

תוכן העניינים

ט	הקדמה מאת ז'ואל הנסל
1	פתח דבר
13	חלק ראשון : הוזה והאחר
15	א. מטפיזיקה וטרנסצנדנטיות
15	1. תשוקה אל הבלתי נראה
17	2. שבר בכוליות
22	3. טרנסצנדנטיות איננה שליליות (négativité)
23	4. מטפיזיקה קודמת לאונטולוגיה
29	5. הטרנסצנדנטיות כאידאה של האינסוף
34	ב. הפרדה ושיח
34	1. אתאיזם או הרצון
40	2. האמת
43	3. השיח
49	4. רטוריקה ואי־צדק
51	5. שיח ואתיקה
55	6. המטפיזי והאנושי
57	7. הפנים־אל־פנים, יחסים בלתי־ניתנים־לצמצום
60	ג. אמת וצדק
60	1. החירות עומדת בסימן שאלה
62	2. הכרת החירות או הביקורת
66	3. האמת מניחה את הצדק
78	ד. הפרדה ומוחלטות
81	חלק שני : פנימיות וכלכלה
83	א. ההפרדה כחיים
83	1. התכוונות ויחסים חברתיים
84	2. לחיות מ... (הנאה). מושג ההגשמה (accomplissement)

88	3. הנאה ועצמאות
89	4. צורך וגופניות (corporéité)
91	5. ריגושיות כעצמיות של האני
93	6. האני של ההנאה איננו ביולוגי ולא סוציולוגי
95	ב. הנאה וייצוג
95	1. ייצוג וכינון
100	2. הנאה ומזון
102	3. היסוד והדברים, המכשירים
106	4. הרגישות
111	5. התבנית המיתית של היסוד
114	ג. האני והתלות
114	1. השמחה והמחר שלה
116	2. אהבת החיים
118	3. הנאה והפרדה
122	ד. המגורים
122	1. הדיור
124	2. הדיור והנשי
125	3. הבית והבעלות
127	4. בעלות ועבודה
131	5. עבודה, גוף, תודעה
136	6. חירות הייצוג והמתנה
142	ה. עולם התופעות והמבע
142	1. ההפרדה היא כלכלה
143	2. יצירי כפיים ומבע
146	3. תופעה והוויה
151	חלק שלישי: פנים וחיצוניות
153	א. פנים ורגישות
159	ב. פנים ואתיקה
159	1. פנים ואינסוף
162	2. פנים ואתיקה
165	3. פנים ותבונה
168	4. השיח מכונן את המשמעות
172	5. שפה ואובייקטיביות
175	6. הזולת והאחרים
177	7. אסימטריה של הבינאיש

178	8. רצון ותבונה
181	ג. היחסים האתיים והזמן
181	1. פלורליזם וסובייקטיביות
186	2. מסחר, יחסים היסטוריים ופנים
191	3. הרצון והמוות
195	4. הרצון והזמן: הסבלנות
198	5. האמת של הרצון
207	חלק רביעי: מעבר לפנים
212	א. דר-המשמעות של האהבה
214	ב. פנומנולוגיה של הארוס
223	ג. פוריות
226	ד. הסובייקטיביות בארוס
230	ה. טרנסצנדנטיות ופוריות
234	ו. בְּנֵהוּת ואחרוה
236	ז. האינסוף של הזמן
241	מסקנות
243	1. מהדומה אל הזהה
244	2. ההוויה היא חיצונית
245	3. הסופי והאינסופי
246	4. הבריאה
247	5. חיצונית ושפה
250	6. מבעו דימוי
251	7. נגד הפילוסופיה של הניטרלי
252	8. הסובייקטיביות
253	9. החזקת הסובייקטיביות – ממשות החיים הפנימיים וממשות המדינה – המובן של הסובייקטיביות
254	10. מעבר להיות
255	11. החירות המוכרת
257	12. ההיות כטוב – האני – פלורליזם – שלום
260	הקדמה למהדורה הגרמנית
265	מפתח השמות

הקדמה

ז'ואל הנסל*

כחמישים שנה אחרי הופעתו, יכול סוף סוף הקורא הישראלי לקרוא את **כוליות ואינסוף**, אחת מהיצירות המרכזיות בפילוסופיה של המאה העשרים ואחת מיצירות המופת של עמנואל לוינס, הודות לתרגומה מאיר העיניים של רמה איילון. **כוליות ואינסוף**, שראה אור בשנת 1961, מציין שלב חשוב בחייו של לוינס ובדרכו האינטלקטואלית.¹ בשנת פרסומו של הספר, לוינס היה רחוק מלהיות אלמוני. הוא נודע כהוגה מבריק ומבטיח כבר בשנים שקדמו למלחמת העולם השנייה. לוינס הגיע לצרפת מליטא בשנת 1923 ובלט כסטודנט מוכשר באוניברסיטת שטרסבורג, לצדו של מוריס בלאנשו, ידיד שליווה אותו כל חייו.² במהלך סמסטר החורף של 1928-1929 הוא היה עוזרו של הוסרל³ ותלמידו של היידגר בפרייבורג. בהיותו בן עשרים וארבע הוא הגן על תזת הדוקטורט שלו, **תאוריית האינטואיציה בפנומנולוגיה של הוסרל**, שהופיעה כספר באותה שנה וזיכתה אותו בפרס יוקרתי. עבודותיו על הוסרל והיידגר, בשנים שקדמו למלחמה, סייעו רבות להחדרת תורתם של אבות הפנומנולוגיה לצרפת.⁴ לוינס, שנחשב מומחה בתחומו, פרסם מאמרים

* ז'ואל הנסל, מרכז ראיסה ועמנואל לוינס (MOFET, ירושלים), Société Internationale de Recherches Emmanuel Levinas (SIREL, Paris).

1 להרחבה בנושא זה ראו הביוגרפיה של מארי-אן לסקורה (Lescouret): *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 2006, העתידיה להופיע בעברית בהוצאת מאגנס, וכן: שלמה מלכה, **עמנואל לוינס – ביוגרפיה**, תרגמה דניאלה יואל, תל אביב: רסלינג, תשס"ז.

2 ראו: *Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, penser la différence*, éd. Eric Hoppenot et Alain Milon, Paris, Presses Universitaires de Paris X, 2008.

3 כמו כן הוא היה המורה לצרפתית של מרת הוסרל. ראו: E. Levinas, "La ruine de la représentation", in *Edmund Husserl, 1859-1959*. *Phaenomenologica* 4 בספר: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1994, pp. 125-135.

4 כך כותב ז'אן ואל: "בגיליון של *Les Temps modernes* המוקדש למוריס מרלור-פונטי, מעיד סארטר שהוא עצמו 'התוודע לפנומנולוגיה בזכות לוינס', כמו גם, קרוב לוודאי, רבים אחרים." "Transcendance et hauteur", Paris, L'Herne, 1991, p. 51.

י ■ הקדמה

בכתבי העת הפילוסופיים הרציניים ביותר בצרפת, כמו הביטאון הקלסי *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, או ביטאון האונגרד *Recherches Esprit* ו־*philosophiques*. לוינס התוודע שוב ושוב לאותו אוונגרד פילוסופי במסגרת מפגשי השבת הידועים בביתו של גבריאל מרסל.⁵ אחרי המלחמה וחמש שנות שבי בגרמניה, הוא הרצה באופן קבוע בקולג' הפילוסופי שייסד ז'אן ואל. לוינס פרסם שני ספרים חשובים, מן הקיום אל הקיים (1947) והזמן והאחר (1948), וכן מאמרים רבים בכתב העת *Revue de métaphysique et de morale*.

בראשית שנות השישים שמו של לוינס היה ידוע למדי בחוגים הפילוסופיים. עם זאת טרם פתח בקריירה האקדמית שלה הכול הועידו אותו. לפני המלחמה הוא מילא תפקידים מנהליים ופדגוגיים בארגון כ"ח. משנת 1947 ואילך הוא ניהל בפריז את ה-ENIO (Ecole Normale Israélite Orientale), מדרשה יהודית-מזרחית שתחילה הכשירה מורים לבתי הספר של כ"ח, ולימים הכינה בני נוער יהודים שהיגרו ממרוקן למבחני הבגרות. לוינס האמין כי הוא מבצע שליחות היסטורית "אחרי אושוויץ",⁶ ודומה כי ויתר על שאיפות נעוריו. בזכות התעקשותו של ז'אן ואל הסכים להגן על תזת הדוקטורט שלו,⁷ דבר שאפשר לו להגיש בקשה למשרת הוראה באוניברסיטת פואטייה, שאותה קיבל רק ב-1964.

הופעת הספר כוליות ואינסוף חוללה תפנית בחייו של לוינס. היא ציינה את תחילתה של קריירה אקדמית מבריקה שהובילה אותו עד ה"סורבון". כמו כן זו הייתה נקודת הפתיחה להכרה שהתרחבה בהדרגה לכלל הכרה עולמית. בשלהי שנות השישים זכה כוליות ואינסוף לפרשנויות מגוונות מצד תאולוגים קתולים בלון ובליד,⁸ ז'אק דרידה⁹ ואדית וישוגרוד,¹⁰ חלוצת החוקרים של לוינס בארצות הברית. עד היום תורגם כוליות ואינסוף ליותר מעשרים שפות. עבודות אקדמיות ופרסומים רבים נכתבו ועודם נכתבים על אודותיו. בדומה לכתבים אחרים של לוינס,

5 ראו המאמר "חתימה", בתוך חירות קשה, תרגמו עידו בסוק ושמואל ויגודה, תל אביב: רסלינג, תשס"ז, עמ' 371-376.

6 כך הוא מעיד בסרט שהפיקו תלמידים לשעבר של ה-ENIO לרגל יום הולדתו השמונים. הסרט ניתן לצפייה באתר: <http://anciensenio.free.fr/mediatheque.php>

7 בצרפתית: doctorat d'Etat. עבודת דוקטור, שבאקדמיה הצרפתית דאז כללה מחקרים חשובים ואפשרה למחברה להציע את מועמדותו למשרת מרצה באוניברסיטה.

8 ראו בפרט: Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas. Une bibliographie primaire et secondaire (1929-1985)*, Leuven, Peeters/Center for Metaphysics and Philosophy of God, 1986

9 Jacques Derrida, "Violence et métaphysique", in *L'écriture et la différence*, Paris, Editions du Seuil, 1979

10 Edith Wyschogrod, *Emmanuel Levinas. The problem of Ethical Metaphysics*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974

הקדמה ■ יא

הוא מטביע את חותמו גם מחוץ לחוגים הפילוסופיים ונוגע בתחומים שונים כמו תאוריה פוליטית, ביקורת ספרותית, הרמנויטיקה ואתיקה רפואית.

הפרשן המבריק ולימים מבקרו של הוסרל והיידגר התגלה בעקבות הרעיונות המוצגים בכוליות ואינסוף כפילוסוף מן השורה הראשונה. הופעת ספר זה בעברית מציינת שלב חשוב בהתקבלותו של לוינס בישראל. שכן בעוד שהקריאות התלמודיות שלו וכתביו על היהדות נוחלים הצלחה גדולה, יצירתו הפילוסופית ידועה בישראל לחוגים מצומצמים בלבד. חרף הופעתם בעברית של כמה ספרים ומאמרים העוסקים בתחום זה, לוינס נתפס לעתים קרובות כ"הוגה יהודי". הגיעה אפוא השעה להציג את שיעור קומתו כפילוסוף.

הקריאה בכוליות ואינסוף מפגישה את הקורא בוויכוח שמנהל לוינס עם המרכזיים בהוגי הפילוסופיה המערבית: הגל, היידגר והוסרל. הוא יגלה הוגה השוחזר נגד הזרם ששלט בפילוסופיה ובמדעי הרוח. בשנים שבהן דרך כוכבו של היידגר בחוגים הפילוסופיים והספרותיים, לוינס לא חשש לערער על הגותו המעניקה, כפי שהיידגר עצמו כתב לז'אן ואל ב־1937, עדיפות לבעיית ההוויה על פני סוגיית האדם. בעוד שאינטלקטואלים צרפתים רבים שהחזיקו בהשקפה מרקסיסטית פנו אל ההגליאניזם, לוינס נסמך על פרנץ רוזנצווייג, שלא היה מוכר אז, כדי למתוח ביקורת על הגל. הוא התנגד לאקזיסטנציאליזם של בני-זמנו סארטר ומרלר-פונטי, ודחה על הסף את תפיסת האדם שהציגו הסטרוקטורליזם והפסיכואנליזה.

בשנות השישים, בעידן ה"הכול פוליטי", לוינס חזר והדגיש את אופייה הבסיסי של האתיקה, והציג אותה בכוליות ואינסוף כ"פילוסופיה ראשונית". חרף הסיכון שייתפס כהוגה "יהודי" – כפי שאמנם קרה לרוב – הוא פנה ביצירתו פילוסופית זו למקורות יהודיים, ובכך גישר בין כתבי הפילוסופים לכתבי חז"ל. בכוליות ואינסוף הוא העניק מקום מרכזי למושגים שבני זמנו זלזלו בהם, כמו "שלום", "צדק", "בריאה", "נבואה", "אסכטולוגיה", ואפילו "אלוהים".

לביקורת על המסורת הפילוסופית המערבית שמתח לוינס בכוליות ואינסוף יש חלק נכבד בהצלחה של ספרו, ויש לה משנה תוקף בישראל, שבה הפילוסופיה של היידגר, האקזיסטנציאליזם, הסטרוקטורליזם והפסיכואנליזה זוכים לתהודה גדולה. כבר בתחם הדבר של כוליות ואינסוף מדגיש לוינס את "פני ההוויה החושפות את עצמן במלחמה", אשר "מתקבעות כמושג הכוליות השולט בפילוסופיה המערבית". היחידים משועבדים לכורח התבונה הפוליטית, מצומצמים לכלל רגע אחד בהיסטוריה האוניברסלית, וייחודיותם נשללת מהם. או כלשונו של לוינס: "יש דמעות שהפקיד אינו מסוגל לראות: דמעותיו של הזולת".¹¹

עם זאת חשוב לעמוד על טיבה של הביקורת הזו. ללוינס לא הייתה כל כוונה

יב ■ הקדמה

לשים קץ למטפיזיקה המערבית, ועוד פחות מכך, להתנתק ממנה. למי שייחס לו שאיפה זו, הוא השיב דרך הומור: "הדבר דומה לאדם שמפקפק בגובהם של הרי ההימלאיה"¹², ולאחר מכן פירט: "משנה פילוסופית זו היא חשובה וחיונית מאין כמותה. חייבים ללמוד אותה לפני שמתחילים אחרת". לוינס אמנם מזעזע את עמודי התווך של המסורת הפילוסופית המערבית, אך אינו נפרד ממנה אף פעם. אדרבה, הביקורת המופיעה **בכוליות ואינסוף** ניזונה מאותם מקורות הנמנים עם מסורת זו, והיא מתכתבת עם מושגים קלסיים, כגון "הטוב שמעבר להוויה" של אפלטון ושל פלוטינוס, או "אידאת האינסוף שבתוכנו" של דקארט. כמו כן היא "פרי של עיון ממושך בכתבי הוסרל ושל תשומת לב מתמדת להוויה וזמן"¹³.

במקום לדחות את ההיסטוריה של הפילוסופיה כמקשה אחת, לוינס מבצע מחווה עדינה יותר; הוא משלב בתוך אותה היסטוריה הוגים שהיא הרחיקה לשוליים: פרנץ רוזנצווייג שכבר נזכר, מרטין בובר וגבריאל מרסל – הוגי הדיאלוג, וכן אנרי ברגסון, שנשכח שלא בצדק לאחר ההצלחה האדירה שלה זכה בעשורים הראשונים של המאה העשרים.

גישה זו של לוינס בצרפת של שנות השישים היתה נועזת. בובר אמנם נודע בחוגים הפילוסופיים של טרום-המלחמה הודות לספרו **אני ואתה**, אבל במרוצת השנים התקבלה יצירתו רק בחוגים יהודיים ונוצריים. ואילו רוזנצווייג, כאמור, היה עלום־שם בקרב הציבור הצרפתי. המומחים הבוודדים שהעריכו את ספרו, **הגל והמדינה**, כמו אריק וייל,¹⁴ התעלמו לחלוטין מיצירת המופת שלו, **כוכב הגאולה**. באווירה שבה כל יצירה שהושפעה מהיהדות וממקורותיה נתפסה כהגות דתית, לוינס עומד על זכותם של רוזנצווייג – הפרשן של **שיר השירים** ושל כתבי ר' יהודה הלוי – ושל בובר, פרשן הסיפורים החסידיים, להיקרא פילוסופים. זאת ועוד: הוא שופך אור על העושר הפילוסופי שבו ניחנו יצירותיהם. **בכוליות ואינסוף** לוינס מאמץ לו למודל את היחסים אני-אתה כדי לשרטט את המתווה הראשון של החברתיות הנרקמת עם הנשי באינטימיות של הבית. יתרה מזאת, הוא עושה שימוש ב"ביקורת על הכוליות" שמתח רוזנצווייג **בכוכב הגאולה**, והופך אותה לנושא המרכזי של **כוליות ואינסוף** ושל הוויכוח שלו עם הגל.

בתקופה שבה יצירתו של ברגסון כונתה "פילוסופיה בורגנית", או פילוסופיה בעלת "ספיריטואליזם חביב", לוינס לא היה היחיד שביקש לנכותה. אלא שהדרך שבה הוא עשה זאת יוצאת דופן: בהקדמה למהדורה הגרמנית של **כוליות ואינסוף**

12 "אסימטריה של הפנים", פראנס גווי מראיינת את לוינס. הופיע בתוך: Emmanuel Levinas, *une philosophie de l'évasion*, Cités, 25, Janvier 2006

13 ראו ההקדמה למהדורה הגרמנית של **כוליות ואינסוף**, עמ' 260.

14 Eric Weil (1904-1977) – פילוסוף צרפתי ממוצא יהודי גרמני. כתב ספרים רבים, בין היתר בתחומי הפילוסופיה הפוליטית והפילוסופיה של החינוך, בהשראה הגליאנית.

הקדמה ■ יג

הוא מציג את ברגסון כחלוץ ואף כמורה הדרך של הוסרל והיידגר, כמי שאפשר "את צמיחתן של עמדות יסוד רבות" שלהם!¹⁵ הוא לא היסס לעשות זאת שוב בכתבים אחרים, כשהראה מה רב חובו של היידגר לתפיסת הזמניות של ברגסון, שכלפיו היה בלתי הוגן.

הפולמוס המתמשך שלוינס מנהל עם קודמיו ועם בני-זמנו, והשליטה שהוא מפגין בחולפו על פני ההיסטוריה של הפילוסופיה, מצדיקים את הקריאה ב**כוליות ואינסוף**. עם זאת חשיבותו של ספר זה אינה נעוצה בוויכוח הפילוסופי המתנהל בו, מבריק ככל שיהיה. משמעותו העמוקה של ויכוח זה מתגלה רק בהקשר של הפרספקטיבה האתית – ה"ארוס הפילוסופי"¹⁶ של ההגות הלוינסית. האתיקה, הנבדלת מן המוסר,¹⁷ איננה, כפי שטען דקארט, אחד מענפי הפילוסופיה, ולו גם הגבוה שבהם. כמו כן היא איננה – כפי שראה אותה אריסטו – דיסציפלינה של החיים המבטיחה שלמות אינדיווידואלית, ומקומה אינו בסולם ערכים שיש לטפס בו. היא נובעת מאופן של יחסים עם הזולת, מה"פנים-אל-פנים" שבו הזולת קורא אותי לאחריות אינסופית כלפיו. בסיסית יותר מהאונטולוגיה, העוסקת ביחסים עם ההווה האנונימית, האתיקה או היחסים עם הזולת ועם פניו היא "פילוסופיה ראשונית".

זכות כתבי לוינס שכבר יצאו לאור בעברית, הקורא העברי מכיר תפיסה מהפכנית זו של אתיקה, ולא בכדי היא נחשבת לאחת התרומות העיקריות של לוינס וללב-לבה של יצירתו. אלא שעקב השימוש הרב במושגים "פנים" ו"אחריות", קיימת נטייה להתייחס לנושאים אלה כמובנים מאליהם. אבל, אומר לוינס, בעוד שהחיצוניות או היחסים החברתיים הם "פלא",¹⁸ אין פירושו של דבר שהם נס! לוינס כיבד תמיד את התביעה המהותית לפילוסופיה, שמבקשת להתקדם per gradus debitos – בלי לחסוך בשלבים אשר מתווים את הדרך לאמת. על אף היותה "פילוסופיה ראשונית", האתיקה המוצגת ב**כוליות ואינסוף** איננה נתון קיים. היא תולדה של מסלול שהוביל את לוינס "מן הקיום אל הקיים", ואז "מן הקיים אל הזולת", ואפילו "מן ההיות אל האחר".¹⁹ ניצני המחשבה המגיעה לשלמותה

15 ראו ההקדמה למהדורה הגרמנית של **כוליות ואינסוף**, עמ' 260.
16 מינוח זה שאול מז'אקוב גורדין (Gordin), ידידו של לוינס, שעוסק ב-1934 ב"ארוס הפילוסופי" של מחשבת הרמב"ם. ראו: "L'actualité de Maïmonide", in J. Gordin, *Ecrits. Le renouveau de la pensée juive en France*, éd. M. Goldmann, Paris, Albin Michel, 1995

17 ראו: ז'ורד' הנסל, "אתיקה ופוליטיקה בהגותו של עמנואל לוינס", בתוך **עמנואל לוינס בירושלים**, תרגם אבנר להב, ערכה ז'ואל הנסל, ירושלים: מאגנס, 2007, עמ' 119-156. במאמר זה מתוארת התפתחות המחשבה של לוינס בכלל, ותפישתו הפוליטית בפרט.

18 "החיצוניות איננה שלילה, אלא פלא": **כוליות ואינסוף**, עמ' 246.
19 שלבים אלה בהתפתחות הגותו מופיעים בהקדמה שחיברה ז'ואל הנסל לספר **חירות קשה**.

יד ■ הקדמה

בכוליות ואינסוף נטועים ב"אונטולוגיה בתוך הזמני" (1940)²⁰ – ההרצאה האחרונה שנשא לוינס ב"סורבון" לפני שגויס לצבא הצרפתי ויצא לחזית. בטקסט הזה, שיש הרואים בו, ובצדק, את ה"מענה הראשון לאונטולוגיה היסודית" של היידגר, מופיע לראשונה מושג האחרות.²¹ היחסים עם הזולת מכוננים "דרך חדשה" זו, שלוינס ייחל לה כבר ב-1935, בלי להגדיר את טיבה המדויק. בסוף המסה על ההימלטות, חיבורו הפילוסופי הראשון, הוא חיפש אחר דרך "לצאת מההוויה" ולמצוא מוצא מנוכחותה הטוטלית והאוטרקית, ואף מן העובדה הגולמית והמשעבדת עד כדי ניכור – עד כדי בחילה – ש"ההוויה ישנה".²²

כשלוינס הציג את מושג האחרות ב"אונטולוגיה בתוך הזמני", הוא הציע אפוא פיתרון לשאלה שנותרה פתוחה. אף כי עוד לא הייתה לו משמעות אתית, עצם הופעתו של מושג זה ציינה תפנית בהתפתחות של הגותו. הערעור על מעמדה העליון של "השאלה האונטולוגית הנשאלת בתוך הזהה" לטובת "האמת האונטית אשר מובילה אל האחר", בישר על רעיונות שימצאו את ביטויים המלא בכוליות ואינסוף.

הדרך שהובילה ממן הקיום אל הקיים והזמן והאחר, שראו אור מיד אחרי המלחמה, אל כוליות ואינסוף, עברה בתחנות שיש לתת עליהן את הדעת. ברבות השנים הביקורת הלוינסית על האונטולוגיה הלכה והעמיקה, בד בבד עם המקום המרכזי שתפסה בהדרגה האחרות והמשמעות האתית שנוצקה בה.

במן הקיום אל הקיים התחולל שינוי מכריע בתפיסת ההוויה של לוינס. תחת האוטרקיה, שבעל ההימלטות כוננה את המבנה עצמו של ההוויה, לוינס הטיל ספק באנונימיות ובניטרליות של ההוויה באמצעות מושג ה"ישנו".²³ בהתנגדותו להיידגר – אך גם ללואי לאוול, מייצגה של "האונטולוגיה בסגנון הצרפתי"²⁴ – הוא הסיר מעל ההוויה "קונוטציות של שפע ונדיבות".²⁵ היחסים הבראשיתיים עם ההוויה

20 In *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, pp. 77-89

21 Jacques Taminiaux, "La première réplique à l'ontologie fondamentale", *Emmanuel Levinas*, pp. 278-292

22 Joëlle Hansel, "'L'être est' et 'il y a': autarcie et anonymat de l'être dans les premiers écrits d'Emmanuel Levinas", *Etudes phénoménologiques*, 2006, pp. 43-44

23 ז'ורז' הנסל תיאר את התפקידים השונים של ה"ישנו" בהתפתחות הגותו של לוינס במאמרו: "L' 'il y a' au foyer de la discorde", *Emmanuel Levinas. Philosophie, théologie, politique*, Varsovie, Institut Adam Mickiewicz, 2006, pp. 34-46

24 Joëlle Hansel, "Autrement que Heidegger. Levinas et l'ontologie à la française", *Levinas. De l'Être à l'Autre*, éd. J. Hansel, Paris PUF, 2006, pp. 37-53

25 **מן הקיום אל הקיים**, הקדמה למהדורה השנייה.

הקדמה ■ טו

אינם המקור שמתוכו שואב הקיום האנושי את פשרו ואת כבודו; אדרבה, הם חוויית הבעתה שמעורר "אופייה הצחית, המטריד והנורא של ההוויה".²⁶

הנה כי כן ה"יציאה מן ההוויה" עדיין עומדת על הפרק. אזכור הניסוח המפורסם של אפלטון, שלפיו הטוב נמצא מעבר להוויה, מציין כבר בהקדמה של **מן הקיום אל הקיים** את הכיוון שנועד לאותה יציאה, וכן את הרדיקליות המאפיינת אותה. כפי שכותב לוינס: "התנועה המובילה קיים אל הטוב איננה טרנסצנדנטיות שבאמצעותה הקיים מתרומם אל קיום נעלה". כדי להתרומם אל הטוב, כדי להגיע לצורת קיום שלמה יותר ואף אינסופית, אין די בחריגה ממצבנו הסופי. תנועה כזו של הטרנסצנדנטיות שמה לעצמה מטרה אחת: "למצוא מפלט" במחוץ אחר של ההוויה, תוך כדי התקיימות בה. אך כדי "לצאת מן ההוויה ומן הקטגוריות המתארות אותה", יש צורך בתנועה רדיקלית יותר, שלוינס מגדירה באמצעות התחדיש "אקסצנדנטיות" (excedance). במונח זה הוא מבקש לבטא את התנועה המוליכה אל "מעבר להוויה", לעבר "הטוב, הזמן והיחסים עם הזולת".

כבר **במן הקיום אל הקיים** הופיעה מתודת הדה-פורמליזציה, או ה"קונקרטיזציה", שלוינס עושה בה שימוש **בכוליות ואינסוף** במטרה לברר את המשמעות של אידאת האינסוף.²⁷ כיאה לפנומנולוג, לוינס לעולם אינו מתייחס לטוב או לאינסוף – או לזמן – כאל מושגים מופשטים וצורניים. אדרבה, הוא מתמקם מלכתחילה במצבים קונקרטיים שמשמעותם משתקפת בהם במלואה. ברוח זו הטוב אינו, כמו אצל אפלטון, מופת או אידאה כללית ומופשטת שלקראתה מתרומם הפילוסוף שיצא מ"המערה" לאחר שעזב את מרחב יחסי האנוש; הטוב מעורב ביחסים החברתיים, במחוות הקונקרטיים המביעות את דאגתנו לזולת ובכבוד לאחרות הבלתי ניתנת לצמצום.

רחוקים מלהיות אידאה מושכלת גרידא, הטוב או היחסים עם הזולת המוכר כאחר לחלוטין מוצאים ביטוי כתשוקה. נצטט כאן אחת מהפסקאות היפות ביותר **במן הקיום אל הקיים**: "האהבה היא רעב מהותי שאינו יודע שובע. ללחוק יד לחבר, פירושו להביע כלפיו ידידות, אולם להביעה כמו משהו שאי אפשר לבטאו, ואף כמשהו בלתי מוגמר, כמו תשוקה תמידית. עצם החיוביות של האהבה נטועה בשליליותה. הסנה המבעיר את הלהבה אינו מתכלה".²⁸ בהמשך נמנע לוינס מהשימוש במילה "אהבה", הרוויה מדי ברגש ובתאוה ובהדים נוצריים. אף על פי כן אנו מוצאים בתחילתו של **כוליות ואינסוף** תיאור זהה כמעט של תשוקה שאינה יודעת שובע, הניזונה מרעבונה שלה.

הכוונה לטוב מקבלת את מלוא משמעותה באחרית הספרים **מן הקיום אל הקיים**

26 שם, שם.

27 ראו: **כוליות ואינסוף**, עמ' 31-32.

28 **מן הקיום אל הקיים**, עמ' 64-66.

זו ■ הקדמה

והזמן והאחר, שם מופיעים צדדיה השונים של האחרות, אשר עתידים למלא תפקיד כה מרכזי בכוליות ואינסוף: הנשי או היחסים הארוטיים, שבהם "בקרבה אל הזולת, המרחק נשמר בשלמותו".²⁹ הבנה, או הקשר אל הילד, יחסים פרדוקסליים, שבהם "האחר שונה מן היסוד, ובכל זאת, במובן מסוים הוא אני".³⁰

בטקסטים האלה, שנכתבו מיד אחרי המלחמה, היחסים עם הזולת עדיין אינם ניחנים באופי האתי שיגדיר אותם בכוליות ואינסוף. לצד היותו ה"חלש", ה"עני", "האלמנה והיתום", הזולת הוא גם "הזר, האויב, בעל הכוח".³¹ בהזמן והאחר, הנושא של פני הזולת כבר מופיע.³² עם זאת האחריות עדיין נתפסת כאחריות של אדם לעצמו, כמחויבות המוטלת על האני החופשי אך הככול בעבותות לעצמו, לשאת את הנטל של קיומו שלו. או כפי שמנסח זאת לוינס: "חירותו של ההווה אינה קלילה כמו החסד; היא עול ואחריות".³³

בעשור שמפריד בין מן הקיום אל הקיים לכוליות ואינסוף, לוינס פרסם שורה של מאמרים שכותרותיהם מלמדות על הטיעונים כבדי המשקל המקופלים בתוכם: "האם האונטולוגיה יסודית?" (1951), "חירות וציווי" (1953), "האני והכוליות" (1954). "הפילוסופיה ואידאת האינסוף" (1957) מכיל "בקצרה" רעיונות שיגובשו כעבור ארבע שנים בכוליות ואינסוף.³⁴ במאמר זה הופיעה תפיסה מקורית של הפילוסופיה המערבית. מבחינתו של לוינס, פילוסופיה זו נעה תמיד בשתי דרכים שונות; היא עיצבה שתי תפיסות מנוגדות של האמת: מחד גיסא, האמת נתפסת כהטרונומיה, כ"התנסות" או כיחסים של ההוגה עם אמת נבדלת ואחרת ממנו: "מהלך היוצא מן העולם הביתי והמוכר (...) לִנְכָר, לִשָּׁם";³⁵ מאידך גיסא, האמת מוגדרת כאוטונומיה, כ"הסכמה חופשית להצעה, הגעתה של חקירה חופשית ליעדה".³⁶ מנקודת ראות זו, ההוגה נותר "זהה לעצמו למרות הארצות הלא-מוכרות שאליהן אמרוה המחשבה להוליך".³⁷ בין אוטונומיה להטרונומיה, הפילוסופיה המערבית פסקה לרוב לטובת האפשרות הראשונה.

29 שם, עמ' 162. מופיע מילה במילה בהזמן והאחר, עמ' 88.

30 אתיקה והאינסופי, תרגמו אפרים מאיר ושמואל ראם, ירושלים: מאגנס, 1995, עמ' 60.

31 מן הקיום אל הקיים, עמ' 162.

32 הזמן והאחר, עמ' 66: "היחסים עם הזולת, הפנים-אל-פנים עם הזולת, המפגש עם פנים שמעניקות לזולת וגזולות ממנו בעת ובעונה אחת".

33 שם, עמ' 149.

34 ראו ההקדמה לספר En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.

35 "הפילוסופיה ואידאת האינסוף", בתוך קריאות תלמודיות חדשות, תרגם דניאל אפשטיין, תל

אביב: שוקן, תשס"ה, עמ' 83.

36 שם, שם.

37 שם, עמ' 84.

הקדמה ■ יז

כוליות ואינסוף שהופיע ב-1961 היה אפוא פריים של מחקרים וניתוחים שראשיתם ב-1940. המבנה שהעניק לוינס לספרו מעיד על הרצון לנסח בו את האתיקה שלו באופן שיטתי. הטענות המרכזיות בספר מוצגות כבר בחלקו הראשון, הקרוי "הזהה והאחר", ש"מותווה בו האופק של כל החקירה" המתנהלת בספרו.³⁸ טענות אלה שבות ועולות במסקנות החתומות את הספר. במבט ראשון דומה כי זהו מבנה פרדוקסלי בהתחשב במטרתו של לוינס: לבקר את הכוליות. ובכל זאת, **כוליות ואינסוף** יוצר מכלול, שיטה. המהלך שנוקט לוינס בספרו מפריך, בסופו של דבר, רושם זה: בשיטה ההגליאנית, כל שלב בבחינת שלב נמחק כשהוא מפנה את מקומו לשלב הבא אחריו; בשיטה הלוינסית, לעומת זאת, אין מקום לדיאלקטיקה זו. בניגוד ל"תודעה המוחשית" בהפנומנולוגיה של הרוח, ההנאה איננה מגע קמאי עם העולם שנועד, ככזה, לפנות את מקומו לצורות נעלות יותר כמו השפה והעבודה. בדומה לכך, האינסופי אינו מוגדר מתוך ניגודו לסופי, כפי שהאחר אינו מוגדר מתוך ניגודו לזהה: "זיהוי הזהה אינו... התנגדות דיאלקטית לאחר; (...) האחר המטפיזי הוא אחר באחרות שאיננה צורנית, שאיננה היפוכה הפשוט של הזהות ואיננה עשויה מהתנגדות לזהה."³⁹

יתר על כן, העובדה שלוינס מכריז כבר בהתחלה על מסקנותיו אינה מונעת ממנו להעניק להמשך ספרו צביון גנטי. בחלק השני של **כוליות ואינסוף** הוא מתאר בפרוטרוט, שלב אחר שלב, את המסלול שהוביל מהסוליפיזם הראשוני – המצב שבו האני נהנה מהעולם – אל המפגש עם הזולת שמערער על חדוות החיים שלו. לוינס אינו חורץ שום משפט ערכי על האגואיזם היסודי של האני, אשר "אינו יודע את הזולת".⁴⁰ אדרבה, הוא מתאר בלי כל תוכחה את אושרו של האני העצמאי לחלוטין, הנהנה מהמזונות הארציים, המתקיים מ"מרק טוב", מאוויר, מאור...⁴¹ תיאור זה שונה בתכלית מהתפיסה ההיידגריאנית של ה-Dasein המושלך לתוך העולם: "האדם אינו מוצא את עצמו בעולם אבסורדי, שלתוכו הוא geworfen", נעזב לנפשו ומופקר לגורלו. לוינס מבטא בהומור את המרחק הפעור בינו לבין מחבר **הוויה וזמן**: "מעניין לראות שהיידגר אינו מביא בחשבון את יחסי ההנאה (...)" Dasein של היידגר אינו רעב לעולם.⁴²

כדי לתאר את המצב של האני ה"נפרד", פונה לוינס אל מושג האתאיזם – מושג מפתח באקזיסטנציאליזם של סארטר – והופך את משמעותו. הוא מסיר ממנו כל הד

38 ראו פתח הדבר של **כוליות ואינסוף**.

39 **כוליות ואינסוף**, עמ' 20.

40 שם, עמ' 42.

41 שם, עמ' 84.

42 שם, עמ' 106.

יח ■ הקדמה

תאולוגי⁴³ (או אנטי־תאולוגי) ומגדיר באמצעותו את העצמאות המוחלטת של האני. ה"אני האתאיסטי" אינו נפרד מהזולת שטרם פגש, אלא מהכוליות המאיימת תמיד להכילו. הרבה לפני המפגש עם הפנים, פעולת ההתנגדות הראשונה לכוליות – ה"שבר בכוליות" – היא מעשה ידיו של אני שה"פסיכזים" או ה"חיים הפנימיים" שלו מוצאים ביטוי כרגישות וכהנאה.

לכאורה, התרחקו מהלך רב מהסובייקט הקרטזיאני, שכל מהותו נעוצה בפעולת המחשבה. עם זאת לוינס אינו מהסס להישען על דקארט כדי לתאר את האתאיזם של האני במלוא הרדיקליות שלו. עמדת הקוגיטו, שבהיגיון השני מכריז על עצמו כעל היות ריבוני, שאינו זקוק לאיש מלבד עצמו, מתווה עצמאות שיכולה להרחיק לכת עד כדי ההפרדה מהאינסוף. זוהי הפרדה ממשית, אף שהיא נמשכת "ולו גם לרגע קט, כמו המרחב של קוגיטו" במשך הרגע שבו האדם אומר "אני חושב משמע אני קיים". גם כשההנאה מופרעת על ידי ה"דאגה למחר", האתאיזם של האני שריר וקיים. העבודה המקלה את הדאגה לעתיד או את אי־הוודאות בנוגע לו דווקא מטפחת את ההפרדה בהקנותה לה צורה של עצמאות כלכלית.

אולם בין אם מדובר בהנאה או בעבודה, האני הנפרד אינו מתמודד לעולם עם אחרות של ממש. כך כותב לוינס: "...בסיפוק הצורך, זורתו של העולם המבסס אותי מאבדת את אחרותה; הממשי שבו נגסתי נטמע בשובע, הכוחות שהיו באחר הפוכים הכוחות שלי, הופכים אני (...) באמצעות עבודה ובעלות חודרת האחרות של המזונות לתוך הזהה". רק היחסים עם האדם האחר יכולים לערער על האגואיזם של האני,⁴⁴ על האושר שמסבות לו ההנאה או הבעלות, על חירותו החושבת את עצמה ריבונית.

פני האחרות הראשונים הם הנשי שהאני פוגש בבית. הבית איננו סתם "כלי" שנועד לספק לנו מקלט או מסתור.⁴⁵ הוא המקום שבו נוצרת צורה ראשונית של חברתיות דרך יחסי הזוגיות. לוינס זונח מסורת פילוסופית ארוכה שהסבירה את כינון הבית והחיים ה"כלכליים" (économique) – החיים בתוך הבית (oikos) – כסיפוק של צרכים ביולוגיים גרדא (הישרדות היחיד והתרבות המין), ומוצא בהם משמעות רוחנית מטפיזית. האני הפורש למגוריו וסוגר את הדלת מאחוריו יכול להתכנס בתוך עצמו ולחיות באינטימיות של נוכחות הזולת, של יחסי האהבה ושל קשרי המשפחה, ללא מבטים סקרניים. בעוד בית הקפה הוא "הבית הפתוח היישר לרחוב",⁴⁶

43 לוינס מעיר: "...נקודת המוצא שלי היא א־תאולוגית בעליל. אני עומד על כך. אינני כותב תיאולוגיה, אלא פילוסופיה." L'Herne, p. 71 "Transcendance et hauteur".

44 "נוכחות הזולת שוות ערך לאותו ערעור על בעלותי העליזה על העולם." כוליות ואינסוף, עמ' 54.

45 כבר במן הקיום אל הקיים כתב לוינס: "הנוסחה הבית הוא מכשיר למגורים מתבררת כשגויה, בכל אופן אין היא מתמודדת עם המקום יוצא הדופן ששמור לאצל עצמו בחיי האדם..." (עמ' 64).

46 "יהדות ומהפכה", בתוך תשע קריאות תלמודיות, תרגם דניאל אפשטיין, תל אביב: שוקן, תשס"א, עמ' 137.

הקדמה ■ יט

המגורים הם הבית הסגור, מרחב החיים הפרטיים. בדומה לשגרירות בארץ נָכְר, הוא נהנה מכל יתרונותיה של האקס־טריטוריאליות, הוא נמצא בחוץ ובפנים כאחד, ממוקם "ברחוב", בתוך המרחב הציבורי, ובפרישה ממנו.

אף על פי כן לוינס אינו מבקש לצדד בתפיסה קיצונית של ליברליזם שבשם הכבוד לחיי הפרט סוגר את היחיד בד' אמותיו. כך הוא כותב ככוליות ואינסוף: "אפשרות היפתחותו של בית בפני הזולת היא מהותית למהות הבית בדיוק כמו דלתות וחלונות מוגפים". ההתכנסות בתוך הבית, הממוקמת בתוך הפרספקטיבה האתית הייחודית לפילוסופיה של לוינס, היא התנאי שמאפשר את קבלת הפנים לזולת – לאלמוני, לזר. ההיפתחות אל החוץ, אל מרחב החברה האנושית, אפשרית רק מתוך המפגש הראשוני עם העצמי, מתוך הכרה זו בייחודיותו וביחידותו של האדם.

האתאיזם שבעזרתו נפרד האני מהכוליות מתעשר אם כן במשמעות חדשה. בשונה מהסובייקט האווירי או מהרוח הטהורה של האידאליזם, "להיות אני" פירושו, עבור לוינס, להיות "במקום כלשהו". כפי שציין זה מכבר במן הקיום אל הקיים, ה"התמקמות", עובדת היותי "כאן" – "להיות בתוך גוף", "להיות בתוך הבית" – היא תנאי להעמדת הסובייקטיביות.⁴⁷

הדיוור במגורים ממלא תפקיד חיוני בהיווצרות היחסים עם הזולת. אולם, כפי שכתב לוינס כבר ב־1954, "חברת האוהבים היא חברה בשניים, חברה של בדיויות...". בני הזוג הם "חברה סגורה"; האהבה עצמה היא בלעדית, היא תמיד "אהבה של אדם על חשבון אדם".⁴⁸ דיאלוג האהבה מניח שבין בני הזוג שוררים השוויון וההדדיות המאפיינים את היחסים אני־אתה. כל תווי ההיכר הללו מנוגדים ל"אסימטריה של הבינאישי",⁴⁹ להפרשי הגובה המאפיינים את היחסים עם הזולת, לממד הגובה שבו הזולת מצוי, ובקיצור – לטרנסצנדנטיות שלו.

אנו מכירים את היוקרה שממנה נהנה הדיאלוג בחברה שלנו. לא פעם הוא נתפס כפיתרון לכל סכסוך וכתנאי ליחסים אמיתיים עם הזולת. אלא שעבור לוינס, הזולת איננו שותף בדיאלוג: אל בן־השיח אין פונים בלשון הקרבה "אתה", אלא בלשון הכבוד "אתם" (vous). בניגוד לדיאלוג שאמור לצמצם את המרחק המפריד ביני לבין הזולת, ה"שיח" משמר אותו בשלמותו.⁵⁰ קודם היותו כלי תקשורת, הדיבור של הזולת, שבא ממקום גבוה ממני – מה"אדון" – הוא פקודה, ציווי, קריאה לאחריות. המשמעות האתית הקמאית של השפה איננה מושג תאורטי, אלא היא מפנה אל מצב

47 מן הקיום אל הקיים, עמ' 117.

48 "Le moi et la totalité", in *Entre Nous*, Paris, Grasset, 1991, p. 34

49 כותרת תת־פרק בחלק השלישי של כוליות ואינסוף.

50 "השיח, באשר הוא משמר את המרחק בין האני לזולת (ההפרדה הרדיקלית שמונעת את שחזור

הכוליות...)", כוליות ואינסוף, עמ' 21.

כ ■ הקדמה

קונקרטי, אל הפנים-אל-פנים עם הזולת. פני הזולת רחוקות מלהיות צורה פלסטית הניתנת לראייה ולתיאור: הן "נוכחות חיה, הן מבע". "לא תרצח" הוא "המבע הקמאי", "המילה הראשונה" של הפנים.

הגענו לאחד ההיבטים המקוריים ביותר במתודה הלוינסית: הפנים או היחסים החברתיים הם ה"דה־פורמליזציה" או ה"קונקרטיזציה" של אידאת האינסוף. האינסוף מוצא ביטוי קונקרטי ביחסים עם הזולת. לוינס כותב במאמרו "הפילוסופיה ואידאת האינסוף" כי אידאת האינסוף מתקיימת בתוך היחסים עם הזולת, וכי היא היחסים החברתיים.

בעניין זה פונה לוינס אל תמה פילוסופית קלסית – "אידאת האינסוף שבתוכנו", המופיעה בהיגיון השלישי של דקארט. כשהוא ממקם תמה זו בתוך הפרספקטיבה האתית הייחודית לכוליות ואינסוף, הוא מעניק לה פרשנות חדשנית. בניגוד לקוגיטו הריבוני של ההיגיון השני, הסובייקט החושב מגלה בתוכו, בהיגיון השלישי, אידאה שנבצר ממנו להיות הסיבה לה: אידאת האל. אידאה זו חורגת מעצם הגדרתה מהכרתנו, הסופית במהותה. היא נגזרת כבר מתאריו של אלוהים, כולם מופלגים ואינסופיים. וכפי שמנסח זאת דקארט: אמנם יש לנו אידאה ברורה ומובחנת של האינסוף, אולם נבצר מאתנו להבינו, נבצר מאתנו להכילו במחשבתנו, לתפוס אותו ולשלוט בו.⁵¹ לוינס עושה שימוש בניתוח הקרטזיאני ומערער על טענה השולטת במסורת הפילוסופית, מאפלטון ועד הוסרל, ולפיה ההכרה טמונה בהלימה ובהתאמה בין האידאה למושאה. בדומה לדקארט, הוא מדגיש את הפער הרדיקלי בין אידאת האינסוף לבין יתר האידאות: "היא מתכוונת למה שאינה יכולה להקיף ובמובן זה בדיוק – לאינסוף".⁵² "האידאטום שלה חורג מן האידאה שלה".⁵³ האינסוף מציף את המחשבה, "המרובה מצוי במועט".

בסוף ההיגיון השלישי מדגיש דקארט את אופייה יוצא הדופן של אידאת האל, שאינה תואמת את המחשבה החושבת אותה, והמסמנת את קיומה של הוויה שאינה רק חיצונית לי, אלא טרנסצנדנטית לחלוטין. בפסקה שלוינס מצטט לא פעם מבטא דקארט את התלהבותו ואת התפעלותו לנוכח אידאה זו, שמעצם ההגות בה, "ניתנת לנו קורת הרוח הגדולה ביותר שאנו מסוגלים ליהנות ממנה בחיי העולם הזה".⁵⁴ אליבא דדקארט, גילוי אידאת האינסוף מאפשר לסובייקט להיחלץ מן הספק בנוגע לקיום הדברים החיצוניים. הוא ההוכחה שקיימת ממשות מחוץ לי: ממשות

51 כך כותב דקארט בספרו *Réponses aux Cinqüèmes objections*: "חוסר המובנות עצמו מצוי בתוך התבונה הצורנית של האינסוף".

52 "הפילוסופיה ואידאת האינסוף", עמ' 90.

53 כוליות ואינסוף, עמ' 29.

54 הגיונות על הפילוסופיה הראשונה, תרגם יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח, עמ' 99.

הקדמה ■ כא

האינסוף או האל, שיצר בתוכי את האידאה שלו. אלא שגם אם האינסוף אמנם חיצוני לי, האידאה שלו קיימת בתוכי: כדי להתוודע לקיומה של הוויה אחרת ממני ונעלה ממני, שומה עלי לחזור לתוך עצמי. במעמקי הפנימיות שלי אני מגלה את מושג האל או האינסוף, "מולד" או "נולד ונוצר עמי יחד מן הרגע שבו נבראתי".⁵⁵ אליבא דלוינס, לעומת זאת, הזולת נשאר לגמרי חיצוני לי. האינסוף עולה בעיני רוחי ברגע שבו האדם האחר – ולא אלוהים – עומד לנגדי ומציג את עצמו ב"אפיפניה" של פניו.

"האינסוף נוצר ביחסים של הזהה עם האחר", כתב לוינס כבר בפתח הדבר של **כוליות ואינסוף**; האינסוף מוצא ביטוי במרחב היחסים הבינאישיים. מהי אפוא אותה "יצירה" או "קונקרטיזציה" של האינסוף? קטע בסוף **כוליות ואינסוף**, שבו מופיעים המושגים "בחירה" (élection) ו"החלפה" (substitution) העתידיים לתפוס מקום מרכזי בכתבים מאוחרים יותר, מבהיר שאלה זו. האינסוף מציין את האחריות שאליה קוראות לי פניו של הזולת ושממנה לא אוכל להתחמק:

האינסוף של האחריות מביע לא את עוצמתה האקטואלית, אלא אחריות המתעצמת ככל שהיא מוטלת; החובות גדלים ככל שהם מתממשים. ככל שאיטיב לבצע את חובתי, כך יתמעטו זכויותי; ככל שאהיה צודק, כך אהיה אשם.⁵⁶

השפה שבה משתמש לוינס ב**כוליות ואינסוף** ספוגה בצליל החדש שהוא העניק למושגים "מטפיזיקה" ו"טרנסצנדנטיות". "מעבר לפנים", כותרת החלק האחרון של **כוליות ואינסוף**, ממחישה את התנועה אל ה"באופן אחר" ואל ה"במקום אחר", אשר מפעמת בכל ספרו. לוינס מציג את ספרו כ"הגנה על הסובייקטיביות", אך מציין שאין הכוונה לרומם את זכויותיו של האני האגואיסטי: "האני שעליו אני מגונן מפני ההיררכיה הוא אותו אני שנדרש כדי לעשות צדק עם האחר".⁵⁷ בדומה לכך, היחסים עם הזולת צריכים להימנע מן הנטייה המאיימת על כל יחסים בין-סובייקטיביים. על אף שהאדם האחר נהנה מזכות יתר, על אף שהוא ה"גבוה-מעל-גבוה" או ה"אדון", יחסי אתו אינם בלעדיים כיחסי האהבה; אין הם "אגואיזם בשניים" הנחוה בתוך "שותפות עם ההיות הנבחר".

הפנים נפתחות אל מה שמעבר להן. ההתכוונות לעבר ה"אחרים" נוצרת בתוך הפנים-אל-פנים, כך ש"האפיפניה של הפנים כפנים מגלה את האנושיות". בחלקו השלישי של הספר מופיע הצד השלישי, שאינו רק אדם שלישי, אלא כל ה"אחרים". בספרו **אחרת מהיות או מעבר למהות**, לוינס הציג הופעה זו כמעין נקודת תפנית

55 שם, עמ' 96.

56 **כוליות ואינסוף**, עמ' 202-203. ההדגשה במקור.

57 "Transcendance et hauteur", L'Herne, p. 63

כב ■ הקדמה

במחזה: השלישי נכנס לבימה, מבשר את עלייתו של שלטון הצדק ומחייב אותה להגביל את אחריותי כלפי הזולת לבל אזיק לו. **בכוליות ואינסוף**, נוכחות זו של הצד השלישי חקוקה בעצם המבנה של היחסים עם הזולת, ואוסרת עליהם מלכתחילה להפוך ליחסים פרטיים חשאיים. כך "כל מה שמתרחש כאן 'בינינו' נוגע לכול, הפנים שמביטות במתרחש ממקמות את עצמן באור היום של הסדר הציבורי..."; וכן: "הצד השלישי מביט בי בעיניו של הזולת – השפה היא צדק". לוינס מסביר: "אין זאת שתחילה קיימות הפנים, ולאחר מכן ההוויה שהן מראות או מביעות דואגת לצדק".⁵⁸ הגם שלמילה "צדק" יש עדיין **בכוליות ואינסוף** מובן אתי גרידא, היא כבר מרמזת על "סדר ציבורי", על "שיתופיות אנושית".

הפנים מובילות אל מה שקיים מעבר להן במובן אחר. תנועת הטרנסצנדנטיות יוצרת יחסי אנוש שמשמעותם המטפיזית לא תמיד הובנה: ה"פוריות", או היחסים עם הילד. לוינס עושה שימוש בדרו-המשמעות המתגלה ב"פנומנולוגיה של הארוס", ומגלה היבט אחר של האהבה. אמנם יחסי האהבה יכולים להוביל לכינון של "חברה סגורה", חברה של בני זוג המכונסים בתוך עצמם, אולם האהבה אינה זרה לתנועת הטרנסצנדנטיות, הנפתחת אל האינסוף של הזמן: "...האהבה נעה גם מעבר לנאהב. לפיכך מבעד לפנים מסתנן האור המוחשך שמוצאו מעבר לפנים, ממה שעדיין לא, מעתיד שלעולם אינו עתיד דיו, רחוק יותר מן האפשר".⁵⁹ באופן זה הזוהה והאחר "מולידים את הילד", בעזרת טרנסצנדנטיות שלוינס מגדירה כ"טוטלית", וביתר תעוזה, כ"טרנס-סובסטנציאליות": "האני, בתוך הילד, הוא אחר".⁶⁰ עם זאת הסובייקטיביות הלוינסית איננה מתפוררת בתוך יחסים שבהם היא נבלעת בתוך האחר, שבהם היא נמסה בתוכו עד כדי אובדן זהותה. כאן נעוץ הפרדוקס של ההורות: הילד הוא אני תוך כדי היותו אחר לחלוטין ממני. הטרנסצנדנטיות של היחסים היא, מעצם טבעה, טרנסצנדנטיות מסדר הזמניות.⁶¹ הנה כי כן היחסים עם הילד נפתחים לעבר העתיד של הילד, עתיד ש"יתחולל מן המעבר לאפשרי, מן המעבר לתוכניות".⁶²

כעת אפשר לאמוד את היקף הדרך שנעשתה מאז תחילת **כוליות ואינסוף**. דרך זו הובילה את הסובייקטיביות ממצב ראשוני של בדידות אל חברתיות שהזולת וכל ה"אחרים" שותפים לה. נפרד או "אתאיסט" בתחילה, שקוע בהנאתו האגואיסטית

58 **כוליות ואינסוף**, עמ' 175.

59 שם, עמ' 212.

60 שם, עמ' 223.

61 על שתי המשמעויות של הטרנסצנדנטיות, ראו: Jan Sokol, "La fécondité: un thème négligé", in *Levinas autrement*, éd. R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F.

Rey, J.-M. Salanskis, Louvain, éditions Peeters, יראה אור בקרוב.

62 **כוליות ואינסוף**, עמ' 223.

הקדמה ■ כג

ובפנימיות הפסיכזום שלו, האני מתנתק כעת מן הכוליות. הוא נישא בתנועה של טרנסצנדנטיות לעבר מה שהוא בה־בעת חיצוני לו וגבוה ממנו, ממוקם לנוכח הזולת ומחויב לענות לקריאה של פניו.

רמה איילון ואני שמחות להציג בפני הקורא העברי את יצירת המופת הזו, שבה הגדיר לוינס מובן חדש לאתיקה. אתיקה זו תיהפך ברבות הזמן לרדיקלית יותר ויותר. בספרו המאוחר והחשוב לא פחות, אחרת מהיות או מעבר למהות (1974), הנושא המרכזי אינו עוד הפנים של הזולת, אלא אחריותי כלפיו. אחריות זו, הקודמת לכל מפגש עם הזולת, מכוננת את עצם המבנה של הסובייקטיביות. מעתה והלאה האחר אינו עוד "לנוכח הזהה", אלא "בתוך הזהה". עם זאת לוינס לא יחזור בו לעולם מן התובנות שנרכשו בכוליות ואינסוף. אחרותו המוחלטת של האדם האחר, ייחודיותו הבלתי־ניתנת־לצמצום לשום טוטליזציה, הן חוט השני העובר ביצירתו כולה ומבטיח את אחדותה, הפילוסופית והתלמודית כאחת.

יולי 2009