

תדפיס מתוך

# בקורת ופרשנות

כתב-עת בין-תחומי  
לחקר ספרות ותרבות

חוברת 37 • חורף תשס"ג

שפה הגות תרבות

מוקדש לזכרו של פרופ' משה שוורץ

עורכת הקובץ: תמר וולף-מזרחין

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן



עדי אופקר

## נע ונד ויימנוסמר להווי"י סבל, מוסר ואחריות לפי לוינס

### העניין בסבל

אפתח בהיאור פנומנולוגי קצר של חוויית הסבל. אבל העניין לא יהיה פנומנולוגי גרידא אלא תורת-מוסרי שיטתי. במישור הפנומנולוגי אבקש לשתר את היאור הסבל המצוי אצל לוינס, היאור שאת עיקרו אני מקבל. אנסה להרחיב היאור זה כדי לחשוף באמצעותו מובלה חמורה באחיקה של לוינס. וכוח עם לוינס איננו תהורה של שיטתו, הוא מניח שתנהגה כזו כבר נעשתה. וכוח כזה אינו זקוק לצידוקים נוספים. האחיקה של לוינס מציבה חובת הכרעה בפני כל פילוסוף, ואולי בפני כל אדם שיש לו זיקה לתרבות המערב ולשורשיה הפגאניים והמונותאיסטיים. היא פותחת אופציה חדשה של מחשבה על החובה המוסרית ומציבה חלופה הן לעמדות קאנטיאניות והן לעמדות תועלתניות בתורת המוסר. בתוך כך היא קוראת תיגר על תפיסות מקובלות של ההס כן דת למוסר: על תפיסות קאנטיאניות ונאור הלכרליות שבהן היא מתגלמת, על תפיסות נוסח קירקגור או ליכטיץ המקימות חיי גבוה בין דת למוסר, וכמוכן על כל מי שמוסה לפתח את החובה המוסרית לעקרונות האמונה הדתית או לציונים המעשיים שלה. משני טעמים אלה ברור שהעמדה הלויינסית מסמנת אופציה חדשה של קיום מוסרי, לא רק של מחשבה על המוסר.

לקריאה בלוינס המתמקדת בתפיסת הסבל שלי יש הקשר נוסף כללי יותר שראוי להזכירו בקיצור נמוך בפחח הזכירים: מאז צמיחת מדינת הרווחה במאה התשע-עשרה, וביחוד שאת עם התפשטות התנועות ההומניטריות במחצית השנייה של המאה העשרים, סבל של יחידים ושל קבוצות אנושיות שלמות נעשה מושא מובהק ועיקרי של המכונות מוסרית. גם כשהארכיטקטורה של החובה המוסרית

\* חיבור זה הוא חלק ממחקר בקיף בנוואולוגיה של המוסר שהתאפשר הודות למענק מחקר מסעם הקרן הלאומית למדע.

ביותר של הסבל הוא "ידי" שאיננו נענה. כשנודשת הסאה, כשנחצה סף הבלתי נסבל נעשה הסובל למעין חתנת שדורר של קריאות מצוקה. אמנם מן הסבל ניתן להפיק הרבה רווחים משניים, אבל אלה אינם מטבילים את הסבל כרע, מפני שהרע נעדר בחוסר האפשרות לנהק מנגד כשהרעוגוש גודש את סאתו. אפשר כמובן לסחור בסבל ולהפיק ממנו תועלת ואף הנאה. אבל הערך המוענק לסבל במסגרת כלכלת חליפין כוון או אחרת אינו יכול לבטל את מה שרע בו, את הייסורים עצמם. ראוי להבדיל את הסבל מן הכאב. כאב הוא ריגוש שעלול לגרום סבל, אבל לא בהכרח; סבל עלול להיגרם מכאב, אבל לא בהכרח. הרבה כאבים אפשר לסבול זמן מה או זמן רב כמטורד חסר משמעות. כאבים כאלה אינם מחוללים את אותו "ידי", את אותה תשוקה כובשת, מצמיחה, לנהק מנגד. כאב הופך לסבל רק כשהוא גודש את סאתו. ויש מקרים של סבל שאפשר לדבר בהם על כאב רק באופן מטפורי, כאב האובדן, ההשפלה, העלבון, או הגעגוע, למשל, ואילו הכמיהה לנהק מנגד, שאי אפשר לממשו, חדה וכוהה.

יתאר זה אינו לקוח במישורן ממשנתו של לוינס אבל עולה בקנה אחד עם דברים שהיא אומר על סבל ככמה מקומות. סבל, כך לוינס, הטובל כמו "ממוסמר לחוויה", לחוויה שלו, אבל גם להחוויה שאופפת אותו וגורמת לו "יסורים. כשיחייטורים גוברים, סובל שאינו יכול לנהק מנגד עשוי לבחור בהתנתקות מוחלטת. הוא "לא יכול יותר". הוא מסתלק, מהכל, בשיגעון או במוות, מתנתק מעצמו ומכל מה שסובב אותו. הצורה היסודית ביותר של חוויית הסבל היא חוסר האפשרות ליצר פער בין מי שסובל לאופן נוכחותו לעצמו. סבל הוא מצב של אין מוצא, קיום בלתייחיים סגורות. להבחנה הכללית הזאת נתנו ביטוי לפחות שני פילוסופים צרפתים אחרים, בני דורו של לוינס, ז'אן פול סרטור וסימון וייל. אצור דבריי שניהם, הן כדי לרמוז להקשר כללי יותר לתפיסתו של לוינס, והן כדי להבליט את ייחודה, ולהבחין מה שראוי להסכימה ומה שראוי למחלוקת.

במחזה "בולתיים סגורות" (*Jeux clos*) מתאר סרטור את הגיהנום כטיטואציה פשוטה יחסית שיסוד העינוי בה הוא הייתה חסרת מוצא. כמו חיים ללא שינה, כמו ראייה בלא עפעף, בלי אותו "הבוק קטן ושחור" המתקח את העין מן העולם הניכס לעומתה, או כמו נוכחותם הקבועה של האחרים שאי אפשר להימלט ממבטים: "פתחו, פתחו כבר. אני מסכים לכל. לסידי העינויים, למצביאים, לעופרת המתותמת, למלקוחיים, לכל הצורח ולכל המשטיע. רצוני להתייסר באמת. מוטב מאה צרבת, מוטב — השוטן, החומצה, מאשר הסבל שבראש..."<sup>2</sup> לפי סרטור, נוכחות האחרים היא גיהנום בדיוק מפני שאין ממנה מוצא. האחר עשוי להיות למשא או למטרד, אבל לא עצם נוכחותו מענה אלא המתחשה שאין שום

2 ז'אן פול סרטור, בלתייחיים סגורות, מצרפתית חוה ומכאל אים, הוצאת אור־טם, תל אביב 1982, עמ' 9-11.

התמקחה נעשית בלשון של זכויות אדם, תועלת או אושר, נקודת המוצא הפנומנולוגית של העניין המוסדי היא לעתים קרובות סבלו של הזולת, ובאופן כללי יותר, פגיעתו, מצוקתו או הסכנה הנשקפת לו. בהקשרים רבים ומגוונים של עולם המעשה, במקרים של עוני, רעב, נחשלות חברתית, אכזלה, דיכוי מיעוטים, אסונות שפוקדים יחידים או אוכלוסייה שלמות, וכמובן מלחמות, סבלם של הנפגעים — ולאן דווקא מעשיהם או תשוקותיהם — הוא העניין העיקרי שעובר "פורובלמטיציה" מעשית ומוסרית. שוב ושוב נושאות אותן שאלות: האם סבל זה הכרחי או מיותר, מה אפשר לעשות כדי למנוע או לצמצם אותו, באיזה מידה ראוי למנוע או לצמצם אותו ומי אחראי לכך, האם מוטלת על מישור חובה לעשות מעשה ומניין היא נובעת, ומי יכול לעשות מעשה למרות שיגום אחריות פורמלית אינה מופקדת בידינו? נוכחות בולטת זו של תיאורי הסבל, האפשרויות לצמצמו והמנגנונים הממוסדים לטפל בו בהקשרים השונים של עולם המעשה מצדיקים ואף מחייבים תשומת לב מיוחדת לסבל כאירוע נכחונה במסגרת הדין הפילוסופי במוסר. אני סבור שתורת מוסר זריבה לדון בסבל הן מנקודת מבטו של הטריטוריאליסט הטובל והן מנקודת מבט אוניטקטיבית המתחזקת להיבטים חברתיים, פוליטיים ותרבותיים של גורמי הסבל ושל אופני ההתנסות בסבל. לוינס מציג תיאור פנומנולוגי של הסבל כחוויה טריטקטיבית, התיאור זה נראה בעיני לרונטי החשוב גם למי שאינו מקבל את מכלול האתריקה הלוינסית. אבל לוינס גם מציג —

למעשה, גם אם לא במפורש — להעלם מן הפן האוניטקטיבי של הסבל, לפחות במסגרת האתריקה כפוליסופיה ראשונה. החלמנות זו היא בעיני אחד העניינים הבעייתיים ביותר בטקסט של לוינס, והיא אינה נוגעת רק לשאלות המובדדות מלבחחילה כ"פוליטיקה". להלן אציג את תפיסת הסבל של לוינס ואצמד על מגבלותיה, ואחון אודים ביחס לטיטואציה פשוטה יחסית, טרוד-פוליטיה כמובנה, סיפור קיץ וחבל — סיפור המקרה הראשון של פגיעה בחולה.

**חוויות הסבל**

נראה לי כי האפיזודי היסודי והכללי ביותר בחוויית הסבל הוא היותו ריגוש שגדש את סאתו והפך בחיי נסבל! סבל הוא ריגוש בלתי נסבל שסובלים אותו בכל זאת באין בררה, שמבקשים להיפטר ממנו ולא ניתן. סבל הוא גודש של נוכחות כובשת, וזה. זו מעין היתקלות של מה שמבקשים בה הוא לנהק מנגד — ואי אפשר מי שסובל מבקש להיפטר ממשו עורף, להתנתק ממשו כחואים שבהם אי אפשר להתנתק. המנגד הנמשך עם מה שמענה מעצים את הסבל. ההגדר הכללי

1 הורחבי בעניין זה בספרי לישון לרע: פרקים באוניטולוגיה של המוסר, הוצאת עם עובד, תל אביב 2000, פרק שישי.

של תקווה, נותר רק הווה סגור בתוך עצמו, הווה של ישויות בלתי נסבלת, ללא-נשוא, מפני שהיא ישויות שאי אפשר, בשום אופן, לחדול מלשאת אותה. איננו מתעלם בכרוניה מן הקונטראסטיות האחרות של השקטת הוה — רק חסר, רק נם יכיל לגאול את מי שנתון במצב הוה, ורק מי שנתון במצב הקיצוני הוה עשוי להיאול. אי מבקש להדליש בשלב זה רק את התאור הפנומנולוגי של הסבל כהעצמות של נוכחות, ישנות שאין ממנה מפלט. זה אותו היבט של הסבל שמרצא את הכיטוי הברור, ההוה ביותר של בעבורה מוקדמת של לוינס:

סבל פניי בכל הדרגות של מולרי מתוכו את חוסר האפשרות להתנתק מרצע הקיים. זו אי אפשרות הסילוק של הישנות [l'irrémissibilité] מן הסבל. אין פירוש הדבר שאנחנו ממדירים כן חוסר האפשרות להתנתק מן הסבל. אין פירוש הדבר שהשמעות המיוחדת במינה [sui generis] שאנו מתעקשים על ההשמעות המדירות כל באמצעות סבל אלא שמכוונת את מהותו. הסבל יש העדר כל מפלט. זה המצב של מי שדחוף במישרין לישנות. הוא עשוי מחוסר האפשרות לכרות או לסגת. כל הריפותו של הסבל נעוצה בחוסר האפשרות לסגת. הוא עוברת ההלמצאות כפוחים לחיים ולישנות. במובן זה הסבל הוא חוסר אפשרותו של האין.<sup>5</sup>

בסבל אדם מתפש מפלט מן הישנות, אבל הוא מתפש אותו בישנות עצמה,<sup>6</sup> בכל מה שנתנו לסבל ולמפלט ממנו, אין autement qu'être "אחרת" או "מתוך" להוויה. הסובל "בעת כעונוה אחר מיואס מהיות ממוסמר להוויה ואורח את ההוויה שאליה הוא ממוסמר" (שם), "היות ממוסמר להוויה" פירושו יותר הפוגה, שלילת האפשרות להינתק, לצאת. ובניסוח מהופך, יאולי מדויק יותר מבחינה פנומנולוגית, במצבים שבהם נשללת מאדם אפשרות היציאה, היכולת להתנתק, אדם מוצא עצמו עד מהרה כמי שמוסמר לישנות עצמה. הסבל מתפשט, מנגע כל חלקי גוף, משרוף את הגופו. מה שגורם במישרין לסבל כבר אינו מעלה ואינו מוריד, נכון יותר, הוא מופשט עם הסבל, נוכח בכל מקום. כל הגוף אינו נשאב אל האיברים המעונים שלו, כמו בסוף מסע צבאי מפרך, כשכל הגוף אינו אלא רגליים זרות דם בתוך רגליים לוחצות, עור משופשף, כתפיים מעוכות. כמו

E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris: Presses Universitaires de France, 1983, p. 55-56.  
 ומדוברות אותה. בקטע המעוטס לוינס מדבר על סבל פניי אבל לנו אבל אין סיבה שלא לחשוב גם על "סורי ופי".

E. Levinas, *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 146.

מקום שהוא פניו לגמרי מזהיג יד, מן הריכור שלו, ועל הכול ממבטו. למעשה, אין צורך בשום מכשיר עינני כדי לענות, כלומר לייצר סבל נדא, המכשיר המענה אינו חשוב — יי בשלילת אפשרות היציאה מתוך סיטואציה לא נוחה. מניעה שניה או השניפה לריע חוק שאינו חרל ואי אפשר להשתקף הן דוגמאות מובהקות לקוחות מן הרפסואר המוכר של מענים מקצועיים.

הפילוסופית הצרפתייה סימון וייל היהיה ודאי מסיימה להיאור כזה של סבל היא מפתחת היבט אחד כמכנה החוריה של חוסר מוצא: ההתפשטות של הסבל פנימה והחוצה כתגאים של אין מוצא. "אדם סובל, יהיה מי שיהיה, מבקש להעביר את סבלו לאחר — אם בהתנהגות פוגעת ואם בניסיון לעורר רחמים — כדי להפחית מהסבל הזה"<sup>3</sup>. בהעדר אפשרות להינתק מגורם הסבל מבקשים אנשים להקל על סבלם על ידי הפצתו: במישרין, על ידי פגיעה בזולתם, או בעקיפין, על ידי ייצוג שולו, כדי לעורר רחמים ולגייס עזרה. במקרה הראשון מופך סבל מוחשי כדי להקל על הסובל במישור המודומיין, על ידי פורקן של זעם, או הפקת הענוג מהתבוננות בעינוי של אחר. במקרה השני מבוטא הסבל ומייצג כדי להשיג לפחות את הענוג המינימלי של הכעת תמלה או השתתפות בצער מצד הזולת, אם לא את עזרתו הממשית. אם הפצה כזו של סבל נמוגעת, אומרת וייל, חסבל כלוא במעין מעגל סגור ומתעצם בלא אפשרות של פורקן או הקלה: "אדם המצוי בתחלתו התחלית, שאין איש שירחם עליו, שאין כוחו להרע לאיש — הסבל שלו נשאר בתוכו ומריעיל אותו" (שם). הסבל הגורע ביותר נגזם כאשר כתגאים של חוסר מוצא אין שום דרך לחלוק אותו עם אחרים. הרע מכול הוא לחוות את הסבל כמה שפשוט ישנו, קיים, נמשך והולך ולא ניתן להיפטר ממנו, כאשר גם היתוד אינו מכיל בתוכו שום הכשתה:

שתי מחשבות שמקילות מעט על האסון, שהוא ייפסק כמעט מיד, ושהוא לא ייפסק לעולם, בלתי אפשרי או הכרחי. אבל לא נוכל להשכר שהוא פשוט ישנו. זה בלתי נסבל. "זה לא ייתכן!" מה שלא ייתכן זה לחשוב על עתיד שבו האסון נמשך. המעוף הטביעי של המתחבה אל העתיד נקטע, הישנות נקדחת בחוששת הזמן שלה. "עוד חודש, עוד שנה, איך נוכל לסבלו?" ייצור אנשי שאינו יכול לשאת לא מתחשבת על העבר ולא מתחשבת על העתיד: הוא יורד לדרגת חומר... סבל קיצוני: נסון נטול כיוון: דרך ליהנותם או לנן הערן. הישנות או העתה.<sup>4</sup>

הזמן כמו מתפעל אבל נותר נטול כיוון. גם העתיד וגם העבר חסומים, או בלתי נסבלים באותה מידה. הזיכרון אינו יכול לנתח, אין הכשתה שיכולה לפתוח צורה

3 סימון וייל, הנכור והחוסר, הוצאת כרמל, ירושלים תשע"ד, "ירק ומול", עמ' 43.  
 4 שם, "האסון", עמ' 114.

נשויים להקל על הסובל או להמציא לו פיצוי, במיוחד במקרים שבהם הסובל חופשי להיכנס למשא ומתן על שווי סבלו, ולהימנע מן הסבל אם אינו מקבל את התמורה שהוא דורש. אבל בתנאים אמריקיים של חוסר מוצא, יחסי החליפין שהוצדקה מאפשרות מתקיימים במערכת שהסובל מושלך לתוכה בעל כורחו ובלי שיוכל להיכנס למשא ומתן על התמורה לסבלו. בלב חוויית הסבל יחסי החליפין אינם יכולים להציע שום חלופה. אפשר אמנם לתאר סבל שאין בתוכם בו ברורעיו, מתוך ציפייה לאיזו תמורה, גשמיית או סימבולית, כסוג של נתינה ללא תמורה, מצב שבו הסובל מקריב משהו משלו — גוף, זמן, משאבים, אבל מבחינת הסובל שלא בהר בקרבן מבוטס על בלבול בין היאור של צורת החוויה או הסבל כנתינה או כקרבן מבוטס של משמעותה האפשרית. הנתינה אינה חלק מהחוייה ההתנסות בסבל ובין הצגה של משמעותה להעניק לה משמעות. הסובל אינו נתון כלום הטבל עצמו אלא מן הייצוג המנסה להעניק לה משמעות. חוטרף, נמחץ, נדחף, נהרף, עלה נידף. הצדקה של הטבל המבטלת את מיתחתרותו, או הענקת משמעות הנוגלת את הסובל מהחשת ההזדמנה או הכובד או חוסר השחר שכסבל, יוצרות מוצא וירטואלי ומדומיין בלי לבטל את חוסר המוצא הממשי. במצב של חוסר מוצא ממשי, ככל שמתחדקת טבעת הטנו שייצר הסבל כך קטנות האפשרויות למשא ומתן, לחליפין, ולגם סימבוליים. הטבל הקיצוני מפקיע את הסובל מכל מערכות יחסי החליפין שסבל המור פחות ערך מאשרי. לחיות ממוסר לישנות פירושו להיות חסר אמצעים להגנת מן המותרות שבעצם קיומם של יחסי חליפין. שכן המדרות בין היחיד לכך יצמנו, המרות המאפשר לוותר, לתת ולקחת, לקבל ולמסור משתו בתמורה, על פי איזו מידה מוסכמת, מרות זה מתכוון בסבל, הטבל המתפשט מביצע לתוכו וטותם אותו כמו יורה רחוקה. לכן לוינס צודק, גם אם אינו מגמק: הטבל כשליצמו, הטבל כאיודע שחור, הוא המיד לשוא.

זאת ועוד, מאחר שאין מוצא, ההצדקה אינה משנה. ההצדקה הופכת על פיה את המבנה האמיתי של הסבל. האם מצב של הסובל ישתנה אם יהכרר שסבלו הנוגה בלתי מוצדק? כמו הקובלנה ותביעת הפיצוי, גם ההצדקה הייצונית לסבל וכדרך כלל מופיעה לאחר מעשה. היא מכניסה מונטג של בחייה, או למצער של הסכמה, למצב שכל מהותו הוא חוסר מוצא. מקודמת מבטו של הסובל ההצדקה מופיעה כתביעה לקבל את הדין, להשלים ולשתוק. במונח זה הצדקה הסבל היא ראשית האדיאלוגיה במשמעותה המרכטיסטית הכטיסית: ייצוג מהופך של תנאי הקיים הממשיים.<sup>9</sup> אדם סובל לשוא, כלומר למען לא-ללום, לא מפני ששום דבר אינו יכול להצדיק את סבלו אלא מפני שבמצב חוסר-המוצא שמתחלל הסבל

9 תרחיקו על כך בספרי: לשון לוד, פריק שישי, טעיפים 6.054-6.050 ; 6.511-6.500.

באבל כבד, כשכל קיומו המורע של אדם, גוף תפיש, מתכוון נמנען אל חוד הזחור שיצו האובדן. הכל נדמה מוגזם מיותר, עודף. כל מצייעיו של הסובל כמרויים לעודף זהו, למחשבה ולמאמץ לסלק אותו, להיפטר ממנו. הטבל שהוא תמיד מיותר לסובל, הוא התנסות בהוויה מיותרת. המיותרות היא הזיקה הפנימי שלו. כשהוא מחרף הוא הופך להתנסות במיותרות של הקיום ושל ההוויה עצמה. המיותר הוא זה שלא היה צריך לקרות, זה שלא היה צריך לבוא לעולם, חסר המיותר. בדרך כלל, העוד הצדקה מלווה את הסבל הרבה לפני שמישהו מנסה להסביל, להצדיק או להוכיח את חוסר ההצדקה של הסבל. (י'לעזואל, למה זה קורה לי, למה דווקא לי, למה בדיק עכשיו?). הערר ההצדקה מענה בעצמו ומנסוף סבל על סבל. למעשה, החיפוש אחו הצדקה או משמעות לסבל הוא מענה לסבל הנסוף שגורמת חרדת המיותרות וניסיון להקל מן הסבל הזה. לוינס טוען שסבל — מופיע המיד ללא תועלת, לשוא ("pour rien"), נחווה המיד כמה שקורה ללא הצדקה.<sup>7</sup> יש בטענה זו משום הגזמה, כך נדמה. הרי לעיתים קרובות אי משוכנע, או מניח לאחרים לשכנע אותי, שעלי לשאת כסבל למען מטרה שמצדקה אותי, או פשוט מפני שאין שום אפשרות למנוע את הסבל הזה. אבל נדמה לי שלוינס צודק. ההסבר, היצדיק, מתן הפשר מופיעים המיד מבהוין; הם הייצוניים ומאחרים לחוויה עצמה. גם האידיאליסט הנלהב, החליף, המתנרב ליחודה המובהקות או למבצע ההצלה, צריך לפעמים, כשהוא נתון בשאי יסודי, שיקדוד לו מודע בהר להמצא במקום שמייסר אותו כך. היצדוק נדרש כדי לכפות מצב של אי מוצא או כדי להקל כמעט כשמצב כזה מתקיים: "עליך לעשות זאת". "אין לנו ברירה", "אתה כותרת בדרך הזאת, אתה יודע מודע", "כך אלודים גור, הוא יודע למה...", החובה המוסרית יוצרת "חוסר אפשרות מוסרית": אי אפשר אחרת; ואילו ההכטה — לתגמול, או לפחות לפשר, מולמת על מוצא אפשרי, ממש או מדומיין. אבל ביצומוה של חוויית הסבל, מוצא כזה או תגמול הם המיד בכדנית משתו שלא מעכשיו, לא מכאן.

הישנה המייחסת את הסבל לתכלית צודקת מציבה אותו כאמצעי מוצדק להשגת תכלית זו ומעדיקה לו ערך חליפין. יחסי חליפין שהסבל משולב בהם

7 E. Levinas, "Useless Suffering", in *The Provocation of Levinas*, eds. R. Bernasconi and D. Wood, Routledge, London 1988, pp. 151-158.  
 נוספת ודיון אצל: Richard A. Cohen, "What Good is the Holocaust? - On the בעיין זה מובאת Suffering and Evil", *Philosophy Today*, vol. 43:2, Summer 1999, pp. 176-182.  
 לוינס אומר שפיני של האזור מבטאים את חוסר האפשרות המוסרית שלי להשפיר [אותו] "Totality and Infinity", p. 232. במידה של חובה מוסרית נגזרת מן הדיכר החמישי, לא תיציג, מבליעית בה המיד אותו "אי אפשרות מוסרית" לפעול כאיפון לא מוסרי.

את מחשבתה של ויייל. המעמד האוטונומי העיקרוני שמקונה במחשבתו להנאה ולשמחה היים אינם מאפשרים להזיגש כך את ההתמסרות לסבל. וכל זאת, המגובה של לוינס לנוכחותו של סבל חסר הצדקה רומה מאוד לתגובתה של ויייל לנוכחות הרוע. וייל מבקשת לצמצם את הרוע על ידי "ספיגת" הסבל ומגיעת התפשטותו מין הסובל לאחרים וכך לטהר אותו; לוינס מבקש להשתמש בסבל כדי להקל על סבלו של אחר וכך "לספוג" את מיוחדותו של הסבל ולהעניק לסבל חסר השחר את המשמעות היחידה שבאפשרו<sup>11</sup>. עמדתה של ויייל פסיבית — להכיל את הסבל ולא להניח לו להתפשט; עמדתו של לוינס אקטיבית — להפעיל את הסבל ולא להניח לחוסר ההצדקה להתפשט. בשני המקרים מדובר בהתמודדות עם הסבל המודרנית על ידי התנגדות לרוע.

כמו ויייל גם לוינס מוצא זיקה הדוקה בין חוסר השחר שכסבל ובין הרוע המתגלם בו. הסבל עצמו הוא המזמה, ערפלת, ריגוש לא נעים שיעשה בלתי נסבל. חוסר השחר שכסבל רק מכפיל את תחושת הערפלות והמיוחדות שבו. המיוחדת הוא זה שאי אפשר להצדיקו לעולם; המיוחדת הוא הבלתי מוצדק בה"א הידיעה. מכאן שנוכחות המיוחדת היא רוע. לוינס טוען כך למשל בדברים שכתב על ספרו של דרידז פליפ נמו איוב והערפלות של הרוע (*Job et l'exces du Mal*). הוא מסביר עם המחבר המזדהה ערפלות עם רוע והוא מתאר את הרוע כסוג של סבל מוצעם, ערפלות בהתנסות בערפלות עצמה.

רוע הוא ערפלות בעצם נוכחותו [...] רוע אינו ערוף מפני שהסבל עצלו לזירות נורא עד שאי אפשר לשאת אותו יותר. מהותו האיכותית מתכוננת כבר מחוץ השכר של הנורמלי והנורמטיבי, של הסדר, הסינתזה, העולם. הסבל כסבל אינו אלא כישורי קונקרטי וכמו-חושני של מה שאינו ניתן להכלה ולמיזוג (non-integrable), הבלתי מוצדק. ה"איכות" של הרוע היא ברייק אותה חכונה של אי אפשרות ההכלה [...] הרוע אינו רק מה שאינו-ניתן-להכלה, הוא נמנעת ההכלה של מה שאינו ניתן להכלה [...] ראי לציין כי ה[תיבט] הכמותי הטהור במושג הערפלות מתגלה בכבחות של החופש, בחורף תוכן איכותי המאפיין את ממאירת הרוע.<sup>12</sup>

במקרה זה מוסיף לוינס הצורה שיש לה, לרעתו, משמעות מיוחדת.

11 למשל: R. A. Cohen, "Useless Suffering", p. 159. לרעון מפורט יותר בעניין זה ראו: R. A. Cohen, "What Good is the Holocaust? - On Suffering and Evil", p. 179  
E. Levinas, "Transcendence and Evil", in *Collected Philosophical Papers*, p. 180  
Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 180

נמחקה ההתכוננות הבסיסית "למען". כמוכן שבוךך כלל, רוב הזמן, רוב הסובלים, מסוגלים להל משא ומתן עם העולם הסובב אותם, לעשות זאת בערציים שונים ובחך מנוכח חליפין שונות, ואפילו למסחר את סבלם ולהפיק ממנו הון גשמי וסימבולי. איני מדבר על התנסות מעין זו. היא מתקיימת למרות הסבל ומחוצה לו, מעבר לסבל, במה שנוחר לסובל מקיומו. בחוויית הסבל עצמה, שאותה אני מבקש לתאר פה, יחס זה בלתי אפשרי. "למען" אינו יחס כריימא במצב הסבל מפני שאחד מאיברי היחס הזה, החיצוני, זה החלוי באחרים וכעולם שבו הם שרויים, מתבטל. כשאין מוצא אי אפשר לחרוג החוצה, לעולם, לסיבת הדברים, לאחרים.

רוע

סימון ויייל הכירה במחיקת ה"למען" בחוויית הסבל ותוארה אותה כיצירת ואקום בצעמי, ואקום שהחורר מנסה נראשות למלא. ויייל קוראת לקוראיה לשמר ואקום זה, לא למלא אותו בשקרדים חרישים וגם לא לנסות להיפטר ממנו על ידי העברת הסבל לאחרים. יחידיו אמור לשמר את הרק שבתוכו כדי להתנסות בסבל בטווחות. להעביר סבל לאחרים — זו המלרת הרוע לפי ויייל. מהבנת הרוע כהפעה של סבל נגזר אופן ההתמודדות הראוי עם הרוע: המאמץ להכיל את הסבל בלי להניח לו להתפשט מעבר ליחיד, להימנע מן הפיחוי לגלגל את הסבל לפתחם של אחרים. לספוג במקום להפיק, להעלות מן העצמי כקירבן במקום לפנות באחרים, לעולם להתננות כישור, לעולם לא לענות כרודפי עצמלק, אפילו לא את עצמלק, להורדף כחיה נצודת, כיהודי גולה, לעולם לא לרדוף כאחד הגויים.

המעשה הפוגע הוא ההעברה של ההשפלה שבתוכו אל חזלתי, משום כך אנו נמשכים אליו כמו אל מעשה משחורר [...] עם ההעברה של הרוע, הוא אינו מתמעט אלא גדל בעושהו. תופעה של התפוחת. כך יהיה גם כאשר נעביר את הרוע אל הדברים הדוממים. אז איפה לשים את הרוע? צריך להעבירו מהחלק הבלתי טהור שבו וכך להפכו לסבל טהור. את הפשע שיש בתוכו עלינו לבצע נגד עצמנו [...] יסוד הסבלות הוא בהיעמעות מתפרכת סבל לפשעי. די בזה להפוך פשע לסבל.<sup>10</sup>

10 סימון ויייל, הנכר והחסי, "הרוע", עמ' 105-106.

כשהורע (ולא הסבל) מופיע כטרנסצנדנציה אין זה אלא מפני שכבר תופסים את העולם כעומד על ראשו, מבני לעושה המהפכה של האידיאולוגיה, שחריית הסבל הטהורה כבר נבלעה בהדר החדשן שלה. לוינס מבין זאת היטב. בקטע שיציטתי ממנו קודם הוא אומר כך:

הרעיון שהטרנסצנדנציה תהיה הופעתו של הבלתי ניתן-לרציוקה, שהאירוע הקונקרטי שלה יהיה הנגזר הודע של הודע ממצה את משמעותה התאודיציאה הנלווה של רעיון של איוב. אידיאה הצדק שלהם נובעת ממסור של גמול ועונש, מחוץ [תפיסת] של סדר עולם שכבר נעשה טכנולוגי במידה מסוימת. דומה שכל ניסיון ל[נסח] תאודיציאה אנו אלא דרך לתפוס את אלוהים כממשותו של העולם<sup>14</sup>

ואמנם, רעיון התאודיציאה, כפי שהוא מנוסח אצל לוינס או הגל למשל, וכפי שהוא מובלע אצל שפינוזה, הוא ניסיון לתפוס את אלוהים (שפינוזה, הגל), או למצער את הטוב (לוינס), באופן בלתי נפרד ממשותו של העולם. שפינוזה, לוינס והגל מטכזמים למעשה שאילו היו נמצא סבל עורף, ובאופן כללי יותר רעות מיותרות, הם היו המגלמות של רוע. בריוק משום כך הם טרודים לכסל את אפשרותם. היעה נתפסת כמותרת מפני שהיא נתפסת באופן הלני. מנקודת מבט מובטלת, בלי להביא בחשבון את המכלול השלם של האפשרויות (כל העולמות האפשריים אצל לוינס), או בלי לשבח את הרעה בחוץ כוליות אידיוסיפית המעניקה לכל מקרה חלקי את הכוחות בהתגלמות של אחד ההיבטים המבטאים אותה (שפינוזה) או כמומנט בהתפתחותה (הגל). לא הטבל מטריק כאן, כמוכן, אלא העדרפות והמיותרות שלו, מקרייתו חסרת ההצדקה. בעולם שבו קשה, ואף בלתי אפשרי לחשוב באופן מצניע על סילוק הרעות הנתפסות כמיותרות, תאודיציאות אלה, כמו זו של רעי איוב, היו אמצעים לסלק באופן תאורטי את מיותרותן.

לוינס דוחה לחלוטין עמדה זו. נוכחות הרוע היא עדרפות מיותרת ובלתי ניתנת לרציוקה. במקום להשלים עם הרוע בסגרת צורה כזו או אחרת של צידוק הדין יש לשמר את השערורייהותיט שבו. כמו וילי, לוינס חובע לקבל את מציאות הרוע כמציאות של מה שאין לקבל. אבל בניגוד לוייל, הוא נמנע מלייחס ערך מיוחד לעצם הקבלה של שערורייהות הרוע, או לקשור אותה באיזה שהוא אופן עם ממד החסד או הגאולה שבמציאות. ההכרעה העקרונית הראשונית של לוינס, לחקן בין המוחלט לטוטלי ובין האל להווייה, פותחת פתח לתפיסה חדשה של ההווייה, של האל ושל היחסים בין עצמי לאחר. הכרעה זו מאפשרת גם תפיסה מטפורית חדשה של הרוע. לוינס מאפשר לחשוב באופן פילוסופי-

בחופעתו של הרוע, בתופעותיה המקורית שלו, באיכותו המיותרת לו, יש הכרעה על אופן [קיום או הווייה]: שלא למצוא מקום, סידור לכל השלמה עם, [היות] מנוגד לטבע, מפלגותיות, מופרע וור מחיר עצמו. ובמובן זה טרנסצנדנציה: ... בערפות זו של הרוע מופיעה הקידמות 'אקסי' במשמעותה המקורית, בחוץ העדרפות [excessiveness] עצמה, האקסי של כל חוציות [exteriority]. שום צורה קטגורית אינה יכולה להטביע בה את החתמה, להכיל אותה במסגרתה.<sup>15</sup>

קרוב הסבל ממוסמך לישנות, נמוח על ידי העדרפות שלה, והיכולת לחרוג מעבר לעצמו נשללת ממנו. בריוק בשלילה זו של היכולת לחרוג מוחה לוינס ממוסמ של טרנסצנדנציה. זו החריגה של יש המורש את סאתו, של עדרפות שאין שום מקום שיכול להכילה, של מיותרות שאי אפשר להשלים אותה, שאי אפשר להעניק לה ערך ולשגר אותה לאיזה מחזור חליפין, מיותרות שאי אפשר להלין אותה בשום ביה משני, כי היא חלונה שאין לה סוף ולעולם לא יהיה לה מענה. הסובל חווה את הישנות כמיותרת, המיותרות הופכת בשבילי ממושג לנוכחות פיזית ונפשית. חרויית הסבל היא חרויית המיותרת, העורף. כמוכן זה הסבל הוא מצב של חריגה מתמדת, מתעצמת. וחריגה זאת היא בריוק מה שמסמך את המתנה להווייה. ישנו מובן שבו כל הדברים האלה הם שקריים בכדור. סבל מיותר הוא סבל שמצדד, מוסף, מוחלף ונסחר באופן חרתי בדרכים מורכבות, רבות ומגוונות. חברות מודרניות מלירות את הכדורסקנדינאבית של ייצור הסבל וניהולו במרחב הציבורי, את היווצרותן של מערכות חברתיות, כלכליות, פוליטיות וחוקיות אשר לא רק שהן משלמות עם סבל מיותר אלא שהן עסקיות בהפצתו ובחלוצותו.<sup>16</sup> אם הרוע אינו יכול למצוא מקום, כדברי לוינס, אין זה אלא מפני שהמרחב שבו הוא מופיע הפך כבר אי של צדק, שבתוכו כל הופעה של אי-צדק היא שערווריייה נוראה. אפשר לומר על הרוע שהוא יסוד נוגד מציאות, היסוד של הטבע או הפרה מפלצתות של סדריו, רק בעולם שכבר נוגד מציאות, השמים. החופס כך את הרוע מגיח אידאל של טוב או צדק ומשליך אותו על העולם שבו הרוע מופיע כעודה של העדו. בלי הנחה מוקדמת כזו וכלי השלך כזה הרוע לא יופיע כמפלצתיות שערורייהות אלא כרדף הטבע. כרי שהרוע יופיע כחסר מקום, כחורג מן הטבע, צריך לתפוס את העולם שהטוב הוא האידאל שלו כטבעי בחותם של העיני, ולרוע השורר בו צריך לייחס ממד של אשליה. במילים אחרות,

13 שם שם. החרגים החדגשה שלי.

14 נדמה לי שזו כוונתה העקרונית של ארנסט בלונח "המבלייה של רוע", מונח שאין להגבילו למשטרים טוטליטריים. לוינס מפרט בעניין זה ראו ספרי, לשון ליע, פרקים

שביעי ושמיני.

שכאדם מגלה סולריות של אחרות עם הבריאה, כלומר, היא אחראית למה שלא היה שייך לא לעצמי וגם לא לספעלי של העצמי"<sup>17</sup>

### תמימות בעבודה

אני סבור כי שימור המציאות הפנומנלית של הרוע כממשיה וכשפירוויית באמת — הרוע כחלק ממה שיש, בריקן אותו חלק שראוי להיפטר ממנו — הוא תנאי הכרחי לקיומו של מוסר כסוג של התכונות המושתת על התבונה העקרונית בין מה שיש למה שראוי היה (שלא) יהיה. התכונות מוסרית היא תבונה לנוכחות הרוע וגם מה שמאפשר לזהות רעות — סבל, אובדן, נזק, השפלה וכדומה — כמקרים של רוע. מוסריות היא אופן קיום בעולם שבו כל קיום שררי כצל נוכחות של רעות מיוחדות, על חוסר ההצדקה הבלתי ניתן לכישול שלהן. ארישות לנוכח מיוחדות זו, השלמה עם ערעורת זו פירושו השלמה עם התעמורתו של הרוע, כלומר שיתוף פעולה עם המערכת שמפקחות רוע, המשמעות בעבודת הרע. זה צומח מכרע, אני סבור שלוינס מחויב לטענה האחרונה שהצגתי כאן — הוא אינו יכול שלא להסכים לה, יחד עם זה, נראה לי שהוא אינו מקבל את מה שנובע לדעתי מתיאור זה של הסבל: סבל קונקרטי מבדיל (רצף דיפרנציאציה) בין אחרים שונים וקובע הכרעים בין מקרים שונים של אחריות כלפי אחרים שונים. יתר סובלים בפועל, כאן ועכשיו, וככלל זה מה שלוינס מכנה המורששות ("desolation"), או הפגיעות החשופה ("nakedness") שלהם, וכן הסבל שסובל בעבר, או על-ללים לסכול כעחד בתנאים שונים לחוותם. לאחריות המוסרית אין שום מקור אחר לכך מפגיעותו של חולת, המועדות שלו לסבל החסר הממשי שלו. אחריות נקבעת ביחס לפגיעה אפשרית או ממשית, ואי אפשר לגזור אחרת לא מן האחרות הבלתי ניתנת לסילוק של הסבל הזה ולא מן האחרות שעקבותיה נכרסם מכרע לסבל הזה (אשר לה עצמה אין נוכחות). אמנם, ייתכן שאיני מסיוגל לדמיון או לייצג נאמנה את סבלו של חולת, אבל אין צורך בייצוג כזה כדי לקבוע אחריות כלפי מי שסובל. לאחריות אין ולא כלום עם העובדה שסבלו של חולת כפי שהוא "כשליעמו", או כפי שהוא "כשביב אחר", כשביב חולת, חורג מגבולות מה שאני מסיוגל לדמיון או לייצג; כשמוזכר באחריות מוסרית כל העניין נעין בעובדה שבסבל חולת מסיים, קונקרטי, אחד או רבים, זה שניצב לעומתי עכשיו, או זה שמספרים לי עליו או מראים לי אותו ומתארים בפני את סבלו (תעשוי או הצפי). הסבל חודג (או עלול לחודג) ממה שניתן לסכול. כשביב חולת זה הסבל גדש (או עלול לגדוש) את סאתו, ועובדה זו, "עובדת החריגה" עצמה — לא תוכנה —

תאולוגי על רוע כעל חלק ממה שיש, חלק יום-יומי של המציאות האנושית, יסוד מציאות שאין להכחישו ואין להתעלם ממנו.<sup>16</sup> אין צורך לסלק את הרוע בהסבר, לתאר את השפירוויית שבו ככיווי לאופן הבנה נחות של המציאות וגם אין להתקרב באמצעותה לקדשה או לחסד. הרוע הוא נוכחות ערשפת שכופה את עצמה על ההבנה; הכיוויים הפנומנליים שלו אינם מוגלכים שרלל, הם עצם הווייתו; ערשפת של הווייה, מיוחדות של ישנות שברשה את סאתה. מיוחדות זו אינה מעלה ויאנה מורידה כעניין כל-טובו של האל; אפשר לומר שהאל נותר אריש למיוחדות ההווייה במידה שהוא עצמו פטור מהווייה, כאשר הוא אחר ממנה — אם אפשר לומר עליו בכלל הוא הווייה — ולא האל — עברה מעין צמצום המאפשר אחרות, אלוהות או לא, שביחס אליה אי אפשר לומר שם הווייה, לא שם ולא הווייה, כי אי אפשר לומר מה היא וגם לא לומר שהיא הווייה.

ההווייה שהצטמצמה, שהסרה עכשיו את הנוכחות האלוהית, "רשאית" להכיל בקרבה את הרוע על השפירוויית שבו. במחנה גואשת של אמנה, אולי האמונה האחרונה שבאפשר בעולם שלאחר השואה, מציל לוינס את אלהים מכל נוכחותו המנגעת של הרוע ושומר על חפוטו על ידי כך שהוא מולא אותו מן ההווייה ומצמצם את ההווייה למענו (האין זו התאדיציה האחרונה?). נוכחותו של הרוע היא תוצאה הכרחית של צמצום ההווייה ושום מחנה גואלת לא תוכל עוד לסלקו. ההווייה שהצטמצמה דחוסה, גואה על גדותיה, אין כוליות להכיל בה את הרוע חסר המקום ואין הוצייה שאפשר לפלוט אותו אליה, שכן החוק שייך לאלהים. הרוע הוא הווייה ערשפת, הצטברות מוצאת של נוכחות שהופכת בלתי נסבלת, שפורעת סורים חוצה גבולות, מחללת כל מידה ומסכסכת את הזמנים — הסורים והגבולות שהיו שורדים בעולם אילו משל בו אלהים, המודות שהיו שורדות בו אילו היחה השגחה שמשגיחה עלינו, הזמנים שאלוהים היה מקדיש, אילו היה אלוהים לקדש את העולם. אבל ליעת עתה, וכעצם מעתה ועד עולם, אלוהים נתקן מגע מן העולם והזמנים מסוכסכים. המחשבה על אלהים כעל הוצייה גמורה שאינה מובלת ככוליות ההווייה מבקשת לשמר את השפירוויית שברוע יחד עם זה לפטור את אלוהים מאחריות לעולם הרע שברא. האחריות מתגלגת כולה לפתחו של האדם; השאלה שמפנה אלוהים לאיוב, "איפה היית ביסדי ארץ", היא "עניו של חסר, שיכול להיות בעל משמעות רק אם האנושיות

16 לכן, למשל, המשמעות העמוקה של ספר איוב אינה נעוצה, לדידי של לוינס, בהתמטות של אדם יוצא דופן (איש חס וישר וירא אלהים וסר מעי) בסיבות יצאות דופן (ההיסור בין אלהים לישן) כסבל יוצא דופן, אלא בהתמודדות עם יום-יומיותו של סבל קשה משוא, שספר איוב רק מעניק לו צורה ספרותית מיוחדת (שם), עמ' 184.



אני סבור שהטענה הראשונה נכונה אבל אי אפשר להסתפק בה, ואילו הטענה השנייה מופרכת ויש לדחותה. הפגיעות המתוארות בטענה הראשונה היא אכן אפיין אוניברסלי של הקיום האנושי, לא רק של האחר, אלא של כל אחר, עצמי כאחר (ואילו לא רק של הקיום האנושי). אבל לא עולה ממה שים חובה מוסרית, גם אם מקבילים את עמדתו של לוינס לפיה האחרות מצווה בעצם פגיעותה.<sup>19</sup> זאת, לא רק מפני שאין שום זיקה בטיעון של לוינס בין הפגיעה הפעוקנית, האפירורית של כל אדם ובין פגיעותם של אנשים קונקרטיים במצבים קונקרטיים. אלא מפני שאין כמעט היענות לזולת אחר שאינה כרוכה בהתעלמות — ולכן בפגיעה אפשרית — בזולת אחר. הציווי של לוינס אינו מוסרי מפני שהוא אינו מאפשר לקבוע שום הבחנה החינוכית לשיפוט ולפעולה המוסרית — כגון ההבחנה בין צדק לעוול או בין טוב לרע או בין רע לגורא ממנו.

מורשעות היא מצב של חוסר מוצא. אדם מורשע הוא אדם פגיע, חסר הגנה; כל מקרה של כאב עלול להדפוך במהירות לסבל נורא. לוינס צדק כשדאג במורשעות אפיון מבני של הקיום האנושי אבל טעה כשהתעלם מן ההבדל בין המוצד להדתרשות למרדשות ובין המרשש שעור נותר מי שיהזים עליו לחסר כול שנותו גם חסר כל הגנה. בשונה מן האחרות, מורשעות ופגיעות הן אפיונים בין האפשרי לממשי, קודמת לו ומתנה אותו, מורשעות ופגיעות הן עצמה מהותית מבניים של אפשרויות שמיושן אינו הכרחי, ואי הכרחיות זו עצמה מהותית להם. וכן, בשונה מן האחרות, שדורות המיד מכל מהות, היות כן-המתות (או ייצור סופי, בכל אחד מביטוייה האחרים של הסופיות האנושית) היא אפיין מהותי של הקיום האנושי. בניגוד למורשעות זו אפשרות שמימוש הכרחי, אבל גם מהותה ובלתי מוכרע, וההיתכנות זו מוכרעת זו חיונית למהות האפיין הזה לא פחות מהכרחיותו.

במילים אחרות, ההבדלים בין מצבי פגיעות שונים או בין צורות שונות של סופיות נרמזים כהבדלים לא מהותיים (שאינם "ענשים הכוללי") רק כאשר מעמידים פגיעות או סופיות על אחרות, אבל העקרה זו אינה מוצדקת. הפגיעות אינה רק היבט של האחרות או תוצאה שלה אלא גבול נוכחותה בנף (ובכפוף המפעמת בו ובתפוצים שכתשות). את הפגיעות, בניגוד לאחרות, אפשר (וצריך) להפוס כאפשרות אימננטית של ישות בעלת מהות שהאחרות שוכנת בה. כאשר לכת לגאוס אלוהים מן הסערה. ארבע של לוינס אינו מתמוה רק באי הכנת הכריאה, או במרחק האיך סופי בניו ובין האל, הוא גם נקרא ליטול על עצמו אחריות על כל מה שבבוא.

19 איני רואה כיצד האחרות לכדה פשרה לחולל או להצמיח זוכה מוסרית כאשר היא מנתקת ממורשעות ופגיעות עקרונית או קונקרטי, אבל שאלה זו אינה מתחננת כאן, כי, לדידו של לוינס, אחרות כרוכה תמיד בפגיעות.

מוכנת, ניתנת לייצוג, אפשר לזוהת אותה כשפוגעים בה ולהמשיג אותה כרי להבין את ההקשר הכרתי והאיש הקונקרטי שבו נוצרה.

דאם לוינס היה מסכים לדברים האחרונים? נראה לי ששתי טענות מרכזיות במחשבתו מונעות ממנו לקבלם. הטענה הראשונה היא כי התדרשות ופגיעות הן מאפיינים אוניברסליים המבוטאים (ומבוטאים בעיקרון) באותו אופן) מבעד לפני הזולת ולדרכיו. אלה אינם מאפיינים של אחר השריי במצב מסוים אלא של האחרות עצמה, הם חלק ממהותה הסרת המהות. הזולת הנוכח לעומתי, לא כל שכן הזולת המיצג בשית או בתמונה, נושא בעצם נוכחותו רק עקבות של אחרות ולא נוכחת, הבלתי ניתנת להנכחה. את פגיעותו, את עובדת היותו כן מונח או מועד לייסורים, אפשר לתאר כגבול שביין נוכחותו כגוף בעל משמעותה לבין ההיעדרות הנוכחת של אחרותו. מצדה האחד של פגיעות זו ישנו גוף מרגיש, מוכאב, חי וכלה, הגוף שפניו נכחות לעומתי. מצדה האחר של אותה פגיעה ישנה אחרות הסרת צורה וחוכן, החריגה של ההרגשה שלו מכל מה שאני יכול לתאר או לדמיין לעצמי כמה שהיא מרגיש, התמקקה של הקיום שלו מכל מה שאני יכול להפוס כשאני מודה אותו בתור פלוגי אלמוני שניצב לעומתי. הזולת פגיע לא רק מפני שהוא חי מרגיש, מועד לסבל ובן מונח, אלא מפני שסבל זה ומוות זה יידחסו את אחרותו החורגת חזרה אל חך גופי, שיעשה או לחפץ, חי עדיין אבל כבר מרותק להוריותו, מוטל כחומר ביד היצר, או מת נמפופור. אין זולת שאינו פגיע ואינו פגיע באותו אופן כריזן — מפני שהוא מרשש בעיקרון, מפני שאחרותו תלוי על בלימה, חשופה לנחות שמאמימים בכל רגע לצמצמה חזרה אל הגוף שבו היא שוכנת ומכעד היא מתגלה באי-נוכחותה המושלמת. פגיעות זו, מרדשות העקרונית של הזולת אינה יכולה לשמש כבסיס להבדלה בין זולת לזולתו. ואין מוסר במקום שבו אי אפשר לקבוע הבדלים.

טענתו השנייה של לוינס היא כי האחר מצווה עלי בעצם פגיעותו, בעצם אחרותו החורגת בעיקרון מכל אפשרות ייצוג. הסובייקט הוא כן ערוכה של האחרות הנשקפת מבעד לפניו של האחר ובעל כורחו הוא מוצב כמנען של הציווי התובע ממנו לערוב לה (ציווי, שהדריב החמישי, לפי לוינס, הוא אחד מביטויי המורכבים, אבל לא דווקא הממצים). לפי לוינס לא צריכה להתקיים זיקה כלשהי בין ציווי כללי זה לבין מצב קונקרטי, ניתן לייצוג ולהמשגתו, שבו שריי זולת קונקרטי. לאחריות של כלפי האחר אין גבולות. תוכה עלי-למלא את מקומו ולשאת בסבל החריז אפילו אם הוא המענה שלי. לוינס מסרב לראות בעצמות ובעצמות של סבל גורם היצר הבדלים בין דרגות של אחריות ובין אחרים שכלפיהם קיימת אחריות מוסרית. האחרות כלפי האחר גורפת: "הסולידריות הזאת והאחריות הזאת כלפי כל דבר וכלפי הכל, שאינן יכולות להתרחש ללא כאב, האיך הן הורית עצמה?"<sup>18</sup>

18 שם, שם, והו המשך המשפט שצוטט לעיל. לוינס מעמיד כאן למעשה פירוש מרחיק

פי מידת הפגיעה ועל פי מידת המרתק שבין הנפגע למי שנתבע לפעול. תרבותיות שונות ותרבות מוסר שונות הניעו אופנים שונים וסותרים למדור פגיעה כזו ומרתק כזה ולא כאן המקום לעמוד עליהם או להכריע ביניהם.<sup>22</sup> די לקבוע את עצם הצורך במידת מידת הפגיעה ואת המרתק בין הנפגע לנתבע.

"ההתלות (עמסקוס) של האחר המוחלט", אומר לוינס, "היא פנים שבאמצעותם האחר קורא עלי חוגר מבעד לערום שלו. למרפשות שלני. הוא קורא עלי חוגר משפל המדרגה שלו ומן המרומים שלני".<sup>23</sup> אם משמעות הדברים שהתנגלות נחונה בפשטות מבעד לעצם נוכחות פניו של חוגרתי, הרי צורך בקורקת שמחתה על לוינס. אבל אולי אפשר לקרוא את הדברים כאופן שונה, לסיג את עמדתו של לוינס ולהפוך אותה מחקבלת יותר על הדיעה. רק כאשר האחר קורא עלי חוגר אני מוצא את עצמי נמנע של קריאת חוגר שמקורה בבה אחת בשפל המדרגה וכמרומים שבהם ניצב חוגרתי. בשפל המדרגה, מפני שבחיותו חשוף, פגיע ומרושש הוא מומן אוחי אל עמדת הטובייקט המוסרי, הוא פונה אלי להיענות לקריאה, ליטול על עצמי את האחריות המוסרית שלי. ממרומים, מפני שבהיותי טובייקט מוסרי (או מי שמקבל עלי את עמדת הטובייקט המוסרי), קשוב לאחרות של האחר, פנייתו היא כב המיד הציורי שלי. כאשר הוא קורא עלי חוגר — קריאת החוגר שלו היא חודמנות להופעת האחר המוחלט. היא פותחת צורה להחלטה של אוחה אחרות שאיכשהו איננה, לא נוכחת, מעבר למחנה, אחרת מהיותה מה שהינה, פטורה מישנות, לא שהופעתה של אחרות כזו מחווה מקוד לחובה; לוסף, המישואציה של היות מחויב היא ויוצרת את התגלות האחרות או למצער מאפשרת אותה.

אלא שלא המיד האחר קורא עלי חוגר. קריאת החוגר היא תוצאה נוכחות של זולת קונקרט, מודיש, פגיע ופגיע. לנוכחות כזו ישנם תנאים מוקדמים: קיומם של תודעה, שפה רגישות המאפשרים להבין את מה שניבט מפני האחר ומוכח בהם, את הפגיעות העקרונית ואת החלטה המטיימת. וצריך להניח גם את קיומה

לפי זה השוו: *Betina Bergo, Levinas Between Ethics and Politics*, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, chs. VII-VIII Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1999, chs. VII-VIII

22 אופנים למידת הפגיעה; הערכת מספר הפגיעים; שמואת למידת תנוק; הערכת סיכויי ההשדוד; הערכת מידת החריפות; החללת הצפוייה בחיאה מן החיענות; פגיעה בכרש מול פגיעה בפשי; ייחוד של פגיעות שממטאות את הנפגע, שמחללות קדושה. צורות של מידת המרתק; עניי עיד קדמים; חלונ אחת אם לצרתי; אחריות כפונקציה של תפקיד, סמכות ויכולת להחיש עזרה; חובות של בעל החוב; מי שהכשית.

E. Levinas, "Transcendence and Height", in Peperzak et al. Eds., *Basic Philosophical Writings*, Bloomington: Indiana University Press, 1996, p. 17 קביעות דומות מופיעות כמה פעמים גם בטוליות ואינסופיות.

תופסים את הפגיעות באפשרות אימנטיה של מישוה לאבד משהו או לסבול משהו ואת מימשה של אפשרות זו תופסים כלא הכרחי, מוחנה ובלתי מוכחי, מתברר שההבדל המוסרי נעוץ בייק באי הכרעה זו. אי-הכרחיותה של הפגיעות פירשה שקיימת אפשרות למונע את הפגיעה. אפשרות זו היא תנאי לקיומה של חובה מוסרית לפי הנפגע וכלפי מי שמונע להיפגע. היא אינה תוצאה של זיהום ביי ובין זולתי אלא של צורה הקיום שלי ושלול יחד עם אחרים, לצדם וכנגדם. ההבדל המוסרי הוא הבדל אוטולוגי, בניגוד לטענה לוינס, הטוען כי ההבדל המוסרי קודם להבדל האוטולוגי וממנה אותו.<sup>20</sup> מודרכ בהבדל בין צורות שונות של הייתה-עם-לצד-לנוכח-כנגד, בעקבות ולפני אחרים קונקרטניים ולא בהבדל שפייצירת האחרות עצמה, בין נוכחותו של זולת קונקרטני כמשהא העניין שלי ובין זיהוי מוצב על ידי האחרות הלא-נוכחת של חוגרתי נמנע שלי. להיותי מוצב בעמדה נמנע של אחרות יש משמעות מוסרית רק מפני שהעצמי המוצב והאחר המצבי מצויים כבר בודה מורכב של יחסים עם אחרים נוספים, ורק עד כמה שחסיים אלה מאפשרים, מונמים, ומסבכים את ההיענות לאחר ומשלים עליה אליומים.

התנאי לקיומה של חובה אינו קובע שום דבר לגבי החובה עצמה, אפילו לא את עצם מצב הנמצעותה של הטובייקט המוסרי הנקרא על ידי האחר. לא כל אחרות מצרבה אותי בעמדה נמנע, וכודאי שלא כל אחרות ערשה זאת באותו אופן. החצבה בעמדה נמנע של פנייה האחר, לא כל שכן צורת החובה המוסרית שעולה מפנייה זו, אינן יכולות להיקבע מעצם נוכחותה של אחרות-פגעה-בצייקרון ואפילו לא רק מן החביעה לחסות ולעזרה שעולה ממנה. זאת, מפני שהביעה זו לעולם אינה אחת. היא מתקיימת מיד כרבים, תביעות שמקורן אמנם וזה (פגיעות ומוצרות להיפגע) אבל משמעותן מסוכסכת וסותרת (היענות לחביעה אחת עלולה להגדיל פגיעה באחרים). צורת החובה המוסרית נקבעת על פי ההבדל שנוצר בחוך אותו ריבוי בין תביעות שונות.<sup>21</sup> הבדל כזה יכול להיווצר על

20 "להבדל האוטולוגי קודם הבדל בין טוב לרע. הבדל זה הוא ההבדל עצמו. הוא מקור המשמעותי" (לוינס, שם, עמ' 182).

21 אי נמנע כאן בפירוט מן הדין של לוינס בהפעת "יצר השלישי" (Le Tiers), האור של האחר, חולת תוסף שהופך את היחסים הכנאיים בין עצמי לאור לחסיים תבוניים ומכסס את אפשרות וצדק (ראו: E. Levinas, *Totality and Infinity*, pp. 238-259; *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague and Noston: Martinus Nijhoff, 1974, pp. 151-235). יתרה של היבט זה כמחשבות של לוינס מודיע מודל פשוט מורכב החרות מסמרת ויכוח זה. אי מקורה לפחות בקבות אור ולהדאות כי אין בכל הדין "החברתי" המפורש של לוינס חשבה לרשגות המוצגות כאן. רמו לכך היא המערה כי מושג הסבל נעדר מהפסית "השלישי" של לוינס. ער

המועד לסבל תמיך, הוא הדיפרנציה ספספיקה של המוסר אלא הסבל המיותר שלי.

השומר אחי אנוכי

אני מבקש להזגים את הישגה האחרונה באמצעות עיך השוף בטיפור קיך והבל. "השומר אחי אנוכי" שאל קיך כשנשאל על הבל (בראשית ר, ט). אבל הבל מעולם לא שאל שאלה רומה לגבי קיך. לוינס יאמר שהבל הוא שומר אחי כיך כה רכה, בעיקרון, ואולי גם למעשה, שהרי אלוהים העדיף אותו על פני קיך ולפיכך מותר להגות שגם היה צדיק ממנו. לפי תפיסת האחריות של לוינס, אילו נהג הבל כאדם מוסרי לא היה חורג להיות שומר אחי אפילו כעת שזה קם עליו להרגו. האחריות כלפי האחר אינה פוקעת בשום מקרה, כלפי שום אחר. הבל לוינס היה תופס את אחי כפי שלוינס מתאר את הור בפרק "על הקורבן" בספרו *Autrement qu'être* מושב, השוף לקור החורף ולחום הקיץ.<sup>25</sup> הוא היה תופס אותו כך מלכתחילה, ועוד כשרם דן האל את קיך להיות נע נזר, חסר מנוח ומקלט, שכל מרצאו מאיים עליו להרגו. אבל הטקסט המקראי אינו מניח אפשרות לקריאה כזו. הוא פתוח לקריאה הפוכה. הרי ייתכן שמעולם לא עלה על דעתו של הבל להיות שומר אחי קיך. הוא היה רוצה צאן, שומר של חיות ביה, מי שרואה לציאנו, לרכשו, לאו דווקא לאחר. סביר להניח שלא ראה לקיך אפילו כאשר ראוי היה לדאוג לו, בעת צעור, כשהורה לו מאד ונפלו פניו (ראם זה מקרה שהפסוק [ו, ז] מזכיר כאן את פני קיך דווקא?). אין לנו שום סיבה להניח שהבל גילה איוו שהיא דאגה לקיך כשהעבד את הארמה, לא חסר דבר ולא בקש דבר. מודע שידאג לו? בכך שהוא מציג את האחריות כלפי האחר כחסרת כל גבול לוינס אינו מאפשר להבחין בין חוסר העניין של הבל בקיך כשהוא חי בטוב, עובר למחייתו ומסתפק במה שיש לו, ובין האריירות שמגלה הבל כלפי קיך כשהוא מנפיע לפניו ברגע של ייאוש, אכול קצאה וחסכול. למסכול זה יש עקבות בקצה פסוק אחד בטקסט, "ויאמר קיך אל הבל אחי" (ד, ח) — שורר לשיחה קטועה שאינה נענית, עקבה של שתיקה מעטה.

כמובן שאין לנו שום ידיעה איך נהג הבל בקיך. עם זאת ברור שהטקסט מעורר את שאלת האחריות רק אחרי שהבל נרצח. הריצח מוזמן את שאלת האחריות אלוהים מנפיע פנים שאינו יודע היכן הבל. הפרובלמטיציה המוסרית של המצב תלויה בהעמדת הפנים האמת. אילו היה אלוהים מופיע בכל יודע לא היה מקום

E. Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, The Hague: Martinus 25 Nijhof, 1961, p. 91

של יכולת להיענות לפניית האחר, קיומה של *response-ability*. קריאת החינך שעולה מן האחר מניחה עצמי שמצוקתו של האחר נמצאת כבר באופן העניין שלי, והוא יכול להיות לה גם לפי וגם לעזר. ייסורי של האחר, מרלששתו, פניעתו או היזות "בן סכל" הם הודמנות למימוש, יכולת להגיב וליטול אחריות בתים לאחרות המתגלה, ולא פחות חשוב, הם מה שהופך יכולת היענות אוניברסלית לאחריות מוסרית קונקרטיה.

אנני חושב שלוינס היה מסכים לניסוח שכזה. הוא לא היה יכול לקבל את ההבחנה בין רובד טרנסצנדנטלי של אחריות, או אפשרות של היענות, *response-ability* (שפירושן מחויבות חסרת הבחנה לאחר באשר הוא, חוץ התעלמות מהבדלים בין אחרים שונים), לבין אחריות מוסרית קונקרטיה, שנוצרת מתוך היענות לאחר קונקרטי ועל בסיס יכולת להבדיל בין אחד לאחר, בין סכנה לסכנה ובין מצוקה למצוקה.<sup>26</sup> לפי לוינס, אחריות לאחר היא תנאי מבני פרימורדיאלי של הקיום האנושי, שאינו תלוי בנסיבות הקונקרטיה של הקיום הזה. לרידן, סבל משנה, מכוון הכול מוסרי, רק מפני שאני כבר-תמיד מחויב כלפי אחרות טרנסצנדנטיות, שעקבותיה ניכרות אלי מפני האחר המוריש, החשוף. ואילו אני סבור שרי בכך שראחר מרדשש ופגיע, וכי הצבתו מעבר לחוויה היא אקט מיותר המבוסס על תפיסה מגובלה ומגובלה של החוויה. די במחצותה — מייחזרות של סבל או של אובדן — כדי לאפשר לחובה להופיע, מפני שמיחזרות כזו היא כריזק חרוט במה שרע.

אחריות מוסרית מוכרחה להיות מעוגנת בסיטואציה קונקרטיה, קשובה למנורן עצום של הכוללים במצבם של אחרים, במחסורם ובייסורייהם. העניין המכריע אינו עצם פניעתו של הזולת, ואפילו לא סבלו, או היזותו ממוסר להזויה, קרוב של ישנות מייחזרת בעבור. העניין המכריע הוא הסבל המייחזר של האחר, סבל זה הוא ישנות מייחזרת כשלעצמה. מייחזרות נקבעת מתוך הזיקות האובייקטיביות של סבל זה לסבל האפשרי והממשי של האחרים, אלה שסובלים בפועל ואלה שסבל זה גורם להם הנאה או סבל, במישרין או בעקיפין, וכך אלה שעלולים או עשויים ליחזת או לסבל, להזרויה או להפסיד אם אותו סבל ימונע. החמונה השלמה של זיקות כאלה מסוכנת בלי גבול ולעולם לא ניתן לתפוס אותה כשלעצמה, בלי להיות מעורב בה וכלי שהבחנה תהיה מוגבלת על פי נקודת מבט פדסיקולרית. עוברת זו אינה משנה את העיקר: שההבחנות המוסריות שלי לזולת אינה יכולה להצטמצם לעצם פניעתו או סבלו אלא מוכרחה להציב פניעתו זו וסבלו זה ברקשו של מכלול שלם של פניעתו וסבלו של כל האחרים המעורבים, ולהניח את המכלול הזה כקודם להבחנות המוסריות שלי מבחינה לוגית וכרונולוגית כאחד. ובקיצור, לא האחר

על שני מושגי האחריות, הכללית והקונקרטית ראו: Bernhard Waldenfels, "Response and Responsibility in Levinas", in Peperzak 1995

הקיום לבלתי נסבל. גם הפנים וגם הנוכחות מתגלות כאן באמביוולנטיות המהותית שלהן. הפנים הן כבת אחת חוזק ופנים, משטח גלוי ועומק לא נודע, כל-נכחות וגודש נוכחות. הנוכחות היא כד כבוד גזרה בלתי נסבלת ודרך מפלס, אובדן של מקום וניכסיון ותחליף לעונש מוות. שום רוב אינו קבוע מראש, שום עתיד אינו סגור בתוך טוטליות של משמעות, האחרות רדיקלית ויהי בלי שיהיה צורך להחיות מן הזוויה והזוויה מורכבת ורב ממזית ויהי בלי שיהיה צורך לכסל בה את האחרות, האחרות רבת פנים, הפנים מטגרות ומסתירות אתריות בעלות משמעות שונה, וכל זה קורה בלי הטריטוריאליזם והגמורה של האחר וכלי אחרות גמורה של הטריטוריאליזם.<sup>26</sup> קיץ הוא התגלמות חרות, שערורייה מהלכת, אבל קיומו השערורייתי הוא בדיק מה שהופך אותו קרבן של אלימות חדשה, שאין לו מקום להיחבא בו ממבטו המענה של האל ומנקמתם של בני-אדם. הנוהר שאין לו מוחסה הוא המרושע והיעדרם יותר מכל אחר, מי שאין לו מוצא ממצב שכולל בתוכו אובדן סבל ללא נשוא. "גודל עונוי מנשוא" (ר, יא), הוא מליץ על אלוהים. קיץ הוא גם היחיד שפניו מבטאות משות כאמת ("ויפלו פניו"), "למה נפלו פניו". הפנים הם פנייה לאחר. הכל מתגלם מן הפנייה ואינו נענה לאחיו, אולי לפני שבזיונו אדם צריך הוא דואג לאחרים, שהם פגיעים יותר מקיץ, היינו לכני הצאן שלו. אלוהים נענה לפנייה רק כדי להשאיר את קיץ לנפשו, בדרך כשהיה, לקרע בין קנאות לאחר לבין תשוקתו להשיג את הכרת האחר. בניגוד לפנים מלאות ההכעה של קיץ, פני האדמה כפי האל הן כבחינת נוכחות מורעצמת, מוגממת, מוכאת, שאין ממנה מסתור או הפוגה.

סיפור קיץ והבל מוכסים על משחק של נוכחות והיעלמות. הבל נעלם, אבל גם אלוהים וגם קיץ יודעים בדיק מה קורה לו והיכן למצוא את גופתו. קיץ אינו יכול להסתתר ולהיעלם, אבל בהזיונו נע ונד איש אינו יודע היכן בדיק הוא נמצא; אם ייתקלו בו במקרה. עבור קיץ, האחרות של הכל נתפסת מלכתחילה על דרך הגיגד: הבל קורב אצל האל, קמתו רצויה, לעומת קיץ הדחוי שמנתנו נודחת. אבל האחר כתמונת ראי מתחלק במהירות כאחר שותף, אריש ("יאמר קיץ אל הכל אחי...") — אמר ולא נענה, שהופך מיד לאחר שהוא קרבן של אלימות. כמו היילך לאחור והיפוך מדויק של שליבי המאבק בין האזין לעיב כאותו פרק מפורסם של הנל: קולם יחיד (עובד אדמה? עבד?) המשיג תודעה עצמית בחייוך האחר ושלילתו בחוריה, אחר כך הפגנת ארישות וארנות מצד האחר, ולבסוף מאבק עד מוות. אחרותו של האל בשכיל קיץ שונה: קודם מרחק ודחיות, אחר כך גירוש, ופחד מוות, ולבסוף מקלט והגנה, סוג של מוצא: "וישם

26

זו הציר המרכזי בביקורת והקדמת של דרידה על לוינס, אם כי דרידה מציג שם את השתמעות המוסרית שלה, in "Violence and Metaphysics", Jacques Derrida, *Writing and Difference*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978

לשאיות, רק לפעולה ותגובה, להשא ועונשו. רק בכות העמדת הפנים של אלוהים מופיעה היעלמותו של הבל כבעיה מוסרית, כלומר כשאלה של אחריות כלפי האחר. גם קיץ מעמיד פנים. הוא מכווץ שיש לו מושג היכן הבל, וכדי להכתיש את אחריותו הקונקרטיה לרצח שביצע הוא מתכווץ לאחריותו הכללית בתום לאחיו. האחריות הקונקרטיה מניחה אולי אחריות כללית, שנטענתהטלית, אבל גם זו אנוה הסת גבולות. היא מתעוררת כחצאה מהיעלמותו של הבל ומשמעות ממת דאגה לאח והבנה לפגיעותו בדיק מפני שנעלם. קיץ יודע שאילו הורה באחריותו העקיזויה להבל היה לו סיבה לדאגה. היעלמות האחר היא סיבה לדאגה, ודאגה זו כרוכה בעניין חסר-תפיץ עניין כאחר. זו אינה דאגה לאחר באשר הוא אחר אלא באשר הוא פגיע. יש תמיד משהו נעלם כאחר, שזען לוינס, אבל רק כשנעלם האחר הקונקרטי, כשר רדם, גוף ונוכחות, או כשהוא שריר בספנת היעלמות, מופיעות אותה דאגה ואומה אחריות, שמגלמות את החריצה של תעצמי מעבר לכללה הסגורה של האונטרסטים והרזגושים שלו ומהות את ההתכוונות המוסרית. יכולת הריענות, ה"responsibility", היא פוטנציאל אוניברסלי שמיימנו הקונקרטי תלוי בנוכחות של אחר קונקרטי השרירי במצוקה, או, כפי שעולה מן הסיפור שלנו, בהיעלמותו המדאיגה.

האחר של לוינס שריר כמצב היעלמות קבוע. לשון אחרת, אחרותו של האחר היא אותו יסוד נעלם תמיד שמוחזר עקבות בהופעתו החיצונית של האחר הקונקרטי. כשהאחר הקונקרטי נעלם אחרות זו מתגלה; היעלמותו היא התגלית של אחרות רדיקלית. מצינון שהאחרות הנעלמת בהופעת האחר היא גם כללית וגם מהותית היא עשויה להסביר את תפיסת האחריות הסת הגבולות של לוינס. אחרות הסת גבולות זו היא פוטנציאל, יכולת של היענות, ונדרשת התרחשות ממשית או צפויה של רעה קונקרטיה כדי להפעיל או לממש יכולת זו. במילים אחרות, עורפות הזוויה הכרוכה בסבל מגלה את אותה חריצה מן הזוויה, המקושרת אצל לוינס עם אחרות רדיקלית. את האחר הנעלם, החורג מן הזוויה ומחוץ בה רק עקבות של נוכחות שמעולם לא היה, לא ניתן להפריד מנוכחות הסבל כעודפות, ומנוכחות חרות כאופן של חריצה.

סיפור של קיץ מבטא בברור את הקשר הזה בין שני סוגי הטריטוריאליזם. קיץ אינו רואה עצמו כשומר אחיו ואין לו בו שום עניין חסר-תפיץ עניין. כשאלוהים מאלץ אותו להאזין לקול דמי אחיו הזועקים מן האדמה (י, ז) הוא כבר בחזקת קרבן של צדק — ראלמות — אלוהיים. שאלוהים הציג זה עתה את טעמם (האל לפתח חטאת רובץ"ר, י). קיץ הופך ליסוד תבלתי ניתן לאיטנטיביה כטיטואטיביה, יסוד שעצם קיומו מעורר שעוררייה ומצית את חמתם של אחרים. הוא "נוד" שגורש מעל פני האדמה ומוכרח להסתתר מפני אלוהים, למצוא מחסה מזעמו ("זין גירשת אורי היום מעל פני האדמה ומפנין אסור" [ר, יז]; "ויצא קיץ מלפני ה' [טז]). הפנים, המופיעות שלש פעמים בקטע זה, מציניות מקום גלוי ונוכחות ההופכת את

ה' לקץ אות לבלתי הכות אותו כל מוציא. ויצא קץ מלפני ה' וישב בארץ נור קדמת ערד" (י' טו-טז). בשביל הכל נרמה בתחילה שלאחרת אין שום משמעות, אבל נותר אריש לאחר, אבל ספק אם יכול היה להתעלם ממנו לאחר מכן, כשהתסכל נאה והחליף באיום ובאלימות שטופה מוות, ואילו אחרותו של האל הפוכה מנקודת מבטו של הכל: קודם קרבה ואחר כך נטישה — אלוהים לא היה שם להציל מפני ארזי שקם עליו להרוג. לפני שהכל נעלם, נעלם אלוהים בשביל הכל. קץ היה רחוק והקרב באופן בלתי נסבל. אלוהים היה קרוב והתרחק באופן בלתי נסבל. בשביל הכל, אלוהים היה קרוב ואחר כך רחוק מדי: בשביל קץ, אלוהים היה רחוק מדי ואחר כך קרוב מדי. בשביל הכל, קץ היה רחוק ואחר כך קרוב מדי; בשביל קץ, נוכחותו האלישה של הכל הייתה בלתי נסבלת עד כרי כך שקם לחסלה.

השאלה המוסרית שמעלה סיפור קץ והכל איננה מתמצה ברצת, בחטא ועונשו. חרצ אינו מתחיל ברצח ואינו מסתיים בו. כל אחד משלושת הגיבורים בסיפור נטל חלק ביצירת הרע. אין יידיים ונקיות, גם לא ידי האל. האחריות לאחר אינה סימטרית וגם לא בלתי מוגבלת. היא מותנית על ידי אופי המוציאה של כל אחת מן הדמויות בסיטואציה, על ידי הפנייה הקולקטיבית של האחר, נוכחותו, הקרבה והמרחק, ההתעלמות או ההיעלמות שלו. הרע כמוכנו הפועל, הן כהתנסות מיותר והן כחטא, עשוי להיות תוצאה של שני מצבים מנוגדים: נוכחות עורפת של האחר או אדישות כלפי האחר, התעלמות, או היעלמות. התכוונות מוסרית לאחר מוכרחה להביא בחשבון שדה שלם של הכולים בין אחים, הכולים של מרחק וקרובה, של עוצמת נוכחות ודלדולה, של גורש ומיזרחות, ובסופו של דבר הכולים של פגיעות וחשיפה לסבל ושל סכל מיותר. סיפור קץ והכל מרגיש עד כמה מסוכן ולא חר-משמעי השדה הזה בסיטואציה הפשוטה לכאורה של יחסים בין שלוש דמויות ועד כמה חיוני להביא בחשבון את סכך הכולים מעל ומעבר לאחריותו הלא נוכחת של האחר. בסופו של דבר, נראה לי שהסיפור מדגים את חשינה העיקרית שלי לא הנאי לורנים: התכוונות אל האחריות הלא נוכחת שבאחר איננה הנאי מספיק וגם לא הנאי הפרחי לאחריות מוסרית. את פגיעות האחר צריך תמיד לחשוב ברכים, וריבוי זה יוצר תמונה מסובכת עד בלי די, שאי אפשר לפשטה בקביעה אפריורית ואי אפשר להמוק ממנה בלי לחטוא לאחריות המוסרית. ויכוי זה איננו חוספת מאוחרת למפגש העקרוני האשוני בין אחר לחולת או נגזרת של ההמונה המסוכנת של הריבוי איננה תוצאה של צידוף מספר מוגדר של ממששים כאלה. הריבוי נמצא שם מלכתחילה, ברגע היראשון של המפגש, כבר-תמיד שם, בנוכחות האחר ובהיעלמותו, בעקבות הנכחים של אחרותו הנעדרת ובאופן הפחתה של הגולות. העניין המוסרי הוא מטלה אי-סופית שאין ממנה מפלט: לקבוע הכולים בתוך תמונת ריבוי מסובכת מאד המשתנה ללא הרף, אשר משתנה בין השאר כתוצאה מכל ניסיון לקבוע בתוכה הכולים.