

מיוכל ק'רנפתלי הסלנווליה של אברהם: ראון עם ז'אק דרידה

מיוכל ק'רנפתלי: העבודה הקונסטרוקטיבית עם אידאות ומושגים המכריעים לחינאו המצב האנושי, או מושבי, המצב הקונסטרוקטיבי באידיאות ובמושגים הינו כפול בדרך-כלל: נושאי ופרפורמטיבי. אהבה ומשפט או צדק, שאינם היינו נה, מהווים מושגים לעינינו בנפרד זה מזה או במחציה אחת, ובר-כך מושגים שהדינמיקות הדינמיות המאובחנות כמאפיינות אותם מופיעות בכתיבה עצמה. במהלך החיפוש נידרש אומנם ל"עדרת" המתוארת בפנת החיפוש בעקדה בחיל והעדרה והמהווה זווית פסיכוסמטית חיונית לקדווא בתצורתו על אחריות מהלשית.

למעשה, אי אפשר לא להבחין בארום של הקונסטרוקציה – ולא רק בשעת שהיא דנה באהבה – ולראותה אפוא כשיח אותה ביחס לאובייקטים של אהבתה, יוצרים ותוגים, המקבלים לעיתים, במצבים שנסקטים, מעמד של קדם-אובייקט או של אף-אובייקט הוורג מיחסי אובייקט במובן הוורג, קשה בה-במידה לא לתפוס את גומותיו של ארום בתוך המתיבה הקונסטרוקטיבית, בדרך-ערכיות שלה לעיתים, במלכנוליות שלה, בהפגנתיות. אף-על-פירכן, ברגע נדיר של זיהוי הקונסטרוקציה באמצעות אוגד, בהגדר כמייטאטולוגי, אתה אומר: "קונסטרוקציה היא צדק" צדק, אף נכון, ולא משפט, אכן אומר: "קונסטרוקציה היא אהבה"².

שיחתנו תנסה לנווט או לצוף בין שני תכונות הללו, בהיבדוד על סמתו המוקדמת של בנייני, "ביקורת האלמות", ביחס לאהבה שדחה להריסות, אתה קושר אומנם בין תכונות: "איננו יכולים לאהוב מונולומני, מבנה, מוסד כשלעצמו, אלא בנייניו, בעצמו ארצי, של שביריותו; הוא לא היה שם מלכת, הוא לא היה שם לעד, הוא סופי, ולכן, ממש, אנו אורבים אותו ככ"חמתה, דרך לידתו ומותו, דרך רוח-הרפאים או צללת הריסותו, הריסתי – שהוא מהווה או מוסיים כבר. הכיצד לאהוב אחרת מאשר בסופיות זו? מניין אלמלא כן הוכות לאהוב, אף אהבת תוכות [החוקי המשפט]³?

הוכות לאהוב? אהבת תוכות [החוקי המשפט] כלום זה המוסר שריות עשיר להעניק לדיאיון העיני חזק

- 1 למשל, בדין דחה במגל כ-Glas, העוקב אחר המעבר מן המשפחה, והאהבה פברדיקטיות מהותי למושג המשפחה, לחוקי, במסגרת שיטה מהשבתית המאורגנת דרך סדרת ניגודים (אהבה-משפט), חוקי אלוהי-חוק אנושי, משפחה-פוליטי, גבר-אשה, ראו: J. Derrida, *Glas* (Paris, 1974).
- 2 הוכות להרצאה שנשא דרידה באוקטובר 1989 בבית-הספר למשפטים קרדונו: "קונסטרוקציה ואפשרות הצדק". ראו: *Force de loi*: Du droit à la justice (Paris, 1994).
- 3 105 (Paris, 1994) *Force de loi* (Paris, 1994) J. Derrida "Prénom de Benjamin". בטרופותיה משמשת אותה מלה, *droit*, כדי להורות על זכות, חוק ומשפט.

הרי אולי מה שאנו חולקים עמו. אך מה פירושו לחלוף סוד? אין פירושו לרצות מה שהאוזן יודע, כאן, כי אברהם אינו יודע דבר. אין פירושו לחלוף את אמונתו, שכן על זו לחיזותו מותנת של סגוליות מוחלטת, ומכל מקום, לא יותר מקריקטור, איננו מוכרים על אברהם ואיננו חושבים עליו מתוך המחוות של אמונה מוכמשת. קריקטור מרבה בהחלט בכיוון זה, הוא מוכיר שאינו מבין את אברהם: הוא אינו עשוי להיות מסוגל לנתח כמותו. גישה זאת נראית לאמהותי-של-דבר כיוצדה האפשרית, היא אף נודשת למייל הפלא של מפלצתיות בעין זו, אפילו היא גם מנהג העולם הנפוץ ביותר. אמונתנו אינה מוכמשת משום שאמונה לעולם אינה מוכמשת, אף לא פנים. אנו חולקים עם אברהם את מה שאינו מתחלק, סוד עליו איננו יודעים דבר, לא הוא ולא אנחנו. לחלוף סוד אין פירושו קדחת סוד או לחפזו: פירושו לחלוף אפס קצתו: מאז היודע לנו, מאזם הניחן להגדרתו. מהו סוד שאינו סוד של דבר וחלוףה שאינה חולקת דבר?

זוהי האמה הסודית של האמונה בתור אחייות מוחלטת ובמור תשוקה מוחלטת, "התשוקה העליונה", אומר קריקטור: זוהי תשוקה, שכמוענית לסודיות, אינה מוכמשת מדרו לזר. במובן זה אין לה היסטוריה, אף-על-פירמה של התשוקה העליונה, הנאי נורמלי לאמונה הנקשרת כך לסודיות, גוררת עלינו, עם זאת: יש המיד להתחיל מחדש. ניתן להעצבי סוד, אך האם העברת סוד כסוד הנשאר סודי פירישה העברתו כלום זו היסטוריה? כן ולא. סוף-דבר של חיל ויעדרה תור משפט אחר משפט כי על כל דור להתחיל בהשוקה הזאת, העליונה, האמונה, להתחיל-מחדש להתחייב לה מבלי לסמוך על הזר והקודם. הוא מתאזר איז את האל-היסטוריה של התחלות מוחלטות נשנות ואת עצם ההיסטוריות המגניות מסורת המוצמאת-מחדש על כל שעל, בחזרה הכלת-פוסקת על התחלת המוחלטת.

עם חיל ויעדרה פוחים אנו בין הווררות בשושלת ההחזות המוכנות דתות הספוי: בלב תוכנית הישנה והתה היזוית, אך גם בלב אירוע מייסד או קודי-מפתח לגבי האסלים באשר לקורבן הבן על-ידי אביו, באשר לכן המוקרב על-ידי בני-האדם והניצול לבסוף על-ידי אל שרומה שעובו או תעמידו בנייניו, והניצול לא לתכלי בכך את תבשורת או האנולוגיה לפסיון [תשוקה/ייסורים] אחר? הווגה נוצרי, תחת קירקטור ברושטוי-מחדש את סודו של אברהם במדרג הנריאה, בפשט לפחות, אוהגלי, אין זה מוציא בהכרח קריאה יהודית או מוסלמית, אך סקסט אוונגלי מסוים דומה שמבין את הפרשנות של קריקטור. סקסט זה אינו מצוטט: כמו "סקלטים זינצעים" של כריסלבר, אך הפעם ללא מרכאות, הוא עולה בבירור אך ורק על לב אלה המכירים את הכתבים וגדלו על קריאה בספרי-המשורה, "יאוולם אחד לא נמצא אשר תבין אל-נכון את אברהם. ודאם לאן הוא הגיע, הוא נשאר נאמן לאמתו. אך זה אשר נישא אהבה לאלוהים בלבן אין לו צורך בדמעות, גם לא בערעצתם של אחרים. באהבתו שוכח הוא את יסודיו, כל-כך עד שאף לא-יודיכך זכר מכאנו לא נותר אם לא אלוהים בעצמו מילתה זאת, שאלוהים רוצה במשמתיים ויודע את הענות וסופו את התבעות ומאומה לא נעלם ממנו. או שיש פרדוקס, שהיחיד כדחיד ניצב ביחס מוחלטי אל המוחלטי, או שאברהם נידון לאבדו"²⁷.

27 *supra* note 2, at p. 205 Kierkegaard, קריקטור, לעיל הערה 2, בע' 136.

דאק דרייז: זהו צורך ענקי של שאלות, שאוכל לזכור עליון בסוכרול תוך כדי אלהור. אנסה אם כך לשייך ולעבור בדרכים שהתנוות. תחילה אני מודה לך שהפעלת את כל מסלולי האפולוטיים, אפולוטיים על-פני-דרכי, דרך המושגים הללו, והיינו אהבה, משפט, צדק, בתוכם אלא אפורה, אני מבקש לנסות להגדיר מודע האפולוטיה הזאת אהבה אך ורק שיתוק, לקוי, משהו שלילי, אלא אדרבה, תנאי לניסיון, להפעלת, בתוך יחס לצדק ולאהבה, שאנו יכולים בעת-זמננו-אחת לתבוחן ביניהם, כמו שנתגה - אנסה להסביר מודע גיחך להבחין ביניהם - ובדבר-לחיות את האחד עם האחר בתנאים מסוימים.

תחילה, את מוכיחה בצדק שהמהלך הקונסטרוקטיבי, לפחות זה שאני מנסה לבצע, הוא בעת-זמננו-אחת טיפול המשי, כלומר למידה של אויב-קיימי מסוימים, מושגים מסוימים, בעיות מסוימות בעלות אופי פילוסופי, דרך הנוגזאולוגיה ההיסטורית שלהם, אך אגילוח זה, שנייה לכוונה תיאורית וקונסטרוקטיבית - מלוכר בניחותה מה שכבר ישנו, מורשת המושגים, מורשת הערכים, התודעות - אגילוח תיאורית זו איפוא, משיפוס קונסטרוקטיבי, מלוחה, מהווה בד-בבד גיש אחר עם מה שקראת לו אף נכון כתיבה פורפומטיבית, דהיינו שתוך כדי-גיתו, למשל, של ההיסטוריה של המושג אהבה או צדק או משפט, אני עושה דבר-מה, אני עורך מחוות דרך הכתיבה, מחוות כתיבה שהן בעצמן מסוג פורפומטיבי, דהיינו שישן מציבות את המושגים החדונים ועורכות טרנספורמציה שלהם כאחד. פירושו של דבר שהמושג צדק, למשל, או המושג אהבה, משיפולתי בהם באופן תיאורטי, למשל, בהיסטוריה של הדידות ושל המושג דידות, מתחילים לשנות את מובנם במובן-מה, לשנות את עצם השימוש בהם, וברור שכאשר אני מדבר על אהבה או על דידות, אני מניח שהעבודה הקונסטרוקטיבית כבר נערכה, וזו אינה עזר אותה מלה באופן מסוים, זו אותה מלה שאינה עזר זהה, זה המוצא של הכתיבה היפרפורמטיבית, הגורם לכך ששעה שאני מדבר באותה לשון, כשאני כותב בצרפתית, למשל, אני משהתמש באותן מילים שאני עורך לך דקונסטרוקציה, צדק, במשפט, אהבה, אך בצורה אחרת, כאלו היה עורך לך דקונסטרוקציה, צדק, במשפט, אהבה, אך בצורה אחרת, בצמורדים. זה מה שכיניתי בשעתו ⁸ "פילואוגימיזם", תפילואוגימיזם פירושה שימוש במלה ותיקה - פילואו [paleo], מלה עתיקה ביותר - שימור מלה ותיקה, מקום שממשעותה כבראה השתנתה או התעוררה או נפתחה לזרבי אחר; או משיכיים לומר "דידות" שעה שאינו תופסים יותר את המלה כמו אפלטון או אריסטו בתור "פיליה". ולכתוב באורח זה עם פרפורמטיב העורך טרנספורמטיבי, זו גם דרך לקבל או לשוב ולאשש את מורשת הלשון, התרבותית כמובן, שכן אני כותב בצרפתית, אך גם את מורשת הלשון הפילוסופית, דהיינו או הלטינית, שבאותו מטוסים אני יורש שלה גם כן.

מה שחשוב בכתיבה פרפורמטיבית זו, כמו שהצגתי, הינו שאין היא פועלת ללא

7 *Ibid*
8 *J. Derrida Position* (Paris, 1972)
9 המלה משמשת בצרפתית להתייחס מונחים פילוסופיים בעלי מובן של "עתיק" כדי לאפיין מרכיב בהיסטוריה של האדם או של הארץ, בקבוצת אחרת של מונחים מוכיכים (כגון פילואוגימיזם, פילואוגימיזם) הוא מורה על התמדה או תחיה של תו, מרכיב או תופעה פילוסופית.

מובן שגנעמור רק על אפשרות אחת מני רבות שהדקונסטרוקציה מעניקה להלך תחת משייית המושגים הללו, במדויק יותר נצטק באהבה ובמשפט בקורדיות-המשפט שלהם עם ארייאת מוקשות נוספות - אחייות, דת, קורבן וסוד, ובאמצעות פיגוריות שונות בתו בהתייבה, אברהם אינו ואיש הכפר בלפני החוק מאת פקא, לבסוף, דרך דרמטיציות נוספת, דוחסת מאור, של השאלות הללו, נפנה לסוד מורוציה, יצירה שנגיעת בה כמרוגני עד כה בהקשר לשאלת הרגומה.⁴

אבל מה נחתהו ברור מושגי, לשכך קמאצ את האגה והקונטומיה ולמפות במידת האפשר סימני-דרך, ולו בצורה תחתית ומתוך מודעות לאי-היציבות הסמוכות של המונחים הללו (משפט, חוק, צדק, אהבה), להיסטוריות שלהם, תודעת טיפול גיאלוגי מובנת. ההקשה הדקונסטרוקטיבית על המושג חוק או משפט מנוסחת ככתיבת לא דרך רעיון אהבה, אלא דרך רעיון הצדק, הצדק משמש כיסוד טרנסגנציוני לשייט המשפטי, יסוד שבאופן פרדוקסלי אין היא מכילה באמצעות הקטגוריות הפנימיות לה, והעשי לכן להביט את פניהת מרות האפשרויות שלה. לעיתים דומה עם זאת שהפרדוקסים המאפיינים את רעיון הצדק אינם רחוקים מן הריגוש או מן הרגיש-מובן שאנו מכנים תצויה להלום אותו לעולם, בספר מנת המוות, דרך רעיון בפטיציה (Pactio),⁵ אתה מציג אומנם את הרעיון הנוצרי של מנת האהבה האינטימית, האגפה, שבתחילתו מל כלכלת תלפין דומה שהוא מתלכד עם רעיון הצדק ועשוי להיות אפוא עורך או עוליים המאפיינים מן הנושג. מצד אחר, ובאופן מסיבי יותר בכתיבתו, האהבה כרוכה במנע מנוון והמרה של כלכלת נוקיסיסיות, ובחורגות, באינטימיות שלה, במפגש המכור עם שליליותה, עם "שנאתה", מודדת צלחת מן הפולים,⁶ ויכן אתה מציג כיום ביחס לאהבה? מה מקומה הסגולי בכתיבתך בראייה רטרופקטיבית?

4 דרידה מתחילת לראומה תודע של פורציה על "מדת הרחמים" במערכת הרביעית של המחזה. מרציה אומרת: "when mercy seasons justice": בתרגום לעברית: "יגרתקו רחמים את המשפט", הוא מציג לתרגום את ויזה בין הרחמים למשפט במובן ה"ראקטיביות" המאליגנטי (Auffhebung), דהיינו כחידה תוך הכלה, כפולקל: "Quand le pardon relève la justice". דרידה תופס את המחזה כולו כמנעז וכמפגש אחר את חוק תחומים, בבחינת חובה שאינה ניתנת למיניציון; חוק כולו למיניציון כמנעז מוגדר לכאורה, ומאפשר לנו לשפוט תרגום "ריגוניטי" מהו, ובתוך כך תחת למקציפלה פלתי-אפאריי, כיו שביך ליטרת הכשר, הליטרליות הסגולית של תהוה, לבין ויזמן המוניטי השיוורתי, ראו: J. Derrida "Qu'est-ce qu'une traduction releveant?" *Quintzèmes assises de la* (Paris, 1999) עז תרגום, 1989.

5 *J. Derrida Donner la mort* (Paris, 1999). ראו בתרגום (תופיע בכרך זה), תעה 15.
6 בפרק הריביעי בספר דרידה צוסק בהתחלה בביאור שאלת המסד והמנת האל-כלכלי דרך המסורה לפי מתי, פריקס-ה-1.
7 בדיון בקרל שמיט (Schmitt), למשל, דרידה מדבר על המנה כאפשרות אונורטיבית לאהבה, האהוב או הידיד שרופים למות אלים על-ידי, אני חשוף להמתה על-דריים, באופן מהותי. דעה אלים אין פירושו בהכרח דעה קייניגלי. ראו: *J. Derrida Politiques de l'amitie* (Paris, 1994)

למשפט, מעבר לחיקתה של בני-אדם, זה רומז לנו כבר על פועלה שיש לעשות; שצריך להיות מוכן לעשות, בשם אחריות, ולפניך בשם העדן, בשם הצדק, בשם אחריות אחריות, אך חזק מיקום מעבר למשפט ולכללים האתיים הכלליים, יש כאן איפוא קרע לא רק בין צדק לאהבה, אלא בין צדק למשפט. בהמשך נשוב לסוגיית ההבחנה הזאת בין צדק למשפט, שעליה צמדתי רבות בשעתו, היא אינה מובנת מאליה, זוהי הבחנה מורכבת מאוד, אך בטרם נחזור אליה, אני מבקש להמשיך, בדרגתי, את מה שאמרת בנוגע לאהבה סופית ולאהבה בתור הפעילות הממקשרת תמיד בינינו. לביין יצור בן-תמותה, שבידתי חוקך, דהיינו לחרם, למשהו שעלול להתפרץ לחרם. האהבה היא תמיד פולחנית

מנקודת-מבט זו, אי-פיוויי פולחנית, באור שחיי אהבה של משהו שאני יודעים שנאבדו, בין אם האחר מת, בין אם אני מת, וכירוצי, האהבה שלנו זה כלפי זה, סוגיה שהתנגשו לעצתם קרובות, משעה שנוכחים לקשר אהבה או ירדות בדרך אחרת, או ביחסי אנוש באופן כללי, אפילו בשואה, אנחנו יודעים שאחד מן השניים נמות לפני האחר, וה האופק, והנאי, של מה שאנו מוכנים אהבה בין יצורים סופיים, אך כמוכן, אם מוכרים על אהבת אלהים, שניתן לבטא אותה, מכל מקום, בשפה נוצרית יותר מאשר יהודית, אהבת אלהים אינה אהבה של בן-תמותה, זוהי אדרבה אהבת האלמות, אהבת יהודית, אהבת אלוהים דגים בה, שאנו בחיים, והפעילות שעליה דוכנו זה לא כבר, כרוכה בסופיות זו, בתמותה וזו, ולפיכך באהבה יש תמיד נסיון בכליון אפשרי, בהיעלמות אפשרית, ולא ניתן לאהוב בצורה אחרת; והשאלה שאאלה על תוכות לאהוב, ניתן לפתחה בדרך זו, דהיינו שיש לנו זכות לאהוב, אנחנו, יצורים סופיים, יש לנו זכות לאהוב רק את מה שעלול להיעלם כמות או לא להיענות, כלומר, האהבה אינה צריכה להיות נרקסיסטית, עליה להיות תמיד הטרונומיה, כלומר להציב את עצמה תחת חוק האחר. אני אהב מישהו שאינו אהב אותי, זהו זה, גם אם פלוגי או פלמני אנו אהב אותי, אני אהב אותי; על האהבה להיות, בעיקרון, זה נורו מאד, זה מבטס בלתי-אפשרי, אהבה ללא נרקסיזם, דהיינו לאהוב את האחר בתור אחר, ולא אך ורק האחר לגבי או האחר בתוכי או האחר שאני מפנים. אני סבור שזה בלתי-אפשרי. זה תמיד הכרחי, בעת-זביעונה-אתה הכרחי ובלתי-אפשרי, וכאן יש להוסיף מורכבות, ואיני יודע אם אני מסוגל לכך תוך כדי אלתור, למושג נרקסיזם. כתבתי על-אודות תמושג נרקסיזם, שאינו מוגדר בפשטות לאלטרואיזם; ישנם מידות וסוגים אחרים של נרקסיזם, יש נרקסיזם הנמני בתוך עצמו ואינו מותרת כלל, ואני יש נרקסיזם שמאפשר אהבה, שמותרת הנאי לאהבה באופן כזה או אחר. אני נישא את האחר בתוכי, והשורות הללו של צלאן שאני מצטט תכופות מזה זמן-מה, *Die Welt ist fort, ich*, לשאת אותך, לשאת איפוא בתוכי, ובאהבה במידת-מה אין יותר עולם, באהבה בשניים מה שנעלם באחד כלשהו הוא העולם. בהצאה שמשאגי בירדשיליטס¹⁰ אף נכון, במקסט אולימ, אני מסביר את כל המובנים שעשוי לקבל הכישרי הזה: *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen*. אחד מביך הפירושים, לא

10 רידת מתייזם לברבים שנושא בנוא לקבל תואר דוקטור כבוד מן תאונ-בירסיטת העברית בירושלים, במאי 2003. הדברים נוסחו לראשונה בכנס לזכרו של הנס גיאורג גזמר באוניברסיטת היידלברג, 5 בפברואר, 2003. ראו: J. Derrida *Bellevs* (Paris, 2003)

ריגוש מסויים. היא אינה ניטרלית מבוחשת ריגושיה. ורומני שקיימת תמיה, ורד השקסיים בכל אופן, בניסיון הכתיבה שלי, קבלה של הופעלות, באופן דיסקרטי, ללא פתוס אני מקווה, אבל יש עם זאת משהו שאינו נמצא בכל הכתבים הפילוסופיים, אין ניטרליות, יש תמיד סוג של שפה פיוזית, הנורמות לכך שאני עלי-ידי מה שאני רן בו, הקרוב אלי ביותר, נמצא בליבי אפסיר לומר, ואני מנסה אזי לגעת בקרוא או בקריאת באותו אופן, והרשימים הריגושיים הללו מתחיים חלק מנסיון הדקונסטרוקציה. אין דקונסטרוקציה ללא ריגושי. מצב זה, משפט הדברים, מוצא את אחת מדוגמותיו המובהקות, שאחתה ביכרת, בשאלה האהבה, העיק והמשפט.

מה שננטל - זהו בהחיתך, אני הולך בעקבותיה - הדוגמה הראשונה, מה שאנו מכנים "הקרבת יצחק" בתרגום קלוזל, או "קורבן יצחק" [עברית], תרגמי כרצוני, זה יופיע הלוא בעברית, כבר בדוגמה הזאת יש, אני מרגיש עניין זה, אפריה אימתנית, אי-מוכרעות אימתנית, כוחה להכריע ביחס למה שאינו בר-הכרעה. אברהם, יחס מסוימת, מנתק יחסים כדי לבוא במגע יחיד עם אלוהים, שגם הוא, בצורה כלשהי, בדרך מסוימת, מנתק יחסים כלפי אלוהים, כדי להיענות לקריאת אלוהים, וקריאת זו למענתה, כמו קריאה לאחיות, מניחה גם אהבה מסוימת, ויקה מסוימת לאחיהם, מודע להיענות לאלוהים? אך אהבה זו מניחה קרע, הקרבה, של מה שאנו, גברים נכונים, אינו מדבר על כך עם משפחתנו, עם אשתנו, זה שאתנו הוא הכי אותנו; הוא מוכנים אהבה, דהיינו שהוא מוכן לרצוח את בנו האהוב, זה שאתנו הוא הכי אותנו; הוא מוכנים אהבה, דהיינו הוא מוכן לרצוח את כל הנחנק את כל הקשרים והייגושיים, עם בני, אחי מבני ואשתי, ומשום כך אומנם קורקנו אומר עם אלה שהוא אהב הכי, זהו נורח פושעי, הוא מנשע; מנקודת-המבט של בני-דאדא ושל האתקה ואף של האהבה האנושית זה פושעי, הוא מוכן לרצוח את זה שהוא אהב. כאילו שנו אותו במידת-מה, את זה שהוא אהב. לפיכך, לפי פרשנות זו מכל מקום, שכן יש פרשנויות רבות, לפי פרשנות זו שהינה אף נכון קורקוורית, ניתן לומר בר-כר שאברהם בורח באהבה אחת כנגד אחרת, אהבה מוחלטת, זו של אלוהים, כנגד אחרת, כמו גם שאולי לפני אלוהים הוא אינו נכנע לאהבה, שהוא אינו אהב את אלוהים, שהוא מתרצה לקריאת המוחלטת - אני כאן, הנני, ושהוא ירא את אלוהים יותר מאשר אהב אותו, שהוא מוכיע מאלוהים, ולכן הוא הקריב את האהבה לאחיות מסוימת בתופעתו לפני החובה המוחלטת, לפני הצרות של החובה המוחלטת. זה אחת אברהם, אליך אני מדבר, בסתר, זהו דואל הכלילת האגית במוכן של קורקוור. זה שעה זו ניתן לומר שהוא מקריב לא אהבה אנושית לאהבת בין אלוהים לבינו, ולפיכך, בשעה זו ניתן לומר שהוא מקריב לא אהבה אנושית לאהבת אלוהים, אלא אהבה לאחיות. משום שהוא חושב שזה צורך יותר. אחיות מוזרה כמוכן מושג המתקשר ביחד קלות לרציון המשפט והצדק מאשר לרציון האהבה. לפעמים תאחיות דורשת שנחמק מגע עם האהבה או שנעתיק אותה למקום משני, לפיכך השעמתי את המצב הזה, מאחר שהוא משיב לסמן את האפוזייה האמתנית של האחיות המיוחדת לנו אלי, הצריכה לחרוג מעבר לאהבה, ומסילה עלינו למקם את החובה המוחלטת אף מעבר למוסר, למוסר במוכן האתי של החוק הכללי. זה מה שאני מכנה אתיקה מופלגת [השברולת], אתיקה-מכני-לאיתיקה; זוהי חובה מעבר למוסר ולמשפט, לפיכך, זהו צדק אברהם לא לינה אותו כך כנראה, אבל הוא היה עשוי לומר שזה עורף שהינו מעבר

הזכות] הוא מה שמבונה צדק, והמשפט [הזכות, הזכות] המיד אינו הולם את הצדק, המשפט [הזכות, הזכות] לעולם אינו צדק מספיק, ידע, למשל, שבתורה המשפט של זכויות בין אברהם, השוויון, בתור שוויון משפטי, אינו צדק, אינו צדק דיו. הוא תמיד צדק יותר מותר שוויון, אך לעולם אינו צדק דיו. לפיכך מניחים זכויות את המשפט, [הזכות, הזכות], ניתן לטול זוגות מתוך הקצף המאיר המכונה זכויות האדם החל מ-1789. בכל פעם הרצף הזה נזר טרנספורמציות למכירי. היו הצטרות רבות על זכויות האדם, וכל פעם תיקנו או הוסיפו דברים. תחילה הלחץ היו זכויות האשה, זכויות ילדים, זכות לעבודת וכולי וכולי, אלא האדם בכלל. אחר-כך היו זכויות האשה, הזכות, [הזכות], ונחגים כך משום שמבירים כלומר מניחים ללא חדול לשפר את המשפט [הזכות, הזכות], ונחגים כך משום שמבירים שהמשפט [הזכות, הזכות] החדש צדק יותר מן הישן. לפיכך צדק אינו משפט [זכות, זכות], צדק הוא מה שמכונן את הטרנספורמציה של המשפט [הזכות, הזכות], אך אינו מצמצם אלא. הפרדוקס שליוני אני מבקש לעמוד נעוץ בכך שהמשפט [הזכות, הזכות] והצדק הם שני מושגים הטרנספורמציה, הצדק לא היה לעולם בר-צמצום להשפט [זכות, זכות], אך בר-בנותן חללו הם מושגים בלתי-ניתנים להפדרה. לפיכך אין משפט [זכות, זכות] ללא קריאה לצדק, ואין צדק שאינו מנסה להגשים במשפט [בזכות, בזכות]. להיקבע במשפט [בזכות, בזכות]. חללו הם איפוא שני מושגים הטרנספורמציה, ועם זאת בלתי-ניתנים לזינוק, וזה קבוע, כלל של הדקונסטרוקציה. בראש ובראשונה להידרש למושגים הטרנספורמציה ובלתי-ניתנים להפדרה בעיני-בעונה-אחת, למשל הצמד אירוח ללא תנאי ואירוח מותר. חללו הם מושגים שונים זה מזה באופן דילקולי. אירוח נפתח ללא סיג, המאפשר בנייה לאתר מבלי להקשות, ללא ויה, ללא דרכון, ללא הזנבה; האחר מניע ללא תנאי; אירוח מוחלט, שאין לו כל קום עם אירוח מותרת כלשהו, שבו מוהינים, מקבלים, שואלים על השם, מציגים תנאים, רשימות מעבידי; בוא לבית, לארצי, אבל אל תהרוס הכל, אל תערוך פינוי; חללו הם איפוא שני מושגים זהה אותו שם של "אירוח" שהינם הטרנספורמציה לחלוטין, ואף-על-פי-כן בלתי-ניתנים להפדרה, מאחר שאירוח ללא תנאי, אם הוא אכן מבקש להעדיף דבר-מה, צריך להקבע. איני יכול לומר למישהו: אני מקבלך ללא תנאי; צריך בכל-זאת שאהיו לו דבר-מה, אתן לו לאכול, לשתות, אכונן תנאים של אירוח קובקוטי, משמע אחזק את תבלתי-מותרת במותרת. אם כן, גם כאן מדובר בשני מושגים הטרנספורמציה, ללא כל אמת-מידה משותפת, ושעם זאת אינם ניתנים להפדרה, צריכים להיות בלתי-ניתנים להפדרה. ובכך נעוצה חובה. על המשפט [הזכות, הזכות] להיות הכי צדק שאפשר, ועל הצדק להתגשם במשפט [בזכות, בזכות], גם אם השניים לחלוטין אינם-ניתנים לצמצום זה לזה. על האירוח המותרת לקבל השראה מן האירוח הבלתי-מותרת להיות קונקרטי, לא מתונה, אלא כן לא יהיה אירוח, אך על האירוח הבלתי-מותרת להיות קונקרטי, לא הפשטה ומלה דיקה גרידא, שאניץ אפוא דבר-מה לאתר. לא מה שלא יהיה, גם אם זה אמריקני, בתי, לחם, מיים, זה אחד הדברים המסובכים, מאחר שוויון אפורי, כיצד, בעת-המוגבל, ובעונה-אחת, לחשוב, ולא רק לחשוב באופן תיאורי, אלא לבצע עניין זה. אירוח ללא תנאי שנועשה למותרת, בכל פעם צריך הידרבדות, צריך פשרה, בין משפט [זכות, זכות] לצדק, ובכך, אני יודע עד כמה הזכות [המשפט, הזכות] אינו מושלם, אך עדיף לכלב את הזכות [המשפט, הזכות] תוך כדי ציפייה ש... בכל פעם איפוא דרושה התמקדות, והדרבנות, משא-ומתן בין שני המושגים חללו, בין שתי המתמכרות חללו, שני הצרכים

החדר, הוא מליץ אבל שבעטיו, משועלים העולם, כלומר האחרים, האדמה, הקרקע, אני זריב לשאת את האחר, לאחד אין עוד קרקע. עלי לשאובו בדרעוהו, בתוכי ועלי.

ברנמנה: כמו "אופק" אחרון?

דרידה: כן, אך לשאת בתוכי משמע את היצור החי כמו את זמות. גם כאכל אנו נושאים את האחר, לפי המתאר הקלטי של האבלי, שבו האחר מה זאנו מפנימים את זכרו או דימויו, נושאים את המות בתוכנו, מפנימים, אבלים אותו פשיטא, מעצלים; נושאים איפוא את האחר בתוכנו.

בעת, לניכוח מה שאמרת: זה עתה, שנגז באהבת במידה שאנו עשירים להיות וכאים לה, העמדת את הזכות לאהוב מול אהבת הזכות [המשפט, הזכות], וכן, על מה עשויה כעת להורות אהבת הזכות? אם קיימת זכות לאהוב או זכות לאהבה, ואם זכות זו הינה מבוכרת במידת-מה, צריך שנאמת את הזכות [המשפט, הזכות]. שנוחשוב שהזכות [המשפט, הזכות] עדיפה על היצור זכות, משמע שקיימת אהבת זכות [משפט, זכות]. אני סבור שהזכות [המשפט/הזכות] כשלעצמה אינה יכולה להיות אהבת הזכות [המשפט, הזכות] - אם היא מוגדרת במובן הער כמקלל כללים, נמקצה את הקניין, הזכות לעבוד, הזכות לבעלות, הזכות לעשות דבר-מה כזה או אחר, החובה או המחויבות - כמות שדיא, בתור כלל, נורמה, אינה יכולה להיות אהבת, אנו נשמעים לזכות [המשפט, הזכות] כשאני מכבד את הזכות. אני עוצר את המבוכרת באור אחר, לתנועה וכולי. אני עושה מפחד מעוצש, או משום שאני סבור שזה דבר טוב לאינן מתברתי, לתנועה וכולי. אני עושה איפוא מה שיש לעשות, אבל איני יכול לומר שאני אוהב את הזכות [הזכות, המשפט], וכדי לאהוב את הזכות [זכות, משפט], יש להתירם למשהו אחר מאשר להק [לזכות, המשפט], ואת זה אני מכנה צדק. עלינו לאהוב את הצדק. וכאן היחס בין הזכות [המשפט, הזכות] לבין הצדק נעשה מורכב מאוד. מאחר שהזכות [המשפט, הזכות] וכאן היחס בין הזכות [המשפט, הזכות] להיסטוריה של הזכות [המשפט, הזכות] - מאחר שלזכות [המשפט, הזכות] יש היסטוריה, בראש ובראשונה, הזכות [המשפט, הזכות] נכדל בהתאם לתרבויות, ואי הוא משתנה; ישנה, למשל, היסטוריה של זכויות האדם החדשים מתמיד של מנגנונים משפטיים. ישנה היסטוריה מורכבת איפוא של מה שאנו מכנים זכות [משפט, זכות], של מה שאנו מכנים בלתי-ניתנת להפדרה. עיצם המושג משפט חתום על-ידי תרבות ועל-ידי לשון. אחרת יכול להיות לו שם אחר; עיצם המושג משפט חתום על-ידי תרבות ועל-ידי לשון. איני יודע, למשל, אם בעברית טחורה, עברית תנכ"ית, אפשר לומר את מה שאנו מכנים "משפט", אנו יורעים מזה המשפט הרומי. אם כן, למשפט [לזכות, הזכות], יש, מכל מקום, היסטוריה ותנאים תרבותיים, היסטוריים, לאומיים, לשוניים וכולי. ומאחר שיש לו היסטוריה, ניתן לערוך לו דקונסטרוקציה, לבקר כלל זה או אחר, או כדי להחליפו באחר או כדי להחליף מוסד אחד באחר. אנו יכולים לפיכך לשנות את המשפט [הזכות, הזכות], אך זה נעשה תמיד בשם הזכות, כלומר הקוסם לעבוד מכוננת המתמכות המשפט [הזכות,

11 ראו לעיל הערת 2.

בטוח שאלוהים אומר לי: עשה זאת, לא היתה בעיית, אני עושה, וזו אינה אף הכרעה, זו אינה אחריות, אני מחיל, מוציא לפועל את החוק, וכדי שתהיינה הכרעה ואחריות, עלי לא להיות בטוח. צריך שתהיה לי אמונה, אני מלמה שאני שומע, אני מאמין שקוראים לי, אני מאמין שאני בקרא לעשות כך או אחרת, אך זוהי אמונה.¹³ זו אינה יכולה להיות רואת, וכי באופן, במקרה של התנגדות מצפונותי, כדי לשוב לדוגמה זו – ניתן לבחון דוגמות, רבות אחרות – יש להאמין, יש להאמין בצדק, משמע איננו מאמינים בחוק [במשפט], אנתנו מאמינים בצדק. נבחן דוגמה אחרת, צרפתית הפעם, תקופה שבה ממשלה פסודת, ושל דומיין, לפני שבנים אחרות, אסרה לארח ריח במעמד לא-חוקי, מתגוררים במתחמת, ושר המשפטים באותה עת [Jacques Toubon] אפר שזו עברה שניתן להצמיד בעטית קדין, אם מישהו, אם אני מארח למשל בספקי או אלוירי השרוי במצלם לא-חוקי, אני יכול להיות נתבע לפני החוק, מורשע, מספר מטוסים של צרפתים, צעם נמנית, חתמנו על טקסט שבו נאמר שאיננו מכירים בחוק זה, ואנו נארח את כל הפא לביחנו, לרבות אנשים במחוזות, במעמד לא-חוקי. אנו מציבים את ערך הארדה מעל לחוק שלכם. זה מה שמכונה באנגלית "civil disobedience", מצב שבו מציבים חוק מעבר לאחד, או צדק מעבר למשפט [לחוק].

בדינמית: וזה היה אפקטיבי לבסוף?

דרידה: זה היה אפקטיבי, כן, זו דוגמה ממשית. חתמתי על הטקסט, ואומנם אחרתי בכיחי מישהו, שחור, נחתי לו מקלט כאן, שמו היה על תיבת הדואר שלי, אם רצה לקבל דואר, והוא היה במצלם לא-חוקי, לא הצמידו אותי אפוא לדין. ולא הייתי חוייז. אני אומר זאת, סוג זה של אי-ציות אורח – וזה נעשה גם באמריקה, המושג הוא אמריקאי, מתחילת המאה התשע-עשרה – הוא מצב שבו יש לנו חובה לא לציית לחוק, למשפט, לחוק המשפטי, לחוקיות. וזה חובה, זו אינה רק רשות, אלא חובה. צריך. One should. לא דיברתי על הסותר מותצנתי...

בדינמית: לא, לא, אנו נחזור לשאלה הזאת.

דרידה: אני מדבר יותר מדי.

בדינמית: בהמשך נשוב גם לאברהם, אבל הייתי רוצה להעלות שאלה מקומית נוספת.

אפשר להצניח תן לעקדת יצחק תוך לילפני החוקי, לוח האחדון בצורה מופשטת הרבה יותר, מעמד של תמונות קמאיות בקונסורדקציה, או מושב תמונות "קיסם-מקורות" [signatures], מאחר שאינו מבוסס על שאיפה איכיאולוגית, על היכרות שלמה או תהת ניתנות-לשחור פנומנלי. דרך התמונות הללו אתה מוליך את החקירה תפילוסופית

13 דרידה משתמש תחילה במלה *foi* ואחר כך ב-*crois, croyance* תעקשת באופן מצניח את החשיבה בצרפתית לאמונה במובן לא-דוגמתי, דהיינו ליכולת לדמות, לשות, לסבור.

ולילו, שני החוקים הללו, והאחריות, מה שאנו מבינים אחריות, מה שנוראה בהמשך, שהיא תמיד יהודית, אחריות זו ניסלת ברגע התזכרות. ברגע שבו צריך שאפיון את התבחיח הסובה ביותר האפשרית בין השניים, שאתנהג באופן שהוא בור-זמנית בתחאם לחוק [למשפט, לכות] והכי צודק במקרים מסוימים זה מחייב אותי להפך במידת מסוימת את החוק. נבחן דוגמה ישראלית: משהו מנוגד לציבא, גבר או אשה, המסלל את חובתו האחרות. הוא מביח לחוק המתוחק או מחוקקה, אלא שפלוג זה אינו מסכים עם הפוליטיקה של ארצו. והוא חושב שבמצב מסוימים, למשל כאשר תובעים ממנו להפציץ ארכיולוגיה אחרת או לכוותי להיות חיייל, אלא אני מסרב בתור חיל לישות דכיתו: אני מרבי: לא שאני מסרב להיות חיייל, אלא אני מסרב בתור חיל לישות דכיתו: להפציץ או צודק, והאחריות ניסלת כאן. זה יחיד שפועל לגמרי לכד, כמו אברהם, לגמרי לכד, מעצם התנגדות, זה נעשה לגמרי לכד. הוא עומד לגמרי לומר: להפך את החוק בשם חוק אחר, חוק לרבה, חוק צודק יותר, וזה קשה מאוד, במה לבחור. אנו שרויים באי-זינות-לחכרעה, מה יש להתליש, ישנם שני חוקים: ישנו חוק המצווה עלינו לנהוג כארזהים בארצנו, ואי חוק המצווה עלינו לכבד את בני-האדם האחרים של ארץ אחרת, לא להתנהג באופן נפשע כלפיהם. ישנם שני חוקים – אי-הכרעה, אי-זינות-לחכרעה, איני יודע במה לבחור. וכאן, עם זאת, יש לבחור. כאן, משמע באי-התנגדות-לחכרעה, ישנה הכרעה, ישנה אחריות. לפני מי? זוהי שוב השאלה של אברהם – לפני מי האם לפני אלוהים, לפני מצפוני, לפני האנושות ככלל? איננו יודעים, מאחר שאיננו יודעים, אני שב לאברהם, איננו יודעים למי יש החכות לשופטני רביע חות, יש שיאמר שזה לפני אלוהים אני נוהג כך, למשל התנגדות מצפונותי, אני מסרב לשרת בצבא במצבים מסוימים, לפני אלוהים אלוהים עלי. אחרים יאמרו שאין זה לפני אלוהים, אלא לפני בני-האדם. אחרים יאמרו לא, לא לפני בני-האדם, אלא לפני מצפוני, וכויל. זה משיבנו לאברהם, מאחר שאברהם, כשהוא אומר "הנני", כשאלוהים קורא לו פעמיים, אני טוען שהוא אינו יכול להיות בשות שהוא נקרא על-ידי אלוהים. לו היה בטוח זה עשוי היה להיות פשוט. הוא מאמין שהוא שומע. המוסלמים אומרים שהוא חולם, שזה חלום, אך גם המשל של קפקא שציטטתי במקום כלשהו,¹² שבו קפקא, המוטב מיט בקרקוקר, אומר שבעצם אברהם לא היה בטוח מה יש לעשות, הוא גורם לי לחשוב על תלמיד בכיתה, התלמיד החליש ביותר בכיתה, שמדמה שזה הוא שנקרא, שעה שזה לא הוא? יש להם שם זוהי, לתלמיד המצטיין בכיתה, הנקרא אפוא אברהם, ולתלמיד החלש ביותר בכיתה, שגם כן נקרא אברהם, התורה אומר, קורא למצטיין, והחלש ביותר חושב שזה הוא. אולי אברהם טעה, לא נקרא, וזה מתוה חלק מן זיהם לאלוהים, לעולם אדם אינו בטוח בקיומו של אלוהים, ולא בכך שאלוהים קורא לי עצמי כדי לעשות דבר-מה; לו היה בטוח, לא היתה יכולה להיות אחריות, לא היתה יכולה להיות הכרעה, אם היינו בטוחים. לו הייתי

12 דרידה מתייחס כאן להרצאת שנתו בבנו על "יהודיות בלידת רבים" סביב תגות, ושבוטסה ליהים בקריבו: *Questions pour Jacques Derrida (Paris, 2003)*.

סמכות המודל הארציפלי. אין זאת אומרת שמודל זה אינו קיים, הוא חזק מדי, אך בייקון משום שהוא רב-עוצמת, ומשום שהוא חולש על עניינים רבים כל-יכר בחברות בכלל ובמרבית המערבית בפרט, יש לערוך לו דקונסטרוקציה, יש, על כל פנים, לנתחו ללא חרף. אף-על-פי-כן יש לי קושי להגזיר בחתופה יתרה את היהט לפסטיכוגליות, השונה כמו שהוכרת, מזה של לוינס, שכן לוינס, למעשה, הגם שהוא משתמש במונחים פסטיכוגליתיים לכאורה, כמו הפסטיכותה, למשל...

בדגנפולני: אובססיה, טראומטיזם...

דרידה: טראומטיזם: למעשה, ניסיתי להראות כיצד, ביסודו של דבר, הוא לא הכיר בפסטיכוגליות, מנצח ממנה, וכו'. בזמן ערך אלוויות, אפילו בשיעורים התלמידים, בהן אני מטפל בספרי עליו. שעה שלדדי, הפסטיכוגליות, האירוע של הפסטיכוגליות מכריע להלשיט, לא משום שאני טומן את ידי על תיאוריה פסטיכוגליתית כזו או אחרת, על דוגמה פסטיכוגליתית כזו או אחרת, בין של פורזר, של מלני קליין, של לאקאן או אחרים. נהפוך הוא, אני כל הזמן בעיצומה של דקונסטרוקציה גם של הפסטיכוגליות, של הצגת שאלות. יש לי יחס מסובך עם הפסטיכוגליות, הטרדן בניתוח המורשות המטאפוזיות, הממשיכות להשפיע על השפה הפסטיכוגליתית, על המשאפסטיכוגליתית - כל המושגים העיקריים, האיר, העל אני, איריאל האני: הללו הם לגבי מקומות של הקשיות הם אינם מקומות של וראות, אינם מדיניים ומבוססים אך משאלה של הפסטיכוגליות, מה שמצמיד בסטיכוגליות את סמכות המודעות, את סמכות העצמי, מה שמתעניין במיניות, המושג המורכב של הפנומנה, כל זה נראה לי המרחי במכללה. ולכן אני מנסה בהתמדה לקיים מנצח בין הפסטיכוגליות לפסולופיה, אפשר לומר, פסטיכוגליות שהיא ליידי בעת-זמנונה. את הזונות, הטרת התהליך, אך בעייתיות בהם לנוסד הפסטיכוגלית של, ומעל לכל במוסדותיה, הזמן לי פעמים מספר להציב שאלות בהם לנוסד הפסטיכוגלית של, ומעל לכל במוסדותיה, הזמן הפסטיכוגליות¹⁵, על הפוליטיקה של הפסטיכוגליות, על היהט בין הפסטיכוגליות למדינה, על מה שמכונה הסצנה הפסטיכוגליתית או הפגישת הפסטיכוגליתית *la scène / [a]* ואת שמכונה הסצנה הפוליטיקה של הפסטיכוגליות, ואני רחוק למדי מכל זה, אך אין זה מונע אותי מלהעריך, שכביצ' מתפנני, היה זה פיתוח מושגי חדשני, וככל, בהם לשאלה שהעלית לבסוף בנוסף לאינדיווידואליזם, אכן, מה שנראה לי חשוב מאוד בחלומה של הפסטיכוגליות נעוץ בכך שהיא מהיית אחרת, מה שהיא בתשובן את הריבוי או את הניתנות-לפצול של מה שמכונה העצמי, הטרייטמט, האישיות, אני [הוא] אחרים. אני ניחן-לפצול, וכמו שאת יודעת, הניתנות-לפצול היא המגמת האחרונה של הדקונסטרוקציה. הוא מתריסה תמיד כנגד התלת-ניתן-לפצול. התלת-ניתן-לפצול מרעמד תמיד בסימון-שאלה, מה שאני למד איפוא מן הפסטיכוגליות הוא שאני בריפצול.

15 ראו: "Géopsychanalyse 'and the rest of the world": *Psyché: Invention* (Paris, de la Haute Paris, 1987-1998); J. Derrida *Resistances de la psychanalyse* (Paris, 1996).

לספקו-לצורה נשענת על הדמיוני, ומניח איפוא, כמו התפיסה הפסטיכוגליתית, שקיים עניין הויריסטי מכריע בעינינו מעין אלה כדי להתקוות אתר הנאי האפשרות לרינונה של התודעה כתודעה מוסרית, לצמחחחם של רגשות עזון, אשמה, חרטה או אחריות. יתר על-כן, עיונים אלה מהווים נקודת-מוצא מכריעה לתיאור מנגנונים חברתיים-פוליטיים, היסטוריים כעכשוויים. עם זאת, הן בהנחתן, והן ביו של לוינס הנרתם חברתיים-פוליטיים, אך המחויב בהיקרות האונטולוגיה שלו לאור-ספרים שונה התפגש ברוחק עם הפסטיכוגליות, הגם שבאופן פודדוקטילי אצד המילים הפסטיכוגליתיים משמשו במובהק להיאור הווס האתי (טראומטיזם, אובססיה, רדיפה, אצל שניכם איפוא ניכר מאמץ להוליד את הדמיוני לתמונה שאפשר לכנותה קדם-אירופלית, לפחות במונן שבו היא תורגת מתפיסת הסובייקט כאוטונומי, וולונטרי, התכונותי: הטרייטטיביות הארית אינה נולדת מתוך מקרב לאקט תוקפני כלפי האחר או מכוננה תוקפנית כלפי וחרטה לאחר מעשה/כוונה, אלא בעצם סבילת המפגש עם האחר ובטילת אחריות אינסופית בהם אליו, להבדיל מלוינס, אהה מטיעם, דרך הבאה בהשבון של השיה הפרוידיאני, שיחסי פנים-אל-פנים עם האחר אינם פטורים מסכנת אלימות, מזוכיחם, מדינים, וכי חטות האתי מוכיחם גפיה גפיה ומתחייב מלכתחילה קריאה לצד שלישי, לצדק¹⁴. בהמשך ניגע בפטייה של המונח הקדם-מקודתי, אך הייתי רוצה להציג שאלה עקרונית:

מהי משקלה של התיאוריה הפסטיכוגליתית במאמצים המעין-אונטומטיים הבלתי-גמורים של הדקונסטרוקציה לדון בתהליכי האינדיווידואליזם? האם אפשר להקנות לה מעמד בכורה בהם לשיחיים אחרים, אפילו לשיח הפנומנולוגי?

דרידה: שאלה טכנית, מאחר שאם אפליג בתשובות ארוכות כמו עכשיו, לא נניס... עליל להשיב תשובות והסכנות יותר. לא הנתתי את התלך...

בדגנפולני: בהתחלה המהרת רק על הכוונות...

דרידה: עליל להשיב בקצרה, היה קשה מאד.

אני מודה, שכל כמה שאני מסכים עם מה שזה עתה אמרת, משריד לא חשבתו בדרך כה מובהקת שהדקונסטרוקציה, כפי שהתמסרת לי או עסקתי בה, עריכה שיבה לשלב קדם-אירופלי. זה אולי נכון. אך מעולם לא חשבתי על הדברים מזווית זו, אינכם, אם באמצעות המונחים "שלב אירופלי", "הסביב אירופלי", "מבנה אירופלי", את מבינה מבהה משפחת, פטריארכלי, זוגי וכולי וכולי, על גריעיו המשפחתי, הדקונסטרוקציה אכן שואפת להעמיד בסימן-שאלה את סמכותו של המודל האירופלי הזה, שהינו מודל היסטורי, תרבותי; מה שקרוי הדקונסטרוקציה של הפלוצנטריזם, של הפלוצנטריזם, מניח למעשה, מקשה על

14 דרידה מבקש להראות שזינוס מודע לאפשרות האלמות, לאי-היכולת להבחין או להפריד בין "סוב לרע, אהבה לשואה, נתינה ללקיחה, איווי החיים ליצד המוות, קבלת הפנים לזשתרות אואטיסית או ברקסטיסית" ביחס לרע החי. הוא מצטט מהיבורד של לוינס "שלוס יקריבה", שבו אומג המערך הסמלי אינו המתין, ומצוי כבר בהט פנים-אל-פנים ראו: J. Derrida *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris, Galilée, 1997) 65-66.

של הוֹרֵצֵת אינם ניתנים לטוטליציזציה; היא אינה קצרת-טווח כמו רטט, למשל. היא קודמת לאירוע שממס אותה בניכול ומפגינה לוחמה בעקבותיה, גורמת תמיד להתעורר מחדש בפגנשה עם הולם באחר, המשיב את זכרו של הולם הראשון, המזויק. אינך חוזר לשאלת הוֹרֵצֵת בהמשך הפרק, אבל רושמה העז של המתיחה הזאת מזכיר במובנים מסוימים את המלווה ואת מילוז'אווה,¹⁸ שם אומנם על פני יצירות שלמות וכאן, אולי שלא במקרה, במהלך רצף או כמה רגעים, הטקסט מגלה טפח מן הבטנה שלי, מעיץ אוטו־דקונסטרוקציה ישירה, כרי לנסות שפתנים לאלטר, בדיוק במקום שעומד להציג את שאלת התצפנה, הסר. כאילו אמרת: הדין באחריות מוחלטת השוורה בסר, הייך בהמתה ובקורבן, מאחר שהוא חורג מסדר היריעה והכללות, מתייב בראש ובראשונה את הכותב, אבל גם את קוראיו, לקשב ולתפוש אחר, שבו עליו ועליוהם בהתאמה לתעמיה, דרך המיוני, את גופם שלהם במכתן, להיות סמורים ככל שאפשר לרצות שלהם, לסר היריעה שלהם, מקום שבו הם עשויים או עלולים לאבד את יכולת ההתנגדות, אלה הם אולי תנאי הנבדית המוצעים בפרק הזה, בין כותב לקוראיו, ובמובני הדקונסטרוקציה, הסיכוי, אולי גם הפיתוי, והסיכון, התעצבים במפגש.

תחלה אני מבקשת לשאול על אהבתו ועל סודו של אברהם. אומנם, מה שאמרת קודם לכן הולך בכיוון זה חורג במשהו ממה שכתבת בפרק אלוהים יאמר לאברהם בסוף המסה: "עונה ידעתי כי ירא אלהים אתה," ירא אלהים, לא אהב אלוהים. בהתאורך נקבי אברהם בין שתי אהבות, שתיהן סינגולריות, זו כלפי האל וזו כלפי בנו, התייחד כנגד התייחד למען היתר¹⁹, ועם זאת, האהבה כלפי נבן, לנכדיל, כרי לבצע את התקרבת, הייבת להתעמת עם הדיסערוריית שלה, עם יסודות השנאה שהיא מכילה. האם פירושו של דבר שהאהבה לאלוהים משוחררת מכל שליליות? מה מבחין בין אהבה סינגולרית אחת לאחרת? האם פירושו, בהרבה, שאהבה מפין זה שיש לאברהם כלפי אלוהים, ושארם יכול לרחוש, כמות שאתה מציע, כלפי כל אחר, יתא זה בנו או תמול או עברות, היא אהבה אך ורק של מי ש"יש אלוהים בלבו", כלומר כורכת בהכרח את רעיון האל, עוברת דרך הפגורה של אל או אב אורב, ללא כל התמייכות דוגמטית לזה מטרמינת? אך אפשר גם להציע קריאה אחרת, שבה ההתמייכות הקשיגורית בין שני טיפוסים האהבות הללו אינה כה חדה, והמשיבה אותנו לשאלת הסדר או הכנה [קריפט] והיאה. אמה פוסל את האפשרות שאברהם הוא סובייקט של אצל, הסיפור התנ"כי, עם זאת, במקורות המהפנטים שלו, מאפשר לראות את הפעולה של אברהם כפרי של אינקורפורציה מוצעת, הולכת וגוברת, ואיי להבין את אחרות אהבתו לאלוהים כפרי של אינקורפורציה מוצעת, אם ביהס לגורלן של סדרם ועמורה הוא מנהל עדיין יכרות ומיקוח נוקב עם אל, במרווח שבין רעיונות מסוי ומשפט ללכללה מספייית, הרי שבסיטואציה המפגשית הוא נעשה יותר ויותר סביל ואף שלומיאלי. כך, המשתנה הנגדיל שהוא עורך לבנו "כיום תגמל את יצחק", החרוק מליין מדרמת הפרדה שהואם חווה לראשונה כלפי גירוש תגו ושמעאל וכניעה לקולו של האל, המתק את קולה של שרה; כמו גם סיטואציות שקדמו

18 J. Derrida *Circonfession* (Paris, 1991)
19 Derrida, *supra* note 5, at p. 165

יש בתוכי מקומות אחרים, ערכאות אחרות, אנשים אחרים, רמזים אחרים, *imagos* אחרים. ולכן אני יכול להיות מה שקרוי יחיד, יחיד במינו של בלתי-ניתן-לפיצול, אני בלתי-ניתן-לפיצול, ולהיגד זה עשויות להיות תוצאות רבות. אני יחיד, ואני תמיד עצמי, זהו; אני מופצל. ענין זה מסביר את כל הסתירות שעליהן דיברנו קודם-לכן. אני [הוא] אחרים אני במקום אחרים. יש אחרים בתוכי, אני זהה מרעב אחר למשנהו. אני מנסה להיות זהה, כשאדם מנסה להיות נאמן, אני מנסה להיות זהה כמו מי שנושבע, ושבעה לא יהיה עשויה להקיים, ואיך להיות זהה לא התי עשוי להתקיים, אילאל אים על-ידי הנתנת-לפיצול, אם אני נשבע שמהר אהב עיניך לשהו, הרי זה מפני שאני יודע שאפשר שלא יהיה כן, אפשר שזה ישתנה, אחרת, לא הייתי נשבע. זה מניח לפיכך, שאין יחיד. יחיד מוחות תצורה ארצית, יחסית, שבררית, חולפת, אך לא אינדיווידואלית, לא בלתי-ניתנת-לפיצול, את זאת הפסיכואנליזה הסברה לנו בעת-ובעת-אחת באמצעות, למשל, האדלפיציזיה - ניצד נוצר סובייקט לכאורה בלתי-ניתן-לפיצול, בעל שם פרטי, יחס לאב, יחס לאם; שם יש עצמי. זהו תצורה, צורה בעלת היסטוריה אבל בדיוק מאחר שישנה תצורה של אינדיווידואליזציה, זהו הוכחה לכך שאיננו בלתי-ניתנים-לפיצול. אם ישנה אינדיווידואציה, זה מפני שאנחנו ניתנים-לפיצול. אנו מנינים על עצמנו מפני נותנת-לפיצול, שמא הנפרוד; אנו מנינים על עצמנו דרך עצוב אינדיווידואציה, אבל זה תהליך בלתי-גמור המלי, שבו אדם מנסה לחזק את הסיבויקטיביות שלו, האנדיווידואליות שלו, תעצמי שליו, תהי כי קו, יש לי אותו שם, זה אני אשר... וכולי וכולי. אך כל המאמצים הללו, המהומים המאמצים הברתיים, מאפיי כונו, ייצוב מעמד, חיפוש אחר עמדת ומעמד, מוכיחים שביסודו של דבר, אין יחיד, יש ניתנת-לפיצול. לפיכך, הפסיכואנליזה מלמדת אותנו, בהיבט, מווחת לנו על תהליך האינדיווידואציה באמצעות ההפחותות שלה, הופחותות ומו לא, הופחותות של פרודי, הוצר הטוביקט, היחיד, אולם בנמוך שהיא מלמדת אותנו זאת, היא מלמדת שישנם כוחות של פיצול כנגדם... אחד מפיין, ניצד שאתו שאינו בר-פיצול בניי ללאקאן, נעוץ בכך שהוא סבור שיש אי-שם פשוט שאינו בר-פיצול, הוא אומר כי ההווה אינה ניתנת-לפיצול. ואם בתוכו "דווו/פקטור האמת"²⁰ תעמדת ביטון-שאלה את אי-הניתנות-לפיצול של ההווה, הרי זה מפני שאני סבור שאין אי-ניתנות-לפיצול. ושהכל תלוי בכך. אני יכול לפתח זאת עכשיו, אך הכל תלוי בכך שאין דבר שהינו בלתי-ניתן-לפיצול. כתוצאה מכך, אנו יוצרים את האינדיווידואליות, את החוצא של אי-הניתנות-לפיצול המכהנה יחיד, סובייקט, עצמי, מדינת, משפט, אומה, וכיוצא באלה.

כדיצפתל: מבה נשוב כעת לריון באברהם. הפרק על עקדת יצחק במתה המאות נפתח באמור, בתיאור פרוי מאור של רעידה, המעלה את מבנה הניסיון בסיאומטיים: ממדי תמון

16 פובת ביולוגי שאומץ על-ידי הפסיכואנליזה הגרמנית, תהילה ברוכן אימנו מתא שפיטלר (Spitteler) בשנת 1906, ואי אצל יוגו ופולרי, כדי לציין אב-טיפוס לא-טורע שטובייקט רוכש בלדותו, בעיקר דימוי של אב או אם, ומכוון את יחסיו התיאטיים.
17 J. Derrida "Le facteur de la verité" *La Carte Postale* (Paris, 1980)

על סוד; זו אחוזיות שהינה בסוד, שהינה סודית, ממוחזרת, כעת, ישנה גם אחוזיות לשמור על סוד. כאן צריך לא לדבר על כך, אני יודע שהייתי יכול לדבר עליו, אך צריך לא לדבר עליו. וזהו אחוזיות אחרת, להתייך בסוד, אחוזיות סודית לשמור על סוד.

כעת, הסוד, כשאני דן בו, ואני מרבה לדון בו כמות שאת יודעת, אינו אך ורק הסוד שאני שמור בראשי; אני יודע דבר-מה שאני רוצה לגלות. זה אינו אך ורק הסוד שאני [הוא], דהיינו, שאני יכול לחלוק עם אחר, הוא עובר ביני לביני, אני יכול לחלוק אחרת, אחוזיות שאני יכול לחלוק. מדובר במובן שלילי, אם ניתן לומר, סוד שאני נושא בתוכי, שאינו אני, שהינו גדול ממני, ואילו אין לי גישה בעצמי, ולא משום שאני רוצה לחושפו, אלא משום שאני יודע שיש סוד בתוכי, אך אני מכיר אותו. גם זה ניתן להתפרש במובן פסיכואנליטי; יש סוד, והפסיכואנליזה נערכת בעיקרון כדי לחסיד את הסוד הזה, לחסיד את ההתחקה וכו'. אך זה יכול גם ללכת בכיוונים רבים אחרים, ותיים למשל, אני משער שהנביאים נענו להשראת קול שלא היה שלהם, שהיה חוק מהם, ושחם נשאו, תרגמו, אך במידת-מה לא היו בעצמם בטוחים שפענתו אותו, שהיה שלי. לציטים קרובות אני אומר זאת על דרך המסתור או בשחוק משהו, כי בשיח שלי אני מעביר סוד גדול ממני, אילו אין לי גישה. אני יודע מי אני, מה מדובר אותי, ביסודי-של-דבר, מה אני רוצה לומר, ואני מדבר הרבה, אני אומר דברים, אנשים מקשיבים, וכמו שאני כותב באחד המקומות במלחמה, ²¹ הם מקשיבים, הם מבינים דברים, אך הסוד של הדברים הללו נשאר תבוני ממני. כמו סוכרנטוטי, המוביל משהו מבלי שיריע מהו, ובעבודה של הקונסטרוקציה יש את זה, יש תנועה כדי להביע, לומר, לכתוב משהו שמתויתם לסוד אילו אין לנו גישה לעולם, אין דת, אין לא-מודע, יש לא-מלום, והלא-כלום חתם, זה עדיין משהו, ריק אלוהים, אין דת, אין לא-מודע, יש לא-מלום, והלא-כלום חתם, זה עדיין משהו, ריק שסביבו אני דת, ריק שגורם לי לדבר על סוד ושאיני יודע כמי מדובר. איני יודע מדוע, מדוע אני נותן כמה, אני יודע.

ובכן, זו תשובתי לגל הראשון של דברייך. אשר לגל השני, הנוגע במלכותוליה של אברהם ובחוסר האונים שלו, אני סבור שזה מעניין מאוד, מעורר לא השבת על זה כך, עם המלה הזאת; בהתם לד-ערכיות שלי, אולי השדתי שהייתה לו דו-ערכיות כלפי בנו וכלפי אלוהים. הייבת להיות דו-ערכיות.

בדנמלה: גם כלפי אלוהים

ורידת: גם כלפי אלוהים. אם הוא רוא את אלוהים בה כמידה שהוא אותה, יש בכך משום דו-ערכיות, כלומר, ככלות הכול, אלוהים הוא המבקש ממני לעשות משהו כזה? אני יכול לאהוב אותו. אני יכול לאהוב אותו. אני צריך לציית לו, אבל אני יכול לאהוב משהו שאומר לי: לך תשחט את בך.

בדנמלה: איך אומר זאת במרק, לכן אני מתקשת.

21 *supra* note 18 Derrida.

ללדת יצחק. האם לא ניתן לדאוג לפיכך בקורבן בסוד? לחוסר האונים של האב מויתולוגי, בודמה לנביאים, בשל תחושת דלותו ואי-הזליתו למשימה שהוטלה עליו, משימה שהוא חש צפוי ואפרי לנכחתו, ואזי נעוץ, איריבתי, סודו של אברהם, סוד שהוא מסתיר מפני האל, סוד שנוחר לו גם לו עצמו, מסתיר מן האל ומעצמו את ספקותיו, את רצונו לחמוק מן הייעור, את המידה שבה הפך, בגלל מערבולת הדו-ערכיות הזאת, את האל לשופט פנימי ממור מאין כמותו, שממנו הוא ידא, אכן, ככל שהוא מסוגי יותר. אזי, "מתת המוות" ליצחק היא הפעלה של יצר המוות שלו עצמו, כוח בתוכו ומבקש להמתת, להמתת את גורלו, תביעה פנימית חזקה ממנו, שאינה קשורה לא בכוח חיצוני ולא בוקנתו?

ורידת: זהו סוג אחד של שאלה, מאתי שיש כמה שאמרת כעת, בעת-יבועונה-אות דברים שאני מכיר מצדד, ואזי דברים שהם קריאתך שלך, שלא הייתה מעודה שלי, והמעניינת אותי מאוד. אנסה אפוא.

המלה "רצחתי", אכן, השתלטה עלי תכופות, לא רק בסקסט זה, ולא רק כביטוי מוחיל ורעדה או אף מפפוצ'וקי, המדבר על מלמלזם – ישנה מסורת, בעיקר בנצרות, של חל ורעדה, ישנו ציטוט מ"כ"י²⁰ אך אני חושב לציטים קרובות על רעדה, על רעש, רצחתי-ארמת, לא רק רעדה גופי לגובה החלטה מבערת שעלי לטול, אי-האפשרות להרעיע, לרעור פפה, מקור, מאימה לא רק הרעדה שלי אפוא, אלא הרעדה של כל האדף, המטה, רצחתי-ארמה, לפנה אינו יודעים על מה להישען, זה המצב הטיפוסי, הייתי אומר, האב-טיפוסי, אף הארכיאולוגי, של הקונסטרוקציה. זה נתון דקונסטרוקציה. לפתח הסיודות מוקשים ואין יותר אקסיומות בטוחות אפוא, אין עוד קרקע בטוחה, אינו עוד בטוח, אני סבור שאנו חשלים בעצמו, חשלים כמו אדמה, כמו קרקע מכוננת, אינו עוד בטוח, אני סבור שאנו מתחילים לחשוב עם החיפוחות הזאת, עם החובבה הזאת, לפתח, אין כל ערובה, דבר אינו יציב, אך הניסיון הזה הוא תמיד ניסיון באחריות, מאחר שאכן, אם אדבר על השקט, יש קשר למה שאומרים פסוצ'וקה וקירקגור על הרעדה, הנעוץ בכך שתמיד אנו נוטלים אחזיות ברעדה. לו נטלתי אחזיות בנחת, ואני עושה מה שיש לעשות, אני יודע שזו חובתי, ממלא את חובתי ואיני רועד, זו אינה אחזיות. אני מבצע חובתי, שבניקה, אני עושה מה שצריך. אין אחזיות אמיתית שאינה נישלת ברעדה. צריך לדעת, אנו רועדים כשאנו מקבלים תכרעה, תוא אשר תוא. לעיתים זו תכרעה קלה, אך לעיתים זו תכרעה סוגית, עליו לרעוד. לפתח פתאום, הנגף רועד ומקרקע רועדת.

עניין זה, כמו שתוכרת, נוגע באופן סגולי בסוד או באחריות לסוד. מאחר שכל אחזיות במידת-מה, הינה סודית, כלומר, מפני שהיא יחידית, ייחודית בכל פעם: זה אני, לא האצלת את אחזיותי, תוא נוגעת בי, אני יחיד, אברהם, אני לבד, אני יכול לחלוק את זה עם איש, אינו חולקים אחריות. לפיכך, מה שעובר בתוכי במסיון האחריות הנו סודי, ואני יכול לבטאו. לכן אברהם אינו מדבר עם איש, לא עם אשתו, לא עם בנו. הוא אינו יכול לדבר על כך. האחריות שתוקה, משמע סודית, זה אינה עדיין האחריות לשמור

20 י'צדה אמתם עם תיל קיל'תה" (תהלים מה, ז).

באתר, ובאמצעות חליף כפול של הכללה וסוגנוילוגיה משמשה כתוצאה לחשוב את הניסיון. כך "שיוברת" של פול צ'לאן וכדי לחשוב את מורכבות רציון תיזה, פולת המעבר רושיון המעבר²², "פרוסופופיאה" של פול דה מאן ועל נסיון האבולו²³ ובמקרה שלפנינו, רציון "הקרקרה", כמות שהוא מעיבה על-ידי קרקרה. המונח תשען של הקרקרה, הקרקרה-צ'עמק המסוימת, תמורה על תמורה של התמורה המולחלת לפי אמות-המידה הנהוגות בסדר האתי, השופטות אותה בתור רצח, מוענקת אפ"כ על דרך ההפלה ונעשה לחנאי אפשרות לחשוב את כל המצבים שבהם אנו, איש ואשה, בוחרים, מצדיפים, מתחייבים לזכר-מה, ולא למשואו אחר; כולנו כבר המיד שם, ככל הרי המוריה שבעולם וכולי, אתה כותב. בהקשרים אחרים, כגון במסגה על הצדק והקונסטרוקציה או בשדה עם ז'אן לוק גנסי, "לאבול הטיב"²⁴, שב רציון הקרקרה, הפעם כדי לתאר מימד אחר בסריבטיביות המעורבות בבתנת סריבטיביות קונצורית, מתוץ לסוגיית האחריות הסגולית איפוא: "הויקה בין הקרקרה השורפת, ביסוד התרבות והמשפט שלנו, וכל הקניבילומים, בין וליאומי-שלידבר, בכל הניבוסים הסמליים או הלשוניים²⁵, בפרק שבא בעקבות הפרק על קרקור, הריזן בהקרבנה מקבל שוב מימד נוסף, רחוק מכל אחריות מוחלטת ואפילו מתפוש אחר הריגיה קיבוצית במונחים של רנה זיידר. הקרקרה מתוארת אי כפרקטיקה סדרית, שגורת, של תורה המשמנת כך את המנגוני הקרקור הטוב הכללי-הפוליטי-המשפטי שלה. היא נהגת בצורה זו כדרכים סבילות, משהיא מניחה למהות, או מקריבה באופן פעיל, ללא ערכאה או סמכות מוסרית אפיטטיבית שעשויה לשופטה, לא הרי הסריבטיביות השורפת או הקניבילת כהי הסריבטיביות המקריבה נוסח אברתם, וזו האחרונה, הכרוכה בהשענה עתה של ריגיה באחר, שונה בתכלית מהחליף הקרקרה בתורה המבקשת להנער, דרך הפעלת מנגוני הנגה ומוצקים, מכל אימפלמנטציה שלה במונח שווא מתיר או מחולקת. אך האם יש חוט או הריגיה ספקטורלי המקשר בין סוג אחר של הקרקרה לאחר? במילים אחרות, היש קשר בין הכללות הנכדלות של הקרקרות הללו, בין האנטיטיב לפומבי, בין הנופים התרבותיים השונים שבסדרום? מה אתה שומע, מקץ עשור, כדרכים שכתבת על אביר האמונה, כסולם מוטיקלי שונת מאור מהו שבו עסקת בתבונה של בנמיזן בין אלימות אחת לאלמות אחרת או לצדק אלוהי? איזו מביזן גרסות והקרקרה שאתה פורש מיטיבה לתאר את הסצנה הפוליטית בימינו?

דרידה: לפני הניעוי לשיאלה האחרונה ביחס לתבונה הפוליטית בת-זמננו, אם יכולת להשיב באופן חסכן ותמציתי, סלרופי, וייתי אומר סלרופי, אכן, קיים קשר בין כל הקרקרות הללו, שתבונת בנייתן, זו של אברתם, ואי הקרקרה הקונצורית/שורפת, כמות

22 J. Derrida *Schibboleth: pour Paul Celan* (Paris, 1986)
 23 J. Derrida *Mémoires: pour Paul de Man* (Paris, 1988)
 24 "Bating Well, or the Calculation of the Subject: an Interview with Jacques Derrida" *Who Comes after the Subject* (New York, E. Cadava, P. Connor, J.L. Nancy eds., 1991)
 25 Derrida, *supra* note 2, at p. 43

דרידה: לא, איני אומר זאת, אך ביחס לדו-ערכיות, גם אלה הן אמירות מסוג פסיכואנליטי, אני נוטה לומר שכל אתנה היא דו-ערכית.

בדינפתלי: כולל אתנה יחידית, מוחלשת?

דרידה: היה עליה לא להיות דו-ערכית, ומה שאחרים מכנים אתנה אלומים היתה אמורה להיות סתורה, אתנה סתורה-אינה אמורה להיות דו-ערכית. האם זה אפשרי? האם זה קיים? אפילו אצל המיסטיקנים המדוללים, הנוצריים בעיקר, אך העשויים להיות גם יהודים או מוסלמים, יש לנו רושם שהם גויסים כלפי אתנה אלומים סתורה, משמגע ללא דו-ערכיות. אך אם נמת את הסקסיים, אני בטוח שאנו עשויים למצוא בהם שברגע על צורה של איווי כדי להתאוות לאלוהים בדרך נשגבת וכולי, הניסיון בשגב, לוחר על צורה של איווי כדי להתאוות לאלוהים בדרך נשגבת וכולי, הניסיון בשגב, בעל-טבעיות, מהווה הקרבת עצמי. ואני יכול להקריב את עצמי בהפיק-לב, בפשטות, איני יכול להקריב את עצמי ללא דו-ערכיות. מכאן נובעת כל הדו-ערכיות התוצאת והניסיון של הדתות, הדת היהודית מליאה בריציות וכפשיעים; בדת הנוצרית ישנו מוח האלוהים פשישא, פשיט מאור, אם מותר לי לומר, בכל זאת... ריצוים את אלוהים וזה לא כבר תכיד בכך שאלה אינם בהכרח היהודים שרצחו את אלוהים. נישא רצח-הזאל, כל זה גם נגשלים כעת. ואפילו ויזי אלז והיודים... לא. הריצויו את האל להורג, השבו שאל בר-המתנה, וגם אם הוא קם לתחייה, ישנה דו-ערכיות.

לפיכך אני סבור שתהאטרוני, אפשר לומר הפרשנות של הצננה של אברתם מלונלי, חסר אונים, העוצר באוז מאחר שהוא חסר אונים, קליט עכור אנשים חסרי אונים; אנשים חסרי אונים/אונות מוכוץ המיני, וככו, הם נעשים פושעים. הם מציינים את אונותם בדרך פושעת אֶל נבון, כל זה מסמן איפוא דו-ערכיות, מלונכיות, חוסר אונים של אברתם - כן, זו ראייה מתקבלת על הדעת, שאני מוכן לקבל, זה אויל הסיד של אברתם... אבל איך, כשאמרו "אבינו המתולוגי", למה הכוונה?

בדינפתלי: זה היה במרכאות, אפשר לומר, אבינו...

דרידה: זה אינו רק אבי היהודים, אלא גם הנוצרים והמוסלמים. אבל מתולוגי...

בדינפתלי: אני יודעת שאינך אתה את המלה הזאת.

דרידה: זה מקשים אותי. את יודעת, בעניין בן זאב, יום אחד אבי שאל את בני פייז, שהיה אז ילד בן שבע או שמונה; האם אתה יודעת מהו התניין? ופייר משיב לי: ותי המיתולוגיה של היהודים. זה תוכיח לי.

בדינפתלי: בדין בעקדה אתה עורך מחוות דקונסטרוקטיביות, השבה בהקשרים רבים לאורך יצירתך, והנעוצה בארום הדקונסטרוקטיבי או במופע המלונכילי של ארום זה, מחוות שלפיה מונח אי מוטיב במחשבתו של הוגה או יוצר נעשה לשם עצם פריס וכללי

של הארמיה, הארמיה במונח זה הינה אכזרית, היא אהבת, מאחר שהיא רוצה ליטול את האור לתוכן, צמר, והיא אכזרית מאחר שהיא רוצה לחזק את דמו של האחר, *assort*, פירושו דם, מקיים את דמו של האחר, מוציא אתו לחורג, מאחבה, לפיכך, אני סבור, כל זה תובע כמובן תחומים רבים, זמן ממושך, אך אני סבור כי זו אותה לוגיקה, שכן זו אותה שאלתך, השוררת בין כל השיחים הללו על הקרקע. הם מצייתים ללוגיקה הזו, כפי שכתב להראות זאת יש לטות שית שנבצר מעמד לעורך בעת.

אשר לתמונה הפוליטית בת'ופנו, הזכר הראשון שיש לומר הוא שלתמונה מסיימת, להופעה מסיימת, לגרואט מסיימת בתמונה הנגיף-פוליטית, יש צורה של מלחמת דתות, העומות בין העמים הבאים בטרוניה זה כלפי זה, לפעשה, זה חל במידה רבה על ישראל ופלשתינה, שבו מתעמתים לא רק יהודים וערבים, אלא גם יהודים ונוצרים, נוצרים וערבים, ונוצרים בישראל כיום שייכים לשני הצדדים, הצד הפלשתיני והצד הישראלי, ואי זה המודיע המלחמה הישראלי-פלשתינית, שראית בלתי-נמירה, המלחמה אחרת רבות מיינו, אם-העולם השנייה, והמכרעת, על דרך מוכרעת-היתר, המלחמה שכוש מוביל נגד הטרוריסט כן, אני מנסה לומר שהמלחמה נגד הטרוריסט, המלחמה שבוס מוביל נגד הטרוריסט היא סלילי באורח שולט, היא מלחמת דתות, או אפילו חלק מרבות, כמו שנאמר. אך אי-אפשר להעלים מן העובדה שהטרוריסט השולט כיום בעולם, ולא רק בישראל, הוא טרוריסט בעל השאה אסלמית, יש הרבה מה לומר על הטרוריסט, עשיתי זאת במקום אחר מקודמת מבט שונה,²⁷ אני יכול להדגיש בעניין זה, בוחס לפינצני המתאבדות, אך מכל מקום, זה המבד הדתי הקיצע על דרך תכרעת-היתר את כל העימותים הפוליטיים העולמיים כיום, לא רק משום שארצות-הברית תומכת בישראל במידה רבה, זה מורכב, אך לבסוף, לא רק משום כן. אלא משום שארצות-הברית גמיכה, ובעלי-כריתו של בוש, אין לשבות, מקבלים השואה מסוג של פונדמנטליזם נוצרי. לא רק בשפה, אלא במציאות גופא, יותר על-ידי, עניין פרדוקסלי, פרדוקסלי לכאורה, הפונדמנטליסטים הנוצריים של הזמין הקיצוני בארצות-הברית הם תומכיה המובהקים של ישראל, עוד יותר או למצער כמו הקהילה היהודית האמריקאית. לפיכך כל זה משרש כמובן בהיסטוריה ארכאית מאד של אברהם, הללו הן שלוש הדתות האברמיות, הממשיכות להתעמת זו עם זה, שעה שיש כמובן פציפיסטים, אויקוניסטים, אפיפור האומי: אנתוני ארנס, בניו של אברהם, כולם אומים, אך התיסוריה של האחים-האייצים התלה עם התנ"ך, הללו הם אחים והתרגים זה את זה, תמיד תאיים הורגים זה את זה, רצח-אח הוא אפוא עצם הנדרת המלחמה, נמת עצמי, איכור עצמי לדעת, גם בכך יש משוה ממין התקרבת.

מובן שניתן לפרש כל זאת, בתנ"ך ובימינו אנו, בדרך מרקסיסטית מעודנת פחות או יותר, בתוך המבנים סופר-סטרוקטורליים כדי לתת דייווחסבון או להסמיר עצמך לדון

27 J. Derrida & I. Habermas *Le "concept" du 11 septembre: Dialogues à New York* (Paris, 2004) *avec Giovanna Borradori* הספר יצא לאור קודם-לכן בארצות-הברית תחת הכותרת: *A Time of Terror* (Chicago, 2003), ולאחרונה ראה אור בישראל, ראו ג'ינבה בוראדורי פיליטוריו בזמן טרוני: שיוות עם הכרמט וורידה (ר' ברנד הרגס ועוד, 2005).

שאני דן בה, בכל פעם שאני מדבר על החיות, לעיתים קרובות, בכל מקום אני מתנסח במצדדים של החשבה המקריבה.²⁶ ויש כיו במולוכוליה על כל צעיר ושעל, אצל היידגר, זה מניין אותי מאד, ככלות הכול, שאלת הקורבן מוכרית בכל מקום, ולדיעת, קיים קשר בין השאלה הקונגנית הנדולה של הקרבת יצחק ואיזי הקורבן הטורפות, יש קשר, לא תראיתי את הקשר; איני יכול להראותו בפשט, אך הוא קיים, ואנסה להגיד כמה, ולי באופן סכמטי.

בטרם אנסה מדבר על כך, אני מבקש לשוב במלה למשוני ששכחתי להזכיר קודם-לכן בנוגע למולוכוליה של אברהם, גם את רמת על הנגי וישמטאל, גם כאן צריך, יש הרבה מה לומר, יש כאן, כמורכב, גרעין בסיפור שבו נרשמים אשמה, אצל, מצפון רע, ולפיכך מעין דו-ערכיות ביחס לשדה, למשפחתו הלגיטימית, לרוע הלגיטימי; אנו יכולים לשער בסביבות שאברהם היה מודאג, חוד, אשם ביחס לסיפור זה, גידוש הנגי וישמטאל, על כל המוצאות ההיסטוריות והפוליטיות שאליהן נחזור בהמשך, מאחר שזה נמשך כיום, סיפור הנגי וישמטאל, זה על כל פנים מה שנידון כיום בישראל ובפלשתינה. אבל רציתי לשוב לעניין זה כדי לציין שהוא קשור כנראה במלונוליה או בהיפותזה זו על האשמה, על המצפון חרש של אברהם.

כעת על הקשר בין שתי הלוגיקות המקריבות, כשאני מדבר על החיות באופן כללי, ואני מדבר עליה הרבה כמות שאה יודעת, לדידי זו שאלה תשובה, וחס בין היצור החי האנושי ליצור החי החייתי, והעובדה שבני-האדם הורגים בעלי-חיים ואוכלים אותם – התיפותות של הינה שהם נוהגים כך לא רק משום שהם תקועים להלכונגים, לפרוטוריים, אלא ששמה בהם ערך של הקרבה. איני ניתן לנמק, אבל לעולם לא יוכלו לשכנעני שאינם צריכים לאכול בשר, ניתן להכיר אפוא כיום, גם דרך כתיב-מטבוחיים תעשייתיים ואנוני גידול מודרניים, פוסט-מודרניים, במוסד מקריב בתור יצור חי, וכולי וכולי, ובתקריבה הזאת אתה אוכל את האחר; אוכל את הצמח בתור חי, וכולי את האחר; במית את עצמך [מתאבד]; במית את היצור החי באכזריות, וכחוצאה מכך בעל מצפון רע, יש מצפון רע. אברהם אסר-כן לא רק היה מוכן להזאבל על בנו, ואצל כרוך באיפולו, באצל כמה שהחיב פורזי לתאר, אוכלים את המת, ניתן לומר על כך דברים למכביר. הקדשתי סמינולים רבים לנושא, אכילת האחר וכל תמונות הארוחת לאחר הקבורה בתרבויות שונות. אוכלים את המת, אוכלים מן המת, ובתמונה של סעודת הקודש בצורת, יש אומר: שתי, אכלי, לזכר, והלחם והיין הם גופו של ישו. זה קניבליות, לחם הקודש הוא קניבליות מקריב, ובכן, כל זה נעוץ בתקריבה של אברהם, לא רק משום שהיה מוכן להמית את בשרו שלו, את מה שהוא אוהב הכי בתוכו, בשרו, בשר מבשרו; אלא משום שבאשר אלוהים שולח מלאך, זה תאיל, סיפור תאיל, הללו הם תאילים, תתלתיפים, משמע יש תמיד תתלתיפים בתקריבה של אברהם, בתקריבה הטורפות, אני מתלתיפים משוה במשוח, מישוח, אתה עצמך, ובאתכה, מאחר שבאתכה עסקיני, זוהי נקודת-המוצא שלינה, כשאתה, תולמים גם לאכול את האחר, זה ביטוי רוחני, לנשיך היתר רוצה לאכול אותך, אם שאומרת לילדה, הייתי רוצה לאכול אותך, כל זה כרוך באותה לוגיקה מקריבה וברילנית

26 J. Derrida "L'animal que donc je suis (à suivre)" *L'animal autobiographique: Amour de Jacques Derrida* (Paris, 1999)

אותו לפני מה שמסיר ממנו, וגם אם הוא מצר על כך ומפציר בשומר, הרי שכמו גופו, בתהמסרותו עד מוות, הוא קרב, כמעט בוגד במהות החוק. במסדרו על "לפני החוק" אתה מצטט את מה שאתה מכנה הדיג' הוליגויזי ביותר בפיפולי: "לכסוף ראיתו נחלשת שוב אין הוא יודע אם באמת מחשיך סביבו או רק עיניו הן שמתעצמות בו. אבל עכשיו אין ספק שהוא רואה באפלידת כפיין זוהר המפציע בעד פתח החוק ואינו כבה."²⁹ בגלגאס אתה מתאר את הפרספקטיבה ההגליאנית המבטקת את ההזדהות, את הפגיעה והריקה של הדיגי והזוהר, אך דומה שלעבר פיגורדה זו ממש כמו לעבר לוע פעור, והקונטסטרוקציה מבקשת, רמזה על כך לא ככה, להוליך את השיח, לרבות המסקלטיבי: "פאטוריו הוויולונות אין כלום. מכאן ההפתעה התמימה של לא-יהודי כשהוא פותח, כשמבניחים לו לפתוח, או כשהוא מחלי את ארון הקודש, כשהוא נכנס למגורים או למקדש, ושלאחר הקפות ריסואליות רבות כל-כך כדי לגשת למרכז הסדר, הוא אינו מגלה מאום – רק מאום. אין מרכז, אין לב, הול ריק, ויקי."³⁰

אם לשוב לסוגיה שהעלינו קודם-לכן, הנגיחה בסדר האתי ובסדר הדתי – והקישו שאתה מוצא ככלות הכול בעקבות קריאה בלויגס ובקורקנור להבהיך תדות בניגהם – נובעת מכך שאנבה מהחלשת ואחריות מהחלשת מהחלשת את שמירת הסדר כסוד ואינו יכולות להזיז כל מעבר לאקט, קל וחומר לא לאקט הטרור המקדיב. הסכנה האחרת-דתית, לנוכח אופוזיציה המקרבה שאתה מציג, קשורה איפוא בשתי צמדות: זו המעניקה בתמימות או באיזולת או בנובולטימיות נעמד טבעי לשיח משפטי שאינו קולנוגוציה גם אם המרותה ולא שרידותית, מצד אחד, וזו שמצד אחר תופסת את זימד הסדר אך מיתירת לפענות, להופכו לשקוף. מה שנשאר עם זאת כחידה, שאתה מוצא אומנם אצל לויגס, אבל שלדעתי עולה גם ביחס להגותו, נעוץ במעבר, בדרך שבה אתה מדמיין ומתאר את המעבר מן הרצף ההליגויזי, המגולי והפריטי כל-כך, למשל ב"לפני החוק", מול הולק הפעור, רגז אינטימי, נזיף וא-דוברתי במהותו, למח שאתה מכיר בנוצצות ככלליות החוק, התקשורת שהוא מניח והתביע, הדרכור, ההנבה, מהן הדיד'והחשבון, המבקש כל העת לצמצם את ההטרודיגי, את המרחק, כדי לשרת, להזיז יעיל, לתפקד.

דרידה: כדי להשיב באופן שאינו ארוך מדי, אומר בראש ובראשונה כי בדוגמות של הטקסטיים שהעלתי, על הגל או על קפאץ, בצורה מסוימת איני חותם: כלומר, אני מתעניין בשוהים, זה של הגל למשל, אני מניח להביץ, לטעון וכולי, אך איני בצידי של הגל כשהוא אומר, מפרש את המונח קודש הקודשים ההודי וכולי וכולי. אני מתעניין במה שהגל טוען, אך אין זאת אומרת שאני חושב כמותו. גזרה שווה ל"לפני החוק" מאת קפאץ. זה מעניין אותי מאוד. תמונה זו עשירה ומאלפת מאוד לפירושה, אך לדידי מדובר בטקסט שיש לפרשו.

אחר הדברים האלה, מה שמעניין אותי בשני המקרים, שאינם היינו תר, אך שיש בניגהם אנלוגיה מסוימת, הוא שדוהס לחוק, למקור החוק, שיש להבחין מן החוקים – אנתו יודעים מה הם החוקים, עשרת הדברות, הללו הם חוקים, לא תרצת, לא משקך

29 פ. קפאץ "לפני החוק" רופא כפרי נא) המרכז תוגמה, 2000 (2000).
30 Derrida, *supra* note 1, at p. 59.

בדברים האנפסוד'סטרוקטורולויים, דהיינו כוחות כלכליים, יחסי קניין, יחסי עוצמה, שודרה, ביסודו של דבר, אינה לנגיהם אלא אליבי או כמו פמיש מיוגולוגי, רטוריקה ותו לא. אם נשוב לדוגמה של ישראל, ברי שיש הרבה מה לומר על כך שלמרות הכל, אין אלה האורולוקטיים ההתיים ביותר שהינם או שהיו מלכתחילה הצויגים ביותר, הלאומיים ביותר? ברי גם שמגוקדות-המבט של הדת – הפוליטיליה הצויגים ביותר, הלאומיים הישראלי מנוגה כמו שלטון של מדינה מודרנית, ללא זיקות דתיות יסודניות, הגם שמבנה מדינת ישראל דתי, דהיינו שלא משנה איזה יהודי ברתבי העולם יכול לבוא לישראל ולקבל הכרה בארץ ישראל, למושלי, אנתנו בין אברהם ואליפוס, האבות המתחלוציים... המקיישי, שאנו מכנים אברהם, למושלי, אנתנו בין הדתי לפוליטי או פוליטיסטי, היתאולוגי-פוליטי, היתאולוגי והאם ניתן לתרגם את האחר לאחר? זה סיפור שהאב הגדול פרויד²⁸ טיפל בו בעצמו, ניסה לטפל בו בעצמו. מה שהוא ניסה לעשות היה אומנם לתרגם, לומר יחדיו [*difficile* *ensemble*] את משה, פרשנות של המונותאזים היהודי, ואז, על בסיס או עם סכמה של המיתולוגיה היוונית, עם מצרים באמצעי... מצרים המדי באמצעי, תמלי, גם כיום עודנה באמצעי, מלרים, בטביבת ישראל, הארץ והחידה השדויה צפה בשלום, שעשתה עמה שלום, שלום דו-משמעי, על כך יהיה הרבה מה לומר.

ב'רנפמלי: "לפני החוק" מתאר את הסיטואציה האמריקנית בקווי מתאר חזים עיר יוטר, עוד יוטר מצויינים, כמו בהפשטה, הוא מאפשר לנו להתבונן מקרוב בטענה מדרדוקולית לכאורה שאתה מעלה שלפיה צעם התהמטרודות לאמת עם החוק, כלומר לא זו תקשורה באחריות המוחלטות, הינה סינגולריות. חלק מפרטי המונח האמריקני שבים אצל קפאץ, תחת זה המוריה, דוד-לא-דודך, שממה לא-מאוכלסת. איש הפטר עושה את הליך לך" שלו בממדק-בית, במשפחה, מריגוש ומהקשר, כמו מוותר על כל מה שעשוי לכבול אותו לעולם התרבותי, התמונה הקדים-מקורית הינה סגפנית. האישי ה"שמיטי" היה ההליך כך אל הזוק אינו מתפש להצדיק את מהלכו, את השיבה חסרת המעש שלו. הוא מכריז על תכלית מסעו לפני השימור ומבקש רשות להיכנס לחוק קודש לזמן או לתמלי, אין הוא יודע, והסיפור הקצר, המתוארך על פני שנים, הוא סיפור התנוכות חסידיה שלו לפני מסתוריו החוקי אלמותו, או לפני חסור האינטימי שלו עצמו. שלא כמקרה של אברהם, לא נשמע כאן כל ציווי. מלה חוק אינה נאמרת. איש הכפר קרוב אולי יותר לגוסס המולמלמית של הצקדה, שעליה עמדת קורס-לכן, שקליפה אברהם חלם חלום ופרשו כך, ואין זה ברור איפוא אם תחת או המציא או הריגם אברהם התגלכי, בעיני הקורא, קרוב יותר לגיבור המרטי בכך שהוא חושב שהוא מבין, לא את פשר הציווי, אלא את תוכנו, את מה שיש לעשות, את מה שהוא רוצה כביכול שיעשה. קולו המלתי-נתפס של הגל נעשה קול המצוה על פעולה מוחשית, ובמובן זה אברהם המבין מועיל אולי בריצון האחריות המוחלטות. איש הכפר, לעומתו, אינו מתיימר להבין דבר. הוא הבורות הסיודית של כל

28 דרידה משחק כאן עם המלה *grand père* המורה בהקשר זה על אב גדול, דגול או רב-השפעה, אבל כמובן גם בפשוטה, על חסב חספר הגלויה למיל דיון רחב בשאלת המעמד של הספקולציה הפרודידיאנית או הפסיכואנליטית דרך תחזקות אחר סיפור חסב תכלית אחר המשתק הנודע של כבור נברוי, ארנסט, "פרודידידה".

דרידה: איש בן קצרה לשאלה קשה זו שבה, על כל פנים, דנית רבות. הנצח היא שצד השלישי, המציין עבור ליניס את הצדק במונח של משפט – הוא אינו מובין בין צדק לחוק – הגד השלישי הוא המוסר, המשפט, הפוליטיקה, ההשוואה, משפט מה שרשם במידת מה את האחר או את עצמי כמו האחר במערכת רציונלית של השוואה. ועד השוויון הדמוקרטי מניח השוואה, מניח איפוא את השלישי, הפוליטיקה מניחה צד שלישי, מה שתופר עם זאת את הפקמה למורכבת יותר נעוץ בכך שצד השלישי אינו מישת שבה אחרי המזל או מתוך מזל; השלישי הוא כבר בתוך המזל, השלישי נמצא כבר במקום, בפנים-אלפנים, ליניס אינו אומר זאת באופן זה. השלישי הוא קדם-מקורי במידת-מה. משאני מוכר, למשל, ממצן לאחר, הוך שאני מכיר בכך שהאחר אינו נגיש, שרונצנצנטי, אני מקווה שאני מוכן עם זאת, ואני משתמש בשפה: משאני מדבר לאחר, יש צד שלישי. גם אם אני מתיחלים להיות לך, השלישי נמצא שם. הדבור הוא השלישי, השפה היא השלישי. הטוציאליזם הוא השלישי, לפיכך, השלישי אינו דבר אחר מאשר השניים, מאשר השניות. פירוש של דבר שהשאלה הפוליטית מוסדת אינה מניחה או הצינונית, היא כבר ויתר הוא כבר פוליטי במונח מוסים. כיצד אמכן לנהוג כרי להכיר בעת-זמננו-אחתי בכך שהיתר הוא כבר פוליטי, שהצד השלישי כבר שם, ועם זאת לשמור על יחס טורי בין שניים? אנהו לכך בעולם, במידת-מה, כדי לכבר את האחר, את סגוליות האחר, צריך שנהיה לבר בעולם זו חובה, דרך ודרך האחר, כיצד ליישב בין חובה זו, של המזל, של המנסי-אלפנים, לבין החובה האחרת, שגם היא מצווה, השלישי, לכבר את השפה, לכבר את האחר לפי החוקים האתיים וכולי. זו האחריות, המחייבת שוב פעם משא-ומתן בין הציווי של השניים לבין הציווי של השלושה, אם אפשר לומר. יש למצוא אריאומטיקה אחרת, וזה מומצא בכל רגע. אין כללים, אין טכניקה לכך. זו האחריות, צריך ככל פעם להמציא את מה שהינו הצורך ביותר בין שניים לבין השלושה, בין היחס הנוגי לבין הפוליטיקה, השלישי.

ברנפתלי: אנהו מניעים לשאלה האחרונה.

ל"א, נאמרת איני יודע למה / אני מצוץ לך קדי: זה מצוץ / אחי: אתם אומרים שגם אחרים / אבל כיצד קפצת עלי, מצאתי / או אי קרה אחי מצבות קזאת / מפה היא עשיתי, מאין קאה – / מי זה קפיר לני / טפש כזה עושה אחי / עד שקפצת אני יודע מי אני. במילים אלה נפתח המחזה הסטור מורציה. פתיחה שגם היא כמו היצירה, אינה עולה שוב במחזה כענין לעצנת בו, ואף-על-פי-כן צובעת את כולו, שכן איש מוכן תודיע בסביבתו של אנוני, תחלצים לפישי באונוני את סבלו, אינו קרב לפשרו, ותודיע שקרב, ותודיע שנוגע בסוד צעובו, תנגע בצורה נהלכת בלא נגעי, בדברי, הוא אויבו בנפש, שונאו בנפש, האחר הנמור שלי, שייחוקי ותוא חש יכול או רשאי או אף חייב לעשות כן, משום שלדודו, תכרתי שבה הוא חי, ואנוניו כחמיצותה, מאימת על חזרתי שלי. שייקספיר מתכ כן את כל היסודות שנגענו בהם בצורה חסרת חמיצים, שאמלת האמנה המולדת, ההקבה, המשפט והחסד, ובהרחבה הכלכלה, ³¹ ההסוואה, הקרנבל

וכולי – אך החוק, כלומר העוברת שהחוקים תלוי הם בחוקים, שיש ציווי, שיש איתה חייב או צריך, מקור ה"צריך" הזה צריך להישאר, נשאר וצריך להישאר בהיגיונריות וריק מצד אחר, עליו להזוהר בלתי-מוכרע וריק, ומצד אחר, אנו חובעים גם שמהיה ישות [une personne], משהו האומר, אלהים, אנו קוראים "אלהים" ל"מי" שאומר "צריך", אך בעת-זמננו-אחתי, על ה"מי" הזה להיות בלתי-מוכרע, בלומי ישות, אלהים הוא גם שם של ישות, כדי שתחוק יהיה החוק, חוץ מזה, בלתי-מוכרע ובלתי-נגיש במקורו. אינו יודעים מניח הוא בא ניחן, למשל, לתח דוגמה דרך אומר סקסטר של היצגו על החזירה המוסרית, מה שמכונה החזירה המוסרית, בהזויה וזמן. הוא טוען כי בתודעה המוסרית תצווי, החוק איפוא, הוא אינו אומר חוק, אלא ציווי, בא, צונח עלי ממשל, אך אינו מניע מן החוץ של מישתו. אינו מניע מאיש. זה בתוכי מעלי. ולפיכך אין מקור, אינו יודעים מיהו הבורא או המתבר של החוק, האחראי לחוק, וזה נוטל חלק בעצם מהות החוק. אינו יודעים מניין הוא, אינו צריכים לדעת מניין הוא צריך, אנו יודעים שצריך, ש"צריך" זה מיוחס לאחר. אך בדיוק, מאחר שאחר זה קובע את החוק, האחר מהמורדנו הוא אחר בלתי-נגיש, דהיינו אחר לחלוטין, ואני יכול אפוא לדעת מי הוא האחר. לפיכך, אי-הנגישות בלב הציווי, בקודש הקודשים או מעבר לרלת, אי-הנגישות של החוק היא מהות החוק. מפני שאינו נגיש, אינו יודעים – צריך. וניתן לכוון הקבלה בין אי-הנגישות לבין אחרות, מאחר שמה שהינו אחר לחלוטין הוא בלתי-נגיש מעצם הדרות. לגשת פירושו תמיד לנכס את האחר, כלומר, להזדהות עמו. אינו יכולים להזדהות. זוהי הטרנסצנדנציה המוחלטת. הטרנסצנדנציה המוחלטת הינה ריקה, מכן האיטור על הצלם ביחודו. לו היה צלם, לו היכרתי את אלהים בישו, באיקון, הייתי מתחיל לנכסו. איני יכול, מאחר שאלהים אינו נראה, אינו נגיש, טרנסצנדנטי לחלוטין, החוק איפוא – כרי תמיד לבקש שמהיה את היצויות, ואני ישנו שמיר שומר האומר לך "לא", אך ככלות הכול, "הנכסה הוא נועדת רק לך", היא ממצנת, מכל מקום, אלך באופן אישי. זה חוק בלתי-נגיש, בלתי-מוכרע, אך ניתן לתרגם את לאברתם – אלהים ממצן עצמו לך. זו אינה חובה כללית; זו אינה אחיקה כללית. זו אינה אחיקה במונח של מערכת נורמות, עריכים, כללים; לא, זה ציווי יחיד שמישהו ניתן למישתי. שמישהו אחר ניתן למישתי אחר. זה לפיכך יחס בין שני אחרים, שתי אחריות, התפדת מוחלטת, אי-הנגישות מוחלטת. הפדת, הפריעה מוחלטת. ניתן לחאר זאת במונח מנבה אווורסלי. והסם לאחר, יחא יחס אהבה, שונאה או אדישות, מניח הפריעה, תחם מוחלטת. גם בקרבה המוחלטת, הארוטית למשל, יש הפדת מוחלטת, טרנסצנדנציה אינסופית, ככלות הכול, ליניס מוסס זאת היטב, יש טרנסצנדנציה אינסופית של האחר. ולכן, האחר לדידי נשאר לדידי לא נודע, בלתי-נגיש, וזה תחנאי לאיווי, לאהבה, לכל מה שאנו מדברים עליו, להקרבה וכולי.

איני יודע אם עניתי על כל שאלותיך.

ברנפתלי: ישנה שאלה נוספת, לנכסה דברים שכתבת על ליניס בנוגע למעבר מן היחס הסגולי של פנים-אל-פנים לצד שלישי. גם אצלך, דומה שיש משהו אינסופי מאח, דתי מאד, פרישי, אסקטי, ביחס לחוק, להזדהות של החוק, ומצד אחר, ארובה, מהלך פוליטי. אני שואלת על התחבור [אדיטיקולציה] בין השניים.

גא תלונה קרה רוקים/ כי מיהו תרדד אשר ית/ לוקמו המקבת עקרה/ כדי שתגוב פרי
 פשו לזונת? / אלא תלונה רק לאונב, שאם / ארבע כפו וכל לזיבצ את/ הקנס מקנו קציות
 פנים" (מערבה ראשונה, תמונה ג, "אנא", אמור אנחנו לבאמני, "אל תצטער כי אם
 על תרדד/ אשר ארבע לה, והוא - לא צר ל/ על שיהא פורע את חזקה/ כי אם יצמיק
 תרדדו/ לזונה - / אפציע אותו מני כפל לבי". (מערבה רביעית, תמונה א),³⁵ המסכות
 תרדדו-רבות-תרבות, שבעטיו, מן שוש עצמו קורבן תובע את קורבנו, הוא איפוא רק
 רובד אחד בעצמות הרב-קולי המתרחש במחנה, והמניע לשיאו במערבה הרביעית, בתמונה
 המשפט, באופן פרוסקלי, המשפט רק מצעים את הרשעיות הנכונה לא רק לחך המושג
 חק, אלא גם לרעיון החדש או הצדק. פורציה מצליחה אומנם לשלוח יד שתצטרך את
 החקובה, אך אנה מסלקה, לרעתי, את המשפט בתוך צמדה אוניוורסלית של רחמים או
 מחילה: "תפת הארצי זונה זו לכהו של אל עילון, בעת בתיקו רחמים את המשפט, לכן,
 אם משפט אמה תופע, יהודי, נכוד כי בדרך המשפט איש פאתנו לא יזכה לישועה".
 המשפט מתגלגל בצורה מופרכת ו-אי-סבירה, כאשר שילוק, התובע, נעשה למנו על עצמו
 מפני אנחנו, המתבע המקורי, אבל תרדדו זו מעקרונותיו, תחליכו, של המשפט הרגיל,
 בשם אהבה אינפורמטי, מתגלה כמעשה אלים לא נחמה, שאין בסיומו חקוים של המחנה
 משום המתקן שלו. כדי להציע את ההתנגדות בין המחנות המולחלות של הירדנים,
 שייקספיר עוצם קורקו לשית הכלכלי, שעה של צד מאלץ את האל-כלכלי של האחר
 להפוך למושא לחלפון, ומחוק כך את נוכחו, מבני. כך נודמת אפילו ג'סיקה, בתו של
 שילוק, ביחס לרכישו היותו של אביה, וכך לרעיונו, אמה הפנוחה. בסופו של דבר,
 דומה שאף אחד מן הגבורים אינו מגיע לאינפורמטי פנימית כולם ממרכסיים בבלי דעת
 עם עצמם, חסרי אמונה, ללא אלהים, ללא דו כלבם, השאלה של אנחנו נשארת תלויה
 ועומדת, שאלת מצב-החיות

האם האהבה המחוללת בכלכלה הירדנית או בכלכלה המקדיבה שאתה מתאר אינה
 רק תובעת או גובה דיר-כריות, שנאה-אהבה, ביחס לסדר האתי, אלא גם את מה שעולה
 כאן אצל שייקספיר, דהיינו חוסר אפשרות לסבול, קל וחומר להכיל, את המחלשות של
 האחר, אף את עצם הצורך של האחר במחלשות? כמו התקיימו בד בכך אהבה מחוללת
 לאחר לגמרי ושנאה מחוללת לאחר לגמרי, שהינו עוד יותר אחר, ואולי בתוך כך או משום
 כך עוד יותר אינפורמטי, עוד יותר מעורר חרדה, האם ההצעה שהעלית לראות בדברה
 של פורציה הפעלה של הריאליטיקה ההגלית במותו רחמים או מחילה (בתרגום
 לצרפתית) מוצאת, למרות זאת, במשפט נציחה מינושו של עקרון האהבה הנצחי?³⁶

דרידה: אתקשה לומר כאן משהו אחר ממה שאני מנסה לומר בסקס בנוגע לזונת
 יר-ונומי" או לא, אולי אני חוזר על עצמי כאן. מה שהינו חריג במחנה הנה הוא
 שייקספיר בעת-זמנה-אחת מבין מביא בחשבון את המלחמה האינפורמטי, ולפיכך אי-
 ניתנות-לצמצום של הנצרות והיהדות זו לזו, המהות אויבות בנפש, בלתי-ניתנות-

35 שם, בע' 57, 126.
 36 ראו לעל הערה 4.

והמחנה,³² כורכות הפעם שני עולמות דתיים-תרבותיים נבדלים, יהודי ונוצרי, כשכל
 עולם, לא זו בלבד שאינו מטוגל להכיל את האחר, דוחה אותו בנפש ובגוף, או למצער
 תובע ממנו המחנה והשמעות גמורה. שייקספיר, יתר על-כן, עורך דרמטיזציה של יצמות
 השורר לא בין אמריות פרטיות ומחוללת לבין אמריות כללית בנפשם של הגבורים
 המרכיבים, אלא בין המחוללות של כל אחד מהם, משל היינו עדים לעצמות בין סודו של
 אברהם לבין סודה של שרה או סודו של יצחק.

מדוע איפוא אין אנחנו יכול להבין את עצובנו האורית המשמעותי מיי את השתה
 הזאת, בכי סאלריני,³³ מחזות גם פצורה של מכל, ירדיו המתגייסים לסייע לו לכאורה
 בפענוח מלחמה ותו לא, ובאמני, שיצטרף עוד מעט קט למערבה, אמה: "זוג רוקים שליו
 קתי גצקק קתי גליהם ל/ רוקים מדיעו? דמותו החוזרת של אנחנו מקבלת צבע
 לאורה בשני מצבים קוטיבים: עם באמני ועם שילוק, עם אהוב המחולל ושנאו המחולל.
 והאם יש קשר בין המלכותיות הלא-מודעת שהיא מתלונן עליה לקושבויות רגשית וזו כולם
 אי-יכולתו להבין את אהבתו המלכותית לבאמני קשורה בכך שאינו יכול להבין או
 לקרוב לשיילוק, שבשני המקרים נפער מרחק בינו לבין האחר שבתוכו מה נותן
 שייקספיר לשמוע דוד הכלכל או האל-כלכלה של האהבה המחוללת, אך גם של השנאה
 המחוללת, שתחת באותו שוב, ללא רחמים, הוא מקפיד שהלינגה של ההקדחה וזו
 של הכלכלה משותנה ותתגשנה, תכתמנה זו את זו. שילוק המבין בחושיו, כשם
 שיונאים לבלד יכרלים להבין ממש, מבלי ממש להבין, את עומקה של אהבתו של אנחנו
 לבאמני, אהבה עד מוות, את חוסר האונים שביסודה, ירדיו ממנו את הישרת הכשי: "אם
 אָתָפס אהמו/ רק פעם בקדחת תרפה שילו, הן אָפסם תיטב את השנא/ המקבונת
 שָפָלִי עָלָי." (מערבה ראשונה, תמונה ג, "אני יכיל, וגם אני רוקה/ לתת לה קפה
 אָתָר לְמִשְׁפָּט הוּו גַּד אָנְשׁוֹנִי, שָלֵא נִבִיא לִי דָוִד בְּלִשְׁתָּ, כְּלָבִד תִּמְשַׁקְמָה רַחֲמֵי־עֹב
 אָשֵׁר אָנִי דֹכֵשׁ לִי לְבִי". (מערבה רביעית, תמונה א),³⁴ הרעיון להמתנות עם האויב
 להגשמות, שאינו מקבל כאן כל ביטוי מפורש, נתפס על-ידי תרדדו (אנחנו) אולי
 (שילוק), המשחק לתוך הגיינו המלכותי האינפורמטי של האהבה שילכותי (אנחנו) אולי
 אפילו לצרכיו: אויב המתפס איפוא את הכס הרכה של האהבה, את היערה שלו, ומותר
 כך את האהבה השוק יותר, נסער יותר, היאך דווקא, מכולם, אויבו בנפש הוא המוחה
 והיראה לנפשו: "אני נכיון שוב... לירק וגם לקעס קה/ ואם תלונה לי קפה כפל זאת/ אל

תָפָם, וְקָה/ מוֹיִרִד אֶת שַׁעַר הַרְבִּיב שְׁלֵנו/ כָּאִן בְּנֻצָּה", (מערבה ראשונה, תמונה ג,
 שייקספיר, ל/ את השקר/ אל התוכה על השקר שיל/ נדרתי בשנבועה/ שפועו/ ל/ את
 השקר", (מערבה רביעית, תמונה ג, "וגם גשפועי/ קצושת יום שבת שיל/ לזלות
 את הפנעו ל/ בשקר", (מערבה רביעית, תמונה א), שייקספיר, לעל הערה 4, בע' 53, 109,
 113.

32 "קו פסוקו? ...אין צדף לשפס לחלונות/ וליא לחקע את ראשו לחלוב/ לראות
 כסילים נוצרים צבועי פרוצוה". (מערבה רביעית, תמונה ג, "אני אָתָר, אָתָר, אָתָר
 וליא אָתָר לל אָתָר", (מערבה ראשונה, תמונה ג, שם, בע' 53, 73.
 33 "דמיונה נקרה על תאקאנוסו/ אָתָרָה שֵׁם פִּתְמִתְלִי", (מערבה ראשונה, תמונה א),
 שם, בע' 41.
 34 שם, בע' 53, 116.

נוצרי. הם שרירים בעיצומו של משא-ומתן, בעיצומה של התבלה, הירכרות כלכלית. הם שרירים בעיצומו של מסחר, יהודים ונוצרים סתוים. עם האחר. איז האחר הוא אחר, וכך כבר עליל לנסון, ובעצם הרכישה הזאת אפילו אנטוניו, למרות הכל, חש אשמה, וחש גם שהוא בצידי של שייקוף. הוא חש עצמו יהודי, מפני, וכל זה מהווה סענה של אצל ומלכותיות, שייקוף גם הוא מלכותי במובן-מה. איני אומר שבאמת אופן, אבל חזקה עליו שגם הוא מלכותי.

קודם-לכן בשאלהך היברת על מלכותיה מסוימת של הרקונסטרוקציה, כן, יש ריגוש מלכותי ברקונסטרוקציה. אני שב וחוזר על כך שהרקונסטרוקציה מהווה אישים האומר "כן, כן", אך כדי לומר "כן, כן" – אומרים "כן" כמענה ל"לא", כמענה לשלילי. אני אומר "כן, כן" ורק" כנגד המלכותיות, כנגד האובדן, כנגד הפילוסופיה של המחסור, של השליליות, של האבל וכולי. אם כן, יש אצל ברקונסטרוקציה, כמובן, ווחי מתחבה אלה, ובר-כמון יש משהו כנגד האבל, יש שיה כנגד האבל, כנגד המלכותיות, השניים קיימים. ישנם אנחנו ושייקוף. יש מן היהודי ופן הנוצרי, ויש נוסף על כך ערבי, מוסלמי. כן, הרקונסטרוקציה היא, מצד אחד, ספור/היסטוריה בין האחים והבנים של אברהם, וספור/היסטוריה זה, הרקונסטרוקציה, נוגע בהצח"ח בין האחים והבנים של אברהם; ואז, מצד אחר, נוגע ביהר העולם שאינו אברהמי, שאינו נוצרי או יהודי או מוסלמי. והמחווה, שהחווה מחד, את רוב אוכלוסיית העולם, סינים, הודים וכולי. מה שמתחלל בין הדתות האברהמיות הוא הוכחה מתוך לעולם: התכונה אנה אברהמית, התכונה היא הדיכוטומית האברהמית של שלוש הדתות, ואזי ביהר למה שילד יום, לעולם, שבו אולי, אולי, הדתות האברהמיות לא השליטה עוד, וכשאי מדבר על גלובל-לטינוציאה, הגלובליזציה בתור ניצור, אני סבור שאכן החוקים הבינלאומיים הם נוצריים, יהודי-נוצריים – וזהו דרך לומר שהגלובל-לטינוציאה, היא בד בבד המתשטות וצמצום, וכי אולי העולם, משיעבור גלובליזציה נוספת, לא יהיה יותר בר-גלובל-לטינוציאה, ולפיכך גם לא בר-אברמית. ימים יגידו. אלא אם מה שילד יום הוא עדיין אברהם. איני מוציא אפשרות זו. אפשר שההיסטוריה של אברהם תאריך ימים. לא רק אברהם והיהודי, אברהם הנוצרי או המוסלמי. לתבא.

2004, 10 במרץ, *Ris oranges*

לצמצום – והחזרות המלומדת באות משני הצדדים, מצידו של אנטוניו ומצידו של שייקוף. זה כמו זה הוא איוב מורלט, עד מוות – וכי-כמוז הפוליטיקה והכלכלה הופכות את הספקמה למורכבת. מאחר שזיחוס לאיוב אינו אך ורק יחס של הוצאה להורג והדחה, אלא גם של רכישה, זאת אומרת, למשל, מן הצד הנוצרי, כגאום של פורציה, מדובר תחילה בריגום המחילה במובנה הנוצרי. המחילה האלוהית, מעבר לצדק האנושי, אף המלכותי, משמע בהנהגה, בהראיה כי הנצרות היא מעל ליהדות, תחזות מצייה בעד הצדק באופן קלסי, הוזהרים הם הצדקים. גיחא, הם אינם אוהבים; הם אינם בתוך האהבה, הם בתוך הצדק. אם לשוב לנושא שלנו, הנוצרים, בתורם, הם בתוך האהבה. פורציה אומרת אפוא: *mercy seasons justice*... המחילה הופכת את הצדק לרך יותר ואהיב יותר ומתן יותר ופחות אכזרי. הצדק הוא אכזרי; המחילה, נחפך הוא, מרובכת ונוסף על כך, אוהבת, לכאורה, אי, היא מנגיחה בין הנצרות ליהדות, והיא ממקמת את הנצרות ממעל. אך בעת-יבועונה-אחת זוהי תחבולה תיאולוגית-פוליטית, כדי להניע את שייקוף, בראש ובראשונה, להכניע, אבל גם, לבסוף, כדי להמיר את דתו, שייקוף יומר לנצרות. הוא נדרן להיות... לפיכך המחזה הוכרז לעיתים קרובות כאנטישמי – הוא מחזה שבו שייקוף מאבד הכל בבת אחת. מאחר שמפיעים לו עסקה בלתי-אפשרית, סיפור ליטרת הבשר וכולי. הוא אינו יכול, הוא אינו יכול להשיב את כספו שבו הוא דבק; הוא יהודי מאמין, לעיתים קרובות הוא מתייחס ל-"the oad", שבועה לפני אלוהים, ⁹⁷ אך דבק בכספו, ומאבד לבסוף הכל. הוא מאבד את כספו, מאבד את ליטרת הבשר ומאבד את דתו, מכל מקום, מנייים את דתו. לפיכך, בראש ובראשונה, זהו מחזה שאור אלים, שניתן לפרשו כחוקעה של תיאולוגיה-פוליטיקה הנוצרית, על מלוא דוגמות האלימות שהפניה במהלך ימי-הביניים או לאחר ימי-הביניים בהמרה בכפיה של היהודים, בקרב האנוסים, כאינקהויזציה וכול וכולי. ניתן לקרוא בו כתיאור של זה, בניגוד של זה, ביצוענו. אך כך או אחרת, לפנינו אומנם דוגמה של שגאה בשני המקרים, שגאה יהודית, שבמקרה של הנצרות מתחזה לאהבה סלחנית. זה תחבולה, זו ערומה, זו תחבולה גלויה לעין במחזות, אך נוצרי, נאמר, אותנטי, שאינו מבשק להעדיים, עשוי לומר כי המחילה, האהבה, זה על כל פנים המצאות נוצריות, משמש הדת היהודית, במחזותה, אינה דת אהבה או מחילה. זו דת קשה יותר, הדוגמת לצדק יותר מאשר למחילה. המחילה אינה צדקת, המחילה היא מעבר לחוקי והיהודים הם אנשי החוק [התורה]. כאן מצוי פאולוס ואזי הפרשנות של תגיגור שבין תחמד לצדק וכולי. זה מדיק עצום של סוגיות, המבוימות כולן באורח חייג בסותר מותציה.

ביהר למשפט הראשון של אנטוניו על המלכותיה, שאת מקורה אין הוא מפיח, מוכר שקשה מאוד לפרשה, איני יודע כיצד לפרשה; אבל צריך להיות קשר ביניה לבין כל מה שדיברנו עליו. כלומר, המלכותיה תהומית הזאת כרוכה בסענה כולה. מאחר ששני האיובים, יהודי ונוצרי, בעת-יבועונה-אחת מנוגדים פנים-אל-פנים, ובתוך כך כל אחד שם עצמו במקומו של האחר, כל אחד מנסה לחליך שולל את האחר, להעדים על האחר, אך בד בבד להעבירו לצידו, ולפיכך הנוצרי הוא גם יהודי, כידוע, והיהודי הוא כבר

37 ישיבועה, שבוועה/ יש לי שייבועה למעלה בשמים/ שאמתים את נשפתי בשבועת שקי"י