

על מקור האחריות במשנתו של עמנואל לוינס

בבואנו לדון במשנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס¹ ובהתייחסותו לסוגיית האחריות, עלינו להיות מודעים למגבלה המוטלת עלינו כתוצאה מן העובדה המדהימה שלוינס טרם תורגם לשפה העברית.

הפילוסוף היהודי הגדול, הנחשב על ידי עמיתיו לאחד מגדולי הפילוסופים במאה ה-20, שספריו תורגמו לשפות רבות ועוררו אלפי מחקרים, כמעט ואינו מוכר במדינת ישראל. מלבד ספר קטן שבו מתנהל שיח בין לוינס לבין פ' נמו² וספר "הקריאות התלמודיות" העומד להתפרסם (בהוצאת שוקן), לא תורגם אפילו ספר אחד מן הספרים הרבים המוצעים בחנויות הספרים בצרפת או בארצות הברית.

עובדה זו כשלעצמה אומרת דרשני, אבל אין ברצוננו להזדקק כאן לפרשה כאובה זו. בחרנו להציג את אחד הפרקים החשובים ביותר ביצירה ענקית זו, שהוא בעל השלכות רבות בתחומים שונים – בתורת האתיקה כמובן, בתורת האדם במובנה הרחב, אבל גם בפרשנות המקרא והתלמוד, וביחס למשמעות היהדות בעבור כל אדם במאה ה-21.

העיסוק במשנתו הפילוסופית של לוינס מתחלק בין שתי קבוצות של חוקרים: האחת, הרואה את לוינס כפילוסוף אירופי, יורשם של הוסרל והיידגר, אבל גם של אפלטון, דיקארט וקאנט.³ חוקרים אלה סבורים שלוינס מחדש את פני ההגות הפילוסופית, תוך כדי חשיפת האפשרויות האתיות שהיו חבויות בה מאז אפלטון. לדידם, יהדותו של לוינס אינה אמורה

1 לוינס נולד בקובנו ב-1906 ונפטר בצרפת ב-1995. הוא למד פילוסופיה בצרפת, אבל את עיקר הכשרתו כפילוסוף קיבל בסוף שנות העשרים בגרמניה, תחת הנחייתם והדרכתם של שני הפילוסופים הגדולים של ההגות האירופית במאה העשרים: אדמונד הוסרל, שהיה המורה הגדול שלו; ומרטין היידגר, הפילוסוף שקשר את שמו לשמחה עם עליית הנאצים בגרמניה.

2 **אתיקה והאינסופי**, שיחות עם פיליפ נמו, בתרגום אפרים מאיר, ירושלים תשנ"ה.

3 לרוגמה, בקובץ J.L. Marion (ed.), *Positivoite et Transcendance*, Paris 2000. לוינס מתואר כ"גדול הפילוסופים הצרפתים מאז ברגסון" (שם, מבוא).

להשפיע על תרומתו הפילוסופית לתרבות האירופית. ואכן, לוינס עצמו הוא תנא דמסייע לדעה זו, בהקפתו המוצהרת לפרסם את חיבוריו הפילוסופיים אצל מו"ל שונה מזה שפרסם את ספריו "היהודיים".

קבוצה שנייה⁴ רואה בלוינס את אחד ההוגים היהודיים הגדולים, יורשם של הרמן כהן ושל פרנץ רוזנצוויג, אבל גם של הרמב"ם ושל חכמי ישראל הנקראים "פרושים". על פי אותם חוקרים, לוינס הוא הגלגול הפילוסופי האחרון של ה"מתנגדים", והוא נותן למאבקו של הגאון מווילנא נגד החסידות משמעות פילוסופית-דתית עמוקה.

לוינס עצמו יכול לשמש כתנא דמסייע גם לדעה זו, מפני שחיבוריו הפילוסופיים הגדולים מכניסים מושגים דתיים מובהקים – כמו הבריאה, ההתגלות, הכפרה, הבחירה, ואפילו הקדושה – בכבשונה של ההגות הפילוסופית. בהקדמתו לספרו "כוליות ואינסופיות"⁵ כותב לוינס: "התרשמנו מן ההתנגדות למושג הכוליות בספר Stern der Erlösung (כוכב הגאולה) של פרנץ רוזנצוויג – הנוכח יותר מדי בספר הזה כדי שייזכר בשמו". והרי ה"התנגדות למושג הכוליות" היא הנושא המרכזי של "כוליות ואינסופיות". משמע, אי אפשר להבין את לוינס בלי לקחת בחשבון את הזיקה העמוקה בינו לבין רוזנצוויג.

אפשר גם להראות שכל ספריו ה"יהודיים" של לוינס, ובמיוחד פרשנותו התלמודית, מפתחים בשפת המקורות היהודיים את המשנה הפילוסופית המופיעה ב"כוליות ואינסופיות" וב"אחרת מהיות"⁶: לוינס מדבר בקול אחד בכל חיבוריו. אין כאן שום "פיצול אישיות", שום קרע פנימי בין החיפוש הפילוסופי לבין הפרשנות הדתית.

היכן האמת?

קיימת גם אפשרות שלישית, שאותה הייתי נוטה לאמץ: הגותו של לוינס התפתחה בצומת שבה נפגשו כבר מימי חכמי התלמוד ההגות היהודית והפילוסופיה. הוא קיבל את המיטב משתי התרבויות, ומביא אותן לדו שיח קשה ומעמיק. דו שיח אינו הרצאה אפולוגטית שבה מנסים להוכיח שצד אחד צודק – מפני שבעיני לוינס היהדות והרציונליות המערבית מייצגות שני קטבים בלתי נמנעים של רוח האדם.⁷

ואולם, גם לא מדובר בסתתורה, על פי דרכם של פילון מאלכסנדריה או של הרמן כהן. לא

4 ר' את דברי J.F. Lyotard (ליוטאר) בקובץ 1987 Osiris, *Autrement que savoir*, עמ' 79, המספר כי "פעם אחת, בטלפון, באת אליי בטרוניה ואמרת: 'אבל אתה הופך אותי להוגה יהודי!' והוא מוסיף: 'הופתעתי, מפני שאכן זה מה שאני עושה ממך, ואני חייב לומר שהדבר חשוב לי'".

5 כוליות ואינסופיות – מסה על החיצוניות, פריס 1990.

6 אחרת מהיות – או מעבר למהות, פריס 1990.

7 כפי שלוינס נהג לומר: אירופה זה התנ"ך והיוונים.

מדובר ביהדות אפלטונית, קאנטיאנית או הוסרליאנית. היהדות מדברת בקולה המסורתי, בקול חכמי הגמרא, והפילוסופיה גם היא משמיעה את קולה או את קולותיה: קולם של אפלטון, דיקארט, קאנט, הגל, ניטשה, הוסרל והיידגר. גם אם קולו של האחרון לא ינעם לאוזנו, הוא חייב להישמע, מפני שהוא מבטא את אחת האפשרויות העמוקות ביותר של ההגות הפילוסופית.

בפרטיטורה הרב-קולית הזאת משמיע לוינס את קולו המיוחד: קולו של הוגה העושה שימוש מתוחכם בכלי הדיון הפילוסופי – ובמיוחד באותה שיטת ניתוח שקיבל מהוסרל, הנקראת בשם "פנומנולוגיה" – אבל גם קול המסוגל להשמיע נימה אחרת, ייחודית, בבחירת מלים לא שגרתיות כמו "אובססיה" או "בן ערוכה", נושאים לא מקובלים בספרי פילוסופיה כמו הנאה וכאב, אכילה ומגורים, ואפילו תחביר מיוחד המפגיע את הקוראים, כשלעתים מופיעים משפטים קצרצרים חסרי פועל או נושא, ולעתים משפטים מסורבלים המעידים על קשיי ההליכה בסבך הבעיות.

הדברים נאמרים כדי לנמק מדוע לא נוכל להסביר את עמדתו של לוינס בסוגיית האחריות, מבלי להציג תחילה את העמדות הפילוסופיות שמהן הוא מסתייג, והמשמשות לו כנקודת מוצא.

1. "כל ימי גדלתי בין החכמים"

ככל פילוסופיה גדולה, יצירתו של לוינס עוסקת בנושאים רבים: במשמעות הקיום, במהות הזמן והדיבור, בצורות החיים השונות. יש בה מן המקצועות הפילוסופיים השונים: אונטולוגיה (תורת ההווה), אפיסטמולוגיה (תורת ההכרה), אתיקה (תורת המוסר), אסתטיקה (תורת האמנות) והרמנויטיקה (תורת הפרשנות). אבל כל פילוסופיה, כפי שהעיר פעם הנרי פֶּגֶסון, עוסקת בשאלה אחת בלבד, והספרים הרבים שכתב הפילוסוף אינם אלא גישושים בדרכו לברר את השאלה האחת המאירה לפניו ככוכב רחוק.⁸

מהי השאלה המטרידה את מנוחתו של לוינס, מאז הדיסרטציה שלו על "תיאוריית ההסתכלות של הוסרל" (1930) ועד הרצאותיו האחרונות על "האל, המוות והזמן"?⁹

התשובה לשאלה זו נעוצה באישיותו של הפילוסוף, במאורעות הטרגיים שהשאירו צלקת בנפשו, ובהתפתחותו הרוחנית בצלם של שני מוריו הגדולים, אדמונד הוסרל ומרטין היידגר. מאז ששהה במחיצתם בפרייבורג שבגרמניה בשנת 1928 – והוא בן 22 בלבד – לא פסק

8 המשל הוא של היידגר בתחילת ספרו **התנסות במחשבה**, 1954: "ללכת לקראת כוכב אחד, לא יותר".

9 **האל, המוות והזמן**, פריס 1995.

מלהגות במשנתם כדי לטוות את חוטי משנתו ב"חלל" שנפער בין שני ענקים אלה.¹⁰ הוסרל והיידגר מייצגים שני קטבים של ההגות האירופית. הראשון, יהודי במוצאו ומתמטיקאי בהכשרתו, הוא אחד הנציגים האחרונים והבולטים ביותר של הרציונליות האירופית. הוא ראה את עצמו כממשיכו של דיקארט, אבל מפעלו קשור במידה רבה לשיטה הטורנסצנדנטלית-ביקורתית של קאנט, ולכל המסורת ההומניסטית המערבית מאפלטון עד הרמן כהן, מבלי לשכוח את אוגוסטינוס ואת האמפיריציסטים האנגלים. הוא הסניגור הגדול של האידאליזם האירופי בשעת מצוקתו הקשה.

השני, נוצרי אדוק במוצאו ותאולוג בהכשרתו, שייך לשורש אחר של ההגות האירופית, הנקרא בשם "אוטולוגיה". על פי תפיסתו העצמית של היידגר, גילוי הראשון של שורש זה הוא בכתבי ה"פְּרָה-סוקראטיים", פרמנידס, הרקליטוס, ובתקופת ההשכלה האירופית: שפינוזה, הגל ושלינג.

חיבורו הגדול של היידגר "הוויה וזמן" – שאותו החשיב לוינס כאחד החיבורים הגדולים ביותר בתולדות הפילוסופיה – הוא בחלקו פולמוס חריף ונוקב עם המסורת הרציונלית – אריסטוטלית וקרטיזיאנית, ובחלקו מבוא לאוטולוגיה מסוג חדש: "האוטולוגיה הפונדמנטלית", שהיא ניסיון לפרש את משמעות הוויה על ידי ההתבוננות הפנומנולוגית במבנה היסודי של הקיום האנושי הנקרא Dasein.¹¹

לוינס הצעיר הגיע לפרייבורג מתוך עניין עמוק במשמעות החיים, וקיבל שם מתודה – הניתוח הפנומנולוגי. מתודה זו היא סוג של "הסתכלות" הדורשת "לשים בסוגריים" כל פרשנות – מדעית, פסיכולוגית, היסטורית, דתית – כדי להגיע למשמעותן היסודית של העובדות. הפנומנולוג נדרש "ללכת לאחור", נגד הכיוון הטבעי של החיים והחקירה, כדי להגיע למשמעות הראשונית השופכת אור על כל מה שמסתעף ממנה.

בעבור הוסרל הרציונליסט, משמעות זו היא **חיי הסובייקט המכיר** – זו התודעה המכוונת תמיד אל העולם – ובחקר התכוונות התודעה, סבר הוסרל שיש למצוא את סוד משמעות העובדות המופיעות בעולמו. כך פירש הוסרל את ה"פנומנו-לוגיה": תורת משמעות התופעות על ידי חקירת אופני ההתכוונות של התודעה.

10 כדברי ר' נחמן (ליקוטי מוהר"ן, ס"ד) על המשנה "כל ימי גדלתי בין החכמים": "הוא בחינת חלל הפנוי שנתהווה ונעשה בין החכמים על ידי הפירוד והמחלוקת שיש ביניהם".

11 המלה הגרמנית Dasein מורכבת משתי מלים: Da, המציינת מקום (כמו באנגלית there), ו-Sein, שפירושה להיות. ה-Dasein, כלומר האדם, הוא המקום, ה-Da, שבו מתגלה ההוויה, ה-Sein – ולכן גילוי משמעות ההוויה היא ייעודו. ניתוח אופני הקיום האנושי הוא השלב הראשון בפיתוח ה"אוטולוגיה הפונדמנטלית", אבל היידגר מעוניין יותר במשמעות ההוויה מאשר במשמעות חיי האדם.

לעומתו, היידגר סבר שהפרשנות הרציונלית הזאת רק מסתירה את עובדת היסוד שהלכה ונשכחה בתרבות המערבית – התודעה אינה אלא ביטוי אחד של הקיום האנושי. ה-Dasein עצמו אינו אלא הָד ופרשן של ה-Sein, ההוויה.

בידי היידגר הופכת הפנומנולוגיה לחקירת אופני הקיום, על מנת להגיע לחקירה האמיתית – לגילוי משמעות ההוויה. הפילוסוף הופך לפרשן של אופני גילוי ההוויה בעולם, בלשון, באדם.

שני מייסדי הפנומנולוגיה משתמשים במתודת "הרדוקציה הפנומנולוגית"¹² – "שמים בסוגריים" את המשמעויות המקובלות – אבל עם תוצאות שונות לחלוטין: הוסרל מגיע מן העולם האובייקטיבי של המדעים למקור הסובייקטיבי החופשי, ואילו היידגר מגיע מן העולם ה"מְנוכר" של הטכנולוגיה המודרנית להוויה הקודמת לכל תרבות.

מהוסרל קיבל לוינס את המתודה, שהתאימה לרוח התרבות ה"מתנגדת" שספג בצעירותו ברוסיה. זו היתה תרבות שהסתייגה מן הערפיליות המיסטית, ומצאה את אושרה בפרשנות מייגעת של "הלכות" מדויקות.

האם זכר לוינס את הרצוא ושוב של חכמי התלמוד מן ההלכה אל מקרא, כששמע את הוסרל הזקן ואת דרישתו מעצמו ומתלמידיו לשוב תמיד על עקבותיהם כדי לגלות את המשמעות המקורית החבויה?

ואולם, היידגר משך לא פחות את לבו. לוינס הרגיש כבר אז אי-נוחות בגבולות הצרים של הרציונליות ההוסרליאנית, והבין שיש לכוון את המחקר מעבר לחיי הסובייקט הבודד. אחרי שנים של התבוננות, בצרפת ובגרמניה לפני המלחמה, ושוב בגרמניה במחנה אסירים; אחרי פרסום ספריו הראשונים, ומאמרים על הוסרל והיידגר – הראשונים שהופיעו בצרפת על הפנומנולוגיה – פרסם לוינס בשנת 1961 את תזת הדוקטורט שלו – "כוליות ואינסופיות". ספר זה, הראוי יותר לשם "יצירה" מאשר לשם דוקטורט, עורר הדים רבים והעלה את לוינס לרומז של העולם הפילוסופי בצרפת ומחוצה לה. הספר הופיע במהדורות רבות בשפות רבות (לא בעברית!), ובשער המהדורה של ספר-כיס ניתן לקרוא את המשפט: "ספר מכריע, כוליות ואינסופיות" נמנה בין היצירות העיקריות של הפילוסופיה במאה העשרים.

אכן, ספר מכריע, וכמעט בכל שורה ניתן למצוא רמז ליצירות העיקריות לא רק של המאה העשרים, אלא גם של אלפי שנות תרבות: אפלטון נמצא כאן כמי שגילה את הטוב מעבר להוויה, ודיקארט כמי שגילה את אידאת האינסופי השוכנת בעומק התודעה. אבל הפולמוס

12 המלה "רדוקציה" (Reductio) פירושה גם צמצום (להתאפק מלהסביר) וגם חזרה (להחזיר את התופעה למקור משמעותה).

מורגש גם כמעט בכל משפט, ולוינס אינו נושא פנים לאיש – לא לפרמנידס ולאונטולוגיה שהוא מייצג, לא לשפינוזה שהלך בדרכו ואימץ את מושג ה"כוליות" החובק כל, וכמובן לא להגל שהפך את הכוליות הסטטית של פרמנידס ושפינוזה לכוליות דינמית המתפרסת לאורך ההיסטוריה – וגם לא להיידגר, שהמיר את הטבע ואת ההיסטוריה בהוויה הסתמית. אכן, האונטולוגיה, תורת ההוויה מפרמנידס עד היידגר, נראית המטרה העיקרית לחצי ביקורתו של לוינס. אבל אם האונטולוגיה אשמה בכל – ובעיקר בזוועה שהתחוללה באירופה הנאורה במאה העשרים¹³ – מה האלטרנטיבה שמציע לוינס?

בספר "כוליות ואינסופיות" מאמץ לוינס את המתודה הפנומנולוגית. אכן, מדובר בניסיון לגלות את המשמעות הראשונית, אם כל משמעות, או בחיפוש אחר המצב הראשוני המשמש כבית-אב למצב האנושי. לוינס נאמן לדרכו של הוסרל: הוא רוצה להתחיל מן ההתחלה, הוא רוצה לשוב למקור משמעותן של התופעות. אבל בכך נפרדת דרכו מזו של הוסרל והיידגר. הוא חולק על הוסרל, הרואה בסובייקט המכיר את מקור המשמעות.

מצבו של האדם המכיר – ה"סובייקט" המנותק מן העולם החיצון שמתאר דיקארט בהגיונותיו, והמפנה אל העולם את מבטו הסקרן – אינו המצב האנושי הראשון. הוסרל גזר את כל היחסים האנושיים – הרצון, הדמיון, הזיכרון, הרגש, התחושות – מן היחס ההכרתי, והמשיך את המסורת המערבית המגדירה את האדם כ-homo theoreticus, כאדם מכיר.

לוינס חולק לא פחות על היידגר, שאמנם התנער מן המבט התאורטי של הוסרל, והגדיר את האדם כ-Dasein – כמי שנמצא לא מול העולם, אלא בתוכו – אבל האדם האמיתי (ה"אותנטי") שמתאר היידגר בספרו "הוויה וזמן" הוא מי שמתבונן בהוויה ומקשיב לקולה ברמזי השפה (היוונית והגרמנית) ובהארת פני היקום (כפי שזו משתקפת בשפה).

המשמעות הראשונית אינה גנוזה לא בנבכי נפשו של האדם החושב ולא במרחבי ההוויה. לא

13 האונטולוגיה – בין בגרסתה ההגליאנית ובין בגרסתה ההיידגריאנית – נקראת על ידי לוינס בשם "פילוסופיית הסתמי" (כוליות ואינסופיות, עמ' 332). האדם טפל להתגלות ההוויה הסתמית המופיעה בנופי העולם. לוינס מוצא קשר בין החוויה האסתטית הזאת, המצפה להופעת האלים במרחבי העולם, לבין הפגניות העתיקה והחדשה המתנכרת לצורכי האדם. זו פילוסופיה המביאה להערצת הכוח ולרמיסת האדם הממשי. האדם הוא קודם כל "בשר ודם", מי שמופיע לפני זולתו ב"ערום פניו החשופות". האם לוינס הופתע לשמוע שהיידגר, שכל כך הרשים אותו כששמע את הרצאותיו בשנת 1928, קיבל בהתלהבות את פני המשטר הנאצי ופעל רבות למענו כששימש כרקטור בשנת 1933? לא היה אצלו ספק שקיים קשר בין תמיכתו במשטר הטוטליטרי לבין תפיסתו הפילוסופית המתארת את האדם כ"רועה ההוויה". האדם מופקד על שמירת ההוויה ולא על שמירת האדם! אצל לוינס, האדם אינו טפל להוויה, מפני שהאינסופי מתגלה ב"עקב" שהוא משאיר בפני האחר. במקום אחד (הומניות של האדם האחר, עמ' 11) לוינס רומז שתרבות שאינה מסוגלת לבכות, או שהחניקה את הדמעות, היא "בתו של היטלר, או בתו המאומצת".

בשמים היא, ולא מעבר לים. היא לא באדם, ולא בעולם. היא לא נמצאת בשום מקום, מפני שהיא קיימת אך ורק כיחס, כמאורע המתרחש כאשר אדם מתגלה לאדם באופן בלתי אמצעי, פנים אל פנים.

2. מן הפנומנולוגיה לתורת הפנים

ואכן, לוינס מגיע לנושא האחריות לא על ידי הבהרת מושגים כגון הסובייקט האחראי, החוק המוסרי, הכפייה שמפעילה החברה על היחיד – אלא בעזרת תיאורו של מאורע. הוא מתאר את "המצב הראשוני שהוא המקור לכל משמעות, לפני עליית התודעה, לפני שזו תבסס את שלטונה הבלעדי".

משמעות ראשונית זו מתרחשת בכל רגע שבו אני עומד לפני הזולת "פנים אל פנים". "פני הזולת", אומר לוינס, "הן ראשית הפילוסופיה"¹⁴.

משפט כזה, יש בו כדי לזעזע את כל קוראי אפלטון, דיקארט וקאנט: הפילוסופיה לא מתחילה כשהאדם מנתק את עצמו מחיי היומיום, מתכונן באידאות או בעצמו, או בכוח ההכרה המאפשר לו להבין את העולם, אלא כשהוא שואל את עצמו מה אירע לו כשהוא נפגש עם אדם. האם להיפגש עם אדם פירושו להיות עם עצמי, או להיות חלק מהעולם? או שמה, בנוסף לעולמי הפנימי ולעולם שבו אני חי ואותו אני רואה, נפתח ממד נוסף הדורש ממני יחס שונה מן ההכרה והעשייה?

הפנומנולוגיה של פני האדם – תורת הפנים – מתחילה עם השאלה הזאת. אולי המושגים שירשנו מן הפילוסופיה – התודעה, הסובייקט, האובייקט – אינם מסוגלים לתאר את המאורע הראשוני הזה.

במבוא ל"כוליות ואינסופיות", מתאר לוינס את "המתודה הפנומנולוגית" שקיבל מהוסרל:

הניתוח ההתכוונתי מבקש להגיע לממשות. המונח, העומד מול המבט הישר של המחשבה המגדירה אותו, מתברר כנטוע, שלא בידעת המחשבה התמימה הזאת, באופקים בלתי צפויים מבחינתה; אופקים אלה מעניקים למונח את משמעותו – זו הוראתו העיקרית של הוסרל.

בלשון אחר: הוסרל מבקש להגיע לממשות, ל"דברים עצמם". הדרך להגיע לממשות איננה, כפי שטוענים האמפיריציסטים, על ידי ניתוח הדברים כפי שהם מתקבלים על ידינו בניסיון היומיומי. הסתכלות זו היא "תמימה": היא מתעלמת מתפקידה של ההכרה המכוונת אל

14 לגלות את הקיום עם הוסרל והיידגר, פריס 1967, עמ' 178.

הדברים (ה"התכוונות", בלשון הוסרל) והמעניקה להם משמעות. לכן הוסרל דורש להשתחרר מתלותנו הטבעית בדברים, ובמקום לנתח את הדברים, לנתח את אופני התכוונותנו אליהם. היפוך זה של המבט, מן הדברים אל ההתכוונות, נקרא על ידי הוסרל בשם "רדוקציה פנומנולוגית", שפירושה חזרה למקור המשמעות. ניתוח זה מגלה שההתכוונות, גם כשהיא נראית שקופה – למשל, ההתכוונות במושגי הגאומטריה – איננה כזאת. היא תמיד יותר עשירה מכפי שהיא נראית במבט ראשון, מפני שהיא יוצאת מתוך "אופקים", כלומר, מתוך חוויות או ניסיונות קודמים המכוונים אותה שלא בידיעתה. תגלית זו מזכירה את הפסיכואנליזה הפרוידיאנית ואת גילויי הלא-מודע – אבל לא מדובר כאן בחוויות אישיות חבויות, אלא בלא-מודע הפנומנולוגי, בלא-מודע המסביר את פעילות ההכרה של כל אדם. במקרה של הגאומטריה, מתברר שכל מושג גאומטרי נולד מתוך התנהגות אנושית מסוימת, מתוך איזו "פרקסיס".

במובן זה, החזרה למקור המשמעות היא חזרה לאופני החיים שקדמו להכרה האובייקטיבית – ראשית האובייקטיביות היא בסובייקטיביות האנושית. כפי שלוינס מבין מתודה זו, הכוונה היא לשוב למין ניסיון ראשוני, לניסיון הנשכח, המסביר לנו מה מקורה ומה תכליתה של ההכרה האובייקטיבית. אליבא דלוינס, הפנומנולוגיה פירושה התעוררות, והחזרתו של הניסיון הנשכח הזה.

ניסיון ראשוני זה, או – כפי שלוינס קורא לו – מצב זה, הוא "ברק החיצוניות או הטרנסצנדנטיות בפני הזולת. מושג זה של הטרנסצנדנטיות, כשמפתחים אותו באופן חמור, נקרא בשם אינסופיות" (כוליות ואינסופיות, עמ' 10). זה הניסוח הראשון של המושגים העיקריים בכוליות ואינסופיות: הטרנסצנדנטיות, האינסופיות, ופני האדם.

3. פני האחר

פני האדם, או ליתר דיוק, מה שמתרחש בפני האדם: הברק, ההתנוצצות, או הזיו – אותו אירוע מזערי וחולף המסוגל בכל זאת ל"נפץ את הכוליות" – הן מקור המשמעות של התופעות.

ניסיון ראשוני זה אינו לא אובייקטיבי ולא סובייקטיבי. הוא לא מתרחש בסובייקט, מפני שהוא תוצאה של מפגש עם ה"חיצוניות", עם האחר הנמצא מחוץ לסובייקט (כותרת המשנה של הספר כוליות ואינסופיות היא "מסה על החיצוניות"); והוא גם לא אובייקטיבי מפני שלא מדובר באובייקט הסר למרותה של ההכרה. האובייקט אינו מתנגד לתפיסה. הוא מתמסר למבט וליד של הסובייקט המתבונן בו, ואילו הפנים לא רק נראות, אלא רואות – הן מביעות את עצמן. מפגש זה, עם מי שנמצא מחוץ לעצמי – בניגוד לאובייקט הנראה חיצון,

אבל לאמיתו של דבר נטמע במערכת המושגים שאני טווה סביבו – נקרא כאן בשם "ניפוץ הכוליות". די במפגש הבנלי ביותר עם האחר – אם נשים לב למה שמתרחש כשהוא מפנה אלינו את פניו – כדי שהכוליות, שהיא העולם שבו אנחנו חיים את חיינו השלווים, תתערער. אם הפילוסופיה מתחילה עם הביקורת של הניסיון היומיומי, אכן נוכל לומר כי "פני הזולת הן ראשית הפילוסופיה". מדובר בתופעה מסוג מיוחד. ללא ספק, זו תופעה המתרחשת במרחב התופעות. היא מוגדרת במקום ובזמן, אפשר לתאר, לצייר ולצלם אותה, ובמידה מסוימת אפשר לקלוט את ה"ברק" המסתורי ולהנציח אותו בתמונה. אבל האם התמונה היא הפנים? עצם השאלה, המזכירה לנו את הדיבר "לא תעשה לך פסל וכל תמונה", מראה עד כמה הפנים רחוקות מהשתקפותן בתופעה. התמונה היא כבר מִסְכָּה, אובייקט. היא הפנים כשניטל מהן עיקרן: החיים, המבע, ארשת הפנים.

התמונה היא הפנים, כשהפנים אינן פונות אלינו יותר.¹⁵

עצם הפנים אינה המצח, הלחיים, גומות החן או תכול העיניים – כל אלה הם הבמה שעליה תתחולל הדרמה האמיתית. אכן, זו דרמה יומיומית, כלומר: משהו קורה, משהו מזמין תגובה, או אם נדייק עוד יותר: משהו קורא, משהו דורש תגובה. הסובייקט, האני שבדרך כלל אוהב "לשלוט במצב", אותו סובייקט השואל את השאלות והרוצה לקבל תשובות בהתאם לשאלותיו ולציפיותיו, מוצא את עצמו במצב לא צפוי. מופנה אליו מבט אחר, מבטו של האחר, ומבט זה מדבר, הוא דורש תגובה, ובעיקר תשובה.

לא נוכל להשוות כאן את תיאורו של לוינס עם התיאור המפורסם של המבט על ידי סארטר, בספרו **ההוויה והאין**. נזכיר רק שסארטר מתאר את מבטו של האחר כאיום המכוון נגד חירותו. האחר הופך אותי במבטו לאובייקט: האני החופשי, ה"בעד-עצמו", בלשונו של סארטר, הופך למה שהוא רק "בעצמו", לאובייקט. לוינס מודע לאיום הפוטנציאלי שבפני האחר, אבל הוא לא רואה באיום הזה את המצב הראשוני, את אותה חוויה נשכחת המסבירה את חיי הסובייקט.

אם סארטר היה צודק, לא היה מקום לטוב בעולם. אפילו לאותו טוב מועט המופיע כניצוץ גם במציאות האכזרית ביותר. סארטר מיטיב להסביר את תופעת הרוע, אבל אין בידו להסביר את קיומו של הטוב. סארטר, ורבים לפניו – הֹבְס, מקיאבלי, ניטשה, פרויד – אינם

15 נציין שהמלה הצרפתית Visage, שפירושה "פנים", מציינת את מה שניתן לראות מן האדם (השורש הלטיני visus, פירושו מבט), ואילו המלה העברית "פנים" מביעה להפליא את כוונתו של לוינס: אין בה שום משמעות ויזואלית, אלא פירושה פנייה. הפנים הם האופנים השונים שבהם בני האדם פונים – או מסרבים לפנות (הפנייה היא גם ההסתלקות, הפינוי) – איש אל רעהו.

מאמינים בקיומו של הטוב. "שכחת הטוב"¹⁶ היא אצלם מוחלטת. כל ניסיון לדבר על הטוב מוגדר על ידם כ"תמימות".

גם מבחינה זו, ניסיונו של לוינס הוא מהפכני: בעולם הנראה נשלט על ידי הרוע, אחרי שתי מלחמות עולם ומלחמות רבות אחריהן, בעידן של אלימות ואדישות, מעז לוינס לדבר על התגלות הטוב!¹⁷

בהקדמה לתרגום הגרמני של **כוליות ואינסופיות**, הוא מגדיר מחדש את הפילוסופיה:

פילוסופיה כאהבת האהבה. זו החכמה שמלמדות פני האדם האחר! האם לא שמענו עליה כבר בספר השישי של ה"פוליטיאה" לאפלטון, המדבר על הטוב שמעבר למהות ולאידאות?

ההוויה עצמה מופיעה ביחס לטוב הזה, והיא מקבלת ממנו את הארת הופעתה ואת גבורתה האונטולוגית. זה הטוב שלמענו "כל נשמה עושה את מה שהיא עושה".

ולוינס מוסיף: "אמרתי כבר שהוראתי נשאת מאד קלסית. היא חוזרת על דברי אפלטון האומר שלא התודעה מכוננת את הטוב, אלא הטוב הוא שקורא לתודעה". והוא מצטט את אפלטון, האומר שהחכמה "היא מה שהטוב מצווה. כל נשמה עושה את מה שהיא עושה למען הטוב".

לוינס מצטטע מאחורי אפלטון – והוא מקבל ממנו את הגיבוי הפילוסופי לתורתו – אבל אפלטון לא דיבר על "פני הזולת". אפלטון, אבי האידאליזם האירופי, דיבר על "אידאת הטוב", מעבר לעולם התופעות. כדי לראות את הטוב, הנשמה צריכה להשתחרר מן התופעות, ולכן המוות גואל את הנשמה. לוינס מבקש למצוא את אידאת הטוב **בעולם התופעות** – והוא מוצא אותה בתופעה שאינה יותר תופעה.

פני האדם הן הגבול בין האמפירי לבין הטראנסצנדנטי: כאן, כדברי המדרש, ה"עור" הופך ל"אור", העובדה הופכת למשמעות.¹⁸

מהו הדיבור הנשמע בעיני הזולת? מהי "תורת הפנים"?

דיבור זה הוא ציווי – "לגמרי ציווי וסמכות".

16 ר' ספרו של טורניי (A. Tornay) **שכחת הטוב** (Geneve 1999).

17 אין זאת אומרת כי האחר הוא בהכרח טוב, אלא האחר הוא האופן שבו שאלת הטוב והרע מתעוררת אצלי. כל מפגש עם האחר, בין אם מדובר באדם "טוב" או באדם "רע", בין אם אני עצמי כזה או כזה, הוא בעל משמעות אתית. תמיד מתעוררת בו שאלת היחס האתי: האם אני אדיש לאחר, עויין, או קשוב לו? מהי תשובתי לשאלה האתית שהוא מפנה אליי בעצם הופעתו?

18 ר' הרב י' הוטנר, **פחד יצחק**, על השבת, מאמר ראשון.

ובלשון אחר: "הפנים כופות את עצמן עליי, מבלי שאוכל להיות חירש לקריאתן, או לשכוח אותן".¹⁹ הציווי אינו מאיים על חירותי, הוא לא הופך אותי לאובייקט, אלא אדרבה: הוא פונה אל חירותי, הוא פונה אליי כאילו רק אני מסוגל לענות. כך, לפי לוינס, מתחילה האחריות.

לוינס רחוק כאן ת"ק פרסה מן המסורת המערבית הגדולה – מן "האני החושב" והרוצה של דיקארט, מן "האני המחוקק" של קאנט, ומן המסורת הדוגלת באוטונומיה המוחלטת של הסובייקט.

הניסיון ה"נשכח" שאליו הוא שב, מעמיד אותנו מול חוויה "הטרונמית". בדומה לבני ישראל, הנמצאים, לפי פרשנות התלמוד, לא סמוך להר סיני אלא תחתיו – תחת ההר שנהפך עליהם כגיגית – כך אני נמצא מול פני הזולת.²⁰ זה הפירוש שלוינס נותן למלה "סובייקט": לא האני הריבון, המלך בעולם התופעות, המונח הראשון, אלא האני ה"מודח", כמלך מודח, הנמצא "תחת" האחר (ה-sub שבמלה Subjectum, מתפרש כתחת). הוא, האביון, המבקש, או היא, האלמנה – והוא גם העליון. הוא משמיע את הקול הבא מ"למעלה", מן השמים, והוא האומר, גם כשהוא מסתכל עליי באין אומר: לא תרצח! ה"לא תרצח" הופך את אחרות האחר למצווה – ואכן, זה אולי אחד החידושים המפתיעים ביותר של לוינס. האחר אינו עובדה, עוד עובדה בעולם העובדות, אלא מצווה.

תורת הפנים מלמדת אותי מצווה – שהיא ראשית המצוות.²¹ מן הרגע שבו מופיע האחר – והוא תמיד כבר הופיע, מפני שלא באתי לעולם ריק מאדם – העולם אינו יותר עולמי, ביתי. הדברים, האובייקטים הם כבר הדברים המשותפים, והעולם הוא העולם המשותף.

אחריות היא השם הניתן למצבי. להיות אחראי פירושו לקבל את הפנים, להיענות לדרישה האינסופית המופנית אליי ולומר "הנני". כפי שלוינס אוהב לומר: אני לא בוחר בטוב, אלא הטוב הוא שבחר בי. הטלה זו של האחריות על הסובייקט היא הבחירה – לא במוכן הבחירה החופשית, אלא במוכן הבחירה האלוהית – אני נבחר למען הזולת. לקבל אחריות על האחר, על חייו, על צרכיו, לתת לו לחם לאכול ובגד ללבוש, לדאוג לו, זה להיות "נבחר". האני האחראי, הוא "האני הנבחר".

למשנה מוסרית זו משמעות דתית עמוקה. האחר פותח לפניי את הממד שבו ה"עליון" נכנס לעולמי. התאולוגיה מקבלת את מלוא משמעותה ביחס הבין-אישי שהוא היחס האתי. תורת

19 גלות את הקיום עם הוסרל והיידגר, עמ' 195.

20 הפילוסוף ריקר (Ricoeur) אמר פעם: בעבור לוינס, כל פרצוף אנושי הוא סיני!

21 בדומה לפרנץ רוזנצווייג, שהגדיר את מצוות האהבה כ"מצוות כל המצוות", בספרו כוכב הגאולה, ירושלים 1970, עמ' 208.

האחריות, תורת ההתייחסות לאחר מתוך קבלת מצוות פניו – היא אבן היסוד של החיים הדתיים במפעלו של לוינס.

תיאור זה מעלה כמובן שאלות רבות:

האם לוינס לא הטיל על כתפי הסובייקט אחריות כבדה מנשוא? האם הקורא לא עשוי לחשוב "גדולה אחריותי מנשוא"? האם האחריות היא יחס חד-סטרי, שבו כל המשא מוטל על אדם אחד – כפי שכבר התלונן משה רבנו: "האנכי הריתי את העם הזה ... כי תאמר אלי שאהו אל חיקך". ואכן, הקדוש ברוך הוא נענה למשה והסכים שיאציל מרוחו על שבעים הזקנים. האם לוינס אינו "מגזים"?

לא נוכל במסגרת מאמר זה להתייחס לביקורת שהוטחה על לוינס מצד דורשי החלוקה הצודקת של האחריות. נזכיר רק שלפי פירושו המפורסם של הרמב"ן על מצוות "ואהבת לרעך כמוך", יש בצוויו האלוהי "הפלגה". טבע האדם אינו מסוגל לאהוב כך, וגם ההלכה – המתחשבת במציאות – אומרת "חייך קודמים"²².

נאמר רק שההתחשבות במציאות אינה יכולה לשמש כאבן היסוד. גם אם החיים דורשים פשרות, גם אם הסובייקט דורש שיתחשבו בו, היסוד אינו התעניינותי בעצמי, אלא היחס המחבר אותי מאז ומעולם לזולתי. על תורה זו אפשר לומר: "אבן מאסו הבונים – היתה לראש פינה".

22 בספר **פחד יצחק** על שבועות, הרב הוטנר דן בסוגיה זו. ההלכה הפוסקת ש"חייך קודמים לחיי חברך", והתחושה הטבעית, האומרת שהאדם אוהב את עצמו יותר מזולתו, מתייחסות למציאות; ואילו הפסוק המפליג באומרו "ואהבת לרעך כמוך", מתייחס לאדם בראשית בריאתו ובאחרית הימים, כשיתגלה שוב ש"כולנו בני אב אחד נחנו". לוינס, המדבר על אחריות אינסופית של כל אחד על כולם, מתייחס גם הוא למשמעות העתידית של האדם בעבור האדם, ובדומה לרב הוטנר, הוא מוצא את ה"רושם" של המציאות העתידית הזו בפני האדם (ר' **פחד יצחק** על שבועות, עמ' קל"ג). הזולת, כשהוא מתקרב אליי, מגיע אליי מן "העבר הקדום ביותר", ופותח לפני את שערי "העתיד לבוא". אנחנו, בניגוד לדעתו של מרטין בובר, לא נפגשים בהווה. תמיד קיים מרחק, במרחב ובזמן, ביני ובין זולתי. זה ההבדל בין התפיסה ה"נאו-חסידית" של בובר, לבין תפיסה ה"נאו-מתנגדית" של לוינס.