

## דת של מבוגרים

### עמנואל לוינס

(תרגמו: אפרים מאיר, קרן פטריק ומרים מאיר; הערות: אפרים מאיר)

#### הקדמה

רעיונות רבים המופיעים בתפיסתו של לוינס את מדינת ישראל נעוצים בתפיסת היהדות שלו. דברים אלה נזכרו במאמרי המופיע בכרך זה של עיונים בתקומת ישראל: מדינת ישראל היא הזדמנות לקיים את החוק החברתי של היהדות; לפני העם היהודי, המקים את מסגרת חייו הריבונית, עומדת המשימה הכבירה לקשור את הפוליטיקה למסר מונותאיסטי, ולפיכך משימתו היא ללכת לקראת 'פוליטיקה מונותאיסטית'; ישראל נבחרת להיות למען האחר בעולם של דטרמיניזם ואלימות. היא נבחרת להיות המקבלת את הקול האלוהי; הציונות משמרת את המטא-פוליטי בתוך התחום הפוליטי. יסודם של כל הרעיונות הללו נעוץ בכך שהממד הפוליטי במשנתו של לוינס אינו מכונן את עצמו, אלא מקבל את מלוא משמעותו באמצעות האתיקה, כלומר באמצעות הפנייה הטרנסצנדנטית וההטרונומית של האחר. לדעת לוינס, הפוליטיקה – מערכת בתי-המשפט, מוסדות ומערכות סוציאליות למיניהם – אינה תולדה של הגבלת האלימות 'מלמטה' אלא היא תולדה של הגבלת הדרישה ה'גבוהה', 'מלמעלה'. במילים אחרות, ההטרונומיות מונחת בבסיס התביעה לכוון חיים פוליטיים אוטונומיים. החיים הפוליטיים אינם סגורים בתוך עצמם, אלא נגזרים מתפיסה הטרונומית. משום כך יוצא כי תפיסתו האתית של לוינס ובירוריו בענייני היהדות נחוצים למבקש להבין את גישתו כלפי הציונות ומדינת ישראל וכלפי הממדים המוסריים הכרוכים בהן.

#### אפרים מאיר

\* נאום שנשא עמנואל לוינס בשנת 1957 במנזר של טיומליין במרוקו במהלך ימי עיון על חינוך. פורסם לראשונה בתוך *Tioumliline*, 1 (1957). המאמר ראה אור גם בקובץ מאמרים של לוינס בנושאים יהודיים. ראו: Emmanuel Lévinas, 'Une religion d'adultes', in: *Difficile liberté: Essais sur le judaïsme* (Collection présences du judaïsme), Paris 1963; biblio essais 4019, École Normale Israélite Paris 1988, pp. 24-42. נציין שלוינס היה אז מנהלו של בית-הספר היהודי Orientale בפריס.

## התרגום

## א. השפה המשותפת

האין זה מיותר לבטא באוזני היהודים ובאוזני הנוצרים, שעליהם אמר האפיפיור פיוס ה־11 כי הם יהודים ברוחם, את התזה הממקמת את האדם מעל הסדר הטבעי של הדברים? לא נלמד אותם מאום אם אנו מעוניינים ללמד שהאדם תופס מקום מיוחד בעולם; שהוא נמצא במצב של יש תלוי; שהיש התלוי הזה הוא ריבוני מטעם עצם תלותו משום שתלות זו אינה סתמית, אלא היא תלות של בְּרֹא; שתלותו של בְּרֹא אינה שוללת את הדמות בצלם אלוהים; שעל החינוך לשמור על השותפות הזאת בין אדם לאלוהים, שותפות שמכונן הדמיון ביניהם ושבמובן רחב מאוד של המושג מטרתו של החינוך היא השותפות הזאת, והיא אולי עצם הגדרת האדם עצמה.

כמו היהודים יודעים הנוצרים והמוסלמים שאם יצורי העולם הזה הם במצב של תו ל ד ה, האדם חדל להיות תולדה גְּרָדָא ומקבל, על־פי דבריו של תומס אקווינס, 'כבוד של סיבה' במידה שהוא מושא של פעולת הסיבה, שהיא חיצונית במובהק, כלומר של הסיבה האלוהית.<sup>1</sup> לאמיתו של דבר, כולנו מאמינים שהאוטונומיה האנושית נשענת על הטרונומיה עליונה, ושהכוח היוצר תוצאות כה מרהיבות, הכוח המכונן את הכוח, הכוח הציביליזטורי, נקרא אלוהים.

השפה המשותפת הזאת שאנו מוצאים באורח ספונטני ואשר כאן, בגובה 1600 מטר מעל פני הים, מהדהדת באופן תהור במיוחד, אינה מקור לסיפוקים אקדמיים גְּרָדָא. בשנים שבהן, בניגוד לשפה הזאת, התבססו ביהירות אנרגיות מסורות לעצמן, בשנים שבהן השפה הזאת הושתקה בשל ההתפרצות של כוחות טבעיים לחלוטין, השפה המשותפת הזאת היוותה גם חיים משותפים. רצוני להזכיר לנציגיהם של עמים כה רבים, שבקרב חלקם אין יהודים, מה היו בשביל יהודי אירופה השנים 1933-1945. בין מיליוני בני אנוש שחוו את המצוקה ואת המוות, היהודים טעמו את הניסיון הייחודי של נטישה טוטלית. הם חוו מצב נחות מזה של חפצים, התנסות של סבילות מוחלטת, התנסות של הסבל.<sup>2</sup> פרק נג בספר ישעיהו מיצה בעבורם את כל משמעותו. הסבל שהיה משותף להם ולכל קורבנות המלחמה קיבל את משמעותו הייחודית מהרדיפה הגזעית, שהיא מוחלטת משום שמעצם תכליתה היא משתקת כל בריחה, מסרבת מראש לכל המרה, אוסרת כל נטישה של העצמי, כל כפירה במובן האטימולוגי של המושג,<sup>3</sup> ובדרך זו היא נוגעת בעצם תמימותו של יש, הנקרא לזהותו

1. לוינס מסביר כאן שכבוד האדם טמון בזה שהוא אינו נובע מסיבה מקרית, אלא מאלוהים שחפץ לברוא אותו.
2. לוינס משתמש כאן במילה *la Passion*, המציינת לציבור הנוצרי את סבלו של ישו, ועל כן מופיעה מילה זו בטקסט הצרפתי באות גדולה.
3. המילה היוונית 'apostasie' שלוינס משתמש בה כאן, משמעותה האטימולוגית היא להיות נפרד ממשוה ולקחת ממנו מרחק.

הסופית. שוב נמצאה ישראל בלב ההיסטוריה הדתית של העולם בהביאה להתנפצות הפרספקטיבות שבהן הסתגרו הדתות הממוסדות, ובהשיבה לקדמותו, בתודעות המעודנות ביותר, את הקשר בין ישראל של ימינו לבין ישראל של התנ"ך, קשר שעד אז, באופן בלתי-מובן, היה חבוי. ברגע שהתרחשה ההתנסות הזאת, שמשמעותה הדתית הטביעה לעד את חותמה על העולם, הצילו קתולים – כמרים, נזירים ואנשים רגילים – ילדים ומבוגרים יהודים בצרפת ומחוצה לה. ובארץ הזאת ממש שמעו יהודים – מאוימים על-ידי חוקי הגזע – גם את קולו של נסיך מוסלמי שלקחם תחת חסותו.

אני נזכר שבתחילת המלחמה הזדמנתי לביקור בכנסיית סנט אוגוסטין בפריס במהלך טקס דתי. האוזניים עוד צרמו מדברי הסרק של 'המוסר החדש' שעלה זה שש שנים בתקשורת ובספרים. שם, בפינה קטנה בכנסייה, מצאתי את עצמי ניצב מול ציור המציג את חנה המביאה את שמואל לבית ה'. עודני זוכר את ההרגשה שכבשה אותי אז, הרגשה המחזירה אותך לרגע אל האנושי, אל עצם האפשרות לדבר ולהישמע. הרגשה שאי-אפשר להשוותה אלא למה שהרגשתי במשך החודשים הארוכים של מעצר אחותי במחנה באזור בְּרִטְנִיָה עם העצורים הצפון אפריקנים; להרגשה במחנה בגרמניה, כאשר ליד קברו של חבר יהודי שהנאצים רצו לקברו בקבורת כלב הבחנתי בכומר קתולי, האב שְׁנֵה (Chesnet), מדקלם תפילות שהיו, במובן המוחלט של המושג, תפילות יהודיות.<sup>4</sup>

## ב. כיצד לשמוע את קולה של ישראל

אין צורך אפוא להזכיר במקום הזה את העקרונות היסודיים על אודות האדם, אשר מאחדים אותנו! האזכור הקצר שציינתי בפתחה היה מיותר אילולא, בגלל מעין פרדוקס של ההיסטוריה, היתה האנתרופולוגיה הפילוסופית העתיקה בכל הדתות המונותאיסטיות נחשבת למיושנת. היא נראית כזאת משום עצם עתיקותה. היא נראית כזאת בגלל העם היהודי המלמד אותה, אך היא נשמרת בשולי ההיסטוריה הפוליטית של העולם, שהיתה לה הפריבילגיה המוסרית להיות קורבנה. באופן כללי סבורים בעצם, שערכי היהדות הוכנסו זה כבר לתוך סינתזות רחבות יותר, ושערכים אלה בפני עצמם אינם אלא גמגומים לעומת הביטוי הרוחני והאמיתי שהם קיבלו בדתות שהיהדות הולידה. לפיכך יש המרשים לעצמם לטעון שהיהדות, המתעקשת לסרב לניסוחים החדשים האלה, היא 'מאובנת', ככבולה לאמונות טפלות במחשבה ובאורח חיים המתאימים לקהילות המבוזות בגלל אומללות זו של קורבן, בגטאות וברבעים היהודיים. נמצא אפוא שבמקרה הטוב קולה של ישראל אינו נשמע בעולם אלא כקולו של מבשר, כקולה של 'הברית הישנה', שאנו היהודים, על-פי דברי בובר, אין לנו כל סיבה לראותה

4. מארי-אן לסקורה (Marie-Anne Lescouret, Emmanuel Lévinas, Paris 1994, p. 120) מזכירה שלוינס היה אסור בצפון גרמניה עם יהודים אחרים ועם לפחות שני כמרים קתולים, הכומר פייר והאב שנה.

כברית,<sup>5</sup> לא כל שכן כישנה, ושאיננו ממקמים אותה בפרספקטיבה של הברית החדשה. יש גם דרך אחרת להציג את היהדות. זה זמן־מה חושפים אותה לפני העולם המודרני ביצירות מסוימות, המושכות בקלות רבה מדי את תשומת לבם של הנוצרים משום שהן נשארות בגדר הכללות נדיבות, מפתות ומליציות, חנפניות ומעורפלות. מוקירים אותן לעתים קרובות מדי כמבטאות את המסורתין ואת המסר של ישראל. אך הדבר מוכיח עד כמה נדיבות הלב הבסיסית של האמונה היהודית אינה מוכרת בקרב הציבור הרחב.

כדי שהאיחוד בין בני האדם בעלי רצון טוב, איחוד שאני מייחל לו, לא ייעשה באופן מופשט ועמום, אני מרשה לעצמי להדגיש כאן את דרכי הייחודיות של המונותאיזם היהודי. הייחודיות היהודית אינה מסכנת, אלא מקדמת את האוניברסליות. על כן יש לחפש את המונותאיזם הזה בתנ"ך, המשתקף במקורות שבהם אף־על־פי שהוא משותף למסורת היהודית והנוצרית, הוא שומר על תווי פניו היהודיים במיוחד. הזכרתי את המסורת שבעל־פה של הפרשנות שהתגבשה בתלמוד ובביאוריו. הדרך שהמסורת הזאת כוננה היא היהדות הרבנית. יהיו אשר יהיו הטיעונים ההיסטוריים המוכיחים את קדמוניותו המכובדת – והם טיעונים רציניים ביותר – הקנון התנ"כי, כפי שהתקבל בעולם, נקבע בידי שומרי המסורת הזאת. היהדות, כמציאות היסטורית היא, בקיצור, היהדות הרבנית. הדרכים המובילות לאלוהים ביהדות הזאת אינן עוברות באותם הנופים שבהם עוברות הדרכים הנוצריות. אם דבר זה מפתיע או מתמיה אתכם, הרי תופתעו ותתמהו על כך שעודנו יהודים לפניכם.

### ג. להט או בשלות דתית?

בעיני היהדות מטרת החינוך היא לכוון זיקה בין האדם לקדושתו של האל ולשמור את האדם בתוך הזיקה הזאת. אך כל המאמצים שלה – החל בתנ"ך וכלה בחתימת התלמוד במאה השישית, דרך מרבית הפרשנים בעידן הכביר של מדע רבני – טמונים בהבנת קדושה זו של האל במובן המנוגד ניגוד גמור למשמעות הנומיניסטית־המקודשת של המונח הזה, זו המופיעה בדתות הפרימיטיביות, שלעיתים קרובות ביקשו המודרנים לראות כמקור כל דת. בעיני ההוגים האלה, נשלטות האדם בידי האל, הלהט,<sup>6</sup> הם תולדה מקדושתו או מאופיו המקודש של אלוהים, האלפא והאומגה של חיי הרוח. היהדות העבירה מן העולם את הכישוף, היא עמדה בניגוד גמור להתפתחותן המדומה של דתות מתוך הלהט המקודש. היהדות נותרת זרה לכל שיבה תוקפנית של הצורות האלה של התרוממות אנושית והיא מגנה אותן כמהותה של עבודה זרה.

5. המילה שלוינס משתמש בה היא *testament*, מילולית: צוואה.
6. לפרובלמטיקה של הדת כלהט סוּחָף וכאקסטזה בחלק הראשון של *Difficile Liberté*, ראו: Ephraim Meir, 'Lévinas's Thinking on Religion as beyond the Pathetic: Reflections on the First Part of *Difficult Freedom*', in: Emil L. Fackenheim and Raphael Jospe (eds.), *Jewish Philosophy and the Academy*, London 1996, pp.142-164
7. המילה 'מקודש' היא תרגום למילה 'sacré', המנוגדת למילה 'saint' ('קדוש').

הנומינוסי או המקודש עוֹטף ומוביל את האדם אל מעבר לכוחותיו ולמאווייו. אבל חירות אמיתית נפגעת מן העודפים הבלתי־נשלטים הללו. הנומינוסי מבטל את הקשרים בין בני־האדם בשתפו אותם, גם באקסטזה, בדרמה שבני־אדם אלה לא ביקשו, כלומר בסדר שהם נבלעים בתוכו. העוצמה הזאת, שהיא באופן מסוים יורדת מן האלוהי, נתפסת ביהדות כפוגעת בחירות האנושית וכמנוגדת לחינוך האדם, שעודנו פעולה על יסוד חופשי. החירות לא צריכה להיות מטרה כשלעצמה; אבל היא עדיין התנאי לכל ערך שיכול האדם להגשים. המקודש העוֹטף אותי ונושא אותי הוא אלימות.

המונותאיזם היהודי אינו מהלל עוצמה מקודשת, נומין המנצח עוצמות נומינוסיות אחרות, אך עדיין משתתף בחיי הסוד והמסתורין שלהן. האל של היהודים אינו שריד של האלים המיתיים. אברהם, אבי המאמינים, היה לפי המדרש בנו של סוחר אלילים.<sup>8</sup> בנצלו את היעדרו של תרח שיבר אברהם את כל פסלי האלילים ופסח על החשוב שבהם כדי שפסל זה יישא בעיני אביו באחריות לטבח הזה. אבל תרח בשו בו לא היה יכול לקבל את הגרסה הפנטסטית הזאת: הוא ידע ששום אליל בעולם לא יכול להרוס את האלילים האחרים. המונותאיזם מצייך קרע עם תפיסה מסוימת של המקודש. הוא לא מאחד את האלים הנומינוסים הרבים ולא מכניס בהם הייררכיה – הוא שולל אותם. בהשוואה לאלוהי שהאלילים האלה מאנישים, המונותאיזם אינו אלא אתאיזם.

כאן היהדות חשה קרובה מאוד למערב, כלומר לפילוסופיה. אין זה סתם מקרה שהדרך לסינתזה בין ההתגלות היהודית לבין המחשבה היוונית העתיקה הותוותה בגאונות גדולה כל־כך בידי הרמב"ם, שעליו מסתמכים הפילוסופים היהודים והמוסלמים. אין זה מקרה שכבר חז"ל רוחשים כבוד עמוק לתוכמה היוונית; אין זה מקרה שהחינוך בעבור היהודי יכול להתמזג עם ההוראה, ושהבור אינו יכול להיות באמת ירא שמים. רבים הם הטקסטים התלמודיים המוזרים, המבקשים להציג את מהות רוחניותה של ישראל כשוכנת במצוינותה האינטלקטואלית. אין מדובר כאן ביהירות שטנית של תבונה, כי אם במצוינות אינטלקטואלית שהיא פנימית, מצוינות שה'נסיים' שהיא מאפשרת אינם פוגעים כלל וכלל, כמו מעשי הכישוף, בכבודו של היש האחראי, אך בעיקר אינם הורסים את תנאי הפעולה ואת המאמץ. בכל חיי הדת היהודיים, חשיבות השימוש באינטליגנציה חלה בראש ובראשונה על תוכן ההתגלות, על התורה. אך מושג ההתגלות יתרחב במהרה ויכלול כל ידע חיוני. המדרש מתאר כיצד אלוהים מלמד את המלאכים ואת ישראל.<sup>9</sup> בבית־הספר האלוהי הזה המלאכים (שהם אינטליגנציות ללא פגם אך ללא רוע) שואלים את ישראל, הממוקמים בשורה הראשונה, מה המשמעות של הדיבר האלוהי. הקיום האנושי, על אף נחיתות מעמדו האונטולוגי –

8. בראשית רבה, פרשה לה, סימן כה, מהדורת י' תאודור וח' אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 361-364.

9. ראו: ירושלמי, שבת ו, ה, ע"ב: ר' ברכיה בשם רבי אבא בר כהנא עתיד הקב"ה לעשות מחיצתן של צדיקים לפני מחיצתן של מלאכי השרת ומלאכי השרת שואלין אותן ואומר י' להן מה פעל אל מה הורה לכם הקב"ה'.

בגלל הנחיתות הזאת, בגלל מה שיש בה מן המיוסר, מן האי־שקט ומן הביקורת – הוא־הוא המקום האמיתי שבו הדיבר האלוהי פוגש את האינטלקט ומאבד את שאר מידותיו המיסטיות כביכול. אך המדרש גם רוצה ללמד אותנו שהאמת של המלאכים אינה אמת מסוג אחר מזו של בני־האדם – שבני־האדם ניגשים לדיבר האלוהי בלי להודק לאקסטוזה שתנתקם ממהותם, מטבעם האנושי.

האישור היסודי של העצמאות האנושית ושל נוכחותו האינטליגנטית של האדם מול מציאות הניתנת להבנה, יחד עם הרס המושג הנומינוסי, נושא עמו את הסיכון של אתאיזם. מן ההכרח לעבור דרך הסיכון הזה. רק דרך האתאיזם נחשף האדם לרעיון הרוחני של הטראנסצנדנטי. כבוד גדול הוא לבורא, שהוא הקים יש המאשר אותו אחרי שהטיל בו ספק ושלל אותו בכל הקשור ליוקרה של המיתוס והלהט;<sup>10</sup> כבוד גדול הוא לאל, שהוא ברא יש המסוגל לחפשו או לשמוע אותו ממרחקים, מתוך הפירוד ממנו, מתוך האתאיזם. חז"ל מבארים את הפסוק בירמיה בייג: 'כי שתים רעות עשה עמי; אתי עזבו מקור מים חיים לחצב להם בארות בארות נשברים אשר לא יכלו המים'.<sup>11</sup> חז"ל מבליטים את החטא הכפול שבוצע באמצעות עבודה זרה. לא להכיר את האל האמיתי, זה רע למחצה. האתאיזם עדיף מהאדיקות כלפי אלים מיתיים, שסימון וייל כבר מבחינה בתוכה בדרכי פעולתה וסמליה של הדת האמיתית.<sup>12</sup> המונותאיזם נשגב יותר מן האתאיזם והוא מכיל אותו, אבל הוא בלתי־אפשרי למי שלא הגיע לשלב הספק, הבדידות והמרד.

הדרך הקשה של המונותאיזם מצטרפת לדרך המערב. אנו יכולים לשאול את עצמנו אם הרוח המערבית, הפילוסופיה, אינה בסופו של דבר מצב של אנושות המקבלת את סיכון האתאיזם, שחייבים לעבור דרכו, אך להתגבר עליו – מחיר לבשלותה.

#### ד. היחס האתי כיחס דתי

כיצד אפוא תופסת היהדות – הקנאית לעצמאותה ומשתוקקת לאל בעת ובעונה אחת – את האנושי? כיצד היא תשלב את הדרישה לחירות כמעט מסחררת עם רצונה שלה לטראנסצנדנטיות? בכך שהיא תרגיש את נוכחות האל באמצעות היחס עם האדם. היחס האתי ייראה ליהדות כיחס יוצא דופן: ביחס האתי המגע עם יש חיצוני, תחת אשר יסכן את הריבונות האנושית מכוון אותה ומעניק לה סמכות.

10. לנושא המיתוס אצל לוינס ראו: אפרים מאיר, 'ביקורת "מיתוס" ה־*unio mystica* אצל ע' לוינס', בתוך: חביבה פדיה (עורכת), המיתוס ביהדות, באר שבע תשנ"ו (-) אשל באר שבע: מחקרים במדעי היהדות, ד', עמ' 393-405.

11. בבלי, תענית ה, ע"ב. במקרה זה לוינס מפנה למקור. במקרים רבים אחרים אין הוא מציין את המקור אלא מעלה את הדברים מזכרונו. לא תמיד התחוויר לי לאן הוא מפנה.

12. סימון וייל (1909-1943), הוגת דעות צרפתית, פיתחה הגות נוצרית שבה לא היה מקום ראוי ליהדות. ראו: Emmanuel Lévinas, *Difficile Liberté*, pp. 188-200.

בניגוד לפילוסופיה, המציגה את עצמה ככניסה לממלכת המוחלט ומצהירה, על-פי אימרתו של פלוטינוס, ש'הנפש לא תלך אל דבר אחר מעצמה, אלא אל עצמה בלבד' וש'קיומה של הנפש לא יהיה מתוך דבר אחר מעצמה, אלא מתוך עצמה'<sup>13</sup>, היהדות מלמדת אותנו טרנסצנדנטיות ממשית, יחס עם מי שאותו הנשמה אינה מסוגלת להכיל ושבלעדיו, במובן מסוים, אין היא מסוגלת להתקיים. כשהוא לבדו, האני מוצא את עצמו במצב של קריעות וחוסר איוון. פירוש הדבר שהוא נמצא במצב של מי שכבר חדר אל האחר בדרך שרירותית ואלימה. המודעות העצמית איננה קביעת עובדה תמימה שהאני קובע על הווייתו שלו – היא בלתי-נפרדת מהמודעות לצדק ולא-יִצְדָק. המודעות לא-יִצְדָק הטבעי שלי, לנזק הנגרם לאחר מעצם מבנה האגו שלי, היא בעת ובעונה אחת המודעות שלי כאדם. שתי המודעות האלה חופפות. תחילתו של ספר בראשית היתה מושא לתמיהה לפרשן מן המאה השנייה: מדוע מתחילה ההתגלות בסיפור הבריאה בשעה שרק הצווים של אלוהים חשובים לאדם? אותו פרשן מוטרד לא ממה שהאדם יכול לקוות לו אלא ממה שעליו לעשות. שותף לתמיהה הזאת גם פרשן של המאה ה-11, רש"י, שכבר אלף שנים יהודי העולם כולו מתוודעים באמצעותו לתנ"ך. והתשובה העתיקה שמציע לנו רש"י טמונה בכך שחשוב לאדם לדעת – כדי שיוכל לרשת את הארץ המובטחת – שהאל ברא את התבל. שכן ללא הידיעה הזאת הוא לא יהיה היורש, אלא באופן בלתי-לגיטימי. שום זכות אינה יכולה לנבוע מהעובדה הפשוטה שהאדם זקוק למרחב מחיה. המודעות של האני שלי אינה מלמדת על שום זכות. החירות שלי מתגלה כשרירותית. היא קיימת הודות להענקת סמכות. הפעילות 'הנורמלית' של האני שלי, שהופכת ל'בעלותי' כל מה שהאני יכול להשיגו ולגעת בו, מוצבת כאן בסימן שאלה. 'להיות בעל...' זה תמיד לקבל. הארץ המובטחת לעולם לא תהיה בתנ"ך 'בעלות' במובן הרומי של המושג, והאיכר בעת הביכורים לא יחשוב על הקשרים הנצחיים המחברים אותו לאדמה, אלא על בנו של ארם אשר היה אביו האובד.

לא את הסטטוס החוקי – אם גם הייחודי – של הבעלות על האדמה מהברית הישנה חייבים להעלות כאן, אלא את המודעות העצמית הקודמת לו, מודעות שבה גילוי כוחות האני הוא בלתי-נפרד מגילוי חוסר הלגיטימיות שלהם. המודעות העצמית נולדה בהכרח בלבו של מצפון מוסרי,<sup>14</sup> וזה האחרון אינו מוסיף על זו הראשונה, אלא הוא האופן הבסיסי שלה. לחיות למען עצמו, זה כבר להכיר בפגיעה שלי שאני פוגע באחר. אך העובדה שאינני שואל את עצמי על זכותו של האחר מצביעה באופן פרדוקסלי על כך שהאחר אינו מהדורה חדשה של האני; בהיותו אחר, הוא מצוי בממד של נעלות, של האידאל, של האלוהי, ובאמצעות היחס שלי עם האחר אני נמצא ביחס עם האל.

13. לוינס מפנה לפלוטינוס, אֶנְאָדוֹת (תשיעיות), ו, 9-11. לתרגום העברי של האנאדות ראו: פלוטינוס, אנאדות (תרגם מיוונית והוסיף מבוא והערות נתן שפיגל), ירושלים 1978-1981.

14. לוינס משתמש במילה אחת בצרפתית (conscience) שפירושה גם 'מודעות' וגם 'מצפון'.

היחס המוסרי מאחד אפוא בו בזמן את המודעות העצמית ואת המודעות לאל. האתיקה היא לא המסקנה מחוץ האל, היא החזון הזה עצמו. האתיקה היא ראייה, ראייה כזאת שבה כל מה שאני יודע על האל וכל מה שאני יכול לשמוע מדברו ולומר לו באופן הגיוני חייב למצוא ביטוי אתי. במשכן, שם שומע משה את קולו של האל, אין דבר חוץ מלוחות הברית. הידיעה שיכולה להיות לנו על אלוהים, המתבטאת לפי הרמב"ם בתארים שליליים, מקבלת משמעות חיובית הנובעת מן המוסרי: 'אלוהים הוא רחום' משמעותו 'אף אתה היה רחום'.<sup>15</sup> התארים של האל ניתנו לא בחייו, אלא בציווי. ידיעת האלוהים באה לנו כצו, כמצווה. להכיר את אלוהים זה לדעת מה צריך לעשות. כאן החינוך – הציות לרצון האחר – הוא ההוראה העליונה: ידיעת הרצון הזה עצמו היא הבסיס של כל מציאות. ביחס האתי מוצג האחר בו בזמן כאחר לחלוטין, אך האחרות היסודית הזאת ביחס לאני לא הורסת ולא שוללת את החופש שלי, בניגוד למה שחושבים הפילוסופים. היחס האתי קודם לעימות החירויות וקודם למלחמה שלפי הגל חונכת את ההיסטוריה. הפנים של זולתי, יש להן אחרות שאינה אלרגית והיא פותחת את המעבר. אלוהי השמים הוא נגיש מבלי לאבד דבר מהטרנסצנדנטיות שלו ומבלי לשלול את חירותו של המאמין. ספרת הביניים הזאת קיימת. התלמוד אומר זאת בשפה הילדותית לכאורה, שהעניקה לו בעיני קוראים שטחיים רבים כלי-כך מוניטין של שילוב של סיבוכים בלתי-פתירים עם תום שובה לב: 'מעולם לא ירדה שכינה למטה ולא עלו משה ואלהיו למרום שנאמר (תהלים קטו:טז) השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם.<sup>16</sup> מלמד שהרכין שמים עליונים ותחתונים והציען על גבי ההר כמצע על המיטה, וירד כסא הכבוד עליהם'.<sup>17</sup> כאן יש חילול של המקודש.

הצדק הנעשה עם האחר, עם זולתי, מעניק לי קרבה לאל שלא ניתן לעברה. הצדק הוא אינטימי כמו התפילה והפולחן, שבלי הצדק אינם שווים כלום. האל אינו יכול לקבל דבר מידיים שביצעו אלימות. האדוק הוא זה העושה צדק. צדק הוא המונח שהיהדות מעדיפה על פני מונחים המעוררים יותר את הרגש. כי האהבה עצמה דורשת את הצדק, והקשר שלי עם הזולת אסור שישאר ללא הקשר שיש לזולת עם צד שלישי. השלישי גם הוא זולתי. החוק הפולחני של היהדות הוא המשמעת הנוקשה הנוטה לעבר הצדק הזה. רק מי ששם חוק חמור לטבע שלו יכול להכיר בפנים של האחר. אף לא רגע אחד מקבל החוק הפולחני את הערך של סקרמנט.<sup>18</sup> בקטע תלמודי מיוחד במינו שואלים תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי את רבם בדבר טעמי הפולחן הנוגעים למים המאריים בספר במדבר.<sup>19</sup> רבן יוחנן בן

15. ראו: בבלי, שבת קלג, ע"ב: 'אבא שאול אמר: "ואנוהו" – הוי דומה לו: מה הוא חנון ורחום – אף אתה היה חנון ורחום'.

16. האמירה מיוחסת לרבי יוסי. ראו: בבלי, סוכה ה, ע"א.

17. כך פירושו של רש"י על 'זירד ה' על הר סיני' (שמות יט:כ).

18. בנעמיה פולמוסית מציין לוינס שהחוק הפולחני אינו סקרמנט, כלומר פעולה הרומזת על חסד אלוהי מיוחד ומביאה אותו לאדם באופן כמעט אוטומטי.

19. במדבר ה:יא-לו.



זכאי מסתתר מאחורי סמכות הצו האלוהי, אבל הוא מוסיף כי ללא הצו הזה, 'לא המת מטמא ולא המים מטהרים'.<sup>20</sup> אין שום כוח אוטומטי למעשה הפולחני, אך בלעדיו לא תוכל הנשמה להתרומם לעבר האל.

הדרך המובילה לאל מובילה אפוא בהכרח – ולא כתוספת – לעבר האדם. והדרך המובילה לאדם מחזירה אותנו למשמעת הפולחנית, לחינוך העצמי. הגדולה שלה טמונה בהתמדתה היומיומית. הרי לפניכם קטע שמבוטאות בו שלוש דעות.<sup>21</sup> הדעה השנייה מציינת כיצד הראשונה נכונה, והדעה השלישית מציינת את התנאים המעשיים של השנייה. 'בן זומא אומר: מצינו פסוק כולל יותר והוא "שמע ישראל" וגו' (דברים ו:ד). בן ננס אומר: מצינו פסוק כולל יותר והוא "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט:יח). שמעון בן פזי אומר: מצינו פסוק כולל יותר, "את הכבש האחד תעשה בבקר" וגו' (שמות כט:לט). עמד רבי פלוני על רגליו ואמר הלכה כבן פזי'.

החוק הוא מאמץ. הנאמנות היומיומית למעשה פולחני דורשת אומץ שהוא רגוע יותר, אצילי יותר וגדול יותר מזה של הלוחם. אנו מכירים את הדימוי הנבואי של בלעם על ישראל: 'הן עם כליבי יקום וכארי יתנשא' (במדבר כג:כד). בתלמוד לא מהססים לקשר את היקיצה המלכותית אל הכוח הריבוני של עם המסוגל לפולחן יומיומי – התנערותו של הליבי המתעורר, אך לא כזה המתעורר תחת עול. החוק בשביל היהודי לעולם אינו עול. הוא נושא בחובו את השמחה המיוחדת שממנה ניוונים חיים דתיים וכל המיסטיקה היהודית כולה.

בספר תהלים – שבו מתחברים באופן כה אינטימי הקריאות הנוסטלגיות ביותר לנוכחותו האבהית של האל, השפע של הנוכחות הזאת, המנחמת והגואלת למי 'שלא חסר לו מאום',<sup>22</sup> וההאדרה של מלכות האל, של השיפוט שלו, של החקיקה ושל החוק שלו – לא מרגישים היהודים נחותים לעומת האופקים שפותחות הבשורות [הנוצריות]. התואם של כל-כך הרבה טוב עם כל-כך הרבה חוקים הוא החותם המקורי של היהדות. התלמוד מעריך בבחירות את נעלותם של העקרונות היוצרים אותו ואת הניגוד המדומה ביניהם, שהוא לאמיתו של דבר תלות הדדית. לא נוכל לנתח כאן את הסדר האונטולוגי המאפשר זאת, אך דבר לא נראה פשוט יותר ואותנטי יותר מהופעתם [של אותם עקרונות] יחד באותו פסוק. מחבר המזמור מקשר באופן מרשים את מצוקתו האנושית העמוקה ביותר עם הקריאה לצו האלוהי, למצוה, לחוק: 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך', כפי שהוא מאחד את השאיפה האינטימית של הנשמה המשתוקקת לאל, לחזון החמור של הצדק האלוהי: 'גִּרְסָה נַפְשִׁי לַתְּאֲבָה אֶל מִשְׁפָּטֶיךָ בְּכָל עֵת' (תהלים קיט:יט-כ).

20. הסיפור מופיע במדרש במדבר רבה יט, ה ובפסיקתא דרב כהנא ד, ז. בהקשר של דיון על חוקת פרה אדומה, רבן יוחנן בן זכאי טוען שמה שקובע הוא לא הריטואל, אלא גִּנְרַת ה'.

21. הקטע מופיע אצל ר' יעקב אבן חביב, מחבר עין יעקב, ירושלים תשכ"ה, בהקדמה, עמ' VI.

22. הרמו לאפלטון; ראו: Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité* (Phaenomenologica, VIII), The Hague 1961; biblio essais 4120, Paris 1990, p. 106

## ה. האחריות

היחס עם האלוהי שזור בקשר עם בני־האדם וחופף את הצדק החברתי – הא לך כל הרוח של התנ"ך. משה והנביאים אינם דואגים להישארות הנפש, אלא דואגים לעני, לאלמנה, ליתום ולגר. היחס עם האדם, שבו מתרחש המגע עם האלוהי, הוא לא סוג של ידידות רוחנית, אלא ידידות המתבטאת ועומדת במבחן הניסיון ומתרחשת בכלכלה צודקת, ושבה כל אדם הוא אחראי לחלוטין. 'מדוע האלוהים שלך שהוא אלוהי העניים, לא מאכיל את העניים?' שאל רומאי את רבי עקיבא. 'כדי שנוכל להתחמק מהקללה' עונה רבי עקיבא. אי־אפשר להבליט באופן ברור מזה את אי־יכולתו של האל ליטול את מלוא החובות והאחריות של האדם.

האחריות האישית של האדם כלפי האדם היא כזאת שאלוהים אינו יכול לבטלה. וכך מציגה פרשנות חז"ל את הדיאלוג בין אלוהים לקין: 'השמר אחי אנכי?' (בראשית ד:ט). השאלה הזאת של קין אינה בגדר עזות מצח סתם. היא נאמרת מפיו של מי שטרם חש את תחושת הסולידריות האנושית וחושב (כמו רבים מהפילוסופים המודרניים) שאיש איש לעצמו ושהכול מותר. אבל אלוהים חושף בפני הרוצח שהפשע שלו הפריע את הסדר הטבעי. התנ"ך שם אפוא בפיו של קין מילת כניעה: 'גדול עוני מנשוא' (בראשית ד:יג). חז"ל מעמידים פנים שקוראים בתשובה זו שאלה חדשה: 'גדול עוני מנשוא? האם הוא עד כדי כך כבד לבורא הנושא את השמים ואת הארץ?'.<sup>23</sup> החוכמה היהודית מלמדת, כי מי שברא את כל היקום ונושא אותו אינו יכול לשאת את הפשע שהאדם מבצע כלפי האדם ואינו יכול למחול עליו. האם זה ייתכן? האם לא מחל ה' על חטא עגל הזהב? ועונים: החטא שנעשה כלפי האל נתון למחילה האלוהית; חטא הפוגע באדם אינו נתון למחילה האל. הטקסט מכריז על הערך ועל האוטונומיה המלאה של הנפגע האנושי, כפי שהוא מאשר את האחריות שמביא על עצמו מי שנוגע באדם. הרע אינו עיקרון מיסטי שאפשר להסירו באמצעות פולחן כלשהו, הוא פגיעה שאדם פוגע באדם. אף אחד, אף לא האל, אינו יכול להעמיד את עצמו במקום הקורבן. העולם שבו המחילה היא כל יכולה הופך לבלתי־אנושי.

העקרונות החמורים האלה אינם מביאים כלל לאי־האנושיות של הייאוש. האל הוא סבלן, כלומר הוא משאיר זמן, ממתין לחזרה של האדם, להפרדה שלו או לשיקום שלו. היהדות מאמינה בשיקום הזה של האדם בלא התערבות של גורמים חוץ־אנושיים מלבד החוק והמודעות של הטוב. 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים'.<sup>24</sup> האפשרויות של המאמץ האנושי הן בלתי־מוגבלות. בסופו של דבר, בחברה צודקת יש עזרה שממנה הרשע יכול להפיק תועלת. אך אין כל דמיון בין העזרה הזאת לבין קהילת הקדושים. העברת המעשה הגואל טמונה כולה בחינוך. אנו מכירים את הקטעים המופלאים של יחזקאל שבהם אחריות האדם מתרחבת

23. בראשית רבא, פרשה כב, סימן יא, מהדורת 'י' תאודור, ברלין תרס"ח: 'ויאמר קין אל ה' גדול עוני מנשוא לעליונים ותחתונים אתה סובל, לפשעי לא תסבול?.'

24. בבלי, ברכות לג, ע"ב. האמירה מיוחסת לרבי חנינא.

למעשי זולתו. בין בני-האדם, כל אחד אחראי לחטאו של האחר, ואנו אחראים אף לצדיק העלול להשחית את עצמו. אין ביטוי מובהק מזה לרעיון הסולידריות. השאיפה לחברה צודקת היא ביהדות מעשה דתי במובהק, מעבר לכל אדיקות אינדיבידואלית. קטע ממסכת תענית מהלל את הצלת הרשע בידי הצדיק. הכינון של חברה צודקת – של חברה המקבלת 'את הגשמים' – משתווה לרגעים המציינים בכל תאולוגיה את שיאם של החיים הדתיים. 'אמר רבי אבהו: גדול יום הגשמים מתחית המתים דאילו תחית המתים לצדיקים ואילו גשמים – בין לצדיקים בין לרשעים. [...] אמר רבי יהודה: גדול יום הגשמים כיום שניתנה בו תורה. [...] אמר רבי חמא בר' חנינא: גדול יום הגשמים כיום שנבראו שמים וארץ'.<sup>25</sup> כל היחסים האפשריים בין האל ובני האדם – גאולה, התגלות, ובריאה – כפופים לכינון של חברה שבה הצדק, במקום להישאר שאיפה של האדיקות האינדיבידואלית, הוא חזק דיו כדי שיתרחב לכולם וכדי שיבוא לידי הגשמה. מצב הרוח הזה, ראוי לכנותו משיחיות יהודית.

#### ו. האוניברסליות

התפקיד שהאטיקה ממלאת ביחס הדתי מאפשר להבין את משמעות האוניברסליות היהודית. אמת היא אוניברסלית כאשר היא חלה על כל יש תבוני. דת היא אוניברסלית בהיותה פתוחה לכול, ובמובן הזה היהדות, המקשרת את האלוהי למוסר, רצתה מאז ומתמיד להיות אוניברסלית. אך ההתגלות של המוסריות שמגלה חברה אנושית מגלה גם את מקום הבחירה, אשר בחברה אנושית ואוניברסלית מגיעה לזה המקבל את ההתגלות הזאת. בחירה שאינה מתבטאת בפריבילגיות אלא בקבלת אחריות. הבחירה היא אצילות שאינה נובעת מזכות יוצרים או מזכות בכורה המוענקת בידי אל שהחליט באופן שרירותי, אלא נובעת מעמדתו של כל אני אנושי. כל אחד בתור 'אני' נפרד מכל האחרים שכלפיהם מתחייבת החובה המוסרית. האינטואיציה היסודית של המוסריות טמונה אולי בהכרה בכך שאני אינני שווה לאחר, וזאת במובן הבא, המדויק מאוד: אני רואה את עצמי מחויב כלפי האחר, ועקב כך אני דורש מעצמי אינסופית יותר ממה שאני דורש מאחרים. 'ככל שאני צודק יותר, כך אני נשפט ביתר חומרה', אומר טקסט תלמודי.<sup>26</sup> לפיכך לא קיימת מודעות מוסרית שהיא אינה בו בזמן גם מודעות למצב יוצא דופן זה; לא קיימת מודעות מוסרית שאינה מודעות לבחירה. ההעדויות היא מבנה המבוסס על אי-שוויון ראשוני. כדי שהשוויון יוכל לתפוס את מקומו בעולם, מן ההכרח שבני-אדם יוכלו לדרוש מעצמם יותר ממה שהם דורשים מן האחר, מן ההכרח שהם ירגישו באחריות שבה תלוי גורל האנושות, ושהם יעמידו את עצמם – במובן הזה – בנפרד מן האנושות. המעמד הזה של 'עם לבדד ישכן', שעליו מדברת התורה (במדבר

25. בבלי, תענית ז, ע"א-ע"ב.

26. נראה שלוינס התכוון למאמר ש'הקדוש ברוך הוא מדקדק עם הצדיקים עד כחוט השערה', במדבר רבה, פרשה ה, וילנה תרל"ח, ד"ה 'והנה איש'.

כג:ט), מתגשם ברעיון של ישראל והייחודיות שלו. מדובר בייחודיות שהיא תנאי לאוניברסליות; ומדובר בקטגוריה מוסרית יותר מן העובדה ההיסטורית 'ישראל', גם אם ישראל ההיסטורית היה נאמן לרעיון של ישראל וחש מחויבות לאחריות ולחובות שאין הוא דורש מאיש לקיים, אבל הן מחזיקות את העולם על תלו.

נאמר בתלמוד שרק במקום שנערך הפולחן של חברה נבחרת יכולה להתגשם ישועת האנושות. חורבן הבית סיכן את התנהלות העולם. ורבי מאיר – אחד מגדולי חכמי התלמוד – היה יכול לומר, שגוי ועוסק בתורה כמוהו ככהן גדול.<sup>27</sup> עד כדי כך מושג ישראל מרוחק בתלמוד מכל מושג היסטורי, לאומי, מקומי וגזעי.

## ז. אזרחי מדינות מודרניות

הקשר הראשוני של האדם עם ההווה עובר דרך הקשר שלו עם האדם. האדם היהודי מגלה את האדם לפני שהוא מגלה את הנופים ואת הערים. הוא נמצא בבית בְּחִבְרָה, לפני שהוא נמצא בתוך ביתו. הוא מבין את העולם דרך האחר ולא דרך מכלול ההווה ביחס לאדמה. האדם היהודי הוא במובן מסוים גולה על האדמה הזאת, כפי שנאמר במוזמר תהלים,<sup>28</sup> והוא מוצא משמעות לאדמה דרך חברה אנושית. אין זה ניתוח של הנשמה היהודית העכשווית, זה הפשט של התנ"ך, שבו האדמה איננה קניין, אלא היא שייכת לאלוהים. האדם מתחיל במדבר, במקום שבו הוא מתגורר באוהלים, במקום שבו הוא סוגד לאלוהים במשכן שמעבירים אותו ממקום אחד למשנהו.

מתוך הקיום הזה – קיום שהוא חופשי ביחס לנופים ולארכיטקטורה, חופשי ביחס לכל הדברים הכבדים והמיושבים שנוטים להעדיפים על פני האדם – נזכרת היהדות, במהלך כל ההיסטוריה שלה, שהיא משתרשת בכפרים או בערים. חג הסוכות הוא הביטוי הפולחני של הזיכרון הזה, והנביא זכריה מבשר שבימי המשיח יהיה חג הסוכות חג לכל העמים. החירות ביחס לצורות ההתיישבות של הקיום היא אולי האופן האנושי להיות בעולם. בעיני היהדות, העולם הופך להיות מובן בפני פנים אנושיות, ולא בפני הבתים, המקדשים והגשרים, כמו בעיני פילוסוף עכשווי גדול, המסכם היבט חשוב של המערב.<sup>29</sup>

החירות הזאת אין בה שמץ מן החולני, שמץ מן המכווץ או שמץ מן הקורע. היא מעמידה במקום משני את ערכי ההשתרשות ומכוננת אופנים אחרים של נאמנות ואחריות. האדם סוף-כִּלְסוּף איננו עץ השדה, והאנושות איננה יער. אופנים אלה אנושיים יותר משום שהם מניחים מחויבות מודעת; הם חופשיים יותר משום שהם מאפשרים להבחין באופקים רחבים יותר מאופק הכפר שבו נולדנו, והם מאפשרים להבחין בחברה אנושית.

27. בבלי, בבא קמא לה, ע"א.

28. כבר קודם הפנה לוינס לתהלים קיט: יט: 'גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך'.

29. לוינס רומז להיידגר.

היחסים האלה, שהם רצויים באופן מודע, היחסים האלה שמסכימים עליהם מתוך חופש – עם כל מה שהחירויות הללו מכילות מן המסורות – היחסים האלה, האין הם היחסים המכוננים מדיניות מודרניות המוגדרות על-פי ההחלטה לעבוד יחד, ולא על-פי קולה האפל של התורשה? היחסים האלה שמסכימים עליהם, האם הם חזקים פחות מההשתרשות? בתנאי מסוים, ודאי: כאשר הקבוצות שנוצרו באמצעותם חדלות להתאים לערכים המוסריים שבשםם הן נוצרו. אך האם אין לייחס לאדם את הזכות לשפוט בשם המצפון המוסרי את ההיסטוריה שלה הוא שייך, במקום להשאיר בידי ההיסטוריה האנונימית את הזכות הזאת לשפוט? חירות ביחס להיסטוריה בשם המוסר, הצדק מעל התרבות (אדמת אבות, ארכיטקטורה, אמנות) – אלה בסופו של דבר המונחים המספרים את הדרך שבה היהודי נפגש עם אלוהים. הלל הזקן, החכם הדגול מן המאה הראשונה לפסה"נ, זעק כשראה גולגולת נישאת על פני המים: 'על דאטפת אטפוך, ומטיפיך יטופון' (על שהטבעת הטביעוך, ומטביעוך יוטבעו).<sup>30</sup> גם אם פשעי ההיסטוריה אינם מכים תמיד חפים מפשע, דבר זה אינו הופך אותם למשפטים. טעות היא לתפוס את שרשרת האלימות של הזמנים כפסקי דין של ההיסטוריה, ואת ההיסטוריה עצמה כשופטת. הלל ידע שההיסטוריה אינה שופטת ואם עוזבים אותה להכרחיותה, הפשעים מהדהדים בתוכה. הלל ידע ששום דבר – אף לא אירוע אחד של ההיסטוריה – יכול לשפוט מצפון. דבר זה מקבל אישור בשיח התאולוגי, המסוגל להעריך את הנשגבות הנפלאה של חירות כזאת, בטענה שהאל לבדו שופט.

30. בבלי, סוכה נג, ע"א.