

## ז'אק דרידה

מצרפתית: מיכל בן-נפתלי

### א. התהום והר הגעש

למכתב זה אין אופי של צוואה, אף כי הוא נמצא לאחר מותו של שלום, בין ניירותיו, ב-1985. בכל זאת, הריהו שב ומגיע אלינו, מדבר אלינו אחרי מות החתום עליו. דבר-מה בתוכו מהדהד כקולה של רוח רפאים.

מה שמעניק לתהודה הזו מעין עומק הוא מכל מקום משהו אחר: הקול הזה של צל הבלהות המזהיר, המתריע, המבשר את הנורא ביותר, את השיבה או ההיפוך, את הנקמה והפורענות, הטינה, התגמול, העונש – הנה הוא שב ומגיח ברגע מסוים בתולדות ישראל, רגע ההופך את האפוקליפסה הממששת ובאה למוחשית יותר מאי-פעם. המכתב הזה נכתב בדצמבר 1926, הרבה לפני הולדתה של מדינת ישראל, אך מה שמהווה את נושאו, היינו חילונה של הלשון, כבר החל באופן שיטתי בפלשתינה מאז ראשית המאה.

לפעמים נוצר הרושם שצל בלהות מכריז לפנינו על שיבתה המבעיתה של רוח רפאים.

"הוידוי על אודות השפה שלנו" (*Bekentnis über unsere Sprache*) תורגם ופורסם אפוא ב-1985 על ידי שטפן מוזס (שהואיל בטובו, מאז, להעביר לי את הגרסה המקורית) בתוך כתב העת *Archives de sciences sociales et religieuses*, תחת הכותרת "מכתב שטרם ראה אור מגרשם שלום לפרנץ רוזנצוויג, על אודות השפה שלנו. וידוי". הפרסום הזה לווה במאמר יקר ערך של שטפן מוזס, "שפה וחילון אצל גרשם שלום", שמטבע הדברים אני חב לו הרבה.

כדי להתוודע לחתום ולנמען של מכתב זה, כדי לבשר על התוודעות זו ובתוך כך גם לוותר עליה, אתחיל בקריאתו של עמוד בספר הזיכרונות של שלום, מברלין לירושלים, המתווה

\* הטקסט הזה מתורגם מתוך הכרך, Jacques Derrida, "Les yeux de la langue", *L'Herne Derrida*, dirigé par Marie-Louise Mallet et Ginette Michaud, Paris: Éditions de l'Herne, 2004, pp. 473-493. בחלקו השני של הטקסט נמצאים אזכורים לסמינר שנתן דרידה ב-OHESB בין השנים 1986-1987 על התיאולוגי-פוליטי במסגרת סדרת סמינרים על "לאומיות ולאומנות פילוסופיות". כל הערות השוליים הן מאת המתרגמת. התוספות בסוגריים מרובעים בתוך ציטוטים הן מאת דרידה. המתרגמת מבקשת להודות למירי פלד על עבודתה המופתית.

במדויק את הטריטוריה ואת אחד מן הנתיבים הגיאוגרפיים, הפוליטיים, ההיסטוריים והתרבותיים שאני מנסה להתחקות אחריהם בסמינר זה.

שהייתי כבר שלושה ימים בשנה שעברה בפרנקפורט, שם נפגשתי פעמים אחדות עם פרנץ רוזנצוויג. בין חברי ללימודים במינכן היה צעיר אחד, רודולף האלו, שזה זמן-מה הושפע מאוד מרוזנצוויג, ושכמוהו הגיע מקאסל. האלו שוחח באוזני רבות על רוזנצוויג, על התפתחותו ועל שיבתו ליהדות, ובראשית 1920 הביא לי את יצירתו העיקרית של רוזנצוויג, כוכב הגאולה *[Der Stern der Erlösung]*, שהתפרסמה זה לא כבר, ושהנה ללא ספק אחת היצירות החשובות ביותר של המחשבה היהודית במאה שלנו. כך התחלתי להתכתב עם רוזנצוויג, שבינתיים שמע עלי ממקורות שונים. בעת ההיא טרם נגעה בו המחלה והוא התחיל ללמוד תלמוד עם הרב הנודע של פרנקפורט, נחמיה נובל. רוזנצוויג היה יצור גאוני – אני רואה את סילוקה של הקטגוריה הזו, הנפוץ בימינו, כאווילי בתכלית, ואת ה"טעמים" שמספקים כדי להצדיקו כמשוללים כל ערך ויש הרבה מה לומר ביחס להערה אגבית זו. היא קשורה לתוכן של המכתב שלנו ולביקורת על מעין רציונליזציה מחלנת המשטיחה, מיישרת, מפלסת – עם השפה – את ההתנגדות של כל ייחודיות או של כל חריגה, של גאונות מסוימת שאפשר להראות את יחסה לקדושה, אבל גם של ראשיתיות מסוימת ושל יצירה מקורית מסוימת] – וכל פגישה עמו העידה על כך בברור: נטיותיו הדיקטטוריות היו בה-במידה ברורות. [ואוסף: ברורות כנטיותיו של שלום עצמו]. הכרעותינו פנו לכיוונים מנוגדים. הוא ביקש לתקן, או שמא להפוך – אינני יודע מה ראוי לומר – את יהדות גרמניה מבפנים; אשר אלי, אני כבר לא תליתי כל תקווה במיזוג הנודע בכינוי דויטש-יודנטום, וציפיתי להתחדשות פני היהדות רק עם תחייתה בישראל. ודאי שהיה לנו עניין איש בזולתו. מעולם לא פגשתי – ולא נפגשתי מאז – באינטנסיביות שתשווה לזו, המופנית כל-כולה כלפי היהדות, בקרב מישהו שלפי גילו היה בין בומר לכיני. לא העליתי כלל על דעתי שהוא חשב אותי לניהיליסט. [אינני יודע מה רוזנצוויג עשוי היה לחשוב על המכתב מ-1926 שמיצן אליו שלום. אבל, פרדוקסלי ככל שזה נראה, היה במכתב כדי להעניק משנה תוקף לאבחון הזה: ניהיליזם. אמנם ה"לוגיקה" עצמה, ה"תכנית" של ה"ניהיליזם" – יש לתת את כל המילים האלה במירכאות – מעניקות לו תמיד קווי דמיון מרתקים עם ניגודו.]

בביקורי השני, במהלך שיחת לילה ארוכה על אודות היהדות הגרמנית, שבה מאסתי אל נכון, באנו לכלל קרע גמור. מעולם לא הייתי פותח בנושא עדין זה, שעורר הרגשות עמוקות אצל שנינו, אילו ידעתי כי כבר ירדה על רוזנצוויג מחלתו הקטלנית, הסקלרוזיס הלאטיראלית, בשלביה הראשונים. היה לו התקף ראשון שלא אובחן באורח חד-משמעי, אבל לפי מה שאמרו לי הוא נמצא בתהליך הבראה, ודומה שהמחלה לא הותירה בו עקבות זולת קושי מסוים בדיבור [ההערה הזו, גם כאן, מטביעה בתו אלביתי (*unheimlich, uncanny*) את התיאור הזה של ויכוח סוער ואפלולי על התנסות היסטורית מסוימת שאפשר לומר עליה, ללא הגזמה, שהיא נוגעת ל-"*Unheimlichkeit*" באופן כללי ול-"*façon de parler*" (צורת דיבור, דיבור בעלמא), ואף לאבחון של אפזיה]. וכך נקלעתי לאחד הוויכוחים הסוערים ביותר בימי נעורי.

כעבור כמה שנים, בומר וארנסט סימון ביקשו ממני לתרום לליקוט שיוגש לרוזנצוויג, שכבר היה משותק ואילם, לכבוד יום הולדתו הארבעים. כך עשיתי. באוגוסט 1927, שעה שהייתי

בפרנקפורט, אמר לי ארנסט סימון: "רוזנצוויג ישמח מאוד אם תבקר אצלו". ביקרתי פעמיים אצל האיש הזה שהיה שכיב מרע, ושירדע אז להניע אצבע אחת בלבד, ובעזרתה הניע מחט שהותקנה במיוחד מעל לוח של אלף-בית, ומזה אשתו הרכיבה את המשפטים; סיפרתי לו על עבודתי. היו אלה רגעים בלתי-נשכחים, קורעי לב. למרות מחלתו, יצר רוזנצוויג גם בשנים האלה עבודות מרשימות מאוד, השתתף בתרגום המקרא שקם ביוזמתו של בוכר וניהל חליפת מכתבים ענפה.<sup>1</sup>

רוזנצוויג חולה אפוא, משותק למחצה ואילם, כאשר ב-1926 שלום ממען אליו את ה"וידוי" הזה ליום הולדתו הארבעים, מירושלים, שבה הוא מתגורר זה שלוש שנים. כפי שמזכיר מוזס, "רוזנצוויג האשים את שלום על שחשב ש'יהדות הגולה שרויה במצב של מוות קליני ושרק שם תשוב לחיים'" (מכתב מרוזנצוויג לשלום, מן ה-6 בינואר 1922). לדידו של רוזנצוויג, הציונות היתה "צורה חילונית של משיחיות" המנסה בעצמה "לנרמל", כלומר גם לחלן את היהדות. מכאן הכיזמוס המוזר והחד-צדדי הכפולה של התאמה ללא התאמה: שלום, המואשם כמי שמצוי בצד של החילון, כותב "וידוי" הממוען לרוזנצוויג כדי לחשוף בפניו את דאגתו נוכח החילון עצמו. מצד אחד, רוזנצוויג מאשים את הציונות – ולכן את שלום בעת שהוא מתכונן להגר לפלשתינה – בחילונה של המשיחיות היהודית, באינטגרציה היסטורית, ואף היסטוריציסטית, שלא לומר בחילולה של הקדושה המשיחית. אלא שלימים, אחרי שלוש שנות שהות בפלשתינה, דומה שה"וידוי" של שלום מכיר בכך שהציונות כרוכה למעשה בסכנה מסוימת של חילון, סכנה העוברת בראש ובראשונה דרך השפה. כמובן, המחווה הזו הלובשת צורת הודאה ללא ספק מובלטת במידת-מה: היא מיועדת למחוק במקצת את אלימות הוויכוח עם רוזנצוויג המותיר בקרב שלום מוסר כליות. ב-1926, בטרם קיבל את המכתב הזה, כתב רוזנצוויג: "שלום משליך עלי את מוסר הכליות שהוא חש כלפי ומדמה שאני נוטר לו טינה". שוב, גם כאן, המחוות הללו, קפלי החרטה הללו, רגש האשמה בין שני היהודים הגרמנים האלה הניצבים על שתי גדות הפוכות של ההיסטוריה, של האסכטולוגיה, של מדינת ישראל – אינם מהווים לדידי את החזות המיצונית גרידא של הדרמה שבה הם משחקים או שעליה הם נאבקים: נקמתו או שיבתו של הקדוש, גינויו של הקדוש נוכח חילול "פוליטי-לשוני".

על מה מתוודה שלום? במה הוא מודה ובאיזה מובן זה הודאה או וידוי, כלומר בו-בזמן הכרה במובן של הודאה והודאה במובן של "אני מאמין"? זהו וידוי נוכח רוזנצוויג האנטי-ציוני, מפני ששלום הוא ציוני – הוא רוצה בזה, נותר כזה ומאשר את היותו כזה. ואולם, עליו להכיר בחולי בתוך הציונות, חולי פנימי, חולי שאין בו שום דבר מקרי. ליתר דיוק, יש להכיר בכך שהמקרה המתגלע לציונות או האורב לה מאיים עליה באופן מהותי, בסמיכות מרבית לעצמה: בשפתה, ומרגע שציוני פותח את פיו. לחולי הזה יש צורה משולשת – תחילה של איום או סכנה, אזי של כישלון, ולבסוף, בשורש הסכנה או הכישלון, צורה של חילול, השחתה או חטא. מדובר במה שנקרא אז בפלשתינה "העכשוו" ("Aktualisierung") של השפה העברית, המודרניזציה שלה, הטרנספורמציה שנערכה

1 גרשם שלום, מברלין לירושלים, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 163-166. התרגום שומר בדרך כלל על לשונו של שלום, ושונה רק באותם מקומות שבהם אינו חופף לטקסט הצרפתי שמציג דרידה.

2 correspondance – התאמה כמו גם התכתבות.

מראשית המאה על ידי בן יהודה, ושהמשיכו בה באופן שיטתי כדי לסגל את העברית התנ"כית לצורכי התקשורת היומיומית של אומה מודרנית – התקשורת הטכנית והלאומית כמו גם הבין-לאומית והבין-מדינית. החולי הלשוני הזה אינו מאפשר למקמו או לתחמו. הוא אינו רק משפיע על אמצעי התקשורת, שכן הוא מְנוּול אל נכון שפה – המיועדת במקורה ובמהותה למשהו אחר לגמרי ממידע – לכדי אמצעי תקשורת. הופכים שפה, ובראש ובראשונה שמות (כפי שנראה, כל זה נשען על פרשנות בנימינית מאוד של מהות השפה ככינוי בשם), למדיום של מידע. החולי הלשוני הוא טוטאלי, חסר גבול, בראש ובראשונה מפני שהוא כל-כולו פוליטי. החולי קשור בכך שהציונים, אלה התופסים את עצמם כציונים, וכאוחזים בכוח הזה, אינם למעשה אלא סלפני הציונות – לא מבינים את מהות השפה ומתייחסים למסתורין התהומי הזה כבעיה, וחמור יותר, כבעיה מקומית, מסוימת, מוגבלת, טכנו-לשונית או טכנו-פוליטית. הלכך הם שרויים בתרדמה ועומדים יום אחד להתעורר על סף הפורענות [catastrophe], אפילו בלבה, בשעה שהשפה הקדושה תשוב, כעונש וחזרה/צל בלהות [revenge].

מדובר אכן ב"קטסטרופה" – המילה היא של שלום – סיבוב ושיבה, היפוך: החולי לא נעוץ רק באובדן השפה הקדושה, כלומר העברית, כלומר במה שהוא מהותי לצינונות, אלא גם בשיבה נקמנית של השפה הקדושה שתפנה באלימות כנגד דובריה (*gegen ihre Sprecher ausbrechen*), כנגד אלה שחיללו אותה. אר־אז דברים נוראים לא יבוששו לקרות. אירועים יתחוללו בשל החטא הלשוני הזה. הפורענות תהיה תלויה בסיבוב הנוסף הזה, בשיבת הקדוש, שיבה בלתי־נמנעת שתקבל צורת נקמה ורוח רפאים. פורענות השפה הזו לא תהיה רק לשונית. מתחילת המכתב מביום הממד הפוליטי והלאומי: "הארץ היא הר געש. היא מאכסנת את השפה" (*Das Land ist ein Vulkan. Es beherbergt die Sprache*)<sup>4</sup>. בפלשתינה מרבים לדבר על השפה, עסוקים ומתעסקים בשפות רבות, כל מה שנוגע לשפה שרוי בתסיסה. השפה רותחת, המילים בוערות, אפשר לגעת בהן בקושי, ואולם לא עושים אלא זאת. האלוזיה לפיגורה של הר הגעש, בעצם מילות הפתיחה, מציינת בה־בעת את התסיסה ואת התקרבותה של התפרצות אשר תבלע את מלוא הארץ. התקרבות המפנה, התקרבות הפורענות; וערך ההתקרבות בולט כאן מאוד, ערך המצביע על כל השיחים, המשיחים, האפוקליפטיים או האסכטולוגיים. הוודוי מבשר, מתריע, מזהיר מפני מה שמאיים לקרות מחר. התקרבות, אפוא, של גלישה לחוץ. היא עלולה לשחרר לבה התוססת עדיין בלוע שבו נאספות האנרגיות של הארץ הקטנה הזו. הר הגעש הזה הוא השפה, מה שפועל, מתרחש וסובל בשפה, תשוקתה של שפה, מה ששפה קדושה סובלת.

הבימוי המערבב את תשוקת השפה עם כל היסודות (אדמה, מים תוססים, אוויר ומי אש) מבכר עם זאת את האש. בכך הוא מהווה, כבר, פיגורציה תנ"כית מאוד. "זה מדבר" דרך הר הגעש, השפה עומדת לדבר דרך האש, היא עומדת לצאת מגדרה ולשוב דרך נקב

3 המילה catastrophe – פורענות – מקורה ב־catastrophā הלטינית וב־katastrophē היוונית. זהו מהפך, הנובע מ־strephein, לפנות, לסוב.

4 ראו גרשום שלום, עוד דבר, מגרמנית: אברהם הוס, תל אביב: עם עובד, 1992, עמ' 59–60 (כל הציטוטים ממכתבו של שלום מובאים מתרגום זה). בתרגום הצרפתי המשפט הזה שונה משהו: הארץ היא כהר געש שבו השפה מבעבעת.

האש הזה: פיה, משפך ולוע אש, אלוהים קנא ונוקם שהוא אלוהי האש (אנחנו נזכרים כאן בבעתה של שפינוזה למול קנאתו של אלוהי האש הזה). שלא לדבר על הסנה הבורע. לפיכך, כלום אי־אפשר לומר ששלוש מדבר באופן מסוים ("דיבור בעלמא") בשפה קדושה, אבל עושה כן בגרמנית, כדי לדבר על הנגע שזה לא כבר פשה, שעומד לפשות בשפה הקדושה, אבל יפשה בה דרך שיבה מסוימת של השפה הקדושה העומדת לחזור כמו גם דרך הסתלקותה, דרך ההתנסות שבה אנחנו נפרדים מן השפה הזו או מסתלקים ממנה? הארץ הזו היא אפוא הר געש, והשפה מתגוררת בתוכה, היא מתגוררת, כנהוג לומר, על פי הר געש. ושלוש ממשיך: "מרביתם לדבר פה על הרבה דברים העשויים להכשיל אותנו. מרביתם במיוחד לדבר כיום על הערבים. אבל סכנה אחרת, חמורה יותר מן העם הערבי [unheimlicher als das arabisches Volk], מאיימת עלינו, סכנה שהמשימה הציונית בהכרח [אני מדגיש ומטעים: mit Notwendigkeit] העלתה אותה. מה תהיה התוצאה של 'עכשוו' [Aktualisierung] העברית? האם לא תפער את פיה התהום [Abgrund] של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו?".

אחרי הר הגעש, ה"תהום". הר הגעש מכונה בשם פעם אחת בלבד, זוהי המילה הראשונה אחרי "Land". אבל התהום, אם ספרתי נכון, שבה וחוזרת חמש פעמים במכתב. שלום אינו מדרדר את הדימוי של הר הגעש לדימוי התהום, אבל אני מתפתה לעשות זאת. בשני המקרים מדובר במצולות בלתי־נראות, מצולות מהדהדות אשר ביסודן פורענות מלובה פשוטו כמשמעו (*fovimentum; fomenter*, זו מלאכת אש מסוימת), או שהאש יוצאת מתוכן או שהיא נופלת לתוכן. בכל מקרה, איננו רואים מה מתרחש שם. אנחנו עיוורים בתחתית התהום והר הגעש. איננו יכולים אלא לפרש, בעקיפין, את הסימנים שאנו שומעים בבואם מן המצולות, את העשן החומק והמבשר את עצם מה שבא ואשר, בדיק, איננו רואים אותו בבואו.

יש לדבר אפוא לעיוורים. זהו מעשה הווידי הזה. אבל בווידי, מי שמבשר, מזהיר, מתריע ואף מאשים, אינו מוציא את עצמו ממכלול נמעניו. הוא מאשים גם את עצמו, והוא מודה שהיה עיוור לעיוורון הציוני הזה שעם זאת אין הוא מכחיש אותו. הוא רק מנגיד ציונות מהותית או ציונות העתידה לבוא לציונות הקיימת, זו שמבצעת בעיוורון "עכשוו" של השפה הקדושה בלי לראות את התהום. שלום מצטייר כעין ציוני יחיד, מבודד: לא רק לבד, אלא הציוני היחיד; אפשר כמעט לומר שהוא מטיף במדבר. או מוטב: הוא מטעים בפשטות על סף התהום – זהו המוצא שלו – את המקום לא־מקום שלו, הוא מטעים ושוהה על הגבול הזה שאין להעלותו על הדעת. ולעולם לא נדע – זו תהיה לפחות השאלה שתנחה את הקריאה שלי אך תישאר גם, מסיבות מהותיות, ללא מענה – אם בגבול הזה ששום התמקמות בו אינה אפשרית, מבקש שלום שיבולת כדי להיחלץ מן התהום או כדי להידרדר לתוכה לבסוף. יקשה עלינו לזהות כאן את משאלתו. ואת המשאלה של ה"אנחנו" הזה, האתר של ה"אנחנו" הזה, שבשמו הוא מדבר כאשר הוא מטעים, למשל: "האם לא תתפרץ באחד הימים [...] נגד דובריה? ומה דמות תהיה לדור שכלפיו תופנה ההתבטאות שלה? (Und welches Geschlecht wird dieser Ausbruch finden?) הרי בשפה הזו [העברית] – והוא אומר זאת בגרמנית ליהודי גרמני אחר: נכון שהמקור אינו אומר כאן "השפה שלנו", "unsere Sprache" כשם שאומרת – וזה היינו הך – הכותרת, *Bekanntnis*

*über unsere Sprache*; כאן, זה "*Wir leben ja in dieser Sprache*", שום דור־משמעות אינה אפשרית] אנו חיים כמו על פי תהום, וכמעט כולנו מהלכים בביטחון, כמו עיוורים. האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים? ואין יודע אם קרבנם (*das Opfer*) של הבודדים שימצאו את אבדם באותה תהום יספיק כדי לכסות עליה".

בהמשך אחזור למילים האחרונות האלה, הקורבן והתהום (*hineinstürzen*), וללוגיקה המוזרה של קורבן מעין זה. לשון ההפלגה, התהום בתוך תהום [*mise en abyme*], התוספת [*supplement*] של הפורענות קשורה לתהום השפה הזו – שתכונה עד מהרה בשם "שם" – שלתוכה מתדרדרים ברגע הראייה, ברגע פקירת העיניים, ברגע ההתפכחות, כאשר נעשים מודעים למהות השפה, היינו לכך שהיא קדושה או שאינה קיימת, דבר שפירושו עבור שלום: היא מורכבת משמות, היא חוזרת לכנות בשם,<sup>5</sup> אלמלא כן היא לא מכילה ולא חוזרת לעולם, היא לא חוזרת לשום דבר,<sup>6</sup> היא לא חוזרת לאיש ולא חוזרת עוד לעצמה.<sup>7</sup>

ההתפכחות היא אפוא המאיימת לדרדר אותנו, לא העיוורון. העיוורים – שכאלה אנחנו, כמעט כולנו – חיים בשפה הזו על פני התהום ("*Wir leben ja in dieser Sprache über*" "einem Abgrund, fast alle mit der Sicherheit des Blinden"). אבל הפיקחים, המפוכחים, נופלים לתוכה, הרי מה שיש להבינו.

מה שומה על השפה להיות, אפוא, ובראש וראשונה השפה הקדושה (אבל אנו נראה כי לפי שלום אין אחרת), כדי שלראותה וליפול לתוכה יהיו אותו אירוע? מהו היחס בין אור ההתפכחות, מהות השפה והנפילה לתחתית התהום? כיצד להבין את השם הזה, תהום, הנפתח כפי שנראה לעבר השם עצמו, השם של השם, וששמו חוזר במכתב לעתים כה קרובות? זה לא כבר פגשנו בו בפעם הראשונה. כמה שורות אחר כך, בגנותו את אלה שהיה להם האומץ הדמוני והעיוור להפיח חיים בשמות הקדושים, לחדש שפה שנועדה להפוך לאספרנטו, שלום מתאר אותם כ"מוקסמים"<sup>8</sup> (אבל אלו הם גם קוסמים, שוליות־קוסמים) ההולכים "על פי תהום" אילמת, שעה שהם מעבירים לנוער את השמות והחותמות הישנים. אך השמות הקדושים הללו, בדיוק, אלה שהעיוורים הללו מורישים לנוער שלנו בלי ראות ובבלי דעת, הם התהום. הם טומנים בחובם את התהום, התהום חתומה בתוכם. הם מורישים כך את התהום לילדינו בלי ראות ובבלי דעת. התהום היא בשם, אפשר לומר, אם טופולוגיה כזאת היתה ניתנת לייצוג, אם אפשר היה עדיין להכיל, לרשום או להבין את העדר־התחתית של ה"*Abgrund*". ביסודו של דבר, ביסודה של תהום ללא תחתית זו,<sup>9</sup> מה שהקוסמים העיוורים של החילון אינם רואים אינו כל כך התהום עצמה, שמעליה הם צועדים כמשוגעים, אלא שהתהום, לא יותר מן השפה, אינה ניתנת לשליטה, לאילוף, למכשור ולחילון. התהום לא יותר מן השפה, מפני ששתיהן מתמקמות,

5 elle revient à nommer. או: היא מסתכמת בכינוי בשם.

6 ne revient à rien. היא מסתכמת בלא־כלום.

7 même-ne revient plus à elle. היא לא מסתכמת בעצמה.

8 בתרגום הקיים לעברית הם מתוארים כ"מרותקים".

9 sans-fond – ללא תחתית, וגם: ללא שיעור, ללא גבול.

המקום שלהן – ללא טופולוגיה שניתנת לאובייקטיבציה – בתוך השם: "Sprache ist Namen", השפה היא שם. *Sprache* היא בה־בעת שפה ודיבור. לא די לומר שהשפה היא שמות או מורכבת משמות. לדבר זה לכנות בשם, זה לקרוא [appeler]. למה הכוונה? מה מבקש שלום עצמו לכנות בשם במכתב הזה? ונוכח אופייה התהומי של השאלה הזו, כיצד לקרוא את המכתב הזה?

אני מנסה כאן קריאה פנימית ככל האפשר. אינני מאמין בקריאות פנימיות בלבד, או שקריאות כאלה אפשריות בתכלית. אפילו בלי להידרש כאן לטיעונים רבים אחרים היפים כדי להוכיח זאת, ועל מנת להישאר קרוב מאוד למכתב הזה, די באירוע הפשוט של השם לפרוץ את הפנימיות המשוערת של הטקסט.

עם זאת, המסמך שהמכתב הזה מכונן עשיר דיו ותהומי בעליל, כביכול, כדי שנשתדל בראש ובראשונה לדבוק ככל שנוכל בפשט שלו, למען נחמיץ ממנו מעט ככל האפשר. התחלנו לעשות זאת. ראשית, מתוך שנעשינו קשובים לעובדה שזהו מכתב ושעובדה זו מצוינת בפשט של המכתב הזה; שנית, בכך שאנו מביאים בחשבון את יעדו העיקרי לכאורה, את הנמען שלו, את הקשר בין שלום לרוזנצוויג הוּפֶךְ את המחווה הזו לוידוי; שלישית, בכך שאנו מדגישים את אופייה הנדיר של הכתיבה הזו, המזכירה באחדים מתוויה את השפה, הדימויים והפאתוס של הטקסט הקדוש שעליו היא מדברת, שהיא מכנה בשם, אבל בשפה זרה, גרמנית, שכשפה שאינה שפה קדושה, כשפה מדוברת, היא מכל מקום שפת האם של שני המתכתבים, שלום ורוזנצוויג.

מכאן הצורה הכללית של השאלה המוצבת לפנינו על הסף – הפנימי והחיצוני – של הקריאה הזו, כמו על סף התהומות של התהומות הללו: באיזו שפה יכולה או צריכה להתחיל הקריאה [l'appel], שהיא גם אזהרה, נוכח האיום בחילונה של השפה הקדושה? הקריאה הזו להישמר (מפני החילון) כדי לשמור על השפה הקדושה מסמלת אירוע שיש לתהות היכן הוא מתרחש: האם בשפה הקדושה או מחוץ לה? ומהו טבע הגבול בין שני המקומות האלה? השאלה הזו מסתבכת או מתרחבת לשאלה הבאה: האם אפשר לדבר שפה קדושה כשפה זרה? שאלה זו מסורסת או מועמקת באופן זה: האם שפה קדושה היא שפה סגולית יותר או זרה יותר באופן כללי? וכלום ענייננו, במקרה הזה, בברירה, בלוגיקה ניגודית?

למשל: כלום יכול שלום לטעון שהוא מדבר "מתוך" ההתנסות בשפה הקדושה, בשמות הקדושים, תוך שהוא מקדם את מה שהוא אומר, תוך שהוא מתקדם בעצמו "מתוך" העובדה האניגמטית הזו שהוא מדבר דרך הגרמנית? אני מותיר עכשיו ל"מתוך" הזה, הנתון במירכאות, את מלוא הפוטנציאל הגעשי שלו. זהו ממד אחר של השאלה שניסחנו במהלך הקריאה בשפינוזה: היכן למקם את הקודש? אם מדברים – בטעות לפי שפינוזה – על שפה קדושה, האם עלינו לחשוב שהמילים או השמות של השפה הם בעצמם קדושים? או רק המסומנים? או רק הדברים המכונים בשם, המכוונים על ידי השמות האלה? שפינוזה דוחה את כל ההשערות הללו: הקדושה אינה מצויה לא במילים ולא בדברים, אלא רק, אפשר לומר, במובן ההתכוונותי [intentionnel], בגישה או בשימוש הקושר אותנו לאלה ולאחרים, לאלה דרך האחרים.

באיזו שפה כתוב אפוא המכתב הזה? אי־אפשר להסתפק בתופעה: הוא כתוב בגרמנית. אבל אי־אפשר, מאידך גיסא, לצמצם את התופעה הזו למראית עין חולפת או משנית. המכתב מציג עצמו בגרמנית, אבל ההצגה־העצמית הזו היא גם הווידוי של מישוהו למען מישוהו החולק אתו קשר עז, מעובד, מעודן ומחויב עם העברית. העברית אינה שפת אם למי מהם, אבל הם חיים אותה כמו שפה ארכי־אימהית או אבהית, שפה שבשמה, למענה, מתוכה הם מדברים ביחד, הם גם מתכתבים זה זמן רב. והשפה הזו היא אפוא, בכמה מובנים של המילה, נושא [sujet] המכתב הזה.

אפשר להתפתות כאן על ידי מה שאני מעז לקרוא לו ההיפותזה של השפה השלישית. במילים האלה אינני מציין שפה זרה, גרמנית, שבתוכה אולי תנוסח אזהרה הנוגעת לשני שימושים בעברית, הדתי והחילוני. הביטוי שפה שלישית עשוי לכנות בשם דווקא מרכיב מובחן ומבחין, מדיום שלא יהיה לשוני במובן הצר, אלא סביבה/אמצע של התנסות בשפה, שבכך שאינה קדושה ואינה חילונית, מאפשרת לעבור מן האחד לאחר – ולומר את האחד והאחר, לתרגם את האחד לאחר, לפנות מן האחד לאחר. במילים אחרות, על פי הלוגיקה של היפותזה זו (שאנו נראה להלן מדוע שלום עשוי היה להעריך שאין היא קבילה או מגובשת דיה), יש אכן לשער, בדיוק, שמוען ונמען מוצבים בין שתי השפות, ושהראשונה – זו שמזהירה – מציגה את עצמה כרפסודאית, כמתרגמת, כמתווכת. בתור מי שנוטל חלק בשתי השפות, המתווך מדבר בשתייהן רק מתוך שפה שלישית, או מכל מקום מתוך משהו בשפה שבכך שעדיין אינו קדוש או חילוני, או שכבר אינו קדוש או חילוני, או בהיותו כבר, עדיין שניהם בבת אחת, מאפשר לעשות את הצעד הזה על סף התהום.

מה עשויה אפוא להיות השפה הזו באופן כללי? השפה השלישית הזו המאפשרת לניגוד קודש/לא קודש, קדוש/לא קדוש, להבקייע מתוכה? (מעבר להבחנה שמציע לוינס בין קודש לקדוש).

אך מיד, שאלה על השאלה הזו, על הצורה והלוגיקה הטרנסצנטלית והדיאלקטית באחת של השאלה הזו: ואם, אל נכון, לא היתה שפה שלישית, שפה בכלל, שפה ניטרלית שבקרבה מתאפשרים, כדי להתרחש בתוכה, ההכתמה של הקודש על ידי החולין, ההשחתה של השמות, הניגוד בין הקדוש לחילוני? ומה אם ההיפותזה הדיאלקטית־טרנסצנדנטלית נושאת כבר, בעצם הניטרליות שלה, תוצא של חילול, בדיוק את מה שהמכתב מגנה? ומה אם הנטרול הזה דרך פנייה לצד שלישי, וכבר למעין תיווך מטא־לשוני, היה גם נטרוליזציה פוזיטיביסטית של העל־טבעי?

מערכת האקסיומות המושלת במכתבו של שלום היא אחרת לגמרי; אחרת לגמרי היא גם הרטוריקה שלו.

והאחר לגמרי של הרטוריקה של המכתב קשור בכך שהוא מטפל, באופן פרדוקסלי ומהפנט, בניגוד בין השפה הקדושה והשפה החילונית כתוצא של רטוריקה. דומה לשלום אומר, ביסודו של דבר – או שמא ביסודה של התהום – יש רק שפה קדושה. השפה היא אחת, היא אינה סובלת ניגוד, ולפחות במקרה של העברית, שאינו מקרה בתוך סדרה, יש רק



שפה קדושה. היא נולדה קדושה ואינה מאפשרת לחללה בלי שתחדל להיות מה שהיא: שפה, השפה. החילון הזה שמדברים עליו, שאני מדבר עליו, דומה שאומר שלום, שאני מאשים אותו ומתלונן עליו, שאני מזהיר מפניו, אינו קיים, הוא רק "דיבור בעלמא". בביטוי הזה "דיבור בעלמא", שהוא גם "צורת דיבור", משתמש שלום בצרפתית<sup>10</sup> בטקסט הגרמני. אנחנו עומדים לחזור לאופן הרטורי הזה לומר רטוריקה. העובדה שהחילון הזה שמדובר בו אינו אלא "דיבור בעלמא" אינה הופכת את התופעה – או הסימפטום – לחמורה פחות, לחולפת פחות, נהפוך הוא.

עניין זה מצטייר החל בשורותיו הראשונות של המכתב, אחרי הפיגורה של הר הגעש והרמיזה לסכנה המבעיתה יותר (*unheimlicher*) מן העם הערבי, ל"סכנה שהמשימה הציונית בהכרח העלתה אותה". שלום הכיר אפוא זה לא כבר – וההכרה היא מלוא המשקל של הווידוי שלו נוכח האנטי-ציונות הנודעת של נמענו – שהנגע הוא גרוע יותר ומבעית יותר מכל סכנה פוליטית פשוטו כמשמעו. הנגע הזה של השפה הוא גם נגע פוליטי, אבל זו אינה מחלת ילדות של הציונות. הסכנה ההכרחית הזו טבועה בטבעו של כל פרויקט מדינת הלאום הציונית. שלום ממשיך: "מה תהיה התוצאה של 'עכשוו' העברית? האם לא תפער את פיה התהום של השפה הקדושה, אשר שיקענו אותה בקרב ילדינו? אכן, האנשים פה אינה יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית. שחילצו מתוכה את העוקץ האפוקליפטי. אבל זאת איננה האמת. חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד".

בין המטאפורה או הרטוריקה של התהום ובין הקביעה שלפיה החילון הוא, בסופו של דבר, רק דימוי רטורי, הקשר הוא אולי הכרחי. אין חילון אפקטיבי, מציע בקצרה הווידוי המוזר הזה. מה שמכונה בקלילות "חילון" אינו מתרחש. התוצא השטחי הזה אינו משפיע על השפה עצמה, הנותרת קדושה בתוך הפנים התהומי שלה. העתקת מקום על פני השטח של השפה מאופיינת כתופעת לוואי. זוהי גם תופעת לוואי של צורת הדיבור של השפה, המטא-שפה שלנו, צורת הדיבור שלנו בשפה. השפה המחולנת אינה אפוא אלא תופעת לוואי מטא-לשונית, רטוריקה, "דיבור בעלמא", תוצא רטורי של המטא-שפה. בל נסתיר זאת מעצמנו, התוצא הזה מוצק דיו כדי לגעת, בעיקרון, לכליות השפה המכונה טכנית, אובייקטיבית, מדעית ואף פילוסופית.

אבל מפני ששלום טוען כאן אפוא, בדרכו, שאין מטא-שפה, יוצא שהשפה החילונית כמטא-שפה אינה קיימת כשלעצמה, אין לה נוכחות או יציבות משלה. המעמד שלה הוא זה של "דיבור בעלמא", כלומר של צורת התנהגות כלפי השפה היחידה ההווה או הנותרת, השפה הקדושה. להתנהל, להתייחס אליה, לפנות לעברה – זה עדיין להתנהל בתוכה, עדיין לדבר בה, ולו כדי להכחישה. אי-אפשר להימנע מלדבר בשפה הקדושה, אפשר למרב להימנע מלדבר בה, כלומר עדיין לדבר בה מתוך הכחשה, הימנעות, פיזור דעת, כמו הסהרורים על פי התהום.

10 façon de parler. בתרגום לעברית של הטקסט הגרמני תורגם לעברית גם הביטוי הצרפתי ששלום השתמש בו, והמובחנות בין השפות בתוך המכתב נמחקה.

צריך אפוא להניח, בממד הייחודי הזה שהנו קדושת השפה, את היכולת לייצר, להוליד, לשאת את התוצאים השטחיים הללו, את החילון הזה לכאורה, את האמונה הזו בנטרול המחלן, את השכחה הזו של הקדושה ואת הסהרוריות הלשונית הזאת. צריך אמנם שהשפה תסתגל לתוצא השטחי הזה – שאינו תוצא שטחי, תוצא על פני השטח, אלא תוצא הכרוך בייצורו של שטח, אותה רדידות אשר על פני השטח שלה צועד הסהרורי. אבל אנחנו צועדים על פני השטח, אנחנו מתהלכים כסהרורים רק מפני שאנחנו מאמינים שאנו צועדים על פני השטח: אנחנו מאמינים בפני השטח. לאמתו של דבר – והאמת הזו אינה שייכת עוד לסדר האובייקטיביות או הידיעה הנמסר על ידי השפה החילונית של פני השטח – אין פני שטח. יש רק תהום. השפה הקדושה היא תהום. אנחנו צועדים כעיוורים על פני השטח שלה כאשר אנחנו מדברים על אודותיה בשפה חילונית. בכך אנחנו עיוורים למהותה התהומית של השפה הקדושה. אני שב וקורא קטע שכבר התחלנו לטפל בו: "הרי בשפה הזאת אנו חיים כמו על פי תהום, וכמעט כולם מהלכים בביטחון, כמו עיוורים [ה"אנו" ממוקם מתוך הפנימיות הזו של "in dieser Sprache" שאינו סובל כל מוצא, כל חוץ-שפה או מטא-שפה]. האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתדרדר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים? ואין יודע אם קרבנם של הבודדים שימצאו את אבדם באותה תהום יספיק כדי לכסות עליה".

מהו המעניק את ה"Unheimlichkeit" המהותי שלו למצב הזה? להתנסות הזו במקום? מעבר למוטיב של הנפילה האורבת לנו, קשה לדעת אם הדבר הנורא ביותר הוא לצעוד על פני השטח כעיוור או ליפול לתהום כאיש אמונים מפוכח, ערני, דרוך, ער למהות התהומית של השפה. קשה לדעת אם החולי, הנפילה עצמה, כרוך בצניחה או בהיוותרות על פני השטח. מהו שמדאיג את שלום ונותן למכתבו טון אפוקליפטי כדבעי? האם זו העובדה שאנחנו, רובנו, כמעט כולנו, צועדים כעיוורים על פני השטח של השפה הקדושה? או שמא העובדה שהשפה הזו, בצורה פטלית, תחזור או דווקא תיפתח לעבר התהום שלה עצמה, לעבר עצמה, לעבר מהותה, במידה שזו נותרת תהומית? האם שלום מייחל שהתהום תישאר פתוחה, או שמא הוא מקווה שהיא תיסגר יום אחד, מאחר שההתנסות הדרוכה והמיידית בשפה תהומית עלולה להיפך לבלתי-נסבלת? ניתן לחשוב כאן על הבעתה של שפינוזה נוכח ההיפותזה של אלוהים קנא, אלוהי אש, ועל העובדה שהבעתה הזו, כפי שהצעת, חוזרת באופן מוזר על מה ששפינוזה מייחס לעברים הנמלטים מפני ההתנסות הישירה בהיבלעות על ידי המילה האלוהית (אש, תהום, לוע) והמאצילים את סמכותה בבנותם כך את המערך הפוליטי שמתואר במאמר תיאולוגי-מדיני.

סבורני שדבר אינו יכול להתיר את דו־המשמעות במכתב הזה. בכך כוח ההפנוט שלו – וההפנוט קשור תמיד באותה אי־הכרעה ששלום אינו יכול ואינו רוצה למשול בה – והוא המעניק לשילוח הזה את הטון האפוקליפטי שלו.

שלום בעצמו משתמש במילה "אפוקליפטי" באופן דו־משמעי אל נכון, כאילו צריך היה לגאול את האפוקליפטי, לשמור עליו בלשון, אבל כאותו דבר שיש להיגאל ולהישמר מפניו. הוא משתמש במילה פעמיים, באופן חידתי למדי.

הפעם הראשונה, כבר שמענו אותה, היא בדיוק לפני שהוא מציין שחילון העברית הוא רק "דיבור בעלמא", ביטוי דו־משמעי בעצמו: אפשר להבינו במובנו הסביר ביותר (אין חילון פשוטו כמשמעו, אפשרי או ממש, מדברים על כך אבל אין דבר כזה) או במובן מלאכותי ומפותל יותר (חילונה של שפה, כפי שיכולנו לשער, מורכב מרטוריזציה ומדיבור בעלמא); במקרה אחד, "דיבור בעלמא" מכנה את החילון בשם, במקרה האחר "דיבור בעלמא" מציין את תהליך חילון השפה גופו. בדיוק לפני שציין זאת, אמר שלום: "אכן, האנשים פה אינם יודעים את משמעות מעשיהם. סבורים הם שהפכו את העברית לשפה חילונית [verweltlicht]. שחילצו ממנה את העוקץ האפוקליפטי [ihr den apokalyptischen Stachel ausgezogen zu haben]. אבל זאת איננה האמת. חילון [Verweltlichung] של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד".

עניין זה מאפשר לחשוב, תחילה, שחילון או חילול פירושו לקטום את השפה על ידי הסרת החוד שלה, העוקץ (Stachel) שלה, החנית האפוקליפטית שלה. העוקץ האפוקליפטי הזה, החוד או היעד הטליאולוגי הזה מכוננים את קודש השפה. שפה קדושה, השפה הקדושה הזו (שכן שלום אינו מדבר על קודש באופן כללי אלא על הקודש הזה או הקדושה הזו שאינה ניתנת להפרדה מן התוכן הסמנטי של העברית, של השמות, של הברית), עשויה להיות לא-כלום ללא החוד הממוגנט הזה של האפוקליפסה.

כל מרכיביה הסמנטיים של האפוקליפסה צריכים להצטלב כאן ולא להגיע לידי הפרדה במכתב הזה: ראשית, הערך של התגלות או חשיפה, פענוח של מה שחבוי (apocalypôt); שנית, המובן הנפוץ של קץ הזמנים ויום הדין האחרון; שלישית, פורענות ואסון.

אלמלא הסתפקנו לפי שעה בקריאה פנימית ככל האפשר, ראוי היה לזמן כאן מספר רב ממחקריו של שלום על האפוקליפסה היהודית. המאמר הראשון בקובץ המשיחיות היהודית ("להבנת הרעיון המשיחי בישראל") נוטה לערער, ולתקן, פרשנות מְנַצֶּרֶת של המשיחיות והנבואה היהודית: מנצרת, כלומר מעניקה להן אופי פנימי ורוחני. "הקריאה לפנימיות צרופה שאינה קיימת, נראית לו [ליהודי] כניסיון להימלט מן המבחן המשיחי בהיבטו המוחשי ביותר".<sup>11</sup> המשיחיות היהודית מתחלקת או נמתחת בין מגמות שונות ששלום מבדיל ומנגיד, כגון משיחיות שמרנית, מחדשת ואוטופית, גם אם הן נמזגות זו בזו לפעמים. המשיחיות מחברת את האמונה לציפייה חיה ונלהבת; האפוקליפסה "מופיעה כצורה הכרחית של ציפייה משיחית נלהבת".<sup>12</sup> כותבי האפוקליפסה מובחנים מן הנביאים בכך שהחווה חווה התגלות אלוהית שאינה נוגעת לאירועים מסוימים של קץ ההיסטוריה. האפוקליפסות מדברות על כל ההיסטוריה, מן המקור לסוף, במיוחד על ביאתו של *eon* חדש (*aiôn* יווני, עולם עברי) שצריך למשול בזמן המשיחי. "המלה היוונית *aiôn* מתרגמת בתנ"ך היווני את המונח העברי עולם שערכו הוא בעיקר זמני".<sup>13</sup> הנביאים מבחינים בין העולם הזה לעולם הבא, בין זמן ראשון לאחרון. אבל זה האחרון, עידן חדש המזכיר את זמן גן העדן

11 ראו גרשם שלום, דברים בגו: פרקי מורשת ותחיה, תל אביב: עם עובד [1975] 1976, עמ' 156; הנוסח הותאם לטקסט הצרפתי.

12 שם, עמ' 158.

13 דרידה מצטט כאן מדברי המתרגם של שלום לצרפתית.

(הושע, ישעיהו) אינו מעבר לזמן בשביל הנביאים, בעוד שלאחר הגלות ההבחנה תהיה חדה יותר, אומר שלום, בין זמן ההווה לזמן העתיד לבוא. האפוקליפסות מופנות מעל לכול לעבר זמן הקץ שדניאל מדבר עליו (יא, 40, "זבעת קץ"). האסכטולוגיה של האפוקליפסות האלה, שתוכנן מציף את זה של הנבואות העתיקות (הושע, עמוס, ישעיהו), אינה בעלת אופי לאומי. אם הנביאים משרים על ייסודו־מחדש של בית דוד הנתון בהריסות ועל "תהילתו העתידה של ישראל המושבת לאל", על "שלום נצחי", על "שיבת כל העמים לעבר אלוהי ישראל היחיד", סוף הפגאניות ועבודת האלילים, אזי עולמות האפוקליפסות באים זה אחר זה ומנוגדים זה לזה: הווה/עתיד, חושך/אור, ישראל/גויים, קדושה/חטא, טהרה/טומאה, חיים/מוות. על הרקע הקוסמי והקוסמופוליטי של האפוקליפסות הופיעו הרעיונות של תחיית המתים, יום הדין האחרון, גן העדן והגיהנום. אך דומה שהאופק של התמה המארגנת של מכתבו של שלום – שיבת השפה הקדושה ואתו סוג של עונש אחרון שיבוא בעקבותיה – הוא האסכטולוגיה האפוקליפטית הזו. ללא ספק, אופק זה משמר את שורשו בנבואות העתיקות, אבל הללו היו, לפחות אם רוצים להאמין לשלום, ברורות ומובחנות בהקשרן המקורי. כעת הן נעשות חידות, אלגוריות, מיסטריות. הן מבקשות להיות מפוענחות. השיח האפוקליפטי נעשה אזוטרי. המחברים מסווים, הם מצפינים את החזונות שלהם במקום להשליכם "בפני האויב" כמו הנביאים: אזטריות, אליטיזם, משמע טקס חניכה, פוליטיקה שלמה והיררכיה שלמה. בקרב היהדות הרבנית תמיד היה שמור תפקיד סגולי לידע האפוקליפטי. הידע האפוקליפטי שמר על מקומו בצד הידע הגנוסטי של המרכבה, העולם של כיסא הכבוד האלוהי והמיסטריית<sup>14</sup> שלו: ידע כה "נפיש", זו המילה של שלום, שלא יכול היה להימסר אלא מפה לאוזן מבלי להיכתב. הכתיבה כאן היא לא רק חילול אלא בגידה בסוד (באופן אנלוגי, לעתים קרובות חשו כך מקובלים חיים כלפי עבודתו המחקרית או המדעית של שלום על הקבלה).

אדגיש רק זאת: אופיו המוצפן או האזוטרי של המסר המשיחי, כמו גם הפוליטיקה האליטיסטית והמכניסה־בסוד שלו, הולכים וגוברים כאשר שומה על היהודים לוותר באופן זמני על קיומם הלאומי אחרי חורבן בית שני. השניות הזו של המשיחיות נושאת את כל הבעיות שמציבה בפנינו הקריאה במכתב הזה. שלום מכיר בכך שהמשיחיות מכוונת ל"ייסודו־מחדש של הקיום הלאומי", אף כי היא "מוליכה בה־במידה מעבר לו". שלום מגנה את כל המשכילים, נוצרים או יהודים, השוללים את רציפות המסורת האפוקליפטית ביהדות הרבנית. כאשר, במכתבו, הוא בא בתרעומת על אלה שמאמינים שחילנו את השפה העברית והסירו ממנה את עוקצה המשיחי, הוא אינו רחוק מלהטמיעם באלה שרצו, יהודים או נוצרים, למחוק את האפוקליפטיות היהודית מלב המסורת הרבנית מאז ימי־הביניים. לא אלה ולא האחרים הצליחו בכך, הם רק הסתירו או הכחישו. אבל בכך הם אישרו שהאפוקליפסה התמידה, בעודה מוצפנת ומוסתרת כאחת, מוכנה להופיע־מחדש, לחזור. היא אינה נתפסת לעין בהווה, בהגדרתה, וההסתרה – המסך המוצפן – היא עצם התופעה שלה, מצבה ויעילותה.

14 טקסים פולחניים אזוטריים שמקורם ביוון העתיקה ותכליתם התקרבות לאל או הבטחת גאולה מן המוות באמצעות הענקת חיי נצח לנשמה. המילה הזאת שמרה את גרעינה הפולחני גם בגלגולה לנצרות. לאה דובב, בתרגומה המופתי לספר זיכרון ילדות עלידי פיירו זלה פרנצ'סקה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008, עמ' 202), הציעה לתרגם את *mystère* הצרפתי במילה "מיסטורין".

שלום פונה, לכאורה, לאפוקליפסה. הוא קורא לה ומזמן אותה כמו החוד השנון של השפה הקדושה. עניין זה שם דגש, אחד מדגשיו של הטון האפוקליפטי במכתבו. אבל יש דגש אחר. שכן במהופך, דומה ששלום חושש מן השיבה האפוקליפטית הזו כמו ממבחן מבעית.

זוהי ההופעה השנייה של המילה "אפוקליפטי". למילותיו האחרונות של הטקסט יש צורת תפילה: "הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקליפטית הזאת, לא תגרום לאבדנו" (*Möge uns denn nicht der Leichstinn, der uns auf diesem apokalytischen Weg*) "geleitet, zum Verderb werden". והמכתב חתום, ז' בטבת תרפ"ז.

איננו יודעים אפוא, ואי־ההכרעה הזו לא תסולק לעולם, אם הנתיב האפוקליפטי שאליו אנחנו, מכל מקום, מחויבים, יגאל אותנו או יוליך אותנו לאבדון. אי־ההכרעה הזו נותרת סגולתו של הניסיון האפוקליפטי. שכן אלה שחשבו שחילנו את השפה הקדושה לא עשו זאת כדי לחללה. הם חשבו, בקלות דעת, שהם עומדים "לחדש", להחיות את שפת המקור בעולם מודרני ובמדינה מודרנית. אבל שוליות הקוסמים של תחיית העברית הקדושה לא האמינו במציאותו של יום הדין האחרון, משמע באפוקליפסה שהם משעבדים אותנו אליה. בסיום מכתבו, בזמן עתיד של דקדוקו, אי־אפשר להחליט אם שלום חושש, ככלות הכול, מן ה"בלתי־נמנע", מה שהוא קורא לו הבלתי־נמנע, הפטליות של מהפכת השפה הזו (*Diese "unausbleibliche Revolution der Sprache"*): שקולו של אלוהים יישמע מחדש דרך השפה הזו שניעורה (ראו: שפינוזה, שוב, והבעתה של היהודים נוכח קולו הבולעני של האל):

כל מלה שלא נוצרה ככה מחדש, אלא נלקחה מן האוצר ה"ישן והטוב", מלאה עד גדותיה בחומר נפץ. דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו, את שפתנו, אינו יכול – ואף אם ירצה בכך אלף מונים – לחיות ללא מסורת. ברגע שבו תתגלה העוצמה המונחת בשפה, שבה "המדובר", כלומר תכולת השפה, שוב תלבש צורה – אז תתייצב לפני עמנו מחדש המסורת הקדושה, כמופת מכריע. והעם חייב יהיה לבחור באחת מן השתיים: להיכנע לה, או להתדרדר לאבדנו. אלוהים לא ייוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו. המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו במעשיהם. הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקליפטית הזאת, לא תגרום לאבדנו.

## חילון השפחה, הר הגעש, האש, הנאורות

מי מדבר כאן? כיצד הווידוי הזה מציג את עצמו? כיצד מתבצע זיהוי ה"אנחנו" במכתב הזה? במילים אחרות, לפחות על דרך הקונבנציה, כיצד לזהות את הסובייקט של המכתב ושל החתום עליו, של מי שנוטל אחריות בשמו, או מוטב, בשמו של אנחנו, האומר לעתים קרובות "אנחנו", "כולנו" או "כמעט כולנו", "ילדינו", "דורנו" וכו'? בהשעויות לעת עתה את ערכאת הנמען הנוגעת לזיהוי הזה, אני נסוג כאן לצדו של החותם הגלוי ואני קושר את שאלתי לשאלת הקורבן, מצד אחד (המילה, או המושג, מופיעה בווידוי: פעם אחת

במקור, פעמיים בתרגום לצרפתית), ולשאלת הדור, מצד אחר, מאחר שהלוגיקה של הנקמה משחקת בהכרח עם הדורות. כיצד שתי השאלות הללו כרוכות זו בזו?

המכתב הזה מדבר על העתיד. ממד הזמן של ההתקרבות מעניק לו את הטון האפוקליפטי שלו. לעתיד יש את פני "ילדינו" (*Unsere Kinder*). אם יבוא יום נקם ושילם, אם יום אחד יש לקחת נקם על הרעה שנעשתה לשפה הקדושה על ידי השיבה המהפכנית כדבעי של השפה, "ילדינו" הם שיצטרכו לשלם. הם יצטרכו: הכרח, פטליות וחוב; הם יצטרכו לפדות חוב אשר אנחנו שקענו בו, באשמתנו או בפשע שפשענו. הלוגיקה הא-לוגית של הנקמה, משעה שהיא עוברת דרך השפה, אינה ניתנת להכלה, משמע להבנה, בגבולות האחריות האינדיווידואלית. החוב, כאן האשמה, רשום בתוך השפה שבה הוא מותיר את חתימתו. אם שומה על דור אחד לשלם בעבור האחר – בפרעו כך את כל המטאפיזיקה של הקוגיטו, של הסובייקט הקרטזיאני, של האגו-לוגיה המעשית-טרנסצנדנטלית שאינה מסוגלת, ככלות הכול, להבין משהו כמו שפה – אין זה קשור רק ללוגיקה ההולמת את הנקמה, לאי-הגבלה בדינמיקה של הנקמה שהגל מדבר עליה. אי-ההגבלה הזו עצמה, מעבר למה שאומר עליה הגל, קשורה אולי בעובדה שהנקמה עוברת דרך השפה. זו האחרונה מצווה, מועידה את האחריות האינדיווידואלית אבל בה-במידה חורגת ממנה. לפני הנקמה של השפה, אפשר לומר, יש שפת נקמה החוצה את הדורות ומדברת מעבר להם. במקרה הנוכחי, הווידי האפוקליפטי הזה מתאר שפת נקמה הנוקמת על נזק שנעשה לשפה. תמיד יש שפת נקמה, הנקמה כרוכה תמיד בשפה, אבל במקרה הזה העבירה, הסכסוך, הפשע, נוגעים לשפה עצמה. אם שואלים "מי" היא השפה כאן, מהו שמה, התשובה אינה מותירה ספק: זהו שם האלוהים המכנה עצמו על ידי קול האלוהים. הפשע מתרחש נגד אלוהים, הנקמה היא הנקמה או העונש של אלוהים. זהו הנושא היחיד של העונש, ה"נושא היחיד" (*Le "seul sujet"*) כמו שאומר התרגום) שלא מדובר בו כאן בארץ, המושא (*Gegenstand*) היחיד, אומר הפשט של המכתב: "אלוהים לא ייוותר אילם בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו. המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ". הנה המושא היחיד, אפשר אפילו לומר הנושא הייחודי של הווידי הזה. ואולי נמענו האחרון.

ילדינו יצטרכו, הם יצטרכו לשלם. ילדים, פירושו של דבר "עתיד", דור שעתיד לבוא, אבל גם, בלוגיקה של האחריות האינדיווידואלית ששלום צריך תמיד להידבר עמה, חפזת. בעתיד (והנה, בקצרה, מהות העתיד) ישלמו החפים, והילדים הם חפים מפני שטרם דיברו (*infantes*), שעה שהשפה כבר שקעה בחובות בעבורם. הם אינם בוחרים את שפתם אבל נעשים סובייקטים של השפה אחר כך, מתוך החוב הזה, כמו אשמים טרם זמנם, ארכי-אשמים.

יש שתי הופעות עיקריות של המילה "ילדינו", המוחלפת לעתים בביטוי "הנוער שלנו", או "נוער" (*Jugend*). שתי ההופעות ממוקמות בשתי הפסקאות האמצעיות, שעה שהופעות המילה "דור" נמצאות בפסקאות הראשונה והאחרונה, כאילו האקראיות או התחבולה הפארא-קבלית של הקומפוזיציה הזו רשמה – מסגרה – את הילדים בין הדורות.

הנה האזכור הראשון של "ילדים" העלולים להיות מוקרבים הלכה למעשה בשל אשמתנו, על ידי אבותיהם פשוטו כמשמעו, אם ירצה אלוהים, כלומר באומרו – אבל זה בלתי-ניתן להכרעה במקרה הזה, וב"חיל ורעדה" הזה של שלום אין לדעת אם אלוהים יניח להקריב ילד באומרו או בלי לומר, בהחרישו או בעשותו שקולו יישמע: "יוצרי תנועת השפה החדשה [Die Schöpfer der neuen Sprachbewegung], לאושרם, האמינו אמונה עיוורת, עד לעיקשות, בכוח הקסמים של השפה [an die Wunderkraft der Sprache]"<sup>15</sup>. ה"neue Sprachbewegung", שמוזס צדק כשתרגם במילים "תנועת התחייה של העברית" הוא אכן תנועה למען שיבה / סיבוב-מחדש [re-tour], לידה-מחדש [re-naissance], אפילו תחייה [résurrection] – re- של החזרה [répétition] מוליך לעבר התעוררות [réveil] כמו גם מרד [révolte] (משמע סיבוב-מחדש, פעם אחת נוספת, תפנית אחת נוספת), מהפכה [révolution], שלא לומר צל בלהות [revenant] שסימנו מצוין על ידי שיבתה של המילה *gespenstisch* (רפאים, בלהות) פעמיים בווידי. השרשרת הסמנטית הזו של ה-re בשפה (שיבה, חזרה, התעוררות, תחייה, מרד, מהפכה, שיבת רפאים) מצטלבת בשאלה המהותית של ה-re [מחדש] בשפה, כמו שפה במידה שהיא חונכת את אפשרות הנקמה כשילום, עונש או תגמול.

יוצרי ההתעוררות הזו האמינו אמונה עיוורת (*glauben blind*) בכוח הקסמים (*Wunderkraft*) של השפה. המכתב הזה הוא מכתב על העוצמה והאלימות של השפה, עם כל מבחני הכוח הכרוכים בכך; וזה מסומן בשיבת המילים *Kraft, Macht, Gewalt*. ואם האמונה בכוח הזה היא עיוורת, יש להכיר בכך שהעיוורון הזה הוא מוטיב מרכזי אחר. אי-אפשר לדעת אם מוטב לדבוק בעיוורון הרה האסון הזה, שאיש אינו פטור ממנו, או להיחלץ ממנו; אם מוטב להיות צלול דעת או לא-רואה, אם לראייה [voyance] יש משמעות רגילה או משמעות של החוזה [voyant] באפוקליפסה. אם כעת אתם מצמידים את התמה של העיוורון האשם לתמה של הדור, ברשותכם הנחות היסוד של סצנריו אנטי-אדיפלי (כשאדיפוס הוא כאן בצדו של האב, אם אפשר עוד להכריע) שלא אנצל אותן לרעה.

לא צריך להיחפז לשקוע בפרשנויות המורכבות של הקריאה הזו, על כל פנים לא לפני ששחזרנו את הנוף היומיומי, המוחשי, הפתטי, אבל גם את הסצנה הפרדיגמטית של האינטלקטואל הברלינאי הזה מן הגלות, החי בשתי תרבויות, הבקי, כאחרים למכביר, בטקסטים קדושים לא-מדוברים השמורים ללימוד ולליטורגיה, והשומע לפתע פתאום, בפלשתניה של 1920, את השמות הקדושים הללו ברחוב, באוטובוס, אצל התגרן בקרן-זווית, בעיתונים המפרסמים מדי יום ביומו רשימות של מילים חדשות שיש לכתבן בקוד של העברית החילונית. עלינו לדמיין את התשוקה והאימה נוכח הגלישה הזו, הפזרנות המופלגת הזו, מחול שדים שהציף את חיי היומיום בשמות קדושים, השפה המתמסרת בעצמה כמן פלאי אך גם כפיתוי של התענגות מחללת, שלמולה נסוגה מבעתה מעין תאוה דתית.

עיוורונם של היוצרים היה "אושרם" (*Glück*), מוסיף שלום. "אדם גלוי עיניים לא היה מוצא בנפשו את האומץ הדמוני [*den dämonischen Mut*] להחיות שפה בסביבה שיכול היה להיווצר בה רק מעין אספרנטו". הזוועה הדמונית של שוליות הקוסמים האלה, הניחנים באומץ לא-מודע הדוחף אותם לתמרן כוחות החורגים מהם, הרי היא שקולה

15 התרגום שונה.

למוות מסוים, מותו של המת־החי. כקדושה, היתה העברית בה־בעת שפה מתה – בתור שפה שלא דיברו בה או שלא צריכים היו לדבר בה בחיי השגרה – ושפה חיה יותר ממה שנוהגים לכנות שפה חיה. אך ה־*Sprachbewegung* החדשה מחיה את המת־החי הזה, השמור ללימוד ולתפילה, ומוציאה אותו מן המקדש או ממערת הקבר רק בשביל נשף מסכות מועד לפורענות, אותו מעין־אספרנטו או וולאפיק, כאילו השיבה לחיים לא היתה אלא מראית עין אשר למענה עמדו לחפש את המת לקריקטורה של עצמו בשביל *funeral home*<sup>16</sup>, אי־שפה, עווית קפואה של סמיוטיקה, ערך חליפין נטול גוף, אוניברסלי באופן פורמלי, כלי בסחר סימנים, ללא מקום משלו, ללא שם פרטי, שיבה כוזבת לחיים, תחייה רעועה. ושלוש ממשיך:

ואילו הם [שוליות הקוסמים הדמוניים] הלכו – ועדיין מהלכים – כמוקסמים [gebannt] על פי תהום. והתהום היתה אילמת. הם מסרו את השמות הישנים ואת החותמות גם לאחריהם, מסרו אותם לידי הנוער. לפעמים נחרדים אנו [אנו שאיננו שוליות קוסמים מהופנטים ואיננו "הנוער שלנו"] עכשיו למשמע מלה אחת מתחום האמונה בנאום חסר חשיבות של פלוני נואם, גם כשמלה זו נועדה אולי לנחם אותנו [שלוש מגנה בה־בעת את ריקונה ואת סטייתה של המשמעות]. העברית הזאת היא הרת פורענויות [unheilschwer], היא אינה יכולה להישאר במצבה הנוכחי [לא מדובר במצב כיש אלא בתהליך גורלי, כדינמיקה ששום דבר אינו יכול לעצור אותה]. וגם לא תישאר בו. ילדינו שוב אין להם שפה אחרת [אנחנו, דוברי הגרמנית היודעים לא רק שפה שנייה, אלא שפה שלישית, מעבר לשתי העבריות, יכולים עדיין להגן על עצמנו]. והאמת חייבת להיאמר: הם, והם בלבד, ישלמו את מחיר המפגש הזה שכפינו עליהם מבלי לשאול אותם, מבלי לשאול את עצמנו [אי־אחריות כללית, חפה מצד ילדינו, אשמה מצדנו]. כאשר השפה תפנה את נשקה נגד דובריה [gegen ihre Sprecher wenden wird].

התפנית הזו, ה־*Wendung* של השפה כנגד דובריה, מניחה יוזמה מסוימת. מאין עשויה לבוא היוזמה הזו של השפה שלא לחזור לידי הסובייקטים שלה? הנה שפה מתה, אשר למעשה לא היתה מתה אלא נשארה בחיים, חיה מעבר למה שמכנים שפה חיה, שפה שאנו מעמידים פנים כמחדשים אותה משאנו מעניקים לה את הגוף המחופש הזה, את מחוותיו של נשף המסכות הדובר אספרנטו, אותה מריונטה של מכשיריות טכנית דמוית גופה; הנה שפה ששבה כנגד אלה שדוברים אותה, אבל, למעשה, רק מאמינים שהם דוברים אותה והנם חסרי אחריות כפליים: חסרי אחריות מפני שהם נשלטים כמו תמיד על ידי השפה, אבל גם מפני שאינם מודעים לאחריותם נוכח הירושה של השפה ולא הציגו לעצמם שום שאלה על אודותיה. הנה אפוא שפה הנוקטת יוזמה להתקומם נגד אלה שמתעמרים בה או מתעלמים ממנה, הנה גופה מזויפת שעומדת להתעורר, להיחלץ מתחפושות הקרנבל שלה ולהשתחרר בתורה כנגד הקוסמים הדמוניים המוקסמים בעצמם. כיצד זה אפשרי?

כדי לנסות להשיב על השאלה הזו, יש להתחיל בבירורן של שתי אקסיומות או שתי הנחות מוקדמות בפרשנות הזו של השפה.

1. על מנת שהשפה תנקוט יוזמה להתנקם כך, עליה להיות מישהו, אינני אומר סובייקט; עליה להיות דיבור המדבר בשמו של מישהו, הנושא את שמו של מישהו: כמובן, דיבורו

16 באנגלית במקור.



ושמו של אלוהים. משהו בשפה הזאת חייב אפוא להישאר מחובר, באופן שאינו ניתן להתרה, לבורא ולחותם הראשון שלה, לשמו של אלוהים, מצד אחד, כמו גם לדברים ולמשמעות המצוינים על ידי שמותיה של השפה הזו – בדרך ייחודית – מצד אחר. עניין זה נפתח לעבר פרשנות השם על ידי שלום ועל ידי בנימין.

2. הנחה מוקדמת שנייה. כקדושה, על שפה כזאת להיות לא־מושגית באופן רדיקלי, מהותי, לפחות אם ב"מושג" אנו מבינים כלליות של משמעות שניתן להפרידה משמות פרטיים ולהעבירה בסמיוטיקה אוניברסלית, לשון שניתנת להצרנה, לאפיון מורפולוגי, או אספרנטו. לפחות מנקודת מבט זו, היה על השפה הקדושה להיות לא־מושגית, בלתי־ניתנת למכשור, לא מיידעת, לא תקשורתית, לא טכנולוגית. ההכתמה הטכנולוגית, השקולה כאן לעכשוו המחלק, יכולה לפקוד אותה רק לאחר מעשה, ולהתגלע באופן משני כחולי, כאותו מוות מקרי הנקרה כאן לשפה חייה־מתה, למעשה חיה יותר מרוח הרפאים המחופשת שבמסווה שלה מתיימרים לחדשה. שלום פוסל כך את אפשרות ההכתמה מן המקור. הטכנולוגיזציה המכשירית (ההישנות) או החילול לא נקרו כבר תמיד לשפה. שלום פוסל את האפשרות ששפה הנה אל נכון האפשרות הזו של חזרה, ההישנות הזו. במובן־מה הוא עלול לראות בכך חטא קדמון.

סבורני כי הפרשנות הזאת של השפה ושל הטכנולוגיה צריכה, כמובן – לכל הפחות – להיות נתונה בספק.

להנחה המוקדמת השנייה, הנוגעת למהותה הלא־טכנולוגית והלא־מושגית של השפה, הנחה ההופכת את ההבחנה בין גוף למשמעות לבלתי־אפשרית (מאחר שמשמעות היא המושג, אותה כלליות המבטיחה מכשור), יש להוסיף את המסקנה הבאה: הניתוק בין שפה מקורית לטכנולוגית – ולכן הפחתת הערך המובלעת של הטכנולוגיה כחיצוניות מחללת, מחלנת, מכתימה – מכון גם לאידיאליזם נוצרי, להפנמה של המשמעות הרוחנית הנפרדת מן הגוף באופן כללי, מן הזמן, מן האות או המסמן הגשמי. לפי חוק שאפשר לאמתו בצורה סדירה, הטכניות עשויה להיות באותו צד כמו האידיאליזם – לאורך כל מסורתו עד להגל ומעבר לו – וכמו הפנימיות הנוצרית.

באופן זה: "כאשר השפה תפנה את נשקה נגד דובריה – ולרגעים נוהגת היא כך כבר עכשיו; ואלה הם רגעים שקשה לשכוח אותם, המותירים פצעים [*stigmatisierende Minuten*]: פצעי הרגע – *stigmè* – המזכירים את החוד האפוקליפטי] שבהם מתגלה כל היומרות של משימתנו [*in denen sich die ganze Vermessenheit unseres Unterfangens uns offenbart*] – האם יהיה לנו נוער שיחזיק מעמד במרד של השפה הקדושה? [*Aufstand einer heiligen Sprache*]"

עזות הפנים, היומרה, ההיבריס, השיגעון – קשורים במה שהעזנו לחלל. חיללנו בכך שחילצנו את השפה הקדושה מן הטקסט הקדוש. הנחנו לה לצאת לרחוב ולחיי היומיום. גרמנו לה לשרת, שעבדנו אותה, במידת־מה כאילו הפכנו את הערך האינסופי המיוחס לדבר קדוש לערך עובר לסוחר או לערך ותו לא, ערך שימוש וחליפין כאחד. ניתוח אלילים ועבודת אלילים בבת אחת, אם זה אפשרי. חסידי העכשוו מתיימרים להעריך את השפה הקדושה, מפני שהם רוצים לשוב ולעכשווה, לחדשה, אלא שהם עושים ממנה ערך חליפין

נפוץ והופכים אותה לסימן כספי. הבעייתיות העצומה של האנלוגיה בין סימן לשוני לסימן כספי עשויה למצוא כאן מקום הצלבה. הוא הדין ביחס לבעייתיות של הפטישיזם. למרבה הצער, מאחר שה"לוגיקה" של הפטישיזם היא מה שהיא, איננו יודעים עוד מי עושה את השפה הקדושה לפטיש – אם הללו הם מי ששלום מאשים במובלע בעבודת אלילים, או שמא זהו התובע המבקש להחזיק במסמנים הקדושים מחוץ למסחר, ומועידם לפולחן השומר עליהם מפני כל מחזור שוטף, אפילו מכל חליפין. במסורת הנאורות ששפינוזה מבשרה כאן, אין כל ספק שהנאשם העיקרי הוא שלום.

אשר ל"יומרנות של משימתנו", היא נמדדת, בדיוק, ככל יומרנות, רק אל מול השגב התהומי של הלשון. מכיוון שמסתכנים על פי התהום, חסר-התחתי, אינסוף השמות הנפתחים לעבר חסר-התחתי, שעה שצועדים בעיוורון על פי התהום או שוקעים לתוכה – המשימה היא יומרנית. וכאשר שלום שואל: "האם יהיה לנו נוער שיחזיק מעמד במרד של השפה הקדושה?" לא יודעים, ב-1926, איזו אחריות "הנוער שלנו" יוכל ליטול נוכח ההתקוממות האלימה הזו, השיבה הבלתי-מרוסנת הזו של הקדושה. האם ניח לעצמו להימחץ או יוכיח שהוא ראוי למורשת? ניתן לדרוש או לעיין בניחותא בפיגורה המוחשית שהעניק שלום, בתוך תוכו, לאפשרויות האלה, בדומות בין הפיגורה הזו למה שאירע באופן ממשי, למה שבני הנוער דאז נהיו, למשל עם ישראל דהיום. בין כל הפורענויות ששלום חוזה, אפשר לומר מנבא, אי-אפשר לשלול או לחייב שהיתה, ביחד עם הג'וסייד הנאצי, אותה תוצאה עקיפה שהייתה אולי גם היוסדותה והתהוותה של מדינת ישראל. ההיפותזה של מוזס היא שקיימת "סכנה גדולה, לפי שלום, לראות כיצד, אחרי תקופה ממושכת של הדחקה קיבוצית, לובשת שיבתם [זו של השמות הישנים והחותמות] צורה של התפרצות אנארכית של כוחות דתיים ללא רסן". אשוב לזה.

ההופעה השנייה של הביטוי "ילדינו" ("אויה לילדינו", *weh unserne Kindern*) מתרחשת בקטע הבא. הוא אומר לנו הרבה על פרשנות השפה התומכת בכל המכתב הזה, ועל מחשבתו של שלום בעת ההיא ובעתיד. מדובר במחשבה על השם. על דרך ההגדרה הפתגמית, העומדת בניגוד ליתר המכתב, מבע תיאורטי או פילוסופי מבטא את מהות השפה והלשון. מבע זה מורכב ממילה אחת, שם אחד, השם של השם: *Sprache ist Namen*. הוויית השפה אינה שוכנת בפועל, במובן הדקדוקי, בתארים, בסינקטגורמות<sup>17</sup> או בהיגד. מה שאין לו צורה דקדוקית של השם (שכאן אינו שם עצם אלא מושא ההוראה השמי) שייך לשפה רק במידה שבה הפועל, התואר, מילת הקישור, תואר הפועל – ניתנים בעצמם לכינוי. לשם אין ערך דקדוקי של שם עצם, הוא מסמן את היכולת לכנות בשם, לקרוא בכלל. לא נוכל להעמיק כאן בכיוון הזה. בתוקף הקריאה הפנימית שאני מבקש לדבוק בה, המחשבה הזו של השם צריכה להתקשר כאן, כמדומני, למחשבה של הרפאים והדיבוק הרודפת את הווידוי הזה. יש רוח רפאים מפני שיש שפה המכנה בשם, קוראת, מזמנת, מעוררת. השפה יכולה לרדוף מפני שהשמות, בראש ובראשונה, רודפים את המשפטים שלנו. השמות אינם נוכחים או נעדרים במשפטים הללו, הם אינם גלויים ואינם סמויים מעין, ואף אינם הזויים. הקטגוריה של צל הבלהות אינה פרח רטורי; היא מסמלת, באופן פחות או יותר מוצנע, תמטי – והמילה "רפאים" (*gespentic*),

17 היינו תארי פועל, כמתים לוגיים, מילות קישור.

כפי שאמרנו, חוזרת פעמיים – את מה שמשחרר את כל הלוגיקה של הווידי הזה מן האונטו-לוגיקה הניגודית או מן הדיאלקטיקה של הנוכחות וההעדר.

"שפה מורכבת משמות [*Sprache ist Namen*]. עוצמת השפה צרורה [*versigelt*] בשם, והתהום שלה חתומה בו". יש אפוא עוצמה בשפה, ובה-בעת גם *dynamis*, וירטואליות עטופה, פוטנציאליות שאפשר או לא להפוך לממשות; היא נסתרת, קבורה, רדומה. הפוטנציאליות הזו היא גם עוצמה (*Macht*), יעילות סגולית הפועלת בעצמה באופן כמעט אוטונומי, ללא יוזמה של הסובייקטים הדוברים ומעבר לשליטתם. שלום לא יחדל לפתח את התמה הזו בעבודותיו על שמו של אלוהים, על המיסטיקה היהודית ומעל לכול על הקבלה. מדובר אפילו שם במוטיב מפורש בזרמים מסוימים בקבלה. היכולת המאגית של השם מייצרת תוצאים ממשיים לכאורה שאין לנו שליטה בהם. השם הנסתר בפוטנציה שלו אוחז בכוח של גילוי והסתר, התגלות והצפנה. מה הוא מסתיר? בדיוק את התהום החתומה בו. לפתוח שם זה למצוא בתוכו לא משהו, אלא משהו כגון תהום, תהום כמו הדבר עצמו. נוכח הכוח הזה, משעוררנו אותו, עלינו להכיר בחוסר האונים שלנו. השם הוא טרנסצנדנטי ויותר עצום מאתנו: "לאחר שהשבענו את השמות העתיקים יום אחר יום, שוב אין אנו יכולים להרחיק את כוחותיהם". המשפט האחרון הזה מדבר על שמות העבר כמו על רוחות שאנו משיביעים (*nachden wir die alten Namen täglich beschworen*), למשל בתפילה היומיומית. *Beschwörung* מציין לפעמים את השבעת הרוחות (*Geistern*). משקוראים לכוחן של הרוחות הללו אין הוא מאפשר שמירת מרחק; זה אינו עוד לפי כוחותינו, בידינו: *Es steht nicht mehr in unserer Hand [...] ihre Potenzen zu halten*. המילה עוצמה תומר באותה פסקה במילים: אלימות (מדובר הפעם באלימות, *Gewalt*, אשר עמה השבענו, *beschworen*, פעם אחת נוספת, את השמות, אלימות שעוצמת השמות משיבה לה כגמולה) וכוח (*Kraft*). ועם זאת, בשפת הקלון הזו, בשפת הרפאים הזו, דומה שכוחה של הקדושה מדבר אלינו לעתים קרובות.

כאשר אנחנו מחלנים את השפה הקדושה, אנחנו משחקים אפוא עם רוחות רפאים, תוך הכחשה שמדובר פה בדברים חמורים מאוד. כשאנחנו כותבים – בין שאנחנו סופרים או עיתונאים, לא משנה כאן – אנחנו מאמינים שאין זה משנה. הכתיבה היא המסווה כאן את חומרת הדבר, היא המנטרלת פטליות שמקומה הסגולי הוא השם בלשון. החמור ביותר, אומר אזי שלום במשפט חריג מאוד, הוא שמי שכותב באופן זה, בשחקו עם השמות של שפת הרפאים הזו בכתבים ובעיתונים, אינו רק משקר לעצמו, מעמיד פנים שהוא מאמין (*lügt sich*), אלא גם משקר לפני אלוהים, מעמיד פנים – אומר התרגום לצרפתית – כאילו גרם לאלוהים להאמין (*lügt sich oder Gott vor...*), ש"אין לכך שום משמעות" (*es habe nichts zu bedeuten*). ההערה הזו מביימת היטב שפה שבאופן מסוים ממוענת תמיד לאלוהים, מדברת אל אלוהים, וצריכה לאפשר לאלוהים לדבר, מתכתבת עמו בין שיודעים זאת ובין שלא, בין שרוצים בכך ובין שלא. אין שפה, אין לשון מחוץ לשמות הממוענים כך, מעצמם: "אמנם, אנחנו מדברים כעלגי לשון, בשפת רפאים [*eine gespentische Sprache*]. שמות מהלכים כרוחות במשפטנו. פלוני או אלמוני משחק איתם בכתבים או בעיתונים, ומשקר לעצמו ולאלוהים, שאין לכך כל משמעות. אבל לפעמים מזנקת הקדושה מתוך קלון הרפאים של שפתנו [*aus der gespenstlichen*]

שהרי – לשמות שמורים החיים שלהם. אלמלא כך – אויב לילדינו, שיהיו מופקרים לריקנות".

שתי פרשנויות אפשריות פועלות בעת ובעונה אחת ללא גבול: ה"ריקנות" (*Leerre*) שילדינו מופקרים לה, מוקרבים (*preisgegeben*) ללא תוחלת (*hoffnungslos*), היא בבת אחת אובדן משמעות, אובדן השפה והשמות מצד אחד, ומצד אחר התהום שלתוכה נופלים בדיוק מפני שלא הבינו שהשפה והשמות הם תהומיים. יש שתי תהומות, תהום בתוך תהום, שתי תהומות של השפה, תהום חיים ותהום מוות.

אני זונח כאן לפי שעה את שאלת הדיבוק והשם, שיש לשחזר על בסיס טקסטים אחרים של שלום. להיום, בקריאה הכמעט־פנימית הזו של המכתב, אמשוך חוט אחרון, זה הקושר באופן פרדוקסלי את ערך הקדושה לערך של הקורבן מחד גיסא, ולמשימה או לאחריות של דור מאידך גיסא.

הרמיזה לקורבן נשמעת פעמיים, גם היא, בפסקה הראשונה של המכתב. מה לקורבן אפוא ולשפה הקדושה? בגרמנית שתי המילים (למשל *Opfer* ו־*heilig*) אינן קרובות כמו "קדוש" (*sacré*) ו"קורבן" (*sacrifice*) בצרפתית. להרוג, להמית את השפה הקדושה – שפה חיה־מתה אבל מאריכת ימים, היִפְּר־חיה, בל נשכח – פירושו להקריבה; ולהקריב לא רק משהו קדוש, אלא מה שבאמצעותו ובתוכו הקדוש יכול להיקרא קדוש ולהבקיע ככזה.

בראש ובראשונה אומר שהקורבן הזה – כהמתה – נראה לשלום בפשטות בלתי־אפשרי. אבל הוא מעורר את הפוטנציאליות של מה שעלול להיות בלתי־אפשרי, אפשרות הבלתי־אפשרי. יתר על כן, הווידוי הזה נשלט כל־כולו על ידי הדיבוק של אפשרות הבלתי־אפשרי. הוא שב וקובע כי הבלתי־אפשרי הוא אפשרי, כי האפשרי הוא בלתי־אפשרי – כשלעצמו. מכאן נובע מה שאכנה השיגעון הקדוש, הקדושה המשוגעת של המכתב הזה, המונע בכפייתיות על ידי המשאלה הפטלית שהפורענות תתרגש ושהאפוקליפסה תתרחש ושעם זאת הן לעולם לא תתרחשנה: ציפייה מבוועתת, משאלה ובעתה נוכח אפשרות הבלתי־אפשרי, כלומר אפשרות האמירה, לא פחות מאשר המענה של אלוהים המחליט לצאת משתיקתו. זה מה שנשמע בסוף הווידוי: "אלוהים לא ייותר אילם [...] קולו נשמע מתוכה". זו תהא אזי האפוקליפסה, שתשוחרר על ידי אותם משוגעים אחרים, שהם הקוסמים המוקסמים מן החילון. למול האפוקליפסה הזו, קולו של אלוהים המדבר אלינו במישרין בתוך האש, שלום דומה לפתע פתאום הן לעברים ששפינוזה מדבר עליהם והן לשפינוזה עצמו. יש לנתח כאן את ההתחרות בין שני השיחים האלה ובין שתי העמדות האלה בקרב שלום. שלום רועד ואומר זאת, כאילו חש את מה ששפינוזה – שאליו הוא מתנגד, עם זאת, נחרצות – חש מול אלוהי האש הזה שיתחיל לדבר מיד לעמו, בעצם האש של קנאתו הנקמנית.

אם הקורבן האפשרי נותר בלתי־אפשרי, זה מפני שהחילון שבו הוא נעוץ לא אירע לאמתו של דבר. "חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא", אמר שלום זה לא כבר. הוא מוסיף: "מליצה בלבד [*eine Phrase*]. אי־אפשר, למעשה, לרוקן את המילים המלאות עד להתפוצץ, אלא במחיר הקרבת השפה עצמה [*es sei denn um den Preis der Sprache*]. אכן ה"וולאפיק" הזה, שפת הרפאים [*das gespentische Volapük*] – בהמשך זה

יהיה אספרנטו, סימן אחר של בוז כלפי האי-שפות הלאומיות האלה, האי-ניבים שהם השפות האוניברסליות המלאכותיות שדה גול לעג להן באותו טון כאשר דיבר גם הוא על הוולאפיק של האומות המאוחדות] שאנו דוברים בה פה ברחוב, מייצגת בדיוק את אותו עולם לשוני נעדר ההבעות שרק הוא ניתן אולי לחילון"<sup>18</sup>.

לפי הלוגיקה של הטיעון הזה, לוגיקה משוגעת ביחס לכל פילוסופיה, דומה ששלום אומר את הדברים הסותרים ביותר, שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת.

1. החילון הוא רק "דיבור בעלמא", *eine Phrase*, מליצנות. הוא אינו מתרחש: לדבר עליו זה לא לומר דבר, לא לחשוב דבר, להשתמש בביטויים מן המוכן, להשמיע מליצות. והוא מוסיף: החילון הזה הוא "בלתי-אפשרי" לחלוטין, בלתי-אפשרי למעשה (*schlechthin unmöglich*), מכיוון שאי-אפשר לרוקן את תוכנו של המילים העמוסות לעייפה, אלא אם מקריבים את השפה עצמה.

2. עם זאת, מה שנראה בלתי-אפשרי אכן מתרחש. וולאפיק הרפאים הזה, אותה מליצנות המאפשרת לדבר על חילון שעם זאת אינו אפשרי, היא אפשרית, וזהו החילון.

כך, ממשפט אחד למשנהו, שלום מאשר את שני הניגודים האלה: החילון של השפה הוא בלתי-אפשרי, אך אפשר לדבר עליו רק מפני שהוא מתרחש, מפני שהשפה נעשתה כה נעדרת הבעה, ריקה, מנוונת ומושחתת. בסופו של דבר, זהו החילון המאפשר לדבר על חילון שאינו מתרחש. זהו החילון המאפשר לתפוס כחילון ממשי את מה שאינו אלא דיבור בעלמא, מלמול, מליצה בנוגע לחילון. חילון מדבר על עצמו, אבל אין דבר אחר.

הלוגיקה המוזרה הזו, שהיא בה-בעת סותרת וטאוטולוגית, עושה מן הבלתי-אפשרי תנאי אפשרות וקיום של הבלתי-אפשרי; היא מדברת על האירוע של אי-אפשרות הכרוכה בדיבור בעלמא. מה מתגלע כך? לא שפה רעה העומדת להשחית את השפה הקדושה, אלא אי-שפה שבה או אליה מקריבים את השפה הקדושה – השפה היחידה המדברת.

אך הקורבן הזה, ששלום אמר זה לא כבר שהוא בלתי-אפשרי, אלא אם מוותרים על השפה, מתרחש, אפילו אם הוא גורם ללא-כלום, לאותו אי-דיבור המדבר על חילון, כלומר על אין, על שפה נעדרת הבעה המעוררת דיבור של חילון. כזה מתעתד להיות הקורבן: הוא משליך שאולה ומשחית, הוא מכלה בריק שפה קדושה כשהוא מניח לה לדבר בריק של ביטויים מן המוכן, של משפטים חלולים ושל שמות אילמים כמו "חילון". הביטוי הריק "חילון" מחולל את ההתרוקנות מן המשמעות שבה כרוך החילון המשוער, הנזכר, הבלתי-יצב. כאילו האין אמר אני אין ועלינו לשאול אזי אם קרה משהו. מה שקורה אזי הוא לפחות הפליאה הזו והשאלה הזו. מה שקרה הוא הקרבה של השפה, הרס השפה הקדושה כהתנסות של השפה הקדושה, אולי היחידה וה-*unheimliche* ביותר, אבל גם הקרבה של ההקרבה, ההרס העצמי של הפונקציה המקריבה, של הקדושה המשוערת, הגלויה או המבוקשת עדיין על ידי כל פעולה מקריבה.

הלוגיקה הקדם-לוגית או הארכי-לוגית של הטיעון הזה כרוכה באמירה: מאומה לא קורה,

18 התרגום שונה במקצת.

משמע האין קורה, או, אבל האין קורה, ומה שהנו חמור ונושא *Bedeutung*, מה שהוא בעל משמעות הוא שמדברים על לא-כלום. האי-שפה, מראית העין של המילה – מתרחשת. האם השיגעון או ה-*unheimlichkeit* כרוך רק בסתירה הלוגית הזו? אולי, אבל גם, ולפני כן, בדבר אחר. הקורבן אינו הורס את השפה הקדושה עצמה. באיימו עליה – על הסף של מה ששלום מדבר עליו בקצרה, והקורה בלי לקרות, תוך שהוא קורה דיו כדי שאפשר יהיה לדבר עליו כשמתייחסים בבת אחת לקדושה ולאי-קדושה – נוצרת התנסות בסף, סף התהום, בין שני מקומות. הקורבן הממשמש ובא, חולף ובלתי-אפשרי כאחד, מעלה או שמה מבשר את השפה הקדושה כמות שהיא, את עצם הקדושה שהיא של השפה. לפי לוגיקה שאינה במקרה אנלוגית לזו של מהי מטאפיזיקה מאת היידגר והנוגעת לכל ההוויה ביחסה לדיבור, האין, כאן האין של השפה, האי-שפה, מכריז על המהות של מה שהוא מאיים עליו וגורם לו לסגת בכליותו.

לקורבן יש אפוא שתי משמעויות או שתי מעלות. הוא יכול להרוס את הקודש אבל הוא יכול, בכך ממש, במה שעל פי הגדרה מתחולל רק כאיום, כהתקרבות, כאי-נוכחות – להציג את הקודש כמו שהוא, לגאול אותו כך בקורבן, לחלוק כבוד או להעניק מתת הרס, ואף מתת רצח או מוות, לקדוש.

לפיכך, לשיגעון שאנחנו מדברים עליו אין עוד משמעות של פריעת התבונה, של מחלה או הזיה. מעבר לכל הניגודים הפוליטיים-מנטליים של רציונליזם פסיכיאטרי או פסיכואנליטי, מדובר בהתנסות בקודש: קרבתו או בשורתו של הקודש. כל השיחים הלוגיים, המתוארים כרציונליסטיים, ואף כסוציו-פסיכו-פילוסופיים, המיועדים לגנות או לתחם את השיגעון הזה – עלולים לבטא, בתביעת הנאורות, רק פחד והכחשה נוכח התפרצותו או הבטחתו של הקודש. סוגי הרציונליות האלה ייחנו ביציבות ובאי-יציבות של החילון: שכחתם, בפשטות, של השפה ושל השם.

ה"שיגעון" הזה מתקדם אפוא במקום שעודנו בלתי-ניתן-להכרעה, שבו, כמו תמיד, יש ליטול אחריות. האחריות תמיד ניטלת במקום של אי-ניתנות-להכרעה מוחלטת, על סף האפשרות הכפולה הזו – שם היא אינה אחריות, אלא רק חישוב, ולכן כרוכה במפעל החילון. מדובר בהיענות לקריאתה של שפה קדושה, קריאה שמכל מקום כבר התרחשה, לדידו של שלום. היא כבר הדהדה, אלמלא כן לא היינו עשויים אפילו לדבר, ובמיוחד לא על חילון. בהשיבנו באופן אחראי לשפה הזו, לקריאתו של השם, בשמרנו את השפה הזו מפני האי-שפה המאיימת עליה, אנחנו נחליט ונקבל על עצמנו את היחידות ההיסטורית מנת חלקו של דורנו.

צריך אפוא לקשר את מה שזה עתה אמרנו על הקורבן לאחריות הנאותה לדורנו – זה העומד במבחן האי-שפה שמהווה העברית החילונית – דור מעבר (*das Geschlecht des Übergangs*, דור המעבר והגישה). המעבר אינו מתפרש רק לפי המובן הנפוץ של שרשרת הדורות הביולוגית או הטבעית. הוא מציב מרווח, שטח הפקר בין מקום לאי-מקום, גבול בלתי-ניתן-להכרעה שבו ניטל הסיכון המרבי. האחריות החמורה ביותר צריכה להתממש ברגע הסכנה המרבית: ללא כלל וללא ערובה על סף התהום, על פי התהום. על

ספ התהום או על פי התהום, היינו הך. גם שם עלינו להתחקות אחר חוט של אנלוגיה, אנלוגיה בלבד, כמובן, בין תנועה מסוימת של שלום הזה בשנת 1926 לבין זו של היידגר מסוים בשנים שתבואנה אחר כך: היידגר של *Was ist Metaphysik* ושל *Sein und Zeit*, הקושר את החרדה והתהום לאחריות ול-*Entschlossenheit* (ה"החלטה הנחרצת", ההכרעה), אבל גם היידגר ה"פוליטי" יותר, במיוחד זה שחותם את הטקסט על ניטשה: הוא מדבר שם על "אות" שעל עמנו להבין, אלמלא כן ההיסטוריה תתנקם.

ה"אנחנו" החותם על הוידוי הזה שייך אפוא ל-*Geschlecht des Übergangs*. הוא מתחייב בה־בעת במעבר הזה ובאחריות הזו. ביתר דיוק: מפני שהוא מתחייב, אף בטרם יחליט על כך, שומה עליו ליטול את האחריות הזו. האחריות היא בלתי־נמנעת, וכל כמה שזה נראה פרדוקסלי, היא מוצאת את סימן החירות שלה בפטליות הזו, בקשר של המחויבות הזו, שאינה מחויבות רשמית או ניתנת להצרנה של אוניברסליות מעשית במובן הקנטיאני. זוהי אחריותו של דור. היא אינה מחליפה את עצמה, אינה מאצילה את סמכויותיה, היא ייחודית: במקום מסוים, ברגע מסוים בהיסטוריה, בשפה מסוימת, לפני שפה מסוימת; אבל גם ובראש ובראשונה, כמובן, ובכך ממש, לפני אלוהים, שקולו עתיד היה לסמן את הברית בהתנסותה של השפה הזאת. החתימה של ה"אנחנו" הזה מאשרת את חתימת הברית, היא אומרת "דורנו" באשרה כך חתימה, בהשיבה כך למחויבות שכבר ניטלה, להבטחה, והיא רואה את האוטוביוגרפיה שלה, האוטוביוגרפיות של ה"אנחנו" הזה, מיועדת מתוך הקריאה המהדהדת בשפה הקדושה הזו, מתוך מה שכבר הקדיש את השפה הזו ואִפשר לשמוע בה את התקרבותה של שיבת הקול בערכאה המקריבה שלו. אי־אפשר לשמוע או למקם את ה"אנחנו" הזה, את יחסו של ה"אנחנו" הזה לעצמו בוודוי, מבלי להתחיל בהתנסות הזו באחריות המקריבה. אי־אפשר לתרגם את ה"אנחנו" הזה על ידי הביטוי "סובייקט", "סובייקט קהילתי", למשל. כל הפילוסופמות המכוננות את שני הביטויים הללו – סובייקט וקהילה, כמו גם הסימן – שייכות למערכת האקסיומות המחלנת המהווה כאן מושא לגינוי ולהעתקה והכרוכה בפרדוקסים שאנחנו מנתחים. ה"מי" של ה"אנחנו" הזה – שאינו סובייקט ואינו קהילה – מבשר עצמו לעצמו, הוא מייסד או חווה יחס לעצמי רק מתוך האינטרפלציה המאיימת אל *Geschlecht* על ידי הדיבור האפוקליפטי.

הבה ניגש מחדש לשני הקטעים שאני מציע לכנס סביב המילה "*Geschlecht*". המילה הזו נשלטת באופן גלוי לעין בהקשר הזה על ידי מובנה הברור־מאליו – "דור". אבל יהיו סמכותו, כוחו וציוויו של הטקסט האמור אשר יהיו, כיצד נוכל שלא לשמוע בשפה (הגרמנית) של המילה הזו את התהודה, לפחות בכוח, של משמעויות קשורות אחרות (אלה הרודפות אותנו, כמו המילה הזו, זה זמן רב, בסמינר הזה: משפחה, קבוצה, מוצא, שושלת, מין, גזע, סוג, על כל המשמעויות שהיידגר מאתר – בעקבות טרקל – במילה הזאת סביב *Schlag*, *verschlagen, zerschlagen* וכו': ההולם, החותם, הרישום, ה־*typos* וכו').

"חילון של שפה אינו אלא דיבור בעלמא, מליצה בלבד": "*die Verweltlichung der Sprache* ist ja nur eine Façon de parler, eine Phrase, המילה *Verweltlichung*, המוחלפת לפעמים ב-"*Säkularisierung*", כמילה גרמנית במילה ממקור לטיני – ומושמת, יתר על כן, במירכאות כפולות – מציבה בעיות חמורות. בראש ובראשונה, בכיוון אותם ערכים אפלטוניים ולאחר

מכן נוצריים, המפרשים את העולם לפי הניגוד בין כאן ובין שם, בין העולם החושי או הזמני ובין העולם הרוחני, ה־*Verweltlichung* או החילון [סקולריזציה] מקבל את מלוא מובנו מן הפרשנות הזו של הטרנסצנדנציה. ידוע שהיידגר ניסה לחשוב על עולמות העולם שאינה תלויה בפרשנות האפלטונית או הנוצרית השולטת בתרבות שלנו. אך האין הפרשנות האפלטונית־נוצרית הזו אמורה להיות יותר בעייתית או בעייתית בצורה אחרת, אחרת אף יותר בעבור הוגה יהודי? אבל הנה, שלום מדבר בשפה הגרמנית, וכמו היידגר מכיר גם הוא בַּהכרח; עליו לתמרן, להתפשר, להידבר עם המשמעויות, המילים והמושגים עצמם שעליו להשתמש בהם עדיין בשעה שהוא מערער עליהם באופן רדיקלי. עיקרון השאלה שאני מבקש להציג כאן, בעצם אזלת ידי, הוא העיקרון הבא: כיצד ניתן לתרגם, לעברית הקדושה או לסמנטיקה שהיא מצווה עליה, את המילה *Verweltlichung*? מהי המקבילה היהודית לניגודים רוחני/ארצי, קדוש/חילוני וכו'? האם יש כזו ומה נתון בכך בעבור אותו וידוי בנושא השפה שלנו" (*Bekanntnis über unsere Sprache*)?

מאוחר יותר, במקום *Verweltlichung*, המילה המקובלת ל"חילון", "סקולריזציה", שלום משתמש במילה "*Säkularisierung*" ושם אותה במירכאות כפולות, כאילו היה מִשחק מלים גרמני או לטיני סביב העברית הקדושה, השפה שאי־אפשר לגעת בה, שפת הלימוד או הליטורגיקה.

"החילון אינו אלא *façon de parler* [בצרפתית, אפוא, בטקסט]" – מעבר מעניין לצרפתית כדי לבטא מעין סטייה רטורית, כאילו רק השפה הצרפתית יכלה לכנות באופן נאות, אידיומטי, יצירה של הרוח הצרפתית, ככל שהיא קשורה לפרקטיקה של השפה הצרפתית. אני אומר בכוונה תחילה "הרוח הצרפתית" כדי להזכיר שקאנט, בחיבורו *אנתרופולוגיה מנקודת מבט מעשית*, בשעה שהוא עוסק בהמצאה, שהוא מבחין מתגלית ומגניוס, מעיר כי "בצרפתית יש ל־*Geist*" [רוח] ול־*Witz*' [שנינה] אותו שם: רוח (*Esprit*). בגרמנית זה שונה"<sup>19</sup>. *Esprit* הוא, אל נכון, בצרפתית בטקסט. יש כמובן קשר מהותי, אשר נראה מגרמניה ומנקודת מבטה של הגרמנית, בין הרוח הצרפתית ובין ה־*façon de parler*, בין המילה "*esprit*" ובין הביטוי "*façon de parler*". אני משרבב את ההערה הזו, בעודי מניח אותה בצד, בתיק שעניינו האופי הלאומי והבעיות שהוא מציב. אבל גם בתיק של *Deutschjudentum*... מתברר כי בסביבות האנתרופולוגיה שזה עתה ציטטתי, כמה עמודים לפני כן, הערה ארוכה מאוד – הארוכה ביותר בספר – שואבת את מלוא ההשראה מאנטישמיות אופיינית בצורתה המתונה ביותר. זהו סעיף 46, "ליקויים מנטליים בכושר ההכרה". אני מצטט את המילים הראשונות והאחרונות. הנה מה שכותב ידיו ומוקירו של מנדלסון:

הפלשתיים<sup>20</sup> החיים בינינו, רובם ככולם, זכו למוניטין שאינו חסר ביסוס על היותם רמאים, כשל רוח הריבית שלהם מאז גלותם. כמובן, מוזר לכאורה לדמות אומה [מודגש על ידי קאנט] של רמאים, אבל לא פחות מוזר לחשוב על אומה של סוחרים שחלק הארי שלה,

19 Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of view*, Mary J. Gregor (trans.) The Hague: 1974, p. 13  
Emmanuel Kant, *Anthropologie*: התרגום לצרפתית: Martinus Nijhoff, 1974, p. 13

*du point de vue pragmatique*, trad. de Michel Foucault, Paris: Vrin, 1970

20 אני מודה לרועי גרינוולד על שטרח ובדק למעני את המונח המדויק המופיע בטקסט המקורי של קאנט.



הקשור באמונה תפלה עתיקה המוכרת על ידי המדינה שבה הם חיים, אינו מבקש שום יוקרה אזורית, אלא רוצה לפצות על המחסור הזה בכוח יתרונותיה של התרמית על חשבון העם המעניק להם מקלט ואף זה על חשבון זה. באומה של סוחרים, נוכח החברים הלא-יצרנים של החברה (למשל, יהודים מפולין), זה לא יכול להיות אחרת; החוקה שלהם, הנתמכת על ידי ציוויים עתיקים והמוכרת אפילו על ידינו שבקרבנו הם חיים – אנו חולקים במשותף ספרים קדושים מסוימים – אינה ניתנת לביטול באופן עקבי, אף כי במסחר עמנו העיקרון העילאי של תורת המידות שלהם הוא הביטוי "קונה פקח את עיניך".<sup>21</sup>

לאחר מכן, קאנט לוקח על עצמו להסביר – בלי להטיף מוסר – את מקור הנטייה הזו למסחר, והוא מסיק: "אין לייחס את פיזורם ברחבי העולם, על אחדות דתם ושפתם, לקללה הרובצת על העם הזה; ראוי דווקא לראות בכך ברכה. עושרם של האנשים האלה, המחושב לנפש, חורג כנראה מעושרו של כל עם אחר בעל מספר שווה של אנשים".<sup>22</sup>

כתמורה [אפוזיציה] ל-"façon de parler" אנחנו קוראים "מליצה בלבד" [Leine Phras], שוב לשון אחרת לא-גרמנית, כדי לציין תוצא של שיח, צורת דיבור לגמרי מילולית, מליצה או מליצנות חלולה, העמדת פנים או סטייה של השפה. "אי-אפשר", ממשך שלום, אי-אפשר לחלוטין, אי-אפשר למעשה ("schlechthin unmöglich") "לרוקן את המלים המלאות עד להתפוצץ"<sup>23</sup> [die zum Bersten erfüllten Worte zu entleeren] אלא במחיר הפקרת השפה עצמה". שלום אינו אומר מלאות "משמעות" (ואנו שבים למצוא כאן את שאלת המשמעות והשם) – שכן זה יהיה, זה עלול להיעשות רק במחיר השפה עצמה, תוך אובדן השפה עצמה או הקרבתה (es sei dem um den Preis der Sprache selbst), שפה שאינה נפרדת ממילים שבעצמן אינן נפרדות ממה שממלאן עד להתפוצץ. ההקרבה הזו של השפה מוונת אותה לכדי "וולאפיק". הוולאפיק מגדיר אפוא שפה מרוקנת ממלאותה, הנעשית לפיכך אי-שפה, אבל השליליות הזו נותרת רדופה, זו אינה שליליות לגמרי שלילית. "וולאפיק הרפאים" הזה נותר מאוכלס על ידי צל הבלהות, מעובד בידי הדיבוק הזה החוץ, כפי שראינו, את הטקסט כולו. זוהי אחת משתי ההופעות של המילה (das gespentische (Volapük). רוח הרפאים של השפה, שפת הרפאים –

שאנו דוברים בה פה ברחוב, מייצגת בדיוק את אותו עולם לשוני נעדר הבעות (jene) לילדינו את השפה שנמסרה לנו, אם אנחנו, דור המעבר (Säkularisierung). אבל אם נמסור נחייה בקרבם את שפת הספרים הישנה על מנת שתתגלה להם מחדש (das Geschlecht des Übergangs) sodass sie sich an ihnen neu aufbaren kann: גם פה, איני יודע עד לאיזו נקודה יש להביא בחשבון את העובדה ששלום אינו אומר פשוטו כמשמעו "משמעות",<sup>24</sup> אבל נשאלת השאלה אם צריך או לא להביא לכך שהשפה תופיע, תתגלה, תתחדש] – האם לא תתפרץ באחד הימים העוצמה הרתית

21 שם, עמ' 77.

22 שם.

23 התרגום שמציע דרידה קרוב מאוד לגרסה העברית הקיימת.

24 דרידה מתייחס לתרגום לצרפתית: "אם אנחנו, דור המעבר [...] נחייה בקרבם את שפת הספרים הישנה על מנת שיוכל לגלות מחדש את משמעותה".

הכמוסה בה (*die religiöse Gewalt dieser Sprache*), נגד דובריה (*gegen ihre Sprecher*) (*ausbrechen*: להתפרץ, להיפלט כמו מלבה)? ומה דמות תהיה לדור (*welches Geschlecht*) שכלפיו תופנה ההתבטאות שלה? הרי בשפה הזאת (*in dieser Sprache*) אנו חיים כמו על פי תהום, וכמעט כולנו מתהלכים בביטחון, כמו עיוורים (*über einem Abgrund, fast alle*) (*mit der Sicherheit des Blinden*). האם לא קיים החשש, שאנחנו או הבאים אחרינו נתרדרר לתוכה, כאשר תיפקחנה העיניים? ואין יודע אם קרבנם (*das Opfer*) של הבודדים שימצאו את אברנם באותה תהום (*in diesem Abgrund vernichtet werden*) יספיק כדי לכסות עליה (*genugen wird, um ihn zu schliessen*).

עם הפסקה האחרונה שבה השאלה של רוח הרפאים ושל המהפכה כשאלה של כוח ומשמעות, של צורה ומשמעות, של כוח וצורה. השאלה הזו על ההחלטה והאחריות היא גם זו של דורנו, והיא שבה אלינו מתוך היסוד הבלתי־ניתן־להכרעה. ביסוד, בלתי־ניתנת־להכרעה.

כל מילה שלא נוצרה ככה סתם מחדש [Jede Wort, das nicht eben neu geschaffen] wird – ושלוש אינו מתעניין כאן במילים החדשות האלה, או בשאלה לאיזו שפה הן שייכות; הכול מתרחש כאילו היו אלה אי־מילים או מילים זרות לגמרי], אלא נלקחה מן האוצר ה"ישן והטוב" (*aus dem "guten alten" Schatz*), מלאה עד גדותיה בחומר נפץ (*ist zum Bersten voll*). דור שירש את הפורייה שבכל המסורות הקדושות שלנו (*heiligen Traditionen*), את שפתנו, אינו יכול – ואף אם ירצה בכך אלף מונים – לחיות ללא מסורת. ברגע שבו תתגלה [*entfalten wird*] העוצמה [*Macht* מודגש] המונחת בשפה, שבה "המדובר" (*das Gesprochene*), כלומר תכולת (Inhalt) השפה, שוב תלבש צורה (*Gestalt*) – אז תתייצב לפני עמנו מחדש המסורת הקדושה, כמופת מכריע. והעם יהיה חייב לבחור באחת מן השתיים [*wird jene heilige Tradition wieder als entscheidendes Zeichen vor unser Volk stellen*]; יש להשוות זאת לטקסט של היידגר המוזכר לעיל: העם, האות שיש לפרש, ההחלטה והנקמה של ההיסטוריה: להיכנע לה, או להתדרדר לאברנו [*wird [...] sich zu beugen oder unterzugehen*] אלוהים לא יותר אילם. אלוהים לא יחזור אל חיינו (*nicht stumm bleiben*) בשפה שבה השביעו אותו אלפי פעמים לשוב ולחזור אל חיינו [*in der er tausendfach in unser Leben zurüchbeschworen wird*] להפצרה, לתחינה, לתפילה; כשאנחנו מחזירים אותו לאיתנו משגרמנו לו לשוב, אלוהים השב ומופיע, צל בלהות].

אלוהים מדבר בשפה, קולו חתום, מופקד, שמור בשפה הקדושה המכילה, כחתימה, את שבועת הברית או את האמונה הקושרת אותנו לאלוהים.

ה"מדובר" (*das Gesprochene*) חתום בתוך האוצר של השפה הקדושה. זה המדובר של אלוהים או המדובר של משפטים שבאמצעותם ביטאנו את האמונה שלנו, נשבענו ונדרנו לאלוהים. תוכן הדיבור החבוי הזה שוב ילבש צורה, הדיבור יתעורר ואלוהים ידבר מחדש, אנחנו נשיב לו באותן מילים. לשמוע את המילים ולומר אותן, להקשיב להן – מהווים כאן התנסות אחת וזהה המחדשת את הברית. אזי יהא עלינו להשתעבד לחוק השפה שבו

צורת המילה לא תהיה עוד, מעולם לא היתה לאמתו של דבר, נפרדת מן המשמעות שלה. המשמעות שוב תלבש צורה בהופעה, היא תתעורר ותגלה עצמה. אבל הפרשנות של השפה רומזת כאן כי ההפרדה בין התוכן לצורה (*Inhalt/Gestalt*) אינה מתרחשת בשפה. ביתר דיוק, היא מתרחשת רק בהשחתה המכתימה את השפה באי־שפה, בוולאפיק או באספרנטו. אנו שבים ומוצאים כאן את הביקורת של בנימין על הסמיוטיקה או הסמיוטיות שהוא מכנה גם "בורגנית", על ניגודיה המסורתיים: חושי/מושכל, צורה/משמעות, תוכן/צורה, מסומן/מסמן – המובנים לסירוגין במסורת האפלטונית שלהם או במודרניזציה שלהם, זו של הנאורות, בקצרה. כל ההפרדות האלה מתווכות, הן מספקות אמצעים והן הופכות את השפה לאמצעי. הללו הם בעצמם אמצעים, אמצעים בעצם מהותם, הנועדים לצמצם לשתיקה את דברו של אלוהים, את דברנו לאלוהים. הם מחרישים, הם עושים אותנו חרשים למילה הקדושה או, היינו הך, הם מצמצמים את אלוהים לכדי אילמות. הם מדכאים או, כטוב בעיניכם, מדחיקים (אבל ההדחקה עודנה קטגוריה פסיכו־מדעית, פוזיטיביסטית, משמע שאולה ממרחב חילוני וסמיוטי ביסודו) דבר־מה כמו קנוניה (*conjuratio*) בין אלוהים ובינינו. השפה הקדושה הזו היא השבועה־ביחד (*con-juration*) עצמה.

השפה שהפילוסופיה מדברת עליה, במידה שהיא חיה מן הניגודים שזה עתה עוררנו, היא שפתם של חרשים־אילמים. לשוב, מעבר לפילוסופיה, למהות המדברת של השפה הקדושה, פירושו לעבור דרך הכתיבה הקדושה, השומרת כפיקדון את דברו של אלוהים, את קולו של אלוהים. והשיבה הזו אינה אלא מהפכה, המהפכה עצמה – ועלינו לשמוע את המילה הזו של שלום, בשורות האחרונות של וידויו, כמילת השיבה וכשמה של התנועה הפוליטית הזו, יותר פוליטית, כמהפכה של השפה, מן המוטיבים הפוליטיים שכמו הבעיה הערבית, למשל, תופסים את השיחים המכונים פוליטיים באותה עת בפלשתינה. ככל מהפכה פוליטית, השיבה הזאת מסמנת את מומנט השיפוט, את הערכאה של בית הדין (*Gericht*). יום הדין האחרון (*Das jüngste Gericht*) ניהן בערך של אפוקליפסה. האפוקליפסה הזו מכונה בשם בְּשׁוֹרֹת האחרונות הלוֹבְּשׁוֹת צוֹרָה של תפילה, של מבע לא־תיאורטי, לא־קונסטטיבי, שאינו שופט שעה שהוא מכריז על הדין:

המהפכה בשפה שקולו נשמע מתוכה, שאין למנוע אותה – הרי זה הנושא היחיד שלא מדובר בו כאן בארץ. משום שמחדשי השפה העברית לא האמינו ביום הדין, שאותו הועידו לנו כמעשיהם. הלוואי וקלות הדעת שהנחתה אותנו לדרך האפוקליפטית הזאת, לא תגרום לאבדנו.

לא אעמוד, לסיום, על דו־המשמעות שבמסקנה זו. כבר ניתחנו אותה: האובדן – האם הוא העונש הראוי על שחילנו, חיללנו, איבדנו ועשינו, בסופו של דבר, את הבלתי־אפשרי? או שמא, נהפוך הוא, האם הוא שיבתו המבעית של הקדוש? ממה מורכב העונש בסופו של דבר?

אזכיר כאן את ההיפותזה של מוזס, שנראית לי מעניינת ומאירת עיניים מכמה טעמים. בראש ובראשונה, מפני שהיא מצליבה קריאה פנימית בשלום עם מוטיבים בנימיניים

מצד אחד (המחאה כנגד הפיכתה של השפה לאמצעי) ועם מוטיבים פסיכואנליטיים מצד אחר (הדחקה ושיבת המודחק). שנית, מפני שהיא יכולה לעזור לנו לנסח את נתונה של בעיה כללית, שאותיר אותה פתוחה לסיום: במה סוג של הסבר, שנתאר בקצרה כפסיכואנליטי, פסיכואנליטי-היסטורי, כלומר מדעי, הסבר התלוי ברציונליזם מודרני, בהגדרה חדשה של הסובייקטיביות ההיסטורית המבוטאת בתיאוריה של סימן – במה הסבר כזה, בדיוק מפני שבאופן עקרוני אינו קביל על ידי מערכת האקסיומות של הווידיו הזה, מאפשר לחדד את הפרדוקס שבתוכו – אתפתה לומר, בחיפזון יתר – אנו שרויים היום? מהו הפרדוקס הזה? מחשבה של השפה, התנסות של השפה המאפשרת דקונסטרוקציה של הניגודים הפילוסופיים השולטים בסמיוטיות המורשת מן האפלטוניזם ומן הנאורות גם יחד, כלום ביכולתה, תוך שהיא מקדמת ביקורת של הביקורת וחריגה מעבר לגבולות הנתונים של מדעיות מסוימת, ליטול סיכון שהוא בבת אחת מדעי, פילוסופי ופוליטי – דחייה של המדע, של הפילוסופיה, שלא לדבר על הסיכון הלאומני?

הנה אפוא הקטע הזה ממוזס, שעל בסיסו אפשר לשפוך אור חדש על הבעיות האלה:

דומה שבטקסט שלו מ-1926, שלום מבקש לומר כי השימוש חסר הרסן בשפה העברית כרוך, במובן-מה, בסכנת "מאגיה מעשית" לא-רצונית [מוזס פרש זה לא כבר את ההצגה שערך שלום לתיאוריה של השפה של אבולעפיה, המקובל הספרדי]. למעשה, הממד הסמלי של העברית, כמו שהוא מופיע בטקסטים הקדושים שלה, נעלם ממנה לטובת שימוש לגמרי תועלתני בשפה. כמובן, בעולם המחולל שלנו לא מדובר בתמרון מודע בפוטנציאלים המאגיים של השפה כדי לגזור מהם טובת הנאה אישית כלשהי. אבל כאשר החברה כולה מסיטה את השפה של מסורתה הדתית ליעדים חומרניים בתכלית, כאשר היא עושה ממנה אמצעי גרידא בשירות האינטרסים המידיים שלה, היא שבה, בלי דעת, לגישתם של קוסמי העבר. כ"חיקוי גס" של שפת הטקסטים הקדושים, העברית המודרנית רוקנה את המילים העתיקות ממשמעותן הסמלית והדתית כדי לצמצמן לסימנים פשוטים של המציאות החומרית. ואולם, בשביל שלום, המשמעויות הסמליות הללו ממשיכות לחיות ביסוד השפה, או, אם נרצה, בלא-מודע של התרבות המתימרת לשלול אותן. השאלה היא אפוא אם לא תתרחש יום אחד "שיבת המודחק" שבה התכנים הדתיים ישובו תחת צורה שכיום לא ניתן לצפותה, אבל שעלולה להיות – אם להשתמש במונח ששלום לא השתמש בו, אך המתרגם את מחשבתו – זו של נירווה קיבוצית.

היום שבו השפה תתפרץ כנגד דובריה: בניסוח הזה, שבו התיאוריה המיסטית של השפה מתממשת באסכטולוגיה, מתומצתת הכוונה של הטקסט הזה מאת שלום המוקדש לפרנץ רוזנצוויג. שכן אם המשמעויות הסמליות החוסות אצל השפה הקדושה עלולות, בהופיען מחדש לאור יום, להתגלות כהרות אסון והרסניות, זה מפני שבאופן פרדוקסלי הן כשלעצמן משוללות תוכן ברזיהווי. לפי המיסטיקה היהודית, למעשה, הממד הסמנטי של השפה מופיע רק עם הפעלת השיח על ידי האדם; הספציפיות של המשמעויות קשורה בריבוי המאפיין את העולם החומרי שבו האדם נטמע כיצור סופי. השפה האלוהית, נהפוך הוא, כמו שהיא מתגלה בטקסט של התורה, ובמיוחד ברקמתה הלשונית הסודית, היא בעלת כלליות כזו שהיא

מציגה עצמה בצורת מבנים מופשטים (התואמים לשמות אלוהיים ולשילוביהם השונים). המבנים הללו אינם מעבירים פשר מוגדר, ולכן מוגבל, אלא נושאים אינסוף משמעויות בכוח, התואמות אינסוף פירושים אפשריים. לומר שהתורה היא טקסט אלוהי פירושו שהיא פתוחה לפרשנות באופן אינסופי. היום שבו "השמות הישנים והחותמות", הקבורים כיום בלא-מודע של התרבות החילונית, יפציעו מחדש לאור, איש אינו יכול לומר כיצד הם יפורשו-מחדש. אבל קיימת סכנה גדולה, לפי שלום, פן נחזה כיצד שיבתם, אחרי תקופה ממושכת של הדחקה קיבוצית, לובשת צורה של התפרצות אנארכית של כוחות דתיים חסרי רסן.