

"הדממה המשתלטת בתוך הלשון":

בעקבות מסתו של דרידה על שלום

מיכל בן-נפתלי

א

ה"חיל ורעדה" של גרשם שלום: כך מכנה דרידה ברגע מסוים את מסמך הכלאיים האלגי הזה, ספק-מכתב ספק-וידוי, עדות ו"אני מאמין" נושאי תאריך, ששלום מבקש לתרום לילקוט המקובץ לכבוד יום הולדתו הארבעים של פרנץ רוזנצוויג. במענו את דבריו אל מי ששרוי אותה עת באילמות שכופה מחלתו הקטלנית על שפת האם ועל שפת הקודש שלו גם יחד, מתקרב שלום-דה-סילנטיו לא רק לאילמותם של הילדים [infantes] החפים משפה, "הילדים שלנו" הנולדים או שמא מוקרבים לעברית המחודשת, אלא גם לאילמותה של התהום הדו-משמעית האורבת לפני השטח של השפה המדוברת, ואולי בראש ובראשונה לאילמותו שלו, של מי שממלא לפתע פתאום תפקיד הורי-מקריב בסצנה הזו. נוכח המסתורין שהוא מבקש להתוודות עליו, אותה "דממה המשתלטת בתוך הלשון" באופן פרדוקסלי – דווקא משעה שהשפה המתה נעשית שפה חיה – הוא חש באזלת ידו של האב, אביר האמונה, הפונה אל אלוהים, הריבון האחרון, נושאה ומושאה של אחריות סינגולארית שאינה ניתנת לתקשורת. רק אלוהים לא נאלם דום במכתב-וידוי המהוסה הזה, המכונן קהילה כושלת ופגיעה של דוברים חסרי אונים.

1

דרידה מטעים שהוא "מנסה כאן קריאה פנימית". ההבטחה לקיים סדר יום הרמנויטי, לא כל שכן המימוש שלה, עשויים להפגיע. לפנינו אכן קריאה-מקורב עיקשת ואף חזרתית, המבארת את הקומפוזיציה ואת הרטוריקה הפיגורטיבית של הטקסט של שלום שורה-בשורה, מילה-במילה. ועם זאת, חרף פשטותו של הטקסט הקריא לכאורה של דרידה, וכל כמה שהוא נוטל על עצמו מתודה הרמנויטית מוגדרת שאינה מסתכנת במאום, הפשט המילולי של המכתב-וידוי של שלום עצמו, התהום האניגמאטית שהוא מדבר עליה ובשמה, הודפים מעליהם ככלות הכול את מחוות הפענוח. השיח של שלום מתגלה בהדרגה

1 בשיחות שהתקיימו אתו בחורף תשל"ד אמר שלום: "הדיאלקטיקה נתגלתה לי רק לאט-לאט מתוך העיון בדברים, ובמיוחד כשבאתי לארץ, כשראיתי את הסתירות בתהליכי בנין הארץ: הסתירות הפנימיות של תחיית הלשון החילונית ושל הדממה המשתלטת בתוך הלשון". ראו גרשם שלום, דברים בגו, תל אביב: עם עובד, 1975, עמ' 42.

כדקונסטרוקטיבי וכאפורטי, וה"פְּנִיִּים" של הקריאה המובטחת נסדק נוכח "המקום-לא-מקום" ששלום מתגורר בתוכו כמו היה קרוב-רחוק של דרידה.

א

ואולם מה מחפש דרידה במכתב זה, המדבר על שפה שאין הוא מכיר – לא את מופעיה המדוברים ולא את כתביה? מה לו ולחוויתם של אותם אינטלקטואלים יהודים-גרמנים שנוולדו בסביבות שלהי המאה ה-19 וראשית המאה ה-20, הקרובים לשפה הקדושה ולכתבי הקודש, דמויות שאת דרמת חייהן הרוטטת הוא מבקש לשרטט ברגישות כה רבה? מה מהפנט אותו, ולא רק במקרה שלפנינו, באותה שפה, שבדרכים נפתלות, שרק על מקצתן העיד בחיבוריו, הותירה אותו אילם ולא-יודע? יתר על כן, מה עשוי לומר "לנו" – ה"נוער", ה"ילדים", ילדי הילדים – על השפה "שלנו", הוגה שמלכתחילה מתרגם את הסיטואציה העברית-גרמנית המורכבת דיה לשפה נוספת, צרפתית? באיזו מידה יכולה הצרפתית להיות שפת האנליזה והדיאגנוזה – או הדקונסטרוקציה – של התופעות הנדונות? כלום יש בידנו לדמיין במקרה זה סיטואציה מופלגת של הכנסת אורחים ללא תנאי, שבה הזר-האורח אינו לומד, ואף נמנע מללמוד ומסרב ללמוד את שפתו של המארח, ועם זאת מלמד אותו דבר-מה חשוב ועקרוני על שפתו שלו?

ב

הערת שוליים ארוכה בספר החדלשוניות של האחר מציעה מעין טקסונומיה או טיפולוגיה כללית הממתינה, לדברי דרידה, למחקר היסטורי או סוציו-אנתרופולוגי שיטתי על "החדלשוניות של המארח": שפת האם ושפת האחר בקרב יהודים במאה ה-20 משני צדי הים התיכון. הדוגמאות שהוא נותן נפרשות בין קפקא, לוינס, שלום, אדורנו, רוזנצוויג, צלאן וארנדט. דרידה פותח את ההערה בספר כוכב הגאולה, באופן המעיד עד כמה הוא מהווה מוצא ונמען מכריעים למכתבו-וידויו של שלום. אביו של העם היהודי, כתב רוזנצוויג, היה מהגר, בן בלי בית, ללא לשון משלו זולת לשונו של המארח. מכאן ואילך העם היהודי לעולם אינו מזדהה עם הלשון שהוא מדבר. "והיא הנותנת שעם-עולם איבד את לשונו שלו והוא מדבר בכל מקום בלשון גורלו החיצוני, בלשונו של העם אשר אצלו הוא מתאכסן".³ שעה שהסוציאליזציה של עמים אחרים בלשונם היא טבע שני המאפשר להם חיות מלאה במרחב ובזמן –

2 בספרו החדלשוניות של האחר דרידה מתאר כיצד פסחה ילדותו באלג'יר הן על לימוד העברית והן על לימוד הערבית. לכאורה יכול היה ללמוד שפות אלה, אבל הזכות הזו נשללה ממנו בדרך מפויסת, ערמומית, שתוקה, "ליברלית", שלא אפשרה לו להתנגד לאותה "מורשת של שכחה". ראו: Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Galilée, 1996.

3 פרנץ רוזנצוויג, כוכב הגאולה, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק ומכון ליאו בק, 1993, עמ' 326.

תומת חיים יסודית ומובנת-מאליה זו מנועה היא מן היהודי, משום שעם האלוהים הוא דובר בשפה אחרת משדובר הוא עם אחיו. אין הוא יכול משום כך לדבר בכלל עם אחיו, הוא מיטיב לבוא לידי הבנה אתו במבט עין מאשר בדיבור פה, ואין לך דבר שהוא יהודי במובן העמוק של התואר הזה יותר מן החשדנות היסודית כלפי כוחו של דיבור והביטחון הפנימי בכוחה של שתיקה. קדושתה של לשון הקודש, אשר בה אין היהודי יכול אלא להתפלל, אינה מניחה לחייו להכות שורש בקרקעה של לשון משלו; חיי הלשון שלו חשים תמיד שהם שרויים בנכר, שמכורת הלשון העצמית שלהם היא במקום אחר, בתחום לשון הקודש המסוגרת בפני הדיבור היומיומי.⁴

שנים ספורות לפני שהאפזיה משתקת את כושר הדיבור שלו, מתאר רוזנצוויג את העברית כשפה דוממת באופן אינהרנטי, שפה שאינה נוטלת חלק בחיי היומיום, היפה רק ללימוד ולליטורגיה, והמלווה אפוא את ההיסטוריה היהודית הקונקרטיית באוצר מילים סטאטי, קפוא ובמובן זה מטא-היסטורי. רוזנצוויג אינו מדמיין כאן את הפיכתה של העברית הקדושה לשפת התנסות חיה המעצבת את דובריה וניזונה בתורה ממעיינות הבדיה וההמצאה של ההתרחשות האקטואלית. למקרא השורות האלה, ולאור הקטע הארוך שדרידה מצטט מן האוטוביוגרפיה של שלום המתאר את פגישותיו המורכבות עם רוזנצוויג – אפשר לקרוא את המסמך שלפנינו כגרסה של "מכתב אל האב" תרתי משמע: בראש ובראשונה, מכתבו של שלום הבן אל אביו הביולוגי שגירשו מביתו, מעין חשבון נפש שעורך בן שהתאוה לעברית ובחר בה בנעוריו כהתרסה כנגד עולמו הבורגני התלוש של האב; שנית, ואולי יותר מכך, מכתבו של שלום הבן אל דמות האב המדומינת של רוזנצוויג, מי שהתנגד למגמתה הכפולה של הציונות אל עבר הארץ המובטחת והשפה המובטחת, הכרוכות זו בזו ב"עכשוו" ברוח הלאומיות המודרנית הקושרת שפה וטריטוריה. ואולם, אם השיבה לציון נדחתה על ידי רוזנצוויג במונחים פוליטיים, השיבה לעברית המדוברת נדחתה במונחים קדם-פוליטיים הקשורים בתכונותיה המולדות של השפה עצמה. כאילו אל לה לעברית להיעשות קול, כאילו הקול מבטא, במקרה שלה, לא אידיאליות של המסמן אלא, אדרבא, מטריאליזציה וניוון של המסמן הכתוב המאיימים על עצם הישרדותה של השפה. שפה קדושה תהיה אפוא שפה האוסרת על הפיכתה לקול זולת במקום ובזמן מוגדרים המיועדים לתפילה ולקריאה. זהו אפוא מכתבו-וידויו של שלום הבן, שעזב את גרמניה ב-1923 והגיע לארץ-ישראל, ואזי מקץ שלוש שנים, הרה חרטה ומוסר כליות הן ביחס לאביו שלו (אף כי אינו רומז על כך דבר), הן ביחס לאב המדומיין שאינו נזכר בשמו, חש לפרוע את הקשר שפה-טריטוריה בדמיין שייבה לארץ ללא שיבה לשפה, לאומיות שאינה מתווכת על ידי השפה העברית, עכשוו טריטוריאלי ופוליטי בפלשתינה שאינו מלווה בעכשוו השפה. השפה חדלה להיות המוליך של הציונות באופן שעשוי לפטור אותה מעוקצה האפוקליפטי.

4 שם, עמ' 327.

5 בחלק "ספרות בסוד" החותם את ספרו מתת מוות, כותב דרידה, אפרופו דיון משולב בעקידת יצחק, בחזיל ורעדה מאת קירקגור וב"מכתב אל האב" מאת קפקא כי: "מדובר בכל פעם במעין 'מכתב אל האב' טרם זמנו – לפני מכתבו של קפקא – חתום על ידי בן שמפרסם בשם עט". ראו ז'אק דרידה, מתת מוות, מצרפתית: מיכל בן-נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2008, עמ' 135.

ה

המכתב־יודי של שלום תופס אפוא, במונחי האב המדומיין, כי תנאיה הפרדוקסליים של שפת הברית אינם מאפשרים לה להיעשות מחדש שפה מדוברת. חציית הגבול בין השפה הכתובה לשפה המדוברת כמוה כ"שיבולת" – דרידה מזכיר כאן את שמו העברי של חיבור אחר שלו המוקדש לשירתו של צלאן – החושפת את הדוברים לסכנת מוות. השיבולת אינה חוצה עוד לשבט או לחסד בין קבוצות דוברים, כבסיפור המקראי המקורי. השפה במלואה נעשית "שיבולת" ושוללת את הדיבור בה. היא מאיימת לתקוף את דובריה כולם באופן שאינו תלוי בהבנתם אותה, בידיעה או באי־ידיעה של מכמניה, בהצלחה או בכישלון לקשור באמצעותה קשר, בשימוש או בשימוש לרעה באוצר המילים שלה. החולי נעוץ בעצם הגייתה, בעצם הפיכתה לשפה מדוברת, שכן על כל התמורות שדומה שחלו בה על פני השטח היא נשארת מה שהיא: שפה קדושה. כמו היתה השפה הקדושה ארכי־שפה או מטא־שפה, שאופציית החילון או הסטייה ממנה מוכלת בתוכה כחלק ממנגנון אוטואימוני – או דקונסטרוקטיבי – המכלה אותה, מנגנון שמקורו בפוטנציאל הרפאים של הקדושה עצמה.⁶ כמו היתה השפה הקדושה אופק וטלוס של היהדות בכל לגוליה, לא רק בעבור אלה המשתמשים במכוון במשאביה בשם פוליטיקה משיחית, אלא גם בעבור אלה המתכחשים לשפה הקדושה והכופרים בקיומה.

ו

הווידי הוא אפוא וידיה של השפה הקדושה עצמה. שלום אינו המוען הבלעדי של הווידי. הוא בה־במידה ואולי יותר מכול נמענו של וידי שמתוודה השפה עצמה על חולי ומצוקה הנוגעים גם לו, לשלום, כדובר בין דובריה. הווידי אינו "שלו", שכן השפה אינה קניינו. עוון האבות המאיים על הבנים והנובע לכאורה מאחריותם של הראשונים אשר שקעו בחוב בשל יזמה שנקטו באופן אוטונומי, מיטשטש בתורו לנוכח מעמד הרפאים של השפה עצמה המערערת על תסריט אדיפלי זה. הדקונסטרוקציה שעושה שלום, במישרין ובעקיפין, לניגודים בין צלילות ועיוורון, שפיות ושיגעון, אור וחושך, נוכחות והעדר, ובהרחבה בין פילוסופיה (נאורה) ודת, נגזרת בראש ובראשונה מן היחס ההטרונומי בין סובייקט לשפה. השפה אינה "סובייקט", מטעים דרידה.⁷ ובכל זאת, דומה כי השפה היא ה"ערכאה" האחראית למתרחש. היא המתמסרת לחילונה ואזי ניחמת, מתחרטת וחוזרת בה. או שמא – וזו תהיה התזה של שלום – השפה היא שם האלוהים, וקדושתה היא אפוא האימפליקציה של אלוהים בשפה. לא זו בלבד שהשפה הקדושה אינה קניינו האישי של שלום, אלא שאין היא קניין אנושי בכלל. היא שפתו של האחר המוחלט. שלום סוגר בכך את המעגל התיאולוגי־פוליטי שהגיונו מולך על ידי השפה: אלוהים, שם האלוהים, הוא ריבונות נוכחת־נפקדת מתמשכת, המדברת ונשמעת גם כשאין שומעים אותה או

6 Jacques Derrida, *Shibboleth: Pour Paul Celan*, Paris: Galilée, 1986

7 "המכתב מטפל בניגוד בין השפה הקדושה והשפה החילונית כתוצא של טרוריקה", כותב דרידה (כאן, עמ' 337).

8 "עליה להיות מישוהו, אינני אומר סובייקט". כאן, עמ' 345.

כשמאמינים שהתגברו עליה. אלוהים הוא שניחם, הוא שמתחרט וחוזר בו, באותה תנועה שתחילתה בבראשית ואחריתה מי ישורנה.

I

אך כלום אין זה וידויה של כל שפה, וידוי שאפשר לחלץ מכל שפה? האם יש מעמד אחר, מופלג או מופתי לעלילתה של העברית, כפי ששלום ורוזנצוויג מבקשים לטעון? האם הקדושה – והארטיקולציה הנובעת ממנה בין קודש לחול, אותה חילוניות המחללת אותה ועם זאת מוכלת בה – הן פריבילגיה ייחודית לעברית המוצאת אפוא מן הסדרות הלשוניות? היכן למקם את קדושתה של שפה קדושה, שואל דרידה בעקבות שפינוזה? האם הקדושה היא בשמות, במילים, במסומנים, או שמא היא בגישתם של הדוברים לשמות ולמילים? האם תרגומה של העברית לשפות אחרות, למשל לגרמנית, מוחק את קדושתה באשר הגרמנית מנועה-לכאורה מן המתח המסוים הזה בין קודש לחול?

זהו המקום שדרידה – הבולע לתוך לועה של הדקונסטרוקציה את מכתבו של שלום כמו היה הוא עצמו חלק מן ה"שפה, הדימויים והפאתוס" של הטקסט הקדוש, במחנות האינקורפורציה המלנכולית האופיינית לכל כתיבתו – נפרד בו מאותו זוג אינטלקטואלים יהודים-גרמנים שאת התנסותם הוא מנסה לשחזר. או ביתר דיוק: מה שהם מנסחים כתנאי אפשרות המייחד את השפה העברית כשפה קדושה נעשה על ידי דרידה תנאי אפשרות לחשוב שפה בכלל. שעה ששלום רואה בחזרת הרפאים של הקדוש תוצא מקומי הרה אסון של העתקת הניב היחידאי להקשר מחלן ומחלל, דרידה סבור כי "התוצא הזה יציב דיו כדי לגעת, בעיקרון, לכוליות השפה המכונה טכנית". כל שפה היא "טכנית" או "טכנולוגית" באופן אינהרנטי, שעה שהניב היחידאי שלה נעשה מושג הכפוף לחזרה. חזרת הרפאים הורסת את היחיד והייחודי – דרידה משתמש לכל אורך יצירתו במוטיבים אפוקליפטיים נוסח-שלום כגון שריפה, אפר, אש ושואה – תוך שהיא מתנה את קריאותו, את עצם מעמדו כסימן. לא מדובר אפוא באירוע או בתקרית מחלנת אקראית. שלום פוסל אמנם את אפשרות ההכתמה מן המקור, אלא שכל מקור, טוען דרידה, לא רק בשפה המכונה מקורית, הוא תמיד כבר מוכתם, ו"שפה הנה אל נכון האפשרות הזו של חזרה", שבלעדיה היא נידונה לנשייה ללא שארית.

II

יתר על כן, החזרה על הניב, התקיימותה של שפה בהידברות המתמדת בין הניבי למושגי, בין הסינגולארי לאוניברסאלי, מכוננות את ההיסטוריה וההיסטוריות שלה. משום כך מטעים דרידה בחדלשוניות של האחר את האפוקריה הבאה: "יש לי רק שפה אחת, אך היא אינה שלי". שפה, כל שפה, היא מניה וביה שפתו של האחר, שפה "קולוניאלית", בלי שהיא-בעלות עליה תלויה בדיכוי או בשעבוד היסטורי במובנם הקונקרטי. שפה אינה ניתנת לניכוס לעולם. לעולם איננו מתגוררים ב"שפה שלנו". אותו אלמנט לשוני שמחוץ

לו איני "אני" ואיננו "אנחנו" אינו "שלי" או "שלנו". אנחנו תמיד מושלכים לשפה הבאה אלינו ממרחק הדורות, הקודמת לנו והיכולה לפנות כנגדנו ואף לנקום בנו, אף שאי־היותה קניין אינו הופך אותה לשפה זרה. בתהומה של השפה, בהיסטוריות שלה, מגולמת כבר תמיד האפשרות של שיגעונה, כלומר החלק שהיא ממלאת בחולי או ברע. דרידה סבור כי יצור שאינו מדבר, יצור אילם, ללא שפת אם – infant – אינו יכול להפוך למשוגע, לסוטה, לשטני או לרע. אך הפוטנציאל לשיגעון הזה מקורו אינו, לאו דווקא, בעודפות דתית. כל שפה, גם הגרמנית,⁹ גם הצרפתית, עלולה להיעשות מקום של שיגעון. בכך אין עם זאת משום הקלת ראש במרווח התיאולוגי־פוליטי בעבור דרידה. אלא שגם כאן, חלחול של השיח התיאולוגי לשיח החילוני המנסה לחרוג ממנו הוא תופעה החלה על כל השפות האירופיות ואינה רק נחלתה של הציונות, שביקשה לחדש שפה שהיתה בהגדרתה דתית.

□

שלום, בעקבות רוזנצוויג, אינו רק טוען שהשפה הקדושה היא שפתו של האחר. לטענתם שניהם, השפה הקדושה היא שפתו של האחר לגמרי. האחר הטרונסצנדנטי של השפה, שהוא בעליה היחידי, הוא אלוהים, ושמותיה של השפה, כותב שלום המהדהד את מאמרו של בנימין "על הלשון בכלל ועל לשונו של האדם", הם אפוא שמותיו של האלוהים. המכתב־וידוי ממוען אל רוזנצוויג, בתוך האופק של האלוהים – מוען ונמען העתיד לבוא ולא להיוותר אילם. הוא בלבד יכול לפגוע בנו או לגאול אותנו, דומה שאומר שלום במודוס מלנכולי שברירי השם בסוגריים את העולם ואת הפוליטי.

אבל מה קורה כאשר מושג האלוהים עצמו נתון לדקונסטרוקציה והאל נעשה מריבון כול־יכול לפיגורה פגיעה וניתנת לפיצול? כך הוא למשל – אבל זו רק דוגמה למה שכתובה עשויה לחולל בשפה, עניין ששלום כלל אינו נותן דעתו עליו ביחס לעברית במכתב זה – מה שעושה צלאן בקובץ "שושנת שום איש"¹⁰, כשהוא מתפלל אל שום איש ("יתגדל שמך, שום איש") שנהפך לנמען, נמענה של תפילה, שם־לא־שם חלול, הנוטל את מקום האלוהות, והחוצה תחתה את כל השפות, את כל התיאולוגיות הפוליטיות.

□

מה שמאפיין את שלום ואת רוזנצוויג, כמו גם יהודים נוספים המאכלסים את הטיפולוגיה שמציע דרידה בחדל־שוניות של האחר, ומבחינן ביניהם ובין "הילדים שלנו" ששלום מתייחס אליהם במכתב־וידוי שלו, הוא העובדה שאלה האחרונים משוללים שפת מארח. מאחר שהם נוחלים את העברית באופן פאסיבי, בלי לקחת את גורלם בידם, הם חשים בה כבביתם. שלום נעק אפוא זעקה כפולה: לא רק נוכח העובדה שהילדים, כמו המבוגרים

9 והדברים האלה נאמרים באותה הערה ארוכה שהזכרנו, כנגד הטענה של חנה ארנדט בריאיון הנודע לגינתר גאוס כי לא השפה הגרמנית השתגעה, האנשים הם שהשתגעו.

10 פאול צלאן, סורג־שפה, מגרמנית: שמעון זנדבנק, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1994.

שהולידו אותם לסיטואציה הזו, לסוציאליזציה ה"טבעית" הזו, עיוורים לתהום שהם מהלכים על פיה, אלא גם משום שבעגינתם החד-משמעית בשפה אחת, נשללת מהם התנועה האופיינית והחיונית להיסטוריה של היהודים המתפצלים תמיד בין כמה שפות. זו כנראה אחת הסיבות לכתיבת המכתב בגרמנית, ואולי להכרעות אחרות ששלום עשה במהלך חייו ביחס לכתיבתו ולפרסומו.¹¹ אלא ששלום, המתבונן כעת בספקנות ביחס שפה-בית, אינו מרחיק לכת כמו לוינס – דמות נוספת המופיעה בהערות השוליים הנזכרת של דרידה – הטוען כי מהות השפה היא בחברות ובהכנסת אורחים. לוינס שולל באופן זה ערך רדיקלי מכל שפת מקור שעה שהיא נתפסת כמהות אחרונה או כיסוד של משמעות. כל שפה, כולל אלה המכונות שפת אם או שפת אב, אינה מקום מקורי וחסר תחליף של משמעות. "אב" ו"אם" מהווים כאן בדיות לגליות המאפשרות לנו להתפכח מן השיגעון הכרוך ביחס יחידאי ובלבדי לאם או לאב בלוגיקה של הפנטזמה. דרידה מעלה סוגיה זו כביקורת על חנה ארנדט, שאמרה בריאיון עם גינטר גאוס ששפת האם היא חסרת תחליף. דומה שבעת כתיבת המכתב, ב-1926, ניצב שלום בין ארנדט ובין לוינס, כשהוא מתייחס לשפה הקדושה כשפה שאינה ניתנת לקניין ועם זאת מעניק לה מעמד רדיקלי ראשיתי. במקום אחר, בעניין אחר, בהקשר אחר, יש להשוות את מכתבו-וידויו הפומבי של שלום למכתב ששלח מקץ 37 שנה, גם הוא בגרמנית, לחנה ארנדט, ושזכה גם הוא לפרסום פומבי.¹² מה שונה טון הווידי של המכתב מ-1926 – המעיד על תחושות של החמצה ואובדן, שאינו רק אובדנו הצפוי של אב מדומיין, אלא אובדן של אופן הוויה – מן הטון המתנצח והדעתי המופגן במכתב מ-1963. כמה התרחק שלום במכתבו המאוחר ממשאלת המוות של האב המקריב, הניצב כעיוור על פי התהום וחרד לגורל ילדיו.

יא

בחדלשוניות של האחר מתאר דרידה את מצבו כיהודי צרפתי ממוצא צפון אפריקאי אשר שפת אמו, בשל האזרחות הצרפתית שהוענקה ליהודי אלג'יר, היא למעשה שפת המטרופולין. שפתו של האחר בסיטואציה המיוחדת הזו, שבה הוא שלול באופנים שונים הן מן הערבית, הן מן העברית והן מן הצרפתית, הפכה אותו, לדבריו, לנטול לשון או לאילם. "אולי הוא כותב מפני שהוא אילם", מעיד הוא על עצמו בסוגריים.¹³ המצב הפרטי הזה, שדרידה גוזר ממנו עם זאת הכללה נורמלית ונורמטיבית ביחס לאפיונה של שפה בכלל, השליך אותו ל"תרגום מוחלט" של זה אשר כביכול נעדר כל שפת מקור. אך בוזמן, הוא אינו נכלם להכיר בהערצה החד-משמעית שהוא רוחש לצרפתית "טהורה", אף שאינו חדל להעמיד בסימן שאלה את עצם הערך, או האקסיומה, או הפנטזמה של הטהור.

11 אמנון רז-קרקוצקין מזכיר כי ספרו הגדול של שלום הזרמים המרכזיים במיסטיקה היהודית תורגם לשפות רבות וזלת לעברית "עד היום, ושלום אף עיכב את תרגומו". ראו "בין 'ברית שלום' ובין בית המקדש: הדיאלקטיקה של גאולה ומשיחיות בעקבות גרשם שלום", האלוהים לא ייאלם דום: המודרנה היהודית והתיאולוגיה הפוליטית, כריסטוף שמידט (עורך), תל אביב וירושלים: מכון ון ליר והקיבוץ המאוחד, 2009, עמ' 300.

12 שלום, דברים בגו, הערה 1 לעיל, עמ' 91-95.

13 דרידה, החדלשוניות של האחר, הערה 2 לעיל, עמ' 117.

כלום אפשר לטעון שמה שמשך את לבו של דרידה במכתב־וידוי של שלום היה לא כל כך העברית המהפנטת, המזהירה פה ושם בכתביו במילון האפוקליפטי של ”שיבולת”, ”קרבן”, ”קדיש” או ”שואה”, אלא דווקא האילמות, והאפשרות הנתונה ברגע מסוים של היסטוריה אישית או קולקטיבית להפגיש אנשים, קהילה, סביב אילמותה של חויית אובדן ולא סביב קולניותם של הישג או ניצחון?

דרידה מזמין אותנו אפוא לקרוא בשלום מתוך המצב החנוק של האי־יכולת־לומר, של מעין שיתוק, שהוא מצבו הרוטט של האב לא פחות משהוא מצבו החנוק של ”הנוער” או של ”ילדינו” הנוחים לספוג שפות אחרות ב”תרגום מוחלט”. שכן נשאלת השאלה, והיום יותר מאי־פעם, שמא תנאי הריקנות והתלישות, מעל ומעבר למה שדימה שלום, אינם עשויים, ככלות הכול, להצמיח שפה חדשה.