

ג'ודית באטלר

אדוארד סעיד, עמנואל לוינס והתביעה האתית: משימה בלתי אפשרית, נחוצה מאין כמוה

פתרון המדינה האחת במצבים של רב-לאומיות הוא יעד בלתי ניתן ליישום – כך סבורים כיום אפילו מי שמחזיקים באידיאל הרב-לאומיות, או הדר-לאומיות, ממניעים טהורים; אך בה-במידה ברור שתרבות הפוסלת מכל וכל את עצם המחשבה על רב-לאומיות, תביא לדלדול רדיקלי של עולמנו. אותו עיקרון תקף, לדעתי, ביחס לפציפיזם: אפשר להשמיצו כלוקה בתחומי השכל הישר והריאל-פוליטיק – אבל מי ירצה לחיות בעולם שאין בו פציפיסטים? איזה מין עולם יהיה זה?

מטעמים אלה שמחתי כל כך לקרוא את אחד מספריו האחרונים של אדוארד סעיד, 'פרויד והלא-אירופאי',¹ וזאת, לא רק בשל החזרה המרעננת לעיסוק בדמותו של משה, אלא משום שמה שמשמש את סעיד כקולב לניסוחן של שתי תיוות ראויות לתשומת לבנו. התיוה הראשונה מדגישה את מצריותו של משה, מייסד הלאום היהודי, וממנה עולה שהיהדות לא היתה קיימת אלמלא המקור הזר הזה, הערבי. נקודת היסוד הזאת פירושה מקור גלותי ליהדות, המקנה מעמד עקרוני להגדרת היהודי בידי הלא-יהודי וביחס אליו ולהבנת גרעין היהדות כדו-קיום עם הלא-יהודי. מהלך כזה של היתלות במקורות מעורר כמובן חשד, אבל סעיד נדרש למקור כדי לעורר עניין בהיסטוריה חלופית של הלאום היהודי, כזו שמצביעה על ה"קצוות" הקדם-ציוניים והפוסט-ציוניים (ואולי גם על הציונות המוקדמת, אם נזכור את אמונתו העיקשת של מרטין בוכר בדו-קיום של שני העמים בארצם). הממד השני של הטקסט נמשך מהראשון, מאחר שחיבורו של סעיד הוא מעין עצומה, גילוי-דעת תועמלני, קריאה לחשוב את הגלות והעקירה כמכנה המשותף להיסטוריות של הפלסטינים והיהודים כאחד, ומשום כך גם כבסיס לברית אפשרית, מיוחלת, ביניהם.

בחיבור מאוחר זה של סעיד לא נמצא הרבה מן הריאל-פוליטיק. מגמתו הרטורית חזונית משהו: ייתכן שדר-לאומיות אינה אפשרית – אבל זו אינה סיבה מספקת לצאת נגדה. דו-לאומיות איננה רק חזון לעתיד לבוא, משאת-נפש שתונהג אולי בעתיד אידיאלי – אלא ברית פוטנציאלית, שאת

סימניה אפשר למצוא באורחות היומיום של החיים יחד (כמובנו של המונח "תעאיוש"). להשקפתו, יהודים ופולסטינים הם "בני־דודים" – עמים "שמיים", הקשורים אלה לאלה (במונחים היסטוריים) מראשיתם. משה הוא המטען המזין את שני העמים הללו, צירוף נסיבות חי. ומאחר שמשה היה לא־אירופאי – הרי שהיהודי הלא־אירופאי, היהודי הערבי, עומד במקור הבנתו את היהדות. לעובדה זו יש השלכות עכשוויות, הניכרות לא רק בחשיבה על ההיסטוריה של היהודים מכיוונים שאינם מניחים מקור אירופי, ולפיכך כוללים בה את המזרחים והספרדים – אלא גם בהבנה ש"היהודי הערבי", כצירוף נסיבות וכצומת של דו־קיום, הוא עקרון היסוד של החיים היהודיים ככלל.

סעיד מדגיש, אם כן, שמנקודת מבטו של היהודי האשכנזי – הלא־אירופאי מהותי להגדרת היהדות. כמי שנשענת על רעיונותיו של סעיד בנושא, אני אסירת תודה לו על שהביאני להבנת יהדותי־שלי באופן שלא הייתי זוכה לו בלעדיו. כך הוא־עצמו ממלא תפקיד כ"לא־אירופאי", וכאילו "מייסד" את הלאום היהודי פעם נוספת. אפשר, כמובן, להבין זאת כהיבריס, אבל אני מוצאת כאן קריאה מרגשת לזכור ולהעלות על לוח לבנו ברית קדומה וניצחת. סעיד לא היה מעולם חסיד של הפוסט־סטרוקטורליזם ושל ביקורת הסובייקט (בספרו 'אוריינטליזם', למשל, הוא מזהיר מפורשות מפני הביקורת על ההומניזם של פוקו) – אך ברור שעניינו בהתעקשות של פרויד לתאר את משה כמצרי הלא־אירופאי שהיה למייסד הלאום היהודי, נעוץ באתגר אשר דמותו מציבה לנוקשות של פוליטיקת הזהות. אם נתבקש לזהות את משה עם נטיית־לב פוליטית עכשווית, תהיה זו ההתנגדות למסגרות המאורגנות באופן בלעדי על בסיס עקרונות של זהות לאומית, דתית או אתנית, וההספּנה עם אי־טוהר וערכוב כתנאי לחיים חברתיים. נועזת מכך היא תוכנתו של פרויד, שאפילו בזהות הקהילתית המוגדרת, המזוהה והעיקשת ביותר – ולגבי דידו של פרויד זו הזהות היהודית – מובנים סייגים, המונעים ממנה להתאחד לפני ולפנים לכלל זהות מונוליתית ואחדותית, אחת שאין בלתה. סעיד כותב:

אי־אפשר לחשוב על זהות או לכנות זהות מתוך עצמה בלבד; אין ביכולתה של זהות לכונן או אפילו לדמייין את עצמה בלי אותו שבר רדיקלי או פגם קדמון שאין להדחיקו, שהרי משה היה מצרי, ולפיכך יישאר תמיד מחוץ למסגרת הזהות שבבבולותיה עמדו רבים כל כך במבחן, וסבלו, ולימים אף התהלכו כמנצחים

(“פרויד והלא אירופאי”, עמ' 51).²

הנקודה המרתקת כאן היא שסעיד פונה אל מקורות היהדות – ודווקא במקום הזה, של המקור, הוא מוצא אי־טוהר, תערובת עם אחרות (פילוסופים קונטיננטלים עשויים לקרוא לה אחרות פנימית, בלתי ניתנת לשירוש),

שהופכת ליסוד מכונן של כל העתיד להיות "יהודי". הכוח של המחשבה הזאת, אומר לנו סעיד, הוא יכולתה לדבר אל זהויות מכותרות אחרות ולהתנסח במונחי המצור שלהן, כפצע חילוני מטריד, משתק, מערער (עמ' 51). הוא שואל: האם אפשר לקחת את המחשבה הזאת הלאה ולהחילה על שני עמים גלתיים החיים יחד? האם אפשר לראות בגלותיות, המובנת כאן כדרך להגדיר זהות רק באמצעות האחר ומבעד לו, בסיס לדו-לאומיות מסוימת? האם המחשבה הזאת מכוונת לפוליטיקה של חיי גלות? האם תוכל להפוך אי-פעם, בארצם של היהודים והפלסטינים, ליסוד הלא-כה-שברירי של מדינה דו-לאומית, שישראל ופלסטין לוקחות בה חלק במקום להיות יריבות זו להיסטוריה ולמציאות הקיומית של האחרת? (עמ' 52) והייתי רוצה להמשיך ולשאל: האם מתוך פוליטיקה המכירה בחוסר היכולת להתיך זהות בתבנית אחת מוצקה, תהפוך הדו-לאומיות לחזון שאפשר להעלותו על הדעת? בעתיד בכוונתי לטפל בשאלת הפוסט-ציונות כתופעה אינטלקטואלית ופוליטית עכשווית, שההיסטוריה שלה אינה רק "ארכאית" (משה) אלא כזו שגיישה את דרכה, בנוסחים בלתי מוכרים, לאורך תולדות היהדות במאה ה-20. הפוסט-ציונות הותירה עקבות היסטוריים לפני הציונות ואף בציונות המוקדמת. אך באורח מוזר, למרות שהפוסט-ציונות עוטה צורות רבות ושונות, העמדה הליברלית הקלאסית היא זו שמזוהה איתה כיום. ישראלי שיצהיר היום בפומבי כי ברצונו לחיות במדינה חילונית, הדוחה כל אפליה על בסיס דת, מוצא או גזע – ימצא את עצמו לא-פעם מותקף בטענה שעמדו מעודדת את "השמדת" המדינה היהודית. ואם פלסטיני (ישראלי או אחר) ינקוט אותה עמדה ויטען שאין להתנות אזרחות בשייכות דתית או אתנית – זה כבר ייחשב כפסע מפעולת טרור. מעניין לברר כיצד זימנה ההיסטוריה, בדרכה המזוהה, את ההשוואה הזאת בין עיקרי הליברליזם הקלאסי לטרורזם בראשית המאה ה-21.

המלה "השמדה" טעונה כל כך משום שברקע מהדהד כמובן הצירוף "השמדת העם היהודי" – תכליתו המוצהרת של רצח העם שביצע היטלר. לכן כששומעים כיום את המלה "השמדה", הפעם כתולדה הרת-האסון של אימוץ ההשקפה הפוסט-ציונית, הדהודיה מגויסים מיד נגד האדם המחזיק בהשקפה זו. מיד עולים לנגד עינינו אלימות קשה, הישנות של קטסטרופה שאין מלים לתארה, שיתוף פעולה בלתי נתפס עם מדיניות היטלראית. וברגע שאסוציאציה זו קונה לה אחיזה במחשבה – ובדרך כלל זה קורה כהרף עין – השיחה מגיעה לסיומה והעמדה הנדונה מודרת מתחום השיח הפוליטי המקובל. על רקע זה, מאחר שהפוסט-ציונות מבקשת להעמיד מבנה פוליטי חדש על בסיס העקרונות שפותחו במסורת הליברליזם הקלאסי (למשל, הפרדה חד-משמעית

של הדת מהמדינה וממסגרות האזרחות), ומאחר שהפוסט-ציונות נתפסת כסכנה לקיומה של מדינת ישראל – הרי גם הליברליזם הקלאסי נתפס כאסון המאיים על מדינת ישראל ועל ה"יהודים". הדיון מתחדד אפוא ומתמקד בשאלה אם יישומם של עיקרים כמו הפרדת הדת מהמדינה, או ויתור על עקרון הבלעדיות הנהוג במדינת ישראל בקביעת הזכאות לאזרחות, אפשרי בכלל באזור זה של העולם. ובכל זאת, ברור שחיפוש אחר תנאים שיאפשרו ליהודים לחיות בשלום ובשגשוג לצד לא-יהודים, ובחינה של צורות ממשל העשויות להביא לשינוי המשטר הנוכחי – אינם שקולים לתמיכה בהשמדה אלימה של המדינה או לאלימות נגד תושביה. האלימות מגויסת להקשרים אלה בעצם השימוש במלה "השמדה". אדרבא, חלקה הראשון של המשוואה המופרכת הזאת חוזה מוצא מן האלימות ככלל, לסוגיה השונים.

מתן ביטוי פומבי להשקפות אלה יש בו כדי לקדם את הדיון בנושא, שבעקבותיו יבואו אולי מהלכים פורמליים העשויים להוביל ליישום מתודש של עקרונות השוויון ולמיגורן של צורות האפליה, האלימות הסלקטיבית וההטרדה הננקטות כיום נגד העם הפלסטיני. יש בו קריאה להעלאה-מחדש של השאלה מיהו אזרח, להעמדת המדינה על בסיס חוקתי ראוי, להתנוויה מחודשת של הגבולות, הבעלות על האדמות והקצאת המשאבים, ואפילו, בהיקף מצומצם אמנם, לרכיבתיות מסוימת, שתחול על תושבי האזור היהודים, הערבים והנוצרים כאחד. יהיה מי שיטען כי אלה הצעות בלתי סבירות – אבל גם אז נידרש לשאול אם הסירוב להרחיב את תחולת השוויון, הערבות ההדדית והצדק בחלוקת האדמות אינו מבוסס על שאיפה (מובלעת או מפורשת) לעליונות דמוגרפית יהודית, שבבסיסה מושגים של טוהר תרבותי ודתי. נדמה לי שבנקודה זו, סכנות השלהוב הלאומני מסיגות באלימות את גבולות השיח הפוליטי המקובל.

ברוח דומה, כששואלים פלסטיני "האם אתה מכיר בזכות הקיום של ישראל?", נתפסת הפנייה לא-פעם כזהה לשאלה "האם אתה בעד השמדת ישראל", כש"ישראל" מובנת כ"החיים, הרכוש והמוסדות הישראליים והשלמות הטריטוריאלית של מדינת ישראל". אבל שאלת ה"זכות" להתקיים היא מסדר אחר, משום שכל כוונתה לברר אם התביעה הטריטוריאלית והמנגנון המדינתי של ישראל מיוסדים על בסיס לגיטימי. אפשר, למשל, לטעון שייסודותיה של מדינת ישראל אינם לגיטימיים – ובה-בעת להבין שהפוליטיקה המעשית מחייבת לשאת-ולתת איתה ולהגיע לאופנים של שיתוף פעולה, או למצוא דרכים קונקרטיות לפצות על גזל האדמות וגירוש האוכלוסין מאז 1948. במלים אחרות, אין זה מתחייב שהעמדת הלגיטימיות של ייסוד המדינה ותביעותיה על שטחים מסוימים בסימן שאלה, פירושה

תמיכה בהשמדתה האלימה של מדינת ישראל העכשווית. אדרבא, משתמעת מכך החובה לטפל סוף-סוף בסוגיות של אי-צדק חוקתי מתמשך ואלימות של מדינה, ולהעמיד את המדינה על בסיס לגיטימי שיותאם לתנאי האזור. הקביעה האחרונה, עם כל היותה פוליטית, אינה שקולה לנשק ארטילרי המכוון אל חיפה או אל תל-אביב. נהפוך הוא: עצם העיסוק בשאלות של יסודות ולגיטימיות מניח שחילוקי דעות כאלה עשויים לבוא על פתרונם במסגרת משא-ומתן מדיני. רק כאשר עצם ההעמדה בסימן שאלה מובנת כהכרזת מלחמה – העניין כולו מורחק מהספירה הפוליטית והמלחמה נדמית כאופן הביטוי הבלעדי של ההשקפה הנדונה.

חנה ארנדט בוודאי לא הניפה חרבות כאשר בסוף שנות הארבעים ובראשית שנות החמישים דיברה נגד ייסודה של מדינת ישראל על מושגים של ריבונות יהודית. כיום נחשבת ארנדט לאחת ממבשרות הפוסט-ציונות, אף על פי שעקבות המגמה הפוסט-ציונית ניכרים הרבה לפני הורתה ההיסטורית. ארנדט היתה אולי, מבין היהודים החילונים, המבקרת התקיפה ביותר של הציונות במאה העשרים, משום שידעה לאבחן את בעיית הלגיטימיות המחלחלת ביסודות המדינה בלי לקרוא בתוך כך למלחמה נגד מדינת ישראל. מכל מקום, עניין הגדרתה של ארנדט כיהודייה חילונית גם הוא מורכב ביותר, משום שגרסת החילוניות בה החזיקה ניתנת להבנה רק על גבי היהדות הדתית ולעומתה: היא לא היתה, למשל, נוצרייה חילונית, שכן החילוניות שלה מובנת רק ביחס לדתיות הספציפית שאותה דחתה. במלים אחרות, דרכה כחילונית עוברת דרך היותה יהודיה, והייתי אף אומרת שארנדט הקפידה על אוריינטציה יהודית מובהקת ביחסה לחילוניות שלה-עצמה. לכן אין זו חילוניות השוללת את היהדות אלא כזו המכוננת אורח חיים משל עצמה, ולכן הצירוף "יהודי חילוני" אינו דבר והיפוכו בהקשר זה אלא תיאור היסטורי, ההולם אינדיווידואלים רבים מאמצע שנות השמונים של המאה ה-19 ואילך.

דברי הביקורת הנוקבים שכתבה ארנדט על יסודותיה של מדינת ישראל כונסו בספרה 'היהודי כמנודה' (שמו"לים מתקשים משום-מה להדפיסו במהדורות חדשות).³ למרות היותה יהודיה בעצמה, התעקשה לטעון כי אל לה לישראל להתגדר כמדינה יהודית, וחשבה שהמאמצים להצדיק את תביעות הבעלות על הארץ באמצעים של אלימות מדינתית עשויים להוביל רק לצורות גזעניות של קולוניזציה ולסכסוך מתמיד. היא גם התנגדה לתפקיד שמילאו מעצמות העל ברקירתם של הסכמי 1948, מתוך הבנה שמערך פוליטי מעין זה לא יוכל להתכונן ולהתקיים לאורך זמן בלי יישום שוויוני של עקרונות החירות הדמוקרטית. אדרבא, מהלכי 1948 – כפתרון שנאכף על קהילת תושבי הארץ על-ידי מעצמות שמחוצה לה – היו ההפך הגמור ממהפכה דמוקרטית, שאת

קווי המיתאר שלה התוותה ארנדט בספרה "על המהפכה",⁴ דהיינו: פעולה מתואמת של החברים בקהילה עצמה לייסוד סדר חוקי ההולם את צרכיה. ארנדט לא היתה ציונית, והסתייגותה מהציונות היתה, בחלקה, השלכה ישירה של ביקורת הקולוניאליזם. מרטין בובר, לעומתה, לא היה "חילוניסט" אלא ציוני מטעמי תרבות, שהאמין בכל לבו באידיאל של צורת החיים השיתופית. גרסת הציונות שלו נדחקה במשך השנים אל מעבר לסף, עד שבנקודת הזמן הנוכחית היא נתפסת כ"פוסט-ציונית" ממש. גם את העמדה הפוליטית שלו שמה לאל ההכרזה על הקמת ישראל כמדינה יהודית ב-1948, מעשה שבובר הבינו כלא פחות מחתירה תחת אושיות הציונות. באותה תקופה נחלקו הוא וחבריו בתנועת "איחוד" (גלגולה של "ברית שלום") בשאלת הלגיטימיות של הצהרת הריבונות המדינית של ישראל כ"מדינת היהודים", כפי שניסח זאת בן-גוריון בהכרזת העצמאות מ-1948. תוכניותיו של בובר, שקרא לדו-לאומיות ולמדינה פדרלית, סוכלו כאשר בסוף שנות הארבעים הגבילו ארצות הברית ובריטניה את מכסות ההגירה היהודית, וכפי שידוע לנו כיום מהמקרה המפורסם של האונייה 'אקסודוס' – בן-גוריון עצמו ביקש מהמעצמות לסגור את שעריהן בפני היהודים שהתדפקו עליהן, כדי להבטיח זרם רציף של יהודים לפלסטין, במספרים שדי בהם כדי לכונן בה רוב דמוגרפי.

השקפותיו של בובר נפסלו בדרך כלל כאידיאליסטיות, גם אם עדיין זוקפים לזכותו את גיבושו הראשוני של אתוס התנועה הקיבוצית. אבל העיוורון העקבי ביותר בעמדתו היה אי-יכולתו להבחין בחוסר האפשרות לטפח אידיאלים של שיתופיות בתנאים שהתכוננו על-ידי קולוניאליזם התיישבותי. בובר, כך נראה, לא הבין שמפעל ההתיישבות הקולוניאלי, המבוסס על תפיסת אדמות וניצול של פועלים פלסטינים, מטרפד את אפשרות מימושם של האידיאלים השיתופיים. בעבודתו המוקדמת דיבר אמנם בשבחה של ציונות רוחנית, שתימנע מתביעות על הארץ ומהרעות החולות של מדינת הלאום – אך בהבעת נטה להאדרה של עבודת האדמה, המהדהדת את הרציונל הניאו-לוקיאני של אדמה נקנית בעבודה. יישוב הארץ הובן בעיניו כהגשמת הציונות גם כאשר התנגד למהלך של תביעת ריבונות מדינית לעם היהודי. עם זאת, לא בלי כאב, תיאר את ההתיישבות היהודית (במונחים נייטרליים) כקולוניזציה שיתרוניתה בצדה. עם כל הפרדוקסליות שבדבר הוא חתר לצורות הומניות של קולוניזציה, בעודו מבחין בין קולוניאליזם ריכוזי (הומני) לקולוניאליזם התפשטותי. למונח "ריכוזי", בשנות הארבעים המוקדמות, היו מן הסתם הדהודים מחרידים בהתחשב באסוציאציה המתבקשת למחנות הריכוז הגרמניים – אבל היום יש בו כדי להדאיג ממש, כשחוזים ב"הצלחת"

הקולוניאליזם הריכוזי בגדה המערבית ובאופן בוטה אף יותר ברצועת עזה, שתנאי החיים בה, על הצמצום הקיצוני בהם, כמעט שאינם מתוארים על-ידי אמצעי התקשורת המרכזיים.

אף על פי שבובר מעולם לא תמך במבקר הקולוניאליזם, לזכותו נזקפת תמיכה באופציה של מדינה פדרלית, אמונה על אוטונומיה תרבותית ליהודים ולפלסטינים כאחד – מדינה שבה הרוב לא יזכה לעולם בעמדה שתאפשר לו לנגוש במיעוט. על רקע זה קרא בבובר ליוזמות כלכליות משותפות ולהחזרת האדמות הערביות שנתפסו ב-1948 וחולקו באופן לא חוקי בשנות החמישים. הוא המשיך והזהיר את הציבור הישראלי מפני עתיד של עימותים אלימים עם הפלסטינים, אשר ברור, כי יבואו כתגובה על הפרת אמונם בעצם הבחירה – המבטאת אי-הכרה בהומניות של הערבים – שלא להנהיג ממשל עצמי משותף, חלוקה הוגנת של האדמות ומשפט צדק בשאלת זכויות הקניין.⁵ בעיני רוחו דימה בבובר (ואני מודה שלרגעים הצטרפתי אליו), כי אופני השיתוף האזרחיים והכלכליים יובילו באורח אורגני לצורת ממשל מבוססת על חיים משותפים בין יהודים וערבים. תהליך השלום, הוא חשב, יתחיל במישור התרבות והארגון של חיי היומיום, במשימת החיים המשותפים – "החיים בצוותא" – בלי כפייה מלמעלה. מבנה מדינתי כלשהו – צורת ממשל פדרלית מורכבת, ההולמת את מורכבותם של תנאי האזור – עשוי לצמוח מאליו מתוך ההדדיות שבחיים המשותפים הללו.

אם נחזור לאדוארד סעיד, נוכל לראות כי דמותו של משה מציעה תפיסה אחרת של דו-קיום, שונה מזו הגלומה בשיתופיות הבוברית. משה מְזַמֵן בדמות אחת מסורות נבדלות, יהודיות ולא-יהודיות. אם היהודי כבול ללא-יהודי, בבחינת תנאי של חיים יהודיים, אזי היהודי והלא-יהודי הם בלתי נפרדים: על היהודי, לפחות, אי-אפשר לחשוב בלי הלא-יהודי (איננו יודעים אם גם ההפך נכון). היות יהודי פירושו חיים ביחס ללא-יהודי, תוך סירוב זה או אחר להסתגרות הזהותית המוכרת. מבחינה זו סעיד קרוב אולי לעמדה האתית של עמנואל לוינס יותר מאשר לזו של בבובר. אחרי הכל, בהגותו של לוינס הסובייקט מכונן על-ידי האחר, וגם אם לפעמים הוא מתכוון לאחר ה"אינסופי" – ברור מדבריו שהאינסוף מתגלה לנו דרך הפנים, פניו של אדם אחר הנושאות תביעה אינסופית. האדם האחר נמצא "שם", הוא "לא אני", וזו "אחרות" קלה לזיהוי; אבל בהיבט האחר הזה גם מכונן אותי: אני נקרע מבפנים על-ידי התביעה האתית הזאת, שהיא "שם" ו"כאן" בעת ובעונה אחת, כתנאי מכונן של העצמי.

העמדה הזאת נבדלת מה"אני-אתה" של בבובר, המתעקש על זהויות נפרדות, נבדלות מבחינה תרבותית, שבכל זאת נרתמות לדו-שיח של המפעל

השיתופי. שכן העמדה הלוינסית מניחה יחס א-סימטרי בין הסובייקט לאחר; היא גם מניחה שהאחר הזה הוא אני – לא בבחינת מה שנטמע והיה ל"חלק" ממני, אלא בבחינת מה שאינו ניתן להטמעה, מה שמפריע להמשכיות שלי ומסכל כל אני אוטונומי, הנתפס במרחק כלשהו מאחר אוטונומי. העמדה הלוינסית מביסה את תפיסת הדו-שיח הפילוסופי של בובר, למרות ההדהוד השטחי ביניהן. הייתי רוצה להציע שה"הפרעה" הזאת אותה יוצר האחר, הדרך שבה האונטולוגיה של העצמי מתכוננת על בסיס התפרצות קודמת של האחר בלב-לבו של העצמי, מבליעה ביקורת על הסובייקט האוטונומי – ובה-בעת גם על נוסח הרב-תרבותיות, הרואה תרבויות כמחוזות אוטונומיים נרתמים לדו-שיח. להשקפתו של לוינס, הטרוגניות הקודמת להייתי מביאה לערעור צנטריפוגי של הסובייקט האוטונומי שאני מדמה להיות. היא גם מסבכת דרך קבע את שאלת המקום והגבולות: היכן "אני" מתחיל ונגמר, ולפי איזה פרמטרים נאתר את ה"אחר"? באורח מוזר, העמדה הזאת מתקשרת עם סעיד יותר מאשר עם בובר. הפוליטיקה של נישואי התערובת, המובלעת בדבריו של סעיד על משה, היא החלופה הרדיקלית מביניהן.

אצל לוינס ביקשתי לפיכך למצוא אמירה יהודית נחרצת בעניין המחויבות האתית לאחר, בהנחה שאצלו מחויבות כזאת לא תהיה קונטינגנטית אלא תנבע ישירות מכינונו של הסובייקט על-ידי האחרות ובתוכה. במונחים פילוסופיים, לוינס מתווה מעמד אתי שבו אנו מחויבים (ברוב המצבים) לשמור על חיי האחר, מתוקף האחרות שאנו פוגשים שם. ואולם, בבחינה קרובה יותר מתברר כי המעמד הזה, שלכאורה מחייב אותנו באופן אוניברסלי, מוגבל אצלו במונחים תרבותיים וגיאוגרפיים. המחויבות האתית כלפי פניו של האחר אינה כזו שאפשר להרגיש כלפי פניו של כל אחד ואחד.⁶ ואם כך הוא הדבר, אזי התביעה האתית אינה קודמת למושגי האוטונומיה התרבותית, אלא ממוסגרת ומוגבלת מראש באמצעות תפיסות מסוימות של תרבות, אתניות ודת. לגישה זו יש השלכות קונקרטיות על הבנת הדיבר "לא תרצח": בשביל לוינס, האיסור על האלימות מוגבל לאלה שפניהם מפנות אלי תביעה אתית – אבל ה"פנים" הללו מתבחנות מתוקף הרקע הדתי והתרבותי שלהן. ממילא נשאלת השאלה, אם יש מחויבות כלשהי לשמור על חיייהם של אלה שנראים כ"חסרי פנים", להשקפתו – ואולי, אם נדייק, אינם נראים כלל.

רתימת לוינס לפוליטיקה של השמאל תהיה, כמובן, קריאתו נגד נטייתו הציונית המוצהרת והתעלמות מסירובו להתייחס לפלסטינים כ"אחר" המציב תביעה אתית. ובכל זאת, העובדה שהפלסטינים נותרים חסרי פנים בשבילו (ואולי הם הפרדיגמה של חסר הפנים) יוצרת בעיה לא קטנה, מאחר שלוינס מספק לנו סיבות רבות כל כך לחפור בכתביו בחיפוש אחר מטמונים פוליטיים

שעניינם האיסור על ההרג. למשל: המסורת המשיחית, לגבי דידו של לוינס, יוצאת במפורש נגד הפוליטיקה של הנקמה, והקורא הסביר עשוי לשרשר מכך מתכון של פוליטיקה אל-לאומית ותפריט של מינימום אלימות. לוינס טוען כי אין כל צדק בהריגת אלה שהרגו בקרוביך, או באלה הקמים להורגך, מאחר שכל אלימות, גם כזו המבוצעת בשם הצדק, מייצרת סבל שלעולם לא יתפקד כצדק אחרון. סבל, גורס לוינס, אינו "סימן" לצדק ואף אינו אמצעי להנהגת צדק, ולכן אין להבין את סבלו של מאן-דהוא כדין צדק, או לגרום למישהו לסבול בהנחה שאין בכך אלא תוצאת לוואי בלתי נמנעת של מטרה צודקת. תהיה זו טעות לחשוב שקורבנות של אלימות עוללו בהכרח עוול כלשהו. הנחה זו של הטרגדיה היוונית מוזמת על-ידי תפיסת הסבל היהודית: פשעי ההיסטוריה לא תמיד מכים בצדיק; אכן, לפעמים הם פוגעים באשמים ובפושעים – אבל גם במקרים כאלה מדובר בקונטינגנטיות בלבד, מאחר שסדר הצדק וסדר הסבל, שהוא גם סדר ההיסטוריה, נבדלים מיסודם. כשפושעים סובלים ו"מוכים", אין יד אלוהים מאחורי ה"מכות" הללו. אירועים היסטוריים אינם אותות משמים המעבירים מסרים אלוהיים, ואף אינם התגלמות של צדק מוסרי הנחקק במהלך ההיסטוריה. אם נפגעת – אין להסיק מכך שנשפטת על עשיית עוול ושהפגיעה היא הוצאה לפועל של גזר הדין. "הלל ידע שההיסטוריה אינה שופטת" (DL, 41), שההיסטוריה אינה בוחנת כליות ולב. אירועים, מחושבים ככל שיהיו, הם "חסרי מחשבה" – ובמובן זה גם חסרי צדק.

מבחינת לוינס, המשיחיות נקשרת אפוא בהנחה שדין צדק אינו מתרחש בהיסטוריה, שסדר מוסרי אינו מתגלה ברצף אירועים כלשהו הנגלל במהלך ההיסטוריה, ושלא נוכל להתייחס לאירועים היסטוריים, נוראים או ברוכים, כהתגלמות או התגלמות של שיפוט מוסרי מסוג זה או אחר. ואולם, יש משפט אחד שלפניו נקרא אדם להתייזב, העוטה את צורת הזימון שאין עליו עוררין – זימון שאינו ממין האירועים המפורטים בדברי-הימים או בהיסטוריה. זימון זה בא ממודאליות זרה לזמן ההיסטורי וקודמת לו. אדם נקרא להיענות באופן מוסרי, והקריאה הזאת היא פעולתה האפקטיבית של המשיחיות על בני האדם. אם נתפוס משיחיות כאופן ציפיה, כהמתנה למשיח הכרוכה בציפיה לצדק – הרי ציפיה מעין זו אינה יכולה להתגשם בזמן ההיסטורי. אבל זו בדיוק הנקודה המבחינה את המשיחיות מהאמונה האסכטולוגית באחרית הימים, שכן אדם המצפה לבואו של יום הדין בגבולות הזמן – מחכה למה שלא יבוא לעולם. אם יש מובן כלשהו למשיחיות, הרי הוא עצם ההפרעה לזמן ההיסטורי מצד מה שבא מחוצה לו. ולטר בנימין החזיק כמדומני בהשקפה דומה, במיוחד בתיזות "על מושג ההיסטוריה"⁷.

בנקודה מסוימת (DL, 118) מציע לוינס פרשנות לפירוש רש"י. עניינו דיון בין חכמי התלמוד בשאלה כיצד נדע מיהו המשיח, ובסיכומו מכריז רב נחמן: "אי מן חייא הוא כגון אנא" [אם מן החיים הוא, כגון אני],⁸ כלומר, גם אני עשוי להיות המשיח. רש"י אינו ממחר להגיב להצעה זו, ונותן לשאלה להדהד. ואמנם יש כאן שאלה פתוחה – האם גם אני עשוי להיות המשיח? – שהרי ה"אני" במשפט זה בא יחד עם סימן שאלה; וזו שאלה חוזרת ונשנית, כי החזרה היא אופן הפעולה של ה"אינסופיות" הטבועה בתביעה האתית, במובנה הלוינסי. אם המשיח הוא צדיק ורע לו – אזי זה הוא הלוקח על עצמו את סבלות האחרים והוא המציב את השאלה: "אני?"

אף על פי שסבל היסטורי אינו צורה של צדק וסדר מוסרי המוטל על הסובלים, אף על פי שסבלנו אינו משקף דין צדק – סבלם של אחרים צר צורה לעצמותה של התביעה האתית המוטלת עלינו דרך קבע. לגבי דיודו של לוינס, אין מפלט מהאחריות הזאת. "אי-פריקת העול שמטיל סבלם של האחרים, היא שמגדירה את האני," מסיק לוינס ואז מוסיף וקובע: "כל אחד הוא המשיח. [...] האני הוא זה שהקדיש את עצמו לשאת במלוא האחריות על העולם" (DL, 120). המשיחיות היא לפיכך לא רק חוויה של ציפייה ושל סבל, אלא גם של פתיחות בלתי רצונית ואינסופית לדיבר האלוהי, ההופכת את האחריות בעד האחר להרחבה של העצמי. האחריות לאחר מכוננת את המבנה האקס-סטטי או החיצוני-פנימי של העצמי, את העובדה שאני נקרא אל מחוץ לעצמי ושהיחס לאחרות מגדיר אותי במהותי. כשאנחנו שואלים מי עשוי להיות המשיח ואז מציבים את השאלה "אני?", משתמע מכך שסבלם של אחרים עשוי בהחלט להיות אחריותנו-שלנו, ולא של אף אחד אחר. אנחנו שואלים, "האם נקראתי עליידי סבלו של מישהו, ואם כן – בידי מי?" לכן, מבחינת לוינס, המשיחיות פעילה כל אימת שמישהו שואל "אני?". ורגע כזה איננו היסטורי באופן חד-משמעי, כלומר, הוא אינו מגיע רק כמענה לסבל היסטורי כזה או אחר. התביעה חוצה את הזמן ההיסטורי ואינה ניתנת לרלטיביזציה מתוקף מקומה בהיסטוריה – זו לפחות מסקנתו הלוגית של הטיעון הלוינסי. וגם מסגרת הזמן הסינכרוני, במונחי לוינס, אינה מקום הופעתו של המשיח: לעולם לא נדע לבטח "מי" הוא המשיח, מאחר שה"מי" השאלתי הזה הוא אופן פעולתה של המשיחיות – נְאָמַר (dit) הנשנה עד אינסוף, בעודו צר את עצמותה של התביעה האתית. למעשה אין סיבה שיהיה זה אני, ואין סיבה שלא יהיה זה אני: האני הנענה לסבלם של אחרים הוא קונטינגנטיות, אפילו – אבל הוא המגדיר את היחס האתי.

מהפרספקטיבה המשיחית, כך נראה, היסטוריה ופוליטיקה כאחת נתפסות כשרירותיות ושרירות, בלתי מוצדקות, אפילו אבסורדיות, שהרי אם איננו

חשים את האבסורד שבהיסטוריה – משהו מהרגישות המשיחית שלנו הולך לאיבוד. בספר "חירות קשה" ברור כי לוינס מתייחס לרגישות המשיחית של קולקטיב מסוים, היהודים, שעל פי השקפתו חוו את האלימות השרירותית של אירועי ההיסטוריה. משום כך, הוא קובע, גורל היהודים דן אותם לפעול ליישובו של הפרטיקולרי עם האוניברסלי – וגורל זה אינו ממין השרירותיות המסוימת המאפיינת אירועים היסטוריים, אלא הכרח. אבל את הטענה הזאת, בדבר הגורל והפרספקטיבה האתית, החוצים את הזמן ההיסטורי, לוינס כמו שוכח כאשר עד מהרה הוא עובר לדון בישראל כמקום, עם ומדינה היסטוריים. מצד אחד, משימתם של היהודים היא גורל ולפיכך איננה מתבצעת ב"היסטוריה": מדובר בגורל נבחר ויחידאי, במשימה חוזרת ונשנית המגלה שוויון-נפש לאירועים היסטוריים פרטיקולריים; מצד שני, ה"גורל" הא-היסטורי הזה הוא שמבסס את טיעונו של לוינס להצדקת הציונות ההיסטורית.

האם הציונות היא תנועה היסטורית, מערך של אמונות ונוהגים – או שמא היא "גורל" א-היסטורי, החוזר ונשנה בהיסטוריה מתוקף הכרח כלשהו? אם היא היסטורית – אזי אין הצדקה מוסרית להיותה, שהרי ההיסטוריה נתפסת כרצף שרירותי של מקרים אשר אין להם דבר עם סדרי הצדק והמוסר; רק בהיותה א-היסטורית היא עשויה להיתפס כהכרח מוסרי, החוצה את הזמן ההיסטורי ונושא משמעות שמחוץ לאבסורד של ההיסטוריה. ובכל זאת הציונות הופכת בטיעונו של לוינס לגורל, המפעיל מידה מסוימת של הכרח בתחומי ההיסטוריה.

בדומה לכך, גם דבריו של לוינס על היחס האתי כדורש ביטול עצמי – כמו נשכחים בכתיבתו על הציונות, הנשענת על מושגי האוטונומיה והזהות. למשל, במאמר שכותרתו "מחשבה יהודית היום", הוא כותב: "הציונות והקמתה של מדינת ישראל משמעותם, בשביל המחשבה היהודית, חזרה אל האני בכל מובניו ושימת קץ לניכור שנמשך אלף שנים" (DL, 215). כאן כבר נדמה כי המשיחיות, אשר קודם הוגדרה כשוויון-נפש מסוים כלפי ההיסטורי, מוגדרת עכשיו כנקודת המוצא של הציונות ההיסטורית, תוך התפלגות מגישות – למשל אלה שמנתחת ג'קלין רוז⁹ – המפרידות באופן נחרץ בין המסורת המשיחית לבין הציונות, כתנועה המצדיקה את עצמה במונחים פוליטיים. לוינס כותב, למשל:

בשביל הישות הרוחנית "ישראל", שמאות בשנים תירצה את א-השתתפותה בהיסטוריה העולמית בטענת היותה מיעוט נרדף (לא כל עם זוכה לרחוץ בניקיון כפיו מנימוקי נרדפות) – מדינת ישראל מהווה הזדמנות ראשונה להיכנס להיסטוריה בהבאת צדק לעולם (DL, 215).

אבל מהו הצדק שמדינת ישראל אמורה להביא? ללוינס ברור כי הצדק הזה יהיה מתן צורה למופת האוניברסליזם המתגלם בפרטיקולריזם, כלומר – העם הזה, היהודים, הוא נִשְׂא של אוניברסליזם לאורך מהלכו של הזמן. האוניברסליזם הזה, הצדק הזה, "נע לתוך" ההיסטוריה – ומכך משתמע שהוא בא מן הא-היסטורי, מיחס שעיקרו מוסר וצדק ומקורו בספירה הקדם-אונטולוגית.

מהו היחס האתי הזה? והאם לוינס סבור שהמשימה המסוימת של ישראל היא לפתח אותו ולשומר? חשוב לזכור שמושג האחריות של לוינס שונה מזה המוכר לנו. איננו לוקחים אחריות על מעשי האחר כאילו אנחנו-עצמנו עומדים מאחורי המעשים הללו. נהפוך הוא: אנחנו מאשרים אי-חירות מהותית שבלב-לבם של היחסים בינינו. אין ביכולתי להתנער מיחסי עם האחר, בלי קשר למה שהאחר עושה ובלי קשר למה שאעשה מרצוני החופשי. אחריות איננה עניין של טיפוח כישורי הרצון (כמו אצל הקאנטיאנים) – אלא עשיית שימוש בפגיעות בלתי רצונית, הפיכתה למשאב המאפשר לנו לפתח היענות לאחר. יהיו אשר יהיו מעשי האחר – האחר עודנו מי שמפנה כלפינו תביעה אתית, מי שיש לו "פנים" להם אני מחויבת להיענות, ומטעם זה נמנעת ממני הנקמה, בדיוק מתוקפו של היחס ההיענותי הזה לאחר שמעולם לא בחרתי.

יש, כמובן, מן העוול בהחזקתך אחראי מבחינה אתית למעשי אלה שמעולם לא בחרת בהם, אבל בכך בדיוק מפנה לוינס תשומת לב לאותם קווי אחריות, הקודמים לכל תנאי של בחירה אפשרית ותומכים בו. יש מצבים שבהם ההיענות ל"פני" האחר נדמית נוראה, בלתי אפשרית ממש, רגעים שבהם התשוקה לנקמה רצחנית מציפה אותנו באופן בלתי נשלט – אבל היחס הראשוני והבלתי רצוני הזה לאחר ידרוש כי נחדל הן מוולונטריזם והן מאותה תוקפנות יצרית הפורצת מתוך דחף השימור העצמי של האגו. ה"פנים" מטילות אז איסור גורף על כל תוקפנות יצרית כלפי הרוּדף. במאמר "אתיקה ורוח" לוינס כותב:

את הפנים אי-אפשר לחמוס; העיניים הללו – כה חסרות הגנה, האיבר החשוף ביותר בגוף האנושי – בכל זאת מציגות התנגדות מוחלטת לכל חזקה, התנגדות מוחלטת שפיתוי הרצח חקוק בה. האחר הוא הישות היחידה שמישהו עשוי להתפתות לרצוח. והפיתוי הזה לרצוח, ומנגד הידיעה שהרצח בלתי אפשרי, הם שקובעים את מראה הפנים. ברגע שרואים פנים שומעים "לא תרצח", וכששומעים "לא תרצח" שומעים גם "צדק חברתי" (DL, 22).

אם "הירדפות" בידי האחר הוראתה סך הפעולות המושתות עלינו באופן חד-צדדי בניגוד לרצוננו – מובנה מתחורר כפשוטו, כאשר לוינס מדבר על

הזוועות, ובסופו של דבר על רצח העם, שביצעו הנאצים. לוינס כתב שהאתי עיקרו "מעבך מנשיאת העוול לאחריות על הרודף, ובמובן זה, מסבל לכפרה בעד האחר." ¹⁰ אחריות היא לפיכך עניינו של הנרדף, והדילמה המרכזית היא אם מותר להרוג בתגובה לרדיפה. אפשר לומר כי זהו מקרה הגבול של האיסור להרוג, המצב שבגבולותיו עשויה הצדקת ההרג להיראות סבירה מתמיד. ב-1971 מהרהר לוינס במשמעותה של השואה להגותו על רדיפה ואחריות. אין ספק כי הוא מודע לסכנה הגדולה שבגזירת אחריות ממצב הנרדפות, מהלך המִשחק לידי אלה שעשויים להאשים את היהודים, וקורבנות אחרים של רצח העם הנאצי, בגורלם-שלהם. לוינס דוחה כמובן את ההשקפה הזאת מכל וכל, ובכל זאת מציב את הרדיפה כהזדמנות אתית מסוג מסוים, או לפחות כממד של אתיקה שאין לה תחליף. את הסבך הפרטיקולרי של רדיפה ואחריות הוא רואה כגרעינה של היהדות, אפילו כמהותו של "ישראל". ובאומרו "ישראל" הוא מצביע בעקביות אל שני המובנים של המלה: העם היהודי וארץ-ישראל. בהמשך אין הוא חושש לגעת בעוד נקודה שנויה במחלוקת:

המהות האולטימטיבית של ישראל כרוכה אולי בנטייתו המולדת להקרבה בלתי רצונית, בהיחשפותו לרדיפה. אל לנו להבין את הכפרה המיסטית שהוא עשוי להביא כמקבילה של אכילת לחם הקודש. היות נרדף, היות אשם בלי לבצע כל פשע, אין זה חטא קדמון אלא צדה האחר של אחריות אוניברסלית – אחריות לאחר – שהיא עתיקה מכל חטא. בלתי נראית היא אוניברסליות זו! צדה האחר של בחירה שמניח האני, עוד בטרם היתה בידו החירות לקחתה על עצמו. האחרים – עניינם לשקול אם ברצונם לנצלה לרעה. האני החופשי – עניינו לקבוע את גבולותיה של אחריות זו או לקחתה על עצמו במלואה. אולם זאת לא יוכל לעשות אלא בשם אותה אחריות קדמונה, בשם אותה יהדות (DL, 290).

הפסקה שלעיל מורכבת ובעייתית מסיבות רבות, אשר אחת מהן, ולא הפחות שבהן, היא הזיקה הישירה המותווית בה בין סבלם של היהודים בתקופת הנאציזם לבין הסבל של ישראל (המובן הן כארץ, הן כעם) בין 1948 ל-1971, שנת כתיבתו של הטקסט. זיהוי הגורל של ישראל עם גורל היהודים שנוי במחלוקת כשלעצמו, משום שהוא מוציא מן הכלל שתי מסורות אחרות של היהדות – הגלותית והלא-ציונית. באורח מודגש עוד יותר תהיה זו טעות לטעון שבשנים הנדונות מדינת ישראל רק סבלה מרדיפה, בהתחשב בגירוש הכפוי והמקיף של למעלה מ-700 אלף פלסטינים מבתיהם וכפריהם רק ב-1948, שלא לדבר על המלחמות הבלתי פוסקות ועל הכיבוש המתמשך ומחירו ומה שקרוי "סיכולים ממוקדים", שגבו את חייהם של אלפי פלסטינים בשנים שחלפו מאז. מוזר שלוינס מחלץ כאן את ה"רדיפה" מהופעותיה ההיסטוריות הקונקרטריות ומציב אותה כמהות האל-זמנית לכאורה של

היהדות. אחרי הכל, המערכה הנאצית לחיסול יהודי אירופה נתפסה בעיניו כאירוע היסטורי.

אם "רדיפה" היא מאפיין של "גורל" היהודים, ולפיכך היא ממד של קיום א־היסטורי חוזר ונשנה – אזי כל טיעון היסטורי הממקם את היהודים שלא בעמדת נרדפים, מוזם מיד על בסיס הגדרתי: יהודים לא יכולים להתאפיין כרודפים, שכן, על פי הגדרתם יהודים הם הנרדפים. הייחוס הזה של הנרדפות עצמה לישראל, כתו זהות הכרחי ומגדיר, כמו מאושש על-ידי המבנה הקדם-אונטולוגי של הסובייקט אותו העמיד לוינס. אם היהודים "נבחרים" משום שהם נשאים של מסר האוניברסליות, וה"אוניברסלי" הוא, לגבי דידו, חניכתו של הסובייקט באמצעות רדיפה ותביעה אתית – אזי היהודים הופכים למופת ומשל של רדיפה קדם-אונטולוגית וחדלים להיות קטגוריה היסטורית. אלא ש"היהודי" הוא קטגוריה של אונטולוגיה שכווננו ההיסטוריה והתרבות. וכך, כל עוד נשמר מעמדו ה"נבחר" של היהודי בעניינים של היענות אתית – נוצר בעבודתו של לוינס בלבול מוחלט בין הקדם-אונטולוגי לאונטולוגי: היהודי אינו משתייך לא לאונטולוגיה ולא להיסטוריה; הוא אינו מצייט לסדר של הזמן ההיסטורי – אבל הפטור הזה משמש את טענותיו של לוינס לגבי תפקידו ההיסטורי של ישראל, המוחזק ומתוחזק מבחינה היסטורית כנרדף הנצחי והבלעדי שלעולם לא יהיה רודף. על רקע זה אנחנו מתבקשים להתייחס אל המדינה ההיסטורית-פוליטית הזאת כאל ישות הסובלת מרדיפה אל-זמנית, ולא כמדינה עם היסטוריה מסוימת (הכוללת את רדיפת הפלסטינים), הווה מסוים (הכולל תוקפנות שהבריחה מבתיים בקיץ של 2006 כמיליון עקורים בלבנון), ומגוון עתידים אפשריים (העשויים לכלול ניסיון אמיץ לחרוג מהפוליטיקה של הנקמה ולהיחלץ ממעגל הקסמים האינסופי של צידוק עצמי ונרדפות, לקראת תפיסה חדשה של יחסים שאינם ממחזרים את הרדיפה כתנאי קיומי).

הבלבול בין שני התחומים צף אל פני השטח בהקשרים אחרים, שבהם טוען לוינס, בגזענות בוטה, כי יהדות ונצרות הן תנאים מוקדמים – תרבותיים ודתיים כאחד – לעצם ההתייחסות האתית, ומזהיר מפני "עלייתם של המוני העמים האסייתיים הרבים מניספור, ושאר עממים תת-מפותחים, המאיימים על האותנטיות שנמצאה-מחדש" של האוניברסליזם היהודי (DL, 216). אתיקה, הוא מזהיר, אינה יכולה להתבסס על "תרבויות אקזוטיות". מבחינה אתית, הוא ממשיך, אי-אפשר אמנם לעצום עין לרעב של האחרים, אבל "לנוכח העיניים החומדות של כל אותם שבטים נודדים המייחלים לתקווה ולחיים, אנחנו, היהודים והנוצרים, נדחקים לשולי ההיסטוריה, ועד מהרה לא יהיה עוד מי שיטרח להבחין בין קתולי לפרוטסטנטי או בין יהודי לנוצרי."

אפילו המרקסיזם, הוא אומר, שהאוניברסליזם שלו כרך פעם את הדתות הללו באחדות חדשה, "ימצא את אובדנו במרחבים העצומים של הציוויליזציות הזרות הללו ותהומות עברן העמוקות עד אין-חקר" (DL, 216). לוינס קורא לברית אחים בין נוצרים ויהודים כדי להילחם בעליית מה שאין לכנותו אלא ברבריות.

אבקש לחזור ולהדגיש שאפילו לוינס פוסח על שתי הסעיפים וגולש בין המובן הקדם-אונטולוגי של "רדיפה" – המזוהה עם התנגשות הקודמת לכל אונטולוגיה – לבין המובן האונטולוגי במלואו של "רדיפה", הבא להגדיר "מהות" של עם. בסוף הפסקה שציטטנו נמתחת הקבלה תחבירית בין "אחריות קדמונה" לבין "היהדות הזאת", ובנקודה זו כבר ברור שאותה אחריות קדמונה (ולפיכך גם קדם-אונטולוגית) היא מהותה של היהדות. כדי שתהיה תו מייחד של היהדות אין היא יכולה להיות תו מייחד של כל דת, ולוינס מבהיר זאת כשהוא מזהיר מפני מסורות דתיות שאינן מגלות כל יחס להיסטוריה הקדושה של אברהם, יצחק ויעקב (DL, 216) אף על פי שבמהלך שערורייתי זה העם היהודי (המזוהה, כאמור, עם ישראל) מצטייר באופן בלתי סביר כנרדף בלבד שלעולם אינו רודף – אפשר לקרוא את לוינס נגד עצמו ולהגיע למסקנה שונה. מלותיו של לוינס עצמן פוצעות את קוראיהן ומציבות אותם בדילמה אתית. למרות ההיגיון הפנימי של הטיעון הלווינסי, המניח מסורת דתית נתונה כתנאי מוקדם לאחריות אתית ומוציא מכללה מסורות "מסוכנות" אחרות – הגיוני שנתעקש על מפגש פנים-אל-פנים דווקא כאן, במקום שבו לוינס טוען כי אינו אפשרי. אף על פי שמלותיו פוצעות אותנו, ואולי בגלל שהן פוצעות אותנו, אנחנו מוחזקים כאחראים בערו, כל כמה שהיחס הזה כואב באי-הדדיותו.

הנרדפות, אומר לוינס, היא צדה האחר של האחריות לאחר. השניים קשורים מיסודם, והמקבילה האובייקטיבית של הזיקה הזאת היא הערכיות הכפולה של הפנים: "הפיתוי הזה לרצוח, ומנגד הידיעה שהרצח בלתי אפשרי, הם שקובעים את מראה הפנים." הנרדפות עשויה אמנם להוביל לתגובה רצחנית, אפילו לנקיטה של אלימות רצחנית נגד אלה שבשום אופן לא עמדו מאחורי העוולות עליהם מבקשים נקמה; ואולם, מבחינת לוינס, האדם שאני מתפתה לרצוח בנימוקי הגנה עצמית "מפנה אלי תביעה אתית, והוא זה שמונע ממני להפוך לרודף בתגובה." התביעה האתית בוקעת בדיוק מההאגשה הזאת של הפנים. הטענה שאחריות נובעת ממצב של נרדפות – יש בה תביעה גורפת הנוגדת את האינטואיציה שלנו, במיוחד אם איננו מקשרים את הנרדף עם הסיבות שהובילו לפעולה הפוגעת אותה ביצע הצד האחר. אבל הטענה לפיה קבוצת אנשים היסטורית כלשהי היא, על פי הגדרתה, תמיד נרדפת ולעולם לא רודפת – יש בה כבר לא רק בלבול בין אונטולוגיה לקדם-אונטולוגיה, אלא גם

מתן היתר לחוסר אחריות פושע ולהיגררות בלתי מרוסנת לתוקפנות חסרת גבולות בנימוקי "הגנה עצמית". ליהודים יש אמנם היסטוריה מורכבת, הכוללת את סבלות האנטישמיות, הפוגרומים ומחנות הריכוז, בהם נטבחו למעלה משישה מיליון בני-אדם. אבל ליהדות יש גם היסטוריות נוספות, של מסורות דתיות ותרבותיות קדם-ציוניות, שיחסן לאידיאל ולגורם הפוליטי "ישראל" שנוי ביותר. האמירה כי נרדפות היא מהותה של היהדות, וכי זו נגזרת ממצב קדם-אונטולוגי יחידאי המובן כאוניברסלי ומזוהה לכן כאמת חוצה זמנים – לא רק מתעלמת מהסוכנות הפועלת (agency) של היהדות ומהתוקפנות המבוצעת בשמה, אלא גם חוסמת כל אפשרות לניתוח תרבותי-היסטורי, מורכב וספציפי בהכרח.

אז מה קרה לפנים, לציווי המאניש שלהן, לדיבר הפוקד עלינו קשב לחיים הפגיעים של האחר, לתביעתו הגוררת את נישולי-שלי במערכת יחסים שתמיד מעמידה את האחר בראש? פתאום עומדת לפנינו לא פיגורה של פנים אלא של שבט חסר פנים, המאיים לבלוע לא רק את ה"אני" הזה – אלא איזה "אנחנו" קולקטיבי, שבניגוד לתפיסת המשיחיות מצא עצמו בעמדה היסטורית שבה הוא לבדו (או יחד עם שאר-בשרו הנוצרי) נושא את רוח האוניברסליות. אין כאן לא אסלאם ולא ערבים שאפשר לנקוב בשמם – רק איזו אסייתיות מעורפלת, חסרת פנים, משהו המאיים לבלוע את העם שנבחר לשאת בעול האוניברסליות, ובכך מאיים גם על האוניברסליות עצמה. שום ציווי לא יכול לבקוע מפניו של האחר הזה, משום שהאחר הזה, חסר הפנים, מאיים לחתור תחת עצם קיומה של המסורת המנביעה את הפנים, תחת המורשת של הציווי הזה עצמו.

כאן נחשפת לעינינו היומרה האשכנזית שמאחורי המעמד האתי הלוניסי, והשורה האחרונה שאפשר לקרוא בין השורות הללו היא טיעון ישיר בזכות השלטון של הרוב היהודי בארץ-ישראל. פחד ההיבלעות אינו שונה מזה שמשמיעים ישראלים חרדים מהשלכות אפשריות של חלוקת הכוח מחדש או של החיים בצוותא, חרדה המסלקת באחת מן האופק כל תפיסה של הציונות כפילוסופיה של דו-קיום. לוינס מפליג ללא סייג בדבריו על "הגורל יוצא הדופן" של היהדות, ויוצא נגד האסלאם בתפיסתו כדת שנוסדה והושלטה מלמעלה על-ידי מנהיג כריזמטי, שפילס את דרכו בתמיכת עמים חסרי דעת. אבל כדי לטעון את הטענה הזאת, בדבר הליקוי שביסוד האסלאם, לוינס שוכח שגם היהדות נוסדה על-ידי מנהיג – ושמנהיג זה אינו אחר מאשר משה, המצרי.

לשכחה אחרונה זו יש השלכות הרות-גורל, ולכן חשוב להעמיד מולה לא רק את פרויד (שלא לקה בה) אלא גם את סעיד, הזוכר כי אם היהדות נושאת

משמעות כלשהי – הרי זה בזכות היותה מסובכת מן היסוד במה שאינו יהודי. השבטים הרעבים מהם פוחד לוינס, המאיימים לעלות ולהרוס את היסוד היהודו-נוצרי של אידיאת הציוויליזציה הלוינסית, הם, בעיני סעיד, אותם עמים נזקקים, אותם מנושלים ופליטים, שהיהדות הגלותית מקפידה לשמור על סולידריות אתית עימם. באורח פרדוקסלי, סעיד הוא ההופך ברגע זה למייסד הלא-אירופאי של היהדות, או לפחות קורא להחזרת היהדות אל יחסה המכונן כלפי הלא-יהודים. זכרו את דברי סעיד על "התודעה הגלותית, הנוודת" של החיים היהודיים, הקושרת אותם, "בעידן זה של תנועות אוכלוסין אדירות," עם שאר "פליטים, גולים ומהגרים" (עמ' 50). מפני "שבטים" אלה מבקש לוינס להגן על היהדות – אבל, לדעת סעיד, אלה האוכלוסיות שמפנות אלינו את התביעה האתית והפוליטית; היהודים, כמי שסבלו מרדיפות ומעקרה לאורך ההיסטוריה, נדרשים להיענות לה ככל יכולתם. להיענות הזאת, כמדומה, מתכוון לוינס בדבריו על האתיקה – ואם שבטים אלה מוחזקים כ"חסרי פנים", אזי שום היענות אינה אפשרית או מחייבת.

היענות מחייבת זו דורשת, עם זאת, להבין את סעיד כמי שקורא לעתיד פוליטי שונה מזה הנמשך מדברי לוינס. בעתיד זה האחר לא סתם מרוכז מעבר לגבול (שבעצמו נקבע ונשמר באלימות), ואין בנמצא גדר הפרדה שכמו מבטלת את התביעה האתית להיענות לסבלו של האחר. כיצד עלינו לחשוב על אחריות חוצה גבולות שכזו, כאשר הגבול – כל מטרתו להבחין בין אוכלוסיות, למנוע מהן להתערבב זו בזו ולהפוך אוכלוסיה שלמה (שחיה על כשני דולר ליום בממוצע) לחסרת פנים?

בובר, למשל, לא היה מעלה את גדר ההפרדה בדמיונותיו הגרועים ביותר, גם אם ידע שתמיד יימצאו מתנגדים לאידיאל "החיים בצוותא". אבל היום – כש"החיים בנפרד" נאכפים בידי גבולות וגדרות ומשטור אלים, כשהפנים אינן נראות עוד, פשוטו כמשמעו, בכלי התקשורת המסרבים להראותן, כשאפילו עיתון כמו "הארץ" לוקח חלק במגביות לעזרת עניי ישראל ומתעלם מאלה המוחזקים בתנאי רעב בתחום המושב הנצור של רצועת עזה – כיצד עלינו לחשוב היום את המחויבות לאחר? היה, כמובן, היגיון כלשהו באמונתו של בובר בברית פוליטית חדשה שתצמח מחוץ למסד, מתוך אורחות היומיום של החיים והעבודה בצוותא, ותהווה מסד לשיתופי-פעולה שיביאו פתרון לא-אלים וצודק לסכסוך המתמשך באזור. קהילות כאלה – מוסדות חינוך מעורבים, הפקות תיאטרון דר-לשוניות, תנועות התנגדות משותפות – עדיין חיוניות ביותר, אבל הבעיה הבערת נעוצה באותו הסתר פנים שהיה לנורמה בכלי התקשורת המרכזיים. אם ההשתייכות ללאום "ישראל" היא תנאי מוקדם לערכות אתית – אזי אין כל ערכות אתית לאלה שמחוץ לגדרותיה של מדינת

הלאום, ומכאן גם אין אחר ואין יחס אחי. על רקע זה ייתכן שסעיף מכון לברית אתית ופוליטית, שתושג אולי בדרכים של חיים לצד הלאומיות המיידית, לצד הזהות האישית, חיים השוברים את המִקְפּוּזוּת של האתוס הלאומי. הייתי מוסיפה שמהלך כזה ייתכן רק במבנה פוליטי הדוחה כל אפליה על בסיס אתני או דתי, פותח את רעיון הגבול לחשיבה היסטורית ביקורתית, ומפסיק באחת את נוהגי ההדרה וההטרדה האלימים.

לאן יוליכו פריקת הלאומיות, ההסתלקות מתביעותיה, שחרור המחשבה והרגש מצבת אחיזתה? האם יהיה זה קרוב לתוכנה של הבן-דוד אדוארד, שראה בתודעה הגלותית מרכיב חיוני לכינונו של מבנה פוליטי חדש, שבו הזהות לא תשוב עוד ותתקפל על עצמה אלא תושלך החוצה אל רשת יחסים מורכבת, שאינה מטשטשת הבדלים במסגרות הקיבעון הזהותי? לא מדובר כאן בהבנה האלמנטרית שה"אני" תלוי להגדרתו ב"אתה" שאינו אני, אלא בהכרה שעצם יכולתי ליצור קשר ולאהוב מחייבת ויתור מתמשך על ה"אני" הזה; וזוהי, לעניות דעתי, מחשבה רדיקלית יותר מתפיסת ה"אני-אתה" של בובר, מחשבה היאה לגלותיות הלוינסית ומתגלמת באופן המעניין ביותר בעבודתו של אדוארד סעיד.

באורח מפתיע, עלינו להביא בחשבון את מי שבסופו של דבר נצליח אולי לאהוב, לפני שנוכל לצאת לדרך המובילה אל מחוץ להישג ידה של הלאומיות. לגמרי במקרה נתקלתי בזמן האחרון בשני קטעי טקסט – האחד של חנה ארנדט, השני של מחמוד דרוויש – שכמו משוחחים ביניהם, ואני מציגה אותם כאן כשיחה אפשרית. ארנדט, כזכור, ספגה ביקורת קשה מצד גרשם שלום לאחר פרסום ספרה "אייכמן בירושלים". בעקבות דבריה של ארנדט על החזיונות המופרכים של המדיניות היהודית בת-הזמן כינה אותה שלום חסרת לב,¹¹ וב-1963 אף כתב לה מירושלים: "במסורת היהודית קיים מושג, שקשה להגדירו ואף על פי כן הוא ממשי למדי – אהבת ישראל, שאינני מוצא שמץ ממנה אצלך, חנה יקרה, כאצל משכילים כה רבים שמוצאם מן השמאל הגרמני."¹² בתשובתה חולקת ארנדט קודם כל על שיוכה לחוגי השמאל הגרמני (אכן, ארנדט לא היתה מרקסיסטית), ומוסיפה דברים מעניינים על ההאשמה כי אין בה אהבת ישראל:

יש צדק בדברייך: שום "אהבה" מן הסוג הזה אינה מניעה אותי, ומשתי סיבות: מעולם בימי חיי לא "אהבתי" עם או קולקטיב – לא את העם הגרמני, לא את העם הצרפתי, לא את העם האמריקאי, לא את מעמד הפועלים או כל דבר מן הסוג הזה. אני אכן אוהבת "רק" את חברי, וסוג האהבה היחיד שאני מכירה ומאמינה בו הוא אהבת בני-אדם. שנית, "אהבת יהודים" זו נראית בעיני חשודה למדי, משום שאני-עצמי יהודייה. אינני יכולה לאהוב את עצמי או כל דבר שהוא חלק בלתי נפרד ממני-עצמי. כדי להבהיר זאת הרשה לי לספר לך על שיחה

שהיתה לי בישראל עם אישיות פוליטית בכירה, שהגנה על אי-ההפרדה – ההרסנית לדעתי – בין דת למדינה בישראל. אותה אישיות אמרה כדברים האלה: "עלייך להבין שבתור סוציאליסט מובן שאינני מאמין באלוהים; אני מאמין בעם היהודי." חשבתי שזו הצהרה מדהימה, ובהיותי המומה מדי לא השבתי דבר באותו רגע. אך הייתי יכולה לענות כך: גדולתו של העם הזה בעבר היתה בכך שהאמין באלוהים, והאמין בו בצורה כזאת, שאמונתו ואהבתו כלפיו היו גדולות מכל פחד. ועתה מאמין עם זה בעצמו בלבד? איזו טובה יכולה לצמוח מכך? ובכן, במובן זה אינני "אוהבת" את היהודים, וגם אינני "מאמינה" בהם; לעומת זאת, אני שייכת להם מעבר לכל מחלוקת או דיון.¹³

בספרו של מחמוד דרוויש 'זכר לשכחה', העוסק בהפצצת ביירות ב-1982, מתואר המספר עם אהובתו היהודייה בעבר החיפאי שלו.¹⁴ הם עושים אהבה והוא מתנמנם, עד שהוא נזכר כי עליו להתייצב במשטרת ישראל כדי להימנע ממאסר או מגירוש:

האם המשטרה מכירה את הכתובת של הבית הזה?
אני לא חושבת, אבל השב"כ מכיר אותה. האם אתה שונא יהודים?
אני אוהב אותך כעת.
זו אינה תשובה ברורה.

גם השאלה אינה ברורה, כאילו הייתי שואל אותך: האם את אוהבת ערבים?
זו אינה שאלה.

מדוע היתה שאלתך שאלה?
מפני שיש לנו תסביך, ואנו זקוקים לתשובה יותר משאתם זקוקים לה.
את טיפשה?

קצת, אבל לא ענית לי אם אתה אוהב יהודים או שונא אותם.
אני לא יודע, וגם לא רוצה לדעת. אבל אני יודע שאני אוהב את המחזות של אוריפידס ושל שייקספיר, ואני אוהב דגים מטוגנים, ואת הסתיו, ואת התקופה הכחולה של פיקאסו, ואני אוהב יין, ואת הערפול בשירה בשלה. אבל היהודים אינם שאלה של אהבה או שנאה.

אתה טיפש?

קצת.

אתה אוהב קפה?

אני אוהב קפה, ואני אוהב את ריח הקפה.

היא קמה, עירומה אף ממני, וחשתי בכאביו של מי שאיבר נתלש ממנו.

אחר כך הנימה משתנה, ושוב משתנה. האהובה שואלת: "ואתה, על מה אתה חולם?" והוא משיב, "שאני מפסיק לאהוב אותך." היא שואלת, "אתה אוהב אותי?" והוא עונה, "לא, לא אוהב אותך. האם ידעת ששרה אמך גירשה את הגר אמי אל המדבר?" היא משיבה, "לא אשמתי... האם בגלל זה אינך אוהב

אותי?" והוא עונה, "לא, לא אוהב אותך. האם ידעת ששרה אמך גירשה את הגר אמי אל המדבר?" היא משיבה, "לא אשמתי... האם בגלל זה אינך אוהב אותי?" והוא עונה, "לא אשמתיך, ולכן אינני אוהב או לא אוהב אותך." השורה האחרונה היא כמובן פרדוקסלית. היא מבטאת קרבה וסלידה בו-זמנית, רגש לא פתור, כאילו לא בתודעה אחת מדובר. ייתכן שזו הפתולוגיה הרגשית של זיווג בלתי אפשרי, אך הכרחי, ההיגיון המוזר של מי שרוצה ללכת ומתעקש להישאר. דו-לאומיות איננה אהבה, אבל אולי יש בה חיבור הכרחי ובלתי אפשרי שמגחך על שאלות של זהות; אולי יש בה רב-ערכיות הבוקעת משבירת המרכזיות של האתוס הלאומי, המהווה בסיס לתביעה אתית מתמדת. אי-השקט שברב-ערכיות הזאת הוא מורשת הגלותיות המבקשת מבנה פוליטי חדש, משימה בלתי אפשרית אך נחוצה מאין כמוה.¹⁵

תירגמה מאנגלית וערכה דפנה רו

- 1 אדוארד סעיד, "פרויד והלא-אירופאי", תרגמה מאנגלית יעל סלע, תל-אביב: רסלינג, 2005.
- 2 הציטוט מהתרגום העברי של סעיד מובא כאן בכמה שינויים [הערת המתרגמת].
- 3 Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York: Grove Press, 1978.
- למותר לציין כי ספר זה של ארנדט לא ראה אור בישראל. אפילו פרסומו המאוחר של הספר היחיד פרי עטה שתורגם לעברית, "אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע" (בבל, 2000), חולל מהומה זוטא – רפלקס מותנה של נידויה המתמשך בחוגי תרבות בישראל, עקבות המחלוקת והזעם שעוררו אבחנותיה בעניין משפט אייכמן. המולה נגזרת ליוותה את סרטו של איל סיוון על משפט אייכמן, "הספציאליסט" (1999), שנשען על רעיונותיה של ארנדט. ראו גם עדית זרטל ומשה צוקרמן (עורכים), "חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס", תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2004 [הערת המתרגמת].
- 4 Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking Press, 1963.
- 5 מרטין בובר, "נתיבות באוטופיה": עם עובד, 1983.
- 6 Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté: présences du judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1976 DL, [להלן]
- 7 ולטר בנימין, "על מושג ההיסטוריה", בתוך "מבחר כתבים ב': הרהורים", בעריכת יורגן ניראד, תרגם מגרמנית: דוד זינגר, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 310-318.
- 8 סנהדרין צח ב
- 9 Jacqueline Rose, *The Question of Zion*, Princeton UP, 2005
- 10 Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Paris: LGF, 1974, p.176
- 11 בדומה לביקורת שהוטחה לימים בפרימו לוי, שזיכרונותיו מאשוויוץ זכו להשפעה אדירה ב-קרב אינטלקטואלים אמריקאים, כאשר משך ידיו מהציונות אחרי ההתקפה על ביירות ב-1982. בשנה זו, ערב נסיעה לטקס זיכרון באשוויוץ, חתמו פרימו לוי וניצולים אחרים על עצומה שהתפרסמה ביומן האיטלקי La Repubblica, עצומה שקראה להכרה בזכויותיהם של כל עמי האזור. להשקפתו, ב-1982 הפכו המפציצים הישראלים מלוחמי חירות למדכאים חודשים, המנשלים מיעוט אחר מחירותו. פרימו לוי כתב: "כל אחד הוא היהודי של משהו אחר, והיום הפלסטינים הם היהודים של הישראלים." כמי ששרד את רצח העם מידי

הנאצים, הוסיף לוי, אין הוא יכול לקבל את מעשיה של מדינת ישראל היום מבחינה מוסרית
 Carole Angier, *The Double Bond: Primo Levi, Biography*, New York: Viking Press,] 2002, p. 688].
 אחרי סברה ושחילה קרא לוי להתפטרותם של שרון ובגין. היו כמובן מי
 שהפצירו בו לשתוק בטענה שבטעות מלחמה עלולה ביקורת גלויה כשלו רק לשחק לידם
 של אויבי ישראל – אבל הוא ניצב איתן בעמדתו וב-1984, שלוש שנים לפני מותו, אף קרא
 לישראל לסגת מכל השטחים הכבושים.

- 12 גרשם שלום, 'מכתב לחנה ארנדט', "דברים בגו", עם עובד, 1982, עמ' 92.
- 13 התרגום לעברית של המכתב לקוח מתוך עדית זרטל, "האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון,
 פוליטיקה", דבר, 2002, עמ' 207-208.
- 14 מחמוד דרוויש, "זכר לשכחה, הזמן: ביירות; המקום: אוגוסט", תרגם מערבית סלמאן
 מצאלחה, שוקן, 1989, עמ' 104-106.
- 15 "הנוסטלגיה שלי היא מאבק על הווה הדבק בעתיד" – אלה הדברים ששם מחמוד דרוויש ב-
 פיו של אדוארד סעיד בהספד שכתב לו, אשר גם הוא בנוי כשיחה: "הוא אומר, 'אם אמות
 לפניך, אשאיר את המשימה הבלתי אפשרית הזאת בדיך'. אני שואל, 'האם היא רחוקה
 מהשלמתה?' הוא עונה, 'כמרחק שנות דור'. אני אומר, 'ואם אמות לפניך?' הוא עונה, 'אנחם
 את הרי הגליל ואת תוֹב: יופי אינו אלא השגת תוֹב. אבל אל תשכח שאם אמות לפניך,
 אשאיר את המשימה הבלתי אפשרית הזאת בדיך!' בלתי אפשרית – אין ספק, מעשית – לא
 בטוח, אבל נחוצה כל כך, ובדיוק משום כך עלינו לשוב ולחיות את השערווייה הבלתי
 אפשרית הזאת, להאיר את האילוצים המתנים את דיבורנו ואת מחשבתנו, כדי שייפתח פתח
 לעתיד. Mahmoud Darwish, "Counterpoint: Homage to Edward Said", *Le Monde*
diplomatique (January 2005)