אבשלום רפ

## **דרידה: מאתונה לירושלים**

## בחיבור זה אני רוצה להביא את זק דרידה (Derrida Jacques) **הפילוסוף** האתונאי לירושלים. אני אטען שמושג מרכזי בהגותו של דרידה, ״דיפרנס״( (differance מקביל ל-״שם משתתף״ של הרמב״ם. לשם הדוגמא אשתמש במשל סולם יעקב. לכן אני אראה שדרידה הוא יווני יהודי. גדעון עפרת כתב עליו שלא תיתכן הבנת דרידה לעומקו ללא הארת האפיק היהודי שבהגותו. עפרת אומר שמתחת לפנים, מתחת למעטה, מתחת לטקסט, נחבאת לה היהדות. יהדות חבויה, מסתתרת, "אנוסה" כמעט. האם התגלותה של זהות יהודית, יציאתה מחושך לאור, אינה שוכנת בשורשיו של המפעל הדרידיאני? האין היא ה"מקור" ה"אולטימטיבי" (מהות, איידוס, לוגוס) לכתיבה הדרידיאנית? התקרבותו הנוספת של דרידה בעשורים האחרונים למשנת עמנואל לוינס העלתה אל פני השטח סוג של יהדות שהייתה חסויה בכתביו המוקדמים.[[1]](#footnote-1) אני אראה זאת דרך שיחה והתכתבות עם הרמב״ם. ״התכתבות״, אני אומר, כי הדקונסטרוקציה של דרידה היא שיטת כתיבה הרמנויטית.

## גם דרידה וגם הרמב״ם, בפרשנותו את הטקסט המקראי, הם הרמנויטיקנים. שני הפילוסופים היו פרשנים של טקסט. ולכן דרידה מתכתב עם הרמב״ם. יש פער בזמן, בין שני הפילוסופים היהודים, הרמב״ם הוא פילוסוף בן המאה ה-12 ודרידה פילוסוף בן המאה ה-20, שאני אטען שמצטמצם ולכן אני אבנה גשר על זמני ביניהם. על ידי הדקונסטרוקציה אני אפרש את הטקסט של המורה נבוכים לרמב״ם שבעצמו מפרש את הטקסט המקראי. במילים אחרות אני אתאר את ההרמנויטיקה של הדקונסטרוקציה ואחר כך אגש לרמב״ם דרך מקרה בוחן של משל סולם יעקב מ-״מורה נבוכים״. בחיבור זה אצביע על קווי הדמיון שבין ההרמנויטיקה של הרמב"ם, כפרשן של המקרא, לזו של דרידה.

אולם מהי הרמנויטיקה? הרמנויטיקה היא "אומנות הפירוש" העוסקת בתרגום, הסברה ופרשנות של טקסטים על מנת להבהיר היגד מורכב וקשה. כאשר הפירוש הוא ביאור הכולל בתוכו הסברים נוספים של הפרשן ("המבאר"). הרמס במיתולוגיה היוונית היה שליח האלים שתפקידו היה לתרגם, להסביר ולפרש את דברם ללשון בני אדם, ועל כן הרמנויטיקה, מהרמס, היא פרשנות ובדקונסטרוקציה בפרט פרשנות של טקסטים. הפונקציה של הרמס היא להעביר ולתרגם משהוא שהוא מעבר להבנה האנושית למשהו שבן אדם יכול לתפוס ולהבין. היוונים נתנו להרמס זכות בגילוי השפה והכתיבה אותם מיישם האדם להבנת משמעות והעברתה לאחרים. מסורת מיתולוגית זו המתייחסת להרמס מתכתבת עם דברי חז"ל לפיהם: "דיברה תורה בלשון בני אדם".[[2]](#footnote-2)

אין דיסציפלינה אחת כללית של הרמנויטיקה, אלא קיימות מתודולוגיות, תיאוריות ומגמות הרמנויטיות שונות.[[3]](#footnote-3) שורש המילה הרמנויטיקה הוא מהפועל ביוונית Hermẻneuein שמתורגם ל-"לפרש". שם העצם hermẻneia, משמעו "פירוש". הצורות השונות של המילה Hermẻneuein מציעות תהליך של הפיכת הלא-מובן למובן. כיצד פעולת הפרשנות מתנהלת? הפירוש הוא ביאור המכיל הסברים נוספים של הפרשן ("המבאר"). פירוש או פרשנות הם יותר מאשר ביאור. הם מרחיבים את הטקסט, כדי להגיע, בסופו של דבר, למשהו מצומצם יותר דווקא, שהוא הגרעין המשמעותי של הטקסט. הפירוש גורם לשינוי מסוים משום שהוא מכיל יסודות הנעדרים מהביאור הרגיל. הפירוש מתווך בין הטקסט לקורא. הוא ממיר או מוסיף משהו שלא היה בו, בטקסט, בתחילה, על מנת להסיר קשיים בפני הקורא את הטקסט כפשוטו ללא פירוש. האם הפירוש הוא תנאי "לקריאה טובה" של טקסטים ספרותיים, דתיים, פילוסופיים, משפטיים הלכתיים וכולי? או אולי כל פרשנות מגבילה את הטקסט ולו מעצם כך שכל מפרש מאמין שיש רק קריאה אחת נכונה ואמיתית. אולי יש כמה קריאות טובות? מבחינה זו לא רק הרמנויטיקה, אלא גם הפירוש הוא כבר יותר מביאור.

חנוך בן פזי ( Hanoch Ben Pazi) אומר שפעולת הפרשנות נראית לכאורה כפעולה תמימה, כמעט מובנת מאליה. כל אחד ואחת מאיתנו משתמש בפעולות של פרשנות כמעשה יומיומי, בכל צעד ופעולה של חיינו. אדם פונה אלינו ברחוב, ואנו נדרשים לפרש לעצמנו ולהבין מה אמר. אנו קוראים בעיתון או עוברים ברפרוף על פניה של מודעת פרסומת, ומייד אנו נדרשים לפרש את מה שקראנו או את מה שראו עינינו. אנו פוגשים במחווה גופנית של אדם אחר, ומייד נדרשים לפעולת פרשנות שתסביר את המחווה. חיינו בעצם מלאים באינספור פעולות קטנות וגדולות של פרשנות, עד שכמעט אפשר לומר שאנו מבחינת אדם-מפרש, וכפי שתיאר זאת גאדמר,[[4]](#footnote-4) מגדולי ההרמנויטיקנים של המאה ה-20, כל פעולה של הבנה היא פעולה של פרשנות.[[5]](#footnote-5)

ההרמנויטיקה הפוסט-מודרנית, בשונה מזו המודרנית של שליירמאכר[[6]](#footnote-6) הרואה צורך בגישור הפער בין הטקסט למחבר על מנת להבינו, ובשונה מזו הסטרוקטורליסטית של ריקר[[7]](#footnote-7) שאינה מתחשבת במחבר, טוענת שמה שקיים הוא הטקסט, ואותו יש לפרש. ואם מדברים על טקסט אזי שמדברים על כתיבה ועל דרידה. המילה הקרובה ביותר לתיאור הדקונסטרוקציה היא ה- differance ("דיפראנס") שטבע דרידה.[[8]](#footnote-8) מובָנָה נגזר מהמילה differer, שבה שתי משמעויות: האחת להיות שונה ונבדל – differr והשנייה – defer – השהיה. אם כן, המובן המלא של דיפראנס הוא משמעויות שונות שמחליפות ומשהות זו את זו. עצם בחירתו של דרידה לכתוב מילה זו, שאינה מונח וגם לא מושג, באות "a", מלמדת על הרעיון שדרידה הנחיל באמצעותה. אסביר. בשפה הצרפתית לא שומעים את ההבדל בהגיה ביןdifference ל-differance, שכן ה"a" אינה נשמעת. היא אמנם נכתבת אבל אינה נשמעת. בדרך זו מאגד דרידה את כל המאפיינים של differance – השוני בין שתי ההברות "a" ל-"e" נשאר גרפי בלבד, שכן הוא נקרא ונכתב אבל הוא אינו נשמע. אי אפשר להבין אותו באמצעות דיבור. הסימן השותק הוא שמנגיש את ההבדל, כמו מצבת זיכרון חרישית. ה-"a" של differance לפיכך נשארת דוממת, סודית ומסתורית כקבר. נכתבת ולא נהגית. לכן דיפראנס הוא כתב. השוני וההבדלה בין "e" ל-"a" במילה "differ()nce" חומקים מהסדר של החושי ומִשמיעה ומביאים אותנו למקום שאינו ניתן לחושי, ואולי אף אינו אפשרי להבנה. הסדר החורג מהניגוד הזה שבין חושי להבנה, הוא התנועה של דיפראנס בין שני נבדלים או שתי אותיות, דיפראנס שחורג גם מן הקול וגם מן הכתיבה במובנם הרגיל, כמו כן בין הדיבור לכתיבה.[[9]](#footnote-9) אם כן, מה צריך לעשות כדי בכל זאת לדבר על דיפראנס?

דיפראנס אינו קיום או מהות. הוא אינו מוסק משום קטגוריה של ההיות (being), בין שנוכח בין שנעדר. הוא מעבר לקטגוריות סופיות של מהות וקיום. דיפראנס אינו ניתן לרדוקציה לשום הבנה תיאולוגית או אונטולוגית.[[10]](#footnote-10) אף על פי שדיפראנס אינו מילה או מושג, דרידה בכל זאת מנסה להתקרב ולנתחו מבחינה סמנטית. אנו יודעים שהפועל differer (בלטינית diferre) הוא בעל שתי משמעויות נבדלות. למשל, שני מאמרים, אמרות, טענות שונות. במשמעות זו, differre בלטינית אינו משול לתרגום היווני diapherein, ויש לכך השלכות בחיבור השיח שלנו לשפה מסוימת ולשפה שנתפסת כפחות פילוסופית מזולתה. המילהdiapheria ביוונית אינה כוללת את פעולת ההשהיה שבמילה differre הלטינית. המובן של להשהות את הפעולה עד לאחר כך, להביא בחשבון את הזמן, או לחשב זמן ולחשב כוחות של פעולה כמו מעקף, איחור, השהייה, ייצוג – מושגים שדרידה מסכם במילה אחת: זמניות, כל אלה אינם במילה היוונית diapheria.[[11]](#footnote-11)

המשמעות האחרת של differer היא היותר מובנת מאליה: להיות אחר, לא זהה, מובחן ומובדל. בין שני האחרויות צריך שיהיה איזשהו מרחק, מרווח, חלל, שייווצר בין שני אלמנטים לא זהים, וכזה שייווצר בהתמדה ובמחזוריות. difference עם e אינו יכולה לציין את שני המובנים: זמניות והבדלה או חלליות. המילה differance עם a יכולה לפצות, כלכלית, על אובדן זה של משמעות, וזאת כי differance יכולה לציין את שתי המשמעויות בו זמנית.[[12]](#footnote-12) היא באופן מיידי פולמוסית. Differance אינה בבחינת פעיל או סביל כפשוטו, היא מעין קול באמצע שאפשר לראותו כמקור לשוניות והבדלים. דרידה רוצה להישאר בבעיה הסמיולוגית על מנת לראות את האחדות של differance כזמניות וחלליות גם יחד. רוב המחקרים הסמיולוגיים או אלה של השפה ששולטים במחשבה היום מתייחסים לסוסיר כאל הדמות המשפיעה בשיח זה.[[13]](#footnote-13) סוסיר הוא קודם כול תיאורטיקן שהניח את המאפיין השרירותי של הסימן ומאפיין השוניות של הסימן בבסיס של סמיולוגיה כללית, בעיקר זו של השפה. סוסיר טען כי הקשר בין המסמן (הייצוג הקולי או הגרפי של הסימן) ובין המסומן (משמעותו של הסימן) הוא שרירותי ואינו מבוסס על דבר מלבד מוסכמות חברתיות קונטינגנטיות. שני מאפיינים חוזרים אלה – שרירות ונבחנות – אינם ניתנים להבדלה. השרירות מתאפשרת רק מפני שמערכת הסימנים בנויה על שוניות והבחנות במונחים ולא מעצם השפע שלהם. הרכיבים של הסימן פועלים הודות לרשת הניגודים שמבדילה אותם, ואז מקשרת אותם זה לזה. כלומר מילה אחת נבדלת ממילה אחרת אך מקושרת אליה על מנת ליצור רשת של משמעות. "שרירות ושוניות", אומר סוסיר, "הם שני מאפיינים תואמים". לדבריו, כלל זה של שוניות, כתנאי לציון, משפיע על כוליות הסימן, כלומר הסימן כמסומן בעל משמעות וכמסמן. המסומן הוא המושג, המשמעות האידיאלית, והמסמן הוא מה שסוסיר מכנה "הדימוי", "הסימן הפסיכי" של החומרי, הפיזיקלי, התופעה הקולית. לדברי סוסיר, השפה אינה מכילה אידיאות או קולות שקודמים למערכת השפתית, אלא יש בה רק שונויות במושגים וקולות שנוצרו מעצם המערכת. האידיאה או הפונמה שמכיל הסימן, חשיבותם משנית בהתייחס לסימנים אחרים שמקיפים אותו.[[14]](#footnote-14) מכאן משתמע שהמושג, המסומן, אינו מוצג ונוכח כשהוא לעצמו וברשות עצמו, בנוכחות מספיקה שמציינת רק את עצמה. במהותו, כל מושג נוכח ברשת או במערכת שלו שבהם הוא מציין דבר אחר, מושג אחר, מעצם אותו משחק שיטתי של שונויות. משחק זה, הדיפראנס, אינו עוד מושג פשוט אלא הוא התנאי והאפשרות להמשיג את תהליך ההמשגה עצמו ואת המערכת השפתית ככללה. הוא התנועה במשחק, זו ש"מייצרת" את השונויות, ההבחנות וההבדלים שבמערכת השפתית.[[15]](#footnote-15) שום מילה, אומר דרידה, אינה יכולה לתפקד כסימן, אלא אם כן היא עצמה רומזת לסימן אפשרי אחר, מחוק, המתקיים ברמה של עקבה (Trace) בתוכה. העקבה היא ההעדר, השעיית הנוכחות, הן בחלל והן בזמן. מצב זה נקרא על ידי דרידה "כתב ראשיתי" (archi-writing), או "עקבה ראשיתית" (archi-trace) או פשוט דיפראנס. שהוא באותו זמן גם חלל וגם זמן.[[16]](#footnote-16) שונויות, הבחנות, הבדלים, כל אלה "נבנים" – מושהים – על ידי differance. בשעה שהדיפראנס מתהווה מן הניגוד הבינארי הוא מוליד משחק אינסופי של מסמנים, שמשקף את ההעדר, דהיינו את השעיית הנוכחות. דיפראנס הוא המעֵבר והמעֲבר בין דבר אחד לאחר, ממושג אחד מנוגד לאחר. לכן, אפשר להחשיב את הזוגות המנוגדים של הפילוסופיה ושל השיח שלנו, לא על מנת לראות ניגודים שמוחקים את עצמם, אלא לראות שכל מונח חייב להופיע כדיפראנס של האחר, כאחר השונה והמשהה את כלכלת הדבר שאינו זהה לו. כהבנה שמשהה את האחר שלה, החושי, כחושי האחר שמושהה. אחד אינו אלא האחר שהושהה. אחד הוא האחר כדיפראנס. אחד הוא דיפראנס של האחר. דיפראנס בא להדיח את האונטולוגיה של הנוכחות וההיות, לערער ולזעזע את כל ה"היות". הדיפראנס אינו. הוא אינו היות או יש נוכח גם אם הוא עיקרון, ייחודי וטרנסצנדנטי. הוא אינו שולט על שום דבר, ואינו מיישם כול סמכות. אין ממלכת דיפראנס, להיפך הוא מערער ממלכות. גם את ממלכת הנוכחות.

דיפארנס הוא הביטוי הכי מובהק של הדקונסטרוקציה. דקונסטרוקציה היא אחת הדרכים המביעות את הפוסטמודרנה. העידן הפילוסופי שלאחר המודרניזם. אם בעידן הנאורות, המודרניות, התפיסה הייתה שאפשר להגיע לאמת, או בהקשר של פרשנות, להגיע לאמיתת משמעותו של הטקסט, הרי בעידן שלאחריו אין הכרה כזו אלא ההכרה שאין להגיע לאמיתת הטקסט כיוון שאין דבר שכזה. הפרשנים הפוסטמודרניים ערים לבעיה שאין עוד היקבעות על פרשנות חד-חד-ערכית ואמיתית שאליה שאפה המודרנה. כלומר הפוסטמודרנה מכירה בבעיות של המודרנה ומנסה להתמודד עם כשליה. אפשר לומר שהמודרנה מדברת בקולו החד-משמעי של הלוגוס ואילו הפוסטמודרנה מבכרת את הריבוי והדו-משמעות. כלומר ריבוי האמיתות והפרשנויות או כפי שדרידה מכנה זאת "הכתיבה״. דרידה, אומר זאב לוי, חיפש זמן רב מונח שיתאר בצורה ראויה את העבודה הפילוסופית שלו. הוא חשב תחילה על "הפצה", במובן של פיזור הזרעים והרעיונות שהחקלאי עושה תוך כדי שהוא מפיץ את הזרעים לכל עבר, לא כדי להרוס אלא כדי להצמיח. מה שנראה במבט ראשון כמעשה של הפצה והרס אינו אלא מעשה שמצמיח. לכן דרידה עצמו נטה לכנות את התיאוריה שלו "הפצת זרעים" (Dissemination).[[17]](#footnote-17) מונח המביע את הרעיון שכל טקסט מפר את כוונתו המוצהרת של מחברו. הגרעינים התוכניים של הטקסט פורצים את כל האופקים הסמנטיים המכוונים, ונזרעים ללא סדר ולכל רוח. דרידה משתמש במונח זה כדי להביע את הרעיון כי כל טקסט כתוב "נזרע לכל רוח" ונפרץ לכל עבר. מבחינת משמעותו הוא בלתי ניתן להכרעה, יתר על כן, עצם היצירתיות הטקסטואלית טמונה באי-כפיפותה למושגים קבועים, כלומר מילה או מושג אחד אינם מציינים באופן חד-חד-ערכי משמעות מסוימת. בסופו של דבר דרידה בחר במונח, אחר מ-״הפצה״, שהוא עצמו יצר: "דה-קונסטרוקציה" (deconstruction), מונח שמשמעו אינו בנייה או הבניָה, ולא בנייה מחדש, אלא שלילת ההבניה, או הבניה דרך השלילה. בן פזי מבהיר שדרידה לא חיפש מונח של הרס אלא מונח של בנייה מורכבת ויוצרת, כזו שהשלילה היא חלק ממנה. דרידה הפילוסוף, נראה בעיני רבים, פילולוג מוזר, המטפח ז'אנר כתיבה אקסצנטרי הסותר כל מוסכמה וריאליזם. אולם יש הרואים בו דמות מפתח המבשרת עידן חדש בפילוסופיה, בעל תיאוריה חדשה ומהפכנית על קריאה ופרשנות של טקסטים.[[18]](#footnote-18) בעקבות דרידה, אחד הזרמים של ביקורת הספרות מוכר בשם "דקונסטרוקציה". זרם זה מעביר תחת שבט ביקורתו הבלתי מתפשרת את כל התפיסות הפילוסופיות העוסקות בהכרה, שפה והבנה, שאפיינו את ההרמנויטיקה המודרנית. כוונת הדקונסטרוקציה, כפי שמעיד עליה שמה, היא לפרק כל שיטתיות מבנית או ביקורתית. דרידה החל להטיל ספק במדע ובמעמדו, כלומר בעצם האובייקטיביות של לשון התיאור והניתוח, ובתקפות המודל הסוסירי של הבלשנות שהיוו מסד עיוני לסטרוקטורליסטים.[[19]](#footnote-19) בכך הוא נחשב לבתר-סטרוקטורליסטי. דרידה מתח ביקורת על כל המושגים המאפיינים את הפילוסופיה המערבית המודרנית: שפה, ישות וכדומה. ג׳ון ר. סרל (John R.Searle) טוען שדרידה מבקר ונזהר מכול המושגים הבינריים במחשבה הפילוסופית המערבית: דיבור/כתיבה, זכר/נקבה, אמת/ דמיון, מילולי/מטפורית מסומן/מסמן, מציאות/תופעה ועוד. הדקונסטרוקט מאמין שהמונחים הבינריים הימניים הם מעל וקודמים לשמאליים, שהם שליליים, מסובכים והפרעה לראשונים הימניים. ניגודים היררכיים אלו נמצאים לכאורה בלב הלוגוסנטריזם שאובססיבי לרציונליות, לוגיקה וחיפוש האמת. הדקונסטרוקט מעונין לערער את ההיררכיה הזו ולערער על הלוגוסנטריות על ידי היפוך ההיררכיה של הניגודים שהמונח השני הוא למעשה בכור והראשון הוא מקרה פרטי של השני. המונח השני הוא תנאי האפשרות של הראשון. התוצאות מפתיעות, נראה כי הדיבור הוא צורה של כתיבה, ומה שנראה כשפה משמעותית הינו משחק חופשי של מסמנים או תהליך אינסופי של הרכבת טקסט על טקסט. אבל ישנו עוד שלב במהלך הזה של הדקונסטרוקציה, התקה של השיטה של הניגודים הערכיים הקלאסיים. אראה בהמשך כי דיבור וכתיבה הם למעשה צורה של "Archi Writing" שהופך את מושג הכתב הוולגרי למושג חדש שכולל את הדיבור והכתיבה.[[20]](#footnote-20) האם הדקונסטרוקציה, שואל דויד קוזנס הוי (David Couzens Hoy), היא תיאוריה או מתודה? הוא מציע שהדקונסטרוקציה היא אסטרטגיה פרשנית או מהלך שיכול להיות מוכל על כול ״תיאוריה״. הניתוח של הדקונסטרוקציה שם מרכאות על התיאוריה הנדונה על ידי השעית הישום של התיאוריה על ידי תשאולה וחקירתה.[[21]](#footnote-21) דקונסטרוקציה היא לכן ״פילוסופית״. אם כן, הדקונסטרוקציה היא זרם המחשבה הבתר-סטרוקטורליסטי, שמתמרד כנגד מגמות שיטתיות ורציונליות. מתוך כך צמחה השפעתו של דרידה על שדה הביקורת ובעיקר על קריאת טקסטים ספרותיים והגותיים. גיאופרי הרטמן (Geoffrey H. Hartman) טוען שהבית שדרידה בנה, שאינו מגדל קלפים, ירגיז את אלו שחושבים שספרים בנויים בצורה מוצקה ואחידה ובמרחב אינטלקטואלי שמוגדר על ידי גבולות ברורים ונחרצים.[[22]](#footnote-22)

יש כמה אפשרויות לקרוא טקסט, והרי הטקסט, הכתיבה, עומד במרכז ההרמנויטיקה של הדקונסטרוקציה וכפי שאראה גם במרכז ההרמנויטיקה של הרמב"ם במורה נבוכים, כלומר לטקסט המקראי שלו "שבעים פנים לתורה". בספרו החשוב "על הגרמטולוגיה" ניתח דרידה את משמעותו של הכתב, ואת משמעותה של תורת הכתב. לכאורה עניין טכני העוסק באופן התפתחותן של שיטות הכתב השונות, כיצד התפתחה השיטה הפונטית השלטת בעולם המערבי, האפשרויות השונות שאליהן יכלה התרבות האנושית הכותבת להתפתח המביאות לידי ביטוי צורות שונות של ביטוי, והדרכים השונות של הבעה. אולם הניתוח של דרידה מאתגר את המחשבה עד מאוד, בהתייחסו לשאלת הכתב כשאלת יסוד של התרבות, של תרבות הספר, ושל אופני הקריאה והפרשנות. (*אמלא* בעצמי)[[23]](#footnote-23) דיפראנס הוא הכתב. ולכן ארצה לעסוק בקריאה, קריאת טקסטים. וכאן נכנסת פרשנות של הכתוב או של טקסט כתוב, כלומר הרמנויטיקה.

"בית המרקחת של אפלטון"[[24]](#footnote-24) הוא אולי הטקסט הנכון להתחיל ולהסביר את הפילוסופיה של דרידה בכלל ואת עניין הפרשנות בפרט, שכן בו הוא קורא מחדש את המיתוס שמסופר על ידי סוקרטס בסוף פיידרוס בעניין הנחיתות, לכאורה, של הכתב ביחס לדיבור. חשוב לחדד ולומר כי קודם קריאתו של דרידה את "פיידרוס" של אפלטון, הקול והדיבור החי היו בן בכור ומועדף ואילו הכתב או הטקסט היו שוליים ונחותים, בבחינת "האות המתה". דרידה היפך את היוצרות כך שהכתב רומם, ובכך היה דרידה למהפכן וחדשן. רוני קליין, בספרו "אות, גוף, קהילה", מכנה אירוע זה בשם "המפנה הטקסטואלי".[[25]](#footnote-25) דווקא היכן שיש כתב, קרי טקסט, יש מקום לפרשנות. האות הכתובה היא איבר חי. אם כן, נקודת המוצא שלנו היא פיידרוס של אפלטון.[[26]](#footnote-26)

בדיאלוג פיידרוס עוסק אפלטון בתולדות הכתב וערכו. האם נאה או לא נאה לחבר דברים בכתב, מתי יש בו דופי ומתי לא? אפלטון משווה את הכתב לפרמקיאה (Pharmakeia), שהוא שם עצם כללי שפירושו השקיה בפרמקון (Pharmakon), כלומר מתן סם כלשהו, אם כתרופה אם רעל. פרמקון נחשב לעצם אבל דרידה מוסיף כי הוא בעצם אנטי-עצם, שכן הוא עומד בפני כל ניתוח פילוסופי, חורג מכל ניסוח. הפרמקון הוא אי-זהות, אי-מהות וכאי-עצמות. הפרמקון עתיד להתגלות כרב-משמעות מבוקרת שמאפשרת חוסר היקבעות או היקבעות יתר, שניתן לתרגמה ב"תרופה", "רעל", "סם", "שיקוי". האמת של הכתב כפרמקון מסורה מלכתחילה לחסותו של מיתוס, המיתוס של תיות.

(אמלא בעצמי).[[27]](#footnote-27)

אנו רואים כי זיקת הכתב אל המיתוס מתחדדת, וכך גם הנגדתו לידע שאדם שואב מפנימיותו וגם האפשרות לנתק מן המקור. הפרמקון, הכתב, מוצג (presence) בפני המלך והוא עומד להכריע, לגזור את ערכו. הוא מוצג כמתנה (present) שתיות נותן למלך תמוז. יצירה, אומנות, מתנה זו, הכתב, הוא סגולה מבצעת. הפרמקון, הוא הכתב, אמנם נמסר למלך כמתנה, אבל המלך הוא הנותן לו את ערכו. המלך תמוז, שמייצג את אמון, מלך האלים, הוא מקור הערך. הוא מכונן את הערך של הפרמקון. ערך הכתב לא יהיה מה שהוא, כלומר בעל ערך, אלא אם המלך, האל, יראה בו חשיבות. האל מלך אינו יודע כְּתוֹב, הבּוּרות ואי-יכולת זו מעידות על עצמאותו הריבונית. המלך אינו נדרש לכתוב כי הוא הדובר, האומר, המכתיב, ודי בדיבורו. (*אמלא* בעצמי).[[28]](#footnote-28)

הלוגוס הוא כוח הדיבור ומקורו הוא בעמדת האב. כלומר הלוגוס הוא בבחינת בן, וככזה היה מועד לאסון אלמלא הנוכחות והסיוע של אביו, של אביו האחראי עליו ומדבר בשמו. בלעדי אביו, הלוגוס היה רק כתב. הכתב אפוא נעדר אב. הכתב, אומר דרידה, זקוק לאב שיבוא לעזרתו כי הוא עצמו אינו יכול להתמודד עם הצרה.[[29]](#footnote-29) לפיכך, לא רק שהכתב הוא יתום, אלא גם מוטל בו דופי בעוון התיָמרוּת לסלק את האב, להשתחרר ממנו ולהשיג עצמאות זחוחת דעת. הסילוק של האב הוא רצח-אב. בהבדל מן הכתב, הלוגוס החי חי באשר יש לו אב חי, בעוד היתום חשוב כמת. אב הלוגוס נוכח ועומד לצדו, תומך בו בזקיפות קומתו, מסייע לו באופן אישי. הלוגוס מכיר טובה לאב ולכן אוסר על עצמו רצח אב. רק לשיח החי, לדיבור, יש אב. הלוגוס הוא תמיד יש (on) חי. רק יכולת הדיבור יש לה אב. האב הוא תמיד אב לחי, לדובר.

דרידה אומר שבפיידרוס של אפלטון אל הכתב, תיות, הוא דמות נחותה ומשנית שזכתה להגיע לפני המלך תמוז ולהציג בפניו את המצאתה, הכתב, על מנת שישפוט אם ראוי הכתב או לא. תמוז, המלך, דוחה את המצאת הכתב. כך שיצא נחות ומושפל.[[30]](#footnote-30) תמוז מוקיע את דלות ערכו של הכתב בגלוֹתו שהפרמקון יפה כוחו להזכרה, איזכור ורישום (hypomnẻsis) ולא לזיכרון החי והיודע (mnẻmẻ). הפרמקון מחליף את הדיבור החי בסימן שאין נשמה באפו, שהוא מתיימר להסתדר בלי אביו, החי ומקור החיים, של הלוגוס. הכתב אינו מסוגל להשיב בשם עצמו יותר מפסל או ציור דומם.

המילה פרמקון מסובכת בשרשרת של משמעויות, משחק שנראה כחלק ממערכת. רשת טקסטואלית. פירוש המילה פרמקון (pharmakon) עשוי להיות תרופה או שיקוי מיטיב, כי הכתב יעזור לזיכרונם וחוכמתם של אלו שמשתמשים בו, לא זו בלבד שפירוש המילה פרמקון עשוי היה להיות תרופה ועשוי היה למחוק במישור חיצוני מסוים של תפקודה את הדו-משמעות של מובנה, אלא שאף שברור כי תיות מתכוון לשבח את המצאתו, הוא מסובב את המילה על צירה הסמוי ומציגה מזווית של אחד מקטביה בלבד, החיובי יותר. תרופה זו מועילה, היא מייצרת (חוכמה) ומתקנת (את הזיכרון) – מרבה דעת ומפחיתה שכחה. אולם, לפרמקון יש עוד קוטב, עוד משמעות שהתרופה מוחקת, התרופה מבטלת את יתרת הדו-משמעות ומקשה על הבנת ההקשר. עם זאת, תשובתו של המלך מניחה כי השפעת הפרמקון עשויה להתהפך: להחמיר את המצב במקום לרפאו. המלך קובע כי בעורמה ו/או תמימות, הבליט תיות את ההפך מתוצאתו האמיתית של הכתב. על מנת לשבח את הכתב, תחות (מקביל לתיות במיתולוגיה המצרית) סילף את משמעות הפרמקון, אמר את ההיפך ממה שעלול הכתב לגרום. הוא הציג רעל כאילו היה תרופה. אין תרופה שאין בה נזק. הפרמקון לעולם לא יוכל להיות בלתי מזיק ותו לא. תיות מנתק מובן אחד, רעל, מהפרמקון, המלך מחדש את הקשר למשמעותו הנוספת.

בשעה שהכתב מוצג כפרמקון, בהיותו מנוגד לחיים, הוא מתיק את החולי ממקומו, אפילו מחריף אותו. זה השלד הלוגי, זו הסיבה שהמלך מתנגד לכתב, בתואנה כי אין הוא מסייע לזיכרון, הכתב מגדיל את השכחה, במקום להרבות דעת הוא מקטין אותה. הוא אינו עונה על צרכי הזיכרון, הוא מחטיא את המטרה. הוא אינו מחזק את ה- mnẻmẻ(זיכרון) אלא רק את ה-hypomnẻsis (אזכור). דרידה טוען(אמלא בעצמי)[[31]](#footnote-31)

עכשיו נוכל אולי לקרוא את תשובתו של המלך:

(אמלא בעצמי)[[32]](#footnote-32)

כך הטיל המלך, אבי הדיבור, את סמכותו על אבי הכתב. על מנת שתהיה לכתב השפעה הפוכה מהצפוי, כלומר על מנת שהפרמקון יתגלה כמזיק, רעל, הלוא צריך שפעולתו, שכוחו, יהיו דו-משמעיים. והנה על דו-משמעות זו מבקש אפלטון להשתלט, לחלוש על הגדרתה בהנגדה ברורה ומפורשת: הטוב לעומת הרע, הפנים לעומת החוץ, האמת לעומת השקר, המהות לעומת המופע. אפלטון נאלץ להתאים את סיפורו לחוקים של מבנה. החוקים הכלליים ביותר שבהם מנסחים וקובעים את הניגודים: דיבור/כתב, חיים/מוות, אב/בן, אדון/משרת, ראשון/שני, בן חוקי/יתום-ממזר, נשמה/גוף, פנים/חוץ, טוב/רע, רצינות/משחק, יום/לילה, שמש/ירח, וכדומה. הניגודים מראים שהפרמקון יוכל רק להסתובב במעגל. רק לכאורה מיטיב הכתב עם הזיכרון, מסייע לו מבפנים להכיר את האמת. אך לאמיתו של דבר, הכתב רע במהותו, חיצוני ביחס לזיכרון. מפיק דעה ולא ידע, לא אמת כי אם מראית עין, הפרמקון יוצר משחק מתעתע של מופעים ובכך הוא מתחזה לאמת.

אם הכתב מפיק, לדברי המלך ותחת השמש, את התוצאה ההפוכה מזו המיוחסת לו, אם הפרמקון הרסני, הרי זה משום שאיננו מכאן. הוא בא משם, הוא חיצון או זר, ביחס לחי, שהוא הממש-כאן של הפנים, ביחס ללוגוס החי שהוא מתיימר לסייע לו או להחליפו. לכתב אין מהות או ערך משל עצמו, לא לחיוב ולא לשלילה. מגרש המשחקים שלו הוא הסמילוקרום, חיקוי. הוא מחקה או מעתיק את דפוסי הזיכרון, הידע והאמת. משום כך, נראים הכותבים, בעיני האלוהים, לא כחכמים אלא למען האמת כחכמים לכאורה או חכמים בעיני עצמם. האדם הסומך על הכתב, המתפאר בכוחות וידיעות שהכתב מבטיח לו, אותו מתחזה הנחשף על ידי תמוז, ניחן בכל תכונותיו של הסופיסט: מחקה את זה שיודע. המרת הזיכרון החי בעזר זיכרון, המרת האורגני בתותב, שהיא הפרוורסיה שבהחלפת האיבר בחפץ. וכאן השינון המכני והסביל הבא במקום הפחת רוח פעילה בידע במקום הרווייתה הנוכחת בהווה. הגבול, בין הפנים לחוץ, בין החי ללא חי, אינו מפריד בפשטות בין הדיבור לבין הכתב אלא בין הזיכרון כחשיפה היוצרת מחדש את הנוכחות לבין האזכור כחזרה למונומנט: בין האמת לבין סימנה, בין היש לבין דפוסו. הכתב הוא תוסף, תוסף לדיבור.

מבנה הכתב הפונטי וההיסטוריה שלו מילאו תפקיד מכריע בהיקבעות הכתב ככפילת הסימן, כסימן של סימן. כלומר הדיבור החי הוא סימן למשהו והכתב הוא סימן שמסמן את הדיבור החי. הכתב מסמן של המסמן הקולי. בעוד הקול אמור להתקיים בקרבה חיה, בנוכחות ההווה של המנמה (זיכרון) או של הפסיכה (הנפש), הרי הסימן הגראפי, הכופל או המחקה אותו, מתרחק עוד שלב, נופל אל מחוץ לתחום החיים, גורר אותם החוצה מעצמם ומרדים אותם בכפילם הדפוסי. מכאן שני נזקיו של הפרמקון: הוא מקהה את הזיכרון, ואם יש בו תועלת, הרי זה לא למנמה (זיכרון) כי אם להיפומנזיס (איזכור). במקום לעורר את החיים במקור, הוא מסוגל לכל היותר לשמר יד זיכרון (מוניומנט). רעל שמחליש את הזיכרון, תרופה המחזקת את סימניו החיצוניים, את הסימפטומים שלו: מאורע אמפירי, קונטינגנטי, שטחי, נרפה, אשר נבדל מן הדבר שעליו הוא מצביע. אפלטון טוען הן לחיצוניותו של הכתב והן לכוח החדירה המזיק, שהשפעתו מגיעה עד למקומות העמוקים ביותר. הפרמקון הוא תוסף מסוכן הפורץ בכוח אל תוך אותו דבר ממש שהיה רוצה להיות מסוגל להסתדר בלעדיו והמניח לעצמו בעת ובעונה אחת להתבתק, להיאנס ולהתמלא, להיות מוחלף ומושלם על ידי אותו עקב (trace) שבאמצעותו ההווה או הנוכח מגדיל את עצמו תוך כדי היעלמו.

הלוגוס החי, האדון הגדול גם הוא פרמקון, הוא יכול להיות אלים יותר מן הכתב. הלוגוס טוב ורע כאחד למרות שאינו נתון מלכתחילה לְמרוּת הטוב והרע. דרידה טוען שגם סוקרטס, כמו הסופיסטים, הוא פרמקון. חל מהפך, "ואם הלוגוס הינו כבר מוסף חודרני, האם אין גם סוקרטס, 'זה שאינו כותב', אדון הפרמקון? ובכך, כלום אין הוא דומה בלי הבחן לסופיסט? לפרמקאוס? לקוסם, למכשף, ושמא למרעיל אפילו לאותם נוכלים שהוקיע גורגיאס? סבך השותפויות הללו כמעט שאינו ניתן להתרה".[[33]](#footnote-33) . הפרמקון הסוקרטי פועל אפוא גם כרעל, כארס. עקבותיו פולשים אל הנפש. המכנה המשותף לנשיכת סוקרטס ולשיקוי תרעלה הוא ששניהם חודרים ומשתלטים על הפנימיות הסמויה ביותר של הגוף והנפש. הפילוסופיה מציבה כנגד האחר שלה את גלגולו של הסם בתרופה, של הרעל ברעל שכנגד. פעולה שכזו לא הייתה אפשרית אלמלא אצר הפרמקו-לוגוס בתוכו שותפות זו של ערכים סותרים, ואלמלא היה הפרמקון באשר הוא מה שבהציגו עצמו כתרופה עלול להישחת ולהשחית כרעל, את מה שבהציגו עצמו כרעל עשוי להתגלות או להתאמת בדיעבד כתרופה. "מהותו" של הפרמקון היא שבאין לו מהות יציבה, אין לא "אופי" משלו, הולם, הוא אינו, בשום מובן של המילה, בבחינת עצם (substance). הפרמקון חסר זהות אידיאלית. בחומר מרקחתי זה, לא-עצם, אי אפשר לטפל באופן מלא כי אין לו ישות, וכך גם לא בהשפעותיו העלולות להתהפך על עצמן, ולאחר שתיות הכריז על הכתב כעל תרופה, כעל סם מיטיב, בא המלך, ואחריו ובמקומו, סוקרטס, ומהפך ומוקיע אותו כחומר (substance) מזיק ושיקוי שכחה. ובמהופך, כוס התרעלה, פרמקון בעצמו, מוגשת לסוקרטס כסם מוות.

דרידה טוען ש (*אמלא* בעצמי).[[34]](#footnote-34) בתוך בית המרקחת אי אפשר להבדיל את התרופה מהרעל, את הטוב מן הרע, את האמת מן השקר, את הפנים מן החוץ, את החיוני מן הקטלני וכו'. כשחושבים את הפרמקון בהפיכתו המקורית הרי הוא אותו הדבר דווקא כיוון שאין לו זהות. ואותו הדבר, מצוי, במוסף. או בהבדלה, בהשהייה. אין זאת אלא שאמת ואי-אמת, כמו שאר ההבדלים והניגודים של הפילוסופיה, תלויים ויחסיים אחד לשני כמו הכתב והדיבור. הם אותו הדבר. כמו בדיפראנס.

פידרוס הוא מקום טוב להתחיל לנתח מהי התכוונות (של המחבר) בטקסט. למשל מהי כוונתו של אפלטון בפידרוס כמחשבה פנימית של הנפש, אבל זה לא הדבר האחרון שניתן לומר על משמעותו של הטקסט. לכן צריך לקחת בחשבון את הקורא או הפרשן. דרידה מטיל ספק ושואל האם הקריאה היא חיצונית לכתיבה? האם המחשבות שנמצאות בכתיבה הן פנימיות, מהותיות ואמיתיות שהקריאה צריכה לפענח? מיכאל נס שואל: (*אמלא* בעצמי)[[35]](#footnote-35) המסורת הפילוסופית הניחה שקריאה טובה מוגדרת ככזו שחוזרת על הכוונות של הטקסט—אבל לא הקריאה ולא הכתיבה בלתי תלויים אחד בשני. לקרוא את אפלטון ולהניח שקריאה היא פעילות כשאנו כבר יודעים מהי כוונתו ומשמעותו של הטקסט זה לדעת מראש את כול התשובות. אבל קריאה טובה היא רגע של החלטה, רגע בו משהו ייחודי יכול לקרות. צריך בהתחלה לקרוא את כוונותיו של אפלטון, קולו הפנימי, אבל אחר כך אנחנו יכולים לא לקבל את המשמעות הרגילה אלא לחפש מסורת והיסטוריה חדשה. מושגים, הבנות ורעיונות חדשים.

הדקונסטרוקציה, כאמור, מזוהה יותר מכול עם דיפראנס שמזוהה עם הכתב והכתיבה. הדקונסטרוקציה באה לעיקר ביטויה לא בדיבור שבו הדובר והשומע נוכחים, אלא היא מַכתיבה שפה שבה המשמעות היא תמיד רק "עקבה" של משהו שכבר קרה. מכאן נובע שטקסט ומשמעות אינם זהים לעולם, ומשום כך נולד הצורך בפרשנות שתכליתה לגשר על פני תהום זו. התודעה כותבת אבל זו לעולם אינה מנכיחה את הנוכחות אלא משהה אותה. לכן, מן הנמנעות, שיהיו לנו מושגים קבועים וברורים של קריאה או הבנה. לוי טוען שדרידה שולל את עצם האפשרות, כי תהיה לטקסט כלשהו משמעות מילולית אחת ואחרונה. כל טקסט ספרותי מורכב לפיכך מכמה וכמה שכבות טקסטואליות הטרוגניות, המחלפות ביניהן תדיר ומונעות בעד קריאתו של הטקסט באופן אחד ויחיד, כל קריאה היא באופן כזה "דקונסטרוקציה" של הטקסט הנקרא.[[36]](#footnote-36) דרידה מוכיח כי שום כתיבה אינה יכולה "לייצג" דבר מה אחר מלבד את עצמה, אבל היא עצמה ניתנת לקריאות שונות. לשום מילה בטקסט אין משמעות או מובן אחד בלבד, אלא כל מילה מתפרקת לכמה משמעויות שונות שמשהות אחת את השנייה ובאות על חשבון האחרת. הדקונסטרוקציה היא מתודה שדוגלת באי-אפשרות להעמיד טקסט על משמעות אחת בלבד. מושג הפרשנות שדרידה משתמש בו, אינו מתיימר להשיג שום ודאות עמוקה וקבועה. כל משמעות גם משתנה ומשהה עצמה לחילופין לטובת משמעות אחרת. היא אינה אלא "פרשנות" ותו לא.

מאתונה לירושלים. לדעת הרמב״ם יש מילים וסיפורים (משלים) בטקסט המקראי עם יותר ממשמעות אחת. ונזכיר, הדקונסטרוקציה היא מתודה שדוגלת באי-אפשרות להעמיד טקסט על משמעות אחת בלבד. כאשר ההרמנויטיקה מנסה להתמודד עם מערכת סימנים התוצאה אינה פרשנות אחת אלא שתי פרשנויות מנוגדות, כלומר אין זהות אלא שוני. הרמב"ם מבחין באותה הבחנת יסוד, של המקרא הסותר את עצמו בין שכבות הכתוב, שנעשית לפי דרידה לתכונה אינטגראלית של כל טקסט. כלומר המחבר יצר את המקרא כך, על סתירותיו, שיהיו בו שכבות שונות. נובע מכאן, כי תהליכי האינטרפרטציה ואפשרויותיה לכאורה הם אין-סופיים – "ולא שערי הפירוש סתומים בפנינו" כלשון הרמב"ם.[[37]](#footnote-37)

מבקר הספרות היליס. י' מילר, שהשתייך עד שנות ה-70 לאסכולת הביקורת הפנומנולוגית אבל הפך לתומך פחות או יותר בדקונסטרוקציה, נדרש לטענה שהדקונסטרוקציה היא טפיל "גרידא" שמטרתו להרוג את המארח. הקריאה הטפילית עומדת בניגוד לקריאה המובנת מאליה והחד-משמעית.[[38]](#footnote-38) מילר שואל מה באשר ל"קטע" מהיצירה המבוקרת המופיע במאמר ביקורת? האם יש הבדל בין מובאה בטקסט מקורי לאותה המבואה בטקסט פרשני? ב"מורה נבוכים" למשל יש ציטוטים מהמקרא, לדוגמה "נעשה אדם בצלמנו ודמותנו" (בראשית א, 26). פסוק זה מבראשית מופיע בגוף "המורה נבוכים" שניזון ממנו. כשאותה מובאה מובאת בתוך טקסט פרשני, כמו "המורה נבוכים", אולי הטקסט הוא הטפיל, כלומר "המורה נבוכים" הוא הטפיל אשר מקיף אותה וניזון ממנה. האם לא יהיה נכון לראות במובאה מעין "פונדקאי" המזין את הטפיל, "מורה נבוכים", שמתקיים בזכותה? ואולי הטקסט הפרשני הוא סכנה למובאה כי יש ביכולתו לחנוק אותה ולהוציאה מהקשרה? המובאה יכולה להיות מושמדת על ידי הטפיל, קרי הטקסט. האם הפרשן, כלומר ההרמנויטיקן, אינו אלא טפיל? האם הרמב"ם הוא טפיל הניזון מהמקרא? האם כאשר הטפיל "מפרק" את המובאה המקורית, כלומר עושה דקונסטרוקציה ל"פונדקאי", האם אין הוא הורג אותה?

ואולם, ממשיך מילר עם האלגוריה, האם לא תיתכן מסקנה אחרת? שהפונדקאי והטפיל ישכנו בשלום יחדיו ויזינו זה את זה ויגדלו וישגשגו? ביקורת דקונסטרוקציוניסטית נמשלת לווירוס, החודר לפונדקאי, היינו טקסט מטאפיזי תמים, טקסט בעל 'משמעות מובנת מאליה וחד משמעית', ופועלת עליו. [[39]](#footnote-39) אולי צריך להפוך את היוצרות, ולראות את הווירוס הטפילי באותה מטפיזיקה דווקא, החותרת למשמעות אחת ומובנת מאליה אשר לאורה התחנכו בעולם המערבי. גם בטבע הטפיל הוא תופעה טבעית ומכאן אולי, לפי אנלוגיה זו, "הווירוס הטפילי" של הביקורת הוא כעין "נוכחות ידידותית", הממלאת פונקציה מועילה בכך שהיא מונעת אחידות וחד-משמעיות. אלמלא הטפיל, קרי הביקורת, היו המטפיזיקה והשפה הופכות למעין בית כלא, שהיה מחניק כל רעיון או מחשבה חדשה.[[40]](#footnote-40) הפרשנות אינה "טפיל" אלא היא "הפונדקאי" האמיתי של היצירה. כאשר הפונדקאי, דהיינו הפרשנות או הביקורת, נוקט באסטרטגיה פרשנית של דקונסטרוקציה, זוהי פעולה לגיטימית. כשם ש"קריאה מובנת מאליה וחד-משמעית" של טקסט אינה הטקסט עצמו, כך קריאה דקונסטרוקציונית שלו אינה מפרקת לגמרי את הטקסט עד כדי ביטולו. גם ה"קריאה המובנת מאליה והחד-משמעית" וגם הקריאה של הדקונסטרוקציה יכולות לדור בכפיפה אחת ליד הגרעין. אין ניגוד קוטבי ביניהן, אלא קיים משולש: פונדקאי ואורח, פונדקאי וטפיל, טפיל וטפיל. הדגש מושם על אורחות משותפת. "מצד אחד כוללת 'קריאה מובנת מאליה וחד משמעית' תמיד את 'הקריאה הדקונסטרוקטיויסטית' בתור טפיל, המגולם בתוך עצמו כחלק מעצמו. מצד אחר, הקריאה 'הדקונסטרוקטיויסטית' אינה יכולה בשום פנים ואופן להשתחרר מן הקריאה המטפיזית שאותה היא מבקשת לסתור. השיר כשלעצמו אינו, לפי זה, לא הפונדקאי ולא הטפיל, אלא מזון, ששניהם נזקקים לו, זאת אומרת מארח במובן אחר, היסוד השלישי במשולש המיוחד הזה. שתי הקריאות צמודות לאותו שולחן, קשורות על ידי יחס מוזר של מחויבות הדדית. של מתנה ומתן מזון ושל מתנה וקבלת מזון

מאתונה לירושלים. הסתירות הפנימיות בטקסט של ה"מורה נבוכים" מביאה את הקורא לריבוי קריאות. בכך יתרונו של ה"מורה נבוכים", היותו רב-משמעי. הטקסט מובן באופן שונה לקוראים שונים: אקזוטרי ואזוטרי, תלמיד נעלה לעומת ההמון. חלק מהותי מקיומו של טקסט נעוץ בכך שהוא מבוסס על סימנים. יש מרחק הכרחי בין סימן למסומן. קיומו של הסימן מעיד שהמסומן נעדר, מושהה, הניסיון של הסימן לייצג, להחזיר להווה ולנוכחות את אשר נעדר ואינו נוכח הוא בלתי אפשרי, ומקיים מרחק בין הסימנים של הטקסט ובין המסומנים על ידו. הסימן, אומר בן-פזי, משהה את נוכחות המסומן, ובזה כוחו. על כן אין לטקסט משמעות אחת ויחידה או משמעות קבועה, אלא שכבות המחליפות מקום ומשהות אחת את השנייה לטובת הבנה חדשה. אין קורא יחיד אלא רבים ולכן יש קריאות מרובות. וכולן נכונות באותה מידה. ההמון יקרא את ה"מורה נבוכים" באופן אחד ואילו התלמיד הגאון יקרא אותו באופן אחר. אולם בניגוד לדרידה, הרמב"ם מעדיף קריאה אחת על משניה, הוא רוצה כאמור למנוע אנתרופומורפיות של האל ולכן קורא מילים מסוימות במובן שאינו גשמי. כאן נבדל הרמב"ם מדרידה. הדקונסטרוקציה לא בוחרת, היא "נמנעת" ממחויבות למשמעות עדיפה, או קריאה נכונה של טקסט, ואילו הרמב"ם בוחר נגד האנתרופומורפיזם. הרמב"ם אכן מציע פלורליזם של משמעויות וקריאות, אולם הוא מעדיף אחת על רעותה.

בפתיחה ל"מורה נבוכים" מציג הרמב"ם את המטרה הראשונה של הספר ומועיד לסוגיית ה"שמות" מקום מרכזי:

״מטרתו הראשונה של ספר זה להסביר משמעויותיהם של שמות המופיעים בספרי הנבואה. חלק מן השמות האלה שמות משתתפים, והסכלים פירשום באחת מן המשמעויות שעליהן נאמר שם משותף זה. חלק מהם שמות מושאלים, וגם אותם הם פירשו במשמעות הראשונה אשר ממנה נשאלו. חלק מהם מסופקים, ולפעמים ניתן לחשוב עליהם שהם נאמרים בהסכמה ולפעמים ניתן לחשוב שהם משותפים״.[[41]](#footnote-41)

תפקידם של "שמות משתתפים" הוא להדוף לחלוטין את התפיסה האנתרופומורפית של שמות מספרי הנבואה המתארים את האל כגשמי. השמות מופיעים בעשרות פרקים בחלקו הראשון של הספר. הרמב"ם משתמש בהם ככלי פרשני ליצור משמעות חליפית לביטויים המגשימים במקרא. כמבוא לדיון שלפנינו, אציין שאצל הרמב"ם ל"שם משתתף" יש שתי משמעויות שונות ונבדלות, כאשר האחת באה במקום השנייה, כלומר משהה את הנבדלת. ביטוי במשמעות ראשונה מציין תכונה גשמית ביחס לאל, ומשמעות שנייה בו מציינת משמעות לא-גשמית. מקרים פרטיים ל"שם משתתף" ב"מורה נבוכים" הם לדוגמא הביטוי "צלם", במובן אחד שהוא תיאור גופני, כצלמו ודמותו, במובן שני בבחינת מהותו; "צלם" ב״מורה נבוכים״ מתפרקת לכמה משמעויות שונות שמשהות אחת את השנייה ובאות על חשבון האחרת. בלשון ה"מורה נבוכים" "צלם" אינו מסמן רק תבנית דבר והמתאר שלו כמו ב"נעשה אדם בצלמנו ודמותנו" (בראשית א, 26), דבר המביא להגשמה, אלא "צלם" היא גם הצורה הטבעית, דהיינו, העניין העושה את הדבר לעצם ולמה שהוא-מהות. "צלם" אינו תיאור חד-חד-ערכי, אלא הוא דו- ערכי, שהרי הוא גם מהות. דוגמא נוספת היא "ראייה", במובן אחד של ראיית פני האל הפיזיים או במובן אחר –שאינו גשמי, ראיית המושכלות. "שם משתתף" הוא אמצעי פרשני עבור הרמב״ם להעברת משמעות רצויה על פני משמעות אחרת לא רצויה. ל"שם משתתף" יש שתי משמעויות שונות (או יותר) ונבדלות, כאשר אחת באה במקום השנייה, כלומר משהה את הנבדלת. הרמב"ם מציב בפנינו אם כן את שתי המשמעויות הנבדלות ומורה לנו להעדיף משמעות אחת על פני השנייה. למשל, להעדיף צלם כמהות ולא צלם במובנו הגשמי ציורי. הרמב"ם מורה לנו להחליף פירוש אחד על פני אחר. כלומר משמעות אחת שהיא עדיפה משהה (defer) את השנייה הנבדלת (differ). "שם משתתף" על פיו הוא ביטוי רב-משמעי ודו-ערכי. זהו גם המובן של "דיפראנס". כלומר דיפראנס גם הוא דו-ערכי במהותו ומורה על רב-משמעויות. כפי שניתחתי בתחילה את המושג דיפראנס, נראה כי הוא זהה ל"שם משתתף" של הרמב"ם.

מאתונה לירושלים. ככל שמדובר בממד הפרשני של הדקונסטרוקציה, אני רואה ברמב"ם פרשן פוסטמודרני. אסביר: הפרשנות הפוסטמודרנית של הדקונסטרוקציה היא פרשנות רב-משמעית או היא פלורליזם של פרשנויות. יש בה כפילויות של משמעויות ואפשרויות רבות לקריאת טקסט בניגוד לקריאה ״אמתית״ אחת. גם הרמב"ם מחזיק בעמדה זו: כאשר הוא קורא למשל את האלגוריות והמשלים במקרא, יש בקריאתו ריבוי של פרשנויות, פרשנות חיצונית וגלויה לעומת פרשנות פנימית ואזוטרית. לאותו סיפור יש פשט ודרש. או מילה אחת שהיא דו-ערכית – דיפראנס ושם משתתף. כעת אפנה ל"מורה נבוכים" על מנת לתת דוגמא לדיפראנס ושם משתתף לאור משל סולם יעקב. אבל לפני כן אדבר בקצרה על מובנו של סולם יעקב כמשל של הרמב"ם. "ויחלום והנה סולם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלוהים עלים וירדים בו" (בראשית כח, 12). לפי פירוש הרמב"ם ה"סולם" הוא נתיב העלייה הרוחנית, ו"המלאכים" העולים בו הם בני אדם נבחרים המעפילים במדרגות החוכמה והנבואה לקראת דעת אלוהים. הנביא הפילוסוף עולה בסולם במובן זה שהוא מתחבר לשכל האלוהי הנמוך ביותר, הלוא הוא השכל הפועל, הוא מקבל ממנו חוכמה, דהיינו מסרים, ואז יורד בסולם לעם ישראל ומעביר לו את המסר האלוהי. מטבע הדברים מי אשר יזכה להגיע אל הפסגה (ראש הסולם) יבקש להישאר שם, לממש את שלמותו באין מפריע ולהתבודד בעולם המושכלות והאמיתות. אולם דווקא אז, משעה שהשיג את מה שהשיג, הוא צפוי להיענות לקריאה עליונה או לדחף ספונטני לשוב אל עקבותיו ולרדת אל הציבור, ללמדו ולהנהיגו: "ומה טוב אמרו 'עולים ויורדים בו' – העלייה קודם הירידה – כי אחרי העלייה וההגעה אל מעלות ידועות מן הסולם, תהיה הירידה [...] להנהגת אנשי הארץ ולמודם".[[42]](#footnote-42) משל הסולם מהדהד את משל המערה של אפלטון אומר אביעזר רביצקי. הפילוסוף שיצא מן המערה וראה את האור, את האמת האוניברסלית, אמור לשוב אל המערה ולהביא את האור פנימה, אל הקהל והמציאות הקונקרטית. על אחת כמה וכמה האיש משה, אדון הנביאים, בהביאו את דבר השם אל בני עמו.[[43]](#footnote-43) כשם שהאל בורא את עולמו ומקיימו לפי חוקים קוסמיים, כך גם המנהיג האנושי מכונן את חברתו ומקיימה בהתאם לחוקים מדיניים והלכתיים. כשם שהאל אינו רק שכל (אריסטוטלי) המשכיל את עצמו אלא גם האל מבראשית, שבורא ויוצא החוצה מעצמו לקיים ולהנהיג את העולם, כך גם הנביא או הפילוסוף אינו מצטיין רק בשלמות פנימית-רוחנית אלא גם בפעילות מעשית יוצרת, בהנהגת העם, קהילה ומדינה. לשון אחר: הרמב"ם הציע תרגום פוליטי של רעיון ההידמות לאל. הרמב"ם הטיל על הפילוסוף מטלה חברתית ומשימה מדינית. הוא שאף לחבר באישיות מעולה אחת פעילות תיאורטית עם פרקטית, התבוננות שכלית עם מנהיגות ציבורית והדרכה הלכתית.[[44]](#footnote-44) הרמב"ם אפיין את תודעתם של האבות ומשה כפועלים בשתי רמות של תודעה בעת ובעונה אחת. לדבריו, הם אכן קיימו מעורבות חברתית מלאה, הדריכו והנהיגו קהילה, אך באותו זמן גם השכילו לקיים חיים רוחניים פנימיים במישור האישי ולרכז את תשומת לבם באמת האלוהית ובתכנים קוסמיים ומטפיזיים. הרמב"ם שאב את הרעיון משירת הרעיה המקראית (שיר השירים ה, 2): "אני ישנה ולבי ער", כלומר ההנהגה החברתית כשהיא לעצמה היא בגדר "שינה" אינטלקטואלית, אך בד בבד המנהיג האידיאלי, האבות ומשה, מקיים בתוככי נפשו דרגת הכרה אחרת, "ערות", של התבוננות פילוסופית ודבקות תיאוצנטרית. הרמב"ם הציג את האדם השלם בתור אישיות אינטגרטיבית, דו-ממדית.[[45]](#footnote-45)

״נצב או יצב, אף ששני שורשים אלו שונים, המשמעות כידוע לך היא אחת בכול הטיותיהם. שם זה משותף. יש שהוא במשמעות של עמידה זקופה...יש שהוא במשמעות של קביעות והתמדה...כלומר קבוע ומתמיד. כול מה שנאמר משם זה כלפי הבורא הוא במשמעות זו: והנה ה נצב עליו (בראשית כ״ח, 13) -קבוע, מתמיד עליו, כלומר, על הסולם אשר קצהו הראשון בשמים וקצהו האחרון על הארץ, ובו מטפס ועולה כול מי שעולה עד שהוא משיג בהכרח את מי שעליו, מכיוון שהוא קבוע ומתמיד בראש הסולם, וברור שמה שאני אומר ״עליו״ הוא על דרך המשל הזה שהומשל״.[[46]](#footnote-46) נצב כאן הוא שם משתתף בעל שתי משמעויות שונות ונבדלות אחת מן השנייה ושהראשונה מושהית לטובת השנייה, עמידה זקופה מושהית לטובת התמדה וקביעות. כך גם דיפרנס שהוא דו משמעי שמשמעות אחת מושהית לטובת השנייה.

1. Gideon Ofrat ,The Jewish Derrida,; translated from the Hebrew by Peretz Kidron.
Syracuse : Syracuse University Press 2001, preface [↑](#footnote-ref-1)
2. הדברים נאמרו על ידי ר' אליעזר בן עזריה, אבל מובאים בעיקר בשם ר' ישמעאל. המימרה מובאת מקומות רבים, בין השאר: ספרי במדבר, פסקה קיב, סנהדרין סד: ב, ברכות לב: ב ושם נסמנו הרבה מקבילות. [↑](#footnote-ref-2)
3. גישות ההרמנויטיות במשנותיהם של Friedrich D. E. Schleiermacher מן המאה ה-19 (הרמנויטיקה תיאורטית), Wilhem Dilthey הביוגרף שלו, Paul Ricoeur(הרמנויטיקה פנומנולוגית ) וגאדמר (Gadamer). [↑](#footnote-ref-3)
4. Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, 2nd rev. edn. (1st English edn, 1975, trans. by W, Glen-Doepel, ed. by John Cumming and Garret Barden), revised translation by J. Weinsheimer and D.G. Marshall, New York: Crossroad 1975

גאדמר עשה ניתוח היסטורי של התפתחות ההרמנויטיקה משליירמכר (Schleiermacher), דרך דילתיי עד היידגר (Heidigger). אולם הוא לא הסתפק בכך ותרם מעצמו להרמנויטיקה מזווית אסתטית והיסטורית פילוסופית. הוא חושב במונחים היידגרים והגליאנים של "תודעה הפועלת היסטורית" בדיאלקטיקה עם המסורת שמופיעה בטקסט. לדבריו, הרמנויטיקה היא מפגש עם ההיות דרך השפה. דרך המפגש הזה נבין את ההיסטוריה, קיום ומציאות. [↑](#footnote-ref-4)
5. בן-פזי, חנוך, ׳בפרד"ס הפרשנות הפוסטמודרנית עם דרידה ולוינס׳, מכלול-פרדס, גיליון א תשע"ו 2016, עמ' 175. [↑](#footnote-ref-5)
6. Schleiermacher, D.E. Friedrich,  *Hermaneitik: Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle*, Heidelberg 1959 [↑](#footnote-ref-6)
7. Ricoeur, Paul, Quest-ce qu'un texte?Expliquer et comprendre, in *Hermeneutik und Dialektik*,II, Tuebingen: J.C.B Mohr 1970 [↑](#footnote-ref-7)
8. Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trans.), Chicago: The Chicago University Press 1982 (Derida, Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972)ב [↑](#footnote-ref-8)
9. בDerrida, Jacques, *Margins of Philosophy, p.5* [↑](#footnote-ref-9)
10. Ibid, p.6 [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid, p.8 [↑](#footnote-ref-11)
12. Ibid [↑](#footnote-ref-12)
13. De Saussure*,* Ferdinand, *course in general linguistic*, Wade Baskin (trans.), New York: Philosophical Library 1959 [↑](#footnote-ref-13)
14. De Saussure*,* Ferdinand, *course in general linguistic*,.pp. 117-118, 120 [↑](#footnote-ref-14)
15. Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, p. 11 [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid p. 13 [↑](#footnote-ref-16)
17. לוי, זאב**, הרמנויטיקה**, עמ' 264. [↑](#footnote-ref-17)
18. בן-פזי, חנוך, ׳בפרד"ס הפרשנות הפוסטמודרנית עם דרידה ולוינס׳, מכלול-פרדס, גיליון א, תשע"ו עמ' 182. [↑](#footnote-ref-18)
19. De Saussure, Ferdinand, *course in general linguistic,* Wade Baskin (trans.), New York: Philosophical Library 1959 [↑](#footnote-ref-19)
20. Working through Derrida p. 171 [↑](#footnote-ref-20)
21. Ibid p. 245 [↑](#footnote-ref-21)
22. Geoffrey H. Hartman, Saving the Text, The Johan Hopkins University Press, Baltimore and London 1981 P.2 [↑](#footnote-ref-22)
23. Derrida, Jacques*,* Of Grammatology, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1976 pp.8-9*. (De la grammatologie*, Paris: Minuit, 1967.) [↑](#footnote-ref-23)
24. Derrida , Jacques, Dissemination, Translated by Barbara Johanson , Continuum , NY 1981, (Derrida Jacques*, La Dissemination*, Paris: Seuil, 1972) [↑](#footnote-ref-24)
25. קליין, רוני, **אות, גוף, קהילה**, תל אביב: רסלינג 2014. [↑](#footnote-ref-25)
26. # [Plato](https://www.amazon.com/Plato/e/B0105T5Z32/ref%3Ddp_byline_cont_book_1), Phaedrus (Hackett Classics) UK ed. Edition, [Alexander Nehamas](https://www.amazon.com/s/ref%3Ddp_byline_sr_book_2?ie=UTF8&field-author=Alexander+Nehamas&text=Alexander+Nehamas&sort=relevancerank&search-alias=books) (Translator), [Paul Woodruff](https://www.amazon.com/s/ref%3Ddp_byline_sr_book_3?ie=UTF8&field-author=Paul+Woodruff&text=Paul+Woodruff&sort=relevancerank&search-alias=books) (Translator) 1995, b274.

#

 [↑](#footnote-ref-26)
27. Derrida , Jacques, Dissemination, P.80-81 [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibid p.81 [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid p.82 [↑](#footnote-ref-29)
30. Ibid p.95 [↑](#footnote-ref-30)
31. Ibid p.103 [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid P.104-105 [↑](#footnote-ref-32)
33. Ibid p.119 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ibid p. 130 [↑](#footnote-ref-34)
35. Naas, Michael, Taking on the Tradition, Stanford, California, Stanford University Press 2003, p. 19 [↑](#footnote-ref-35)
36. לוי, זאב, **הרמנויטיקה**, עמ' 265. [↑](#footnote-ref-36)
37. רבנו משה בן מימון, **מורה נבוכים** ב, כ"ה. [↑](#footnote-ref-37)
38. Hillis, J. Miller, "The Critic as Host", Deconstraction and Criticism, op. cit., pp. 217 [↑](#footnote-ref-38)
39. Ibid, p. 222 [↑](#footnote-ref-39)
40. לוי, זאב, **הרמנויטיקה**, עמ' 277. [↑](#footnote-ref-40)
41. רבנו משה בן מימון, **מורה נבוכים** א, עמ' 10-9. [↑](#footnote-ref-41)
42. מורה הנבוכים א, טו. וראו: קליין-ברסלבי, שרה, "פירושי הרמב"ם לחלום הסולם של יעקב". בתוך מ' שוורץ (עורך), ספר השנה של אוניברסיטת בר אילן, כב-כג (תשמ"ח) עמ' 348-337. [↑](#footnote-ref-42)
43. אביעזר רביצקי, **עיונים מימוניים**, ירושלים תל אביב: שוקן 2006. [↑](#footnote-ref-43)
44. שם, עמ' 40. [↑](#footnote-ref-44)
45. שם, עמ' 43. [↑](#footnote-ref-45)
46. רבנו משה בן מימון**, מורה נבוכים** א ט״ו. [↑](#footnote-ref-46)