

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

אפרים מאיר

א. מבוא

במאמר זה אראה שאפשר למצוא אצל לוינס פילוסופיה פוליטית-חברתית מובהקת, שבמרכזה זכויות האדם והשוויון בין האזרחים במדינה. כוכד הדיון הלוינסיאני מצוי באתיקה; עם זאת, הפוליטיקה והחברה זוכות אף הן בהגותו של לוינס לתשומת לב מרבית.

בספרות המשנית מתנהלת מחלוקת בנוגע לסוגיה זו. שמואל טריגנו¹ סבור, שללוינס אתיקה גטולת פוליטיקה, ושקיים אצלו "ליקוי חמה פוליטי".² לדעתו, לוינס "אינו רגיש" לממד הפוליטי,³ להדדיות ולאובייקטיביזציה.⁴ דונלד אוורקמפ, לעומת זאת, טוען כי הממד הפוליטי אינו נעדר ממשנתו של לוינס; אדרבא, לפוליטיקה מקום מכובד במטפיזיקה האתית של לוינס.⁵ בין אתיקה ופוליטיקה קיימת אינטראקציה, ובקיום האנושי יש מקום לשתיהן. אוורקמפ טוען שלוינס חוסם מוניזם מצמצם בהדגישו את הסירוב של הפנים להיכלל בתוך הכוליות. הוא מוסיף, שאמנם לוינס יכול היה להיות מפורש יותר באשר לממד הפוליטי ובאשר ליחס החיובי בין פוליטיקה ואתיקה.⁶ חוקר אחר, בשם גי פטידמנג'ה, סבור כי אין ללוינס פילוסופיה פוליטית העומדת בפני עצמה.

S. Trigano, "Lévinas et le projet de la philosophie juive", in *Rue Descartes*, 19, 1998, pp. 141-164 1

שם, עמ' 162. 2

שם, עמ' 161. 3

שם, עמ' 163. 4

ראו הדוקטורט שלו, Donald T. Awerkamp, *Emmanuel Levinas: Ethics and Politics*, xeroxed copy, De Paul University, Chicago 1974, pp. 84-107, 122-125 5

שם, עמ' 125. 6

פטידמנג'ה מציינן שלוינס רואה את ההמשגה הפוליטית הבלעדית כעבודה זרה, ושביצירתו, המדינה אינה בהכרח טוטליטרית או מנוגדת ל"עיר המשיחית": היפוכו של דבר, פוליטיקה ואוטופיה משיחית אינן ניתנות להפרדה.⁷

ברצוני לטעון כאן כי בפילוסופיה של לוינס, עם הופעתו של האדם השלישי — אשר נוכח כבר בפגישה פנים-אל-פנים עם האחר — עולה ההכרח בתיווך ממסדי חברתי-משפטי-כלכלי. יש להביא שלום "לרחוק ולקרוב" (ישעיהו נז ט), והבאת שלום לרחוק, לשלישי, מגבילה את האינסופיות של חובתי כלפי האחר: אני אדם מוגבל. יש כאן הערכה מפורשת כלפי האוטונומיה, הסינכרוניה וההדדיות, אך בלי שכחת ההטרונומיה, הדיאכרוניה והאסימטריה. במאמר הנוכחי אראה שבניגוד למה שמקובל לחשוב בארץ, לוינס איננו הוגה "אוטופי" ו"נאיבי", המצמצם את מחשבתו ליחס אינטימי, בין-סובייקטיבי, ללא הקשר חברתי.⁸ לוינס, המתפלסף על רקע של מלחמות, ניסויים גרעיניים, מעשי טרור ואלימות כלכלית מבנית, אינו מתעלם מן העולם הפוליטי, הכלכלי, המדעי והפילוסופי. אך עם תשומת הלב לאתיקה, העולם ההוא אמור להשתנות. לוינס לוקח בחשבון שהעולם אכזרי ואלים ומתרחשות בו מלחמות. הוא אינו טיפוס סלחן,⁹ לא איש של הומניות נטולת דרישה לצדק. הוא מכיר בעובדה שיש אויבים ושליפכך יש חובה להגן על עצמנו: יש אנשים שעושים אי-צדק, וכאן יש מקום לפוליטיקה ולארגון חברתי. יתרה מכך, לוינס מציינן שכאשר הפוליטיקה מזייפת את הכוונות המקוריות של הדיבור האמיתי, יש לצעוק.¹⁰

הוגים העוסקים בפילוסופיה של השחרור, כמו למשל אנריקה דוסל (Dussel), יחד עם מייצגיה של תאולוגיית השחרור, כמו אלה שהכרתי במרכז לסטודנטים זרים באוניברסיטת לון שבבלגיה, יכולים למצוא אצל לוינס פרדיגמה של חשיבה אשר, דרך הפרקסיס של המהפכה האתית, חותרת להגשמת צדק חברתי תוך התחשבות ב'אחר' הנעלם בשיטה כוללנית.¹¹

G. Petitdemange, "Emmanuel Lévinas et la politique", in *Emmanuel Lévinas-L'éthique comme philosophie première. Colloque de Cerisy-la Salle sous la direction de Jean Greisch et Jacques Rolland*, Paris 1993, pp. 349-351

R. Burggraave, *Mens en medemens, verantwoordelijkheid en God — De metafysische ethiek van Emmanuel Levinas*, Leuven-Amersfoort 1986, pp. 559-589

ראו עמנואל לוינס, "אל עבר האחר — שיעור בתלמוד", תרגמו א' גולדין ו' ורטה, מחברת שדמות, גיליון 10, אורנים תשנ"ט.

E. Lévinas, *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* [1963] (biblio essais 4019), Paris 1988, p. 188

B. Schroeder, *Altared Ground: Levinas, History and Violence*, New York and London 1996, pp. 9-10

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס
בטרם נעבור להוכחה טקסטואלית של עמדתו, אתאר את בעייתיות היחס
בין אתיקה ופוליטיקה באופן כללי יותר.

ב. תיאור הבעיה

פילוסופים שונים נקטו עמדות שונות לגבי היחס המורכב בין אתיקה
לפוליטיקה.¹² אריסטו ואפלטון חיברו את האתיקה עם הפוליטיקה, ואילו
אוגוסטינוס ומקיאולי הפרידו ביניהן. אריסטו חשב שאסור לאדם לחתור לחיי
התבוננות בכל מחיר, בגלל סכנת המהפכה: האתיקה נשאת כפופה לפוליטיקה
וקיים מתח ביניהן. אפלטון, לעומתו, חשב שהפוליטיקה מושתתת על האתיקה:
המלך הוא פילוסוף, וה'פוליס' מאפשר לאדם לחיות בצדק. אבל האזרחים
הכריחו את סוקרטס לשתות את כוס התרעלה. אוגוסטינוס הפריד בין העיר
האלוהית והעיר הארצית: האדם חייב להיות אתי וכך למנוע מראש את התערבות
המדינה בענייני אתיקה. ואילו מקיאולי, איש הרנסנס, חשב שיש להקריב את
האתיקה למען הפוליטיקה.

לכל אחד מהפילוסופים האלה היו אוהדים בתולדות הפילוסופיה. היו מי
שהלכו בעקבות אריסטו, כמו למשל תומס איש אקווינס, ג'ון לוק וג'ק סטוארט
מיל. אחרים, כגון תומס מור וז'ן ז'ק רוסו, דגלו — כמו אפלטון — בפוליטיקה
אוטופית. והיו אנשים כגון וויקליף (Wycliffe), שחפצו באתיקה חמורה ואילו
הפוליטיקה לא דיברה אל לבם כלל. לבסוף, היו הוגים כתומס הובס וקרל
מרקס, שהקריבו את המוסר למען הפוליטיקה. בזמננו, חנה ארדנט תרמה לא
מעט לעיגון הפוליטיקה באתיקה.

יש לשאול אם האתיקה היא עיסוק ליפיי-הנפש, דבר "טיפשי", ואם
הפוליטיקה היא בהכרח דבר מלוכלך. ננסח את השאלה במונחים של לוינס:
האם הפוליטיקה, כיוצרת כוליות, מנוגדת לאתיקה, או שמא ניתן לחשוב אותה
כניסיון להתמודד עם בקשותיהם של אחרים שונים ורבים ולבוא לידי סדר של
צדק הנדרש על-ידי הטוב? האם הפוליטיקה היא בהכרח המשך של העצמי
המכליל, או שמא נטוע שורשה של הפוליטיקה ביחס האתי? האם הפוליטיקה
משרתת את האלימות, או שמא יכולה היא להיות ניוונה מזיכרון של שירות
צנוע לאדם אחר?

12 אורקמפ (לעיל הערה 5), עמ' 1-4.

ג. אתיקה ופוליטיקה: ניגודים?

-1-

כוליות ואינסוף

בספרו של לוינס "כוליות ואינסוף"¹³, שני השמות שבכותרת אינם מפויסים כמו אצל הגל, אלא מנוגדים.¹⁴ במבוא לספר מסביר לוינס שהוויה היא הוויה במאבק, רצון לעוצמה. הפוליטיקה מסייעת לכך, ואילו ב"אסכטולוגיה של השלום" יש מגע עם אחרותו של האחר. הפוליטיקה מוגדרת כ"האמנות לצפות מראש ולנצח במלחמה תוך שימוש בכל האמצעים". היא נתפסת כ"עצם הפעלת התבונה", תבונה שחושפת את ההוויה כ-*πόλεμος*, מלחמה, כפי שהרקליטס ידע.

ברי שכאן לוינס אינו רוחש הערכה רבה לפוליטיקה. לדידו, הפוליטיקה מביטה על המוסר ב"מבט לעגני".¹⁵ המוסר נחשב מנוגד לפוליטיקה, אוניברסלי ובלתי-מותנה, כאשר "האסכטולוגיה של השלום המשיחי" מחליפה את ה"אונטולוגיה של המלחמה".¹⁶ אותה אסכטולוגיה "נבואית"¹⁷ מביאה את האדם ביחס עם ההוויה, מעבר לכוליות ולהיסטוריה. היא המביאה אותו במגע עם מה שנשאר תמיד חיצוני, עם האינסוף — שהוא בוקע את הכוליות; האסכטולוגיה שופטת את ההיסטוריה.¹⁸ ב"כוליות של המלחמות והממלכות" אין מדברים, ואילו האסכטולוגיה "שוברת את הכוליות" ומעניקה לישים את יכולת הדיבור.¹⁹ ב"אסכטולוגיה של השלום", ההיסטוריה אינה מצדיקה את עצמה, אלא עומדת בכל רגע למשפט המצפון.

בסוף הספר כותב לוינס על "זמן אינסופי" של הסובייקט במשפחה ובפוריות. המצב — או האי-מצב — הזה, של הסובייקט המתממש כבין-סובייקטיבי,

13 E. Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* [1971] (biblio essais 4120), Paris 1990 להלן: כוליות ואינסוף.

14 בניגוד להגל, לוינס חושב שהאינסוף הוא מעבר לכוליות, ושיש לו קיום מחוץ להוויה ולתודעה. שרדר (לעיל הערה 11), עמ' 88-89.

15 כוליות ואינסוף, עמ' 6.

16 שם. יש לזכור שלוינס, בדברו על "המשיח", מתכוון לכל אלה שלוקחים על עצמם את עול העולם, לכל האטלסים הרוחניים, לכל מי שלמד לומר "הנני" באחריות סובסטיטוציונאלית. ראו E. Lévinas, "Textes messianiques", בתוך חירות קשה (לעיל הערה 10) עמ' 89-139, כאן עמ' 129.

17 כוליות ואינסוף, עמ' 7.

18 שם.

19 כוליות ואינסוף, עמ' 8.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

מנוגד למצב של היש המבודד והגברי שיוצרת המדינה "בתכונותיה הגבריות"²⁰.
השלום אינו נחשב כסוף המאבקים והמלחמות, אלא כחיס של אני לקראת
האחר.²¹

לפי מה שתיארתי עד כה, ברור לחלוטין שב"כוליות ואינסוף" אין לפוליטיקה
ולמדינה תפקיד בהבאת השלום — זהו בראש ובראשונה תפקידה של האתיקה.
החשיבה הכוללנית השיטתית, התופסת את הכול באור השכל בלי שום חוציות,
הולכת יד ביד עם טוטליטריות. המחשבה האתית מעריכה את החוציות, את
האחרות (altérité) שנעלמת בתאודיצייה של ההיסטוריה, ומיעדת את האני
להפוך ל"יחיד", לפסיכזום. לפי לוינס, כלי האחר אין סובייקט: יש באחר
"גובה" (hauteur) שמחייב אותי. ובכל זאת, מהתנגדותו של לוינס לטוטליטריות
שהמדינה יכולה להתפתות אליה לא נובע שכל מערכת מדינית היא בעייתית.
באידאליזם מצמצמים את האתיקה לפוליטיקה: האני אינו אלא חוליה
בכוליות. התובנה של לוינס היא שהשלום אינו העדר מלחמה, אלא הוא היחס
האתי — יחס שאינו נכלל בשום כוליות. היחס והריבוי אינם נעלמים כאן
באיחוד מקיף יותר: התשוקה המטפיזית (ה-Désir) שומרת על המרחק בין
העצמי לאחר. העדיפות ניתנת לאתיקה, אולם אנו נשארים עם השאלה: מה עם
הפוליטיקה?

-2-

יציאה מהכוליות: המבוא ל"כוליות ואינסוף" בהשוואה עם המבוא ל"כוכב הגאולה"
במאמר יפה²² משווה סטפן מוזס את המבוא של "כוכב הגאולה" מאת פרנץ
רוזנצווייג עם המבוא ל"כוליות ואינסוף", שלוינס כתב חמש עשרה שנה אחרי
השוואה. מוזס מעיר שמלחמת העולם הראשונה הייתה עימות בין לאומים שונים,
ואילו במלחמת העולם השנייה רצו לחסל באופן שיטתי קבוצות של אנשים —
דבר שמעמיד בסימן שאלה את אידאת האנושיות עצמה. הוא ממשיך ומסביר
שכבר מלחמת העולם הראשונה העידה על הרס של ציביליזציה המושתתת
על יכולת הלוגוס להבהיר את הרציונליות של הממשי. לפי הגל, הממשי הוא
רציונלי והרציונלי הוא ממשי. כשיטתו, הפרט נבלע ונעלם ברציונלי כ"בטל
בשישים". בעיני הגל, כבודו של האדם הוא בהשתתפותו בסדר רציונלי. בניגוד

20 כוליות ואינסוף, עמ' 342-343.

21 כוליות ואינסוף, עמ' 342.

22 S. Mosès, "Rosenzweig et Lévinas: Au-delà de la guerre", in *Rue Descartes*, 19, 1998, pp. 85-98

לו, סירב רוזנצווייג לקטלג את האדם כחלק מכוליות: הפרט, מול מותו שאינו ניתן לכיטול, צועק שהוא מת, וצעקתו מהווה מחאה נגד כוליות. מוזס טוען שגם לוינס, במבוא ל"כוליות ואינסוף" — כמו רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה" — חותר לנטישת שיטת ההוויה המכלילה. אולם, שלא כרוזנצווייג, לוינס משתית את האתיקה לא על הדאגה של העצמי המטא-אתי לקיומו שלו והדיאלוג המכניס בו "נשמה" (Seele), אלא על אחרותו (altérité) וחוציותו (extériorité) של האחר (Autrui) שנמצא פנים-אל-פנים עם העצמי, ומכריח אותו לצאת מהגרקיסיזם שלו.

מוזס מציין שהאופן שבו מדברים רוזנצווייג ולוינס על האתיקה הוא שונה מן המקובל. כאמור, רוזנצווייג ראה בפילוסופיה של הגל שיא של פילוסופיה שחיה בזכות אקסיומת זהות ההוויה והכוליות. עבור הגל, ההוויה והרציונלי הם היינו הך. רוזנצווייג אינו רואה את ההוויה כדיעה מוחלטת שבה הפרט נבלע, הוא לא ניגש לפרט כחלק של הכוליות, או כחוליה בשרשרת של המדינה הדורשת מאדם את המעשה האתי להיות מוכן להקריב את עצמו על מזבחה. לדידו של רוזנצווייג, הייעוד האתי של האדם אינו טמון בהשתייכותו למסגרת רחבה יותר של מדינה. במשנתו של הגל, ייעוד האדם מוגשם במלחמה, לפי רוזנצווייג ייעוד האדם אינו ממומש במלחמה. הפרט, שהפילוסופיה חשבה שהיא עיכלה אותו, עדיין נותר: הוא מטא-אתי, עצמאי. הוא אינו כפוף באורח קאנטיאני לחוק אוניברסלי. ייעודו של האדם טמון בהפיכתו מ'עצמי' (Selbst) ל'נשמה' (Seele) המתהווה בדיאלוג. דרך ההתגלות, דרך רגע הטרנוומי, דרך ציות לצו "ואהבת", הופך האדם ל'אני'. האתיקה אינה מבוססת על אוטונומיה, אלא על הטרנוומיה המייסדת את האני, אשר לעולם נשאר נפרד ואינו ניתן להבלעה בדבר אחר. ב"כוכב הגאולה", האדם הוא טרנסצנדנטי להוויה האימננטית: השלום הוא אפשרי כחיצוני לכוליות שהמלחמה שולטת בה. לפי רוזנצווייג, ה'אני' נפרד משיטת ההוויה, וגם האני הקולקטיבי של העם היהודי נמצא מעבר לטרגדיות שבהיסטוריה.

לפי השקפת הגל, המלחמה בין פרטים ולאומים היא הכרחית. לעומת זאת, מציין מוזס, בעיני לוינס הורסת המלחמה את האתיקה עצמה, והפוליטיקה כתרגיל תבונתי היא — כפי שציינו — האמנות לצפות מראש את המלחמה ולנצח בה. התבונה בהיסטוריה אינה מותריה בחוץ שום דבר, גם לא את ה'אני' הצועק. לוינס ממשיך איפוא, לפי מוזס, את הלוגיקה של הגל, באומר שאין שום דבר חסין בפני התבונה החובקת-כל, גם לא מחאת הפרט בשם האגואיזם שלו. המלחמה היא מהות הפילוסופיה ההגליאנית והיא האמת האונטולוגית.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

לפי לוינס, צדק הרקליטס באומרם שההוויה נגלית כמלחמה. חופש האדם מבוטל בה, הוא אלמנט כמותי גרידא; במלחמה, האדם אינו ייחודי, ואינו "מחוץ להקשר"²³.

מוסס מציין שהן רזונצווייג והן לוינס ביקשו לצאת מהכוליות. רזונצווייג חשב שניתן לעשות זאת דרך הבלטת ייחוד העצמי. לוינס חושף עמדה זו כעמדה שבה הסובייקט חסר אונים: בסופו של דבר, במחשבה ההגליאנית, ה'אני' לא מסוגל לעמוד בפני אוניברסליות התבונה. רק חוציות האינסוף — דהיינו, הטרנסצנדנטיות של הפנים של ה'אחר' — מסוגלת לשבור את הכוליות.

ד. התעניינות גוברת והולכת בחברתי-פוליטי

-1-

התעניינותו של לוינס בפוליטיקה לא באה כמוכן מאליו. לכאורה, ב"כוליות ואינסוף" היא אף בלתי-קיימת. לוינס קודם רואה את הבעייתיות של מדינות העוסקות במלחמות, המדינה המקיאווילית עם "טובת המדינה" שלה (raison d'état), הטוטליטריות, והכללת הפרט בקטגוריות כוללניות. הפוליטיקה מנוגדת לאתיקה משום שהיחיד נבלע בכוליות של סדר בלתי-אישי: הפרט ניתן להחלפה, וערכו בא לו מכך שמנצחים במלחמה. הפוליטיקה מצמצמת את האחר, שהוא אחר באופן אינסופי, לעצמי.

התעניינותו העיקרית של לוינס היא באתיקה, באסימטריה, בטרנסצנדנטיות, ובאינסוף השובר את האימננטיות ואת אישור העצמי: פני האחר פונות אל ה'אני', וה'אני' הוא "בן ערוכה", כלומר הוא ערב, אחראי ל'אחר'. יש לי קרבה (proximité) אל ה'אחר', כלומר אחריות כאובססיה: אני נרדף על-ידי ה'אחר', אני "חשוף" (exposé) בפניו, אני נבחר על-ידו, בעל כורחי. אך אין כאן רק אני-אתה צר.

עם הזמן, לוינס מעניק חשיבות לאלמנט החברתי-הכלכלי-המשפטי-הפוליטי. בכלכלה, למשל, עבודתו של אדם מקבלת מעמד של דבר-מה שאפשר להפרידו מהיוצר, דבר-מה שאפשר למכור ולקנות. אף כי לא ניתן לזהות את האדם עם עבודתו, מקבלת זו האחרונה ערך כלכלי. וגם אם באתיקה יש אסימטריה, במדינה הדמוקרטית כולם שווים מבחינה פוליטית. לאדם יש ערך כלכלי ופוליטי. דיבורו של האדם הוא דיבור בפני כל האחרים. ואולם, מוכן שבגלל הדגש על האתיקה, מחשבותיו הפוליטיות של לוינס אינן בכיוון של הפוליטיקה הליברלית המהללת את החופש ואת הספונטניות.

23 שם, עמ' 97.

מה היחס בין האסימטריה המאפיינת את היחס עצמי-אחר, ובין הסימטריה של הארגון החברתי-הפוליטי? כיצד מיישבים אסימטריה עם הדדיות, הטרונומיה עם אוטונומיה, דיאכרוניה או עבר בלתי-ניתן-לשחזור עם סינכרוניה של ייצוג? כיצד לחשוב שאדם הוא מחוץ לכל הקשר, ובכל זאת בתוך הקשר? כיצד לעבור מהיחס הדואלי, המופיע כבר אצל אפלטון, בין ה'עצמי' (τὸ αὐτόν) ל'אחר' (τὸ ἕτερον) לחברה עצמה, ל"אנחנו"? מהתרכזותו של לוינס באתי, לא נובע שהוא א-פוליטי.

-2-

הופעת ה'שלישי' (le tiers)

עם הופעת ה'שלישי' והשפה עצמה כשיח בין-סובייקטיבי, עולה הצורך בצדק, בסדר ציבורי, אובייקטיבי. כל יחס בין ה'אני' ל'אחר' הוא כבר יחס לכל האחרים. לוינס פותח את ספרו "כוליות ואינסוף" במילים: "החיים האמיתיים נעדרים."²⁴ והוא ממשיך שיש להגשים את האוטופיה לפחות באופן חלקי: "אבל אנו בעולם."²⁵ יש לדאוג לכך שלפחות יהיה שוויון בין בני האדם, המיועדים לפתח קשר אסימטרי. כבר ב"כוליות ואינסוף" טוען לוינס שהשוויון קיים משום שבפנים של ה'אחר', כל האנושות (humanité) מסתכלת אלי, נוגעת לי. לידו של לוינס, מה שמתרחש בינינו, נוגע לכל העולם כולו. כאן האחריות אינה מופחתת, אלא מוגברת: יש אחריות לכולם. גם ל'שלישי' אני אחראי.

האחוה (fraternité) או ההומניות היא תולדה של אכפתיות או קרבה (parenté), ולא תולדת העובדה שכולנו דומים או שכולנו שייכים לקטגוריה מסוימת שכל אחד מהווה יישום שלה או פרט מסוים בה. היא קשורה לאבהות (paternité),²⁶ בקיום אנטי-פרמנידי בתוך פלורליות, קיום שהוא עתיד, מעבר לכוחותיי. היא קשורה לסולידריות ולמונותאיזם שמשמעותו האחוה הזו.²⁷ בספר "אחרת מהיות", הסדר הפוליטי נשאר בעייתי כפי שהיה ב"כוליות

²⁴ "La vraie vie est absente"

²⁵ "Mais nous sommes au monde"

²⁶ ב"אחרת מהיות" לוינס מדבר יותר על אמהות. ראו למשל E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Phaenomenologica, LIV) (The Hague 1974 =) Paris 1990, p.

121

²⁷ כוליות ואינסוף, עמ' 233-236. יכול היה להיות מעניין להשוות את דבריו של לוינס על מונותאיזם והומניזם עם השיח הפסיכואנליטי על חשיבות האב הסמלי (ולא חס ושלום על האב הפיקטיבי) המאחד את בני האדם. ראו למשל, ז'אן-ז'ראר בורשטיין, הפסיכואנליזה של הנאציזם: מסה על הרס הציביליזציה, תרגמה מרים מאיר, ערך אפרים מאיר, תל אביב תשס"ד.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

ואינסוף". כשלעצמו, הסדר הזה אינו יכול להוביל לשלום, ואולם עתה, מקדיש לוינס יותר מקום לאלמנט הפוליטי. הפוליטיקה, כמו הפילוסופיה, שייכת לנאמר' המיועד להצביע ל'אמור', ל"אחרת מהיות". למרות שהנאמר' מזייף את ה'אמור', הוא הכרחי.

כאן אין עוד ה'עצמי' וה'אחר' לבדם: יש ה'אני', ה'אחר' וה'שלישי', שגם הוא ה'אחר'. בפניו של ה'אחר' טמונים עקבות ה'שלישי'. אחריותי לשני היא גם אחריותי ל'שלישי': משום כך יש צורך בסינפסיס וסינכרוניה, במדינה על חוקיה ומוסדותיה, שהם מקור האוניברסליות. הסובייקט הופך מיד פוליטי: הוא סימטרי ואסימטרי. "תודה לאל" (grâce à Dieu), אני אחר לאחרים. אבל כל פוליטיקה נשארת מבוססת על חובות.

ה"הואיות" (illéité), שאיננה זהה עם האל התאיסטי של האונטו-אולוגיה, משאירה את עקבותיה בפנים של האדם האחר. היא עזיבת ההיות דרך עקבות בפנים של האחר: רק העד יכול לדבר על עקבות אלה, שאי אפשר לשחזרם. האל איננו ה'לז', אובייקט של מחשבה, הוא "מעבר להיות", אנארכי (ללא ההתחלה), הוא העדרות, טרנסצנדנטיות. הודות לו, אני יכול לעבור לשני. הודות לאל, גם אני 'אחר' ל'אחר'. היחס עם ה'אחר' הוא אסימטרי וסימטרי.

-3-

בספר השייך להגותו המאוחרת,²⁸ כותב לוינס על זכויות האדם, שהן מידיות בכל אדם בהיותו אדם, ולא רק ב'אחר'. כל אחד "חופשי", גם אני. זו קביעה חשובה ביותר. כמובן, החוק מגביל את החופש. אך שוב מדגיש לוינס שהאתיקה מצווה להשתתף בפוליטיקה ולפתח כלפיה מרחק: זכויות הן חשובות, והאתיקה הביקורתית מצביעה תמיד על מקור כל הזכויות אלה, היא מצביעה על זכויות האדם האחר.

-4-

על מחשבותיו של לוינס בנוגע לפוליטיקה אפשר ללמוד גם מתוך עיון בכתביו היהודיים. הוגים יהודים כמרטין בוכר או רוזנצווייג, כמו גם הפעילות החינוכית של לוינס כמנהל של בית-ספר יהודי (ENIO), השפיעו עליו לא פחות משהשפיעו עליו אדמונד הוסרל ומרטין היידגר במישור הפילוסופי. משום כך, אל לנו להתעלם מהכתבים היהודיים ולהתרכז אך ורק בחלק הפילוסופי של יצירתו של לוינס, אם רצוננו להכיר את עמדתו כלפי הפוליטיקה.

לוינס מדבר באופן חיובי על מדינת ישראל.²⁹ במאמר "מדינת קיסר ומדינת דוד",³⁰ הוא כותב על המדינה בשירות הצדק, ועל מהות הציונות כ"פוליטיקה מונותאיסטית" המתרחקת מ"שעבוד מלכויות" ומסוגלת אפילו להעלות את היהודים לרמה של היסטוריה קדושה. לוינס מפנה למחשבה היהודית שהמשיח הוא מלך: "האלוהי מייסד את ההיסטוריה והמדינה, הוא אינו מבטל אותן".³¹ לדידו, מהות המדינה אינה עומדת בסתירה עם הסדר המוחלט, היפוכו של דבר: האחרון דורש את הראשונה.³²

ב"פוליטיקה אחר-כך!"³³ טוען לוינס שמסורת ישראל אינה לאומית, אינה מבוססת על אדמה. הציונות נחשבת כ"דבר פוליטי וכבר לא-פוליטי", כ"אנרגיה אדירה ופגיעות קיצונית" בעת ובעונה אחת.³⁴ לוינס העריך מאד את ביקורו של סאדאת בירושלים, ב-19 בנובמבר 1977, כדבר שהוא מעבר לפוליטיקה. מדינת ישראל, לדעת לוינס, איננה מדינה ככל מדינה אחרת, עם תוספת של צחות-לשון מרובה. מדובר במדינה ששמה קץ להיותנו קרבנות, מדינה שבה חיה האידאה של השלום, שהיא מעבר למחשבה פוליטית גרידא.

לדעת לוינס מסורת ישראל מאופיינת בחיים בעיר, שבה נפגשים עם בני אדם, ובמרחק מהשתרשות ארכאית באדמה.³⁵

בשיחה עם העיתונאי שלמה מלכה והפילוסוף אלן פינקלקראוט, לוינס שוב מצביע על הסתירה שבין אתיקה ופוליטיקה. אף על פי כן, הוא קובע שלציונות יש הצדקה אתית: היא משנה את המצב היהודי בהיסטוריה ובעולם. הוא ממשיך וטוען, שקיימת גם הגבלה אתית לקיום הפוליטי, ההכרחי מבחינה אתית. הוא מתבטא באופן חיובי כלפי מסורת ישראל, שהיא מסורת אתית מובהקת, ומסתייג ממה שקרה בסברה ושתילה בעת שאריאל שרון כיהן כשר הביטחון. הוא מציין

29 ראו אפרים מאיר, "מקומן של ארץ ישראל ומדינת ישראל במשנתו של עמנואל לוינס", בתוך: מטאפורה, 3 (1993), עמ' 41-61.

30 E. Lévinas, "L'état de César et l'état de David", in idem, *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (Critique), Paris 1982, pp. 209-220

31 שם, עמ' 212-213.

32 ברחאבה (לעיל הערה 8), עמ' 573-575. ברחאבה מציין שאליבא דלוינס, המדינה, שיכולה לשרת את האנוכיות הלאומית באימפריאליזם מדכא או בקולוניאליזם, מיועדת לחתור לצדק אוניברסלי, מעבר לצדק הלאומי. רק בחברה התפצה בשלום עולמי ובחברה אנושית (société humaine), יבוא השלום המשיחי המתאפשר דרך האידאה של האנושיות.

33 E. Lévinas, "Politique après!", in *L'au-delà du verset* 228-221, עמ' 221-228.

34 שם, עמ' 224.

35 ראו "Idem, "Heidegger, Gagarine et nous" בתוך: חירות קשה (לעיל הערה 10), עמ' 327-323.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

באופן ראליסטי שהוא מודע לעובדה שה'אחר' יכול להתגלות כאויב. כאשר אלן פינקלראוט מגנה פוליטיקה שמורמת למישור מיסטי מ-1967, לוינס טורח להבחין בין הציונות ובין המחשבה המיסטית של "ראשית צמיחת גאולתנו", אך בעת ובעונה אחת, הוא רואה בציונות אלמנט "משיחי" אמתי, הקשור באופן מידי לדרישות הגבוהות הכתובות בספרים הקדושים. הוא מסיים את הריאיון בביאור תלמודי של פרשת המרגלים שהוציאו דיבה על הארץ. אם יש להתרחק מדיבה על אבנים ועצים, קל וחומר שיש להתרחק מדיבה על בני אדם: "אדם הוא קדוש יותר מארץ, אפילו מארץ קודש".³⁶

במאמר נוסף, המבוסס על נאום שנשא לוינס בבית הנשיא בירושלים,³⁷ הוא טוען שאנו, יהודים, חייבים להיות אסירי תודה לאסימילציה, מכיוון שאנו מחויבים למורשת האוניברסלית של המערב. אך היהדות היא גם "מעבר" לאוניברסליות זו, ולוינס מבטא את התקווה שהחיים בארץ ישראל יוכלו לפתיחת הספרים הסגורים ולפתיחת עינינו, מה שישים קץ להתבוללות.

אין ספק שמחשבותיו של לוינס על הציונות ועל מדינת ישראל זורות אור על המחשבה הפוליטית שלו. הקמת מדינת ישראל היא תולדה של צדק, אך עם המדינה לא נאמר הדבר האחרון: אדם הוא תמיד קדוש יותר מקדושת ארץ הקודש.

ה. ייסוד פוליטיקה וייעודה

יש לזכור שלפי לוינס הפוליטיקה, כמו הפילוסופיה עצמה, שורשיה באסימטריה של היחס האתי. אין פוליטיקה ואין פילוסופיה ללא אתיקה.³⁸ המהפכה של לוינס היא בכך שהוא אינו יוצא מן היש הקיים אל האתיקה, אלא מן האתיקה אל היש. לא מהנוכח לנעדר, אלא מהנעדר לנוכח. מן הפנים אל מה שלפנינו.

היתרון במהלך הזה נמצא בכך שהוא מונע טוטליזציה. לוינס יכול לדבר על החברה, על הסדר הציבורי ועל חלוקה צודקת, בלי שתיעלם האסימטריה: הסימטריה נולדה מתוכה.

S. Hand, *The Levinas Reader*, Oxford 1989, pp. 289 ff. 36

E. Lévinas, "Assimilation et culture nouvelle", in: *L'au-delà du verset* (לעיל הערה 30) עמ' 229-234.

38 מכאן הביקורת של לוינס על הפילוסופיה של ההיסטוריה שהיא טלאולוגית: פילוסופיה כזו מהווה חזרה לאונטולוגיה שבה ה'אחר' מנוטרל. לעומת הטוטליזציה החבויה במושג "היסטוריה", מדבר לוינס על ה"הזמן" כמעבר אל ה'אחר'. ראו פטידמנג'ה (לעיל הערה 7), עמ' 340-342.

הפילוסופיה של לוינס היא הרהור על ייסוד הפוליטיקה וייעודה. האלמנט הקדם-פילוסופי מורגש מאוד. בל נשכח שלוינס בא ממסורת המכפיפה את המלכות לצו האלוהי: במסורת היהודית, אין לפוליטיקה המילה הראשונה וגם לא המילה האחרונה. באותה מסורת, בבל מייצגת את האבטיפוס של טוטליות.³⁹ בבבל אין לאדם שם ושם פרטי,⁴⁰ ואין יחסת-פנייה המהווה יסוד לכל שפה: יש רק "שפה אחת ודברים אחדים" (בראשית יא א), בלי אכפתיות המתחשבת בשוני (non-indifférence). בבל מייצגת את האחדות המזויפת שאינה מכבדת שום ייחוד. אנשי בבל אינם מכירים בטרנסצנדנטיות ולא כברית בין בני אדם וקונם; הם אינם מכירים בחוציות, ובונים לעצמם מגדל "וראשו בשמים" (בראשית יא ד). טעותם הייתה שלא הכירו באל שהיה קודם, אלוהים שמתנה ומאפשר כל ארגון אימננטי ושחיצוניותו מכוונת ושופטת כל פוליטיקה. אנשי בבל רצו לבנות עיר ולעשות לעצמם שם, בלי להיות ערים לעקבות האל. סיסמתם הייתה: "ונעשה-לנו שם" (בראשית יא ד). נוכחותם הסינכרונית העלימה כל העדר דיאכרוני: הסדר שלהם לא הופרע על ידי שום אחרות, שום פנים ושום הוא-ות.⁴¹

ו. המהפכה הלוינסיאנית והשלכותיה על תפיסות פוליטיות

מכיוון שהאתיקה משאירה את עקבותיה גם במחשבה, לוינס שם את האחריות במרכז מחשבותיו, בניגוד לפילוסופיות רבות שבהן החופש הוא המרכז. עבור לוינס, לא ההכרה השולטת, כי אם המעורבות הצנועה, היא המאפיינת את הסובייקט.⁴² כתוצאה מכך לא התבונה, כי אם המחויבות, עומדת בלב המוסר. משום שהאתיקה הופכת להיות במקום הראשון בפילוסופיה, מחולל לוינס מהפכה קופרניקנית במחשבה. אחרי האידאולוגיה הנאצית שדיברה על "מרחב מחיה" (Lebensraum), חושב לוינס כיצד לא לבלוע את ה'אחר' בתוך ה'אני' בפילוסופיה אגולוגית. דרך ניתוח של מושגי יסוד כמו 'פנים', 'אחר', 'אחריות',

39 M.de Launay, "Au sage suffit un signe". Hommage à Emmanuel Lévinas", in: ראו 39
Rue Descartes, 19, 1998, pp. 131-140

40 השוה פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, תרגם "עמיר, ירושלים תש"ל, עמ' 217-219.
רוזנצווייג כותב כנגד גתה שהשם "לא הד ועשן", "כי אם אומר ואש".

41 לביסוס כל חוזה באנארכיה של האתיקה, ראו S. Trigano, *Philosophie de la loi* —
L'origine de la politique dans la Tora (Passages), Paris 1991

42 ראו אפרים מאיר, "הפילוסופיה הדיאלוגית-היהודית והשלכותיה בחינוך", בתוך: הגות
בחינוך היהודי א', ירושלים תשנ"ט, עמ' 127-141, כאן עמ' 139.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

'כוליות', 'אינסוף', 'דיבור', 'התגלות', 'קרבה' ו'תמורה', הוא בונה פילוסופיה לא של צמצום אלים של האחר אל האני על-ידי שלילה או ייצוגים, אלא פילוסופיה של התחייבות האני כלפי האחר.

משום שהפוליטיקה מבוססת על האתיקה, הפילוסופיה הפוליטית של לוינס טומנת בחובה תחליף לתפיסות קלאסיות כזו של הובס. הובס טען שהחופש של האחד מנוגד לחופש של השני: תוצאת ההתנגשות בין שני ישים בעלי חופש אגוצנטרי תהיה אלימה, ולכן יש צורך לארגון חברתי. לדידו של לוינס, הפוליטיקה איננה אוטונומית, אלא מעוגנת בהטרונומיה האתית. החופש מיד עומד למשפט. למחשבה זו יש השלכות על תחומים רבים ולא מן הראוי שהדיון יישאר מצומצם לדיון פילוסופי גרידא. הפילוסופיה חייבת להפוך ללא-פילוסופיה, כפי שטען קרל מרקס.⁴³ כך למשל, יש לדעת לנקוט עמדה ברורה בדיון בארץ על החזקת אנשים בכלא כ"קלף מיקוח" לשחרור (גופות) נעדרים. הדרישה האתית, המבקשת גם כיבוד החוק הבינלאומי כפי שפסק בג"ץ, אינה ניתנת לעקיפה על-ידי חוקים נוספים שהפוליטיקאים בכנסת יכולים לחוקק. למדינה יש גבולות: קיימות נורמות הקשורות לכבוד האדם, והן מגבילות כל מדינה.⁴⁴

ז. סיכום

ראינו שקיימת אצל לוינס התעניינות גדלת בפוליטיקה, אבל השיח האתי נשאר אצלו מרכזי. בשביל לוינס, האתיקה אינה דבר-מה פרגמטי-תועלתני, כמו אצל אריסטו, ולא עניין פוליטי כמו אצל הגל, אלא היא התייחסות לאחר, שתמיד נשאר חיצוני, דהיינו, התרחשות האינסוף הבוקע את הכוליות. לוינס מבחין באלימות שיכולה להיות בלאומיות, המובילה במהרה ללאומנות, שמבדילה בין ילידי המקום ובין האחרים הלא-אוטוכטוניים. מונוליותיות דומה ובעייתיות דומה יש לפי לוינס במדינה שהיא תוצאה של הרצון והתבונה.⁴⁵ בשביל לוינס המאוחר, האדם הוא פוליטי מלכתחילה. עם הזמן העניק לוינס יותר חשיבות לפוליטיקה, למדינה, לשוויון ולזכויות. ללוינס חשוב הצדק, חשוכות זכויות האדם. האני ממוקם בעולם ממשי, שבו הדרישות רבות, הממסד חיוני, וההשוואה, השיקולים והסדר — הכרחיים. לוינס מבחין בין

43 שרדר (לעיל הערה 11), עמ' 63.

44 כך ירמיהו יובל, בריאיון טלוויזיוני עם עמנואל הלפרין, ב"ג בניסן תש"ס.

45 פטידמג'יה (לעיל הערה 7), עמ' 342-343. ראו גם הביקורת של רוזנצווייג על קלצקין.

אתיקה, שהיא חשיפה 'לאחר', ובין מוסר, שהוא סדרה של חוקים המארגנים את ההתנהגות החברתית והחובה האזרחית. האתיקה מהווה תנאי למוסר.⁴⁶ האתיקה או המוסרניות דורשת ניסוח או מוסר וחוקי מדינה, אך היא נשאת הדבר החשוב ביותר. היתרון של מחשבה זו הוא בכך שהשוויון אינו עוד בגדר רעיון מופשט, ושהאתיקה אינה באה במקום הפוליטיקה. הפוליטיקה נשאת תחת ביקורת האתיקה. באופן זה מונע לוינס את האלימות המבנית הטמונה באדמיניסטרציה האלמונית והמנכרת ובהסתכלות קרה על תוצרים המנותקים מהיוצר והופכים לערך כלכלי. מה שניתן להמרה בסדר הגיוני אוניברסלי, סוף סוף לא ניתן להמרה במצפון של האחד-למען-האחר.⁴⁷

אם נשווה את עמדתו של לוינס עם זו של בובר, נבחין בהבדל משמעותי: לוינס ער יותר לתיווך ההכרחי של הפוליטיקה (וכמובן לפילוסופיה). עם זאת אני סבור, שעם לוינס טרם הגענו לאיזון בין אתיקה ופוליטיקה.

בנוגע ליחס בין אתיקה ופוליטיקה, מעניין מאד דיונו של לוינס על היהדות ומדינת ישראל.⁴⁸ בדבריו על ישראל הוא נשאר הפילוסוף האתי. אך הוא גם מגן על מדינת ישראל: המדינה היא תולדה של צדק, וקיימת חובה להגן על האחרים שלי מפני תוקפנותם של אחרים.

לוינס מחבר בין אתיקה לפוליטיקה ושומר על המתח ביניהן. הוא נשאר נאמן הן לחכמת היוונים והן לחכמת הנביאים. באתיקה, החופש שלי הועמד בסימן שאלה, אך הפוליטיקה מגנה על החופש שלי מפני אחרים, ואני יכול לתבוע שיעשה צדק. עם זאת, במחשבתו האוטופית המבקשת את הגשמתה, לוינס נשאר ער לאלימות הטמונה בלאומיות ובמדינה שחותרת לאי-אלימות דרך אלימות של טוטליזציה.

מחשבתו של לוינס מהווה הזמנה לפתח מחשבות אחרות מה-Realpolitik, מהפוליטיקה הליברלית ומאתיקה המתנגדת לכל פוליטיקה. הפוליטיקה אינה נחשבת כתחום נפרד ללא קשר לאתיקה. קיים קשר בין אתיקה ופוליטיקה, והתחום הראשון נשאר דומיננטי. השלום כ"קרבה" הוא מעבר לפוליטיקה, והוא דורש את הארגון ואת ההחלטות הפוליטיים.⁴⁹ בגלל בקשות מתנגשות ובגלל האלימות כלפי האחרים, יש צורך להשוות

46 שרדר (לעיל הערה 11), עמ' 58.

47 ראו ברזראבה (לעיל הערה 8), עמ' 576-581.

48 כסנגור למסורת שייחודה טמונה באוניברסליות שלה, לוינס מכיר בייחוד: אין כאן אוניברסליות מכלילה שאין בה מקום לייחוד.

49 אליבא דלוינס, הפוליטיקה לא תביא את השלום כמו שטען הגל. ראו שרדר (לעיל הערה 11), עמ' 102-105 וגם שם עמ' 122-123.

האוטופיה של השלום והטופיקה של הפוליטיקה במשנתו של ע' לוינס

בין אחרים. לכן אי-אפשר אלא לנטוש את האדישות הפוליטית. השלום דורש צדק. ה'אחר' הוא "מחוץ להקשר" מבחינה אתית וגם "בתוך ההקשר" מבחינה פוליטית: השלישי מסתכל אליי דרך האחר. הפוליטיקה הכרחית: האחר מדבר אליי בצו, אך אני גם מדבר אתו בשוויון.

אין ספק שלפוליטיקה, שבה "מלכלכים ידיים" ומערבים אינטרסים, אין המילה האחרונה. האדם נמצא במצב קיומי מסוכן. למען עשיית הצדק, האתיקה הבאה מירושלים זקוקה לפוליטיקה שמוצאה באתונה. היא אינה יכולה בלי הפוליטיקה, אשר בעצמה זקוקה לתיקון ושיפוט על-ידי האתיקה. האתיקה נטולת אינטרסים, היא לוקחת בחשבון אינטרסים כדי לעשותם פחות אלימים. הפוליטיקה והאתיקה שלובות זו בזו. השלום יבוא מכיבוד השוני, וכיבוד זה צריך לשיטות הכלכליות ולחוקים הפוליטיים המאפשרים לפחות שוויון. הלוא גם בפוליטיקה מדובר פחות על הגנת זכויות ה'אני' מאשר על ההגבלה ההכרחית של חובתי האינסופית כלפי האחר. ההגשמה העצמית של האזרח היא חשובה, השוויון והצדק החברתי נחוצים, אבל אנושיות האנושות באה משירות צנוע ל'אחר', שרות המנפיש כל ארגון אובייקטיבי בפוליס וכל תיווך ממסדי.

כמחאה נגד הנטייה הפילוסופית לטוטליזציה ביש, מאז פרמנידס, שבעיניו הווייה ומחשבה זהות, לוינס חושב את הטוב מעבר ליש (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; כמו אפלטון ונגד אריסטו)⁵⁰ באתיקה. עם הפוליטיקה הוא חוזר אל היש, אך עם ההשראה של המעבר ליש. מאחר ועיקר מאמציו מופנים להימלטות מהיש בעזרת טרנסצנדנטיות האחר, קיבל האלמנט הפוליטי במהלך המטפיזיקה הזו פחות תשומת לב. תלמידי לוינס יפתחו וודאי מחשבות בכיוון הזה, מבלי לאבד את המתח הבריא בין הפוליטיקה לאתיקה, בין אתונה לירושלים.

50 לניגוד בין אריסטו ואפלטון בנקודה זו, ראו שם, עמ' 20-23, 33-35. לטוב מעבר ליש בפילוסופיה של השוני של לוינס, ראו שם, עמ' 40-43.