

הנס יונס: פורטרט פילוסופי

פיני איפרגן

הביוגרפיה האינטלקטואלית של הנס יונס היא, כמו כל ביוגרפיה של יחיד, ייחודית וחד-פעמית, שהרי תכליתה לתפוס ולתאר במדויק את ערכה הסגולי של מחשבתו. בדרך כלל מבקשים לחלץ ערך סגולי כזה באמצעות תהליך התחקות מדוקדק, שיחל ברגע ההולדת של גרעינה היסודי של מחשבה וימשיך דרך גלגולי הצורה והתוכן שעברה. תהליך ההתחקות ילווה בדרך כלל בניסיון הערכה של התהליך ככזה המבטא רציפות של גרעין ומטיבציה יסודית שרק לובשות צורות חדשות או ככזה המבטא אירציפות, מעתקים ומפנים חדשים, התובעים הסבר שינוע בין הצורך ליישובם יחד לכדי שלם קוהרנטי ובין ההכרה שמדובר בביוגרפיה אינטלקטואלית המורכבת מחלקים שונים שלא מתגבשים לידי תמונה שלמה והרמונית.

נדמה שבמקרה של הביוגרפיה האינטלקטואלית של הנס יונס הדבר מורכב יותר. מדובר בדמות שיכולה לשמש – יחד עם דמויות נוספות – להתחקות אחר טיפוס ייחודי של תודעה היסטורית, זו של האינטלקטואל היהודי-גרמני. לפנינו ניסיון לחקירה ולהבנה של תודעה קולקטיבית היסטורית מוגדרת, שבאופן גס יש התוחמים אותה בין כניסתו של מנדלסון לברלין בסוף המאה השמונה עשרה ובין קיצה הטרגי עם עליית הנאצים לשלטון באמצע שנות השלושים של המאה העשרים.¹ תקופה היסטורית ייחודית זו מתאפיינת בשפע גיבורים אינטלקטואלים שפעלו במרחב התרבות הגרמני, כולם ממוצא יהודי. מידת הקשר בין הגרמניות ליהודיות נעה בין הקלוש והמוכחש לבין המוצהר והמודע, כך שכל אחד מהם יכול לשמש גם (אם כי לא רק) מקור היסטורי שדרכו הוצעה נקודת מבט להבנת ייחודה של הזהות הקולקטיבית הגרמנית-יהודית. ההדגש הזה שפועלם האינטלקטואלי שימש גם (אבל לא רק) לעניין הזהות הקולקטיבית מבטא מתח פרשני תמידי המאפיין את הפנייה לדמויות אינטלקטואליות אלו שפעלו במרחב ההיסטורי האמור. זאת כיוון שתמיד

¹ דוגמה ידועה מאוד שמתחקה אחר תקופה היסטורית זו היא ספרו של עמוס אילון, רקוויאם גרמני, שהיה רב מכר בארץ ובעולם. הרהור על הסיבות לכך הוא עניין לדיון בפני עצמו, אך כבר הכותרת מכוננת את הקורא לכך שמדובר בסיפור של אבל ופרידה מעולם נפלא שהיה ונעלם.

עולה התביעה לקרוא אותם באופן המבחין חדות בין פועלם לבין זהותם הביוגרפית, ולנסות להתייחס לתרומתם הבלתי תלויה לשדה התאורטי שבו פעל כל אחד מהם. ואולם עולה גם התביעה המתמדת לקרוא אותם בנושאי משמעות של תופעה קולקטיבית החורגת מהם – תופעה שאפשר להסביר גם דרך ההקשר של עבודתם התאורטית הבלתי תלויה.

יש לומר זאת בבירור כבר עכשיו: הנס יונס הוא אינטלקטואל גרמנייהודי שהכפילות והמתח שתיארתי חלים עליו כמו שהם חלים על דמויות נוספות מאותה תקופה, ולכן כאשר ניגשים לכתוב עליו נדרשת מעין הכרעה ראשונית בסיסית, אם לכתוב עליו כפילוסוף או שמא כמי שמגלם מקרה מעניין של הזהות הקולקטיבית הגרמנית-יהודית. כמובן, אפשר לטעון שאין הכרח להכריע, ושלמעשה רק עמדה המשלבת בין השניים תממש את התכלית של תיאור מלא ושלם של ההגות של יונס. יש מידה של צדק בטענה הזאת אם אמת המידה הנתבעת לבחינת הקריאה ביונס נובעת מרצון לספק הבנה מלאה של האיש והגותו, אבל זה לא בהכרח המקרה אם מה שמדריך את הפנייה אל הגותו של יונס הן סוגיות ושאלות בלתי תלויות, והדיון ביונס נועד לאפשר הבנה טובה יותר שלהן. כלומר, בסופו של דבר מה שיכוון את ההכרעה בעניין יונס אמור להיות המוטיבציה שמניעה אותנו כקוראים כאשר אנו ניגשים להגותו.

יתירה מזו, כמו שכבר נאמר, הדילמה הפרשנית הנוגעת לאופן הקריאה של דמויות אינטלקטואליות מהמרחב הגרמנייהודי איננה אחידה. יש כאלו שלגביהם היכולת להפריד בין השניים איננה אפשרית, ואילו עבור אחרים העניין שולי וקשור לצד הביוגרפי גרידא. כלומר ייתכן שאפשר מלכתחילה לוותר על הדיון המורכב, המשלב את התאורטי והביוגרפי, אם נוכל לספק הצדקה לכך שבמקרה של יונס אין לדיון זה שום ערך מוסף הנוגע להבנת משנתו ההגותית הפילוסופית. הצדקה כזו – כשלעצמה איננה בלתי סבירה משום שביחס ליונס קל יותר להציב 'חומה' בין ההקשר הביוגרפי לזה ההגותי, בעיקר בגלל תוכנה הקונקרטי של הגותו בהשוואה לדמויות אחרות שלגביהן קשה לראות כיצד הצבת 'חומה' כזו אפשרית בכלל.² ואולם מהלך כזה יותיר אותנו עמוק בתוך מסגרת הדיון בתודעה הקולקטיבית. זאת כיוון שמהלך הצדקה כזה יצביע בעיקר על האופן הייחודי שבו המקרה של יונס נענה למאפייניה של התודעה הקולקטיבית הגרמנית-יהודית או היהודית-גרמנית או לא נענה לה.

הדילמה שהוצגה בדבר הגישה לקריאת הגותו של יונס איננה הדילמה הקלסית שבה עלינו להכריע בדבר חשיבות הממד הביוגרפי, במובנו הצר של מהלך חייו של הוגה דעות, כאשר באים להבין הגות פילוסופית. מדובר בדילמה הנוגעת לצורך לבחור הקשר דיון

² לביסוס נקודה זו ראו את ההקדמה לספרו של כריסטיאן ויזה על הנס יונס. ויזה מדגיש שבהשוואה להוגים יהודים גרמנים אחרים הקשר בין הביוגרפי, כלומר בין הזהות הגרמנית-יהודית, להגות הפילוסופית הוא רופף אם בכלל קיים, לעומת מקרים פרדיגמטיים כשל ליאו שטראוס או פרנץ רוזנצווייג; ראו Christian Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas: Jewish Dimensions*, Waltham, MA 2007, pp. 6–7

שבו יש למקם את הגותו על מנת לתת פשר לטענותיה. לבחור למקם את יונס, למשל, בהקשר של המחשבה הסביבתית, כמי שהיה מחלוציה של תנועה אינטלקטואלית שביקשה להעריך מחדש את תפיסתנו האתית על מנת להיענות לאתגר שהציב המשבר הסביבתי לאדם, מאפשר את ניתוקו מהקשר הדעת היהודי-גרמני. אולם אם בוחרים לראות את יונס כמי שביקש להתמודד בהגותו עם בעיית הניהיליזם המודרני, כביטוי העמוק למשבר שעברה הציוויליזציה המערבית במחצית הראשונה של המאה העשרים, הרי ברור שההקשר הגרמני היהודי איננו דבר שניתן להתעלם ממנו כאשר מבקשים לתאר את ניתוחו ולהבינו. וקיימת תמיד האפשרות הנוספת שאין מדובר כאן בדילמה המחייבת הערכה של הפרשן, אלא מדובר בהגות שיש לה גרעין פילוסופי יסודי שניתן להצביע עליו, ושהוא פרי סקרנותו התאורטית של יוצרה, והוא יכול לשמש הן להבנת הניתוח של משבר הניהיליזם המודרני והן לאתגר שהציב המשבר הסביבתי והפרתו של האיזון בין האדם לעולמו הטבעי. כך בדיוק קובע לורנס פוגל – בהקדמה לספרו של יונס, 'תופעת החיים: לקראת פילוסופיה של ביולוגיה' (שיצא לראשונה ב-1966) 'שבספר זה יונס מבטא את "גרעינה של הפילוסופיה שלו שהיא: פרשנות אקזיסטנציאליסטית של העובדות הביולוגיות'.³ פוגל מתאר זאת כנקודת ציון שבה יונס משתחרר מהשפעת הפילוסופיה של היידגר, מורהו של יונס, אך גם זו שעליה תושחת המחשבה המאוחרת שלו, המשלבת בין פיתוח של אתיקה סביבתית של אחריות, אבל גם של אפשרות של תאולוגיה יהודית שלאחר השואה. והנה בלי משים, שבה לה השאלה איזה יונס אנחנו מבקשים להציג: זה שמרכז עניינו נעוץ בזהות הגרמנית-יהודית, או זה המבקש לשרטט את המשבר העמוק של האדם המודרני נוכח אפשרות של ניהיליזם מוחלט, או אולי זהו אותו הוגה שבו שלובים השניים באופן שאינו ניתן לניתוק.

הקורא פתיחה זאת תוהה בוודאי, כמו שתהה מחברה, לשם מה היא נחוצה. מדוע לא נבחר מראש איזה 'יונס' אנו מבקשים להציג ורק אחרי שנבחר בו ונציגו לקורא נצביע על אפשרויות תיאור נוספות, שבחרנו בקריאה שלנו להזכיר מבלי לאמץ. לשם מה אנו זקוקים להפוך את השאלה איזה 'יונס' עלינו לבחור לבעייתית, לכזאת שמציבה עבורנו דילמה פרשנית? נדמה לי שכדי לענות על שאלה זו, אבל גם כדי להצדיק את פתיחתו של מאמר זה, יש לפנות לתיאור ביוגרפי קצר של הנס יונס (שמבוסס על ספרו של ויזה).

ביוגרפיה טיפוסית של בורגני יהודי-גרמני

הנס יונס נולד ב-1903 במנשנגלדבך (Mönchengeldbach) שבגרמניה למשפחה יהודית קונסרבטיבית. אביו היה תעשיין טקסטיל ובעליו של מפעל טקסטיל. כלומר הנס יונס גדל

³ ראו ההקדמה של לורנס פוגל לפרסום מחדש של ספרו של יונס *Hans Jonas, The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, with foreword by Lawrence Vogel, Evanston, IL 2001, p. xi

בבית שכבר עבר תהליך אסימילציה אל תוך החברה הגרמנית גם אם הקשר לזהות היהודית היה נוכח. בזיכרונותיו מספר יונס שעבור אביו היה ברור ש'הוא אמור ללכת ללמוד', כנראה ביטוי למה שהובן כשימור אתוס הלימוד היהודי אבל בלבדו החדש – לימודים באוניברסיטה גרמנית. ב־1921 הוא מתחיל את לימודי הפילוסופיה באוניברסיטת פרייבורג, שבה לימד אדמונד הוסרל שהיה באותה עת דמות מרכזית בסצנה הפילוסופית. שם הוא פוגש דמות שבאותה עת הייתה רק בתחילת דרכה האינטלקטואלית, אבל השפעתה עליו ועל עיצוב הגותו הפילוסופית תהפוך במהרה למשמעותית ביותר – מרטין היידגר, ששימש בפרייבורג באותה עת עוזר המחקר של הוסרל. אך יונס עוזב את פרייבורג אחרי מסמטר אחד ועובר לברלין כדי לשלב לצד לימודי הפילוסופיה לימודי יהדות, בעיקר כדי להכיר לעומק את ההיסטוריה היהודית. לשם כך הוא לומד גם במכון הגבוה ללימודי מדעי היהדות במקביל ללימודי פילוסופיה ותאולוגיה באוניברסיטת ברלין. במכון הגבוה ללימודי יהדות הוא לומד אצל כמה מהדמויות המרכזיות של מדעי היהדות באותו הזמן, כמו יוליוס גוטמן, והוא מעמיק את ידיעותיו בפילוסופיה היהודית של ימי הביניים ומתרחש עמוקות מהרצאותיו של ליאו בק על מהות היהדות. אך המכון לא היה רק מקום ללימוד אקדמי והעמקה במדעי היהדות אלא המקום שבו מעמיקה חשיפתו לשאלות קונקרטיות של זהות יהודית, בין היתר לרעיונות ציוניים, חשיפה שניצניה הראשונים היו במסגרת חברותו באגודת הסטודנטים היהודים "מכבה" (Makkabäa), אבל בעיקר באמצעות היכרותו עם כתבי מרטין בובר ובמידה פחותה עם אלו של פרנץ רוזנצווייג. 'שלוש הרצאות על היהדות' שנשא בובר בפרג בין 1909–1911, ושבהן הציג את האופי הבעייתי של הקיום היהודי בגולה, היוו עבור צעירים יהודיים רבים כיונס מקור השראה לחשוב על שאלת התודעה היהודית והזהות היהודית ואף להיות מעורב בניסיונות למיסודן במציאות ההיסטורית הקונקרטית.

דווקא על רקע זה של עניין גובר בשאלות של זהות יהודית במציאות הגרמנית הקונקרטית והמשיכה אל רעיונות ציוניים, נדמה שעזיבת ברלין והמעבר, בסמסטר החורף של שנת 1923/24, להמשך לימודיו במרבורג ולכתיבת דוקטורט בהנחייתם של מרטין היידגר ושל התאולוג הפרוטסטנטי הנודע רודולף בולטמן, הוא חד ומפתיע, כי נראה שמרכז הכובד של העניין שלו שב להיות פילוסופיה עיונית טהורה.⁴ עד כמה חדה הייתה תפנית זאת יעיד נושא הדוקטורט שנבחר בעצת מדריכיו: בחינה מחדש של התנועה הגנוסטית, תנועה דתית שפעלה בעיקר במקביל לעלייתה של הנצרות הקדומה. ייחודו של

⁴ עד כמה חד ומפתיע המעבר הזה מעידה העובדה שב-1923 יונס יצא להכשרה בחוה חקלאית שהייתה חלק מהתהליך שעברו צעירים רבים שגילו עניין בעלייה לפלשתינה. אם נקבל את תיאורו של ויזה, הרי שהכשרה קצרה זו הביאה את יונס להכרה שהוא לא מתאים לחיי חלוץ בפלשתינה ושייעודו האמיתי הוא הפילוסופיה. סוג זה של מעבר חד מעניין אמיתי בחיי מעשה ובפעילות קונקרטית בו לניתוק מחיי מעשה שתובעים חיי העיון יהיה אופייני ליונס עד להתבססותו כאיש אקדמיה. ראו 8–9 Wiese, *The Life and Thought of Hans Jonas*, pp.

הדוקטורט בכך שהוא התמקד בחשיפה של משמעותם של הטקסטים ולא בניחות היסטורי או פילולוגי. ניתוח משמעותם של הטקסטים נעשה באמצעות מערך מושגים שיונס אימץ מהגותם של בולטמן והיידגר. עם סיום הדוקטורט בשנת 1928 פנה יונס להמשך מחקר עצמאי. ב־1930 פירסם את ספרו הראשון, שבמרכזו עומד מושג החופש אצל אוגוסטינוס ופאולוס. נושא זה היה למעשה חלק מעבודת הדוקטור שלו על התנועה הגנוסטית. באותה שנה גם עבר לאוניברסיטת היידלברג, ושם החל את עבודתו על חיבור ההביליטציה כדי להשתלב במערכת האוניברסיטאית הגרמנית. כל זה נקטע באיבו ב־1933 עם עליית הנאצים לשלטון, דבר שהחזיר את יונס, בעל כורחו, אל העניין היהודי שהפך משאלה תאורטית לאתגר קיומי ממשי. כבר ב־1933 יונס לא משלה את עצמו בנוגע להתפתחותם הקודרת של המאורעות ומחליט להגר לפלשתינה. הוא עושה זאת דרך תחנת ביניים בלונדון; שם הוא דואג להוצאת ספרו על 'הגנוסיס ורוחה של העת העתיקה המאוחרת', המבוסס על עבודת הדוקטור שלו. ב־1935 הוא מגיע לירושלים ומצטרף לחוג המהגרים היהודים-גרמנים באוניברסיטה העברית בירושלים. חוויית העקירה מהמולדת שנאלצו לברוח ממנה הייתה משותפת לרוב חבריו של חוג זה. בין השנים 1935–1949 נשאר יונס בפלשתינה ובמדינת ישראל המתהווה. זאת מלבד חמש שנים, 1940–1945, שבהן הוא משרת בתחילה כחייל של הצבא הבריטי בחיפה במערך נגד מטוסים, ומשנת 1944 כלוחם בבריגדה היהודית על אדמת אירופה. ב־1945 הוא שב מהמלחמה וממונה כמורה מן החוץ באוניברסיטה העברית בירושלים תוך כדי שהוא ממתין ומצפה למינוי אקדמי קבוע – ציפיה שלא התממשה. אחרי שהוא לוקח חלק במלחמת העצמאות כחייל, הוא מחליט לעזוב את ישראל. ב־1949 הוא מהגר לקנדה, ושם הוא משמש כעמית מטעם קרן לידי דיויס באוניברסיטת מגיל ולאחר מכן כפרופסור חבר בקרלטון קולג' באוטווה. ב־1955 עוזב יונס את קנדה ומתמנה לפרופסור בניו סקול בניו יורק. שם הוא הצטרף לידידתו מספסל הלימודים במרבורג, חנה ארנדט, ולקבוצה לא קטנה של אינטלקטואלים שעזבו את אירופה בעקבות עליית הנאצים ולא שבו אליה יותר. מעניינת העובדה שבמשך כמעט עשור וחצי מאז שנאלץ לעזוב את גרמניה עבודתו האינטלקטואלית של יונס למעשה פסקה כמעט לחלוטין. ואי אפשר לומר שהמוקד שלה עבר, או חזר, להיות מחשבה יהודית או הגות ציונית. אולם ברור לחלוטין שחלק הארי של עבודתו הפילוסופית נוצר באמריקה לאחר שעזב את ישראל, ושיאה, לדעת רבים, היה החיבור 'צו האחריות: חיפוש אחר אתיקה לעידן הטכנולוגי' שיצא ב־1979.

עצמאותו של התאורטי

כאשר משקיפים על מכלול היצירה ההגותית של יונס ומניחים ברקע את התמצית של סיפורו הביוגרפי נחשפת עובדה מעניינת שמכלול זה נוצר בשתי תקופות, האחת קצרה מאוד שנקטעה באיבה עם העזיבה הכפויה מגרמניה ב־1933, עם פרסום הספר על

הגנוסטיקה והעת העתיקה בלונדון ב-1934, והשנייה עם ההתבססות בארה"ב. בתווך יש מעין 'ריק' יצירתי דווקא בשנים שבהן הוא חי ופועל בסביבה יהודית. כמובן, חלק מהשתיקה והאי יצירה בשנים אלו יש לתלות בנסיבות ההיסטוריות הקיצוניות של רדיפה ומלחמה. בכל זאת 'ריק' זה בולט במידה כזו שאפשר לראות בו בעיה שיש להסביר. מצד שני אפשר גם להסתייע בו כדי לתמוך דווקא בקריאה שרואה את מפעלו האינטלקטואלי של יונס כבלתי תלוי בביוגרפיה שלו ובשאלת התודעה הקולקטיבית היהודית-גרמנית. 'הריק' הזה מאפשר לשוב אחורה ולראות כבר במעבר למרבורג ובנטישה המובהקת של המחשבה היהודית והציונית את הרגע המכונן של מפעלו האינטלקטואלי. כלומר, השאלות שעניינו אותו בפנייה לחקר הגנוסטיקה, לא כמושא מחקר העומד בפני עצמו אלא ככזה הנושא הקשר משמעות פילוסופי שבמרכזו בירור היחס בין אדם לעולם, בין אדם לטבע, בין האל לעולם, הן אלו שנותרו קבועות, וכאשר הנסיבות שמנעו ממנו עיסוק בהן השתנו הוא שב לעסוק בהן ולפתחן באמצעות הרחבת ההקשרים התאורטיים שדרכם בחן אותן. עמדה זו, המציבה את העניין התאורטי הפילוסופי כמרכז הגותו של יונס שההכרעה לגביה התרחשה לפני המשבר של 1933, מאפשרת להניח את העניין הביוגרפי הנוגע לתודעה היהודית-גרמנית בצד ולראותו כחסר רלוונטיות לאופן שבו התפתחה והתעצבה הגותו התאורטית של יונס.

משמעותה של הפרדה זו בין העניין התאורטי לבין העניין הביוגרפי היא שהביוגרפיה של יונס איננה מרכיב בהבנת הפילוסופיה שלו. מובן מאליו שהעניין חשוב להבנת האיש יונס כבעל זהות תרבותית ודתית מסוימת. מה שיוצר את הקושי לקבל את ההפרדה בין הביוגרפי לתאורטי במקרה של יונס ובמקרה של דמויות אינטלקטואליות מהרקע היהודי-גרמני הוא עוצמת האירוע ההיסטורי. קשה מאוד להשתכנע שאין בו משהו שאמור בהכרח לבטל את התביעה להבחנה חדה בין הביוגרפי לתאורטי. יותר מכך, אירוע היסטורי בסדר גודל כזה והמעורבות האישית של יונס בו כאינטלקטואל מעלה מיד את הציפייה (אם לא את התביעה) להתמודדות פילוסופית. ככל שמודגשת ההפרדה בין התאורטי לביוגרפי מתעורר ספק עמוק ביחס לאמינותה. הפער בין גודלו של השבר בזהות היהודית גרמנית לבין ההפרדה המוחלטת בינה לבין הפילוסופיה שלו מובילה אותנו לראות בה פרי של הכחשה לא מודעת או של אי יכולת מודעת לעמוד אל מול משבר. ברור לחלוטין שהיכולת להפרדה של הביוגרפי מהתאורטי איננה בלתי תלויה בסדר הגודל של עוצמתן של הנסיבות ההיסטוריות שבהן נטועה הביוגרפיה של התאורטיקן. כך שיתכן מאוד מצב שבו ההפרדה תיראה אמינה וסבירה. ונדמה שבמקרה של יונס, כמו במקרה של רבים מהאינטלקטואלים הגרמנים-יהודים הפרדה כזו איננה אפשרית.

יונס על אי תלותו של התאורטי בביוגרפי

חלק גדול מהדיון עד עכשיו יכול היה להיות מיותר אילו הטעם היחיד לקיומו היה הניסיון לתהות מה יכולה הייתה להיות העמדה של יונס עצמו. זאת מפני שביריאין עמו הוא נשאל על כך ישירות והתשובה שלו, שאף היא הייתה ישירה ולא עמומה כלל, מראה שהוא מתעקש על האפשרות להפרדה מוחלטת. בתשובה שלו הוא פותח במעין הצהרת נאמנות חדרמשמעית להיותו בנה המסור של התרבות והמסורת היהודית, ושהוא עצמו רואה את עצמו כמי שלא רוצה, ואולי לא יכול, לנתק עצמו ממנה. וכך יונס:

That is a community of fate, an affiliation which cannot be arbitrarily dissolved. One may not allow the chains to be torn off ... It is surely a puzzling phenomenon that we exist and introduced monotheism into the world, that we were its witnesses and its bearers and have continued to work at it – our significant minds and also the insignificant ones. No single generation has the right to simply allow such chain to be torn off. No, not a one.⁵

אפשר, כמובן לומר דברים רבים על האופן שבו יונס מבין את התמצית המהותית של היהדות ולהראות כיצד אופן זה כבר יש בו כדי להעיד על עקרונותיה כצורת חיים, כפי שהוא מבינם. אך העובדה שיונס חשב שמהותה היא בכך שהעניקה לאנושות את הרעיון המונותאיסטי איננה מרכז ענייננו בשלב זה. מה שחשוב לענייננו היא הצהרת הנאמנות ליהדות ותחושת השייכות החדמשמעית אליה שעולה מדבריו אלה. כנגד הצהרה זו הוא מציב, בהמשכו של אותו ריאיון, הצהרת נאמנות ומחויבות הנוגעת לעצמאותו ולאיתלותו של שיקול הדעת הפילוסופי, התוחמת ברורות את גבולה של הנאמנות הפרטיקולרית והאישית לזהות היהודית. בכך הוא הופך את היותו יהודילמעין עובדה אטומה, שאין בכוחה להתנות את הדחף הפילוסופי הטהור והאוטונומי לחלוטין. וכך אומר יונס באותו ריאיון:

The philosopher must perform his actual task, that of thinking, wholly independent of such ties and inherited assumptions. He is obligated solely to thinking. In term of methods, philosophy must be 'atheistic'. That does not mean dogmatically asserting 'there is no God'. But it means not allowing one's view to be dictated by matters of faith. To be a philosopher and a Jew at same time – this implies a certain tension there is no question about that. Now, my chosen profession really was philosophical reflection, which means that one cannot permit anything to

Herlinde Koelbl, *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews*, Frankfurt am Main 5
2010, pp. 170–171

stand which is not validated by the means of knowledge provided by philosophy itself.⁶

'ההכשר' שיונס מספק כביכול לקוראיו בציטוטים חדר-שמעים אלו היה יכול לסייע בדינו רק אילו מלכתחילה היה ברור לנו איזה יונס אנו מבקשים לבחון: האם את זה 'היהודי', או 'היהודי-גרמני', או שמא את זה הפילוסופי? אולם ברור שמה שמטריד אותנו הוא בדיוק אותו 'מתח יסודי' שיונס מודע לו ושהוא בוחר לפרק באמצעות הכרעה רצונית המעניקה עצמאות לייעודו כפילוסוף. עובדה זו מציבה קו ברור בין הביוגרפי לבין התאורטי, בין מחויבות לזהות פרטיקולרית למחויבות למחשבה עצמה. אף שאקט ההכרעה של יונס לא מחייב אותנו כקוראיו וכפרשניו, אנו יכולים לאמצו ולהכריע לשים בצד את העניין הביוגרפי ולהתמקד רק במיקומה של כתיבתו בהיסטוריה של המחשבה ושל הפילוסופיה.⁷ אך הצטרפות זאת להכרעה של יונס, שיש בה גם מתן כבוד לעמדתו שלפיה את ייעודו ותרומתו הוא רואה בפילוסופיה, תהיה הצטרפות על תנאי, כזאת שתקבל את אישורה רק לאחר שחזור ולאחר בחינה מדוקדקת שלה. כלומר, אף שהקריאה שלנו תתמקד בטיעוניו הפילוסופיים של יונס, ללא הידרשות להקשר הביוגרפי, נתייחס מתוך קשב ותשומת לב מתמידים למה שהונח בצד, ונבחן את הרלוונטיות שלו לטיעון הפילוסופי שאנו מבקשים לשחזר. הקשב ותשומת הלב למה שהונח בצד במהלך השחזור ייעשו בלי שנוני כנכונה עמדה בדבר היחס בין הביוגרפי לפילוסופי, המנוגדת לזו של יונס, ונזדקק להם רק אם נוכל להצדיק את השימוש בהם כדי להסביר דבר מה מהותי במהלך הפילוסופי של יונס. זוהי הצעה לאופן קריאה ביונס אבל היא יכולה להיות מוחלת לא רק עליו אלא גם על הבנת התודעה האינטלקטואלית הייחודית שהתהוותה מתוך אותו הקשר היסטורי-הרהגורל, שחיבר יחד יהודים וגרמנים או יהדות וגרמניות.

6 ראו שם.

7 חלק הארי של ספרות המחקר שנועדה להציג את הגותו של יונס היא ברובה ספרות פילוסופית שאף איננה טורחת להתייחס למתח שיונס עצמו התייחס אליו בריאיון. ספרות זאת משתמשת בהנחה רווחת בספרות הפילוסופית שהעניין הביוגרפי הוא זניח בכל מקרה והעובדה שאולי במקרה של יונס, לאור הסיטואציה ההיסטורית המסוימת, יש מקום לבחינה אחרת אפילו איננו עולה. כאן עולה לדעתי השוואה שראוי להעלות והיא נוגעת בעניין שבין הביוגרפי לפילוסופי אך שגיבוריה הם גרמנים: כאלו שהביוגרפיה שלהם כללה חברות או הזדהות עם המפלגה הנאצית, ובעיקר את העובדה שהם דיברו על זהותם הגרמנית כעובדה נתונה. במקרה הזה הדבר חייב דיון דווקא מצד אלו שרצו להסביר מדוע למרות העניין הביוגרפי יש להתמקד בהיבט הפילוסופי. ואין צורך להרחיק את העדות אלא יש לדבר על מורהו של יונס, היידגר, ועל העובדה שכל דיון בו נפתח במהלך אפולוגטי או ביקורתי שמציין מדוע אי-אפשר לפסוח על 'הכתם' הביוגרפי לפני שפונים לדיון בפילוסופיה שלו. כמובן אני מודע להבדל בין המקרים אך מטרתי היא רק להצביע על כך שאותה רצינות של דיון על השפעה אפשרית של הביוגרפי על הפילוסופי אמורה להעלות גם במקרה של 'הקורבן', כלומר במקרה של היהודי, כמו במקרה של יונס. העובדה שהוא לא עולה בכל הספרים על יונס מבטא הנחה שבמקרה הזה ברור שההכרעה בדבר האייתלות מובנת.

‘אתיקה וטבע’: האפילוג ‘תופעת החיים’: לקראת ביולוגיה פילוסופית

במקום לנסות ולסכם את המהלך הפילוסופי של יונס מתחילתו ועד גיבושו הסופי דרך הסתעפויותיו השונות ותתי-הנושאים השונים והמגוונים מאוד שבהם הוא נוגע, דבר שהיה יכול לעורר את הרושם שבתוך מגוון גדול זה יהיה קשה למצוא גרעין יסודי הקושר אותם לידי שלם אחד,⁸ אני מציע לפנות לטקסט קצרצר, המכיל בסך הכול ארבע פסקאות, שתחת הכותרת ‘אתיקה (מוסר) וטבע’ משמש אפילוג לספרו ‘תופעת החיים’: לקראת ביולוגיה פילוסופית’. באפילוג יונס מנסח בתמציתיות רבה את האתגר הפילוסופי שעמו הוא ביקש להתמודד, והוא מציאת הדרך לגשר על התהום שנפערה בין האדם לעולמו, בין האדם לטבע. במונחים פילוסופיים אפשר לומר שיונס מבקש לבקר כל גרסה של דואליזם ולדחותה. במקומה הוא מציע גרסה ייחודית משלו למוניזם. אולם הוא מבקש לעשות זאת לא כמי שחושב על סוגיה פילוסופית נצחית, במונחים תאורטיים בלבד שנוגעים לניסיון לספק את הטיעון המשכנע ביותר בעד המוניזם, אלא הוא מבקש לספק את הטיעון המנוסח מלכתחילה במונחים נורמטיביים. יש שיאמרו במונחים אקזיסטנציאליסטיים דהיינו שמדובר בעמדה הרואה בדואליזם צורת קיום של הוויית האדם שבו הוא תלוש, מנוכר, קרוע מהעולם, מהטבע, מהסביבה שבה חי ופועל.

אפיון נורמטיבי זה של הדואליזם, והמועקה האנושית המתלווה אליו, מזוהה עם ההישג הבולט של התודעה המודרנית שגילתה את העוצמה של תודעת האדם – הדואליזם הוצג לעיתים כמחיר ההכרחי, ולעיתים אף כמחיר לא מודע, הכרוך בו – איננו בשום אופן ‘גילוי’ של יונס. יונס מצטרף לשורה ארוכה של הוגים שכחלק מניסיון ההבנה העצמית של התודעה המודרנית הציגו אפיון זה כמהותי עידן המודרני. רבים ניסו להתגבר עליו בפנייה אחורה לצורה אחרת של הבנה עצמית או לראותו כגורל שיש להציע אופני פעולה אנושית להתמודדות עימו. מה שהופך את התמודדותו של יונס לייחודית היא הפנייה שלו לביולוגיה, או נכון יותר למושג החיים. האדם, כמעט בכל גרסה של עמדה דואליסטית ובוודאי באלו שאנו מכירים מאז דקארט, עומד כנגד העולם או מולו ואיננו חלק ממנו; אדרבה, העולם מיוצג בתיווכה של תודעת האדם, או בגרסאות אחרות מכונן באמצעותה. אך במקום לפתוח עמידה של האדם אל מול העולם, וכך כבר להניח את הפער ביניהם, יונס תוהה אם לא נכון יותר להתחיל במושג הראשוני יותר של החיים בכלל. אנו בני האדם

⁸ גם אם נסתפק במבט כללי על קשת הנושאים שבהם עסקו מחקריו הרי בטווח שבין חקר הגנוסיס, שבו פתח את מהלכו העיוני, לבין האתיקה של האחריות עם הדגש על היחס לטבע ולסביבה, שהוא החיבור החשוב שמסיים את מהלכו, יש קבוצה לא מבוטלת של מחקרים ספציפיים – למשל על ניתוח פנומנולוגי של מושג הראייה, או על יחסו של היידגר לתאולוגיה, או על מושג האל והמתמטיקה, או על המעמד הפרקטי של התאוריה – שלא תמיד יהיה קל להראות שהם משמשים כמופעה של טענה אחת, אף שברמה ההצהרתית יונס אומר שהם חלקים מהשלם השיטתי שהוא מבקש להציע. כמוכן למחקרים הספציפיים יש ערך עצמאי והם מהווים תרומה פילוסופית חשובה לכל אחד מהתחומים שבהם נגעו.

מהווים גוף אורגני, ולכן כאשר נפנה לתאר את תופעת החיים לא נניח בהכרח נפרדות שמעמידה אותנו אל מולם אלא נציב את עצמנו בתוכם. לא ניכנס לסיבות שהובילו את יונס לפנות דווקא לצורה מסוימת זו של מחויבות למוניזם פילוסופי, שבמרכזו עומד המושג 'חיים' כמקיף כול, ולכך שהוא לא פנה לגרסות אחרות של עמדה מטפיזית זו, שבמרכזן עומדים מושגי הרוח, ההוויה, החומר ועוד. זאת מפני שבשלב זה מה שחשוב הוא להכיר בכך שהדואליזם על כל מופעיו, אבל בעיקר במופע המזוהה עם העת המודרנית, הוא מה שמגדיר את הבעיה שהפילוסופיה של יונס מבקשת לתאר ולאפיין ואף להציע דרך להתגבר עליה. בהקשר זה יש להבין את המשפט הפותח את האפילוג:

We opened this volume with the proposition that the philosophy of life comprises the philosophy of organism and the philosophy of mind.⁹

יונס קובע כאן שהמושג 'חיים' הוא המסגרת הכוללת שבה הוא מבקש להציע הסבר לאורגניזם בכלל, כלומר לטבע החי, אבל גם לקיומה של תודעה אנושית ושל פועל אנושי. ההתחלה מההנחה של 'החיים' כמסגרת המשותפת, כפילוסופיה הראשונית, כבר מציבה את יונס כמי שדוחה את הפער אני-עולם, תודעה-עולם, כי הם לא שני עקרונות נפרדים שפעורה ביניהם תהום אלא הם ביטויים של תופעה יסודית יותר – החיים. אולם אם תוהים מדוע מעוניין יונס בהצבה של החיים דווקא כמכלול שלם, כך שהתודעה והעולם הם מופעים שלהם ואינם חורגים מהם, הרי ברור שזה איננו נובע רק מהפנמה עמוקה של ההשלכות של התפתחותם של מדעי החיים מאז דרווין, הוא מביא את פירותיהם לשדה הפילוסופי. אמנם אפשר היה לראות בגילוי זה דבר מה שמבחינת סדר הגודל של משמעותו היה יכול להיות מובן כמוניזם שבסיסו הוא מושג החיים, וככזה שקול למוניזם שהוצע על ידי אלו שהחזיקו, לאורך המאה התשע עשרה, במוניזם מטריאליסטי, שראה בחומר את היסוד הראשוני שמתוכו יש להסביר את כל התופעות, האורגניות והאי-אורגניות. נדמה שאת מקורה של פנייה מפתיעה זאת יש למצוא באופן שבו יונס מציע קריאה משלו למשמעות ראשוניתה של שאלת ההוויה כפי שמנסחה מורהו, היידגר, ב'הוויה וזמן'. זהו ניסיון להצטרף לפרויקט האונטולוגי של היידגר, ולשוב ולשאל את שאלת ההוויה כשאלת היסוד. בעצם הניסיון לתת לה תשובה הוא גם מנסה להתגבר על ניסיונה העקבי של המטפיזיקה המערבית 'לשכוח' את שאלת ההוויה. אך צורה חשובה זו ליצירתה של 'מטפיזיקה' על בסיס מושג החיים מתבררת, לפחות באפילוג של הספר על תופעת החיים, כדיון מקדים שאמור לשמש למימוש תכלית אחרת, לאו דווקא מטפיזית אלא אתית. וכך כותב יונס בהמשך:

At its end, and in the light of what we have learned, we may add a further proposition, implied in that first one but setting a new task: a philosophy

of mind comprises ethics—and through the continuity of mind with organism and of organism with nature, ethics becomes part of the philosophy of nature. This again is out of tune with modern belief.¹⁰

אתיקה זו, שעליה מכריז כאן יונס, שמבוססת על התפנית של הבנת התודעה האנושית כצומחת מתוך החיים כמכלול המקיף של ההוויה, תפותח מאוחר יותר בספרו 'אתיקה של אחריות'. אבל כבר כאן הוא מציע מהפכה רדיקלית במובן שהוא זר לחלוטין, כפי שאומר יונס בצדק, לאתוס המודרני ובעקיפין גם לזה היהודי-נוצרי. הפועל המוסרי שיעמוד במרכז האתיקה לא יהנה יותר ממעמד ייחודי מתוקף היותו יצור בעל רצון, ככושר מיוחד שהוא מנסה להדריך באמצעות התבונה שבה רק הוא ניחן או, לחלופין, כמתנה שהוענקה לו על ידי אל כל יכול, אלא הרצון נתפש ככושר שהוא רכש את כחלק מהתפתחותו של האורגניזם בתוך טבע החיים וכחלק ממנו, כך שבשום שלב היותו פועל מוסרי ככזאת אינה חורגת מהחיים, מהאורגניזם.

למעשה אחת מההשלכות החשובות ביותר של הניסיון להתגבר על הדואליזם באמצעות הפנייה למושג החיים והאורגניזם היא התביעה ל'סילוק' האדם מהיותו בעל מעמד ייחודי בהוויה. האדם נתפש ככזה שהפשר למשמעות של העולם ושלו עצמו נובעים ישירות אך ורק ממנו, כיצור בעל תבונה, או בעקיפין, על ידי האל שהעניק לו מעמד זה. סילוק זה, שהוא המסקנה ממהלך התפתחותו של האדם מתוך האורגניזם האורגניזם ובתוכו, איננו מוחלט. כלומר אין האדם מאבד את ייחודו כמי שהוא – בעל הכושר הייחודי לשיקול דעת – אלא כושר זה הוא נחלתו רק עד כמה שהוא יצור חי שאופניו הייחודיים ניתנים לו מתוך החיים עצמם. אין המדובר בסך פעילותו של האדם, אלא בחיים כפשוטם, דהיינו כ'פירוש ותיאור של עובדות ביולוגיות'. גם במקרה זה הניסיון הוא 'להשיב' את האדם אל הטבע, וזאת בלי שהדבר יוביל בהכרח לאיבוד ייחודו, כבעל החיים היחיד בעל תודעה הניחן בחופש רצון המעניק לו את הכושר לבחור מתוך חירות. כך יש להבין את המעבר של הגל ב'פנומנולוגיה של הרוח' מהפרק על התודעה לפרק על התודעה העצמית. הפרק הראשון אמור לתאר מודל המושתת כולו על הנחת הנפרדות שבין סובייקט לאובייקט, בין אדם לעולם ולבקר אותו, ואילו הפרק השני מבקש להציע לו אלטרנטיבה שנקודת המוצא שלה היא קיום של מכלול שלם של חיים. החיים עוברים תהליך של דיפרנציאציה עצמית והתודעה שהולכת ומפציעה מתוכה איננה חורגת מהם אבל עדיין מובחנת מהם. הגל, כמו יונס, מקדים את התהליך של הנפרדות לשלבים מוקדמים מאוד שבהם האדם בעיקר פועל על בסיס של דחף שבו הגל תולה את המקור לכינון של הנפרדות מן הטבע, אבל בדיוק בשל עיגונו של התהליך בשלב מוקדם זה משתמרת סוג של רציפות בין האדם לטבע ובלי בהכרח לבטל את ייחודו.

הפנייה הזאת להגל כמקור איננה מפתיעה. יש דמיון בין מה שהניע את הביקורת של יונס על הדואליזם, בכל צורותיו, לבין הצעת החלופה של הגל המושתתת על העיקרון של מוניזם דינמי. הצעה זו היא בבחינת מענה לדואליזם העומד בבסיס המחשבה הביקורתית של קאנט. אולם העובדה שאפילו קאנט,¹¹ אולי המייצג המובהק של העמדה הדואליסטית שכנגדה ניצבים הגל ויונס, מנסה לצמצם את הפער בין האדם לטבע מראה עד כמה חזקה השאיפה לגשר על הפער בין ההכרה בייחודו של האדם ובערכו לבין הרצון העיקש להציבו כחלק אינטגרלי מן הטבע. רצון עיקש זה מוביל את קאנט לספק תיאור המבקש לסלק את הניגוד ולבסס את חשיבותו בעת ובעונה אחת. קאנט עושה זאת באמצעות הצעה של 'היסטוריה משוערת' שמסבירה לכאורה את מקורו של הניגוד, אך גם מספקת אופק להתגברות עליו. קאנט משתמש בסיפור המקראי של בריאת האדם כמפת דרכים המכוונת אותו בתיאור הופעתה של החירות: מהיות האדם בראשיתו יצור המונע מאינסטינקט, וככזה משתייך לממלכת הטבע, לממלכת החי, עד להפיכתו לברייה תבונית בעלת חירות רצון. אין כאן המקום לפרט מדוע ואיך בדיוק קאנט רואה את עצמו נזקק לסיפור זה כחלק מתפיסתו את המוסר וההיסטוריה, או כיצד זה מהווה ביטוי למחויבותו לפרויקט הנאורות. הדברים מובאים כאן כדי לספק רקע שבעזרתו נוכל להעריך טוב יותר את הייחוד ואת החדידו של יונס אל מושג החיים שממנו עלינו לצאת, לשיטתו, כדי להכיר בייחודו של האדם כבעל תודעה ורצון חופשי.

כפי שראינו, הגל, ואף קאנט, כבר סללו דרך לסגירתו של הפער אדם-עולם, ויונס היה מודע היטב למסורת זאת. מה אפוא הוביל אותו לקבוע שאנו זקוקים לתפנית לקראת פילוסופיה של חיים, התובעת את פיתוחה של אתיקה חדשה, אך בעיקר שהתפנית ותוכנה אינם מתיישבים עם 'האמונה המודרנית'. אם אתמקד רק במה שהוא קובע באפילוג לספרו 'תופעת החיים' כאילו היה הוא הטקסט היחיד של יונס, הרי הוא מציע סדרת שאלות רטוריות שמהן אפשר לחלץ את ליבת העמדה שהוא מציע. עמדה זו אכן איננה מתיישבת עם העמדה של דובריה הבולטים של המודרנה, כפי שנראה. וכך כותב יונס:

Is not man alone? Does not the seeming call to our moral being originate in ourselves and merely come back to us from the putative scheme of things as our reflected voice? Has not that scheme been endowed by us with whatever meaning it may have for us?¹²

נדמה שהתשובה לסדרת השאלות היא ברורה וחיובית. בעקבותיה של תשובה חיובית זו מוצעת התפנית למושג החיים, וזאת על מנת לערער, במידת מה לפחות, את המעמד הפריוילגי שממנו נהנה האדם, כמי שהוא לא רק נבדל וייחודי אלא כמי שמהווה את

¹¹ ראו, למשל, חיבורו הקצר עמנואל קאנט, 'ההתחלה המשוערת של ההיסטוריה האנושית', תכלת 32 (2008), עמ' 102–115.

¹² Jonas, *The Phenomenon of Life*, p. 282

המקור הבלעדי לכל פעולה ומשמעות בעולם. וזה נכון לא רק לגבי הספּרה המוסרית שלרובנו, בדרך כלל, קל לקבל כאזור שבו אנו מכירים בנבדלותו של המין האנושי. זה נכון גם לגבי הספּרה שאנו רואים, בדרך כלל, כנבדלת ומובחנת כעולם שבו אנו פועלים וחיים. האם מה שמובן כייחוד שיכול להיות מובן כמה שמעניק לנו עוצמה וכבוד עצמי – כמי שניחן ביכולת לברוא את עולמו שלו בצלמו ובצורתו – איננו מה שגם כולא אותנו בבדידותנו?

כלומר, אם נקודת המוצא גם של קאנט והגל, ושל הוגים מודרניים רבים אחרים – ואולי היחיד היוצא דופן הוא שפינוזה – היא עדיין מעמדו הייחודי של האדם, הרי שהניסיונות להשיב אותו אל הטבע הם למעשה רק צורה אחרת של העצמת בדידותו או כליאתו העצמית בתוך דימויו שלו. מה'קוגיטו' של דקארט (אם מניחים בצד את סיועו של האל הטוב), דרך רעיון המהפכה הקופרניקאית של קאנט, שבו הציב את אקט כינון העולם בדמות האני הטהור, ועד עקרון הרוח ההגליאני, זו השבה ומכירה את עצמה במלאותה דרך התגברות על אחרותה העצמית – הם רגעים משמעותיים שאפשר לראות בהם בדיוק רגעים מכוננים של העצמת ייחודו של האדם, אבל בו בזמן כתהליך שהביא לשיאה את כליאתו ובידודו העצמי. המודעות ל'צד האפל' של תהליך ההעצמה המואץ של האדם לא הייתה נחלת המנסחים אלא גילוי מאוחר יותר של אלו שהסתכלו על השפעותיו המאוחרות כפי שאלו נחשפו במנעד רחב של פעילות האדם.

מי שהיטיב לתאר זאת והיה יכול להיות מקור השפעה והשראה ליונס היה מקס ובר, שהרחיב את היקפו של התהליך והחריג אותו מזה המודרני, והצביע על כך שהציוויליזציה המערבית כולה מאופיינת בתהליך של רציונליזציה הולך וגובר שבסוף כולא את האדם במעין כלוב ברזל כיוצרו של תהליך הרציונליזציה וכנושא. דיאגנוזה זו של ובר, המצביעה על מעין דיאלקטיקה המזהה את מקור אובדן המשמעות שנושא האדם בדיוק במה שהוא ראה כמקור גאוותו וייחודו, מובנת כגילוי האופי הטרגי של הקיום האנושי, שיש לשאתו כגורל בלתי נמנע. הטון והרטוריקה האקזיסטנציאליסטית המלווה את מה שמוצג על ידי ובר כניתוח אובייקטיבי של צופה חסר פניות של התודעה המערבית וגורלה, אמור לספק לנו את הקשר הדעת שבו פועל גם יונס. הטעם להפניה קצרצרה זו דווקא לובר, שרחוק היה מלהיות היחיד באותה תקופה ששילב מה שהוצע כניתוח תאורטי עם דיאגנוזה נורמטיבית פסימית על גורל ייחודו של האדם בציוויליזציה המערבית, איננו רק להציג עוד מופע של דבקות בהנחת המוצא האנתרופוצנטרית בדבר ייחוד קיומו של האדם. דבקות זו נדמה שצריכה הייתה להתערער לאור הדיאגנוזה או, לפחות, להפנות את תשומת הלב לכך שיייתכן שבהנחה זו דווקא טמון אותו גורל בלתי נמנע, ושרק בשחרור ממנה ייתכן שאפשר יהיה לחמוק ממנו. מה שהפנייה לניתוח של ובר מראה היא את עוצמתה של נקודת העיוורון שממנה סבלו מרבית התאורטיקנים שביקשו להבין את המשבר בתודעת האדם. יונס רואה בנקודה זו בדיוק את האחראית לקריסה ולגורל הטרגי הבלתי נמנע שמתאר ובר. התביעה לשחרור מההנחה האנתרופוצנטרית, שמתבטאת

במפנה לחיים עצמם כקודמים אונטולוגית למופע שלהם באדם, משחררת אותנו מאותה טרגיות שנחשפה ככל שהלכה והועצמה ההכרה בהיות האדם השליט הבלתי מעורער של המציאות הכפופה לרצונו. אך ובר איננו רק מי שמוליך את ההיגיון של ההנחה האנתרופוצנטרית למעין מבוי סתום טרגי, אלא גם מי שאולי היה הראשון שביקש להתמודד עם כך לא רק על ידי קבלה סטואית אלא גם כמי שסבר שהדרך להתמודדות זו חייבת להיות כרוכה בהצעה של אתיקה אחרת – 'אתיקה של אחריות', כפי שיכנה יונס את האתיקה החדשה שהוא יבקש להציע. לא ניכנס לאופן שבו ובר מציע אתיקה זו כתיקון הכרחי לאתיקה המושתתת על כוונות בלבד, נוסח קאנט, שכן מה שחשוב הוא עצם פתיחתה של האפשרות של אתיקה חדשה. אפשרות זו אינה עולה מיומרתו של ובר למלא את תפקידו של פילוסוף המוסר אלא מתיאור מצבו של האדם המערבי המודרני. תיאור זה בוחן את המהלך ההיסטורי שמצב זה הוא תוצאתו הבלתי נמנעת. הציטטה הבאה, החותמת את ספרו של ובר, 'המדע כיעוד', היא מעין קריאה לפעולה, למחשבה, שאני מבקש להציע שיונס הוא בין אלו הנענים לה. הוא מציע הן את התפנית הפילוסופית שלו אבל בעיקר את הצורך באתיקה חדשה. וכך מסיים ובר:

למי שאינו יכול לשאת את גורל הזמן צריך לומר אפוא שמוטב לו שישוב בשתיקה ובפשטות, ללא קמפיין העריקה הציבורי הרגיל, אל בין ידיהן הפתוחות לרווחה של הכנסיות הישנות והרחמניות. הרי הן לא תקשינה עליו. אולם כדי לעשות זאת יהא עליו – זה בלתי נמנע – לשלם מחיר ב'הקרבת האינטלקט'. לא נדון אותו לכף חובה, אם הוא באמת מסוגל לכך. שכן, קרבן כזה של האינטלקט לטובת מסירות דתית ללא תנאי אינו דומה מבחינה מוסרית להתחמקות מחובת היושרה המדעית הפשוטה, שנוקט מי שאין לו אומץ לברר לעצמו את עמדותיו הבסיסיות ושבוחר להקל על עצמו באמצעות רלטיביזם רכרוכי ... ויושרה זו מורה לנו שכל אלה המייחלים כיום לנביאים ולגואלים חדשים מצויים במצב זהה לזה שמתאר... ישעיהו מתקופת הגלות: העם אשר שמע את הדברים האלה ייחל והמתין הרבה יותר מאלפיים שנה, ואנו יודעים מה היה גורלו המזעזע. הלקח הוא שלא מספיק לערוג ולייחל; עלינו לפעול אחרת – לגשת לעבודתנו ולכבד את 'צו השעה' – הן אנושית והן מקצועית. וזאת קל לעשות, אם כל אחד ימצא את הדמון המחזיק בידו את חוטי חייו ויציית למוצא פיו.¹³

אך גם אם ובר הוא דיאגנוסטיקן חדהבחנה של מצב האדם המודרני הרי ברור שהוא עדיין, כמו קאנט והגל לפניו, מחויב לאותה המסגרת שיונס מבקש לערער עליה, מסגרת שמעניקה בכורה לאדם ומעמד מועדף ביחס לעולם וביחס להוויה בכלל. אם מבינים ששם טמון שורש המשבר, או לפחות מה שחולל אותו, הרי ההתגברות עליו מחייבת הצעה שבמרכזה 'הדחתו' של האדם מהמעמד הייחודי שאימץ לעצמו, או שהוענק לו, אבל בלי שהוא בהכרח יאבד את נבדלותו, את אותה 'אחרות' שאם נצטמצם לתחום האתי

¹³ ראו מקס ובר, 'המדע כיעוד' (1919), תרגם אלעד לפידות, תכלת 36 (2009), עמ' 31.

קובעת אותו כבעל כושר ליצור 'ערכים'. כלומר יונס ניגש לחיפוש אחר המסגרת התאורטית שבה האדם יאבד את ייחודו אבל זאת רק מתוך רצון לשומרה, גם אם בתיאור אחר. ואם ננסח זאת בלשון פילוסופית יותר, הוא מבקש אחר מטפיזיקה חדשה שתאפשר את ייחודו של האדם אבל ללא אותו גורל שייעדה לו המטפיזיקה הקודמת שהניחה את נבדלותו הרדיקלית של האדם. מה שמעניין אך גם חידתי במקרה של יונס הוא העובדה שכאשר מבקשים להתחקות אחרי מקורות ההשפעה של המטפיזיקה החדשה הזו, שאמורה לאפשר דחייה ועם זאת שימור בצורה אחרת של מעמדו הייחודי של האדם, הרי שאנו מקבלים לפחות שני מקורות מנוגדים שקשה מאוד ליישב ביניהם. הפנייה למקורות אלו היא לעולם לא מפורשת אבל נוכחותם כל כך בולטת עד שהיא מובילה את הקורא לחשוב שההיעדרות המפורשת היא ביטוי לכך שהיא מובנות מאליה, או שזה ניסיון להרחיק עצמו ממה שאולי יכול לעורר אי הבנה. לא משנה באיזו אפשרות קריאה נבחר הרי ברור שמקור אחד לניסוח של המסגרת החדשה הוא מהפכה מדעית והמקור האחר הוא מהפכה מטפיזית: המקור הראשון מזוהה יותר מכול עם דרווין ואילו המקור השני עם היידגר. הנוכחות של הראשון, דרווין, נמצאת בפסקה הפותחת של האפילוג, שכבר ציטטנו, שהצהירה על המפנה אל החיים כמקור המשותף לאדם ולטבע האורגני, אבל היא מופיעה גם בפסקה השנייה, כפי שנראה. שם היא מופיע יחד עם פנייה להיידגר לשם ניסוח אוניטולוגיה חדשה. וכך כותב שם יונס:

Here, two different propositions are mixed into a dubious half-truth. True it is that obligation cannot be without the idea of obligation, and true that within the known world the capacity for that or any idea appears in man alone: but it does not follow that the idea must therefore be an invention, and cannot be a discovery. Nor does it follow that the rest of existence is indifferent to that discovery: it may have a stake in it, and in virtue of that stake may even be the ground of the obligation which man acknowledges for himself. He would then be the executor of a trust which only he can see, but did not create.¹⁴

יונס מדבר כאן על הכושר המוסרי של האדם. האדם מסוגל לפעול בהתאם לחובה או מתוך חובה שהוא מטיל על עצמו בהיותו יצור בעל רצון; והכרחי להניח שהוא יצור בעל רצון כתנאי להיותו בעל כושר מוסרי. אולם לא הכרחי להניח שכושר זה פשוט קיים ושהוא הוענק לו או הומצא על ידיו ברגע נתון שבו החל הכושר המוסרי של האדם. לא צריך לפסול את קיומו של אותו כושר כדי להניח ללא סתירה שכושר זה לא היה נתון מראש אלא התגלה כחלק מהתפתחותו של האדם. וכושר זה מייחד אותו רק בדיעבד. יותר מכך, העובדה שתכונה זו התגלתה, ולא הוענקה ברגע נתון שבו הושלמה התפתחותו כאדם, וגם

לא הומצאה על ידיו, אלא הייתה מרכיב בתהליך התהוותו הטבעית של האדם, מקטינה את האפשרות של היות כושר זה קשור בתכונה בלעדית של האדם. העובדה שכושר זה התגלה ולא הומצא משמעותה שהוא היה קיים בצורה אחרת לפני הופעתו באדם. רק לאחר שהופיע כושר זה באדם הוא יכול היה לא לראות את מקורו מחוצה לו וליחס אותו רק לעצמו.

בתיאור זה של הכושר המוסרי ושל הופעתה של התודעה כתופעות שהתפתחו מתוך החיים עצמם יש הד חזק לרעיון האבולוציה של דרווין. נדמה שיונס מנסח גרסה מסוימת של 'מוצא האדם' כאשר הוא מקבל את העיקרון שאנו, על כושרנו המוסרי, תוצר אקראי של התפתחותו של טבע אורגני, ושלהתפתחות זאת יש לייחס את היכולת שנוצרה בנו לפעול לאור חובה שאנו מציבים לעצמנו. נראה שהטענה שעיימה נפתח הציטוט מבקשת להישען על האפקט של 'השפלתו השנייה' של האדם, שסולק ממעמדו הייחודי כמי שעמד בראש פירמידת ההוויה והורד בעקבותיה למעמד השווה לזה של יצורים אחרים – השפלה שאחראי לה דרווין, אם נשתמש בתיאורו הקולע של פרויד,¹⁵ אבל ההישענות הזאת היא מוגבלת, מותנית, שכן יונס רואה את התרומה המכרעת של דרווין לאפשרות של תפנית בתפיסת החיים כמושג כולל שיאפשר את ההתגברות על הזרות, הדואליזם, של האדם בעולם. אולם חוב מובהק זה לעצם האפשרות של המפנה לא מטשטש, מבחינתו של יונס, את העובדה שדרוויניזם הוא חלק מאותה מהפכה מדעית שאחראית לתהליך של ריקון משמעות, ניהיליזם, שהיה מובלע, ושהיא הפכה אותו לגלוי ולמפורש לחלוטין. הדרוויניזם עשה זאת כשהציע את מנגנון הברירה הטבעית כהסבר לדינמיקה של התפתחות צורות חיים המיוסדת על אקראיות נעדרת תכלית, ובכך שלל לחלוטין את הטענה, שעדיין אפשר היה להחזיק בה במידה מסוימת, בדבר אפשרות קיומן של מהויות קבועות שניתן לחשוף, וכשהציב את מכלול הטבע כמערך השלם הנע בתנועת שינוי נטולת כיוון בלתי פוסקת. כלומר, הפנייה לדרוויניזם היא מקור להתגברות על המאפיינים של דואליזם וניהיליזם, ובעת ובעונה אחת גם משהו שיש להתגבר על כמה מהשלכותיו המסייעות לביצורם של דואליזם וניהיליזם. באופן שאיננו מפורש, הפנייה של יונס אל מושג החיים, והתביעה לחלץ ממנו לא רק מושג של תודעה החורגת מהם אלא גם מקור לחירות שהמחויבות המוסרית מושתתת עליה, מראה את השימוש הייחודי שלו במדע המודרני גם כמקור המשבר אבל גם כמה שמתווה את הדרך ליציאה מהמשבר. במונח הזה יונס מציג עמדה ייחודית שאיננה מצטרפת לרטוריקה אנטי-מדעית שרואה במדע ובמתודה שלו את הביטוי למשבר אלא בוחנת את האפשרות לחלץ ממנו, בקריאה מסוימת מאוד של משמעותו, את המתווה לפתרון אפשרי. אם לא מוותרים על הרעיון שיש לאדם ייחוד, אבל מוותרים על הרעיון שהוא הוענק לו ככזה מן המוכן, או שהיה ברשותו כתכונה

¹⁵ תיאור שלוש 'ההשפלות' שעבר האדם בעקבות המהפכה המדעית מצוטט בספרו של חיים יוסף ירושלמי, משה של פרויד, ירושלים 2006, עמ' 7.

מהותית שלו מאז ומעולם, הרי הדרך להראות כיצד השיג זאת האדם הופכת לעניין שולי, בהיות האדם יצור טבעי שנוצר והתפתח כחלק מהתפתחותם של החיים האורגניים עצמם. מה שיונס משיג מכך הוא שהטבע, או החיים עצמם, אינם אדישים להיווצרותו של האדם כישות יוצרת ערכים אלא שהוא חב חלק מכך לאותו טבע, לאותם חיים, שמהם התפתח. אם טענה זו נשמעת ככרוכה ב'מחיר' כבד לתפיסה המושרשת עמוק בתודעה העצמית של האדם שהוא בעליו הבלעדי של כושר מסוים המאפשר את חריגותו מן החיים עצמם – יהיה זה הכושר התבוני או הכושר לקבוע ערכים – הרי שיש לשוב ולזכור מדוע יונס מבקש לקחת זאת ממנו. עלינו לשוב ולזכור, בהקשר התאורטי כמו בהקשר המעשי-מוסרי, שהוא עושה זאת לא כדי להציע תפיסה חלופית, תאורתית או מעשית, לאור פגם עקרוני בתיאוריות עצמן, שהניחו את ייחודו של האדם כחורג מהטבע, אלא שבתפנית הוא מוצא את הדרך היחידה להתגבר על המשבר הקיומי שהאדם נקלע אליו בדיוק בגלל ההנחה הגלויה או הסמויה בדבר ייחודו וחריגותו. העובדה שרוח דרווין היא המחוללת את הערעור אין משמעותה שיונס מבקש אתיקה המושתתת עליה, נוסח ניטשה, ואם נרצה ארנסט גלן, אלא שהוא מבקש להמשיך להחזיק בעקרונותיה של האתיקה המסורתית אך לבססה על אונטולוגיה מטיפוס אחר, שבהכרח תציע מודיפיקציה שתוביל להבנה חדשה. מקור ההשפעה השני, שגם הוא לא מוזכר, היידגר, הוא מי שהציע מטפיזיקה, אונטולוגיה, חדשה שתספק את הבסיס לחידושה של אתיקה כזו שתאפשר התגברות על ה'גורל' של התודעה המודרנית. כך לפחות אני מבקש לקרוא את חזיה השני של הפסקה השנייה של האפילוג שיונס פותח בתביעה המפורשת למטפיזיקה חדשה:

At any rate, the contention—almost axiomatic in the modern climate of thoughts—that something like an “ought” can issue only from man and is alien to everything outside him, is more than a descriptive statement: it is part of a metaphysical position, which has never given full account of itself. To ask for such account is to reopen the ontological question of human within total existence.¹⁶

יונס לוקח ברצינות את הפוטנציאל הטמון במהפכה של דרווין לערעור על בלעדיות האדם כמקור לכל מחויבות נורמטיבית, אבל, מסיבות שאינן ברורות לגמרי, הוא אינו יכול לאמץ את תורת דרווין כבסיס לחלופה. מצד אחד, העובדה שהתפנית שיונס מציע אל חקירת החיים כמכלול השלם שהאדם הוא חלק אורגני ממנו נדמה כמתיישבת בדיוק עם פנייה לדרוין כאל מקור חלופי למחויבות נורמטיבית, שמצמצמת את הייחודיות של האדם. מצד שני, אפשר כמובן לתלות את הסירוב לפנות לדרוין כחלופה בקושי שיש לרבים, עד היום, לאמץ את הרטוריקה בדבר 'שרידותם של הכשירים ביותר'. רטוריקה זו נתפשת

כמערכת כל צורה של מחויבות נורמטיבית אך נדמה לי שהטענה של יונס, שלפיה הקושי להשתחרר מההנחה בדבר ייחוד האדם הוא אופיה המטפיזי (ולא התיאורי) של ההנחה, חושפת מניע אחר ולפיו תורת דרווין והשלכותיה הן תוצר של אותה מטפיזיקה, או אותה אונטולוגיה, שאינה יכולה עקרונית להציע הבנה חדשה על 'טבע ההוויה', וזאת כיוון ששאלת ההוויה עצמה לא נשאלה ולדעתו יש הכרח יש לשוב אליה. כלומר, התאוריה של דרווין היא חלק מהתפיסה המטפיזית שהמדע איננו חלופה שלה אלא חלק ממנה, ויש לערער אותה כדי להימנע מהשבר שהוא ביטויה המובהק. התביעה 'לפתוח את השאלה האונטולוגית על האדם במסגרת ההוויה בכללותה' היא המסגרת שבתוכה יש להבין את התפנית למושג החיים והאתיקה. מי שהציע לעשות זאת היה היידגר שכבר הצביע על כך שהדבר מעולם לא נעשה ולמעשה נשכח כבר מרגע הולדתה של המטפיזיקה המערבית. נדמה שיונס כמעט מצטט את המסר הזה, בלי לציין את מקורו. הוא עושה זאת בהמשך הפסקה, שבה הוא טוען שרק הפניית המבט מהסובייקט אל טבע ההוויה בכלל יכול לשחרר אותנו מאותה הנחת יסוד שבגינה צמצמנו את מבטנו אל האדם וזנחנו את מה שקודם לו ומעניק לו את משמעותו – ההוויה עצמה. אותה מטפיזיקה 'שכחה' את משימתה האמיתית, שבה יש קדימות להוויה, וממנה שואב האדם את משמעותו כמי שייעודו הוא לשאול בדבר ההוויה.. וכך רעיון זה נשמע בגרסתו של יונס:

It may have been premature despair which denied the doctrine of being the power to yield a ground of obligation—for beings, of course, that are pervious to obligation, and who must be there so that obligation can find its respondent.¹⁷

יונס מעתיק את מקור המחויבות מהאדם היחיד – שמגלה ברצונו שלו את המקור הבלעדי למחויבות, אם להשתמש בלשונו של קאנט – אל ההוויה ככזאת אבל בתיקון חשוב: יש צורך בהיענות של האדם. בציטטה זו יונס מקפל בדחיסות מרשימה טענה היסטורית-פילוסופית יחד עם טענה תאורטית, שייאוש בטרם עת גרם לנו בעבר לזנוח את העמדה התיאורטית, המטפיזית. את הטענה הזו הוא מבקש עתה להחזיר לאור המשבר הניהיליסטי שהאדם המודרני נקלע אליו. הטענה ההיסטורית-פילוסופית הזו היא חשובה כיוון שהיא מאפשרת לנו להבין היכן עלינו למקם לא רק את עצם הפנייה לפילוסופיית החיים כמודל תאורטי שאמור להתגבר על בעיית הדואליזם אלא בעיקר מה המשמעות של הקריאה לאתיקה חדשה שאמורה לבוא בעקבותיה. עכשיו ברור שמה שהטריד את יונס היא לא העמדת אתיקה חדשה המושתתת על פילוסופיית החיים כי אז הוא יכול היה לאמץ סוג של נטורליזם פילוסופי שמנסה למקם את האתי בשדה הטבעי, אם נרצה, בחיים עצמם, ולא במערכת עקרונית מופשטת, תהיה זו תבונה או אל. העובדה שהוא אינו נוקט כיוון

זה, אלא תוהה על האפשרות של אתיקה חדשה המושתתת על אונטולוגיה שלא השכלנו ליישם, חושפת את העובדה שהבעיה איננה לוקאלית, כלומר כזו הנוגעת לעמדה פילוסופית מסוימת, אלא קשורה למהלכה של ההיסטוריה של הפילוסופיה בכלל ושל המטפיזיקה שעמדה ביסודה. טיפוס זה של טענה כוללת, שאיננה מבקשת לבחון עמדות מסוימות בתולדות הפילוסופיה אלא את המשגה שעמד בבסיס המפעל כולו, נוצר בהשראת חיבורו הנודע של היידגר, 'הוויה וזמן', ובאופן ממוקד יותר בשאלת 'האדם ב השראת חיבורו 'איגרת על ההומניזם'. אם קוראים את דברי יונס לאור האיגרת, הרי גם השאלה על דחיית הפנייה לדרוין כמקור לאתיקה חדשה מקבלת פשר. היידגר הראה באותה איגרת מדוע גם הגרסה הזו לפנייה לטבע החי אין בה ביטוי למפנה חדש, שכן היא תוצר של אותה מטפיזיקה ששכחה את שאלת ההוויה ושעליה יש להתגבר. כמובן הנוכחות החזקה הזו של היידגר בפרויקט של יונס לא צריכה להפתיע איש בגלל ההקשר הביוגרפי הברור, אבל היא עדיין מעוררת שאלה לגבי המידה שבה יונס סבור שהאתיקה החדשה והמפנה אל פילוסופיית החיים שהוא מציע מובחנים מהעמדה של היידגר. לא אכנס כאן לשאלה הסבוכה של היחס היידגר-יונס אבל היא חייבת להיות מונחת ברקע כדי שאפשר יהיה להעריך את עמדתו של יונס עצמו, ואת המוטיבציה העומדת ביסודה של עמדה זו, בין שהיא אתית ובין שהיא תאורטית, וכדי שאפשר יהיה לבחון עד כמה עמדה זו נקבעת על ידי הניסיון להבחין את עצמו מהעמדה של היידגר או להרחיק את עצמו ממנה.

הפסקאות השלישית והרביעית, החותמות את האפילוג, הן הניסיון של יונס לשוב ולהעניק לאדם מעמד ייחודי אחרי מה שנראה כהפקעה של זכות יתר שהייתה לו, ושבגינה הוא נקלע למשבר משמעות עמוק. הענקה מחודשת זו מתרחשת בתנאים חדשים, שאפשר להבינם כהגבלה של ההכרה העצמית של האדם וכריסיון של תפיסתו העצמית כבעל כושר ומרחב פעולה בלתי מותנים, שרואה את מקורם של כישוריו בו עצמו ולא במשהו חיצוני לו. בהענקה המחודשת של הייחודיות האדם מוצא אמנם תפקיד, אבל אין הוא בעליו אלא הוא משמש מה שדרכו, ורק דרכו, מתממש משהו החורג ממנו, ומתממשת תכליתו של הטבע שהאדם הוא חלק אורגני ממנו. מה שמעניין בתיאור של יונס הוא שההכרה בצורך של האדם לשוב ולהגביל עצמו היא פרי של ניסיון היסטורי שבו האדם מימש את מה שהוא ראה כייעודו, אבל כשהתברר לו שהמחיר שהניסיון גבה ממנו כבד מדי, הוא מבקש להגדיר מחדש את ייחודו כך שיימנע מאותו מחיר. כלומר, אין יונס מחזיק בעמדה המעריכה את כל המהלך שהחל מגילוי הסובייקטיביות – שאם נאמץ את הגרסה של הגל לתולדות הפילוסופיה היא כבר מופיעה אצל סוקרטס – כסטייה מעניין מהותי, אלא כגילוי מהותי שמופע מסוים של התממשותו התברר כהרה גורל. על כן אין לבטלו אלא לחשוב אותו מחדש, תוך שימורו תחת תנאים שמרסנים את הדחף לאייתלות רדיקלית שמובילה למשבר של ריקון משמעות שלפניו עומד האדם המודרני. אני למד שכך יונס מבקש לקרוא את התביעה לנסיגה שעדיין משמרת את ייחודו של האדם לא רק מהסירוב המפורש שלו

לאמץ עמדה נוסח דרווין אלא בעיקר מפנייתו לאנלוגיות היסטוריות כנושאות מטען הסברי. ניתן לראות זאת למשל, באנלוגיה ההיסטורית בין המשבר שהוביל להתהוות הגנוסיס לבין מה שהוצע כהתגברות עליו, או בפנייה חזרה לבחינת יחסה של האתיקה הקלסית לאונטולוגיה כביטוי לריסון של הדחף הסובייקטיבי באמצעות עיגונו ותלותו בקוטב אובייקטיבי בדמות הטבע. אני מודע לכך שיונס עצמו מדגיש יותר את הערך שיש בהרמוניות, בהשלמה ובפיוס. אך אם חושבים על זה במונחים של המשבר שמניע את המהלך כולו הרי ברור שמדובר בחיפוש אחר אמצעי לריסון עצמי של הכוח שהשיג לעצמו הסובייקט שהשתחרר מתלותו באובייקט שאותו כפף עתה לרצונו המוחלט. בשני משפטים דחוסים, בפסקה השלישית, מצליח יונס לקשור יחד את הרעיון של אתיקה חדשה, כצורה של ריסון עצמי של כוח רצון אוטונומי, עם הצורך לשחרר את הטבע מלפיתתו של הסובייקט ולאפשר לטבע, כמרכיב באחדות בינו לבין הסובייקט, לאפשר לסובייקט לממש את עצמו. וכך יונס:

Their divorce, which is the divorce of the "objective" and "subjective" realms, is modern destiny. Their reunion can be effected, if at all, only from the "objective" end, that is to say, through a revision of the idea of nature. And it is becoming rather than abiding nature which would hold out any such promise.¹⁸

זהו אולי הניסוח המתומצת והקולע ביותר של מה שיונס מחפש אחריו פילוסופית: הבעיה היא קרע, סיבתו הפרדה דיכוטומית בין אובייקט לסובייקט, שיאו בתודעה המודרנית. הפיתרון: שיבה לאחדות, שהמופת שלה האידיאל הקלאסי; האמצעי להשיגו, הענקת משמעות מחודשת לטבע כזה שאיננו יותר קבוע ונצחי, אלא דינמי ומתהווה, כלומר חיים. פיתרון זה אינו יכול להותיר את המסגרת האתית המסורתית שבה הטבע איננו חלק בלתי נפרד, לכן יש להציע אתיקה חדשה. הבעיה המרכזית היא שאף שיונס מכנה זאת אתיקה, הרי היא אתיקה רק במובן מסוים מאוד. היא אתיקה כזאת שאיננה מציעה תורת פעולה ('איך עליי לפעול לאור קונפליקט המעורר צורך להכריע נורמטיבית בין אלטרנטיבות'), אלא כזו שמציעה דרך להשיג אחדות שאבדה, ובכך לשוב ולכונן תפיסת אדם שבה יחסו של האדם לסובב אותו איננו קרוע אלא הרמוני. זהו מובן מסוים ומוגדר מאוד של מהו האתי. מובן זה מניח הבדל בין האתי למוסרי – התחום האתי מאפשר דיון כמו של יונס, ואילו התחום המוסרי מותיר אותנו עם המובן הרגיל של תורה נורמטיבית של פעולה, טיבה של הפעולה הראויה. יונס לא נותן דעתו על הבדל זה מפני שהוא מניח אותו כמובן מאליו (אני מניח שעבור יונס מקורו של ההבדל הוא בביקורת האתית של הגל על המוסר),

או מפני שמה שחשוב לו באמת, במסווה של הצעה של אתיקה חדשה, הוא הריסון של האוטונומיה ושל הכוח המופרז שהוענק לאדם בתפיסה המוסרית המודרנית. במילים אחרות, על מנת להבין את התביעה לאתיקה חדשה יש לנסח את הבעיה האתית שתורת המוסר המודרנית אינה מצליחה לספק לה מענה. לא ברור אם בעיית הקרע מספיקה כשלעצמה למלא את התפקיד הזה. ההתגברות על הקרע יכולה להיות קשורה לביקורת על תורת מוסר רק אם אנו מניחים שאותה התגברות היא ערך שכנגדו מוצבת העמדה המוסרית בכללותה; כלומר, תורת המוסר המודרנית היא מושא לביקורת מפני שהיא נתפסת כאחראית למשבר ולניתוק שחוה האדם שזו התאוריה המוסרית שלפיה הוא פועל בעולם. במובן זה התביעה לאתיקה חדשה צריכה להיות מובנת כאנלוגית לקריאה של ניטשה לשינוי ערכים כולל, כלומר להצעה של תפיסת מוסר שמעבר לזו של הטוב והרע, כיוון שהתפיסה הקיימת כרסמה קשות בבריאותו ובחוסנו של האדם. הציפייה שהאלטרנטיבה שמציע ניטשה תסתכם בתורת פעולה מוסרית חלופית מוצגת, בצדק, כאי הבנה של המניע שמאחוריו עומדת התביעה לשינוי. כמובן, אם נכנסים לתיאורם של מגוון הגישות שהוצעו לתורת מוסר, יש סבירות שלאור הפנייה לטבע כמקור למוסריות, יונס יכול היה לאמץ עמדה נטורליסטית, כזו המעגנת את המוטיבציה המוסרית שלנו בטבענו הפסיכולוגי, שאמורה להיות אלטרנטיבה למוסר הנגזר מהיות האדם יצור שתבונתו היא מקור ייחודו. הסיבה שיונס, כמו מרקס, ניטשה או היידגר, אינו עושה זאת נעוצה בעובדה הפשוטה שהוא מבקש לערער על תמונת האדם שבבסיסה. הוא בוחר לעשות זאת על ידי הצעה של אונטולוגיה חדשה שממנה תעלה תפיסת אדם חדשה שלא תסבול מהקרע בין האדם לעולם ומהניהיליזם שעלול להיות תוצאתו. נדמה לי שיונס מבקש לסיים את ההצעה שלו לפילוסופיית חיים בקריאה לאתיקה חדשה מכיוון שחיפוש אחר אתיקה כזו הייתה כוונתו המקורית, וזו הובילה לבחינה מחדש של הנחת היסוד המטפיזית שתידרש להצעה כזאת. אבל ייתכן שהתהליך היה הפוך. כלומר ההכרה בצורך במטפיזיקה מוניסטית שהציע, עם הפנייה למושג החיים כמושג היסוד, קעקעה את הנחות היסוד העומדות בבסיס האתיקה המושתתת על הבחנה חדה בין האדם לעולם, ולכן חייבה חלופה אתית שתתיישב עימה אף שאיננה לקוחה מהעמדה המטפיזית הקודמת. יונס איננו פורש כך את שיקול הדעת שהוביל אותו להצעה של אתיקה חדשה אבל נדמה לי שזו תהיה קריאה סבירה של הקטע הבא בו נפרש שיקול הדעת האונטולוגי שממנו עולה התביעה לאתיקה אחרת:

From the immanent direction of its total evolution there may be elicited a destination of man by whose term the person, in the act of fulfilling himself, would at the same time realize a concern of universal substance. ... However that may be ... only an ethics which is grounded in the breadth of being, not merely in the singularity or oddness of man, can have significance in the scheme of things. ... However far, therefore, the

ontological quest may have carried us outside man, into the general theory of being and of life, it did not really move away from ethics, but searched for its possible foundation.¹⁹

האם המהלך הפילוסופי הנועז של יונס מסתכם בפרטיה של אותה אתיקה חדשה או שמא זו נותרה רק בגדר משימה הכרחית שעלתה כמסקנתו של המהלך כולו? כאשר מביטים על חיבוריו הבאים של יונס התשובה היא ברורה. הרי כבר הזכרנו שהחיבור החשוב והידוע ביותר של יונס הוא 'האתיקה של האחריות': אתיקה לעידן הטכנולוגי' ונדמה שהוא המועמד 'הטבעי' למלא את התפקיד של 'אתיקה חדשה' שהובטח כמתחייב מהתפנית האונטולוגית. אך קריאה ב'אתיקה של האחריות' תגלה שאף שאין ספק שהיא שומרת על כמה מהמוטיבים שהניעו את המהלך לקראת תורת הוויה חלופית היא עדיין בלתי תלויה בה וניתן לקרוא אותה באופן בלתי תלוי. יותר מכך, נדמה שהרעיון של החלשת הטענה בדבר ייחודו של האדם נזנחת והקריאה לאדם לנהוג באחריות שבה ומעצימה את הטענה שהדברים בסופו של דבר תלויים בו, באדם, וברצונו. נכון שאפשר לראות ברטוריקה של יונס הד לרעיון שזו אתיקה המבקשת להגביל את הבלעדיות של שיקול הדעת המוסרי כמצומצם לאדם אבל זה לא נעשה על ידי פנייה לטבע כמקור שממנו צומחת המחויבות החלופית הזאת, כפי שהצהיר יונס באפילוג. היא נעשית דווקא על ידי הרחבת גבולות האחריות של האדם גם לגבי מה שקודם לא היה בהכרח מושא של פעולתו כיצור מוסרי. כלומר יונס לא משנה את המסגרת המטפיזית כאשר הוא מעלה את פרטיה של האתיקה החדשה אלא מציע הרחבה בלבד, אמנם הכרחית, של האתיקה המיוסדת על בסיס הנחותיה של המטפיזיקה המסורתית, זו של האובייקט-סובייקט. בנוסף פשוט יותר. האדם ולא הטבע הוא שיעמוד, בקריאה שאני מציע, במרכז של האתיקה של האחריות. כדי להראות זאת עלינו לפנות לתיאור העמדה האתית שהיא אולי תרומתו הייחודית והמקורית ביותר של הנס יונס לפילוסופיה של המאה עשרים.

אתיקה לעידן הטכנולוגי: הגרסה של יונס

המהלך הפילוסופי של יונס עד חיבורו של 'צו האחריות', או יותר נכון, עד חיבורה של ההקדמה ושל חלקו הראשון של הספר, הלך באותו מסלול מוכר, שהותווה שוב ושוב על ידי רבים וטובים, של חוסר נחת עמוק ממצבו של האדם המודרני. יונס שלפני 'צו האחריות' ביקש להציע את התרומה שלו לאותו חוסר נחת יסודי על ידי תיאור משלו לנקודה שבה העניינים השתבשו. עם פרסום 'צו האחריות' נדמה שהעיסוק המתמשך בגנאלוגיה וההתמקדות בעבר ובחיפוש אחר נקודת השבר מפנה את המקום לעיסוק בהווה, ואולי חושב יותר, בעתיד שצפוי לאדם לאור תיאור ההווה. ברור שלתיאור ההווה

יש קשר מושגי עמוק לגנאלוגיה של המצב המודרני, אך הוא מוסט הצידה ואת מקומו תופס משבר קיומי מוחשי. אין זה עוד משבר התלוי בריקון משמעות וניכור האדם מהסובב אותו, אלא כזה שמעמיד את עצם המשך קיומו של המין האנושי בסכנה. יונס זונח את השאלה על הסיבות שבגינן נקלע האדם לאותו שבר ניהיליסטי ובמקומה הוא מציב את התוצאה של התהליך: האדם מוצג כמי שבשיא תהליך של העצמה, שכאמור התחיל מראשיתו של העידן המודרני, שהוא גם תחילתו של המשבר, השיג לעצמו כוח ושליטה חסרי תקדים על עצמו ועל הטבע הסובב. אבל בדיוק במה שנראה כשיא ההצלחה וכשליטה ללא מצרים של האדם על גורלו, בעיקר באמצעות הטכנולוגיה, מתחילה להיחשף צורה חדשה של המשבר שהפעם מאיימת על עצם קיומו של האדם ועל עיוות של הטבע שלא יהיה ניתן לשוב ולשקמו.

כמובן אפשר לראות בתיאור קטסטרופלי זה של יונס את גרסתו ההיסטורית של המשבר הקיומי של האדם המודרני, שהניסיון לתארו והאפשרות להתגבר עליו מגדירה את משימתו הפילוסופית. אבל למרות הפיתוי לראות זאת כך יש לשים לב להבדל מכריע הנוגע למניע ששינה את צורתו והפך מחתירה למימושו של אידיאל אחדות של חיים רווי משמעות, שכבר אינם מפוצלים וקרועים, לחתירה המושתתת על פחד גולמי ואימה העולים מההכרה שהאדם עומד לאבד את השליטה על מערך התנאים המאפשרים את עצם קיומו. בתפנית שהציע יונס לפילוסופיה של חיים כמכלול השלם בספרו 'תופעת החיים', הקורא היה אמור להיות מצויד בידע היסטורי ופילוסופי מורכב כדי להתחיל להעריך את המשבר ואת האמצעי להתגברות עליו. הקורא שאליו פונה יונס בהקדמה של 'צו האחריות' חי את מציאותה של העת הטכנולוגית כדבר המוחשי והקונקרטי ביותר, ונהנה מחוויית ההישג וההצלחה שלה. גם כאן אפשר לטעון שהפתיחה הקונקרטית של 'עקרון האחריות', המושתתת על תיאור האיום הקיומי גרידא, איננה מצביעה על שינוי מהותי במהלך הפילוסופי של יונס, כפי שזה תואר באפילוג 'על אתיקה ואונטולוגיה', ושיש כאן רק שינוי בדגש הרטורי, הנוטש את הטון התאורטי המרוחק ומאמץ טון שיכול באופן לגרום לקורא להכיר מיד באתגר התובע מחשבה אתית חדשה לחלוטין. לפי קריאה זאת, המחשבה האתית תמשיך להיות מושתתת על הרעיון של אתיקה הצומחת ממחשבה אחרת על ההווה, אך תציע לה גרסה מורחבת הקושרת אותה למחשבה על ההווה, כלומר ל'אתיקה לעידן הטכנולוגי'.

קריאה זו מפתה, שכן היא מסבירה את ההפתעה, גם מצד יונס עצמו, מההצלחה העצומה שזכה לה החיבור, שהפך את מחברו לרמות מרכזית בשיח על אקולוגיה ואתיקה סביבתית. ואולם עדיין יש הבדל עקרוני, המצביע על שינוי עמוק באופן שיונס תופס את היחס אדם-טבע בספרו 'עקרון האחריות'. לדעתי לא נכון לצמצם את ההבדל לבחירה רטורית, הרואה כיעד קורא פוטנציאלי שונה מהקורא הפילוסופי, שכן מדובר בשינוי ובהערכה מחודשת של היחס אדם-טבע לעומת מה שהוצע בקריאה שלנו את האפילוג. השינוי נוגע בחזרה אל היחס המבחיין היטב בין אדם לטבע, והנוטש את הניסיון המוקדם

להטמיע את הראשון באחרון. ב'עקרון האחריות' שב האדם לעמוד במרכז העניין כמי שעליו מוטלת האחריות לטבע שהוא מבקש להציל. ברור לחלוטין שמה שמאזים באמת הוא קיומו של האדם עצמו. מה שיונס מבקש לעשות בעקרון האחריות הוא לשוב לסכמה המסורתית של היחס אדם-עולם, שעמדה לביקורת, ולשוב ולהטיל על האדם את האחריות המוסרית כלפי עצמו וכלפי הטבע. האיום הקונקרטי על קיומו של האדם, העולה מיחסו הלא מרוסן כלפי הטבע, הוא המחזיר לדיון את האדם כמי שמופקד לא רק על עצמו אלא גם על הטבע וכמי שעליו מוטלת האחריות המוסרית הבלעדית. כמה רדיקלית החזרה הזאת לסכמה המסורתית, שהועמדה קודם לביקורת, עולה מהעובדה שלטבע עצמו אין ערך פנימי משלו אלא הוא נבחן רק לאור היותו הסכיבה שבה חי ופועל האדם, ושהעמדתו בסכנה מאיימת על קיומו של האדם ולא על קיומו של הטבע. ברור שאותה קטסטרופה אפשרית, שבה המשך קיומו של האדם מועמד בספק, אין משמעותה איום על המשך קיומו של הטבע עצמו אלא רק על המשך קיומו בתנאים שיכולים לאפשר את קיומו של המין האנושי. מעובדה זו, וממנה בלבד, עולה התביעה המרכזית של החיבור 'עקרון האחריות' לאתיקה חדשה, או נכון יותר, לתיקון של זו הקיימת, כזו שתרחיב את תחום אחריותה גם כלפי הטבע עצמו, וגם כלפי הדורות הבאים, וזאת מתוך מניע אחד מרכזי: מחויבות להמשך קיומו של המין האנושי. הצבתו של מניע זה, מחויבות מוסרית להמשך קיום המין האנושי, היא ביטוי מובהק להצבה של שאלה חדשה, החורגת מתחום הגדרתה של האתיקה המסורתית, ומשום כך רשאי יונס לכנות את האתיקה של האחריות 'חדשה', אבל הסיבה לכך אינה טמונה בצמצום שלטונו של האדם על הטבע אלא בדיוק ההפך, היא טמונה דווקא בהעצמה שלו.

אחריות במובנה הפשוט בכלל ואחריות מוסרית בפרט היא המוכנות להכיר בכך שלמעשנו, בין שאנו מתכוונים אליהם ומודעים אליהם ובין שאנו קשורים אליהם בעקיפין, ישנן השלכות... קבלת האחריות או התנערות מאחריות יכולות להיות פרי הכרעה רצונית שבה אני מציב עצמי כאחראי לפעולה מסוימת שלי; אבל אחריות יכולה להיות נתבעת ממני על ידי אחר כמוני, וגם על ידי אחר שממלא את שליחותו של מוסד חברתי, כמו החוק, המדינה. כלומר, בתיאור הזה ההתעוררות של האחריות מתרחשת או מתוכי או שנקראתי אליה מתביעה מחוצה לי על ידי מי שאני מכיר בהם כבעלי זכות, מתוקף הסכם הדדי בינינו, וזה לזאת שלי ושמאפשרת לי לתבוע זאת מהם. אחריות מטיפוס כזה מגדירה אותנו כיצורים מוסריים שמבקשים לעשות את המעשה הראוי, אבל היא גם מגדירה את פעולתנו כיצורים חברתיים. מושג אחריות זה איננו הולם עוד את מה שנתבע מאיתנו על מנת להציל את המין האנושי מהסכנה הקיומית המוחשית שלפניה הוא ניצב בעקבות הצלחתו בשעבוד הטבע לצרכיו. מושג אחריות זה איננו הולם כי הוא הוציא מתחומו את הטבע כמי שיכול לתבוע יחס של אחריות כלפיו. ואולם דווקא בו, ובשינוי כלפיו כמושא של אחריות, תלויה כרגע עצם האפשרות להצלת קיום האדם.

הטבע, הקיום האנושי עצמו, והדורות הבאים - הם שלושה מושאים הקשורים יחד ואין הם, על פי התפיסה המוסרית המסורתית ועל פי מושג האחריות הכולל, בעלי מעמד לתבוע אחריות כלפיהם. לכן יונס מבקש להציע מושג אחריות אחר, שיש לו תוקף אף שלמושא אין היכולת לתבוע אחריות כלפיו. יונס מנסח את תובנת היסוד של מושג האחריות שלו בכך שהוא סבור שהמושג המתוקן לא צריך להיות מושתת על האפיון של ההדדיות, שבה האחראי וזה שתובע את האחריות שניהם מכירים באחריות כלפיהם. מה שיונס מבקש לטעון הוא שיש לנו אחריות כלפי דבר מה שהוא עצמו איננו יכול לתבוע אחריות מאיתנו, ובכל זאת אנו נתבעים לאחריות כלפיו. אנו נתבעים לה בגלל ערך פנימי שהעניין נושא בתוכו ואנו מחויבים להכיר באחריות המוסרית כלפיו – אחריות שגילינו כתולדה ישירה מהשינוי הדרמטי ב'טיבם של מעשי האדם'. כלומר, הניסוח שבו יונס בוחר להגדיר את הרחבת תחום האחריות שלנו כתגובה לשינוי הממשי בעולם, שמעשינו הובילו אליו, הוא מוסרי ולא פרגמטי. בשל כך מה שעומד לדיון מבחינתו איננו תיאור של שינוי מדיניות חברתית או פוליטית על בסיס העמדה המוסרית הקיימת אלא תביעה לשינוי בהנחות המוצא המוסריות שיאפשרו הענקת מעמד מוסרי למי שהיו נעדרים לחלוטין מעמד מוסרי, ומכאן גם הכרה באחריות כלפיהם. לפי יונס לא די בכלים המוסריים הקיימים על מנת לרסן את כוחו היוצר של האדם. הוא סבור שרק בשינוי רדיקלי של היחס המוסרי של האדם כלפי מי שתמיד היו מחוץ לאופק זה יהיה בו כדי לרסנו. הכרה במי שהיו תמיד מודרים מהמסגרת של המוסר הקיים - מבחינת יונס בעיקר הדורות הבאים והטבע עצמו - איננה יכולה עקרונית להתבסס על התשתית המטפיזית הקיימת, כי היא זאת שאיננה מאפשרת את הענקת המעמד האונטולוגי שתחיל את היחס אליהם כאל מושאים לאחריות מוסרית. יש כאן הד ברור לאותה מוטיבציה שתוארה באפילוג, אבל בספר על 'עקרון האחריות' הדגש הוא אחר, כי תכליתו היא בראש ובראשונה 'ניסוח תגובה אתית לעובדות, תגובה שיכולה לשמש מעין מורה דרך'.²⁰ תגובה זאת תובעת עימות וחריגה מ'התיאוריה [המוסרית] האנליטית השלטת, המתנגדת בתוקף לכל ניסיון כזה'. היא מחייבת הצעה של 'פילוסופיה של טבע' שאמורה 'לגשר על פני התהום שנפערה לכאורה בין "המצוי" הניתן לבירור מדעי לבין "הרצוי" המחייב מבחינה מוסרית'.²¹ בהצדקה של החריגה מ'תנאי היסוד' של פילוסופיות המוסר המודרני מגולמת כאן אותה פנייה למטפיזיקה או לקשר בינה לבין המוסר, ולא בהכרח למכלול הדיון בתפנית לפילוסופיית החיים שראינו באפילוג 'אתיקה וטבע'. הרי ברור שלא מדובר כאן בדיון בשאלה מוסרית מסוימת אלא בשאלה מטיפוס אחר לחלוטין, הנוגעת למה שמייחד את הפעולה המוסרית עצמה, ובעיקר, מהו תחום הדברים שעליו היא חלה. מה שמפתיע

²⁰ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago 1984, p. x. התרגום העברי מבוסס על

תרגום בהכנה שייצא בהוצאת שלם.

²¹ שם, עמ' xi.

בדיון של יונס הוא העובדה שהוא מתעלם מההיסטוריה של תורת המוסר, ולא מפנה את המבט לגמישות המרשימה של המסגרת המוסרית, שתמיד הרחיבה וצמצמה את גבולותיה לאור אתגרים שהמציאות כפתה עליה. התעלמות זאת דוחפת אותו לטעון באופן רטורי שהתורה המוסרית איננה הולמת בלי להסביר מדוע הוא סבור שאין בה היכולת להיענות גם לאתגר הטכנולוגי, ומדוע אי אפשר למצוא על בסיס עקרונות המוסר הקיימים את ההצדקה להרחבה המתחייבת של תחום חלותה גם על הטבע, וגם לדאגה לדורות עתידיים. כלומר קל יחסית להראות שתורת המוסר הקיימת יכולה למצוא בעצמה את המקורות ולקחת בחשבון כחלק משיקוליה גם את הטבע וגם לענות על שאלות הנוגעות לצדק חלוקתי של משאבים בינינו לבין הדורות העתידיים, בלי להידרש להצעה של 'פילוסופיית טבע'.

יונס איננו מנסח כך את הפרויקט האתי שלו. מבחינתו חוסר ההלימה של המערכות האתיות הקיימות היא עובדה המבוססת אמפירית על בחינת יכולת האדם, ומצב הסביבה הטבעית שבה הוא חי. והיא שגוררת מחויבות אתית שאין לה, ולא יכול להיות לה, ביטוי במערכות האתיות הקיימות. הבחינה האמפירית של מצב האדם ומצב הסביבה שלו חושפת את העובדה שעצם המשך קיומו של המין האנושי וסביבתו עומדים בסכנה והתממשותה של אפשרות זו תהווה עוול מוסרי אובייקטיבי – אבל כלפי מי בדיוק? כלפי מין האדם שלא יוסיף להתקיים? כלפי הטבע שיצר את האדם וחיבלנו בכוונתו המקורית שיהיה אדם? כלפי האל שיצר את האדם? קשה לנסח תשובות טובות לשאלות הללו אבל זה בדיוק מה שלפי יונס מראה את הגבולות של תורות מוסריות קיימות. האחריות החדשה כלפי אלו שהודרו עקרונות מתגלה כהרחבה שמציבה את הערך הפנימי שלהם כתובעים יחס מוסרי רק עד כמה שהם מאפשרים את מימושו של הצו המוסרי העליון: 'צריך להתקיים עד סוף כל הדורות עולם הראוי למחיית האדם'.²² עד כמה חשוב ליונס שהעיקרון העליון הזה מקבל ביטוי מובהק בניסוחו כפרפראזה על הציווי הקטגורי של קאנט. הציווי הקטגורי הידוע מניח את קיומו של האדם כנתון, שאין עוררין על קיומו, ואליו הוא מפנה את הקריאה הידועה: עלי לעשות את מעשיי כך 'שלעולם אל לי להתנהג אלא בדרך כזאת שאוכל גם לרצות שכלל הפעולה שלי יהיה לחוק כללי'.²³ הציווי מופנה לאדם, והוא מניח אותו, אבל לקיומו או להמשך קיומו אין משמעות או תוקף מוסרי, ולמעשה לא רק שאפשר לתאר מצב שבו הכלל ממשיך לשמור על תקפותו המוסרית גם אם לא קיים האדם, אלא כוחו נובע בדיוק מכך שהוא לא מותנה בקיומם בעבר, בהווה או בעתיד של מי שאמורים לפעול על פיו. יונס מציע לנסח את 'הצו שנענה לטיבה החדש של הפעולה האנושית' כך: 'עשה מעשיך כך שהשלכותיהם יעלו בקנה אחד עם קיומם לעולמים של חיי אנוש ראויים לשמם', או בניסוח הפוך: 'עשה מעשיך כך שהשלכותיהם

ש.ם 22

ש.ם 23

לא יפסלו את קיומם בעתיד של חיים כאלה, או בפשטות: 'אל תחבל בתנאים להמשך קיומה של האנושות על פני האדמה לעולמי עד', או שוב בניסוח חיובי: 'בקבלך החלטות היום, כלול בין מושאי רצונך את שלמותו העתידית של האדם'. ליונס, כאמור, ברור שנוסח זה חורג מהמנדט של תאוריות מוסריות המתקשות לנסח זאת כקביעות בעלות מובן, ויותר מכך, ברור לו שהיכולת שלנו להצדיק קביעות אלו על בסיס רציונלי גובלת בבלתי אפשרי, לפחות אם לא נסוגים לעמדה תאולוגית. על כן הוא מבקש לראות בצו ובנוסחיו תוצאה של הכרעת יסוד מוסרית, המעניקה לקיום האנושי ערך שלא ניתן להפקעה בשום תנאי. אם מבינים כך את מעמדו של צו קיום האדם, הרי שמושג האחריות המורחב נסמך עליו, ורק באמצעותו מובנת הקריאה לנהוג באחריות כלפי מי שלא תובעים אותה: הקיום העתידי של האדם, ושל הטבע כסביבה שבה קיומו ממומש.

מדוע ראוי מוסרית שהאנושות תמשיך להתקיים לעד? תשובה קצרה ומתומצתת תהיה כיוון שיש ערך וכבוד פנימיים נצחיים לאדם. אבל אם מתעקשים ושואלים, מהי ההצדקה לקביעה זאת והאם לא מגיעים בהכרח למסקנה שמדובר בקביעה אקסיומטית שהיא כולה פרי של הכרעה מוסרית של יונס עצמו? זוהי הכרעה ריבונית ושרירותית שהיא מוצא אחרון למי שאינו יכול לפנות יותר להצדקה התיאולוגית שאיבדה מכוחה, אבל גם לא לאלטרנטיבה הפילוסופית המודרנית שבה אי אפשר לנסח את השאלה עצמה, ובוודאי שאי אפשר להשיב תשובה הולמת. יונס ער לכך שהצדקה שתהיה מבוססת על הכרעה שרירותית כזאת תהיה חשופה לביקורת ולכך שמדובר בפעולה המסתירה דחף ראשוני וגולמי יותר – הרצון לשרוד הלוכש צורה של טענה מוסרית בדבר ערך וכבוד פנימיים של האדם. על מנת לסגור פרצה ביקורתית זאת מציע יונס, נוסף על הטענה בדבר כבוד האדם, את הטענה על הכבוד והערך הפנימי שנושא הטבע, כך שיהפוך למושא לאחריותו המוסרית של האדם. וזאת לא רק כיוון שהוא משמש אמצעי למימוש הצו העליון של קיום האדם, אלא כנושא של זכויות שאיננו מצומצם רק לשם כך. כך אני מציע לקרוא את הדיון ב'עקרונות האחריות', שעולה ממנו שלטבע יש ערך וכבוד פנימיים, כדרך להרחיק אותו מקריאה נטורליסטית להצדקת החובה העליונה להמשך קיום, ולא כניסיון לשוב ולהעמיד את החובה הזאת על אדני יסוד מטפיזיים, כמו שראינו בדיון באפילוג. הטעם העיקרי לכך איננו בהכרח זניחת המחויבות המטפיזית העמוקה של יונס אלא הכרה בעובדה שהבנת הטבע כנעדר וריק ממשמעות וכבוד משל עצמו היא שאיפשרה צורה מסוימת של מדע, ובעיקר טכנולוגיה שהתבססה עליו, שהעמידה, ועדיין מעמידה, סכנה מוחשית ביותר להמשך קיום התנאים למימוש הצו המוסרי להמשך קיום האדם בעולם.

יש משהו מתעתע מאוד בטקסטים של יונס בכלל ו'בעקרונות האחריות' בפרט, שנוגע לנטייה שלו לעבור בחדות בין רמות דיון מובחנות בלי לתת את הדעת על כך שיש להסביר או להצדיק את המעבר. הדבר נוגע בעיקר למעבר מדיונים תאורטיים מטפיזיים מופשטים לדיונים מעשיים וקונקרטיים, למשל המעבר מהדיון המטפיזי על היחס בין האדם לטבע לדיון אמפירי ומעשי על הצורך בריסון כוחו היוצר של האדם, ולדיון בסוגיות של מדיניות

ציבורית שאמורות להסדיר את הפעולה האנושית בעולם. תחושת התעתוע עולה מכך שאפשר להבין היטב את השאלות המעשיות והאמפיריות גם בלי להיזקק לכובד המשקל של ההצדקות המטפיזיות והתאורטיות, כך שנראה לנו שאפשר בלעדיהן. אולם בדיוק אז נדמה שהעניין האמיתי של יונס הוא בעיון המטפיזי והתאורטי עצמו, או כהסבר לסוגיה שדורשת פנייה אל המעשה, או כמשהו המשמש תכלית לשמה, ואז הדיון המעשי הוא רק המקרה שבאמצעותו מוצגת הסוגיה או המניע לדיון המטפיזי. האם יונס מבקש לשכנע אותנו בעמדה מטפיזית מסוימת או שמא הוא מבקש להציע לנו לפעול באופן מסוים, או לפחות לקרוא לנו להתחיל לעשות זאת? האם הכוח הכביר שהשיג האדם תובע פעולה של ריסון עצמי מסיבה מעשית פשוטה או שהכוח הזה מציג את הטעות המטפיזית שהובילה למשבר? במקרה זה ברור שיש צורך בשינוי המטפיזיקה שיוליד מצידו שינוי באופני הפעולה. נדמה שהתשובה לשאלה טמונה בכך שיונס מסרב להשעות את הדיון במציאות ואת אופני הפעולה האפשריים בשם העיסוק במטפיזיקה. אבל הוא גם מסרב להצטמצם לקריאה לפעולה קונקרטית שייעדר ממנה היסוד המטפיזי. התאורטימטפיזי, והמעשימוסרי ארוגים זה בזה בלי אפשרות לקבוע את יחסי ההתניה ההדדיים ביניהם. ההימנעות הזו היא עקרונית מבחינת יונס, והיא יוצרת את הבלבול לגבי מטרותיו של החיבור. אך כאשר אנו מבינים שהעניין הוא מכוון, ואיננו תוצאה של חוסר יכולתו להבחין בין השניים, או אז עלינו לקרוא את הספר תוך מעבר מתמיד בין הרמות ולתהות על טיב הקשר ביניהן, גם אם בסופו נמצא את עצמנו בחרים באחת מהן.

הביטוי המובהק של הקושי הטמון בתביעה מורכבת כזאת, מתמצה בהתקבלות המוצלחת, ולמעשה היחידה, של חיבורו 'עקרון האחריות'. הספר הפך, ועודנו, מעין מניפסט של התנועה האקולוגית, בעיקר בגרמניה, לא בגלל הנועזות המטפיזית המקורית, שיצאה נגד כמה ממושכלות היסוד של הפילוסופיה של העת החדשה, אלא בעיקר בגלל רטוריקת המשבר והפתוס המוסרי שגולמו בטענה שעלינו להכיר בפגיעותו של הטבע ולהתייחס אליו כדבר מה הנושא ערך וכבוד עצמיים. המסר שעולה מן הספר לדעת רוב קוראיו הוא הצורך הברור שעולה מהספר שיש לנקוט פעולה מעשית דחופה, לאור הניצול הבלתי מרוסן של כוח היצירה האנושי שיכול להעמיד אותנו לפני הרס וחורבן מוחלט. רוב קוראיו של הספר לא הבינו את הנימוק המטפיזי המורכב על ההכרח המוסרי בהמשך קיומו של האנושי והאופן שבו דבר זה תלוי בהכרה בהיות הטבע תכליתי, לא ניטרלי, מבחינה מוסרית, וככזה מטיל מחויבות מוסרית על האדם. אף שיונס שמוח על ההתקבלות המוצלחת של ספרו, ועל השפעתו הציבורית על פעולה אנושית, הוא הצר מאוד על ההתעלמות מרובד ההצדקה המטפיזי שמבחינתו היה בעל חשיבות מהותית. וכך יונס מסכם את העניין בזיכרונותיו:

The imperative of responsibility owes its tremendous influence, if I am not mistaken, not to its philosophical framework but rather to the general recognition... that something could get wrong with the human race, that

it was even on the verge of putting its own existence in jeopardy through ever increasing technical intervention in nature....I have the impression that the newly awaking and highly justified fear of such threats accounts for the success of my book, while I doubt my ontological philosophy has much effect.²⁴

הערה זו על ההסבר להצלחתו של הספר 'עקרון האחריות' ככרוכה בהתעלמות מהרובד הפילוסופי היא חשובה, והיא תוכל לשמש אותנו לקשור יחד את חלקי מאמר זה לכדי יריעה שלמה. בעיקר היא תאפשר להסביר את טיב הקשר בין החלק הראשון, שנגע בעיקר במאפיין הביוגרפי של יונס, היותו אינטלקטואל יהודי-גרמני, לבין שני חלקיו האחרים שעקבו אחר התפתחותו של המהלך הפילוסופי שעשה. הסיבה נעוצה בכך שאת האכזבה של יונס מההתעלמות מהרובד הפילוסופי אני מביין גם כחוסר הבנה והתעלמות מממד קיומי, הנוגע בדיוק בביוגרפי, שיונס ביקש לתת לו ביטוי באמצעות המושגים של הפילוסופיה. ההתעלמות מהרובד הפילוסופי היא לא התעלמות מעניין ספקולטיבי תאורטי שעליו יכול היה יונס להגיב באכזבה מכך שהוא לא נמצא מעניין 'מספיק' או מסקרן 'מספיק', או לייחס זאת לאליטיזם פילוסופי רווח, שרוב בני האדם לא מוצאים עניין עמוק בשיח פילוסופי מופשט. אכזבתו היא מכך שנדחתה חוויית החיים הקיומית, שהיא תמיד בסופו של דבר גם ביוגרפית במידה מסוימת, שהועתקה אל המרחב הפילוסופי והתמקדה בשאלת היסוד של מקומו ויחסו של האדם אל העולם. שאלת מקומו של האדם בעולם איננה שאלה תאורטית גרידא, החפה כל ממד נורמטיבי; אלא תמיד מעורבת בה הערכה שאם היחס אדם-עולם נחוץ כמצב אנושי של זרות, ניכור, וחוסר משמעות הריהי תובעת תיקון בחווייה של הרמוניה ואחדות. עניין זה עולה בביורר משלושת השלבים בהתפתחות מחשבתו הפילוסופית של יונס. כמו שהוא עצמו מציין, השלב הראשון, העניין שלו בגנוסיס, על חוויית הניכור הבסיסי של מי שחי בעולם הארצי ושואף להיחלץ ממנו באמצעות ידיעה, לא עלה רק מעניין מדעי בתנועות אינטלקטואליות בתפר שבין הפאגניות והעולם ההלניסטי למונותאיזם היהודי-נוצרי, אלא בעיקר בגלל האנלוגיה שמצא בה למצב הזרות והניכור של האדם המודרני בעולם שנשלט על ידי תמונה מדעית מכניסטית. אחרי ביסוס אנלוגיה זו הייתה הצדקה למעבר לשלב השני, שבמרכזו עמדה פנייה לפילוסופיה של החיים שנומק והוצדק כדרך שבה ישוב האדם ויראה בטבע, בחיים, סביבה שאיננה זרה לו והוא איננו עומד כנגדה אלא מהווה חלק אינטגרלי ממנה. השלב השלישי, שבמרכזו הפנייה לאתיקה חדשה, לאתיקה של אחריות, שהונע מגילוי מגבלותיו של המהלך המטפיזי כאמצעי לעורר שינוי, דבר שחייב פנייה לאתיקה כקריאה לפעולה של ריסון כוחו של האדם והרחבת תחום האחריות המוסרית שברשותו גם על הטבע ועל דורות העתיד. הפנייה לאתיקה והרחבת תחום האחריות נועדה

לשרת תכלית אחת, שהיא המשך קיומו של העולם, של הטבע, כמקום היחיד שבו יכול האדם להמשיך ולהתקיים, וזאת רק כאשר הוא מאזן בין עוצמת יצירתו לשימור התנאים לקיומו של המקום שבו הוא חי ופועל.

בכל זאת חזרה לביוגרפי ?

המהלך הפילוסופי הזה של יונס, למרות ייחודו הנעוץ בעיקר בפנייה לפילוסופיית טבע ולמטפיזיקה, רחוק מלהיות מקורי אם בוחנים אותו במסגרת של מה שנהוג לכנות הדיון הפילוסופי במודרניות. יונס מצטרף להיסטוריה ארוכה של רפלקסיה פילוסופית על המצב האנושי המודרני והוא חולק עם רבים את אותה דיאגנוזה פסימית אבל גם את הניסיון המתמשך של רבים להציע דרך להתגברות על פגמיו. אפשר כמובן להיכנס לדיון הבוחן את ייחודו של יונס ביחס להוגים אחרים בני זמננו, כמו צ'רלס טיילור, חנה ארנדט, הוגי אסכולת פרנקפורט, יורגן הברמס ואקסל הונד. מדיון זה יעלה בביורר שהבחירה שלו בפנייה דווקא למטפיזיקה ולפילוסופיית טבע, והימנעות מודעת מפנייה להנחות של ההגות הממשיכה ישירות את ערכי הנאורות של המאה השמונה עשרה, תציב אותו כקול אחר ומעניין. אולם לא למסגרת דיון זו ברצוני לפנות עתה אלא דווקא לזו המבקשת להציב את ייחודו בתור דיאגנוסטיקן של המצב האנושי המודרני, כצומח מהתנסות החיים של יונס כיהודי-גרמני. כמי שחווה מכלי ראשון את האלימות הדמונית והניהיליסטית של הנאציזם הרי כמעט מתבקש לקרוא את כל המהלך הפילוסופי של יונס כצורה של מתן הסבר להופעתה כפוטנציאל שהיה טמון בעצם מאפייני ההווה של האדם המודרני וביחסו לעולם ולטבע. התביעה לאתיקה חדשה של אחריות תובן, לפי קריאה ביוגרפית זאת, כהצעה של אמצעי מעשי שאמור לחולל שינוי בסדר הפוליטי שמטרתו היא מניעת התפרצות חוזרת של אותה אלימות דמונית וניהיליסטית. ייתכן מאוד שאפשר להתחקות גניאלוגית אחר התקופה בחייו שבגינה אפשר לייחס את המוטיבציה הפילוסופית של יונס לעניין ביוגרפי ולעגנה בחוויית הזרות היסודית שחשו רבים מהאינטלקטואלים היהודים-גרמנים בני דורו של יונס, אפילו בלי להיזקק בהכרח לפנייה לתוצאותיה האיומות של הקטסטרופה הנאצית כעוגן אולטימטיבטי שאליו מצומצם הכול. אולם אז מתעוררת שאלה פשוטה: האם העיגון הזה משנה באופן כלשהו את היחס לטענה הפילוסופית של יונס? האם עיגון גניאלוגי זה של המוטיבציה הפילוסופית מחזק את טיעונו הפילוסופי? האם אנו רוכשים בכך הבנה טובה יותר של השלבים השונים במהלכו הפילוסופי? במבט ראשון התשובה לשאלות אלו היא שלילית וחייבים להודות שבמידה רבה היא גם מוצדקת: ניתן לקרוא את המהלך הפילוסופי של יונס, כפי שהוא עצמו מציגו, כהיענות לשאלת יסוד פילוסופית העומדת בפני עצמה בלי להיזקק לרקע הביוגרפי. ואכן כאשר בוחנים את הכתיבה המחקרית על יונס קל לראות שהיא אינה רואה קושי או עיוות כלשהו בצמצום הממד הביוגרפי, לכל היותר למשהו קצרצר ואינפורמטיבי, והיא מתמקדת בעיקר בתרומה

הפילוסופית הייחודית שלו לשיח הפילוסופי על המודרניות. אבל מה שמפתיע הוא שכאשר באים להצביע על ייחודו של יונס הרי שמעבר לפרטים ספיציפיים הנוגעים בשיקול פילוסופי כלשהו, הדבר המהותי שמייחדו מתואר כ'חוש למציאות'. הוא מוצג כמי שהניסיון הקונקרטי הוא שמכוון את העניין התאורטי ושאינן לו מחויבות לעמדה תאורטית ככזאת אלא הוא מוכן לרתום אותה למה שנראה כמצב עניינים קונקרטי העולה מניסיון האדם. עמדה זו מתוארת על ידי אחד מתלמידיו הקרובים כמה שמציב אותו כחריג בנוף הפילוסופי העכשווי:

Jonas' arguments typically move back and forth between ontology, epistemology, scientific facts and ethics. This is uncharacteristic of our age. Jonas is decidedly out of step with the times. What accounts for Jonas' "going it alone" and whose footsteps should you we follow? The key, I think, is Jonas' fundamental approach to first-hand, immediate experience and his conception of the relation of philosophy and theory to such experience. ... Philosophical theory ought to be generated out of human experience, which in turn it more or less adequately interprets.²⁵

אפשר לראות בתיאור זה של דונלי שב'ניסיון' נוכל להבין לא רק, או לא בהכרח, את המצב האנושי המודרני בכלל, ואת המופע הטכנולוגי בפרט, אלא גם את ההתנסות הייחודית יותר של יונס האיש. כי אם העניין של יונס הוא להגיב פילוסופית, או תאורטית, לאתגר שהניסיון במציאות עצמה מציב לפנינו הרי שאז נפתחת האפשרות לקריאה דרך ההתנסות הביוגרפית שאיננה מטילה פגם בשיקול הדעת הפילוסופי בהכרח אלא, להפך, היא מאפשרת להבינו ולהצדיקו. נכון שדונלי איננו אומר דבר על התוכן של אותו ניסיון אבל הוא תולה בו את המוכנות של יונס ללכת בדרכו התאורטית והפילוסופית הייחודית, גם אם הדבר כרוך בהצבתו בשוליים של הדיון הפילוסופי העכשווי. האפשרות של קריאה ביוגרפית איננה היחידה, ואפשר לפרש את הרעיון של הפנייה לניסיון ולהיסטוריה במונחים של המחויבות העמוקה של יונס לאתוס פילוסופי ידוע, הרואה ברפלקסיה הפילוסופית צורה של פעולה בעולם. כאשר ממקמים את יונס בהקשר זה, יש להצביע עוד על מה שמבחין אותו מהוגים אחרים בני זמנו המחויבים לאתוס זה, בעיקר אלו שהושפעו מהקשר המחשבה המרקסיסטי, כמו הוגי האסכולה הביקורתית, שחלקם הגדול אף חלקו ביוגרפיה הדומה לזו של יונס. כלומר כשיונס חושב על הניסיון ועל המציאות ומבקש להגיב להם אין הכרח לראות זאת כמצומצם דווקא לניסיון הביוגרפי אלא לניסיון והמציאות העולים מ'העידן הטכנולוגי' כצורה מאוחרת של המצב האנושי המודרני, ולאלו הוא מציע תיאור וניתוח ייחודיים. קשה שלא להשתכנע שהפנייה של יונס לניסיון

Strachan Donnelley, 'Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility', *Social Research* 56 no. 3 (1989), p. 654 ²⁵

אין בה כשלעצמה קריאה לפנייה לניסיון הביוגרפיה-אישי, גם אם הדבר אפשרי ומפתה מאוד כהסבר, לא מפני שאיננו יכולים להכיר בו כמופע של ניסיון אלא בעיקר מפני שהוא נוטה לצמצם את טווח חלותו של ההסבר התאורטי שנבע ממנו. הצמצום אל הביוגרפי יכול לעוות במידה רבה את תוקפה ואת תחום חלותה של הטענה התאורטית עצמה כיוון שהקורא יכול לראות בכך אינטרס זר: לא טענה תאורטית בלתי תלויה אלא טענה פיסכולוגית במקרה הטוב, או אידאולוגית במקרה הרע.

סוג כזה של שיקול דעת, והחשש מתוצאותיו האפשריות על התקבלותה של הטענה התאורטית, יכולים להסביר גם את ההימנעות של יונס, מלבד החיבור האחרון שכתב על 'מושג האלוהים אחרי אושוויץ', מאזכור הרקע הביוגרפי כרלוונטי לעיצוב או להערכה של עמדתו הפילוסופית. אך נדמה שהימנעותו של יונס עצמו מלקשור את מהלכו הפילוסופי לזהותו כיהודי-גרמני,²⁶ והימנעותו מלדון בהקשר ההיסטורי שבו התנסה ובתגובה אליו פעל כהוגה, איננה מחייבת את מי שקורא אותו כחוקר, או כפרשן. החוקר יכול להניח שלא סביר שעוצמתם של האירועים המהווים את ההקשר ההיסטורי שבו חי ופעל יונס לא מצאו דרכם אל הגותו. וכאן יש מעין מדרג של קריאות: יש מי שסבורים שלהקשר הביוגרפי יש הד ברור בבחירה של תמות היסוד שבהן דן יונס – זרות וניכור ואפשרות המשך קיומו של האנושי – וגם אם יונס מעדיף להתעלם מהן או להמעט בחשיבותן הרי שעל החוקר, או הפרשן, להסב את תשומת הלב לנוכחותן. אבל יש מי שמבקשים ללכת עוד צעד ולתלות כמעט את כל המהלך הפילוסופי של יונס בקשר סיבתי לחייו כיהודי-גרמני, ולקבוע שמהו מהותי יחסו בהבנת של העמדה התאורטית של יונס אם היא לא תעוגן בהתנסות זו. בעוד את העמדה הראשונה במנעד שצוין קל יחסית לעגן טקסטואלית, כאמור, בגלל התמות שבהן עוסקים חיבוריו הפילוסופיים של יונס, הרי שאת העמדה השנייה קשה יותר לבסס רק על בסיס הטקסט הפילוסופי שלו מפני שאין כל התייחסות ישירה לכך. ואכן רק בהתבסס על טקסט ביוגרפי מובהק, ולא פילוסופי או תאורטי, המבוסס על שיחות ארוכות שקיים עם ידידת משפחה, שבהן לבקשתה פרס את סיפור חייו, יכול אחד מקוראיו, המבקש להשתית את הגותו על הניסיון הביוגרפי, לקבוע עמדה חד משמעית זו:

In light of the connection between existential experience and philosophy to which Jonas repeatedly called attention, the biographical elements acquire decisive significance for illuminating the Jewish dimensions of his work. The intellectual direction of his philosophical thinking, with its

²⁶ ראו גם ההרצאה שנשא לרגל 600 שנה לייסודה של אוניברסיטת היידלברג שבה נתבקש לדון בקשר בין 'המדע' לחוויות 'אישיות'. ואם הקורא יצפה שכאן דווקא הוא ידבר על ייחוד הקיום היהודי-גרמני, לפני או אחרי 1933, הרי נכונה לו אכזבה. בתארו את הצד הביוגרפי הוא מצמצם לזיכרון פרטי של תחילת העניין שלו בפילוסופיה בילדותו ולאירועים האינטלקטואליים שעבר שעוררו בו את העניין והסקרנות התאורטיים.

discontinuities but also its fundamental consistency, which can be found in the central motif of human beings' responsibility for the life of the world, understood as the "Creation", cannot be appreciated fully unless one recognizes his origins as German Jew and his life as an émigré. Part of Jonas's life experience is his decision to embrace Zionism, brought about by his early encounters with antisemitism and his sense of being a stranger in Germany ... This account leaves no doubt to the significance of Jonas's Jewish identity for his life's work.²⁷

ויתור ודחיקה של הממד הביוגרפי כלא רלוונטי מצד אחד, וניסיון לרדוקציה מוחלטת של הפילוסופי אל הביוגרפי מצד שני, הם אופציות בעייתיות, אבל לא בגלל מגבלותיו של השיקול התאורטי להכריע חד משמעית ביניהם, דבר שנכון כמעט לגבי כל יצירה, אלא בגלל הטיפוס הייחודי שמגלם יונס, יחד עם קבוצה גדולה של הוגים יהודים-גרמנים. הייחוד הזה של יונס, ושל אחרים מאותו טיפוס יהודי-גרמני, איננו עולה מהביוגרפיה במובנה הצר, אלא במובן רחב יותר הנוגע לתנאים ההיסטוריים שבהם ומתוכם פעלו וששזורים, באופנים מגוונים, בביוגרפיה האישית של כל אחד מהם. השילוב בין ההקשר והתנאים ההיסטוריים שבהם חיו ויצרו ובין התמות העיקריות שעליהן נסבה הגותם מחולל כמעט תמיד את הקונפליקט התובע את הכרעתו של הקורא, אם לשוב ולמקם את ההגות בהקשר שמתוכו ובו היא נוצרה או לחרוג ממנו ולחלץ מההגות את גרעינה התאורטי. כלומר, התביעה להכרעה במקרה של יונס, כמו במקרה של האחרים, היא חלק אינטגרלי מפעולת הקריאה וההבנה של הטקסט התאורטי וההכרעה איננה ניתנת להתרה תאורטית בלבד. במקום סיכום ברצוני להראות כיצד נתבע הקורא להכריע אם להשעות את הביוגרפי כלא רלוונטי, ואף כבעל פוטנציאל לאי הבנה ולעיוות של התאורטי, או להכיר בכך שמהו חשוב בטיעון התאורטי חסר, והוא דורש התייחסות ישירה אל הביוגרפי. הדבר החשוב הוא שבכך אני מבקש להטות את הוויכוח משאלה על יונס וכוונותיו ולהפנותה לפעולת הקריאה שלנו, לסבירות שבה נוכל לטעון שאנו יכולים להשעות את ההקשר הביוגרפי, שוב במובן הרחב, ושעדיין העניין התאורטי לא ייצא חסר מכך.

בהקדמה הקצרה, שכבר הזכרנו, ל'צו האחריות', שבו מציג יונס את 'הרעיונות הגדולים' של החיבור, הוא אומר שהאמצעי שדרכו אפשר לשכנע, ואף להניע לפעולה קונקרטי, את האדם בן זמננו שאנו, בני העידן הטכנולוגי, נמצאים לפני משבר עמוק שמאיים על עצם קיומו של האדם הוא אימוץ של מה שהוא מכנה 'היוריסטיקה של פחד'. עיקרון יסודי זה, הקורא לנו לפתח באמצעות הדמיון האנושי תחזיות קודרות לעתיד האדם, ולהשתחרר באמצעותן מרעיון הקידמה של האנושי, שהיה מהנחות היסוד של הוגי

הנאורות, שלפיו העתיד טומן בחובו את מימושו המלא של הפוטנציאל הטמון באנושי, ולהחליפו בפחד מכך שמה שצפוי לנו, אם נמשיך בלי להעריך את הכוח ההרסני הגלום באנושי, הוא איון והרס מוחלט. החלפתו של אידיאל שלמות האדם העתידי, כצו רגולטיבי בנוסח קאנט, שיכול לכוון את הפעילות בהווה לקראת מימוש אפשרי שלו בעתיד, בעיקרון שתכליתו לעורר פחד ואימה וחיזיון אפוקליפטי על אפשרות איונו המוחלט של האדם היא פעולה רדיקלית מאוד. אולי אפשר לראות בהחלפה זאת של האופק העתידי 'רק' תובנה פסיכולוגית, אולי אמפירית ופרגמטית, על מה מניע באופן יעיל יותר את האדם לפעולה, האם זו תקווה או שמא פחד. אולם נדמה לי שזהו הסבר דחוק, שאינו מתיישב עם השינוי העמוק שיש להניח שעברה הנחת המוצא לגבי מהותו של האדם. כלומר, קשה שלא לפנות לאירועים ההיסטוריים הקטסטרופליים של המאה עשרים, ששזורים בביוגרפיה החיה של יונס האיש, כמה שמאפשר לסגור פער הסברי על השינוי הרדיקלי שעוברת הערכתו של יונס את האדם. העובדה שיונס מתחיל את הקריירה האקדמית שלו עם ניסיון לגבור על הפחד מהדמוני, המגולם בתפיסת העולם של הגנוסיס בעולם הארצי, באמצעות כושר הידיעה, אך מסיימה בכך שמה שנתפס כדמוני ומעורר אימה הוא עתה דווקא יכולת היצירה האנושית, ושהדרך לרסנה מושגת רק על ידי פעולת דמיון המעוררת פחד, היא עניין שקשה להסביר בלי לפנות לעולם החיים של יונס. אם נדמה שתליתי הרבה מדי בעקרון "ההווריסטיקה של הפחד", כמה שמצדיק הכרה בחשיבות העניין הביוגרפי, הרי שיונס בסופו של הפרק הראשון בספר, בסעיף הנושא את הכותרת רבת המשמעות, 'ריק אתי', חוזר לתמצית מהלכו הפילוסופי ולמרכזיותו של רעיון הפחד, אך עתה תוך שהוא מציב זאת במסגרת סכמה היסטורית רחבה שהובילה מבחינתו למשבר בתמונת האדם' שלשם שיקומה נותר רק הפחד כאמצעי לעורר את האפשרות של אלטרנטיבה. אין ברצוני לטעון שעצם הפנייה ל'פחד' יש בה כדי לחייב פנייה אל הביוגרפי אלא רק להצביע על כך שכאשר מוטיב זה חוזר והופך מרכזי הרי שהוא מפנה את הקורא, כמעט בעל כורחו, להקשר של חוויית החיים של יונס עצמו.

אני מבקש לסיים בציטטה מתוך 'הריק המוסרי' בלי לנסות לפרשה אלא כמה שנושא בעצמו את מה שמוביל אותנו לחשוב את האופנים הלא מפורשים שבהם שזור הפילוסופי בביוגרפי במקרה של הנס יונס. וכך כותב יונס:

וכאן אני נאלץ לעצור, במקום שבו כולנו נאלצים לעמוד מלכת. כי אותה תנועה עצמה שהפקידה בידינו את הכוחות שכעת צריך לווסתם באמצעות נורמות – תנועת הידע המודרני הקרויה 'מדע' – בהכרח גם שחקה בד בבד את היסודות שמהם יוכלו הנורמות לצמוח; התנועה הזו החריבה את עצם הרעיון של נורמה. היא אמנם לא החריבה, למרבה המזל, את האינטואיציה הנורמטיבית, או אף את המשיכה אל נורמות מסוימות. אבל החוש הזה מתחיל לפקפק בעצמו כאשר מציבים מולו 'ידע' לכאורה, או לפחות כאשר שוללים ממנו כל בסיס ידע. האינטואיציה הנורמטיבית התקשתה תמיד להתמודד עם הזעקות הקולניות של החמדנות והפחד; וכעת עליה לעמוד נכלמת גם מול זעפו או

זחיחותו של הידע הנעלה, שקבע כברסמכא כי האינטואיציה משוללת כל יסוד. ראשית 'נוטרל' הטבע במה שנוגע לערכים, וכעת מנוטרל גם האדם עצמו. כעת אנחנו רועדים במערומי הניהיליזם, שבו יכולת כמעט אינסופית משודכת לריקנות כמעט אינסופית; יכולת מקסימלית בצד ידע מינימלי לגבי היעדים הרצויים למימושה. אין טעם לשאול אם אפשר לגבש תפיסה אתית שתתמודד עם הכוחות הקיצוניים שנתונים בידינו; כוחות שמתחזקים מדי יום ושכמעט כופים עלינו להפעילם גם מבלי לשקם לפני כן את הקטגוריה של המקודש, זה שהנאורות המדעית חיסלה באופן היסודי ביותר. באשר להשלכות שהן עדיין מיידיות מספיק כדי להשפיע עלינו עצמנו, הפחד עשוי לעשות את העבודה; הפחד הוא תכופות התחליף הטוב ביותר למידה טובה אמיתית או לחוכמה של ממש.²⁸

פיני איפרגן

אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן

pini.ifergan@biu.ac.il