

## סקירות ספרים

David Brezis, *Lévinas et le tournant sacrificiel*. Paris, Hermann, 2012.  
430 pp.

ספרו של דוד ברזיס, 'לוינס ומפנה ההתקרבות', הוא תוספת חשובה ומצוינת למחקר כתבי עמנואל לוינס. זהו מחקר מעמיק ויסודי, המבסס כל טענה באמצעות ציטטות רבות מכל כתביו של לוינס. המחבר מגלה בקיאות מרשימה במכלול כתביו, המוקדמים עד המאוחרים, הפילוסופיים כמו "היהודיים" (פרשנויותיו לסוגיות תלמודיות ומסותיו בענייני יהדות זמנו), וכל אלה שלא פורסמו בחייו ויוצאים לאור רק לאחרונה.

הטיעון המרכזי של הספר הוא שיש פער ניכר ומשמעותי בין הגותו הבשלה של לוינס, כפי שהיא באה לביטוי בספר 'כוליות ואינסוף'<sup>1</sup> לעומת הגותו המאוחרת שהספר 'אחרת מהיות'<sup>2</sup> מייצגו. את הפער הזה אפשר לאפיין כמעבר מאתיקה שבה יש מקום לסובייקט, לבית, לנסיגה של העצמי לתוך עצמו כדי להיפתח אל עבר האחר – אל אתיקה אלימה שבה האני "נבלע" בתוך אחריותו האינסופית, הופך לבן ערובה שלה ושל האחר. זהו טיעון שנוי במחלוקת, שכן לא מעט חוקרים של לוינס (בהם קטרין שלייה וז'אק דרידה) נוטים להדגיש דווקא את יסוד הרצף שבהגותו של לוינס ומציגים את הגותו המאוחרת כפיתוח של מה שהיה שתול בה קודם.

אלא שכפי שטוען ברזיס, השפה ובייחוד המושגים המאוחרים של האתיקה של לוינס נעשים דוחקים עד כדי אלימים לעצמי. המחבר מראה את הפער הגדול בין ההגות הבשלה להגות המאוחרת של לוינס. לשם כך הוא מראה כיצד מושגים שהיו נקודת מוצא להתפלספות המוקדמת של לוינס, והיוו בסיס לחשיבתו האתית, משנים את פניהם. לדוגמה, המושג il-y-a ("ישנו", ביטוי שלא ממש ניתן לתרגום), המתאר את המציאות האלימה, החובקת-כול שממנה האני נחלץ דרך אחריותו לאחר בהגות הבשלה של לוינס, חוזר ונבלע באחר זה דרך אחריותו ההופכת אלימה יותר ויותר לעצמי, בהגות המאוחרת. מן המקום הזה, תסכול ואכזבה ניכרים כמעט בכל שורה.

ברצוני לומר כבר כעת שאני מסכימה ומקבלת את הטיעון המרכזי של הספר ואף שותפה לתסכול של המחבר מן האלימות שבהגותו המאוחרת של לוינס, אלימות המופנית אמנם לעצמי, אך עורונה אלימות. כמוהו, אני רואה באלימות הגוברת של כתיבתו המאוחרת של לוינס נסיגה מהישגיו המרשימים בכתיבתו הבשלה, מיכולתו של לוינס לנסח בשפה פילוסופית אתיקה הנוגדת אלימות או לפחות מתמודדת אתה.

<sup>1</sup> עמנואל לוינס, 'כוליות ואינסוף – מסה על החיצוניות', תרגום רמה איילון, ירושלים, מאגנס, תש"ע (E. Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1961).

<sup>2</sup> E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1974

אני בדרך כלל סבורה שיש לדון בהגותו של הוגה בלי קשר לביוגרפיה שלו, אבל במקרה הספציפי הזה, אי אפשר להתחמק מכך בניסיון להבין מדוע לוינס המאוחר נעשה כה אלים לעצמי, כה מוצף על ידי אחריות לא רק לאחר כי אם גם לאשמתו של האחר. כלומר, גם בעניין עקרוני זה אני סבורה כמו המחבר, שיש קשר בין ה"גלישה" של הגותו המאוחרת של לוינס לרגשי אשמה שלו על ששרד את השואה, לרגשי אשמה שלו כלפי המתים שלא מרפים ממנו ו"לא גומרים למות". טיעון זה מאושש היטב בספר זה על ידי ניתוחים טקסטואליים רבים.

כאן אני רוצה להעלות בזהירות השערה או כיוון למחקר עתידי: האם התגברות קולות המתים המייסרים את מי ששרד, עד כדי חשיפה מוחלטת של האני לאחריותו ולאשמתו כלפי האחר, אינה קשורה גם בהפסקת עבודתו החינוכית של לוינס? כל עוד עסק בחינוך בחיי היומיום, ניכרת בהגותו יכולת מאוד גדולה לאחריות לאחר שהיא לא אלימה, שמאפשרת לאני גם להסתגר בתוך עצמו ולארח את האחר, בלי להפוך לבן ערובה שלו, כפי שקורה בהגותו המאוחרת. אולי, נוסף על ההסברים שמציע ברזיס, המדברים בצדק על המאמץ לחיות, לשקם את היהדות וליצור מפעל פילוסופי – מאמצים של חיים שמחלישים את קולותיהם של המתים – אולי, נוסף על כך, קורה ללוינס בסוף חייו מה שקורה למי שמתפלל בבית כנסת ריק?<sup>3</sup> משהפסיק לנהל בית ספר, התפנה המקום והחלל נתמלא, שוב, בקולות המתים שלו.

הפרק השני של הספר מוקדש לדרך שבה דרידה קרא את לוינס, כדי להתווכח עם דרך זו. החוקר סיימון קריצ'לי כבר כתב שלוינס הוא אחד מהמחברים היחידים (אולי היחיד) שדרידה, בהתייחסו אליהם, לא עושה להם דקונסטרוקציה. לטענת ברזיס, לא רק שדרידה אינו עושה ללוינס דה-קונסטרוקציה אלא שהוא אף עושה לו "תיקון" או רה-קונסטרוקציה בכך שהוא מטשטש את ההבדל 'בין כוליות ואינסוף' 'לאחרת מהיות' וטוען לרציפות ביניהם. לטענת ברזיס, המאוששת היטב, דרידה "מתקן" בהבנתו את ההגות המאוחרת של לוינס כך שתיראה כאילו לא עברה אל מעבר לעצמה, כאילו לא פירקה את הסובייקט מרוב אחריות ואשמה כלפי הזולת.

בנושא המתח בין ייחוד לאוניברסליזם של היהדות בהגותו של לוינס, שהפרק השלישי מוקדש לו, אני מסכימה עם טענותיו המרכזיות של ברזיס. לוינס נותר מורכב מאוד ואף סותר את עצמו במתח העצום בין ייחוד לאוניברסליזם של היהדות. המתח הזה מקביל למתח שבין ייחודיות הסובייקט אשר אחריותו לזולת מסמנת אותו כנבחר, כחסר תחליף, לבין היעלמותו של הסובייקט לתוך אחריותו זו. זו הקבלה מעניינת ונכונה.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> ראו 'תשע קריאות תלמודיות', תרגום דניאל אפשטיין, שוקן, 2001, עמ' 244.

<sup>4</sup> ראו גם אליזבת גולדוין, "השליחות האוניברסלית של היהדות בהגותו של עמנואל לוינס", 'עיונים בתקומת ישראל' 18, אוניברסיטת בן-גוריון, 2008, עמ' 79-98.

נקודות הדמיון שברזיס, מומחה לכתבי קירקגור, מוצא בינו ללוינס, כפי שמתוארות בפרק הרביעי של הספר, מפתיעות אך משכנעות. בניגוד למה שלוינס טוען, יש דמיון רב בתפיסותיהם באשר למה שמעבר לאחריות הסובייקט לאחר. אצל קירקגור זו המעלה הדתית שהיא מעל לאתיקה, ואצל לוינס זו האתיקה כפי שהיא מתפתחת בהגותו המאוחרת, אתיקה שבה לא נותר סובייקט. אוכל להוסיף שבעניין זה נוצר גם מימד של קרבה בין ליבוביץ ללוינס המאוחר, בשונה מלוינס המוקדם. מימד עקבי של קרבה ביניהם הוא תפיסתם את חירות האדם ככפופה למה שמעבר לו, באופן הטרונומי ולא אוטונומי: ליבוביץ עוסק בכפיפות למצוות הדתיות ואילו לוינס מדבר על האחריות לאחר שבמפגש עם פניו מתגלה הציווי המוסרי-דתי. אולם, במבט ראשון נראה שהם חלוקים לחלוטין בדבר היחס שבין דת למוסר, כאשר באופן סכמטי ליבוביץ מבחין בין התחומים הבחנה מוחלטת ואילו אצל לוינס הבשל, "שניהם מכוונים את אותה תנועה". אולם בהגותו המאוחרת של לוינס, וככל שעל הסובייקט להתגבר על עצמו ולהיבלע באחריותו, נוצר דמיון לא רק לתפיסתו הדתית של קירקגור כי אם גם לתפיסתו של ליבוביץ. אל לו לסובייקט לעשות דבר למען עצמו. ההיבט הדתי-טרונומי גובר על האתיקה כשהסובייקט נבלע באחריותו ובאשמתו.

באשר להשפעות הנצרות על לוינס, ושאלת קדימות אפשרית של הנצרות על היהדות בהגותו כפי שעולה מן הפרקים החמישי והשישי בספר: המובאות והדוגמאות מעלות על הרעת שאכן לוינס המוקדם מושפע מן הנצרות לא פחות ואולי יותר מן היהדות. לוינס, המהגר הצעיר, "התאהב" בתרבות הצרפתית במלוא מובן המילה, וזה בהחלט יכול לכלול גם נצרות. אני, כמו ברזיס, רגילה "לא לאהוב" ואף לזלזל בערכים נוצריים, כמו סבל למען הזולת, אבל האמת היא שיש מה ללמוד גם שם. בהקעת ההשפעות הנוצריות על לוינס מתבטאים הרגלים של חשיבה בינרית והיררכית שאפשר להתגבר עליהם ולצמוח מהם. אפשר ואפשר ללמוד את היפה שבכל אחת מן התרבויות, היהודית והנוצרית, להתאגר על ידי ההבדלים ולא דווקא להתנשא עליהם. יש במחשבה זו צד מרתיע, וכדאי להודות בזה: זה בניגוד להרגלים רבים שעליהם מחונכים הן יהודים והן נוצרים. לכן אינני שותפה לתסכול העולה מקריאתו של המחבר את דברי לוינס כמי שמושפע מן הנצרות. אכן, נראה שהשפעות ישנן. הן לאו דוקא סותרות את היהדות. אולי הן מרחיבות את היסודות האנושיים המשותפים ליהודים, לנוצרים ולבני דתות אחרות.

במבט נוסף, המחבר עושה מעין "השטחה" של היהדות כאילו אין בה, גם באופן מסורתי, רעיונות שאפשר לכנותם "נוצריים", אבל אלה הם רעיונות שהם גם יהודיים. לדוגמה: בניגוד לטענת ברזיס, לא כל הפרשנות היהודית לעקדת יצחק מדגישה את סופה ואת הציווי שלא לרצוח. למרות זהירותו האופיינית והיכרותו הטובה עם מקורות רבים, ברזיס "משטח" את עמדת התלמוד כאילו יש בו רק עמדה אחת והעמדה האחרת היא שולית ולא-יהודית. לפי דבריו, התלמוד מלמד מידתיות כלכלית ולא נתינה

אינסופית. זו טעות לדבר כך על התלמוד. קשת הדעות בתלמוד היא חלק מיופיו ועושרו, ומגוון הדעות הרחב אמנם מכונן מערכת נורמטיבית, אך כזו החותרת תחת עצמה ללא הרף, כי המציאות האנושית תמיד יותר מורכבת מכל נורמה. אתן דוגמה לקריאה משטיחה מעין זו: הסיפור על רבי יוסי דמן יוקרת ובנו<sup>5</sup> (עמ' 324), שברזיס מפרש כסיפור על נורמטיביות של החוק, כאילו הסיפור מתייזב לצד האב, הוא בדיוק הפוך – זהו סיפור ביקורתי כלפי האב שאינו מבחין בין עיקר לתפל במצוות, בדיוק בעניין זה שהיה עליו לדאוג למזונם של פועליו בזמן. מות הבן אינו הוכחה לצדקתו של האב אלא ביטוי של חסידותו השוטה. ברזיס מזכיר כמה עמודים אחר כך את המשך אותו סיפור שבו הורג רבי יוסי דמן יוקרת גם את בתו (עמ' 335) כאילו בדרך אגב, אבל זו הרי מלוא משמעות הסיפור בשני חלקיו. האיש הזה רוצח את ילדיו בחסידותו השוטה. ההתעקשות לפרש את הסיפור במסגרת הסכמה "כלכלה יהודית" מול "כלכלה נוצרית" לא רק שאינה מפרה אלא גם מטעה.

גם ניתוחו של ברזיס את המשנה על "השוכר את הפועלים" מבכא מציעא<sup>6</sup> (עמ' 323) חוטאת בהשטחה דומה. במשנה יש מחלוקת של ממש בין שתי עמדות: אין זה המקרה שהעמדה של ר' יוחנן בן מתיה, הסבור שחובותיו כלפי פועליו אינסופיות אלא אם כן יוגבלו, פחות נכונה או פחות "יהודית" מן העמדה הגורסת ש"הכול כמנהג המדינה". המחלוקת נמשכת לאורך כל הדיון התלמודי, ואינה מוכרעת (ראו עמדתו של ריש לקיש והמושג "פועל דאורייתא"). נכון יותר לומר שהמורכבות בין הכלכלה הרציונלית-המידתית לנתינה הלא מותנית – מורכבות זו אוכרת במידה רבה בהגות המאוחרת של לוינס, אף כי גם זה לא לגמרי מדויק. שכן לוינס מרגיש את צד הנתינה האינסופית והלא מאוזנת רק ביחס אל הזולת, כלומר, במצב שבו יש שני אנשים: אני ואחר בלבד. אך הרי במציאות, אנחנו תמיד במצב חברתי מורכב יותר, במצב שבו יש לפחות שלושה אנשים: אני ואחר ועוד אחר. במצב הזה יש ליצור הגבלה של האחריות כדי ליצור צדק. זו הפוליטיקה על-פי לוינס. אפשר להגיד שבדומה למה שקורה בתלמוד, לוינס, המבין היטב את הכוחות של המבנה הפוליטי ושל הכלכלה הרציונלית, מאתגר מודל זה כדי שלא ישקע בעצמו. יסוד הנדיבות האינסופית האנרכיסטי, המבוטא בתלמוד דרך החסידים, השמיטה וכו', מודגש מאוד אצל לוינס המאוחר; אולי יותר מדי, אבל זה עדיין לא הופך קולות אלה לנוצריים.

מקצת הדוגמאות שמביא ברזיס סותרות את הקו שהוא מייחס לתלמוד או ליהדות, והוא דוחה אותן כמשניות או כבעלות נטייה נוצרית, בשונה מלוינס שעד לפלורליזם התלמודי ומרגיש אותו לעתים קרובות. בספרות חז"ל, החסידים מאתגרים את

<sup>5</sup> תלמוד בבלי, מסכת תענית, דף כד עמוד א.

<sup>6</sup> תלמוד בבלי, מסכת בבא מציעא, דף פג עמוד א.

הנורמות ולכן יש להם תפקיד "יהודי" חשוב. ועוד, היחס לסבל כקידוש ה' הוא יחס יהודי ולא רק "נצרותני" כפי שהמחבר מגדיר אותו. היהדות, וספרות חז"ל בפרט, מכילים בתוכם מגוון רחב של דעות, מנעדים של התייחסויות, ולכן הסכמיזציה של המחבר, המתאר איך לוינס בוחר בעמדה נצרותנית ולא יהודית – אינה מדויקת. ברזיס מביא מקורות המעידים על הרב-ממדיות של התלמוד ובכל זאת בוחר לדבוק בסכמה שאין בה יתרון.

אפשר להסתייג מן ההגות המאוחרת של לוינס גם בלי הטיעון הזה שהוא, למצער, לא מדויק. האם בדומה למה שקורה בתלמוד, יש בקולות האנרכיסטיים של לוינס באינסופיות הדרישה כלפי הזולת אלימות כלפי עצמי, מוגזמת, מציפה? נראה שכן. אבל זה לא "לא-יהודי". זה פשוט מוגזם ואלים.

הוכחותיו של ברזיס בדבר הקסם שמהלך על לוינס הרעיון של התקרבות לאלוהים דרך הסבל, דרך התקרבות, ועל הקשר שבינו לסבלו במחנה שבויים<sup>7</sup> ולחוויה אישית מאד של התגלות מתוך הסבל הזה, משכנעות. ברזיס אף מדגיש כאן את ההיבטים העבריים של קרבת המושגים של קרבן-התקרבה-התקרבות שגם לוינס הכירם היטב. קשה להתווכח עם גישתו של לוינס בעניין זה, אף אם היא מרתיעה. אלה מסוג החוויות האנושיות שאפשר לכבד גם אם הן קשות לעיכול כערכים או כאדיאלים.

לעומת זאת, קורה גם שלוינס עצמו מתייחס אל הנצרות ואל היהדות כאילו היו שתי מהויות ברורות ולא תרבויות המורכבות מקולות רבים, ושהוא יוצא מגדרו כדי להבליט את יתרונות היהדות על פני הנצרות.<sup>8</sup> הוא לא עקבי ביחסו לנצרות. אך לרוב, כאשר לוינס מנתח טקסטים יהודיים, בעיקר מן התלמוד, הוא מדגיש את הפלורליזם שלהם ולא משטח אותם. הפולמוס עם הנצרות הוא פולמוס שגם לוינס שותף לו. לא חייבים לדבוק בו. ואולי אפשר להתייחס אל הדברים אחרת מן המחבר ולקרוא את לוינס "מעבר לעצמו". אולי יש דווקא משהו יפה ביכולתו להיות מושפע מן הנצרות? אולי כבר אפשר לוותר, סוף סוף, על ה"תחרות" בין הדתות ולראות מה המשותף להן ומה אפשר לתלמוד מכל אחת מהן? זו יכולה להיות נקודת מוצא מעניינת למחקר עתידי.

עם כל הסכמתי לביקורתיותו של דוד ברזיס על היבטים מרכזיים של הגותו המאוחרת של לוינס, חשוב לציין שהספר דן רק בהיבטים מסוימים של הגות זו. אין בה דיון באופן שבו מפתח לוינס את מושגיו על השפה, למשל. היבט זה חורג מגבולות הספר של ברזיס אך אפשר למצוא בו צד של התפתחות מעניינת ומפרה דווקא בהגות המאוחרת של לוינס.

<sup>7</sup> לוינס, קצין בצבא צרפת, היה כלוא במחנה שבויים נאצי בגרמניה במשך חמש שנות מלחמת העולם.

<sup>8</sup> לדוגמה, המאמרים שלו "יהדות תובענית" ו"דגם העולם המערבי" בתוך 'מעבר לפסוק', תרגום אליזבט גולדוין, שוקן, 2007, עמ' 21-55. אפשר להביא עוד אינספור דוגמאות.

לסיום: הספר הוא ארוך, גדוש בדוגמאות ומופגנת בו בקיאות מרשימה ביותר. יש בו דייקנות עד כדי דקדקנות מתישה לפעמים, וחזרות רבות על טיעונים דומים. אולם למרות נקודות הביקורת של מאמר זה, הטיעונים המרכזיים שלו מבוססים היטב מתוך הטקסטים של לוינס. יש בספר זה תוספת חשובה מאוד לחקר לוינס בהדגשת הפער שבין הגותו המאוחרת להגותו הבשלה.  
יבוא המחבר על הברכה.

אליזבט גולדוין

אוניברסיטת חיפה