

## העמדה האנליטית ופרדוקס היוהרה והענווה

רוני כרמלי

מהי ענווה? כיצד ניתן להיות עניו, ומהי גאווה? האם ישנה שונות בין גאווה ויוהרה? כיצד כל זה נוגע לבריאות נפשית ולעבודה קלינית? השאלות האלה עלו בי כשקראתי את מאמרו מעורר המחשבה של סלמן אקטאר "ענווה".

בהרצאה זו אנסה להראות כי 'ענווה' היא מושג פרדוקסאלי. לא זו בלבד שלא ניתן לטעון לענווה מבלי לחטוא ביהירות קיצונית, אלא עצם המאמץ להיות עניו, פירושו להשתוקק להיות טוב יותר, להצטיין.

אקשור את מחשבותי בנושא זה למאמרו של ביון 'על היהירות' (1958), מאמר המתמקד במיתוס על אודות אדיפוס, הטומן בחובו מורכבות של גדילה וקבלת המוות, כמו גם את גבולות השפה והפירוש. זהו חיבור שנעשה כבר על ידי הפירוש של ביון למיתוס של אדיפוס, ושורשיו עוד בטרגדיה המקורית של סופוקלס (שהינה גרסה למיתוס יווני ידוע, המופיע גם בכתביו של הומרוס).

### אטימולוגיה

ראשית, נפנה לתשובות אטימולוגיות. אני מוצאת באטימולוגיה כלי יעיל ביותר המסייע להאיר משמעויות לא מודעות של מילים. במקרה הזה, אקטאר כבר סיפק לנו את האטימולוגיה של המילה האנגלית *humility* – ענווה. מקורה של המילה במילה הלטינית לעפר, אדמה: *humus*, מילה המעוררת אסוציאציות רבות. ככל הנראה הבולטת ביותר שבהן קשורה להיותנו בני תמותה: "עפר אתה ואל עפר תשוב." (בראשית ג' יט).

מעניין להמשיך ולחקור את האטימולוגיה של שדה המילים הקשורות:

למשל, המילה 'צניעות' באנגלית, '*modesty*', מקורה בשורש הפרוטו-הינדו-אירופי *med-*, שמשמעו 'לקחת את המידה המתאימה, הכמות המדויקת של הדברים', אך היא גם קשורה ל'חשיבה', 'שיפוט' ו'פסיקה'. במובן זה, נראה כי מידת הצניעות קשורה להיות בן תמותה, כפי שנרמז מהעונש הניתן בסיפור בראשית. כשאדם וחווה רצו 'לדעת' כפי שהאל יודע, נכפתה עליהם עמדה צנועה יותר.

ביון כותב שכאשר דחף המוות חזק, הגאווה המיטיבה עלולה להפוך ליוהרה (ביון, 1958). האם הקשר בין המילים 'ענווה' ו'צניעות' דומה? האם הענווה (*humility*) מופיעה כאשר הצניעות (*modesty*) המיטיבה והמתונה מתעוותת לכדי עמדה יהירה, המוזנת מדחף המוות? 'גאווה' (*pride*) שורשה בפועל הלטיני '*prodesse*' – להיות יעיל, לעשות טוב. לעומתה, 'יוהרה' (*arrogance*) שורשה מהמילה הלטינית '*arrogantia*' – 'יומרה, התנשאות, יוהרה'. זהו שם העצם המופשט הנובע מהפועל '*arrogare*' (ad +rogare) שמשמעו – לפנות בבקשה, לשאול, להציע (חוק או מועמד). נראה שהמקור של המילה 'בקשה'

בלטינית, 'rogare', קשור למילה הלטינית 'reg- reign'. הקישור הזה מעניין ביותר בהקשר למאמרו של ביון 'על היהירות', העוסק במחזה שתורגם ללטינית 'Oedipus Rex'.

## הפרדוקס

כשחושבים על המילה 'ענווה' (humility), עולה המילה 'השפלה' (humiliation) (באנגלית בעלות שורש זהה): אם הענווה היא קבלת מוגבלות הערך העצמי, הרי שההשפלה היא הצבעה על תכונה זו באחר, והיא מערבת פסיכולוגיה של שני אנשים. אבל האם ההתייחסותיות הזאת טבועה מראש בעיסוק בעניין זה (למשל כשאנחנו דנים בהתנהגויות יהירות של עמיתים למקצוע)? והאם זה מה שקורה עם המטופלים שלנו, כתופעת לוואי? האין אנו משפילים אותם כשאנחנו מנסים 'לטפל' בהם?

חקירתו של אקטאר בדבר חשיבות הענווה כמידה טובה אותה מבקש האנליטיקאי בעבודתו הקלינית, הובילה אותי לכמה מחשבות עיקשות. כמדומני מחשבות המוכרות לכולנו, הן בתחילת דרכנו המקצועית והן כשאלות של המטופלים שלנו: האם המקצוע שלנו אינו יהיר, מעצם הגדרתו, כמבקש 'לרפא' או 'לתקן' מטופלים, כביכול בדיעה כיצד אדם צריך לחיות את חיי הנפש שלו? לאקאן מנסה לפתור את הבעיה הזו כשהוא מגדיר את האנליטיקאי כ'סובייקט האמור לדעת' (sujet supposé savoir), וכעת הוא האנליטיקאי שיועד שהוא לכאורה יודע אבל למעשה אינו. פתרון זה דומה לפתרונות של סוקרטס הטוען שהוא "יודע שאינו יודע": עמדה יהירה שאולי הובילה את האחד לנידוי ואת השני לגור דין מוות. בהיסטוריה של הפסיכואנליזה, כשמטופלים חשו טינה לעמדה הזו של המרפא (healer), עמדתם נקראה לעתים התנגדות. מטופל שלי הכריז בתחילת הטיפול: "אני כישלון. אין לי שום כוונה להשתפר רק כדי שתרגישי טוב ושתהיה לך הצלחה נוספת".

אפילו אם איננו רואים את המקצוע שלנו כחינוכי, כפי שאולי אנה פרויד חשבה כשעבדה עם ילדים, אין ביכולתנו להיפטר מהרעיון שאנליזה מסייעת לגדילה הנפשית של המטופל, לשגשוגו ולבריאותו הנפשית. למעשה, אפילו הרעיון האנליטי של 'ענווה' נראה לא-עניו כלל – על המטופל לגדול מתפישתו הכל-יכולה (אומניפוטנטית) על אודות עצמו (ויניקוט, 1960), אל לו להיות יהיר (ביון, 1958), עליו לקבל את חוסר השליטה שלו על העולם ועליו להיות צנוע (כלומר, לקבל את הדברים לפי מידתם במציאות).

נראה אם כן, שלא ניתן לחמוק מפרדוקס הגאווה כשמדברים על ענווה: הביטוי 'אני עניו' מקביל ל'פרדוקס השקרן' המפורסם, ופרדוקסאלי כמותו. פרויד החזיק בעמדה פוזיטיביסטית על אודות הפסיכואנליזה, ואף ב-1932-33, עדיין ראה בפסיכואנליזה חלק מהפרויקט המדעי הפוזיטיביסטי (Sulloway, 1994). לפי פרויד, 'אמת' היא אמת מידה המספקת את השקפת עולמו (weltanschauung), כמו גם צרכים פסיכולוגיים (כלומר, בוחן מציאות) (פרויד, 1932-33).

פרויד דוחה את השקפת העולם 'האנרכיסטית' לדבריו, הטוענת לפרדוקס בהשקפת העולם הפוזיטיביסטית: "מכיוון שקריטריון האמת – ההתאמה לעולם החיצוני – חסר, זה לגמרי לא משנה אילו עמדות נאמץ. כולן אמיתיות ושקריות באותה המידה..." (Freud, 1932-33, תרגום שלי – ר.כ.).

בהקשר זה, פרויד מציין את 'פרדוקס השקרן' המפורסם, ומבטל את הבעיה שהפרדוקס מעלה כלא-מעשית:

"אדם בעל נטייה אפיסטמולוגית (של תורת ההכרה) עשוי להתפתות לדרכים הבאות – ההתחכמויות – שבהן האנרכיסטים מצליחים להסית את המדע למסקנות שכאלה. ללא כל ספק נגיע למצבים הדומים לאלה הנובעים מהפרדוקס המוכר של הכריתי הטוען כי כל אנשי כריתים שקרנים. אך אין לי כל רצון או

מסוגלות להיכנס לעומק העניין הזה. כל מה שנותר לי לומר הוא שהתיאוריה האנרכיסטית נשמעת מאד עילאית, כל עוד היא עוסקת בדעות על עניינים מופשטים: אך היא קורסת בצעד הראשון אל תוך החיים המעשיים. (Freud, 1932-33, תרגום שלי – ר.כ.)

כשאנו שבים לדון בשאלות מוסר, ולא בשאלות של תורת ההכרה, שאלות כמו שאלת ה'ענווה', עולים סיבוכים נוספים הקשורים לשאלה מהי 'אמת'. לעת עתה אתעלם מהכשלים של העמדה הפוזיטיביסטית, שעליה הצביע ראסל למשל, בפרדוקס שלו, ויטגנשטיין ב'פרדוקס הכללים' וויניקוט ברעיון של פרדוקס אפיסטמולוגי מובנה. אפילו אם נקבל את רעיון ה'אמת' הלוגית באפיסטמולוגיה ובאונטולוגיה, הרי שנותרת שאלה לגבי תקפות מושג ה'אמת' בתחום תורת המוסר.

חשיבתו של אקטאר ככלל, לרבות עבודתו על אודות ה'ענווה', קושרת את הפסיכואנליזה בדילמות מוסריות. פילוסופים אחדים מצאו את תורת המוסר להיות אובייקטיבית ממש כשם שהמדע כזה (למשל, אידיאת הטוב של אפלטון, האימפרטיב הקטיגורי של קאנט). אחרים, לעומתם, ראו את תורת המוסר, כמו גם את הפסיכואנליזה, לא רק כלא-אובייקטיבית, אלא כלהג ללא משמעות (non-sense), שכן תחומים אלה אינם מביעים טענות על אודות 'אמת', אלא מבטאים רגשות (למשל האמוטיביזם של אייר, פופר ותיאורטיקנים אחרים של הפוזיטיביזם הלוגי).

נותרנו אם כן עם השאלה האם ניתן לדבר על ענווה ויוהרה, מבלי להיכנס לעמדה יהירה. נראה כי בלתי אפשרי לדון בנושא מבלי להיראות יהיר. מלצר (1978) מזכיר כי כשביון קרא לראשונה את הרצאתו "על היהירות" (1957), "הקראת המאמר בקונגרס בפריז נראתה לאנשים רבים כמיצג מזעזע של אותו ה'היבריס' ממש" (שביון תיאר). (תרגום שלי)

נראה אם כן, שלא ניתן לחמוק מפרדוקס היוהרה כשדנים בענווה. אני מתכוונת לכך שכשחוקרים את מושג הענווה או את דחיית עמדת היוהרה, מביעים עם ניחוח של גאווה את מה שנתפס כ'צניעות'. אז האם בעמדה האנליטית טבועה יוהרה? מתוך צניעות אסכים עם בקשתו של ויניקוט שלא לנסות לפתור את הפרדוקס. להשאיר את הפרדוקס כפי שהוא אין פירושו שהתשובה היא "כן, אנחנו יהירים!", אלא שהמתח הפרדוקסלי הזה עומד תדיר על שולחנו כקלינאים.

### **ענווה בפעולה הקלינית**

אקטאר מצביע על חמישה נושאים שאותם על האנליטיקאי לקחת בחשבון בעבודתו הקלינית, אם אינו רוצה להיות יהיר ואולי אף מזיק למטופליו. למרות שאקטאר מדייק בנושאים המרכזיים מהם אסור להתעלם בעבודה הקלינית, מעניין לציין כי הפרדוקס טבוע בדיון של כל אחד מהנושאים הללו. ייתכן כי הסיבה לכך נעוצה בזה שהענווה היא ברובה לא מודעת, ממש כמו היוהרה. אדגים בקצרה כיצד המורכבות עולה בכל אחד מהנושאים שאקטאר מונה:

#### **1. צניעות בבחירת מטופלים**

אקטאר מציע לנקוט זהירות בבחירת מטופלים, ולהיות ערים לרגישויות כאשר מקבלים מטופל חדש. אולם, רוב העבודה שלנו עם מטופלים אינה מודעת ונפרשת עם התקדמות התהליך האנליטי. דחייה או קבלה של מטופל מלכתחילה, נעשית ברובה ממניעים לא מודעים.

אם אקטאר מדבר על התפעלות (awe) במישור הדתי אל מול האל, או ההתפעלות ההומניסטית בפני הטבע, הרי שבמישור הפסיכואנליטי, הענווה נחווית כאשר נעשים לפתע מודעים לעבודת הלא-מודע

ולתקשורת הלא-מודעת. זוהי? תקשורת שלא ניתן לנבא מראש. למעשה, עצם ההכרה בלא-מודע היא עמדה הנובעת מענווה. אין לנו כל מושג מראש את מי נכון לקבל לטיפול ואת מי נכון לדחות. המקרה התמים ביותר עלול להתגלות כאסון למטפל או למטופל כשהקשר הטיפולי יתפתח, ונהפוך הוא – המפגש הדרמטי והרה הגורל ביותר, עשוי להתגלות כשפיר או אפילו מיטיב לשני הצדדים. בכל מקרה, עלינו לנסות להתגבר על כל המכשולים והתקיעויות של הטיפול. עם זאת, מייאש שלעולם לא נוכל לדעת אם נצליח להתגבר על מכשולים בטיפול.

אין זה אומר שעלינו לקבל כל מקרה לטיפול. למשל, ניתן לחזות מראש את התסבוכות הלא מודעות והממאירות שעלולות להתפתח, בקבלה של חברים או של קרובי משפחה הן של האנליטיקאי הן של מטופל.

## 2. התנהלות שבשגרה עם מטופלים

אקטאר קורא "לראות את המטופלים כבני אדם מלאים, המסוגלים להדדיות מוסרית, וכן, גם להדדיות טיפולית, ולביטול העמדה שלפיה המטופל הוא ילדוטי ולא רצוי" (תרגום שלי). הוא מציין את שאלת התשלום, הנחות, והתחשבות בחיי המטופל מחוץ לקליניקה (למשל, חופשים או היעדרויות של המטופל עקב עבודתו).

שוב, קשה להבחין, אם לא בלתי אפשרי, בין התהליכים ההעברתיים הלא-מודעים לבין הצרכים המודעים של המטופל כאדם שלם. הפעולות של האנליטיקאי, כמו גם של המטופל, אפילו כשהן צודקות ומתחשבות במטופל, מערבות תמיד תקשורת ומניעים לא-מודעים, והן לעיתים קרובות פעולת enactment.

לא ניתן להימנע מפעולות כאלה באנליזה, שכן אפילו דבקות קפדנית בכללי הסטינג היא פעולה.

## 3. פעולת ההקשבה והעמדה האנליטית

אקטאר מדבר על פתיחות, רצפטיביות, ועל יצירת מרחב פנימי עבור מישהו אחר, ללא הנחות תיאורטיות ותוך הימנעות מציפיות הנובעות מעמדה תיאורטית יחידה. הוא מזכיר את עצתו של פרויד להקשיב ב"קשב מרחף" (Freud, 1912), רעיון שפותח על ידי ביון בהמלצה להקשיב 'ללא זיכרון וללא תשוקה'.

נושא זה שאקטאר מעלה קשור לשאלת הפירוש: האנליטיקאי 'מעוור' את עצמו לזיכרון, לתשוקה ולהבנה (Civitaresse, 2020). בכך הוא מרחיב את פתיחותו לחומרים לא-לוגיים, ואף פסיכוטיים, המגיעים מהמטופל. הוא משהה פירוש.

אך ההקשבה אינה בלתי פעילה. פעולת ההכלה היא לא כניעות מוחלטת. כשרוורי מתרחש, חומרים לא מודעים של המטפל עובדים, ומה שעולה עלול להפריע לתהליך ההכלה. למשל, אני נזכרת במטופלת שלי שחוותה כאב נפשי חריף בזמן המפגש. באופן מודע הרגשתי קרובה אליה, והופתעתי מאד כשאמרה לי שהיא מרגישה שאני מרחיקה את עצמי מהחוויה שלה. התחורר לי שאני עושה שימוש ברוורי כאמצעי מילוט מהכאב הנפשי שלה, תוך שאני עושה שימוש בתחושות של קרבה וחיבה כנוגדנים למצוקה המושלכת לתוכי.

-----

כעת אתמקד בשני ההיבטים האחרונים של התנהגות ענווה, אליהם מתייחס אקטאר: שפה (פירוש) ומוות. אנסה להראות שלא זו בלבד שהפרדוקס מובנה בשתייהן, אלא שעלינו לקבל את הפרדוקסים ככאלה

(ויניקוט, 1971) אם ברצוננו למצוא ולהמציא מרחבים פוטנציאליים ולחצות (transcend) את הסזורות של המקצוע הפרדוקסלי הזה. יתרה מזו, שני הנושאים האחרונים קשורים ביניהם ומשולבים זה בזה. למעשה, ניתן לקשור את הרעיונות הבאים גם לנושאים האחרים שאקטאר מציין כהתנהלות קלינית ענווה.

#### 4. אופן ההתערבות (פירוש)

אחת החידות הפילוסופיות המאתגרות ביותר, נובעת מהנקודה הבאה שאקטאר מעלה: הענווה צריכה לאפשר פרשנויות שונות והתערבות זהירה בקליניקה. אך כיצד ניתן לפרש כך אם אנחנו לא רוצים לסגת לעמדת 'הכל הולך'? מי מחליט מהם הכללים לפירוש תקף, ומה לא (non-sense)?

ייתכן שההיבט היהיר ביותר במקצוע שלנו הוא הרעיון שיש ביכולתנו לפרש מילים של אחרים טוב יותר מאשר הם עצמם. אולי לא טוב יותר, אבל בוודאי עם תחושת יעילות ועשיית טוב ('prodesse' – pride). אם אנחנו מנסים לתת משמעות למה שהמטופל אומר (אפשר אפילו לקרוא לזה הכלה), הרי שאנחנו מניחים שקיימת בנו יכולת שלמטופל אין.

במאמר 'על היהירות' ביון מבקר בזהירות פירושים תיאורטיים מן-המוכן, של אנליטיקאים פרוידיאניים וקלייניאניים. המאמר הזה הוקרא בכנס ב 1957, רק שלוש שנים לאחר סיום האנליזה של ביון אצל קליין, כשהוא עדיין נחשב כחלק מהמסורת הקלייניאנית (Hinshelwood, 2004; Civitarese, 2020). ביון נפרד מהפירוש של פרויד למחזה של סופוקלס 'אדיפוס המלך', הוא מעביר את מוקד המחזה מ'פשע מיני' לנושא של יהירות והיבריס. בפרט, יהירות של לדעת את מה שלא ניתן לידיעה וחיפוש האמת "בכל מחיר". אבל למילה 'היבריס' פירושים שונים: הפקרות, אלימות מופקרת או חוצפה, זימה, התפרעות, התקף זעם על מישהו, הפרה, תקיפה חמורה (Liddel and Scott, Greek English Lexicon, תרגום שלי מאנגלית) – משמעויות הקושרות סיפוק מיני, סיפוק רצחני (של לאיוס), וסיפוק אפיסטמי. לפי צ'יביטרוזה (2020) "ביון מחליש את עוצמת הצעתו האמיצה", מכיוון שהוא רק בתחילת המהלך התיאורטי החדשני והמעז שעשה. מבחינת המילה 'היבריס' ביוונית, מתבהר כי 'שינוי מיקוד' מהיבט אחד של המילה להיבט אחר, הוא תיאור מדויק של מה שביון עושה. יתרה מזו, פרויד עצמו היה חדשני בפרשנות המחזה, שנקרא באופן קלאסי מאז ימי הפואטיקה של אריסטו, כמחזה על אודות היבריס מול הגורל שנקבע על ידי האלים.

שינוי המיקוד של ביון בתיאורו את המחזה של סופוקלס מרמז שהפירוש עלול להוות תקיפה חמורה על המטופל, הפרה? של ממש. הפשע המיני נכלל כבר במילה היוונית 'היבריס', ובמידה מסוימת המילה לא רחוקה מאד מ'גילוי עריות'.

המילה 'היבריס' מדגימה לנו מה שוויטגנשטיין (1953) קרא לו 'ראיית היבט' ו'עיוורון היבט'. למילים – של מחזאים, של מטופלים ובכל הקשר אחר – יש היבטים רבים. ויטגנשטיין אומר שבאופן מטאפורי לביטויים לשוניים יש 'פנים', אותם ניתן לראות מזוויות רבות, ולהיות עיוורים להיבטים מסויימים שלהם. הרעיון הזה קרוב לעשייה הפסיכואנליטית – אנו מקשיבים 'קשב מרחף' למילות המטופל. המילים מפעילות את הרור. אני מכוונת פה גם לשתיקות, מחוות, ואף לתנודות רגשיות לא מתומללות הנמצאות בפערי השפה – לכל אלה ישנם היבטים שהאנליטיקאי יכול 'להאיר' בפגישה, כפי שוויטגנשטיין מנסח. ליתר דיוק, הרור והפתיחות הם אלה ה'מאירים' לאנליטיקאי עצמו היבטים בפגישה.

אך איזה היבט או פירוש לגיטימי, ואיזה לא? לפוזיטיביסטים הנאיביים, או הלוגיציסטיים כמו גוטלוב פרגה, מייסד הלוגיקה הקלאסית, פירוש יכול להיות אמת או לא אמת. העמדה הזו דוחה פעילויות

מנטליות ושפתיות רבות כלהג ריק (nonsense) (למשל הפסיכואנליזה, תורת המוסר, האסתטיקה וכד'), אך היא גם פגומה בעצמה (למשל כפי שהתגלה בפרדוקס ראסל, 1902). במקום אחר תיארתי את המהלך שוויטגנשטיין עושה מתיאוריית השפה הנוקשה של פרגה, אך מפאת קוצר הזמן, לא אכנס לכך כעת. מספיק לצטט את האמירה של ויטגנשטיין: "הפרדוקס נעלם רק כאשר אנו מנתקים את עצמנו באופן קיצוני מהרעיון שהשפה מתפקדת תמיד בדרך אחת, משרתת תמיד אותה מטרה: להעביר מחשבות – ותהיינה אלה מחשבות על בתים, כאבים, טוב ורע, או על כל דבר אחר" (ויטגנשטיין, 1994 [1953], סעיף 304).

כלומר, השפה יכולה להעביר משמעויות שונות ומגוונות, ולא רק טענות על אודות אמיתות בעולם, החיצוני או הפנימי. לדקדוק יש מודוסים רבים, ולא רק פסוקי חיווי. כלומר לא רק מחשבות – המילה 'מחשבות' אצל ויטגנשטיין כמו אצל פרגה, פירושה טענות על אודות העולם. אבל השפה יכולה להעביר מודוסים סובייקטיביים, כמו לקוות ולדרוש.

ביון מתאר מטופלים שעבורם התפקודים הלשוניים קרסו: "בצורתו הפשוטה ביותר, עלה החומר במפגשים כאשר האסוציאציות של המטופל לקו בחוסר לכידות והתבססו על 'משפטים', שנעדר מהם היבט זה או אחר של הדקדוק האנגלי התקני. כך, ייתכן שהוזכר אובייקט משמעותי, אך לא היה כל כינוי-שם או פועל, או שהוזכרה צורת-פועל משמעותית כגון 'ללכת להחליק', אך לא היה כל אזכור למי שהיה אמור לעשות זאת או היכן, וכך הלאה, במספר וריאציות בלתי-נדלה בעליל. כינונם של יחסים אנליטיים בני-תוקף, באמצעות תקשורת מילולית, נראה, לפיכך, בלתי אפשריים" (ביון, 1967/1958).

במאמר 'על היהירות', ביון מתאר כיצד לאחר שחקר מיהו האשם האחראי לקריסת התקשורת, הוא הבין, כמו אדיפוס, שהמכשול לתקשורת היה הוא עצמו (Civitaresse, 2020), שברוב יוהרה ניסה לכפות על המטופל את אופנות התקשורת המתאימה לו עצמו: "הדבר אותו לא יכול האובייקט לשאת הפך נהיר יותר בפגישות מסוימות, בהן נראה כי כל עוד אני, כאנליטיקאי, התעקשתי על תקשורת מילולית כשיטה להבהרת בעיות של המטופל, נחוותי כמי שתוקף ישירות את שיטות התקשורת של המטופל. מכאן נעשה ברור, כי כאשר זוהיתי עם הכוח החוסם, הדבר אותו לא יכולתי לשאת היה עצם שיטות התקשורת של המטופל" (ביון, 1967/1958). הוא מנע מהמטופל שימוש בהזדהות השלכתית ונכשל בהכלת המטופל. ההיפוך הזה שביון עושה, שבו החקירה 'חוזרת כבומרנג' אל המטפל, דומה למה שהוא עושה במאמר "התקפות על חיבורים".

אני מאמינה שעבור מטופלינו, ישנה חשיבות מכריעה לכך שברגע שהזוג האנליטי מצליח לנסח שוב משפטים לשוניים ופרשנויות, אין עליהם להיות לרוב משפטי חיווי, טענות על אודות העולם. הפסיכואנליזה המאורגנת, למשל הפרנואידיה, היא למעשה בדיוק ניסיון שכזה לאסוף את רסיסי החוויה לכדי פסוקים על אודות המציאות.

לא רק ביון, גם ויניקוט פנה מהפסיכואנליזה הפוזיטיביסטית של פרויד. ויניקוט מבקש מאיתנו לקבל את הפרדוקס ככזה, כחלק מהמקצוע שלנו, ולא לנסות לפותרו. יתרה מזו, הוא תופס משמעות כמשהו שנוצר לא רק על ידי הפירוש של האנליטיקאי, אלא במרחב הפוטנציאלי של הקשר הטיפולי, במשחק או בחלימה. כזה הוא המיתוס של אדיפוס.

ביון (1962) מזכיר את פרגה בהערות שוליים בתוך "ללמוד מן הניסיון": "מיתוס אדיפוס הוא שריד של דגם שעוצב כדי להתאים להתנסות רגשית של תינוק. אם המטופל מפגין הפרעת חשיבה, יתגלה כי דגם זה מעולם לא נבנה כהלכה. אנליזה של מטופל שכזה, אם היא מתקדמת, תחשוף ניסיונות לנסח דגם שכזה"

(ביון, 1962). והוא ממשיך: "על הפסיכואנליטיקאי להסתמך על ההתנסות הרגשית של האנליזה כדי לחשוף רכיבים שהוא תופס כגורמים של פונקציית-אלפא. [...] לפיכך מצוי האנליטיקאי בעמדתו של זה אשר – הודות לכוחה של התפיסה הידו-עינית' והמתאם הנובע ממנה, המעניקים יכולת לחשיבה מודעת ובלתי מודעת – מסוגל ליצור דגמים והפשטות המשמשים להבהרת אי-יכולתו של המטופל לפעול באופן דומה" (ביון, 1962).

בהערות שוליים אלה, ביון מתייחס למושג הבלתי רווי של פרגה, וכן להתנגדותו להנחת אובייקטים לוגיים. לטענתו, המיתוס של אדיפוס הוא רק מודל אפשרי אחד להכלה של החוויות הרגשיות הפרימיטיביות של המטופל. המודל הזה לא צריך להיכפות בטרם עת, אלא כפי שמנסח זאת ויניקוט – עליו להתפתח בתוך המרחב הפוטנציאלי, כאשר המטופל מגלה את מה שנמצא שם כפוטנציאל להימצאות.

#### 5. משכה של הקריירה המקצועית

אקטאר קורא לענווה של האנליטיקאי גם בנושא המוות שלו עצמו. אם ביון מחבר בין ההיבריס של אדיפוס, נקודת התורפה שלו (*ἀμαρτία*), לבין היוהרה של פירוש האנליטיקאי ולחיפוש האמת על ידו בכל מחיר, הרי שהמיתוס של אדיפוס נוגע גם בשאלת הענווה בקבלת עובדת המוות. את הנושא הזה מציג קודם כל לאיוס, שדוחה את בנו, בניסיונו היהיר להערים על הגורל שנקבע לו על ידי האלים.

בעקבות וובר (2006) וגנט (1990), אקטאר מציע כי הענווה קשורה לכמיהה של כל בן אנוש ל"משהו בסביבה שיאפשר התמסרות במובן של כניעה, של האני הכוזב" (גנט, 1990; תרגום שלי). גנט רומז לרעיונות ויניקוטיאניים, שניתן להשוות לרצון להימצא ולמנוע אסון, למרות שזה לא רק שמחה להיות חבוי, אלא צורך אבסולוטי לשמור על העצמי הגרעיני בלתי מנוצל (ויניקוט, 1963). במילותיו של ביון, ניתן לראות את הכניעה הזו וההתמסרות לאחר כצורך נואש להכלה דרך הזדהות השלכתית: רגשות ראשוניים המחפשים עיבוד.

אקטאר רואה את הצורך העניו הזה בהתמסרות, כ"הפעלה מחדש של החוויה הלא מילולית של מבטו של תינוק השוכב אפרקדן, כפי שהתינוק מבלה זמן רב משנתו הראשונה במנח זה, מתבונן למעלה על הוריו הגבוהים" (אקטאר, 2018, תרגום שלי). יתרה מזו, גם בשנים הרבות שלאחר מכן, הילד עדיין מרים את מבטו על מנת לראות את הוריו.

אך כשהילד גדל, ההתפעלות אל מול 'הגדולי' עלולה לחבור לקונויה של התסביך האדיפאלי, ולהפוך ליוהרה. אקטאר כותב: "ענווה היא הבשלה מהשילוב של ההתפעלות הילדית מההורים, הקבלה של הבדלים דוריים כתוצאה מהשלב האדיפאלי והפליאה על אודות העולם הגדול המגיעה משלב החביון" (אקטאר, 2018, תרגום שלי).

הקבלה של ההבדלים הדוריים מביאה אותנו להכרה באמת המכאיבה, שבזמן שהילד גדל, ההורים מזדקנים ומתקרבים אל מותם. האמת הזו הופכת לעיתים לעיכוב מכריע בגדילה נפשית עבור מטופלים מסוימים (שטיינר, 2008). חלק מהקונסטלציה האדיפאלית היא שאלת הסופיות של בני האדם. ליתר דיוק, לא רק חרדת הסירוס עומדת למבחן, גם המוות הפוטנציאלי של ההורה (היריב) הינו צל הנישא מעל הדחף של הילד לחיות ולשגשג. זהו היבט נוסף באשמה הילדית – רוב האנשים מאמינים שהם יחיו לאחר מות הוריהם. בפרפראזה על פרויד, זה לא "הגורל של כולנו", אך הגורל של רובנו אם הטבע מתנהל במסלולו הטבעי.

עובדת המוות, הנדחפת לקדמת הבמה כאשר מת הורה, מעלה למודעות את הסופיות של הבן. עבור מבוגרים רבים, מות ההורה מחולל משבר נפשי עמוק. לא רק בשל האובדן, אלא גם בשל ההבנה שהם הבאים בתור הדורות. ההיסק של איוון איליץ' מכה בהם: אני בן תמותה ולפיכך אמות.

כך שאם בשלב האדיפאלי, הילד עלול להאמין לרגע שהוא עומד להפוך בעצמו לאב הטוטם, הרי שעד למות ההורה, עשויה להיות קבלה של היותו בן תמותה ואנושי.

באדיפוס הוחדרה (או למעשה – הושלכה לתוכו) ההבנה שגדילתו רצחנית. ההתפתחות שלו תוביל למות אביו<sup>1</sup>. ככל אדם אחר, הוא פועל את ההבנה הזאת (enactment), אולי באופן מעט בוטה יותר מאחרים.

אדיפוס הוא מטפל מיומן, שיכול לדקלם מהי אנושיות ולפתור את חידת הספינקס: "מה הולך על ארבע בבוקר, על שתיים בצהרי היום ועל שלוש בערב?". אבל הוא לא מבין את סדר הדורות, או את מציאות המוות. חידת הספינקס היא בדיוק על מושג המוות האדיפאלי, אבל היא יותר פרדוקסאלית ממה שנדמה תחילה. איש אינו יכול לנבא את שעת מותו. התשובה הלינארית של אדיפוס מחטיאה את רעיון הזמן ואת עובדת המוות. במובן זה, לא ניתן לענות בבחירות מתי יש לחדול מקבלת מטופלים חדשים, כפי שמציע אקטאר: האם זה בגיל 70? 80? 90? האם כשמישהו חווה סיכונים בריאותיים? האם היה על ויניקוט לסיים את פעילותו הקלינית לאחר התקף הלב הראשון? לכל התשובות האלה אין תשובות 'אמיתיות'.

ציביטרוזה מציין כי המקהלה ב'אדיפוס המלך' מדקלמת על אודות ה'היבריס' של אדיפוס, באופן המתורגם לאנגלית כ'והרה', 'arrogance', אך בשורה הראשונה ב'אדיפוס בקולונוס', מיד לאחר כניסתו לבמה, אדיפוס מדבר על הגאווה (ὑψηλαίον - pride) שלו. בבחירת המילים, סופוקלס מדגים את הטרנספורמציה שאדיפוס עבר (Civitarese, 2020). "אדיפוס בקולונוס" הוא סיפור של תהליך תרפויטי על ידי המלך תזאוס.

באופן דומה למעבר מהמילה 'והרה' ל'גאווה', סופוקלס עושה שימוש שונה גם במילים המציינות מלך במחזה. לאורך המחזה כולו, אדיפוס מתואר על ידי המילה היוונית 'τύραννος', שמשמעה "שליט מוחלט, בלתי מוגבל על ידי חוק או חוקה [...] לא חל על שליטים מכוח ירושה". רק בסוף המחזה, לאחר שהאמת נחשפת, המקהלה שרה את המילה βασιλεύς, שמשמעה: "מלך, מנהיג... מלך מכוח הירושה" (Liddel & Scott, Greek-English Lexicon; Pucci, 1992).

## סיכום

ניסיתי להדגים כיצד הפרדוקס המעורב במילה 'ענווה' נוכח בכל היבטי רעיון הענווה. התמקדתי בשאלת הפירוש ובשאלת המוות, תוך שימוש במחזה של סופוקלס "אדיפוס המלך". זאת, בעקבות המאמר של ביון 'על ההירות', הרעיונות של ויניקוט על אודות פרדוקס, ופילוסופיית השפה של ויטגנשטיין.

<sup>1</sup> רעיון זה מתכתב עם המאמר שלי: (1). 'On Being Cut Out of the Dead mother', Psychoanalytic Psychology, 2015.