

קדושת הב(ר)ית

ביתיות והלכה בעקבות לוינס

תומר יהוד

פתיחה

מאמר זה הוא ניסיון לדיבור על המקום שתופס עולם המצווה וההלכה בחוויה הקיומית של המאמין. הרעיונות המונחים במאמר הם פרי החוויה האישית שלי בזמן החורף החולף, בו עזבתי מקום שהיה לי לבית ועברתי למקום חדש וזר. המעבר המציאותי לווה כמובן גם במעבר בין עולמות שונים של מחשבה וחוויה. מעבר מעולם מסודר ומאורגן על פי הספר, עולם של נעימות וחום ביתי, לעולם כאוטי שבו השלטון נתון לאי-הסדר ולקור של הבדידות. בתוך עולם זה נפתח ניסיון למצוא אחיזה בדבר ממשי ויציב, והדיבורים במאמר זה הם חלק מאותו ניסיון.

לשם כך אפתח בתודעה המשתקפת מבין השיטין של פרק המשניות הראשון של מסכת קידושין¹. לאחר מכן אנסה להאיר מעט את הדברים בעזרת עיון פילוסופי בתפיסת 'הבית' בהגותו של לוינס. בחלקו האחרון של המאמר אשוב בחזרה מהעיון הפילוסופי לשפת האמונה, ואציע את התודעה הקיומית הלוינסית כאופציה ממשית עבור האדם המאמין של היום, זה החי בעולם שמכרסם בו הספק והשבר. אקדים ואומר כי אינני מתיימר לטעון כאן טענות, אלא בעיקר להציג משהו מהחוויה שלי ולהעמיד אותו כאופציה קיומית להזדהות או להפנמה עבור כל אדם שחפץ בכך.

¹ הדברים בחלק זה נלמדו והופנמו סביב הלימוד המשותף בחבורתנו, ועל כך תודתי נתונה להם.

משניות פרק א' בקידושין - משפחה ונחלה

מה בקצצה? – בשעה שהיה אדם מוכר שדה אחוזתו היו קרוביו מביאין חביות וממלין אותן קליות ואגוזים ושוברים לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומר נקצץ פלוני מאחוזתו. ובשעה שהיה מחזירה לו היו עושין כך ואמר חזר פלוני לאחוזתו. אמר ר' יוסה בי ר' בון: אף מי שהוא נושא אשה שאינה הוגנת לו היו קרוביו מביאין חביות וממלין אותן קליות ואגוזים ושוברים לפני התינוקות והתינוקות מלקטין ואומרים נקצץ פלוני ממשפחתו...²

פרק המשניות הראשון של מסכת קידושין עורר את ענינם של רבים³ בשל מבנהו המיוחד. מאמרים שונים נכתבו בניסיון להאיר במעט את סידורו של הפרק ואת המשמעות הנלווית אליו. בדבריי לא יהיה הרבה מן החידוש על פני מה שכבר נכתב,⁴ אך אנסה להציג בהם את הרעיון העיקרי העולה מתוך הפרק לטעמי.

כפי שניתן לחזות בבירור, פרק א' מחולק לשתי חטיבות ברורות: החטיבה הראשונה, שניתן לתחמה בגדול בין משניות א-ו, עוסקת בדרכי הקניינים בתחומים שונים. החטיבה השנייה (ז-י) עוסקת במצוות, כשעיסוקה הוא בשאלות של חיוב ופטור ממצוות. במבט פשוט נדמה שהקשר בין הנושאים שבשתי החטיבות רופף עד לא קיים. לאור זאת, השאלה המתבקשת היא על פשר הצבת נושאים אלו זה לצד זה. כמו כן, נדרש להבין את קישורם של שני הנושאים לעניינה של מסכת קידושין בכלל.

בחטיבה הראשונה המשנה פורסת את דרכי הקניין של אישה, עבד עברי, עבד כנעני, מיטלטלין וקרקעות. אם מתבוננים באופני הקניינים השונים ניתן ליצור חלוקה ברורה לשני סוגים של קניינים: מצד אחד עומדים קנייני הכסף והשטר ומצד שני

² ירושלמי קידושין פ"א ה"ה, ס' ע"ג.

³ לסיכום השיטות השונות במחקר מומלץ לעיין במאמרו של הרב ד"ר אברהם וולפיש, 'חקר עריכתו של פרק א במשנת קידושין- מאין ולאן?', נטועים יז, אלון שבות תשס"ח, עמ' 77-43. ניתן למוצאו גם באתר 'דעת': <http://www.daat.ac.il/daat/toshba/maamarim/heker-2.htm>.

⁴ ובעיקר במאמרו של נעם סמט, 'זהחוסה בי ינחל ארץ', נטועים יז, אלון שבות תשס"ח, עמ' 23-9. הרבה מן הרעיונות המשוקעים כאן לקוחים מתוך מאמר זה.

עומדים קנייני המעשה כמו משיכה, מסירה ורציעה⁵. את קנייני הכסף והשטר אנו מוצאים בקניין אישה, עבדים וקרקעות ואילו את קנייני המעשה אנו מוצאים בקניין יבמה, עבד נרצע, בהמות ומיטלטלין.

מהי משמעות ההבדל בין הקניינים השונים?

כפי שכבר עמד על הדברים ר' נעם סמט⁶, נדמה שהחלוקה היא בין קניינים שמשמעותם היא יותר הסכמית-חברתית ואינם פועלים באמצעות מעשה בגוף הדבר הנקנה, לבין קניינים שפעולתם היא דווקא במעשה.

בבהמה ומיטלטלין אין משמעות לפעולת הקניין מעבר לאחיזה בהם ולעמידתם לרשותך לצורך שימושך הפרטי. לכן קניינם נעשה בפעולה מעשית בגוף האובייקט הנקנה, המבטאת את הבעלות עליו. לעומת זאת קנייני האישה, העבדים והקרקעות עומדים במקום אחר לחלוטין.

בקניין אישה ניתן להאריך רבות. בקצרה, ניתן לראות לאורך סוגיות הגמרא בפרק כיצד מנסים חכמים להלך על החבל הדק בין המנגנון הקנייני הנדרש לביצוע הפעולה לבין העובדה שמדובר על יצירת ברית הדדית בין שניים, דבר המנוגד לכל דיבור על בעלות⁷. אופייה של ההתרחשות מקרין גם על אופי הקניין, ולכן הקידושין נעשים בקניינים שאינם פועלים בגוף הדבר הנקנה כפעולה המבטאת בעלות, אלא במעשים הסכמיים המבטאים כלפי חוץ את יצירת המסגרת החברתית של חיים משותפים⁸.

הנקודה המעניינת כאן היא מיקומו של קניין הקרקעות. לכאורה לא נראית סיבה לחלק בין קנייני מיטלטלין וקרקעות, שהרי שניהם אובייקטים דוממים שהקונה רוצה

⁵ ישנם גם יוצאי דופן קנייני הביאה והחזקה, אך כאן ברצוננו לעסוק רק בחלוקה הגסה. למעשה, נדמה שיוצאי הדופן דווקא מחזקים את האמור בפנים ואכמ"ל. עי' להלן הערה 9.

⁶ שם.

⁷ אני עצמי עמדתי על הדברים במאמרי על סוגיית 'מתנה על מנת להחזיר' המתפרסם בקונטרס הנוכחי. ע"ש.

⁸ בנוגע לעבדים אין ברצוני להרחיב, אך באופן פשוט גם אצלם לקניין משמעות חברתית יותר מפטרונית-אישית.

להעביר לבעלותו ושליטתו. מדוע, אם כן, נמצאים הקרקעות באותה הקטגוריה עם קניין האישה?⁹

נדמה שכאן מתבררת מחשבת המשנה ותודעתה לגבי מקומה של הנחלה והקרקע עבור האדם. יחסו של האדם לקרקע שבבעלותו איננו יחס של בעלות בלבד, אלא מכיל משמעות נוספת. נחלתו של האדם הינה סוג של הרחבת ה'אני' הפרטי והמשפחתי שלו וחלק מזהותו. תודעה זו מוכרת לנו היטב מספר רות, שם קונה בעז את השדה מיד נעמי "לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחְלָתוֹ". שמו של האדם מונח על נחלתו כשם שהוא על גופו בעודו בחיים. זו גם משמעותה של ההלכה הקובעת כי קרקע לעולם בחזקת בעליה קיימת¹⁰ - שמו של האדם מונח תמיד על קרקע זו ואין בעלותו מתמצית דווקא באחיזתו ועמידתו בה. לעומת זאת במיטלטלין ההלכה היא שחזקה מה שתחת יד אדם שלו¹¹, כיוון שמשמעות הבעלות בהם היא דווקא באחיזה.

דברים מעין אלה ניתן למצוא בתיאורו של אבי שגיא למשמעות מושג 'אהבת המולדת':

מולדת איננה חפץ שניתן לטלטלו, כגון ספר או פריט אהוב; היא שונה מהם באופן מהותי: היא קבועה 'שם', במרחב טריטוריאלי מוגדר. אם יחס של שליטה על חפץ עשוי לבטא אהבה ורצון להבטיח נגישות ונוכחות של החפץ בעולמו של האוהב - האם גם לגבי המולדת יחס רכושני המתגלם בשליטה וריבונות הוא יחס הולם, או שיש בו מהזיהום? [...] מי שמלאות הוויתו מכוננת על ידי רעיון המולדת לא רואה בה מושא של הכרתו ותודעתו היוצרת; הדיספוזיציה שלו אינה זו של הסובייקט הריבוני. הוא רואה עצמו בתוכה, כמי שכוונן על ידה. היא הפועלת והוא הנפעל. דקות ניסוח זו מגלה את יחס הקרבה שבין זיקת המולדת לזיקת

⁹ אמנם קרקעות אפשר לקנות גם בקניין חזקה, מה שלא אפשרי באישה. כמו כן, קניין החזקה לכאורה איננו הסכמי אלא פעולה מעשית בדבר הנקנה. אך ייתכן שקניין הביאה באישה מקביל לחזקה בקרקעות, ובעצם שניהם מבטאים יותר מעשה סמלי של שייכות מאשר מעשה של השתלטות. אך שוב, אכמ"ל.

¹⁰ ב"מ קב עמוד ב.

¹¹ ההלכה הקובעת כי משאירים את החפץ ביד מי שהחפץ נמצא אצלו, אינה מופיעה בש"ס אלא אצל הראשונים, לדוג' אצל הרא"ש ב"מ ב. ורמב"ן כתובות יט..

אהבה: בשתיהן מצויה הדיספוזיציה של נכבשות, של ההיענות וויתור על דיספוזיציה של הסובייקט הריבוני¹².

נדמה כי ניתן להקביל בין משמעות המולדת בתודעה הלאומית לבין משמעות הקרקע הפרטית עבור בעליה במבנה המשפחה המסורתית. לפיכך ניתן לומר כי הקרקע הינה מצד אחד הרחבה של ה'אני', אך ביחס הדדי היא גם מה שמכונן אותו ומעצב את זהותו הפרטית והחברתית. לאור זאת ניתן להבין את אופיו של קניין הקרקעות. הקניין נושא בתוכו משמעות חברתית בכך שהוא חותם את שם הקונה על הנחלה הנקנית. משום כך הוא נעשה בכסף ושטר, המבטאים את הרעיון ההסכמי-חברתי.

בכך ניתן גם לראות את קווי הדמיון שבין קניין אישה לקניין הקרקע. בשניהם אנו עדים לקניין שאינו מסתכם בבעלות ושליטה פיזית, אלא טעון גם במשמעויות נלוות השייכות יותר לעולם הרוחני. זיקה זו אף היא מהדהדת בספר רות באמירתו של בועז:

וְגַם אֶת רוֹת הַמְאֲבִיָּה אֲשֶׁת מַחְלוֹן קְנִינִי לִי לְאִשָּׁה לְהָקִים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחְלָתוֹ.¹³

קניין האישה נקשר כאן לקניין הקרקע, ושניהם נזכרים כחלק ממושג ה'נחלה'. נחלתו של האדם היא משפחתו ואדמתו.

תובנות אלו מובילות אותנו לשלב הבא, והוא הניסיון להבין את הקשר העומד בין שני חלקי הפרק. כפי שאמרנו, בחלקו השני עוסק הפרק בענייני מצוות. אינני מתיימר להעלות הקבלה בין חלק המצוות לחלק הקניינים, אלא לנסות ולהבין מדוע בחר העורך להרכיב את שני החלקים האלו תחת קורת גג אחת.

אצל פרשנינו הקלאסיים עלו כמה רעיונות להסבר הקשר בין שני החלקים. אחד מן ההסברים היפים מובא בפני יהושע:

¹² אבי שגיא, 'מול אחרים ואחרות', הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשע"ב, עמ' 126-124.

¹³ רות ד, י.

ועוד נראה דרבינו הקדוש לאחר שסידר כל הקנינין שבעולם במה קניין ושיש חילוק בכמה דברים בין קניין האישי לקניני האשה כגון האי דריש מכילתין ובין עבד לאמה וכל זה בקניני העולם הזה חזר לפרש קנין העולם האמיתי דלעולם הבא שאינו נקנה בשום דבר מהקניינים הקודמין שקונין קניני העולם הזה אלא בשכר קיום המצות כדאיתא במשנה בסוף פרקין¹⁴.

אנסה להלך בדרך דומה לזו של הפני יהושע, אך להעמיד הסבר אחר הקושר בין הנושאים של הפרק. המשנה האחרונה מהווה את סיומו של חלק המצוות, אך יחד עם זאת גם את חתימתו של הפרק כולו. נדמה, אם כן, כי המפתח למציאת הקשר בין החלקים נמצא במשנה האחרונה של הפרק, וכפי שנראה להלן ניתן למצוא בתוכה גם הקשרים מפרק הקניינים:

כל העושה מצוה אחת מטיבין לו ומאריכין לו ימיו ונוחל את הארץ וכל שאינו עושה מצוה אחת אין מטיבין לו ואין מאריכין לו ימיו ואינו נוחל את הארץ כל שישנו במקרא ובמשנה ובדרך ארץ לא במהרה הוא חוטא שנאמר (קהלת ד') והחוט המשולש לא במהרה ינתק וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ אינו מן הישוב.

המשנה קושרת בין לקיחת חלק בעולם המצוות ולימוד התורה לבין הזכייה באריכות ימים, נחלת הארץ והשתתפות ביישוב החברתי. מדובר על קשר ישיר: העושה כך וכך זוכה בכך בכך.

הפני יהושע לקח את המשנה לכיוון של מושגי שכר ועונש, ופירש את מושג הארץ כמדבר על עולם הבא. אני אשאר בגבולות העולם הזה, ואפרש את מושג 'הארץ' כמדבר על נחלתו הפרטית של האדם, קרקע ביתו. כמו כן, את היחס בין קיום המצוות לבין נחלת הארץ לא אסביר כיחסי שכר ועונש אלא באופן אחר, ארצי יותר. פרשנות זו מהדהדת לנו את מערכת ההקשרים של נחלה, בית, אישה ומשפחה שראינו בחלק הראשון של הפרק. לעולם הקשרים זה מוסיפה לנו המשנה גם את עולמם של המצוות

¹⁴ פני יהושע, קידושין כט..

וההלכה עבור האדם. היחס בין קיום המצוות לנחלת הארץ, דומה ליחס שבין ידיעת תורה ודרך ארץ ללְהִיּוֹת האדם חלק מן היישוב שבסיפא של המשנה. שם ברור כי ידיעת תורה ודרך ארץ היא עצמה המאפשרת לאדם לקחת חלק ביישוב.

באופן דומה נראה לומר כן אף לגבי קיום המצוות, שעצם שמירתם וקיומם הוא המאפשר לאדם את נחלת הארץ. משמעות הדבר היא שעולם המצוות וההלכה אף הוא חלק מהמרחב הביתי של האדם, בדומה לקרקע ולמשפחתו. בדומה למשפחה, האישה והקרקע, כך גם עולם המצווה וההלכה נושא בחובו מטען עודף של משמעות, החורג לעבר מושגי האינטימיות, היציבות והקביעות.

לשם העמקה במשמעות הקיומית והתודעתית של מושגים אלו, אסתייע במשנתו של עמנואל לוינס ובתפיסת 'הבית' ו'הנשי' שלו בפרט. דרכה ניגע בכיוון מחשבה מסוים לגבי מקומה של מערכת המצוות בתודעה הקיומית של המאמין היהודי.

'הבית' ו'הנשי' - אינטימיות ורוך

אני מבקש להלך בעקבות דבריו של אלי שיינפלד בספרו 'פלא הסובייקטיביות'¹⁵, הטוען כי הפרויקט הבסיסי במשנתו של לוינס הוא זה של שיקום הסובייקט. ובלשונו של לוינס עצמו, בתחילת 'כוליות ואינסוף':

ספר זה מציג אפוא את עצמו כהגנה על הסובייקטיביות, אולם הוא יתפוש אותה לא במישור המחאה האגואיסטית-גרידא שלה כנגד הכוליות ולא בחרדתה אל מול המוות, אלא כמכוננת באידאת האינסוף¹⁶.

בכך חובר לוינס למחשבתם של הוגים רבים¹⁷ המשתייכים לזרם האקזיסטנציאליסטי, שניסו להעמיד מחדש את הסובייקט הפרטי והקונקרטי, כתגובה למחשבה הפילוסופית האוניברסאלית והשיטתית הרווחת עד לזמנם. העיסוק בפילוסופיה המנסה להבין את העולם מתוך המשגה כוללת, קיבלה את ביטויה באופן חריג בהגותו של הגל, השוללת

¹⁵ אלי שיינפלד, 'פלא הסובייקטיביות', רסלינג, תל אביב 2007.

¹⁶ עמנואל לוינס, 'כוליות ואינסוף' (תרגום: רמה איילון), מאגנס, ירושלים תש"ע, עמ' 6.

¹⁷ ניתן למנות בתוכם את קירקגור, היידגר, סארטר, רוזנצווייג, ובמובן מסוים גם את ניטשה.

את הסובייקט הקונקרטי ומגדירה אותו רק ביחס לשיטה הכללית. הזרם האקזיסטנציאליסטי התכתב בעיקר עם הגותו של הגל ותפיסת הסובייקט שלו. את דרכו הייחודית של לוינס נציג בהמשך.

יחד עם זאת, לוינס נאלץ להתמודד עם אתגר פילוסופי נוסף - היציאה מן הסוליפסיזם¹⁸ של הסובייקט. אמנם - כפי שנרחיב להלן - הצליח לוינס להעמיד בדרכו שלו את הסובייקט בייחודיותו וחירותו, אך למעשה בכך נידון האדם לחירות אינסופית. חירות ליצור את העולם ואף את עצמו. בכך נעשה האדם למעין אלוהים. הביטוי הפילוסופי המפורסם ביותר לכך נמצא בדבריו של ניטשה:

אני מחפש את האלוהים! את האלוהים אני מחפש! [...] לאן פנה האלוהים? אנוכי אגידנו! אנחנו הרגנוהו - אתם ואני! כולנו רוצחיו!¹⁹

למות האל הניטשיאני, אשר קיבל את ביטויו באדישות המודרנית כלפי המטאפיזי, ישנן השלכות רחוקות אף יותר. אין מדובר אך ורק בביטול שאלת האל בעולם, אלא לביטולה של שאלת האדם בכלל. מות האל הוא גם מותו של האדם שאיבד את יציבותו הממשית בעולם. מעתה כבר אין עוגן ממשי החיצוני לסובייקט ומגביל את חירותו, והעולם כולו הופך ייצוגים ותופעות של האני, עולם חסר ממשות. למעשה, כעת הסובייקט מבצע כלפי העולם את מה שעשתה השיטה הפילוסופית לסובייקט - בולע אותו ומכיל אותו בתוך המוחלט של האני. זהו בדיוק הדבר שממנו רצה לוינס להימנע.

בכדי לצאת מבעיית הסוליפסיזם דרושה ישות החורגת מהסובייקט ואינה ניתנת לצמצום לתוך המרחב הפרטי שלו. לשם כך נדרש לוינס לתורת האחרות המפורסמת שלו: לוינס דיבר על 'האחר' שהוא הזולת המתגלה לאדם בפניו, המצוות עליו את הצו של 'לא תרצח'. משמעותו של הצו היא דרישה לראות בזולת רק את פניו המתגלים, אלו הנראים לרגע וחומקים בזה שאחריו, ולא לתפוס את הפנים כייצוג אובייקטיבי שהאדם

¹⁸ סוליפסיזם הוא הלחם של המילים "בלבד" ו"עצמו" בלטינית. תפיסה פילוסופית המטילה ספק בקיומם של דברים חיצוניים לתודעה העצמית של הסובייקט. אחד הביטויים המרכזיים של תפיסה זו הוא משפטו של דקארט: "אני חושב, משמע אני קיים", המטיל ספק בקיומו הממשי של כל דבר מלבד ה'אני' החושב.

¹⁹ פרידריך ניטשה, 'המדע העליון' (תרגום: 'אלדרד), שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ט, עמ' 274.

מצליח לאחוז בו ולהופכו למושג. הפנים אצל לוינס מבטאות את הצד הגלוי ביותר ובו זמנית את הצד הנעלם, הנשגב ביותר, או בשפת הפילוסופיה - את הפן הטורנסצנדנטי. הם מעבר לנראה, מעבר לנתפס:

הפנים נוכחות בסירובן להיות מוכלות. במובן זה אי אפשר להשיג אותן, לחבוק אותן. הן אינן נראות ואינן ממוששות, כיוון שבתחושת המגע או המישוש, זהותו של האני עוטפת את אחרותו של האובייקט, שהופך כך למוכל²⁰.

כך נוצר מרחב אינטר-סובייקטיבי אינסופי בין האדם לאחר, שמחד מניח תביעה מוסרית לפני האדם ובכך בעצם שולל את חירותו, אך מאידך דווקא הוא שמאפשר לאדם לצאת מהכלא הסוליפסיטי שהוא כלוא בו ולחיות בתוך עולם ממשי:

הזולת יכול [...] להתייצב מולי מעבר לכל מידה, באמצעות ההתערטלות המלאה והעירום המלא של עיניו חסרות ההגנה, באמצעות היושר, בכנות המוחלטת של מבטו. חוסר המנוחה הסוליפסיטי של התודעה הרואה את עצמה שבויה בעצמי, בכל הרפתקאותיה, מגיע בנקודה זו אל סופו: החיצוניות האמיתית היא במבט הזה האוסר עלי כל כיבוש²¹.

לטענת לוינס, לכל מחשבה קודם יחס מוסרי. המשמעות של אמירה זו היא, שלפני כל מחשבה המתעוררת בתודעת ה'אני' מונחת כבר מודעותו לקרבת 'האחר'. זוהי כוונת לוינס באומרו שהאתיקה קודמת לאונטולוגיה. למעשה, כוונתו היא שהאתיקה קודמת לתבונה בכלל. הכלים התבוניים שדרכם האדם רואה ומבין את העולם, מפענח אותו ומשוחח בו הם שיקוף לדרך בה הוא קודם פוגש את העולם. רק המפגש עם האחר הוא המעניק לאדם את השפה, את התבונה. לפני כן האדם סגור בעצמו, חסר יכולת לתקשר ולומר משהו על העולם:

המובן הוא פני הזולת, וכל פנייה אל המילה מצויה כבר בתוך הפנים אל פנים הקמאי של השפה. כל פנייה אל המילה מניחה

²⁰ כוליות ואינסוף, עמ' 159.

²¹ עמנואל לוינס, 'הפילוסופיה ואידיאת האינסוף' (תרגום: אלעד לפידות), עמ' י.

הבנה של המשמעות הראשונה, אך זוהי הבנה, שעוד בטרם תתפרש כ"תודעה של", היא חברה ומחויבות²².

הפנים של האחר פורצים אל עולמי מבחוץ. האני צריך להיפתח לפנים המתגלות אליו, ומציפות את תודעתו.

שיטה זו ספגה ביקורת לא קלה מכיוונו של פילוסוף צרפתי מפורסם אחר מהמאה הקודמת - ז'אק דרידה. בביקורתו על משנת לוינס הוא בעצם טוען שמטרתו של לוינס לעבור משפת יוון, השפה הפילוסופית של הכוליות, לעבר פילוסופיה יהודית של האחרות האינסופית המסרבת להיכלל בשיטה, לא עלתה יפה. לטענתו, כל זיקה כלפי האחר מניחה בחובה כבר דיבור על "ישות". כשהאדם פוגש בפניו של הזולת הוא קודם כל מניח את ישותו של הזולת. למעשה, אף מהלכו של לוינס הוא כך, משום שלדידו היחס עם הפנים המתגלים מניח כבר את האני הנפרד. לוינס בספרו מציג את התגבשות האני הנפרד כתנאי הכרחי לכינונו של היחס האתי, ובכך, לטענת דרידה, מאשר בעצמו את קדימותו של האונטולוגי על פני האתי. במילים אחרות - האונטולוגיה קודמת לאתיקה, בניגוד ליומרתו של לוינס.

ביקורת נוספת ודומה באה גם על ידי דרידה, אבל מהכיוון הפנומנולוגי²³. לוינס הציג במשנתו התגלות של הפנים אשר לטענתו חורגים מעבר לפנומנולוגי, הם אינם נתפסים כמושג, כאובייקט. אך לטענת דרידה, דיבור כזה מניח בחובו את הפנומנולוגי הראשוני. הפנים, כדי שיוכלו להזדהות בפני האדם כפנים חייבים להיות מוצגים לפניו, קרי - הם חייבות להופיע כתופעה. ובשורה התחתונה: לפי דרידה, ניסיונו של לוינס לשחרר את הסובייקט מהכלא הסוליפסיסטי שהוא שרוי בתוכו לא צלח.

בנקודה זו אנו מגיעים לנקודה אשר לְשָׁמָּה פנינו למשנתו של לוינס: ברצוני לטעון²⁴ כי במשנתו של לוינס על 'הבית' טמון הפיתרון לקושי הגדול שהציב בפניה דרידה. יתר על כן, טענתי היא שלוינס מציב אופציה ממשית, שהאדם עצמו יכול לבחור האם ללכת איתה או לאו.

²² שם, עמ' 170.

²³ פנומנולוגיה = חקר תהליך ההופעה של אובייקטים וההתנסות בהם בהכרה של הסובייקט.

²⁴ ובכך אני הולך בדרכו של אלי שיינפלד, שם.

כאמור, ביקורתו של דרידה מתבססת על כך שלעולם הופעתו של הזולת מניחה את קדימותו של 'האני', ובכך מכריחה את תפישת הזולת כמושג של 'האני'. אך למעשה, אם נתבונן בדבריו של לוינס על מושג 'הבית' נגלה שהוא מציג 'אחרות' ראשונית הקודמת לכינונו של האני.

לשם הבנת מקומו של מושג זה אציג תחילה בקצרה את השלב הראשון בתהליך של לוינס, בו מכונן ה'אני' את עצמו כ'יש' נפרד. כזכור, שאלת הסובייקטיביות הראשונית של לוינס הייתה כיצד ניתן לפרוץ את הכוליות ההגליאנית, המכילה את הסובייקט בתוך שיטה פילוסופית ומוחקת את הקונקרטיות והייחודיות שלו. לשם כך לוינס נדרש למצוא דבר החורג מתודעתו של 'האני', משום שהתודעה הינה אוניברסאלית ופועלת על ידי ייצוגים, ואינה מצליחה להגדיר את הסובייקט בייחודיותו. לפיכך, שבירת הכוליות לפי לוינס נעשית על ידי האני של ההנאה. לוינס מגדיר את היחס של האני עם העולם כחיס נהנתני. יחס זה אל העולם קודם ליחס של הייצוג הנעשה בתודעה:

אנו חיים מ"מרק טוב", מאוויר, מאור, ממראות עיניים, מעבודה, מרעיונות, משינה, וכדומה. אלה אינם אובייקטים לייצוג. אנו חיים מהם.²⁵

לוינס מאפיין את האני בראש ובראשונה כ"יש גופני". הוא דוחה את החלוקה של המסורת הפילוסופית הקלאסית שביין תודעה לגוף. לדידו, הגוף הוא אירוע בסיסי בכינון הסובייקטיביות. ההתייצבות, ההתמקמות הגופנית של האני בתוך העולם, ב"יסודות", קודמת ליחס הרפלקטיבי העומד אל מול העולם וחושב אותו:

אפשר לתאר את ההתכוונות של ההנאה כהיפוכה של ההתכוונות של הייצוג [...] השמירה על החיצוניות אינה מבטאת רק חיוב של העולם, אלא התמקמות גופנית בתוכו. [...] הגוף העירום והחסר-כול הוא עצם ההיפוך, שאי אפשר לצמצמו לכלל מחשבה, של הייצוג לחיים, של הסובייקטיביות המייצגת לחיים הנשענים על

²⁵ כוליות ואינסוף, עמ' 84.

אותם ייצוגים וחיים מהם. החוסר-כול של הגוף וצרכיו מחייבים את ה"חיצוניות" כבלתי מכוננת כקודמת לכל חיוב²⁶.

האני הוא התענגות, גופניות. הפילוסופיה של הכוליות מתעלמת ממימד זה של ה'אני' ובורחת להמשגה והכללה. אך למעשה, פעולת ההנאה של האדם היא המגדירה אותו לפני כל הבניה מושגית.

בהמשך הספר מתאר לוינס גם את חולשתו של גוף זה. ההנאה של האני מלווה בחרדה תמידית, בחוסר ביטחון קבוע מפני המחר. למרות האישור הרגעי של ה'אני' בהנאה מן היסודות של העולם, לעולם נוכחת אצלו תחושת חוסר ביטחון מהבלתי צפוי שטומן העתיד. אותם היסודות שמהם הוא שואב את הנאתו הם אלו שגם מאיימים עליו בחוסר יציבותם, בארעיותם. ה'אני' שלוינס האריך לתאר אותו בנושא את עצמו ומסתפק בעצמו, הוא למעשה אני קרוע המאיים באופן תמידי מהרגע הבא, מהעתיד, ובראש ובראשונה - מהמוות. הסוף הבלתי נמנע עומד לנגד עיניו תמיד, ומערער את שלווה קיומו הבטוחה.

אך חוויית הפחד והדאגה מוצאת נחמה ומזור הודות למציאותו של 'הבית'. לוינס מתנגד נחרצות לעמדתו של היידגר, שלפיה הנתון הפנומנולוגי הראשון של קיום האדם הוא היותו יש שהושלך אל העולם. לפי עמדה זו, האדם הוא יש שהויתו הראשונית היא אימה, המציינת את היות האדם יש שהוא לא בבית. לעומת זאת, לוינס מציג עמדה הרואה את הקיום האנושי הראשוני כקיום מוגן, חם ויציב, שסמלו הוא הבית. הבית מספק את מרחב הביטחון, החלומות, והארגון הראשוני של העולם:

הסובייקט המתבונן בעולם מניח אפוא את מאורע המגורים, את הנסיגה מהיסודות (כלומר מההנאה המיידית אם כי המודאגת לגבי המחר), את ההתכנסות בתוך האינטימיות של הבית²⁷.

האני אינו ניגש לעולם מתוך העולם אלא ממקום הנמצא מחוץ לעולם, מהבית. גם אותה ההתמקמות הראשונית שתיארנו לעיל, מובנת במלואה רק מתוך האירוע של הבית:

²⁶ שם, עמ' 100.

²⁷ שם, עמ' 123.

מעטה ואילך להתקיים משמעותו לגור. המגורים אינם העובדה הפשוטה של ממשותו האנונימית של היות המושלך לתוך הקיום כמו אבן שאדם זורק מאחוריו. מגורים הם התכנסות, ביאה אל העצמי, נסיגה לתוך העצמי כמו בארץ מקלט המסבירה פנים, העונה על הציפייה, המעניקה קבלת פנים אנושית.²⁸

ההפרדה של 'האני' אינה מתבצעת בעמידתו האיתנה בעולם, אלא בהתכנסות לתוך המרחב של הבית, ומתוכה הוא פונה אל העולם. אך אותו האירוע של הבית איננו הבסיסי ביותר אצל לוינס. הוא מכיל בתוכו את המפגש עם האחרות 'הנשית', שהינה התנאי לעצם ההתכנסות וההתבצרות של האדם בבית. התיזה הלוינסית על 'הנשי' מתוארת כקבלת הפנים לנכנס אל תוככי הבית. המשמעות החשובה של הנשי במשנתו של לוינס מתמצתת היטב אצל שיינפלד:

הנשי הוא אירוע קדם-פנומנולוגי של האחרות. הנשי הוא אירוע של האחרות שאינו "מופיע באור", אירוע שקודם ל"כינון הזהות של הזהה [=ה'אני']". במילים אחרות, הנשי מהווה אירוע של אחרות שאינו מותנה פנומנולוגית ושאינו מניח את הכינון האונטולוגי של הזהה.²⁹

הנשי מתאר את המפגש עם האחר הקודם לכינונו של האני כסובייקט. מפגש זה - בניגוד למפגש עם הזולת - איננו מתואר אצלו כטרנסצנדנטיות של השפה וגם אינו מתואר כהופעה של 'פנים':

הדיוור עדיין איננו הטרנסצנדנטיות של השפה. הזולת המקבל פנים באינטימיות איננו ה'אתם' של הפנים המתגלות בממד של גובה, אלא דווקא ה'את' הפמיליארי: שפה בלי לימוד, שפה חרישית, הסכמה ללא מילים, מבע בסוד [...] אחרות זו ממוקמת במישור אחר מן השפה, והיא אינה מייצגת בשום אופן שפה מקוטעת,

²⁸ שם, עמ' 125.

²⁹ אלי שיינפלד, שם, עמ' 101.

מגומגמת, יסודית עדיין. אדרבה, ההצנעה של נוכחות זו אוצרת בתוכה את כל האפשרויות ליחסים טרנסצנדנטיים עם הזולת.³⁰

בפילוסופיה של הנשי אנו נפגשים בצורה המובהקת ביותר עם האנטי-פנומנולוגיה של לוינס: הפנימיות של הבית בו נמצא 'הנשי' קודמת להופעה הפנומנולוגית של פני הזולת.

כעת ניתן לחזור לביקורתו של דרידה. נדמה שטעותו של דרידה טמונה בהתעלמותו ממימד זה אצל לוינס. ייתכן כי התעלמותו זו כרוכה בתפיסתו ההגותית של מושג המגורים. בניגוד למושג זה אצל לוינס, המתואר כמקום בו האדם מוצא את האינטימיות, הרוך והיציבות המאפשרת לו את פנייתו הבטוחה לעולם, מתאר דרידה את המגורים כמכילים מוות המקנן בתוך הבית³¹. בכך, בדומה להיידגר, מתאר דרידה את האדם כחוזה תחושה של זרות בעולם ושל מועקה. קריסת הביתיות היא החוט השזור את גישותיהם של היידגר ודרידה.

אך יש לשאול: האם התבוננות זו על העולם מוכרחת היא? נדמה שבמשנתו של לוינס מונחת הצעה אפשרית, אשר לטעמי נתונה היא לבחירתו של האדם. ניתן לתאר את האדם כתלוש וחסר בית, ולתאר את האחרות כזרה ומנוכרת. אך אפשר בהחלט גם אחרת. ניתן לחזור ליסודות המכוננים את הוויתו של האדם בעולם, ולפגוש בהם אחר שונה. אחר שהוא מקור של חום ומתיקות, אחר המעניק אינטימיות ותחושת יציבות בפנייה אל העולם. 'הנשי' של לוינס מקדים כל יחס של האדם עם העולם, ובכך מקדים כל דיבור פילוסופי שנוכח בו מימד של המשגה אלימה. רק מי שמוותר על מימדים אלו ומצייר את גישתו של האדם לעולם כ'זרוק' או את הבית כמכיל בתוכו זרות מאיימת, נשאר רק עם הסוליפיסיזם הבלתי נסבל של הסובייקט.

³⁰ כוליות ואינסוף, עמ' 125.

³¹ מה שמהדהד את האיום המתגלה בתוך המוכר והביתי במשנתו של פרויד (במסתו 'האלבית'), וכמובן גם את ההיות המושלך בעולם הנזכר של היידגר. להרחבה ראה גדעון עפרת, 'הברית והמילה של ז'אק דרידה', הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשס"ט, עמ' 188-192.

את הסוויץ' מהתיאוריה הלוינסית לדברי הבאים אבצע בסיוע דברים של לוינס עצמו, כפי שהובאו מפיו של דרידה בהספד שנשא ללוינס:

יום אחד, ברחוב מיכאל אנג'לו, בעיצומה של אחת משיחות אלו שהזיכרון שלהן כל כך יקר לי, אחת משיחות אלו שברק מחשבתו, טוב חיוכו, וההומור העדין של האליפסות שלו הציפו אור, לוינס אומר לי: "אתה יודע, מדברים הרבה על אתיקה כדי לתאר את מה שאני עושה, אבל מה שמעניין אותי בסופו של דבר, זה לא האתיקה, לא רק האתיקה, אלא הקדוש, קדושת הקדוש"

בעקבותיו, נצטרף גם אנו ונעבור מהשפה הפילוסופית התיאורטית לשפת האמונה.

"דברי חכמים כדרבנות וכמסמרות נטועים" – הלכה, ביתיות ויציבות

אינני מעוניין לדבר על המנגנון ההלכתי כחוקר ומתבונן מבחוץ, אלא להעלות שאלה ראשונית יותר, על מקומה של ההלכה בתודעת המאמין. כשאני מדבר על 'מקומה של ההלכה' כוונתי למבט פנומנולוגי השואל על התופעה שנקראת 'הלכה', ועל האופן בו היא נחוות אצל היהודי המאמין. נקודת המוצא לדבריי תהיה בשאלה הבאה: האם המאמין המודרני/פוסט מודרני מסוגל לדבר ולשוחח בשפת ההלכה באופן שהיא תהווה עבורו דבר משמעותי מחייו הדתיים?

כמובן ששאלה זו דורשת בירור בסיסי יותר של מטרת ההלכה ביהדות. אך שוב, שאלות אלו אינם מענייננו ואין ברצוני להיכנס לתוכם. אולם בכל זאת אתייחס להיבט אחד שיש לו חשיבות לענייננו, אשר נראה לי שניתן להתיימר ולהניח שהוא מוסכם על הכול: לפחות בהיבט מסוים שלה, מטרת ההלכה היא לאפשר ליהודי המאמין גישה אל האלוקי בתוך העולם הזה הארצי. אינני מתכוון רק לחוויית המפגש עימו, אלא לעיצוב אורח חייו של האדם באופן כזה שעולם הקדושה נוכח אצלו ואופף אותו. עולם המצוות וההלכה מתיימר ליצור מציאות של שגרת יומיום העטופה בקדושה.

לאור הנחה זו נחזור לראשונות ונשאל שוב: האם ניתן לומר שעולם ההלכה מתממש באיזשהו אופן בדרך זו בעולמו של האדם המאמין היום?

אבהיר את הבעיה שאני רוצה להציף: המאמין הדתי לאומי חי בעולם מפוצל של זהויות. מצד אחד הוא חי ומרגיש חלק אינטגרלי ורצוף משרשרת הדורות של יהודים מאמינים, כשהקיום ההלכתי הוא חלק מחוויית היומיום אצלו. יחד עם זאת, אנו חיים במרחב חיים משותף לכלל הציבור, מרחב שהוא חילוני בהגדרתו. במרחב זה לא מדברים על אלוקים, השגחה, קהילה ומסורת אלא על חוקי הפיזיקה, מקריות, מימוש עצמי, אינדיבידואליות וחופש. זהו מרחב שאנחנו נכנסים אליו בשמחה ורוצים להיות חלק ממנו - זהו בעצם 'העולם'. איננו חיים בעולם של הספרים ואיננו חפצים כך. אך כעת צריך לברר איזה מקום תופש העולם ההלכתי בתוך מרחב זה, המנותק מהקשר השפה הדתי? האם כשאנחנו מדברים על האל ועל ההשגחה אנחנו חווים את המושג, או שמא מדובר בשגרת לשון הנאמרת מהפה ולחוץ בלבד, כצפצוף הזורז, חסרת חיות ומשמעות דתית?

לכאורה, זהותו של המאמין הדתי לאומי כפי שתיארנו אותה, מצטיירת כתמונה הדומה לדיבורים שפגשנו אצל היידגר ודרידה: מושלכות בעולם לא מוכר חסר זהות ושרירותי, אובדן תחושת הביתיות, ביתיות שסועה וקרועה מבפנים. אכן, נראה שציור זה הולם את חוויתם של רבים בדור הצעיר של הציבור הדתי לאומי כיום. הדור הקודם של הציבור הדתי לאומי, דור הבנים של אנשי העלייה, הצליח בדרכו ליצור בתוך מרחב החיים החילוני עולם אידיאולוגי דתי בעל שפה פנימית משלו. עולם זה הצליח לייצר לכאורה תמונת עולם מורכבת של יהודי דתי השותף יחד עם זאת באורח חיים הישראלי. ערכים של התיישבות, של שילוב לימוד תורה יחד עם נטילת חלק במשימות כלל-לאומיות ועוד כהנה וכהנה, יצרו סדר במציאות: ברור לגמרי במה אנו מאמינים, מה שייך לתוך העולם הדתי ומה מחוץ לגבולותיו ומהן שאיפותינו. עם תפיסת עולם כזו ניתן היה לגשת ללא מורא לעיסוק ושותפות גם במרחב החולי של הציבור הכללי. השפה האידיאולוגית החזיקה את מי שבפנים, והעניקה לו תחושת בית גם בעולם התורה והמצווה. אך כיום, עם ירידת קרנו של השיח האידיאולוגי באופן שחלחל אף אל הציבור שלנו, נוצר פער מעיק בין הזהות הדתית והשפה שהיא מציעה לבין מרחב החיים היומיומי³². לפתע אין לשפה הדתית מבנה סגור משלה, והגבולות בינה לבין

³² אני נוגע כאן בקצה המזלג בסוגיה הדורשת עיון מצד עצמה, ושייכת לשאלות רחבות יותר של זהות דתית. דבריי הקצרים שכאן אינם אלא פתח קטן לנושא זה, ואין כאן יומרה לנסות ולבסס את הדברים בצורה רחבה ומשכנעת כיוון שאין זו מטרת מאמרי. העניין שמאמרי עוסק בו הוא רק השלכה אחת של

השפה של המרחב החילוני מיטשטשים עד לא קיימים. האם כיום ניתן לשלב בין העולמות באופן הרמוני?

ישי מבורך התייחס באחד ממאמריו³³ לתופעה זו, והציע להאיר את עולם המצוות וההלכה באור חדש. הצעתו מקבלת את המצב הקיים כבלתי פתיר, ובעצם מאמצת לתוכה את השיח הדרידריאני:

ההבנה כי התורה נושאת בחובה אחרות אניגמטית בבחינת 'שורש נעלם', מאירה את המצוות המתפרטות ממנה באור חדש – המצוות הן אי-תרבות... המצוות אינן אלא התארגנות סביבות ל'יותר מידי' האלוקי שבתורה. בכך המצוות אינן מתהוות להיות אורח חיים אלא סתירתו. במילים אחרות: אורח חיים של תורה ומצוות איננו ממצה עצמו אם לא קיים בו ממד 'מפריע', איזה 'יותר' או 'עודפות' הנוגה ממנו. קרי, אם המצוות מתהוות להיות עבור האדם אורח חיים קוהרנטי, המקיים את עצמו ללא הפרעה לנינוחות התרבותית של האדם, אזי קיום המצוות מאבד את הממד האלוקי שבו. המצוות אינן אלא התארגנות סביב 'היותר מידי' התורני ולא הקונסטרוקטים שעל גבם האדם בונה את עולמו היציב. הן מסמנות לאדם וקוראות לו להיפתח אל עבר 'תוכי החיים', אל עבר 'היותר' המצוי בהם.

ישי מבורך שולל כאן את התפיסה הרואה את עולם המצוות כאורח חיים המקנה לאדם 'רגילות אמונית', כעולם ביתי המעניק לאדם את ההקשר של אורח החיים הדתי, ומתוכו יכול המאמין לדבר את שפת האמונה כך שתהיה בעלת מובן ומשמעות עבורו. לדבריו, המאמין הדתי לאומי שחי במרחב חילוני איבד למעשה את הבית המעניק לשפתו את מובנה. הבית שלו לעולם נושא בתוכו אחרות דמונית, אחרות המערערת על תחושת המוכרות והאינטימיות של הבית. ודווקא באותה אחרות מונחת הנוכחות האלוקית, דווקא דרך העודפות של 'האחר' החבויה באורח החיים הדתי ומערערת על יציבותו

השאלות האלו. למעוניינים בהרחבה: לאחרונה יצא ספר חשוב, לטעמי, של ד"ר משה מאיר בהוצאת 'מאגנס' הנקרא 'שניים יחדיו', העוסק בשאלות האלו.
³³ 'אלוקות כזהות אחרת', טרם פורסם.

ניתן לחדור מבעד למשחק המסמנים של השפה האמונית ולגעת בממשי האלוקי. הממשי שאיננו חלק ממשחק השפה של שגרת התרבות הדתית.

אך האם זוהי האופציה היחידה העומדת בפני האדם המאמין? לטעמי, במשנתו של לוינס מונחת הצעה ממשית לא פחות, וכפי שאמרנו למעלה - זו שאלה של בחירה. בחירה בתנועה של התמסרות והיענות לאפשרות קיום החורגת מהעצמי, ל'אחר האינסופי'.

דרך דיבוריו של לוינס על 'הבית' ו'הנשי' ניתן לראות את מקומה של ההלכה כביתו של האדם הדתי, כמרחב האינטימיות שלו המאפשר לו את המגע עם העולם. המעשה ההלכתי מאפשר את חדירתו של האחר המטאפיזי לתוך העולם הזה כנוכחות נעדרת. נוכחות שהיא עדיין איננה השפה, ואיננה התגלות המתרחשת באור המובנות. האם נוכחות נעדרת זו היא בהכרח פצועה ושסועה? האם האחר הזה הוא דמוני?

אכן, אפשר גם אחרת. לפחות אצלי הוא אחרת. בחיי הדתיים אני חווה את עולם ההלכה כמעניק את הרוך והנעימות שבקיום, כמעניק יציבות ובית שלעולם ניתן להצטנף בו ולהרגיש בו תחושה של קבלת פנים מאירה. המקום הזה אצלי הוא סטרילי, ואין בו חדירה של אלמנטים זרים המערערים על יציבותו. הבית הזה הוא המאפשר גם את חדירתו של המטאפיזי, אך לא בדמותו של אחר מאיים ומכלה אלא בדמותו של מושג הברית. הבית הזה הוא מקומו של הברית ביני לבין האחר שמקבל את פניי בבית. אותו אחר שנוכח דווקא בהיעדרו, מקבל את פניי אך מסתיר את שלו.

אסיים בתיאור יפה שקראתי אצל הרב שג"ר, ההולם את התחושה שאני מצייר כאן:

לספר כמו משנה ברורה, לדוגמא, יש החיוניות שלו, הנובעת דווקא מהצד הפרגמטי הטמון בלמידת פרטי ההלכה ומהנכונות להתמסר לקיומם ולהיות נאמנים להם. אני רואה זאת לדוגמא בבית כנסת בבני ברק שבו לומדים בכניסת השבת, שהיא זמן רוחני של געגוע והשראה, את הלכות שבת על פי המשנה ברורה. [...] העיסוק בפרטי ההלכה מעורר בהם את השקט הפנימי, את המובנות של המציאות, המאפשרים להם לקבל את קדושת השבת. [...] ההשתייכות לעולם ההלכה אינה נובעת מצד הצייתנות

והנכונות שלי לקבל עליי עול מצוות, אלא מצד הקשר הפשוט לזרימת החיים ההלכתית, כאשר אנו שרויים בעולם ההלכתי לא מתוך נוקשות אידיאולוגית אלא מתוך ההכרה שאלו הם חיינו. אורח החיים ההלכתי משפיע עלינו בצורה הפשוטה ביותר, אפילו מבלי שנרגיש. [...] הפשיטות וזרימת החיים התורניים הטמונה בו מאפשרת בהירות רבה ביחס לאורחות החיים, ומקלה על ההתמודדות עימם מזווית מאוזנת בגלל השפה שהיא נותנת והגבולות שהיא מאפשרת.³⁴

ההתמסרות לעולמה של הלכה יוצרת אצל האדם תנועה של יציאה מעצמי, המאפשרת את חווית הקיום הביתי. בית המעניק מובנות, ארגון וסדר בכאוס של המציאות.

סיכום וחתימה

פתחתי את דבריי בקריאה בפרק ראשון של קידושין, שם ראינו כיצד המושגים אישה, משפחה, קרקע ומצוות נשזרים למערכת הקשרים אחת. ניתן לומר כי המשותף למערכת הקשרים זו אצל חז"ל הוא היותם חלק מהסדר שבמציאות. אדם אינו נולד בתוך חלל ריק אלא לתוך משפחה ולתוך נוף ילדות משלו, שמתוכם הוא קורא את המציאות. בהמשך חייו אדם יוצר לעצמו תא משפחתי באמצעות נשיאת אישה והבאת ילדים לעולם, כשהמשפחה מהווה אף היא חלק מהסדר והארגון של המציאות. לתוך מרחב החיים הזה נשזר עולם המצווה וההלכה, שמעבר להיותם טקסים דתיים הם מעניקים לאדם גם בית מטאפיזי, מקום בעולם שיוצר אצלו מובנות וסדר.

משם המשכתי לדבריו של לוינס שהנהיר לנו את תודעת הבית בשפה הפילוסופית. עיקרה של משנתו של לוינס הוא להעניק לסובייקט קיום ממשי במציאות. לשם כך מדבר לוינס על אודות 'האחר' המתגלה לאדם מבחוץ, וחורג מאפשרות הייצוג של הסובייקט. בכך הוא מצד אחד מגביל את תחושת החירות האינסופית של האדם, אך יחד עם זאת גואל אותו מהבידוד הסוליפיסטי שלו ומעניק למציאות ממשות. דרידה ביקר את לוינס וטען שהוא נכשל במשימתו, כיוון שאף תודעת 'האחר' מניחה כבר את

³⁴ הרב שג"ר, 'שיעורים בליקוטי מוהר"ן חלק א', אלון שבות תשע"ב, עמ' 104-105.

קיומו של הסובייקט המכונן אותה. את ההתמודדות עם ביקורתו של דרידה ביצענו באמצעות מושג 'הבית' של לוינס. ראינו כיצד הבית מהווה מקום קדם-תודעתי שבו שוכן 'האחר הנשי'. זהו מקום הקודם לדיבור ולשפה ואיננו מתגלה לאדם אלא מקבל את פניו. בכך הוא מעניק לאדם מקום ממשי בעולם. טענתי היא שהכשל אצל דרידה הוא סירובו להכיר במקום כמו הבית בחוויה הקיומית של האדם, ואצלו חווית הקיום הראשוני של הסובייקט היא של מושלכות וזרות בעולם. הסובייקט שלו חסר את מוצקות הקיום וכלוא בכלא של עצמו. לטענתי התיאור אצל דרידה איננו מוכרח אלא פרי בחירתו של האדם, ולוינס במשנתו מציע אופציה ממשית חלופית ניתנת לאימוץ אצל כל אדם. היא רק דורשת היענות ופתיחות לחריגה מעצמי ולקבלה של 'האחר האינסופי'.

את תודעת הבית ו'הנשי' הלוינסית תרגמנו חזרה לשפת האמונה, והקבלנו אותה לתודעה של עולם המצווה וההלכה עימה נפגשנו במשניות קידושין. הצגנו את הבעיה העומדת בפני המאמין בימינו הנוגעת לפער שבין שפתו הדתית לבין השפה של 'הרחוב' החילוני והמערבי. הצגנו דרך התמודדות אחת בדבריו של ישי מבורך, המייצג את התודעה הדרידיאנית ומנציח את הפער והשבר, ודווקא דרכם רואה את האופציה לגעת בממשי האלוקי. אנחנו לעומת זאת בחרנו בדרך אחרת, דרכו של לוינס. התודעה הלוינסית מקבלת את הפער הקיים בין האלוקי והממשי לתודעת הסובייקט, אך רואה בו דווקא את המקום הביתי האינטימי המעניק לאדם את הרוח והנעימות של הקיום.

ולסיום דבריי, חשוב להדגיש: בחוויה הקיומית שאני מציג אינני מתכוון לחיים הרואים את המציאות בפריזמה ההלכתית של ספרי הקודש, ומתעלמים מהמציאות הקונקרטי והמוחשית. להיפך - אני מתאר חיים החווים את המציאות והמרחב החילוני במלואו, על כל ההשלכות שלו. אך יחד עם זאת, אני מוצא בדבריו של לוינס אופציה אפשרית למציאת מקום של אינטימיות ויציבות דתית גם בתוך המציאות הזו. מקום בו ניתן לדבר על 'קדושה', על 'מצוות' ועל 'אלוקים' ולהרגיש בבית. מקום זה, בהתאם לדבריו של לוינס, "אינו נראה באור". הוא איננו מונח בתודעה ואיננו מיוצג על ידה, לא ניתן לדבר עליו אלא לחוות אותו, ולחוש אותו. ממילא הוא גם איננו בעל תוכן מסוים. לכן איני מתאר כאן תחושה של זהות וביתיות עם כל סעיף וסעיף בשולחן ערוך, אלא חוויה ראשונית קדם-תודעית כלפי מוסד ההלכה בכללותו, במשמעות הקיומית שלו

כלפיי כיהודי. דומני שפתיחות למימד הזה של עולם ההלכה יכולה לאפשר גם את נתינת האמון בו. אכן, פעמים רבות אני מוצא את עצמי מתוסכל מאלמנטים מסוימים הקיימים בתוך המערכת ההלכתית, ומוצא קשיים באופן התגבשותה ומימושה בימינו. אך יחד עם זאת, המקום שעולם המצווה וההלכה נוכח בקיומי איננו מאפשר לי לוותר עליו ולזרוק אותו אחרי גווי, אלא לתת בו את האמון ולחיות אותו באופן רך יותר. באופן כזה שאזכה, אולי, לנחול עימו את הארץ.