

## "האחד והאחר": הגיגים על שורשיה האונטולוגיים של הפוליטיקה

שלום רוזנברג

המושג "אחר" הוא אחד המוקדים ברטוריקה האינטלקטואלית בת זמננו. מושג זה אינו פשוט כלל ועיקר; אין הוא אלא אשכול של מושגים כגון "זולת", "שונה", "חריג" וכו'. לכאורה מודרך שינוי רטורי זה על-ידי מניעים מוסריים. המונח "אחר" בא להוריש ולרשת מונחים אחרים ששיפוט ערכי שלילי מעורב בהם. הדוגמה הקלסית היא המונח "סוטה". אולם, מעבר לרטוריקה מסתתר ממד אחר, והוא המאבק לשחרור מן הנורמטיביות, מן החוק, מן החובה. הנורמטיביות הולכת יד ביד עם הנורמליות, לכן המושג "אחר" יורש את המושג "סוטה", אך גם את המושגים שוטה ו"חולה רוח", ומנקה אותם מהאבק שדבק בהם שלא בטובתם. הרטוריקה של האחר פירושה שלילת אפשרות השלילה. לפי רטוריקה זו, עולם המונחים הקלאסי נועד לשרת את האינטרסים של הקבוצות המשתמשות בהם.

רטוריקת האחר היא אחד המוקדים של התרבות הפוסט-מודרניסטית, אולם היא יונקת מגישות רעיוניות ופילוסופיות שונות, המזינות ומפתחות אותה. במאמר זה אדון במקצת הקשרים שבין האידאולוגיה לפילוסופיה בתקווה לעמוד על האופקים שבשיח זה, אך גם על המגבלות והמכשלות הטמונות בו. מכשלות אלו הן תוצאה של השימוש הרבגוני במושג "אחר", אך בעיקר של האינטרסים שגם הוא משרת.

מקורותיו של המונח 'אחר' רבים הם. במונח זה יש משום גנאי. אלישע בן אבויה היה "אחר". עם זאת, האחר הקרוב אלינו ביותר הוא בן הזוג או בת הזוג שעמם אנו חיים, ובמובן זה ה"אחר" הופך ל"אתה".<sup>1</sup>

למונח "אחר" יש גם משמעות תאולוגית כדברי המדרש: "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד" (דברים ו, ד). אם את עושה דל"ת רי"ש אתה מחריב את כל העולם כולו כי 'לא תשתחוה לאל אחר' (שמות לד, יד). אם אתה עושה רי"ש דל"ת נמצא את מחריב את כל העולם כולו" (ויקרא רבה יט, ב).

קטע זה מבטא את היחס אל מושג ה"אחר" ומעמידו בעימות עם מושג ה"אחד". הניגוד התאולוגי בין מושגים אלה יעמוד במרכזו של דיון זה. בשלב זה אומר שהמונח "אחד" מסמן בעבורי את ה"אני", את ה"עצמי", ואת אשכול המושגים הקשורים בו, והוא אכן מתאר יפה כמה מתכונותיהם.<sup>2</sup>

### א. האחד, האחר והכוליות

את דיוננו נתחיל בעיון בלידתו של מושג ה"אחר". כפי שניווכח להלן, מושג זה קשור בשיטות פילוסופיות שונות ומנוגדות. הניגוד בין צורות מחשבה אלו יעזור לנו – כך אני מקווה – להבין את הסוגיה בכללותה.

כדי להבין את משמעותו של העוגן הפילוסופי הראשון מן הראוי להזכיר את אחד הטיעונים הנפוצים ביותר ברטוריקת האחר בשיח בן זמננו. פעם אחר פעם אנחנו שומעים את הטענה שלפיה אנו זקוקים לאחר כדי להגדיר את עצמנו, כלומר, האחד מוגדר על בסיס האחר. הטענה

<sup>1</sup> בספרו **איש האמונה** דן הר"ד סולובייצ'יק בשאלות של "אני" ו"אתה". המשוואה החדשה מתבטאת בכך שבכל מפגש יהיה קיים גם צד שלישי. במפגש שבין האדם לאלוקים מופיע האדם כשלישי. במפגש שבין אדם לרעהו, מפגש המיוצג באופן הממצה ביותר במפגש שבין אדם לחוה, ובעקבותיהם בכל זוג, השלישי הוא הקב"ה.

הזאת חוזרת בדיונים רבים ומפלסת את דרכה אל יוכוחים פוליטיים וחברתיים חשובים. במאמר זה לא נקדיש מקום נרחב לדיון בוויכוחים אלה; תחת זאת נתמקד בבעיה הפילוסופית העקרונית העוטפת אותם.

הגדרת האחד על בסיס האחר יש לה שורשים במחשבה הסטרוקטורליסטית. היא יונקת מן התופעה הלשונית, לפיה אין למילה משמעות עצמאית, לא רק מפני שהיא שרירותית ותלויה הסכמה, אלא משום שמשמעותה נקבעת על-ידי הניגוד שהיא יוצרת עם מילים אחרות. המשמעות, ואם להשתמש במילה הטעונה "מהות", נקבעת רק באמצעות הניגוד למשמעויות אחרות. חז"ל לימדו אותנו שאומרים הבדלה בחונן הדעת, שהרי אם אין דעת הבדלה מניין? לפי הגישה הזאת ההפך הוא הנכון, ההבדלה היא היוצרת את הדעת.

נדמה לי שלא אטעה אם אטען שהשורש לעמדה הזאת מצוי בתורתו של הגל. אני אוהב לתאר היבט זה במשנתו של הגל באמצעות משל התצרף, הפזל. לדעתי עלינו להבחין בין כמה סוגי תצרף שונים. לא אתאר אותם כאן במלואם, אומר רק שלפנינו שני סוגי יסוד. בתצרף מהסוג הראשון כל חלק מכיל תמונה או חלק של תמונה, בדומה לרבים ממשחקי הילדים. בתצרף מהסוג השני, לעומת זאת, אין תמונה כלל. דוגמה פשוטה לתצרף מהסוג השני זה אפשר למצוא בשברים של לוח חרס פשוט או של כד ללא ציורים. בתצרף מהסוג הראשון הרכבת החלקים יוצרת אינטגרציה לתמונה גדולה יותר. אולם לכל חלק וחלק יש מהות ו"אישיות" כשלעצמן אף לפני האינטגרציה. אין הדבר כך בסוג השני. עלינו להרכיב את השברים, אולם שברים אלה אינם בעלי מהות כלל וכלל. מהותו של כל חלק נקבעת על-ידי המכלול, על-ידי גבולות החלק ויחסיו עם החלקים השכנים, או במילים אחרות על-ידי יחסו אל האחר.

במשנתו של הגל, האנושות, והמציאות בכללותה, הן תצרף מהסוג השני - החלקים מוגדרים על-ידי המכלול. כאן נעוץ גם סוד הזהות האישית. "אם אני - אני מפני שאני - אני, ואתה - אתה מפני שאתה - אתה, אזי אני - אני ואתה - אתה..." נאמר במשנתם של החסידים. עתה עלינו להפוך את התזה הזאת: "אני - אני, דווקא מפני שאתה - אתה, ואתה - אתה, דווקא מפני שאני - אני".

מודל התצרף מתאר את האונטולוגיה הבסיסית של השיטה ההגליאנית, את משמעות הישות והקיום. המציאות האמיתית נמצאת בכליות, לא בחלקי התצרף אלא בשלם, במכלול. לפי העיקרון השני, החלקים השונים אינם מוגדרים כשלעצמם אלא בהתייחסות לחלקים האחרים. המכלול אינו תזמורת של כפיסים עצמאיים, אלא משחק הרכבה של שברים. כפי שהראה שפינוזה, כל קביעה אינה שלילה, הישות היא פרי צמצום, האחד לא נוצר אלא באמצעות שלילת האחר. שלילה זו היא שורש ההגדרה. ראשיתה של הטרגדיה האנושית נעוצה בפילוסופיה, בתורת היש המופשטת ביותר. זאת היא מהותה של הטרגדיה האונטולוגית. המלחמה אינה תופעה פוליטית, כלכלית או חברתית. שורשיה של המלחמה נעוצים בתורת היש.

## ב. ההכרה והנוכרי

אחד ממאפייניה של המחשבה החדשה הוא ההתייחסות לשפה כמבטאת רעיונות פילוסופיים. הדוגמה הקלסית מצויה ללא ספק בפרשנות הפילוסופית של היידגר, שהיה משוכנע שהיוונית, ובעקבותיה הגרמנית, מבטאות את ההסתכלות הפילוסופית התמימה והאמיתית. אפשר לראות

<sup>2</sup> במקורות הפילוסופיים הקלסיים מתאר ה"אחד" את הקב"ה, וזאת בגלל עקרונות שונים. המרכזי בעקרונות אלו הוא האחדות המוחלטת של הקב"ה. כך כותב הרמב"ם, בפירוש המשנה למסכת סנהדרין, בהקדמה לפרק חלק (העיקר השני, "יחוד השם"): "כלומר שנאמין שזה שהוא סיבת הכל אחד, ואינו כאחד הסוג ולא כאחד המין ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט האחד במנין שמקבל החלוק לאין סוף, אבל הוא השי"י אחד באחדות שאין כמותה אחדות, וזה היסוד השני מורה עליו מה שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". האחד הופך כך מתואר הנלווה לעצם למושג המתאר את העצם האלוקי.

תרגילים אלה כמשחקי מילים בלבד, אולם תיתכן עמדה אחרת. כפי שביטא זאת פרנץ רוזנצווייג, השפה היא הנדוניה שנתן אלוקים לאדם, נוסח שעמנואל לוינס אהב לחזור עליו. גישה קרובה לזו פיתח ר' שמשון רפאל הירש (להלן: רש"ה) על בסיס העברית המקראית.<sup>3</sup> העברית של לשון המקרא מבטאת את הדרישות המוסריות המוטלות על האדם, ומאפייניה עומדים בעימות עם הפילוסופיה השקועה בשפות אחרות, ובכללן השפה הגרמנית. ארשה לעצמי לבטא את הרעיונות הקודמים באמצעות הספקולציה הפילולוגית של רש"ה.

לפי רש"ה המילה "נוכרי", שהיא אחד הביטויים המתארים את האחרות, קשורה קשר הדוק ל"הכרה". כך הפסוק "פן ינכרו צרימו" (דברים לב, כז) מתפרש אצלו כ"אויביהם לא יכירו את אמיתו של דבר".<sup>4</sup> על כל פנים, התורה עצמה "משחקת" על הקשר שבין שני המושגים: "וירא יוסף את אחיו יַנְכְרוּ וַיִּתְנַכְרוּ אֵלֵיהֶם" (בראשית מב, ז).<sup>5</sup>

לכאורה הקשר הזה אינו אלא ביטוי נוסף לתופעה הנפוצה בשפה העברית, שלפיה שורש אחד מכיל את שתי ההוראות המנוגדות, אולם רש"ה מציע הסבר שונה בפירושו לפסוק זה:

"הכיר" אינו אלא לעשות לנכרי. כל "הכרה" – "מנכרת". המכיר עצם מפריש אותו מזולתו, הווה אומר עושה אותו ל"נכרי". ככל שנרבה להכיר סימנים מובהקים לעצם, כן נוטים להכיר את ייחודו. עם כל סימן חדש המתווסף לתודעתנו נוציא אותו מכל שאר הכללים ומכל שאר הסוגים, מכל שאר המינים ובסופו של דבר מכל שאר הפרטים שבאותו מין. כך "ננכר" אותו...

הבאתי את דבריו של רש"ה כי הם מייצגים את התפיסה ההפוכה לזו שהצגנו למעלה. לא יהיה נכון לומר שהניכור מגדיר, אלא שההגדרה מנכרת. כשאנו הופכים את הישות למהות, כשאנו בוחרים בדרך כלשהי, אנו יוצרים את הנוכרי, וייתכן שיש במעשה זה חיוב ולא שלילה. ודבר זה נכון לא רק לגבי הפרט והאינדיווידואל, הוא נכון גם לגבי הכלל, הקולקטיב.

### ג. שתי זהויות

ייתכן ששתי האפשרויות שהבאנו לעיל אינן מוציאות זו את זו. אם זו תהיה גישתנו, נגיע למסקנה שלפנינו שתי זהויות אפשריות, ואולי אף יותר. הניגוד בין השתיים משתקף בהבחנה שהציג הרי"ד סולובייצ'יק במסתו הקלסית **קול דודי דופק** בין ברית גורל לברית ייעוד: ברית הגורל נכרתה במצרים ונולדה בעקבות העימות עם האחר; ברית ייעוד נכרתה בסיני ובמרכזה מטרה משותפת, שאיפה, ייעוד. הרטרופקטיבה ההיסטורית הזאת מלמדת על העבר הרחוק, אולם היא גם נכונה מבחינת ההיסטוריה היהודית המודרנית באשר למשמעותה הכפולה של הציונות. ברית הגורל התעצבה במאבק נגד האנטישמיות. זוהי ברית התלויה בדבר, שאולי אין סופה להתקיים, ובוודאי אם בטל הדבר. המאבק אכן יוצר זהות, אך אם הגורל אינו מתפתח לייעוד, הברית אינה אלא ארעית ומזויפת.

<sup>3</sup> רש"ה חשב שכל שפה מבטאת בבניינה ובקשרים שבין שורשיה ומילותיה פילוסופיה והשקפת עולם. זוהי המשמעות האמיתית של מגדל בבל, לא עצם השוני שבין המילים. על שוני זה נאמר "מאלה נפרדו איי הגוים בארצותם איש ללשונו למשפחתם בגויהם" (בראשית י, ה) וכן בהמשך על בני חם ועל בני שם (שם כ, לא). בדור הפלגה מתרחשת תופעה שונה. לא הפונטיקה משתנה אלא הפילוסופיה המבוטאת בה. השפה מבטאת את המציאות "על פי ההשקפות המיוחדות הרווחות באומה על הדברים ועל יחסיהם" (פירוש בראשית יא, ז).

<sup>4</sup> וכן "וַאֲתַתֶּם לֹא תִנְכְרוּ" (איוב כא, כט): "אל תטעו במשמעות 'אותותם' או 'וינכרו את המקום הזה'" (ירמיהו יט, ד).

<sup>5</sup> דבר דומה קורה לגבי ה"זר" משורש ז-ו-ר, שלפי רש"ה משמעותו להפריש. דבר דומה מתרחש בשורש נ-ק-ב: "שזו הוראת 'נקבי': להוציא חפץ מכלל סוגו על ידי קריאת שמו המיוחד; הווה אומר: להעמיד חפץ על מהותו הפרטית על ידי קריאת שם" (ויקרא כד, יא).

היהודי, בעולם המודרני לפחות, היה ללא ספק ביטוי בולט למעמדו של האחר. פסיכואנליטיקנים רצו לראות, לא לגמרי שלא בצדק, את היהודי כמצע להשלכה, מעין כתם רורשך שעליו האנטישמי משליך את פחדיו ואת רגשותיו הבלתי-מודעים. את המגמה הזאת העצים סארטר במסתו הקלסית המנתחת את יחסו של האנטישמי אל היהודי. גישתו של סארטר משרטטת תמונה של זהות, שבלשון הזוהר על ספירת המלכות וייצוגה הלבנה: "לית לה מדגרמיה כלום". זאת זהות שאין לה משל עצמה כלום, והיא רק משקפת את האור שהיא מקבלת מאחרים.

אחת התופעות המדהימות ביותר בפילוסופיה מתבטאת במה שהייתי רוצה לכנות הטררגדיה של רשמי האימפריאליזם. עמים משתחררים אך ממשיכים לדבר בשפה של המעצמה ששיעבדה אותם. תופעה מעין זו מתרחשת בפילוסופיה, כשהיריבים הגדולים ביותר של הגל משתמשים בשפה או באינטואיציות הגלניאניות. כך היה גם בפילוסופיה האקזיסטנציאליסטית, והדבר חוזר וקורה שוב ושוב. הרטוריקה שלפיה הזהות העצמית נוצרת באמצעות שלילת האחר, גם היא לדעתי אינה אלא שריד נוסף של האימפריאליזם הפילוסופי ההגליאני. ואכן, במסה על האנטישמיות ראה סארטר את כל היהודים בצלמו ובדמותו של המתבולל שאכן לא היה לו משל עצמו כלום, והיה דומה או אף זהה בכל לצרפתי אחר. השוני שבו לא היה אלא פרי ההשלכה של השונא. לפנינו הדגמה מופלאה של המודל ההגליאני; האחר הוא מי שהווייתו היא "היות בשביל אחרים". הגל היה משוכנע שהזהות הזאת יכולה להפוך ל"היות בשביל עצמו", כלומר לזהות המבוססת על תודעה עצמית. תהליך מעין זה התרחש בציונות שנבנתה על ברית הגורל. גם במודל של סארטר וגם במודל הציוני הזה, העמד הישות היהודית כמכלול חסר זהות, כחלקים מתצרף שהוא כשלעצמו חסר תמונה לחלוטין. להיות יהודי, לפי זה, פירושו להיות חלק מהתצרף אך במטרה להיות שונה. מהותו היא להיות שונה מכולם, אולם לא בבחינת "היות בשביל עצמו". הוא בעבורם מעין ראי מוזר המתעוות בהתאם לעיוותים הקיימים במי שהסתכל בו. אולי הכסף המיתולוגי של היהודים הוא זה ההופך את הזכויות השקופה של חלקי התצרף לראי. אמנם כן, המכניקה של ההשתקפות והעיוות בלתי חשובה לחלוטין. הם יכולים לקבל צורות שונות ולשרת פונקציות רבות. כך למשל בשיח בן זמננו מיועד לאחר התפקיד לשמש מוקד שלילי להזדהות, ליצירת לכידות חברתית.

ועתה אדון בסוגיה אחרת המהווה את הפן הסימטרי של סוגיית הזהות שעליה דיברנו לעיל. כוונתי לשאלת ההישרדות היהודית באלפיים שנות גלות. בתשובה לשאלה כיצד קרה שהיהדות נשמרה בתקופה זו אפשר להעלות דעות שונות, רציונליות ומיסטיות, אך דעה עקשנית אחת מנסה להפוך את הקערה על פיה: היהדות לא השתמרה למרות הרדיפות אלא דווקא בגללן. הזהות נמחקת שוב, רק הסיטואציה היא הקובעת את ההתפתחות ההיסטורית. זאת הייתה עמדתו של שפינוזה. המודל של שפינוזה היה אולי האנוס שרצה להתבולל אך נתקל בהתנגדות ל"נוצרים החדשים". על כל פנים, אין דגם זה יכול לתאר כלל את אותם היהודים שסבלו ייסורים וגלות כדי להישאר יהודים. החיבור בין שני הצדדים, בין תמונתו של סארטר לתמונתו של שפינוזה, יוצר תמונה מעוותת ההורסת את מושג ה"זהות" כיצירה אותנטית של היחיד ושל הכלל. זאת "דעה קדומה" הקודמת אף לזהותי. כפי שנראה להלן, דעה קדומה זו קשורה עם המושג "גזענות", שאליו שנחזור מאוחר יותר.

#### ד. האחר שמעבר

עד כאן שורש פילוסופי אחד של היחס בין האחד לאחר. אולם קיים שורש נוסף, שמקורו בפנומנולוגיה והוא יונק מהגישה הקרטזיאנית. לפי התפיסה הזאת אנו מתחילים את מסענו השכלי

והקיומי מעולמנו הפנימי, עולם שאני אוהב לתאר באמצעות דגם החלום. הדמויות הקיימות בחלומי שייכות לעולמי הפנימי. אם ניישם את דגם החלום על עולם המציאות, ניקלע לעמדה סוליפיסטית של "אני ואפסי עוד": רק אני קיים, הכול אינו אלא חלק של עולמי הפנימי, האחר אינו אלא דמות בחלומי.

כיצד אנו פורצים חומות אלו? אנו מגששים באפלה בניסיון למצוא את הדלתות למציאות החיצונית, או - לשיטתו של דקארט - אל האלוקים. אולם הפריצה היא מחויבת המציאות ביחס לאחר. חיפוש האחר הוא הטרנסצנדנטיות, גילוי של המצוי מעבר לעולמנו. זוהי נקודת המוצא בהגותו של עמנואל לוינס. לדעתי עלינו לקבוע באופן מפתיע שהשער לעבור אל הטרנסצנדנטיות מצוי במוסר. האגואיזם המוסרי הוא ביטוי לעובדה עמוקה יותר. האדם חי בעולם "אגולוגי", במעין עולם של חלום. הוא צריך להתעורר ממנו כדי לפרוץ החוצה אל המציאות האמיתית שבה מצוי האחר.

לוינס נפגש כאן עם מוקדי רעיונותיו של פרנץ רוזנצווייג. הדגם ההגליאני בנוי על עקרון הטוטליות. אין משמעות לחלק אלא בתוך הכוליות. לעומת זאת מושג המפתח בפגישה עם הזולת הוא ה"אין-סופיות"<sup>6</sup>. אין-סופי הוא מה שמסרב להיכלל במכלול כלשהו, באמתחתה של תפיסה או במאגר הידע שלי. האין-סופיות נתפסת כאן כחוסר היכולת להחיל על הזולת שיטה כלשהי, ומסמנת את העובדה שאני יוכל לחוש ולהרגיש את גופו הסופי, אך אינני מסוגל להשיג ולתפוס את ה'אני' המסתתר בו. האין-סופיות מעידה על טרנסצנדנטיות, על החיצוניות של האחר.

לדעת אובייקט פירוש הדבר לבלוע אותו בעולמנו ההכרתי. אולם האחד לא יוכל אף פעם לבלוע את האחר. האחר יישאר תמיד אחר מבלי שאוכל לכלול אותו בתוכי. הביטוי החשוב ביותר לכך היא העובדה שלא אוכל להיכנס כלל לרשות היחיד של הזולת, לעולמו הפנימי. וייתכן שקיומו של עולם זה הוא הדבר היחיד העושה את האדם שונה מהחיים ומהיקום הסובבים אותו. זהו פשר הטרנסצנדנטיות של הזולת, בעלת צלם אלוקים, צלמה של הטרנסצנדנטיות של הקב"ה. האחר הוא צלם אלוקים.

כפי שכבר העיר הרי"ד סולובייצ'יק, רעיון מעין זה העלה הרמב"ם בפירושו למושג "צלם". לכאורה קובע הרמב"ם שצלם אלוקים הוא השכל, אולם מסתייג מפירוש זה. הוא מדגיש שצלם אלוקים מייצג דבר שבו "ייוחד האדם בענין שהוא זר מאוד, מה שאין כן בדבר מן הנמצאות מתחת גלגל הירח" (מורה נבוכים ח"א, א). מהותו של האדם - להיות זר ביקום. הזרות הזאת היא הטרנסצנדנטיות של הזולת, צלם הטרנסצנדנטיות של הזולת המוחלט, הקב"ה.

כפי שלימד אותנו לוינס, עולמו הפנימי של האדם בא לידי ביטוי בפנים. כפי שהשפה העברית מלמדת אותנו, יש קשר הדוק בין הפנים ובין פנימיותו של האדם. הפנים מבטאים את הפנייה של האדם אל הזולת, את צעקתו של האחר: "פנה אלי וחנוני". זהו מקורו של המוסר.

הביטוי "פנים אל פנים" מתאר את הדו-שיח בין האחד לאחר. על קין נאמר "ויפלו פניו" (בראשית ד, ה). נפילת הפנים היא, כדברי רש"י, סימן לדיכאון ולייאוש. ביטויים טרגיים ביותר של הפנים הוא הדמעה. להבעת פניו שלו חייב אני להגיב בפניי שלי.

השפה העברית עימתה את הפנים עם היד. רש"י מעיר על תופעה זו, ומפנה את תשומת לבנו לשני הממדים שבה. יש כאן הבחנה בין היד לכף. היד, היא יד, "כשהיא פתוחה פשוטה ופעילה, לעומת זאת, הכף כפופה וסגורה" (פירוש לבראשית ב, ה). היד מייצגת את הפעולה האנושית, הכף - את החזקת הרכוש. מכאן הצירופים המדויקים "טהור ידיים" ו"נקי כפיים"<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> על כך ראה ש' רוזנברג, "מאנקסימנדרוס ועד לוינס - לתולדות מושג האינסוף", דעת 30 (חורף תשנ"ג), עמ' 77-92.  
<sup>7</sup> בפירושו הנאה מדבר רש"י על הטוהרה המייצגת את ההתאמה עם תום הלב ועם אי-קיומם של מניעים פסולים במעשה, ועל הניקיון, דהיינו חוסר כתמים הנובעים מעבירה ממש על חוקי המוסר. וכבר העיר הרמב"ם על ההבדל בין

עמנואל לוינס שיחק במושג ה-*inter-esse*, הקובע את היחסים הבין-אישיים. העברית הקלסית השתמשה במונחים שונים כדי לבטא זאת. אולם יותר מכל דבר אחר מבטא זאת המושג המופלא "נגיעה". בקונוטציה המזכירה את דבריו של אותו הפילוסוף, היידגר, כשאני נוגע בדבר כוונתי להשתמש בו. המישוש הוא התשמיש. המסקנה ההכרתית היא מיידית, שוב אינני אובייקטיווי, השקר יכול להפיל אותי בקלות ברשתו. הנגיעה משחדת את כל מהותי. היד מתנגשת עם הפנים.

## ה. בין שתי הגישות

קל להיווכח בעימות בין שתי הגישות שעליהן דיברנו לעיל. גישתו של לוינס מציעה חלופה לגישה ההגליאנית. הראשונה מניחה כיסוד הזהות את המאבק ואת המלחמה, השנייה – את תורת המוסר.

אולם תפיסת המוסר של לוינס הולכת מעבר לכך. אין מדובר בה על הכרה בזולת, אלא על חוסר הסימטריה שביני ובין הזולת. האחר יוצר בי אחריות.<sup>8</sup> אני אחראי לאחר מבלי לצפות להדדיות כלשהי. דרישתו של הזולת באה לידי ביטוי בפניו.<sup>9</sup>

דברים אלה מחזירים אותי להבחנה חשובה שיש בכוחה לאפיין תפיסות מוסר שונות בעידן החדש, הבחנה ששורשיה מצויים בשיטתו המאוחרת של הרמן כהן. אפשר להצביע על שלושה כיוונים בתורת המוסר, המיוצגים בקסם המצוי בשלושת הכינויים התמימים - "אני", "אתה", "הוא". הצד השווה בכל הגישות הללו היא פסילת אפשרות "הלז". כלומר מאבק נגד הדה-הומניזציה של הזולת והפיכתו לחפץ גרידא. אולם מעבר למצע משותף כללי זה יש הבדלים חשובים בין שלוש תפיסות מוסר עקרוניות.

המוסר הקאנטיאני הוא המוסר של ה"הוא". על-פי תפיסה זו, המחויבות הראשונית של האדם היא כלפי החוק. יחסי אל הזולת נקבע מתוך כך ש"במקרה" חלים עליו זכויותיו של החוק. משל למה הדבר דומה, לטופס של שאלון שבו קו מקווקו מצפה להיות ממולא על-ידי שם. כך החוק הוא הקובע את המוסר, ויחסי אל אדם מסוים נקבע רק על-ידי כך ששמו מופיע במקרה בטופס.

שופנהאואר נוקט עמדה הפוכה לחלוטין מתפיסת המוסר הקאנטיאנית. את גישתו נוכל לכנות כגישת ה"אני", ולפיה המוסר מתבסס על הרגש, ורגש זה נולד מתוך ההכרה - אולי בלתי מודעת - שאני והזולת אינם אלא חלקים או איברים במציאות גדולה יותר.

מול שתי עמדות אלו מועמדת גישה שלישית, שלפיה המוסר נולד מעמידה מול הזולת, מול ה"אתה". העמדה הזאת, שמציג הרמן כהן בכתביו המאוחרים, היא העמדה המוסרית הדתית. בשינויים מסוימים זה יהיה גם מוקד המוסר במשנתו של עמנואל לוינס, מוסר המתקיים בין האני ובין האחר.

עד כאן הדרישה המוסרית הנולדת ב"אתה". המציאות תשתנה עם הופעתו של השלישי. בעולם שיש בו לא שניים אלא שלושה אנו זקוקים לא רק למוסר אלא גם לצדק.

---

החושבים ועל העובדה שרק החושים המופעלים מרחוק (ראייה, שמיעה וריח) מיוחסים במקרא לקב"ה. ולמרות זאת קבעה ההלכה בצדק שבכל החושים יש משום נגיעה.

<sup>8</sup> על קשר אטימולוגי זה בין ה"אחר" ל"אחריות" עמד לוינס בהרצאותיו בעברית. ה"אחרות" היא "אחריות". קשר זה שבין האחר לאחריות מבוטא בצרפתית על-ידי משחק אחר עם המילה "אחר". האחרות היא לא-אדישות: difference היא non-in-difference.

<sup>9</sup> כאן נעוץ המובן העמוק של דרישת ההומניזם של האחר, כפי שניסח לוינס. אין זה הומניזם הנולד מהכרה בערכו האבסטרקטי של האדם, אלא מהמפגש עם האחר. ביטוי מופלא לחוסר הסימטריה בין האחד לאחר מצוי במי השילוח לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא, שם יש פירוש מופלא על "לא תעשוק את רעך": "היינו כל דבר טוב שיוכל האדם להמציא לחבירו ולא ימציא לו נקרא עושק אותו, ואף תפילה שיכול האדם להתפלל אל ה' בעד חבירו ולא מתפלל בעדו נקרא עושק אותו, כמו שמצינו בשמואל שאמר גם אנכי חלילה מחטא לה' מחדול להתפלל בעדכם (שמואל א' יב, כג)... (מי השילוח ח"א, עמ' קיח).

אם נתרגם דעות אלו לשפתה של המסורת היהודית נוכל להכיר בשתי הרמות הללו את המתח והעימות שבין תורתם הקיצונית של החסידים ובין דעותיהם של החכמים, המחפשים ושוקלים את שיווי המשקל שבין המטרות השונות. היחס הבין-אישי הופך להיות חלק ממכלול יחסים מורכבים ומסובכים יותר - מהמערכת החברתית והפוליטית.

## ו. האחר והגיהנום

גישתו של לוינס נבנתה על הניסיון הפנומנולוגי לפרוץ אל מחוץ לעולמנו הפנימי. אולם ניסיון זה קשור בשאלה אחרת, הנוגעת לאפשרות לפרוץ לתוך עולמו הפנימי של הזולת. שתי השאלות הקיומיות הללו סימטריות והפוכות. כאן נעוץ ההבדל בין גישותיהם של עמנואל לוינס ושל מרטין בובר.

האפשרות לפרוץ אל מעבר לעולמי היא המגלה לנו את האחר. כאן נולד, כפי שראינו, היחס המוסרי אל האחר. האם אכן אפשר לפרוץ אל תוך עולמו הפנימי של האדם? בובר האמין שיש אפשרות כזאת, לוינס שלל זאת. הדבר היחיד המקשר בין אדם לזולת הוא המוסר.

לפנינו שתי תפיסות היוצרות יחסים - שאפשר לכנותם "הרמוניים" - בין האחד לאחר. אולם היחס אל האחר יכול לבוא לידי ביטוי בצורה דרמטית יותר. האחר מהווה בעבורי גבול, אינני לבד, הוא מהווה את הגיהנום או על כל פנים את אפשרות הגיהנום שלי. גישתו של לוינס כפי ששרטטנו לעיל, המתמקדת באין-סופיות ובטרנסצנדנטיות של הזולת, מנוגדת לרוח השקפתו של סארטר, המדגיש דווקא את העובדה שבהכרה אנו "בולעים" את הזולת בעולמנו.<sup>10</sup>

העובדה ההכרתית הזאת היא הדגם של היחסים עם הזולת. יחסים אלה באים לידי ביטוי בסקסואליות. כאן בולטת במפורש הסכנה להפוך את הזולת ל"הלז". ואכן, מופלא בעיני שהפועל העברי "ידע" מבטא יחס שונה. הידיעה היא גם האהבה.

שתי הגישות האונטולוגיות ששרטטנו לעיל מתארות אכן אפשרויות שונות, או אולי אף היבטים שונים של המציאות. האונטולוגיה ההגליאנית משתקפת בסיטואציות פסיכולוגיות בתוך המשפחה. הארכיטיפ הבסיסי החוזר בכל ספר בראשית - מרצח הבל ועד מכירת יוסף, מחטאו של קין ועד לתשובתו של יהודה - הוא האחוזה. קין והבל מגדירים את עצמם באמצעות הקונפליקט ביניהם: "לפתח חטאת רובץ". הקונפליקט הפסיכולוגי גדל והופך לקונפליקט כלכלי ופוליטי. אולם אין אחר, כל מלחמה היא מלחמת אחים.

לעומת זאת, ספר בראשית מלמד אותנו את הפריצה מעולמנו המרוכז ב"אגו", באני המתעצם והופך קיבוצי וטוטלי, או ב"אגו" הדוחה את האחר. דברים אלה באים לידי ביטוי פוליטי במושג "יראת אלוקים". בני אדם החיים בעיר או בממלכה מוגנים בזכות החוק או בעקבות גאולת הדם. והנה מופיע הגר, הזר. הגר מצוי בכל מקום בספר. ספר שמות מלמד אותנו שהיינו צריכים להיוולד בבית עבדים. הגל הבין זאת כשהראה כי התודעה העצמית נולדת ביחסי אדון-עבד. אולם לפני העבדות היינו חייבים להיות זרים שהתהלכו מגוי אל גוי ומממלכה אל עם אחר, וגרים בארץ זרה. השיא בסיטואציה הזאת מתרחש כמובן בסדום. ההשחתה בסדום אינה במעשה שתושביו עושים, אלא בהתעללות בזרים. העיר ומלכה מגינים על תושביה, על בעלי הדרכון. לזרים אין זכויות אזרח, ואף לא זכויות אדם. "יראת אלוקים" פירושה שמלבד זכויות האזרח יש זכויות אדם, זכויותיו של צלם אלוקים. עיר כזאת חייבת להיות נידחת, אינה ראויה להתקיים, ודינה אש וגופרית.

<sup>10</sup> מן הראוי להדגיש שקשר זה בין האכילה להשכלה העלה הרמב"ם (מורה נבוכים ח"א, לא). המושג "אכילה" הושאל "לחכמה וללימוד". במקורו יש בו שני ממדים שונים: הצמיחה, ולעומת זאת אבדן הנאכל והכיליון שהאכילה גורמת.

סדום היא אולי אחד ההיבטים הקיצוניים של הסיטואציה. אולם מן הראוי לדעת שהחובות המוסריות כלפי האחר מתחילות קודם, באופן בסיסי הרבה יותר. בסיפור השביעי שבקובץ הסיפורים הקנוניים ("מעשה מזבוב ועכביש") מאת רבי נחמן מברסלב מסופר על מלך שבחצר מלכותו חוגגים את ניצחונותיו בנשפים שבהם מתאספים כל שרי המלוכה: "והיו עושין שם עניני צחוק שקורין קומעדייס, והיו משחקים וצחקים מכל האומות, מהישמעאל ומכל האומות, והיו עושים ומעקמים בדרך שחוק כדרך הנימוס וההנהגה של כל אומה". בגנזי המלוכה יש ספר ענק ובו כתובים "ההנהגה והנימוסים של [כל] אומה". אולם הספר הזה מאפשר רק את הקומדיה, את הלעג על הזולת. כבר בסיפור השישי ("מעשה ממלך עניו") למדנו ש"על ידי מה ידע [החכם] המהות של המדינה? על ידי ה'קאטאוויש' של המדינה, היינו עניני הצחוק שקורין קאטאוויש". ההומור מלמד אותנו את מהותו של עם. ההומור מסוכן; הוא מאפשר לאחדים להסוות את הרשע שלהם במעטה של הומור, בעוד שאחרים ילכו שולל אחרי הלעג מבלי להבין את הפגיעה בזולת. הצחוק מאפיין את היחס לאחר. הסיפור השלישי מלמד אותנו שפעולתם של השדים מודרכת אך ורק על-ידי הצחוק, הליצנות. בסיפור השביעי מתוסף ממד חדש. הסיפור הזה מלמד אותנו שהימנעות מלעג לזר, על חיתוך הדיבור האופייני לו ("שהיו עושים ומעקמים בדרך שחוק") ועל נימוסי השונים, היא אחד האתגרים המוסריים הראשוניים העומדים בפני כל אדם מאז ילדותו. הלבנת פני הזולת ברבים, הלעג המופנה כלפיו, הקריקטורה הגרפית והספרותית, הם ביטוי איום לפשע נגד הזולת ומזינים את מה שעלול להתפתח מאוחר יותר. זוהי סכנת הלעג, בין שהוא מופנה כלפי חוץ ובין שכלפי פנים, כלפי האחר שהוא אח סורר. הצחוק והלעג הם מדדים חשובים ביותר של היחס אל האחר.

#### ז. התפיסה התאולוגית: האחד, האחר והמיסטיקה

נוסף על שתי התפיסות שעליהן עמדנו עד כה - המציאות והמוסר - מצויה תפיסה שלישית, קיומית, ששורשיה תאולוגיים. נוכל להבין זאת אם נשווה את דמות האלוקים בשתי תפיסות תאולוגיות שונות. הראשון הוא מושג האל האריסטוטלי, המאושר בתודעתו העצמית, בהסתכלותו אל נבכי עצמו. את העמדה הזאת ביטא פילון האלכסנדוני בפירוש לפסוק "לא טוב היות האדם לבדו" (בר' ב יח). וזאת מפני שהבדידות אינה אלא תכונה אלוקית, מקור אושרו הבלתי-מוגבל. דברים אלה יש להם שורשים בהגות היוונית. כנגדם עומדת התפיסה של האל המקראי היוצא מעצמו ובורא עולם, אוהב את ברואיו ונפתח לאהבתם. יתרה מזאת, הקבלה דיברה על צמצום הקודם לכל תהליכי הבריאה, ואולי אכן יש להבין צמצום זה כעשיית מקום לאחר, כצמצום בשלמות האלוקית שאינה זקוקה לדבר מחוץ לעצמה, כדי לתת מקום ליצורים הנבראים והסופיים. לפנינו תופעה מופלאה.<sup>11</sup> נראה לי שזוהי האינטואיציה הבסיסית בקביעתו של פרנץ רוזנצווייג על מרכזיותה של אהבת ה'. על המיוחד שבאהבת ה' לאדם, השונה מאהבת האדם לה', כבר עמד ר' יוסף אלבו, בעל **ספר העיקרים** (מג, לז). אהבת ה' היא אהבה שלא נולדת מן הצורך. על כל פנים מתקיימת כאן התופעה המופלאה שהאחד המוחלט הוא שיוצר את האחר יש מאין כדי שתיוולד האהבה. זאת היא המשמעות העמוקה של יצירת הזוגיות. לפי המקרא, האחר הראשוני הוא בן הזוג - אדם לחוה, וחווה לאדם. היציאה אל הזולת משמשת דגם של הפעילות המוסרית. "ואהבת לרעך כמוך" פירושו האפשרות לעזוב את עצמנו ולשים את עצמנו במקומו של הזולת. אנו מפצלים את עצמנו לשניים, הולכים אל מקומו של הזולת, ומסתכלים מנקודת המבט שלו.

<sup>11</sup> מופלאות זו היא שהביאה הוגים וחוקרים להבין את בריאת העולם על-פי עקרונות תיאורגיים, דהיינו שהקב"ה נזקק למעשי בני אדם. ראה על כך ש' רוזנברג, "מיתוס המיתוסים", **מדעי היהדות** 38 (תשנ"ח), עמ' 145-179.



כאן ברצוני להתייחס להדדיות פרדוקסלית המתקיימת בממד תאולוגי זה שאנו דנים בו. הקב"ה יצר את האחר, ואנו מחפשים את הקב"ה בתור האחר המוחלט. כאן נעוץ אחד ממוקדי המרד של לוינס בהיידגר. לדידו של היידגר, בחיפושנו אחר הישות אנו מגיעים לרובד הבסיסי ביותר, לשאלה היסודית ביותר של המטפיזיקה. לוינס מחפש את מה שמעבר לישות.

הסבר עמדותיהם אלו זקוקות לפירוש ולפיתוח. לא אעשה זאת כאן. אסתפק בהצבעה על תופעה שהיא מדהימה בעיניי. המחלוקת שלפנינו היא, בנוסח חדש, המשכה של המחלוקת הביניימית שהפרידה בין הפילוסופיה היהודית ובין הסכולסטיקה הנוצרית - ההגות הנוצרית, בייחוד זו שהושפעה מתומס איש אקווינס. לפי משנתו של תומס, המציאות היא תואר אלוקי, ואולי מהות. לעומת זאת, לפי הרמב"ם המציאות היא שם משותף. מציאותו של אלוקים שונה שינוי יסודי ממצאות של דבר כלשהו מחוצה לו, רוחני או גשמי.

הביטוי החשוב ביותר להבדל זה הוא פירושו המקורי של הרמב"ם, שלפיו המושג "אחד" משמעו אינו אלא להיות "אחר", השונה באופן רדיקלי מכל דבר אחר בעולם.<sup>12</sup> האחד והאחר מתאחדים בזהות סמנטית.

עתה אנו יכולים לחזור ולדון בסוגיה אחרת שתהיה השלמה חשובה לדיון קודם. אפשר לומר שבין שאר המוקדים המצויים בה, יש בפילוסופיה של הדת מחלוקת יסודית בין האחד לאחר. המיסטיקה רואה את חוויית השיא שלה באבדן הגבולות שבין האדם ליקום, ואף בין האדם לאלוקים. אחד הביטויים החשובים ביותר של העמדה הזאת מצוי בדבריו של מיסטיקן מוסלמי גדול שטען כי בתוך בגדיו מצוי האל. בקצה השני אפשר להעמיד את החוויה הנומינוזית שבה האדם חווה מפגש עם האחר המוחלט, השונה בתכלית השינוי ממצאות כלשהי.

הניסיון לשלב בין שתי העמדות מצוי בהגות המודרנית, גם החסידית וגם ה"מתנגדית". הן ניסו לגשר בין שתי התפיסות באמצעות הבחנה בין "מצדנו" ל"מצדו". יש שתי פרספקטיבות אפשריות, האחת אנושית וסופית ובה קיים המרחק, הפער, והאחרת אלוקית, ובה הכול אחד.<sup>13</sup> הגישה החסידית מדברת על האפשרות של מחיקת הפער והאחרות, וזאת על-ידי הדבקות, ביטול היש, הפיכת האני לאין. הרי"ד סולובייצ'יק מייצג את העמדה ההפוכה כאשר ב"ובקשתם משם" הוא מלמד אותנו שהדבקות היחידה האפשרית היא דבקות הרצונות, ולא דבקות אונטולוגית ממשית. דגמים אלה דומים באורח מופלא לשיטה ההגליאנית. שם, כמו בחסידות, האיחוד אפשרי.<sup>14</sup>

## ח. אחר ושונה: האחר הקולקטיבי

עד כאן עמדנו בצד האחד של היחס לאחר. במה שראינו עד כאן נעוצה סכנתה של הגזענות, הפגיעה באחר באשר הוא אחר. אולם ליד מושג ה"אחרות" יש מושג נוסף - מושג ה"שונות", הרומז על קיומם של שניים. ההבדל בין שני המושגים חשוב מאוד. בפילוסופיה האריסטוטלית של ימי הביניים דיברו על סוגים שונים של שונות. הסוג המרכזי בהם הוא השונות המספרית, כלומר האינדיווידואלית. שונות זו כוונתה לשני יחידים, שני בני אדם למשל, הדומים מבחינה מהותית אך אינם זהים. שניים אלה הם האחד והאחר. מלבדה מצויה השונות המהותית, המבחינה בין סוגים ומינים, ובה נפגש האחד עם האחר שהוא השונה. במידה מסוימת אלו שתי בעיות קומפלמנטריות

<sup>12</sup> בהגות הפילוסופית היהודית מצאנו שלושה סוגי פירושים שונים למושג האחד: אחד ולא שניים, אחד ולא מורכב, אחד ולא שני. הרמב"ם מוסיף משמעות רביעית חדשה: אחד ואין דומה לו.

<sup>13</sup> זאת גם גישתו של הראי"ה קוק. ההתפתחות האנושית היא שתאפשר את ההתגברות על הריבוי.

<sup>14</sup> מן הראוי לשים לב לכך שגל הופך את הדרמה הנוצרית לביטוי סימבולי של המרחק וההתגברות עליו. לפי דבריו היהדות מייצגת את המרחק, והנצרות את ההתקרבות והפיוס על-ידי האינקרנציה. אם נתעלם מהמיתוס הנוצרי שעבר דה-מיתולוגיזציה פילוסופית, אפשר למצוא מקבילות קרובות לשיטתו של הגל בשניות הזאת שעליה רמזו בטקסט.

של האדם - השנאה אל האדם השונה והקנאה בדומה, רגשות שלפעמים מתמזגים ויוצרים כוח דמוני.

צד זה של האחרות - השונות - מאפשר לנו לעבור מהתחום האישי אל התחום הקולקטיבי. אולם יש משמעות למאבקו של האחר הרוצה לשמור על זהותו. אחד מסודות העולם נעוץ באפשרות ליצור שונות, שונות קולקטיבית. כבר העיר אמפדוקלס שהמוות פירושו האהבה המוחלטת הבאה לידי ביטוי באחדות ובהתבוללות הטוטלית, דהיינו באי-קיומה של שונות. אנו יכולים להמחיש זאת בדגם פשוט המתאר מושגים פיזיקליים קלסיים. נתאר לעצמנו קבוצה של כדורים בעלי צבעים שונים. אנו יכולים לראות את קבוצות הצבעים השונות כנפרדות, או כמייצרות תמונות שונות, אך אנו יכולים גם להביא את הכדורים לידי ערבוב מוחלט והומוגני. את המצב הזה אפשר לתאר כ"התבוללות" מוחלטת. שום תמונה ושום שונות לא ייתכנו אז. זהו מצב שאפשר אולי לתארו כאהבה מוחלטת בין הכדורים, אך כפי שנגזר מדברי אמפדוקלס, החיים, והמציאות בכלל, אינם תוצאה של אהבה מוחלטת, אלא מצריכים מתח של ה"עזר כנגדו". רק הקרע בין היסודות השונים יכול ליצור את הרקמה של צבעים שונים המרכיבים תמונה משמעותית. קיומו של האחר והשונה, הדגש על האחרות הזאת, ואפילו תודעת השוני, הם תנאים הכרחיים לקיומו של העולם. האהבה ומחיקת כל ההבדלים הן האנטרופיה המקסימלית, ופירושה מוות קוסמי.

לאור הדברים האלה עלינו לחזור לדברים שהעלינו קודם. ברצוני לשוב ולדון ברטוריקת ה"אחר" כמגדירה את הזהות, היות שלדעתי יש בה משום מכשול. מי שמגזים במרכזיות עושה עוול לשנוא, וארשה לעצמי לומר, באופן מוזר, אף לשנוא, אם אמנם מותר ללמד עליו זכות.

המסה של סארטר תיארה רק משוואה חלקית, העימות עם האחר. אולם העימות עם האחר אינו זהה לעימות עם השונה. אסביר זאת שוב בדוגמה של היהודי, שכן התבוננות בעצמנו ובתולדותנו תוכל ללמדנו רבות על השאלות האנושיות הכלליות. המודל של סארטר היה, כפי שראינו, היהודי המתבולל, מי שזהותו הייתה מחוקה לחלוטין. אכן, מלחמת האמנציפציה היהודית הייתה ממוקדת בהשגת הזכות להיות דומה. אולם היהדות בגוונים שונים נלחמה גם לזכות להיות שונה, ואולי אף שונה באופן רדיקלי. דווקא מבחינה זו מן הראוי לחזור ולקרוא את דברי א"ב יהושע "בזכות הנורמליות". קריאה זו מפליאה. יהושע רואה בציונות ניסיון להביא לנורמליות ולשים קץ למצב פתולוגי. מצב זה מייחד את עם ישראל מן העולם כולו. אילו ישות מעולם אחר הייתה מתבוננת בכוכב שלנו, הייתה רואה, מלבד הבדלים מקריים, אחידות ודמיון יסודי, אך עם חריג אחד - היא הייתה רואה יצור משונה שאינו נשמע למושגים הגאו-פוליטיים הרגילים. זהו העם היהודי שחי בגלות. זהו מצב פתולוגי שצריך לתקן.

עד כאן הרוח הכללית של תפיסת הציונות כחזרה לנורמליות. אך, האמנם היות שונה הוא מצב פתולוגי? ייתכן שאין העולם יכול להבין זאת ואף לחיות עם זה, אולם למה לנקוט פתולוגיה הפוכה ולהטיל את האשמה על השונה ולדרוש דווקא ממנו את תיקונו?

שורשי תפיסת השוני שבמהות היהודית מצויים בהגותו של המהר"ל.<sup>15</sup> רוזנצווייג ראה בדיוק את אותה מציאות, ובצדק ראה אותה כמטרימה את אחרית הימים, עולם שמעבר לפוליטיקה. רוזנצווייג היה התאולוג הגדול של הגלות, והשואה הוכיחה את הטרגיות שבעמדה הזאת. ייתכן ששגיאתו של רוזנצווייג הייתה לא בעצם קביעותיו אלא בעובדה שהקדים את זמנו. ייתכן שתקופה זו עדיין לא הגיעה, ואולי לא תגיע לעולם. על כל פנים, מפליא לראות את הניגוד שבין גישתו של

<sup>15</sup> ראה על כך מאמרי: "Exile and Redemption in Jewish Thought in the Sixteenth Century: Contending Conceptions," in B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Harvard University Press, 1983, pp. 399-430.

רוזנצווייג לגישתו של א"ב יהושע. ניגוד זה אינו מצוי רק בדמותה של היהדות אלא במהותה. א"ב יהושע רואה את מוקדה של היהדות ברצון להיות שונה. שוב חזרנו כאן לסיטואציה של התצרף, אולם הפעם במהופך. תודעתו של אחד מחלקי התצרף נקבעת לא באמצעות העימות עם האחרים ולא באמצעות הפיכתו לראי מעוות, אלא באופן פרדוקסלי בגלל הרצון המתעורר בו להיות שונה וחיפוש הדרך לממש רצון זה. מוקד טענתו של א"ב יהושע נעוץ בתגלית המדהימה שלפיה היהודים הם הם שבחרו בסיטואציה זאת, דהיינו בגלות. הכול מתרחש כאילו הסיטואציה המיוחדת של היהודי, התפקיד שהסיטואציה הזאת מעוררת, והפרי שהיא הולידה – האנטישמיות, אינם אלא תוצאה של בחירתו העצמית של היהודי. אכן כן, יש הבדל גדול בין התפיסה הזאת ובין התפיסה הקודמת שלפיה בחירה מעין זו נשללה ממנו לחלוטין. לפי התפיסות הקודמות היה האחר מכשיר להגדרת הזהות של האחרים. כאן הוא פושע בגלל רצונו להיות אחר.

מפליא להיווכח שוב בפעולתם של הסטרוקטורות. התוכן העיוני הרעיוני, הפילוסופיה, נקבע על-ידי הסטרוקטורות. פעם היו אלו סטרוקטורות כלכליות, עתה הן – באופן מוזר מאוד – סטרוקטורות אונטולוגיות. אין שום תוכן לזהות היהודית, הכול נקבע רק על-ידי בחירת מקומו של החלק בתוך המערכת. דבר זה מתרחש גם לשיטתו של א"ב יהושע. אם נשאל מונחים מן מהמדעים המדויקים נוכל לומר שעל-פי תפיסתו של יהושע, והיא בעבורנו דוגמה לשיטה שלמה, השונות מסדר ראשון נסבלת, אך לא כן השונות מסדר שני. הציונות היא הדרך להיות שונה, אך שונה באופן נורמלי, כלומר שונה באופן זהה. אולם אם ישות מסוימת, היהדות בגולה למשל, שונה באופן שונה, הרי שלמרות כל הפתיחות היא תוגדר כפתולוגית. מכאן חוסר הסבלנות וחוסר הסובלנות של ישראלים רבים כלפי התפוצות והגולה, וכמובן כלפי מה שמסמל יותר מכול את השוני – היהדות הדתית. יחס זה שורשיו בחוסר היכולת לעמוד בפני השוני הרדיקלי המאיים להגדיר גם אותי.

אולם דבר זה נכון לא רק באשר לגלות; הוא נכון גם לגבי המדינה. המאבק על דמותה של המדינה מקביל למאבק של הקהילות היהודיות לאמנציפציה. שוויון הזכויות של היהודי היה מותנה – במפורש או במובלע – בהתבוללות, כלומר בביטול קיומו כאחר. בנוסח אחר חוזרת הסטרוקטורה הזאת בקיומנו המדיני. ייתכן שהאטימות שמונעת לראות את המיוחדות שבמדינת ישראל, את חוסר היכולת להבין שלא ניתן להגדירה כשם שמגדירים כמה מהמדינות הליברליות המערביות (ובוודאי לא את כולן), גם היא תוצאה של חוסר האפשרות לחיות עם השונה, בייחוד כאשר השונה הוא אני. ולמרות הכול, ייתכן שצודקים מי שמצביעים על אשמתו של פרויקט הנאורות, המנסה למחוק את השונות. פרויקט זה קדם לעולמנו הפוסט-מודרני, אולם שרד בו. הפרדוקסליות שבמצבנו היא שבשם היחס לאחר מנסים למחוק את המיוחדות והשונות של הקיום המדיני היהודי.

#### ח. האני, האחר והניכור

המהר"ל אפיין את הגלות כמורכבת משלושה ממדים: ניכור, פיזור ושעבוד. ממדים אלה הם פוליטיים וכלכליים, אך במשמעותו הפילוסופית בולט בהם המרכיב הראשון – הניכור. מוקד הגלות מצוי בניכור, אלא שלניכור עצמו ממדים רבים. המשמעות הפשוטה של הניכור היא ההימצאות בנכר, הגאוגרפי או הסוציולוגי, אולם הוא מרמז על הרבה מעבר לכך. הניכור הוא אחד המושגים המרכזיים בפילוסופיה החדשה. לדעתי הוא מבטא את הקוטב ההפוך למה שאפשר לכנות ה"אחרות".<sup>16</sup> עמדנו עד עתה על שורשי שלילת האחר. אנו חייבים להבין

<sup>16</sup> אני משתמש במונח הזה משום שאין מונח מוצלח יותר כדי לתרגם את המושג הקשה alterity.

שקיימת גם תופעה הפוכה, מחיקת האני. ושוב עלינו לפנות למשנתו של הגל, שהיטיב לבטא שורשים אלה.<sup>17</sup>

התודעה העצמית היא בוודאי אחת התופעות המופלאות ביותר ביקום. היא השתקפות בראי לא קיים, או ליתר דיוק בראי הזהה עם עצמו. זוהי תופעה רוויית פרדוקסים בהווייתה וגם בלידתה. כדי לנסות ולהבין אותה עלינו לתאר את האדם כמתפצל לשניים, כשחלק אחד מסתכל על האחר, ובסופו של התהליך שניהם צריכים להתאחד שוב. כדי שתתקיים תודעה עצמית אני חייב קודם להסתכל על עצמי מבחוץ. יציאה זו היא הזרע האונטולוגי שממנו נולד הניכור.<sup>18</sup> ייתכן מצב שבו שהאדם יצא מתוך עצמו, אך לא יחזור אל עצמו. זו היא הסיטואציה המטורפת שבה אנו הופכים זרים לעצמנו, ואין אנו מכירים יותר את עצמנו.

אפשר להתבונן בניכור דרך ממד נוסף, סטרוקטורלי גם הוא, הקשור במעמדו של האני. הצבענו על מעמדו של היחיד בהגותו של הגל כחלק של כוליות, כחלק המוגדר באמצעות המכלול. זהו אחד הניסיונות לבטל את משמעותו של היחיד ואת עצמאותו. מה שמדהים בתרבות הפוסט-מורדניסטית ההולכת ונרקמת לעינינו הוא שההגות הזאת, המדגישה כל כך את האחר, מוחקת את האחד, הורסת את הסובייקט, והפעם בצורה אחרת. קשה להבין הרס זה, הנעשה בשם מאבק קדוש נגד הדואליזם הקרטזיאני. האחר שבתוכי נמחק: הסובייקט אינו עוד נתון, כי אם איזו תוספת בדויה, השתלה שבדיעבד. העולם כולו הוא פרשנות, אך אין פרשן מאחורי הפרשנות, הסובייקט נעלם.<sup>19</sup>

התודעה העצמית כנראה מרמה אותנו. קיימות רק סטרוקטורות גדולות יותר, חברתיות או כלכליות, וקטנות יותר - הכוחות הבלתי-מודעים שבאדם. סטרוקטורות אלו הפכו להיות מוקד האני: "צרכינו הם המפרשים את העולם, יצרינו, כל ה'בעד' וה'נגד' שבהם".<sup>20</sup> ביטוי נוסף המשפיע על תודעת ימינו הוא הרדוקציה של האני לשפה. חיפוש הפשט לא היה אלא ניסיון לחפש את נוכחות המחבר בטקסט. המחבר נעדר הרמנויטיקה משום שהאני נסתלק לפני כן מהאונטולוגיה. לדעתי זהו סוג חדש של ניכור. האנליזה הפילוסופית גנבה ממני את האני. מה שמשתקף בראי הרפלקציה הפילוסופית שלי אינו תמונה, אף לא מעוותת; זו אשליה בלבד.

גם בפילוסופיה התרחשה אותה תופעה איומה המאיימת על התודעה העצמית. הפילוסופיה יצאה לקראת האחר, ובדרך איבדה את האחד, את הזהות העצמית. גם לעובדה אונטולוגית זו יש השלכות פוליטיות קשות. יש כאן הקבלה ברורה בין הזהות הקולקטיבית ובין הזהות האינדיווידואלית.

בתודעה העצמית האדם מתפצל לאחד ולאחר, אולם בתודעה העצמית הם גם מתאחדים שוב. גם בסיטואציה המוסרית אנו חייבים לצאת ממקומנו כדי להגיע למקומו של הזולת. זהו סודו של "ואהבת לרעך כמוך": אנו עוזבים את ה"ך" של ה"כמוך", המציינת את האני, כדי להגיע ל"רעך". אנו מכירים בייחודו של הזולת. אולם אנו חייבים גם להכיר בזכותי לשמור על ייחודי. פעמים רבות הדיבור על האחר נעשה מתוך שכחת האני. ואכן, גם כאן עלינו להיאבק נגד הניכור. האם אנו מסוגלים לחזור לעצמנו ולראות את הפרספקטיבה שלנו? אם נרשה לעצמנו להשתמש במטפורה של מקום, לצאת אל הזולת פירושו לעזוב את ה"כאן" כדי להגיע ל"שם". אולם ה"שם" של ה"שם" הוא למרות הכול "כאן", ושכחת ה"כאן" גם היא פשע, פשע שממנו האדם שוכח לחזור, פשע הניכור.

<sup>17</sup> בהגות האיידאליסטית התעצמה תופעת הניכור. כך למשל, באחד השלבים בהגותו של שלינג הניכור מקבל ממדים קוסמיים. הטבע אינו אלא הרוח שאינו מכיר את עצמו.

<sup>18</sup> נוכל להסתכל על התהליך גם בצורה הפוכה. מסיטואציה של ניכור תיוולד, או יכולה להיוולד, התודעה העצמית. זאת היא משמעות העבודות שממנה נולד עם ישראל.

<sup>19</sup> פ' ניטשה, הרצון לעצמה, שוקן, ירושלים 1978, ס' 481.

<sup>20</sup> שם.

## ט. מהות ושוני

לא רק הסובייקט נעלם מעולמנו. נעלמה גם המהות. לא אנסה להגדיר מושג זה; אומר רק שלפנינו משהו החורג מהסטרוקטורה. זאת בדיוק אותה מהות שהייתה חסרה בתמונת היהודי של סארטר. ההתבוללות היא אחד מסוגי הניכור, ניכור למהות שבאדם, או ניכור פילוסופי לעצם המושג "מהות".

אם אכן כך הם פני הדברים, הרי שקולקטיב הוא יותר מסטרואקטורה בלבד. ומכאן אני רוצה להגיע לתזה שלפיה דווקא בשם חשיבותה של השונות יש מקום ליצור יחידות קולקטיביות בעלות מהות מיוחדת, ליצור סטרואקטורות פוליטיות המגינות על אותן מהויות. יש משמעות מוסרית לקיומו של מקום שבו לתרבות אחת יש רוב, שבו תישם היחידה הקולקטיבית הפרטית הזאת את עקרונותיה ורצונותיה, שבו תבחר את דרכה בדילמות הרבות שלפניה, ובו תתקיים אף הפליה לטובתה. מגדל בבל הוא עונש, אך כפי שלימד אותנו רשר"ה, זהו עונש חינוכי. עד לאחרית הימים יש מקום לריבוי העמים כדי שכל המרכיבים של הזהות האנושית תצאנה לפועל. מובן שדבר זה בא לידי ביטוי גם במאבק בין הדעות ובין התרבויות, בתחום התרבות. זהו מאבק של ניסויים אנושיים שונים, שבהם מתבטאת אנושיותנו. כאן יש מקום להבחנה שאחרי הדעת, וקודם כול הבחנה בין טוב לרע.

העימות עם השונה פסול אם הוא מתקיים רק מעצם היותו שונה ולא מגופו של עניין. כשקונפליקט בנוי על עצם השוני, הרי לפנינו גזענות. אולם לא כל קונפליקט עם השונה הוא גזענות, לא כל קונפליקט נובע מדעות קדומות בלבד. החלופה לגזענות מיוצגת בהגות ימינו בפלורליזם וברב-תרבותיות. אולם האומנם העמדה הפוסט-מודרניסטית הזאת היא החלופה היחידה והנכונה? האם כל מלחמה אסורה, כולל מלחמת דעות?

לדעתי התשובה חייבת להיות שלילית. מלחמת דעות חשובה. ההבדל בין פלורליזם לסובלנות מבוסס על האמונה באמת ועל העיקרון המופלא של ברוריה: "יתמו חטאים ולא חוטאים", שלפיו מתן כבוד לחוטאים אינו מונע את המאבק במה שנתפס בעיניי כחטאים. ולמרות זאת לפעמים אפשר אולי לומר שה"אחר" מאבד את תואר הכבוד הזה. משנה מסופר על האמורא הגדול רב, שבמעשה אצילות הולך אל החוטא כדי לתת לו הזדמנות לחזור בתשובה. החוטא מעליב את רב ואומר לו: "לך, אין לי דבר אתך" (יומא פז), ועקב כך נענש ומת. על כך כותב לוינס בדרשתו:

הביטוי [לך, אין לי דבר אתך] מדויק להפליא... שכן האנושות משתרעת על פני רמות שונות, היא מורכבת מעולמות שונים, סגורים אלה בפני אלה בשל גובהם השונה. בני אדם עדיין אינם מהווים אנושות אחת... וודאי לא מדובר בנס, אלא במוות שבתוך השיטות, אשר בהן מסתגרת האנושות. ובטוהר הזה שבכוחו להמית בתחום האנושות, אשר בהתפתחותה היא עדיין בעלת רמות שונות; ובכבוד ובגודל האחריות של רב, שהאמין בטרם עת באנושיותו של האחר.<sup>21</sup>

לוינס מפנה את תשומת לבנו אל הסכנה הגלומה באמונה ב"אנושיותו של האחר", כשאין היא מוצדקת. לוינס מתייחס בזה אל הנאציזם, כשדמות אחרת מרחפת בין השורות ופורצת אל הטקסט: "קשה לסלוח להיידגר... " (שם) וזאת דווקא בגלל גאונותו. נדמה לי שלא רק הנאציזם ביצע פשעים

<sup>21</sup>עמנואל לוינס: אל מול האחר, שיעור בתלמוד, תרגום והערות אליזבט גולדוין ויורם ורטה, מחברת שדמות גליון מס' 10, המדרשה אורנים, תשנ"ט.

מעין אלה. אולם לא אפתח כאן רעיונות אלה, ברצוני לחזור לעימות היומיומי, הפחות דרמטי, עם האחר.

נראה לי שרעיונותיו של קרל פופר על התאוריות המדעיות תקפות גם לגבי אידאות, ובמידת מה גם לגבי תרבויות. לא אכניס כאן את המודל ההתפתחותי, אולם האמת חייבת להיות מושרשת דווקא במאבק אידאי ולא בשלום: "אמת ושלום נשקו". העיקרון של ברוריה, "חטאים ולא חוטאים", מלמד אותנו שעלינו להבדיל תמיד בין המאבק בין אידאות ובין המאבק בין אנשים. תרבות הגמונית אינה דווקא תרבותו של העם ההגמוני, אך המאבק בין אידאות ובין מהויות עומד במרכז של ההיסטוריה. גם העמדה המרקסיסטית וגם עמדותיה של ההגות הסופיסטית המודרנית נוטות להשכיח זאת. הממד הכלכלי מוחק את מהותן של המהויות, אך המאבק ביניהן היא מהותה של היסטוריה שטרם הסתיימה.

## י. הדרדר

עמדנו על סכנות שונות של היחס בין האחד לאחר. ייתכן שהסוד לפתרון מצוי בשיווי המשקל ביניהן. אסיים בהתייחסות חסידית לעימות המדרשי בין האחד לאחר שהבאתי בראשית דבריי. רעיון זה מופיע פעמים בהגות החסידית, במשנתו של בעל **מי השילוח** ובספר **אגרא דכלה**, שממנו מובא הנוסח שלהלן:

וידבר וכו' לך ר"ד (שמות לב, ז). במדרש רז"ל (ברכות לב, ע"א) לך ר"ד מגדולתך. יש לפרש דבריהם ברמז, כי הנה ב' אותיות ר"ד בתורה הם גדולים מאותיות רבתים, היינו הר' בפסוק (שמות לד, יד) כי לא תשתחוה לאל אחר, והד' דאחד (דברים ו, ד). להורות שלא יטעו בני אדם בין אח"ד לאח"ר, כי לפעמים ידמה להאדם שעושה מצוה להש"י והוא עובד עבודה זרה, דהיינו בעשותו לשם איזה פניה וכיוצא, ולפעמים הוא בהיפוך דגדולה עבירה לשמה (נזיר כג, ע"ב), והבן. וצריך לשקול מאוד ענייניו במאזני צדק שלא יטעה, על כן נכתב בתורה ב' אותיות הללו רברבין, שלא יטעה האדם דבקל יכול לטעות, וזה נמשך מחטא אדם הראשון שעל ידי כך נפל לעץ הדעת טוב ורע, שמעורב בדעתו טוב ורע ויכול לטעות, כי לולא ההתערבות, היה דעתו דעת קדושים בלי נטות ימין ושמאל. וז"ש הש"י לאדם וקו"ץ ודרד"ר תצמיח לך (בראשית ג, יח), שעל ידי שנמשכת אחר דעת טוב ורע, בקל תוכל לבוא לידי טעות לעשות מד' ר' ומר' לד', שהחילוק שביניהם הוא קו"ץ (**אגרא דכלה** רטו, ע"א, עיין באריכות בפרשת בראשית).

ייתכן שהפתרון הוא מציאת שיווי המשקל בין האחד לאחר, או ליתר דיוק בין הרטוריקות השונות. לא תמיד פשוטה העמדה שעלינו לבדוק. ה"דרדר" מתאר את אפשרות הטעות בין הדל"ת לבין הרי"ש. במילים אחרות, ה"דרדר" מאפיין את תרבותנו הפוסט-מודרנית ומייצג את הטעויות ביחסי האחד והאחר, טעויות אפשריות בשני הקצוות גם יחד, הן בגין אי-כיבודו של האחר והן בגין אי-שמירה על האחד. אם נבין זאת נוכל לעלות שוב מהשורשים הפילוסופיים של האחרות אל התחום הפוליטי והמוסרי מבלי ליפול למלכודות האורבות לנו שם.