



- מרחבים -

כתב עת של האגודה הישראלית
לפסיכותרפיה פסיכואנליטית

מבט פילוסופי-לינגוויסטי על ה'אני-עור' של דידיה אנויה

מאת: יורי סלע

"והדבר היה לבשר"

מבט פילוסופי-לינגוויסטי על ה'אני-עור' של דידיה אנזיה

המחבר: יורי סלע¹

תמצית:

בשנים שמאז יציאתו לאור חולל ה'אני-עור' תמורות מעמיקות בחשיבה אודות מושגים תשתיתיים בתיאוריה הפסיכואנליטית: גוף ונפש, שפה וגוף, אפיוניו של הלא מודע, הריפוי בדיבור ועוד. מאמר זה בוחן מושגים אלו בתוך חשיבתו הפסיכואנליטית של אנזיה מנקודת-מבט מורכבת, פילוסופית-לינגוויסטית, תוך התייחסות לרקע ההגותי בתוכו צמחה התיאוריה של ה'אני-עור' ולאתגרים הפרשניים-תרבותיים עימם התמודדה התיאוריה של אנזיה. אתגרים אלו, המלווים את המיתוסים המכוננים של התרבות המערבית, באים לידי מיצוי בתנועה, רצוא ושוב, בין המלים לבין הגוף ובין מבניות לכאוטיות. נקודת המבט הפילוסופית-לינגוויסטית נשענת על פרקים בהגותם של רומאן יאקובסון, קלוד לוי שטראוס, לודוויג ויטגנשטיין, מישל פוקו וז'אק דרידה.

מילות מפתח:

פסיכואנליזה, 'אני-עור', עור, סטרוקטורליזם, גוף-נפש, מיתוס, משמעות, שפה, מגע.

ספרו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי דידיה אנזיה, ה'אני-עור' (1) מהווה טקסט מכונן, פולמוסי ורב רבדים, השוזר מרכיבים לשוניים, מיתיים, מדעיים ופסיכואנליטיים. הוא מעלה שאלות רבות, חלקן גלויות וחלקן חבויות בטקסט העשיר. אולם בתוך כלל המורכבות והעושר נעוץ חלק ניכר מקסמו של הספר דווקא בכותרתו הטלגרפית, המהווה את גרעינו הגולמי. צימוד המלים ה'אני-עור' ומקף קטן ביניהן מהווה בו זמנית אמירה והראיה-בכוח, מיזוג והפרדה, מטאפורה ומטונימיה, סטרוקטורה והפרתה, רמיזה למוניזם

¹ מכון דמו"ת והתוכנית לפסיכותרפיה אינטגרטיבית מזרח-מערב, בה"ס לעו"ס, אוניברסיטת תל-אביב.
yorais@netvision.net.il

ורמיזה לדואליזם. גרעין זה הוא תמצית האתגר שלקח על עצמו אנוזיה, בסיכום עבודתו רבת-השנים בספר זה, והוא הצגה מנומקת ומבוססת של עמדה פרדוקסאלית ודיאלקטית היוצרת דה-קונסטרוקציות על מנת להנביע ולטבען סטרוקטורה חדשה. ובלשונו של לוי-שטראוס:

"... מרכיבי החשיבה המיתית שרויים לעולם באמצע הדרך בין תפישות חושיות למושגים. אי אפשר לחלץ את התפיסות החושיות מן המישור הקונקרטי שבו עלו; ואלו הפניה למושגים תובעת מן החשיבה לשים בסוגריים.. באופן זמני, את המטרות שלשמן היא מכוונת..."⁽²⁾.

המאמר יעסוק, אם כן, בטקסט הדין בשאלה כיצד מכוונת המילה את הגוף וכיצד מכוון הגוף את המלים, בלא להניח קדימות לאחת משתי האופנויות: מעטפת המלים היא המכוונת את הגוף, מכילה אותו, עוטפת אותו, מסדירה ומכוונת את גבולותיו; גבולות הגוף הם המהווים את האני המנביע מתוך עצמו את המלים, שהן פרי החוויה של כינון האני באופן המסוים הזה. ובלשונו של אנוזיה: "מדובר לדידי בשתי גישות משלימות...אכן, ללא קיומן של החוויות המתאימות ברגע הנכון רכישתו של המבנה נמנעת... אולם תבניות האני-עור השונות...הן כולן גרסאות של מבנה טופוגראפי בסיסי [ה]נתון באופן וירטואלי..בתוך חיי הנפש המתגבשים."⁽³⁾

מתוך דיון זה נובעות גם השאלות בהן עוסק המאמר הנוכחי: מהו היחס בין המילים לחושים בכלל ולמעטפת העור בפרט, ומהו האופן בו הם משתלבים, מתפתחים, נגזרים זה מזה או ניצבים זה מנגד לזה, על מנת לכונן את "האני" ואת הווייתו הגופנית, הקונקרטית והסימבולית כאחד. לצורך בדיקת שאלות אלו אשתמש בחלקים מתוך ה'אני-עור', תוך מתן דגש מיוחד למיתוסים שאנוזיה מדגיש את חשיבותם בעיצוב ההבניה של המעבר מן העור, כמסמן את העולם החושי בכלל וה"מגע" בפרט, אל העולם המילולי-סימבולי: "המיתוס היווני של מרסיאס" ו"איסור הנגיעה הכפול כתנאי להתעלות מעל ל'אני-עור'", המבוסס על הברית החדשה.

בחלקים אלו של הספר אדון מתוך פנטאספקטיבה – נקודת מבט של חמישה הוגים: רומאן יאקובסון, קלוד לוי-שטראוס, לודוויג ויטגנשטיין, מישל פוקו וז'אק דרידה.

² עמ' 31

³ עמ' 44-45

רומאן יאקובסון:

קריאה סטרוקטורליסטית בטקסט של אנויה על-פי יאקובסון (4) נשענת על כמה צירים: ציר פנומנולוגי, ציר סמיוטי וציר בלשני. התבוננות זאת מתחוללת בין הטקסט לבין רבדים שונים של ההוויה האנושית ממנה הוא נובע וחזרה: מהפיזיולוגיה אל המשמעות, מן התבנית אל הפרטים המרכיבים אותה, מן המוען לנמען, ומן ההקשר החברתי-תרבותי חזרה אל הקורא האינדיבידואלי. ברבדים לשוניים מקיימת התבוננות זאת מורכבות דומה לפרדיגמה הפסיכואנליטית של אנויה ובה סטרוקטורה המציעה מהלך היסטורי אפיגנטי, הנע מן הגופני אל הסמלי, ובה בעת מקיימת בין חלקיה השונים יחסים קומפלמנטריים. על-פי יאקובסון, יחסי ההסמלה בין הנגלה ללשוני ולכן גם בין הראיה והגדה, בין הסמיוטיקה והבלשנות, הם יחסים הנסמכים על מערכת קשרים מורכבת. יאקובסון מטיב לתאר את הסכנות האורבות למי שמתיימר לפתור באופן רדוקציוניסטי את שאלת היחס בין הראיה לבין הגדה לשונית, בין סמיוטיקה לבין בלשנות: " כל ניסיון לדחוק תבנית סמיוטית כלשהי לתוך הסכמה לשונית בלי לשים לב לתכונות המיוחדות של ה סטרוקטורה...מזיק... ו... כל שאיפה לטשטש את המכנה המשותף למען הבלטת...השונות יכולה רק לפגוע..."⁽⁴⁾. נקודת מבט מבנית זאת, שהזינה את חשיבתו הפסיכואנליטית של ז'אק לאקאן היוותה תשתית לחשיבה של אנויה, תלמידו, ומשתמע ממנה שהפונקציה הסימבולית נגזרת משלילתה של הבלעדיות, הן של יחסי הנגדה והן של יחסי השלמה, בין האמיתי לבין הדמיוני. האני נמדד ביחס לעור הן כמטאפורה⁵ - ולכן ביחסים של דמיון בהם ה"אני" וה"עור" הם ברי המרה או החלפה, והן ביחסים של מטונימיה⁶, בהם מתקיימת רציפות בין מושג האני הרחב לבין המושג הצר יותר של "העור".

הדיון בטקסט של אנויה, מנקודת מבטו של יאקובסון, יתנהל אם כן בשני מישורים: האחד בוחן את הטקסט של הספר, את המבנה הבלשני והמילולי של ההיגד ה'אני-עור' והתיאוריה הנגזרת ממנו. הממד השני הוא הבחינה של מקור השפה כמעוגנת בגוף החי – מהרמה הפרימיטיבית לכאורה שעיוגנה ב"חמשת החושים החיצוניים"⁽⁴⁷⁾, אל רמה

⁴ עמ' 72

⁵ שימוש בשפה על מנת להצביע על דמיון פרצפטואלי או קוגניטיבי-קונצפטואלי בין שני מושגים או שדות-תוכן. המטאפורה מקיימת יחסי 'דמיון' אסוציאטיביים בין חלקיה.

⁶ שימוש במילה או בביטוי אחד על מנת לייצג מילה או ביטוי אחר. על בסיס רציפות תמאטית בין השניים כגון: "הכתר" המייצג את "הריבונות" המטונימיה מקיימת יחסים של 'רציפות', 'המרה' או 'ברירה' בין חלקיה.

⁷ עמ' 73

מתקדמת יותר של תקשורת לשונית: כמו אנזיה, גם יאקובסון תוהה על היחסים בין התפקודים החושיים לבין ממדים מופשטים של חלל וזמן, בין חושים שאינם טעונים במרחק ובמרחב – כגון מגע – לבין חושי השמיעה ובעיקר הראיה (שם, שם). בין שני ממדים אלו מתקיימים יחסי-גומלין שנחשפים בעזרת הממדים האינטר-דיסציפלינאריים המעוגנים בסטרוקטורליזם מבית מדרשו של יאקובסון. ממדים אלו השפיעו על הבנתו של ז'אק לאקאן את השפה בכללה (5), וכן את תפקיד הסימפטום ואת יחסי ה"אמיתי, הסמלי והדמיוני" (6). סביר להניח שהבנת הממדים האלו, על היחסים הנובעים מהם, השפיעו בעקיפין גם על עבודתו של אנזיה, שהיה תלמיד מושבע ואנליזנד של לאקאן. ההבנה הלאקאניאנית מסייעת לגשר בין השראת מורו – יאקובסון – להבנת תלמידו – אנזיה, לגבי מוצאה הגופני של השפה ותפקידיה בתקשורת הבין-אישית.

יחסים מבניים לשונים של האני-עור

ה'אני-עור' של אנזיה הוא 'אני עור' המבוסס על דמיות ועל ברירה, על ניגוד והשלמה – מעין "התנדנדות מטאפורית מטונימית" (81). יתרה מכך: על אף שהפילוסופיה המערבית, בפיצולה הקרטזיאני היונק משורשיו הנוצריים (הכוללים, כפי שמראה אנזיה, את האיסורים הגופניים ואיסורי המגע), נוטה לזהות את האני עם הפונקציות הסימבוליות ואת החושים בכלל והעור-הננגע בפרט עם הפונקציות הגופניות, התיאוריה הפסיכואנליטית המודרנית – כמו גם הפרקטיקה הקלינית הנובעת ממנה – אינה שלמה עם אבחנות חדות אלו. כפי שהראינו למעלה, גם הפרקטיקה הבלשנית על-פי יאקובסון מסייגת מתיוג ממיין זה המוציא את החושים מהקשרם, המנתק את משמעות המלים מהמנגנון הגופני המאפשר את יצורן, והמציב את הגוף-נפש כיחידות מונאדיות ולא כאבני-בניין המרכיבות סטרוקטורה.

בספרם *Philosophy in the Flesh* קוראים גם לאקוף וג'ונסון תיגר על האבחנה הדואליסטית הזאת: "ההגיון (reason) אינו מתקיים בנפרד מהגופניות... אלא כפונקציה של מוחותינו, גופינו והתנסויותינו הגופניות." (97). לאמירה זאת יש הד בדבריו של אנזיה אודות ה"מעבר בין מעטפת המישוש המכילה [העור] אל המרחב הבין תחושת המכונן

⁸ עמ' 46
⁹ עמ' 4

את ההסמלה" (101), יחסים המהווים בסיס לחשיבה פסיכואנליטית עכשווית לגבי הבסיס הגופני של הסמלה מילולית (8). כך אנו יכולים לקרוא את ה'אני-עור' הן כייצוג מילולי של מהות והן כמהות לשונית הממשמעת את הווייה הגופנית נפשית. בעומדם כשני יסודות של סטרוקטורה אחת בה אין לבחון את "... החלק החיצוני, הגלוי של הסימן, הסיגנס, בלא התיחסות אל הסימן כולו" (9). בדומה, אנו יכולים להתייחס לתנועה הדו-כיוונית בין התהוות כללי הטאבו לבין הכללים המתווים את גדרותיהם באמצעים מילוליים (114).

הנה אם כן הצורה בה מצטיירת מורכבותו של האני-עור של אנוזיה מתוך קווי-מתאר אלו: העור הוא חלק מן הגוף ולכן עשוי להיות מובן כהבט "סינקדוכי" של המטונימיה "אני-עור". אולם העור עבור אנוזיה הוא יותר מ"חלק". העור, הממלא פונקציה של "החזקה, הכלה, מגן...אינדיבידואציה [ו] רישום עקבות" (121) הוא גם המגדיר את הגוף, המבחין בין המרחב של "האני" לבין המרחב שאינו "אני". אולם ה'אני-עור' הוא גם סוג של פרפראזה (ולעתים כאמור – מטפורה) הרומזת למונחים מקבילים, קאנוניים כמעט, ומוקדמים מעט יותר, מתוך העולם הפסיכואנליטי: מושגי ה'תינוק-אם' של ויניקוט ובעיקר ה'זולת-עצמי' של קוהוט. (מונח מרתק לשונית בפני עצמו, שעם הזמן שמת ממנו קוהוט את המקף והפכו ל'זולתעצמי'). אולם המורכבות אינה מסתיימת בכך. אם נחזור לרגע לפיצול הקרטזיאני, או למודל האפיגנטי-דחפי הפרוידיאני, ברור לנו שתהליכים שניוניים חשובים מראשוניים, שכיוון ההתפתחות הוא מן הגוף אל הקוגניציה ואל יכולת ההסמלה המילולית. בלשונם של לאקוף וגו'נסון (10) אנו נשענים על מטאפורה תרבותית הגורסת שכפי ש"יותר הוא טוב יותר" כך גם "למעלה טוב יותר" שהמקבילה הגופנית שלה היא "הראש [פונקציות קוגניטיביות] הוא יותר" (שם). אולם אנוזיה טורף את הקלפים בכך שהוא מצביע על הפיזור של הפונקציה הממשמעת של האקטודרם, המעטפת התאית החיצונית של העובר, הכוללת הן את המערכת החושית והן את מערכת העצבים המרכזית (המוח/הראש) על פני הגוף כולו בדמות ה"עור" – "...והרי לפנינו פרדוקס – המרכז ממוקם בשוליים" (131). התיאוריה הנגזרת מהבנה זאת מאפשרת לראות ב'אני-עור' בין היתר מושג מסדר שני, מטא-מושג הקושר בצורה ייחודית את היחידות "עור" ו "אני" המרכיבות אותו.

¹⁰ עמ' 151

¹¹ עמ' 56

¹² עמ' 145-154

¹³ עמ' 50

בצורה דומה ניתן להציע מתוך פרספקטיבה זאת, הבנה חלופית למיתוס של מרסיאס. במיתוס יווני זה הראש מנותק מהגוף, העור נפשט, החלקים השונים נידונים לניתוק על פני שדות המרחב והזמן ואינם ניתנים עוד להעמדה שלמה, הקשרית, מבנית. בהעמדה זאת פרוק המערכת למרכיביה הוא הענישה האולטימטיבית: הגוף אינו עוד גוף, הגרעין אינו מוכל בקליפתו, הקליפה אינה יכולה להכיל עוד את המחשבות והזיכרונות... [ו] תחושת ההתרוקנות הפנימית מובילה לחרדה גדולה..."⁽¹⁴⁾. תיאור זה דומה לתיאורי חולי אפזיה על-ידי יאקובסון, הנאחזים במלים על מנת לשמר את המשפט, או, לחילופין, נאחזים במשפט על מנת לשחזר את מרכיביו.

הגוף, החושים והמשמעות הלשונית

בדומה למקובל במתודה הפסיכואנליטית הקלאסית, יאקובסון מנסה לפענח את הצופן המאפשר את פעולת התרגום של סימנים ממערכת אחת למערכת אחרת, ובכלל זה את סימני המערכת הלשונית, הנתפסת על-ידו בהקשרים אלו כאחת המערכות הסמיוטיות. אף שתפיסת הלשון היאקובסונית אינה של מהות אפרירית, היא מביאה בחשבון אפריריות פנומנולוגית של "המודעות הראשונית" (¹⁵) ושל "הממשות של הסובייקטיביות הראשונית" (שם, שם) ובכך מעניקה להם נופך משיק למה שבעולם הפסיכואנליטי מוכר כ'לא-מודע'. רמזים לאופיים המורכב של היחסים בין הלשון לבין העולם הפנימי-פסיכולוגי ניתנים בכמה מקומות בכתביו של יאקובסון. מורכבות זאת נשענת על שתי פנים: הפן האחד הוא ההופעה במקביל של שלושה השגים שיאקובסון מונה כה השגים האנושיים: יצור כלים המשמשים ליצור כלים, הופעת היסודות הפונמיים בשפה והטאבו על גילוי עריות. המשותף לכולם היא העדר הערך המידי שלהם ומתוך כך תוקף ייחודם: מאחר והם מייצרים מערכים מסדר שני הם נשענים על... "מערכת של קריאה בשמות שיכול לשלוט בה רק מי שמסוגל לשלוט בלשון אנושית" (¹⁶). הפן האחר הוא צורת התהוותה של השפה מתוך הממדים המסמנים של הגוף, התהוות הסמיוטיקה מתוך הפיזיולוגיה, והתמיינות הלשון כמערכת סמיוטית מתך מערכות סמיוטיות אחרות (¹⁷).

¹⁴ עמ' 149

¹⁵ עמ' 13

¹⁶ עמ' 56

¹⁷ עמ' 32

פרויד (11) הצביע על מוצאו הגופני של האני. עם התקדמות המחקר הנוירו-פסיכולוגי והפסיכואנליטי התברר שהקשר שבין הגוף להיווצרות המבנים הסמליים והשפה הוא מורכב ביותר. יצור השפה הוא איכות המבוססת על יכולות קוגניטיביות המעניקות משמעות לתהליכים הווקאליים והאודיטוריים. " פרוש הדבר שהביולוגיה, כמוה כבלשנות... אין לחקור אותה בלי התייחסות מתמדת... למשמעות שעצם קיומה מעניק לסטרוקטורות ולפונקציות שלהן" (184). באופן דומה, על פי אנזיה, המבנה הנירולוגי-פיזיולוגי המהווה בסיס לתהליך של יצירת השפה, הוא מבנה שבתשתיתו שלובים העור והמוח, החוש והמשמעות, המשתמע והממשמע כיחידה אחת. יחסי המסמן מסומן הברורים לכאורה, בהם המערכת הקוגניטיבית פיזיולוגית של המוח מעניקה משמעות להיגדים המיוצרים ווקאלית על-ידי הגוף ונקלטים על ידי המערכת האודיטורית, מתגלה בשני המקרים כמערכת הפועלת כשדה מורכב בלא היררכיה חד-משמעית: בעוד שבגישה הפרוידיאנית הגוף הוא הבסיס ממנו מתפתח האגו, ובמשתמע האגו הוא התפתחות (במובן הערכי) הנובעת מן הגוף, מדמה אנזיה את האיד לגרעין ואילו האני-עור הוא הבא במגע עם העולם ומהווה את קליפת האני. מורכבות זאת מקבילה לתמונה המציירת היום את יחסי השפה והגוף בחשיבה הפסיכואנליטית על-פיה "[ה]נראטיב [ה]מודרני [הינון] סמיוטיזציה של הגוף כאשר במקביל מתרחשת סומאטיזציה של עלילת הסיפור (198)". כך ניתן להבין סימפטומים נוירוטיים כביטוי של תקשורת לא מודעת, ואת חשיבות הציטטה של יאקובסון: "מה שקרוי בשם האידיאה של המילה, בניגוד אל המילה, הוא עצמו המילה שהוחייתה..." (204). כך ניתן לראות גם בסימפטומטולוגיה הגופנית, ובכללה זאת "העורית" בה מתמקד אנזיה, ענף של סמיוולוגיה... "אם הולכים בעקבות פירס ורואים גם אינדקסים בלתי מכוונים... כסוג משנה של קבוצה סמיוטית." (214).

קלוד לוי-שטראוס:

חשיבתו הסטרוקטורליסטית של לוי-שטראוס, המציע להתבונן במרכיבי מושא המחקר תוך חקירה של היחסים המתקיימים ביניהם, יכולה לעזור לנו לבסס ולמקם את ההיבט המבני בדיאלקטיקה של אנזיה. חשיפת היחסים טומנת בחובה גם חשיפה הדרגתית של

¹⁸ עמ' 89

¹⁹ עמ' 3

²⁰ עמ' 57

²¹ עמ' 74

המרכיבים, המודעים והלא מודעים, המייצרים מתחים וניגודים אימננטיים, שהם אינהרנטיים למבנים החברתיים והמנטאליים העומדים בבסיס מבנים אלו (15²²). לצורך פענוח מרכיבים אלו מציע לוי-שטראוס להתבונן בהתקיימותו של מבנה עומק מיתי המעוגן בחוויה האנושית. המיתוס הוא המארגן ומסדיר את החוויה האנושית ומבהיר את המימד המארגן העומד מאחורי ובבסיס סתירות לכאורה, שביטויין הוא בצמדים בינאריים שביניהם מתקיים ניגוד על-פי אמות המידה הרציונאליות המקובלות. את קטגוריות הקשרים החדשים הנוצרים באופן זה הוא מכנה "מיתמות". המיתמה היא דרך ארגון חדשה, של אובייקטים וסובייקטים, על פי קטגוריות תפיסתיות הנענות הן לחשיבה והן לחושים. מארג המיתמות מאפשר פענוח מחודש למיתוסים מורגלים. הדוגמא המובהקת לכך בכתיבתו של לוי-שטראוס נסמכת על המיתוס המערבי של אדיפוס.

התזה הקושרת בין התהוות המנגנון החושב – המוח – לבין הגוף היא תזה מרכזית בספרו של אנוזיה. אולם בניגוד לחשיבה המורגלת ובניגוד לפיצול הקרטזיאני (מיתוס מערבי בפני עצמו) מציב אנוזיה את המחקר האמבריוולוגי שמראה את הקשר ההדוק בין השניים. באופן מובהק יותר הוא מצביע על כך שבמהלך ההתפתחות העוברית המוקדמת מתהוות בעובר שלוש שכבות תאים – האנדודרם, המסודרם והאקטודרם – שהן השכבות הפנימית, האמצעית והחיצונית, בהתאמה. ואולם, בניגוד לחלוקה המקובלת בין פנים ומנגנון קוגניטיבי (מוח) לבין חוץ ומנגנון חושי (עור) "טרף החוץ (האקטודרם) הוא האחראי הן ליצירת העור (המכיל את אברי החישה) והן ליצירתו של המוח... המוח והעור הן ישויות של שטח פנים, שטח פנים פנימי... הבא במגע עם העולם..." (1²³). בעיניו של לוי-שטראוס מתפקד כאן אנוזיה כסטרוקטוראליסט באותו אופן בו "הבלשן תורם לפיתרון הבעיה על-ידי חשיפה של... התקיימות יחסים... שנעלמו מזה זמן רב" (13²⁴). ספקנות זאת לגבי היחסים המורגלים פונה גם לכיוון נוסף בחשיבה של לוי-שטראוס והיא האבחנה-מיזוג בין הדמויות של המדען והמאלתר: המדען-המהנדס מנסה לאחוז בסטרוקטורות ההכרחיות מול המאלתר-הבריקולר, הניצב מול האירוע המקרי כשותף פעיל בהתהוותו והתקנתו. סיווג זה מהווה הד לסיווג מונגד-לכאורה אחר – כזה הנשען על החושים והדמיון, וכזה הנשען על החשיבה המדעית. על-פי שטראוס, המיתוס והאמנות מהווים גשר בין השניים שהרי האמן... "יש בו מן המלומד והמתקין-מאלתר כאחד:

²² עמ' x - הערת המרגם

²³ עמ' 50

²⁴ עמ' 32

במלאכת כפיו הוא מייצר עצם חומרי שהוא בעת ובעונה אחת מושא הכרה".⁽²⁵⁾ מושג ה'אני-עור' מהווה יצירה מסוג זה: בכוננו ישות חדשה מתוך חומרים קיימים הוא הופך ישות חדשה זאת למושא הכרה. כפי שנראה בהמשך במהלך "לוי-שטראוס" נעזר אנוזיה בהעמדה המיתית על-מנת להדגים ולתקף העמדה חדשה זאת. בעיני הסטרוקטוראליזם ה"לוי – שטראוס" ניתן לקרוא את הטקסט של אנוזיה כשאלה אודות המיתמות, המארגנות מיתוסים בצורה המאפשרת למיתוס חדש להיחשף, על-מנת לארגן את המציאות. בצורה זאת מקייים לוי-שטראוס יחס דומה לאנוזיה בין מבנה לדינאמיקה, ובין מופע השטח התהליכי, לבין מבנה העומק המסביר. עבור שניהם הגדרת המושג נעוצה ביחס בין המושגים (13²⁶). יחסים אלו הם נסתרים- גלויים. פניהם החיצוניים – כמו העור, גלויים, פניהם הפנימיים – כמו המוח – נסתרים. לא זה ולא זה בפני עצמו אינו מהווה הגדרה דפניטיבית של התופעה, ובעמדם זה לצד זה אנו עשויים לטעות ולחשוב שהם מנוגדים. רק הבנה נכונה ושיום נכון של היחסים ביניהם, הוא המעניק להם את משמעותם ואת הבנת מבנה העומק התפקודי שלהם. לשון אחר: לא המהנדס הוא הצודק ואף לא הבריקולר, לא האדם הפרימיטיבי הוא המדייק אף לא האדם הרציונאלי המערבי. לא העור והחושים הם המקנים משמעות בלעדית, ולא ההכרה המדעית: "אין מדובר... בשתי דרגות של התפתחות הידע, שכן שתי הדרכים תקפות באותה מידה".⁽²⁷⁾ העמדתם זה מול זה וזה לצד זה בהקשרים שונים, היא המאפשרת חשיפה של רבדים עמוקים יותר של המשמעות. כמו אנוזיה עסוק גם לוי-שטראוס בשאלה של זהות הסוכן המפענח ומקנה משמעות. ספרו 'האדם הערום' נפתח בסיפור אודות אישה הנושאת תינוק ומבקשת לקפוץ איתו אל אובדנה. גבר זקן מציל את התינוק המגיח מתוכו ערום ומייבב. האב המאמץ נותן לו שם אחר שם. כאשר הוא מציע את השם "זה שהגיח מן הגוף" הילד נרגע מעט. כאשר הוא מציע את השם: "זה שחבוי" הילד נרגע לחלוטין.⁽²⁸⁾

מעשה השיום הוא המעשה המשותף למיתוס, לחוקר הסטרוקטוראליסט-רלטיביסט, לשמאן ולפסיכואנליטיקאי ומהווה, על-פי לוי-שטראוס, את אחד הגשרים שבין הפרקטיקה

²⁵ עמ' 35

²⁶ עמ' 16

²⁷ עמ' 35

²⁸ עמ' 30-31

הפסיכואנליטית לבין סוגים אחרים של ריפוי שמאניסטי (293). אולם לוי שטראוס סבור שמעשה השיום אינו מקנה ידיעה חדשה אודות הדבר, כי אם חוויה חדשה של התקיימות. הן בריפוי השמאניסטי והן בפסיכואנליזה המטרה היא להעלות לרמה של מודעות את המאבקים והניגודים שנותרו בלתי מודעים. אולם ערכה המרפא של עבודת השמאן-אנליטיקאי אינו בחשיפה ומשמוע של העבר האישי, אלא דווקא בעובדה שהחולה חווה את המצבים, בהם הוא נזכר, לא בממשותם המורגלת אלא חווה אותם כ"במיתוס חי" (303).

על מנת לבסס את המושג 'אני-עור' נסמך אנוזיה על שני מיתוסים, נוצרי ויווני, מקורות המהווים את התשתית הדתית והפילוסופית, בהתאמה, של התרבות המערבית. מיתוס זה נסמך על הסמיכות התודעתית בתרבות המערבית בין מושג העור לבין מגע, אינטימיות ופריצת גבולות. במקור היהודי אכילת הפרי (אכילה היא סוג אחר של פריצת גבול, של מעבר, מתוך שקיקה, בין פנים וחוץ) מתחבר לבלבול הגבולות שבין חיה לאדם (נחש וחיה), מתבלבל בהיות המילה חווה קרובה אטימולוגית למילה הארמית לנחש (חווה, כמו החיוויאי, טורף הנחשים בעברית). לראשונה האדם מתבושש, ער למציאות חושית ולכן מתאמץ להסתיר עצמו מעיני האל, מסתיר את ערוותו ועוטה, על פי המדרש, כתונת של עור.

אנוזיה (1) מתאר את ישו כציור של קראווג'ו, מצוי בלימבו לימינאלי שבין היותו אדם לבין היותו אל, נטוע בין שמים וארץ, מצביע בידו האחת אל השמים בעוד השנייה מסמנת איסור. (עמ' 193). כותרת הציור מצביע על איסור הנגיעה ששאל פרויד מישו, על-פי אנוזיה: *Noli me tangere*. אנוזיה מנסה להראות כאן את האופן בו הפכה עלייתו של ישו השמימה טקס חניכה תרבותי רב עוצמה. כאשר ישו אומר לתלמידו תומא – "מפני שראית אותי האמנת. אשרי אלו שאינם רואים ועם זאת מאמינים" – הוא מזמין את הקורא להצטרף לשליחות השליחים: תפקידם המכונן הוא להעביר את בני-האדם מהשענות חושית – במגע, בראיה – לאמונה הנשענת על העדות ועל המילה. אולם עדות זאת נסמכת על התקיימותו של הגבול בו היווסדות ה'אני-עור', נשענת על איסור המגע, ואיסור המגע נולד מתוך המגע (עם המגדלית המוחה את זיעתו) שאפשר את ההתהוות. כמו במיתוס האינדיאני אודות התינוק הערום של לוי שטראוס אנו מוצאים גם כאן את התנועה בין

²⁹ עמ' 237

³⁰ עמ' 243

המתהווה מתוך הבשר, לבין הטמיר, הנסתר, שני פנים של הדבר עצמו. ארגון מיתמי של המיתוס יראה איפה כך:

1 – מסר מילולי	2- מבעים חושים	3- מוות ותחיה
בראשית היה הדבר	המגדלית נוגעת בישו	מות יוחנן
ישו אומר למגדלית	תומא רואה את ישו	מותו של בר אבא
ישו אומר לתומא	ישו אוחז ביד הילדה ומקימה לתחיה, בעיני העוורים ופוקח עיניהם	ישו אוחז ביד הילדה ומקימה לתחיה
	פונטיוס פילטוס רוחץ את ידיו	מותו של ישו
השליחים אומרים לתלמידים		ישו קם לתחיה

המיתוס של מרסיאס המוכר פחות מסייע לנו לראות את החוקיות המיתמית המעצבת את החשיבה של אנזיה. בצורתו המוכרת עוסק המיתוס בתחרות נגינה בין האלים פאן לאל אפולו. מבנה השטח של המיתוס מתייחס לאירוע היסטורי בו הכניעו בני-אתונה – המושכים בנבל – את בני פריגיה, הרועים, הנושפים בחלילים. מתוך המיתוס המוכר מחלץ אנזיה שורה של ניגודים בינאריים: ברברים-יוונים, רועים-הרריים – עירוניים, כלי-נשיפה- כלי-פריטה, דמוקרטיה – העברת שלטון ברברית וסאדיסטית. אולם אנזיה "קורא מחדש" את המיתוס בהעמידו במרכז את היחסים בין מכיל ומגן (עור) למוכל ופגיע (גוף), בין חושב (הראש שהוסר) לבין גוף (העור שהופרד מהראש).

המבנה של האני-עור שנחשף בקצתו בעמודים אלו נדמה, אם כן, בפרספקטיבה הנשענת על חשיבותו של לוי-שטראוס, כניסיון לכונן יחסים חדשים בין מבנה לחוויה, בין מדע לחוויה, בין חושים לחוויה. בהעמדה, הנדמית לעתים מיתמית, מתאר אנזיה מיתוס חדש **מרחבים – כתב עת של האגודה הישראלית לפסיכותרפיה פסיכואנליטית**

של הגבול הנרקם מתוך ריטואל המגע והקשר אם-תינוק ומטפל-מטופל, כטקס המגדיר ומוגדר על-ידי גבול כפול: הגבול השפתי, הייצוגי, הנובע מתוך החוויה החושית, והגבול הקונקרטי-עורי שהטאבו אודותיו נעוץ במיתוס הכתוב, בכתבי הקודש ובשפה. מעניין לראות כיצד מיתוס זה קרוב יותר לתפיסה של לוי-שטראוס - השוללת קיומו של מבנה היררכי-מדרגי בין החשיבה הפראית למדעית - מאשר למבנים המיתיים המכוננים את החשיבה הפרוידיאנית.

לודוויג ויטגנשטיין

כשאנו פונים לקרוא את ה'אני-עור' בעיניו של ויטגנשטיין או נדרשים להתמודד עם שתי שאלות עקרוניות: האחת היא התקיימותו של הסובייקט, השנייה היא שאלת הקשר בין השפה לבין העולם. למעשה ניתן לכנס את שתי השאלות כך: מאחר ובעיני ויטגנשטיין "העולם והחיים חד הם" (15³¹) ועם זאת "גבולות שפתי הן גם גבולות עולמי" (שם, 5.6) גבולות השפה הם גם גבולות החיים. אולם ה'אני-עור' שמציע אנוזיה הוא אני שיסודו בסובייקטיביות של "אני טרומי", סובייקטיביות פרטיקולארית המתקיימת כבר אצל הרך הנולד, ובוודאי קודמת לרכישת השפה (1).

במבט שטחי דומה כי כוונתו של ויטגנשטיין להציע סובייקטיביות אל-שפתית דומה שעל פיה "גוף האדם הוא התמונה הנכונה ביותר של נפש האדם" (16³²). אולם החתירה של ויטגנשטיין כאן היא הפוכה והפוזיטיביזם הלוגי שלה שונה מהמקובל בתיאוריטיזציה הפסיכואנליטית. הבה נשווה משפט זה למשפט "משפט הוא תמונה של המציאות" (15³³). בהקבלה זאת ניתן לומר כך: אם המשפט אליו מכוון אנוזיה הוא "האני [הינו] עור" או "יש אני שהוא האני-עור" הרי שהכוונה כאן היא לתמונה של המציאות. אולם ויטגנשטיין, בניגוד לאנוזיה, לא יטען לנכונותו של המשפט, ולכן גם לא יטען לתוקף האונטולוגי של ה"אני-עוריות" - נהפוך הוא: הסובייקט "החושב, המדמה אינו קיים" מאחר ואין אפשרות לדווח על מופעיו ומבעיו (15³⁴).

5.621 ³¹

עמ' 178 ³²

4.01 ³³

5.631 ³⁴

אולם דווקא במקום זה נכון יהיה לבדוק הקבלה אפשרית בין מושג ה'אני-עור' של אנזיה לבין מושג הסובייקט ש"אינו שייך לעולם" אלא מהווה את גבולו (15³⁵). העור מהווה, עבור אנזיה את הגבול בין פנים וחץ. חלקו פונה אל הפנים וחלקו אל החץ (1³⁶). במובן זה ה'אני עור' של אנזיה אינו מהווה ישות אונטולוגית אלא אפיסטמית, צורה בה ניתן לתמן³⁷ את העולם, צורה המקבילה לגבול בין הניתן לחושים, ל"הראיה", לבין הניתן ל"הגדה", בשפתו של ויטגנשטיין. מה שתחום בעור הוא גבול העולם בראיית הסובייקט: מבפנים לו הדבר שניתן להגדה, אמת סוליפסיסטית שאינה ניתנת להראיה - ואילו מחוצה לו הדבר הנתון לחושים. ואילו במבט מבחוץ: מבפנים לו הדבר הניתן רק לחושים – תחושות, כאב וכו' – ומחוצה לו הדבר הניתן להגדה, מאחר ובהיותו גלוי לעין כל הוא גם אובייקטיבי. הקושי הוא שבמציאות סוליפסיסטית-חושית זאת ניתן להתבונן מבחוץ או מבפנים, אך לא ניתן לעשות את שניהם בו זמנית בלא "לחבר בלא-הפרדה בין המצביע לבין הדבר עליו הוא מצביע" (17³⁸). ההסתמכות על מידע חושי על מנת לתקף מושגים אונטולוגיים הופך את המסקנות האפיסטמיות המנוסחות בלשון אובייקטיבית לחסרות תוקף, ואת המסקנות האונטולוגיות ל non-sense במובן המילולי של המילה – כלומר – חסרות תוקף חושי.

בנקודה זאת מצויים אנזיה וויטגנשטיין משני עבריו של המתרס. מצד אחד אנזיה המתאר התפתחות אתולוגית, היסטורית, מוסרית דתית והתפתחותית-אישיותית הגוזרת את השפה מתוך שלילת החושים, באופן ההופך את השפה להתכנות היחידה הנעה בין הקדוש למחולל, בין האדם לאלוהיו, בין הסוליפסיזם הכלוא בעורו לבין אימת המבע הערום המגולם במיתוס של מרסיאס. מנגד - ויטגנשטיין - המטיל ספק עמוק בהיות החוויה החושית הפנימית מחד והאמת המטאפיזית הכללית מנגד, מושא אפשרי לתיאור שפתי מדייק. קשה שלא לראות בנקודת מבט זאת הד להשפעתו של שופנהואר (18³⁹) בכותבו: "... we are quite wrong in calling pain and pleasure representations, for they are not these at all, but immediate affections of the will in its phenomenon, the body...."

³⁵ 5.632

³⁶ עמ' 51

³⁷ מונח של ויטגנשטיין המתייחס ל"תמונתיות" החזותית של ארגון העולם.

³⁸ עמ' 71 בספר הכחול, מצוטט ב עמ' 94; ראה גם סעיפים 5-244 ב 15

³⁹ חלק 18

אנויה וויטגנשטיין מצויים, אם כן, בשני צידיה של תהום אידיאולוגית. ויטגנשטיין טוען ש"מה שלא מתבטא בסימן מראה את ישומו" (15⁴⁰) או בצורה אחרת – המשמעות נחשפת על ידי השימוש - הפרקטיקה היא המעידה על המשמעות ומה שה"סימן מבליע הישום מצהיר" (שם, שם). ואילו אנויה מצרף לתיאוריה הפסיכואנליטית פרקטיקה המקרבת בין הגוף למילה, המפרשת והנאמרת בצורה המעידה – במקרה של ה'אני-עור' - לא רק על "אפשרות קיומה של פונקציה מכילה", אלא על האפשרות "להפנים אותה בצורה מספקת" (1⁴¹). טענה זו ירצה ויטגנשטיין להפריך פעמיים – "כיצד אנו יכולים לדעת שאותו הדבר הנחוה כפונקציה מכילה עבור האחד נחוהה כך גם עבור האחר?" ירצה לשאול. במידה ומדובר באמת סובייקטיבית – אין בכוח המלים לתארה. במידה ומדובר באמת אובייקטיבית – נשאלת השאלה מהו השימוש שנעשה בה המעיד על תוקף קיומה. נוכח יומרתו של אנויה לקונסטרוקציה חדשה הנשענת על אונטולוגיה מהותית טוען פרייברגר: "הבנתו [של ויטגנשטיין] שמשמעותה של מילה היא שימושה מציע גישה ל...הבניות פסיכואנליטיות ש...גוזרת על הבניות אלו סטאטוס של אשליות..." (19⁴²).

כתיבתו של אנויה אודות ה'אני-עור' נועדה להשיג שתי מטרות: האחת, התרנית במידת מה, היא ליצור תשתית תיאורטית חדשה, המגבשת תצפיות קליניות ותיאוריות מדיסציפלינות שונות לכלל תיאוריה אחידה אודות מקורות החיים הנפשיים. השנייה - להרחיב את מושאי החקירה הפסיכואנליטית אל תחומי נפש, שעד כה נחשבו כנתונים לאנליזה רק בייצוגיהם ולא במופעם (20). אולם בראייתו של ויטגנשטיין ישנה סתירה אינהרנטית ביומרה הכפולה של אנויה. הפסיכולוג אינו יודע אודות מצבים של "חשיבה, תחושה, רציה" מאחר והוא עד למבעים ולהתנהגויות (21⁴³). על-מנת להניח שהוא מסוגל לצפות במושאי תצפיותיו בצורה עקבית יש להניח חוקיות הקושרת באופן בהיר בין המבעים לבין המושאים. אנויה כפסיכואנליטיקאי מניח שחוקיות כזו היא החוקיות של הלא-מודע. ויטגנשטיין מקשה: "נניח שברצונך לדבר אודות סיבתיות בפעולת הרגשות... כאשר אנו חושבים על סיבתיות... אנו חושבים על ניסויים... הפסיכולוגים רוצים לטעון: חייב להיות חוק כלשהו – אף שלא נמצא שום חוק כזה" (22⁴⁴). לשיטתו של ויטגנשטיין מידע השייך לעבר וטבוע בלא-מודע אינו יכול להיות נגיש ליחיד אלא אם נניח את מהותו

40 3.262

41 עמ' 52

42 עמ' 226

43 571

44 מצוטט בעמ' 92

הסובייקטיבית כחלק משפה פרטית או, לחילופין, את שימושיותו במסגרת "משחק הלשון" של האנליזה הפסיכואנליטית. שימוש זה מעניק תוקף להיבט הפרשני של הפרקטיקה הפסיכואנליטית, אך לא לממד עובדתי המתיימר לרה-קונסטרוקציה אמיתית-מהותית של העבר, וממילא גם לא לממדים של הלא-מודע הנובעים מרישומים מוקדמים של מגע בעור. במשחק הלשון הפסיכואנליטי ניתן לראות התכנסות של כמה היבטים בחשיבה של ויטגנשטיין. את ההבנה שמשמעות היא הקשרית-דינאמית ואינה "נתונה", את העובדה שבתוך צורות חיים שונות מלים ניתנות למשמוע שונה בהתאם לכללים שונים ולקוי-דמיון משותפים ואת העובדה שהפשר נתון במסגרת כללים הרוטמים עצמם לפרקסיס מובחן והוא המגדיר אותו. הקשר בין המילה לפרושה אינו נתון אפריורי, אינו מהותי, אך גם אינו שרירותי. זהו קשר דינאמי, נזיל, משתנה: "...משחקי לשון חדשים...נוצרים, אחרים מתיישנים ונשכחים." (4521). בכך הוא משיק לחשיבה פסיכואנליטית דה-קונסטרוקטיבית ואינטרסובייקטיבית, רחוק מדטרמיניזם של לא-מודע סופי ודפיניטיבי, או מקביעה של פשר ומשמעות על בסיס מיתי. ה'אני-עור' של אנזיה הינו יצירה היברידית בהקשר זה: גם מה שמצטייר כתודעה האנושית הלא מודעת אינו יכול להתקיים כחוויה משותפת אלא בתוך משחקי הלשון. לא תנועה קינסטתית (4621) ובהרחבה – גם לא העור – אינם מעניקים משמעות הסברית אלא בהיותם... "עובדות" המתפקדות כ"עובדות קמאיות". "שגיאתו" של אנזיה היא להתיימר למצוא הסבר חדש... "במקום בו שומה עלינו לומר: זהו משחק הלשון שמשחקים." (4721).

מישל פוקו:

האני עור של אנזיה יצא לאור שנה אחרי מותו של פוקו, ונכתב מתוך "תנאי התכנות" (conditions of possibility) דומים לאלו שאפשרו ועצבו את הגותו המאוחרת בשני הכרכים האחרונים של "תולדות המיניות". החקירה האינטנסיבית של היחסים בין הפרט לסביבתו, הדגש על ה"מבט" החיצוני וחלקו בהתהוות העצמי, הבחינה המחודשת של מקום האובייקט והסובייקט בהתייחסותו לגופו והיחשפותו בפני המבט הרפואי בקליניקה - כל אלו מאפיינים את רוח התקופה. אך חשובה מכל אלו היא הבחירה המשותפת להתמקד

23⁴⁵

621⁴⁶

654⁴⁷

בגוף כמקור לסובייקטיביות אנושית, כאירוע, כמקום התכנסות של הגדים וכמרכיב מהותי בשיח. במובן זה חולקים אנזיה ופוקו נקודת מבט הנעה בין סטרוקטורליסטית לפוסט-סטרוקטורליסטית, המשתמשת באפיסטמה של "מבנה" על מנת לבחון את המבנים ועל מנת לייצר מאבני בניין מוכרות מבנים חדשים. הן אנזיה הן פוקו מתמודדים בעשותם כן בגישות השמרניות – התמודדות הממקמת את פוקו כפוסט-מודרניסט ואת אנזיה בשולי הפוסט-מודרנה. בדומה למורו, לאקאן, צועד אנזיה על החבל הדק שבין עמדה פוסט-מודרנית לבין שמירה קנאית על אחיזה במקורות ההיסטוריים של הגותו הפרוידיאנית ותוקפה המדעי: "בבואי להפנות את תשומת הלב אל העור כנתון ראשיתי, מערך הגנה... כלי ומרחב חליפין עם הזולת, ברצוני להביא להעמדות של מודל אחר שנדבכיו הביולוגים מעוגנים בבטחה" (48¹). דומה שיומרה זאת היא המרחיקה, אפיסטמולוגית, בין הגותו של פוקו לבין יומרתו של אנזיה. אנזיה מתיימר ליצור "מודל שביכולתו להעשיר ... את הפסיכואנליזה בתחום התיאורטי והמעשי". בכך הוא הופך אותו עצמו למושא מחקר במתודה של פוקו, כשזה שואל ומתריס: "מהי תיאוריה אחת? מהו מושג אחד?....מהו הרובד הלגיטימי של קביעת הסיבתיות?" (23⁴⁹).

דומה שמרחק זה כרוך גם במרחק נוסף, ביוגרפי, ומתוך כך אונטי. ראשית דרכם האקדמית של אנזיה ושל פוקו היתה משותפת אולם העניין האקדמי, ואיתו האהדה של פוקו לעמדה הפסיכואנליטית, פחתה במהלך שנים בהן הפכו גופו ועורו של פוקו מוקד לפגיעות עצמיות חוזרות ונשנות, בעקבותיהן הפך הוא עצמו מושא לטיפול ו"לבחינה" פסיכואנליטית

(24 ו 25). בבואו לבחון את הגוף, וביתר דיוק את המיניות, התרחק פוקו מהניסיון ליצור תיאוריה המניחה מקור ביולוגי, אינטרינזי, נפשי למושגים פסאודו-אובייקטיביים" באמצעים של "פסאודו-מדע" (24⁵⁰). חלף זאת ניסה לבחון את השתנות השיח אודות הגוף, אודות המיניות ואודות העמדה הקלינית, באופן הנגזר מן השדה בו מתגלות ומצטלבות שאלות אודות טבע האדם, אופי ומקור התודעה והמפגש בין אובייקט לסובייקט. מאמץ זה הופך את ה'אני-עור' מושא פוטנציאלי למחקר במסגרת השדה הרחב, הכלל אנושי, שאינו נובע רק מאינטראקציה בין העור הפרטי ויחסיו עם סביבתו לבין

⁴⁸ עמ' 43

⁴⁹ עמ' 9

⁵⁰ עמ' 334

הדטרמיניזם הביולוגי – כפי שסבור אנוזיה. האובייקט הקליני הפרטי של פוקו הוא חיצוני להתרחשות ו"הקריאה ה רפואית אינה אמורה...אלא..לשימו בין סוגריים" (23⁵¹).

האני-עור ושאלת הזהות והגבולות:

הגדרת האני עור של אנוזיה יונקת מנסינוו הקליני. הבנתו היא שהחולים הפונים לקליניקה "כיום" חווים בלבול וערפול הנובעים ממחסור בגבולות בצורה הדורשת עדכון של הטיפול הפסיכואנליטי ויסודו של "מעריך טכני ורעיוני מחדש" שהוא מכנה "אנליזת מעבר" (52¹). כנון מבנה קליני זה מחייב העמדה מחדש של גבולות וסייגים. מזווית הראיה התיאורטית מקווה אנוזיה לפענח את האופן הביולוגי והפסיכודינמי שבו מותווים ונוצרים סייגים וגבולות אלו. כקלינאי הוא מדבר – באופן פאסיבי ובגוף שלישי אמנם ("הן מונחלות" - שם - עמ' 49) - על תפקידה של "אנליזת המעבר", ולכן של הקלינאי, ביצירה המחודשת הזאת של הסייגים והגבולות. הקליניקה מהווה צומת בו מצטלבים ומשתרגים אירועים ושיחים שונים, הקשורים לגבולות בכלל, ולגבולות הגוף בפרט. הפסיכואנליזה היא היוצרת מחדש את הגבולות ובכך מסייעת לכונן מחדש את הזהות הבריאה.

חקירתו המוקדמת של פוקו את אזורי המודעות מושתתת על מאמצו להבין את הקונסטרוקטים קודם להפרדה בין המלים לדברים, לפיכך - קודם ההפרדה בין האני, במובנו הסימבולי, לעורו, קודם ההפרדה בין העור – במובנו הקונקרטי - לאני. במבט גנאולוגי מבקש פוקו להתבונן בצמתים בהן נתכוננה הזהות, ועל הכוחות הפועלים באירועי התכוננות אלו: "כדי לתפוס את ההשתנות של השיח יש...לפנות אל אותו מחוז שבו הדברים והמלים עדיין אינם נפרדים.... תוך הטלת ספק בחלוקה בין מה שמוגד לבין מה ששתוק" (23⁵³). רק כך תתכן התבוננות קלינית המהווה "מסגרת ממשות המצוירת לפי הדגם של השפה" (23⁵⁴). אולם התבוננות זאת היא, ממילא, תיאוריה שנידונה להיאלם דום או לגוז ליד מיטת החולה (23⁵⁵) ובוודאי אינה מתיימרת לאחוז במהות כלשהי. השקפה זאת שוללת את אחד הגורמים שעל-פי אנוזיה הם הקובעים באופן מהותי את הזהות: המרכיב האנטומי-ביולוגי. האני הגופני, "האני-עור" בגרסת פוקו אינו "טבעי"

51 עמ' 44

52 עמ' 48

53 עמ' 26

54 עמ' 26

55 עמ' 157

אלא "אשליה של אחדות מהותית" והיותו תחום בעור הופכת אותו ל "נפח בהתפוררות מתמדת" (56^{עמ'}) - ישות המתכוננת מתוקף יחסים, מבנים והיררכיות חברתיות. זוהי הפרספקטיבה אותה מאמץ פוקו כאשר הוא מתבונן מחדש במרחב הגופני והבין אישי הגופני. פרספקטיבה זאת מעמידה בספק לא רק את ההפרדה הטריביאלית בין "הנאמר לשתוק" (57^{עמ'}) אלא גם בין הנתון למבט ומה שאינו נתון לו – ובמלים אחרות – בין מה שמצוי בתוך הגוף, הממוקם בתוך המעטפת העורית, לבין החוץ, המתגלם בתקשורת הבין-אישית, המילולית, התרבותית. בצומת זה נפרד פוקו במובהק מאנוזיה ומניסיונו לכוון סדר חדש באמצעות ההתבוננות והמלל האנליטיים. "...המלה היא זאת שיש לעשות לה אנליזה... [ו] זה מפני שהיא עצמה אנליזה; והפירוק האידיאולוגי אינו יכול אלא להיות חזרה, בתודעתו של הרופא, על הפירוק, בגופו של החולה" (58^{עמ'}).

בעיני פוקו כינון הזהות, המתווה גבולות, אינו יכול, איפה, להיות מנוטרל משתי מכשלות: מכשלה אפיסטמולוגית, הנוגעת לאופן המבט ונעוצה בחוקיות הקשרית רחבה של האופן בו כרוכים המלים והדברים זה בזה, ומכשלה אמפירית המייצרת קישורים באופן בו "...מקבלים מערכי הכוח ביטוי מחותך ישירות על גבי הגוף..." (59^{עמ'}). באופן זה נשללת הסובייקטיביות של האינדיבידואל, מתוקף המבט האובייקטיבי בקליניקה, בה "מבטו של הקלינאי והגותו של הפילוסוף...מניחים מראש מבנה זהה של אובייקטיביות...מאחר והעולם עבורם הוא מקבילה של השפה". (60^{עמ'}). בהקשר זה מרחב ה"אני-עור" ונפח האני המתקיים בתוכו אינם נתונים ביולוגיים או אינטראפסיכיים, אף אינם ניתנים להבניה הנובעת מתוך עמדה סובייקטיבית או אינטר-סובייקטיבית, כפי שמציע אנוזיה. השיח האנליטי שזכה לאהדה של פוקו בתחילת דרכו, כאמצעי של כ ינון אינדיבידואליות באמצעות השיח הוחתם "...מאז המאה ה 19 באסטרטגיות של ידע ושל כוח". (61^{עמ'}).

בחזרה למיתוסים: הגוף במארג רשתות של "ביו-כוח":

ישו של אנוזיה ומריה המגדלית נפגשים באתר של הטרוטופיה – בית קברות, מקום המדיר את החיים, המקדש את הארציות, את האדמה, את הבשר (באמצעות שימור וקידוש

56 עמ' 111

57 עמ' 26

58 עמ' 185

59 עמ' 102

60 עמ' 145

61 עמ' 107

היעלמותו) המדיר את החיים מן המתים. מרסיאס, לעומתו, מודר מאפשרות הדרתו – בשרו חשוף, לא תחום, מפוזר, נגוע. אנזיה ממקם את השיח האנליטי בין שני אלו: ישו המייצג את הכמיהה אל השמים, אל הרוחני-סימבולי מתוך הבשר, ובמשתמע – מתוך הדרת הבשר; מרסיאס המייצג את האין-גבול, את המעבר הגלוי, החשוף – ולכן לא-חי – אל הפנים, אל התוך החשוף, הלא מוגן ע"י העור, על-ידי החברה, על ידי הדיברות, על ידי הטאבואים: "אם הראש נכרת ומושם במאסר, רוחו של המת... מתמסרת לרצונם של בעלי הראש" כותב אנזיה (621). מכאן שלא הגוף החשוף – הנתון למבט חודר, שהוא תוצאה של נתיחה, ולא הגוף המשוחרר לכאורה ממגבלותיו החושיות באמצעות הפונקציה המילולית-סימבולית במיתוס של ישו – ובמשתמע – בפרקטיקה הפסיכואנליטית – לא זה אף לא זה אינם מצייתים לאידיאולוגיה הרווחת, בת תקופתם של אנזיה ופוקו, אודות השחרור המיני (ראה גם אחרית דבר של הכרך הראשון ב'תולדות המיניות'). בניגוד לאופטימיות של אנזיה בדבר אפשרות כינונה של גופיות ומיניות המושגות על סובייקטיביות-אינדיבידואלית ותחומה מתוך התהליך האנליטי, בעיניו של פוקו שני המהלכים המיתולוגיים – המנוגדים לכאורה – הופכים את הגוף לישות משועבדת ליחסי כוח – כאשר "הנפש היא בית הסוהר של הגוף" (27⁶³) כך שבין הנפש לגוף מתקיימים יחסי "אדון ועבד" הפוכים למקובל בתרבות המערבית. העיסוק המשחרר-משוחרר לכאורה במין, ושיאו של עיסוק זה בפרקטיקה ובתיאוריה הפסיכואנליטית נתפסים, מנקודת מבט זאת, כהמשך של פרקטיקה חברתית אחרת המאפיינת את התרבות המערבית: הוידוי. "אותו אילוף ישן לספר הכל כדי למחות הכל, לנסח כל דופי ולו הקטן ביותר במלמול רציף, נואש, גורף" (28⁶⁴). באמצעות הפרקטיקה המילולית הפסיכואנליטית המתמקדת ב'מין' נתונים האנליזנדים למבטם של האנליטיקאים אף משוללים זכות להביט באנליטיקאים בעצמם: הם... "נראים ברציפות, [ו] היותם נצפים.. מקיימת את הכפפתו של היחיד הממושמע למרותו של הכוח." (29⁶⁵).

היומרה של פוקו היא לנתק את הבנת מושגי האני-גוף מהמתודה הפרשנית המתנהלת "באופן בלעדי על-ידי יחסי המסמן מסומן" (23⁶⁶) תוך חשיבה אנלוגית (לדוגמא בין האני לעור) או פסיכולוגית (הבנת היחסים בין השניים) ולחתור לסוג חדש של הבנה

62 עמ' 98

63 Sureveiller et punir p. 31 מצוטט באחרית הדבר עמ' 110

64 עמ' 84

65 מתוך Surveillet et punir p. 189 מצוטט בעמ' 8-147

66 עמ' 33

פונקציונאלית של המושג. על מנת לעשות זאת הוא בוחן את "הקליניקה", את "המיניות" ועוד. לדוגמא: "הסימפטומים" – הוא כותב – "מהווים שכבה...מסמנת ומסומנת לבלתי הפרד" (6723)

בעוד אנזיה מתבונן בצורה בה העור עוטף, ומכיל את הפנים, רושם "את עיקבות החישה" ומגן מפני החוץ (681), פוקו מתבונן בצורה בה 'החוץ' נחרת בגוף. המבנים והסוכנים החברתיים - המתיימרים בהקשר הרפואי-אנליטי לאובייקטיביות - רושמים על פני משטח הגוף את עצמם, בצורה השוללת מן הגוף את ייחודיותו הסובייקטיבית ואת הממד האפרודיטי-אסתי-אתי, המאפשר לו להתהוות ולחוות כמעשה של התכונות סובייקטיבית – כפי שנעשה, לגישתו, בתרבויות רומי ויוון הקלאסיות. בפרספקטיבה זאת, הסיטואציה הפסיכואנליטית היא מצב בו .."כלואים שני אינדיבידואלים..בתוך סיטואציה משותפת אך בלתי-הדדית" (6923) והסובייקטיביות והאתיקה יכולות להתכונן רק בהדרת "הצד הפנימי השחור, של הגוף שנארג בחלומות ארוכים ללא עיניים" (7023) מעיניו הבוחנות של הרופא-אנליטיקאי.

בדו-שיח דמיוני זה מושג האני-עור של אנזיה הופך זירה בה העור הוא מוקד שיח קונקרטי וכן הדגמה ומטאפורה לסייגים ולגבולות בכלל. אולם בעוד אנזיה מזהה את הפתולוגיה באי-היכולת של היחיד בן דורו לכונן את גבולותיו וסייגיו – שהעור הוא ביטויים הראשוני ותשתיתם העתידיה - התיאוריה הפוקואינית עשויה להסתייע במושג "האני-עור" כדי להגדיר את תחום המייחד את הפנים, את האינדיבידואליות שאינה נתונה למבט ולכן משוחררת מכבלי הביו-כוח והמבט החברתי-פוליטי המגביל, חופשייה מפיקוח וממערך יחסי הכוח והאיסורים. בגרסה זאת מרים המבקשת לגעת, מרסיאס המובס - ולא אפולו או דמותו של ישו כפי שעוצבה בידי מנגנון הכמורה של הכנסייה - הם הגיבורים המושתקים והנאלמים של המיתוס.

ז'אק דרידה:

67 עמ' 139

68 עמ' 153

69 עמ' 30

70 עמ' 25

מושג "האני-עור" של אנזיה יוצר דו-שיח עשיר ומורכב עם הפרשנות של דרידה לגבי אפיוני הצימוד של מסמן ומסומן. בפרספקטיבה זאת נדמה המהלך של אנזיה, במבט ראשון, כמהלך דה-קונסטרוקטיבי, המעמיד זה בצד זה צימוד מלים בלא העדפה, לוגוצנטריזם או היררכיה, תוך היפוך מפתיע ודינאמי של היחסים בין פנים וחוץ ובין גרעין לעטיפתו: בין מבט על המגע העורי "מבפנים" - בין העובר לרחם - לבין מגע העורי המוכר - אם-תינוק - "מבחוץ". זהו מבט מחודש על הצורה בה מכלול נבנה, על-ידי בנייתו מחדש" (7130).

ההמשגה של אנזיה קוראת תגר על הקריאה הסטרוקטוראלית המקובלת של פיצול קרטזיאני בין גוף לנפש, ולכאורה על ההיררכיה המערבית המוכרת, המכפיפה את הגוף לנפש. קריאה כזאת מצביע על תחילתה של תנועה היוצרת קונסטרוקציה חדשה ורדיקאלית, כאשר אנזיה משתמש בחשיבה סטרוקטוראליסטית על מנת לקדם חקירה פנומנולוגית חדשנית של פתולוגיה ובריאות. מתוך מבט זה מצביע אנזיה על גנאולוגיה כפולה המוליכה להתהוות האני-עור: האחת מתוארת באמצעות סיפור עליתו של ישו וההימנעות ממגע ומשפת החושים הקרובים, והאחרת העוסקת בקונסטרוקציה שיחזורית של התהוות האני "מן העור", תוך הדגמות מתחומי הנורו-פסיכולוגיה והפסיכואנליזה.

היות אני-עור:

האני-עור, כמו ה moi-peau במקור, הוא מונח לקסיקלי חדש המאתגר את גבולות הסמאנטיקה. האם מדובר בסמיכות? בתואר? האם מדובר בשני מושגים סמוכים חלופיים הניתנים להחלפה זה בזה? קריאה דרידיאנית יכולה להציע אין-ספור השלמות למרווח שנוצר בין האני לעור: אני הוא עור, אני הנני עור, האני הוא העור, או, הקרוב ביותר לכוונתו של אנזיה עצמו – מקור האני הוא בעור. כל ההשלמות הללו תובעות פועל "היות" המופיע בשפות האינדו-אירופאיות כולן, אך נעדר מהשפות השמיות (7231). דרידה מציין, שהיותו של משפט נומינאלי משפט תקין דקדוקית ומבטא אמת אונטית בשפות אלו, מתאפשרת תודות לעובדה שהצורה הדקדוקית של etre, to be מתמלאת על ידי מרווח, על ידי מחיקה, או על ידי השתהות (שם). זהו יש-"ישות" שאינה ניתנת לקטגוריזציה, אך גם אינה מהווה קטגוריה נבדלת בפני עצמה.

⁷¹ ציטוט בעמ' 12
⁷² עמ' 201

דרידה "קורא" איפה את האני-עור כפי שהוא מצפה שנוכל לקרוא את הלא-מודע הפרודיאני, כהזמנה להתהוות, ולא כמערכת סימון סמיוטית או סימבולית, הניתנת לפענוח הרמנויטי. כ"היות" הנתון, בכוח, מחוץ לסובייקט. היות כזה מותנה בהעדר מקור מוגדר, בהעדר "שם המשפחה פרויד" ככותרת לגוף-חשיבה (7332), ובהעדר ארכיאולוגיה של האני שראשיתה מיוחסת לעור. מה שאנוזיה תופס כגמישות בסימון היחסים בין פנים וחוץ – עד כדי התייחסות לפניו של הדרמיס עצמו כלפי החוץ וכלפי העולם בו זמנית (174), נתפס בעיניים דרידריאניות כאופנות נוספת של דטרמיניזם לא דינאמי, המעמיד את הגבול במרכזו, תוך שימור העקרונות הלוגו-צנטריים והפאטריארכליים-פאלוצנטרים. בקריאה בטקסט של אנוזיה, שאלתו המתבקשת של דרידה תהיה על האופן בו התהוות הגבול מסמנת את קיומה של דינאמיקה אחרת, כזו שעקבותיה הן במושג הגבול כפי שמצייר אותו אנוזיה. על מנת להיטיב להתבונן בקריאה אפשרית זאת, נחזור למיתוס המכונן אל איסור הנגיעה על-פי אנוזיה ולצורה בה הוא תורם לביסוס חשיבתו הפסיכואנליטית.

יחסי האני והעור והמיתוס של "העליה" - Verbum caro factum est : והדבר היה לבשר וישכון בתוכנו.

בקריאה פסיכואנליטית, הטקסט של אנוזיה קורא תגר על הבנות מקובלות של מקורות האני, ומציע תמונה רדיקלית וחלופית. הצעתו מקבלת תוקף מהמשגות מתוך תיאוריות ההיקשרות ותיאוריות נורו-פסיכולוגיות, ולובשות צורה המתיימרת לעתים להציע מטא-תיאוריה, כאשר הוא מפרט את הפונקציות היחודיות של האני-עור: החזקה, הכלה, אינדיבידואציה, רישום עקבות ועוד (751). האני המפוזר שלו מכיל מבנים פרה-סימבוליים המחייבים יצירה של "קשרים בין-חושיים בין... אינפורמציה השייכת לregisters_שונים – (חושי, מוטורי, ריתמי, תנוחת...)" (7620). הוא ער למגוון העצום של אסוציאציות תחושתיות וקוגניטיביות המתלוות להוויית העור, ומגוון השימושים והאסוציאציות המלווים את העור כמושג. הוא ער לשימוש הלשוני העשיר, הפרובוקטיבי, המייצר משמעות ורב-משמעויות בהעמדה זה בצד זה של ביטויים כגון "להיכנס לעור

⁷³ עמ' 142

⁷⁴ עמ' 58-9

⁷⁵ עמ' 58-9

⁷⁶ עמ' 66

של מישוהו" ו " להפוך את עורו" (771). אך הגותו של אנזיה נעצרת בשלב זה בשל היצמדותו למתודה של התרפיה הפרוידיאנית. אנזיה נוגע בשוליים על מנת לכנס, תועה מן המרכז על מנת לשוב ולהתארגן סביב מרכז חדש. אנזיה, בעיני דרידה, עושה מהלך דומה לזה שעושה פרויד, בשחזורו האינטימי-ביתי של התנהלות המשחק של נכדו עם סליל החוט. כמו הילד, המבטיח בעולמו הלא מודע את שיבתה של האם מתוך גלגולו של החוט ההולך אל היעלמותו ושב אליו, כך פרויד בעיני דרידה – שומט את המבנים שהוא מייסדם אך אוחז בהם היטב בידו; (7833). כך אנזיה כאשר הוא מחזיק, אפרירי, מהלך דברים ברור בעל מרכז כפול: האחד – העמדת תשתית האני על החוויה העורית – "ככל שהפונקציה מוקדמת יותר [היא] בעלת חשיבות יסודית" (791). השני – האחיזה במתודה המילולית, למרות ההתפזרות לכאורה בין אופנויות חוויה שונות, ולמרות ההיפוך לכאורה של המעטפות ושל המרכז. שוב – בלשונו של דרידה – נכתב הספר – שוב לא נכתבה הכתיבה.

תנועתן של שתי המריות: העור והאין-סוף, האור והצל:

הכתיבה של דרידה היא המעשה עצמו. הכל הוא טקסט ואין טקסט חיצוני: הדבר אותו אני מכנה טקסט משמעו, באימפליקציה, כל המבנים הקרויים "אמיתיים" (8034). הטקסט והדבר הם אחד – וברגע האמירה נפרדים ומותירים עקבה, היא "... היחס האניגמטי של החי אל אחרותו ושל הפנים אל החוץ" (8135). כך משאירה האורגיה האוריגיאסטית את עקבותיה בטקסט האפלטוני והאידיאה האפלטונית את עקבותיה בטקסט הנוצרי (8236). בעיניים אלו, הישארותו הדפיניטיבית של העור, בגירסתו של אנזיה, אינה מהווה עקבה, אינה מאפשרת המרה דינאמית אלא מהווה סוג אחר של תיחום. המלים של אנזיה ההוגה (והפסיכואנליטיקאי) מחוללות מעשה טקסטואלי, הן מחוללות המרה. אולם המרה זאת יש לה מהלך אפיגנטי, אבולוציוני, תוחם ומואר, בעוד דרידה היה שואל על עקבות האין עור, על כאב האין מלים, (כמו ב "סליחה על לא לרצות לומר") על התנועה הבו-זמנית בה האור מתפשט, קל, אל המרחב והצל גדל, ניח וכבד. התפשטותו של מעשה השליחים,

77 עמ' 55

78 עמ' 301

79 עמ' 55

80 עמ' 143

81 עמ' 70

82 עמ' 16

באמצעות המילה, אל מעבר לגבולות הזמן והמרחב ההוויים כוללים, בראיה של דרידה, את כאבה של המגדלית, הבתולין של מריה כוללים את כאב הבשר והאינקרנציה, ושתיקתו של אברהם את כאב אין-מילותיו. הפסיכואנליטיקאי דניאל סטרן מדייק בתיאור כאב זה בתארו את השפה כדבר... "המקטין את יכולתנו לחלוק היבטים מסוימים מהתנסותנו עם עצמנו ועם אחרים (8337). דמותו של ישו כפי שהיא מצטיירת ביד אנזיה, בתשובתו הרטורית לשאלה: "האם האמת ניתנת לראיה, למישוש או לשמיעה" (841), על מנת לתקף את.... " הביטחון בעליונותה הרוחנית של התקשורת המילולית על תקשורת הגוף" (שם) נגזרת מהתפתחות אפיגנטית כזאת, המקדשת את האור, הנאורות, הבהירות, המילוליות - ובאימפליקציה את עקרון הלוגוס הגברי. על-פי עקרון זה – אני רוצה להציע - הזיכרון קשור בשורש "זכר", ולא בשורש הרך, הנשי כמעט, הרווח בשפות הלטינו-ארופאיות – meme המבטא זהות, לא נפרדות, זיכרון הקרוב יותר למעטפת החושית, הצלילית, הנשית. הזיכרון, על-פי דרידה, יסודו בתנועה של ההמרה, בשרידי ההתרחשות באי התרחשותה – בשתיקתו של אברהם (ב"מתת מוות"), בהתייצבותו של משה "כבד הפה וכבד הלשון" מעבר לירדן, בצורה שבה עמידה זאת היא היפוך לצורה שבה סייע ביצירת לכידותו של עם ה"עברים" שעברו את גבול הים ולאחריו את גבול המדבר, שבאו מן החוץ אל הפנים, שנחלו את הארץ ועקבת אי-הגעתו של משה נשאת איתם (38). אין הדגמה יפה יותר להבנתו של דרידה את הצורה בה ה"אני-עור" מתקיים מאשר חלקים מספרו 'Touching Jean-Luc Nancy' שכתב לזכר עמיתו. יותר מכל מקום אחר מצטיירים כאן השפה והגוף כישות אחת של התרחשות דה קונסטרוקטיבית. תוך שימוש מודע ב'מגעיות' צרופים כגון "tactics of tact" ואחרים (8539), הוא יוצר רקמה עדינה, בה הגוף חושב את מגעיותו ונוגע בחשיבתו בהיותו "a thinking body of thought" (שם), ובאופן מודע או מוצהר פחות רומז על היות השפה והגוף שזורים זה בזה עד כי לא ניתן להפריד בין השניים, תוך שימוש בשלל מלים שהוראתן ייצוג ודבר בו זמנית: מלים כגון droit, regle, tact, Index ואחרות, שמרופפות את שרירותיות ההפרדה הסטרוקטורליסטית של יחסי מסמן-מסומן.

ב'הומאז' זה לעבודתו של ננסי, בדה-קונסטרוקציה של הסטרוקטורות ה"נוצריות" של הפנים-חוץ, הגוף-נפש, המילה-גוף ו (בהשאלה) - "האני-עור" של אנזיה, הוא מצטט את

83 עמ' 162

84 עמ' 195

85 עמ' 266-276

ננסי כמי שתיאר את הלב כ"אינטימיות הגדולה של סוד אין-גבול, בלא גבול חיצוני...פנים-עצמי מוחלט לא ננגע" (שם, 276). המקום בו ייצוג הלב והלב שזורים זה בזה ומהווים טקסט-קונטקסט בו-זמני, הוא גם המקום בו מתחולל "המגע", בו מתחוללת הדה קונסטרוקציה של התפיסה הנוצרית אודות ההינזרות כמחוז כיסופים וכתשתית הנפש-נשמה. בהשתזרות זאת של משמוע, נעשה "המגע באמצעות הטקסט במחשבה של "המגע...חשיבה...שתיחשף ותתיר עצמה למגע." (שם, 275).

החשיבה של דרידה טוענת לכן לשלילה כפולה של מושג ה"אני-עור", הן כמושג חדש המציין את מקור האני, והן כסטרוקטורה חדשה. הדה קונסטרוקציה בה "שני מוטיבים... בתנועה של השתרבות מתמדת: זה עם זה וזה בזה" (27⁶) אינה מתירה למגדלית להתקיים ללא מריה אך גם לא כניגודה, אינה מתירה לגוף להתקיים בלא עיקרון הלוגוס, אך גם לא כניגודו. עמדה זאת שוללת את ניסיונו הכפול של אנזיה לחולל סטרוקטורה חדשה בלא להכיר בהשתזרות הגומלין, ולקיים ניסיון לבסס אמירה חדשה אודות "מקור" בלא להכיר בעקבות ההעדר. קריאה מדייקת של הטקסט של אנזיה מאתגרת, לכן, את הרושם הראשוני של דה –קונסטרוקציה. אנזיה מציע מקור ברור, בלא להבין את עקבות העדרו, מציע מבנה חדש שהאני במרכזו, בלא להציע את שוליו ואת חיצוניותו, מציע המשגה שעיקרה זיכרון לא-מודע הנעוץ דטרמיניסטית בעבר, בלא להציע את עתיד תנועתו. המשגה של אנזיה אינה מהווה מהלך שלם של דה קונסטרוקציה, שמעצם הגדרתה היא מתמשכת, דינאמית ולא ניתנת להגדרה דפיניטיבית (34).

לסיכום:

האני עור מהווה אסופה אינטגרלית וסיכום עבודה רבת-שנים של אנזיה. הוא נכתב באקלים אינטלקטואלי בו רווחו תיאוריות פוסט-סטרוקטורליסטיות ודה-קונסטרוקטיביות; הוא נכתב במיליה של הגות קלינית פסיכואנליטית שאתגרה אמיתות מדעיות-ביולוגיסטיות. נוכח תמורות הזמן דומה היה, על-פי עדותו של אנזיה עצמו (20), שאם לא תימצא הדרך לכלול את החוויה הגופנית הישירה בתהליך האנליטי ולייצר את ה'אני-עור', לעתים אף במגע קונקרטי, נחרץ גורלה של הפסיכואנליזה כולה לעבור מן העולם.

⁸⁶ עמ' 12

ה'אני-עור' מציג תיאוריה קלינית עשירה וכו-בזמן מהווה טקסט הגותי מהפכני ופורץ דרך – בצורה המורכבת בה הוא גוזר המשגה אפיסטמית חדשה מהבנה אונטולוגית לא שגרתית.

אנוזיה מזהה את פונקציה החשיבה ואת הפונקציה החושית של העור כנובעות משורש ביולוגי משותף ולכן עומדות לכאורה כזהות ושוות ערך, ומחדש בכך שהנראה, הנשמע והמוחש – לכשעצמם וגם בהיותם ייצוג – מן הראוי שיהיו מדוברים. הטקסט של ה'אני-עור' מהווה לכן נסיון מקורי להבחין בקונקרטי, לזהות אותו ולסמן את תפקודו במסגרת המילולית-סימבולית, בלא להניח שהקונקרטי מהווה בהכרח ישות נבדלת או ייצוג נחות או פחות-ערך של הישות הנפשית.

אולם עמדתו הפילוסופית הרדיקלית של אנוזיה נעצרת על סף עמדתו הנוגעת במתודה המקצועית, עמדה הנשענת על האידיאולוגיה המכוננת של הפרקטיקה הפסיכואנליטית. כך, על אף האיחוי לכאורה - המשתמע מהשם ה'אני-עור' - בין ההוויה החושית-גופנית לבין מנגנוני הנפש בביטויים הסימבולי, ההתרחשות הטיפולית אותה מתאר אנוזיה הינה מילולית ומתחוללת במסגרת הקונבנציות הפסיכואנליטיות. גם אצל אנוזיה, למעט מקרים קיצוניים, ההתרחשויות החושיות הן מצע תיאורטי ליחסים המתנהלים בדיבור. הטאבו שנגזר מ'איסור הנגיעה' שמטיל ישו על מרים המגדלית נותר בעינו ודברי השליחים - ולא מבטם המרחם או ידיהם המיטיבות - הם הנושאים את האור ואת "הדבר" והם המביאים את הבשורה, את הנחמה ואת המרפא. העור המנביע, שוב ושוב, את האני, נותר ביטוי וסימול למגביל, למפריד ולתוחם את האני בגבולותיו.

ביבליוגרפיה:

1. אנוזיה, ד. (2004). ה'אני-עור'. תל-אביב: תולעת ספרים.
2. לוי-שטראוס, ק. (1980). יעילותם של סמלים. בשוקד, מ. מרקס, ע. ודשן, ש. (עורכים), פרקים באנתרופולוגיה חברתית. ירושלים: שוקן.
3. לוי-שטראוס, ק. (1973). החשיבה הפראית. תל-אביב: ספרית הפועלים בנימיני, י. (2009). השיח של לאקאן. תל-אביב: רסלינג.
4. יאקובסון, ר. (1986) סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה: מבחר מאמרים. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.

מרחבים – כתב עת של האגודה הישראלית לפסיכותרפיה פסיכואנליטית

5. סטורוק, ג'. (2007). *סטרוקטורליזם*. תל-אביב: רסלינג.
6. בנימיני, י. (2009). השיח של לאקאן. תל-אביב: רסלינג.
7. Lakoff, G., Johnson M. (1999). *Philosophy in the flesh: the embodied mind and its challenge to Western thought*. New-York: Basic books.
8. Ogden, T.H. (1989). *The Primitive Edge of Experience*. New Jersey: Jason- Aronson.
9. Jacobson, R. (1963). Parts and wholes in language. In: Lerner, D. (Ed.) *Parts and wholes*. New York: The Free Press of Glencoe.
10. Lakoff, G., Johnson M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press. Was not
11. Freud, S. (1923). *The Ego and the Id*. In *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. 1953-1974, V. 19. London, Hogarth Press.
12. Levi-strauss, C. (1963). *Totemism*. Boston: Beacon Press.
13. Levi-strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. New-York: Basic Books.
14. Levi-strauss, C. (1981). *The naked man*. London: Harper and Row.
15. ויטגנשטיין, ל. (1994). טרקטוס לוגיקוס פילוסופיקוס. מאמר לוגי-פילוסופי. צמח, ע. (תרג.). תל-אביב: הקיבוץ המאוחד. **עד כאן בסדר**
16. Wittgenstein L. (1958). *Philosophical investigations*. New York: Macmillan.
17. - Schulte, J. (1993). *Experience and expression: Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford; Clarendon Press.
18. Schopenhauer, A. (1819) *The objectification of the will*. In: Payne, E.F.G. (Trans.) 1969. New-York: Dover Pub.
19. Freiberg, E.D.. (2000) Heads I win, tails you lose: Plato, Wittgenstein and the role of construction and deconstruction in psychoanalysis and ethics Pp. 223-247 In: Rabate, J.M. (Ed.) *Lacan in America* New-York: other press.

מרחבים – כתב עת של האגודה הישראלית לפסיכותרפיה פסיכואנליטית

20. Anzieu, D. (1990). *A Skin for Thought: Interviews with Gilbert Tarrab on Psychology and Psychoanalysis*. London: Karnac.
21. ויטגנשטיין, ל. (1987). *חקירות פילוסופיות*. ירושלים: מאגנס.
22. Bouveresse, J. (1995). *Wittgenstein Reads Freud: The myth of the unconscious*. Princeton: Princeton University Press.
23. פוקו, מ. (2008) *הולדת הקליניקה*. תל-אביב: רסלינג.
24. Whitebook, J. (2005) Foucault's struggle with interiority. In: Gutting, G. (Ed.) *The Cambridge companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Witte, E. (2007). *Medicalizing self-mutilation: managing the margins of the body*. Unpublished manuscript. National communication association. Sage online journals.
26. מילס, ש. (2008). *מישל פוקו*. תל-אביב: רסלינג.
27. פוקו, מ. (1996). *הרצון לדעת: תולדות המיניות כרך 1*. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד.
28. Foucault, M. (1979). "The Life of Infamous Men." In Morris, M and Patton, P. (Eds.) *Michel Foucault: Power Truth Strategy*. Sydney. PP. 76-91. Sydney: Feral Pub.
29. ג'ימסון, פ' (2009). *המפנה התרבותי: מבחר כתבים על הפוסט מודרני*. תל-אביב: רסלינג.
30. דרידה, ז' (2007). *ברית וידוי*. תל-אביב: רסלינג.
31. Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
32. Derrida, J. (1978). Coming into one's own, in: Hulbert, J. and Hartman, G.F. (Ed.) *Psychoanalysis and the question of the text*. Baltimore; John Hopkins University Press.
33. Derrida, J. (1987). *The post card: From Socrates to Freus and beyond*. Chicago: University of Chicago Press.
34. Lucy, N. (2004). *A derrida dictionary*. Oxford: Blackwell Pub.

35. Derrida, J. (1976). *Of grammatology*. Baltimore; John Hopkins University Press.

36. דרידה, ז' (2008). *מתת מוות*. תל-אביב: רסלינג.

37. Stern, D. N. (1985). *The interpersonal world of the infant : A view from psychoanalysis and developmental Psychology*. New-York: Basic Books.

38. דרידה, ז' (2006). *מחלת ארכיב*. תל-אביב: רסלינג.

39. Derrida, J. (2005). *On touching – Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press.