



Ephraim Meir, *Levinas's Jewish Thought: Between Jerusalem and Athens* Jerusalem: Magnes Press, 2008

שמואל ויגודה

החוג למחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית בירושלים;
החוג למחשבת ישראל, מכללת יעקב הרצוג

כל שלב בחייו האקדמיים של עמנואל לוינס החל באיחור רב. כך למשל, אף על פי שעם שובו לצרפת מפרייבורג - שבה שהה בשנים 1928–1929 ולמד עם אדמונד הוסרל ומרטין היידגר - הוא פרסם את הדוקטורט שלו על "תיאוריית האינטואיציה בפנומנולוגיה של הוסרל", עבודה שזיכתה אותו בפרס יוקרתי ובהכרה מצד העולם האקדמי בצרפת, לא מיהר עולם זה להציע ללוינס משרת הוראה באוניברסיטה. משרה כזאת הוצעה לו רק ב־1960, אחרי שפרסם את כתב הסמכתו **כוליות ואינסוף**. כך אירע גם באשר למחקר השיטתי שעסק בפילוסופיה שלו; במשך שנים רבות התנהל המחקר בקרב חבורת מלומדים מצומצמת, ורק בשלב מאוחר מאוד בחייו הוכר לוינס כאחד הפילוסופים החשובים והמקוריים במאה העשרים. גם כאשר התרחש מהפך זה, עיקר העניין בהוגה היהודי

ליטאי־צרפתי התמקד בפנומנולוגיה ובאתיקה שלו, ואילו החלק היהודי ביצירתו הענפה הושם בצל ובמקרים אחדים אף נתפס כספיוח זניח, מעין תחביב אישי שאינו נוגע ממש בהגותו הפילוסופית ה"רצינית". כך למשל כותב חוקר בעל שם כמו אטיאן פרון: "עיקר יצירותיו הן באמת פילוסופיות ואין בשום אופן העברה גרידא של תיאולוגיה יהודית כלשהי לשפה פסיכידו פילוסופית".¹

בשנים האחרונות הלך מצב זה והשתנה, וחוקרים ברחבי העולם החלו להתעניין גם בחלק היהודי ביצירתו של לוינס ובקשר שבינו לבין הגותו הכללית. אחד מחוקרים אלו הוא אפרים מאיר, המתמחה בהגות מודרנית, אשר פרסם מאמרים רבים על הגותו היהודית של לוינס. הספר שלפנינו מאגד חלק נכבד ממאמריו בנושא זה שפורסמו בבמות שונות ובשפות שונות ומציע אותם כאסופה המסודרת על פי היגיון פנימי. בהקדמה לספר, שאפרים מאיר בחר לכנותה "בשבח הגלות", הוא מגדיר את מטרת הספר כך: "[לערוך] דיון בהגותו היהודית ובזיקה שבין מחשבתו הפילוסופית ליהודית" (עמ' 3). למעשה יש לספר מגמה נוספת, שעליה אין מאיר אלא רומז פה ושם ובעיקר בדברי המבוא החשובים שלו, והיא הניסיון למקם את עמנואל לוינס בין ההוגים היהודים המודרניים.

מבנה הספר משקף מגמה כפולה זו: שני הפרקים הראשונים דנים בזיקה ההדדית שבין הגותו היהודית של לוינס לבין הפילוסופיה הפנומנולוגית הכללית שלו, שני הפרקים האחרונים בוחנים את הגותו היהודית של לוינס בהשוואה להגותם של הוגים יהודים מרכזיים בעולם המודרני ובעיקר במאה העשרים, והפרק השלישי, האמצעי, משמש מעין מיצוע בין שני החלקים הנזכרים לעיל בדגו' במתח שבין לוינס לבין מי שהיה מורו בתקופה הקצרה שבה למד בפרייבורג, ולימים הפך למתנגדו החרף: מרטין היידגר. המבנה הזה של הספר הולם הן את הגותו היהודית של עמנואל לוינס והן את הפילוסופיה היהודית לדורותיה. מאז פילון התחבטה הפילוסופיה היהודית בשאלת זיקתה לפילוסופיה האחרת, דהיינו הפילוסופיה היוונית וממשיכה בעולם המערבי. מצד אחד ביקשה הפילוסופיה היהודית לתת מענה יהודי ייחודי לאתגרים שהציבה הפילוסופיה הכללית, ומצד שני היא חתרה לבטא בשפה אוניברסלית את התכנים המיוחדים לאמונת ישראל ולביטוייה השונים (ספרותיים־נורמטיביים). אלא שכל הוגה ביקש להתמודד עם זיקה זו בדרכו, ובמקרה של לוינס סוגיה זו מורכבת במיוחד. חלקו הראשון של הספר מוקדש לניסיון להתמודד עם מורכבות זו ומיטיב לתאר אותה. כך למשל הפרק הראשון, "בין הכתבים המקצועיים והדתיים", בוחן סוגיות אחדות (אלוהים, קדושה, חרות על הלוחות, לא תרצח ועוד) ואת משמעותן הן מבחינת הניתוח הפילוסופי הצרופי של לוינס והן מבחינת תרומתו הייחודית להבנת סוגיות אלו ברצף המסורת היהודית.

מלבד תיאור אותה דיאלקטיקה לוינסיאנית, הנושא שמאיר מבקש להתמודד אתו בחלק זה של ספרו הוא הזיקה הכפולה של לוינס לשתי המורשות התרבותיות - של ישראל ושל יוון, כלומר של אירופה. סוגיה זו עולה בין השיטין בשני חלקי מפעלו ההגותי של לוינס, ודומה שהיא מרתקת במיוחד באותם מקומות שבהם לוינס אינו נוגע בה במפורש. ניתוחו של מאיר חותר להרמוניזציה בין שני חלקים אלו. בסוף ההקדמה לספר מאיר קובע: "אני בדעה ששני חלקי יצירתו של לוינס, ה'יהודי' וה'יווני', מעשירים זה את זה, וכי לוינס היה מתורגמן גדול, אשר חיבר את האמירה של האתיקה עם הנאמר של הפילוסופיה" (עמ' 17). בסוף הפרק הראשון, כאשר הוא דן בשאלת הקדושה ובמשמעותה

¹ Etienne Feron, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 1992, p. 10

הפילוסופית אליבא דלוינס, הוא כותב: "חוכמתו של לוינס נעוצה בהקשבתו למסר הנבואי תוך שהוא נשאר פילוסוף, מסר המפתיע את המסר האוניברסלי והקונצפטואלי של יוון בעזרת המסר האתי של ירושלים. לוינס הזמין את יפת, עם עקרונותיה של יוון, אל תוך אוהלי שם, ובד בבד הכניס את שם עם חייו המטה היסטוריים אל תוך אוהלי יפת" (עמ' 35). מאיר משתמש במדרש המפורסם על הפסוק "יפת אלהים ליפת וישכן באהלי שם" (בראשית ט, כז), הקובע "שיהיו דבריו של שם נאמרין בלשונותיו של יפת" (דברים רבה, דברים, פרשה א) כדי לצייר תמונה הרמונית, אם לא אידיאלית, של תרומה תרבותית הדדית בין אתונה לירושלים. קביעה זו שבה ועולה לאורך הספר כולו במעין מקצב חוזר השוזר את הנושאים השונים הנדונים בו. בפרק הסיכום, "שם ויפת", קובע מאיר: "לוינס לא היה סכיזופרני [...] הייתה לו שייכות כפולה: ליהדות וליווניות" (עמ' 255).

ואולם ייתכן שתמונה זו הרמונית מדי, ונשאלת השאלה אם אכן היא הולמת את התמונה המורכבת יותר העולה מדברי לוינס עצמו. תמונה זו מורכבת דווקא משום שלוינס ער למתח הקיים בין שני המקורות שהזינו אותו מבחינה אינטלקטואלית, ירושלים ואתונה, והוא במתכוון אינו בוחר בפתרונות המאפיינים הוגים יהודים בעת החדשה, דוגמת משה מנדלסון, שביקשו למזג את אתונה וירושלים על ידי הצבעה על התאמה בין המסרים של זו וזו. במובן מסוים לוינס קרוב יותר לדרכם של הוגים וחוקרים במאה העשרים שעמדו על הניגוד שבין שתי המסורות הללו. אזכיר שניים שהצעותיהם מעניינות במיוחד בהקשר של דיוננו. האחד הוא ליאו שטראוס, אשר חייד את המתח העקרוני הקיים בין אתונה ודרישתה לשליטה תבונית אוטונומית על המציאות לבין ירושלים, המדגישה את נושא קבלת העול מצד האדם. שטראוס עמד על כך שכל ניסיון להכריע בין שתי המסורות הללו מוביל בהכרח לאפוריה ולדרך ללא מוצא, ועל כן הוא הציע לראות בשתיים שתי מסורות חיוניות שמכוננות יחדיו את התרבות המערבית, ובמתח שביניהן - מתח הכרחי ומפרה.

ההוגה השני הוא לב שסטוב (1866–1938), שנזקק אף הוא לדיכטומיה שבין אתונה לירושלים, בעיקר כדי לבטא על ידי ירושלים את זעקת הקיום האינדיבידואלי שעה שהוא מתקומם נגד הקטגוריות והאמיתות האוניברסליות והנצחיות שבהן הפילוסופיה, כמורשת אתונה, סגרה אותו ועל ידי כך בגדה בו. שסטוב סבור שדווקא התבונה, בגלל עוצמתה האינטלקטואלית, מורה לאדם להיות ממושמע; היא קושרת את פרמנידס ומכריזה שאפשר להיות מאושר גם כאשר הנך בתוך השור של פלאריס² (שדנטה מתאר כאחד העינויים הקשים שבשאלו!). ואולם הקיום מתקומם. הוא מתוודע לעצמו לא מתוך כך שהגיע לשלווה קוגניטיבית ולרוגע אינטלקטואלי כי אם דווקא מתוך הקרע, מתוך המתח, שהוא הוא המכונן את הקיום. את המתח הזה שסטוב מציג כמתח שבין אתונה לירושלים, בין הכורח לבין החירות, בין הבלתי אפשרי לבין "הכול אפשרי". מתח זה מונע מן האדם להירדם ומאתגר אותו תדיר, משום שהוא מסרב בעיקשות לקבל את השקט שהפילוסופיה מציעה לו - אף היא בעיקשות. הפילוסופיה מקבלת את המציאות כמות שהיא גם כאשר מדובר במותו של סוקרטס בתום משפט

² האגדה המיתולוגית מספרת על פלאריס מלך אקָגֶס שהזמין את פְּרִילֶס, פֶּסֶל פְּלִיז, להמציא מכשיר עינויים. המכשיר נעשה מפְּלִיז, וצורתו שור חלול שדלת בצדו. המעונה או המוצא להורג היה מוכנס לתוך השור, ואש הייתה מובערת מתחת לשור. המתכת הייתה מתחממת עד שהפכה צהובה, והאדם בפנים היה נצלה למוות. על פי הסיפורים, פלאריס ציווה כי לעשן העולה מן השור יהיה ריח של קטורת. אובידיוס מספר שבסופו של דבר הוצא פלאריס עצמו להורג בשור הפְּלִיז, לאחר שתלמכוס השתלט על אקָגֶס.

פלסטר, כמו שהיא מקבלת את סבלו של הנדכא מתוך השלמה עם העובדות כפי שהן. המושג "אמור פאטי"³ (amor fati), שנולד אצל הסטואיקנים (סנקה), עבר דרך שפינוזה והגיע לניטשה - וזה הפך אותו לאמצעי שבעזרתו האדם יכול לשלוט במציאות - משמש בעבור שסטוב מעין תג זיהוי של הפילוסופיה. אלא שהוא סבור שכמו אותו אדם המתעורר מחלום בלהות ומבין שאין הוא חייב להיכנע לתוכנו, כך הדבר גם בנוגע לאותו "אמור פאטי". האדם יכול להתמרד, לקרוא תיגר על הגורל ולומר לא; הוא יכול לנסות לפרוץ את הדלתות שאתונה מציבה בפניו, המונעות ממנו לראות מעבר להן. שסטוב מכנה בשם ירושלים את ההבטחה שמעבר לדלתות שאתונה מציבה בפני האדם.

לוינס אינו מזכיר את שטראוס ואת שסטוב אלא לעתים רחוקות בלבד, ותפיסתו את היחס בין ירושלים לאתונה ייחודית. ואולם על רצף ההצעות כיצד לראות את היחס בין שתי התרבויות, ההולך מן ההרמוניה המנדלסונית ועד למתח השסטובי, דומה שהוא קרוב דווקא לקצה של המתח השסטובי יותר ממה שעולה מספרו של אפרים מאיר. הנה כי כן, בקריאה התלמודית הראשונה שקרא בשנת 1960 על נושא ימות המשיח דן לוינס בסוגיה תלמודית ממסכת סנהדרין ובדעתו של רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן, הסבור כי "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא (ישעיהו סד, ג) - עין לא ראתה אלהים זולתך (אלהים) יעשה למחכה לו" (בבלי, סנהדרין צט ע"א). את הדעה הזאת, הנראית תחילה תמוהה בעיני לוינס, הוא מפרש כהבטחה עתידית לחיי התבוננות. ואולם התלמוד מוסיף מיד עוד שתי אמרות של אותו חכם הדנות אף הן בשאלה למי התנבאו הנביאים:

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה, אבל צדיקים גמורים - עין לא ראתה אלהים זולתך.
ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיח בן דוד.
ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנביאים כולם, ולעושה פרקמטיא [מסחר] לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו.
אבל תלמידי חכמים עצמן - עין לא ראתה אלהים זולתך.

לוינס קורא את הדברים כך:

רבי יוחנן מלמד אותנו כאן דבר חדש: בשביל מי הנביאים התנבאו. ובכן, בראש ובראשונה בשביל בעלי תשובה. לצדיקים בלא רבב מובטח עולם הבא. לצדיקים שחזרו בתשובה מובטחים ימות המשיח, עולם שהצדיקים בלא רבב נהנים ממנו זה מכבר. מיהם אותם צדיקים בלא רבב? צדיקים בלי "דרמה" - **צדיקים המשוחררים מסתירות העולם**. רבי יוחנן ממשיך להחזיק באידיאל של נפש בעלת חן וחסד המנותקת מן הגוף. הבה נקרב את הטקסט הראשון אל הטקסט השני שציטטתי זה עתה. הנביאים התנבאו למען הממשיכים בשגרת החיים הכלכליים אשר אינם נכנעים לעצם הדטרמיניזם שבחיים האלה; למען אלו שאמנם מקימים משפחה, אך מייעדים אותה מלכתחילה לחיים

³ הביטוי "אמור פאטי", או אהבת ההכרח, מיוחס בדרך כלל לקיסר מרקוס אורליוס, שהיה מחשובי הפילוסופים הסטואים, אולם עיקר משמעותו קשורה לניטשה. יש הרואים בו השלמה פטלית עם הגורל, ברם עבור ניטשה משמעות הביטוי כמעט הפוכה. אהבת הגורל היא האמונה החזקה שכל התרחשות, בין טובה ובין רעה, מאפשרת לנו להביא את עוצמתנו לידי ביטוי; "שכן אין הוא חדל מלהיזקק לעצמו ולהפוך לחיוני" (פרידריך ניטשה, מעבר לטוב ולרוע: לגניאלוגיה של המוסר, מגרמנית ישראל אלדד, תל אביב: שוקן, 1967, עמ' 212-213).

אינטלקטואליים חסרי פניות שמגשים תלמיד חכם הזוכה להתגלות ישירה ולידיעת ה'; למען העוסקים במסחר ועובדים - אך מקדישים את עמלם לתלמיד חכם; למען בעלי הרכוש המקדישים את רכושם לתלמיד חכם. מוסדות אלו של ההיסטוריה הטרומ־משיחית - משפחה, עבודה, רכוש - יכולים, לדעת רבי יוחנן, **להשתחרר מכורח ההיסטוריה על ידי יחידים אשר טרם מסוגלים לזיקה ישירה עם חיי רוח צרופים** אולם נכונים להשתתף בהם באופן עקיף, בתיווכו של תלמיד חכם. בימות המשיח הם יטפסו מדרגה נוספת.⁴

הפירוש הנוצז של לוינס נוגע לימות המשיח, מושג שאתונה מסרבת לקבל ומציעה במקומו את סוף ההיסטוריה. אלא שיש מקום לתהות שמא עצם בחירת הסוגיה הזו, אין בה אמירה המבקשת לחדד את ההבדל שבין ירושלים לאתונה. אמנם לוינס, כמו הוגים יהודים רבים בעידן המודרני, ביקש לעמוד על הצורך הן בירושלים והן באתונה, אבל מעבר לאמירה הכללית הזו, הוא חתר גם ללמד על הבעייתיות שבזיקה כפולה זו.

הדברים דלעיל מתקשרים לפן אחר שחסר בספר שלפנינו. הדיון המקיף בהגותו היהודית של לוינס כמעט מתעלם מן הציר המרכזי שבהגות זו, הלוא הוא הציר התלמודי. ייחודו של לוינס, הן בדורו והן בפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר, הוא בכך שמיקד את הגותו היהודית בתלמוד. קריאותיו התלמודיות מתייחדות הן מן הקריאה המסורתית של עולם הישיבות לגווניו השונים והן מן הקריאה ההיסטורית־פילולוגית הנהוגה בעולם האקדמי. זאת ועוד, בנוף ההוגים היהודים החשובים במאות התשע־עשרה והעשרים כמעט אין פילוסוף יהודי אשר בחר להתמודד עם אתגרי ההגות הפילוסופית בת זמנו באמצעות התלמוד. הוגים כמו הרמן כהן ואגנדרה נהר "חשבו" דרך המקרא; אחרים, כמו פרנץ רוזנצווייג, פנו להוגים יהודים בימי הביניים (ר' יהודה הלוי) או למחשבה מיסטית (מרטין בובר). יתרה מזו, גם בעולם ההגות הרבנית קשה למצוא הוגה אשר מיקד את עיקרי מחשבתו בציר התלמודי. מאיר אמנם מזכיר פעמים אחדות בספר מקורות מן הקריאות התלמודיות של לוינס; ואולם בספר הנושא את הכותרת **הגותו היהודית של לוינס** דומה שחסר דיון מקיף בפן מרכזי ומיוחד זה של מי שגילה את התלמוד כשכבר היה פילוסוף בעל שם, קרא בו כפילוסוף ופתח נתיב מחשבה ייחודי וחשוב לבאים אחריו - לא רק בתחום האגדה, כפי שעשה ברוב קריאותיו, אלא גם בסוגיות הלכתיות, כמו שלמד ככל הנראה מרבו שושני.

ברם, אין בכל אלו כדי לפגוע בחשיבותו של הספר. יותר מחמש־עשרה שנה אחרי מותו של לוינס הנה לפנינו ספר המוקדש כולו לפן היהודי בהגותו של מי שנחשב לאחד מגדולי הפילוסופים במאה העשרים. אפרים מאיר בחר לכתוב ספר זה בשפה האנגלית, והדבר יאפשר לציבור גדול ברחבי העולם להכיר את הצד השני של דיפטיכון ההגות הלוינסיאנית, שבלעדיו אי־אפשר לעמוד על טיבה של הגות חשובה זו.

⁴ עמנואל לוינס, **חירות קשה: מסות על היהדות**, מצרפתית עידו בסוק ושמואל יוגודה, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 124 (ההדגשות שלי).