

יצחק בנימיני

במאמרו "לקרוא סימפטום"² מעמת ז'אק-אלן מילר (Miller) את ה"לדעת-לקרוא" של היהודים עם ה"לדעת-להגות" של היוונים הקדמונים: היהודים של ה"אות שמבעד לכתוב תוך ביסוסה כמקודשת, והיוונים של ה"אחד שמעבר להוויה תוך ביסוסו כאפשרי. בפתח המאמר מובא ציטוט מדברי ז'אק לאקאן (Lacan) – "היהודי הוא שידוע לקרוא". לקראת סוף המאמר מילר מפנה אותנו חזרה לאמירה המקראית "אהיה אשר אהיה", כחלק מהתכתבות עם בני האסכולה שלו (שעמדו להיפגש ב-2011 בכנס בין-לאומי בתל אביב), כמחווה של מי שהוא עצמו יהודי ושמעיד שלאקאן תפס אותו כמי שידוע לקרוא את דברו.

ארצה, גם בתגובה לדברי מילר, להתייחס להלן לביטוי המקראי "אהיה אשר אהיה" שהוא חלק מהמפגש הממען את הסובייקט משה, וכן לביטוי "לך לך" הממען את הסובייקט אברם ואת הסובייקטים הקוראים. בהקשר זה תעלה השאלה על אודות הקריאה של מי שמוגדר כיהודי ועל אודות הקריאה בטקסט מקודש ואולי בכל טקסט באשר הוא. אנסה להבין מעמד זה של היהודי, אך גם לחרוג מעצם ההבנה הזו לעבר התהייה על התנאי היהודית הטקסטואלית הזו, שאחראית לדימוי של היהודי בקרב הוגים שונים.

מילר מתייחס לדבריו המסוימים מאוד של לאקאן. בטקסט בשם "רדיו" ("Radiophonie") משנת 1970 משיב לאקאן על כמה שאלות הנוגעות לתפיסתו את הפסיכואנליזה. בין היתר הוא מביא את הדברים הבאים תוך קישור לדרכו של זיגמונד פרויד (בחשיפת עבודתם של הלא-מודע ושל החלום הציגם פרויד ככאלו שלמעשה פועלים על פי הפרקטיקה הלוליינית היהודית-מדרשית):

[...] היהודי, מאז החזרה מבבל, הוא מי שידוע לקרוא, כלומר, [מי] שבאמצעות האות הוא תופס מרחק מהדיבור שלו, במוצאו שם את המרווח, [המתאים] בדיוק כדי לפעול באמצעות פירוש.

באמצעות פירוש אחד ויחיד, הפירוש של המדרש המתפתח כאן באופן מובהק.³

לאור דבריו אלה של לאקאן ברצוני להתוות את המסלוליות הפתלתולה של העבודה הדרשנית. זאת ברמיזה לסיפורון על מגדל בבל⁴ (בראשית יא 1-9), שהרי בו האנוכתי (הסובייקט-טקסט כפי שיוסבר להלן) רשם את סיפורו שלו, כשם שבכל סיפור מקראי שהאנוכתי קורא וכותב הוא מייסד עצמו ממש כך. הנה אפוא אותו מסלול ההתגלגלותיות, כלומר התגלגלות של הגלותיות בבתר-גלותיות, שבה ההתגלות הטקסטואלית משחזרת

את הבית המחקר. התגלות זו ממשיכה בכך למחוק את הבית באמצעות הפנטזיה, ואף מוחקת את מעשה המחקר באמצעות עקרון האמת הקדושה.⁵ את המחיקות היא מטשטשת באמצעות היחס הדיאלקטי בין הסובייקט לאחר, שאינו מאפשר עוד זיהוי של מקור, כפי שיובהר להלן:

היהודאים שיצאו לבלל, שָבו משם ונפוצו על פני כל הארץ כדת "היהדות". מאז, בעבודת הפרשנות שלה – תחת החילוץ המדרשי של האות הכתובה מתוך המקרא – קראה היהדות ליהודים מחדש את המילים. היא קראה את המילים שנכתבו לפני גלות בבל, לפני השכחה הבללית את השפה הראשונית המדוברת במקור, את הדיבור העברי המדומיין טרם התפזרותה האלוהית בתוך המילה הכתובה על שלל משמעויותיה. כאילו הנכתב היה פעם דיבורי, בלא הבחנה מטפיזית בין הדיבור לכתב, מעין אות דיבורית.⁶ גם ניתן להניח שהעברית השוכנת מאי־אז ביהודה, ושמדברים אותה הפלחים היהודי־פלסטינים, נאלצה להכפיף עצמה לכתב. כתב זה מייסד את העברית המקודשת תחת שרביטיהם של תאולוגים עוזרים ומנחמים. זאת כדי לייסדס כסובייקט קורא, כ"יהודי". בעניין זה כדאי לציין שעל שאלת ההבנה של הנאמר בעברית המקראית מעידים הפסוקים המובאים בנחמיה ח: הגולים שבים עם ספר התורה וקוראים בו, תוך שהם מנסים לשחזר את ההווה היהודאית מתוך הנאמר בכתוב הנתפס כדיבורי.

במעשה הפרשנות העריכתי הוצבה הנוכחות שבבסיס הכתיבה, נוכחות שהפתיבה כולה נושאת כמושאה – הדיבור האבוד שהיא רושמת מחדש. כך לפחות ביקשה לעשות הכתיבה מחדש של המקור, עריכת הטקסט המקורי תחת השם "תנ"ך". ואז באה עוד כתיבה, על־כתיבה – הכתיבה הדרשנית שרושמת מחדש את הכתיבה הראשונית, הכתיבה מחדש של הקורא המשחזר את פעולת הגעגועים הראשונית בכתיבה, געגועים אל הדיבור האבוד.

מתעוררת השאלה האם המקור הדיבורי העברי הזה הוא אכן ממשי, קדם־סמלי, זה אשר עומד ברקע הקריאה המדרשית המתמדת תוך חיפוש המילה שמעבר למילה? וכל זאת תוך התעללות בה, תוך רישומה מחדש. האם מקורה של מלאכת הפירוש היהודית הכפייתית של הטקסט הקדום הוא חיפוש של אותו מקור עלום, של אבדה שהפירוש מגלה ומסתיר בו־זמן? שהרי מעשה הקריאה מתקיים תוך התרחקות מתמדת שניתן לאפיינה כהתרחקות מתגעגעת – מתגעגעת אל ביתיות המילה במולדתה האבודה, ועוד יותר במסגרת החזרה ההיסטורית־הגאוגרפית מבלל, חזרה המבקשת את שימור הגעגועים אל האינטימיות הזו גם בבית הישן־חדש, בבית שבו הגלות שחוה הפרשנות היא מתמדת.

מהו אם כן אותו לדעת־לקרוא? כאמור, אולי זו ידיעה הכוללת עוד ממד, זה הנצמד לעצם הקריאה, כלומר הממד של הכתיבה, כתיבת־הנקרא. הכתיבה הזו רושמת את הנקרא כל־זמן־שהוא־מתקיים־כנקרא. ובממד המתוסף לקריאה, הכתיבה הקוראת רושמת את הקורא ככה, כיהודי, כל זמן שהוא מזהה עצמו ככתובת (ומאמין במה? בהיותו הכתובת לאמונה, מאמין שהוא המאמין ומכאן גם מאמין שהוא מאמין). ו"יהודי" שקול עבורנו למילה "אנוכתב" – שני מסמנים לשוניים בעלי הוראה ל־הקורא בעיצובו מחדש באמצעות הכתב הרושם בו, החורט בו – לא עד מוות אלא עד חיים.

למעשה, במסגרת האנוכתיבות, הכתיבה של הנקרא לקורא מתאפיינת בטקסט הנקרא כדרש פנימי השורה וממתין במילים. והטקסט כמכלול, חי כפגרת-מת כאשר אין עבורו קורא שמחיה אותו, והוא חי כחי רק כשבו-בזמן הוא נכתב ונקרא ומפורש ככזה, עוד לפני בוא הדרש הטקסטואלי החיצוני לו, שכן בטקסט הראשוני, הדרש הוא כבר פנימי, אינהרנטי. אף ייתכן שהדרש הפנימי הוא אנטי-טקסט, ממש כנגד פשט-המילוליות הנוכח כל כך שלו, פשט שהוא לא-פחות-ולא-יותר מממשי שמתבקש תמיד לעוטפו בהסבר, פירוש ואף צמצום, פשט דיבורי קדום וראשוני, פשט מדומיין.

אגב כך יש לציין שהדרש החיצוני לאנוכתיב יכול להתגלם בדמות ספר אחר, התלמוד למשל – וכאן אולי מתגלמת עובדת הפרוטסטנטיזציה של הפנטזיה שלנו על אודות העין של היהודי הקורא רק את אותיות הפרשה בלא מעטפת פרשנית. אבל ניקיון פרוטסטנטי זה נועד רק להציג הוויה תאורטית כדוגמת האנוכתיב כדי ללמוד על מהלכיה לפני ואחרי ההשפעה הפרשנית, ללמוד על הימצאותה של עין הקורא אל מול הדיו.

בסיכום ביניים יש לנו קווי מתאר לשלוש רמות הקריאה כפי שינתחו להלן:

א. פשט ממשי מילולי ביותר, הקשור לדיבור המחוק. שם נמצא הסובייקטי הקדם-סובייקט, שאכנה בהמשך האינטימי.

ב. דרש פנימי, השוכן בכתב והמתקיים במעשה הפרשנות המידי של האנוכתיב הקורא. מול עינו מצוי רק הכתב המקראי, והוא מנסה לשחזר את המחוק ולהופכו לדיבור אבוד. שם מסתובבת התשוקה בערבולה עם האחר המייסד.

ג. דרש חיצוני ייתכן כשלוחה של דרש פנימי שהתקיים בעבר. הדיבור האבוד-כביכול זוכה בשחזור עבור הסובייקט תוך ייסודו כקורא במסגרת פעולת האינטרפלציה האידאולוגית.

להלן אביא הדגמה פרדיגמטית למערבולת האידאולוגית בין מרכיבים אלה.

* * *

מבחינה מתודולוגית מוצעת כאן חקירה פנומנולוגית של הדת. במסגרת מתודה זו נעשה שימוש בתאוריה הפסיכואנליטית על אודות תשוקת הסובייקט, מתוך קשר אל חיי היומיום שלו והחוויה הקיומית שלו בעולם וביחס לזולתים הקרובים לו.⁷ אך גם במסגרת חקירה זו מובא בחשבון שיח ההרמנויטיקה כדי להתמודד עם האופן שבו הסובייקט הזה קורא וכותב עצמו לדעת.

בחקירה הנוכחית מוצע מושג חדש: "אנוכתיב", או בלעז "סובייקט-טקסט", "סובייקטקסט". אבקש לבחון את ההוויה שעומדת שביסוד אידאה זו, שביסוד המשגה עקרונית זו. נראה כי מרגע שנבראה האידאה היא ממזגת בתוכה בדיעבד את הכוונת הקורא אל הטקסט עם התכוונות הטקסט אל עינו ותודעתו ותת-תודעתו של הקורא. בחינה זו קשורה הדוקות למוטיב מסוים שהוא עבורי אישי כמו גם קהילתי – שאלת כינונו של היהודי, שאלת הכינון העצמי והלא-עצמי שלו ושלי ושאלת הקריאה שלו ושלי, גם אם ה"שלי" אינו (לגמרי) שלי.

הבחינה המושגית הזו קשורה גם לניסיוני להציע קווי מתאר עבור *תאולוגיה ביקורתית*⁸ של שדה המחשבה והפרקטיקה המונותאיסטיות-מערביות. זאת באמצעות הצעה לפירוש הפסוקים בספר בראשית, המתארים את הפנייה של האלוהים לאברם במילים "לך לך מארצך וממולדתך אל הארץ אשר אראך". אתייחס בתחילה לפנייה זו כנובעת מגורם סמכותי-חיצוני (כביכול?) לסובייקט, חיצוני *הממען* את הסובייקט לכתובת מסוימת *הממען* אותו בעצם להתגשם כסובייקט, כלומר כפעיל למען מטרה אידאולוגית חיצונית (כביכול?).⁹ בהמשך יועלו ספקות באשר לאותו "כביכול" בעקבות טענתי שאם נקרא בדקדקנות את הפסוקים הללו, לרבות הנאמר בפסוקים הקודמים והעוקבים, ניתקל בשני צירים שעניינם הוא זה:

א. המהות של הקריאה הממענת הזו, ומתוך כך המהות של אותו ממען – אחר גדול ורדיקלי.¹⁰ קריאה צמודה של הפסוקים תוביל למסקנה שהיציאה של אברם לכנען הייתה חלק ממשימה משפחתית, הקשורה לעובדת עקרותה של שרי, בלי קשר להתערבות אלוהית כלשהי, משימה שנקטעה. אז ניצלה האחרות מצב של סטטיות זמנית כדי לדחוק בסובייקט לממש את ייעודו. במובן הזה, האחר אינו קול חיצוני טוטלי שמתגלה יש מאין, אלא קול המייצג עבור אברם התגלמות של איווי אישי עמוק, איווי הקשור לעצם תנועתיות הסובייקט ולחויית *ההתגלגלותיות* שלו.

ב. הקשר ההדוק בין הקוטב הדיאגטי שבו מופנית אל אברם *הקריאה* לפעול לבין הקוטב של *מעשה הקריאה*, שבו יש ציפייה של הכתוב שהקורא ייקרא לאותה משימה תוך פעולת הקריאה שלו. מכיוון שהכתוב-המודפס *כבר אינו* פונה לאברם הנוכח אלא לקורא הנוכח אל מול *הדף* ומבקש לחולל דבר מה בחיי הסובייקט, אפשר לדמות את הכתוב כשכפול של האחר האלוהי שפונה לאברם ובמרומו פונה גם לקורא המתהווה כיהודי. זהו אלוהי הדיו, האלוהים הכתוב. מכאן שהיהודי מכוון בעצם מעשה הקריאה הדתי כמי שמניע את עצמו לקראת מימוש של האיווי שלו, שמעורבל עם האיווי החיצוני.

שני הצירים מדגימים עבורי את האופן שבו הסובייקט הוא *סובייקט-טקסט* הנהפך לכזה מתוך הקריאה הקוראת אותו במהלך הקריאה. זאת כמובן גם בהמשך לתאוריות הפוסט-סטרוקטורליסטיות השונות על אודות הסובייקט כתוצר של שדה השיח. כאמור, ברצוני לחבר את המושגים "סובייקט" ו"טקסט" או "אנוכי" ו"כתב" ולהציע את מושג ה"אנוכתב" או ה"סובייקטקסט". מושג זה מצביע על מהותו של ה(קדם)-סובייקט כמי שבורא במעשה הקריאה את הטקסט, טקסט אשר חושף את איוויו שלו ומניע אותו למימושו ובכך הופך אותו (בחזרה) לסובייקט.¹¹

הבדיקה המושגית הזו תחזיר אותנו להקשר הפוליטי של המיעון של הסובייקט בידי אחר (טקסטואלי) סמכותי כגורם חיצוני (כביכול). חיצוני זה משעבד את האיווי האישי האנושי כדי לחולל באדם תמורה, שמצד אחד מובילה אותו למימוש עצמי ומצד שני משעבדת אותו לאחר, שהוא ב־זמן חיצוני באופן מוחלט ופנימי באופן מוחלט.

ברקע צפה גם השאלה הנוגעת למעשה הפרשני של הסובייקטקסט, כאשר לציד *ההרמנויטי* יש השלכות על הבנת מהותו של השדה הפוליטי בנוגע ליחס בין הסמכות החיצונית-פנימית

לסובייקטקסט שניצב מולה. למעשה, מרבית הפרשנים היהודים והלא־יהודים ביקשו דווקא לחדד את המגמה הפרשנית המנוגדת לזו שלי, שלפיה הקריאה האלוהית נתפסת כהתגלות חיצונית לגמרי, והיציאה לכנען היא כולה תוצר של אותה התגלות. פרשנות זו ביקשה להבליט את הייצוג של האחרות כטרנסצנדנטית לסובייקט. אגב כך היא העמידה מתח חד־משמעי בין הסובייקט לבין האחר לו, כך שעליו להישען לגמרי על האמת האחת שהיא חיצונית לו וכולה מכוננת את מהות חייו, מעבר לממד האנושי שבו.

אין בכוונתי לטעון שהפירוש שלי לפסוקים נכון יותר מפירושים שמוצעים לרוב, אלא לטעון שקריאה מילולית של הטקסט מתוך עמדה קונטרה־הרמנויטית יכולה לחשוף אפשרות אחרת של הבנת הסובייקט־הקורא. לפיה, הסובייקט־הקורא מצוי בערבול מאיים עם האחר לו, אך בתוך ערבול זה משהו קיומי/אינטימי מסתתר ופועם. כלומר, מדובר כאן במהלך דון קישוטי להשיג את ממשות הטקסט, לא כאנטי־הרמנויטיקה אלא מתוך פקפוק בעצם המעשה ההרמנויטי גם אם אנו מבצעים עבודה פרשנית בעצמנו. זאת מתוך התהייה שמא העמדה הפרשנית עצמה כפי שהיא מתוארת כאן, ואולי כל עמדה פרשנית על פי הגדרה, מבקשת לסלק את החשיפה ללא־מודע הפוליטי¹² של הטקסט ושל הסובייקטקסט ואת עובדת קיומו של איזו קדם־אידיאולוגי המתכתב עם הממשי של הסובייקט.

* * *

כאמור, נבחן את המשגת האנוכתי דרך המקרה הפרדיגמטי של דמות היהודי כאדם קורא, כאנוכתי, כהאנוכתי בה"א הידיעה. מהו אותו אנוכתי? נדמה שהמאפיין הראשוני שלו הוא יכולת הקריאה שלו, במובן הפשוט ביותר, ובפרט כשהדבר בא לידי ביטוי אל מול המקרא כנקרא, והוא, האנוכתי, כיודע לקרוא.

מהי אותה ידיעת הקריאה, כלומר היכולת שמייחסים לרוב ליהודי ככזה שיודע לקרוא, יודע את המקרא? יודע איך לקרוא, יודע מהי קריאה, יודע מהי אותה ידיעה? ואולי יודע במובן הגופני־מיני, יודע אותה, את בת זוגו הקריאה? והאם היא מחזיקה במעמד כביכול נשי־קבלי מכיל, מעמד המכיל את היכולות של היהודי? או שמא היא פעילה ומפעילה את הידיעה, מתמרנת אותה? זו הידיעה אל מול הקריאה.

נדמה שהלדעת־לקרוא הזה נוטה להיכבל לממד הנצמד לעצם מעשה הקריאה, משמע לממד של הכתיבה־מצד־הקורא, זו הרושמת את הנקרא כל זמן שהוא מתקיים כנקרא. בממד זה המתווסף לקריאה, הכתיבה הקריאתית, למשל של המקרא, רושמת את היהודי ככזה – כ"יהודי", או כ"עברי", כל זמן שהוא מזהה עצמו ככתובת – ליהודי, לעברי (אבל האם יש קורא שבמעשה הקריאה אינו מזהה עצמו ככתובת? שהרי גם אם אינו מזדהה ברמה המודעת, הוא בכל זאת סופג הזדהות ברמה הלא־מודעת – המילה פונה אליו, רק הוא קורא אותה, וקודם כול לעצמו).

הכתיבה־במקור מדמיינת אותו קורא ובכך משחזרת עבורו את הדיבור (האלוהי והאנושי) האבוד, את המילה (האלוהית בכל מקרה) שנאמרה מחוץ לטקסט, שם בעולם. ועתה הוא

זוכה במילה זו ונעשה שותף לדיבור בקריאה בקול (קול הלב או קול הקול), מתמזג עם הכתוב-שמקורו בדיבור.

לסיכום הנאמר עד כה, אבקש להציע את הנוסחה הבאה: *המפגש הבסיסי בין הקורא הרגעי לבין הטקסט-האחר המונח-מול-העין מייצר את הסובייקטסט הזמני*.

זהו האני-כתב, האנוכי-כתב, האנוכתב – כהלחם:
טקסט + כתב-קורא

כך שלא רק שהיצירה האמנותית והספרותית¹³ היא יצירה משותפת של המחבר והקורא: סובייקט-קורא > אטקסט > סובייקט-כותב –
אלא שהיצירה המתרבת היא גם הסובייקטסט המשותף לקורא ולטקסט:
אובייקט-קורא > אובייקט-טקסט > אובייקט-טקסט

כאמור, באמצעות המקרה של היהודי אבקש לבחון את מעמדו של האנוכתב אל מול המילה הפונה אליו. לשם כך אפנה לביטויים המקראיים "לך לך" ו"אהיה אשר אהיה" כפסוקים אשר פונים אל הדמויות אברם ומשה, אך בה-בעת מבצעים אינטרפלציות אמוניות/אידאולוגיות לסובייקט הקורא. כל זאת מכיוון שהסובייקט הוא תוצר של שיח שהמיעון מכונן אותו כקורא-סובייקט של הטקסט. יוצא שהוא אובייקט של הטקסט; הוא לא רק סובייקט בהתהוות, אלא גם אובייקט בהתהוות, הוא עובר תהליך של *אובייקטליות*. סובייקט זה אפשר לתאר בכמה רבדים נפרדים או כאלה המתקיימים יחד זה ליד זה: הקורא הקדום המדומיין של הטקסט המקראי, הקורא העכשווי-האקטואלי התמים והלא-תמים, הקורא המתוחכם האקדמי, הקורא המאמין ועוד. אבל כך או אחרת הוא עובר תהליך שבו הטקסט מחבר גם אותו, קורא אותו.

ואם זהו הקורא ואין מניחים מראש שהוא מהות שמבינה את הטקסט, אזי עולות שאלות הרמנויטיות על אודות היחס בין קריאה לפרשנות, בין דרש לפשט, ומכאן על אודות המעמד העקרוני של הקורא המפרש-הכותב-המחדש אל מול הכתב. ניתן לתפוס את עמדת הסובייקט ביחס להבנת הטקסט בצורות שונות: (א) הקורא כסובייקט פעיל הוא זה שמייצר את משמעות הכתב; (ב) הקורא הוא סובייקט שמכוון על ידי הכתב וכזה נעשה לאובייקט שלו, לסביל כביכול, ואז ברגע הקריאה כוונתו המקורית של המחבר היא זו המשמעותית, או כוונת הטקסט הסופי אל מולו כקורא; (ג) הקורא מקיים יחסי גומלין דיאלוגיים עם הטקסט, ושניהם מקיימים יחסי גומלין עם כוונת המחבר.

ניתן לשאול, למשל, האם הדף שמולנו אכן מגלם את הכתב הראשוני במובן הדיאכרוני (כפי שהמסורת האורתודוקסית מייחסת את הטקסט למעמדו ההר סיני ואף כפי שאסכולת המקורות מנסה לשחזר את הטקסט המקורי כביכול שמאחורי המקור הערוך). או אולי הוא כתב עם "כוונות" המכוונות אל הקורא המאמין בלבד (או זה שלקראת האמונה)? או שמה הכתב אינו אלא *די על הדף* של הקורא האקטואלי (העכשווי עכשיו או העכשווי פעם), שכזה, כקורא, הוא כותב את הכתב מחדש (במובן של אסכולת ההתקבלות)? יתר על כן, גם הכתב כותב את הקורא, עושה אותו קורא-אובייקט כזה.

* * *

יש שיאמרו שבמקרה של המקרא אין מדובר בטקסט ספרותי-אסתטי בלבד שנרשם מחדש כשהפעם המחבר ידוע, אלא בטקסט מקודש – משמע אין זה דיו נייטרלי, אלא יש לו ייחוס עצמי טרנסצנדנטי: הוא תופס עצמו כחורג מהדיו שעל הדף, ככזה שערך של קדושה ייחודית מצוי בו. האם אכן כך? כלומר, האם לקורא יש או אין בהכרח ערך משמעותי במעמדו כאובייקט נושא-אמונה? כיצד עלינו להביא בחשבון את הסטטוס האמוני והאי-אמוני אל מול הדפוס של האותיות במובן החומרי ביותר? ואיזהו הקורא שעושה את הכתב לכה? רק הקורא האמוני שבמסגרת המעגל ההרמנויטי מאשר את קדושת הטקסט הדורש זאת ממנו? האם זו טאוטולוגיה כתיבתית – הקורא נכנע מראש לקו האמונה של הכתב האמוני ומצדיק את הכינון הראשוני שלו כמאמין-קורא? או שמא הכתב במקור הלא-היסטורי שלו אינו אלא אותיות דפוס, וככזה אינו מכיל בהכרח אידאולוגיה רשומה כזו, וכל אידאולוגיה באשר היא אינה אלא מוטענת בו מבחוץ לטובת האנוכח (אנוכח שאידאולוגיית הכתב רשמה אותו ככזה. אירוניה שכזו)?

לאור העמדות ההרמנויטיות של סטנלי פיש (Fish) ושל האנס גיאורג גאדמר (Gadamer),¹⁴ ניתן לשאול האם מתקיימות עדיין עמדות קהילתיות יציבות וברורות שניצבות מאחורי גבו של הקורא (למשל המאמין) ותומכות בקריאה שלו? האם הקורא העכשווי (הלא-אקדמי) אכן מביא עמו שק מוסכמות שמאפשר את הקריאה הנכונה שלו, או שמא זהו שק חבוט קמעה? ובתגובה לכך: האם נותרה רק האפשרות של ניסוח פנומנולוגי של האני הקורא על פי הדגם של אני טרנסצנדנטלי¹⁵ עקרוני, שמנותק מהקשריו התרבותיים-קהילתיים החיצוניים, כי הקשרים אלה אינם עוד ברורים ויציבים ומה שנותר לנו אינו אלא הדיון התאורטי העקרוני כאן על מעמדו של האנוכח?

מכאן גם עולות שאלות נוספות: עד כמה הטקסט המקראי מכיל מפגש פרדיגמטי של האחר/הכתב עם האנוכח, ומה עושה אותו אחר לקורא? באיזה אופן הכתב והאחר האלוהי מכוננים מחדש את הקורא בתוך השדה של האחרות, ושמה הם תמונת-ראי של התשוקה הסמויה של הקורא והמאמין?

העיסוק במתח בין דרש לפשט, בין קריאה אידאולוגית מוסווית לבין קריאה כביכול פשוטה, א-אידאולוגית, יכול לחדד עניין זה, תוך הבלטת ההיבטים הפסיכואנליטיים והפנומנולוגיים של הכתב כעקבות של האחר בתוך הסובייקט במסגרת הפיכתו לסובייקטקסט: נגיש אבל גם חומק כל הזמן. יוצא ששאלת הביניים שלנו כעת היא: היש אני שקודם לאנוכח?

* * *

במאמרו על הפשט והדרש מבחין אליעזר (אד) גרינשטיין¹⁶ בין הקוראים בפשט, המתמקדים בהקשר הטקסטואלי הצר של המקור (הפסוקים והפרקים הקשורים לביטוי מקראי מסוים), לבין פרשני הדרש כמו חז"ל, המתמקדים בהקשר הרחב של התורה. לטענתו, ובעקבות המחשבה הפוסט-מודרנית, קשה לאתר גבול ברור בין הפשט לבין הדרש, גם אם אפשר לעשות שימוש במונחים אלו. שכן כל טקסט שממוקם בקורפוס המקראי זוכה למעשה

מניה וביה למבט דרשני בכל קריאה, גם של פשט. כלומר כל פשט שייך בסופו של דבר לשדה הדרש. כך למשל, לדבריו של גרינשטיין, המשמעות הרוחנית-אלגורית של שיר השירים נובעת קודם כול מעצם המיקום של הטקסט הגופני בתוך הגוף המקודש.

מכאן נשאלת השאלה אם מעבר להחלטה העריכתית באשר למיקום הטקסט בתוך הקורפוס המקודש, יש בו גם יסוד אלגורי. כמו כן עולה השאלה אם כוונת העורך המקורי חשובה, או שמא עצם הנוכחות של אובייקט בהקשר מסוים מייצרת את משמעותו (כמו בהצבה הדוּשֵׁאנית [מרסל דוּשֵׁאן] של אובייקט סתמי, שנהפך למושא מוזאלי מעצם מיקומו).

אם אכן שיר השירים הוא אלגוריה (מקורית, ללא קשר למיקום הטקסט בתוך קורפוס מקודש), אזי מוצדקת הפרשנות המדרשית הקיצונית המניחה כי ביסוד הדברים מצויה כוונת הכותב שהמילה תכיל את המעבר לה בכל-זמן-הנקרא. אז המדרש הוא פנימי, אבל גם חיצוני. הוא חיצוני כי הכותב האירוני זר לכתב, בזרות המתגלמת באי-תמימותו ואי-כוונתו כביכול של המחבר אל מול הכתב. אי-כוונת זו מסכלת את אפשרות הקריאה האינטימית-התמימה במפגש עם הטקסט ומייצרת כתב שהוא מנוכר לעצמו באופן מידי ואף תוקפני, נקרא ומוחק את דבריו מידית ומייצר בכך אבדן נוסף.

ברצוני לציין שהמחשבה הנוכחית מתנסחת אמנם לאחר (במובן של פוסט) הביקורת הפוסט-מודרנית, אך המשמעות של המסמנים פשט ודרש כאן אינה בהכרח מותנית מראש, אינה מותנית באיזו תאוריית-על, אלא נובעת מהנאמר לקורא. יתר על כן, רלוונטיות במידה מסוימת העמדות הפוסט-הרמנויטיות של ז'אק דרידה באשר לאי-היכולת לזהות משמעות אחידה בטקסט.¹⁷ רלוונטית גם העמדה של סטנלי פיש¹⁸ במסגרת תפיסת ה-*reader response*, שלפיה הקורא מעצב לעצמו את הטקסט במעשה הקריאה, מעניק לו משמעות ייחודית משלו. הניסיון כאן הוא לאתגר את גישת ההתקבלות של פיש¹⁹ באמצעות מחשבה המתחככת בדוקטרינה הפסיכואנליטית מבית מדרשו של לאקאן. מחשבה זו עניינה מה שחורג מהאוטיזם-המונדי-טקסטואלי שבו לכוד הסובייקטקסט מול הטקסט-האחר הנברא בצלמו (כשלמעשה האחר מוכל לתוך המונדה²⁰ הסובייקטיבית-טקסטואלית). עולה השאלה, האם יש ממשי שחורג ממשחק זה? ממשי הקשור לאות החומרית המרכיבה את הטקסט? גרעין א-היסטורי שדוחף את הטקסט כולו, בין אם הוא טראומתי או לא? מושג הממשי אצל לאקאן, אגב, נוגע גם להבטה של ה-אחר בסובייקט וכינונו כסובייקט, כלומר כאובייקט, מתוקף היותו האובייקט של המבט הממשי לו, עבורו, המזומן לו בלבד – משפט שנרשם עבורו בלבד, שער שממתין לו (חזרנו שוב למעגל ההרמנויטי הנרקסיסטי?).²¹

במובן הפוך ניתן לומר שאין די בחומרי של האותיות, כתפיסתו של לאקאן, אלא יש להתייחס למה שמעבר לאותה חומריות של האותיות. שכן החומרי מספק את האמצעי לעבודה הפרשנית המדרשית, שאנו נאמר שכל כולה אינה אלא הצדקת אידאולוגיית המונדה (האנוכיתית) ברגע הקריאה, בעבודת המדרש הערומית. עבודת המדרש היא עבור לאקאן ידיעת הקריאה, גם אם אינו מייחס לה מעגליות הרמנויטית, ואילו אנו למעשה – כן מייחסים.

יש לציין שבדיון נוסף מצביע גרינשטיין²² על טראומת הגלות בבל כמקור להבנת הקורפוס המקראי כולו, לפחות מבחינת עמדתם הייחודית של העורך/ים שלו בתחילת סגירתו של הקאנון ועריכתו בתקופת בית שני. זהו ניסוח משמעותי להבנת הממשי הזה. לטענת גרינשטיין, טראומת הגלות של העם, טראומת העזיבה של הבית והאינטימיות הלשונית יכולה להעניק משמעות מדויקת יותר למרחב של המרקם המקראי. עמדתנו כאן בנוגע לפשט המסוים של הביטויים המקראיים מתייחסת לגרעין מקביל ולא זהה. כלומר, פתקי כותל בתוך הטקסט המקראי מכילים גרעין ראשוני-ביותר-עד-יסוד-האמת-הקיומית הקשור דווקא בחוויה האישית הפרטית של האדם יותר מאשר בזו של הקולקטיב הקהילתי, גם אם טראומת הקהילה צובעת את זו שלו. יתר על כן, גם מבנה קהילתי שומר בתוכו את ההיגיון המונדי והופך להיות לאנוכתיב החושק בשימור ההתמד שלו.

* * *

כך אפוא ניצבים בפנינו שני צירים: המתח בין הדרש והפשט והמתח בין הקריאה והכתיבה – וכמו כן המיזוגים בין המתחים, אולי בכך שהקריאה כותבת את הפשט מחדש ומוציאה אל הפועל את הדרש שלו, דרש פנימי. בכך מוחקת הקריאה את הפשט הראשון האבוד, מוחקת את הכבר-מחוק. אבל דרש פנימי זה אינו אלא הלא-גלוי-הטקסטואלי כממד בציר הפנים-טקסטואלי של גלוי ולא-גלוי, כאילו הטקסט בממד האלגוריות שלו זר לעצמיותה של המילוליות שלו.²³ האם ניתן לטעון שמערך זה מתקיים בכל טקסט שהוא? כפי שאבקש להראות להלן, בטקסט המקראי הפנייה של האלוהים, הקורא לאדם-הקורא, אינה אלא הדגמה פרדיגמטית למתח הטקסטואלי בין האיווי הפנימי שהפשט חושף לבין הדרש הנחלץ מתוך הטקסט כדי להעביר מסר שמעבר למילים הנוכחות (על מנת לבצע אינטרפליצה).

במאמרו שהוזכר לעיל מדבר מילר על היחס בין הוויית האיווי הלא-מודע לבין השפה הלוכדת את האיווי הזה, יחס שהוא מעין סחרור שלא ניתן להשתחרר ממנו, שקשה להצביע על הממשי שלו.²⁴ זהו הסחרור שבין הכתיבה לקריאה, שבין האיווי והלא-מודע לבין השפה המוגבלת בתיאורו של האיווי, אך גם המנסחת את האיווי במעין רישום הדדי שאינו נגמר. אל מול הסחרור הזה באה האמירה מצד האחר-הפנימי, כמו אלוהים, או דרש פנימי כקול אשר מעניק משמעות עמוקה כדי לחלץ את הסובייקט ממבוכתו המסתחררת. אבל בכך הוא גורם לסחרור גדול אף יותר, שכן הוא עצמו כבול לשפה, לקריאה ולכתיבה ההדדיות שאינן מסוגלות לחמוק החוצה.

כפי שאבקש להדגים להלן באמצעות הטקסט המתאר את פנייתו של אלוהים לאברם ולמשה, האלוהים שבמילים מקורו בקול פנימי הנובע מאיווי אנושי שהתגלגל בשפת הכתוב לקול חיצוני. מצד אחד הקול שולח אל מחוץ לטקסט, למקור רוחני שמעבר לעולם, ומצד שני הקול כובל את הסובייקט אל עצמו. הפעם הקול עושה זאת לא רק כאלוהים-הסובייקט, אלא כאלוהים אימננטי למילה, כנוכח במילה ואף כ-המילה. ואז הסובייקט הנכתב מחדש בתוך הטקסט שלפניו נבוכ אל מול מחיקת האיווי שלו בין שתי האפשרויות החמקמקות: אלוהות חיצונית למילה ואלוהות פנימית למילה כ-המילה. ובכל מקרה הסובייקט מאבד את האינטימיות היסודית של חייו שהיא אינטימיות כביכול-קדם-טקסטואלית. כל זאת בלי קשר

למארג הטקסטואלי התאור־אידאולוגי המכוון אותו לקראת הכפפתו למילה הקדושה, לאיווי הפנימי שהוטבע ב־האחר, מכיוון שכל רישום פרשני מסתחרר בתוך יחסי הכתיבה והקריאה ההדדיים ובתוך יחסי האלוהים החיצוני והאלוהים הפנימי המדבר ורושם את הסובייקט כזכה.²⁵

* * *

אציע להלן דברים שכתבתי לפני שנים אחדות בספרי צחוק אברהם, שהם פירוש נקודתי לביטויים מקראיים ידועים ביותר, "אהיה אשר אהיה" ו"לך לך". את הדברים הללו אקשר לאפיונו של היהודי הקדם־אנוכתי ובתר־אנוכתי בה־בעת, היהודי המסורתי (כקטגוריית בניינים שבין החילוני לדתי) בתווך שבין הקריאה לכתיבה, שחיי היומיום שלו ניצבים בין הקדם־אידאולוגיה לבתר־אידאולוגיה, במקום של דאגה – *Sorge* – במובן ההידגריאני²⁶ – לבני המשפחה, וזו ההווה עבורו, הפסידו־אונטולוגיה שלו.

אחרי הפרפרזה העצמית לניסוח זה, אבקש לחולל פרובלמטיזציה בקריאה זו, מעבר לשאלה של הסכמה או אי־הסכמה עם מה שמנסה להיאמר, ויותר במובן של חקירה; החקירה היא על אודות עצם האפשרות לפרש את הטקסט המקראי, גם על סמך המודל התאור־הרמנויטי המוצע להלן. במובן מסוים הנרשם החדש כאן ינכיח אפשרות של בתר־עצמיות.

להלן הציטוט מתוך ספרי צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתיאולוגיה ביקורתית, מתוך הדיון בפרשת לך־לך:

"וַיְחִי נַחֹר תֵּשֶׁע וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וַיֹּלְדֵת אֶת־תֵּרַח. וַיְחִי נַחֹר אַחֲרֵי הוֹלִידוֹ אֶת־תֵּרַח תֵּשֶׁע־עֶשְׂרֵה שָׁנָה וּמֵאֵת שָׁנָה וַיֹּלְדֵת בָּנִים וּבָנוֹת. וַיְחִי־תֵרַח שִׁבְעִים שָׁנָה וַיֹּלְדֵת אֶת־אַבְרָם אֶת־נַחֹר וְאֶת־הָרָן וְהָרָן הוֹלִידֵת אֶת־לוֹט (יא, כד־כז)."

בשרשרת הצאצאים הוליד אדם את נוח, וזה הוליד את שם ואת עבר, ומכאן העברים, ועבר את נחור, סבו של אברם. בנו של נחור הוא תרח וזה הוליד את אברם, את נחור ואת הרן. לוט הוא אחיינו של אברם.

ונאמר:

"וַיָּמָת הָרָן עַל־פְּנֵי תֵרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלְדֹתוֹ בְּאֹרֶן כְּשָׂדִים. וַיִּקַּח אַבְרָם וְנַחֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אִשְׁת־אַבְרָם שָׂרִי וְשֵׁם אִשְׁת־נַחֹר מִלְכָּה בִת־הָרָן אֲבִי־מִלְכָּה וְאָבִי יִסְכָּה. וַתְּהִי שָׂרִי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלֵד. וַיִּקַּח תֵּרַח אֶת־אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת־לוֹט בֶּן־הָרָן בְּנֵי־בְנוֹ וְאֵת שָׂרִי כִלְתּוֹ אִשְׁת־אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אֹתָם מֵאֹרֶן כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד־חָרָן וַיִּשְׁכְּבוּ שָׁם. וַיְהִי יָמֵי־תֵרַח חֲמִשׁ שָׁנִים וּמֵאֵתִים שָׁנָה וַיָּמָת תֵּרַח בְּחָרָן (יא, כח־לב)."

הרן, אחיו של אברם ואביו של לוט, מת. ונאמר שמת באור כשדים. אברם ואחיו נחור נושאים נשים: נחור את מלכה ואברם את שרי, שמשמעות שמותיהן קרובה, ומיד נאמר שמלכה היא בתו של הרן, כלומר בעקבות מות הרן אחיו דואגים לשייריו: אברם מאמץ לחיקו את לוט בן הרן, ונחור נושא לאישה את בת הרן, את אחייניתו, וזה אינו גילוי עריות.

ומיהי יסכה? לא ברור, ואולי היא שרי, כפי שמנסה לומר רש"י. משמע שאין כאן

ביטול החוק. עניין זה יסתבך בהמשך. לאחר כל סיפורי ההולדה הללו נאמר ששרי, כלתו של אברם, עקרה. ישנה עצירה של השושלת, של קו ההולדה. לתוך המקום הזה נכנס האלוהים; הדרמה הקדושה מונעת בשל אותה עצירה. האלוהים קשור כאן ובשאר הספר ליחסי השארות וההולדה. הוא אולי מהות־האב, מה שמסמל את המשך ההולדה, אבל לא כרחם אלא כמה שסוגר ופותח אותו. אבל זה עוד מוקדם, שהרי אלוהים עדיין אינו נכנס לתמונה. תכף. מיד לאחר אזכור שרי העקרה נאמר שהחבורה יוצאת מאור כשדים לכיוון ארץ כנען. אין כאן התערבות אלוהית. ישנה משימה משפחתית הקשורה לעקרונה, אולי מתוך תקווה של משנה מקום משנה מזל. אך המשפחה נעצרת בדרך, בחרן, ושם מת הסב תרח. כאן הסיפור נקטע. אבל, למעשה, אינו נקטע כי אם ממשיך מיד עם דברי אלוהים בתחילת הפרק הבא: "וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַבְרָם לֵךְ מֵאַרְצְךָ וּמְמֹלַדְתְּךָ וּמְבֵית אָבִיךָ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָרָאָךְ. וְאָעֲשֶׂה לְגֹי גְדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאֶגְדְּלָהּ שְׁמֶךָ וְהִיא בְרָכָה (יב, א"ב)".

אנו לרוב קוראים פסוקים אלה באופן סיסמתי וקלישאי. נצמדנו אל הביטוי לך־לך, אך נעשינו עיוורים אליו ואל המסר שהוא מכיל, מכיוון שהתעלמנו מהפסוקים הקודמים לביטוי.

עבור אברם וצאצאיו המקראיים אין שאלה של אמונה באלוהים, במוכן של הכרה בהיותו קיים, אלא רק הליכה בדרכיו. ומה הן דרכיו? זו הדרך המסומנת מראש שהאדם הציב לעצמו ואינו מצליח לממשה, הדרך הקשורה לרציפות המשפחתית. שהרי לפני שהאלוהים אומר לך־לך לארץ כנען, משפחתו של אברם אמורה הייתה להגיע לשם, כנראה בשל בעיית הפריזון. והמשימה נקטעה.

האלוהים אינו מצווה אלא מציע לאברם לממש את משימת משפחתו, מוצא הזדמנות לפתות את אברם, ומכאן אנו יכולים ללמוד שמישמת משפחתו לא הייתה אלא קשורה לעקרונה של שרי, שהרי האל אינו שולח את אברם לכנען אלא תחת הבטחה הקשורה בהולדת הגוי הגדול שיצא ממנו וזאת למרות עקרות אשתו. מכאן שהאלוהים הוא דרך־החיים של היהודי אברם – סליחה, העברי אברם – שהנו אולי פרוטוטיפ של היהודי שחי את חיי היומיום שלו, שנאחז באלוהים, לא תחת קטגוריות תיאולוגיות, אלא בהקשרים משפחתיים רציפים.

על כן לך־לך, ולא לך רק כציווי, אלא עבורך, לך, ממש את דרך חיך. זה אחד המפתחות להבנת דמותו של אלוהי המקרא יחד עם המפתח הנוסף של אֵהִיָּה אֲשֶׁר אֵהִיָּה מִסְפָּר שְׁמוֹת בַּהַתְּגַלּוֹת הַסְּנָה לַמִּשָּׁה:

"וַיֹּאמֶר כִּי־אֵהִיָּה עִמָּךְ וְזֶה־לְךָ הָאוֹת כִּי אֲנִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאָךְ אֶת־הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת־הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־הָאֱלֹהִים הַנָּה אֲנִי בָּא אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתִּי לָהֶם אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם וְאָמְרוּ־לִי מִה־שְׁמוֹ מַה אָמַר אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֵהִיָּה אֲשֶׁר אֵהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֵהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם (שמות ג, יב"ד)".

כאן יש להיצמד אל הטקסט ברמה הכי מילולית שלו, מה שיביאנו אל העמוק יותר, במקום לפנות אל העמוק והמטאפיזי מראש ולסטות כך מהממשות. יש לתת אפוא לכתוב לדבר אלינו במלואו, בלא להטעינו מהר מדי במשמעות פרשנית, במדומיין. האלוהים אומר בשפה עברית עכשווית: יהיה בסדר, מה שיהיה יהיה, לך, עשה את שלך. עבור העברי הוא קול ההבטחה כלפי העמיד [...] ²⁷.

שני המקרים שהוצגו לעיל, מקרים של הכוונת האדם להליכה המממשת תשוקה מסוג מסוים, מקריאים לקורא את המפגש של המאמין עם אלוהים, ובהם הוא גם זוכה להיחשף לרישום של הצגת העצמיות של האלוהים. הדבר הזה מזוהה כ־הוה בפנותו בהתגלויות הראשוניות לארכי־עברים: אברם ומשה. הביטוי שהוטל לעבר אברם הנו "לך לך" והביטוי שהוטל לעבר משה הנו "אהיה אשר אהיה". שניהם חידתיים וחושפים פנייה מה־אחר ליהודי (לקדם־יהודי העברי ולכל יהודי־שקורא), שניהם כרטיסי ביקור של האחר, ביטויים שמושלכים לעולם של האני בצומת של הכרעה אישית, כזו שמתעכבת.

ישנו הפשט האבוד על אודות הדיבור הראשוני בין אברם ושרי ובין דוד ליונתן, בלי אלוהים ובלי תאולוגיה ובלי כתב ובלי ספר אלא בדרכי היומיום; בהתחקות אחר פשט אבוד זה, בעקבה של פשט־העֶכְבָּה, ועדיין לא בדרש הפנימי, נוכל להיווכח ש־הוה מבקש להגשים עבור משה כמו עבור אברהם את התשוקה, אצל האחד להגיע לכנען, הארץ המובטחת, ואצל השני לצאת מארץ מצרים. ומה הכוונה ב"מובטחת"? היא גם מובטחת, במובן של ביטוח, שימור, על ידי הסובייקט לעצמו לפני שהובטח, במובן של התייחסות לעתיד, על ידי ה־אחר.

מדובר בתשוקה מול תשוקה, שתיהן אנושיות ושתיהן טבעיות באותה מידה: להיעצר, להחזיק בעמדת העבד לאדמה או העבד למצרים מול התשוקה להשתחרר. מבחינה זו אלוהים אינו אלא השם האחר, ה־אהיה, להכרעה העתידית בין התשוקות לטובת זו של התזוה, לטובת העמדה הנון־קונפורמית, הלא יומיומית־של־שימור־עצמי, עד אשר היא עצמה הופכת לתשוקה קונפורמית ושוב מתהפכת וחוזר חלילה. אבל הן תשוקה זו והן תשוקה זו ביסודן הפרימורדיאלי־מקורי אצל אברהם ומשה הן חד־צדדיות ונטולות־אל, אבל עבור כל־יהודי־קורא, עבור כל אנוכתי, הן כבר מורכבות על ידי תמהתשוקה של ה־אחר אף על פי שתשוקה זו הנה שיקוף של רצון הסובייקט או הקדם־סובייקט.

תשוקת ההליכה אינה מתממשת אלא עד שהאחר בא לדחפה הלאה. אבל עכשיו, האם זו עדיין אותה הליכה? אותה תשוקה? אותו אדם? האם יש אדם חוץ־אנוכתי? התנועה אמורה הייתה להיעשות מתוך כוונה אנושית, אבל הייתה עֶכְבָּה, משהו השתבש בדרך במקרה: אצל אברם בחרן, או עוד לפני היציאה לדרך במקרה משה המגמגם, כאשר תשוקת העצירה חסמה את התשוקה הנגדית, אבל לא ביטלה אותה לגמרי. ההססנות האנושית.

אלוהי המקרא נכנס לתמונה כקול בתר־ממשי המבקש לממש את האיווי, ממשי מממש, כדיבור העוטף את המפגש עם הממשי האבוד שמאחורי הקול החיצוני, הקול הפנימי באיוויו ללכת. ניתן לקשור זאת אולי לאופן שבו לאקאן מתאר את האלוהים כלא־מודע,²⁸ כאיווי הלא מודע, ההוויה המבקשת להתגשם.

אגב כך, האם האלוהים כדמות הוא גם תרכובת אנוכתי? בראש עשר דיברותיו הוא פונה אל משה והעם כ"אנוכי יהוה אלוהיך". האם בניסיונו לחשוב את האנוכתי כדגם עקרוני במובן של אני טרנסצנדנטלי כדי להבין את האגו הכותב – אמנם דרך תיאור המקרה המקראי אבל כפרדיגמה עקרונית – אנו נעים לקראת ניסוח אוניברסליסטי של דמות־על כמו אלוהים?

האם אלוהים הוא אותו אנוכתי מהצד השני של המתרס, הצד השני של מתרס התשוקה שמשתקף גם באנוכתי האנושי? האם אנו גולשים לתאולוגיה טהורה? מממשים להווייה שאינה קיימת, זו הרוחנית, את התקיימותה, כותבים אותה, מעצבים אותה בלא שהיא תיקרא ועל כן אינה אנוכתי? שהרי התאולוגיה הטהורה מצויה מחוץ למשחק הנוכחי.

* * *

במסגרת מסורות המונותאיזם, של הייחוד, של התשוקה האחת לעבר האלוהים, של ההכרעה, הביטויים "אהיה אשר אהיה"²⁹ ו"לך לך" זכו להתייחסויות פרשניות, גם מדרשיות, המעניקות להם נופך פרוטו־אמוני ופרוטו־מטפיזי. זאת בניסיון עיקש להתחקות דרך הדרש אחר הפשט הנעלם, אחר הפונדמנטלי שבו, אבל במובן הטרנסצנדנטי, זה שמעבר. כך הובן למשל שבספר בראשית "לך לך" מייצג את השלב הראשון של ההתנסויות שאברהם עומד בהן (או שאברהם כבר היה נטוע בתוך שדה האמונה המונותאיסטי) ו"אהיה אשר אהיה" מייצג את הבסיס של האותיות שממנו ייבנה השם יהוה ואף מבטא את היחס בין המהות של אלוהים להווייה הנצחית.

אפשר להציע שדרש זה המתווסף כטפיל לטקסט אינו חיצוני ועולה אולי מתוך הפשט הלא־האבוד. אותן מסורות סברו שהטקסט המקודש מכיל רובד עמוק יותר, אבוד גם הוא, שהוא למעשה רוחני ומופשט יותר ומתווסף לרובד החומרי והפשוט שלו, הרובד הסיפורי לרוב.

יתר על כן, האבוד הרוחני הזה נכתב כל הזמן מחדש דרך הקריאה של הקורא־המכונן־כך־כיהודי בשרשרת של פשט־נקרא־ודרש־של־אנוכתי־כותב־פשט־מחדש, וניתן להגדירו ככמיהה פנימית מווסתת ומסוּוה, חוץ־טקסטואליות פנימית, אף חלק מההווייה של הטקסט, לא חיצוני לא־שייך, אלא חיצוניות־פנימית.

הסובייקט הנמען הוא הן הדמות הקדושה אברהם/משה והן הקורא המתקדש, האמור לאמץ את יחסה של הדמות הקדושה לאחר החיצוני. במובן הזה הסובייקט הקורא גם נכתב מחדש, מנוסח מחדש, גם אם הוא זה שכותב מחדש את הנקרא, כאשר המילים ברגע זה ממש ניצבות אל מול עיניו, נוכחות, ומכוננות אותו כזה. היכן האחר כטקסט והאחר כאלוהים מדבר? היכן הרוחני שמבטיח את עצמו כמשענת לסובייקטקסט, כמשענת שהיא חריגה?

* * *

ראינו שבשני המקרים של אברהם ומשה – שאולי האפקט שלהם הוא אחד מבחינת הדיון שלנו – הסובייקט שבבסיסם מונע עצמו מלממש את דרך איוויי חייו, את מסלולו, את הליכתו. ואז מופיעה הדמות ה־אחרת ומציעה, לא דורשת, מציעה בנימוס שיתמיד בכיוון שאליו חתר מראש בסיס־הסובייקט, באיוויי הלא מודע, בגלל היות המודע חששן ובעל עֵבבות. יתר על כן, מדובר בתשוקה־מודעת מול תשוקה־לא־מודעת, ולא בהכרח בתשוקה מול אי־תשוקה.

ניתן אף לטעון שהכתוב ככזה נרשם מחדש על ידי הקורא משה, כמו על ידי הקורא שמוך הדף, כמכונן את הקול החיצוני-פנימי כאחר-לחלוטין, כמשהו לא פנימי, כ"אלוהים" (בשלב הבא הפרשנות התאולוגית/מיסטית/אלגורית תחזיר לו את ממד החיצוניות הפנימית). כך או אחרת, החיצוניות מובלטת במובהק, למשל באמצעות הפרשנות של חז"ל³⁰ על אודות הלך-לך כניסיון אלוהי, או באמצעות הרמיזות הפנימיות כבר בדרש הפנימי על כך שאלוהים, החיצוני, מייחס את ההדרכה הזו אל עצמו בלבד, כאילו לא הייתה משימה משפחתית שקדמה לכך: אל-הארץ אשר ארץ. ואילו אל מול משה הביטוי אהיה אשר אהיה מסתכן בנפילה לתהום של המשמעות העמוקה בגלל המשחק הלשוני במילה להיות.

כך, למשל, ב"הקדמה לסמינר על שמות האב" מדגיש לאקאן, הנוטה לחשוך בעבודת מתרגמים בעלי נטייה פילוסופית-מטפיזית, שאמנם הביטוי "אהיה אשר אהיה" מכיל את תת-הביטויים "אהיה" ו"אהיה עמך" כבסיסיים ביותר, אבל הביטוי רומז גם לאותיות שמהן מורכב שמו של האלוהים כ-יהוה.³¹ אולי ברוח היידגריאנית נאמר שעלינו להיזהר מהמגמה האונטו-תיאולוגית של שכחת ההוויה של ה-Dasein, זה האנושי, זה שחי-כאן. החיות-כאן הוא בבסיס האנוכתי, והביטוי של האחר שלו, שבו הווייתו מתגשמת, הוא "אהיה אשר אהיה" במובן של דרכי אתה תחווה את ה-לחיות, את משמעותם של להיות, לחיות, להתהוות, לנוע.

הקול הפנימי-חיצוני מתגלם כסימפטום חיצוני לסובייקט, סימפטום מרחף באוויר, בדיוק כשם שהוא תסמין פנימי: תסמין במובן שהוא מבטא אותו איווי שטרם מומש. אבל הוא מתגבש בתוך הטקסט בשני רבדים – פנימי וחיצוני, תשוקת האדם ותשוקת האחר-אלוהים. מכאן שניתן לומר שהקורא המכונן והכותב את הטקסט שהוא קורא, מוצא שמולו ניצב ה-אחר בדמות קול חיצוני אשר מצביע עבורו על האיווי בעקבות הממשי האבוד, איווי שיש לממש. אלא שהאחר שבתחילה מייעץ בפשטות כקול פנימי-חיצוני, הופך בהדרגה לקול חיצוני תובעני הדורש ולא מכוון, דורש עתה אמונה בו.

הדרישה יכולה להתקיים רק בתוך דרש-פנימי שכבר גלום בפשט התמים והפשוט, ואז מתפתח לדרש חיצוני אשר מסווה את קיומו כסימפטום. הדרש החיצוני יבקש להצדיק את עצמו דרך חשיפת אמת עמוקה שאינה אלא התרחקות מהחומריות של הגרעין הראשוני לעבר הפשטה של הפשט וחיסולו הכמעט-סופי. אולם הגרעין הממשי ממתין בצד לחשיפה. האם נותר לנו רק לקרוא את המילים שהן גילום של הסימפטום-אלוהים בכל קריאה, אותה דמות אלוהים שהיא הסימפטום של ההסוואה המבקש בשלב מתקדם את ההגשמה של האיווי, אבל למעשה מונע את הגשמה אמתית שלה בשם החוויה הדתית? האם יש התחמקות מהמחיקה?

* * *

כדאי שנפנה להבנת עולמו של האנוכתי באותם רגעים שבהם הדף הפיזי אינו מונח לפניו ואינו מניח לו להיות סובייקט ככזה. בטקסט מהעזבון שמופיע תחת הכותרת "מתווה

לפסיכולוגיה מדעית³², כמו בשאר חיבוריו המוקדמים, זיגמונד פרויד שם דגש על מנגנון היציבות הפנים-נפשי של ההומיאוסטזיס.

נתעכב קלות על הבנה זו ועל שאלת יחסה לאנוכתי שלנו בחיי היומיום החוץ-אידאולוגיים שלו כביכול; ואגב כך על השאלה הנלווית – מה בין הבנה זו לבין תחושות הנוחות והביתיות היציבה? האם פרויד השליך את תפיסת הרוגע הבורגנית על מבנה הסובייקט האנושי?

אנו מכירים בכך שרוב בני האדם, גם אם הם מגלים עניין באחר, בפוליטי, ברפלקסיה (התבוננות עצמית מבחוץ) על אודות מצבם, הם מבקשים לא לגלותם יתר על המידה לעצמם, מבקשים אחר השלווה הפנימית, עוסקים בעניינים האינטימיים שלהם ושל בני משפחתם ואינם מגלים כלפי חוץ את לכלוכיותו של הבית, את היותו אלביתי.³³ בין אלה יש יוצאי הדופן: הפילוסוף, האמן, הפוליטיקאי וכיוצא באלה, שהם עצמם כלולים בקבוצת בני האדם הנסגרים באינטימי. כל הקבוצה עצמה מתלכדת גם במצבים אלו של יוצא הדופן, כך שאף אחד אינו נותר נקי בצד זה או אחר, אלא רק במסגרת ההצגה הנוחה של מצב האדם בתוך האינטימיות שלו, בתוך האינטימיות שלו עם עצם האינטימיות.

המשפחתי אינו סובל את ההתערבויות מבחוץ והוא מבקש להישאר עלום מפני החוץ. במידה מסוימת אפשר לטעון שהנורוטי הצעקן והמתלונן אינו אלא מי שהאינטימי והמשפחתי שלו נפגעו מכיוון שהביתי נהפך לאלביתי, unheimlich, ללא-נוח בגלל משבר פנימי/נפשי או מכיוון שצד במשפחה הפר את האמון הפנימי.

ביסודם של הגבר והאישה הרצון בשימור הדאגה הפנימית ובדחיית המפגשים עם האחר החיצוני, אחר שמטריד, אחר שמתסיס, אלא אם נוצר משבר ברוגע האינטימיות. אז האחר מוזעק כסמכות או כמשענת, כפרוטזה, כדי שהסובייקט, כמו במקרה של אברם, יצא לממש את שאיפתו האנושית להולדת בן. ואז האלוהי-האחר משתלט על אברם כדימוי חיצוני שמבקש את הכפיפות אליו, ובמעגל ההתכוונות בין הסובייקט-מקור לאחר-מקור, זה מכונן את זה כך שהאחר המכונן-על-ידי-הסובייקט מכונן יותר ויותר את הסובייקט-המכונן-על-ידי-האחר; וכן הלאה, עד אשר סובייקט-הרוגע-האינטימי אינו יכול להיפרד מהאחר האלוהי כי כולו כבר שקוע בהגדרה החיצונית; הוא מוצא מולו את האחר המראתי שהוא כונן.

* * *

המפגש הנוסף של הביתיות המערתית בטרואומתיות שלה הוא עם הכתוב; ואותו כתוב נכתב ונקרא בור-זמן על ידי הכותב אשר רושם אותו ביחס לאיווי הייחודי שלו; כל זאת הוא עושה תוך ניתוק בין הכתוב לבין הפשט באמצעות מדרש שירכך את האחרות של הטקסט, מדרש שהופך את האחר-טקסט לסובייקט-טקסט אחיד.

מה שלאקאן מבין כ-היהודי אינו אלא "זה שיודע לקרוא". אין הכוונה דווקא שהיהודי וכל יהודי יודע לקרוא, אלא אפשר להבין זאת גם כך: מי שיודע לקרוא וקורא את התנ"ך

באופן מדרשי תוך נטישת הפשט שלו, מסומן מעצם הפעולה כ־יהודי. הבנה זו פותרת את הקושי בנוסחה שלפיה כאילו ישנו ה־יהודי כשם שישנה ה־אישה. מכאן, שכמו שאצל לאקאן מה שמתענג באופן עודף הוא אישה,³⁴ כך גם כל מי שיודע לקרוא, יודע להתענג מהמסמן, אינו אלא יהודי.

להלן המובאה הנרחבת יותר מדברי לאקאן על אודות סלידת ה־יהודי וסלידת פרויד מעולם התוכן, עולם הארכיטיפ היונגיאני־גנוסטי־קבליסטי־מיסטי. למעשה, המדובר בעולם המשמעות, המסתורין, היכן שיש ידע נסתר, כנגד הרישום של היהודי כאנוכתי, רישום של הכתב מחדש דרך החריצים בכותל של הספר, דרך הפתקים שהוא רושם בהם את הכותל של הדף ובכך כותב את המשמעות העמוקה כאן ועכשיו:

זוהי עוד הזדמנות להוסיף למה שמאפשר לפרויד להעמיד על תלו תו שאני חושב אותו למכריע: ביטחוני בכך שהיהודים, והם בלבד, לא יתכחושו לרעידת האדמה של האמת. היהודים, שדבר, דרך אגב, אינו מרחיק מהסלידה – שהוא מצהיר עליה באמצעות השימוש במילה "אוקולטיזם" – מכל מה שיש לו נגיעה למסתורי. מדוע? מדוע, אם לא מפני שהיהודי, מאז החזרה מבבל, הוא מי שיודע לקרוא, כלומר [מין] שבאמצעות האות תופס מרחק מהדיבור שלו, כמוצאו שם את המרווח, [המתאים] בדיוק כדי לפעול באמצעות פירוש.

באמצעות פירוש אחד ויחיד, הפירוש של המדרש המתבַּחַן כאן באופן מובהק. אכן, בשביל העם הזה שבבעלותו הספר, היחיד מבין כולם לאשר את עצמו כהיסטורי – שכן הוא מעולם לא היה מקור לדבר מיתוס – המדרש מייצג אופן של טיפול בדברים, שביקורת ההיסטוריה המודרנית יכולה בהחלט לא להיות אלא התנוונות שלו. שכן, גם אם הוא מבין את הספר ככתבו וכלשונו, אין תכליתה של הבנה זו למצוא באות משענת לכוונות ברורות פחות או יותר, אלא – מתוך הקנוניה המסמנית שלו, המובנת בחומריותה: מתוך יחסי השכנות שהתחבולה שלו הופכת למחויבים (כלומר לא־מחושבים), מתוך בחירת הסימיות שכופים הווריאנטים הדקדוקיים – לחלץ מהטקסט אמירה אחרת, ואף לרמוז בו על מה שהוא מזניח (כנקודת ייחוס), כמו למשל ילדותו של משה.³⁵

לאחר שקראנו את דברי לאקאן באופן מלא יותר, אנו מבקשים לתהות באיזה אופן הסובייקטקסט, האנוכתי, משמר את עצמו לפי המודל הפרוידיאני של עקרון העונג ההומיאוסטי, וכל זאת אל מול האחרות המילולית של הטקסט הכתוב? מהו אותו שימור עצמי? האם הוא בהכרח אושר במובן האובייקטיבי? ומה לגבי מצב של עבדות, כמו במצרים? האם במקרה זה מדובר באושר היציבות למרות הכול, באושר שאמור לזכות באותה מידה של לגיטימציה אף על פי שהשיח המונו־פסיכואנליטי רואה בו איווי שקרי? ייתכן שאכן כך, שבמצב זה הסובייקט מעדיף לשמר את מצבו, כל כמה שהוא בלתי נסבל, על פני שינוי, כמצב של אינטימיות נסבלת, מצב של אינטימיות בתוך הסבל שדורש את ההתמדה בו. שהרי היו מבין העבדים העברים שביקשו להמשיך להיזון מסיר הבשר, וזאת כנגד הזעקה לעזרה, הזעקה לאחר שיביא גאולה. במובן הזה האחר הוא שדוחף את הסובייקט להשתחרר מהיציבות הכביכול־מאושרת שלו. ואם הסובייקט־טקסט תקוע

ביציבות, גם עבדית, הוא יכול להעניק משמעות מדרשית מסוימת לטקסט הגלום מולו, למילוליות הראשונית שמולו. ובכך להצדיק את מצבו.

אבל האחרות של העולם גם מובילה את האנוכתי לחפש משמעות אחרת לטקסט. אלא שהמשמעות האחרת-לגמרי שהוא מחפש אינה אלא הצדקה עצמית להמשיך בהתמד שלו. התמד זה אף ניתן להבין כהתמד של ההשתנות או העבדות או הסבל, מכיוון שלאנוכתי הם מוכרים קודם כול כיציבות וכמהות עצמיותם. במובן הזה המהפכה שיכול לחוות האנוכתי אינה אלא שימור האזון בתוך המונדה. מכאן שהמשמעות האחרת יכולה לעתים להוות התמדה ולא שינוי, כמו נער שרוצה להמשיך לבלות שוב ושוב ובכך משמר את האינטימיות של הסובייקטקסט במפגשו עם העולם, עם הטקסט האחר, מפגש שכולו בתוך המונדיות שלו.

* * *

מכאן שמשמעות אחרת-מדרשית אינה אלא המשך ההתמדה, גם אם מקור כוחה בהתערבות חיצונית של העולם בסגירותו של האנוכתי; למעשה משמעות שכולה רק ליטרלי, בלא עודף משמעות שמעניק האני, יכולה לגרד אולי את עורו של האני הנרחב. אז תופיע אל מול האני משמעות אחרת באמת החורגת מעולמו. התנאי לכך הוא מפגש עם ממשות הטקסט שאינה מעבר-אלגורי ואינה מעבר אולטרה-מילולי (כמו שמנסח לאקאן בהקשר ליהודי). במקרהו של לאקאן המדרש אמנם אינו נובע מהתרחקות מהאות, אבל בסופו של דבר הוא מאבד מהמפגש האינטימי והתמים עם הטקסט החיצוני לטובת קריאה אירונית. קריאה זו נדבקת לאותיות במובן החומרי ביותר עד כדי איבוד התמימות הפונה לטקסטואליות. כי כדי שהאני ישיג מפגש אמתי עם הטקסט שייחלצו מהאינטימיות המונדית שלו, עליו להיכנס לחוויה אינטימית ותמימה עם הטקסט. רק אז אולי הסובייקטקסט-כאובייקט יתרגש בתוך זוגיות האהבה הזו להכיר באחרות של בת זוגו הטקסט החיצוני.

נגד תפיסה זו של המילוליות כמקור למפגש חוץ-מונדי יש שיאמרו שבמקורו היה טקסט, כזה או אחר, אלגורי, לפי כוונת הכותב. כפי שצינינו לעיל, הדוגמה של שיר השירים מבהירה מקרה זה. העורך הממקם את שיר השירים בתוך השדה הדתי הופכו לאלגוריה, כי אז המשמעות אינה רק זו המילולית; מיקומו בתוך התנ"ך המקודש מעניק לו את ההקשר שרק באמצעותו אפשר להבין את הטקסט. אבל גם אז מדובר על ייחוס של משמעות מקורית לכותב הטקסט ו/או העורך הממקמו בתוך השדה הדתי, משמעות שהאנוכתי אינו נפגש עמה, בעת שחזור כוונות המחבר והעורך. מפגש מילים תמים זה אדיש לשאלות אקדמיות ותאולוגיות כי כולו חווייתי, והמילה העתיקה על מקורה האבוד נפגשת עם נוכחות העין הקוראת והאוזן השומעת. או-אז אנו זוכים לניתוק מהסוליפיסיזם המונדי, דרך הקורא-כותב שנפגש עם האפקט הממשי של המילה הנוכחת הנועזת והחיה מולו ועם העוקץ שלה ברמה הפשוטה והתמימה ביותר. המילה נמצאת שם ומופיעה במלוא הדרה.

אוניברסיטת חיפה ובצלאל

- 1 המאמר שלפנינו הוא פרי של עבודה מחקרית במסגרת לימודי פוסט־דוקטורט בחוג לתנ"ך באוניברסיטת בראילן בשנת תשע"ג, בהדרכתו של פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין. תודות מקרב לב לפרופ' גרינשטיין על התמיכה הרבה והעידוד ועל הערותיו המכימות. כמו כן ברצוני להודות לגבריאל דהאן על הערותיו המאירות עיניים.
- 2 ז'אק־אלן מילר, "לקרוא סימפטום", מצרפתית: קלאודיה אידן (התרגום הופץ בין חברי ה־NLS לקראת הכנס העולמי בתל אביב בשנת 2011. <http://dora-studies.com/image/users/84023/>. ftp://my_files/Lire%20un%20sympt-(me%20Hebrewpdf.pdf?id=8759122. ראו גם בהקשר זה ז'אק־אלן מילר, הפירוש הלאקאניאני, מצרפתית: סוזי וארנסטו פיז'וטקה, תל אביב: רסלינג, 2009.
- 3 Jacques Lacan, "Radiophonie", *Autre écrits*, Paris: Seuil, 2004, pp. 403-447, p. 428 (מצרפתית: נועם ברוך).
- 4 וברמיוה לפירוש של ז'אק דרידה, נפתולי בבל, מצרפתית: מיכל בן־נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2002.
- 5 אולי במוכן ההידגריאני של השכחה, של עצם שכחת ההוויה. ראו Martin Heidegger, "Beiträge zur Philosophie" (Vom Ereignis), *Gesamtausgabe* 65: S. 115f
- 6 כבמסגרת התפיסה של הנרי משוניק (Meschonnic) כחלק מהביקורת שלו על העמדה כביכול של קדימות הכתב אצל דרידה. ראו פרק 1 אצל רוני קליין, אות, גוף, קהילה: עיונים בהגות יהודית־צרפתית בת זמננו, תל אביב: רסלינג, 2014.
- 7 כפי שביקש להציע מרטין היידגר המוקדם בהרצאותיו על אודות "הפנומנולוגיה של החיים הדתיים". המדובר בקורס שהעביר היידגר, בהשפעת מורהו אדמונד הוסרל (Husserl), בפרייבורג בשנים 1920-1921. בקורס זה הציע דיון מתודולוגי על אודות החקירה הפנומנולוגית־פילוסופית של החוויה הדתית, בהסתמך על החקירה הפילולוגית־היסטורית. אבל זאת גם מתוך ניסיון ללמוד באופן פנומנולוגי עקרונות על החוויה הדתית החד־פעמית ההיסטורית, מעבר לאותה חד־פעמיות. הוא מדגים זאת באמצעות הדיון על המקרים של פאולוס, אוגוסטינוס והמיסטיקה הנוצרית בימי הביניים. ראו Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei (trans.), Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2010. להרחבה על הגישה הפנומנולוגית בחקר הדת, ראו רון מרגולין, הדת הפנימית: פנומנולוגיה של חיי הדת הפנימיים והשתקפותם במקורות היהדות, רמת גן וירושלים: אוניברסיטת בראילן ומכון שלום הרטמן, תשע"ב.
- 8 ראו יצחק בנימיני ויותם חותם, "לקראת תיאולוגיה ביקורתית: מנשר", טבור 5 (2013), עמ' 193-200.
- 9 השוו למוכן האלתוריאני (Althusser) של המונח אינטרפלציה (interpellation), שעל פיו הסובייקט (בבסיס הפרנואידי־דמיוני שלו, במידה מסוימת) מניח שהפנייה של האחר מכוונת ישירות אליו, כשם שאדם המתהלך ברחוב ושומע קריאה של שוטר "היי אתה!" מסתובב לאחור בהנחה שהפנייה מכוונת אליו. העמדה התאורטית כאן מאמצת במידה מסוימת עמדה זו של ההלך שהפנייה מכוונת אליו, אבל גם מנסה, כנגד המגמה המרכזית של ביקורת האידאולוגיה, לשסע את פרדיגמת ההזדהות תוך חשיפתו של הגרעין האינטימי הקדם־הזדהותי, שהוא אכן מקורה של הפנייה מטעם האחר. ראו לואי אלתוסר, על האידאולוגיה - מנגנוני המדינה האידאולוגיים,

- מצרפתית: אריאלה אזולאי, תל אביב: רסלינג, 2008. ראו גם סקירה של מגמות מרכזיות בתפיסת האינטרפלציה בעשורים האחרונים בקרב כמה אסכולות, ובפרט זו הלאקאניאנית, תפיסה הידועה כאסכולת לובליאנה מבית מדרשו של סלבוז'יץ (הנתפסת על ידי המחבר כ"אינטרפלציה ממשית"): איל דותן, "קול קורא במדבר": אינטרפלציה, אידיאולוגיה ומקריית", תיאוריה וביקורת 22 (אביב 2003), עמ' 9-34. השוו גם לעמדה של באטלר על הרקע הדתי של אלתוסר כמה שמקבע את תפיסתו על אודות האינטרפלציה כממד קדום, שממנו הסובייקט החש אשמה אינו יכול להשתחרר: Judith Butler, "Conscience Doth Make Subjects of Us All: Althusser's Subjection", *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Ch. 4, Stanford, California: Stanford University Press, 1997.
- 10 במובן הלאקאניאני של Autre (כניגוד לאחר קטן, autre) כמהות אקסטימית (חיצונית+אינטימית), אך גם במובן הפרוטסטנטי של ganz andere אצל קרל בארת (Barth) ורודולף אוטו (Otto). על המושג אקסטימיות (extimité) אצל לאקאן (ואצל ממשיך דרכו ז'ק-אלן מילר) כמתאר את יחסי החוץ-פנים/אינטימי בין המודע ללא-מודע, ראו ספרי השיח של לאקאן, תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 123-131. ראו גם רודולף אוטו, הקדושה: על הלא-רציונלי באידיאות האל ויחסו לרציונלי, מגרמנית: מרים רוז, ירושלים: כרמל, 1999.
- 11 זאת בדומה למעגליות האיוויית כפי שמציג אותה מילר במאמרו "לקרוא סימפטום" (ראו הערה 2 לעיל).
- 12 במובן של פרדריק ג'יימסון (Jameson) בחיבורו הידוע הלא-מודע הפוליטי: על פרשנות הטקסט הספרותי כמעשה חברתי סימבולי (תרגום מאנגלית של פרק המבוא לספר: חנה סוקר-שווגר, תל אביב: רסלינג, 2004). כפי שמציינת חנה סוקר-שווגר (באחרית הדבר לתרגום: "פרדריק ג'יימסון – פרשנות מרקסיסטית בעידן פוסטמודרני", שם, עמ' 116-117), מתקיימת בחיבור זה דילמה עקרונית ביחס לתפיסה שמציגים דלז וגואטרי ביצירתם אנטי-אדיפוס: מצד אחד, ג'יימסון מקבל את התביעה שלהם להשיג משמעות שאינה טרנסצנדנטית לכתוב אלא אימננטית (מתוך התנגדות לגישה הפרוידיאנית הסימבולית), אבל מצד שני הוא אינו מוכן לחדול מלתור אחר עוגן פרשני אלגורי. דילמה זו, שמהדהדת גם במאמר הנוכחי, קשורה גם לתפיסת הממשי הלאקאניאני שג'יימסון כותב בעקבותיו ושהוגים מרקסיסטים נוספים דוגמת ז'ק רואיס בו עוגן חיצוני להבנת הסדר האידאולוגי. יתר על כן, דלז וגואטרי מבקשים גם לחתור כנגד העמדה של מרקס ושל לאקאן על אודות ממד שחורג מהמציאות. לגבי תפיסת הממשי של לאקאן כחורג לגמרי משרה הייצוגים, ראו במיוחד Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, D. Porter (trans.), London and New York: Tavistock and Routledge, 1992 (The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, 1959-1960).
- 13 כדבריו של: Roman Ingarden, *The Literary Work of Art*, George G. Grabowicz (trans.), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973. להרחבה על אודות תפיסת שונות בחקר הספרות בהשראת השיח הפנומנולוגי ראו Robert Magliola, *Phenomenology and Literature: An Introduction*, Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1977. השוו לעמדה של פוקו לגבי תפיסת המחבר-הסובייקט/השיח כתוצר של השיח, ובמיוחד: מישל פוקו, הארכיאולוגיה של הידע, מצרפתית: אבנר להב, תל אביב: רסלינג, 2005; והרצאתו על פוקו שהיא רדיקלית פחות ומוכנה לקבל עמדה של מחבר-על כמו מרקס או פרויד החורגים מסטטוס זה: מישל פוקו, מהו מחבר? מצרפתית: דרור משעני, תל אביב: רסלינג, 2005.
- 14 ראו Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. edition, J. Weinsheimer,

- and D.G. Marshall (trans.), New York: Crossroad, 2004. תפיסת "מיזוג האופקים" (Horizontverschmelzung) של גראמר מתייחסת לאופק של הכתוב המתרחב בעקבות המפגש עם הקורא, כשם שאופקיו של הקורא מתרחבים תוך כדי המגע הדו־כיווני. עמדתנו קרובה במידה מסוימת לתפיסה זו, אבל מתוך דגש על המהלך הפנים־סובייקטיבי בקרב הקורא, גם אם הסובייקט בא במגע עם האחר־טקסט, במיוחד במקרים של התכת־הסובייקט תחת האינטרפלציה, כמו בקריאה של טקסט מקודש.
- 15 במובן של הוסרל. ראו במיוחד הפרק הידוע שבו הוסרל מבקש להתמודד עם ההאשמה שהדוקטרינה שלו סוליפיסיסטית: אדמונד הוסרל, "הגיון חמישי: חישוף אזור הישות הטראנסצנדנטאלית כבינסובייקטיביות מונאדולוגית", הגיונות קארטיזיאניים: מבוא לפינומינולוגיה, מגרמנית: אברהם צבי בראון, ירושלים: מאגנס, תשס"ד.
- 16 ראו אליעזר (אד) גרינשטיין, "עין תחת עין, שן תחת שן? – פשט, דרש ושאלת ההקשר", רסלינג - במה רבת־חומית לתרבות 5 (קיץ 1998), עמ' 31-34.
- 17 וזאת כפי שהוא מציין, למשל, במאמרו המכונן על אודות ה־différance (Jacques Derrida, "Différance", *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trans.), Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 3-27). יתר על כן, בספרו מתת מוות הוא טוען לקיומו של גרעין סורי שמאחורי השיחים המונאדליסטיים, ומתייחס למשמעות־על בטקסט היסוד של הדרת הללו. ראו: ז'אק דרידה, מתת מוות, מצרפתית: מיכל בן נפתלי, תל אביב: רסלינג, 2008.
- 18 סטנלי פיש, יש טקסטים בשיעור הזה? סמכותן של קהילות פרשניות, מאנגלית: אהד זהבי, תל אביב: רסלינג, 2012.
- 19 מבחינה זו, תפיסתו של פיש מתמידה בגישה הפנומנולוגית של אינגרדן (Ingarden) ואיזר (Iser). ראו וולפגנג איזר, מעשה הקריאה: תאוריה של תגובה אסתטית, מאנגלית: אביבה גורן, ירושלים: מאגנס, תשס"ו.
- 20 במובן של משנת לייבניץ: גוטפילד וילהלם לייבניץ, "עקרונות הפילוסופיה או המונדולוגיה", השיטה החדשה וכתבים אחרים על תורת המונדות, מצרפתית: יוסף אור, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 51-74. על פי לייבניץ, מונדה (מלשון monus, אחד ביוונית) היא היחידה הבסיסית שממנה מורכב היקום; כל יחידה כזו סגורה בתוך עצמה, אבל באורח נס קיימת הרמוניה של קשרי גומלין בין המונדות בעולם. הנס הוא אלוהים.
- 21 תפיסת האחר כמעצב את הסובייקט מקבלת כאן את השראתה מהמחשבה ההגליאנית ומהתובנה של ז'אן־פול סארטר ביחס לסובייקט ככזה שנתון למבטו המכונן של האחר כפי שמתואר בספרו הוויה ואין. הדברים הנכתבים כאן בהקשר זה משוחחים עם המצע התאורטי הזה של סארטר וכן עם התיווך הפסיכואנליטי לעמדה זו המצוי אצל ז'אק לאקאן בסמינר 11 בדיונו על המבט של האחר ועל אופן הכינון של הסובייקט תחת אותו מבט. ראו ז'אן־פול סארטר, המבט, מצרפתית: אבנר להב, תל אביב: רסלינג, 2007; *The "Of the Gaze as Objet petit a"*, Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, Part II., Alan Sheridan (trans.), Penguin Books, 1994 (*Seminar XI*, 1964: London) השלושים בסמינר של אלכסנדר קוז'ב על הדיאלקטיקה של הארון והעבד אצל הגל, ובהמשך הרחיבו חקירה הגותית זו לתוך ההגות הצרפתית של המאה ה-20. ראו Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel: Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées des 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études sréunies et publiées par Raymond Queneau*, Paris: Gallimard, 1947.

Edward L. Greenstein, "The Torah as She Is Read", *Essays on Biblical Method and Translation*, Ch. 2, Atlanta, Georgia: Scholar Press, 1989

22 השוו יאיר זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים־מקראית, אבן יהודה: רכס, תשנ"ב.

23 מילר, "לקרוא סימפוטום", הערה 2 לעיל.

24 השוו לתפיסה של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג על הפנייה של האלוהים למאמין: פרנץ רוזנצווייג, כוכב הגאולה, מגרמנית: יהושע עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק, 1993; מרדכי מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, מגרמנית: צבי וויסלבסקי, ירושלים: מוסד ביאליק, 1964.

עולה גם השאלה מה בין תפיסתי כאן את האנוכתי ומגעו עם הטקסט־אחר לבין תפיסתו של בובר לגבי היחס אני־אתה (הבא לידי ביטוי בעיקר בדת), יחס ל־אינסטרומנטלי כלפי האדם (בניגוד ליחס אני־לו) כפי שהוא בא לידי ביטוי ביצירתו הידועה אני ואתה (בתוך: בסוד שיח, עמ' 3-103). ראו גם דבריו הנוקבים בעניין זה במאמרו "רחק וזיקה": "צמיחתו של העצמי הפנימית ביותר אינה מתרחשת, כפי שאנשים אוהבים לחשוב, מתוך יחסו של אדם לעצמו, אלא מתוך היחס שבין האחד לאחר, בין בני אדם, הווה אומר: מתוך הרדיות הניכוח – מתוך ניכוח העצמי האחר ומתוך ידיעתו של אותו אחר שהוא נעשה נוכח בעצמותו על ידי האחר – יחד עם הקבלה, האשור והאישור בהרדיותם" (בתרגום חדש מגרמנית: תמר קרון רודר וילר; תרגום קודם בתוך "פרקים בדעת האדם", פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים: מוסד ביאליק, 1965, עמ' 117-131). תודה לתמר קרון שהפנתה את תשומת לבי לעמדה זו של בובר ושל הבין־סובייקטיביות להלן.

עמדתו של בובר מזכירה גם את תפיסת הסובייקטיביות בגישה הפסיכואנליטית של הבין־סובייקטיביות, כמו למשל אצל הארי סטאק סאליבן, כפי שמתארים זאת מיטשל ובלאק: "סאליבן טען כי האישיות שנרמזה לאדם שהנה הוא, כלומר מערכת העצמי, היא הבניה שמטרתה להמציא אשליית להפגת חרדה. אף שאנו חווים עצמנו כבעלי עצמי שהוא דמוי־אובייקט בתוכנו, באופן חלקי אנו מבנים את עצמנו בצורה משתנה באמצעות זיכרונות וציפיות ברגע כלשהו, בהתאם להקשר הבין־אישי שבו אנו מצויים. אף שאנו חווים עצמנו כעשויים מקשה אחת, למעשה אנו פועלים באמצעות ריבוי של ארגוני־עצמי המכוונים להתנסויות של האחרים שאנו מוצאים עצמנו באינטראקציה עמם". זאת בניגוד לתפיסה האנכית של הסובייקט אצל פרויד (סטיבן א' מיטשל ומרגרט ג' בלאק, "הארי סטאק סאליבן והפסיכואנליזה הבין־אישית", פרויד ומעבר לו: תולדות החשיבה הפסיכואנליטית המודרנית, פרק 3, מאנגלית: עמית פכלר, תל אביב: תולעת ספרים, 2006, עמ' 143-144).

26 ראו בהקשר זה את תפיסתו של היידגר בנוגע לממד היומיומיות כבסיס להבנת האדם, ה־Dasein: "אנליטיקה של היות־השם חייבת אפוא להיות עניינה הראשון של השאלה אחר היות. אבל אז בעיית החילוץ והאבטוח של דרך הגישה המנחה אל היות־השם הופכת להיות בוערת באמת. בניסוח שלי: אין להצמיד אל ההווה הזה באופן קונסטרוקטיבי־דוגמטי שום רעיון שרירותי בדבר היות וממשות, אפילו אם מדובר ברעיון 'מובן מאליו' מאין כמוהו. אין לכפות על היות־השם, ללא בחינה אונטולוגית, שום 'קטגוריות' המותוות מתוך רעיון שכזה. דרך הגישה והפירוש חייבת להיבחר בצורה כזו שההווה הזה יוכל להיראות בעצמו ומעצמו. למעשה, דרך זו צריכה להראות את ההווה בְּמה שהוא קודם־כול ולרוב, כלומר ביומיומיות הממוצעת שלו. בתוך היומיומיות הזו יש לברר מבנים שאינם שרירותיים ומקריים, אלא מהותיים, כלומר שמשמרים כמדגירי־היות בכל דרך־היות של היות־השם בפועל. וכך, בשיס־לב לתבנית הבסיס

- של יומיומיות היות־השם, תצמח ההדרגה המכינה של היות ההוזה הזה" (מרטין היידגר, היות וזמן, מגרמנית: אלעד לפירות, תל אביב: רסלינג, בהכנה).
- 27 יצחק בנימיני, צחוק אברהם: פירוש לספר בראשית כתיאולוגיה ביקורתית, תל אביב: רסלינג, 2012, עמ' 101-105. השוו גם למסקנות הפילוסופיות העולות מתוך פרשנותו של דרידה לסיפור בבל בעקבות התעכבותו על סמיכות פרשיות: המאמר "נפתולי בבל" (ראו הערה 4 לעיל).
- 28 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, הערה 21 לעיל, עמ' 59.
- 29 על תפיסת לאקאן את הביטוי "אהיה אשר אהיה", ראו פרק ז' בספרי השיח של לאקאן, הערה 10 לעיל.
- 30 ראו בהקשר זה דברי חז"ל שמהדהדים גם אצל הפרשנים המסורתיים ואצל הרמב"ם: "תנן, עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו ועמד בכולם, להודיע כמה חיבתו של אברהם אבינו. הניסיון הראשון זה הטלטול, שהוא הקשה מן הכול, ובו רצה לנסותו..." (משנה אבות ה ג; מדרש הגדול). בהקשר הזה יש לציין שאצל חז"ל, כמו בספרות החיצונית של בית שני, היו ניסיונות שונים להשלים את חוסר המידע בנוגע לעברו של אברהם באור כשדים, ולהעניק פשר לתעלומה היכן בדיוק מבקש אלוהים מאברהם לצאת לכנען, האם באור כשדים או בחרן. לגבי עברו של אברהם ידועה בהקשר זה האגדה על אודות אברהם הצעיר שמרסק את הפסילים של אביו באור כשדים. היציאה לכנען בהקשר זה נובעת מהפחד שלו מאנשי כשדים. אמנם אין כאן אמירה לגבי דרישה אלוהית לצאת, אלא שהיציאה לכנען קשורה לעצם אמונתו של אברהם באלוהים האחד ולא למצב משפחתי־קיומי. ראו בהקשר זה גם את הניסיונות להסביר את מותו של הרן על פני תרח אביו ומעשי אברהם לפני היציאה מאור כשדים בבראשית רבה לח ותנא דבי־אליהו זוטא כה.
- כפי שמציין רויטמן, הפירושים של חז"ל לעברו של אברהם באור כשדים קשורים לשאלת הגלות והשיבה מבבל. היעדר מידע שהיה מקובל על בני בית ראשון הטריד את הגולים והשבים לבית שני (אדופלו רויטמן, "יהודית ה 9-6 – מקור נשכח על ראשית חי של אברהם", משה חלמיש, חנה כשר ויוחנן סילמן [עורכים], אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר־אילן, תשס"ב, עמ' 47-58, עמ' 47). המחבר מתייחס ליהודית ה 9 הרומז שאלוהים ציווה על אברהם לצאת לכנען רק בחרן. בהקשר זה השוו גם לפילון ביצירתו על אברהם, שם המשימה לצאת לכנען הוטלה על אברהם עוד באור כשדים האלילית (מיכאל מאך, "אברהם, הלומד הנצחי, לפי פילון", אברהם אבי המאמינים: דמותו בראי ההגות לדורותיה, עמ' 59-70). השוו גם לנאום סטפנוס מול היהודים בכרית החדשה, מעשי השליחים ז 2-5, שם נאמר שאלוהים התגלה לאברהם באור כשדים לפני שגר בחרן וציווה עליו לצאת לכנען.
- בת־שבע גרסיאל (מקרא, מדרש וקוראן: עיון אינטרטקסטואלי בחומרי סיפור משותפים, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד – ספריית הילל בן חיים, 2006, עמ' 76-84) מתייחסת גם להדים בקוראן על חוויותיו של אברהם באור כשדים לפני היציאה לכנען, העיסוק שלו בתורת הכוכבים ויציאתו נגד עבודת האלילים, וזאת בהמשך לתפיסות של חז"ל של הספרות החיצונית, כמו בספר היובלים יב, שם מוזכרת התנגדותו של אברהם לעבודת האלילים של אביו. אגב, בחיבור זה אלוהים מתגלה בחרן ולא באור כשדים. ראו גם ספרה של שוש בן־ארי אודות האפשרות שההשפעה הייתה גם בכיוון ההפוך מסיפורי אברהם העממיים באסלם לעבר סיפורי יהודיים בימי הביניים: אברהם ידי האל - דמותו של אברהם במסורת המוסלמית, תל אביב: רסלינג, 2014. עוד על מסורות שנישו להשלים את הפער כאשר לעברו של אברהם, ראו יאיר זקוביץ ואביגדרוד

שנאן, "פרק טו: 'מה היתה ראשיתו של אברהם?'" , לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב: ידיעות אחרונות, 2006, עמ' 129-137.

חיזוק לתזה שלי על אודות הקשר בין העקרות של שרי לבין היציאה לכנען ניתן למצוא רק אצל מיעוט מהפרשנים המסורתיים. כך, למשל, בפרשנותו של רבינו בחיי (רבי בחיי בן אשר אבן חלואה, 1255-1340) לפסוק ל: "והגיד הכתוב שהייתה עקרה, והוסיף ואמר אין לה ולד, כלומר שאין בטבעה להיות לה ולד לעולם. ועל כן הסכימו שניהם אברהם ושרי לצאת משם וללכת ארצה כנען אולי בזכות הארץ הקדושה יבנו שם" (וההדגשות במקור). אלא שכאן גורם הקדושה הדתית מוצב כדומיננטי. אצל אברבנאל (1437-1508) התזה הזו מתחזקת עוד יותר אף על פי שהפרשן מתאמץ להוכיח שאור כשדים לא שכנה היכן שמקובל להניח, אלא באזור סוריה. לטענתו של אברבנאל, אביו של אברהם, תרח, ביקש להוציא את משפחתו מאור כשדים לכיוון כנען בגלל המזל הרע שפגע בהם באור כשדים עם מותו של אחיו של אברהם, הרן, ועקרותה של שרי, שאחרת "בזה הייתה משפחתו קרובה להיכרת, ואין רעה גדולה ממנה אצל הגיבורים אשר מעולם אנשי השם" (פירוש התורה לרבינו יצחק אברבנאל, כרך א: בראשית, ירושלים: הוצאת ספרים חורב, תשס"ז, עמ' 325-326). אפשר למצוא לכך חיזוק גם באמירה הבאה של חז"ל לגבי התנועה לכנען: "יש אומרים, שינוי מקום קורע גזר־דינו של אדם" (משנה ראש־השנה טז). לגבי הקשר בין התנועה לכנען לבין המשבר במשפחה לאחר מות הרן, ראו ספרו של יצחק (איציק) פלג, לך לך: מסעי האבות בסיפורי המקרא, תל אביב: רסלינג, 2012.

31 ז'אק לאקאן, על שמוות־האב, מצרפתית: נועם ברוך, תל אביב: רסלינג, 2006.

32 Sigmund Freud, "Entwurf einer Psychologie" (1895) 1950) *GW Nacht.*: S. 375-486

33 זיגמונד פרויד, האלבית, מבחר כתבים, ח, מגרמנית: רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג, 2012.

34 ז'אק לאקאן, הסמינר ה־20 (1973-1972) - *TiU*, מצרפתית: יורם מירון, תל אביב: רסלינג, 2005.

35 "Radiophonie, Lacan", הערה 3 לעיל, עמ' 428-429.