

אלכסנדר אבן-חן

אני-אתה-אחר-א-לוהים בובר, השל ולוינס

הגותם של בובר, השל ולוינס צומחת על רקע מלחמה איומה שערערה את אמונת האדם באדם. במלחמה התגלו הפנים הארסיים ביותר של האנושות. מאז ימיו של ניטשה דובר הרבה על מותו של א-לוהים ופחות על מותו של האדם. בובר, השל ולוינס מנסים, כל אחד בדרך הייחודית לו, לערוך מעין תחיית המתים ולהעניק נשמת חיים אל ההומניזם שנרמס בגסות. הסיבה שהביאה אותי לערוך השוואה בין שלושת ההוגים אלה היא משום שמתקיים בין שלושתם שיח המשקף התמודדות עם בעיות קיומיות מרכזיות. 'שיח' משום שכל אחד מהוגים אלה מפתח הגות שהיא, במידה רבה, ביקורת על תפיסת שני ההוגים האחרים. יש הרבה מן המשותף בין שלושת ההוגים, אבל גם הבדלים מהותיים. בובר הציג אתיקה המבוססת בראש ובראשונה על היחסים בין אדם לאדם; ולוינס הציג אתיקה שמקור תוקפה הוא האדם; השל, לעומתם, מקנה תפקיד מרכזי לא-לוהים. ננסה לבחון תפיסות אלה במטרה להבהיר את המשותף ואת השונה.

להגותם של בובר, השל ולוינס השלכות חברתיות וחינוכיות.¹ אלו אינן השפעות מקריות, כי הגותם מכוונת לאפשר יחסים אנושיים שאינם מבוססים על כוח. המציאות הדורסנית עלולה להביא לאבדן אמונה של האדם באדם, וכל אחד מהוגים אלה מציע דרך ייחודית להתמודד עם סכנה זו. שם ספרו של זאב לוי על הגותו של לוינס הוא 'האחר והאחריות', ושם זה יכול היה להיות גם שמם של ספרים על הגותם של בובר ושל השל,² אך יש, כמובן, הבדלים במשמעות שכל אחד מהוגים אלה היה מייחס לשם

1 אלכסנדר אבן-חן, "תורת הנפש ומטרות החינוך בתורתו של אברהם יהושע השל", הגות בחינוך היהודי, ב (תש"ס), עמ' 223–233.

2 זאב לוי, האחר והאחריות, ירושלים תשנ"ז.

הספר. עם זאת שלושתם ביקשו להתמודד עם בעיות רוחניות-קיומיות דומות, ובהגותם ניתן מקום מרכזי ליחסים בין בני אדם. בובר מציע תפיסה קיומית מיוחדת שבמרכזה היחסים בין ה'אני' לבין ה'אתה'; לוינס מצביע על החוויה המכוננת המתרחשת בין ה'אני' לבין ה'אחר' והשל מצביע על המחויבות ה'נבואית' לכינון עולם שבו היחסים בין ה'אני', ה'אתה', 'אנחנו', 'הם' ו'הוא' יממשו את ה'אחוזה' שאלוהים 'מקווה' שנצליח לממש. עבור בובר, השל ולוינס אין המדובר בהגיגים פילוסופים מופשטים. לנגד עיניהם מציאות הזקוקה לטיפול. קריסתה של האנושות הולכת ומתקרבת, ועל האדם לעצור תהליך איום זה. דברי שלושת ההוגים משקפים תובנות ייחודיות על טבע האדם, אבל האם תפיסות אלה אינן לוקות בתמימות? האם בכוח שלושת ההוגים להתגבר על האתגר הרוחני העצום שהעמיד ניטשה בפני האנושות?

רצח א-לוהים הוא גם רצח האדם

ברצוני להציג מספר נקודות בתורתו של ניטשה שעמן נדרשו – בין אם היו מודעים לכך בין אם לאו – בובר, השל ולוינס להתמודד. בסיפור המפורסם על האיש המטורף הציג ניטשה בצורה חדה את המסקנות המתבקשות לדעתו מ'מותו' של א-לוהים. בלעג ארסי לועג ניטשה לאלה המחפשים את א-לוהים: "האמנם אבד?", שאל האחד, "שמא נתעה בריצתו כמו ילד?", אמר השני, "ואולי מסתתר הוא? ומפחד מפנינו..."³. בדרך זו מבקש ניטשה להבהיר שאף אם הוא חורג מהתפיסות המקובלות על רוב בני אדם, הוא היחיד המסוגל להשתחרר מכבלי האמונה, ואין הכוונה רק לאמונה דתית. ה'משוגע' הוא למעשה היחיד המבין לעומק שאין, לא היה ולא יהיה 'א-לוהים'. ה'משוגע' זוכה ל'התגלות' המאפשרת לו להצהיר בקול: "לאן פנה א-לוהים?" כה אמר "אנכי אגידנו! אנחנו הרגנוהו – אתם ואני! כולנו רוצחיו!". אין המדובר ברצח, כי לא ניתן לרצוח ישות חסרת קיום; המדובר ברצח של אמונה, רצח שפירושו שחרור האדם מכל מה שהיה מבוסס על אמונה בא-לוהים. למעשה, ניטשה סבור שהמדובר במחיקת האמונה בקיומן של אמתות אובייקטיביות בכל התחומים. אין עוד מקום

3 פרידריך ניטשה, הולדתה של הטרגדיה והמדע העליו (תרגום: ישראל אלדר), ירושלים תשל"ו, עמ' 274.

לקני מידה המאפשרים לקבוע בביטחון מה אמת ומה שקר, מה קיים ומה איננו אלא הזיה. לדברי ניטשה, "מה המעשה אשר עשינו בהתירנו ארץ זו ממעגלי שמושה? ולאן זה תנוע עכשיו? לאן אנחנו נעים?... וכי קיים עוד מעלה ומטה?". שאלות אלה מבהירות את משמעות ה'רצח'. המדובר ברצח כל היסודות, כל האמונות, קני מידה ומסגרות שאפשרו לאדם להתקיים בתחושה של ביטחון. כל זה איננו עוד. מות א-לוהים הביא את ניטשה לפתח תורה מוסרית שביסודה עצמה.⁴ האדם בודד לחלוטין בחלל אין-סופי שבו אין מעלה ומטה, צפון ודרום. לאור כל זאת, המסקנה המתבקשת מבחינתו של ניטשה ברורה: "האם לא דין הוא, כי אנו עצמנו נהיה לאלים".⁵ בהעדר א-לוהים האדם יהיה א-לוהים. האדם יהיה מעתה הקובע מה מותר ומה אסור. אין עוד מקום למערכות מוסר וצדק מלבד אלה שהאדם יקבע. יש להבהיר שאין המדובר בהליכי שיפוט המבוססים על הסכמה. בהעדר א-לוהים העולם נחשף לתוהו ובוהו (כמה שתמיד היה, לדעת ניטשה). העולם היה, הנו ויהיה זירת קרב. היחסים בין בני אדם – כפי שכבר אמר הובס – הם יחסי כוח, כי 'אדם לאדם זאב'. אין זה מפתיע שהרצון לעוצמה מהותי כל כך בעיני ניטשה בהסבר ההתנהגות האנושית. בעולם ניטשיאני האדם החזק הוא אשר ישלוט ועל פי רצונו הכול ייקבע. מותו של א-לוהים הוא מותו של הומניזם, וייתכן שניטשה צדק כשמסיים את הסיפור על ה'משוגע' בקביעה ש"וכי מה הן כל הכנסיות האלה כיום, אם לא קבריו ומצבותיו של האלוהי!"⁶

בובר, השל ולוינס הכירו היטב תפיסות אלה והתמודדו אתם, לעתים באופן גלוי ומפורש ולעתים בעקיפין. אף אם לא נטען שתפיסותיו של ניטשה השפיעו על גיבושה של האידאולוגיה הנאצית, עדיין ניתן לטעון ש'רצון לעוצמה' שאינו 'כפוף' למוסר הומניסטי, התגשם בצורה איומה במלחמת העולם השנייה. ללא ספק, בובר, השל ולוינס מודעים לכך, ובכתביהם ניכרת ההתמודדות הקשה עם האתגר שהציב ניטשה.

4 על כך ראו Peter Berkowitz, *Nietzsche – The Ethics of an Immoralist*, Cambridge and London 1995.

5 ניטשה (לעיל, הערה 3), עמ' 275.

6 שם.

ליקוי האור האלוהי – מרטין בובר (1878–1965)

הסתר וחשיפה

בחיבורו 'אני-אתה' הציג בובר את עקרונות הפילוסופיה הדיאלוגית. בובר פותח חיבור זה בקביעה המעמידה במרכז את יחסו של אדם אל העולם. לדבריו: "דופרצופין הוא העולם לאדם כנגד דופרצופין של נוהגו".⁷ יש לדבריו שני סוגים של התייחסויות של האדם אל זולתו, ויחסים אלה קובעים את התייחסותו אל העולם. יש לומר שבובר מתייחס לתהליכים המתרחשים בתודעת האדם ולא בעולם הממשי. המשתנה הוא יחס האדם אל העולם ויחס האדם אל זולתו. אפשר לתאר זאת כתפיסה פנומנולוגית, כי בובר מבקש לתאר 'יחס' ולא מציאות ממשית. תורה זו מערערת את ערכי ה'אמת' וה'שקר' של הלוגיקה המסורתית, כי אין המדובר בערכים 'אובייקטיביים'. אמנם, הוסרל מנסה להתגבר על 'בעיה' זו כשמציג את הפנומנולוגיה הטרנסצנדנטלית, אבל ה'מציאות' נותרה עדיין ב'סוגריים'.

אחד המאפיינים הבולטים בפנומנולוגיה מבית מדרשו של הוסרל היא האינטנציאונליות. מחשבותיו ומעשיו של האדם תמיד 'מכוונות' אל דבר מסוים ('intentional object'). השפעת תפיסה זו ניכרת בקביעת בובר שיש, כידוע, שני סוגים של יחסים – 'אני-אתה' ו'אני-לז'. במיוחד כשמוסיף שיחסים אלה אינם "מביעים משהו קיים מחוץ להם, אלא אמירתם מקיימתם".⁸ בצורה ברורה מבחין כאן בובר בין 'קיום' לבין 'אופן של קיום'. מבחינתו השאלה המרכזית איננה השאלה האונטולוגית האם אדם זה או אחר 'קיים'. ברצון בובר להדגיש שלזיקה אני-אתה ואני-לז מעמד מהותי וממשי. כלומר, אין אפשרויות אחרות לתיאור היחסים שבין בני אדם. אין המדובר באינטר-סובייקטיביות העשויה להתממש באין סוף צורות שונות. אלא באינטר-סובייקטיביות שיש בה שתי דרכים אפשריים של מימוש. כמובן, שני סוגי התייחסות יסודיים אלה יתממשו בצורות שונות בהתאם לבעלי הזיקה השונים (אדם-אדם; גבר-אישה; מבוגר-צעיר; אדם-חיה וכו'). ברצון בובר להדגיש שהדרך שבה 'מתייחס' אדם לזולתו היא הדרך בה 'קיים' האדם עבור זולתו. זאת משום שמבחינתו של

7 מרטין בובר, אני-אתה, בתוך: בסוד שיח (תרגום: צבי וויסלבסקי), ירושלים תשמ"א, עמ' 3.

8 שם.

בובר מפגש הוא קיום. לכן, הדרך שבה אנו 'פוגשים' את הזולת היא האופן שבו הוא קיים עבורנו. מבחינתו של בובר ב'מפגש' עשוי (או עלול) ה'פוגש' 'להשתנות': "אף האני של האדם דופרצופין לו. שלא הרי האני של אב-הדיבר אני—אתה כהרי האני של אב-הדיבר אני—לו".⁹

לתובנה שב'מפגש' ה'פוגש' וה'נפגש' משתנים השלכות חשובות מאוד על תחומים רבים, כי הדרך שאדם מתייחס לזולת משפיעה עליו עצמו. תפיסה זו גם מערערת את הנחת היסוד של תורת המוסר של ניטשה כי הדרך בו ה'אדונים' מתייחסים אל ה'עבדים' משפיעה ומעצבת את אישיות ה'אדונים' עצמם. עלינו להוסיף שתפיסה 'דיאלוגית' זו היא מרד כנגד 'פילוסופיות' רציונליסטיות, מיסטיות, קיומיות אינדיווידואליסטיות. למשל, בובר מבקר את הפילוסופיה הקיומית של קירקגור, פילוסופיה אשר הייתה ביטוי קיצוני לאינדיווידואליזם — דבר הבא לידי ביטוי בתיאור הדרגה הרוחנית הגבוהה שאליה הגיע אברהם בשעת העקדה. כדי להגיע למעלה הגבוהה ביותר של חשיפת ה'אני' נדרש האדם לנהוג כפי שנהג אברהם בשעת העקדה ולהשתחרר מכבלים החברתיים ומוסריים.¹⁰ מטרת הביקורת של בובר היא לבסס, להצדיק ולחזק דחייה של תפיסות המעמידות במרכז את היחיד.

עוצמה ואבדון

הצורך לרקום הגות שבה ה'שיח' בין אדם לזולתו מרכזי כל כך, מקורו גם במציאות שנגלתה בפני בובר. מציאות של איבה ומלחמה השונה — לדעת בובר — ממה שהתרחש בתקופות קודמות. בובר טוען שהעצמה שהצליח האדם להשיג בעת החדשה שונה בטיבה ובעצמתה. ההתקדמות במדעים אפשרה לאדם להמציא מכונות, כלים, תרופות ועוד, אבל האדם לא השכיל לשמור על עצמו. בובר סבור שהאדם ברא 'גולם' ששולט על יוצרו. אבדן ריבונות האדם הוא בעיני בובר משבר, משבר הבא לידי בתחום הטכנולוגי, בתחום הכלכלי ובתחום הפוליטי. בתחומים אלה העוצמה האדירה שהושגה על ידי האנושות הביאה לשינוי ערכי מסוכן כי ה'כלי' הפך ל'מטרה'. עוצמה חסרת רסן גרמה הרס איום לכל הצדדים בשדה המלחמה

9 שם.

10 אלכסנדר אבן-חן, עקדת יצחק בפרשנות מיסטית ופילוסופית של המקרא, תל-אביב 2006.

ומחוצה לו.¹¹ ה'רצון לעוצמה', שעליו דיבר ניטשה, הפך למפלצת שעלולה להביא לחורבן האנושות.

הגות ומציאות – תרומת הפנומנולוגיה

בובר מעיר הערה חשובה להבנת חשיבותה של הפנומנולוגיה של הוסרל בעיניו. לפני שהוא מציג את ייחוד תפיסת הוסרל הוא רואה לנכון לציין עובדה ביוגרפית. לדבריו, אין זה מקרה שעבודות פילוסופיות חשובות העוסקות באדם הופיעו אחרי מלחמת העולם הראשונה,¹² וגם אין זה מקרי בעיניו שמי שכתב ספר זה הוא יהודי, בן לעם אשר התנסה יותר מכל עם אחר במחיר הנתבע מהאדם בזמן החדש. זאת משום שהעם היהודי חייב היה להתמודד עם ערעור המסגרות החברתיות וגם להתמודד עם הכוחות העצומים שיצאו מכלל שליטה ומאיימים על המשך קיומו. חשיבותה של תורת הוסרל נעוצה בשאיפתה לחשוף את המאפיינים המהותיים של האדם. האדם מתואר כמי שמרגע היוולדו מצוי במאבק. אין המדובר כאן במאבק כוחני נוסח ניטשה, אלא במאמץ אדיר של האדם כדי להבין את עצמו.¹³ בובר סבור שתרומתו העצומה של הוסרל טמונה בתוכנתו שמהות האדם איננה מנותקת מזיקת האדם לחברה ולתרבות. אין מקום לתפיסה אינדיווידואליסטית קיצונית. תפיסה זו עומדת במרכז הגותו של בובר.

בריאת הזיקה

בובר פותח את ספרו בקביעה שעל אף ניסוח חד, קצר והחלטי ניכר בה נימה נבואית: "אין לך אני לפי עצמו, אלא האני של אב-הדיבר אני-אתה והאני של אב-הדיבר אני-לז בלבד".¹⁴ במשפט זה, ואחרים לפניו ואחריו, מבשר בובר לקוראיו ולמאזיניו אמת שנתגלתה לו. אני מנסח כך את דברי כי אני יכול שלא לחוש בנימה הנבואית בניסוחו של בובר. דבר זה בולט גם כשהוא טוען "בראשית היא הזיקה".¹⁵ ללא ספק בובר מנסח את דבריו בצורה המקבילה לפסוק הראשון של התורה. בולטים, כמובן, ההבדלים.

Martin Buber, *Between Man and Man*, London 1947, p. 158 11

שם, עמ' 159. 12

שם. 13

בובר (לעיל, הערה 7), עמ' 4. 14

שם, עמ' 14. 15

לא נאמר כאן: בראשית ברא א-לוהים את הזיקה; בכוונת בובר להדגיש את אופיה ה'אלוהי' של היחס שעשוי 'להיווצר' בין האדם לבין רעו, אבל האדם הוא ה'בורא', והנכרא איננו עצם חומרי המתקיים בעולם הממשי אלא זיקה המתקיימת ברוח האדם.

גילוי הזהות העצמית הוא אחד המוטיבים המרכזים של ההגות הקיומית. בובר מבקש לטעון שזהות עצמית זו תלויה ביכולת 'להקשיב' ו'לשוחח' עם הזולת. מבחינתו, אין אפשרות לבודד את היחיד מהכלל. מרגע לידתו זהותו הפרטית של האדם משקפת אינטראקציה. מנדס-פלור תיאר את המעבר מתקופה מיסטית בהגותו של בובר הצעיר אל הפילוסופיה הדיאלוגית של בובר הבוגר. אולם יש מקום להדגיש שגם בספרו אני-אתה ניכרים לא מעט 'ניסוחים' מיסטיים למדי. למשל, כשבובר מתאר את החוויה המתרחשת בזמן כינונו של היחס אני-אתה הוא אומר: "כל זמן ששמי האתה פרושים עלי, רבוצים רוחות הסיבתיות למרגלותי, ומערבולת הזירה נקרשת"¹⁶.

המתואר כאן מתאר חוויה של התעלות רוחנית המשחררת את האדם מגבולות העולם של מטה. חוקי הסיבתיות הכולאים את כל הקיים בעולמנו אינם קובעים עוד מה יהיה. חוק אחר בא במקומם. זיקת אני-אתה מאחדת את כל מה שנתגלה לפני כן כמופרד ועוין. העולם של היחס הסתמי בין כל הקיים, זיקת אני-לו, אינו 'קיים' עוד. עולם הרמוני ואחדותי בא במקומו. בובר נותן כדוגמה את הקולות והצלילים הנשמעים ביצירה מוסיקלית. במנותק האחד מהשני אין לצלילים אלה חשיבות. בהצטרפם יחד עשויים ליצור מנגינה ארמונית רבת עצמה. דוגמה זו עלולה להישמע פשיסטית למדי, אבל בובר מדגיש שאין כאן 'ביטול' ייחוד הצליל הבודד. היחיד ישמור על ייחודו ושונותו. דווקא שמירת המיחד והשונה בין בני אדם הוא המאפשר מפגש של אמת.

על ביטול גבולות ועל ביטול האיבה – ה'אחר' איננו 'אחר' סביר להניח שהניסוח שבחר בובר כדי להביע את תפיסותיו, בתחילת ספרו 'אני ואתה', משקף ביקורת על האידיאולוגיות שהעצימו את חשיבותם של גבולות שהובילו את האנושות למלחמות. ה'אני', של היחיד ושל אומה,

מבקש להתגונן ולהעצים את כוחו מול האחר הנתפס כעוין ומסוכן. הסיבה לכך היא שהאדם מתייחס אל האחר בהתייחסות החלקית והסתמית שביחס אני-לו. לדברי בובר: "כל לז גובל בלז שכנגדו, אין הוא אלא בגבלו גבול לחברו. ואילו בזמן שנהגה 'אתה' אין משהו. אין האתה גובל".¹⁷ הניסוח כאן איננו מתייחס לחוויה מופשטת. הרי ברור לבובר שקוראיו, לאו דווקא בחשיבה אסוציאטיבית פרועה, יקשרו את הנאמר עם חוויית המלחמות, עם קרבות שנשפך בהם דם רב כדי לשמור על הגבולות או כדי לקבוע גבולות. הגותו של בובר היא הגות המבקשת לחדור ולהבין את מהות היחסים הנרקמים בין בני אדם.

מן המיסטיקה אל העולם הממשי – "הַשְׁמֵר אָחֵי אֲנָכִי" !!!
 בובר מספר על חוויה שהייתה בעלת חשיבות מכרעת בהחלטתו 'לעזוב' את הדרכים שבהן ביקש לצעוד בהיותו צעיר, דרכים שבאמצעותן ביקש להשיג חוויות רוחניות, אקסטזה והארה, על ידי הינתקות מעולם השגרה הארצית היומיומית. אחר בוקר של חוויה מלאת 'התלהבות' בא צעיר לשאול אותו שאלות. בובר ענה על שאלותיו, אולם לא העלה את השאלות שלא נשאלו במפורש. מאוחר יותר נודע לו שאותו צעיר איננו עוד בין החיים ושהפגישה אתו הייתה עבור אותו צעיר בעלת חשיבות מכרעת לקבלת 'החלטה'. בובר אינו אומר זאת במפורש, אבל ברור למדי שאותו צעיר התאבד. הצעיר הגיע ברגעים של ייאוש אל בובר כדי לבחון אם יש משמעות להמשך חייו. רגשי אשמה כבדים הביאו את בובר להכיר באחריות העצומה המוטלת עליו. בובר מבהיר שביסוד תפיסתו ה'דיאלוגית' עומדת מחויבות עמוקה לאדם.¹⁸ הוא טוען שה'שלמות' (fullness) איננה עוד עבורו 'התחברות' עם העולם המסתורי שבהיכלות מעלה, אלא 'התחברות' עם העולם השלם של מטה, עולם שבו עשויה להיחשף ה'התחברות' בין אדם לזולתו. זיקה אנושית זו תובעת אחריות מלאה.

17 שם, עמ' 4.

18 בובר (לעיל, הערה 11), עמ' 13–14.

המפגש עם אדם הוא מפגש עם א-לוהים

בובר מקנה ל'דיאלוג' האנושי משמעות אלוהית. לדבריו: "בכל רשות ורשות. דרך כל הנמצא אלינו מציצים אנו בשוליו של האתה הנצחי. מכל הנמצא אלינו שומעים אנו את משק ריחופו, בכל אתה ואתה שיח לנו עם האתה הנצחי, בכל רשות ורשות לפי דרכה".¹⁹ בובר מבהיר שהאלוהות מתגלה כשבני אדם מצליחים לכוון את השיח המלא של היחס אני-אתה. ה'אתה הנצחי', א-לוהים, 'מתגלה' כשהיחס אני-אתה מתרחש.²⁰ פרידמן (M. Friedman) מוצא לנכון להעיר שה'אתה הנצחי' איננו סמל של א-לוהים, אלא סמל של יחסנו אל א-לוהים.²¹ אולם לא כך הבין השל את דברי בובר, והוא יבקר בחריפות את הצגת א-לוהים כסמל. לדעתו, תפיסת בובר פוגעת ביחס ישיר בין האדם לאלוהות. ובכל זאת, יש להעיר שאצל בובר ניכרת התפיסה שהשל יפתח בהרחבה: התפיסה שההתגלות היא 'כפולה' – הן א-לוהים והן האדם מתגלים יחדיו. יש להוסיף שמהניסוח של בובר עולה שה'התגלות' ההדדית של ה'אני' וה'אתה' היא גם רגע שמתרחשת בריאה, בריאה שבה האדם מגלה לא רק את הזולת אלא גם את עצמו. למונח 'בריאה' אין משמעות 'אונטולוגית', כי ה'בריאה' שעליה מדבר כאן בובר מתרחשת בנשמת האדם. 'בריאה' – כי המדובר בהשגת זווית ראייה חדשה על המציאות. אפשר להוסיף על דברי בובר שה'התגלות'-'בריאה' היא גם 'נס', כי המדובר בחוויה שאיננה תוצאה של מערכת החוקיות הטבעית שבעולם. המדובר בביטוי מלא לחרות האדם, כי כינונו של היחס אני-אתה תלוי אך ורק באדם. היוצא מכך הוא שההתגלות האלוהית תלויה ברצונו של האדם.

ליקוי האורות – אל מול סכנת אבדן האמונה בא-לוהים ובאדם

בשנת 1952 פרסם בובר את הספר *Eclipse of God*. הדיון בסוגיה זו איננו דיון סכולסטי מופשט. בתחילת הספר מבהיר בובר שכוונתו להבהיר ולהבין את ליקוי האור האלוהי המאפיין את תקופתו.²² אין זו הפרזה לטעון

19 Buber (לעיל, הערה 7), עמ' 6.

20 ראו אפרים מאיר, פילוסופים קיומיים יהודים ברב-שיח, ירושלים תשס"ד, עמ' 73.

21 Maurice Friedman, *Martin Buber – A Life of Dialogue*, Chicago 1956, p. 225

22 Martin Buber, *Eclipse of God*, New York 1957, p. 127

שעבור בובר 'ליקוי האור האלוהי' הוא, כפי שגם טען השל, 'ליקוי אור האדם'. מסקנה זו מתבקשת מאבחון הבעיה שבובר מציג, כי לדבריו היחס אני-לז המנוכר השתלט על הכול.²³

נדמה שאם כך הם פני הדברים גם עשור אחר השואה אין תקווה לאנושות. הוכחה אמפירית למדי מבססת את תפיסתו של ניטשה. החזק הוא השולט במלחמת הקיום, ואין להתפלא על ה'שימוש' שהוא עושה בחלשים ממנו. הבעיה חמורה עוד יותר מבחינת בובר, כי אפילו רצה אדם 'לפגוש' את אחיו אין סיכוי רב ש'מפגש' זה יתקיים. שכן מאבקי החיים הבלתי פוסקים 'חספסו' את רוח האדם עד כדי מניעת 'מפגש' שבו מוכן יהיה האדם לחשוף את עצמו בפני הזולת. מלחמת ההישרדות התמידית הפכה את המוכנות להוריד את שריון ההגנה לכמעט בלתי אפשרי. היחס המנוכר אני-לז הפך למעין חומה המקנה לאדם תחושת ביטחון מזויפת. יחס מנוכר זה הוא "the Lord of the hour". סביר להניח שהמונח 'Lord' מכוון לאלוהים. בובר התכוון להבליט שמבחינתו המתרחש בעולם בימיו הוא עבודה זרה, כי 'אלילים' של עצמה נתפסים כמזור לחרדה הקיומית. אלילי שקר הביאו, מביאים ויביאו את האדם לרצוח ולשאול: "לא יִדְעָתִי הַשִּׁמְר אָחִי אָנֹכִי?" (בראשית ד, ט). כתבי בובר הם ניסיון לטעון שאכן האדם אחראי לאחיו. על אף חוסר האחריות המופגנת השולטת בעולמנו, בובר אינו מוכן לאבד את אמונתו באדם. לדברי מאיר, "בעולם שלאחר השואה רב ערכה של עמדה דיאלוגית מעין זו של בובר יותר מאי פעם".²⁴

תיקון העולם – תיקון האדם – "מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית" בובר אינו מוכן להתיימש מהסיכוי לתקן את העולם, כי "המין האנושי מתחיל בכל שעה תמיד". דברים אלה נאמרו על ידי בובר בכנס חינוכי בשנת 1925.²⁵ על אף האסון האיום שפגע בעם היהודי ובאנושות לא איבד בובר את אמונתו ביכולת האנושות להשתקם. ביסוד תפיסתו החינוכית של בובר עומדת אמונה זו. ניתן לומר שהמניע לפעולותיו החינוכיות של בובר הוא 'משיחי'. 'משיחיות זו 'אנרכיסטית', כי ביסודה ביקורת כלפי צורות

23 שם, 129.

24 מאיר (לעיל, הערה 20), עמ' 78.

25 מרטין בובר, "על המעשה החינוכי", בסוד שיח, ירושלים תשמ"א, עמ' 237.

השלטון המונעות את אחדות האנושות. אולם אין כוונתו של בובר לטעון שאין 'צורך' בקיומו של שלטון. פעולתו החינוכית של בובר צומחת מתוך האמונה שעם כל ילד שנולד נולד גם פרק חדש בתולדות האנושות. כל ילד הנולד מביא עמו זוויות ראייה חדשות וייחודיות. כל אחד נולד לתוך מציאות 'היסטורית' מסוימת. אולם בובר סבור שכל רגע מתרחש 'נס' ההתחדשות. דם חדש זורם בעורקי האנושות. בכל רגע האנושות מתחדשת, כי בכל רגע נולד ילד: "בכל שעה ושעה פורץ ונכנס לתוך נדבכיו של המצוי מה שלא היה עד כאן, ולו ריבוא פנים, שאף פן אחד מהם לא נראה וניבט עד כאן, ולו ריבוא נפשות שעדיין לא נתהוו, העומדות להוויה – מעשה בראשית ברור ומובהק, מעשה חידוש צף ועולה, אב-כח כביר".²⁶

על התגלות כוח הבריאה וכוח היצירה – המחנך כשותף של הבורא החדש, השונה, האחר, נתפסים כברכה ולא כדבר מסוכן ומאיים שיש להתגבר עליו. התחדשות ויצירתיות, המעניקות חיים אל העולם, חודרות אל העולם בכל רגע. תפקידו של המחנך הוא לאפשר לכוחות חיים אלה לממש עצמם. בובר שותף להנחה שיש חוש טבעי מיוחד (instinct) בנפש כל אדם, שהוא הכוח המניע היסודי. אלא שלעומת ה-'libido' של הפסיכולוגיה הפרוידיאנית הוא מדבר על דחף מסוג אחר. לדבריו, קיים בנפש האדם כוח יסודי שהוא מכנה 'יצר לחולל דבר'. לדבריו, כוח יסודי וראשוני זה הוא הכוח ליצור. התבוננות בפעוטות מגלה: "הילד, בנו של אדם. רוצה לעשות דברים. אין בכך משום תאוה-לעיניים בלבד לראות בקימתה של צורה מן החומר הנראה לנו חסר-צורה. המאוה שמתאוה הילד הוא שותפותו של עצמו בהתהוותם זו של הדברים. רוצה הוא להיות נושאו של מהווה היצור".²⁷

אין כאן רצון למימוש עצמי נוסח ניטשה, כי הדחף ליצור הטמון בנשמת האדם מרגע הלידה הוא גם הדחף ליצור ביחד עם האחר. כלומר, 'רצונו' של האדם הוא 'להשתתף' בתהליך היצירה. אפשר כמובן לבקר תפיסות אלה ולטעון שהבחנותיו של בובר צומחות מתפיסת עולמו ואינן משקפות את המתרחש בפועל. אולם כוונת מאמר זה היא להציג ולהבין את

26 שם, עמ' 238.

27 שם, עמ' 239–240.

קריאת המציאות הפרטית של בובר. ויש לומר שבדברי בובר באה לידי ביטוי נימה 'משיחית', שכן בובר קושר בין רצון היצירה של האדם לבין רצון הבריאה האלוהי. על הזיקה בין יצירתיות האדם לבין יצירתיות אלוהית אומר בובר שהאדם היוצר נותן ביטוי לצלם האלוהי שבו. ויש לשים לב שבובר מקפיד להצביע על כך שרוח היצירה האנושית קרבה אל הרוח האלוהית עוד טרם מימש את פרטי הבריאה.²⁸ הרוח האלוהית 'מרחפת מעל פני המים' כנפשו של האדם (האומן), מתבוננת ומתכוננת לרגע שבו הכוח היוצר שבו יפרוץ ויבקש להתממש. מבחינתו של בובר אסון האדם בעת החדשה מקורו בניסיון לבטל את כוח היצירה. סביר בעיניי להניח שתחושת חלחלה עמוקה אחזה בנפשו של בובר למראה מצעדי גאוה נאצים שבהם היחיד התמזג והתבטל לתוך קבוצה. לכן אין זה מפתיע שלדעתו מטרת החינוך חייבת להיות מתן האפשרות לרוח היוצר הפרטי של היחיד להתפתח. על היחס בין מורה לתלמיד אומר בובר: "הזיקה החינוכית היא זיקה דו-שיחית בכולה".²⁹ רק ביחס של שיח יתאפשר לכוח היצירה שבתלמיד ושבמורה להתגלות. יש לזכור שמבחינתו של בובר השיח, הן ה'מלא' הן ה'חלקי', משפיעים ומעצבים את המשתתפים בו. לכן, ב'שיח החינוכי' לומדים 'יחדיו' המורה והתלמיד. כל 'מפגש' הוא חדש, כי בני אדם שונים ומשתנים.

אני-אחר – עמנואל לוינס (1906–1995)

אחריות האדם

חוקרים רבים מצביעים על הבדלים בין הגותו המוקדמת של לוינס להגותו המאוחרת. לוי, למשל, טוען ש"המסקנה המתחייבת מהדיון בעקבה היא האתיקה", כי ה'עקבה' של א-לוהים הוא האדם. ובכך האתיקה "נעשה אחד הרעיונות המרכזיים בפילוסופיה של לוינס בכללותה: האונטולוגיה שהיתה נושא עיונו בכתביו המוקדמים – בהשפעת הוסרל והיידגר – צריכה לפנות את מקומה לאתיקה. במאמר זה ארכז את הדיון בתפיסות מסוימות מבלי להשוות בין מוקדם למאוחר, כי אתיחס לנושאים שלוינס פיתח אחר

Martin Buber, *Between man and Man*, London 1947, p. 103 28

שם, עמ' 237. 29

המלחמה".³⁰ לוינס לחם במלחמת העולם השנייה בכוחות הצבא הצרפתיים, במלחמה זו נרצחו בני משפחתו וחבריו. חוויות קשות אלה השפיעו על הגותו. בשנת 1933 הגיע הרוע לשלטון, ועל פי לוינס, "הייתה לרעידת האדמה ההיטלרית השפעה מכרעת על הגותו".³¹ אין לוינס עוסק בהסבר תיאולוגי על שהתרחש, כי א-לוהים אינו אחראי למעשי רצח, אונס וביזה שהתרחשו במהלך המלחמה. האדם הוא אשר חולל כל זאת. לוינס ניסח זאת בעומק ובפשטות – "מלכות השם תלויה ביי".³² האחריות על המתרחש תלויה אך ורק על האדם, ולוינס מתרכז בניתוח פנומנולוגי על היחסים בין בני אדם, יחסים אשר נתגלו כמפלצתיים בזמן המלחמה. לדעתי, ביסוד הגותו של לוינס מצויה התמודדות בלתי פוסקת עם המציאות האיומה עמה חייב היה לוינס להתמודד. דבר זה בא לידי ביטוי בתפיסותיו על היחס בין ה'אני' לבין ה'אחר'.³³

המפגש עם הלא מוכר

היחס אל ה'אחר' הוא מרכיב מהותי במחשבתו של לוינס. לוינס קושר יחדיו מלחמה, מוות ו'אחר'. הזיקה בין אירועים טרגיים כל כך לבין הגותו של לוינס אינה מקרית, היא מהותית. זאת משום שלוינס מבקש לחשוף את החוויה הראשונית ביותר הכרוכה במפגש בין ה'אני' לבין ה'אחר'. אין כוונתו ל'שיח', כפי שטען בובר; המדובר בחוויה הקודמת ל'מילה'. לוינס מבקש להתייחס אל חווית המפגש עם הלא-מוכר. לוינס נותן לכך ביטוי כשמגדיר את ה'אחר' כ'טרנסצנדנטי', כי את ה'אחר' לא ניתן 'להכיר'. מפגש עם הלא-מוכר מאיים. היוולדו נכנס האדם אל עולם זר ומאיים. רוזנברג מרחיק לכת וטוען: "האחר מהווה בעבורי גבול, אינני לבד, הוא

30 לוי (לעיל, הערה 2), עמ' 44.

31 ז'ורז' הנסל, "אתיקה ופוליטיקה בהגותו של עמנואל לוינס", בתוך: ג'ואל הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 122.

32 לוראן כהן, "צעקתו האילמת של האחר", ארץ אחרת – על ישראליות ויהדות, 6, נדלה בתאריך 31.10.2010, מ: <http://acheret.co.il/?cmd=articles.175&act=r>; ead&id=982

33 Emanuel Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburg 1995, p. 233

מהווה את הגיהינום או על כל פנים את אפשרות הגיהינום שלי".³⁴ המפגש עם האחר הוא מפגש עם הלא-מוכר, ועל כן הוא מאיים. במפגש הראשיתי – המכונה כך כיוון שהוא יסוד מהותי לכל 'מפגש' – דן לוינס בספרו *Totality and Infinity Exteriority and the Face*. שם בא החלק שבו לוינס מבהיר את יסודות היחס בין האדם אל ה'עולם'.³⁵ כידוע, למונח 'פנים' ('Face') תפקיד מרכזי במשנתו של לוינס. הדיון מתחיל בניסיון להבהיר את היחס בין 'רגישות' לבין 'פנים'. הרגישות שאליה הוא מתכוון איננה זו המאפשרת לראות, לחוש ולשמוע. היחס אל האחר מאפשר לאדם לחוות חוויה שבה הטרינסצנדנטי נחשף בפניו.³⁶

בובר ולוינס – 'אני-אתה' לעומת 'אני-אחר'

אחד הגורמים להתלהבות שבה מתקבלות תפיסותיו של לוינס הוא העוצמה שבדרישה להתייחס אל האחר כ'טרינסצנדנטי'. יש כאן מרד כנגד ניסיונות להחליש ולבטל את ייחודו של היחיד. לא ניתן 'לאחד' בני אדם על ידי מחיקת ייחודם הפרטי. יתרה מזו, המפגש עם ה'אחר' הוא המאפשר ל'אני' להתפתח. ה'טרינסצנדנטיות' של ה'אחר' הופך את האינטראקציה עמו לתהליך אין-סופי. ה'אני' מתוודע לעצמיותו בתהליך תמידי של 'subjectification'. זהות ה'אני' נוצרת בתהליך של הבחנה בינו לבין ה'אחר'.³⁷ זהו תהליך 'אינסופי' כי לעולם לא יוכל האדם להכיר את האחר באופן מלא. על ההבדל בין בובר ללוינס בנושא זה טוען רוזנברג: "האם אכן אפשר לפרוץ אל תוך עולמו הפנימי של האדם? בובר האמין שיש אפשרות כזאת, לוינס שלל זאת". האחר הוא טרינסצנדנטי באופן מוחלט.³⁸ לוינס מוסיף שתפיסה זו שונה מזו של בובר, כי לא ניתן להסביר תהליך זה על ידי תורת היחס אני-אתה של בובר. לדבריו, אין בכונתו

34 שלום רוזנברג, "האחד והאחר – הגיגים על שורשיה האונטולוגיים של הפוליטיקה", נדלה בתאריך ד' אלול תשס"ג, מ: http://www.kipa.co.il/now/show.asp?id=893#_ftnref1

35 Levinas (לעיל, הערה 33), עמ' 187.

36 שם, עמ' 193.

37 Emanuel Levinas, "Martin Buber und die Erkenntnis-Theorie", In: Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989, p. 74

38 ראו רוזנברג (לעיל, הערה 34).

'לתקן' את תורתו של בובר. בביקורתו על בובר לוינס טוען שה'אני' יכול להתקיים ללא ה'אתה'. לאור דברים אלה עולה השאלה: אם כך, למה לא לאמץ תורות אינדיווידואליסטיות? האם ה'אני' יכול להתהוות ללא אינטראקציה? אין ספק שתפיסתו של לוינס קרובה יותר אל החוויה הקיומית המוכרת לכל אדם, כי תפיסתו של בובר רווית הילה מיסטית.³⁹

לוינס מציג את הזיקה בין ה'אני' ל'אחר' מזווית ראייה שונה מזו של בובר. ההסבר המוצע על ידו מניח בתחילת הדיון את המושג 'אין-סוף'. כפי שרוזנברג מציין, לוינס מניח "את אינסופיותו של האחר, דהיינו שהאחר לא יוכל להיות מוכלל בעולמנו הפנומנולוגי. אין לנו גישה לנפשו של האחר. זאת האחרות הנסתרת. האני הטרנסצנדנטלי של האחר היא אינסופית עבורי".⁴⁰ רוזנברג עורך השוואה מעניינת מאוד כשמבקש להבהיר את המרד של לוינס נגד המסורת הפילוסופית שמקורה בהגל. לדבריו, "הדגם ההגליאני בנוי על עקרון הטוטליות". כלומר, ליחיד יש משמעות וערך רק בתוך ה'כוליות'. רוזנברג מוסיף כי בתורת לוינס "מושג המפתח בפגישה עם הזולת הוא ה"אין=סופיות". אין=סופי הוא מה שמסרב להיכלל במכלול כלשהו".⁴¹

אני-אחר-קהילה: על שבירת הכוליות

בחווית המפגש של ה'אני' עם ה'אחר' נדרש ה'אני' 'לחצות' את עולם הרכוש, את הדברים השייכים לו. אין המדובר, לדעתי, רק ברכוש 'חומרי' אלא על 'כל' השייך ל'אני' ('חומרי' או 'רוחני').⁴² יש לשים לב שדברי

39 למשל, בנימה מיסטית טוען בובר: "כל זמן ששמי האתה פרושים עלי, רבוצים רוחות הסיבתיות למרגלותי, ומערבולת הזירה נקרשת". אף אם אין זה המקום לניתוח רחב של משפט זה, אפשר להצביע על כך שבובר מתאר חוויה של התעלות רוחנית מעל כוחות הסיבתיות השולטות בעולם של מטה. התעלות זו מאפשרת לחשוף את האחדות שביסוד העולם – "מערבולת הזירה נקרשת". היחס אני-אתה הוא המאפשר זווית ראייה מיסטית זו. הניסוח של בובר מזכיר את המונחים 'עלמא דאחדותה' ו'עלמא דפרודה' שבמיסטיקה היהודית. ראו בובר (לעיל, הערה 7), עמ' 8.

40 שלום רוזנברג, "על המושג האינסופיות ורבדיו", בתוך: הנסל (לעיל, הערה 31), עמ' 171.

41 ראו רוזנברג (לעיל, הערה 34).

42 Levinas (לעיל, הערה 33), עמ' 77.

לוינס מורים על הוויתור שנדרש ה'אני' לעשות כדי לאפשר את תקומתה של ה'קהילה'. במקביל ל'וויתור' על ה'רכוש' ה'אני' יקים 'by gift' 'קהילה'. למונח 'וויתור' שבו השתמשתי יש קונוטציה שלילית. לעומת זאת, למונח 'gift' קונוטציות חיוביות בכיוון של אצילות. בחוויית הנתנה המוחלטת שאליה מתכוון לוינס, יש קדושה רבה, הילה של קדושה שמקורה בנכונות ה'אני' להקריב עצמו למען ה'אחר'. יש להוסיף שבביקורת על בובר טען לוינס שה'אני' משתנה. ה'אני' מצוי בתהליך שבו הוא מבקש 'לזהות' את עצמו במהלך המצבים המשתנים שבהם הוא נתון.⁴³

ה'אני' הוא המודעות העצמית, היכולת 'לזהות' את עצמך על אף הזרם הבלתי פוסק של האירועים המתרחשים בחיך. אצל בובר השיח בין ה'אני' לבין ה'אתה' הוא 'פורמליסטי'; לאמתו של דבר ה'אני' עצמו מצוי בתהליך של שינוי תמידי.⁴⁴ ה'אחרות' 'מאיימת' כי ה'אחר' אינו מוכר ובלתי צפוי. במפגש עם ה'אחר' נשברת הכוליות שבה נתון ה'אני'. זו מעין 'הפרעה' כי מפגש זה תובע מה'אני' 'להפסיק' את יחסו ה'אנוכי' (egotism) אל הקיום.⁴⁵ 'הפרעה' זו לרצון 'להיות' היא ה'זרז' לרצון 'לדעת'. לכן לוינס קובע שלכל מחשבה קודמת יחס 'מוסרי'. כלומר, לפני שכל מחשבה מתעוררת בתודעת ה'אני' מודע ה'אני' לקרבתו של ה'אחר'. לכן טוען לוינס שהאתיקה קודמת לאונטולוגיה.⁴⁶

ללא 'מסכות' – האם המפגש אפשרי?

בהציגו את המצב הקיומי של עמידת ה'אני' אל מול ה'אחר', פנים' מול 'פנים', לוינס מפתח את התפיסה שאתיקה קודמת לאונטולוגיה.⁴⁷ לוינס משתמש במונח 'פנים' כדי להדגיש שהמפגש איננו עם אדם פרטי בעל 'מסכות' אלה או אחרות המייחדות את זהותו. לוינס אינו מבקש את הבלתי אפשרי לדעתו. הסרת המסכות אין פירושה 'חשיפת' ידיעה מכל סוג שהוא,

43 שם, עמ' 36.

44 שם, עמ' 68.

45 Emanuel Levinas, *Alterity & Transcendence*, New York 1999, p. 97

46 שם.

47 רוונברג מעיר: "הפנים מבטאים את הפנייה של האדם אל הזולת, את צעקתו של האחר: "פנה אלי וחנני". זהו מקורו של המוסר. הביטוי 'פנים אל פנים' מתאר את הדרו-שיח בין האחד לאחר" (הנ"ל [לעיל, הערה 34].)

ה'נחשף' הוא הפנים ה'ערומים' של האחר. מכאן טוען לוינס ש'קרבתו' של האחר היא 'משמעות' 'פניו'.⁴⁸ ה'טרנסצנדנטיות' של ה'אחר' מובילה את לוינס לפיתוח התורה שמרגע לידתו האדם נתפס כנלחם את מלחמת ההישרדות, שכן רצונו להמשיך להתקיים. אולם, כפי שנראה בהמשך, תפיסותיו רחוקות מתפיסותיהם של הובס וניטשה.

לוינס רוצה לנתח את המתרחש בתודעת האדם כשהוא 'פוגש' את ה'אחר', ולשם כך הוא מצביע על הממד הראשוני בתודעה הקודם להמשגה. לדבריו, לכל המשגה ולכל המסכות שמטרתן 'להגן' קודמת חוויה שבה ה'אני' תופס את עצמו כפגיע וכחסר הגנה.⁴⁹ ללא ספק, תחושת חוסר האונים הבאה לידי ביטוי כשאדם 'מצליח' להבין את עצמיותו, מושפעת מהחוויות הקשות שאליהן נחשף לוינס בזמן המלחמה. אין כוונתי לטעון שחוויות אלה הן המקור היחיד לפיתוח תפיסות אלה, אלא שמאורעות המלחמה חידדו אותן. הן חידדו את התובנה שה'מפגש' 'פנים' מול 'פנים', 'ערומים', כלומר ללא שריון ההגנה – מאיים ומסוכן.⁵⁰

אתיקה ואונטולוגיה

הפנים של ה'אחר' מאיימים על ה'אני'. כפי שהובס וניטשה סבורים, העולם מלכתחילה הוא עולם שבו אדם לאדם זאב. כיצד ניתן לבסס 'אתיקה' אם זו החוויה המתרחשת במפגש עם האחר? לוינס אינו מבקש 'לבסס' אתיקה, כי ניסוח זה מחזיר אותנו אל תפיסות ה'אתיקה' שמרד בהן. על היחסים בין אתיקה לתבונה נכתב רבות. ההנחה שהאתיקה אינה אלא נסיון לממש את ערכי ה'טוב' וה'צדק' כפי שאלה הוגדרו על ידי התבונה הייתה מקובלת על הוגים רבים. לוינס חולל מהפך כשטען שיש להבין שביחס בין אתיקה לתבונה ה'סדר' הוא הפוך מהמקובל. כלומר, האתיקה 'קודמת' לתבונה. במילים פשוטות יותר, הכלים ה'תבוניים' שעמם בונה האדם את תמונת עולמו משקפים את הדרך שבה האדם 'פוגש' את העולם. 'פגישה' זו משקפת את הרגישות המוסרית המהותית לנשמת האדם.⁵¹ רגישות זו היא

Emanuel Levinas, "Justifications de l'ethique", in: Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Oxford 1989, p. 83

49 שם.

50 שם.

51 לוי (לעיל, הערה 2), עמ' 20.

זו שעשויה לאפשר לאדם 'לראות' ו'לחוש' את 'פני האחר' ה'פונים' אליו.⁵² 'אחריות' האדם כלפי ה'אחר' מקורה במחויבות הנוצרת במפגש הבלתי-אמצעי עמו. חשוב היה ללוינס להדגיש שה'פנים' שעמם עשוי האדם 'להיפגש' אינם הפנים הפרטיקולרים של אדם זה או אחר.

לוינס טוען שה'פנים' הם ה'שיח הראשון'.⁵³ כדי להבליט שדבריו מכוונים למפגש, ליחס האינטר-סובייקטיבי שאינו תלוי הקשר ומקום, מוסיף לוינס שמעומי הפנים הם פשטות מחוסרת קישוט תרבותי. לוינס מבקש להבהיר את המפגש 'כשלעצמו', לבודד את החוויה הראשונית של 'גילוי' הפנים. השימוש בניסוח 'גילוי פנים' הוא חשוב ביותר, כי אין הקורא יכול להתעלם מהמחשבה שבמונח 'גילוי פנים' יש אמירה 'תאיולוגית'. ניסיון זה, מרכזי כל כך בהגותו של לוינס, בעייתי, כי כיצד יכול אדם 'לערטל' את פני האחר? 'לאחר' העומד לפני האדם יהיו תמיד 'קישוטי תרבות' אלה או אחרים. נדמה שבכך חוזר לוינס להשתמש בדרכי ההפשטה התבוניות שביקר כל כך. כמובן, אפשר להעיר שבניסיון לתאר מבחינה פנומנולוגית את החוויה הראשונית אשר בה בא לידי ביטוי האינטראקציה בין האדם לבין ה'אחר', מבקש לוינס להצביע על החוויה הקודמת לכל המשגה.

אולם אי אפשר להתעלם מהעובדה שמהלך של 'אוניוורסליזציה' מסוג זה הוא בגדר הפשטה. מתוך מודעות לכך טוען לוינס שהפנים מופשטות, אבל הפשטה זו איננה כהפשטה המושגת בתהליך לוגי מן הפרט אל הכלל. מופשטות הפנים היא מעין 'ביקור' שבו הפנים 'באים' אך אינם 'מתמזגים'.⁵⁴ בהסבר זה ניכרת נימה מיסטית למדי, אף שלוינס טוען שאין זו כוונתו. לדבריו, מקור ה'פלא' של הפנים ב'מקום אחר' שממנו הם 'באים' ואליו מיד הם 'פורשים'.⁵⁵ קשה להשתכנע שאין מדובר כאן ב'הפשטה'. אולם ברור שהמדובר בתיאור של חוויה שבה הדגש מושם על עצם חוויית הקרבה של אדם. אני מניח שחשוב היה כל כך ללוינס להפריד בין 'פנים'

52 Levinas (לעיל, הערה 45), עמ' 83.

53 עמנואל לוינס, הומניזם של האדם האחר (Humanisme de l'autre Homme) (עריכה מדעית: זאב לוי וקתרין שלייה; תרגמה: סמדר בוסתן), ירושלים 2004, עמ' 69.

54 שם, עמ' 78–79.

55 שם, עמ' 79.

מופשטים לבין ה'פנים הפרטיים' של אדם זה או אחר, כי ברצונו היה להתגבר על מה שהתרחש בזמן המלחמה – בני אדם התעלמו מהפנים האנושים המופשטים-הראשוניים ורצחו פנים פרטיים רבים. אין להמעיט בחשיבותה של תורת לוינס המבקשת 'מפגש' ללא 'מסכות' בין בני אדם.

עם זאת, נדמה שהקשיים שהצבעתי עליהם מקורם בקושי המהותי שבתפיסתו של לוינס. ברור שקבוצה יכולה לקבוע מהם הכללים ומהו ה'מוסר' המקובלים עליה. אולם עדיין קבוצה זו מודעת לכך שקבוצות אחרות 'רשאיות' להגדיר עצמן בצורה אחרת. הבעיה בתורתו של לוינס היא שמצד אחד היא מצביעה על הסובייקטיביות המהותית למפגש בין אנשים שונים, ומצד שני יש בה ניסיון להגיע ל'כללים' המשותפים לכל בני אדם, דבר הבא לידי ביטוי בניסיון לבטל את 'זהות' הפנים שאתם נפגש ה'אני'.

מה 'מציאות' בתפיסת ה'פנים' המוצעת על ידי לוינס? כוונתי לאופיים המופשט של פנים אלה, שכן ה'אני' של כל אחד מאתנו 'פוגש', כאמור לעיל, 'פנים' ממשיים של ראובן או של שרה. אפשר, כמובן לטעון שלוינס מתאר את תהליכי ההכרה היסודיים של האדם, וזאת בהשפעת ההגות הפנומנולוגית של הוסרל, וחידושו הוא בתיאור השלב הבראשיתי במפגש בין ה'אני' לבין ה'אחר'. 'לפני' שנגלת ל'אני' ה'פנים' הממשים של ה'אחר' נגלית לפניו אותם 'פנים' נטולי זהות. אולם האם אפשר לערוך הבחנה מסוג זה בין 'מוקדם' ל'מאוחר'? אם נסביר שהמדובר ב'קדימות' עקרונית ולא ב'קדימות' 'כרונולוגית', עדיין אפשר לטעון שהמתואר על ידי לוינס 'מופשט', כי במפגש הממשי אין אנו מבחינים הבחנה מסוג זה. מובן שניתן לטעון שמה שלוינס מבקש מאתנו הוא להתייחס אל 'פני האדם' הנגלה בפנינו כאדם, ולא כאדם בעל זהות זו או אחרת. חייבים לומר שיש קסם עצום בתפיסה זו.

אף שלוינס היה מסתייג מדבריי, נדמה שיש כאן ביטוי להומניזם טהור. אמנם, כפי שלוי טוען, "מלחמה הופכת את המוסר למגוכח",⁵⁶ אבל עדיין לוינס סבור שיש ל'אתיקה' תפקיד מכונן בקיומו של האדם. תפיסתו של לוינס אצילית ורומנטית. מקור הקסם של תורת לוינס הוא בהצעת 'אתיקה' חילונית. 'אתיקה' הנשענת, על פי לוינס, ברגשות העמוקים ביותר הנוצרים ברגע שמתרחש המפגש. בעידן שבו אין עוד מקום לאמתיות וערכים

מוחלטים, לוינס מציע אתיקה הנשענת דווקא על הרגשות הסובייקטיביים ביותר; מחויבות מוסרית הנובעת מהמפגש של ה'אני' עם 'אתה'. בהציעו להביא לדיון את ה'אינטרסובייקטיביות' אמנם יש ניסיון להתמודד עם סכנת 'סובייקטיביזציה' מוחלטת שהייתה מקשה הקמתה של קהילה. אולם נדמה שעדיין מושג ה'מחויבות' איבד את עוצמתו.

האתיקה של לוינס מול האתיקה של ניטשה

אולם האתיקה שעליה מדבר לוינס איננה תובעת 'הדדיות' בין ה'אני' לבין ה'אחר'. לדבריו: "הקשר האינטר-סובייקטיבי הוא קשר לא-סימטרי. במובן זה, אני אחראי לאחר בלי לצפות להדדיות, אפילו אם זה יעלה לי בחיי. ההדדיות, היא ענייני. אני אחראי אחריות טוטלית, שמתחייבת לכל האחרים ובכל אצל האחרים, אפילו לאחריותם. ל'אני' יש תמיד אחריות כלפי כל ה'אחרים'.⁵⁷ יש לציין שהאתיקה של לוינס היא ההפך הגמור מן ה'אתיקה' של ניטשה. ניטשה מדבר על האדם העליון שבעוצמתו מסוגל 'להכניע' את זולתו, בעוד ה'אני' של לוינס 'נכנע' בפני האחר, ודווקא 'כניעה' זו מהווה פסגה שאליה יש לשאוף. לוינס אינו מהסס לכנות 'כניעה' זו 'השתעבדות'.⁵⁸ אין המדובר, כמובן, ב'השתעבדות' במובן הרגיל של מונח זה. לדעת לוינס, מדובר בקבלת 'אחריות' על ה'אחר'. אל מול 'פני האחר' המתגלים בפני ה'אני' מתעוררת תחושת אחריות מוחלטת. לדברי מאיר, "לא החירות האנושית כי אם האחריות האנושית המעניקה לחירות משמעות וכיוון היא שבריא אתה טרם הושלמה. היחיד כאן הוא אחד למען האחר, כלומר יחיד הקרוא לאחווה לפני כל חירות".⁵⁹

לוינס מרחיק לכת ומבהיר שה'אחריות' של ה'אני' על ה'אחר' הופכת את ה'אני' ל'בן-ערובה'. לוינס מודע לכך שתפיסה זו עומדת בניגוד גמור ל'אגואיזם' המאפיין את האדם. לוינס מסתייג מתפיסות המעמידות במרכזן את 'חירות' האדם. הנסל מצביע על כך שלוינס דוגל ב'חירות מחויבת'.⁶⁰ 'מחויבת' משום שה'חירות' עלולה להתגלות כ'בלתי צודקת' כשאינה נושאת ב'אחריות' מלאה עבור ה'אחר'. ניתן להוסיף שעבור לוינס

57 Levinas (לעיל, הערה 33), עמ' 74.

58 שם, עמ' 69.

59 מאיר (לעיל, הערה 20), עמ' 109.

60 הנסל (לעיל, הערה 31), עמ' 133.

ה'סובייקט האנושי' נושא בעת ובעונה אחת גם את 'כניעתו המוחלטת' וגם את 'זכות הבכורה'.⁶¹ 'זכות בכורה' – כי אף אחד לא יכול לבוא במקומו. האחריות איננה ניתנת למסירה. תפיסות אלה של לוינס מעצימות את האחריות של היחיד עבור האחר, אבל באופן פרדוקסלי הן משקפות גם 'כניעה' מוחלטת של היחיד. לעומת ניטשה, היחיד יקריב עצמו עבור ה'אחר' אך לא למען עצמו. ולוינס קובע שתביעת ה'אני' מעצמו להקרבה היא 'אינסופית' משום שבשום רגע לא יכול הוא לומר 'מילאתי' את חובתי.⁶² יש בכך 'תהילה' של ה'עבודת'.⁶³ דווקא הסובייקטיביות המוחלטת היא זו המביאה להקרבה בשביל הכלל ['האחר']. בתפיסה זו יש קסם רב, ואין ספק שמבחינת לוינס יש בה גם משמעות אישית. מובן שתפיסה זו פותחה אחרי מלחמת העולם השנייה שבה לחם לוינס. אולם נכון לשער שמאוחר יותר לוינס העלה על דעתו חוויות שבהן נדרש 'להקריב' עצמו למען 'אחרים'.

א-לוהים?

בתורתו של לוינס בולטת היעדרותו של א-לוהים.⁶⁴ האל הטרנסצנדנטי הוא 'אחר' באופן 'מוחלט',⁶⁵ וכמו שטוען זאב לוי, אף אם תורת לוינס אינה 'א-

61 Levinas (לעיל, הערה 33), עמ' 76.

62 רוזנברג מעיר: "האחר יוצר בי אחריות. אני אחראי לאחר מבלי לצפות להדדיות כלשהי" (הנ"ל [לעיל הערה 34]).

63 שם, עמ' 78.

64 In addition, Levinas's thinking on Judaism implies that one " מאיר טוען: speaks differently about God, not as a *Ding an sich*, a being or a super-being, but as a high demand coming from the Other's face, as a trace in the Other's face that is immediately effaced and can never be retraced. The word God has not as its denotation some hyperousiological entity; it refers to what remains always exterior to my horizons, to the infinite rupturing of Ephraim Meir, *Levinas' Jewish Thought – Between* ראו *Jerusalem and Athens*, Jerusalem 2008, p. 5

65 רוזנברג מצביע על הבדל מהותי בין לוינס לבין היידגר: "אנו 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" (הנ"ל [לעיל, הערה 34]).

תאיסטית' "האדם חי בנפרד ממנו, כאילו א-לוהים אינו קיים".⁶⁶ לוי מוסיף שעבור לוינס ה'שואה' "הכתה מכת-מוות את רעיון התיאודיצייה". לוינס סבור שיש להבחין בין אמונה 'בוגרת' לאמונה שבה מיתוסים ממלאים תפקיד מרכזי. לוינס, כפי שלוי טוען, סבור שעל אדם 'מבוגר', 'מודרני' ו'משכיל', להמיר את מושג ה'אלוהות' שקיבל באמצעות המסורת בתפיסה שלפיה א-לוהים הוא 'אחרות גמורה'.⁶⁷ מאיר טוען שאלוהי לוינס אינו 'נוכח' בעולם, לכן האדם אחראי לכל המתרחש בעולם.⁶⁸ ה'א-לוהים' של לוינס לא 'נרצח' כא-לוהים של ניטשה, אבל הוא 'נרצח' בצורה אחרת. שכן הדמות האלוהית – לדבריו, ה'ילדותית' – המקובלת על רוב המאמינים, נמחקת בתורתו.

השם המפורש – ליקוי אור האדם: אברהם יהושע השל

(1972–1907)

א-לוהים בגלות

אברהם יהושע השל הצליח לחמוק מידי הנאצים, אבל רבים מבני משפחתו לא הצליחו. ההתמודדות הרוחנית עם השואה באה לידי ביטוי בצורה זו או אחרת בכל כתביו. השל טוען שמי שהיו עדים למה שהתרחש בשואה אינם יכולים להיות אדישים אל מול שליטים המובילים לאסון.⁶⁹ ביסוד הפעילות הנבואית-חברתית של השל עומד הרצון למנוע את האדישות ולגרום להזדהות ולאחריות בין בני האדם.

המחויבות לתיקון העולם נובעת מהשכנוע העמוק שהאחריות המלאה למתרחש בעולמנו מוטלת על האדם. השל סבור שלא הא-לוהים הוא הבעיה בשואה. האדם הוא הבעיה, האדם שלא נלחם למנוע את הרצח. השל תובע מעצמו ומאחרים להשתתף במאבק הנבואי כדי למנוע מהשואה להתרחש שוב. השינוי חייב להתרחש לא רק בחיי המעשה אלא גם

66 לוי (לעיל, הערה 2), עמ' 71.

67 שם, עמ' 43.

68 Ephraim Meir, "Buber's and Levinas's Attitudes Toward Judaism", *Levinas & Buber*, Pennsylvania 2004, p. 138

69 Abraham Joshua Heschel, *Israel: An echo of Eternity*, New York 1974, p. 206

בתפיסותיו של האדם על עצמו ועל עולמו. השל טען שפילוסופיה אחר אושוויץ והירושימה אינה יכולה שלא להשתנות.⁷⁰ ההגות אחר השואה חייבת להתמודד עם ה'מפלצתיות' הניטשייאנית של עולם שבו החזק אינו מהסס לרצוח ולשלוט. השל מקבל בצער את העדרו של א-לוהים בעולם. אלוהי אברהם יהושע השל לא 'נרצח', אבל האדם 'סילק' אותו. למסקנה זו מגיע השל אחר השואה.⁷¹ לדבריו, האדם היה זה שהסתתר מפני א-לוהים אחרי אכילת מה שנאסר עליו לאכול, והוא עדיין מסתתר. רצון א-לוהים הוא להיות נוכח בעולמנו. אולם האדם נעל את שערי העולם בפניו. האדם גירש את א-לוהים מן העולם. א-לוהים נמצא ב'גלות' ומצפה לחזור.⁷²

חטא האדם הראשון הוא אב-טיפוס של חטא האנושות בכל דור, ובמיוחד של דור השואה. אלוהי השל מבקש לפגוש את האדם, אבל האדם אינו חפץ בכך. 'הסתר הפנים' של א-לוהים אין מקורו ברצון האלוהי. השל, כרמב"ם לפניו (מורה נבוכים, ג, יז; ג, נא), סבור שהאדם הוא אשר מסתיר את פני האלוהות. אלוהי השל ב'גלות' כי האדם הגלה אותו. כאמור לעיל, בובר דיבר על 'ליקוי' האור האלוהי; השל מדבר על 'ליקוי' אור האדם.⁷³ אם בימי הביניים עסקו הוגים רבים בניסיון להוכיח את קיומו של א-לוהים, בעת החדשה יש צורך להוכיח את קיומו של האדם. האדם הוא זה שמת. השל מרבה להזכיר את הסיפור על הרבי מקוצק שכשנשאל היכן א-לוהים, הייתה תשובתו: במקום שהאדם מאפשר לו להימצא. אפשר, כמובן, לספר סיפור זה בדרך הפוכה ולשאול היכן ה'אדם', אולם התשובה תהיה מקבילה לזו שנתן הרבי מקוצק – ה'אדם' נמצא במקום שהאדם מאפשר לו להיות.⁷⁴

הרצון לעוצמה כעבודה זרה

לצערו של השל, חלומו של ניטשה התגשם. לצערו, האידאל של העוצמה הפך גם לאידאל של יהודים רבים. בעיני השל זו עבודה זרה המקבילה לזו

- Abraham Joshua Heschel, *Who is Man?*, Stanford 1995, p. 13 70
 Alexander Even-Chen, "God's Omnipotence and Presence in Heschel's 71
Philosophy", *Shofar*, 26 (1) (2007), pp. 41–71
 Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man*, New York 1988, p. 153 72
 Heschel (לעיל, הערה 70), עמ' 26. 73
 Even-Chen (לעיל, הערה 71), עמ' 53-54. 74

שהביאה את משה לשבור את לוחות הברית.⁷⁵ אולם, כפי שעשו פרשנים רבים, יש מקום לשאול למה לשבור את הלוחות? האם לא מוטל היה על משה לנסות להשפיע על העם כדי שיהיה מסוגל לקבל את הלוחות? האם אפשרי לשנות את האמונה המופרזת – בעיני השל – של האדם בעוצמתו? השל סבור שהשאיפה לעוצמה שינתה את חיי האדם. השאיפה לעוצמה היא בעיניו עבודה זרה שאפשרה, וממשיכה לאפשר, את תקומתם והשפעתם של אלילי עוצמה הרסניים.⁷⁶ הרצון לעוצמה, שעליו דיבר ניטשה, מכוון את חיי האדם. האדם אינו מודע לכך שה'שד' קם על יוצרו. תחיית הרוח השטני של העוצמה היא העבודה הזרה המודרנית שבה מבקש הנביא אברהם (יהושע השל) להילחם.

על האדם לתקן את עולמו

השל נטל על עצמו את המשימה לתקן את העולם בלב כבד. התהליך שעבר, שבמהלכו השתכנע שאין ביכולתו של א-לוהים לתקן את המציאות בעולמנו, היה כואב במיוחד.⁷⁷ לפני מלחמת העולם השנייה הספיק השל לפרסם שירה שבה ניכרת האכזבה מא-לוהים שאינו מתערב בנעשה בעולמנו. באחד מהשירים פונה השל אל א-לוהים בזעם ותובע ממנו להעביר אליו את הנשק. השל הצעיר תובע להילחם ולתקן את העולם במקום האל שמאכזב בעקביות את מאמיניו.⁷⁸ בתמימות דורש השל מא-לוהים להעביר אליו את ה'נשק'. מאוחר יותר יגיע השל לתובנה שלא-לוהים אין 'נשק', לא בעבר, לא בהווה ולא בעתיד. כל המתרחש בעולם הזה תלוי ברצונו של האדם. השל פועל מתוך מחויבות המתוארת כעול כבד שלעתים ברצונו להפסיק לשאת, אבל אין ביכולתו להפסיק. באחד משיריו כותב השל על כך שא-לוהים רודף אחריו לכל מקום. רצונו לנוח, אבל קול א-לוהים מונע זאת ממנו. הקול האלוהי תובע ממנו לקום ולראות

75 Heschel (לעיל, הערה 70), עמ' 37.

76 Abraham Joshua Heschel, "Children and Youth", *The Insecurity of Freedom*, New York and London, p. 41

77 Even-Chen (לעיל, הערה 71), עמ' 47-54.

78 Abraham Joshua Heschel, "Millions of Eyes, Clogged", *The Ineffable Name of God*, New York and London 2004, p. 35

כיצד חזון הנביאים נרמס.⁷⁹ אל מול חילול הקודש של כבוד האדם מתעורר בהשל רצון נבואי למנוע את הרועה המשתולל בכל פינה מרחובות העולם. לתסכולו הרב של השל, האדם צועד בדרכים המובילים להגשמת תורתו של ניטשה.

מחויבות מוחלטת זו היא אשר מרחיקה את הנביא (את האדם) משאיפה להשיג 'שלווה' כמקובל בלא מעט אמונות מיסטיות, במזרח ובמערב. השל אפיין את מאבקם של הנביאים כמנוגד באופן מהותי לשאיפות להשגת 'שלווה' על ידי ניתוק התודעה מהרועה השטני המשתלט על העולם של מטה.⁸⁰ השל סבור שאסור להשלים עם מה שמתרחש בעולם. אדישות למה שמתרחש סביבנו היא עבודה זרה. השל סבור שתובנות אלה מאפיין את עם ישראל.⁸¹ הנביאים היו בעיניו דוגמה להקרבה עצמית.⁸² הדרישה להקרבה עצמית היא היפוכה של תפיסת ניטשה, כי עוצמתו של ה'אדם העליון' של ניטשה ניזונה מהקרבת בני אדם 'אחרים'. השל מבקש לרתום למאבק הנבואי הבלתי פוסק את עמו, וודאי התאכזב מאדישות עמו אל מול מציאות התובעת בעיניו תיקון.

הקרבת היחיד היא עבודה זרה

בהגות, כמו זו של השל, שבה האדם נדרש להעמיד לנגד עיניו את טובת הכלל, יש סכנה. אל סכנה זו מתייחס השל בניתוח המסקנות החינוכיות של תורתו. לדבריו הרצון להשתייך מילא, וממשיך למלא, תפקיד מרכזי בחיים היהודים, אבל אסור שהרצון להיות חלק מקבוצה יגרום ל'ליקוי' אורו של היחיד. הוא מוסיף שאסור להקריב את הילדים על מזבח הקבוצה.⁸³ הרצון לעוצמה של ניטשה וממשיכיו תואר כעבודה זרה. כאן מדובר על עבודה זרה מסוג אחר. עבודה זרה שיתכן שמניעה קדושים כי ייתכן שמטרתיה להיטיב עם הקבוצה, אבל מעלה על המזבח את היחיד. קרבן

79 שם, עמ' 57.

80 אלכסנדר אבן-חן, "מיסטיקה ונבואה על פי אברהם יהושע השל", קבלה – כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, כרך חמישי (2000), עמ' 359–370.

81 Heschel (לעיל, הערה 72), עמ' 424.

82 שם, עמ' 297.

83 Abraham Joshua Heschel, "Jewish Education", *The Insecurity of Freedom*, New York and London 1966, p. 226

אדם מסוג זה מתקיים מדי יום וממלא מקום מרכזי ביכולתו של העם לשרוד. אין השל תובע לפורר את מוסדות הקהילה, אבל מבקש להיות מודע לסכנה הטמונה באופיה הקיבוצי של חוויית היחד של העם היהודי.

על הקדושה שבחינוך

השל מוסיף הערה המבהירה את המשמעות הנבואית-משיחית שביסוד תפיסתו. לדבריו, לכל מעשי האדם משמעות. מעשי האדם מקדמים את הגאולה או מקדמים את החורבן. לכן הוא טוען שה'משיח' נמצא בכל אחד מאתנו. מכאן החשיבות העצומה שיש לכל ילד והאחריות העצומה המוטלת על המחנך.⁸⁴ דברים אלה נאמרו על ידי השל במאמר העוסק בחינוך יהודי, ואפשר לחוש בדבריו את הקדושה העצומה שהוא מייחס לחינוך. המשיח אינו דמות שתישלח אל העולם, באחרית הימים, על ידי א-לוהים. המשיח כבר כאן, בתוך כל אחד מאתנו, כי המשיח הוא הצלם האלוהי שבכל אדם. תפקידו של המחנך לאפשר לצלם אלוהי-אנושי זה להתגלות בעולם שבו אלילי העוצמה הניטשיאנים שולטים. לכן תובע השל מהמחנכים להתייחס לכל תלמיד כאל מי שעשוי להביא לגאולת העולם.

אחרית דבר

שלושת ההוגים מתמודדים עם הבעיות הקיומיות הממשיות של האדם, והאדם היהודי בפרט, שעולם חסר רחמים מציב לפניהם. שלושתם הציגו תשובות מעניינות, אבל האם תשובות אלה אינן לוקות בתמימות? האם בכוח תשובותיהם לשנות את המציאות הממשית? שמא כל תשובה לוקה בתמימות כי אין שום דרך להסביר מציאות המשקפת את נצחוננו של ניטשה. המציאות אכן סטתה מהאידיאלים שלושת ההוגים הציבו, אבל התקווה לתיקון העולם ממלאת את לב שלושתם. ייתכן שזו תמימות, אבל שלושתם מוכנים היו לשלם את מחיר התמימות.

השלכות האמונה ה'בוגרת' שלוינס מדבר עליה, אינה שונה מתפיסת הגלות האלוהית של השל. שכן בשני המקרים האחריות המלאה למתרחש בעולם של מטה מוטלת על כתפי האדם. למעשה, ניתן גם לצרף את בובר לאמונה בוגרת זו. מאיר העיר שבובר ולוינס, ולדעתי אף השל, סבורים

שא-לוהים אינו 'מתערב' בנעשה בעולם.⁸⁵ לכן גורלו של העולם תלוי באדם.

שלושתם ניסו 'לתרגם' את תפיסותיהם למציאות הממשית. השל טען שבזמן שצעד לצדו של מרטין לותר קינג חווה חווייה דתית עמוקה. לדבריו, הרגיש שרגליו 'מתפללות'. למחויבות האדם לממש את ערכי הצדק בעולמנו יש משמעות דתית עמוקה, בעיני השל. לדידו, ההתגלות האלוהית מתרחשת במקביל להתגלות האדם, ואין לי ספק שבמצעד לצדו של לותר קינג ראה השל את עצמו כשותף למאבקם של הנביאים. אף בובר סבור שליקוי האור האלוהי מקורו באדם וביכולת האדם לאפשר ל'אתה הנצחי' לחזור ולמלא תפקיד מכריע. עבור לוינס המדובר במחויבות האדם לעצמו, מחויבות פנימית העולה מ'התגלות' פני האחר, 'פנים' התובעים צדק. שלושת ההוגים מחויבים למאבק למען הצדק, וביסוד מחויבות זו עומדת תחושת אחריות עצומה.

האם תורתו של לוינס אינה קרובה יותר למציאות מאשר זו של בובר? היחס ל'אחר' איננו של 'הרמוניה', מיסטית למדי, כפי שמתאר בובר. לעומתו, לוינס סבור שעל האדם להכיר ב'שונות' המוחלטת של האחר. לכך מתכוון לוינס כשטוען שהאחר הוא 'טרנסצנדטי'. תפיסה זו משקפת תובנה ביקורתית על מגמות יסודיות, לעתים סמויות ולעתים גלויות, של המדעים ושל תורות פילוסופיות מרכזיות בהגות המערבית. לדעת לוינס, ביסוד תורת ההכרה המדעית והפילוסופית יש ניסיון 'אלים' לבטל את ה'שונה'. על אף ההבדלים, בובר והשל שותפים לתפיסה הרואה בשונות האחר תפקיד מרכזי בתורותיהם, דבר הבא לידי ביטוי במיוחד, כפי שראינו, בתפיסותיהם החינוכיות. הסיבה למעורבות שלושת ההוגים בעשייה החינוכית משותפת לשלושתם – האדם אחראי למתרחש בעולמנו. תפיסותיהם של בובר, השל ולוינס 'משיחיות'. המשיח הוא האדם, ועל האדם לאפשר למשיח שבתוכו להתגלות.