

# אני אטיין בליבר (ואחרים)

## הקדמה לתרגום העברי

לין חלוזין-דברת

"שפתה של אירופה היא התרגום", הכריז בזמנו אומברטו אקו, והפילוסופית הצרפתייה ברברה קאסן משתמשת בקביעה הידועה הזאת כדי לתמצת את הפרויקט המילוני הענקמוני והסימפוני שלה, שערך אחד ממנו אנחנו מפקידים כאן בידי הקוראת העברית. אוצר המילים האירופי של הפילוסופיות: המילון של הבלתי ניתנים לתרגום (*Vocabulaire européen des philosophies*: *dictionnaire des intraduisibles*), כפי שמעיד עליו שמו, הוא מילון פילוסופי מאוד לא שגרתית. הוא התפרסם לראשונה בצרפתית ב-2004, דרש שיתוף פעולה בין יותר ממאה וחמישים כותבים – פילוסופים, היסטוריונים, פילולוגים, מתרגמים ופרשנים – וחתר לשרטט "מיפוי של הבדלים פילוסופיים אירופיים".<sup>1</sup> כל ערך במילון מציג מושג פילוסופי מרכזי שקנה לו אחיזה בתרבות ובמחשבה האירופית, בעוד המילים השונות שמבטאות אותו נהגות ונכתבות, ניתקות ונקשרות, נטוות ונודדות, מיתרגמות ומתגלגלות בין הלשונות המרכזיות של אירופה המודרנית (איטלקית, אנגלית, באסקית, גרמנית, דנית, הונגרית, יונית, ספרדית, פולנית, פורטוגזית, צרפתית, קטלאנית, רומנית ורוסית), ובינן לבין השפות הקדומות שהזינו את המחשבה האירופית – ובפרט היוונית, העברית, הלטינית והערבית.

### לחשוב בשפות

מאחורי ההפקה אדירת הממדים הזאת עומדת דווקא הכרה צנועה למדי, אם כי חתרנית לא פחות, שהפילוסופיה אינה אלא מחשבה בשפות. שפות בכבות. ברי שיותר מאסכולה אחת בתולדות הפילוסופיה היתה מזהה בהשקפה זו חילול וביזוי של אהבת החוכמה, כסילות ואולי אפילו רשעות גמורה, וכפי שציין דרידה, המחזיק בעמדה כזו זוכה למיני גידופים (רלטיביסט, ניהיליסט...), ויש המאיימים לשלח אותו למחלקה לרטוריקה או לספרות ואף לגזור עליו אשפוז כפוי במחלקה לסופיזם.<sup>2</sup> קאסן מזהה את ההתנגדות העיקשת לריבוי הלשוני עם הזרם המרכזי בפילוסופיה המערבית, הקובע שרדיפת האמת של הפילוסופיה מחייבת אותה להתמקם מחוץ לממלכת השקר של השפה, מעבר לקללת הרב-משמעות הטבועה בה ולהתפרטות המצערת שכפה עליה חורבן מגדל בבל. זרם זה, גורסת קאסן, עובר כחוט השני בפילוסופיה, מאריסטו אל היידגר, ומכיוון אחר (בעודו מאגף את הפילוסופיה הקונטיננטלית) הוא שטף כגל את הפילוסופיה האנליטית וכבש אותה כמעט לחלוטין (בהסתייגויות מסוימות, ומלבד ויטגנשטיין ואוסטין למשל). גילויה

Étienne Balibar (et als.), "Je, moi, soi," *Vocabulaire Européen des Philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, dirigé par Barbara Cassin (Paris: Seuil/Le Robert, 2004), 645-659.

תרגום מצרפתית ועריכה מדעית: אורי לנדסברג ולין חלוזין-דברת. המתרגמים והעורכים מודים לברברה קאסן על עזרתה בפרסום התרגום.

השונים של מגמה זו, שנכנה אותה כאן "תורת האחד", מעמידים פנים שהפילוסופיה עצמה אינה בשפה ואין לה שפה, או שאולי דווקא היא מולכת על כל השפות, במובן שהיא מתעלה מעל לכל ריבוי והקשר ולשונה האחת היא אוניברסלית. האוניברסל הזה (שהוא תמיד בדמותו של מישהו, כפי שכבר הוכיחה הביקורת הפמיניסטית והפוסט-קולוניאלית) עומד במרכז המתקפה הלשונית והפילוסופית של קאסן, הממטירה עליו בליסטראות פילוסופיות בכל השפות בעת ובעונה אחת. לטענת קאסן, שיאה של הקריירה המפוארת של האוניברסל הלשוני מתגלם בגלגול הנוכחי של הפילוסופיה (ושל מדעי הרוח בכלל), בדמות מאות תיקים זהים של בקשות מענק מן האיחוד האירופי, "הגשות לגראנטים" הנחשבות ונכתבות כולן באותה אנגלית חיווריינית ומרוקנת (שלא לומר קלוקלת) – הגלוביש, שפה-של-אף-אחד. אל מול הגלוביש, הקריקטורה של האוניברסל – שפה חסרת תרבות והיסטוריה, שתקוותה הגדולה היא להפוך גם לחסרת גיאוגרפיה – מציירת קאסן אופק לאירופה אחרת, ששפתה היא הבין-לבין. האירופה הזאת כבר מתקיימת הלכה למעשה מאות בשנים, וכבר טוותה אינסוף רגעים של חליפין, רשתות של מילים ושל רעיונות שאוצר המילים האירופי של הפילוסופיות פורש ומבאר.

### לסבך את האוניברסלי

"הפרדיגמה של התרגום", שמהווה פילוסופיה פוליטית בכל רמ"ח איבריה ושס"ה גידיה, היא גם הצעתה של קאסן לעתיד מדעי הרוח ומדעי החברה, שבצרפת נהוג לכנותם "מדעי האדם". כך מתחווה שהפרייקט הפילוסופי של קאסן, "לסבך את האוניברסלי" (כשם כותרת המשנה של ספרה האחרון<sup>3</sup>) – כלומר היפוך גמור של האידאל הקרטזיאני של "הברור והמובחן" – הוא מבצע שמעמיד עוד אתגר בפני המובן מאליו הפילוסופי של העת הזאת: הוא אינו מאפשר לקרוע את הפוליטי מן הלשוני ואת הלשוני מן המטאפיזי והאתי. בעולמה (היווני מאוד) של קאסן אין "פילוסופיות של", ואי אפשר לשלוח תלמידים ממזכירות החוג ל"פילוסופיה פוליטית" למזכירות המחלקה ל"פילוסופיה של הלשון" בבניין הסמוך. האנרגיה של השפה – *energeia* – ביוונית, היינו היתה פעולה בהתהוות מתמדת, בניגוד לדבר, ליצירה שהושלמה (*ergon*)<sup>4</sup> – היא שמחוללת גם את תנועת המחשבה בתוך השפה ובין הרשתות הלשוניות. הריבוי, שהוא ראשית כל עיקרון אמפירי (שהרי שפות, מילים ומשמעים יש ריבואי ריבואים), אמנם אינו סותר בהכרח את ה"אוניברסלי" בחלק ממשמעיו, אבל הוא בהחלט מסבך אותו מאוד, כיוון שאינו מאפשר לו להתמסר ל"תורת האחד", שלפיה כל "מסוים" (פרטיקולרי) – כל "תלוי הקשר", "תלוי שפה" ו"תלוי תרבות" – הוא בגדר עודפות מיותרת ומזיקה. חמור מכך, הוא גם בגדר מרי בשלטון היחיד של התורה, ומכאן קצרה הדרך להאשמה בגניבת דעת וברמייה. אל מול הנטייה הזאת של הפילוסופיה, שקשה שלא להבחין בהשתמעויותיה הפוליטיות, המחויבות לאנרגיה המרובה של השפות היא אם כן אתיקה במלוא מובן המילה.

## הבלתי ניתנים לתרגום

מדוע אם כן קשה כל כך לתרגם טקסטים פילוסופיים? ואולי אף מוטב לשאול, בכנות: מדוע משימת התרגום של טקסט פילוסופי היא מלאכה הצופנת בחובה את זרע כישלונה? בהקדמה למילון הבלתי ניתנים לתרגום מספרת קאסן כי העיון הפילוסופי בשאלות אלה על טבעו של התרגום הפילוסופי עמד בנקודת המוצא של הפרויקט. ההכרה בהבדל הבלתי ניתן לגישור בין הרשתות הסמנטיות והמושגיות בשפות השונות הפכה את יצירתו הגדולה של אמיל בנווניסט, אוצר המילים של המוסדות ההודו-אירופיים,<sup>5</sup> למקור השראה ראשוני וחיוני. כך, שיטת העבודה ההשוואתית של הבלשנות ההיסטורית, שבנווניסט היה אמן עליה – שיטה ששאבה את מקורותיה מן המסורת הפילולוגית העתיקה ביותר, אבל גם מן הצעדים הראשונים של הביולוגיה ההשוואתית המודרנית – שבה אל הפילוסופיה בלבד, חדש, עתיר משמעויות עכשוויות.

מושאי המחקר של השיטה הזאת, היינו הערכים שנבחרו למילון, אינן המילים ואפילו לא הרשתות הסמנטיות שהן פורשות, כי אם הסימפוטמים של ההבדלים, שקאסן מכנה אותם "הבלתי ניתנים לתרגום". הביטוי אינו מצביע על כך שהמונחים שנכנסו למילון לא זכו לתרגום, וגם לא שאי אפשר לתרגם אותם, שכן דווקא הם כבר עמדו במרכז תשומת הלב של תרגומים רבים; הדבר שמייחד מונחים אלה הוא שאין חדלים (שלא) לתרגם אותם,<sup>6</sup> או במילים אחרות שהתרגום שלהם מעורר בעיה פעם אחר פעם – בעיה פילוסופית. טרדות התרגום האלה – הגלים המתפשטים של ההבדל שנוצרו סביב מונחים מרכזיים במסורות ההתפלספות בשפות השונות – גם משרטטות המשגה חדשה של המושג הפילוסופי עצמו. כך, מושג המושג הפילוסופי של "הבלתי ניתנים לתרגום" הוא רשת מלאת חורים של הבדלים בין-לשוניים ובין-טקסטואליים, תל ארכיאולוגי של מעשי תרגום, שכישלונותיהם ההכרחיים נרשמים ונמחקים חליפות כפלימפסטסס (palimpsestos ביוונית). אותו קלף משומש שהמעתיקים של ימי הביניים היו מקרצפים ממנו מילים קדומות כדי לחרוט בו פרשנויות חדשות.

## הערך "אני"

הפילוסוף אטיין בליבר שימש אחד מעורכי המילון ואף תרם לו כמה ערכים. באמצעות הערך "אני" הוא היטיב להדגים את הפרקטיקה הפילוסופית, הלשונית והטקסטואלית של "הבלתי ניתנים לתרגום".<sup>7</sup> כביתר ערכי המילון, רצף המאמר של בליבר משובץ במסגרות טקסט קצרות שנכתבו בידי כותבים שונים, ומוקדשות להקשרים לשוניים או טקסטואליים ספציפיים (כאן מאת אטיין בליבר עצמו, ברברה קאסן, שארל באלאדייה ואלן דה ליברה). הערך כולו חותר להתחקות אחר מסעות הסובייקטיביות והזהות, האני, העצמי והעצמיים, בין הצרפתית, הגרמנית, האנגלית, היוונית, הלטינית, העברית, והפילוסופים שחשבו בהן. היחסים הדיאלקטיים בין ה-Ich (אני) ל-Selbst (עצמי/ו) אצל פיקטה והגל, או הריקוד בין הצרפתית לאנגלית (אצל לוק למשל), במעתק בין ה-moi ל-self וממנו ל-soi – מדגימים את תנודות המשמעות הלכודות את המושגים הפילוסופיים ברשתות

של יחידות לשוניות, ובפרט ביחסים בין כינויי גוף (אני, אתה) וכינויים חוזרים (עצמי, עצמו). אין זה מפתיע, אם כן, שאת היתד המרכזית שסביבה נפרשות רשתות ה"אני" קבע בליבר בתיאוריית המבע של בנוניסט. תיאוריה זו מספקת את הכלים הנחוצים כדי להבין כיצד השפה, וליתר דיוק, אבני הבניין הלשוניות הקונקרטיות ביותר – שמות הגוף "אני" ו"אתה" – מבנות את הסובייקטיביות, ומדוע אי אפשר לחשוב את הסובייקטיביות מחוץ לשפה.<sup>8</sup> אולם ברור גם מדוע בליבר מוכרח להסתייג מן התיאוריה הזאת: יש לשער שאין תוקף אוניברסלי לאופן שבו השפות ההודו-אירופיות משתמשות בכינויי הגוף, ולכן יש לסבך את הטענה של בנוניסט על האופי הלשוני של הסובייקטיביות. הטענה הזאת נותרת נכונה, גורס בליבר, אבל רק אם מחזירים אותה להקשר הלשוני והפילוסופי המסוים שבו היא נהגתה, רק אם חושבים אותה, שוב, בתוך המרקם המחורר והלא-יציב של הבעיה הפילוסופית של התרגום.

### לחשוב את "הבלתי ניתנים לתרגום" בעברית

מקומה של העברית אינו נפקד מנפתולי מסעות ה"אני" האירופי, והיא מגיחה לרגע אל בימת ההיסטוריה של הפילוסופיה ומופיעה בה, באופן אופייני למדי, כתאונת תרגום. כך, "אהיה אשר אהיה", נוסחת ההתגלות שמקורה בספר שמות (ג', י"ד), קיבלה את משמעותה תוך גלגול אונטולוגי רווי משמעות, שראשיתו בתרגום השבעים (תרגום המקרא ליוונית) ואחריתו בתרגומי הוולגטה (תרגום כתבי הקודש ללטינית) לשפות הרומאניות. הסיפור ידוע: הפסוק נותן מענה לשאלתו של משה, מה עליו לענות כשישאלוהו לשם שולחו: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל-מֹשֶׁה אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה; וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם." למקור העברי לא היו ככל הנראה משמעויות מטאפיזיות ישירות, והמובן המקובל הוא "אני החי שחי", החי המוחלט, יהוה בגוף ראשון, זה שהינו. אלא שבגלל אופי היחסים בין השם לפועל בשפות ההודו-אירופיות, היוונית והלטינית הפכו את "אהיה" להוויה הנענית במלואה לאופק ההתגלות ("הוא-עצמו הוא שהוה"), אצל מייסטר אקהרט. האפקטים התיאולוגיים והפילוסופיים של הגלגולים האלה עיצבו מגמות חשובות באמונה, במחשבה ובתרבות. מנקודת מבטה של העברית העכשווית, הם יוצרים משחק של השתקפויות ושל צללים פרשניים שמקבעים את העברית בתפקידה כמתה-חיה ברשת ההבדלים של הבלתי ניתנים לתרגום.

אלא שהעברית אינה רק בגדר זיכרון טקסטואלי, עקבה הפועלת ברשתות ההבדלים האירופיים; היא גם "שפה ככל השפות" בשני המובנים השונים שמעניקה קאסן לביטוי הזה: מחד גיסא, בנושאה את הסממנים והתכונות שיש לכל שפה אחרת היא שווה וזהה, כלומר אפשר להשוות אותה ואת מרכיביה למרכיביהן של כל השפות האחרות; מאידך גיסא, במובן שבו רשתות הרב-משמעות והדרו-משמעות הייחודיות לה אינן בנות-חליפין, הן "בלתי ניתנות לתרגום", בדיוק כמו אלו של כל השפות האחרות. העברית העכשווית – זו שאליה תרגמנו כאן את הערך "אני" – היא אכן "שפה ככל השפות" בשני המובנים. מצד אחד היא הגשימה את תקוותיהם של מחדשיה ומהנדסיה במלואן, ונדמה שאפשר למסור בה כל דבר, אפילו את כתביה של הפילוסופיה הקונטיננטלית, כפי שמוכיחה עבודתו של עדי אופיר, ובפרט ספרו לשון לרע העומד במרכז

הגיליון הנוכחי. מצד שני, ועל פי המובן השני, לעברית, על רשתות המשמעים שהצטברו בה, אין כל תחליף – להיסטוריה הייחודית שלה, לזיקה שלה לספר-הספרים ולפרשנות, לקשר שלה למקום (בשני המובנים) ולתולדות העם הקורא, המתפלל והדובר בה אין אה ורע. מהי אפוא המשמעות של תרגום מילון הבלתי ניתנים לתרגום לעברית, "שפה ככל השפות", בשני המשמעים?

בשנים שחלפו מאז פורסם המילון בצרפתית הוא תורגם לשפות רבות (ביניהן אנגלית, ערבית, רומנית, פורטוגזית, אוקראינית ורוסית), וכל אחד מצוותי המתרגמים חתר להביע באופן ייחודי את אתגרי התרגום המסוימים שהציבה בפניו שפת היעד שלו, באותם שני המובנים שבהם היא "שפה ככל השפות".<sup>10</sup> במאמר פרוגרמטי קצר שהתפרסם בקובץ שערכה קאסן פרש עדי אופיר את הקשיים העומדים בפני העברית הפילוסופית, ומנה כמה דרכי פעולה אפשריות למפעל דומה בעברית.<sup>11</sup> לבלון הניסוי שאנו מפריחים כאן יש שאיפות צנועות בהרבה: הוא אינו מבקש אלא להכיר לקוראת העברית את "הבלתי ניתנים לתרגום" כמתודה פילוסופית, לשונית ופוליטית, היוצרת עולם משותף באמצעות הצבעה על הבדלים ובניית גשרים, שרטוט מפות של נדודים וגלגולים, ופרישת רשתות פרומות של מחשבה בשפות. שפות ברבות.

\* \* \*

## אני

<i>Je, moi, soi</i>	צרפתית
<i>εγώ</i>	יוונית
<i>ego ; ipse</i>	לטינית
<i>Ich ; Selbst</i>	גרמנית
<i>I ; me ; self, myself</i>	אנגלית
<i>io ; se, si, si-mismo</i>	איטלקית

המתבונן במסורות דומיננטיות בפילוסופיה האירופית (במיוחד בפילוסופיה הטרנסצנדנטלית מקאנט עד הוסרל), וכן במסורת מסוימת של ניתוח דקדוקי שהתגלגלה מן העת העתיקה אל לב ליבה של הבלשנות הסטרוקטורלית (יאקובסון, בנווניסט), יפתע לגלות ששוררת ביניהן הסכמה בדבר קיומו של קשר הדוק בין עצם האפשרות של מחשבה רפלקסיבית לבין השימוש בכינויי גוף - סמניה של "הסובייקטיביות בשפה".<sup>12</sup> כך קרה שה"אני חושב, אני קיים" (*ego cogito*, *ego sum*) הקרטזיאני התבצר בצדקתו וביסס את זכות היתר הפילוסופית שלו. אין ספק שיש

לשים מצג זה של הדברים בפרספקטיבה הנכונה, וזאת משתי סיבות: ראשית, הצורות הלשוניות שעליהן הוא נשען אינן אוניברסליות, ושנית ניתן דקדוקי אחר אפשרי בהחלט. יתרה מזו: אם אכן ברצוננו להבין את האופן שבו הלשון מכשירה לפעולה את מחשבת הרפלקסיביות בהקשר לאי אילו בעיות ספקולטיביות, עלינו להשוות בין האפקטים התיאורטיים השונים שמפיקים מגוון ביטויי הנושא (sujet) של ההיגד (énoncé) ושל המבע (énonciation) בשפות אירופיות שכנות. מנקודת מבט זו נבקש לשרטט כאן את מחזור תנועתו של "הגוף הראשון" בחיקה של הפילוסופיה המודרנית, בעוברנו דרך כמה מוקדים: הדיאלקטיקה הגרמנית של ה-Ich (אני) וה-Selbst (עצמי/ו) (אצל פייכטה, במשוואה "Ich=Ich", ואז בהנגדה בין Ich לבין Nicht-Ich [לא-אני]), ואצל הגל, ברובלמטיזציה של התודעה העצמית בתור יחס הדדי בין Ich ל-Wir [אנחנו]); ההמצאה האנגלית של ה-self ושל ה-own (אצל לוק, בלב לבו של מה שכינה self-consciousness); ולבסוף, ההכרה הכל-אירופית בקדימותם האונטולוגית של ה'אגו' וה'אלטר אגו' בפנומנולוגיה ההוסרליאנית. כל זאת במטרה להביא אל תחומיה של מחשבת הרפלקסיביות את הגבולות והמגבלות שאליהם כיוונה הנוסחה הפרדוקסלית של רמבו (Rimbaud), "אני הוא אחר" ("Je est un autre"). אנו רשאים אם כן להשתמש בנוסחה זו ככותרת לכל אותם ניסיונות להתגבר על הסובייקטיביות ש"בגוף ראשון" ולנוע אל מעבר לה: אם לקראת הטרנסצנדנטיות, אם לעבר גופניות בלתי-אישית, ואם אל אנונימיות טרנס-אינדיבידואלית שבעבורה טבע פוקו את הביטוי "מחשבת המבחוץ" (pensée du dehors).

1. להיות בעל "אני": להיות "מישהו" (personne)<sup>13</sup>

בפתח חיבורו אנתרופולוגיה מנקודת-מבט פרגמטית – קובץ הרצאות שהתפרסם בשנת 1797 – כותב קאנט:

העובדה שהאדם יכול לכלול בייצוגו את האני [das Ich], מרוממת אותו לאין סוף מעל יתר הישויות החיות על-פני האדמה. בכך, הננו איש [Dadurch ist er eine Person]; ובזכות אחדותה של התודעה דרך כל השינויים שעשויים לקרות אותו, הוא אותו האיש האחד-ויחיד עצמו – כלומר, ישות השונה לגמרי במעמדה ובכבודה מן הדברים אשר כדוגמת בעלי החיים חסרי התבונה ניתן לכוף לגחמתו. זאת, גם כאשר אין ביכולתו לומר אני: משום שיש לו אותו במחשבתו; ממש כפי שכל השפות, בשעה שהן מדברות בגוף ראשון, חייבות לחשוב אני זה [diese Ichheit], גם אם אין הן מביעות אותו על ידי מילה מיוחדת. כי כושר מחשבה זה הוא השכל.<sup>14</sup>

מאה-וחמישים שנים לפני פול גיום (Guillaume)<sup>15</sup>, הטקסט ממשיך בדיון על הגיל שבו ילדים קטנים מפסיקים להורות על עצמם בעזרת הגוף השלישי ומתחילים לומר "אני", או בלשונו של קאנט "לדבר דרך אני" (durch Ich zu sprechen). מתרגם הטקסט, מישל פוקו, לא רצה לאמץ לצרפתית את הניאולוגיזם הטכני "אני-יות" או "עצמיות" ("moïté"), שלפעמים נעשה בו

שימוש לתרגום המילה הגרמנית Ichheit, שהומצאה בשלהי המאה השלוש-עשרה בידי מייסטר אקהרט. הוא נמנע מכך לא רק משום שמדובר בתחדיש ברברי, אלא גם כי הוא היטיב לראות שמושא כוונתו של קאנט הוא האני (Je) (קרי, האפשרות לומר "אני") ולא העצמי (Moi) (כלומר האפשרות לאייך או לחרוץ שיפוטים על העצמי). בעשותו כן נדרש פוקו למעשה, בהתאם לקו הטיעון המרכזי של הטקסט, לפשט את הדו-משמעות הטמונה במשפט הפותח שלו: להיות "מישהו" מסוים (ושיהא זה מישהו "אחד ויחיד"), משמע, לא רק להיות מסוגל לומר Ich, אלא גם לכלול את ה-Ich – אותו "דבר-מה" שאיננו דבר – בייצוג שלך. הרי זה, במובן מסוים, לייצג את הבלתי-ניתן-לייצוג שקורא לעצמו Ich "בשבילו עצמו" (für sich Selbst).

ניסוח זה מהדהד את הטיעונים המכריעים בביקורת התבונה הטהורה שבהם "הסובייקטיביות הטרנסצנדנטלית" זוכה לראשונה לביטוי תיאורטי. התזה המופיעה שם שנויה מאוד במחלוקת אבל גם בעלת חשיבות מכרעת להתפתחותה של הפילוסופיה המערבית. היא שנויה במחלוקת משום שהיא אירופוצנטרית, ולפיכך אידיאליסטית: היא קשובה, לפחות למראית עין, רק לממד החומרי של הלשון. אין ספק שבעקבות יאקובסון יש לקבל את הקביעה שכל שפה מכילה מערכת שלמה של הפניות: של הקוד אל עצמו, של הקוד למסר, של המסר אל עצמו, ושל המסר לקוד<sup>16</sup> – ובעיקר שיש בה בהכרח קטגוריה של יחידות ספציפיות (shifters או "סמנים דיאקטיים" [embrayeurs]), שתפקידן להורות על המסר הנוכחי בייחודיותו. להגדרה זו מתאימים במיוחד כינויי הגוף (כמו גם הכינויים הרומזים, תיאורי הזמן והמקום, נטיות הזמן של הפעלים וכיו"ב). בהמשך לניתוחיו הנודעים של בנוניסט, אפשר אף לאפיין את בעיית הסובייקטיביות בשפה כבעיית "הפעולה האינדיבידואלית של ניכוס הלשון" שבאמצעותה "מי שמדבר בא אל תוך דיבורו שלו", ובכך הוא יוצר מעין קצר חשמלי המקצר את המרחק בין מבע להיגד.<sup>17</sup> ואולם עצם השימוש כאן במילה "סובייקטיביות" נושא בחובו את הנחת המבוקש: שימוש זה מניח (כפי שעושה גם הטקסט המצוטט לעיל של קאנט) שבצורה "הנורמלית" או "המובלעת", הסוכן, זה שאליו מיוחס ההיגד, "ליבת המבע"<sup>18</sup> או זה שנושא את הדיבור, כלומר, בסופו של עניין הישות הדוברת הגנרית ("אדם", או "מישהו"), יכולים כולם להתכנס תחת מושג אחד. אלא שמצב מעין זה חל רק בלשונות מסוימות, ואפילו רק בשימושים מסויימים בהן. לכן "הפשטות" של מערכת כינויי הגוף ההודו-אירופית איננה "אוניברסל לשוני".

ביפנית, למשל, אפשר לזהות שתי תופעות מקבילות, המנוגדות לשימושים מקובלים בשפות האירופיות המודרניות (או שתופסות בשפות אלה מקום שנחשב לשיורי בלבד, ילדותי, מלאכותי או פתולוגי).<sup>19</sup> מחד גיסא, למונחים שהיינו מכנים "כינויי גוף" (ובראש ובראשונה מונחים המקבילים לאני ואתה) אין כל יציבות אטימולוגית. הם מתחלפים זה בזה בתהליך היסטורי מתמשך של שינויי מיקום וערך, תהליך הקשור במעבר מסמנים של כבוד לסמנים של קרבה או התנשאות. מאידך גיסא, הצורה הנורמלית לאזכור הדוברים בהיגד מתבצעת על ידי סימון העמדה או התפקיד שלהם ביחסים החברתיים שבמסגרתם מתכוננת התקשורת, אשר כמעט תמיד אינם שוויוניים. מונחי השארות הם חשובים במיוחד בהקשר זה, משום שהשימוש בהם יכול להתפשט לפי עקרון הדמיון גם ליחסים חברתיים אחרים.



בשונה מכך, נראה כי השפות האירופיות בנו במשך תקופה ארוכה טיפוס של אוניברסליזם ספציפי, המנטרל את התכונות והתפקידים של הדוברים (או שמאפשר להדיגישם, על דרך הניגוד: "המלך רוצה", "סבא עומד לכעוס!", "הגברת קיבלה שירות"). כך מתאפשר לחלץ מתוך מהלך הדיבור עמדות מופשטות של מוען ונמען שיש להן הדדיות וירטואליות: זה שעתה דיבר עומד כעת להקשיב, ולהפך. יאקובסון מתח אס כן ביקורת מוצדקת בעניין זה על גישתו של הוסרל בחקירות לוגיות, שלפיה "המילה אני מציינת אנשים שונים במקרים שונים, ובכך מקבלת משמעות שונה בכל פעם".<sup>20</sup> למעשה, המשמעות דווקא נותרת על כנה, ומהווה את המשאב המשותף העומד לרשות הדוברים – הסובייקטים – בכואם לנכס איש-איש לעצמו את המכשיר התקשורתי. חשוב יהיה לחקור, אם כן, את יחסי הגומלין בין השימושים הלשוניים, את התמורות המוסדיות (הופעתה של ספרה גדלה והולכת של שוויון פורמלי, הנוגסת בחלקים מן המרחב הציבורי והפרטי גם יחד), או את התגבשותן של תורות לוגיות-דקדוקיות שאפשרו הן את תיקונו של אותה נורמה בשפה המלומדת והעממית כאחת, והן את הפנמתה והמשגתה ברעיונות כמו "מישהו", "סובייקט", "סוכנות" (agency), "אינדיבידואליות", "זהות" (eccéité) וכיו"ב.

האוניברסליות של התזה שזה עתה תיארונו היא שקרית, מה שלא הופך אותה לפחות מכרעת בתולדות הפילוסופיה האירופית. נוכל לאמץ אותה שוב, אם כי בצורה ביקורתית, תוך הצבתה בהקשר של הבעיה הפילוסופית של התרגום. כדי לפתח את מחשבת הסובייקטיביות יהיה עלינו אפוא לייחד תשומת לב לפעולה ההדדית של המושג ושל הצורות הלשוניות, הנבדלות זו מזו בכל שפה, חרף תכונותיהן הדומות. כאן טמון אחד המפתחות של ה"תרגומיות" הבלתי ניתנת לתרגום המאפיינת את המרחב הרב-לשוני של הפילוסופיה האירופית. מבחינה זו, מפתיע שלא הוקדש כמעט שום מאמץ לפיתוח אנליזה פילולוגית ופילוסופית על בסיס שאלת כינויי הגוף, כעין זו שנערכה לגבי השפעות התחביר והסמנטיקה של הפועל להיות (être) על כינונה של האונטולוגיה הקלאסית, מבנווניסט ועד ברברה קאסן (Cassin) (למעט כמה יוצאי דופן בעלי שיעור קומה, כמו ניתוח האופי הפרפורמטיבי של ה'קוגיטו' הקרטזיאני אצל הינטיקה [Hintikka], או הניתוח העכשווי יותר של האני חושב [Ich denke] הקאנטיאני במונחים של פעולה לשונית אצל באשרה [Baschera], ובמידה מסוימת, גם ניתוחיו של טוגנהאט [Tugendhat] בנוגע לוויטגנשטיין, היידגר והגל).<sup>21</sup> ובכל זאת הנתיה לכך הותווה, אם בידי מסורת ביקורת המטאפיזיקה של הסובייקט בתור "מוסכמה דקדוקית" (מיום וניטשה ועד ויטגנשטיין במאמר לוגי-פילוסופי ובחקירות פילוסופיות), ואם בידי הגותו של הומבולדט על אופיה הראשוני של ההוראה על הסובייקט במגוון שפות, שפותחה על ידי קאסירר בפילוסופיה של הצורות הסימבוליות לכדי דגם כללי של צורות המביעות את היחס שאותו כינה זיקת אני (*Ich Beziehung*).

נרכז את הערותינו סביב ארבע קבוצות של בעיות, אשר באופן טבעי מעורבות זו בזו: שאלת כינויו של הגוף הראשון, על אפשרויות ההוראה והשלילה הטמונות בו (במיוחד בגרמנית); ההשתמעויות (הקונוטציות) של הכינויים החוזרים (הרפלקטיביים) בגוף ראשון ובגוף שלישי



(בצרפתית: soi, moi, באנגלית self ובגרמנית Selbst); הטעמים לפנייה לשמות מ'שפה זרה' באיזכורי הסובייקט (ובראשם ה'אגו' הלטיני בשפות המודרניות); ולסיום נתמקד בבעיות שמביא עמו השימוש הפילוסופי בכינויים סתמיים (לא מיוחדים) וניטרליים (זה [ça] וכינוי הגוף הסתמי ברבים on). אך קודם לכן יש למנות כמה קשיים הנוגעים למושגים "גוף" (לשוני (personne) ו"כינוי גוף" (pronom personnel).

### 1. גופים (personnes) אמיתיים ומדומים

במאמרו על "טבעם של הכינויים" מסביר בנווניסט כי רק הגוף הראשון והשני הם "גופים אמיתיים", ורק הם ראויים באמת לתואר "כינוי גוף". זאת משום שרק כינויי-גוף אלה מציינים דברים – משמע רק הם כורכים את המבע בהיגד עצמו:

[...] "הגוף השלישי" אינו "גוף"; למעשה, תפקידה של צורה מילולית זו הוא להביע את האי-גוף [non-personne]. [...] רק באמצעות "הגוף השלישי" דבר מסוים זוכה לפְרָדִיקצִיה מילולית. לכן אין לדמות את "הגוף השלישי" לגוף שעשוי לעבור דה-פרסונליזציה. אין כאן השמטה של הגוף, אלא מלכתחילה אי-גוף, שסימן ההיכר שלו הוא היעדרו של מה שמייחד את ה"אני" וה"אתה". מכיוון שאין הוא מניח אף גוף, "הגוף השלישי" יכול לשאת כל נושא או אף נושא, אך אותו נושא (בין שהוא בא לידי ביטוי במפורש ובין שלא) אף פעם אינו ניצב כ"גוף". [...] התפקיד והאפיון הבלעדי של "הגוף השלישי" הוא לייצג, ביחס הצורני עצמו, איזה קבוע בלתי אישי [invariant impersonnel] "אני" ו"אתה" לא רק נבדלים זה מזה באמצעות ציון הגוף גרידא; אפשר בהחלט לחוש כי הם מתייצבים האחד נגד השני גם בתוך אותה הקטגוריה שהם נמנים עימה. [...] הצמד אני/אתה מתאפיין במתאם מיוחד, שבהיעדר כינוי טוב יותר נכנה אותו מתאם של סובייקטיביות [...]. אפשר אם כן להגדיר את ה"אתה" בתור הגוף הלא-סובייקטיבי, העומד כנגד הגוף הסובייקטיבי שאותו מייצג ה"אני" – ואילו שני ה"גופים" הללו יחד מנוגדים לצורה של ה"אי-גוף" (= "הוא/היא"). ניתן לשער כי מכלול היחסים האלה בין שלוש הצורות הללו ביחיד צריך להישמר גם כאשר מסבים אותן לרבים. [...] את ההבחנה המקובלת בין יחיד לרבים יש לפרש (אם לא להחליפה ממש) באמצעות ההבחנה בין גוף ממש [personne stricte = "יחיד"] לבין גוף מורחב [personne amplifiée = "רבים"]. רק "הגוף השלישי", בהיותו אי-גוף, מתיר באמת צורת רבים.<sup>22</sup>

ניתוח נודע זה מוצא צידוק הן בפורמליזם העכשווי של התקשורת, המבנה את ההוראה כממד פנימי ללשון, והן במטאפיזיקה המודרנית, המנגידה בין הגופים לבין דברים. למעשה, הוא מדגים את נקודת ההשקפה ביניהם. בזאת הוא עומד בניגוד למסורת ישנה יותר, שהנצה באריסטוטליות והשתכללה ברנסנס, ושבה דווקא "הגוף השלישי" מאפיין בדיוק את הדבר שמדובר בו (מתוך גישה שאפשר לראותה כריאליסטית ואובייקטיבית). במסורת זו חושבים על מושג הגוף (persona, prosôpon) דרך השם, המייצג את ה-suppositum (הנושא)<sup>23</sup> של תיאור

שמתרגם, מייצג או מבטא את ההיגד:

הגוף הוא הכלי הדקדוקי שבאמצעותו הפועל מסמן את המבע, לא כאינהרנטי לעצמו אלא כאובייקט של הפועל שיכול להיות מיוחס לדבר של ה-suppositum המתקיים בעצמו בהתאם לכללי המבע. כך, הגוף משפיע על הפועל מכוח יכולתו האטריבוטיבית ביחס ל-suppositum, לפי אופני היחס השונים.<sup>24</sup>

ה"שמות" ego, ipse או tu שמסמנים את האדם שמדבר או את זה שאליו מדברים צריכים אפוא להתפרש בעת ובעונה אחת כהפשטות וככאלה שמכוונים אל ישות אינדיבידואלית נתונה – כלומר אלה הם מעין "אוניברסלים סינגולריים". מפתה לראות בניסיונות רדוקציוניסטיים מסוימים בפילוסופיה האנליטית העכשווית את המשכה של מסורת זו – בפרט אלו מבית היוצר של ראסל (egocentric particulars) וסטרוסון (individual occurrences).<sup>25</sup>

עם זאת, מסורת זו גם אינה מנוגדת לנקודת המבט שפותחה בידי הלוגיקה הסטואית ועברה ממנה אל הדקדקנים המודיסטים. במקום שהיחס "הסובייקטיבי" שמתקיים בין ההיגד לבין המבע יהיה נטוע בגוף מסוים (ומבחינה זו יניח לו לנכס אותו באופן כלשהו), הוא דווקא עובר הכללה, ולכן אפשר לראות בכך הטרמה לתיאוריה של משמעות. הגופים מוגדרים בצורה רב-משמעית: הן ביחס לפעולה עצמה המתוארת במשפט (כפועל [אגנט] או פעול [פציינט]), והן ביחס לדיבור (במידה שהם יכולים לשאת דברים על עצמם, ובאופן כללי יותר במידה שהם יכולים "להעיד" על מעשיהם-הם או על אלו של אחרים). כדבריו של אפולוניוס דיסקולוס (Apollonius Dyscole), המצוטטים אצל פרדריק אילדפונס (Idelfonse), "הגופים הנוטלים חלק בפעולה נחלקים לגופים דקדוקיים שונים [...] אבל הפעולה עצמה נותרת חיצונית לגוף ולמספר, ולפיכך היא יכולה להתרכב עם כל הגופים ועם כל המספרים [...]"; המונח של הגוף מתאים כאן משום שהוא מפגין דיאקטיות (deixis) גופנית ודיספוזיציה מנטלית". לכן טוענת אילדפונס כי התפיסה הסטואית של הגוף נשענת על המתאם "בין זה שפועל בעולם הפיזי לבין הגוף הדקדוקי", מתאם הכרוך ללא הפרד גם באופן שבו, בשדה הסימנים, "המונח דיאתזה (diathèse) (= [ברפואה] נטייה גופנית ונפשית; [בדקדוק] מעמד דקדוקי [voice באנגלית]), הוא אותו מונח למצב הפיזי ולמודוס הדקדוקי, כלומר ל'נטייה', או ה'דיאתזה', של הנפש.<sup>26</sup> במלים אחרות, התפיסה הסטואית של הגוף מבחינה בין סוגים שונים של אינדיבידואליות, לא בשם איזה קשר אינהרנטי בין המחשבה והלשון, אלא על סמך אירועים בעולם, שבהם הפעולה פוגשת בדיבור ומייצרת כך אפקטים רבים ומגוונים של משמעות. זוהי נקודת המוצא של דלו, בשעה שהוא מחליץ את "משחק הגופים" מן "השדה הניטרלי, הקדם-אינדיבידואלי והבלתי אישי, שבו הוא נפרש".<sup>27</sup> ואולם בדרך אחרת אפשר לראות הד לגישה זו גם בתיאוריה התחבירית של ז'אן-קלוד מילנר, המטפלת בשאלת כינויי הגוף דרך "הרפלקסיבי" (הכינויים החוזרים me, moi, se, soi) ודרך האופן שבו צורות אלה מעורבות בשפות מסוימות באופני הביטוי של ההדדיות והקולקטיביות (המושג הכללי של "הוראה הדדית" [coréférence]).<sup>28</sup>

אפשר לטעון כי נקודות מבט אלו, שאינן עולות בקנה אחד, מכוננות מתח הנוכח דרך קבע בשיח של הפילוסופיה המודרנית על ה"סובייקט" ועל ה"גוף". אך המתח הזה לא תמיד מופג באותה צורה, משום שלכל שפה דרך מיוחדת משלה לצטט, לסמן הדדיות, לשלול וכיו"ב, והמחשבה הפילוסופית נושאת בעול האפקטים האלה (או אם נרצה לנסח זאת אחרת, מנצלת את האפשרויות שהם פותחים). זהו השורש העמוק של אותם בלתי-ניתנים-לתרגום שגם מזינים את התחדשות התיאוריות של הסובייקטיביות.

## II. "Vom Ich" ("על האני")

התיאוריה של הסובייקט באידיאליזם הגרמני, מקאנט ועד פייכטה והגל (לצורך העניין נוכל לקבץ תחת כותרת חיבורו הראשון של שלינג<sup>29</sup> את כל ה-Vom Ich השונים...), תלויה בגמישות הייחודית של ה-Ich, מונח שעוד אפשר איכשהו לתרגם לאנגלית, אך בצרפתית אין לו אח ורע. השפה הצרפתית, מצדה, לא נתנה שם לנושא הפשוט ("אני", je), אלא רק ל"אני" החוזר, הרפלקסיבי (ה"אני-עצמי", le moi), ובכך היא עורכת לו אובייקטיביזציה והופכת אותו ל"דבר". בגרמנית, לעומת זאת, hat Ich נתפס מיד כמונח שמורה אל עצמו. כתוצאה מכך, הנוסחה הקאנטיאנית Ich מורה בעת ובעונה אחת על ישות סובייקטיבית ועל צורה לשונית, כלומר על פעולת הדיבור עצמה. הרי Ich עומד בזיקה חזקה לנוסח "das Ich denke" ("האני חושב"), שלעתים קרובות אף נכתב "das: Ich denke", ובאמצעות הזהות הצלילית למילת הקישור dass (המשמשת בגרמנית ככינוי זיקה, כמו ש בעברית במשפט "מה שאמרת") הוא מַזְמֵן מעין הקבלה במובן בין מתן שם – כינוי לישות סובייקטיבית – לבין הוראה על פסוק (כלומר: בין "האני חושב" לבין "העובדה ש[אני חושב]"). לעומת זאת, לכתוב בצרפתית "ה-אני" ("le Je") לא יכול להיות אלא שימוש של מדקדקים, המורה על המילה עצמה, או מקרה של גרמניזם, הטיפוסי לתרגומים פילוסופיים מאחרים (באיטלקית, ניתן דווקא להשתמש בלי בעיה בֶּאֱנִי [Io]), כפי שניכר למשל אצל ג'נטילה [Gentile].<sup>30</sup> קשה להעלות על הדעת שפסקל היה כותב: "ה-אני (le Je) הוא שנוא" [במקום נוסחתו המפורסמת, "Le moi est haïssable"]<sup>31</sup> (בהמשך נחזור לבעייתיות שבמשפט "אני הוא אחר" ["Je est un autre"]). משום כך, אוזן צרפתית אינה מסוגלת לשמוע את הצורה השמנית Ich בלי להניח שמדובר בכינוי החוזר, הרפלקסיבי, כלומר בֶּאֱנִי-עצמי ("le moi"). לכן הדו-ערכיות הייחודית לניתוח הקאנטיאני של "המודעות העצמית", זו שכורכת יחד את התופעות ואת האמת, את הידיעה ואת האי-ידיעה, נשענת על דוקטרינה פסיכולוגית או מוסרית בדבר האשליות שבהן כל אחד מחזיק לגבי עצמו (ובפרט בדרך שבה אנו מפריזים או מפחיתים בערך עצמנו).

ה"פשוטות" המוחלטת של המילה Ich, על הגמישות הייחודית לה, מעידה על העוצמה הדיאלקטית הנפרשת בשדה של ה-Ichheit, שדה שהניסיון לתרגמו באופן מילולי לצרפתית נתקל תמיד בקשיים בלתי פתירים. לכן אפשר להבין מדוע הפילוסופיה הספקולטיבית של אירופה המודרנית פיתחה דווקא בשפה הגרמנית את האנטיזה בין "דרך ההוויה" ל"דרך האני", שבה נדמה כי שבות ומופיעות אלטרנטיבות תיאולוגיות עתיקות מאד בסוגיית "שם האל".<sup>32</sup> להלן שלוש דוגמאות לכך.

(1) בחיבורו תורת המדע (*Wissenschaftslehre*) משנת 1794, העניק פיכטה פירוש לאפרצפציה הטרנסצנדנטלית מביקורת התבונה הטהורה של קאנט, הנשען על ההקבלה בין העיקרון הלוגי של הזהות ( $A=A$ ) לבין פסוק שאפשר גם לכתוב בצורה אלגברית אני=אני [Ich=Ich] ("Ich gleich Ich"). פסוק זה (שניתן גם להבינו כ-Ich bin Ich, כלומר, "אני הוא אני") נושא אופי אונטולוגי מובהק, מכיוון שהוא מבטא את מה שמייחד את ה-Ich בתור הוויה – קרי, את הרפלקסיביות הפנימית שלו או זהותו העצמית – וכן את הדרך שבה Ich מתייצב כתודעה-עצמית (לפי הנוסחה הפיכטיאנית של ה-Selbstbewusstsein [תודעה-עצמית]: "ה-Ich מציב את עצמו פשוט כְּמָה שמתייצב" ["Das Ich setzt sich schlechtin als sich setzend"]). זהו אם כן מוחלט סובייקטיבי המביא עימו אל הפילוסופיה יסוד חדש, בדמותה של אינטואיציה אינטלקטואלית (ומבחינה זו, הוא דווקא מבטל את האפקטים של הביקורת הקאנטיאנית). הצרפתית לא יכלה אלא לתרגם זאת באמצעות "עצמי=עצמי" (Moi=Moi), ובמקרים מיוחדים להסתכן ב"אני הוא אני" (Je suis Je). כך למשל, המשפט הבא, המתבסס על תרגום פיכטה לצרפתית, אינו יכול למסור את הסימטריה המאפיינת את המקור בגרמנית: "הנוסחה הבאה תהווה ביטוי בלתי אמצעי לפעולה שתוארו עד כה: אני הנני [Je suis] באופן מוחלט, כלומר: אני הנני באופן מוחלט משום שהנני; והנני באופן מוחלט מה שהנני; שתי הקביעות הללו תקפות בשביל העצמי [le Moi] [...] העצמי מציב כבר במקור את הוויתו שלו.<sup>33</sup> תרגום זה חסר את התנועה המיוחדת לאידיאליזם הסובייקטיבי (אלא אם נצרף לו ביאור) – תנועה השואפת לנסוק מעבר לעקרון הזהות הלוגי אל הזהות הטרנסצנדנטלית של ה-Ich, התופסת את עצמה ומביעה את עצמה באורח בלתי אמצעי.

(2) פער התרגום הופך בולט עוד יותר בשלב הבא של הדיאלקטיקה הפיכטיאנית. כעת, נאמר כי Ich, בעצם תנועתו להצבת עצמו, "מתייצב באופן בלתי-אמצעי הן כ-Ich והן כ-Nicht-Ich", טענה הסותרת בצורתה את עקרון הזהות המסורתי (A איננו לא-A). למעשה, הביטוי Nicht-Ich אינו בגדר שלילה של פרדיקט, אלא שלילה של מונח יחידי, כלומר, איננו [ה]לא-אני-עצמי" (Ich Non-Moi), אלא הוא בעת ובעונה אחת (ובהינף שלילה אחת) הן [כל] מה שאני לא" והן ה"אין של האני", כלומר איננו, שלילת עצם האפשרות שלו להגדרה מהותית (ולכן טוגנהאט ראה בו אבסורד [ein Unding], כלומר מבחינה מילולית מה שמשמעו הוא "אי-דבר"). כך, נוסחה כגון "אני מנגיד בתוך העצמי בין לא-עצמי בר-חלוקה לבין עצמי בלתי ניתן לחלוקה" – קביעה שלטענת פיכטה "ממזה את כל מה שוודאי באופן מוחלט ובלתי מותנה"<sup>34</sup> – אינה מאפשרת, בצרפתית, להבין כי Nicht-Ich ממשיך לכלול בתוכו את צורת הסובייקט, אך כזו הנגועה בשלילה (או במלים אחרות, כי Nicht-Ich הוא Ich ששולל את עצמו ככזה). נוסחה זו מסתירה אם כן את שורשי הלשוניים של המהלך המאפשר לפיכטה להתעלות על הפרשנות שרואה בניגוד בין Ich ל-Nicht-Ich אנטגוניזם בין סובייקט לאובייקט (או בין התודעה לעולם, או בין החירות לטבע), ולהפוך אותו לנוסחה של בין-סובייקטיביות או של "אינטר-פרסונליות מכוונת", כלומר לאחדות ראשונית של ה"אני" וה"אתה" (או של הפרסונליות של הסובייקט וזו של זולתו).

(3) הגל, מצדו, לא חדל לבקר את "הפורמליזם" או "הטאולוגיה חסרת התנועה (bewegungslose Tautologie)" שהוא מצא במשוואה "Ich = Ich". כידוע, זהו אחד המוטיבים המובילים בפנומנולוגיה

של הרוח. החיבור נפתח בניתוח ריקנותה של הוודאות החושית, הנתלית בהוראה עצמית מילולית גרידא. את המשפט הבא: "Das Bewusstsein ist *Ich*, weiter nichts, ein reiner *Dieser*; der" *Einzelne* weiss reines *Dieses*, oder *das Einzelne* של *Ich* והחילוף במין הדקדוקי בין הזכר לניטרלי. האם יש לתרגם "התודעה היא או הנני (בגוף שלישי או ראשון?) אני או עצמי? והמשך: "ישום דבר מעבר לכך, הזה הטהור (*celui-ci*, כינוי הגוף הרומז, במונח 'האדם הזה עצמו', *cet homme-ci*); היחיד (*l'individu*) לא יודע דבר מלבד זה (*cela*, במונח 'הדבר הזה עצמו', *cette chose-là*), היחיד (*individuel*)". עם זאת, באותו טקסט (בפרק "האמת של הוודאות העצמית" ["Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst"]), השתמש הגל בנוסחה המתבססת על תחביר שמות הגוף כדי להפעיל את הדיאלקטיקה של תודעת העצמי: "Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist"<sup>35</sup>. מיד לאחר נוסחה זו מופיע הדיון המפורסם על "עצמאותה ואי-עצמאותה של תודעת העצמי: אדנות ועבדות". התרגומים המקובלים – "העצמי שהינו אנחנו, והאנחנו שהוא עצמי", או: "האני שהינו אנחנו, ואנחנו שהוא אני" (ובאנגלית: "*I*" that is "*We*") – אינם מספיקים כאן כדי למסור את תנועת ההזדהות העוברת דרך האחר, שהגל רואה בה את הכוח המניע את התקדמות הרוח (*Geist*). כדי לסמן את הצבתה מחדש של האחרות בפנימיותו של הסובייקט עצמו, ודרך שלילת השלילה, יש לתרגם בעודנו מאלצים את התחביר: "עצמי שהננו אנחנו, אנחנו שהנני אני (*Moi que Nous sommes, Nous que Je suis*)". בפעם הזו, המעקף דרך הטרמינולוגיה הצרפתית של ה"אני/עצמי" (*moi*) יכול סוף-סוף דווקא להועיל, משום שהנוסחה ההגליאנית מתבססת על רעיון שמקורו פרוסו:

ברגע זה, במקום כל אותם אנשים פרטיקולריים שכרתו ביניהם אמנה, יוצרת פעולת ההתאגדות גוף מוסרי וקולקטיבי. מספר החברים בגוף זה זהה למספר הקולות שיש לאסיפה, והוא זוכה מכוח פעולה זו באחדותו, בעצמי המשותף שלו [*son moi* commun], בחייו וברצון האופייני לו.<sup>36</sup>

רוסו תיאר באופן נטורליסטי את התגבשותו של "יחיד של יחידים" (*un individu d'individus*), וייחס לו, לאחר מעשה, פנימיות של תודעה, בניסונו לפרש את חידת הניכור שהיא בה בעת גם יציאה לחירות. הגל, לעומת זאת, ממקם אותנו מלכתחילה באימננטיות של הסובייקט, כפי שנרמז מן השימוש בגוף ראשון יחיד או רבים. הוא משתמש לפיכך במה שבנווניסט כינה ההברל בין "הגוף ממש" (*personne stricte*) לבין "הגוף המורחב" (*personne amplifiée*), כלומר, בעובדה שהאני מנוגד לאנחנו אך גם כלול בו והופך אותו בכך לגוף. המתח בין שני המונחים מוצג כמעין רפלקסיה מסוכסכת שאינהרנטית לכינונו של הסובייקט, רגע מכריע בתהליך הפיכתה של הרוח האינדיבידואלית לרוח אוניברסלית המכירה את עצמה (*Geist*) מובן כאן כצורה מוחלטת של *Selbst*).

### III. מ-*moi* ל-*self* ומ-*self* ל-*soi*

הבה נשים בצד את הסמנטיקה הייחודית של ה-*Selbst* בגרמנית, על ההלחמים האפשריים שלו (*Selbstbewusstsein* [תודעה-עצמית], *Selbstbestimmung* [הגדרה-עצמית]),

Selbstbildung [תחושה-עצמית], Selbsterfahrung [עצמאות], Selbstständigkeit [עצמיות], Selbstverständigung [הבנה-עצמית], ועוד, ונבחן את המעטק הכפול שנוצר בין הצרפתית לאנגלית במעבר מ-*self* ל-*self*, ומ-*soi* ל-*self*. מדובר בדרמה בוער אנפין של בגידה, שאמנם הומחזה תחילה רק למשך פרק זמן קצר, אך לא הפסיקה להתערב ביחסים המסוכסכים שבין התורות הפסיכולוגיות והפילוסופיות של הזהות העצמית האופייניות לשתי השפות הללו (מאז הניגוד בין יום ורוסו במאה השמונה-עשרה, ועד לפערי הגישות בין הפרגמטיסטים האמריקנים, דוגמת ויליאם ג'יימס או ג'ורג' הרברט מיד [Mead], לבין הפנומנולוגיה בסגנון הצרפתי, כשל סארטר או ריקר [Ricoeur].<sup>37</sup>)

במסה על שכל האדם לוק המציא שניים מן המושגים המרכזיים של הפילוסופיה המודרנית: את התודעה (consciousness) ואת העצמי/י (the self; ובתרגום לצרפתית: le soi).<sup>38</sup> ברקע הדברים עומדת הופעת המונח le moi ("האני-עצמי") בפילוסופיה ובספרות הצרפתית (דקארט, פסקל, מלבראנש [Malebranche]). פסקל הוא שהפך את הביטוי לפופולרי: "אני מרגיש שיכולתי שלא להיות כלל, כי העצמי [le moi] עשוי במחשבתו"<sup>39</sup>; "מהו העצמי? [...] עצמי זה אפוא אֵיִהוּ, אם אינו לא בגוף ולא בנשמה? וכיצד לאהוב את הגוף או את הנשמה, אם לא על שום סגולות אלו, שאינן מה שמהווה את העצמי, בהיותן בנות חלוף?"<sup>40</sup> אך כבר בחלק הרביעי של המאמר על המתודה דקארט כתב: "אני-עצמי זה [ce moi], כלומר נשמתי, שבאמצעותה אני מה שהנני."<sup>41</sup> נוסחה מעוררת השתאות זו שולבה גם בהיגיון השישי של דקארט על ידי מתרגם ההגינות על הפילוסופיה הראשונית מלטינית לצרפתית. גלגולה של ההוראה העצמית בשם עצם (האני-עצמי הזה, Ego ille) מתייצבת בלב החקירה הקרטזיאנית של הזהות. היא כופה אילוץ דקדוקי מגביל מאוד על המעברים האפשריים משפה לשפה, כך שלעבור מן המונח הצרפתי "האני-עצמי" (le moi) אל ה-*self* משמעו לבצע תמורה כה עמוקה עד שהמסלול ההופכי אינו אפשרי עוד. לכן נאלץ המתרגם של לוק לצרפתית ליצור את "העצמו" (le soi) – חידוש שהשלכותיו עורן מורגשות כיום.<sup>42</sup> אף על פי כן, השימושים הנפוצים במונח האנגלי *self* ובמונח הצרפתי *soi* אינם חופפים. אי אפשר לכתוב בצרפתית "mon soi" (כלומר "העצמי שלי", כמו באנגלית *myself* או *My Self*). קל וחומר, אי אפשר להשתמש בשם עצם זה בצורת הרבים (בשונה מן האנגלית, *our selves* [ומן העברית: עצמנו]). התרגום פותח כאן פתח לגלישה של משמעות, יותר מאשר הוא מקבע מושג אוניברסלי.

האופן שבו לוק מפיק תועלת ממאפייניה הייחודיים של שפה אחת כדי לשנות בעיה פילוסופית המגיעה אליה משפה אחרת מעורר השתאות. השפה האנגלית אמנם לא פיתחה צורות ביטוי כעין *le moi* או *das Ich*, אך ברשותה מגוון שימושים ל-*self* המכונים את הקרקע להמשגת הסובייקט כתכונה או כסממן של העצמיות. המונח *self* (שהאטימולוגיה שלו עודנה לוטה בערפל) משמש הן ככינוי חוזר (המקביל למילה הלטינית *ipse*) והן כשם תואר (המקביל לעתים למילה הלטינית *ipse* ולעתים למילה הלטינית *idem*: "אני-עצמי" [moi-même] ו"הוא-עצמו" [soi-même] לעומת "אותו (אחד)" [le même], "אותו הדבר עצמו" [la même chose]). השימושים השמניים עם תווית יידוע או בלעדיה (*self*, *the self*) הופיעו מוקדם מאוד, ולבסוף נוצרו גם הצירופים



השונים: עם שמות גוף וכינויי קניין הנכתבים במילה אחת (itself, himself, myself, oneself) – צורה המדגישה את הפונקציה הרפלקטיבית, החוזרת; או בשתי מלים (it self, him self, my) – ואז השם נוטה, תוך דינמיקה של התעצמות, להחליף את הכינוי; וישנם גם הצירופים עם שמות עצם או שמות תואר, המייחסים את הפעולה לנושא שלה ויוצרים מושגים רפלקסיביים, כגון self-conscious ו-self-consciousness (כמו במונחים היווניים המורכבים עם-או auto, heauto, ובמקומות שבהם השפות הלטיניות בוחרות ביחסת השייכות [הגניטיב]: [causa sui, compos sui, "סיבת עצמו" [cause de soi], "שליטה עצמית" [maîtrise de soi], "מודעות עצמית" [conscience de soi].

## 2. To, auto, h(e)auto, to auto: בניית הזהות בשפה היוונית

ברברה קאסין [Cassin]

נשתמר בידינו מספר גדול של ביטויים מורכבים המשמעותיים מונחים יווניים (על פי רוב בתיווכה של השפה הלטינית). ביטויים אלו מופקים באמצעות הכינויים autos, e, o – כגון, autographe, autodidacte, automate, autonome – המציינים פעולה שהסובייקט מבצע בעצמו, ובדרך כלל על עצמו (שנכתב בידו שלו; שמתחנך בעצמו; שנע מכוח עצמו; שמעניק לעצמו את חוקיו שלו). אפשר היה להרחיב ולהכליל צורה זו ביוונית עתיקה, ממש כמו הביטויים המורכבים כיום בגרמנית בעזרת Selbst-. בצרפתית היא הביאה עימה המצאות מאוחרות יותר, במקרים שבהם המונח השני הוא בצרפתית (לדוגמה auto-allumage, הצתה עצמית, כלומר הצתה ספונטנית). Autos מורכב בעצמו מן המילית au, המורה על רצף ("לאחר מכן"), חזרה ("מחדש") או ניגוד ("מצד שני"), ומן המילית ho, he, to, המשמשת כסמן דיאקטי (כינוי רומז: "זה, ההוא"). הסמנים האלה הופכים ביוונית קלאסית לתווית הידוע "ה-" (עם זאת, משמעותם של הביטויים ho men, ho de זה: "יתר על כן (או: מצד שני), עודו הזה, בניגוד לאחר ההוא".<sup>43</sup> מבחינה דקדוקית, ל-autos שלושה שימושים עיקריים:

(1) כשהוא אינו מופיע כיחסת נושא (נומינטיב), autos עשוי לשמש ככינוי מאזכר של הגוף השלישי בשימוש אֶנְפּוּרִי (auton horô, אני רואה אותו [je le vois]; ho patêr autou, האב שלו, כמו בלטינית ejus, e).<sup>44</sup>

(2) הוא משמש כשם תואר או ככינוי מודגש, למשל, "אני הוא המלך" (בלטינית: ipse; בצרפתית: même). זאת, בין אם הוא מופיע לבדו (כמו באמרה הפיתגוראית, Autos epha, "המורה] אומר בעצמו"), ובין אם כתוספת לכינוי גוף (egô autos, "זה אני בעצמי ש..."), "אני-עצמי" או כתוספת לשם (auto to pragma, "הדבר עצמו"; dikaion auto, "הצודק כשלעצמו").

לפיקך משתמשים בו לעתים קרובות בלוויית הכינוי החוזר heautos, o, ê, שהוא עצמו הלחם של שני כינויים שונים: he, כינוי הגוף השלישי (כפי שניתן למצוא אצל הומרוס, למשל),



ולאחריו autos. כאשר הכינוי החוזר מצטמצם ל-*hautou, -ês, -ou*, הם מובחנים זה מזה רק באופן הגייתם (הגה מנושף בכינוי החוזר, המסומן בצרפתית באות h). לכן השילוב בין הנוסחה הדלפית המופיעה בדיאלוג האפלטוני כרמידס (b165), "to gignôskein auton heauton", "דע את עצמך על ידי עצמך", יחד עם עובדת היותו של דבר-מה *auto kath' auto*, כלומר, הדבר כשלעצמו, מסמן את מעמדה האונטולוגי הייחודי והנפרד של האידאה האפלטונית - "כשלעצמו ועל ידי עצמו", או אולי "כשלעצמו ועבור עצמו".

3) ולבסוף, כאשר הוא מופיע מיד לאחר תווית יידוע, *ho autos, hê autê, to auto, autos*, מקבל את אותה משמעות שיש ל-*idem* בלטינית, "אותו עצמו" (*le même*). ביוונית, אם כן, סדר המילים יוצר הבחנה חדה בין שני המובנים: *ho autos theos*, "אותו אל", לעומת *ho autos theos*, "האל עצמו".

אנו רואים אם כן שביוונית יש מערך שלם של מונחים הקושר בצורה הדוקה בין שני ההיבטים של הזהות: העצמיות (*ipséité*), היינו כינונו של עצמי, ו"אותו-דבריות" (*mêmeté*), כלומר יצירת זהות עם העצמי או עם אחר שאינו העצמי. הליכים מקבילים מצויים גם בשפות אחרות שבהן נוכחותה של תווית יידוע מייצרת הבדל בין שני המשמעים. כך בצרפתית: (*soi même*) לעומת (*le même (que)*), ובגרמנית *Selbst* לעומת *dasselbe*, וזאת בניגוד ללטינית: *ipse/idem* ולאנגלית: *self/same* שבהן יש שני מונחים שונים לשני המשמעים. לעומת זאת, ביוונית תווית היידוע היא קודם כול מרכיב של המונח עצמו, *au-t-os*. מכאן נפרשת שרשרת ייחודית מאוד ומאירת עיניים של מחוות לשוניות, שאפשר לאפיין בעקבות שליירמאכר ככזו שמכוננת את תבנית הזהות ביוונית. כפועל יוצא מכך, לשרשרת זו חשיבות פילוסופית מכרעת.<sup>45</sup>

הבה נתחיל מתווית היידוע. ביוונית יש רק תווית יידוע מוגדרת (בשונה מלטינית, שבה אין כלל תווית יידוע, ובשונה למשל מן הצרפתית, המבחינה בין היידוע המוגדר *le*, לבין הסתמי או הלא-מוגדר *un*). ביוונית ארכאית המילית העתידה להפוך לתווית היידוע – *ho, hê, to* – נושאת משמעות חזקה של רמיזה (דמונסטרטיביות), ולכן היא מתפקדת כמונח של הוראה או קישור, הקרוב בתפקידו לכינוי הזיקה (*rélatif*).<sup>46</sup> אותה מילית קטנה, ההופכת לאחר הומוסות לתווית היידוע, שומרת לכל אורך ההיסטוריה שלה על עוצמת מבע יוצאת דופן: די שתופיע בצמוד לשם עצם כדי לשוות לו יומרה או קדם-הנחה של קיום. כך, אנו מוצאים אותה באופן קבוע בצדם של שמות פרטיים (ביוונית אומרים *ho Sokrates*, "הסוקרטס", ולא "סוקרטס"). כמו כן, ובצורה מובהקת עוד יותר, התווית משמשת לסימון והבדלה של הנושא שאליה מתייחס הנושא במשפטים שבהם אין די בסדר המלים כדי להסדיר זאת: ביוונית אין אומרים "הוא a", אלא "הוא a-ה" (*a* הוא *a*), או "הוא a-הינו", או "קיים ה-a", או "הוא a-ה". גורגיאס למשל, מגבש מכך טיעון נגד זהותם של הנושא והנושא בהיגד של זהות, שעשוי להיות מובע באופן הבא: כשאנו אומרים *to mê on esti mê on*, "האי-היות הוא אי-היות", אנו אומרים למעשה, אם נרצה בכך ואם לאו, כי הנושא, *to mê on* "האי-היות" הראשון, שונה בהרכבו ובמהותו מן הנושא, "אי-היות", *mê on*.<sup>47</sup> זו גם הסיבה שתווית היידוע מצליחה בקלות כזאת להפוך את מה שבא אחריה לשם עצם, ולא רק במקרה של שמות תואר, צורות בינוני ומקור (למשל, *to kalon*, "היפה" של המשתה האפלטוני;

to on, ה"היות"; ו-to einai, ה"להיות"), אלא גם של ביטויים מכל מיני סוגים (ראו, לדוגמה את ה-to ti ên einai, ה"מה שהינו להיות", ה"מהות" [quiddité] של אריסטו בגרסתו הלטינית והסכולסטית), וכן של מילים או משפטים שלמים ההופכים בכך את תפקודם משימוש לאזכור, כאילו הושמו בין מרכאות.<sup>48</sup>

העדות הראשונה והחזקה ביותר לארגון הזהות על פי המערך to, auto, to, auto, מופיעה באופן שבו הפואמה של פרמנידס מבנה את זהות ההוויה. פרמנידס בהחלט עוקב אחר "דרך ההווה" (כלומר, נטיית הפועל "להיות" בגוף שלישי יחיד, המתוארת אגב כ-hê men, כלומר כ"הזו", בניגוד ל"ההיא", hê de).<sup>49</sup> בתוך כך, פרמנידס מפתח את מכלול הצורות והאפשרויות התחביריות והסמנטיות הטמונות בפועל (est) ("הווה" [גוף שלישי יחיד]), כדי להגיע בסופו של דבר אל to eon ("מה-שהווה", או "ההיות" [l'étant]), צורת הבינוני המתפקדת כשם עצם). כלומר אל נושא המזוהה ככזה רק בסיומה של הדרך (ואשר מעתה כדי להורות עליו אפשר יהיה להסתפק בתווית היידוע הרומזת, המודגשת על ידי מילית נוספת: to ge ("הזה בכל-מקרה" [le/cela en tout] cas) [cas en effet]), או to gar ("הזה למעשה" [le/cela en effet]). אחת מהנקודות הקרדינליות של המהלך הזה עוברת דרך פרמנידס III של הפואמה; חרף משמעותו השנויה במחלוקת, הפרגמנט זכה לשבחים מפי היידגר, שראה בו עיקרון מנחה של הפילוסופיה המערבית - "to gar auto noein estin te kai einai", ובתרגום מילולי: "הזה למעשה אותו להכיר ולהיות" (כלומר, "להכיר ולהיות חד הם", ובתרגום שקולניקוב: "אותו דבר הווה להכרה ולהוויה").<sup>50</sup>

אפשר להבין מכך שלהיות ולחשוב (במובן להכיר) חד הם – לא כהצהרת אמונים בסובייקטיביזם ובאידיאליזם עוד לפני שמילים אלה הומצאו, שכן ההוויה ממילא אינה אלא מה שאנו מכירים – אלא, בעקבות היידגר, כתלות ההדדית של ה"להיות" וה"לחשוב-להכיר", ומכאן כהגדרה של האדם עצמו.<sup>51</sup> אבל אפשר גם להבין את הפסוק הזה כהסבר לאופן שבו נוצר ה-to auto: to, ה-/זה, au, ושוב מחדש, to, ה-/זה. המילית האמצעית מחברת כאן פעמיים את אותו רכיב: כדי לומר "אותו דבר" [le même] ביוונית, אומרים: "השוב ה-", או "זה שוב-זה". במילים אחרות, הלכידות של מערך ה"זהותיות" ביוונית (to auto, ה"אותו-דבריות", במובן של דבר-מה שהוא "אותו דבר", כלומר, שניתן לזהותו כמה שזוהה לעצמו), נעוצה בו החיבור (te kai) בין ה"לחשוב/להכיר" וה"להיות". במקום הזה, עם ה-to eon, מתגלה ההיות בכבודו ובעצמו, המתגלם בשמו של הנושא המתקיים והיודע, קרי העצמיות [ipséité] במלוא מובן המילה.

מכרעת לא פחות היא ההדדיות, הנושקת לשוויון ממש, הנוצרת בין my self לבין my own, בשעה שהסובייקט, בעודו פונה אל עצמו, מציין את מה שהכי קרוב אליו או אופייני לו. My own, confirm me appropriation), כתב המשורר רוברט בראונינג (Browning) בשירו *By the fireside*. הדדיות זו אפשרה ללוק למזג בין הבעיה המודרנית של הזהות וההבדל לבעיה העתיקה של הניכוס והבעלות (appropriation): oikeiôsis, convenientia). אלה הם מונחי קצה שביניהם מרחפת רוח הרפאים של המושגים הנוגעים להכרה, מודעות, זיכרון, זקיפת חובה, נטילת אחריות של אדם לעצמו ולמעשיו. באנגלית, own

הוא בעת ובעונה אחת שם-תואר ופועל. בתור שם-תואר, הוא מצטרף אל כינויי הקניין my, his וכו', בנוסח מודגש: my own house (ביתי שלי, הבית שברשותי), I am my own master (אני אדון לעצמי, אני ברשות עצמי בלבד); ובצורה מוחלטת, I am on my own (אני לבדי). בתור פועל (to own) הוא נושא את קשת המשמעים הנפרשת בין "להחזיק ברשותו" ועד "להודות ביחס של שייכות" [לאדם, רגש, אמונה או מעשה], דרך "להתוודות", "להכיר ב-", "להצהיר", "לתבוע". זוהי באופן כללי פעולה של אמירת "שלי". לוק משתמש בכל קשת המשמעים, בנפרד או במשולב (כמו למשל בביטוי: "מכיר בכל פעולותיו של דבר זה כבפעולותיו שלו" [owns all the actions of] [that thing, as its own]).<sup>52</sup> התוצאה של הבניות אלה היא מיזוג בין הפרדיגמה של ההוויה (être) וזו של הבעלות/שייכות (avoir) המאפיין את מה שהיינו יכולים לכנות, מנקודת מבטה של פילוסופיה פוליטית, "אינדיבידואליזם של החזקה" (individualisme possessif). כך קורה שבאופן עמוק, "אני-עצמי" (moi) הוא (או בגוף ראשון: הנני [je suis]) "מה ששלי", ומה ש"הכי שלי" הוא "אני-עצמי" (moi-même) (כשם שמה שהכי "שלך", "שלו", זהו "אתה-עצמך", "הוא-עצמו", וכיו"ב).

אף שזוהי מיזוג עתיק למדי והופיע כבר בחיבורים היווניים על אודות ה-oikeios (שייכות-לבית) וה-idios (שייכות-לעצמו) – המנמקים את ייחודיותו של ה"עצמו" (soi)<sup>53</sup> – הרי שרק בזכות לוק מיזוג זה מתייצב במרכזה של הפילוסופיה המודרנית. והוא ממשיך להתגלגל עד אלינו ולצבור משנה תוקף עד שהוא מגיע אל התזה הפותחת של הוויה וזמן<sup>54</sup>, שבה זיהה מרטין היידגר את הייחודיות הקיומית של ה-Dasein האנושי עם ה-Jemeinigkeit (מילולית, "להיות בכל פעם [ה]שלי") – ניאולוגיזם נוסף (הפעם בגרמנית), שאינו פחות קשה לתרגום. בכך המיזוג מתגלגל באיזשהו אופן בהיפוכו, מכיוון שהתוכן של ה-own האנגלי (das Eigene בגרמנית) איננו כעת אלא קרבתו המאיימת של המוות – ה"דבר" היחיד ששייך באופן בלעדי לכל אחד ואחת. בהמשך נראה כיצד מתלווה להיפוך זה מהפכה של ממש בשיום הסובייקט.

באותם קטעים של המסה של לוק שבהם מתכוננת הדוקטרינה של הזהות העצמית אפשר להבחין ביישום האפשרויות האלה באמצעות הגלישות של הכתיבה עצמה. הצעד הראשון במהלך זה מעביר אותנו מתפיסת הזהות כ"אותו-דבריות" (sameness, או בצרפתית [mêmete], אל תפיסת זהות רפלקסיבית, או של עצמיות (ipséité), וכך, המילה self עצמה הופכת לשם עצם. אנו גולשים אם כן מביטויי השוואה (the same with itself, להיות זהה לעצמו, במיוחד בזמן) אל that is self to itself ("שהינו עצמו לעצמו", המקביל כאן לרעיון התודעה, consciousness):

צריכים אנו להתבונן מה הוא שמורה עליו המלה איש [person] [...] כשאנו רואים, שומעים, מריחים, טועמים, ממששים, הוגים, או רוצים בדבר-מה, יודעים אנו שכך אנו עושים [...] וידיעה זו היא היא שעל-ידיה נעשה כל אחד ואחד לגבי עצמו מה שקורה הוא בשם אני עצמי [self] [...] העצמי של עכשיו הוא אותו עצמי שהיה אז; והפעולה שבעבר נעשתה על-ידי אותו עצמי שמתבונן בה עכשיו.<sup>55</sup>

אפשר לפיכך להחליף בין שני הביטויים הבאים: to be one self-ו to be one (identical) Person (להיות אחד/להיות עצמך). בצעד הבא, self מתחיל לתפקד ביחס לגוף הראשון – לעתים בתור התחליף שלו, ולעתים בתור הכפיל שלו, המנהל עימו דיאלוג ודואג לו:

אילו הייתה לי אותה התודעה [consciousness] [...] לא הייתי יכול להטיל ספק שאני, הכותב עכשיו את השורות הללו [...], הוא אותו עצמי עצמו (ואחת היא באיזה עצם [Substance] תתנו לו משכן), כמו שאיני יכול להיות מסופק שאני הכותב את השורות הללו הריני, ברגע זה שבו כותב אני [...], אותו עצמי עצמו. [...] מה שיכולה להתחבר אליו התודעה של הדבר החושב הנוכחי [this present thinking thing], הוא הוא המהווה אותו איש, והוא עצמי אחד עם הדבר הזה ולא עם שום דבר אחר; וכך הוא מכיר בכל פעולותיו של דבר זה כפעולותיו שלו.<sup>56</sup>

שם העצם הכללי self גולש כאן ל-self נוסף, מעין שם עצם פרטי (ללא תווית יידוע) שמשמר גם את האפשרות להשתמש בו ככינוי קניין. באמצעות השקילות הנוצרת בין ביטויים מעין אלה – I am my self, I am the same self, I am the same my self – לוק הופך את ה-self לייצוג של העצמי עבור עצמי, כלומר למונח שאליו אני מייחס את מה שאני מייחס לעצמי, אותו הדבר שבגינו אני מוטרד כאשר אני טרוד בעצמי. לסיום, לוק מכנה בשם "איש" (Person) את ה-self, ששימש להבהרת הייחודיות של "הזהות העצמית" (את איש הוא מאפיין כ"מונח משפטי", forensic term, ולא כמונח משדה הדקדוק או התיאולוגיה):

המלה איש [person] היא בעיני השם המסמן את העצמי הזה [this Self]. בכל מקום שאדם מוצא מה שקורא הוא "אני עצמי", שם יכול, חושבני, אדם אחר לומר שלפניו אותו איש. [...] אישיות [personality] זו משתרעת מעבר למציאות הנוכחית [...] כל שעת מתעורר בה ענין במעשים שבעבר; היא נעשית אחראית להם ומשייכת ומייחסת אותם לעצמה.<sup>57</sup>

בהקשר של השיפוט הפנימי (המטרים את השיפוט של יום הדין), לוק מתרגם אל שפת ה-self את אמירתו של דקארט תוך החלפת המונח "נשמה" במונח "תודעה". המונח החדש משמש כעת לזיהוי אותו הדבר שבאמצעותו "אני [הנני] מה שאני" ("je suis ce que je suis"), בעודו פורט שוב על כינוי הקניין: "תודעה זו, שדרכה אני הנני עצמי לעצמי" ("that consciousness, where" "by I am my self to my self"), כלומר "בשביל עצמי".

הרעיון הזה של להיות אני-עצמי בשביל האדם שהנני מעלה כמובן את האפשרות של רפלקסיה או של ריחוק פנימי. מכאן עשויה לנבוע אי-ודאות באשר לשאלה אם הזהה והזהות הם "אני-עצמי", או שמא הם דווקא מצויים "בתוכי" כאובייקט, כדימוי או כסימולקרה מילולית. ואולם בשביל לוק העצמי/עצמו (le soi) אינו אלא פעולת ה"להופיע בפני עצמך" או ה"לתפוש את עצמך" שתוכנה אינו משתנה בזמן. לכן אין העצמי יכול לאמיתו של דבר להכפיל את עצמו: לא בדמותם של עצמי ממשי לעומת עצמי כפי שהוא מופיע (לייבניץ); לא כשחקן וצופה (יום, סמית); לא כסובייקט ואובייקט, ואף לא כאני ואני-עצמי (כפי שהם מופיעים אצל מיד) בפירוק של ה-I ל-I ול-Me, המחליפים תמיד את מקומותיהם. ניתוח זה מעלה את השאלה המעניינת על הקשר הפתלתל העשוי להימצא בינו לבין השפה הצרפתית). מרחק חמקמק זה הוא מה שמהווה בחשבון אחרון את הדיפרנציאל הטהור של הסובייקט. הוא אף מתאים באופן ראוי לציון לרעיון שאותו מבקשת לכונן התיאוריטזיה הלוקיאנית של התודעה, המשוקעת במתח בין שני דימויים: מצד אחד ייצוג

של נקודה קבועה שאליה נקשר כל רצף טמפורלי של רעיונות, ומצד שני זרם שוצף של ייצוגים שהמשכיותו עצמה היא זו המפיקה את הזהות. אולם המרחק הזה נראה לנו קודם כול כתוצר של משחק לשון מסוים. טמונה בכך לא מעט אירוניה, כשמביאים בחשבון עד כמה התאמץ לוק לנקות את התיאוריה של ההכרה – המתבססת על טוהרת הקישורים בין רעיונות – מן הלבוש הלשוני שלה.

### 3. ה-*self* בפסיכואנליזה

שארל באלאדייה [Baladier]

המונח *self* נכנס אל הספרות הפסיכואנליטית ב-1960 לערך, דרך העולם האנגלוסקסי, ובעיקר בהשפעתו של דונלד ויניקוט, ומאז לא חדל להנכיח את עצמו בספרות זו, תוך שמירה על צורתו האנגלית המקורית, למרות הניסיונות לתרגמו לצרפתית כ-*soi*, לגרמנית כ-*Selbst*, או למונחים מקבילים בשפות אירופיות אחרות. נראה כי המכשול שניצב בפני ניסיונות תרגום אלה נעוץ מצד אחד בייחודיות התרבותית של המונח, שכן ה-*self* האנגלי מורה על היבט חבוי, בלתי מוכר או נשכח של האישיות (כפי שמרמז למשל הביטוי "Take care of yourself" – דאג ל-*self* שלך), ומצד שני, בקושי האפיסטמולוגי של פסיכואנליטיקאים בני זמננו לאמץ את המונח ללא הסתייגות. ואמנם, כאשר ויניקוט הגדיר את ה-*self* כשונה מן ה"אני-עצמי" – כשאמר כי מבחינתו ה"self", שאיננו העצמי, הוא האדם שהנני – מחברים אחדים ראו במושג החדש הזה בבחינת משלים שימושי לשלוש הרשויות הנפשיות שמציב פרויד ב"טופוגרפיה השנייה" שלו (המודל הסטרוקטורלי של הנפש, הכולל את האני, הסתמי והאני העליון), ואילו מחברים אחרים ראו בכך עיוות וסילוף גס, המחזיר אותנו לפנומנולוגיה קדם-פרוידיאנית, פרסונליסטית, ואולי אפילו ברגסונית, של "אחדות העצמי" והאוטונומיה שלו.

בפועל, כפי שהראה פונטאליס (Pontalis) בניתוח מצוין של היבטיה האפיסטמולוגיים של הבעיה, מנקודת המבט התיאורטית אין הכרח לפרש את ה-*self* של ויניקוט (ושל פסיכואנליטיקאים אנגלו-סקסיים אחרים) ביחס למנגון המושגי של פרויד. למעשה, כשהם עושים שימוש ב-*self*, מחברים אלה מבקשים "לתת מענה לבעיות שעולות מן האנליזה של מטופליהם, ולא להראות את מוגבלותה או חסרונותיה של המטא-פסיכולוגיה הפרוידיאנית". אם כן, מדובר כאן "בהגדרה של תחום כלשהו של התנסות, יותר מאשר בביקורת תיאורטית המעמידה במבחן את תוקפו של מושג מסוים".<sup>58</sup>

למען האמת, מושג ה-*self* כבר היה בשימוש קודם לכן, ב-1950, בידי היינץ הרטמן (Hartmann), פסיכואנליטיקאי ניו יורקי ממוצא וינאי, שפעל במסגרת זרם פסיכולוגיית האגו. הרטמן התעקש להפריד בין עצמי המוגדר על פי הפונקציות שלו (שליטה מוטורית, תפיסה, בוחן מציאות, כושר חיזוי, מחשבה וכיו"ב), לבין ה-*self* המייצג את האישיות עצמה, ומבדיל אותה מאובייקטים חיצוניים לה ומן הזולת. חלוקה זו לשניים מבודדת את הנרקיסים הנמצא כתוצאה מכך מרומם, טובל בהרגשה של מלאות ושל שלמות ההוויה כולה, בעוד שכפי שטוען פונטאליס "כינונו של העצמי כרוך בהכרח באחר המשמשת לו דוגמה ומופת".

אשר לפרובלמטיזציה שפיתח ויניקוט תחת הכותרת "אובייקט מעבר" ו"מרחב מעברי" (או "מרחב פוטנציאלי"), היא הובילה להבחנה בין עצמי אמיתי (true self) לבין עצמי כוזב (false self) – הבחנה שזכתה פעמים רבות לאפֶּשוט (פופולריזציה) טריוויאלי ונורמטיבי. העצמי האמיתי נבנה במהלך יחסיו של הסובייקט עם האובייקטים הסובייקטיביים שלו, ולפיכך הוא נושא אופי סוליפסיסטי המקביל ל"זכות שלא להיחשף, לצורך שלא לתקשר, במידה שאותו צורך – אם הוא זוכה להכרה – מהווה ביטוי לכך שהאינדיבידואל חש ממשי בתקשורת הסודית שהוא מקיים עם מה שהכי סובייקטיבי בתוכו.<sup>59</sup> לעומת זאת, העצמי הכוזב מגלם את ההכרח של הסובייקט להתאים את עצמו אל האובייקטים החיצוניים שמציגה לו סביבתו. לפי פונטאליס, הוא דומה למה שהלן דויטש כינתה ב-1942 אישיות ה"כאילו" (as if), המתאפיינת בהתנהגות מנוסה, קלילות שפועלת "על ריק" אך מצטיירת כהסתגלות, ועל אף זאת, תנודה מתמדת בין ציות עיוור לעולם החיצון לבין פגיעות גדולה לנוכח המהלומות שהוא מנחית, שאותן היא מנסה מיד לרתום לטובתה. אולם הדו-קוטביות הזאת בין עצמי אמיתי לעצמי כוזב אין פירושה ניגוד בין שני סוגים של אישיות, שאחד מהם, העצמי האמיתי, הוא לכאורה העצמי האותנטי ואילו השני, העצמי הכוזב, הוא כביכול מין עצמי מנוכר האחוז באילוץ הסביבה. למעשה, על פי ויניקוט שני ה-self הללו מהווים צמד שבו השני מגן על הראשון, למרות הרושם כי הוא רק מסווה או מסלף אותו. מתברר כי כל עוד העצמי האמיתי נתון בעמדה של חוסר תקשורת, הוא זקוק להגנה. לכן, רק במקרה של נתק מוחלט בין שני ההיבטים הללו של האישיות ניתן לדבר על מצב פתולוגי. אך כאמור, בעיני ויניקוט עצמו, כוחם של מושגים כאלה יפה רק ביחס לתועלת שיש בהם ברע קליני זה או אחר, ואין בהם כדי לפגום בפרובלמטיזציה הפרוידיאנית של האני-עצמי (moi).

## VI. שובו של האגו

השניות של האני (je) והעצמי (moi) מאפשרת לצרפתית לעשות פרובלמטיזציה של הזהות, ולאחר מכן גם של ההתבוננות הפנימית, לאורן של הכרעה וודאית ושל תשוקה להתקיים (אבל גם להיעלם). לרשות הגרמנית עומדת הפלסטיות של ה-Ich, הנושאת בחובה דיאלקטיקה בין עמדות של רפלקסיה ושל שלילה, ואילו השפה האנגלית פיתחה, באמצעות ה-self, צורת ביטוי הממזגת אחריות מוסרית וניכוס מנטלי. אנו עשויים לחשוב לפיכך שכל הקלפים כבר חולקו (ואפשר גם בוודאי לבחור בדימויים אחרים), וכי הכול איננו יותר מאשר עניין של תרגום. אלא שכמה תעלומות עקשניות נותרות על כנן, והמפתיעה שבהן היא הדרך שנקטה הפילוסופיה של המאה העשרים כדי להחיות את ה-ego הלטיני, כמו מילה זרה (Fremdwort) שחרף זרותה הפכה מוכרת ושגורה בהגדרה.

### א) פסיכולוגיית האגו

ספק אם מגמה זו של "שיבת האגו" מציבה בפנינו בעיות דומות בהקשרים השונים שבהם היא מופיעה, ראשית כול משום שלא בכל פעם שהמילה ego (או "ה-ego") נכתבת בתוך



משפט בשפה מדוברת, היא מייצרת בהכרח אותו אפקט של הזרה. סביר להניח שיש להקדיש  
בניתוח שלנו מקום מיוחד להשלכות, שכבר הפכו לאוניברסליות, של התפשטות הטרמינולוגיה  
הפסיכואנליטית בשפה האנגלית. טרמינולוגיה זו תרגמה את ה-Ich של הטופוגרפיה השנייה של  
פרויד כ-ego, ואת ה-Es כ-id. נוכל להבין טוב יותר את ההשלכות של התפשטות הטרמינולוגיה  
הזאת אם נזכור כי באנגלית, לא רק שהמונח "אגו" נבע מאוצר מלים פסיכולוגי ורפואי, אלא גם  
שהוא הביא מהר מאוד ליצירתם של כל מיני צירופים המציינים "שיוך אל העצמי", וכן הכפפה  
של מגוון רעיונות והתנהגויות "לשירות העצמי" (כך למשל, ego-attitude, ego-complex, ego-  
consciousness, ego-satisfaction, וכיו"ב, ובכלל זה הכפלות מיותרות ומפתיעות כגון ego-  
identity, שעל הופעתן במאות התשע-עשרה והעשרים מעיד מילון אוקספורד). ההשפעה הזאת  
ניכרת אפילו בכתבים מסוימים של לאקאן, אשר נודע בעיונותו כלפי "פסיכולוגיית האגו",  
כמו למשל בדברים שנשא בפני החברה הפסיכואנליטית האנגלית תחת הכותרת (שאינה נטולת  
אירוניה) "רפלקסיות אחדות על האגו".<sup>60</sup> אך עצם העובדה שלאקאן חתר לתיאורטיזציה של  
"ההכרה הפרנואידיית" פותחת בפנינו נתיב חקירה נוסף: חקר השימושים – המלומדים או  
הפארודיים – במילה "אגו" (ובכלל זה גם הצירוף "האגו שלי") המורים על הדימוי הנרקסיסטי  
של העצמי שהסובייקט יוצר בתוכו (כמו בביטוי "האגו של ראש הממשלה מפותח ביותר").

#### ב) האגו הטרנסצנדנטלי

אולם, קשורה יותר לענייננו שאלת כניסתה של טרמינולוגיה "אגו-לוגית" אל הפנומנולוגיה  
ההוסריליאנית והאפקטים הסמנטיים העמוקים שלה. בחקירות לוגיות (Logische Untersuchungen,  
1901-1900) ובאידאות (Ideen, 1913) השתמש הוסרל בטרמינולוגיה הקלאסית של האידיאליזם  
הטרנסצנדנטלי, המציבה בעיות תרגום ידועות (כך למשל בפסקה 57 של אידאות, המשפט  
"Frage nach der Ausschaltung des reinen Ich", שתורגם לצרפתית בידי פול ריקר כ: "Le Moi?  
pur, est-il mis hors circuit" [האם העצמי הטהור הוצא מכלל שימוש?]). לעומת זאת, בחיבורים  
של הוסרל מן התקופה המאוחרת מופיעה טרמינולוגיה החדשה של "האגו הטרנסצנדנטלי"  
(das transzendente Ego) (כך החל מהגיונות קרטזיאניים, שמקורו בהרצאות שנישאו בגרמנית  
בסורבון ב-1929 ותורגמו לצרפתית בידי לוינס ופיפר (Peiffer) עוד בטרם ראו אור בשפת המקור).  
מה הטעם, אם כן, בתרגום מחדש ללטינית, אשר עלול להצטייר כנוקדנות לשמה? את הסיבות  
לכך ניתן למצוא בהקשר של החיבור ובכוונותיו, וזאת בלי שנכנס כאן למורכבותן של הבעיות  
העולות מן השינוי בתפיסת הסובייקטיביות של הוסרל. אמנם, בעיות אלו לא חדלו להזין את  
הפילוסופיה העכשווית, ממאמרו החשוב של סארטר על "הטרנסצנדנטיות של האגו" (1936),  
המכיל פרובלמטיזציה של יחסי הגומלין בין התודעה, האני והעצמי ועד לוויכוח בין ז'אק דרידה  
לבין מישל אנרי (Henry) בשנות השישים, סביב שאלת האוטו-אפקטיביות של הסובייקט (auto-  
affection du sujet), כלומר לגבי אופני החוויה-העצמית של הסובייקט ויכולותיו לחוש את עצמו.<sup>61</sup>  
הסיבה הראשונה והפשוטה ביותר לחזרה זו אל הלטינית נעוצה בכך שהוסרל מצטט את דקארט  
במטרה – כך הוא מכריז – לחלץ את המחווה הפילוסופית שלו:



אם אנו בודקים את תוכנם של ההגיונות [...] אנחנו מגלים כי הם נסוגים [Rückgang] אל האני, אל ה-ego המתפלסף [...] כלומר חוזרים אל האגו של המחשבה הטהורה.<sup>62</sup>

הטקסט הקרטזיאני שהוסרל מתייחס אליו הוא החיבור המקורי בלטינית, ובכך הוא ממשיך את המסורת האוניברסיטאית הגרמנית כשם שהוא מעיד על התמדתו של universitas, יקום לשוני המשותף לאירופה הרוחנית, אותו אופק טלאולוגי שבתחמומו מציב הוסרל את הקדימות של הסובייקטיביות הטרנסצנדנטלית. ניתן לומר שה-ego הקרטזיאני בגרסתו ההוסרליאנית המחודשת נתפס מיד ככזה שאפשר לתרגם בצורה מושלמת (וזאת בשונה למשל מן ה-Dasein ההיידגריאני, אשר נתפש בסופו של דבר כבלתי ניתן לתרגום). דקארט הלטיני – זה שמחשבתו מתניעה (מחדש) את הפילוסופיה ומכונסת באפן סימבולי אל השימוש שהוא עושה בשם העצם oge ובביטויים ego cogito, ego sum – איננו כה צרפתי כשם שהוא אירופי, ומשום כך הוא אוניברסלי, במובן של האוניברסליות האירופית, זו שאת המשבר שלה הוסרל מבקש לפרש. אין ספק שהוסרל אינו ער לכך שהמהלכים שבאמצעותם דקארט עורך פרובלמטיזציה לעצמיות (ipseité) לא היו אפשריים ללא תנועת ההלוך-ושוב המתמדת בין הלטינית העתיקה לצרפתית הקלאסית, ובפרט במקרה של ה-“ille ego, qui jam necessario sum” (“מה שאני, מי שהנני בוודאות”) של ההגיון השני בהגיונות. מנגד, ברקע הדברים מונחת גם הפרשנות הקאנטיאנית של ה-cogito, שבעבורה “אני” ו“אני חושב” (ואפילו “אני חושב את עצמי”) נתפסים כשמות הסובייקט. מצטייר כאן אפוא מעגל שיש לעקוב אחר מקורותיו, אם ברצוננו לפרש את משמעותו מחדש באופן מרענן.

שתי תמות ראויות כאן לתשומת לבנו – האחת פותחת את המהלך של ההגיונות הקרטזיאניים והשנייה סוגרת אותו, ולהערכתנו הצבתן יחד מספקת מפתח למנגנון הלשוני של הוסרל.

בשלב ראשון הוסרל מתאר את מה שהוא מכנה *transzendente Selbsterfahrung* (שתורגם בידי לוינס ופיפר כ“ניסיון פנימי [expérience interne] טרנסצנדנטלי” ועל ידי מארק דה לונה [de Launay] כ“ניסיון-עצמי [auto-expérience] טרנסצנדנטלי”). באמצעות ניתנת לנו גישה אל “מבנה אוניברסלי וודאי מעל לכל ספק של ניסיון האני [des Ich], המתעלה אל מעבר לכל הנתונים המסוימים של ההתנסות העצמית [Selbsterfahrung] הנפשית והאפשרית [...]”.<sup>63</sup> ההתנסות העצמית נהנית ממעמד מיוחד של ודאות, שבמסגרתו התודעה “נותנת את עצמה” ומופיעה כ“שלה עצמה” (im Modus Er selbst), או כ“שלי עצמי” (Es selbst).<sup>64</sup> התנסות זו מאופיינת בהמשך בתור Selbstkonstitution, קרי בתור “כינון העצמי” (constitution de soi-même) או “כינון-עצמי” (autoconstitution), וכך התודעה המכונה “אגו” מתגלה כמספיקה-לעצמה וכמקור של משמעויותיה ושל תכונותיה. הוסרל אמנם מכנה זאת “סוליפיסיום טרנסצנדנטלי”, אך בשונה מקאנט, אין הוא רואה בהתנסות זו – שבמהלכה האני (Ich) תופס את עצמו כ“ציר זהה של חוויות חיים”, או כ“מצע של הביטוס שונים” וכיו”ב – אשליה מכוננת של הסובייקטיביות. הוא גם לא מוצא כאן סיכון “להחמיץ את משמעות ההוויה של ה-sum [ה-הנני]”, כפי שהיידגר ראה זאת בערך באותו השלב בהוויה וזמן. במקום זאת, הוסרל הופך התנסות זו לנקודת המוצא ולאופק של “הנהרה-עצמית” (Selbstausslegung), שבה

האגו יגלה באופן הדרגתי את מה שמעניק לו את משמעותו אך לא הוכר ככזה מלכתחילה, אלא רק, אולי, בצורה חלקית.

אולם, ביסודה של "הסרת הלוט הזו, המגלה את תחום ההוויה הטרנסצנדנטלית" עומדת פונקציה מכוננת עבור האגו, זו של הבין-סובייקטיביות. בנייתו שכבר הפך נודע מאז, הוסרל מכנה את התופעה הזו "כינון האגו כאלטר-אגו", או "הזיווג [Paarung] המקורי של האגו":

באינטנציונליות הזו מתכוננת משמעות חדשה של ההוויה, החורגת מגבולות האגו המונאדי והספציפי שלי, ומתכונן אגו לא כ"אני-עצמי" [*nicht als Ich-selbst*], אלא ככזה המשתקף באני שלי עצמו [*in meinem eigenen Ich*], במונאדה שלי. ברם, האגו השני איננו נוכח בפשטות ואין הוא נתון לנו בעצמו [*uns eigentlich selbst gegeben*], אלא הוא מתכונן כאלטר-אגו, והאגו המסתמן כמומנט של הביטוי הזה, "אלטר-אגו", אינו אלא אני עצמי, בספציפיות שלי [*Ich selbst in meiner Eigenheit bin*].<sup>65</sup>

באופן הזה הסוליפיזם מתהפך מבפנים, או ליתר דיוק מוביל לבעיה טרנסצנדנטלית חדשה וחידתית ביותר, כפי שמעיד הוסרל בעצמו. הוסרל עמד על כך שלבין-סובייקטיביות יש תפקיד מכונן, משום שהאגו לא יכול היה להיות נושא למחשבת עולם האובייקטים לולא היה עולם זה במקורו משותף לריבוי של סובייקטיביות החולקת אותו באופן הדדי, זו עם זו. בין-סובייקטיביות זו מותנית אם כן בייצוג של "אני-עצמי כאחר", כלומר, היא נזקקת לאלטר-אגו שהוא בעת ובעונה אחת גנרי וקונקרטי, שאינו מתמצה באגו, ועם זאת איננו מובחן ממנו (כלומר "ממני", *eine objektivierende Gleichstellung*)<sup>66</sup>, הוסרל כינה זאת "מורגש מבפנים", "*meines Daseins und des aller Anderen*" (לוינס ופייפר תרגמו זאת כך: "הטמעה מחפיצה הממקמת את הווייתי שלי ואת זו של כל האחרים על אותו המישור"; דה לונה הציע: "השוואה מחפיצה של קיומי שלי ושל כל האחרים").

באמצעות הצירוף המילולי הזה קיבע הוסרל את המשמעות של בחירותיו הראשוניות, אלא שהוא לא יכול לעשות זאת בלי לגלוש אל מעבר לדקארט, ולשוב לרובד קדום יותר של המסורת ההומניסטית. המונח "אלטר-אגו" במובן של ידיד אינטימי, נציג אישי, איש אמון וכיו"ב הופיע לראשונה בצרפתית אצל בלזק (Balzac), וחזר להיות שגור, ואפילו בנאלי, במגוון שפות אירופיות במהלך המאה התשע-עשרה. על פי רוב המונח מיוחס לחיבורו של קיקרו *De amicitia* (*Laelius*), שבו אנחנו מוצאים רק את הנוסחים הבאים לציון ידיד האמת: *tanquam alter idem* ו-*alterum similem sui*. למעשה מקור המונח קדום הרבה יותר (פיתגורס: "*ti esti philos*"; "*allos egô*").

מבעד לכל ההיסטוריה של תרבותנו, ביטוי זה מציב את שאלת האפשרות לחוות, אינטלקטואלית או רגשית, דבר מה מעבר לברירה בין העצמי לבין הזר/הזולת (*Fremd*, בחיבורו של הוסרל). אצל מונטיין, לדוגמה, שאלה זו מקבלת גוון אתי, ביחס לידידותו המיוחדת עם לה בואסי (La

(Boétie) ("כי היה זה הוא; כי הייתי זה אני"). גם הוסרל מזין את ניסוחה מחדש של האונטולוגיה מתוך שאלה זו, בעודו מבהיר כיצד דקארט פרץ שביל של חקירה רדיקלית בפילוסופיה, ובה בעת גם החמיץ את משמעותה הטרנסצנדנטלית של חקירה זו. לכן אולי אין מנוס מלשער כי כבר מההתחלה, השיבה אל האגו והשיבה של ה"אגו" (כמילה אוניברסלית) נקבעו מראש על ידי המידה שבה אפשר היה לבטא בצורה אותנטית את האלטר-אגו.

### V. "אני הוא אחר": זה חושב (אותי)

לדיאלקטיקה זו יש לצרף מיד בעיה אונטולוגית-לשונית נוספת, זו שעליה מורה המימרה שטבע רמבו, "אני הוא אחר". אפשר לראות בנוסח זה תרגום לביטוי "אלטר-אגו" (במובן, "אחר הוא האגו", alter [est] ego), או אף תרגום של ille ego. אך ייתכנו גם פרשנויות אחרות, שאליהן מובילים האי-מוגדרות של הזכר והניטרלי בצרפתית והקושי להבחין ביניהם, כמו גם האופן שבו רמבו מאלץ את התחביר של שמות הגוף. פרשנויות כאלה נרמזות אולי במכתבו של רמבו לפול דֶמֶנִי (Demeny) (15 במאי 1871), שבו מופיעה נוסחה זו. כאן מעסיקה את המשורר השאלה כיצד למצוא בקרבו כוח יצירה ללא שיעור, שאינו מופעל על ידיו ("אני נוכח בבקיעתה של מחשבת: אני מתבונן בה, אני מקשיב לה [...]) לו מצאו הזקנים האוויליים לא רק משמעות שקרית כְּעִצְמִי [Moi], לא היינו צריכים לטאטא את אותם מיליוני שלדים [...]) שערמו את תוצרי שכלם שתום העין, בעודם מכריזים על עצמם כעל יוצריהם!"), וכן, כיצד למצוא מחדש את משמעותה של התשוקה ההוויה, עתיקת היומין, הממזגת טירוף והתלהבות ("ביוון, כך אמרתי, מילות שירה ומיתרים מכתבים את קצב הפעולה [...]) התבונה האוניברסלית תמיד פיזרה את רעיונותיה באופן טבעי [...]). המשורר נעשה נביא-רואה בתהליך ממושך של שיבוש כל החושים הבריאים [...]). באותם מצבי קצה שבהם האני [Je] חומק מן העצמי [Moi], נרקם הפרדוקס של ההקבלה בין הגוף המזוהה לבין הסתמי, או במונחים של בנווניסט: ההקבלה והניגוד בין ה"מישהו" (ה-personne, כלומר הגוף הראשון והשני) וה"אי-גוף" (ה-non-personne, או הסתמי), על אופני ההופעה השונים שלהם.<sup>67</sup>

אופנים אלו נחלקים ביסודו של דבר לשלושה טיפוסים שהפילוסופיה לא פסקה מלהציב באופן ה"אני" – בתור היפוכו, בתור הגבול שלו או בתור האמת שלו. "היש החושב בתוכנו" ("Das Wesen, welches in uns denkt"), כתב קאנט ב"דיאלקטיקה הטרנסצנדנטלית",<sup>68</sup> שבה הוא פרש את הפרסוניפיקציה באמצעות חלוקה מפתיעה לשלוש - האני, או ההוא, או הלז (הדבר) ([Ich, oder Er, oder Es [das Ding]).<sup>69</sup> כך, "מה" שחושב בתוכנו יכול להתפרש בשלושה אופנים שונים: בתור הוא או היא (האלוהים, ההוויה, האמת, הטבע); בתור זה (בצרפתית: ça, הגוף, התשוקה או הדחפים, הלא-מודע); או בתור האי-גוף הסתמי (בצרפתית: on) של המחשבה הכללית, הרגילה והמשותפת, זו שנעה כמטבע-לשון בין כל הסובייקטים. לסיום, נתאר את שלושת התרגומים הללו.

אין ספק כי לומר "אני הוא אחר", משמעו לומר שהוא אלוהים – היחיד שמסוגל להשתמש בצורה מוחלטת ב-*Ich-Prädikation* (קסירר) כדי לכנות את עצמו. כידוע, המקרא (אולי בהשראת

דוגמאות אחרות, המצרית בעיקר, אבל הבה נימנע כאן מוויכוחים על הקדימות) הוא המקור של נוסחת ההתגלות ("אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה" [שמות ג', י"ד; ראו מסגרת 4 להלן], שפירושו "אני מי שהנני", או "אני מה שאהיה"). לאורך המסורת המיסטית זכה נוסח זה להיפוכים מפתיעים (אצל מייסטר אקהרט, לדוגמה, השיוך הבלעדי של ה"אני" וה"הנני" אל "עומק העומקים" [Urgrund] של הנשמה, הנתפס בתור תוהו ובוהו יוצר הקודם לקיומו של אלוהים). אם נסכים כי החילון של שם האל בפילוסופיה מתחיל באמת עם נוסחתו של דקארט *ego sum, ego existo*, או *Je suis, j'existe* (הנני, אני קיים) – נוכל לראות שההיגד הזה, המודרני בהגדרה, מהווה כשלעצמו נקודת-מוצא לסדרה שלמה של מעתקים והיפוכים. כך למשל קורה כאשר שפינוזה קובע באתיקה את האקסיומה העובדתית "*homo cogitat*" (משום שאותו "אדם" בלתי-מוגדר קרוב מאוד לצורת הרבים הסתמית *no* בצרפתית ולכן הוא פשוט מבטא את אחד האופנים שבהם העצם, או הטבע, חושב על עצמו, ובכך יוצר את עצמו). כך גם קורה, באופן שונה לגמרי, בשעה שהרומנטיקן והמיסטיקן התיאוסופי פרנץ פון באדר (von Baader) "הופך על פיו" את הקוגיטו הקרטזיאני: "*cogitor [a Deo], ergo Deus est*" ("אלוהים חושב אותי, לכן הוא קיים").<sup>70</sup> בלי התקדימים הללו הגל לא יכול היה להעז ולחתור למהלך שמייחס את העצמי אל הרוח, הנתפסת כרציונליות אוניברסלית - כלומר הסובייקטיביות האבסולוטית של "לחשוב את המחשבה".

#### 4. שמות ג', י"ד

אלן דה-ליברה (de Libera)

ספר שמות מציג את ההתגלות הייחודית של השם האלוהי כפי שהיא נמסרת בברית הישנה. התגלות זו מתרחשת בשני שלבים. כאשר משה נשלח על ידי יהוה להוציא את בני ישראל ממצרים (שמות ג', י"א), משה מבקש ממנו לדעת באיזה שם עליו לקרוא לו: "ויאמר משה אל-ה'אלהים הנה אנכי בא אל-בני ישראל ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם; ואמר-לי מה-שמו מה אמר אלהם." בשמות ג', י"ד נמצאת התשובה הכפולה: "ויאמר אלהים אל-משה אהיה אשר אהיה; ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם." בעיקרון, שמות ג', י"ד כולל לפיכך שני שמות - "אהיה אשר אהיה", ו"אהיה" (שתורגם לצרפתית, *Je suis*). הפרשנות של העת העתיקה וזו של ימי הביניים ראתה בדרך כלל בשם הראשון שם מיסטי שנגלה במלואו למשה בלבד, ואילו השם השני נחשב כשם גלוי שנועד ל"בני ישראל". בהשוואה לשמות האחרים שבהם כונה האל במסורת - יהוה לפי המסורת ה"יהויסטית", אל שְׁדֵי ("אדוני") לפי המסורת הכוהנית - השם שנתגלה למשה בשמות ג', י"ד (שמקורו במסורת ה"אלוהיסטית") זכה לגורל מיוחד, יוצא דופן אפילו. אחד המאפיינים של הנוסח המקורי כפי שנשתמר בכתבי הקודש ("אהיה אשר אהיה") הוא שאין לו השתמעויות מטאפיזיות ישירה ומיידידת: המובן הברור והמקובל על הפרשנים הוא "אני החי שחי", "החי המוחלט" (משום שהחי הוא גם ישות חיה, ושהכינוי יהוה, המקביל ל"אהיה" בגוף שלישי, מובן באופן רגיל כ"הוא הווה", כלומר "הינו"). אולם אם הצדק עם גילסון (Gilson), ואין מטאפיזיקה בתוך ספר שמות, הרי שיש לכל הפחות "מטאפיזיקה של ספר שמות", כלומר ישנה

תפיסה של האל כהווייה או כישות ההווה בה"א הידיעה, המיוסדת על הבנה מסוימת של השם הנגלה.<sup>71</sup> הבנה זו נשענת על עובדת תרגום מסוימת, ובפרט על האופן שבו תורגם קטע זה בתרגום הברית הישנה ליוונית (תרגום השבעים), שנועד להפיץ את המסר המקראי בקרב התפוצה היהודית ההלניסטית והכניס את השימוש במילה *ὄν*. כך, באמצעות המילה *ὄν*, המירו המתרגמים היהודים-הלניסטים של תרגום השבעים את "אהיה אשר אהיה" ב"אני הנני ההויה", והמעתק ה"אונטולוגי" הזה מצא את שיאו במחשבה היהודית אצל פילון האלכסנדרוני.<sup>72</sup> התרגום הקאנוני של כתבי הקודש הלטינית (הוולגטה) קיבע באופן סופי את ההמרה הזו, בתרגמו את החלק הראשון של שמות ג', "ד, Ego sum qui sum, ואת חלקו השני של הפסוק Qui est (misit me ad vos). הנוסח הצרפתי שהיה שגור בתקופה הקלאסית, Je suis celui qui est ("הנני מי שישנו"), אינו אלא הֶדְבֵּק (קולאז') של שני חלקי הפסוק שהותקן מטעמי אלגנטיות. אין טעם, ובפרט אין אפשרות לכחון כאן את כל הפרשנויות שהוצעו להתגלות של ספר שמות. נוכל להסתפק אם כן בסימון הקטבים שביניהם נעות אותן פרשנויות: בקוטב האחד נמצא את הסירוב לספק תשובה לשאלת השם, בטענה ש"האל האמיתי לא יכול להפקיד את עצמו בידי בני האדם בכך שימסור להם שם שיבטא את מהותו" (גילסון). סירוב זה מתבטא באופיים הקצרני של נוסחים חסרים (אליפטיים) כמו "הנני מי שאני" או "הנני מה שאני". בקוטב המנוגד נמצא הכרה חיובית באל בתור ההויה כשלעצמה – במובן של "הנני: מי שהויה (או: מי שישני)" – או לכל הפחות הכרה בקיומו (בניגוד לאין או לרוע), שהוא גם ערובה לקיומה של האמת. במובן זה, ישו מתייחס אל עצמו בביטוי "אני הוא", בבשורה על פי יוחנן ח', כ"ד: "אם לא תאמינו כי אני הוא בְּחַטְאֵיכֶם תָּמוּתוּ". כינוי זה (שתורגם לצרפתית בפשטות כ-je suis) מהווה אלוזיה שקופה לחלוטין לשם של ספר שמות, אולם המתרגמים הנבוכים העדיפו על פי רוב לתרגמו כך: "אם לא תאמינו במה שאני [ce que je suis] בחטאיכם תמותו". העניין שלנו כאן בשאלה זו מצומצם יותר, ומניח שמתקיימת הסכמה רחבה באשר לאופק הקריאה "המטאפיזית", המתמקדת במשחק בין האני להויה, בין ה-ego ל-sum. משחק זה מגיע לשיאו בפרשנות של אקהרט לשם של ספר שמות, ובמיוחד בשכתוב שהוא מציע לשמות ג', "ד: Deus est ipsum suum esse – שכתוב שהתגלגל בגרסאות שונות הנעות בין "האל עצמו הוא הווייתו" ו"האל הוא ההיות-עצמו". הנוסח האחרון שנקט אקהרט היה *Ipse est 'Qui est* ("הוא-עצמו זה 'הוא שהויה", שיש להבינו זה הוא-עצמו, אותו Ipse – כלומר, Ich-ego = "אני" של הדרשות הגרמניות - "הוא שהויה"). אקהרט מבקש ראשית כול לגלות את ה-Ipse, או ליתר דיוק את ה-Solus Ipse ("הוא לבדו") החבוי בהיגד הכמו-פסיפסי הזה: "האל הוא ההויה כשלעצמה ותמציתו שלו היא ההויה כשלעצמה. הוא עצמו זה מה שהויה ומי שהויה, שמות ג': "אהיה אשר אהיה, אשר שלחני". בעזרתו-הוא ובעצמו-לבדו מצוי כל שהויה, היש והמספיק כשלעצמם, אשר בהם ובעבורם ובאמצעותם יש מספיק לכול".<sup>73</sup> אצל אקהרט, אם כן, "המטאפיזיקה של ספר שמות" נוטה באופן ספונטני לכיוונה של תיאולוגיה של Ipse. לכן הביאור של אקהרט לשמות ג', "ד, הנשען בעיקר על עדותו של הרמב"ם, מנסה בראש ובראשונה להראות כי האוגד (sum) והלוואי (sum) שבהיגד האלוהי זהים לנושא, לאותו Ego שרק האל לבדו יכול להוות.<sup>74</sup> המשחק של האני ושל ההויה הופך להיות נושא מפורש בדרשה הגרמנית מס' 77, במהלך ההשוואה שעורך אקהרט

בין שני קטעים מכתבי הקודש: "Ego mitto angelum meum" (לוקס, ז', כ"ז), המכיל את המילה ego (אני), ו-"Ecce, mitto angelum meum", "הַנְּנִי שְׁלַח מְלָאָכִי" (מלאכי ג', א'), שמצניע אותה.<sup>75</sup> היעדר המילה ego מעיד כאן על חוסר היכולת לבטא את האל, כלומר על העובדה שאי אפשר להביע או לומר את הנשמה, "היכן שהיא נתפסת במעמקיה", ועל כך "שהאל והנשמה מן הבחינה הזו חד הם, כי האל אינו יכול לשאת אף תכונה שבאמצעותה הוא יתבחן מן הנשמה או יהפוך לדבר אחר ממנה, כך שאין הוא יכול לומר "Ego mitto angelum meum", "הַנְּנִי שְׁלַח מְלָאָכִי". נוכחות המילה ego מעידה עם זאת על ה"היות-יות" [estéité, isticheit] של האל, כלומר על "העובדה שרק האל לבדו הווה" וכי "איננו מובחן מכל הדברים", "משום שהאל נמצא בכל הדברים והוא יותר קרוב אליהם מאשר הם לעצמם".

אולם "אני הוא אחר" הוא גם ביטוי שיש להבינו ביחס לעוצמתו של הגוף הפרטי, או במילותיו של לוק, כביטוי המתייחס לאי-נחת (uneasiness), לתנועתו הבלתי פוסקת של הגוף ולהיותו של הגוף, כפי שנטען לפרקים בצורה מבולבלת, מקום מושבה של התשוקה. וולטר, בהגחיכו את דקארט, כתב "הנני גוף, ואני חושב; אינני יודע שום דבר נוסף".<sup>76</sup> מחברים רבים, במיוחד בשפה הגרמנית, מליכטנברג (Lichtenberg) ועד ניטשה וויטגנשטיין, התעקשו מצדם כי ההוראה-העצמית של הסובייקט והזהות שהיא אמורה לסמן, זו שאין לה תחליף, אינן מסוגלות לייצג את מהות המחשבה. לכן אין לכתוב Ich denke (למעט בתור נגזרת), אלא es denkt: "זה חושב" או "יש מחשבה", כמו בביטוי es regent, "יורד גשם" (il pleut) או "יש מזג אוויר גרוע" (il fait mauvais). התוצאות המעניינות ביותר מתקבלות כאשר שתי נקודות מבט אלה מתמזגות לכדי דוקטרינה של הלא-מודע, כפי שקרה אצל פרויד. בטופוגרפיה השנייה "מאגר הדחפים" זכה לכינוי Es, שתורגם לצרפתית כ-le ça ("זה") ולעברית כ"הסתמי", בניגוד ל-moi, אני-עצמי), ול-surmoi, האני העליון), שמבחינה מסוימת הוא ה-II, או ה-Ille המטיל את צלו על ego, לפי דגם של סמכות אלוהית או אבהית). השימוש בתוויות הדקדוקיות המוזרות האלה לציין "הרשויות של האישיות הנפשית" מכוון ללא ספק להשבת הרעיון העתיק של עימות בין חלקי הנפש השונים, בעודו חוסה תחת האופק המודרני של רפלקסיה של המחשבה על יכולות הביטוי שלה-עצמה. משמעות זו מתגלה בצורה ברורה רק כאשר התוויות האלה מובילות לנוסחה של חליפין, כמו למשל ב-"צריך שתחומו של האני יתרחב על חשבון גבולותיו של הסתם" ("Wo Es war, soll Ich werden"), מתוך מבוא לפסיכואנליזה - סדרה חדשה של הרצאות (1932),<sup>77</sup> שם Es צריך להיתפס כנושא/סובייקט (או "משל הנושא/סובייקט", כלומר בזיקה אליו), מכיוון ש-Ich הוא כזה על פי הגדרה. אין סובייקטיביות מחוץ לתהליך שבו יכולים הגוף המזוהה ("אני" או ה"אתה") והסתמי להתחלף ביניהם, כלומר בלי שתתאפשר תחלופה בין מחשבה החושבת את עצמה באחדות של הגוף הראשון (גם אם אחדות זו היא מראית עין), לבין מחשבה המתפוררת ומתפרקת מזהותה בהתנגשות האלימה בין דימויים הכרוכים בגוף (דחפי החיים, דחפי המוות).



התרגום הפשוט אך הבלתי-סביר שהציע לאקאן לנוסחה "Wo Es war, soll Ich werden" ("שם, היכן שזה היה, שם, עלי להופיע כסובייקט")<sup>78</sup> מאפשר את חזרתה של "שפת האונטולוגיה". היש להתפלא שבתנאים אלה תרגום כזה מוביל, תחת הכותרת של "אחר גדול" (grand Autre), למעין קצר חשמלי של שתי הפרשנויות הקודמות לנוסחה "אני הוא אחר"? אם אלוהים אינו הלא-מודע בה"א הידיעה, הרי שלכל הפחות יש לומר כי "אלוהים הנו לא-מודע", כלומר חסר-מודעות.<sup>79</sup>

ההפניה הזו ללאקאן מובילה אותנו אל הדרך השלישית שבה אפשר להבין את ה"אי-גוף" ולהמיר את ה"אני" באחר שלו – הלוּבש כעת את דמותו של הסדר של השפה עצמה – הסדר הסימבולי. כידוע, לאקאן אינו היחיד המחזיק בפרשנות שלפיה "זה מדבר" מקדים תמיד את "זה חושב". פרשנות זו משלה בכיפה גם אצל היידגר, אלא שבתחילה הוא הציג את האופי הסתמי של השפה המכוננת באור שלילי, כמאפיין של ההיות הלא-ראוי, הבלתי-אותנטי, זה שאינו-הוא-עצמו' (uneigentlich) – כלומר של ה-on, הסתמי, ה"מאן דהוא" או ה"פלוני אלמוני" (das Man), השייך באופן עקרוני לתחום הדיבור הציבורי ולחליפין הרועש של הדעות (בניגוד לדמותה השתקנית של הדאגה, שהיא "לחלוטין שלי"). מול השאלה "מי אני?" ה-Dasein או ה"קיים", הנמלט מפני חרדת אפשרות מותו שלו, אינו יכול על פי רוב אלא לאמץ "זהות ציבורית" המתבטאת בשפה של משמעויות ציבוריות.<sup>80</sup> אמנם המשמעות המדויקת של כינוי הגוף הצרפתי on (das] man) אינה ברורה כאן לחלוטין, בשל הערבוב בין ניתוח פנומנולוגי לבין שיפוט ערכי, אך התרגומים עשויים לסייע. כך, התרגומים לאנגלית נוקבים בלא פחות מאשר שלושה מונחים מקבילים: anyone, one ו-they. השלושה נעים על ציר האנונימיות, מן היחיד אל הרבים, וכך הם מציפים באופן אלגורי את דמותו של ההמון. באיטלקית, לעומת זאת, התרגומים הנהוגים מדגישים דווקא את גווניו של הסתמי: si dice, המייצג את "tutti e nessuno", [... ] il medium in cui l'esserci o Dasein, si dissipa nella chiacchiera, המדיום שבו ה-Dasein מתמוסס לכדי להג ריק.<sup>81</sup>

ואולם אין הכרח לבחור דווקא בתרכובת זו של המשמעים (שצדה האחר הוא החיפוש הבלתי נלאה אחר קולות השתיקה, בחוויה המיסטית או בשירה, שבמהלכן ההיות מבטא את עצמו באמצעות איזו נטייה או העדפה, וממקם את עצמו באיזושהו אופן מעבר ל"אני" בצורתו הסתמית כ-on). אם כך, מסתמנת כאן ברירה בין שתי אפשרויות: מחד גיסא "הסובייקט של הלא-מודע" של לאקאן, המדבר או מסמן את האמת "במקום האחר", ומאידך גיסא סובייקט ההמון ה"אנונימי" של היומיומיות הלהגנית של היידגר. מעבר לשתי הברירות האלה, ההכרעה המשכנעת ביותר שעלתה על הפרק היתה זו שהציע מישל פוקו בהערותיו למחשבת ה"ניטרלי" של בלאנשו. "האחר" הוא התהפכות המחשבה מבפנים החוצה, אל החיצוניות המכוננת אותה, שאינה אלא ריצוד אינסופי של האפקטים של השפה:

ה"אני" שמדבר מתפרק, מתפזר ונפוץ עד להיעלמותו באותו חלל ערום. אם אמנם מקומה של השפה מוגבל לריבונותו הבודדת של ה"אני מדבר", דבר אינו יכול להגבילה בדין: לא מי שאליו היא פונה, לא האמת של מה שהיא אומרת, לא הערכים



או מערכות הייצוג שאותן היא מפעילה; בקיצור, אין יותר שיח ותקשורת במובן כלשהו, אלא השתרעות של השפה במובנה הגס והראשוני, חיצוניות טהורה הפרושה לכל עבר; והסובייקט המדבר איננו בדיוק זה הממונה על השיח (זה שנושא את השיח הזה, שמאשר ושופט בתוכו, מייצג את עצמו באמצעות צורה דקדוקית הערוכה לבצע משימה זו), אלא הוא יותר בגדר אותו אי-קיום בתוך הריק, שבו מתמידה ללא הפוגה זליגתה האינסופית של השפה.<sup>82</sup>

במחיר של פשטנות מסוימת, השלמנו את הסיור שלנו בעקבות מעגל ביטויי הסובייקט בדקדוק הגופים של השפות האירופיות. שתי היפותזות עולות ממהלך זה, ושתיהן מזמינות מחקר נוסף. הראשונה היא שאף שפה לבדה אינה מספיקה להשלים את המעגל כולו. אולם חשיפת היחס בין שפה ומחשבה, יחס המסמן את הסובייקט (כפי שאמרו הסכולסטים), יכולה להיעשות רק תוך כדי גלגולה של השאלה משפה אחת לאחרת, כלומר על ידי ניסוחה מחדש בכל פעם על פי התחביר של השפה שבה היא נשאלת. ההיפותזה השנייה היא כי מעגל מעין זה משעתק בצורה ברורה את מחזור ההיגדים הנובעים מן העיקרון המטאפיזי: טאוטולוגיה או זהות, עימות או סתירה, הכפלה או רפלקסיה, הבדל וניכור... התצורות האונטולוגיות האלה אינן נולדות מתוך הלשון, וודאי שאינן נקבעות על ידיה מראש. אולם ברי שבהיעדר נטייה לשונית מסוימת וללא התרבות שמתלווה לנטייה זו לא היה אפשר להעלותן על הדעת, ומכאן שהן לא היו מופיעות במחשבה.

## הערות

- Barbara Cassin, "Présentation", in Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles* (Seuil/Le Robert, 2004), xxi ("Vocabulaire").
- זוהי פרפרזה לדבריו של דרידה: Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine* (Galilée, 1996), 18. Barbara Cassin, "L'énergie des intraduisibles: la traduction comme paradigme pour les sciences humaines", in Barbara Cassin (ed.), *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction* (Editions rue d'Ulm, 2014), 11 ("L'énergie").
- Barbara Cassin, *Éloge de la traduction: compliquer l'universel* (Fayard, 2016), 11 ("Éloge").
- קאסן נסמכת על הבחנה של וילהלם פון הומבולדט, המופיעה בהקדמה לחיבור על הקאווי (Kawi), קבוצת השפות העתיקות של ג'אוה ובאלי, שפורסם לאחר מותו. ההקדמה הארוכה, העומדת בפני עצמה, תורגמה לאנגלית תחת הכותרת "On Language, On the Diversity of Human Language" *Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*.
- Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (T. I, II) (Paris: 1969).

- Indo-European language תחת הכותרת (Éditions de Minuit, 1969). הספר זכה לתרגום לאנגלית תחת הכותרת *and society*. על יצירה זו ועל עבודתו של אמיל בנווניסט, ראו גם לין חלווין-דברת, "על הסובייקטיביות בשפה" (הקדמת המתרגמת), *מפתח* 6 (2013), 67-65 ([mafteakh.tau.ac.il/2013/04/04-06](http://mafteakh.tau.ac.il/2013/04/04-06)).
6. ובמילותיה של קאסן: [...] *Vocabulaire*, p. xvii. "on ne cesse pas de (ne pas) traduire".
7. מאמרו הלקסיקלי-פוליטי של בליבר "סובייקט-אזרח" התפרסם בגיליון הראשון של *מפתח* (0102) בתרגומה של אריאלה אזולאי [[mafteakh.tau.ac.il/2010/01/1-07](http://mafteakh.tau.ac.il/2010/01/1-07)].
8. ראו: אמיל בנווניסט, "סובייקטיביות", מצרפתית: לין חלווין-דברת *מפתח* 6 (2013) ([mafteakh.tau.ac.il/2013/04/04-06](http://mafteakh.tau.ac.il/2013/04/04-06)).
9. ההבחנה המועילה הזאת חוזרת בכתביה של קאסן, ראו למשל ב-*L'énergie* או ב-*Éloge*.
10. דברי העורכים והמתרגמים לתרגומי המילון לשפות השונות מובאים ב-, Barbara Cassin (ed.), *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction* (Éditions rue d'Ulm, 2014).
11. Adi Ophir, "Hébreu: l'hébreu comme langue philosophique" (trad. Rosie Pinhas-Delpuech), in Barbara Cassin (ed.), *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction* (Éditions rue d'Ulm, 2014), 77-84. בנוסף למאמרו הקצר של אופיר, הקובץ כולל גם תרגום לצרפתית של מאמרו של אסף תמרי, "ערב-רב" שהופיע ב-*מפתח* 2 (2010), 43-74 ([mafteakh.tau.ac.il/2010/08/04-2](http://mafteakh.tau.ac.il/2010/08/04-2)).
12. ראו אמיל בנווניסט, "סובייקטיביות", *מפתח* 6 (2013), 65-76.
13. התרגום של המונח הצרפתי *personne* ל"מישהו" נועד לשמר את הניטרליות המגדרית המהותית להוראת המונח בצרפתית. לעומת זאת, כדי לשמור על ההקשרים והארמונים הפילוסופיים של קאנט ושל לוק בציטוטים מכתביהם המופיעים להלן, *Person* הגרמני והאנגלי תורגם כ"איש". "גוף" ישמש להלן כתרגום ל-*personne* כאשר המחבר מתייחס להוראתו הדקדוקית של המונח. [הערת המתרגמים]
14. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Hamburg: Meiner, 2000), § 1, 9.
15. Paul Guillaume, *L'imitation chez l'enfant* (Paris: PUF, 1950).
16. בליבר מתייחס כאן לתיאוריה הסמיוטית של הבלשן רומן יאקובסון (1896-1982), המציעה דגם כללי לניתוח התקשורת שבמרכזו עומדים הקוד, המסר, המוען והנמען. התיאוריה, הידועה גם בשם "תיאוריית הפונקציות של הלשון", הוצגה בהרצאה מפורסמת שנשא יאקובסון ב-1958 והתפרסמה שנתיים לאחר מכן כמאמר בשם "Closing Statement: Linguistics and Poetics". קטעים מן המאמר תורגמו לעברית תחת הכותרת "בלשנות ופואטיקה" (בתרגום מולי מלצר) והופיעו בגיליון 2 של כתב העת הספרות (1970), עמ' 274-285, וכן בקובץ סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים, בהוצאת המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר והקיבוץ המאוחד (1986). כמה סוגיות מרכזיות בתיאוריה זו, שבליבר מרמז אליהן כאן (כמו תכונת המטא-לשוניות של הלשון) פיתח יאקובסון גם בעבודות אחרות שהתפרסמו בקבצי המאמרים המרכזיים שלו. [הערת המתרגמים]

17. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966 et 1974), II, 82.
18. *Ibid.*, 83.
19. Takao Suzuki, *Words in Context: A Japanese Perspective on Language and Culture*, trans. Akira Miura (Kodansha International, 1978).
20. Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, trad. fr. N. Ruwet (Paris: Minuit, 1963), ch. 9.
21. Jaakko Hintikka, “*Cogito ergo sum: inférence ou performance?*” [1962], *Philosophie*, 6 (1985); Marco Baschera, *Das dramatische Denken. Studien zur Beziehung von Theorie und Theater anhand von I. Kants “Kritik der reinen Vernunft” und D. Diderots “Paradoxe sur le comédien”* (Heidelberg: Carl Winter, 1989); Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979).
22. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, 228-236.
23. המונח *suppositum* אופייני לאסכולה של הדקדקנים המודיסטים. האסכולה, שתומא מארפורט (Thomas d’Erfurt) היה אחת הדמויות המרכזיות בה (ר’ מובאה בהמשך הטקסט), פעלה באוניברסיטת פריז במחצית השנייה של המאה ה-13 ובראשית המאה ה-14, והיא חתרה ליצור דקדוק כללי הנבדל מן ההגות הלוגית של התקופה. כך, ה-*suppositum* אינו מסמן את הנושא הלוגי של המשפט אלא את הנושא התמטי, ובכך הוא נבדל מה-*subjectum*, המונח המקביל של הלוגיקנים. ראו I. Rosier-Catach, *La grammaire spéculative des modistes* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1983) [הערת המתרגמים].
24. Thomas D’Erfurt, *Grammatica speculativa*, quoted in Jacques Julien, “Personne grammaticale et sujet parlant dans le De causis de J. C. Scalinger”, in *DRLAV, Revue de linguistique*, Université de Paris-VIII, n. 30, 1984.
25. Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London: Allen & Unwin, 1940); Peter F. Strawson, *Individuals* (London: Methuen, 1959).
26. Frédérique Ildefonse, “La théorie stoïcienne de la phrase (énoncé, proposition) et son influence chez les grammairiens”, in P. Büttgen, S. Diebler et M. Rashed (éds.), *Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès* (Paris: Éd. Rue d’Ulm, 1999).
27. Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 149.
28. Jean-Claude Milner, *Ordres et Raisons de langue* (Paris: Seuil, 1982).
29. Friedrich W. J. von Schelling, “Vom Ich” [1795], *Sämtliche Werke* (Stuttgart: 1856-1861), vol. 1.

30. Giovanni Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* (Firenze: Sansoni, 1959 [1916]).
31. להשוואה ראו: בלז פסקל, הגיגים, תרגום יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תשל"ו [1976]), 103 [התרגום שונה].
32. Ernst Cassirer, "Sprache und Mythos," in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (Darmstadt: 1956), 139.
33. Johann Gottlieb Fichte, *Oeuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science*, trad. fr. A. Philonenko (Paris: Vrin, 1980), 22 [ההרגשות נוספו].
34. Ibid., 30.
35. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Berlin: Akademie-Verlag, 1971), 140.
36. ז'אן-ז'ק רוסו, האמנה החברתית, תרגום עידו בוסק (תל אביב: רסלינג, 2006), 59-60 [התרגום שונה].
37. G. H. Mead, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist* (Chicago: Chicago University Press, 1962 [1934]); Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (Paris: Vrin, 1988 [1936]); Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).
38. ג'ון לוק, מסה על שכל האדם (על-פי הקיצור של א. ס. פרינגל-פטיסון), תרגום יוסף אור (ירושלים: מאגנס, תרצ"ה [1935]), ספר שני, פרק כ"ז ("על הזהות והשוויון").
39. פסקל, הגיגים, סעיף 469, 103 [התרגום שונה; ההרגשות נוספו].
40. שם, סעיף 323, 72 [התרגום שונה].
41. התרגום העברי שמופיע כאן נוסח לאור קו הטיעון שבליבר מציג לאורך המאמר כולו והוא מבוסס על סינזזה של שלושת התרגומים לעברית של המאמר על המתודה (של יוסף אור [ירושלים: מאגנס, 1942], של עירן דורפמן [ירושלים: כרמל, 2008] ושל יהושע קנז [תל-אביב: ספרי עליית הגג וידעיות אחרונות - ספרי חמד, 2010]). נוסח זה, מן המאמר על המתודה, אכן מופיע גם בהגיון השישי בתרגום הראשון של ההגיונות לצרפתית (1647) (ולא בהגיון הרביעי כפי שמופיע בטקסט של בליבר). [הערת המתרגמים]
42. ראו, למשל, את הערתו של פייר קוסט (Coste), מתרגם המסה על שכל האדם של לוק מאנגלית לצרפתית בשנת 1700, בנוגע לפסקה התשיעית בפרק עשרים ושבע של הספר השני של הטקסט: "האני-עצמי [le moi] של מר פסקל מתיר לי להשתמש באיזושהו אופן במילה עצמו, הוא-עצמו [soi-même], כביטוי לאותה הרגשה שיש לכל אחד בינו לבין עצמו, כי הוא אותו הדבר [le même]. יש לומר ביתר דיוק כי נאלצתי להשתמש בו מכוח, שכן לא היתה לי דרך טובה יותר להביע את כוונת המחבר, שאף הוא נטל לעצמו חירות כזו בלשונו".
43. Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, coll. E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine (Hachette, 1950); Pierre Chantraine, *Grammaire homérique*, vol 2 (Klincksieck, 1948; tr. 2, réimpr. 1986).
44. אנפורה היא התייחסות לדבר מה שהוזכר כבר קודם לכן באמצעות כינוי אחר. שימוש אנפורי במילה

- או במילית יכול להחליף פסוק שלם ("הוא איננו, כך היא אמרה") או להתייחס לקבוצה שמנית אחת בלבד ("הכובע של רן? אני לקחתי אותו"). המינוח העברי לשימוש כזה בכינויים הוא "כינוי מופנה לקודם" או "כינוי מצביע לאחור" (ראו, רודריג-שורצולד, א. וסוקולוף, מ. (תשנ"ב). מילון למונחי בלשנות ודקדוק. רכס: אבן יהודה). המונח "כינוי מאזכר" (*le pronom de rappe*) מתייחס לתופעה מקבילה הרווחת ביוונית, לטינית וצרפתית. [הערת המתרגמים]
- Friedrich D. E. Schleiermacher, *Herméneutique*, 1809–1810, trad. fr. C. Berner, (Paris: Cerf/PUL, 1987) .45
- Antoine Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque* (Klincksieck, 1965, 8e éd. 1975), 188, sq. 192 .46
- Barbara Cassin, "Si Parménide, Le traité anonyme De Melliso Xenophane Gorgia, éd. critique et commentaire," *Cahiers de Philologie* 4 (1980), 636 .47
- .48 למשל אצל אריסטו, ראו: מטאפיסיקה, VI, 4, 1006b, 15-13.
- .49 היראקליטוס ופארמנידיס: עדויות ופרגמנטים, תרגום שמואל שקולניקוב (ירושלים: מוסד ביאליק, 1988), פרגמנט II, שורות 3 ו-5.
- .50 שם, פרגמנט II, שורה 3; פרגמנט III, שורות 32, 37-44; פרגמנט III, שורה 1.
- Martin Heidegger, *Introduction à la Métaphysique*, trad. fr. G. Kahn (Paris: Gallimard, 1967), 151-152 .51
- .52 לוק, מסה על שכל האדם, 474 [התרגום שונה].
- Jean-Pierre Vernant, *L'individu, la Mort, l'Amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne* (Paris: Gallimard, 1989) .53
- Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquerrrie & E. Robinson (New York: Harper & Row, 1962), § 9 .54
- .55 לוק, מסה על שכל האדם, 459 [התרגום שונה].
- .56 שם, 472-474 [התרגום שונה].
- .57 שם, 483-484 [התרגום שונה].
- J. B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur* (Paris: Tel Gallimard, 1977), 158-159 .58
- .Ibid, 180 .59
- Jacques Lacan, "Quelques réflexions sur l'Ego (3.5.51)," in Bertrand Ogilvie, *Lacan: la formation du concept de sujet* (PUF: 1987), 52 .60
- Jacques Derrida, *La Voix et le Phénomène* (PUF, 1967); Michel Henry, *L'Essence de la manifestation* (PUF, 1963) .61

62. להשוואה ראו: אדמונד הוסרל, הגיונות קרטזיאניים, תרגום צבי א. בראון (ירושלים: מאגנס, תשל"ב [1972]), סעיף א', 2 [התרגום שונה].
63. שם, סעיף י"ב, 30 [התרגום שונה].
64. שם, סעיף כ"ד.
65. שם, 102. [התרגום שונה]
66. שם, סעיף נ"ו.
67. ראו: בנווניסט, "סובייקטיביות".
68. עמנואל קאנט, ביקורת התבונה הטהורה, תרגום ירמיהו יובל (תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 3102), 783.
69. שם, 349.
70. מצוטט אצל David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik* (Halle: Niemeyer, 1927).
71. Étienne Gilson, "L'Être et Dieu", *Revue Thomiste* 62/2 (1962), 181–202 et 62/3 (1962), 398-416.
72. Esther Starobinski-Safran, "Exode 3, 14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie", ראו: *in Dieu et l'être* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1978), 47-56.
73. Meister Eckhart, *Die Lateinischen Werke*, 2 [Berlin: Kohlhammer, 1936], In *Exodum n.* 158, 140, 5-9; *Sermons*, t. III, trad. fr. J. Ancelet-Hustache [Paris: Seuil, 1979], 115-120.
74. Eckhart, *Die Lateinischen Werke*, 2, In *Exodum n.* 14-21, 20; 1-28; 10.
75. הפסוק מן הבשורה על-פי לוקס ז', כ"ז שאליו מתייחס אקהרט תורגם ככל הנראה לעברית לפי דוגמת הפסוק המקורי ממלאכי ג', א', ולכן בעברית נוסח שני הפסוקים זהה: "הִנְנִי שֹׁלֵחַ מְלָאָכִי". [הערת המתרגמים]
76. Voltaire, *Lettres philosophiques*, XIII, dans *Mélanges* (Paris: Pléiade-Gallimard, 1961), 40.
77. זיגמונד פרויד, *תרבות בלא נחת ומסות אחרות*, תרגום אריה בר (תל אביב: דביר, 1988), 442.
78. Jacques Lacan, *Écrits* (Paris: Éditions du Seuil, 1966), 864.
79. François Regnault, *Dieu est inconscient: Études lacaniennes autour de saint Thomas d'Aquin* (Dijon: Navarin, 1985).
80. Heidegger, *Being and Time*, pt. I, chap. 4.
81. Remo Bodei, "Migrazioni di identità: trasformazioni della coscienza nella filosofia contemporanea", *Iride VIII*, n. 16 (1995), 628-647.
82. Michel Foucault, *La Pensée du dehors* (Paris: Fata Morgana, 1986), ch. 1.



