

דת ומוסר בהגותו היהודית של עמנואל לוינס

המילה "דת" מתייחסת בעברית מודרנית ליחסים שבין אדם לאלוהיו ונתפסת כשונה ואפילו בלתי קשורה ליחסים מוסריים, חברתיים-כלכליים שהם תחומים "חילוניים"¹. אך נוכל להיווכח בנקל בעובדה שבמקרא ובספרות חז"ל, תחומים אלה אינם נפרדים באופן כה חד, ויש ביניהם קשר שיש לבדוק את מהותו. סוגיית היחס שבין דת למוסר היא סוגיה שהרבו לעסוק בה לאורך הדורות וזו סוגיה מרכזית גם בהגות היהודית העכשווית. ברצוני לבדוק את יחסו של לוינס לסוגיה זו מתוך פרספקטיבה פנים-יהודית.

ההבחנה בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו מופיעה בספרות חז"ל. וברגע שהבחנה זו נעשתה, נשאלת שאלת היחס ביניהן: מה חשוב ממה? מה משרת את מה? והאם ההבחנה, משמעה גם הפרדה, כלומר, האם ניתן לשמור רק על מצוות שבין אדם לחבירו ולהתעלם ממצוות שבין אדם למקום או להיפך? מובן שחכמים שונים מבטאים עמדות שונות, למן חז"ל ועד היום הזה. עמדתו של עמנואל לוינס בסוגיה תעמוד במרכז מאמר זה, כהוגה שלצד ועם מפעלו הפילוסופי, הכיר והתייחס לסוגיות של יהדות זמנו.

מהו היחס בין הציר ש"בין אדם למקום" לציר ש"בין אדם לחבירו" במקרא? עצם ניסוח השאלה באופן זה הוא, כאמור, אנכרוניסטי שכן אלה הם מושגים שמוצאם בספרות חז"ל. נושא עקרוני זה לא ימוצה כאן, אלא ייבחנו דוגמאות אחדות ליחס שבין שני הצירים הללו, שניתן להבחין בהם במקרא.

נתחיל מבראשית, כאשר קין רוצח את הבל אחיו אומר לו אלוהים "מה עשית? קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה" (בראשית ד 10). דם האח "צועק" אל האל. האם הרצח הוא עבירה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו? נראה שזהו חטא שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו כאחד. ועוד, כאשר אשת פוטיפר מנסה לפתות את יוסף, הוא אומר לה: "הן אדוני לא ידע אתי מה בבית וכל אשר יש לו נתן בידי. איננו גדול בבית הזה ממני ולא חשך ממני מאומה כי אם אותך באשר את אשתו ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת ו**חטאתי לאלוהים!**" (בראשית לט 8 - 9) האם החטא שמפניו חושש יוסף הוא כלפי פוטיפר או כלפי אלוהים? נראה שהוא חושש מחטא כלפי שניהם כאחד.

בעשרת הדיברות כלולים דיברות שבין אדם למקום לדיברות שבין אדם לחבירו ויש אף הנהגים למנות ולהבחין בין חמשת הדיברות הראשונים שהם כביכול, "בין אדם למקום" לחמש האחרונות שהם "בין אדם לחבירו". אלא שהבחנה זו היא רחוקה מלהיות מדויקת שכן על השבת (הדיבר הרביעי) נכתב: "ויום השביעי שבת לה' אלוהיך לא תעשה כל

¹ במאמר אשתמש במילה "דת" במשמעותה המקובלת, כפי שניכר מן הכותרת. אין לי מילה אחרת בעברית.

מלאכה אתה ובנדך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמות כ 10) האם השבת היא לה' או לאדם וכל מי שתלויים בו – כלומר מצווה שבין אדם לחבירו? נראה שזו מצווה שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו כאחד.

הדיבר שאחריו מנוסח כך: "כבד את אביך ואת אימך למען יאריכון ימיך על האדמה אשר ה' אלוהיך נותן לך" (שם יב) כאמור, פרשנים מסוימים התייחסו למצווה זו כאל מצווה שבין אדם למקום שכן נראה שאלוהים "שם" עליה את מלוא כובד משקלו אלא שמוזר להתעלם מן העובדה שמושא המצווה הם בני-אדם, הוריו של המצווה. אם כן, נראה שגם מצוות כיבוד הורים היא מצווה שבין אדם למקום ומצווה שבין אדם לחבירו כאחד.

ועוד, פרק כה בספר ויקרא מפרט מצוות רבות שגם בהן נראה שקשה להבחין אם המצווה כפי שהיא מנוסחת היא מצווה שבין אדם למקום או מצווה שבין אדם לחבירו. למשל, על השמיטה נכתב: "ושבתה הארץ שבת לה" (ויקרא כה 2) ואז, כעבור פסוקים אחדים: "והיתה שבת הארץ לכם לאוכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך" (שם 6). אם כן, השמיטה היא מצווה שבין אדם למקום או בין אדם לחבירו? נראה שזו מצווה שבין אדם למקום ובין אדם לחבירו כאחד. בהמשך הפרק מופיע הביטוי "ויראת מאלוהיך" שלוש פעמים וגם "אני ה' אלוהיכם" שלוש פעמים, וכל זאת בהקשר של מצוות שנראות כמצוות שבין אדם לחבירו. "יראת אלוהים" קשורה, בחלק ממופעי ביטוי זה בתורה, בעבירות שבין אדם לחבירו.²

נראה שאלוהים כביכול "מתייצב" בצורה מובהקת מאחורי מצוות מוסריות גם בפסוקים: "והארץ לא תימכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (שם 23) כדי להדגיש את תוקפן המוגבל של כל עסקאות המקרקעין שבין בני אדם, וכן, הפסוק "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלוהיכם" (שם 55) כדי לתמוך בחוקי העבדים העבריים והחובה להגביל את משך עבדותם. פרק זה מדגים בצורה בולטת את העובדה שלעיתים קרובות, מצוות שבין אדם לחבירו הן גם מצוות שבין אדם למקום וההבחנה החדה ביניהן אולי אינה מדויקת.

נביאים רבים בהם ירמיה (פרק ז), ישעיה (פרק נח), הושע (פרק ו) ועמוס (פרק ד') מביעים שאט נפש מגישה "דתית" שאינה קשורה בתיקון חברתי. לדבריהם, מה שאלוהים דורש ממאמיניו הוא בראש וראשונה, חברה הנלחמת בעוולותיה. פולחן המתקיים בנפרד מתפיסה זו הוא פולחן זר ולא רצוי בפני האל.

אין להסיק מכך בחופזה שאין בתורה מצוות שהן מצוות שבין אדם למקום, דוגמת חוקי הפולחן בבית המקדש ואיסורי העבודה הזרה. אך במקרים רבים, נראה שהקשר שבין הציר האופקי לציר האנכי הדוק הרבה יותר ממה שנראה במבט ראשון. המצוות שבין אדם לחבירו הן מצוות שמקורן באל המצווה והוא מתייצב להגנתן ולהגנת האנשים החלשים שעליהם נועדו החוקים לשמור, כאחד. לפיכך אפשר לחשוב שמצוות שבין אדם לחבירו הן מעצם טיבן כמצוות, גם מצוות שבין אדם למקום. או, במילים אחרות, אין

² ראו גם בראשית כ יא, דברים כה יח.

הפרדה ברורה בין דת למוסר. התנהגות חברתית ראויה היא צווי דתי והצווי הדתי מכוון, בין השאר (ואולי בעיקר, אך זה אינו חד-משמעי) לעיצוב חברה מתוקנת.

אפנה כעת לספרות חז"ל:

"שמעון הצדיק היה משיירי אנשי כנסת הגדולה. הוא היה אומר, על שלושה דברים העולם עומד: על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות החסדים" (אבות א ב).

התפיסה הבסיסית ששמעון הצדיק מבטא כאן היא של שלושה עמודים של העולם. לפי מטאפורה זו, נטילת אחד מן העמודים ממוטטת את העולם. העבודה (פולחן בית המקדש) שהיא "דתית" במהותה, וגמילות החסדים שהיא חברתית במהותה - ולימודם של שני התחומים, הכרחיים בו-זמנית ובאותה המידה לקיום העולם. לא מקובל לדבר היום על "השקפת חז"ל" ואולם דבריו של אחרון אנשי הכנסת הגדולה בראש מסכת אבות, אינם מבטאים עמדה שולית או אזוטריה בספרות חז"ל.

הביטויים "בין אדם למקום" ו"בין אדם לחבירו" מופיעים יחדיו ומובחנים בספרות חז"ל בהקשר של יום הכיפורים.

"עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר. עבירות שבין אדם לחבירו

אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו" (יומא ח ט)³

כאן מופיעה הבחנה בין התחומים והבדלה בהתייחסות. מדובר על עבירות ולא על מצוות. האם נוכל לקבוע בוודאות שכשם שיש עבירות שבין אדם למקום שאינן עבירות שבין אדם לחבירו הרי שיש גם מצוות כאלה? האם זה מקרה שאין ביטוי כזה "מצוות שבין אדם למקום" בכל ספרות חז"ל? אינני יודעת. על כל פנים, מה שאפשר ללמוד מן המשנה הוא שתהליך הכפרה על עבירות שבין אדם לחבירו מורכב יותר מתהליך הכפרה על עבירות שבין אדם למקום, וגם, שכל עבירה שבין אדם לחבירו היא גם עבירה שבין אדם למקום, ולכן לא די בריצוי החבר אלא נחוץ גם יום הכיפורים לכפרתן. וזה חשוב מאוד אם מנסים ליצר סולם ערכים ולברר מה חשוב ממה.⁴ מה שמשמע מן המשנה הוא שעבירות שבין אדם לחבירו אינן חמורות פחות מעבירות שבין אדם למקום, שכן יש בהן לפחות מרכיב של עבירה שבין אדם למקום מעבר לעבירה החברתית. בהקשר זה אצטט סיפור קצר ממסכת ראש-השנה:

שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל: כתיב בתורתכם "אשר לא ישא פנים" (דברים י 17) וכתיב "ישא ה' פניו אליך" (במדבר ו 26). נטפל לה רבי יוסי הכהן. אמר לה: אמשול לך משל למה השבר דומה. לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך. ונשבע לו בחיי המלך. הגיע זמן ולא פרעו. בא לפייס את

³ ראו גם ירושלמי יומא פ"ח ה"ז דף מד טור ג'; ספרא אחרי מות פרשה ה ח; פסיקתא רבתי פסקה לח "הרנינו"; ויק"ר טז "כי ביום"; הסוגיה מן התלמוד הבבלי (יומא פז ע"א – ע"ב) תדון להלן עם פירושו של לוינס לסוגיה.

⁴ זו סוגיה חשובה שיש לה השלכות מעשיות יומיומיות רבות בעיקר במצבים בהם יש התנגשות בין מצווה שבין אדם למקום למצווה שבין אדם לחבירו.

המלך. ואמר לו: עלבוני מחול לך. לך ופייס את חברך, הכא נמי [כאן גם] כאן
[ישא ה' פניו אליך] בעבירות שבין אדם למקום וכאן [אשר לא ישא פנים]
בעבירות שבים אדם לחבירו. (ראש-השנה יז ע"ב)

עולה מכאן שאף אם ניתן לחשוב על עבירות שבין אדם למקום שאינן עבירות שבין אדם לחבירו, הרי שאין עבירות שבין אדם לחבירו שאינן עבירות שבין אדם למקום, והכפרה עליהן מצריכה עבודה כפולה. אלוהים אינו מכפר על ההיבט הבין-אישי של העבירה. אפשר היה לבחון גם את היחס בין אמת ושלוש בספרות חז"ל ולראות שגם בין שני המושגים הללו המבטאים את הציר האופקי (שלוש) ואת הציר האנכי (אמת) – ישנו מתח פורה ושניהם נראים נחוצים מאוד לקיומו של העולם.⁵

סקירה בלתי ממצה זו מובילה למחשבה שהקשר ההדוק שבין התחום ה"דתי" לתחום החברתי הוא מרכזי ואף מעצב בתרבות היהודית. אמנם, תפיסה זו אינה בלעדית ויש החולקים עליה. אך כאשר היא מושמת בפי שמעון הצדיק, היא מודגשת בהקשר של יום הכיפורים שהוא היום הקדוש ביותר בלוח השנה ואף חכמים מרכזיים כהלל הזקן ורבי עקיבא⁶ מחזיקים בה, הרי שלא מדובר בתפיסה שולית.

עד כאן המסגרת והרקע לעיון שלי בהגותו של לוינס במאמר זה. שאלת היחס שבין האתיקה למטאפיזיקה בפילוסופיה שלו נדונה לא מעט במחקר.⁷ חלק מן החוקרים פונים

⁵ ראו אבות פ"א מ"ח; תוספתא סנהדרין פ"א ה"ג; ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א דף יח טור ב; וירושלמי מגילה פ"ג ה"ו דף עד טור ב. ראו גם דניאל סטטמן ואבי שגיא, "תלותו של המוסר בדת במסורת היהודית", דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), *דת ומוסר*, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1993, עמ' 115 – 144. במאמר זה יוצרים הכותבים הבחנה בין "תיזת התלות החזקה", שלפיה למוסר עצמו אין קיום בלא הדת, ובין "תיזת התלות החלשה" שלפיה "אף שתוקפו של המוסר עשוי להיות בלתי-מותנה בדת, מימושו בפועל מותנה בה. טענתם היא שהדעה השנייה היא הרווחת בהגות היהודית לדורותיה והיא גם המשפיעה ביותר על פסיקת ההלכה. לפי מסגרת מושגית זו, הרי שלוינס משתלב היטב בתיזת התלות החלשה. והשוו גם י" לוריא, "דת, מוסריות ומודרניות", שם עמ' 23 – 34.

⁶ הלל אמר: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור. [מה ששנוא עליך לחברך לא תעשה, זו היא התורה כולה והשאר פירוש הוא לך ולמד] (שבת לא ע"א) "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט 18). רבי עקיבא אומר זהו כלל גדול בתורה. (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד)

⁷ זאב לוי, "דת ומוסר במשנתו של עמנואל לוינס", דניאל סטטמן ואבי שגיא (עורכים), *דת ומוסר*, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן 1993, עמ' 65 – 74. אפרים מאיר, "אתיקה, פוליטיקה ואלוהים במשנתו של עמנואל לוינס", *תרבות דמוקרטית* 6, תשס"ב, עמ' 111 – 133. שלמה מלכה, "ישראל סלנטר ועמנואל לוינס: חכמת עולם", *זיואל הנסל* (עורכת), *עמנואל לוינס בירושלים*, מאגנס, ירושלים תשס"ז, עמ' 178 – 184.

Catherine Chalier, "Dieu de notre côté": Emmanuel Lévinas et R. Haïm de Volozin", *Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 14, 1 – 2 (2006) pp. 175 – 192.

Richard Cohen, "God in Levinas", *Journal of Jewish thought and philosophy*, 1, 2, 1992 pp. 197 – 221.

Benjamin Gross, "Language et discours religieux dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 135,4, 2003, pp. 299 – 312.

Asher Horowitz, "By a hair's breadth": critique, transcendence and the ethical in Adorno and Levinas. *Philosophy & social Criticism*, 28, 2 (2002) pp. 213 – 248

לא רק לכתביו הפילוסופיים אלא גם לכתביו ה"יהודיים" כדי לדון בסוגיה. מטרת מאמר זה היא לדון בשאלה זו מנקודת מוצא של היהדות ושל השפה "הדתית" כדי להתווסף לדיון הפילוסופי הקיים.⁸ אין בפניה זו משום טענה סמויה או גלויה בדבר היותו של לוינס "הוגה יהודי" או טיעון שכדי להבין אותו, הפרספקטיבה הנכונה לעיון היא מתוך התרבות היהודית. לוינס העיד על עצמו לא פעם שאינו "פילוסוף יהודי". הוא פילוסוף. ויחד עם זאת, אני סבורה שהתבוננות מן הפרספקטיבה הזו עשויה להוסיף ממד של הבנה למקורות השקפתו,⁹ וגם נדבך חשוב ומעניין להגות היהודית בת-זמננו.

במאמרו "יהדות תובענית" מאפיין לוינס את היהדות כ"דרישה לצדק שהיא המסר הדתי שלה" (מעבר לפסוק 21).¹⁰ אך האם באמת ניתן לאפיין כך את היהדות? האם הכל אינו אלא דרישה לצדק מוסרי? אם כן, איך נבין מצוות פולחניות דוגמת הכשרות, איסורי השבת והתפילה? כיצד נסביר מושגים כגון "קדושה", "אלוהים", "קורבנות ועבודת ה'" "יראת ה'"? ארצה להראות שעמדתו של לוינס אינה רדוקציה של הדת לאתיקה.¹¹ בניגוד לחוקרים רבים של לוינס הנוטים לראות בו מי שמתרגם כל ביטוי דתי לאתיקה, טענתי היא שהממד האנכי הוא מרכזי ובלתי ניתן לרדוקציה בהגותו. הממד האנכי אינו מתבטל בפני הממד האופקי אלא מתנה ומזין אותו. בכתביו הפילוסופיים ממד זה מכונה מטפיזי אך ניכר גם שימוש נרחב במילה "אלוהים" (Dieu). בכתביו היהודיים מופיעה בנוסף לכך המילה דת, והתייחסות אל חשיבות המצוות פולחניות. הניסיון להציג את לוינס כמי

Claire Elise Katz, "Before the face of God one must not go with empty hands": transcendence and Levinas' prophetic consciousness", *Philosophy Today*. 50, 1, (2006) pp. 58-68.

Jeffrey L. Kosky, *Levinas and the Philosophy of Religion*, Indiana University Press, U.S.A. 2001.

William Large, "God and the philosophy of Emmanuel Levinas: a Nietzschean response", *Literature and Theology*, 14, 3, 2000, pp. 335 – 349.

David Novak, "Emmanuel Levinas and ethical monotheism", Theodore M. Vial, Mark A. Hadley (editors), *Ethical Monotheism, past and present*, Brown Judaic Studies Providence, U.S.A. 2001, pp. 240 – 258.

Michael Purcell, *Levinas and theology*, Cambridge University Press, United Kingdom 2006.

George Salemohamed, "Levinas: From ethics to political theology", *Economy and Society*, 21,2, 1992, pp.1992 – 206.

Edith Wyschogrod, *The problem of Ethical Methaphysics*, Fordham University Press, New York, 2000.

⁸ כך נעשה גם במאמר של Novak (לעיל הערה 7), בו מקושר ומשווה לוינס להרמן כהן ולמרטין בובר. הנחת היסוד של מאמר זה היא שהתיאולוגיה והאמונה קודמות ביהדות לאתיקה, הנחה שכפי שניסיתי להראות אינה נכונה, או שהיא חלקית בלבד. אני חולקת על מסקנת המאמר שבעניין זה, לוינס חוטא ליהדות. אני סבורה בניגוד לכך, שיש לגישתו של לוינס שורשים עמוקים במקרא ובחז"ל.

⁹ ראו המאמר של Kosky (לעיל הערה 7) עמ' 155 - 172 ובו דיון בשאלה האם האתיקה של לוינס היא פילוסופיה דתית יהודית או דתית בכלל.

¹⁰ עמנואל לוינס, מעבר לפסוק, שוקן, ירושלים ותל-אביב, 2007.

¹¹ תודה לד"ר רונן אחיטוב ידידי ששיחותיי עמו עזרו לי לחדד טעון זה שהוא הבסיס לכל המאמר.

שממזג את הממד האנכי עם האופקי תוך ביטול מובחנות האנכי, חוטא לדעתי לבחירתו לעסוק באלוהים, להשתמש במושגים הלקוחים מאוצר המילים הדתי המובהק ולקשרו תמיד גם אל האתיקה אך מבלי לבטלו. התשוקה הטרנצנדנטית שבה פותח לוינס את ספרו "כוליות ואינסוף"¹² אינה מתבטלת עם האתיקה אלא מתבטאה דרכה. עמדתו משקפת מערכת יחסים סבוכה ומורכבת של תלות הדדית, בלתי ניתנת להפרדה של הציר האופקי והציר האנכי.¹³ קיימת הבחנה ואין הם זהים, אך גם לא ניתן לבודד ציר אחד ולהתעלם מן האחר. בחרתי להתמקד לצורך הדיון בסוגיה גדולה זו בקטע מתוך השיעור "אל עבר האחר", וממנו לצאת גם למקורות נוספים בנושא. דרך עיון בטקסט ופרשנותו, נידרש לבחינת ההפרדה האפשרית שבין התחומים. ננסה לבחון מה לוינס אומר על המוסר העומד בפני עצמו ללא הדת ועל הדת העומדת בפני עצמה ללא המוסר, נברר את משמעות הקשר שביניהם וניווכח בחשיבותו המכוננת. בהמשך ידון גם מושג הקדושה כמושג הנראה שייך במובהק לציר האנכי. לוינס סבור שקדושה תלויה ונובעת מן הפעולות האנושיות הנוגעות ליחסים מוסריים שבין בני-אדם.

השיעור "אל עבר האחר"¹⁴, נלמד בכנס האינטלקטואלים היהודים דוברי הצרפתית של שנת 1963 שנושאו היה "Le Pardon", אשר פירושו בעברית גם "תשובה" (במובן של חזרה למוטב, עזיבת החטא) וגם "סליחה" (במובן מחילה). לוינס מקשר בשיעורו בין שני המובנים. במרכזו של שיעור זה עומד האדם האחר והאחריות כלפיו, לא רק כמהותו של הקיום האנושי, אלא גם כתוכנו של הניסיון הדתי. עבודת אלוהים, התשובה - אלו הן תופעות אנושיות מובהקות, תהליכים שקורים בין אנשים גם כאשר משמעותם דתית. נעייך בקטעים מן השיעור:

אלה המשתתפים בפעם הראשונה בשיעור של פרשנות תלמודית, אינם צריכים לתת דעתם רק ללשון התיאולוגית של שורות הכתוב. מדובר כאן בדברי חכמים ולא בחזיונות נבואיים. המאמץ שלי מכוון תמיד להעלות מן

¹² ראו Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, Paris 1971, עמ' 21 – 24.

¹³ ראו Pat J Gehrke, The ethical importance of being human: God and humanism in Levinas's philosophy, *Philosophy Today*, 50, 4, (2006), pp. 428-436. היחסים שבין אתיקה למטפיזיקה אצל לוינס.

ישעיהו ליבוביץ' מייצג את העמדה ההפוכה בדיוק בעניין זה: מבחינתו הדת והמוסר הם תחומים לא קשורים ולא רלוונטיים זה לזה אף ששניהם חשובים (עמדה קאנטיאנית). מה שקובע אם מעשה הוא דתי או מוסרי הוא כוונת העושה (לבצע מעשה בשל היותו דתי או בשל היותו מוסרי) ולא ייתכן שמעשה יהיה גם דתי וגם מוסרי בו-זמנית. ראו ישעיהו ליבוביץ', "מצוות מעשיות", *יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל*, שוקן, ירושלים ותל-אביב תשל"ה, עמ' 13 – 36.

אליעזר גולדמן, "דת ומוסר בהגותו של ליבוביץ'", *דת ומוסר*, עמ' 107 – 113.

Michael Fagenblat, "Lacking all interest: Levinas, Leibowirz and the pure practice of Religion", *Harvard Theological Review*, 97,1. 2004, pp.299 – 312.

¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Quatre lectures talmudiques*, Les éditions Envers autrui, בקובץ de minuit, Paris 1968, עמ' 29 – 64, בתרגום, אל עבר האחר, (תרגום: אליזבת גולדוין ויורם ורטה) מחברת שדמות 10, 2002 כל החוברת.

השפה התיאולוגית משמעותיות המכוונות אל התבונה. הרציונאליזם של השיטה אינו בא, תודה לאל, לתת במקום אלוהים יש עליון או "טבע", או - כפי שעושים צעירים מסוימים בישראל - את העם היהודי או את מעמד הפועלים. עיקר ענייני הוא להישמר מפני כל מה שיכול להיראות בכתוב כמידע על חיי האל, מפני כל תיאוסופיה; ענייני הוא לתהות על כל מה שעשוי להיות לכאורה מעין מידע על מה שמעבר, לנסות להבין את המשמעות שיכולה להיות למידע זה בחיי האדם ועבור חיי. (אל עבר האחר 11)

הנחת היסוד של אמירה זו ושל פרשנותו התלמודית של לוינס בכלל היא שלשפה התיאולוגית, למה שעלול להיראות כתיאוסופיה, יש משמעות בחיי האדם ועבור חיי. כלומר, התיאולוגיה אינה קודמת לאתיקה, ואינה ניתקת לניתוק ממנה. יש להישמר מן היומרה לדעת את האל. תיאולוגיה שאינה קשורה באתיקה, בחיי האדם ועבור חיי, היא אונטולוגיה. היא הופכת את האל למושא של התודעה, האוחזת במושאי ומכלילה אותם בכליותה, כחלק מן הזהה-לעצמו (le même). זהו מהלך כוחני ואלים כנגדו יוצא לוינס בחריפות בכתבים רבים ובעיקר בספר *כוליות ואינסוף*.¹⁵ אלוהים הוא טרנצנדנטי, כלומר חורג אל מעבר להשגת התודעה, הוא הפרעה של הזהה-לעצמו על-ידי אחר שהוא אחר לחלוטין ולכן לא ניתן לדעת אותו, ולא לתפוס אותו, בכל מובן של המילה "לתפוס". מצד אחד, לוינס אינו מוותר על הממד האנכי, על אלוהים ויחס אליו, יחס נוכח בחיי האדם. מצד אחר, המונח המשמש לעיסוק בתחום הציר האנכי בכתביו הפילוסופיים אינו תאולוגיה כי אם מטפיזיקה. אין זה "מדע אודות האל", כי אם תשוקה של האדם למה שמעבר לעצמו, לאחר לחלוטין, הלא-ידוע, האינסופי, שלא במקרה רוב תארו נאמרים בדרך השליה.

לוינס מזהיר חזור והזהר מפני דת או תיאולוגיה הנחשבת או נחווית במנותק מאתיקה. התחברות לציר האנכי עלולה להוביל לניתוק מן המציאות והתעלמות מהשלכות מעשיות שלה בעולם שבו חיים יחדיו אנשים.¹⁶ ההצהרה המצויה במבוא השיעור "אל עבר האחר" משמעה שאין לחשוב על אלוהים במנותק מן המציאות ומן החיים החברתיים, והמשמעות האנושיות שיש למושג זה. למעשה, הוא אפילו בוחר לעסוק בהיבט זה בלבד, כפי שהוא מצהיר במבוא לספרו "על אלוהים העולה על הדעת":

¹⁵ ראו לדוגמה *Totalité et infini*, 1971 עמודים 21 – 44 ; 203 – 220 ; 284 – 320.
¹⁶ "הצבת האלוהי בתור גר ועני היא איסור של יחס מטאפיזי לאל מתוך התעלמות מן האנשים והדברים. הממד השמימי נפתח מנקודת מוצא של הפנים האנושיים" (שם 76). אך מדובר כאן ביחס מטאפיזי ולא בפיזי! מדובר על הקשר שבין שני הממדים ולא ברדוקציה של האחד לאחר. הממד השמימי אינו מתבטל בפנים האנושיים ואף לא מתמוזג אתו אלא נפתח דרכו.
וראו "דת של מבוגרים", *חירות קשה* (תרגום: עדו בסוק), רסלינג, תל-אביב 2007 עמ' 73 – 87.
Purcell (לעיל הערה 7) עמ' 60.

הטקסטים שנאספו בספר זה חושפים מחקר על אפשרות הבנת המילה
אלוהים (Dieu) או עובדת הבנת מילה זו, כמילה משמעותית. מחקר זה
מתנהל בלי להיות תלוי בשאלת קיומו או אי-קיומו של האל" (Emmanuel
Lévinas, De Dieu qui vient à l'idée)¹⁷

יש כאן בחירה קיצונית למדי להתעלם משאלת קיומו של האל, ומן האפשרות להבנת מושג
האל במנותק מן הציר האופקי. לוינס מתמקד בפירושו ב"משמעות שיכולה להיות למידע
זה בחיי האדם ועבור חייו", מתוך התנגדות מודעת לעיסוק בתאוסופיה. כך מבחינתו,
הדרך אל האינסוף, אל האל, קשורה בהכרח ביחסים שבין אדם לחבירו. זהו אחד מן
העקרונות המרכזיים גם בהגותו הדתית של לוינס, וכך הוא כותב:

באמצעות יחסי אל האדם האחר, אני נמצא בזיקה לאלוהים. היחס
המוסרי מאחד אפוא בבת-אחת את המודעות העצמית והמודעות לאל.
האתיקה אינה תולדה של התגלות אלוהים, אלא היא התגלות זו עצמה
[...] הכרת האלוהים מופיעה בפנינו בצורת צווי, בצורת מצווה.¹⁸ להכיר
את אלוהים משמעו לדעת מה צריך לעשות. (חירות קשה 79)

למרות שניתן להבחין בין מודעות עצמית למודעות לאל, ואפשר להבחין בין יחסי לאדם
האחר ליחסי לאל, הרי שיש ביניהם קשר הדוק. ההתגלות היא בו-זמנית של האחר
האנושי והאלוהי. המפגש עם פני האדם האחר היא ההתגלות שבה האדם מצווה בציווי
טרנצנדנטי לאחריות כלפי אדם זה. זהו אירוע שלא ניתן לחלק אותו או להפריד בין
מרכיביו. הוא קורה בבת-אחת ומשמעותו היא גם מטפיזית וגם אתית.

היחס אל האל הוא יחס של ציות למצוות שמפנות אותי אל האדם האחר. "האל המתגלה
בשמותיו מקבל משמעות מנקודת מוצא של המצבים האנושיים" (מעבר לפסוק 166).
ההתגלות נמצאת בפני האדם האחר, באחריות שהוא מטיל עלי, אשר מעלה על הדעת את
האל. האל הוא המקור המצווה סוג של יחסים בין אנשים, קהילה של אחריות וציות. זו
האתיקה המטפיזית של לוינס, או המטפיזיקה האתית שלו ובהתאם להשקפה זאת הוא
מפרש את כתבי הקודש וממקם את הפולחן, התפילה ולימוד התורה. המצוות הפולחניות
מתנות את הציות, מלמדות עירנות לאדם האחר. המהלך הוא מובהק ועקבי אף כי הוא
מתרחק מתפיסות מקובלות ומפשט כתובים רבים.¹⁹

לוינס מעמיד את היחס אל האדם האחר במרכז, כאשר שאר המושגים, החשיבה, צורות
הפולחן והמצוות מחזקים ומאפשרים את המיקוד הזה. היסוד המארגן, מה שמושם

¹⁷ Vrin, Paris 1998. כל הספר עוסק בכך. מאמר אחד מתוך ספר זה תורגם לעברית, ראו עמנואל לוינס:
"אלוהים והפילוסופיה" (תרגום: דניאל אפשטיין ועמית עסיס), רסלינג, תל-אביב 2004, עמ' 33 – 84. גם

חלקים משמעותיים מן הספר של לוינס *Entre Nous*, Grasset, Paris 1991 עוסק בכך.
¹⁸ מילה זו מופיעה במקור.

¹⁹ מרכזיות היחס אל האדם האחר כמוקד שהאל ושמותיו, וההתגלות מפנים אליו, נקראים בין השאר
בשני המאמרים המופיעים במעבר לפסוק, (לעיל הערה 10) בשיעור התלמודי "על השפה הדתית ועל יראת
ה'" עמ' 118 – 137; וכן שם במאמר "שם האל על-פי סוגיות תלמודיות אחדות", עמ' 157 – 173.

בראש סולם הערכים, הוא יחס מסוים אל האדם האחר, יחס של אחריות ומחויבות. כך שאי אפשר לחשוב או לעשות מעשה דתי תוך התעלמות מהשלכותיו החברתיות. לא תיתכן מצווה, הפוגעת בעליל באדם האחר או אפילו מתעלמת מהשלכותיה הפוגעניות.²⁰ אך מאידך גיסא, היחס לאדם האחר אינו עומד לעצמו והוא בלתי נפרד מיחס טרנצנדנטי נוסף, היחס לאל. נעיין בהמשך השיעור "אל עבר האחר":

מאז הרמב"ם אנו יודעים שכל מה שנאמר על האל ביהדות, משמעו בא מן ה"פרקסיס" האנושי. ביודעי שעצם שמו של אלוהים, המקובל ביותר על בני-אדם, הוא גם השם המעורפל ביותר, שניתן לסלף בו סילופים, הריני מבקש לשפוך עליו אור הבא ממקומו בכתוב, מהקשרו המובן לנו במידה שהוא מדבר בנסיונו המוסרי של האדם. אלוהים - ויהיה משמעו המוחלט והערום מה שיהיה - מופיע בפני התודעה האנושית (ובייחוד בנסיון היהודי) "לבוש" בערכים; ומלבוש זה אינו זר לטבעו או לעל-טבעיותו. האידיאלי, התבוני, האוניברסלי, הנצחי, הנעלה, הטרנס-סובייקטיבי וכו' - מושגים נתפסים על-ידי התבונה - הם מלבושים מוסריים שלו. אני סבור אפוא, שהנסיון האחרון של האלוהי ומשמעותו הדתית והפילוסופית - ויהיו אלה מה שיהיו - אי אפשר להפרידם מנסיון החיים ומיני משמעותו הלפני-אחרונים; אי אפשר להם שלא לכלול בתוכם את הערכים אשר בהם זוהר האלוהי. החוויה האלוהית אינה יכולה, לפחות עבור התלמוד, שלא להיות בראש וראשונה נסיון חיים מוסרי. (אל עבר האחר 11)²¹.

לוינס מתכוון כאן כנראה לתפיסתו של הרמב"ם, ששוללת כל אמירה חיובית על אלוהים כי אין אנו יודעים על מהותו דבר. מבחינת הרמב"ם, כל מה שניתן להגיד על אלוהים הוא בדרך השלילה, כלומר שאלוהים אינו כל מה שאנו יכולים לחשוב עליו. לא ניתן להגיד על אלוהים שהוא חכם למשל, שכן חוכמתו חורגת הרבה מעבר למה שאנו מסוגלים להבין כחוכמה ועל כן אין לאמירה זו שום תוכן של ממש. הדברים מתבררים באריכות ובפירוט בתורת התארים שלו, אשר בה הוא "מתיר" בדוחק שימוש ב"תוארי הפעולה", שכן הם מתארים את הפעולה ולא את הפועל:

אלא הוא עושה מעשים הדומים למעשים הנובעים אצלנו מתכונות-אופי כלומר, מנטיות נפשיות, לא שהוא יתעלה בעל נטיות נפשיות... מפני שאלה הם המעשים היוצאים מלפניו יתעלה באשר להבאת בני-האדם לידי מציאות והנהגתם... כן המעשים כולם הם מעשים הדומים למעשים הבאים מבני-האדם מתוך היפעלויות

²⁰ לוינס מסתמך בתפיסה זו על הנביאים ומצטט באריכות את ישעיהו נח – ההפטרה של יום הכיפורים – מעבר לפסוק עמ 22 – 24, את ירמיה ועמוס – שם עמ' 167 ואלה הן רק דוגמאות.
²¹ כל ההדגשות בציטוטים של לוינס הן של כותבת המאמר.

ונטיות נפשיות, והם באים מלפניו יתעלה לא מתוך עניין נוסף על עצמותו כלל...
כל הכוונה היא שהתארים המיוחדים לו הם תוארי הפעולה שלו ולא שהוא בעל
איכות. (מורה נבוכים חלק א, פרק נד)²²
לוינס נסמך על תפיסתו של הרמב"ם, אך גם נבדל ממנו, וכך הוא מדגיש:

כל מה שאני יודע על אלוהים וכל מה שאני יכול לשמוע מדבריו ולומר לו
חייב על פי שורת ההגיון למצוא את ביטויו האתי. (חירות קשה 79)

הרמב"ם מדבר על כך שדרך פעולות בני-האדם, ניתן להבין את פעולותיו של האל. לוינס
מדבר על כך שהתייחסות לאל, כל התייחסות לאל, "חייבת למצוא את ביטויה האתי". אין
משמעות לדבר על פעולותיו של האל במנותק ממערכת ערכית של יחסי אחריות בין בני-
אדם ואין משמעות לכל שיח אחר על אלוהים או ציות לדברו, שאינו בהתכוונות זו.²³ הציר
האנכי תמיד מכוון את הציר האופקי, תמיד מפנה אותנו חזרה אל עבר האדם האחר.
דיבור על אלוהים שלא בהקשר אתי הוא חסר משמעות.
נחזור אל הטקסט המתפרש כאן:

דאגתי נתונה בעיקר להיבט המוסרי... (אל עבר האחר 12)

האמירה המפורשת היא חשיפה של הנחותיו ההרמנויטיות. אלה ה"משקפיים" שאיתן
הוא ניגש לטקסט.

אם כן, אנו יכולים לגשת באומץ אל הטקסט הדתי הזה, המתאים עצמו
באופן כה טבעי אל השפה הפילוסופית. אין הוא דוגמטי, נשמת אפו היא
דיונים ושיחות. התיאולוגי מקבל כאן משמעות מוסרית בעלת אוניברסליות
חשובה, שניכרת בה התבונה. היהדות היא אכן דת של אנשים מבוגרים.
(שם)

במילים "משמעות מוסרית בעלת אוניברסליות חשובה" טוען הפרשן שהטקסטים
היהודיים הם בעלי מסרים אוניברסליים. זו דוגמא לאופן שבו מתרגם לוינס מושגים
דתיים, כמו "עם סגולה" או, עם שאלוהים "בחר בו מכל העמים" – ומעניק להם משמעות
אתית. לדידו, בכל פעם שמוזכרים ביטויים ייחודיים כגון: בני אברהם יצחק ויעקב, עברי,
יהודי, ישראל, יש לתרגם זאת לאנושות אחראית המקבלת על עצמה את חוק האחריות
לאדם האחר, וכך הוא כותב:

²² אוניברסיטת תל-אביב, תרגום: מיכאל שוורץ, מהדורה מקוונת,

http://press.tau.ac.il/perplexed/chapters/chap_1_54.htm

²³ וראו גם "איני מבקש להגדיר מאומה על ידי אלוהים מפני שמה שאני יודע, הוא אנושי. אני יכול להגדיר
את אלוהים על-ידי יחסים אנושיים, אך לא להפך. אלוהים יודע, שאינני מתנגד לאידיאה של אלוהים. אבל
לו הייתי צריך לומר משהו על אלוהים, הייתי אומר תמיד על בסיס של יחסי אנוש. אלוהים הוא ההפשטה
הבלתי מותרת... האידיאה המופשטת של אלוהים היא אידיאה, שאינה יכולה להאיר סיטואציה אנושית.

ההפך הוא הנכון" 'Transcendance et hauteur', Bulletin de la société Française de
Philosophie 56,3 (1962), P. 110, קטע מתורגם לעברית בספר: זאב לוי, האחר והאחריות,

מאגנס, ירושלים תשנ"ז עמ' 73-74
וראו גם, מעבר לפסוק עמ' 170 – 173.

למדתי זאת ממורה דגול:²⁴ כל אימת שמדובר על ישראל בתלמוד, אנו רשאים כמובן להבין שמדובר בקבוצה לאומית מיוחדת, שהגשימה ייעוד מיוחד במינו; אך בכך גם כיווצנו את כלליות הרעיון המובע בסוגיה התלמודית, שכחנו שישראל משמעו עם שקיבל על עצמו את התורה, וממילא, אנושות שהשיגה את מלוא אחריותה ואת מלוא מודעותה העצמית. בני אברהם, יצחק ויעקוב זוהי האנושות שהתבגרה. בפני אנושות המודעת לעצמה ושכבר אינה זקוקה לחינוך, חובותינו הן ללא גבולות. (תשע קריאות 121).

זהו רעיון שלוינס חוזר עליו פעמים רבות בשיעוריו התלמודיים. הוא עקבי לשיטתו "לתרגם" את החשיבה הייחודית לנושאת מסרים אוניברסאליים.²⁵ מדוע ההתעקשות הזו על אוניברסליות של טקסטים הנראים בעליל כמיועדים לעם ישראל כעם בחירה, שונה וייחודי מעמים אחרים? נראה שזו בחירה מוסרית של אדם שמשפחתו נרצחה כתוצאה מגזענות של "עם נבחר". הפרשן הזה מסרב לראות במושג "עם סגולה" ביטוי למעמד המקנה זכויות ייחודיות הנובעות ממוצא מולד. תפיסה מעין זו עלולה להתדרדר בקלות ללגיטימציה לפגיעה בעמים אחרים, ויעידו על כך אירועי מלחמת העולם השנייה. לכן, הוא רוצה לראות את ייחודו של עם ישראל במחויבותו היתרה לחוק המוסרי, וכנושא מסר ושליחות לאנושות כולה. ייחודו של עם ישראל אינו תכונה מולדת כי אם דרגה של מחויבות מוסרית. היות נבחר משמעו "לדרוש מעצמך יותר ממה שאתה דורש מן האדם האחר" (חירות קשה 82). התפיסה הזו קיימת ביהדות מימי הנביאים, הנושאים נבואות לאחרית הימים בהם כל אומות העולם יכירו באלוהי ישראל, דרך אסכולות מסוימות של חז"ל,²⁶ פילוסופים חשובים דוגמת משה מנדלסזון²⁷ והוגי ההשכלה ועד פרנץ רוזנצוויג²⁸ ועוד רבים נוספים. במובן זה ממשיך לוינס קו מחשבה קדום. בהקשר הנוכחי יודגש שמושג שנראה על פניו כמושג ששיך לתחום הדתי, ליחסים שבין אלוהים לעמו, מתורגם לנושא משמעות חברתית, אוניברסלית, כפוף להשלכותיו המעשיות בעולם. נפסלת משמעות שנראית מובנת מאליה, בשל השלכותיה האפשריות ומנגד, מוצעת פרשנות אחרת, שיש בה פנייה לפניה המוסריות של האנושות כולה. "דת של אנשים מבוגרים" היא דת המטילה אחריות מלאה על האדם להשלכות מעשיו, כולל כמובן השלכות חברתיות.

²⁴ הכוונה היא למר שושני, המורה שלו לתלמוד אותו הוא מרבה להזכיר ולצטט.
²⁵ ראו לוי, (לעיל הערה 22), עמ' 141–186; זאב הרווי, 'לוינס על ייעודה של הפילוסופיה היהודית', בתוך: *עמנואל לוינס בירושלים*, (לעיל הערה 7), עמ' 231–236; דניאל לזר, "אוניברסליות וייחוד בהגותו של עמנואל לוינס", *שדמות*, פא - פב, עמ' 190 - 198; גולדוין אליזבט, "השלחות האוניברסלית של היהדות בהגותו של עמנואל לוינס" – *עיונים בתקומת ישראל* 18, אוניברסיטת בן-גוריון 2008, עמ' 79 – 98.
 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 N. J., 1997, pp. 280–289.

²⁶ על כך בספרו של מנחם הירשמן, *תורה לכל באי עולם*, הקיבוץ המאוחד, ת"א 1999.
²⁷ ראו משה מנדלסזון, *ירושלים*, מסדה, תל-אביב 1947 עמ' 96 – 97; 102; 125 – 126.
²⁸ ראו בספרו פרנץ רוזנצוויג, *כוכב הגאולה*, מוסד ביאליק, ירושלים 1970 עמ' 329 – 330; 350 – 356; 418 – 422.

בהמשך השיעור התלמודי, מפרש לוינס את המשנה שראינו ממסכת יומא, וממשיך עברות שבין אדם למקום - יום הכיפורים מכפר; עברות שבין אדם לחברו - אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חברו (משנה יומא פ"ח מ"ט)²⁹ כמה הבהרות מעין-טרמינולוגיות. יום הכיפורים מאפשר להשיג כפרה על עבירות שנעשו כלפי האל ("המקום"). אולם בכך אין שום דבר מאגי: לא די בזריחת השמש ביום הכיפורים שייסלחו החטאים הללו. יום הכיפורים הוא אכן תאריך קבוע בלוח השנה; והכפרה - כלומר, שחרור הנשמה האשמה - דרוש לה תאריך קבוע בלוח השנה, כי יש צורך בתאריך קבוע בלוח השנה עבור מעשה התשובה; כדי שמעשה זה יוכל להיעשות בכל יום, צריך שיהיה יום אחד המיועד במיוחד לתשובה כך, לכל הפחות, גורסת החוכמה היהודית. (אל עבר האחר 12)²⁹

לוינס סבור שההלכה, נועדה לעודד ואף לחייב מימוש של ערכים למעשה. לדבריו, לא די לקבוע מערכת ערכים כדי שבני-אדם ינהגו על פיה, והוא מייחס תפיסה זו ל"חוכמה היהודית". המצוות, התאריכים הקבועים, המסגרת המעשית של ההלכה, נועדו לעזור לאדם לממש את הערכים שהתורה רוצה לקדם. לא די לקבוע שחשוב לתקן מעשים מעוותים, ולא די בהתכוונות פנימית של חרטה. הפרשן הזה סבור שדברה של ההלכה הוא שאין להסתפק בתהליכים שמקומם בפנימיות האדם בלבד כדי לשנות מצב, לשנות התנהגות. התאריך, והריטואל הכרוך ביום זה, נועדו להבטיח, או לפחות לאפשר, את מימוש התשובה בחיי אדם המחויב למערכת ערכים זו. יום הכיפורים אינו רק תאריך אלא כרוכה בו מסגרת חוקים שלמה:

אך יום הכיפורים אינו מביא כפרה מכוחו שלו – הכפרה אינה נפרדת מן החרטה, הסיגוף, הפרישות, הצום והמעשים הטובים. התחייבויות פנימיות אלה יכולות להפוך לתפילת יחיד, תפילה בציבור או לעניין של פולחן. הפנימיות של ההתחייבות אינה נשאר בשלב זה של פנימיות. היא מתגלמת בצורות אובייקטיביות, כפי שהיו הקורבנות בזמן בית-המקדש. תלות הדדית זו של הפנים והחוץ, גם היא דברה של החוכמה היהודית. כאשר המשנה מלמדת אותנו שהחטאים שבין אדם למקום נמחקים על-ידי יום הכיפורים, היא מתכוונת לומר שקיום מצוות יום הכיפורים והמצב הנפשי שהוא קבוע או מבטא, מכשירים אותנו להיות יצורים בני-סליחה. אבל שיטה זו תקפה רק לגבי חטאים לאל. (שם)

²⁹ התייחסות לנושא התשובה (le pardon) והקשר שלו לזמן, בכתבתו הפילוסופית, ראו *Totalité et infini* עמ' 315 – 317.

קל להביע חרטה. קשה יותר להתחייב לשינוי של ממש בהתנהגות. לכך נועדו המצוות הכרוכות ביום הכיפורים: עשיית מצוות, תפילה, צום ופרישות. מודגש כאן הקשר בין הרעיון לתרגומו לסדרת פעולות מעשיות מסוימות. אך כל זה נכון רק באשר לעבירות שבין אדם למקום, עבירות שאינן כרוכות בפגיעה באדם אחר אלא "רק" באלוהים. הציר האנכי ניכר כאן בפני עצמו. אין זהות בין פגיעות שבין בני אדם לעבירות כלפי האל. ועוול שנעשה לאדם אחר אינו זוכה לתיקון מלא בזירה ה"דתית". זו קביעתה של המשנה ולוינס רק מדגיש אותה כאן. ציות למצוות הפולחניות אינו הפתרון הקל למצפון נקי ולרחיצה בניקיון כפיים כאשר החטא שנעשה הוא חטא מוסרי. זה לא מספיק.

הבה נאמוד את גודלם העצום של הדברים שלמדנו. חטאי לאל מתכפרים מבלי שאהיה תלוי ברצונו הטוב! האל הוא במובן מסוים "האחר" בהא הידיעה, האחר כאחר, האחר המוחלט, ולמרות זאת הסידור שלי עם האל הזה תלוי אך ורק בי. אמצעי הכפרה נתון כולו בידי. לעומת זאת, הזולת, אחי, האדם, שאחרותו פחותה בהרבה מזו של המוחלט, הוא במובן מסוים אחר יותר מאלוהים: כדי לזכות בסליחתו ביום הכיפורים, אני צריך תחילה לפייס אותו. ואם ימאן? מרגע שמדובר בשניים, הכל נתון בסכנה. האחר יכול לסרב לסלוח לי ולהשאיר אותי לנצח בלי סליחה. יש בכך כדי ללמד

דברים מעניינים על מהות האלוהי! (שם 13)

האין זה מפתיע שקביעתו של לוינס כאן היא שהעובדה שתהליך הסליחה הבינאישית תלוי ברצונו הטוב של הנפגע מלמדת על מהות האלוהי דווקא, ולא, כפי שהיינו מצפים, על מהות היחסים הבינאישיים? על האחר המלמד דברים אודות מהות האלוהי כתב במקום אחר: "בתוך ההליכה אל הפנים [של האחר] ישנה ללא ספק גם הליכה לרעיון האל" (אתיקה והאינסופי 71)³⁰. לפי השקפת לוינס, היחס אל האדם האחר הוא בעל משמעות דתית, הוא ציווי אלוהי. כך מתקיימת זיקה לאל, מבלי לבטל את נפרדותו. היחס האתי הוא בעל משמעות דתית, ולכן בכוחו ללמד על האלוהי.

מצד שני, הקביעה ש"כאשר מדובר בשניים, הכל נתון בסכנה" מדגישה שגם אם היחס האתי הוא בעל משמעות דתית, הדת אינה ממצה את היחס האתי. נחוצה גם פנייה ישירה לאדם האחר. וכאן, כל אדם הוא לעצמו, אינסופיות ייחודית שאינה ניתנת להכללה בטוטליות מסוג כלשהו. אין מתכון נכון תמיד לתיקון של פגיעה בבני-אדם. ביחסים שבין אדם לאלוהיו, ניתן לקבוע מנגנון כפרה כללי, המתאים תמיד. אך לא כך באשר לבני אדם, בגלל ייחודו האינסופי של כל אחד מהם. בקשת הסליחה מן הזולת מצריכה פעולה ייחודית, ריצוי. הרעיון הזה יוסבר בהמשך, אך ראשית יובהר ההבדל שבין מצוות בין אדם למקום למצוות בין אדם לחברו, על ידי הפירוט של לוינס. למרות שנראה לפעמים שפרשן זה מטשטש בכוונה את ההבחנה בין התחומים, והעובדה שיש לרצות את הרע

³⁰ עמנואל לוינס, אתיקה והאינסופי, תרגום: אפרים מאיר, מאגנס, ירושלים, תשנ"ה.

מלמדת על מהות האלוהי – הוא אינו סבור שהם זהים. יש הבדל בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו וחשוב לברר מהו.

כיצד נבדלות עבירות שבין אדם למקום מעבירות שבין אדם לחברו? לכאורה אין פשוט יותר מהבחנה זו: כל מה שמביא נזק חומרי או מוסרי לזולת, אך גם כל פגיעה מילולית בו, מהווה עבירה שבין אדם לחברו; עבירה על איסורים ומצוות פולחניות, עבודה זרה וייאוש, אלה עבירות שבין אדם למקום. אי-שמירת השבת ודיני כשרות, אי-האמונה בניצחון הטוב, ואי-העמדת דבר מעל לממון, או אפילו מעל לאמנות, אלה הם חטאים לאלוהים. אלה החטאים שיום הכיפורים מוחק בעזרת התשובה. מובן מאליו, שחטאים שחוטאים לזולת הם בהכרח גם חטאים לאל. (שם)

החטאים שבין אדם למקום הם משני סוגים שונים: אי קיום מצוות פולחניות, וסוג אחר הקשור בין אדם לעצמו: אמונות ורגשות הפוגעים ביכולת האדם לתפקד במסגרת מוסרית דוגמת ייאוש, אי-אמונה בניצחון הטוב ואי-העמדת דבר מעל לממון. אבל גם למצוות פולחניות יש לדעת לוינס תפקיד החורג מעבר לעצם קיומן:

כדי שיהיה צדק בעולם, יש צורך בדיינים המתגברים על הפיתוי ובקהילה המקיימת את המצוות כאן ועכשיו... אין זאת אלא מפני שמייחסים כוח למצוות, יכולת חדירה אל הנשמה, ומניחים שההיסטוריה, שהכניעה את ישראל, ועוצמת הרצון, שידע בסיני להכריע לטובת המצוות, חזקות יותר מאשר כל כוחות הרוע והגסות המשותפים ליהודים ולאנושות, ככל שהם דבקים במישור ה"טבעי לגמרי". (תשע קריאות 106 – 107).

אין כאן הבחנה בין סוגי מצוות. כל המצוות נועדו להכניע את הרוע והגסות הטבעיים לכל האנשים, ובתוכן גם המצוות הפולחניות.³¹ כלומר, מערכת המצוות כולה נועדה לעצב ולחנך את האדם, להגביל את נטייתו הטבעית להתמדת קיומו כדי לעוררו לאחריותו לאחר. כך שבכל מקרה, לא ניתן להבין את מערכת החטאים שבין אדם למקום אליבא דלוינס מחוץ להקשר בין-אישי, או מוסרי. אלה הן מצוות המאפשרות או מתנות נכונה את יכולת האדם לנהוג באחריות אל האדם האחר. יוצא אפוא שגם מערכת החוקים שבין אדם למקום קשורה קשר הדוק ביחסים שבין אדם לאדם. הפרשן הזה אינו משאיר מקום בהגותו לתאולוגיה המנותקת מן היחס שבין בני אדם (הוא מתנגד לעצם המושג תאולוגיה). בעומק הדברים, נראה שמבחינת לוינס, כל המצוות מתועלות ליחסים בין בני-אדם. ההבחנה היא באופן ההתייחסות: האם מדובר במצווה העוסקת ישירות באדם

³¹ ראו גם עמנואל לוינס, "משמעות העשייה הדתית" (תרגום: הנסל ז'ואל), עמנואל לוינס בירושלים, (לעיל הערה 7) עמ' 1 – 3; חירות קשה עמ' 43 – 46; 115 – 116; מעבר לפסוק עמ' 108 – 110 וראו להלן. שמואל ויגודה, "בשמי גן העדן הראשונים: ההלכה במשנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס", עמנואל לוינס בירושלים, עמ' 185 – 215.

האחר או במצווה המתנה ומאפשרת את קיום אותן מצוות, בהגבילה את הנטיות האנושיות הטבעיות? מכאן אפשר להסיק שהיהדות אינה אלא אתיקה מתוככמת ומפותחת. לוינס ער לאפשרות זו ומתייחס אליה באומרו דבר אחר: כל חטא שבין אדם לחברו הוא גם חטא שבין אדם למקום. כלומר שאין מדובר ברדוקציה אתית. רעיון זה מוסבר בהמשך:

אמנם אפשר להסתפק בכך. ניתן להסיק מכאן, מעט בחופזה, שהיהדות מעמידה את המוסר החברתי מעל למצוות הפולחניות. אך ניתן גם להפוך את הסדר. העובדה שהכפרה על חטאים ריטואליים תלויה אך ורק בתשובה - כלומר, בנו בלבד - זורעת אולי אור חדש על משמעות המצוות. לא להיות תלוי באחר כדי לזכות בכפרה, משמע, מצד אחד, להיות בטוח בעסקה. אך האם קריאת עבירות פולחניות אלה בשם "עבירות שבין אדם למקום" יש בה כדי להמעיט מחומרת המחלה הנגרמת לנפש כתוצאה מעבירות אלה? ייתכן שהפגיעות שצריכות להתרפא בתוך הנשמה, ללא הצלתו של הזולת, הן דווקא הפגיעות העמוקות יותר, וגם בנוגע לחטאינו החברתיים, לאחר פיוס הזולת, עדיין נותר החלק הקשה ביותר שעלינו לעשותו. כאשר חטאנו למקום, כלום לא חפרנו תחת יסודות התודעה המוסרית בתור שכזו? העבירה הריטואלית שבכוונתי למחוק בלי להיעזר בזולת, היא זו שתובעת את כל אישיותי, היא מעשה ה"תשובה", החזרה, שאיש אינו יכול לעשותה במקומי. (אל עבר האחר 13)

החטא שבין אדם למקום "חופר תחת יסודות התודעה המוסרית". לוינס חושש מפתרון שיש בו ראייה הייררכית ברורה לפיה "היהדות מעמידה את המוסר החברתי מעל למצוות הפולחניות". נדמה שהוא מתמודד כאן עם שני עולמות ערכים שונים, ואגב כך גם מתמודד עם השאלה: אם היחס לזולת הוא העיקר, לשם מה נחוצה הדת? הרי מוסר קיים גם ללא תלות בדת. הוא מסתייג מן ההומניזם המערבי שיש בו ערכים נפלאים בין אדם לחברו אך כישלונו הוכח באי-יכולתו למנוע את עוולות המאה העשרים, את שחיטות ההמונים של הנאציזם ואף את אלה שנעשו בשם ערכים אלה דווקא (הקומוניזם). לדעתו, היתרון ביהדות הוא במסגרת המעשית שהיא מציעה, המטפלת הן בחובה לממש את הערכים והן בהטבעת הציות, בחינוך ועיצוב הלך רוח המקשר טוב יותר בין עולם הערכים לעולם המעשה. ההומניזם המערבי לא עמד בפני נחשול הנאציזם כדי להגן על קורבנותיו. זהו כישלון מטריד. ונדמה שלוינס מחפש פתרון לכשלון זה וסבור שהוא מוצא אותו בציר האנכי. בכתבתו הפילוסופית ציר זה מופיע, במפגש עם האחר (Autre) שהוא בו-זמני אך לא זהה למפגש עם האדם האחר (Autrui). מפגש זה עם פניו של אדם אחר, מחייב את

האדם מעבר לעצמו ולמרות עצמו, כעקבה³² של הטרנצנדנטי, של "מה שמעבר" (L'au delà). הצווי ההטרונומי הנמצא שם בעצם המפגש איננו מסתכם באתיקה. יש בו ממד מטאפיזי. הגנת החלש אינה רק צו של המצפון היא גם מצווה המגובה במערכת הלכתית המכשירה את האדם לציות וערנות לצורכי האחר.

אבל אפשר להסביר זאת גם אחרת: התאור שלו הוא תאור פנומנולוגי. בפני האדם האחר מתגלה הציווי שמקורו טרנסצנדנטי, או במילים אחרות, הצווי הדתי שהוא גם ציווי אתי – לדאוג לצרכיו. הציווי הנמצא במפגש עם פני הזולת אינו בבחינת הכנסת "שחקן נוסף" למערכת כי צריך עיגון טוב יותר למוסר מאשר האוטונומיה של הסובייקט. זהו תיאור של מציאות מורכבת של מה שמתגלה בפני האדם האחר, המסוים, שאותו אני פוגשת ברגע המפגש. הכפילות נמצאת שם בכל מקרה. מה שלוינס עושה הוא רק לתאר ולהאיר היבט זה של המפגש שהוא גם עיגון של המוסר.³³

לוינס יוצא כאן בסמוי גם נגד היהדות הרפורמית ה"קלאסית" אשר אימצה בהתלהבות את המצוות שבין אדם לחברו תוך התעלמות מן המצוות שבין אדם למקום.³⁴ לדעתו, יהדות מעין זו מובילה עצמה לאבדון של התבוללות, סובלת מן החוליים של ההומניזם המערבי והיא שגויה מבחינה פילוסופית בהיותה עיוורת לצווי הטרנסצנדנטי-מוסרי המצוי בפני האדם האחר, לאי האפשרות לנתק את הציווי המוסרי מן הציווי הדתי. נוסף לכל זה, לימוד הטקסטים היהודיים וקיום המצוות הפולחניות הכרחיים לשימור המסר הייחודי היהודי לעולם ולעיצוב וטיפוח הטוב שבאדם.

זו הסיבה לכך שהוא חוזר ומדגיש את חשיבות המצוות הפולחניות, אך יחד עם זאת, כאמור, הוא רואה אותן כמתועלות ומאפשרות את החיים האתיים, את קיום המצוות שבין אדם לחברו.

באשר לשיטת הטיעון, באופן מאד אופייני לדרך התבטאותו בשיעורים התלמודיים, לוינס מציע את דעתו תוך שהוא מראה גם את האפשרות האחרת להבנה. כאשר הוא אומר: "ניתן היה להסיק מעט בחופזה שהיהדות מעמידה את המוסר החברתי מעל למצוות הפולחניות. אך ניתן גם להפוך את הסדר", הוא פותח שתי אפשרויות פרשניות. הסגנון כאן מצריך פרשנות ומאפשר יותר מהבנה אחת, והוא מאפשר לקבל מסר מורכב לפיו

³² Trace, הטרנצנדנטי אינו מתגלה ישירות. הצווי המצוי בפני האדם האחר הוא עקבה של הופעת הטרנצנדנטי שתמיד היא בזמן עבר, כלומר שהיא תמיד קודמת לרגע המפגש. על הקשר בין מושג זה בהגות לוינס לתורת התארים השלילית של הרמב"ם ולמונח הקבלי עקבה ראו, Chaliel: *La trace de l'infini*, Catherine Les ed. Du Cerf, Paris 2002, עמ' 99 – 106.

³³ ראו *Totalité et infini* עמ' 78 – 80 ; 203 – 283. לניתוח מעמיק וגם ביקורתי של פנומנולוגיה זו ראו כנען חגי, *פנימדיבור: לראות אחרת בעקבות עמנואל לוינס*, הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 2008.

³⁴ מעניין שהיום נוטה התנועה הרפורמית להכיר בבעיה זו שעליה הצביע לוינס וניכרת בה מגמה רחבה של חזרה לכיוון הלכתי יותר כפי שעולה מהצהרת העקרונות של היהדות הרפורמית, פיטסבורג, מאי 1999, בה נאמר בין השאר: "אנו מחויבים ללימוד מתמיד של תרי"ג מצוות, ולקיום אלה הנוגעות לחיינו הפרטיים. חלק מהמצוות האלה נשמרו ע"י יהודים רפורמים מקדמת דנא. אחרות, הן ישנות והן חדשות, דורשות התייחסות מחודשת כתוצאה מהשתנות העיתים" עמ' 8 שם בתרגום העברי בהוצ' היברו יוניון קולג' ירושלים. לוינס חולק בעניין זה גם על עמדתו של בובר שסבר שעידן המצוות חלף. ראו למשל שלום רצבי, "מצוות ואורתודוקסיה בהגותו של מ"מ בובר", *עיניים בתקומת ישראל* 10, תש"ס, עמ' 641 – 671.

אמנם המצוות המוסריות הן במוקד, אך תלויות בקשר בל-יינתק במצוות הפולחניות. אילו בחר להגיד רק את עמדתו, מבלי לחשוף את האחרת, היה מפסיד מרכיב חשוב בדבריו. התלות ההדדית בין תחום "בין אדם לחברו" לתחום "בין אדם למקום", ללא יכולת לוותר על אחד משני המרכיבים, היא המשמעות הנמסרת כאן בלשון שאינה כופה עצמה על המאזין. לוינס מדבר בפני ציבור שחלק ניכר ממנו אינו מחויב למצוות הפולחניות, ואולי מכאן נובע הצורך להדגיש מרכיב זה ביתר שאת. בכך שהדברים נאמרים בתור אפשרות פרשנית המוצעת למאזין, מאפשר לו הפרשן לשקול את הטיעון לעומקו, אל מול העמדה ההפוכה מבלי להרגיש מותקף. אילו אמר מפורשות שאין אפשרות לוותר על המצוות הפולחניות, היה הדבר עשוי לעורר התנגדות חזיתית מאלה שאינם מקיימים אותן בחייהם. בסגנונו, הוא מאפשר התייחסות עניינית יותר לטיעונו, תוך שהשומע יכול לבחור בעצמו כיצד להבין את הדברים ומה להסיק מהם. בכך יש סוג של התאמה בין תוכן הדברים לצורתם: קביעה זהירה המשמיעה גם את הדעה ההפוכה מבלי לזלזל בה אף כי היא נדחית.

היות לפני האל, משמעו גיוס מוחלט של עצמך. העבירה הפולחנית - ומה שהוא חטא שחוטאים לאל מתוך החטא שחוטאים לזולת - היא המביאה בי הרס עמוק יותר מן העבירה שבין אדם לחברו; אבל היא כשלעצמה, בנפרד מחוסר היראה הדתית החבוי בה, הינה מקור אכזריותי, רשעותי וקורת רוחי מעצמי. בכך שמעשה רע תובע מאתנו תיקון עצמי, יש כדי להצביע על עומק הפגיעה. המאמץ שנעשה על-ידי התודעה המוסרית כדי לחזור ולהיות תודעה מוסרית, ה"תשובה", השיבה, הינו בעת ובעונה אחת יחס עם אלוהים ומאורע פנימי לחלוטין. (שם 13 - 14)

"אכזריותי, רשעותי וקורת רוחי מעצמי" הם קלקולים שאינם מאפשרים לי לנהוג כאדם מוסרי ומכאן נובעים עומק הפגיעה והקושי לתקן אותה. זהו המרכיב "הפנימי לחלוטין" של התשובה. בהדגישו את חומרת החטאים שבין אדם למקום, או במילים אחרות, בהדגישו את חשיבות הציר האנכי, בקיום הציר האופקי של יחסים תקינים בין אדם לאדם, מתרחק כאן לוינס מן האופציה ההומניסטית. קיימת תלות הדדית ונחיצות של שני הצירים, של שני התחומים. מצד אחד, אין משמעות לחשוב על הציר האנכי בפני עצמו, במנותק מהשפעה על מה שבין אדם לאדם, אך מצד אחר, לא ניתן להסדיר את הציר החברתי-מוסרי, את היחסים שבין אדם לאדם בתחום שהוא אנושי בלבד.

אם כך, אין הפנמה מעמיקה יותר של מושג האל מזו שבמשנה, הקובעת שחטאים ביני לבין המקום נסלחים לי ביום הכיפורים. בבדידותי החמורה ביותר אני זוכה לכפרה. אולם עתה אנו מבינים מדוע יש צורך ביום הכיפורים בשביל לזכות בכפרה הזאת: איך אתם רוצים שתודעה מוסרית אשר נפגעה עד לשד פנימיותה, תמצא בעצמה את המשען ההכרחי

להתחלת המסע אל עבר פנימיותה ובדידותה? יש צורך להיעזר בסדר האובייקטיבי של הקהילה כדי להשיג את האינטימיות של הפדות. נחוץ יום אחד קבוע בלוח השנה, וגדולה חגיגית שבטקס של יום הכיפורים, כדי שהתודעה המוסרית ה"פגועה" תוכל להגיע אל האינטימיות שלה ולשוב ולכבוש לעצמה את השלמות (intégrité), שאיש אינו יכול לכבוש אותה עבורה. מעשה שכמוהו כסליחת האל. הדיאלקטיקה הזו של הקולקטיבי והאינטימי נראית לנו חשובה ביותר... הפולחן, שבמקורו הוא ציבורי, חוק וציווי קולקטיבי, אינו מחוץ לתודעה, הוא מתנה אותה, הוא מאפשר לה להתכנס אל תוך עצמה ולהישאר ערה. הוא משמר אותה, הוא מכשיר את תיקונה. האם יש לחשוב, שחוש הצדק הנמצא בלב התודעה היהודית - פלא הפלאים הזה - לא נוצר אלא בשל העובדה שמשך מאות בשנים היהודים צמו ביום הכיפורים, שמרו על השבת ועל חוקי הכשרות, חיכו למשיח ואהבו את הזולת כחובה דתית? (שם 14)

בקטע זה חוזר לוינס ומבהיר את התפקיד המכריע של המצוות הפולחניות בעיצוב הלך הרוח ומצב התודעה המאפשר תשובה. אך נוסף כאן המרכיב הקהילתי של הטקס הדתי, הדיאלקטיקה שבין הציבורי לפרטי, בין החיצוני לפנימי. האדם אינו חי בתוך בועה והוא זקוק לקהילה כדי לתמוך בו ולשמר את "חוש הצדק היהודי" שבתוכו. הקהילה מספקת שותפות שיש בה תמיכה. תיקון הפנימיות הוא תהליך קשה, וההימצאות בקרבת אנשים המצויים בתהליך דומה, עוזרת. נוסף לכך, ומכיוון שהמטרה הסופית של תהליך התשובה הוא התנהגות מוסרית משופרת, הרי שחברת בני-אדם היא חשובה לחיבור למטרה זו. היחס האתי הוא המכתיב את היחסים בתוך הקהילה. הימצאות בני-אדם אחרים לידי מדגישה בפניי, מעצם נוכחותה, את חומרת מעשיי ואת ההכרח שבתיקון הפנימי. הקהילה היא הסיבה והיא גם המטרה של תהליך התשובה.

בהמשך הסוגיה התלמודית אותה מפרש לוינס בשיעור זה (יומא פז ע"א), חולק רב יוסף בר חבו על עמדת המשנה שאותה ראינו לעיל בצטטו פסוק שאומר עלי הכהן לבניו: "אִם-יִחַטָּא אִישׁ לְאִישׁ, וּפָלְלוּ אֱלֹהִים, וְאִם לִיהוָה יִחַטָּא-אִישׁ, מִי יִתְפַּלֵּל-לוֹ" (שמואל א ב 25). הקריאה הפשוטה היא אכן שאלוהים מכפר לאדם על חטאיו לזולתו אך לא לחטאיו למקום. כאילו החטא כלפי הזולת הוא חטא דתי בלבד ולכן התיקון שלו הוא תיקון דתי ודי בכך. ר' אבהו, בר הפלוגתה שלו המייצג את עמדת המשנה, דוחה את עמדת רב יוסף בר חבו הנראית כפשט הפסוק ומתמודד אתה בהוציאו את הפסוק ממשוטו בדרשה נועזת הכוללת תוספת מילים לפסוק.³⁵ ומכיוון שהדיון מסתיים בעמדת ר' אבהו, ברור שעורך

³⁵ אל עבר האחר עמ' 15 – 16.

הסוגיה רוצה לחזק את עמדת המשנה ולהסיר כל ספק בדבר האפשרות להשיג כפרה על חטאים שבין אדם לחבירו ללא תהליך בין אישי של בקשת סליחה. הניסיון לנתק את הדת מן המוסר נדחית בטקסט בעוז. אך לוינס לא מסתפק בכך, והנה פירושו לעמדת רב יוסף בר חבו:

אולם רב יוסף בר חבו, המיטיב כל-כך לפרש את הדברים, האם הוא מפרשם על-פי הפשט? האם אין גם לו רעיון משלו? "אם יחטא איש לאיש, אלוהים סולח, אלוהים מסדר, אלוהים מפיס...". האם אין רב יוסף בר חבו סבור במקרה, שמעשים בין אנשים, בין פרטים, אינם מערערים את שיווי המשקל של הבריאה? האם תפסיקו את הכינוס אם מישהו ייצא נעלב מן האולם? מה כל זה לעומת הנצח? במישור העליון, במישור של אלוהים, בתחום המוחלט, ברמה של ההיסטוריה האוניברסלית, הכל יסתדר. בעוד מאה שנה אף אחד לא יחשוב על כאבי הלב הקטנים שלנו, על תלאות ועלבונות קטנים שלנו!

...הדמעות והצחוק של בני תמותה אינם נחשבים; חשוב הוא סידור הדברים בתוך המוחלט. ונעקוב אחרי פירושו של רב יוסף בר חבו: החטא שאין לו תקנה הוא החטא לאלוהים; מה שחמור הוא הפגיעה בעקרון. רב יוסף בר חבו הוא ספקן באשר לפרטי; הוא מאמין באוניברסלי. פרט כנגד פרט - אין לכך כל חשיבות; פגיעה בעקרון, זו הקטסטרופה. אם אדם חוטא לאל, מי יביא סדר באי-הסדר? ...

כנגד תפיסה גברית זו, גברית יתר על המידה,³⁶ אשר בה נשמעים הדים אנכרוניסטיים של היגל, כנגד תפיסה המעמידה את הסדר האוניברסלי מעל לסדר שבין אדם לחברו, מתייצבת הגמרא. לא, הפרט הנפגע תמיד צריך לפייסו, לבוא אצלו ולנחמו באופן אישי; מחילת האל - או מחילת ההיסטוריה - אי אפשר שתיתן מבלי שיכבדו את הפרט. **אלוהים אולי אינו אלא דחייה מתמדת של היסטוריה האדישה לדמעותינו הפרטיות.** השלום אינו בא אל עולם שאין בו נחמה. לעומת זאת, ההסכמה עם האל, עם האוניברסלי, עם העקרון, יכולה להתרחש רק בתוככי הפרטיות של פנימיותי - ובמובן מסוים היא נתונה בידי. (שם 16 - 17).

מדרשו של לוינס לעמדת רב יוסף בר חבו הוא אנכרוניסטי ושם בפיו את ההיסטוריוציזם של היגל וגם את האידיאולוגיות הגדולות של המאה העשרים. הוא "מתרגם" לשפה

³⁶ "גברית" אולי במובן זה, שבמסורת הפילוסופית, מסורת פטריארכלית מובהקת, רציונאליות (כמו מושגים "חיוביים" אחרים) זוהתה עם גבריות. הרציונאליות הגברית היא טוטליטארית מיסודה. לוינס יצא נגד נטייה זו של הפילוסופיה.

עכשווית, ולהקשר לאו דווקא "דתי" את הסכנה שבניתוק הציר האנכי מן הציר האופקי, הסכנה שבהעמדת הערכים האבסולוטיים, שהם לכאורה נעלים וחשובים מן האדם הפרטי ודמעותיו, מעל לאדם. אבל גם כאשר מדובר באלוהים או בדת, וגם כאשר מדובר באידיאולוגיה אחרת, התעלמות מן האדם המסוים בו פגשתי ואשר זקוק לי, בשם ערכים אבסולוטיים אינה קבילה. אדרבה, סדר הדברים הנכון הוא תמיד הענות לצורכי האדם האחר ורק לאחר מכן, הענות לחובות מסוג אחר. כך גם סבור המדרש אשר מבהיר כי כאשר אברהם ראה שלושה אנשים (שלא ידע שהם מלאכים) הולכים במדבר, בקש מה' לחכות עד שיסיים לארח אותם. המדרש משתמש במילה "אדני" שלפי פשט הפסוק היא פניה לשלושת האנשים, וטוען שזו פניה לאלוהים, שכן "אדני" הוא גם כינוי של האל – כדי לבקש ממנו להמתין:

אמר רב יהודה אמר רב גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה דכתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך" (בראשית יח 3) אמר ר' אלעזר: בא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. מדת בשר ודם אין קטן יכול לומר לגדול, המתן עד שאבא אצלך. ואילו בהקדוש ברוך הוא כתיב "ויאמר אדני אם נא מצאתי". (בבלי שבת קכז ע"א)³⁷

אברהם נוהג כראוי, וכאשר הוא נתקל באנשים רעבים וצמאים במדבר, ברור לו שעליו לטפל בהם מיד. אלוהים יכול וצריך לחכות, למרות ובגלל שאלוהים הוא מקור הציווי להאכיל את הרעבים ולהשקות את הצמאים. הוא המקור לציווי וקודם לציווי בזמן, תמיד מזמן עבר שאי-אפשר לזכור אותו כי תמיד הוא כבר שם לפני. אך בסדר העדיפויות, אין דבר הקודם להאכלת האדם הרעב. אחרת, זה עלול לגרור להיפוך סולם הערכים:

"אם יחטא איש לאיש ופָּלְלוּ אלוהים; ואם לה' יחטא..." המשפט נאמר על-ידי עלי הכהן בנוזפו בבניו. הם היו כוהנים בלתי-ראויים, הם פיתו נשים שבאו למשכן, ונטלו לעצמם חלקים מהקורבנות שלא היו מגיעים להם. "אֵל בני..." אומר להם עלי, "אם יחטא איש לאיש ופָּלְלוּ אלוהים ואם לה' יחטא איש מי יתפלל בעדו?" נראה שחטאיהם של בני עלי הם כלפי חבריהם. החטא לאלוהים הוא אפוא השימוש לרעה בסמכות על-ידי מי שחייב בכבוד העקרונות. מי יכול להתפלל בעדו? מי יכול להתערב? בשם איזה חוק? אלה הממונים על שמירת החוק אינם מקיימים אותו, והופכים את סולם הערכים על פניו. (שם 19)

כאן חוזר לוינס להפנמת מושג האל שדיבר בו בתחילת השיעור. הפסוק המשמש בוויכוח בין ר' אבהו, המיצג את דעת המשנה, לרב יוסף בר חבו על השאלה אם יש הכרח לבקש סליחה מן האדם הנפגע, הוא פסוק המזהה את הפגיעה בבני-אדם עם פגיעה באלוהים;

³⁷ וראו רש"י בראשית יח 3, ד"ה "ויאמר אדני אם נא"; בבלי שבועות לה ע"ב ורש"י שם ד"ה "אף זה קדוש" תעבר לפסוק עמי 168 – 169.

שכן, לפני דברי עלי לבניו, מפורטים חטאיהם שחטאו לאלוהים כחטאים שהם בעיקר חטאים שבין אדם לחברו. בני עלי חטאו חטאים שבין אדם לחברו ועלי מתייחס אל חטאים אלה כחטאים לאל. יוצא אפוא שדברי עלי בפסוק מתפרשים כמחזקים את טיעונו של הפרשן שבכל פגיעה באדם אחר, יש גם פגיעה באלוהים, שבכל חטא בין אדם לחברו יש גם מרכיב של חטא בין אדם למקום ושפגיעה באלוהים היא בראש וראשונה פגיעה ביכולת האדם לבחור בטוב (פגיעה פנימית).

אגב כך, החטא שבין אדם למקום מקבל משמעות נוספת על אלה שכבר פורטו. מדובר בניצול סמכות לרעה. תפקידה של סמכות שלטונית, של מנהיגות, היא להבטיח את זכויותיהם ולדאוג לצורכיהם של הכפופים לה. שימוש בסמכות לתועלת עצמית על חשבון ערכים אלה הוא ניצול לרעה של הסמכות ופגיעה בעצם הממסד החברתי. הממסד החברתי, כאחראי על שלומם של הנתונים לו, הוא ביטוי לסמכות האלוהית ועל כן פגיעה בו היא פגיעה באלוהים. זהו נזק שאין לו תקנה. ויותר מכך, כוהן שמבצע פולחן אך פוגע בבני אדם – מייצג היפוך ערכים שאין חמור ממנו. הפולחן לא יכול להיות מנותק מן ההתנהגות המוסרית של מבצעיו.

מכל האמור נוכל להסיק שלמרות שאין זהות בין הציר האנכי לציר האופקי, לפי השקפת לוינס יש ביניהם תלות הדדית. הסתמכותו על פרשנות של משנה וסוגייתה כדי לעסוק בנושא זה מוסרת מסר סמוי שאין בכך שום דבר שהוא פרי המצאתו של הפרשן כי אם תפיסה מכוונת בתרבות. הציר האופקי לבדו מועד להיכשל בשעת מבחן, אין בכוחו לעורר את העצמי מתוך זהותו אל עבר האחר, והציר האנכי לבדו הוא שיבוש ערכים מסוכן, שכן ציר זה נועד להפנות אותנו איש אל אחיו ואחותו.

אפשר היה להסתפק בכך אך דרך נוספת לבחון מערכת יחסים זו שבין האנכי לאופקי, בין "בין אדם לחבירו" ו"בין אדם למקום", היא לבדוק את המושג "קדושה" שהוא מושג דתי באופן מובהק, ואת אופן התייחסותו של לוינס למושג זה.

קדושה

הגדרת המושג קדושה אינה פשוטה. ההגדרה המילונית היא :
"קדוש – 1. נעלה ונשגב, כליל השלמות והטהור – ביחוד כתואר לה'... 2. צדיק גדול, טהור ונעלה במוסריותו, המדבק בדרכי אלוהים... 3. שהקדושה שורה בו, שאינו חולין... 4. נעלה, מרומם, חשוב ונכבד ביותר".³⁸

בחינת משמעות הקדושה והאופן שבו היא מושגת, היא דרך נוספת להתבונן ביחס שבין דת למוסר וחברה.³⁹ לכאורה, המילה "קדוש" נוגעת באופן מובהק לתחום ה"דתי", לציר היחסים שבין אדם למקום ולכן היא גם כינוי של אלוהים – הקדוש ברוך הוא. הקדושה

³⁸ אברהם אבן-שושן, *המילון החדש*, קרית ספר ירושלים תשמ"א, כרך ג'. יש שם הגדרה נוספת שאינה נוגעת לענייננו כאן.

³⁹ ראו למשל אבינועם רוזנק, "פרשת קרח – "כל העדה כולם קדושים?" מסע בעקבות משנתם של הראי"ה קוק וישעיהו ליבוביץ", *הוגים בפרשה*, ידיעות אחרונות, ירושלים, 2005, עמ' 458 – 471. המחבר מראה את גישתם של שני ההוגים לקדושה כגישות מנוגדות.

יכולה להיות תכונה מהותית של חפץ, זמן, מקום או אדם ואז, נגזר מן הקדושה קוד התנהגות כלפי הקדוש, שקדושתו אינה תלויה בו. מנגד, הקדושה יכולה להיתפס כאידיאל המציב מערכת דרישות נורמטיבית כדי ליצור את הקדושה של חפץ, זמן, מקום או אדם. למשל, אם נתבונן בקדושה השבת, תעלה השאלה, האם קדושתו של יום השבת היא נתונה ועל האדם רק לכבד זאת או שמא, האדם בפעולותיו, כגון הקידוש והימנעותו מעשיית מלאכה, הוא המקדש את השבת? האם הקדושה נתונה או שמא פעולות אנושיות הן אלה שמעצבות את הקדושה? או במילים אחרות, האם אלוהים הוא המקדש את הקדוש, או שמא האדם נדרש לקדש את הקדוש? יש לשאלה זו משמעויות דתיות ואתיות מרחיקות לכת. בהגות היהודית לדורותיה נוכל להבחין בשתי התפיסות הקיצוניות וגם בתפיסות יותר פשרניות בין הקצוות. כעת ננסה לראות מהי תפיסתו של לוינס בנושא.

בראשית שיעורו "חילון וביטול הכישוף"⁴⁰ מגדיר לוינס:

הקדושה, כלומר ההבדלה או הטוהרה (תשע קריאות 175).⁴¹

אבל עוד לפני הגדרה זו, בראש השיעור הוא מבחין בין שני מושגים, שבצרפתית אין ביניהם הבדל. וכך כותב דניאל אפשטיין מתרגם שיעור זה לעברית:

לוינס מבחין בין שתי מילים בעלות משמעות זהה: Saint ו- Sacré. בחרנו

לתרגם את המילה Sacré, המציינת כאן את הקודש המדומה – קודש, ואת

המילה Saint, המציינת כאן את הקדושה המוסרית – קדוש. (שם הערה 1).

לוינס מנסה להבחין בין שני סוגים של קדושה שאחד מהם נראה לו מגונה והאחר, ראוי ומקדם. ה"קודש" הוא קדושה נומינלית, כלומר תכונה נתונה. מה ומי שניחן בתכונה זו אמור לשמש להתחברות בלתי אמצעית לאל ולהתמזגות אתו. לדעתו, הקודש דומה מאוד לכישוף ולמיני אחיזת עיניים. הוא שואף לבטל את הפער שבין העצמי, הזהה-לעצמו לאחר הטרנסצנדנטי ולהפוך אותם לחלק מכוליות אחת. ויותר מכך, הוא יוצר אשליה של התקדשות שהתנערות מאחריות חברתית עלולה לבוא עמה. במילים אחרות, הקודש הוא ניסיון להתחבר אל הציר האנכי במנותק מן הציר האופקי וזוהי סכנתו. המחשבה שאפשר להתחבר לאל, לבטל את הטרנסצנדנטיות שלו מבלי להתייחס לאחר האנושי היא אשליה והיא מנוגדת ל"הבדלה ולטוהרה" של האל או, במילים אחרות, לקדושתו.

הנומינליזם מבטל את היחסים בין בני-אדם מתוך שהוא משתף יצורי אנוש,

ולו יהא זה מתוך אקסטזה, בדרמה שבני-אנוש לא ביקשו לעצמם, בתחום

⁴⁰ תשע קריאות עמ' 175 – 204. על יחסו של לוינס לקדושה ראו, שמואל ויגודה, "פרשת ויקרא: קדושה כאתיקה לאור משנתו הפילוסופית של עמנואל לוינס", *הוגים בפרשה*, (לעיל הערה 37), עמ' 297 – 308.

John Caruana, "Levinas's critique of the Sacred", *International Philosophical Quarterly*, 42, 4, (2002), pp. 519 – 534.

⁴¹ וכן הוא כותב: "כדי שהטרנסצנדנטיות או התשוקה של מעבר להוויה לא תשקע בתוך האימננטיות ובכך נחזור לעצמנו, הכרחי להפריד את הרצוי או את האלוהים מן התשוקה. הוא רצוי, קרוב, אבל עדיין שונה, קדוש. זה אפשרי, רק אם הרצוי מטיל עליו את הלא רצוי, את הלא רצוי לחלוטין, את הזולת." *אלוהים והפילוסופיה עמ' 62* וכן ב *Totalité et infini* עמ' 75: "בקדושתו, כלומר, בנבדלותו האינסוף אינו שורף את העיניים המופנות אליו".

שבו הם שוקעים במצולות...הקדושה האופפת אותי ונושאת אותי אל על
היא אלימות. (חירות קשה 76)

מהי אם כן קדושה במובן החיובי, במובן ה"הבדלה והטוהרה"? היא קודם כל יחס
המשמר את הנפרדות שבין אדם לאלוהיו, בין הזהה-לעצמו לטרנסצנדנטי:

הלל ושבח לאל על שברא יצור המסוגל לבקש אחריו או לשומעו מרחוק,
מתוך הפירוד. (שם 77)

אך יותר מכך, היא קשורה בעיצוב יחסים שבין אדם לחבירו:

מכאן נובע הרעיון שלפיו הקשר בין בני אדם מהווה במובן מסוים את
המעשה הדתי הנעלה ביותר. עצמאי מכל גילוי של דתיות פולחנית, גם
ללא כל התאחדות דתית במובן הצר של המילה (*Les imprévus de*
l'histoire, קטע מצוטט בעברית בהוגים בפרשה 307)

לוינס ממעט להשתמש במילה "קדוש" או קדושה במובן החיובי וכנראה שלא במקרה.
נראה שהוא חושש מן הדמיון הרב שבינה לבין הקודש. ובכל זאת, וכדי להעמיק יותר
בהבנת גישתו, נוכל לראות איך מתייחס לוינס בשיעוריו התלמודיים למושאים הנקראים
בטקסט המתפרש, קדושים. יובאו כאן שלוש דוגמאות:

בשיעור "דגם העולם המערבי"⁴² מופיע לחם הפנים, לחם שהיה מונח במשכן ובבית
המקדש, לחם קדוש שהמשנה מתארת את טקס החלפתו מידי שבוע בפירוט רב.

אותו לחם, לחם הפנים, בתרגום מילולי יש לומר, "לחם שיש לו פנים".
מדוע "לחם שיש לו פנים"? רש"י אומר: לחם שצורתו היא בעלת שתי
פנים הנפנים לשני צדי ההיכל.⁴³ לפי דברי אבן עזרא - שהוא כנראה
פחות דתי מרש"י, אך גם הוא אמר דברים נפלאים - "לחם הפנים" הוא
לחם שנמצא תמיד אל מול פני ה'.⁴⁴ סבורני ששני הפירושים אינם רחוקים
זה מזה; מה אתם רוצים שיעשה לחם הנמצא אל מול פני ה' אם לא
לפנות ולהסתכל בבני האדם? מה תכליתו אם לא לזון בני-אדם? הכיוון
האופקי של המבט הוא השלמה למבט הבא מגבוה. אני יודע ש"אופקי"
ו"אנכי" הם מושגים שדנים בהם עכשיו כאשר מבקשים את משמעות
הדת. שני הכיוונים מכוונים, לדעתי, אותה תנועה... יש לציין שמדובר
בלחם שאינו בראש וראשונה לחם קדוש; הוא בראש וראשונה לחם של
הרעבים, ומשום כך הוא אולי גם לחם קדוש. (מעבר לפסוק 39)

⁴² מעבר לפסוק עמ' 33 – 55.

⁴³ רש"י לשמות כה 29: "...ולכן קרוי לחם הפנים שיש לו פנים רואין לכאן ולכאן לצדי הבית מזה ומזה".

⁴⁴ אבן עזרא לשמות כה 30: "על דרך הפשט נקרא לחם הפנים. בעבור הפי שהוא אחריו".

במקום הקדוש ביותר, הלחם הקדוש ביותר, קדוש משום היותו לחם של בני-אדם, משום שהוא כביכול מתבונן בפניהם של אנשים, או במילים אחרות, משום שהוא תזכורת מתמדת לרואים אותו לצורך לדאוג למזונם של אנשים רעבים, והוא נאכל בסופו של דבר על-ידי הכוהנים. "שלטונו של האל" הוא הפנייה של אדם אל אדם אחר. זו מהותה של ה"דת". קדושת מקום או חפץ, קשורה באופן שבו היא מפנה אנשים זה לזה. יותר משהיא תכונה, היא אתגר, משימה שיש למלאה. בית המקדש, כליו ופולחניו, קדושים כי הם מכוונים אנשים זה לזה, זה לרעב של האחר. הציר האנכי לעולם אינו מנותק מן הציר האופקי. שניהם מכוונים לעיצוב חברה מתוקנת בה אנשים שבעים מאכילים את הרעבים ודואגים לצרכיהם.

דוגמא נוספת נמצא בשיעור "נזקי האש"⁴⁵ בפירוש לסוגיה ממסכת בבא קמא (ס ע"א – ע"ב) העוסקת בנזקי האש. ניתנת שם רשימת הוראות לשעות פורענות ומצוקה. וכך כותב לוינס:

אין בריחה בהתבודדות! זהירות משלום הפולחן הפרטי! זהירות מחלומות בבית-כנסת ריק!

תנו רבנן: דבר בעיר, אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המוות מפקיד שם את כליו. והני מילי היכא דלא קרו ביה דרדקי ולא מצלו ביה עשרה. (ב"ק ס ע"ב)

(תרגום: דברים אלה במקום שאין לומדים בו ילדים תורה ולא מתפללים בו עשרה).

אסור לחפש מקלט בשלום המדומה של בתי-הכנסת והכנסיות! כבר דיברנו על כך. אלא אם כן החיים מצויים שם, אם ילדים לומדים שם תורה ואם ציבור מתכנס שם לתפילה. אין שלווה בהתבודדות. אינני יודע מה היה חושב קלאוזביץ⁴⁶ על הדעה האומרת שכלי נשק מאוחסנים בבתי כנסת שאין בהם ציבור ובמקומות קדושים שאינם משמשים גם כבתי ספר. ואולם נראה ששם נולדות האידיאולוגיות, המהפכות וכל המחשבות הקטלניות. אם יש שם ילדים שקוראים בתורה, הכלים הקטלניים של החיים הפנימיים מאבדים מכוחם ההרסני. (תשע קריאות 244)

מקום קדוש, אפילו בית-כנסת, שאין בו אנשים עלול להפוך בנסיבות מסוימות למקודש. המקום הקדוש הריק, מאפשר לדמות קדושה במנותק מאנשים, קדושה שהיא משום כך אשליה – אידיאולוגיה או מחשבה קטלנית. כאילו ניתן להתחבר או להתקרב אל הקודש באופן ישיר, בדבקות, אפילו בקנאות, ללא אנשים אחרים. רעיון שאינו קשור בקשר ישיר

⁴⁵ תשע קריאות עמ' 229 – 248.

⁴⁶ קלאוזביץ (1780 – 1831) נחשב לאחד מגדולי ההוגים בנושא מלחמה. ספרו "על המלחמה" השפיע על תורת הלחימה הגרמנית והסובייטית – הערה של דניאל אפשטיין (תשע קריאות עמ' 244)

עם פניהם של בני-אדם מתדרדר בקלות לכדי אידיאולוגיה שמקדשת בשמה הכל, כולל פגיעה בחיי אדם, אידיאולוגיה קטלנית. נוכחותם של אנשים במקום מדגישה את נפרדות הקדוש כמי שמצווה על הפנייה אל אנשים אלה, מעמדה של אחרות, את הכוח שלו להפנות אותנו איש אל אחיו. ובמובן זה, נוכחותם של ילדים גורמת לכלים הקטלניים לאבד את כוחם. כאשר פני הילד העומד מולך מתעמתים עם הרצון לתקן את העולם בשם אידיאל מקודש, בכל מחיר, אולי יש בכוחו להחזיר את הממד האנושי, הלא-מוחלט אל התודעה; המקודש יכול להפוך שוב לקדוש. מקום קדוש שאין בו פעילות אנושית הוא חממה מסוכנת לרעיונות המתנתקים ממשמעויותיהם החברתיות.

הקדושה נובעת מן התפילה של האנשים המתפללים יחדיו ומלימוד הילדים. האם נוכל לפיכך להרחיק לכת ולומר שכל פעולה או חפץ פולחני שאין עמו התניה והתכוונות לכך שבעומקם של דברים, מעשים או חפצים אלה מפנים אותנו אל אחריותנו לאדם האחר היא גילוי של הקודש ולא של הקדושה? כנראה שכן. ייתכן מאוד שקיום מצווה שבין אדם למקום כמטרה בפני עצמה, ולא כהתניה של כושרי לציית לציווי, כפגישה עם האחר, כבנייה של מבנה פנימי המפנה אותי אל פני זולתי, אינה מעשה שיש בו קדושה והיא שייכת לתחום הקודש.

אך לפני הסקת מסקנה זו תיבדק הדוגמא האחרונה הלקוחה מן השיעור "ערי מקלט"⁴⁷ הדין בקדושתה של ירושלים:

שלום דתי ללא צדק בעיר הארצית אינו אפשרי עבור ישראל או לפי ישראל. אין ממד אנכי ללא ממד אופקי. הצדק הוא תחנה הכרחית בדרך לכל התעלות... אין דרך להגיע אל השלום מלבד זו העוברת דרך משכנם של בני-אדם. (מעבר לפסוק 62)

קדושתה של ירושלים אינה בשמים במנותק מן הארץ. אין שלום "דתי" ללא צדק ואין קדושה במנותק מן השלום. אין משמעות לדיבור על קדושת ירושלים שאינה כרוכה במציאות האנושית הקוראת שם. קדושת ירושלים היא "התקווה למדע חברתי ולחברה אנושית לחלוטין" (שם 78). לא אכנס כאן לפרטי המהלך של לוינס שבו הוא טוען שירושלים צריכה להוות דוגמא לעיר שבה מתקיים צדק יותר מאשר בכל עיר אחרת, אך זהו הטיעון שנבנה בשיעור זה.

המשותף לכל הדוגמאות הללו הוא שהקדושה הנזכרת בהם אינה תכונה בפני עצמה.⁴⁸ היא תלויה בהיותה משרתת מטרה בין אישית. הלחם קדוש כי הוא לחמם של בני-אדם ונועד להזכיר את החובה לדאוג לרעבים; בית-הכנסת קדוש אם מתפללים בו או לומדים בו

⁴⁷ מעבר לפסוק עמ' 56 – 78.

⁴⁸ בנקודה זו מעניין לראות את הדמיון והשוני בין גישתם של ישעיה ליבוביץ' ולוינס. שניהם סבורים שהקדושה אינה תכונה נתונה, שיש לפעול ולקדש את הקדוש. "אנחנו נצטוינו להיות עם קדוש ולא היינו עם קדוש" (ישעיה ליבוביץ', הערות לפרשיות השבוע, אקדמון, ירושלים תשמ"ח, עמ' 79). אולם ההבדל ביניהם נותר מכריע ונוקב בנקודת התלות או אי-התלות של האנכי באופקי. עוד על נושא זה ראו טל זסלר, ליבוביץ' ולוינס: בין יהדות לאוניברסליזם, רסלינג, תל-אביב 2008, עמ' 83 – 107. וראו Fagenblat (לעיל הערה 13) עמ' 299 - 312.

קבוצות של אנשים ולא אדם בודד עם אלוהיו; וירושלים קדושה אם דרכה אפשר ללמוד על צדק חברתי בתוך עיר. ובכל הדוגמאות נאמר במפורש שלא ניתן לנתק את הדתי מן החברתי, את האנכי מן האופקי.⁴⁹

בהגותו היהודית של לוינס, בדומה לפילוסופיה שלו, ניכר קשר הדוק ותלות הדדית בין הציר האופקי לציר האנכי, בין "בין אדם לחבירו" ו"בין אדם למקום". הדת אינה תחום נפרד ואינדיפרנטי מבחינה מוסרית אלא אדרבה, היא מתנה ומחייבת את האתיקה. ההתגלות בפני האחר היא אתית ודתית בו-זמנית, ההלכה נועדה לעצב את התנהגות האדם כאדם מחויב לאחר הטרינסצנדנטי, האנושי והאלוהי בו-זמנית. החיבור שבין הדברים אינו רק מסקנה מתבקשת או רצויה מנסיבות מסוימות, אלא היא תאור פנומנולוגי של המפגש עם האחר והשתמעויותיו האתיות והמטאפיזיות. לכן, כל עבירה שבין אדם לחבירו היא גם עבירה שבין אדם למקום ועבירה שבין אדם למקום פוגעת ביכולתו של אדם להיות אדם מוסרי. לא ניתן לחשוב, לדעת לוינס, על מעשה דתי במנותק מהשלכותיו האתיות – זו הטוטליות שכנגדה הוא יוצא פילוסופית ודתית כאחד: לא ניתן לדעת דבר על האל שאינו קשור במשמעויותיו בחיי האדם ועבור חיו, ואין שום קשר אל האל שיכול להתעלם מהשלכותיו החברתיות. כך תפילה בבית כנסת ריק מאדם נתפסת כעניין מסוכן, וכך לא ניתן לזכות בכפרה ביום הכיפורים, גם אם מתמלאים כל התנאים הפולחניים, מבלי לרצות את הרע שנפגע על ידי.

מעניין לחשוב על כך שלפי השקפתו של לוינס, המתאימה עצמה היטב להשקפה רווחת גם במקרא, בחז"ל וגם אצל הוגים יהודיים נוספים בעניין זה (כהן, רוזנצוויג ובן אמוזג עולים על הדעת כדוגמאות בלבד), הסתירה הידועה בין "מדינה יהודית" ל"מדינה דמוקרטית" אולי אינה כה חריפה כפי שנהוג להציג זאת בציבוריות הישראלית, בפוליטיקה ובתקשורת. ייתכן שנוכל לזהות התאמה גדולה ואף השלמה בין שתי מערכות ערכים אלה, אם רק נשכיל לברר מהי המשמעות של המילים הכלולות בצירוף מדינה "יהודית" ודמוקרטית", נשאל לפי איזו הלכה נקבע מהי מדינה יהודית ומי מוסמך לקבוע זאת. קהילות יהודיות מקדמת דנא חשבו על עצמן כמחויבות להתנהלות החברתית שבתוכן. האם ניתן לתרגם מחויבות זו לרמת חשיבה מדינית? כמדומני שהוגים דוגמת לוינס נותנים לנו כלים מצוינים לעשות זאת.

⁴⁹ "המושג "בצלם אלוהים" היה יכול להוות דוגמא נוספת לאופן שבו מקשר לוינס בין הציר האנכי לציר האופקי. ראו מעבר לפסוק עמי' 198 – 217; מלכה (לעיל הערה 7) עמי', 178 – 184; Chalier; (לעיל הערה 7) עמי' 175 – 192.

