

הוא: לא לחשוב מעבר ל"עלילות ההווה"<sup>4</sup>, או לכל הפחות לא לחשוב מעבר למה שמעצב את ההשתייכות הראשונית ל"עלילות ההווה", כגון מושגים אידיאליים או צורניים. בעבור ההווה של המציאות, פירושה של התאמה זו הוא להאיר את החשיבה ואת מושאה בכך שהיא מגלה את עצמה. לגלות את עצמה, להאיר, פירושו להיות מובן; זו המובנות העומדת ביסוד כל עיצוב אפשרי של משמעות.<sup>5</sup> לפיכך אין להבין את הרציונליות של "עלילות ההווה" כאפיון המיוחס להן כאשר תבונה מסוימת מכירה אותן.<sup>6</sup> המובנות פירושה שהמחשבה מצליחה להכיר. יש להבין את הרציונליות כהופעה מתמדת של החשיבה הבאה מכוחן של "עלילות ההווה", ואת התבונה יש להבין על סמך הרציונליות הזו. "מחשבה בעלת משמעות" ו"מחשבת ההווה"<sup>7</sup> אינן אלא כפל לשון, המוצדק

4. [במקור geste d'être ביחיד; בעברית בת זמננו "עלילה" איננה רק סיפור מעשה (fabola), אלא היא משמשת בעיקר לתיאור סיפור מניפולטיבי, דוני, המגיע מן הצירוף המקובל "עלילת דם". ההעברה לצורת רבים מנטרלת את ההשפעה הזו. הביטוי, הייחודי ללוינס, נועד לתאר בצורה דינמית וסיפורית את מה שלוינס קורא לו "כוליות" בספרו כוליות ואינסופיות, והכוונה לאימננטיות, לכל היש כפי שהוא מופיע לאדם. כאשר לוינס מכנה אותו "עלילות", הוא כמו תוחם את כל הסיפור שסופר בפילוסופיה ובמדע המערביים, מסוקרטס ועד היידגר, לסיפור סגור. מטרת חיבור זה תהיה לפרוץ את מסגרת הסיפור הזה ולאפשר את הופעתה של הטראנסצנדנטיות.]

5. [לוינס מתייחס כאן לפירושו של היידגר, המתאר את המושג ההווה של הפילוסופיה כמוגדר בזיקה למושג האמת היווני, המתפרש כגילוי (aletheia). האמת של ההווה היא אפוא ההתגלות שלה (Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, State University of New York Press, 1996, [para. 44].

6. [לוינס נוקט כאן, בעקבות היידגר, עמדה המייחסת לתהליך ההכרה משמעות אונטולוגית. כלומר ההכרה איננה חיצונית להווה ואיננה נובעת מן הסובייקט המכיר אלא מן ההווה החושפת את עצמה באופן פעיל. להיות פירושו להיתפס.]

7. [Pensée de l'être; יש כאן כפל משמעות. הביטוי הצרפתי מאפשר את המובן הפשוט כפי שהוא מופיע למעלה, "מחשבה על ההווה", אך גם "מחשבה של ההווה" במובן ההיידגריאני, הרואה את ההווה (Sein) כמתגלה לחשיבה באופן פעיל.]

## קדימות השיח הפילוסופי והאונטולוגיה

1. "לא להתפלסף, פירושו עדיין להתפלסף".<sup>2</sup> השיח הפילוסופי המערבי תובע לעצמו את ההיקף ואת המרחב של הבנה אחרונה וכוללת. הוא מאלץ כל שיח אחר לתת דין וחשבון לפני הפילוסופיה. התיאולוגיה הרציונלית מקבלת את השעבוד הזה. אם היא מצליחה להשיג בעבור הדת תחום חופשי מביקורת פילוסופית, תחום זה יוכר בצדק כבלתי נתון לביקורת מנקודת מבטה של הפילוסופיה.

2. מעמד זה של שיח אצילי ומושלם שייך לפילוסופיה המערבית בשל ההתאמה ההדוקה בין המחשבה שבה היא עומדת לבין מושג המציאות שבו היא הוגה.<sup>3</sup> בעבור החשיבה, פירושה של התאמה זאת

2. [משפט זה לקוח ממאמרו של דרידה "אלימות ומטאפיזיקה" (Violence et métaphysique), in *Écriture et la différence*, Seuil: Paris, 1967, pp. 117-122), העוסק בכוליות ואינסופיות של לוינס (Totalité et Infini - Essai sur l'extériorité, Martinus Nijhoff: La Haye, 1964), ובו מבקר דרידה את לוינס על כך שהוא מתיימר לחרוג מתחום הפילוסופיה. דרידה טוען שלא ניתן לעשות כן.]

3. [התאמה זו מתבטאת אצל פרמנידס במילים "...] כי אותו הדבר הווה להכרה ולהווה" (היראקליטוס ופארמנידס - עדויות ופראגמנטיס, תרגום: שמואל שקולניקוב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ח, עמ' 200). מאוחר יותר מקבל גם אפלטון את הנחת היסוד הזו, שבה נמצא יסוד האמון שמייחסת המסורת הפילוסופית (ובעקבותיה המסורת המערבית כולה) לפעולה של ההכרה, וליסוד מיקומה בתוך היש.]

על ידי התהפוכות והשלילות שאליהן נחשף הזיהוי בין מחשבה בעלת משמעות לבין ההוויה.

3. לפיכך, אם יש משמעות לאל המקראי, עליו להיכלל בשיח הפילוסופי. אך ברגע שהאל נתפס במחשבה, הוא נכלל ב"עלילות ההוויה". הוא נכלל בהן לגמרי כישות מובהקת. אם הבנת האל המקראי, התיאולוגיה, איננה מגיעה לרמת החשיבה הפילוסופית, אין זה מפני שהיא חושבת על ישות האל מבלי להבהיר תחילה את "הווייתו של אותה ישות",<sup>8</sup> אלא משום שבהמשגתה (thématiser) את האל היא מכניסה אותו למהלך ההוויה. בעוד שהאל המקראי איננו דומה למושג שיש לגביו "אמות מידה" או שנתבע להיראות כאמיתי או כשקרי, הוא מסמל באופן שאינו מתקבל על הדעת את מה שמעבר להוויה, את הטרנסצנדנטיות; לא מקרי הדבר שההיסטוריה של הפילוסופיה המערבית היא ההיסטוריה של הריסת הטרנסצנדנטיות.<sup>9</sup> התיאולוגיה הרציונלית, אונטולוגית במהותה, שואפת להביא את הטרנסצנדנטיות בחשבון כתחום ההוויה באמצעות תיאורה כתוארי פועל של גובה המתארים את הפועל "היות"; נאמר על אלוהים שהוא קיים בנשגבותו או קיים במלוא מובן המילה.<sup>10</sup> אך האם שייך הגובה, או הגובה מעל כל גובה, כפי

8. [זו ביקורתו של היידגר כלפי התיאולוגיה וכלפי המטאפיזיקה כולה. אלו מתרכזות בדברים שישנם, אך שוכחות לשאול את השאלה שעניינה את היוונים: "מה המשמעות של 'להיות'?"].

9. [הפרויקט המדעי שמוצאו בפילוסופיה הוא פרויקט של גילוי, המבקש לא להשאיר דבר שאינו נגלה לעין המתבונן והמזהה את ההיות עם הנראות. הפילוסופיה היא האימננטיות כגילוי ההוויה להכרה].

10. [זו העמדה הפילוסופית המסורתית מאז אפלטון, וביתר שאת – מאז אריסטו. לפי תפיסה זו, האלוהים נתפס כיש המוחלט לעומת כל השאר, שהוא יש אפשרי ולא הכרחי. עמדה זו תופסת את האל על ידי אפיון ישותו. היא זכתה לניסוח קלאסי בפתיחה של הספר משנה תורה של הרמב"ם: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון, והוא ממציא כל נמצא, וכל הנמצאים משמים וארץ ומה שביניהם לא נמצאו אלא מאמתת הימצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להימצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי, ולא יבטל הוא לביטולם, שכל הנמצאים צריכים לו, והוא ברוך הוא אינו צריך להם ולא

שהוא מבוטא, לאונטולוגיה? שמא אפיונו של שם תואר זה [גבוה], המושאל מרום השמים מעל ראשינו, משפיע על המשמעות הפועלית של "היות" – עד כדי דחייתו מתחום ההכנה כבלתי נתפס, עד כדי דחייתו מן ה"עצם" המתגלה,<sup>11</sup> כלומר המראה את עצמו כבעל משמעות בתוך מושא?

4. אפשר כמובן גם לטעון שלאִלוהי המקרא אין כלל משמעות, כלומר שבעצם לא ניתן לחשוב עליו.<sup>12</sup> זו תהיה האפשרות האחרת. "המושג אל איננו מושג בעייתי; הוא אינו מושג כלל", כותבת גב' דלהום בספר שיצא לאחרונה,<sup>13</sup> וממשיכה בכך מסורת חשובה של פילוסופיה רציונליסטית המסרבת לקבל את הטרנסצנדנטיות של אלוהי אברהם יצחק ויעקב לכלל המושגים המאפשרים את המחשבה. כביכול, מה שהמקרא מציב מעבר לכל תפיסה טרם הגיע אל סף המובנות!

הבעיה שלנו היא אם המשמעות זהה עם עצם (esse) ההוויה. האם המשמעות שהיא ה"משמעות" בפילוסופיה איננה צמצום של המושג משמעות? אולי משמעות זו איננה אלא מושג נגזר מן המושג משמעות? נגזר, נגרר ומוסט. המשמעות הזוהה לעצם, לעלילות ההוויה, להוויה באשר היא הוויה – האין היא עולה לראשונה בנוכחות בהווה שהוא זמנו של הזהה?<sup>14</sup> הנחה זו יכולה לקבל את

לאחד מהם, לפיכך אין אמתתו כאמתת אחד מהם" (הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכה א-ג).

11. ["עצם"; לוינס משתמש במילה הלטינית esse לצד המונח הצרפתי המקביל être כדי לציין את ההתייחסות הפילוסופית המסורתית למושג עצם, שהתופעות הן התגלות שלו. בהערה לפתיחת ספרו אחרת מהיות (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Dordrecht: Kluwer, 1991, p. ix) מציין לוינס את הזהות בין esse לבין être].

12. [כל זאת לפי מה שנאמר לעיל: אם המובנות עומדת ביסודה של המשמעות, כי אז מאחר שהאל אינו מובן, הוא איננו חלק מן ההוויה, והוא אינו נושא משמעות].

13. [Jeanne Delhomme, *L'impossible interrogation*, Paris: Desclée, 1971, p. 218].

14. [תפיסה זו של משמעות מזכירה את דרכה של המתודה הפנומנולוגית, המתעניינת במושא ההכרה, באופן שהוא נקלט בתודעה, "כפי שהוא עולה

הצדקתה רק דרך האפשרות של החזרה ממשמעות זו, המותנית כביכול בישות, אל משמעות שאינה מנוסחת עוד במונחים של הווה או של יש. עלינו לשאול את עצמנו אם מעבר למובנות ולהיגיון של הזהות, התודעה, ההווה וההווה – מעבר להיגיון של האימננטיות – לא נשמעים המשמעות (significance)<sup>15</sup> או ההיגיון והרציונליות של הטרנסצנדנטיות. האם מעבר להווה לא מתגלה משמעות, שכאשר מתרגמים אותה לשפה אונטולוגית היא נקראת קודמת להווה? אין זה ודאי שבהליכה מעבר למונחים של הווה ושל ישות אנו חוזרים אל עיסוק באמונה ובסברה.<sup>16</sup> לאמיתו של דבר, בהישארותן בגבולות התבונה או ביומרה שלהן לצאת מתחום שלטונה, מדברות האמונה והסברה את שפתה של ההווה. אין דבר מנוגד פחות לאונטולוגיה מאשר הסברה של האמונה. אנו מנסים לשאול כאן אם אפשר להגות באלוהים באמצעות דיון רציונלי שלא יהיה אמונה ולא יהיה

לראשונה בנוכחות". כאשר לוינס אומר שהמשמעות הפילוסופית היא צמצום של המושג משמעות, הוא מתייחס לביקורת של היידגר בהווה חזון כלפי תולדות ההגות הפילוסופית שזיהתה את היש עם ההווה, כזמן (présent) וכנוכחות (présence), שהוא הממד העיקרי של ההופעה. הפילוסופיה המערבית מתעלמת בכך ממה שאיננו מופיע, ממה שאיננו נוכח בהווה. לפי היידגר, דווקא מה שאיננו מופיע מעניק לקיום האנושי את משמעותו. בספר כוליות ואינסופיות (עמ' 5-12) לוינס משתמש במושג האפלטוני "הזהה" כדי לתאר את היחס בין האני המכיר לבין התופעות. האני מצליח להכיר את התופעות בשל אותה זהות בינו לביןן. הזהה הוא האני, המתמצא באמצעות השגתו בתודעה ובאמצעות זיהוי כל מושא חיצוני במקומו בתוך כוליות היש. הזהה מציין כאן את פעילותו של הסובייקט המכיר, הבונה את ישותו כזהות לעצמו ואת זיהוי התופעות החיצוניות עם מושגי תודעתו. בכך הוא מבטל את אחרותו של כל אחר, את אי-תלותו ההכרחית של האחר בי.

15. [המילה signifiante איננה בשימוש בצרפתית; לוינס מחדש אותה בכך שהוא מעניק למילה signification את הסימט של שם הפעולה, וכך משווה לה אופי של פעילות, המשמעות הנוצרת, ולא המשמעות הקיימת ועומדת].
16. [הסברה המאוזקרת כאן מרמזת ל-doxa היוונית, המבטאת הכרה מסתברת אך לא ודאית, שהקשר שלה לאמת איננו קשר פנימי. ה-doxa מנוגדת ל-episteme, שהיא הידיעה האמיתית שאותה מחפש אפלטון. מה שידוע הוא מה שיש בהכרח, בשל הקשר ההכרחי בין הידיעה לבין ההווה (לדוגמה ראו פוליטיאה ה', בתוך כתבי אפלטון, תרגום: יוסף ג' ליבס, תל אביב וירושלים: שוקן, תשל"ה, כרך ב, עמ' 370-374).]

אונטולוגיה, ובכך אנחנו מטילים למעשה ספק בניגוד החד-משמעי שנוסד על ידי יהודה הלוי ואומץ על ידי פסקל, ניגוד בין אלוהי אברהם יצחק ויעקב, שאליו פונה האמונה בלי פילוסופיה, לבין אלוהי הפילוסופים. ספק אם הניגוד הזה הוא אכן אלטרנטיבה.

8. אך נשים לב לזאת: פירושה של הריגושויות כסוג של ייצוג הכרתי או כמוסדת על ייצוג כזה, מצליח במובן זה שהריגושויות מקבלת אופי של נטייה – של תאוה, כפי שיאמר פסקל – ברמה של שאיפה היכולה להגיע לסיפוק בעונג או הנשאר כחֶסֶד גרדא במקרה של חוסר סיפוק, חֶסֶד הגורם סבל. מתחת לריגושויות כזאת נמצאת הפעילות האונטולוגית של התודעה – כולה שקועה בהבנה, כלומר בנוכחות ובייצוג ההכרתי (ההפיכה התיאורטית של פעילות כזו למושג אינה אלא אחד מאפיוניה). ועדיין אפשר לפרש את הריגושויות בדרך אחרת, פרשנות שונה מזו של נטייה ההולכת אל תכליתה. תיתכן פריצה של ריגושויות הבולטת על רקע הצורה והתכלית של התודעה, פריצה העוזבת את האימננטיות. זוהי הטרנסצנדנטיות. אנו הולכים לנסות לדבר על אותו "מקום אחר".

9. עד כמה שהמחשבה הדתית, הנסמכת על חוויות דתיות, תלויה בחוויה, אך מדמה להיות בלתי תלויה בפילוסופיה, היא מתייחסת אל ה"אני חושב" ומחוברת לגמרי לפילוסופיה.<sup>37</sup> ה"סיפור" של החוויה הדתית אינו מזעזע את הפילוסופיה, ולפיכך אינו יכול לפרוץ מן הנוכחות ומן האימננטיות, המגיעות לכלל השלמתן הגמורה במסגרת הפילוסופיה. אפשר שהמילה אלוהים הגיעה אל הפילוסופיה מן השיח הדתי, אך הפילוסופיה, גם אם היא מתנגדת לשיח הזה, מבינה אותו כשפה שמילותיה מתייחסות למושא, כלומר כבעלת משמעות הנתפסת כחשיפה, כגילוי של הנוכחות. דוברי החוויה הדתית אינם תופסים שקיימת אפשרות אחרת של משמעות. ה"התגלות" הדתית נכנסת למשבצת המוכנה מראש של החשיפה הפילוסופית. התיאולוגיה הדיאלקטית משלימה עם ההיטמעות של התיאולוגיה בתוך הפילוסופיה. אין מעלים על הדעת ששיח יכול

<sup>37</sup> [הכוונה למשפט הנודע של דקארט, "אני חושב, משמע אני קיים". במהלך הבירור ההכרתי שלו מעמיד דקארט את נפשו שלו כשדה יחיד נשיתן לייחס לתוכנו ודאון. מחשבה דתית הנסמכת על חוויה דתית ממקמת את שדה ההתרחשות בעולם החוויות הסגור של "אני". מהלך כזה מותיר את המחשבה הדתית בתוך הדיון הפילוסופי על הקיים. כך תופסת התיאולוגיה את עצמה, וכך גם תופסת אותה הפילוסופיה.]

7. האימננטיות והתודעה, כפי שהן מקבלות את הגילוי של הגילוי, אינן מתמוטטות אל מול פרשנויות פנומנולוגיות של מצבים רגשיים ושל הנפש הרצונית, המניחות בלב התודעה את הרגש או את החרדה, המוציאות אותה משלוותה, ואף לא אל מול פרשנות העומדת על רגשי היראה או על רגשי החרדה לנוכח הקדושה, והמבינה אותם כקיום ראשוני. אין זה מקרי שהדרך האתית והדרך המעשית אצל הוסרל מבוססות על ייצוג הכרתי.

הדרך האתית והדרך המעשית נשארות בגבולות ההתנסות: התנסויות בערכים או התנסות ברצוי כאשר הוא רצוי.<sup>35</sup> הקרקע ההכרתית, שהוסרל חושף באותן התנסויות, אינה מורכבת רק מכוונה תיאורטית שלווה, אלא בעיקר מזיהוי של הזהה בצורתו המושגית, מעריכתו ומייצוגו ההכרתי כנוכחות,<sup>36</sup> מְהִירוּת שאין ממנה מנוס. בקיצור, הקרקע ההכרתית כלולה באימננטיות.

לבו-זמניות. מושג זה שייך לדרכה (façon) של הנוכחות: הנוכחות – ההווה – איננה אפשרית אלא כהמשגה או כהכללה של החולף, וממילא כתופעה, כמושא. לא כל משמעות נגזרת מן ההתנסות, ואין גורלה של כל משמעות להופיע. התבנית הצורנית של המשמעות "אחד בעבור האחר", אין פירושה מיד להיראות. לדוגמה: משמעות הסבל למען האחר איננה משמעות שבהבנה. הרפתקת ההכרה המאפיינת את ההווה איננה האופן הראשון או הראשוני של המובנות או של המשמעות. צריך לערער על ההתנסות כמקור של משמעות. ניתן להראות שהמניע לחיפוש המשמעות כידיעה מצוי במשמעות שמלכתחילה איננה קשורה כלל וכלל לידיעה. אין בכך כל ערעור על אופי הפילוסופיה כהכרה. להפך, האפשרות הזאת, שההכרה כוללת בתוכה כל משמעות אפשרית, איננה מגבילה את המשמעויות לתבניות הדרושות להתגלות. מכאן עולה הרעיון בדבר מעבר של האמת דרך הזמן (diachronie), מעבר שבו צריך תמיד לחזור תוך כדי דיבור ממה שנאמר ועדיין לחזור מאותה החזרה עצמה. במובן זה ניתן להתייחס ברצינות למהותה הספקנית של הפילוסופיה. הספקנות איננה ערעור שרירותי, אלא דוקטרינה של דרישה וחקירה, גם אם היא איננה דומה לחקירה המדעית.

<sup>35</sup> [Voulu en tant que voulu; לא מדובר ברצוי הדומה למובן האתי, כפי ש"רצוי" משמש לעתים בעברית במקביל ל"ראוי".]

<sup>36</sup> [משחק מילים: représentation en guise de présence.]



לעשות משהו אחר מאשר לומר מה שנראה ונשמע מבחוץ או לדווח על חוויות פנימיות. למן ההתחלה מפרש הקיום הדתי את חווייתו כהתנסות. בעל כורחו הוא מפרש את אלוהים שבו הוא טוען שהתנסה, במנחים של הוויה, של נוכחות ושל אימננטיות. לפיכך צריכה השאלה הראשונה להיות זו: האם יכול שיח לשאת משמעות בדרך אחרת מאשר לסמן מושא? האם "אלוהים" מסמן את מושאו של השיח הדתי הקורא בשמו, או שמא קיים שיח שמלכתחילה אינו קורא לו בשם אלא מזכיר אותו בדרך שונה מזו של נתינת שם או אזכור?<sup>38</sup>

38. [כאן מבליע לוינס את האפשרות שתתפרש לקראת סיום המאמר, קרי משמעות שאיננה מתמצה בייצוג. משמעות מסוג זה היא זו שפרשני שיח מזהים בפעולות דיבור (speech acts), שאינן חיוויים על אודות העולם החיצוני או אפילו על "העולם הפנימי", אלא הן פעולות בעולם, כגון "הרי את מקודשת לי".]

## המושג אינסוף

10. הפיכתו של האלוהים למושג בחוויה הדתית כבר מסתירה או מחמיצה את ההרפתקה העוברת כל מידה והשוברת את אחדותו של ה"אני חושב".<sup>39</sup>

בהגיונו על המושג אל,<sup>40</sup> סרטט דקארט את מעוף המחשבה שלו היוצא מן הכלל, המגיע עד לביקועו של האני חושב בדיוק שאין כמוהו. הגם שהוא חושב על אלוהים כעל ישות, הוא חושב עליו כעל יש נעלה או על ישות שישנה באופן נעלה. מול התקרבות זו שבין המושג אלוהים לבין המושג הוויה או הישנות, עלינו לשאול את עצמנו אם התארים נעלה או מרומם אינם מתייחסים לגובהם של השמים שמעל ראשינו, אם הם אינם יוצאים מגבולה של האונטולוגיה. יהיה אשר יהיה, בפרשנות של אי-מדידותו של האלוהים כמבטאת הפלגה לגבי קיומו, שומר דקארט על לשון מהותנית. בעבורנו, לא זו התרומה הגדולה ביותר של דקארט.

39. צריך לשים לב לאפשרות זו של ההתעלמות או של החטאת הצורך לחלק את האמת לשני ממדי זמן: המידי והרפלקסיבי. אפשרות זו אינה מובילה בהכרח לנחיתות של האחד ביחס למשנהו. האמת כדיאכרוניה, כסירוב לבו-זמניות, כסירוב לסינכרזה, היא אולי ייחודה של הטרגסצנדטיות.

40. [הפרק השלישי של ההגיונות של דקארט (רנה דקארט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, מצרפתית: דורי מנור, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2001) מוקדש להוכחת קיומו של האל. את ההוכחה מתחיל דקארט מן המושג אל שיש בתודעתו, מן המושג שלמות. מאחר שיש בי המושג שלמות, אומר דקארט, ומאחר שלא יכול להיווצר יש מאין, צריך היה מושג כזה להיווצר על ידי דבר מה בעל מידת שלמות שאיננה פחותה מזו של המושג אלוהים, על ידי האלוהים בעצמו.]

המחשבה (cogitation). ייתכן שזה ממוטט את אפשרות תקפותה הכללית ואת אופיה הראשוני של ההתכוונות, עוד לפני שהתמוטטות זו עלתה על הכתב.<sup>45</sup> אנו נאמר שהמושג אל מבקע את החשיבה אשר הנה התאמה או ראייה ממצה ומקיפה (synopsie), ויש באפשרותה רק לסגור בנוכחות, לייצג,<sup>46</sup> להעמיד על נוכחות או להניח להיות (laissez être).<sup>47</sup>

מלברנש (Malebranche) ידע להעריך את משמעות האירוע הזה: אין מושג "אלוהים"; לחלופין, "אלוהים הוא המושג של עצמו".<sup>48</sup> לא מדובר במצב שאפשר לעבור מן המושג להוויה עצמה. המושג אלוהים הוא האלוהים שבי, אבל בשונה מכל מושג אחר, זהו האלוהים השובר את האופן הפשוט שבו התודעה מכוונת למושאה. הברל זה כמובן איננו הופעה, כאילו ניתן להקיף את אלוהים בהכרה.

אובייקטיבית. מינוח זה מבלבל גם את הצרפתי בן זמננו הקורא בהגיגות של דקארט. הטענה של דקארט היא שלסיבתו של המושג אלוהים צריכה להיות ממשות צורנית שאיננה פחותה מן הממשות התוכנית שיש למושג עצמו.

45. [לפי הוסרל, ההתכוונות היא הצורה היחידה האפשרית של ההכרה, בפעולה שבה יוצאת ההכרה מעצמה אל מושאה. לוינס מערער כאן על בלעדיותה בכך שהוא מצביע על התרחשות הכרתית בעלת משמעות שאיננה יכולה להצביע על מושאה, כלומר איננה התכוונותית. בניגוד להכרה ההתכוונותית, שבה הסובייקט יוצר את משמעותו של המושא, לוינס מתאר מאורע של משמעות שבה המושא יוצר את הסובייקט ואת ההכרה.]

46. [Représentation; עיינו בהערה 27 לעיל.]

47. [זהו אזכור של המונח ההידגריאני Gelassenheit, שפירושו קבלת הדברים כהווייתם.]

48. [פפרזק (Adriaan Peperzak, *To the Other*, Indiana: Purdue University Press, 1993, pp. 65-66) קושר את המושג אינסוף של לוינס לדברים אלו של מלברנש: "שים לב במיוחד לכך שהאל, או אם תרצה האינסוף, לא נראה בעזרת המושג המייצג אותו. האינסוף הוא מושג בעבור עצמו, אין ארכיטיפ שלו. כל דבר סופי יכול להיראות בתוך האינסופי, הכולל את כל האידיאות המושכלות של כל דבר. אבל האינסופי יכול להיראות רק מתוך עצמו. אם חושבים על האל הרי שבהכרח הוא קיים. כל דבר, גם אם הוא מוכר לנו, יכול לא להיות קיים. אפשר להפריד בין מהותו לבין קיומו של דבר, אבל אי-אפשר לראות את האינסוף בנפרד מקיומו" (Nicolas de Malebranche, *Oeuvres complètes*, Vrin: Paris, 1965, p. 53).]

ההוכחות של דקארט לקיום האל אינן חשובות לנו כאן. ענייננו הוא בביקועה של התודעה שאינה דחיקה שלה אל הלא-מודע, אלא התפכחותה או התעוררותה, המטלטלת את "התרדמה הדוגמית" הרדומה בתחתיתה של כל תודעה הנשענת על מושאה.<sup>41</sup> המושג "אלוהים" הוא ה-cogitatum (המושא)<sup>42</sup> של ה-cogitatio (פעולת ההכרה) האמורה להכיל אותו מלכתחילה. מושג זה מסמן את הבלתי מוכל בהחלט – האין זאת מוחלטותו של המוחלט?<sup>43</sup> – הוא עולה על גדותיה של כל הכלה. "הממשות האובייקטיבית" ("ממשות תוכנית")<sup>44</sup> של ה-cogitatum מבקעת את "הממשות הצורנית" של

41. [הביטוי "תרדמה דוגמית" לקוח מדבריו של קאנט (עמנואל קאנט, הקדמות לכל מטאפיזיקה בעתיד שתוכל להופיע כמדע, תרגום: אברהם יערי, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים: מאגנס, תשי"ז, עמ' 9), המעיד על עצמו שדויד יום העיר אותו מתרדמה כזאת בכך שהציב שאלות שקראו תיגר על תקפותה של ההכרה. יום טען שההכרה איננה באה במגע אמיתי עם העולם החיצוני כפי שהוא באמת, אלא היא בונה לעצמה מתוך הרשמים הראשוניים של העולם מערכות המסבירות את התופעות ובונות מהן את תמונת העולם. בסופו של דבר קאנט מקבל את הטענה השוללת את אפשרות המגע הישיר עם הדברים עצמם, אבל חולק על יום וטוען שיש ביכולתה של ההכרה לבנות עולם מסודר ותבוני בעזרת המושגים (קטגוריות) שהיא מחילה על המציאות.]

42. [המושג cogitatum מציין את המושא הכרה, והוא מקביל למושג noema, המשמש בהגותו של הוסרל כמושג משלים למושג noesis, המציין את פעולת ההכרה ומצוין כאן במילה cogitatio.]

43. [Absolution נגזר מן המילה הלטינית absolvere, שפירושה ניתוק. המושג שימש את הכנסייה הקתולית במובן של מחילת עוונות, ניתוק מן העבר. לוינס משחק בכפל המשמעויות של "מוחלטות" ושל "נבדלות".]

44. [דקארט משתמש בביטוי המתורגם לעברית כ"ממשות אובייקטיבית" (כך בתרגומו של יוסף אור: רנה דקארט, הגיגות על הפילוסופיה הראשונית, תרגום: יוסף אור, מהדורה שנייה מתוקנת, ירושלים: מאגנס, תשי"ז, עמ' 83; התרגום החדש של דורי מגור הוא "אובייקטיבית-פורמלית"). דקארט מאמץ את המינוח הסכולסטי, המורה על הממשות שיש לתוכנו של מושג, בניגוד לממשות "צורנית", המציינת את הממשות שיש לדברים כפי שהם בעולם, מחוץ להכרה. הוראתו של ביטוי זה היא הממשות שיש למושא בתוך ההכרה. הממשות שדקארט קורא לה "צורנית", המציינת את ממשותם של הדברים מחוץ להכרה, היא זו שהיום היינו מכנים אותה "ממשות

הוא גם איננו בריחה משלטון התודעה, כאילו *הזכרה* היא כאן בגדר האפשר. ועדיין המושג אלוהים ישנו, או אלוהים נמצא בתוכנו, כאילו היה הקיום הזה הבלתי-ניתן-להכלה יחס יוצא דופן אתי, כאילו ההבדל בין האינסוף לבין מה שאמור לכלול ולהבין אותו היה האי-אדישות<sup>49</sup> של האינסופי להכלה הבלתי אפשרית הזאת, האי-אדישות של האינסופי למחשבה: הטבעת האינסופי במחשבה, אבל באופן שונה מתפיסת ה-*cogitatum* על ידי *cogitatio*. הטבעה זו היא סבילות שאין דומה לה, סבילות שלא הייתה יכולה ליטול על עצמך (אולי זו הסבילות – מעבר לכל סבילות – שיש לראות בה התעוררות). או להפך: כאילו השלילה הכלולה באינסופי ביחס לסופי אינה שלילה בעלמא הקשורה לצורניות של ההיגד השלילי. אלא זה המושג אינסוף, כלומר האינסוף שבי. או ליתר דיוק, זה כאילו הייתה הנפש בסובייקטיביות זהה לשלילת הסופי על ידי האינסוף, כאילו – לא כדי לשחק במילים – ה-*in* של *Infini*<sup>50</sup> מציין גם את השלילה וגם איזו הכלה.<sup>51</sup>

49. [ההבדל (*différence*) הוא היוצר את היחס. אצל היידגר זהו ההבדל בין ההווים לבין ההוויה. רק ההבדל הוא אחרות, ולפיכך רק הנבדלים יכולים ליצור יחס זה עם זה. יחס של אי-הבדל (*indifférence*) איננו יחס; הוא אדישות או היעדר פניות. על גבם של אלו מכנים לוינס לדיון את ה-*non-intervention*, אי-אי-הבדל או אי-היעדר-פניות. בעברית ניתן יהיה לכנות אותו "פנייה". ההבדל, האי-יכולת להעמיד (רדוקציה) את האחד על חברו, יוצר את הפנייה, את היחס שאי-אפשר להבין אותו כשני צדיה של משוואה. זהו היפוך מלא משיטתו של היידגר. בעבור היידגר, המשמעות שנוצרה בהבדל היא תוצאה של זיקת ה-*Dasein* (האדם) להוויה. לוינס מראה שאותו הבדל נוצר בסבילותו של האדם למגע של ה"אחר", ומשמעותו איננה הכרתית אלא מוסרית.]

50. [לוינס מתייחס כאן לכלל המשמעות של *in* כמילית שלילה ובהוראה של "בתוך".]

51. לידתה הכמוסה של השלילה אינה מתרחשת ביחידיות (*subjectivité*) אלא במושג האינסוף, או אם תרצו – ביחידיות כמושג האינסוף. במובן זה, מושג האינסוף, כפי שקובע דקארט, הוא אידיאה אמיתית ולא מה שאני תופס על ידי "שלילת הסופי".

11. ממשותו של הקוגיטו<sup>52</sup> מופרעת על ידי אותה אי-הכלה, שאינה נכללת בחשיבה אבל מתקבלת בצורת המושג אינסוף, הנושא בתודעה ברגע השני את מה שניסה ברגע הראשון לשאת אותו עצמו.<sup>53</sup> לאחר הוודאות של הקוגיטו, המציג את עצמו בהיגיון השני, לאחר "ההפוגה" שבסופו של אותו היגיון, מכריז ההיגיון השלישי ש"המושג של האינסופי נמצא בתוכי באופן כלשהו לפני המושג של הסופי; לשון אחר, המושג אל נמצא בי לפני המושג עצמי". המושג אינסוף, *האינסוף שבי*, איננו יכול להיות אלא סבילות של תודעה. אך האם עודנו בגדר תודעה? זו סבילות שאינה יכולה להידמות לקבלה פשוטה של מושגים על ידי ההכרה. קבלה היא ההתאוששות המתרחשת בקבלת הפנים, ההתעשתות מן ההלם. ביקוע ממשותה של המחשבה ב"מושג אלוהים" היא סבילות סבילה יותר מכל סבילות,<sup>54</sup> כמו זו של הטראומה שדרכה מגיע אלינו המושג אלוהים.

52. [*Cogito ergo sum*] בלטינית – "אני חושב, משמע אני קיים". המשפט הנודע מדבריו של דקארט והמהלך המתבצע באמצעות אותו משפט מכונים בשיח הפילוסופי בקיצור "קוגיטו". נציג אותו בקצרה. ה"קוגיטו" מופיע במהלך ניסיונו של דקארט למצוא את מה שקיים בוודאות. באופן מתודי הוא מטיל ספק בכל דבר שאיננו ודאי, אפילו בקיומו של העולם שמסביבו ובקיומו של גופו, מתוך הציפייה למצוא באופן זה את הוודאות באמצעות ההנחה שרק מה שלא ניתן להטיל בו ספק קיים באופן ודאי. הניסיון של דקארט להטיל ספק בקיומו שלו נתקל בסתירה פנימית, משום שבעצם הפעולה של הטלת הספק הוא נוכח במי שמבצע אותה – נוכח בעצמו. לפיכך לא ניתן לחשוב את המשפט "אני לא קיים" בלי להיקלע לסתירה, מכיוון שהחושב עצמו נוכח בקיומו של מי שחושב את המחשבה של הטלת הספק.]

53. [הניסוח כאן מעט מסורבל, אך הכוונה פשוטה: המושג אינסוף יצר את המחשבה על המושג אינסוף, וכך קיים בתודעה אינסוף הנראה כתוצאה של המושג החושב על אודותיו. לוינס אהב לצטט בהקשר זה את המדרש המתאר את בני ישראל הנושאים את ארון הברית במדבר כשהארון נושא את נושאי (פוזיטיביות וטרנסצנדנטיות, PUF, Paris: *Positivité et transcendance*, 2000, p. 15).]

54. [התיאולוגיה הביניימית התמודדה עם הריחוק מן האל *via eminentia*, דרך הנשגב שבעולם. הרטוריקה התיאולוגית השתמשה לצורך כך במתיחת ביטויים עד סופם, כגון "שלם יותר מכל שלמות". לוינס עושה שימוש ברטוריקה זו במישור היחסים הבינאישיים. מכאן "סבילה יותר מכל

היא צחוק על כפל המשמעות בין מקדש לתאטרון, אבל כאן הצחוק נדבק לגרונך כאשר הרע ניגש אליך, כשפניו או נעזבותו מתקרבים.

### פנומנולוגיה וטרנסצנדנטיות

15. חשיפתה של המשמעות האתית של הטרנסצנדנטי ושל האינסופי שמעבר ליש יכולה להתחיל בקירוב הקרוב ובמחויבותי כלפי הזולת. עד כאן יכולה הסובייקטיביות הסבילה שדיברנו בה להיראות כתבנית מופשטת. קליטה של ידע סופי היא איסוף של נתונים פזורים המתקבלים בכו-זמניותה של הנוכחות, בו-זמניותו של ההווה, באימננטיות. הסבילות, עדיין "סבילה יותר מכל סבילות אחרת", מורכבת מנשיאה בעול – או ליתר דיוק: היא כבר נושאת את העבר שאיננו ניתן לייצוג ושמעולם לא היה הווה – זעזוע שלא הייתה יכולה ליטול על עצמה; היא הלומה על ידי ה-in-<sup>89</sup> שב-infini, המחריב את ההווה ומעיר את הסובייקטיביות להתקרב לזולת, לבלתי מוכל, השובר את כליה של המודעות, ובכך מתעלה מעל המהות או מעל ה"עלילות" הנודעות של ההווה הנושאת את מהלך קיומה בנוכחות בהווה. הבלתי מוכל מתעלה על המעוניינות, על הבו-זמניות של זמניות בת ייצוג ובת תיעוד היסטורי; הוא מתעלה על האימננטיות.

אותו זעזוע שאינך יכול ליטול על עצמך, שהאינסוף מטיל על נוכחותך כהווה או משפיע עליה, אותה התפעלות מקבלת את צורתה כשעבוד לרע. זו המחשבה החושבת על יותר ממה שהיא חושבת, התשוקה, ההתייחסות לרעך, האחריות כלפי הזולת. הפשטה זו מוכרת לנו בכל זאת באירוע האמפירי של מחויבות כלפי הזולת, כאשר אדישות לאסונותיו של האחר או לאשמתו איננה אפשרית, או לכל הפחות איננה אפשרית ללא השתמטות. היא מוכרת

<sup>89</sup>. [ה-in, שהוא גם שלילה וגם בהוראת "בתוך", כהערה 51 לעיל].



לנו כאחריות שאין יוצא מכללה, כאחריות שאי-אפשר להתעלם ממנה מבלי להשתמש. אחריות שאי-אפשר לקבוע את גבולותיה ולמדוד את מידת דחיפותה. כשחושבים על כך, וזהו דבר מדהים, זו אחריות המגיעה עד כדי מחויבות לתת דין וחשבון על חירותו של האחר, להיות אחראי לאחריותו, בעוד שהחירות הנדרשת כדי שתוכל להתחייב או לקבל על עצמך הכרח שנכפה עליך, אינה מוצאת לעצמה הווה המכיל את אפשרויות הזולת.<sup>90</sup> חירותו של האחר אינה יכולה לכונן מבנה אחד עם חירותי שלי או להיכנס לאיזה תיאום אֶתה. אחריות כלפי הרע היא ההליכה לפנים משורת הדין המחייבת, מעבר לחושים. האחריות מגיעה אליי ממה שקודם לחירותי, מן הבלתי נוכח שאין לו זכר. ההבדל פעור כההוה ביני לבין האחר, תהום ששום אחדות של האפרצפציה הטרנסצנדנטלית איננה יכולה לכסות עליה. אחריותי כלפי הזולת היא בדיוק אי-שוויון נפש כלפי נבדלותו<sup>91</sup> – היא קרבתו של האחר.<sup>92</sup> יחס זה הוא יוצא לגמרי מגדר הרגיל; הוא אינו מעצב מחדש את הייצוג שבו כל עבר חוזר. קרבת הרע נותרת ניתוק בין הזמנים; זוהי התנגדות של הזמן לסינתזה של הבו-זמניות.<sup>93</sup>

90. [מרבית התפיסות האתיות המודרניות עומדות על סובייקט אוטונומי-חופשי. הכוללת שבהן היא תורת המוסר של קאנט, אשר בה האוטונומיה משמשת קריטריון מוסרי. תפיסה אתית אוטונומית אינה מסוגלת להסביר את מחויבותו של האני לזולתו. זהו ה"אני" העצמאי שאליו מכון לוינס בדברו על זמן ההווה. תפיסות אתיות ופוליטיות מנסות למצוא "עבר" בדיו שבו מקבל היחיד מחויבויות כאלה. תפיסות כאלו נמצאות ברצף הקאנטיאני המחקק וכן בתורות של אמנה חברתית כזו של רוסו, שבהן מוצדק השלטון הפוליטי באמצעות רגע בדיו של ההסכמה החופשית כביכול של כל פרט.]

91. [Non-indifférence de cette différence; אדישות indifférence היא אי-הבדל. ראו הערה 49 לעיל.]

92. [כאן באה לידי ביטוי הגותו המאוחרת של לוינס כפי שהופיעה בספרו אחרת מהיות. בכוליות ואינסופיות הדגיש לוינס את הריחוק האינסופי בין האני ובין האחר, ואילו באחרת מהיות הדגש הוא בקרבת האחר, ואפילו בחדירתו אל תוך האני בדרך של אובססיה.]

93. [הסינתזה של הבו-זמניות היא אחדות האני הנוצרת בתורתו של קאנט באמצעות הפעולה של הסינתזה ההופכת את כל נתוני החושים להכרה אחת. בתפיסתו של לוינס, ה"אני" המייצג סגור בהווייתו, בהווה שלו. כמוהו גם

האחרוה האנושית הביולוגית – אם חושבים עליה בפיכחון של קין – אינה סיבה מספקת בעבורי להיות אחראי לישות נפרדת. בפיכחוני הקר של קין, נתפסת האחריות כיוצאת מן החירות או מן המושג חוזה.<sup>94</sup> אבל האחריות כלפי האחר מגיעה ממה שקודם לחירות. היא אינה מגיעה מזמן העשוי מנוכחויות ברגעי הווה ולא מנוכחויות ששקעו אל תוך העבר, שהיו ועשויות לחזור להווה בהנכחה של ייצוג, כזמן שיש לו התחלה, ויש בו החלטה. אותה אחריות אינה מאפשרת לי לבנות את עצמי אל תוך אני חושב, את עצמותי כאבן או פֶּלֶב של אבן, הקיים בעצמו או בשביל עצמו.<sup>95</sup> היא מובילה לעמידה תחת האחר, מסתיימת במצב – או באי-מצב<sup>96</sup> – של היות בן ערובה. אחריות כזאת אינה נותנת זמן, אינה מאפשרת הווה כדי להיזכר בו או כדי לחזור לעצמי. האחריות לאחר גורמת לי לאֶחָר: לפני הרע אני נקרא, ולא סתם מופיע; מן ההתחלה אני מזומן לדין, לב האבן של העצמיות מוסר מתוכה. אך האחריות שאליה אני נחשף בסבילות שכזו אינה אוחדת בי כמי שיש לו תחליף, משום שכאן איש אינו יכול לעמוד תחתיו. בפנייה אליי כאל אשם שאינו

האחר סגור בהווה שלו. לפיכך נתפסת התנועה של קירוב הרע כתנועה של הזמן המגיע אל הווייתי, אל ההווה שלי, מן העבר המגולם בזולת, המצוי מחוץ להווייתי. זהו עבר מוחלט, מכיוון שאינני יכול לייצגו ובכך להשיג אותי בהווייתי.]

94. [הכוונה כאן ב"קין" היא לתיאוריות חירות המניחות מוסר אוטונומי המכונן מתוך חירותו את היחס אל הזולת, כחוזה רצוני וחופשי. במילותיו של קין "השומר אחי אנכי" (בראשית ד 9) שומע לוינס את הד קולו של המוסר הליברליסטי, שבו המחויבות לזולת מבוססת על הסכמה חופשית ולא על מחויבות להיות ערב לגורלו של הזולת. באופן אירוני חובר כאן קין עם המסורת הליברלית המערבית.]

95. [המסורת הקארטיאנית, שניסתה לבסס את הקיום האנושי על ודאותו של האני החושב כעצם הקיים לעצמו, נתפסת כאן באופן אירוני כגורמת להפיכת האנושי לדומם. בעבור דקארט, קיומו של הסובייקט, כמו קיומו של האל או של העולם, הוא קיום עצמאי, שאין לו תלות אונטולוגית בקיומם של האחרים. תפיסה זו מבוקרת על ידי לוינס כמבססת חוויה אנושית אטומה, כזו שהנביא מבקר בדבריו: "והסירתי לב האבן מבשרם ונתתי להם לב בשר" (יחזקאל יא 19).]

96. [עיינו הערה 62 לעיל.]

יכול לדחות את ההאשמה, האחריות מחייבת אותי כמי שאין לו תחליף, כייחודי. כנבחר. בפנייתה אליי כאל אחראי, היא אוסרת עליי כל התחלפות. כמי שאין לו תחליף, אינני יכול להימלט מפניו של זולתי מבלי להשתמט, מבלי להיכנס לאשמה או להיתפס לאיזה תסביך. כאן אני משועבד לאחר מבלי יכולת להשתחרר.<sup>97</sup> אינני יכול להתחמק מפניו של הזולת; הם עירומים וחסרי ישע. עירומו של האדם העוזב קורן מן הסדקים שבמסכת דמותו או מעורו המקומט; "חוסר המגן" שלו נשמע כקריאה שאין בה לא קול ולא מילים. היא פונה לאלוהים. כאן קול הדממה הדקה, Gelaut des Stille,<sup>98</sup> נשמע בהחלט. כאן הגענו לתסבוכת שיש לקחתה ברצינות: היחס למשהו שאינו מיוצג, יחס ללא התכוונות, יחס שאיננו מודחק. זו לידתה הכמוסה של הדת בזולת, קודמת לרגשות או לקולות, קודמת ל"חוויה הדתית", המדברת על ההתגלות במונחי חשיפת ההווה; זו אפשרות הגישה המשונה של אחריותי אל הפרעתה המשונה של ההווה. אפילו אתה אומר מיד "לא קרה כלום", "באמת לא קרה כלום" – ובאמת כלום לא היה, אלא אחרת מן ההיות. האחריות המוטלת עליי שלא בטובתי היא הדרך שבה תביעת הזולת נופלת עליי או מפריעה לי, קרובה אליי. עצם שמיעתו של הקול הזה היא הבנתו. היא התעוררות. קירוב זה של הקרע הוא אחריותי כלפיו; להתקרב פירושו להיות שומר אחיך; להיות שומר אחיך פירושו להיות בן ערובה שלו. זוהי בלתי אמצעיות. האחריות אינה יוצאת מן האחוה. האחוה היא שם אחר לאחריות כלפי הזולת, אחריות הקודמת לחירות.

97. מסירות עזה כמוות, ובמובן מסוים עזה ממנו. בסופיות מציין המוות את הגורל שאותו הוא חותך, אך איש אינו יכול לפטור אותי מן התשובה שאליה אני מחויב ועומד. הקבר אינו מפלט. אין בו סליחה. החוב נשאר. [ההערה מתייחסת לאזכור של פרנץ רונצווייג בספרו כוכב הגאולה, עמ' 190, את הפסוק "עזה כמוות אבה" משיר השירים ולמדרשו של ויקטור הוגו, המתאר את עינו של הכל הרודפת אחרי קין עד לקברו].

98. [גרמנית במקור; רמז לפסוק במלכים א' י"ב, שם מופיע "קול דממה דקה" בתפקיד התגלות, לאחר שנשללת התגלותו של האל ברעש או ברוח].

16. להציב את הסובייקטיביות באחריות שכזו, פירושו להשקיף עליה כעל סבילות שלעולם איננה סבילה דיה. היא מתבערת בעבור הזולת. אורה של הבערה זורח ומבהיר מן הלהט, מבלי שאפרה של אותה בערה יכול לשמש גרעין לקיום בעצמו ובעבור עצמו;<sup>99</sup> מבלי שהאני מעמיד מול האחר כל תבנית כדי להגן על עצמו; מבלי שהוא מודד את הזולת. כזו היא הבערה של העולה.<sup>100</sup> "ואנכי עפר ואפר", אומר אברהם בתפילתו למען סדום, "ונחנו מה", אומר משה בענווה גדולה עוד יותר.<sup>101</sup>

מה משמעותה של התביעה הזו שבה מתעקר ומתבטל גרעינו של היחיד, שבה אין לו כל צורה של יכולת לקבל על עצמו שעבוד כזה? מה מבטאות המטפורות האטומיות הללו, אם לא "אני" הקרוע מן המושג אגו ומתוכנה של החובה, שהמושג אגו מודד במלוא חומרתו? בדיוק כך נעזב האני לאחריות בלתי מדידה, כי זו אחריות הגוברת בה במידה – או באי-מידה – שהיא נענית,<sup>102</sup> והיא תהילתה. זהו ה"אני" שאינו נקרא בשם, אך משיב "הנני". "כל אחד מאתנו אשם לפני כולם, על הכול, ואני יותר מכולם", כותב דוסטויבסקי בהאחים קרמזוב. האני האומר "אני" אינו זה המייחד מושג או מין. זהו אני, מיוחד במינו, המדבר אליך בגוף ראשון, אלא אם כן מישוהו מסוגל לטעון שבייחוד עצמי כמין או כמושג אגו, אני מתעורר וחושף את עצמי אל האחרים, כלומר מתחיל לדבר. היחשפות זו אינה דומה למודעות עצמית. בחזרה זו של היחיד לעצמו מאשר

99. [י"הנה הסנה בוער באש והסנה איננו אָל" (שמות ג' 2). ההתגלות למשה משמשת כאן מצע לאלגוריה של לוינס המתארת את מסירות האני לזולת הקודמת לקיומו העצמאי של האני, כבערה שאיננה תלויה בחומר הבערה].

100. [קורבן העולה, בניגוד לקורבנות אחרים, נשרף כולו ואיננו נאכל. המילה הצרפתית לעולה היא Holocauste, המציינת גם את השואה].

101. [אברהם (בראשית י"ח 27) בוויכוח עם האל על גורלה של סדום, ומשה (שמות ט"ז 7-8) בוויכוח עם קורח, המערער על סמכותו. לוינס דן בפסוקים אלו בהרחבה בשיעור התלמודי על סוגיה במסכת חולין, העומד להתפרסם בקרוב בעברית בכרך קריאות תלמודיות חדשות בהוצאת שוקן].

102. [לוינס משתמש כאן במשחק מילים צרפתי בין mesure, שפירושו מידה, לבין démesure, המוסיפה על הראשונה צורן ניגוד או היפוך ושהוראתה מוגזם, קיצוני].

האגו את עצמו. החזרה שבהתעוררות היא מה שניתן לתארו כרעד של התגשמות גופנית שבה *התנינה* מקבלת משמעות כמושא העקיף המקורי של *העבור האחר*, שבו נעשה הסובייקט ללב, לרגישות ולידיים נותנות. הנחת היסוד של ה"אני" מודחת<sup>103</sup> מממלכת הזהות והמהות; היא בעלת חוב "בעבור האחר" עד לנקודה של עמידה תחתיו, הפוגמת בנככי פנימיותו של הסובייקט בחופה של זהותו. אין תחליף ליחיד, משום שבאחריות שהוטלה עליו נוצרת זהותו החדשה. אבל כשקורעים ממני את המושג אגו, מהווה פיצולו של היחיד התעצמותה של מחויבות, הגדלה עם הציות, תוספת האשמה הבאה עם תוספת הקדושה, מרחק העולה במידה שבה גדלה ההתקרבות. כאן אין מנוחה ל"עצמי", המוגן בתוך צורניותו, בתוך המושג אגו שלו! אין כל "מצב", אפילו לא של עבדות.<sup>104</sup> הדאגה דואגת תמיד. זוהי הפרזה של הסבילות הבאה לידי ביטוי באחריות בעבור אחריותו של האחר; כך שהקרבה לעולם אינה קרובה דייה. כאחראי, לעולם אינני מסיים להתרוקן מעצמי. יש עלייה אינסופית בהתשה זו של העצמי, שבה היחיד איננו רק מודעות של הפירעון הזה, אלא המקום שלו, ההתרחשות שלו, ואם אפשר לומר כך, הטוב שלו. *תהילתה של תשוקה מתמשכת!* היחיד כבן ערובה איננו התנסות באינסופי ולא הוכחה שלו, אלא עדות על האינסופי, אופן של אותה התהילה, עדות ששום גילוי אינו קודם לה.<sup>105</sup>

103. [משחק מילים : position (הנחת יסוד), dé-position (הדחה, הוצאה ממקום או הדחתו של מלך).]

104. [המילה הצרפתית condition (מצב) מוכרת לנו מן השימוש במושג la condition humaine, והיא משמשת גם בהקשרים של תנאי השירות של עבד. לוינס אינו מסכים למושג זה. חייו של האדם, לידיו, אינם מצב; הם פעילות מתמדת. אין לו מערכת ברורה של תנאים המאפשרת את יציבותו. הוא נדרש להגיב תמיד מיחידיותו (subjectivité) כלפי התביעה ממנו, תביעה שלא ניתן לעמוד בה.]

105. [באחרת מהיות (עמ' 228-232) מתנגד לוינס לטענתו של היידגר, המאפיין את האמת באופן בלעדי כ"חשיפה", כאי-הסתרה. לוינס טוען שיש גם סוג נוסף של אמת המאופיין כ"עדות" המאופיינת דווקא בשמירת עצמאותו של האחר, חירותו של האחר מפעילות המעשית והתודעתית.]

17. אותו שפע הולך וגובר של האינסופי שהרהבנו לכנותו "תהילה" איננו מהות מופשטת. יש לו משמעות של מענה לתביעה המגיעה אלי מפני רעי, תביעה שאי-אפשר להשתמט ממנה. זוהי דרישה מוגזמת הנמצאת מעבר לאותו מענה. המשיב עצמו מופתע; הוא מגורש מפנימיותו כאגו וכ"ישות בעלת שני פנים", פנים וחוץ. הוא מתעורר, כלומר הוא נחשף אל האחר ללא שיוך, ללא סייג. סבילותה של היחשפות שכזו אל הזולת איננה מתמצה בפתיחות למבטו של הזולת או לשיפוטו האובייקטיבי. פתיחותו של האגו הנחשף אל האחר היא התנפצות ההופכת את הפנימיות על פניה. שמה של החצנה זו הוא כנות.<sup>106</sup> אבל מה עוד יכולה להיות משמעותו של היפוך זה או של החצנה זו, אם לא אחריות זו כלפי אחרים, שבה אינני שומר דבר בעבור עצמי; אם לא אחריות כזו, שבה כל דבר בי הוא חוב או נתינה, ושבה היותי שם היא ה"היות שם" (être-là)<sup>107</sup> המוחלט שבו הנושים משיגים את החייב? זו אחריות כזו, שבה מעמדי כיחיד "כשלעצמו" הוא כבר עמידה תחת אחרים; אני כפרתם. אחריות כלפי הזולת – בעבור מצוקתו וחירותו – שאינה נובעת משום מחויבות, יוזמה או גילוי של הנחת יסוד, שבה עומד

106. ה"אחד בעבור האחר", המבנה הצורני של המשמעות, המשמעות או ההיגיון (rationalité) שבמשמעות; כאן אין היא מתחילה בהיחשפות כמושא. זוהי פתיחות אל האחר, כנותי או אמיתותי.

107. [כאן מתרגם לוינס את המושג הגרמני של היידגר Dasein, שמקובל להציגו כצורתו הגרמנית גם בתרגום. לוינס מתרגם אותו כדי לפרק אותו למשמעות רכיביו ולהבליט את המחלוקת בינו לבין היידגר. אליבא דהיידגר, האדם עומד מול האין, מול סופיותו, הבאה לידי ביטוי במוות. לוינס איננו מוצא את הלא-אני במוות, אלא באחר. הוא מאפיין את אותה עמידה של האדם באופן הפוך לגמרי: כעמידה מול האינסופי, מול האינסופי שאיננו בהווה. יתר על כן, ההיות הלוינסיאני אינו מכוון מעצמו, אלא מתכוון באמצעות אותו מקום שבו מוצאים אותו נושיו, המקום שבו אין הוא יכול להתחמק מקיומו בשל קיומו כבעל חוב כלפי סביבתו. כמו במשמעות הביטוי הגרמני המקורי, יש לשים לב לעובדה ש"שם" (da, là) איננו ציון מקום ממשי (והשוו: "שיש שם מצוי ראשון": הרמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, א/א). ה"שם" ההיידגריאני, המייצג את הסביבה שאליה מושלך האדם, מייצג כאן את האחרות האנושית, העומדת מול הוויית כתביעה מוסרית, הנושה בי.]



## 5. המושג אינסוף

איך משתלב המושג "אל" במבנה זה של היש הפרמנידי, של ההווה שהיא אחת ובלתי משתנה? זו השאלה שבוחן כאן לוינס. המסורת התיאולוגית מנסה להחיל על המושג "אל" את מושגי ההווה; היא מנסה להבין אותו כיש בין הישים. גם אם התיאולוגיה רואה יש זה כיש ראשון במעלה, הוא מאבד במהלך תיאולוגי זה את האינסופיות שלו, בכך שהוא נכלל בהווה.

תולדות המחשבה המערבית שנוצרו בדמותה של תורת ההכרה, מזהות את מה שיש, את ההווה, עם מה שנתפס, מה שנמצא. אך האם ניתן לדבר על מושא בעל משמעות שאיננו נתפס, שחוסר היכולת להשיג אותו איננו תוצאה של קוצר יכולתו של האדם? האם יש משמעות למה שאיננו מתמצה בהיותו "יש"? כאשר מציגים את האל, אין די בהסתייגות שהוא איננו מושג, משום שהוא אינסופי. חוסר היכולת לתפוס את האל איננו בעיה טכנית.

האדם התופס את המושגים בעולם מכונן אותם כחלק מהכרתו. האל הבלתי מושג הוא מה שאיננו בשליטתו של האדם. ניסיון האדם לתפוס את קיום האלוהים הופך אותו לחלק מן האני התופס. לכישלונו של האדם לתפוס את האל יש השלכות חתורות מהבנת המושג "אל". ההבנה שההכרה האנושית מוגבלת, שהאדם איננו ישות עצמאית המכוננת את ההווה שסביבה, היא הבנת כינונו של האני על ידי גורם אחר הקודם לו.

האחר הזה מתגלה בזולת. לפי התמונה ההכרתית המודרנית המקובלת, נבנים מושאי ההכרה באמצעות הבניה רציונלית של התופעות החושיות. אני חש בכתמי צבע המתלווים לקול מסוים ואולי גם לריח, ותודעתי משלימה את התמונה: "הרי זו אימא". לוינס מתאר את ההיפגשות עם הזולת כתופעה אחרת. הזולת איננו מופיע לפניי כשורת כתמי צבע שאני בונה מהם את המושג "אדם אחר". הזולת מתגלה אליי כמי שפונה אליי ומכונן בכך את קיומי, שכולו תגובה לאותו זולת. הזולת המופיע כדרישה לתגובה איננו תופעה שיש לדון בה ככלים של הכרה, אלא הוא תופעה אתית. הזולת מופיע כציווי.

ההופעה של הזולת כציווי מקבלת את משמעותה מן המושג "אל". מושג זה מאפשר ביטוי של התייחסות אל האינסופי, שעקבותיו מופיעות בסופי. הזולת הוא אמנם בשר ודם, שאפשר להניח את תאי גופו מתחת לעדשת המיקרוסקופ, אולם הוא מופיע לפניי כאינסופי הבוקע מקיומו הפיזי בעולם ופורץ את גבולות העולם הסגור שלי. זו איננה משמעות שהיא ייצוג של מה שקיים בעולם, אלא זו משמעות שהיא היענות של היש שלי לאינסוף של זולתי.

כך מסרטט לוינס אפשרות אחרת לראות את האדם בעולם. האדם איננו ישות ראשונית ועצמאית שפעילותה היא חשיבה עצמאית, דוגמת הפילוסוף היושב בחדרו וחושב. לוינס בונה את תמונת האדם מן החוויה הבסיסית של המפגש עם הזולת. לפי תמונה זו, האדם הוא מי שמגיב תמיד למחויבות של השונה ממנו, של האחר. לפיכך תפיסתי את עצמי איננה מתחילה מן העקיבות שבה אני חושב על עצמי, אלא מן האחר, התופס אותי, ומתגובתי אליו. מצבו של האדם מול האל האינסופי, הקודם לו ומחייב אותו במחויבות מוסרית, מתגלם בעמידה מול הזולת. במסגרת תמונת האחרות היוצאת מן החוויה המיסטית של פרמנידס מציג לוינס את תמונת פניו של האחר. באופן כזה הוא מציב חלופה לפילוסופיה המערבית, הבנויה על החוויה המיסטית של פרמנידס, חוויה של אחדות. הוא מעמיד במקום האחד את האחר.

## 6. דת ותיאולוגיה

בתארו את האל כאינסוף המופיע כחיי האדם כדרישה מוסרית, לוינס חותר נגד הקישור הקלאסי שבין דת ותיאולוגיה. בתיאולוגיה, האל הוא מושא של הכרה. לפי התיאולוגיה, עיקר האמונה הוא הכרה בקיומו של האל כאמת, התאמה בין ייצוגו של האל בתודעה לבין קיומו בהווה. אחד מעיקרי מאבקו של פאולוס ביהדות הרכנית היה תפיסתו שעיקר הקשר לאלוהים הוא האמונה כהכרה בקיומו. האמונה ולא המעשה, טוען פאולוס, היא שהפכה את אברהם לבחיר



האל. עמדתו זו של פאולוס נובעת מן החלוקה של הפילוסופיה היוונית בין גוף לנפש ומן העדפת הנפש על הגוף.

במקרא, בניגוד לכך, משמעות המילה "אמונה" איננה הכרה בקיומו של דבר מה. דרישתו של האל המקראי מן האדם היא לעשות כמצוותו ולא לדעת על דבר קיומו. זאת גם הייתה עמדתם של היהודים הרבניים, שנגדם יוצא פאולוס. יחד עם זאת, כמשך הדורות היו היהודים שותפים בפיתוחה של תיאולוגיה. לידו של הרמב"ם, למשל, ההכרה בקיומו ובייחודו של האל היא מצווה דתית, ואולי אף מטרתה הגדולה של הדת. במסגרת פיתוחה של תיאולוגיה יהודית הופכת שאלת ההכרה באמיתות מסוימות על אודות האל לחלק מן הדת היהודית.

המהלך של לוינס הפוך. במסה זו הוא איננו מזכיר את האל בתארים התיאולוגיים המסורתיים שלו, דהיינו כוח עליון הבורא את העולם ומכוון את פעולתו. לוינס איננו מעוניין בשאלת קיומו או אי-קיומו של האל. קיום הוא תואר שהפילוסופיה מייחסת למושאי התודעה שבהשגתה: מה ש"קיים" נכלל ב"הוויה". אולם האל איננו כזה. הוא איננו עוד אחד מן ה"דברים" שהאדם רואה אותם כ"קיימים בעולם". הוא נותר מחוץ להכרה. השאלה שלוינס שואל היא איזו משמעות יש למושג שהשכל איננו משיג. מנקודת מבטה של הפילוסופיה הקלאסית, יש חפיפה מסוימת בין קיום לבין משמעות.<sup>13</sup> לוינס מציע שמה שאיננו נתפס כחלק מן הקיום בעולם נושא משמעות מסוג אחר. המושגים המוכנים נשלטים באמצעות תודעת האדם – היא מכוננת אותם. למושג הנותר מחוץ לשליטתו של האדם, אך בכל זאת חודר לתודעתו, יש משמעות המזעזעת את הקיום השל של מי שרק קורא בשם לכל הסובב אותו.

לוינס מסיט את הדיון מן השאלה על אודות קיומו של האלוהים לשאלה על אודות משמעותו, והוא טוען שמשמעותו מוסרית: היא איננה ייצוג אלא תביעה. מושא תודעתי שאינני מסוגל לשלוט בו מפר את השליטה שלי בעצמי ותובע היענות למה שמעבר לעצמי, לאחר, לזולת. לוינס מציג את פריצת האל לעולם ככינון של יחס

13. פירושו המילולי של המושג "אמת" היווני, aletheia, הוא גילוי. לפיכך מושא אמיתי של התודעה הוא מושג המתגלה לתודעה.

אתי, כדרישה לפעולה, ולא כנושא להתבוננות עיונית. אני מחויב לזולת לפני שאני תוהה על קיומו. מחויבות זאת משמשת כאן פרדיגמה למשמעותו של האלוהי.

התיאולוגיה השואלת שאלות על הקיום נתפסת כאן כהסתגרות האדם בעצמו ובהכרתו. רק הציווי מוציא את האדם מעצמו ופותח אותו אל האחר. הפתיחות אל האחר מתוארת גם כניגוד לחוויה המיסטית, התופסת את היש כאחדות שמעבר לריבוי, לניגודים ולאחרויות. החוויה של העמידה לנוכח האחר המצווה איננה חוויה של אחדות. דווקא האחרות היא זו המכוננת את האחריות של האדם, ולפיכך דווקא את נפרדותו הטרגית.

ההקשר של המסה "אלוהים והפילוסופיה" הוא פילוסופי מערבי לגמרי. ועם זאת, בהחזרת תשומת הלב מן האמונה כהכרה בקיומו של האל אל הדרישה האתית של האל מן האדם, מבטא לוינס את התפיסה העצמית שלו כפילוסוף יהודי, הנתון תמיד במתח שבין היהודי לבין היווני. בלהט פילוסופי הוא עורך קריאה דקונסטרוקטיבית במקורותיה של הפילוסופיה, באפשרות שלה להכיל את המושג "האל המקראי" כבעל משמעות מסוג אחר מזו שיודעת הפילוסופיה המערבית לייחס.

האפשרות של יחס בין הפילוסופיה לאל המקראי איננה תיאורטית. התיאולוגיה ממקמת את האל המקראי בהקשר פילוסופי. התפיסה הנוצרית את הדת, שבמרכזה עומדות אמונה והכרה, מביאה את התפיסה הפילוסופית אל הדת המקראית. לוינס עומד מאחורי היידגר והוסרל, אחרי התגלות רעיונות שהיו גלומים בפילוסופיה המערבית מראשיתה, ומציע חלופה. הוא מראה אפשרויות גלומות במושג "אל", אפשרויות שאינן ניתנות לתפיסה בפילוסופיה המקובלת. הוא מראה את אפשרות הקיום האנושי שבעבור משמעות האל איננה מתמצה בהיותו "קיים", אלא היא מערערת את עולמה הסגור של התודעה האנושית ופותחת אותה, בהתגלות ובציווי, למשמעות שונה מן המשמעות שהפילוסופיה מורגלת בה.

הדקונסטרוקציה שעורך לוינס במסורת הפילוסופית טומנת בחובה אפשרות של מהלך דומה בתולדות התיאולוגיה היהודית. זהו מהלך המחזיר את המחשבה היהודית מעיסוק בקיום האל ובתארייו לעיסוק חברתי המוטרד מקיום מצוותיו. אם בתיאולוגיה נתפסת

## הפרדה ושיח ■ 55

את נדיבות הסובייקט ההולך אל הזולת, מעבר להנאה האגואיסטית הבודדת, ובכך גורם לשיתופיות הטובין של אותו עולם לפרוץ את הקניין הבלעדי של ההנאה. להכיר בזולת פירושו אפוא להגיע אליו דרך עולם הדברים הנרכשים, אך בה-בעת לייסד בעזרת הכתנה שיתופיות ואוניברסליות. השפה אוניברסלית כיוון שהיא המעבר עצמו מן היחידי לכללי, כיוון שהיא מעניקה דברים שלי לזולת. לדבר פירושו להפוך את העולם למשותף, ליצור מקומות משותפים. השפה אינה מסתמכת על כלליות של המושגים, אלא מניחה את היסודות לרכוש משותף. היא מבטלת את הקניין הבלתי-ניתן-להעברה של ההנאה. בשיחה, העולם שוב אינו מה שהיה בהפרדה – ה"אצל עצמי", שם הכול ניתן לי. העולם הוא מה שאני נותן – הנמסר, הנחשב, האוניברסלי.

השיחה איננה עימות פתטי בין שני בני אדם הנעדרים מן הדברים ומן האחרים. שיחה איננה אהבה. הטנסצנדנטיות של הזולת, שהיא מעלתו, רוממותו, אדנותו, כוללת במובן הקונקרטי שלה את דלותו, את גלותו ואת זכותו כזר. אני יכול להכיר במבט של הגר, האלמנה והיתום על ידי נתינה או סירוב בלבד; אני חופשי לתת או לסרב, אולם הכרתי עוברת בהכרח דרך תיוכם של דברים. הדברים אינם, כפי שטוען היידגר, ביסוסו של מקום, תמצית כל היחסים המכוננים את נוכחותנו עלי אדמות (ו"תחת השמים, בחברת בני האדם ובציפייה לאלים").<sup>24</sup> היחסים של הזהה עם האחר, קבלת הפנים שאני מעניק לאחר, הם המעשה הסופי ובו מופיעים הדברים לא כפי שהאדם בונה, אלא כפי שהוא נותן.

## 6. המטפיזי והאנושי

להתקשר אל המוחלט כאתאיסט, פירושו לקבל את פני המוחלט המטוהר מאלומות של המקודש. בממד הגובה שבו מוצגת קדושתו, הווי אומר הפרדתו, האינסוף אינו שורף את העיניים הנשואות אליו. הוא מדבר; הוא אינו ניחן בתבנית מיתית שאי-אפשר להתעמת עמה, שתלכוד את האני בתוך הרשת הבלתי נראית שלה. הוא איננו נומינזי (numineux):<sup>25</sup> האני שפונה אליו אינו מתכלה לכגע עמו ואינו יוצא מגדרו,

24 לוינס מרמז כאן שוב לרביעייה המיתולוגית מה"פילוסופיה השנייה" של היידגר: השמים והארץ, האלוהי ובני התמותה.

25 שורש המונח במילה הלטינית "numen", שפירושה "אלוהי", "שליטה אלוהית". מונח זה מופיע בספרו של רודולף אוטו הקדושה (תרגום מרים רון, ירושלים, כרמל, 1999), שבו כתאר אוטו את המקודש כחוויה רגשית המשולה לכוח שבא מ"מקום אחר" ואוחז באדם. אליבא דרודולף אוטו, הנומינזי הוא מהות התופעה הדתית; הוא מציין את האלוהי ככוח מהלך אימים וקסם כאחד. אצל לוינס, המונח "נומינזי" משמש מילה נרדפת ל"מקודש" (sacré). במאמרו "דת של מובגרים" (חירות קשה, עמ' 73-84), לוינס מותח ביקורת נוקבת על מושג זה.

אלא נותר נפרד ושומר על העולם הפרטי (quant-à-soi) שלו. רק היות אתאיסט מסוגל להיות קשור לאחר וכבר לשחרר את עצמו (s'absoudre) מן היחסים הללו. הטרנסצנדנטיות נבדלת מאיחוד עם הטרנסצנדנטי על ידי השתתפות. היחסים המטפיזיים – אידאת האינסוף – קשורים לנומנה (noumène) שאיננו "נומן" (numen). הנומנה נבדל כמושג האלוהות של המאמינים בדתות החיוביות, שנבצר מהם להשתחרר מקשרי ההשתתפות והם מסכימים להיות שקועים במיתוס מבלי דעת. אידאת האינסוף – היחסים המטפיזיים – היא שחריתה של אנושות ללא מיתוסים. אלא שהאמונה המטוהרת במיתוסים, האמונה המונותאיסטית, מניחה כשלעצמה אתאיזם מטפיזי. ההתגלות היא שיח. כדי לקבל את פני ההתגלות יש צורך בהיות המסוגל למלא תפקיד זה של בן-שיח, היות נפרד. האתאיזם הוא תנאי ליחסים אמיתיים עם אל אמיתי בפני עצמו (καθ'αυτό). אלא שיחסים אלה נבדלים מהחפצן לא פחות מאשר מההשתתפות. לשמוע את המילה האלוהית אין פירושו להכיר אובייקט, אלא להיות ביחסים עם עצם המציף את האידאה שלו בתוכי, המציף את מה שדקארט מכנה "הקיום האובייקטיבי" שלו. מיד כשהוכר והפך לתמה, העצם שוב אינו "לפי עצמו". השיח, שבו העצם בה־בעת זר ונוכח, משהה את ההשתתפות, ומעבר להכרת האובייקט, יוצר את ההתנסות הטהורה ביחסים החברתיים שבהם ההיות אינו שואב את קיומו ממגעו עם האחר.

להציב את הטרנסצנדנטי כזר וכעני משמעו לאסור על היחסים המטפיזיים עם אלוהים להתממש באי־הידיעה של בני האדם והדברים. הממד האלוהי נפתח מתוך פני האדם. היחסים עם הטרנסצנדנטי, החופשיים מכל אחיזה של הטרנסצנדנטי, הם יחסים חברתיים. כאן הטרנסצנדנטי, אחר לאינסוף, קורא לנו ופונה אלינו. קרבת הזולת, קרבת הרע, היא בהיות רגע בלתי נמנע של התגלות של נוכחות מוחלטת (הווי אומר משוחררת מכל יחסים) המביעה את עצמה. עצם התגלותו של הזולת מערערת אותנו בדלותו הניבטת מפניהם של הגר, האלמנה או היתום. הפירוש החיובי של האתאיזם של המטפיזיקאי הוא שיחסינו עם המטפיזי הם התנהגות אתית ולא תאולוגיה או תמתיזציה, גם אם זוהי הכרה אנלוגית של תכונות האל. אלוהים נישא אל נוכחותו העליונה והאחרונה כתואם (corrélatif) של הצדק הנעשה לבני האדם. ההבנה הישירה של אלוהים אינה אפשרית לכבט המופנה אליו לא משום שהבנתנו מוגבלת, אלא משום שהיחסים עם האינסוף מכבדים את הטרנסצנדנטיות המוחלטת של האחר בלי ליפול בקסמה, ומשום שהאפשרות שלנו לקבל אותה באדם מרחיקה לכת יותר מאשר ההשגה אשר הופכת את האובייקט שלה לתמה ומכילה אותו. האפשרות מרחיקה לכת דווקא משום שהיא נעה אל האינסוף. ההבנה של אלוהים כהשתתפות בחייו המקודשים, הבנה ישירה כביכול, היא בלתי אפשרית כיוון שההשתתפות היא הכחשה המוטלת על האלוהי וכיוון שדבר אינו ישיר יותר מהפנים־אל־פנים, שהוא הישירות עצמה. אל בלתי נראה אינו רק אל הנעלה על כל מיון, אלא אל הנגיש בצדק. האתיקה היא האופטיקה הרוחנית. היחסים סובייקט־

## 57 ■ הפרדה ושיח

אובייקט אינם משקפים אותה; ביחסים הסתמיים המובילים אליה, אלוהים הבלתי נראה אך האישי אינו נגיש מחוץ לנוכחות אנושית כשלהי. האידאלי אינו רק היות הנעלה על כל היות (un être superlativement être), סובלימציה של האובייקטיבי או, בבדידות האהבה, סובלימציה של את/ה. יש צורך במעשה של צדק – הישירות של הפנים-אל-פנים – כדי שתיווצר הפרצה המובילה לאלוהים, וה"ראייה" חופפת כאן לאותו מעשה של צדק. לפיכך המטפיזיקה נקבעת במקום שבו נקבעים היחסים החברתיים: ביחסי האנוש שלנו. לא תיתכן שום "הכרה" של אלוהים כשזו נפרדת מיחסי האנוש. הזולת הוא המקום עצמו של האמת המטפיזית והוא הכרחי ליחסי עם אלוהים. הזולת אינו כמלא בשום אופן את תפקיד המתווך. הזולת אינו ההתגלמות בבשר של אלוהים, אך דווקא בפניו, שבהם הוא מנותק מן הבשר, נראה הגובה שבו נגלה אלוהים. יחסי האנוש שלנו מתארים שדה מחקר שכמעט לא נבחן (שבו אנו נתלים לרוב באי אלו קטגוריות צורניות שתוכנן אינו אלא "פסיכולוגיה"), ומעניקים למושגים התאולוגיים את המשמעות היחידה שטמונה בהם. ביסוסה של קדימות זו של האתיקה, כלומר של היחסים בין אדם לאדם – משמעות, לימוד וצדק – קדימותו של מבנה בלתי-ניתן-לצמצום שכל יתר המבנים נסמכים עליו (במיוחד אלה שדומה כי קושרים אותנו באופן קדום אל איזה שגב סתמי, אסתטי או אונטולוגי), הם אחת המטרות של ספר זה.

המטפיזיקה נקבעת ביחסים האתיים. ללא המשמעות שהם שואבים מן האתיקה, המושגים התאולוגיים נותרים מסגרות ריקות וצורניות. התפקיד שקאנט ייחס לפרספציה בתחום ההבנה שייך במטפיזיקה ליחסים הבין-אנושיים.<sup>26</sup> מתוך היחסים המוסריים מקבלת כל טענה מטפיזית מובן "רוחני", ומיטהרת ככל מה שדמיון השבוי בדברים וקורבן של ההשתתפות מעניק למושגינן. היחסים האתיים מוגדרים כניגוד לכל יחסים עם המקודש, על ידי סילוק כל משמעות שתיטען בהם ללא ידיעת זה המקיים אותם. בקיימי יחסים אתיים אני מסרב להכיר בתפקיד שאמלא במחזה שלא אני אהיה מחברו, או שאחר יכיר לפני את נקודת ההתרה שלו; אני מסרב להופיע במחזה של ישועה או של קללה, שישחק בלעדי ובי. אין הדבר שקול לגאווה שטנית, באשר זו אינה שוללת צייתנות. אלא שדווקא הצייתנות נבדלת מהשתתפות בלתי רצונית בתוכניות מסתוריות שאדם הוגה או חוזה. כל מה שאינו מסתכם ביחסים בין-אנושיים מייצג לא את הצורה העליונה, אלא את הצורה הפרימיטיבית תמיד של הדת.

## 7. הפנים-אל-פנים, יחסים בלתי-ניתנים-לצמצום

ניתוחינו מונחים על ידי מבנה צורני: אידאת האינסוף אשר בנו. כדי להיות בעל