

פילוסופיה יהודית כהרמנויטיקה קיומית עיון מחודש בשאלת היחס בין פילוסופיה ויהדות אצל עמנואל לוינס

אלי שיינפלד

If you prick us, do we not bleed?¹

לוינס פרסם את ספריו הפילוסופיים ואת אלו היהודיים בהוצאות שונות. מחקריו הפנומנולוגיים התפרסמו בהוצאות כגון מרטינוס נייהוף, ורין או פֶּטֶה מורגנה, בעוד הגותו היהודית התפרסמה בהוצאות כגון דה־מינואי (הקריאות התלמודיות) ואלבן מישל ('חירות קשה'). אולם כתביו מעידים שהפרדה זו איננה מתקיימת הלכה למעשה בהגותו: הפילוסופיה שלו רוויה בהפניות למקורות יהודיים, וכתביו היהודיים מלאים בתובנות פנומנולוגיות ודיונים פילוסופיים המתכתבים במישור עם הפילוסופיה הכללית שלו. מהו היחס בין הפילוסופיה של לוינס לבין הגותו היהודית? מה מקור ההשראה למה? האם המקורות היהודיים – ובפרט התלמוד – הם שמזינים את תובנותיו הפילוסופיות, או שמא תובנותיו הפילוסופיות, הפנומנולוגיות או הביקורתיות, הן שמולבשות על המקורות היהודיים שהוא מפרש ביצירתו? פנומנולוגיה או תלמוד? מה קודם למה?

שאלה זו היא אחת השאלות הקלסיות בהגותו של לוינס, והיא מהותית להבנת הפרויקט שלו. חוקרים רבים עסקו בה, ודומה שאין מה לחדש עוד בעניינה.² ואולם

* ראשיתו של מאמר זה בהרצאה שניתנה במסגרת כנס החוגים למחשבת ישראל, שהתקיים באוניברסיטה העברית בט"ו–ט"ז בסיון תשע"ב (5–6 ביוני 2012). תודה לפרופ' מנחם לורברבוים ולד"ר מיכאל פייגנבלט על הערותיהם המחכימות, שתרמו למאמר רבות. מובן שכל האמור במאמר זה הוא על דעתי ועל אחריותי בלבד.

1 W. Shakespeare, *The Merchant of Venice*, Act 3, Scene 1

2 ראו בין היתר: R. Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, Princeton 1992, pp. 155-175; R. A. Cohen, *Elevations: The Height of the Good in Rosenzweig*

בשנים האחרונות הועלו מן האוב מאמרים אחדים משנות השלושים והארבעים שפורסמו במקור בבמות יהודיות שונות בצרפת אך לא הודפסו שוב ב'חירות קשה', הספר שבו כינס לוינס את רוב מאמריו היהודיים.³ כמו כן, ב'2009 יצא לאור הכרך הראשון של פרויקט כל כתבי לוינס (בשם 'מחברות השבי וכתבים חדשים נוספים'), ובו כתבים מעיזבונו של לוינס משנות השלושים והארבעים: יומנים, רשימות אישיים, ומחברות עם הערות פילוסופיות.⁴ כתבים אלו, שלא היו זמינים עד לאחרונה, יש בהם כדי לנסוך אור חדש על מחשבת לוינס המוקדמת, והם מזמינים עיון מחודש בכמה וכמה סוגיות יסוד בהגותו. מאמר זה מציע עיון מחודש בשאלת היחס בין פילוסופיה ליהדות אצל לוינס לאור טקסטים חדשים אלו.⁵

and Levinas, Chicago 1994, pp. 115-132; B. Levy, *Visage continu: La pensée du retour chez E. Lévinas*, Paris 1998; S. Trigano, 'Levinas and the Project of Jewish Philosophy', *Jewish Studies Quarterly* 8,3 (2001), pp. 279-307; T. Wright, *The Twilight of Jewish Philosophy: Emmanuel Levinas' Ethical Hermeneutics*, Amsterdam 1999, pp. 141-172; J. L. Kosky, *Levinas and the Philosophy of Religion*, Bloomington and Indianapolis 2001, pp. 149-172; C. Chalier, *La trace de l'infini: E. Levinas et la source hébraïque*, Paris 2002; M. L. Morgan, *Discovering Levinas*, Cambridge 2007, pp. 387-395; M. Fagenblat, *A Covenant of Creatures: Levinas's Philosophy of Judaism*, Stanford 2010. אתיחס לחלק ממחקר ענף זה בהערות השוליים, במקומות הרלוונטיים בהמשך המאמר.

- 3 הכוונה למאמרים אלה: 'ההשראה הדתית של "כל ישראל חברים"' (1935), 'האקטואליות של הרמב"ם' (1935), 'האם הכל הבל?' (1946), 'היות יהודי' (1947) (מאמרים אלו התפרסמו בגיליונות שש, תשע, שבע ואחד [לפי סדר הבאתם כאן] של כתב-העת *Cahiers d'études Lévinassiennes* 'L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques [CEL=] Lévinassiennes Maritain' (1938); 'A propos de la mort du Pape Pie XI', (1939)
- 4 E. Levinas, *Oeuvres 1: Carnets de captivité et autres inédits*, R. Calin and C. Chalier (eds.), Paris 2009 (כל התרגומים מ'מחברות השבי' במאמר זה הם שלי, א"ש).
- 5 ראוי להזכיר בהקשר זה את עבודתו של סמואל מוין, העוסק בטקסטים של לוינס משנות השלושים, ובפרט בוויכוח בין לוינס להיידגר כפי שזה מתהווה בטקסטים מוקדמים אלו (ראו: S. Moyn, 'Judaism against Paganism: Emmanuel Levinas's Response to Heidegger and Nazism in the 1930s', *History and Memory* 10,1 [1998], pp. 25-58). מוין נוגע במאמרו בחלק מהכתבים משנות השלושים שהוכרתי (לעיל הערה 3) אך לא ב'מחברות השבי' (שכן טקסטים אלו לא התפרסמו עדיין בעת כתיבת ספרו). בשנת 2005 פרסם מוין מחקר מקיף על מקורות תפיסת האחר אצל לוינס מנקודת מבט היסטורית. התזה של מוין היא שלא ניתן להבין את הופעת תפיסת האחר אצל לוינס מחוץ לרקע הפרוטסטנטי (סרן קירקגור, רודולף אוטו, וקארל בארט), שלתאולוגיה שלה עורך לוינס חילון לפי מוין (ראו: S. Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, NY and London

א. פילוסופיה ויהדות: שאלת הראשוניות

במאמר משנת 1980 בשם 'התבוללות ותרבות חדשה' כותב לוינס:

אנו, היהודים שרוצים להישאר יהודים, יודעים שהמורשת שלנו אנושית לא פחות מזו של העולם המערבי [...] ייחודיות ישראל מובילה לשיא המצדיק את נצחיות היהדות [...] אולם זו ייחודיות שההיסטוריה הארוכה שלנו השאירה במצב של רגש ואמונה. היא מבקשת את הבהרתה במחשבה. היא עוד לא יכולה ליצור כללים לחינוך. היא זקוקה קודם לתרגום ליוונית [...] מוטלת עלינו המשימה הגדולה לנסח ביוונית עקרונות שיוון לא הכירה. הייחודיות היהודית מצפה לפילוסופיה שלה.⁶

בשורות אלו לוינס מנסח באופן מטפורי את הפרוגרמה ההגותית שלו: לתרגם את הייחודיות היהודית ליוונית, קרי לשפה המושגית והאוניברסלית של הפילוסופיה ('אני קורא בשם יוונית, נוסף על אוצר המילים, על הדקדוק ועל החכמה שכוננו ביוון, את האופן שבו מתבטאת האוניברסליות של המערב בכל קצווי תבל'). לתרגם משמעו עבור לוינס לעצב שפה פילוסופית חדשה שתוכל להכיל את המשמעויות המשוקעות בחכמה היהודית. הנחתה של מטפורת התרגום היא זו: מקור המשמעות הוא באות העברית, קרי בחכמה היהודית. ב'אתיקה והאינסופי' לוינס אומר את הדברים מפורשות:

לדעתי, מעולם לא אבדה למסורת הפילוסופית המערבית זכות המילה האחרונה; אמנם כן, הכול חייב לקבל ביטוי בשפתה; אבל אולי אין היא מקומה של המשמעות הראשונית של ההיות, אולי איננה המקום שבו מתחילה המשמעותיות.⁸

זכות המילה האחרונה היא לפילוסופיה: הכול חייב לקבל ביטוי בשפתה. אולם האם

2005). תזה זו, מאז פרסום 'מחברות השבי', נראית פחות ופחות משכנעת משום ש'מחברות השבי' אינן מזכירות כלל וכלל את המקורות שעליהם מצביע מוין במחקרו כמקורות שהייתה להם השפעה כלשהי על לוינס. סוגיה זו ראויה לבחינה מקיפה יותר, החורגת מגבולות מאמר זה. בעקיפין, מאמר זה מבקש להראות שחוויות הרדיפה שלוינס מתארה בטקסטים משנות השלושים היא הרקע שמתוכו צמחה הפילוסופיה שלו, לפחות זו שהתגבשה בסוף שנות הארבעים.

6 ע' לוינס, 'התבוללות ותרבות חדשה', מעבר לפסוק, א' גולדווין (מתרגמת), ירושלים תשס"ג, עמ' 252-253.

7 E. Levinas, *A l'heure des nations*, Paris 1988, p. 156 (תרגום שלי, א'ש).

8 ע' לוינס, אתיקה והאינסופי: שיחות עם פיליפ נמו, א' מאיר (מתרגם), ירושלים תשנ"ה, עמ' 37.

לה נתונה גם זכות המילה הראשונה, האם הפילוסופיה היא 'המקום שבו מתחילה המשמעותיות'? תשובתו של לוינס ברורה: המילה הראשונה אינה יונית אלא עברית. הניסיון של לוינס הוא להצביע על מקור אחר של משמעות, מקור שלא רק שאינו שייך למסורת הפילוסופית, אלא שיש בו כדי לשקם את המסורת הזו. שכן הפילוסופיה זקוקה ליסודות חדשים: זו, לפי לוינס, נכשלה. היא לא הצליחה להגות באחרות, בטרנסצנדנטיות, ומתוך כך לא הצליחה לייצר אתיקה בעלת יסודות איתנים דיים. כישלון זה נעוץ בהיגיון הנטוע עמוקות בפילוסופיה המערבית שהגנו היגיון של ביטול האחרות: 'הפילוסופיה משתדלת להפוך לזוהה את כל מה שמתנגד לה כאחר [...] במובן זה הפילוסופיה אינה אלא כיבוש היש על ידי האדם במשך ההיסטוריה'.⁹ ביקורת זו היא מן המפורסמות, ולא אאריך בה כאן. מה שמעניין אותי בהקשר הנוכחי הוא האופן שבו לוינס מבין את תפקיד החכמה היהודית ביחס לכישלון זה של הפילוסופיה המערבית: זו אמורה לספק למערב יסודות חדשים שיאפשרו לה לשקם את המוסר. מכאן החשיבות שבעבודת התרגום.

מן המקור הלא-פילוסופי (החכמה היהודית) אל השפה הפילוסופית. זה כיוון התרגום. כך מבין לוינס בדרך כלל את היחס שבין פילוסופיה ליהדות. בדרך כלל: שכן לעתים לוינס מהסס, מגמגם. דוגמה מובהקת לכך ניתן למצוא באחת הקריאות התלמודיות החשובות ביותר שלו: 'פיתוי הפיתוי'. קריאה תלמודית זו, שבה לוינס מפרש את הגמרא במסכת שבת (פח ע"א) על מצבם של ישראל בהר סיני ('זיתיצבו בתחתית ההר [...] מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית'), מסתיימת בהבהרות פילוסופיות המובאות כתוספת לפירוש שלו לסוגיה התלמודית. טקסט זה הוא דוגמה קלאסית לטקסט המשלב מחשבה יהודית ופילוסופיה. ואולם התפר שבין הקריאה התלמודית לקטע הפילוסופי ראוי לשימת לב מיוחדת. כך כותב לוינס, ברגע המעבר מן הקריאה התלמודית להבהרות הפנומנולוגיות: 'הרשו לי להוסיף לפירוש הזה כמה הבהרות פילוסופיות המתעוררות בעקבותיו, או שכיוונו אותו'.¹⁰ על הגבול – ברגע

9 הנ"ל, 'פילוסופיה ואידיאה האינסוף', קריאות תלמודיות חדשות, ד' אפשטיין (מתרגם), ירושלים ותל אביב תשס"ה, עמ' 84 (מאמר זה לא מופיע במקור בקובץ הקריאות התלמודיות, וכריכתם יחדיו במהדורה העברית של מאמר פילוסופי מובהק כמו 'פילוסופיה ואידיאה האינסוף' עם קריאות תלמודיות חוטאת למדיניות הפרסום המוצהרת של לוינס, שעליה הערתי בראשית המאמר); הצגה מהירה זו לא עושה צדק עם הביקורת של לוינס על הציוויליזציה המערבית ועל הפילוסופיה (לוינס מכיר למשל ב'רגעי טרנסצנדנטיות' בפילוסופיה המערבית, למרות אופייה האימננטי), אך לצורך הדיון שלי כאן אסתפק בהצגה סכמתית ולא ממצה זו.

10 הנ"ל, 'פיתוי הפיתוי', תשע קריאות תלמודיות, ד' אפשטיין (מתרגם), ירושלים תשס"א, עמ' 57.

המעבר מן הקריאה התלמודית להבהרות הפילוסופיות – לוינס מהסס, מתלבט, לא מכריע: או... או. הדילמה נותרת פתוחה. אולם ההכרעה כאן היא הרת גורל: או שהפילוסופיה מכוונת את החכמה היהודית או שהחכמה היהודית מפרה פילוסופיה חדשה. חלופות אלו מוציאות אחת את השנייה. והשאלה העומדת על הפרק כאן היא לא אחרת מאשר שאלת הקדימות: מי קודם למי? האם הפילוסופיה קודמת ומכוונת את החכמה היהודית או שמא הקריאה התלמודית קודמת ומכוונת את הבהרות הפילוסופיות?¹¹ בדבריו ב'פיתוי הפיתוי' לוינס מעביר בשתיקה את המתח שבין קדימות המקור הפילוסופי לקדימות המקור היהודי. בניגוד לאמירותיו הברורות על אודות ראשוניותו של הטקסט היהודי בטקסטים הפרוגרמטיים, כאן, בלב לבו של אחד ממאמריו ה'יהודיים' החשובים ביותר על ההתגלות היהודית, לוינס מתלבט, מבלי להכריע: שמא התובנות הפילוסופיות הן שמכוונות את הקריאה התלמודית ולא להפך? חשש זה הוא סימפטומלי והוא מעיד על היות יחסו לסוגיית הקדימות אמביוולנטי הרבה יותר ממה שעולה מהכרזותיו הפרוגרמטיים.¹² סימפטום זה הוא הזמנה להמשיך ולהתעמק בסוגיית הקדימות.

במקור: *'Qu'il nous soit permis d'ajouter à ce commentaire quelques considérations philosophiques qu'il inspire ou dont il s'est inspiré'*

11 שאלת הקדימות כפי שאני מציגה כאן מתייחסת לפילוסופיה של לוינס עצמו (שהנה תרגום של החכמה היהודית לדבריו), ולא לפילוסופיה המערבית שלוינס מבקר בהגותו. דיוק זה חשוב שכן אנו יודעים שלוינס, בכתביו הפילוסופיים, מקדיש חלק ניכר ממהשבתו בניסיון להצביע על הקדימות של האתיקה על פני האונטולוגיה (ב'כוליות ואינסוף' למשל, בסעיף בשם 'המטאפיזיקה קודמת לאונטולוגיה', ובהצגת האתיקה שם כ'פילוסופיה ראשונית' [הנ"ל, כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות, ר' איילון (מתרגמת), ירושלים תש"ע, עמ' 28–29]). שאלת הקדימות שאני דן בה כאן היא אחרת: היא אינה עוסקת בשאלת קדימות האתי על פני האונטולוגיה – שאלה שעליה עונה לוינס תשובה חד משמעית (האתי קודם לאונטולוגיה, הטוב קודם להיות) – אלא בשאלת הקדימות של הפילוסופיה של לוינס (האתיקה כפילוסופיה ראשונית) ביחס לחכמה היהודית (חז"ל, התלמוד). דיוקים אלו זקוקים להבהרות נוספות, שעיקרן מצוי בהבחנה שלוינס עורך בכתביו היהודיים בין 'חכמה יוונית' ל'לשון יוון' (בקריאה התלמודית על מסכת מנחות, שהתפרסם במעבר לפסקו').

12 תמרה רייט בעבודתה מצביעה על האמביוולנטיות הזו, אולם היא מחליטה, כמו לוינס ב'פיתוי הפיתוי', להשאיר את הדילמה פתוחה. במקום לנסח את היחס בין פילוסופיה ליהדות באופן סיבתי וחד סטרי, היא מבקשת לראות בשני המקורות הללו – יהדות ופילוסופיה – שתי דרכים שמוזנות זו את זו וחדות רייט [לעיל הערה 2], עמ' 158–164). כך גם קוסקי, הסבור שאין להתיחס לשתי ההיפותיזות – פנומנולוגיה כמקור לדתיות או היהדות כאירוע המייצר או התושף את רעיון האחריות – כמוציאות האחת את השנייה או כלא תואמות' (ראו: קוסקי [לעיל הערה 2], עמ' 170). אין ספק שהיחסים בין פילוסופיה ליהדות אצל לוינס הם אורגניים וקשה להפרידם זה

התזה שאציע כאן היא שלא הטקסט היהודי ולא הטקסט הפילוסופי הם העומדים בתשתית מחשבתו של לוינס אלא התנסות ראשונית בעולם, שלוינס מתארה כהתנסות יהודית מובהקת.¹³ כדי לעגן תזה זו אבקש לחזור, פשוטו כמשמעו, למקור, קרי: למקום שממנו וביחס אליו לוינס מתחיל לחשוב. חזרה זו לראשית מחשבתו של לוינס היא היום נוחה יותר מאשר בעבר. זאת הודות ליומנים האישיים משנות השלושים ול'מחברות השבי' משנות הארבעים שהתפרסמו לאחרונה.¹⁴ טקסטים אלו, בצד היותם אוצר של תובנות פילוסופיות ושל ניתוחים פנומנולוגיים מקוריים שלא כולם מצאו את מקומם בקורפוס הלוינסי שיצא לאור בימי חייו, הם גם הזדמנות להציץ מאחורי הקלעים של היצירה הלוינסית ולגלות – מתוך וידייו של לוינס עצמו – את הרהוריו, את עבודתו המתהווה, ההולכת ונרקמת. ובפרט, הן מאפשרות להתבונן מחדש ומקורב יותר בסוגיית הקדימות.

ב. חוויית הראשית: הפנומנולוגיה של ה'היות' רתוק'

ב-1942, שעה ששהה בשבי בפרונטסטאלאג 132 בלוואל, רושם לוינס במחברתו:

להתחיל מה-*Dasein* או להתחיל מה-'[=יהודי].
י' [=יהדות] כקטגוריה¹⁵

מוזה. כפי שכותבת אהרונוביץ בהקדמה שלה לתרגום הקריאות התלמודיות באנגלית, 'אולי בגלל ההרמוניטיקה, הכניסה לטקסט הינה כבר אינקרנציה של אותו הדבר בדיק שאנו מחפשים בטקסט, ולכן השאלה הייחודית של לוינס "האם אני מטמיע את הטקסט אל תוך מסגרת נתונה מראש או האם אני מסיק את המסגרת הזו מתוך הטקסט" נהיית לכוון שלא ניתן להשיב עליה. ואולם, ממשיכה אהרונוביץ: "עם זאת, יש לשאול את השאלה" (ראו: A. Aharonowitz, 'Translator's introduction', in: E. Levinas, *Nine Talmudic Readings*, A. Aharonowitz [trans. and intro.], Bloomington 1990, p. xxii). ואכן, יש לשאול את השאלה, ולחפש את התשובה מעבר לטקסט, בהרמוניטיקה של הקיום היהודי שלוינס עורך בטקסטים שלו משנות השלושים. על היפותזה זו אני מבקש להגן במאמר זה.

13 בניגוד לאופן שבו מציגים בדרך כלל את מלאכת התרגום של לוינס במחקר, דהיינו: תרגום של מושגים יהודיים, המצויים בכתבי הקודש או בתלמוד, לשפה פילוסופית (ראו בין היתר: גיבס [לעיל הערה 2], עמ' 165–167; מורגן [לעיל הערה 2], עמ' 387–395).

14 ראו לוינס, *Oeuvres I: Carnets de captivité* (לעיל הערה 4).

15 שם, עמ' 75; התרגום והתוספת בסוגריים הם שלי, א"ש. עורכי הכרך, ק' שלייה ור' קאלין, מעירים שם שהאות יו"ד (במקור: J) מסמנת את המילה יהדות (או יהודי). בעמוד 86 חוזר לוינס על הקביעה על אודות היהדות כקטגוריה: 'קטגוריה: בה הישועה האישית נעשית כללית – יש על רק צורה כללית. ה"אני" בתוך ה"אנחנו".'

שורות לקוניות אלו מאפשרות להתקרב ללב האינטריגה של הראשית. מניין להתחיל, שואל לוינס. מהפילוסופיה או מהיהדות? מהסובייקט ההיידגריאני (ה־*Dasein*) או מהסובייקט היהודי? אך יש לדייק: לוינס אינו מעלה כאן את שאלת הברירה בין שני סוגי טקסטים אלא בין שני אופני־היות־בעולם, ה־*Dasein* או היהודי. והוא מוסיף: 'יהדות קטגוריה'. לוינס מחזיר אותנו באחת לעובדתיות של הקיום האנושי ולהבנה דיפרנציאלית של הקיום האנושי. בין ה־*Dasein* ליהודי, בין האדם (האוניברסלי) ל(אדם) (ה)יהודי, שורר הבדל: מדובר בשתי קטגוריות שונות. השפה של לוינס היא פנומנולוגית במובהק, ושפה זו משקפת את האופן שבו הוא ניגש לשאלת הראשית: את שאלת הראשית יש לשאול לא באשר למקורות טקסטואליים אלא באשר לקיום האנושי, באשר לאופן־היות־בעולם. אם ישנו הבדל בין יהדות לפילוסופיה הרי שהבדל זה נעוץ בהתנסות ראשיתית שונה בהיות. לוינס נאמן כאן לשיעור של היידגר: הפילוסופיה היא הרמנויטיקה של הקיום האנושי. תפקידה לברר את משמעותן של התנסויות יסוד וללבנן מבחינה קטגוריאלית.¹⁶ זאת עושה הפילוסופיה עקב תיאורים פנומנולוגיים של ההיות־בעולם. ובדיוק בנקודה זו מעמיד לוינס חלופה לאנליטיקה האקזיסטנציאלית של היידגר – 'להתחיל מה־*Dasein* או להתחיל מהיהודי' – ורומז שיש מקום לפנומנולוגיה אחרת של הקיום האנושי מזו שהיידגר מעמיד בספרו 'היות וזמן'. יש מקום לפנומנולוגיה של האנושי כפי שזו צומחת מתוך ההתנסות היהודית בהיות.¹⁷ וזה בדיוק מה שהטקסטים של לוינס משנות השלושים והארבעים מציעים: פנומנולוגיה של ההיות יהודי.

כדי להבין את העומד על הפרק בטקסטים אלו, אפתח בעיון באחד מרגעי המפתח בפנומנולוגיה של לוינס ב'הזמן והאחר' (1948). טקסט זה הוא הניסיון הראשון של לוינס להציע חלופה לאנליטיקה ההיידגריאנית של הקיום האנושי. האדם מתואר אצל היידגר כזרוק בהיות (*geworfen*), וקטגוריית ה־*Geworfenheit* היא שמאפיינת את

16 או בשפה של 'היות וזמן' (סעיפים 9–11): תפקידה של הפילוסופיה לפענח את המשמעות האונטולוגית של ההיות בעולם, לזהות מאחורי הממד האונטי של התנסויותיו של האדם את משמעותם האונטולוגית.

17 בהקשר זה כותב מיכאל פייגנבלאט בצדק כי 'היידגר הוא גם הארכ־נמסיס ביצירתו של לוינס וגם מי שמבסס את הלגיטימיות הפילוסופית של עבודתו' (ראו: פייגנבלאט [לעיל הערה 2], עמ' 17). ואולם נדמה שפייגנבלאט אינו גוזר מקשר זה את כל ההשלכות המתבקשות: אם אכן עבודתו של לוינס היא היידגריאנית במובן זה שהיא מציעה הרמנויטיקה של הקיום האנושי, אי יש לחפש את המפתח להבנת מחשבתו לא בטקסטים (הפילוסופיה של לוינס כמדרש, כפי שפייגנבלאט מציע) אלא בקיום האנושי גופא, ובפרט, באשר ללוינס, בקיום היהודי.

מצבו של האדם: אנחנו מושלכים בהיות, זרוקים. לוינס עוצר ברגע זה של התיאור ההיידגריאני ומבקש למשוך אותו צעד אחד יותר רחוק. אם ה־*Dasein* זרוק בתוך ההיות משמע שלפני היות האדם בתוך העולם, בתוך ההיות, יש היות, היות המתקיים ללא מישהו המתקיים בו.

אולם יש לו מושג – ה־*Geworfenheit* – 'ביטוי של איזה אחד היידגר', כפי שאומר ינקלביץ' – המתורגם בדרך כלל כהינטשות או כהפקר. בתרגום הזה מודגשת תוצאה כלשהי של ה־*Geworfenheit*. *Geworfenheit* יש לתרגם בתור 'עובדת־ההיות־מושלך־אל־תוך'... הקיום. כאילו הקיים אינו מופיע אלא בקיום שקודם לו, כאילו הקיום אינו תלוי בקיים, והקיים, שנמצא מושלך אל תוך הקיום, לעולם אינו יכול להיות אדון לקיומו. בדיוק בשל כך יש הפקר והיעזבות. וכך מתעורר הרעיון של ההתקיים הפועל בלעדינו, ללא סובייקט, כלומר הרעיון של התקיים ללא קיים.¹⁸

לוינס מפרק את הקטגוריה ההיידגריאנית וחושף דבר זה: לפני הסובייקט הקיים, יש קיום ללא קיים. אם ה־*Geworfenheit* מאפיינת הינטשות, היזרקות בקיום, הרי שהקיום (*existence, Sein* בתרגומו של לוינס), אם נתייחס אליו בנפרד, קודם לקיים (ה־*Dasein*, או ה־*existent* בתרגום של לוינס), הנזרק לתוכו. לפני שקיום כלשהו (סובייקט) מתקיים, ישנו קיום המתקיים ללא קיים, ללא אדם הנושא את הקיום על עצמו: 'וכך מתעורר הרעיון של קיום הפועל בלעדינו, ללא סובייקט'.¹⁹ קיום זה ללא קיים, קיום לא־אישי זה הקודם לקיום של מישהו, הוא נקודת הראשית. אולם מה המשמעות של קיום זה ללא קיים? היכן ניתן למצוא התנסות זו של הקיום ללא קיים? תוך שהוא מודע לפרדוקסליות שבחיפוש אחר התנסות שכזו – כיצד ניתן לתאר התנסות המסמנת בדיוק את היעדר האני, את היעדר הסובייקט, האמור לתאר התנסות זו? – לוינס מצביע על נדודי השינה כמצב שבו האדם מתנסה במציאות של קיום ללא קיים. או, כפי שהוא מכנה זאת בשנים אלו, במציאות של היש (*l'ilya*).

בדיוק על ידי ערות ללא כל מוצא אפשרי אל השינה אנחנו מבקשים לאפיין את היש ואת האופן בו ההתקיים מתחייב בעצם התאינוותו. ערות, ללא מקלט הלא מודע, ללא יכולת לפרוש אל השינה כאל שטח פרטי. ההתקיים הזה הוא לא

18 ע' לוינס, הזמן והאחר, א' לפידות (מתרגם), הקיבוץ המאוחד 2014, עמ' 19.
19 שם.

איזה משהו שהווה בעצמו והמהווה כבר שלוה; אדרבה, הוא העדר כל עצמי, הוא בלי-עצמי.²⁰

לא המוות (היידגר) ולא הבחילה (סארטר) הם המפגישים אותנו באופן בלתי אמצעי עם ההיות, עם היש, אלא נדודי השינה. אולם קשה לדבר כאן על מפגש, שכן בנדודי השינה האני מאבד כל אחיזה בעצמו ובעולם, הוא אבוד. הליכה לאיבוד זו מתוארת אצל לוינס כחוויה אימתנית של מחנק ושל כליאה בהיות. ב'מהקיום אל הקיים' (1947), כותב לוינס:

באימת ההיות, הסובייקט מנושל מהסובייקטיביות שלו, מיכולת הקיום הפרטית שלו. ניטלת ממנו אישיותו. ה'בחילה' כחויית הקיום עדיין אינה נחווית כנטילת האישיות; אימת הישות לעומת זאת מהפכת את הסובייקטיביות של הסובייקט, את ייחודיותו כקיים.²¹

האני, הקיים, הולך לאיבוד: ביש, אין אני. ואיבוד העצמיות הזו נחווית ככליאה, כחוסר יכולת לברוח, כאיבוד כל יכולת להתמצא בזמן ובמקום. ב'הזמן והאחר' כותב לוינס: 'נדודי השינה עשויים מן התודעה שזה לא יגמר לעולם, כלומר שאין עוד כל דרך להיחלץ מן הערות האוחזות בנו'.²² וכאן המקום לדייק דיוק טקסטואלי חשוב שיפלוט לנו את הדרך להמשך: בטקסטים של שנות הארבעים ('הזמן והאחר' ו'מהקיום אל הקיים') לוינס משתמש בעקיבות בשני מונחים כדי לתאר את חויית הכליאה בהיות: היות רתוק (*être rivé*), ומושג שקשה לתרגמו ושפירושו המילולי הוא: ללא כפרה, או אי-הימחות (*irrémissibilité*). הנה קטע נוסף מהתיאור של נדודי השינה ב'הזמן והאחר':

ערות ללא כל מטרה. ברגע שאנו מרותקים אליה [*au moment où on y est rivé*], איבדנו כל מושג של נקודת מוצאה או של נקודת סיומה.²³

ובתיאור שלו של היש, קטגוריה שמחליפה בטקסט הלוינסי את ההיות ההיידגריאני, תוך שהיא מאירה אותה בצבעים קודרים (התקיימות ללא קיים שלא ניתן לנוס ממנה), הוא כותב:

20 שם, עמ' 21.

21 E. Lévinas, *De l'existence à l'existant* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 1993, p. 100; תרגום שלי, א"ש.

22 לוינס, הזמן והאחר (לעיל הערה 18), עמ' 20.

23 שם, עמ' 21.

משהו שהוא לא סובייקט ולא שם עצם. עובדת ההתקיים הנכפית, כאשר אין יותר כלום. וזה אנונימי: אין אף אדם ואף דבר שייקח עליו את הקיום הזה. זה סתמי כמו 'גשום כאן', או 'נהיה חם'. ההתקיים אשר שב וחוזר, יהא אשר יהא אופי השלילה שבאמצעותה הוא סולק. יש כמו אי-הימחות של ההתקיים הטהור ²⁴. [il y a comme l'irrémissibilité de l'être pur]

מתחת ל-*Geworfenheit* ההידגריאני לוינס מוצא את ההיות-רתוק-להיות, ה-*être rivé*, המצביע על התנסות עמוקה יותר, בסיסית יותר, בהיות. ממד שבלי להתחשב בו, תיאור ההיות בעולם והאונטולוגיה היסודית המשתמעת ממנו מסתכנות בלהיות ללא בסיס.

ג. פנייה מקללה להלל: היהודי כהיות-רתוק

מתוך עיון קצר זה בפנומנולוגיה של ההיות ב'הזמן והאחר' ניגש לטקסטים משנות השלושים והארבעים העוסקים בענייני השעה. נשים לב לעובדה זו: חוויית המתנק, חוויית הריתוק, מתוארת בטקסטים אלו כחווית יסוד של היהודי. בעיצומה של עליית הנאצים לשלטון, בשנות המלחמה ולאחריהן, לוינס מתאר את חוסר האפשרות לנוס לא מפני אימת ההיות, אלא מפני הגורל היהודי. בטקסט קצר בשם 'ההשראה הדתית של "כל ישראל חברים"' (1935) כותב לוינס:

ההיטלריום הוא המבחן הגדול ביותר – מבחן שאין לו אח ורע – שבפניו ניצבה אי-פעם היהדות. יסורי הנפש והגוף שהוא גרם ועוד מבשר לבני עדת ישראל הגרמנים, גדשו את שאת סיבולת מורשתם [...] הגורל הפתטי של להיות יהודי הופך לגזירת גורל. אי-אפשר עוד לברוח ממנו. היהודי, משולל בחירה, רתוק ²⁵ [rivé] ליהדותו.

נוכח הרדיפה ההיטלרית היהודי מגלה את הגורל שבלהיות יהודי: אין לאן לברוח. 'היטלר הזכיר ליהודי שלא ניתן לערוק מן היהדות', ²⁶ כותב לוינס בטקסט אחר מ-1935.

24 שם. (בשניו קל מהתרגום, א"ש); ב'מהקיום אל הקיים' כותב לוינס עוד: 'אימת הלילה "ללא מוצא" ו"ללא מענה", זה הקיום חסר-הכפרה [irrémissible] (הנ"ל, מהקיום אל הקיים [לעיל הערה 21], עמ' 102).

25 הנ"ל, 'ההשראה הדתית של "כל ישראל חברים"', א' לפידות (מתרגם), CEL 7 (2008), p. 186

26 E. Levinas, *Cahiers de l'Herne: Levinas*, Paris 2006, p. 145; תרגום שלי, א"ש.

כמו הגיבור של הטרגדיה היוונית, ליהודי אין לאן לברוח. הוא כלוא בהווייתו: היות יהודי. חוויית ההיות־רתוק אינה מאפיינת עוד את הקיום האנושי בטקסטים אלו, אלא את הקיום היהודי. יתר על כן: המשמעות הראשונית של היהדות מתגלה בשנים אלו ללוינס דרך תופעת הרדיפה, בכבילות זו של היהודי להווייתו. ב'מחברות השבי' (מחברת 7) כותב לוינס:

ברדיפה אני מוצא את המשמעות המקורית של היהדות, את הרגשה הראשית של שלה. לא רדיפה סתם, אלא רדיפה מוחלטת, הרודפת אחר ההיות מכל מקום כדי לסגרו בעובדה העירומה של קיומו.²⁷

לבסוף, בטקסט משנת 1947 בשם 'היות יהודי' מתאר לוינס את האופן שבו היהודי חווה את הרדיפה הנאצית:

לא כל אחד חווה את חוויית ההיטלריזם כאחת מאותן חזרות תקופתיות של האנושות לברבריות, דבר שמשתיבך בסך־הכל בתוך סדר הדברים, ואשר מתנחמים עליו על־ידי אוכור העונש המכה בו. הפנייה של האנטישמיות ההיטלרית למיתוס הגזע הזכיר ליהודי את ישותו חסרת־הכפרה [l'irrémissibilité *de son être*]. באין יכולת לברוח ממצבך – היה זה עבור רבים כמו אימת־גבהים.²⁸

הקטגוריות המשמשות את לוינס בכתיבה הפילוסופית שלו בסוף שנות הארבעים (ב'הזמן והאחר' וב'מהקיום אל הקיים') כדי לתאר את מצב האדם – ההיות רתוק, הכבילות להיות, הישות חסרת הכפרה – מקורן ברגשה יסודית שלוינס מזהה אותה, בטקסטים משנות השלושים והארבעים, כרגשה יהודית. זו מסקנתנו הראשונה. כאן המקום להעיר הערה מתודולוגית: בחזרי אל הטקסטים של לוינס משנות השלושים והארבעים כדי להצביע על מקור הקטגוריות הבסיסיות של הטקסטים הפילוסופיים שלו מסוף שנות הארבעים אין כוונתי לצמצם את התובנות הפילוסופיות של לוינס (האדם ככבול בהיות, כהיות־רתוק) לנסיבות חייו (חוויית היהודי תחת הרדיפה הנאצית). בהצבעה על חוויית המקור כהתנסות יהודית אין מדובר בהעמדתה של תובנה פנומנולוגית על נסיבות ביוגרפיות־היסטוריות. השתרשותה של אינטואיציה באירוע ייחודי ואישי, ביוגרפי מטבעו, אינה הופכת אותה ליחסית או

27 לוינס, *Oeuvres 1: Carnets de captivité* (לעיל הערה 4), עמ' 179–180.
28 הנ"ל, 'היות יהודי', ד' יואל וא' שיינפלד (מתרגמים), *CEL 1* (2002), עמ' י-יא.

למותנית באירוע. אחד ההישגים החשובים ביותר של הפנומנולוגיה של הוסרל היה בדיוק להראות כיצד הפנומנולוגיה אינה ניתנת להעמדה לא על פסיכולוגיה ולא על היסטוריה. תופעות בהינתנן, אירועים, אמנם מתרחשים בתוך הקשר, אך ההקשר אינו מספיק כדי להבין את משמעותן. נגד הפיתוי ההיסטוריציסטי או הפסיכולוגיסטי, הפנומנולוגיה מבססת שיטה תיאורית המאפשרת להתחקות אחרי משמעות התופעות. ה'שימה בסוגריים' של הנחת הקיום (ה־*epochè* הפנומנולוגי) מבית מדרשו של הוסרל מאפשרת בדיוק זאת: למנוע את העמדת המשמעות על הסברים סיבתיים. כך גם כאן: מיקום חוויית הראשית בזמן ובמקום אינו גורע ממשמעות האירוע. ממה שהאירוע מגלה.

ואכן עבור לוינס חוויית היהודי ככבול בהיותו (ו) הינה חוויה שבצדה התגלות. זוהי התנסות שמדברת אליי, התנסות רוויית משמעות. מהי משמעות הריתוק להיות עבור היהודי? מה מתגלה כאן? זו שאלתנו כעת. שהרי חוויית הכבילות בהיות, חוויית המחנק הקיומי, אינה חוויה יהודית. רעיון גזרת הגורל בטרגדיה היוונית למשל (μοῖρα) אינו אלא ביטוי למצב קיצוני זה שבו האדם חווה את המציאות ככזו שאין לברוח ממנה. הגיבור של הטרגדיה כלוא בגורלו, וגורל זה הוא טרגי לא בגלל הסוף המר שצפוי לו אלא משום שסוף זה הוא בלתי־נמנע, משום שלגיבור אין לאן לברוח. מה מייחד אפוא את ההתנסות היהודית בחוסר היכולת לברוח? תשובה: האופן שבו מציאות זו מדברת אליי. כך מתאר לוינס את האופן שבו היהודי חווה את היותו רתוק להיותו(1):

מצב אנושי, כמובן – וכך, הנפש האנושית הינה אולי יהודית מטבעה. אולם נקייה מחרדה כמו גם זרה לשביעות־רצון עצמית, היא נחוית בתוך הילה רגשית שלא מונחים של שמחה ולא מונחים של כאב יוכלו לבארה במדויק. מכאן התהודה המזורה של פרק נג בספר ישעיהו או של ספר איוב. בפניה בלתי־צפויה זו מקללה להלל, הקיום היהודי מסרב להיכנס אל תוך משחק ההבחנות שבאמצעותו סארטר, למשל, מנסה לתפוס אותו.²⁹

לוינס מנסח כאן את אחת התובנות האינטימיות והעמוקות ביותר – ואולי גם הקשות ביותר לשמיעה – בכל הגותו. הוא מתאר את האופן שבו היהודי חווה את הרדיפה, את תחושת המחנק, את חוסר האפשרות לברוח. לכאורה, זהו רגע טרגי: אני נרדף, ובאין יכולת לברוח, כמו קללה רובצת עליי. ואולם – וכאן הנס, נס המהפך, או המהפך

כנס, אם לדבר בשפתו של רוזנצווייג³⁰ – בדיוק ברגע זה מתרחש היפוך מקללה להלל: 'פנייה בלתי־צפויה מקללה להלל'³¹, כותב לוינס. חוסר היכולת לברוח, אימת־הגבהים, שצפוי היה שנתנסה בה כבקללה (כמו בטרגדיה), הופך להיות רגע של הלל. עם זאת, מדייק לוינס, היפוך זה נחוה בתוך 'הילה רגשית שלא מונחים של שמחה ולא מונחים של כאב יוכלו לבארה במדויק'. הפנייה המסתורית מקללה להלל היא תו ההיכר של ההתנסות היהודית בסבל. ממעמקי המצוקה, הסבל נחוה כסגולה. ב'מחברות השבי' (מחברת 7), כמה שנים לפני המאמר 'היות יהודי', לוינס מנסח תובנה זו בשפה ישירה עוד יותר. בתארו את האופן שבו היהודי חווה את ה'רדיפה המוחלטת' כותב שם לוינס:

ושם (ישעיהו נג), בייאוש זה שאיש אינו מסוגל להבין, מתגלה הנוכחות האלוהית. מצב של סבילות טהורה שבו מצויה נבחרות במובן של אהבתו של מישוה שנוגע־לא נוגע בי (ליטוף). או יותר נכון התגלות של סדר שונה מן הסדר הטבעי – ממשי למרות כישלונותיו של הסדר הטבעי.³²

הניסוחים של לוינס במחברות האישיים שלו, שלא נועדו לפרסום, אמנם מפותלים, אך מבעד לסגנון הלא מוקפד מסתרת אמירה חופשית יותר, ישירה יותר: 'בייאוש מתגלה הנוכחות האלוהית'. הסבל הוא אתר של התגלות. לוינס כאן זהיר פחות מב'היות יהודי': הוא קושר ישירות בין סבל להתגלות. ומייחס זאת ליהודי: היהודי הוא שחוה את הסבל כהתגלות. פנייה מקללה להלל.

בטקסטים של שנות השלושים והארבעים מתואר אופן ייחודי לחוות את הסבל: לא כהסתגרות בעצמי, לא כהתכנסות של האדם בסבלו נוכח תחושת המחנק אלא כהיפתחות למוחלט, כיחס לטרנסצנדנטיות, כהתגלות. גדרות העצמיות של האני נפרצות כאן מתוך חוויית הסבל. נעיין לבסוף בקטע מתוך 'החוויה היהודית של השבי', שהתפרסם מיד בתום המלחמה (ב־25 בספטמבר 1945):

בסבל השורף, להבחין בלהבת הנשיקה האלוהית. לגלות את ההיפוך המסתורי מן הסבל העליון לאושר.³³ מהי בסופו של דבר היהדות – במה היא שונה מדתות אחרות המלאות גם הן בהוראות מוסריות ובכללים טובים, שגם הן הגיעו לרעיון אחדותו של העיקרון האלוהי, מהי היהדות אם לא החוויה, מאז ישעיהו, מאז

30 ראו: פ' רוזנצווייג, כוכב הגאולה, י' עמיר (מתרגם), ירושלים תש"ל, עמ' 131–148.

31 במקור: 'virement inattendu de la malédiction en exultation'

32 לוינס, Oeuvres 1: Carnets de captivité e, (לעיל הערה 4), עמ' 180.

33 במקור: 'le mystérieux retournement de la souffrance suprême en bonheur'

איוב, של היפוך אפשרי זה – לפני התקווה, מעומק הייאוש – של הכאב לאושר; הגילוי, בסבל עצמו, של סימני הנבחרות.³⁴

לוינס, הפילוסוף של ה'אתיקה כפילוסופיה ראשונית', אומר לנו כאן שיחודה של היהדות – מהותה – אינו באתיקה! לא כללים אתיים או מסרים תאולוגיים מייחדים את היהדות אלא התנסות ייחודית בסבל: היפוך אפשרי – מסתורי, כותב לוינס – מקללה להלל, מן הסבל לאושר. היפתחות אל המוחלט לא דרך הפנים של הזולת, אלא מתוך התנסות ייחודית של העצמי בסבלו.

התגלות: לא במובן הנאיבי או הראליסטי של המילה, לא שדבר־מה מתגלה אליי בחוויית הסבל (חזיון או התגלות מיסטית), אלא ההיפוך עצמו הוא שנחווה כרושם שהטרנסצנדנטיות מותירה בעולם. ההתגלות כאן היא עצם המהפך מקללה להלל. לשמוע, מבעד לדוע, את הטוב מדבר אליי. ובמובן זה, ורק במובן זה, היחס לטרנסצנדנטיות הוא התרחשות אתית.

לדבר על המקור אצל לוינס משמע לדבר על חוויית ראשית, ולא על טקסט. לדבר על המקור היהודי אצל לוינס אין משמעו לחזור למקורות היהדות, כמו אצל הרמן כהן למשל, אלא לחזור לאופן־ההיות היהודי בעולם. ואולם יש לתת את הדעת לנקודה אחרונה, הבולטת בטקסטים אלו משנות השלושים והארבעים: לוינס אמנם מתאר שם את ההתנסות הייחודית של היהודי ברדיפה ובסבל, אולם תיאור זה פונה, מעצמו, אל האופק של הכתובים. ב'החוויה היהודית של השבוי', כותב לוינס: 'מהי היהדות אם לא החוויה, מאז ישעיהו, מאז איוב, של היפוך אפשרי זה – לפני התקווה, מעומק הייאוש – של הכאב לאושר'. כאשר לוינס רוצה לדייק בתיאור שלו הוא פונה לדיבר ההתגלותי, לכתבי הקודש. חוסר היכולת לברוח ממצבך, כותב עוד לוינס ב'היות יהודי', נחווה 'בתוך הילה רגשית שלא מונחים של שמחה ולא מונחים של כאב יוכלו לבארה במדויק', והוא ממשיך: 'מכאן התהודה המזורה של פרק נג בספר ישעיהו או של ספר איוב'.³⁵ התיאור הפנומנולוגי לא מסוגל 'לבאר במדויק' את האופן שבו חווה היהודי את היותו רתוק; כדי לדייק יש לפנות לכתובים. החווייתי פונה לסמנטי (הפסוק), לספר איוב ולישעיהו נג, המאירים אותו באור חוזר ופותחים אותו לאופקי המשמעות המקוריים שאליהם הוא שייך.³⁶ הפסוקים, דברי ההתגלות, אינם משמשים כאן כמקור סמכותי,

34 שם, עמ' 213.

35 לוינס, היות יהודי (לעיל הערה 28), עמ' יא.

36 ראוי היה לעיין במקורות שלוינס מזכיר ולנסות להבינם לאור הפנומנולוגיה שלו. אסתפק כאן

אלא כחומר פנומנולוגי ראשוני. מדהדת בהם הרגישות הבסיסית ביותר של היהודי נוכח סבלו, והם מספקים לו את הדקדוק האינטימי ביותר. ההתגלות, כתבי הקודש – ובמקרה שלנו ישעיהו נג וספר איוב – משמשים כאן כפנומנולוגיה ראשונית.³⁷

ד. עזה כמוות האהבה: מן המוות אל הזולת ב'הזמן והאחר'

אנו מבינים כעת יותר טוב את דבריו של לוינס ב'הומניזם של האדם האחר': 'אין תפקידם של הפסוקים המקראיים לשמש פה הוכחה; אלא להיות עדות למסורת ולניסיון'.³⁸ הפסוקים אינם מתפקדים כטקסטים סמכותיים המתקפים אמתות תאולוגיות, אלא הם מספקים עדות, הם מתארים חוויות ראשית שעשויות לפרנס את הפנומנולוגיה של הקיום האנושי. וזה המהלך שלוינס מבצע בהגותו: למול מחשבת הקיום מבית מדרשו של היידגר או של סארטר הוא מציע מחשבת קיום היונקת מחוויית הראשית היהודית שהפסוקים ביצעוהו ובאיוב הם עדות לה. כך נגלה אם נעיין בטקסטים הפילוסופיים המוקדמים של לוינס: הפנומנולוגיה של הזולת שזה מציע שם מאפשרת לתרגם בשפה אוניברסלית את אירוע ההיפוך מן הקללה להלל שהוא מזהה בטקסטים של שנות השלושים והארבעים עם חוויית הסבל היהודי. בפרט: המעבר מן המוות לזולת כפי

בהפניה לטקסט מאוחר יותר של לוינס, 'טרנסצנדנטיות והרע' (1978), ובו, מתוך קריאה של ספר איוב, מתואר היחס עם הטרנסצנדנטיות כמתעורר מתוך האני הסובל. ברגע השיא בטקסט זה כותב לוינס: 'הרע מגיע אלי כאילו חיפש אותי, הרע מכה בי כאילו הייתה מטרה מאחורי הביש-גדא הרודף אותי, "כאילו מישהו התאכזר אלי", כאילו הייתה רשעות, כאילו היה מישהו. הרע כשלעצמו יהיה ה"לכוון אלי" [...] הוא יפער בי פצע שמתוכו מתרוממת משמעות ומתנסחת אמירה (*dire*) המזהה אותו מישהו הנחשף כך [...] זו פנייה אל "אתה" והצצה אל הטוב שמאחורי הרע' (הנ"ל, 'טרנסצנדנטיות והרע', על אלהים העולה על הדעת, ר' איילון [מתרגמת], ירושלים 2014, עמ' 146). מאחורי הרע, הטוב: היפוך מקללה להלל. בדיוק כמו בטקסטים של שנות השלושים והארבעים (עוד בעניין זה ראו: B. Levy, *Etre Juif: Etude Lévinassienne*, Paris (2003), pp. 59-61).

37 בדיוק כפי שאצל היידגר הקדם-סוקראטיים והמשוררים הגרמניים (הולדרלין, טראקל) מעניקים לפנומנולוג את שפת הראשית, את השפה הקרובה ביותר למחשבת ההיות, שכן בכתבים מדהדים הרגישות האנושית המקורית ביותר נוכח ההיות. לפרש טקסטים אלו, בשביל היידגר, זה להקשיב לשפת ההיות. ב'הומניזם של האדם האחר' לוינס מקביל במפורש את היחס שלו לפסוקים ליחסו של היידגר לשירה הגרמנית: 'האין פסוקי המקרא ראויים להיות מצוטטים לפחות באותה מידה כמו הולדרלין וטראקל? [...] האם להתפלסף פירושו לפענח כתב מוצפן על כלף מחוקק?' (הנ"ל, 'הומניזם של האדם האחר', ס' בוסתן [מתרגמת], ירושלים תשס"ד, עמ' 126-127).

38 עמ' 126.

שהוא מתבצע ב'הזמן והאחר' אינו אלא תרגום פנומנולוגי של ההיפוך מן הקללה להלל שאותו זיהה לוינס בחוויית הסבל היהודי. בזאת אבקש לעיין כעת. בחלק השלישי של 'הזמן והאחר' מציע לוינס פנומנולוגיה של הסבל. בסבל, שוב, אני חווה את היותי-רתוק להיות: 'הסבל הפיזי, בכל דרגותיו, הוא חוסר אפשרות להתנתק מרגע הקיום. הסבל הפיזי הוא עצם אי-הימחות ההיות [l'irrémissibilité de l'être]. תוכן הסבל נמוג בחוסר האפשרות להתנתק מהסבל'.³⁹ בסבל, אין ביכולותיי לברוח, אני רתוק לסבלי, ללא זמן או מרחב שבהם אני יכול למצוא מפלט. לפחות בסבל יש אני סובל, יש סובייקט (בניגוד לקיום ללא קיים, המתואר כחווית איבוד הסובייקטיביות). יתר על כן, בסבל הסובייקט חווה את היותו סובייקט באופן האינטנסיבי ביותר: הוא חווה את היותו סובייקט כהיות שלא ניתן לברוח ממנו. האני, בסבל, נצמת להיותו. ושוב אנו פוגשים את המושג *irremissibilité*, המרכזי כל כך בטקסטים של שנות השלושים והארבעים. ואולם הפנומנולוגיה כאן אינה נעצרת ברגע ההיצממות להיות. הסבל, ממשיך לוינס, אינו רק ריתוק להיות, אלא גם, בד בבד, קרבה של המוות. הסבל מבשר את המוות. לא במובן שהסבל יכול להוביל למוות או שהמוות עשוי להיות התוצאה הסיבתית של סבל רב, אלא בעצם הסבל, אני חש את המוות מתקרב:

בסבל, בד בבד עם הקריאה לאין בלתי אפשרי, יש גם את קרבת המוות. לא רק ההרגשה והידיעה שהסבל עלול להוביל אל המוות. הכאב עצמו צופן בחובו מעין שיא, כאילו שמשוהו עוד יותר נורא מהסבל עומד להתרחש, כאילו על אף העדר כל מרחב נסיגה – העדר המהווה את הסבל – יש עוד קרקע חופשית להתארעות, כאילו שעוד יש ממה לחשוש, כאילו שאנו עומדים על סף התארעות מעבר לזו שנחשפה עד תומה בסבל.⁴⁰

בסבל, המוות עשוי להלוים בי בפתאומיות. כמובן, עובדה זו נכונה תמיד: המוות יכול להפתיעני בכל רגע ורגע. אולם בסבל אפשרות זו הופכת מאמת מופשטת לחוויה מוחשית: הסבל גובל במוות. בסבל אני הווה בשכנות עם המוות. וכאן, על הגבול המפריד ביני לבין המוות, אני מתנסה באופן בלתי אמצעי באחרות המוחלטת של המוות. המוות אינו מוטרם בסבל, היחס שלי אליו אינו זה של פרויקט, ואין הוא גם מסמן, כמו בסעיף חמישים של 'היות וזמן', את אפשרותי האחרונה והעילאית. המוות נחוזה כאחרות

39 הנ"ל, הזמן והאחר (לעיל הערה 18), עמ' 40.
40 שם.

רדיקלית, המתקרבת יותר ויותר. ובנוגע אליו, אני מגלה את היותי חלש, ללא־כוחות, חסר־יכולות. המוות, מבעד לסבל, מגלה לי את סבילותי: 'התבשרות המוות בסבל, מחוץ לכל אור, היא התנסות בסבילות הסובייקט שהיה עד אז פעיל'.⁴¹ הסבל, תמיד על גבול המוות, מסמן את סופו של הסובייקט כמכלול של אפשרויות, סופו של הסובייקט כפרויקט, כחירות. סופו של הסובייקט־אדון: 'הנקודה החשובה בגישתנו אל המוות היא שברגע מסוים איננו יכולים יותר להיות יכולים; בכך בדיוק מאבד הסובייקט את עצם אדנותו כסובייקט'.⁴² אם עד כאן לוינס התרחק בצעדים זעירים מהיידגר – ההיות (במובן של יש) אינו נדיב אלא מאיים, מחריד; מאחורי ה־*Geworfenheit*, ה־*être rivé* – הרי שכאן לוינס תוקף את לב הפנומנולוגיה ההיידגריאנית, את משמעות היות האדם לקראת־המוות. לוינס מסכים עם היידגר בדבר מרכזיות היחס אל המוות להבנת הקיום האנושי, אולם הוא מפרש אחרת לגמרי יחס זה. לוינס אינו מהלל את ה'עמידה האיתנה', ההרואית, של האני נוכח המוות (כמו בתיאורי ה־*Entschlossenheit* של סעיף שישים של היות וזמן). אצלו המוות מגלה לנו את סבילות הסובייקט־נוכח־המוות. סבילות המסתמנת בעובדה שהאדם לעולם אינו בעצם נוכח־המוות. סבילות הנוגעת לעצם הנוכחות של הסובייקט נוכח־המוות: 'אצל היידגר, המוות הוא האירוע עצמו של החירות, בעוד שלנו נראה כי בסבל מגיע הסובייקט אל גבול האפשר. הוא מוצא את עצמו כבול, חסר אונים ובאופן מסוים סביל'.⁴³

סבילות שלילית זו מכינה את הסובייקט לסבילות חיובית, למפגש עם הזולת: 'רק הווה שבדידותו התכווצה מכוח הסבל עד הגיעו ליחס עם המוות ניצב על מישור שבו היחס עם האחר נהיה אפשרי'.⁴⁴ כמו המוות, הזולת הוא אחרות מוחלטת. ואולם פני האחר אינם כפני המוות. מולם, אני סביל באופן אחר. שכן הפנים, בניגוד למוות, מאירות: לפנים יש זיו.

המצב הזה – שבו אירוע קורא לסובייקט שלא מקבל אותו על עצמו, שלא יכול להיות יכול כלום לגביו, אבל שבו הוא באופן מסוים בכל זאת ניצב בפניו – הוא היחס עם הזולת, הפנים־אל־פנים עם הזולת, הפגישה בפנים, שבה בעת מסגירות ומסתירות את הזולת. האחר ה'מקָבֵל' [*assumé*] – זה הזולת.⁴⁵

41 שם, עמ' 40–41.

42 שם, עמ' 44.

43 שם, עמ' 41 (תרגום בשינויים קלים).

44 שם, עמ' 45.

45 שם, עמ' 58.

מן המוות כאחרות מוחלטת אל הזולת כאחרות מוחלטת: היפוך אתי. לא במובן המוסרי של המילה – כללים, מוסר, חוקים נורמטיביים – אלא במובן שהיחס לזולת פותח לסובייקט אופק מעבר למוות: האני אינו עוד נוכח-המוות אלא נוכח-הזולת. האחרות החיובית של הזולת מכוונת את האני. נוכח הזולת, האני נוכח.⁴⁶ ביום השישי לבריאת העולם נברא האדם, ועמו המוות מלמד המדרש. הפסוק מורה: 'וירא אלהים והנה טוב מאוד'. רבי מאיר מפרש: 'הנה טוב מאוד. הנה טוב מות' (בראשית רבה ט, ה). רוונצווייג, בסוף ספר הבריאה בחלק השני של 'כוכב הגאולה', מביא את דברי רבי מאיר ומפרשו:

'מאוד' זה מבשר בקרב הבריאה גופה איזו 'בריאה-של-מעלה', בקרב התחום הארצי תחום שלמעלה מן הארצי, דבר שונה מן החיים, עם שהוא שייך לחיים ולחיים בלבד, שנברא עם החיים בבריאה אחרונה שלהם ועם זה נותנים לחוש שיבואו על השלמתם רק מעבר לחיים: זה המוות. המוות הנברא של היציר הוא האות המבשר את ההתגלות של החיים העל-יציריים [...] על כן לא נאמר ביום השישי של בריאת העולם 'כי טוב' אלא 'הנה טוב מאוד'. בתורתו של רבי מאיר מצאו כתוב: הנה טוב מאוד – הנה טוב מות.⁴⁷

היחס אל המוות הנו מבחן המשמעות; המוות מעמיד את המשמעות במבחן. לשמוע במוות יותר מאשר את נוכחות האין (היידגר) משמע לחוות את עצם האחרות אחרת; משמע לזהות בעומק האחרות של המוות אירוע חיובי של משמעות, פתיחה של ממד חדש, מעבר לטרגיות החונקת של ההיות. פתיחה של ממד חדש המשחרר מן ההיות: טרנסצנדנטיות פורה. התאורים של המעבר מן היחס למוות ליחס לזולת ב'הזמן והאחר' מספקים לפרשנות של רוונצווייג בסיס פנומנולוגי. ב'הזמן והאחר', המוות אינו עוד האופק האחרון של מחשבת הקיום אלא אחד מרגעיו: הוא אות לדבר המצוי מעבר-

46 ב'הזמן והאחר' וב'מהקיום אל הקיים' המפגש עם הזולת אינו מתפקד עדיין כרגע אתי במובן של הטקסטים המאורחים יותר. לוינס אינו מזהה בפנומנולוגיה מוקדמת זו את האיות הציוויית של הפנים, וכל התמטיקה של האחריות – שמופיעה רק בשלב מאוחר יותר בהגותו של לוינס, החל מטקסטים משנות החמישים כמו 'האם האונטולוגיה היא פונדמנטלית?' (1951), 'חירות וציווי' (1953) או 'האני והכוליות' (1954), וכלה בטקסטים הגדולים של שנות השישים והשבעים כגון 'כוליות ואינסוף' ו'אחרת מהיות או מעבר למהות' – נעדרת מטקסטים מוקדמים אלו. מחשבת האחר אצל לוינס אינה מראשית דרכה מחשבה על האחריות כלפי הזולת, אלא על היחס עם הזולת כמאפשר, כדבריו ב'הזמן והאחר', 'לנצח את המוות' (הנ"ל, הזמן והאחר [לעיל הערה 18], עמ' 60).

47 רוונצווייג (לעיל הערה 30), עמ' 189.

לעולם בעולם (האחר). הוא סימן ליחס אחר עם האחרות: היחס עם הזולת. בפנים אל-פנים אני אמנם ביחס עם אחרות מוחלטת (כמו במוות), אני אמנם מוצא עצמי כסובייקט סביל (אני לא יכול להכיל את הזולת, ללכוד אותה, לצמצם אותה למושגים המוכרים שלי; כמו המוות) אולם סבילות זו והיחס עם האחרות כאן אינם עוד דבר-מה שלי (קללה בשפתו של לוינס ה'יהודי') אלא יחס פורה עם הטרנסצנדנטיות (הלל בשפתו של לוינס ה'יהודי').⁴⁸

מן המוות אל הזולת: היפוך, כמו בטקסטים היהודיים משנות השלושים והארבעים. ובהגיעו לרגע המכריע (בקצה הסבל, בקרבה המקסימלית אל המוות), לוינס פונה לשפת ההתגלות, לפסוק:

רק הווה שבדידותו התכווצה מכוח הסבל עד הגיעו ליחס עם המוות ניצב על מישור שבו היחס עם האחר נהיה אפשרי [...] את היחס הזה ראוי לאפיין במונחים שלא שאובים מן היחסים המתארים את האור. אני חושב שהיחס הארוטי מספק לנו את אב-הטיפוס לכך. הארוס, עז כמוות, יספק לנו את הבסיס לניתוח היחס עם המסתורין.⁴⁹

ברגע המכריע – ברגע אי-ההכרעה – התיאור הפנומנולוגי מודרך על ידי ביטוי החורג מסדר העולם: 'עזה כמוות האהבה'. היחידה הפסקית – ההתגלות – מכריעה עבורי.⁵⁰ המעבר מהמוות (יחס עם אחרות אימתנית ומאיימת) לאהבה (יחס פורה עם זולת, עם אחר[ת], עם אישה), נאמר בשפת ההתגלות. במעבר מהתיאור השליילי לתיאור החיובי (מן המוות כמסתורין לאחרות החיובית של הזולת), היחידה הפסקית מפסיקה את הכתיבה הפנומנולוגית ומדריכה את התיאור מעבר למה שהלוגוס מסוגל לומר. 'הזמן והאחר' מתרגם את ההיפוך מקללה להלל.⁵¹ אך בלב התרגום, וכחלק מהותי

48 מכאן ההתמקדות של הסעיפים האחרונים של 'הזמן והאחר' במשמעות הפוריות.

49 לוינס, הזמן והאחר (לעיל הערה 18), עמ' 45.

50 שוב רונצווייג אינו רחוק: במעבר מספר הבריאה לספר ההתגלות, הוא כותב: 'עזה כמוות אהבה [...] אבן הראשה בקימרון האפל של הבריאה נהיית לאבן-פינה בבית הזוהר של ההתגלות' (הנ"ל [לעיל הערה 30], עמ' 190). אצל רונצווייג, ההבדל בין איש ההתגלות לאדם המיתי מתבטא בדיקוי ביחסם השונה לארוס ולטאנאטוס, לאהבה ולמוות. בעוד רגע ההתגלות הוא היחשפות לאהבה מאחורי המוות, הרי שחיייו של האדם הטרגי מתאפיינים בכך שאצלו, מאחורי האהבה מתגלה המוות: העצמיות, כותב רונצווייג, 'דיימון עיוור ואילם זה, המסוגר בתוך עצמו, מתגפל על האדם כפעם הראשונה במסווה של ארוס, ומאז והלאה הוא נלווה אליו בחייו עד לאותו רגע שבו הוא מסיר מעליו את המסווה ומתגלה לו כתאנאטוס' (שם, עמ' 110).

51 בכוליות ואינסוף, אך בעיקר ב'אחרת מהיות או מעבר למהות', לוינס ממשיך מגמה זו.

שלו, לוינס שומר מקום לפסוק. כמו לא ניתן להשלים את מלאכת התרגום, כמו היוונית אינה מסוגלת לומר הכל. בלב לבו של התרגום, יש לשמר דבר-מה מדברי המקור. כמו ישנם דברים שלא-ניתן-לתרגם.

ה. שארית: הלא-ניתן-לתרגום

בכתבי לוינס משנות השלושים והארבעים מתואר היהודי מחד גיסא ככבול בהיותו, ומאידך גיסא כחווה כבילות זו באופן חיובי, כהתגלות (פנייה מקללה להלל). זו חוויית הראשית המונחת בתשתית מחשבת לוינס. ואולם למן שנות החמישים והלאה זוכה הרפלקסיה על חוויית הראשית לפחות ופחות מקום בכתביו, ונושא ההיפוך מקללה להלל כמאפיין עיקרי של ההתנסות היהודית בסבל כמו נעדר לחלוטין מכתבתו המאוחרת. יתר על כן: לוינס לא שילב את הטקסטים משנות השלושים והארבעים באסופות המאמרים שלו על היהדות. מדוע בחר לוינס שלא לפרסם את 'היות יהודי' בקובץ המסות שלו על היהדות ('חירות קשה'), או את כל אותם טקסטים העוסקים במצב היהודי תחת הרדיפה הנאצית כמו 'ההשראה הדתית של "כל ישראל חברים"'

אינטואיצית הראשית זוכה ביצירות אלו לתרגומים פנומנולוגיים יותר ויותר חדים. לוינס מתאר בטקסטים אלו את הכבילות להיות כצד האחר, השלילי, של הכבילות לאדם האחר ('אליהם ללא פנים', כביטוי הקולע ב'כוליות ואינסוף' [לעיל הערה 11], עמ' 112). בניגוד לכבילות להיות, החיוב הבוקע מפניו של הזולת מעניק משמעות ומכונן סובייקט, וכך הופך את הכבילות להיות לכבילות אתית: איני יכול לברוח... מן האחר, מן האחריות: 'האני ביחס עם האינסופי הוא חוסר האפשרות לעצור את צעידתו קדימה, חוסר האפשרות לנטוש את תפקידו לפי הביטוי של אפלטון בפידון', כותב לוינס ב'עקבת האחר' ('הנ"ל', 'עקבת האחר', 'י' רון [מתרגם], CEL 2 [2003], עמ' לב). אולם רק ב'אחרת מהיות או מעבר למהות' מגיע לוינס לתיאורים שלמים של האינטריגה האתית (חוסר האפשרות לנוס מהאחר) כהיפוך של האינטריגה הטריגית (חוסר האפשרות לנוס מההיות). רעיון האחריות, המרכזי כל כך בהגותו הבשלה של לוינס, אומר בדיוק זאת: אינני יכול שלא להיענות לצו העולה מפניו של הזולת: 'באחריות, הזהה, האני, הוא אני שנקבע לו תפקיד [...] מבלי שיוכל לחמוק ממנו' (E. Levinas, *Autrement qu'Être ou au-delà de*, Paris 1990, pp. 212-213). חוסר יכולת זו אינו נחווה כאבדן הסובייקט, כמצוקה, אלא כסובייקטיביזציה של הסובייקט המובנת כהיפתחות האני לטרנסצנדנטי: 'האחריות היא מה שמוטל אך ורק עלי, ובאופן אנושי אינני יכול לסרב לה. המשא הזה הוא כבודו העליון של היחיד. האני, שלא ניתן להחלפה, הוא אני רק במידה שאני אחראי' (שם). בניסוחים הבשלים ביותר של לוינס, אנו מוציאים הדהוד לאינטואיציה הראשית: הוא הופך את מצוקת היש ('il-y-a'), את חוסר האפשרות השלילית להיחלץ מן ההיות, לחוסר אפשרות חיובית לחמוק מדרישת האחר, מן הצו הבוקע מפניו של הזולת. התיאורים הפנומנולוגיים-אתיים ממחישים את אפשרות ההיפוך מקללה (חוסר אפשרות שלילית) להלל (חוסר אפשרות חיובית).

או 'האקטואליות של הרמב"ם', או אותם המאמרים שכתב על חוויית השבי היהודי? מה פשר הסתרה זו?

אין בכוונתי לייחס ללוינס כוונות זדון בשאלתי שאלה זו. מה שמעניין אותי היא עצם העובדה שטקסטים אלו לא זכו למקום בקורפוס שלו. עובדה זו אומרת דרשני. הנה ההיפותזה שאציע: הסתרה זו קשורה באופן אינטימי לדוקטרינת התרגום של לוינס. כדי להבין את פשר ההסתרה עלינו להתעמק אפוא בדוקטרינת התרגום שלו. האמירות של לוינס בטקסטים משנות השלושים הן ישירות, חד משמעיות, ולא פשוטות. הוא אינו מציע שם פילוסופיה, אלא לכל היותר תיאורים פנומנולוגיים שלא מתכנסים לכדי מהלך שיטתי. טקסטים אלו הם עדות. עדות בגוף ראשון: במאמרים, בפומבי, וביומנים שלו, באופן פרטי וישיר יותר. הפילוסופיה של לוינס מתחילה כאשר הוא מחליט לתרגם, כאשר הוא מציע תרגום פנומנולוגי לאמת היהודית. ואולם, בטקסטים משנות השלושים והארבעים, לוינס מחלק חלוקה קטגוריאלית בין היהודי ל-"Dasein", בין ההיות יהודי להיות הלא-יהודי (הפנייה מקללה להלל מיוחסת ביחוד ליהודי). השאלה הנשאלת היא: האם חלוקה זו עצמה ניתנת לתרגום? האם ניתן לתרגם אמת המציינת לכאורה הברדל, אחר שאין להעמידו על הוזהה? או אם לדבר בשפת המקורות ובשפה שלוינס בעצמו מאמץ, האם ניתן לתרגם את אמת הנבחרות לשפה האוניברסלית של הפילוסופיה? האם הכול ניתן לתרגום ליוונית? תשובה על שאלה זו, כך אבקש להראות, תאפשר לנו להבין את הצנעתם של הטקסטים היהודיים של שנות השלושים והארבעים.

בצד השימוש של לוינס במטפורת התרגום בהכרזות הפרוגרמטיות שלו, בכמה מקומות בהגותו הוא מעיין לעומק בסוגיית התרגום. המקום הבולט ביותר שבו הוא עושה זאת הוא בקריאה התלמודית על מסכת מגילה (ח ע"ב, ט ע"א) בשם 'תרגום הכתובים'. הסוגיה שם עוסקת בשאלת מעמדם של תרגומם של כתובי הקודש. האם כתובים מתורגמים משמרים את קדושתם ('מטמאים את הידיים' כלשון הגמרא) או לא. כדי לבסס את דברי ר' שמעון בן גמליאל במשנה, שלפיו ניתן לתרגם את הכתובים ליוונית בלבד מבלי שאלו יאבדו מקדושתם, מביאה הגמרא את סיפור תרגום השבעים. זו גרסת התלמוד לסיפור זה: תלמי המלך כינס שבעים ושניים זקנים, הושיבם כל אחד בנפרד וציווה עליהם לתרגם את התורה ליוונית, ובנס תרגמו כל שבעים ושניים החכמים את התורה באופן זהה ('נתן הקב"ה בלב כל אחד ואחד עצה והסכימו כולם לדעת אחת'). לוינס מוצא באגדתא זו לגיטימציה תלמודית לפרוגרמה הפילוסופית שלו.

סיפור זה מבטא את ההסכמה האלוהית למפעל תרגום התורה ליוונית [...] כניסה זו של היוונית בתוך הכתובים, ברית זו בין התורה העברית ליוונית, התבוללות זו היא אשר זוכה ל'אישור' בדף ט במסכת מגילה, המתאר את נס התרגום הזהה.⁵²

תרגום התורה ליוונית זכה לאישור אלוהי. דהיינו, עבור לוינס: ניתן לעשות 'פילוסופיה יהודית', לתרגם בשפה האוניברסלית את האמת היהודית. ואולם לוינס אינו נעצר כאן. שכן סיפור תרגום השבעים אינו נעצר כאן. לסיפור זה יש תוספת: פרשת השינויים. לאחר שתלמי הפריד את שבעים ושניים הזקנים וציווה עליהם לתרגם את התורה ליוונית, ואלו תרגמו את התורה באופן זהה, מציינת הגמרא עניין נוסף: בחמישה עשר מקומות שבעים ושניים הזקנים סטו מן המקור (למשל, במקום לתרגם 'בראשית ברא אלוהים' תרגמו 'אלוהים ברא בראשית', במקום 'נעשה אדם' תרגמו 'אעשה אדם', וכו' כמפורט בגמרא שם). נס כפול: לא רק שהזקנים תרגמו את התורה באופן זהה לחלוטין, אלא הם גם שינו מהתרגום המילולי באותם מקומות בדיוק (רק שלושה מהם מופיעים בתרגום השבעים המצוי בידינו היום). לוינס, בקריאה שלו, רגיש לפרט זה בסיפור, וכך הוא מפרשו: 'חמישה עשר השינויים שהוכנסו בתרגום השבעים משמעותם כנראה שישנו קטע שלא ניתן לתרגום בלב החומש עצמו'.⁵³ ובריאיון משנת 1983, ובו הוא דן פעם נוספת בסוגיית התרגום במסכת מגילה, הוא כותב:

הטקסט התלמודי שהזכרתי זה עתה אומר שהתורה משמרת את מלוא משמעותה הדתית כאשר היא מתורגמת ליוונית. אולם בה בעת הוא חושף את קיומו של הבלתי־ניתן־לתרגום, של פער במשמעויות [un écart de sens].⁵⁴

התרגום ליוונית אפשרי, אולם הוא לעולם לא יהיה שלם. יש, בלב החומש, משמעויות שלא ניתן לתרגמן, שמתנגדות לכל תרגום. בצד הלגיטימציה שהגמרא מעניקה לתרגום ליוונית היא גם מורה על גבול: התורה אינה ניתנת לתרגום ללא שארית. ולוינס קשוב לשני השיעורים של הגמרא, קשב המאיר באור חוזר על דוקטרינת התרגום שלו עצמו והופך אותה למורכבת.⁵⁵ בצד התשוקה הלגיטימית לתרגם את

52 E. Levinas, 'La traduction de l'écriture', *À l'heure des nations*, Paris 1988, pp. 58-60
תרגום שלי, א"ש.

53 שם, עמ' 61.

54 E. Levinas, *Transcendance et intelligibilité*, Paris 1996, p. 44
תרגום שלי, א"ש.

55 רוב הפרשנים נצמדים לדוקטרינת התרגום הפשוטה של לוינס (לתרגם את החכמה היהודית לשפה

האמיתות היהודיות לשפה פילוסופית הוא מכיר בגבולות תשוקה זו לאוניברסליזציה: לא הכל ניתן לתרגום.

השאלה היא היכן נמצא גבול זה? מהי אותה שארית לא־ניתנת־לתרגום? מהו אותו הדבר שהשפה היוונית אינה מסוגלת להכיל? החורג באופן מהותי מהלוגוס⁵⁶ כדי לענות על שאלה זו עלינו לחזור לתחילת הקריאה התלמודית על תרגום הכתובים, ובפרט לסברת רבן גמליאל, החולק על רבנן. לפי רבן גמליאל ניתן לתרגם את כל הכתובים מבלי שיאבדו מקדושתם חוץ ממגילת אסתר: 'כאן במגילה כאן בספרים; מגילה מאי טעמה? דכתיב בה ככתבם וכלשונם' (מגילה ט ע"א). מכל הספרים דווקא מגילת אסתר מאבדת מקדושתה בתרגום. מדוע ניתן למגילת אסתר מעמד מיוחד כל כך עד אשר רק היא חייבת להימסר בלשונה המקורי, מעבר להסברים הטכניים שמביא רבן גמליאל ('דכתיב בה ככתבם וכלשונם')? מה הופך ספר זה ללא־ניתן־לתרגום? לוינס משיב:

מגילת אסתר הוא הספר היחיד בתנ"ך שהדרמה שלו מתרחשת בפזורה היהודית בין העמים, הוא הספר היחיד של הגולה [...] מגילת אסתר, שהנו ספר על הרדיפה, ספר על האנטישמיות, מובן ליהודים אך ורק כאשר הדברים מועברים ככתבם וכלשונם! את כאב הרדיפה האנטישמית ניתן לספר רק בשפת הקרבן: הוא מועבר בעזרת סימנים בלתי־ניתנים להחלפה. יגידו מה שיגידו

אוניברסלית), ולא נתנים מספיק את הדעת על המורכבות שבדוקטרינה זו (גבולות התרגום). רוברט גיבס למשל מסתפק בלציין ש'השאלה אם העברית ניתנת לתרגום במלואה ביוונית ואם היוונית זקוקה להשראה של העברית הן שאלות פונדמנטליות לפילוסופיה היהודית היום', אך הוא לא מרחיב בעניין (ראו: גיבס [לעיל הערה 2], עמ' 174), ותמרה רייט מציינת את הרגע הזה ב'קריאה התלמודית' על תרגום הכתובים (ההכרה בלא־ניתן־לתרגום), אך היא אינה גוזרת מכך שום השלכות לגבי תורת התרגום של לוינס (ראו: רייט [לעיל הערה 2], עמ' 152–153). מורגן לעומת זאת מעיין יותר לעומק בפרשת השינויים ובשיעור שלוינס גזור ממנה, ומציע בעקבות כך הבנה הרבה יותר מסוגנת של מלאכת התרגום אצל לוינס: 'התרגום ליוונית אולי לא תתפוס לעולם עד הסוף את טבע הדרשה האתית, אולם הוא מספק לנו גישה ל"יתרה הדתית הזו של האמת"' (ראו: מורגן [לעיל הערה 2], עמ' 395). ואולם כדי להשלים את דוקטרינת התרגום יש להבין את טבע הבלתי־ניתן־לתרגום. לכך אקדיש את החלק האחרון של מאמר זה.

לוינס מאיר כבדרך אגב במאמרו על תרגום הכתובים שיהיה זה מעניין לעיין ולדרוש בכל אחד ואחד מהשינויים שמופיעים במסכת מגילה (שם, עמ' 44–45). זו הייתה יכולה להיות דרך נוספת לברר את גבולות התרגום. אך לוינס אינו מפרש את השינויים, ולכן אין לדעת כיצד הבין את השינויים הללו, ומה הסיק מתוך כך לגבי גבולות התרגום. מורגן בדיון שלו על התרגום אצל לוינס מציע עיון מעניין בנקודה זו (ראו: מורגן [לעיל הערה 2], עמ' 389–395).

הסוציולוגים, כאב זה אינו מקרה פרטיקולרי של תופעה כללית, אף אם כל הנושאים האחרים המופיעים בכתובים הם בין-אנושיים וניתנים לתרגום בכל לשון. טקסט זה על האנטישמיות של המן ועמלק הוא בעל מובן רק כאשר הוא מועבר ב'גופן' יהודי ובשפת המקור.⁵⁷

רדיפת היהודים על ידי המן, דהיינו האנטישמיות, היא נקודת האל-תרגום. כאשר מדובר ברדיפת (הגוף) היהודי, הדברים חייבים להיאמר בשפת המקור. את הסבל, את האופן הייחודי שבו הסבל נחוה, לא ניתן לתרגם. כאן מצוי ההבדל המוחלט. ההבדל שלא ניתן לתווך משפה לשפה. שלא ניתן לתרגם. ואולם, הטקסטים משנות השלושים והארבעים עוסקים בנקודה זו בדיוק. הם נכתבו בעיצומה של הרדיפה הנאצית ועוסקים במה שמתגלה ליהודי מבעד לרדיפה זו: ההיות תרוק ליהדות כקללה שהופכת להלל. בהיפוך זה מהדהד במישרין הפסוק ממגילת אסתר (ט 22): 'אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב'. היפוך זה, המתרחש באינטנסיביות של החוויה היהודית, אינו ניתן לתרגום לשפה האוניברסלית של הפילוסופיה. חוויה ייחודית זו מועברת רק 'בעזרת סימנים בלתי ניתנים להחלפה'. לוינס אינו רק אומר זאת (בקריאה התלמודית), אלא הוא גם עושה זאת (בטקסטים של שנות השלושים והארבעים).⁵⁸

במרומו, אך שאינו משתמע לשתי פנים, לוינס מציע כאן מפתח להבנת היחס שבין הטקסטים היהודיים שלו לאלו הפילוסופיים: אכן ישנה אמת יהודית שניתנת לתרגום בכל לשון ולשון. במובן זה, היהדות עדיין מחכה לתרגום שלה ליוונית. והפילוסופיה של לוינס היא ניסיון להגשים תכנית זו. ואולם ייזוותר תמיד גרעין לא מוסבר, בלתי ניתן לתרגום: אותו מקום הנחוה על ידי היהודי בשעת הצער, בשעת הסבל. לוינס 'מסתר' את הטקסטים משנות השלושים והארבעים העוסקים מפורשות בחוויית הסבל היהודי. כמו מבקש הוא ללמד אתנו שיעור באמצעות הצנעת הטקסטים הללו. כמו מגילת אסתר, אלו אינם ניתנים לתרגום. אותם יש לקרוא, לשמוע, 'ככתבם וכלשונם'.⁵⁹

57 לוינס, 'La traduction de l'écriture' (לעיל הערה 52), עמ' 56-57.

58 כך ניתן גם להבין את ההקדשה בעמוד השער של 'אחרת מהיות או מעבר למהות': הקדשה זו, לזכר קרוביו של לוינס שנספו בשואה, כתובה בשפה ובגופן עבריים.

59 רוברט גיבס בהערות שלו על הלא-ניתן-לתרגום, כותב: 'שאלת השאריית בתרגום, לשאלת הגרעין הלא ניתן לתרגום, יש השלכות מרחיקות לכת. אפשר לראות את מה שניתן לתרגם ל"יוונית" כלא "עברי" באמת' (הנ"ל [לעיל הערה 2], עמ' 173). הערה זו חשובה ביותר. ואכן, אם

לוינס אינו פאולוס: הוא אינו מוחק את דברי המקור כדי לכוונן כנסייה אוניברסלית. גם כאשר הוא מציג את הגרסה האוניברסליסטית ביותר של מושג הבחירה (קטגוריה מוסרית ולא עובדה היסטורית), הוא לא מוכן להיפטר מ'ישראל ההיסטורי', מ'ישראל שבבשר'. במאמרו 'דת של מבוגרים', בסעיף על האוניברסליזם, כותב לוינס כך בנוגע לנבחרות:

ומדובר, בנוגע ל'ישראל', בקטגוריה מוסרית יותר מאשר בעובדה היסטורית, גם אם היה ישראל ההיסטורי נאמן בפועל לתפיסה האידיאלית של 'ישראל' וחס עצמו נושא מוסרית באחריות ובמחויבויות שהוא איננו דורש מאיש, אך המקיימות את העולם.⁶⁰

ה'אידיאל של ישראל' (הנבחרות כקטגוריה מוסרית) אינו זהה ל'ישראל ההיסטורי' (העובדתיות היהודית), אף ש'ישראל ההיסטורי' התאים הלכה למעשה ל'אידיאל של ישראל'. תמיד נותר אצל לוינס מקום ל'ישראל שבבשר'. ואולם שמירה על דברי המקור ונאמנות למחשבה אוניברסליסטית אינה משימה פשוטה. לכן בדבריו על האידיאל האוניברסליסטי של היהדות לוינס תמיד מהלך על גבול דק: אוניברסליזם זה מכונה ב'חירות קשה' 'פרטיקולריזם אוניברסלי', או, ב'שעת העמים', 'סינגולריות אוניברסלית'.⁶¹ את הנבחרות לא ניתן לתרגם ללא שארית. זהו 'הפרדוקס של ישראל':

ואחד מסודות הרוח:

הפילוסופיה של לוינס מסתכמת באתיקה, אם האתיקה היא התרגום ליוונית של החכמה היהודית, אזי יהיה קשה לאפיין את הפילוסופיה שלו כיהודית. ולמעשה, לוינס מודה בזה במפורש: 'מהי בסופו של דבר היהדות – במה היא שונה מדתות אחרות המלאות גם הן בהוראות מוסריות ובכללים טובים, שגם הן הגיעו לרעיון אחדותו של העיקרון האלוהי, מהי היהדות אם לא החוויה, מאז ישעיהו, מאז איוב, של היפוך אפשרי זה – לפני התקווה, מעומק הייאוש – של הכאב לאושר' (הנ"ל, *Oeuvres 1: Carnets de captivité* [לעיל הערה 4], עמ' 213; וראו גם: הנ"ל, היות יהודי [לעיל הערה 28], עמ' 1). המוסר, כותב כאן לוינס, אינו מה שמאפיין את היהדות. ולכן אם המוסר הוא השיעור העיקרי של לוינס אזי צורך קוסקי בטענו שהפנומנולוגיה של לוינס היא פנומנולוגיה של דתיות הסובייקט ולא של הדתיות היהודית של הסובייקט (שכן, כותב קוסקי [לעיל הערה 2], עמ' 157, 'גילוי דתיותו של הסובייקט מתרחש אצל לוינס באמצעות פנומנולוגיה של הסובייקט ככזה [...] מחוץ לכל הקשר היסטורי או תרבותי'). ואולם ההערה של קוסקי נכונה רק אם השיעור העיקרי של הפנומנולוגיה של הפנים של האחר הוא אתיקה. אך לא אם השיעור העיקרי של הפנומנולוגיה של לוינס הוא ההיפוך מקללה להלל, שלוינס מזהה אותה באופן מיוחד עם ההיות יהודי ושאותו, במובן מסוים, לא ניתן לתרגם במלואו ליוונית.

60 ע' לוינס, חירות קשה: מסות על יהדות, ע' בסוק (מתרגם), תל-אביב 2007, עמ' 82-83.

61 עמ' 60; וכן: הנ"ל, *A l'heure des nations* (לעיל הערה 7), עמ' 167.

האוניברסליזם התורשתי של הרוח היהודית, המשוקע באוצרות כתבי הקודש והספרות הרבנית, מכיל רגע של התבודדות והתרחקות שלא ניתן למחיקה. זו ייחודיות שאינה רק פרי מובן מאליו של גלות וגטו, אלא כפי הנראה, הסתגרות מהותית של תודעת תוספת אחריות לכלל האנושות. זו זכות-יתר מוזרה ולא נוחה, חוסר שוויון ייחודי הכופה מחויבויות כלפי האדם האחר, דבר שלא נתבע ממנו. זו, כפי הנראה, משמעות תודעת הבחירה [...] האם זו ייחודיות או מצוינות? זו מצוינות של מסר יוצא דופן, אף שהוא מופנה לכולם. זהו פרדוקס של ישראל ואחד מסודות הרוח. אני משוכנע בכך.⁶²

תורת התרגום המורכבת של לוינס, ומעשה התרגום המתבצעת ביצירתו, הם ביטוי לפרדוקס זה של ישראל. ולסוד זה של הרוח.

62 הנ"ל, התבוללות ותרבות חדשה (לעיל הערה 6), עמ' 250–251.