהיה אני אמיתי, המציית לציווי

הנובע מעצמיותו הפנימית, ואיננו מגיב לשום כפייה מבחוץ. בחברה הסוציאליסטית יוענק לאחר המעמד של האני, ואז אני אהיה משוחרר מהתנכרות עצמית, הנגרמת על ידי עשיית אי-צדק לאחר. זאת תהיה חברה זולתנית (אלטרואיסטית) לאמיתה. ההתייחסות למארקס, בהקשר למחשבה מקראית ותלמודית, מפתיעה מאוד במבט ראשון. בשיחותיו עם ריצ'רד קרניי התייחס לוינס גם לבכורת הפראקסיס במחשבת מארקס, וכדאי להביא את דבריו כלשונם:

כאשר דיברתי באלוהים והפילוסופיה⁽¹⁴⁾ על ההכרח להתגבר על האונטולוגיה המערבית בתור "פנייה אתית ונבואית", באמת חשבתי על הביקורת של מארקס על האידיאליזם המערבי בתור תכנית להבין את העולם במקום לשנותו [לוינס מתייחס להנחה האחת-עשרה של מארקס על פויארבאך; ראו לעיל].

בביקורת של מארקס אנו פוגשים מצפון אתי, החוצה את הזיהוי האונטולוגי של האמת על ידי הבנה אידיאלית ועל ידי הדרשה, שהתאוריה תוחלף על ידי פראקסיס קונקרטי של דאגה לאחר. הזעקה ההתגלותית והנבואית מסבירה את כוח המשיכה היוצא מן הכלל של האוטופיה המארקסיסטית על כמה וכמה דורות. כמובן

שהמארקסיזם הושחת על ידי הסטליניזם. המרד של 1968 בפרזי היה מרד של עצבות.

המטרה הראשית של הפילוסופיה הפוליטית של לוינס היא להבטיח צדק. מדינה שאיננה ערבה ליחסים בין-אישיים צודקים, איננה רשאית לדרוש אמון מאזרחיה, והיא מאבדת כל לגיטימיות. ססמה של חירות אישית, שאיננה מאושרת על ידי צדק חברתי, נראית חשודה בעיני לוינס. עיקר ביקורתו מכוונת לדיכוי האני בתור סובייקט במדינה, לא רק בגלל מגרעות ביורוקרטיות, אלא בגלל העובדה המצערת שפקידי המדינה אינם מתייחסים לאזרחים כאל סובייקטים אלא כאל אובייקטים, כגון הבא בתור, מספר וכדומה. הוא מנסה להגן על העצמי בפני ההיררכיה השלטונית, מפני שהאני מייצג את התנאי ההכרחי על מנת להבטיח את האחריות לאחר. "ישנן דמעות, שהפונקציונר (fonctionnaire) איננו יכול לראות; הדמעות של האחר." לוינס לא שלל את התפקידים שהמדינה והממשלה ממלאות בחיים החברתיים, אבל הוא התאמץ להדגיש את תפקיד האני, שאין לו מקבילה אתית.

למרות אי-רצונו לקחת חלק במאבקים פוליטיים ויחסו הביקורתי למרד הסטודנטים ב-1968, הוא גילה, כאמור, אהדה רבה לרעיון המארקסיסטי ("מארקסי" בלשונו) של סולידריות עם הנדכאים והמנוצלים - "הנרדפים". הוא הדגיש מחשבות דומות באתיקה של האחר שלו ובכתביו היהודיים. יציאת מצרים ביטאה את החתירה לחירות, חמלה לעבדים ולמדוכאים על אדמות - "les damnés de la terre"⁽¹⁵⁾. המארקסיזם, בניגוד לתאוריות פוליטיות אחרות, איננו לוחם רק על כיבוש השלטון, אלא על מנת לבטל את שלטון המדינה, לפחות מבחינה תאורטית עקרונית. זהו, לדעתו, היסוד המשיחי שבו. מה שבאמת קרה למארקסיזם, זאת כבר שאלה אחרת. "אחת האכזבות הגדולות של ההיסטוריה, במאה העשרים, הייתה שהתנועה הזאת הולידה את הסטליניזם."

לוינס זיהה את הקדימות המפורשת של הפראקסיס על התאוריה - למשל, באחת-עשרה התזות של מארקס על פויארבאך (ראו לעיל) - עם ההשקפה שלו בדבר מתן זכות קדימה לאחר. הוא מבדיל בין שתי מגמות הכרוכות זו בזו: האתיקה, המתגלמת ביחס האני אל האחר ואחריותו כלפיו, והמוסריות, המתגלמת בארגון חברתי-פוליטי החותר לצדק חברתי. צדק ופוליטיקה אינם ניתנים להפרדה. אולם כל הרעיונות הללו אינם יכולים לטשטש את

המטרה הראשית של הפילוסופיה הפוליטית של לוינס היא להבטיח צדק. מדינה שאיננה ערבה ליחסים בין-אישיים צודקים, איננה רשאית לדרוש אמון מאזרחיה, והיא מאבדת כל לגיטימיות. ססמה של חירות אישית, שאיננה מאושרת על ידי צדק חברתי, נראית חשודה בעיני לוינס.

ההבדל המהותי בין השקפתו הפילוסופית-דתית של לוינס לבין ההשקפה המטריאליסטית החילונית של מארקס. כאשר לוינס רואה את פני האחר, הוא רואה את אלוהים; כאשר מארקס רואה את פני האחר, הוא רואה עוני, ניצול ודיכוי. לוינס, כמובן, רואה גם את אלה, וזאת אולי החוליה המגשרת בין שני ההוגים האלה, שהשקפותיהם הפילוסופיות מנוגדות קוטבית.

בין לוינס ובלוך

מכל הבחינות האלה, תופסת האוטופיה מקום חשוב במחשבה החברתית של לוינס. הוא מקנה לה פירוש מקורי משלו, דהיינו, שהאוטופיה איננה נושא העיון של הידיעה אלא של הפגישה - הפגישה עם האדם האחר ולמענו. ניכרת שם, ללא ספק, גם השפעת הפילוסופיה של מרטין בובר, שהקדיש אף הוא מקום חשוב לרעיון האוטופיה. לוינס מדגיש את המפגש בין בני האדם בלשון כמעט נבואית. ההבדלים העיקריים בין תפיסת האוטופיה שלו ובין תפיסת האוטופיה הרציונליסטית של

אלא הוגה מעורב, un homme engagé, אף על פי שלא אהב את המושג האקזיסטנציאליסטי engagement ("מעורבות"), שהיה נראה לו עמום מידי. בכך, לדעתי, לא צדק, שהרי ז'אן פול סארטר, הנציג הבולט ביותר של מושג זה, היה מעורב הרבה מאוד במאבקים פוליטיים וציבוריים, ווודאי הרבה יותר ממנו, ולא הייתה שום עמימות בדבריו ובמעשיו. מנקודת ראות זו תרומתו של לוינס ליישום האתיקה בעניינים אנושיים נשארה יותר במישור התאורטי מאשר המעשי. אין זה מפחית, כמובן, במאומה מחשיבותה הגדולה. שומה עלינו, עכשיו, להסיק ממנה את ההשלכות הנדרשות.

יחסו לישראל

ברצוני לסיים מאמר זה במספר הערות על יחסו של לוינס אל מדינת ישראל, אשר בהקמתה ראה את המאורע הגדול ביותר בהיסטוריה של היהדות המודרנית ואת אחת מפסגות ההיסטוריה העולמית, ולהפנות את תשומת הלב למסקנות פילוסופיות אחדות שלו, בקשר לכך. הוא הדגיש את מה שכינה 'חשיבותה הדתית', אבל דחה את אי-הסובלנות של אותה ציונות משיחית, שפשטה אחרי 1967, ובאופן מיוחד את הגישה הכמעט מיסטית לטריטוריה. הוא הזהיר כי הססמה של "אדמת קודש" תוליד שוביניזם, שאיננו משקף את מהותה האמיתית של היהדות. יש אנושי קדוש יותר מכל פיסת קרקע; לכן מתח ביקורת על כיבוש השטחים אחרי מלחמת ששת הימים. אמנם, כאמור, השקפתו על המשיחיות מתייחסת לאתיקה ולא דווקא לפוליטיקה. הוא ניסה, אמנם, לגלות מכנה משותף מסוים בין היהדות ומדינת ישראל, אבל הגדירן באופן שונה. תפקיד היהדות מתייחס לאחריות כלפי האנושות, דהיינו, האחריות לאדם האחר. גם על מדינת ישראל מוטל לחתור לטובתה של האנושות, אבל היא צריכה לעשות זאת במישור הפוליטי, כדי לקדם - יחד עם יתר מדינות המערב - את הערכים של דמוקרטיה ליברלית ולתרום לשלום העולם. כיום, דבר זה נשמע אולי משונה במקצת. בכל אופן, הקמת מדינת ישראל הותירה חותם עז על מחשבתו והרחיקה אותו מהשקפתו של רוזנצווייג הנערץ, כי גורל העם היהודי הוא להישאר מחוץ לתחומה של ההיסטוריה. אולם בשעה שהיהדות ממשיכה לפעול במישור המטאפיזי, מדינת ישראל, כמו כל הלאומים האחרים, פועלת במישור הפוליטי-היסטורי, אולם שוב, על מנת לטפח את ייעודה הרוחני, ששואב את השראתו מדברי הנביאים.

הרעיון הציוני, כפי שאני רואה אותו, חופשי מכל מיסטיציזם, מכל משיחיות מיידית ושקרית, מייצג אידאה פוליטית ומוצדק מבחינה אתית. הוא מוצדק אתית כל זמן

ארנסט בלוך - הפילוסוף המארקסיסטי הבלתי שגרת, שהיה הדובר הראשי של חזון האוטופיה בימינו - הם אלה: בלוך תפס את האוטופיה בתור אימננטית; היא מסמנת את הגשמתו של קיום לא-מושלם עדיין - "Noch-nicht-Sein" ("טרם-היות"). ואילו לוינס השקיף עליה בתור טראנסצנדנטית; היא מסמנת את אשר "מעבר להיות". אולם, על פי שניהם חובתו של אדם היא להשלים את אשר "עדיין איננו" ("pas encore"). בלוך אימץ את ההשקפה של מארקס הצעיר על הנטורליזציה של האדם וההומניזציה של הטבע, בשעה שלוינס הדגיש אותו ממד אנושי שלעולם לא ייעשה טבע, אלא ישמור תמיד משהו "מעבר להיות" ("au-delà"). זהו האתגר לאחריות על האחר. המהפכה, אשר על פי בלוך אמורה להפוך את האוטופיה לממשות, אין בה די. מה שנדרש "זה משהו שונה ממהפכה, או יותר מהפכני ממהפכה", דהיינו, "מהפכה מתמדת" במובן הלוינסי. לעומת בלוך, שהדגיש את ההיבט החברתי-פוליטי של האוטופיה, לוינס השליך יתרו על ההיבט האתי, דהיינו נכונותו וחובתו של האני לפעול למען האחר. האוטופיה מגלמת "חיפוש" (recherche) ו"תשוקה" (désir) לזהות לחיים יותר טובים, שנולדו בגלל אי-השקט של מצב העניינים בהווה והדיאלקטיקה של האמנציפציה המודרנית.⁽¹⁶⁾ כבר בפתח ספרו הפילוסופי הראשון, **טוטליות והאין-סופי**, הוא דיבר על הכמיהה לארץ בלתי נראית, שלעולם לא נגיע אליה.⁽¹⁷⁾ בצורה יותר מפורשת הוא דן במושג האוטופיה בספר מסותיו על היהדות **חרות קשה** ובכמה מקומות אחרים, שבהם השתמש במונח non-lieu, שהוא תרגום מילולי של או-טופיה. הוא לא הכחיש, כי בתורתו האתית יש יסוד אוטופי, שהרי אין מוסריות ללא אוטופיה. את זה החיל גם על השקפתו על המארקסיזם:

העוצמה הגדולה של הפילוסופיה המארקסיסטית, שנקודת מוצאה האדם הכלכלי, גלומה ביכולתה להימנע לחלוטין מכל הטפת מוסר היפוקריטית. היא מתבססת על הכוונה הכנה, על הרצון הטוב של [מניעת] רעב וצימאון. האידאל של מאבק והקרבה, שהיא מציעה, התרבות שאליה היא מזמינה אותנו, ממשיכים את הכוונות האלה.⁽¹⁸⁾

לוינס נותן, אפוא, משמעות חדשה לרעיון המשיחי של כמיהה לעולם יותר טוב, ומה שחשוב ביותר בשבילו, החובה לעשות את כל מה שאפשר כדי לחתור להגשמתו.

כל אחד צריך לפעול כאילו הוא המשיח... משיחיות איננה הוודאות של בוא האיש, העוצר את מהלך ההיסטוריה. זוהי היכולת שלי לקחת על עצמי את הסבל של הכול. זהו הרגע, שבו אני מכיר ביכולת זו ובאחריותי האוניברסלית.⁽¹⁹⁾ כל הדברים האלה מוכיחים כי למרות הגותו המטאפיזית המופשטת והקשה לוינס לא היה פילוסוף שהסתגר במגדל-שן,

למדינת ישראל. אפשר להבדיל בשוני מסוים בין יחסו למדינת ישראל, בשנותיה הראשונות, ויחסו כלפיה בשנים שלאחר מכן, שהיה ביקורתי יותר. לוינס לא תפס את הקמת מדינת ישראל כהגשמה של הבטחה אלוהית, וגם לא רק כחידוש חיים נורמליים ועצמאיים, אלא ראה בה, בראש ובראשונה, הזדמנות לשנות את מצבו הטראגי של העם היהודי, שבמשך דורות רבים היה הדובר של רעיון הצדק מבלי שהיה מסוגל לממשו הלכה למעשה. מדינת ישראל פתחה, בפעם הראשונה, את הסיכוי להשתית את חיי המדינה על עקרונות הצדק. למרבה הצער, גם מטרה זו נראית עדיין אוטופית ורחוקה ביותר. ■

הערות:

1. ברטרנד ראסל, *בעיות הפילוסופיה*. ירושלים: מאגנס 1966, עמ' 17.
2. ברוך שפינוזה, *מאמר מדיני*. ירושלים: מאגנס 1982, עמ' 23.
3. J. P. Sartre, *Literary and philosophical essays*. New York: Criterion Books, 1955, p. 142.
4. *The Philosophy of G. E. Moore*. The Library of Living Philosophers, ed. by F. A. Schilpp, New York 1952, p. 14.
5. עמנואל לוינס, *תשע קריאות תלמודיות*. ירושלים ותל-אביב: שוקן 2001, עמ' 117-147.
6. עמנואל לוינס, *הומניזם של האדם האחר*. ירושלים: מוסד ביאליק 2004.
7. *תשע קריאות תלמודיות*, שם, עמ' 125-126.
8. *Outside the subject*. London: The Athlone Press 1993, p. 113.
9. *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Ed. de Minuit 1968, p. 141. הדגשה שלי.
10. "Ideology and Idealism", *The Levinas Reader*, ed. by Sean Hand. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell 1989, p. 130.
11. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Kluwer Academic 1998, p. 271/2.
12. *Entre Nous - Essais sur le penser à l'autre*. Paris: Ed. Grasset 1991, p. 130.
13. *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Paris: Ed de Minuit 1982, p. 218.
14. עמנואל לוינס, *אלוהים והפילוסופיה*. תל-אביב: רסלינג 2004.
15. *A l'heure des nations*. Paris: Ed. de Minuit 1988, p. 91. המילים האלה לקוחות מהגרסה הצרפתית של "האינטרנציונל".
16. לוינס מתייחס, אמנם, לפילוסופיה של בלוך בעיקר בהקשר של התמודדות האדם עם המוות, שגם הוא בבחינת "טרם-היות". ראה עמנואל לוינס, *המוות והזמן*, תל-אביב: רסלינג 2007, עמ' 125-140.
17. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. La Haye: Martinus Nijhoff 1971, p. 3.
18. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin 1968, p. 69.
19. *Difficile Liberté - Essais sur le Judaïsme*. Paris: Albin Michel 1976, p. 130.
20. "Israel, Ethique et Politique", *Cahiers de l'Herne*, Paris 1991, p. 566.

שהוא מקדם פתרון פוליטי, השם קץ למצב השרירותי של היהודים ולכל הדם, הנשפך ללא עונש במשך מאות בשנים ברחבי העולם. הוא צריך להתבסס על תנאים, שאינם מופשטים, דהיינו, לא סתם בכל מקום שבו יש אחדות פוליטית של רוב יהודי.⁽²⁰⁾

כנגד אלה שהתיימרו להציג את מדינת ישראל כהגשמת הרעיון המשיחי וכמדינה יוצאת דופן, טען לוינס שהמשיחיות מתגלמת באתיקה, באחריות ובעזרה לאחר. ריבונות המדינה החדשה ועוצמתה הצבאית אסור שיסטו מציוויים אתיים אלה, שהיהודים היו הראשונים לנסחם בהיסטוריה האנושית. חיים אתיים הם חיים למען האחר, וזה כולל את כל אלה שקרובים לי: "Mes proches sont aussi mes prochains" ("הקרובים אליי הם גם מקורביי"). זה אמנם מספיק כדי לכוון את המדינה, אבל איננו מצדיק כל מעשה שלה. אלה שהם "קרוביי" אינם קרוביי היחידים. לוינס הסתייג ממה שקרא "יודאוצנטריזם", מה שיכול להזכיר את הסתייגותם של קלוד לוי-שטראוס וז'אק דרידה מ"אתנוצנטריזם".

קיים גבול אתי למדינה, שהגשמתה הייתה בגדר הכרח אתי. חשיפת הגבול הזה מגלמת את קו התיחום בין אתיקה ופוליטיקה. על פי האתיקה של לוינס 'ישים' אנושיים אמורים לפגוש איש את רעהו פנים אל פנים, בשעה שבמדינה הם נשארים אחד ליד האחר. הרמן כהן, שלוינס ממעט להתייחס אליו, כבר ציין הבחנה דומה בין "Mitmensch" ("אדם עמי") ו-"Nebenmensch" ("אדם לידי"). אולם בשעה שכהן היה עוין את הציונות ורוזנצווייג היה אדיש לה, תמך לוינס בציונות, אף על פי שכמו הרב מרדכי קפלן, מייסד הזרם הרקונסטרוקציוניסטי ביהדות ארצות-הברית, לא ראה בה את האופציה היחידה של היהדות. אולם ישראל חשובה יותר ליהודי בגולה מאשר איטליה או אירלנד לאמריקני ממוצא איטלקי או אירי. לכן השתתף לוינס בקולוקוויים שאורגן על ידי שלמה מלכה ואלן פינקלקראוט ב-1982, בעקבות הטבח בסברא ושתילה, והדגיש בדבריו את האחריות הכבדה שכל אחד נושא כלפי כל אחר. לכן גם יהודי באירופה חייב להרים את קולו ולהביע את מחאתו.

ולסיכום, יחסו החיובי של לוינס אל הציונות נגזר מהשקפתו האתית, שהעלתה על נס בתור ערכים עליונים את ההומניזם ואת עם ישראל, ולא דווקא את הטריטוריה של מדינת ישראל. מבחינה זו, שומה להבדיל בין השקפת לוינס על הציונות, שלא כללה מושגים כמו גאולה או משיחיות - אלה כוונו על ידו אל האתיקה - אלא הביעה את השאיפה להתגבר על האנומליות הממושכת של החיים היהודיים בגולה, לבין יחסו