

5. האני הפנימי במצב הסכיוואידי

תוכל להפנות גב לסבלות העולם; זהו משהו שאתה חופשי לעשות
ושמתאים לטבע — אבל אולי דוקא הפניית גב זאת היא בדיוק הסבל
היחיד שהיית מסוגל למנוע.

פרניץ קפקא

במצב הסכיוואידי המתואר כאן, ישנו קרע מתמיד בין האני ובין הגוף.
מה שהאדם רואה כאני האמיתי שלו נחווה כבלתי מוחשי פחות או יותר,
וחוויות ופעולות גופניות בתוכן מורגשות כחלק ממערכת האני השקרי.
יש לדון בשלב זה בשני היסודות של פיצול זה ביתר פירוט, וכן גם ביחס
שבין אחד למשנהו. נדון תחילה, באני המנטלי או הבלתי־מוחשי.
ידוע היטב שמצבים זמניים של דיסוציאציה בין האני לגוף חלים אצל
אנשים נורמלים. בדרך־כלל, ניתן לומר שזוהי תגובה מצויה אצל אנשים
רבים המוצאים את עצמם סגורים בתוך חוויה מאיימת שאין ממנה מפלט
פיסי. אסירים במחנות ריכוז ניסו לחוש כך, שכן מציאות המחנה לא
איפשרה כל מוצא אחר. הדרך היחידה להגנה היתה נסיגה פסיכית "לתוך"
האני ו"החוצה" מן הגוף. דיסוציאציה כזאת מאופיינת על־ידי מחשבות
כגון "זה נדמה כחלום", "זה נראה בלתי מציאותי", "איני יכול להאמין
שזה אמיתי", "שום דבר לא נגע לי", "איני יכול לקלוט זאת", "זה קורה
לא לי". כלומר, רגשות של זרות, ריחוק וניכור. הגוף עשוי להמשיך לפעול
בדרך נורמלית לכאורה, אבל בפנים מורגש כאילו הוא פועל לבדו, כאור
טומט. מכל מקום, על אף אופיו החלומי והאי־מציאותי של המתרחש, הופך
עילות האוטומטית, רחוק האני בו בזמן מ"תרדמה" ואמנם, הוא ער ביותר
ועשוי להשקיף ולחשוב תוך צלילות דעת יוצאת־דופן.
הניכור הזמני שבין העצמי לגוף עשוי לבוא לידי ביטוי בחלומות.

בערה בת 19, שמועד נישואיה הלך וקרב, נישואין שהיא חששה מהם בשל סיבות אחדות, חלמה שהיא ישובה במושב האחורי של מכונית הנוהגת את עצמה. הנערה לא היתה סכיוואידית ביסודה, אבל תגובתה היתה הגנה סכיוואידית למצב מיוחד.

ר. חלם חלום זמן קצר לפני שהחל בטיפול. הוא עמד על המישורת של אוטובוס ללא נהג. הוא הספיק לקפוץ לפני שהאוטובוס התנפץ. לאחר ארבעה חודשי פסיכותרפיה חלם חלום אחר, שאפשר לנסות לראות בו סימן לשינוי במגמה הרצויה. "אני רץ אחרי אוטובוס, לפתע אני על המישורת שלו, ובו בזמן, אני רץ אחריו. אני מגסה להצטרף אלי אבל אינני מצליח ממש להדביק את האוטובוס. זה הפחיד אותי".

אפשר להרבות בדוגמאות של חוויה מצויה זאת של דיסוציאציה זמנית. לפעמים היא נחווית במתכוון, תכופות יותר היא מתרחשת ללא שליטת האדם. אבל במקרים המעניינים אותנו, הפיצול איננו בגדר תגובה חולפת למצב מיוחד ומסוכן ביותר, תגובה הבטלה משחולפת הסכנה. להיפך, זוהי אוריינטציה חיים בסיסית, ואם עוקבים אחריה לאורך החיים מגלים בדרך-כלל שהיא הופיעה כבר בחודשי הינקות הראשונים. האדם ה"נורמלי", בסיטואציה שגלוי לכל שהיא מאיימת על הווייתו ללא מפלט סביר, מפתח מצב סכיוואידי בנסותו להיחלץ ממנה, אם לא פיסית, לפחות מנטלית. הוא הופך למשקיף מנטלי, מנותק ונטול-רגישות לגבי כל מה שעושה גופו או שנעשה לגופו. ואם זה כך ב"נורמלי", הרי לפחות אפשר לשער שהאדם, שדרך-קיומו המתמדת היא בעלת אופי חצוי, חי בתוך מה שלגביו, אם לא לגבינו, הוא עולם המאיים על הווייתו מכל צד, וללא מוצא. ואכן זהו המצב אצל אנשים כאלה. העולם, לגביהם, הנו כלא ללא סורגים, מחנה ריכוז ללא גדר-תיל.

לפרנואידי יש רודפים מסוימים. מישחו נגדו. ישנה מזימה המתארגנת כדי לגנוב את מוחו; או שמכונה מוסתרת בקיר חדרו ומפיקה קרנים בלתי-נראות כדי לפגוע במוחו, או זעזועי-חשמל כדי להפריע את שנתו. האדם שהנני מתאר מרגיש את עצמו כנרדף על-ידי המציאות עצמה. העולם כפי שהוא, ואנשים אחרים כפי שהם — בהם הסכנה. האני מבקש או, באמצעות היותו בלתי-מוחשי, להתעלות על העולם וכך להיות בטוח. אבל אני צפוי להתפתח, בעוד שהוא חש כמחויץ לכל נסיון ולכל פעילות. הוא נעשה חלל ריק. הכל שם, בחוץ; ולא כלום כאן, בפנים. ויותר מכך, האימה המתמדת מפני כל אשר שם, העלול לשטוף ולהכריע, מתעצמת

יותר ואינה מופגת על-ידי הצורך לשמור את העולם מנגד. ובו בזמן עשוי האני לשאוף יותר מכל לקחת חלק בעולם. וכך, געגועיו הגדולים מורגשים כחולשתו הגדולה וכניעה לחולשה זאת זוהי אימתו הגדולה, שכן תוך כדי נטילת חלק, חושש האדם שהחלל הריק שלו ימחה, והוא יבלע או יאבד את זהותו, המוזהה עם שמירת הטרנסצנדנטיות של האני, אפילו שהיא טרנסצנדנטיות בתוהו.

ניתוקו של האני, משמעו שהאני לעולם אינו מתגלה באורח ישיר בביטוי ובפעולותיו של האדם, ואינו חי דבר באופן מידי או ספונטני; קשר האני לאחר שהוא תמיד ממרחק. הקישורים הישירים והמידיים בין האדם, האחר והעולם, אפילו במובנים בסיסים כתפיסה ופעולה — נעשים חסרי מובן, ריקים, ומזויפים. ניתן לתאר באופן סכימטי את מצב הדברים האלטרנטיבי כפי שהוא מוצג בשרטוט שבעמוד הבא.

אובייקטים הנתפסים על-ידי האני נחווים כאמיתיים. מחשבות ורגשות שהאני משמש להן סוכן הן חיות ובעלות משמעות. פעולות שהאני מסור להן מורגשות כאותנטיות.

אבל אם הפרט מעתיק כל שיג ושיח שבינו לבין האחר למערכת שבתוך הווייתו שאיננה "הוא" — נחווה העולם כבלתי מציאותי וכל השייך למערכת זאת מורגש כמדומה, ריק, וחסר מובן.

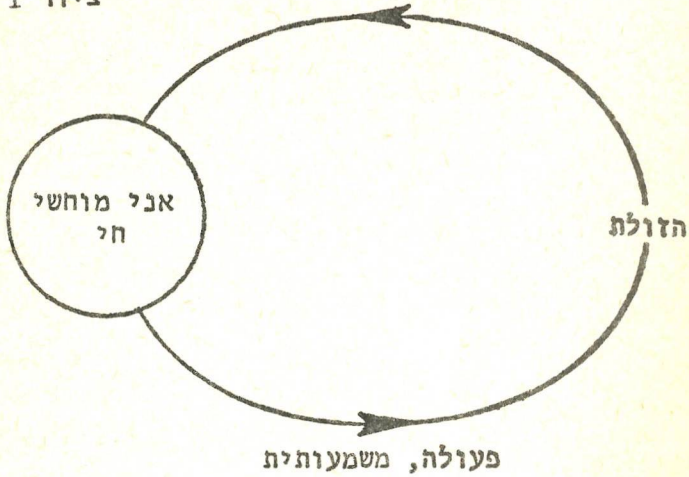
כל אדם נתון, במידה מסוימת, בזמן זה או אחר, למצב-רוח של ריקנות, חוסר-טעם וחוסר תכלית, אבל אצל אנשים סכיוואידים מצב-רוח אלה שגורים במיוחד. הם מתעוררים מפני ששערי התפיסה ו/או הפעולה אינם נתונים לפקודת האני אלא מופעלים על-ידי האני השקרי. אי-המציאות של התפיסות והוויף וחוסר המובן של כל פעילות הן התוצאות ההכרחיות של תפיסה ושל פעילות העומדות לפקודת האני השקרי — מערכת המנוגדת תקת בחלקה מהאני ה"אמיתי", ולכן נמנעת ממנו השתתפות ישירה ביחסי הפרט עם אנשים אחרים ועם העולם. פסוידו-דואליות נחווית או בהוויית האדם עצמו. במקום שיעמוד האדם בפני העולם בהציגו עצמיות אינטגרלית, הוא מכחיד חלק מהווייתו כפי שהוא מכחיד התקשרות מיידית אל דברים ואל אנשים בעולם. אפשר להציג זאת סכימטית כדלהלן:

אחַר \Leftrightarrow (אני/ גוף)

אני \Leftrightarrow (גוף-אחר)

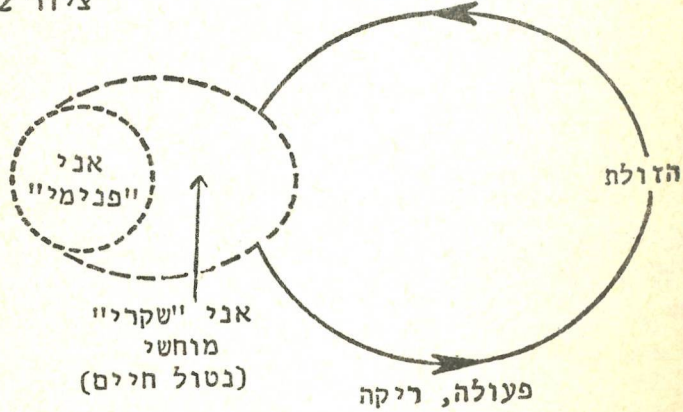
ציור 1

תפיסה, מצלאותית



ציור 2

תפיסה, אי=מצלאותית



לכן נמנעים מן האני יחסים ישירים עם דברים אמיתיים ואנשים אמיתיים, כשהדבר מתרחש אצל פציינטיס, ניתן להיווכח במאבקו של האני לשימור מציאותיותו, חיותו, וזהותו. בסכימה הראשונה (ראה לעיל) נתון האדם במעגל חסד: מציאות העולם והאני מתעצמות הדדית על-ידי הקשר הישיר שבין האני והאחר. בשרטוט ב' קיים מעגל קסמים. כל אלמנט בדיאגרמה זאת נחוזה ביותר ויותר בלתי-מציאותי "ומת". אהבה שוב אינה אפשרית והפחד תופס את מקומה. התוצר הסופי הוא חוויה כוללת של היעצרות הכל. דבר לא זו; אינו חי, הכל מת, כולל האני. בגלל ניתוקו — נמנעת מן האני חוויית ממשות וחויית מה שניתן לכנות קשר יצירתי עם האחר, שיש בו משום העשרה הדדית של האני ושל האחר (מעגל חסד). זה שוב אינו אפשרי ובמקומו מתהווה אינטראקציה העשויה לפעול לכאורה בעילות במשך זמן מה אלא שאין בה "חיים" (קשר סטרילי). זוהי אינטראקציה שבין עצמים דוממים במקום קשר אני-ואתה. אינטראקציה זאת הנה תהליך מת-האני הפנימי מנסה להיות על-ידי יתרונות מסוימים שהם לכאורה בגדר פיצוי. אני שכזה מטפת אידיאלים מסוימים. אחד מהם, והוא ברור מאד במקרה דוד, הנו יושר פנימי. בעוד שכל המגעים עם הזולת טבועים בחותם של העמדת-פנים, צביעות, דרימשמעות, הוא מנסה להשיג עם עצמו, קשר שהוא גלוי, כן, ישר ללא סייג. אפשר להעלים כל דבר מפני אחרים, אבל אי אפשר להעלים דבר מפני עצמו; בכך מנסה האני להיעשות "קשר המתקשר לעצמו" * תוך דחיית כל השאר, וכל הנותר. אנו מוצאים כאן את זרעי הפיצול המשני בתוך האני. חוויית האדם נתחלקה לאני "אמיתי" ולאני "שקרי" וזה כן זה מאבדים את ממשותם כפי שכבר צוין לעיל, ומתפרקים גם הם בתורם לתת-מערכות בתוך עצמם. לכן, כקשר שיש לאני עם עצמו, נמצא שמתפתחת דואליות שניה שדרכה מתפצל האני הפנימי לקשר סדו-מוזכיסטי עם עצמו. כשדבר זה מתרחש, מתחיל האני הפנימי, שהתגבש קודם-כל, כפי שהסברנו, כאמצעי לדבוק בתחושת זהות רופפת כלשהי — לאבד אפילו את הזהות שכבר היתה לו (בהדגמות הקליניות, ראה במיוחד רוז, עמוד 150).

* משפט משל קירקגרד "חולי עד מוות" (1954), אלא שהוא מובא כאן עם הרמוזות שונות לחלוטין.

המרת האינטראקציה עם הזולת מביאה לכך שהאדם מתחיל לחיות בעולם מפחד שבו האימה אינה נמהלת באהבה. האדם נפחד בעולם, חושש שכל התנגשות תהא טוטלית, פולשת, חודרת, מפרקת ובוולעת. הוא מפחד לתת למשהו מתוכו "ללכת", לצאת מתוכו, לאבד עצמו בחוויה כלשהי וכו' שמא יהיה מותש, מנוצל, מרוקן, שדוד, מיובש.

בידודו של האני מותאם אפוא, לצורך שלו להישמר. הוא מעדיף לתת, ולא, כפי שהוא חש זאת — שייגנב ממנו; כלומר, עליו להשגיח על מי או על מה שנכנס לתוכו, ומי או מה יוצא מתוכו. מערכת הגנתית זאת מעובדת, לדעתנו, על מנת לכסות היעדר ראשוני של בטחון אונטולוגי. האדם הבטוח בהווייתו־שלו אינו נזקק לאמצעים כאלה. מכל מקום, המאמץ לקיים אני טרנסצנדנטי, מחוץ לסכנה ותוך בקורת מרחוק של פעולות וחוויות, מביא לתוצאות בלתי רצויות העלולות להיות עדיפות על כל רוח, כביכול, המושג דרכו.

מאחר שהאני, בשמריו על בידודו וניתוקו, אינו מתמסר לשום קשר יצירתי עם האחר, והוא גיזון מפנטזיות, מחשבות, זכרונות וכו' שאינם ניתנים לתצפית או למסירה ישירה לאחרים, הרי שכל דבר (במובן מסוים) הנו אפשרי. בכל כשלון או הצלחה הנפגשים על דרכה של מערכת האני־השקרי, יכול האני להישאר בלתי מעורב ובלתי מחויב בדמיון, האני יכול להיות כל אחד בכל מקום, לעשות כל דבר ולרכוש כל דבר. כך הוא אומניפוטנטי וחופשי לחלוטין — אבל רק בדמיון. מרגע שהוא מוסר עצמו לפרויקט אמיתי כלשהו, הוא סובל יסורי השפלה — לא בהכרח בשל כשלון כלשהו, אלא פשוט משום שעליו להיכנע לצורך ולאפשרות. הוא כלי־יכול וחופשי רק בדמיון. ככל שכל־יכולת וחופש דמיוניים אלה מטר פחים, כך נעשה הוא יותר חלש, חסר־אונים וכבול במציאות עצמה. אפשר לקיים את אשליית האומניפוטנטיות והחופש רק בתוך המעגל המגני של סגירותו בפנטזיה. ובמטרה שעמדה זאת לא תתערער עם החדירה הקלה ביותר של המציאות — יש להקפיד על הפרדה בין מציאות ופנטזיה. סרטור מבטא היטב פיצול זה ב"פסיכולוגיה של הדמיון" (1950, עמ' 6—165).

... אנו יכולים להכיר בשני 'אני' נפרדים בתוכנו: האני הדמיוני עם נטיותיו ומשאלותיו — והאני האמיתי. ישנם סדיסטיים ומוזוכיסטים דמיוניים, אנשים בעלי דמיון אליים. בכל רגע מתנפץ האני הדמיוני שלנו לרסיסים ונעלם תוך מגע עם המציאות, בפנותו מקום לאני האמיתי. שכן האמיתי והדמיוני אינם יכולים מעצם טבעם לדור יחדיו. מדובר בשני טיפוסים אובייקטים, רגשות ופעולות.

ניתן לחשוב איפוא שיש לסווג את האנשים לשתי קטגוריות גדולות, לפי העדפתם חיים אמיתיים או חיי דמיון. אבל מוטל עלינו להבין מה משמעות העדפת הדמיון. אין זה ענין של העדפת סוג אובייקט אחד על משנהו. למשל, אל נא נאמין שהסכיוופרניים מנסים בדרך-כלל להמיר את התוכן האמיתי של חייהם בתוכן בהיר ומפתה יותר, ושהם מנסים להתעלם מן האופי הבלתי מציאותי של דימויהם בכך שהם מגיבים כלפיהם כאילו היו אובייקטים של ממש הנוכחים בפועל. להעדיף את הדמיוני אין זה אומר רק להעדיף עושר, יופי, מותרות דמיוניים על הביגוניות הקיימת למרות היותם בלתי מציאותיים. זה אומר גם לאמץ הרגשות ופעולות דמיוניות בשל היותן דמיוניות. זה לא רק דימוי זה או אחר שנבחר, אלא המצב הדמיוני עם כל הכרוך בו: אין זו רק בריחה מתוכן המציאות (עוני, אהבה נכזבת, כשלון וכיו"א) אלא מן המציאות עצמה, מאופיה הנוכחי, מסוג התגובה שהיא דורשת מאתנו, מה צורך להתאים את פעולותינו לאובייקט, מן התפיסה שאין לה מציא, עצמאותה, ועצם הדרך שבה על הרגשותינו לפתח את עצמן.

פיצול זה שבין פנטזיה ומציאות הוא מרכזי במושג האוטיוז של מינקובסקי.

אולם האדם שאינו פועל במציאות אלא בפנטזיה בלבד הופך בעצמו לאי-מציאותי. ה"עולם" של אדם כזה מצטמצם ומתדלדל. ה"המציאות" של העולם הפיסי ואנשים אחרים חדלה לשמש מזון לדמיון יצירתי, ולפיכך יש לה פחות ופחות משמעות בפני עצמה. הדמיון, בלא שימוש בשום דרך במציאות, או שיתעשר בעצמו דרך המציאות, מתרוקן ומתנדף. ה"אני" שקשריו למציאות כבר רופפים ממילא נעשה פחות ופחות אני-מציאותי, ויותר ויותר מדומיין ככל שהוא מעורב יותר ביחסים דמיוניים עם הפנטומים שלו עצמו (אימגוס). ללא מהלך דו-סטרי פחות בין דמיון ומציאות, כל דבר נעשה אפשרי בדמיון.

ההרסנות בדמיון נמשכת בלא לשאוף לתיקון, שכן האשמה הדוחפת לתיקון המעוות מאבדת מדחיפותה. הרסנות בדמיון עשויה להשתולל כך, בלתי מבוקרת, עד שהעולם והאני מתפוררים, בדמיון, לעפר ואפר. במצב הסכי-זופרני העולם הרוס, והאני מת כביכול. ונראה שאין כל פעילות, ולו גם קדחתנית, שיש בה כוח להחיות מחדש.

לכן, מה שמושג — הנו ההיפך הגמור מן הנשאל. קרפדים אמיתיים פולשים לגני הדמיון * ושדים מהלכים ברחובות האמיתיים. בכך, בדרך אחרת, עומדת שוב זהותו של האני בסכנה.

* מריאן מור, פואמות.

אין זה לגמרי נכון לומר שהאני קשור רק לעצמו. יש להבהיר ולפתח רעיון זה. עמדנו כבר על כך והבהרנו שאנו מדברים על קשר ישיר ומיידי. זהו אותו קשר ישיר ומיידי עם האחר, ואפילו עם אותם אספקטים של הוויית האדם עצמו שמחוץ לתחומי האני — ההופך לבלתי אפשרי.

אביא דוגמה מפציינט שניהל את חייו כלפי חוץ באופן "נורמלי" יחסית, אבל תוך כדי כך הפעיל פיצול פנימי כזה, הציג כטענה עיקרית את העובדה שאינו יכול לקיים יחסים עם אשתו אלא רק עם תדמיתה שבתוכו. כלומר, גופו קיים יחסים פסיים עם גופה, אבל האני המנטלי שלו יכול היה רק לצפות במעשי גופו ו/או לדמיין לעצמו יחסים עם אשתו כאובייקט של דמיונו. הוא הציג את האשמה שחש על כך כסיבה להודקקותו לעזרה פסיכיאטרית.*

זוהי דוגמה לכוונתי בדברי על הפרדה שבין דמיון ומציאות. האני נמצע מהתקשרות ישירה לאנשים אמיתיים אבל קושר את עצמו לעצמו ול-אובייקטים שהוא יוצר בעצמו. האני יכול להתקשר מיידיית לאובייקט יציר דמיונו או זכרונו, אבל לא לאדם אמיתי. אין זה תמיד ברור, כמובן, אפילו לאדם עצמו, על אחת כמה וכמה לאחרים. אשתו של הפציינט לא הבחינה כלל שהוא חש שאינו מקיים לעולם יחסים מיניים באורח ישיר אתה; הוא קיים יחסים רק עם תדמיתה שבתוכו שהיתה חופפת דיה לאישיותה במציאות עד כדי שאיש מלבדו לא יחוש בהבדל.

תכונה אחת של מפלט זה היא שהאני מסוגל להינות מתחושת חופש שהוא חושש לאבדו אם יפקיר את עצמו למציאות. הדבר אמור גם לגבי תפיסה וגם לגבי פעולה. פציינט זה, ככל שהיה בודד ברגעי האינטימיות הפיסיים, הרגיש מכל מקום, בטוח במידת-מה. רוחו נשארה חופשית, למרות שחופש זה נעשה דבר שהוא חש עצמו כגדון לו.

ובדומה לכך במישור הפעולה. פעולות האדם עשויות להיראות מנקודת מבטו של אדם אחר, חד-משמעיות ומלאות, אבל האדם עצמו חש ש"הוא" עובר דרך הפעולה של עשיית משהו שהוא חש שאינו עושה "באמת". וכך אמר הפציינט דלעיל, שלמרות מה שהיה קינסי סבור שהוא קיים יחסי מין פעמיים עד ארבע פעמים בשבוע, הרי "הוא" ידע שמעולם לא

* ההערות על האשמה שחש יפטר (פרק 8) הן רלבנטיות לצורה של האשמה סכיוואידיית, שלדעתי לא הוכרה במידה מספקת.

קיים יחסי מין "באמת". המעבר מסוג התנסחות זאת להתנסחותו של המיליונר הפסיכוטי האומר שאין לו "באמת" כסף, הוא ברור אבל דק למדי. כפי שנראה בפרק 10, כרוך המעבר באובדן תחושת מציאות כה טוטלי, שהאדם מבטא את האמת, "האכזיסטנציאלית" אודות עצמו באותה פרוזאיות שאנו נוקטים בה לגבי עובדות המקובלות על הכל.

פציינט זה היה נחשב פסיכוטי, למשל, לו במקום לומר שמעולם לא קיים יחסים עם אשתו "באמת" היה עומד על כך שהאשה שעמה קיים יחסים לא היתה אשתו האמיתית. במובן מסוים, היתה זאת אמת לאמיתה, אמת אכזיסטנציאלית, שכן במובן האכזיסטנציאלי אשתו "האמיתית" היתה האובייקט של דמיונו, יותר מאשר אדם אחר המחלק עמו את מיטתו. האני הבלתי-מוחשי של האדם הסכיואידי אינו יכול להינשא באמת למישהו. הוא קיים בבידוד מתמיד. אלא שכמו בידוד וחוסר מעורבות פנימיים אלה אינם בטולי מפח-נפש.

ישנו בפעולה משהו סופי ומוחלט, שסוג אנשים זה מסתייג ממנו. פעולה היא קץ האפשרות, הגבלת החופש. אם אין להימנע ממגה לחלוטין הרי שלכל פעולה צריך להיות אופי דו-משמעי כזה ש"האני" לעולם לא יכול במלכודתה.

הגל (1949, עמוד 50—349) אומר על הפעולה:

הפעולה היא משהו פשוט, מוחלט, אוניברסלי, שניתן לתפסו כמכלול מופשט, נבדל; זהו רצח, גניבה, רוח, מעשה-אומץ, וכיוצא באלה, ומה שהיה ניתן להיאמר אודותיה. היא כזאת וכזאת, והווייתה אינה רק סמל, היא העובדה עצמה. היא כזאת, והיצור האנושי האינדיבידואלי הנו מה שהפעולה מהווה. בעובדה הפשוטה של הפעולה, האדם הנו עבור אחרים מה שהוא באמת, וחדל מהיות רק משהו ש"מתכוונים" אליו או "מניחים" שהוא כזה או כזה. אין ספק שאינו מופיע בצורת רוח; אבל כשישנה שאלה של הווייה Qua הווייה, וההווייה הכפולה של צורה גופנית ופעולה נערכת לעימות, כשכל אחת מתימרת להיות מציאותו האמיתית, הפעולה לבדה מאושרת כהווייתו האמיתית — לא פניו או צורתו, המבטאים מה הוא "מתכוון" למסור בפעולותיו, או מה מישהו היה יכול "לשער" שהוא יכול לעשות. באותה דרך, מצד שני, כשביצועיו עומדים בניגוד לכוונותיו, ליכולתו ולאפשרויותיו הפנימיות, רק הראשונים לבדם ניתן לראותם כמציאות האמיתית שלו, אפילו אם איכות עצמו בנקודה זו, ולאחר שחזר מפעולתו לתוך עצמו, הוא מתכוון להיות משהו אחר ב"עולמו הפנימי" מזה שהוא בפעולתו. אינן דיבידואליות, המתמסרת לאובייקטיביות, משהיא באה לידי מעשה אין ספק שהיא נוטלת עליה סיכון של שינוי והמרה. אבל מה שקובע את

20/10
2/10

אופי הפעולה הוא רק זה — האם המעשה הוא דבר אמיתי קיים, או רק ביצוע "משוער" של עצמו הוא בטל ומבוטל וחולף. אובייקטיביות אינה משנה את הפעולה עצמה; היא רק מראה מהו המעשה, כלומר האם הוא יש או אינו אלא לא-כלום.

אפשר להבין בנקל מדוע כה סולד האדם הסכיוואידי מפעולה כפי שהיא מאופינת על-ידי הגל. הפעולה היא "פשוטה, ברורה, אוניברסלית..." אבל האני שלו חותר להיות מורכב, אי-ברור, ומיוחד. הפעולה היא "מה שניתן להיאמר אודותיה". אבל הוא לעולם לא יהיה מה שניתן לומר אודותיו. הוא מוכרח להישאר תמיד בלתי-נתפס, חמקני, טרנסצנדנטי. הפעולה היא "כזאת, וכזאת..." היא כך, והיצור האנושי האינדיבידואלי הנו מה שהיא". אבל עליו, בכל מחיר שבעולם, לא להיות זהה לפעולתו. אילו היה זהה, כי אז היה חסר-אונים ונתון לחסדו של כל עובר-אורת. "דרך העובדה הפשוטה של הפעולה, האדם הוא עבור אחרים מה שהוא באמת". וזהו בדיוק ההתרחשות שהוא חושש מפניה ומנסה למונעה על-ידי שימוש באני השקרי, כך ש"הוא" איננו בשום אופן מה שהוא עם אחרים. "הוא", ה"אני" שלו, זהו אפשוות, יכולת, כוונה ללא סוף. הפעולה היא תמיד תולדת האני השקרי. הפעולה או העשיה לעולם אינן המציאות האמיתית שלו. הוא שואף להישאר ללא-הרף בלתי מעורב ב"אלמנט האובייקטיבי". מכאן שהמעשה הוא תמיד (או לפחות הוא מאמין שכך) יומרת ביצוע או השערת ביצוע, והוא יכול לטפח באופן פעיל בתוכו אותה שלילה "פנימית" של כל אשר הוא עושה במאמץ להצהיר שכל אשר הוא עושה הוא "הבל ושוא", כך שבעולם, במציאות, ב"אלמנט האובייקטיבי" שום דבר מ"ממנו" לא יתקיים, ולא תיוותרנה כל עקבות או טביעות-אצבעות של ה"אני". כך האני מונע עצמו מן "האלמנט האובייקטיבי". הן במישור התפיסה והן במישור הפעולה לא תיתכן פעולה ספונטנית כפי שלא תיתכן תפיסה ספונטנית. וכפי שנמנעת מעורבות בפעולה, כך גם התפיסה מורגשת כפעולת התערבות המסכנת את החירות שיש לאני להיות לא-כלום. האני, כל עוד "אינו מעורב באלמנט האובייקטיבי" הריהו חופשי לחלוטם ולדמיין כל דבר; ללא התיחסות לאלמנט האובייקטיבי הוא יכול להיות כל הדברים לגבי עצמו — יש לו חירות בלתי מותנית, כוח, יצירתיות. אבל חירותו והאומניפוטנטיות שלו מופעלות בחלל ריק, ויצירתיותו מתבטאת רק ביכולת לייצר שדים. היושר הפנימי, החופש, האומניפוטנטיות והיצירתיות, שהאני "הפנימי" מטפח כאי-

דיאלים, בטלים, לכן, מתוך תחושת-הלוואי המענה של מרמה עצמית, של היעדר חופש אמיתי, של אין אוגים מוחלט ועקרות. כאן, כמובן, אני מעונין בראש וראשונה לעקוב אחר המעבר מן העמדה הסכיוואידית לפסיכוזה ולאוי-דוקא לתאר את האפשרויות הגלומות בה, העשויות להוביל לכיוונים אחרים. יש לזכור מכל מקום שהתפוררות והתפרקות הן רק תוצאה אפשרית אחת של הארגון הסכיוואידי ההתחלתי. אין ספק שניתן להשיג ולהגשים דרכו גרסות אותנטיות של חופש, כוח ויצירתיות.

אמנים וסופרים סכיוואידיים רבים, המבודדים יחסית מן הזולת, מצליחים ליצור קשר יצירתי עם דברים בעולם, הממחישים אולי את יצירי דמיונם. אלא שאין זה מענינו כאן.* בספר זה אתרכז רק על קו התפתחות אחד, וההכללות שאציע מכוונות להקיף רק תחום מוגבל זה.

ועתה, למרות שיש לאני עמדה של חירות ואומניפוטנטיות, סירובו לערב עצמו ב"אלמנט האובייקטיבי" עושה אותו לאימפוטנטני; אין לו כל חירות ב"מציאות". ויותר מכך, אפילו בתחומו שלו, בתוך ניתוקו, הוא נתון בהתמדה לאיום (כפי שהוא חש זאת) של "מציאות" בולעת, ובו בזמן שהוא עסוק בעצמו ובאובייקטים שלו, הוא גם מודע וער בהריפות רבה לעצמו כאובייקט בעיני אחרים. מכאן, הקשיים הפרדוכסליים של הסכיוואידי מוחרפים מתוך עצם טבעה המיוחד של מערכת ההגנות הסכיוואי-דית שתיארנו כאן.

לאדם יש אולי תמיד בחירה בין קיום עמדת ניתוק, לבין נסיון להתערב בחיים. בהגנה הסכיוואידית כנגד "המציאות" ישנה המגרעת החמורה שהיא נוטה להעצים ולקיים את האיכות המאיימת המקורית של המציאות. השתתפות האני בחיים היא אפשרית, אבל רק בלוויית חרדה עזה. פרגץ קפקא ידע זאת היטב, כשאמר שרק דרך חרדתו יכול היה להשתתף בחיים, ומסיבה זאת לא היה רוצה להשתחרר ממנה.

השתתפות ישירה בחיים עבור הסכיוואידי כמוה כמו לחיות בסכנה מתמדת של הרס על-ידי החיים, שכן בידודו של האני מבטא, כפי שאמרנו, את מאמציו לקיים את עצמו בהיעדר תחושת אוטונומיה ושלמות. את האני של הסכיוואידי יש אפוא להבין כנסיון להשיג בטחון משני מפני הסכנות הראשוניות המאיימות עליו באי-הבטחון האוטוטולוגי המקורי

* ראה משל אותו מחבר The Politics of Exference (הערת המתרגם).

שלו. אספקט אחד של אי-בטחון אונטולוגי מקורי הוא כפיפותה של תחושתו הסובייקטיבית של האדם לגבי חיותו, ותפיסת האחרים כמאיימים על הרגשת-עראי רופפת זאת. בעיה זאת תהא גדונה ביתר הרחבה בפרק על "מודעות-עצמית".

בהיעדר יחסים ספונטניים, טבעיים, יצירתיים עם העולם, מפתח ה"אני הפנימי" תחושה כוללת של הידלדלות פנימית, הבאה לידי ביטוי בתלונות על ריקנות, קור, יובש, אימפוטנציה, שממון וחוסר-ערך של החיים הפנימיים. למשל, התלונה על הידלדלות החיים הרגשיים והדמיוניים: הפציינט הסביר שהוא רואה זאת כתוצאת החלטתו שלו לסגור את עצמו בפני המציאות. כתוצאה מכך, אמר, אין המציאות מזמינה עוד את דמיונו.

פציינט אחר היה נע בין רגעים שבהם חש כאילו הוא מתפוצץ מרוב רוח, ורגעים שבהם חש שאין בתוכו כלום והוא נטול-חיים. מכל מקום, גם בהרגשתו העצמית ה"מנית" היה בגדר מיכל מלא אויר הנתון בלחץ עצום. בעצם רק אויר חם. ותחושת הריקנות שלו היתה נכרכת למחשבה זאת. הסכיוואיד מדבר תכופות על עצמו במונחים אלה, כך שמבחינה פנומנולוגית, הצדק עצמו בדברנו על החלל הריק שבתחושת הווייתו של האני.

אם הפציינט מעמיד את הריקות, הקור, היובש, השממון וחוסר-הערך הפנימיים שלו כנגד השפע, הערך, החמימות והחברות שהוא עדיין מאמין בקיומם בחוץ (אמונה שצומחת תכופות לכדי ממדים דמיוניים דרך אידי-אליזציה שאין בה תיקונים על-ידי נסיון אישי) — כי אז מתעורר בלבול של רגשות סותרים, החל מגעגועים וערעה נואשת למה שיש לאחרים וחסר לו, ועד לקנאה קודחת ושנאה לכל מה שהוא שלהם ולא שלו, או תשוקה להרוס את כל הטוב, העשיר, הרענן שבעולם. רגשות אלה עשויים להתחלף בעמדות-נגד של זלזול, בוז, סלידה, או אדישות.

ריקנות זאת, תחושה זאת של היעדר עושר, ממשות, וערך, אם היא מכריעה את אשליית האומניפוטנטיות, הריהי בגדר מעורר חזק ל"קשר" עם המציאות. אות. הנשמה או האני, כה שוממים וחרבים, משתוקקים לרענון והפריה. אבל שוב אינם משתוקקים בפשטות לקשר שבין הוויית הניתנות להפרדה, אלא להרוויה מלאה על-ידי הזולת.

גי'יימס (ראה עמ' 33) סיפר כיצד, ערב קיץ אחד בטיילו לבדו בגן כשהוא מתבונן בזוגות אוהבים, תלל פתאום לחוש אחדות עצומה עם היקום כולו, עם השמים והעצים והפרחים והדשא — וגם עם האוהבים. הוא חזר הביתה בבהלה, והשקיע עצמו בספריו. הוא אמר לעצמו שאין לו

כל זכות לחוויה שכזאת, ויותר מכך, הוא נבהל עד מוות מאובדן הזהות הכרוך בהתמזגות זאת של האני שלו עם היקום כולו. הוא לא הכיר בשום שלב בינים בין בידוד מוחלט ושקיעה בתוך עצמו לבין היטמעות בעולם החיצוני.

הוא פחד פן ייבלע בטבע ויאבד את עצמו ללא תקנה; ומה שהפחיד אותו כל-כך — היה הדבר שאליו השתוקק יותר מכל. "יופי בן-תמותה הוא מסוכן", כך אמר ג'ררד מגלי הופקינס. אם אנשים כג'יימס היו יכולים להישמע לעצתו ולפגשו, ולאחר מכן לגטשו — הדברים היו קלים יותר. אלא שדוקא זאת — אינם מסוגלים.

השפע שם נשאף, בניגוד לריקות שבכאן; ובכל זאת השתתפות ללא אובדן ההוויה נראית כבלתי אפשרית, ואף כבלתי מספקת, כך שהאדם גידון לדבוק בבידודו — בדידות ללא קשר ספונטני ישיר — משום שרק כך הוא דבק בזהותו. געגועיו הם לאיחוד מלא. אבל געגועים אלה מפחידים אותו, משום שבכך יבוא סוף האני שלו. הוא אינו שואף לקשר של העשרה הדדית ויחס של תן וקח בין שתי הוויות קרובות ברוחן. הוא איננו משיג מהו יחס דיאלקטי*.

מה שיכול לקרות הוא שחוויה של אובדן העצמיות הפרטית המבודדת יכולה להיות נסבלת בנסיבות מסוימות ללא חרדה רבה מדי. אפשר, למשל לאבד עצמיות תוך האזנה למוסיקה, או בנסיגנות מיסטיים למחצה כשהאני חש את עצמו נמוג בהוויה על-אישית שניתן לקרוא לה "אלוהים", אם-כי לא בהכרח. מכל מקום, געגועי האני להימלט מהצרה של חברת עצמו נתקלים בדרך-כלל בשני מכשולים שאין להתגבר עליהם: החרדה והאשמה מה שגעועים אלה מעוררים. כבר הוזכרה בהקשרים שונים החרדה הכרוכה באבדן זהות על-ידי "היבלעות". אחת הדרכים להשיג מה שרוצים מה הזולת, תוך שליטה על תהליך הרכישה, היא דרך הגניבה.

פנטזיות סכיואידיות של גניבה ושוד מבוססות על דילמה זאת. אם אתה גונב מה שאתה רוצה מן האחר, הרי אתה השולט; ואינך נתון לחסדו מה שניתן. אבל כל כוונה מורגשת מיד כהדדית. השאיפה לגנוב גוטעו פוביות (בעתה) מפני הישדדות. הפנטזיה של רכישת ערך

* אפלטון טוען שחברות יכולה להתקיים רק בין הוויות קרובות ברוחן. מקום הדיון על חברות ב"ליויס" נתקע בדילמה: אם שתי הוויות אינן חסרות כלום, מדוע תרצינה משהו מהזולת? כנגד בעיה מרכזית זאת — האם האדם מספיק לעצמו או עדיין "רוצה" משהו? — חיי הסכיואיד עשויים להתנפץ.

כלשהו השייך לאחר על-ידי גניבתו מלווה בפנטזיית-נגד שאותו ערך שב- בעלות אחרים נגנב ממנו עצמו (ראה רזו, פרק 9) וכן שדבר שבבעלותו שלו ילקח ממנו לבסוף; ולא רק מה שיש לו, אלא גם מה שהוא עצמו, עצם האני שלו. מכאן התלונה הסכיופרנית המצויה שה"אני" נגנב, וההגנות כנגד סכנה מתמדת זאת.

החותר הסופי על הסתגרות האני בתוך עצמו מוטבע על-ידי אשמתו. אצל הסכיוואיד יש לאשמה אותה איכות פרדוכסלית שפגשנו באומניפוטנטיות ואימפוטנטיות שלו, חירות ועבדות, היותו כל-אחד בפנטזיה ואף-אחד במציאות. נראה שיש מקורות אשמה שונים להוויית האדם. ובהווייה המפוזרת צלת ל"אני" אחדים, יש לדעת איזה "אני" חש אשמה ועל מה. במלים אחרות, אצל הסכיוואיד אין ולא יכולה להיות תחרות-אשמה אחידה ונטו-לת סתירות. בקווים כלליים, ניתן להניח שתחושת אשמה אחת מקורותיה באני השקרי, ומקור אחר של אשמה עשוי להתעורר באני הפנימי. אם נכנה כל אשמה השייכת למערכת האני השקרי, אשמה שקרית, היא צורך להיזהר ולהימנע מלראות באני הפנימי מקור לאשמה "אמיתית".

וכאן ברצוני להכין את הקרקע לדיון על בעיה זאת ביתר אריכות, על בסיס חומר קליני.

אם יש משהו שהסכיוואיד מוכן להאמין בו, הרי זוהי ההרסנות שלו. הוא איננו מסוגל להאמין שהוא יכול למלא את ריקנותו שלו בלא למעט מן השאר עד כדי אפס. הוא רואה את אהבתו שלו וזאת של אחרים כהרסניות. להיות אהוב — זה מאיים על האני שלו; אבל גם אהבתו שלו מסוכנת לזולת באותה מידה. הבידוד שלו אינו רק למען האני שלו, אלא גם מתוך דאגה לאחרים. פציינטית סכיופרנית לא תרשה לאיש לגעת בה, לא משום שזיקו לה, אלא משום שהיא עשויה לחשמל אותם. ואין זה ביטוי פסיכוטי למה שהסכיוואיד חש תדיר. הוא אומר: "לאהוב משהו — יהא זה עוול כלפיו", ולא נותר לו אלא להרוס בתוך רוחו את תדמיתו של כל אדם ושל כל דבר שהיה יכול לאהבו, על מנת להציל אדם זה או דבר זה מהרס במציאות. ואם שוב אין דבר לרצות בו, אין דבר לקנא בשלו — הרי שאין גם דבר לאהוב, אבל גם אין דבר שיש למעט לכדי לא-כלום. בשלב האחרון לוקח הסכיוואיד על עצמו להרוג את ה"אני" שלו, ואין זה קל כמו לשסע את גרונו. הוא נקלע לתוך מערבולת של אי-הווייה במטרה להימנע מלהיות — אבל גם על מנת לשמר את הווייתו מפני עצמו.