

## המסורת: איגרת שלא נכתבה

מאפלטון ועד פרויד ישנה איזו איגרת. זהו אותו עולם, אותו עידן, ובשעה שההיסטוריה של הפילוסופיה, כספרות, דחקה את האיגרת לשוליה [...] היא לקחה אותה בחשבון באופן מהותי; כל ספרייתנו, כל האנציקלופדיות שלנו, מילותינו, תמונותינו, דימויינו, סודותינו, כולם מצודת גלויות עצומה.<sup>1</sup>

**תקציר:** מאמר זה מבקש להציע התבוננות פילוסופית בעקבות ז'ק דרידה בשאלת המסורת כהצטרפות של תהליכים המורכבים מפעולות שונות של קבלה, עיבוד ומסירה. הפנומן שבו אנו מבקשים להתבונן הוא המסורת הטקסטואלית, כולל מסורות שונות של דרכי קריאה ופרשנות, והבנה של האופק הנפתח לטקסט על ידי הפרשנויות השונות והרבנות שלו. תשומת הלב הניתנת לפעולותיהם של היחידים מעניקה חשיבות למרחב הבין-אישי ולחשיבה האתית. הנושא של "המסורת" ושאלת "המורשת" העסיקו את דרידה רבות, הן במונח הפילוסופי והתרבותי והן במונח הפרטיקולרי בתור המסורת היהודית. השאלה הראשונה והאחרונה, שהיא אולי השאלה העיקרית על הבחירה המוטלת על האדם ביחס למורשתו שלו ולבחירותיו האישיות כלפיה.

במרכז העיון במאמר זה מוצבת הפרדיגמה של ה"איגרת", וליתר דיוק "המסורת כאיגרת". החשיבה דרך הפנומן של האיגרת חושפת היבטים חשובים של הדיון, בשל היותה טקסט, בשל היותה נמסרת ובשל הממדים הגלויים והנסתרים שיש בה. האיגרת, או הגלויה, היא תמיד פתוחה גם כאשר היא סגורה: "מה שאני אוהב בגלויה, שאפילו תחת מעטפה היא אמורה לנוע כאיגרת פתוחה אך לא קריאה". הפרספקטיבה המוצעת לבחינת המסורת באמצעות האיגרת כוללת מעבר מן האישי לציבורי – ממחשבה על האיגרת כמכתב פרטי שבין אדם אחד לאדם אחר, למחשבה על איגרת הפתוחה לכול, או איגרת שהיא בבחינת "קול קורא" לרבים. המחשבה על המסורת כאיגרת מציבה גם כמה תהיות חדשות, שהרי במסורת תרבותית לא ברור מיהו המוען ומיהו הנמען, מהו דבר האיגרת אם היה דבר זה בנמצא, וכיצד יש ואפשר לקרוא בה. ובכלל, האם האיגרת הזאת נכתבה אי פעם, האם היא נקראה כבר, ומה מעמדם של שומרי האיגרת?

**מילות מפתח:** ז'ק דרידה, עמנואל לוינס, מסורת, מורשת, המכתב הגנוב, דקונסטרוקציה, פנומנולוגיה, יהדות, הקריאות התלמודיות, נתן רוטנשטרייך, הרמנויטיקה, אוריה החתי, משה שמיר.

J. Derrida, *La Carte Postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris: Flammarion, 1980, 1 p. 69, בתרגומה של מיכל בן-נפתלי בספרה: מ' בן-נפתלי, כרוניקה של פרידה: על אהבתה הנכזבת של הדקונסטרוקציה, תל אביב: רסלינג, 2000, עמ' 75.

מאמר זה מבקש להציע התבוננות פילוסופית בעקבות ז'ק דרידה, בשאלת המסורת – הן במובנה כמסורת פילוסופית והן במובנה כמסורת דתית או מסורת תרבותית.<sup>2</sup> המסורת נידונה כאן כהצטרפות של תהליכים המורכבים מפעולות של קבלה, עיבוד ומסירה. פעולות נפרדות אלו, הנעשות על ידי יחידים, יוצרות תהליך מתמשך ומורכב. הצטרפות זו כוללת שותפות תהליכית המעניקה משמעות למתים ולחיים, ובו בזמן גם משרטטת את האופקים האפשריים שלה, אלה המחיים ואלה הממיתים. הפנומן המסורתי שבו אנו מבקשים להתבונן הוא המסורת הטקסטואלית, כולל מסורות שונות של דרכי קריאה ופרשנות, והבנה של האופק הנפתח לטקסט על ידי הפרשנויות הרבות שלו. תשומת הלב הניתנת לפעולותיהם של היחידים, המקבלים ומעבירים הלאה את הטקסטים המכוננים של המסורת, מסמנת את המרחב הבין-אישי והבין-דורי כמרחב שבו מתקיימת המסורת. על כן החשיבה האתית מטרימה את ההתבוננות במושג המסורת הנידון כאן ומכפיפה באופן מורכב את הדין במסורת הטקסטואלית לחשיבה המוסרית.<sup>3</sup>

2 אחד מן הניתוחים הפילוסופיים הסדורים והחשובים ביותר על אודות המשמעות הפילוסופית של המסורת נעשה בעבודותיו של נתן רוטנשטרייך. עיינו למשל נ' רוטשנשטרייך, על מושג המסורת בישראל, בתוך: על הקיום היהודי בזמן הזה, תל אביב: מרחביה, 1972, עמ' 11-62; הנ"ל, כובד ראש לגבי הזמן, בתוך: עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, תל אביב: עם עובד, 1978, עמ' 156-167; לעיון נוסף במשמעות הפילוסופית של המסורת ראו א' שגיא, אתגר השיבה אל המסורת, ירושלים ותל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2003; מ' בוזגלו, המסורת החדש וההלכה: פנומנולוגיה, בתוך: מ' אופרלי וא' חזן (עורכים), התחדשות ומסורת: יצירה, הנהגה ותהליכי תרבות ביהדות צפון אפריקה, ירושלים: מוסד ביאליק, 2005, עמ' 187-204; Steve Coleman, Is there Reason in Tradition?, in: P. King and B. C. Parekh (eds.), *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of his Retirement*, London: Cambridge University Press, 1968, pp. 239-282; N. Rotenstreich, *Tradition and Reality*, New York: Random House, 1972; S. N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York: J. Wiley, 1973; H. G. Gadamer, *Truth and Method* (trans.: J. Weinsheimer & D. G. Marshall), New York: Continuum, 1989; G. Tucker, A Philosopher's View on the Problem of Scholarship and Belief, in: N. B. Cardin & D. Wolf Silverman (eds.) *The Seminary at 10: Reflections on the Jewish Theological Seminary and the Conservative Movement*, New York: Rabbinical Assembly and Jewish Theological Seminary, 1987, pp. 251-260; E. Hobsbawm & T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, London: Cambridge University Press, 1992; P. Heelas, S. Lash & P. Morris, *Detraditionalization*, Cambridge: Wiley-Blackwell, 1996; E. Shills, *Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 2006; Y. Congar, *What is Tradition?: The Introduction to the Meaning of Tradition*, Collins: Ignatius Press, 2004

3 לא רק חשיבות אפיסטמולוגית יש לדין הפילוסופי בדבר המסורת, אלא גם משמעות אתית. עניין זה הוא נדבך מרכזי בהתפתחות המחשבה היהודית המודרנית, כמו שבא לידי ביטוי, למשל, בעבודותיהם של הרמן כהן ועמנואל לוינס. עיינו למשל ה' כהן, דת התבונה ממקורות היהדות (תרגם: צ' וויסלבסקי), ירושלים: מוסד ביאליק, 1992, עמ' 151-201. הרמן כהן מפתח את המשמעות הדתית ביחסו של האדם

הנושא של "המסורת" או, בתרגום לעברית ובמשמעות מעט אחרת, "המורשת", העסיק את דרידה רבות, אפילו יותר ממה שאפשר היה לשער בראשיתו של מחקר זה. דרידה עסק בשאלת המסורת והמורשת באופן כללי, וגם במסורת היהודית אשר נגעה לו באופן אישי, ואפשרה לו לנסח את מושגי האתיקה הבסיסיים של הדקונסטרוקציה. אם נפנה מבט מרפרף ולו רק לכותרות ספריו של דרידה שתורגמו לעברית, דוגמת "רוע־ארכיב", "נפתולי בבל", "ברית־וידוי", ו"מה ילד יום", הרי שאלת המסורת המשפחתית, הדתית והתרבותית היא ציר מרכזי שלהם. הוא עוסק בנקודת המוצא המוסרית של האדם, זו היוצאת לדרך מן הפגם ולא מן השלמות. כך הוא מתאר את הפציעה היסודית של "היות יהודי", הנושא אתו בגופו את מורשת הדורות על ידי הסימון שבברית המילה.<sup>4</sup> הוא בוחן את משמעותו המטפורית והממשית של הארכיון, כולל ההיבטים השונים של הזיכרון הנלווים לארכיון היהודי, לאוצר הספרים היהודי. הוא שואל על משמעותו של הסיפור היהודי ההיסטורי שהוא גם הסיפור האישי ביותר של המפגש עם האנטישמיות. ובסופו של דבר הוא פונה אל השאלה הראשונה והאחרונה, שהיא אולי השאלה המרכזית על הבחירה המוטלת על האדם ביחס למורשתו שלו ולבחירותיו האישיות כלפיה.

במרכז העיון במאמר זה תוצב הפרדיגמה של ה"איגרת", וליתר דיוק "המסורת כאיגרת".<sup>5</sup> החשיבה דרך הפנומן של האיגרת חושפת היבטים חשובים של הדיון, בשל היותה טקסט, בשל היותה נמסרת ובשל הממדים הגלויים והנסתרים שיש בה. האיגרת או הגלויה היא תמיד פתוחה גם כאשר היא סגורה: "מה שאני אוהב בגלויה, שאפילו תחת מעטפה היא אמורה לנוע כאיגרת פתוחה אך לא קריאה".<sup>6</sup> הפרספקטיבה המוצעת לבחינת המסורת באמצעות האיגרת כוללת מעבר מן האישי לציבורי – ממחשבה על האיגרת כמכתב פרטי שבין אדם אחד לאדם אחר, למחשבה על איגרת הפתוחה לכול, או איגרת שהיא בבחינת

לזולתו – הרע, ובמרכזיותה של האהבה בחוויה הדתית; ע' לוינס, מעבר לפסוק (תרגום: א' גולדווין), תל אביב: שוקן, 2007, עמ' 139-156, 174-197; הנ"ל, חירות קשה: מסות על היהדות (תרגום: ע' בסוק), תל אביב: רסלינג, 2007, עמ' 73-84, 171-186; J. Derrida, *Foi et Savoir: Les Deux Sources de la "Religion" aux Limites de la Simple Raison*, in: J. Derrida & G. Vattimo (eds.), *La religion*, Paris/Rome: Seuil/Laterza, 1996. פרויקט זה זכה לניתוח מקיף בספרי: ח' בן-פזי, הפרשנות כמעשה מוסרי, תל אביב: רסלינג, 2012.

- 4 עיינו ג' עפרת, דרידה היהודי: על יהדות כפצע ועל יהדותו של ז'אק דרידה, ירושלים: האקדמיה, 1998.
- 5 המונח "איגרת" בלשון המקרא שייך לתקופת הבית השני, והמילה הנרדפת הקדומה יותר היא "ספר". האיגרות המקראיות הן אלו הנשלחות בידי אנשים נכבדים כדי להעביר הודעה פרטית או למסור הוראה ציבורית. בתנ"ך נוכל למצוא את "איגרת פורים" (אסתר ט, כו, כט) וכן "איגרת פתוחה" (נחמיה ב, ח; ו, ה). את המונח "ספר", המשמש במקרא מקביל למונח איגרת או מכתב, אפשר למצוא באיגרת דוד (שמואל ב יא, יד), ובאיגרת איזבל (מלכים א כא, ח); וכן במלכים ב ה, ה; ובאסתר ג, יג. באשר למקור המילה, היו שניסו לזהותה כמילה פרסית, אולם ייתכן שהיא מצויה כבר באכדית.
- 6 Derrida (לעיל הערה 1), עמ' 16; בן-נפתלי (לעיל הערה 1), עמ' 76.

"קול קורא" לרבים.<sup>7</sup> המחשבה על המסורת כאיגרת מציבה גם כמה תהיות חדשות, שהרי במקרה של מסורת תרבותית לא ברור מיהו המוען ומיהו הנמען, מהו דבר האיגרת אם היה דבר זה בנמצא, וכיצד יש ואפשר לקרוא בה. ובכלל, האם האיגרת הזאת נכתבה אי פעם, האם היא נקראה כבר, ומה מעמדם של שומרי האיגרת?

### האיגרת כמטפורה ספרותית: סיפור אפשרי של איגרת

כדי לאפשר את העיון במשמעות המטפורה של המסורת כאיגרת אני מבקש לצייר סיפור דמיוני של איגרת. התמונה שאני מבקש לצייר אמורה להיראות כאילו היא לקוחה מתוך מחזה בעל נימה קפקאית. בתמונה אנו פוגשים אדם הנמצא בדרכו, ובידו הוא מחזיק איגרת מגולגלת וחתומה. האיש הזה יצא הבוקר לדרך מביתו ומעירו, ומישהו נתן בידיו את האיגרת הזאת. יש בתיאור הזה ניחוח של זמנים קדומים, אולי אפילו ניחוח אירופי ימי-ביניים. האיש רוכב על סוסו, ובשער העיר פוגש בו אדם נכבד, אולי שר, אשר מבקש ממנו לקחת איגרת ולמסור אותה לאדם חשוב אחר. אנו הקוראים פוגשים בדרכנו את האיש נושא האיגרת כאשר הוא מחזיק בידיו את האיגרת אך מסיבה כלשהי הוא נמנע מלקרוא בה. הלך זה מחזיק בידיו איגרת סגורה, אולי מדובר אפילו באיגרת חתומה בחותם של שוואה. לאיש נושא האיגרת אין שמץ של מושג מה כתוב באיגרת. הוא אולי יכול לנחש מה כתוב בה, או לחשוב מה כתוב בה. לנו הצופים לא ידוע אם ההלך מוטרד מתוכן האיגרת אם לא. אנו אפילו איננו יודעים אם הוא יודע לקרוא. הוא כמובן שומר מכל משמר על האיגרת. הוא רואה בתפקיד המזדמן הזה אירוע חשוב בחייו, והוא עושה כל מאמץ כדי לשמור עליה. אם ייתקל בקושי או במי שיתבע ממנו את האיגרת, הוא מתכוון להגן עליה בכל דרך, וייתכן שאפילו יהא מוכן להקריב את חייו למען מסירת האיגרת. נראה שהסיבה לכך היא שהוא חושב, או שידוע לו, שמדובר באיגרת נכבדה ביותר. לנו הפוגשים אותו בדרכו נראה כאילו הפכה השמירה על האיגרת ומסירתה לתפקיד העיקרי בחייו של ההלך. אפשר לתאר את האדם נאמן מאוד לתפקידו, ובעיני המתבונן עולה גם השאלה התמימה והראשונה: למה? למה הפך עניין האיגרת הזאת למשמעותי כל כך בחייו? הוא כנראה אף אינו יודע מה כתוב באיגרת ובכל זאת חייו, ימיו ולילותיו – מסעותיו ומשאותיו תלויים בה. הוא יעביר את האיגרת ויהי מה. ועתה אנו הצופים שואלים את עצמנו: האם האיגרת הזאת חשובה לחייו הפרטיים, או שאולי הוא רואה בה את שליחותו למען העם שלו, למען האנושות, למען הממלכה?

7 משהו מן הרוח הזאת של האיגרת אפשר למצוא בשירו של חיים נחמן ביאליק "אגרת קטנה – מן-הגולה לאחי בציון": "שדות בר, נחלת אבות, ומרחב ודרור / היש עוד בארץ מבךך פמוד? / ואני פה אחיד קפאתי בקר, / אנוע פקלב בארץ נבוכה; / מגרש במקלות, מקלפל פרוזים, / נעזב ונשכח מלב ומאל. / האמנם שכחת את-טעם הפרוזים, / שיחדו אכלנו בגלות החל?"

ננסה לתרגם את התיאור הדמיוני הזה לחיי המעשה, שכן גם בחיים המודרניים יש איגרות בעלות משמעויות מרחיקות לכת ומכוננות. למשל כתב היד של ולטר בנימין שבשבילו היה מוכן להקריב את חייו מבלי שכתב היד זכה להגיע אל הדפוס.<sup>8</sup> אפשר לבחור תיאור אחר של איגרת החשובה מאוד לחייו המקצועיים של האדם, כגון עדות או המלצה על ההתנסות המקצועית שלו. איגרת אחרת יכולה להיות משמעותית לחייו התרבותיים; היא יכולה להיות המסמך המספר על תרבות מסוימת. במובנים מסוימים יכולה האיגרת הזאת להיות משולה לחייו שלו. איגרת מסוימת שאדם נושא אתו יכולה לקבוע את חייו ואת גורלו.

אפשר לדמות את האיגרת לצוואה, למשל. אדם מקבל צוואה חתומה מאמו, מאביו או מאדם אחר. יש כללים ברורים מאוד ולעתים טקסיים לאופן שבו ייוודע לו מה כתוב בה. לעתים כל חייו תלויים בתוכנה של הצוואה. ודאי שיכולה להיות לצוואה זו משמעות אישית, כלכלית, התנהגותית, ומשמעות למערכת היחסים המשפחתית שלו. הוא נושא את הצוואה אתו עד לרגע הנכון שבו יוכל לפתוח אותה. אפשר לדמות את הסיטואציה הזאת בתמונה נוספת: למשל, תשובה רפואית. אדם יוצא מבדיקה רפואית, מצילום רנטגן, מבדיקות דם ועוד. הוא אינו יודע לקרוא את תוצאות הבדיקה, או שאולי הוא מקבל את התוצאות במעטפה סגורה. בדימוי העכשווי מאוד הוא מחזיק דיסק. לתוכנה של האיגרת יש חשיבות רבה ביותר לחייו, לעתידו ולאופן שבו יבחר לנהוג.

כדי להפוך את התיאור הקודם לדרמטי יותר, ובמידה מסוימת גם למוכר יותר, מן הראוי לגלות את תוכנה האפשרי של האיגרת: גזר דין מוות. האיגרת הזאת, שהוא מתעקש כל כך לשמור ונמנע מלקרוא, היא איגרת אכזרית ביותר. יכול להיות שלו היה פותח אותה היה משנה את גורלו. יכול להיות שלו היה פותח וקורא באיגרת היה מחליט להשמיד אותה, או לשנות מעט את הכתוב, למחוק או להוסיף. הוא ודאי לא היה מתאמץ לשמור על האיגרת הזאת, והיה מעדיף לשכוח אותה בצד הדרך, ולכל הפחות לגרום שתירטב בחציית הנהר, כך שלא יהיה אפשר להבין בוודאות את הכתוב. כל זה היה יכול לקרות לו היה פותח את האיגרת. אך הוא אינו יודע או אינו רוצה לדעת שבאיגרת הזאת כתוב שנגזר דינו למות. ובלשון המקרא, שהרי הסיפור הזה איננו סיפור שבדיתי מדמיוני: "ויהי בבקר ויכתב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה: ויכתב בספר לאמר הבו את אוריה אל מול פני המלחמה

8 את סיפור כתב היד של ולטר בנימין והתאבדותו אפשר לקרוא באריכות אצל ג' פאריני, בנימין: חייו ומותו של ולטר בנימין (תרגום: ע' פלדור), תל אביב: משכל, 1998; ואצל ג' שלום, ולטר בנימין, בתוך: א' שפירא (עורך), דברים בגו, תל אביב: עם עובד, 1982, עמ' 426-449; הנ"ל, ולטר בנימין: סיפורו של ידידות (תרגום: ע' נחמני), תל אביב: עם עובד, 1987; הנ"ל, ולטר בנימין ומלאכו, בתוך: א' שפירא (עורך), עוד דבר: פרקי מורשה ותחייה (תרגום: ע' נחמני), תל אביב: עם עובד, 1989, עמ' 416-450.

החזקה ושבתם מאחריו ונִפְּה ומת" (שמואל ב יא, יד-טו). וכך מתאר משה שמיר את הרהוריו של אוריה החתי, נושא האיגרת:

חושש אני כי פשרה של תעלומה זו טמון באגרת. חושש אני כי הפעם שיגר דוד אל יואב את הקשה באגרות שיצאו מידי מלך ביום מן הימים. מכל מקום, ברי לי כי לאגרת נודעה חשיבות בלתי רגילה, שאילמלא כן לא היה מצוה דוד לשלוח קצין נכבד כמותי משדה הקטל של רבת עמון לירושלים – דרך רכיבת חיפזון של שני לילות ויום – רק בשביל לחזור ולהוליכה באותה דרך, שרצי בית המלכות אינם חדלים לרוץ בה רצוא ושוב דבר יום ביומו. אף זאת: אילמלא היתה האגרת צופנת בחובה ענין חשוב במידה בלתי רגילה, לא היה המלך מתמהמה יומיים ונוהג בהיסוס כה רב ובשינויי מזג כה מפתיעים בטרם יחליט לתת בידי השליח, אשר היטב ידע, כי אין נאמן ממנו בכל הממלכה.<sup>9</sup>

מה שיכול להיראות במבט ראשון כתיאור מופרך ולא ראוי לחשיבה על המסורת יאפשר לפתוח את השאלות החשובות של מושג המסורת, המתגלות דרך הסימבוליקה הכרוכה בסיפור אוריה החתי.<sup>10</sup> הסיפור הוא חשוב משום שהוא מעלה באופן גרעיני יסודות מרכזיים ביותר של השיח המקראי על אודות המסורת. למרבה ההפתעה מרמז הסיפור על כך גם בלשונו ובמונחיו: הספר, הכתיבה בספר, שליחת הספר ושאלת התוכן הגלוי או המכוסה של הספר.<sup>11</sup>

לכאורה הסיפור ידוע, ונכתב עליו רבות בפרשנות, בשירים, ביצירות אמנות, במחקרים ספרותיים ומשפטיים. דוד המלך מוביל מלחמה מול בני עמון אף שהוא נשאר בירושלים, ושולח את יואב שר צבאו להיות אחראי על המערכה. ואולם בזמן שצבאו מצוי בעיצומו של המאמץ המלחמתי מסתבך דוד בפרשת אהבים עם אישה "טובת מראה מאד" ושמה בת שבע, אשר נשואה לאחד מאנשי צבאו, אוריה החתי. מכאן מסתבכת והולכת אחת מפרשיות השחיתות השלטונית של המקרא, שיש בה הכול: רומן אסור, רצח, שוחד, אבל, מרד,

9 מ' שמיר, כבשת הרש: סיפור אוריה החתי, תל אביב: עם עובד, 1957, עמ' 10.

10 על סיפור אוריה החתי עיינו א' סימון, סיפור מקראי בתפיסה אירונית: על האינטרפרטציה של סיפור דוד ובת שבע, הספרות: רבעון למדע הספרות ב (1968-1971), עמ' 598-607; מ' פרי ומ' שטרנברג, המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה, הספרות א (1968), עמ' 263-292; מ' גלבוע, מסורת ושבריתה ב"אוריה ובת שבע" לאד"ם הכהן, בקורת ופרשנות, 22 (תשמ"ו), עמ' 5-14.

11 משה שמיר הבליט את מרכזיות הסיפור באמצעות הפער שהצליח ליצור בין אוריה האיש והעוול שנעשה לו ובין התוצאות הגדולות של לידת שלמה, מלכות שלמה ובעצם ההיסטוריה של העם היהודי. נראה כי הפער הבלתי ניתן לגישור בין הסיפור הפרטי ובין הסיפור הציבורי זוכה להד כבד בסיפור המקראי, בפרשנויותיו השונות.

נקמה ומה לא. סיפור זה הוא בעל השלכות היסטוריות עמוקות ביותר על ממלכת יהודה, על ממלכת ישראל, והוא בעל השפעה עצומה על המחשבה המקראית. ואולם בהקשר של הדיון הנוכחי נבקש למקד את המבט על המכתב. דוד שולח מכתב אל יואב כדי שיביא למותו של אוריה, וזה לא משתף פעולה עם ניסיונותיו של דוד לייחס לו את הריונה של בת שבע. אך הבחירה של דוד היא קשה מנשוא, מכיוון שאת האיגרת, שבה נמצא גזר דינו של אוריה, הוא מפקיד בידי אוריה עצמו.<sup>12</sup> הסיטואציה האכזרית הזאת שבה אוריה נושא את גזר דינו היא הסיטואציה שאותה אני מבקש לדמות אל המסורת. ההפרדה הנעשית בין המשמעות המוענקת לעצם תהליך המסירה וההעברה ובין התוכן שמעבירים מדור לדור היא שמעניינת את המחקר הפילוסופי. השימוש המטפורי באיגרת דוד שבידי אוריה מפנה את תשומת לבנו לצד הקשה שבאיגרת: המוות המלווה אותה. את ההתלבטות של אוריה מתאר משה שמיר במילים הבאות:

אילו שאלני על כך אחד היהודים, הייתי משיב לו כדרך שהם קלים לאמר וממהרים להבין תמיד: אלהים ציווני. אך מאחר שכותב אני את הדברים הללו בשביל אחי הרחוקים, בני עם החתים אשר הרבה צפונה מזה, אומר להם כדרך שכל אדם יבין: מרגיש אני כי בחיי עומד להתרחש דבר נעלם אך גדול עד מאד. האלים נתנו בי עינם. אם לא המות הוא זה – מי יודע מה הוא. מרגיש אני כי כל גלי המאורעות, אשר טלטלוני עד לכאן, אשר את נייע שפלם וגאותם מבקש אני להעלות על הכתב, הגיעו עתה אל חוף רם ונישא, והריהם מתנפצים אל חומתו.<sup>13</sup>

השאלה שבפניה ניצב אוריה של משה שמיר, ואולי גם אוריה המתואר בספר שמואל, היא ההתלבטות מה עליו לעשות עם האיגרת שבידיו, או מה לעשות עם דבר המלך. במובן הרחב האיגרת שעליה אנו מדברים חיים ומוות תלויים בה, ולא רק חייו של נושא האיגרת. הטענה הדרידיאנית בעניין זה תהיה שבעצם כתיבת האיגרת נכלל יסוד המוות.<sup>14</sup> עצם פעולת הכתיבה של האיגרת מכניסה את הדיבור החי לתוך האותיות המתות, עד כדי כך שאפשר לתאר את היד הכותבת המשתמשת בדיו כפעולה שיש בה יסוד של מוות.<sup>15</sup>

12 אד"ם הכהן דימה בשל כך את דבר האיגרת לחץ, במובן המדרשי של חץ שיצא לדרכו ועתיד לפגוע באוריה – היחיד שאיננו מבין את תוכנה של האיגרת. אד"ם הכהן, אוריה ובת שבע, שירי שפת קודש (מבחר), ההדירו: מ' גלבוץ וי' פרידלנדר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ז, עמ' 211-217.

13 שמיר (לעיל הערה 9), עמ' 11.

14 עיינו דרידה, בית המרקחת של אפלטון (תרגום: מ' רון), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2002.

15 כניסתו של יסוד המוות לכתיבה מתוארת באופן מעמיק בדיאלוג האפלטוני "פיידרוס". ועיינו אפלטון, פיידרוס, כתבי אפלטון (תרגום: י"ג ליבס), ג, ירושלים ותל אביב: שוקן, תשל"ה, עמ' 351 ואילך, בעיקר 418-426; דרידה עסק בעניין זה בספרו בית המרקחת של אפלטון (לעיל הערה 14). בדבריו של לוינס

## המסורת והמסורת היהודית

בהקשרה של המסורת היהודית קל לחשוב על המסורת כאיגרת כתובה, שהרי היא מתוארת במונחים של קבלה, העברה ומסירה. ככזו, המסורת יכולה להיות תהליך שבו נושאים מעבירים את האיגרת מאדם לאדם או מדור לדור, אף מבלי לקרוא אותה, מבלי לתקן אותה, מבלי שתהיה משמעות לכך שהם נושאי האיגרת. אלא שייחודה של האיגרת הזאת הוא שהיא אכן נוגעת לענייניו של האדם הנושא ומוסר אותה. חובה על ההלך הרוצה להיות חלק מתהליך המסירה להישאר נאמן למסורת. אך נאמנות זו תוכל להתקיים רק אם יהיה נכון לבגוד בה, או לכל הפחות יהיה נכון להיות מוסרה של האיגרת, אך לא רק מוסרה. עליו לקבל על עצמו שתפקידו איננו רק המסירה ועצם ההעברה של האיגרת, אלא גם התייחסות אקטיבית לתוכנה.<sup>16</sup> שאלת האקטיביות והפסיביות בתהליך המסירה, כותב נתן רוטנשטרייך, היא שאלה מרכזית בהבנה של כל תרבות אנושית באשר היא: "עניין היחס בין היצירה של ההווה לדפוסים של העבר – הלא הם מגופי מהותה של תרבות".<sup>17</sup> וכמו שהוא מיטיב לתאר זאת: בעבר תפסו נושאי התרבות היהודית את עצמם כמי שמעבירים מכתב מדור לדור – היא זה דבר המלך או דבר האלוהים שהתגלה אי שם בעבר – ומוטל עליהם להעבירו לעתיד. בתיאור מקביל לתיאור של מרחב, יש להעביר אותו ממקום למקום, מרגע לרגע, כדי שיגיע עד לדור האחרון. ואולם במאה התשע-עשרה חל שינוי בתפיסת המסורת, וניתן לה "פירוש המזהה אותה עם עצם התהליך ההיסטורי שחל בתוך המורשה הרוחנית-הדתית של עמנו".<sup>18</sup> לא רק האיגרת היא תוכנה של המסורת; גם המסע והתחנות שעוברת האיגרת הם תוכנה הפנימי.

המחשבה על המסורת במונחים של איגרת כוללת מנייה וביה את השאלה עד כמה מודע מוסר האיגרת לחשיבותה או לנוכחותה בחייו. רבים מאנשי המסורת רואים חשיבות ומשמעות בעצם מחויבותם למסורת, או אם תרצו בשמירה על האיגרת. מובן שבהקשר זה של המשלת המסורת היהודית לאיגרת השאלות בדבר זהותו של השולח וזהותו של הנמען הן מורכבות, ומחייבות התמודדות עם השאלות הקלסיות של התאולוגיה. מתחייבת

---

נוכל למצוא את הדין ביסוד המוות דרך פרשנות פנומנולוגית של מושג כתבי הקודש וטומאת הידיים הנלווית להם בספרות חז"ל, כפי שידון בהמשך המאמר.

16 מושג "המסורה" הוא מן ההוראות היסודיות של המונח מסורת, דהיינו שימור מדויק של נוסח הטקסט, ויש לשאול על המשמעות השונה של מסורת – כזו המוקדשת למסירה בכתב וכזו המוקדשת למסירה שבעל פה, או של דרכי התנהגות. אפשר להשתמש בסיפורו של כתר ארם צובא כמטפורה נאה לעניין זה, שהרי בתהליך ההעברה והמסירה של הכתר יש שורה ארוכה של בוגדים שגנבו, רכשו, העתיקו, קראו, החביאו – ואלמלא הם הייתה נפסקת מסירת האיגרת של הכתר. ועיינו בסיפורו של הכתר: א' שמוש, הכתר: סיפורו של כתר ארם-צובה, ירושלים: מכון בן-צבי, תשמ"ז.

17 רוטנשטרייך, על הקיום היהודי בזמן הזה (לעיל הערה 2), עמ' 43.

18 שם.

ההתמודדות עם מסורת חכמים באשר למקורה של האיגרת, ועם האספקלריה של הדורות ביחס לרעיון "תורה מן השמים" ולחלופין "תורה מסיני".<sup>19</sup> החשיבה בעקבות לוינס ודרידה מחייבת אותנו להתעלם מן הפרשנות הקונקרטי של "מן השמים", ולפרשה בכלי השיח המטפיזיים או בכלי השיח של האתיקה.<sup>20</sup> השאלה מיהו השולח של האיגרת ומיהו הנמען של האיגרת מצריכה אמנם שימוש במונחי השיח המטפיזי, אלא שהבנה מעמיקה של שיח זה דוחה פרשנות "ישותית" של שולח האיגרת. המוען איננו "יש" קונקרטי, ובהקשר של מסורת דתית אין הוא יכול להיות מוגדר במונחים של יש. כאשר ניטלת האפשרות לדבר על האל בתארים חיוביים, וממילא השיח הפילוסופי הפנומנולוגי איננו מאפשר את הדיבור על כותב האיגרת בלשון של הוויה, מופנית תשומת הלב לאיגרת עצמה ולתהליכי המסירה שלה. שאלת מסירת האיגרת פותחת את השאלה על הנמען, ואת שאלת הנמען של הנמען. המחשבה במונחים של "איגרת" מאפשרת הן ללוינס והן לדרידה לתת תשומת לב יתרה לא לשאלת ההתגלות המוקדמת ולא לשאלת נותן התורה, אלא לממדים השונים של כתיבה, קריאה, מסירה ופרשנות.

### כתבי הקודש כ"איגרת": פרשנותו של לוינס לספר אסתר

בספרו "בשעה של האומות" מעורר לוינס כמה דיונים מעמיקים במסורת בכלל ובמסורת היהודית בפרט.<sup>21</sup> לוינס מציע פרשנות לכמה סוגיות תלמודיות, דן בטיבו של התנ"ך כאיגרת, ובשאלה החשובה, מיהם הנמנעים של התנ"ך? האם הנמענים הם עם ישראל או אומות העולם? הוא שואל על כללי העריכה והקונויזציה של "המקרא", על האפשרות והחובה לתרגם את כתבי הקודש ללשונות העמים, ובין היתר הוא מבטא את החשש שמא היחס הפולחני כלפי התורה יהפוך אותה לסוג של עבודת אלילים.<sup>22</sup> נקודת המבט של לוינס מפרשת את המסורת היהודית במונחים של מוסריות ואחריות. האיגרת ממוענת לאנושות כולה, ייעודם של כתבי הקודש מתגלה בתרגומם לשפת האומות, ובכך נחשפת האחריות

19 שני בתי המדרש החשובים בנוגע לעמדת "תורה מן השמים" ולאותה התפתחות רעיונית בהיסטוריה של התרבות היהודית נידונו בהרחבה ובעיון מעמיק בספרו של א"י השל, תורה מן השמים באספקלריה של הדורות, א, לונדון: דפוס שונציין, תשכ"ב.

20 במובן מסוים אפשר אף לומר כי כל מסורת ה"תאולוגיה נגטיבה", המתארת את האל רק על דרך השלילה, משמעה הימנעות מאמירה חיובית על האל.

21 E. Levinas, *A L'heure de Nations*, Paris: Les Editions de Minuit, 1988

22 הקריאה המוקדשת לשאלת עריכת התנ"ך העוסקת במגילת אסתר: Levinas, "Pour une place dans la Bible" (שם, עמ' 19-41); על תרגום כתבי הקודש: הנ"ל, "La traduction de l'Écriture" (שם, עמ' 43-65); על היחס לתורה כסכנה של עבודת אלילים: הנ"ל, "Méperis de la Thora comme idolâtrie" (שם, עמ' 67-88).

של המסורת היהודית להיפתח אל האומות ואל האנושות.<sup>23</sup> חשיבותו של התנ"ך איננה בהיותו ספר הספרים של העם היהודי, אלא בהיותו איגרת אל אומות העולם: "מהי אירופה? זה התנ"ך והיוונים".<sup>24</sup> תרומתו של התנ"ך לאירופה היא האחריות שהאדם נושא כלפי האדם האחר, שלעולם אינך יכול לומר לו "אתה לא העסק שלי".<sup>25</sup> מנקודת מבט זו התנ"ך הוא איגרת פתוחה אל האומות; את המשמעות המוסרית של היות נמען לאיגרת המקרא אפשר למצוא בהפנייתה החוצה אל האחר ואל האחרים.

מבחינה פרשנית עוברת דרכו של לוינס לביאור המושג "כתבי הקודש" דרך העיון בתואר "איגרת" שהוענק למגילת אסתר. התואר ניתן לספר אסתר כבר בספר עצמו: "לקיים את אגרת הפרים הזאת" (אסתר ט, כט). כינוי האיגרת נשמר הן בלשון חכמים והן בספרות ההלכתית.<sup>26</sup> חכמים משמרים אותו אולי כתיאור אגדי ומדרשי, ואולם הספרות ההלכתית למדה ממנו על אופן הקריאה הדתית במגילת אסתר, כמעשה האדם הקורא באיגרת. המראה הזה של אדם הקורא במכתב קובע את היחס למגילת אסתר, וממנו אפשר ללמוד על התנ"ך כולו. אפשר לראות זאת כבר בשיח התלמודי המעסיק את לוינס: "שלחה אסתר לחכמים: כתבוני לדורות". והם משיבים לה בשלילה: "קנאה [או בגרסה אחרת "שנאה"] את מטילה עלינו לבין האומות".<sup>27</sup> הרצון של אסתר להיכנס או להכניס את ספרה לתנ"ך מצויר כאיגרת הנשלחת בין אסתר לחכמים. אולי אלו החכמים שבתקופתה של אסתר, אולי בדורות אחרים, ואולי זו הפנייה החוזרת מתקופה לתקופה, שיש לשוב ולשאול בכל דור על מקומה של "אסתר" בין כתבי הקודש. האיגרת הזאת צריכה להיות, כמו שמסביר לוינס, "דברי שלום ואמת" (אסתר ט, ל). זהו התנאי של החכמים לכניסה לתנ"ך. האיגרת תהפוך למקודשת רק אם היא תהא מבשרת דברי שלום ואמת.

נראה אפוא כי הבחירה של לוינס לעסוק במשמעות התנ"ך דרך ניתוח סוגיה תלמודית העוסקת במקומה של מגילת אסתר בספר הספרים היא בחירה מקשה. לוינס מעלה את

23 עיינו בהקדמתה של אנט ארונוביץ' ל"תשע קריאות תלמודיות" A. Aronowicz, Translator's Introduction, in: E. Levinas, *Nine Talmudic Readings*, Bloomington: Indiana University Press, 1990, pp. ix–xxxix; idem, *Teaching Levinas's Talmudic Commentaries: The Relation of the Jewish Tradition to the Non-Jewish World*, in: R. Jospe (ed.), *Paradigms in Jewish philosophy*, Cranbury, London and Mississauga: Fairleigh Dickinson University Press, 1997, pp. 280–289

24 עיינו במאמרו של לוינס: "La Bible et les Grecs" (לעיל הערה 21), עמ' 155–158.

25 מעניין לחשוב בעניין זה על העובדה המפתיעה שאכן התנ"ך הוא הספר המתורגם ביותר ללשונות העמים, ונמעניו בפועל הם עמים רבים, ולו לפחות העולם המערבי.

26 אופן הקריאה בספרות ההלכתית מוצג כאדם הקורא באיגרת, ועיינו למשל הרמב"ם, משנה תורה, הלכות מגילה, פרק ב' הלכה י"ב: "ומנהג כל ישראל, שהקורא את המגילה, קורא ופושט כאיגרת; וכשיגמור, חוזר וכורכה כולה, ומברך".

27 על פי בבלי, מגילה ז, ע"ב.

השאלה הזאת בגלוי, שהרי לכאורה נדמית מגילת אסתר כסמל של שנאה ומלחמה. איגרת זו כוללת את גזר הדין: אנטישמיות, מלחמה ושנאה.<sup>28</sup> אפילו בלשון המגילה הרעיון עצמו של השמדת העם היהודי נמצא באיגרת. האיגרת הזאת היא במובן מסוים אותו גזר דין שמוטל על נושאים, לו רק היו מוכנים לקרוא בה. התנאי לשמור אמונים לאיגרת הזאת הוא הבגידה בה. השימור שלה כלשונה מביא שנאה, קנאה ומלחמה.<sup>29</sup> האפשרות שלה להפוך לאיגרת מקודשת תתגלה רק אם נעניק לה פרשנות הפוכה, כסיפור של שלום ואמת.

לוינס מוצא בשיח התלמודי אפשרויות יצירתיות להבנה של רעיון "האיגרת" וליחס לכתבי הקודש במטפורה הזאת של האיגרת. השפה התלמודית-ההלכתית מפתיעה, שכן היא יוצרת קטגוריות שאינן בנות יישום, ובכל זאת קיימות מבחינה פילוסופית. יש איגרת, אומרים החכמים, שכותבים אבל לא קוראים, ויש איגרת שקוראים אבל לא כותבים. אסתר "נאמרה לקרות ולא נאמרה לכתוב". מדובר בכתבים שיש לקרוא בהם ואסור לכתוב אותם. איזה מין איגרת היא זו שאסור לכתוב אותה אך צריך לקרוא בה? ההפרדה המצויה בלשון חכמים בין הכתיבה ובין הקריאה של האיגרת, אשר לוינס מפנה אליה וזקור, איננה מובנת מאליה.<sup>30</sup>

המחשבה על המסורת כעל איגרת יוצרת מתחים חדשים ופותחת אפשרויות חדשות, שהם מעבר ליחס אל האיגרת במובנה הפרטי והאישי. בכל איגרת יש פער בין תהליכי כתיבתה לתהליכי קריאתה. יש פער בין הדיבור שקדם לכתובת הטקסט ובין הטקסט כמו

28 רק לשם ההשוואה מן הראוי להפנות את תשומת הלב למאמרו של א"ב יהושע על האנטישמיות ולניתוח המדוקדק של האנטישמיות המוצג לדבריו במגילת אסתר. ועיינו א"ב יהושע, ניסיון לזיהוי והבנה של תשתיות האנטישמיות, אלפיים 28 (תשס"ה), עמ' 11-38.

29 קשה שלא להזכיר בהקשר זה את הקונקרטיזם של האירוע במעשה הטבח של ברוך גולדשטיין במערת המכפלה בפורים 1994, ואת הקישור המידי שבין ציון החג ובין ההשראה של מגילת אסתר ואופן הקריאה וציון מחיקת עמלק תוך כדי הקריאה הציבורית במגילה. ועיינו ע' אופיר, יהודי - גוי, פרוזה 81-82 (1986), עמ' 23-33.

30 במשמעות ההבחנות ההרמנויטיות הללו עסק פול ריקר בהרחבה רבה, ועיינו: P. Ricoeur, *Qu'est-ce Qu'un Texte?, Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris: Editions du Seuil, 1986, pp. 137-159; *idem*, *The Model of the Text: The Meaningful Action Considered as a Text*, in: P. Rabinow & W.M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader*, Berkeley: University of California Press, pp. 73-101 (*Sociological Research* 38 [3]) ועיינו גם ז' לוי, אלף פירוש ופירוש: הרמנויטיקה ויצירת האמנות הפתוחה, סטודיו 25 (1991), עמ' 30-32; ח' בן פזי, על הדיבור שבכתובים ועל הכתוב שבדיבורים, דמוי 28 (1997), עמ' 36-48; G. Poulet, *Lecture et Interprétation du Texte Littéraire*, in: E. Barbotin (ed.), *Qu'est-ce Qu'un Texte?*, Paris: J. Corti, 1975, pp. 63-81; J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge and Kegan Paul, 1980; P. De Man, *Blindness and Insight: Studies in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, Minneapolis and London: University Of Minnesota Press, 1983

שהוא כתוב בפועל. אך יש גם פער בממדים מובחנים יותר - פער בין הטקסט בזמן פעולת הכתיבה ובין אותן האותיות אחרי שבאו אל הכתוב; בין הפעולות הכרוכות בכתיבה ובין הפעולות הקשורות בקריאה. קיומו של הטקסט ומשמעותו מחייבים התייחסות לממדים השונים של הזמן, העבר וההווה.<sup>31</sup> אם בכל איגרת באשר היא יש פערים וממדים שונים של התייחסות ופרשנות, הרי שההתייחסות אל המסורת בחינת איגרת פותחת את שיח המורשת לאופקים חדשים.<sup>32</sup>

אחד הפערים בטקסט שמדגיש לוינס הוא זה שבין הכתיבה ובין הסיטואציה של הקריאה. הוא נמנע מלהכניס את שתי הפעולות לתוך מסגרת אחת, או להכיל את האחת בתוך השנייה. ההבחנה הזאת יוצרת, על פי לוינס, גם את האפשרויות שקשה לזהות אותן באופן פרקטי, דוגמת קריאה ללא כתיבה. התפיסה השגורה היא שכל טקסט שנכתב ניתן יהיה לקריאה בשנית.<sup>33</sup> אך כיצד אפשר לתאר קריאה ללא כתיבה אשר מקדימה אותה? הפתרון הפרקטי הוא גם הפתרון הרוחני והספרותי. אין מדובר בקריאה של מה שלא נכתב מעולם, אלא זהו תיאור של כתיבה שבה עצמה אין ממד של חריגה ושל השראה. החריגה מעבר לאותיות מצויה דווקא בקריאה. השראתו של הספר איננה באה לידי ביטוי בגופו, בחומריו ובמה שכתוב בו, אלא במה שקוראים בו.

### הדו-משמעות של האיגרת ומסירתה

השותפות שבין לוינס לדרידה בדימוי ה"איגרת" נוגעת לאופן שבו הם מבקשים לחשוב על תפקידו הדו-משמעי של מוסר האיגרת. נושאי האיגרת לעולם אינם רק נושאי איגרת, הם הנושאים באחריות לחיים ולמוות של האיגרת. סכנת המוות והקיפאון מרחפת על כתיבת האיגרת ומסירתה. אפשרות החיים וההשראה תלויה באופן שבו היא תיקרא ותתפרש. עצם הכתיבה של האיגרת כוללת יסוד של מוות, של קיפאון, של מה שהיה ואיננו עוד. בווריאציה על מונח לוינסי אפשר לומר כי הכתיבה כוללת את "מה שמעולם לא היה הווה". הדבר הכתוב המופיע מן העבר - מגיע כעבר שמעולם לא היה הווה, והוא ניצב כיסוד

31 על תפקיד הזמן בפעולה ההרמנויטית עיינו: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Leipzig: Hesse & Becker, 1914

32 על פתיחת הטקסט לאופקיו עיינו בכתביו של גדמר: H. G. Gadamer, *The Universality of* Bleicher (לעיל הערה 30), עמ' 140-128, *idem, Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986; *idem, Truth and method* (trans.: J. Weinsheimer & D. G. Marshall), New York: Continuum, 1999

33 על פי Ricoeur, *The Model of the Text*, (לעיל הערה 30), עמ' 537.

העבר בתוך ההווה.<sup>34</sup> השאלה היא אם יכולה הכתיבה לצאת מן העבר אל הנוכח ולהיות נקראת לתוך החיים עצמם.

השאלה הגדולה שמציב לוינס היא: האם אנחנו פותחים את עינינו כדי לקרוא את האיגרת? האם אנו יודעים לעבור מן הדיבר הכתוב אל ההשראה של מה שמעבר לכתוב? כיצד נוכל לעשות את המעבר ההרמנויטי מן הדיבור שנכנס אל האות הכתובה לעבר מה שאולי יכול להתעורר מתוך הכתוב, ולהיאמר בעל פה?<sup>35</sup> האם נוכל לעבור מן הממד של "הנאמר" – le dit – לממד של "האמירה" – le dire? דרידה, לעומת זאת, יציב על פעולות הכתיבה והקריאה כפעולות שיש בהן היבטים הסותרים זה את זה בהכרח. שכן פעולת הדקונסטרוקציה שואלת לא רק על הפרשנות ועל האופן שבו יש לקרוא איגרת, אלא גם איך מקשיבים לשוליים של הכתוב, איך מתייחסים לניואנסים הקטנים ולמה שמסתתר בתוך סתירותיה של האיגרת עצמה.<sup>36</sup>

בתיאור פעולת הפרשנות והמסירה נוכל לראות בלוינס ובדרידה שותפים ללשון הבגידה, שלא לומר רצח, של הכתב והמסירה: הנכונות לבגוד בדבר האיגרת יכולה להיות המשמעות העמוקה של הנאמנות לאיגרת. או לחלופין, הנאמנות וההיצמדות לאיגרת יהיו גזר דין מוות לאיגרת ולצפון בה. ובנמשל שלנו – גזר דין מוות למסורת – הדתית, הפילוסופית או הפוליטית.

הניתוח הזה חושף את רעיון המסורת לדיאלקטיקה פנימית, ולחוויה והוויה מורכבות. עצם השימוש במונח מסורת כולל בגידה ברעיון האמת כשלעצמה.<sup>37</sup>

במובן מסוים הנה חזרנו למסורת הפילוסופית של ימי הביניים, השואלת על הצד האלוהי של הטקסט ועל הצד האנושי שלו, הצד של ההתגלות והצד של השכליות. פרשנות הטקסטים תיווצר במרחב שבין הסמכות הדתית ובין כלי הפרשנות ההגיוניים. הזאת הביאה לפתרונות אלגנטיים יותר ופחות בימי הביניים, אך היא זוכה עתה למשמעות מודרנית מובהקת. באמצעות הכלים של המחקר – הפילולוגיה, הספרות, ההיסטוריה, המחשבה – ניגש עתה הקורא המודרני אל הטקסט המסורתי. אך כלי המחקר והמדע

34 E. Lévinas, "Au-delà du Souvenir", בתוך: הנ"ל (לעיל הערה 21), עמ' 89-106. ועיינו גם בתיאורו של ז' לוי, האחר והאחריות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 36-51.

35 במונחים של לוינס: המעבר ממה שיכול להיות נקרא אל מה שאפשר לקרוא, וכמו שקרא לספרו "מעבר לפסוק". ועיינו בהקדמה של לוינס ל"מעבר לפסוק" (לעיל הערה 3), עמ' 9-18.

36 המונחים של דרידה בהקשר זה מטעים מעט את הקורא, אך כוונתם לשוליים של האיגרת, ועיינו בספרו "על הגרמטולוגיה": J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit, 1967, pp. 15-41, 96-108.

37 כמו שמעידה אף האטימולוגיה של המונח tradition על הקישור הנעשה בה בין המסירה הנאמנה ובין המסירה כבגידה והלשנה. גם המונח העברי מקשר בין מסורת כמסורת נאמנה ובין מוסר כעיסוק בדינו של המוסר, המלשין ומאיים לפגוע בחיי הקהילה היהודית.

נושאים אתם גם מטענים אחרים, פוליטיים, חברתיים וממסדיים. הם מייצרים מתח בין הריבונות ובין הרבנות: בידי מי הסמכות למסורת הטקסטואלית – בדת על מוסדותיה או בהתפתחותה ההיסטורית?

הדבר מעורר גם סוגיה משפטית מעניינת ומורכבת באשר לתוקף קיומם של המוסדות והחוקים המסורתיים ובאשר לאפשרות השינוי והתיקון בתוך ההלכה והמשפט.<sup>38</sup> המהלך המושגי הזה מגלה בפנינו אותה דיאלקטיקה ייחודית למסורת, אשר קבלתה כוללת את זכות הבגידה בה.<sup>39</sup> יכולים אנשי הדת להיות הבוגדים בתיאור ההיסטורי המהימן של הטקסט כדי לשמר את מעמדו של הטקסט. יכולים אנשי המחקר המבקשים להיות נאמנים לטקסט, להיות הבוגדים במסורת המיוחסת לו.

### הבגידה כתנאי מכונן של המסורת

תשומת לבו של דרידה נתונה גם לעצם הבחירה בטקסט כראוי לקריאה ולפרשנות. גם הבוגד והכופר של הטקסט יוצא מנקודת המוצא של ההערכה לטקסט כראוי לעיון ולבגידה. האיגרת זוכה לחיים חדשים מתוקף היות הקורא מעיין בה, תוקף אותה או מפרשה מחדש. בשיחתו עם אליזבת רודינסקו מזהיר דרידה כי הערכתו למסורת נתונה גם בטקסטים התקיפים ביותר שכתב, שנראו לכאורה כביטוי של התנגדות מוחלטת. עצם בחירת הטקסטים שאליהם בחר להתייחס מבטאת סוג של קבלה והערכה כלפיהם: "תמיד יש רגע שבו אני מזהיר, בכנות גמורה, על ההתפעלות, החוב, ההוקרה – ועל ההכרח להיות נאמן למורשת, כדי לפרשה-מחדש ולאשרה-מחדש עד אין-סוף [...]. לעולם לא אדבר על משהו שאינני מתפעל ממנו".<sup>40</sup> אך האישור שיש בקבלת המסורת וההיענות המוסרית למה שגדול ממך מחייבים אותך לקבל על עצמך אחריות. המסורת מכתיבה תפקידים סותרים משום שהיא כוללת את ההכרה בסופיות קיומנו. ההכרה המציבה את האדם מול מה שמעבר לנו, ובו בזמן היא מטילה עליו אחריות:

לבחור, להעדיף, להקריב, לסלק, לזנוח. דווקא כדי להשיב לקריאתו של מה שקדם לה, להשיב לו וליטול אחריות עליו – הן בשמה והן בשמו של הזולת. אין למונח

38 דוגמה מעניינת לכך אפשר למצוא בכתביו של הפילוסוף האנגלי מיכאל אוקשוט, המקנה ערך למסורת כשלעצמה, בעיקר בכל מה שנוגע למוסדות ובעיקר למוסדות הפוליטיים. ועיינו למשל בספרו: M. Oakeshott, *The politics of Faith and the Politics of Scepticism*, T. Fuller (ed.), New Haven: Yale University Press, 1996

39 על משמעות הדיון הזה עיינו בהרחבה רבה אצל רוטנשטריך: N. Rotenstreich, *Tradition and Reality* (לעיל הערה 2).

40 ז' דרידה וא' רודינסקו, לבחור מורשת משלך, מה ילד יום? דוח שיח (תרגום: א' להב), תל אביב: חרגול, 2003, עמ' 14.

האחריות כל משמעות מחוץ להתנסות במורשת. עוד לפני שנוטלים אחריות למורשת נתונה, יש לדעת שהאחריות, באופן כללי ("ליטול אחריות", "להשיב בשם") מוכתבת לנו מראש, ולכל אורך הדרך, כמורשת. אנחנו אחראים כלפי מה שקדם לנו, אך בה-בעת כלפי מה שעתידי להיות, כלומר כלפי עצמנו.<sup>41</sup>

### הגלויה והמכתב שבתוך הספר

הסיפור הפילוסופי הוא סיפור של איגרת שנמענה לא ברור. דרידה עומד על השאלה המורכבת מיהו הכותב ולמי הוא כותב. ומה באשר לריבוי הנמענים של הכתוב, ובאשר לנמען האחד שאליו פונה הפילוסופיה שלו? האם הגלויה בהיותה כתובה היא כבר פתוחה לכול? האם האיגרת הפילוסופית חתומה או גלויה? שמא מה שמייחד את האיגרת הפילוסופית הוא עצם היכולת שלה לגלות ולהסתיר בו זמנית? ולאיזה ממד של זמן היא מכוונת, לעבר או לעתיד? שאלת האיגרת כוללת גם את תודעת הזמן, שכן כותב האיגרת ממען אותה לאדם אחר בזמן אחר, שיקרא אותה. וכמו שעמד על כך דרידה, "ומי יוכיח שהשולח הוא אותו גבר או אותה אשה? והנמען או הנמענת? או שאינם זהים? [...] היכן נעוץ עיקרון הזיהוי? בשם?"<sup>42</sup>

כמו שתואר במוטו של המאמר, התרבות הכתובה כולה היא תרבות של איגרות העוברות מדור לדור, מתרבות לתרבות, מאדם לאדם. כביכול אנו חיים בתוך "מצודת גלויות עצומה".<sup>43</sup> מצד אחד, התרבות בונה את המצודה, מן הצד האחר, העובדה שהמצודה בנויה מאיגרות משמרת את היותה פתוחה. הפתיחות הגדולה של התרבות לא נשארת פתוחה, כפי שהיינו רוצים לחשוב או לקוות, אלא בד בבד גם סוגרת אותה בתוך "מצודת" הגלויות וההתכתבויות. פילוסופיה נעוצה בניסיון לשלוח מכתב, ובחילופי איגרות לאינסוף. וכמו שמתארת בן-נפתלי, הקולות של הספרייה ממשכים לדבר בעצמם ונשלחים לנמענים נוספים.<sup>44</sup> כביכול אפשר לתאר את הפילוסופיה כספרייה המצטברת של הספרות הפילוסופית הממשיכה לשוחח בין ספרייה וכתביה הרבים. הסכנה היא שמי שמשמר את הכול נידון למוות.<sup>45</sup> נושאי הדואר, השומרים עליו, הם הארכיביסטים (אנשי הארכיון), הפרופסורים, העיתונאים. כל אלו מונעים מן האיגרת להיות פתוחה, ובעצם מסכנים אותה

41 ש.ס.

42 בן-נפתלי (לעיל הערה 1), עמ' 91.

43 Derrida (לעיל הערה 1), עמ' 69; בן-נפתלי (לעיל הערה 1), עמ' 75.

44 עיינו במסה של בן-נפתלי על ספרו של דרידה "הגלויה": בן-נפתלי, נדבר גלויות, בתוך: הנ"ל (לעיל הערה 1), עמ' 72-96.

45 לעתים אפילו בהרעלה; ועיינו בתיאורו הספרותי של א' אקו, שם הורד (תרגום: ע' בארי), תל אביב: זמורה-ביתן, 1987.

במוות.<sup>46</sup> לעומת זאת הסיפור נוגע באיש. יש לקרוא את סיפור אוריה כמי שהתחייב מיתה באשר לא פתח את האיגרת.

המוות הזה של האיגרת מצוי דווקא בניסיון לשמור על נוסחה ועל משמעותה האחת במלואם. אך המשמעות האחת הזאת איננה זקוקה להיות נכתבת, ואין משמעות לנמעניה, ובעצם היא מאבדת את עצמה בעצמה. האיגרת מביאה קול מן העבר ללא נוכחות – וליתר דיוק זהו קולה של רוח הרפאים,<sup>47</sup> הנוכחת ומאיימת על נושאי האיגרת, אך לעתים היא גם חושפת את תהומות ההווה שלהם עצמם. רוחות הרפאים העולות מנבכי הזיכרון התרבותי או מתהומות הזיכרון מגיחות אלינו מן האיגרת. האופי המיוחד של איגרת הוא שהיא משמרת את הדיבור שמעבר לה, שאיננו יכול להיות נוכח בה. האיגרת מנכיחה להווה שלנו קול מן העבר שמעולם לא היה קול.

במובן זה העוצמה של האיגרת מצויה ביכולתה לחרוג מבעיית הזמן, ולדבר אל מול רוחות הרפאים שמן העבר. כך מתאר זאת דרידה ב"מחלת ארכיב".<sup>48</sup> במסורת הפרשנית של ספר על גבי ספר פונה דרידה לחיים יוסף ירושלמי,<sup>49</sup> זה פונה לפרויד, זה – לתנ"ך,<sup>50</sup> וזה – לספר את סיפורו של משה. והרי אפשר לצרף לתיאור זה את המשכו, כגון ספרו של אדוארד סעיד<sup>51</sup> המוקדש לדרידה שמוקדש לירושלמי או, בעברית, אפשר להפנות למסה שכתב גדעון עפרת שהוקדשה לגלגול סיפורי ופרשני זה.<sup>52</sup>

כאשר דרידה ניגש לדון במשמעות הזיכרון שבה עסק ירושלמי הוא מתאר תהליך דומה לזה שתואר לעיל. הדיון של פרויד מבקש לחשוף את הסיפור המוסתר של המקרא בדבר גורלו של משה. ירושלמי מקבל את עמדתו של פרויד, וביקורתו מבוססת על הקבלה הזאת. מה שמתגלה הוא שדבר האיגרת כולל את היסוד של המוות העמוק שבלב המסורת, שירושלמי מוכן לקבלו כמצוי בלב לבה של המסורת המקראית והמדרשית. הארכיונים שבהם מחטט ירושלמי – ארכיון הזיכרון הפסיכואנליטי וארכיון הזיכרון התרבותי – משמרים ומסתירים זאת בעת ובעונה אחת. ירושלמי מקבל את פרויד כאשר הוא מדבר אליו

46 על משמעות הארכיון אצל דרידה עיינו דרידה, מחלת ארכיב (תרגום: מ' בן-נפתלי), תל אביב: רסלינג, 2006.

47 הרעיון של רוחות הרפאים בתרבות והדיבור אל מול רוחות הרפאים העסיק את דרידה בכמה מעבודותיו. נמצא אותו דן בעמידה אל מול רוחות הרפאים של מרקס ומול רוחות הרפאים של פרויד.

48 דרידה (לעיל הערה 46), עמ' 41-106.

49 ח"י ירושלמי, משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית (תרגום: ד' דאור), ירושלים: שלם, 2006.

50 ז' פרויד, משה האיש ואמונת הייחוד (תרגום: מ' אטר), תל אביב: דביר, 1978.

51 א' סעיד, פרויד והלא אירופאי (תרגום: י' סלע), תל אביב: רסלינג, 2005.

52 עיינו עפרת (לעיל הערה 4), עמ' 37-47.

כרוח רפאים, כצל אבהי.<sup>53</sup> זה אשר הבגידה בו היא עצמה בחזקת קבלתו. ירושלמי, המודע לאופן הכתיבה והפרשנות שלו, בוחר לסיים את ספרו על פרויד באיגרת הממוענת לפרויד או, ליתר דיוק, לרוח הרפאים של פרויד. דרידה ממשיך מסורת זו וכותב אף הוא איגרת, הפעם נמענה הוא ירושלמי עצמו. איגרת שנושאה איגרת: איגרת על נפלאות המכתב שכתב ירושלמי לפרויד, לרוח הרפאים של פרויד, המרחפת בעולם של ירושלמי וגם של דרידה.<sup>54</sup> נראה שדרידה מבקש בדרך זו לא רק לדון בשאלת המסורת, אלא להיות חלק מהתגבשותה של המסורת היהודית המשתתפת בעיצובה של התרבות המערבית. החשיבה על האופן שבו מעוצב הזיכרון מובילה אותו מן הארכיון לעבר היצירה התרבותית.<sup>55</sup>

באופן דומה ואולי קצת יותר נועז מביא לוינס משל תלמודי על משמעותו של האוצר, או של הארכיון כסוג של אוצר. הדיון שמעורר לוינס נוגע לאופני הפרשנות של כתבי הקודש, והקריטריונים התלמודיים שהוא מציין אינם שייכים לתורת הפרשנות, אלא לשיח האתי. המשל התלמודי מתאר את אוצרו של הקב"ה, שממנו יוצאים כל אותם הכתובים המצריכים פרשנות. "ומה יש לו לקב"ה באוצרו? יראת שמים".<sup>56</sup> הווי אומר, האוצר של הקב"ה תלוי

53 זו טענה חזקה מבחינה פילוסופית, אך היא מבוססת על הפעולה הראשונה של הבחירה המצויה בספר שבחר המבקר לבקר, ועיינו אצל דרידה ורודינסקו (לעיל הערה 40), עמ' 12-15; דרידה (לעיל הערה 46), עמ' 42-55.

54 כמו שמתאר זאת דרידה: "למבדה הזה יש מקוריות אחרת, המציבה את מבריות ה'מונולוג' כמו סיפור בתוך סיפור: הקריאה ממוענת למת, לאובייקט של ההיסטוריון שהיה לסובייקט רפאים, נמען או בן שיח וירטואלי מסוג של מכתב פתוח" (דרידה [לעיל הערה 46], עמ' 48). ובד בבד, כמו שהבליט זאת ירושלמי, כוללת גם התייחסות רבה למכתב אחר: להקדשה לתנ"ך שהוסיף בעברית יעקב בן רבי שלמה פרייד, אבא של זיגמונד: "ספר הספרים הנהו ממנה חפרו חכמים ומחוקקים למדו דעת ומשפט. מחזה שדי חזית, שמעת וניסת עשות, ותדאה על כנפי הרוח. מן אז היה הספר כמוס כשברי לוחות בארון עמדי [...]". מובא על ידי ירושלמי (לעיל הערה 49), עמ' 104.

55 אני מבקש להסב את תשומת הלב, ולו בהערת שוליים קטנה, כי הדימוי של האיגרת מפנה אותנו גם לדיונו של ז'ק לאקאן. בסמינר שהקדיש לאקאן ל"מכתב הגנוב" של אדגר אלן פו אמר: "המכתב מגיע תמיד לתעודתו". תוכנו של המכתב איננו חשוב, ולמען האמת גם אינו ידוע. אנו הקוראים יכולים לחשוב, לשער או אף להמציא את תוכנו, אבל אין אנו יודעים מה תוכנו. המכתב בסיפור של אדגר אלן פו הוא בבחינת מסמן ללא מסומן. זה תלוש מאוד. מצד אחד יש כאן חזרה על דברים שנאמרו, ומצד שני הבטחה לניתוח סיפור חדש - שלא מתממשת. הסמינר של לאקאן על המכתב הגנוב הוא אולי אחד הסמינרים המפורסמים של לאקאן, ועיינו למשל מ' גלדמן, מראה אפלה: הערות לדיון בסיפורו של א.א. פו "המכתב הגנוב", שיחות: כתב-עת ישראלי לפסיכותרפיה, 7 (1993), עמ' 124-134; J. Lacan, *Le Séminaire sur "La lettre volée"*, *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966; *idem*, *The Seminar on "The Purloined Letter"* from *Écrits* (trans.: J. Mehlman), *Yale French Studies* 48 (1973), pp. 39-72; S. Woodward, *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*, in: J. P. Muller & W. J. Richardson (eds.), Michigan: Johns Hopkins University Press, 1988; *idem*, *Lacan and Derrida on "The Purloined Letter"*, *Comparative Literature Studies* 26 (1989), pp. 39

56 לוינס, על השפה הדתית ועל יראת ה', מעבר לפסוק (לעיל הערה 3), עמ' 131-132.

באדם. את האיגרת שכותב הקב"ה כותב האדם, שבהתנהגותו המוסרית יוצר אותה בתוך הארכיון של האל:

השפה מסוגלת להכיל יותר ממה שהיא מכילה. היא היסוד הטבעי של ההתגלות, למרות או לפני שהיא מצטמצמת לכדי כלי להעברת מחשבות או מידע (אם היא אי פעם מצטמצמת לכך לחלוטין). אפשר לשאול אם האדם, חי מדבר, אינו בראש ובראשונה חי שמסוגל לקבל השראה, חי נבואי. אפשר לשאול אם הספר, בתור ספר, עוד לפני שהוא הופך למסמך, אינו האופן שבו מה שנאמר (le dit) נחשף לפרשנות וקורא לה, והמשמעות האצורה באותיות קורעת מראש את המרקם המכיל אותה. באמצעות הדברים שאינם עדיין – או כבר אינם – פסוקים שהם לעתים קרובות חרוזים או סתם אותיות יפות, נשמע בקרבנו קול אחר, תהודה שנייה המכסה או קורעת את הראשונה.<sup>57</sup>

### נאמן וכופר: דרידה מתייצב בפני המסורת

הצעד האחרון במאמר זה עוקב אחר דרידה ביחסו למסורת, הכולל אישור ופסילה, נאמנות וכפירה. בכל התייחסות של כפירה, אומר דרידה, יש גם ממד של אישור. אין אתה מדבר או עוסק במה שאין אתה מאשרו, שהרי בעצם הדיבור עליו יש הנכחה של הטקסט. על כן נדרשת ההצרה הכנה על חשיבותו של הטקסט שאתה מפרש, על חשיבותה של המסורת שאתה מפרש. משמעותה העמוקה של המורשת היא המשמעות של מקבל האיגרת, אך גם של זה שקורא אותה ומעניק לה משמעות. היא כוללת את הבחירה, את פירושו מחדש, את האירוח של הטקסט בהווה. דווקא ההכרה בסופיות שלנו מגבילה את אפשרויות הקריאה, הפירוש וההפנמה, ועל כן מחייבת אותנו לבצע בחירות והעדפות שונות באופן שבו אנו קוראים ומקבלים את המסורת. וכך אומר זאת דרידה בכנס שהתקיים ברבט: כדי להיות נאמן למורשת יש לבגוד בה:

נאמן וכופר [...] לעתים אני רואה את עצמי חולף ביעף מול ראי החיים, כצלליתו של משוגע (קומי וטרגי גם יחד) המתאמץ לבגוד מתוך כוונה לשמור אמונים [...] אמת, בין אם מדובר בחיים עצמם ובין אם בעבודה הרוחנית, תמיד הכרתי בעצמי את דמות היורש – וזה הולך וגובר עם הזמן, בדרך מודעת יותר ויותר, ולעתים קרובות מאושרת. וככל שהרבייתי להתמודד עם המושג הזה, הדמות הזאת, הגעתי למסקנה שבהבדל ניכר מהבטחת הנוחות המתקשרת – קצת מהר מדי – על המילה הזאת, על היורש להיענות תמיד למין צו כפול, לתכתיב סותר: ראשית, יש לדעת ולדעת

<sup>57</sup> לוינס, על הפרשנות היהודית של כתבי הקודש, שם, עמ' 151.

לאשר מחדש את מה ש"קדם לנו", שאותו אנו מקבלים עוד לפני שבחרנו בו, ולפני שנוכל לנהוג בו כבני חורין.<sup>58</sup>

דרידה השתמש בביטוי מעניין מאוד "לבחור מורשת משלך", והאמירה המורכבת ביסוד טענה זו היא שיש אלמנט של בחירה בקבלת המסורת או, ליתר דיוק, הקריאה למסורתיות נמצאת בקבלה מותנית של המסורת.<sup>59</sup> האדם המסורתי באמת – במובן זה שאין הוא שואל על המסורת כלל – הוא זה שאיננו מגדיר את עצמו כמסורתי, אלא כמבצע אמיתות. בהקשר הדתי משמעות הדבר היא שהוא מקבל את אמונתו ואת התנהגותו הראויה כתוצר של התגלות ולא כתוצר של מסורת. עצם הטענה שמדובר בעמדה מסורתית היא טענה המקבלת ודוחה בעת ובעונה אחת את סמכות המסורת. בתשובה לשאלה אומר דרידה:

וכאן את בהחלט יכולה להבין מדוע אני נרגש מדברייך על היעדר המתה או הימנעות מהמתה. תמיד אסרתי על עצמי לפגוע או להמית – ככל האפשר, כמובן, וככל שדקונסטרוקציה חייבת להיות "רדיקלית", או בלתי-מתפשרת. רק בזכות אישור מחדש מתמיד של המורשת נוכל להימנע מאותה המתה. אפילו ברגע – וכאן נמצא צידו השני של הצו הכפול – שאותה מורשת, על-מנת להציל את החיים (בסופיותם), מצווה עלינו לפרש-מחדש, לבקר, להסיט, כלומר להתערב באופן פעיל כדי שתתחולל תמורה ראויה לשמה: כדי שדבר מה יקרה, איזה אירוע, איזו היסטוריה, איזה עתיד לקרות בלתי-צפוי. תשוקתי דומה לזו של אדם המאוהב במסורת והשואף להשתחרר מן השמרנות. תארי לעצמך משוגע לעבר, משוגע לעבר מוחלט, לעבר שלא יהיה עוד הווה שעבר, אלא עבר כמידתו, או כאין-סופיותו, של זיכרון ללא תחתית – אך משוגע הנרתע משעבוד לעבר, מגעגועים, מפולחן הזיכרון. צו כפול אם-כן, סותר ועוכר שלוהו, ליורש הזה שמעל לכל אינו מה שקרוי "יורש". אך בלעדיו, נדמה לי ששום דבר אינו אפשרי, שום דבר אינו מעניין, אינו נחשק. הצו הזה מכתוב שתי מחוות גם יחד: להותיר את החיים בחיים, להחיות, לברך את החיים, "לתת לחיות", במובן הפיזי ביותר של מה שהפך לצערי לסיסמה.<sup>60</sup>

וכאן מעניק דרידה משמעות עמוקה ביותר למושג "אחריות", המצדיקה התבוננות חוזרת במודל שהוצע כאן. האחריות מוטלת על מוסר האיגרת, ובתוך תהליך המסירה, הקריאה והפרשנות שלה. זו כנראה המשמעות של "תרבות", והמשמעות המוסרית המוטלת על

58 שם, עמ' 12.

59 על משמעות הביטוי והקישור בין הדקונסטרוקציה ובין המסורת היהודית כתב משה אידל, ועיינו: M. Idel, Jacques Derrida et les Sources Kabbalistiques, in: J. Cohen & R. Zagury-Orly (eds.), *Judéités: Questions Pour Jacques Derrida*, Paris: Editions Galilée, 2003, pp. 111–130

60 דרידה ורודינסקו (לעיל הערה 40), עמ' 14.

האדם בהיותו משתתף ביצירתה ובמסירתה של תרבותו. האחריות, אומר דרידה, לא נוצרת ללא הקשר של מורשת ותרבות מסוימות, והיא לא יכולה להתמצות במורשת הפרטיקולרית, אלא בעמידתה בפני האוניברסליות. האחריות המוטלת עלי, מסביר דרידה, מצויה תמיד בתוך גבולותיה של מורשת נתונה, אך מתייצבת בפני הכול, כולל העבר שאותו אנו מפרשים והעתיד שיושפע מגישתנו אל העבר.

תיאור זה, שייכתן שיש בו משהו נוגע ללב בכל מה שקשור לחייו האישיים של דרידה, כולל גם את הדחף הגדול של העמדה המסורתית וגם את החשש הגדול שלה מפני יכולת ההמתה שלה עצמה. התביעה של המסורת היא לגרום לה לחיות, וחיות זו יכולה להתקבל רק בפרדוקסליות של הרס שהוא בניין. ללא הבגידה והפעולה המתקנת והמהרסת מול המסורת, נעדרת הקבלה של המסורת כשלך (וממילא המשמעות העמוקה), ומשמעות הדבר היא לחיות את העבר כאילו הוא הווה. ואולם דרידה מציע לנו לתת לעבר את כבודו כעבר, עם כל ההיבטים הייחודיים לזמן עבר, ולתת להווה את החיים של ההווה.

וכמו שמתאר זאת דרידה, לתת כבוד למורשת פירושו להמציא את השם שניתן לנו מחדש, לחתום את השם שקיבלת מן המורשת כאילו הוא חתימה חד-פעמית, אף שאין אתה אלא יורשו של השם, ואף שהמורשת החד-פעמית עתידה להתגלות כאיגרת לזמנים רחוקים.