

זמן תפס"ן

זמן תפס"ן מכוון למקצב הזמן של הנוער,
ומהווה במה לאפשרות הופעתו של שיח חדש
שז'אק לאקאן כינה "הכאב של הנוער"

גיליון 20 | אינטרמצו | נובמבר 2017

2	עמרי ביכובסקי, אילנה רבין	דבר המערכת: אינטרמצו
5	ז'אק-אלן מילר	ילדים אלימים
12	ז'אק-אלן מילר	כופרים
21	פאולה בוליאני	המקצועות הבלתי אפשריים
22	קול קורא לכנס במדריד	אני...אנחנו... - הפסיכואנליזה בפני הזהויות החדשות

זמן תפס"ן הוא כתב העת של עמותת תפס"ן: תחנה פסיכואנליטית לנוער

עורכים: עמרי ביכובסקי, אילנה רבין

מערכת: אפרת קפלן, זיו רובינשטיין, הדס סבירסקי, אורנה קסטל

דבר המערכת: אינטרמצו

עמרי ביכובסקי, אילנה רבין

כמה יוזמות תרגום שהצטברו על שולחן המערכת, הביאו אותנו להציג בפניכם אסופה זו של מאמרים מתורגמים, המציגים כמה פנים של העשייה העכשווית בשדה הפרוידיאני. פסק זמן וגם גשר בין עיסוקינו בביסוס האוריינטציה והקליניקה התפסנית, בעונת הקיץ, לבין שפע הפרויקטים שעל הפרק בפתחת שנת הלימודים בבית תפסן – סמינר תפס"ן וסמינר מקום – וקידום מהלכים בשדה החינוך, מה שכבר הפך למושג תפסני: חתירה למפגש.

קראנו לגליון "אינטרמצו" – השואב משני מקורות: *intermedius* "מה שבין לבין"; ו *intermissio*, "הפסקה, שבר ברצף טמפורלי או מרחבי". האינטרמצו הוא קטע מוזיקלי שפועל כהפסקה, פער, פיסוק בין שתי מערכות באופרה, או בין שני פרקים ביצירה מוזיקלית. זה מכוון אותנו – עם לאקאן ומילר – אל הפונקציה של הפיסוק. "העניין הקשה ביותר הוא ההמצאה של מערכת של פיסוק, מאחר וכל פיסוק – פסיק, נקודה, מקף, פיסקה – קובעת משמעות", אומר ז'אק-אלן מילר בהערת עורך להוצאת הסמינר ה-11 לאור,¹ בכווננו לקושי להעביר את דבריו של לאקאן, כפי שהם מדוברים בסמינר שלו, אל הכתוב.

זה לחלוטין בכיוון שלאקאן עצמו מתווה ביחס לפונקציה של הפיסוק:

זהו, לכן, פיסוק אוהד שנותן משמעות לשיח של הסובייקט. זו הסיבה שסיום הפגישה – שהטכניקה העכשווית הופכת להפסקה שנקבעת רק על פי השעון, וככזו לא מביאה בחשבון את החוט של שיח הסובייקט – משחק תפקיד של מתן משקל שזוכה למלוא הערך של התערבות על ידי האנליטיקאי שמועד לזרז את הרגעים לפעול [או לסכם (concluding moments)].²

ממש לפני הפסקה המצוטטת מראה לאקאן לפסיכואנליטיקאי שהוא יכול לקחת את השקט של המטופל שלו כ"כל הפיתוח הלירי שהוא (השקט) בא במקומו"³ האינטרמצו הוא, אם כן, תוצר של פיסוק מסוים.

על כן, אל נא תנטרו לנו על כך שאנו קוראים בשם "אינטרמצו" לגיליון, שמבין ארבעת מאמריו שניים הם של ז'אק-אלן מילר – השורות הקודמות מראות שאין לקחת את האינטרמצו בקלות ראש כלל וכלל (למרות שלעיתים הוא נועד לספק במוזיקה הפוגה משעשעת). הפונקציה הטמפורלית שהוא מכניס היא זו שבלעדיה לא נוכל לחשוב על ההדחקה והחזרה.

האם אלימות היא סימפטום? שואל מילר במאמרו "ילדים אלימים" בגיליון זה. האם לא פשתה כיום הכפירה בלב האורתודוקסיה? ("כופרים", ז'אק-אלן מילר, בגיליון זה). מי אני...אנחנו..., בהצפה הבלתי נסבלת של ההזדהויות כיום? שואל הקול הקורא שפורסם לקראת כנס הנושא את אותו שם ("אני...אנחנו...").

¹ Lacan, J. (1963-4). *The Seminar Book XI, The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. (A. Sheridan, Trans.) New York: W.W. Norton & Co. 1977, p. xi

² Lacan, J. (1953). "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", in: *Ecrits*. (B. Fink, Trans.) New York, London: W. W. Norton & Company. 2006. p. 209

³ שם.

לכאורה, שאלות הנטועות, כל אחת, בשדות שונים, ונראות כמו אוסף אקלקטי. אך המשותף להן הוא איזו שעמד מאחורי הבאתם לדפוס בשפה העברית. כל אחד מהמאמרים – כל אחת מהשאלות – והאיזו שדחף אותה אל במת הפרסום. הפעם לא היתה זו יוזמת המערכת, אלא יוזמתם של אחד או אחדים שנדחפו לתרגם את המאמרים הללו והניחו אותם לפתחנו.

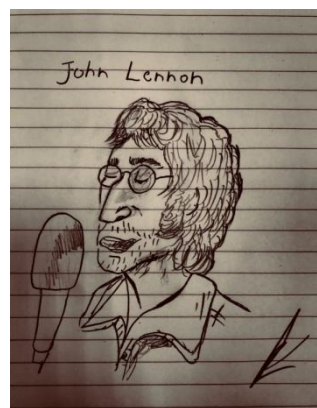


ציור: איתמר קפלן

איתמר קפלן (14) כאילו ניחש את הפיזור הזה (האחוז, כאמור, בחוט השני הנסתר של האיזו), כאשר הציע לנו רישומים של ג'ון לנון מפרי עטו, המופיעים בגיליון זה. ג'ון לנון, שנרצח באלימות חסרת פשר; ג'ון לנון הכופר, שחולל שערורייה כאשר אמר שהביטלס מפורסמים יותר מישו, ובכך גם הכניס את הדת אל תוך השיח הקפיטליסטי, כפי שרומז מילר במאמרו "כופרים" (בגיליון זה); ג'ון לנון חלוץ הזהויות המרובות של בני הנוער, שהתחילו לחלחל אלינו עם הביטלמאניה. ג'ון לנון שמצא גוף בקבוצת הביטלס ונשר לגילוי

הסובייקטיביות והייחודיות שלו, דרך מפגש האהבה והחיים עם יוקו אונו, השנויה במחלוקת מבחינת רבים אך לא מבחינתו, כפי שהעיד בראיון רחב היקף לעיתון הרולינג סטונס (1971), נשירה טובה, כך נקרא לזה בתפס"ן.

כיצד יכולה הכפירה להתקיים, כאילו שואל אריאל טופלר (18) בציורו היפה, בשעה שכל הציוריים הקפיטליסטיים פוקדים באדנות: "חשוב אחרת, אכול אחרת, אהוב אחרת, חיה אחרת"... וכו'. האם לא הופקע ה"אחרת" של הכפירה אל תוך אורתודוכסיית הצריכה העכשווית?



ציור: איתמר קפלן

נוכל אולי לומר שכל אחד מהמאמרים באסופה זאת מציג פן יסודי של הסובייקטיביות של תקופתנו: החל מהקליפות הריקות שההזדהויות מהוות – אל מול העובדה שאין האחד של ההזדהות אלא אשליה (כפי שמלמד אותנו הקול הקורא "אני...אנחנו..."), דרך סוגיית הכפירה, שהופכת בימינו את עניין הבחירה לבעייתי במיוחד, כאשר היא מחוררת את המסורת, ובאופן פרדוקסלי את עצם הבסיס שממנו אפשר לבחור. וכלה בסוגיית האלימות אצל ילדים, שאיננה ללא קשר למה שקרא מילר, במקום אחר "סימפטומים אילמים" (רק אנגרמה קטנה מבדילה בין "אילמים" ל"אילמים"), כלומר סימפטומים הנוטים היום יותר ויותר למצוא להם קיצורי דרך אל סיפוקים שלא עוברים דרך האחר.

בכל אלה אין אנו מתרחקים מהפוליטיקה השזורה בקליניקה, עליה הצבענו ככיוון עבודה בגליון הקודם. פאולה בוליאני בטקסט הקצר שלה "המקצועות הבלתי אפשריים" (בגליון זה), רק מדגישה קו זה. האם הדמוקרטיה היא תנאי לאפשרות פעולתה של הפסיכואנליזה, כפי שאומרים רבים במסגרת השיח הער המתקיים בשדה הפרוידיאני סביב שאלה זו? האם זה מספיק לומר זאת כך? אנו יודעים שהדמוקרטיה הובילה, בעבר, לגרוע ביותר; ואיננו יודעים למה יישומים עכשוויים

4 שלה מובילים – ימים יגידו. אכן, אין פסיכואנליזה ללא חופש דיבור (בזוכרנו שאין נגזר מק שאפשר להגיד את הכל – כפי, שלמשל תובע האנליטיקאי מהאנליזנט). אבל הדמוקרטיה איננה זהה לחופש דיבור – היא שיטת ממשל המתקרבת, יותר מאחרות, להבטיח אותו.

כאמור, ראינו כבר בעבר דמוקרטיה שהובילו לגרוע ביותר, ואין ערבות בידנו מה יעוללו דמוקרטיה עתידיות. אפילו הפסיכואנליזה כפפה את ראשה בפני הדמוקרטיה שהולידה את הרייך השלישי, בהוציאה משורותיה וברודפה עד חורמה ועד מוות פסיכואנליטיקאים יהודים. אך בנקודה זו עלינו להיזהר, על ידי כך שנשנה את נושא המשפט: לא, "הפסיכואנליזה..." אלא "פסיכואנליטיקאים", אחד אחד; ויש כאלה שכן... ויש כאלה שלא... וכו'.

כל זה מוביל אותנו לכך שאולי הדמוקרטיה היא תנאי הכרחי לפסיכואנליזה (ולא רק לה), אבל היא לא יכולה להיות תנאי מספיק. כפי שמביאה פאולה בוליאני, בגליון זה, מפיו של ג'ורג'ו אגמבן, בדמוקרטיה מסתכנים בהעלמותה של הלגיטימיות בתוך החוקיות. צמצום זה של הלגיטימיות איננו פחות בעייתי מהיפוכו, המופיע בדיקטטורות המודרניות – זה של לגיטימיות ללא חוקיות. יש לייסד את שני האדנים הללו: זה של הלגיטימיות וזה של החוקיות, כדי ליצור תשתית שתהיה גם תנאי מספיק לאפשרות הפעולה עם ה"מקצועות הבלתי אפשריים".

אנו יכולים להתוות שני כיוונים באמצעותם ניתן לחקור שאלה זו של האדנים הפוליטיים

המאפשרים קיומה של פסיכואנליזה. האחד הוא שאם איננו מסתפקים בדמוקרטיה כצורה, עלינו לחקור את הסוגיה באמצעות השאלה כיצד מוצבים במסגרתה מסמני האדון. הכיוון השני, אותו מפתח לאחרונה גבריאל דהאן, הוא זה של הפונקציה של מה שנוכל לקרוא לו המקצועות האזרחיים, קרי, מתי פרופסיה (רפואה, ארכיטקטורה, הוראה, עריכת דין, וכו') ממלאת את הפונקציה שלה,



ציור: אריאל טופלר

ומתי היא נשמטת ממנה. אלה מוצגים כאן כסימני דרך שאליהם נחזור בגליונות הבאים.

בינתיים קחו לכם, את הזמן להפוגה מוזיקלית – אינטרמצו – המוצעת לכם בדפים אלו – נוכל לומר: הפוגה בפעולה.

ילדים אלימים

הרצאת הנעילה של יום העיון הרביעי של מכון הילד
ז'אק-אלן מילר

"ילדים אלימים", זו הכותרת שבחרתי בה יחד עם דניאל רואה בעבור יום העיון הבא של המכון הפסיכואנליטי של הילד. שתי המילים כתובות ברבים, הילד האלים איננו טיפוס-אידיאל. דניאל רואה ביקש ממני לפתוח מספר ערוצי עבודה על מנת להכין יום עיון זה של המכון; החזרתי לו את הכבוד הזה והוא סיפק רשימת נושאים הראויה לפרסום.

הסימפטום בהצטלבות הנתיבים

מחשבתי הראשונה היתה לשאול את עצמי האם האלימות אצל הילד הינה סימפטום. זוהי לעתים קרובות המתודה שלי – החל מרעיון ראשוני המופיע בראשי, מבלי לשפוט האם הוא טוב או רע. זהו העיקרון שיכול לקבל את אישורו מהפסיכואנליזה. מכיוון שמדובר על לפתוח עבודה, אפרוש את חוט המחשבה שלי החל מנקודת מוצא זו. לו הייתי מציג בפניכם עבודה מוגמרת ולא שבילי עבודה, בסוף הצגת דבריי היה מתחיל העיבוד של עבודה שכבר הסתיימה. כמתודה אני חושב על משפט של גנרל דה-גול בזיכרונות שלו: "לעבר המזרח המורכב טסתי עם רעיונות פשוטים". גם אני מצדד בלטוס עם רעיונות פשוטים. לאקאן מאפשר זאת, מכיוון שכאשר ניגשים לנושא החל מההוראה שלו משתמשים לעתים קרובות למן ההתחלה בחלוקה בין הממשי, הסמלי והדמיוני. עצם העובדה שמתמשים בשתי וערב לשאלה מסוימת מעניקה בדרך כלל נקודת יציאה. כאשר שאלה היא מורכבת, אני בעד לצאת מרעיונות פשוטים; כאשר שאלה היא פשוטה, אני בעד לסבך אותה – בכך שמסבכים אותה יוצרים אפקט מסוים של תוהו ובוהו ממנו יכולים לנבוע רעיונות.

לפיכך, נקודת המוצא שלי היתה לשאול את עצמי האם האלימות אצל הילד היא סימפטום ולמה. זאת מכיוון שמי שאומר סימפטום בפסיכואנליזה, אומר התקה של הדחף, או לפחות, במונחים פרוידיאניים, תחליף של סיפוק דחפי, שבמונחים לאקאניאניים ניתן לתרגם כהתענגות. האם אומנם האלימות נוצרת דווקא כאשר אין את ההתקה הזו, את ההחלפה הזו, את ה-Ersatz כפי שמבטא זאת פרויד?

הנה השאלה ששאלתי את עצמי: ההופעה של האלימות, האין היא העדות שלא התרחשה החלפה של התענגות?

מנקודת מבט זו, רציתי לוודא לעצמי את ההגדרה הפרוידיאנית לסימפטום. על מנת למצוא את המקומות בהם פרויד עוסק בסימפטום, נתקפתי בחולשה לקחת ביד את "אוצר המילים של הפסיכואנליזה", ולהפתעתי הגדולה גיליתי – אני מדווח לכם על מסעי הקטן – שלא קיים הערך "סימפטום" ב"אוצר המילים...". של לפלאנש ופונטליס, לפחות במהדורה שיש ברשותי, שהיא ככל הנראה הראשונה. בשל חוסר העזרה של לפלאנש-פונטליס, הייתי חייב לגשת ישירות לפרויד, ועל מנת לעשות זאת פשוט, ל"עכבה, סימפטום וחרדה". יכולתי גם כן לגשת לפרק מסוים, שאני אוהב מאוד, בהרצאות "מבוא לפסיכואנליזה" על "אופני היווצרות הסימפטומים" – לאקאן עוקב אחריו בדיוק רב בטקסט שלו "הכוונת הריפוי ועקרונות כוחו". בפרק II של "עכבה, סימפטום וחרדה"

6 פרויד מגדיר את הסימפטום כ-Anzeichen und Ersatz, כלומר "סימן ותחליף", einer Triebbefriedigung, "של סיפוק דחפי". פרויד מוסיף שם שם-תואר, unterbliebenen, אשר נמצא במילון הצרפתי-גרמני Harrap's – אנו מכירים את הקידומת unter, אשר משמעותה "תחת" או "על גבי", אבל שכולל גם מובן נוסף, במיוחד "זה שלא התרחש, וזה שלא מתרחש שוב". בתרגומו המצוין ל"עכבה, סימפטום וחרדה" תרגם מישל טור משפט זה כך: "הסימפטום יהיה הסימן והתחליף של סיפוק דחפי אשר לא התקיים"⁴; לו הייתי צריך לתרגם, הייתי נותן דגש היידגריאני קטן לשם-התואר באומרי "סיפוק לא התהווה".

ההתענגות המסורבת

הסימפטום מוגדר כאן כ-ersatz, התענגות מסורבת; אני משתמש בשם-תואר זה משום שיש לי בראש את המשפט של לאקאן שנועל את "חתירת הסובייקט..."⁵, קצת אחרי שלאקאן דיבר על "הנרקסיזם העליון של הסיבה האבודה". המשפט האולטימטיבי הוא כדלקמן: "הסירוס משמעו שיש לסרב להתענגות על מנת שתהיה לנו גישה אליה בסולם ההפוך של החוק של האיווי"⁵. הגדרה זו של הסירוס ראויה לייצוג באוצר מילים לאקאניאני. הסירוס אינו מוגדר כאן ביחס לפאלוס, הוא מוגדר ישירות ביחס להתענגות, כלומר מנקודת המוצא של הדחף. הוא מוגדר ביחס למה שלאקאן מכנה באופן מדויק סירוב להתענגות. הסירוב של ההתענגות, מה שמכניס התייחסות ליוזמה של הסובייקט למסגרת של בחירה – או שמקבלים או שמסרבים.

עלה בראשי הדימוי האיקוני של "הרקולס בצומת הדרכים", ניצב מול הבחירה, באגדה של פרודיקוס מכיאוס, בין הדרך המושחתת לבין זו של המעלה הטובה. זוהי פרדיגמה בארוקית אשר ארווין פנופסקי הקדיש לה מחקר, ספר קטן.⁶ זה הרקולס, אם אני יכול לומר, לאחר הילדות, לקראת גיל הבגרות, ניצב מול הבחירה במעלה הטובה, דרך קשה העוברת דרך העבודה, או הבחירה בדרך החושניות. ייצוגים רבים מתייחסים לסיפור זה, מסוף המאה ה-14 עד המאה ה-16. אפילו חיפשתי בגוגל בניסוח פשוט "הרקולס בצומת הדרכים", ומצאתי מאמר מאוד מעניין שתוכלו למוצאו אם תרצו.⁷

ובכן, סירוס=סירוב להתענגות; כתוצאה מכך ההתענגות לא תתקיים. לאקאן מציג הנמקה מפתיעה בשוליים של הדיאלקטיקה, "ההתענגות חייבת להיות מסורבת על מנת שניתן יהיה להשיגה". היא לא היתה חייבת להתקיים על מנת להתרחש. אפשר להבין את זה כתחבולה של ההתענגות, כפי שהגל מדבר על התחבולה של התבונה. מדובר על העובדה שהסירוס הוא התקה של ההתענגות, שההתענגות חייבת להיות מסורבת ברמה מסוימת על מנת להיות מושגת במשלב של החוק. היא חייבת להיות מסורבת בממשי על מנת להיות מושגת תחת חסותו של הסמלי. זה מה שלאקאן מכנה החוק של האיווי, זה בדיוק סירוב זה להתענגות בממשי, המעבר של ההתענגות לתחתית הנסתרת. זו התוצאה של המטאפורה האבהית, שהיא התרגום במונחים אדיפליים של תהליך ההדחקה, והניתנת להכללה אם אנו מניחים שהאופרטור המהותי של ההדחקה הוא השפה

⁴ Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, PUF, 1951 / 1978, p. 7.

⁵ Lacan J., « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 827.

⁶ Cf. Panofsky E., *Hercule à la croisée des chemins. Et autres matériaux figuratifs de l'Antiquité dans l'art plus récent*, Paris, Flammarion, 1999.

⁷ Harder M.-P., « Hercule à la croisée des chemins, figure exemplaire de la conscience baroque ? », *Silène*, revue du Centre de recherches en littérature et poétique comparées de Paris Ouest-Nanterre-La Défense, 18 septembre 2008 (www.revues-silene.com).

עצמה, הדיבור, אשר מפעיל מעבר זה לתחתית הנסתרת של ההתענגות, במובן של לחסום את עלייתה.

הכופר של תהליך זה – התוצאה של "תהליך ההדחקה", כפי שמתבטא פרויד – הוא בדיוק הסימפטום. הכופר של ההדחקה הוא תצורת הסימפטום כסימן והחלפה של התענגות שלא הגיעה לכדי קיום. במילים אחרות, הלגליזציה של ההתענגות משולמת על-ידי סימפטומטיזציה. בן האנוש כהוויה מדברת נידון להיות סימפטומטי.

מעצם העובדה הזו, ההתענגות היא תמיד התענגות שנעקרה ממקומה, כפי שמדברים על אנשים עקורים – ההתענגות אינה באותו מקום, אינה במקומה המקורי, מוגלית באופן כפוי. אין זה ללא קשר לעידן העכשווי שלנו. נגיד רק שהמהגרים באים לחפש במערב את מה שעבורם היא התענגות אחרת – מצפים למאות מיליונים של אנשים במהלך המאה העשרים ואחת; זו תהיה תופעה מסיבית ומהותית בו-זמנית במבנה המחודש של החברות שלנו. במובן הזה, ברור שההגירות הגדולות הן סימפטום של אי-נחת בתרבות בעולם המתורבת, בתרבות שלהם כמו גם בזו שלנו. אני משאיר היבט זה בצד במסגרת הרצאתי הנוכחית. אני מסתפק באמירה שזהו הרקע שעליו אני מעריך את המשפטים השונים של לאקאן שצוטטו לא מזמן על-ידי אנטוניו די צ'צה, שסיים את מאמרו במילים: "אם רוצים להשתמש במצפן, נזכור עם החיבור 'ג'ויס הסימפטום' של לאקאן ש'ההיסטוריה איננה אלא דליפה, לגביה מספרים רק על היציאות', ושבהיסטוריה אינם לוקחים חלק אלא המגורשים"⁸. מדובר על היציאה של ההתענגות, של ההתענגות המגורשת.

עשר נקודות על האלימות אצל הילד

ברגע שקובעו כמה רעיונות פשוטים, אציע מספר נקודות ביחס לאלימות אצל הילד.

1. נקודה ראשונה, נקודת מוצא שבסופו של דבר אטיל בה ספק בהמשך, היא שהאלימות אצל הילד אינה סימפטום.
 2. היא אפילו ההפך מסימפטום.
 3. היא איננה תוצאה של הדחקה, אלא יותר הסימן לכך שההדחקה לא פעלה.
 4. נתקדם צעד נוסף ונשאל את עצמנו בעבור איזה דחף מהווה האלימות, ובמיוחד האלימות אצל הילד, את הסיפוק שלו? אנסה תשובה זו: האלימות אינה התחליף של הדחף, היא הדחף עצמו. היא אינה התחליף לסיפוק דחפי.
- האלימות היא הסיפוק של דחף המוות. נציין שבעצם היריב של ארוס במיתוס אליו מתייחס פרויד, היריב של האהבה, אינו השנאה, אלא המוות, תנטוס. יש להבחין את האלימות מהשנאה. השנאה היא מאותו צד של האהבה. השנאה, כמו האהבה, היא מהצד של ארוס. מוצדק שלאקאן מדבר על *hainamoration* [שנאת התאהבות], מילה שהכתה גלים. האהבה כמו גם השנאה הן שני אופנים של ביטוי אָפְקָטיבי של ארוס.
5. השנאה היא בצד של ארוס; למעשה היא קשר חזק מאוד לאחר, היא קשר חברתי חשוב. לאחרונה קראתי באיזשהו מקום קריאה נגד המצדדים בשנאה. אמרתי לעצמי שאני אינני מצדד בשנאה. מרין לה-פן, אינני שונא אותה; באופן מסוים, אני לא אוהב אותה מספיק על מנת לשנוא אותה. בסדר זה של רעיונות אני יותר נוטה ללעג.

⁸ Di Ciaccia A., « Contre une dérive si funeste », *Lacan Quotidien*, no 636, 20 mars 2017 (www.lacanquotidien.fr). La citation de J. Lacan est issue de « Joyce le Symptôme », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 568.

מנגד, בזרם ממנו היא יצאה, ניתן לקרוא בקלות hainamoration [שנאת התאהבות] כלפי היהודים. מייחסים להם יכולות פנטסטיות. העם היהודי הוא האובייקט של היקסמות יוצאת דופן, עם קדום אשר שרד את הרדיפות הודות לקשר שלו לאות, לליטורל (Littoral) של האות. זהו בו-זמנית אובייקט של היקסמות ושל דחייה, כאשר מצדי אני לא שונא את הפשיסטים, אני יותר נוטה לאלימות כלפיהם.

6. אלימות היא מהצד של תנטוס. כדי לחזור לכותרת של ספר מפורסם של לה בואטי, החבר של מונטן, זאת ההתענגות מהצד של Contr'un [נגד אחד].⁹ אצל פרויד, באופן קלאסי, ארוס מייצר את האחד, מכניס חומר מקשר, ומנגד תנטוס מצדו מפורר את האחדים, פורם, יוצר פרגמנטים, הייתי אומר אפילו מפזר בצורה של פאזל, אם לחזור על משפט מפורסם של טונטון פלנגור.

הילד האלים הוא הילד ששובר ומוצא סיפוק בעובדה הפשוטה של לשבור, של להרוס. היה צריך לחקור על ההתענגות שכרוכה בכך ובמה שהיינו יכולים לננות "האיווי הטהור של ההרס". כאשר מוקיעים את השוברים, בסופו של דבר מוקיעים את ההתענגות הטהורה של לשבור. לא מוקיעים את הפוליטיקה של השוברים, מוקיעים את עודף ההתענגות הכרוך באלימות של אלה ששוברים.

בהמשך לכך – ואני חולק אתכם את האסוציאציות שלי – טענו רבות כנגד אנדרה ברטון על המשפט מתוך "המניפסט השני של הסוריאליזם", בו הוא מגדיר את האקט הסוריאליסטי. כל הנפשות היפות התחילו במשימה, אחת הראשונות היתה זו של אלבר קאמי שהקדיש לו את התוכחות שלו. מצדי, אני מאוד אוהב את המשפט הזה של אנדרה ברטון. בנסיבות של ימינו, לא ניתן לומר זאת לכולם: "האקט הסוריאליסטי הכי פשוט הוא אקדח ביד, לרדת ברחוב ולירות באקראי, כל עוד שיכולים, בהמון". אחרי ה'בטאקלאן' ואירועים אחרים בעבר, בהווה וכאלה שעוד יבואו, ברור שזה בעייתי. משפט זה עורר גינויים רבים נגד ברטון. דמיינו לרגע אם הוא היה אומר את אותו הדבר היום!

אבל יש לקרוא את המשפט השני: "מי שלא חשק ולו פעם אחת לגמור באופן הזה עם המערכת הקטנה של ביזוי ושל איוולת, שתקפה היום, יש לו את מקומו מסומן בהמון הזה, בטן בגובה הקנה". המשפט השני מאפשר להבין את הראשון. הוא מאפשר להבין שלא מדובר אלא על פנטזמה. ברטון אומר שחייבים לרצות לפחות פעם אחת. הוא אינו אומר שחייבים לעשות זאת. האקט הסוריאליסטי, כפי שהוא אומר, הוא האקט הטרוריסטי, אבל כמראית עין [סמבלנט]. הסוריאליזם איננו טרורизם. או זה "הטרור בכתוב", כפי שמבטא זאת ז'אן פולהאן. זאת עמדה ספרותית.

האיווי לעבור דרך התחתית של הציוויליזציה כדי למצוא מחדש את העולם שלא עבר שינוי של הדחף, על מנת להציב את הכתיבה בהתאמה לדחף, איווי זה נתן חיים לסוריאליסטים. זהו חלום מכיוון שהם חשבו שתהיה להם גישה אליו, לא על-ידי הנשק אלא על-ידי שימוש מסוים בשפה, אשר אף על פי כן הוא האביב הראשון של ההדחקה.

אני קורא ש"אקדח" הוא ברבים ו"אגרוף" הוא ביחיד בנוסחה "אקדחים באגרוף". אם היה מדובר באמת על אקדחים, היו צריכים לשים אגרוף גם ברבים, כי לא ניתן לאחוז בשני אקדחים באותה יד. לא ראיתי את זה באף סרט מערבון. אקדחים באגרוף פירושו עטים ביד. בייצוג

⁹ Cf. La Boétie É. de, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Paris, Gallimard, 1993.

הקולנועי השכיח של רוצחים, הרוצח של המאפיה הורג בקור רוח, ללא אמירה. ברטון נזהר מכיוון שהוא הוסיף בהערת שוליים ש"כוונתו אינה להמליץ על כך". אני לא רואה מדוע היה צריך לגנות אותו. הוא רק נתן הד עֶצְמתי למה שאנדרה ז'יד המחזיז ב"מרתפי הוותיקן" – שנזכר שהם מ-1914, לפני הרג גדול שלא היה רק ממראית העין [סמבלנט] – זאת אומרת שהאקט הסתמי הוא דווקא האקט של לפקאדיו שמשליך את אֶמְדה פלוריסוואר המסכן מהרכבת. הסוריאליסטים היו מוקסמים מהקטע הזה של מעשה סתמי אצל ז'יד. אני לא אפתח את מה שמרגריט בונה (אותה הכרתי אצל לאקאן), בקיאה בברטון, הדגישה בפן זה.

המעשה הסתמי, כלומר המעשה הסתמי של אלימות, קסם מכיוון שז'יד עשה ממנו דווקא רצח לא רציונלי, והציג אותו כשיא החופש כי היה מנותק מכל סיבה. אם חושבים על זה, זוהי גרסה של הסיבה האבודה. בדמיוני הזה מדובר על אקט ללא תבונה/סיבה (raison) המנוגד לעקרונות התבונה/סיבה (raison) של לייבניץ שאומר שאין אקט ללא תבונה/סיבה. לכך הקדים וענה אנג'לוס מסילסיוס בשיר המפורסם שהיידגר התייחס אליו ולאקאן ציטט – "הוורד הוא ללא למה".

כאשר מדובר על ילד אלים, אין להיות מהופנטים על-ידי הסיבה. ישנה אלימות ללא למה שהיא בעצמה הסיבה שלה עצמה, שהיא בעצמה התענגות. זה רק בזמן שני שנחפש את הסיבתיות, הסיבה, עודף ההתענגות, שהיא הסיבה לאיווי להרוס, ההפעלה של איווי זה. כפי שאמרתי, נמצא אותה בדרך כלל באיזשהו כשל בתהליך ההדחקה, או במונחים האדיפליים, כשל במטאפורה האבהית.

7. ננסה להציג פרגמטיקה בגישתנו אל הילד האלים בשדה שלנו. מן האפשר שאלימות הילד משרתת או מבטאת פסיכוזה בהתהוות. להערכתך יש לשאול על הנקודות הבאות:

א. האם האלימות אצל הילד הזו היא אלימות ללא דיבור? האם זו הפריצה הטהורה של דחף המוות, התענגות בממשי?

ב. האם המטופל יכול לשים את האלימות במילים? האם זו התענגות טהורה בממשי או האם היא עברה סימבוליזציה או ניתנת לסימבוליזציה?

ג. גם אם מדובר על התענגות טהורה בממשי, אין זה מצביע עדיין בהכרח על פסיכוזה ולא מהווה בהכרח הבטחה לפסיכוזה. בכל המקרים הדבר מצביע על קרע במרקם הסמלי, ועלינו לדעת האם הקרע הוא נקודתי או רחב.

ד. אם מדובר על אלימות שניתנת לדיבור – וישנן לפעמים אלימויות פטפטניות – נותר עוד לדעת מה היא אומרת. מחפשים אז מה שאכנה עקבה של פרנויה מוקדמת.

עמיתה באה אתמול להציג בהדרכה מקרה של איש צעיר לגביו היא שאלה את עצמה האם מדובר על "פסיכוזה או לא?" תוך כדי דיבור איתרנו בהיסטוריה שלו את חוט השני של עמדת בידוד, תחושה שהוא נפרד עם רמז על "הם מדברים" – הם: החברים שלו, התלמידים האחרים – "הם מדברים רעות עלי", כלומר איזשהו אפקט של השמצה קלה, ואף קלה מאוד. רק הדבר הזה שהיה שמור, עד כדי כך שהעמיתה לא ציינה זאת בפניי בהתחלה, היווה כבר דחיפה לאישה בילדות. איש צעיר, אנחנו מוצאים אותו מאוהב אנושות בחבר כיתה ותיק, עד כדי כך שהעמיתה דיברה איתי על ארוטומניה, אבל לא במובן של קלרמבו, מכיוון שהוא היה זה שהיה מאוהב בבחור.

10 במסגרת המחקר שלנו על הילדים האלימים נחפש את העקבות הדיסקרטיות של פרנויה מוקדמת, ולא נשכח שהסובייקט מופיע, שהילד נולד, תחת החסות של הפרנויה. כפי שלאקאן הצביע על כך ב"הפוזיציה של הלא-מודע", הסובייקט "זה מדבר עליו וזה שם שהוא תופס את עצמו".¹⁰ ב"הערות על הדו"ח של דניאל לאגאש"¹¹ יש קטע מאיר עיניים על ההיקבעות של הסובייקט על-ידי שיח שמקדים אותו. עוד לפני שהוא מופיע, זה מדבר עליו [ca] פירושו גם 'הסתמי' וגם 'זה'.

בפן אחד, ניתן להשתמש בהיבט הדטרמיניסטי של הילד. ישנה סיבה לאלימות; כאשר מחפשים באופן מסורתי בדו"ח, בדיאלוג של ההורים, בשיח של הסביבה, ניתן לתפוס שאפשר למקם מוקדם מאוד את הילד במקום של האלים, של השובר. אנליטיקאי יאפשר לו אז לתפוס מרחק מהמסמן שהאחר הגדול ייחס לו. בפן אחר, יש להתייחס לסובייקט כמקום של אי-דטרמינציה. אנו שואלים את עצמנו אז, "איזו בחירה הוא עשה? איזה כיוון הוא לקח?"; שם התשובה לא ניתנת לרדוקציה, הסיבתיות לא ניתנת לייחוס. אין לסוגיה זו גישה אלא בדיעבד, וזאת סיבה להיות מאוד דייקנים כאשר מקבלים את הדיבור של ילד זה.

האלימות שמדברת יכולה להיות מהסדר הפרנואידי וגם יכולה להיות מהסדר ההיסטרי. נאמר שהיא מהסדר ההיסטרי כאשר יש לה ערך של תביעת אהבה, או תלונה על חסר בהווה, זאת אומרת כאשר האלימות מתמקמת במשלב של ארוס. במשלב של ארוס, האלימות של הילד היא התחליף לסיפוק, שלא התקיים, של תביעה לאהבה. במקרה הזה האלימות היא סימפטום, וניתן לומר מסר הפוך – מה שמתקן את האופי האבסולוטי של מה שהצגתי בנקודה 1.

8. בהתייחס במדויק יותר להדחקה של ה-Triebbefriedigung, אם ניקח בחשבון את פרויד המאוחר יותר של עכבה, סימפטום וחרדה, עלינו לשאול גם על ההגנה ביחס לדחף, הגנה שנרשמת עוד לפני המישור של ההדחקה. יש להבחין בין הופעת האלימות עקב כשל בתהליך ההדחקה לבין פגם בביסוס של ההגנה. ברור שהגישה היא קלה יותר במקרה הראשון מאשר בשני. אפילו אם האלימות אצל הילד היא מהסדר הפסיכוטי, אפשר לנסות להשתיל מסמן של סמכות, תחליף שמתפקד כמסמן אדון. ניתן למצוא זאת לעתים כאשר מדובר על זוג נשים המגדלות ילד. אחת מהן לוקחת על עצמה את הפונקציה, את הערך של S. ניתן לפגוש את זה בנישואים הלסביים העכשוויים, אבל גם כאשר האם והסבתא מגדלות את הילד, כמו במקרה של פוליטיקאי מכובד המדבר על כך ברצון, ונראה שהוא התפתח באופן נורמלי על אף שיש לו יחס קשה להשמצות.

9. הזכרנו את המעבר של האלימות מהממשי לסמלי; אל לנו לשכוח כמובן את הדמיוני. אם נתייחס רק לשני המשלבים הראשונים, יש להבחין בין האלימות כהופעה של כוח בממשי לבין האלימות הסמלית האינהרנטית למסמן, המתרחשת בהצבה של מסמן-אדון. כאשר הצבת מסמן-אדון זה חסרה, הסובייקט יכול למצוא אותו בתחליף, בסימון עצמו – צילוק, קיעקוע, פירסינג, אופנים שונים של לחתוך את עצמך, של לענות את עצמך, של לגרום אלימות לגוף שלך. היום זה עד כדי כך מוכלל שזה עניין של אופנה, זוהי תופעה של ציוויליזציה, זה שטחי, אבל הייתי אומר שזה הסימפטום של הפרעה שמתרחשת בסדר הסמלי, יורש המסורת. סימפטומים

¹⁰ Lacan J., « Position de l'inconscient », *Écrits, op. cit.*, p. 835.
¹¹ Cf. Lacan J., « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache : 'Psychanalyse et structure de la personnalité' », *Écrits, op. cit.*, p. 647-684.

אלה שייכים למה שכיניתי בהזדמנות אחת, בפני קהל כמוכם, "הפסיכזה התרבותית הנורמלית", כלומר מפוצה על-ידי ממלא מקום.

לבסוף, נשאר תמיד לדעת מדוע סובייקטים מסוימים רגישים יותר מאשר אחרים, עד כדי כך שהם גורמים אלימות לגופם. לדוגמה, היום הטרונסג'נדרים, אשר מתגלים לעתים קרובות מוקדם מאוד בילדות, השיגו הכרה חברתית ומשפטית שסורבה פעם אפילו ביחס להומוסקסואלים. אין זה מונע את כל השינויים הנחשקים של הגוף עצמו על-ידי פעולה כירורגית, המצדיקה מבט אנליטי. יאמרו לי – טוב, בסופו של דבר... השתלות השיער, הכירורגיה הדנטלית, הכירורגיה האסתטית, אין אתה מתכוון להציב את הפסיכואנליזה ברמה הזו? יש לבדוק את זה... אנו יודעים למעשה שיש פעולות כירורגיות אסתטיות הנובעות מהתיקון הנוירוטי של דימוי הגוף, אבל ישנן אחרות שהן באופן ברור נעשות בהשראת הפסיכזה.

10. בנוגע לאלימות במשלב הדמיוני – לא אפתח זאת – התייחסנו לשלב המראה שהוא צורה (סינקרטית) המורכבת מהתבוננות בעובדה קלינית על-ידי פסיכולוג, הפרופסור הנרי וואלון, והדיאלקטיקה של האדון והעבד אצל הגל, בפיתוחו של אלכסנדר קוז'ב. מלאכת הרכבה זו, זה עובד קבוע, זה מתגלגל... זהו רעיון פשוט שאנחנו נכניס למחקרים שלנו על הילדים האלימים. הנה מה שעוררו בי הנקודות הראשונות שדניאל רואה ציין בפניי: כאשר האחר זה אתה ואתה האחר (טרנסטיביזם); כאשר האחר הוא פולש ושוודד את האובייקט יקר הערך ביותר (המונח הלאקאני של קנאה-התענגות *jalouissance*, אשר מתוך יחד קנאה והתענגות). אותיר בידכם את המשימה לקרוא מחדש את המאמר של לאקאן על "שלב המראה"¹² וזה שעל "התקפנות בפסיכואנליזה"¹³. מדובר באופן ברור במשלב שונה מאוד כאשר, כפי שאמר דניאל רואה, הילד מטיח את ראשו כנגד הקירות... של השפה, משום שאז התופעה מתרגמת את הכישלון של תהליך ההגנה.

לסיכום, אני משאיר ללא התייחסות את האלימות אצל הילד הנחשבת סינטום, בקצה השני בהוראתו של לאקאן. רק אזכיר שיש לעשות מקום לאלימות ילדית כאופן של התענגות, גם כאשר מדובר במסר, כלומר שאין לגשת לתופעה זו בצורה ישירה. לעולם אל תשכחו שאין זה חלק מתפקידו של האנליטיקאי להיות השומר של המציאות החברתית, שיש לו לעתים את היכולת לתקן כשל של הסמלי או לסדר מחדש את ההגנה; אבל, בשני המקרים, האפקטים האמתיים של האנליזה אינם מתרחשים אלא באופן משני. האנליטיקאי חייב, לדידי, לעבור תהליך עם הילד האלים של העדפה של הרכות, מבלי לוותר על התמרון, אם יש לעשותו, של אלימות-נגד סמלית. אנו לא נקבל בעיניים עצומות את הקביעה של המסמן "אלים" הניתן לילד על-ידי המשפחה או בית הספר. זה יכול להיות פקטור משני בלבד.

אל לנו להזניח שישנו מרד של הילד שיכול להיות בריא והוא מובחן מהאלימות הלא יציבה. מרד זה – אני בעד לקבלו, משום שאחד מהטיעונים שלי מסתכם במה שהנשיא מאו ביטא במילים: "צודקים אנו במורדנו"¹⁴.

תרגום: דיאנה ברגובי וזיו נוימן / עריכה: עמרי גילן

¹² Cf. Lacan J., « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique », *Écrits, op. cit.*, p. 93-100.

¹³ Cf. Lacan J., « L'agressivité en psychanalyse », *Écrits, op. cit.*, p. 101-124.

¹⁴ Voir l'article de J.-A. Miller, « Comment se révolter ? », in *La Cause freudienne*, no 75, juillet 2010, p. 212-217.

ז'אק-אלן מילר

הרצאה שנישאה בטורינו ב-8.7.2017

רדיו לאקאן: <http://www.radiolacan.com/en/topic/1016/3>

אני רוצה להשלים את הרצאתי הראשונה. בפעם שעברה נשאתי נאום בשבחו של הכופר. הראיתי את סגולתה הטובה של הכפירה, טענתי לטובת העמדה הכופרת, ושרטטתי את קווי הדמיון בינה ובין העמדה של האנליטיקאי. עוד קודם לכן השקתי כתב-עת שנושא את השם Heretics. הרגשתי שיש בידי הרשאה לעשות זאת. היה לי תקדים לכך – הצהרתו של לאקאן בסמינר 23, הסינטום, באומרו על עצמו: "כופר באופן הנכון". הוא אומר זאת בהקשר לג'יימס ג'ויס, שהוא עצמו כופר בהקשר לסינטום *madaquin*¹⁵ בקשר לכתר הבריטי. ובכן, מה נבע מכך?

בשדה הפרוידיאני נבעה מכך תופעה של אפנה. כל העולם מדבר כפירה. כל אחד אומר על עצמו כופר. ישנו מעין סנוביזם של הכפירה – זה [נאמר] מניסיון – ניסיון מהחיים. כמו-כן, אינני רוצה להשלים את הרצאתי הקודמת בפיתוח הנקודות אותן מניתי בסופו. אני רוצה לפתוח את ההרצאה השניה הזו בדפרי אתכם על האורתודוקסיה – ומדוע לא – על סגולתה הטובה של האורתודוקסיה.

לדבר על סגולתה הטובה של האורתודוקסיה – יהיה עבורי בבוקר זה, האופן שלי להיות כופר בתוך שדה פרוידיאני שמעתה הוא מאוכלס בכופרים. בכך אני מוצא את עצמי חוזר על תנועה שעשה, אותו אחד, סופר אנגלי, הומוריסט שהיה גם פילוסוף, ושמו: צ'סטרטון. הוא קם גם כן, בתחילת המאה הקודמת, בתוך מה שנוכל לכנות החיים התרבותיים של ארצו, ופתח במערכה כנגדם. הוא עשה זאת בצורה כל כך טובה, עד שהמיר את דתו לקתוליות. הוא נלחם בניצחון הכפירה בשני ספרים שהופיעו ב-1905 ו-1908. שמו של הראשון Heretics – כמו כתב-העת שהשקתי – והשני: Orthodoxy. הוא מציין כעובדה חדשה, שבשעתו היתה משהו שלא יעלה על הדעת, שמעתה אומרים בסיפוק: "אני כופר". בעוד שעד עתה היתה זו מילת גנאי. אני מצטט כמה משפטים מההקדמה שלו ל-Heretics: "לא זו בלבד שמשמעות המונח כופר איננה עוד לטעות, אלא שהיא מציינת במציאות היות צלול ואמיץ; והמונח אורתודוקסיה, לא זו בלבד שמשמעותו כבר איננה לצדוק, משמעותו במציאות הוא לטעות".

לבחירה הזו בכפירה יש מספר תולדות שצ'סטרטון מונה והתולדות הללו עדיין נמצאות אתנו. הן שייכות לאקטואליה שלנו. ואצלנו, מאז תחילת המאה ה-21 הן עוד יותר מודגשות. הייתי אומר שבראש ובראשונה יש מחסור כלשהו בחיבה [gout] כלפי ה-הכל [le tout], או יש אף תיעוב [dégout] כלפיו. כמו שאומר צ'סטרטון: "התיאוריות הכלליות מבוזות מכל מעבר". מכאן אנחנו נישאים יותר-ויותר לעבר הדיון בפרטים; באמנות, בפוליטיקה ובספרות. תיעוב כלפי ה-הכל וחיבה

¹⁵ *sinthomadaquin*, הוא משחק מלים שטבע לאקאן בסמינר שלו על הסינטום, המבוטא בצרפתית באותו אופן כמו שמו של הפילוסוף תומס מאקווינס (Saint Thomas d'Aquin).

לפרטים. ואנחנו יודעים היטב שהיום ישנה תעשייה אמתית שמלקטת את הדעות הפרטיקולריות של האינדיבידואלים בכל נושא שבעולם; מעבדים אותם [סטטיסטית], עורכים עליהם חישובים, ומעת לעת ההתנהגות אף מוסדרת בהתאם לחישובים הללו. התקופה, אומר צ'סטרטון, נשלטת על-פי המכתם המושלם של ברנרד שו: *כלל הזהב הוא שאין כלל זהב*. אם נחפש עבור התקופה שלנו את המקבילה לעקרון של ברנרד שו, נוכל לומר שזה: *Anything goes. anything goes*. הוא שמה של קומדיה מוסיקלית של קול פורטר משנות השלושים והנוסחה אומצה על ידי האפיסטמולוג פול פייאבנד כדי לאפיין את עצם תנועתו של המדע, קרי: *הכל טוב – ובלבד שזה יעיל*. ולמעשה צ'סטרטון כבר ציין שתולדותיה של הבחירה בכפירה היא שלטונה של מילת-אדון – המילה: יעילות.

צ'סטרטון רואה בשלטון הקריטריון של היעילות את ההוכחה לרפיון והעקרות שהכריעו את העם האנגלי. מכיוון שהיעילות מאפיינת את הבינוני – היא מהללת את הבינוני במקומה של התכלית.

אני מצטט את צ'סטרטון: "אף אחד מהאנשים החזקים של העידנים החזקים לא היה מבין למה אנחנו מתכוונים ב'לעבוד ביעילות'. הילדברנד, כלומר האפיפיור גרגוריוס השביעי, היה אומר שהוא עובד לא עבור היעילות אלא עבור הכנסיה הקתולית". אני סבור שזה נכון מאוד. החישוב: עלות-רווח, תפס את מקומה של הסיבה התכליתית – שבה כבר איננו מאמינים, שמופיעה היום כמרוקנת מחיות, כמרוקנת מליבידו. ולפיכך, ביקורת שלטונה של הכפירה הובילה את צ'סטרטון לעבר אקט – אקט של המרה – הוא אימץ את האמונה הקתולית ב-1922 והוא נהפך לִמְגֵנָה [apologiste].

זו איננה הדרך שבה אלך אני.

הדרך שבה אלך היא להסביר לעצמי את מה שצ'סטרטון תפס בסגנונו שהנו סגנון סטירי. מה שהוא תפס, אם לומר זאת בקרוב, הוא עלייתו של האינדיבידואליזם המודרני. ושעלייתו של האינדיבידואליזם קשור בקידומה של הקטגוריה של הבחירה. הקטגוריה של הבחירה נטועה בלבה של הכפירה – בלבו של מושג הכפירה – כפי שמתברר מתוך האטימולוגיה שלו. מכיוון שכפי שכבר אמרתי, αἵρεσις [אַרְזִיס] ביוונית זו בחירה. ומכאן זה נהפך לבחירה פרטיקולרית, שנבדלת מהבחירה של הרוב, ובכך מאפיינת את הכת ובפרט את הכת הפורשת [déviant]. בימינו הבחירה נהפכה לערך בפני עצמו – הערך העליון של האינדיבידואל הצרכני. ואף מעבר לכך, אנחנו יכולים לומר, האקט פר-אקסלנס של הסובייקט.

קידומה של הקטגוריה של הבחירה נעשית בדיכוי של ניגודה. ואנחנו אומרים, כלומר אנחנו קוראים, אנחנו נותנים לניגודה את השם *מודשת*. הבחירה הרוויחה על חשבונה של המורשת. היא גברה על המורשת, עד כדי השתלטות עליה. ודבר אינו מיטיב להראות זאת מאשר ההיסטוריה של הדת. הדת עד העת המודרנית היתה עניין של מורשת. לפני העת המודרנית ההשתייכות לדת כלשהי תמיד לבשה את הצורה של רישום בתוך מסורת. במובן זה, להאמין, להיות בעל אמונה, היה לשאת את המשך – לשאת את המשך של משפחתך, של הכפר שלך. בעוד שרוח המודרנה, שמונעת, אם אפשר כך לומר, מרוחו של המדע – רוח המודרנה שמה לאל את המסורת.

לאקאן, בהרצאה שנשא בניס ב-1974, הגיע לנוסחה, שאינה מסכמת את כל מחשבתו, אבל שמסכמת אולי את רוח המודרנה: "מסורת היא תמיד זיון שכל" [une tradition est toujours]

14 ¹⁶[conne]. עלי לומר שזהו דיבור גדול של שחרור, של אמנסיפציה – אם נחשוב לרגע איזה משקל יש עדיין למסורות בתוך המודרנה והכבוד שהן מעוררות, גם כאשר הן נוגדות את אורחות החיים והמנהגים של העם. זה מאוד נוכח כיום בבעיה שמציבה ההצטרפות [insertion] לדת המוסלמית באירופה.

מבחינת האסלאם, האורתודוקסיה מעולם לא נשאה חשיבות כה רבה כפי שהיתה לה בנצרות. כפי שאנחנו רואים בהיעדר הכמעט מוחלט של מלחמת הדת בהיסטוריה המוסלמית. בעוד שהן [מלחמות הדת] היו הרות גורל בהיסטוריה של אירופה. אף-על-פי-כן הטקסטים המוסלמיים קוראים לחדשנות בשם *بدعة* [Bid'ah], איסור חידוש מהאסלאם], שמכוון לדוקטרינות או לפרקטיקות שאין להן תקדים בקוראן ובחייו של הנביא. אני רוצה לומר שזהו עבורי ידע מיד-שניה ושאני מסתמך על המילון המצוין לאסלאם פוליטי שפורסם על ידי oxford university press. חֲדִית' [حديث] מסוים, משמע אנקדוטה מסורתית שמקושרת לנביא, גורס שכל דבר חדש הנו חדשנות – וכל חדשנות הנה פרישה *دلال* [התחטאות, *'dalal*] שמובילה לגיהנום. החדשנות מחייבת הוקעה מטעמים של חכמי הדת – על-ידי העוֹלָמָא [علماء] – לבידוד חברתי, ולענישה גופנית של החדשן. יש לציין עם זאת כי באסלאם עונש המוות נאסר, בניגוד למה שהנצרות השיתה על הכופרים. זאת משום שבאסלאם הפורש ממשיך להיחשב למאמין.

אני משאיר בצד את העובדה שיכולות להיות חדשנויות טובות ואף חיוניות – כמו לחגוג את יום הולדתו או מותו של הנביא – המובן הרווח הוא זה שהצגתי זה עתה. אם נחזור לנצרות, אנחנו תופסים אמת שהנה בעלת ערך גם עבור היהדות ועבור האסלאם, אם כי אולי באופן פחות מודגש, שהחוויה הדתית נסמכת תמיד על קיומה של שושלת אמונית [lignée croyante]. זהו ביטוי של גב' דניאל אַרווי-לז'ה [Danièle Hervieu-Léger] שהנה מלומדת בתחום ההיסטוריה של הדתות ושהייתה לי הזכות לשוחח איתה ערב אחד ב- Ecole de la Cause -Freudienne.

החוויה הדתית נעוצה בייחוס לחוט-הדורות [filiation]. חוט-הדורות הזה מכונן את מה שקרוי קהילה רוחנית שמאגדת את המאמינים של ההווה, של העבר ושל העתיד. כאשר מתרחש קרע של ההמשכיות הזו – זו היא גם הצבעה על חוט-הדורות, מכיוון שהקרע יכול להופיע ככינון-מחדש של חוט-הדורות האוטנטי שבמשך הזמן נעשה שעטנז [dénaturer]. ואכן זה בשם כינונה-מחדש של קתוליות, של אמונה, של נצרות אותנטית, שלותר התעורר לפני חמש מאות שנה. ואיננו יכולים להימנע מלזהות את אותה תנועה עצמה בהתקוממותו [insurrection] של לאקאן ב-1953, כאשר הוא הגיע עד לנקודה שבה הוא נעמד כנגד – אכן ב-1953, אבל עוד באופן מפורש יותר ב-1963 – הוא הגיע לכדי עמידה כנגד International Psychoanalytic Association – שאותה הוא השווה באופן גלוי לכנסייה שממנה הוא הוחרם; אף אם ההתייחסות הזו לכנסייה מכוסה על-ידי התייחסות בו-זמנית לשפינוזה והדרתו מבית-הכנסת.

הסוגיה [problématique] של אורתודוקסיה מול כפירה מניעה [מפיחה חיים, animer] עד עצם היום הזה את ההיסטוריה של הפסיכואנליזה.

מה שאנחנו חוזים בו כיום בדת עצמה היא עלייתה לשלטון של הבחירה – של הפרקטיקה של הבחירה בהמרת [הדת]. הבחירה מופיעה בצורה של המרת [הדת]. בפרט הבחירה בהמרה נמצאת

¹⁶ המתרגמת הסימולטנית לאיטלקית מתרגמת כ-stupida – מילר עוצר ורומז לה כי נדרשת כאן מילה גסה יותר, שתעביר את המשמעות האטימולוגית של המילה con בצרפתית.

בליבה של הפרוטסטנטיות האוונגליסטית, שנוכחותה מורגשת למדי, למשל, בברזיל היכן שהיא מצליחה בכל יום לתפוס עוד ועוד מעוזים של הקתוליות. אנחנו מוצאים שם היפוך [inversion] שעליו מעידה הפרקטיקה של הטבילה. הטבילה נעשית באופן מסורתי בסמוך ללידה כסימן לחסד שניתן בתוך ההקשר של מורשת. אצל האוונגליסטים, הטבילה נעשית אחרי הבחירה בהמרת [הדת]. הפרקטיקה הזו מולידה קהילה שמיוסדת על הבחירה ולא על המסורת.

איננו יכולים להימנע מלחשוב על המנגנון [dispositif] שלאקאן המציא עבור הקהילה שהוא יצר. ללאקאן היה רעיון של חברה אנליטית, שתהיה מיוסדת על-גבי סוג כלשהו של בחירה בהמרה – שהוצאתה אל הפועל מתרחשת בסיומה של ההתנסות האנליטית. הוא קיווה שהקהילה הזו תתפוס את עצמה ותמשיך בקיומה על-גבי הבחירה [se maintiendrait et se perpétuerait au niveau du choix].

אבל גם קהילה שמיוסדת על-גבי הבחירה – על-גבי הבחירה הסובייקטיבית – כפופה למה שהסוציולוגים של הדת מכירים בשם: דינמיקה של הקונפורמיות. הדינמיקה הזו של הקונפורמיות היא זו שזה-עתה ציינתי את קיומה אצלנו בכך שעם שיגורה של הקטגוריה של הכפירה היא כבר מיד אומצה בשדה הפרוידיאני כסטנדרט חדש.

זה מה שהוביל אותי להציג היום את הביקורת הזו.

אני רוצה לומר כי מתקיים מתח תמידי בין הלוגיקה הדסטרוקטיבית של הבחירה, וכינונה-מחדש של הקונפורמיות. ברצוני להוסיף כי בארצות-הברית התפתחה סוציולוגיה של הדת שמיוסדת על השקפה כלכלית של הבחירה הדתית. [הסוציולוגים הללו] חושבים על הבחירה הדתית במונחים של יעילות, על-פי החישוב: עלות-רווח. בסוציולוגיה הזו – זוהי אסכולה שלמה, למעשה מדובר במספר אסכולות – ה-מאמין מוטמע בצדן [והוא מומשג] כמי שמגשר [arbitrer] בין העלות שנובעת מההתחייבות [engagement] הדתית והתועלת שעשויה לצמוח לו מההתחייבות הזו. מתקיים, אם כן, דיון שלם סביב האפקטים של השוק הפתוח המוכלל של הדת – בהשוואה למצב של מונופול דתי. ישנם טיעונים מזה ומזה: מצד אחד, שהתחרות יכולה להיות גורם צמיחה עבור ההתחייבות הדתית ומצד שני נטען שבמצב של מונופול ישנה מידה רבה יותר של לכידות דתית. וכמו כן, הסוציולוגים מפעם לפעם חושדים, שהבחירה הדתית אינה ניתנת להטמעה מלאה לחישוב עלות-רווח. וכי יתכן שלהפסד הטהור יש תפקיד בבחירה הדתית – ההקרה – הנתנה של עצמך, שאינה מתיישבת עם החישוב של היעילות. ההכללה של הפונקציה של הבחירה ככזו, היא חדשנות בשדה הדתי – שמתרגמת את ניצחונה של הכפירה שאודותיה צ'סטרטון עושה סְטִיָּרָה.

הבחירה הסובייקטיבית, אם כן – אפשר לומר כסטרוקטורה – הבחירה הסובייקטיבית תמיד מרוויחה על יסוד מה שהנו משותף – היא קורעת את עצמה מהמשותף. מה הוא, אם כן, המשותף? מה הוא המשותף בעידן היעילות, כלומר בעידן שלנו של ריקון הסיבה התכליתית מהחיות שלה?

אני רוצה לומר שהיה מישהו שתאר את פניו של המשותף הזה והוא עשה זאת באותה חיות כשל צ'סטרטון – ב-1927 – ובאופן פילוסופי, שאינו דוחה מעליו כלל את מרכיביו הסאטיריים. אני חושב על היידגר ב-*Sein und Zeit*. דמות פניו של המשותף בן-זמננו היא ה-גְּלֶאָחַד [*das Man*] – זוהי קטגוריה שהיידגר מחלץ – אקזיסטנציאל – כפי שהוא מכנה זאת. במסכת הפילוסופית הזו – שהיא ללא ספק מאוד קשה ומייגעת – ה-גְּלֶאָחַד, בכל אופן, מופיע כמו על במה של תיאטרון, כמו היתה זו מעין דמות חדשה – דמות של העידן שלנו שדחק את רגליו של

האני [je]. ה-פֶּלְאָחַד הוא האני [je] שהתמוסס בהמון. ובברור ישנו הדהוד בין הניתוח הפנומנולוגי הזה של היידגר לבין וה-*massenpsychologie* של פרויד – שעוסק בתופעה בת-זמננו שמצאה את ביטויה הראשון בספרו המפורסם של גוסטב לה-בון על ההמון. היינו יכולים לעשות קריאה משווה של *Sein und Zeit* ושל *Massenpsychologie*. על כל פנים, זה לא מה שאני מתכוון לעשות כאן. זה יכול להיות עבור סמינר אחר.

בתוך ההמון הסובייקט חדל להיות סינגולרי – הוא נעשה אקוויולנטי לכל היתר. אני מצטט את היידגר: "בשימוש באמצעי התחבורה הציבוריים, ובנהייה אחר מנגנוני המידע (בסוגריים: העיתון). והיום אנחנו יכולים להוסיף כמובן: הרדיו, הטלוויזיה, האינטרנט) כל אחד אחר אקוויולנטי ליתר."

ה-פֶּלְאָחַד אצל היידגר זוהי הפרסוניפיקציה של ההמון. וההיפותזה שלי היא שזה מה שמייצג את המשותף. ב-פֶּלְאָחַד ה-*Dasein* מתפזר, הוא הולך לאיבוד – ומכאן ההכרח למצוא את עצמו מחדש. ובהמשך של *Sein und Zeit*, היידגר מראה שהוא מוצא את עצמו כאשר הוא מקבל החלטה פונדמנטלית, כלומר כאשר הוא עושה בחירה אותנטית. ולמעשה התכליתיות של *Sein und Zeit* היא להכשיר את *Dasein* לעשות בחירה אותנטית.

היידגר מדבר גם על *Man-selbst* שתורגם לצרפתית כ- nous-on [אנו-פֶּלְאָחַד]. זה אני ככל שאני עושה גוף עם ה-פֶּלְאָחַד, כך ש-אני אחרי(ה)ם [je suis les autres] – זה מה שמציע המתרגם (של היידגר לצרפתית) – עם כפל המשמעות שיש בצרפתית לביטוי *je suis* – שפירושו בעת ובעונה אחת *être* [היות] וגם *suivre* [ללכת אחרי].

וזה בדיוק ה-אנו-פֶּלְאָחַד, מציין היידגר, שאומר לעתים התכופות ביותר ובקול הרם ביותר אני-עצמי [moi-je]. אנחנו מוצאים את זה היום מתגשם במכשירים, שבלי ספק, כל אחד מאתנו נושא. אלו הם אותם מכשירים שכוללים מבחר [options]; וככל שהמכשירים הם רבים יותר ומתוחכמים יותר, כך הם מוסרים את עצמם להיות מותאמים אישית [être personnaliser]. מרגע שאתם קונים את ה-*iPhone* הקטן שלכם, נותנים לכם ללא הרף את הבחירה: של הצבע, הבחירה של הגודל, הבחירה של האפליקציות השונות שאתם יכולים להתקין. ככל שרוב שלטונה של האקוויולנטיות כך מוכפלת כפל כפליים הבחירה – בצורה שהיא בברור ממוכנת.

ה-פֶּלְאָחַד ההיידגרי הוא הפנים של המשותף של ימינו. בוודאי כאשר אנחנו קוראים את הניתוח שלו מ-1927, אנחנו רואים שההיסטוריה של העולם התפתחה בכיוון הזה – בכל יום זה מתברר כוודאות יותר ויותר גדולה.

אם כן, זהו משותף, שאצל היידגר, דומה שהוא נתון כמה שכבר מכונן בתוך ההתנסות המיידית של הקיום. למול המשותף הזה בן-זמננו אני מעמיד כניגודו את המשותף של המסורת. זהו משותף שהנו הבניה [commun construit] וזה בדיוק מה שכינינו אורתודוקסיה.

בנקודה זו עלי לתקן, או להשלים את הניתוח של היידגר. שהנו ניתוח פנומנולוגי. זה איננו ניתוח היסטורי. למעשה ה-פֶּלְאָחַד – מה שמופיע כ-פֶּלְאָחַד בניתוח פנומנולוגי של הקיום העכשווי נובע גם הוא מהבניה. [היידגר] מציין את אמצעי התחבורה הציבורית המשותפת, מבלי להגדיר אותם באמצעות בירוקרטיה שחושבת אותם ושמשלמת עליהם. העיתונים מיוצרים על-ידי משרדי מערכת ועל-ידי אדמיניסטרציה. הם תוצאה של היסטוריה של זרם של מחשבה. ואלו הם תאגידים רב-לאומיים שמייצרים את מכשירי התקשורת, ובאופן כללי את כל המוצרים התעשייתיים. באופן מסוים זוהי האורתודוקסיה של ימינו.

אבל ניקח את המשותף, כפי שהוא מיוסד, כאילו היה אורתודוקסיה. וניקח את השיח שהעניק את המקום החשוב ביותר והגדול ביותר עבור האורתודוקסיה – משמע השיח הקתולי.

האורתודוקסיה היא תוצאה של הבניה. האורתודוקסיה היא שניה ביחס לכפירה – הכפירה שאינה יכולה להיות מזוהה ככזו, אלא בדיעבד, לאחר כינונה של האורתודוקסיה.¹⁷ האורתודוקסיה מובנית כסימפוניה מתוך קופוניה – הקופוניה של הדעות הפרטיקולריות.

ניתן להבחין בכך בנקל בזמן הראשון של הנצרות, היכן שהאירוע ישו-הנוצרי, בתחילה נתפס בקונטקסט היהודי – כמו אַרְוֹלִיט [גוף שמיימי], כלומר כממשי שהרעיד סדר סימבולי בן מאות רבות של שנים, ושעורר דיונים סוערים על-מנת להעניק לו מובן – מובן לאירוע ישו-הנוצרי במסגרת המחשבה היהודית. ובאופן מסוים, השיח הזה כולו היה בגדר כפירה. השיח הזה כולו נשפט ככפירה כאשר האורתודוקסיה הדירה את עצמה מפניו. וזה לא יכול היה להיות אחרת, במובן זה שהנצרות נולדה בתוך קונטקסט של יהודים. בשונה מהאסלאם שנולד על דף חלק, אפשר לומר. כאשר בהמשך הוא ספג השפעות יהודיות ונוצריות.

בהתחלה היתה בהכרח קופוניה. באותו אופן שאנחנו יכולים לומר שהניסיונות הראשונים לגשת [approche] אל האירוע פרויד – הניסיונות הראשונים היו שגויים [faux]. מכיוון שפרויד, אף הוא הופיע כמו אַרְוֹלִיט בתוך קונטקסט מחשבה שבו הוא נרשם כמו הפתעה מוחלטת. ובכך הותירו מקום ללאקאן שאמר שבעקבות פרויד היה צריך לחשוב על הכול מחדש. בעוד שהתנועות הראשונות היו ללכוד את האירוע פרויד בתוך קטגוריות שהיו קיימות זה מכבר. הנקודה הראשונה, אם כן, היא, שניוניותה של האורתודוקסיה.

הנקודה השניה, אפשר לומר שהאורתודוקסיה הקתולית היתה מונעת [animé] על-ידי Τέλος [טְלוֹס] על-ידי תכליתיות, על-ידי סיבה תכליתית, שהיתה חסרה בשיח שהתגלה ככופר. התכליתיות הזו היתה לכונן *ne varietur*¹⁸ שיח שיהיה אוניברסאלי – שיח בעל ערך של קאנון, כמו סטנדרט.

מספר היסטוריונים של הדת, שהנם כמרים, בקשו לטעון שהאורתודוקסיה היתה כבר קיימת, עוד לפני שהיא נוסחה. בכך הם ייחסו לאורתודוקסיה ממשות טרנסצנדנטאלית. וכמו כן, ישנם גם מצבים כמו שארנסט רֶנָן תיאר שבסמינר סן-סולפיס, שבו הוא היה תלמיד, ושבו נדרשו התלמידים להאמין שכל הדוגמות של הכנסייה הקתולית וכל הסקרמנטים היו כבר מיוסדים על-ידי ישו-הנוצרי. ישנם עמודים משעשעים ביותר שבהם הוא מתאר את כל הדקדקנות שנקט המורה שלו כדי להצדיק את האנכרוניזם הזה הזועק לשמיים. אותו זה הוביל לנטוש את הסמינר ואת הדת הקתולית.

הלב דואב. הלב דואב מכיוון שהמחויבות הזו לקו של ביקורת היסטורית של טקסטים אינה יכולה עוד לשוב על עקבותיה. אפשר לומר שהאורתודוקסיה החלה להיפרם כאשר הידע הספרותי החל לשמש כאובייקט לחקירה מהסוג המדעי – מה שהחל במאה ה-17.

בנקודה זו ברצוני לפנות לספר שאני מאוד אוהב – ספר אנגלי שנקרא: *The Making of Orthodoxy*, ושהנו אסופה שנעשתה כהוקרה להיסטוריון של הנצרות הפרימיטיבית: Henry Chadwick. אנחנו למדים בספר זה, שהכפירה היא תנאי-מקדים עבור האורתודוקסיה; ושבצורות

¹⁷ L'orthodoxie est seconde par rapport à l'hérésie ; l'hérésie qui n'a pu être désignée comme telle qu'après coup – après de la constitution de l'orthodoxie.

¹⁸ הביטוי *ne varietur* פירושו: במטרה שלא יעשה בו שום שינוי. המשפט כולו יכול להיות מתורגם: לכונן שיח אוניברסאלי במטרה שלא יעשה בו שום שינוי.

18 הראשונות של האמונה הנוצרית, הקדושה היא הופיעה במשותף כשהיא מחוברת למקום פרטיקולרי. המקום הזה יכול היה להיות מבנה – למשל, מקום מגוריו של נואם-מאמין דגול. החיים הדתיים התפתחו סביב המקום הזה – כהתנסות משותפת [partagée] שמעניקה זהות ושמבוססת על *insight* – על בחירה בהמרה שיכולה ללבוש צורה של טקס חניכה.

אנחנו רואים מיד שמה שמבחין את האורתודוקסיה היא שהופעתה מניחה דה-לוקליזציה – דה-לוקליזציה של הקדושה. אפשר להשתמש כאן במילה שדלז וגואטארי אוהבים: דה-רטיטוריאליזציה. היה נדרש, אפוא, שהדת כלוקאלית – פְּזוּ שהיא בראש ובראשונה לוקאלית – תוכנס למשבר ושתתגלה כחלשה מכדי להתגבר על המשבר הזה – על-מנת שהאורתודוקסיה תופיע.

בעומקם של דברים, הקדושה הלוקאלית מצריכה את יציבותו של העולם שבו היא ממוקמת. אם העולם עובר שינויים, קרעים, אי-סדר, כאוס – הקדושה הלוקאלית אינה מצליחה להחזיק מעמד – נחוצה משענת רחבה יותר.

חנה ארנדט מצוטטת ב-*The Making of Orthodoxy* בשאלה שהיא מציבה: איך יכול להיות קשר חברתי מספיק חזק בשביל להחליף [remplacer] את העולם? על השאלה הזו באה האורתודוקסיה לענות. הדה-לוקליזציה מגולמת כאן בדמותו של פאולוס, שבמסעותיו הבלתי פוסקים כמיסיונר הוא מעביר את הכנסיה הלוקאלית לגאולתם [salut] של האחרים, ביצירת סנטימנט של זהות שחולקות קהילות שמרוחקות זו מזו במרחב.

הצורה הספרותית הדומיננטית בנצרות הפרימיטיבית היא המכתב [lettre], האיגרת. זה מה שאנחנו מכנים האיגרות הקנוניות. העלינו את המכתב [lettre] להֶדְרָה של קאנון. מכיוון שבאמצעות המכתב והמסע המיסיונר יוצר את הסנטימנט של עולם משותף. ובכך ה-*insight* הסובייקטיבי, הבחירה בהמרה – מה שביוונית קוראים ה-*voilà* [נוֹיָה], ההתעוררות, ההארה – הנו בעל חשיבות פחותה מזו של הקהילה ובעיית יחסה של זו כלפי עיר-המדינה [cité] – בדומה לאופן בו היתה בזמן הקדום הפרקטיקה היהודית ביחס לירושלים.

כאשר האורתודוקסיה מתעצבת תפקיד המיסיונר מיוחס לבישוף – בפרט [זה ניכר] בכתביו של אוסביוס מקיסריה. בעיצוב אחדותה של הכנסיה ההבניה של אחד מבוטאת על-גבי ריבוי של הקהילות – בראש ובראשונה, באמצעות הקשרים האישיים.

אני מצטט מהספר: "האורתודוקסיה תלויה ביכולת התנועה [mobilité] של המאמינים ושל המיסיונרים, בדור הראשון, ולאחר מכן ביכולת תנועתם של שליחים [émissaire] מהמרכז".

למעשה, אין בין האורתודוקסיה והאמונות הלוקאליות שמאופיינות בכפירה, הבדל מבחינת היחס למרחב. יש הבדל מבחינת הטמפורליות. בהמרה [של הדת], הטמפורליות מסתכמת ב-*דגוע* – ב-*דגוע* של ה-*insight* – הרף העין של המבט, כמו שאומר לאקאן, שמוחק את ההיסטוריה, את המקור, את התהליך. ניתן לראות זאת בבירור בהתנסות הגנוסטית – בעוד שבאורתודוקסיה הקתולית הדבר היסודי הוא היחס בין זה שמלמד וזה שלומד. משמעות הדבר היא שהאורתודוקסיה מונעת על-ידי הטמפורליות של הזמן להבין. זה מה שמבדיל בין הנצרות ובין הגנוסטיקה: האמונה אינה מצטמצמת [se réduire] לכדי הארה – אינה מצטמצמת לכדי הרף העין של המבט. האמונה מתפתחת על-פני טמפורליות רחבה. היחס בין המאמין ואלוהים איננו שוכן בתוך פנימיות [intérieurité] א-טמפורלית, אלא נמשך מבעד תיווך היסטורי.

ישו אינו נותן תשובה דפיניטיבית שנלמדת פעם אחת ולתמיד, אלא שהוראתו מוגשת בצורת משלים [parabole], מזמינה פירוש, מצריכה פירוש. והפירושים הללו חשופים לביקורת, להשלמה, מוחלפים. ההוראה המְשֻׁלֶּת מכניסה טמפורליות שמוסדרת על-ידי הזמן להבין.

בנצרות ישנו אלוהים הפנימי, זה שעליו אומר אוגוסטינוס כי הוא *intimior intimo meo*, בתוכי עצמי אף יותר ממני עצמי – משפט שלאקאן משחזר בהקשר לאובייקט-a-הקטנה. אך ישנו גם אלוהים חיצוני – האלוהים החיצוני, זה של ההתגשמות-בבשר [incarnation] – שמחבר-מחדש את המאמין לעולם כפי שהוא נוהג, למהלכו של העולם.

האלוהים של ההתגשמות-בבשר איננו אחר-גדול חסר תנועה, יש משהו שזז בתוכו – האיווי שלו, אם תמצוי לומר – והעולם הוא מומנט הכרחי של תפארתו של אלוהים.

זה מאוד שונה מהאסלאם, שבו הקוראן ממשיך באופן ישיר מהאלוהות, ולפיכך אין בו מקום שמוקצה על-ידי הדת, לא לפירוש ולא להיסטוריה.

האורתודוקסיה, אם כן, מוגדרת על ידי דוגמות, שבהחלט אינן ברורות, כפי שאמר פסקל, אבל הן אינן פחות תקפות בשל כך, מכיוון שהן משקפות את הסתירות ואף את הפרדוקסים של האדם. ובכך האורתודוקסיה הולידה מובן-משותף. אנחנו יכולים לומר, כפי שאמר לאקאן, שהוא הופיע בחברה שלנו בתור המובן-המשותף. ואחת מהעודפויות שלו הוא הסינטום *madaquin*¹⁹.

לאקאן האמין בכך עד כדי כך, שהוא התחיל [את הוראתו] בלעשות משם האב את הציר של הקליניקה שלו. מה הוא אם כן שם האב?

זוהי קטגוריה שהונחלה ישירות מהמפעל של האורתודוקסיה. והוא נתן לה מקום מרכזי בתוך הקליניקה שלו. עד כדי כך שהוא הגדיר את הפסיכוזה כדחייה של שם האב. זוהי קטגוריה קלינית, ללא ספק, אבל ביסודה היא לגמרי תיאולוגית, ובשל כך הוא ייחס לפסיכוזה בחירה מקורית [originaire] משל היתה היא כפירה קלינית.

אלא שכמו שצ'סטרטון כבר ציין, הכפירה היא זו שניצחה. וזה מה שלאקאן ניסח במונחים קליניים כאשר הוא הכריז שכולם משוגעים. פירושו של דבר הוא שמעתה כל אחד עושה את הבחירה שלו. ואנחנו יודעים שהעול שבו אנחנו חיים ונחייה, יונע מכוחה של ההתפרעות [frénésie] של הבחירה – שנמתחת היום עד בחירת המין. ואנחנו יכולים לזהות כאן את הדינמיקה הכופרת של העולם בן-ימינו.

האם גם אנחנו הצטרפנו לכך? [est-ce que nous avons à y adhéré?]

בכל מקרה, אין זה מבלי לשאול את עצמנו, האם שלטונה של הבחירה לא יהיה גרוע יותר משלטונו של האב? גרוע יותר מהמובן המשותף של האורתודוקסיה. ולאקאן הציב את השאלה – זה למעשה מובנו של השם המסתורי של הסמינר שלו: *ou pire* ... [או גרוע מכך] – *père, ou pire* [אב, או גרוע מכך].

אבל אנחנו לא יכולים שלא לזהות, במה שנמצא מול עינינו, את נוכחותה של בחירה מאולצת. הביטוי הזה, בחירה מאולצת, שלאקאן טבע, הוא ביטוי פרדוקסאלי. הוא מציין את הבחירה שאנחנו עושים כאשר אין לנו בחירה. אבל זו בחירה. זוהי תזכורת לכך שאין דטרמיניזם טהור – שהסובייקט נרשם באמצעות הבחירה בתוך היחס של הסיבה לתוצאה. יש יחס של הסיבה לתוצאה, אבל הסובייקט צריך בכל זאת להסכים – והוא יכול לסרב לתת את הסכמתו.

¹⁹ ראו הערה 15.

מה זה אומר לסרב לבחירה מאולצת? אין זה מונע מהבחירה להיוותר מאולצת. זאת
 20 [אפשרות] שעומדת עבור הסובייקט שמתמקם בעמדה המשהה. הקטחון [katechon] שעליו מדבר
 פאולוס – זה שממתין לדחיית [ajourné] נצחוננו של השטן.

הכנסייה הקתולית כולה נוטה כיום לעבר העמדה הזו – אף אם היא התגברה על הסילבוס של
 פיוס התשיעי, הסילבוס של [וועידת] הוותיקן הראשונה. זה הסילבוס שאומר שלכנסייה הקתולית
 אסור להתפייס עם המודרנה. הכנסייה התגברה אמנם על העמדה הזאת, אבל היא כל-כולה
 נתפסה בפעולתו של המשהה.

האורתודוקסיה איננה עוד הבחירה הכפויה האוניברסאלית. האורתודוקסיה עצמה מתפקדת
 כאובייקט של בחירה. פירושו של דבר שישנם סובייקטים שבחרים באופציה של המסורת.

בנקודה זו צריך להגיד לפסיכואנליזה ולפסיכואנליטיקאים – ובזה אסיים, בדיוק בשעה 11 –
 צריך להגיד לפסיכואנליטיקאים: *de te fabula narratur* [עליך הסיפור מסופר]. כי הסיפור של
 האורתודוקסיה והכפירה, של המובן המשותף ושל הבחירה הסובייקטיבית, הוא גם הסיפור של
 הפסיכואנליזה, ובפרט אלה של השדה הפרוידיאני, שנוטה לעבר האסכולה אחת [L'École Une] –
 שגם לה יש את המיסיונרים שלה, את נוסעיה [voyageur] ואת שליחיה. יש לה את פרסומיה,
 ועכשיו את הרדיו שלה והטלוויזיה שלה. יש לה את אותה פעילות, שמותחת את אותם קורי
 עכביש על-פני הקהילות האנליטיות, כמו ששרטטנו באשר לקהילות המאמינים במאה הראשונה
 של הנצרות. עלינו לזהות כאן את פעולתו של אותו מבנה – המבנה של השיח. כאן את הבחירה
 יש לעשות בין מסמן-האדון והאובייקט-*a-קטנה*. הבחירה הלאקאניאנית היא בצד של ה-*a-קטנה*.
 אפשר לתרגם זאת לכך שהכפירה נישאת על-גבי האורתודוקסיה.

זהו הפרדוקס שהפסיכואנליזה היא סינטונית [en syntone] עם העולם של ימינו, כמו
 שהבחנתי בשעתו בקונגרס בקומנדטובה. ואני מאמין שזה מקבל את אישורו במהלכו של העולם.
 כאשר מישהו מהשדה הפרוידיאני נוסע לקהילה אחרת – כמוני היום, שאני מפריז וזוהי לי
 הפעם השניה שאני מגיע לטורינו (אני גם במקום אחר כי הודיעו לי שהשיחה [causerie] הזו
 מצולמת) – אנחנו עמלים על הבניית מובן משותף של פרקטיקנים לאקאניאניים. נותר רק שלא
 ניפול לתוך ה-*לְאֶחָד*. אם כך, עלינו לעמוד על המשמר כאשר אנחנו מאפשרים להעדיף את
 הבחירה ביומיום.

זוהי הפוליטיקה שלנו והדיאלקטיקה: לא לאפשר לעצמך להתמוסס במובן המשותף של
 הפרקטיקנים; לא לאפשר למובן המשותף הזה להתמצק לכדי דוגמטיות. לשם כך, המשיכו לאפשר
 לעצמכם להיחקר על-ידי הפרקטיקה האנליטית.

תרגום: יונתן לוי

המקצועות הבלתי אפשריים

פאולה בוליאני

פרויד זיהה את המבנה האדיפלי ואת הפונקציה האבהית כחוט השידרה של כל חברה. בין אם מדובר בארגון של המדינה או בארגון דתי, שם הוא ממקם את המטריצה האדיפלית, הנשענת על אב שמייסד את החוק ומבנה את כלליו ואיסוריו.

למרות זאת, לדעתו, לעשות פסיכואנליזה, לחנך, לשלוט, הם שלושה מקצועות בלתי אפשריים.²⁰ הסימפטום לא יכול להיות מפוענח במלואו. הדחף לא יכול להיות כפוף במלואו לחוק. צרכים אינדיבידואליים לא יכולים להיות מתועלים במלואם אל תוך הקשר החברתי. תמיד נותרים שרידים בלתי אפשריים לניתוח נוסף: הם בלתי ניתנים להוראה ולא ניתן לשלוט בהם.

אנו יכולים לאשר שדמוקרטיה היא צורת הממשל, שלוקחת בחשבון שרידים אלה בצורה הטובה ביותר. יכולנו למעשה לומר שרק צורת הממשל הדמוקרטית עושה מקום להתנגדות, למה שלא יכול להיטמע. לכן רק דמוקרטיה יכולה לכלול, ולמעשה, לעשות מקום לפסיכואנליזה: באותו אופן שאנליזה מכוונת ליצור הבדל מוחלט, בדיוק ההיפך מלייצר סובייקטים המוטמעים בחשיבה המיינסטרימית; כך הפסיכואנליזה כשית, כבר מההתחלה אצל פרויד, נושאת איתה ביקורת על החברה על ידי כך שהיא מראה שהתרבות מייצרת, באופן מבני, את אי הנחת שלה.

כך, שקיעתו של שם האב ועליית אובייקטים של ההתענגות, לזניט, על חשבון האידיאלים, מציגה בעיה מתגברת והולכת ביחס לגיטימיות של מבני הכוח. בין אם זו הלגיטימיות של זה שעורך אנליזה, או מחנך או שולט, "מקצועות בלתי אפשריים" אלו מושמים בסימן שאלה ממש בבסיסם.

תגובת המדינה היא לעשות רגולציה, יותר ויותר צרה וביורוקרטית, של המקצועות שמעסיקים את עצמם עם תחומים אלה – הבה נחשוב, ביחס למקצועות של טיפול וחינוך, אודות הריבוי הגדל והולך של ה"קרדיטים" הנצברים – עם הפרדוקס שהצורה מוכיחה את עצמה כחסרת כוח במישור של ה"מהות".

לפני כמה שנים, הראה ג'ורג'ו אגמבן כמה חשוב להבחין "בין שני עקרונות יסודיים של המסורת האתית-פוליטית שלנו, שלגביהם נראה שהחברה שלנו איבדה את מודעותה: לגיטימיות וחוקיות".²¹ הוא ממשיך: "אם, כפי שקרה במדינות הטוטליטריות במאה העשרים, הלגיטימיות מצופה לפעול ללא חוקיות, אזי המכונה הפוליטית פועלת "על ריק", לעיתים קרובות עם תוצאות קטלניות; אם, מצד שני, כפי שקורה בדמוקרטיה המודרנית, העיקרון שנותן לגיטימציה לריבונות העם מוגבל לתקופת הבחירות, ומצמצם את עצמו לכללים פרוצדוראליים יורדיים שנקבעו מראש, אזי מסתכנים בהיעלמותה של הלגיטימיות בתוך החוקיות, והמכונה הפוליטית תהיה משותקת באותה מידה".²²

²⁰ S. Freud, "Analysis Terminable and Interminable" [1937], S.E. Vol. 23
²¹ G. Agamben, The Mystery of Evil: Benedict XVI and the end of days, Stanford University Press, 2017
²² Ibid.

22 לא ניתן לפטור את שאלת הלגיטימיות, שלא מקבלת יותר את ערבותה משם האב, במונחים של חוקיות, שמצמצמת זאת לנורמות ופרוטוקולים, להם חייבים לציית, אפילו אם אלה הם בלתי ניתנים לערעור מבחינה משפטית. מהלך זה מכפיף את המקצועות הבלתי אפשריים לפרוצדורות טכניות, שכביכול, היא זה מספיק ליישמן כפי שהן על מנת להשיג ממשל טוב כמו גם חינוך טוב וטיפול טוב.

ב 1958 לאקאן כותב: "אני מתכוון להראות איך תוצאתה של חוסר היכולת לקיים באופן אותנטי פרקסיס, היא הפעלת כוח".²³ לאקאן הראה שכל שאנו נמנעים מהאחריות ל"פרקטיקה אותנטית", כמו זו שנגזרת מלחנך, לשלוט ולערוך פסיכואנליזה, כך אנו נופלים יותר אל תוך הפעלת כוח שיכולה להציג את עצמה באמצעות פיתוי וסוגסטיה, או במונחים של מעילה וסמכותניות.

בשדה המומחיות, תגובת הפסיכואנליזה היא להדגים, מקרה מקרה, מה היא יודעת לעשות עם מה שאיננו בר צמצום, שהפסיכואנליזה עצמה מחוללת, כלומר מדובר בלקחת אחריות על האקט שלך, שאיננו יכול להצטמצם לשום ערבות, אפילו אם מכפיפים את עצמנו לכללי החוק. מפרספקטיבה זו, האם הפסיכואנליזה יכולה למסור משהו ל"מקצועות הבלתי אפשריים" האחרים? כן! זהו ההימור שמוטל על הכף במפגש בטורינו [כנס שיערך בנובמבר 2017].

תרגום מאנגלית: עמרי ביכובסקי
עריכת תרגום: אילנה רבין

דברים על הכנס: "אני...אנחנו"

בנובמבר השנה יתקיים במדריד כנס שכותרתו – "אני...אנחנו" – הפסיכואנליזה אל מול הזהויות החדשות". הכנס יעסוק

* במתרחש עם הירידה בכוחו של שם האב, והשפעתה של הירידה הזו על התהוות הזהויות החדשות.

* מקום שנקבע בלא מודע מוחלף בטכנולוגיה, מסכים ואינטרנט.

* תופעת הסלפי, שתידון בכנס, כניסיון ליצירת דמות, דמות ברשתות, נרקיסיזם מופץ כדי שיראו אותנו, כדי שיהיה לנו מקום באחר.

הטקסטים אשר יוצגו בכנס, נוגעים בנושאים נוספים בווערים וקשורים, כגון:

* תופעת הפונדמנטליזם כניסיון למצוא מצפן.

²³ J. Lacan, "The Direction of the Cure and the Principles of its Power" [1958], *Écrits*, Norton, New York/London, 2006, p. 490

* שמות כוזבים – המופיעים באין ספור דיאגנוזות חדשות, ושמות כוזבים החותרים למציאת מכנה משותף באופן של התענגות.

בחלק נוסף של הכנס יוצגו מקרים קליניים שיעסקו בתופעות ובמופעים של

* אופני רישום בגוף.

* חתכים קעקועים וחורים והקשרם לנושא הזהות בעת הזו.

טקסטים שיובילו את צירי העבודה יהיו אלו של מארי הלן ברוס, גי בריל, ויסנטה פלומרה, מיגל בסולס ואריק לוראן.

תשתתף בכנס אביגייל צ'מירנסקי שתחזור עם רשמים ועבודות ותשתף אותנו בהן.

להלן הארגומנט שפורסם לקראת כנס זה:

אני...אנחנו

הפסיכואנליזה בפני הזהויות החדשות²⁴

אנחנו חיים בהווה אקטואלי של תסיסה של הפנומנים, **זהויות** (identitario), המתרחשות בהרבה רמות, שונות, ובכל זאת מהוברות. במימד הפוליטי זה בא לידי ביטוי עם התעוררות של זהויות לאומיות ודתיות, באירופה כמו גם בארצות הברית, שלא יכולות להצטמצם לחזרה של אותו דבר, מאחר ואנחנו מוצאים בתנועות הללו אפיונים חדשים.

מצד שני, "התוויות", מהוות חלק מהיום-יום. החל באמצעי התקשורת והרשתות החברתיות, כמו גם בבירוקרטיית הפוליטיקה, צומחים שמות, סיווגים, אבחנות, מולן האנשים של העת הזו נדחפים לבחור. מציעים להם ברמייה, את המסמנים האלה, כאופן שיום של הפרטיקולריות, בתנועה שמוחקת כל ייחודיות.

בשונה מכך הפסיכואנליזה מהמרת על הייחודיות באופן שבו כל אחד מוזמן למצוא את מקומו בעולם.

זהויות של ג'נדר, זהויות לאומיות, זהויות שנוצרות לרגע שברירי ומתאיידות לאחריו, אבחנות שמוכפלות ומנסות להעניק זהות הקשורה לתנאים או למחלות הגוף, כל זה מראה על ריבוי של מושג הזהות, כאילו שמדובר בניסיון לתת תשובה לציווי: "תזדהה", אנחנו רואים בקליניקה, חיפוש מאומץ אחרי שמות שונים, שלובשים צורה של מאבק על זכויות או של דרישה להכרה.

"אני...אנחנו.."

כרגע, הפסיכואנליזה, חושפת שהזהות, רחוקה מאוד מלהיות אחת, היא תמיד בנויה מריבוי של הזדהויות. פרויד ממקם את ההזדהות כ- "החצנה המוקדמת ביותר של הזיקה הרגשית לבן אדם אחר". למעשה, ההזדהויות הראשונות, בהן האחר הגדול ממלא פונקציה ראשונית, הן מכוננות את הסובייקט ואינן מודעות. הקליניקה עם ילדים מלמדת אותנו על החשיבות הזאת. המושג עצמו של הזדהות מתבסס על החקירה של הזהות ומלמדת אותנו שמה שהסובייקט מזהה כעצמו – האני – נגוע על ידי חוסר ידע רדיקלי של מה שמכונן אותו. הזהות, "קשורה

²⁴ ארגומנט לכנס ה-16 של ה-E.L.P.

לאחר, עם דימויים מלכותיים ועם מסמני אדון" (מ. ה. ברוס), שמארגנים את ההתענגות שלנו, ושיש להם אפקטים על איך אנחנו מנהלים את חיינו.

למרות זאת, ההתנסות האנליטית מפרקת אחת אחת את ההזדהויות הבונות, תוך כדי כך שהיא מאפשרת לנו לתפוס את השונות ששוכנת בהזדהויות – הייחודיות של צורת ההתענגות של ההווה המדברת – בד בבד מפגישה את הסובייקט עם הריק של הייצוג הראשוני. החל מהקריאה בלאקאן, אנחנו יכולים לאשר שאין זהות שמחזיקה מעמד; להאמין שאתה אחד זה לא יותר מאשליה, תשוקה, שיגעון.

הזהות יכולה להשתנות או ליפול אל תוך משבר, כי הינה ריק. ריק שבלתי נסבל לשאתו ההזדהויות, לפיכך מאפשרות את מסגורו. חוסר הקיום של האחר ששולט בתקופה הנוכחית אינו יכול שלא לתת את אותותיו בהזדהויות.

השיח של האדון, כבר אינו מציע אידיאלים מאחדים ולכן גם אינו מייצג הזדהויות חזקות ואוניברסאליות. להיחלשות הזו יש תגובה בשינוי של ההזדהויות, בהסדרה של ההזדהויות, שלא מציינות לאיזו שהיא כפייה, בשם מסמני אדון בעלי כוח. עכשיו כאשר הן כבר מאושרות, נראה שהן נותנות תשובה לתשוקה אמיתית של ההווה המדברת המודרנית. לשיים את עצמן.

למעשה ההזדהויות, מציגות את עצמן היום, כבעלות מטען חזק, ובמידה מסוימת של ודאות התחלתית, שמנוגדת למהירות איתה הן לפעמים מתחלפות ונהיות דלילות, כדי לתת מקום לחיפוש חדש, לא פחות דחוף.

בכל זאת הריק והמועקה נשארים בתקופה הנוכחית כל פעם יותר ויותר, השלטון של הכוח עובר לפיקוח של הגוף. האופנות הזאת אשר פוקו כינה "ביופוליטיקה", מהווה אחד האלמנטים המכריעים של האדון המודרני.

"הסובייקט נמצא לכוד בהרחבה ההולכת וגדלה, של קבוצות של יצורים חיים שמאורגנים כקבוצות באוכלוסיה, שאת צורות ההתענגות שלהן יש נחיצות לכוון, הן על ידי השוק והן על ידי רגולציה ביורוקרטית ונהלים פולשניים."

אם הפסיכואנליזה יכולה להמשיך להגדיר את עצמה כ-הופכי של שיח האדון, דחוף לפענח את המנגנון של שיח האדון, כדי לחשוב על הקליניקה שלנו ועל הפוליטיקה. הפוליטיקות שבאופק, כבר נרשמות. לאקאן היה יכול להטרים את הריבוי של הפנומנים של ההזדהות, והעלייה של תהליכי הסגרגציה. וההוראה האחרונה, מציעה לנו כלים חדשים וחזקים כדי לקרוא על זה. הכנס הזה מזמין אותנו לקריאה זו.

תרגום מספרדית, ופתיח אודות הכנס: אביגיל צ'מרינסקי ושרי אדלשטיין