

קְשׁוֹת הַדִּיבּוּר * עמית עסיס

אנחנו הפוליטיקאים של הלשון.
דוד אבידן, ספר האפשרויות

מילים יודעות עליך יותר משאתה יודע
או איפעם תדע עליהן. אבל אם יש בכך
קצה-גירוי לקיומודע, כדאי לך לפחות
לנסות, בשנותיך המועטות והמתמעטות,
לצמצם את הפער.

דוד אבידן, משהו בשביל מישהו

א. פתיחה

את המושג קְשׁוֹת הַדִּיבּוּר אני רוצה להנהיג כדי לתאר תופעה המצויה בתוֹךְ שבין הספרות
(כפרדיגמה לפרקטיקות תרבותיות שהייצוג עומד במרכזן) לפוליטיקה. המושג נוצר מתוך ניסיון
לתרגם לעברית את הקשר בין author ל-authority, הסמכות ההיררכית הגלומה במוען של
טקסט. עם זאת, קְשׁוֹת הַדִּיבּוּר, הקְשׁוֹת הכרוכה בדיבור, איננה מסתכמת במעמדו של המחבר
ובסמכותו. כאן אנסה לתפוס במושג הזה מערכת רחבה יותר של קשרים בין פעולת הייצוג
ובין התוקף הגלום בה בתוך הסדר החברתי. הייצוג כולל ממד היררכי הכרחי, בין אם מדובר
בהיררכיה של דובר ונמען, ובין אם מדובר בהיררכיה של מסמן ומסומן. המילה העברית קְשׁוֹת
תופסת את ההיררכיה הראשונית הזאת, את הסדר הגולמי הזה, משום שמקורה ב'קְשׁוֹת', בהיות
ראש, ראשון.¹

הפוליטיקה של הספרות היא צדה האחד של קְשׁוֹת הַדִּיבּוּר. צדה האחר הוא הספרות, או הייצוג,
שבפוליטיקה. מערכת היחסים בין הפוליטיקה לבין צידוקה היא מערכת יחסים של ייצוג; בעל
הסמכות טוען לסמכות משום שהסמכות שהוא מפעיל מייצגת סמכות ראשונית יותר, בין אם
מדובר ברצון העם, בדבר אלוהים או בזכויות האזרח. לכן הפוליטיקה לעולם תזדקק לייצוג,
בין אם מדובר בחבר הפרלמנט המייצג את האזרח הריבון, ובין אם מדובר ברומן המבנה
אידיאולוגיה המצדיקה את השלטון. התוקף הזה, הקְשׁוֹת הזו, הניתנת לפעולת המעינה של
טקסט, היא המצריכה גם את הסדרת הקְשׁוֹת לדבר, את קְשׁוֹת-הדיבור.²

* אני מבקש להודות לליילך נתנאל, לד"ר חזקי שהם ולאימטר ברנר שקראו את טיוטת המאמר והעירו את
הערותיהם. כמו כן אני מבקש להודות למשתתפי סדנת הדוקטורנטים של החוג לספרות עם ישראל באוניברסיטת
בר אילן בהנחיית ד"ר רחל אלבק-גדרון, ששמעו גירסה מוקדמת של הדברים וסייעו לי לחדדם.

כדי למנוע אי-הבנה יש לציין שהביטוי קשות הדיבור איננו מייצג כאן עליונות של הדיבור על הכתיבה במובן שעליו מדבר דרידה,³ אלא מתייחס לדיבור ולכתיבה כאחד בתור פעולות שגלומה בהן היררכיה, היררכיה שאיננה מסומנת רק בציר החברתי-פוליטי שבין הדובר לנמען אלא אף בציר הסמיוטי שבין המסמן למסומן. עם זאת, הסמיוטיקה של דרידה תידון בהמשך הדברים, בניסיון להבין את קשות הדיבור הגלומה בה.

להלן אתאר מהלך ליברלי, מהלך של שחרור, שאיננו רק שחרורו מסמכותו של המחבר,⁴ אלא גם שחרור מסמכותה של העלילה המיוצגת בתוך הספרות, שאוצרת בתוכה מעמד של עליונות בהיותה ייצוג של עולם נעלה יותר (בספרות הקלאסית). אני מבקש להמשיך מעבר לאתוס האופייני לאותו מהלך ליברלי, שבו הצבעה על סמכות פירושה בהכרח דרישה לשחרור מסמכות. אני מבקש לקרוא את קשות הדיבור בדומה לאופן שבו קורא מישל פוקו את הכוח, כמרכיב שאין קיום אנושי שהוא נעדר ממנו. פוקו מבקש לתאר את הכוח כמערכת יחסים הפועלת מכל הכיוונים ולא רק ככוח של דיכוי⁵ שמישהו מפעיל על מישהו אחר.⁶ הדיון הפוקואני ממילא פותח את האפשרות לדבר על הכוח גם בשיח שאיננו שיח של גינוי.⁷

קצת קשה היום לדבר על תוקפה של הספרות. התרבות המודרנית מצפה מהספרות להיות עניינו של הפרט, ולהשפיע על הספרה החברתית רק דרכו. סקירה היסטורית מעט רחבה יותר ובחינה של התרבות הרומית והתרבות היהודית של שלהי העת העתיקה מעלה כי בתקופות אחרות היתה לטקסטים השפעה אחרת על החיים, ומאפשרת לנו לשרטט גנאלוגיה⁸ קצרה של קשות הדיבור.

מקור הקשר האטימולוגי בין author ל-authority נמצא במושג ה-auctor הרומי, ואני אניע אל הדיון בו דרך הדיון ההיסטורי-אטימולוגי-פוליטי של חנה ארנדט.⁹ לאחר מכן אתאר את תפיסתו של מיכאיל באחטין לגבי עליית הרומן באמצעות מושג הסמכות שמתארת ארנדט. באחטין מתרכז בסמכותו של העולם הבדיוני המיוצג, אך עבודתו מטרימה את התמה הפוסט-סטרוקטורליסטית של "מות המחבר". לאחר בחינה ביקורתית של "מות המחבר" אנסה להציע לה אלטרנטיבה מתוך עיון בפרקטיקות שיח קדם-מודרניות.

3. author-ity

ארנדט מגיעה לקשר האטימולוגי בין author ל-authority כשהיא מחפשת את הסמכות כבסיס להיררכיה שאיננה עומדת על כפייה כוחנית או אלימה, סמכות שהיא – כהגדרתו של מומסן שאותה היא מצטטת – "יותר מעצה ופחות מפקודה".¹⁰ ארנדט מחפשת את המקום הזה משום שלדעתה מושג הסמכות המקובל במסורת של הפילוסופיה הפוליטית – הן בקרב ליברלים הדוחים אותו והן בקרב שמרנים המחייבים אותו – נשען על האפשרות של כפייה אלימה. בהעדר מושג אחר של סמכות, כל ניסיון אנושי להגביל את הפעולה הספונטנית, הטבעית-כביכול, חייב להיות לא-לגיטימי או אלים (ארנדט מביאה את החינוך כדוגמה).

ארנדט מגיעה לעולם הרומי אחרי שהיא מונה את הדגמים שמציעים אפלטון ואריסטו לצידוק הפוליטיקה, מחפשת את המקור המטאפורי שלהם בציביליזציה היוונית (בעל המלאכה, האדון), ומראה איך האלימות מתחייבת מכל המטאפורות שמביאים הפילוסופים היוונים כדי לצדק את הסמכות הפוליטית. מושג הסמכות של האימפריה הרומית, לעומת זאת, בנוי על מבנה שבו לזמן ולזהות יש תפקיד משמעותי יותר מזה של האלימות:

בלב הפוליטיקה הרומית, מראשיתה של הרפובליקה ולמעשה עד לסוף העידן האימפריאלי, עומדת האמונה בדבר קדושת הייסוד, במובן שמרגע הייסוד של משהו הוא נותר מחויב לכל הדורות הבאים. משמעותה של המעורבות הפוליטית היתה בראש ובראשונה שימור של ייסוד העיר רומא. [...] בהקשר הזה מופיעים במקור המילה סמכות ומושג הסמכות. [...] אלו שהואצלה להם סמכות היו הזקנים, הסנאט או האבות, שירשו אותה במסירה (מסורת) מאלה שהניחו את היסודות לכל מה שעתיד לבוא, האבות הקדמונים [...].¹¹

בתוך מערכת כזאת, הסמכות היא לעולם ייצוג של העבר, של האבות המייסדים, של האלים המייסדים. מימושה של סמכות המייסד כרוכה בייצוג: כשאדם בהווה נושא סמכות, הרי שהיא באה לו משום שהוא מייצג את הדורות הקודמים. ההיררכיה היא מהותית לצורה הזאת של צידוק סמכות; בניגוד למבנים אחרים – המעמידים את ההיררכיה על צורך תועלתני או על אמנה חברתית דמיונית, ובכך מעלימים אותה כמבנה מהותי – כאן ההיררכיה היא חלק ממבנה הצידוק ואין אפשרות להעלים אותה.

אם לתרגם את מבנה הסמכות הפוליטית למונחים של ייצוג ומשמעות, אפשר לומר שבעל הסמכות זוכה לסמכותו משום שהוא מייצג את קודמיו, הוא יורש את הסמכות ומייצג אותה, הוא יורש אותה בכך שהוא מייצג אותה. בשביל ארנדט, הסמכות כייצוג היא המאפשרת לסמכות הפוליטית להיות משהו אחר מאשר הפעלה של כוח או איום בכוח. זה גם המבנה שנתן לקהילת המאמינים הנוצרית את הצורה של ממסד סמכותני והיררכי. לדעתה של ארנדט, הממסד הפטריארכי של הכנסייה הצליח להמשיך לקיים מערכת סמכותנית גם כשמערכת הכפייה הכוחנית של האימפריה הרומית נפלה, בדיוק משום שמערכת הסמכות הרומית לא עמדה על כוח הכפייה שלה.

לענייננו מאפשרת ההגדרה הזו הבנה של תפקידו של מי שמוען טקסט. ה-auctor הוא המייסד, הוא מקור ההשראה, ומכאן משמעותו בחברה שבה הסמכות הפוליטית עומדת על מסורת של רגע הייסוד. ארנדט רואה במבנה הסמכות הרומי הפטריארכלי את תחילתה של מסורת ה-author של טקסט. ה-author הוא מקור ההשראה המכוננת, הוא הראשית, ולכן הוא גם מקור סמכותו של הטקסט. המערכת הזאת היא שהעבירה במסורת את המחברים היוונים כ-authors, ובהמשך גם את הקדושים הנוצרים. בהמשך שאל מחקר הספרות מהמסורת הכנסייתית את הכלים לאימות פילולוגי של זהות המחבר.¹²

ג. סמכותו של הסיפור המיוצג

דגם הסמכות הרומי, ה-auctoritas, הוא גם הבסיס לתיאור שמתאר באחטין את האפוס, ואיתו את כל הסוגות הקלאסיות הגבוהות.¹³ אותו יחס היררכי בין המקור לממשיכיו שתואר כאן כמקור לסמכות המחבר הוא גם המקור לסמכותו של העולם המיוצג בתוך הטקסט הספרותי, ביחס לסביבת הנמענים של הטקסט. באחטין מוצא את ךשות הדיבור של הסוגות הללו בפער הבלתי ניתן לגישור בין העבר הנשגב והשלם באופן מוחלט שעליו מספר הסיפור, ובין ההווה שבו הסיפור מסופר. אין מדובר כאן בעבר היסטורי אלא בעבר מוחלט, הרואי, ״עולם של ׳התחלות׳, [...] עולם של אבות ושל מייסדי משפחות עולם של ׳ראשונים׳ ושל ׳טובים ביותר׳״.¹⁴ סמכותו של המספר נובעת כאן מהעובדה שבעולם שהוא מייצג מפריד פער מוחלט בינו ובין ההווה שבו הוא מסופר. הפער הזה בין העבר המוחלט להווה הממשי מייצר היררכיה חברתית, ונורמטיבית.

תמונת האפוס שבאחטין מעמיד מוסיפה על תיאור הסמכות של ארנדט גם תמונה של אונטולוגיה אפית, או מיתית, שבה, כמו באונטולוגיה ובאפיסטמולוגיה של אפלטון, התופעות הממשיות מקבלות את תוקפן רק משום שהן מייצגות קיום עליון כלשהו, המגולם בעבר המיתי.

באחטין, בניגוד לארנדט, לא מרוצה מהמחויבות הזאת לעבר. הוא מביא את תיאור האפוס הזה רק כדי לחגוג את תומו עם עליית הרומן המודרני. באחטין מעריך את הרומן כי הוא מוחק את הפער בין מה שמיוצג בסיפור ובין המציאות שבתוכה הסיפור מתקבל. לדידו, ההווה כזיקה אמנותית ונורמטיבית מרכזית יוצר מהפכה בתודעה היצירתית של המודרניות ומאפשר את מחיקת הפער ההיררכי. התהליך שעובר על הרומן, כפי שבאחטין מתאר אותו, הוא תהליך של שחרור, תהליך ליברלי. הרומן שייך להווה, הוא מתאר עולם שהוא בן-זמנו של הקורא ולכן גם בן-מעמדו של הקורא. הרומן גם איננו מחויב למסורות טקסטואליות ונרטיביות או לגיבורים ידועי שם בעלי תכונות ידועות מראש המתוארים בתוך קונבנציות מקובעות.

מתוך אותו שחרור נוצרת הלאומיות כחברת שווים מדומיינת, חברה שהקיום הספרותי שלה בנוי על העמדת כל הדמויות האפשריות על מישור נורמטיבי זהה. גם בנדיקט אנדרסון מתאר את הרומן המודרני כמערכת ייצוג היוצרת מבנה של בו-זמניות,¹⁵ ובכך מאפשרת את קבוצת השווים שעליה נבנית הלאומיות.¹⁶

הצידוק הפוליטי המקביל לרומן המודרני יוצר את הקהילה המדומיינת בדמות האמנה החברתית או בדמות מסך הבערות של רולס:¹⁷ זהו מהלך רדוקטיבי המאפשר לנו לדמיין עבר היפותטי שבו חברה של קבוצה חברתית מסוימת היו שווים, מהלך שבו אנחנו מדמיינים אותם כשווים אף על פי שבפועל הם אינם כאלה. האדם של רוסו ש״נולד חופשי, ובכל מקום אסור הוא באזיקים״¹⁸ מדומיין באותה צורה. בפועל האדם נולד בוכה ותלוי עד אימה בהוריו ובמוסדות החברתיים. הלאום צמח כמישור שעליו מתקיימת קבוצת השווים המדומיינת הזאת, שבו הייצוג מתקיים בתוך ההווה ובתוך שוויון-ערך, אולם אין סיבה שלא לזהות אותו גם עם מנגנוני דמיון-זהות של קבוצת שווים העולים בהמשך ההיסטוריה הליברלית, שאינם תלויים בלאום אלא עומדים על-מושג ״האדם״ המדומיין ויש להם קיום סוציולוגי על-לאומי בקרב מעמד חברתי שאותה על-

לאומיות היא האידיאולוגיה שלו.¹⁹

מבחינת באחסין מופיעה אפוא רשות הדיבור בכוח הנורמטיבי של המציאות הבדיונית המיוצגת, והניסיון לפחת את כוחה של הרשות הזאת גלום במהלך ליברלי של צמצום הפער הסמכותני בין המציאות המיוצגת לבין המציאות שבתוכה מתקיים השיח הספרותי. צמצום הפער הזה כרוך במהלך שחרור של היחיד כפי שהוא מדמיין את עצמו, ומאפשר את קיומן של חברות המדמיינות את עצמן כחברות של שווים. אולם לא רק המציאות הבדיונית של הספרות, גם המחבר עבר תהליך של שחרור כ"רשות דיבור".

ד. "מות המחבר"

כשרולאן בארת מכריז על מות המחבר,²⁰ המהלך שלו הוא קביעה עקרונית התומכת בהרמנויטיקה של חשד²¹ בכך שהיא צועדת צעד נוסף לשחרורו של הפרשן מן המחבר כסמכות. בארת גם מציב אופק פוליטי-תרבותי רחב יותר למהלך, כמהלך ליברלי-מהפכני שמשפיע גם מעבר ליחסים שבין המחבר לטקסט, שכן הוא רואה את "מות המחבר" כהמשך של "מות האלוהים" הניטשיאני. כמו במושג ה-auctor הלטיני, גם בארת משתמש במערכת יחסים טמפורלית כדי לתאר יחסים היררכיים של מקור והעתק: הוא מעמיד את תפיסתו מול תפיסה שלפיה המחבר הוא העבר של הטקסט.²² בארת מדיח את המחבר ומחליף את הרגע ההרואי של היווצרות הטקסט בתהליך מורכב ועל-אישי של כתיבה:

אנו יודעים עתה שטקסט אינו נעשה משורה של מילים המשחררות יחד איזו משמעות בלעדית מעין-תיאולוגית ("המסר" של המחבר-האל), אלא הוא חלל רב-ממדי שבו משולבות ומתנגשות כתיבות רבות ושונות שאף אחת מהן איננה בראשיתית: הטקסט הוא רקמה של ציטוטים המגיעים אליו מאינספור חדריה של התרבות.²³

בארת מחליף את הכותב בעל המעמד בפעולת הכתיבה, ובכך מוחק את רגע יצירתו של הטקסט כמקור הסמכותי שלו. המוטיבציה האידיאולוגית למהלך הזה היא ליברלית. בארת מתאר את הסירוב למחבר כ"פעילות שאפשר לכנותה 'אנטי-תיאולוגית', מהפכנית ממש, מכיוון שלסרב לעצור את המשמעות פירושו בסופו של דבר לסרב לאלוהים ולנגזרותיו: לתבונה, למדע ולחוק."²⁴ הצידוק התיאורטי לפעולת הסירוב הזאת איננו קשור בשחרור; לדעתי הוא אף מצביע על מגמה הפוכה. הדחתו של המחבר נעשית בשם תמונת העולם הסטרוקטורליסטית, ההופכת את המבע מפונקציה של דובר לפונקציה של השפה. כשפרדיגמה דה סוסיר מתאר את השרירותיות של הסימנים ואת הכוח שהשפה מפעילה על דובריה, הוא מודע להשלכות של דבריו על התיאוריה הפוליטית:

לא זו בלבד שהיחיד אינו יכול, לו היה רוצה בכך, לשנות דבר בבחירה שכבר נעשתה, אלא שהגוף החברתי עצמו אינו יכול להפעיל את ריבונותו ולו על מילה בודדת אחת. הוא קשור ללשון כמות שהיא. על כן אי אפשר עוד לזהות

את הלשון עם חוזה פשוטו כמשמעו, ודווקא מן הצד הזה מעניין במיוחד לחקור את הסימן הלשוני, מפני שאם אנו מבקשים להוכיח שחוק שהתקבל בקהילה הוא דבר שאנו כפופים לו ולא כלל שהסכמנו עליו באופן חופשי, הלוא הלשון היא זו שמציגה את ההוכחה הניצחת ביותר לכך.²⁵

דה סוסיר לומד מהמחויבות של האדם ללשון שתורת האמנה החברתית – שלפיה סמכות החוק והשלטון כרוכה בחירות האדם ובנכונות ההדדית לוותר עליה כדי לכוון ריבונות – איננה סבירה. עמדתו זו נובעת מהתבוננות בלשון כתופעה חברתית ממשית: "למעשה, שום חברה אינה מכירה בהווה וגם לא הכירה בעבר את הלשון אלא כתוצר שהתקבל בירושה מן הדורות הקודמים ושיש לקחתו כמות שהוא."²⁶ השפה כפי שדה סוסיר רואה אותה נכפית על דובריה באופן שאי אפשר לצמצם אותו למעין אמנה; השפה תמיד מופיעה כקודמת לשימוש בה.

אם כך, מה עושה "מות המחבר"? הוא משחרר אותנו מקיומו של המחבר כקשות עצמאית המהווה מקור סופי ושלם של הטקסט, אבל מעמיס עלינו את עצם הכתיבה כהפעלה של סמכות. המחבר (ה-author) נעלם, אבל "קשות הדיבור" (authority) נותרת על כנה, שכן הטקסט נותר כ"רקמה של ציטוטים" המכוננים אותו. קשות הדיבור כמסורת תרבותית מחליפה את המחבר כמקור של סמכות; היא הופעה תמידית של עבר שאין לו ראשית, ממד היררכי וסמכותני אנטי-שווינוני ואנטי-ליברלי המצוי עמוק בתוך קיומה של השפה, בדיבור כמו בכתיבה.

הדיסוננס המופיע אצל בארת הוא ביטוי לניגוד בין תיאוריה פוסט-ליברלית שבארת משתמש בה (התיאוריה הסטרוקטורליסטית) ובין האתוס והסנטימנט המודרניסטי-ליברליסטי-מהפכני שמניע אותה. האתוס הליברלי מחייב הצבעה על ישות מהותית שאותה מבקשים לשחרר, לכן היא לעולם מחייבת חזרה לחשיבה מהותנית על משהו, שבסופו של דבר יש להשתחרר גם ממנו. זהו המלכוד שבו מְהַלְכִים ליברליים אנטי-מהותניים גולשים תמיד בחזרה למהותנות, שכן תמיד יש "משהו" שאותו צריך לשחרר. אילו בארת היה נותר עקבי הוא היה מסיים את המסה עם הכתיבה כתהליך על-אישי, שאי אפשר להצביע על מקור הסמכות שלו, אולם בארת בחר לסיים אותה בדמותו של הקורא כמקור סמכות. "צריך להפוך את המיתוס", כך בארת, "הולדתו של הקורא דורשת את מותו של המחבר."²⁷ המלכת הקורא תחת המחבר היא מהלך חיוני להרמנויטיקה של החשד, משום שכדי להכריז שתוצר של התודעה הוא שקרי יש צורך בסמכות אחרת שתצביע על האמת.²⁸ אם כן, מיהו ה"קורא" של בארת? בארת מעדיף להותיר אותו כבעל זהות מופשטת למדי:

האחדות של הטקסט אינה במקור, אלא ביעד שלו, אבל היעד הזה אינו יכול להיות אישי: הקורא הוא אדם חסר היסטוריה, חסר ביוגרפיה, חסר פסיכולוגיה; הוא פשוט אותו מישוהו האוסף יחד בתוך מרחב אחד את כל העקבות שהכתיבה מורכבת מהם.²⁹

אם לנקוט לרגע קריאה חשדנית של הקריאה החשדנית, אפשר להבחין שדמותו המופשטת של הקורא יוצרת אידיאליזציה ואידיאולוגיזציה של הקורא. בהציבו קורא מופשט, חסר היסטוריה,

ביוגרפיה ופסיכולוגיה, בארת מנטרל כל דיון אפשרי שיתייחס לקורא הקונקרטי. הקורא של בארת דומה מאוד לדמותו של איש האקדמיה כפי שהוא מופיע באתוס המדעני: חסר פניות, "חסר היסטוריה, חסר ביוגרפיה וחסר פסיכולוגיה". קריאה חשדנית של הקריאה החשדנית תעמיד את "מות המחבר" כניסיון של אנשי אקדמיה, "קוראים מקצועיים" נטולי פניות, לתבוע בעלות על הסמכות הפרשנית. בארת יכול היה להידרש ל"קורא" קונקרטי, ולכן גם בעל קיום נרחב יותר בהיסטוריה האנושית, קורא שיש לו חלק ביצירת אותו משחק רב-קולי שבארת מתאר אותו כ"כתיבה מרובה",³⁰ אבל הוא מעדיף להישאר בתחום הספרות הגבוהה.

בתוך השיח שבו פועל הטקסט של בארת, ה"מהפכה" שהוא קורא לה לא יכולה להופיע אלא כסערה בכוס מים, במעבר קל של סמכות מן המחבר הספרותי הגבוה אל הקורא האקדמי הגבוה. גם דמות האדם שבה, דמותו זו של הקורא כסמכות, איננה מוציאה אותנו מהתחום הליברלי שבו האדם הוא יש מופשט ש"נולד חופשי", ראשוני לשפה, ומהווה מקור ראשוני למשמעות. למעשה, השיח האקדמי הוא אחד ההיררכיים ביותר, וגם השורות הנכתבות כאן אינן יכולות להתחמק מהמחויבות להיגיון של המחבר, שכן כאשר אני מתאר כאן את "מות המחבר" אני מוסיף מיד משהו מעין "Barthes 1968)", כלומר אזכור של שם המחבר ושל רגע הכינון בעבר, ה-auctoritas של הטקסט, וכך אני נוטל לעצמי משהו מסמכותו.³¹

פעולת הקריאה המהפכנית שבארת מציע נותרת בתחומו של הקורא המקצועי, החוקר, גם כיוון שהיא מעקרת מן הקריאה את הרגע ההכרחי שבו הקורא נענה לסמכות הטקסט, את הרגע שבו הוא מתיר לסמכות הזאת להוליך אותו עם הרצף הליניארי של הקריאה. הקריאה שבארת מציע מתאימה לחוקר הספרות הקורא כדי לכתוב, "האוסף יחד בתוך מרחב אחד את כל העקבות שהכתיבה מורכבת מהם", אותו מרחב שהוא הכתיבה שלו: מרחב של כתיבה מתעדת, מצטטת, ממיינת, מרחב שבו המחבר חוזר להיות הערת שוליים, שם בין סוגריים בתוך טקסט שכתב הקורא. הקריאה המולידה מרחב כזה היא קריאה מרפרפת, מנצלת, חשדנית, שאיננה מניחה לעצמה את העונג האסתטי והארוטי שבהתמסרות לקריאה ליניארית.

ה. "מות המחבר" ו"הבְּדָאָל"

הערעור על המחבר כעיקרון פרשני נוכח בשיח של ביקורת הספרות כבר מימי הביקורת החדשה,³² אולם בעוד שבביקורת החדשה נועדה "הדחתו" של המחבר לשמש אג'נדה פרשנית המבקשת להימנע מההידרשות לפרשנויות פוזיטיביסטיות בעלות זיקה ביוגרפית והיסטורית, בשביל סטרוקטורליסטים ופוסט-סטרוקטורליסטים "מות המחבר" הוא אמירה תיאורטית עצמאית ולא רק ניסיון להצדיק פרקטיקה של פרשנות ספרותית.³³

ז'אק דרידה נוגע באפשרות של מות המחבר בהצאתו "חתימה, אירוע, הקשר",³⁴ שבה היא משתלבת באחת התמות המרכזיות בהגותו: האבחנה בין דיבור לכתיבה (écriture). כשדרידה מציב את הכתיבה כטקסטואליות שונה במהותה מהדיבור, הוא מתאר אותה ככינון של מעין "מכונה" שפעולתה לא תופרע מהיעלמותו של המוען, בין אם מדובר במותו של האדם הממשי

ובין אם מדובר בהעדרות מופשטת יותר של כוונת המחבר.³⁵ כך הוא ממחיש את העובדה שהכתיבה יוצרת טקסט שאיננו עומד על נוכחות של מקורו, אלא דוקא על העדר מקור.

המחבר מייצג כאן את הדיבור; הוא משמש כמקור הטקסט כשם שהדיבור הוא מקורה של הכתיבה. לפי העמדה המקובלת, המקור הוא ראשוני להעתק, לייצוג. דרידה יוצא נגד העמדה הזאת, משום שההעתקה, הייצוג, החזרה, אף על פי שהם מייצגים משניות – הם המהותיים לסימן הלשוני ולא היותו מקור. דרידה מדבר בזכות הפרדיגמטיות של הכתיבה, לא משום שהוא טוען שהכתיבה (ולא הדיבור) היא המקור, אלא משום שדווקא ההעתק הוא הפרדיגמה של הסימן, של הייצוג, של המשמעות. "מאורע הסימן הוא לעולם תחליף (תחליף למסומן, או תחליף לצורה האידיאלית של המסומן)".³⁶ הסימן הוא משני משום שהוא תמיד מייצג דבר-מה אחר ממנו, ומשום שהוא תמיד מופיע כביצוע של סימן שכבר קיים ("סימן לעולם איננו אירוע [...] סימן שייקרה רק פעם אחת לא יוכל להיות סימן".³⁷

לפיכך, אצל דרידה, הדחתו של המחבר איננה רק ניסיון לשחרר את המשמעות מהיקבעות בתוך משמעות אחת, אלא ניסיון לעמוד על עצם טיבו של הטקסט, משום שטקסט, או כל סימן, הוא לעולם תחליף למשהו אחר, הוא לעולם איננו הדבר עצמו: "טקסט אינו טקסט אלא אם יסתיר מפני כל רואהו לראשונה את חוק חיבורו ואת כלל משחקו".³⁸ המקור נעלם, המקור לעולם נעדר מן השיח, וכל ניסיון למקם אותו בתוך השיח יהיה שחזור, העתק, תחליף, ייצוג. לפיכך רק חזרה כזו – והכתיבה כמייצגת את אותה חזרה – יכולה להיחשב לאתר שבו מתקיימת המשמעות.

בניגוד לבארת, דרידה איננו הורג את המחבר כדי להדיח אותו בהפיכה עממית ולהמליך תחתיו את הקורא. הגליוטינה של דרידה עדינה יותר; הוא איננו מאמץ עמדה של רצח אב כלפי המחבר. כשדרידה מתאר את עבודתו הוא נזקק למטאפורת הירושה ששימשה את דה סוסיר לתיאור היחס בין הדוברים לשפה (בקטע המצוטט לעיל). דרידה מתאר את עמדתו הפרשנית כעמדה של יורש כלפי המסורת שאותה הוא קיבל, יורש שאינו יכול אלא לקבל את המורשת שאליה הוא משתייך, ומאידך גיסא – איננו יכול להשאיר אותה כמות שהיא.³⁹

כדאי להעיר שלמרות המבנה העמוק יותר, גם הרטוריקה של הדה-קונסטרוקציה איננה מצליחה לחמוק מהמלכוד של מהלכים אנטי-מהותניים המונעים מתוך אתוס ליברלי. במהלך הדה-קונסטרוקטיבי על יחסו של דרידה ל"מחבר" מראה שון בֶּרַק איך הפרקטיקה של הדה-קונסטרוקציה מכריחה את דרידה לחזור אל המחבר: אף כי עמדתו של דרידה מצדדת במעין "מות מחבר" ומתנגדת להעמדת הטקסט על כוונת המחבר, הפרקטיקה הדה-קונסטרוקטיבית מאלצת אותו לבנות דמות של מחבר, ז'אן ז'אק רוסו לדוגמה, ולהתמקד בכוונתו כדי להצביע על הפער בין מה שרוסו מתכוון לומר לבין מה שהטקסט של רוסו אומר "למעשה".⁴⁰ כך דרידה בונה לעצמו את האב כדי להרוג אותו.

מושג הֶבְדָּאל (différance) שיצר דרידה⁴¹ מאפשר לנו לבחון את עמדתו במונחים של זמן, ולהשוות אותה למבנה ה-auctoritas שאותו תיארונו לעיל כעליונות של העבר. דרידה מעמיד את עצמו בתוך המסורת הסוסיריאנית וממקם את הֶבְדָּאל בהבדלים הסינכרוניים שעליהם

עומדת השפה, ההבדלים היוצרים משמעות. אולם לצד ההבדלים הסינכרוניים הוא מעמיד את ההבדל על פער דיאכרוני בין מסמן למסומן: המסמן חוזר על המסומן, מחליף אותו, מפצה על העדרו. כך נוצרת שרשרת טמפורלית של יחסי מסומן ומסמן: המסומן נעדר, הוא איננו הווה, הוא נותר בעבר, והמסמן מחליף אותו, אולם המסמן משמש בתפקיד זמני עד שיבוא ייצוג עתידי ויחליף אותו.⁴² בעוד שה-auctoritas עומד על עבר נצחי שניתן לייצוג יציב, ההבדל בנוי על מודעות להיעדרו של העבר מן הייצוג בהווה.

דרידה כותב את ההבדל בשינוי כתיב שנראה לעין הקוראת אך איננו נשמע בדיבור, כדי לסמן את הכתיבה כאתר שבו ניכר הריחוק בין הסימן למקור, אתר שבו אין יומרה לייצג "בדיוק", אין יומרה למחוק את הפער בין המסמן למסומן. התרגום העברי, "הבדל", מוסיף א' נחה, והצירוף "אל" הנוצר כאן מייצג את הטרנסצנדנטיות הגלומה בהבדל, שעליה ארחיב בהמשך. הוספת הא' מעלה על הדעת גם תנועה ארוכה (כמו זו המופיעה בשפה הערבית), המתייחסת להשהיה שדרידה מזהה אותה עם ההבדל בשל המשמעות הנוספת של הפועל *différer*.

ההבדל של דרידה יכול לשמש דגם פוליטי, במקביל למבנה ה-auctoritas, משום שהסוכן הפוליטי הוא סימן, הוא מייצג את שולחיו.⁴³ מהערתו של דרידה המזכיר את הנציג הפוליטי בין יתר הסימנים, אני מבקש להכליל את האפשרות לראות את הצדקת הפוליטי כפעולה של משמוע, של סימון. מקור הצידוק נעדר מהפעלת הסמכות כשם שהמסומן נעדר והמסמן מחליף אותו, עומד במקומו. זוהי פעולת הסימון הנמצאת מאחורי כל הפעלת סמכות, גם אם בעל הסמכות איננו מביע אותה במפורש במעין "אתה עצור בשם החוק".

עם זאת, הדגם של דרידה נבדל מאוד ממבנה ה-auctoritas המשמר תמיד היררכיה פטריארכלית, שבה נשמרת עליונותו של העבר, במרחק האפי שבין העבר המוחלט לבין ייצוגיו בהווה. ב-auctoritas המחבר נותר הריבון על היצירה, וייסוד העיר נותר בבסיס הצידוק הפוליטי המופעל על ידי הזקנים: המסומן נחות תמיד למסמן, התחליף משני למקור. אצל דרידה, כפי שראינו לעיל, הסדר משתנה, ולכן יחסי המסומן והמסמן, המקור והתחליף, לא יכולים לכונן מערכת היררכית שבה כל הווה נותר שיקוף קלוש של עבר נאדר, יציב ובלתי משתנה. במונחים של דה סוסיר, דרידה יתאר את המסומן כנגזרת של הבדלים בין מסמנים,⁴⁴ והיותו נגזרת של הבדלים מונעת את האפשרות שהוא יתואר כיש ושוללת גם את האפשרות שההבדל ייצור הפעלה של סמכות.⁴⁵

1. "סיפור-עם"

לפני שאני מדגים יישום פוליטי אפשרי של הבדל, אני רוצה להצביע על סוג ספרותי ש"מות המחבר" של בארת מתעלם ממנו: הסיפור העממי. עלי יסיף העיר ש"סיפור עם", כמו מושג "קשות הדיבור" המוצע כאן, הוא מושג ביניים: חציו קטגוריה טקסטואלית – "סיפור", וחציו קטגוריה פוליטית-סוציולוגית – "עם".⁴⁶ סיפור העם הוא אחת האפשרויות הגלומות בדבריו

של בארת על הטקסט כ"חלל רב-ממדי שבו משולבות ומתנגשות כתיבות רבות ושונות שאף אחת מהן איננה בראשיתית: הטקסט הוא רקמה של ציטוטים המגיעים אליו מאינספור חדריה של התרבות".⁴⁷ בארת עצמו אינו מממש את האפשרות הזאת, ומעדיף את הקורא כמקור מכונן של משמעות. כשבארת מחפש את האירוע של "מות המחבר" הוא לא חוזר לסיפורי העם, אלא מציין את מְלֶאֱרָמָה כמבשר של האירוע,⁴⁸ או כלשונו המושחזת של שון ברק, "לכונן את מְלֶאֱרָמָה כמחבר [...] של מות המחבר – אב מייסד של רצח האב".⁴⁹

למרות ההתעלמות הזאת, תולדות המחקר הפולקלוריסטי משחזרות מהלך דומה לזה של מות המחבר ואף להתנגדות של דרידה לפונו-צנטריזם (מרכזיות הדיבור). במאה התשע-עשרה נחקר הידע (lore) העממי כביטוי של אותנטיות מקורית, כזו שהתרבות לא הגיעה אליה כדי לזייפה.⁵⁰ הסיפורים נתפסו כאותנטיות המצויה בצורתה המקורית, בעל פה.⁵¹ מחקרים אלו זיהו את סיפור העם עם קבוצות של איכרים המרוחקים ממרכזי התרבות.

מאז שנות השלושים של המאה העשרים החלו חוקרים לערער על האוראליות כמאפיין מהותי של סיפור העם ולהצביע על המקום המרכזי של הכתיבה בפולקלור.⁵² אלן דנדס הסב את תשומת הלב של מחקר הפולקלור מהתרכזות בקבוצות "טבעיות" וקבע כי "המושג 'עם' (folk) יכול להתייחס לכל קבוצת אנשים החולקת לפחות מאפיין משותף אחד".⁵³ בספרו על הפולקלור האורבני של עולם המשרדים ("Paperwork Empire") ערער דנדס על האוראליות כמאפיין מגדיר של הפולקלור, והעמיד אותו על "הקיום המרובה" (multiple existence), כלומר על קיומן של גירסאות שונות שאף אחת מהן איננה מהווה מקור סמכותי.⁵⁴

בעוד שבספרות העילית המחבר כנראה לא מת בפועל – הוא עדיין משמש במחקר הספרות, כמו גם בשוק הספרים, כמוסד שלא ניתן להתעלם ממנו⁵⁵ – נראה שבספרות העממית הוא מעולם לא נולד, או שהוא מת ומתחייה בכל פעם שהסיפור מסופר מחדש. הסיפור העממי מתואר על ידי חוקריו כסיפור שאין לו טקסט סופי וסמכותי ושאינו ניתן לו על ידי נמעניו, ההופכים בתורם למוענים. כאן חי ומתקיים "קורא", שבניגוד לקורא של בארת יש לו ביוגרפיה, היסטוריה ופסיכולוגיה. רומן יאקובסון ופיזטר בוגטיריוב,⁵⁶ שניסו כבר בשנות העשרים לעמוד על המאפיין הייחודי לסיפור העם, הגיעו למסקנה בדבר תפקיד מעין-צנזורי שיש לקורא בסיפורים אלו, שכן סיפור שנמעניו לא רצו להוסיף ולספרו נעלם. בניגוד לקורא של בארת – שלא ברור איך הקריאה שלו מכוננת את הטקסט – הקורא של יאקובסון ובוגטיריוב מעניק לסיפור קיום באופן הממשי ביותר שאפשר להעלות על הדעת: הוא מוסיף לקיים אותו ולהציל אותו משכחה.

קיומה של יותר מגירסה אחת לסיפור מעלימה את סמכותו של מחבר בודד וניתן לזיהוי, אך איננה מבטלת את עצם קיומה של "ךְשׁוֹת הַדִּיבּוֹר", של סמכות טקסטואלית, אלא משנה אותה. הקורא איננו מקור הסמכות של הסיפור העממי; הוא מספר אותו כמי שחוזר על סיפור ששמע. המספר של טקסט כזה איננו רואה את עצמו כמחבר מקורי אלא כפרשן או כמבצע, משום שהוא מספר סיפור קיים שאותו שמע בעבר ועתה הוא חוזר עליו. המספר איננו מקור הסמכות כי הוא תמיד גם נמען. הוא איננו מקור הסמכות, הוא נענה לסמכות ובכך הוא מפעיל אותה שוב, הוא

לא הורג את המחבר אלא יורש אותו ותופס את מקומו.

הגדרת סיפור העם סביב "הקיום המרובה" מאפשרת לנו לראות את השלכותיו של "מות המחבר" על תמונת הספרות כפי שהיא מתקיימת בפועל, כפיזור של קשות הדיבור. כתיבת שמו של מחבר על כריכת הספר מקבעת את קשות הדיבור של הספר על מחבר בודד הניתן לזיהוי. בניגוד לכתב היד, ההדפסה של ספר והפצתו ההמונית מאלצת את המדיום להצביע על ההקשר שלו: מחבר, כותר, תאריך והוצאת הספרים.⁵⁷ התפיסה הרומנטית של סיפור העם המירה את המחבר ואת שנת ההוצאה בדימוי של עממיות כפרית ואנונימית, אך הותירה את האותנטיות של הטקסט, את העמדתו על קשות דיבור יציבה המשמשת כמקור יחיד. "הקיום המרובה" כקריטריון מגדיר של ספרות עממית מאפשר לראות כיצד קשות הדיבור מופעלת לאורך כל גלגוליו של הטקסט, קשות דיבור שאין לה כתובת יציבה ומוחלטת. כך, ה"עם" שהוא מקורו של הסיפור הופך מישות פוליטית מסוימת לצורה פוליטית, שיאקובסון ובוגטיריוב מתחילים לשרטט את מאפייניה.

ז. איך התחיל הזמן? אטיולוגיה

כדי לבחון את האופן שבו קשות הדיבור הספרותית יוצרת מבנה של צידוק פוליטי, אני רוצה ללכת לצורה מסוימת בספרות העממית: הסיפור האטיולוגי, הסיפור המספר את הסיבה הקדומה למציאות המוכרת מן ההווה. אני רוצה להצביע על שני דגמים אטיולוגיים אפשריים ולבחון אותם במקרא ובספרות יהודית בתר-מקראית: דגם אחד יתואר כמקביל להפעלת הסמכות של ה-auctoritas כפי שתואר אצל באחטין וארננדט; הדגם האחר יצביע על קשות דיבור אחרת, המתבטאת בשני סיפורים שאקרא כאן בקצרה (במקום אחר הרחבתי בביסוס טקסטואלי של הפרשנות המובאת כאן).⁵⁸

ההיגיון האטיולוגי הראשון הוא זה של הפרק הכוהני שפותח את ספר בראשית ומסביר את מבנה השבוע: הראשית היא המצב האידיאלי, ולכן המציאות בהווה צריכה לציית לדגם של העבר. לפי דגם זה היחסים הסמיוטיים בין העבר להווה הם יחסים של שיקוף, והעבר מקבל את ממשותו התרבותית ואת תוקפו מתוך היותו ייצוג של העבר הראשוני, הבראשית. ההיגיון האחר הוא ההיגיון המופעל בסיפור גן העדן של בראשית: בימי הראשית אירע סיבוך בראשית, שבשלו המצב הבראשיתי (גן העדן) איננו נגיש עוד. ההווה איננו ניסיון לשחזר את המצב הבראשיתי או לשקף אותו, אלא ניסיון להתמודד עם אירוע הסיבוך, להגיב אליו, לכפר עליו.

הסיפור שאקרא כאן הוא סיפור אטיולוגי מן התלמוד העוסק בבריאת המאורות, ומעצים את הדיון באבחנה בין המאור הגדול למאור הקטן לכדי עיסוק בהצדקת קיומם של יחסים היררכיים:

כתיב [=כתוב]: "ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים". (בראשית א')

וכתיב: "את המאור הגדול ואת המאור הקטן". (שם)

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד?!

אמר לה: לכי ומעטי את עצמך.

אמרה לפניו: רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמצעיט את עצמי?!
 אמר לה: לכי ומשול ביום ובלילה.
 אמרה ליה: מאי רבותיה דשרגא בטיהרא מאי אהני. [מהי גדולת נר בצהריים? מה הוא מועיל?]
 אמר לה: זיל לימנו בך ישראל ימים ושנים. [לך וימנו בך ישראל ימים ושנים]
 אמרה ליה: יומא נמי אי אפשר דלא מנו ביה תקופותא. [ימים גם אי אפשר שלא מונים בה תקופות]
 דכתיב: "והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים" (בראשית א')
 זיל ליקרו צדיקי בשמיך: יעקב הקטן, שמואל הקטן, דוד הקטן. [לך ויקראו צדיקים בשמיך]
 חזייה דלא קא מיתבא דעתה. [ראה שלא מיושבת דעתה]
 אמר הקב"ה הביאו כפרה עלי שמיצטתי את הירח.
 והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: [וזהו שאמר רבי שמעון בן לקיש]
 מה נשתנה שעיר של ראש חדש שנאמר בו "חטאת" לה" (במדבר כ"ח) אמר הקב"ה:
 שעיר זה יהא כפרה על שמיצטתי את הירח.
 תלמוד בבלי, חולין סב ע"ב

הסיפור לוקח חומר מפרק א' של בראשית, שממשמע את הזמן לפי הדגם האטיולוגי הראשון וקורא אותו לפי הדגם השני: ראשיתו בסיבוך, בעוול שנעשה לירח – עוול לא מוצדק המוצג כהכרחי, אפילו לדבריה של הירח ("אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד"). בסופו של הסיפור מתפרש הפולחן בן-זמנו של המספר לא כשיקוף של מציאות קדמונית אידיאלית, אלא כניסיון לשמש התרה של סיבוך קדום.

כסיפור של צידוק סמכות, הסיפור מתעכב מעט מאוד על דמותו של ה"גדול" בהיררכיה שיוצר הסיפור: השמש היא דמות משנית בלבד. הדמות הראשית היא דווקא הלבנה הממעטת את עצמה, לא משום שהיא ראויה לקטנות, אלא בגלל ההכרח בקיומה של סמכות ובקיומו של הבדל פוליטי. גם השליט האלוהי נתפס כבעל עליונות פרדוקסלית: כדי להשיב את הסדר על כנו הוא צריך לפייס את הירח. המקום המינורי של הירח בסיפור איננו מעיד על הערכה שלילית: אם אפשר ללמוד משהו על ערכה של הלבנה מן הסיפור הרי זה דווקא ההפך: היא אמרה דבר הגון, היא נתפסת כמי שהקדוש ברוך הוא בכבודו ובעצמו צריך לפייס אותה. הלבנה היא לא רק הדמות העגולה בסיפור, אלא גם מי שהתרת הסיפור תלויה בהתרצותה. הסיפור משמר את ההיררכיה בין השמש והירח, אבל הופך אותה מהיררכיה קוסמית לאילוץ מקומי: הסדר ההיררכי/פוליטי איננו שיקוף של סדר הצידוק המובע בסיפור, אלא היפוך שלו (!): הסיפור איננו מבקש לצדק את מיעוטה של הלבנה בנחיתות ערכה, אלא לפצות אותה על מיעוטה ללא צידוק.

צידוק ההיררכיה הפוליטית איננו מתבצע באמצעות ההקבלה בינה ובין היררכיות "גבוהות" יותר. לא נמצא כאן את מה שאנחנו יכולים למצוא בפוליטיקה האפלטונית: השליט צריך לשלוט

משום שהוא הטוב, ומשום שהוא החכם. מי ש"אמרה דבר הגון" כאן היא דווקא מי שלא תשלוט, אבל הסיפור לא יסתיים עד שהעוול שנעשה כלפיה לא יקבל פיצוי: ה"גדול" איננו ה"צודק", אלא להפך. במקום יחסים של שיקוף בין היררכיות מסוגים שונים, אנחנו מוצאים יחסים של היפוך היוצרים היררכיות מתוחות ופרדוקסליות.

בין התנחומים שמנסה הקדוש ברוך הוא לתת ללבנה אנו מוצאים קישור סמלי שלה לצדיקים ולעם ישראל. במדרש בראשית רבה יש קישור דומה, המבטא את מצבם של ישראל כעדה אתנית-דתית אוטונומית ללא שלטון פוליטי: "עֲשׂוּ [המסמל שם את האימפריה הרומית] מונה לחמה שהיא גדולה ויעקב ללבנה שהיא קטנה" (מדר בראשית רבה, פרשה ו). קישורים אלה יכולים להסביר חלק מהמשמעויות הקונקרטיות שיש לסיפור המיתי. אם הירח הוא עם ישראל, הסיום הפרדוקסלי הוא שישאל מקריבים קורבן לבורא כדי לכפר על חטא שהוא חטא כלפיהם, ולאשרר בכך שהם מקבלים על עצמם את המיעוט הזה, את מעמדם כחסרי כוח פוליטי תחת השלטון הרומי.

ח. מאטיולוגיה של סדר הזמן לצידוק סמכות פוליטית

וממיתוס לפרקטיקה של צידוק פוליטי. הצורה האטיולוגית הכוהנית, המקבילה ל-auctoritas הרומי, משמשת בסוף ימי בית שני את ספר היובלים, המעמיד את הסמכות שלו על הכתיבה ועל האקסקלוסיביות של ידיעת קרוא וכתוב. לפי הנראטיב של ספר היובלים נמסרה ידיעת הכתיבה לנח, והיא הועברה מאב לבין דרך אברהם ונינו לוי, אל הכוהנים. כך מקבלים הכוהנים את ה-auctoritas שניתן לדמויות הבראשית, סמכות המגולמת בידע המתקף את יכולתם לשקף ידע קדום ואלוהי, היכולת להעתיק את הכתוב ב"לוחות השמים" לתוך ספר, ובכך לממש ידע אלוהי יציב.⁵⁹ עיקרו של ספר היובלים הוא בעיגון כל הפרקטיקה ההלכתית שבשמה הוא מדבר בהיסטוריה הבראשיתית המתוארת במקרא. הפרקטיקה הפולחנית שבשמה הספר מדבר נועדה להיות העתק של אותה בראשית קדומה.

בספר היובלים, מה שמקשר את העבר הבראשיתי עם ההווה הממשי הוא השילוב בין מערכת הזמן הקלנדרית המחזורית לבין מערכת הזמן ההיסטורי: השנה נוצרת בימי המבול, והאירועים בזמן הבראשיתי יוצרים את לוח השנה המחייב, המשקף את האירועים הבראשיתיים. שני לוחות הזמנים הללו בנויים על מחזוריות מספרית הדוקה שאיננה משתנה. הקביעות של המערכת המספרית, וההתאמה ההדוקה בין הזמן ההיסטורי לזמן הקלנדרית, משמשות מעין מאבק נגד זרימת הזמן ומאפשרות להווה להיות מעין העתק מוקפא של הזמן הבראשיתי, שהוא מקור הסמכות.

כנגד הדגם הזה של צידוק סמכות וצידוק סמכותו של לוח שנה באמצעות ה-auctoritas, אני מבקש לקרוא סיפור צידוק סמכות מתוך המשנה, המתאים יותר להיגיון האטיולוגי האחר. הרקע לסיפור הבא הוא טקס קידוש החודש, וברקע המרוחק יותר עומדת המחלוקת על לוח השנה. כיתות כוהניות, דוגמת זו שאחראית לספר היובלים, צידדו בלוח שנה שמשי קבוע העומד על

מערכת מספרית משוכללת ויוצר שנה באורך אחיד. חכמים, לעומת זאת, ניסו לתאם את השנה והחודש עם התופעות הממשיות שאותן הם מייצגים. הסיפור שלפנינו מופיע במשנה בהקשר של טקס קידוש החודש, שבו נקבע אורכו של החודש. הטקס הוא מעין מהלך משפטי שבו באים עדים ומעידים שראו את מולד הירח. בתחילת הפרק מעידה המשנה על ניסיונותיהן של הכיתות השונות לשבש את הפרקטיקה הזאת באמצעות עדות שקר. המשנה מטעימה את חשיבות עידוד ההמונים, ההדיוטות, לבוא לעדות החודש, ומתעכבת במיוחד על חילול השבת כדי לבוא אליה. כך נרמז לנו שיש מחלוקת "מבחוץ" סביב הפרקטיקה, ושכותבי המשנה רצו להטעים את עדיפותה של קביעת אורך החודש על פני ספירת ימי השבוע, העומדת ביסוד העמדה ההפוכה. הסיפור שלפנינו נסוב על מחלוקת בתוך בית הדין, וכמו סיפור מיעוט הלבנה, הוא מצדק את סמכותו של השליט באמצעות הדרמה של מי שממעט את עצמו:

מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב

אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם

כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל

ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עברו לא נראה

וקבלן רבן גמליאל

אמר רבי דוסא בן הרכינס עדי שקר הן

היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כרסה בין שיניה

אמר לו ר' יהושע רואה אני את דבריך

שלח לו רבן גמליאל: גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים

שחל להיות בחשבונך

*

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר

אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי

שנאמר: "אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם" (ויקרא כג)

בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו

בא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס

אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל

צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו

שנאמר: "ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" (שמות כ"ד)

ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים

אלא ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו

של משה

*

נטל מקלו ומעותיו בידו

והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונו

עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו
אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי
רבי בחכמה ותלמידי שקבלת דברי

משנה, ראש השנה ב', ח-ט. (החלוקה בכוכביות איננה במקור)

מבנה הסיפור דומה: שתי דמויות, האחת קוראת תיגר על השלטון ונתבעת להפגין את נחיתותה. אחרי דין ודברים מדרשי הדמות נענית, והסיפור נחתם בהערכה שיש בה היררכיות מהופכות. דרמה של צידוק שלטון, שבמרכזה לא עומדת דמותו המהוללת של השליט שהתגבר בחרבו על דרקון. רבן גמליאל נשיא הסנהדרין הוא דמות משנה, והדמות המרכזית והעגולה היא דוקא דמותו של רבי יהושע, הממעט את עצמו. לא השליט הוא גיבור הסיפור אלא הנתין.

מרגע שנתגלעה המחלוקת העניין הפוליטי עומד במרכז, ושאלת קבלת הסמכות מוצגת כמרכזית. הדיון בסמכות הפוליטית איננו מתרכז בבחינת סגולותיו של השליט (למשל בעושרו, בחוכמתו או בייחוסו של רבן גמליאל). אלא בבחינת קבלת סמכותו על ידי רבי יהושע. שני הדוברים המשכנעים את רבי יהושע לכפוף את עצמו מנתקים את עצם הסמכות הפוליטית מתכונותיו ומערכו הפנימי של השולט. לא נבחנת האותנטיות שבה הסמכות בהווה משקפת איזו סמכות קדומה. יתרה מזאת, לא הפעלת הסמכות היא העומדת כאן למבחן אלא קבלת הסמכות, ההיכפפות אליה.

כך עושה דוסא בן הרכינס, שעמדתו היתה העילה למחלוקת. מאי-אזכור שמותיהם של הזקנים במדבר הוא למד שזהותם איננה מקור הסמכות של בית הדין. הדרשה המובאת בשם רבי עקיבא עושה דבר קיצוני עוד יותר: היא מצדיקה את לוח השנה שקובע בית הדין, ושמה בפיו של הקדוש ברוך הוא את ניתוק ההכרעה הפוליטית לגבי הזמנים, מלוח שנה אלוהי שכביכול קיים.⁶⁰ מקבילה לדרשה זו מתייחסת לכתוב החסר במילה 'אתם', וקורא 'אתם': "אתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים, אתם אפילו אנוסים. אם קראתם אתם מועדי, ואם לאו אינן מועדי" (מדרש ספרא, אמור, פרשה ט'). לוח השנה של ספר היובלים הוא העתק של לוח השנה הכתוב בלוחות השמים, לוח השנה של המשנה מערער על עליונותם של השמים כמקור להעתיק ממנו.

גם הפרקטיקה של קידוש החודש מביעה יחס דומה בין שליט לנשלט. בניגוד ללוח השמש, הקבוע מראש, המחושב בידי הכוהנים והמייצג את לוחות השמים, כאן מועמד בית הדין כתיאטרון של דיאלוג בין המציאות כפי שמעידים עליה ההדיוטות ובין ההכרעה המתקבלת מסמכותו של בית הדין, של האליטה. בפרק שלפני הסיפור הזה מתואר כיצד רבן גמליאל מעודד את ההדיוטות הבאים להעיד על מולד הירח. תחת קריאת הקדושה המקראית הסטטית "קדוש, קדוש, קדוש", המקובלת בספר ההיכלות, מעמידה המשנה קריאה דיאלוגית: "ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש" (משנה, ראש השנה ב', ז).

בקונפליקט בין רבן גמליאל לרבי יהושע הסמכות האלוהית איננה נתונה בידי מי שמשקף אמת אלוהית בהירה, מובחנת ובלתי משתנה. היחס בין ייצוג ידע אלוהי לבין סמכות איננו יחס ישר,

והוא איננו מתקבל מתוך שיקוף. נראה שבין הידע לסמכות מתקיים יחס מהופך. הסיפור מאשר את סמכותו של רבן גמליאל רק אחרי שהוא מקבל מנתיניו את הסמכות, ולא אחרי שמוכח שהוא ראוי לה מצד עצמו. כאשר רבי יהושע מגיע לבסוף אל רבן גמליאל הוא זוכה לקבלת פנים חמה, ורבן גמליאל מקבל אותו כ"רבי ותלמידי – רבי בחכמה ותלמידי שקיבלת את דברי". מעמדו הפוליטי של רבן גמליאל איננו שיקוף של ערכו הפנימי, אלא אפילו מנוגד לו.

דניאל שוורץ, בנסותו למצוא את יסוד ההלכה של חכמים לעומת זו של הכיתות הכוהניות, מתאר אותה כ"נומינליסטית".⁶¹ שוורץ מבחין בין הטענה הנומינליסטית לבין טענה "ריאליסטית" שאותה הוא מייחס לצדוקים ולזרמים כוהניים אחרים, שלפיה ההתנהגות ההלכתית משקפת קטגוריות טבעיות. הטענה הנומינליסטית, לעומת זאת, איננה מייחסת להתנהגות ההלכתית היענות לאיזו מציאות טבעית אלא לתוקף החוק בלבד. בקריאה של שוורץ, גם הסיפור המשנאי שלפנינו מבטא את אותה תפיסה המנתקת את החוק (לוח השנה) מטענת אמת לגבי הטבע (גרמי השמים), ותובעת ציות לחוק כחוק. טענה נומינליסטית כזו, אם מקצינים אותה, מותרה את ההיענות לסמכות הפוליטית של החוק כהכרעה אקסיומטית-רציונלית (בסגנון קאנט) או אקסיומטית-דתית (בסגנון ישעיהו ליבוביץ).⁶²

אני מבקש לקבל את הפרשנות ה"נומינליסטית" באשר לטיעונים שמציגות הדמויות בסיפור, אבל להציע שבמהלך הצידוק של הסיפור עצמו מתקיים מבנה מורכב יותר. הדמויות מציבות את ההיענות לסמכות הפרוצדורלית מעל לניסיון לראות בסמכות הזאת ייצוג של "טבע הדברים". הדברים נכונים הן לגבי היחס בין קביעת לוח השנה ובין גרמי השמים,⁶³ והן לגבי היחס בין סמכותו של רבן גמליאל ובין זהותו או איזו תכונה פנימית שלו. עם זאת, מתוך עניין ברטוריקה של צידוק הסמכות שהטקסט של המשנה מפעיל, אני מבקש לשרטט תמונה אחרת, תמונה שמתקבלת במבט מסדר שני. ההכרעה הפוליטית שהסיפור מספר לנו עליה איננה מנומקת רק באמצעים משפטיים-פורמליים אלא באמצעות סיפור, והסיפור עצמו מתפקד כמסומן ביחס לסמכות שאותה הוא מנסה לצדק, כשם ש"טבע הדברים" משמש כמסומן "ריאליסטי" להכרעות הלכתיות אחרות. לפיכך צריך לבחון מהו הצידוק שיוצר הסיפור. בסיפור לא מדובר על בחירה פרוצדורלית המפגינה עיוורון מכוון לשאלות על גרמי השמים או המנהיג החכם יותר, אלא דוקא על תמונה מהופכת: העדים עדי שקר, אבל עדותם מתקבלת; רבי יהושע גדול מרבן גמליאל, אבל כפוף לו: "רבי בחכמה ותלמידי שקיבלת את דברי". היחסים בין ההיררכיה הפוליטית ובין ההיררכיה של הצידוק אינם שרירותיים, אבל גם אינם יחסים של שיקוף אלא של היפוך. מה שמעניין ברשות הדיבור המסוימת הנוצרת כאן הוא המבנה הפרדוקסלי של ייצוג-צידוק ושל צידוק-ייצוג.

דגם פרדוקסלי זה מתבטא בצורה ברורה יותר בסיפור מיעוט הלבנה שקראנו לעיל. בסיפור על מיעוט הלבנה מוצג היחס המהופך, הפרדוקסלי הזה, כיחס של פיצוי. העולם הממשי איננו משקף את העולם הקדום, האידיאלי, העליון, אלא מפצה על העדר או על עוול שבירידה מאותו עולם קדום. הערך של הלבנה המזוהה עם עם ישראל איננו ביטוי לסגולתה העמוקה והעליונה של הלבנה, אלא פיצוי על הקטנתה; גם הפולחן של קורבן ראש חודש איננו ניסיון לשקף את

הזמן העליון של לוחות השמים, אלא ניסיון לכפר על העוול של התמעטות הלבנה. ההיררכיה הפוליטית היא היפוך של ההיררכיה בסדר הצידוק ולא שיקוף שלה.⁶⁴ ברמת הצידוקים שמביאות הדמויות בסיפור שוב אפשר לדבר על נומינליזם: הלבנה מתמעטת בשם הצורך בסמכות ולא משום שאיננה ראויה למלוך, אבל במבט על מבנה הצידוק שיוצר הסיפור אפשר לראות יחסים של היפוך ושל פיצוי בין סדר הצידוק לסדר השלטון.

ההיגיון הסמיוטי שראינו בבראשית פרק א' ובספר היובלים הוא היגיון סמיוטי של שיקוף, ההיגיון ששוורץ מכנה אותו "ריאליסטי": העונות בימינו משקפות את השנה הקדומה של המבול; הפרקטיקה הפולחנית משקפת את הכתוב בלוחות השמים; עמדת הכוח של הכוהנים משקפת (באמצעות העתקה) את הידע העליון שניתן להם. העולם הממשי מציית לעולם העליון. האדם מציית לאל. זוהי גם רשות הדיבור המתבטאת ב-auctoritas. הסיפורים שהבאנו כאן מתארים מערכת יחסים אחרת: האל נותר עליון על האדם, אבל הסיפור על מערכת היחסים שבין מצווה למציית מתחיל מן המציית, מן הקורא: סדר הסיפור הפוך מן הסדר ההיררכי.

ט. "תורה שבעל פה"

מבנה הייצוג שתיארנו בצידוק הפוליטי בסיפורים שלעיל איננו הופעה מקרית בספרות חז"ל. ספרות חז"ל היא קורפוס גדול ומגוון שנוצר במשך מאות שנים, ולצד פואטיקה של "מות המחבר" (כטענתה של רווה בנוגע לסוגה של מעשי חכמים)⁶⁵ ניתן למצוא בו מבנים סמיוטיים המתאימים יותר לדגם של ה-auctoritas, הפשוט יותר, מאשר לסמיוטיקה הפרדוקסלית שמצאנו בסיפורים שלעיל. עם זאת, הופעתו של המבנה הזה קשורה גם בפרקטיקות טקסטואליות כגון השינון שב"משנה" והדרישה ב"מדרש" שהאידיאולוגיה שלהן עצמן מזהה אותן כ"תורה שבעל פה".⁶⁶

היחס בין "תורה שבכתב" לבין "תורה שבעל פה" מעמיד מבנה דומה – אם כי בכיוון הפוך – לתיאור של דרידה את הכתיבה (écriture). דרידה סבור כי הדיבור מייצג טענה בדבר נוכחות אותנטית של המקור, ודווקא הכתב מסמן את היעלמותו. דרידה נוטה לראות בפונו-צנטריות (העדפת הדיבור) ביטוי הכרחי של לוגו-צנטריות, וכפנומנולוג חשוב לו להתבונן בתופעות קונקרטריות, אולם כאן הוא מכליל ורואה בהבדל שכתובה מעין תופעה חובקת-כול.⁶⁷

במסורות שבתוכן פעל דרידה, הדיבור נקשר לטבע האנושי של הפיזיס (physis) היווני או של הרומנטיקה, ולכן הוא מהווה קיום ראשוני. מכאן נוצר המערך שדרידה מבקש להפך אותו, מערך שבו הדיבור ראשוני לכתיבה משום שהוא מהווה מקור. התיאור שאני מציע פועל בתוך תרבות שבה הטקסט המקראי הוא ההנכחה הגדולה ביותר של האל, הוא המקור, ולפיכך הדיבור על אודותיו הוא השפה המשנית. ה"תורה שבעל פה" מקבילה אפוא למושג הכתיבה של דרידה, משום שהיא הטקסט המשני.

צורות הצידוק שהצגנו לעיל מופיעות בתוך שיח שהאידיאולוגיה שלו היא של "תורה שבעל פה", לעומת לוח השנה הקבוע, הידוע מראש, המופיע בתורתם של בעלי ספר היובלים, הרואים

בספרם העתק של לוחות השמים. סמכות הטקסט של ספר היובלים מאוששת, כאמור, על ידי הפריבילגיה של ידיעת קרוא וכתוב המצויה בידי הכוהנים, שניתנה להם במסורת קדומה. "תורה שבעל פה", לעומת זאת, מעמידה לוח שנה שצידוקו הוא צידוק של "ךָשׁוֹת דִּיבּוֹר" המתקיימת תוך יחסים מורכבים יותר בין מקור להעתק.

גם ה"כתיבה" של דרידה מגיבה למיתוס שהשמש והירח מעורבים בו. בקריאה ב"פיידרוס" של אפלטון מביא דרידה קטע שבו מתייחס אפלטון למיתוס מצרי הנוגע להיווצרות הכתב. דרידה מתחקה אחר מקורותיו של המיתוס המצרי באמצעות המחקר האגיפטולוגי הצרפתי ועומד על זהויותיהן של הדמויות המיתיות⁶⁸: אל השמש אמון (שאפלטון מכנה אותו תמוז, כשמו של אל השמש האסיאתי), ואל הירח איביס, הזוטר ממנו, הממלא את מקומו ואחראי על התאמת שנת השמש לשנת הירח באמצעות עיבור השנה⁶⁹:

ובכן שמעתי שבסביבות העיר ניאוקריטיס שבמצרים שכן אחד האלים הקדומים של אותה ארץ; אותו אלוה שהוקדשה לו הציפור שנקראת איביס, והוא עצמו נקרא בשם תיות [תחות]. הוא היה הראשון שהמציא מספר וחשבון והנדסה ואת חוכמת התכונה, וכן את משחקי הפסיפסים והקוביות, וגם את הכתב. בזמן ההוא היה תמוז מלך על כל ארץ מצרים, והוא ישב באותו כרך שבמצרים העליונה שנקרא תיבי בפי היוונים. אליו הלך תיות, הציג בפניו את אומנויותיו וביקש להורותן גם לשאר המצרים. [...] ואילו כשהגיע אל האותיות אמר תיות: "לימוד זה, אדוני המלך, יוסיף על חוכמתם וכוח זיכרונם של המצרים; שכן המצאתיו בחינת סגולה לזיכרון וחוכמה." והלה אמר: "תיות, המעולה שבאומנים, לא לאותו איש עצמו ניתן ליצור שיטות של אומנות וגם לדון על מנת הנוק והתועלת הצפונה בתוכן לשעתידים להזדקק להן. והנה אתה, אבי הכתב, רוחש חיבה לילדך, ובשל כך ייחסת לו כוח פעולה הפוך ממה שיש בו. שכן יכניס עניין זה שכחה בנשמות הלומדים אותו, כיוון שהללו שוב לא יאמנו את כוח זיכרונם, שמתוך ביטחון שיבטחו בכתב לא יהיו עוד נזכרים מבפנים, מכוח עצמם, אלא מבחוץ, מכוח דפוסים שאינם משלהם עצמם; לא המצאת, אפוא, סגולה לכוח הזיכרון אלא להזכרה; וחוכמה מדומה, לא אמיתית, הנך מקנה לתלמידך.⁷⁰

בתרבות היהודית של שלהי ימי בית שני, העומדת בצלו של הטקסט הקאנוני של המקרא, לא הדיבור הוא ה"מקור" אלא הכתוב. כדי להבין איך מתפקדת "תורה שבעל פה" כעמדה אידיאולוגית צריך לבחון מחדש את הקריאה הנאיבית של האידיאולוגיה הזאת. התפיסה הנאיבית המקובלת של התורה שבעל פה היא שהנבואה פשוט פסקה עם חורבן הבית ("מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים" תלמוד בבלי, בבא בתרא י"ב, ע"א-ע"ב), או אפילו בראשית ימי הבית ("משמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקדש מישראל" תוספתא, סוטה י"ג, ד') ולכן נוצר צורך לפרש את הטקסטים היחידים שהיו בעלי סמכות נבואית.

אולם בשלהי ימי בית שני היו עדיין מי שטענו לנבואה.⁷¹ כנגד הקאנוניזציה הרחבה של המקרא אפשר למצוא פריחה של טקסטים פסאודו-אפיגרפיים המבקשים לשאוב סמכות מסמכותו של המקרא עצמו, למשל כשהם מדברים בשם נח, חנוך או ראובן. גם בסגנון ובנראטיב יכול הקורא להבחין בניסיון של חיקוי המעמיד פני מקור. ההתעקשות של כמה מן הספרים הפסאודו-אפיגרפיים, היוצאים מגדרם כדי להעיד על האותנטיות של הכתוב בהם, מקצינה את רשות הדיבור דמוית ה-auctoritas, שהיתה קיימת במידה מסוימת כבר במקרא, רשות דיבור הטוענת לסמכות בשם האותנטיות של הדברים הכתובים בספר, הנאמנות שלהם למקור.

אני מבקש לטעון שהמדרש והמשנה, כפרקטיקות טקסטואליות, מעמידות רשות דיבור שלוקחת על עצמה משניות ביחס למקור נעדר – בניגוד לספרות הפסאודו-אפיגרפית המציגה טענת סמכות בשם ייצוג אותנטי של מקור ראשוני. אלו הן פרקטיקות טקסטואליות שעובדת היותן ייצוג תחליפי של מסומן נעדר היא חלק מהן, חלק מהפרקטיקה עצמה.

בניגוד למקרא ולספרים הפסאודו-אפיגרפיים, המדרש מציג את עצמו כפרשנות, ובכך מעמיד את עצמו במקום משני, לא-אותנטי. אולם לא מדובר בפרשנות המנסה להגיע לכוונת המחבר, לשחזר מקור ראשוני אותנטי; מדרשים רבים מהווים מעין ואריאציה כמו-מוזיקלית למקור המקראי, מוציאים את לשון המקרא מהקשרה באמצעות ציטוטים, משחקי לשון ומשחקים סכולסטיים. לדוגמה אביא דיון מדרשי קצר במדרש העוסק במילה אחת, ושבו עולה לדיון עצם הפרקטיקה המדרשית:

כיוצא בו דרש רבי יהודה:

“וירכב אתו במרכבת המשנה אשר לו ויקראו לפניו אברך” (בראשית מ”א, ג)

–

זה יוסף שהוא אב בחכמה ורך בשנים.

אמר לו רבי יוסי בן דורמסקית:

יהודה ברבי, למה אתה מעוית עלינו את הכתובים?

מעיד אני עלי שמים וארץ שאין אברך אלא לברכיים.

ספרי דברים פיסקה א'

רבי יוסי בן דורמסקית מתקומם כנגד פרקטיקה מדרשית מקובלת. המדרש מפקיע מיוסף את גינוני השלטון המצריים שלפיהם העוברים לפניו כורעים לו ברך. הדיבור נגנב מהקשרו המקורי ומקבל הקשר חדש. השבח ליוסף מקבל דמות שבחו של תלמיד חכמים צעיר, ולא של מנהיג מצרי נכבד. הדיבור נגזל בידי הדרשן, ממש כמו בתיאור של רולאן בארת המוקדם (שלפני “מות המחבר”) הנסער מ-“גניבת הדיבור” מהקשרו המקורי בידי המיתוס, ורואה בה מעשה של בורגנות נפשעת.⁷² אולם קיומו של כל השיח במנותק ממקורו מאפשר לחכמים גישה סלחנית כלפי גניבת דיבור, כפי שנראה בהמשך.

כמו המדרש, גם המשנה מציגה רשות דיבור מורכבת. הפרקטיקות הטקסטואליות “מקרא” ו-“משנה” הפכו להיות מזוהות כל כך עם טקסטים מסוימים, עד שלעתים שוכחים שאין מדובר

רק בטקסטים שונים אלא בפרקטיקות טקסטואליות שונות. הפועל ש-נ-ה איננו מתאר רק את הטקסט המוכר לנו כמשנת רבי אלא משמש לתיאור פעילות טקסטואלית נרחבת לאורך הספרות התנאית והאמוראית,⁷³ שבה אנו עדים לניסוחים שונים של רצף טקסטואלי דומה, ניסוחים שהמשנה המוכרת לנו היא רק אחד מהם.⁷⁴

לכאורה ניתן לטעון שגם המקרא מייצג לעתים דיבור אלוהי, ובכך מהווה ייצוג או תחליף לאותו דיבור. אולם אם נלך בעקבות דרידה, הרי שכל ייצוג הוא חלק משרשרת בלתי נגמרת של ייצוגים.⁷⁵ ההבדל הוא בין פרקטיקה טקסטואלית שבה הנמען עומד מול מקור יציב, ובין פרקטיקה טקסטואלית שבה המקור איננו נוכח אלא משוחזר בכל ביצוע מחודש. במסגרת התרבותית שבה הדיבור נתפס כמקור, דרידה טוען כי הכתב הוא צורה המצביעה על עצמה כמשנית. בהקשר של התרבות שעליה אנחנו מדברים אפשר להציע פנומנולוגיה אחרת של בכתב ובעל פה: הפרקטיקה הטקסטואלית שבה הנמען של המקרא משתתף היא פרקטיקה של עמידה מול מקור קבוע, בעוד שהשינון בעל פה מקיים תמיד את הדיבור האחר שכבר אבד, דיבור שהנמען הוא שותף ביצירתו.⁷⁶

הפרקטיקה של השינון גוררת אחריה שינויי נוסח כה רבים עד שקשה לומר מהם שני טקסטים דומים ומהם שינויי נוסח באותו טקסט.⁷⁷ הדרך הטובה ביותר להבין מצב כזה היא באמצעות תפיסה של מסורת טקסטואלית שאין לה בהכרח קיום ממשי בין ביצוע לביצוע, כלומר זהו "טקסט" שאיננו קיים מחוץ למימושיו הפרפורמטיביים השונים.⁷⁸ לפיכך, איננו יכולים לדבר על "טקסט" אחד ומימושיו אלא על מסורת טקסטואלית, שבה רשות הדיבור איננה נמצאת באופן בלעדי בידיו של מוען ברור ושל טקסט ברור, אלא מתקיימת על מערכת היחסים בין מוען לנמען, וכל ביצוע שלה איננו אקט פשוט של ציות לסמכות קיימת, אלא אקט מורכב של היענות וכינון.

הפרקטיקה הטקסטואלית של "משנה", כלומר התקיימותו של טקסט באמצעות שינון, חזרה, יוצרת טקסטואליות אחרת מזו של "מקרא". בעוד שבקריאה בטקסט כתוב המקור נוכח כל הזמן לעיני הקורא, יש לו גילום פיזי, מי ששונה פרקו משחזר מקור שנעלם אל העבר, ולכן כל מימוש של הטקסט הוא מימוש אחר, שונה: "אינו דומה שונה פרקו מאה פעם לשונה פרקו מאה ואחת" (תלמוד בבלי, חגיגה ט', ע"ב).⁷⁹ כל קריאה שונה באופן מהותי מקודמתה, משום שקודמתה נעלמה אל העבר. השינון יוצר רשות דיבור שבה קבלת מרותו של טקסט המקור מאפשרת לשנותו. השוני המהותי הזה איננו חייב להתבטא בשינוי נוסח, אלא בעצם העובדה שמי ששונה את משנתו עושה זאת כשאינו לפניו מימוש פיזי של המשנה.

לימים התקבע נוסח המשנה, ולכן ה"משנה" היא בעינינו שם של טקסט ולא של פרקטיקה טקסטואלית,⁸⁰ אולם חתימת המשנה וקיבועה אינן מורידות את השינון שבעל פה מן האופק התרבותי. כמו המשנה לפני קיבועה, גם סוגיותיו של התלמוד נמסרו בעל פה במשך מאות שנים והתקיימו בהן גירסאות שונות⁸¹ שיכולות היו לעמוד זו לצד בלי שאחת מהן תיתפס כשגויה.⁸²

כמו ב"גניבת הדיבור" שבמדרש, גם בפרקטיקה של השינון אנחנו יכולים למצוא את הגניבה, ואפילו באופן מפורש. כאשר אין לטקסט מימוש באובייקט כמו ספר, וכאשר – כמו בכתיבה של דרידה – המחבר נעדר מן השיח,⁸³ נוצרת רשות דיבור שיכולה להפך את ההיררכיה של הבעלות ולהפוך את גניבת הדיבור ללגיטימית. התוספתא המונה את סוגי הגניבות מן הקלה אל החמורה מסתיימת בגניבת משנתו של חבר:

אבל המתגנב מאחר חבר, והולך ושונה פרקו
אף על פי שנקרא גנב זוכה לעצמו [כלומר מקבל זכות קניין על הגזילה]
שנא[מר] "לא יבוז לגנב" וגו' (משלי ו', ל'),
סוף שמתמנה פרנס על הצבור ומזכה את הרבים וזוכה לעצמו ומשלם כל מה שבידו,
שנא[מר] "ונמצא ישלם שבעתים" וגו' (שם ו', ל"א).

תוספתא נזיקין, בבא קמא ז', י"ג

התוספתא מטעימה את חוסר התוחלת של הניסיון לקבוע בעלות על הדיבור. גניבת הדיבור מבעליו סופה לחזור אל הציבור, משום שגנב הדיבור לא גונב אותו כדי לכלוא אותו, אלא לדבר אותו ולהחזיר אותו לציבור כאשר הוא עולה לגדולה ומתמנה "פרנס על הציבור". הדיון על דיבור כעל רכוש שמותר לגנוב אותו מגחיק את האפשרות לראות אותו כאובייקט של בעלות, ומעמיד את הסירקולציה של הדיבור כפעולה מתבקשת. הגנב תורם לסירקולציה הזאת ולכן "מפרנס" את הציבור ו"משלם" על הגניבה. ההימנעות מתפיסת הדיבור כאובייקט של בעלות קשורה בכינונה של רשות דיבור מורכבת, שבה תוכן הדיבור איננו אובייקט שמישהו מפעיל על זולתו כקאט היררכי חד-כיווני. הגנב ממחיש את התהפכות האקט ההיררכי משום שהוא מתאר את הדיבור כמערכת יחסים רב-כיוונית.⁸⁴

אם כן, המדרש והמשנה כפרקטיקות טקסטואליות מקיימות שיח דתי הטוען לסמכות, אך מוותר על הטענה לדיבור אלוהי אותנטי:

נביא וזקן למה הן דומין? למלך ששילח שני סימנטירין [=טבעות] שלו למדינה.
על אחד מהן כתב: אם אינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי, אל תאמינו לו.
ועל אחד מהן כתב: אע"פ שאינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי, האמינו לו.
כך בנביא כתיב [=כתוב] "ונתן אליך אות או מופת" (דברים י"ג, ב')
ברם הכא [=אולם כאן, כלומר על הזקנים] "על פי התורה אשר ירוך" (שם י"ז, י"א).
תלמוד ירושלמי, עבודה זרה ב', ז'

מה שתיארנו לעיל כמאפיין של שתי פרקטיקות טקסטואליות מתפרש כאן כמאפיין של תורת החכמים כולה. סמכותה של תורת הזקנים איננה נסמכת על ייצוג אותנטי של חותמו של אלוהים, אף על פי שהיא מוצאת עיגון מקראי לסמכותה.

י. האופק ה(אנטי-)תיאולוגי

רולאן בארת משייך את "מות המחבר" למסורת הניטשיאנית של "מות האלוהים". כאן אני רוצה להצביע על האופק ה(אנטי-)תיאולוגי של "קשות הדיבור" המיוחדת לסיפור העממי ול"תורה שבעל-פה" (על הפרקטיקות הטקסטואליות שלה ועל הצדקת הפוליטי העולה ממנה). בקריאות שלעיל ראינו שיח דתי שקולו של האלוהים איננו נוכח בו באמצעות טענה לאותנטיות מוחלטת וסופית, שיח שבו הייצוג איננו מתבצע באמצעות אישוש האותנטיות של נושא הסמכות כמי שקשור למקורה של הסמכות, אלא דוקא באמצעות הפרכה של קשר כזה והצבעה על יחסים של ניגוד.

המחבר שבארת מבקש להדיח הוא מחבר המצביע על עצמו כמחבר, המתייחס לעצמו כמקור אותנטי. האל המזוהה עם המחבר הזה הוא ה-auctor המתגלה כלוגוס: "בראשית היה הדבר (logos) והדבר היה את האלוהים ואלוהים היה הדבר" (יוחנן א' 1, תרגום דליטש). מכיוון שהוא מתגלה כלוגוס הוא יוצר תיאולוגיה שהיא מבנה על-זמני, מבנה אונטולוגי האדיש לשאלת הזמן. זהו האל שהכנסייה מכניסה אותו לתוך המבנה הרומי של auctoritas, שסמכותו נוצרת מתוך נוכחות יציבה של המקור הראשוני המוחלט בכל ייצוג שלו. הצורך בנוכחות מתמדת של המקור יוצרת מבנה סמכות סטטית שהמקום היחיד שהיא מותירה לשינוי סמיוטי הוא בהדחת המקור מכיסאו.

ההבדאל של דרידה שונה מ"מות המחבר" של בארת בדיוק בכך שהוא איננו מחייב את הדחת המקור. דרידה מבקש שלא להתייחס להבדאל כמילה או כמושג, ובכך מונע את המלכתה כמקור חדש כמו ה"קורא" של בארת. הוא מתאר את ההבדאל כצומת, כמרווח זמן המוכנס לתוך מערכות מושגיות שונות כמו אלו של ניטשה, דה סוסיר, פרויד או לוינס.⁸⁵ דרידה, מצדו, מסרב לראות בהבדאל תיאולוגיה שלילית, ואף מתקשה להתחיל לכתוב עליו משום שהתחלה פירושה הזדקקות לאמת ראשיתית (arkhé): "זוהי שאלה של אסטרטגיה משום שאין אמת טרנסצנדנטית המצויה מחוץ למעגל הכתיבה המסוגלת לצוות באופן תיאולוגי על הכוליות של התחום."⁸⁶

דרידה מצביע על ההבדאל כמתבטא במושג העקבה של לוינס. אצל לוינס מתאר המושג את חוסר האפשרות להכיר את הזולת, שכן הזולת הוא עבר שלא ניתן להעמיד אותו ביחס להווה. בעקבות לוינס, מתאר דרידה את ההבדאל כ"עבר שמעולם לא היה הווה".⁸⁷ כשלונינס מדבר על העבר שלא היה בהווה כראשית בלתי ניתנת לייצוג,⁸⁸ הוא עושה זאת כחלק מפרויקט המבקש להעמיד שיח דתי אנטי-תיאולוגי שבו אלוהים הוא מעבר לקיום⁸⁹ ומתמצה בפני האחר. לוינס תוחם את העבר-שלא-היה-הווה בתחום האָתי, אולם בתחום הספרות מופיע המושג כהגדרה מקובלת למיתוס.⁹⁰ המיתוס הוא "עבר שלא היה בהווה" בשל אותו ריחוק אפי שעליו מדבר באחטין: המיתולוגיה מייצגת עבר נאָך שפער היררכי בלתי ניתן לגישור מבחין בינו ובין ההווה. בניגוד לבאחטין, הצעתי כאן מיתוס שיוצר מבנים אחרים של ייצוג סמכות: מיתוס שאמנם מייחס לעבר הארכאי עליונות היררכית, אבל איננו מייצג אותו כנצח שההווה מקבל את ערכו מהיותו השתקפות נחותה שלו. זהו מיתוס המייצג את העבר כקריאה שההווה נדרש להגיב אליה.

אלוהים המתגלה במיתולוגיה כזו יוצר מבנה אנטי-תיאולוגי, משום שהאל איננו מתגלה כיש, כנוכח, אלא דווקא כנעלם, כנעדר, כעקבה, כהַבְּדָאל, כמי שלעולם כבר עבר. שיח דתי שבו, כדבריו של לוינס, "אני מאמין באלוהים" איננו המשפט הראשון שבו אלוהים נאמר.⁹¹ זהו שיח דתי שאלוהים מופיע בו כעקבה, ולא כאקסיומה, כ"אמת טרנסצנדנטית המצויה מחוץ למעגל הכתיבה", כדבריו של דרידה המתייחסים לאל תיאולוגי.

לכן, למרות התנגדותו של דרידה, אני מרשה לעצמי לתרגם לעברית "הַבְּדָאל" וליצור בכך מבנה שבו "אל" איננו ישות אלא מבנה של העדר; זהו "אל" שאיננו תיאולוגי אלא סמיוטי ופולחני. שמו של האל הוא אתר של חוסר יציבות סמיוטית מובנית, הנובעת ממודעות דתית לפרובלמטיות המגנטית של הייצוג: הייצוג כפולחן הנובע מהדחף לייצג – ולצדו האיסור לייצג, המודעות לחוסר התוחלת הפושעת והיהירה של הייצוג. המתח הסמיוטי הזה יוצר שרשראות של מסמנים ומלווה במודעות לפעולת הייצוג ולהיותה תחליף.⁹² יהודים בני זמננו אף קוראים לאל "השם"; כמו בתפקוד של ה"הַבְּדָאל" אצל דרידה, חוסר היכולת לסמן הופכת בעצמה לסימן. אני מתאר את הפולחן כתחליף לתיאולוגיה בשל הסמיוטיקה הפוליטית המיוחדת לו: בעוד שהסימן התיאולוגי כפוף לאל כאובייקט, הסימן הפולחני מהווה תחליף לאל שאיננו ניתן לייצוג כאובייקט. לכן דמות האל המיוצגת בו היא תמונת תשליל, תמונה המייצגת את חוסר היכולת להענות.

יא. חתימה

התועלת הישירה שאני רואה במושג "רשות הדיבור" היא בהעברת מוקד הדיון על הסמכות הנוצרת בטקסט מדמות העל של המחבר – או לפי נוסחתו של בארת: הקורא – להתקיימותה של סמכות הטקסט כמערכת יחסים. רשות הדיבור שהפעילו חכמים הדגימה רשות דיבור שאיננה נתונה בידי אדם או קבוצה ומופעלת על אחרים, אלא רשות דיבור שבה הנמען של הטקסט איננו רק מציית לטקסט, אלא שבפעולת ההיענות שלו לטקסט הוא גם מכונן אותו.

הבנת היחסים בין המוען לנמען של טקסט כמערכת יחסים של סמכות מאפשרת גם פעולה בכיוון ההפוך, מן הפוליטיקה אל הפואטיקה: הבנת הפעלתה של סמכות כפעולה טקסטואלית, כפעולה של ייצוג; אני מפעיל סמכות משום שאני מייצג סמכות. כשם שסמכותו של הייצוג וייצוגיותה של הסמכות פועלים בין בני אדם, הם פועלים גם בתוך הטקסט, בין מסמן למסומן.

תמונת הסמכות הטקסטואלית כמערכת יחסים מאפשרת לנו לעכל את פעולתה של סמכות לא רק כהפעלה של כוח, או של אלימות, אלא כמשחק דיאלקטי יותר, שאיננו חד-צדדי. במשחק כזה יכולים להתקיים יחסים סמיוטיים מסוגים שונים, שיש בהם היפוך לא פחות משיש בהם שיקוף או התאמה, וכך הסמכות והצדקתה פועלים בהם באופן פרדוקסלי. "רשות דיבור" פרדוקסלית כזו מתאפשרת כאשר מקור הסמכות איננו מודח בגיליוטינה אדיפלית, אלא נעלם מתוך הכרה בחוסר האפשרות לייצג אותו, ויוצר בכך מערכת הפעלת סמכות המודעת לבעייתיות של הייצוג. ההעלמה

המהפכנית של המחבר מאחורי קורא כל-יכול מותירה לנו קורא ללא קריאה, קורא שהקריאה שלו היא אקט אדיפלי, שנעדרת ממנו המחווה של ההיענות וההתמסרות הגלומה בקריאה.

מעבר לחידוד השפה התיאורית באמצעות המונח "רשות הדיבור", אני מקווה להעמיד באמצעות גם הצעה מתודולוגית. האתוס הליברלי, הפועל גם מעבר למסגרות ליברליות במובהק (כדוגמת מסורת החשיבה המרקסיסטית הפועלת לשחרורו של מעמד, או ההרמנויטיקה של חשד הפועלת לשחרור מצב העניינים הממשי מאחיותה של התודעה הנאיבית), מחייב אותנו כל הזמן להשתחרר מכוח כפייתה המרושע של אידיאולוגיה כוחנית, וכך להקים מבלי משים את האידיאולוגיה הכוחנית הבאה. "קשות הדיבור" מעמתת אותנו עם הסמכות הגלומה בכל דיבור, בכל משמעות. לפיכך היא מעמתת אותנו עם חוסר האפשרות להשתחרר מעולו של הדיבור הזה, משום שגם כשהדובר נסוג מן השיח אל ראשית שמעבר לקיום, "קשות הדיבור" עומדת בתוקפה. גם אם אין מחבר ידוע בשמו, הטקסט (והמשמעות בכלל) תמיד נושא איתו עול של סמכות. "קשות הדיבור" מעמידה אם כן בסימן שאלה את עצם האפשרות של פרויקטים ליברליים כפרויקטים תרבותיים (אף שהם עדיין אפשריים כפרויקטים פוליטיים), משום שהתרבות כמערכת של ייצוגים נושאת על עצמה חותם של סמכות, שהימרה להשתחרר ממנה כמוה כניסיון להשתחרר מעצם התרבותיות.

הצעה של רולאן בארת להעניק לקורא את כתר הסמכות הפרשנית חורגת מעבר למהלך של תיאוריה ספרותית. זוהי הצעה לתיאורטיקן, לפרשן, לאיש האקדמיה, לנצל את כוחו כדי להתנגד לכוח שמפעילה התרבות. פרקטיקות של הרמנויטיקה של חשד מבקשות להפעיל כוח התנגדות לספרות, ולהפוך את הנמען/המתבונן/הפרשן לעליון: הפיכת הטקסט למושא של התבוננות, של חקירה, הופכת את המוען לנאשם (הוא עומד לחקירה) ומאפשרת לקורא להשתחרר ממנו. כך נוצרת הכתיבה התיאורטית ככתיבת קריאה, המעלימה את עצמה ככתיבה, וכך היא זוכה לפריבילגיה שבארת רצה להעניק לה: מעין הגנה בתוך שדה קרב. זוהי כתיבה המחביאה את טבעה ככתיבה, מציגה את הפרסונה הכותבת כפרסונה קוראת, ובכך מבקשת לעצמה מעין מעמד פריבילגי. הקורא (שמאחוריו מסתתר הכותב האקדמי) מוגן כמו ג'יפ יוקרתי שנוסע בין שכס לרמאללה עם כתובת "TV" גדולה על החלון. הוא מצהיר: אני לא כוח פוליטי, אינני אלא עין מביטה, קוראת. הגיון ההיווצרות של הדיבור התיאורטי הזה מתחבא מאחורי ההבדאל שבין הרשות לדבר והרשות הנוצרת מתוך הדיבור. הרשות לדבר היא רשותו של הכותב כקורא, כפרשן, והיא מעניקה לו את הרשות, את הקתדרה לדבר.

העובדה ש"קשות הדיבור" פועלת בכל דיבור, ושאי אפשר לחמוק ממנה, מאפשרת גם הצעה שונה מזו של בארת. הקריאה של בארת כקורא מהפכן מבקשת להשתחרר מעולו הפוליטי של המחבר, אבל הניסיון להשתחרר איננו משחרר אותו מן הממד הפוליטי של רשות הדיבור, אלא רק מאפשר לו לנסות להשתלט עליה, להפך את כיוונה. המושג "קשות הדיבור" מבקש לצאת מתוך הבנה שלא ניתן להשתחרר מן הפוליטי, ולפיכך יש לבחון את היחסים ההדדיים שבין סמכות לייצוג, בין הפוליטי לפואטי, בלי לפסול את האפשרות של היענות לסמכות, בלי להפוך את הקריאה החשדנית לקריאה האפשרית היחידה.

ב"קשות הדיבור" גלומה היכולת של הקורא לא רק להפעיל התנגדות חתרנית (שכן התנגדות כזו תהיה תמיד היענות לכוח סמכותי אחר), אלא גם לפעול מתוך מודעות לסמכות הפועלת עליו, סמכות שלעולם אי אפשר להתחמק ממנה, כדבריו של אבידן שהובאו בראש הדברים: "מילים יודעות עליך יותר משאתה יודע או אי פעם תדע עליהן". אבידן בעצם ממליץ לנו להפוך מכותבים מתוסכלים – המתעקשים לערער על סמכות הכותב – לקוראים. הפירוש של הקריאה כאן איננו רק ספרותי; יש כאן גם הצעה לראות את הפעילות הפוליטית כהיענות, לבחון את הסמכות כפעילותו של מי שמקבל אותה על עצמו (וגם בטובתו), ולא רק כפעולתו של מי שמפעיל אותה.

הערות

1. אליעזר בן יהודה (1975), מלון הלשון העברית הישנה והחדשה. ירושלים, תש"ם, עמ' 6764; אברהם אבן-שושן, המלון החדש. ירושלים: קרית ספר, עמ' 1306.
2. מישל פוקו (2005), סדר השיח. נעם ברוך (מתרג'), תל אביב: כבל.
3. Jacques Derrida (1974), *Of Grammatology*. Gayatri Chakravorty Spivak (trans.), Baltimore: John Hopkins University Press.
4. רולאן בארת (2005), "מות המחבר", בתוך: רולאן בארת, מות המחבר; מישל פוקו, מהו מחבר. דרור משעני (מתרג'), תל אביב: רסלינג, עמ' 7-18 (להלן בארת, מות המחבר).
5. מישל פוקו (1996), הרצון לדעת: תולדות המיניות I. גבריאל אש (מתרג'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 15-38.
6. Michel Foucault (2003), *Society must be Defended: Lectures at the Collège de France*. David Macey (trans.), New York: Picador, pp. 29-33 (להלן פוקו, צריך להגן על החברה).
7. שרה מילס (2005), מישל פוקו. אהר זהבי (מתרג'), תל אביב: רסלינג, 43-57; Hubert Dreyfus (1987), Foreword to the California Edition, in Michel Foucault, *Mental Illness and Psychology*. Alan Sheridan (trans.), Los Angeles and London: xviii-xi הנפש והפסיכולוגיה).
8. פוקו, צריך להגן על החברה, 11.
9. Hannah Arendt (1977), *Between Past and Future*. New York: penguin Books, pp. 91-141 (להלן ארנדט, בין עבר לעתיד).
10. ארנדט, בין עבר לעתיד, 123.
11. שם, 120-122.
12. מישל פוקו (2005), "מהו מחבר?" בתוך: רולאן בארת, מות המחבר; מישל פוקו, מהו מחבר. דרור משעני (מתרג'), תל אביב: רסלינג, עמ' 41-44.

- Michail Michailovich Bakhtin (1981), *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Caryl Emerson and Michael Holquist (trans.), Austin: University of Texas Press, pp. 3-41.
13. שם, 13.
14. שם, 13.
15. בנדיקט אנדרסון (1999), קהיליות מדומיינות: הגיגים על מקורות הלאומיות ועל התפשטותה. דן דאור (מתר'), תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, 38-36.
16. שם, 68-53.
17. John Rawls (1971), *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
18. ז'אן ז'אק רוסו (1974), האמנה החברתית – או: עקרוני המשפט המדיני. ח"י רות (מתר'), ירושלים: מאגנס, עמ' 9.
19. Barry Bruce-Briggs (1979), "An Introduction to the Idea of the New Class", in Barry Bruce-Briggs (ed.): *The New Class?* New Jersey: Transaction Books.
20. בארת, מות המחבר.
21. Paul Ricoeur (1970), *Freud and Philosophy: An Essay in Interpretation*. Denis Savage (trans.), New Haven and London: Yale University Press, 3-56.
22. בארת, מות המחבר, 13.
23. שם, 14.
24. שם, 16.
25. פרדינן דה סוסיר (2005), קורס בבלשנות כללית. אבנר להב (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 124.
26. שם, 125.
27. בארת מות המחבר, 18.
28. דרייפוס, הקדמה למחלות הנפש והפסיכולוגיה, xxviii-xxx.
29. בארת, מות המחבר, 18-17.
30. שם, 16.
31. בהקשר הזה מעניין לראות את המהדורה העברית שבה יצא מאמרו של בארת (ביחד עם ההרצאה של מישל פוקו, בהוצאת רסלינג עם אחרית דבר מאת דרור משעני ובתרגומו). הטקסטים מנסים לעשות דה-מיסטיפיקציה של המחבר, ואילו על הכריכה מופיעות בגדול תמונותיהם של רולאן בארת ומישל פוקו כשהם מצולמים בסיטואציות דרמטיות. אחרית הדבר מאת דרור משעני ממקמת את הטקסטים בהקשר של אירועי מאי 1968 בפריס (למעשה מסתו של בארת פורסמה באנגלית כבר ב-1967, לפני פרסומה בצרפת. וראו: Seán Burke (1998), *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University

Press, p. 21, n. 2 (להלן ברק, מותו ותחייתו של המחבר), ואף מנסה במפורש להפוך את רגע הכינון של הטקסטים הללו ואת מחבריהם לסמכות פוליטית מכוונת: "מטרת הקריאה הזו אינה רק להשיב לטקסטים אלה את מלאותם ואת חיוניותם מתוך הרגע ההיסטורי שבו נכתבו, אלא גם להשיב לרגע ההיסטורי עצמו את עוצמתו הפוליטית ואולי גם להציבו על מפת התשוקה והגעגועים של הקהילה התרבותית בישראל" (דרור משעני, "בפעם האחרונה שהסטרוקטורות ירדו לרחוב", בתוך: רולאן בארת, מות המחבר, עמ' 82). הטקסט של משעני הולך נגד הטקסט של בארת ומנסה לכוון סמכות פוליטית "מהפכנית" באמצעות צורת התיקוף הסמכותנית של מציאת הרגע ההיסטורי המכוון, כשם שהוא מנצל את הטקסט המחלן של בארת כדי לשרטט מפה כמו-דתית של "תשוקה וגעגועים" לאותו רגע מכוון.

Monroe C. Beardsley and William K. Wimsatt (1946), "The Intentional Fallacy". 32. *Sewanee Review* 54, pp. 468-488.

33. ברק, מותו ותחייתו של המחבר, 15.

Jacques Derrida (1982), *Margins of Philosophy*. Alan Bass (trans.), Chicago: University of Chicago Press (להלן דרידה, בשולי הפילוסופיה).

35. שם, 316.

Jacques Derrida (1973), *Speech and Phenomena: and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. David Allison (trans.), Evanston: Northwestern University Press, p. 50 (להלן דרידה, הקול והתופעה).

37. שם.

38. ז'אק דרידה (תשס"ב), בית המרקחת של אפלטון. משה רון (מתר'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 17.

39. ז'אק דרידה ואליזבת רודינסקו (2004), מה ילד יום? דו-שיח. אבנר להב (מתר'), תל אביב: חרגול, 14-12.

40. ברק, מותו ותחייתו של המחבר, 149-138.

41. דרידה, הקול והתופעה, 160-129.

42. שם, 139-138.

43. שם, 138.

44. שם, 140.

45. שם, 153.

46. עלי יסיף (תשנ"ד), סיפור העם העברי. ירושלים ובאר שבע: מוסד ביאליק, 3 (להלן יסיף, סיפור העם העברי).

48. בארת, מות המחבר, 10.

49. ברק, מותו ותחייתו של המחבר, 9.

- Regina Bendix (1997), *In Search of Authenticity: the Formation of Folklore Studies*. 50
 .Wisconsin Wisconsin University Press, pp. 27-67
51. יסיף, סיפור העם העברי, 564-565, הע' 5.
- Emma Emily Kiefer (1947), *Albert Wesselski and Recent Folktale Theories*. 52
 .Bloomington: Indiana University Press, 56
53. Alan Dundes (1965), *The Study of Folklore*. New Jersey: Prentice-Hall, p. 2
- Alan Dundes and Carl R. Pagter (1978 (1975)), *Work Hard and You Shall Be Rewarded: 54
 Urban Folklore from the Paperwork Empire*, Bloomington: Indiana University Press,
 pp. xvii-xviii
- Clara Benedetti (2005), *The Empty Cage: Inquiry into the Mysterious Disappearance 55
 of the Author*; William J. Hatrley (trans.) Ihtaca: Cornell University Press
- 56 רומן יאקובסון ופיוטר בוגטיריוב (1929), "הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה", בתוך: רומן יאקובסון
 (1986), סמיולטיקה, בלשנות ופואטיקה. איתמר אבן-זהר וגדעון טורי (עורכים), תל אביב: הוצאת הקיבוץ
 המאוחד ומכון פורטר, עמ' 276-286.
57. Beal, in Andrew Bennet (2005), *The Author*. Routledge: London and New York, 41
58. עמית עסיס (2009), שני מלכים כתר אחד ובית דינו של רבן גמליאל: בין אסטרטגיות של הצדקת
 סמכות לבין משמוע של זמן, מחקרי ירושלים בספרות עברית כ"ג, 53-75.
- Florentino Garcia Martinez (1997), "The Heavenly Tables in the Book of Jubilees", 59
 in: Albani, Frey and Lange (eds.): *Studies in the Book of Jubilees*. Tübingen, pp. 243-260;
 Hindy Najman (1999), "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority
 .Conferring Strategies". *Journal for the Study of Judaism* 30 (4), pp. 379-410
60. לאחרונה פורסמו שני מחקרים הטוענים שלא רבי עקיבא הוא שאמר את הדרשה אלא דווקא רבי
 יהושע, שבא להסביר את היענותו לגזירתו של רבן גמליאל (דניאל שוורץ (תשס"ה), "מכהנים בימים
 לנוצרים בשמאלם? לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב' ח'-ט'), תרביץ עד/א, עמ' 21-
 41; דוד הנשקה (תשס"ו), "היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה
 אחד". תרביץ עו/א, עמ' 81-104. להבדל בין הפרשנויות יש השלכות באשר לעוצמת ההתנגדות של
 רבי יהושע לסמכותו של רבן גמליאל, אך הם אינם משנים באופן משמעותי את הרטוריקה של צידוק
 הסמכות.
- Daniel R. Schwartz (1992), "Law and truth: on Qumran-Sadducean and rabbinic 61
 views of law", in: Devorah Dimant and Uriel Rappaport (eds.): *The Dead Sea Scrolls:
 Forty Years of Research*. Leiden: E. J. Brill and Jerusalem: Magnes Press, pp. 229-240
 (להלן שוורץ, החוק והאמת); דניאל שוורץ (תשס"ו), "טיעוני קל וחומר כריאליזם צדוקי". מסכת ה',
 עמ' 145-156.

62. הטיעון של שוורץ מצטרף לתמה משמעותית במחקר החברה היהודית בתקופה הרומית, הרואה את עלייתם של החכמים כאלטרנטיבה מעין-דמוקרטית לשלטון הכוהנים. בראשיתו של המחקר אפשר למצוא טענות נאיביות באשר לרוח "דמוקרטית" או "עממית" בקרב פרושים וחכמים (אברהם גייגר (תשל"ב), המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות. י.ל. ברוך (מתר.), ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 69-70), וכן טענות המנסות למצוא עדויות מדויקות יותר לפולמוס (משה דוד הר (תשל"ט), "הרצף שבשלשלת מסירתה של התורה: לברור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל". ציון מד, עמ' 43-56) ולמשמעותו (שוורץ, החוק והאמת, וראו את הסתייגותו של רובנשטיין: Jeffrey L. Rubenstein, "Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment", (1999), (DSD 6/2, pp. 157-183). הבדל העמדות בין חכמים לכוהנים נוטה להיות מתואר במונחים אנכרוניסטיים כמו "דמוקרטיה", משום שהמרחק התרבותי בינינו ובין תרבותם של חכמים מקשה על תיאור מדויק יותר. ההנחה שלי היא שהמושג "רשות הדיבור" יכול לסייע לנו ככלי תיאורטי בהבנת תרבותם של חכמים שעיקר מה שאנחנו יודעים עליה נתון לנו כיצירה טקסטואלית. ניסיון להבין את המחלוקת בין חכמים לכוהנים במונחים של מדע המדינה או הפילוסופיה של המשפט משחזרים עולם ערכים, או מערכת של הצדקה, המנסה לשים את האצבע על מקור הסמכות. הניסיון שלי הוא אחר, כיוון שאני מחפש בעיקר את הרטוריקה והסמיוטיקה של הטקסטים ולא את המחשבות של יוצריהם.

63. כאן צריך להסתייג מעט מה"נומינליזם": בעוד שבנוגע למקרה המסוים שבסיפור אפשר לתאר "נומינליזם" משום שהכרעת הדין התקבלה בניגוד למצב העניינים ה"טבעי", בעצם המחלוקת העקרונית בין חכמים לכוהנים בדבר לוח השנה, בין חודשים ירחיים לבין חודשים שמשיים, החכמים החזיקו בעמדה שהחודש משקף את המצב הטבעי, ואילו בלוח השמשי הירח הוא פיקציה חישובית.

64. המהלך המהפך הזה דומה למהלך שניטשה מתאר בו את התהוותו של מה שהוא מכנה "המוסר היהודי-נוצרי" (פרידריך ניטשה (1975), מעבר לטוב ולרוע; לגינאלוגיה של המוסר. ישראל אלדד (מתר.), ירושלים ותל אביב: שוקן).

65. ענבר רווה (2008), מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסות עולם. אור יהודה: דביר הקשרים ואוניברסיטת בן גוריון, עמ' 73-77.

66. אם כי ייתכן, כפי שמציע, מרטין ג'פה, שהאידיאולוגיה של "תורה שבעל פה" מאוחרת להיווצרותן של הפרקטיקה של השינון שתוארה כאן (Martin S. Jaffee (2001), *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism 200 BCE - 400CE*. New York: Oxford University Press). טענתו של ג'פה מעניינת משום שהיא מציגה את הייחוס האידיאולוגי "תורה שבעל פה" כרטוריקה הפוכה לרטוריקה שהצעתה כאן. זוהי רטוריקה של *auctoritas* המנסה לחבר את הטקסטים לאירוע ממוקם-בזמן-קדום של נתינת התורה למשה.

67. ברק, מותו ותחייתו של המחבר, 132-137.

68. דרידה נכנס להתפתלות מילולית ענפה כדי שלא להחשיב את הבחינה האגיפטולוגית הזו של המיתוס המצרי כחיפוש אחר ה"מקור" של האנקדוטה האפלטונית.

69. דרידה, בית המרקחת של אפלטון, 45-58.

70. אפלטון (1975), כתבי אפלטון. ירושלים ותל אביב: שוקן. כרך ג', 429-428.

71. אפרים אלימלך אורבך (2002), *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*. ירושלים: מאגנס, 9-20.
72. רולאן בארת (1998), *מיתולוגיות*. עידו בסוק (מתר'), תל אביב: בבל, עמ' 242-245.
73. יעקב זוסמן (2005), *"תורה שבעל פה" פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו"ד*. מחקרי תלמוד ג/א, עמ' 246-265 (להלן זוסמן, "קוצו של יו"ד").
74. Elizabeth Shanks Alexander (2006), *Transmitting Mishnah: The Shaping Influence of Oral Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 35-76 (להלן אלכסנדר, *מסירת המשנה*).
75. דרידה, *בית המרקחת של אפלטון*, 69-70.
76. הפרקטיקה, או הטכנולוגיה הטקסטואלית, יכולה לקבוע את סוג טענת האמת שיכולה להיות מיוחסת לטקסט (זיאן-פרנסואה ליוטאר (1999), *המצב הפוסטמודרני*. אריאלה אזולאי (מתר'), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, עמ' 30-31), כמו גם את רשות הדיבור המעורבת בו, את מערכת היחסים שהוא יוצר בין דובר לנמען.
77. רוזנטל, מצוטט אצל זוסמן, "קוצו של יו"ד", 311.
78. אלכסנדר, *מסירת המשנה*.
79. אני קורא כאן את המימרה הזאת אחרת מהתלמוד הבבלי ומהמסורת הפרשנית המקובלת שלפיה ההבדל בין הפעם המאה לפעם המאה ואחת הוא הבדל כמותי קריטי לגבי איכות הלימוד, כלומר שכל חזרה על הלימוד עשויה להיות זו שיוצרת את ההבדל האיכותי המקבע את הלימוד בזיכרון. אני קורא כאן הבדל איכותי בין כל קריאה וקריאה, וזה נראה לי כפירוש מתאים יותר משום שהוא לא נוקק לאפשרות שדווקא הקריאה המאה ואחת היא זו שיוצרת את ההבדל, אלא רואה משהו אחר בכל פעם שהאדם שונה.
80. מאז התקבעות הנוסח של משנת רבי נשמר הנוסח בקפדנות ובדייקנות שגרמה לחוקרים רבים לחשוב שהוא הועלה על הכתב (ראו אצל זוסמן, "קוצו של יו"ד", 232-236; 304). קיומו של טקסט אחד שנערך מתוך מגוון הנוסחים של היצירה התנאית יכול להיות מוסבר כמעשה מכוון וסמכותני של קיבוע הנוסח בידי מוען, עורך סמכותי (שאל ליברמן (תשכ"ג), *יונית ויוונית בארץ ישראל: מחקרים באורחות חיים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד*. ירושלים: מוסד ביאליק ויד יצחק בן צבי, 213-224), או כתוצאה של התקבלות הטקסט בידי משנניו-נמעניו (אלכסנדר, *ההשפעה המעצבת של מסורת שבעל-פה*, 77-116). גם בתוך התלמוד, כשהמשנה נתפסת כטקסט אחד מדובר בטקסט שניתן לשנות את הנוסח שלו לעתים מזומנות (זוסמן, "קוצו של יו"ד", 265-279).
81. ירחמיאל ברודי (1990), *ספרות הגאונים והטקסט התלמודי*, מחקרי תלמוד א', עמ' 237-303.
82. שם, 238-240. מעניין לציין שהפרקטיקות האוראליות האלו אינן מתקיימות בקרב חברות "שוליות" הרחוקות ממוקדי הסמכות; להפך, היא מתקיימת במרכז היהודי הסמכותי שבבבל עד תקופת הגאונים, בעוד שאל הפזורה באירופה שולחים עותקים כתובים.
83. דרידה, *בשולי הפילוסופיה*, 316.

84. והשוו פוקו, צריך להגן על החברה, 29-30.
85. דרידה, הקול והתופעה, 130.
86. שם, 135.
87. שם, 152.
88. עמנואל לוינס (2004), אלוהים והפילוסופיה. דניאל אפשטיין ועמית עסיס (מתר'), תל אביב: רסלינג, עמ' 77.
89. שם, 36-39.
90. ז'לינסקי בתוך: עזריאל אוכמני (1979), תכנים וצורות: לכסיקון מונחים ספרותיים. תל אביב: ספריית הפועלים, כרך ב', עמ' 54.
91. לוינס, אלוהים והפילוסופיה, 75.
92. התלמוד מביא את דרשתו של רבי אבינא על הכתיב החסר בפסוק שבו אומר האל "זה שמי לעלם" (שמות ג' ט"ו): "אמר הקב"ה לא כשאני נכתב אני נקרא: נכתב אני ביוד הא, ונקרא אני באלף דלת" (פסחים נ', ע"א).

