IN GEVEB A JOURNAL OF YIDDISH STUDIES

ייִדישע וויסנשאַפֿט און די פּאָסטמאָדערן • Yiddish Science and the Postmodern

by Jonathan Boyarin, translation by Naomi Seidman

In geveb: A Journal of Yiddish Studies (March 2016)

For the online version of this article:

http://ingeveb.org/articles/yiddish-science-and-the-postmodern

ייִדישע וויסנשאַפֿט און די פּאָסטמאָדערן

YIDDISH SCIENCE AND THE POSTMODERN

Jonathan Boyarin
translated by Naomi Seidman

Abstract: *The following is a reprint an essay by Jonathan Boyarin that appeared as an appendix to his 1996 book* Thinking in Jewish *(University of Chicago Press), now with a new foreword by the author. In calling attention to this essay, the editors of* In geveb *encourage a continued rethinking of the futures of Yiddish Studies as a discipline. This essay calls for an analysis of the particular modes of Yiddish culture, its placement within and alongside Western discourse, and its relationship to other contemporary articulations of the "minor" or the "marginal" in the academy. In response to such theorists as Jacques Derrida, Walter Benjamin, Emmanuel Levinas, and Gayatri Chakravorty Spivak, Boyarin attempts to outline the potential critical interventions embedded in the study of and with Yiddish. Writing "in opposition to the ironic or nostalgic discourse" often attached to the language, Boyarin looks to concepts of Diaspora and postcatastrophe as possible modes for Yiddish science, while at the same time remaining wary of the danger of such concepts becoming universalized "with postmodern magic."*

Foreword

I can't recall now exactly what inspired, more than twenty years ago now, the idea of composing *Yidishe visnshaft un di postmodern* as the appendix to my book *Thinking in Jewish* (1996). "Exactly" is a significant term in the previous sentence, because upon just a bit of reflection, the frustrations and convictions that underlay that effort do come readily to mind. My education in graduate school, more than a decade earlier, had been

a bifurcated affair consisting of Yiddish studies at YIVO and Columbia, and critical anthropology at the New School. During the mid-1980s, when I completed my dissertation, and the following years when I was trying to turn it into a marketable book, the notion of postmodernism was coming into critical discourse. Yet it seemed most readily apposite to the ruins of European high modernism, rather than to "minor" literatures and cultures.

I was able, just barely, at the end of my book *Polish Jews in Paris: The Ethnography of Memory* (1991) to link my documentation of the life course of elderly Yiddish-speaking immigrants to this intriguing new idea of postmodernism, by describing their predicament as that of modern people (who had experienced all the horrors of twentieth-century modernity) stuck in a postmodern age. It was, I suppose, a preemptive strike against the notion that these people's lives were not only marginal but passè. In any case, what I aimed to say in that book's conclusion was not only that the legacy of these earlier immigrants called for renewed attention to different immigrants coming to Europe in the 1980s, but that the very notion of the postmodern might have something to do with the deindustrialization of Europe. I doubt that I quite grasped then the implications of a massive move of production to parts of the globe with cheaper labor costs. Nor, to be honest, would I have known quite how to link my ethnographic account to this global phenomenon.

Postcoloniality, too, was a fresh term in those years, and I had long sensed that the modern experience of Jews both inside and outside Europe was part and parcel of what was commonly referred to as "the colonial encounter." Much of my work around that time was aimed at articulating connections between Jewishness and the experience and responses of colonized peoples. Yet, as this essay tried to argue with particular reference to the work of Gayatri Spivak, I sensed that critical studies of colonialism and its aftermath commonly thought of Jewish history (if at all) as part of a separate, contained, story of "Europe." Thus Frantz Fanon, elsewhere extremely sensitive to the implications of Jewish difference, famously described the Nazi genocide as a "family quarrel."[1]

My main effort to break through the cordon sanitaire between critical accounts of Jewish identity and experience on one hand, and colonial discourse on the other—a cordon sanitaire consisting of the borders of Europe, somehow reified and taken as given for all time—was eventually realized in my book *The Unconverted Self: Jews, Indians, and the Identity of Christian Europe* (2009). Somewhere in the course of my reading of postcolonial texts from a wide range of languages and regions of the world, I came across the Kenyan writer Ngugi wa Thiong'o's turn to writing in Kikuyu. Evidently, it seemed, there were things he had to say that could only be said in that language.

At least that is the rationale that, in recollection, led me to write *Yidishe visnshaft un di postmodern*. Consistent, I suppose, with an implicit notion of European Jews as simultaneously participating in and resisting the dominant modernizing march of European civilization, I perceived at least an undercurrent or minor note in Yiddish-language secular scholarship that queried the universalist and progressivist tenets of modernism. As my thesis was that somehow the specific *Jewishness* (here

[1] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (London: Pluto Press, 1967), 115.

called "yidishkayt") of the Yiddish language provided the resources for the expression of that minor note, the essay could only have been composed in Yiddish. And to translate it myself, it seemed, would somehow have undermined that thesis.

I'm not sure how much effort I would spend in an all-out defense of those claims today, and I'm pretty sure that, given the same assignment, I wouldn't write the same text today. But perhaps that response itself stems from looking at Naomi Seidman's wonderful translation (where the text is, so to speak, *ofn far di goyim*), rather than my more hermetic original. She translates, for example (and accurately), "Yiddish reflects a different light. Yiddish is not afraid to reflect in itself the humanity—the language, the body—of the Other." Surely this reflects a sentimental wish to construct Yiddish as a richly-grounded particular identity that nevertheless is capacious enough to provide space for all kinds of difference. I still believe Yiddish contains such resources. I suppose I would be more hesitant today before suggesting that they are its essence.

Likewise, I am less confident of the clear distinction I try to draw between *Wissenschaft des Judentums* and *yidishe visnshaft*. True, I hardly think that distinction is spurious. Both the grammatical difference (Jewishness in a possessive construction in the former—the science of Judaism—versus an adjective in the latter—Yiddish/Jewish science) and the linguistic difference (one in a language designated as "German," the other in a language called "Jewish") argue for a significant nuance. But I imagine that many or most of the practitioners of *yidishe visnshaft* considered their efforts a continuation rather than a break with the older *Wissenschaft*.

Beyond these scattered reconsiderations, I let the document stand on its own. I have no idea, beyond Naomi's original engagement, who has read the Yiddish text in the intervening years or what they made of it. For, above and beyond arguing for the relevance of Yiddish to what were then current ideas in critical theory, I also sought to insert a few key aspects of those ideas into Yiddish discourse itself. Reviewing the text these many years later, I am pleased to find that I ended with a question and an invitation to "gather around" the question and continue to ask more. On the occasion of this republication *In geveb*, I reissue that invitation, and I look forward to your responses.

Yiddish Science and the Postmodern (1996)

It's been said clearly and often enough: before we begin speaking of the new concept of "postmodernity" as if it were an autonomous entity that had just been discovered, we must pose a few preliminary questions. That is, what is it that the postmodern comes "after?" And what, for that matter, do we mean by "modernity?"

And indeed we're accustomed to answering a question in the form of "What does *x* mean?" with a solution in the form of "*x* is . . ." We would like to fill in, on the right side of the small (but not innocent) word "is," the value of the symbol *x*. We describe *x*. The question we answer in this way is "What writing does *x* allow?"

What "modernity" allows us to write, however, is limitless. And we are still too close to the modern world, too much in it, to be able to come up with an answer on one foot. (That's why "modern" has two syllables, while "post" has only one.) "Modern" is no longer sufficient for us, but that doesn't mean we can do without it altogether.

For that reason I'd like to try another approach to the previous question of modernity. I would, rather, like to propose to you (to you, my friend who troubles to keep Yiddish in your head) answers in the form of "*x* means modernity!" But aren't there dozens of discrete terms could take the place of that *x*? The difference is that this way we can agree (or not: as long as you understand me) that yes—x is one thing that modernity means.

So. My first solution, in that case, is "*Wissenschaft des Judentums* means modernity." In a way, *Wissenschaft des Judentums* seems to stand in a similar relation to *yidishkayt* as "postmodernity" does to "modernity." That is, we devise a word around which we can gather—or better yet, atop which we can climb, in order to see down, look back at what we, as humanity, have already experienced. But the analogy is more interesting where it doesn't hold, where it falls apart. *Wissenschaft des Judentums* wants to control *yidishkayt*, wants to consider it, describe it, and—the pioneers said so openly—bury it. The postmodern understands itself as an outgrowth of modernity, and doesn't want to bury it, but rather to—maybe the proper word would be—*heal* it.

Another solution I would propose is this one: Continuity [*hemshekh*] means modernity. One can see the ideology of continuity both in Yiddishism—there was once a summer camp named "Hemshekh"—and in Judaism—just today there is a conference at the Jewish Theological Seminary on the theme "Jewish Continuity since the Enlightenment." It might seem that by identifying continuity with modernity I may be stretching the point a little. In a way continuity would mean *not* the modern, the violent break with things-just-as-they-have-been-until-now; continuity would mean the opposite of a revolt against convention. But I insist: if one already admits a struggle for "continuity," if one must put the stress on continuity (rather than, say, loss or forgetting), one is already in a modern stance. And not, by the way, in a postmodern stance, since postmodern thought doesn't subscribe to the idea of continuity. It insists, rather, that "tradition" is never whole, that it's never a perfect transfer from generation to generation, that we annihilate memory or renew it at every moment in time.

Now I can approach a little more closely—although still indirectly—the relationship between Yiddish science [*yidishe visnshaft*] and the postmodern. I can see the way to Yiddish science clearly only when I go down the road of *Wissenschaft des Judentums* a stretch. This brings into focus the difference between a world-language and a folk-language. The very fact that *Wissenschaft des Judentums* demands to be written in the Latin alphabet and Yiddish science is written in Hebrew letters testifies to this. The fact that the German term is somewhat ambiguous—it implies at least a hint of that which Jews know—demonstrates a certain nostalgia in the motivations of its founders. But the principle factor is still the external, the controlling one.[2]

Yiddish science is different. Utterly different. Yiddish science is ambiguous through and through. It is indeed a science, contemporary, secular. But it isn't a field of science. It's a kind of science. It also isn't *yidishkayt* itself. It's a creative hybrid. In that

[2] See the description of English Orientalism in India: "One effect of establishing a version of the British system [of education in india] was the development of an uneasy separation between disciplinary formation in Sanskrit studies and the native, now alternative tradition of Sanskrit 'high culture.'" Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988), 282.

way the concept of Yiddish science throws a question mark into the eyes of those who would like to see Western discourse as a unit. There are still some people who consider themselves insiders in that universal, enlightened conversation. They still believe that their way is *the* way, that the hell of imperialism and the Nazi death-orgy haven't canceled their claims, that through them the world will be set free.

But Yiddish science throws the same question to the humanities as it does to those who consider themselves outsiders in this Western conversation. They look at the map that has only one color for all of Europe, and usually consider all of those who come from there fellow-travelers to imperialism. They don't hear the conversation that goes on around and against and under the Western conversation—the conversation of Yiddish science. And it's truly a loss for their own purposes too, since to a great extent it was just that silenced Yiddish conversation that prepared Europe to hear their claims.

It is just this that should have been readily grasped by such an astute critic as Gayatri Chakravorty Spivak, for example, whom I cited above. In her critical work she clearly shows that she understands how she herself is both an "insider"—she teaches, translates, and writes about European philosophy—and an outsider–her name and her appearance attest to her Indian origin, to her connection with the formerly colonized. Apparently she is not Jewish. And the name Spivak is actually a Polish one. But she spells it in the English way, not as it's spelled in Polish . . . a sign that it was a Jewish immigrant that carried this name. Usually it's the wife of a famous person who is overlooked, but in this case we don't know or hear anything about Spivak's Jewish husband. All that's left is the mark of *yidishkayt*. And if only "Spivak" were mentioned, I might even have felt the urge to demonstrate how her subjective but carefully thought-out criticism is a model for Yiddish science. That would certainly have constituted Yiddish beyond a boundary.

But no. Even so insightful a person as G. Ch. Spivak, who knows that her India is not the model of all Europe's "Others," still divides the world into smaller geographical worlds. The universal principle remains: Europe on one side against the third world on the other. Proof of this lies in the fact that her book is called *In Other Worlds*.[3] When Europe is seen as one imperial unit, Yiddish must remain unseen and unheard.

Spivak's question in the essay I cited is: "Can the subaltern speak?" By subalterns she means those colonized people who cannot attain a foothold in the hegemonic sphere. The closest analogy I find in our world is with the victims of the last catastrophe, and the masses of Jews that came before them, who were forgotten with their murder. And indeed I believe that Nazism presented itself, to a great degree, with the same imperialistic motivation of "silencing the Other."

It's interesting that Spivak finds a fitting image for Europe as a proud, self-originating sun,[4] throwing its intense light on others so that they cannot gaze upon it directly. Yiddish is nothing like the sun. In Yiddish we would sooner sing the song "Beautiful as the moon, shining like the stars. . . ." Yiddish reflects a different light. Yiddish is not afraid to reflect in itself the humanity—the language, the body—of the Other.

We make ourselves different in Yiddish. We take over pieces of someone else's

[3] Gayatri Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987).

[4] Ibid., 274.

language and make them our own. We lay the stress not only on our connection with earlier generations, but also on our distance from them, in that our Yiddish is different from theirs. But the most important thing is that a freely chosen linguistic alterity can be an alterity without violence. And without chauvinistic myths. Maybe that's because the word "tongue" connects in itself physical substance and cultural expression. There is the tongue that is part of the body and the tongue that is one's language. And that is its great power. Is that dangerous or necessary? Certainly it is both dangerous and necessary. I want to stand by these two sentences simultaneously, so I write them in this way:

~~Is that~~ That is dangerous ~~or~~ and necessary

That is an altogether characteristic postmodern trick, the erased-that-one-can-still-read. It seems to me that it's also an altogether characteristic Jewish trick, as well. It's a Greek notion that the space in between is ruled out, that it's impossible for something to be and not be at the same time. It could be, for example, that what a Jew writes—particularly in a non-Jewish language—is Jewish and not Jewish at the same time.

There are three great Jewish thinkers of our century much of whose work can be seen as signposts leading toward a postmodern Jewish science. I want to bring in a quote from each of them that swims up in my memory.

The first is the Algerian-born philosopher Jacques Derrida. Most of his work is in the tradition of European-Hegelian speculation. Here and there, though, he explicitly deals with Jewish themes. And in one essay dedicated to the French-Jewish poet Edmond Jabès, Derrida writes that "the first thing that begins by describing itself is Jewish history."[5] What does that mean? How can something describe itself and not exist first? The solution, it seems to me, has to do with Derrida's general engagement with texts, with writing, with written language. Derrida wants to bring out that there is no such thing as unexamined history; and that there is no Jewish history to describe without the book that is this history. In this way, Derrida paradoxically brings the entire Torah as evidence that everything that is human is a human creation. Everything we consider eternal is contingent. That doesn't mean that it isn't necessary; what are Jews without Jewish history? Derrida reveals here a certain Jewish pride, as if to say: Jewish thought understood before any other that we can only live, from generation to generation, in the space between myth and heresy. "To begin by thinking oneself" is a powerful and dangerous means of existence: When Jewish history stops considering itself, only others will define Jewish history. But if history only considers itself, God forbid, and it doesn't live itself at all—it will cease to exist.

My second citation is from the German-Jewish critic Walter Benjamin, who died in 1940, a victim of the Nazis and of his own hand. In his best-known work, "Theses on the Philosophy of History," Benjamin writes that the historian must understand history as a battlefield. There is an enemy who wishes to smooth over history, stopping the mouths of the dead, grinding their lives beneath the triumphant stream that leads directly to a single legitimated present injustice. Therefore:

[5] Jacques Derrida, "Edmond Jabès and the Question of the Book," in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 65.

> in every era the attempt must be made anew to wrest tradition away from a conformism that is about to overpower it. . . . Only that historian will have the gift of fanning the spark of hope in the past who is firmly convinced that *even the dead* will not be safe from the enemy if he wins.[6]

Even the dead: Benjamin himself emphasizes those three words. All of us who live with and in history carry a kind of responsibility for the ancestors. History is truly a way of saying Kaddish for the dead. Only the Kaddish prayer is a consolation, and history must awaken . . . one's *yandes*.[7]

The last in my trio is Emmanuel Levinas, a Lithuanian-born Jew who was appointed director of the Alliance Israelite Universelle High School in Paris, and whose star, in his advanced age, has climbed higher and higher in the skies of philosophy. Levinas often writes explicitly on Jewish themes. In one such essay Levinas begins with an insight that sounds like an answer to Derrida's above. He writes as follows:

> The very fact of questioning one's Jewish identity means it is already lost. But by the same token, it is precisely through this kind of cross examination that one still hangs on to it. Between *already* and *still* Western Judaism walks a tightrope.[8]

Between *already* and *still*: That would work well as the title of a collective Jewish autobiography of our time. But I believe that, to the extent that the problem of Jewish existence consists in the question of how to go on after a break, the general problematic of postmodernity resembles it: living in history, overcoming history. . . living through just this contradiction.

To a great extent, one can say that postmodern thought takes shape in the recognition that, actually, this is no contradiction. If the modern belief in progress sees history as an automaton that pulls humanity along, then we cannot overcome it; we can only swim along in the direction of historical progress, in obedience to the enlightened guides. Postmodern thought, though, understands human history as a human creation. And not created once and for all; the past is always being created anew according to the needs of the present.

Certainly this is a frightening notion. George Orwell gave us a parable of where this might lead in his novel *1984*. In the world of *1984* the nightly newspapers are changed, to make them fit the truths the government asserts. But we can turn the postmodern "principle of historical uncertainty" differently, if we keep in mind Benjamin's concern for the lives of the dead. In that way we can get beyond the modern superstition that previous generations were not as wise as we are. And that is how we get

---

[6] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations* (New York; Schocken Books, 1969), 255.

[7] The untranslatable term *yandes* signifies not only a sense of one's ethnic identity but also an active and ethical engagement in the world in conformity with one's awareness of Jewish experience. See Mordkhe Schaechter, "S'yandes," *Laytish mame-loshn* (New York: League for Yiddish, 1986), 148–49.

[8] Emmanuel Levinas, "Means of Identification," *Difficult Liberty: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990 [1963]), 50.

beyond the opposite Romantic superstition, that previous generations had the bountiful powers of enchanting the world, while we are pathetically impoverished, spiritually naked. Sometimes one can see a kind of reversal among elements of the three so-called "eras" of the premodern, the modern, and the postmodern.

In this way, from the perspective of a basic postmodern principle—the multiplicity and fragmentation of linguistic meaning— Rashi and Peretz Markish come together. Rashi, more than once, I think, in his Torah commentary, provides an explanation for how there can be a limitless number of commentaries on a single verse. He introduces the image of a hammer on a rock, which shoots forth an infinite spray of sparks in all directions. That is how many potentialities rest in the rock, and only as the hammer—the tool of rabbinic homiletics—strikes does one see what lies within. Markish's metaphor reflects . . . refracts Rashi's. He writes of a mirror that breaks against a rock, not a hammer that strikes and is not stricken. And the mirror is the deluded human being himself. Tragic in contrast with Rashi's self-assurance. But Markish the man, the modern Jew, became the mirror of a worldview that was utterly incapable of admitting the multiplicity of meaning, of significance. So the smashing of the mirror is a kind of newly won freedom, and the slivers so many kernels of a renewed Jewish creativity.[9] Just as Rashi's hammer becomes a human-mirror, Rashi's rock of Torah becomes Markish's pitiless rock of history.

Yiddish is the vessel that brings Rashi together with Markish. But I don't want to once again invest the connection with a kind of neutral continuity. For Rashi, who lived in the creative era of the Early Commentators, multiplicity had the connotation of abundance. For Markish, the shattering of univocal meaning took on the character of a nightmare.

It would seem that, for our Yiddish, the metaphor of a mirror on a rock is more appropriate. We understand Yiddish not as a medium, but rather as a part of our fundamental being. And yet there is a contradiction within the Yiddishist conception of the language, which wants to keep it whole, or make it whole again, as the "mirror of a people."[10] I maintain that we must begin with the fragmentation of our language and encourage the possibilities of the various fragments. Thus, for example, Yiddish will be spoken the way it is written, not written as it is spoken, because the basic means of communication of today's secular Yiddish is writing, not speech. In the same way, I suppose, it is better to view my Yiddish or your Yiddish not as various approximations of an impossible Platonic ideal of Yiddish, but rather as so many fragmented Torah-sparks of Yiddish that we study among others. I am against an artificial wholeness, that is; I believe that it's better not to chase after the Messiah in the past.

But Yiddish can be compared not only with Torah. We also understand the language as a microcosm of folklife. For that reason it's hard for Jews of an older generation—for whom Yiddish really is the mother-tongue—even to grasp that there are

---

[9] Markish's poem "Slivers" is included in the anthology *A shpigl afn shteyn* (Mirror on the Rock), edited and with an introduction and notes by Chone Shmeruk (Tel Aviv: Goldene Kayt and Y. L. Peretz Press, 1964), 489. Interestingly, Rashi's metaphor also serves as the title of another anthology: *Hammer on the Rock: A Midrash Reader*, ed. Nahum Glatzer (New York: Schocken Books, 1962).

[10] That is the title of an anthology of Jewish poetry in French: Charles Dobzynski, ed., *Le Miroir d'un peuple* (Paris: Gallimard, 1971).

young people who know the language well. Outside the "traditional" Orthodox world, where Yiddish is developing in an entirely different way, Yiddish is becoming more and more the province of a learned elite. We must embrace that reality. But we must also not forget that the core strength of Yiddish derives from the fact that Jews of all classes spoke it, used it daily. Now, when Yiddish is no longer a street-language for us, no longer a kitchen-language, the problem arises of how to take up the inheritance of a living language.

I don't want to try to provide a solution on one foot. I only want to intimate that, along with working hard at simply maintaining the living language, we must also learn something from its decline. It seems to me, for instance, that we can draw a moral from the association between Yiddish and the language of thieves. It involves the fact that Jews, like thieves, were outsiders in relation to bourgeois society; Jews, like thieves, possessed a "hidden" jargon;[11] some Jews lived in an "underworld" along with non-Jewish criminals. But I think that the connection goes even deeper. From the perspective of European Romantic nationalism, each nationality would normally be an independent entity on its own land and speaking its own language. Yiddish doesn't fit into this fairytale. Yiddish freely takes here and there from the linguistic heritage of other peoples. Yiddish is international. Yiddish is a border-smuggler; it really is a language for transgressors; and that's why they didn't let it live. They wanted to sentence Yiddish to death.

I write this in opposition to the ironic or nostalgic discourse of a lost or dreamed Yiddishland. It's better to keep in mind the Yiddish nowhere-land. One must live on this earth, true; but to be entirely earthbound is also unhealthy. What I would like to oppose to the association between land, folk, and language derives from the thematic of Diaspora, which has an honorable, even primary place in the postmodern worldview. Thus, for example, the editor of a new academic journal writes: "Today's diasporas seem somehow normative, creating a pattern of human movement and instability, against which geographical and territorial certainties seem increasingly fragile."[12] That which once seemed an exceptional trait of the Jewish people seems more and more a human norm. And this is as true for the humanities as it is for history itself. Thus, for example, the word *trace* is important in Jacques Derrida's writing. By this, Derrida wants to allow for something similar to the previously discussed erased-that-one-can-still-read. A remnant is what endures of an entity that has been forgotten. It does not allow for any "further" creation from itself of a false, renewed wholeness, but, on the other hand, it is also strong enough, present enough, to be able to destabilize the positive designs of a here-and-now that wants to pretend ignorance. It's no coincidence, it would seem, that the Jew from Algeria became the French philosopher of the "trace," or the "remnant." Jewish living-with-loss, the Jewish mode of holding one's own in a foreign land, is a model for postwar, postcatastrophe writing and thinking.[13]

But if the Yiddish word so easily universalizes itself with postmodern magic, what in it remains, then, Jewish?

---

[11] See Sander Gilman, *Jewish Self Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

[12] "Editor's Comment," *Public Culture* 2, no. 1 (Fall 1989): i.

[13] See Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986).

Let us not wipe away that question mark.

Let us rather gather around it, and let us ask more questions, and then some more.

ייִדישע וויסנשאַפֿט און די פּאָסטמאָדערן

מע האָט עס שוין געננוג קלאָר און געננוג אָפֿט געזאָגט: איידער מע גייט רעדן פֿון דער נײַער דמיונס־באַשאַפֿונג „פּאָסט־מאָדערנקייט" ווי זי וואָלט געווען אַן אומאָפּהענגיק יש וואָס מע האָט נאָר וואָס אַנטדעקט, דאַרף מען שטעלן פֿריִערדיקע פֿראַגעס. דהײַנו, מיט וואָס איז מען „נאָך"? און וואָס הייסט אייגנטלעך „מאָדערנקייט"?

און מיר זענען טאַקע שוין צוגעווינט צו ענטפֿערן אויף אַ פֿראַגע, אין דער נוסח, „וואָס הייסט x?" מיט אַ תּירוץ אין דער נוסח, „x איז..." מיר ווילן משלים זײַן. אויף דער לינקער זײַט פֿון דעם קליינעם (אָבער ניט אומשולדיקן) וואָרט „איז", דער תּוכן פֿון דעם סימבאָל x. מיר באַשרײַבן x. די פֿראַגע וואָס מיר ענטפֿערן אַזוי איז „וואָס לאָזט x שרײַבן?"

וואָס „מאָדערנקייט" לאָזט שרײַבן איז אָבער אָן אַ שיעור. און מיר זענען נאָך צו נאָענט צו אָט דער מאָדערנער וועלט, נאָך צו פֿיל אין איר. מיר זאָלן קענען מסכּים זײַן אויף אַן ענטפֿער על־רגל־אחת. (דערפֿאַר פֿאַרנעמט די „מאָדערן" צוויי טראַפֿן און דער „פּאָסט" נאָר איינס.) „מאָדערן" קלעקט ניט מער פֿאַר אונדז, אָבער דאָס הייסט נאָך ניט אַז מיר קענען זיך באַגיין אָן אים.

וויל איך דערפֿאַר צוקומען מיט אַן אַנדער שיטה צו דער פֿריִערדיקער פֿראַגע פֿון מאָדערנקייט. איך וויל בעסער פֿאָרלייגן פֿאַר אײַך (פֿאַר דיר, מײַן חבֿר וואָס איז מטריח צו האַלטן ייִדיש אין קאָפּ) ענטפֿערס לויט דער מוסטער, „ x הייסט מאָדערנקייט!" אײַ, אַ שלל איינצלנע טערמינען קענען פֿאַרנעמען דעם פּלאַץ פֿון דעם דאָזיקן x? דער אונטערשייד איז, אַז אַזוי קענען מיר מסכּים זײַן (אָדער ניט: אַבי דו פֿאַרשטייסט מיך) אַז יאָ – x איז איין זאַך וואָס הייסט מאָדערנקייט.

שוין. מײַן ערשטער תּירוץ, הייסט עס, איז „*Wissenschaft des Judentums* הייסט מאָדערנקייט". לעולם דאַכט זיך, אַז *Wissenschaft des Judentums* שטייט אין אַן ענלעכער צוזאַמענהאַנג מיט ייִדישקייט ווי „פּאָסטמאָדערנקייט" מיט „מאָדערנקייט". דאָס הייסט, אַז מע טראַכט אויס אַ וואָרט וואָס מע קאָן זיך קלײַבן אַרום אים – אָדער בעסער אַרויפֿקלעטערן אויף אים – און קוקן אַראָפּ, צוריק אויף וואָס איז שוין אויסגעלעבט אין דער מענטשהייט. אָבער די אַנאַלאָגיע איז מער אינטערעסאַנט דאָרטן ווו זי האַלט ניט, ווו זי פּלאַצט. *Wissenschaft des Judentums* וויל באַהערשן ייִדישקייט, וויל זי באַטראַכטן, אַרומזען, באַשרײַבן, און – די פּיאָנערן האָבן עס אָפֿן געזאָגט – באַגראָבן. די פּאָסטמאָדערן פֿאַרשטייט זיך אַליין ווי אַן אויסוווּקס פֿון מאָדערנקייט, און וויל די מאָדערנקייט ניט באַגראָבן, נײַערט – אפֿשר ס׳פּאַסט צו נוצן דאָס וואָרט – היילן.

אַן אַנדער תּירוץ גיב איך אַזוי: המשך הייסט מאָדערנקייט. מע זעט די אידיאָלאָגיע פֿון המשך סײַ אין ייִדישיזם – געווען אַ מאָל אַ קעמפּ „המשך" – סײַ אין דזשודעיזם – גראָד הײַנט איז פֿאַראַן אַ צוזאַמענטרעף אין ייִדישן טעאָלאָגישן סעמינאַר אויף דער טעמע „ייִדישער המשך זינט דער אויפקלערונג". דאַכט זיך אפֿשר, אַז מיט אידענטיפֿיצירן המשך מיט מאָדערנקייט בין איך אַ ביסל דוחק. לעולם וואָלט המשך הייסן **ניט** דאָס מאָדערנע, געוואַלדיקע ברעכן מיטן סתּם־ווי־ס׳געווען־ביז־איצט; המשך וואָלט געהייסן דער היפּוך, מרידה קעגן שטייגער. נאָר איך האַלט בײַ מײַנס: אַז מע מוז שוין מודה זײַן אַ קאַמף פֿאַר „המשך". אַז מע מוז לייגן דעם טראָפּ אויף „המשך" (איידער, למשל, אַבֿידה צי פֿאַרגעסעניש) איז מען שוין אין אַ מאָדערנעם מעמד. און ניט, אגבֿ, אין אַ פּאָסטמאָדערנעם מעמד. ווײַל די חכמת־הפּאָסטמאָדערן האַלט ניט פֿון המשך. זי האַלט גאָר אַז „טראַדיציע" איז קיין מאָל ניט גאַנץ, אַז ס׳איז קיין מאָל ניט קיין שלימותדיקע איבערגאַנג פֿון דור צו דור, אַז דעם זכּרון מאַכט מען חרובֿ אָדער מע איז מחדש בכל יום תּמיד.

איצט מעג איך צוקומען אַ ביסל נעענטער – כאָטש נאָך אַלץ אומדירעקט – צו דער צוזאַמענהאַנג צווישן ייִדישער וויסנשאַפֿט און דער פּאָסטמאָדערן. דעם וועג פֿון ייִדישער וויסנשאַפֿט דערזע איך ערשט קלאָר ווען איך גיי אַ ביסל אויפֿן וועג פֿון דער *Wissenschaft des Judentums*. דאַן קען מען זען דעם אונטערשייד צווישן וועלט־שפּראַך און פֿאָלק־שפּראַך. דער עצם־פֿאַקט וואָס *Wissenschaft des Judentums* הייסט זיך שרײַבן מיט לאַטײנישע אותיות און ייִדישע וויסנשאַפֿט אין דעם העברעיִשן אַלף־בית זאָגט עדות אויף דעם, דאָס וואָס דער דײַטשער טערמין איז אַ ביסל צווייִדײַטיק – מע האַלט אַ רמז כאָטש פֿון דעם וואָס ייִדן ווייסן – באַווײַזט אַ געוויסע נאָסטאַלגיע אין די מאָטיווירונגען פֿון אירע גרינדער. אָבער דער עיקר איז דאַך דער דרויסנדיקער, דער קאָנטראָלירנדיקער.[14]

ייִדישע וויסנשאַפֿט איז אַנדערש, גאָר אַנדערש. ייִדישע וויסנשאַפֿט איז צווייִדײַטיק ביזן סוף. ס׳איז פֿאָרט וויסנשאַפֿט, הײַנטיק, וועלטלעך. אָבער ס׳איז ניט אַ געביט פֿון וויסנשאַפֿט, ס׳איז אַ מין וויסנשאַפֿט. ס׳איז אויך ניט ייִדישקייט גופֿא. ס׳איז אַ שעפֿערישע מישלינג. אַזוי וואַרפֿט דער באַגריף פֿון ייִדישער וויסנשאַפֿט אַ פֿראַגע־צייכן אין די אויגן פֿון די וואָס ווילן באַטראַכטן Western discourse ווי אַן איינס. ס׳איז נאָך דאָ פֿאַראַן אַזעלכע וואָס האַלטן זיך פֿאַר אינעווייניקע אין דעם (אַל)וועלטלעכן אויפֿגעקלערטן שמועס. זיי גלייבן נאָך אַלץ אַז זייער וועג איז דער וועג, אַז דער גיהנום פֿון אימפּעריאַליזם און די נאַצישע טויט־וואַכקאַנאַליע האָבן ניט מבֿטל געמאַכט זייערע טענות, אַז דורך זיי ווערט די וועלט באַפֿרײַט.

אָבער ייִדישע וויסנשאַפֿט וואַרפֿט די זעלבע פֿראַגע־צייכן אין די אויגן פֿון די וואָס האַלטן זיך פֿאַר דרויסנדיקע אין דעם מערבֿדיקן שמועס. זיי קוקן אויף דער קאַרטע וואָס האָט נאָר איין קאָליר פֿאַר גאַנץ אייראָפּע. און געוויינטלעך האַלטן זיי אַלע וואָס שטאַמען פֿון דאַנען ווי מיטאַרבעטערס אין אימפּעריאַליזם. זיי הערן ניט דעם שמועס וואָס גייט אָן אַרום און קעגן און אונטער דעם מערבֿדיקן שמועס – דעם שמועס פֿון ייִדישער וויסנשאַפֿט. און דאָס איז טאַקע אַ שאָד פֿאַר זייערע צילן אויך. ווײַל אין אַ גרויסן מאָס איז עס דווקא אָט דער דערשטיקטער ייִדישער שמועס וואָס האָט צוגעגרייט אייראָפּע אויסצוהערן זייערע טענות.

אָט דאָס וואָלט געדאַרפֿט קלאָר באַנעמען, למשל, אַזאַ פּיקחישער קריטיקער ווי גאַיאַטרי טשאַקראַוואָרטי שפּיוואַק, וועמען כ׳האָב ציטירט אויבן. אין איר קריטישער אַרבעט באַווײַזט זי קלאָר אַז זי פֿאַרשטייט ווי זי אַליין איז אַן „אינעווייניקע“– זי לערנט, זעצט איבער און שרײַבט וועגן אייראָפּעישער פֿילאָזאָפֿיע – און אויך אַ „דרויסנדיקע“ – איר נאָמען און איר אויסזען זאָגן עדות אַז זי איז פֿון אינדיע. זי איז אַ קרובֿה פֿון די געוועזענע קאָלאָניזירטע. אַ פּנים אַיז זי ניט קיין ייִדישע, און דער נאָמען שפּיוואַק איז גאָר אַ פּוילישער. נאָר זי לייגט עס אויס ענגליש, ניט פּויליש… אַ סימן אַז אָט דעם נאָמען האָט געטראָגן אַ ייִדישער אימיגראַנט. געוויינטלעך איז די פֿרוי פֿון אַ באַקאַנטן מאַן די וואָס ווערט איגנאָרירט, אָבער אין דעם פֿאַל ווייסן מיר ניט און הערן מיר ניט וועגן שפּיוואַקס ייִדישן מאַן. בלײַבט נאָר דער סימן פֿון ייִדישקייט. און וואָלט מען נאָר דערמאָנט „שפּיוואַק“, וואָלט איך אַפֿילו אַ בעלן געווען צו ווײַזן אויף איר מין סוביעקטיוון אָבער דורכגעטראַכטן קריטיק ווי אַ מוסטער פֿאַר ייִדישער וויסנשאַפֿט. דאָס וואָלט טאַקע געהייסן ייִדיש אַרויס פֿון די כּלים.

אָבער ניין. אַפֿילו אַזאַ פּיקחישער ווי ג. טש. שפּיוואַק וואָס ווייסט אַז איר אינדיע איז ניט דער מוסטער פֿאַר אַלע אייראָפּעס „אַנדערע“ צעטיילט נאָך די וועלט אין געאָגראַפֿישע וועלטעלעך. דער אַלגעמיינער פּרינציפּ בלײַבט: אייראָפּע אויף איין זײַט קעגן דער דריטער וועלט אויף דער אַנערער זײַט. אַ ראַיה האָט איר פֿון דעם, וואָס איר בוך הייסט **אין אַנדערע וועלטן**,[15] אַז אייראָפּע זעט מען ווי איין אימפּעריאַלער איינס, מוז ייִדיש בלײַבן ניט געזען און ניט געהערט.

[14] פֿ״ג די באַשרײַבונג פֿון ענגלישער אָריענטאַליזם אין אינדיע:

“One effect of establishing a version of the British system [of education in India] was the development of an uneasy separation between disciplinary formation in Sanskrit studies and the native, now alternative traditions of Sanskrit ‘high culture.’” Gayatry Spivak, “Can the Subaltern Speak?” in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. by Cary Nelson and Lawrence Grossberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988), 282.

[15] Gayatry Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987).

שפּיוואַקס פֿראַגע אין אָט דעם ציטירטן עסיי איז: „צי קען דער אונטערטעניק־אַנדערער רעדן?“ מיט „אונטערטעניק־אַנדערער“ („subaltern“ אויף ענגליש) מיינט זי די פֿון די קאָלאָניזירטע פֿעלקער וואָס קענען זיך ניט דערשלאָגן צו עפּעס אַן אָרט אין דער הערשנדיקער ספֿערע. די נאָענסטע אַנאָלאָגיע וואָס איך געפֿין אין אונדזער וועלט איז די קדשים פֿון דעם לעצטן חורבן, און די מאַסן ייִדן וואָס זענען געווען פֿאַר זיי, וואָס ווערן פֿאַרגעסן מיט זייער אומקום. און איך האַלט טאַקע אַז דער נאַציזם האָט מיט זיך פֿאָרגעשטעלט אין אַ גרויסן מאָס די אימפּעריאַליסטישע מאָטיווירונג „אײַנצושטילן דעם אַנדערן“.

אינטערעסאַנט אַז פֿאַר שפּיוואַק פּאַסט דער אימאַזש פֿון אייראָפּע ווי אַ שטאָלצע, אַליין־אויפֿקומענדיקע זון,[16] וואָס וואַרפֿט אַ שײַן אויף אַנדערע, און זיי קענען אין איר גלײַך ניט קוקן. ייִדיש איז ניט ווי די זון. אין ייִדיש וויל מען גיכער זינגען „שיין ווי די לבֿנה, ליכטיק ווי די שטערן...“ ייִדיש שפּיגלט אָפּ אַן אַנדער ליכט. ייִדיש האָט ניט מורא אָפּצושפּיגלען אין זיך מענטשהייט – דאָס לשון, דעם גוף – פֿונעם אַנדערן.

מיר פֿאַנאַנדערן זיך אין ייִדיש, נעמען איבער שטיקער פֿון יענעמס שפּראַך און מיר מאַכן זיי אייגענע. מיר באַטאָנען ניט נאָר אונדזער פֿאַרבינדונג מיט די פֿריערדיקע דורות, נאָר אונדזער ווײַטקייט פֿון זיי, אין דעם וואָס אונדזער ייִדיש איז אַנדערש ווי זייערע. אָבער דאָס וויכטיקסטע איז דאָס וואָס אַ פֿרײַוויליקע שפּראַכלעכע אַנדערשקייט קען זײַן אַן אַנדערשקײַט אָן גוואַלד. און אָן שאָוויניסטישע מיטאָסן. קען זײַן: ווײַל ס׳וואָרט לשון פֿאַרבינדט אין זיך אַ פֿיזישן ווען און אַ קולטורעלן אויסדרוק. פֿאַראַן דאָס לשון וואָס איז דער צונג און פֿאַראַן דאָס לשון וואָס איז די שפּראַך. אָט דאָס איז דער כּוח פֿון לשון. איז דאָס געפֿערלעך אָדער נייטיק? אוודאי איז עס געפֿערלעך און נייטיק. וויל איך האַלטן בײַ די צוויי לעצטע זאַצן מיט אַ מאָל.

שרײַב איך אַזוי: ~~איז~~ דאָס איז געפֿערלעך ~~אָדער~~ און נייטיק?

דאָס איז גאָר אַ כאַראַקטעריסטישע פּאָסטמאָדערניסטישע שטיק. דאָס אויסגעמעקט־וואָס־מע־זעט־נאָך־אַלץ. דאַכט זיך מיר, אַז דאָס איז גאָר אַ ייִדישע שטיק אויך. ס׳איז אַ גריכישער אײַנפֿאַל אַז דער צווישנפֿלאַץ איז אויסגעשלאָסן, אַז ס׳איז ניט מעגלעך אַ זאַך זאָל זײַן און ניט זײַן מיט איין מאָל. קען זײַן, למשל, אַז דאָס וואָס אַ ייִד שרײַבט – איבערהויפּט אויף גוייש – איז ייִדישלעך און ניט ייִדישלעך מיט איין מאָל.

פֿאַראַן דרײַ גרויסע ייִדישע מענער־דענקערס פֿון אונדזער יאָרהונדערט וואָס אַ סך פֿון זייערע געדאַנקן זענען אָנווײַזונגען פֿון אַ פּאָסטמאָדערניסטישער ייִדישער וויסנשאַפֿט. כ׳וועל ברענגען פֿון יעדן איינעם פֿון זיי אַ ציטאַט וואָס שווימט אויף אין מײַן זכּרון.

דער ערשטער איז אַן אַלזשעריע־געבוירענער פּאַריזער פֿילאָזאָף, זשאַק דערידאַ. ס׳רובֿ זײַנע ווערק געפֿינט זיך אין דער מסורה פֿון אייראָפּעיִש־העגעלישער חקירה. דאָ און דאָרט אָבער, נעמט ער זיך אָפּ צו ייִדישע טעמעס. און אין איין עסיי געווידמעט דעם פֿראַנצייזיש־ייִדישן דיכטער עמאָנד זשאַבעז, שרײַבט דערידאַ, אַז „די ערשטע וואָס הייבט אָן מיטן באַטראַכטן זיך איז די ייִדישע געשיכטע“.[17] ס׳טײַטש? ווי קען אַ זאַך זיך באַטראַכטן און ניט פֿריער עקזיסטירן? דער תּירוץ, דאַכט זיך, האָט צו טאָן מיט דערידאַס אַלגעמיינע פֿאַרטאָנקייט אין טעקסטן, אין שרײַבן, אין געשריבענע לשון. דערידאַ וויל אַרויסברענגען, אַז ס׳איז גאָר ניטאָ פֿאַראַן קיין ניט־באַטראַכטע געשיכטע. און אַז ס׳איז ניטאָ קיין ייִדישע געשיכטע צו באַשרײַבן אָן דעם בוך וואָס איז זייער געשיכטע. אַזוי אַרום, פּאַראַדאָקסיקאַליש, ברענגט דערידאַ כּל התּורה כּולה ווי אַ ראַיה, אַז אַלץ וואָס איז מענטשלעך ווערט באַשאַפֿן מענטשלעך. אַלץ וואָס מיר האַלטן פֿאַר אייביק איז עווענטואַל. דאָס הייסט ניט, אַז ניט נייטיק; וואָס זענען ייִדן אָן דער ייִדישער געשיכטע? דערידאַ לאָזט זען דאָ אַ געוויסן ייִדישן שטאָלץ, ווי איינער זאָגט: די ייִדישע חכמה האָט פֿריער פֿון אַלע פֿאַרשטאַנען, אַז מ׳קען נאָר לעבן דור איין, דור אויס אין דעם אָרט צווישן מיטאָס און אַפּיקורסות. „אָנהייבן מיטן באַטראַכן זיך“ איז אַ מעכטיקע און סכּנהדיקע עקזיסטענץ־מיטל: אַז די ייִדישע געשיכטע הערט אויף

[16] דאָס זעלבע, ז׳ 274

[17] Jacques Derrida, "Edmond Jabèsa and the Question of the Book," in *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 65.

זיך צו באַטראַכטן, וועלן נאָר אַנדערע באַשטימען די ייִדישע געשיכטע. אָבער טאָמער חלילה טוט די געשיכטע נאָר באַטראַכטן זיך, און ס׳לעבט זיך גאָרניט אויס – שטאַרבט עס אַוועק.

אַ צווייטן ציטאַט ברענג איך פֿון דעם דײַטש־ייִדישן קריטיקער וואַלטער בנימין, וואָס ער איז אומגעקומען אין 1940 אַ קרבן פֿון די נאַציס און פֿון זיך אַליין. אין זײַן בעסט־באַקאַנטן מאמר „טעזעס וועגן דער פֿילאָזאָפֿיע פֿון דער געשיכטע", שרײַבט בנימין אַז דער היסטאָריקער דאַרף פֿאַרשטיין די געשיכטע ווי אַ פֿעלד פֿון קאַמף. פֿאַראַן אַ פֿײַנט וואָס וויל אויסגלעטן די געשיכטע, פֿאַרשטאָפּן די מײַלער פֿון די טויטע, צעמאָלן זייער לעבנס אין אַ טריאָמפֿאַלן שטראָם וואָס פֿירט גלײַך צו אַ לעגיטימירטער איצטיקער אומגערעכטיקייט, דערפֿאַר:

> מוז מען פּרוּוון, אין יעדער עפּאָכע נאָך אַ מאָל אויסצולייזן די מסורה פֿון אַ קאָנפֿאָרמיזם וואָס אָט־אָט פּריטשמעליעט זיך... נאָר דער היסטאָריקער וואָס האָט זיך אײַנגערעדט אַז אַפֿילו די טויטע וועלן ניט זײַן זיכער נאָך דעם שׂונאס נצחון, וועט קענען אויפֿפֿלאַקערן דעם ניצוץ פֿון האָפֿענונג וואָס ליגט אינעם עבֿר.[18]

אַפֿילו די טויטע: בנימין אַליין שטרײַכט אונטער די דרײַ ווערטער. מיר אַלע וואָס לעבן מיט און אין דער געשיכטע טראָגן אַ מין אַחריות פֿאַר די אָבֿות און אמהות. איז די געשיכטע טאַקע אַ מין קדיש־זאָגן. נאָר קדיש איז אַ טרייסט, און די געשיכטע דאַרף וועקן... דאָס יאַנדעס.

דער לעצטער אין מײַן טריאָ איז עמנואל לעווינאַס, אַ ליטוואַק וואָס איז געוואָרן דירעקטאָר פֿון דער גימנאַזיע פֿון אַליאַנס איזראַעליט אוניווערסעל אין פּאַריז, און וואָס אין זײַן טיפֿן עלטער גייט זײַן שטערן אויף אַלץ העכער אין דעם הימל פֿון פֿילאָזאָפֿיע. לעווינאַס שרײַבט אַ סך בפֿירוש אויף ייִדישע טעמעס. אין איינעם אַזאַ עסיי הייבט לעווינאַס אָן מיט אַ וואָרט, וואָס קלינגט ווי אַן ענטפֿער אויף דערידאַס וואָרט אויבן. אָט שרײַבט ער:

> זיך פֿרעגן וועגן ייִדישער אידענטיטעט הייסט אַז מע האָט זי שוין פֿאַרלוירן. דאָך הייסט עס אויך האַלטן בײַ אײַך – אַניט וואָלט ניט געווען וואָס צו פֿרעגן. צווישן „שוין" און „דאָך" שלייט זיך אַרויס דער גבֿול, אָנגעצויגן ווי אַ שטריק אויף וועלכן די מערבֿדיקע ייִדן ריזיקירן זייער ייִדישקייט.[19]

צווישן „שוין" און „דאָך": ס׳וואָלט געפּאַסט גאָר פֿאַרן טיטל פֿון אַ קאָלעקטיווער ייִדישער אויטאָביאָגראַפֿיע אין אונדזער צײַט. נאָר איך האַלט, אויף אַזוי ווײַט ווי דער פּראָבלעם פֿון ייִדישן קיום באַשטייט אין אָנגיין נאָך אַ בראָך, איז די אַלגעמיינע פּראָבלעמאַטיק פֿון פּאָסטמעדערנקייט אַן ענלעכע: לעבן אין דער געשיכטע, בײַקומען די געשיכטע... לעבן דורך אָט דער סתּירה.

אין אַ גרויסן מאָס, קען מען זאָגן אַז די חכמת־הפּאָסטמאָדערן ליגט אין איר אָנערקענונג אַז אייגנטלעך איז דאָס ניט קיין סתּירה. אויב דאָס מאָדערנע גלויבן אין פּראָגרעס זעט די געשיכטע ווי אַן אויטאָנאָם וואָס שלעפּט די מענטשהייט מיט, קען מען זי ניט בײַקומען: מע דאַרף נאָר מיטשווימען אין דער ריכטונג פֿון אַ היסטאָרישן פּראָגרעס, פֿאָלגנדיק דעם אויפֿגעקלערטן וועגווײַזער. דער פּאָסטמאָדערנער געדאַנק אָבער פֿאַרשטייט די מענטשלעכע געשיכטע ווי אַ מענטשלעכע באַשאַפֿונג און ניט באַשאַפֿן איין מאָל פֿאַר אַלע מאָל: תּמיד האַלט מען אין שאַפֿן דעם עבֿר לויט די נויטן פֿון הײַנט.

אוודאי איז דאָס אַ געפֿערלעכע אײַנפֿאַל. אַ משל צו וואָס עס קען פֿירן האָט אונדז געבראַכט דזשאָרדזש אָרוועל אין זײַן ראָמאַן **1984**. אין דער וועלט פֿון **1984** בײַט מען די נעכטיקע צײַטונגען, זיי זאָלן גוט פּאַסן צו דער וואָר וואָס פּאַסט פֿאַר דער רעגירונג. נאָר מע קען ווענדן דעם פּאָסטמאָדערנעם „פּרינציפּ פֿון היסטאָרישער ניט־באַשטימקייט" אַנדערש. ווען מע האַלט אין זינען בנימינס זאָרג פֿאַרן לעבן פֿון די געשטראָבענע אַזוי קען מען אַריבערשטײַגן די מאָדערנע זאַבאַבאָנע אַז די פֿריערדיקע דורות זענען ניט געווען אַזוי קלוג ווי בײַ אונדז הײַנט־צו־טאָג און אַזוי שטײַגט מען אַריבער די קעגנזײַטיקע ראָמאַנטישע זאַבאַבאָנע אַז די פֿריערדיקע דורות האָבן

---

[18] Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History," in *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969), 255.

[19] Emmanuel Levinas, "Pièces d'identité," in *Difficile Liberté* (Paris: Albin Michel, 1976), 74.

געהאַט אַ רײַכן כּוח צו פֿאַרכּישופֿן די וועלט בשעת מיר נעבעך זענען פֿאַראָרעמט, גײַסטלעך־נאַקעטע. מע זעט אַמאָל אַ מין פֿאַרקער צווישן עלעמענטן פֿון די דרײַ אַזוי־באַטראַכטע „תּקופֿות“ פֿון פֿאַר־מאָדערן, מאָדערן, און נאָך־מאָדערן.

אַזוי, פֿון דעם שטאַנדפּונקט פֿון אַן עיקרדיקן פּאָסטמאָדערנעם פּרינציפּ – די פּילפּאַכיקייט און צעפּיצלטקייט פֿון שפּראַך־באַטײַט – קומען צונויף רש״י מיט פּרץ מאַרקישן. דאַכט זיך אַז מער ווי איין מאָל אין זײַן חומש־פּירוש גיט רש״י צו פֿאַרשטיין ווי אָן אַ שיעור מדרשים קענען קומען אויף איין איינציקן פּסוק. ער ברענגט דעם אימאַזש פֿון אַ האַמער אויף אַ שטיין, וואָס לאָזט פֿליען צאָלרײַכע פֿונקן אין פֿאַרשיידענע ריכטונגען. אַזוי פֿיל מעגלעכקייטן ליגן אין דעם שטיין און אַז מע ברענגט אַראָפּ דעם האַמער, דעם מכשיר פֿון רבנישן דרוש, ערשט דאַן קען מען זען וואָס ליגט דערײַן. מאַרקישעס מעטאַפֿאָר שפּיגלט אָפּ... שפּיגלט אָראָפּ רש״ין. בײַ אים איז שוין אַ שפּיגל וואָס צעברעכט זיך אויף אַ שטיין, ניט אַ האַמער וואָס שלאָגט און ווערט ניט געשאָלגן. און דער שפּיגל איז דער אָפּגענאַרטער מענטש אַליין, טראַגיש אַקעגן רש״יס זיכערהייט בײַ זיך, אָבער מאַרקיש דער מענטש, דער מאָדערנער ייִד, איז געוואָרן אַ שפּיגל פֿון אַ וועלט־באַנעם וואָס האָט בכלל ניט מודה געווען אין קיין פּילפּאַכיקייט פֿון טײַטש, פֿון באַטײַט. אַזוי איז די צעשפּאַלטונג פֿון דעם שפּיגל אַ מין נײַ־געוווּנען פֿרײַהייט. און די בראָכשטיקער[20] זענען אַזוי פֿיל יאָדערן פֿאַר אַ באַנײַטער ייִדישלעכער שאַפֿונג. אַזוי ווי רש״יס האַמער ווערט אַ מענטש־שפּיגל, ווערט רש״יס שטיין פֿון תּורה מאַרקישעס אומרחמנותדיק שטיין פֿון דער געשיכטע.

ייִדיש איז די כּלי, וואָס ברענגט צוזאַמען רש״י מיט מאַרקישן. נאָר כ׳וויל ניט נאָך אַמאָל אַרײַנטײַטשן אין דעם אַ מין נייטראַלן המשך. בײַ רש״י, וואָס האָט געלעבט אין דער שפּעטערישער צײַט פֿון די מפֿרשים ראשונים, האָט פּילפּאַכיק באַטײַט דעם מיטבאַטײַט פֿון שפֿע. בײַ מאַרקישן נעמט אָן די צעברעכונג פֿון אַן איינפֿאַכיקע באַטײַט דעם כאַראַקטער פֿון אַ קאָשמאַר.

דאַכט זיך אַז אונדזער ייִדיש פּאַסט זיך גיכער צום מעטאַפֿאָר פֿון שפּיגל אויף אַ שטיין. מיר פֿאַרשטייען זי ניט ווי אַ מיטל, נאָר ווי אַ טייל פֿון אונדזער עצם־וועזן. און דאָך איז פֿאַראַן אַ סתּירה אין דער ייִדישיסטישער באַגריף פֿון דער שפּראַך, וואָס וויל זי האַלטן גאַנץ, אָדער ווידער מאַכן גאַנץ, ווי דער „שפּיגל פֿון אַ פֿאָלק“.[21] איך האַלט אַז מע דאַרף אָנהייבן פֿון דער צעפּיצלטקייט פֿון אונדזער שפּראַך און אָנמוטיקן די מעגלעכקייטן פֿון די פֿאַרשיידענע פּיצלעך. אַזוי, למשל, וועט מען רעדן ייִדיש ווי מע שרײַבט זי, ניט שרײַבן ווי מע רעדט, ווײַל דער עיקר קאָמוניקאַציע־מיטל פֿון הײַנטיקן וועלטלעכן ייִדיש איז שרײַבן און ניט רעדן. אַזוי אויך, דאַכט זיך, איז בעסער צו זען מײַן ייִדיש אָדער דײַן ייִדיש ניט ווי פֿאַרשידענע ערכדיקייטן פֿון אַן אוממעגלעכן, פּלאַטאָנישן אידעאַל פֿון ייִדיש, נײַערט ווי אַזוי פֿיל צעפּיצלטע תּורות־הייִדיש וואָס מע לערנט זיך און אַנדערע. כ׳בין, הייסט עס, קעגן אַ געקינצלטן שלימות; כ׳האַלט, אַז ס׳איז בעסער ניט צו יאָגן נאָך משיחן אין עבֿר.

אָבער ייִדיש פֿאַרגלײַכט זיך ניט נאָר מיט תּורה. מע פֿאַרשטייט דאָס לשון אויך ווי אַ מיניאַטור פֿונעם פֿאָלקס־לעבן. דערפֿאַר איז שווער פֿאַר ייִדן פֿון אַן עלטערן דור – וואָס פֿאַר זיי איז ייִדיש מאַמע־לשון ממש – צו באַנעמען אַפֿילו אַז ס׳זענען דאָ פֿאַראַן יונגע לײַט וואָס קענען גוט די שפּראַך. אויסער דער גאָר פֿרומער וועלט (וואָס אין איר אַנטוויקלט זיך ייִדיש גאַנץ אַנדערש) בלײַבט ייִדיש אַלץ מער אין רשות פֿון אַ מבֿינישן עליט. מע דאַרף אָננעמען דעם פֿאַקט, אָבער מע טאָר אויך ניט פֿאַרגעסן אַז דער יאָדער־כּוח פֿון ייִדיש נעמט זיך פֿון דעם, וואָס ייִדן פֿון אַלע שיכטן האָבן זי גערעדט, האָבן זי גענוצט טאָג־טעגלעך. איצט, ווען בײַ אונדז איז ייִדיש ניט קיין שפּראַך פֿון אַ גאַנץ יאָר, ניט קיין קיך־שפּראַך, שטייט פֿאַר אונדז דער פּראָבלעם ווי אַזוי אויפֿצונעמען די ירושה פֿון אַ לעבעדיקן ייִדיש.

---

[20] מאַרקישעס ליד געפֿינט זיך אונטערן טיטל „בראָכשטיקער“ און דער אַנטאָלאָגיע **אַ שפּיגל אויף אַ שטיין**. רעדאַקציע, אַרײַנפֿיר און הערות פֿון חנא שמערוק. תּל־אָבֿיבֿ: פֿאַרלאַג די גאָלדענע קייט און י.ל. פּרץ פֿאַרלאַג 1964, ז. 489. אינטערעסאַנט איז אויך רש"יס פֿאַרגלײַכונג דינט ווי דער טיטל פֿון אַן אַנטאָלאָגיע:
Hammer on the Rock: A Midrash Reader, ed. Nahum Glatzer (New York: Schocken Book, 1962).

[21] אַזוי הייסט די אַנטאָלאָגיע פֿון דער ייִדישער פּאָעזיע אויף פֿראַנצייזיש:
Charles Dobzynski, ed. *Le miroir d'un peuple* (Paris: Gallimard, 1971).

כ׳וויל ניט פּרוּוון ברענגען אַ תּירוץ על־רגל־אַחת. כ׳וויל נאָר מרמז זײַן, אַז צוזאַמען מיטן מטריח זײַן זיך פּשוט אויפֿצוהאַלטן די לעבעדיקע שפּראַך, מוז מען אויך אָפּלערנען פֿון איר אונטערגאַנג. דאַכט זיך, למשל, אַז מע קען ציִען אַ נמשל פֿון דער אַסאָסיאַציע צווישן ייִדיש און גנבֿים־שפּראַך. עס האָט צו טאָן מיט דעם, וואָס ייִדן ווי גנבֿים זענען געווען דרויסנדיקע פֿון דער בירגירלעכער געזעלשאַפֿט; ייִדן, ווי גנבֿים, האָבן פֿאַרמאָגט אַ „סודותדיקן" זשאַרגאָן;[22] טייל ייִדן האָבן געלעבט אין אַן „אונטערוועלט" מיט ניט־ייִדישע פֿאַרברעכערס. נאָר כ׳מיין אַז די פֿאַרבינדונג גייט אַפֿילו טיפֿער. פֿון דער שטאַנדפּונקט פֿון דער אייראָפּעיִש־ראָמאַנישן נאַציאָנאַליזם, איז נאָרמאַל אַז יעדער פֿאָלק זאָל זײַן אומאָפּהענגיק אין זײַן אייגענעם לאַנד און זאָל רעדן זײַן אייגענעם לשון. ייִדיש פּאַסט ניט אַרײַן אין די ראַמען. ייִדיש נעמט פֿרײַ דאָ און דאָרט פֿון די שרפּאַך־ירושות פֿון אַנדערע פֿעלקער. ייִדיש איז אינטערנאַציאָנאַל. ייִדיש איז משיג־גבֿול; ס׳איז טאַקע אַ פֿאַרברעך־שפּראַך; און דערפֿאַר האָט מען עס ניט געלאָזט לעבן. מע האָט געוואָלט באַשטראָפֿן ייִדיש מיט דער טויט.

כ׳שרײַב דאָס אַקעגן דעם, וואָס מע רעדט איראָניש און נאָסטאַלגיש פֿון אַ פֿאַרלוירענעם אָדער אַ פֿאַרחלומטן ייִדישלאַנד. בעסער צו האַלטן אין זינען דווקא דאָס ייִדיש ניט־לאַנד. מע מוז לעבן אויף דער ערד, אמת; אָבער אין גאַנצן ערדיש זײַן איז אויך ניט געזונט. דאָס וואָס כ׳וועל זיך קעגנשטעלן קעגן דער אַסאָסיאַציע פֿון לאַנד, פֿאָלק, און שפּראַך שטימט מיט דעם וואָס דער טעמאַטיק פֿון גלות האַלט אַ בכּבֿודיקן, אַפֿילו עיקרדיקן, פּלאַץ אין דער פּאָסטמאָדערנער דמיון־וועלט. אַזוי, למשל, שרײַבן די רעדאַקטאָרן פֿון אַ נײַער וויסנשאַפֿטלעכער אויסגאַבע: „הײַנט דאַכט זיך עפּעס אַז גלות איז דער כּלל. גלותן פֿאַלן אַרײַן אין אַ פֿאָרעם פֿון מענטשלעכער באַוועגונג און אומסטאַבילקייט, און אַנטקעגן זיי ווײַזן זיך געאָגראַפֿישע און טערטיטאָריאַלע זיכערקייטן ווי אַלץ מער ברעכעוודיק".[23] דאָס וואָס מע האָט פֿריער באַטראַכט פֿאַר אַן אויסנאַם־שטריך בײַ ייִדן ווערט אַלץ מער באַטראַכט ווי אַ מענטשלעכע נאָרמע, און דאָס אין הומאַניסטיק בכלל ווי אין דער געשיכטע גופֿא. אַזוי, אַ שטייגער, איז וויכטיק אין זשאַק דערידאַס שרײַבן דאָס וואָרט trace. ס׳פּאַסט צו טײַטשן דאָס וואָרט ווי „זכר". דערידאַ וויל מיט דעם באַטאָנען עפּעס ענלעכס צום אויבן־דערמאָנטן אויסגעמעקסט־וואָס־מע־זעט־נאָך־אַלץ. דער זכר איז דאָס וואָס דויערט פֿון אַ יש וואָס ווערט פֿאַרגעסן. עס לאָזט ניט „ווײַטער" שאַפֿן פֿון זיך אַ פֿאַלשע, באַנײַטע גאַנצקייט, נאָר פֿון דער אַנדערער זײַט איז עס גענוג שטאַרק, גענוג דאָיִק, עס זאָל קענען דעסטאַביליזירן דאָס פּאָזיטיווע טראַכן פֿון אַ הײַנט־מאָרגן וואָס וויל זיך מאַכן אומבאַוווּסטזיניק. ס׳איז ניט צופֿעליק, דאַכט זיך, אַז דער ייִד פֿון אַלדזשעריע איז געוואָרן דער פֿראַנצייזישער פֿילאָזאָף פֿון trace, פֿון זכר. דאָס ייִדישע לעבן־מיט־אַבֿידה, דער ייִדישער אופֿן פֿון זײַן בײַ זיך אין דער פֿרעמד, איז אַ מוסטער פֿאַר נאָך־מלחמהדיקן, נאָך־חורבנדיקן שרײַבן און דענקען.[24]

נאָר אויב דאָס ייִדישע ווערט אַזוי לײַכט פֿאַראַלוועלטלעכט מיט פּאָסטמאָדערנעם כּישוף, איז וואָס בלײַבט אין דעם טאַקע ייִדישלעך?

לאָמיר ניט אַוועקמעקן דעם פֿראַגע־צייכן.

לאָמיר בעסער זיך קלײַבן אַרום אים. און לאָמיר נאָך פֿרעגן ווײַטער.

Reprinted with permission from the University of Chicago Press. Originally published in Thinking in Jewish (University of Chicago Press, 1996), pages 183–200.

[22] Sander Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti--Semitism and the Hidden Language of the Jews* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

[23] "Editors' Comment," *Public Culture* 2, no. 1 (Fall 1989): i.

[24] Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1986).