

מחשבתו של עמנואל לוינס על מדינות ועל מדינת ישראל

אפרים מאיר

אין בכוונתי לנתח במאמר זה את כל הפסקאות ביצירתו של הפילוסוף הדגול עמנואל לוינס (1906-1995) שבהן הוא מבטא את דעתו על הציונות ועל ישראל. לא אדגים אפוא את ההתפתחות הברורה שעברה מחשבתו בסוגיה הזאת מן העמדה שלפני השואה אל העמדה שאחרי השואה. את הפסקאות שבהן לוינס עוסק בעמדותיו בנוגע לציונות ולישראל סקרתי במקום אחר, שם נתתי סקירה פנורמית של טענותיו המכריעות בנושא הזה.¹ כאן אסתפק בתיאור קווים מרכזיים של הגותו הכללית והיהודית ואוציא ואסיק מסקנות מן ההגות המטפיזית הכפולה הזאת כדי להבליט את עמדותיו של לוינס בנוגע למדינת ישראל ולמפעל הציוני.

חירות קשה

במאמר משנת 1961 מנגיד לוינס את משנתו של היידגר ליהדות ומגדיר את טבעה של היהדות.² במאמר קטן ויפהפה זה כותב לוינס שהיהודים, שלא כמו באונטולוגיה של היידגר, מגלים את ההוויה האנושית לפני שהם מגלים את הנופים. ההוויה היהודית היא הוויה חופשית מנופים, מאדריכלות ומדברים כבדים ומיושבים: 'היהדות מאז ומעולם חופשית היתה כלפי המקום. כך היא נותרה נאמנה לערך העליון. התנ"ך מכיר רק ארץ קדושה אחת, ארץ אגדית המקיאה את העושים אי־צדק, ארץ שבה אינך משתרש בלא תנאי. מה צנוע ספר הספרים בתיאורי הטבע שלו! "ארץ זבת חלב ודבש" – הנוף מתואר במונחים של מזון'.³

1. ראו: אפרים מאיר, 'מקומן של ארץ ישראל ומדינת ישראל בכתביו של ע' לוינס', מטאפורה: כתב עת לפילוסופיה, 3 (תשנ"ג), עמ' 41-61.
2. Emmanuel Levinas, 'Heidegger, Gagarin and Us', *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (trans. by Seán Hand), London 1990, pp. 231-234
3. Ibid., p. 233

פסקה זו מטעימה בכיבוד כי בחוויה היהודית יחסים עם בני־אדם אחרים קודמים ליחסים עם מקומות. הבעיה בכיבוד של אדם למקומות, הבעיה בהיותו מושרש, בהיותו כאן, טמונה בעצם פילוג האנושות לילידים ולזרים.⁴ בלשון פיוטית כותב לוינס: 'אדם חי על פני האדמה באופן רדיקלי יותר מהצמח, אשר רק ניזון ממנה'.⁵ הקשר עם האחר, עם ה'פנים' שלו, כלומר עם הדרישה האתית שלו, קודם לקשר עם מולדת, שבט או אומה. היהדות, שכמו הטכנולוגיה עשתה דמיסטיפיקציה ליקום, שחררה את הטבע ממקסם. היא 'גילתה את האדם בעירו פניו'.⁶

יחס האתי נולד מן הקריאה הדחופה, הנובעת מפניו של האחר, לכבד אותו; הוא נולד מחוציות שאי־אפשר לבלעה בכוליות של העצמי. המחשבה הזאת בולטת בנוכחותה בפילוסופיה הכללית של לוינס, שהיא ביקורתית כלפי תפיסת העולם של היידגר. אפנה כעת למטפיזיקה האתית של לוינס, המכילה תובנות עמוקות על מהותם של יחסים בין־אנושיים וטרנסצנדנטיות אנושית. דיון בתובנות האלה הוא חיוני להבנה נכונה של גישת לוינס לנושא המשפחה ולנושא המדינה ולהבנת גישתו כלפי העם היהודי ומדינתו.

הזמן והאחר

בספר 'הזמן והאחר',⁷ שראה אור 13 שנים לפני הופעת המאמר על היידגר והיהדות, חושב לוינס על האני כעל בעל אפשרות יוצאת מגדר הרגיל לטרנסצנדנטיות הטמונה בקשר עם האחר, ולא בקשר עם ההווה. בכיבוד המוקדם הזה מנתח לוינס את תופעות הארוטיקה והאבהות כדי להצביע על האחרות כמהותית ביחס עם האדם האחר. בתוך קשר עם האחר, האני הווה מחוץ לעצמו (ex-istent). בייחוד בארוטיקה ובאבהות נמצא האני בקשר עם האחר – האהובה או הילד. הקשר האתי עם האחר הוא קשר של 'ליטוף', אשר – בניגוד להכרה – אינו יודע את אשר הוא מבקש. בליטוף, האדם האחר אינו הופך להיות חלק מן האני; יש כבוד כלפי האחרות, והיא נותרת חוצית. בליטוף, שאינו מקיף את האחר ואינו מגדיר אותו, ניגשים אל האחר בדרך מיוחדת, שאינה מושגית. בארוטיקה ובאבהות, אחרותו של האחר אינה מבוטלת, אלא מודגשת:

הליטוף הוא אופן הווה של הסובייקט, שבו הסובייקט הנמצא במגע עם אחר הולך אל מעבר למגע הזה. המגע כריגוש הוא חלק מעולם האור. אבל מה שמלטפים אותו, אין נוגעים בו במלוא מובן המילה. לא את הרכות ולא את החום של היד, הניתנים במגע,

⁴ Ibid., p. 232

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 234

⁷ Emmanuel Levinas, *Time and the Other* (trans. by Richard A. Cohen), Pittsburg, PA 1987

מבקש הליטוף. חיפוש זה של הליטוף מהווה את מהותו, וזה משום שהליטוף אינו יודע מה הוא מחפש. ה'לא לדעת' הזה, אי-הסדר היסודי הזה, הוא מהותו. זה כמו משחק שבו דבר-מה חומק, משחק שהוא נטול מטרה או תוכנית לחלוטין, לא במה שיכול להיות לנו או אנו, אלא משחק במשהו אחר, תמיד אחר, תמיד בלתי-נגיש ותמיד עדיין לא. הליטוף הוא הציפייה לעתיד הטהור הזה, ללא תוכן. הוא עשוי מההתגברות הזאת של רעב, מהבטחות עשירות יותר ויותר, ופותח פרספקטיבות חדשות על הבלתי-ניתן לתפיסה. הוא ניזון מרעבים אינספור.⁸

לא רק במערכת היחסים המינית, אלא גם באבהות מתגלה האחר כמי שאי-אפשר לבלעו בכוליות. לוינס מפתח במפורש את המחשבות האלה באופוס מגנום שלו, 'כוליות ואינסופיות', שראה אור במקור בשנת 1961, השנה שהתפרסם מאמרו על היידגר והיהדות.⁹ מחשבות אלה מעידות על בנייתה של פילוסופיה שונה למדי מזו של האונטולוגיה היסודית של היידגר. שלא כמורו היידגר, שראה את הטרנסצנדנטיות של האדם בהיותו קשור אל ההוויה, לוינס רואה את ייחודו של האדם בהיותו קשור אל האחר ולא אל ההוויה. היש המעורב בתשובה לאחר בא במקום היש המושרש בהוויה ובנופים. פסקה נוספת מתוך 'הזמן והאחר' שמודגשת בה תפיסתו של לוינס בדבר הטרנסצנדנטיות של האדם היא:

האבהות היא היחס עם אדם זר, שבעוד הוא אחר לחלוטין, הוא אני, היחס של האני עם איזה אני-עצמי שאף-על-פי-כן הוא זר לי. הבן, לאמיתו של דבר, אינו פשוט יצירה שלי כגון שיר או מוצר, והוא גם אינו רכושי. לא קטגוריות הכוח ולא קטגוריות השייכות יכולות לציין את היחס עם הילד. לא מושג הסיבה ולא מושג הבעלות מאפשרים לתפוס את עובדת הפוריות. הילד אינו שייך לי; באופן מסוים, אני הוא הילד שלי. אבל המילים 'אני הוא' יש להן משמעות שונה מן המשמעות האליאטית או האפלטונית. יש ריבוי וטרנסצנדנטיות בפועל הזה 'להיות', טרנסצנדנטיות שחסרה אף בניתוחים האקזיסטנציאליסטיים הנועזים ביותר. עם זאת, הבן אינו איזשהו אירוע המתארע לי – כמו למשל העצבות שלי, גורלי המר, או סבלי. הבן הוא אני מסוים, הוא דמות. בסופו של דבר, האחרות של הבן איננה זו של אלטר-אגו. אבהות איננה אהדה שבאמצעותה אני יכול להעמיד את עצמי במקומו של הבן. אני הוא בני דרך ההוויה שלי, לא באמצעות אהדה. חזרת האני אל עצמו, אשר מתחילה בהיפוסטזיס, היא אפוא לא בלי כפרה, וזאת בזכות פרספקטיבת העתיד הנפתחת על-ידי האָרוס. במקום להשיג את הכפרה הזאת על-ידי הפירוק הבלתי-אפשרי של ההיפוסטזיס, משיגים אותה דרך הבן. ולכן לא באמצעות קטגוריית הסיבה, אלא לפי קטגוריית האב מושגת החירות ונוצר הזמן.¹⁰

8. Ibid., p. 89

9. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity* (trans. by Alphonso Lingis), Pittsburgh 1969

10. Levinas, *Time and the Other*, p. 91

לפי הטקסט הזה יש לאדם האפשרות היוצאת מגדר הרגיל ליצור יציאה מן הכוליות שלו, לעבור אל הקיום של האחר, לחיות את הקיום שלו כדו־קיום ולחיות את הזמן כבין־סובייקטיבי. האחר לא נתפס, הוא אינו שייך לך והוא אינו ידוע – הוא טרנסצנדנטי לאני, הוא לעולם חוצי, לעולם 'נעדר'. תפיסה, בעלות וידיעה הן מילים נרדפות לכוה,¹¹ המיווג (fusion) עם האחר הוא מעין בלבול (confusion), ואילו קרבה אל האחר הבלתי־ניתן לבליעה היא מעשה של שלום, הפותח את האופק של העתיד: 'האחר כאחר הוא לא רק אלטר־אגו: האחר הוא מה שאני עצמי לא. האחר הוא אחר לא בגלל האופי של האחר או הפיזיונומיה שלו או הפסיכולוגיה שלו, אלא בגלל עצם אחרותו. האחר הוא, למשל, החלש, העני, "האלמנה והיתום", בעוד אני הוא העשיר או בעל היכולת'.¹²

כבר בטקסט המוקדם הזה לוינס מגדיר את האני כאחראי כלפי האחר. אחר־כך, בחיבורו הגדול השני 'אחרת מהיות' (1974), לוינס מדגיש שייחודיותו של האני נובעת מאחריותו כלפי האחר.¹³ במובנים רבים מבשר 'הזמן והאחר' את החיבורים הגדולים שכתב לוינס בשנת 1961 וב־1974. עם הניתוח שלו לתופעות הארוס והאבהות לוינס מגדיר את היחס באופן שונה מאוד מהגדרת מורו היידגר. האדם לא קשור בראש ובראשונה אל ההווה ומשמר את עצמו בהוויתו, אלא הוא קשור באופן ראשיתי אל האחר. היחס הזה עם האחר הוא לא מעין קולקטיביות ולא מעין קשר הדדי, אלא הוא קרבה שהיא לחלוטין מקיימת מרחק.¹⁴ אם היחס עם האחר הוא מרכזי, אזי מובן שהיחס עם נופים או עם ארצות איננו ראשוני, אלא משני.

כוליות ואינסופיות

החיבור 'כוליות ואינסופיות' ממשיך את המחשבות על היחס המבוטאות ב'הזמן והאחר'. אך כעת מוסיף לוינס מחשבות על המשפחה ועל המדינה ועל הקשר בין שתי המציאויות האלה. את ההקדמה המפורסמת לחיבורו החשוב ביותר פותח לוינס במחשבות על מלחמה ושלום. לעומת הרקליטוס שביקש להוכיח כי ההווה מגלה את עצמה כמלחמה, לוינס מציין את העובדה שמלחמה איננה מפגינה חוציות. הוא מנגיד את הפוליטיקה בהיסטוריה לשלום שהוא כבוד כלפי חוציותו של האחר. 'האונטולוגיה של המלחמה' מונגדת אל 'חזון אחרית הימים של השלום המשיחי'.¹⁵ אסכטולוגיה זו של השלום, היכולה להתרחש בכל רגע, 'מכוננת

11. Ibid., p. 90

12. Ibid., p. 83

13. Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond the Essence* (trans. by Alphonso Lingis), The Hague 1981

14. Levinas, *Time and the Other*, pp. 93-94

15. Levinas, *Totality and Infinity*, pp. 21-22

יחס עם ההוויה [שהיא] מעבר לכוליות או מעבר להיסטוריה' והיא 'יחס עם יתר שהוא תמיד חוצי לכוליות'.¹⁶ מן ההתחלה של ספרו מתאר לוינס כיצד ההיסטוריה האלימה כפופה לשיפוט. היחס עם האינסופיות, עם הדרישה של האחר המוחלט, הוא המצהיר שההיסטוריה מוכנה למשפט בכל רגע.¹⁷ האינסופיות של דרישת האחר לכבדו מבקעת את הכוליות של האני ואת הכוליות של ההיסטוריה. למחשבות אלה יש חשיבות גדולה בהבנת גישתו של לוינס כלפי מדינות, כלפי המדינה היהודית וכלפי שיבת בני העם היהודי למולדתם. בגוף הספר 'כוליות ואינסופיות', המציג את המטפיזיקה כיהס עם חוציות וכקבלת פנים, דן לוינס בצו 'לא תרצח' כעצם המשמעותיות של פניו של האחר. הפנים מבטאות את מעמדו הרם של האחר בממד של גובה.

ולבסוף, לקראת סוף הספר, לוינס פונה אל הסובייקטיביות בארוטי ובמערכת היחסים המשפחתית. בחושניות מוצא הסובייקט את עצמו כעצמי של אחר, לא רק כעצמי של עצמו. אין כאן שליטה, אלא היות-נרגש, בניגוד לאני ההרואי והגברי שרוצה רק 'דברים רציניים'.¹⁸ במיניות הסובייקט מתייחס אל מה שהוא אחר לחלוטין.¹⁹ לוינס מגדיר את היחס עם הילד כיהס שאינו כוח כי אם פוריות, ויהס זה מכונן את היחס עם הזמן האינסופי.²⁰ הטרנסצנדנטיות של האבהות, שבה האני עובר טרנס-סובסטנציאציה, יוצרת את התשוקה המטפיזית. דרך התשוקה הזאת, או הטוב הזה, המכבד את עצמאותו של האחר ואת הריבוי בהוויה, נוטש לוינס סופית את הפילוסופיה של ההוויה הפרמנידית.²¹ פוריות כטרנסצנדנציה של האני יוצרת ריבוי.²²

ב'מסקנות' של הספר לוינס כותב במפורש על המדינה. היחס המטפיזי שואף למדינה, לחוקות ולחוקים. 'אבל פוליטיקה הנעזבת לעצמה נושאת בחובה עריצות; היא מעוותת את האני ואת האחר שיצרו אותה, כי היא שופטת אותם לפי כללים אוניברסליים'.²³ מטרתו של לוינס אינה להציל את האני הבלתי-ניתן לצמצום מאוניברסליות המדינה, אלא את האני בפוריותו. לא הסובייקטיביות העלומה והבלתי-נראית מתנגדת לכוליות ולטוטליזציה אובייקטיבית; האני בפוריותו הוא 'הפותח זמן אינסופי ובלתי-רציף'.²⁴ שני העמודים האחרונים של 'כוליות ואינסופיות' עוסקים שוב בנושא המדינה.²⁵ כעת ברור כשמש, שהמדינה בעיני לוינס יוצרת נתינים גבריים ובדרך זו היא תופעה אלימה, כוח

Ibid., p. 22 .16

Ibid., p. 25 .17

Ibid., p. 270 .18

Ibid., p. 276 .19

Ibid., p. 268 .20

Ibid., p. 269 .21

Ibid., p. 273 .22

Ibid., p. 300 .23

Ibid., p. 301 .24

Ibid., pp. 306-307 .25

של טוטליזציה, בעוד פוריות היא שבירת הרצף האלים של אירועים: 'בנקודות הקוטב של הסובייקט החי בזמן האינסופי של הפוריות ממוקם היש המבודד וההרואי שהמדינה יוצרת במידותיה הגבריות'. השלום אינו 'תום הקרבות הנפסקים בגלל מחסור בלוחמים, באמצעות ההפסד של מישוהו והניצחון של אחרים, כלומר עם בתי-קברות או אימפריות אוניברסליות עתידיות'. השלום הוא היחס מהאני אל האחר, בתשוקה ובטוב.

לוינס מוחה נגד הרעיון ש'הפלא של המשפחה', עם האינטימיות שלה ופתיחת הפתח לזמן האינסופי, מציין רק 'צעד לקראת האוניברסליות האנונימית של המדינה'. המשפחה היא מחוץ למדינה, היא לא אמצעי של המדינה ולא דגם קטן של המדינה. דומה שלוינס חש שאין הוא יכול להגזים בבהירותו כאן בעמודים האחרונים: המדינה רוצה אני הרואי וגברי, המוכן למות למענה. אבל הסובייקט בתור 'מקבל פניו של האחר', הסובייקט בתור 'קבלת פנים',²⁶ הוא אינו יש סופי גרדא - יש לו האפשרות להיות מחובר לזמן אינסופי, לזמן האינסופי של פוריותו.

לאור הערותיו של לוינס ב'כוליות ואינסופיות' אין לנו אלא להסיק כי ללוינס יש דברים רבים לומר נגד ההכפפה ההגליאנית של המשפחה למדינה, כמו גם נגד התפיסה הפרמנידית של ההווה ללא ריבוי, ונגד צמצום ה'רְקֵלִיטִי של ההווה למלחמה. במחשבה ה'אסכטולוגית' שלו לוינס דן באפשרות הנדירה, אך האנושית, לשבור את הכוליות. הוא כותב על 'הפלא של מושג האינסופיות'.²⁷

בכתביו היהודיים לוינס סבור כי הקיום היהודי מעיד על הפלא הזה שבאמצעותו הכוליות נשברת. מחשבותיו על העם היהודי ועל המדינה היהודית אינן ניתנות להפרדה ממה שהוא מנסח בפילוסופיה שלו על היחס בין המדינה למשפחה, על שבירת הכוליות, על בעיית האני הגברי ועל האפשרות החלופית של האני לקבל את פניו של האחר.

יהדות כאחרות

בקריאה מחודשת של כתביו היהודיים של לוינס ניכר כיצד מחשבותיו הפילוסופיות על החיים האתיים חוזרות במחשבותיו על היהדות כאב-טיפוס לסגנון חיים אתי. לוינס מסרב לצמצם את היהדות לכדי חלק במכלול. לרצות להיות 'ככל הגויים' (שמואל א, ח:כ) הרי זה בעבורו ניצחון העצמי, סירוב לאחרות. היהדות קשורה מהותית לאחרות ולמחאה נגד הכוליות. התבנית של העצמי והאחר מאפיינת את היהדות המבקשת את גאולת העולם. בלא תבנית אב-טיפוסית זו היהדות היא תופעה חברתית שטחית וריקה, נטולת עומק. היהדות היא שארית, יְתָר, משהו שאי-אפשר להבליע בתוך שלם. מצד אחר, היהדות אינה התבדלות טהורה ללא מטרה אלא היא מקושרת לעולם כולו.

Ibid., p. 27 .26

Ibid. .27

בדבריו בבית הנשיא בירושלים הדגיש לוינס כי הכבוד לייחודה של היהדות אין פירושו שהיהדות מנותקת מהתרבות ומהאונברסליות המערביים. יהודים יודעים על 'חשיבותו הגדולה של האונברסלי',²⁸ אך גם יודעים על 'ייחוד' שהוא 'נסיגה לתוך העצמי, המהותית למודעותו של אדם ליתר האחריות שלו כלפי האנושות'.²⁹ היהדות היא ייחודית שמעבר לאונברסליות, והיא קשורה לערכי המערב אך לא טובעת בהם.

בעבור לוינס הכתבים היהודיים הם תוצרים של ייחודיות שיש לתרגמה ללשון היוונית, האונברסלית: 'הייחודיות היהודית מחכה לפילוסופיה שלה. החיפוי הכנוע של מודלים אירופיים אין בו די עוד. החיפוש אחר הפניות לאונברסליות בכתבי הקודש שלנו ובתורה שבעל-פה עודנו נובע מתהליך האסימילציה. לכתבים האלה, דרך אלפיים שנות פרשנות, עדיין יש דבר-מה שונה למסור'.³⁰

לוינס מבטא את התקווה שהתרבות היהודית תתפתח על בסיס חיים חדשים בישראל. במובן זה ישראל תהיה 'קץ האסימילציה'.³¹ היהדות איננה צריכה לעבור 'נורמליזציה'. לחיות חיים 'נורמליים' בישראל זה בבחינת העמדת האחרות על העצמי. חלום הנורמליזציה הוא מקסם שוא שאינו מאפשר אחרות ואינו מניח לעולם להיגאל. לימוד המקורות היהודיים בישראל ובמקומות אחרים, מאמין לוינס, יוכיח שהיהדות אינה ניתנת להעמדה על מה שהכול יודעים, ושיש לה תרומה מיוחדת לתרבות הכללית. היהדות בשביל לוינס היא פרטיקולריות שאינה מנוגדת לאונברסליות. אונברסליות המתעלמת מהבדלים, כמו בשיטת הגל, היא מנוגדת ליהדות. בפילוסופיה של לוינס, הפרטיקולריות היהודית, כאחרות בעולם, היא תנאי לאונברסליות ממשית.

בפרספקטיבה זו אברהם נעשה אב-טיפוס לאדם העוזב מאחוריו את עולם העצמי – את אור – כדי ללכת אל אופקים לא ידועים ואחרי הגבוה ביותר. אברהם מניח לקול האלוהי לשנות אותו, להפוך אותו לאב המאמינים, לאחד שממע את הקול האלוהי לעוזב את העצמי כדי לעבור טרנס-סובסטיציציה על-ידי האחר. לאברהם יש אחרות בתוכו, הוא הולך בעקבות האינסוף השובר את הכוליות, הוא מאזין לקולו של האחר לחלוטין, קולו של הגבוה ביותר. לדעת לוינס היהדות היא הכרח לעולם, היא התנאי ליצירת קהילה אנושית אונברסלית.³² באמצעות הכחשת האחרות של עצמה הופכת היהדות להיפוך הווייתה שלה. האחר הופך לעצמי. שליחותם של היהודים, שלשמה הם נבחרו, היא להיות יְתָר של כוליות, להיות אומה השונה מכל האומות האחרות. העם היהודי מייצג צמצום לעומת עמים אחרים. בזמן הסופי

Seán Hand (ed.), 'Assimilation and New Culture', *The Levinas Reader*, Cambridge, MA 1989, p. 285

Ibid., p. 286

Ibid., p. 287

Ibid., pp. 287-288

Emmanuel Levinas, 'Antihumanism and Education', *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (trans. by Seán Hand), London 1990, pp. 277-288

שלו נוצרת אינסופיות. זוהי האחרות ההכרחית בעולם שבו הכול כבר נמצא, עולם שהוא מלא בעצמו, בלא כל פתיחות למה שמעבר. היהדות היא אחרות בעולם של העצמי, היא מעידה על היעדר בעולם של נוכחות.³³ היא מפנה לקבלת פנים בתוך עולם שבו מתמידים בהוויה; היא מפנה להיעדר, למשהו שלעולם אינו נוכח לחלוטין.

מדינת ישראל ומדינות אחרות

ב'כוליות ואינסופיות' יש למדינות אופי זכרי – הן מדגישות את העצמיות ואת הזמן הסופי. הן מתפתות להזניח את האחרות של המשפחה שנוצר בה זמן שונה – זמן המקושר לאינסופיות באמצעות המגע עם הנשי ובאמצעות יחסים הוריים.

המדינה היהודית חייבת להיות זאת שבה נשמרת האחרות, מדינה השונה מאומות אחרות מפני שהיא בארץ המקיאה את יושביה כאשר נעשה בה אי-צדק. במובן זה ישראל מצביעה על הנעדר, על האוטופי. המדינה היהודית היא בארץ שבה מוסריות נבואית תובעת את תביעותיה, ושבה תשומת הלב לעני, לאלמנה וליתום תבוא במקומו של כוח סתם.³⁴ היא מדינה של אומה מיוחדת עם שאיפות אוניברסליות; מדינה של אנשים שיש להם יתר, עודף אחריות; מדינה שהיא מעבר לפוליטיקה גרדא. למלך אסור להרבות לו סוסים, או להרבות כסף וזהב (דברים יז:טז-יז). מלכים צריכים לנביאים (כפי שנביאים זקוקים למלכים מפני שמוסריות מינימלית צריכה לערבותה של פוליטיקה; על הפוליס לערוב לזכויות האדם).

הכרח ויחסיות של המדינה

לוינס מטעים את ייחודיותו של העם היהודי, את המצוינות המוסרית שלו. לעם היהודי, הוא מדגיש, יש מסורת אתית ארוכה. אין פירוש הדבר שכוה אינו לגיטימי או שכוה פוליטי הוא רע כשהוא לעצמו. ואולם על הכוח הפוליטי להבטיח את המוסריות המאפיינת את הזהות היהודית. תפקיד אחר של הכוח הזה הוא להבטיח את הישרדות האומה בתוך האומות האחרות, או את הישרדותם של יחידים בתוך זולתם. המדינה היהודית היא אפוא הכרח.

33. לדיון בקריאה טוטליטרית של המציאות לעומת קריאה פתוחה ופלורליסטית שלה ראו: אפרים מאיר, 'הקריאה הפולמוסית-האידאולוגית והקריאה החלופית לה', הגות בחינוך היהודי, ב, ירושלים תש"ס, עמ' 19-34.

34. אנטישמיות מודרנית המכוונת נגד עצם קיומה של מדינת ישראל מציגה את מדינת ישראל כסכנה עצומה בין האומות. את האנטישמיות החדשה הזאת אפשר להבין כסירוב לאחרות, כאישוש הזהות העצמית בלא אחרות.

מצד אחר לוינס כותב שעל היהודים במדינתם להיות מודעים למתח שבין כוח פוליטי לבין סדר מטא-פוליטי, בין הסדר המצריך מלחמה או מסים לבין 'החוק של המוחלט'.³⁵ עליהם לדעת שהסדר הפוליטי אינו סדר אוטונומי. בלשונו של אוגוסטינוס, אך לא ברוחו הדיכוטומיסטית: העיר הארצית אינה נפרדת מעיר האלוהים. אמנם הממלכות האלה נפרדות, אך הן גובלות זו בזו. בין מדינה מקיאבליסטית משולחת רסן המשתמשת בשיטות הקיסרים לבין צחות לשון קלת דעת על מורליזם המאיים בגלות חדשה יש אפשרות נוספת. העם היהודי חי מאות שנים בלי כוח פוליטי והיתה לו טהרתו של קורבן. כיום עומדת לפניו המשימה העצומה לחבר פוליטיקה עם מסר מונותאיסטי – יש לו משימה ללכת לקראת 'פוליטיקה מונותאיסטית'.³⁶

לוינס אינו רואה במדינה חבלי משיח וראשית צמיחת גאולתנו. הוא הוגה רציונלי מכדי לייחס ממד משיחי למדינה הנוכחית. כמו הרמב"ם הוא סבור שאסור לחשב את הקץ. ואולם הוא תופס את הציונות כיסוד מיסטי אמיתי, המהווה חיים אתיים קשים הדורשים הקרבה יומיומית, הקרבה שהיא רחוקה מן הנוחיות של המערב.³⁷ לדברי לוינס ישראל עומדת לפני המשימה שלפניה עמד אברהם לפני ארבעת אלפים שנה. הוא כותב זאת בלי מיסטיפיקציה או אידאולוגיה בהדגישו את הייעוד האתי האוניברסלי היהודי ואת אמונתו בו: 'אם כן אפוא, שיבה זו לארץ אבותינו, מעבר לפתרון כל בעיה מסוימת שהיא – אם לאומית ואם משפחתית – מציינת את אחד האירועים הגדולים ביותר של ההיסטוריה הפנימית, ושל ההיסטוריה גרדא'.³⁸

שלום

במאמרו 'פוליטיקה אחר-כך': לוינס מבטא את הערכתו כלפי הביקור ההיסטורי האמיץ של נשיא מצרים אנואר סאדאת בירושלים ב-19 בנובמבר 1977.³⁹ הוא מעריך את סאדאת עמוקות על שהגיע לשלום מתוך הליכה בדרך שהיא מעבר לפוליטיקה. בפסקה מעוררת מחשבה לוינס כותב שהאנטישמיות אינה שנאת זרים או גזענות, אלא גועל מקרבתו של האדם האחר, מהתברתיות עצמה.⁴⁰ הציונות, לעומת זאת, מוגדרת

Seán Hand (ed.), 'The State of Caesar and the State of David', *The Levinas Reader*, pp. 268-277 .35

Ibid., p. 276 .36

Ibid., p. 295 .37

Ibid., p. 277 .38

Seán Hand (ed.), 'Politics After!', *The Levinas Reader*, pp. 277-283 .39

Ibid., p. 279 .40

כמחוברת לאדם האחר, כפוליטיקה ולא-פוליטיקה, כ'אנרגיה פראית ופגיעות קיצונית'.⁴¹ 'מציון תצא תורה' (מיכה ד:ב), זו המורשת המוסרית ותורת הצדק של ישראל. לדברי לוינס הבין סאדאת שישראל אינה מדינה ככל מדינה אחרת בתוספת נדיבה של צחות לשון, והוא הבין שהשלום הוא מעבר לחשיבה פוליטית טהורה, ושיש יותר מה-Realpolitik ללא חזון או מהאידאליזם האוטופי הבלתי-זוהיר. ישראל אינה רק מקלט לגרדפים ולחסרי המדינה:

למשך אלפיים שנה העם היהודי לא היה אלא מושא [של ההיסטוריה האנושית], תמים פוליטית בגלל תפקידו כקורבן. היא [תמימות פוליטית זו] אינה מספקת לייעוד שלו. מאז 1948 הנה הוא מוקף אויבים ותמיד מוטל בספק, אך גם מעורב באירועים, על מנת לחשוב -- לבנות ולבנות מחדש -- מדינה שעליה להיות הגשמה של המוסריות הנבואית ושל רעיון השלום.

המשפטים דלעיל מקבילים למה שלוינס כותב על 'שלום משיחי' במבוא ל'כוליות ואינסופיות'. השלום איננו הפסקת לחימה, אלא הוא עצם הקרבה לאחר.⁴² השלום הנה, שהוא יותר מהפסקת אש, הוא בעיני לוינס מהותה של מדינת העם היהודי.

זמן ומקום

לעתים קרובות כותבים הוגים יהודים בני הזמן המודרני שבתוויה היהודית הזמן חשוב מן המרחב. גם לדעתו של לוינס היהודים יוצרים במודע זמן בין-סובייקטיבי – בתשומת לב מיוחדת לאנושיות, העברי יודע כיצד לעבור אל הזמן של האחר, ובכך הוא יוצר עתיד. בכוכב הגאולה של רוונצווייג (1921), שלוינס קראו לפני מלחמת העולם השנייה, יש לאומות טריטוריה ובניהם של התושבים מתים למענה. ואולם לבני העם היהודי אין הקשרים האלה לארץ מולדת, והם חיים את הנצח. האומה היהודית היא זמן על-זמני בתוך האומות. ידוע היטב שלוינס שאב השראה מקריאת כוכב הגאולה. גם הוא סבור שבני העם היהודי מחוברים אל האינסוף ושיש להם גישה אחרת לאדמה. בפרספקטיבה של לוינס יש מעין אקסטרטוריאליות יהודית, אפילו בארץ-ישראל. היסוד ה'גומדי' הזה ביהדות קשור לעובדה שלעם היהודי יש אחריות בלתי-מוגבלת.

בריאיון עם שלמה מלכה ואלן פינקלקראוט, שנערך בעקבות הטבח במחנות סברה ושתילה בספטמבר 1982,⁴³ לוינס מדבר על אחריות בלתי-מוגבלת ועל אשמה עקיפה. בריאיון הזה הוא מעיר שישראל אינה מדינה ככל מדינה אחרת ושהעם היהודי אינו דומה

41. Ibid., p. 280.

42. ראוי: אפרים מאיר, 'מלחמה ושלום בהגותו של לוינס', עיון, מה (תשרי תשנ"ז), עמ' 471-479.

43. Seán Hand (ed.), *The Levinas Reader*, pp. 289-297.

לכל עם אחר. אבל ציון חשובה כ'רעיון פוליטי שיש לו הצדקה אתית. יש לו הצדקה אתית עד כמה שפתרון מדיני אוכף את עצמו בתור אמצעי לשים קץ לשרירותיות שאפיינה את המצב היהודי [...]'⁴⁴. במדינת ישראל יש מקום להגנה מפני שאלה הקרובים אלינו גם הם האחרים. עם זאת, הספרים נושאים את היהודים יותר משנושאת אותם האדמה. דיבת הארץ שעליה נענשו המרגלים היא רעה, אבל – מוסיף לוינס טענה תלמודית – אם דיבת מה שאינו אלא 'אבנים ועצים' עונשה מוות, קל וחומר דיבת בני-אדם. 'אדם קדוש יותר מארץ, אפילו מארץ קודש, שכן כשהיא ניצבת מול עלבון כלפי אדם אחר, הארץ הקדושה הזאת מתגלה במעורמיה כלא יותר מאבן ועץ'.⁴⁵

ציון: אידאל ומציאות

השאלה הקבועה של לוינס היא אפוא אם הפנימיות של ישראל, המצוינות האתית שלה, האחרות הרדיקלית שלה, נשמרות במדינת ישראל. השאלה הזאת נוגעת ליחס שבין היהדות למדינת ישראל. האם אחרות היא המנצחת במפעל הציוני או שמא עצמיות? מה חשוב יותר, דמיון או דיסימילציה והבדל? האם הלאומיות היהודית היא ככל לאומיות, או שמא חקוקה אחרות במפעל הציוני? האם הציונות הנוכחית היא מטרה כשהיא לעצמה או שהיא מובילה לטרנסצנדנטיות ממשית ולקשר עם האחר? האם ישראל היא אחת מהאומות, ככל הגויים, או שהיא מכניסה שוני לקהילת האומות? האם יום העצמאות הוא יותר מיום העצמיות? האם ישראל היא עוד מדינה בעלת אופי גברי, עיוורת לקריאת האחר, או שמא יש לה היעוד הנשי להרות את האחר, ייעוד של קבלת פנים ושל כבוד? השאלה הביקורתית הסופית של לוינס היא השאלה, אם היהודים עדיין יש רצון ליהדות. יש חשיבות קריטית לשאלה אם מדינת ישראל היא ביטוי של עצמיות, או שאחרות היא המאפיין העיקרי שלה. לכל אורך עבודתו, בכתביו היהודיים והמקצועיים, עניינו של לוינס נותר 'הפנים' של האחר. ציון מחייבת את הכבוד ל'פנים'. לא כוח ועוצמה ינצחו; הפנימיות ותודעת הנבחרות ייצרו עולם שונה ממה שהוא ויובילו לעתיד לא צפוי.

פנימיות והחצנה

פנימיות בהיותה נבחרות לקבל את פני האחר חייבת לבטא את עצמה. ואולם ביטוי הפנימיות חייב להישאר קשור לפנימיות, אם אינו רוצה לאבד את עצמו בתוך חיצוניות טהורה ולהפוך לשליטה ולכבודות. יצירת מדינה עם פוליטיקה משלה וצבא משלה ועם הכוח המעורב במדינה,

Ibid., p. 292 .44

Ibid., p. 297 .45

טומנת בחובה סכנה לשכחת הפנימיות של ישראל, שהיא להיות נרגש על-ידי האחר. לפיכך, במחשבתו של לוינס, חיוני לישראל, כעת כשהפנים פונה החוצה, שהחוצי יהיה קשור לפנימי בתור ההשראה שלו. בלי השראה זו, החוצי חסר את פגיעותו והופך להיות כוח סתם. אברם צריך תמיד להיות לאברהם, יעקב צריך תמיד להיות לישראל. ישראל במהותה הנבואית יוצרת עתיד. אך ההווה הדחוף עלול לגרום לשכחת ההיעדר, העתיד, האופק של האנושות האוניברסלית. ברגעים היהודיים ביותר שלה, מדינת ישראל – שהיא עצמה ביטוי של יהדות עכשווית – שואפת לאחוה סביב האחד (האל), סביב זה שלעולם אינו נוכח. החיים האלה סביב הנעדר הם המשמעות של מה שלוינס מכנה 'פוליטיקה מונותאיסטית'.

אומות ואחרות

טבעה של ישראל היא קיום נבחר, ex-istence, קיום 'למען האחר'. הזכרנו שלוינס תופס את האנטישמיות כסירוב לקבל את האחר. ההקדשה של ספרו 'אחרת מהיות' מעידה שוב על התפיסה המיוחדת הזאת: 'לזכר אלה שהיו הקרובים ביותר, בין ששת המיליונים שנרצחו בידי הנאציזם-סוציאליסטים, ולזכר מיליונים רבים מכל הדתות ומכל האומות, קורבנותיה של אותה שנאה כלפי האדם האחר, אותה אנטישמיות'. אומות מדכאות את האחרות של עצמן באי-קבלתן את אחרותה של ישראל.

בציון נסוגה היהדות לעצמה, היא פונה לעצמה. אבל שיבה זו אינה כדי ליצור עולם דומה לעולמות אחרים, אלא עולם שונה, עולם אחר, עולם אנושי יותר. בפרספקטיבה של הגותו של לוינס, ההיסטוריה היהודית לעולם אינה היסטוריה גרדא. במובן זה, בציון אסור לפתח תפיסה ארכאולוגית גרדא. יש לאמץ תפיסה טלאולוגית: לא לחפש את עקבות האבות, כי אם את מה שנעדר, את האוטופי שיוצר עתיד.

ישראל נבחרת להיות למען האחר בעולם של דטרמיניזם ואלימות. היא נבחרת להיות המקבלת של הקול האלוהי. את הבחירה האלוהית הזאת אפשר להכחיש בתנועה שבה רוצים להיות 'ככל האחרים'. בגבריות של האומות, ישראל היא 'האחר'. עניינו של לוינס הוא כיצד בעולם הזה של מדינות ואימפריות אפשר להכניס היבט נשי שיודע כיצד לקבל מתוך אחריות? כיצד להכניס אחרות בעולם של עצמיות? כיצד בעולם המחולק לכוחות שונים אפשר להכניס את עקרון האיחוד והאחוה האוניברסליים?

מחוץ להיסטוריה

עצם טבעו של העם היהודי הוא לערער כל היסטוריה אלימה ומקפת-כול. במובן זה היהודים נותרים מחוץ להיסטוריה על-ידי שמירת מרחק, שמירת פנימיות. היהודים נבחרים להיות

מחשבתו של עמנואל לוינס על מדינות ועל מדינת ישראל

למען האחר בעולם של אנוכיות, המלא באינטרסים. אבל זה נכון גם לכל בן-אנוש. כל אדם נבחר הוא, בעיני לוינס. בעם היהודי יש מסורת ארוכה של בחירה קולקטיבית, שהיא מהות האחריות.

לוינס קשוב לפנים במבנה של העצמי, במדינה שבמובן מסוים היא תוצאה של אסימילציה. הרושם הכולל שלי מהתבטאויותיו של לוינס על מדינת ישראל הוא, שלוינס קשוב לפנימיות שבחיצוניות, אבל הוא לא חרד לה. הוא מלא תקווה שישראל לא תהיה לאומה נוספת בפסיפס הבעייתי של מדינות מלאות-בעצמן. הקו הבולט בכתביו הוא לא הפחד מפני הפיתוי ללאומנות צרה, אלא האפשרות להיפתחותם של אופקים בלתי-צפויים באמצעות לימוד הספרים שביכולתם להוביל לחיים חדשים ונעלים. הציונות אינה מוחקת כל הבדל, כפי שעושות אידאולוגיות פוליטיות – היא חגיגה של פלורליות. בהגותו של לוינס, הציונות משמרת את המטא-פוליטי בתוך הפוליטי.

ישראל והאומות

שמואל טריגנו,⁴⁶ בעקבות לוינס, קשוב אל הנשי בהיסטוריה שהיא ברובה גברית, מלאה בכבודות. ההיעדר הכרחי בעולם שבו הכול נוכח. ההיעדר הוא הנותן משמעות למה שנוכח. טריגנו משבח את אברהם המייצג חסר בהווה, מרחק כלפי מושרשות ועצמיות, חלום אוטופי בעולם שבו הכול 'ישנו'. בגלל תנועתו החוצה מן העצמי, אברהם יהיה 'ברכה' ליכל משפחות האדמה' (בראשית יב:ג-ג). באמצעות הכרה באחרותו של אברהם, שהעולם צריך לה, תתברכנה האומות. ההיסטוריה של האומות היא אלימה, והפיתוי להיות חלק מההיסטוריה הזאת הוא ממש. ואולם האומות נקראות לחשוב משהו שונה מעצמיותן. לפי לוינס, האומה היהודית כאחרות בין האומות עשויה להוביל את האומות לזמן שבו הכול ישבח את האחד, שבו שמו יהיה אחד (זכריה יד:ט).

הצדקה למדינה או מדינה לצדק

מדינת ישראל היא בעיני לוינס ביטוי בולט של היהדות, אבל היא לא יכולה להכיל את היהדות.⁴⁷ הוא מעריך את המדינה כהישג גבוה בחיי אומות המערב. בעיניו, המיוחד במדינת ישראל הוא לא שהיא מקיימת הבטחה תנ"כית, אלא שהיא מהווה הזדמנות לקיים סוף-סוף

⁴⁶ Shmuel Trigano, *Le récit de la disparue: Essai sur l'identité juive*, Paris 2001.
⁴⁷ Seán Hand (ed.), 'The State of Israel and the Religion of Israel', *The Levinas Reader*, pp. 216-220

את החוק החברתי של היהדות. בישראל הקשר עם אלוהים מכונן ביחסים חברתיים. כמו בזמנים עתיקים, המדינה כפופה לעשיית צדק – מעשי צדק מצדיקים את הנוכחות בארץ. ההבדל בין מי שהם דתיים לבין מי שאינם דתיים הוא ההבדל בין מי שמבקשים את המדינה כדי להשיג צדק לבין מי שמבקשים להצדיק את המדינה. הצדק, בעיני לוינס, הוא 'סיבת הקיום' של מדינת ישראל.