

תוכן העניינים

ז	רשימת קיצורים לספרי לוינס המופיעים בספר
ט	הקדמה מאת ז'ואל הנסל
כא	הקדמה למהדורה השנייה
1	פתח דבר
7	חלק ראשון: שבר באימננטיות
9	אתיקה כטרנסצנדנטיות ומחשבה בת־זמננו
11	אידאולוגיה ואידאליזם
24	מתודעה לערות: בעקבות הוסרל
46	על המוות במחשבתו של ארנסט בלוך
57	מן הַקְסֵר נטול הדאגה אל המובן החדש
69	חלק שני: אידאת האל
71	אלוהים והפילוסופיה
98	שאלות ותשובות
117	הרמנויטיקה ומעבר
128	מחשבת ההוויה ושאלת האחר
140	טרנסצנדנטיות והרע
153	חלק שלישי: המובן של ההוויה
155	הדיאלוג
169	הערות על המובן
187	התודעה הרעה והבלתי נמנע
193	סגנון דיבור
197	מפתח מונחים
201	מפתח שמות

הקדמה

ז'ואל הנסל*

לנכדי היקר, דוד,

ספר זה שאולי לא תמיד יפגוש בו – ולא בכדי – את אלוהי אבותיו.

עמנואל לוינס

(הקדשה בספר **על אלוהים העולה על הדעת** שהעניק עמנואל לוינס

לנכדו, דוד הנסל)

על אלוהים העולה על הדעת, ספרו של עמנואל לוינס המופיע לראשונה בעברית בתרגומה המפליא ביופיו ובדיוקו של רמה איילון,¹ כולל שלושה עשר מאמרים שנכתבו בשנים 1972-1980 ופורסמו כקובץ ב-1982.² על אף המרחק בין הוויית החברה הצרפתית בשנות השמונים להקשר הישראלי העכשווי, הרעיונות שפיתח

* ד"ר ז'ואל הנסל, מרכז ראיסה ועמנואל לוינס (ירושלים); Société Internationale de

Recherche Emmanuel Levinas (SIREL), Paris

1 רמה איילון ואני מודות מקרב לבנו לז'ורז' הנסל על עזרתו החשובה בהכנה של נוסח עברי זה של **על אלוהים העולה על הדעת**.

2 להרחבה על ההקשר הביוגרפי שבו הספר נכתב, ראו ספרה של מרי-אן לסקורה (Lescourret),

Emmanuel Levinas, Paris, Flammarion, 2006, וכן שלמה מלכה, **עמנואל לוינס. ביוגרפיה**,

תרגמה דניאלה יואל, תל אביב: רסלינג, 2008. הנושאים המוזכרים **בעל אלוהים העולה על**

הדעת נידונים באריכות בספרים אחרים של לוינס שיצאו לאור באותה תקופה: *Autrement*

qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, **אתיקה והאינסופי**,

שיחות עם פיליפ נמו, תרגמו אפרים מאיר ושמואל ראם, ירושלים: מאגנס, 1995; **הומניזם של**

האדם האחר, תרגמה סמדר בוסתן, ירושלים: מוסד ביאליק, 2004; **מעבר לפסוק**, תרגמה

אליזבת גולדווין, תל אביב: שוקן, 2007; **המוות והזמן**, תרגם אלי-ז'ורז' שיטרית, תל אביב:

רסלינג, 2007. נושאים אחדים כבר מופיעים **בכוליות ואינסוף. מסה על החיצוניות**, תרגמה רמה

איילון, עריכה מדעית ז'ואל הנסל, ירושלים: מאגנס, 2010. על תפיסתו של לוינס את מובן

המילה "אלוהים", ראו בספרו: *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993, עמ'

לוינס לפני שלושים וארבעים שנה לא איבדו מאומה מכוחם להפגיע, להטריד ולעורר את המחשבה.

המאמרים המכונסים בספר עוסקים בנושאים הנטועים עדיין בלב הדיון האינטלקטואלי של תקופתנו: האתיקה והאחרות, שלהן שמור, כמו תמיד אצל לוינס, מקום של כבוד, ולצדן הרהורים על הרציונליות, האידיאולוגיה, הפוליטיקה, הדת, המוות, השפה, הדיאלוג, ההרמנויטיקה והרע. הוסרל והיידגר, שני הפילוסופים שהשפיעו עמוקות על מחשבתו של לוינס מאז ראשית דרכו, הם עדיין בני-שיחו המרכזיים. כמו כן ממשיך לוינס את "השיחה האינסופית" שלו עם מוריס בלאנשו, שעמו קשר את חייו בידידות-עד.³ ברגסון, שמושג המֶשֶׁך שלו – ההתחדשות המתמדת בכל רגע ורגע של חייו הפנימיים – השפיע עמוקות על לוינס, נוכח עד מאוד בספר זה.

לצד ז'אק דרידה, הקריאה בספר מאפשרת לגלות הוגים שאינם כה מוכרים בישראל, כמו המרקסיסטים ארנסט בלוך ולואי אלטוסר, או גבריאל מרסל, נציג ה"אוטולוגיה הצרפתית",⁴ הקרוב למחשבת הדיאלוג של מרטין בובר. נוכח בספר גם פרנץ רוזנצוויג ו**כוכב הגאולה** שלו – יצירה שלוינס גילה ב-1935 ומעולם לא חדל להגות בה, וכן אחד האזכורים הנדירים של הרמן כהן ושל המוסר הנאו-קאנטיאני שלו. כמו כן ממשיך לוינס שיח ביקורתי עם סארטר והאקזיסטנציאליזם (תווית שתמיד סירב לה), עם הסטרוקטורליזם ועם הפסיכואנליזה. גדולי המסורת הפילוסופית כגון אפלטון, פלוטינוס, דקארט, קאנט, הגל, ניטשה וקירקגור, מוסיפים להיות מוקדי התייחסות חשובים ללוינס.

הרעיונות המפותחים במאמרים שבספר זה הוצגו תחילה בעל-פה, בהרצאות שנשא במסגרות ומקומות שונים, בפני קהל קתולי, פרוטסטנטי או יהודי. שתיים מהן – "אידיאולוגיה ואידאליזם" ו"אלוהים והפילוסופיה" – שנוסחן המקורי לא שרד למרבה הצער – נישאו בישראל, בעברית. בהרצאתו בקיבוץ ניר עציון, "אתיקה כטרנסצנדנטיות והמחשבה בת-זמננו", לוינס פונה לנוער הישראלי, ובייחוד לאלה מהם שרואים בהלכה ובקיום המצוות "אנכרוניזם" ו"עולם שהולך ונעלם". הוא מתעלה מעל הקטגוריות הצרות של "דתי" ו"לא-דתי", ומזהה ברצונם של אותם בני-נוער "להשתתף בבנייה של עולם חדש" ביטוי מובהק של הפרויקט האתי שהעם

3 ספרים אחדים של בלאנשו תורגמו לעברית: **פסק מוות**, תרגמה הלית ישורון, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2006; **הצעד (שלא) מעבר**, תרגמה סמדר בוסתן, תל אביב: רסלינג, 2009; **הספר העתיך לבוא. אסופה**, תרגמה מיכל בן נפתלי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011; **השיחה האינסופית**, פרק א, תרגם דניאל אפשטיין, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012.

4 ראו דואל הנסל, "Autrement que Heidegger. Levinas et l'ontologie à la française", בתוך:

היהודי לקח על עצמו לאורך ההיסטוריה כולה: מימוש אידאל הצדק החברתי, שאינו אלא ייעודה של הציונות וסיבת הקיום של מדינת ישראל.⁵

יתרוננו של קובץ נובע מכך שכל אחד מהמאמרים האסופים בו יכול להיקרא בנפרד. כל קורא יוכל אם כן למצוא בספר עניין משלו, בין אם הוא מכיר את כתביו של לוינס, ובין אם הוא פשוט סקרן לגלות הוגה שהפילוסופיה, ה"קריאות התלמודיות" וה"מסות על היהדות" שלו זוכות לתהודה רבה בישראל. רעיון מרכזי אחד עובר כחוט שני בספר וכורך יחדיו את כל המאמרים הללו: מחשבה רדיקלית ככל הניתן של הטרינסצנדנטיות ושל האחרות, של ה"מעבר" שמציינת המילה "אלוהים". שמו של הספר כבר מבשר על פרדוקס: "על אלוהים העולה על הדעת"; אף כי הטרינסצנדנטיות הגלומה במילה "אלוהים" מוחלטת, אף כי אין לתפסה באמצעות ההכרה, החוויה הדתית או האמונה, הרי שלכל הפחות המושג שלה קיים בנו. או במונחיו האתיים של לוינס: מוחלטת ככל שתהא, הטרינסצנדנטיות מותירה את עקבותיה במרחב היחסים האנושיים, המרחב שבו מתרחשת האחריות האינסופית שלי כלפי הזולת.

התנועה הטרינסצנדנטית אל ה"מעבר", המאפיינת את הגותו של לוינס, מצויה בכל הטקסטים המכונסים בספר זה. אף שהיחס אל הזולת משמש לו תמיד נקודת התייחסות, הוא מגלה בו צורות נוספות של טרינסצנדנטיות. מסקנה זו נובעת ממאמר כגון "אידאולוגיה ואידאליזם", שבו לוינס בוחן את המשברים והשברים שזעזעו את המחשבה והתרבות המערביות עד יסודותיהן: ערעור על המוסר, שמרס, ניטשה ופרויד חשדו בו שאינו אלא "אידאולוגיה" בשירות החברה הבורגנית, הראייה ה"יהודית-נוצרית" של העולם, או הסמכויות ההוריות, הדתיות או הפוליטיות; "חוסר הוודאות של התבונה", דה-לגיטימציה של רציונליות החשודה בייצור אשליות; שלילת מושג הסובייקט ("מות האדם" שהכריז עליו מישל פוקו) במחשבה בת-זמננו, אשר מקנה קדימות לסטרוקטורות (סטרוקטורליזם), לסטרוקטורות-על (מרקסיזם) או ללא-מודע (פסיכואנליזה); המחקר המדעי והאובייקטיביזם המופרז שלו; "הסרת הקסם מן העולם" שעליה הצביע מקס ובר ובעקבותיו הסוציולוגיה המודרנית, שגרמה לדה-מיסטיפיקציה של האשליות שמייצרים הדת או ה"מקודש" (le sacré), אך עוררה גם תחושה כללית של אובדן משמעות. משברים אלה התרחשו תוך מפגני אלימות חסרי תקדים שקעקעו את המאה העשרים: "מלחמות העולם והמלחמות המקומיות, הנצינל-סוציאליזם, הסטליניזם ואחריו הדה-סטליניזציה, המחנות, תאי הגזים, הנשק הגרעיני, הטרור והאבטלה הם די והותר עבור דור אחד,

5 ראו דבריו של לוינס כבר ב-1951, במאמרו "מדינת ישראל ודת ישראל" שבקובץ **חירות קשה**, תרגמו עידו בסוק ושמואל יגודה, עריכה מדעית זואל הנסל, תל אביב: רסלינג, תשס"ז.

אף אם היה רק עד להם".⁶ לוינס שואל מתחום כיבוש החלל מטפורה שבעזרתה הוא מדגים את סיטואציית המשבר שהוא מתאר **בעל אלוהים העולה על הדעת**: בדומה ל"נוף הרוחני" האופייני למחשבה בת־זמננו, כדור הארץ נראה לקוסמונאוטים מהירח כמו "כוכב משולל צורת אדם".

אמנם זוהי קביעה מפוכחת, אך היא אינה מובילה לפסימיות. לנוכח המוסר הנגוע באידאולוגיה, לנוכח ההומניזם שהוכתם בידי האינדיווידואליזם, צריך לרומם את האתיקה שאינה מובנת עוד כחיפוש אחר שלמות אישית גרדא, אלא כחס אל הזולת, כ"הומניזם של האדם האחר".⁷ אל מול התבונה שהפכה חשודה בייצור אשליות יש להעמיד "רציונליות חדשה", "מפוכחת", "ערנית" ו"ערה". במאמרו "מתודעה לערות" כותב לוינס, שלנוכח ה"רציונליזם של הזהה" או האני "במנוחה" המסופק מעצמו והמספיק לעצמו, צריך לחשוב על אני ה"מוחזר בזהותו האינטימית ביותר לאחר באופן אינסופי", אני "ער" ששנתו נודדת, שנוכחותו של הזולת מערערת אפילו על "זכות הקיום" שלו. לוינס מבחין בתנועה טרנסצנדנטית זו אל ה"מעבר" אפילו במרקסיזם, שבעצם המטריאליזם שלו שייך כולו לתחום האימננטיות.

בניגוד לאינטלקטואלים צרפתיים רבים, לוינס מעולם לא היה "חבר לדרך" של המפלגה הקומוניסטית. הוא מעולם לא היה שותף לעיוורון של רבים כל כך מבני־זמנו אל מול ברית־המועצות של סטלין. בעוד שהוגי הטוטליטריזם נטו לכרוך יחד את הקומוניזם והנאציזם,⁸ הוא הקפיד כבר לפני המלחמה על הבחנה רדיקלית בין המרקסיזם ההיטלריזם, וראה במרקסיזם אחד הביטויים הנעלים ביותר של הרוח המערבית.⁹ לוינס חש בילדותו את הדי המהפכה הרוסית והיה קשוב מאז ומתמיד לשאיפה המרקסיסטית לחברה חדשה המושתתת על צדק חברתי. לכן לא ייפלא שאחד הטקסטים הכלולים **בעל אלוהים העולה על הדעת** מוקדש לארנסט בלוך, נציג הזרם המרקסיסטי ה"אוטופי" או ה"משיחי". עבור לוינס, המרקסיזם של בלוך הוא קודם כול "הומניסטי במתכוון". הוא "שואב את כוחו באותה מידה מן התגובה המוסרית שמעורר – אפילו בקרב יקירי השלטון הלא־צודק – עוניו של הזולת, ומן הניתוח האובייקטיבי של המציאות". כשבלוך הפך את "עקרונות התקווה" למונח מפתח בפילוסופיה שלו, כשהקדיש את הקיום האנושי כולו ל"עבודה למען עולם שעתיד לבוא, למען עולם טוב יותר", הוא ניבא את עלייתו לשלטון של מרקסיזם

6 עמנואל לוינס: 9, *Noms Propres*, Fata Morgana, Montpellier, 1976, p.

7 כותרת אחד הספרים של לוינס.

8 ראו חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, תרגמה עידית זוטל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010.

9 ראו "הרהורים אחדים על הפילוסופיה של ההיטלריזם" ("Quelques réflexions sur la

philosophie de l'hitlérisme", 1934, מאמר שתורגם לעברית בידי אליזבת גולדוויץ ומופיע

באתר של הוצאת ככל: <http://readingmachine.co.il/home/articles/1199268261>

שהוא, בלשונו הקרובה באופן מפתיע לזו של לוינס, "למן ההתחלה, humanity in act, פנים אנושיות בהגשמה שלהן".

נוסף להיותה אופן חשיבה, התנועה אל "מעבר" מאפיינת את "סגנון הדיבור" והשפה שאותם מאמץ לוינס בספרו. הללו מוצאים ביטוי בשני מהלכים עיקריים: המהלך הראשון טמון בפירוק מילים מסוימות לכמה חלקים. הדוגמה המובהקת לכך היא המושג "אי-החזקה בהוויה" (dés-intér-essement), מונח מפתח בלקסיקון של **על אלוהים העולה על הדעת**. לוינס מפרק את המושג על מנת לבטא את התנועה החלה בעקירת האני מהסדר האונטולוגי ובהיפתחות שלו – או ב"התעוררות" שלו – למה שאחר ממנו. המהלך השני נעוץ במובן הייחודי שלוינס מקנה למילים "הפלגה" (emphase) ו"הפרזה" (hyperbole): צורות דיבור אלה רחוקות מלהיות רטוריות בלבד. אדרבה, הן מגדירות את ה"מתודה הפילוסופית" או את תנועת ה"מעבר" המאפיינות את מחשבתו של לוינס. כך, ההפלגה היא "מעבר מרעיון אחד לרעיון העולה עליו", כפי שלוינס עובר ממושג האחריות למושג ההחלפה באופן שמעצים את כובד הנטל: אחריות אינסופית וטוטלית זו היא גם שלי באופן בלעדי, כך שאיש אינו יכול להחליף אותי בה.

בעיני לוינס הדת יכולה, כפי שציין ניטשה, להקל על בני האדם ולספק להם "נחמות" שהפילוסופיה אינה מסוגלת להעניק להם. אולם הדת לא תוכל לספק "תאודיצייה" או הצדקה לקיום הרע, ל"עודף" של הרע, כפי שלוינס טוען במאמרו "טרנסצנדנטיות והרע". בשונה מהוגים רבים אחרים בני-זמננו, צמצום תפקידה של הדת לא הוביל את לוינס לשלול את תוקפו של המושג "אלוהים". או בלשונו המבודחת: "אינני חושש מן המילה 'אלוהים', המופיעה לעתים קרובות למדי בחיבורים שלי". ספר זה הוא אמנם מן האחרונים שכתב לוינס, אבל הופעתו של אלוהים בתוכו אינה ביטוי של "מפנה תאולוגי" שחל בהגותו המאוחרת. מאז הפילוסופיה ואידאת האינסוף (1957), ובייחוד כוליות ואינסוף (1961), לוינס לא חדל להגות במושג האל או ב"אידאת האינסוף שבתוכנו" – מושג המופיע בהיגיון השלישי של דקארט.¹⁰ הוא מדגיש את אופייה ה"יוצא-דופן" של אידאה זו, המערערת על עצם קיומן של "קורלציה" או "תואמות" מושלמות בין ההכרה למושאה, כפי שטוען הוסרל. אידאת האינסוף חורגת מן המחשבה הסופית שאינה יכולה להכיל אותה, היא הפלא של ה"יותר בתוך הפחות", של העובדה שהמחשבה חושבת יותר מכפי שהיא יכולה לחשוב. במקום לתפוס את היחס אל אלוהים או אל האינסוף במונחים של הכרה, לוינס מתאררו כתשוקה מטפיזית המופנית אל האחר לחלוטין, ועל כן לעולם לא תבוא על סיפוקה. כשהוא מכריז כי "האינסוף הוא היחס החברתי", הוא הופך את היחס אל הזולת ל"דפורמליזציה" או לביטוי הקונקרטי של אידאת האינסוף.

בכוליות ואינסוף, מובנה של אידאה זו מוצא ביטוי קונקרטי בדמויות השונות של האחרות: יחסי הלימוד בין מורה לתלמיד, היחסים בין הורה לילד, שהוא אני וגם אחר לחלוטין ממני, ויחסי האחוה.

בעל אלוהים העולה על הדעת לוינס שומר על העדפתו לאחרותו של האדם האחר, אך בוחן גם אחרות שהיא "אחרת" אף יותר, אם אפשר לומר זאת כך, מאחרותו של הזולת. רדיקליזציה זו של האחרות או של הטרנסצנדנטיות מופיעה כבר בפתח הדבר של הספר. לוינס מדגיש כי "חקירה זו מתנהלת בלי קשר לבעיית קיום או אי-קיום האל, בלי קשר להחלטה שאדם יכול לקבל לנוכח חלופה זו", ובזאת מרחיק מעליו מלכתחילה את התאולוגיה. הוא מתנער גם מה"הוכחות לקיום האל", שהיו אחד הנושאים הקאנוניים במטפיזיקה עד שקאנט שם להן סוף כשהכריז כי אלוהים אינו אובייקט של ההכרה אלא הנחת יסוד של התבונה המעשית ושל המוסר. לוינס מסרב גם לקחת חלק בוויכוח הנצחי בין הדת לידיעה, בין התאיזם לאתאיזם. "להיות או לא להיות" אינה השאלה, כשזו נסבה על אלוהים.

"מן החקר נטול הדאגה אל המובן החדש", "הערות על המובן": שמותיהם של המאמרים בספר זה מעידים על המקום המרכזי השמור בהגותו לשאלת המובן. הבחירה בתמה פנומנולוגית מובהקת זו מצביעה על כך שלוינס שמר אמונים עד כתביו האחרונים להוסרל ולמתודה שלו. הוסרל השהה כל שאלה נאיבית וספונטנית על אודות קיומו או אי-קיומו של העולם; לידו, התודעה התופסת את הדברים שמחוצה לה ב"אופק" שלהם או בהקשר הקונקרטי שבו הם מופיעים, היא המקור של כל משמעות. בדומה לו, לוינס משהה כל שיפוט בנוגע לקיומו או לאי-קיומו של אלוהים. מושא חקירתו הוא המובן של המילה "אלוהים" כפי שהוא נתפס ב"קונקרטיה הפנומנולוגית" שלו ובהקשר של היחסים האתיים עם הזולת.

אולם למרות קרבתם המתודית, העובדה שלוינס מכניס את אלוהים לשדה הפנומנולוגיה היא בגדר היפרדות מהוסרל. כפי שהוא עצמו ניסח ב"יצירתו של אדמונד הוסרל" (1940) – אחד ממאמריו הראשונים – "עבור הוסרל לא קיים לפני פעולת המחשבה אף כוח עליון השולט בה. המחשבה היא אוטונומיה מוחלטת. קשה מאוד להתייחס ברצינות לאזכורים החטופים של אלוהים שהוסרל מכניס ב-"Ideen". הוסרל גם דחה כל ניסיון להחיל את הפנומנולוגיה על הדת, בין אם מדובר באלוהים, באמונה או בפולחן. הוא מתח ביקורת חריפה על ה"פנומנולוגיה הדתית" של ז'אן הרינג, פילוסוף ותאולוג שגילה ללוינס את יצירתו של הוסרל בשנות העשרים.¹¹

לאור העובדה שעל אלוהים העולה על הדעת נמנה עם כתביו האחרונים של לוינס, אפשר להניח שהביקורת על היידגר, שליוותה אותו לכל אורך דרכו

11 בנושא זה ראו: Nicolas Monseu, *Les Usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain, 2005

הפילוסופית, תגיע כאן לשיאה. אפשר באותה מידה לתהות מה עוד נותר לומר נגד מחשבת ההוויה אחרי **אחרת מהיות או מעבר למהות** (1974). דומה כי בספר זה לוינס השלים את היפרדותו מהיידגר כשזנח לחלוטין את השפה האונטולוגית שבה עדיין השתמש ב**כוליות ואינסוף**, וכשפיתח אתיקה המתבוננת באחר לא עוד כמי "מולי", אלא כמי "בתוכי", והפך את האחריות לזולת למבנה עצמו של הסובייקטיביות. מה מנוגד יותר ל-*conatus essendi* של שפינוזה, לנטייה האנוכית של ההיות להתמיד בהווייתו, מאשר עמדתו של אני ה"אחראי לאחריותו" ו"בן ערובה" של זולתו, המחויב לו עד כדי כך שמותו – שעבור היידגר הוא אפשרות הקיום השייכת לי ביותר, את ה"שליית שלי" – הופך ל"למות בשביל" הזולת? כיצד אפשר להקצין יותר במחשבת האחרות, הטרנסצנדנטיות וה"מעבר להוויה"?

אולם זה בדיוק מה שלוינס עושה בעל **אלוהים העולה על הדעת**. במקום ליטול את הטרמינולוגיה שלו ממאגר המושגים העשיר המשמש על פי רוב את הדיון באלוהים, הוא מפתח "סגנון דיבור" המתאים יותר ל"מחשבה החדשה" של הטרנסצנדנטיות. מטרת העבודה הזו על השפה היא להסיר מהמילים את משמעותן האונטולוגית, את כל מה שמפנה בהן אל ייצוג של אלוהים כהוויה – ולו גם הוויה עליונה. בדרך זו לוינס פוסל את "דרך הרוממות" היקרה כל כך לתאולוגים, המבטאים את הטרנסצנדנטיות האלוהית "בתוארי-פועל מרוממים הקשורים לפועל 'להיות': הנה כך אלוהים קיים באופן מרומם או מובהק". אלוהים המתואר ב"דרך" זו ניחן בכל המעלות האינטלקטואליות או המוסריות המצויות בתוכנו באופן חלקי בלבד. טרנסצנדנטיות זו, המצטמצמת לחריגה מן המצב האנושי הסופי ולהתרוממות אל הרם שבמחוזות ההוויה, תחת שתוביל אל "מעבר להוויה" נשאת עדיין בתוך ההוויה.

בסירובו לדמות את אלוהים ל"היות או להוויה, לוינס צועד צעד נוסף בביקורתו על היידגר. למן חיבוריו הראשונים מלפני המלחמה, הוא הדגיש את חשיבות ההבחנה ההיידגריאנית בין "ישים" – ההוויות והדברים הקיימים – להוויה – המאורע, התהליך או ה"פעולה" עצמה של קיומם. בעוד שהמילה "הוויה" נתפסה תמיד כשם עצם או כעצם, כממשות נייחת ובלתי משתנה המשמשת בסיס או יסוד לכל הקיים, היידגר הבליט את ה"פועליות" של ההוויה ואת העובדה שמעשה ההוויה השייך ל"ישים" הוא זמני לחלוטין. לוינס טוען שהבחנתו של היידגר בין "ישים" להוויה היא בבחינת קו חוצה בהיסטוריה של הפילוסופיה, אך הוא מראה גם את צדה האפל: כשהיידגר מציב בראש הסולם את שאלת ההוויה – שלוינס מתנגד לאנונימיות שלה ולסתמיותה – הוא דוחק הצידה את שאלת האדם. יתרה מזאת, "מחשבת ההוויה" שוללת כל תוקף מ"שאלת האחר" במונח האתי שמעניק לה לוינס.

אל מול קדימות זו של האונטולוגיה, מחשבת הטרנסצנדנטיות, הפרושה על פני דפי **על אלוהים העולה על הדעת**, היא מחשבה של "אחרת מהיות". בניגוד להיידגר,

שחוזר לאחור בהיסטוריה של הפילוסופיה המערבית ומוצא אצל הקדם-סוקרטים את האטימולוגיה היוונית של המושגים שבהם היא משתמשת, לוינס נע אל מעבר לאונטולוגיה כדי להחזיר למילים את משמעותן האתית הראשונית. הגם שהוא נשאר קרוב להוסרל, לוינס סבור שיש לחרוג מתפיסת הסובייקט שלו, המכוון אל העולם באמצעות תנועת ההתכוונות המאפיינת את תודעתו, אבל בה בעת הוא הווייה הזוהה לעצמה והחופפת את עצמה. במאמר "מתודעה לערות", לוינס מציג את נדודי השינה כאחת הקטגוריות – או ה"מטה-קטגוריות" – של האחרת מהיות. או כלשונו: "נדודי שינה או הערות – אחרת מהיות – שייכים לקטגוריות 'לוגיות' נשגבות לא פחות מאלו התומכות והמבססות את ההווייה". נדודי השינה, או הדאגה האתית לזולת, מאפשרים לחשוב על תודעה שאינה שקועה עוד בתרדמה או במנוחה, קהת-חושים בזהותה הבלתי משתנה, אלא "מפוכחת", "ערה" ו"ערנית" לאחריותה כלפי הזולת.

הביקורת של לוינס על האונטולוגיה ההידגריאנית הביאה אותו להוציא את אלוהים מסדר ההווייה. כמו כן, אלוהים אינו נגיש ל"ידיעה שתופסת" אותו, ל"ניסיון שנשאר [...] בגדר למידה ותפיסה". לוינס דוחה מעליו באותה נחרצות את הרעיון שאפשר לתפוס את אלוהים באמצעות חווייה דתית, או גרוע מזאת, באמצעות "איחוד מיסטי". חרף העניין שלו בהגותם של רוזנצוויג ובובר, הוא מסרב להפוך את אלוהים לבן-שיח בדיאלוג. הוא בוחן את הניגוד הידוע שקבע יהודה הלוי, ו"שנידון שוב על ידי פסקל", בין "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב" ו"בין אלוהי הפילוסופים", מכנה אותו "צורני" בלבד ושולל את תוקפו.¹² החיפוש אחר מובנה של המילה "אלוהים" אינו מתנהל במישור של התבונה והפילוסופיה או במישור של האמונה והדת, וגם לא, כפי שרצה פסקל, במישור של ה"לב" או של האינטואיציה.

בנקודה זו ממש עולה השאלה שלוינס בעצמו הזכיר בהקדשה שכתב לנכדו: אם אלוהים "העולה על דעתנו" אינו "אלוהי אברהם, יצחק ויעקב", האם הוא עודנו "אלוהי אבותינו"? האם הוא עדיין האלוהים האישי הקיים בתנ"ך, אשר, כפי שכותב יהודה הלוי בספר הכוזרי, פונה אל כל אדם "בהתייחדות" ונוקב בשמו הפרטי, אלוהי ההיסטוריה המשגיח על העם היהודי ופורש בפניו בעזרת נביאו עתיד משיחי?¹³ האם לא קיימת קרבה מטרידה בין אלוהי לוינס לאלוהי אריסטו – הסיבה

12 על כך ראו ב"אלוהים והפילוסופיה", עמ' 74.

13 רעיונות אלה מפותחים בשני מאמרים שפרסם יעקב גורדין, ידיד קרוב של לוינס, תלמיד של הרמן כהן ומומחה לפילוסופיה יהודית. גורדין היה ממחדשי ההגות היהודית בצרפת אחרי השואה. ראו מאמרו של לוינס "יעקב גורדין", **בחירות קשה**. ראו גם: "Actualité de Maïmonide" (1934) et "Juda Halévi et l'hellénisme", *Ecrits. Le renouveau de la pensée juive en France*, édité par Marcel Goldman, Paris, Albin Michel, 1995 הנסל, "אסכולת פריז: תחייתה של ההגות היהודית בצרפת לאחר השואה", בתוך: **נצח בעתות של שינוי: אנדרה נהר וההגות היהודית בצרפת לאחר השואה**, ערך יהודיע עמיר, ירושלים

הראשונה, המניע הראשון או השכל הפועל – "המרומם" עד כדי כך ש"אינו מכיר אותך"¹⁴?

המילה "אלוהים" מציינת טרנסצנדנטיות רדיקלית יותר מן הטרנסצנדנטיות של הזולת. ייתכן שלוינס חשש מפרשנות מוטעית נפוצה של דבריו, הרואה באלוהים "זולת גדול", ולכן הקפיד להדגיש: "אלוהים אינו סתם 'הזולת הראשון', או 'הזולת המובחק', או 'הזולת המוחלט', אלא הוא אחר מהזולת, אחר באופן אחר, אחר בעל אחרות הקודמת לאחרותו של הזולת, למחויבות האתית לרע, וגם שונה מכל רע, טרנסצנדנטי עד כדי היעדר...". לעומת זאת, "האדם האחר אינו אלוהים". הטרנסצנדנטיות הגלומה במילה "אלוהים" היא כזו שלא ניתן לפנות אליה אפילו במילה "אתם" (Vous)¹⁵, כפי שאנו עושים עם הזולת, שלמרות היותו "גבוה יותר" ממני, יש לו יחסים עמי. שום סוג של יחסים לא ייתכן עם "אלוהי לוינס", שהוא "הוא" (Il) או "הואות" (illéité). ההיות, מעצם הווייתו, הוא נוכחות, ייצוג, הנכחה-מחדש (re-présentation), הופעה, או – במילה אחת – אימננטיות. ואילו אלוהים, ה"טרנסצנדנטי עד כדי היעדר", הוא המעבר להוויה, מה שאינו יכול להיות מושא של גילוי המניח תואמות בין המחשבה לאובייקט שלה. ייתכן שגם המונח "התגלות" טומן בחובו בעיה: הטרנסצנדנטיות המתגלה עלולה להפוך כך ליחסית ולחזור לאימננטיות. או במילותיו של לוינס: "אפשר לתהות האם העלום-שם אינו צריך להיות אופן ההתגלות עצמו, האם גם האמת הנאמרת אינה צריכה להופיע כדבר שעל אודותיו לא נאמר דבר"¹⁶.

לוינס, שמחשבתו נטועה עמוק במקורות היהודיים והתלמודיים, היה ודאי מודע לבעיות שתפיסה רדיקלית כל כך של הטרנסצנדנטיות עלולה לגרום. לאלה שעשויים לתהות האם "אלוהי לוינס" הוא עדיין "אלוהי אבותינו", הוא עונה באזכור דבריו של ר' חיים מוולוז'ין,¹⁷ המורה הליטאי שאהב כל כך: "אספר לך על תכונה מיוחדת של המיסטיקה היהודית. בתפילות מסוימות, קדומות מאוד, שניתקנו על ידי סמכויות

ותל אביב: מכון ון ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, 2005. במאמרו גורדין מצביע על כך שהמילה הערבית שתורגמה כ"התייחדות" (ספר הכוזרי מאמר חמישי, ד) תורגמה גם כ"סגולה", עובדה המחברת בין הרעיון של אלוהים אישי למושג הבחירה בישראל.

14 **ספר הכוזרי**, מאמר ראשון, א, דברי הפילוסוף על "אלוהי הפילוסופים": "זכנ מרומם הוא [האלוה] מעל ידיעת הפרטים... נמצא שאין האלוה מכיר אותך, ועל אחת כמה וכמה אינו יודע כוונתך ומעשיך, וכל שכן אינו שומע תפילתך".

15 vous – צורת הפנייה המנומסת לזולת בצרפתית, להבדיל מ'tu (את/ה) החברית. כאן מדובר ב-vous של כבוד הנועד למלך או לאדם נעלה אחר.

16 *Noms propres*, p. 114

17 ר' חיים מוולוז'ין, מתלמידי הגאון מוויילנה. ראו המאמר שלוינס הקדיש לו: "בדמות אלוהים" על פי ר' חיים מוולוז'ין, בתוך **מעבר לפסוק**, עמ' 198-217.

עתיקות, פותח המאמין את תפילתו לאלוהים ב'אתה' ומסיים את המשפט ב'הוא'. כביכול במהלך התקרבות זו אל ה'אתה' פורצת הטרינסצנדנטיות של האלוהים ב'הוא', הוא שקראתי במחקרי בשם ה'הואות' של האינסופי.¹⁸ בכתביו של ר' חיים מוצא לוינס גם את התמה שתאפשר לו להסביר כיצד הטרינסצנדנטיות, מוחלטת ככל שתהיה, היא תמיד "אישית". הוא שואל אמנם מן הנצרות את המונח "קנוסיס", אך מביע דרכו רעיון שנמצא כבר במקורות היהודיים התלמודיים: הפרדוקס של גדולה אלוהית, של רוממות שעולה בקנה אחד עם ענווה עמוקה. בזכות פרדוקס זה הוא מוצא פתרון לחלופה שתיאר ב"אל-אדם", טקסט מוקדם בהרבה מעל אלוהים העולה על הדעת:

הופעתם של בני אדם-אלים, השותפים לתשוקות ולשמחות הלב של בני אדם אנושיים בתכלית, היא אכן המעשה הבנאלי של משוררים פגאנים. אלא שהאלים הפגאניים, בהופעתם זו, מאבדים את אלוהותם. התוצאה היא שהפילוסופים מגרשים את משוררי הפוליס על מנת לשמר ברוחם של בני האדם את אלוהות האלים. אבל האלוהות שניצלת כך נעדרת כל ענווה. אלוהיו של אפלטון הוא האידאה הסתמית של הטוב; אלוהיו של אריסטו הוא מחשבה החושבת את עצמה. ובאלוהות זו האדישה לגורלם של בני האדם מסיימת האנציקלופדיה של הגל, כלומר, אולי, הפילוסופיה.¹⁹

לוינס פוסל את האימננטיות משוללת הטרינסצנדנטיות של המיתולוגיה כמו גם את הטרינסצנדנטיות ה"נעדרת כל ענווה" של הפילוסופים; תחתן הוא דוגל ברעיון שה"טרינסצנדנטיות של הטרינסצנדנטי נעוצה בענוותו הקיצונית", בקרבתו לסבל ולמצוקה האנושיים.

מקוריותה של גישתו אל הטרינסצנדנטיות ניכרת בייחוד בתחילת המאמר "הרמנויטיקה ומעבר": "המחשבה הזו [המתעוררת אל אלוהים] שואפת למעבר, לעמוק יותר מן העצמי – לטרינסצנדנטיות השונה מהמחורץ-לעצמי (hors-de-soi) שהתודעה ההתכוונותית פותחת וחוצה". זהו הפרדוקס הגלום בביטוי "אלוהים העולה על הדעת". הטרינסצנדנטיות הנעה עד כדי היעדר היא, בה בעת, "בתוכי". היא מה ש"במעמקי העצמי" הוא "עמוק יותר ממני". במצולות הפנימיות שלי, "בתוכי האינטימי עצמו" והזהה – "במקום שבו הכול הוא חפיפה עם העצמי או מציאה מחדש של העצמי" – נשמעת קריאתו של הזולת לאחריות המכוננת את המבנה עצמו של הסובייקטיביות שלי.

ההתעוררות אל הפרדוקס של "טרינסצנדנטיות בתוך האימננטיות", של אחרות הנשמעת בתוכי הזהה, אינה תוצאה של פעולה רצונית של רפלקסיה או של חזרה אל העצמי, שמדקארט ועד הוסרל הגדירו את התודעה. היא אינה יכולה גם להתרחש

18 ראו אתיקה והאינסופי, עמ' 79.

19 ראו "Un Dieu-homme" בתוך: *Entre nous*

באמצעות התבוננות והתכנסות עצמית מהסוג שהטיפו לו פילוסופים או אנשי מוסר בעידן הקלסי כמו מלבראנש (Malebranche) או פנלון (Fénelon). אדרבה, ה"התעוררות" או ה"התפכחות" של התודעה, המתמודדת "ממעמקיה" עם "מה שעמוק ממנה", מתרחשות כגלעון (dénucéation), כ"התבקעות" של הגלעין הקשה, של הנטייה האגואיסטית הקיימת בכל אחד מאיתנו "להתמיד בהווייתו" ולנסות לספק את מאורו הפרטיים.

יש לחזור, לבסוף, לאינטואיציה הראשונה שממנה צומחת האתיקה של לוינס; לא התודעה ההתכוונתית של הסובייקט הטרונסצנדנטלי, או יחסו של *Dasein* להוויה האנונימית, הם המקור לכל מובן, לרבות המובן של המילה "אלוהים", אלא היחסים עם הזולת. זו משמעות המשפט "אלוהים הוא בלתי נראה". אי-נראותו של אלוהים, הטרונסצנדנטיות המוחלטת שלו וה"היעדר" שלו, לובשים צורה של אחריות מוחלטת וטוטלית הקושרת אותי לזולתי. כלשונו של לוינס:

בסימן הניתן לאחר [...] אני מעיד על האינסוף [...]. "הנני, בשמו של אלוהים", בלי להתייחס במישרין לנוכחותו. "הנני" ותו לא! מהמשפט שבו אלוהים מתערבב לראשונה במילים המילה אלוהים עדיין נעדרת. היא אינה מנוסחת בשום צורה: "אני מאמין באלוהים" [...] סימן הניתן לאחר של אותה משמעות עצמה, ה"הנני" יוצק בי משמעות בשמו של אלוהים בשירותם של בני האדם אשר נוגעים לי...²⁰

הטרונסצנדנטיות הגלומה במילה "אלוהים" אינה אישית, אלא בין-אישית. הסיטואציה המובהקת שבה אלוהים "עולה על דעתי" היא היחסים החברתיים. כלשונו של לוינס בפתח דבר של **על אלוהים העולה על הדעת**: "אנו סבורים שאידאת-האינסוף-שבתוכי – או יחסי אל אלוהים – באה אלי מתוך הקונקרטיות של יחסי אל האדם האחר, בחברתיות שהנה אחריותי כלפי הזולת". התנועה שבה האדם מכוון את עצמו אל אלוהים כדי להכירו באופן פילוסופי או תאולוגי, או על מנת להתקרב אליו בתפילה או באקסטוזה, "מוטית" – על ידי אלוהים האוהב גר' יותר מאשר הוא מראה את עצמו – אל האדם האחר שעלי לערוב לו". ב"הטיה" זו²¹ אל הרע טמון, בסופו של דבר, המובן עצמו של המילה "אלוהים" ושל הטרונסצנדנטיות.

ירושלים, מרס 2013

20 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 233

21 מעניינת ההקבלה בין לוינס לר' משה חיים לוצאטו (1707-1746), מקובל, לוגיקן, רטוריקן ומחזאי, מחבר **מסילת ישרים** – יצירת מופת של האתיקה היהודית. לוצאטו מתאר את פעולת הצמצום – מושג הבריאה בקבלה – כהטייה ופניה של הרצון האלוהי האינסופי אל הברוא הסופי והמוגבל כדי "להיטיב עמו". על כך ראו בספרי: *Moïse Hayyim Luzzatto* (1707-1746), *Kabbale et philosophie*, Paris, Cerf, 2004

הקדמה למהדורה השנייה

נוסח המהדורה הראשונה של ספר זה הועתק במהדורה השנייה בלי שינויים. הניסיון להתחקות אחר העקבות של עליית אלוהים על הדעת, של ירידתו אל שפתינו ושל רישומו בספרים, מתמקד בנקודה שבה – הודות להפצעתו של האנושי בתוך ההוויה – יכולה להיווצר הפסקה או השהיה של ההתמדה העיקשת של ההוויה בהווייתה, ההחזקה-בהוויה (inter-essement)¹ האוניברסלית, ולכן של מלחמת כל בכול.² ההפסקה או אי-ההחזקה-בהוויה (dés-inter-essement)³ מתרחשת באדם הערב לזולתו, שבהיותו אחר, זר לו. אחריות זו היא התשובה לצו אהבת החינם שמגיע אלי מפניו של הזולת, פנים שבהן משתקפות בה-בעת נטיות ובהחירה ביחידותן (unicité); זה הסדר של ההיות-למען-האחר או של הקדושה (sainteté)⁴ כמקור לכל ערך.

צו זה המורה לאהוב – שהוא גם בחירה ואהבה הנוגעות ביחידותו כאחראי למי שמוטל עליו צו זה – מתואר בעל אלוהים העולה על הדעת בלי אזכור הבריאה,

1 לוינס מפרק את המילה "intéressement", שפירושה בשפה השגורה דאגה לדבר-מה או מציאת עניין בו, אבל גם, במובן שלילי, משוא פנים – אי-עשיית פעולה, ובייחוד פעולה מוסרית, אלא אם כן האדם משוכנע שימצא בה תועלת אישית, ולרוב חומרית. באמצעות הפירוק לוינס מדגיש את המובן האיטימולוגי של המילה: "inter-esse" (היות בין) במובן של "לקחת חלק במשהו", "להיות מודאג ממשהו". "inter-essement" הוא אם כן ההחזיק בהוויה, לקחת חלק ב"עלילת ההוויה" או במשחק האינטרסים האישיים והאגואיסטיים. עבור לוינס, ההיות (esse) הוא ביסודו "החזקה בהוויה" (inter-esse). מכאן ואילך ההערות המסומנות בכוכביות הן של לוינס וההערות הממוספרות הן של המתרגמת והעורכת המדעית.

2 "ההחזקה בהוויה לובשת צורה דרמטית באגואיזמים הנלחמים זה בזה, כולם נגד כולם [...].

3 המלחמה היא העלילה או הדרמה של ההחזקה בהוויה": *Autrement qu'être*, p. 5.
לוינס מפרק את המילה désintéressement (חוסר פניות, במובן הרגיל של המילה) כדי להדגיש את אופייה הרדיקלי של התנועה המסמנת "חריגה מההוויה", השהיית מה ששפינוזה הגדיר כ-conatus essendi או "התמדה בהוויה" שלי. בהמשך הספר, "אי-החזקה-בהוויה" מתוארת כ"השהיית המהות" – "עלילת ההוויה", התמדה בהוויה, ואף "התפרקות" (dé-fection) או "תבוסה" (défaite) של ההוויה.

4 החל מספרו *Autrement qu'être* (1974), הקדושה היא מילה נרדפת לאתיקה. יתרה מכך, לוינס מצהיר כי הוא מבכר את המילה "קדושה" על המילה היוונית "אתיקה". ראו: François Poirié,

הכל-יכולות, הגמולים, וההבטחות. הוכחנו על כך שהתעלמנו מן התיאולוגיה. אין אנו מפקפקים כאן בנחיצותה של השבת התיאולוגיה או, לפחות, בנחיצות לקבוע שעת כושר מתאימה לכך. עם זאת אנו סבורים שיהיה לכך מקום רק אחרי שנעיף מבט בקדושה, הקודמת לה. מה גם שאנו שייכים לדור ולמאה שהועדה להם התנסות חסרת רחמים באתיקה משוללת נחמות והבטחות, עד כי נבצר מאיתנו – הניצולים – להעיד כנגד הקדושה בכך שנתור אחר תנאים להתקיימותה.

היה לאל ידנו להכניס במהדורה החדשה שורה ארוכה של תיקונים הודות להתערבותו החשובה של קורא. אני חייב, אם כן, את העמדת הדברים על דיוקם לאדיבותו המופלגת ולחדות אבחנתו של אז'ן דמון, שלו אני מודה אמנם במבוכה, אבל מקרב לב.

פתח דבר¹

החיבורים השונים המקובצים בכרך זה מציגים חקירה של האפשרות – או אפילו של העובדה – לתפוס את המילה "אלוהים" כבעלת משמעות. חקירה זו מתנהלת בלי קשר לבעיית קיום או אי-קיום האל, בלי קשר להחלטה שאדם יכול לקבל לנוכח חלופה זו, ולבסוף בלי קשר להחלטה בדבר פשרה או היעדר פשרה של חלופה זו עצמה. מושא החקירה כאן הוא הקונקרטיה הפנומנולוגית שבה משמעות זו עשויה למשמע, או ממשמעת בפועל, אף שהיא מתבלטת בין כל תופעותיה. שכן התבלטות זו אינה יכולה להתבטא באופן שלילי גרדא, וכמו שלילה אפופנטית (apophantique).² יש לתאר את ה"תנאים" הפנומנולוגיים, את ההקשר החיובי שלהם, ומשהו הדומה ל"בימוי" הקונקרטי של מה שנאמר בצורה של הפשטה. הקורא הקשוב ודאי יבחין שהנושא שלנו מוליך אל שאלות "שרירותיות פחות" מכפי שניתן היה להסיק מניסוחו הראשוני. וזאת לא רק בגלל החשיבות שיכולה להיות לתיאור המשמעות הנלווית לשם או למילה "אלוהים" עבור זה שדואג לאשר או לשלול – בשפת ההתגלות שהדתות החיוביות מלמדות אותה ומטיפות לה – שאכן אלוהים הוא זה שדיבר, ולא איזה שד מתעתע,³ או פוליטיקה כלשהי, המסתתרים תחת שם בדוי. וזאת אף על פי שהדאגה כשלעצמה היא פילוסופית. שאלות המתייחסות לאלוהים אינן יכולות להיפתר בתשובות שבהן סימני השאלה חדלים להדהד ומשתתקים כליל. החקירה לא תוכל להתקדם כאן בקו ישר. דומה כי לקשיי המרחב שאנו חוקרים מתווספות תמיד המעידות וההאטות של

- 1 זוהי ההקדמה למהדורה הראשונה של **על אלוהים העולה על הדעת**, שהופיעה ב-1982.
- 2 המונח "אפופנטי" מופיע לראשונה אצל אריסטו כשיפוט הקובע מה אמיתי ומה שקרי ביחס לתופעה. לוינס מבדיל את עינונו במונח המילה "אלוהים" מן "הדרך השלילית" או "האפופנטית", המיוחסת לתאולוגיה המושפעת מהאסכולה הנאו-אפלטונית של אבות הכנסייה (בעיקר דיוניסיוס האַרְאֹפְגִיטֹס), שלפיה לא ניתן להכיר באופן חיובי את מהות האל, אלא רק את מה שהוא אינו.
- 3 מושג זה מופיע בהיגיון הראשון, שם דקארט עושה שימוש במתודת הספק כדי למצוא בררות ראשונה שעליה אפשר לבסס את ההכרה. לאחר שהטיל ספק במידע שמעבירים החושים, וטען כי כל מה שחשבנו כי הוא ממשי אולי אינו אלא חלום, דקארט מגיע לשאלת קיומו של האל. היות שאלוהים אינו יכול להונות אותי באשר הוא טוב, דקארט מסיק כי קיים "שד מתעתע" שמוליך אותי שולל וגורם לי להטיל ספק בקיומו של העולם החיצון.

החוקר. מכל מקום, ספר זה בנוי בצורה של חיבורים נפרדים שלא אוחדו בכתיבה רציפה. באופן זה נגלו שלביו של מסלול שלא פעם החזירו אותנו לנקודת המוצא; לאורך הדרך הגיחו גם מאמרים שבהם התייבחו, אופקיו מצטיירים לעיננו ומופיעים בקווייהם הכלליים. סידרנו את המסות השונות לפי מועד כתיבתן. אבל אפשר – ומועיל – לנמקן בכמה עמודים בפתחו של קובץ זה.

אפשר לתהות האם ניתן בכלל לדבר באופן מוצדק על אלוהים בלי לגרוע מן המוחלטות (absoluité) הנגזרת, כמדומה, ממושגו. להתוודע אל אלוהים, כלום אין פירושו לכלול אותו בתוך ידע שכולע אותו, בתוך ניסיון שנשאר – יהיו אשר יהיו אופניו – בגדר למידה ותפיסה? באופן זה, כלום איננו מחזירים את האינסופיות או האחרות הטוטלית, או חדשנותו של המוחלט אל האימננטיות, אל הכוליות שחובקת ה"אני חושב" של ה"אפרצפציה הטרנסצנדנטלית"⁴, אל המערכת שאליה הידע מגיע או מוביל מבעד להיסטוריה האוניברסלית? האין אותה חזרה בלתי נמנעת אל האימננטיות סותרת את המשמעות עצמה של השם "אלוהים", היוצא מגדר הרגיל באוצר המילים שלנו, עד כדי שלילת הלכידות של אותו מסמן שליט וצמצום שמו לכלל *Flatus vocis*⁵ ותו לא?

אולם* מה עוד יכולים אנו לחפש חוץ מההכרה והניסיון – חוץ מהידע – תחת המחשבה, על מנת שבקבלתה את חדשנותו של המוחלט, היא לא תפשוט מעליו את חדשנותו בכוחה של אותה קבלה עצמה? מהי אותה מחשבה אחרת – שאינה הטמעה וגם לא שילוב – שלא תחזיר את המוחלט המחודש אל ה"מוכר זה מכבר", ולא תפגום בחדשנותו של החדש ותחללה בעקבות ההתאמה בין מחשבה להוויה, שהמחשבה עצמה מכוננת? לשם כך יהיה צורך במחשבה שלא תהיה עוד בנויה כקשר הקושר את החושב אל הנחשב; בתוך מחשבה זו יהיה צורך בקשר שאין בו תואמים, מחשבה שאינה כפופה להקבלה הקפדנית בין מה שהוסרל כינה **נוֹאָסִיס** ו**נוֹאָמָה**; מחשבה שאינה כפופה להלימה בין הנרָאָה לכוונה שאותה הנראה תואם באינטואיציה של האמת. יהיה צורך במחשבה שבה המטפורות עצמן של הראייה והכוונה לא יהיו עוד מוצדקות.

4 על פי קאנט, האפרצפציה הטהורה או הטרנסצנדנטלית היא התודעה העצמית הנתפסת באחדותה, "האני החושב" העושה סינתזה של כלל האינטואיציות והייצוגים שאנו יוצרים לעצמנו מהאובייקטים החיצוניים. ואילו לוינס טוען כי הזולת, יחידי וייחודי באופן מוחלט, אינו יכול להיות מושא לסינתזה כזאת. אין הוא יכול להיכלל בתוך שום כוליות.

5 לטינית: נשימת הקול. מילה או צליל שאין להם מציאות תואמת, מסמנים משוללי מסומנים. בהשאלה: גיבוב מילים.

* עיקריו של טיעון זה הוצגו בחוג של סטודנטים יהודים בפרזי והיו מסקנה מסדרת הרצאות על "העתיק והחדש" שניתנה בסמינר שערך הכומר דורה (Doré) באוניברסיטה הקתולית של פרזי במאי 1980, ושעתידה לראות אור בהוצאת Cerf [מסקנה זו הופיעה תחת הכותרת "העתיק והחדש", בקובץ מאמרים הנושא שם זה בהוצאת Cerf ב-1982].

אלה דרישות בלתי אפשריות! אלא אם כן "אידאת האינסוף-שבתוכנו", כלשונו של דקארט, כלומר מחשבה החושבת מעבר למה שהיא עצמה מסוגלת להכיל בסופיות הקוגיטו שלה, היא שמהדהדת בהן. אידאה שאלוהים, ברוח לשונו של דקארט, נטע בתוכנו. אידאה יוצאת דופן, אידאה יחידה, ועבור דקארט – המחשבה על אלוהים (le penser à Dieu).⁶ בפנומנולוגיה שלה, זו מחשבה שאינה מניחה לעצמה להצטמצם, בלי להותיר שארית, לכלל פעולת הכרה של סובייקט, או לכלל התכוונות המבצעת תמיזציה,⁷ ותו לא. בניגוד לאידאות הנשארות תמיד בסדר גודל של "האובייקט ההתכוונותי", או של האידאטום⁸ שלהן, ושולטות בו; בניגוד לאידאות שבאמצעותן המחשבה תופסת את העולם בשלבים – אידאת האינסוף תכיל מעבר למה שהיא מסוגלת להכיל, מעבר ליכולת הקוגיטו שלה. באופן מסוים היא תחשוב מעבר למה שהיא חושבת. ביחסה אל מה שאמור היה להיות התואם ה"התכוונותי" שלה, המחשבה תוסט גם מיעדה (dé-portée),⁹ היא לא תשלים או תשיג סוף כלשהו, את הסופי. אולם חשוב להפריד בין הכישלון הצרופ של הכוונה ההתכוונותית שאינה מגיעה לידי השלמה, שבכך עדיין תשתייך לתכליתיות או לטלאולוגיה המפורסמת של ה"תודעה הטרנסצנדנטלית" המועדת לסוף, ובין הסטייה מהיעד (déportation) או הטרנסצנדנטיות החורגת אל מעבר לכל סוף ולכל תכליתיות. זוהי מחשבת המוחלט מבלי שמוחלט זה יושג כסוף, דבר שפירושו עדיין תכליתיות וסופיות. אידאת האינסוף תהיה מחשבה הפטורה מתודעה, לא ברוח המושג השלילי של הלא-מודע, אלא כמחשבה הנחשבת אולי באופן העמוק ביותר: מחשבת אי-ההחזקה בהוויה (dés-inter-essement), כלומר יחסים שאינם שולטים

6 לוינס עושה שימוש בשם פועל שהומר לשם עצם, וזאת כדי להרגיש את טיבה הפעולתי של המחשבה.

7 מעין המשגה, הפיכת דבר לאובייקט של המחשבה, לתמה. ראו למשל כוליות ואינסוף, עמ' 27-26.

8 או "נואמה". מושא ההכרה הנתפס, לדידו של הוסרל, על ידי ה"אידאה" או ה"נואסיס", המחשבה או התודעה ההתכוונותית. לוינס מעניק למושג זה משמעות שונה בהתייחסו לאידאטום של האינסוף; האידאטום אינו מבקש עוד לסמן אובייקט כלשהו בהוויה, אלא מתייחס אל מה שאינו יכול להיתפס בהכרת האדם, אל מה שנמצא מעבר לה.

9 "מגורשת" במובן המקובל של המילה. לוינס משמר עקבה מן המשמעות המקובלת של המילה déportation (גירוש): הרחקה, הגליה של המחשבה מתכלית או יעד כלשהם. המחשבה המכוונת אל האינסוף הוסטה ממסלולה או מיעדה – ובעצם, מכל תכלית. בהיותה סופית, היא אינה יכולה להכיל את האינסוף המציף אותה, היא אינה מסוגלת להפוך אותו ליעד או לתכלית. אין היא יכולה לחפוף את המושא שלה ולא להיקשר אליו באמצעות התאמה (קורלציה) בין המחשבה לנחשב. המחשבה הסופית המכילה יותר מכפי שהיא מסוגלת להכיל היא בעצם מחשבה "לא-התכוונותית" או "קדם-התכוונותית" (ראו להלן, עמ' 182).

בהוויה, שאינם צופים אותה מראש, אלא הם סבלנות צרופה.¹⁰ ההתמסרות (dé-férence)¹¹ שבסבילות, מעבר לכל מה שמתחייב, היא התמסרות בלתי הפיכה, כמו הזמן; סבלנות או אורך-זמן בדיא-כרוניה¹² שלה – כשהמחר לעולם אינו מושג היום. בהיותה קודמת לכל פעולה של התודעה, עתיקה יותר מן התודעה – האם לא תהא זו המחשבה העמוקה ביותר של החדש? כמי שניחנת בחינם כמו הייעוד (dévoition)¹³, היא תהיה מחשבה שלא ניתן להכיר בטרנסצנדנטיות שלה, כשהאדם יתעקש לחפש, בדיא-כרוניה שלה ובדחייה, לא את היתרה – או הטוב – של הניתן-בחינם ושל הייעוד, אלא את ההתכוונות, התמטיזציה, ואי-הסבלנות של תפיסה (saisir).

אנו סבורים שאפשר וצריך לחפש, מעבר לשליליות (négativité) הנראית של אידאת האינסוף, את האופקים הנשכחים של משמעותה המופשטת; אנו סבורים שיש ליחס את הפיכת הטלאולוגיה של פעולת התודעה למחשבה שאינה מחזיקה בהוויה, לתנאים ולנסיבות הבלתי מקריים של המשמוע שלה באדם, שאנושיותו היא אולי הערעור המחודש של התודעה הטובה של ההיות המתמיד בהוויה. אנו סבורים שראוי להעמיד מחדש את התפאורה החיונית ל"בימוי" ההפיכה הזאת. זו תהיה פנומנולוגיה של אידאת האינסוף. היא לא עניינה את דקארט, שהיה לו די בכררות ובמובחנות המתמטיות של האידאות, אולם לימדו על קדימות אידאת האינסוף ביחס לאידאת הסופי הוא קן מנחה יקר לכל פנומנולוגיה של התודעה.*

- 10 את המונח "סבלנות" (patience) יש להבין בהוראתה האיטימולוגית של המילה הלטינית patientia, שמקורה בפועל pati, "לסבול". מדובר אם כן בסבילות מוחלטת של הסובייקט.
- 11 מהפועל הלטיני deferre שפירושו לשאת, לכבד, וגם להעמיד לדין. הביטוי "להעמיד לדין" הוא מושג מרכזי בהקשר של על אלוהים העולה על הדעת. כאן לוינס עושה שימוש במונחים השאלים מתחומים אחרים (במקרה זה משדה המשפט, אבל גם משדה הדקדוק, הרפואה ועוד) כדי לחלץ מהם את משמעותם האתית היסודית. תרגמנו את המילה déférence כ"התמסרות" על מנת לתאר את מצב הסבילות המוחלטת של האני האחראי לזולת, ה"נמסר" לו, והחייב למסור לו דין וחשבון, בדומה לנאשם המועמד לדין.
- 12 מונח המנוגד ל"סינכרוניה", המאפיינת את הזמניות הייחודית לידיעה, או ביתר דיוק למחשבת ההוויה, ושעניינה לתפוס או לכרוך יחד את העבר, ההווה והעתיד, ולהעניק להם ייצוג, הנכחה-מחדש (re-présentation). ה"דיאכרוניה" (או דיא-כרוניה) היא הזמן של ה"אחרת מהיות" (של האחרות, האינסוף או הטרנסצנדנטיות). פירוש הדיאכרוניה כשבר בזמן ה"סינכרוני" של ההוויה הוא שסניטזה, התלכדות, ייצוג או הנכחה-מחדש של העבר (כחזכרות) או של העתיד (כהטרמה) בהווה אינם אפשריים. במאמרו "שאלות ותשובות" (ראו עמ' 113), לוינס טוען כי הזמן "הוא תמיד דיאכרוניה" ואי-רציפות.
- 13 ב"אלהים והפילוסופיה" (עמ' 90, הערה *), לוינס מתאר ייעוד זה (היות מיעוד לזולת) כ"עז כמות, ובמובן מסוים, עז יותר מן המוות".
- * הסממן הצורני הפרדוקסלי של אידאה זו, המכילה יותר מכפי שהיא מסוגלת להכיל, ושל שבירת ההתאמה בין הנואסים לנואמה בתוכה, אכן כפוף במתודה הקארטיזיאנית לחיפוש אחר ידע.

אנו סבורים שאידאת־האינסוף־שבתוכי – או יחסי אל אלוהים – באה אלי מתוך הקונקרטי של יחסי אל האדם האחר, בחברתיות שהנה אחריות כלפי הזולת. זוהי אחריות שהתחייבתי לה בלי שום "ניסיון", אחריות שפניו של הזולת, בכוחה של אחרותו, בכוח זרותו עצמה, מבטאות את מצוותה שבאה מאי שם. מאי שם: לא כאילו הפנים האלו היו דימוי שמפנה בחזרה אל מקור לא ידוע או אל ראשית לא־נגישה, כמו שריד ועדות מהסוואה ותחליף מאולתר לאיזו נוכחות חסרה; גם לא כאילו אידאת האינסוף הייתה שלילתה הפשוטה של כל הגדרה אונטולוגית שהאדם מחפש בעקשנות במהותו התאורטית, ולפיכך חושד בה שהיא "אינסוף רע" שמסווה את מצוקת הנטיות המתוסכלות של תכליתיות מעוכבת; או "אינסוף רע" שבו תימחל שורה בלתי נגמרת של כישלונות, ותידחה אי־האפשרות להגיע למיצוי המובילה לתאולוגיה שלילית; אלא כאילו הפנים של האדם האחר, שמיד "מבקשות ממני" ומצוות עלי, היו שורש העלילה עצמה של החריגה על ידי אלוהים, של אידאת האל ושל כל אידאה שבה אלוהים ימשיך להיות מכוון, נראָה ומוכר, מכל אידאה שבה האינסוף יופרך על ידי התמטיזציה, בנוכחות או בייצוג. אני חושב את האינסוף לא בתכליתיות של כוונה התכוונתית. מחשבתי העמוקה ביותר, שנושאת עמה כל מחשבה, מחשבת האינסוף שלי, העתיקה יותר ממחשבת הסופי,* היא הדיאכרוניא עצמה של הזמן, היעדר החפיפה, אי־התפיסה עצמה: אופן של "היות מיועד" הקודם לכל פעולה של התודעה, ובאופן עמוק יותר מן התודעה, בשל הזמן הניתן בחינם (שפילוסופים חששו מפני ההבל או ההיעדר שלו). אופן של היות מיועד שאינו אלא ייעוד. ל־אלוהים (à Dieu),¹⁴ שבדיוק אינו התכוונות במבנה הנואסיס־נואמטי שלו.

זוהי דיא־כרוניא שאף תנועה המבצעת תמטיזציה ומחזיקה בהוויה של התודעה – זיכרון או תקוות – אינה יכולה לספוג או לקבל בחזרה בהתרחשויות הבר־זמניות שתנועה זו מכוננת. זהו ייעוד, שדווקא באי־ההחזקה בהוויה שלו אינו משולל מטרה אלא מופנה – על ידי אלוהים ה"אוהב את הגֵר" יותר מהוא מראה את עצמו – לעבר

סממן זה הופך לחוליה בהוכחה של קיום האל שמתגלה בדרך כזו כחשופה (בדומה לכל ידע התואם את ההוויה) למבחן הביקורת שחושדת – בחריגה מן הנתון – בקיומה של אשליה טרנסצנדנטלית. הוסרל מוכיח את דקארט על שנחפז לזהות בקוגיטו את הנפש, כלומר חלק מן העולם, בעוד שהקוגיטו הוא תנאי לעולם. באותה מידה יכולנו להתנגד לצמצום בעיית האל לכלל אונטולוגיה, כאילו האונטולוגיה והידע היו אזור המשמעות האחרון. במבנה היצא דופן של אידאת האינסוף, כלום אין פירושו של ה"ל־אלוהים" (à-Dieu) עלילה רוחנית שאינה עולה בקנה אחד עם התנועה שמתווה התכליתיות ועם ההזדהות־העצמית של הזוהות, כשהיא עוברת דה־פורמליזציה בתודעה העצמית?

* ה"ל־אלוהים", או אידאת האינסוף, אינו סוג שהתכוונות או השראה יציינת את מינו. נהפוך הוא, הדינמיות של התשוקה מפנה אל ה"ל־אלוהים, שהוא מחשבה עמוקה וקדמונית יותר מן הקוגיטו. 14 ה"ל־אלוהים" הוא בה־בעת ייעוד [הטמון ב'ל' (à)] וטרנסצנדנטיות, הטמונה במילה "אלוהים" (ראו להלן, עמ' 182). למונח זה מוקדש הסעיף החמישי במאמר "הערות על המובן".

האדם האחר שעלי לערוב לו. אחריות בלי מחשבה על הדריות: עלי לערוב לזולת בלי לדאוג לאחריותו של הזולת כלפי. יחס משולל התאמה, או אהבת הרע שהיא אהבה בלי ארוס. למען-האדם-האחר ועל כן ל-אלוהים! כך חושבת מחשבה החושבת יותר מכפי שהיא חושבת. בקשה ואחריות, שככל שהן תקיפות ורחופות יותר, כך הן נישאות בסבלנות רבה יותר: ראשית קונקרטיית או מצב ראשיתי שבהם האינסוף ניטע בתוכי, שבהם אידאת האינסוף מצווה על הרוח והמילה אלוהים באה אל קצה הלשון. זוהי השראה,¹⁵ ומכאן המאורע הנבואי של היחס אל החדש. אבל גם – עם שימת אידאת האינסוף בתוכי¹⁶ – מאורע נבואי החורג מן הייחוד הפסיכולוגי שלו: פעימת הזמן הקדמוני שבו אידאת האינסוף – שעברה דפורמליזציה – מתמלאת משמעות בכוחות עצמה. אלוהים-העולה-על-הדעת, כחיים של אלוהים.

15 בניגוד למוסר הקאנטיאני, שבו הסובייקט אוטונומי בזכות חובתו, שמקורה בתבונתו, לוינס טוען כי "אני מחויב בלי שחובה זו תתחיל ביי" (*Autrement qu'être*, pp. 15-16). לכן המושג "השראה" (*inspiration*) מבטא הטרונומיה יסודית זו של הסובייקט, כפי שלוינס מדגיש בספרו **אתיקה והאינסופי**, עמ' 81: "האופן שבו מתגלה האחר או האינסופי בסובייקטיביות הוא-הוא תופעת ה'השראה' עצמה, ומשום כך הוא מגדיר את האלמנט הנפשי והרוחני עצמו של הפסיכזום".

16 "אידאת האינסוף שבתוכנו", אותה אידאה שאלוהים "שם" בתוך שכלנו – שהקוגיטו או האני הריכוני לא יצרו בעצמם, אלא שבאה אליהם מבחוץ – מופיעה בהיגיון השלישי של דקארט. **בכוליות ואינסוף** לוינס מבליט את אופייה "יוצא הדופן" של אידאה אינסופית זו ה"מושמת" בתוך שכל סופי שאינו יכול להכילה, ש"חושב יותר מכפי שהוא חושב". על סמך הרעיון של "האינסופי בתוך הסופי", של ה"יותר בתוך הפחות", לוינס פוסל את התפיסה הפילוסופית המסורתית שרואה בהכרה "תואמות" (*adéquation*) – או בדומה להוסרל, מתאם (*corrélation*) – בין המחשבה לנחשב, בין ה"נואסיס" ל"נואמה". על כך ראו בהקדמתי ל**כוליות ואינסוף**, עמ' 29-31. ובספר עצמו, עמ' 29-31.