





אם אהבה כרוכה בויתור
וריבונות כרוכה בשלטון,
מהי אהבת מולדת?

על אהבה, שליטה וריבונות

מהי אהבה? מה היחס הראוי בין אהבה ובין שליטה וריבונות? אני מבקש להרהר בשתי שאלות אלו בעקבות הגותם של סימון וייל בספרה **הכובד והחסד**¹ וחוסה אורטגה אי גאסט בספרו **מסות על אהבה**.²

וייל מאפיינת את האהבה כך: "בין בני האדם, אנו מכירים הכרה מלאה רק בקיומם של אלה שאנו אוהבים. האמונה בקיומם של בני-אדם אחרים כשהם לעצמם היא אהבה" (שם, עמ' 97). קביעות חדות אלו מכילות שני היבטים משלימים: הכרתי וישותי.

הכרתנו את הזולת נעשית באמצעות התיאורים, האפיונים או התינוגים שאנו מייחסים לזולת. ואולם, אנו תופסים את בני האדם כפי שהם בשבילנו, ולא כפי שהם לעצמם. היות בשביל הזולת, משמעו שהאני המתאר הוא הסובייקט, הריבון, ושהזולת כשלעצמו אינו מוכר; הוא אובייקט בלבד, ולפיכך קיומו כסובייקט אינו זוכה לביטוי. תפיסה מעין זו אינה מותרת יסוד סודי, נסתר בהוויית האחר. קיומו תחום על ידי האופן שבו הוא מתפקד עבורי. בובר כינה את סוג הזיקה הזה "יחסי אני-לד".



עיון

פרופ' אבי שגיא, עמית מחקר בכיר במכון שלום הרטמן, מלמד במחלקה לפילוסופיה ומשמש ראש התוכנית ללימודי פרשנות ותרבות באוניברסיטת בר-אילן. מספריו האחרונים: להיות יהודי: י"ח ברנר כאקסיסטנציאליסט יהודי (הקיבוץ המאוחד ומרכז רפפורט, אוניברסיטת בר-אילן, 2007); המסע האנושי למשמעות: עיון הרמניוטי-פילוסופי ביצירות ספרותיות (אוניברסיטת בר-אילן, 2009).

1 סימון וייל, **הכובד והחסד**, תרגם עוזי בהר, ירושלים תשנ"ד.
2 חוסה אורטגה אי גאסט, **מסות על אהבה**, תרגם יורם ברונובסקי, ירושלים 1989.



”באהבה מוצא אתה את הפרדוקס של שתי נפשות שהיו לאחת ובכל זאת נשארו שתיים” אריך פרום

מהתבנית האופיינית ליחסי סובייקט-אובייקט. האוהב מוותר על היחס ההיררכי סובייקט-אובייקט לטובת היערכות נפשית חדשה: אקטיביות המובילה אותו לפסיביות, לעצירה ולהימנעות. רק פעולה זו, שהיא-היא אהבה, מאפשרת לנוכחות האחר לזרוח בפנינו; ההגבלה העצמית שלנו מאפשרת את הופעת חירותו ומלאותו של הזולת.

הניתוח שהציעה וייל מניח את היסודות ההכרתיים והישותיים של זיקת האהבה. יסודות אלו מתפרשים כהכרה בקיום של הזולת, או של כל מושא אהבה אחר כקיום שאינו מותנה בו, ולפיכך קיום שאינו מוכר לו עד תום. אכן, כל אובייקט אינו מוכר לי עד תום. מאז הגותו של אדמונד הוסרל יודעים אנו כי האופק של תיאורי האובייקט הוא אינסופי. אבל משמעותה של האינסופיות הזו ברורה: ככל שאוסיף תיאורים אפשריים למושא הכרתי, כך אני מתקדם בהכרתו. בטווח אינסופי הוא יהיה מוכר לי לחלוטין. לעומת זאת, מושא האהבה הוא לגמרי בלתי מוכר: הוא אינו מוכר לי כי אני נסוג מהפעלת הריבונות הסובייקטיבית, והמרחק מקבע את הווייתו הבלתי נגלית.

אולם תפיסת האהבה של וייל היא חלקית ובלתי ממצה. לפי וייל האהבה היא, בסופו של דבר, יחס הכרתי מסוים של האוהב כלפי מושא אהבתו. אבל האם היחס ההכרתי הזה הוא אהבה כפי שאנו מתנסים בה? נראה שווייל ערבבה בין התנאים ההכרתיים לאהבה ובין תוכנה. ריחוק, אי השתלטות וריסון עצמי הם תנאים לאהבה, אבל הם אינם אהבה. כדי לענות על השאלה מהי אהבה יש להתמקד בדיספוזיציה של האהבה; באופן שבו האוהב מתייחס בפועל למושא אהבתו.

האוהב יוצא מתוך עצמו

אם מניחים שהאהבה מבוססת על ההכרה בקיומו העצמאי של מושא האהבה, אוראז יחס האהבה הוא

כאמור, לפי וייל האהבה היא ”האמונה בקיומם של אחרים כשהם לעצמם”. האהבה חורגת אפוא מן ההכרה אל עבר הישות: היא משחררת את הזולת מכפיפותו לאני, ומאפשרת לו להיות נוכח בלי לשמש אובייקט עבורי. נוכחות זו של הזולת כיש עצמאי מנהירה את המשמעות ההכרתית המיוחדת של יחס האהבה: באהבה הזולת מקבל את אישורו כיש עצמאי שאינו מותנה בו, כלומר האהבה מאשרת את ההיות בשביל הזולת עצמו.

כיצד מחוללת האהבה את הפלא הזה? כיצד גוברת האהבה על המערכת ההכרתית-קוגניטיבית, הממקמת את הזולת כיש שהוא בשבילי? וייל כותבת: ”לזהם, פירוש הדבר לשנות, לגעת... להשתלט, פירושו לזהם. ליטול בעלות, פירושו לזהם”. משמע: ”לאהוב אהבה טהורה פירושו להסכים למרחק, להעריך את המרחק בינינו לבין מה שאנו אוהבים” (הכובד, עמ' 98). וייל מציבה דיכוטומיה בין זיהום ובין אהבה טהורה. הזיהום שהיא מדברת עליו מזוהה עם פרקטיקות כמו שינוי, נגיעה, בעלות ושליטה, ואילו האהבה היא היפוכן של הפרקטיקות האלה; היא הסכמה למרחק. אנו רגילים לחשוב על אהבה כעל קרבה, ואולם לדעת וייל, באופן פרדוקסלי קרבה היא סימפטום של זיהום. קשה לקבל את התמונה החד-ממדית שמציעה וייל. ואולם, האינטואיציה היסודית שלה חשובה: אהבה אינה יכולה להתקיים בלי שהאוהב מוכן להכיר במרחק שבינו ובין מושא אהבתו; שכן אם האוהב רואה במושא אהבתו רק משהו שהוא בשבילו, אוראז הוא אוהב את עצמו, מתוך הונאה עצמית שהוא אוהב את הזולת. אהבה היא גם (ולא כפי שטוענת וייל - רק) היכולת לסגת לאחור, הווייתור על שליטה, הנכונות לריסון עצמי ולצמצום נטייתו של האדם לריבונות ולהכלה עצמית.

תפיסה זו של האהבה מספקת את התשובה לשאלות שהצגתי: פלא הנוכחות של הזולת כפי שהוא לעצמו מתחולל רק אם האדם מוכן לסגת ולפנות מקום לאחר. לאמיתו של דבר, נוכחות הזולת מותנית בנסיגה

מימין בכון השעון: מרטין בובר, חוסה אורטגה אי גאסט, סימון וייל. שליטה וריבונות נגזרות מצורך, ואולי מתשוקה, אבל הן אינן קשורות בהכרח באהבה.



גם את ראשיתה של אהבה, השואפת לאיחוי הקרע, לאיחוד הפרודים; כלומר הפציעה הכפולה יוצרת לראשונה את האפשרות למפגש אמיתי, שהוא התנאי הקודם לאהבה בין שני יחידים. כאן חוזר במישור האינדיווידואלי מה שמוצג ב"משתה" של אפלטון בתור המקור המיתי של האהבה: **הפירוד שחילק את האחדות מעורר את האהבה, שהיא השאיפה לאיחוד הפרודים מחדש.**³

הארוס מייסד את הדיאלקטיקה של האהבה המכוננת על ידי יחסי הקרבה והריחוק כאחד. יחס זה הופך את מרחב האהבה למרחב של תשוקה וגעגוע, לתנועה מתמדת, או למרחב שהתכלית שלו היא התנועה עצמה, ולא משהו שמעבר לה.

תנועת האהבה מתחוללת במרחב הפנימי-הנפשי ולא בחלל הפיזי; היא פניית הנפש לעבר האחר, הצבת האחר כמרכז שהאוהב פונה אליו. הצבה זו אינה יחס הכרתי גרידא, ואף לא יחס חברותי. לפי אורטגה אי גאסט, הצבה זו מושתתת על "חום הנפש" (עמ' 14). חום זה הוא התשוקה, הרצייה או הנעגוע. האהבה כחום הנפש, או כחום פנימי, מתגלמת בהשתוקקות להיות עם הנאהב, להתאחד עמו. אבל אחדות זו אינה התפרקות האני במושא אהבתו, שכן משמעה ביטול המרחק. אריך פרום ביטא את התובנה הזאת בצורה בהירה: "האהבה היא כוח פעיל באדם; כוח הפורץ את המחיצות המבדילות בין אדם ובין זולתו, המאחדו עם זולתו; האהבה מסייעת לו להתגבר על הרגשת בידודו ובדילותו, אלא שהיא מניחה לו להיות הוא עצמו, לקיים את שלימותו. באהבה מוצא אתה את הפרדוקס של שתי פשוט שהיו לאחת ובכל זאת נשארו שתיים".⁴

תנועה לקראת האחר. תנועה זו מורכבת, שכן יש בה משום יציאה לקראת מושא האהבה בד בבד עם נסיגה גוברת והולכת משליטה ומריבונות.

פיתוח מרתק במיוחד של רעיונות אלו אפשר למצוא בדברי אורטגה אי גאסט. לדעתו, אהבה היא יציאה של האדם מתוך עצמו, מתוך המיקוד בעצמו. בלשונו: "האדם האוהב יוצא מתוך עצמו; הרי זה הניסיון הגדול ביותר שעשה הטבע לאפשר לאדם לצאת מתוך סגירותו לעבר משהו השונה ממנו. הדבר הזה אינו מתקדם לעברי, אלא אני הוא הנע לעברו בכל כוח-הרצון שלי" (מסות, עמ' 10). אהבה היא תנועה של טרנסצנדנציה עצמית: "הליכה מתמדת של ישותנו אל הישות האחרת" (שם, עמ' 12). האהבה היא אפוא "הגירה" (שם, עמ' 13) לתחמו של הזולת.

אבל תנועה זו אינה כיבוש הזולת; היא אינה יכולה להיות תנועה כזאת, שכן כיבוש הזולת משמעו צמצום המרחק. לכן אורטגה אי גאסט מדגיש כי האהבה היא "תהליך של הגירה מתמשכת לתחמו של המושא" (שם). התנועה וההגירה המתמשכות מבליטות הן את המרחק שהאני צריך לעבור לעבר מושא אהבתו, הן את העובדה שאי אפשר להדביק את המרחק הזה. האוהב מעמיד במרכז את מושא אהבתו; הוא פונה אליו, משתוקק אליו, אבל אינו מסלק את המרחק ההכרחי ליחס האהבה.

הניתוח הזה מקרב אותנו להבנת הפרדוקס העמוק המכונן את זיקת האהבה. אריך נוימן, בפירושו למיתוס של אמרו ופסיכה, תיאר בדקות את יסוד הארוס, המבטא את האהבה:

מעשה המרי מוביל אפוא לכלל מכאובי האינדיווידואציה, **הכופה על האדם להכיר את עצמו בזיקתו אל הזולת כנבדל ממנו, היינו - לא רק מחובר עימו.** המעשה של פסיכה פוצע אותו ואת ארוס, ובשני הפצעים הללו מתגלה הקרע, הפירוד שחל באחדותם הראשונית חסרת המודעות. אולם שתי הפציעות הללו יוצרות

3 אריך נוימן, **על ההתפתחות הנפשית של היסוד הנשי**, תרגמה מרים רון-בכר, תל אביב 1996, עמ' 59-60. ההדגשות שלי.

4 אריך פרום, **אמנות האהבה**, תרגם א"ד שפיר, תל אביב תשל"ג, עמ' 28.

רכושני: "זהו הבן שלי", או "זהו הבת שלי". הרכושנות, שהופכת את הילד לחפץ המשוך לבעלים - ההורים, נדמית כיחס אהבה, אבל היא בדיוק הפוכה של יחס האהבה. שהרי אהבה מחייבת ריסון עצמי וראיית מושא האהבה כפי שהוא לעצמו, ולא כפי שהוא בשביל האהבה. חוויית ההורות המורכבת היא גם חווייה של נכונות לריסון עצמי, לפתיחות כלפי הנוכחות של הבן או הבת, והיא מבחן קשה בדיוק בשל יחסי התלות הבסיסיים הקיימים בין הורים לילדיהם.

גם ביחסים בין בני זוג מתחוללת לעתים הטראנספורמציה שבין אהבה לרכושנות, ויחס האהבה מתורגם ליחסי בעלות ושליטה. במסורת היהודית מצויים סימנים ברורים של תמורה זו, שמשמעותה היא כי בן הזוג הוא אכן הבעלים של זוגותו.

במרחב החפצים התמונה מורכבת יותר. למשל: אני אוהב את ספריי ולכן אני לא רוצה שייצאו מרשותי. אכן, חפצים אינם בעלי רצון ועצמיות. אני הוא היש הפועל עליהם. משום כך יחס האהבה מתורגם, די בטבעיות, ליחסים רכושניים, שהרי אין דרך אחרת לבטא את אהבתי לחפצים "שלי" מלבד רצוני שהם יהיו קרובים אליי, והבעלות מבטיחה זאת. יחד עם זאת, גם בהקשר זה בולטת ההבחנה בין אהבה לשליטה רכושנית גרידא. שליטה כשולעצמה אינה ביטוי של אהבה; היא יכולה להיות ביטוי לצורך שלי בחפצים אלו. מי שיחסו לחפצים מיוסד על הצורך בלבד, מוכן להמירם, בהתאם לצורך. לעומת זאת, מי שאוהב חפץ מסוים, לא ימיר אותו באחר.

עניין מיוחד מעוררת שאלת זיקת האהבה למולדת. מולדת אינה חפץ; היא אינה ספר או פריט אהוב. היא שונה מהם באופן מהותי, שכן חפצים מיטלטלים מטבעם, אבל המולדת קבועה "שם", במרחב טריטוריאלי מוגדר. לפיכך, יחס של שליטה על חפץ עשוי להיות יחס אהבה הולם כדי להבטיח את הנגישות והנוכחות של החפץ בעולמו של האהוב. אבל האם יחס רכושני המתגלם בשליטה ובריבונות הוא אכן יחס הולם למולדת? התשובה לשאלה זו טמונה בהערכת חשיבותה של המולדת בחיי האדם. בעידן הפוסט-מודרני והקוסמופוליטי שאנו חיים בו, לבם של רבים נעשה גס ברעיון המולדת. זו נתפסת כמכוננת על יסודות של דם ואדמה, שהולידו עוולות גדולות מנשוא. חסידי הקוסמופוליטיות טוענים כי האדם בן ימינו כבר אינו זקוק למולדת, שהרי העולם כולו הוא ביתנו: אנו חיים בזיקה לכל המקומות, לכל האנשים, לכל הרעיונות. חיינו תלויים במה שמתחולל אי שם בקצות תבל. המולדת העולם היא מולדתנו.

קביעות אלו הן נחלתם של השכנים, של אלו החיים במולדת, בביטחון מוחלט. הביטחון הראשוני הזה מתעתע בתודעה. הוא מאפשר לה לחמוק מההכרה בחיוניות המולדת לקיום אנושי בסיסי. חוסר ההיזקקות התודעתית למולדת הוא עדות עמוקה למלאות חיינו בתוכה. דווקא הגולה, חסר המולדת, עשוי לחוש בצורך הדוחף בקיומה. גולה מעין זה היה ההוגה ז'אן אמרי, שהנאצים סילקו אותו ממולדתו, אוסטריה, וכפו עליו את

אם האחדות בין האהוב למושא אהבתו אינה התפרקות של האהוב במושא אהבתו, או אז פירושה של אחדות זו: היכולת לקלוט את מושא האהבה מבפנים, כפי שהוא לעצמו, ולא כפי שהוא בשביל האהוב. קליטה זו אינה מבטלת את המרחק; אדרבא, היא מעצימה אותו: האהוב חווה את המסתורין של הנאהב; הוא מתמסר לו, אבל התמסרות זו לא נועדה לממש תשוקה או צורך של האהוב. היפוכו של דבר - הנאהב הוא במרכז, במלוא נוכחותו.

הבנה מלאה של עניין זה נשיג אם נבחין בין אהבה ובין תשוקה. אהבה מכילה תשוקה, אבל תשוקה כשולעצמה אינה אהבה, שכן תשוקה מייסדת צורך - האהוב משתוקק לכבוש את מושא אהבתו, או בלשונו של אורטגה אי גאסט:

לשתוקק למשהו פירושו, בלי ספק, לגלות נטייה לרצות בבעלות על הדבר הזה, באשר תשוקת הבעלות משמעה הרצון שמושא ייכנס למסלול הווייתנו ויהיה חלק מאתנו. משום כך מתה התשוקה ברגע שהיא באה על סיפוקה; השגת המושא הנחשק היא סיום ההתאוות... לתשוקה אופי סביל; כאשר אני משתוקק לדבר-מה, אני משתוקק, למעשה, לכך שהדבר הזה יבוא אלי. כביכול, אני הוא מרכז הכובד ואני מייחל שהדברים ימשכו לעבר המרכז הזה ויפילו לתוכי (מסות, עמ' 9).

התשוקה רגעית מטבעה. היא הולכת ומתכלה בהתאם למידת הסיפוק העצמי של המשתוקק. האהבה, לעומת זאת, היא "העדר סיפוק נצחי" והיא "כולה פעילות" (שם, עמ' 9-10).

מניתוח זה לא נובעת המסקנה שבאהבה אין תשוקה; אדרבא, מי שאוהב משתוקק. אבל התשוקה שבאהבה שונה מהתשוקה הגולמית. תשוקה גולמית חותרת למנוחה, לסיפוק ולעצירה. לעומת זאת, תשוקת האהבה מניעה ומזינה את התנועה האינסופית של האהוב כלפי מושא אהבתו. תשוקת האהבה אינה יסוד אוטונומי. היא מובנית לתוך האהבה עצמה: "רבים הדברים הנוולדים מתוך רגש האהבה של האדם; תשוקות, הניגים, רציות, פעולות. אך כל הדברים הללו צומחים מתוך הנבטים ואין הם האהבה עצמה, אף שבהתגלותם צפונה ההנחה של קיום האהבה" (מסות, עמ' 9).

מולדת אינה חפץ

עד עתה ניתחתי את זיקת האהבה מתוך תשומת לב מיוחדת ליחסים הבין-אנושיים, אבל ניתוח זה רלוונטי גם ליחס שבין בני-אדם למושאים שאינם אנושיים: אלוהים, מולדת, חפצים וכיוצא באלה. אהבה ביחס למכלול המושאים הללו מחייבת פיתוח קשב, דיספוזיציה של פסיביות ונכונות לקלוט את המושא, לצאת לקראתו ולהיענות לו.

פעמים רבות בחיינו אנו ממירים בנקל את יחס האהבה ביחסי שליטה או ריבונות. למשל, הורים מנמקים פעולות שלהם, חלקן חמורות במיוחד, כלפי ילדיהם בנימוק

יהדותו. במסה מרגשת שכותרתה "לכמה מולדת זקוק האדם?" אמרי אינו מהסס לקבוע: "צריך שתהיה לך מולדת כדי שלא תזדקק לה" (מעבר לאשמה ולכפרה, עמ' 106).

אבל מה טיבה של המולדת מעבר לרעיון האדמה והדם? האם אפשר לכונן את רעיון המולדת בלי להתבסס על שנאה והדרה של הזולת? אמרי הטיב להבחין בין שתי משמעויות בסיסיות של רעיון המולדת. הראשונה היא מולדת כביתו הראשוני של האדם, המעניק לו ביטחון: "מולדת היא ביטחון, אני אומר, במולדת אנחנו שולטים היטב בדיאלקטיקה של ידיעה והכרה, של אמון ואמונה: היא ידועה לנו ולכן אנחנו מכירים אותה" (שם, עמ' 108). המולדת אינה אידאה, ולא רעיון מופשט: היא חבל ארץ מסוים ביותר. ייתכן שזו גם משמעותה של המולדת בתפיסה המקראית הקדומה. לאברהם נאמר: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך". אברהם נתבע לצאת מביתו הראשוני, מהמקום שבו נולד ובו עוצבו זיכרונותיו, תרבותו, טעמיו, מאכליו, הריחות החביבים עליו, ומכלול האוריינטציה שלו בעולם.

גילומו של רעיון המולדת הראשוני הוטבע בשפות שונות. בעברית, למשל, המונח מולדת קשור להיוולדות, והוא מצוין את המקום שהאדם נולד בו. המונח הגרמני המצוין מולדת הוא Heimat, המבליט את יסוד הבית שבמולדת. היציאה ממולדת היא גלות מהבית, ממקום ההיוולדות, ממרחב הקשרים הראשוניים. הגלות היא המרחב שבו הרחובות הגלויים והסמויים זרים לגולה; שההתנהלות שלו בתוכם חסרה את מידת הוודאות והביטחון העצמי האופיינית להתנהלות במולדת. הגולה הוא מי שאיבד את הביטחון שחש בביתו הראשוני.

אלא שאמרי ידע כי למולדת יש משמעות גם מעבר להיותה ביתו הפרטי של האדם. האדם אינו יצור קוסמופוליטי ולכן הוא זקוק לבית, בדיוק כפי שהאדם אינו יצור סגור וחתום בהווייתו בלא זיקה לסביבתו. לפיכך אמרי הציב בבירור את המובן השני של מולדת – המולדת כיחידה מדינית (Vaterland). אלא שהוא לא הסתפק בכך. הוא דחה את הניסיון לייצר הבחנה בין שתי המשמעויות של המושג "מולדת":

אני מעז להתייצב לימין הערך 'מולדת' וגם דוחה את ההבחנה השנונה בין שתי פניו של המושג... אני סבור שאדם בן דורי יתקשה להסתדר בלי מולדת על שתי פניה, שהן אחת. מי שאין לו ארץ-לאום, כלומר, מי שאין לו קורת גג בנוף בגוף חברתי עצמאי, המהווה יחידה מדינית ריבונית, אין לו גם מולדת... אני סבור שחווית די בברור כיצד מולדת חדלה להיות מולדת ברגע שאינה מדינית עוד (שם, עמ' 122-123).

אמרי הבין מתוך ניסיון חייו הצורב, כאדם שגלה ממולדתו, שהמולדת אינה יחידה פרטית סגורה וחתומה, בדיוק כפי ששפה, זיכרון, תרבות והיסטוריה אינם גזורים בחותם האינדיבידואלי. המולדת היא מרחב חיים גאוגרפי-

תרבותי, שהאדם מוצא בתוכו תבניות לעיצוב זהותו. דחיקתה של המולדת ל-Heimat משמעה דחיקתו של אדם למרחב חיים שבתוכו לא חיים בני אדם ריאליים. כדרך שבני אדם נולדים לשפה ולזיכרון, היינו למולדת קוגניטיבית המתקיימת במרחב הזמן, כך הם נולדים למולדת גאוגרפית-פוליטית המתקיימת במרחב מקומי. מרחב זה נושא את הזיכרון ואת התרבות, ובו בני האדם מממשים את קיומם.

בני האדם אוהבים את מולדתם. הם זקוקים לה, נענים לה, מטפחים אותה וכמהים אליה. אבל האם מולדת היא מולדת ומושא אהבה רק אם שולטים בה? האם זיקת האהבה למולדת מותנית בהכרח בשליטה ובריבונות? גם אם לא מקבלים את עמדתה הקיצונית של סימון וייל ולא רואים בשליטה ובריבונות זיהום, המנוגד לאהבה, ברור שאין לזהות זיקת אהבה למולדת עם שליטה וריבונות. אהבת מולדת נענית לתבנית האהבה שהצגתי לעיל. הצורך בשליטה ובריבונות אינו נובע מאהבת המולדת כשלעצמה; המולדת נאהבת משום שהיא מחזו חפץ וגעגוע. ראייה ברורה לתובנה זו היא הזיקה ארוכת השנים של העם היהודי למולדתו. מחוץ לישראל חי היהודי בגלות. כוחה של המולדת היהודית המיתית לא היה מותנה כלל ועיקר בשליטה ובריבונות.

הצורך בשליטה ובריבונות על חבלי מולדת הוא פרקטי-פוליטי. שליטה וריבונות נגזרות מצורך, ואולי מתשוקה, במובנים שאורטגה אי גאסט הצביע עליהם, אבל אין הם קשורים באהבה בהכרח. תכליתן של השליטה והריבונות להבטיח את היכולת לחבור למולדת, להיות בקרבת מגע עמה, לאפשר ייצור של מרחבי תרבות ומימוש של המיתוס. מאחר שהשליטה נובעת מצורך פרקטי ואינה מיוסדת על עצם הזיקה, יש תמיד צורך לחזור ולשקול את אופני המימוש של הצורך הפרקטי החיוני הזה ביחס לצרכים ולערכים אחרים.

פוליטיקה של שליטה וריבונות אינה יכולה להיות מיוסדת על זיקת האהבה, שכן אין שום קשר הכרחי בין אהבת מולדת לריבונות ולשליטה. אדרבא, לעתים העצמת הריבונות והשליטה משקפת צורך נרקסיסטי של הרחבת האני, ולא זיקת אהבה למולדת המצויה "שם".

המרחב הפוליטי נקבע על ידי מכלול השחקנים ומכלול הצרכים המופיעים בתוכו, ולא על פי זיקת האהבה. אהבת מולדת מיוסדת על העמדה הנפשית הבסיסית של זיקה וקשר. לעומת זאת, שאלת הריבונות והשליטה עולה מתוך ההקשר הפוליטי של יחסים בין מדינות או עמים. אלו שתי שאלות נפרדות, והערבוב ביניהן מיוסד על חוסר ההבחנה בין אהבה ובין שליטה וריבונות. האם ניקיון מושגי עשוי לחולל גם שינוי פרגמטי? איני יודע, אבל ראוי להרהר ולחשוב מחדש על יחסי הזיקה שבין אהבה, ריבונות ושליטה. ■