

## על הסף - בגבולה של היבדלות מרחבית

עדנה לנגנטל

### תקציר

מאמר זה מציע נקודת מבט על הסביבה הבנויה, המנסה להעשיר את מחשבותינו על תכנון מזווית איכותנית, בפרט מנקודת מבט אתית, שהיא בעלת פוטנציאל לעיצוב מדיניות עירונית. נקודת המוצא מתבססת על מושג הכנסת אורחים בהגותו של הפילוסוף הצרפתי עמנואל לוינס. להכנסת האורחים, עבורו יש משמעות אתית והיא אירוע המתרחש מתוך מתח מהותני, בגבול בין האני לאחר. מחד זוהי קבלת פני האחר אל הבית בברכה, בכיבוד זרותו, ומאידך יש בהכנסת האורח איום והסתכנות באבדן הרכוש על ידי אותו אחר. אנסה להצביע כיצד פתיחת הבית בפני האחר היא מעשה אתי המעמיד שינוי גישה מרחבי ביחס לסביבה הבנויה, הנע בין קנה המידה השונים מהמרחב הביתי עד לאורבאני.

רובנו כיום חיים בסביבה אורבאנית, סביבה אשר מרחביה מורכבים משטחים בנויים המעוצבים על ידי חזיתות מבנים. מאמר זה קורא תיגר על הרעיון של הבנת חזיתות המבנים כהיראות חיצונית, שטוחה המסגרת או מייצגת את תכני המבנים. אמנם, לוינס לא עשה חיבור מפורש לתחום זה, אך אני מעוניינת להציע קשר קונקרטי להבנת חזית המבנה כסיטואציה המשמרת מתח בין ההתכנסות הביתה פנימה, לבין ההתרחשות הבאה מבחוץ, בקבלת פני האחר. תנועה כפולה זו מרמזת על כל החזית כאזור גבול, כמקום, אשר בלב ליבו מתקיים מתח, קונפליקט מהותי, מרחב של הכנסת אורחים.

אמנם ערים מאופיינות בקונפליקטים שונים המתקיימים במקומות שונים בין אם הם פוליטיים אתניים או כלכליים, אולם במאמר זה מעוניין להציע כי אין המדובר בחלל המכיל קונפליקטים כי אם במבנה קונפליקטואלי של העיר הנמצא מתחת לפני השטח ושתמיד הינו חלק מהחלל האורבאני. מבחינה אתית על מתכנני ערים לדאוג ולשמר פלורליות זו, המתקיימת בבסיס היחידה האורבאנית היוצרת חלל הטרונגי, כזה שאף פעם לא יכול להיות נייטרלי, והוא תמיד טעון במתח בין מארח לאורח. מילות מפתח: אחרות, אתיקה, הכנסת אורחים, חזיתות, לוינס, עירוניות, קונפליקט.

### הקדמה

השאלה בדבר הכנסת אורחים הנה מקיפה. הדיון בה מתפתח במקביל להתפתחות התרבות המערבית אולם היא נמצאת כתמה מרכזית כמעט בכל

דת ותרבות, ויש לה משמעויות שונות תלויות מקום ותקופה. מרכזיותה מודגשת היות והיא מגדירה את הדבר היסודי ביותר בכל יחסים חברתיים ומרחביים.

בעת המודרנית, הכנסת האורחים התרחקה באופן ניכר מהשיח הדתי-תיאולוגי, בו חל איסור על הקשר בין הממד הכלכלי לאקט הכנסת אורחים, היות והאורח נתפס כמי שנברא בצלמו של האל ועל כן זכאי להכנסת האורחים. השינוי והריחוק מהממד התיאולוגי בעת המודרנית ניכר על כן בשני היבטים עיקריים: האחד, נקשר לתעשיית הכנסת אורחים, דהיינו תיירות; ובשני הכנסת האורחים נדונה כחלק מהשיח החברתי-פוליטי, שבו האורח מכונה "זר" ונתפס כעוין ללאום או לקבוצה המארחים. שני היבטים אלה דחקו את חשיבות הדיון התיאולוגי. התיירות, ענף כלכלי במהותו, מנוגד לרעיון הדתי שעל פיו נאסר על אקט הכנסת האורחים להיות בעל מימד כלכלי. גם בהקשר החברתי-פוליטי, הזר, במקום להיתפש כאחר באופן מוחלט, הקשור לאלוהי ועל כן זכאי לקבל כבוד מוחלט מצד מארחו, נעשה לגורם מעורר פחד, חרדה ושנאה. יתכן שבהכנסת האורחים שאינה מופרדת מן התחום הדתי יש משהו מן הארכאי, כמיהה נוסטלגית לתחושה אבודה של הרמוניה חברתית. למרות אנכרוניזם זה, נראה כי הדיון בהכנסת האורחים התגלה במאה האחרונה כרעיון מרכזי וחשוב העוסק בשאלות אתיות. שאלות אשר באופן אינהרנטי מקושרות לאופן מיקומו בעולם, זאת היות והשרש היווני של המושג 'אתיקה', במשמעותו המקורית הוא מקום או תחום אליו חוזרים בעלי חיים כאל סביבתם הטבעית, האזור בעולם שאליו בני האדם חוזרים כאל ביתם (Heidegger 1996: 256). לא רק באופן המילולי כמקום מגורים, אלא כבית שאינו בהכרח בית מסוים, חלקה, מחוז או מדינה ספציפיים, אלא מה שמשמש להשתכנות, מקום שבו בני-אדם יכולים לשכון, להיות בבית. האתוס הוא הדרך שבה בני אדם מתקיימים בעולם דרך השכינה שלהם<sup>4</sup>. מקום השתכנותו של האדם הוא התחום הביתי המוכר, אך אזור זה פתוח לנוכחות אחרת אל עבר מי שבא מבחוץ אל הזר הלא מוכר. או במילים אחרות ניתן לומר כאתוס הוא פתיחות מקום המגורים המוכר לאדם בפני מה שאינו מוכר. לכן מה שעומד על הפרק בהתעניינות המחודשת בדיון בהכנסת אורחים אינו רק כמיהה נוסטלגית להרמוניה חברתית, אלא פתיחת מקום חשוב לשאלות אתיות ומרחביות שהיא מעלה. שאלות המצביעות על מתח בין אחרות חסרת שם לבין זהות, באות לידי ביטוי בעסוק ההולך וגובר, בשנים האחרונות, לדוגמה, במאמרים הדנים במדיניות מקומית כלפי מהגרים בערים שונות, הנובע מהגירה קבועה של מהגרי עבודה ומשפחותיהם ששינו את פני אירופה במשך ממספר עשורים.

בספרו *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* ז'אק דרידה (Derrida 1992: 76-78) מדגיש את האופי הסותר את האנטינומיה של חובת הכנסת אורחים. חובה המכתיבה את הקבלה בברכה את הזרים במטרה לשלב אותם, אך בו בזמן לכבד אותם בזרותם. "אותה חובה מכתובה לכבד שונות, מיעוטים, ייחודיות אך גם את האוניברסאליות של חוק רשמי, את הרצון לתרגום, להסכמה, לחד-משמעיות..." (Derrida 1992: 77) הוא מצביע על כך ששתי תפיסות אלה של חוב, מתחרות זו בזו, ומחלקות את המודעות האירופאית הלאומית כיום. ובכך באה לידי ביטוי והסתירה ההדדית המאפיינת כל אקט של הכנסת אורחים.

מכאן כי האתיקה של הכנסת אורחים נמצאת בקונפליקט עם יחוקי הכנסת אורחים' בה שלטו מוסכמות הציוויליזציה המערבית, אשר הניחו מראש ייצוג חיובי של זהות אישית, פוליטית או קהילתית וחוק פורמאלי שהסדיר את היחסים בין אם הם אורחים מסחריים ובין אישיים. האתיקה של הכנסת אורחים לעומתם מייצגת אתגר של יחסים 'בלתי אפשריים' ללא עיקרון מכוון. הם בעלי מבנה קונפליקטואלי בו המארח מחויב להכניס את הזר לביתו אך בו בעת לכבד את זרותו, לקרוא לו בשם ולהשאיר אותו בחוסר שם, ובעיקר לברך את הזר בביתו ולהסתכן בכך שהוא יאבד את רכושו.

חשיבותו של הדיון בהכנסת אורחים לחיבור זה נובעת מכך שהכנסת אורחים היא אקט באמצעותו הבית בונה עצמו דרך הפניה החוצה. אולם המפגש עם מה שלא ניתן לכנותו בשם מצביע על כך שהכנסת האורחים נשענת כבר על ראשוניות של יחסים פנימיים מהותיים מעבר לזהות. היא מאפשרת לבנות זהות וגם קוראת עליה תיגר.

מורכבות זו ניתן לראות בחקירתו של אמיל בנבניסטי (-1997: 33 Benveniste 42) המראה, כי המושג "הכנסת אורחים" נובע משתי משמעויות של מילים. המילה הלטינית hospes מורכבת משני אלמנטים hosti-pet-s, והיא בעלת שני שורשים, hostis שמשמעו מארח או אורח, ו-pet שמשמעו אדון, הכפוף ראשית כל לעצמו ומציינים במקור "זהות אישית". כאשר מחברים את שתי ההבנות הנובעות מן השורשים מהם מורכב המילה הכנסת האורחים, מגלים כי מושג זה רומז על האחדה של שתי תפישות מנוגדות, מצד אחד אירוח, יחס הפתוח אל האחר, בו יש מימד של כוח הנתון לאורח. זאת בשל חובתו של המארח. מצד שני אדנות וזהות אישית של המארח, שבהם בא לידי ביטוי כוחו של המארח. זה שמכניס אורחים, חייב להיות אדון אצל עצמו (chez soi). המקום הזה אינו רק מקום מגוריו, מיכל בו הוא קובע את החוקים, אלא העובדה שזה ביתו מצביעה על כך שהוא משתכן אצל עצמו בזהותו הוא, שממנו הוא מכניס אורחים, ממקום בו הוא בבית אצל עצמו. הכנסת אורחים טומנת בחובה את המתח הבסיסי בין חיזוק הזהות העצמית לבין היפתחות אל עבר האחר, או בין הבלטה של זהות המארח לבין האופי ההטרונמי של חובת הכנסת אורחים.

המאמר מתחלק לשני חלקים עיקריים:

חלק הראשון דן במושג הכנסת אורחים ומצביע עליו כפעולה המגלמת מתח מובנה בין שתי עמדות עקרוניות, בין הכנסת אורחים שמטרתה היא הדגשה ובנית זהות המארח לעומת הכנסת אורחים הפתוחה אל עבר אחרות מוחלטת, אותן לוינס מזהה עם שתי דמויות מיתולוגיות. בסעיף הראשון מוצגת הדמות המזוהה עם המסורת הפילוסופית שהיא בראש ובראשונה יוונית, המגולמת בצורה הטובה ביותר במיתוס השיבה הביתה של אודיסאוס. ובשני מוצגת הדמות השנייה המזוהה עם המסורת היהודית, מהווה מבחינת לוינס אלטרנטיבה לאתוס הפילוסופי, דהיינו דמותו של אברהם, סיפור מסעו וסיפור הכנסת האורחים.

חלק שני דן ביחס בין האני לאחר, לזר במרחב העירוני המייצג עבור לוינס את אחד האתרים המודרניים המעוררים בו זמנית אימה ותקווה. והוא בעל שני סעיפים. כאשר בסעיף הראשון אצביע על החשש כי מרחב זה מטשטש את היחס לאחרות ואינו משאיר פתח לאחרות, חשש המקושר באופן אינהרנטי לביקורתו על הבעייתיות על מחשבה הפילוסופית לאופן שבו הסובייקט פוגש

בעולם את הזולת. לעומת הסעיף השני, בו הדיון מצביע על התקיימותה של תקווה לגבי החלל העירוני, היות ובעיר יש אחרים רבים ועל כן יתכן ויתקיימו בה יחסים אתיים בניהם. כאן יתקיים דיון קונקרטי במושג הכנסת אורחים כפי שהוא מופיע לדעתי במרחב העירוני ובפרט בחזיתות במבנים במרחב זה.

### הכנסת אורחים - שימור ובנית זהות המארח

סיפורו של אודיסאוס יכול להרחיב את הבנתנו, כאשר מטרתה של הכנסת האורחים היא לשמר ולהגן על זהותו של המארח, כמו גם על משפחתו ומדינתו שאותן הוא מנהיג, היות ובו מגולמת בצורה מובהקת גישה זו. כאן הכנסת האורחים מייצגת איום על ריבונות האדון או המנהיג. ביתו של אודיסאוס מייצג יעד כללי של הכנסת אורחים, המשקף את ריבונות המדינה ובעיקר את ריבונותו של הסובייקט עצמו. אודיסאוס נתפס לעיתים קרובות כדמות שעברה שיקום דיאלקטי של זהותה. הוא האדון העוזב את ביתו רק כדי לחזור אליו, תוך שהוא מחזיר לעצמו את ה-chez soi.<sup>2</sup> לפי לוינס אנו עדיין מצויים בתחומי "כוח הכבידה" של הנחות היסוד של שדה השיח שבנו היוונים. מיתוס מרכזי זה, אבן יסוד של התרבות המערבית, מתווה, לטענתנו, את קריאת הכיוון ואת קווי היסוד של המסורת הפילוסופית. גיבור המיתוס, אודיסאוס, מלכה של איתקה, מופע כארכיטיפ מופתי של חזרה אל נקודת המוצא, אל המולדת, לאחר מסע בן עשר השנים. "מסלולה של הפילוסופיה נשאר מסלולו של אודיסאוס, שההרפתקה שלו בעולם לא הייתה אלא החזרה לאי מולדתו – ההסתפקות ב"זהה", אי הכרה ב"אחר". (לוינס 2004: 61) המיתוס מספר על תלאותיו של אודיסאוס, מן הרגע שבו הוא יוצא מאיתקה מולדתו כדי להילחם בטרואיה, לאורך נדודיו והשתתפותו במלחמות שונות, ועד לחזרתו לאיתקה. הכנסת האורחים, פתיחת ביתו למחוזרים לא נאמנים, לאורחים גולנים המשתמשים ברכושו, מייצגת את הנישול, אף אם יהיה זה נישול זמני בלבד, של מעמדו כאדון הבית, שאותו הוא משיב לעצמו כאשר הוא מגרש את הזרים ומחזיר לעצמו את הבעלות על שלו. אודיסאוס מייצג את טוהר העצמיות. מאבקו של אודיסאוס הוא הניסיון להבחין בין אורח למארח, אולם למרות ניצחונו, באופן עקרוני האפשרות הזו מלווה בחוסר ביטחון, האפשרות של חוסר בית מצויה בעצם אפשרות השיבה הביתה. האיום מתמיד בה בדיוק מפני שהבית או האצל עצמו, הוא נקודת היציאה שאליה צריך הסובייקט לחזור בשיקום הדיאלקטי של הזהות. האיום על מקום זה הוא האיום שיכול להוביל לאובדן הזהות. לפי לוינס, מיתוס זה מדגים את העדפתה של המחשבה המערבית את המוכר, הידוע, הזהה, על פני מה שאינו מוכר. יש כאן סירוב להתמודד עם אחרות רדיקלית שאינה רק תחנה בדרך הביתה, זהו ניסיון לרתום כל אחרות למבנה המסע הראשוני ולקצהו, השיבה. האני המרוכז בעצמו מבצע, על פי לוינס, מהלך של כוליות. (Levinas 1979: 15) זהו סובייקט המבקש לתחזק את מבנהו על ידי הכלת האחר בתחומיו. ניסיון זה הוא במהותו נקיטת עמדה אלימה כלפי האחר. זה צעד המבקש להרוס את אחרותו של האחר.

אולם פתיחת הבית בפני האחר היא בדיוק מה שאקט הכנסת האורחים אמור לעשות. זהו המימד האתי הנמצא בבסיס מעשה זה. להיות מארח אין משמעו רק לשכון אצל עצמי, אלא לפתוח את מרחב העצמי בפני הבלתי מוכר, שאינו שיקוף או היפוך שלילי של המארח, כי אם אחר באופן מוחלט. האתיקה

של הכנסת האורחים מייצגת את האתגר של שמירת המתח בין המחויבות להכניס הביתה פנימה את האחר ולכבד את אחרותו, בחוסר היכולת לקרוא לו בשם, לברך אותו במקום שבו הוא מרגיש בבית, לבין החשש או האיום מפני אבדן הבית והרכוש לאותו אחר. יש כאן קשר כפול שיש לו השלכות מעבר להכנסת האורחים כנוהג חברתי, והוא קשור באופן מהותי לאתיקה. אולי אף ניתן לטעון שהאתיקה במהותה היא תמיד כבר אתיקה של הכנסת אורחים.

### הכנסת אורחים - אל עבר אחרות מוחלטת

לעומת סיפור אודיסאוס השב לביתו, מבקש לוינס להציע דימוי אחר לאתוס הפילוסופי: זהו סיפורו של אברהם.

אנו מבקשים להנגיד למיתוס של יוליסס שחוזר לאיתקה, את הסיפור של אברהם שעוזב את ארץ אביו לעד, עבור האדמה הלא ידועה עדיין, ואוסר על משרתו להביא את בנו חזרה, אפילו, לנקודת עזיבה (-1986: Levinas 359).

הסיפור המקראי מתחיל בעקירתו של אברהם ממולדתו הישנה ובהתנתקותו מערכי תרבות ישנים. אברהם מצווה על ידי האל הנגלה אליו לקום וללכת: "לך-לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, אל-הארץ, אשר ארצך". (בראשית, י"ב: א') על פי צו האל, על אברהם לנדוד למקום חדש. הוא יוצא לארץ אחרת, עוזב את המוכר ויוצא אל הזר.

לעומת המסורת הפילוסופית שנטתה להעדיף את תפישת הזהות כדרך להבנת הסובייקט, קורא לוינס להבנה חדשה של הסובייקט "כמקבל את פני האחר, כהכנסת אורחים". (Levinas 1979: 27) אולם ביקורת הזו אינה מעמידה עצמה בניגוד לגנאלוגיה ההיסטורית והלשונית של הכנסת אורחים, אלא שופכת אור על הסתירה המהותית העומדת בלב ליבו של אקט הכנסת האורחים. לטענתו, הזהות העצמית של האני, של המארח, היא תנאי מוקדם לכל אקט של הכנסת אורחים. האני חי בעולם שבו הוא נמצא, אצל עצמו, מעצם מהותו. (Levinas 1979: 36) לוינס הדגיש כי ה-יאצל עצמו אינו מיכל, אלא אתר שבו האני יכול. (Levinas 1979: 37) לאפיון זה יש השלכות חשובות גם על יחסי הכנסת אורחים. על אף שהאני בהכרח חי בעולם שבו הוא אצל עצמו והמתאפיין בהיותו יכול, האתיקה דורשת כי זהותו לא תהיה תלויה או תצריך הפעלת כוח על האחר המוחלט. למעשה, האתיקה היא המפגש עם אחרות המעמידה בשאלה את ה-יאצל עצמו. הכנסת האורחים של אברהם קוראת תיגר על תפישת הזהות באמצעות בניה של סובייקטיביות התלויה באחר, תלות שמאפיינת את הסובייקטיביות המתכוננת בקבלת האלוהי, הקמה אל מול האחרות המוחלטת, הכנסת אורחים כפי שהיא מופיעה בספר בראשית פרק י"ח.

המקרא מספר על אברהם היושב בפתח האוהל, כאשר משום מקום מופיעים שלושה אנשים הוא יוצא בריצה לפגוש בהם ולהציע את הכנסת האורחים. רק כאשר הוא רואה את האורחים הפוטנציאליים הוא עוזב למענם, את תחומו בצל אוהלו, את ה-chez soi. ראשית יש לאברהם את ה-יאצל עצמו, את התחום הפרטי שממנו הוא רץ אל עבר האחר. אברהם רץ מפתח האוהל, משתחוה אפיים ארצה, ומנסה לעכב את עוברי האורח. לאחר צפייה וריצה,

האירוע הראשון בהכנסת האורחים הוא הניסיון לעכב את עובר האורח מלהמשיך הלאה. הכנסת האורחים היא סוג של הפרעה, סטייה מן הדרך, לא רק של האורח, אלא גם של המארח.<sup>4</sup> המארח חולק את ביתו עם האורח, לא שואל לשמו ואינו שואף לתמורה או להסכם עמו.

נוכחנו כי הכנסת אורחים היא גם איום על הבית ועל בעליו. האורח מגיע, עומד על הסף, בגבול, ומוכנס פנימה ללא תנאי. קבלה כזו מפירה את שהיה בבית ומעוררת מתח. כדי להכניס אורחים, על המארח להעמיד את הביטחון, הסמכות והרכוש בסימן שאלה, ותחת זאת להציע נדיבות. המארח, בקבלו בברכה את האורח, הוא עצמו מופרע. המארח מוותר על ריבונותו לטובת האורח, מקבל בברכה אל ביתו את האורח, שהוא בדיוק מי שעלול לערער על ריבונותו. המארח הוא זה שהכניס הביתה את זה שהופך אותו לבן-ערובה. (Levinas 1991: 112)

יחסי הכנסת האורחים קשורים להעמדה בסימן שאלה את מה ש-שלי, את גבולות הבית והזהות. לכן, הבנה של הסובייקט כהכנסת אורחים מנוגדת לתפישת הזהות, זוהי הבנה של סובייקטיביות שזרה לעצמה. אקט של הכנסת אורחים, הכנסת האחר לבית, מזכיר את גזילת הזהות הטבועה בזהות עצמה, ב-יאצל עצמו של בעלות ושליטה. לכן, האתיקה של הכנסת אורחים קשורה לא רק להכנסה של המוכר אל תוך הבית, אלא להעמדת הבית עצמו בשאלה.

חשיבותו של הדיון לזמן עכשווי והבנתו הנה בפרט מתוך התמודדות של השלטון עם נוכחותם של זרים ובאה לידי ביטוי במדיניות כלפי התיישבות של קבוצות אוכלוסין של פליטים או מהגרי עבודה, המהווים את הזר, האחר בקרבנו. אין ספק כי יש לה השפעה על המרחב העירוני והדמוגרפי אך ברוב המקרים זו השפעה בדיעבד, לאחר שאוכלוסיות אלה חודרות לאזורים מסוימים בעיר. מחשבה זו מלווה עם תפיסה רווחת, שלרוב אינה מפורשת, על פיה החלל העירוני הוא סוג של מיכל, אתר חומרי או צורני שבו ממוקמים האלמנטים המביאים חיים לעיר. במילים אחרות, זו גישה הרואה בעיר מיכל המתמלא במצב עניינים בו זרות מהווה סוג של "התרחשות" עירונית שדורשת התמודדות עם מצב עניינים שאולי מפר את ההומוגניות הנעימה של התרבות העירונית, ולא חלק מהמבנה, מהקונסטרוקציה של העיר עצמה. בתפיסה זו העיר היא סוג של מיכל נטרלי בו מונחים אלמנטים שונים. ואם הוא תוכנן היטב האלמנטים שיוכנסו לתוכו יוכלו להתקיים זה לצד זה. אם לתוך המיכל חודרים אלמנטים זרים הגורמים לקונפליקט, המחשבה בגישה זו היא כי מן הראוי על ידי תכנון לפתור אותו.

אולם באמצעות תפיסתו של לוינס את "הכנסת האורחים" אני רוצה להציב אלטרנטיבה להבנה השלטת של חלל העיר כאתר ניטראלי במהותו, שיכול להתמלא כל הזמן באובייקטים שונים, ביחסים ובצורות שונות של אינטראקציה שיוצרות את החיים בפועל של העיר.

בכדי להבדיל בין שתי התפיסות, זו הרואה בעיר מיכל בו האחרות ומצבי הקונפליקט הם מצבים המתרחשים בדיעבד בעיר כאשר זו מתמלאת בהם, לעומת התפיסה כי האחרות והמצב הקונפליקטואלי שהיא מכילה שייכים למבנה העיר מלכתחילה, עלינו לתהות תחילה לגבי המשמעות שיש למילה בתוך במשפט 'להיות בתוך העיר'. לשם כך אפנה לעבודתו של היידגר ולניתוחו את המבנה הבסיסי של הקיום האנושי כ-נמצא בתוך העולם. עבורו האופן שהאדם ממוקם בעולם אינו דומה לאופן בו אובייקטים ממוקמים באופן

מרחבי ביחס לאובייקטים אחרים. למשל המים שנמצאים בתוך הכוס או הבגד שנמצא בתוך השידה. כאן ב-'בתוך' אנו מתכוונים ליחסים של קיום שבהם שתי ישויות נמצאות בחלל ויש להן יחסים בהקשר של המיקום שלהן בחלל בו הן נמצאות. המים והכוס, הבגד והשידה נמצאים 'בתוך' החלל, באותו אופן. (Heidegger 1962: 79) בזמן שיחסי ההכלה הללו מתאימים כדי לתאר דברים שהינם נוכחים מבחינה אובייקטיבית, הם לא מתאימים לתאר, לטענתו, את המשמעות האנושית של 'להיות בתוך'. אותם היידגר מתאר כבעלי מאפיינים של 'לשכון ב-'. כאשר אנו שוכנים במשהו, הוא אינו אובייקט עבורנו, אלא הופך לחלק מאתנו, חודר ליחסים שלנו עם אובייקטים אחרים בעולם. היידגר מתחקה אחר עקבות המילה 'בתוך' אל Innam, ומתבסס בחקירה זו על הקשרים של השתכנות, של הרגל ומנהג. לכן, האופן להבנת היותנו-בעולם הוא דרכי המעורבות, היחס עם הדברים ומשמעויות. לכן הוא תפס את ההשתכנות הזו כמכילה את מושג הדאגה (כמו ב-Colo "אני דואג") וההוקרה (כמו ב-Diligo "אני מוקיר"). כל אחד מהביטויים האלה נתמך על ידי מקום, במיוחד המקום הביתי. ההתרחקות של היידגר מהפרשנות החללית האובייקטיבית של 'להיות בתוך' פתחה אופן התבוננות חדש של אופי החלל האורבאני אופן אחר של הבנת המשמעות של 'להיות-בעיר'. אולם לצורך הדיון שלנו, יש היבט מסוים של החלל הלא-אובייקטיבי של העיר שמעסיק אותנו והוא מושג הכנסת אורחים כחלל קונפליקטואלי המכיל בתוכו את המתח בין האני לאחר וכאן, אנו חוזרים ללוינס ולהבנתו המזמינה אותנו לחשוב מחדש על המורכבות הפנימית של החלל האורבאני, והמספקת לדעתי מפתח חשוב לחשיבה מחדש על המתח הפנימי ועל ההיבט הקונפליקטואלי במסגרת החלל העירוני.

מחשבה זו מבקשת תודעה שונה מהתודעה הרואה בעיר מיכל נטרלי. ראשית בתודעה מסוג זה נדרש ויתור על תכנון של מיכל טוטאלי המתוכנן היטב בו הפונקציות יכולות למצוא את מקומן באופן מסודר מוגדר אחת ולתמיד וקבלת תודעה של חוסר שלמות העיר, שמכלול היא צריך להישאר לעד באופן מבני ללא יכולת רוויה, פתוחה מעצם הטרנספורמציה שלה. הכרוכה בכך שהמאבק המתמיד בתוכה משנה אותה האופן תדיר. הכוונה למרחבים עירוניים שאינם רוויים שניתנים לטרנספורמציה, מעין דקדוק גמיש שמסוגל לתחביריים חדשים להתפתחויות הרמוניות חדשות, לאינטגרציות חדשות שאינם עומדות בסתירה עם מכלולים קודמים.

אי רוויה של המרחב העירוני אינו נעוץ בנטישה של אזורים או מרחבים, אלא בבניה בהתאם לסטרוקטורות המאפשרות אפשרויות חדשות בין אם הם בעלות תכנים חדשים פונקציונאליים או אסתטיים. על העיר להישאר פתוחה כלפי מה שהיא עדין אינה יודעת שהיא תהיה. אמנם קשה לחשוב על אחדות של מקום אשר בו בזמן הוא אינו רציף והוא מושוע, אך יש להטביע את ההבנה הזו, כלפי אי הידיעה, כלפי המצב הפתוח וקונפליקטואלי, כמבנה הראשוני של העיר. יש לקבל את החוק שתהיה הטרואנויות ולמעשה בעלת חוסר רצף ואי טוטליות.

נוכל לומר כי מבנה העיר נובע מתודעה ומעובדה שיש בה סדר סותר, שהיא עצמה מפתח הניתן להרחבה ולבניה אך גם להריסה ולשינוי היות ומבנה של המפתח הוא של קונפליקט של מאבק וככזה הוא פתוח וטעון שינוי מתמיד. והיא תמיד המפתח למשהו אחר.

אם כך מסגרת הדיון מנסה לענות או לפתוח בשאלות כגון: האם, כשאנו מתכננים את האפשרויות של התפתחות העיר, יש לתת מקום למתח הפנימי שבאמצעותו מגלה עצמה האחרות במרחב העירוני בתור קונפליקט אמיתי? או שאנו בסופו של דבר אנו ממסגרים את המצב הקונפליקטואלי כמצב חריג, שיש להעלים אותו כדי לקיים לכידות עירונית? במילים אחרות, האם יש באפשרותנו לחשוב על המרחב העירוני הבנוי מעבר לחזון הליברלי של רב גוניות, 'אחרות' נעימה במהותה?

### המרחב העירוני כמקום של אימה ותקווה

העיר מייצגת עבור לוינס את אחד האתרים המודרניים המעוררים בו זמנית אימה ותקווה. טענתו כי המרחב העירוני מטשטש את היחס לאחרות, מקושרת באופן אינהרנטי לביקורת שלו על הבעייתיות הטמונה במודל המוצע במחשבה הפילוסופית לאופן שבו הסובייקט פוגש בעולם, המצטייר ככזה שאינו משאיר פתח לאחרות.

ביקורת זו באה לידי ביטוי בשני אופנים: האחד, כפי שהיא מופיעה לטענתו של לוינס, בפוליס היוונית, במרחבה של הפילוסופיה המערבית זו שכוננה אלימות המתקיימת באופן סמוי בתחומים רבים של חיי היומיום, שבהם ה"סדר" קבוע מראש והאחר נתבע להכפיף עצמו לאותו סדר. בפעולה אלימה זו המדינה ממשיכה לפעול את הפעולה הפילוסופית של ביטול האחר וצמצומו לזחה. וכפי שלוינס כותב:

מבחינת המסורת הפילוסופית, העימותים בין הזחה לאחר נפתרים בעזרת התיאוריה, כאשר האחר מצטמצם לכלל הזחה, או באופן קונקרטי, בעזרת השיתופיות של המדינה, שתחת כוח אנונימי, ולו גם מובן, האני מגלה שוב את המלחמה בדיכוי העריץ המופעל עליו מצד הכוליות. (לוינס 2010: 28).

אופן המחשבה של הפילוסופיה המערבית, בדמות צמצום האחרות תחת משטר הכוליות, בא לידי ביטוי במדינה. שם הלוגיקה של הזחה, של הכוליות נהפכת ללוגיקה של רודנות.

ההיבט השני קשור לתיאור מובנה בין התחום הפנימי של המגורים הפרטיים לבין התחום הציבורי המוגדר כחיצוני בו מתקיים סחר חליפין. אתמקד בדוגמא אחת שכנגדה יוצא לוינס והיא בתי הקפה כצורת חיים שניתן למצוא אותה בעיר המודרנית.

עבור לוינס המגורים הם ממד של פנים המאובחנים מהחוץ. ה'אני' חי בעולם כמשהו שיש לו בית, כיצור נפרד אך נמצא בתוך העולם. האדם חי בעולם 'כאילו' הוא בא מרשות הפרט, מביתו. משמעות היותו בבית עם עצמו היא היותו בעל זהות עצמית. לוינס אינו הופך את העולם לביתו של האדם על ידי איחוד הרמוני עם העולם, כי אם משמר את זהותו הנפרדת ממנו. הפרדות זו מאפשרת את החיים הכלכליים. בעלות, קניין ועבודה מקורם בבית, כלומר החיים הטכנולוגיים והכלכליים מתחילים מהעובדה שהאדם בוחר את ביתו ובוחר להכניס אליו דברים (Levinas 1986: 384). החוץ ושיתוף הפעולה מתאפשר באמצעות העבודה, שהם אותם יחסים עם האחר שמכוונים ישירות ובעיקר לסחר חליפין ולתיווך באמצעות כסף ויש בהם ממד של הדדיות וסימטריה. עבור לוינס פעולה זו אינה אתית. אתיקה מאופיינת בנדיבות של נתינה מעצמך ומודגמת בעיקר בהכנסת אורחים, בהזמנת האחר אל חלל



המגורים והמבנה שלה הוא יחס א-סימטרי. היא אינה מאופיינת בהתנפלות על החוץ בין אם להשיג חומרי גלם, או בהחלפת דבר מה שכבר עובד. לוינס מבקר צורת חיים זו הבאה לידי ביטוי במוסד הנקרא בית-קפה, שהוא חלק בלתי נפרד מהחיים המודרניים ומהממד העירוני וכך הוא כותב:

בית הקפה הוא בית הפתוח היישר לרחוב ובו מתקיימים מפגשים נינוחים, בלי אחריות הדדית. אתה נכנס בלי סיבה, מתיישב בלי להיות עייף, ושותה בלי להיות צמא. (לוינס 2001 : 137)

עבור לוינס הבעייתיות של בתי הקפה היא בכך שהם מנסים להפוך את חלל האירוח למצרך ולתת לו ערך של סחר חליפין במקום נדיבות והכנסת אורחים. במונחיו שלו יש כאן בלבול בין כלכלה לאתיקה. זהו חלל ש"מכניס אורחים" רק על פי הכסף שלך. היחסים המתקיימים בהם מרוקנים מייחודם ומתפקודם.

אז מי הוא האחר בחלל העירוני הזה של סחר החליפין ושל צריכת היתר, המאפיין כל כך את החיים במרחב העירוני המודרני? מעבר לכל, אחרים אלה הם אלו שלרוב מתעלמים מהם, היות ואין להם את ההון שאיתו הם יכולים לצרוך, מוצרים או כישורים. למעשה הם אותם אחרים הישנים בצידי הדרכים, הם אלה המעוררים את פחדנו ומערערים את אשליית הפנים הבטוח שלנו.

אך בו בזמן הוא גם חושב כי קיימת תקווה לגבי החלל העירוני. היות והחלל זה מכיל אנשים רבים ממסורות שונות ויש לצפות כי אלו יקיימו יחסים אתיים בניהם. הערים המודרניות הגדולות, טוען לוינס, הן מקומות שבהם אנשים שאין להם מנהגים והיסטוריות משותפות, נפגשים האחד עם השני, למעשה מפגש זה נעשה מחוץ להקשרים של מנהגים, מסורות והיסטוריות משותפות, הוא בעל מהות אתית. ערים כפי שהוא כותב ב"יהדות ומהפכה": "יצאו מן האין, הן בלי עבר, עם אוכלוסיות כה מעורבות ויחידים כה מפוזרים, שכל המסורות אבדו." (לוינס 2001 : 129) לוינס ידוע בשל המפנה האתי שביקש לחולל בפילוסופיה, והאתיקה שלו מבוססת על הבנה ייחודית של מושג האחר על הכרה האחרות רדיקאלית שכלפיה המחשבה המסורתית נותרת סגורה. והוא יוצא כנגד היבטים מסוימים של עירוניות הנוטה לשכוח, להתעלם, ולהפנות את הגב לתביעתה של אחרות הנוכחת תמידית בחיינו, שהיא אחרותו של הזולת.

#### המרחב העירוני - חזיתות

לדעת לוינס היחס האתי הוא יחס אל החיצון, הוא אינו מקורו מצוי מחוץ לידע ולהבנה, מחוץ לניסיון הרגיל שניתן לצמצמו למושגים וקטגוריות. זאת ועוד, אין להבין את היחס לזולת מתוך אמפתיה, זאת היות והבנה ואמפתיה משמעותן לזהות בסבל או בכאב של הזולת את מה שמוכר לסובייקט, ובכך לעשות רדוקציה לאחרותו. היחס האתי הוא יחס לאחר כאינסופי, הקודם לסופי, קודם לתבונה ולידיעה. קדימות זו נוכל לראות כאשר לוינס דן במפגש עם הזולת כמי שמתנגד לאופן שבו הסובייקט פוגש את אחרותו. (לוינס 2004 : 91) הביטוי להתנגדות הוא מתגלה בפני הזולת בציווי: "לא תרצח". פניו של הזולת, המצוויים עליי לדאוג לו, להיזהר מלגרוע לו מוות, לא רק על ידי רצח, אלא גם על ידי מניעת מנחה שאני יכולה לתת לו.

שלא כמו האובייקטים בעולם, שהם בני-השגה, בפניו של הזולת, לטענת לוינס, יש ממד נסתר ובלתי-מושג. לפני האנושיות מעניק לוינס מעמד מיוחד והן בעלות תפקיד מכונן באתיקה שלו. כדי לתאר את היחסים ביני לבין האחר, זקוק לוינס לאמצעי שיתאר יחס זה ושלא ירמוז על הדדיות. הוא רוצה לתאר את האחר כפונה אל, כנוכח וכבלתי ניתן לצמצום, ולכן הוא בוחר בפנים. השימוש שלו במילה "פנים" הוא מורכב, מאחר שהוא מתייחס וגם לא מתייחס לפני האנושיות אמיתיות. הפנים הן חלק הגוף שהוא לרוב חשוף לעין והן גם החלק ההבעתי בגוף. אך הפנים אינן סתם נראות. בראיית הפנים אנו יכולים ראות בהן אובייקט כאשר אני אומרת למשל: פנים חזקות, אף ישר, שפתיים אדומות וכולי, ראייה כזו מצמצמת את האחרות. אם כן, הפנים אינן אובייקט של החוויה במובן החושי, הן מהוות התגלות שאינה נגישה לאופנה השגור של הראייה. עבור לוינס הפנים הן ביטוי ליחס האתי וטמון בהן הפוטנציאל להופעת האחרות. הן נשארות לעולם זרות וחורגות, בכך הן קשורות למימד האינסופי. המבנה שלהן אינו כפוף ליחס סובייקט-אובייקט, לכן גם אינו ניתן להכרה על ידי המתבונן. לוינס אינו מתעלם מן האפשרות לרדוקציה של הפנים לתפיסות ההכרה, אפשרות הכרוכה בהופעתן החזותית. ניתן, למשל, לראותם ולתאר אותם ניתן לתאר כפי שמתארים אובייקט. "אמנם התפיסה עשויה לשלוט על היחס שאתה מקיים עם הפנים אבל ייחודן של הפנים נעוץ במה שאינו יכול להצטמצם לכדי תפיסה." (לוינס 2004: 91) העניין הוא לא להפנות גב לנתוני הראייה, כי אם לראות אחרת, (כנען 2008) לא להחמיץ את הפוטנציאל השונה הטמון בהופעת פני הזולת. הדרך לראותה היא בנקודת מוצא קיומית של אחריות כלפיו. רק כאשר האדם נותן, כאשר הוא קיים 'למען' – הוא נמצא ביחס אתי. מיקומו של האדם בעולם הוא תמיד ביחס לאחר. לכן, כאשר אנו חושבים על העיר כמרחב הביתי שלנו, מבחינת לוינס מה שהופך אותם לבית, איננו חלקת האדמה שעליה נבנו הקירות הבניין, אלא העובדה שיש למבנה דלת וחלון, המאפשרים את כניסת האורח. אם חושבים על הפנים לא כממסגרות תוכן הניתן למסירה כמו אובייקט, אלא כפניה הפותחת פתח עבור האחר. רק אז ניתן לחשוב על העיר ככזו המכילה בחלל העירוני שלה, חלל המאפשר מקום, לא רק עבור המקומי, אלא עבור הזר, האחר.

לוינס מבקר ואומר כי אנו שוגים בהתייחסותנו להתגלות הפנים, כאילו הייתה זו חזית של בניין. בעבורו, החזית היא הראות החיצונית, המשקפת פנימיות חבויה. אני עומדת בכיכר, מול חזית של בניין, רחבה, לא גבוהה; יש בה הרבה חלונות ודלתות, ועם זאת היא עיוורת. אל מי היא פונה? את מבטו של מי היא מקבלת?

השימוש במושג 'חזית' הוא שימוש במושג אדריכלי. חזית היא החלק הקדמי של הבניין. את חזית הבניין, הנמצאת בתווך בין הפנים לחוץ, ניתן להבין בכמה אופנים. למשל, אם חזית הבית נתפסת כ'פנים' של המבנה, היא מביעה לכאורה סוג של תוכן פנימי המוסתר על-ידה. לוינס חושב על מטפורה זו כאילו הייתה החזית מחיצה 'שטוחה', 'מסך' שעליו מוקרן התוכן הפנימי של המבנה. לחשוב על החזית כעל מחיצה שטוחה, משמע לראותה כמה שממסגר או מייצג את התכנים של הבניין, כמותאמים מראש לדרישותיו של המשתמש. האדם המשתמש בה מקיים עמה יחס אחיד ובלתי משתנה, מוכתב מראש. למשל, אם מדובר בבניין משרדים, חזית המבנה 'תשדר' את

היותו מבנה עבודה ומשרדים. אם יהיה זה מבנה מגורים, נצפה כי חזיתו תספר לנו את סיפורו הפנימי. אך את חזית המבנה ניתן לקרוא גם אחרת, היא יכולה להיות סיטואציה, המשמרת מתח בין ההתכנסות הביתה פנימה לבין ההתרחשות הבאה מבחוץ, קבלת פני האחר.

מבנה אדריכלי אינו ישות סטטית, והתנועה היא חלק בלתי נפרד מהאופן שבו אנו תופסים מבנה. לכן, החזית, שהיא חלק מהמבנה, אינה צריכה להיתפס כסטטית. בחזית יש פתחים, היא אינה מסך, והפתחים מאפשרים יציאה וכניסה דרך הדלת, פתיחה וסגירה של החלון. לוינס מתאר את הבית כמצב קיומי בסיסי של האדם; מצב שבו קיימת תנועה פנימה והחוצה, תנועה שהיא "בה בעת פתוחה וסגורה" (Levinas 1979: 148). תנועה זו מאפשרת בו-זמנית את התכנסותו והיפרדותו של האני, וכן יחס טרנסצנדנטי, יחס אל הזולת כהכנסת אורחים.

דלתות וחלונות הם אלמנטים אדריכליים נפוצים, שבהם אנו נתקלים בחיי היום-יום שלנו. חיינו מתאפיינים באמצעות ספים אדריכליים אלה. אנו נכנסים ויוצאים מבניינים דרך דלתות (איור 1); אנו חוזרים הביתה דרך הדלתות, ואנו חשים ביטחון בתוך הבית בשל האפשרות שלנו לסגור את הדלתות ואת החלונות ולנתק את החלל הפנימי מהחוץ. אף שאנו נמצאים בפנים, אנו רואים את החוץ מבעד לחלונות; אנו יכולים לפתוח אותם ולתת לאור, לאוויר ולקולות לחדור דרכם. אנו נעים אל תוך ומחוץ לבתים. למעשה, 'הפנימה והחוצה' של כל המבנים מתאפשר רק משום שיש פתחים בקירותיהם. דלתות וחלונות, אלה מגדירים את הפנים ואת החוץ של החלל הקיומי שלנו. הם מפרידים, ובה בעת מאפשרים חיבור. בלי דלת או חלון, אין מקום – אין בית. הדלת היא הפתיחה של הגבול, כלומר, של חלל ההשתכנות. פיסת מקום נוצרה והופרדה מכל שאר העולם. הדלת סוגרת את החלל הפנימי בפני מה שיש בחוץ, אך באותו הזמן היא נפתחת אל החוץ. דלתות סגורות מעידות על פתיחות עקרונית. לפיכך, הדלת היא מקום דו-משמעי, המגדיר את הפנים ומפריד אותו מהחוץ, מבדיל בין הפנימי לחיצוני, בין התכנסות למרחב הפרטי לבין יציאה למרחב האחר, המרחב ציבורי; אך גם מאפשר את התנועה מהפנים אל החוץ. הדלת היא בלי ספק יותר מאשר גבול בין החלל הפנימי לבין העולם החיצוני.

נחשוב לרגע על החלון שבחזית הבית. חלונות דומים לדלתות, גם הם פותחים וסוגרים מקום. חלונות, כמו דלתות, הם פתחים בקירות (איור 2). ההבדל הניכר הוא, שבעוד אנו נעים דרך דלת, פנימה והחוצה, באמצעות הגוף, אנו משתמשים בראייה ובעיניים כדי להתבונן אל תוך הבית או החוצה מבעד לחלון. החלון יכול להיות סגור או פתוח. כאשר החלון סגור, אנחנו נמצאים בפנים, בתוך הבית, מביטים בעד מסגרת החלון. החלון נראה לנו כמסגרת התוחמת את הדברים, דימוי שיכול להסביר כיצד אנו מצמצמים את ייחודו של האחר לנתונים המופיעים לנו בתוך המסגרת<sup>5</sup>. פתיחת החלון משנה דבר-מה במבנה הבית. בשימוש בחלון יש שינוי עקרוני בהפרדה הדיכוטומית בין החוץ לפנים. עם פתיחת החלון, החוץ יכול לחדור פנימה, אך פתיחה זו משמעותית בעיקרה בעבור מי שנמצא בפנים, בבית.



איור 1: דלתות- ספים אדריכליים ("מקור אינטרנטי העומד לרשות הציבור")



איור 2: "חלון" (צילום ד"ר יואל פרל)

ברגע שאני נכנסת אל ביתי, נראה כי הקשר שלי לעולם שבחוץ מוסיף להתקיים באמצעות התבוננות דרך החלון. למעשה, אני יכולה גם לסגור את כל החלונות והווילונות, ולהתכנס בתוך הבית לעולם פרטי, לא מופרע, הנוצר באמצעות איטום החלל. כאשר אדם מסתגר בביתו, הוא מפריד, למעשה, נתח מתוך הרצף האחיד של הקיום הטבעי, של היסודי. אך התכנסות זו יכולה להיות מופרעת במקום הכניסה לבית, במשמעות שהדלת מבטאת.

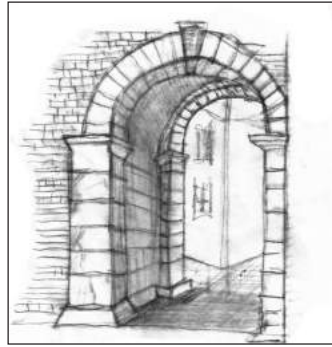
המאפיין העיקרי של הדלת הוא היותה מפתן. עם ייסודו של המפתן, הדלת מעניקה את האפשרות להיות במקום שאותו אני יכולה לסגור, וכך מתאפשרת ההתכנסות בבית פנימה. אולם בו-בזמן, הדלת מצביעה על סדק בסיסי. מה שנמצא בחוץ מקיש על דלתי. ובמילותיו של לוינס: "פירושה של נוכחות זו נתון בבואה לקראתנו... בכניסתה. התופעה שהיא הופעתו של היזולתי היא גם פנים במילים אחרות... התגלות הפנים היא ביקור." (לוינס 2004: 69) נוכחות הזולת מתגלה "בבואה לקראתנו, בכניסתה." "לפנים נוכחות של תנועה הבאה ממקום אחר כלפינו." "התגלות הפנים היא ביקור." כשחושבים על דימוי הביקור, אנו חושבים על מישהו המקיש בדלת, על מי שמתייצב על המפתן. המפתן קובע הבדל; המפתן הוא מקום של אי-רצף קיצוני, מקום של מעבר. במקום זה מופיעה התנועה הבו-זמנית של ההתכנסות פנימה וקבלת פני האחר.

#### סיכום - על המפתן

אתיחס בקצרה לסיפור המופיע בתלמוד. באמצעות סיפור זה ניתן לחשוב על האופן שהספ מבליט את ההבנה הלוינסיאנית, הכורכת את הבנת המקום והבית עם היחס לאחר. במסכת בבא בתרא התלמודית יש התייחסות לדיון המופיע במשנה בעניינו של הדר בחצר, וכך כתוב שם: "כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר." (תלמוד בבלי, בבא בתרא, פרק ראשון, דף ז', ב.) הגמרא דנה בשאלה, האם בניית בית שער הוא עניין רצוי. כדי לענות על שאלה זו, הגמרא מספרת על חסיד שהיה רגיל כי אליהו הנביא מדבר אתו. אותו החסיד בנה בית שער ושוב לא היה מדבר אתו ואליהו. מדוע אליהו הפסיק לבוא עמו בשיח? כאן יש להסביר מהו "בית שער" (איור 3). בית שער הוא מבנה קטן שנבנה בשער החצר, כדי למנוע מאנשים להיכנס לחצר הבית. זהו מעין סף המקדים את סף הבית.

ראשית, תמונה הדרישה לכפות בניית פתח. האם ניתן לחשוב על בית בלי פתח החוצה? נראה, כי הדיון הוא על היחס או על המידה שיש לשמור בין המרחב המתכנס הביתה פנימה לבין החוץ; וכי היעדרותו של אליהו (המסמך את הממד האלוהי) קשורה למידה בדבר קנה המידה להבנה של המילה "מידה". לדידו של לוינס, המידה קשורה תמיד ליחס אל האחר. המידה מובנת כדרכי התנהגותו של אדם ביחס לאחר, והיא נמדדת מתוך חסד. אם כך, ניתן להסביר מדוע אליהו מדיר רגליו מביתו של אותו החסיד; מתוך גישה זו, גישה הרואה בהכנסת אורחים ובקבלת פני האחר את אבן היסוד לבניית הבית. למעשה, בעצם בנייתו את בית השער, יוצר החסיד מצב שבו הוא מונע מהעני לבוא. העני עומד בפתח בית השער, ובגלל עומקו ואופן בנייתו הוא בולם את צעקתו. (אליהו לא נכנס, מפני שהזולת לא יכול להיכנס. אליהו מדיר רגליו מהספ, היות שהג, היתום והאלמנה אינם יכולים לעמוד שם. אם

כך, המידה לבניית הדלת מצויה באפשרות של האחר לבוא במפתן הבית, אם המפתן מאפשר את קבלת הפנים.



איור 3: בית שער

בספרו מחקרים חדשים על החלל הריק בלו פסקל נותן מספר דוגמאות בכדי להסביר את היחס בין יחידה למספר יחידות מאותו הסוג בעלום שם כולל. אחת הדוגמאות היא בית ועיר וכך הוא כותב: "בית אינו עיר, כשם שעיר אינה בית. אבל, מצד שני, אם כי בית אינו עיר, הרי אין הוא גם אפס-עיר." (פסקל 1964: 41) בדוגמה זו נחשף קשר אינהרנטי בין הכלל לחלקיו. מכאן כי נוכל ללמד ממקרה המפתן על חזית הבית, ומזה על חזיתות עירוניות המעצבות את המרחב העירוני בכללותו. בחלקו האחרון של המאמר הראיתי כי המפתן הוא גבול, מקום קונפליקט בו התקיים אירוע אתי של הכנסת אורחים. אנו למדים מכך לגבי המרחב העירוני, שהיא יכולה להיות מתוכננת כהכנסת אורחים אם אנו מבינים כי בבסיסה היא בעלת מבנה קונפליקטואלי שהיא במהותה "מפתן" או "סף". במילים אחרות אם הם חלק אינהרנטי מהמבנה התכנוני שלה תכנון העיר כזו חותרת בפועל תחת התפיסה ההגמונית של חלל עירוני ונותנת מקום למתח הפנימי שבאמצעותו היא מגלה עצמה כפלורלית. ניתן לחשוב על מקומות רבים בעיר היכולים להוות מפתן או סף לדוגמה המרחב של כביש איילון. אך לא רק אזורי קצה גם אזורים פנמיים יכולים להוות סף בעיר. ראינו כי מבחינה של סטרוקטורה ניתן לחשוב על העיר כולה כמפתן. לחשוב על העיר כמפתן זו סוג של תודעה הרואה בעיר את היכולה להוות מצב מתמיד שיכול לגדול פנימה, שיכול להוסיף רבדים ולהשתנות ולצרף עליו חלקים.

בכדי להסביר זאת נוכל לחשוב על החלל של כביש איילון כתנועה אוניברסאלית גדולה ועל הדרכים הניצבות עליו הנכנסות אל העיר והשכונות כתנועות קטנות מקומיות, לוקליות. המפתן הוא חלל בפני עצמו, בין התנועה הגדולה הבאה מבחוץ לתנועות קטנות אחרות מקום מפגש זה הוא מקום בו יש אפשרות לפעילויות רבות להתרחש. התנועה הגדולה מביעה איתה תכנים ממקומות אחרים והיא שייכת לרעיון קולקטיבי, גדול.

מבחינה תודעתית אין להבין את המקום הגדול שממנו מגיעה התנועה הגדולה כהמשכו או הרחבתו של המקום הקטן ואין המדובר ברצף הולך וגדל של היררכיה חללית (לדוגמא מהבית לשכונה ולעיר ולארץ וכו') אלא במעבר בין תודעות שונות. בין תודעה של מציאות קרובה ורחוקה, תודעה עכשווית מקומית לבין תודעה זרה חורגת מזו של המקומי. השדה העירוני מחויב בהגדרת שדה תודעתי רחב מעבר לעצמו. ומקיים מרחב קונפליקטואלי בין ממד מקומי לממד אוניברסאלי, כאשר מקום אוניברסאלי מעצם הגדרתו נובע מן החוץ ומהדהד פנימה, בעוד המקומי מהדהד מהפנים כלפי חוץ. במקום המפגש נפתח הסף, מפתנה של העיר. בין שני המקומות מתקיים יחס המאופיין בקנה מידה שונה. במפגש בין שני המצבים קיים מתח וקונפליקט שיכול לבוא לידי ביטוי בתכנים שונים, בגודל, בקונטקסט. על כל אחד מן המקומות לפתח זהויות שונות בעלות תכנים התואמים את התכנים שהם נושאים, כאשר המקום האוניברסאלי, מעצם הגדרתו יהיה חייב להיות בעל קשרים בין אם הם פיזיים או תודעתיים מעבר לעצמו היות והוא "בא" ממקום אחר, הוא שייך למקום אחר ממנו הוא מגיע.

במאמר זה, ניסיתי לקרוא תיגר על הרעיון שחזיתות של מבנים הבונות את המרחב העירוני, הן היראות חיצונית, מחצות שטוחות המפרידות באופן בינארי בין הפנים הפרטי לחוץ הציבורי. הראיתי כי הן מקום גבול המקיים קונפליקט ביני לבין האחר. מקום שהוא התרחשות סיטואציה המשמרת מתח בין ההתכנסות הביתה פנימה, לבין ההתרחשות הבאה מבחוץ, בקבלת פני האחר. לטענתי מושג זה פותח מרחב לא רק של הבית הפרטי כי אם מכונן את המבנה העירוני. מתוך התמקדות בהגותו של לוינס במושג הכנסת אורחים הצעתי לחשוב על מבנה של מושג זה, המכיל מבנה של קונפליקט בין האני לאחר מצב של אחרות המתקיים כמצב עירוני ראשוני, כהבנה בסיסית של המבנה העירוני שיכול להנחות מתכנני ערים.

## הערות

1. בתרגום לאנגלית משתמשים במונח "Dwelling" שבדרך כלל מתורגם בעברית כמגורים. מכיוון שהשורש של המילה מגורים הנו ג.ר וגר הוא זה שאינו שייך למקום, נראה לי כי תרגום זה מחטיא את הבנתו של היידגר את מושג זה. אני בחרתי לתרגם את המושג Dwelling כ"שכינה". המונח הזה נראה לי מתאים יותר כי השוכן הוא זה שנשאר במקום. בנוסף המונח שכינה בעברית מקושר עם האלוהות, דבר שמתחבר עם אמירתו של הירקליטוס.
2. לאורך ספרו כוליות ואינסוף, לוינס משתמש במונחים שונים לתיאור המימד הביתי של הסובייקט. בהערה בתרגום לאנגלית כותב המתרגם כי המשמעות של "chez soi" אצל לוינס מבטאת את המקור שממנו הקיום הופך לקיים כשלעצמו. המונח מתורגם לאנגלית כ-"at home" הוא אופן של השתכנות שמתוכו העצמי מופיע. בתרגום העברי של כוליות ואינסוף כותבת המתרגמת כי הפירוש המקובל של הביטוי "chez soi" הוא "בבית".

3. Au mythe d'Ulysse retournant à Ithaque, nous voudrions opposer l'histoire d'Abraham quittant à jamais sa patrie pour une terre encore inconnue et interdisant à son serviteur de ramener même son fils à ce point de départ. (Levinas 1974: 191)
4. שאלה זו מעלה דרידה: "כלום הכנסת אורחים אינה קטיעה של העצמי?" במאמר זה הוא מסב את תשומת ליבנו להבנה כי הכנסת אורחים היא קטיעה, הפרעה. (דרידה 2009: 74)
5. על דימוי החלון ותפיסות של יצוג חזותי, שאפיינו את מדע הפרספקטיבה בציור הרנסנס, ועל הקשר לפילוסופיה ולבעיית הראייה, ראה כנען 2008: 67-69.

### מקורות

- Alexander, M. 2003. Local policies towards migrants as an expression of host-stranger relations: a proposed typology. In *Journal of Ethnic & Migration Studies* 29 (3), 411-430
- Alexander, M. 2007. *Cities and Labor Migration: Comparing Policy Responses in Amsterdam, Paris, Rome and Tel-Aviv*. Aldershot: Ashgate.
- Benveniste, E. 1997. *Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary*, In *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*, ed. Alan D. Schrift, Routledge, New York, 33-42
- Caponio, T. & Borkert, M. Eds. 2010. *The Local Dimension of Migration Policymaking*. Amsterdam University Press. Amsterdam.
- Casie, E. S. 1987. The World of Nostalgia. In *Man and World: an International Philosophical Review* 20, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 361-384.
- Derrida, J. 1992. *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. tr. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas, Indiana University Press, Bloomington.
- Heidegger, M. 1962. *Being and Time*. tr. John Macquarrie and Edward Robinson. Harper & Row, New York.
- Heidegger, M. 1996. Letter on Humanism. In: *Basic Writings*, Edited by D. Farrell Krell, TJ Press, London., 213-266.
- Horkheimer, M. and Adorno T. W. 1997. *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 43-80.
- Levinas, E. 1986. The Trace of the Other, In *Deconstruction in Context*, tr. Alphonso Lingis, ed. Mark Taylor, University of Chicago Press, Chicago, 345-359.
- Levinas, E. 1979. *Totality and Infinity*, tr. A. Lingis, The Hague, Martinus Nijhoff.



Levinas, E. 1991. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, tr. Alphonso Liggins, Kluwer Academic Publishers.

Levinas, E. 1974. *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin

Soja, E. 1989 *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Theory*. London, Verso.

- פסקל, ב. 1964. מחקרים חדשים על החלל הריק, תרגום קופלביץ, י. י"ל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- דרידה, ז' 2009, היה שלום: עמנואל לוינס, תרגום בן-נפתלי, מ. הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- כנען, ח. 2008, פנימיבור: לראות אחרת בעקבות לוינס, הקיבוץ המאוחד, תל אביב.
- לוינס, ע' 2001. הנעורים של ישראל, מסכת נזיר, דף סו ע"א-ע"ב, ב- תשע קריאות תלמודיות, תרגום אפשטיין, ד. שוקן, ירושלים.
- לוינס, ע' 2001. יהדות ומהפכה, ב- תשע קריאות תלמודיות, תרגום אפשטיין, ד. שוקן, ירושלים.
- לוינס, ע' 2004. הפילוסופיה ואידאת האינסוף, ב- קריאות תלמודיות חדשות, תרגום אפשטיין, ד. שוקן, תל אביב.
- לוינס, ע' 2004. המשמעות והמובן, הומניזם של האדם האחר, תרגום בוסתן, ס. מוסד ביאליק, ירושלים.
- לוינס, ע' 2010. כוליות ואינסוף תרגום איילון, ר. י"ל מגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים.
- תלמוד בבלי, בבא בתרא, פרק ראשון, דף ז', ב'.

