

נשערי צדק

פתחו לי שערי צדק אביא נבם אודותי

תפילת יום יום

הוא מותנה של חריית הטבל, אנחנו כאן, חומר ודוח, מוזמנים לפתוח את שערי המשי לפני הדמיוני. הפיצול מאפשר את המנושה המצברת, את הפתיחה. שער אינו גדר. הגדר נועדה לחסום, השער נועד להישתת, שער הוא מחוזה, הזמנה לחינם, מביעים של שערים בכלל, ושל שערים העוסקים בישו האהבה בפרט, שהם מתחמקים מסידורים היציב; ניתן להיכנס כאחד ולצאת באחר. כך היה ניתן גם לפקס כל אחד מן המסקנים גם בשער אחד מזה שהוא מופיע בו, הם, אכן, מתחמכים זה עם זה. חוד כדי המלצר בשער לשער, חוד כדי גלישה מהקשר להקשר, אנו נענים לתפילה צחיקה, המבקשת "פתיח לנו שער בעת נעילת שער". סדר השערים, אסירך, הוא הזמנה לקריאה והצעת קריאה, אך לא, לעולם לא, סדר הכרחי ובלעדי. הקוראים מוזמנים להעביר את המאמרים, השיחות, העיונים, ההמנונויות המטה בין השערים, ולהסיער את הדיבור על-אודות האהבה.

פתיחת השערים התאפשרה תודות להיענותם של הכותבים להזמנתנו לשגר לנו משפטים על אהבה. צוה, בעת נעילה שהיא גם עת פתיחה, אנו מבקשות להודות להם, לחברי המערכת, ובמיוחד לנמרוד אביעז ולגינפר שקבטור, שעמדו בראש המערכת, על שותכבינונו בשעריהם, במחווה רחבה של נדיבות לב, תכונת שכל ומסירות. נכנסנו, ומשיצאנו, חיינו שונות, עשירות יותר.

אחד השערים המזנוטנטילים של חורבותנו מתגלם בשער הנעדרך. את דפי השער הזה הקוראים מוזמנים לכתוב בעצמם, ובלבד שיוכסח בו שהאהבה תעבר בשער הנעדרך. ולא דבר פעוט או פשוט הוא: צדחון האהבה אינו כשאר המצחונות המוכריים לנו משדות-חקרב החברתיים, הפוליטיים המשפטיים. נצחון האהבה צריך להיות על-פי שיבה של האהבה. ואירך - זיל גמור.

לאק דריידה | לכי לתת (לדעת לא לדעת)* מתוך "מתת הכוונת"

מיסטריוזים פֶּרְנָנְדֵזִים, מסתורין אימתניים, סדר המסב רעדו.

לרעוּי. מה אדם עושה כשהוא רועד? מה גורם לו לרעוד?
סוד מסב המיד רעדו. לא רק רטט או חלחלה, המתרחשים גם הם לפעמים, אלא רעדה.
רטט עלול אומנם להפגין פחד, חרדה, חשש ממוות, כאשר אנו רוטטים מראש, משרימים
את מה שעתיד לבוא. אבל רטט עשוי להיות קל, על פני השטח, מבשר עונג או התענגות.
רגע מעֵבֵר, זמנו המושעה של הפיתוי. רטט אינו המיד המר מאור, הוא מוצנע לעיניים,
מוחש בדוחק, תופעת-לוואי משהו. הוא מכשיר את האירוע יותר מאשר בא בעקבותיו.
אמרים שמים רוטטים לפני תרזיחה, לזאת יקרא פיתוי: קיס-דתיחה שטחית, תפיסה
מקדמית ונראית.

כמו בריצידת-אדמה או כשאנו רועדים בכל הגוף, תרעדה, מצדה, למצער כמות או
תמכין, כבר קרתה. היא אינה מקדמית יותר, אף אם האירוע המסב רעדו, בעדו הכל
כדי להטביע בנגף עצוּע בלתי-רסיץ, עורנו מבשר ומאיים. האלימות התלקח מתחש,
סדאומשיים עלול להתמיד בהישגו. חיל, פחד, דאגה, בעתה, בהלה או תרדה, שונים ככל
שהינם, כבר החלו, ברעדה, ומה שעוררם ממשין או מאיים להתמיד לזכב לנו רעדה.
על-פני-דרכ איננו יודעים מה מונעת עלינו ואיננו רואים את מקורו – תסודי אפוא. אנו
פוחלים מן תפחה, חרדים מן תרודה – ורועדים. אנו רועדים בתוך התודה המזודה הזאת
תקושרת בין עֵבֵר ללא עוררין (מחלמה התרחשה, טראומטיום כבר פנינו בנו לבין עתיד
שאינו ברי-השמה, מושרם אך אינו ברי-השמה, מושר לזמש אבל אֵל בנו, ומשום כך יש
עתיד, מושר לזמש בתוך בלתי-צפוי, בלתי-חזוי, מקורב בתוך בלתי-קריב. גם אם זומה
שיודעים מה עומד לקרות, הרגע התחש, ביאת המגיעה תואת נזורה בתולית, עדיין לא
נגישה, בלתי-נסבלת לאמיתו של דבר, בחורה על מה שנשאר בלתי-חזוי, אנו רועדים,

1 J. Derrida *Donner la mort* (Paris, 1999).
לערת המתרגמת: דרידה משתמש בניב צרפתי שאינו ברי-הגוּם המורה בעברית על
"מתו", ספר זה מהווה למעשה כרך שני של חיבור שהופיע בשנת 1991, *Donner le*
(Paris) *temps*, שעניינו רצין המחה, בצומת המפגיש אותו עם שאלות האחדות, הסוד,
המות והקורבן, תופעל "לחה" (תקופתם כמו גם אי-אפשרותם של הניסויים "לחה
מוות" [לחיתו], לוחץ לעצמך מוות" [להמאבל], ליטול אחריה על מותך, מעצם
העובדה שהוא המעניין לך את סגוליותו של דרידה. לפיכך, לאורך המסה, מתרגם הניב, על
למעקב אחר מהלך מחשבתו של דרידה. לפיכך, לאורך המסה, מתרגם הניב, על
גנוריותו, לחלוטין כהמתח/מתח מוות, לפי תקופה (כלכלת התחינה והקדחת ביחס
למות בשפה העברית עוברת דרך תמושג חיים, זלזלהם במלא בה תפקיד-מפתח. הוא
תלחן והוא הלוקח; אדם מחזיר נשמתו או משיב נפשו לברוא. יתר על-כן, גם מניעה
התאבדות או תקופה נאמרים דרך החיים, כב"שלה יד בפפוי" או "מסר את חייך".
תרגמה מצרפתית: מיכל בן-צפתי.

המסמכים מרמזים **הוראה**, ולו עקיפת ומובלעת, לפאולוס הקדוש. באיגרת אל הפיליפיים (ב, 12) מתבקשים התלמידים לעשות לתשועתם בחיל וברעדה. עליהם לעבר למען תשועתם תוך שהם יודעים כי אלוהים מחליט: לאחד איך כל סיבה לתת לנו וכל דרך השבוע למסור לנו, מאם לחלק עמנו על טעמיו. אנו חלים ורועים משום שאנו כבר ביד אלוהים, הנם שאנו תופשיים לפעיל, אך בידו תחת מבטו של אלוהים, שאיננו רואים ואיננו יודעים את רצונותיו או את החלטותיו להבא, כמו גם את טעמיו לרצות בהם או בנות, בחיינו או במוותנו, באובדנו או בתשועתנו. אנו חלים ורועים לנוכח הסדר הבלתי-נגישי של אלוהים המתעלש בשבילנו, בעודנו אחרים, דהיינו תופשיים לחוליע, לעבוד, ליטול על עצמנו את עול חיינו ומוותנו.

פאולוס אומר, וזה אחד מבין ה"שולמות" שבהם דיברתי:³
 "לכן, אחובי, כשם שצייתם המיד, בחיל ורעדה (*apostia, meta*) *cum metu et tremore, meta* לכן, אחובי, פעל למימוש תשועתכם לא רק בעת נוכחותי, אלא על אחר כמה וכמה בהיעדרי... (*magis nunc in absentia mei tantum, sed multo non ut in praesentia mei*)"
 "פולו מאלו *en te apostasia mou*"

תורה ראונה לחיל ולרעדה, ל"חיל ורעדה": התלמידים מתבקשים לפעול לתשועתם לא בנוכחות (*apostia*) המורה, אלא בהיעדרו (*apostia*): מבלי לראות או לרעה, מבלי להבין את החוק או את טעמי החוק. לרעה מניין בא חובל ומה מצפה לנו, אנו מופקדים לבריות מוחלטות. איש אינו יכול לזרז עצמו, איש אינו יכול לזרז בשבילנו, עלינו לקבל על עצמנו, על כל אחד לקבל על עצמו (*auf sich nehmen*) אמר הידגור בנוגע למוות, מותנו, מה שהינו תמיד "מותו" ושאינו יכול לנטול על עצמו תחנת, אך יש ציין משהו המור יתר במקורה של רעדה זו. אם פאולוס אומר "היני שלום" ונפקד בבקשו לציית, בצווחו שאלוהים בעצמו נעדר, חכיו ושוקו, נפרד, סודי – ברגע שבו יש כראי זה מפני שאלוהים בעצמו נעדר, חכיו ושוקו, נפרד, סודי – ברגע שבו יש לציית לו. אלוהים אינו נוהג טעמים, הוא פועל כחפצו, הוא אינו חייב לתת את טעמיו ולהלוק עמנו דבר ותמיד-דבר: לא את מניעיו, אם יש לו, לא את שיקוליו, אף לא את החלטותיו. אלמלא כן, לא היה אלוהים, לא היה לנו דין וחברים עם האחר כאלוהים או עם אלוהים כאחר לגמרי. לו חלק עמנו האחר את טעמיו בהנהגתו אותם בשבילנו, לו דיבר

3 הערת המחברת: במקום השני בספר עוסק דרידה, בין היתר, במחלוקת בין לוינס לבין ויירט, שנות שפירשתו הניכרת של לוינס "המות והחיל", לנכח תכונה שמעניק ויירט ל"חיותיים" לקראת מותה שלה כהנאי אפסרות לכינון עצמיותה ואחריותה. לוינס מציב את מות האחר או את המוות כהנאי אפסרות קונסיון קונסיון, ומכונן את האחריות במימד תאטי של החקירה. המוות נחשב איפוא מנקודת-נוצא של ה"אדיעו", דהיינו מוות לפנות שלוש מובנים ל"כישוי זה אצל לוינס: א. "שלום": ברכה הנאמרת במפגש, והמסמנת שאנו רואים אחר, מבחינו בו, אף מודב אליו עוד לפני שאנו אומר לו דבר-מה. ב. "היה שלום": ברכה ברגע של פידה, לעיתים למייד, צד מוות. ג. *adieu*: שפירוש "אל האל" או "לפני האל", לפני כל יחס אחר לאחר, לפני ואחרי כל "שלום" או "היה שלום", ראו גם: J. Derrida *Adieu: à Emmanuel Lévinas* (Paris, 1997).

בראש ובראשונה, מאחר שאיננו יודעים מניין צאת כבר מהחלומות, מניין החטלה (מהחלומה טובה או רעה, לפעמים סיבה הנחוצה כמו רעה) ואיננו יודעים סוד כפול, אם עתידה היא להמשיך, לחול-מחדש, להתמיד, להישנות; אם, כידן, מתי, ומדוע מהלומה זו. אני רוצה משום שעודני מפתח משה שהסב לי כבר פחד ושאיני רואה או מנבא. אני רוצה למות מה שתהיה מראיתי ומרעיתי, הנם שהיא נובגת בתוך חוכי, בנשמתו ובצמנתו, כפי שנתנה לומר. הרעה הנשירה לעבר מה שמפיר תן את תרומתו וחו את הידיעה איך מחווה ניסיון בסדר ובמחזוריו, אבל סוד אחר, חידת אחרת או מסתורין אחרים שובעים בניסיון הבלתי-נסבל, בצדפים חתום או קסטר נוסף ל-*tremor*. (תמלה הלטינית לרעדה, מ-*tremor*: שבידונית, כבלטינית, פירושה אני רועד, נועש מרעדה; ביוונית יש גם *trome*: אני רועד, רוטט, חלו ו-*tremos*: שפירושה רעדה, ראה, איתה, בלטינית, *tremendus, tremendum*, כמו ב-*tremendum, mysterium*, פירושים [הוא] הפועל של *tremor* מה שמסב רעדה, אולם, מהיר, מבטח).

מניין החותם הנוספי איננו יודעים מדוע אני רועדים. מיני הדדיעה אני נובג עוד אך ורק לסיבה או לארוע הבלתי-יחסי, הבלתי-נראה או הלא-נודע הנורם לנו לרעה. איננו חוסרי-יציבות בלתי-נגישים באיברים, רעדה זה בעור או בשרירים. מדוע מה שאינו יודעים יותר מדוע הוא מחלל את החסיון הזה, תסיסה מסוימת בלתי-מרוסנת בנתי, ושהתלויים הפיזיולוגיים האנליטיים הללו מתרגמים וניגונות וייגונים שאין להם, לפחות לכאורה, דבר במשותף תורת-המסוגים זו עלומה כדמיונית. גם לו ידענו מדוע אנו בוכים, שאינה מצב ולמען ספן מה (אני בוכה מפני שאיברתי אחד מקרובי, חילי בוכה מפני שהרביעו לו או מפני שאינו אהובי הוא מסב לעצמו כאב, מחלנת, מניע את עצמו להחלון או מניח לעצמו להחמל – על-ידי האחר, עדיין אין בכך כדי להסביר מדוע אלה המכונות בלשונת המצוות מפריישות את סיפוח המים החלו הבאות לעיניים ולא למקום אחר, לפה או לאותוים. עלינו לסלול לפיכך נתיבים חדשים למחשבה על הגוף, מבלי להפריד בין מצרכי תשית (מחשבה, פיזיולוגיה, המדעים הביולוגיים-פסיכואנליטיים, תפילי-האונטוגנזה), כדי לקרוב יום אחד למה שמסב רעדה או בכי, לסיבה הזאת שאינה תסיבה האחרונה שניתן לכנותה אלוהים או מוות (אלוהים הוא סיבת המיסטיציזם של מלגוס, והמחמה היא המיד מה שמסב רעדה, או גם מה שמסב בכי, כי אם סיבה קרובה יותר: לא הסיבה המיידית, כלומר המקרה או הנסיבה, אלא הסיבה הקרובה ביותר לגופנו, זו שממש גורמת לכך שאנו רועדים או בוכים, ולא משהו אחר. מהו המשהו זה המודמה כך? מה הנמק רוצה לומר, בהנחה שעודנו יכולים לזרז על גוף, דיבור ודריקה?

3 מהו המסב רעדה כמיסטיציזם סדמנודם? זו מות האהבה האינפופית, חוסר-המיסטיציזם בין המבט האלוהי הרואיני לביני, שאיני רואה את עצמי מי שמביש ביני זו הממחמה של חסר-תחלתי ובידולתי, חוסר-התואם בין הממחמה האינפופית לבין סופיותה, אחריות בתור אשמה, תסא, תשועה, תשובה וקרובין. כמו בכותרת של קירסקו, חיל ורעדה? מכיל

2 S. Kierkegaard *Crainie et tremblement dans Œuvres Complètes* (t. V, tr. 199, 1972) E.M. Jacques-Tisseau, Éditions de l'Orante, P.H. Tisseau et E.M. Jacques-Tisseau, Éditions de l'Orante, 1997.
 3 קירסקו חיל ורעדה – לוריקה דיאלקטית (א) לין מרומב, תשס"א.

שואלו איזה השנה לצוללה, אי-אפשר לטעון שאברהם אינו עונת לו, הוא אומר שאלהים ימצאו לו, אלהים יראו לו השנה לצוללה⁶, אברהם שומר אופוא על סודו, אבל עונת לציתוק, הוא אינו מחליש ואינו משקר. הוא אינו דובר אל-אמת, בחיל ורערה (כענה של-ששית) הוגה קירקגור בסוד כפול זה: בין אלהים לאברהם, אך גם בין האתון לקרובי, אברהם לא שח על מה שציווהו אלהים, עליו לבד, הוא לא שח על כך לשדרה לא שח על כך לאיצור, לא שח על כך לציתוק, עליו לשמור סוד נוחו וחבתו, אך זהו גם סוד שהוא חייב לשמור, הכרחי כפול, משום שאינו יכול אלא לשמור עליו, אחרי הכל: הוא אינו יודע, הוא יודע שהוא קיים, אבל אינו מודע למיכנו ולטעניו האחרונים, הוא שבו בסוד מפני שהוא בסוד.

מאחר שברדן זו אינו מדבר, הוא מפר את הסוד האתי, שכן לאתי, לפי קירקגור, אין כישוי נישא מה הקושינו לקרובינו ולאנשי שלומנו (ו) עשויה להיות המשפחה, אך גם הקהילה הממשית של הדירים או האומה, בשומרו על הסוד, בוגד אברהם באמתקה. שתקתו, בכל אופן העוברת שאינו חושף את סוד הקורבן הנתבע, בודאי אינה מיוערת לחציל את יצחק.

בצורה מסוימת, אכן, אברהם מדבר, הוא מדבר כהלכה, אך אפילו יש בינו לומר הכל, די שישמור על שתיקה בעניין אחז בלבד כדי שנוכל להסיק שאינו מדבר. שתיקה מעין זו כובשת את כל דברו, היא מדבר ואינו מדבר אפוא. עונת מבלי לענות, עונה ואינו עונה. עונת לדי, הוא מדבר כדי לא להגיד דבר על המהות שיעלו לכמוס בסוד, לזכר כדי לא לומר דבר מהותי המיד סבניקה משפחת לשמור על סוד. אברהם, על-כל-פנים, אינו רק מדבר כדי לא לומר דבר בתוכו לציתוק, הוא אומר משהו שאינו מאום ואינו כוב. הוא אומר משהו שאינו אל-אמת, ויתר על-כך, משהו – אך אין הוא יודע זאת עצמו – שיתאמת.

כמדדה שבא-אמירת המהות, דהיינו הסוד בין אלהים לבינו, אין אברהם מדבר, הוא נוטל את האחריות המדונה בהיות המיד לבד ומחופר בטגליותו שלו בשעת החלטה, כשם שאין איש יכול למה במקובי, אין איש יכול לקבל החלטה, מה שנכונה החלטה, במקובי, אלא משאנו מדברים, משונכנסנו למרות השפה, אנו מאבדים את הטגליות. מאבדא אפוא את האפשרות או הוכחה להחליט, שומה על כל החלטה אזי, ביסודה, להישאר בודדה, סודית ושתיקה באות, הדיבור מקל עלינו, מעיר קירקגור, משום שהוא "מתרגם" לתוך האוניברסלי⁷.

תולדה ראשונה או יעד ראשון של השפה: למנוע ממני את טגליותי, אי יתר על-כן, להלציני ממנה, בהשערת את טגליותי המתולסת בדיבור, מותר אני בד בכך על הורותי ואחריותי. לעולם אני עצמי, אחר ויחד, משאני מדבר. אמנה מודה, פודדסקלית ומבטנת גם יחד, הקושרת אחריות אוטופית לשתיקה ולסוד. היא פועלת בניגוד למה שחושבים על-פי-דבר ובאופן תפלוסופי ביותר. על דעת הקהל, כמו גם על דעת המבונה בראשית ה, ת. 6
199, p. 2, at note 2. Kierkegaard, *supra* note 2, at p. 128.
שברורה היא בכך שבאמצעותו אני מתרגם את עצמי [...] בקרב הקהל, קירקגור, לעיל חערת 2, בעי 128.

עמו כל חוסן ללא כל סוד, לא היה אחר, שריים היינו בתוך יסוד של תומגונות: בתומולוגיה אף בתומולוגי. השית מתחת גם הוא יסוד של זהות. אינו מדברים עם אלהים או אל אלהים, אינו מדברים עם אלהים או אל אלהים כמו עם מברית או אל רענו. פאולוס אכן ממשיד:
"ואננם אלהים הוא הפועל בכס גם שתוצו וגם שתפעלו כטוב בעיניו."⁴

ניתן להבין שקירקגור בחר לכותרתו ברפרו של יהודי מומר דגול, פאולוס, בשעה שהנה בניסיון שערוד יהודי באלהים חבוי, סודי, נפרד, נעמד או מסתורי, זה המתלש מבלי לגלות את טעמו, לתביע באברהם את המהות האחרית והבלתי-אפשרית מכל, תבלתי-סבירה מבלי: להעלות את בנו יצחק לקורבן, כל זה קורה בחשאי, אלהים שותק באשך לטעמיו, גם אברהם, והספר אינו נחתם בשם קירקגור, כי אם בשם יוהאנס דה סילגנציו (ידמות פיוסית המגמת בקרב משוררים בלבד), כותב קירקגור בשולי הדבור⁵. שם-עם זה שומר על שתיקה, הוא מבני שתיקה שמורה, ככל שמתדעש, נראה שנועד לכמוס בסוד את השם האמיתי כמור שם-משפחה, דהיינו את שם אבי היצירה, למעשה שם האב של אבי היצירה. שם-עם זה, אחר מני כל אלה שקירקגור הרבה, מוכיר לנו בדרדת: ציון הקורבן בין שאלת הסוד לשאלת האחריות פונה מלהתחילה לשם להחלטה. על-פי-מראש בכל מה שעשוי לקרות לשם בשם-העש, במטגלמיה, בהמומגמיה, במה שעשוי לחוות שם אמיתי, לפעמים אדם אומר או רוצה אותו מנשי יותר, אותנטי יותר בשם הסודי שבו הוא מבנה עצמו ושהוא נתון לעצמו או לעצמו לתת לעצמו, שם שהוא יותר מכלה ומכנה בשם-העש מאשר ברשימות ותוקית של שם-המשפחה הפומבי.

תירעה של חיל ורערה היא, כמדומה, עצם נסיון הקורבן. החילה לא במובן העברי של המונח קורבן [עברית במקור], הוצה לומר אף נכון "התקרבות" ושתרונג על דרך חסילוף כ"הקרב" [sacrifice], אלא במובן שבו הקורבן מניח את ההוצאה לזרנג של הירוד במה שיש בו מן הירוד, חסר-החלית, שלא יטיל כפן. היא מודה אפוא גם על התחלף הבלתי-אפשרי, על חסר-החלית, אך גם על המרה זהה תחת אדם – וגם, מעל לכל, בעצם תחלף בלתי-אפשרי זה, על מה שקישר בין תקדוש לקורבן ובין הקורבן לסוד.

קירקגור-דה סילגנציו מוכיר את המענה המורד של אברהם ליצחק שעה שזה תאחריו
אני מצטט מן התרגום של 1971, "Bibliothèque de la Pléiade", Grosjean & Létoury, בשופר אולי לעיתים בולים ביוגית או בלטינית, מה שחם מתרגמים על-ידי בשוב בעיניו/בתענוגו/son bon plaisir של תענוג של אלהים, אלא רצון דיכונל שאינו נוצץ באש, כמו שהמלך נורה חופצו מבלי להשפך את טעמו הסודי, מבלי שיהא עליו למסור דין-וחשבון או לחסבי, חסקס אינו מכנה את תענוגו של אלהים, אלא את רצונו: *pro bona voluntate* או *Eudokia* זה רצון טוב/כרתענוג, כמות שחורגם, משום שזה רצונו וכך סני, *Eudoked*, אני שופט הישב, אני מאשר, לעיתים אני תנה או מוצא סיפוק ב-, אני מסכים.
S. Kierkegaard's *Papier* (Copenhagen, 1908-1948) IV B 79 5

הוא אינו מדובר עוד אלהם, הרי למצער מה שמציעה עקדת יצחק (שונה הדבר ביחס לגיבור היווני, אגממנון למשל).
 כללות הכל, קשת הסוד מנישוא לגבי האתיקה כמו גם הפילוסופיה או המילאסקה באופן כללי, מאפלטון ועד הגל.

"האתי בתורת היותו כוח תרזיו, טוב, הכללי, ובריותו הכללי הריהו הנגלה, כל מה שבא לידי ביטוי תרזיו ומבין, החדר, כאשר הוא נתפס במדיניות, הוזהאומר כנגד ונפש, היותו הנסתה, מה שסמיו מן העין. חכמתו האתית איפוא לשלף את עצמו מתוך תבינותיו ולחשוף בכללי. כל אימת שהוא מבקש להישאר בתבנית נפשו הרהו חושא ושרוי בפתיחותה, והאופן הנהיר שבו יוכל לצאת ממגב זה של הטא הוא על-ידי זה שיבטא את עצמו בכללי.

"ובכן אנו חוזרים פעם נוספת לאותה נקודה. אם אין בנמצא תבנית המקבל את תקפו מן העובדה שהיחיד כירזי גבוה מן הכללי, כי אז אין כפרה למעשהו של אברתם, שהוא לא שת לבו ליסודות המתחוכים של האתי, ואולם אם יש בנמצא תבנית כות, אזי עומדים איתנו לנרבה אותו פודוקס שאינו יכול לקבל מיצוץ בכללי. הפילוסופיה ההגלגאית קובעת כי אין צירוף לשום תבנית, ואין מקום לשום-דבר בלתי-משוער. על קביעה זאת מבוססת הדרישה שלה לגילוי, להיתשפות, אך דבריה על האמונה והתייחסותה לאברתם כאל אבי האמונה אין להם על מה שסמכו."⁹

בצורה המתפרשת של לכידותה המוחלטת, מייצגת הפילוסופיה ההגלגאית את התביעה שאין להפריכה לגילוי, פנומנולוגיית, היתשפות; ולפיכך, מטמא, את משאלת האמת ומפתחה בפילוסופיה ובאתיקה את מה שיש להו מן העו ביחתי. אין סוד אחרון לידן של תפילותוסופיה, האתיקה או תפולטיקה. הגילוי יאוי מן הסוד, תכליות האוניורסלית עליונה על פני הסגוליות האיינוריוואליות. אין סוד שאינו בריצמצום וברצירוק כחוק, "מבוסס כחוק"¹⁰ – ויש לצרף את ערכאת החוק לזו של הפילוסופיה והאתיקה, אף סוד אינו לגיטימי באופן מוחלט. אך פודוקס האמונה הוא שהפנימיות "יש לה יתרון על פני התרזיות."¹¹ אף גילוי אינו יכול להיות נעוץ בהוצגת הפנים או התייח הנסתה. אביר האמונה אינו יכול למסור או להיות מוכן על-ידי איש, אינו יכול להחיש עורה לאחר.¹² החובה המוחלטת המתייבית אותו כלפי אלהים אינה יכולה ללבוש צורת כלליות הקוריה חובה, אם אני מציית לחובתי כלפי אלהים וזו החובה המוחלטת אך ורק לשם החובה, איני ביחס עם אלהים. כדי למלא את חובתי כלפי אלהים עצמי, עלי לפעול לא לשם החובה, באמצעות צורת הכלליות שניתנת תמיד לתיווך ולמסירה הקוריה חובה. על

9 Ibid, *Problema III*, at p. 171. שם, בעית שלישיית, ביצי 89.
 10 הוצרת המתרגמת: הגישה הצרפתית, להבדיל מן הצברית וכן האנגלית, מוסיפה למשפט: "ואין מקום לשום דבר בלתי משוער" את הביטוי *fondé en droit*
 11 *Problema II*, at p. 160. *supra* note 2. קירקגור, לעיל הערה 2, בעית שניית, ביצי 74.
 12 Ibid, at p. 162. שם, בעי 77. בלשון התרגום: "אין אביר אמונה אחי יכול להפציא עזרת לדרתו".

תפילותוסופיה, תבריות המשופת ביחתי מקשרת בין אתריות לפנומניות ולא-סוד, לאפשרות, אף להכרח לסטור דיזיחושבו, לצדק או להתחייב על המעשה והדיבור לפני אתרים. כאן נראה נהפוך הוא, ובתכרח בה-בידיה, כי האתיות המוחלטת למעשה, במדה שעליה להיות שלי, סגולית לגמרי, כך שאיש אינו יכול לבצענה תחת, כורכת סוד. יתר על-כך, משאיני מדבר לאחרים, איני מוסר דיזיחושבו, אני מונער מן העניין (*je ne répond de rien*) ואיני עונה דבר לאחרים או לפני אתרים. שעורדיית ופודוקס באחר. התביעה האתית, אלא דקירקגור, מווסמת לפי תכליות; והיא מגדרדה לפיכך אתריות הנוצח בליכר, כלומר במעורבות ביסוד תכליות כדי להצטרק, למסור דיזיחושבו על התלטיח ולערוב למעשה. אך מה עשוי אברתם ללמדנו, בהתקייבות חזאת לקרובו שלכליות האתי, דחוקה מלהבטיח אתריות, מדרבנת לחוסר-אתריות. היא גורמת לדבר, לענות למסור דיזיחושבו, להטא איפוא את סגוליותו בתוך יסוד המושג.

אפוריות של אתריות: אנו מסתכנים תמיד באייכולת להתקרב למושג אתריות, כדי לעצב, שכן אתריות לא נעו עוד להגיד: המושג האוניורסלי של אתריות) דורשת בה-בעת דיזיחושבו, ערבות עצמית באופן כללי ביחס לכללי ולמול הכלליות, תחליף איפוא ומצד אחר, ייחוד, סגוליות מוחלטת, משמע חוסר-תחליף, אי-חזרה, שתיקה וסודיות. מה שנאמר כאן על אתריות ייפוא גם על החלטה. האתי כורכת בתחליף, כמו הייחוד, מביא נרצות הפודוקס: לגבי אברתם, מעשה קירקגור, האתי הוא פיתוי. עליו להתגבר לו לפיכך. הוא מחדשי כדי להמנע מן הפיתוי המוסרי, שזכות אמתלה של יצמנו לאתריות, לציריק-עצמי, עלול לגרום לו לאבר, ביחס עם סגוליותו, את אתריותו ותאחרונה, אתריותו תכלית-ניתנת-לציריק והסודית המוחלטת לפני אלהים. אתיקה בתור הסוד-אתריות, סתירה בלתי-פיתית ולכן פודוקסלית בין אתריות כדלד-כלל לבין האחריות המוחלטת. האחריות המוחלטת אינה אתריות, אינה בכל אופן אתריות כללית או כדלד-כלל. היא מתחייבת להיות בתחלת ובמובחן תריגה או יוצאת-דופן: כאילו האחריות המוחלטת לא ויהת צריכה יותר להיכפף למושג אתריות, והיא עליה ליישאר איפוא בלתי-נהפסת, אף בלתי-ניתנת-להשיבה, כדי להיות מה שעליה להיות: הסוד-אתריות איפוא בלתי-נהפסת, אף אתריות באופן מוחלט: "אברתם אינו יכול לרפר, כיוון שובצר ממונ להגות אותה מילה המקפת כל [...] לאמר שהו מוכן אשר כן, יושם-נא לב, האתי עצמו מעמיד את אברתם בניסיון."⁸

האתי יכול לפיכך להיות מונע להסוד-אתריות. לפעמים יש לסרב לפיתוי זה, כלומר לנטייה או לקלות, בשם אתריות שאין זה חשבוץ לעשותו – או למסור לאיש: לאנשי, למשפחה, להברה, לקרובים, לגנשי שלומנו. אתריות מעיז זו שומרת על סודת, אינה יכולה ואינה צריכה להופיע בתרקה, בקנאות, מסרבת היא להצג-עצמה לפני האלמוות והכרוכה ברישה לחשבונות ולציריקים, בתביעה להתייציב לפני החוק של תבייות. היא דוחה את האוטוביוגרפיה שחיינה תמיד ציריק-עצמי, אנוריקיאת, אברתם מופיע כמובן, אבל לפני אלהים, האל היותר, הקנאי, הסודי, האל שאילו הוא אומר: "הגניני" אך בעבור זה, עליו לוותר על נאמנותו לקרוביו, וזו הפרת-שבוועה, או לסרב להופיע לפני הבריות.

8 Ibid, at p. 201. שם, ביצי 129-130.

אוריים, שספורם אינוסופי, כלליות אקסיספור של האוריים, אליהם היה על אותה אוריות לקישורני, אוריות כללית ואוניוויסלית (מה שקרקמור מכנה הסדר האוני). איני יכול להיענות לקריאתי, לביקשה, להחייבות, אך לא לאהבת אחר מבלי להקריב אליך את האחר האחר, האוריים האחרים. כל אחר הוא אחר לגמרי. המושגים הפשוטים של אחרות וסגוליות מכוננים הן את המושג טובה, הן את המושג אחריות. הם דנים אפריורי את המושגים אחריות, החלטה או טובה לפורדקס, שעורריות ואפוריות, הפורדקס, המשעורריות או האפוריות אינם, כשלצפם, אלא קורבן; השיפת החשיבה המושגית לפספ, למוחית ולספוריותה, משאני נמצא בהם עם אחר, עם המנפ, הנכשה, האהבה, הציווי, הקריאה של האחר, אני יודע שביכולתי להיענות לו רק בהקרבתי האוני, כלומר בהקרבתי מה שמחייבני גם להיענות, וכי-באופן, ברי-במצע, לכל האוריים אני ממות, אני מפר שביעה איני צריך להגות לשם כך את המאכלת על בני על פסגת הר המוריות. יום ולילה, בכל רגע, על כל הדי המוריה שבעולם, שרדי אני בעיצומה של עשייה זו, מניח את המאכלת על מי שאני אהבתי ותייב לאהוב, על האחר, פלוגי או פלוגיני כלפיהם אני תב נאמנות מוחלטת, ללא שיעור. אברהם נאמן לאלהים רק בתפורה-השבויעה, בגנייה בכל קורבני, ובמיוחדות של כל אחד מקורבני, כאן, באופן מופתי, בני של בני יחידו האהוב; והוא לא יוכל להעריך את הנאמנות לקורבני, או לבני, אלא משיבתי באחר המוחלש: באלהים, נתי.

כל גופש דוגמתי; הן רכות מספור, על כל צעד ושעל. בהעדיפי את מה שאני עושה כאן כרגע, ולו כדי להקנות לו זמן ותשומת-לב, בבחי' בעבודתי, בפעילותי כאורח או כפוליטור מולד ומקצועי, הנתב או מבר כאן פלגון פומבית, ארפתית, מסמא, יתכן שאני מבלא את טובתי. אבל אני מקריב, בוגר בכל רגע בכל סחורכויותי האחרות: כלפי האחרים האחרים שאני מכיר או שאני מכיר, מיליאדי ירעי" (מבלי לדבר על בעלי-חיים המגנים אחרים עוד יותר מרעי), המתים מרעב או ממחלה, אני בוגר בנאמנותי או במחויבותי כלפי בני אדם אחרים, כלפי אלה שאגם מבריים בלשוני ואלהם איני מדבר באופן צונני, כלפי כל אחד מאלה המקשיבים או הקוראים, שאליהם איני צונני או ממען באופן נאות, כלומר סגולי (ואת ביחס למרחב הקרוי פומבי אפוא, אנשי שלומי, משפחתי, בני, שכל הקרוי פומבי), כלפי אלה שאני אהב באופן פומבי אפוא, אנשי שלומי, משפחתי, בני, שכל אחד מהם הוא בן יחיד שאני מקריב לאהר, כל אחד מוקרב בעבור כל אחד על אדמת המוריה הזאת, מושבעי מדי יום ומדי שנייה.

זו אנה רק פינגוטי סגולות או רישם רטורי. לפי דברי הוימים ב (ג, ח), המקום המשוער של קורבן אברהם או יצחק (הוא תקובן של שניהם, המתה-האחר תוך המהות-עצמי, התענות כדי לתת מוות הו כמנהג מקיפה לאל, מקום ההמתה, הוא המקום שבו תולטי שלמה לבנות את בית ה' בירושלים, שם תפיצי אלהים גם לזר, אבלי, בדם, מקום זה הוא גם מקום המסור הנודל של ירושלים, המקום המשוער של כיפת הסלעי סמור למסור הגדול של אל אקצה, שבו התרחשה כנראה הקרבה איפרתיים ומסנו המריא מוחמד על סוס לעבר ג'דהד, לאחר מותו; בדיוק מעל למקדש החרב של ירושלים והכתל, לא רחוק מדרך המלכ. מדובר אפוא במקום קודש אך גם שנוי-במחלוקת (באופן רדיקלי, בתשה שפוכה) על-ידי כל המונותאורמים, כל דתות האל הזיד והטרנסצנדנטי, האחר המוחלש. שלוש המונותאורמים הללו נאבקים זה בזה, איז טעם להכתיש זאת באימפונות מתמדת; הם נלחמים באם ובדם, מאן ומתמדי, והיום יותר ממהי, כל אחד טוען לכות

אחריות מוחלטת מושג זה מציבני בהם (ללא יחס, וכסוד הכפול) עם האחר המוחלש, עם חסגוליות המוחלטת של האחר, שאלהים הוא כאן שמה. בין אם נאמן לספור המגריי ובין אם לא, בין אם נאמשי, נטיל בו ספק או נשתוקי, אפשי עוד לומר שיש לקח לספור זה גם אם נחשבו למשל (או) הנשכחו למשל פירושתי עזיין אכידו בכלליות פילוסופית או פויסית; דהיינו המסת אוריעיותו הליסטורית). לקחו של המשל בכליות המוסריות עצמה, במקום שבו היא מפעילה את המהות התיזנת. מוחלשות החובה והאחריות מניחה שאנו ממשלים, פוסלים, חודגים באחר מכל טובה, מפיל אחריות ומכל חוק אנשי. היא קוראת לבגוד בכל מה שמתגלה בסדר הכלליות האוניוויסלית וכל מה שמתגלה באופן כללי, בעצם סדר הגילוי ומותו, דהיינו המהות עצמה, המוחת באופן כללי במדה שאינה פרידת מנכחות ונגילוי. המוחת המוחלטת טובעת שונת באורח מס'אחריות (בוגרנות או תפורה שבויעה, תוך הכרה אישית, אישור-מחדש של מה שאנו מקייבים, דהיינו של הסדר האחר והאחריות האנושיים, על רגל אחר, יש להקריב את האתי בשם החובה, זו טובה לא לכבר, מתוך טובה, את החובה האחרת. עלינו להחננה באורח לא-אתי, לא-אחראי, לא רק אני או אחראי, ואת בשם החובה, חובה אינוסופית, בשם החובה המוחלטת. ויש זה, התייב המדי לזיות סגולי, אני כאן מאשי חשם של אלהים בתור אחר לגמרי, חשם מס'החשם של אלהים, חשם שאני להגותו של אלהים בתור אחר קושרת אותי מחויבות מוחלטת, ללא תנאי, טובה שאני להגותו של אלהים בתור אחר לאהר כאחר מוחלש, דהיינו אלהים, תייב להישאר טרנסצנדנטי, תבלי, סודי, קנאי לאהבה, לביקשה, לצייוי שהוא נתון ושהוא מבקש לשמור בסוד. הסוד כאן מהותי להפעלת האחריות המוחלטת בתור אחריות מקייבת.

תבה נטעים כאן, בבחינת לקח המוסר, את מה ששוכחים תכופות המוריליטיים המוסריים ובעלי המצפון טובי, המטיפים בודדות מדי בוקר או שובע, בעיתונים, בשבועונים, ברדיו ובטלוויזיה על-אודות מובנה של אחריות אתית או פוליטית. תכופים כ פילוסופים שאגם כותבים אויסק כושלים בתובתם, וכי החובה הרישונה של כלל האמשי, לשוב לקניט. מה שאבירי המצפון הטוב מהמיצים הוא ש"עקדת יצחק" ממהשתה - אם זו המלה לדבר מסתורין כה אפל - את הניסיון הוימימי כיותר והשכח ביותר של האחריות, הסיפור, ללא ספק, מופלצתי, חסר תקדים, נתפס כדחוק אב מוכן לתמית את בני האהוב, את אהובו חסר התחילת, ואת משום שהאחר, האחר השניא מברש ממנו או מצוה עליו מבלי לתת לו ולו שמץ סיבה; אב חוצה-ליל המסטינר מבנו ומקורביו את מה שברדכו לעצמו ומבלי לדעת מודעי: אזה פשע אדם, אזה מסתורין אמתניים (sternman) כלפי האהבה, האנושות, המשפחה, המוסר

אך כלום איני גם זה הדבר השכיח ביותר? מה שעל בחינה מודיעית של המשג אחריות לקבוע בעל-כרחי? החובה או האחריות קודמת אוני לאהר, לאהר בתור אחר, וקודמת אוני בסגולותיו המוחלטת לאהר בתור אחר. אלהים הוא חשם של האחר המוחלט בתור אחר ובתור יחיד (אלוהי אברהם: אחר ויחיד), משנכנס אני ליחס עם האחר המוחלט, נכנסת סגולותי ליחס עם שלו על דרך המחויבות והחובה, אני אחראי לפני האחר כאהר, אני צונני לו וערב לפני למעשי. אך כמובן, מה שקושרני כך, כסגולותי, לסגולות המוחלטת של האחר, משהותי לאלהר למרחב או לסיכון של החקובה המוחלטת. ישנם גם

כי הכנת מה פירושה של חובת מוחלטת, דהיינו להיענות לאור המוחלט, לקריאתו, בקשתו או ציוויו. האופוזיות הללו היינו תוך הני: בעוונות עליו להקריב את בנו, להפית את בנו בתורתו את המוות הזה לאלוהים, דרך מהת כפולה זו שבה ההמתה [נחנית המוות] כרוכה ברימת מוות על-ידי תפסת המאכלת על מישהו, וגרימת מוות כדי לגינת כמנחה, פגית לו האל חופש לטוב – וזה תניסיון, הציווי דרושי, כמו תפילת אלוהים, הצהרת אמת המפצירה: אמור לי שאתה אהבני, אמור לי שאתה נוטה אלי, כלפי החדר, כלפי האתר כיתקד – ולפני הכל, מעל לכל, באופן בלתי-מוחלט; ולפיכך המת, המת את בנו בדרך יחיד ותן לי את המוות הזה שאני מבקש ממך, שאני נותן לך בבקשי אותו ממך. אלוהים אמר לאברהם, בקיצור: אני רואה מיילי שחבנת מתי החובה המוחלטת כלפי היחיד, שיש להיענות לה מקום שאין לבקש סיבה ואין לתת סיבה; אני רואה שלא זו בלבד שהנבט אותה במחשבה, אלא, ושם הוֹדֵה האחריות, נהגת, תפעלתי, היית מוכן לעבור לאקט כן דגני (אלוהים בולמו בדגש שאין יותר זמן, שחזמן אינו יותר, כאילו אברהם יצא כבר את יצחקי; מושג הרגז היוני המידד); ובכן, עברת כבר לאקט, אתה האחריות המוחלטת, תיה לך האומץ להישבע רוצח בעיני העולם, קרוביך, המוסר והפולטיקה, כלליות הכללי או בני מינך. ואפילו יותר על תקוות.

אברהם הוא איפוא בעת-ובעונה-אחת המוסרי ביותר והסדר-המוסר ביותר, האחראי ביותר והסדר-האחראי ביותר מקרב הבריות, הסדר-האחריות לתלושין לפני הבריות וקרוביו, לפני האתי, משום שהוא נענה ללושין לחובת המוחלטת, ללא פגיות או תקוות לגמול, מבלי לדעת מדוע ובסוד: אל אלוהים לפני אלוהים הוא אינו מביר כל חוב, כל חובה לפני הבריות, משום שהוא בהת עם אלוהים – וזהם ללא יחס מכיוון שאלוהים טרנסצנדנטי וחבוי וסודי לחלוטין, ואינו נותן לו כל טעם בר-תקופה תמורת המוות הזה והניתן עצמיים, אינו חולק מאום בכרית הסדר-תואם זו. אברהם תש פשוט. הוא פועל כאילו חומר מכל חובת כלפי קרוביו, בנו ותבריותיו; אך הוא ממשיך לאהבם, עליו לאהוב אותם כלפי קרוביו, כלפי המין האנושי וכלליות האתי, נמחל על-ידי מוחלטות החובה הייחודית הקשרת אותו לאל אחד. החובה המוחלטת משחררת אותו מכל חוב ומתירה אותו מכל חובה. מחילה מוחלטת.

הסוד ואי-התקופה הם כאן מהותיים, כשתיקת אברהם הוא אינו מדבר, אינו אומר את סודו לקרוביו. גם אם הוא, כאביר האמונה, ער, ולא מורה, זו העד הזה קושר קשר מוחלט עם המוחלט, אכן, אבל אינו מעיד עליו במוכן שבו להעיד פירושו לחראת, ללמד, לאיר, לגלות לאחרים ולדוות על אמת שניתן אל נכון לאשרת. אברהם הוא עד האמונה המוחלטת, שאינו יכול ואינו חייב להעיד לפני הבריות. עליו לשמור את סודו. אך שתקיות אינה סתמית. כלום ניתן להעיד בשתיקתו באמצעות שתיקתו המינור השרני, מצידו, יכול לדבר, לחלוק, לבכות, לחתלונת. אין הוא יודע את האחריות המוראה של היות-לכך.¹⁸ אגמנטון יכול לבכות ולחתלונת עם קליטמסטרה

17 Ibid. at p. 87.
18 שם, כפי 129.
18 Ibid. at p. 200.

תחזיקה על המקום ולפושטיות היסטורית-פוליטית מקורית על המשחיתות ועל עקרת יצחקי. תקריאה, תפרשנות, מסורת עקרת יצחק תוך בעצמן אחרי הקרבה עקובים מרם ושואמים. עקדת יצחק נמשכת השכם והערב. מנגנוני המתה ללא-ספור עורכים מלחמה ללא חזית. אין חזית בין אחיות לבין חוסר-אחריות, אלא בין הפסקות שונות של אותה הקרבה, סדרים אחריות שונים, סדרים אחרים שונים: הודו והאני, הודו והאני-פוליטי, המינאולוגי והפוליטי, התיאולוגי-פוליטי, התיאולוגי והאני-פוליטי, וכולו; הסודי-הפוליטי, השמא ותקודת המכונות דמות הספר ועמי אברהם המתחייטים במפורש לעקדת יצחק, ישמאל, אברהם או אברהם, אלא בניגות לבין שאר הצדדים מוח-הרעב, חרוב העצום של בני-האדם וגם של בעלי-החיים, מבלי לדבר על אחרים, מתים או לא-מתים, מתים או עומדים לחיול, שאינם שייכים לעם אברהם או אברהם, כל האחרים הללו שהשמות של אברהם או אברהם לא אמיד להם מעולם דבר, מאחר שאינם ערבים לדבר ואינם הלמים דבר.

אני אחראי כלפי האחד (כלומר האחד) אלא במעלי באחריותי כלפי כל האחרים, כלפי הכלליות של האני או הפוליטי. ולעולם לא אוכל להתנדק הקרבה זו; וזה על תמיד להחליש את האחד (אחד) בעבור האחד. תמיד אחד בסוד בנידון, מאחר שאין מקריב את לומר בענינה. מה שמסקיני להידי-טנול, לוח או יותר מאשר לוח או לוח, אינו בר-צדק ככלות וכל (וזהו הקרבה התיפר-אחית של אברהם, לא יותר משניתן לעצדק את הקרבה האינסופית שעורך אני בכל רגע. יחיד-הטנולה הללו הם אחרים, צורה אחת לגמרי של אחרות: אחד או בני-אדם אחרים, אך גם מקומות, בעלי-חיים, לשינות. כיצד תצדקו אי-פעם הקרבת כל חתולי העולם בעבור החתול שאתם מונים בבתים בכל ימות השנה, שעה שתמולים אחרים מתים מרעב בכל רגע? קל וחומר בני-אדם אחרים? כיצד תצדקו שתדמנתם הנה, בדרכים צרפניות, ולא קש וחומר בני-לאחרים בלשון אחרות? ואף-על-פי-כן, אנו גם ממליאים חובתנו בהנגנו כן. אין שפה, תבונה, כלליות או תיווך להצדקת האחריות האחרונה המולוכה אותנו להתקדשה מוחלטת. הקרבה מוחלטת שאינה הקרבת חוסר-האחריות על מנבח האחריות, אלא הקרבת החובה המצוונה ביותר (וה הקשרת לאחד בתור סטוליות באופן כללי) לטובת חובה אחרת המצוונה באופן מוחלט, הקשרת אותנו לאחד לגמרי.

אלוהים מחליש דחשעות את תהליך החקרה, הוא פונה לאברהם שאמר לו זה לא כבר "תנני", "תנני" המענה הראשון והיחיד האפשרי לקריאת האחד, הרגע הקטנוני של תאחריות, במידה שהיא חושפת אותי לאחד סגולי, זה שקורא לי. "תנני" הוא התענה-תעצמת היחדה שכל אחריות מניחה; אני מוכן לענות, אני עונה שאני מוכן לענות, משעה שאברהם אמר "תנני" וספל את המאכלת לשחוט את בנו, אמור לו האל: "אל תשלת ידך אל הנער, ואל תעש לו מאומה כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא תשבת את בנך את יחידך ממני". המענה הנוראה הזאת דומה שמבליטה את הסיפוק לנוכח האמה שחצופמה בניסיון (אני רואה ש"ירא אלהים אחתי", אתה רועד מלפני, היא מרעידה באמצעות החל והרעדה שהיא מעוררת כמעשה יחיד (אני רואה כי רעדת מלפני, ובכן, פסוד אתה, אני משחורך ממחויבותך). אך אפשר אולי להגמה ולנמקה אחרת: אני רואה

חריב'י או שילי'י, אופנות המושפס החוזר הוזה שאינו אומר דבר, אינו מבטיח דבר, אינו מסרב ואינו מקבל דבר, כמו גם נזמך האמירה תוסרת-תנודר'י להפליא הוזאת, מוכריים אפ'י-לשון או לשון סודית. כלום אין זה באיזון דיבר ברסלבי "בלשון סתריים?"

אללם, משאנו אומר דבר כללי או בר-הכרעה, ברסלבי אינו אומר דבר וחצי דבר. *I would prefer not to* דומה למשפט לא-שלם. מי-מכרעתו יוצרת מתנתו היא פותמת פתח למעין אי-ששלמות אנונית; היא מודיעה על מאגר ארעי או למפריע. כלום שם נעוץ סר של הוראת משיעורית להשתנה או להוכחה בלתי-קריאה כלשהי? אינו יודעים מה היא רוצה או מה הוא מתכוון לומר, נעלם מצמצו מה אין היא רוצה לעשות או לומר, אך הוא רומז לנו בהחיירות שהוא מעדיף לא. צלילית תוכן רודפת מענה ות, אם אברתה כבר הסכים להמת'י [לתח מוות] ולתח לאלהים בעוץ, האם אינו יכולים לומר שנושיתו היא אץ נכון שייעשה כן אלא אם יעצור אלהים בעוץ, האם אינו יכולים לומר קֶבֶל עולם כמה מדובר? משום שאותה הוא "the would prefer not to", מבלי שיוכל לומר קֶבֶל עולם כמה מדובר? משום שאלהים לא ינית לו את בנו, מעדיף היה שאלהים לא יבקש ממנו דבר. מעדיף היה שאלהים לא יצטרך לבצע, שייעצור את הורעו, שיספקוהו לעולה, שרוע ההתלהטה המשוגעת ייטה לצד אי-ההקדבה, מייד כאשר התקדבה מתקבלת. הוא לא יחליט לא, הוא מהלטיש ש' אבל היה מעדיף לא. הוא אינו יכול לומר דבר יעשה ולא נוסף דבר נוסף אם אלהים, אם האוה'י, ימשיך להולילו למוות, למוות הנחית. ות-"I would prefer not to" של ברסלבי הוא גם תשוקה מקדימה שתולכינו למוות, מוות הנחית על-ידי החוק, על-ידי תוכנה שאינה יודעת אפילו מודע נהגת היא כן.

והיצי' לא לתמותה מהיעדר אשה בשני הספורים המפוצצ'יים והנדושים הללו? הוזה סיפור של אב רבן, של דמויות נריות, של הדרכיות ביץ גברים: אלהים האב, אברהם, יצחק; האשה, שהי, היא זו שהיא לא נאמר דבר - לא כל שכן הנר; וברסלבי הלבלב אינו רומז ולו פעם אחת לשמך מן הנשי, קל וחומר למשהו המהווה דימוי של אשה. כלום עשוי היה ההגיגות של האחריות המקדימה באינוורוסליות הסרת תרומה של החוק, של החוק, להשתנות, להניסות, להתמתן, להיעתק, לו התערבה בו אשה בצורה מוכרעת? כלום מהווה שיטת האחריות המקדימה וימתת המוות? הכפולה במצוקתה הודה או התקדבה של האשה? של האשה לפי שם קניין כוה או אחו?22 הבה נביח את השאלה תלזיה ועצמדת. אפילו כאן, בין שני שמות-קניין, במקרה של הנגיבור או הקורבן השודגי, נהפוך הוא, נוכחת האשה להלוטיץ, מקומה מוכרי, כמוה שהיא נוכחת ביתר הציצרות הסרנית שקרקקורו מעלה.

המצננים ללא מענה של ברסלבי הם בעת-זבצונה-אחת מבנינים, קורדלים וקומיים. להפליא, במעודן. הם מוקמים מציץ אירונית נשגבת, לזכר כך כדי לא לומר דבר או לומר דבר אחר ממה שמחלימים, לזכר כך כדי לספקו, להכיד, להקשות, לזיזב נחוק, "עודד-תזיקי", פיוצושו לזכר באורח אירוני. האירוניה, בפיט האירונית המרקוסיית, כרוכה בלא לומר דבר, בלוצצויר על אי-דיעצה, אך בכך ממש לחוקר, לזיזב ולעודד לחשוב ה-*évidence* מסווה, הוזה מעצתה תקיפה המעמיד פניו בערות. תי"ו *not to would I* אינו נטול אירונית; הוא אינו יכול לא לתת יסוד לתהיץ אירונית מצבית כלשהי. זו האחרונה

22 הערת המהרמגמ: דחיינו, הקרבת אשה או קורבן שאשה עורכת.

ואיפיוגיה, "דמענות וקריאות-דווי" יש בזה להמציא הקלה". יש בכך משום נוחם. אכרתם אינו יכול לומר או לחלוק, לככות או להחלונן, הוא שרזי בטוד מוחלטי. לנו נסער, תפץ היה לזכר את העולמי כולו, במיוחד את שהי, אליעזר ויצחק, תפץ היה להבקש בטרם יעשה את הצעד האחרון. אך הוא יודע שאיך יאמרו לו קורבני: "מדוע תבקש לעשות זאת? בייך להתחמק?" למצוא פתרון אחר, להתחבט, להתחבט עם אלהים. או שטא אישימותו בהתמצדת-שנית ובצביעותו. הוא אינו יכול איפוא לומר להם דבר. אפילו זיכר אלהם, אין הוא יכול לומר להם דבר. "אין שפת-אנוש העומדת לו. הנם שהיה מציץ בכל לשונות העולם [...]. הוא אינו יכול לזכר עממם - הוא מדבר לשון אלהות... הוא מדבר בלשון סתריים".¹⁹ לו יזכר לשון משותפת או נהגות-להרנום, לו נעשה למזכר בספק את מעמיו באורח משכנע, עשוי היה להיכנע לפיתוי הכלילית האנוח, זו שהגיבה כאמור גם ה"סרת-אחריות. הוא לא היה יודע אברהם, אברתה החודר ביחס סגולי עם האל החודר. לא מסוגל להפית [לתח מוות], לא-מסוגל להקריב את זה שהוא אותה, לא-מסוגל איפוא לאותה ולשנאה, הוא לא היה עשוי לתת יותר מאום.

אברתם אינו אומר דבר, אך מלותיו האחרונות, העונות על השאלה של יצחק, תועדו: "אלהים יראה לו את השת לעולה בני". לו אמר "יש שהי, יש לי אחי", או "איני יודע על כך דבר, איני יודע את השת", והי משקף, היח מדבר כרי לומר כזה. בדברו מבלי לשקר, הוא עונה מבלי לענות. אחריות מוחת שאינה כרוכה לא במענה ולא בחוסר מענה. כלום אחראים אנו כלפי מה שנאמר בלשון בלתי-מונבת, בלשון האוה? אך יחז' על כן, כלום אין האחריות הייבת להסתמך ממיד בלשון וזה לו שהתקדלה יכולה כבר להביץ, לחניץ טוב מדי? "הווי אינו מוכח בלשונו, אך יחז' עם זאת הוא לא אומר דבר, הוא מדבר בשפה זרה".²⁰

כאיש חוקי, מציטס המספר של ברסלבי הלבלב את איוב ויציץ: "21 מעבר להשוואה מופתה, יכולה היתה דמותו של ברסלבי לזמות איזו של איוב, לא למי שיכול היה לייחל להצטרף יום אחר, לאח' תמותו, ללכלכים ויוציצים, אלא למי שחולם לא להתחיל. כהא, תחת תניסיון שאלהים מכפיף אליו את איוב, נזיזן לחשוב על אברתם. כשם שאברתם אינו מדבר יותר לשון אנושית, כשם שהוא מדבר בלשון-סתרים, לשון וזה לכל לשון אנושית אחרת, וכדי לעשות כן עונה מבלי לענות, מדבר מבלי לומר דבר אמיתי או כוונ, אינו אומר דבר מוגדר השקול לדין-החשבון, המשתה או שקר, בה-במידת *I would prefer not to* של ברסלבי נישל את האחריות של מענה ללא מענה. הוא מעורר את העתיר ללא תזווי וללא התשתה; אין הוא מבטא דבר נחוץ, בר-הכרעה,

19 Ibid, at p. 200. שפ, בע' 129. התרגום שונה.
 20 Ibid, at p. 204. שפ, בע' 135.
 21 הערת המחרגמת: דרזר מתייחס לסיפורו של מלוויל (Melville), *Bartleby the Scrivener*, אין אלה השורות תוזזות שהוא מקדיש לסוגיית תסוד ולציבורת הספרותית ורד אינטריות המצדבת פניגרות של מוות (הדמות בשויה" מאת הנרי גיימסי; "המתב דלונב" מאת ארוב אלן פו - איורים מן הספרות האמריקאית המאוחרים בספר שלפנינו, פרק א, בע' 26, תערת-שוליים; הפרק השני מעלה את "המכתב הנגיב" בנוגע ליחס המפורז והמובלע של פסטיקוה לשונות של הייז'ר, ראו גם: *Le facteur de la vérité* (Paris, 1980).

אחת גם יחד בקיצוני שבכיווניו. היא רומזת כי אלהים, בתור אחד לגמרי, נמצא בכל מקום שבו האחד לגמרי ישנו. ומאחד שכל אחד מאיננו, כל אחד אחד, לא אישי-ישעור בסגולותיו המוחלטות, בלהי-יגישו, מובדד, סרנסצנדטי, לא-גלוי, אינו נוכח מלכתחילה לאגו שלי (כמתי שעשוי הטיול לומר על האלטר-אגו, שמלכתחילה אינו מופיע לעולם לתודעתו ושאינו יכול לשחות רק על דרך התנכחה והאנולוגיזם, אזי מה שנאמר על היחס של אברהם לאלהים ייאמר על היחס ללא יחס שלי לכל אחד כאחד לגמרי, במיוחד לרעץ או לקרובי, שגם הם אינם נגזשים לי, סודיים וטרנסצנדנטיים, כמו ה'. כל אחד נבמבן של כל אחד (אחד) הוא אחד לגמרי (אחד) להולטיץ, מנקודת-מבט זו, מה שאומר ודל רועיה על עקרת יצוק זו האמת. בהתנופה לסיפור-מעשה יוצא-דופן, היא מראה את עצם מבנה הומויזם. היא מנסחת בפדריות שלה את האחריות בכל רגע כלפי כל איש וכל ברעץ של כל החלטה וביחס לכל אחד במתי אחד לגמרי, דודש כל אחד אחר מעצמו בכל רגע ורגע לנהוג כאביר האמונה. עניין זה מעתיק אולי תוצא מסוים בשיטה של קירקגור: הירחוריות המוחלטת של ה' אינה סובלת אנלוגיה: איננו כולנו אברהם בלשון רבים, יצחק בלשון רבים, אף לא שרה בלשון רבים איננו ה'. אך מה שדומה במכליל את החריג או יוצא-דופן ומפצו כן, במסילו מורכבת נוספת על הכליות האחת, עניין זה ממש מבטיח להטקסט של קירקגור עוצמה מוגברת. הוא עשוי לספר לנו על האמת הפדרוסקלית של אחריותנו ושיל היסנו למת המוות בכל רגע. יתר על-כן, הוא עשוי להנחיר לנו גם את העמדה שלו, והיינו יכולתו להיקרא עדיין על-ידי הכל, בו-רבע שהוא מוכר אלנו בסדר על סדר, על אי-קייאתו, על אי-פדריות מוחלטת. הוא עשוי לחול על החרים, נוצרים, מוסלמים, אך גם על כל אחד אחד, לגבי כל אחד אחד ביחסו לאחד לגמרי. איננו יודעים עוד מי נקריא אברהם, ואף הוא אינו יכול יותר לומר לנו.

שעה שהתנכחה טרתי הינו דוגל, עדין, אהתי מדוי לרור, אברהם מאחד שהיה נאמן לאהבה ויחירת של האחד לגמרי, אינו נחשב אף פעם גיבור. הוא אינו גורם להייל דמעות ואינו מפתח כל העוצה: מוסף זועה משהמאה, אימה שגם היא סודית. היא המקרכת אותנו לסדר מוחלט, סדר שאנו חולקים מכלי להלוקי, סוד בין אחד, אברהם כאחד, לבין אחד, אלהים כאחד: כאחד לגמרי. אברהם בעצמו שריו בסדר, מנותק מן הכריות ומאלהים כאחד.

לישור בין האתי לחתי, משהם מקנים לאל מעמד מופלג של אחד לגמרי, ובתוך כך מדברים על האחרות האונגופית של כל אחד אחד.
 26 תהתיגית של התנגדות לזנים פקיקטור: "האתיקה מציינת עבור קירקגור את הפליל. מהוילית האתי עלולה לאקר, לודי, תחת כלל המקף לכלי הכליות אינה יכולה להפיל את הסוד של האתי או לבסוא. ברם, כלל לא כסות שהאתי נמצא במקום שבו הוא מר אחי. האתי בתור תודעת אחיות כללי האתי [...] דחוק מלאכר איתך בכללות, מייחד, מציצכר כתיורי חדירי, לאני. [...] באינור אברהם מתאר הוא את המפגש עם אלהים כמתרחש מקום שהמוסיקיישיות מתרוממת לימת חזתי, כלומר, מעבר לחתי. אבל ניתן להאמס מהותם: תשמונה-היל של אברהם לקול המשבוי סודר האתי באסדר לאתי. את קורבנו ומתן מוכן לחיים למרות המוות" (ראו: 113, 1976) E. Levinas *Noms Propres*.
 בקורות זו אינה מנועת מלוינס להעטיי, אצל קירקגור, "ישנה חדש בתכלית" ביפסולוסופיה האורופוית, "אופנות חדשה של האמייתי", "האדיאה של אמת נודפת" בקירקגור, לעיל העיה 2, בע 114-115.

אינה ורה לקופיות החריגה המוכרת (*unheimlich, uncanny*) של היספור. ואנומס, מחובר המושג אירוויה חושף אירוויה במענה ללא מענה המתרגם את האחריות של אברהם. בהכריתו אל נכון בין התחבולה האירווית לשקי, הוא כותב:
 "יובל זאת מלה אחורונה שמורת היחה עם אברהם ועד כמה שיכול אני להפוס את תפדרוקס ירכלי גם לתפוס את נוכחותו הנמורה של אברהם במליון. קודם ומעל לכל הוא איננו אומר דבר, וחזו בריוק הואפן שבו אומר את מה שיש לו לומר. תשובתו ליצחק נולשת את הנורה של האירוויה, וזוהי לעולם אירוויה כאשר אני אומר משהו ולא אומר דבר."²³

האירוויה עשויה אולי לאפשר לשוות, כדחט שני, את השאלות שתצטוו זה לא כבר - אם נוכח במה שאמר הול על האשה: שריא ה"אירוויה הנצחית של המקהלה"²⁴ אברהם אינו מוכר באמצעות דימוי, משל, רמו, משפורה, אליפסה, חידה. האירוויה שלו היא מטא-דסורית, לו ירע מה עומד להודעה, לו, למשל, הטייל עליו ה' משימה וציוויה להוביל את יצחק אל החור שבו היה איזי האל מכה בו בברק צדוק היה להסתייע בשפה סתומה. אלא שביריוק הוא אינו יודע, לא שהוא מחסם, מכל מקום. אי-היריעה בכלל אינה בעלת את החלטתו שלו, הנותרת נחרצת. אביר האמונה חייב לא לחסם, הוא מקבל אחריות בכלתו לקאת המקשה המוחלטת של האחד, מעבר לריעה, הוא מולטיס. אך החלטתו המוחלטת אינה מודרכת או מפוקחת על-ידי ריעה. זה אכן התנאי הפדרוסקלי של כל החלטה: אל לה להיגור מריעה ולהוות את תולדתה, מסקנתה או הנחתה ותו לא. והחלטה, השרויה בקיץ מבני עם וריעה, הנידונה לפיכך לאי-יגיו, ריעה, ככלות הכל, תמיד סודית. היא כוז בעצם רגע ביצועה, אך כיצד לנתק את המושג החלטה מן הפיונה היא של הרעץ מן המסיגמה של רייקנותר?

החלטה של אברהם אחראית לחלוטין משום שהיא ערבה לעצמה לפני האחד המוחלט. באופן פדרוסקלי, היא גם לא-אחראית, מאחר שאינה מודרכת לא על-ידי תבונה ולא על-ידי אתיקה בת-צידוק לפני הבריות או לפני החוק של בתי-משפט אוניטורלי כלשהו. תכל מרחש כאילו לא ניתן להיות אחראי בהיכעת לפני האחד ולפני האחרים, לפני האחרים של האחד. אם אלהים הוא אחד לגמרי, הפיגורה או השם של האחד לגמרי, איזי כל אחד הוא אחד לגמרי.²⁵ נוסחה זו משיבת תוצא מסוים בשיח הקירקגוריאני ומאששת

23 Derrida *Glas*, at p. 204, *supra* note 2, בע 134.
 24 בנוגע לביטוי זה איזי מרשה לעצמי להפנות לגלאס [עלעלת אכז]: Derrida *Glas*, 209 sq (Paris, 1974).
 25 דערת התנגדות: *l'ouïe est l'ouïe* מוזהה נוסחה רבי-משמעית הרבה יותר ממה שמוצא בהן בעברית, ורדידה מתעכב עליה בהרחבה בכפר הרביעי במתח המוות חזות כותבת זו במה, שכן, תחילה ניתן לקרוא בה כמייגד שאוטולוגי: כל אחד אחד הוא כל אחד אחד, חודח מדייקת של מלות הנושא המושא. המוזהה זה עם זה באמצעות אונר. מצד אחד ניתן לחבול בין שני המונחים: *l'ouïe* היאשון מוזהה שם-החור לא-מוגד (כל אחד, אחידים, ואילו השני מתפקד כחור-אור-פועל כמותי (לגמרי, בתכלית, חלוטיץ) בה-במדה ה"אחתי" דאשון מופיע כנושא ואילו השני כמותי (לגמרי, בתכלית, חלוטיץ) כמטא-טולוגיה מונוטונית, אלא אדיבה, בהטולוגיה רדיקלית. הייזן המעיד-קירקור חות משלך על תקפות ההבנה החדה לכאורה שמבקשים קירקגור וליינס, כל אחד לשיטתו,

הרי אזלי מה שאנו חולקים עמו, אך מה פירושו לחלוק סוד? אין פירושו לרצות מה שאחר יודע, כאן, כי אברהם אינו יודע דבר. אין פירושו לחלוק את אמונתו, שכן על זו לחיזוקו מחוות של סגוליות מוחלטת. ומכל מקום, לא יותר מקרקעית, איננו מדברים על אברהם ואינו חושבים עליו מתוך המחווה של אמונה מובטחת. קרקעית מרבה בתעודת בכייו זה, הוא מוכיח שאינו מבין את אברהם: הוא אינו עשוי להיות מסוגל לנהוג כמותו, גישה זאת באמת לאמתו-של-דבר כהודעה האפשרית, היא אף נרדשת למול תפלה של מפלצתיות בעין זו, אפילו היא גם מנהג תולד תנופת בייתה. אמונתו אינה מובטחת משום שאמונה לעולם אינה מובטחת, אך לה להיות תולדת, אנו חולקים עם אברהם את מה שאינו מתחלק, סוד עליו איננו יודעים דבר, לא הוא ולא אנו. לחלוק סוד אין פירושו ידעת סוד או לתפוד; פירושו לחלוק אפס קצוה: מאז היודע לנו, מאז תניתן להגדרת, מהו סוד שאינו סוד של דבר וחלוקה שאינה חלקת דבר?

והנה האמת הסודית של האמונה בתור אחריות מוחלטת וכתור תשוקה מוחלטת, "התשוקה העליונה", אומר קרקגור; זוהי תשוקה, שכמועצת לטריות, אינה מוצרכת מרוב לרוב. במובן זה אין לה היסטוריה. אי-עברותה של התשוקה העליונה, הנצח נורמלי לאמונה הנחשבת כן לטריות, גוררת עלינו, עם זאת: יש תמיד להתחיל מחדש. ניתן לתעבר סוד, אך האם תעברת סוד כסוד הנשא? סודי פירושה תעברת? כלום זו היסטוריה? כן ולא. סוף-דבר של חיל ורעדה תווד משפט אחי משפט כרי על כל דור להתחיל בתשוקה הזאת, העליונה, האמונה, להתחיל-מחדש להתחייב לה מבלי לסמוך על תודת הקודם, הוא מלאי אוי את האלגיטימיות של התחלות מוחלטות בשנות ואת עצם ההיסטוריות המגוונות מסורת המוצאות-מתוך על כל שעל, בתורה הכלגיטימית על התחלתו המוחלטת.

עם חיל ולעדה פוסחים אנו בין הדורות בשושלת החזקות המכוננות דמות הספי: בלב תברית הישנה והדת היהודית, אך גם בלב אירוע מייסד או קודם-מפתח לגבי האיסלם. באשר לקודם הבן על-ידי אביו, באשר לכן המקורב על-ידי בני-האדם הנמצל לבסוף על-ידי אל שדומה ששבו או תעמידו בניסיון, תכניז לא להכיר בכך את תבטורת או האולגיה לפסיון [תשוקה/יסודיים] אחר? כהוגה נוצרי, חותם קירקגור ברושמו-מחדש את סודו של אברהם במהדב הנראה, בפשט לפותם, אוונגלי. אין זה מוציא בהכרח קריאה יהודית או מוסלמית, אך סקסט אוונגלי מסוים דומה שמכוון את הפרשנות של קרקגור. סקסט זה אינו מצוטט; כמו "מלכים יוצעים" של בריטלבי, אך תפעם ללא מרכאות, הוא עולה בבירור אך ורק על לב אלה המכירים את אברהם. וזאת לאן הוא הגיע? הוא יואלם אחד לא נמצא אשר הבין אל-נכון את אברהם. וזאת לאן הוא הגיע? הוא נשאר נאמן לאתבתו. אך זה אשר נישא אהבה לאלתוים בלבן אין לו צורך בדמויות, גם לא בנשעיתם של אחרים. כאהבת שוכה הוא את יסודי, כל-יך עד שאף לאתו-יך נכר מכאב לא נותר אם לא אלתוים בעצמו מעלה זאת, שאלתוים רואה במסתרים ויודע את הענות וסופו את תעמעת ומאומה לא בעלם ממנו, או שיש פרוזיסם, שדחילי כיתוד ניצב ביחס מוחלט אל המוחלט, או שאברהם נרדף לאבדו.²⁷

27 Kierkegaard, *supra* note 2, at p. 205

מילך בן-נפתלי המלכוּלה של אברהם: ראיין עם זיאק דרידה

מילך בן-נפתלי: העברה והקונטרוקטיבית עם אידאות ומושגים המפריעים להיאור המצב האנושי, או מוטב, המצב והקונטרוקטיבי באידאות ובמושגים הינו כפול כדרי-כללי: נוסא ופרפורמטיבי. אהבה ומשפט או צדק, שאינם היינו הר, מהורים מושאים לעיין בנפרד זה מה או כמתנה אחת, ו-כרכ מושאים שהדגימנות הריגשויות המאובתנות כמאפיינות אותם מופעלות בכתובה עצמה. במהלך תראיון נודדש אומנם "ידערה" תמותאות בפתח הדיין בעסקה בחיל ורעדה והמהות חווית פטיכומוסיות חיונית לקרוא בתעודתו על אחייות מוחלטת.

למעשה, אי אפשר לא להתחיל בארוס של הקונטרוקטיב - ולא רק בשעה שהיא דנה באהבה - ולראותה איפוא כשיח אהב ביחס לאורקטיבים של אהבתה, יצרנים והוגים, המבקלים לעיתים, במוצעים שבסקסיים, מעמד של קדם-אובייקט או של אל-אובייקט החרוג מהיט אובייקט כמובן הרווח. קשה בה-כמדה לא לתפוס את תמותתו של ארוס בתוך הכתובה והקונטרוקטיבית, בדי-ערכיות שלה לעיתים, במלכוליות שלה, בהפלגותיה. אף-על-פי-כן, ברגע נודד של זהויה והקונטרוקטיבית באמצעות אונה, בהגד כמו-שאוולוגי, אהבה אומי: "דקונטרוקטיבית היא צדק" (צדק, אל נכון, ולא משפט). איך אומי: "דקונטרוקטיבית היא אהבה".²

שיחתנו תנסה לנוסח או לצדף בין שני הכוחות הללו. בתכונות על מסתו המוקדמת בין בנימין, "ביקורת האלמות", ביחס לאהבה שרדח להיחיות, אהה קושר אומנם בין תמותות: "איננו יכולים לאהוב מוגומטי, מובנה, מוסד כשלעצמו, אלא בניסיון, בעצמו אי-צ, של שבריריות: הוא לא היה שם תמיד, הוא לא היה שם לעד, הוא סופי, ולכן ממש, אנו אוהבים אותו כן-תמותה, דרך לידתו ומותו, דרך דוח-הרפאים או צלילת הויסנו, הריסתי - שהוא מהווה או מטוים כבר. תכניז לאהב אחרת כמפיות זו? מניין אלמלא כן תוכוח לאהוב, אף אהבת תוכוח [החוקי המשפט]³ תוכוח לאהוב? אהבת תוכוח [החוקי המשפט]? כלום זה תמושו שהיית עשוי להעניק לראיון מעין זה?

- 1 למשל, בריין דרחה בתגל ב-Glas, הערק אורי המעבר פן המשפחה, והאהבה כפרדקס מותו למצב המשפחה, לתיק במטרת שיטה מחשבתית ומאורגנת דוד סודת וגיודים (אהבה-שפט, חוק אלוהי-חוק אנושי, משפחה-פוליס, נבר-אשת). ראי: J. Derrida, *Glas* (Paris, 1974).
- 2 תרונה להרצאה שנשא דרידה באוקטובר 1989 בבית-הספר למשפטים קרדוון: "דקונטרוקטיבית ואפשרות תודק", ראי: *Force de loi* (Paris, 1994).
- 3 105 *Force de loi* (Paris, 1994) J. Derrida "Du droit à la justice".