

# הפיתוי האתי: מחשבות בעקבות ספרה של ויויאן שטרית־וטין

רוני כרמלי

ויויאן שטרית־וטין (2019). הפיתוי האתי של המצב האנליטי: על המקורות הנשיים־האימהיים של האחריות כלפי האחר (תרגום: מיכל ספיר). ירושלים: מאגנס, 234 עמודים

אליוט זורק את הכדור אל תוך המחסן שבחצר, הכדור מתגלגל בחזרה אליו. יש שם מישהו. לא משהו, מישהו. סובייקט זו ומזיו.

הסצנה הזאת היא אחת הסצנות הראשונות בסרט אי־טי (Spielberg, 1982). הידיעה שיש שם מישהו, זולת אחר וזר, יכולה להזכיר את תנועות העובר ברחם האם. יש שם מישהו. היא עוד לא רואה אותו, אך היא חשה בנוכחותו.

ברגע המפגש אליוט צורח. מפגש עם חי־זר (אני מפרקת את המילה חי־זר כדי להדגיש את זרות החיים של האחר שעימם אנו נפגשים). עם האחר. גם אי־טי צורח. מי מתחיל את הצרחה? האם זו האם שממשיכה את צרחת חוויית הלידה? לא ברור האם התינוק החי־זר, החדש לעולם, רק מחקה אותה? או שמא זוהי הצרחה הראשונית במפגש עם אחר, עם עולם?

נזכרתי בסרטו הקלסי של ספילברג כשקראתי בספרה מעורר המחשבה של ויויאן שטרית־וטין "הפיתוי האתי" (2019). הספר עוסק ביחסים הפסיכואנליטיים, שהם, כמו יחסי הורות, א־סימטריים מלכתחילה: אדם המטפל בזולתו. התרומה הייחודית של שטרית־וטין, פסיכואנליטיקאית מנחה מהחברה הפסיכואנליטית בישראל, טמונה בשילוב בין הפילוסופיה של לוינס (2010) ובין החשיבה של לפלאנש (2012) על הפיתוי ועל המסר האניגמטי שניתן לילד באמצעות הטיפול של המבוגר בעל המיניות הבשלה. ספרה של שטרית־וטין משמש דוגמה מצוינת להפריה ההדרית שיכולה להיעשות בין הפילוסופיה לפסיכואנליזה. לוינס עסוק

במושג האחריות כלפי הסבל של האחר, אשר מתעורר במפגש עם פניו הסובלות. לפלאנש רואה בטיפול באחר מצב הטומן בחובו פיתוי, אשר נובע מהאזורים הלא מודעים והמיניים של ההורים שמשתתפים בפעולות ההוריות שלהם ומעבירים לילד מסרים אניגמטיים. מתוך החיבור בין השניים שטרית־וטין טובעת את המושג "הפיתוי האתי", מושג שאנשי מקצוע יכולים להיעזר בו. היא מבחינה בין המושג "פיתוי אתי", שלפיו המבוגר האחראי מפתה את הסובייקט שבו הוא מטפל באופן מוסרי, לבין המושג "הפיתוי הטראומטי", שעליו מדבר פרויד בתיאוריית הפיתוי, פיתוי המזיק למטופל. היא טוענת כי המפגש האנאליטי, כמו המפגש של אָם עם תינוקה, מעורר את רגש המוסר הבסיסי של האדם, כפי שמתאר אותו לוינס. בכך הספר תורם לפסיכואנליזה דיבור על המעשה האתי שבמעשה הפסיכואנליטי, היבט שבו הספרות המקצועית ממעטת לעסוק. בה בעת, בטיפול בתינוק או במטופל, המבוגר האחראי גם מפתה את הילד או המטופל ומערב תכנים לא מודעים שלו עצמו. למרות הפיתוי, מבחינת שטרית־וטין, המעשה המוסרי נשמר כל עוד הדאגה לחיי המטופל היא העומדת לנגד עיני המטפל.

בסרט אי־טי, הילד אליוט מדגים היטב את הטענות של שטרית־וטין: ברגע שהוא מפסיק לצרוח ומזהה בפניו של האחר את הסבל, את המצוקה של מי שאבוד ורחוק מביתו, הוא מקבל עליו את האחריות לדאוג לו. הוא מטפל בו. "הוא בא אליי", מדגיש אליוט. הוא מרגיש אחריות כלפיו, רק משום שהדמות הראשונה שאי־טי פוגש בעולם היא אליוט, ואף שבעולמו הוא בוגר, הרי שמתוקף הנסיבות שנקלע אליהן הוא חסר אונים, ממש כמו היילוד האנושי. כך מצטטת שטרית־וטין את פרויד על אודות היילוד האנושי:

בשלביו המוקדמים האורגניזם האנושי אינו מסוגל לחולל את הפעולה הספציפית שיכולה להתממש רק באמצעות עזרה חיצונית, כשתשומת לבו של אדם מנוסה מופנית למצבו של הילד בעקבות פורקן שנוצר בדרך של שינוי פנימי (באמצעות הצעקות שלו, לדוגמה). דרך הפורקן מקבלת אפוא פונקציה משנית שהיא בעלת חשיבות עליונה: פונקציה של תקשורת. חוסר הישע הראשוני של האדם הוא אפוא המקור הראשיתי של כל המניעים המוסריים (Freud, 1895, p. 318).

מההתייחסות המועטה של פרויד לאתיקה, שטרית־וטין גוזרת כי המענה של

המבוגר אל העולל חסר הישע (nebensmensch) הוא אקט אתי ראשוני העומד בבסיס האתיקה האנושית. ברגעי השיא של הסרט, כאשר ממשלת ארצות הברית וסוכנות החלל שלה, נאס"א, לוקחים פיקוד ומנסים להציל את החיזור בשיטות מדעיות – במבט אובייקטיבי על גופו ("לחץ הדם יורד, הדופק יורד, אנחנו מאבדים אותו..."), אומר אליוט – "תניחו לו! אתם הורגים אותו". הוא מבין שההצלה לא יכולה להיות בלי ההכרה בסובייקטיביות של אייטי. ואכן הוא ניצל בסופו של דבר בזכות מסרי תקשורת שהוא מקבל מחבריו החיזורים שבאים לחלץ אותו. במבט ראשון אפשר לחשוב כי מה שמציל אותו הוא כאשר המדענים קובעים את מותו ומשמרים אותו בנוזל – הרי כבר ראינו בתחילת הסרט שאיטי מתמוגג מצלילה במי האמבט. אולם כאשר הוא שב לחיים, הוא מתקשר לאליוט את המסר שקיבל על ההצלה (או אולי הדברים כרוכים זה בזה? – הכניסה למרחב הרחמי מאפשרת תקשורת עוברית ראשונית).

"הוא בא אליי" – זו גם התחושה ההורית וגם התחושה של האנליטיקאי. יש פנייה. הפנייה היא אליי. מרגע הפנייה, האחריות לאחר היא שלי. כמו אחרים, ויויאן שטרית-וטיין משתמשת בפילוסופיית המוסר של לוינס כדי להסביר את המפגש הטיפולי ואת התשוקה של האנליטיקאי. האנליטיקאי פוגש בסבלו של האחר וחש כלפיו רגש אחריות. היא קוראת את הפילוסופיה של לוינס קריאה המתייחסת לאנליטיקאי כסובייקט האחראי. הדבר הזה מעט מקומם לעיתים: הרי הפילוסופיה של לוינס מתייחסת לסובייקט כאשר הוא ולאחריות שנוצרת במפגש בין סובייקטים. לאנליטיקאים אין בעלות על האתיקה או על הסובייקטיביות. אולם שטרית-וטיין טוענת זאת מתוך העמדה כי הפסיכואנליזה היא בכל זאת התחום העוסק בחקר הסובייקטיביות, עמדה שנמצאת גם אצל לאקאן, שקורא לפסיכואנליזה "מדע האותות (conjectural science) על אודות הסובייקט" (Lacan, 1979 [1964]).

לוינס, פילוסוף צרפתי שכתב חלק מכתביו במחנה כפייה נאצי, שולל את התפיסה המקובלת בתורת האתיקה, שלפיה יש חיפוש אחר הטוב האובייקטיבי – תפיסה המצויה הן בתורת האידיאות של אפלטון ובמידה הטובה של אריסטו, והן בציווי הקטגורי של קאנט, בחישובי התועלות בעולם ההדוניסטי של בנטהם ומיל ובמסך הבערות שמציע רולס. ברוח בובר (2013), לוינס מציע כי האתיקה נוצרת במפגשם הארצי, היום-יומי, של שני סובייקטים. ההבנה של לוינס את האתיקה

כאתיקה של חיי יום־יום מזכירה במידת מה את המעבר שהתרחש בפילוסופיית השפה של תאורטיקנים של שפת היום־יום, כדוגמת ויטגנשטיין.

בוכר (2013) מבחין בין היכולת לראות את האחר כ"לז" לבין ההתייחסות אליו כאל סובייקט באמצעות שימוש בגוף שני – אתה. המפגש אצל בוכר הוא הדדי. לא כך הוא המפגש אצל לוינס. מבחינת לוינס יש אי־סימטריה שנוצרת מתוך כך שהאחד אחראי כלפי האחר, כפי שקורה במפגש אִם ותינוק, כפי שקורה במפגש האנליטי, ואולי כפי שקורה בסרט אי־טי. הפגיעות של האחר היא זו המעוררת את רגש האחריות לחייו. היא למעשה הרגש הראשוני כלפי האחר (לוינס, 2010). בעניין הזה עמדתו של לוינס כמעט הפוכה מן העמדה של סארטר כי הזולת הוא הגיהנום, וגם להתרחשות במפגש בין התודעות לפי הגל – מפגש שראשיתו מאבק עד מוות (Hegel, 1807).

אך האם הקשר המפעפע בין הסובייקטים בתוך הקליניקה הוא אי־סימטרי במידה כה רבה? האם הוא בהכרח קשר של מבוגר אחראי ומטופל חסר אונים, סובייקט סובל? בין מטפל ישוב לבין מטופל נשען, שוכב (המילה קליניקה מגיעה מהמילה היוונית κλίνω-ειν – לשכב)? השאלה הזאת מקבילה בהיבט מסוים שלה לשאלת מקור המיניות. שכן לא רק המטפל ממשמע את רצונו של המטופל לחיים, גם המטופל מגיע מצויד בפוטנציאל לדחף זה. נראה כי הדחף של המטופל לחיים הוא שמעורר את היענות המטפל לקריאה. הרי הפנייה לטיפול נעשית לפני ההזמנה לאנאליזה, שעליה מדברת שטרית־וטין. בד בבד, ההזמנה לאנליזה של המטפל המסוים עומדת ותלויה באופן א־פרוירי, שקודם לפניית המטופל.

לוינס למד אצל הוסרל והיידגר, ומתוך תורתו של הוסרל חיפש בכל התנהגות אנושית אינטנציונליות, כלומר התכוונות. לפיכך הוא רואה בכל פנייה במפגש עם הזולת בקשה או היענות לבקשה. אך לוינס מיישם את מושג הטרנסצנדנטיות האקזיסטנציאליסטי המופשט על המפגש היום־יומי עם האחר, על היכולת לחרוג מעצמי ועל הדאגה לחיי הזולת.

שטרית־וטין מחברת את האחריות הלוינסית לזולת לתאוריה של לפלאנש על אודות המסר האניגמטי של המיניות: לפלאנש מפנה עורף לתאוריה האדיפאלית הבסיסית של פרויד, וחוזר לרעיונות המוקדמים של פרויד ב"נוירויטיקה" שלו – אל תאוריית הפיתוי. אך אם פרויד ממקם את המיניות פעם במבוגר המפתה, ולאחר מכן, במעבר לתאוריה האדיפאלית, במיניות הילדית המתפתחת, הרי לפלאנש רואה בתקשורת הבין־דורית מערכת סבוכה יותר. לדידו, התשוקה של האם היא

גם תשוקה מינית, וכך היא מוסרת לתינוק מסר אניגמטי בנוגע לגדילה ולתשוקה בעולם (לפלאנש, 2012). אף שמדובר במסר מוצפן, שאין לתינוק כלים לפענחו, יש בו יסודות מולדים המכוונים לקלוט את המסר. מבחינת שטרית-וטיין, המסר האניגמטי כפי שמציג לפלאנש, בגלגולו הלא-פתולוגי, הוא פיתוי אתי, שאינו זהה לפיתוי הטראומטי שפרויד מדבר עליו. כמהדהד את "הנוכחות החיה" של אלווארו (2005), הוא קורא לילד לחיים ולתשוקה. אם דיכאונית, כדוגמת האם המתה של גריין, אינה מפתה את הילד לחיים. כך, למעשה אם חסרת תשוקה, שאינה סקרנית כלפי ילדה, פוגעת בהתפתחותו.

אך האם המילה "פיתוי" היא המתאימה פה? על פי מילון אבן שושן פיתוי הוא "שידול, הסתה, השפעה על מישהו כי יעשה דבר-מה (בייחוד שלילי)...". (מילון אבן-שושן, 2003, עמ' 1558). במובן הזה, לפחות בעברית, המילה "פיתוי" אינה יכולה להיות אתית.

מבחינתו של לפלאנש, המיניות נמצאת גם בילד עצמו, והתשוקה של האם אומנם בלתי מוכנת לעולל, ממש כמו התשוקה שלו עצמו, אך מקורה אינו רק באם אלא גם בהיותו תינוק חי. שטרית-וטיין טוענת כי ההתרחשות הזאת קורית מתוך ההתגייסות של האם אל הרך הנולד, ומתוך הטיפול האתי באחר חסר האונים הסובל שמולה. זוהי התגייסות מוסרית לוינסית.

התפיסה שלפיה בבסיס החשיבה הפסיכואנליטית מצויה עמדה אתית – אינה חדשה. הפסיכואנליזה, כבת חורגת של מקצוע הרפואה, ירשה את הציווי, המיוחס בטעות להיפוקרטס: "ראשית, אל תזיקו" (נוסח דומה, אך לא זהה, ניתן למצוא בכתבים העתיקים). רגש האחריות הוא ראשית כל פעולה של ריפוי, לא רק זה של הנפש. השבועה העומדת בבסיס הרפואה ההיפוקרטית עוסקת הרי גם בבריאות הנפש – למשל באיזון בין המרות בגוף האדם ובטיפול, כדוגמת עודפות המרה השחורה (melancholia). במובן הזה שטרית-וטיין ממשיכה מסורת ארוכה של מקצועות טיפוליים. בניגוד להיפוקרטס ואחרים, היא אינה רואה במוסריות הטיפול ציווי קטגורי או צו אובייקטיבי של אתיקה מסורתית, אלא מוסר של היום-יום כפי שזה בא לידי ביטוי במפגש של תודעות או של סובייקטים.

לכן, כאשר שטרית-וטיין מדברת על פיתוי אתי, היא מדברת על אתיקה לוינסית המתעוררת אל מול פניו של אדם אחר. ההבעה הניבטת מפניו של האחר קוראת לנו, על פי לוינס, לתגובה. היא מעוררת בנו את התגובה החזקה מכל מפגש עם העולם – המפגש עם סובייקט אחר. אנחנו יכולים להיות אלימים כלפי זולת חסר

פנים, אך כאשר אנו מזהים את הפנים, את הסובייקטיביות, הדאגה לאחר תתעורר, ורגש האחריות כלפיו מזמן אותנו. המבע של הזולת אומר "אל תהרוג אותי". זהו גם המבע של התינוק ושל המטופל. בפרפרזה על היפוקרטס: "ראשית, אל תזיק לי". אך האם הפסיכואנליזה זקוקה לטרמינולוגיה המוסרית? במידה מסוימת הטרמינולוגיה הזאת מחמיצה משהו מהדרמה הלא-מודעת הפנטזמטית המתחוללת במפגש עם האחר, ומצמצמת אותה – גם אם לא לשדה האובייקטיבי, לשדה הדאונטולוגי – זה של "מה שראוי להרגיש". מתעורר פה ניחוח של בעיית הראוי והמצוי, שניסח דייוויד יום – גזירה של מהו האתי, או מהו הראוי, מתוך תצפית על ההתרחשויות הנפשיות המצויות במצבים שגרתיים. חוקרי משנתו של לוינס סוברים כי האתיקה שלו אינה אתיקה כלל, כי אם תיאור (דסקרפטיבי) של התעניינות בני האדם במוסר. דרידה תיאר את לוינס כמי שעוסק באתיקה של האתיקה, וחלק עימו את העניין בהכנסת אורחים – המטפל כמארח של המטופל, בכל רובד של משמעות.

את הכנסת האורחים של המטפל את המטופל – אותה מוכנות של המטפל להיענות לבקשת הסיוע של המטופל – שטרית'וטין מכנה גם "מרחב רחמי". היא דנה בשאלה מה קורה כאשר אין מרחב רחמי כזה, כאשר "המסגרת רועדת" – למשל השעה הרגילה של הטיפול משתנה או כאשר המטפל יוצא לחופשה. נדמה לי שהמחשבה על המרחב הרחמי מעוררת שאלות שנוגעות לא רק לקושי שמתעורר מהיעדר מרחב שכזה, אלא גם למצבים שבהם המרחב הרחמי הטיפולי מתעוות והופך להיות עיוות של רחם, או מה שמלצר כינה "קלאוסטרום". אי-טי ואליוט בסרטו של שפילברג יוצרים ביניהם מרחב נפשי כזה בדיוק, כאשר תחושותיהם מתערבבות ביניהם, והם פועלים ומופעלים בד בבד, כגוף אחד. אני רוצה להציע כי הפרדוקס בין הפיתוי על סף הנוק לבין הפיתוי המוסרי הנענה לבקשת העזרה של המטופל נשמר תכופות לא רק כשאנחנו מהלכים על חבל דק בקליניקה, אלא גם כשעצם התקשורת הלא מודעת הכה קרובה מחוללת בה בעת מרחב רחמי ואזור סכנה. ההתרחשות הזאת כוללת הן את המטופל הן את המטפל, והקשר העמוק הלא-מודע שנוצר באנליזה מערער ומסכן את שניהם.

לוינס מתאר אפוא את המפגש עם האחר ככזה המעורר רגשות של מחויבות ואחריות לחיים של הזולת, מתוך המפגש היום-יומי, הקונקרטי – פנים אל פנים. גם מבחינת שטרית'וטין, התשוקה של האם אל תינוקה קשורה קשר הדוק בדחף להכירו ולהקל את סבלו. לטפל בו – handling, holding, containing. ואולם

לעומת לוינס העסוק יותר בפוריות האבהית ובמפגש עם הזולת בהולדת האב את הבן, הרי ששטרית-וטיין, בעקבות העניין הפסיכואנליטי, כדוגמת זה של ויניקוט וביון, מעתיקה את מוקד החקירה אל המקורות האימהיים לתחושת האחריות לתינוק. כבר ב־handling מעבירה האם לתינוק את המיניות, את התשוקה לחיים. ניתן להבין את טיעוניה של שטרית-וטיין במונחים של דחף החיים והדחף האפיסטמופילי,<sup>1</sup> שהם במידה רבה חופפים. הרצון שלנו לחיים של הזולת נכלל בתוך דחף החיים שלנו, וכך גם הסקרנות שמתעוררת בנו נוכח סובייקטיביות אחרת. אם התינוק ימות, תמות האפשרות להכירו ולחקרו. דחף החיים של האם כלפי תינוקה משתקף בתשוקה שלה להכירו. מאליו הוא כולל את הרצון לתמוך באפשרות שלו להמשיך ולהתקיים. דחף החיים שלנו כלפי האחר כולל למעשה את הדחף לחיים של האחר, ולא רק שלנו (במילים אחרות אפשר לקרוא לזה "אהבה"). בהקשר הזה מעניין שהשפה היוונית מבחינה בין המילה ארוס לבין המילה פיליה – הראשונה מצביעה על אהבה לשונה, והשנייה על אהבה לדומה. דחף החיים הוא למעשה הדאגה לאחר.

שטרית-וטיין מדברת על התשוקה של האם, התשוקה של האנליטיקאי, כגורם שמפתה את הזולת הפגיע אל החיים. העיסוק הזה בתשוקה של האם, או באיווי של האנליטיקאי, מזכיר את השאלה של פרויד במכתבו למארי בונאפארט: "מה אשה רוצה?" וכפי שלאקאן הראה לנו, שאלת האיווי של הסובייקט לעולם אינה מנותקת מהיחסים האינטרסובייקטיביים – האיווי הוא למלא את האיווי של הזולת.<sup>2</sup>

אך גם התינוק נולד עם פוטנציאל לדחף חיים, עם תשוקה ועם דחף אפיסטמופילי. כך לדוגמה בראשית הסרט, אי־טי נוחת עם חבריו החיזורים על כדור הארץ. ברור כי הם באים לחקור את העולם האחר הזה. הם אוספים דגימות של צמחייה. הדחף האפיסטמופילי הוא שדוחף את אי־טי מלכתחילה אל מחוץ לכוכב הלכת שלו, אל המפגש עם הסובייקט – כדור הארץ, אליוט ובני האדם.

- 1 הדחף לידע, הסקרנות. המונח דחף אפיסטמופילי מפותח בעיקר בתאוריה של הפסיכואנליזה הקליינאנית. לדידה של קליין, הדחף לידע ולהכרה של העולם הוא דחף מולד.
- 2 מושג האיווי הלאקאניאני אינו זהה לצורך או למשאלה, כי אם מצביע על פער שתמיד נותר בין המשאלה לסיפוק שלה. מבחינת לאקאן, הדחף בא לידי ביטוי בדרישה, אבל גם כשזו מתמלאת, נותרת שארית. לדוגמה, אדם המשתוקק למכונת חדשה, הרי שגם אם יקבל אותה, עדיין ייוותרו בו חסך, שארית של תשוקה, או איווי. מבחינת לאקאן האיווי, מעצם הווייתו כסובייקט. הוא בעצם לאיווי של האחר. באופן לא־מודע האדם לעולם מתאוה להיות זה שממלא את איוויו של האחר, מתוך דחף להיות רצוי. כך, החסך של האדם קשור בחסכו של האחר.

הרעיון הקלייניאני על אודות הדחף האפיסטמופילי אינו מצטמצם לפסיכואנליזה ואף לא לפרויד. אפלטון כותב: "חיים שאין בהם חקירה לא כדאי לו לאדם לחיותם" (אלפטון, 1979, עמ' 233). כך, מרגע הלידה, ונראה שעוד לפני כן, מתעורר באדם הדחף לדעת, והוא מקביל לדחף החיים. תפיסה זו תואמת את המושג "היות" של לוינס, שבו הוא חולק על מושג ההיות הרגעי והנסוג של היידגר, ומזכיר במידה רבה את ה־being הוויניקוטיאני, על דקדוק ההווה המתמשך (present continuous) שלו, ועל היותו כרוך בלשחק ובלתקשר עם סובייקטים אחרים. ה"היות" של לוינס הוא למעשה אהבת החיים.

אך התינוק, כמו אי־טי, כמו המטופל שפונה אלינו לקליניקה, מבקש עזרה בשימור ה־being שלו, דחף החיים שלו. הוא זקוק לאחר שיפתה אותו להישאר בחיים. האמירה שלו רחבה מהציווי "לא תרצח" ששטרית'זון מצטטת. יותר מהבקשה "אל תהרוג אותי" הוא מבקש "עזור לי לשמר חיים, הצל אותי" – זוהי גם הבקשה של אי־טי מאליוט.

בערוב ימיו העמיד ברטרנד ראסל (1971) את משמעות החיים על שלושה דברים: אהבה, ידיעה וסבל אנושי. נדמה לי שהתאוריה הפסיכואנליטית מראה כי שלושת הדברים האלה כרוכים זה בזה – הארוס, הדחף האפיסטמופילי והדחף לטפל בסבלו של הזולת.

אני נותרת עם השאלה – מה בעצם ההבדל בין אתיקה לבין אהבה? מה ההבדל בין כוחות החיים, הארוס, לבין האתיקה לשמירה על חיי האחר, ההתעניינות באחר, והשמירה על החיים הנפשיים של האחר?

## מקורות

אבן־שושן, אברהם (2003). מילון אבן־שושן, מחודש ומעודכן לשנות האלפיים. תל אביב: המילון החדש בע"מ.

אלווארז, אן (2005). נוכחות חיה. תל אביב: תולעת ספרים.

אפלטון (1979). האפולוגיה. בתוך יוסף ג' ליבס (מתרגם) כתבי אפלטון, כרך א. ירושלים ותל אביב: שוקן.

בובר, מרטין (2013). אני ואתה (תרגום: א' פלשמן). ירושלים: מוסד ביאליק.

לוינס, עמנואל (2010). כוליות ואינסוף: מסה על החיצוניות (תרגום: ר' איילון). ירושלים: מאגנס.

לפלאנש, ז'אן (2012). יסודות חדשים עבור הפסיכואנליזה: הפיתוי הראשיתי (תרגום: א' גלעדי). תל אביב: תולעת ספרים.



Freud, Sigmund (1950-1974). *A Project of Scientific Psychology*. In *SE volume 1*. London: Hogarth.

Hegel, Georg W.F. (1967). *Phenomenology of Mind*. New York: Harper & Row.

Lacan, Jacques (1979). *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis: The Seminar of Jacques Lacan, Book XI*. Penguin Books.

Russell, Bertrand (1971). *The Autobiography of Bertrand Russell*. London: Allen & Unwin.

Spielberg, Steven (1982). *E.T.* Los Angeles.