

## על פואטיקה ופוליטיקה של גישות ללשון: קריאה בטורים מאת סייד קשוע

יאיר עדיאל

החוג לספרות עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים; מכון בן צבי

### פתח דבר

נראה שהמילה "מחיצה" בעברית חוצה את עצמה, בדומה לדיפרנס (Différance) של ז'ק דרידה (Derrida [1968] 2004). מצד אחד היא מצביעה על חֵץ, על הבחנה, על הבדל ועל אי־שוויון; ומן הצד האחר היא מבטאת התקרבות ואחדות גורל. רוצה לומר: מבין מחיצותיה היא מאפשרת גם שהייה במחיצתה. בסתירה מובנית זו, המאפיינת לפי דרידה את המערכת המכונה "שפה", אני מבקש לפתוח את ניסיוני במאמר זה לשהות בין מחיצות ובמחיצתן של מילים, תיאוריות ומושגים, החוצים את המושג "שפה" לאורכו ולרוחבו. במאמרו על האידיאולוגיה העיר לואי אלתוסר הערה חשובה על תחום הבלשנות, על מגבלותיו, ועל הצל הכבד שהאידיאולוגיה מטילה על יכולתה של הבלשנות לעמוד באתגר שהציבה לעצמה — לתאר ולהסביר את תופעת השפה:

"הבלשנים" ואלה הפונים לעזרת הבלשנות האומללה למטרות שונות, נתקלים בקשיים הנובעים מכך שהם אינם מכירים את משחק האפקטים האידיאולוגיים בכל צורות השיח, בכלל זה אלה של השיח המדעי עצמו (אלתוסר [1969] 2003, 53, הע' 18).

אלתוסר עומד כאן על נושא מהותי במחקר הבלשני, שיעמוד גם במרכז מאמר זה: ההבחנה הבסיסית בין מושא המחקר, כלומר "השפה עצמה" (השפה הלוגית או שפת היומיום), לבין "מטא־שפה", כלומר צורת השיח, הניסיון המדעי לתאר את השפה, המחקר על אודותיה, כתיבת דקדוקה והניסיון להסבירה. לפי אלתוסר, ההבחנה הזאת מקורה בטעות ה"מאמללת" את הבלשנים, ומקורה של הטעות הוא באי־הבנת מהות המושג אידיאולוגיה, שחודר לכל תחומי החיים ובכללם גם לתוך הפער שנפער בקפיצה המטפיזית והונח לפתחה

\* אני מודה לחנן חבר, מדריכי בעבודת הגמר שעליה מבוסס מאמר זה, על קריאתו בנוסחים מוקדמים של המאמר, על עזרתו הרבה ועל עצותיו המועילות. כמו כן אני מודה לתמר הס ולשני הקוראים האנונימיים מטעם תיאוריה וביקורת על הערותיהם והארותיהם, וכן לאבריאל בר־לבב, לנעם גל, ולדורון נחום.

של הבלשנות. עולים כאן אפוא שני עניינים. הראשון הוא הפער בין שפה לבין מטא-שפה, והשני הוא ה"זיהום" האידיאולוגי החודר אל תוככי העיון הלשוני.

הערה ברוח דומה העירו גם דלז וגואטרי:

אנחנו אומרים לכם, בליל, בלגן, עניין פוליטי שהבלשנים אינם מכירים כלל ואינם רוצים להכיר – משום שבתור בלשנים הם "א-פוליטיים", הם רק מלומדים טהורים. אפילו חומסקי רק מפצה על הא-פוליטיות שלו כמלומד דרך מאבק אמיץ נגד מלחמת ויאטנם (דלז וגואטרי 2005, 58).

ואמנם, המחקר הבלשני מתרחק מן הפוליטי. כשנועם חומסקי נשאל אם הוא מוצא קשר בין עבודתו המדעית לבין תפיסותיו הפוליטיות, ענה, בדיוק כפי שטענו דלז וגואטרי, כי אם יש קשר כזה הרי הוא קיים ברמה מופשטת בלבד (Chomsky 1979, 3). כמו אלתוסר, גם דלז וגואטרי השגיחו בהבחנה החדה שנעשית במחקר הבלשני בין העיסוק ה"תיאורטי" (בתחביר, מורפולוגיה, פונולוגיה, סמנטיקה וכדומה), לבין האידיאולוגיות העומדות בבסיס המחקר, הפרקטיקות שלו, ובעיקר השלכותיו החברתיות, הכלכליות והפוליטיות. יתר על כן, על ההבחנה הזאת אין מערערים גם במחקר הסוציו-בלשני, העוסק בחיבור בין החברתי ללשוני.<sup>1</sup> אפילו בגישות הנחשבות פוליטיות ואף קיצוניות, כגון שיטת "ניתוח השיח הביקורתי", ההבחנה בין הלשוני לבין הפוליטי עדיין איתנה ומעוגנת בפרקטיקת המחקר: שימוש ב"כלים בלשניים" תיאורטיים לשם ניתוח תופעות חברתיות ופוליטיות.<sup>2</sup> על עניין דומה עמדה גם מיכל בן-נפתלי בהקדמתה למסה *נפתולי* ככל מאת דרידה (2002א). בפרשת בבל, המיתוס המטפיזי על שפה טהורה, שפה שמעל לשפה (בן-נפתלי

<sup>1</sup> כוונתי כאן בעיקר לשיח המרכזי בסוציו-בלשנות, המתאפיין בהשפעתם הגדולה של דה סוסיר ולבוב (Figueroa 1994, chap. 4; Labov 1972). שיח זה מרכזי גם בעבודה הסוציו-בלשנית בישראל. ביקורת עליו ועל היישום הלא ביקורתי של תיאוריות בלשניות נמתחה גם בתוך המחקר הסוציו-בלשני למן שנות השמונים, ובין השאר אצל חוקרים כגון לאס (Lass), היימס (Hymes), פיגרואה, קמרון (Cameron) ורומיין (Romaine). אף על פי כן, כפי שפיגרואה מעירה על היימס, ביקורות אלה לא לוו בהצעות מתודולוגיות או בפרקטיקות מתאימות (שם, 177). פיגרואה הציגה את הכיוון ההיסטוריוגרפי הביקורתי של הסוציו-בלשנות כאחד הניסיונות להתמודד עם בעיות אלה, וייתכן שאפשר לראות בהיסטוריוגרפיה הביקורתית של רון כוזר על התפתחות מחקר הלשון העברית בישראל (להלן הערה 3) חלק ממגמה זו. היימס טען משום כך שצריך להפוך את העיסוק בלשון לרב-תחומי, אולם כאמור, גם אצלו נוצרו פערים בין הדרישה לבין פרקטיקת המחקר. במאמר זה, הפנייה אל הטקסט הספרותי, אל התיאוריה של הספרות ואל ביקורת התרבות היא ניסיון להתמודד עם בעיות דומות. כדי שהכיוון הביקורתי תחומי הזה יהיה משמעותי, בצד היציאה מן הדיסציפלינה, המאפשרת את הריחוק והביקורת, נעשית כאן גם פנייה פנימה אל תוך עולם הבלשנות, ובמידה רבה אל המושגים שהוא עצמו נזקק להם.

<sup>2</sup> (CDA) Critical Discourse Analysis, ולמשל השימוש ב"פעולות דיבור" (speech acts) מן המוכן ובכלים תחביריים וסמנטיים במאמרו הפרוגרמטי של ון דייק (Van Dijk 1993). וראו עוד בנושא זה בחלק ב של המאמר. על אפשרויות החיבור בין גישה זו לבין פוסט-סטרוקטורליזם ראו Barker and Galasinski 2001; Threadgold 2000.

מתכוונת לשפה הפילוסופית), גם הוא מקורו באבחנה המוטעית של בני שם, שהתיימרו לחשוב כי השיח שלהם יכול לחמוק מהחלל שהוא תופס: "השיח של בני שם, כנגד יומרתם, מכונן חלל, תופס חלל, ואין פילוסופיית החיים שלהם יכולה לחמוק מן החלל שהיא מכוננת ותופסת, או מן ההשלכות של עובדה זו. פרשת בבל. סיפורה של קהילת פילוסופים, מיתוס הקהילה הפילוסופית" (שם, 12).

בדומה לאידיאולוגיה החומרית של אלתוסר (להלן דיון בחלק ב), גם בן-נפתלי רואה בשיח של בני שם שיח חומרי שאינו יכול לחמוק מן החלל שהוא מכונן ותופס. ומהו סיפור בבל אם לא פנטזיה גדולה על שפה אחת, אוניברסלית, טהורה, זהה לעצמה, שנמצאת מעל לשפות כולן? אם אצל בן-נפתלי סיפור בבל הוא משל לסיפור קריסתה של קהילת הפילוסופים, במאמר זה הוא משל לסיפור קריסתה של קהילת הבלשנים. את מהלך הקריסה בן-נפתלי מסבירה לפי הפירוש של דרידה: "אלוהים עושה דקונסטרוקציה. במילים אחרות, אלוהים שואל אסטרטגיות ומשאבים מן התוכנית הגדולה כדי להורות על מה שמכשילה: על כך שבראש ובראשונה, כמוהו ממש, בני שם משתמשים בשפתם הטבעית, בניבם השבטי. הם אינם חורגים ללשון אוניברסלית חרף משאלתם" (שם).

ושבו, כשם שאצל אלתוסר האידיאולוגיה עולה מתוך ואל תוך הפער בין שפה לבין מטא-שפה המשתקף בשיח הבלשני, כך עולים החברתי והפוליטי אצל בן-נפתלי: בני שם, למרות משאלתם לחרוג לאוניברסליות, עדיין מדברים בניב המקומי, השבטי. השיח האוניברסלי, השיח הפילוסופי והשיח המדעי אצל בן-נפתלי אינם אפוא יותר מסגנון מקומי של דיבור או כתיבה, דיאלקט. בהקשר הבלשני, ובייחוד בתחום הסוציו-לינגוויסטיקה, נעשה כאן היפוך אירוני במיוחד: שפת "הבלשן החברתי", המתחקה לרוב על "תופעות-לשוניות-חברתיות-מעניינות-במיוחד" (בדרך כלל סלנג, עגה פוליטית או דיאלקט אקזוטי) — היא עצמה מוגדרת דיאלקט.<sup>3</sup>

מאמר זה עוסק בביקורת על תפיסות, על מושגים ועל גישות לשוניות, והוא נמצא על הגבול העדין בין ביקורת הבלשנות לביקורת הספרות. בספרה של שלומית רמון-קינן *הפואטיקה של הסיפורת בימינו* ניכרת בנקל השפעתו הגדולה של המחקר הבלשני על ביקורת הספרות (רמון-קינן 1984, 15–35): דה סוסיר והסטרוקטורליזם, מושג הדקדוק הסיפורי, ומושגים כגון "מבנה עומק סיפורי" ו"מבנה שטח סיפורי", המושפעים מן הדקדוק הגנרטיבי של חומסקי. לדעתי בולטת בחסרונה השפעה חוזרת בכיוון ההפוך — של ביקורת

<sup>3</sup> שדה הבלשנות העברית, בניגוד למחקר ההיסטורי והסוציולוגי למשל, החל רק בשנים האחרונות, ובקצב אטי, לדרוש אחר המקורות האידיאולוגיים שעיצבו את שלבי הכינון של פרדיגמות המחקר שלו. בשל החוסר במחקרי ביקורת חשוב להדגיש את עבודתו של רון כוזר, כפי שהיא באה לידי ביטוי בעיקר בספרו (שראה אור באנגלית בלבד בינתיים) *Hebrew and Zionism* (Kuzar 2001). הספר עורר לא מעט התנגדויות בשדה הבלשנות בארץ, והוא דוגמה למחקר ביקורתי החושף נטיות והטיות אידיאולוגיות בהיסטוריוגרפיה של הלשון העברית ובמחקרה, ובייחוד בתקופה המכונה "תחילת הלשון". ראו גם בלאו 2003; כוזר 2004; צוקרמן 2005; 2008.

הספרות על הבלשנות. טענה זו אפשר לסייג לפחות, ואולי בעיקר, בהדגשת ביקורתו הספרותית-פילוסופית-אתית של דרידה על בלשנים כגון דה סוסיר וג'ון אוסטיין (Derrida 1976; 1988 [1967]). אפשר שהחדירה האתית-פוליטית של דרידה דרך אוסטיין אל תוך שדה הבלשנות – המאופייין (כפי שהדגשתי בעזרת דבריהם של אלתוסר ודלוז וגואטרי) דווקא בהבחנה חדה ומובנית בין שפה לבין מטא-שפה, ובין לשוני לבין פוליטי – אפשר שהחדירה הזאת יכולה להסביר את עוצמתו של הוויכוח שהתפתח אחר כך בין דרידה לבין תלמידו וממשיכו של אוסטיין, ג'ון סרל. ויכוח זה נחשב בעיני רבים לאחד משיאי הנתק בין הפילוסופיה הקונטיננטלית לבין הפילוסופיה האנליטית במאה ה-20 (אוסטיין 1962 [2006], 20; Derrida 1988).

במאמר זה אם כן, לא אשתמש ב"כלי הבלשנות", לא לשם ניתוחים ספרותיים ולא לשם הסקת מסקנות על תופעות חברתיות ופוליטיות. נהפוך הוא, את "שאלת הלשון" והמושגים וכן את הטקסטים והמנגנונים הקשורים אליה אבחן כאן באמצעות ביקורת הספרות והתרבות, פְּכַר לשורה ארוכה של מאבקים חברתיים, תרבותיים ופוליטיים. אני מבקש לבחון את הפואטיקה ואת הפוליטיקה של המנגנונים הלשוניים עצמם, של מושגיהם, של אופן השימוש בהם ושל השלכותיהם. לפי הבנתי לדיון מעין זה התכוון דרידה כשהציע, או ממש הזהיר, ש"לעולם אין לעבור בשתיקה על שאלת הלשון שבה מוצגת שאלת הלשון" (דרידה 2002א, 46). אף על פי כן המוטיבציה שלי שלא להניח לשאלת הלשון כאן שונה מעט מזו של דרידה, ואנסחה כאן אחרת. בדומה לדרידה, הביקורת על מושגי היסוד של ההגות הבלשנית, המנוסחת דווקא באמצעות ביקורת ספרות, מקורה בניסיון לחשוף הנחות מטפיזיות במחקר הבלשני, כגון ההבחנות בין "שפה" לבין "מטא-שפה", ובין "לשוני" לבין "פוליטי". מוטיבציה זו יסודה אינו בוויכוח פילוסופי גרידא אלא בביקורת פילוסופית ואתית גם יחד. אלא שבמאמר אבקש גם לבסס ולהדגים טענה ספציפית יותר, והיא שתפיסות בלשניות המניחות הבחנות מטפיזיות כגון אלה שתיארתי מתמזגות ויוצרות בעצמן הדרה פוליטית וחברתית של אנשים ושל קבוצות מיעוט.

ביקורת ספרות על מושגי הבלשנות היא נושא רחב מאוד, אך כאמור היא אינה נכתבת כמחקר שיטתי. על כן, מתוך הנושא הרחב אצמצם את הדיון ואבקר בעיקר כמה מושגים, שהם מושגי היסוד שעליהם בנוי מהלך המאמר: תרגום, שם עצם פרטי, מבטא וכתב, וכן המושג הכללי יותר: דקדוק. הדיון המשותף במושגים אלה מטרתו להעלות אל פני השטח ולהבליט את הקשר הבלתי נמנע בין "הלשוני" לבין "הפוליטי", וכן להצביע על ההשלכות הפוליטיות של המחקר הלשוני שמעלים עין מן הקשר המובנה הזה.

במאמר אבחן את התיאוריות ואת המושגים הלשוניים באמצעות התכתבות נרחבת בעיקר עם שלושה טורים מאת העיתונאי והסופר סייד קשוע שהתפרסמו בשנים האחרונות בעיתון הארץ. קשוע מרבה לעסוק בטוריו בשאלות על היחס בין ערבית לעברית, על מבטא, על כתיב, ואף בשאלות על כינון ידע לשוני. דיוניו מתוחכמים ומשמשים מצע פורה לבחינה מחודשת של היחס בין הפוליטי לבין הלשוני. פוריותם, כפי שאראה, מקורה

בכך שקשוע אינו מציית להבחנה הנפוצה במחקר הבלשני, שציינתי לעיל. הטקסטים שלו מסרבים בעקביות "לקפוץ" בין הלשון לבין השיח המטא-לשוני והדקדוקי על הלשון, וזאת באמצעות הכנסה בלתי פוסקת של הפוליטי אל תוך הפער שביניהם. החלק הראשון במאמר עוסק במושג התרגום. תידון בו המילה "חייפות", הלקוחה מטור של קשוע, ובעקבותיה אבחן שאלות על הקשר בין מקור לתרגום, ועל חובות והתחייבות בין שפות בכלל ובין העברית לערבית בפרט. החלק השני עוסק במושג שם העצם הפרטי. אדון בו דרך קריאה בסצנה מתוך המשפט לקפקא, שבה עולה שאלת שמו של יוזף ק' בעקבות הקריאה (או נכון יותר, השאגה) של הכומר בשמו בקתדרלה הריקה. את הקריאה אקשור לסצנה אחרת של קריאה-בשם מתוך טור של קשוע, "יום חמישי אחר הצהריים, ירושלים: אטרקציה" (קשוע 1995ג), ואצביע על המפגש המיוחד בין שתי הדמויות האלה, יוזף ק' וסייד ק'. הדיון בשמו של קשוע יוביל לבחינת הנושא של עיוותי שמות פרטיים אצל קשוע, ואל הקשר בין הכפלות ופיצולים של השם הפרטי לבין שאלות בלשוניות ואתיות גם יחד, בעיקר בעקבות ביקורתו של דרידה על אוסטיין. החלק השלישי בוחן את מושגי הכתיב והמבטא, ואת השלכותיהם על פרקטיקות של לימוד שפה. לסיכום אציע, מתוך דיון במושג דקדוק, שכתבתו של קשוע מעלה קווי מתאר חדשים לקראת פוליטיזציה של הדיון בשאלות ובגישות ללשון.

#### א. על תרגום: חייפות

##### החוב של בנימין

במסה הידועה של ולטר בנימין על מלאכת התרגום, "משימתו של המתרגם", הגדיר בנימין את אחד המושגים היסודיים לדידו בעניין הקשר בין יצירה לתרגומה – החוב: "תרגומים שאינם בבחינת תיווך ודיווח גרידא באים לעולם בשעה שיצירה פלוגנית, במהלך הישרדותה, מגיעה לעידן התהילה שלה. שעל כן אין הם משרתים את היצירה, כפי שאנו שומעים לא אחת מפי מתרגמים גרועים, אלא חבים לה את קיומם" (דרידה 2002א, 130).

החוב הוא אפוא מושג יסוד במלאכת התרגום. בנימין זיהה קשר של חוב בין היצירה לבין התרגום: התרגום חב את קיומו ליצירה. זהו בלי ספק קשר היררכי, אף שבנימין עצמו ערער במידה מסוימת על ההיררכיה הזאת בהמשך המאמר. השאלה הגדולה, הפילוסופית, שבבסיס המסה היא מידת מקוריותו של התרגום, ואפשרות מקוריותו. ובמילים אחרות, עד כמה אפשר או רצוי להתרחק מן המקור? האם יש הגבלה ברורה, כגון שמירה על המשמעות, שיכולה להגדיר או להגביל את התרגום? ואם לאו, במילותיו של בנימין: "האין הקרקע נשמטת תחת לכל ביצוע [לכל תרגום] משעה ששחזור המשמעות חדל להכריע את הכף?" (שם, 136). נראה שמושג החוב של בנימין בהחלט מסמן גבולות לקשר בין המקור לתרגום, ובקריאה קיצונית – אפילו גבולות היררכיים. אך למרות היחסים ההיררכיים הטמונים במושג החוב, נראה שבנימין ביקש דווקא "לשחרר" את התרגום ולהגמיש את היחסים בינו

לבין המקור. ראשית השחרור היא בטענתו בדבר שתי מערכות שונות של יצירת משמעות, אחת למקור ואחת לתרגום:

היחס בין תוכן ללשון במקור שונה לחלוטין מיחס זה עצמו בתרגום. בעוד שבמקור מצטרפים התוכן והלשון לאיזו אחדות, כפרי וציפתו, הרי בתרגום אופפת הלשון את התוכן כגלימת מלכות רחבת קפלים; שכן היא ממשמעת לשון שמעלתה רמה משלה, ועל כן מול התוכן שלה עצמה היא נשאת לא-הולמת, כבירה וזרה (שם, 134).

התרגום עדיין כבול. יש לו שיטה אחרת וזרה ליצור משמעות, וההיררכיה עומדת בעינה: הוא ממשמע לשון שמעלתה רמה משלו. החוב בעינו עומד. המתרגם עדיין חב, ולמתרגם עדיין חובה למלא את משימתו (Aufgabe). אך יש כאן בכל זאת מוטיב של שחרור. הזרות של התרגום, היותו "מחוץ ליער הלשון", ההתכוונות השונה שלו, כל אלה מאפשרים לתרגום "להביא למיזוגן של לשונות רבות לכלל לשון אמיתית אחת" (שם, 135). כאן טמון נרטיב השחרור של בנימין: קיומה של "לשון אמיתית" שבה "הלשונות עצמן יבואו... לכלל הרמוניה, מפויסות זו עם זו ומשלימות זו את זו בדרכי ההתכוונות שלהן" (שם).

לפי בנימין, אם כן, הלשון האמיתית היא טהורה והרמונית ושוכנת בספֶרה רמה וטהורה יותר של הלשון. היא ממזגת לשונות רבות לכלל לשון אחת, ובה יהיה פיוס ביניהן. היא נמצאת מעל הלשונות כולן, ומשחררת, כלשונו וכרצונו של בנימין, מכל תרגום ומכל צורך בהתאמה ייצוגית בין המקור לתרגום. המשמעות והאות אינן נפרדות בה (שם, 71). עיקר ביקורתו של ז'ק דרידה על מושג התרגום של בנימין מובאת במסה שלו *נפתולי כבל*. בדומה לביקורות שלו על אחרים,<sup>4</sup> טען דרידה שגם המסה של בנימין משמרת הבחנות בינאריות בין מקור לתרגום, בין טקסט תוכני לטקסט פיוטי, בין טבע לתרבות ועוד. דרידה מתח ביקורת על שורה של מושגים ודימויים של בנימין: דימוי השפה לגרעין, לפרי וציפתו; מושג החוב בין מקור לתרגום; מטפורת ההישרדות של המקור; המושגים צמיחה, תכלית והתכוונות של הלשונות; דימוי התרגום לשמלת קפלים ועוד ועוד.

באשר לחוב, דרידה טען נגד החד-צדדיות שנובעת מעצם השימוש במושג זה לתיאור היחסים בין מקור לתרגום. דרידה דן בשאלת התרגום בסיפור כבל המקראי ובשם כבל. השם הפרטי — בין שהוא השם הפרטי כלומר שם ה', האל, ובין שהוא השם הפרטי של העיר כבל — יש בו לפי דרידה כפילות פנימית שסותרת לחלוטין כל מחשבה על חבות חד-צדדית, וכל חשיבה בינארית המבחינה הבחנות חדות בין מקור לתרגום ובין פרטי לציבורי. השם האסור שהעם רוצה לעשות ("נעשה לנו שם", בראשית יא ד) שסוע ומוכפל כבר בעצמו, וכל מחשבה על היותו פרטי, זהה לעצמו או מקורי, סתורה כבר בחשיבה על תנאי אפשרותו. הבלבול כבר נטוע בשם כבל. השם, המקור, כבר-תמיד מחפש את תרגומו.

<sup>4</sup> למשל על החטאה/הצלחה אצל אוסטיין ראו דיון בחלק ב של המאמר, וכן על דיבור/כתב ראו דרידה (2002ב).

הוא גם אוסר את תרגומו כדי לשמור על מקוריותו, וגם תובע להיות מתורגם. הוא חייב לתרגום לא פחות משהתרגום חב לו. זו הכפילות. זו חבות שאינה ניתנת לפדיון הדדי (שם), (62).

על פי דרידה, היחס בין מקור לתרגום, בין מקור להעתק, והיחס לשפה בכלל הוא בעל היבט אתי ופוליטי. היבט זה הוא המשמעותי בעיניי בכל הקשור ל"מחקר שפה", והוא קושר את הדיון בחובות ובהתחייבויות בין שפות לטור הראשון של סייד קשוע שאדון בו, "יום שבת בבוקר, ירושלים: מבטא" (קשוע 2005א), ולמילה הראשונה בו, "חייפות". באיזה אופן היחס לתרגום ולמושג החוב, וכן למושגי יסוד אחרים בלשון כגון מבטא, שם עצם פרטי, דקדוק, ובעיקר שפה, יכול ללמד על התרבות בישראל? אם כן, הדיון חייב להיות מורכב ולשלב בין תיאוריות כלליות של לשון, היסטוריה והיסטוריוגרפיה של מחקר הלשון העברית והערבית בארץ, ביקורת הבלשנות, מחקר פוסטקולוניאלי וביקורת תרבות.

#### חייפות

הטור נפתח בשני המשפטים הבאים: "חייפות היא מילה ששמעתי לראשונה כשעבדתי בירושלים המזרחית. גברים ונשים השתמשו בה בתכיפות, חייפות היא חלק מהחיים של המזרח ירושלמים".

חייפות. (ה)משמעות מושהית. לא בהכרח נעים, לפתוח עיתון בשפת האם ולא להבין את המילה הראשונה בטקסט. קשוע גם לא בהכרח רוצה-לומר (vouloir-dire)<sup>5</sup> למישהו, משהו, מה-שהוא. ועוד פחות מזה, נראה שקשוע לא ממהר לרצות שמישהו יבין, משהו. לא כל כך מהר מובנת משמעות: "כולם ידעו מה זה, אפילו ילדים קטנים, ורק אני הזר לא הבנתי ואף התביישתי לשאול מה פירוש המילה הזאת. איכשהו הצלחתי להבין שזה משהו מפחיד, לא נעים, שקורה רק למזרח ירושלמים, בטח קשור לעירייה".

הנה, כבר, תרומה קטנה של קשוע למחקר הבלשני, הספרותי, לחוג לתקשורת, או לפקולטה למשפטים: "להבין" קשור לבושה ולפחד, אפילו לפני הפירוק ל"רכיבים סמנטיים". כי גם אם מצליחים איכשהו "להבין", מבינים בעיקר "איך" ולא "מה". "על" ולא "את". (מילות) יחס ולא מושא. להבין פירושו "להבין ש..." — ובמינוח דקדוקי, שהוא תמיד מדויק בעיקר מבחינה פואטית — שם פועל + משפט משועבד. להבין (=) שמפחיד; שלא נעים; שקורה רק למזרח ירושלמים. ואולי אפילו הנורא מכול: שקשור לעירייה. עוד מנגנון קפקאי יוצא לדרך.

ואולי המשמעות אכן תלויה במשפט או בחוק: "השבוע בשערי צדק הבנתי סוף סוף מה משמעותה ולמה היא מפחידה". אולי בשערי הצדק או בהיכליו אפשר להבין את (ה)"משמעות"? אין זו השערה חסרת בסיס. לכאורה, לשון החוק היא הלשון החד-ערכית, הקצרה, המדויקת והחד-משמעית מכולן (דרידה 2002א, 72): "בשערי צדק לא לוקחים

<sup>5</sup> ראו דיון ב"כוונה-לומר" בחלק ב של מאמר זה, בדיון ב"חתימות".

סיכונים וערבי הוא חשוד עד שיוכיח אחרת". לכאורה, לשון החוק וחוק הלשון מבקשים להתאחד יותר מכול בשיח המשפט, החוזים, החוק.

אבל בעקבות דרידה גם הלשון הזאת כבר-תמיד מוכפלת.<sup>6</sup> ההבטחה עצמה כבר מפולגת ומוכפלת. לשון החוק ב"שערי צדק" היא גם לשון החולי והבריאות. את היותה בשיח אחד, בשפה אחת, אפשר רק לדמיין כדי לאשר ולשכפל את תרגומיה. היא עצמה כבר-תמיד שקועה בחוב. בהתחייבות. כאן אנו מתקרבים. תמיד בסבך התחייבויות, ותמיד, דווקא כאן, צריך להתחיל מההתחלה. חייפות:

חייפות היא מילה ששמעתי לראשונה כשעבדתי בירושלים המזרחית. גברים ונשים השתמשו בה בתכיפות, חייפות היא חלק מהחיים של המזרח ירושלמים. כולם ידעו מה זה, אפילו ילדים קטנים, ורק אני הזר לא הבנתי ואף התביישתי לשאול מה פירוש המילה הזאת. איכשהו הצלחתי להבין שזה משהו מפחיד, לא נעים, שקורה רק למזרח ירושלמים, בטח קשור לעירייה. השבוע בשערי צדק הבנתי סוף סוף מה משמעותה ולמה היא מפחידה. חייפות בערבית משמע התחייבות של קופת חולים בעברית. עוד מילה שהגיעה עם ישראל ולא נמצא לה תרגום ערבי הולם, כמו מחאסים (רבים של מחסום), רמזון (רמזור), מדאר א-דין (העמדה לדין) וכך הלאה (קשוע 2005א).

מהו מקור ומהו תרגום בטקסט? או בלשונו של בנימין, מי חייב למי? ובלשונו של קשוע, בין מי למי החייפות? האם מתרחשת בטקסט פעולת "תרגום"? "חייפות בערבית משמע התחייבות של קופת חולים בעברית". לפנינו חוק הלשון במשפט אחד.  $X=Y$ . משמע  $Y$ . זהו חוק התרגום, וזהו חוק השפה.<sup>7</sup> תרגום חייב למקור. שפה חבה לשפה. האם אפשר לפתור את סבך ההתחייבות שקשוע סיבך בו את הקורא? לא בטוח כלל. "חייפות בערבית משמע התחייבות של קופת חולים בעברית". מה מקור ומה תרגום? כמעט מיותר לציין – הערעור הקל ביותר על מקור ותרגומו כבר-תמיד התרחש. נפתל דרכנו אליו.

קשוע מציג לקוראים אפשרות: ייתכן שהמקור הוא המילה "חייפות" בערבית. קשוע אם כך מתרגם, וזו משימתו: לתרגם לקוראים את התרבות הערבית לשפת קוראי הארץ, ובשפתם – משמעה התחייבות. אבל הנוסחה הקלאסית, חוק השפה,  $X=Y$ , מעוותת: לא "חייפות בערבית משמע התחייבות בעברית", אלא "חייפות בערבית משמע התחייבות של קופת חולים בעברית". קופת חולים נדחפת לתוך מבנה ההגדרה הקלאסית ומעוותת אותו. קופת חולים נכנסת בין ההתחייבות לבין העברית. מה כאן (ב) "עברית"? ה"עברית" בטקסט היא לא פחות "קופת חולים" מ"התחייבות" (כלומר חוזה שפה, שפה המאפשרת תרגום

<sup>6</sup> דרידה (2002א). ראו דיון על ההכפלה גם בחלק ב של המאמר, בדיון ב"חיקוי" (mimicry) וב"חתימות".

<sup>7</sup> בן-נפתלי מעירה בעניין זה הערה חשובה (דרידה 2002א, 101, הע' 33): היא מזכירה לקוראים שכל הדיון על תרגום חשוב לדרידה ולבנימין בעיקר בגלל השלכותיו על הלשון הכללית ועל היכולת למסור משמעות.



ומוכן). זו העברית הביורוקרטית. העברית היא ביורוקרטית. העברית היא התחייבות של קופת חולים. העברית היא קופת חולים. חולים בעברית. ושוב, אולי עוד הגרוע מכול לפנינו, התחייבות בעברית?

קשוע מבטל מיד את אפשרות הקריאה שהציג. שהרי המקור אינו יכול להיות בערבית. הרי ההגדרה, התרגום מראשיתו, עצם ניסיון התרגום, הוא מצחיק, הוא ציני, והוא סתור: חייפות בערבית? ברור שלא. חייפות היא עברית. המקור חייב להיות עברי. חייפות—חייבות—התחייבות. פאר הפילולוגיה. הדרך אל המקור סלולה. אלא שהמקור, כאמור, אף הוא שקוע בהתחייבות. למשל בהתחייבות לטפל בחולים ערבים. שהרי חייפות היא ודאי אלגוריה למצב הפוליטי ולשאלות של זהות של הערכים בירושלים (כ"תושבת זמנית", וכמי שאינה אזרחית בשפה), ו"לערבים בירושלים יש בעיית חייפות קשה".

התחייבות של קופת חולים. היש מסמך משעמם מזה? זהו בדיוק סוג הטקסט שבנימין לא היה מייחס לו חשיבות בתרגום. זהו הטקסט התוכני, לא הפיוטי. זה טקסט שה"תוכן" הוא העיקר בו.<sup>8</sup> יותר מכך, זה מסמך משפטי, חוזה רפואי-כלכלי. חוזה כזה שונה מחוזה התרגומים הפיוטיים שיובילו ללשון האמיתית, יבשילו ויביאו לפיוס בין הלשונויות. הוא חוזה מן הסוג ה"רגיל". חוזה הערב למוסד (של לשון), כלומר לקופת חולים, לבית החולים, ולשפה העברית (דרידה 2002, א, 62). זה חוזה שקושר קהילות, ומתיר קהילות אחרות. הוא חוזה בשפה אחת, עברית. הוא חוזה שחייב להיות מתורגם ללא שאריות. אבל הנה גם חוזה כזה, לא החוזה אלא שם החוזה, ישאיר תמיד שאריות כגון חייפות. עצם ההנחה שיש חוזים בלא שאריות מעורערת מיסודה. זהו פיוט של קשוע: תושבות זמנית, ביטוח לאומי ותחום מוניציפלי.

שפת התרגום, הערבית, שקועה בחוב כלפי המקור, כלומר כלפי העברית, והעברית עצמה במצב של התחייבות. אניח לעת עתה לשאלה אם אמנם התרחשה בטקסט פעולה של תרגום. אמרתי, למשל, התחייבות של קופת חולים. וקשוע מביא לנו עוד דוגמאות. "דוגמאות". הוא המורה שלנו לערבית—עברית.

הדוגמה, כפי שבין-נפתלי מציינת, גם היא מושג מעורער. דוגמה — מופת, אקזמפלר — אינה ניתנת להחלפה, ובכך שומרת על ייחודיותה וסותרת את רעיון הדוגמה, שבא להצביע על שרירותיות, על דבר שניתן להמירו באחר כדי להגיע לאותן תוצאות (דרידה 2002, א, 124, הערה 72). הנה, דוגמה, המצוטטת באנתולוגיית השירה הפוליטית של מלחמת לבנון של חבר ורון:

כי לו נאה כי לו יאה

תן דעתך:

גם נכה הוא צורה פסולה. מילה זו כך נטייתה:

נכה (בה"א, משום שהיא מנחי ל"י), נכה רגליים, נכה רוח, נכי גוף ונפש, אולימפיאדת הנכים, נכים ונכות, חיילים נכים, נכי צה"ל, נכי מלחמת ישראל, מדור נכות רוח, וכו'.

כמו:

יפה, יפה יפה! יפה עיניים, יפה תואר ויפה מראה, יפה כלבנה, מלחמה יפה, יפה-פיה, השנים היפות, היפים והיפות של תל-אביב, יפי הנפש, וכו' (חבר ורון 1983, 123).

מושג הדוגמה מעורער כיוון שיחסי ההגדרה בו ניתנים להיפוך. ראשית יש כלל שמוסבר באמצעות דוגמה, אך במקרה ה"מעורער", בדוגמה למופת, היחסים מתהפכים והדוגמה הופכת לכלל, והכלל שהדוגמה נועדה להדגימו נעשה לדוגמה של הכלל המעורער. אמנם היחסים מתהפכים אך לא באופן סימטרי, כלומר הדוגמה תמיד תהפוך לכלל שונה מהכלל שאותו היא הדגימה, ותוכל לחתור תחתיו. הדוגמה בטקסט שלעיל, למשל, גם היא מהפכת את יחסי הכלל-דוגמה שלכאורה מתקיימים בו. במקום כלל לשון המוסבר בדוגמה, יש כאן דוגמה המעידה על כללים אחרים לגמרי, על כללים באשר ליחס של הכותבים, כלומר של האקדמיה ללשון עברית, לשלל תחומים: למלחמה (היפה); ל"יפי הנפש"; לתל-אביב; לנכים (צה"ל). ולא פחות מכך, זהו היחס ללשון, ולכלל הלשון.

מדקדקי לשון, שדוגמאותיהם אמנותם, חושפים הרבה מחוקי-דוגמאות הלשון שלהם. יורם מלצר למשל מביא דוגמה דומה ועכשווית יותר לטקסט "לשוני" שבו מתערערים היחסים בין הכלל לדוגמה. מלצר מציג לקוראים בטורו "יחיד או רבים מי יודע" (מלצר 2006א) מקרה "לא קל" ו"משונה" בלשונו. התופעה שמעניינת אותו היא מה שקרוי בעגה הבלשנית שמות עצם קיבוציים, כלומר שמות שמבחינה מורפולוגית צורתם יחיד אך מבחינה סמנטית מציינים רבים. דוגמה? למשל הדוגמה של מלצר:

בעברית המדוברת צצו כמה מקרים שאפשר לומר עליהם שהם משונים, ובוודאי שאינם מקלים על מי שמביט בשפה מבחוץ. "קניתי נעל במבצע", אומרת אשה. "חפשתי מכנס אבל לא מצאתי", אומרת צעירה. האם הראשונה קנתה נעל אחת בלבד והותירה את השנייה בחנות? האם הצעירה ביקשה לקנות רק חצי זוג מכנסיים ולכן לא מצאה את מבוקשה? מובן מאליו שלא. "נעל", "מכנס", "מגף" וגם "כפכף" מציינות בלשון הדיבור את הפריט בשלמותו: זוג נעליים, זוג מכנסיים וכו' (שם).

נראה שהטקסט הוא באמת דוגמה למופת. דוגמה כה מוצלחת עד שאי-אפשר להחליפה באחרת. כל מילה אחרת תהיה מיותרת. אשה קונה נעל. אשה צריכה נעל. נשים, אגב, כשהן קונות נעל, ייתכן שהן כל כך טיפשות (או בסלנג, "נעל") עד שהן מקוות לקנות נעל אחת ולא שתיים. רק נשים קונות נעל. הבלשן, לעומת זאת, הולך יחף.

מעניין לא פחות המשפט הראשון בפסקה. מלצר, שלכאורה כותב על הקשר ההדוק שבין שפה לחברה, מתאר את עצמו "כמי שמביט על השפה מבחוץ". זה אולי הפרדוקס כולו. מלצר "יוצא" מן השפה כשנוח לו, כלומר כשהוא מתבונן באחרים בתור בלשן, ומצד אחר הוא הרי כלול לפי עצם הגדרתו באותה חברה שהשפה מעידה עליה דברים רבים כל כך, הדברים שהוא מנתח. מלצר, כמו בלשן, אינו משתמש במילים. באתר האינטרנט שלו

הוא מגדיר את עצמו "עוסק במילים".<sup>9</sup> זאת הבחנה בין "עיסוק" במילים לבין "שימוש" בהן. ה"עיסוק" מצביע כמובן על הקשר ל"עסק", להיבט הכלכלי. והוא רומז גם למקצועיות, לטכניות, לריחוק מן האדם המדבר ה"רגיל". הגבלות על סובייקט המשוקע בשפה? לא אצל מלצר. אלא שכמובן, מי אם לא זה שכותב את חוקי השפה, כפוף זה מכבר לחוקיה, ויעידו על כך דוגמאותיו.<sup>10</sup>

אבל לא רק לעסוק באידיאולוגיה של דוגמאות לשון אני מבקש. אחזור לקשוע. מה באשר לדוגמאותיו? גם הן, כפי שאוסיף ואראה, דוגמאות לחוק הלשון של המורה לערבית-עברית. קשוע מתחיל כאן שיעור בלימוד שפה ודקדוק. אבל איזו שפה? ויותר מכך, איזה דקדוק? האם הדקדוק הזה כלל תלוּי-ב)שפה? (על דקדוק אוניברסלי איני מתכוון לכתוב כאן).<sup>11</sup> מחאסים (רבים של מחסום), רמזון (רמזור), מדאר א-דין (העמדה לדין) וכך הלאה. או בקיצור: שפת הגבולות וההגבלות, הפיקוח והמשפט, הכיבוש והביורוקרטיה. בנימין ראה בתרגום אופק של פיוס בין הלשונות. כאן אני מבקש, בעזרת הטקסט המסוכסך של קשוע על "חייפות", להתרחק מאבחנה אופטימית כזאת. הפיוס בין הלשונות על פי בנימין מתרחש ב"לשון האמיתית". לשון זו מובחנת מן הלשון ה"רגילה" בהבחנות מטפיזיות קלאסיות: הלשון הרגילה היא סופית, נגזרת, ותלוּי אידיאה (דרידה 2002, 135) ואילו הלשון האמיתית מאופיינת בכליות ובהרמוניה, ובה כאמור, באות הלשונות לכדי פיוס. לדעתי, ובעקבות דרידה, הפריבילגיה לראות בתרגום פיוס בין הלשונות מבטאת הכרעה מטפיזית המשוקעת בהכרעות היסטוריות ופוליטיות, ואין פלא שהטקסט של קשוע אינו מציית לגישה זו לתרגום.<sup>12</sup>

9 ראו [www.notes.co.il/ioram](http://www.notes.co.il/ioram)

10 דוגמאות בעייתיות אצל מלצר יש גם בטורים אחרים שלו. ראו מלצר 2006; 2007; א; 2007. אך בכל זאת אעיר, בהקשר של שאלות על ציות, על המונחים המרכזיים בתיאוריה המשפיעה של חומסקי משנות השמונים. קשה שלא להבחין בשדה הסמנטי של שליטה וציות שבהשראתו נהגו מונחים אלה, ובמיוחד שמה של התיאוריה הידועה בשמה המקוצר, תיאוריית ה-Government (and Binding Theory). המונח תורגם לעברית לעתים ליצור מפחיד לא פחות: תיאוריית החלישה והקשירה. שני מונחים מרכזיים אחרים בתיאוריה זו הם C-Command (לא ידוע לי על תרגום המושג), ו-Barriers (בדרך כלל נקראים מחסומים).

12 החריגה של בנימין ללשון טהורה שבה יבוא פיוס בין הלשונות — אינה חריגה. שפה שמעל לשפה, לשון אמיתית, אינה משולה רק אצל בנימין למנגנון לפתרון סכסוכים, עדיף אתניים. עמוס עוז, למשל, טען טענה דומה על ניצחונה ותרומתה של הלשון העברית לדו-קיום בדבריו על רומן בעברית של אנטון שמאס, ערכסקות (מצוטט אצל חבר 1991, 23). הערכי, בפרפרזה על מאמרו של מרדכי שלו (שלו 1970), אינו רק פתרון ספרותי אלא גם פתרון לשוני.

## ב. שם העצם הפרטי: על יוזף ק' וסייד ק'

יוזף ק'!

איזו דממה עמדה כעת בקתדרלה! אבל ק' נאלץ להפר אותה, לא היה בדעתו להישאר; אם חובתו של הכומר היא לדרוש בשעה מסוימת בלי להתחשב בנסיבות, יצליח בכך גם בלי עזרתו של ק', כשם שנוכחותו לא תגביר את הרושם. התחיל אפוא לזוז אט-אט ממקומו על בהונות רגליו, גישש דרכו לאורך הספסל, הגיע אל המעבר האמצעי הרחב, ואיש עדיין לא עזר בעדו, אלא שמרצפות האבן הצטלצלו תחת הצעד החרישי ביותר, והקמרונות ענו בהד קלוש, אך בלתי-פוסק, בגלים מתרכים והולכים. ק' הרגיש עצמו עזוב במקצת בלכתו שם לבדו — אולי רק הכומר התבונן בו — בין שורות הספסלים הריקים; אף גודל הקתדרלה נראה בעיניו כקצה גבול הנסבל לגבי בן-אנוש. כשהגיע אל מושבו הקודם, חטף ממש, בלי להתעכב, את האלכוס שהשאיר שם ולקחו עמו. כמעט שהספיק לצאת מתחום הספסלים ולהתקרב אל החלל הפנוי שבינם לבין היציאה, והנה שמע לראשונה את קולו של הכומר. קול אדיר ומיומן. הקול פילח את חלל הקתדרלה, הנכונה לקולטו. לא אל עדתו פנה הכומר בקריאתו, הפנייה היתה חד-משמעית ולא הותירה מקום להתחמקות, הוא קרא: יוזף ק'!

(קפקא 1992, 200–201)

הסצנה הבלתי נשכחת הזאת מתוך *המשפט* של קפקא, ממש לפני שאותו הכומר מספר לק' את הסיפור המפורסם "בפתח החוק", היא נקודת כניסה טובה להתחלת דיון בתנאי האפשרות ותנאי האי-אפשרות של השם הפרטי, ובייחוד מתוך המבט הפוסטקולוניאלי על שפה.

יוזף ק'! השם הפרטי מפלח את חלל הקתדרלה. הפרטי מפלח את הציבורי. ק' נמצא בקתדרלה השוממת לחלוטין למעט שלושת הזרים שק' מבחין בהם אך בקושי. הוא לבד, במקום הציבורי ביותר. הוא אינו אנונימי אלא אין מי שיקרא בשמו. אין ציבורי(י) שיכול לממש את פרטיותו. ומתוך המצב הזה, מתוך אשליית הפרטיות והאנונימיות הגדולה, פורץ הקול, מבקע ומפלח את האוויר: יוזף ק'!

### השם הפרטי והאידיאולוגיה של הסובייקט

לואי אלתוסר פיתח במאמרו על *האידיאולוגיה* את מושג האינטרפלציה, ההסבה (אלתוסר 1969 [2003]). האידיאולוגיה, אומר אלתוסר, היא ההסבה של יחידים לסובייקטים באמצעות פרקטיקות המוסדרות בטקסים (שם, 48); ההסבה היא שגורמת ליחיד לזהות את עצמו בתור "סובייקט", ולזהות את עצמו בכלל. הדוגמה הידועה של אלתוסר היא הקריאה לאדם בשמו. בטקס הקריאה בשם, למשל, ההסתובבות אל קריאה היא האידיאולוגיה כיוון שהיא מייצגת את היחס המדומיין של היחיד לתנאי הקיום הממשיים שלו, דהיינו לקריאה. ההסתובבות אל הקריאה בשם היא האידיאולוגיה, והיא יצירתה ושכפולה של

האידיאולוגיה-של-הסובייקט. באופן דומה, גם הוודאות "זה-שמי-הפרטי" היא אפקט אידיאולוגי, שהיחיד תמיד-כבר הוסב אליו:

ק' עצר בלכתו והביט לקרקע. לפי שעה היה עדיין חופשי, עדיין יכול היה להמשיך ללכת ולהסתלק דרך אחת משלוש דלתות העץ הקטנות הכהות שלפניו, לא הרחק ממנו. פירוש הדבר יהיה שפשוט לא הבין, או שהבין אך לא אכפת לו. אבל אם יסתובב, הוא לכוד, או-אז ייחשב כמודה שהבין היטב, שהוא אכן האיש שאליו הופנתה הקריאה ושבעתו לציית. (קפקא 1992, 201)

רגע הקריאה-בשם אצל קפקא, אם כן, הוא גורלי אך הוא עדיין רק תחילתו של משחק הזהות והציות. מתחיל כאן משחק סביב שם העצם הפרטי, המלמד על המעבר ממונחים של "ציות" ל"הסבה". הסבה לפי אלתוסר אינה קשורה להרהור הפנימי של קפקא — אם בדעתו לציית או לא. ההסבה היא ההסתובבות של ק'. ההסבה היא התנועה בחלל. האידיאולוגיה היא חומרית, היא ההסתובבות עצמה, עוד לפני המחשבה. ק' כבר-ציית. אפילו ההרהור שלו על כך שהוא עדיין חופשי בא אחרי שהוא כבר עצר מלכת. זהו משחק, וזהו מאבק איתנים של האדם בשמו הפרטי.

#### היחס המדומיין לתנאי השם הפרטי

כאן המקום לחזור ולהדגיש את ההקשר ואת החשיבות של הערותיהם של אלתוסר ודלו וגואטרי על המחקר הבלשני, שצוינו במבוא. כאמור, אלתוסר ודלו וגואטרי ביקשו לערער על ההבחנה שביסוד המחקר הבלשני בין שפה לבין מטא-שפה (כלומר השיח המדעי והבלשני על השפה) באמצעות הדגשת הממד האידיאולוגי והפוליטי של הלשון, וביקרו בפרט את עבודתו של חומסקי.<sup>13</sup>

חשוב לציין שההקשר שבו אלתוסר מעיר את הערתו על הבלשנות הוא הדיון על הקריאה בשם. מתוך ה"ודאיות" השונות בחייו של הסובייקט אלתוסר מציין שתיים ראשוניות: הוודאות של היות היחיד סובייקט, והוודאות שמילה מצביעה על דבר או היא בעלת משמעות (שם, 52). מיד לאחר ההכרה בוודאות הראשונית שלמילה יש משמעות (ושהשם הפרטי מצביע 'עליי') — מתחיל המחקר הבלשני. על המחקר הבלשני העיר אלתוסר את ההערה שהבאתי במבוא ואביאה שנית: "הבלשנים" ואלה הפונים לעזרת

<sup>13</sup> כאן חשוב לי להעיר שגם דלו וגואטרי נופלים בפח הזה, כלומר נגררים לביקורת סוציו-לינגוויסטית, שממנה קצרה הדרך להערצה ילדותית של דיאלקט הדיבור של שחורים בארצות הברית, ומתפעלים: "ראו מה שהשחורים מסוגלים לעשות כיום עם השפה האמריקאית" (דלו וגואטרי 2005, 47). בכלל, נדמה שדלו וגואטרי "חוגגים" קצת יותר מדי את הכתיבה המינורית, שנכתבת כידוע בתנאים קשים (וראו להלן את הדיון על קשוע). כך למשל הערתם על ג'ויס ובקט, ה"נמצאים בתנאים נהדרים לספרות מינורית" (בצרפתית: "les conditions géniales"; Deleuze and Guattari 1975, 35). סביר להניח שדלו וגואטרי הושפעו בדבריהם מעבודתו של הבלשן ויליאם לבוב (Labov 1972), וראו לעיל הערה 1.

הבלשנות האומללה למטרות שונות, נתקלים בקשיים הנובעים מכך שהם אינם מכירים את משחק האפקטים האידיאולוגיים בכל צורות השיח – בכלל זה אלה של השיח המדעי עצמו".

אין זה מקרה שבלב לבה של התיאוריה של אלתוסר באה הערה זו על עולם הבלשנות. אני מבקש להדגיש כאן את מה שאלתוסר הציע לדעתי רק בעקיפין: הפנייה אל שדה המחקר הבלשני, שאינו מבין את האפקטים האידיאולוגיים של צורת השיח שלו או מתכחש אליהם, לא רק משכפלת שוב ושוב את ההבחנה בין שפה לבין השיח המדעי והבלשני עליה (מטא-שפה), אלא גם גורמת במידה לא מבוטלת לשכפול האידיאולוגיה-של-הסובייקט וליצירת היחס המדומיין של היחיד אל שמו הפרטי.

אחזור לק'. ק' עדיין עומד בקתדרלה ומהסס, או לפי אלתוסר, נאבק ביחס המדומיין של עצמו לקריאה בשמו. במילים אחרות, הוא נאבק בפעולת ההסבה שלו לסובייקט (עד כמה שמאבק זה כלל אפשרי לפי אלתוסר, שנראה שאינו מייחס חשיבות רבה לסירוב או להתעלמות, למשל, כתגובה אל הקריאה). ק' נלחם ביחס המדומיין של עצמו לקריאה בשמו, ומה שמבנה את היחס הזה – אולי עכשיו אפשר לטעון זאת במפורש, הוא בדיוק "תנאי הקיום הממשיים" של אלתוסר – המוסדות, מסלולי הלימוד, המכונים, התיאוריות, המושגים והמנגנונים – השחקנים הראשיים בשדה הבלשני המבנים ויוצרים את היחס לשפה ולשם הפרטי.<sup>14</sup>

המאבק של ק', אם אקצין את טענתי, הוא ביחס המדומיין שמסורות פילוסופיות ובלשניות הבנו ומבנות בתשובה לשאלות: מהו שם פרטי? מה הוא מציין? מהי משמעותו? האומנם הוא פרטי? האם אפשר לתרגמו? וכן הלאה. מן הסצנה של ק' בקתדרלה אפשר ללמוד יותר מכול על האופן שבו השלכות של תפיסה לשונית יכולות לפגוש, לפגוע, למחוך או להדיר אנשים מסוימים, במצבים מסוימים.

מה קורה לו, לק', במפגש הזה?

אילו חזר הכומר על קריאתו, אין ספק שק' היה מסתלק לו, אך כיוון שהדממה נמשכה ככל שק' עמד והמתין, הסב מעט את ראשו לראות מה מעשיו של הכומר. הלה עמד לו בשקט על הבימה, כמקודם, אך ניכר בו שהבחין בהסבת ראשו של ק'. היה זה משחק מחבואים ילדותי אלמלא הסתובב עכשיו ק' כולו. הוא עשה כן, והכומר רמז באצבעו שיתקרב. מאחר שכעת שוב לא היה טעם בהעמדת-פנים, רץ ק' – מתוך סקרנות וכדי לקצר את הפרשה – אל הבימה בצעדי ענק. משהגיע אל הספסלים הראשונים עצר, אלא שבעיני הכומר נראה המרחק עוד גדול מדי, הוא הצביע כלפי מטה, על המקום שלפני הבימה. ק' ציית גם בעניין זה, היה

<sup>14</sup> כאן גם ראוי להעיר על מבנה שדה הבלשנות בישראל. בעוד ש"הבלשנים המודרניים" הגיעו למעין הגמוניה בעולם הבלשנות התיאורטית ולימודי הקוגניציה, רוב הפרקטיקות המבנות את מה שאכנה "הידע המדומיין הקיבוצי על העברית" (בעקבות לאור 2002, 11) נותרו תחת השפעתן של האקדמיה ללשון ושל התפיסה הנורמטיבית: מערכת החינוך, מסלולי העריכה, האולפנים והמכונים ללימודי עברית בתור שפה זרה, מכינות קדם-אקדמיות, מסלולי כתיבה ותרגום, מחלקות להכשרת מורים ועוד.

עליו להטות את ראשו לאחור כדי לראות את הכומר. "אתה הוא יוזף ק", אמר הכומר והרים יד אחת מן המעקה במחווה לא ברורה. "כן", אמר ק', והרהר: ... (קפקא 1992, 201)

צעד אחר צעד ק' מוסב מיחיד לסובייקט. הקריאה בשם, אותו אירוע פתאומי, רציני ומפחיד, הופכת למשחק של זהות וציות ומסתיימת בפרודיה. תאטרון הזהויות האלתוסרי במיטבו: השתיקה המתמשכת גורמת לק' להסב מעט את ראשו. הסבת הראש מביאה אותו בהכרח להסתובב כולו כדי שלא ייראה נלעג כבמשחק מחבואים ילדתי. לבסוף, ק' מובך ו"כדי לקצר את הפרשה" הוא רץ בצעדי ענק אל הכומר. הוא מציית לכל הוראותיו בסקרנות ובהתלהבות, ואף מאשר ששמו יוזף ק' אף שהלה אינו שואל זאת אלא פשוט אומר זאת. המאבק של ק' ביחס שלו אל הקריאה בשמו מסתיים אפוא במפלה מוחצת. מובס, כשהוא ניגש אל הכומר, הוא מהרהר: "באיזה גילוי-לב מסרתי את שמי בעבר, ואילו לאחרונה הפך לי למעמסה, עכשיו יודעים את שמי אנשים שאני פוגש בפעם הראשונה, מה יפים היו הימים כשהיה עלי להציג את עצמי כדי שיכירו אותי" (שם).

עוד רגע מעניין שראוי להתעכב עליו הוא רגע של אפשרות מילוט אחרת של ק' (בציטוט בעמוד הקודם): "אילו חזר הכומר על קריאתו, אין ספק שק' היה מסתלק לו". מדוע היה ק' זקוק דווקא לחזרה על שמו? את העניין הזה אני רוצה לקשר לדיון בחלק הבא במושגים שהיו בלב הוויכוח המפורסם בין דרידה לג'ון סרל: חזרה וחתומות. גם את הדיון הזה אעשה שוב דרך קריאה בטקסטים של קשוע, שבהם משתקף בלי ספק עוד מאבק בתפיסה-של-מהור-שם-פרטי.

### סייד ק'

#### בבית-מכונת-הקפה

בטור "יום חמישי אחר הצהריים, ירושלים: אטרקציה" (קשוע 2005ג), נכנס סייד ק' בשערי הקתדרלה בת הזמן, הקניון. אחרי שהמיר את בילוייו הבודדים בכרים בעיר בבילויים משפחתיים בקניון מלחה, ואחרי שלמד שהוא יכול לאמץ מבטא ישראלי של ממש ו"לעבור חלק" את בדיקת המבטא הגזענית בכניסה לקניון (ראו להלן), קשוע מתחיל להשתחרר, ואף ליהנות. הוא ומשפחתו נטמעים בהמון ובדעתו של קשוע עולה רעיון:

בביקור האחרון הכל עבר חלק, בדיקה, חנייה, המבורגר, מתקן משחקים לילדה, או החלטתי לנסות עוד אטרקציה שהקניון מספק ונכנסתי בפעם הראשונה לאחד מבתי הקפה. יש שם אפילו בר. אחרי המתנה קצרה על הבר הבנתי שחייבים להזמין בקופה. עמדתי בתור והזמנתי הפוך. "איך קוראים לך?" שאלה המוכרת. "למה?" "כשהזמנה תהיה מוכנה נקרא לך". "סייד", לחשתי וישבתי על השולחן בחוץ שאוכל להשגיח על הילדה שהתנדדה במסוק קרב. אחרי כמה דקות זה בא, חזק, מהדהד ברמקולים: "סעיד". כמה מהיושבים הסתכלו סביבם. לא קמתי, ועוד פעם בכריזה: "סעיד", "סעיד". שתי מג"בניקיות בדיוק פטרלו שם. קמתי לאט, הן הסתכלו עלי, והלכתי לבדוק מה קורה עם הילדה (שם).

קשה שלא להבחין בדמיון שבין שני הטקסטים המינווריים האלה, של קפקא ושל קשוע, ובין שתי הדמויות, יוזף ק' וסייד ק'. קשה שלא לדמיין את המפגש בין שתי הדמויות באותו רגע אינטנסיבי כל כך, שניהם קופאים במקום, בוערים מבושה ומפחד, כששם הפרטי, האינטימי, הסודי, "קניינים הפרטי", מתגלה בציבור.

קשוע, כמו יוזף ק', מתמודד עם האופן שבו הקריאה בשמו הופכת אותו לסובייקט. בניגוד ליוזף ק', קשוע דווקא משחק כאן מעין "סובייקט רע" (אלתוסר 2003, 55, הערה 20). כלומר, הוא אינו מראה כל סימנים חיצוניים של התייחסות לקריאה. צופה מן הצד לא יוכל, לפי התיאור, לקשר ולזהות בין האיש בבית הקפה ובין השם המהדהד ברמקולים. אף על פי כן, בדיוק כפי שאלתוסר מתאר, קשה לזהות בהתנהגות הזאת חריגה או יציאה מן האידיאולוגיה. קשוע בוודאי אינו חוגג כאן ניצחון. נדמה שכמו יוזף ק', קשוע עוזב את המקום מובס ומדוכא. הדבר היחיד שאפשר אולי לחשוב עליו כסוג של חריגה הוא מספר הפעמים שעוד שאג הרמקול בקניון אחרי לכתו סעיד, סעיד.

יש כאן כאמור חיבור חשוב בין אלתוסר לדלו וגואטרי. האידיאולוגיה של הסובייקט מתחברת כאן בקשר הדוק לקריטריון השלישי בהגדרתם של דלו וגואטרי לספרות מינורית – המערך הקולקטיבי של ההבעה – כלומר שכל הבעה מקבלת ערך קולקטיבי, ומה שהסופר אומר לבדו כבר מהווה פעולה משותפת, גם אם האחרים אינם מסכימים לכך (דלו וגואטרי 2005, 48). ההבדל העיקרי בין הסצנה של סייד ק' לבין הסצנה של יוזף ק', והוא ההבדל שיוכיל את הדיון אל ה"חתימות" של דרידה, הוא שהשם שנפלט החוצה ונשאג ברמקולים כלל אינו השם שהוזן למערכת: הכנסתם "סייד", קיבלתם "סעיד". לכאורה כלל לא קראו לסייד אלא לסעיד, אדם אחר.

האידיאולוגיה לפי אלתוסר היא חומרית. במקרה של קריאה בשם, האידיאולוגיה היא ההסתובבות הפיזית בחלל. אך קשוע דווקא אינו מסתובב ואף אינו מראה שום סימן שיוכל לקשור אותו לצלילים המוזרים שבוקעים מהרמקול. מה שחשוב לעניין הפעולה האידיאולוגית הוא מה שקורה בחלל. ומי שמסובב את הראש בסיפור, כבר בקריאה בשם הראשונה, הם היושבים האחרים בבית הקפה ובייחוד שתי המג"בניקות, ולא קשוע. בקניון מלחה, הערך, המשמעות, של השם הפרטי "סייד" – בדיוק השם והצליל שלכאורה אינם כפופים למשמעות בשפה – הוא "ערבי", לא סייד כזה או סעיד אחר. זוהי בדיוק העוצמה של הקריטריון השלישי לספרות מינורית: הכול מקבל ערך קולקטיבי. אין שם פרטי שאינו קולקטיבי.

#### חתימת השם הפרטי? הוויכוח בין אוסטין, דרידה וסרל

עיוות השם סייד/סעיד מעלה את שאלת עיוותי השם אצל קשוע. שאלה זו תעביר את הדיון מן הגבולות המטושטשים של הפרטי והציבורי היישר אל שאלת האפשרות ואי-האפשרות של נוכחות ושל זהות בשם הפרטי – הדבור, הכתוב, או החתום. אנסה להדגיש ככל האפשר את הקשר בין השאלות על זהות, על ספרות מינורית, על ספרות פוסטקולוניאלית



וכיוצא באלה, לבין הצורך בביקורת פוליטית של הבלשנות והלשון. דרידה הוא אולי הכותב המרכזי בצומת הזה, ועל כך יעידו השפעתו הגדולה על כותבים פוסטקולוניאליים מרכזיים כגון הומי באבא וגיאטרי ספיבק, ומרכזיותו בביקורת הלשון והבלשנות. ביקורת הבלשנות של דרידה ניכרת גם בביקורתו על התיאוריה הפרפורמטיבית של הבלשן והפילוסוף ג'ון אוסטיין, ביקורת שהתעצמה והפכה לוויכוח חריף בין דרידה לבין ג'ון סרל.<sup>15</sup>

תיאוריית הלשון של אוסטיין ידועה בעיקר בתור תיאוריית הפרפורמטיביות. לצד המבצע התיאורי הקלאסי, שבו התמקדו מאז ומתמיד בפילוסופיה ובבלשנות, טען אוסטיין לחשיבותו של המבצע הפרפורמטיבי. המבצע הפרפורמטיבי אינו מתאר את המציאות אלא הוא פעולת דיבור (speech act), כלומר הוא עצמו ביצוע של מעשה כלשהו (אוסטיין [1962] 2006). הדוגמאות הידועות של אוסטיין הן מתן שם לספינה בהשקתה, אמירת "I do" בחתונה, שהיא מעשה הנישואין, ואמירת "אני מבטיח", שהיא מעשה הבטחה. כל פעולות הדיבור הללו תצלחנה, לפי אוסטיין, לא בזכות אמיתותן או שקריותן אלא אם תיאמרנה בהקשר המתאים.

ההגדרה של אוסטיין לתקשורת מוצלחת, כלומר תקשורת שנשלמה, היא תקשורת שבה ההקשר (הקונטקסט) ופעולות הדיבור תואמים זה לזה. מקרים של חוסר התאמה בין פעולת הדיבור לבין ההקשר נקראים בלשוננו של אוסטיין "החטאות" (infelicities). למשל, אם אמרתי "I do" דקה מוקדם מדי או דקה מאוחר מדי, פעולת הדיבור שלי החטיאה את מטרתה. מקרים אלה של החטאות אוסטיין מכנה "טפילים", "חוליי", "מזהמים" ועוד, ומלכתחילה הוא אינו מכליל אותם בתיאוריה שלו.

המהלך הביקורתי של דרידה מתחיל בביקורת על ההדרה הזאת בתיאוריה של אוסטיין. דרידה מותח ביקורת על אוסטיין על כך שלמרות היותו "אבי פילוסופיית השפה הרגילה" (שפת היומיום, בניגוד לשפה הפילוסופית), הוא בחר להדיר מקרים יומיומיים מסוימים מחוץ לתיאוריה שלו. למעשה, טען דרידה, אוסטיין רק החליף את הניגודים אמת/שקר בניגודים הצלחה/החטאה, או השלמה/אי-השלמה. המקרים החריגים הללו, טוען דרידה, אינם מחוץ לתיאוריה אלא להפך, הם חלק בלתי נפרד מהמבנה שלה. דרידה מתעקש לראות שהאפשרות של השלילי היא אפשרות מבנית: הכישלון הוא סיכון מהותי של הפעולה הנדונה (Derrida 1988, 15).

לפי דרידה, הסיבה העיקרית להדרת המקרים החריגים טמונה בתפיסתו הטוטלית של אוסטיין את מושג ההקשר. המושג הטוטלי והמוטעה הזה מקורו בתפיסות מוטעות של כמה מושגים חיוניים המרכיבים אותו: vouloir-dire, נוכחות, התכוונות (אינטנציונליות) ותודעה, כולם מושגים מרכזיים מן המילון הפנומנולוגי של הוסרל. ואמנם דרידה הקדיש חלק לא טון ממאמרו לאופן שבו הוא משתמש בהוסרל ומבקר אותו. למעשה דרידה הקצין את תפיסת המושג "משמעות" של הוסרל.

<sup>15</sup> ראו אוסטיין [1962] 2006 ; Derrida 1988 ; Searle 1977.

הוסרל הבחין בשני שלבים חיוניים במתודה הפנומנולוגית שלו המכוננים את אקט המשמעות: *meaning-intention*, ו-*meaning-fulfillment*. לפי הוסרל, הבעיה במשפט כמו "the green is or" היא שהוא חסר כל משמעות, ובלשונו – "אינו ביטוי כלל", שכן כאשר למשפטים מן הסוג הזה אין כל אפשרות להמשיך משלב ה-*intention* לשלב ה-*fulfillment* (Husserl 1970, 269–298). דרידה התעקש לעומתו שגם המשפט הזה בעל משמעות. ראשית, טען דרידה, אפשר לתרגם אותו לשפות אחרות, ובשפות אחרות הוא יכול להיות גם תקין מבחינה דקדוקית. אך גם באותה השפה המשפט הזה בעל משמעות לטענת דרידה, ולו רק בציינו את המשמעות של דוגמה לחוסר משמעות אגרמטית. כאן מופיעה הטענה והסתירה המהותית שדרידה מתאר. אפשרות החזרה, הציטוט, שייכת לעצם המבנה של הסימן: אפשרות הכתיבה היא אפשרות ניתוקה – החל בנקודה מסוימת – מן הכוונה המקורית, הכוונה הסמנטית, מההתכוונות התודעתית אל המילה, מן התשוקה לומר את מה שאי-מתכוון, מה-*vouloir-dire* (Derrida 1988, 12).

קצת אפשר להבין טוב יותר כיצד הדברים קשורים למושג ההקשר הטוטלי של אוסטין. דרידה טוען שמונח זה נובע מתוך תפיסה שהדיבור מתרחש בסיטואציית דיבור טוטלית, ושהוא ביטוי מלא, ללא שאריות, של הנוכחות המודעת של ההתכוונות, בתוך הטוטליות של פעולת הדיבור. בעקבות התפיסה המוטעית הזאת, התקשורת הפרפורמטיבית של אוסטין חוזרת ונעשית לתקשורת של משמעות אינטנציונלית, כלומר של *vouloir-dire*, כנהוג בתפיסות הפילוסופיות והבלשניות שאוסטין עצמו ניסה לבקר.<sup>16</sup> במילים פשוטות יותר, דרידה ביקש לנתק את הקשר הטוטלי, המובן מאליו לכאורה, בין הכתוב, המובע, החתום וכו' לבין התודעה המתכוונת לומר. על יסוד הקשר הטוטלי הזה אוסטין יכול לדבר על סיטואציית דיבור טוטלית, על הקשר אחד, על אירוע דיבור שבו הדוברים "נוכחים" במלואם. אלא שעל פי דרידה, כאמור, כתיבה, שפה, אירוע וחתימה, או יותר נכון, כתיבות, שפות, אירועים וחתימות (זו רשימת מושגים חלקית, ואפשר להוסיף עליה גם נוכחיות, זהויות ועוד) הם אפקטים של תנאי האפשרות של הקשר הזה, בדיוק כשם שהם אפקטים של תנאי האי-אפשרות שלו.

את הביקורת על אוסטין מסיים דרידה בדיון ב"חתימות". כאמור, אוסטין לא פקפק בקשר שבין התודעה המתכוונת לומר לבין פעולת הדיבור. הקשר הזה מתבטא אצלו באופן המובהק ביותר בכך שהוא מצדיק את התמקדותו בפעולות דיבור של הגוף הראשון, כגון "אני מבטיח" וכו'. מה שעורר את דרידה במיוחד הוא השוואתו של הקשר הזה לקשר בין החתימה ל"מקורה". חתימה אצל אוסטין היא מה שמכניס את המקור, את הנוכחות, לדיבור, ויוצר פעולת דיבור, כגון פעולת דיבור הנוצרת מחתימת השם בסופו של ייפוי-כוח, שהיא הדוגמה המובהקת לזיהוי חתימה-מקור.

<sup>16</sup> שם. אוסטין מבהיר זאת בסיכום: "מעשה הדיבור בכללותו בסיטואציית הדיבור הכוללת [total] הוא התופעה הממשית היחידה אשר אותה אנו מנסים, בסופו של דבר, להבהיר" (אוסטין [1962] 2006, 164).

חתימה, טוען דרידה, היא דווקא הדוגמה הטובה ביותר להיפוכה של טענתו של אוסטיין. היא דווקא דוגמה לתנאי אי-האפשרות של "מקור", של "נוכחות", של "זהות", של "שם פרטי". שהרי ברור שחתימה אחת בעולם אין לה משמעות, ואנו מניחים תמיד את היותה לפחות מוכפלת, כדי לברר את תקפותה או את זיופה. חתימה מעצם הגדרתה, ככל סימן, מרמזת על ההיעדרות האמפירית של החותם, ואף על פי כן יש בחתימה עקבות או שאריות של החותם. האניגמטיות של מקור ושל חתימה היא בסתירה שבין היעדרות החותם לבין האופן שבו "שאריות" שלו מוטבעות בחתימה, בהיותה אירוע סינגולרי. דרידה מתאר את האניגמטיות הזאת כ"התהליך הטהור של ייצור-חוזר-ונשנה של האירוע [הסינגולרי] הטהור".<sup>17</sup>

מובן שדרידה אינו מתכחש להיותן של חתימות בעולם. הטענה החשובה שלו, לטעמי, היא בדבר הצורך האתי לדון בהן בתור אפקטים, כאירועים שתנאי האפשרות שלהם הם תנאי האי-אפשרות שלהם, אירועים או סימנים שכדי להיות מובנים, קריאים וזהים לעצמם הם צריכים להיות מוכפלים, חסרי מובן בתור יחידים בלבד, וניתנים לחיקוי. ומכאן אני מבקש להמשיך את הדיון בשם הפרטי: בשום אופן לא לבטל את קיומו אלא לדון בו בתור אפקט. ולדון בו בתור אפקט שהוא כבר-תמיד מפוצל, מוכפל ומהדהד. ומכאן אני רוצה גם לחזור אל אותו הדהוד נמוג בקניון מלחה, אל בית-מכונת-הקפה, אל אותה מכונה שאלה נכנס סיד ויצא סעיד.

פיצול ועיוות של שמות פרטיים הוא חלק בלתי נפרד מכתובתו העיתונאית של קשוע. טור אחד מופיע תחת הכותרת "יהושע הקרוע", ובו עיוותים נוספים כגון "סייד קשוח" (קשוע 2006ב). בטור אחר שמה של בתו, נאי, מעוות כמה פעמים (קשוע 2005ב). במקום אחר הוא מתענג על שמו הצרפתי "מסייה קשוע" (קשוע 2006א). בטור על ה"חייפות" השמות גולן ואהוד בנאי מעוותים. כל השמות האלה הם חלק מאותה בעיה של זהות מפוצלת, שקשוע דן בה ברצינות ובאירוניה בה בעת.

באזור הזה שבין הרציני לאירוני, שבין כוח קולוניאלי לפארסה, שבין השם הפרטי, הזהה והסמכותי לבין אפקטים מעוותים או מאיימים שלו, דן הומי באבא בספרו *The Location of Culture* (Bhabha 1994). את הביקורת הידועה של באבא על הבינאריזם של אדוארד סעיד (2004) אביא כאן בקצרה: בעוד שסעיד הציב את שני הקטבים — כוח קולוניאלי וסובייקטים ממושטרים — זה בניגוד לזה, באבא פותח את האזור שבין הקטבים הללו ומציע מערכת מושגים חדשה של שליטה וייצוג בין הכובש לבין הנכבש, מערכת המתארת את האופי הלא צפוי של היחסים ביניהם. באבא אם כן מערער את היחסים הבינאריים והלא שוויוניים שהציג סעיד באנוריינטליזם.<sup>18</sup>

מערכת המושגים שהציע באבא מבוססת אפוא על אותו אזור שבין הקוטב של

<sup>17</sup> "the pure reproducibility of the pure event" (Derrida 1988, 20).

<sup>18</sup> ראו שנהב 2004; 85–92; Bhabha 1993.

כוח קולוניאלי ובין הייצוג החריג שלו, המעוות, הסוטה והמאיים — אזור שבאבא מכנה "אמביוולנטי". את האמביוולנטיות הזאת אפשר להבין היטב באמצעות המושג "חיקוי" (mimicry) של באבא. עניין זה חשוב כאן משום הדמיון שבין החיקוי הקולוניאלי של באבא לבין מערכת הייצוג המפוצל של דרידה שתוארה לעיל.

הכוח הקולוניאלי, כפי שכבר טען סעיד, פועל באמצעות חיקוי במובן זה שהוא מבקש שוב ושוב לשכפל באמצעות האחר את זהותו כדי לשכפל את שליטתו. אלא שבדומה לאופן שבו דרידה ערער על אפשרות הזהות, החתימה והשם הפרטי, באבא מערער גם על הטוטליות של שכפול הזהות הקולוניאלית. כשם שאין זהות אחידה, אין חיקוי טהור. חיקוי במובן של באבא, כלומר mimicry, בדומה לחתימה של דרידה, הוא תהליך מוכפל ומפוצל, שכשם שהוא יוצר את שכפוליו כך הוא גם יוצר זהויות ושמות מעוותים שיכולים בתנאים מסוימים להוות איום על הכוח הקולוניאלי שבתוכו הם פועלים (Bhabha 1994, 112). אם כן, דרידה ובאבא בעקבותיו מציעים לפתוח שדה חדש, בלתי צפוי ואמביוולנטי הנמצא בין הכוח הקולוניאלי הזהה לעצמו ולשמו הפרטי לבין תוצריו — זהויות ושמות מעוותים ומאיימים — כאפקטים של אותו השדה עצמו.

#### השם הפרטי: קרב בשלוש מערכות

לאור הדברים האלה מעניין במיוחד להתבונן באופן שבו קשוע מפעיל את השם הפרטי בטורו "יום שני בבוקר, ירושלים, שחייה" (קשוע 2005ב):

"אני מפחדת", אמרה הילדה, מטה את ראשה הצדה ומושכת בכתפה. "אני לא רוצה, אבא, המשיכה בקול כמעט בוכה כשתחבתי את ראשה לתוך כובע השחייה. "אין לך שום סיבה לפחד", אמרתי ונתתי לה נשיקה. "נוי", קראה המורה לילדה בחיוך רחב, "קדימה חמודה". "אולי תגידי לה כבר שלא קוראים לך נוי?" ביקשתי מהילדה. "לא מפריע לי, נוי זה שם יפה", היא אמרה ורצה למורה. נוי זה קרוב לשם האמיתי (נאי), מעין עברות די מוצלח שלו. בכל זאת, הילדה שוחה בכריכת חוות הנוער הציוני.

ברכת השחייה בחוות הנוער הציוני, ייצוג מסוים של הכוח הקולוניאלי, היא המקום שבו מתרחשת המלחמה על השם הפרטי. הפחד, שחתר תחת ה"משמעות" גם בתורת התרגום (לעיל בחלק א), שוב מלווה את הסצנה כולה. הפחד מהבריכה הציונית, ממים:

חם מאוד בכריכה ורועש, הילדים הקטנים לומדים בכריכה הקטנה והיותר בוגרים חובטים במים בגדולה יותר. אני מוריד שכבת בגדים ויושב על כיסא פלסטיק במרחק בטוח מהמים. אני מפחד ממים, יותר נכון נוהר, אם אני צועד ליד הבריכה אז תמיד בצעדים איטיים, מוודא שרגל ימין יציבה לפני שאני מעביר הלאה את רגל שמאל, הרצפה רטובה וחלקה. כשמדובר במים אני לא לוקח סיכונים, הסטטיסטיקות לא משקרות וכולם יודעים שערכים טובעים על ימין ועל שמאל (שם).

בתוך ההמולה מתנהלת המלחמה-על-השם, או נכון יותר לומר, מלחמה-על-מי-נותן-את-השם. במלחמה הזאת אפשר לזהות לפחות שלוש מערכות שונות המתרחשות בו בזמן ולאורך הטור כולו.

#### מערכה ראשונה: נוי נגד נאי

זוהי המערכה הגלויה, הצלילית, הפונטית. המורה מנסת לעצמה את הפריבילגיה של מתן השם בזכות היותה נציגת הכוח הקולוניאלי, בזכות יכולתה לשכפל את זהותה ואת כוחה. והיא מפיקה מפיה את הבריאה "נוי" בתור כינוי לבתו של קשוע. ה"עברות הדי מוצלח" הזה של השם, במילותיו של קשוע, הוא ביטוי של הרצון הקולוניאלי לשלוט, לשכפל לעצמו זהות המבוססת על הבדל מן האחר, או במילותיו הידועות של באבא, ליצור זהות דומה (נוי), אך לא זהה (נאי).<sup>19</sup>

אלא שהמערכה "נוי נגד נאי" היא רק תחילת המאבק. בהמשך קשוע לוקח את האופוזיציות הללו ומתיק אותן למערכה אחרת, לא צפויה. הצעד הזה, שעוד יותק פעם נוספת לציר לא צפוי אחר, הוא צעד משמעותי וביקורתי מאוד בעיניי. הוא מזכיר במידה רבה הן את האינטנסיביות שבספרות המינורית שעליה דיברו דלז וגואטרי, והן את אחד התיאורים של דקונסטרוקציה כפעולה כפולה: לא רק היפוך האופוזיציות הקלאסיות, אלא גם התקת המערכת כולה (Derrida 1988, 20). האופוזיציות נוי-נאי מותקות אפוא למערכה הבאה.

#### מערכה שנייה: "נוי זה (שם) יפה"

"נוי זה שם יפה" עונה הבת לקשוע כשהוא מתמרמר שהיא אינה נלחמת על שמה. בעוד שהמערכה הראשונה, הגלויה, היתה מלחמת צליל בצליל (נוי-נאי, בבלשנות בוודאי היו מכנים זאת "שאלה צלילית"), הרי עכשיו, מתוך השם הפרטי, השם-חסר-המשמעות לכאורה (שהרי הוא "פרטי", מיוחד, זהה לעצמו, אפשר לדמיין שמות כמו דידי או קוקו) מגיחה דווקא ה"משמעות" שלו: נוי, אומר למשל מילון אבן-שושן, הוא "יופי, חן".

המאבק מייתן-שם-לילדה, הוריה הביולוגיים או הוריה התרבותיים (אם לדבר במונחים של "משימת תרבות"), כלומר מורתה, מוחרף ונעשה אינטנסיבי יותר. התחרות בין ההורים משוכפלת אל היחסים בין קשוע לבתו. ביחסים האלה קשוע כבר אינו המתרגם או המתווך בין השפות, אלא דווקא הבת: היא המורה לעברית של קשוע — "נוי זה (שם) יפה". השכפול אצל הבת מועצם, ועצם אמירתה משקפת לא רק קבלה פסיבית של השם כמות שהוא, אלא הפנמה והבנה עמוקה הרבה יותר, בתוספת הסבר מילוני של ממש. ולא זו בלבד. השכפול הזה מועצם שוב, הפעם במילותיה של המורה עצמה: "אני

<sup>19</sup> Bhabha 1994, 85. בעניין זה ראוי לשים לב הן לשמותיהם המפוצלים של רבים מיישובי המדינה (בירעם/ברעם וכד') והן לתפקיד הבלשנות וועד הלשון העברית, בפרט לאחר 1948, בתהליך זה של "כינוי-מחדש".

מסתכל על הילדה והיא מסתכלת עליי, תמיד צמודה לקיר, מבצעת את כל התרגילים כשיד אחת אוזנת בדופן. 'לא לפחד', אני מזיז את השפתיים, והילדה מושכת בכתפיה. המורה די חמודה, מנסה לשכנע את הילדה להתרחק מהקיר, אוזנת בשתי ידיה, 'יופי נוי, יופי'."

זוהי בדיוק הדוגמה להכפלה, לחזרה, לעיוות, לפיצול, ולמושגים אחרים שהזכרתי בחלק זה. יופי, נוי, יופי. נוי זה שם יפה. חזרה מתמדת טהורה, על שם אחד טהור. החזרה שיוצרת את האחר, הוזהה כמעט. על ההכפלה הזאת, על המאבק בין הצליל למשמעות, כתב דרידה בקשר לשם המפוצל בכל, הטבוע בכלבול:

מפתה אפוא לומר בראש ובראשונה ששם עצם פרטי, על דרך הפשט, אינו שייך ללשון כהלכה; הוא אינו שייך אליה למרות ובגלל שקריאתו מאפשרת אותה (מה תהא לשון ללא אפשרות קריאה בשם עצם פרטי?); כתוצאה מכך הוא אינו יכול להירשם בלשון כהלכה אלא משיניח לעצמו להיתרגם בתוכה, במילים אחרות, להתפרש במקבילתו הסמנטית: מרגע זה ואילך לא ניתן עוד לתפסו כשם עצם פרטי (דרידה 2002, א, 51).

אך כפי שאראה במערכה הבאה, קשוע אינו מסתפק במאבק בין השם לבין "מקבילתו הסמנטית", במילותיו של דרידה. את שתי המערכות הקודמות קשוע מכנס למערכה שלישית ואחרונה, המשלבת אותן, כמו גם צדדים אחרים בעניין, למערכה כוללת ומכריעה.

#### מערכה שלישית: קדימה נוי, יאללה

המאבק בין קשוע למורה משייך: "נוי", קראה המורה לילדה בחיך רחב, 'קדימה חמודה'". המורה משכללת את מאבקה, ובקריאה המזורזת "קדימה נוי" היא מכפילה את המאבק פעם נוספת. כפי שציינתי לעיל, המעבר של המורה מ"נאי" ל"נוי" במערכה הראשונה, היה מעבר או מאבק בין צלילים. אך מעבר כזה אינו יכול להסביר את המעבר ל"קדימה נוי". את המעבר הזה יוצר קשוע בהוספת צד נוסף למאבק — הכתיב. שהרי מה בין "קדימה" לבין "נוי", אם לא מילת הזירוז "נו". על קוצו של יו"ד קשוע מכניס כאן כפי המורה עיוות נוסף של שם, שמיד עובר להתמודד עם לא פחות מאשר "מקבילתו הסמנטית", תרגום מעברית לעברית, "קדימה". ובמילים "אחרות" (כלומר, כאמור, דומות אך לא זהות): "נו, נוי, קדימה".

קשוע האב אינו סביל במערכה בינו לבין המורה על זהותה של בתו ועל זהותו שלו. אף על פי כן הוא בהחלט סובל. לאחר כישלונה של בתו בשיעור השחייה הם יוצאים מן הברכה:

צעדנו החוצה בראשים מורכנים. הילדה אמרה שהיא תמיד תפחד, שזה לא נכון שהיא תפסיק לפחד בשבוע הבא, גם כשתהיה בכיתה א' היא תפחד. אבא גאה צעד לידינו, בנו שהתגלש גם על הבטן השתרך אחריו, והאב צעק לתוך מכשיר מירס: "ראיתי את האוטו שלך בצד, מה קרה שם?" מהעבר השני נרמה היה לי ששמעתי את המילים "ערבי", ו"אוטו", אבל אי אפשר לדעת. "חבל", צעק האבא במירס, "היית אומר, היינו קוצצים אותו". אני די בטוח

שאלה רק הפחדים שלי. בוודאי מדובר בשיחה בין שני גננים. "נוי", זירזתי את הילדה, "יאללה" (קשוע 2005ב).

המאבק, על פי הקטע המצמרר הזה, בדומה למאבק על השם סייד/סעיד בבית הקפה, שוב מסתיים במפלה. שוב הפחד מכריע בשאלת ה"הבנה". שיחה אלימה וגזענית או שיחה גננים? הפחד הכריע — "נוי". קשוע, מפחד ומושפל, נאלץ לבסוף, לשם ביטחוננו וביטחון בתו, לכנות את בתו בשם הישראלי-ציוני, בשם שלא הוא בחר לה. יתר על כן, הוא חוזר למערכה "קדימה נוי" שהמורה כבר החלה, ומשתמש בה גם כן לזירוז בתו: "נוי", זירזתי את הילדה, "יאללה". שוב השם מוכפל, הפעם מ"קדימה" ל"יאללה". יש שיראו בחזרה הזאת את שובה של השפה הערבית למשחק, ואולי אף את ניצחונה — כמי ש"אומרת את המילה האחרונה" בטקסט. פירוש כזה יהיה אופטימי מדי לטעמי, והוא יסתמך על גישה מעין-פילולוגית של מוצא המילים, שכבר הרחבתי את הדיון בה. כפי שהראיתי, מהלך הטקסט בוודאי אינו מוביל לכיוון אופטימי כזה; וודאי שהמדובר הוא במילה "יאללה", שנראה שמשקפת את התרבות העברית אף יותר מאשר את התרבות הערבית.

לסיכום: נאי. נוי. נוי זה שם יפה. יופי נוי יופי. קדימה נוי. יאללה נוי. החזרה וההכפלה האינטנסיבית של השם הפרטי אצל קשוע הן הצעה לביקורת פוליטית ופוסטקולוניאלית על האופן שבו "שפה" ו"משמעות" נדונות בלי הרף — הן בספרות הבלשנית והן באי-ספור טקסטים אחרים הנשענים על "תפיסות של שפה" (ובכללם גם טקסטים פוסטקולוניאליים). ייתכן שהוויכוח בין דרידה לבין סרל, שהתפתח כאמור אחרי ביקורתו של דרידה על אוסטיין, מספר גם הוא את הסיפור: את היותה של "שפה" בעיקרה כר למאבקים אתיים, אקדמיים ופוליטיים. השם הפרטי כפי שנדון כאן מערער, כפי שהראיתי בעזרת אלטוסר, דרידה ובאבא, על עצם האפשרות לכונן זהות, משמעות, או נוכחות יציבה וטהורה. עניין המשמעות הבלתי יציבה פתח אפשרות לדון במגוון האפשרויות שקשוע הציג בתור אפקטים שחשוב לבחון אותם ואת היחסים ביניהם בזהירות, והוא פתח אפשרות לבקר ולערער על מושג המשמעות הבלשני.

השם הפרטי וענייני כתיב שהחלו לעלות בשמות נוי/נו/נאי הם נקודת מוצא טובה גם לשאלות הבאות במאמר זה. באיזה אופן יש להתייחס לכתיבים כגון "איהוד בנאי"? האם זו "טעות כתיב"? האם אפשר ליצור "פרקטיקה" מביקורת השפה והבלשנות עד כה? למשל פרקטיקה ללימוד שפה בכלל או עברית בפרט? בשאלות אלה אדון בחלק הבא.

### ג. עקבות של כתיבה אקדימית — פרקטיקה של לימוד דקדוק?

בסוף החלק הראשון העליתי את ההצעה לראות בקשוע מעין מורה לשפה הערבית-עברית (עברית-עברית). את המקום הלחוף והמחוף בין העברית לבין הערבית בתוך היחסים הלא שוויוניים של פעולת התרגום, כך הראיתי, הצליח קשוע להרחיב באמצעות דיון בכמה

מילים מן השפה החדשה שהוא לומד ומלמד: חייפות, מדאר א־דין, רמזון ומחאסים. בחלק זה אשוב אל מקומו של קשוע כמורה לשפה, ואדון בפרקטיקות של הוראת שפה, ובקשר בין המושגים כתיבה ועֶקְבָה לבין הפרקטיקה של לימוד שפה. אחזור אם כן אל הטור "יום שבת בבוקר, ירושלים: מבטא". קשוע מספר איך גילה כי "חייפות" היא התחייבות של קופת חולים, אך זוהי רק פתיחתו של הטור. בהמשך קשוע נפגש עם משפחתו, ומספר להם את סיפורה של "חייפות":

בשבת ההורים שלי באו לבקר. סיפרתי להם על החייפות והם צחקו. פניו של אחי הצעיר היו חתומות ולמשמע הבדיחה על המבטא העברי הוא אמר: "עדיף להגיד חייפות ורמזון ולהודות מראש שאנחנו לא יודעים עברית מאשר להיות באשליה של כביכול אנחנו כן". אחי הצעיר אמר את דבריו ברצינות ואחר כך הוא הסביר בכעס אדיר שרק השבוע, אחרי שש שנות לימוד עברית בטירה, שלוש שנים בפנימייה יהודית, ארבע שנים לתואר ראשון באוניברסיטה העברית ושנתיים עבודה במשרד יהודי מכובד בירושלים, אחרי כל זה רק השבוע הוא גילה שיש דברים שמעולם לא סיפרו לו על איך שהוא מדבר עברית (קשוע 2005א).

בדומה לטור על נאי/נוי גם בטור הזה המאבק בשלטון העברית, במבטאה ובדקדוקה, מותק אל הזירה המשפחתית. אך בעוד שקשוע ומשפחתו מתייחסים למקרה ה"חייפות" בצחוק כלמודי ניסיון, האח אינו מקבל את עמדתם המחויכת, ומאשים אותם בכעס אדיר בלא פחות מאשר צביעות והעמדת פנים, כמי שאינם מודעים, ואולי אף כמי שמנסים להסתיר, את העובדה שהם "לא יודעים עברית". מתברר שכעסו קשוע למקרה שקרה לו באותו שבוע: השבוע בעבודה פנה אליו חבר שלו גולן, ואמר לו בפעם הראשונה שקוראים לו גולן בחולם ולא גולן בשורוק. אחי היה המום, בהתחלה הוא לא הבין על מה הגולן הזה מדבר, חשב איזה בדיחה ובכלל לא שם להבדל בין גולן לגולן. אחר כך כשהוא התחיל להבין את העניין סוף סוף הוא הרגיש נבגד, מרומה. מעין קנוניה שנקמה סביבו כל השנים האלה. ולא רק זאת, אם כבר ידידיו בעבודה הטיחו בפניו את בעיית המבטא כדי לתקנה, הם גם סיפרו לו שיש לו בעיה עם החיריק והצירה. לא אומרים איהוד בנאי אלא אהוד וזה שני דברים שונים (שם).

השם הפרטי-ציבורי "גולן" ועיוותו בוודאי מזכירים את הנאמר בחלקים הקודמים. (ה)גולן מבקש לאסור על האח את תרגומו, ובה בעת תרגומו-עיוותו (גולן) מאפשר לו את שליטתו. אך בחלק זה אתמקד בעיקר בדוגמה "איהוד בנאי".

#### איהוד בנאי ועקבת האחר

הכתיב הזה, "איהוד בנאי", טלטל אותי מבחינות רבות, ואדון כאן רק בחלקן. אין לי כמוכך שום עניין "להסביר" את היו"ד המיוחדת הזאת במושגים של יכולת פונולוגית או יכולת



קוגניטיבית. מה שעניין אותי בעיקר בצרימה העדינה של היו"ד הזאת, צרימה עדינה של העין והאוזן גם יחד, הוא דווקא מקריותה וחוסר האונים שלה, היותה מוטלת בין ערב רב של אותיות, כאילו נשכחה או נזנחה.

משום המקריות והנשכחות האלה חשוב לבחון את היו"ד בתור עקבה שהושארה או נזנחה בטקסט. בחינה כזאת משתלבת היטב גם בהקשר הפוסטקולוניאלי ובשאלות על "אחרות", ובייחוד לאור הדיון של עמנואל לווינס במושג עקבה במאמרו "עקבת האחר" (לווינס 2003). טענתו של לווינס כלפי הפילוסופיה המערבית, ובפרט כלפי הוסרל, היא שהיא דנה ב"אחרות" באמצעות רדוקציה לזהות, והופכת את האחר לזהה. לעומת זאת, האחר לפי לווינס חורג מן האני, והוא מראה זאת בעיקר בדיונו במושג "פְּנִים". החריגה של האחר, כלומר היותו "מְעַבֵּר", היא מצב שיש להימנע מלתארו במונחים האונטולוגיים הקלאסיים יש/אין, ולפיכך לווינס מציע את מושג העקבה כנקודת מוצא לדיון באופן שבו אפשר להבין את המְעַבֵּר, האחר.

אם כן, אפשר להבין את האחר כמי שמשאיר עקבה. בניגוד לסימן, מטרת העקבה אינה לסמן אלא להפך, היא מושארת "מחוץ לכל כוונה לסמן ומחוץ לכל פרויקט שהיא עשויה להיות מגמתו (שם, עמ' לה). הדוגמה הידועה של לווינס היא עקבות גנב בזירת פשע. העקבה היא חותם של רושם כפול: הדבר שהיא מסמנת הוא הדבר שניסתה להסתיר. העקבה היא טעות לא מכוונת, היא "הפרעה של הסדר באופן חסר תקנה" (שם).

מושג העקבה אם כן מפרה את הבחינה של היו"ד ב"איהוד בנאי" ומאפשר לבחון אותה כרושם כפול. מצד אחד היא סימן רגיל, אות שמסמנת את האחר ומצביעה עליו, כלומר על חריגות של מבטא ערבי. ומצד אחר אין ספק שזו עקבה שהאחר לא התכוון להשאיר, ושלעתים קרובות הוא אף משתדל לטשטשה, שהלוא הטקסט כולו עוסק בגילוי ובהסתרה של המבטא ושל הזהות. וודאי שיש כאן הפרה של סדר הכתיב התקין.

#### כתיבה אקדימית ואוסף ניתונים

המפגש עם איהוד בנאי והעיסוק בעקבה לא היה מטלטל אותי כל כך אילולא היה מעמיד אותי שוב ושוב בדילמות יומיומיות שבין הפוליטי למקצועי, בעבודתי כמורה. עקבת האחר ב"איהוד בנאי" הובילה אותי לעקבות אחרות, שגיליתי, למשל בסיטואציה מבלבלת בקורס שלימדתי. כך נפתח תרגיל שהגיש לי אחד מתלמידי:

תרגיל מס' 4

בקורס: כתיבה אקדימית

מרצה: יאיר עדיאל

האפשרות לסמן X על היו"ד, כבדרך אגב אך בחדות, כפי שנוהגים בודקים לעתים, מסמנת בעיניי אפשרות דומה לזו שבחרו "חבריו" של האח במקום עבודתו כשתיקנו את דיבורו, כלומר שכפול הפיקוח, "הלבנת" פנים ומחיקה נוספת של זהותו. אם היו"ד היא עקבה

במובן שלווניס הגדיר, אז היא אינה שייכת לסדר הכתיב, ואין להתייחס אליה בתור שכזאת. תיקון של היו"ד, אני מקווה שכך עולה מן המאמר כולו, הוא מאבק על זהות, והוא אינו עניין לדיון לשוני גרידא, ואין להפקירו בידי בלשנים ומומחים לפונולוגיה. העקבות של "איהוד בנאי" ו"כתיבה אקדימית" הובילו אותי לעקבות נוספות. כך גיליתי גם את "כמה היבטים", את "ניתן להתייחס אליהם", את "איסוף הניתונים" ואת "אדם המפיר את החוק". ועדיין, התגובה שלי לטקסטים האלה אינה נותנת לי מנוח. אמנם פסלתי את האפשרות הגסה של מחיקה וביטול, אך נותרה פתוחה לפניי השאלה כיצד להגיב. האם עליי פשוט להתעלם?

איני בטוח שהתעלמות היא התגובה הטובה ביותר. עד היום לא פיתחתי תגובה עקבית במצבים אלה, והם מביכים אותי כל פעם מחדש. לעתים אני מתעלם, ולעתים אני מסמן איזה סימן לא ברור בקרבת האזור הרגיש. נראה שמקריות התגובה שלי מזכירה את המקריות של הופעת היו"ד עצמה (שהרי מובן שהיא אינה מופיעה בסדירות אחרי כל צירה או סגול). ודאי ששפת העקבות הזאת מתאחדת לעתים קרובות עם כתיב של מילים אחרות כמו תיאוריה או בירור. ומה אני מלמד את תלמידיי? האם אני עוזר להם? אני אמור לשפר את כתיבתם. מכתב מנוסח נכון, למשל למרצה שלהם או למעסיק, יעזור להם להצליח. האם אני הורס את סיכוייהם להצליח? ואולי אני אמור לומר להם את המשפט שחוזר שוב ושוב בלימודי עריכה ולשון נורמטיבית — קודם תדעו מה נכון / את העובדות / את האפשרויות, ואחר כך תחליטו איך להשתמש בהן בעצמכם?

עקבת היו"ד נמצאת אפוא בלב של מאבק על זהות, כלומר, בלב המאבק על הזכות להחליט ולקבוע של מי וביד מי הכוח לומר: זוהי עברית, או זוהי עברית נכונה, או זוהי עברית ולא אחרת. אין ספק שהיו"ד הזאת מתפקדת במערכת הדוקה של שליטה ופיקוח: אותם תלמידים הם מיעוט הלומד בשפת הרוב, במערכת היררכית, בקורס ללימוד מיומנויות כתיבה בעברית, ואצל מורה שגם זהותו האתנית-לאומית-מגדרית לא נעלמת מעיניהם. ממערכת כזאת, טוען דה סרטו, אי-אפשר לצאת אבל אולי אפשר להתחמק (דה סרטו 1997, 16).

התחמקות כזאת, לפי דה סרטו, מתרחשת בפרקטיקות של חיי היומיום, כלומר באופני השימוש של יצרני (ולא "צרכני") שפה ותרבות. בדומה לעקבה, הייצור החריג הזה סמוי, מפוזר וחמקני (שם, 16–17). דה סרטו מכנה אותו "הגנבה", "תחבולה": "יצרן פרקטיקת היומיום מגניב תחבולות של עונג וניכוס מחדש אל תוך הטקסט של הזולת: הוא צד שם ללא רשות, הוא יוצא שם מכליו, הוא מכפיל את עצמו ובתוכו כמו רעשים של גוף" (שם, 21).

אותם תלמידים, בדומה ליצרני התחבולות של דה סרטו ולמרות מערכת הפיקוח המשוכללת שבתוכה הם כותבים, אינם רק "משתמשים" בשפה. היצרנים של דה סרטו יוצרים בשפה "ביקורים", ובעיקר "מנכסים" לעצמם את המרחב המאורגן באמצעות טכניקות של ייצור חברתי-תרבותי (שם). וזוהי בדיוק הפעולה המטלטלת שאני מבקש לייחס ליו"ד

הטורדנית: היא מבטאת ניכוס מחדש לא רק של העברית אלא גם של חוקי העברית, והיא מערערת את הקרקע של אופן ייצורם הסוציו-פוליטי של חוקי הלשון העברית ושל חוקי הלשון בכלל.

כמורה לעברית, וכמי שעוד רחוק מסיום או מהכרעה בהתמודדות עם "איהוד בנאים" למיניהם, אני עדיין מחפש פתרונות יצירתיים. בינתיים אני נעזר באזהרתו של דה סרטו: כמורה, כלומר כבעל מפעל קטן לייצור טקסטים, עלי שלא להיות עיוור לפרקטיקות הכתיבה של תלמידיי, כמו בעלי מפעלים אחרים שדה סרטו מתאר, העיוורים להמצאות הנולדות במפעליהם. צריך אפוא להמשיך ולגלות עקבות. ויותר מכך, צריך לא רק לא להיות עיוור אליהן, אלא להגדילן, כדי שלא ייתפסו כעניין "מקומי" (שהרי ברור שלשאלת היו"ד יש השלכות מערכתיות), ויצליחו באמת ובתמים לסדוק את המערכות שבהן הן מתפקדות. הצעה נועזת כזאת, שאציג לסיום, ספק אם הייתי מציע בלי השפעתו של "עמיתי", המורה לעברית קשוע.

סיום: התנתקות זה בשורוק — בטוח: לקראת פוליטיזציה של הדיון בלשון

אחזור מעט על עקבותיי: שאלת הלשון היא שאלה שפעמים רבות נדונה מתוך ניתוק מביך, ולעתים מכוון, מאוצר המילים, מן התחביר, מן הסגנון ומן הפילוסופיה שבתוכם היא עצמה מוצגת ופועלת. היא מעורבת לבלי הפרד בפוליטיקות ובהיסטוריות שמהן היא מבקשת להשתחרר. במקום לדון בשאלות שמוכרות כ"לשוניות", הצעתי במאמר זה לדון בהנחות האידיאולוגיות שבבסיס שאלות אלו, ולבקר, ברוח אמירתו הנחרצת של דרידה, את הלשון שבה שאלת הלשון מוצגת. המוטיבציה לביקורת זו, כפי שתיארתי לא אחת, איננה נובעת ממחלוקת פילוסופית לבדה אלא מן הצורך לענות ולהגיב לטקסטים בלשוניים או לשוניים רבים כל כך, אקדמיים יותר או פחות, שבאצטלת הדיבור על "מנגנוני הלשון", על "תופעת השפה", על "מהותה של לשון" ועל "תיאוריית הסימן", לעתים תכופות בהתפעלות מעושה, מדירים קבוצות ואנשים מסוימים ופוגעים בהם, כשכל זאת נעשה, איך לא, על ידי דיבור בשם הלשון עצמה.

בדיוני ניסיתי לסדוק ולערער מושגים וטקסטים העוסקים בשאלת הלשון, באמצעות טקסטים אחרים ובעיקר בעזרת הטורים של סייד קשוע ובעזרת ביקורת השפה והתרבות של ז'ק דרידה. במפגש, או יותר נכון במאבק הניטש בין קשוע, דלז וגואטרי, דרידה, אלתוסר, אוסטיין, מלצר, הוסרל, האקדמיה ללשון, אני, תלמידיי, קפקא (ואחרים כמוכן), קיוויתי לראות מעין פריצת סדק ב"עולם של מנגנוני שפה" למיניהם. בדיונים וביקורת על המושגים והטקסטים השונים והלשוניים ביקשתי במידה מסוימת לעדן ולאזן טקסטים וגישות ל"שפה" הממירים מבלי דעת שאלות על זהות ושאלות פוליטיות מובהקות כמושאים עקיפים, אופרטורים לשוניים, או חיריקים ושורוקים. כמו כן הצעתי עידון מסוים גם בדיון בהוראה ובפרקטיקות של חיי יומיום, וביחס לטקסט ולכתיב, שאפשר לראות בו מעין ניסיון

לשינוי עדין בתוך מאבקים פוליטיים גדולים הרבה יותר, שנראים לעתים חסרי תקווה, כגון מאבקים לשוויון בתקציבי חינוך, בהקצאת קרקעות וכדומה. את "המילה האחרונה" במאמר הייתי משאיר לקשוע, אלמלא הייתי משער שיחזיר לי אותה. בסופו של הטור שדנתי בו הרבה במאמר, הטור על חייפות, גולן ואיהוד בנאי, מציע קשוע מעין "משחק" או "בחינה" בעברית שאפשר לנסח בעזרתה את טענותיי בצורה הרדיקלית ביותר. זו קריאה שמרחיבה את הערעור על הסדר הלשוני, ומציעה למעשה "הפיכה" של ממש. אחיו של קשוע, שנותר שבור לנוכח קנוניית חיקוי העברית שנחשפה בפניו, מנסה בעזרת קשוע לתקן את מבטאו:

אחי מלא כעס על מוריו, כולם, בכל בתי הספר בהם הוא עבר. הוא מתעקש לעבור על כל המילים במילון (חיריק מלא) ולתקן את שגיאותיו.  
 — "סופר", הוא שואל אותי, "חולם או שורוק?"  
 — "אני לא יודע, חושב חולם".  
 — "עברית, צירה או חיריק?"  
 — "לא יודע".  
 — "התנתקות?"  
 — "שורוק בטוח".  
 — "לינץ'?"  
 — "חיריק".  
 — "ציונות?" (קשוע 2005א).

קשוע מייצג בטקסט את סמכות הדקדוק (העברי). בתור הסופר בעברית במשפחה, האח מצפה שקשוע יענה נכון לשאלותיו. לכאורה יש כאן בחינה שגרתית בדקדוק, המזכירה חלקים בעיתיים של בחינת הבגרות המיתולוגית בלשון ("כיצד יש להגות: גרד או גירד?")<sup>20</sup> אך תשובותיו של קשוע מציעות, אף שהן מנוסחות במיטב מושגי הדקדוק (חיריק, חולם וכו'), דקדוק אחר לחלוטין. קשוע אינו מציע התנגדות דקדוקית מן הסוג שמציע, לעתים, סמי שלום שטרית, למשל (שטרית 2003), כלומר השבת עי"ן או חי"ת גרוניות לעטרת הסדר הדקדוקי. קשוע, בצעד מבריק, מציע היגיון חדש לבסיס הפעולה של "חוקי הדקדוק". היגיון זה הופך לחלוטין שתי הנחות יסוד שקיימות, יחד או לחוד, כמעט בכל תיאוריית שפה: האחת היא שרירותיות הסימן, והאחרת היא מהותו הטכנית של הדקדוק. בדקדוק הנועז של קשוע, לעומת זאת, המשמעות קובעת את הסימן, ומהותו של הדקדוק, כלומר הגיון פעולתו, אינה טכנית אלא פוליטית: כששאלותיו של האח קשורות לעניינים הנתפסים

<sup>20</sup> עם זאת אציין שבחינות הבגרות ותוכנית הלימודים החדשה בעברית משנת 2003 (ראו משרד החינוך 2003) פותחות בעיני כיוונים חשובים ומשמעותיים במגוון היבטים של לימוד העברית. סיכויי ההצלחה והיישום של התוכנית ודרכי ההתמודדות עם בעיותיה השונות הן עניין חשוב לדיון בפני עצמו.

בציבוריות הישראלית כ"לא פלסטיניים" כגון ספרות, או ספרות עברית, קשוע "אינו יודע" ואינו יכול לומר מהם חוקי הדקדוק, כיוון שאצלו גם חוקים אלה הם נגזרת של היחסים הפוליטיים, ומבחינה פוליטית הוא אינו נתפס כמי שמסוגל להשתייך באמת (למדינה של) השפה העברית. משום כך הוא עונה לאחיו שהוא אינו בטוח בהגיית המילים "סופר" ו"עברית". ואילו ב"עניינים פלסטיניים", אלה שקשוע לעולם ישוּיך אליהם, קשוע כמובן "יודע" את חוקי הדקדוק: התנתקות היא בשורוק — בטוח, ולינץ' בחיריק. חוקי הדקדוק של קשוע, בדומה לטענותיי בדיונים על תרגום, על שם העצם הפרטי ועל המבטא והכתיב, נקבעים מתוך, בתוך ועל ידי הכרעות ערכיות, היסטוריות ופוליטיות. הלשון של שאלת הלשון אינה יכולה להימלט משאלת הלשון. של שאלת הלשון. של שאלת הלשון. מה שדרידה מציע כתרומה לנפתול הבבל הזה הוא להמשיכו, כלומר לא לעבור עליו בשתיקה. להמשיך לדבר אותו ולכתוב אותו.

יתר על כן: "התנתקות זה בשורוק — בטוח". שלום לשרירותיות: הסימן אינו קובע את המשמעות, אלא המשמעות את הסימן: שורוק חייב להיות במילה "התנתקות". בטוח. כי היא קשורה לפלסטינים, ואיזה פלסטיני לא יכול להגות שורוק? ו"סופר"? הרי ברור שהשדה הסמנטי של "תרבות" חייב להיות זרוע בחולמים. רק נראה פלסטינים סופרים, כותבים, או הוגים (חולם).<sup>21</sup>

וציונות?

יש כאן הצעה, נפתול, תזה, שצריך להמשיך, על הפוליטיות של תיאוריות של שפה.

### ביבליוגרפיה

אוסטין, ג'. ל, [1962] 2006. *איך עושים דברים עם מילים*, תרגם מאנגלית גיא אלגת, תל-אביב: רסלינג.  
 אלתוסר, לואי, [1969] 2003. *על האידיאולוגיה*, תרגמה מצרפתית אריאלה אזולאי, תל-אביב: רסלינג.  
 בלאו, יהושע, 2003. "הרהורים על תחיית העברית", *לשונונו* סה: 315–324.  
 דה סרטו, מישל, 1997. "המצאת היומיום", תרגמה מצרפתית אריאלה אזולאי, *תיאוריה וביקורת* 10: 24–15.

דלוז, ז'יל, ופליקס גואטרי, 2005. *קפקא — לקראת ספרות מינורית*, תרגמו מצרפתית רפאל זגורי-אורלי ויורם רון, תל-אביב: רסלינג.

דרידה, ז'ק, 2002. *נפתולי כבל*, תרגום, מבוא וביאור: מיכל בן-נפתלי, תל-אביב: רסלינג.

———, 2002. *בית המרקחת של אפלטון*, תרגם מצרפתית משה רון, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

<sup>21</sup> האם גם בין הצלילים, למשל הצלילים ג-ד-ר בביטוי "גדר הפרדה", לבין המסומן שלהם, יש יחס שרירותי? האין נבנתה ה"גדר" באופן שנבנתה (כלומר שחלקים ממנה עשויים גדר תיל) כדי שנהיה חייבים לקרוא לה גדר ולא למשל "חומה"? אפשר לנסח זאת גם כך: מעורר חשד משהו שדווקא מערכת היחסים האינטימית שבין המסמן למסומן — אותו זוג משמים שזיווג דה סוסיר — מתנאה דווקא בשרירותיותה.

- חבר, חנוך, 1991. "עברית בעטו של ערבי: שישה פרקים על ערבסקות מאת אנטון שמאס", *תיאוריה וביקורת* 23: 23–38.
- \_\_\_\_\_, 1994. *פייטנים ובריונים: צמיחת השיר הפוליטי העברי בארץ-ישראל*, ירושלים: מוסד ביאליק.
- חבר, חנוך, ומשה רון, 1983. *ואין תיכלה לקרבות ולהרג: שירה פוליטית במלחמת לבנון*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
- כוזר, רון, 2004. "על 'הרהורים על תחיית העברית'", *לשונונו* סו: 395–404.
- לאור, יצחק, 2002. "העברית המדוברת כסחורה מתבלה", *הג'ל* (עורך), *דברים שהשתיקה (לא) יפה להם: מסות, תל-אביב: כבל*.
- מלצר, יורם, 2006א. "יחיד או רבים מי יודע", *הארץ*, 8.9.2006.
- \_\_\_\_\_, 2006ב. "הלאה ההומניסטים והפולורליסטים", *הארץ*, 23.6.2006.
- \_\_\_\_\_, 2007א. "חדש ומהמם", *הארץ*, 31.1.2007.
- \_\_\_\_\_, 2007ב. "ראייה ושיטה וביטחון מוחלט", *הארץ*, 6.11.2007.
- משרד החינוך, 2003. *עברית לבית הספר העל-יסודי הממלכתי והממלכתי-דתי*, ירושלים: הוצאת משרד החינוך.
- לווינס, עמנואל, 2003. "עקבת האחר", תרגום מצרפתית יורם רון, Cahiers d'Etudes Levinassiennes 2, Institut d'Etudes Levinassiennes.
- סעיד, אדוארד, 2000. *אוריינטליזם*, תרגום מאנגלית עתליה זילבר, תל-אביב: עם עובד.
- צוקרמן, גלעד, 2005. "ישראלית שפה יפה", *הו* (כתב עת לספרות) 2: 172–182.
- \_\_\_\_\_, 2008. *ישראלית שפה יפה: או איזה שפה מדברים הישראלים?*, תרגום מאנגלית מאיה פלדמן, תל-אביב: עם עובד.
- קפקא, פרנץ, 1992. *המשפט*, תרגום מגרמנית אברהם כרמל, ירושלים ותל-אביב: שוקן.
- קשוע, סייד, 2005א. "יום שבת בבוקר, ירושלים: מבטא", *הארץ*, 8.7.2005.
- \_\_\_\_\_, 2005ב. "יום שני בבוקר, ירושלים: שחייה", *הארץ*, 4.11.2005.
- \_\_\_\_\_, 2005ג. "יום חמישי אחר הצהריים, ירושלים: אטרקציה", *הארץ*, 16.12.2005.
- \_\_\_\_\_, 2006א. "השתן עלה לי לראש", *הארץ*, 24.3.2006.
- \_\_\_\_\_, 2006ב. "יהושע הקרוע", *הארץ*, 8.9.2006.
- רמון-קינן, שלומית, 1984. *הפואטיקה של הסיפורת בימינו*, תרגום מאנגלית חנה הרציג, תל-אביב: ספרית פועלים.
- שטרית, סמי שלום, 2003. *שירים כאשדודית*, תל-אביב: אנדלוס.
- שלו, מרדכי, 1970. "הערבים כפתרון ספרותי", *הארץ*, 30.9.1970.
- שמאס, אנטון, 1986. *ערבסקות*, תל-אביב: עם עובד.
- שנהב, יהודה (עורך), 2004. *קולוניאליות והמצב הפוסטקולוניאלי*, ירושלים ותל-אביב: מכון ון ליר בירושלים והקיבוץ המאוחד.
- Barker, Chris, and Dariusz Galasinski, 2001. *Cultural Studies and Discourse Analysis: A Dialogue on Language and Identity*, London: Sage.

- Bhabha, Homi K., 1994. *The Location of Culture*, London and New York: Routledge.
- Chomsky, Noam, 1979. *Language and Responsibility*, New York: Pantheon Books.
- Deleuze, Gilles, and Felix Guattari, [1975] 1989. *Kafka: Pour une littérature mineure*, Paris: Editions de Minuit.
- Derrida, Jacques, [1967] 1976. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak, Baltimore and London: Johns Hopkins University.
- , 1988. *Limited Inc*, Evanston: Northwestern University Press.
- , [1968] 2004. "Différance," in Julie Rivkin, and Michael Ryan (eds.), *Literary Theory: An Anthology*, Malden, MA: Blackwell.
- Figuerola, Esther, 1994. *Sociolinguistic Metatheory*, Oxford: Pergamon.
- Husserl, Edmund, 1970. *Logical Investigation 2*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Hymes, Dell, 1974. *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kuzar, Ron, 2001. *Hebrew and Zionism: A Discourse Analytic Cultural Study*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter.
- Labov, William, 1972. *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Searle, John R., 1977. "Reiterating the Differences: A Reply to Derrida," *Glyph 2*: 198–208.
- Threadgold, Terry, 2000. "Poststructuralism and Discourse Analysis," in Alison Lee and Cate Poynton (eds.), *Culture and Text*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 48–50.
- Van Dijk, Teun A., 1993. "Principles of Critical Discourse Analysis," *Discourse and Society 4*: 249–283.

