

היסוד של הפסיכואנליזה, ולצד זאת, לצאת למסע מרתק בעקבות התזה המרכזית בספר, הלוא היא התזה של ארליך בדבר שני אופנים של קיום נפשי, האחד מתבטא בציר העשייה והשני בציר ההוויה, שרק האינטגרציה ביניהם מייצרת חיים נפשיים ערים ומלאי משמעות. צירי העשייה וההוויה והאופן בו הם נשזרים (או לא) זה בזה מעניקים צורה ומשמעות (או היעדרם) לרגעי חיינו מקטן עד גדול. אתארם בקצרה, כי הם מהווים את חוט השני של הספר ומוטלים כאור נגהות על כל נושא ונושא בו הספר עוסק.

בציר אחד, האדם מתקיים באופנות העשייה, שמוגדרת באופן אינסטרומנטלי, כלומר בתוך תפיסה של נפרדות בין האדם לזולתו ואוטונומיה מעשית. ציר זה מאפשר לנו לפעול בעולם, לחשב, למדוד, לבנות. הוא מאפשר את השימוש בשפה הלוגית, התחבירית, המשותפת.

בציר השני, האדם מתקיים באופנות ההוויה – שנחווית כאיחוד בין האדם לזולתו – שיש עמו תחושת התמזגות ואחדות קיומית. זו האחרונה מעניקה לאדם תחושת קיימות מתמשכת, ומאפשרת את שפת החלום וההסמלה המשחקית הנוצרת במרחב הביניים שבין אני לאחר.

שני הנתיבים מתקיימים כל העת בדרגות משתנות של דומיננטיות ושזירה ביניהם.

צירים אלה מתכתבים כמוכּן עם ה־doing וה־being של ויניקוט, אך הניסוח של ארליך כולל דגשים אחרים, ובעיקר מייצר פרדיגמה משחקית, עשירה ומאירת עיניים, שמנהירה סיטואציות חיים מגוונות שמוצגות בספר – בין הטראומה לבין האהבה, ההליכה אל המוות, גיל ההתבגרות, ה־setting, היחס אל האב, הדו־מיניות, הנרקיסיות ועוד.

אתאר בקצרה את כל הפרקים בספר ואני מקווה שהעושר התמטי, התיאורטי והקליני יעבור, כמו גם העוצמה הגלומה בשילוב בין חשיבה סמכותית, שניחנת באתיקה של אמת כמצפן שאין להירתע ממנו, אף אם הוא לא חד־משמעי (האמת פנים רבות לה), ובין רוח יצירתית, קשובה ורכה הנושבת בין כתליה של חשיבה זו. במילים אחרות, אני מקווה שתיאורי יעבירו את כוח האינטגרציה בין אופנות העשייה וההוויה, שכותב הספר ניחן בו ומעניק ממנו בשפע לקוראיו.

**הפרק הראשון** – "הרהורים על אחרות, גבולות ודיאלוג" – ארליך שואל "מה מידת האמון, או האמונה, שיש לי באחר הזה שבתוכי?" הוא מציג פנים שונים של הגבולות הנפשיים: גבולות ה'אני' או ה'עצמי', הגבולות של העל־אני (הסופר־אגו), שלמעשה מהווים מגבלות מופנמות, והגבולות ביני לבין האחר. הגבולות בין האני לאחר הפנימי (הלא־מודע) והחיצוני (הזולת, ולעתים האויב) נבחנים בשני מופעיהם – הקדם־אדיפלי והאדיפלי, ובאמירה קצרה אך אמיצה וחשובה מתוארת האפשרות להתגבר על שלילת האחר מתוך איום והמרתו ב"אויב שאפשר ואכן מדברים איתו". **הפרק השני** – "של מי היא הטראומה", מהווה, כפי שקרויה כותרת המשנה שלו, "מבט מחודש על מושג חמקמק

הספרים שנסקרים במדור ביקורת ספרים הפעם מביאים את גישת כותביהם באופן עשיר ומעשיר, ברור ומקיף, בין אם מדובר בהגותם הקלאסית של אבות הפסיכואנליזה פרויד ומלאני קליין, או בפסיכואנליטיקאים ישראלים שגישתם מושפעת מכיוונים אלה.

ב"הגיעו למערכת" עושר של ספרים חדשים. ומעל לכל הדברים, מרחפת רוח האימה והכאב של מאורעות השבעה באוקטובר.

שתהיה קריאה רבת־עניין,

עפרה אשל, עורכת המדור

שמואל ארליך

ספה וחברה:

מרחבים פסיכואנליטיים

תל־אביב: רסלינג/נרקיסוס, סדרה לפסיכואנליזה, פילוסופיה וחקר התרבות, 2023, 271 עמ'.

פרופ' מירב רוט<sup>1</sup>

אקדים לסקירה גילוי נאות. פרופסור שמואל ארליך הוא 'מורי ורבי' ברזי הפסיכואנליזה. למדתי אצלו פרויד במשך שנים, והודרכתי אצלו כמתמחה במכון. את העוגן היציב והברור ביותר למושג 'עמדה אנליטית' קיבלתי ממנו. קולו הצלול המהדהד בין דפי הספר "ספה וחברה – מרחבים פסיכואנליטיים" מוכר לי לעומקו, ובכך אמרתי גם שאני מזהה בין האיש לכתבתו, מה שלא תמיד קורה.

הספר הוא אסופת מאמרים, שמהווה מעין מלאכת מחשבת הממצה אין־ספור רעיונות תיאורטיים והתנסויות קליניות שנספגו באנליטיקאי ובהוגה הכותב את הספר במשך יובל שנות עשייה והוויה אנליטיות. הפרקים נטווים לאריג קוהרנטי שמעיד על חוט השדרה האנליטי, ההגותי והאתי היציב של כותבם. בנוסף, ובדומה לחוויה של כל מי שלמד אצל ארליך אי־פעם, זהו מופת של כתיבה בהירה כקריסטל, מלמדת ומבארת.

גם עבור הקוראים הבקיאים בפסיכואנליזה מעניק הספר הזדמנות מחודשת לעדכן, לרענן ולהבהיר מחדש את אבני

<sup>1</sup> החוג לייעוץ והתפתחות האדם, אוני' חיפה; התכנית לפסיכותרפיה, אוני' ת"א; החברה הפסיכואנליטית בישראל.

rothmerav@gmail.com

בעמידתם הזקופה, המבקשת לשדר תמיכה אבהית לקהילתם הפצועה. הם הודיעו לחברים שהגיעו השמות הראשונים של גופות שווהו, ושמות של אלה שעדיין מוגדרים כ'מנותקי קשר'. מדי פעם נשמע קול התייפחות חנוקה, אך הדממה זעקה יותר מכול. כשסיימו למנות את השמות, אמר מזכיר הקיבוץ שכעת ברצונו לקרוא שיר, והוא קרא את "החיטה צומחת שוב" שכתבה דורית צמרת בעקבות אסון בית השיטה. ידעתי שיש משמעות נפשית כבירה לרגע הזה. ציינתי אותו בכמה הזדמנויות שבהן סיפרתי על הזמן שלנו עם חברי קיבוץ בארי. אבל מילותיו של ארליך נתנו פשר בהיר ועמוק לעוצמת רגע זה, ולכוחות הריפוי שחשתי שיש בו.

בהמשך הפרק כתוב:

"טקסי האבל שמתרחשים אחרי טראומות כאלה מאפשרים לאנשים שלא היו ביניהם קשרים קודמים להרגיש מאוחדים ולהתמזג עם קהילה ענקית של אבלים. יש בכך אישור מחודש ותיקוף של חוויית ההתמזגות באחדות הגדולה, חוויה שעוזרת לשאת את הטראומה ומאפשרת לאנשים לחוש עצמם חלק מקבוצה או מקהילה שנוצרת באותם רגעים, גם אם היא וירטואלית" (עמ' 51-52).

דרך קריאת שירה של דורית צמרת, קהילת בארי הפצועה התאחדה עם דורות של אנשי הארץ הזאת שאיבדו את יקיריהם, ויש ביניהם מכנה משותף עמוק, שותת דם לעתים, אך גם ערכי, אוהב ואחדותי. הפצע הפרטי ניחם בזה הכללי. יתרה מכך, השיר שנכתב אחרי אסון קולקטיבי קודם היה מיד לסמל עבור השומעים לאפשרות ליצור לאחר האובדן מציאות חדשה, ואפילו שירה, שלאורה מוסיפים ללכת.

**הפרק השלישי** – "תגובות מתבגרים לרצח רבין: האמנם רצח אב?" הוא מהמרגשים בספר. הוא משחזר את רצח רבין דרך אלבום קטן ומטלטל שהקורא מוזמן לדפדף בו, ובו תיאור התמונה של רבין ואביב גפן חבוקים, לצד פסיפס התמונות מליל הרצח של רבין – "נרות נשמה ונרות רגילים דולקים על המדרכה או בצדי הכביש, כרוות קטנות וגדולות, אמירות קצרות ומכתבים ארוכים, לפעמים מלווים בפרח, בצירוף או בשיר... ובהמשך מעגל של בני נוער, ועוד אחד, ועוד אחד... היה שם עצב, אבל הוא היה עדין מאוד; אולי תוגה היא מילה נכונה יותר. אולם בתוך התוגה הזאת הרגשתי גם, עד כמה שזה נשמע מוזר, מעין התרוממות רוח, מין עלייה לספירות אחרות, גבוהות ונעלות יותר, כמו בהתעלות הנשמה המתוארת בחסידות..." (עמ' 63).

משהו בכתובתו האינטימית כל כך של הפרק, המאפשר לנו לשוטט דרך מבט הכותב על פני תיאור תמונות אלו, מסיר את הגנות הקורא ומאפשר לו לחוות בפרק זה חריגה מן ההיבט המתבקש של "רצח האב" לעבר המחשבה המקורית המוצעת לנו בדבר משמעותו של "מות הסב" וההזדהות של "נכדיו" הסימבוליים, הנוער הישראלי, "כביטוי של המשאלה לאיחוד ולמיזוג איתו, שאיננה קונפליקטואלית או יצרית; איחוד כזה מקנה למזדהה את חוויית המשכיות, ובכך, בועיר אנפין, גם משהו מחוויית הנצח... משאלות להתמזגות עם השלם שהוא יותר ממה שיש... מישוה שמייצג דור רחוק ואבוד, ובכך [מבטיח] המשכיות תחושת הקיום ההיסטורית". לא יכולתי שלא לשמוע בפרק זה את המשאלה

[הטראומה] מזוויות שונות", שביחד מייצרות מבט מרובד ועשיר של הטראומה מבחינה תיאורטית וקלינית כאחד. לימדתי פרק זה השנה בחוג לייעוץ והתפתחות האדם באוניברסיטת חיפה וחשתי שהתלמידות והתלמידים יצאו ממנו נשכרים מאוד. נוכח צו השעה העגומה בה אנו נמצאים, אתעמק בו מעט בהרחבה, שכן אף שנכתב לפני ה-7.10 הוא כה אקטואלי ומעניק לנו מפתחות תיאורטיים וקליניים לעבודתנו בימים אלה עם נפגעי הטראומה.

לאחר בחינה תיאורטית של מושג הטראומה מפרויד, דרך פסיכולוגית האני והלאה, ארליך מדגיש שאין די בתיאור האירוע החיצוני כדי להגדירו כטראומה. הדבר חשוב מאוד בעיני. בימים בהם המדיה שֶׁבָה ומגדירה את נפגעי ה-7.10 כסובלים מטראומה ונידונים לפוסט-טראומה, חשוב לזכור כי חוויית הטראומה היא אירוע סובייקטיבי ולא ניתן להכריז מראש שאירועים קשים מנשוא, אפילו טבח ה-7.10, יגרמו לחוויית טראומה נפשית אובייקטיבית – אישית או קולקטיבית.

הטלת צירי העשייה וההוויה על מצב הטראומה מלמדת שתגובה טראומתית משמעותה שהאדם מגיב על האירוע שחווה בנסיגה לפן השלילי של אופנות ההוויה, מתוך רצון להפסיק את הייצוג ולעצור את הקיום המתמשך, המתהווה, תחת ניצוחו של יצר המוות, ולפיכך נותר האדם עם אופנות עשייה העומדת בפני עצמה, שנחווית, במקרים הקשים ביותר, כמוות נפשי. אמירה זו הזכירה לי את האמירה של חנה סגל, שדחף החיים שולח את דחף המוות לפעולה, כדי להגן על העצמי מפני כאב (1).

הבשורה המרגשת ובעלת האימפליקציות הקליניות המשמעותיות ביותר בפרק בעיני, היא שארליך משרטט גורם מרפא פוטנציאלי לאותה קריסה טראומתית – בין אם כזה שימנע את התרחשותה או יסייע לנו להיחלץ ממנה, והוא החבירה מחדש לתחושת החיבור, השייכות והאחדות של אדם בשלושה מישורים עיקריים: עם הקהילה בה הוא חי, עם רצף הדורות לתוכם הוא שזור ועם הערכים בהם הוא מאמין:

"אחת הדרכים שבהן חוויית האיחוד והשייכות הקהילתית מקבלת ביטוי ותמיכה היא באמצעות ריטואלים וטקסים משותפים. טקסים אלה, בין אם הם דתיים ובין אם חברתיים, מבטאים אמת בסיסית, והיא שהפרט אינו מתקיים בחלל הריק או בתוך בועה נרקיסטיטית, אלא שהוא מהווה חוליה בשלשלת ההיסטוריה שבה קיומו האישי שזור בקיומה של הקהילה – האומה, האחים לאמונה, קבוצת אנשי המקצוע, וכן הלאה – שהיא גדולה, רחבה, משמעותית ועמידה יותר מהקיום הפרטי... ביטוי של ארוס, של כוח החיים, ובמובן זה הקיום נחווה כנצח" (עמ' 51).

קטע זה זרק אותי לאחד הרגעים המצמררים ביותר שחווייתי בשבועיים הראשונים למלחמה, בהם גרתי במלון דיויד בים המלח עם מפוני בארי, שבו הקמנו מערך טיפול לקורבנות הטבח מהקיבוץ. באחד מן הערבים בשבוע השני לטבח, אספו את חברי הקיבוץ לאולם בקומה התחתונה במלון. על הבמה עמדו מנהיגי הקיבוץ המבוגרים, סחופי פנים ומכמירי לב

לפני 7.10): "האנטישמיות חיה ונושמת, ובעת הנוכחית מוצאת מסתור בלבוש החדש של רגשות ושנאה אנטי־ישראלים" (עמ' 153).

הספר "ספה וחברה" שזור בנטיפי נגיעות אישיות מאוד, קטנות ונחבאות אל הכלים כמעט, אך דווקא בשל כך הן נוגעות ומחברות אותנו לאיש שמאחורי הכותב. העזה שבהן, הקשורה לאמירה זו, היא אזכור עזיבתו של שמואל את פרנקפורט כעולל עם משפחתו שנמלטה משם לאחר ליל הבדולח, והגדילה בצל הגעגועים ותחושות האובדן של הוריו. נדמה שתאיור תמציתי זה הוא הנבט של כל המפעל העצום שאנו חוזים בסיכומו בספר זה, המבקש להשיב פשר, טעם וערך לחיים שמתנגשים פעם אחר פעם בנטייה האנושית להרס ולמחיקת האחר.

**הפרק השמיני** – "הדו־מיניות האנושית: גופניות, סמליות ואתיות במשולש האדיפלי", הוא אחד הפרקים המקוריים והמסעירים בעיני בספר, ויש בו חידושים מרעננים וחשובים ביחס לשאלת המיניות והזיקה בינה לבין ראיית האחר, שנאה ואהבה, אתיקה והסמלה. תוך שאני חוטאת לעושר ולמורכבות, אומר רק שארליך מתאר את תפיסתו של פרויד את הדו־מיניות היסודית באדם, המגובה בנתונים ביולוגיים ואנטומיים כאחד. מכאן אנו מובלים לבחירה האדיפלית, אשר לרוב מבכרת מגדר אחד ומדחיקה את משנהו, וטענתו המכרעת של ארליך היא שיחסינו למודחק היא שתקבע את האתיקה שלנו, בין אם בסימן שלילה בעזרת הציווי "מה ששנוא עליך, אל תעשה לחברך" או בסימן חיוב הזיקה לאחר הפנימי והחיצוני בחזקת "ואהבת לרעך כמוך".

**בפרק התשיעי** – "אי הנחת של היחיד ורווחתה של התרבות", מדגיש ארליך כי "ההתקדמות וההצלחה של התרבות [המערבית] היא שאחראית לאי הנחת של היחיד" (עמ' 181), בשל הדגש הנרקיסטי על האדם כמעין אל גרנדיוזי שסיפוקו העצמי עומד במרכזו. כאן מוסיף ארליך רעיון מעניין, שנטיית הפסיכואנליזה לצניעות מהוגנת, שמגולמת בתפיסות תיאורטיות וקליניות כצורך לא לדעת, ריפתה את ידיה ויכולתה להתייבב ככוח מאזן ומקדם עבור היחיד המערבי, המפצה על גילוייו של פרויד בדבר הלא־מודע שמעליב את אדונו באדנות יתר שמבקשת להכחיש כל חסר ומגבלה.

**פרק עשירי** – "על בדידות, נרקיסיות ואינטימיות", מהווה המשך ישיר לקודמו ויש בו עומק ורוחב יריעה בניתוח המקור של חווית הבדידות הקיומית והתנאים המאפשרים אינטימיות יצירתית, דרך עיסוק בפנטזיה גן העדן האבוד של יחסי האובייקט המוקדמים, שמגולמת גם ב"משתה" האפלטוני, בו מתוארים היצורים האנושיים הקדומים כבעלי שלושה מינים: זכר, נקבה והחיבור ביניהם, שלעולם אנו מבקשים להשיבו כהשבת השלמות האבודה. ניתוח המקרה של הגר המתבודדת "מרצון" (עמ' 191) מסייע להבחין בין סוג בדידות השייך לאופנות ההווה לעומת זו השייכת לאופנות העשייה. לעומתן, התפתחות היכולת "להיות"

של הכותב להיות לנו כסב כזה, או לכל הפחות את המשאלה שלי לאחוז בו לא רק כאב חכם, אלא גם כסב שמבטיח לנו שלם המשכי שניתן להתנחם בו נוכח אובדן וספק כמו אלה שאנו חווים כעת.

**הפרק הרביעי** – "יושרה והדדיות בפסיכואנליזה: מי אחראי למה?", עוסק במימדים השונים המייצרים את הזירה האנליטית כזירה של אחריות, שכוללים את ה־setting, ההתבוננות העצמית, הלמידה המתמשכת ועוד. הקורא זוכה כאן לקולו הצלול והברור של ארליך, הזכור לי לטובה משנות ההדרכה עמו, שאינו משאיר אותך בערפול ומעניק לבני־דרך ברורות לצעוד עליהן, כדי שדרך סלולה זו של מסגרת, setting, גבולות ואחריות תאפשר את סימני השאלה הנפערים בין שני השותפים למפגש האנליטי. כך, למשל, מעניקה הפיסקה הבאה אמות מידה ברורות להפליא: "אנליזה יכולה אמנם לעמוד ברגרסיה, אבל רק כל עוד היא מוכלת בתוך המסגרת של ה־setting. כל עוד האנליטיקאי מקיים את האנליזה, נכונותו לחרוג ממגבלות ה־setting, ולא משנה מתוך איזו הצדקה, יכולה להצביע על היעדר אמון בעוצמתן של המסגרת ושל העמדה האנליטית, ולהוות הפניה מאגית של המוקד ושל האחריות אל קסמה של 'אישיותו המרפאת' של האנליטיקאי" (עמ' 84).

**הפרק החמישי** – "חלום, סמל ומציאות נפשית", נע בין תפיסות פסיכואנליטיות של מהות החלום והטכניקות השונות הנובעות מהן, שלא אפרטן כאן, אך הן מתוארות בבהירות רבה ומודגמות בחלום עשיר עם מטופלת של ארליך ופיענוח מרתק שלו, שכולל גם התייחסות מפתיעה ומעניינת בדבר פירוש ההעברה שמחסיר ארליך מן ההתייחסויות הפרשניות שהמטופלת זוכה להן.

**הפרק השישי** – "המסגרת הפסיכואנליטית – תפאורה או גורם טיפולי?" חוזר לשאלת המסגרת וחיבתה הרבה לצורך כל מה שקורה בחיקה. דיון עשיר וחשוב בדבר חשיבות ה־setting מאפשר לנו להכיר את העושר העצום של משמעויות הגלומות ביחס בין המסגרת לתוכנה באנליזה, כפי שמודגם בשתי ויניטיות קצרות, שמהן ארליך מתכנס לבחינת ה־setting דרך אופנויות ההווה והעשייה, שזיקתן לשאלת המסגרת מגולמת בשיר המופיע בסוף הפרק, בו נאמר בין השאר כי: "הרווחים הריקים של חלונות, דלתות // ואלו שבין הקירות // יוצרים את הבית" (עמ' 134).

**הפרק השביעי** – "האיש משה והאיש פרויד: מנהיגות, מורשת ואנטישמיות", משרטט את היחסים 'בין שני האישים הללו', באופן שהזכיר הגדרה, שהצעתי במקום אחר, ליחס של פרויד למשה כאל "תאום ספרותי" (2). ארליך מציע לראות בעיסוקו במשה גם עיסוק ביהדותו, במנהיגותו, בהתחקות אחר שורשי האנטישמיות הנעוצים ברעיון של עם נבחר, שאמור להוביל עולם שלם, ועוד. כמעט כקריאת העתיד שהפך להווה המכאיב בו אנו חיים, בו האנטישמיות הוצתה בלהבה גדולה בעולם כולו, כותב ארליך לקראת סוף הפרק (שנכתב כאמור

## ספרות:

1. Segal H., On the clinical usefulness of the concept of death instinct. *Int. J. Psycho-Anal.*, 74: 55-61, 1993.
2. Roth M., (2022). Moses — Freud's literary twin. In: L.J. Brown (Ed.), *On Freud's "Moses and monotheism"*. London and New York, Routledge, 2022.

"מביאה עמה העשרה כללית של האישיות, של עצמיות וזהות" (עמ' 213) ומאפשרת חיבור לעצמי ולאחר כאחד.

**בפרק האחד עשר – "אהבה ומוות: היבטים פסיכואנליטיים"**, אנו צוללים לעוד מסע בין מבטים מגוונים על אהבה וכשלונה, הנעים בין מבטם של קרנברג, מהלר, ברגמן, באק ואחרים. אנו מתוודעים לתפיסת האהבה כמתפתחת מצורות פרימיטיביות (אהבה נרקסיסטית או סימביוטית) לגבוהות (אינטגרציה בין אהבה למיניות בלא רגשות אשם אדיפליים מעכבים). אנו מכירים את האמביוולנטיות נוכח האפשרות להיבלע בסימביוזה, שמחד, מוחזקת כאידיאל השיבה לאחדות המיתית, ומאידך, מאיימת בפגיעה בכינון העצמי הנפרד. ואור־אז, למול דיכוטומיות אלו מציע ארליך שוב את הפרויזמה של צירי העשייה וההוויה, דרכם הוא מיישב את הסתירות ומדגיש כי לאהבה פנים של עשייה (המגולמת בתשוקה, למשל) ופנים של הוויה (המגולמת בתחושות מיוזג, למשל), והאינטגרציה ביניהם היא שמאפשרת אהבה עשירה ובשלה.

**בפרק 12 – "אהבת העצמי והעצמי האוהב: מבט פסיכואנליטי על אהבה וביקורתיות"**, ארליך ממשיך לבחון את הנושא המסתורי של האהבה, והפעם דרך משנתם של פרויד, קליין וקוהוט, שאותו הוא מנגיד להם. האהבה של העולל כגוף־נפש הפונה אל האובייקט לסיפוקו, האהבה הנרקסיסטית, האהבה המסוכסכת עם השנאה, ולעומתן, האהבה שמתאר קוהוט, שיסודה בטוב מוחלט ורק כשהיא מופרת מופיעים הזעם והתוקפנות.

**והפרק המסיים את הספר עוסק ב"מקום האב באימהות ואימהותם של גברים מטפלים".** הפרק מבחין בין התפקידים המסורתיים והתרבותיים של אבהות ואמהות לבין הרפרטואר הגופני־נפשי הדו־מיני, דו־מגדרי ואף על־מגדרי, שמתקיים בכל אחד מאיתנו, ושאותו אנו המטפלים מוזמנים לחוות בתוכנו במסגרת יחסי ההעברה וההעברה־הנגדית. מעניין שארליך בחר בנושא זה לסיים את ספרו. מעניינת עוד יותר הבחירה בדוגמה הקלינית המופיעה בסופו: "מצאתי את עצמי לפתע במעין דמיון... בחוויה זו שלי המטופל הוא תינוק, ואני מחזיק אותו בזרועותי, מערסל ומנדנד אותו, בתחושת קרבה ואחדות מוחלטת. האם הייתי אב או אם בדמיון שלי? קשה לי לומר אבל דומני שיותר אם מאשר אב" (עמ' 253-254).

נדמה שאסוציאציה קלינית זו נבחרה מתוך עשרות שנות טיפולים לפחות משני טעמים: האחד, הוא החיבור הפנימי הפורה שמתקיים בכותב ספר זה, שיכול להיות כאותו יצור מיתולוגי המתואר ב"משתה", גם אב, וגם אם וגם ההפריה ביניהם, המולידה ספר כה עשיר ומרתק. הטעם השני קשור למחשבה שתיארתי בתחילת הסקירה, שאנו, הקוראים, אחוזים בחיקו, אחיזה המעניקה בציר ההוויה מעטפת המאופיינת "בתחושת קרבה ואחדות מוחלטת" בעוד אנו זוכים בציר העשייה להזנה עתירת קלוריות, שיש עמה נפרדות, כוח ונדיבות רבה, שמהווה כשלעצמה מעשה של אהבה.