

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

אליזבט גולדווין

עמנואל לוינס הבחין בבירור בין כתיבתו הפילוסופית וכתיבתו 'היהודית'. ספריו הפילוסופיים מופנים לכל אדם העוסק בפילוסופיה; אין בהם כמעט התייחסות ליהודים כקבוצה אתנית או לאומית נפרדת. ועם זאת, לפי דעתו ועדותו הפילוסופיה שלו היא סוג של 'תרגום ליוונית' של תכניה המרכזיים של היהדות.¹ בכתיבה זו הוא מקפיד שלא לדבר על היהדות או על היהודים, והוא מתייחס לתנ"ך כאחד משני יסודות מכוננים של תרבות המערב לצד תרבות יוון. זהו מימוש הלכה למעשה של עניין שהרבה לכתוב עליו ב'כתיבתו היהודית', הווה אומר, שליחותה האוניברסלית של היהדות. הקשרים העמוקים שבין חלקי יצירתו והלכידות של כלל מפעלו של לוינס נדונים במחקר, ולא בכך אעסוק כאן.² במאמר זה אסקור כמה היבטים בהשקפתו של לוינס על תפקיד היהודים והיהדות בעולם ויחסם למי שאינם יהודים, כפי שהוא מבטא אותה בכתיבתו היהודית, ואבחן עמדה זו, שהיא פתוחה לאוניברסלי, כמקור השפעה וכמושא לשליחות, בלי לאבד את ייחודיותה ושליחותה.³

- * תודתי למדרשה באורנים ולמכון הרטמן, ששיתוף-הפעולה ביניהם אפשר לי את כתיבת המאמר הזה.
1. ראו למשל: עמנואל לוינס, אלוהים והפילוסופיה, תל-אביב 2004, עמ' 36-39; הנ"ל, הומניזם של האדם האחר (תרגמה מצרפתית סמדר בוסתן), ירושלים 2004, עמ' 126-129; זאב לוי, האחר והאחריות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 141-186; זאב הרווי, 'לוינס על ייעודה של הפילוסופיה היהודית', בתוך: ג'ואל הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, ירושלים תשס"ז, עמ' 231-236; Anette Aronowicz, 'Teaching Levinas's Talmudic Commentaries: The Relation of the Jewish Tradition to the non-Jewish World', in: Raphael Jospe (ed.), *Paradigms in Jewish Philosophy*, Madison, NJ 1997, pp. 280-289
 2. ראו למשל: Catherine Chaliel, *Lévinas: L'utopie de l'humain*, Paris 1993, pp. 9-11; Richard Cohen, 'Emmanuel Levinas: Philosopher and Jew', *Revista Portuguesa de Filosofia*, 62, 2-6 (2006), pp. 481-490
 3. כאשר נשאל לוינס 'האם יש ביהדות ייחודיות מעבר לאוניברסאליות?', ענה: 'אצל הרמן כהן הדגש הוא על האוניברסאליות. ואילו אצלי להפך, עיקרו של המודל הוא הייחוד' (עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי, ירושלים תשנ"ה, עמ' 93-94).

תרגום ערכי היהדות לשפה אוניברסלית, שעושה לוינס בכתיבתו הפילוסופית, עשוי להיות סוג של פתרון לבעיית יחס היהדות והיהודים למי שאינם יהודים: אפשר להניח שעמדת המוצא של יהודים ושאינם יהודים שונה, אך בסופו של דבר יתבטלו ההבדלים ביניהם וכולם יחיו על-פי ערכים נעלים שהיהדות מלמדת. אפשר לחשוב שמדובר בהשקפה המובילה להתבוללות ולאובדן זהות ייחודית בתוך חברה כללית הנוסדת על עקרונות היהדות, כפי שמבין אותם לוינס וברוח חזון ישעיה ומיכה: 'והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית-ה' בראש ההרים ונשא מגבעות ונהרו אליו כל-הגוים' (ישעיה ב:ב; מיכה ד:א).⁴

לוינס מעיד על עצמו שבפרשו קטע מן התלמוד 'אני מנסה לחפש את משמעותו בחיי האדם ובעבור חיי האדם [...] דאגתי נתונה בעיקר להיבט המוסרי'.⁵ מדובר על יחסים בין בני-אדם ולא דווקא יהודים. כל אדם נדרש להתנהגות אתית כלפי כל אדם. לא הפילוסופיה בלבד אלא גם הטקסטים היהודיים, התלמוד, הם דרך ללמוד וללמד את הערכים האוניברסליים האלה. זו הנחת יסוד שאינה מובנת מאליה במסגרת התרבות היהודית שיש בה יחס הלכתי שונה בין יהודים ליהודים ובין יהודים למי שאינם יהודים. לוינס אינו מכיר בהבחנה זו בנוגע להתנהגות אתית. צורכי כל אדם מחייבים אותי באותה המידה. ועם זאת נוכל להיווכח שעמדתו מורכבת, וייחודו של עם ישראל נותר על כנו למרות האוניברסליזציה של הערכים. עם ישראל נותר עם מובחן, בעל מורשת, היסטוריה ומחויבות הלכתית משל עצמו. אין בגישתו משום רדוקציה של היהדות לערכים אוניברסליים.

עמדה זו נראית במבט ראשון לא עקיבה ומתקשה לבסס את עצמה מבחינה לוגית. ועם זאת, ולאור השקפות יהודיות אחרות בנות זמנו של לוינס ובנות זמננו על יחס היהודים אל לא-יהודים, נדמה שיש לה תפקיד. על רקע תפיסה מהותנית רווחת של הזהות היהודית היוצרת פער מהותי בין יהודים למי שאינם יהודים מחד גיסא, ותפיסות המוותרות על ייחודה של היהדות ועל הגדרת זהות יהודית מכל סוג שהוא מאידך גיסא, נדמה שראוי

4. גישה הדומה ליחסו של הרמן כהן ליהדות בהגותו המוקדמת ולעמדה של היהדות הליברלית במאה ה-19 ובמחצית הראשונה של המאה ה-20. אדגיש כי בהגותו המאוחרת יותר התייחס כהן לדת בצורה הרבה יותר מורכבת, כפונה אל האדם היחיד – ולא אל האדם כמושג. הוא גם ראה חשיבות בייחוד האתני של העם היהודי כבעל שליחות לאומות העולם. קיימים קווי דמיון ושוני מעניינים בעניין זה בין כהן, בהגותו המאוחרת כפי שהיא מתגלה בספר דת התבונה ממקורות היהדות, ירושלים 1971, לבין עמדת לוינס, אך לא אעסוק בכך במאמר הזה. לעיון נוסף בעמדתו של כהן בנושא ראו: אליעזר שביד, 'יסודות הפילוסופיה הדתית של הרמן כהן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, ב (תשמ"ג), עמ' 255-306; יהודיע אמיר, 'לפיכך נברא אדם יחיד: פרטיקולריזם ואוניברסליזם בפילוסופיית הדת של הרמן כהן', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יט (תשס"ה), עמ' 643-675; יוסי טרנר, 'המחלוקת בין הרמן כהן ומרטין בובר על הציונות', עיונים בתקומת ישראל, 17 (2007), עמ' 155-178.

5. עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תל-אביב 2002, עמ' 11-12.

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

לעיון הניסיון שלו להציע זהות יהודית מובחנת ומשמעותית, יחד עם פתיחות גדולה לעולם ולמי שאינם יהודים, ודחייה מוחלטת וחד-משמעית של האופציה המהותנית של ההגדרה העצמית היהודית.

המתח שבין הייחוד לאוניברסליות בהגותו היהודית של לוינס נדון לא מעט במחקר.⁶ במאמר זה אדגיש את הקשר ואת הדמיון שבין סוגיה זו לסוגיית הסובייקט ואחריותו, ואת האופן שבו נושא זה משתקף ביחסו של לוינס למדינת ישראל. המאמר עוסק ברובו בפרשנות לפרשנות של לוינס לסוגיה תלמודית, שהיא פרשנות למשנה ומדרש על פסוקי מקרא. שיטת פרשנותו לתלמוד אינה מחקר פילולוגי כי אם פרשנות שהיא סוג של מדרש, שיחה בין הטקסט למציאות ולהשקפותיו של הפרשן-הפילוסוף. הוא היה ער לכך לחלוטין ונימק זאת במטרה של לימוד התלמוד, מטרה שנועדה להשפיע על הלומד לא רק כאובייקט למחקר אלא גם לשמש השראה ומפגש עם האחר. יש כאן ניסיון לשקף ולו במקצת את שיטת פרשנותו של לוינס על סמך הנחות דומות.

החזרה לנושא זה קשורה גם למציאות הישראלית במאה ה-21, שבה יהודיותה של מדינת ישראל משתמעת במציאות כפגיעה בזכויותיהם של כל מי שאינם יהודים לפי הגדרה מסוימת. בהשקפת לוינס על היהדות ועל ההלכה, על היחס לאדם האחר ועל הפוליטיקה בכלל ומדינת ישראל בפרט, יש הצעה למשמעות אחרת. מדע מגויס? אולי, אך לדברי לוינס עצמו: 'אין כל ביטחון בכך שמחשבה פילוסופית באה אי-פעם לעולם מחוץ למסגרת של הנחות יסוד, או שהופיעה תפיסה פילוסופית כלשהי לפני עמדה מסוימת' (תשע קריאות תלמודיות, עמ' 12). בחרתי להציג תפיסה זו באמצעות לימוד אחד משיעוריו התלמודיים של לוינס, 'ותיק כמו העולם?',⁷ ומדי פעם בפעם אשווה אמירות של המחבר בשיעור זה למובאות אחרות מכתביו.

בשיעור זה, שנלמד בכנס האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית בשנת 1966 ונושאו היה 'האם היהדות דרושה לעולם?', עסק לוינס בשאלה האמורה, ואגב פרשנות הסוגיה שבחר ללמד (סנהדרין לו ע"ב ולו ע"א) נדרש גם לבעיית הגדרת מיהו יהודי ולהלכה היהודית, נושאים שגם להם יש נגיעה חשובה לנושא הנדון.⁸ בהמשך המאמר אדון בקצרה גם ביחסו המורכב של לוינס למדינת ישראל, שגם בו משתקפת מורכבות תפיסתו את הייחוד היהודי כבעל שליחות אוניברסלית.

6. ראו לעיל הערות 2, 3.

7. לוינס, תשע קריאות תלמודיות, עמ' 93-115. במקור: 'Vieux comme le monde?', בספר Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Paris 1968, pp. 149-187

8. על הכנסים של האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית ועל השיעורים התלמודיים של לוינס בהם ראו: 25-9. Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, pp. 9-25. (המבוא שטרם תורגם לעברית). וכן: לוינס, תשע קריאות תלמודיות, עמ' 7-8.

האם היהדות דרושה לעולם?

כנס שנושאו 'האם היהדות דרושה לעולם?' מניח הימצאות יהודים שהעולם (הלא-יהודי) מעניין אותם והם שואלים על סוג מסוים של יחסים בין היהדות לעולם הלא-יהודי. עמדת המוצא אינה חרדית או מסתגרת, ועם זאת, מניסוח הנושא עולה שהיחס הנבדק אינו הרדי אלא חד-צדדי. מהי ההנחה הגלומה כאן, כאשר לא מופיעה השאלה: האם העולם נחוץ ליהדות? האם ההנחה היא שהעולם ממילא נחוץ ליהדות, או שאיננו נחוץ לה כלל, או שאין זו השאלה הנשאלת כאן, אף שזו שאלה חשובה? האנשים שבחרו לדון בשאלה זו חיו בעולם לא-יהודי תוך כדי אינטראקציה יומיומית עם עמיתים למקצוע, שכנים ומכרים לא-יהודים. שאלת היחס למי שאיננו יהודי לא היתה שאלה תאורטית מבחינתם אלא אדרבה, המציאות שלהם היתה של יחסי גומלין רבים ומשמעותיים כדבר מובן מאליו. זו התרבות שבתוכה בחר לוינס לחיות ולפעול. ואכן ערכיו פונים אל בני-אדם, אל האדם האחר, כל אדם אחר. אך שאלת הייחוד והמשמעות של היהדות בתוך עולם מעורב זה היא זו שבחרו לעסוק בה בכנס.⁹

בפתח דבריו, לאחר שציין שהוא מתכוון 'להסביר את הסוגיה [שבחר ללמד ממסכת סנהדרין] בשלמותה', הוא נדרש לשאלת הקשר שלה לעניין המרכזי העומד על הפרק בכנס:

היא [הסוגיה] עוסקת בארגונו של בית המשפט העליון, הנקרא בשם 'סנהדרין'. מה הקשר בינה לבין נושא הכנס, המוקדש הפעם לשאלת היזקקות העולם ליהדות? אנסה להסביר. יכולתי לפטור את עצמי מלחשוב על זה: כל סוגיה בתלמוד מוכיחה שהעולם נזקק ליהדות וליהודים, גם כשאינה מנסה להוכיח את זה [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 193].

לוינס, פילוסוף המפרש סוגיות תלמודיות, ואינו חוקר תלמוד, קובע כאן שבכל סוגיה מסוגיות התלמוד יש פנייה לעולם, גם אם היא סמויה. בשלב זה אין הוא מוכיח טיעון זה ואינו מסביר אותו. למה הוא מתכוון? האם באמת סוגיה העוסקת בביצה שנולדה בשבת מוכיחה שהעולם זקוק ליהדות? ואם נניח שכן, באיזה אופן? בפרשנותו לסוגיות בנושאים שונים, לוינס תמיד מנסה לחלץ משמעות אוניברסלית, שאינה מצטמצמת ליהודים. נחשפת כאן הנחת יסוד של כלל פרשנותו התלמודית, שהיא רלוונטית לנושא הנדון כאן: התלמוד הוא בעל מסר לכלל האנושות, מסר שיש לתרגמו לשפה המובנת לכול. הנחה זו אינה מועמדת להוכחה, אלא היא בגדר אקסיומה. עם זאת, עצם ההנחה מכילה את המסר העיקרי של לוינס בנושא הנדון. הוא יישם הנחה זו וידגימה בסוגיה שלפנינו. כך הוא מרחיב ומחיל את מה שמקובל לייחס לתנ"ך גם אל מה שבאופן מסורתי נחשב

9. הגרסה הכתובה של השיעורים התלמודיים היא שכתוב של שיעורים בעל-פה, ולוינס מקפיד שיישמרו לכך עקבות ברורים בטקסט הכתוב.

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

לטקסט יהודי מובהק, התלמוד. בעשותו זאת, ועל-פי עדותו, הוא נסמך על הוראתו של המורה שלו לתלמוד מר שושני.¹⁰ ועם זאת, נוכל להיווכח בהמשך השיעור התלמודי הנלמד כאן, שהרלוונטיות הכלל-אנושית אינה נחלת הכתבים היהודיים בלבד, כי אם גם של ספרות רוסית ופילוסופיה יוונית.¹¹ נותרת בעינה השאלה: האם העולם זקוק ליהדות? נעייין בהמשך השיעור. לאחר שהתייחס לעובדה שאין הוכחה לקיומו אי פעם של מוסד הסנהדרין, הוא מוסיף:

המילה 'סנהדרין' היא יוונית. אולי המוסד הוקם תחת השראה שמקורה מחוץ ליהדות. אבל אנחנו צריכים להתייחס לטקסט כפי שנכתב: כך חושבת המסורת היהודית על המוסד העליון של הצדק מאז אלף ושמונה מאות שנה [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 93].

היו וישנן השפעות זרות על היהדות, אך אין זה מבטל את הקיום הנפרד של היהדות ושל התרבות היוונית – גם אם הסנהדרין היא גוף שמקור השראתו יווני, סביר להניח שהתלמוד מפתח מוסד זה בדרך משלו, ובכך הפרשן מתעניין כאן בפירושו. מבנה הגרון שבו הכול רואים זה את זה, המתואר במשנה, מודגש בפרשנות כנושא משמעות של פתיחות לדרושיה, 'אסיפה של פנים ולא חברה אנונימית', והוא מוסיף:

המעגל פתוח: הדיינים העומדים בלב היהדות, כפי שנראה בהמשך, הם לא רק טבורה, אלא טבור האנושות כולה, פתוחים אל עבר העולם או חיים בעולם פתוח [...] עדיין לא ברור אם העולם נזקק ליהודי, אבל ברור לגמרי שהיהודי נזקק לעולם [שם, עמ' 94].

מבנה הגרון הוא מטפורה מרכזית השבה ומופיעה גם בשיעור 'הברית':¹² זהו מבנה חברתי שבו בני-אדם רואים זה את זה, שהיחס ביניהם הוא אישי ולא אנונימי, אך הוא גם פתוח

10. מר שושני, ששמו האמיתי אינו ידוע, היה מורה לתלמוד נווד שלימד בישראל, בצרפת ובארצות רבות נוספות, נקבר באורוגוואי ב-1968. עם תלמידיו המפורסמים ביותר נמנים, מלבד לוינס, אלי ויזל ופרופ' שלום רוזנברג.

11. במבוא לספרו מעבר לפסוק (*L'au-delà du verset*) הוא משווה בעניין זה בין 'הספרויות הלאומיות', כדבריו, לספרי הקודש היהודיים. ועם זאת הוא מייחס לכתבי הקודש היהודיים משהו נוסף, מבחינת הציווי האתי הטמון בהם. ראו: עמנואל לוינס, מעבר לפסוק (תרגמה מצרפתית אליזבט גולדוין), ירושלים 2007, עמ' 10, 149-152, ובהמשך המאמר כאן.

12. בשיעור זה לוינס נדרש לטקס כריתת הברית כפי שהוא מתואר במשנה, סוטה ז ח וקובע: 'מסר המופנה לאנושות כולה! הטקס הייחודי הזה של עם אשר כל בניו רואים אלה את אלה, קהילה מסוימת שניתן לראותה במבט אחד, כאשר חושבים על מלוא משמעותו, משתף את כל האנושות בחקיקה שבשמה הברית הזו נכרתת. המעבר הזה מן העברי אל האוניברסלי שאני מכנה בשם יווני, ראוי לתשומת לב. המילים "באר היטב", המורות על כתב ברור, בהיר ומוכח, הן מעתה גם המילים שמתפרשות במשמעות היות הדברים ברי תרגום לחלוטין. תהליך השחרור והאוניברסליזציה שחייב להימשך. עוד לא סיימנו לתרגם את התנ"ך. תרגום השבעים טרם הושלם. וגם עוד לא סיימנו לתרגם את התלמוד. בקושי התחלנו. ויש לציין שבאשר לתלמוד, המשימה מורכבת! מה

ומופנה לאנושות כולה. בשלב זה עוד לא ברור מה התוכן של אמירות צורניות אלה, וכיצד המבנה המפנה אנשים זה לזה פונה גם לאנושות כולה, אך זו בעיני תמצית יחסו של לוינס לסוגיה שאנו עוסקים בה. ליהדות יש שליחות כלפי העולם, שליחות שתוכנה עוד יוסבר, אך שליחות זו אינה מבטלת את אינטימיות החברה היהודית ונבדלותה משאר העולם, או את הסנהדרין כמוסד שיש בו ביטוי לערכים ייחודיים. אך מהי השליחות הזאת? התחלת התשובה נמצאת בהמשך הדברים כשהפרשן, כדרכו, מעניק לכל פרט מן הפרטים המתוארים במשנה משמעות ערכית.

הוא ממשיך בסוגיה ומתעכב על פרטים מבניים של הסנהדרין בהעניקו לכל פרט טכני משמעות אתית,¹³ וקובע כי 'אצל היהודים לא גוזרים גזר-דין מוות על חודו של קול אחד בלבד' (תשע קריאות תלמודיות, עמ' 96).¹⁴ זו כנראה התחלת התשובה על השאלה, האם העולם נזקק ליהודי – הוא שליח של הוראה המיועדת לאנושות כולה, בדבר ערך חיי האדם שאין לפגוע בהם אלא במקרים קיצוניים ביותר. זה ערך שאינו בהכרח ייחודי ליהדות. ועם זאת, עמדתו של לוינס קשורה כנראה לנסיון חייו. אדם שהעריך מאוד את תרבות המערב, אך חווה את כשלונה, או מה שהוא הגדיר כשלונה, למנוע את השואה. הנחתו היא שיש ביהדות כדי להשלים את החסר בהומניזם המערבי, את המחויבות ההטרונומית לאתיקה. לכן הוא מניח שיש כאן הוראה של היהדות לעולם.¹⁵ בעברו לפירוש הגמרא נדרש לוינס לשאלה כיצד להסמיך את הנאמר במשנה על פסוקים משיר השירים, פסוקים שהם תיאור ארוטי של אהובה? ותשובתו היתה:

שהיה עד כה מורשת שנועדה להוראה בעל-פה, מועבר, בקלות רבה מדי אולי, אל שפות זרות מבלי לאבד את מראהו המזוהה בצורות החדשות. אוניברסליות זו נוצרת, באופן מסוים, מחברה שכל כולה ניתנת לראיה על-ידי כל חבריה המכונסים על שני הרים, ניתנת לראיה כמו על במה. החברה הרוצה אינטימיות של שנים-עשר שבטים המסתכלים אלה על אלה, החברה הקהילתית, נוכחת מלכתחילה בפני כל האנושות או פותחת עצמה לכל האנושות' (לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 106). ראו גם: חנוך בן-פזי, 'הברית: אמנה שיש בה סולידריות חברתית', עיון, נה (2007) עמ' 417-435.

13. 'אנו מכנים את הערעור הזה של הספונטניות שלי בנוכחותו של האדם האחר, אתיקה' (Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Paris 1971, p. 33). תוכן ערעור זה הוא אחריות לחייו ולצרכיו הקיומיים של האדם האחר.

14. על-פי המשנה, סנהדרין ד א. דינים רבים נוספים במסכת סנהדרין מאפיינים מערכת משפט שהיא זהירה ביותר בכל הקשור לחיי אדם. אך השיעור התלמודי של לוינס איננו מחקר ואין לו יומרה למצוא את הנושא אלא לפרש את הטקסט שלפניו כמיטב הבנתו.

15. לוינס מרבה להתייחס לתרבות המערב, ולדעתו אין בפילוסופיה שלה כדי למנוע פגיעה של אדם באדם אחר, ומנגד הוא גם מניח שתכליתה של התורה היא ללמד את האתיקה, כלומר מניעת פגיעה של אדם באדם אחר. האם הנחות גורפות אלה תקפות? אם כן, באיזו מידה? שאלות אלה פותחות דיון כללי בהגותו של לוינס, דיון החורג הרבה מעבר למגבלות המאמר הזה. אסתפק בחשיפת הקביעות הנוגעות לנושא הדיון והנחות שביסודן. ראו עוד: Michael J. MacDonald, 'Jewgreek and Greekjew', *Philosophy Today*, 35, 3 (1991), pp. 215-225

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

אולי אחד מיסודות הצדק הוא כיבוש התשוקה. הצדק שבזכותו העולם קיים עומד על הסדר הרב-משמעי ביותר, ואולם יסודו הוא כיבוש הסדר או אי-הסדר הזה. [...] הסכנה המאיימת על הצדק אינה המשיכה לעוול [...] הסכנה היא הזימה, השייכת בעולמנו המערבי לתחום האישי ש'אינו נוגע לאיש' [...] נזכור את הספר התחייה לטולסטוי, שבו מאוד חשוב לדעת מה עשו וחשבו השופטים והמושבעים בחייהם הפרטיים כדי שיוכל בית-הדין לחרוץ את הדין על פי המצפון. בדומה לטקסט שלנו, טולסטוי רצה למצוא מתאם בין סדר האהבה, העלול להתפתח לכל סוג זימה, לבין סדר הרוח המוחלט [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 98].

לוינס נדרש לטולסטוי כדי להסביר מדוע הגמרא מסמיכה את המשנה על פסוק משיר השירים. בבחירה מפתיעה זו נראה שלמרות מה שנאמר על השליחות היהודית, הוא גם סבור שאפשר למצוא ערכים דומים במקורות היהודיים העתיקים ובספרות הרוסית של העת החדשה, והם מאירים זה על זה. היחס אינו חד-כיווני בלבד, ואם כן שוב מתעוררת השאלה: האם העולם זקוק ליהדות? המהלך הבא הוא רב-תפוכות ומלא באירוניה עצמית.

ראשית, נקבע ביחד עם הטקסט שהסנהדרין יושבת בטבורו של עולם. משמעות דימוי זה היא ש'היציר נתלש מן המקור המזין אותו, אולם המקור שבו נקבע הצדק נמצא במקום הבריאה'. והערת שוליים מבהירה: 'מקום המשפט נמצא במקום שבו באופן סמלי נחתך טבור העולם, כדי להמחיש את הקשר בין מעשה הבריאה לעשיית הצדק' (תשע קריאות תלמודיות, עמ' 99).

הצדק שייך לסדר העולם, הוא מקיים את העולם מאז הבריאה, והוא מכונן אותו כמו הבריאה. בלעדיו אין לעולם קיום. זו משמעות הדימוי של טבור העולם. ואולם באירוניה עצמית אופיינית, לוינס מציין מיד שרעיון דומה של טבור המקיים את העולם נמצא במחזה של המחזאי היווני אייסכילוס, נוטות החסד. שם הטבור הוא בדלפי, כי רק שם יודעים לפרש את רצונו של זאוס. שוב נראה שלמחבר מקורות השראה והסתמכות רבים ושונים, ואין הוא נרתע כלל מדמיון והפריה הדדיים. ועם זה, אין הוא מוותר על השאלה: 'האם היהדות דרושה לעולם? האם אי-אפשר להסתפק באייסכילוס?' (שם).

כל תשובה שתינתן לשאלה זו עלולה להיראות כאפולוגטיקה. ואולם נראה שלוינס סבור שמהו בכל זאת מייחד את הסנהדרין, וזה נובע מן התוכן של מה שנעשה שם ומן האנשים העושים זאת. משמעותו של בית-המשפט הזה היא אוניברסלית. הוא מגן על העולם בזכות הצדק שנעשה בו. תפקידה של היהדות, כשהסנהדרין היא מרכזה, הוא אוניברסלי (שם, עמ' 100).

נטען כאן שיש משהו המייחד את הצדק מבית היוצר של הסנהדרין בשונה מבתי-דין אחרים. מה מייחד אותו? זה כנראה קשור למה שכבר נאמר על הפרטים של מבנה הסנהדרין, שלכל אחד מהם יש משמעות אתית לפי הפירוש הזה, על כך שלא גוזרים בו מוות על חודו של קול וגם על תכונותיהם הייחודיות של השופטים בו:

הם כובשים לגמרי את יצריהם. אדם השופט בני־אדם אחרים חייב להיות טוב יותר משאר בני־האדם. זו תביעה שאי־אפשר להתפשר עליה, גם אם היא תביעה אוטופית. [...] הסנהדרין, טבורו של עולם, קיימת רק בזכות זן אנושי כזה. אחרת הצדק הוא רק בדיחה [שם, עמ' 102].

כלומר, מה שמקנה לסנהדרין את כוחה לקיים את העולם הוא גם היותה מורכבת מאנשים מיוחדים, משופטים המקיימים בעצמם את הערכים שבשמם הם שופטים. ההתאמה שבין העמדה הערכית להתנהגות בפועל היא עיקרון שלא תמיד עומדים עליו: האם אנו מצפים מחוקר אתיקה שיהיה אדם אתי יותר מבני־אדם אחרים? לוינס מאפיין את תפיסת האדם השלמה, שבה הוא נדרש להתאים בין הידע שלו למעשיו, בין עיסוקו להתנהגותו האישית כתפיסה ייחודית לסנהדרין, וכפי שנראה בהמשך, ליהודים. זה עלול להיראות כהתנשאות מן הסוג הצפוי והמגונה. אך הפרשן עצמו מציין שאין מדובר בתיאור מציאות כי אם בדרישה אוטופית, שעם היותה אוטופית – אין לוותר עליה. כלומר, יש כאן אתגר ולא תיאור – באמצעות הכתוב על הסנהדרין אפשר ללמוד על השאיפה ההכרחית לכל מערכת משפטית, ששופטיה יהיו בני־אדם העוסקים בשאלת ההתאמה בין ערכיהם להתנהגותם בפועל. זהו אחד הדברים שהחוכמה היהודית מלמדת לכל העולם. האוטופיה הנלמדת באמצעות הדיון בסנהדרין מכוונת לכל העולם, ולכך מובילה פרשנותו של לוינס כאן. מובן שהשאלה מדוע לטעון שזו הוראה של היהדות לעולם ולא ערך אוניברסלי נותרת כאן בלא מענה. רמתה על תשובה אפשרית, ואדחה את המשך הדיון בשאלה זו לסוף המאמר. לעת עתה, נעיין בטקסט בניסיון להבינו.

הפרשן ממשיך לפתח את הרעיון שהיהדות מלמדת את האחרים – מינים או נוצרים, המקבלים את סמכות התנ"ך אך כופרים בסמכות החכמים – דברים שאינם ידועים להם, וזאת הוא עושה בפרשנות הסוגיה. על הביטוי 'סוגה בשושנים' (שיר השירים ז:ג) אומר רב כהנא, המותקף בדברי אדם שאינו מקבל את סמכות הפרשנים: 'התורה העידה עלינו, "סוגה בשושנים", שאפילו כסוגה בשושנים, לא יפרצו בהן פרצות' (סנהדרין לו ע"ב). כלומר, במילים של לוינס:

היהדות מבינה את אנושיות האדם כמסוגלת להגיע לדרגה תרבותית המפרידה בין האדם לבין הרוע רק בגדר של שושנים. ברם, השורות שאני מפרש עכשיו מוסיפות חידוש גדול על מה שכבר נאמר. כל מה שנאמר קודם על הדיין נאמר כעת על העם היהודי כולו [...] היהדות אינה מבטאת בדרך זו את גאוותה הלאומית או הגזעית. היא מלמדת את מה שלפי דעתה נמצא בהישג ידו של כל אדם. ואולי בגלל הוראה זו היהדות דרושה לעולם [...] יהודי הוא אולי מי שמבין בגלל ההיסטוריה הלא־אנושית שלו את התביעה העל־אנושית של המוסר, את הצורך למצוא בעצמו את מקור הוודאות המוסרית [...] היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש [שם, עמ' 103-104].

הגדרתו של לוינס את מי שנכלל בקטגוריה 'יהודי' היא תמיד הגדרה ערכית:¹⁶ זהו אדם המודע לאחריותו לאדם האחר, לאתיקה. הגדרה זו אינה מוסבת על בן לאום מסוים, אלא על מי שממלא את התנאי הערכי הזה, גם אדם שלא נולד לאם יהודייה. במובן זה, 'היהודי מבשר טיפוס אנושי חדש'. ועם זה, מי ששותף להיסטוריה הלא-אנושית של היהודים, כלומר מי שנולד יהודי, קרוב יותר למודל האנושי הזה. מורכבות עמדתו של לוינס נחשפת כאן בכל חוסר עקיבותה. אמנם הגדרת 'מיהו יהודי' אינה הלכתית או גנטית ואף לא מהותנית, אלא היא ערכית, ולפיכך אפשר לחשוב שאדם אתי הוא יהודי. אבל היהודי הוא מי שזו מורשתו, כלומר מי שאמור להיות אחד ממקדמי ערכים אלה בעולם. באיזה מובן זו מורשתו ומדוע לחשוב שדווקא יהודים הם מי שמלמדים ערכים כלל-אנושיים לכל העולם? לוינס סבור שהתורה ומה שהיא מלמדת ודרך החיים שהיא מעצבת מלמדים את האתיקה טוב יותר מכל מערכת ערכית אחרת. על מה הוא מסתמך בטיעון הזה? כמדומני שאין לכך הוכחה לוגית או אמפירית. זו כנראה 'עמדה שנקבעה מראש', וכפי שכבר צוין, אני מניחה שהיא קשורה בנסיון חייו של הכותב.

מעבר להגדרה הערכית של מיהו יהודי, היהודי גם נתון להיסטוריה המשותפת של סבלו של העם היהודי. 'גורל של עם נהרף והורף בחיי היומיום שלו את מי שבחיי מסתפק במשמעות הטבעית או "ההיסטורית" (מעבר לפסוק, עמ' 22). ההיסטוריה המשותפת היא ההתחייבות בסני, 'נעשה ונשמע', היא סיפור יציאת מצרים המלמד את היהודי להזדהות עם המשועבדים ולהיאבק אתם על חירותם, והיא, אולי יותר מכול, הרדיפה שאין ממנה מפלט של היהודי בשל גזעו בידי הנאצים.¹⁷ מצד אחד לוינס דוחה כל הגדרה גזעית של

16. לוינס עקיב מאוד, ובכל פעם שהוא מפרש טקסט שיש בו התייחסות לייחודו של עם ישראל הוא 'מתרגם' אותו לשפה ערכית. למשל, "'ישראל' פירושו עם שקיבל את התורה, וממילא אנושות שהשיגה את מלוא אחריותה ומלוא מודעותה העצמית. בני אברהם יצחק ויעקב הם האנושיות שהתבגרה. [...] בני אברהם הם אותם בני אדם שקיבלו מן הסב מסורת קשה של חובות ביחס לזולת [...] כל אדם שהוא באמת אדם הוא כנראה מצאצאי אברהם'. לוינס, *תשע קריאות תלמודיות*, עמ' 119-120, 167, 241; הנ"ל, *חירות קשה* (תרגם מצרפתית ערו בסוק), תל-אביב 2007, עמ' 145, 157-160; הנ"ל, *מעבר לפסוק*, עמ' 101, 115, 117, 167; הנ"ל, *קריאות תלמודיות חדשות*, (תרגם מצרפתית דניאל אפשטיין), תל-אביב 2004, עמ' 68; Emmanuel Lévinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, pp. 94-95

17. עניין זה מופיע כחוט השני למן החיבור המוקדם: עמנואל לוינס 'היות יהודי' (תרגמו לעברית אלי שיינפלד ודניאלה יואל) ב-1 *Cahier d'études Levinassiennes* (עורך: בני לוי), ירושלים 2000, עמ' ז-יג, ועד הכתיבה המאוחרת בהרבה, למשל: לוינס, *חירות קשה*, עמ' 74; הנ"ל, *תשע קריאות תלמודיות*, עמ' 138-141. על הגדרתו של לוינס את מי שהוא יהודי ועל הקשר שבין היהדות לסבל ראו גם: Annabel Herzog, 'Benny Levy versus Emmanuel Levinas on "being Jewish"', *Modern Judaism*, 26, 1 (2006), pp. 15-30, and note 59. אמנם העמדות המוצגות ב'היות יהודי' מעוררות תהיות משום שאינן תואמות את עמדות הכותב במאמרים אחרים, וייתכן שהדבר נובע מכך שלוינס מעולם לא פרסם מאמר זה מחדש. אבל דווקא בעניין הנדון כאן, עניין הסבל כחלק מהגדרת היהודי, ניכרת עקיבות של לוינס מן המאמר האמור ועד מאמרים מאוחרים בהרבה. ראו גם את הערותיו של בני לוי למאמר 'היות יהודי' ב-1, *Cahier d'études Levinassiennes*, pp. 107-117. וכן אלי שיינפלד, 'מבוא ל"היות יהודי"', שם, עמ' א-ו.

היהודי, אך היותך נרדף בשל גזעך, בלא שום מפלט, מופיע יותר מפעם אחת כחלק ממה שמגדיר את היהודי. האם זו סתירה? לא בהכרח. יש הבדל בין הגדרה עצמית גזעית לבין הגדרה הבאה מבחוץ בצורה של רדיפה וסבל, שהם גורל משותף.

מרכיב אחר בהגדרת היהודי הוא היותו כפוף להלכה, מנגנון המעצב את האדם כאדם אתי. מכאן שעל אף ההגדרה הערכית האוניברסלית, נותר בעינו ייחוד הקשור ללאום מסוים.¹⁸ מצד אחד לוינס אינו כפוף להלכה בעניין הגדרת מי שהוא יהודי; הוא מחפש משמעות אתית ליהדות. אך מצד אחר אין הוא מסתפק במשמעות זו, והוא מוסיף להגדרתו מרכיבים ייחודיים של מורשת ושל גורל משותפים. וכך ההגדרה מכילה בתוכה פן אוניברסלי וגם פן ייחודי. זו אחת הנקודות שבהן נראה שיש משהו לא לגמרי עקיב בהגדרות: מצד אחד הגדרה ערכית הדוחה את ההגדרה הגזעית, ומצד אחר הגדרה של שותפות גורל בשל נרדפות על רקע גזעי. כלומר, שהקבוצה המצוינת היא, בסופו של דבר, הקבוצה הגזעית. המורכבות הזאת נמצאת רק בכתבים היהודיים של לוינס, ונעדרת לחלוטין מכתובתו הפילוסופית שבה הוא נמנע בעקיבות מלהתייחס לקבוצה אתנית כלשהי.

מהו אפוא יחסו של לוינס להלכה וכיצד הוא מביין אותה? הבה נעיין בהמשך השיעור התלמודי:

העיקר עבור האדם הוא המימוש ולא המצאת האידיאל [...] בטקסט שלנו העיקר הוא ליצור אדם המוגן מן הפיתוי על-ידי גדר של שושנים בלבד [...] והרי כל מגמת היהדות היתה לדרוש זמן למחשבה בין הספונטאניות הטבעית לבין הטבע. אהה, השכלתנות היהודית! גדר השושנים זו המחיצה הדקה של המצווה העוצרת אותנו. [...] שמירת המצוות אינה קללה [...] עול המצווה אינו אלא גדר של שושנים [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 104-105].¹⁹

קיום המצוות, הציות לצווים הטרונומיים אלה, הוא תרגול של הגבלת התמדת הקיום (conatus essendi) של העצמי, הגבלה שהיא אתיקה. המצווה חוצצת בין האדם לבין העולם כמו 'גדר של שושנים'. האדם החי לפי ההלכה חייב לקיים כמה פעולות לפני

18. שניות זו מזכירה את גישתו של הרמב"ם לנבואה ולחוכמה: כל אדם יכול להגיע לכך, אבל היהודי יוצא מנקודת מוצא טובה יותר, שכן התורה היא מנגנון מקדם במסלול זה.

19. ראו גם: עמנואל לוינס, 'משמעות העשייה הדתית', בתוך: הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, עמ' 4-7; לוינס, תשע קריאות תלמודיות, עמ' 49-59, 167-168; חירות קשה, עמ' 80. מאמרי מחקר בנושא זה ראו: שמואל ויגודה, 'בשמי גן העדן הראשונים', בתוך: הנסל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, עמ' 185-215; Peter Atterton, Matthew Calarco and Joelle; Hansel, 'The Meaning of Religious Practice by Emmanuel Levinas: An Introduction and Translation', *Modern Judaism*, 25 (2005), pp. 285-289; Richard Gibbs, 'Blowing on the Embers: Two Jewish Works of Emmanuel Levinas – A Review Essay', *Modern Judaism*, 14 (1994), pp. 99-113

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

שהוא ממלא את תשוקותיו הבסיסיות ודואג להתמדת קיומו. עליו לבדוק אם המזון כשר ולברך עליו לפני אכילתו. כשהוא מקיץ בבוקר עליו ליטול את ידיו ולהתפלל, ויחסי מין הם מצווה בתנאי שהם מתקיימים עם האישה הנכונה (אשתו), בזמן הנכון (ולא בזמן נידה למשל) ובהסכמתה. האתיקה, הדאגה לאחר הקודמת לעצמי, איננה של היהודי, אך יש לו מנגנון המכשיר אותו לכך, המרסן תמיד את הסיפוק, את ההיענות הבלתי-אמצעית לצרכים העצמיים. בכך יש לו יתרון על פני אדם שאינו יהודי. זה מה שהופך את היהודי לשליח ומקדם של האתיקה בעולם. לוינס מבטא אמון גדול בכוחה של ההלכה לעצב טיפוס אנושי מסוג מסוים, אתי.

נקודת מבטו של לוינס על ההלכה היא מטא-הלכתית. הוא פילוסוף ואינו פוסק הלכה. ובכל זאת, האם לא נמצא סתירה בין הערכתו הרבה להלכה לבין הגדרתו את מי שהוא יהודי, הגדרה שונה מן ההגדרה ההלכתית במידה ניכרת? האם סבר שיש לשנות את ההגדרה ההלכתית של מי שהוא יהודי? למיטב ידיעתי הוא לא עסק בשאלה הזאת.²⁰ וגם כאן ניכרת הפרדוקסליות בעמדתו, שאמנם ההלכה היא עניין ערכי שלכאורה יש לו נגיעה לכל אדם, אבל היא מורשתם של היהודים, ואין בדבריו ציפייה שכל אדם, גם אם אינו יהודי, יחיה על-פיה. אדרבה, ההלכה והשפעתה על ערכיות האדם היהודי היא אולי מרכיב מרכזי בזוהתו כבעל שליחות אוניברסלית. ואכן נוכל למצוא את הדברים בהמשך הטקסט שלנו:

ריש לקיש משיב על השאלה שהתעוררה אצלכם כששמעתם את מעלת האנשים המוגנים מן הפיתוי על-ידי גדר של שושנים. כיצד נוצרו בני-אדם כאלה? בזכות דרך המצוות. [...] ההפנמה הגמורה של החוק אינה אלא ביטולו של הטבע. אין משמעות אחרת לדברי ריש לקיש אם אנחנו לא מאמינים במעלתה הגזעית של היהדות או בזכות שניתנה לה כמתנת חינם [...] כדי שיהיה צדק בעולם, יש צורך בדיונים המתגברים על הפיתוי ובקהילה המקיימת את המצוות כאן ועכשיו. [...] התלמוד הבין וקבע בחריפות בלתי-רגילה שנתוני הגזע אינם יכולים להגן עלינו בפני הרוע. על-פי התלמוד, יהודי בלי מצוות הוא סכנה לעולם [...] יתרונו של ישראל אינו בגזע אלא בחינוך על-ידי המצוות [שם, עמ' 106-107].

דחיית ההגדרה הגזעית של מי שהוא יהודי מפורשת כאן לחלוטין. זו הגדרה ערכית. ועם זאת, יש בהגדרה זו אמון מלא בכוחן של המצוות להבדיל בין האדם לבין הרוע. האם זו אמונה תמימה בכוחן המיוחד של המצוות? האין בני-אדם שומרי מצוות שהם גם פושעים?

20. בעניין זה מעניין מאמרו של חנוך בן-פזי, 'תומת ישרים תנחם: הקוואליסטיות התלמודית כאלטרנטיבה של הלכה' (טרם ראה אור, ותודה לד"ר בן-פזי שנתן לי לעיין במאמר), שם הוא מציע להבין את יחסו של לוינס להלכה דרך יחסו לדיון ההלכתי ולגישה ההלכתית הקוואליסטית הניכרת גם בשו"ת כחלופה לקודפיקציה ההלכתית המכלילה. אם נקבל השקפה זו, לא נתפלא שלוינס אינו רואה את עצמו מחויב להגדרה ההלכתית של 'מיהו יהודי' וגם לא להלכות המפלולות לטובה בין יהודי למי שאינו יהודי.

ההלכה המפרידה את האדם מן הרוע אינה הגדרה תיאורית. אין זה בהכרח כך, אך זה יכול להיות. כיצד? כדי להבין זאת יש להתייחס לתפיסתו של לוינס את מהות ההלכה ומה שהיא נועדה ללמד. הציות לחוקים אינו מנותק מן המטרה שלהם, מטרה שהיא האתיקה. זו עמדת מוצא שלו, ואותה הוא חוזר וחושף כעמדת מוצא, כלומר כהנחה שאינה מצריכה הוכחה, כאקסיומה. הבה נעיין בהמשך הטקסט:

טוהרת האדם המוגנת מן הרוע על-ידי גדר של שושנים אינה מטרה בפני עצמה. [...] לעולם איננו חופשיים לפני האחרים, אנחנו יותר מאשר עדים. אנחנו בני-ערוכה שלהם. האני מוגדר על-ידי המושג הזה מעבר לחירות. רבי זירא אחראי על כל אלה שאינם היטלר. אולי רעיון כזה לא נמצא בדברי אייסקילוס. האיש, שהוא בן-הערוכה של כולם, חיוני לכולם, מפני שבלעדיו לא יוכל המוסר להתחיל. מעט החסד הנמצא בעולם אינו דורש פחות. היהדות לימדה את זה [שם, עמ' 110].

קיום ההלכה אינו המטרה ואינו עומד בפני עצמו. מהי המטרה? האחריות לאדם האחר, לכל האחרים. רק המצווה הכפופה לכך מבטיחה מרחק מן הרוע.²¹ למשל, אדם השומר שבת אך לא תופס את עצמו אחראי לצורכי עובדיו אינו מופרד מן הרוע. שמירת השבת הופכת מיניה וביה לפולחן ריק מתוכן. ההלכה אינה יכולה לסתור את האתיקה משום שהאתיקה היא המטרה העליונה שלה. לוינס ער להבדל בין מצוות שבין אדם לחברו ומצוות שבין אדם למקום, אך הוא סבור שאין להפריד ביניהן. אלה הם חלקים של אותו השלם. קיום מצוות שבין אדם למקום על חשבון מצוות שבין אדם לחברו הוא אבסורדי היות שהוא סותר את עצם המטרה של מצוות שבין אדם למקום. כמו הלל הזקן, גם הוא סבור ש'מה ששנוא עליך, לחברך לא תעשה, זו כל התורה כולה והשאר פירוש הוא' (שבת לא עא בתרגום לעברית). זו גישה להלכה שתמיד תראה את השלכות הפעולה ההלכתית על האדם האחר, לפני משמעותה הדתית, וככזו יש בכוחה להפריד את האדם מן הרוע. אך האתיקה היא אוניברסלית, והיהדות נחוצה לעולם כדי ללמדו את האתיקה. זו התשובה לשאלה: 'מדוע היהדות נחוצה לעולם?'. מדוע ערך אוניברסלי מתגלה באמצעות מנהגים דתיים של עם מסוים? כדי שלא יהיה רק בגדר עיקרון מופשט, אלא מציאות המתעצבת במגוון פעולות היומיום של אנשים אמיתיים. פילוסוף זה חושד בהכללות טוטליות המנתקות את עצמן מן המציאות ברעיונות יפים שאין מחויבות ליישם, במושגים המתנערים מייחוד. האתיקה היא לחמו של האדם הרעב, קורת הגג של חסר הבית. לא נאומים יפים כי אם פעולה ממשית, לא רעיון מקורי כי אם האכלת אדם רעב. ואולי משום כך לא ניתן לוותר על הייחוד היהודי. הרעיון האוניברסלי מתממש בחייו של עם אחד בצורה של עיצוב אורחות חיים מדוקדק. חשוב גם להדגיש, ששליחות זו איננה זכות יתר כי אם אחריות ומחויבות נוספת. לעם ישראל אין שום פריבילגיות הנגזרות מן

21. על היחס שבין מצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחברו ראו: לוינס, תשע קריאות תלמודיות, עמ' 12-17.

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

השליחות שלו אלא רק אחריות. ועם זאת נותרת השאלה, מדוע הערכים האוניברסליים נלמדים באמצעות עם מסוים, שכנראה לא במקרה הוא העם שאליו משתייך לוינס? נותר בעינו המתח בין הערכים השייכים לכול לבין השליחות של עם אחד ללמד ערכים אלה לשאר העולם, ועמדת ההתנשאות הכלולה בתפיסה זו שקשה להצדיקה, ואולי גם לא רצוי.

הקושי נותר בעינו אך אציע להתבונן בו מזווית אחרת: קיים דמיון מבני בין שתי רמות התייחסות, האישית והלאומית, בהגותו של לוינס. אני, הסובייקט, מוגדר על-ידי אחריותו לאדם האחר. אבל הגדרה זו אינה מבטלת את האני, ונותר רווח שהוא יחס בין האני לאחר – אחרת זו היתה שוב טוטליות. בעניין זה חלוקות דעות החוקרים: יש הטוענים שהאני נעלם בהגות המאוחרת של לוינס ומתמוסס אל תוך אחריותו.²² חוקרים אחרים, שאני נמנית עמם, סבורים שהרווח שבין האני לאחר נותר בעינו ולו כנושא של האחריות המוטלת עליו.²³ ואכן שיעורו התלמודי האחרון של לוינס, 'ואני כשלעצמי, מי אני?' עשוי להתפרש על-פי שתי העמדות שהצגתי כאן. אפשר להבין שהוא מדבר על ביטול האני, או לחלופין לראות נושא, אני, שהוא הכרחי כדי לשאת את מלוא כובד האחריות, כנבחר. לחיזוק דעתי אציין, שמשוה ואהרון הם השואלים בשיעור זה: 'ונחנו מה?', זו אינה אמירה אנונימית. צריך אדם שיבטל את עצמיותו כדי לשאת באחריותו.²⁴ והדברים מפורשים עוד יותר בספר 'אחרת מהיות':²⁵

המילה אני משמעה הנני, כאשר אני עונה ונענה לכול ולכולם. [...] האחר בזהה- לעצמו הוא ההמרה (substitution) שלי את האחר בהתאם לאחריות, התובעת אותי, אני בלתי-ניתן להחלפה. על-ידי האחר ובעבור האחר, אך ללא ניכור [AE, p. 180].

אף שהאחר 'פולש' לאני, הופך אותו לבן ערובה, אף-על-פי שהאני ממיר את האחר, עדיין נותר אני שהוא הנושא, נפרד ואינו ניתן להמרה. האחריות מגדירה את הסובייקט ואינה מבטלת אותו. כך גם היהדות – מה שמגדיר אותה הוא אחריותה ושליחותה לעולם, בלי להתבטל ולהתמזג בעולם. נותר רווח בין ישראל לעמים כשם שנותר רווח בין האני לאחר. יש נושא (אדם או עם) שתפקידו לשאת באחריות ולא רק כרעיון מופשט, אלא עד כמה שמתממש במציאות במפגש בין אדם לאדם. בשני המישורים ניכרת הסתייגותו של לוינס מרעיונות מכלילים מדי, טוטליים, שאין להם מימוש במציאות של אדם ממשי, של עם ממשי. היהודים כעם שהמורשת שלהם, מורשת הסבל המשותף ומורשת ההלכה והאגדה,

22. ראו למשל: קסבייה טילייט, 'עמנואל לוינס: בעיות הסובייקטיביות', בתוך: ג'ואל (עורכת), עמנואל לוינס בירושלים, עמ' 11-26, ובעיקר עמ' 25-26.

23. ראו למשל: אלי שיינפלד, פלא הסובייקטיביות, תל-אביב 2007, ובייחוד עמ' 91-112.

24. ראו: לוינס, קריאות תלמודיות חדשות, עמ' 67-76, ובעיקר עמ' 73-76.

25. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 [להלן: AE].

מכשירה אותם להיות בני-אדם המודעים לחובתם ולאחריותם, ואף שכל אדם אחראי לזולתו, הרי היהודים מפיצים רעיונות אלה ומממשים אותם בחייהם. כשם שהאני אינו אובד באחריותו, כך היהודים כעם אינם אובדים בשליחותם שהיא אחריותם.²⁶ רעיון זה נמצא כמדומני גם ביסוד תפיסתו העצמית של הפילוסוף היהודי, שתמיד זיהה את עצמו כיהודי, הכותב בשפה אוניברסלית את הפילוסופיה שהשראתה שאובה מן המורשת היהודית.

עד כאן נוכל להבחין בקרבה בין עמדתו של לוינס לעמדתו המאוחרת של הרמן כהן. להלן אבחן עוד ממד של תפקידו האוניברסלי של עם ישראל בעולם, כפי שהוא מתבטא ביחסו של לוינס לציונות ולמדינת ישראל, ובנקודה זו נראה פער גדול בין עמדותיהם של שני ההוגים האלה.

מדינת ישראל – 'מעבר למדינה במדינה'

הקשר שבין אדם לאדמה הוא קשר שלוינס חושד בו. תפיסת היסוד המיוצגת בפסוק 'והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי' (ויקרא כה:כג) משמעה שאין לאדם בעלות בלתי-מותנית על קרקע, גם אם קנה אותה בכסף מלא. 'אף אחד אינו בביתו. זיכרון של שעבוד מכנס את האנושות' (הומניזם של האדם האחר, עמ' 127). ביטוי נוסף לאמצעיות של הקשר שבין אדם לאדמה אפשר לראות בכך שעל-פי האמור בתורה (ויקרא יח:כח; כ:כב), ארץ-ישראל מקיאה את יושביה המתנהגים בצורה לא מוסרית. זהו ביטוי לרתיעה מן הגישה הרואה ערך חשוב ב'לידות', קשר בלתי-אמצעי שבין אדם לאדמה, שלוינס מכנהו פגאני.²⁷ לפי תפיסתו, הקשר המוסרי שבין אדם לאדם הוא המתנה את הקשר לאדמה ולא להפך.

מצד אחר, לבית יש משמעות מכוננת;²⁸ הבית הוא תנאי לכל פעילות אנושית במובן זה שהוא נקודת המוצא, ושאדם בונה לעצמו את מושגי האובייקטיביות שלו ביחס אליו – מה שנמצא מחוץ לביתו, שאינו שלי, הוא העולם האובייקטיבי (TI, pp. 162-163). הבית הוא גם מקלט מעולם היסוד (L'élémental, שם, עמ' 138), מכוחות הטבע הלא מוגדרים והלא נשלטים, כך שלמושג 'בית' יש משמעות החורגת אל מעבר לחומריותו כשטח מוגבל שנעשות בו פעולות מסוימות. הבית מאפשר את תחושת השייכות, שביחס אליה אדם יכול לצאת אל העולם ולחזור ממנו אל תחום האינטימיות שלו, ובכך הבית מתנה את החיים

26. רעיון דומה אך במהופך, כלומר שהבנת המושג 'בן ערוכה' נגזרת מהבנת גורל העם היהודי, ראו במאמר של טילייט (לעיל הערה 22), עמ' 22.

27. ראו המאמר 'הידיגר גריין ואנחנו', בתוך: לוינס, חירות קשה, עמ' 311-314; חנוך בן-פזי, "גר אנוכי בארץ": טריטוריה, מולדת וזהות במשנת לוינס', דעת, 5759 (תשס"ו), עמ' 393-412; הנ"ל, 'על אדמה וארץ-ישראל במשנת לוינס', עיונים בתקומת ישראל, 17 (2007), עמ' 123-153.

28. TI, pp. 138-139, 162-190.

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

הפנימיים (שם, עמ' 139). לעתים יש בו גם אדם או בני-אדם שהיחסים אתם הם יחסים אינטימיים (שם, עמ' 165). הוא המקום שאליו מביאים את פרי עבודתם, שהוא אמצעי התגוננות מפני הכוחות היסודיים של העולם. וכן: 'האפשרות של בית להיפתח בפני אדם אחר היא מהותית לבית באותה מידה כמו דלתות וחלונות סגורים' (שם, עמ' 188). אפשר להכניס הביתה אדם אחר שאין זה ביתו משום שאפשר להסתגר בבית. האם יש סתירה בין יחסו של לוינס לבעלות על אדמה לדבריו על חשיבות הבית? ייתכן, אך לא בהכרח, היות שהבית לפי תפיסתו אינו תלוי בהכרח בבעלות על קרקע, כילידות, כי אם הוא מרחב המגונן על בני-אדם: בעל או בעלת הבית, הקרובים להם ואורחיהם. הבית אינו מגדיר את האדם, אף שהוא אמצעי הכרחי בעבורו,²⁹ ומה שהופך את המקום לבית הוא מה שבני-אדם עושים בתוכו. כמובן זה, גם דירה בשיכון היא בית ואפילו אוהל נוודים הוא בית, ואכן אוהלו של אברהם שימש להכנסת אורחים מופתית.³⁰ מכל מה שראינו עד כה היה אפשר להניח שלוינס מתנגד לציונות. אך כעת אשאל: האם בחר לחשוב על מדינת ישראל כטענה לבעלות על קרקע, או שמא בחר לראות בה בית, כלומר הכרח קיומי של עם? נעיין בשיעור 'נזקי האש':³¹

צריך לחזור הביתה. וזאת, בתנאי שיש בית לחזור אליו. ראו כיצד מופיעה בעיית ישראל בימינו, עם כל קשיי השיבה. צריך לבוא הביתה. 'חבי כמעט רגע עד יעבור זעם' (ישעיה כו כ). אין הצלה אלא בכניסה אל עצמך. נחוצה פנימיות שבה ניתן למצוא מקלט, שבה ניתן להפסיק את נטילת החלק בעולם. וגם אם ב'חדרים' – במקלט או בפנימיות – 'אימה' (terreur), עדיפה מולדת, בית או פנימיות עם אימה מאשר להיות בחוץ [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 240].

לוינס בחר לדבר כאן על מדינת ישראל כבית לאומי, כאשר הבית הוא במשמעות של הכרח קיומי, לא לאדם או למשפחה, כי אם לעם שלם. המשמעות הבסיסית ביותר של מדינה זו היא שהיא מאפשרת קיום פיזי, התגוננות מפני העולם החיצון. נקבע כאן שיש בעולם איום קיומי על היהודים. לוינס חווה זאת על בשרו במלחמת העולם השנייה. ואולי משום כך, למרות ספקנותו כלפי בעלות טריטוריאלית, הוא סבור שבית לאומי נחוץ לעם היהודי. ויחד עם זה אין הוא מסתפק בכך, שכן 'ספק אם יתרון מוסרי כלשהו מצדיק הפקעת רכוש. [...] הזכרת הזכויות הנובעות מן היתרון המוסרי של ישראל אינה מתקבלת' [תשע קריאות תלמודיות, עמ' 76].

בשיעור 'ארץ מובטחת או ארץ מותרת',³² העוסק במדינת ישראל (ומתוכו לקוח הציטוט האחרון), נמצא מודעות לבעיות המוסריות שמדינת ישראל מציבה בדיונו בפרשת המרגלים.

29. ראו: שיינפלד, פלא הסובייקטיביות, עמ' 98-99.

30. ראו למשל: לוינס, תשע קריאות תלמודיות, עמ' 120.

31. שם, עמ' 231-248.

32. שם, עמ' 65-83.

בני האדמה היפהפיים הסמוכים לישויות השמימיות הגלויות – כל ההתחברות האלילית של האדמה והשמים – [...] אפשר עתה להבין טוב יותר את דאגתם [...] אולי המרגלים ראו בעיני רוחם את הצברים. הם נבהלו, הם חשבו: הנה, זה מה שצפוי לנו שם, כך ייראו ילדי ישראל בעתיד, אנשים המשאירים חורים בכל מקום שדורכת כף רגלם, אנשים שחורשים תלמים, בונים ערים ועונדים את השמש לצווארם. זה חורבן העם היהודי [שם, עמ' 74].

החשש מפני מה שהקשר לאדמה עלול לעולל לעם היהודי ולערכים שלו מתבטא כאן בעוצמה. זו סכנת ההשתעבדות לאדמה כערך וכמטרה. סכנת הילידיות והפגאניות של האדמה. אך לוינס, המבטא חששות נפוצים אלה, הוא גם אירוני כלפיהם ומזכיר מיד שהמרגלים נענשו על כניעתם לחששות האלה. לא בכך מסתכם יחסו אל מדינת ישראל.³³ החששות המוסריים, אין די בהם כדי לערער על זכות קיומה של מדינת ישראל.

מדוע? האם הסכנה הקיומית כה גדולה? כן. אבל מבחינתו, מדינת ישראל היא הרבה יותר מאשר מקום להגנה על הקיום הפיזי של היהודים. לדעתו היא המקום שבו יש ליהדות סיכוי לממש את האתיקה שהיא הוראתה לעולם, ברמה של קיום פוליטי בתוך המדינה, 'מעבר למדינה במדינה'. כל עוד היהודים חיו בגלות, הם יכלו להתמקד באתיקה כיחס בין אדם אחד לרעהו במישור הפרטי, או ברמת הקהילה שלהם. החידוש הגדול של מדינת ישראל הוא ביצירת תנאים להמצאה ובעיקר ליישום של פוליטיקה הכפופה לאתיקה, פוליטיקה שאינה המטרה של עצמה אלא משרתת את הצדק ברמה לאומית.³⁴ אנסה להבהיר זאת.

האתיקה היא מחויבות אינסופית לאדם אחד. עם הופעת אדם נוסף, כלומר במציאות, הפוליטיקה, המגבילה את אינסופיות הזכויות של הפרט ומשווה את זכויותיהם של כולם, נעשית הכרחית מבחינה אתית. לוינס אינו אנרכיסט. הוא רואה במדינה המודרנית הכרח בל יגונה של הגבלת זכויות אינסופיות של כל אדם ליצירת חיים משותפים. אך נטייתה של הפוליטיקה היא להפוך למטרת עצמה, לצבור כוח כערך עליון ובסופו של דבר לפגוע בכני-אדם בשם המדינה. 'יש אנטינומיה בין האתיקה לפוליטיקה'.³⁵ לכן האתיקה צריכה להיות מעל לפוליטיקה גם במדינה ולהוות עיקרון של ביקורת והגבלה של

33. בשיעור זה, עם שהוא מעמיד את העמדה המוסרנית המסתייגת מקיומה של ישראל במלוא עוצמתה, לוינס גם אירוני כלפיה ומסתייג ממנה. הארץ מותרת על-פי הכותרת, והמרגלים שבפיהם הוא שם עמדה המתנגדת לקיומה של ישראל מטעמי מוסר – נענשו בחומרה. לוינס מתווכח כאן עם השמאל הצרפתי, שמאז מלחמת ששת הימים מטיח במדינת ישראל את עוולותיה ומטיל ספק בצדקת קיומה. לוינס משוכנע בצדקת קיומה.

34. על כך ראו גם: חירות קשה, עמ' 291-303; מעבר לפסוק, עמ' 227-239; Lévinas, *A L'heure des nations*, pp. 107-124

35. שודר ברדיי, Emmanuel Lévinas et Alain Finkielkraut, 'Israël: Étique et politique', הצרפתי (28.9.1982) ופורסם ב-8-1, pp. 1-8. *Nouveaux Cahiers*, 71 (1983), הציטוט מעמ' 4.

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

הפוליטיקה. האתיקה היא עיקרון חתרני שהוא הכרחי למדינה כדי לשמור על עצמה מפני השתעבדותה לעצמה וגלישתה לאלימות, 'מעבר למדינה במדינה'. זהו רעיון אוניברסלי, חשוב לכל מדינה, אך אינו מתממש בדרך-כלל. הוא אוטופיה. ולמרות זאת הוא אינו נשאר בגדר תאוריה בלבד.

לדעת לוינס, המתח שבין האתיקה לפוליטיקה ויישומו במציאות פוליטית נעשה במדינת ישראל. זהו המקום שבו נעשה ניסיון מודע להתמודד עם המתח הזה. ובנקודה זו נדמה שנוצר אצלו ערבוב, וישראל בהקשר זה היא גם מציאות וגם אידאל בו בזמן.³⁶ כדי להמחיש את תפיסתו זו, נעיין בקטע מריאיון ששודר ברדיו הצרפתי, סמוך מאוד לאירועי סברה ושתילה בשנת 1982 ובהתייחס אליהם:³⁷

הרעיון הציוני כפי שאני רואה אותו כעת, אם מפנים אותו מכל מיסטיקה, מכל משיחיות שקר של מידיות, הוא למרות הכול רעיון פוליטי שיש לו הצדקה אתית. יש לו הצדקה מכיוון שנחוץ פתרון פוליטי כדי לשים קץ לשרירותיות שאפינה את מצבם של היהודים, ולכל הדם השפוך הזה הנשפך זה מאות בשנים ברחבי העולם. והוא מצטמצם לקיום יחידה פוליטית עם רוב יהודי בתנאים שאינם מופשטים לחלוטין, כלומר לא במקום כלשהו. זו בעבורי הציונות. משמעה מדינה במלוא מובן המילה, מדינה עם צבא וכלי נשק, צבא שיש לו כושר הרתעה, ואם צריך – כוח הגנה. נחיצותה היא אתית: זה רעיון אתי עתיק שמצווה עלינו להגן על זולתנו. עמי וקרובי משפחתי גם הם זולתי. מי שמגן על העם היהודי מגן על הזולת; ובפרט, כל יהודי מגן על זולתו כשהוא מגן על העם היהודי.

כצורך קיומי של עם, למדינת ישראל יש הצדקה אתית. ההגנה הפיזית על בני עם נרדף מצדיקה את קיומה של מדינה ואף של צבא – מדינה מציאותית וארצית. מבנה הטיעון מניח שהפוליטיקה זקוקה להצדקה אתית. הגנה על קיומו של עם היא הצדקה מהסוג הזה. כך תופס לוינס את המאבק על קיומה של מדינת ישראל, בהדגישו את הצורך המוסרי בקיומה. ובכל זאת, מה קורה כאשר קיום זה הופך אליים ורצחני, כאשר נראה שלמרות ההצדקה המוסרית, המדינה בכוחה פוגעת בבני-אדם חפים מפשע? מה קורה כאשר מדינת ישראל מאפשרת או לפחות אינה מונעת את הטבח בסברה ושתילה? נעיין בהמשך:

36. ראו גם: סיימון קריצ'לי, 'חמש בעיות בדבר השקפתו של לוינס על הפוליטיקה, והתוויית פתרון להן', מדינה וחברה, 3, 2 (תשס"ג), עמ' 699-710.

37. Lévinas et Finkelkraut, 'Israël: Étique et politique' (above note 35). במלחמת לבנון בשנת 1982 כבש צה"ל שטחים רבים סביב ביירות, וכוחות של פלנגות נוצריות נכנסו אל מחנות הפליטים הפלסטינים סברה ושתילה ועשו בהם טבח. כוחות צה"ל לא השתתפו בטבח אך גם לא מנעו אותו ולא 'הפריעו' לו (ועל-פי עדויות שלא נודעו בעת הריאיון עם לוינס, אף סייעו לפלנגות בתאורה. ראו: עירית גל ואילנה המרמן, מביירות לג'נין, תל-אביב 2002). בעקבות אירועים אלו הובילה הפגנת המונים להקמת ועדת חקירה, ומסקנותיה הביאו להתפטרותו של שר הביטחון דאז אריאל שרון.

אך יש גבול אתי לקיום פוליטי זה, שהוא נחוץ מבחינה אתית. אך מהו הגבול הזה? ייתכן שמה שקורה עכשיו בישראל הוא המקום שבו מתרחש העימות בין האתיקה לפוליטיקה ובו מחפשים את הגבולות. אנטינומיה דוגמת זו שבין האתיקה לפוליטיקה אינה באה על פתרונה בהגות פילוסופית בלבד. נחוצים לכך אירועים, כלומר חוויות אנושיות. וייתכן שהפתרון לבעיה אנושית אוניברסלית של היחס בין האתיקה לפוליטיקה יכול לבוא מכאן: עם המצוי בלבה של האנטינומיה הזאת, שלמרות המלחמה המעסיקה אותו באופן יומיומי הוא עם עם מסורת אתית ארוכה. האירועים שם, שהיינו שמחים אילו לא קרו, יהיו בעלי משמעות עבור ההיסטוריה הכללית של הרוח. אולי כאן ייווצר איזה אור במצפונם הקונקרטי של בני-אדם סובלים ונאבקים.

'מעבר למדינה', מדינה המכפיפה את הפוליטיקה לאתיקה לא קיימת. היא אידאל. מה שנאמר כאן הוא, שבמדינת ישראל נוצרה הזדמנות לנסות ליצור מודל של מדינה שיש בה איזון אחר מהמקובל בין אתיקה לפוליטיקה, ניסיון שהתממשותו אינה פשוטה כלל ועיקר. אירועי סברה ושתיקה הם כישלון, הם פוליטיקה אלימה. אך לוינס, בלי להתעכב על הוקעתם, בוחר להתמקד בהמשך הריאיון דווקא בתגובה הנזעמת של רבים בציבור הישראלי (הפגנת 'חצי המיליון') שבאה ממניעים מוסריים. בחברה הישראלית מתקיים דיון ציבורי ער, המנסה לטענתו למצוא איזון בין הצרכים הקיומיים של המדינה לבין האתיקה, המוסריות. במובן זה, מדינת ישראל היא ניסוי מציאותי ב'מעבר למדינה בתוך המדינה'. המציאות מזמנת מורכבויות והתנגשויות בין ערכים שאין להם פתרון חד ופשוט:

אין אני אומר שישראל היא מדינה ככל המדינות ולא עם שאינו ככל העמים. אני אומר שבניסיון הפוליטי והמוסרי, בסבל של מלחמה זו – ובכל פעם שהעם היהודי מעורב באירועים, משהו אוניברסלי נמצא גם על הפרק – כאן נקבע היחס שבין אתיקה לפוליטיקה, כאן [...] הוא נקבע. זה קורה לצערי באופן מסוכן.

למדינת ישראל יש שליחות ותפקיד אוניברסליים. פוליטיקה הכפופה לאתיקה היא רעיון נחוץ לכלל בני-האדם, ומדינת ישראל היא הזירה להוראת עניין זה כמדינה של עם מסוים, הנאבקת על קיומה, ושבה מתנגשים האתיקה והפוליטיקה בעוצמה יוצאת דופן. בה מתרחש לדעתו, הלכה למעשה, הניסיון לממש פוליטיקה הכפופה לאתיקה. כך שמבחינתו נוסף על הצידוק לקיומה של המדינה זו גם הזדמנות של כלל האנושות ללמוד סוג חדש של פוליטיקה.

וכמו שהאחריות לאדם אחר מתממשת באדם קונקרטי, בסובייקט מסוים, ורעיון זה והפצתו הוא אחריותו של עם מסוים, עם ישראל, אף כי הוא נועד לכלל האנושות, כך גם פוליטיקה הכפופה לאתיקה היא רעיון אוניברסלי שיש לו זירת מימוש קונקרטית במדינת ישראל, כדגם לכל המדינות. מדינת ישראל היא נכס כלל עולמי למרות הכשלונות המזומנים לה במשימה הקשה הזאת.

מדוע לחשוב שכל זה קורה במדינת ישראל יותר מאשר בכל מדינה מוקרטית אחרת? האם זו משאלת לב, ציפייה או תיאור מציאות? אם זו ציפייה ממדינת ישראל, הרי היא

היהדות כשליחות אוניברסלית בהגותו של עמנואל לוינס

גבוהה ותובענית, ציפיה שהפער שבינה לבין המציאות מעורר יאוש או גיחוך. ייתכן שזהו אפילו פער מסוכן משום שהוא מטפח תפיסה עצמית שהיא רחוקה מן המציאות. ועם זאת, לוינס לא היה מנותק מן המציאות. הוא אמר דברים אלה בריאיון על הטבח בסברה ושתילה, ולא התעלם ממה שקרה שם. אבל הוא בחר שלא להוקיע את מדינת ישראל כשלם והתעקש לראות אירועים אלה בפרספקטיבה רחבה, ולהדגיש את המאבק הציבורי שהתנהל בעקבותיהם. האם גם לאחר עוד 25 שנה של אלימות מתמשכת בין ישראל לשכנותיה היה ממשיך בדעתו שישראל היא נכס אוניברסלי כמקום שמתמודדים בו עם היחסים הקשים שבין אתיקה לפוליטיקה?

סוף דבר

בתשתית חשיבתו של לוינס נמצא אדם הפוגש אדם אחר, מפגש פנים אל פנים שאינו מבחין בין סוגי בני-אדם. עמדתו בעניין זה היא א־הלכתית, שלא לומר אנטי־הלכתית – אין מקום להפליה בין אדם לאדם על רקע של מוצא. אסור שמילדת יהודייה תסרב לילד אישה נוכרייה או שמינקת יהודייה תסרב להיניק תינוק שאינו יהודי. זה נוגד את האתיקה הבסיסית שהיא לדעתו המסר העיקרי של התורה ושל היהדות. ועם זאת, הייחוד היהודי אינו נעלם בחזון האנושות האתית־האוניברסלית. עם ישראל נשאר, אליבא דלוינס, עם תפקיד מרכזי של קידום ערכים אלה בעולם, במישור הבין־אישי וגם במישור הפוליטי, במדינת ישראל.

ייתכן שיש בחשיבה זו טשטוש גבולות בין תיאור פנומנולוגי לבין חזון אסכטולוגי, אוטופי. המרחק שבינה לבין המציאות הוא גדול ואולי אפילו מנכר. האם אפשר להחזיק בהשקפה זו בלי לגלוש להתנשאות, לחוסר מודעות עצמית ולהיעדר ביקורת עצמית? ברור שלוינס אינו מתכוון להרפות מן הביקורת העצמית, ובכל זאת טמונה כאן סכנה. ועם זאת, תפיסתו היא קול חשוב בשלל הקולות המנסים להגדיר היום זהות יהודית, ולמשמע את קיומה של מדינת ישראל על אף קשייה הקיומיים והמוסריים. יש בה משום אתגר ליחסה של מדינת ישראל וגם ליחסה של ההלכה למי שאינו יהודי, יחס המפלה לרעה בצורה ממוסדת ושאינה ממוסדת את מי שאינו יהודי, ופוגע בעיקרון של שוויון זכויות אזרחי במדינה מודרנית ודמוקרטית. מבחירת עם ישראל לא נגזרת שום זכות יתר אלא רק חובות של דאגת יתר לחלשים ולאחרים, כלומר אחריות חברתית רחבת היקף. אין שום לגיטימציה לפגיעה באחרים שאינם יהודים, לא ביחסים בין־אישיים וגם לא ביחסים שבין מדינה לאזרחיה, יהודים ושאנם יהודים, ולא בבני־אדם המבקרים בה, מבקשים בה מקלט או מהגרים לצורך עבודה. אדרבה, מדינה יהודית, שמתקיים בה יחס פורה ונכון בין האתיקה לפוליטיקה, היא מדינה היודעת, או לפחות משתדלת, לדאוג לזכויות ואף לשמור על הזכויות של כל החלשים שבה, של הנוכרי, של היתום והאלמנה, של העני, הנכה, הקשיש, החרד־הורי, מהגר העבודה ומבקש המקלט, בין שהוא יהודי ובין שאינו יהודי.

עמדה זו מאתגרת גם את התפיסה העצמית של יהודים כיום בארץ ובתפוצות, ואת עצם הגדרת הגבול בין מי שהוא יהודי למי שאינו יהודי, הגדרה שאין לה תוכן ערכי, כי אם תוכן תורשתי או טקסי דתי מסוים. זו פנייה אל הסוגיה של משמעות יהודיותה של מדינת ישראל, לא כסוגיה דמוגרפית בלבד כי אם כסוגיה ערכית וגם כלכלית. ערבות חברתית, מדיניות רווחה – אלו הם עקרונות של מדינה המממשת אתיקה בפוליטיקה. מדינה יהודית, מעצם הגדרתה כיהודית, חייבת להיות מדינה שעסוקה באתיקה המתממשת בפוליטיקה.