

עמנואל לוינס: בעיות הסובייקטיביות

קסבייה טלייט

יורשה נא לי קודם כול להוקיר כאן את זכרם של שלושה פילוסופים שהיו נכבדי, מלמדי וידידי: ז'אן ואל (Wahl) – רוח זריזה, חכמה מחודדת שדקרה בעוקצה המשתק את האמירות המבוססות ביותר; ז'אן ואל המומחה לפרדוקסים, שידיעתו העצומה נפרטה לדיבורים קצביים, ושהשלימות בנוסח מפיסטו הייתה אצלו צדה השני של תשוקה למוחשי ולמידי, שהפכו ליופי פיוטי ואמנותי. ולדימיר ז'נקלביץ' (Jankélévitch) – להטוטן של מחשבות, וירטואוז הדיבור והכתב, מוזיקאי הקשוב לאותו כמעט כלום שעשוי להיות שירת הנפש או סוד הזמן. ולבסוף, עמנואל לוינס – רגיש וחכם,⁸ שהסתיר את התשוקה הפנימית תחת כיסויה של ביישנות מעודנת ושל נאמנות עילאית, כרוז עניו של מוסר נשגב, שנטל על עצמו לרומם אותו. ואל, ז'נקלביץ', לוינס – שלושה ידידים, שלישייה מהוללת של פרופסורים לפילוסופיה, שהתייחסו בכבוד לתפקידם כמחנכים ולמלאכתם כמשרתי האמת.

מעמד הסובייקט – תוך התמודדות כמוסה עם השילוש ההגליאני: מהות-סובייקט-מערכת – הוא ללא ספק התמה המרכזית ביצירתו רבת הפנים של עמנואל לוינס. הסובייקטיביות אינה מובנת מאליה, היא נבנית אך ורק כדי להיפגם וכמו להיחרב. הסגרתו של הסובייקט הנה הסיפור או העלילה של שני ספרים מרכזיים של לוינס, המשלימים זה את זה והמשיבים זה לזה: 'כוליות ואינסוף' ואחרת מהיות'. לשניהם השראה משותפת. לוינס הודה שהעדיף במידה מסוימת את השני, בו שילב את כל הלהט שלו, את כל הרגש האפשרי, בעודו יוצר מינוח חדש יש מאין, בשפה שנלמדה להפליא. אך 'אחרת מהיות', על ביקורת האונטולוגיה הכלולה בו וההיפוך נוסח קופרניקוס של האפירורי, אינו מכחיש את הספר משנת 1961. אמנם סגנונו של הספר מ-1974 פשוט יותר, נרגש יותר, נחבט, אפילו מתנשף; ועם זאת, קוראו של 'כוליות ואינסוף' אינו חש מתוסכל.

הגישה אל לוינס דרך הסובייקט עלולה להיראות פרדוקסלית. הסובייקט נמצא בצדו של האני, משמע בצד הזהה, בצד הזהות – כלומר, בצד מה שיש להדיחו. לכל היותר ניתן ללכת מן הזהה אל הזהה דרך האחר של הזהה. אך לוינס מתכוון לאתיקה הפונה כולה לעבר הזולת, המקבלת את האחר כתביעה (כמו אצל פיכטה), כצו וכנורמה, תוך הטרונומיה מוחלטת שסופה לצודד² לחלוטין את הסובייקט. בצעד אופייני (שנקודת המוצא שלו נמצאת אצל דקרט) דוחה לוינס על הסף את הקוגיטו כדי להציב תחתיו את רעיון האינסוף – אותו רעיון מופלא החורג מן ה־*ideatum* שלו – אינסוף התשוקה שהוא תשוקה לאינסוף. אך מניין בא הרעיון הזה שאין שני לזו? לא **האני החושב** (*sum cogitans*) הוא היוצר אותו, אלא האל הוא ששתל אותו בתודעה. אך בעיני הפילוסוף שלנו, האחר והפנימי-אל-פנים הם שמחוללים את התעוררות התודעה המוסרית, את התגלמות האינסוף. ואף על פי כן אין **האני**, הסובייקט, מצטמצם בשל כך לקליטות טהורה.³

לוינס שייך למגמה הפילוסופית המודרנית, המתנה להלכה את הסובייקטיביות בקיומה של הביניים סובייקטיביות, מגמה שרבים הם נציגיה: מקס שלר, מרטין בובר, פרדיננד אבנר,⁴ גבריאל מרסל,⁵ מוריס נדונסל⁶ ורבים אחרים, לרבות פרנץ רוזנצווייג עם דיאגרמת כינויי הגוף שלו, למרות שהיא מפלה לטובה את לשון 'אתם' האצילית. לא אחת התווכח לוינס באופן ידידותי עם גבריאל מרסל, ובאופן קצת פחות ידידותי עם מרטין בובר.¹ הוא נרתע מפני 'החיים בדרשיח' והחילוף השוויוני של האני-אתה, מפני מפגשם של מיני האגו השונים כשוים, מפני יכולתם של מיני האני ומיני האתה להתחלף בינם לבין עצמם, כמו טריסטן ואיזולדה. הפנייה אל אתה מוחלט או נצחי, מעין

ב Décentrer: מילולית, 'להסיט מהמרכז'. אנחנו נוקטים כאן לשון לצודד, על משקל להפנות, להטות הצידה.

ג במובן של סובייקט סביל, שרק 'מקבל' (*recevoir*) ואינו פעיל כלל.

ד Ferdinand Ebner (1882–1931), פילוסוף נוצרי ממוצא אוסטרי. יחד עם פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר, נחשב לאחד מנציגייה הבולטים של הפילוסופיה הדיאלוגית. כונה גם 'הפילוסוף של המפגש'.

ה Gabriel Marcel (1889–1973), פילוסוף וסופר צרפתי שהצטרף לזרם הקתולי (1929). ייצג בכתביו את האקזיסטנציאליזם הנוצרי.

ו Maurice Nédoncelle (1905–1976), פילוסוף ותיאולוג צרפתי. לימד בפקולטות הנוצריות של הערים ליל ושטרסבורג והתעניין בתולדות המחשבה הדתית. נמנה עם נציגייה הבולטים של זרם הפרסונליזם, יחד עם עמנואל מונייה (*Emmanuel Mounier*).

1 כוליות ואינסוף (1961), חלק א, עמ' 90–91, 129; שמות פרטיים (1976), עמ' 12; מחוץ לסובייקט (1987), עמ' 33; בינינו (1991), עמ' 129.

יחלל, רוחני שבו מתייחדת קהילתם העצומה של מיני האתה השונים, גם היא אינה מקובלת על לוינס מפני שהיא מבטלת את המרחק הבלתי ניתן לצמצום של ההואות.¹ המעבר המתקיים אצל בובר מן 'הלו' של החפץ או של בעל החיים – או באופן אנלוגי, המעבר המתקיים אצל מרסל ממיני ההוא או השלישי (האלמוני ממסילת הברזל) – אל האתה של המפגש, גם הוא אינו מתאים ללוינס. הוא מנחש בו את האנחנו החשאי של האני-אתה ואת פישוט האהבה האנושית (בתוספת של צביון מיני אצל בובר) לרעת ההוא והאתה,² בעוד השלישי מורחק – השלישי שבלעדיו אין בנמצא אחר של האחר וגם לא צדק, סדר חברתי ואנושות.

מילת המפתח היא אפוא אסימטריה, יחס אסימטרי כמו מצדו של אדם המתכופף ונכנע. אף על פי שברי לי שאני אחר בעיני האדם האחר, וכתוצאה מכך אני מחזיק באיזו זכות כלפיו, אין לוינס מתעכב על כך: אתיקת העבדות והגדולה שלו אינה עוסקת אלא בחובתי – בחובתי המוחלטת. שוב, לכפל המושג אין כמעט מקום כאן. אם נמוגים תווי של האחר ונטמעים בפנים – אף על פי שאינם הופכים לרוח רפאים, כפי שחשש מתנגד הולנדי בכנס של לָדְהָ² – הסובייקט בתור שכזה אינו מתנדף ואינו מעוור מלכתחילה על ידי הופעת הזולת. התשוקה לאינסוף היא בבחינת 'אחרון ראשון' (husteron proteron). היא מניחה קיום מוקדם, אפילו אגולוגיה³ התופסת מספר עמודים ב'כוליות ואינסוף'.⁵ התיאור הפנומנולוגי מסוכם בהגדרה הסינתטית הבאה: 'להיות אני, אתיאסט, בין ד' אמותי, מופרד, מאושר, נברא – אלה שמות נרדפים'.⁴

האני הזה, חסר הבושה, הוא שמגורש ב'אחרת מהיות', שבו משמעות כל התארים האלה מגולגלת ומוצבת ממש במהופך, עד כי אותו אני שישב פעם

1 המחבר משתמש בביטוי Illéité, המבוסס על המילה הלטינית ille (הוא). באחרת מהיות, ובפרט באלהים והפילוסופיה, מסמן מונח זה את העובדה שאלוהים הוא טרנסצנדנטי וינעלה עד נקודה של היעדר ('Transcendant jusqu'à l'absence'), עד שלא ניתן לפנות אליו בלשון 'אתה'.

2 נעיר שהמילה הצרפתית כאן היא Vous, כינוי גוף בעל משמעות כפולה: גם 'אתה' בפניית הדיבור המנומסת (מאחר שאין בצרפתית פנייה בגוף שני יחיד, Tu, אלא בין בני משפחה, ידידים או כלפי ילדים) וגם 'אתם'.

3 ד"ר פרדריקסה (Frederikse), במהלך הישיבה בלדה (Leyde) ב-20 במאי 1975. ראו ('Questions et réponses' ('caractère fantomatique'), על אלהים העולה במחשבה (1992).

4 Egologie: חקר האגו ואף תרבות האגו. במונח רחב יותר: תפיסה הממוקדת באגו.

5 כוליות ואינסוף, עמ' 79-131.

6 שם, עמ' 121.

על (או התכרבל בתוך) השוני המהותי שלו – כפי שקלודל¹ אמר על בודהה – אני זה פעור כעת ואף מפרכס. הסובייקט הסוליפטיסטי הוא הפשטה של 'האדם בלא תכונות';² וההגדרות הסוגיות המפורטות לעיל מעלות על הדעת את הטבע הטהור של התיאולוגיה הקתולית, המשמש מתווה לרצון הטבעי כדי להגיע אל האושר העל־טבעי. אמנם הגדרות אלה אינן ממצות את התנסות הישות האומרת 'אני'. ואכן האני מתאפיין תחילה בסודיות, בפנימיות. לוינס מתייחס למיתוס של גיגס (Gygès), אותה טבעת המאפשרת לראות מבלי להיראות, ההופכת את הרואה לבלתי נראה, חלומם של המציצנים והפושעים: 'מיתוס גיגס הוא בעצם מיתוס האני והפנימיות, הקיימים מבלי שהכירו בהם'.³ גיגס הוא דימוי האדם במצבו של הרמאי, הוא 'פוסח על שתי הסעיפים, תוך שהוא נע בין נוכחות כלפי אחרים לבין היעדרות, בדברו אל ה"אחרים" ובהתחמקו מהדיבור'.⁴ ההסתרה וההכפלה של גיגס מאשרות – בניגוד למראָה של נרקיס – את שניותה של הפנימיות, המתחדדת בהיבטים עדינים יותר ושקריים פחות של ישות בעלת תחתית כפולה: 'מוזה, גניוס, שד של סוקרטס, מפיסטופלס של פאוסט [...],⁵ השראה או פיתוי אותם עטפו הרוח של הגל, האני העליון של פרויד או הלא מודע העריץ של אלפרד בינה'.⁶ כנגד אותו אני, שהוא יותר אני מאני עצמי, עולה יושר האני המוחלט של מר טסט⁷ – נוקשה ואטום לחלוטין. גרסה אחרת של גיגס היא העין של קין הרוצח,⁸ המופנית כלפי עצמה. אך עין ייסורי המצפון היא עינו של אלוהים, ה'רואָה את הבלתי נראה מבלי שיראוהו'.⁹ כל אותן גרסאות של זהות בודדה וסגורה, לרבות האני הטרנסצנדנטלי, משמשות כהכנות מוקדמות לקראת התגלותו ההכרחית של הזולת, המאלצת את הזהות ל'צאת מן המחתרת

1 Paul Claudel (1868–1955), מחזאי ודיפלומט צרפתי פעל בהשראה קתולית, חבר האקדמיה הצרפתית.

יא רמז לספרו הנודע של רוברט מוסיל (1880–1942) איש בלא תכונות, ירושלים ותל אביב תשמ"ח–תשנ"א, שנכתב בין השנים 1930–1943.

5 כוליות ואינסוף, עמ' 32, 144.

6 שם, עמ' 148.

7 שם, עמ' 250.

יב Alfred Binet (1857–1911), פסיכולוג צרפתי שייסד את הפסיכולוגיה הניסויית בצרפת ויצר את השיטה של מבחני המשפל.

יג Monsieur Teste הוא גיבור ספר בשם זה מאת המשורר וההוגה הצרפתי פול ולרי (1871–1945), אדם הבוחן את העולם בדרך שכלתנית ואנליטית-דווקאית במיוחד.

8 כוליות ואינסוף, עמ' 209. (נציין שדימוי עינו של קין הוא אזכור לאחד המשפטים המפורסמים בפואמה ההיסטורית של ויקטור הוגו *La Légende des siècles* [אגדת העתים, 1883]: 'העין הייתה בבור והביטה בקין. זאת לאחר שקין הרג את הבל, קבר את עצמו והתענה בייסורי מצפון, על פי הוגו כמובן – העורכים).

9 שם, עמ' 221.

שלה;¹⁰ עד שהאני (Sum) האוטרקי יהפוך להנני (Adsum) של התנ"ך ושל קלודל.¹¹

אולם המעבר מן הזהה לאחר, מן הזהות לאחרות, אינו ניחן מראש באותה ישירות, באותה 'פתאומית' שמעניקים לו מספר ניסוחים מפתיעים של לוינס. ואולי ישנם שני קווים של הטרוֹלוגיה (אי־התאמה) הרוכבים זה על גבי זה כמו בתרשים: קו בעל מגמה ארוטית, במובן הרחב, ומסלול אתי שהוא כולו הכרחי. הם מתאימים לשניות: לטבע ולמוסריות, לרגישות ולתודעה ההולכת ונספגת בתוך הסבילות העליונה של הכניעה. אך נדמה שלוינס מתנדנד לעתים בין השראת הנביאים לבין שלום הבית של משלי ושל החוכמה. ואל נא נשכח את מזוּם הרקע הבלתי פוסק, העמום, של הישנו שהוא בבחינת ההד של האין.¹²

הישות המופרדת או המסתגרת אינה בהכרח מבודדת. הבדידות אינה ההרחקה, הפנימיות נמשכת באופן טבעי כאינטימיות. במסגרת המשכן – 'הבית הסגור' של קלודל – מקבל המופרד את פני השותף וכך, דרך 'רכותן של הפנים הנשיות', הוא מקבל 'גילוי ראשון של הזולת'.¹³ האם גילוי ראשון זה, הפנים בבחינת נשיות, מגדיר פרדיגמה? האישה מבליטה את אחרותה כמו מהות¹⁴ (כמו טבע), ובעיני רבים היא האחר בהא הידיעה.¹⁵ דומה שאין זו דעתו של לוינס. הביקורת שהוא מותח על תא הנישואין אצל בובר ואצל גבריאל מרסל יש בה כדי להדיר את האחרות המינית מראשיתו של האחר, אך מבלי לנדות אותה, מפני שהכלכלה הביתית היא הקרבה עצמה, התנאי להולדה ולפוריות. על הבית, מוקד האירוח וההתייחדות, שֹׁרָה רפות עמומה, אורירית, הנרמזת באופן פיוטי: 'אותן התרוצצויות שקטות של הישות הנשית, המרעידה בצעדיה את שכבותיה הכמוסות של הישות [...]'.¹⁶ 'נוכחותה הדיסקרטית של הנשיות'¹⁷ מחברת את המוכרות, את רשת השיתופים, את הדמיון המכסה על ההבדל, וכתוצאה מכך היא יוצרת ניגוד

10 אחרת מהיות, עמ' 188.

11 שם, עמ' 233.

12 שם, עמ' 207-209.

13 כוליות ואינסוף, עמ' 124.

14 שם, עמ' 94.

15 לוינס רימוזו על כך לפעמים, וזו ההשערה שקתרין ש אלייה הלכה תחילה בעקבותיה (C. Chalier, *Figures du féminin*, Paris 1982). אך המסה שלה, המלומדת והמעורפלת,

אינה פותרת את הפְּרָכָה של הנשיות. ראו גם פולט קייזר P. Kayser, *Emmanuel*

Lévinas: la trace du féminin, Paris 2000

16 כוליות ואינסוף, עמ' 129.

17 שם, עמ' 145.

חריף עם 'טווח האפס' המאפיין את הופעת האחר הטהור והעירום (כמו אצל הגל, דרך אגב), ומאותו רגע ובלא כחל וסרק, היא מצווה עלי לשרת את האחר בלא כל דיחוי.

אולם פרספקטיבות נוספות נפתחות בהקשר הכללי. מוצאים אותן בפרק 'פנומנולוגיה של הארוס', הכלול בחלק הנקרא 'מעבר לפנים' (Au-delà du visage). לוינס מזדרז להגיע לאבהות ולבנהות, הגם שאינו מתעלם מן התעלומה הנשית. האתה/האת (Toi) מתבטל בקשר הארוטי, בתאוה. הנשיות נסוגה אל תוך מסתריה.¹⁸ ברגע שבו מוכנסים הילד והאבהות, נחבאת אל הכלים הנשיות – ועל כן גם האמהות¹⁹ – וזאת במספר מקרים.²⁰ הפוריות הגברית גוברת על זו הנשית. למרות 'פלא המשפחה',²¹ הקשר אִם-בת ועל אחת כמה וכמה הקשר אִבִּית-אינם מובאים בחשבון. פעם נוספת – הזוג איננו האב־טיפוס של האחרות. הסובייקטיביות הארוטית – ולפחות באופן ישיר, הסובייקטיביות הפורייה – אינה מנתקת את המעגל שבו כלואה האגואיות.

נובע מכך שהנשיות טומנת בחובה פרכה מסוימת. ייתכן שבתחילת הדרך התפתה לוינס לתת עדיפות לאישה כפנים הנתפסות בחזותן החיצונית, בגילויין (kat'exochèn); אחר כך לחץ האחר בתור שכזה, בלא תכונות, וקיבל את הבכורה. הפנים, שכבר הופיעו ביצירתו של רוזנצווייג, כמו בזו של מקס פיקאר,²² הועלו לרמה של כבוד מטפזי. התגלות הפנים מגדירה את האתיקה של לוינס. אני רואה את מי שרואה אותי והקללה של גיגס מגורשת. אך הסובייקט אינו משנה מקום, אינו מכפיל את עצמו. הפנים משרות יותר מדי קדושה מכדי שתבצבץ מתוכן או תצטייר בהן סובייקטיביות. בהקשר זה אין להעלות על הדעת כלל סובייקטיביות מקיפה וכוללת-כול בנוסח הגל או שלינג.²²

עם זאת, אין להבין מכך שהפנים ניטרליות וריקות או סכמטיות, כמו קלסטרון, או בלתי קריאות כקיר חלק. הן מצוות עלי את הדיבר הראשון:

18 כוליות ואינסוף, עמ' 254.

19 האמהות מתנקמת במידה מסוימת מבעד לרטוריקה של ההחלפה, ראו אחרת מהיות, עמ' 95, 135. אפשר גם לקרוא את פירושיה היפים של קתרין שאליה.

20 כוליות ואינסוף, עמ' 245, 247, 254-255.

21 שם, עמ' 283.

יד דמותו של מקס פיקאר ויצירתו נידונות על ידי לוינס בספרו שמות פרטיים (1996).

22 *Übergreifende Subjektivität*. פרידריך וילהלם שלינג, פילוסוף גרמני (1775-1854) שיצא נגד פילוסופיות הסובייקט של קאנט ופיכטה, ותבע הגות שתגלה מחדש את משמעות האמנות, המיתוסים והפולחנים. המחבר מפנה כאן ליצירתו המוקדמת,

לא תרצח, לא תבצע רצח. ראייה ושפה הולכות יד ביד. הפנים-אל-פנים, במבט נוקב, הוא מצב האומר את המוחלט. האחר ממול, פניו אלי, הוא הנוכחות החדה של יש היכול לשקר [...] מבלי שיוכל להסתיר את כנותו כבן שיח הנאבק תמיד בפנים חשופות, במצחייה מורמת. מבעד למסכה נוקבות העיניים, שפת העיניים אינה ניתנת להסתרה. העין אינה בורקת, היא מדברת.²³ פנים-אל-פנים ולב-אל-לב, הוזהו והאחר מחליפים מבטים אילמים, שקט מדבר המהדהד בעיקר ב'אחרת מהיות'.

אולם לוינס מיתן במקצת את ישרותו של מצב הפנים-אל-פנים. בהזכירו את סיפורו של וסילי גרוסמן מתוך 'החיים והגורל',²⁴ שבו עומד קהל האומללים בתור לפני כלא לוביאנקא,²⁵ מזהה לוינס את ראיית הפנים עם המבט שמפנה כל עומד בתור אל עורפו של קודמו, המבט שקורא באותו עורף את ייאושו ואת תקוותו של זולתו. דבר אינו מזכיר כאן את העימות או את המאבק של התודעות – אלא את אלמוניות החברותא והאחוזה, את סולידריות האומללים. העורפים האקספרסיביים שייכים לרגע מאוחר יותר של ניתוח הפנים, הם הכתב הקדום או כתב החרטומים של האחוזה.

למרות הכול, יש להתוות בשלב הראשון טיפולוגיה של הפנים. האישה האהובה, האם, האישה פשוטו כמשמעו, הבהיקו לרגע בהשתקפות אישוניו של הוזהו. אך אם המטרה היא לקלוט את הנצנוץ הנוקשה של הדיבר הראשון, נכפה על אוסף הזיכרונות זכר גולי ציון מן העת העתיקה, ובתקופתנו, לצערנו, זכר קורבנות השואה שרשימתם אינסופית. זיכרון זה, במערומויו קורעי הלב, נחקק על הפנים:

ההבעה הראשית, הוא המילה הראשונה: 'לא תבצע רצח'. האינסוף משתק את השלטון על ידי אינסוף זה [של הטרנסצנדנטיות], החזק יותר מהרצח, כבר מתנגד לנו בתוך פניו – הוא פניו, הוא התנגדותו האינסופית לרצח, התנגדות קשה שאין לגבור עליה והיא מבהיקה בפניו של הזולת, בעירום הטוטלי של עיניו נטולות ההגנה, בעירום פתיחותו המוחלטת של הטרנסצנדנטי (כוליות ואינסוף, עמ' 173).

העיניים שנעקרו לרבבותיהן רודפות אחר קין בתוך תא האופל שלו. כאן מתחברת שאלת הרוצח, ההורס את הפנים שאינן ניתנות לתיקון. האם הרוצח, התליין, מודח מהפנים? מקס פיקאר שולל מהיטלר את דימוי

23 כוליות ואינסוף, עמ' 38.

24 ו' גרוסמן, החיים והגורל, תרגם מרוסית עמנואל ביחובסקי, תל אביב תשמ"ו.
 25 מדובר בכלא הסובייטי הידוע לשמצה שסולז'ניצין העלה את מעלליו ואת אכזריותו בספרו המדור הראשון.

האנושות, הוא מפנה אותו חזרה אל האין. נדמה שלוינס היסס בטרם החליט לתת תשובה חיובית, תשובה שהנחותיו המוקדמות אינן מצדיקות כלל. אכן 'לאלימות אין פנים', על פי הגיונה של אותה אתיקה מחמירה. ואולם בבואו להתמודד עם השאלה הישירה: האם לתליין יש פנים?²⁵ הוא משיב בחיוב, תוך שהוא מסתייע ב'בעייתיות של התליין, על יסוד השלישי והצדק'. אין זה משכנע עד תום, מפני שהתליין במובן המדויק, התליין כמכשיר של הצדק, הוא התליין של זוסף דה מסטרה,²⁶ כלומר המוציא לפועל של גזרי הדין – דמות גרנדיוזית שחוששים מפניה, אך היא (כמו עונש המוות עצמו) מעמודי התווך של החברה. ואילו במקרה שלפנינו התליין הוא הרוצח, ואם הוא בלתי מושג אין זה נובע מהפנים אלא מן 'האות של קין'. הרמוז לשלישי ולצדק גורר אולי מטא־ביסוס.²⁷ מכל מקום, לוינס מתמיד בעמדתו גם כשמוקיעים את 'פני הבריונים'.²⁶ תלמידו היפני של דסנטי²⁸ שואל: האם יש לאס־אס פנים? ומקבל הסכמה 'כואבת', הכוללת התייחסות לקלאוס ברבי, האיכמן של הצרפתים. פירוש הדבר: הצדק מתייחס אל מי שהשפיל אותו, זיהם והרס אותו, כאל פנים (אחראי, אשם). אף לא מילה על העונש, על הענישה, ואף לא על ייסורי המצפון, הכפרה והסליחה. המחילה המופשטת כל כך מעוררת מבוכה, אך לוינס לא פיתח את מחשבתו זו. למיטב ידיעתי, לא האשימו בברבריות את הוצאתם להורג של קנאי היטלר, ולא את השימוש בעונש המוות בהקשר זה.

האם קיימות פנים מועדפות, האם קיימת אחרות נבחרת? מתוך עיקרון, אין אתיקה של לוינס מכירה בשום הפליה. האחר הוא כל אחר באשר הוא, כל הנקרה בדרכנו. המונח רֶע, ²⁹ שאומץ תחילה בהסתייגות מה, עוטף את הריבוי נוסח פירנדלו של האנשים המתחלפים בינם לבין עצמם, את הלוויתן.³⁰ אך העיסה החברתית יוצרת את הבלתי אישי, וכתוצאה מכך את ה־Nessuno, ה־Nemand, אותו אף אחד חידתי היקר לאנריקו קסטלי ולכל כך הרבה סופרים המוקסמים ממסכות, כגון ז'אן פול, פסואה או בורחס. אולם

25 בינינו, עמ' 115.

26 Joseph de Maistre (1753–1821), פוליטיקאי ופילוסוף צרפתי. היה לשופר ולתיאורטיקן של מהפכת הנגד הנוצרית וגינה את תפישת הקדמה הרציונליסטית. Métabase: בסיס נתונים המאפשר לתאר נתונים אחרים, בדומה למטא־לשון, והמאפשרת לתאר לשונות אחרות.

26 בינינו, עמ' 243–244.

27 Jean-Toussaint Desanti (1914–2002), פילוסוף צרפתי שתּרם תרומה מכרעת לאפיסטמולוגיה של המתמטיקה.

28 יט וגם קרוב (prochain).

29 רמז מכוון לספרו הנודע של תומס הובס, לווייתן.

האלמוניות מוליכה למצב של חוסר מוצא והיא איננה אותה אוניברסליות בלתי מובדלת המעוררת את הזולתיות הפתטית של לוינס. הזולת הוא מי שאני מתקרב אליו, מי שאני הופך אותו לקרוב בזכות המסירות שלי והשרות שאני נותן לו. זהו נס הקרבה הגורם לכך שהרחוק ביותר, הנוכרי, הוא הראשון שמגישים לו. 'בקרבה, האחר באופן מוחלט, הנוכרי "שלא הרייתי ולא ילדתי", הנהו כבר בין זרועותי, הנה אני כבר נושא אותו, לפי הניסוח התנ"כי, "שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק"²⁷.

זהו חיקו של אברהם הפתוח לכל האלעזרים²⁸ המסכנים שבעולם. כשם ש'הנוכרי, חסר המולדת, העקור, נמצא בנקודת ההגעה של הכנסת האורחים, כך הוא נמצא בנקודת היציאה של התגלות הפנים. 'הוא חולק עם האביון את הכבוד של חנוכת המקטע התנ"כי: האביון, הנוכרי – או הנוכרי, האביון – האלמנה והיתום"²⁸. ארבעה מקופחים, השרויים במצב של דלות ומחסור, תובעים שניטול עליהם אחריות ללא תנאי. בהמשך לצו זולתי-אדוני: לא תרצח, בא הדיבר של אדוני-זולתי-האביון: לא תניח לי לגוע ברעב (הציווי השלישי מתבטא כך: לא תניח לי למות בגפי).

האביון והנוכרי נושאים בחובם (ומגלים) ממד של גדולה ושל עליונות, אך גם דימוי של האחרות המתעלה מעל למעמד הפשוט של זה-מול-זה, מעל לפרדיגמה של האחר בתוך הזהה. דבר המסביר את הסירוב העיקש להסתגר בתוך הפקעת של אני-אתה. מפני שהאחר הוא האחרים, ומפני שהפנים אוצרות את האנושות. שלינג הצעיר כבר אמר זאת, עם כל הלהט האופייני למתחילים. 'מתוך כנותה', כותב לוינס, 'השפה דוחה את חשאיות האהבה, שבה היא מאבדת את כנותה – השלישי מביט בי בעיניו של הזולת – השפה היא צדק'²⁹. הבה נתבונן במעבר: הוא מסגיר את סוד הקיצור המופלא הזה, המכונן את הגוף החברתי ואת אבריו השוויוניים:

התגלות הפנים כפנים פותחת את האנושות. הפנים, במערומיהן כפנים, מציגות בפני את דלותם של האביון והנוכרי, אך זה עוני וזו גלות [...] המכוונים אלי. האביון, הנוכרי, מציג עצמו כשווה. שוויונו, בתוך אותו עוני מהותי, פירושו להתייחס אל השלישי (כוליות ואינסוף, עמ' 173).

27 אחרת מהיות, עמ' 115-116 (הפסוק הוא מספר במדבר יא, יב – העורכים). כא הכוונה לדמותו של אלעזר (Lazare) מבית עניה, כמתואר בבשורה על פי יוחנן, פרק יא. תחייתו הייתה אחד משבעת הנסים של ישוע.

28 כוליות ואינסוף, עמ' 188, 222-223.

29 כוליות ואינסוף, עמ' 188.

כך האתה הוא בריזמנית האנחנו, שדלותו חושפת אותו. הקריאה שהאחר מפנה לסובייקט באה ממקום הנמצא הרחק ממנו, או ליתר דיוק, באה **ממנו**. הפנים בתור שכאלה מאשרות את נוכחות השלישי, נוכחות האנושות 'בעיניים המביטות ב'.³⁰

האחוה האנושית נחקקת אפוא בתוך שוויונם של הזהים הקשורים למין האנושי באמצעות אחרותם, באמצעות כלי-יכולתן של הפנים, המצוות ומעוררות את האחריות. ואולם אפשר לייסד את האחוה בדרך שונה מזו של הצו המתחייב והישיר. לוינס רק רומז על כך, בתוספת אזכור המונותיאזם, לאמור האבהות, 'שותפות האב'.³¹ הוא שומר עליה לשלב מאוחר יותר, ואכן היא מופיעה מחדש בתוך ה'מעבר לפנים', בדמות הפוריות. קשר הבנהות מכניס קודם כול נתון חדש בתוך המחזוריות (בלתי שוויונית, לא הדדית) שבין הזהה לאחר, שבין האני לזולת: 'האבהות היא קשר עם נוכרי שגם בהיותו זולת הוא [...] **אני**'.³² פרדוקס יוצא דופן. האני הזה של הבן, האני שנמסר לבן, הוא עצמו מפוצל: 'יחיד מסוגו בעולם ואח בין אחים [...]'.³³ כאן טמונה חידתה של כל לידה. בתוך הבן הבא מברשי אני מברך את אחיהם של בני האדם, וברכה זו נוגעת לכל הבנים שנוצרו למען עולם של אחוה. 'האני האנושי מטעים את עצמו בתוך האחוה'.³⁴ לאמתו של דבר, האחר האמיתי הוא השלישי, האח הבכור ההופך אותי לאח ולבן בעת ובעונה אחת. האחוה היא קשר דו-כיווני, כך שכדי להבין את כינונו של הקשר החברתי יש להשתחרר מדו-האבר 'אב-בן' על מנת לראות בבן את האח בכוח, ועל כן זולת וירטואלי שמקורו המשתמע ברצונו של האב. זהו קשר שמקורו נרמז אולי בבשורה על פי יוחנן: 'לא מדם ולא מחפץ הבשר נולדו [...] כי אם מאלהים'.³⁵ אל תשוקת הבשרים, אל הרצון האבהי החורג ממנה, מתווסף הרצון האלוהי המכסה על ריבוי האחים. התנועה המוליכה אותי אל האח נוטלת חלק בתנועה רחבה יותר המתפוגגת בפניו של האחר בהא הידיעה: חסר כול, אומלל, הוא נציגם הנבחר של הריבויים, סמל לרבבות אנשים שהושפלו ושעלבו בהם. שתי דרכי הגישה אל השלישי – על ידי תיווך הפנים או באמצעות **האנחנו** הקולקטיבי – מצטרפות, או ליתר דיוק מתמזגות: גילוי השלישי, הבלתי נמנע בתוך הפנים, אינו נוצר אלא דרך הפנים.³⁵ השניות

30 שם, עמ' 173.

31 שם, עמ' 189-190.

32 שם, עמ' 254.

33 שם, עמ' 256.

34 שם, עמ' 257.

כב יוחנן א, 13.

35 כוליות ואינסוף, עמ' 282.

לכאורה נעלמת, מפני שהפנים משליטות זכות בכורה. הזולת הוא השופט שלי, האורח שלי, האדון והשליט שלי, ומהתחלה, מפני שאחיהם של אחים רבים הוא הנאמן של זכותם. על כן אפשר לומר, שהמניע הנסתר של אתיקת האחרות הוא האדם השלישי, ה'נימוק' בהא הידיעה, השלישי שאינו מודר.³⁶ הזולת הוא כל האחרים, האחוזה בין כל בני האדם.³⁷ אך יש להבין זאת בצורה מעמיקה בהרבה מזו של שלינג או של וולט ויטמן.

הסובייקטיביות, על צורותיה השונות, שולטת בפן הראשון של הדיפטיכון של לוינס, עד כי היא מסתירה כמעט את הפן האונטולוגי, הסמוי אך המתמיד. הסובייקט, שנשבה בעורמת גיגס ובשנאת קין, המשחיתות את התודעה, מצווה לצאת מן המחותרת, מן ההסתגרות, כדי ליטול על עצמו את אחריותו, להסגיר את עצמו לאחר, להיכנע לציוויו הריבוני. זו פקודתו של פיכטה, זו זעקת החיצוניות: 'אלעזר, צא החוצה!'.³⁸ הפנים כופות את עצמן כדיבר מוחלט. אולם הסובייקט או נושא הפנים מוטה במתינות, אף כי בצורה מרגשת כפי שראינו זאת, על סמך סטריאוטיפים כגון האביונים או הקורבנות. מצד שני, אצל הסובייקט האתי המושלך אל מחוץ לעצמו באור המסנוור של האחרות, הסובייקט הכפוף מתואר בקיצור, בדרך חסכנית, בתפקידי השרות והסולידריות שלו. אבני הציפיה נמצאות כאן כדי להשלים את הבנייה ואת הניגודים. לכך נועד הפן השני, 'אחרת מהיות'. לוינס עושה זאת תוך ניסיון כתיבה סוער מאוד, בפרט כשמדובר בגלגולו המפתיע של האני, המשועבד וכמו מרותק לקרקע תחת משקל האינסוף. אותה היפרבולה של הטוב, אותה אוטופיה, קסמה לקוראים רבים אך גם ייאשה לא מעט מהם, מאחר שהפתוס היה קיצוני כל כך ומאחר שלא היה אפשר להשלים את המשימה. אך מטרתו של לוינס לא הייתה לתת שיעור מעשי, אלא להפוך על פיה את המטפיזיקה של הסובייקט שנבעה מהנחות מוקדמות בלתי שגרתיות. אחרי האחר כפנים באות הפנים כאחר, ואף כאחר לחלוטין.

מובן מאליו שהסובייקט בלא תוספות, האדם הסתמי, אינו נתפס כמות שהוא. אך ההיבחרות האוחזת בו אינה מונעת בעדו מלהיות 'זולת בעבור האחרים',³⁸ ובדרך זו ליישר קו. לוינס מניח לדיסציפלינות האמפיריות את הסובייקט הנעזב לעצמו. עם זאת, מה גורלו של העצמי כשהוא קיים אך ורק למען האחר ולא עוד למען עצמו, כשלעצמו – למען עצמו? פרקים שלמים

36 אחרת מהיות, עמ' 190-191.

37 שם, עמ' 201.

38 יוחנן יא, 43.

38 אחרת מהיות, עמ' 201.

מתוך 'כוליות ואינסוף' איבדו מערכם או מתוקפם. האחרים רודפים אותי, כך אמר מרלור־פונטי.⁷² לוינס מבין בדרך אחרת את אובססיית הזולת – תקיפה, נוקבת וטורדת – שכדי לבטא אותה הוא ממציא כתיבה שהיא כולה שלו: מלאכותית, אך עם זאת התעלות ספרותית של ממש; קצובה ומתנשפת, מחקה את סגנון הנביאים ומדגישה בעזרת דימויים וסמלים הטפה⁷³ בלתי שגרתית. אך בבואו לנהוג כסופר רב השראה, נשאר לוינס בתוך המסורת של ההוגים הגדולים – אפלטון, קאנט, פיכטה, הגל. אצלם מבטאת התנופה הלירית את היסחפות השכנוע מן הניטרליות של ההיגיון: חובה, שם עילאי ורב גדולה... חוסר המידה של האמירה הוא התגברות הרגש על הרעיון.

מילת המפתח של האתיקה הזולתית הייתה האחריות המוכללת, היא נגדה את התנהגותו של קין: השומר אחי אנוכי? וזאת באמצעות הציטוט החוזר ונשנה מתוך 'האחים קרמזוב': כל אחד אחראי לכולם ובפני כולם. אחריות המתארכת לידי אשמה אוניברסלית. אל האחריות התווספו המוני ביטויים כגון שייכות, כפיפות, שרות, קרבה. 'אחרת מהיות', בהיותו מרותק לסובייקטיביות המנוכרת, מפעיל מינוח חדש: הסבילות (על הילת התשוקה); הפגיעות; הטראומה; ה'חשיפה' שפירושה נטישה (כפי שנחשף הילוד) ומסירה (למכות, למוות); החילוף (המחייב את ההחלפה, או כופר); הכפרה המוטלת על החפות; ולבסוף ובעיקר, מצב בן הערובה, אותו מוטיב חוזר של 'הנני' (Adsum), פרשנותו הסופית של 'האחד למען השני', אִמרת השפר של מי שאינו ניתן להחלפה, היפוכה וערטולה של הסובייקטיביות. לכל הקונוטציות הללו יש תהודות תנ"כיות בולטות.

מניין באה אותה תמה של בן הערובה, שעכשוויותה כל כך תדירה בעולמנו הנפשע? בן ערובה פירושו יותר מהנבחר, מהנתבע, מהנדרש או מהמופקע, מפני שהוא נמצא תחת איומו של המוות. הזולת כבן ערובה – פסגת אותה אתיקה היפרבולית – מקורו במחשבה על אודות תפקידו של ישראל בין העמים: העם הנבחר, העם שהוא שעיר לעזאזל ומבשר,⁷⁴ שתפוצתו והשתרשותו הקשה קוצבות את מהלך העולם. עם ישראל לובש את דימוי המשרת הסובל, הלוקח על עצמו את חטאי האנושות, איש הסבל עמוס המכאובים... בן הערובה הוא האנושות המשיחית, האדם המשיחי

כד Maurice Merleau-Ponty (1908–1961), פילוסוף צרפתי. פעל במסגרת ההגות הפנומנולוגית, היה שותפו לדרך של סארטר (ערך עמו את 'זמנים מודרניים') אך בהמשך חלק עליו בשאלת היחס לקומוניזם ואף נפרד ממנו סופית בראשית שנות החמישים.

כה המחבר משתמש במונח מתחום האתיקה: *parénèse*, שהיא החלק של המוסר המטפל בהטפה למעשים טובים.

כו כפל משמעותה של המילה *émisnaire*, בלשון המחבר.

בתוך כל אחד מאתנו, החף מפשע, המעונה והאילם לנוכח תליינו. מובן מאליו שהקשה מנשוא, הטבח המפלצתי, נמצא ברקע. דימוי בן הערובה הוא כה עילאי, כה חסר תקדים, שהניצול אינו יכול להתמודד עמו, ולוינס מוחה: אינני בן הערובה. שום איש אינו, מרצונו, בן הערובה. אך ללא האוטופיה (ואוטופיה כאן משמעה 'בלתי ניתן לאיכוף') של מוחלט כלשהו ושל הטרנסצנדנטי, האתיקה וההומניזם של האחר מתפרקים. בלא מקום וזמן. ההצבעה החוזרת ונשנית על מה שלא ניתן כלל להיזכרות,³⁹ אותו 'עבר עמוק, עבר שלעולם אין די בו',⁴⁰ עבר אן-כרוני או אן-ארכי⁴¹ שמעולם לא היה הווה – הצבעה זו מורה על ההקשר הדחוס כמעט עד מחנק שבו נעה אותה הטפה יוצאת דופן.

שוב, כדי להתבטא, מוצא השיא המוכתב על ידי הפרזת הטוב ניסוחים נוקבים ובלתי צפויים. נישול העצמי מתואר כתלישה, כלחם הנלקח מהפה, או בצורה דרמטית יותר: כהפשטת העור, לפעמים אף כניקור (énucléation). פיסת הלחם שבה נגסתי בכל פה סימלה את ההתענגות, את הסיפוק העצמי.³⁹ היא נופלת אל תוך ידו של האביון⁴⁰ ומפסיקה את חגיגות הרעב. דימוי העור מרשים אף יותר. הפעם מדובר בנתינת העור, נתינת החיים. 'הרגשנו היטב בתוך גופנו, אותו גוף עטוף עור שניתן בעבר לליטוף, למישוש, עור שנשם דרך מלוא נקבוביותו, העור הרך כמשי של האישה או הילד. והנה האחר 'נוטל את עורי',⁴¹ אותו עור שאנו מגנים עליו עד חורמה; הנה יש לתתו בנוסף לבגד. הנתבע הוא פשוט עור, מעורטל מעורו כמו מרסיאס!⁴²

כזו במקור: immémorial. בבואו לבחון את הזמן על פי תפיסתו האתית של האחריות המוחלטת כלפי הזולת, מדבר לוינס על עבר קדום לחלוטין 'שלא ניתן כלל להיזכרות' ולתיאור מפני שלא נכח לעולם. כך הוא מטעים שהאחריות אינה תלויה ביסוד או בתנאי מוקדם כלשהו (כגון בחירה חופשית) ושהיא לא התחילה להתהוות בזמן מסוים. יתרה מזו: בשל היותה 'קדם-קמאית' (pré-originelle), האחריות אינה יכולה להשתוות לראשית' או לעיקרון. על המונח immémorial ראו לדוגמה, על אלהים העולה במחשבה, עמ' 152-153.

כח ציטוט מתוך שיר של פול ולרי 'Cantique des colonnes' Paul Valéry, משמעו כט לוינס נוהג לכתוב מילה זו בצורה מופצלת: 'an-archique', 'an-archie'. משמעו המילולי של המונח הוא שלילה של התחלה, ראשית או עיקרון כלשהו. בדומה למונח 'הלא ניתן כלל להיזכרות', המונח 'אן-ארכי' מביע את אופייה הקדם-קמאי של האחריות (ראו גם עמ' 106, הערה ד; עמ' 159, הערה ג).

39 אחרת מהיות, עמ' 92-94.

40 שם, עמ' 94-97.

ל המחבר משתמש בדימוי מתוך השפה המדוברת: faire la peau, שפירושו הישיר הוא להרוג מישהו. אלא שכאן דימוי ההריגה נותר ברקע והכוונה מילולית יותר: 'נטילת העור', חטיפתו כביכול.

לא Marsyas: במיתולוגיה היוונית, דמות של סטיר (אדם-תיש) מאזור פריגיה. מרסיאס,

באחד מחיבוריו מדגיש לוינס: 'בלא בגד, בלא כסות כדי להתגונן, הפשטה עד הגרעין כמו שאיפת אוויר, המסה⁴¹ עד האחד. ערטול אל מעבר לעור, עד הפציעה למוות, ערטול עד מוות. ביקוע הגרעין [...]'.⁴¹

רטוריקה מזורה, המסתייעת במשלבים מטפוריים אחדים. נשים לב לתופעת הנשימה, הנמשכת במקום אחר בדימוי הריאה המתרוקנת,⁴² ההתנשפות,⁴³ המחנק. לאמתו של דבר, הלמען-עצמו הגולש,⁴⁴ ההפוך, חש בדוחק בתוך עורו שלו,⁴⁴ חש מועקה. אלה הן צורות ראשוניות של החשיפה, ההיקרעות, הערטול, המחנק, הניקור, ולוינס מזהיר שיש להבין מונחים אלה באופן מילולי. כך גם נדודי השינה. אל לנו לישון בזמן הייסורים (la Passion). למעשה, ניתן להפוך את הדימוי החוזר של העור: אותו 'לשכון בתוך עורך ולדבוק עד דק באחר'⁴⁵ של הסובייקטיביות המנוכרת מגדיר מראש את עור הקלף או את הקלף המחוק (palimpseste) של הפנים. עור זה השייך לי,⁴⁶ שהאחר עומד ליטול לעצמו,⁴⁷ לרכוש לעצמו, עור הזהות היחידית,⁴⁷ העור

שהפליא לנגן בחליל (שהומצא על ידי אתנה), ביקש להתחרות באפולו, אשף הנבל. המוזות הכריזו על אפולו כמנצח בתחרות, אך המלך מידאס תמך במרסיאס. כדי להעניש את מרסיאס על עזות המצח שלו, ציווה אפולו לפשוט את עורו ולהשליך את גופתו לתוך מערה ובה נהר שישא מאוחר יותר את שמו. בשל תמיכתו במרסיאס קיבל המלך מידאס זוג אוזני חמור. התחרות בין אפולו למרסיאס – סמל לנטיותיו המנוגדות של האדם (היצר מול האיפוק והשליטה העצמית) – הייתה לנושא חביב ביותר על האמנים בעת העתיקה.

לב לוינס מפרק כאן את המילה *absolution*, שמשמעותה הרגילה היא מחילה, ל'*ab-solution*. כתוצאה מכך מקבלת המילה תפנית דימויית: תהליך של 'המסה' (solution), צמצום עד האחד.

41 אחרת מהיות, עמ' 63; וראו גם עמ' 176.

42 שם, עמ' 227-228.

43 שם, עמ' 136, 146-147.

לג *Extravasé*: מונח מתחום הפיזיולוגיה. נאמר למשל על הדם, כשהוא נשפך (גולש) אל מחוץ לכלי המכיל אותו.

44 שם, עמ' 137.

45 שם, עמ' 146. יש לציין שלוינס משתמש כאן בביטוי העגתי *avoir l'autre dans sa peau*, שפירושו להיות מאוהב עד כלות במישהו, לדבוק בו בכל כוחות הנפש. הצד השווה עם חלקו הראשון של הציטוט 'לשכון בתוך עורך' הוא השימוש בעור כ'משכן': הן שלי עצמי והן של האחר בי.

46 אחרת מהיות, עמ' 176.

47 שם, עמ' 114-116.

לד המחבר משתמש במונח *ipsité*, שמקורו הלטיני *ipse* מציין זהות שאינה מצטמצמת לשום גרעין קבוע הניתן לזיהוי ואינה תלויה בזמן ובהיסטוריה. באמצעות מונח זה מבקש לוינס לאפיין את האני, את מה שייחודי בו וחד-פעמי באופן מובהק – לעומת 'הזהה', המציין את העובדה שאני נשאר אני עצמי למרות כל השינויים העוברים עלי.

הנושר, העור הקלוף, ה'פגום'⁴⁷ שבעבר בא במגע בתוך הליטוף והקרבה – עור זה הופך – על ידי ההעברה וההיפוך – לגישה לפנים, לסף הפנים בתוך סימביוזה מפתיעה בין חושניות ליראה.⁴⁸ עורו הקרוע של הסטיר נעשה שקיפות הפנים, מפני שהעור המזדקן מסוגל לחקוק את העבר ולשמור על עקבתו. עמימות רוחשת בתוך המשמעות ומכינה את התגלות הפנים:

עור שקמטים לו, [שהוא] **עקבת עצמו**: צורה עמומה של נוכחות עילאית הנוכחת להיראותה, שנעוריה מבקיעים את הפלסטיות שלה, אך היא כבר הכשל של כל נוכחות [...] קיום זה שכולם נטשוהו ואף הוא נטש את עצמו, [שהוא] **עקבת עצמו** המוכתבת **לי**, תובע אותי עד מפלטי האחרון בכוח תביעה שאין דומה לו (אחרת מהיות, עמ' 149).

ניסוחים מסוג זה עומדים בפני הניתוח אך אין מה שישווה לכוח ההקשה והרמיזה שלהם. המטפיזיקה התיאולוגית של עמנואל לוינס מתקדמת בדרך המלך של המטפורות, וכך גם הפרוזופולוגיה⁴⁹ שלו, הפנים כ'אופן של האינסוף'.⁴⁹ הוא קצב את שלבי אותה מטפיזיקה כפי שקצובים שלביו של סולם יעקוב, והחיבור הטוב ביותר על כך הוא הדיון ב'קיצורים' על אודות העקבה.⁵⁰ אך אין האונטולוגיה מבטלת את קדימותה של האתיקה, של אותם נשואים המפרטים את דפוסי האחרות שאנו מבחינים בפנים: האדון, השליט, המארח, השופט – הנוכרי, האביון, השלישי, האח. עם זאת, פנים מרובות אלה מוליכות לאחרותן המוחלטת של הפנים: כמו הנשי הנצחי, היא מוליכה אל הגבהים, אל תחנות המעבר של האינסוף: העקבה, העקבה המחוקה שעודנה שריד, ה'בוהק' של העקבה,⁵¹ הלא ניתן כלל להיזכרות והעבר העמוק, העקבה ש'נעברה', מהותו של ההואות ותהילת האינסוף:⁵² לכל התקדמות מתאים מהלך של בן הערובה, הנשאב בכל פעם מחדש על ידי דבר מה גדול ממנו. לוינס מודה שגם המאמץ שלו, הנמרץ ביותר, עולה על שרטון בדרכו אל מעבר לאמירה – דבר הנקרא בפיו: העלילה מסתיימת

לה כפל משמעות של המילה *altéré*: גם פגום וגם נעשה לאחר (*alter* פירושו אחר).
48 אחרת מהיות, עמ' 115.

לו *Prosopologie*: דיסציפלינה החוקרת את הבעות הפנים ומספקת מידע על התווים הנטבעים בפנים בתדירות הגבוהה ביותר. היא גם מספקת מידע על נטיותיו המוטוריות של האדם.

49 אחרת מהיות, עמ' 15.

50 'La trace de l'autre', *Raccourcis*, בתוך בהיגלות הקיום עם הוסרל והיידיגר (1949);
שוב (1967, 1994), עמ' 187-202.

51 אחרת מהיות, עמ' 15.

52 שם, עמ' 183-185.

בתעלומה.⁵³ זאת, מפני שהסובייקטיביות הקלסית (יחד עם אופק מיני הטרנסצנדנטיות) התנפצה לרסיסים. ואם, לפי המשפט הנודע, 'כל תודעה רודפת אחר מות האחר',¹⁷ הרי שבניגוד לכך, ממלוא גובהו רודף האחר אחר מות כל תודעה ותודעה. מכאן הפער, השיפוע שאנו מבחינים בו בין יצירה אחת לזולתה: מן 'הפנים' אל 'פנים להשתברות השלישי'. בתוך פנומנולוגיה, שבה הולכת וגוברת העלילה החברתית והקומוניקטיבית או הלשונית, בן הערובה הוא דימוי ההיעדר, ולסובייקטיביות העשוקה כבר אין כל בעיה.

53 שם, עמ' 196.
 לו רמז לנאמר בפנומנולוגיה של הרוח, מאת הגל, במסגרת הדיאלקטיקה של האדון והעבד.