

מה ראה משה מהר נבו: לוינס, האתי והפוליטי

יעל לין

המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת בן-גוריון בנגב

פֶּרֶשׁ פְּפִים. רָאָה מִנְגֵד
שָׁמָּה — אֵין בָּא,
אֵישׁ וְנָבו לֹ
עַל אֶרֶץ רְבָה ("מִנְגֵד", רחל)

משה עומד על הר נבו. מולו נשקף העתיד שלעולם לא יהיה הווה עבורו, ומאחוריו ההבטחה לאברהם, יצחק ויעקב, בעבר שמעולם לא היה הווה עבורו. מדובר באותו רגע הקודם למות משה, כאשר האל מציג לפניו את הארץ המובטחת, שאליה לא יבוא, ומזכיר את הברית עם האבות, שאליה לא התחייב. נראה כי הזמן הוא יסוד מרכזי במעמד זה. האירוע, החותם את התורה, מסמן את תום תקופת המדבר ואת השלמת תהליך ההתהוות של בני ישראל לעם. הוא מציין את הרגע הקודם למותו של משה — זמנו הולך ואוזל — וגם רומז לרעיון המחזוריות בזמן בכך שהוא סוגר את פרשת "וזאת הברכה", החותמת את מחזור הקריאה של התורה. מתוך האפיוודה עולות מגוון דרכים לדיון בשאלת הזמן. דרך ההתרחשות על הר נבו ניתן לבחון את רצף האירועים המכוננים את התהוות האומה היהודית: הברית עם האבות (עבר), מות משה (הווה), והכניסה לארץ המובטחת (עתיד). הסיפור פותח דרך לדון באופן שבו רגע מותו של משה מתקשר לגישות פילוסופיות כמו זו של מרטין היידגר, היוצרות קשר מהותי בין סופיות האדם למושג הזמן. אפשר אפילו לטעון כי על הר נבו שלושת הזמנים — עבר, הווה ועתיד — מסונכרנים בנקודה אחת שבה הזמן עצר מלכת: ההווה של משה מתלכד עם העבר של אבותיו ועם העתיד של בני ישראל, העתידים לרשת את ארץ ישראל ובסופו של דבר אף להקים את מדינת ישראל.

* המאמר הוא פיתוח של הרצאה שנישאה בכנס "לוינס ודמויות מקראיות", שהתקיים באוניברסיטת בן-גוריון בדצמבר 2010 בחסות המרכז הבין-לאומי למחשבת ישראל ע"ש גולדשטיין-גורן. אני מבקשת להודות לשני הקוראים/ות האנונימיים מטעם כתב העת תיאוריה וביקורת ולסיון כהן. הערותיהם אפשרו לי להגיע לנוסח הסופי והמשופר של המאמר.

מטרת מאמר זה היא לקשור את האפיזודה על הר נבו לתפיסת הזמן הייחודית שמציע הפילוסוף היהודי-צרפתי עמנואל לוינס. לוינס לא דן באופן ישיר במעמד על הר נבו או באירוע מותו של משה, אולם הוא מזכיר את משה בחיבוריו. יותר מכך, בכתביו, הן הפילוסופיים המובהקים והן אלו העוסקים ביהדות, נמצאות התייחסויות לאירועים, דמויות, מושגים, ופסוקים מן המקרא, המפרות ומעמיקות את הדיון הפילוסופי שלו. המתח או המפגש בין "אתונה" ל"ירושלים", כלומר בין פילוסופיה ליהדות, מהותי למחשבתו של לוינס. הוא מצהיר כי המטרה הפילוסופית שלו היא לתרגם את התנ"ך ליוונית; כלומר, לבטא במושגים פילוסופיים אוניברסליים את הרעיון האתי של אחריות לאחר — יסוד מחשבתו, שאותו הוא שואב מהמקורות היהודיים. על רקע זה אבחן כיצד האירוע המקראי על הר נבו והפילוסופיה של לוינס מאירים ומעשירים זה את זה. מקובל לראות באותו רגע על הר נבו סמל להחמצה, אך דרך תפיסותיו של לוינס על הזמן הפורה והזמן הדיאכרוני, ומתוך השוואה ליצירה "משה" (1977–1978) של מיכאל סגן-כהן, אציע לחשוב על האפיזודה מזווית שונה. מצד אחד, הפילוסופיה של לוינס מאפשרת לחדד ולהעשיר את הדיון המסורתי בנסיבות מותו של משה ובחומרת העונש שהוטל עליו — האיסור להיכנס לארץ המובטחת. ומצד שני, הסיפור המקראי על הר נבו מהווה בסיס לדיון בשאלת הזמן אצל לוינס, דיון החושף את היחסים המורכבים בין הממדים האתי והפוליטי במשנתו, ומשמש נקודת מוצא לבחינת עמדתו של לוינס כלפי ישראל כמדינה וכרעיון משיחי.

א. זמן פורה וזמן דיאכרוני

סיפור משה מבטא תפיסה של יחסי אבות ובנים העולה בקנה אחד עם רעיון הפוריות של לוינס. תפיסה זו שונה במהותה מן האופן שבו מוצגים בדרך כלל יחסי אבות ובנים בתרבות המערבית, שכן בבסיס התרבות המערבית נמצאים תיאורים של יחסי אבות ובנים עוינים והרסניים. יחסי איבה מסוג זה אנחנו מוצאים בסיפורים מן המיתולוגיה היוונית, כמו הסיפורים על קרונוס הבולע את ילדיו ועל אדיפוס הננטש על ידי אביו. גם תסביך אדיפוס, לפי פרויד, מבטא עוינות שכזאת, ואפילו בתרבות הפופולרית בת זמננו ישנם ביטויים לתפיסה זו (בסדרת הטלוויזיה המצליחה "אבודים", למשל, אב זורק את בנו מן החלון כדי למנוע ממנו לממש את כוונותיו ולחשוף את הונאות האב). בכל המקרים הללו האב רואה בבנו איום, גורם המגביל ומצמצם את אפשרויותיו. התייחסות מסוג זה לבן הפוכה מרעיון הפוריות של לוינס.

מודל הפוריות מציג יחסים שבהם הבן מרחיב ומעשיר את אפשרויות האב, וכתוצאה מכך הוא מזמן גורל חדש המכונן זמן. דרך הקשר עם הבן נפתחות אפשרויות שקודם לכן היו חסומות: מה שבלתי אפשרי מנקודת מבטו של האב הופך אפשרי דרך הבן. בספרו של לוינס כוליות ואינסוף (לוינס 2010), פוריות היא האבטיפוס לקשר עם האחר, המודל לכל קשר אתי בין הסובייקטים — הקשר שבאמצעותו נוצר הזמן האתי. לוינס לא היה הפילוסוף הראשון

שיצר קישור בין פוריות לזמן. רמז לקשר שכזה נמצא כבר בדיאלוג "המשתה" של אפלטון. בחלק הראשון של דיון דיוטימה בארוס, היא טוענת שהיריון ולידה הם סוד האלמוות הטמון בבן תמותה (אפלטון 1999, 134). דיוטימה מפרשת את פעולת ההולדה, שהיא בבחינת היבט של פוריות או תוצאה שלה,¹ כרדיפה של בן התמותה אחר האלמוות. היצירה של משהו חדש שיישאר לאחר מותו מאפשרת לבן התמותה לגבור על סופיותו ועל זמניותו, ולקחת חלק באלמוות. במילים אחרות, אנו חורגים מן הסופיות שלנו ומקוימנו המוגבל דרך המורשת שאנו מותירים אחרינו, כמו צאצאים, יצירות אמנות ושירה. במובן זה דיוטימה מציגה תפיסה שלפיה הולדה (או פוריות) מאפשרות לנו להמשיך את הקיום שלנו לכיוון של אלמוות, ובכך לגבור על זמניותנו.

אך לעומת דיוטימה, שבעיניה פוריות מאפשרת אלמותיות, לוינס מתמקד ברעיון האינסוף. עבורו, פוריות אינה דרך לאלמוות אלא תנועה לעבר אינסוף, לעבר עתיד אינסופי. בהקשר של קיום אנושי, אלמוות ואינסוף יכולים להיתפס כביטויים נרדפים: ניתן להגדיר אלמותיות כקיום אינסופי, קיום ללא גבולות, ולוינס עצמו אומר כי "להיות אינסוף — האינסופיות — פירושו להתקיים בלי גבולות" (לוינס 2010, 236). אולם נראה כי המונחים השונים מצביעים על כך שבעבור אפלטון ולוינס עומד במרכז הדיון היבט אחר. כאשר דיוטימה מתמקדת בהולדה, המאפשרת אלמותיות, היא עושה זאת מנקודת המבט של היחיד. היא אינה מתמקדת ביחס שבין ההורה לצאצא אלא בניסיונו של היחיד להשיג אלמותיות דרך הצאצא. אולם עבור לוינס, פוריות אינה אמצעי שדרכו היחיד משיג אלמותיות. מטרתו של לוינס היא לתאר ממד זמן שמצוי מעבר לזמניות של היחיד. בכליות ואינסוף לוינס מסביר: "היחסים עם הילד, כלומר היחסים עם האחר שאיננו כוח כי אם פוריות, מכוננים קשר עם העתיד המוחלט או הזמן האינסופי" (שם, 224). כאן מגדיר לוינס פוריות כמערכת יחסים עם הבן, האחר, אשר מכונן את העתיד, וכתוצאה מכך נוצר הזמן. מטרתו של לוינס היא לתאר ממד זמן שמצוי מעבר לזמניות של היחיד. לכן, בניגוד לאפלטון, לוינס מתמקד בקשר בין האב לבן, ולא ביחיד עצמו,² והוא מציע להבין זמן כהבדל שבין האינדיבידואלים. בתיאור הזמן האינסופי שנחשף בפוריות, לוינס שואף להשתחרר מנקודת המבט של הסובייקט, אם

1 ויליאם קוב מעיר כי המונח הולדה מתייחס בדרך כלל לתפקיד האב ביצירת הצאצא, או לפעולה הכללית של יצירה (Cobb 1993, 75).

2 הבחירה של לוינס לתאר את מודל הפוריות במונחים של יחסי אב-בן, ולא במונחים של הורה-צאצא, מעוררת תהייה באשר ליחסו לאישה בכלל, ובפרט באשר לאפשרות של האישה להיות חלק ממודל זמני. דיון בשאלה זו ראו במאמרי "Finding Time for a Fecund Feminine in Levinas's Thought" (Lin 2009). דיון נרחב בשאלת הנשי במחשבתו של לוינס ראו בקובץ המאמרים (Chanter 2001) *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*.

כי אין הוא מצליח לעשות זאת בשלמות.³ חשוב להדגיש כי בטענתו שהזמן אינסופי לוינס אינו חוזר לתפיסת הזמן האריסטוטלית, שלפיה לזמן אין התחלה ואין לו סוף. לוינס גם אינו טוען כי הזמן אינסופי בשל היותו סדרה אינסופית של "עכשיויים" (רגעי הווה). בהקשר של תפיסת הזמן הפורה, אינסופיות הזמן מתבטאת בכך שפוריות פותחת את גבולות קיומו של הסובייקט למגוון גורלות שדרכם הוא חורג מאפשרויותיו המוגבלות.

מערכת היחסים בין משה לבני ישראל חושפת תמונה לוינסית שבה הקשר של הבן עם האב מכונן זמן.⁴ תפיסת הזמן הפורה של לוינס מחייבת קשר עם הבן, כי ללא ההפרעה של הבן, הסובייקט נותר מוגבל להווה. לפי לוינס, אלמלא הקשר עם הזולת, היחיד היה נותר סגור בתוך עצמו, כלוא בתוך עצמו וחוזר לעצמו. כל עוד היחיד כבול בהווה לא מתרחש השינוי הנדרש לכינון הזמן.⁵ היציאה מן ההווה והיווצרות הזמן מתאפשרות באמצעות המפגש עם הזולת שעיקרו היא האחריות כלפיו. מודל זה של יחסי אב-בן מופיע בסיפור מערכת היחסים של משה עם בני ישראל בעת יציאת מצרים. במהלך המסע במדבר משה משמש לבני ישראל אב — הוא דואג להם למים ומזון, הוא מוביל אותם, מחנך אותם, שופט אותם, מעניש אותם, מעצים את הגאווה והביטחון העצמי שלהם (בכך שמבטיח את היותם העם הנבחר), ומגן עליהם ומצדיק את התנהגותם לפני האל. מעבר לכך, משה הוא דמות אב במסורת היהודית כולה: במובנים רבים הוא מייסד הדת היהודית, ואבטיפוס של הנביאים. מערכת היחסים של משה עם עמו מייצגת קשר עם בן שאחר ממנו זוהה לו: משה הוא עמו ואיננו עמו, בני ישראל הם חלק מהאב אך הם גם עצמאיים ונפרדים.

למרות התפקיד המשמעותי בהנהגת בני ישראל מחוץ למצרים לעבר כנען, משה נענש ואינו זוכה להיכנס לארץ המובטחת, כפי שמתואר בדברים פרק לד:

3 לוס איריגארי, למשל, מאשימה את לוינס בהצגת הבן כמתקיים עבור האב ולא עבור עצמו (Irigaray 1991, 110–115). במידה רבה טענה זו עושה אי-צדק עם לוינס. הדיון של לוינס בנושא הפוריות לא נועד להציג את נקודת מבטו של הסובייקט, ואין בכוונת לוינס לאפיין את הבן כאמצעי לכינון הזמן האינסופי של האב ותו לא (כפי שדיוטימה מאפיינת את הבן כאמצעי לכינון האלמוות של האב). הדיון של לוינס בפוריות מתמקד בקשר ובהבדל שבין הסובייקט לאחר. עם זאת, לוינס מדגיש את חידוש האפשרויות של הסובייקט, ובמובן זה הביקורת של איריגארי מוצדקת. אפשרויות האחר מחדשות את עתיד הסובייקט, ומאפשרות לסובייקט התחלות חדשות. לכן, אף על פי שהאחר מספק את האחרות הנדרשת להופעה של רגע חדש שמכונן את הזמן, ואף על פי שפוריות צומחת מתוך הקשר של הסובייקט עם האחר, התפיסה של לוינס אינה משוחררת לגמרי מנקודת המבט של הסובייקט ומן הזמן השייך לו. אף על פי כן, הזמן הפורה שונה מרעיון המשך של אנרי ברגסון, המייצג זמן תודעתי של הסובייקט (ברגסון 1977, 48–74), ומתפיסת הזמניות של מרטין היידגר, המושתתת על הקיום הייחודי של Dasein (Heidegger 1996, 297–306). לדיון בנושא ראו Lin 2013, 84, 103–105.

4 בהקשר זה מעניין לבחון את חיבורו של פרויד **משה האיש והדת המונותאיסטית** (פרויד 2009). האופן שבו פרויד מתאר את משה משיג את התוצאה ההפוכה מזו שאליה אני מתכוונת. הדיון של פרויד מצביע על התאמה בין סיפור משה לבין סיפורי היריבות בין אבות לבנים במיתולוגיה היוונית. על פי פרשנותו של פרויד, משה לא היה עברי אלא איש דת מונותאיסטי מצרי, שנעשה למנהיגו של שבט עבדים שמי, אשר בסופו של דבר מרד בו ורצח אותו.

5 את הרעיון שלפיו שינוי נדרש לשם היווצרות הזמן מוצאים כבר בהגותו של אריסטו. אך בעיני לוינס השינוי ההכרחי הוא המפגש עם אחרותו של הזולת, ואילו אריסטו רואה בשינויים המתרחשים בטבע, המבוססים על התנועה הקוסמולוגית, את הגורם ההכרחי להיווצרות הזמן (Aristotle 1996, 218b21–220a24).

א ויעל משה מערבת מואב, אל-הַר נבו, ראש הפסגה, אשר על-פני ירחו; ויראהו יהוה את-כל-הָאָרֶץ את-הַגִּלְעָד, עַד-רֶדְן. ב ואת, כָּל-נַפְתָּלִי, וְאֶת-אֲרֶץ אֶפְרַיִם, וּמְנַשֶּׁה; וְאֶת כָּל-אֲרֶץ יְהוּדָה, עַד הַיַּם הָאֲחֵרוֹן. ג וְאֶת-הַנֶּגֶב, וְאֶת-הַכֶּכֶר בְּקֶעַת יַרְחוֹ עִיר הַתְּמָרִים—עַד-צֶעֶר. ד וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלָיו, זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וְלְיַעֲקֹב לֵאמֹר, לְזָרְעָה, אֲתִנַּנְנָה; הֲרֵאִיתִיךָ בְּעֵינַיִךָ, וְשָׂמָה לֹא תַעֲבֹר. ה וַיִּמַּת שֵׁם מֹשֶׁה עַבְד־יְהוָה, בְּאֶרֶץ מוֹאָב—עַל-פִּי יְהוָה.

כאמור, נהוג לראות באירוע זה סיפור של החמצה. מושא הכיסופים של משה מופיע מנגד, אך הוא אינו יכול להשיגו כיוון שנגזר עליו למות במקום. בשירה של רחל "מנגד" היא כותבת: "בכל ציפייה יש עצב נבו": הר נבו נעשה סמל לגורל אנושי טרגי, הכרוך בציפייה שלעולם לא תתממש. משה מייצג אדם הנדון לראות כי ההשלמה של מפעל חייו קרובה, אך נגזר עליו למות לפני שיוכל לקחת בה חלק. גם יצירתו של מיכאל סגן-כהן "משה" (1977–1978) מרמזת על תחושת ההחמצה. מיכאל סגן-כהן שואב השראה מן התרבות הישראלית-היהודית ומקורותיה — התנ"ך והשפה העברית. רבות מעבודותיו יצר מחוץ לישראל, בארצות הברית, אך אף על פי כן הציגן בגלריות בישראל. דווקא במסגרת הישראלית הייתה זרות בציוורו של סגן-כהן, זרות שאיתמר לוי מייחס לאופן עיסוקו של סגן-כהן במחשבה היהודית ובשפה העברית (לוי 1994, 9).

מעניין כי שני היבטים אלו: האחרות ועיסוק במחשבה יהודית הם מוטיבים מרכזיים גם בהגות של לוינס. ביצירתו, סגן-כהן אינו בוחן את הטקסט המקראי מנקודת מבט חיצונית אלא, כפי שמתארת יעל גילעת, הוא נכנס לתוך הטקסט, במטרה "לשכון בתוך הדברים, להיפתח אליהם ולפתוח מחדש את המרווח ההכרחי בין הוויה לתודעה" (גילעת 2006). אי לכך, את דמותו של משה ואת האירוע של התבוננות אל הארץ מחוץ לה, סגן-כהן בוחן מתוך הטקסט. למעשה הוא



"משה", 1977–1978, מיכאל סגן כהן, אקריליק ועפרונות צבעוניים על בד. גובה: 212 ס"מ, רוחב: 70 ס"מ. רכישה בנדיבות קרן התרבות אמריקה-ישראל, מוזיאון ישראל, ירושלים.
© עיזבון האמן מספר רישום B95.0623.
זכויות יוצרים: ליאורה לאור
צילום מוזיאון ישראל, ירושלים

יוצר זהות בינו לבין משה, זהות שעליה ניתן ללמוד גם מיצירה משנת 1984 שבה סגן־כהן צייר את עצמו בדמות משה, ישוב בגלימה שחורה למרגלות הר ענק. גם היצירה הנדונה כאן מרמזת על זהות זו: כפי שגדעון עפרת מבחין, גובהו ותבנית גופו של משה המצויר תואמים את אלו של האמן (עפרת 2012). אם כן, כמו משה, סגן־כהן עומד מחוץ לישראל, מתבונן בה ולבו נחמץ. תחושת ההחמצה שמעוררת היצירה "משה" באה לידי ביטוי בניגוד שיצר האמן בין הצבעוניות של הארץ המובטחת לבין הייצוג של משה בגווני שחור־לבן; בצורת גופו של משה ובכיתוב שמופיע עליו, המזכירים מצבה של קבר; בהשמטת המשפט המשמעותי ביותר בקטע המצוטט ביצירה; ובטרגיות הבאה לידי ביטוי בכך שהמילה "צֶעַר", שאותה הבדיל משאר הפסוק, אינה מנוקדת, ויכולה להיקרא גם "צֶעַר" (והצער מתעצם עם הכתם האדום המזכיר דם). ברב־שיח בין זלי גורביץ', יוריק ורטה, איתמר לוי ואמיתי מנדלסון, מסביר מנדלסון שהמפה ביצירה מתארת את נקודת המבט של משה מהר נבו אל הארץ המובטחת שאליה לא ייכנס (מנדלסון 2004א, 50). יוריק ורטה מוסיף שנקודת המבט שממנה מתוארת המפה היא מדרום־מזרח לצפון־מערב:

והזווית הזאת וכל ההעמדה לא מדויקות, כאילו הארץ קצת רוקדת, רוטטת, לא יציבה. זה מתקשר לקונספט של מפה. מה מבקש לעשות יוצר המפה, ומה מבקש המסתכל בה, זה שאינו מגיע, שאינו מממש, לא נוגע. המפה, היא עוד יותר מוגבלת מן הנראה, או היא מן דימוי שכל מהותו הוא גבולות ותיאורם. לאו דווקא גבולות מדיניים. הכיתוב: "הים האחרון" מצביע כי אין אחריו כלום, זה הגבול של העולם (שם, 50).



פרט מתוך "משה", 1977–1978, מיכאל סגן־כהן

המפה היא רק ייצוג, דימוי של הארץ המובטחת. במילים אפלטוניות, המפה היא חיקוי המרחיק אותנו מן האידיאה, מן הדבר האמתי, מן האמת. לכן המפה מגדילה את המרחק מן האפשרות לממש את הכניסה לארץ המובטחת, ומעצימה את תחושת ההחמצה. משה אינו מתבונן באופק פתוח, חסר גבולות, אלא במפה הממוסגרת ונתחמת על ידי קווי מתאר ברורים. תחושת הסגירות מתעצמת עם הדימוי של מפה בתוך מפה ומגן הדוד התוחם את המפה. הרעיון של גבולות מודגש גם על ידי הכיתוב "הים האחרון", אשר לפי ורטה מסמן כי זהו גבול. רעיון זה בולט במיוחד לאור העובדה שהמסע במדבר נתחם על ידי שני ימים: הוא החל בחציית ים סוף, ומסתיים בים האחרון שאליו צופה משה.⁶ התפיסה שיש גבול לעולם — למקום ולזמן — ותחושת הסגירות שהמפה מעוררת, מתקשרות לרעיון שאפשרויותינו מוגבלות על ידי המוות שלנו, על ידי סופיות הזמן. אם מתבוננים היטב ביצירה, מבחינים כי מתוך השיער ניבטים פנים, הדומים לפניו של ישו כפי שהוא מיוצג במסורת האיקונוגרפיה הנוצרית, ומגן הדוד שמעל לראשו של משה מזכיר את ההילה המעטרת את ראשו של ישו במסורת זו. הקישור בין משה לישו מעצים את הטרגיות של האירוע ואת רעיון ההקרבה של משה למען עמו. כשגבו פונה לישראל, משה למעשה מביט אל העבר. לפיכך, כמו בתיאור המקראי, משה ביצירתו של סגן-כהן מביט לא רק אל העתיד (הארץ המובטחת) אלא גם אל העבר (ההבטחה לאבות). לא רק האמן מאוחד עם נקודת מבטו של משה, גם אנו הצופים מביטים יחד עם משה (ועם האמן) אל ההבטחה שלא תתממש בעבורו, וכך הטרגיות המסוימת של מעמד משה בהר נבו הופכת להחמצה של כולנו.

אני מציעה לחשוב על אירוע זה מכיוון אחר. אף על פי שמשה מעולם לא נכנס לארץ המובטחת, חוסר המימוש של האפשרות איננו בהכרח החמצה. אפשר לחשוב על אירוע זה כמייצג דווקא זמן פתוח ואינסופי במובן הלוינסי. אם מאמצים את נקודת המבט של לוינס, ניתן להתייחס אל אפשרות הכניסה לארץ המובטחת כפתוחה בפני משה דרך המפגש עם האחר — עמו, בניו, אשר נכנסים לארץ. לרעיון הפוריות הלוינסי ניתן לקשור את התיאור המקראי, המרמז כי משה מביט מעבר למקום ולזמן הנגלים בראייה רגילה — מעבר להווה שלו. לפי פירוש רש"י לפסוק ב, משה רואה את הארץ "בשלוותה ובחורבנה" — הוא רואה את כל המאורעות שישראל תעבור עד היום (במקום "הים") האחרון. כלומר, לעיני משה נגלה עתיד החורג מן האפשרויות שלו. הוא זוכה לעתיד שמעבר להווה הנצפה שלו: מה שבלתי אפשרי עבור משה הופך אפשרי דרך בני ישראל — בניו. בהקשר זה אפשרויות האב גדלות, והעתיד מתרחב. כך שבניגוד לתרבות היוונית-מערבית שבה הבן בדרך כלל מוצג כמצמצם את אפשרויות האב, אירוע זה מבטא את העמדה של לוינס, הרואה את הבן כמרחיב את אפשרויות האב. כמו כן, למרות תחושת הסגירות שבדימוי המפה ביצירתו של סגן-כהן, ניתן לפרש את היצירה גם באופן המתיישב עם רעיון הזמן האינסופי של לוינס. הקשר שמתאר לוינס בין האב לבן (האחר) ממחיש את אינסופיות הזמן: הבן מזמן הזדמנות נוספת, ולפיכך הזמן יכול תמיד

6 תודה לסיפון כהן על הפניית תשומת לבי לכך שהמסע במדבר מתחיל בים ומסתיים בים.

להתחיל מחדש, ומכאן אינסופיותו. יצירה זו שייכת לאוסף של מוזיאון ישראל בירושלים, וכאשר משה מביט לעבר הצופים ולעבר העיר ירושלים, אשר מהווים את העתיד, את מימוש ההבטחה, הוא למעשה פונה לאותו ממד בזמן שלעולם לא יהיה הווה שלו, ויחד עם זאת הוא העתיד שלו.⁷ כשבוחנים את היצירה מזווית זו, מוצאים רמז דווקא לעתיד פתוח ואינסופי, המתאים לתפיסת הזמן של לוינס, ומנוגד לעתיד הסגור והסופי שהמפה מייצגת.

האפיונה על הר נבו מדגימה לא רק את תפיסת הזמן הפורה של לוינס, המתוארת בעיקר בספר כוליות ואינסוף (לוינס 2010), אלא גם מציגה את מודל הזמן הדיאכרוני, שלוינס מפתח בחיבוריו המאוחרים, אחרת מהיות (Levinas 1978) ו"דיאכרוניה וייצוג" (Levinas 1991). את הזמן הדיאכרוני לוינס מבחין מן הזמן הסינכרוני.⁸ בעבורו הזמן הסינכרוני מייצג תפיסות שנקודת ההתייחסות שלהן היא ההווה. לדידו, גישת הזמן הסינכרוני מאפיינת את תפיסת הזמן הפיזיקלית היומיומית, המבוססת על התנועה הקוסמולוגית — זמן לוחות השנה והשעונים שבמסגרתו הסובייקט והזולת נפגשים ברזמנית, ומאוחדים על ידי מבנה אחד. לטענת לוינס, גם תפיסות זמן הנגזרות מחוויית הקיום של היחיד (כפי שמציעים הוגים כמו ברגסון והיידגר) למעשה אינן משוחררות מנקודת המבט של ההווה, ולכן גם הן מייצגות זמן סינכרוני. אף על פי שלא ניתן להכחיש את קיומו של רובד שבו המפגש ביני לבין האחר מתרחש ברגע סינכרוני משותף, בהווה של זמן שעון, הרי לטענת לוינס, ההיבט המעניין והמשמעותי של המפגש עם הזולת הוא חוויית הזמן הדיאכרוני. ברובד הדיאכרוני גם במפגש של פנים מול פנים הסובייקט והאחר אינם ברזמניים; הם אינם חולקים את אותו הווה. זמן דיאכרוני נוצר כאשר זמן הזולת משבש את זמן (ההווה) של הסובייקט. השיבוש נוצר בעקבות המפגש האתי שמהותו אחריות אינסופית לאדם האחר, והוא יוצר רגע חדש המספק את האחרות הבלתי ניתנת להכלה, אשר נדרשת להיווצרות זמן דיאכרוני. היבטי הזמן הדיאכרוני כוללים עתיד ועבר שאינם מתכנסים בהווה: עתיד שלא ניתן לצפות ועבר שלא ניתן להיזכר בו, שאיננו חלק מהזיכרון. ב"דיאכרוניה וייצוג" לוינס דן בעבר הלא ניתן להיזכרות, שמעולם לא היה הווה (présent) ושאינן ייצוג (représenté) שלו, ובעתיד הלא ניתן לחיזוי (Levinas 1991, 169). הוא מסביר כי עתיד זה הוא העתיד של העתיד, עתיד אבסולוטי שלעולם לא מגיע אליי, עתיד שאיננו בטוחו הציפיות, ושלעולם לא יהיה הווה (שם, 178–180). העבר הבלתי ניתן להיזכרות אינו "תוצאה של חולשת הזיכרון" אלא עבר אבסולוטי, שאיננו זיכרון של אף אחד ולכן מעולם לא היה הווה (Levinas 1978, 66). התייחסות לעתיד הטהור כעתיד שלעולם לא יתממש ולעבר הבלתי ניתן להיזכרות כעבר שמעולם לא מומש ממחישה את עמדת לוינס כי הזמן

7 תיאור זה הולם בייחוד כאשר היצירה מוצגת לקהל המוזיאון. נכון לעת כתיבת מאמר זה היצירה מאוחסנת במחסן.
8 ההבחנה של לוינס בין סינכרוני לדיאכרוני שונה מזו של סטרוקטורליסטים כמו פרדיננד דה סוסיר וממשיכיו. עבורם משמעות המושג דיאכרוני היא חקר המערכת הלשונית על פני זמן, לעומת המחקר הסינכרוני הבוחן את המערכת בזמן נתון. בניגוד ללוינס שנותן עדיפות לממד הדיאכרוני, דה סוסיר והסטרוקטורליסטים נותנים עדיפות לסינכרוני (דה סוסיר 2005, 149–153, 154–159).

אינסופי.⁹ בדומה לסובייקט שאינו יכול להכיל את הזולת, ההווה אינו יכול להכיל את העבר הבלתי ניתן להיזכרות ואת העתיד הטהור. לפיכך, ניתן להבין זמן אינסופי כממד של עתיד ועבר שאינם ניתנים להשגה או להכלה; כלומר, שלעולם אינם הווים, לעולם אינם נכללים בהווה, שאינם סינכרוניים.

כשמשה משקיף על הארץ המובטחת אופקי העבר והעתיד נגלים לפניו, וייצוג לכך מוצאים גם באופן שבו משה ביצירה של סגן־כהן פונה בו בזמן לעתיד ולעבר. רמז לקשר בין הרגע הדרמטי על הר נבו לבין תפיסת הזמן של לוינס מוצאים בדבריו של לוינס עצמו במאמרו "עקבת האחר", שבו הוא כותב על ויתורו של הסוכן להיות בן זמנו של ההישג שלו, על לפעול בלי להיכנס לארץ המובטחת (Levinas 1982, 191).¹⁰ ההתרחשות על הר נבו היא מטפורה לזמן הדיאכרוני. הכניסה לארץ המובטחת היא עתיד טהור, ולעולם לא תהיה ההווה של משה, וההבטחה שניתנה לשלושת אבות האומה מייצגת עבר בלתי ניתן להיזכרות, היא מעולם לא הייתה ההווה של משה. דרך האחריות לבני ישראל נוצרת הפרעה בזמן של משה, וכך נוצר הזמן הדיאכרוני. האחריות של משה כלפי בני ישראל היא הפרעה, יציאה מתיאום (le déphasage) המספקות למשה רגע חדש, הנדרש לצורך היציאה מן ההווה והיווצרות הזמן. כאשר משה מעמיד את בני ישראל כקודמים לו, הוא פועל בניגוד לנטייה הטבעית של שימור עצמי (conatus essendi), ובהתאם ל"הנני" הלוינס. התגובה "הנני" מעידה כי המגיב דרוך, קשוב, מוכן ומזומן להיענות לאל עוד לפני שהוא יודע למה הוא מתחייב. לוינס שואל את הביטוי המקראי כדי לבטא את האחריות לאדם האחר, הקודמת לידיעה ולכל בחירה. כתוצאה ממתן קדימות לבני ישראל נוצרת הפרעה בזמן של משה (בהיסטוריה שלו, בציפיותיו, בכוונותיו, בפעולותיו), והזמן הדיאכרוני נוצר. ברובד מסוים גם היצירה של סגן־כהן יוצרת הפרעה בזמן הסינכרוני האגולוגי-אגוצנטרי של הצופה: אנו נדרשים להתכונן באירוע השייך לעבר שמעולם לא היה ההווה שלנו, שבו אין אנו יכולים להיזכר. היצירה גם מעמידה אותנו פנים מול פנים עם משה, המייצג גם את סגן־כהן. כמו משה אשר עמד פנים אל פנים עם האל (כפי שגם מזכיר לנו פסוק י בפרק זה), באומרו "הנני" לאותו אל שקרא אליו מן הסנה הבוער, כך אנו הצופים עומדים פנים אל פנים עם משה והאמן.¹¹ אך למרות המפגש פנים מול פנים, הצופה ומשה/סגן־כהן אינם מתקיימים באותו זמן, הם אינם סינכרוניים. בדומה להפרעה שמכוננת ההתחייבות של משה לאל באומרו "הנני", כך המפגש של הצופה עם הפנים של משה/סגן־כהן יוצר הפרעה בזמן של הסובייקט, והפרעה זו מהווה אחרות המספקת לסובייקט רגע חדש, הנדרש לכינון הזמן הדיאכרוני.

9 עמדה זו מנוגדת לתפיסות זמן אגולוגיות כמו אלו של ברגסון והיידגר, הגורסים כי הזמן המקורי, הבסיסי, האמתי הוא סופי, אך אין בה חזרה לתפיסה המסורתית האריסטוטלית.

10 תודה לדוד ברזיס על ההפניה לציטוט זה.

11 דוד הד יוצר קישור מרתק בין הביטוי "הנני" המופיע במקרא לבין יצירתו של מיכאל סגן־כהן, "הנני" (הד 2001). אמנם בדיון של הד לוינס אינו מוזכר, אבל הדגשת "האנושי החומל" על פני הנאמנות לאל מבטאת פרשנות התומכת בתפיסתו של לוינס, ומחלישה את תפיסותיהם של קירקגור ודרידה.

ב. אחריותו האינסופית של משה לעמו

הסיבה המפורשת לעונשו של משה ולאיסור שהוטל על כניסתו לארץ המובטחת היא מקרה שבו ביטא משה חוסר אמונה באל (במדבר כ, א–ד). בעקבות תלונות בני ישראל כי אין להם מים לשתות, אלוהים מנחה את משה (ואת אהרון) לאסוף את העם ובנוכחותם לדבר אל הסלע, ולהוציא ממנו מים. אך במקום זאת משה מכה בסלע פעמיים במטוהו. נקיטת פעולה פיזית במקום דיבור מפורשת על ידי האל כהבעת ספק וחוסר אמון בו, ועל כן משה נענש. גם אם יוסבר העונש במעשה חמור יותר, כלומר ניסיון של משה לייחס את הנס לעצמו ולא לאל,¹² עדיין נראה כי הוא נענש בחומרה יתרה. לא פעם חלק משה על האל במילים ובמעשים באופן גלוי וחרף יותר מאשר במקרה זה, ובכל זאת, לפי המקרא פרשת "מי המריבה" היא הסיבה לעונשו של משה. חומרת העונש לעומת המעשה הטרידה את חז"ל, והם נתנו לכך מגוון הסברים ופרשנויות.¹³ לפי חלק מן הפרשנויות המסורתיות, משה אחראי לעמו ולכן הוא נותר עם דור המדבר, אשר נגזר עליו למות במדבר ולא להיכנס לארץ המובטחת. פרשנויות אלו ניתן לקשור עם קריאה לוינסית, הפותחת דרך נוספת להסבר העונש. עונשו של משה אינו מידתי לעומת החטא, במיוחד בהשוואה לחטא עגל הזהב שחטאו בני ישראל. ביצירת עגל הזהב ובסגידה לו, בני ישראל פנו מדרך האל ומציווייו. כמו בפעמים אחרות שבהן האל מאוכזב מהתנהגות בני ישראל, הוא מבטא את החלטתו לכלות את העם ולהקים אומה חדשה מזרעו של משה. אך משה מתחנן לפני האל, "אנא חטא העם הזה חטאה גדולה ויעשו להם אלוהי זהב. ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני מספרך אשר כתבת" (שמות לב, לא–לב). יש פרשנים הרואים בדברים אלה את נכונותו של משה להקריב את חייו למען עמו. אפשר לחדד פרשנות זו בעזרת קריאה לוינסית, ולטעון כי העונש החמור של משה מקורו באחריות של משה לעמו, הנחשפת בפעולת ההחלפה (substitution). משה החליף את העם, אך לא למטרה של כפרה, אלא כדי לקחת על עצמו את האחריות לחטאי העם. שלא כמו באירועים כמו מרד קורח ופרשת המרגלים, משה לא רק משכנע את האל שלא לכלות את העם, אלא אף לוקח אחריות עליהם ועל מעשיהם. משה מחליף את עם ישראל, ובסופו של דבר עם ישראל אינו מושמד, וצאצאי דור המדבר נכנסים לארץ המובטחת, ממשיכים את השושלת של בני ישראל, והופכים לאומה; ואילו משה נותר למות בלא איש לצדו על הר נבו, מחוץ לגבולות הארץ, ונקבר במקום לא נודע.¹⁴ אין ספק כי המסורת היהודית היא מקור השפעה חשוב על מחשבתו של לוינס, אבל ייתכן שניתן לראות בסיפור עונשו של משה דוגמה לאופן שבו המחשבה הלוינסית פותחת פרשנות מקראית חדשה.

12 כפי שנאמר בספר במדבר כ, י: "ויקהלו משה ואהרון את הקהל על פני הסלע ויאמר להם שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים".

13 הצגה ברורה ומעניינת של מגוון רב של פרשנויות ניתן למצוא בספר עצב נבו: מיתת משה במדרשי חז"ל (בלידשטיין תשס"ח, 41–61).

14 בלידשטיין מסביר כי לפי פרשנויות מסורתיות משה נקבר בידי אלוהים (שם, 171).

האחריות של משה לזולת ניכרת בכך שהוא רואה את האפשרויות הפתוחות לפני עמו כשלו. מספרו של לוינס כוליות ואינסוף עולה כי האחריות נמצאת במפגש הקונקרטי עם הזולת, וכי יש קשר בין אחריות לזמן פורה. קשר זה ניתן להסיק מתוך טענתו של לוינס כי האחריות כרוכה בלקיחת גורל האחר על עצמי (Levinas 1991, 113). לוינס טוען ש"היות המסוגל לגורל אחר משל עצמו הוא היות פורה", ואם כן, אחריות הסובייקט כלפי הזולת מתבטאת בכך שהסובייקט נוטל על עצמו את גורלו של הזולת (לוינס 2010, 237). בריאיון אמר לוינס, שבאבהות ובכנהות (filiality; filialité) מופיעה ההרגשה שהאחר אינו רק מישהו שפגשתי, אלא שבמובן מסוים הוא המשך שלי, האפשרויות שלו שלי הן — עד כדי כך ניתן להרחיק עם רעיון האחריות לאחר (Ainley et al. 1988, 180). לפיכך, האחריות לזולת מתבטאת בקבלת אפשרויותיו כשלי, וזמן פורה מבטא את התפיסה שלפיה זמן (בעיקר העתיד) נוצר כאשר אני מחשיבה את אפשרויות האחר כשלי. כאשר משה לוקח על עצמו את גורל בני ישראל ומת במקומם במדבר, עתיד ישראל מובטח והזמן נוצר.

סיפור משה גם מבטא זמן דיאכרוני, מצב של "להיות לקראת זמן שלא אהיה בו, לקראת זמן אחרי זמני, מעבר ל'היות לקראת המוות' הנודע, לא מחשבה בנאלית המשליכה את משך הזמן שלי על זמן זה היא, אלא המעבר לזמנו של האחר" (לוינס 2004א, 64). משה אחראי לעבר של אחרים שמעולם לא היה העבר שלו, שהוא אינו יכול לייצג בהווה, להנכיח (représenté). זמן דיאכרוני מושתת על אותה תנועה אתית בין הסובייקט לזולת, הנפרדים זה מזה; הוא ההבדל בין הסובייקט לאדם האחר; הוא המפגש של חוסר אדישות הנחשף ביחס אתי של אחריות לזולת, בדומה לאחריות משה כלפי עמו. בהמוות והזמן לוינס אומר:

הדיאכרוניה היא כמו הבתוך של האחר-בתוך-הזהה — בלי שהאחר יוכל לחדור לתוך הזהה. יראת כבוד של המעבר-לכל-זיכרון כלפי המעבר-לכל-ציפייה. הזמן הוא בה בעת האחר-בתוך הזהה וגם האחר, שאינו יכול להיות יחד עם הזהה, שאינו יכול להיות סינכרוני. הזמן הוא לפיכך הוצאה של הזהה משלוותו על ידי האחר, בלא שהזהה יוכל אי פעם להבין את האחר, להכיל אותו (לוינס 2007ב, 36).

אם כן, זמן דיאכרוני נוצר עם ההתערבות של האחר בזהה (בסובייקט), והפרעה זו יוצרת את האחרות הנדרשת לכינונו של הזמן. המחויבות של משה לברית אברהם, יצחק ויעקב, שאליה הוא עצמו מעולם לא התחייב, שמעולם לא הייתה הווה שלו, היא הפרעה בהווה של משה. לפי לוינס, האחריות לאחר קודמת לכל חוזה — התייחסות לעבר שמעולם לא היה הווה שלי, ועוסקת בלמות-למען-האחר — התייחסות לעתיד שלעולם לא יהיה ההווה שלי.¹⁵ לפני שמשה מת למען האחר, מוזכרת ההבטחה לאברהם יצחק ויעקב, שלפיה הדורות שיצמחו משלושת האבות ישגשו ויקבלו את הארץ המובטחת. במילים של לוינס: משה מחויב לשלושת האבות ולהבטחה שניתנה להם בחוזה בלתי ניתן להיזכרות. משה אחראי גם לעבר

¹⁵ "l'obligation envers autrui antérieure à tout contrat – référence à un passé qui n'a jamais été présent! – sur le mourir-pour-l'autre – référence à un futur qui ne sera jamais mon présent" (Levinas 1991, 246)

של אברהם, יצחק ויעקב, שמעולם לא היה ההווה שלו, וגם לעתיד של בני ישראל שלעולם לא יהיה ההווה שלו, שהוא אינו יכול לייצג, להפוך לחלק מן ההווה שלו. על הסובייקט האחראי לתת את הדין לא רק על מה שאחרים עשו לפני שנולד, אלא גם על מה שאחרים יעשו לאחר מותו, וכדברי לוינס, "יש באחר מחויבות המחייבת אותי מעבר למותי" (Levinas 1991, 179). הסובייקט אחראי לזולת גם אם עליו למות למענו, ועבור לוינס זוהי המשמעות של עתיד החורג מעבר למה שקורה לי, מעבר לציפיות שלי (à-venir) (שם, 179–180). במונחי זמן ניתן לתאר את האחריות לאחר כתנועה המתמשכת מעבר למשך הזמן של הסובייקט האחראי: תנועת זמן המתחילה לפני לידתו וממשיכה לאחר מותו. בכך נפתחת פרספקטיבה נוספת להבנת טענת לוינס כי עקרון הזמן הוא אינסופיות.

המהלך של לוינס מעביר אותנו מן ההתמקדות המסורתית בסובייקט האגואיסטי-אגוצנטרי לסובייקט האתי שהופך לאינדיבידואל ייחודי דרך אחריות לזולת אשר אינה ניתנת להעברה (מה שלוינס מכנה החלפה, substitution). המחויבות הקיצונית של החלפה חושפת את הזהות הייחודית של הסובייקט. האחריות שלי לזולת קודמת לכל בחירה, היא מקדימה את החופש שלי.¹⁶ אני נדונה להגיב ולהיות אחראית לזולת.

מנקודת מבט זו, להיות נבחר, להיות העם הנבחר, אין זו זכות או פריבילגיה אלא עודפות של מחויבות. באופן אנלוגי לאחריות האינסופית של העם הנבחר לעולם כולו, משה מייצג אינדיבידואל הנוטל על עצמו את עול האחריות לאומה שלמה. משה נבחר לתת את הדין בשם בני ישראל, ואינו יכול לסרב לכך: הנביא הדורש צדק לא נבחר על ידי אחרים; הוא נבחר משום שהיה הראשון ששמע את הקריאה (Robbins 2001, 163). משמעות הסובייקטיביות של משה צומחת מתוך מסירותו לעמו. הסיפורים העוסקים במשה אינם מתמקדים בתודעה שלו, הם אינם כוללים תיאורים של חייו הפנימיים, מחשבותיו ושאיפותיו ואינם מבטאים ניסיון להרחיב את אפשרויותיו. כלומר, הנרטיב של סיפורי משה אינו ממוקד במשה בבחינת סובייקט ואינדיבידואל אלא באחריותו ובמחויבותו לבני ישראל. לפי המדרש, הזמן שבין הרגע שבו משה משלים עם מותו לבין רגע מותו ממש מוקדש לברכת עמו. משה מברך כל שבט בנפרד, אך משהוא נוכח כי זמנו אוזל, הוא כולל את כולם בברכה אחת.¹⁷ יעקב בלידשטיין מצביע על כך שברגעי חייו האחרונים משה אינו שרוי עם עצמו, עם משפחתו או עם אלוהיו, אלא נתון כולו עם העם (בלידשטיין תשס"ח, 135–136). אפילו רגע מותו אינו מבטא את הקיום שלו כשייך לו, אינו רגע של שְׁלִיּוּת (Jemeiningkeit), אם נשתמש במונח של היידגר, ואינו רגע של אינטרוספקציה או של סיכום חייו. הכללת העם בהתרחשות זו יוצרת אירוע שמתהווה בין הסובייקט לאחר, ומנקודת מבט לוינסית, אפשר לטעון כי המשמעות של אירוע זה נגזרת מן האחריות של משה לבני ישראל, הנובעת מן החוזה הבלתי ניתן להיזכרות.

16 בהקשר זה מעניין להצביע על הדמיון בין המילים אחר ואחריות בשפה העברית. כפי שמציין זאב לוי, ייתכן שדמיון זה השפיע על הקשר שלוינס יוצר בין האחר לאחריות (לוי 2005, 84, 92).

17 מדרש רבה – דברים, פרשת ואתחנן (מהדורת ליברמן, עמ' 42).

בדומה לפרשנות של בלידשטיין, ניתן לראות בזמן גורם משמעותי באירוע זה, אך לא משום שזמנו של משה אוזל ולכן עליו לבחור כיצד לנצל אותו — טענה כזו תצביע על תפיסה של סופיות הזמן ועל התייחסות לזמן כאל משאב. הזמן הוא גורם משמעותי בהקשר זה משום שאירוע מותו של משה מגלם את רעיון הזמן האינסופי במובן הלוינסי. דרך המפגש עם בני ישראל ואפשרויותיו — העתיד מתחדש. מעבר לכך, העתיד והעבר של בני ישראל יוצרים הפרעה בהווה של משה, ולפיכך רגע זה לא מכונן רק זמן פורה אלא גם זמן דיאכרוני וגם את הסובייקטיביות של משה.

בכתביו המאוחרים של לוינס הרעיונות של החלפה וקרבה, המכוננים את הזמן הדיאכרוני, מתוארים דרך המודל של אימהות: "האימהות מייצגת אחריות לאחרים — עד להחלפתם ועד לסבל הן מהתוצאה של הרדיפה והן מהרדיפה עצמה שבה הרודף נפגע. האימהות — הנשיאה בה"א הידיעה — נושאת גם באחריות לרדיפה של הרודף (Levinas 1978, 121). האחריות האינסופית של משה לבני ישראל מתאימה לא רק למודל האבהות שמבוטא ברעיון הפוריות, אלא גם למודל האימהות שמתקשר לרעיון ההחלפה. מודל האבהות, המתואר במסגרת הדיון של לוינס בזמן הפורה, מתמקד בהרחבת העתיד של הסובייקט דרך האפשרויות של הזולת — הבלתי אפשרי הופך אפשרי באמצעות הבן. ואילו מודל האימהות מתמקד באחריות האינסופית לזולת, בנכונות לשאת באחריות אפילו לרודפי, המכוננת את ההפרעה הנדרשת להיווצרות הזמן הדיאכרוני. בהקשר של הטענה כי אני אחראית אתית לזר, לוינס רומז לנאמר בפרק יא בספר במדבר. בני ישראל כבר עייפים מהמסע במדבר לעבר כנען, והם מאסו במן והם כמהים למאכלים שאכלו במצרים: הברש, הדגים, הקישואים, האבטיחים, החציר, הכצל והשום. התלונות שלהם מובילות את משה למחאה משל עצמו, והוא אומר:

יב האנכי הריתי, את כל־העם הזה אִם־אֲנִי, יִלְדֶתִיהוּ: כִּי־תֹאמַר אֵלֵי שֶׁאֲהוּ בְחִיקָה, כִּפְאֶשֶׁר יִשָּׂא הָאָמֶן אֶת־הַיֶּנֶק, עַל הָאֲדָמָה, אֲשֶׁר נִשְׁפַּעַת לְאֲבֹתָיו. יג מֵאֵין לִי בָשָׂר, לָתֵת לְכָל־הָעָם הַזֶּה: כִּי־יִבְכוּ עָלַי לֵאמֹר, תִּנְהַלְנוּ בָשָׂר וְנֹאכְלָהּ. יד לֹא־אוּכַל אֲנִי לְבָדִי, לְשֵׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה: כִּי כָבֵד, מְמַנִּי. טו וְאִם־כָּכָה אֶת־עֲשֶׂה לִּי, הֲרַגְנִי נָא הַרְג אֶם־מִצְאָתִי חַן, כְּעִינֶיהָ; וְאֶל־אַרְאָהּ, בְּרַעֲתִי.

משה מתלונן וטוען כי אלו אינם ילדיו, הוא לא הרה אותם, ולבד איננו מסוגל להניק ולהזין את כולם. כאן האומן המניק אינו האם או אפילו מינקת ממין נקבה, אלא משה. משה נדרש לקחת על עצמו לא רק את תפקיד האב אלא גם את תפקיד האומן, המטפל — כאם אשר אחראית באופן אינסופי לילדה. ברמותו של משה, האב המניק, מתאחדות המטפורות המנוגדות לכאורה של אימהות ואבהות. בכך טמון רמז לאפשרות לאחד את שתי תפיסות הזמן השונות של לוינס — פוריות ודיאכרוניה — אשר מתוארות בהתאמה דרך המטפורות של אבהות ואימהות.

ג. לוינס והארץ המובטחת: היחס בין האתי לפוליטי

כאשר משה משקיף מהר נבו על ארץ ישראל – הארץ מובטחת, אך מה קורה כאשר רעיון משיחי הופך לממשות? הבטחה, אידיאל, עתיד טהור, הופך להווה ממשי, למדינה. האם בהיווסדה של מדינת ישראל מתממשת ההבטחה? על רקע תפיסת הזמן הדיאכרוני, הסצנה המתארת את הרגע הקודם למותו של משה תשמש נקודת מוצא להרחבת הדיון מן הממד האתי לממד הפוליטי, ולבחירת היחסים המורכבים בין הממדים הללו בהגותו של לוינס. מעניין כי התייחסות קונקרטי להיבט הפוליטי ולשאלת הקשר של הפוליטי עם האתי נמצאת דווקא בכתבי לוינס העוסקים ביהדות. יתרה מזו, הקשר בין שני הממדים הללו באופן מהותי בתפקיד שיש לישראל כמדינה וכרעיון משיחי במחשבתו של לוינס. סיימון קריצ'לי למשל, טוען כי גם כשלוניס מתעקש שלא צריך להבין את "ישראל" רק על פי מונחים יהודיים פרטיקולריים, ישראל כרעיון וכמדינה מייצגים עבורו את הגלגול של האתי לפוליטי (Critchley 2002, 3). רוברט ברנסקוני מרחיב בנושא באומרו כי לנוכח העובדה ש"ישראל" מייצג גם עובדה פוליטית וגם מסורת דתית, לוינס אינו רואה בפוליטיקה המונותיאיסטית ניגוד של האתי אלא מזהה בה ציונות (Bernasconi 1998, 15).

היחסים האתיים מתוארים בכליות ואינסוף (לוינס 2010) כמפגש עם הפנים של הזולת, ובאחרת מהיות (Levinas 1978) הם מתוארים כמושתתים על קרבה והחלפה. כך או כך, הם ממוקדים בקשר שהסובייקט מקיים עם זולת יחיד. אך עלינו לזכור כי החברה האנושית אינה חברה של זוגות, אלא רשת מורכבת של אנשים ויחסים, כך שההשלכות של פעולות הסובייקט תמיד חורגות מתחום המפגש עם זולת יחיד. לוינס מכיר בכך, ועל כן הוא מציג את רעיון האדם השלישי (le tiers).¹⁸ האחריות לזולת הקונקרטי אינה מוגבלת לאדם מסוים, אך עם זאת גם לא מדובר בציווי מוחלט (אימפרטיב קטגורי). האדם האחר שאני פוגשת כאן ועכשיו חושף את האפשרות של אחרים ייחודיים נוספים. האדם השלישי, כמו הזולת, הוא "שכן, פנים, אחרות לא נגישה" (Robbins 2001, 214), ולכן אני מחויבת באחריות אינסופית למספר רב של אחרים. לוינס מבחין שמן האדם השלישי מתחיל הריבוי האנושי,¹⁹ אך כאן מתעוררת הבעיה – מי זוכה לקדימות? אם אקשיב לשלישי, ייתכן שאפגע באדם השני ולהפך (Levinas 1991, 173). לוינס מודה כי במסגרת ריבוי אנושי לא ניתן לכונן יחס פנים-מול-פנים של אדם ייחודי אחד לרעהו, וכי עם נוכחות האדם השלישי חל המעבר מן האתי לפוליטי (Robbins 2001, 193–194). אך בממד הפוליטי, המאפיין את המדינה, אנו משווים בין החברים, וכן דורשים

18 דיון מורחב במושג האדם השלישי ובבעיית המעבר מיחסים של פנים-מול-פנים למבנה של יחסים משותפים חורג מגבולות הדיון של מאמר זה. במושג האדם השלישי דנו חוקרים כמו אדריאן תאודור פפרזאק (Peperzak 1993, 184–166), סיימון קריצ'לי (Critchley 1992, 225–237), הווארד קייגיל (Caygill 2002, 131–133) ורוברט גיבס (Gibbs 2000, 133–155, 246–257).

19 מעניין לציין בהקשר זה כי בהלכה היהודית ברכת הזימון פותחת את ברכת המזון כאשר שלושה אנשים ויותר אוכלים יחד, כלומר גם ביהדות האדם השלישי הוא שמכונן את המעבר לחברה. מעניין גם שלמילים "זמן" ו"זימון" אותו שורש.

צדק, שוויון ואחווה. היבטים אלו מבטלים את האסימטריה ואת חוסר ההדדיות המאפיינים את האתיקה הלוינסית, הדורשת ממני אחריות אינסופית לאחר, גם לרודפיי. מכאן אנו עשויים להסיק כי במסגרת הקהילה, האחרות של האחר מוסתרת וכתוצאה מכך האחר מוטמע בה. אולם לוינס מבהיר: "האמירה היא רוח החברה" (Levinas 1978, 249). האמירה (le Dire) מייצגת עבור לוינס את הממד האתי בשפה, ולכן פירוש הדבר הוא שהשוויון בין חברי הקהילה מושגת על המבנה המהותי והבסיסי של אסימטריה וחוסר הדדיות. כפי שלוינס מסביר, השוויון לכול מבוסס על חוסר השוויון שלי – עודף החובות שלי ביחס לזכויותיי (Levinas 1978, 248). במילים אחרות, האתי קודם לפוליטי, והמבנה הפוליטי נגזר מן האתי. לפיכך, אם תחילתה של פוליטיקה צודקת ושוויונית מבוססת על אחריות, אז ניתן לטעון כי הפוליטיקה מתחילה מן האתיקה. אך כאן אנו עומדים לפני הקושי לתאר את היחס בין האתי לפוליטי, לסרטט את התנועה מן הזולת לקהילה, מן האסימטריות לשוויון.²⁰ אנו נדרשים לשאלה אם ניתן לשלב בממד הפוליטי את הדרישה של האתיקה הלוינסית לשמר היבטים כמו אחרות, ואחריות אינסופית לאחר.

ראשית אתייחס לסוגיות אלו דרך בחינת התפקיד של ישראל (הן כרעיון והן כמדינה) בהגותו של לוינס, ובהמשך הדיון אבחן מן הזווית של תפיסת הזמן הדיאכרוני, אם מדינת ישראל של שנת 2013 יכולה לשמש דוגמה למקום שבו האתי והפוליטי מתאחדים. ממכתב הממוען לידידו הפילוסוף והסופר הצרפתי מוריס בלאנשו ניתן ללמוד על האמביוולנטיות של לוינס בנוגע להיווסדה של מדינת ישראל. מכתב זה, שנכתב רק שבוע לאחר קום המדינה, חושף כי לוינס הסתייג מן הרעיון של מדינת ישראל, אך עם קומה, הוא מתקשה שלא להתרגש מגודלו של האירוע (Levinas 2010). ייתכן שההסתייגות של לוינס נגרמה בהשפעתו של הפילוסוף היהודי-גרמני פרנץ רוזנצוויג, מחבר כוכב הגאולה (רוזנצוויג 1993), אשר האמין כי ארץ ישראל היא מושא כיסופים ואינה אמורה להתממש.²¹ אותן תחושות ראשוניות וגולמיות כלפי ישראל, העולות במכתב של לוינס לבלאנשו, זוכות לדיון ולפיתוח בכתביו העוסקים ביהדות. במאמרו "מעליית הניהיליזם ועד יהודי בשר ודם" מתוך האוסף חירות קשה, המְקַבֵּץ מאמרים שכתב בשנים 1950–1970, נראה כי לוינס מצביע על פער בין ההבטחה להגשמה, כשהוא טוען כי "לצד ישראל הרוחנית קיימת ישראל כעניין שבעובדה, כממשות ייחודית שחצתה את ההיסטוריה כקורבן" (לוינס 2007, א, 299). הווארד קייג'יל מציין כי לוינס מבחין בין שני סוגים של היסטוריה של ישראל: ההיסטוריה האוניברסלית וההיסטוריה הקדושה. בהיותה חלק מן ההיסטוריה האוניברסלית, ישראל היא מדינת לאום, הלוקחת חלק בהיסטוריה של מדינות לאום אחרות. אך ישראל חורגת מעבר למדינת לאום, וההיסטוריה הקדושה שלה היא היסטוריה של שליחות אתית (Caygill 2002, 160). קריצ'לי מוצא שבמחשבתו של לוינס

²⁰ דיון בבעיה זו מוצאים בכתביו של קריצ'לי, ראו 172–185; 1992, 219–236.

²¹ בהקשר זה מעניין לציין כי ייתכן שכוכב הגאולה נוכח גם ביצירתו של סגן-כהן. אמיתי מנדלסון מעיר שהכוכב שבתוכו נתונה מפת ארץ ישראל ביצירה "משה" מרמז על כוכב הגאולה, ומכאן גם על הרעיון של רוזנצוויג כי ארץ ישראל אינה אמורה להתממש כקניין שאוחזים בו ונוחלים אותו (מנדלסון 2004, ב, 20).

לישראל תפקיד כפול. מצד אחד, ישראל הוא רעיון, אידיאל של אחריות אתית המתגלמת בצדק חברתי, ומצד שני מדובר במדינה ממשיית שבה הצדק מתערער על ידי אלימות (Critchley, 2004, 175). את גישתו הכפולה לישראל לוינס מבטא גם מנקודת מבט אישית יותר, באומרו: "הסיפוק התיירותי למראה מדים וכול דואר יהודיים שייך ללא ספק לשמחותינו הירודות. אך קשה לעמוד בפניו" (לוינס 2007א, 291). כיהודי נרדף לוינס אינו יכול לעמוד בפני הסיפוק וההנאה שהוא חש למראה סמלים של מדינת ישראל, אך עם זאת, סמלים גשמיים כמו בולים ומדים מוכיחים כי הרעיון המשיחי מקבל היבטים ארציים, ושבמובנים רבים, ישראל היא מדינה ככל מדינה אחרת. ייתכן שהמתח בגישתו של לוינס לישראל — בין העובדה לאידיאל ובין ההיסטוריה הכללית להיסטוריה הקדושה — מקורו בגישה המסורתית לישראל. נבחן למשל את ההיסטוריה של העיר ירושלים. באופן אידיאלי, ירושלים היא עיר השלום, כפי ששמה מפורש במדרש קדום (גרסיאל 1987, 123). אך למעשה ההיסטוריה של העיר רחוקה מלהתאים לפירוש זה. היא הוחרבה בידי הבבלים והרומאים, הצלבנים והמוסלמים נלחמו עליה, וכיום היא אחד מסלעי המחלוקת בין ישראל לפלסטינים. היבט כפול זה בא לידי ביטוי גם בתפילה "לשנה הבאה בירושלים": ההתייחסות לשנה הבאה במקום לשנה הנוכחית, לעתיד במקום להווה, מעידה כי ירושלים אינה רק עיר ממשיית אלא גם מושא לתפילה ולתקווה, אידיאל ועתיד טהור.

ברצוני לבחון את האפשרות כי מכתבי לוינס עולה כי על ישראל לשמר את הממד הדיאכרוני של עבר בלתי ניתן להיזכרות ועתיד טהור. לשם כך אנסח את המתח בין האידיאל לממשי במונחים של היחס בין דיא-ספורה (תפוצות) לדיא-כרוניה.²² כיצד לוינס, יהודי החי בתפוצות, המעניק חשיבות לממד המשיחי של העתיד הטהור ושל העבר הבלתי ניתן להיזכרות, רואה את מדינת ישראל בהיותה הווה? האם העבר של ישראל שייך לעם ישראל או שמדובר בעבר בלתי ניתן להיזכרות? האם הממד הדיאכרוני של הארץ המובטחת מוסתר על ידי הממד הסינכרוני של ישראל כהווה? האם רק התפוצה של עם ישראל במרחב ובזמן מכוננת זמן דיאכרוני? האם צמצום המצב הדיאספורי, הקטנת התפוצה דרך איסוף היהודים בכור ההיתוך בישראל — באותו מקום ובאותו זמן — מבטא מצב סינכרוני, המתמקד במשותף לכול, ובכך מטמיע את האחרות בזהה? שאלות אלו יפתחו את הדיון בזמן הדיאכרוני וירחיבו את ההתמקדות של לוינס בזמן האתי שבין הסובייקט לזולת לממד זמן נוסף, קולקטיבי-פוליטי, שאינו זוכה לפיתוח במחשבתו. מתוך כך תיפתח זווית שונה להצגת בעיית המעבר מן האתי לפוליטי.

הזמן הדיאכרוני מייצג את הממד האתי האסימטרי, ואילו הזמן הסינכרוני מאפיין את הרובד של החיים במדינה, המאופיינים בדרישה לסימטריה, לצדק ולשוויון. מכאן עולה השאלה אם בהקשר של ישראל זמן דיאכרוני רלוונטי במיוחד לקיום בתפוצות, בעוד שהקיום של היהודים כעם מאוחד במדינת ישראל מבטא למעשה את חוויית הזמן הסינכרוני. לוינס וסגן-כהן בוחרים להתבונן בישראל מבחוץ. אולי כשם שביצירה של סגן-כהן רק הימצאות מחוץ לארץ

ישראל מאפשרת לראות אותה בשלמותה, כך עלינו להישאר עם משה מחוץ למדינת ישראל כדי שהזמן הדיאכרוני ייווצר. הגלות היא הפרעה הקוטעת את המשכיות הקיום של העם היהודי, וניתן לראות בה גורם המכוון את הזמן הדיאכרוני בכך שהוא מונע את הטמעת העם היהודי בתוך סדר אחד של כוליות (אותה מדינה, אותו מקום, אותו זמן וכדומה). חוקי המדינות בתפוצות יוצרים הפרעה בחוקי היהדות, בעוד שבמדינת ישראל, כפי שמסביר לוינס, ניתנת ההזדמנות "למימוש תורתה החברתית של היהדות" (לוינס 2007א, 293). אלמלא ההפרעה היינו עלולים לראות במדינת ישראל ישות סינכרונית. אך לא רק היהודי היחיד מוטמע במדינת ישראל, אלא גם כאשר האידיאל של ישראל מקבל מבנה של מדינה, היא מוטמעת בהיסטוריה הסינכרונית הכוללת גם מדינות אחרות. נראה כי לוינס מבקר את מדינת ישראל על כך שהיא נוהגת ככל מדינה אחרת, כאשר הוא כותב: "תחת החלום האסכטולוגי באו הניסיונות למשוך תיירים, ו-18 שנה לאחר הקמת מדינת ישראל פרסומים מודפסים על נייר מבריק עדיין מזינים את קוראיהם בתצלומים בלתי משתנים – ובלתי מתקבלים על הדעת – המראים נערות צעירות שריריות צועדות לעבר הזריחה" (שם, 298). לוינס מוטרד מהסכנה כי אם תנהג ישראל ככל שאר מדינות העולם היא עלולה להיטמע בהיסטוריה הסינכרונית.

פרספקטיבה אחרת לדיון בקשר בין הדיאכרוניה לדיאספורה היא דרך הפרשנות המעניינת שמציע קייג'יל למערכת היחסים בין מדינת ישראל ליהודי התפוצות. לטענתו, בהגותו של לוינס יהודי התפוצות משמשים מעין פיקוח נבואי על מדינת ישראל בכך שהם נלחמים למען זכויות אדם, ולומדים את התרבות היהודית. כלומר, יהודי התפוצות לוקחים על עצמם את תפקיד הנביא המקראי, אשר בשם הצדק מתערב בפעולות המדינה (המונרכיה) (Caygill 176–174, 2002). אפשר לקשור רעיון זה לאמנותו של סגן-כהן: דוד הד מתאר את סגן-כהן כאמן-נביא המוכיח את קהלו ומטיח את האמת בפניו,²³ ואמיתי מנדלסון מספר כי סגן-כהן ראה בנבואה את שיא הביטוי האמנותי בתנ"ך, ובנביאים הוא ראה אמנים (מנדלסון 2004ב, 25). יהודי התפוצות (בהם גם לוינס), סגן-כהן, ובמידה מסוימת גם משה, משמשים כ"נביאים מקראיים" בהיותם מחוץ לישראל, ודבר זה מעצים את השאלה אם ניתן לחוות את הזמן הדיאכרוני רק בתפוצות (diaspora) כאשר נוצרת הפרעה בסינכרוניות של מדינת ישראל.

למרות הטענה כי עם התממשות הרעיון המשיחי מדינת ישראל מוטמעת בהיסטוריה הסינכרונית, נראה כי כאשר מתמקדים בהיבט האידיאי, המופשט של ישראל, ניתן לראות בישראל הפרעה של ההיסטוריה של היחיד. עבור לוינס, מדינת ישראל "הפכה למקום שבו האדם מקריב את עצמו, עוקר את עצמו מעברו הקרוב למען עבר עתיק ונבואי, מתוך חיפוש אחר האותנטיות שלו" (לוינס 2007א, 233). בהקשר זה מתבקש לחשוב על ההפרעה שחוו המהגרים/עולים היהודים. היהודים שהיגרו לישראל הקריבו את ההיסטוריה שלהם, זו שהם זוכרים, ואת התרבות של ארץ הולדתם. כתוצאה מכך, חוזה השייך לעבר בלתי ניתן להיזכרות

23 דוד הד מספר כי "סגן-כהן האמין כי בדור שבו אין עוד נביאים, תפקידו של האמן, כבן-דמותו של הנביא, להטיל את האמת בפרצוף קהלו" (אמיר 2004).

הפריע את ההיסטוריה שלהם ואת הזמן שלהם. הפרעה זו יוצרת ממד פוליטי של שווין המושתת על אחריות אינסופית לאחר, לקהילה היהודית ולמדינת ישראל. השאלה שאני רוצה להעלות בהקשר זה היא אם הפרעה מסוג זה יוצרת ממד דיאכרוני קולקטיבי-פוליטי. בחיבורו "יהדות: כיצד היא אפשרית?" לוינס טוען: "מדינת ישראל, תהא אשר תהא הפילוסופיה המדינית החולפת של ראשי בונה, איננה לדידנו מדינה ככל המדינות. יש לה סמיכות ועובי החורגים בהרבה מן המרחב הטריטוריאלי שלה ומאפשרויותיה הפוליטיות; הריהי כמין מחאה נגד העולם" (שם, 330).

אם רואים בהקמת מדינת ישראל מחאה נגד העולם אפשר לשאול אם ישראל היא הפרעה בהיסטוריה הכללית: האם מדינת ישראל שנוסדה לאחר הטראומה שקטעה את החיים של הקהילה היהודית באירופה מחוללת הפרעה בעולם, בהיסטוריה הסינכרונית שלו, ויוצרת פער דיאכרוני? לדברי לוינס, "מדינת ישראל היא ההזדמנות הראשונה להיכנס אל ההיסטוריה תוך מימוש אורחות צדק. [...] מעשי ההקרבה והמשימות הנעלות שמימוש הצדק הזה מזמין את בני האדם לבצע מעניקים שוב את דמות הגוף לרוח שפיעמה בנביאים ובתלמוד" (שם, 234). כלומר, מדינת ישראל יוצרת הפרעה בהיסטוריה בכך שהיא מביאה לתוכה עולם צודק של נבואיות בדמות "אברהם המתערב למען אנשי סדום" (שם, 340). לפי לוינס "היהדות באה לעולם בשביל האנושות כולה", ועם ישראל אחראי לפני כולם. אולם "אין להבין את רעיון העם הנבחר כיוהרה. אין הוא תודעה של זכויות-יתר אלא של חובות יוצאות דופן [...] אין לי תחליף בנשיאת האחריות. [...] הרי לכם מה שכלול כמושג של ישראל ונבחרותו" (שם, 248–249).

אני מציעה לחשוב על הברית במעמד הר סיני כאירוע של מחויבות לעבר בלתי ניתן להיזכרות. מעמד הר סיני מעולם לא היה העבר שלי, אך השתייכותי לעם היהודי מחייבת אותי לברית זו. המחויבות והאחריות באות לידי ביטוי בתגובה של העם בעת קבלת התורה: "נעשה ונשמע". נכונות זו להתחייב לפני שידוע למה מתחייבים דומה למחויבות שלוינס משייך לביטוי "הנני" — מחויבות המכוונת לא רק לאל אלא גם לזולת. מעמד הר סיני מסמן את היווצרות האומה היהודית, המושתתת על אחריות של כל יהודי לאחר, גם לחטאיו — "כל ישראל ערבים זה לזה". בהר סיני, בפעם הראשונה, היחידים עומדים כאומה לפני האל. מנקודת מבט לוינסית כאשר בני ישראל מקבלים את התורה, הם לא רק מקבלים סדרה של חוקים אלא גם הופכים למחויבים לאחר מבחינה אתית. אך התורה לא ניתנה ליחידים, אלא לקהילה, ורק קהילה יחד יכולה למלא אחר מצוות התורה — או במילים לוינסיות — רק בהיות קהילה ניתן להפוך אתיים. בהרצאה משנת 1988 שכותרתה "מעבר למדינה בתוך המדינה", לוינס טוען כי "הסדר הפוליטי הרצוי לאנושי יושג רק על ידי התורה, על ידי הצדק שלה, שופטיה ומוריה החכמים. זו מדיניות משיחית" (לוינס 2004, ב, 52). בעיני לוינס יש לראות בישראל ייצוג של האחריות האינסופית לאחר, אשר מכוננת את הזמן הדיאכרוני. לוינס שואל אם באפשרות שניתנה לאנושות להיות אחראים לאחר, מופיעה המשמעות של הקיום ההיסטורי של ישראל; או שהוויתור על הנטייה הטבעית לשימור עצמי לטובת ההיות-למען-האחר מהווה תרומה לכלל האנושות. בקישור שלוינס יוצר בין היהדות וישראל לבין נושא

האחריות לאחר הוא מרמז כי האתי והפוליטי מתאחדים: "לא משום שאדמת קודש לבשה צורת מדינה היא מקרבת למלכות המשיח; אלא משום שבני האדם החיים עליה מכוונים עצמם לעמוד בפיתוי הפוליטיקה; משום שמדינה זו, שהוכרזה למחרת אושוויץ, מקבלת על עצמה לממש את תורת הנביאים; משום שהיא קוראת לויתור עצמי ולהקרבה" (לוינס 2007, א, 343).

מן הדיון עד כה נראה כי במובן מסוים מדינת ישראל מממשת את רעיון הזמן הדיאכרוני בהקשר הפוליטי, ולפיכך יכולה להיות מודל של איחוד האתי עם הפוליטי, ולשמש דוגמה ממשית לאופן שבו האתי בא לידי ביטוי במסגרת הקולקטיבית. אולם עלינו לזכור כי הקמת מדינת ישראל יצרה הפרעה גם בקהילה הלא יהודית שחיה בישראל עוד קודם לכן. האם גם הפרעה זו מכוננת זמן דיאכרוני, הצומח מתוך אחריות אינסופית לאחר? ככל שידוע לי, לוינס עצמו לא התייחס מזווית זו לסוגיה של הקמת מדינת ישראל. האלימות המאפיינת את החיים בישראל גורמת לי לפקפק באפשרות לממש במסגרת מדינת ישראל את האיחוד של האתי עם הפוליטי. בהקשר זה ניתן כמובן להתייחס לסוגיות שאינן חלק מן הקונפליקט הישראלי-פלסטיני, ולהזכיר גם היבטים כוחניים אחרים של חיי היומיום במדינת ישראל. למשל, ההתנערות מן האחריות כלפי העובדים הזרים וילדיהם, האלימות בקרב הנוער הישראלי, חוסר הסובלנות לעולים חדשים ולאזרחי ישראל שאינם יהודים, ואפילו האלימות המילולית המתפשטת בחברה הישראלית מן המנהיגים ועד לילדים. מגילויי כוחנות אלו עולה כי החברה הישראלית אינה מתייחסת לאחר על פי המודל הלווינסי שלפיו האחר הוא הגר, היתום והאלמנה, הזקוקים להגנה שלי, ואשר קודמים לי מבחינה אתית. יותר מכך, קיימת זיקה בין התנהגות החברה הישראלית לבין הגישה האגולוגית-אגוצנטרית, המתמקדת בנקודת מבטו של ה"אני", הַזֶּה, ואשר תחתיה לוינס מציע אתיקה שהאחר עומד במרכזו. לכן אני טוענת כי המציאות הישראלית אינה מגשימה את הנבואה של לוינס כי "רק תרבות יהודית המתפתחת מתוך חיים חדשים בישראל יכולה לשים קץ לאי-ההבנה הנותרת בעינה, כלפי היהודים בעיקר אך גם כלפי האומות" (לוינס 2007, ג, 253).

ייתכן כי המדינה היהודית שמה קץ להיטמעות של היהודים במערב, כפי שמציע לוינס במשפט העוקב, אך אנו עומדים לפני השאלה אם ישראל מונעת את היטמעות הלא יהודים, האחר, החיים בה (מוסלמים, נוצרים, דרוזים, צ'רקסים, עובדים זרים), ומאפשרת להם לשמר את האחרות שלהם. בעיית ההטמעה מהותית למחשבה של לוינס, שכן הוא מגדיר את האתיקה (במובן של אחריות לזולת) כפילוסופיה ראשונית. ואם מדינת ישראל אינה מסוגלת לשמר את אחרות האחר, לא ברור כיצד היא יכולה לשמש דוגמה לאיחוד של האתי עם הפוליטי. מעבר לכך, המשמעות של הרחבת האתיקה הלווינסית לתחום הפוליטי מחייבת תגובה אחראית לאחרים, ומעשים כמו גירוש הגר אל מחוץ לגבולות ישראל אינם מתיישבים עם חובה זו. לפיכך, במובן זה מדינת ישראל אינה מקיימת את ההבטחה של הארץ המובטחת — ההבטחה לקיים קהילה אתית, הוגנת, אחראית לאחר. אם נחזור למוטיב ההחמצה שנהוג לייחס לאירוע על הר נבו, ניתן לחשוב על החמצת האפשרות לכוונן על רקע הטראומה של אושוויץ מדינה ייחודית שתאחד את האתי עם הפוליטי, כפי שניבא לוינס. יחד עם משה ביצירה של

סגן-כהן, אנו מביטים לעברה של הבטחה שנותרה לא ממומשת. משה באותה יצירה מביט גם לעברנו והוא נראה עצוב ומיוסר — אולי בגלל האכזבה ממה שהוא רואה כאשר הוא מביט בנו, ממה שהפכנו להיות. כשמאמצים נקודת מבט לוינסית לצורך בחינת המציאות הישראלית כיום, נראה כי בדומה לתפילה "לשנה הבאה בירושלים", ההבטחה של הארץ הנשקפת למשה מהר נבו נותרת עתיד טהור, מוחלט, לא ניתנת לייצוג בהווה. בהקשר זה, לפחות, מימוש האיחוד של האתי עם הפוליטי נכשל.

ביבליוגרפיה

- אמיר, יונתן, 2004. "חזון מיכאל", מארב, 6.11.04, www.maarav.org.il/archive/classes/PUItem9208.html?lang=HEB&id=343.
- אפלטון, 1999. "המשתה", כתבי אפלטון ב, בתרגום יעקב ליבס, תל אביב: שוקן, עמ' 91–155.
- בלידשטיין, יעקב, תשס"ח. עצב נבו: מיתת משה במדרשי חז"ל, אלון שבות: הוצאת תבונות.
- ברגסון, אנרי, 1977. מסה על הנתונים הבלתי אמצעיים של התודעה, בתרגום יוסף אור, ירושלים: מאגנס.
- גילעת, יעל, 2006. "שיעור מולדת: עיון ביצירותיו של מיכאל סגן-כהן", הרצאה שנישאה בכנס מותר "התנ"ך באמנויות" באוניברסיטת תל-אביב, מרץ 2006, <http://info.ornanim.ac.il/home/home.exe/16737/23926>.
- גרסיאל, משה, 1987. מדרשי שמות במקרא, רמת גן: רביבים.
- דה סוסיר, פרדיננד, 2005. קורס בלשנות כללית, בתרגום אבנר להב (על פי המהדורה של שארל באיי ואלבר סשהיי, 1916), תל אביב: רסלינג.
- הד, דוד, 2001. "בין היענות להתייצבות", סטודיו — כתב עת לאמנות 122, עמ' 42–49.
- לוי, איתמר, 1994. "ציור עם ידיים בכיסים", מיכאל סגן כהן (קטלוג), ציורים 1978 עד כאן, רמת גן: המוזיאון לאמנות ישראלית.
- לוי, זאב, 2005, האחר והאחריות: עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס, ירושלים: מאגנס.
- לוינס, עמנואל, 2004א. הומניזם של האדם האחר, בתרגום סמדר בוסתן, ירושלים: מוסד ביאליק.
- _____, 2004ב. קריאות תלמודיות חדשות, בתרגום דניאל אפשטיין, תל אביב: שוקן.
- _____, 2007א. חירות קשה: מסות על היהדות, בתרגום עידו בסוק, תל אביב: רסלינג.
- _____, 2007ב. המוות והזמן, בתרגום אלי-ג'ורג' שטרית, תל אביב: רסלינג.
- _____, 2007ג. מעבר לפסוק, בתרגום אליזבט גולדוין, תל אביב: שוקן.
- _____, 2010. כוליות ואינסוף, בתרגום רמה איילון, ירושלים: מאגנס.
- מנדלסון, אמיתי, 2004א. "מיכאל סגן-כהן ציור-עיון: רב שיח עם זלי גורביץ", יוריק ורטה, איתמר לוי ואיתי מנדלסון, "חזון מיכאל: יצירתו של מיכאל סגן-כהן 1979–1999", ירושלים: מוזיאון ישראל.

____, 2004. "התנ"ך בצבעי יסוד: מקורות יצירתו של מיכאל סגן-כהן", חזון מיכאל: יצירתו של מיכאל סגן-כהן 1979–1999, ירושלים: מוזיאון ישראל.
 עפרת, גדעון, 2012. "ההר", המחסן של גדעון עפרת: ארכיון טקסטים, 20.2.12. <http://gideonofrat.wordpress.com/2012/02/20/%D7%94%D7%94%D7%A8/>
 פרויד, זיגמונד, 2009. משה האיש והדת המונותיאיסטית, בתרגום רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג.
 רוזנצוויג, פרנץ, 1993, כוכב הגאולה, בתרגום יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק.

Ainley, Alison, Peter Hughes and Tamra Wright, 1988. "The Paradox of Morality: An Interview with Emmanuel Levinas," in Robert Bernasconi and David Wood (eds.), *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*, London and New York: Routledge.

Aristotle, 1996. *Physics IV*, trans. Robin Waterfield, New York: Oxford University Press.
 Bernasconi, Robert, 1998. "Different Styles of Eschatology: Derrida's Take on Levinas' Political Messianism," *Research in Phenomenology* 28, pp. 3–19.

Caygill, Howard, 2002. *Levinas and the Political*, London and New York: Routledge.
 Chanter, Tina (ed.), 2001. *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*, University Park, Pa.: Pennsylvania University Press.

Cobb, William, 1993. "Commentary on the Symposium," *Plato's Erotic Dialogues*, New York: State University of New York Press, pp. 71–84.

Critchley, Simon, 1992. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Blackwell.

____, 2002. "Introduction," *Parallax* 8(3), pp. 1–4.

____, 2004. "Five Problems in Levinas's View of Politics and the Sketch of a Solution to Them," *Political Theory* 32(2), pp. 172–185.

Gibbs, Robert, 2000. *Why Ethics? Signs of Responsibilities*, Princeton: Princeton University Press.

Heidegger, Martin, 1996. *Being and Time*, trans. Joan Stambaugh, Albany: State University of New York Press.

Irigaray, Luce, 1991. "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity of Love," trans. Margaret Whitford, in Robert Bernasconi and Simon Critchley (eds.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington: Indiana University Press.

Levinas, Emmanuel, 1978. *Autrement qu'être*, La Haye: Kluwer Academic.

____, 1982. "La trace de l'Autre," *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin.

____, 1991. *Entre Nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Éditions Grasset and Frasquelle.

- _____, 2010. "Letter to Maurice Blanchot on the Creation of the State of Israel," *Critical Inquiry* 36, pp. 645–648.
- Lin, Yael, 2009. "Finding Time for a Fecund Feminine in Levinas's Thought," *Philosophy Today* 53, pp. 180–191.
- _____, 2013. *The Intersubjectivity of Time: Levinas and Infinite Responsibility*, Pittsburg: Duquesne University Press.
- Peperzak, Adriaan Theodor, 1993. *To the Other*, West Lafayette, Indiana: Purdue University Press.
- Robbins, Jill (ed.), 2001. "Reality Has Weight," *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, California: Stanford University Press, pp. 158–164.