

דיבור, קריאה וכתובה*

השנה נפגשנו כבר חמש פעמים והלכנו יחד ככרת דרך,
אשר אם נסכם אותה הובילה מההומופונייה אל האנגרמה,
אגב הבאת דוגמאות רבות מהסדר הספרותי.
נראה לי שבראש ובראשונה דוגמאות אלה לימדו
אותנו, אם לומר את הדברים בפשטות, שיש מרחק בין
מה שנשמע ובין מה שנאמר, בתנאי שנבהיר מה "מה
שנאמר" רוצה לומר.

* שיעור מ-17 בינואר 1996 מתוך הקורס "בריחת המובן".

השימוש שאני עושה עכשיו במילים אלה מה שנאמר פירושו מה שמבינים, מה שמוסרים, מה שמוצג כאמת, מה שמוצג כשייך לסדר הקביעה, כלומר ככזה שאפשר לומר עליו אמת או שקר. זה מזכיר לנו שקיימים שני ממדים, שני מקומות של הנאמר – הדבר שמגיע לאוזן ומה שמבינים ממנו. שני ממדים אלה בהחלט שונים. לאקאן מכנה את הממד המוצג כאמיתי בתור רמה תטית של האמת. התטי מוצג כתזה הדורשת אנטיזה ואפילו סינתזה.

קיים מרחק נוסף בין הנכתב ובין הנקרא. היה מעניין להיווכח שאין קריאה אחת ויחידה של מה שכותבים. כדוגמה הבאתי את דה סוסיר, כשהוא מפענח את השירה הסטורניאנית על האנגרמות וההיפוגרמות שלה. הוא אינו קורא את המילים בלבד, אלא דווקא מילים על המילים, אם לצטט את הביטוי של סטרובינסקי (Starobinsky), שהיה הממציא, במובן המובהק של המילה, של הטקסטים האלה. הוא לא ממש גילה את הטקסטים של דה סוסיר, אבל הציג אותם בפני קהל מלומד. הצבעתי על תשומת הלב שדבר זה עורר גם אצל לאקאן ובייחוד אצל יאקובסון. קריאה אנגרמטית זו מכוונת את המסמן כאניגמה.

במקרה של דה סוסיר, הרי זה כאילו בעת ובעונה אחת המסמן אומר ומסתיר שם פרטי ואפילו שם פרטי מפורסם, דגול. אותו כאילו מחולל רעד, צמרמורת.

דה סוסיר עצמו הושפע מהוודאות שלו, שעוררה בו אי-שקט עד כדי כך שאת כל ההערות שכתב בנושא הותיר בתוך מגירותיו, ואלה הוצאו משם רק לאחר זמן רב. בכאילו המסמן עצמו הופך חידה.

המילה חידה (*devinette*) אינה נשמעת רצינית. זאת משום שבצרפתית, לאחר שמוסיפים למילה את הסיומת *ette*, זו מקנה לה ערך של הקטנה, והמילה מטיילת לה קלילה ורעננה.

החידה אינה מן הסדר של הנבואי, המוטען אחרת, והוא כבד ומחויב יותר. היא דורשת ערמוניות בלבד. אצל הקורא הטוב, הקורא המלומד, היא סוג של משחק, כמו זה שיאקובסון מזכיר בחידות הרוסיות אשר הובאו אות-אות, בדיוקנות רבה, בשיעור הקודם.

החידה, החידה הרוסית, שהיא זו שעסקנו בה, מציגה עצמה כחידה – חידה כנה המצביעה על עצמה כחידה באמצעות הגדרה העטופה במסמן אחר שיש לפענחו. לעומתה השירה הסטורניאנית, עד לקריאתו של דה סוסיר – לפחות מאז שאבדה המסורת המסתורית כביכול

שדגלה בהסתרה אנגרמטית של השם – לא אמרה לאיש;
 "אני חידה". אם כך, החידה מציגה עצמה כחידה.

הדבר שהיא בכל זאת מסתירה – אותה חידה רוסית
 מן הסוג העממי שעליו מדבר יאקובסון – הוא המילה
 הפותרת אותה, ולא זו בלבד אלא שלפי יאקובסון, חידה
 זו אומרת את אותה המילה שבטקסט שלה עצמה בצורה
 מוסווית. היא אומרת את אותה מילת פתרון בכך שהיא
 מפזרת בטקסט שלה עצמה פרגמנטים ופונמות שהם
 חלקים של אותה מילת פתרון, ואשר צירופם מאפשר
 להטרים את מילת הפתרון. החידה מטרימה את המילה,
 מטרימה את מסמן הפתרון בטקסט שלה עצמו. השירה
 הסטורניאנית, כפי שדה סוסיר מדבר עליה, היא נעלה
 יותר מכיוון שהיא מסתירה את היותה חידה ומוצאת את
 פתרונה ברמת המסמן בלבד.

אני מזכיר זאת כדי להחזיר אתכם אט-אט לאווירה
 המשעשעת של חוסר התוכן של הצליל. גם אם הדבר
 משעשע מאוד, הוא רציני מאוד. המרחק בין שמיעה
 לאמירה, בין כתיבה לאמירה, הוא עצמו זה שמכין עבורנו
 את מקומו של הפירוש האנליטי.

א

עוד לפני שנכנה את הפירוש שעליו מדובר, במרחק
 הכפול שהצבעתי עליו, אנליטי, אנו נוכחים לדעת שהוא
 בבחינת חובה, שהוא הכרחי. באיזה מובן? במובן שמה
 שנאמר בתוך מה שנשמע, מה שנקרא בתוך מה שנכתב,
 תלוי בפירוש.

אין הכוונה כאן לפירוש שמופיע כתוספת. הפירוש,
 כפי שאני מביא אותו, אינו תוספת לנאמר. להפך, הוא
 מהווה, אם להשתמש במונחים המוכרים לנו, מעבר הכרחי
 מהמסמן למסומן; בין המסמן למסומן נמצא הפירוש.
 אנו מגיעים לנוסחה מתומצתת זו רק מפני שהסכמנו
 לעובדה, בעקבות דוגמאות רבות שהבאנו, שאפילו אצל
 דה סוסיר קיים פער בין המסמן למסומן. אין אנו רואים
 במסמן ובמסומן מעין "עץ" ו"פלי" של דף נייר.

בקורס בבלשנות כללית⁵ – לאחר שהדחיק ושכח את
 קריאתו של השירה הסטורניאנית – מביא דה סוסיר את
 דוגמת דף הנייר, שחיתוך מספריים אחד גוזר הן את
 צדו העליון והן את צדו התחתון, כדי להבהיר לנו כיצד
 מתחברים המסמן והמסומן. אם כזה הוא היחס בין מסמן
 למסומן, כי אז בין המסמן למסומן לא קיים אף עוביו של דף
 נייר. בכל אופן במקרה כזה אין בין המסמן למסומן פירוש.

הפרספקטיבה הקנונית שהגיעה אלינו תחת שמו של דה סוסיר היא בדיוק זאת: בין מסמן למסומן אין פירוש. הפרספקטיבה שלנו קשורה לדה סוסיר הראשון – לדה סוסיר של המגירות – והיא, להפך, מחזירה את הפירוש בין המסמן למסומן באופן שלם ומחייב.

אמירה פשוטה של דבר זה – אך ורק בעקבות מונחים מצומצמים אלה – אינה מובילה לפירוש מורכב, אינה מניחה פירוש סדור, מוגמר. זהו פירוש בעל אותה דרגה של יסודיות שיש למסמן ולמסומן.

ביכולתו להזכיר מהו מנגנון של פירוש על מנת שתראו מה ההבדל. מהו פירוש בעל כללים? כללי הפירוש נוסחו וחודרו בייחוד על ידי הכתיבה.

מכיוון שאני הולך ומתקדם מהר בנושא הזה, כפי שעשיתי כבר בעבר, אסתפק ברמיזה לפרשנות הנוצרית של התנ"ך מימי הביניים. כוונתי לארבעת הכרכים שכתב הנרי דה לובק (de Lubac), הנקראים הפרשנות הימי-ביניימית: ארבעת המובנים של הכתיבה.⁶ כרכים אלה נותנים לנו את שיטת פירוש הכתבים הקדושים של הברית הישנה והברית החדשה. שיטה זו, שהייתה נהוגה בעבר, עודנה קובעת באופן סמוי הרבה מהגישות שלנו אל הטקסט.

אם זכורים לכם הדברים שאמרתי בעבר, דעו שמדובר בהבחנה בין ארבעה סוגי מובן של כתבי הקודש. המינוחים אולי השתנו. אתן לכם את אלה: הפירוש המילולי, המוקדש למה שמסופר, למה שמתואר, לסיפור; הפירוש האלגורי, המפעיל את האמונה; הפירוש המוסרי, שבו הקודש נדרש על מה שהוא צריך לעשות או לא לעשות; והפירוש האנגוגי, הקובע על פי הטקסט לאיזה כיוון הוא נוטה, לאיזה כיוון עליו לכוון. הנה שיטת פירוש מעט כבדה להתקח. כיצד, למשל, תקרא עיתון כשארבעה סוגי פירוש בידך? ואולם תומס הקדוש אומר שאין צורך להשתמש בשיטה זו לכל דבר. הוא מנסה לדייק ולומר שהשיטה של ארבעה מוקדים חייבת להישאר מיוחדת לפירוש כתבי הקודש, ושלכתבים החילוניים אשר בפרשנויות לכתבי הקודש לא נדרש מנגנון של ארבע רגליים וידיים.

לותר ניסה להשליך את כל זה. היה לו אף ספק באשר לגישתם של פרשנים לטקסט עם המנגנון המרובע של הפירוש. נכון הדבר שמעצם העובדה שהשימוש במנגנון המרובע הזה עדין כל כך, נובע מידית כינון מעמדם של המפרשים היודעים להשתמש בו, ואילו גישתו של לותר הייתה להחזיר את הכתבים לכל דכפין ולהפיק מכך תוצאות קפדניות עד מאוד.

במאה ה-12, זמן מבורך, זמן של אהבה לאב, מכל מקום, זמן שקדם ללותר, הכללים האלה, מדגיש האב דה לובק, נכפו על הכול בפירוש כתבי הקודש. שם, ללא ספק, יש פירוש בין המסמן למסומן. יש מנגנון של פירוש.

אני מדלג על מי שחשבו שאין די בארבעה סוגי פירוש, אלא צריך שבעה. כתבי הקודש מתגלים כטקסט המציע ריבוי מובנים וריבוי הבנות. אומרים: *multiplex intellectus* וגם *spiritus multiplex*, שכן על מנת לפשט אפשר לחלק את ארבעת סוגי הפירוש בין המילולי מצד אחד לסדר של הרוחני, הכולל את שלושת סוגי הפירוש האחרים, מן הצד האחר.

בסיס הדיון הוא הקושי ביצירת מתאם בין הברית הישנה לברית החדשה. בחזון יוחנן מדמה המחבר את הברית הישנה והברית החדשה לספר שנכתב משני צדיו של דף אחד. הקושי הזה אינו נוגע לעם הספר, הרואה בברית הישנה את הספר היחיד. קיים קושי מיוחד לחבר את שני הספרים, להתאים את הברית הישנה ואת הברית החדשה זו לזו. הפתרון הכללי הוא לומר כי הברית החדשה מפרשת את הברית הישנה. אפשר לומר שהברית החדשה משמשת מטא-שפה של הברית הישנה,

שפה-אובייקט, שבעת ובעונה אחת ממשיכה אותה, מממשת אותה ומשנה אותה. על פי המפרשים, היחס בין הברית הישנה לברית החדשה הוא כמו היחס בין האות לרוח על פי פאולוס. עצם פעולת הפירוש של הראשונה על ידי השנייה מחליפה את האות ברוח ובוזה גורמת לשינוי של המובן. מכך עולה קושי למסור דין וחשבון על מה שהוא בחזקת המשכיות בין שני הספרים ועל מה שמסמן שבר ביניהם.

בשונה מדיון זה, אנו בהומופוניה ובאנגרמה. אם קיימים בין אלה שניות או ריבוי, הם שייכים לפן שבעל פה ולפן הכתוב. המדובה, ה-*multiplex*, מופיע כאן ברמה של מה שנשמע ושל מה שנכתב. בלי כללים, בלי מנגנון של פירושים, תמיד יש מקום לעבור אל מה שנאמר ואל מה שנקרא; תמיד יש מקום לפרש. אנו מדברים כאילו מוצדק להקביל בין מה שבעל פה ובין מה שכתוב. האם מוצדק הדבר? אני מדבר על כך מההתחלה כדי להביא את הדברים בהדרגה. לא בלתי מוצדק להקביל בין הפירוש של מה שנשמע ובין הפירוש של מה שנכתב, אם בשני המקרים אנו חושבים במונחים של המסמן.

אבל האם לכתוב באשר-הוא יש בוודאות מעמד של מסמן?

שאלה זו מוצדקת. כל כך מוצדקת עד שלאקאן מגלה, ממציא עבור הכתוב מעמד שונה מזה של המסמן. אם נרצה אסמכתה לאמירה זו, נראה שבעיבוד שלו לאקאן מפריד בסופו של דבר בין שני דברים שמלכתחילה קיבלנו אותם כמחוכרים: בין הכתיבה לקריאה.

מלכתחילה אנו אומרים: "מה שנכתב", "מה שנקרא", "מה שנשמע", "מה שנאמר", כאילו היו הדברים ברורים. האם יטענו נגדנו שאנו מניחים שהקריאה מתאימה לכתיבה? ניקח רק את מראה המקום הזה, שלפיו בכתוב, במובן של לאקאן, אולי קיים דבר-מה שונה מהמסמן. בסוף הסמינר הראשון שלו שפורסם לוקח אותנו לאקאן לטקסט קטן, ובו הוא מגדיר באופן מודגש את הכתוב כדבר-מה שעשוי שלא על מנת להיקרא. "שלא" – זו שלילה.

הכתוב באשר-הוא, במובן של לאקאן, הוא שלא על מנת להיקרא.

מה כל הסיפור הזה? מהו השימוש המעוות הזה? מה מצדיק להפריד כך את הכתיבה מהקריאה? אני מתייחס כאסמכתה לכך שהגדרת הכתוב הייתה צריכה לקבל

עיבוד מיוחד כדי שהוא ימוקם בו-בזמן מחוץ למה שנאמר ומחוץ למה שנקרא. מדובר במעמד זה, מוזר, קיצוני של הכתוב, שצריך להעריכו ככזה. בלי כל זאת, לדעתי, לא הייתה עומדת על כנה דוקטרינה של פירוש המתנייחסת לאזור זה בהוראתו של לאקאן.

נגיע היום לחקור מעמד קיצוני זה של הכתוב, אבל תחילה עליי להציגו.

ב

מאמרו של לאקאן "ערכאת האות", מתוך הכתבים, אינו נותן לכתוב מעמד קיצוני כזה. הוא מגלה, ליתר דיוק, את הכתוב כדיבור עצמו. הא מגלה את האות (gramma) בפונטי. הטקסט הזה מוביל לכך שאת מה שנשמע יש לתפוס, יש להבנות קודם כול לפי הגישה הבלשנית.

הגישה הבלשנית הסטרוקטורליסטית, הסוסיריאנית, זו של הקורס בבלשנות כללית, אינה עוסקת בזהות הצלילית באשר היא. היא אינה עוסקת בתדירויות, בגיוון של האפנונים. היא אינה עוסקת בהתמד הצלילי באשר-הוא. ביחס למה שנשמע, הגישה הבלשנית של דה סוסיר, של יאקובסון, מכוונת לדבר-מה שונה מהאפיונים, מהאיכויות של הצליל כפי שהיינו יכולים

אותה, בעזרתו של מוריס הֵל, למקבץ של תווים מאפיינים, היא-היא זו שלאקאן מציג במאמרו "ערכת האות" כשוות ערך למקבץ של אותיות דפוס. זו מערכת מובנית כמו אותיות הדפוס של אותה העת, שאז לבשו צורה חומרית של אובייקטים קטנים מפלדה. לאקאן רואה במערכת הפונמית של שפה את מה שכבר בדיבור מקדים – מטרים – את הדפוס וההטבעה. "אפשר לראות שמרכיב מהותי בדיבור עצמו היה מיועד לתפוס את צורת אותיות הדפוס, הניתנות להזזה ומקנות נוכחות מועדפת למה שאנו מכנים האות, כלומר המבנה הממוקם באופן מהותי של המסמן" (כתבים, עמ' 501).

ובכן, הוא מטפל במערכת הפונמות כבמערכת אותיות. הנה מה שהוא אומר בדיוק: "המבנה הפונמי הוא ליטרנטי" – היא המילה "ליטרלי" שעברה שינוי בעקבות סיבה שאסביר אותה בהמשך. כך מנכיחה האות את מה שמפריד את המסמן מהמסומן.

זאת אות הדפוס הפשוטה כפי שמוצאים אותה במכונות דפוס. אות הדפוס, האות במובנה הליטרלי, מעצם טבעה, מנותקת מערך המשמעות שהיא מקבלת רק מצירופה למונמות אחרות. לאקאן חוזר בדיוק על כך בסוף הכתבים במאמר "מדע ואמת", שם הוא מגדיר את

לכחון אותם היום, עם מה שפיתחנו כאנשי מחשב, למשל מכונות היוצרות צלילים כדי שהמחשבים שלכם יתייחסו אליכם בצורה נחמדה ויצליחו לזהות פחות או יותר את מה שנאמר להם – דבר שאנו מתקרבים אליו מיום ליום. מכונות קטנות אלה נכנסו לשוק כמעט בלא עלות – אתם אומרים שם של מישהו, המכונה אומרת לכם את מספר הטלפון וכל מה שהזנתם מראש. יש מכונות שמזהות צליל. הדעת נותנת שיום יבוא והמכונה עוד תקרא לכם בקול מפתה. בכל אופן, מה שיש שם אינו מה שמדובר בו בגישה הבלשנית.

הגישה הבלשנית מכוונת לשיטה, לידע שנמצא בארטיקולציה, אשר נוכח במה שנשמע כאשר מדברים, לידע שבתוכו הפונמות נתפסות כמנוגדות זו לזו, כפונקציה של הבדלים סמנטיים שאפשר להיווכח בהם בשפה מסוימת. אפשר לבודד אותן באמצעות בדיקה בריזמנית של שינויים רבים. ברגע שבו שינוי הביא לכדי הבדל במובן, יתברר שבודדנו פונמה, המקיימת יחס של ניגוד עם פונמה אחרת, שאם תושם במקום הראשונה יתחולל שינוי במובן. לואיס קרול נתן דוגמאות משעשעות לכך.

מערכת פונמית זו, שבשנות ה-50 יאקובסון צמצם

המסמן הראשון כמה שפועל באופן נפרד מהמשמעות שלו, ובזה הוא רואה תו בעל אפיון ליטרלי. "אות" לפי הגדרתו היא המסמן כשהוא נפרד מכל ערך של משמעות, כאשר הוא ממוקם בתוך חומריות הנוכחת באות הדפוס או ממוקמת כפונמה בתוך מערכת של ניגודים. כלומר בדיבור כבר קיים שווה הערך לכתיבה, זו שאנו רואים אותה רשומה על נייר הדפוס ושאונו יכולים אפילו לשכפלה בקירוב בעצמנו. הדוגמה שלאקאן מציע בסוף הכתבים היא הפאלוס כמסמן שמטביע או מדפיס את עצמו בדרך שהנה תמיד סוערת ואינה מתאימה להתפתחות, שכן הוא לעולם אינו בבחינת סימן ביולוגי של הזוג ואף לא הסימן של ההזדווגות. מצד אחר, ההנחה היא שסובייקט אינו הישות הביולוגית ואף לא הסובייקט של ההבנה.

אם כן, האות היא המסמן באשר-הוא בהפרדתו מהמסומן. הכתיבה שייכת לרמה של האות. דברים אלה הם כמעט פירוש מצדי. החלק השני של "ערכאת האות..." שנקרא "האות בלא-מודע" מראה את הלא-מודע המובנה כשפה. איך הוא עושה זאת? הוא מוכיח בדיוק את זאת, שכאשר מדובר בכתיבה אנחנו נמצאים בלא-מודע. כעברו עשור בערך הציע הפילוסוף דרידה מחשבה

על מה שכינה "גרמטולוגיה", מה שכינה "ארכי-כתיבה", כתיבה ראשונית, שאינה אותה כתיבה פחותת ערך ביחס לדיבור, אלא זו שמופיעה בצורה מתמדת בהיסטוריה של הפילוסופיה. לאקאן אמר: "מדובר במה שכיניתי לפני כל גרמטולוגיה – ערכאת האות". הוא טען, בלשון מאוד נמרצת ולא ידידותית, לזכויות ראשונים על כך שכבר ב"ערכאת האות" הוא בודד בתוך הדיבור את מה שהנו כתיבה.

לאקאן הוכיח שבכתיבה אנו הולכים בעקבות החלום, לפי זאת שהראה שפרויד משתמש בערך המסמן של הדימוי בחלום, שאין לו כל קשר למשמעות של אותו דימוי. אפשר לראות זאת בהצעה של פרויד לקרוא את החלום ככתב חרטומים. כלומר שיש לקרוא את החלום כחידת ציורים (rebus). כלומר שלדימוי בחלום אין ערך של פיגורה אלא של סימן בעל ערך פיגורטיבי, וגם לא של פנטומימה, אלא של אות, ושמדובר בכתיבה. לכן אצל לאקאן הכתיבה, האות שיש לפענח, האות שמובנה נסתר, כתב הסתרים, המכתב המוסתר וכתב הסתרים שנרשם בעקבות שפה אבודה שיש להבנות אותה מחדש – כל אלה הם הדגמה או הנכחה של הסמלי. בכל מקום שצריך להדגים את הסמלי, לאקאן עושה

שימוש מיוחד באות. לא רק על מנת לסמן נוכחות זו של הכתיבה בחלום, שבו אפילו מבנה השפה מופיע כשווה ערך למעמד הכתיבה. על פי אותו עיקרון הוא כותב á, â, ã, כאותיות קטנות שאין לפענחן. אבל בדוגמה מפורסמת זו אפיון הסמלי בנושא בעל ריבוי משקלים בא לידי ביטוי בשילובים ובשילובים חוזרים של אותיות. אפשר לראות את הקרבה בין הסמלי ובין האות. האות נראית כמו שם אחר למסמן ולא יותר, שם של המסמן כשהוא נפרד מהמשמעות ונמצא שם בטמטומו המרכי. זה יוביל את לאקאן לומר בסמינר עוד שהתנו היחיד המאפיין את המסמן, מה שמאייך את כל המסמנים, הוא בדיוק הטמטום. המסמן מטומטם משום שהמסומן, כל המשמעויות, הן במקום אחר, ולכן הוא נותר שם מבלי שיהיה לו הרבה מה לומר בעצמו. זו בדיוק כוונתו של לאקאן כשהוא אומר "פשר" (signifiante) ומציע כתרגום ל-Traumdeutung את הפשר של החלום. זאת קריאה. בעת ובעונה אחת הוא מדגיש את מעמד הכתיבה שיש לחלום ומדבר על פעולה של קריאה, על פעולה אנליטית של קריאה.

המאמר "ערכאת האות" כולו מאחד את הכתיבה והקריאה, קריאה שהיא בגדר פענוח, כי את המסומן יש

למצוא. יש לדעת לקרוא, לדעת לפרש, וזאת על יסוד ההנחה שקיים מבנה של שפה.

כאן אנו רואים היטב מה היחס המדויק בין פשר לסמנטיזם. כל זה נשען על העובדה שמסמן ומסומן אינם כמו שני צדיו של אותו מטבע. להפך, יש יותר פשר ככל שיש פחות סמנטיזם. יש הרבה יותר פשר כאשר המסמן פועל יותר כמו אות, בנפרד מערך המשמעות שלו. את אותו פלוס של מסמן אפשר לכנות אפקט פואטי.

למשל, כאשר עוקבים אחר הטיוטות השונות של מלארמה ברור שהדרך שהוא הולך בה היא הסתרה פרוגרסיבית של המסומן. דרך זו דוחה בהדרגה את הפשר מן הסדר הראשון, ובעקבות זאת השיר מצומצם לדבר-מה הגורם לפשר לקרון בסגנון חידתי יותר. כך הוא מבקש להשיג את האפקט האנגרמטי, הקורא ל"שדה שמתחת לטקסט" או אפילו למה שהוא קורא "סוג של השתקפות מתחת". אחזור למלארמה בהמשך.

אני יכול להביא דוגמה קצרה, שבה מישל לייריז מתחיל את ספרו כלל המשחק.⁷ מדובר בשלושה עמודים קצרים המספרים על התנסותו של ילד. ייתכן שאחדים מכם זוכרים זאת.

הוא משחק בחיילים קטנים. חייל קטן אחד נופל.

הוא היה צריך להישבר על הרצפה, אבל לא נשבר. "כה רב היה אושרי", הוא אומר – מדובר בילד קטן שעדיין לא יודע קרוא וכתוב, "באומרו reusement (שִׁמְחָתִי)". ואז אומרים לו: "יש לומר 'לשמחתי' (heureusement)". מישל הקטן חשב שכאשר הדברים הולכים מצוין אומרים reusement.

מתואר שם בפירוט כיצד היה מבולבל, כי בשבילו reusement היא מילה בעלת משמעות הרבה יותר מ"reusement .heureusement היא באמת התבטאות טהורה. אפשר לגלות שאותו reusement הוא שמחתו, אושרו בשלמותו המבוטא ברגע ההתרחשות, כאשר חרבו של החייל הקטן לא נשברה. זו התבטאות של התענגות שמצאה את המסמן המתאים.

הנה הארה, כפי שליירזי אומר, "קריעת צעיף, התפרצות של אמת". הוא מגלה שקיים "מובן ממשי למילה", כפי שהוא אומר, המובן שלה בשפה, ושיש לומר כמו כולם: heureusement. מכאן ואילך מרגישים שזה נגמר, שזהו. יהיה עליו לכתוב בלי סוף את כלל המשחק שלו. כלל המשחק הוא שיש לומר כמו כולם. מאותו רגע

המילה הופכת לחלק מרצף של משמעויות מדויקות, ומה שקודם היה באמת משהו שלי עבר חיברות. אך גם כאשר הוא אומר "זה היה משהו שלי", דבריו כבר תפוסים במה שהוא חשב, במה שבשבילו נאמר מתוך מה שנשמע. החיברות כבר היה ללא ספק נוכח ב"reusement. הרי הוא, כפי שהוא מציג את עצמו בפנינו בסיפור הקטן הזה, נתון באחיות התקשורת. וכך הוא מסכם בדוגמה קלינית: "והנה הוא גרם לי להרגיש במה השפה המנוסחת, האריג העכבישי של יחסי עם האחרים, הולכת מעבר אליי, דוחפת מכל כיוון את האנטנות החידתיות שלה".

דוגמה קטנה מאלפת זו, שאותה הוא מפתח מעט אחר כך – בקטע השני של כלל המשחק – מתחילה במילים האלה: "כאשר עדיין אין יודעים לקרוא [...]". הוא מנסה לתפוס מהו ההלשון בטרם עוברים לקריאה ולכתיבה. הוא שואל, למעשה, "מהן המילים כאשר תופסים אותן רק בשמיעה?", והוא נותן לנו אנמנזה של השפה, של הכניסה של ההוויה המדברת אל תוך השפה.

הוא נותן לנו מסה המתארת את ההוויה בשפה של ההוויה המדברת לפני האלף-בית, לפני – כפי שלאקאן אומר באפילוג לסמינר 11 – לפני שהסובייקט עובר

אלפבתיזציה.⁸ הוא מראה לנו סובייקט שצריך להתעסק עם סוג של מפלצות, "מפלצות בעלות פתחון-פה", כפי שהוא אומר – במקום שנעשים חיבורים שאינם עונים לסדר הלקסיקלי, במקום שיש אפקטים של הפרעה, הצללות, חתכים מיוחדים, במקום שהמשפט הכי פשוט, מאחר ששמעו אותו מכיוון עקום, יכול להפוך, הוא אומר, "למשפט הכי סתום שאי-פעם יצא משפתיו של האורקל".

האורקל הוא דוגמה מועדפת על לאקאן בעניין הפירוש. האורקל מגיע לכאן בלי הנבואה, האורקל מגיע לכאן פשוט דרך אי-הבנת הנשמע, כאשר אין מביאים בחשבון את האופן שבו מה שנשמע נכתב ועובר לקסיקליזציה, כאשר מצטמצמים אך ורק לשמיעה. התנסות כזאת מתרחשת כל פעם כאשר מדובר בשפה שלא יודעים לדבר או לקרוא בה. באותו הרגע אין יודעים כיצד השפה נגזרת, ואילו כאן יש גזירות מיוחדות שיוצרות את המילים.

הוא מחבר את המפלצות בעלות פתחון הפה לאפקט ולקסם של השירים הנלמדים אז, בזמן שיש משחק בין המוזיקה למילים, שם, הוא אומר, "מתחברים יחד בחידות בלתי פתירות מקצבים, תכנים צליליים, ערכי משמעות של מילים ומנגינות". אקרא לפניכם קטע קטן:

המשפטים הספוגים במוזיקה מקבלים ברק מיוחד המפריד אותם מהשפה הרגילה. הם מוארים בהילה של בידוד נעלה. זה טיפול יעיל יותר מהתחבולות הגסות של אותיות הדפוס.

לאחר השירים הוא מזכיר גם את הסינטגמות הקפואות שאליהן הופכים השמות הפרטיים:

כל מה שבדרך זו או אחרת מאופיין על ידי שיום ייחודי שבתוכו מופיע שם פרטי שהופך, אכן, לשם, לשמו של הדבר, ועושה אותו לסוג מסוים של אדם, הוויה שניתנו לה חיים משל עצמה [...] [ייתכן שהיום אין לנו עוד אותם המוצרים] – הפוספטין של פאלייר, האניס של פלביני, הריבות של בר דה לוק, סוכר התפוחים של רואן, ובין התרופות – הסירופ של מנסיי, האטריות של רמי ו"הסירופ הרגוע". אלה הוויות שהופיעו מתוך הערפל הבלתי מובחן של הדברים, והן הופיעו הודות לנקודות ההתייחסות שהיוו השמות שלהם.

הוא שומר במיוחד בזיכרון את העונג שהפיק מאותו דואט מתוך מנון לסקו שאחותו נהגה לשיר: "שלום לשולחן הקטן שלנו", "Adieu, notre petite table!". הוא שמר, כחלק גזור מאותו שיר, את ("notre petit tetable") tetable. tetable היה לגמרי שונה מ-table. הוא מזכיר זאת בצורה נפלאה:

הלייריסיאנית הוא גורם לנו לקרוא מילה אחת, ההלשון, מבלי להפריד את היידוע משם העצם – לשון.⁹

ההלשון – לכך תהפוך השפה דרך הכתיבה. אבל אנו מוצאים אותה בתור שכזאת, או כפי שלייריז מאפשר לנו להציץ אליה, נתונה לגמרי להשתמעות רבת פנים ומוגדרת באמצעות ההשתמעויות רבות-הפנים שהיא מאפשרת. בדוגמה זו אנו יכולים לתפוס את מה שלאקאן מבקש לומר כאשר הוא אומר ששפה מסוימת, ההלשון מסוימת, אינה אלא מכלול ההשתמעויות רבות-הפנים שההיסטוריה שלה אפשרה את המשכיותן". ישנה לנו כאן אותה גמישות בעלת אפקטים של פתוס הנובעים מכך עבור הסובייקט לייריז.

לייריז ניסה תמיד לכתוב קרוב עד כמה שאפשר להלשון. הוא לקח בהשאלה אמצעים של משחקי מילים, חזרות על עיצורים, משחקים צליליים, ועשה זאת עד סוף עבודתו. איני יכול אלא לייעץ לכם לקרוא את המאמר המפתיע שהוא כינה "Langage, tangage"¹⁰, שבו תמצאו חלק מהמילון שהזכרתי. הוא משחק שם בייחוד עם ההבדל הפונמטי. הוא מראה את עצמו, כפי שהוא אומר, "נטרף על ידי האיווי לומר", כשהוא מחדד בכתיבה שפה שהוא מבקש שתהא "שפת חניכה, שפה

.ti-te-ta. ה-e של ה-te, בין ה-i של ה-ti ל-a של ה-ta, במקום להיעלם מודגשת דיה על מנת שההברה te תקבל סוג של עקיבות, תיעשה דחוסה יותר ותהפוך לאובייקט, ובעזבה את שם התואר petite היא מתחברת לשם העצם table, המסמן גוף סולידי עשוי מעץ מלא. והנה השולחן (table) שלנו שהיה ל-tetable. היה ל-totable, היה כולו לשם עצם זכרי שנתן שם לאיזשהו כלי מוזר: étable (רפת) אבל גם retable (קישוט מזבח), טוטם, בריכה מלאה במים, שאפשר (potable) או שאי-אפשר (non potable) לשתות אותם, כל המילים הנשמעות העולות כרגע בראשי כדי לתייג דבר-מה לא מוגדר, שעליו ידעתי רק שהוא אובייקט, דבר-מה שתפס חלקיק מהמרחב בתוך חדר שבו אמרו שלום גרייה ומנון, דבר-מה שהיה ב-בזמן לגמרי שולחן וגם משהו יותר משולחן, שאליו התווספה אותה איכות מיוחדת שהפכה אותה למשהו אחר לגמרי.

הוא מזכיר כאן את העולם המאוכלס, בשל אותם שמות, באובייקטים פנטסטיים המקבלים את קיומם אך ורק מאי-ההבנה של השמיעה. אני שולח כל אחד מכם לזיכרונותיו.

הדבר שלאקאן מכנה אותו ההלשון, במילה אחת, הוא המילה tetable. בדיוק על מנת לציין עבורנו את הפעולה

שיצאה ממקומה, מנותקת", והוא מוסיף אפילו "רוקדת". הוא מציין שאינו עושה זאת כמו קנו (Queneau). הוא אינו מנסה להכניס אל הכתוב את השפה המדוברת, אלא, הוא אומר, "להחיות את הכתוב על ידי גון הקול". מצד אחר הוא מציין במדויק את ההבדל בין השימוש בדיבור שבעל פה שעושה קנו ובין מה שהוא מכנה השימוש שלו עצמו בצליליות. אני מקווה שתהיה לי הזדמנות לחזור להבחנה דקה זו.

ג

אם נחזור לפירוש, מהו פירוש אנליטי, אם מה שמתאים לפירוש הזה אינו השפה אלא ההלשון?
אצל לאקאן היו כמה דוקטרינות על הפירוש. אנו סוחבים אחרינו את כולן בקירוב כאשר אנו עובדים על הוראתו. ולכן אין אנו עוזבים את מה שצריך לעזוב כאשר לאקאן מכנה פירוש ברמה של ההלשון, פירוש המכונן מחדש את ההלשון ומתקיף את עצם היחס בין מה שנשמע ובין מה שנאמר.
על פירוש זה אפשר לומר ללא ספק שמיקומו והאמצעי שהוא משתמש בו הוא ההשתמעות רבת הפנים, ושהוא פועל בממד של מכלול ההשתמעויות האלה.

כדי לתפוס את מה שלאקאן אמר בחלק האחרון של הוראתו יש לחזור ולהתמקם בממד של ההלשון. שם המילה עודנה, אם לשוב למונחיו של לייריז, "משהו שלי" כמו reusement.

ההשתמעות רבת הפנים נותנת לנו בלא ספק חוט שעובר דרך כל העיבוד של לאקאן. למשל, בחלק השלישי של "פונקציה ושרה של הדיבור והשפה", המוקדש במיוחד לשאלת הפירוש, יש התייחסות לשפת בעלי חיים. זה ב-1953. ב-1972, ב-"L'Étourdit", כאשר מדובר באותה שאלה של פירוש, אנו מוצאים התייחסות לשפת החיות בערך באותם המונחים, אבל שם לאקאן מדגיש שגם כאשר אפשר לאתר אצל בעל החיים את השימוש בסמלים, חסרה אצלן ההשתמעות רבת הפנים. הדבורה אומרת תמיד heureusement, לעולם אינה אומרת reusement.

ב"פונקציה ושרה של הדיבור והשפה" לאקאן שולל הענקת איכות של שפה לאותה סמליות של החיות באומרו: זו אינה שפה אלא רק קוד, זו רק מערכת של סימנים הנשלטת מכוחו של חיפוש אחר נקודת התייחסות ומציאתה, כדי למסור בדיוק, למשל, מה נדרש כדי להוביל את המעוף של אותו המין. במאמר "L'Étourdit",

לעומת זאת, הוא מקבל את המונח של שפת החיות, אבל מדגיש ששם שפת התקשורת היא תמיד חד-משמעית ושאין מוצאים אצל החיות סמלים שמשמעים להרבה פנים. מדוע ב-1953 הוא שולל מאותה סמליות איכות של שפה ומדוע הוא מסכים להעניק לה את אותה איכות ב-1972? זאת מאחר שבינתיים ערך המונח תקשורת השתנה אצלו. הוא אינו מגדיר עוד את השפה באופן מהותי דרך תקשורת. גם אם אפשר לעקוב אצל לאקאן אחר החוט של ההשתמעות רבת הפנים, קיים שבר במונח תקשורת עצמו, חסר שיש להתרגל אליו למרות מה שלמדנו ולמרות מה שלומדים כאשר קוראים את לאקאן. ב-1972 כלל לא מפריע לו להשתמש במילה תקשורת כאשר מדובר בבעל חיים. הוא מסביר זאת בפרק 11 של סמינר עוד:

נהוג לומר שהשפה משמשת לתקשורת. תקשורת באיזה עניין – יש לשאול אילו הם? התקשורת כוללת את הייחוס. דבר אחד ברור, השפה אינה אלא מה ששיח המדע מעבד כדי להתייחס למה שאני מכנה ההלשון.¹¹

זאת בערך התגלית שמביא לנו מישל ליריזו. כאשר הוא נתון באחיזתה של התקשורת, זה כבר משהו שונה ממה

שהיה עבורו הביטוי של התלהבותו, של reusement. זה מה שהולך לאיבוד בין reusement ובין heureusement. השפה משמשת לדברים אחרים מלבד תקשורת. לאקאן משייך זאת למה שההתנסות של הלא-מדע מראה לנו להיות הלא-מדע עשוי מ-הלשון.

נתייחס לנקודה אחת בלבד. ברמה הנקראת ההלשון קיימת מטרה אחרת, שונה מן התקשורת. ליריזו אומר זאת כאשר הוא אומר שבשבילו זו הייתה התבטאות טהורה. המטרה שעליה מדובר, זו שבאה במקום התקשורת ושלאקאן מעדיף אותה, היא מטרה של התענגות, עד כדי כך שהוא מאפיין את התקשורת כמראית עין. ובכן, מה נעשה בעייתי אם מכוונים אל ממד ההלשון ועוזבים את התקשורת? יש לומר זאת, מדובר בהתערבותו של אנליטיקאי.

כאשר אנו בוחרים באוריינטציה בתוך השפה כתקשורת, אפשר לדעת מה על האנליטיקאי לעשות; הוא בכל אופן נמצא במצב של תקשורת. מדוע טבעו של הפירוש נעשה כה קשה לתיאור ברמה של ההלשון בדיוק משום שמטרה זו של התקשורת נעלמת? כי אז לא רק התערבותו של האנליטיקאי נעשית בעייתית, אלא גם על ההוראה עצמה להסדר בדרך

מסוימת, ואת זה אפשר לראות מתאריך מסוים בעבודה של לאקאן.

כאשר לאקאן אומר לנו שהתנסותו של הלא-מודע מראה שהמטרה המהותית שעליה מדובר אינה התקשורת, יש לזכור כי הדוקטרינה הראשונה של הפירוש אצל לאקאן דווקא מחזירה את השפה לתקשורת. בדיעבד אפשר ללא ספק לאתר מתח כבר במחווה החונכת של לאקאן ביחס לפירוש: מתח בין התהודה לתקשורת. ואכן, ב"פונקציה ושדה של הדיבור והשפה" לאקאן מדגיש את מה שהוא מכנה "התהודה של הדיבור".

הוא מזמין אותנו להפעיל את התהודה של הדיבור, להחזיר לדיבור את הערך המלא של העלאת תכנים, ואז הוא מדייק ואומר שבתהודה הפונקציה של השפה אינה העברת מידע, אלא העלאת תכנים. דבריו אלה מעוררים תחושה שהוא נמצא מהצד של התקשורת. אבל הוא מדגיש אלמנטים לא תקשורתיים, בלתי ניתנים לתקשורת, כדי לומר זאת כמו הברמס. ובאופן מסוים, כאשר לאקאן מעלה בהתחלה את התהודה של הדיבור, הוא מדגיש את הפונקציה הפואטית של השפה, כלומר את האפקטים החורגים מעבר לתקשורת בבחינת מידע על נקודת התייחסות, תקשורת כמידע חד-משמעי. ואולם בו-בזמן,

מה שהוא קורא התהודה, ואפילו "האפקט הפיזי של התהודה", הוא תחת השליטה של התקשורת. זה עדיין סוג של תקשורת, לא כמו תקשורת לשם מידע אלא כתקשורת לשם העלאה בזיכרון, כלומר בדיוק תקשורת לא ישירה.

מה שלאקאן קורא לו שם תהודה הוא אפיון של הדיבור שמהותו לגרום לשמיעת מה שלא נאמר. מה שהוא קורא לו תהודה הוא בקירוב האפיון המטונימי של הדיבור. הפואטי הוא המטונימי. מנקודת ראות זו, הפירוש אינו נאמר, הוא שותק, אבל בו-בזמן הוא גורם לשמוע, ובכך הוא מרעיש. בעקיפין הוא מרעיש יותר משהוא שותק. כאן לאקאן כבר מבשר לנו את אותה "אמירה צדדית", אותה "אמירה למחצה" שהוא יפתח מאוחר יותר כדרך האמירה המתאימה לפירוש.

קיים מתח ברור בין תהודה לתקשורת. אבל מה שהוא מכנה תהודה הוא בכל אופן בעיקר תקשורת. אלא שמדובר בתקשורת לא ישירה. לבסוף, ישנה גם נקודת התייחסות. אך נקודת התייחסות שעליה מדובר בתהודה היא הסובייקט עצמו.

אין הכוונה ליידע סובייקט זה לגבי עצמו. הכוונה לעורר אותו על מנת לשנותו. אפילו לקרוא לו על מנת לשנותו.

נקודת המוצא של לאקאן היא שכלב הפירוש יש רמז. לפירוש יש, עם זאת, ערך של ציווי. לכן הוא רואה ב: "אתה הוא זה", "אתה אדוני", "את אשתי" וכו' סימן. נקודת המוצא שלו היא הפירוש בתור מטפורה של הסובייקט. כפייה של מסמן שיוצר מטפורה לסובייקט, גם אם זו מטפורה קצת עקיפה, מטפורה שרק גורמת לשמוע, מטפורה לא ישירה.

אנחנו יודעים מהו פירוש כשינוי של הסובייקט. לאקאן מכנה אותו ההכרה. נקודת המוצא שלו היא שבכל אופן הפירוש הוא ביסודו ההכרה. אלא שלשם יעילות הוא נעשה בעקיפין, בצורה לא ישירה, וזה מניח ללא ספק את הסובייקט המונע, מכוח איווי, להכרה.

יש לזכור מעמד זה של דוקטרינת הפירוש על מנת שנוכל לזכור אחר כך שלאקאן מפריד בין פירוש להכרה, ושהפרדה זו נשארת מהותית. הוא מפריד בין פירוש להכרה, ובר-בזמן מפריד בין איווי להכרה.

מכאן נובע קידומו של מונח ההזדהות, ונושא הפירוש וההזדהות הנו אקטואלי תמיד. הפרדה כפולה זו, בין הפירוש להכרה ובין האיווי להכרה, ממקמת את שאלת ההזדהות בלב לבה של שאלת הפירוש.

מהו האיווי להכרה שאותו לאקאן לקח מקוז'ב

(Kojève)? האיווי להכרה שהסובייקט מניח אותו ככזה הוא למעשה תביעה להזדהות.

ראשית כול, הוא התמקם בקו התביעה להזדהות על מנת לתקן, על מנת לומר שהפירוש, כאשר הוא מכוון לאיווי, משחק נגד ההזדהות, ואם ההזדהות היא תמיד הזדהות עם מסמנים, אזי אפשר לומר שלאקאן הכליל בסופו של דבר את המונח הזה כאשר דיבר על מסמן הארון.

היה זה הרבה יותר פשוט להציע מטרה לפירוש מאשר לזהות את הסובייקט. כאשר אמרתי "הכרה" היה זה סוג של זיהוי. הרבה יותר פשוט להציע את ההזדהות כמטרה לפירוש, מכיוון שהזדהות היא תמיד הזדהות למסמנים.

באפשרותנו לעשות זאת עם הדיבור. כוחו של הדיבור הוא במהותו הכוח לזהות את האחר/השונה, בתנאי שאומרים זאת מן המקום הנכון. אפשר לזהות את האחר/את השונה. דוקטרינת הפירוש היעילה ביותר היא זו המבטיחה את ההזדהות הטובה. הפירוש נעשה מתמיה הרבה יותר כשעליו לשחק נגד ההזדהות, כאשר עליו לעשות דה-הזדהות. זאת תזה קבועה שמתחילה מעט אחרי ההתחלה: הפירוש מביא לדה-הזדהות.

מה נותר מתהליך הדה-הזדהות? בכל המקרים – וזה

נכון עד הסוף – ההוויה של הסובייקט נותרת מחוץ להזדהות, ואת זאת אי-אפשר לומר באמצעות מסמן. לאקאן יכנה זאת ה"היות עבור המוות". ברגע הזה הפירוש צריך לכוון לסובייקטיביזציה של המוות. הוא גם יגדיר את ההוויה של הסובייקט כחסר בהוויה. על הפירוש לכוון לסובייקטיביזציה של החסר. לשם כך אפשר להשתמש בתהודה העקיפה, ברמיזה. לאקאן עושה זאת כאשר הוא מזכיר את יוחנן הקדוש המצביע באצבעו אל השמים הריקים. אבל בכל המקרים הפיכת הוויית הסובייקט למסמן היא זיהויו. לא היה אפשר לכנות אותו באופן פוזיטיבי באמצעות מסמן שהפירוש היה מציע, עד שלאקאן הגדיר את הוויית הסובייקט כאובייקט, אובייקט ללא חומריות, וכך הוא מגיע לידי סובייקטיזציה של אובייקט a, אבל שם הוא מתפוגג כאשר הוא אומר את המונחים "סובייקטיביזציה של אובייקט". נכון יותר לומר שהסובייקט נשמט. לאקאן מדבר אז על "נישול סובייקטיבי".

עם מראי המקום האלה תוכלו לראות את מה שנשאר ועובר כחוט השני בהוראתו של לאקאן, ובר-בזמן מביא אותנו לדבר-מה חדש. הפירוש, אם הוא צריך לפעול ברמה של ההלשון, דורש, אם כן, הגדרה חדשה.

כאשר לאקאן הציע כמטרה לפירוש לממש את ההזדהות של ההכרה, עדיין היה לדיבור על הדיבור מובן, ערך. אין ודאות שהדיבור שומר על אותו הערך, על אותו מובן, כאשר מדובר על דיבור ברמה של ההלשון. מה היה הדיבור שלאקאן הפכו לפונקציה מהותית של הפסיכואנליזה מאז 1953? הדיבור נרשם אז בתוך מסלול של שאלה ותשובה. הדיבור היה המתנה לתשובה של האחר הגדול. הוא היה גם השאלה שלי כסובייקט. בכתבים, בעמ' 299, לאקאן כותב: "מה שאני מחפש בדיבור הוא התשובה של האחר, ומה שמכונן אותי כסובייקט הוא השאלה שלי". הנה לכם הגדרה מוצקה. אבל, למשל, מה שמישל לייריז הקטן מחפש בדיבור לחלוטין אינו התשובה של האחר הגדול, וכאשר תשובה זו מגיעה, היא בדיוק מה שחותך את האפקטים, מה שגורע מהחיוניות של דיבורו. מה שמכונן אותו כסובייקט של reusement כלל אינו שאלה. כפי שהוא אומר זאת היטב, זו התבטאות: "כה רב היה אושרי". ברמה שאנו תופסים את reusement כלל אין מדובר בדיבור שנכנס למסלול של שאלה ותשובה.

הפירוש האנליטי קל יותר להמשגה כאשר דבקים ברעיון שהפירוש הנו תשובה. ואכן, עד שלאקאן מדבר

על ההלשון, הפירוש הוא תשובה. אבל מרגע שהוא מבודד את הממד של ההלשון, הפירוש אינו עוד תשובה. אנו זקוקים לדבר-מה שונה מדיבור שהוא בבחינת שאלה ותשובה. יוצא מן הכלל בעניין זה הוא שדבר זה קיים בתוך לאקאן. הוא מציע לנו גם דרך לתפוס את הדיבור, את המושג של הדיבור שעבר היפוך כאשר אין מדובר בשאלה/תשובה אלא במהות יחסו של הדיבור להתענגות. "להשפעה של המסמן על גורלה של ההוויה המדברת יש קשר קטן ביותר עם הדיבור שלו".¹² זהו דבר ענקי בשביל מי שכתב את "פונקציה ושדה של הדיבור והשפה". שם, להפך, השפעת המסמן באה לידי ביטוי במיוחד בדיבור של הכרה ואי-הכרה. "יש לכך מעט קשר עם הדיבור שלו", הוא אומר. יש לכך קשר עם המבנה המבנה המזדווג. לא נותר לאדם אלא להיכנס לדיבור עם המנגנון". הוא מציע לנו שם ערכוב בין דיבור למנגנון. ובכן, אני מבקש לומר שהדיבור הוא חלק מאותו מנגנון שהוא המבנה. כמה שנים מאוחר יותר, בעמ' 52 של סמינר 20 – עוד בגרסה הצרפתית, אנו פוגשים חידוד עם אותה מילה – מנגנון. "למציאות ניגשים עם מכשירי התענגות. זו נוסחה נוספת שאני מציע לכם, כל עוד אנו מתמקדים בכך שבתור מכשיר אין אחר מלבד השפה".¹³

הוא מציע הגדרה מחודשת לשפה – לא כאמצעי תקשורת, אלא כמנגנון של התענגות. אנו מוצאים פעם אחת בלבד באחד מהכתבים של אותו זמן, מבודדת, את המילה האדיבור (apparole). ובכן, אני אומר שמה שהוא מנסה לבודד דרך ה"אדיבור", שעליו אנו יכולים להישען גם אם הוא אמר זאת רק פעם אחת – קיימים נצנוצים קטנים כמו אלה שאני מציין עכשיו – הוא המושג החדש של דיבור הקורא לשינוי מושג השפה למושג הההשפה (lelangage) בהקשר הזה, ה"אדיבור" הוא שמו הפרטי של הדיבור בתור מנגנון להתענגות, כחלק ממנגנוני ההתענגות. הפירוש שעליו מדובר, הפירוש שקשה כל כך לשרטט את גבולותיו, הוא פירוש שסובלים/נושאים אותו והמכוון ל"אדיבור" כמנגנון של התענגות. אי-אפשר להשתמש ב"אדיבור" כנקודה שממנה אפשר להגביה עוף אלי מטא-שפה וגם לא להפוך אותו לשפה-אובייקט, אם נראה בשפה-אובייקט את מה שלמשל עושה ברטרנד ראסל במחקר שלו על "המשמעות והאמת": שפה ראשונית, שפה ללא סובייקט. עצרתי מעט על הסף, זה קורה לי הרבה. אולי קירבתי אליכם מעט את המושג של ההלשון ומסרתי לכם ולו

מעט על מה שמביא לשינויים במושג של דיבור והופך אותו ל"אדיבור". לפעם הבאה נשאר לי להציג בפניכם את מה שמחדש את עמדת "ערכאת האות" ומתאים אותה לההלשון ול"אדיבור".

מה שמחדש את "ערכאת האות" הוא ללא ספק מה שלאקאן כינה Lituraterre. במקום "הפונקציה של הדיבור" וה"ערכאה של האות", יש לנו ההלשון, ה"אדיבור" וה-Lituraterre, שללא ספק מצוירים לנו לאקאן אחר.

מאמץ לשירה*

בשיעורי הקודם הבעתי את דאגתי מהיעלמות האורקלים בתקופתנו. שיתפתי אתכם בדאגה זו, ופניתי לשם כך לכתבי פלוטרכוס. חיפשתי שם משל אשר יכול להיות רלוונטי לפסיכואנליזה, רלוונטי לאי-שקט הלגיטימי שאנו יכולים לחוש באשר למחיקה של אופן ההיגד הפסיכואנליטי שאותו מכנים באופן שגור "פירוש". ידוע כי הפירוש אינו הסבר ואינו תיאור. הוא אינו

* שיעור מ-4 בדצמבר 2002 מתוך הקורס "מאמץ לשירה".