

ז'אן-ז'ראר בורשטיין

פרשת השבוע בראי הפסיכואנליזה



הסדרה לפסיכולוגיה ודת

עורך הסדרה: ד"ר אבי אלקיים

חברי המערכת:

ד"ר דפנא לוין

ד"ר חנוך בן־פזי

ז'אן-ז'ראר בורשטיין

פרשת השבוע בראי הפסיכואנליזה

תרגום מצרפתית: יואב לוי

הוצאת אֶדְרָא, תל אביב

Jean-Gérard Bursztein
Un Commentaire Psychanalytique
de la Bible Hébraïque

עריכה לשונית: רתם כסלו

מסת"ב: 978-965-92452-4-6 ISBN:

© כל הזכויות שמורות להוצאת אֶדְרָא, תל אביב

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע,
לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי – אלקטרוני,
אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא מהחומר שבספר זה.
שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט
אלא ברשות מפורשת מאת בית ההוצאה לאור שתינתן מראש ובכתב.

נדפס בישראל תשע"ז – 2017

Idra Press <IdraPublisher@gmail.com>

עיצוב עטיפה: אבי אלקיים

סידור, עימוד, לוחות והדפסה:

א. אורן הפקות דפוס בע"מ, שד' רוטשילד 109, תל אביב

תוכן עניינים

פתח דבר: קריאה מודעת לעיון לא־מודע במקרא – מאת חנוך בן־פזי	9
הקדמה	23
חלק ראשון: הנחות אפיסטמולוגיות	
גישה פסיכואנליטית לתורה	29
חלק שני: פרשנות	45
ספר בראשית	47
ספר שמות	73
ספר ויקרא	97
ספר במדבר	111
ספר דברים	124
חלק שלישי: שאלות מתודולוגיות	145
הנחות מתודולוגיות	147
הבדלים מתודולוגיים בין פרשנות פסיכואנליטית לפרשנות מסורתית	148
תפקיד המטפורות בתורה	150
פירוש, פרשנות ותיאוריית השפה העברית	152
חלק רביעי: העקרונות המנחים בפרשנותי	155
על החלוקה לפרשות	157
עקרונות הפירוש לפרשות התורה	158
מתודת הפרשנות על ידי מטפורות	158
הנחה פסיכואנליטית על פונקציית הדיבור	159
השלכות אפיסטמולוגיות	160
ארבעת מרכיבי הפרשנות הפסיכואנליטית לתורה	161
חלק חמישי: השונות בין הדת לפסיכואנליזה בבחירת אובייקט	
ההקרבה האינטימי	163
נספח	167
מילון מונחים	171

פרשנות פסיכואנליטית לתורה:

אף אדם אינו אמור להתעלם מן החוק... למעשה אף אחד אינו מתעלם מן החוק. מאחר שחוק האדם הוא חוק השפה ז'אק לאקאן*

הַט אָזוֹנֶה וְשִׁמְעַה דְּבָרֵי חֲכָמִים וְלִבֶּךָ תִּשְׁתִּי לְדַעְתִּי

משלי כב: 17

* ז' לאקאן, 'פונקציה ושדה של הדיבור ושל השפה בפסיכואנליזה', כתבים, תל אביב: רסלינג, 2015 (להלן לאקאן, כתבים).

קריאה מודעת לעיון לא־מודע במקרא

חנוך בן־פזי

מ'יום שבא ספר זה לעולם הוא מתייצב בכל דור ודור; ואין לך דור שאינו מתוכנן עמו, ואין לך דור שאינו מתיישב עמו. אי אתה אומר, שהדורות יוצאים להקביל את פניו ברוח נמוכה ומוכנים לשמוע את דברו; הרבה פעמים הם נענים לו במורת רוח ובזעם גדול. אבל תמיד הם עוסקים בו כעושים בחייהם, מתייצבים לפניו בגבול מציאותם.¹ במובן המסורתי משמשת הקריאה בתורה בסדר פרשות השבוע כמופת ייחודי של קריאה בקול רם, המזמינה את קהל השומעים להיות שותפים פעילים בלימוד ובקריאה בתורה. הלימוד ב'סדרא' – בפרשות השבוע – היה למסדר לוח השנה היהודי, באופן המזמין ומחייב את הציבור להיות לשומעים, ללומדים ובעיקר לפרשני התורה. בתוך מגוון הספרים לעיון בפרשות השבוע, ובים הספרות הפרשנית והדרשנית העוקבת אחר פסוק אחד בפרשה, ולעתים אחר יחידה של פסוקים או אחר פרשה שלמה, בולט ספרו של בורשטיין בקולו המזמין אותנו לקריאה ייחודית בתורה ובפרשותיה. אין זו קריאתו של המאמין, גם לא של הכופר; זוהי קריאתו של הנענה לתת לפרשנות של הלא־מודע להיות האצבע המורה בזמן הקריאה בתורה.

ז'אן־ז'ראר בורשטיין –

Jean-Gérard Bursztein והחשיבה הלאקאניאנית

ז'אן־ז'ראר בורשטיין, פסיכואנליסט פריזאי מן האסכולה הלאקאניאנית, בעל השכלה פילוסופית בהתמחות של הפילוסופיה של המדעים, מוכר

* תודה רבה לנעמי הולר וליוזם קנצלר.

1 מרטין בובר, 'בן דורנו והמקרא', דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 41.

בעולם הפסיכואנליטי כחוקר ומפרסם בתחומי הפסיכואנליזה ובבחינה שיטתית מדעית של רעיונותיה. בשורה של מחקרים ביקש בורשטיין לעקוב אחר הזיקה שבין הפסיכואנליזה ובין החשיבה המתמטית. עבודותיו בנושאי המיניות, האשמה וכן הטופולוגיה של הטרנספורמציה הקנו לו מעמד ויוקרה. בין העבודות השונות שהציג בורשטיין בולט בייחודו הניתוח הפסיכואנליטי שהציע לנאציזם. במחקר זה נידונה השואה לא מעמדת הקורבנות והניצולים, אלא דווקא מן העמדה הביקורתית המוקפדת של עיון בחברה שבה מתאפשרת עליית הנאצים, בחברה המשעבדת את עצמה ברצון למנהיגותו של הפיהרר, וזאת במונחים פרוידיאניים פאליים. חשיבותו של ספר זה נעוצה בניסיון לראות בחשיבה הפסיכואנליטית מפתח להבנה תרבותית, ובעקבות כך גם לעשייה תרבותית.

אולם החיבור שלפנינו נוטל חלק בפרויקט אחר של בורשטיין, והוא הצעה לקריאה פסיכואנליטית במקרא. זהו פרויקט תובעני ומתמשך של בורשטיין, שבו הקריאה בספרות המקראית מאפשרת, בעיניים מודרניות עכשוויות ומדעיות, לבחון מחדש יסודות של התרבות המערבית ורעיונות הומניסטיים שמתעוררים מתוך השיח המקראי.

עמדה לאקאניאנית בפסיכואנליזה

בתשתית עיוניו הפסיכואנליטיים של בורשטיין בתורה נמצאת החשיבה הלאקאניאנית, שיש בה יסודות של תוהו ועומק, ויש בה אופק אינסופי ותנועה מן הסובייקט אל מה שמעבר לו. הגישה והחשיבה הפסיכואנליטית שאותה כונן ז'ק לאקאן (Jacques Lacan, 1901-1981), עוצבה במהלך הסמינרים השנתיים שנתן החל משנות החמישים של המאה העשרים. נסיבות עזיבתו את החברה הפסיכואנליטית של פריז, סביב סוגיית 'הזמן הקטוע' שהכניס לתבנית הפגישות הטיפוליות, נידונה על ידו כחלק מעיון במשמעות ה'חרם' שעבר, במשמעותו של חרם בכלל ובמעשה החרם של שפינוזה. פרידה זו אפשרה את יצירתם ואת ביסוסם של בית הספר הפרוידיאני של פריז ושל אסכולה פסיכולוגית, מדעית ואמנותית בעלת השפעה רבה בצרפת ומעבר לה. שאלת מעמדו הפעיל של הלא-מודע אצל האדם, ואופן הטיפול בקונפליקטים הבלתי מודעים של האדם, הם מתנועות היסוד של החשיבה הלאקאניאנית. כפי שניתן לראות בחשיבה

ובאופן הפירוש הלאקאניאניים, המטפל נזהר ומתרחק מהטלת התיאוריה הפרשנית שלו על חוויותיו של הזולת ובכלל זה המטופל, אך מאפשר ללא-מודע שלו להציף את הפרשנות לתוך השיחה הטיפולית. הרגישות היתרה בהבניית פירוש שאינו פירוש, הסבר שאינו הסבר, אלא הרהור לא-מודע מול האדם האחר, ומול הטקסט בכלל זה, יוצרת סוגה חדשה ומרתקת של כתיבה פרשנית, שגם אם היא נדמית במבט ראשון כקשה או כבלתי ניתנת לפענוח, מתגלה במבט שני ושלישי כפורייה ביותר, מסקרנת ומעוררת מחשבות רבות ופרשנויות חדשות אצל הקורא עצמו. במובן זה, כוחו של הפירוש הלאקאניאני בתורה הוא כהזמנה מעמיקה ליצירת פרשנות מיסודות הקיום של האדם ושל הקוראים בה.

שלושה משלבים או שלושה סדרים מהווים מושגי מפתח להבנת החשיבה הלאקאניאנית: הממשי, הדמיוני והסמלי. גם אם לאקאן מתאר אותם במונחים של התפתחות נפשית של האדם, הרי מוטב לראות אותם כשלושה סדרים של השפה המסייעים לאדם לארגן את תודעתו העצמית ואת תפיסת האני שלו. 'הממשי' הוא בבחינת מה שיש, אין בו ציפייה לדבר חדש, ואין בו גם תסכול בגלל דבר שחסר. 'הממשי' הוא חסר שפה, ועל כן בהיותו חסר ייצוג בדמות ובמילה הוא ניתן להפניות למשלבים האחרים. 'הדמיוני' – המשלב המדומה – הוא בבחינת האשליה הניתנת לאדם על ידי האחר ומבנה בקרבו את החסר אך גם את פתרונו. במונחים של התפתחות, ניתן לתאר את 'הדמיוני' כשלב שבו הנפרדות של היילוד מאמו מתרחשת על ידי ההנכחה של זהותו. יחסו של הסובייקט אל דמותו הוא בבחינת השתקפות והיקסמות נרקסיסטית, כאדם העומד מול המראה. במשלב זה, האחר מאפשר תחושה מדומיינת של שלמות ילדותית – בבחינת ה'אני' או ה'עצמי' – המעומתת תדיר עם המציאות המפרקת. 'הסמלי' הוא בבחינת התודעה השפתית של האדם, אשר יוצרת יצירות לשוניות המבנות את סדרי התודעה שלו. אחת הנקודות המרכזיות בתיאוריה הלאקאניאנית היא קדימותה של השפה, המאפשרת לתינוק או לילד להיות חשוף לתקשורת ולהיות חלק ממערכת קיימת. במונחים של התפתחות, הרי לפנינו הילד המגלה לא רק את יכולתה של השפה להצביע על המציאות ועל אובייקטים שונים, אלא להפוך את כוח היצירה ליצר שפה. באופן פרדוקסלי, גילוי כוחה הסימבולי של השפה מאפשר לתת משמעות למציאות, אך גם יוצר נתק בין השפה ובין המציאות.

המורכבות הזו שבין 'הממשי'-'הדמיוני'-'הסמלי' אינה יכולה לזכות לפתרון או להשלמה, אלא היא חלק מן הקונפליקטים העמוקים ביותר המהווים את ה'אני' של האדם. התנועה בין הסדרים הללו היא עומק החוויה האנושית, הנעה מן המציאות אל הלשוני, וממנו אל הפנטזמה וחוזר חלילה. מורכבות זו שייכת לסדרים הפנימיים של האדם, אך גם ליחסיו עם הזולת הקרוב והרחוק, עם החברה שאליה הוא משתייך, ומכאן שגם לתרבותו הספרותית והאמנותית. בהתאם לתבנית דינמית זו, מסביר לאקאן כמה מן התנועות הראשוניות והחשובות ביותר של הסובייקט: התנועה כלפי חוץ ואופן הקבלה של החוץ פנימה, לעבר האדם האחר ולעבר האינסופיות של האל, כמו גם לאופן שבו מתעוררים בפנימיותו של האדם יסודות של אחרות. בעיונים החורגים מעבר לגבולותיה הנדרשים של הקדמה זו, ראוי להזכיר את ביקורתו הקשה של לאקאן כלפי הפסיכואנליזה שהרבתה לעסוק ביחסי סובייקט-אובייקט ובתהליכי העברה והעברה נגדית, שכולם שייכים לתחום 'הממשי' ו'הדמיוני', ומיעטה להבין את חשיבותו של הממד 'הסמלי', שבו מתנהל הסובייקט בעמידתו בפני מה שמעבר לו, ואף בפני המרחב האוטונומי של 'הסמלי', המבוטא בהבנייתה של השפה.

מכאן גם נולד המושג הלאקאני החשוב 'איווי' (désir), שאותו יש להבין במונחים של חסר ובמונחים של צורך ותביעה. בהיותו סובייקט המצוי בעולם, האדם מוצא את עצמו בחסר מתמיד, הן זה שבא לענות על צרכיו הפיזיים והביולוגיים, והן זה שבא לענות על הצורך שלו בהכרה על ידי האחר והאחרים ובאהבה שלהם. האיווי משמר את התנועה ואת דחף התשוקה של הסובייקט, שהיא מעבר לצרכיו הביולוגיים ומתגלה ככוח החיוני של האדם, הכוח היוצר שלו. הדינמיות הלאקאניאנית מלמדת אותנו, כי לא רק שהאדם זקוק להכרתו של האחר, הוא גם זקוק להיות מושא לתשוקתו. האיווי העמוק ביותר של הסובייקט הוא האיווי לאיווי של האחר כלפיו. ועל כן, מדובר באיווי מתמשך ומתמיד שלעולם אין דרך להיענות לו באופן מלא.

על יסוד ההבנה הדינמית והמורכבת הזו, ניתן כבר להבין כיצד הפנייה של האדם לעבר האחר נעשית בתנועה החוצה ופנימה, כמעין התבוננות במראה, המלמדת על ה'אני' דרך האחר, ועל האחר דרך ה'אני'. לאקאן מקפיד להשתמש בסמלי האותיות כדי לסמן את הדינמיות הזו, ומבלי

לכפוף אותה לקיבעון של המושגים, והוא עושה זאת בסימונים של a ו-A – האות הקטנה והאות הראשית, המאפשרים לתאר את הדינמיות המורכבת של מושגי הסובייקט. השלב הבא שאותו יש לתאר הוא כמובן ההרכבה של שני הסדרים שתוארו במסגרת משותפת, וההבנה שכל אחת מן התנועות יכולה להתרחש ומתרחשת בסדר 'הממשי', 'הדמיוני' או 'הסמלי'. כיצד נוכל להבין את ההתרחשות כלפי האדם האחר? וכיצד ניתן להבין את ההתרחשות ביחס לאלוהות? לא פחות חשוב מכך, על יסוד מה יכולה להתקיים בכלל ההבנה של 'האחר הגדול'? על יסוד מה יכולות להתרחש התודעה וההכרה באלוהות? מובן שבדרך זו מפנה לאקאן את תשומת הלב של הסובייקט לא לרובד המוגבל של התודעה המפרשת, אלא לפתיחות של הסובייקט לאפשר ללא-מודע לפרש. הפירוש הרלוונטי הוא כפי הנראה רק זה הבא מפנימיותו של הסובייקט, או ממה שמעבר לו – מן היסודות של הלא-מודע שלו.

האם ניתן ליישם פרשנות מעין זו בקריאה בכתבי הקודש? האם ניתן ליישם פרשנות לאקאניאנית בקריאה בפרשות השבוע? את התשובה לשאלה זו נתן כבר לאקאן עצמו בסדרת השיעורים המפתיעה על 'שמות האב', שבה נדרש לעניין השמות במקרא דרך מעשה העקדה, ההתגלות, ההיענות והסירוב, ודרך המפגש שבין האל ומשה שבו נידונה באופן ישיר שאלת שמות האל: 'וַאֲמָרוּ לִי מַה שְּׁמוֹ מָה אֲמַר אֱלֹהִים' (שמות ג: 13).

'ובחרת בחיים'

ספרו של בורשטיין נפתח בפרפראזה לקטע מתוך נאומו השני של משה בספר דברים: 'רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת־הַחַיִּים וְאֶת־הַטּוֹב וְאֶת־הַמָּוֶת, וְאֶת־הָרָע... וּבַחֲרַת בַּחַיִּים – לְמַעַן תַּחְיֶה אֶתְּךָ וְזַרְעֶךָ' (ל: 15, 19). ובורשטיין מנסח זאת בשפה אחרת: 'אני סבור כי מטרת התורה הינה לעסוק ב'בחירה בחיים', במסגרת הציבורית של 'עם ישראל'. התורה עוסקת בשזירת הקיום הסובייקטיבי בחברה המציבה לה למטרה את הצדק ואת האחווה הסמלית ומאורגנת במסגרת ברית. השזירה מחייבת כל אדם להישמר באופן מתמיד מ'גילוי עריות' (inceste) ומ'סביבת טומאה' המכונה 'ערווה', כי 'גילוי עריות' באופניו השונים מבטל את הסובייקט'. בצורה כה בהירה מבקש בורשטיין להציג את העמדה העקרונית הבסיסית

של התורה, שממנה נגזרים עקרונות רבים ביותר. וכך יכול בורשטיין להצטרף למחלוקת החכמים המפורסמת על אודות עיקרה של התורה: 'ואהבת לרעך כמוך' כדברי רבי עקיבא, ואולי 'כי בצלם אלוהים עשה את האדם' כדברי בן עזאי, ואולי אפילו 'את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים' כדברי שמעון בן-פזי. ההגות היהודית החדשה הציעה פסוקים אחרים, דוגמת 'לא תרצח' שעליו מדבר עמנואל לוינס, או חשיבותה של שאלת האל המהדהדת לאורך הדורות – 'אֵיכָה' על פי מרטין בובר, ואולי אפילו 'עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלוהיך' כדבריו של רוזנצוויג בסוף **כוכב הגאולה**. בורשטיין מציע פסוק אחר שיעמוד כיעד המרכזי של התורה: 'ובחרת בחיים', לא הבחירה האישית בחיים, אלא הבחירה בחיים כחלק מקהילת הברית.

אלא שבשביל בורשטיין הבחירה בחיים אינה עניין של מה בכך, היא מחייבת את האדם לערנות פנימית וחיצונית. היא מחייבת אותנו לנוע באופן מורכב ודינמי בין היסוד הפוליטי הפילוסופי, ובין החוק הסמלי של הלא-מודע. בביטחון קובע בורשטיין כי מטרת התורה הייתה מוגבלת לחיים עם הברית, בקבוצה לאומית מוגדרת. אולם עתה ראוי להרחיב את הרעיונות הרבה מעבר ללאומיות היהודית. בתקופה העתיקה, כך הוא אומר, נשזרו הפוליטיקה, האמת והמוסר – דהיינו רעיון הצדק, היחס אל העצמי והיחס אל האחר – לתוך חוק אחד, שבמונחים לאקאניאניים הוא-הוא 'האחר הגדול החברתי'. את התיאור המצומצם הזה יש להבין במלוא תוקפו, משום שהוא מלמד אותנו על מיקומה החדש של הפוליטיקה בתחום הלא-מודע. הפוליטיקה אינה השדה החברתי בלבד, אלא השדה שבו הלא-מודע הוא הפוליטי, והפוליטי הוא הלא-מודע. ייתכן שגישה זו מעמיקה את ההתייחסות השטחית והראשונית לתחום החברתי המשותף שלעיתים מכונה פוליטי. עמדה פרשנית זו גם מצליחה להסביר את התנגדותו של בורשטיין לכינוי 'החוקה המקראית' בלשון 'האמנה החברתית', וכפי שהוא מיטיב לנסח יש לכנותה בשם שניתן לה במקרא: 'הברית'.

המסע הזה יכול להבהיר מדוע מבקש בורשטיין להתייחס אל התורה כאל עמדה אידיאלית, במובן שהיא מבקשת להוציא את האדם מן התחום הפוליטי והחברתי של פשרה ואינטרסים לתחום הפוליטי והחברתי של 'עשיית צדק', 'עשיית שלום'. בקריאה המוצעת על ידי בורשטיין, יש

לראות את פתרון הברית של התורה גם במשמעות החוקתית-משפטית, אך גם בתוכן הסמלי של הברית כ'אחוזה', שהיא היכולת להביא את האדם להיות נכון להתעמת עם יסודות ההתענגות והתשוקה, גם ביחס לעצמו וגם ביחס לזולתו. דרישה זו הופכת את הפוליטי לעניין שעוסק בבעיות האנושיות שמעבר להסדרת היחסים החברתיים, ובזיקה הנוצרת בין החברתי ובין האינטימי ביותר.

הפסיכואנליזה פתחה את השער לדלתות הלא-מודע, ואפשרה להבין כי החשיבה הפוליטית כוללת בתוכה את עוצמות התשוקה והאיווי, ולא רק את המודעות ואת החוק. היא הצריכה את האדם לחשוב על הפוליטיקה כמו גם על התורה במונחים של 'הממשי' אך גם במונחים של 'הסמלי', מבלי לוותר לרגע על זה או על זה. התורה, אומר בורשטיין, פותחת לפסיכואנליזה את השער: 'התורה רוקמת קורפוס של ידע פואטי, המובנה באמצעות מטפורות'. העיון הפסיכואנליטי בתורה מאפשר לתורה לדבר בשפה חדשה לקורא המודרני והפוסט-מודרני, שפת הסימבוליות מלמדת כי מעבר לקבלת החוק לחקיקה, לשיטתיות ולהסדרה החברתית, מצויה גם ההכרה בסובייקטיביות, בדבקות, בזיקות הבין-אישיות.

'עם סגולה' כקריאה לעבודה פנימית

בורשטיין מרבה להזכיר את רעיון העם הנבחר ולדון בו, בסכנתו המוסרית והנפשית וביתרונותיו הרוחניים והחברתיים. עם סגולה הוא בראש ובראשונה אידיאה של הראוי, הצבה של תקווה כפנטזיה בת מימוש. בקריאה של התורה, רעיון העם הנבחר מציב בפני כל אדם ובפני כל החברה את האפשרות לכוון אל האידיאה של חברת הברית. מכאן, אומר הוא, 'לימוד התורה' מאפשר להבין שהבחירה של העם הנבחר איננה ניתנת מעצמה, אלא מתארת מאמץ מתמשך ועקבי להיפרד מ'התענגות היתר' כדי לקבל את החסר שבהיות, את הכבוד של הסובייקט החברתי. העקרונות הגדולים של התורה מתגלים מאחורי הסיפורים החוזרים ונשנים: גילוי עריות, שפיכות דמים ועבודה זרה. התווה ובוהו מאיים לאיין את הקשר החברתי כולו. עקרונות אלו מבטאים מיניה וביה את הקונפליקט המתמיד של הסובייקט, בין התשוקה ובין הגבלתה, בין האיווי כלשעצמו ובין האיווי לאיווי של האחר. 'מול שלוש השאלות

הקאנטיאניות – מה אני יכול לדעת? מה עלי לעשות? למה עלי לקוות? – הפסיכואנליזה הלאקאניאנית מוותרת על השאלה השלישית. היא משיבה כי אנו יכולים לדעת על 'הפנטזמה הבסיסית' שלנו, ושעלינו לממש את ה'חובה-איווי', ומכאן שאנו יכולים לקוות לאשר אנו רוצים בו'.

קריאה זו מאפשרת לשוב ולחשוב על מושגי יסוד של התורה, בהתבוננות פנימית – הברית, הקדושה, הטהרה, ההבדלה, הגאולה. ביטויים אלה לקוחים מן השפה הדתית שמרבית הדתות הקדומות שותפות לה. ביטויים אלה מאפשרים גם לעיין מחדש בחשיבותו של הטקסט המקודש, ומכאן גם בחשיבותו של המעשה הדתי. קריאה זו מעניקה תשומת לב מרובה לאבני הבניין החשובות ביותר והנפוצות ביותר של התורה: שמותיו השונים של האל, נוסחאות הדיבור האלוהי, נוסחאות הציווי והחוק. ומאבנים אלו בונה בורשטיין מחדש את השער לעיון וללימוד בתורה, שגם אותו הוא מבנה באופן ייחודי ובפנייה מן הלא-מודע אל הסמלי.

"כך, למרות זרותו של המושג הפסיכואנליטי של 'הלא-מודע', יכול הפסיכואנליסט לגשת לתורה במתודה פרשנית. מתוך קביעה מתודית, ומתוך 'פונקציית ידע פסיכואנליטית', אציג את ההנחה שהמבנה העברי של 'שם האב' – 'אדוני אלוהים יהוה' – אינו 'מכסה' את קיום 'האחר הגדול' הנושא תביעה ביחס לסובייקט 'ישראל'. אין לייחס כל כוונה ל'אדוני אלוהים יהוה', אף על פי שהתורה מציגה פונקציה זאת כמטפורה של סוכן-מדבר, שופט אוהב ופועל. אציג את ההנחה הפסיכואנליטית שאופני הסיפור הפסיכולוגיים אינם מציינים באופן מילולי התכונות לאישיות של 'האחר הגדול', אלא הם הופכים את אופני הפעולה המובחנים למטפורה של 'מבנה' ושל 'האני העליון' על אודות 'הנפש המדברת'". מובן שאין לייחס משמעות של סובייקט לכינויי השם של האל, שכן זו יוצרת קונפליקט פנים-תודעתי בין 'הממשי', 'הדמיוני' ו'הסמלי'. כאן עולה ומתברר כי השם 'ישראל' מעבר להיותו סובייקט של העם, הוא גם הסובייקט המכונה כזה שנאבק עם האלוהים – דהיינו של זה הנאבק נגד הפנטזמה של 'האחר הגדול'.

הזמנה להתבוננות בעיונים הפסיכואנליטיים בפרשות השבוע

חוכמתו של ספר זה מצויה במאמץ הלמידה הנדרש מן הקורא. בורשטיין לא מעניק לקורא פירוש פשטני ומיידי, אלא תובע ממנו לעיין בקריאה הייחודית בתורה שהוא מציע. וקריאה זו מיטיבה עם קורא הטקסט הנכון לצאת למסע הפרשנות הדינמית שהוא מציע. הקורא מוזמן להחזיק את החומש בידיו, לעיין בפסוקיו ולהיעצר באותן התחנות שבהן מציע לו בורשטיין לשהות ולהשתהות. הקריאה הזו כוללת רגישות לשונית יוצאת דופן, נכונות ללימוד פרשני טקסטואלי והבניה מחודשת של הטקסט במונחים נפשיים ופוליטיים עכשוויים. כדי להציע מעין ליווי והטעמה של קריאותיו של בורשטיין, אני מבקש להציע כאן כמה דוגמאות קטנות לקריאה הפסיכואנליטית שאליה מזמין בורשטיין את הקורא.

על האכזריות שבאחוה

את מבחר העיונים בפרשת בראשית חותם בורשטיין בנושא 'על האכזריות', המוקדש לסיפור קין והבל. את תורף הסיפור, הוא אומר, יש להבין כניסיון לאחוה שנכשל: 'האחוה היא המסר המשמעותי והחשוב כאן. כיצד לבנות קולקטיב, קשר הכרחי, כאשר הפסיכואנליזה והתורה מניחות שהאכזריות והרוע הם הדחף המיני הראשוני'. נקודת המוצא לעיון במעשה הרצח הראשון היא ההבנה שהתורה מבקשת לתאר את הרצון לאחוה ואת הכישלון הנוכח בו, מיניה וביה. עוצמתו של הסיפור איננה במחשבה שמדובר במעשה של קנאה, בסכסוך על אהבה, על קרקעות או על כבוד, אלא יש כאן הצבעה על אחת הדילמות המרכזיות בכינונה של חברה: כיצד הרצון הטוב לבנות חברה מתוקנת, שיש בה אחווה ורעות, מתגלגל כמעט בהכרח למתחים פנימיים, לקנאה ולשנאה ולמעשי אכזריות קשים ביותר? הקריאה הפסיכואנליטית של בורשטיין מזהה בסיפור את האכזריות הפנימית של האדם כלפי עצמו – 'הקושי הבסיסי ביצירת קשר חברתי הוא לגרום לאנושות לחמוק מן האכזריות שבזיקה לשיבת המזוכים הראשוני'. במונחים של חשיבה לאקאניאנית, היות סובייקט כולל את היכולת להתמודד עם השנאה העצמית, בשל אותו ממש של 'אחרות' הנמצא בקרב כל אדם והנישא בעזרת הדימוי של האחר החיצוני.

הכוונה הטובה ביותר ליצור חברה חייבת להתמודד עם ההיבטים הקשים שהם ממהותה של כל אחווה אנושית: האכזריות והקנאה.

באופן פרשני יצירתי ותובעני במיוחד מפרש בורשטיין את המילים 'לפתח חטאת רבץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁקָתוּ וְאַתָּה תִּמְשָׁל-בּו' (בראשית ד: 7). הקורא האמון על הפרשנויות המסורתיות מכיר ודאי את הניסיונות השונים להסביר את הפסוק החידתי הזה. מהי החטאת? ומהו הפתח? באיזו תשוקה מדובר? ולמי היא מופנית? ובעיקר מה משמעות הביטוי 'וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּו'?' הקריאה הפסיכואנליטית מיטיבה להתייחס לחידה זו, על ידי כך שהיא יוצרת זיקה פנימית הדוקה בין האחר שבחוץ ובין האחר שבפנים. מכאן מציע בורשטיין, כי האפשרות של האדם לשלוט באכזריות המופנית כלפי הזולת מתחילה ביכולתו להתגבר על עצמו ולשלוט ביצר המזוכיסטי שלו – מאבקו הפנימי נגד האחר שבו. בורשטיין מצביע על המשמעות החדשה שמקבל הציווי המוחלט 'וְאַתָּה תִּמְשָׁל בּו' (ויקרא יט: 18), שאינו אהוב את הזולת כפי שאתה אוהב את עצמך, אלא להפך, היכולת לפנות כלפי רעך טמונה ביכולת להתמודד עם האכזריות שבך.

הקורא הקשוב לקריאתו העמוקה של בורשטיין יגלה את מדרש השמות והמילים הנפלא שהוא עושה כלפי סיפור זה: החל ממושג האח שיש בו אחאות ויש בו 'אחד יותר': 'וְתִסָּף לְלֶדֶת אֶת אָחִיו' (בראשית ד: 2), דרך הקשר שבין קין ו'קנאה', ועד למשמעות העמוקה שמקבל הבל לאחר הרצח כ'אין'.

בשביל בורשטיין, מטרת הסיפור איננה ללמד על האכזריות האפשרית הנוהגת בין בני אדם, וגם לא על הציווי 'לֹא תִרְצַח' (שמות כ: 13). כדי להבין את חשיבותו של הסיפור בפתח פרשות התורה, יש לראות אותו כהנחיה מורכבת ועמוקה להיבטים הקשים והאכזריים הפנימיים המתלווים לכוונה הטובה ביצירת חברה ראויה ומתוקנת. יצירת קולקטיב לא יכולה להסתכם בחוק משותף וברצון לעשייה משותפת, היא כוללת את הנכונות של היחידים להקריב את האכזריות שלהם, להקריב את ההתענגות שבאכזריות הפנימית והחיצונית.

על אוהל מועד כמפגש וכאנליזה

קשה שלא ליהנות, אפילו באופן ספרותי, מן ההצעה המרגשת של בורשטיין הפסיכואנליטיקאי לחשוב על חדר הטיפול כ'אוהל מועד'. הצורך בהגדרה של מקום כדי לייצר מפגש ונוכחות הוא חלק חשוב ביותר בהבנייתו של הסובייקט ובהבנייתו של מפגש עם האחר. 'ויקרא אל-מִשֶׁה וַיְדַבֵּר יְהוָה אֵלָיו מֵאֹהֶל מוֹעֵד לֵאמֹר' (ויקרא א: 1). מהו הקול הקורא אל ה'אני' ממקום המפגש, מתוך אוהל מועד? 'נציין כי מושג הדיבור המצוי בתורה אינו דיבור הנאמר על ידי קול פיזי, אלא דיבור הנאמר במשמעות מודגשת של התגלות סובייקטיבית פנימית'.

מהו הדבר המתרחש באוהל מועד – במקום של האנליזה של הסובייקט? זהו המפגש עם הנוכחות דרך ההתמודדות עם 'האחר הגדול' ועם אפשרות הפירוק של 'האחר הגדול' להיבטים של 'הממשי', 'הדמיוני' ו'הסמלי'. 'האחר הגדול', בנוכחותו ובהיעדרו, בקיומו ובסילוקו, מאפשר לסובייקט להתמודד עם עצמו ועם אפשרות הנוכחות שלו הוא. הקריאה היא 'לסובייקט לצאת מכלאו ומהמוות הסובייקטיבי'.

ההתרחשות הזו מתוארת אצל בורשטיין במונחים של 'תורת הקורבנות', הווי אומר: מה מוטל על אדם להקריב כדי להיות לסובייקט? מה מוטל על הסובייקט להקריב כדי להשתחרר מן המצב הבלתי אפשרי של הכלא הפנימי, בתוך היצרים והדחפים, בלב המתח של הקונפליקטים הפנימיים, הכוללים תשוקה, ארוס, אכזריות, הרסנות, פירוק והבניה. תיאורי הקורבנות שבספר ויקרא זוכים עתה לקריאה מחודשת שיכולה להפתיע כל קורא באשר הוא: תורת הקורבנות כמדריך להתמודדות פנימית. וקריאה זו מציעה להבין את פרקי הפתיחה של הספר במונחים של התמודדות: קורבן האובייקטים, הפיוס בין הקונפליקטים הפנימיים, ההתמודדות עם החטא ועם האשמה וקורבן הדיבור הכוזב. המדריך להבניית הסובייקט של ספר ויקרא כולל התמודדות ונכונות להקרבה, במונחים נפשיים פסיכואנליטיים.

בורשטיין כנראה מביא מחדר הטיפול את ההתבוננות הנוספת בפרשנות הזו, שכן היא יוצרת מודל בלתי אפשרי לאדם: 'וכך נוצר מצב פרדוקסלי ומייסר'. והתמונה העולה מכאן היא של תביעה כבדת משקל, "על הנפש באיווייה בחיים להתמודד עם ה'בלתי אפשרי' – 'הממשי'".

כדי שהסובייקט יוכל להתקיים במציאות עליו לנוע במתח הבלתי פוסק שבין האידיאל ובין המציאות, בין הסמלי ובין הממשי, בין הדמיוני ובין הסמלי. 'קושי ותביעה מוזרים אלה אינם חדלים לעורר דחייה'. רעיון הקדושה, כפי שמכנה בורשטיין את האידיאל של תורת הקורבנות, נדרש להתנגש כל הזמן עם 'הממשי של הסובייקטיביות, הסמלי של המחשבות, והדמיוני של הארוטיות'. הנה כי כן, מלמד בורשטיין, תורת הקורבנות מספרת את תהליך הבניית הסובייקט כמאבק פנימי בלתי פוסק, שבו יש התענגות והקרבה המשמשים כאחד.

ישראל – בין איווי ותשוקה

ספר דברים ונאומיו של משה בו הם בבחינת קריאה למימוש במציאות של האידיאה של ישראל המופיעה בתורה: 'פרויקט הצדק והקדושה'. וכך מסביר בורשטיין את משמעות הפסוק 'הוֹאִיל מֹשֶׁה בְּאֵר אֶת־הַתּוֹרָה הַזֹּאת לְאָמֹר' (דברים א: 5) – יש צורך למצוא עבור כל אומה באשר היא את הפירוש הרלוונטי לה, מן 'מדע הפוליטיקה העתיק – התורה'. כדי לכונן את האידיאה ששמה ישראל, מצהיר בורשטיין, יש להיפרד מן הרעיון האתני הגזעי של לאומיות ישראל. הביטוי 'ישראל' הוא בבחינת מסמן לאקאנאי שיכול לתאר אפשרויות שונות:

1. ציבור במצב ראשוני טרומי – קודם שזכה להבניה פוליטית אידיאית
2. עם המכונן בחוזה ברית – עם 'האחר הגדול' החומק תדיר
3. קהילת אחים – עדה הנקשרת בעזרת ספר העדות
4. 'עם המתממש כקהילה אינטימית – קהל אדוני'.

הקריאה על פי בורשטיין היא להבנות את המשמעות הכוללת של התורה כפרויקט פוליטי מקודש, שיש בו שלושה היבטים שונים וממדים שונים, המצויים במתח מתמיד ביניהם. הראשון, ישראל המוגדר על ידי 'תורה' שאינה אלא הבניה של פרויקט מטא-פוליטי שאינו ניתן למימוש וליישום. השני, ישראל מכונן על ידי אחווה סמלית, על ידי הנכונות ליצור סמליות של חברה מוסרית. והשלישי, ישראל הוא הניסיון לבנות פרויקט של חוק – תרבות של חוק. הזהות המכונה בשם ישראל איננה קיימת באופן

גזעי, לא כאידיאה רוחנית ולא כסיפור של אמונה, אלא כמבנה תלת-ממדי, שיש בו מתח מתמיד המקיים אותו.

סיכום שהוא התחלה

בסיומם של דברי ההקדמה שלי, אני מבקש לחזור להנחות היסוד של בורשטיין בהצעתו לקריאה פסיכואנליטית בתורה. המאמץ של המחשבה העברית הוא ליצור הבניה קשה ומורכבת בין ה'פוליטיקה' ובין ה'תרבות' – בין ה'חוק' ו'החוק הסמלי' – כדי לפתוח דרך חדשה אל הקולקטיב. ההתחשבות ב'מה שחסר' היא הדרך היחידה, כך הוא אומר, לעבר 'חסי שלום' בין כל אדם ו'האחר הגדול' ובין כל בני האדם ה'חיים ביחד'. הקטגוריה הבסיסית של התורה – 'ישראל' – עניינה לתאר את האידיאל ההופך את ההמון לעם, העסוק באפשרות ובאי-האפשרות לממש את האידיאל במציאות. המורכבות שאותה מלמדת התורה, בקריאה זו, היא לחיות את המתח שהוא-הוא המאפשר את הקיום הפוליטי לאור תורה מטא-פוליטית, ואת הקיום החברתי של צדק לאור אידיאל של קדושה. קריאה זו של בורשטיין יכולה להיות רלוונטית ומעניינת לכל אדם באשר הוא – בתהליך היצירה המורכב והקונפליקטואלי של ה'סובייקט'. פרשנות זו יכולה להיות מסקרנת ומלמדת ללומדי התורה ולחובבי המקרא המבנים מחדש את מושג ה'קדושה'. היא יכולה להיות רלוונטית ומאתגרת מבחינה מוסרית ליהודים הנדרשים לחשוב מחדש על המונחים של 'עם נבחר' ו'סגולה'. אך דומה כי היא מעוררת למחשבה חדשה ישראלים המבקשים להיעזר במסורת העיון בפרשות השבוע, כדי לבנות מחדש את מושגי החברה והעם בישראל.

הקדמה

מטיתי בחיבור זה לבחון את הקרבה שאני מוצא, למרבה ההפתעה, בין התורה לפסיכואנליזה, למרות ההבדלים ביניהן. אינני מעוניין להתייחס רק לשאלת הקרבה בין שני התחומים. כפי שאפרט במהלך הדברים, אציג את ההנחה שאין לראות בתורה דת, ואף לא היסטוריה, אלא אולי זיכרון. התורה הינה ביסודה פילוסופיה פוליטית של הנפש המדברת. אינני מתיימר אלא להסבר חלקי של פילוסופיה נרחבת זו ושל השאלות האפיסטמולוגיות שהיא מעלה, ולשם כך איעזר בפסיכואנליזה. מסיבה זו החלטתי במתכוון להתעלם מנושאים ומתחומים רבים במקרא וביהדות.

כך לא אעסוק, כפי שמתבקש, במודל בריאת האדם בעזרת הפונקציה המטפורית של הלשון כפי שהוצגה על ידי ז'אן לאקאן.¹ באופן דומה ויתרתי על מחקר תפיסת נפש האדם, המשתקפת ומתבטאת בתפקוד השמות העבריים ובתהליכים של שינוי. אף שאני רואה בתורה מקור לתרבות פילוסופית לחברה כולה, הנחתי בצד את התחום המשפטי שהתחבר במסגרת התלמוד.

לימוד התורה תובע עבודה עצומה, ולכן בחרתי במתכוון לחלץ מהתורה מספר מוגבל של מרכיבים, למעשה רק את אלה שיכולתי לפרש. הקורא יבחין כי בפירושי אציג פרשנויות הבאות ברצף, בהתבסס על החלוקה המסורתית לפרשות השבוע של התורה. אדגיש כי עבודתי כפסיכואנליסט משקפת את אשר מתרחש באקט הפסיכואנליטי הקצר כרגע, הנפתח ללא-מודע ונסגר באותה מהירות. לפיכך, הסתמכתי בפרשנותי על חזרת יחידות הזמן של היפתחות הלא-מודע שלי.

אני סבור כי מטרת התורה הינה לעסוק ב'בחירה בחיים', במסגרת הציבורית של 'עם ישראל'. התורה עוסקת בשזירת הקיום הסובייקטיבי בחברה המציבה לה למטרה את הצדק ואת האחוה הסמלית ומאורגנת

1 ראו 'ערכאת האות בלא מודע', לאקאן, כתבים.

במסגרת ברית. השזירה מחייבת כל אדם להישמר באופן מתמיד מ'גילוי עריות' (inceste) ומ'סביבת טומאה' המכונה 'ערווה', כי 'גילוי עריות' באופניו השונים מבטל את הסובייקט.

כאשר הסובייקט אינו מקריב את 'ההתענגות האסורה' (ולפיכך הבלתי אפשרית), כאשר אינו מכפר על חטאיו שמקורם באשמה, וכאשר הוא נכון לקבל 'סביבת טומאה' של 'גילוי עריות', הוא בוחר במוות העוטף אותו במעטפת עצבות ומוביל לויתור על איווייו. מנקודת המבט של הקשר החברתי, 'גילוי עריות' הוא הניסיון הפנטזמטי של האיחוד עם 'האחר הגדול'. כך, לדוגמה, ישנם אנשים הרואים בשליט מדיני את התגלמות החוק (בדומה לסיפור התורה על העם המצרי ומלכו פרעה). לפיכך אבקש להראות כיצד מתפרשת השזירה בין הסובייקטיביות לחברתיות, המכונה 'ברית'.

המונח העתיק 'ברית' אינו ניתן לתרגום למונח האירופי המודרני 'אמנה חברתית'. מאחר שאין מונח התואם אותו במדויק, אשתמש במושג הפילוסופי 'קשר חברתי'.² כך אצביע על הזיקה בין 'פילוסופיה פוליטית' (חוק פוליטיבי) ל'חוק סמלי' בלתי מודע (תנועה סובייקטיבית), שמטרתם בניית העם.

אין ספק שפרויקט התורה, שפותח ועובד בעת העתיקה, כוון בראשונה למציאות מוגבלת, שמשמעה היה בנייתו של העם היהודי. אני סבור שבתקופה המודרנית, הפרויקט המוגבל עובד והורחב. כך, התורה כפי שאפרשה הינה חיבור של פילוסופיה פוליטית במשמעות העתיקה – 'פוליטיאה'. זוהי פילוסופיה המנוסחת כמחשבת 'הדיבור המחייב'. באמצעות המונח 'פילוסופיה פוליטית', במשמעותו העתיקה, אציין את הקשר הלא-דתי בין 'חוק סמלי' בלתי מודע, ובין הפוליטיקה. את הקשר הזה אכנה 'מטא-פוליטיקה', בשונה מהמושג השפינוזיסטי 'תיאולוגי-פוליטי'. שפינוזה (באופן שונה מהרמב"ם³) רואה במקרא אך תוצר של דמיון, ולא ידע את המתממש באופן מטפורי. את הידע הזה אבקש לפרש. אף יותר מכך, אינני מגביל את השם, המופיע בתורה, 'אדוני יהוה

2 במונח 'קשר חברתי' אשתמש במונח שונה מזה של הסוציולוגיה המודרנית. במקרא, משמעות המונח הינה יצירת עם במונח העתיק, ולא בניית חברה במונח המודרני.

3 מנקודת מבט אפיסטמולוגית, הפירוש הפסיכואנליטי אינו ניתן לפיחות לפירוש רציונליסטי. זו הסיבה שאיעזר יותר ברמב"ם מאשר בשפינוזה.

אלוהים', לאלוהי היוונים, לאלוהים באופן כללי או לאלוהים במובן 'תיאולוגי-פוליטי'. אייחס שם זה למושג הפסיכואנליטי 'האחר הגדול', הנוכח בהיגד הסובייקטיבי. הפסיכואנליזה מתארת את אופי 'האחר הגדול' כ'נחמק' פוטנציאלית.⁴

ההתייחסות לעולם העתיק מזכירה כי בתקופה זו נשזרים יחדיו (בהיעדר כינוי חלופי) פוליטיקה (צדק), אמת (היחס אל העצמי) ומוסר (יחס צודק אל האחר). בתורה, שלושת הממדים הינם בלתי נפרדים ונקשרים אל החוק המייצג את 'האחר הגדול' החברתי. הנושא קרוב להערתו של לאקאן:

יהיה אולי רגע שבו נשוב לתפיסה בריאה של מה שפרויד מצא (מה שאין אני אומר): 'הפוליטיקה היא הבלתי מודע', אלא באופן פשוט יותר: 'הבלתי מודע הוא הפוליטיקה'.⁵

מושג הפוליטיקה של העת העתיקה נעדר מהעולם המודרני, אף שהוא תואם את ההתנסות הפסיכואנליטית.

ההיבט השני של עבודתי מנוגד לשיח האוניברסיטאי, שבו המקרא אינו אלא אוסף טקסטים המאוגד על ידי סיפור. אגב, אין ספק כי למקרא עמדת סמכות סמלית בולטת, כך שהוא נקרא, וייקרא תמיד, כטקסט הצטדקות, הן על ידי אידיאולוגיות דתיות, הן על ידי אידיאולוגיות פוליטיות. לפיכך, בעודי מודע לקשיים בניסיון לקרוא את התורה בפרספקטיבה המדעית בלבד – מדע הפסיכואנליזה, אבקש, למרות זאת, לפעול כך. יותר מכך, בעקבות לאקאן במאמרו 'המדע והאמת',⁶ אאפיין את ההבדל בין הדת לפסיכואנליזה ביחסן השונה לאמת כאל סיבה. לאקאן מציין את מתודת הדת כחיפוש אחר 'הסיבה הסופית', ואת מתודת הפסיכואנליזה כחיפוש אחר 'הסיבה החומרית'. הגדרות אלה, הלקוחות מאריסטו ועובדו מחדש, מובנות אם רואים במושג 'סיבה סופית' משמעות

4 הפסיכואנליזה הלאקאניאנית מציינת זאת כ-S(A), כדי לבטא את אי-מהותו של 'האחר הגדול'.

5 J. Lacan, XIV *La logique du fantasme* 1966-1967. להלן לאקאן, 'סמינר 10 במאי 1967'.

6 ז' לאקאן, *מדע ואמת* (J. Lacan, *La science et la vérité*, Paris: Seuil, 1966), עמ' 812.

שלפיה יש לפרש כל טקסט, כל סימן ואת התורה כולה כמעידים על תכלית ועל כוונה. בעניין זה, הפסיכואנליזה נבדלת מהדת. הפסיכואנליזה דוחה את הרעיון שלפיו יש להעניק מעמד למגמה זו, לדוגמה, בתיאור 'האחר הגדול' כסובייקט, שאותו הדתות מכנות אלוהים. כך באופן מכוון, בפרספקטיבה רדוקטיבית, השם 'אדוני יהוה אלוהים' אינו 'סובייקט גדול', אלא רק המשך השמות המציינים את חוק התפקוד הסובייקטיבי, כאשר הוא פועל באמצעות חוקי הדיבור.⁷

לבסוף, הקורא המתעניין בפסיכואנליזה יבחין גם שהסתמכתי על ניסיון אנושי ארוך, שעליו מעידה מחשבת התורה, כדי לפתח כמה מהחידושים בתחום הפסיכואנליזה. יותר מכך, הפסיכואנליזה נבדלת מהדת באופן בסיסי ומתמודדת עם 'הבלתי אפשרי של הקשר החברתי'. פרויד, בעקבות קאנט, כינה זאת 'אי-אפשרות השליטה בבני האדם ובחינוכם'. הפסיכואנליזה מתחשבת ב'ממשי' ואינה מציעה תקווה. היא עוסקת רק בסובייקט, במעברו לאיווי, כיכולת התמודדות עם ה'ממשי' ועם מגבלותיו, כדי לחלץ את 'שדה האפשרי' שאותו ניתן לממש.

7 J. Lacan, *Écrits*. Paris: Seuil, 1966, p. 812. 'כך גם לגבי החוק המוסרי, ומאותה סיבה המביאה אותנו לצעוד מהשפה אל הדיבור ולגלות שהאני העליון, במקום האינטימי המוחלט שלו, הוא אכן "קול המודע". למעשה, זאת אומרת קודם כול קול, מאוד ווקלי, ללא סמכות גדולה יותר משתהיה לקול העבה: זהו קול, שטקסט אחד לפחות של המקרא אומר לנו שהוא נשמע על ידי העם החונה סביב הר סיני, לא מבלי שאמצעי זה מביא לכך שבאמירה זו שלו, הקול מצייץ את השמועה שלו עצמו. לוחות החוק הכרחיים לא פחות כדי להכיר את תוכן ההיגד שלו. כך, על הלוחות לא כתוב שום דבר למי שיודע לקרוא מחוץ לחוקי הדיבור עצמו.'