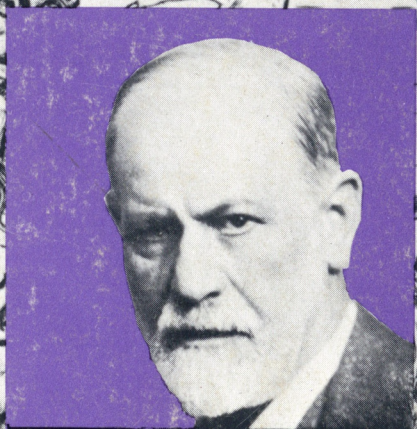


קשת

נדשו לספרות שיזו ונמולת



חוברת
פרויד

חורף תשל"ו 1976

קשת

קשת

העורך:

אהרן אמיר

חברי המערכת:

אברהם ב. יהושע

יהושע קנז

בן-עמי שרפשטיין

קשת מופיע אחת לרבע-שנה בהוצאת עם-הספר בע"מ, רח' ביאליק 9, תל-אביב, טל. 53040. דמי חתימה לשנה: 65 ל"י; בחוץ-לארץ: 12.00\$. חוברת בודדת: 20.00 ל"י; בחוץ-לארץ: 4.00\$. מחיר המודעות: 900 ל"י לעמוד שלם; 500 ל"י לחצי עמוד; 300 ל"י לרבע עמוד. כתבי-יד לא יחזרו אלא אם כן תצורף אליהם מעטפה מבוילת ועליה כתובת השולח. המערכת אינה נושאת באחריות לכתבי-יד שלא הוזמנו. כל הזכויות שמורות להוצאת עם-הספר בע"מ.



שנה שמונה-עשרה, חוברת ב, חורף 1976
דפוס "חדקל" בע"מ—תל-אביב
עטיפה: דפוס-אופסט מל"ן

קשת"
לזיגמודן
פדויד

בעריכת
בן-עמי שרפשטיין



התוכן:

6	סיפור אפריקאי קטן
7	בן-עמי שרפשטיין: האם אתה זוכר את פרויד?
19	זיגמונד פרויד: ארבעה מאמרים
	המשורר וההזיה (1908); הרומן המשפחתי של הנברוטיקנים (1909); על החלופ (1916); הפרעה בזכרון על האקרופוליס—מכתב גלוי אל רומן רולאן (1937)
38	מקס שור: פרויד—ההגות והחיים
53	סימפוזיון: פרויד באספקלריה של שנות ה-70
	יוסף אגסי: תיקון הפרט ותיקון החברה / מורטימר אוסטוב: התרומה הקלינית / אליענה אמאדו לוי-ואלנסי: מנגנון הנברוזה, יצר-המוות והבחירה בחיים / א.ר. בודנהיימר: הפסיכר-אנאליזה— חיה או מתה? / גאטניו בנדטי: מה חי כיום במפעלו של פרויד? / אנרי ברוך: שרירות-הלב / פרנץ בריל: על דימוי האדם אצל פרויד / בנימין וולשטיין: התרומה לתיראפיה הפסיכר-אנאליטית / הנריקוס ויסנבק: פרויד, הנברולוג הנבוך / רוי ד. ולדמן: "השקר בלי השקרן" / רות יפה: הפסיכר-אנאליזה כיום / אנרי לאבוריט: פרויד והאנאליזה / פטר לומאס: בלי מאגיה, בלי דוגמה / יעקב לומרנץ: מדען, הומאניסט, מתקן חברתי / פנחס נוי: תורה וסוד חיותה / ויליאם פיליפס: פרויד בשנות ה-70 / יהודה פריד: פרויד וג'קסון—ההשפעה והשוני

מכתבי פרויד—יונג	87
פאול נוימרקט : פולמוס טאוסק-פרויד— סימפוזיון של אי-התאמות	102
זאב גזית : אריך פרום—פסיכולוג של החברה המודרנית	110
ג'ק ג'. ספקטור : פרויד והאמן	130
מרטין גרוטיאן : על עולם הסמלים של "עליזה בארץ- הפלאות"	149
הרמן צבי ויניק : הפסיכו-אנאליזה בארץ-ישראל	156
בקרית קצרות	169
המשתתפים בחוברת	194

סיפור אפריקאי קטן

ילד אפריקאי גדל בחוה ובה חי יחד עם אמו. הילד עבד בקירבת אמו וגדל והיה לבחור כארו. אמו בישלה לו תמיד את ארוחותיו. יום אחד בא אביו אל החוה ואמר לבחור:

"האם אינך רוצה לקחת לך אשה כדי שתוכל להוליד בן? בוא אתי עכשיו בחזרה לכפר".

גילח האב את ראש בנו, קישט אותו בחרוזים, ואחר־כך חיפשו שניהם ומצאו נערה מתאימה. אך לאחר שהשכיב הבחור את הנערה על המיטה חש רעב פתאום וחזר אל חוות אמו כדי שתעשה לו מטעמים, ונשאר עם אמו. הצעירה הנשואה מיהרה אל אבי הבחור והתלוננה לפניו על הבן שברח ממנה. הלך האב אל החוה ונתן לאם עצה. כשחזר הבחור וביקש עוד ארוחה, אמרה אליו האם:

"אם אתמול לקחת לך אשה, לך ובקש ממנה שתכין לך ארוחה". הלך הבחור אצל אביו והתלונן לפניו שהאם ממאנת להאכילו, והאב אמר לו:

"לך אל אשתך, שכב אתה, ותבקש ממנה שתכין לך ארוחה טובה. כך תוכל גם אשתך להשביע את רעבונה".

עשה הבחור כדבריו ושכב עם אשתו. אחרי־כן רחצה אשתו ובישלה לו ארוחה. אכל הבחור, וכאשר שבע אמר אל אשתו: "בואי ושכבתי עמך שוב". לא עברו ימים מרובים והאשה הרתה וילדה בן.

חייב אב לגדל את בנו שיהיה גבר ובעל, שאם הוא נשאר עם אמו לא ילמדו אלא לאכול בלבד.

בן־עמי שרפשטיין: האם אתה זוכר את פרויד ?

סבלנות. אני יודע שזהו כתב־עת רציני, ושאני (בעזרתם החיונית של עוד שני אנשים) ערכתי את הקובץ המיוחד הזה, על זיגמונד פרויד. אני יודע שכבר הבטת בפרויד בין המפלצות על העטיפה של חוברת זו, ושפתחת אותה מתוך סקרנות וציפייה, בתקוה ללמוד משהו מעניין ואולי אפילו עמוק. אבל אתה שוכח דבר אחד, שוודאי הוא רחוק מאד ממחשבתך—אני אינני יודע מי אתה. מדוע זה צריך להיות חשוב לי ? עובדה שהוא חשוב לי, מפני שאני רוצה לדבר אליך, ואני יודע שעוד־מעט, לכשאעבור ללשון אובייקטיבית יותר, אולי לא אוכל עוד לדבר אליך במישרים. שאלתי היא אירונית, כמובן, אבל יש כל מיני אנשים ; והאירוניה היא חרב־פיסיות שכזאת. יכול להיות שאתה אוהב את פרויד, שונא אותו, מתעניין בו או אדיש כלפיו, ובלי הבדל מה העמדה בה אתה מתחיל, אני רוצה לדבר אליך. אם כן, מחל לי על שאלתי ועל האירוניה שלי.

דאי, אילו ידעתי מי אתה לא הייתי צריך לשאול. אבל אם אתה להוט להקדים את הבאות, להחזיק רק בדעות כאלו שבעוד עשר שנים, למשל, תיחשבנה אינטליגנטיות, אפשר שאתה רוצה כבר לשכוח אותו. אם כך הדבר, הרי אני מכוון את השאלה האירונית שלי במישרים אליך. האם אתה זוכר את האיש בעל הזקן הקצר והמעוגל שאמר (וכי מדוע אתה צריך לזכור אדם שאמר דברי־הבל שכאלה) שבחיים הפל מבוסס על מין ? שהילדים רוצים להתחתן עם אמותיהם והילדות רוצות להתחתן עם אבותיהן, ושהילדים והילדות שונאים את ההורים המתחרים עמהם ותופסים את מקומם ? שילדות סובלות מפני שהן מרגישות, ביודעים או בלא־יודעים, שקופחו, שסורסו מגבריותן ? שפל הצרות באות מן הנסיון לשכוח, ושעל כן אם תעמיק לנבור בזכרונוך ותחשוף את כל החלומות והתוויות האינטימיות שלך לאיש בעל זקן מוארך, שהוא האיש פרויד או שהוא ממעריציו, יקיץ הקץ על צרותיך ? שהדת היא רק נברווה קיבוצית ? שמשש לא היה יהודי ? שהאמנות איננה אלא מין ? מה טעם לזכור אותו כאשר הכל יודעים עד כמה טעה ? אם אינך מאמין שהוא טעה, שאל מישוה שמעמיק לתפוס את החיים, שאל משורר, שאל את ואלרי, החושב על האהבה והמין והעדנה ורושם אחר־כך לעצמו : "מה טיפשי יותר מן ההמצאות של פרויד בעניינים האלה ?" ¹ או אם אתה מתיחס בכבוד לא לשירה כי אם למדע, שאל פסיכולוג מדעי, מסוג אלה העושים סיכומים סטטיסטיים של ניסויים אוביק־טיביים, שאל את אייזק. במקרה לא העתקתי את דבריו של אייזק לדיוקם, אבל הוילוול שלו בפרויד שמור ברור מאד בזכרוני. ואם אתה מתיחס בכבוד לא לשירה ולא למדע אלא ליהדות, שאל את האיש בקובץ הזה גופו האומר לנו עד כמה טעה פרויד ועד כמה טעה. פרויד טעה, שלא לומר שהוא אבסורדי ושאבד עליו כלת. אם אינו מת מבחינה אינטלקטואלית, הריהו חשוב כמת.

אני מסכים, כמובן. אבל אם, בלשון בה השתמשתי, להיות חי פירושו להיות גם מעניין וגם צודק, מי חי? הייתי אומר: לא ואלרי, לא איינגק, לא אתה, ואפילו לא אני. שוב, קצת סבלנות, ואני אסביר. אפתח בצודק בכלל, אעבור לצודק בפסיכו-לוגיה, אגיד משהו אישי פחות או יותר על הפסיכו-אנאליזה, ואחרי-כן אחזור לשאלתי העיקרית, על פרויד.

בדומה לך, אני סבור כי יש אמת אובייקטיבית ושאלנו יכולים להתקרב אליה, פחות או יותר. אך עם כל שאני מאמין בכך בלב שלם, מעטים מאד הם הדברים במציאות או בתיאוריה שעליהם יכול אני לומר, "זו אמת ללא כל סייג וכך תישאר לעולם-ועד". ההיסטוריה לועגת לאנשים שבטחו בעצמם יותר מדי; ומן הנסיון האנושי המצוי אנו למדים שאנשים מתיחסים לדברים בצורות שונות, לא סתם מפני שהדברים שונים כשלעצמם אלא מפני שהם שונים בהתנסותו של כל אדם. העולם ודאי הוא שונה לגבי כל אחד מאתנו, ולו אך משום שאנחנו שונים זה מזה; ואף-על-פי-כן, ודאי שלגבינו העולם דומה או אף זהה מפני שאנו דומים זה לזה או זהים זה עם זה. באיזה מובנים אנו שונים ובאיזה מובנים אנו דומים או זהים—זו בעיה שהפילו-סופיה והמדעים, לרבות הפסיכולוגיה, אינם נפטרים ממנה לעולם. תמיד יש שטחים אפורים התלויים בספק בין הקצוות; ואפילו הקצוות לא תמיד הם ברורים; ומכאן כה רבים מקשיינו ומהנאותינו בפילוסופיה, באמנות ובמדע.

הבה אוקר זאת בצורה של דימוי מורחב. נניח שאגיד שתיאוריה עושה עלי רושם אם הוכח שהיא מועילה, כלומר אם היא "פועלת", ושאני נוטה לחשוב על תיאוריה כזאת שהיא אמיתית, מפני שהאמת משולה לחידה מאחרי דלת סגורה, ותיאוריה שפועלת משולה למפתח הפותח מנעול ובכך היא מגלה משהו. אבל אם יש לו לדימוי זה איזו קרבה למציאות, הריהו מעורר שורה של שאלות. שפן מנעול אפשר בדרך-כלל לפתוח, היטב פחות או יותר, לא במפתח אחד בלבד. זאת ועוד: מפתח שפותח מנעול יכול גם לחבל בו, ומנעולים, ראוי לזכור, אפשר גם לפרוץ, וצירים אפשר לעקור, ודלתות אפשר לשבור, וכן הלאה—ממש כמו שאפשר, אם נביא את הדוגמה המתבקשת ביותר, לחבל באורגאניזמים חיים או להרוג אותם למען איזו תיאוריה הנוגעת בחייהם, תיאוריה שספק אם תוכל לבטא את האמת אם היא מבוססת על השמדת הדבר שאותו היא חוקרת.

למען הקיצור והפשטות, אינני סבור כי ייתכן לתאר או לנתח את העולם, או צד או מיגור גדול ממנו, בצורה שתוכל להניח את דעת הכל, כל כמה שיהיו הנוגעים בדבר אניני-רגש, נבונים, משכילים או מדעיים. במדעים המדויקים מנסים בהצלחת-מה לרסן הבדלים אינדיבידואליים. אך ברבות הימים מתברר שהבדלים אינדיבידואליים מעין אלה עולים כפורחים גם במדעים המדויקים, למרות ההגבלות המלאכותיות שמחייבים המדעים האלה, ולמרות הלחצים המופעלים על-ידי ציבורים של מדענים ועל-ידי הצורך להמשיך בבדיקות אִמפיריות קפדניות של תיאוריות מדעיות.

בסך-הכל אמרתי רק מלה אפשרית על בעיה בלתי-אפשרית, שבכללותה אני נוטש אותה עכשיו מפני שרצוני לעבור אל הפסיכולוגיה, ובמיוחד אל הפסיכו-אנאליזה.

בדומה לשאר מדעי-ההתנהגות, נדמה לי שהפסיכולוגיה התקדמה הרבה בעשרות- השנים האחרונות. אבל התקדמות זו הצטמצמה בתחומים מסוימים ומזורים. היא ניכרת ביותר בתחום הגובל עם הפיזיולוגיה. אני סבור ששום איש הבקיא בנושא לא יכחיש כי הושגה התקדמות בהבנת הפרצפציה, פעולותיה של מערכת-העצבים, וכיוצא באלו. גם האתולוגיה תרמה סוג מעניין, חדש-ביחס, של נתונים, ולפחות כמה מושגי-מפתח. יתר על כן, הקשיים המעשיים והמושגיים של הפסיכולוגיה כה גדולים היו, ותחרות הרעיונות בתוכה כה עזה היתה, עד שחלה עלייה גדולה ברמת השיכלול שלה, כלומר ברמת בינתה המקצועית המודעת. עלייה זו בשיכלול היא כשלעצמה אולי שווה בכל המאמץ שהושקע בהשגתה. אבל, ככל שאני רואה את הדבר, לא הביאה עלייה זו בשיכלול לידי הסכמה של ממש על יסודות הדברים. להבדיל מן הפיזיקה, הכימיה או הביולוגיה, לא רכשה לה הפסיכולוגיה—להוציא את הפסיכולוגיה הפיזיולוגית—מאגר משותף של עובדות ותיאוריות מוכחות פחות או יותר. חילוקי-הדעות בפסיכולוגיה מרובים ועמוקים עד כדי כך שדומה כי, מחוץ לקבוצת-משנה נתונה של פסיכולוגים, כל דבר בעל חשיבות של ממש שנוי במחלוקת.

הסיבות להיעדר זה של התקדמות ברורה, חוץ מאשר בשיכלול, דומה שהן מובנות-מאליהן בכללותן. בקרת התצפיות והניסויים במדעי-ההתנהגות קשה ביותר, במובן המדעי. יותר מדי גורמים אנושיים דקים משתרבים לכאן, ויותר מדי חריגים דקים משבשים את ההכללות שאותן אנו מחפשים. למשל, אנשים המתנדבים לשמש בניסויים יכול שיהיו בעלי תכונות-מתנדבים מיוחדות; ההכנות המוקדמות לבדיקה פסיכולוגית עלולות ליצור מה שקרוי בפי בעלי-ניסויים "רגישות שקודם בדיקה"; התרופות המדומות מעוררות תגובות סובייקטיביות על חמרים שאין להם השפעה אובייקטיבית; ויש, כמובן, משפט-קדום, במתכוון ושלא-במתכוון, אצל המנסים והמנוסים. ובכך עדיין לא הזכרנו אפילו את הדוגמות המושגיות, את בילבולי-היוצרות ושאר הליקויים שנתקלה בהם הפסיכולוגיה, כשם שנתקללו בהם יתר מדעי-ההתנהגות. הקשיים מגיעים לידי כך שפעמים נראה לי כי אף אחד מן הניסויים הלא-פיזיולוגיים המורכבים יותר במדעי-ההתנהגות אינו נכפל מעולם; כל בעל-ניסויים יש לו גטייה למצוא דופי בהליכים של קודמו, ומחוץ ליתר הקשיים—לערוך את הניסוי במהדרה "משופרת". מאחר שהניסויים אינם נכפלים ואף אין בהם אחידות מספקת לשם השוואה קרובה באמת, קשה להשוות בין הסטטיסטיקות הנאספות ואין הן מצטברות באמת.

אין אני יכול להיכנס בפרטים. אינני יכול אפילו להביא כאן דוגמות. אבל אם הדין עמי, הרי אין זה מפתיע שאין אנו יכולים להינבא על התנהגות האדם או אף להציג סכימה שלה בפירוט מדויק. הסטטיסטיקות האנושיות שאנו אוספים והעוקמות שאנו מציירים כדי לסמל חוקים של התנהגות אנושית הן פשוטות מדי, חדות מדי, סטטיות מדי. ככל יתר מדעי-ההתנהגות, הפסיכולוגיה היא בעת-ובעונה-אחת נוקשה מדי בפשטותה ומעורפלת מדי מבחינה פילוסופית.

העירפול הפילוסופי הזה הוא המאפיין במיוחד את הפסיכו-אנאליוזה. השקפתי הכללית

ביותר על הפסיכו-אנאליוזה היא כך: במידה שהיא בחזקת שיטה, או בעצם שרשרת של רעיונות מקורבים, הריהי עשירה, סוגסטיבית, ולעתים קרובות חודרת. יש בה כמה מסימניהן של הפילוסופיות הרומנטיות יותר של שלהי המאה הי"ט, והללו מצדן יש בהן מסימני הניאו-אפלטוניות. כשהיא מניחה ביסודה רעיונות נשגבים כגון זה של דחף-חיים, אֵירוֹס, מצד אחד, ודחף-מוות, תאנאטוֹס, מצד שני, אכן דומה הפסיכו-אנאליוזה לאחודות מן השיטות הפילוסופיות הספיקולאטיביות יותר. פרויד היתה לו נטייה עזה להתפלסף, אף שניסה לדכא אותה. בהיותו סטודנט שמע כמה קורסים אצל הפילוסוף בֶּרְנַטְאנוֹ, ותירגם בשבילו. במכתב אל ידידו פֶּלִיס כתב: "בסתר-לבי אני משתעשע בתקוה להגיע... אל היעד המקורי שלי, הפילוסופיה. כי זו היתה שאיפתי הראשונה, בטרם אדע מה נועדתי לעשות בעולם".² לימים כתב שהפסיכו-אנאליוזה חופפת במידה רבה את הפילוסופיה של שופנהואר, ושב"ניחושים ובאינטואיציות" של ניטשה ניכרת לעתים קרובות התאמה מפליאה למימצאים של הפסיכו-אנאליוזה. אבל כפי שהודה פעם, הקריאה בניטשה הסעירה אותו יותר מדי; והוא ביקש לשמור את נפשו מ"השפעה של עומס חיצוני". לעת הזאת, מכל-מקום, החליט שמטבעו אין הוא כשר לפילוסופיה לאמיתה. הוא התבטא באירוניה על חשבון הפילוסופיה ומתוך כך גם הביע את התקוה, לפחות דרך-אגב, שבכמה מובנים תשלים הפסיכו-אנאליוזה את פעלו של קאנט.³

הפסיכו-אנאליוזה של פרויד היה לה אפוא הקשר בתולדות הפילוסופיה ובמזגו של פרויד עצמו. בעיני דחף-החיים ודחף-המוות שלו ושאר מושגים מעין אלה משווים סימטריה נאה ל"שיטה" ומסייעים ליציב מסגרת המרמות על היפותיות צנועות יותר הניתנות אולי לבדיקה אמפירית. דחפים היפותטיים אלה, בעצמם וכשלעצמם, נראים לי דראמטיים, והם מזכירים לי את תאמי-המושגים הדראמטיים של הפילוסופיה הסינית, ההודית, ואפילו הטרומ-סוקראטית. אולם מחוץ לסגולותיהם הסימטריות, המיצבות והדראמטיות, איני מוצא שמבחינה אינטלקטואלית יש בהם כדי לסייע או להזיק. אני מניח שאפילו דחף-החיים או יצר-החיים, שבאורח בלתי-פורמאלי כולנו נוטים להאמין בו, באחד הימים ינותח ויפורק לגורמים חושפניים יותר.

אם כה ואם כה, המוג המיטאפיזי למדי של הפסיכו-אנאליוזה נחוץ היה לקיומה. הוא העניק לה כוח תיאורטי אמיתי, ובכך רצוני לומר שמושגים פסיכו-אנאלטיים מתגלים לא על פני-השטח אלא מתחת לתופעות ההתנהגות האנושית, ולפיכך הם נותנים לה הסבר מרוכז שאינו מובן-מאליו. האווירה המיטאפיזית כשלעצמה אינה מבדילה בין עמדות פסיכו-אנאלטיות לבין שאר עמדות כוללות שהיו להן מהלכים במדעי-ההתנהגות. המיטאפיזיקה של עמדה בלתי-מיטאפיזית החלטית כגון זו של הפיזיביוריום, למשל, היתה פשוט פרזואית עד כדי כך שקשה היה להבחין בה.

לכן אין הפסיכו-אנאליוזה יחידה בין השיטות הפסיכולוגיות שהיא מיטאפיזית, או שהיא מפוקפקת, וכן גם אין השיטות הפסיכולוגיות בכללותן שונות בהיותן מפוק-פקות או מיטאפיזיות מכל יתר הנסיונות השיטתיים להבין את התנהגותו של האדם. במידה שהפסיכולוגיה היא מדע, הריהי לקויה-בחסר, מפוקפקת, ומבוססת על בחנים

מסופקים של רלבנטיות. וכאשר מצמצמים אותה משום-מה ומעמידים אותה אפילו על סטטיסטיקה קולעת, הרי זו כוחה יפה במפוקפק בלבד לגבי מקרים מסוימים—וכל המקרים הממשיים הם מסוימים. הרעיונות הפסיכולוגיים או הפסיכו-אנאליטיים שאני מקבל נראים לי לעתים קרובות פחות ענין של תיאוריה או של מדע מאשר ענין של נסיון ששיכנע אותי שהם קרובים לאמת. אחרי הכל, הרי ההסתכלות המצויה ביותר מלמדת אותנו שראשית החיים וטבעם של הורים יש להם השפעה חזקה על המשך חייהם של ילדים. יש גם, כמובן, נתונים שנאספו בקפידה, שאותם יש ללמוד ולנתח; אבל משעה שנעשה הדבר, משעה שקנינו לנו רגישות לכמה מן הצדדים הפרוידיאניים שבהתנהגות האדם, אנו מוצאים אישור לאותם חלקים של התיאוריה בניסיונו-אנו. כך, לפחות, הרגשתי שלי. מה שאני רואה עכשיו אני מקבל בלי הצורך הפנימי למצוא לכך אישור מדעי.

מתוך שכך אני מתיחס לפסיכו-אנאליזה, חמקתי מפולמוס מסובך שאין לו קץ לכאורה—או שדילגתי עליו. איני רוצה להיראות כמי שמתנשא על הפולמוס או כמי שאינו מוצא בו ענין, אלא להסביר מדוע נראה לי, בלי שים לב לנסיון האישי, שעמדת הגיונית. לצורך ענייני אצא מתוך הנחה שאתה, הקורא, יש לך ענין עז לדון את טבעה ושיעורה של הצלחת הפסיכו-אנאליזה. נוסף על כך איחס לך את את היכולת לקרוא ולתפוס את כל הספרות שממין הענין, וגם את היכולת לנתח כל זאת בחריפות ובפיפחון. הואיל ואתה, כפי שצירייתך עכשיו בדמיוני, עולה עלי במפורש, אינני יכול לדעת לאיזה מסקנות תגיע; אף-על-פי-כן אני סבור שאני יודע, שפן כקורא, גם אם אינני מקיף די הצורך, הריני בולע הכל, ומפני שאני משתדל כמיטב יכלתי להעריך את ההשקפות שאני חש התנגדות להן. נניח, כי עתה, לאחר שזכית בהתעניינות ובכישורים שציינתי, תציג לעצמך מספר שאלות בסיסיות, כגון חמש השאלות הבאות: האם הפסיכו-אנאליזה היא תיאוריה אחידה? האם היא תיאוריה מדעית? האם יש ראיות לשימושה המוצלח כתיאורית? האם יש אי-אלו ראיות מדעיות פחות או יותר לטובתה? האם היא לומדת מנסיגה ומשתפרת?

הבה אנסה, ולו גם בקיצור, לצייר בדמיוני את התשובות שתגיע אליהן. ראשית, האם הפסיכו-אנאליזה היא תיאוריה אחידה? אני סבור שתשובתך תהיה "לא", כלומר—אם יצטייר המושג של "תיאוריה" בהוראה המוגבלת והמחמירה המוכרת לנו מן המדעים המדויקים. פרויד עצמו הכניס בהשקפותיו שינויים רבים, פעמים קיצוניים. הוא נהג בהן בשליטה הבוטחת, המרושלת כמעט לפעמים, של האיש שברא אותן. אולם לנו, ופעמים אולי גם לו, קל לערבב או לצרף את השקפותיו המוקדמות עם המאוחרות. הוא אמנם עשה כמה נסיונות לסיפוח שיטתי, ואנאליטי-קנים אחרים, מאוחרים יותר, עשו אף הם נסיונות דומים. אבל דומה שאפשר לומר בהגינות שהפסיכו-אנאליזה מתקוממת על סיכומים עשויים-למשעי, משל כאילו חלקים ממנה מבוססים על אינטואיציות שלא עובדו בשלמות וחלקים אחרים מבוססים על מקרים קליניים שהבדלים דקים יש ביניהם והם משווים לפסיכו-אנאליזה מורכבות

הדומה למדי לזו של ההיסטוריה. בפסיכו-אנאליזה כלאימת שמעמדים עקרון בקיצור חד-משמעי צפה ועולה השאלה, "אם כן, איך עושים בזה שימוש לגבי המקרה המיוחד הזה?" ולעתים קרובות למדי מתעורר אז הפיתוי לשנות את העקרון או לעשותו מעורפל יותר או רב-פנים. אני חושב, או חושש, ששידוד-מערכות קפדני ושיטתי של הפסיכו-אנאליזה לא יהיה מתקבל על הדעת יותר מן הפסיכו-אנאליזה כהוויתה כיום ושיהיה מעניין הרבה פחות. עצם אי-הסדר שבפסיכו-אנאליזה מעניק לה מעין פוריות שאין למצותה. מחשבה זהירה ויסודית הריהי כלי מחזיק ברכה, אך אני לא הייתי מצפה לאחידות מן הסוג שאנו מוצאים בתיאוריות מתימטיות ולא הייתי מגיח שאחידות שתכפפה באורח מלאכותי תביא איוו תועלת חוץ מאשר כניסוי במחשבה. אותה מידה של אחידות המצויה בפסיכו-אנאליזה נאצלת עליה מכוח שורה מסוימת של עמדות שלא נקבעו עד-תום ומכוח דרכיה באיסוף נתונים ובשפיטתם. אחידותה התחלית באה לה במידה רבה מכוח גפשו ואישיותו של פרויד עצמו, שפעם, ברגע של רפיון-ידיים, אמר על החיבור שהיה עסוק אז בכתיבתו, על הטוטמיזם:

"הענין שלי מתמעט בגלל ההכרה שכבר מצויות בידי האמיתות שאני מנסה להוכיחן. אמיתות מעין אלו אין בהן, כמובן, כל תועלת לשום איש זולתי. מתוך הקשיים שאני נתקל בהם בחיבור הזה יכול אני לראות שלא נוצרתי לחקירה אינדוקטיבית, שכל המבנה הנפשי שלי הוא אינטואיטיבי, ושצאאתי לבסס את המדע האמפירי הטהור של הפסיכו-אנאליזה הבאתי עצמי בעולה של משמעת יוצאת-מגדר-הרגיל".⁴

השאלה השניה—האם הפסיכו-אנאליזה היא תיאוריה מדעית?—ברור שצריך להשיב עליה לאור התשובה הקודמת. אם מדעיות פירושה אחידות מלאה ופורמאלית, לפחות מצד העקרון, הרי הפסיכו-אנאליזה איננה תיאוריה מדעית. אבל תהיה זו תמימות להניח שכל השטחים והלימודים שאנו קוראים להם "מדעיים" יש בהם אחידות מחמירה. למעשה, מדעיות פירושה, לעתים קרובות, לערוך תצפיות בקפידה שיטתית ולנתח אותן בחריפות ובאובייקטיביות ככל האפשר, או לחפש ולצרף תצפיות על-ידי היפותיזות, תוך שהללו קמות או גופלות על-פי הצלחתן או אי-הצלחתן בהסברת הנתונים ועל-פי התאמתן אליהם.

במובן זה יכול חלק הגון מן הפסיכו-אנאליזה להיחשב מדעי. ודאי, יש להבין כי "מדעי" אין פירושו "נכון". לעתים קרובות מסקנות מדעיות אינן נכונות. מתעורר אפילו חשק לומר שבמדעים האמפיריים מוכח תמיד, ברבות הימים, שהן מוטעות. טבען המדעי קשור לאפשרות להוכיח שהן מוטעות, ובמובן-מה הוא זה עם האפשרות הזאת. אשר לפסיכו-אנאליזה, אף כי יש בה אחידות מסוימת של עמדה, הרי מסגרתה הבסיסית, כפי שאמרת, דומה יותר לזו של פילוסופיה. היא עצמה איננה תיאוריה מדעית ומפל-שכן אין היא היפותיזה מדעית או שרשרת של היפותיזות כאלו; אבל היא מגיבה הרבה היפותיזות מעניינות, שאפשר להביען בצורה מדעית לא פחות משאר ההיפותיזות המעמידות את מדע-ההתנהגות בכללותם או את הפסיכולוגיה בפרט. אם יוכח כי רבות מדי מן ההיפותיזות שהיא מצמיחה הן מוטעות או עקרות, מובן

שתחדל הפסיכו-אנאליוזה מהיות הורתו של מדע ולא תישאר אלא מין מיטאפיזיקה ספיקולאטיבית של התנהגות האדם. אולם הפסיכו-אנאליוזה כמעמדה כיום היא יותר מכך. חלק גדול ממנה אפשר לנסח בחינת היפותיזות הניתנות לבדיקה אִמפירית; ולאור התקנים הנוהגים בימינו, מותר גם מותר לגרוס כי "שום תיאוריה אחרת, מחוץ לביהייביריזום, לא עוררה חקירות מעולות כה רבות".⁹ ודאי, הסיוג "לאור התקנים הנוהגים בימינו" הוא סיוג רציני ואולי הוא בבחינת חרב-פיפיות.

השאלה השלישית—האם יש ראיות לשימושה המוצלח של הפסיכו-אנאליוזה כתי-ראפיה?—קשורה, כמובן, לשאלת מעמדה כמדע. הרבה מן הראיות לפסיכו-אנאליוזה מתבטאות במקרים קליניים. גלוי-וברור שהמקרים הנוגעים בדבר אפשר היה לפרשם פירוש אחר, ועובדה היא שכל אסכולה פסיכו-תיראפויטית מפרסמת מקרים קליניים לחיזוק עמדתה שלה, ולעולם לא—למרבה-הפלא—לחיזוקה של עמדה אחרת. מאחר שבדרך-כלל מדווח על המקרה הקליני אותו אדם שהתיאוריה או ההיפותיזה שלו היא המוטלת בפך, טבעי הוא החשד שהדיווח שלו יש בו הטייה לטובת-הוא; אבל גם מחקרים סטטיסטיים אפשר בנקל להטות, ואין צריך לומר שיכולים הם להיות לוקים בתיכונם ולוקים בביצועם, ולעתים קרובות גם מסקנותיהם מנוגדות זו לזו.

ב-1952 טען האנס אַייזנק, שכבר הזכרתי את שמו, כי אין שום ראיות בנות-חוקף שהפסיכו-תיראפיה, לרבות הפסיכו-אנאליוזה, הביאה איזו תועלת תיראפויטית.¹⁰ על מסקנה דומה מאד לזו, לגבי התיראפיה הלא-התנהגותית, חזר ש. רחמן ב-1971.¹¹ באותה שנה פירסם א.א. ברגין ניתוח קפדני ונבון שלפיו יש לה לפסיכו-תיראפיה "השפעה חיובית צנועה". הוא ניתח מחדש את הנתונים שבהם השתמש אַייזנק בהתקפתו על יעילותה של הפסיכו-אנאליוזה והראה לא רק שאַייזנק טעה בכמה דברים אלא גם שאותם נתונים עצמם אפשר לפרש בצורה נוחה הרבה יותר. אולם גזר-דינו של ברגין היה שאין ידיעותינו מספיקות להעריך את הפסיכו-אנאליוזה, לא לחיוב ולא לשלילה.¹²

כך אולי עדיין הענין עומד. תיראפיסטים התנהגותיים מסרו דו"חות מזהירים על שיטותיהם; אחרים פוסלים את הדו"חות האלה. יש תיראפיסטים הרוצים "לפתוח בדיאלוג בעל-משמעות" עם אנשי האסכולות האחרות.¹³ ספר שיצא באחרונה, המבוסס על מחקר קפדני במיוחד, מסיים במסקנות מאוזנות, שבכמה מובנים הן מפתיעות. הוא אומר: "הפאציניגטים ראו בתיראפיסטים של ההתנהגות אנשים כנים יותר אך גם אנשים המעודדים אי-תלות פחות מן הפסיכו-תיראפיסטים... בפסיכו-תיראפיה, אך לא בריפוי התנהגותי, נתגלה שאצל פאציניגטים שהיו חביבים על התיראפיסטים שלהם חל שיפור יותר מאשר אצל אלה שהיו חביבים פחות... תיראפיה משני הסוגים היא יעילה".¹⁴

אני חוזר אליך, הקורא. מאד אני חושש שאפילו אתה, שתיארתך כאיש יודע-דבר ובעל-בקורת כל-כך, תוצרך להחליט שהידיעות שבידיך אינן מספיקות לכך שתבחר אובייקטיבית בין שיטות התיראפיה השונות. לכן השטח פתוח לבחירה סובייקטיבית. בגלל הענין האינטלקטואלי שאני מוצא בה, ומפני שתכופות כליך מצאתי לה

אישור בנסיוני האישי, אני בוחר בפסיכו-אנאליזה, אם גם, מקווה אני, לא בלי חוש-בקורת.

עכשיו הגענו אל השאלה הרביעית—האם יש אי-אלו ראיות מדעיות, מחוץ לפסיכו-תיראפיה, לטובת הפסיכו-אנאליזה? ספר אחד מן הזמן האחרון משיב ב"הן" ברור, ואומר, תוך שהוא מדגיש כי "נשאת עדיין משימה כבירה של מחקר", ש"המחקר מצא סימוכים להרבה מן המושגים הפרוידיאניים החשובים ביותר לתיאוריה הפסיכו-אנאליטית".¹¹ אבל בספר שנכתב נגד הספר המאוחר הזה מנתחים אייזנק ווילסון את הראיות המובאות ודוחים אותן. בחינת מהלומה סופית, הם אומרים שלעתים קרובות התיאוריות הפרוידיאניות הן למעשה טרום-פרוידיאניות, ותולים אותן בפרויד רק מפני שרבים כל-כך מן המחברים החדשים נבערים הם מפדי להזים את יומרתיו של פרויד למקוריות, שלעתים קרובות הן כוזבות.¹² שני אלה אינם אוהבים את פרויד כל-עיקר. אבל חסרון זה, אם אמנם חסרון הוא, אינו גורע מיכלתם לאהוב את עצמם. בזאת רצוני לומר שאם גם תמיד יש להם יחס בקרתי לניסויים הנוחים לפרויד, אין הם מותחים שום בקורת של ממש, לא מיתודולוגית ולא אחרת, כשהם מעתיקים את המחקרים שאינם נוחים לפרויד.

יהיה זה בלתי-הוגן להניח את השאלה שעליה אני משיב בלי להזכיר כי מחקרים מן הזמן האחרון על ילדים שהוריהם נלקחו מהם עולים בקנה אחד עם התמונה הכללית שמציירת הפסיכו-אנאליזה.¹³ הוא הדין במחקרים על בעלי-חיים צעירים, בפרט קופים, שהושמו בבידוד חריף הרבה יותר מזה שאנו יכולים להרשות לעצמנו לגזור על עוללים ילודי-אשה.¹⁴ קופים בחיי-בר נהגו כאילו עוברת עליהם תקופה אדיפאלית. רוצה לומר, קוף רך שאמו דחתה אותו מעליה בשל בן-זוג חדש ממין זכר עלול לתקוף את בן-הזוג ולנסות להרחיקו מן האם, שנראה בעליל כי את גופה, חזה ותשומת-לבה הוא רוצה להשיב לעצמו. על כך יכול אני להוסיף, באשר לילודי-אשה, שחלק ממחקר-החלומות החדש יכול להתפרש כחיוזק לפרוידיאניות.¹⁵

עכשיו אני פונה אל החמישית בשאלות ששאלתי או ששמתי בפיך: האם הפסיכו-אנאליזה לומדת מנסיונה ומשתפרת? תשובתם של האנאליטיקנים תהיה, בדרך-כלל, "כן". אבל "כן" זה יכול שיתלווה קוצר-רוח ואפילו מרירות נוכח "הציטוטים החוזרים-ונשנים מכתביו של פרויד, הוירגון שאין להבינו, הביבלולים הסימאנטיים, והפגיעה ביחס-הכבוד הרגיל לרבידים של מחשבה ולעקרונות המדע". עם זאת אפשר שנשמע אחרי-כן את האנחה הוותרנית, ואת המלים "השינוי בכל מדע יש לו קצב אוטונומי משלו והסבלנות הופכת להיות כורח אם לא מידה טובה".¹⁶

השמרן והראדיקל, הסבלן וחסר-הסבלנות, אלה מצויים תמיד. רוחות השינוי מנשבות תמיד. רגע והנה פרום, רייך ומרקוזה מחברים את הפרוידיאניות עם המארקסיזם; רגע והנה גורמן בראון עושה אותה מיסטיקה אירוטית, אוטופית; רגע והנה האקסיס-טנציאליזם נותן בה אותותיו; רגע והנה מפרשים אותה לאור הסטרוקטוראליזם.¹⁷ רגע פוסלים את תורת-הליבידו כתורה כמותית עדי-אבסורד ומיושנת, ומשנהו קמים לשבחה כתורה מחופמת וסוגסטיבית במיוחד.¹⁸ ותמיד יש בתוך הפסיכו-אנאליזה

נטייה להצטמצם, להיעשות מנוזרת, טכנית ומדעית יותר; וכנגד נטייה זו יש תמיד נטייה אחרת – להיעשות רחבה יותר, אנושית יותר, פילוסופית ובעינית יותר לצרכיו הכלליים של האדם. מצד אחד, מצלמים תינוקות ורושמים את תגובותיהם במדוקדק, ומן הצד השני מנתחים את האישיות המהפכנית, הפסיכו-היסטוריה מדברת על ניגוד בין דורות, מוקיעים את חברת-ההמונים על שום שהיא מחלישה את האני הבקרתי והשילובי, ומתארים את חווית המלחמה על-דרך הפסיכו-אנאליזה.¹⁹ יש אפילו המשדכים את פרויד לגאנדי, מתוך התפיסה ש"רק בחינה לוחמת של סוגיה חיונית על-ידי עימות ללא אלימות יכול להוציא לאור את מידת ההארה השמורה עם שני הצדדים".²⁰

אני מתרשם, כמוך, מן האופי הסורר של הבעיות האנושיות הכלליות שלנו, אבל אני מחבב ומכבד את חריפות-השכל העקשנית בה תקפו את הבעיות האלו האנשים שעליהם דיברתי. ודאי, לפעמים אנשים אלה נועזים מדי בשבילנו, ומוכן שלא תמיד הם משכנעים. אך בין אם מחשבתם ראויה לשם מדע ובין אם לא (האם זה השם המכובד היחיד שאנו יודעים?), בידינו הוא להשתמש בה כטוב בעינינו.

כי אני ואתה הם, כולנו יש בנו שרירות-רצון. כל אחד מאתנו הוא אותו יחיד ביולוגי מיוחד המתבונן בענין כה רב בדמותו בכל האספקלריות שלו, המנסה ופעמים אולי אף מצליח להיות אובייקטיבי, ואשר הוא – איך אגיד זאת? – הוא עצמו. ובכן חוזר אני עכשיו אל אותו האיש, אותו פרויד בעל הזקן הקצר והמעוגל שעליו דיברתי קצת באירוניה יחד אתך בתחילת המסה הזאת. מי היה האיש, ואיך נהג? אני יודע שאומרים עליו שהיה מתנשא על תלמידיו; אבל אם כך הדבר, נראה כי אחדים מהם רצו שיתנשא עליהם, ואלה שצריכים היו לפרוק את עולו ודאי שפריקת-עול זו היתה להם לברכה. איך היה יונג יכול, ולשם מה צריך היה, להישאר תלמידו של פרויד, או אפילו, כמו שהתאוה פרויד בלבד, להיות יורש-העצר הנוצרי שלו? שכן יונג לא היה רק אדון לעצמו, בעל הארות, ידיעות, מתחים פנימיים ואמונות תפלות משלו,

אלא גם לא יכול היה לשאת את המין המצוי-בכל של פרויד אף לא להאמין בו.

אך בין אם נזפה את פרויד מאשמת שתלטנות ובין אם לא, ובין אם ניסה לרדות ביונג וקינא בטאוסק ובין אם לא, היה היו לו חולשות אנושיות משלו. הוא נאבק בלי הרף עם אמונות-ההבל שבתגובותיו על מספרים ותאריכים. הוא נטה להאמין ולכפור כאחד בתפיסה שמחוץ לחושים. היי-המין הפעילים שלו דומה כאילו נסתיימו בהיותו בן ארבעים-ומשהו, אף שאחד מסניגוריו טוען כי יש ויש יסוד להניח שפרישות זו היתה זמנית בלבד. יש הרואים באשמו קרבן מעונה וסבלני. יש מרגנים שאהב אשה מחוץ לאשתו (מה שמרגנים על פרויד לבטח הוא נכון לגבי יונג).

מדוע לא תהיינה לו חולשות? מדוע אין להניח לאבי הנברוות ליהנות מן התכונות הנברוטיות הקטנות שלו? מדוע לא יהיה אבסורדי לפעמים, ומדוע לא יהיו אחרים אבסורדיים בשמו לפעמים? מדוע לא יהיה שמו נישא לשוא, כמו על-ידי אנדרה בריטון, שביקש להפוך את ה"איד" הסתמי הכפייני והגעלם לסוריאליזת משחררת ונראית-לעין? מדוע לא יהיה ד.ה. לורנס כופר בו ומשתמש בו? מדוע לא יהיה

גויס שוטם אותו ומשתמש בו בספר-החלומות שלו? מדוע לא ייצור ת. ס. אליוט דמות של פסיכו-אנאליטיקן, ומדוע לא יהיה קפקא חולם חלומות פרוידיאניים מפחדים וכותב לאביו מכתב בדיוק מן הסוג שהיה צריך לכתבו על-פי התיאוריה הפרוידיאנית? ומדוע לא היה מאן רשאי לחוש עצמו תחילה ממועט-דמות על-ידי פרויד ואחרי-כן לשאוב ממנו רוחב-דעת והשראה לכתיבת ספריו על יוסף? ²¹ ומדוע לא היה ויטגנשטיין רשאי להגדיר עצמו כתלמיד של פרויד ואחרי-כן לומר על פרויד שהוא פיקח, לא חכם, ולרצות להילחם בכל דרך-המחשבה הפסיכו-אנאליטית? ²² ומדוע לא היה גויס רשאי להשיב את פניו של יונג כאשר ביקש לעשות לו פסיכו-אנאליזה? ומדוע לא היה רילקה רשאי לחשוש שהפסיכו-אנאליזה תפגע ביכלתו כמשורר? ²³ ולו סאלומה, מאהבתו של רילקה לשעבר, ידידה בלב שלם לרילקה ככל שהיתה תלמידה נאמנה לפרויד, מדוע לא היתה רשאית להסכים עם רילקה שהפסיכו-אנאליזה עלולה להזיק לו? מדוע לא?

שכן העולם, כפי שהיה בדעתי לומר, הוא פתוח, ולא פרויד גם לא אלה האדישים כלפיו, המתנגדים לו, הבזים לו או השונאים אותו אינם יכולים לבחור את חיינו או לחזות מראש מה קץ יהיה למעשינו, מחוץ למוות. אף-על-פי-כן באינו התעניינות שוצפת ובאיוו עין קלינית-מצייצנית-על-מציאותית חדר לחייהם של בני-אדם, ואיך התחכם להפיק משמעויות אוניברסאליות מתוך ביוגרפיות פרטיות מאד. "תפסתי מיד", מספר לנו "אדם-הזאב" המפורסם של פרויד, "שפרויד הצליח לגלות מחוז בלתי-ידוע של נשמת האדם, ושאם אוכל ללכת אחריו בדרכו עתיד עולם חדש להיפתח לפני". הוא חש עצמו, אומר אדם-הזאב, כ"חברו הצעיר של חוקר-ארצות מנוסה היוצא ללמוד ארץ חדשה, שנתגלתה לא מפבר". ²⁴ לפני פרויד לא קם איש שהוכיח כמוהו כי סבלות האדם הם מבנה פנימי של משמעויות המתפתחות לאטן בתוך משמעויות. תוך שירד לעומקן של משמעויות מסור היה ליחיד, ולא היה מוכן להניח לרצון טוב או לרגשנות של סתם להרתיעו מן המשימה להבין את הסובל ולהקל מסבלו, אם אפשר הדבר.

כאשר באה המשוררת האמריקאית ה. ד. (הילדה דוליטל) אל פרויד לשם טיפול, דיברו השנים על שכר-הטירחיה. "לזה אל תדאגי", אמר פרויד, "זו הדאגה שלי", ואחר-כך הוסיף: "אני רוצה שתרגישי את עצמך כבתוך שלך". כאשר כתב פרויד בן השמונים אל ה. ד. מכתב בו הודה לה על תשורה וכמה שורות של שבחים, אמר: "דימיתי בנפשי שנעשיתי אטום לשבחים ולדברי-דופי. כאשר קראתי את שורותיך החביבות ותפסתי כמה נהייתי מהן חשבתית תחילה שטעיתי ביחס למידת המוצקות שלי. אולם משהירהרתי בדבר שוב הגעתי לכלל מסקנה שלא טעיתי. הדבר שנתת לי לא היה שבת, היתה זו חיבה, ואינני צריך להתבייש בשביעות-רצוני.

"החיים בגילי אינם קלים, אבל האביב יפה וכך גם האהבה.

שלך בחיבה

פרויד". ²⁵

מקורות

- ¹ P. Valéry, *Cahiers*, Paris, Gallimard (Pléiade), I, p. 166.
- ² *The Origins of Psychoanalysis*, New York, Basic Books, 1954, letter 39.
- ³ H. Kelman, "Psychoanalysis: Some Philosophical and International Concerns," in J. Marmor (ed.), *Modern Psychoanalysis: New Directions and Perspectives*, New York, Basic Books, 1968, pp. 117—18. S. Freud, *An Autobiographical Study*, 1924. Letter to Marie Bonaparte, August 21, 1938, in E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York, Basic Books, 1957, Vol. III, p. 466 (Kant). S. Freud, "The Unconscious," Standard Edition Vol. XIV, p. 171 (Kant).
- ⁴ Freud to Jung, Dec. 17, 1911, in *The Freud/Jung Letters*, London, Hogarth Press/Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 472.
- ⁵ G. Lindzey, C. S. Hall & M. Manosevitz (eds.), *Theories of Personality*, 2nd ed., New York, 1973, p. 1.
- ⁶ H. J. Eysenck, "The Effects of Psychotherapy," *Journal of Consulting Psychology*, 16, 1952, pp. 319—24.
- ⁷ S. Rachman, *The Effects of Psychotherapy*, Oxford, Pergamon Press, 1971, p. 63.
- ⁸ A. E. Bergin, "Evaluation of Therapeutic Outcomes," in A. E. Bergin & S. L. Garfield (eds.), *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change*, New York, Wiley, 1971, pp. 225, 263.
- ⁹ C. A. Loew, H. Grayson & G. H. Loew, *Three Psychotherapies*, New York, Brunner/Mazel, 1975, p. XIX.
- ¹⁰ R. B. Sloane et al., *Psychotherapy Versus Behavior Therapy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1975, p. 225.
- ¹¹ P. Kline, *Fact and Fantasy in Freudian Theory*, London, Methuen, 1972, pp. 358, 359.
- ¹² H. J. Eysenck & G. D. Wilson, *The Experimental Study of Freudian Theories*, London, Methuen, 1973, p. 385.
- ¹³ E. g., J. Bowlby, *Attachment and Loss*, New York, Basic Books, 1973.
- ¹⁴ J. P. Scott, *Early Experience and the Organization of Behavior*, Belmont, California, Brooks/Cole, 1968. H. F. Harlow, "Social Deprivation in Monkeys," *Scientific American*, November, 1962.
- ¹⁵ P. Kline, *op. cit.*, pp. 246—48, 258.
- ¹⁶ R. S. Grinker, Sr., "Conceptual Progress in Psychoanalysis," in J. Marmor, *op. cit.*, p. 38.
- ¹⁷ P. A. Robinson, *The Freudian Left*, New York, Harper & Row, 1969.
- ¹⁸ L. Breger, "Motivation, Energy, and Cognitive Structure," in J. Marmor, *op. cit.*, pp. 48—49. K. H. Pribram, "The Foundation of Psychoanalytic Theory: Freud's Neuropsychological Model," in K. Pribram (ed.), *Brain and Behaviour*, Harmondsworth, Penguin, 1969, Vol. IV. R. C. Solomon, "Freud's Neurological Theory of Mind," in R. Wollheim (ed.), *Freud*, Garden City, New York, Doubleday, 1974.

¹⁰ E. V. Wolfenstein, **The Revolutionary Personality : Lenin, Trotsky, Gandhi**, Princeton, Princeton University Press, 1971. L. S. Feuer, **Einstein and the Generations of Science**, New York, Basic Books, 1974. B. Mazlish, **James and John Stuart Mill : Father and Son in the Nineteenth Century**, New York, Basic Books, 1975. A. Mitscherlich, **Society Without the Father**, London, Tavistock, 1969. H. Z. Winnick, R. Moses, M. Ostow (eds.), **Psychological Bases of War**, New York/Jerusalem, Quadrangle Books/Jerusalem Academic Pres, 1973.

¹¹ E. H. Erikson, **Gandhi's Truth On the Origins of Militant Non-violence**, London, Faber & Faber, 1970, p. 439.

¹² L. Edel, "Psychoanalysis and the 'Creative' Arts," in J. Marmor, *op. cit.* H. Coombes, (ed.), **D. H. Lawrence**, Harmondsworth, Penguin Books, 1973. R. Ellmann, **James Joyce**, London, Oxford University Press, 1959. M. Greenberg, **Kafka and Modern Literature**, London, André Deutsch, 1971. F. Kafka, **Letter to His Father**, New York, Schocken Books, 1966. A. von Gronicka, **Thomas Mann**, New York, Random House, 1970, pp. 57—59.

¹³ P. Wittgenstein, **Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology & Religious Belief**, Oxford, Blackwell, 1966, pp. 40, 50—52.

¹⁴ J. R. von Salis, **Rainer Maria Rilke : The years in Switzerland**, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp. 49—50.

¹⁵ M. Gardiner (ed.), **The Wolf-Man and Sigmund Freud**, Harmondsworth, Penguin Books, 1973, pp. 156, 158.

¹⁶ HD, **Tribute to Freud**, Boston, David R. Godine, 1974, pp. 118, 194.

זיגמונד פרויד: ארבעה מאמרים

לא ראינו טעם להרבות בדברים על פרויד בלי להביא גם מדבריו שלו. לפיכך אנו מביאים כאן ארבעה מאמרים קצרים למדי, לא עיוניים במיוחד אף לא פולמוסיים. אלה הם קטעים אישיים, קצתם אף גובלים עם הפיוטי. הנה אפוא פרויד כסופר וכאדם.

המשורר וההזיה (1908)

בעינינו, עיני הדיוטות, היה זה תמיד בגדר פליאה גדולה, מהיכן לוקח אותו איש מופלא, המשורר, את החומר ליצירתו—מעין השאלה ששאל הקארדינאל הוא את אריוסטו—והיאך מצליח הוא למשכנו אחריו, לעורר בנו התרגשויות שלכתחילה אולי אף לא היינו רואים עצמנו מסוגלים להרגיש שכמותן. וביותר גוברת סקרנותנו, משום שהמשורר בעצמו אינו משיב על שאלתנו, או שתשובתו אינה מגיחה את דעתנו; גם אין רצוננו לתפוס את הסוד נגרע משום הידיעה, שאפילו געמיק ככל שנעמיק בהכרתם של התנאים לבחירת החומר הפיוטי ושל מהותה של אמנות-הפיוט, לא יוסיף דבר זה ולא כלום כדי לעשות אותנו בעצמנו למשוררים.

אילו לכל המועט גילינו בנו בעצמנו, או בבני מיננו, חזיון של פעילות קרובה לכתבת שירה! היינו אולי מקווים, כי בדיקת החזיון הזה תפתח לפנינו פתח לתפיסת כושר יצירתו של המשורר. ואכן, מצוי לנו סיכוי אשר כזה. המשוררים, הם גופם להוטים תמיד אחרי צמצום המרחק שבין ייחודם שלהם לבין המהות האנושית הכללית; הרי לא אחת יבטיחוננו, כי כל אדם יש בו מן המשורר, וכי אך עם אחרון האדם יעבור גם אחרון המשוררים מן העולם.

האם לא מן הדין הוא, שנחפש נבטים ראשונים של פעילות פיוטית כבר אצל הילד? המשחק הוא החביב והנמרץ שבעיסוקי הילד. שמא רשאים אנו לומר, כי כל ילד משחק נוהג כמשורר, מתוך שהוא יוצר לעצמו את עולמו שלו, וליתר דיוק, מתוך שסודר הוא את העצמים שבעולמו סדר חדש וטוב בעיניו. ודאי נטעה אם נהיה סבורים, כי הילד מקל ראש בעולמו זה; אדרבה, יחס למשחקו הוא יחס רציני ביותר, והוא משקיע בו מטען גדול של רגשים. לא כובד-ראש הוא היפוכו של משחק, אלא—מציאות. ועם שהוא לכוד כל כך ברגשותיו, אף-על-פי-כן מבחין הילד יפה-יפה בין עולם-המשחק לבין המציאות, ובחפץ-לב משעין הוא את המושאים המדומים שלו ואת נסיבותיהם על עצמים מוחשיים, גלויים לעין, של העולם הריאלי. והשענה זו היא הדבר האחד המבדיל בין "משחקו" של הילד לבין "הזנה".

אבל המשורר עושה אף הוא כמעשה הילד; יוצר הוא לעצמו עולם-של-דמיון, והוא עומד לפניו בכובד-ראש—כלומר, משקיע בו מטען רב של רגשים אגב הפרדתו הברורה מעולם המציאות. אף הלשון עמדה על קירבה זו שבין משחקו של הילד לבין

היצירה הפיוטית, ובקצת לשונות שגור הדפוס הלשוני "משחק" לצינון של מחזה – היינו, היצירה הפיוטית הנזקקת להישענות על מושאים מוחשיים והעשויה להתבצע בהם; וכך קוראים באותן לשונות "משחק-שעשועים" לקומדיה ו"משחק-תוגה" לטראגדיה, והמבצע את היצירה מתכנה "שחקן". אבל מתוך אי-הריאליות של עולם הפיוט משתלחות תולדות חשובות מאוד לטכניקה האמנותית; שכן יש דברים שבהיותם ריאליים אינם עשויים לגרום הגאה, אפשר להם שיגרמו במשחקי הדמיון, ורגשים רבים, רגשים מעציבים לעצמם, עשויים להיות מקור של נחת-רוח למאזינים ליצירתו של המשורר ולצופיה.

הבה נשתהה עוד רגע על בחינתה של זיקה אחרת של הניגוד שבין מציאות ומשחק. לאחר שהילד גדל וחדל לשחק, ובעשרות שנות עמל נפשי למד לתפוס בכובד-הראש הראוי את עובדות החיים, עלול הוא, על אף זאת, להיקלע ביום מן הימים בהלך-נפש, שיחזור ויבטל את הסתירה שבין משחק ומציאות. המבוגר מסוגל להיזכר, מה מאוד רציני היה יחסו למשחקי ילדותו, ועם העמידו אלה בצד אלה, את עיסוקיו הרציניים-כביכול כל כך של היום ואת משחקיו מימי ילדותו, מנער הוא מעליו את דכאון חייו הקשים וכובש לעצמו את התענוג הגדול של ההומור.

המתבגר חדל איפוא לשחק, לכאורה מותר הוא על ההנאה שהיה מפיק מן המשחק. אבל מי שמכיר את חייו הנפשיים של האדם יודע, כי אין כמעט דבר קשה לאדם מן הוויתור על העונג שידע אי-פעם בחייו. בעצם אין אנו יכולים לוותר על שום דבר, ואין אנו אלא מחליפים דבר אחד באחר; מה שנראה לנו כוויתור אינו, לאמיתו של דבר, אלא יצירת תמורה או תחליף. כך גם האדם המתבגר, בשעה שהוא מפסיק לשחק, אין הוא מותר אלא על ההישענות על מושאים ריאליים: קודם שיחק – עתה היות הוא היותו. הוא בונה לעצמו מגדלים פורחים באוויר – יוצר מה שקרוי חלומות-בהקיץ. לדעתו, יוצרים רוב בני-אדם מזמן לזמן יצורי-דמיון בחייהם. זוהי עובדה שנעלמה זמן רב מעיני האדם, ומשום כך לא החשיבו אותה פערכה.

קל יותר, כמובן, לשים לב למשחקם של ילדים מאשר להוייתו של אדם. אמנם, גם הילד משחק לבדו, או שהוא יוצר עם ילדים אחרים מערך נפשי סגור לצרכי המשחק, אבל גם בשעה שאין הוא משחק לפני המבוגרים, אף אז אין הוא מעלים משחקו מהם. לא כן המבוגר; הלה מתבייש בהזיותו והוא מצניען מעיני זולתו; הוא חש אותן כרחשי מהותו האינטימית ביותר, ובדרך כלל יעדיף להודות בעבירות שעבר מלגלות את יצרי דמיונו. יתארע אולי יהיה משום כך רואה עצמו כמי שהוא יחיד היוצר לעצמו הזיות כאלה, הוא ואין בלתי; גם לא יהיה לו מושג על כך, כמה שכיחה היא נטייתם של בני-אדם להזות הזיות דומות. גם יש טעם להתנהגותם השונה של המשחק מזה וההזוה מזה, ומקורו במניעים של שתי הפעולות הבאות כהמשך זו לזו.

משחקו של הילד הנוע על-ידי רצינות, למעשה הרצון האחד המסייע לחינוכו של הילד, והוא המשגלה לגדול ולהיות מבוגר. משחקו הוא תמיד "משחק גדולים": בשחקו עושה הוא מעשי-חיקוי לדברים הידועים לו מחייהם של המבוגרים. לכן אין לו, לילד, כל טעם להעלים את רצונו זה. לא כן המבוגר: מצד אחד יודע הלה, כי סביבתו מצפה

ממנו, שלא יהיה עוד לא משחק ולא הוזה הזיות, אלא פועל בעולם הממשות; ומצד אחר יש בין המשאלות המולידות את הזיותיו גם משאלות, שהכרח הוא לו להצניען גם בלאו-הכי. משום כך בוש הוא בהזותו הזיות, ממש כאילו היו מעשי ילדות או מעשים אסורים.

אבל—ישאל השואל—אם נוהג האדם להעלים כל כך את רחשי דמיונו, מהיכן מיטיבים אנו לדעת עליהם הרבה כל כך? אכן, יש סוג מסוים של אנשים, אשר לא אלוהים הוא שהועידם לגלות לנו את סבלם ומשושם, אלא אֵל מחמיר—הכורח. אלה הם חולי-העצבים, האנשים המצפים שהרופא יחזירם בטיפולו הנפשי לקר-הבריאות, והם חייבים להתוודות לפניו גם על הזיות שהם הזוים; זה המקור למיטב ידיעתנו, ובהסתמכנו עליו הגענו לימים להשערה המבוססת, כי אין חולינו מספרים לנו אלא דברים שאנו יכולים לשמוע גם מפי הבריאים.

הבה נבדוק סוגים אחדים של הזיות. אנו רשאים לומר, כי האדם המאושר אינו הוזה לעולם—כי עושה זאת רק מי שנמנע סיפוק בחייו. משאלות שלא באו על סיפוקן הן מניעי הזיות, וכל הזייה לעצמה בגדר מילוי משאלה היא—תיקון למציאות שלא באה על סיפוקה. המשאלות המניעות את הדמיון שונות הן לפי שוני המין, האופי ונסיבות החיים של האישיות ההוזה; אבל קל לסווגן בשתי מגמות ראשיות: או שהן משאלות שאפתניות המפרנסות את הגבהת האישיות, או שהן אַרוטיות. האשה הצעירה אינה יודעת כמעט משאלות חוץ מן האַרוטיות, הואיל וכיסופי-אהבה שלה בולעים בדרך-כלל את שאפתנותה; אצל הגבר הצעיר מופיעות בצורה מובהקת למדי המשאלות השאפתניות והאנוכיות בד-בבד עם משאלותיו האַרוטיות. אף-על-פי-כן מבקשים אנו להדגיש לא את הסתירה שבין שתי המגמות, אלא בעיקר את מיוזגן השכיח. בהרבה תמונות-מזבח בכנסיה אפשר לראות בבירור באחת הפינות את דמותו של מייסד הבית; ממש כך יכולים אנו ברוב הזיות שאפתניות לגלות, באחת הפינות, את דמותה של הגברת, אשר למענה מבצע בעל-הדמיונות את כל מעשי גבורתו, ולרגליה מגיש הוא לה בהכנעה את כל נצחונותיו. ברור, כי כאן לפנינו מניעים חזקים למדי להצנעת ההזיות. אשר לאשה שזכתה לחינוך ראוי לשמו, הרי שמותר לה לגלות אך מעט מן המעט מצרכיה האַרוטיים; והגבר הצעיר חייב ללמוד לדכא כל מידת-יתר של בטחון עצמי שנשתמר בו מתפנוקי ימי ילדותו, כדי שיוכל להסדיר את חייו בחברה, אשר כה רבים בה היחידים בעלי שאיפות הדומות לשלו.

אל לנו לראות את פירותיה של פעילות-דמיון זו, את ההזיות הנפרדות, את המגדלים הפורחים באוויר ואת החלומות-בהקיץ, כיצירים נוקשים ובלתי-משתנים. אדרבה, הם מסתגלים לרישומים המתחלפים של החיים, משתנים עם כל תנועה של המצב בחיים, קולטים מכל רישום פעיל חדש מה שקרוי "סימן של זמן". כללו של דבר, נודעת חשיבות גדולה ביותר ליחס שבין ההזייה והזמן. רשאים אנו לומר, כי כל הזייה מרחפת בעת ובעונה אחת בסימן שלושה זמנים—שלושת תווי-הזמן של כוח-המדמה שלנו. הפעילות הנפשית נוקקת לרישום אַקטואלי, לעילה מן ההוזה העשויה לעורר את אחת המשאלות הגדולות של האדם; מכאן מתקשרת היא כוכרון חווייה

קודמת, על-פי רוב מימי הילדות, אשר בה הגיעה המשאלה ההיא לכלל התגשמות; וכך נוצר מצב שיש בו היטל לעתיד המופיע כהגשמת המשאלה—היא החלום-בהקיץ או יציר-הדמיון אשר עוד ניכרים בו עקבות מוצאו מן העילה ומן הזכרון. משמע, עבר, הווה ועתיד מתייצבים זה ליד זה כחרוזים על חוט-השני של המשאלה. המשל הבנאלי ביותר עשוי להבהיר את השקפתי. ניקח את מקרהו של הצעיר העני שנתייתם מאבותיו, ושאונו נתנו לו את מענו של מעבד, אשר ייתכן כי אצלו ימצא עבודה. בדרכו אל האיש עשוי הוא לראות בדמיונו דברים העולים בקנה אחד עם מצבו והמספקים את משאלתו. בחלומו זה בהקיץ יראה את עצמו, קרוב לוודאי, מתקבל בסבר פנים יפות ונושא חן בעיני אדונו החדש, קונה שביחה חשובה בעסקיו של הלה, מתערה בחוג משפחתו, נושא לאשה את הבת המקסימה של המשפחה, נעשה שותף בעסק, ולימים יורשו. כאן ניתן לו שוב לבעל-החלומות מה שכבר היה לו בימי ילדותו הטובה—חסותו של בית, אבא-ואמא מעתירי-חיבה וראשיתם של דברים לסיפוקה של שאיפה ענוגה. רואים אנו בדוגמה זו את המשאלה משתמשת בעילה מן ההווה בשביל ליצור ממופת של העבר תמונת היטל על העתיד.

מבקש אני לרמוז עוד למקצת מן המקצת בנושא הדברים הרבים שיש לומר בענין ההזייה. פריחתן של הזיות והשתלטותן על האדם יוצרות את התנאים להתנוונותן כדי נאורוזה או פסיכוזה; ההזיות הן גם בבחינת הצעד הנפשי המקדים את אותות הסבל, אשר הפאציינטיים שלנו קובלים עליהם. מכאן מסתעף משעול צדדי רחב אל הפאתו-לוגיה.

אבל אין אני יכול לפסוח על היחס שבין הזיות לבין חלומות. גם חלומות לילנו אינם אלא בגדר הזיות מסוג זה, ואנו מסוגלים לפענח את תכנם בדרך פשר החלומות¹. לשוננו, בתבונתה העילאית, הכריעה זה-מכבר את בעית מהותם של החלומות על-ידי שקראה בשם "חלומות בהקיץ" ליציריהם האווריריים של הווי-ההזיות. אך על אף המרמוז לנו בכך, מוסיף משמעם של רוב חלומותינו להיות נעלם מאתנו, וטעמו של דבר בכך, שבליה מתעוררות בנו גם משאלות שאנו מתביישים בהן וחייבים להסתירן מעצמנו, ושמשום כך מודחקות הן ונדחפות לתחום הלא-מודע. משאלות מודחקות מסוג זה ותולדותיהן אינן זוכות אלא לביטוי מסורס ביותר. אבל לאחר שהמדע הצליח להבהיר את מהותם של סירוסי-חלום, שוב לא היה זה דבר קשה לעמוד על כך, כי גם חלומות-לילה הם באותו הגדר של הגשמת משאלות, ממש כחלומות-בהקיץ—כלומר, ההזיות שכולנו מיטיבים כל כך להכיר.

נסתפק בכך על נושא ההזיות; עתה נחזור למשורר. כלום רשאים אנו לנסות ולהשוות את המשורר אל הווה ההזיות, ואת יצירתו—לחלומות-בהקיץ? ממילא מתבקשת לנו כאן הבדלה אחת. מצוים אנו להבחין בין המשוררים דוגמת מחברי האפוסים והטראגדיות מימי קדם, שהשתמשו בחומר מן המוכן, לבין משוררים הממציאים לכאורה בעצמם את החומר ליצירותיהם. נייחד את הדיבור על אלה האחרונים, ולצרכי ניתוחנו

1. ר' "פשר החלומות" של המחבר, 1900.

ניתן דעתנו לאו־דווקא על המשוררים הזוכים להערכה הגבוהה ביותר מידי הבקורת, אלא על הסופרים היומריים פחות, מחברי הרומנים, הנזבלות והסיפורים, שעם היותם מהוללים פחות, יש להם קוראים וקוראות רבים יותר ולהוטים יותר אחרי חיבוריהם. אי־אפשר שלא נשים לב לקו אחד ביצירותיהם של מספרים אלה: כל אחד מהם יש לו גיבור אחד העומד במרכז ענינו, אדם אשר המשורר עושה הכל בשביל לקנות את אהדתנו לו, אדם שהמחבר כמו פורש עליו את דאגתו המיוחדת. אם בסופו של פרק ברומן עזבתי את הגיבור חסר־הכרה ושותת דם פצעיו הקשים, סמוך אני ובטוח, כי בראשית הפרק הבא אפגשנו שרוי בטיפול רפואי מצויין ושב לאיתנו; ואם נסתים הכרך הראשון במעשה טביעת האניה בסערה שלתוכה נקלע גיבורנו בלב ים, אין לי כל ספק, כי בראשית הכרך השני אקרא על הצלתו המופלאה, שבלעדיה אי־אפשר כלל שיהיה המשך לרומן. רגש הבטחון, שבו מלווה אני את הגיבור בעלילותיו המסוכנות, הוא אותו רגש הבטחון הפועם בלבו של הגיבור האמיתי הקופץ למים כדי להציל אדם טובע, או הגיבור החושף עצמו לאש האויב כדי להסתער על סוללה—אותו רגש־גיבורים עצמו, אשר המשורר העממי האוסטרי לודביג אנצנגרובר (1839—1889) טבע לו את הביטוי הנחמד: "לא ייתכן כלל, שיפגע בך כדור!" אבל דעתי היא כי בסימן חשוד זה של תכונת האדם שאי־אפשר לו שייפגע, קל מאוד להכיר את הוד מעלתו הגני—את גיבור כל החלומות־בהקיץ וכל הרומנים גם יחד.

ויש עוד קווים טיפוסיים לסיפורים אגוצנטריים אלה, שמרומזת בהם אותה קרבת־משפחה. כאשר מתאהבות כל הנשים של הרומן בגיבורו, קשה לראות בכך תיאור של מציאות, אבל קל מאוד לראות בו מרכיב הכרחי של חלום־בהקיץ. וכך גם כאשר כל שאר הנפשות הפועלות של הרומן מתחלקות חלוקה ברורה ל"טובות" ו"רעות", אגב התעלמות מן הגיוון השכיח של תכונות האנשים במציאות; כי ה"טובים" הם אמנם עוזריו, וה"רעים" הם אויביו ומתחריו של האני שנעשה לגיבור.

בשום פנים לא נעלם מאתנו, כי רבים מאוד מיצירי דמיונו של המשורר רחוקים מאוד מן המופת של החלום־בהקיץ; אבל ממש כך אין אני יכול לבטל את ההשערה, כי אף הסטיות הקיצוניות ביותר עשויות להתפרש לנו מתוך זיקה למופת זה בדרך סדרה רצופה של גילויי־מעבר. רבים עוד הרומנים הקרויים פסיכולוגיים, אשר לקריאתם נתעוררה דעתי על התופעה, כי רק דמות אחת—ושוב זו דמותו של הגיבור—זוכה בהם לתיאור מבפנים; גם בנפשה של דמות זו יושב המשורר ומתוכה מסתכל הוא בכל הנפשות שמבחוץ. בדרך כלל צמח ייחודו של הרומן הפסיכולוגי מנטינתו של המשורר המודרני לפצל את האני שלו, מתוך הסתכלותו בעצמו, לחלקים־חלקים של אני, ולפי זה לגלם בגיבורים רבים יותר את זרמי הסכסוכים שבחיי הנפשיים. דומה, כי הרומנים המכונים "אכסצנטריים" סותרים במיוחד את טיפוס החלום־בהקיץ מבחינה זו, שהנפש הפועלת בהם כגיבור ממלאת רק תפקיד זעום ביותר מצד העלילה ממש, אבל היא משמשת כעין משקיף מבחוץ לפעליהם ולסבלותיהם של כל שאר הנפשות ברומן. לסוג זה שייכים רבים מן הרומנים המאוחרים של זולת. עם זאת חייב אני להעיר, כי הניתוח הפסיכולוגי של קצת יחידים שאינם מפיטיים, הסוטים במחזות מסוימים ממה שקרוי

"נורמה", אף הוא בא ללמדנו על שינויי-גרסה דומים של חלומות-בהקיץ, אשר האני מסתפק בהם בתפקידו של המשקיף.

בשביל שיהיה ערך-של-ממש לדרכנו זו לעמת את המשורר כנגד הוזה-ההזיות, ואת היצירה הפיוטית כנגד החלום-בהקיץ, צריך קודם כל שהיא תתגלה באורח כלשהו כגורם גושא-פרי. הבה ננסה לבדוק, על פי קביעתנו הקודמת בדבר זיקת ההזייה אל שלושת הזמנים ואל המשאלה החולפת בהם, את יישומה לפעלו של המשורר, והבה נעיין באמצעותה בזיקות שבין חיי המשורר לבין יצירתו. בדרך-כלל לא ידעו מה הדבר שרשאים לצפות לו מתוך גישה לבעיה זו, ולעתים קרובות מאוד ראו את היחס הוזה ראייה פשטנית מדי. מתוך עיוננו במהותן של הזיות אנו רשאים לצפות למצב כזה: חוויה אקטואלית חזקה מעוררת במשורר זכרון חוויה קודמת, על הרוב מתקופת ילדותו, שבוקעת ממנה משאלה היוצרת לעצמה את סיפוקה ביצירה הפיוטית; היצירה גופה יש בה סימנים גם ליסודות העילה הטריה, גם לזכרון הקדום.

אלי-נא תירתעו מסביכותה של הנוסחה הזאת; משער אני, כי נוסחה זו תתגלה למעשה כסכימה דלה מדי, אבל היא עשויה עם זאת לגלות לפנינו טפח ראשון מן התוכן הריאלי; על יסוד נסיונות אחדים שעשיתי רשאי אני להניח, כי שיטה כזאת לעיון ביצירות פיוטיות עשויה לשאת פרי. אל נשכח, כי ההדגשה, המוזרה אולי לעצמה, של זכרון הילדות בחיי המשורר נובעת בסופו של עיון מן ההנחה המוקדמת, כי השירה, כמוה כחלום-בהקיץ, המשך היא ותחליף למשחק הילדי מן העבר.

הבה נחזור לסוג היצירות הפיוטיות, שאנו חייבים לראותן לא כיצירות הדמיון החפשי, אלא בבחינת עיבודים של חומר מוכן וידוע. גם כאן גשתיירה בידי המשורר מידה של עצמאות, העשויה להתגלות במבחר החומר, ותכופות גם בשינויים מרחיקי-לכת שהוא עושה בו. אבל במידה שהחומר נתון, מקורו באוצר העממי של מיתוסים, אגדות ובדיאות. בשום פנים עדיין לא הושלמה בדיקתה של יצירה פסיכולוגית עממית זו; אבל קרוב לוודאי כי המיתוסים, למשל, עולים בקנה אחד עם השרידים המסורסים של הזיות-משאלה של עמים שלמים—עם חלומותיה החילוניים של האנושות הצעירה.

תאמרו, כי דיברתי על הזיות הרבה יותר משדיברתי על המשורר, אף-על-פי שהק-דמתיו להזיות בנושא שבחרתי להרצאתי. יודע אני זאת ומנסה להתנצל במעמד ידיעותיני היום. יכולתי להביא לכם רק רמזים והצעות ללמוד מן העיון בהזיות על בעית בחירת החומר הפיוטי. אבל לא נגענו עוד כלל בבעיה האחרת, והיא—מה האמצעים שבהם משיג המשורר את התגובות הריגושיות, שהוא מעורר בנו ביצירותיו. למועט מבקש אני עוד לרמוז, איזוהי הדרך המוליכה מעיוננו בהזיות לבעיות הפעולה הפיוטית.

אמרנו, כזכור, כי החולם בהקיץ שוקד להעלים מזולתו את הזיותיו, הואיל והוא חש בטעמים להתבייש בהן. עכשיו עלי להוסיף, כי אפילו היה משתפנו בסודו, לא היה מסוגל לגרום לנו עונג בגילוי. הזיות כאלה מרתיעות אותנו בשמענו אותן, ולכל המרובה אין הן מוציאות אותנו מאדישותנו. אבל כאשר בא המשורר לשחק לפנינו את משחק דמיונו, או כאשר הוא מספר לנו דברים, שאנו נוטים לראותם כחלומותיו

האישיים בהקיץ, אזי נהנים אנו הנאה מרובה, הנאה הנובעת מן הסתם ממקורות רבים. איך מגשים זאת המשורר, זה סודו שלו; הטכניקה המביאה אותו להתגבר על אותה רתיעה, שאין ספק כי יש לה זיקה לתחומים המבדילים בין כל אני נפרד לבין זולתו, הטכניקה הזאת היא מקורה של אמנות השירה (Ars poetica) גופה. יכולים אנו לנחש את קיומם של שני אמצעים של הטכניקה הזאת: המשורר ממתן את צביונו של החלום האנוכי בהקיץ על-ידי שינויים והעלמות, והוא משחד אותנו בגרימת נחת-רוח פורמלית צרופה, היינו אסתטית, המוצעת לנו על-ידו בעצם הגשת הזיותיו. להפקת-הנאה כזאת-המוצעת לנו כדי לאפשר את שחרורה של הנאה גדולה יותר הנובעת ממעיינות נפשיים עמוקים יותר-קוראים פרמיה-של-פיתוי או קדם-הנאה. דעתי היא, כי כל הנאה אסתטית, שגורם לנו המשורר, טבוע בה צביון של קדם-הנאה כזאת, וכי ההנאה האמיתית מיצירת-פיוט מקורה בשחרורן של מתיחויות בנפשנו. ייתכן כי חלק לא-מועט בהצלחה זו צריך לזקוף על חשבון העובדה, שהמשורר יוצר בשבילנו את האפשרות ליהנות, מכאן ואילך, מהזיותינו שלנו בעצמנו בלא מוסר-כליות ובלא בוש. אם כך הדבר, הרי נפתח כאן לפנינו פתח לעיונים חדשים, מעניינים ומסובכים; אך כאן הגענו, לפי שעה לפחות, לסיום דיוננו.

תרגום: חיים איזק. ברשותה האדיבה של הוצאת "דביר" בע"מ

אינני יכול להמליץ לפני עמיתי במידה מספקת של הטעמה שיקחו להם בטיפול הפסיכרואנליטי לדוגמה את המנתח המשיכה מלבו את כל רגשותיו ומתרכז בתכלית אחת-ויחידה: לבצע את הניתוח בתבונת-כפיים רבה ככל האפשר... ההצדקה לקרירות-רגש זו אצל האנאליטיקן היא שזה המצב הכדאי ביותר לשני הנוגעים בדבר, לפי שהוא מבטיח הגנה נחוצה לחיי-הרגש של הרופא ולפאציינט את הסיוע הגדול ביותר שאפשר לתת לו בזמן הזה. מנתח אחד זקן בחר לו פעם לסיסמה: je le pensai, Dieu le guérit (אני חבשתיו, אלוהים רפאו). האנאליטיקן דין הוא שיסתפק במחשבה דומה לזו.

פרויד, "המלצות לרופאים על שיטת הטיפול הפסיכרואנליטי", 1912

וביותר עלי להזהיר מפני כל נסיון לרכוש את אמונם או את תמיכתם של הורים או קרובים על-ידי מתן ספרים פסיכרואנליטיים למקרא — בין שאלה ספרים למתחילים ובין שאלה ספרים למתקדמים. צעד זה, הנעשה מתוך כוונה טובה, נמצא מעורר בטרים-עת את ההתנגדות הטבעית וההכרחית מצד קרובי המשפחה לטיפול, וכתוצאה מכך אף אין מתחילים בטיפול זה כל עיקר.

פרויד, שם

הרומן המשפחתי של הנברוטיקנים (1909)

היחלצותו של היחיד הגדול מסמכות הוריו היא אחד מהישגי ההתפתחות הנחוצים ביותר, אך גם מן הכאובים ביותר. הכרח גמור הוא שהיחלצות זו תתחולל, ויש לשער שכל אדם נורמאלי השיגה במידת-מה. אכן, התקדמותה של החברה בכלל מיוסדת על ניגודיות זו של שני הדורות. מצד אחר יש סוג אחד של נאורוטיקנים, שמצבם מעיד עליהם שנכשלו בתפקיד זה.

בעיני הילד הקטן ההורים הם בתחילה הסמכות היחידה והמקור לכל אמונה. להיות כמותם, כלומר: כמו אותו הורה שהוא בן מינם, להיות גדול כמו אבא ואמא—הרי זו המשאלה האינטנסיבית והרת-התוצאות ביותר בשנות ילדות אלו. אך ככל שהילד מוסיף להתפתח התפתחות אינטלקטואלית, בהכרח הוא לומד לדעת מעט-מעט את הקטגוריות שהוריו משתייכים אליהן. הוא מכיר לדעת הורים אחרים, משווה אותם להוריו, וכך הוא קונה לו זכות להטיל ספק בסגולות המיוחסות להם, סגולות של יחידיות ושל מעמד שאין ערוך לו. אירועים קטנים בחייו של הילד, העוברים את רוחו, מזמנים לו אפשרות להתחיל במתיחת בקורת על הוריו ולנצל לשם נקיטת עמדה זו כלפיהם את הידיעה שהשיג בינתיים, כי מכמה בחינות עדיפים הורים אחרים מהוריו. מפי הפסיכולוגיה של הנאורויות אנו יודעים, שבין השאר פועלים כאן גם הרחשים האינטנסיביים ביותר של תחרות מינית. הרגשת קיפוח היא, לפי כל הנראה, נושא העילות האלה. לעתים קרובות מדי יקרה, שהילד נמצא מקופח או לכל הפחות חש עצמו מקופח; הוא מרגיש בחסרון מלוא-אהבתם של הוריו, וביחוד הוא מיצר על שהוא אנוס לחלוק בה עם אחים אחרים. ההרגשה שאין גומלים לו במידה מלאה על נטיותיו שלו, מתבטאת אז ברעיון הזכור לנו לעתים קרובות משחר שנות הילדות, שהוא בן חורג או מאומץ. בני-אדם רבים, שלא נעשו נאורוטיים, נזכרים לפעמים קרובות מאוד בהודמנויות כאלה, שבהן—על הרוב בהשפעתה של קריאת ספרים—גרסו כך את התנהגותם העוינת של הוריהם והגיבו עליה באופן זה. כאן כבר ניכרת השפעתו של המין, לפי שהנער נוטה הרבה יותר לרחשי-איבה כלפי אביו מאשר כלפי אמו ונטייתו להשתחרר ממנו נמצאת הרבה יותר מנטייתו להשתחרר ממנה. מסתבר שפעילות הדמיון של הנערה בנידון זה חלשה הרבה יותר. ברחשי-נפש אלה של שנות הילדות, הזכורים במודע, אנו מוצאים את הגורם המאפשר לנו להבין את המיתוס.

אחרי-כן באה דרגת-ההתפתחות השנייה של ראשית ההתנכרות הזאת להורים, דרגה שאך לפעמים רחוקות היא זכורה במודע, אך כמעט תמיד מסוגלת הפסיכואנאליות להוכיח את קיומה; דרגה זו אפשר לכנות בשם: "הרומאנים המשפחתיים של הנאורוטיקנים". אכן, פעילות מיוחדת של הדמיון היא קו מהותי בנאורויות וגם בכל כשרון

בדרגה גבוהה יותר. פעילות זו מתגלה בראשונה במשחקי הילדות ועכשיו, בקירוב בשלב של הקדם-התבגרות, היא נזקקת לנושא של יחסי-המשפחה. דוגמה אפיינית לפעילות מיוחדת זו של הדמיון היא "החלימה-בהקיץ"¹ הידועה, הנמשכת זמן רב לאחר ההתבגרות. הסתכלות מדוקדקת בחלומות-בהקיץ אלה מלמדת, שהם משמשים למילוי משאלות, לתיקון החיים, ושיש להם בעיקר שתי מטרות: הארוטית והשאפתנית (אך על-פי רוב מסתתרת המטרה הארוטית גם מאחוריה). והנה באותו פרק-זמן בערך עוסק דמיונו של הילד בבעיה, כיצד להיפטר מן ההורים המוולזלים וכיצד להחליפם בהורים שמעמדם החברתי בדרך-כלל גבוה יותר. כאן מנוצלת הפגישה המקרית עם חוויות של ממש (ההיכרות עם בעל-הארמון או בעל-האחוזה שבכפר או עם הדוכס שבעיר). חוויות-אקראי שאלה מעוררות את קנאתו של הילד, וזו סופה באה לידי ביטוי בהזיה שבה שני ההורים מוחלפים בהורים מכובדים יותר. הטכניקה של מימוש הזיות כאלה, שהיא כמובן מודעת באותו זמן, תלויה בכשרון ובחומר שברשותו של הילד. יש חשיבות גם לשאלה, אם ההזיות עובדו מתוך מאמץ רב או מועט להגיע למידה של הסתברות. הילד מגיע אל איצטדיה זו, בשעה שהוא חסר עדיין ידיעת התנאים המיניים של מוצאו.

כשנוספת אחר-כך לילד ידיעת יחסי-המין השונים שבין אביו ואמו; כשהילד מבין, כי האב הוא תכופות בחזקת שמא ואילו האם בחזקת ודאי שבודאי, אותה שעה חלה הגבלה מוזרה ברומאן המשפחתי. שכן עתה הוא מסתפק בעילויו של האב, אך מוצאו מן האם נעשה לו דבר שאין לשנותו ושוב אין הוא מטיל ספק בו. איצטדיה שניה (מינית) זו של הרומאן המשפחתי מיוסדת על מניע נוסף, שנעדר מן האיצטדיה הראשונה (הבלתי-מינית). משקונה הילד ידיעת התהליכים המיניים, קמה בו הנטייה לצייר לו מצבים ויחסים ארוטיים, וכוח-המניע לנטייה זו הוא בשאיפה להביא את האם, נושא הסקרנות המינית המרובה ביותר, לידי מצב של בגידה בסתר ושל יחסי-אהבים בסתר. בדרך כך מעלה הילד אותן הזיות ראשונות, הבלתי-מיניות כביכול, אל דרגת הכרתו הנוכחית.

אגב, גם המוטיב של נקם ושילם, שהיה בולט קודם, מתגלה גם כאן. הרי על-פי-רוב ילדים נאורוטיים אלה הם שהוריהם עונשים אותם כדי לגמול אותם מהרגלים מיניים מגונים, ועכשיו הם גפרעים מהוריהם בהזיות אלה.

בני-זקונים במיוחד נוטלים בעיקר מאחיהם הגדולים מהם את בכורתם על-ידי בדידת כאלה (ממש כבקונניות היסטוריות). ולא זו בלבד אלא שהם גם אינם גרתעים מלטפול על האם פרשיות-אהבים כמנין יריביהם. עתים אנו מוצאים גירסה מעניינת ברומאן משפחתי זה: הגיבור בעל-ההזיות עצמו חוזר למעמד של בן חוקי, ואילו שאר האחאים הוא מסלק בהזיותיו כבנים לא-חוקיים. תוך כך גם ייתכן שאינטרס מיוחד יהא מכון את הרומאן המשפחתי, שברביובי-צדדיו ובאופני-השימוש המגוונים שבו הוא יוצא

¹ השווה לענין זה פרויד: "הזיות היסטוריות ותיקן לדו-מיניות". שם מוזכרת גם הספרות בנושא זה.

ידי כל מיני מאוויים. כך, למשל, מבטל בעל־הדמיון הקטן באופן זה את זיקת־הקרבה אל אחות, שמשכה אותו משיכה מינית. מי שירצה להרחיק נפשו בחיל־זוועה משחיתות זו של יצר לב הילד, ואפילו יבקש לכפור באפשרותם של דברים כאלה, ראוי שייאמר לו, שכל הבדיות הללו, שלכאורה הן ספוגות שנאה כל כך, בעצם אין כוונתן כה רעה ובהסוואה קלה מתקיים בהן יחס־החיבה הראשוני שהילד שומר להוריו. רק למראית־עין יש כאן מן הבגידה ומכפיית־הטובה. שהרי כשאתה בא ובודק לפרטיה את השכיחה שבהזיות־רומאן אלו, את חילול־פיהם של שני התורים או של האב בלבד באנשים רמי־מעלה יותר מהם, תגלה שהורים חדשים ויחסנים אלה מצוינים תמיד בסגולות שמקורן בזכרונות על ההורים האמיתיים הנחותים יותר. הווה אומר: בעצם, אין הילד מסלק את אביו אלא מרוממו. אכן, כל אותה שאיפה להחליף את האב האמיתי באב רב־מעלה יותר, אינה אלא ביטוי לכיסופי הילד אל אותו זמן אבוד רב־אשר, שבו היה בעיניו אביו המכובד והחזק בגברים ואמו היקרה והיפה בנשים. הוא חוזר ופונה מן האב, כפי שהוא מכירו עתה, אל אותו אב, שבו האמין בשנות־ילדות קודמות, ובעצם אין ההזיה אלא ביטוי הצער על שימי־אשר אלה חלפו; הערכת־היתר של שנות־ילדות ראשונות אלה כובשת לה שוב את מקומה בהזיות הללו. חקר החלומות תורם לנו תרומה רבת־ענין לנושא זה, לפי שתורת פשר החלומות מלמדת אותנו, שגם בשנים מאוחרות יותר דמויות הקיסר והקיסרית המופיעות בחלומות, פשרן—האב והאם. נמצא, שגם בחלומו של המבוגר התקין נשתמרה הערכת־היתר הילדית של ההורים.

תרגום: חיים איזק. ברשותה האדיבה של הוצאת "דביר" בע"מ

כאשר השווה כלבים עם הקטנוניות של האדם ה"תרבותי" המושחת נשא בפירוש פנים לכלבים. פרויד ראה בכלבים תכונות שבני־אדם חסרים אותן; ישירים הם, ונראה היה לו כי אפשר לבטוח בהם. אם כלב אוהב, הריהו מראה זאת; ואם הוא שונא, עזה היא שנאתו. אין הכלבים מסוגלים למעשי־המרמה של הבריות. כך כתב אל עוד אוהבת־חיות אחות, מארי בונפארט, על מקור משיכתו אל הכלבים: "חיבה בלי כל דרמשמעות, פשטותם של חיים הפטורים מניגודי־הציביליזציה שכה קשה לשאתם, היופי של הוויה השלמה־לעצמה". פרויד העדיף יופי רב בכלב אף אם הוא רתחן קימעה. בזיקנתו היה כלב מצוי תמיד בחדר־הקבלה של פרויד בשעת אנאלזיה; וגם אנאליטיקנים אחרים עסקו במלאכתם במעמד כלביהם.

פאול רוזן, פרויד וההולכים בדרכו,
ע' 499

על החלוף (1916)

"על החלוף" נכתב בנובמבר 1915, לבקשתה של אגודת-גיתת בברלין, בשביל כרך מאמרים של סופרים שונים לאיסוף קרן לשם הקמת ספריות ציבוריות במזרח-פרוסיה. הכרך ראה אור ב-1916 בשם *Das Land Goethes*. מסה זו נדפסה מחדש בגרמניה בכתבים המקובצים של פרויד: Ges. Schr., 11, 291, ו-Ges. W., 10, 358.

לפני זמן לא רב יצאתי לטיול של קיץ בגוף מסביר-פנים בחברת ידיד אחד שחקן ומשורר צעיר אך מפורסם כבר. המשורר התפעל מיפי המראָה סביבנו אך לא מצא בו כל שמחה. הציקתו המחשבה שפל היופי הזה גדון לחדלון, שיגוז עם בוא החורף, ככל יפיי-אנוש וככל היופי והתפארת שבראו בני-האדם או שעודם עשויים לבראו. כל מה שלולא כן ודאי היה מעורר בו אהבה והתפעלות נראָה בעיניו משולל-ערך בגלל גזירת החלוף שנגזרה עליו.

כידוע לנו, נטייתו של כל היפה והמושלם להירקב יש בה לעורר בנפש שני דחפים שונים. האחד מוליך לדיכודן כאוב זה אשר בו חש המשורר הצעיר, בעוד משנהו מוליך למרד נגד העובדה הבדוקה. לא! לא ייתכן שפל החמדה הזאת שבטבע ובאמנות, שבעולם תחושותינו ובעולם שמבחוץ, תמוג באמת ותהיה לאין. יהיה זה חסר-טעם ונואל מדי להאמין בזאת. בדרך זו או אחרת הכרח שתוכל החמדה הזאת להתמיד ולהינצל מכל כוחות ההרס.

אבל דרישה זו לחיי-עולם היא פרי משאלותינו עד כדי כך שלא נוכל לטעון שהיא מציאות: המכאיב אף-על-פי שהוא מכאיב יכול שיהיה אמת. לא ראיתי אפשרות לעצמי לחלוק על כך שכל הדברים חולפים הם, גם לא יכולתי לעמוד על דעתי שהיפה והמושלם יוצא מפלל זה. ובכל-זאת חלקתי על השקפתו של המשורר רואה-השחורות שהחולף אשר ביפה גורע במשהו מערפו.

אדרבה, ערכו עולה! ערך-החלוף הוא ערך-המחסור בזמן. הגבלה באפשרותה של הנאה מעלה את ערפה של ההנאה. אין הדעת סובלת, הצהרתי, שהמחשבה על החלוף שביופי תפריע לשמחה אשר נמצא בו. באשר ליפי הטבע, כל-אימת שהחורף מהרסו הרי שוב הוא מופיע בשנה שלאחר-כך, ולכן לעומת אורך-חיינו יכול הוא באמת להיחשב נצחי. יפי מראהו ופניו של האדם נגזו לעולמים במהלך חיינו-אנו, אבל החלוף שבהם אך ישווה להם קסם רענן. פרח שליבלובו נמשך לילה אחד בלבד אינו נראה לנו משום כך נחמד פחות. כן גם לא אוכל להבין יותר מדוע יפחת ערכם של היופי והשלמות שביצירת-אמנות או בהישג אינטלקטואלי בגלל גבול-הזמן שלהם. אכן, אפשר יבוא זמן בו יתפוררו התמונות והפסלים המעוררים את התפעלותנו כיום ויהיו לאבק, ואולי יקום אחרינו גזע של בני-אדם ששוב לא יבינו את יצירות המשוררים והוגיי-הדעות שלנו, ואפשר אפילו שיעיד עידן גיאולוגי בו יחדלו כל

החיים עלי-אדמות; אך מאחר שערך כל היופי והשלמות האלה נקבע רק על-פי משמעותם לחיי-הרגש שלנו, אין כל צורך שיאריכו ימים אחרינו ולכן אין הם תלויים בהתקיימות מוחלטת.

נראה היה לי כי אין מקום לערער על שיקולים אלה; אבל נתתי אל לבי שלא עשיתי שום רושם על המשורר גם לא על ידידי. מתוך כך הסקתי את המסקנה שפועל כאן איזה גורם רגשי אדיר-כוח והוא משבש את שיפוטם, ולאחר זמן סבור הייתי שגיליתי מה הוא. הדבר שהשחית את הנאתם מן היופי היה ודאי התקוממות בנפשותיהם נגד האָבל. המחשבה שכל היופי הזה בן-חלוף הוא הטעימה את שתי הנפשות הרגישות האלו מטעמו של אָבל על הסתלקותו; ומאחר שהנפש נרתעת מאליה מכל המכאיב, חשו כי מחשבות על אָפיו החולף של היופי מפריעות להנאתם ממנו.

האָבל על אבדנו של דבר אשר אהבנו או אשר ממנו התפעלנו נראה להדיוט טבעי עד כדי כך שבעיניו הוא ברור-מאליו. אך לפסיכולוגים האָבל הוא חידה גדולה, אחת התופעות הללו שהן עצמן אין להן הסבר אלא שאפשר לנעוץ בהן את מקורן של שאר סתומות. דומה כי יש בנו שיעור מסוים של יכולת לאהוב-הקריו בפינו ליבידו-אשר בשלבי ההתפתחות הראשונים הוא מכוון אל האני שלנו. לימים, ואם גם במועד מוקדם מאד, מוסב הליבידו הזה מן האני אל מושאים, שכך הם נספגים במובן מסוים באני שלנו. אם המושאים נשמדים או אם הם אובדים מאתנו, הרי היכולת שלנו לאהבה (הליבידו שלנו) משתחררת שוב; ואז יכולה היא לבחור במושאים אחרים או לשוב זמנית אל האני. אבל מדוע ניתוק זה של הליבידו ממושאי צריך להיות תהליך כאוב כל-כך הרי זו תעלומה בשבילנו, ועדיין לא הצלחנו לגבש שום היפותיזה שתתרחץ זאת. רק רואים אנו שהליבידו נצמד אל מושאי ואינו מוכן לוותר על האבודים אפילו כאשר חילופם מצוי בהישג-היד. זה אפוא טיבו של אָבל.

שיחתי עם המשורר התקיימה בקיץ שלפני המלחמה. שנה אחרי-כן פרצה המלחמה וחמסה מן העולם את שכיות-יפיו. היא השמידה לא רק את יפיים של נופים שבהם עברה ושל יצירות-האמנות שבהן נתקלה בדרכה אלא גם הרסה את גאוותנו על הישגי התרבות שלנו, את הערצתנו להרבה פילוסופים ואמנים ואת תקוותינו לנצחון סופי על החילוקים שבין לאומים וגזעים. היא הכתימה את חוסר-הפניות הנעלה של המדע שלנו, היא חשפה את יצרינו בכל עירומם וקראה דרור לרוחות הרעות שבתוכנו, שסבורים היינו כי רוסנו לעולמים מקץ דורי-דורות של חינוך נמשך על-ידי הנפשות הנאצלות ביותר. היא שוב הקטינה את ארצנו והרחיקה בהרבה את שאר חלקי העולם. היא חמסה מאתנו הרבה מאד ממה שאהבנו בעבר, והוכיחה לנו עד כמה חולף היה הרבה ממה שנחשב בעינינו בלתי-משתנה.

לא נוכל להיות מופתעים מן העובדה שהליבידו שלנו, שפכה נעשק מרבים כל-יך ממושאי, נצמד בעוז גדול פייכמה אל מה שנותר לנו, שאהבת-ארצנו, חיבתנו אל הקרובים אלינו ביותר וגאוותנו על המשותף לנו חזק-גברו פתאום. אך הנכסים האחרים הללו, שעתה אבדו לנו, האם אמנם בטל ערכם בשבילנו משום שנמצאו נוחים כל-יך להתפסד ונטולים כוח-ההתנגדות עד כדי כך? רבים מאתנו מדמים שאמנם כן

הוא, אך שוב בטעות, לפי דעתי. אני סבור כי אלה החושבים כך, ואלה המוכנים להינאש עולמית משום שהתברר כי מה שהיה יקר איננו בן-קיים, שרויים פשוט באבלות על מה שאבד. האבל, כידוע לנו, כל כמה שיהיה מכאיב, מסתיים מאליו, בשעה שהוא אומר נואש לכל אשר אבד הרי כלה ואיננו, והליבידו שלנו שוב מתפנה (במידה שעודנו צעירים ופעילים) להחליף את המושאים האבודים במושאים חדשים היקרים באותה מידה או אף יותר. יש לקוות שפך יהיה גם על האבידות שגרמה המלחמה הזאת. כתום האבל יתברר כי הזקרתנו את אוצרות התרבות לא נתקפחה במאומה משום שגילינו את רפיסותם. אנו נשוב-נבנה כל מה שהחריבה המלחמה, ואולי על קרקע מוצקה יותר ולאורד-ימים יותר מבתחילה.

אני דבק בתוקף בתכנית המחייבת את הפאציפינט לשכב על ספה בעוד אתה יושב מאחריו בנעלם מעיניו. סידור זה יש לו משמעות היסטורית; זה השריד האחרון של השיטה ההיפנוטית שממנה פותחה הפסיכר-אנאליזה; אך מטעמים רבים ראוי לשמור עליו. הטעם הראשון הוא אישי, אלא שאולי הוא משותף גם לאחרים. אני לא אוכל שאת שיהיו אחרים מסתכלים בי שמונה שעות ביום (או יותר). הואיל ובשעה שאני מקשיב הנני מתמסר לשלטון של מחשבותי הלא-מודעות, איני רוצה שתהיה הבעת-פני נותנת לפאציפינט סימנים שיוכל לפרשם או שאולי ישפיעו עליו בהתבטאותו. פרויד, "עוד המלצות בטכניקה של הפסיכר-אנאליזה", 1913

בדיון... נחשד אני בכך שעם שאני מעריך את דוסטויבסקי אין הוא חביב עלי באמת. זאת מפני שסבלנותי כלפי בעלי אופי פאתולוגי מתמצית עד תום באנאליזה. בחיים ובאמנות אין לי סבלנות בשבילם.

פרויד, "דוסטויבסקי ורצח-אב", 1928

הפרעה בזכרון על האקרופוליס (1937)
מכתב גלוי אל רומן רולאן
לרגל יום-הולדתו השבעים

דידי היקר,

נתבקשתי בדחיפות לתרום איזו תרומה שבכתב לציון יום-הולדתך השבעים, ועשיתי מאמצים ממושכים למצוא משהו שבאיזה מובן יהיה ראוי לך ויתן ביטוי להערצתי את אהבת-האמת שלך, את אומץ-לבך בדעותיך ואת חיבתך ומסירותך לאנושות; או, שוב, משהו שיוכל להעיד על הכרת-הטובה שאני רוחש כלפיך כסופר שהעניק לי רגעים כה רבים של התרוממות-רוח ועונג. אך לשווא. קשיש אני ממך בעשר שנים וכוחות-היצירה שלי הגה כלו. כל מה שאוכל למצוא ולהביא לפניך הריהו שי של יצור מדולדל, ש"ראה ימים טובים מאלה".

יודע אתה שמטרת עבודתי המדעית היתה לשפוך אור על גילויים יוצאי-דופן, חריגים או חולניים של הנפש—כלומר, למצוא את מקורם בכוחות הפסיכולוגיים שמאחריהם ולהצביע על המנגנונים הפועלים. התחלתי בכך שניסיתי זאת בבשרי ואחרי-כן השתמשתי בכך לגבי אחרים ולבסוף, בדרך הרחבה נועזת, לגבי הגזע האנושי בכללותו. בשנים האחרונות חזרה ועלתה בזכרוני תופעה מסוג זה, שאני עצמי התנסיתי בה לפני כימי דור, ב-1904, ואשר מעולם לא הבינותיה. בתחילה לא ראיתי על שום מה; אך לבסוף גמרתי אומר לבתח את המקרה—ועכשיו אני מביא לפניך את תוצאותיה של אותה חקירה-ודרישה. אגב כך יהיה עלי, כמובן, לבקשך להקדיש לכמה מאורעות בחיי הפרטיים שימת-לב העולה על זו שהיתה יאה להם לולא כן.

בכל שנה, בימים ההם, סמוך לסוף אוגוסט או ראשית ספטמבר, הייתי יוצא עם אחי הצעיר לטיול של חופשה, שהיה נמשך שבועות אחדים ובו היינו מגיעים לרומא או לאיזה מחוז אחר של איטליה או לאיזה מקום שעל חוף הים התיכון. אחי צעיר ממני בעשר שנים, ולכן הוא בן-גילך—צירוף-מקרים שרק עתה עלה על דעתי. בשנה המסוימת היא אמר לי אחי שמחמת ענייני-עסק לא יוכל להיעדר זמן רב; לכל היותר יוכל לחסוך שבוע מזמנו ולכן יהיה עלינו לקצר במסענו. לפיכך החלטנו לנסוע בדרך טריאסטטה אל האי קורפו ולבלות שם את ימי חופשתנו המעטים. בטריאסטטה הלך אחי לבקר איש-עסק אחד ממפריי שהתגורר שם, ואני הלכתי עמו. מארחנו שאל באורח ידידותי על תכניותינו, וכאשר שמע כי כוונתנו לנסוע לקורפו הניא אותנו מפך גמר-צות: "וכי למה-זה אתם חושבים לנסוע לשם בעונת-שנה זו? חם יהיה שם כל-כך עד שלא תוכלו לעשות מאומה. מוטב הרבה יותר שתחת זאת תסעו לאתונה. האניה של 'הלזיד' מפליגה היום אחר-הצהריים; היא תניח לכם שם שלושה ימים לראות את העיר ואחר-כך תקח אתכם בדרך שובה. יהיה זה נעים יותר וכדאי יותר".

כאשר חזרנו מן הביקור הזה היינו שנינו במצב-רוח מדופא־להפליא. שוחחנו על התכנית שהוצעה לנו, הסכמנו שאין היא מעשית כל-עיקר ולא ראינו כי אם קשיים בדרך ביצועה; יתר על כן, הנחנו שלא נורשה לרדת לחוף ביוון בלי דרפונים. את השעות שחלפו עד לפתיחת משרדי ה"לוי"ד" בילינו בשיטוטים בעיר בהלך-נפש זעוף והססני. אבל בבוא העת ניגשנו אל הדלפק וקנינו את כרטיסינו לאתונה כאילו היה הדבר מובן-מאליו, בלי שנדאג אף כהוא-זה מחמת הקשיים כביכול ובעצם בלי ששוחחנו כלל על טעמי החלטתנו. יש להודות שהיתה זו התנהגות מוזרה ביותר. לאחר-מכן הפרנו בכך שאת ההצעה לנסוע לאתונה ולא לקורפו קיבלנו כהרף-עין ובנכונות שאין למעלה ממנה. אבל, אם כך הדבר, מדוע-זה בילינו את פרק-הזמן שעד לפתיחת המשרדים בעגמת-נפש שכזאת ולא חזינו לנו כי אם מכשולים וקשיים?

כשעמדתי לבסוף, יום אחרי שהגענו, במרומי האקרופוליס ועיני סקרו את הנוף סביב, צצה פתאום במוחי מחשבה מופלאה: "אם כן כל זה קיים באמת, ממש כמו שלמדנו בבית-הספר!" אם לדייק יותר בתיאור המצב, הרי האדם שנתן ביטוי לדברים היה חלוק, בחריפות רבה פי-כמה מכפי שנראה לעין בדרך-כלל, על איש אחר שהבחין בהערה; ושניהם נתמהו גם תמהו, אם גם לא על אותו דבר עצמו. הראשון נהג כאילו אנוס היה, בהשפעתה של הערה חד-משמעית, להאמין באיזה דבר שעד אז נראתה ממשותו מפוקפקת. אם יורשה לי להפריז קימעה, דומה היה הדבר כאילו פתאום הבחין מישהו שטייל ליד לוד-גס בצורתה של המפלצת המפורסמת כשהיא מוטלת על החוף ונמצא אנוס להודות ולומר: "אם כן באמת הוא קיים-נחש-הים שתמיד כפרנו בקיו-מו!" מצד שני, הרי בצדק השתומם האיש השני, שכן נעלם ממנו כי אי-פעם היה קיומם האמיתי של אתונה, האקרופוליס והנוף שמסביב מוטל בספק. הדבר אשר לו ציפה היה בעצם איזה ביטוי של חדנה או התפעלות.

והנה, הנקל יהיה לטעון כי מחשבה מוזרה זו שעלתה בדעתי במרומי האקרופוליס אין בה אלא כדי להדגיש את העובדה שאחרי הכל כשאדם רואה משהו במו-עיניו שונה הדבר לגמרי מאשר כשהוא שומע או קורא על-אודותיו. ואף-על-פי-כן עדיין יהיה זה מסווה מופלא ביותר לחכמת-שיגרה שאין בה כל ענין. או אולי אפשר יהיה לטעון כי אכן בהיותי תלמיד בבית-הספר חשפתי שאני משוכנע במציאות ההיסטורית של העיר אתונה ותולדותיה, אלא שהופעת המחשבה הזאת על האקרופוליס הוכיחה דווקא כי בלא-מודע שלי לא האמנתי בכך, וכי רק עתה קונה הייתי לי הכרה מוצקה ש"חדרה אל עומק הלא-מודע". הסבר מסוג זה עושה רושם עמוק מאד, אך הנקל להשמיעו מאשר להוכיחו; יתר על כן, הוא צפוי מאד להתקפה מטעמים עיוניים. לא. אני סבור שהיה קשר אינטימי בין שתי התופעות-דיכודך-הנפש בטריאסטה והרעיון במרומי האקרופוליס. והראשונה בשתי התופעות האלו קלה יותר להבנה ועשויה היא לעזור לנו להסביר את השניה.

גיתנת האמת להיאמר שהחוויה בטריאסטה גם היא לא היתה אלא ביטוי לאי-אמונה: "אנו נסע לראות את אתונה? אין זה בא בחשבון!- זה יהיה קשה יותר מדי!" עגמת-הנפש שנתלזותה לכך הקבילה לצער על שאכן אין הדבר בא בחשבון: זה יכול להיות

נחמד כל-כך. ועכשיו אנו יודעים היכן עומדות רגלינו. הרי זה אחד המקרים של "לא יאומן כי יסופר" שבהם אנו נתקלים לעתים כה קרובות. זוהי דוגמה לספקנות המת-עוררת לעתים כה קרובות כאשר איוז בשורה טובה מפתיעה אותנו, כאשר נודע לנו שזכינו בפרס, למשל, או בהגרלה, או כאשר נודע לעלמה שהאיש שאותו אהבה בסתר-לבה ביקש רשות מהוריה להצהיר לפנייה על אהבתו.

משעה שקבענו את קיומה של תופעה, הרי השאלה הבאה היא, כמובן, מה סיבתה. גלוי-וברור כי חוסר-אמונה מסוג זה הוא נסיון להפריך עובדה מציאותית; אבל יש בכך משהו מוזר. אין אנו צריכים להשתומם אף כהוא-זה אם נסיון מסוג זה יכוון אל איוז עובדה שבמציאות הטומנת בחובה תוצאות בלתי-נעימות: המנגנון של נפשנו מתוכנן, כביכול, לפעול לפי קווים אלה דווקא. אבל מדוע יתעורר חוסר-אמונה מעין זה בדבר הנושא עמו דווקא הבטחה למידה רבה של עונג? התנהגות שהיא באמת בבחינת דבר-והיפוכו! אבל זכור לי שבהזדמנות קודמת עסקתי במקרה הדומה של אנשים אשר, לפי ניסוחי, "ההצלחה הורסתם".¹ דרך-כלל אנשים נופלים למשכב כתוצאה מרגשי-כשל, מאי-הגשמתו של איוז צורך חיוני או תשוקה חיונית. אבל אצל האנשים תאלה ההיפך הוא האמת; הם נופלים למשכב, או אף מתפוררים לגמרי, מפני שאיוז שאיפה אדירה וניצחת שלהם נתקיימה. אבל הניגוד בין שני המצבים אינו גדול ככל שהוא נראה בתחילה. מה שקורה במקרה פאראדוקסלי אינו אלא זה שעל מקום הפשל החיצוני בא כשל פנימי. הסובל אינו מתיר לעצמו את האושר; הפשל הפנימי מצווה עליו להידבק אל החיצוני. אך מדוע? יען כי-כך התשובה במספר מקרים-אין אדם יכול לצפות לכך שהגורל יעניק לו משהו טוב כל-כך. אכן, דוגמה נוספת של "לא יאומן כי יסופר", הביטוי של פסימיות שחלק גדול ממנו מוצא לו משכן ברבים מאתנו. בשורה אחרת של מקרים, ממש כמו באנשים שההצלחה הורסתם, אנו מוצאים רגש של אשמה או נחיתות, שאפשר לתרגמו בו הלשון: "אין אני ראוי לאושר מעין זה, אין הוא יצא לי". אבל שני המניעים האלה אחד הם בעיקרו של דבר, כי אין האחד אלא האצלה של משנהו. שכן, כפי שידוע זה-כבר, הגורל שאנו מצפים כי יתעמר בנו כל-כך הוא מימוש של המצפון שלנו, של האני העליון המחמיר שבתוכנו, שהוא עצמו שיור לכוח-הענישה של ימי-ילדותנו.

בכך, נדמה לי, הסבר להתנהגותנו בטריאצטה. לא יכולנו להאמין שנזכה בשמחה לראות את אתונה. העובדה שאותו רסיס של מציאות שמנסים היינו להכחישו עתיד היה להתחיל באפשרות בלבד קבע את האופי של תגובותינו המיידיות. אך כשעומדות היו רגלינו על האקרופוליס נעשתה האפשרות ממשות, ואותו חוסר-אמונה מצא לו ביטוי אחר אך ברור הרבה יותר. בצורה בלתי-מסולפת כך היה צריך להתבטא: "באמת לא יכולתי לצייר לי בדמיוני כי אפשר שאי-פעם אופה לראות את אתונה במו-עיני-והרי עכשיו כך הוא, בלי כל ספק!" כשאני זוכר את התשוקה הלוהטת לגסוע ולראות

1. ז. פרויד: "כמה טיפוסים אופיים המודמנים בעבודה הפסיכו-אנאליטית". נדפס לראשונה ב-*Zeitschrift*, 3, 1916. במהדורה העברית, ר' כתבי זיגמונד פרויד, כרך ג.

את העולם ששלטה בי בבית-הספר ולאחר-מכן, וכמה זמן עבר עד שהחלה אותה תשוקה למצוא את מימושה, איני מופתע לנוכח השפעתה המאוחרת במרומי האקרופולי; הייתי אז בן ארבעים-ושמונה שנים. לא שאלתי את אחי הצעיר אם חש במשהו מאותו סוג. מידה ידועה של מבוכה אפפה את הפרשה כולה; והיא שכבר הפריעה לנו להתליף מחשבות בטריאסטטה.

אם ניהשתי נכונה את משמעות המחשבה שעלתה בדעתי על האקרופוליס ואם אכן ביטאה את השתוממותי העליוה על כִּי נמצאתי במקום ההוא, הרי עכשיו מתעוררת השאלה הנוספת מדוע היתה משמעות זו נתונה במחשבה עצמה להסוואה מסולפת ומקלפת שכזאת.

הנושא העיקרי של המחשבה אכן נשתמר גם בסילופו—כלומר, אי-אמונה: "על-פי מה שחולשי מעידים הריני עומד עכשיו על האקרופוליס, אבל אינני יכול להאמין בכך". אולם אי-אמונה זו, פיקפוק זה ברסיס של מציאות, מוטעים היו כפליים בביטויים הממשי: ראשית, הרי נעתקו אחר אל העבר, ושנית—הועברו מן היחס שלי אל האקרופוליס לעצם קיומו של האקרופוליס. וכך אירע משהו שכמוהו כאמירה שבאיזה זמן בעבר הטלתי ספק בקיומו הממשי של האקרופוליס—אלא שזכרוני דחה זאת כדבר שאינו נכון, ובעצם אינו אפשרי.

שני הסילופים כרוכים בשתי בעיות בלתי-תלויות. יכולים אנו לנסות ולהעמיק יותר בתהליך הגילגול. בלי לפרט לפי-שעה כיצד הגעתי לרעיון, אפתח בהנחה שהגורם המקורי היה ודאי איזו הרגשה כלפי המופרך ובלתי-המציאותי שבמצב באותו רגע. המצב קָלל אותי, את האקרופוליס ואת תפיסתי אותו. לא יכולתי למצוא הסבר לספק זה; גלוי-וברור שלא יכולתי ליחס את הפיקפוק לרשמים החושיים שלי מן האקרופוליס. אבל זכרתי שבעבר אמנם היה לי ספק לגבי משהו שקשור היה במקום זה עצמו, וכך מצאתי את האמצעי להעביר את הספק לתוך העבר. אולם אגב כך השתנה נושא הפיקפוק. אני לא סתם זכרתי שבשנים-עברו פיקפקתי אם אי-פעם אֶרְאֶה אני עצמי את האקרופוליס, אבל קבעתי שבעת ההיא כבר לא האמנתי במציאותו של האקרופוליס מכל-וכל. דווקא השפעה זו של ההיסט היא שמגיעה אותי לחשוב כי המצב הממשי במרומי האקרופוליס הכיל בו יסוד של פיקפוק במציאות. ודאי עדיין לא הצלחתי להבהיר את התהליך; לכן אסיים בכך שאגיד בקצרה שפל המצב הפסיכולוגי, הנראה מבלבל כל-יך וקשה כל-יך לתיאור, אפשר להבהירו בצורה מניחה את הדעת על-ידי ההנחה שבזמנו היה לי (או יכול היה להיות לי) רגש רגעי וחולף: "מה שעניי רואות כאן אינו מציאותי". הרגשה מעין זו ידועה כ"הרגשה של הפקעת-המציאות". ניסיתי להדוף את ההרגשה ההיא, והצלחתי, במחיר אמירת דבר-שקר על העבר.

הפקעת-המציאות האלו הן תופעות מופלאות שעדיין אינן מובנות כל צרכן. מדברים עליהן בחינת "תחושות", אך גלוי-וברור שאלה הם תהליכים מסובכים, הקשורים בתכנים נפשיים מסוימים וכרוכים בהחלטות שנתקבלו ביחס לתכנים הללו. לעתים קרובות מאד הן מתעוררות במחלות-נפש מסוימות, אך אין הן בלתי-ידועות אצל אנשים נורמליים, ממש כמו שתעתועי-הזיה מופיעים לפרקים אצל אנשים בריאים.

בכל-זאת ודאי שאלה הם ליקויים בתיפקוד, ובדומה לחלומות, שאם גם מופיעים הם בקביעות אצל אנשים בריאים הריהם משמשים לנו דגמים להפרעה פסיכולוגית, אלה הם דפוסים חריגים. בשתי צורות אפשר להבחין בתופעות אלו: האיש חש כי חלק מן המציאות או חלק ממנו עצמו זר הוא לו. במקרה השני אנו מדברים על "הפקעות האישיות"; יש קשר אינטימי בין הפקעות המציאות להפקעות האישיות. יש עוד שורה של תופעות שאפשר לראות בהן את השלמותיהן החיוביות – הדברים הקרויים "fausse reconnaissance", "déjà vu", "déjà raconté" וכו', אשליות שבהן אנו מבקשים לקבל איזה דבר כמה ששייך לאני שלנו, ממש כמו שבהפקעות המציאות אנו להוטים להרחיק מאתנו משהו. נסיון מיסטי ובלתי-פסיכולוגי עד כדי תמימות להסביר את התופעה של "déjà vu" משתדל למצוא בכך ראיה לקיום קודם של האני הנפשי שלנו. הפקעת האישיות מוליכה אותנו אל המצב היוצא-מגדר-הרגיל של "תודעה כפולה", שנכון יותר לתארו כ"אישיות מפוצלת". אבל כל זה סתום ומעורפל כל-כך, ובמידה כה מעטה נבדק מדעית, עד שחובה עלי להימנע מלדבר על כך עוד אליה.

לצורך ענייני די יהיה לי אם אשוב אל שני סימני-היכר כלליים של תופעות הפקעת המציאות. הראשון הוא שפולן משמשות לצורך הגנה; מטרתן להזים משהו, להרחיק משהו מן האני. והנה, יסודות חדשים, העשויים להצריך אמצעי-הגנה, מתקרבים אל האני משני כיוונים – מן העולם החיצון הממשי ומן העולם הפנימי של מחשבות ודחפים הצפים ועולים בתוך האני. אפשר שחלופה זו תחפוץ את הבחירה בין הפקעות-מציאות לאמיתן לבין הפקעות-אישיות. יש מספר רב להפליא של שיטות (או מנגנונים, כמו שאנו אומרים) שנוקט האני שלנו במילוי תפקידיו ההגנתיים. ברגע זה מתנהלת בקיר-בת-מקום חקירה שפולה קודש לחקר השיטות האלו של ההגנה: בת, האנאליטי-קנית של הילדים, כותבת עליהן ספר.² הראשונות והיסודיות בשיטות אלו, "הדחקה", היתה נקודת-המוצא לכל הבנתנו העמוקה יותר בפסיכו-פאתולוגיה. בין ההדחקה לבין מה שאפשר להגדירו כשיטה הרגילה להרחקת המכאיב או הקשה-מנשוא, על-ידי הכרה בו, עיון בו, הוצאת-משפט עליו ונקיטת פעולה נאותה ביחס אליו, יש שורה של שיטות-התנהגות פאתולוגיות ברורות פחות או יותר מצד האני. היררשה לי לשהות רגע ולהזכיר לך מקרה שולי של הגנה מסוג זה? זכורה לך קינתם המפור-סמת של המאורים הספרדים, "Ay de mi Alhama" ("י אל-חמה שלי"), המספרת איך קיבל המלך בועבדיל את הידיעה על נפילת עירו אל-חמה. הוא חש כי אבידה זו פירושה קץ שלטונו. אך הוא לא יניח לדבר הזה "להתאמת", והוא מחליט לנהוג בידיעה בחינת "להד'ם". וכך נאמר בשיר:

Cartas le fueron venidas
que Alhama era ganada:
las cartas echo en el fuego,
y al mensajero matara.³

² אנה פרויד, *The Ego and the Mechanisms of Defence*, 1936.

³ "מכתבים הגיעוהו לאמור כי נכבשה אל-חמה. הוא השליך את המכתבים לאש ואת המבשר הרג".

הנקל לנחש שגורם קובע נוסף בהתנהגותו זו של המלך היה הצורך שלו להילחם בהרגשה של אולת-יד. על-ידי ששרף את המכתבים ודן את המבשר למיתה מנסה היה להוכיח כי עדיין כוח-שלטונו בעינינו עומד.

קו-האופי השני של הפקעות-המציאות-זיקתן אל העבר, אל מלאי הזכרונות של האני ואל חוויות כאובות קודמות שמאז אולי נפלו קרבן להדחקה-אינו מתקבל ללא עוררים. אבל דווקא חווייתי שלי במרומי האקרופוליס, שלמעשה הסתיימה בהפרעה של הזכרון ובזיוף של העבר, מסייעת לנו להוכיח את הקשר הזה. אין זה נכון שבימי לימודי בבית-הספר פיקסקתי אי-פעם בקיומה הממשי של אתונה. פיקסקתי רק אם אי-פעם ארצה אני את אתונה. נדמה היה לי כי לא ייתכן כלל שארחיק כל-כך לנסוע-ש"אעבור דרך כה רבה". דבר זה היה קשור במיגבלות ובדלות של תנאי-חינו. בלי ספק היתה כמיהתי למסעות גם ביטוי למשאלה להינצל מן הלחץ ההוא, בדומה לפוח המגיע ילדים-מתבגרים כה רבים לברוח מן הבית. זה כבר ראיתי בבירור כי חלק גדול מן ההנאה שבמסעות טמון בהגשמת המשאלות הקדומות האלו, כלומר שהוא מושרש בחוסר-סיפוק מן הבית ומן המשפחה. כאשר אדם רואה לראשונה את הים, עובר את האוקינוס וחווה מבשרו בממשותן של ערים וארצות אשר ימים כה רבים היו בגדר תשוקות רחוקות, בל-תושגנה-הרי הוא חש עצמו גיבור שחולל מעשים של גדולה לא-תשוער. ביום ההוא על האקרופוליס יכול הייתי לומר לאחי: "האם זוכר אתה עדיין איך, בהיותנו נערים, הולכים היינו יום-יום באותם רחובות בדרכנו לבית-הספר, ואיך בכל יום-ראשון היינו הולכים אל הפראטר או לאיזה טיול שהיה מופר לנו כל-כך? והנה עכשיו אנו באתונה, ועומדים במרומי האקרופוליס! אכן עברנו דרך רבה!" כך גם, אם יורשה לי להשוות מאורע קטן שכזה לגדול ממנו, הרי גפוליאון, בעת הכרתו לקיסר בכנסיית נוטר-דאם, פנה אל אחד מאחיו-בלי ספק היה זה הפכור באחים, ז'וזף-ואמר: "מה היה אבינו אומר על זה, אילו יכול להיות כאן היום?"

אבל זה אנו מגיעים אל פתרון הבעיה הקטנה על שום מה הפרענו כבר בטריאסטטה להנאתנו מן הנסיעה לאתונה. ודאי היתה תחושת-אשמה קשורה בסיפוק מן העובדה שהגענו עד הלום: היה בכך משהו שלא כשורה, שאסור היה מראשית-הימים. היה לכן איזה קשר לבקורת של ילד על אביו, לזילזול שתפס את מקום הערכת-היתר של שחר-הילדות. דומה היה כאילו תמצית ההצלחה היא כשאתה מרחיק לכת יותר מאביך, וקאילו עדיין אסור לך להצטיין יותר מאביך.

כתוספת למגיע הזה, שבדרך-כלל תקפו עמו, היה גורם מיוחד מצוי במקרה המסוים שלנו. הנושא של אתונה והאקרופוליס הוא כשלעצמו היתה בו עדות לעליונותם של הבנים. אבינו עסק במסחר, לא היתה לו השכלה תיכונית, ואתונה ודאי לא היתה אומרת לו הרבה. מכאן שהדבר שהפריע להנאתנו מן הנסיעה לאתונה היה הרגשה של יראת-שמיים. ועכשיו לא תתמה עוד על כי זכר המקרה במרומי האקרופוליס הטרדי

אותי כה תכופות שפן אני עצמי זקנתי ולסבלנות אני זקוק ואיני יכול עוד לנסוע.

לעולם הנני שלך בנאמנות,

זיגמ. פרויד

מקס שור: פרויד - ההגות והחיים

פרויד, גם לדעתו שלו, כפוף היה לאותן השפעות תת-הכרתיות שאותן זיהה אצל אנשים שבאו אליו לבקש את עזרתו. שנים רבות נפתל עם מחלת הסרטן. רופאו הנאמן, מקס שור, שליווה אותו כל אותה תקופה קשה בחייו, תיאר בספרו "פרויד: החיים והמיתח", את השילוב בין קשי חייו של פרויד לבין חייו וכתביו.

מעבר לעקרון-העונג יש בו דברים שפרויד קרא להם "השערות דחוקות לעתים קרובות" (ע' 24). תוך כדי הפלגה למרחקים, העלה פרויד כמה רעיונות מגרים ביותר שלבסוף הביאו לניסוחה של גקודת-ההשקפה המבנית, התורה של הדחף היצירי הכפול, והמושג של מחסום-גירוי. אבל הדבר גם הניע אותו להעלות את התורה בדבר יצר-מוות ואת המושג של כפיית-החזרה בחינת מגגנון-על מוות של התיפקוד הנפשי, סברות המרדפות את התיאוריה הפסיכו-אנאליטית מאז 1920.

לענייננו חשובה שיטת החשיבה יוצאת-הדופן שבה הגיע פרויד לרבדים האלה. משתמע מכאן שמסה זו, מן הסתם יותר מרוב שאר כתביו של פרויד מאז ספר החלומות, היו לה הרבה גורמי-קביעה בחייו הפנימיים. הנקודה שבה פרש פרויד מן הדיון האמפירי שלו, המחושב בקפדנות, קשורה קשר הדוק לשימוש אשר עשה במושג של "עקרון העונג" בהקשר של השערותיו...

את "ההשערות הדחוקות" שלו בחיבורו **מעבר לעקרון-העונג** ניסה פרויד לבסס על שורה של הסתכלויות אמפיריות. השאלה היא אם היו מסקנותיו בנות-תוקף כהסתכלויותיו ואם היה בהן צורך להסברתן של אלו.

לאחר שחזר ואמר כי המגגנון הנפשי עמל "להשאיר את כמות הגירוי גמוכה במידת האפשר, או לפחות קבועה", הוסיף פרויד הגבלה אחת חשובה:

עלינו לומר כי, בעצם, אין זה נכון לדבר על שליטתו של עקרון-העונג... אילו היתה קיימת שליטה כזו, כי עתה רובם המכריע של אירועי-הנפש שלנו צריכים היו להיות מלווים בעונג... והרי הנסיון הכללי עומד בסתירה נמרצת למסקנה זו. אם כן, אין זאת כי יש בנפש מגמה חזקה אל עקרון-העונג. [כתבי פרויד, תרגום ח. איזק, ד, 96].

צימצום זה של עקרון מוות כדי "מגמה" בלבד יש לו תוקף, כמובן. אולם בפסקה המצוטטת למעלה אנו רואים קושי אחד יסודי: הניסוח המקורי של העקרונות המווס-תים אי-עונג-עונג אצל פרויד, כפי שכבר רמזתי, התבטא מצד אחד במונחים ביולוגיים (נברו-פיזיולוגיים) ומצד שני-במידה שנוקק למסגרת מיטאפסיכולוגית-בעיקר במונחים "כלכליים". אולם באותו חלק של **מעבר לעקרון-העונג** שבו ניסה פרויד להוכיח את רעיונותיו העיקריים השתמש במונחים עונג ואי-עונג בעיקר כביטויים לחוויה או רגש. העקרונות של אי-עונג-עונג עוסקים בהצטברותו ובמניעתו של מיתח ובחיפוש גירויים ומושאים לפירוקו של מיתח. הרגשות עונג ואי-עונג-ככל הרגשות-

¹ ההערכה הבאה עתה מנוסחת במונחים שבהם השתמש פרויד רק לאחר שהעלה את נקודת-המבט המבנית (1923).

הם תגובות-אני מורכבות אשר להן הרבה רבדים מידרגיים הנקבעים גינטיית, והתלויים במצב של כל שלושת המבנים הנפשיים ויחסם לסביבה. אפילו פרויד התעלם לעתים קרובות מהבדל זה, למרבה הצער.

פרויד כתב שאם גם אפשר להבין את המעבר מעקרון-העונג אל עקרון-המשמ כעפפה של עקרון-העונג, ופרצות בעקרון-העונג אפשר להסביר בהבשלתו ובהתפתחותו של "המנגנון הנפשי" המביא לידי קונפליקט, ומתוך כך לחוויה של אי-עונג במקום עונג, הרי כמה תופעות מעידות על עקרון שמעבר לעקרון-העונג. אלה הם חלומות פוסט-טראומאטיים שבהם הפאצינט חוזר על מצב טראומטי; כמה משחקי-ילדים; ... כפייתם של פאצינטים לחזור על חוויות מכאיבות מן העבר; והתופעה שפרויד קרא לה "נברוזה של גורל", שבה התנהגותם של בני-אדם מוליכתם מטראגדיה אחת לחברתה עד כדי כך שמתקבל הרושם שהם "נרדפים על-ידי גורל זדוני או אחוזים איזה כוח 'דימוני'" (ע' 21).

אולם הדוגמה של החלומות הפוסט-טראומאטיים היתה עמוד-התווך לתיזה שלו. סבור היה כי אין אפשרות להסביר חלומות כאלה בהגשמת-משאלה כלשהי, ולכן הניח שהם צצים מעבר לעקרון-העונג מתוך ציות לכפיית-החזרה. ההסבר הבא הביא לבסוף לתיאוריה חדשה של "יצרים".

אבל כיצד כרוך היצרי בכפיית החזרה? על כרחנו תעלה בנו כאן המחשבה, כי מצאנו תכונה כללית... של היצרים, ואולי של כל החיים האורגאניים... לפי פברה זו היצר הוא דחף השוכן בחי החזרת מצב קודם על כנו-מצב שאותו חי אנוס היה לזנחו בהשפעת כוחות מפריעים חיצוניים [שם, ע' 116].

משעה שנקט פרויד צעד זה הרי כך התחייב ממנו על-פי ההגיון :

אילו היתה מטרת החיים מצב שלא הושג מעולם, היה הדבר עומד בסתירה למהותם השמרנית של היצרים. אדרבה, המטרה צריך שתהיה מצב ישו... שהחי נטש אותו בשעתו ושאליו הוא שואף לחזור... אם מותר לנו להניח כהתנסות ללא יוצא מן הכלל, שכל חי סופו למות מסיבות פנימיות, לחזור אל האנאורגאני, הרי נוכל לומר רק זאת : מטרת כל החיים היא המוות, ובראייה-לאחור : הדומם קדם לחי [שם, ע' 118].

אז גם חייב ההגיון את פרויד לומר שכל משאלתו של האורגאניזם היא למות רק על-פי דרכו שלו ולראות "את התופעה הפרדוקסית... שהאורגאניזם החי מתקומם בכל תעצומות כוחו להשפעות (לסכנות), שהיו מסוגלות להשיג את מטרת-חייו [מוות] בדרך קצרה" (עמ' 118/9).

ההגדרה החדשה של יצר על-פי פרויד חזרה בצורה וזה בקשר לעקרונות המווסתים : מה שהכרנו כמגמה שלטת בחיי-הנפש... היא השאיפה להפחתה, לשמירה על שיעור קבוע, לביטולה של מתיחות-הגירויים הפנימית ("עקרון-הנירוואנה"...), כפי שהדבר בא לידי ביטוי בעקרון העונג, הריהו אחד המניעים החזקים ביותר שבידנו להאמין בקיומם של יצרי-מוות [ע' 131].

אחר-כך הוסיף שכפיית-החזרה היא אשר העלתה אותו לראשונה על עקבותיו של יצר-המוות. הנה כך מובאים אחרי-כן העקרונות של עונג-נירוואנה-קביעות וכפיית-חזרה בחינת הוכחה למושג של יצר-המוות, שהוא מצדו משמש הסבר לאותם עקרונות עצמם-דוגמה קלאסית לחשיבה מעגלית...

סמוך לסוף הספר מעבר לעקרונות העונג, לאחר שהוא מעיר עד כמה קצרה עד כה ידו של המדע, שהתנהל ב"קווים דארוויניים מפוכחים", ללמדנו על מקורה והתפתחותה של המיניות, אמר פרויד :

אמת, במקום אחר אנו פוגשים השערה כזו, אך זו דמיונית כל-כך — ודאי בגדר מיתוס יותר מהסבר מדעי—עד שלא הייתי מעז להזכירה כאן, אילו לא נתקיים בה אותו תנאי אחד שלמילוי אנו מיחלים. שכן השערה זו גזרת יצר אחד מן הצורך להחזרת מצב קודם על כנו.

כוונת דברי לתיאוריה שאפלטון שם אותה בסימפוסיון בפי אריסטופאנס ושדנה לא רק במוצאו של יצירת-המין אלא גם בווריאציה העיקרית שלו על-פי זיקתו אל המושא :

"גופנו לא נוצר מתחילה כצלמו עתה ; שונה היה בתכלית השינוי. בראשית היו שלושה מינים, לא רק זכר ונקבה כמו עתה, אלא היה עוד מין שלישי שאיחד את שניהם... מין זכר-נקבה..." בני-אדם אלה הכל היה בהם כפול, היו להם ארבע ידיים וארבע רגליים, שני פנים, מבושים כפולים וכו'. אז ניאוס זיאוס לחלק לכל אדם "כדרך שמבטרים את החבושים לשם מעשה-מרקחת... עכשיו שכל מהות נחתכת לשנים, דחפו הגעגועים את שני החצאים להתלכדות... הם חיבקו זה לזה בידיהם, השתלבו בתשוקתם לחזור ולהתאחות..."

האם נעז לשער, על-פי רמיותו של הפילוסוף-המשורר, כי החומר החי, בשעה שהופחה בו רוח-חיים, נקרע לחלקים קטנים, שמאו הם שואפים בכוח יצירי-המין לחזור ולהת-לכד ? האם נשער כי יצרים אלה, שבהם נמשכת הקירבה הכימית של החומר הדומם, מתגברים מעט-מעט בממלכת הפרוטיסטים על הקשיים שסביבה, הטעונה גירויים מסוכנים, מעמידה כנגד שאיפה זו עד שהיא מאלצתה ליצור רובד-קליפה מגן ? וכי חלקיקים פזורים אלה של חומר חי מגיעים בדרך זו לידי רב-תאיות ומקנים לבסוף לתאי-הגבט את היצר הדוחף להתלכדות בריכוז עליון ? [עמ' 132/3].

פרויד, שכאן הגיע לשיא ההעזה בהשערותיו, המשיך בקו-המחשבה שאותו הבהיר לאברהם במכתבו מ-11 בנובמבר 1917, מקום שם רמז על נסיון לשלב את מושגי האבולוציה והפסיכו-אנאליות. השערה זו הופעלה עתה לא לגבי תאנאטוס, יצר-המוות, אלא לגבי אירוס, הפוח המאחד, הממוג, הפועל נגד הנטייה ה"טבעית", ה"אינ-סטינקטיבית" להתפוררות. זה היה אירוס "התככן", כפי שהיה פרויד עתיד לקרוא לו באגו ואיד.

הנה כך היה פרויד מיחס כוח כל-יכול לדחפים היצריים-המיניים כפי שהתפתחו במהלך האבולוציה. במונחים אבולוציוניים מודרניים, המבוססים על הסתכלות בהתנהגותם של בעלי-חיים, התפתח יצר-ההזדווגות במהלך האבולוציה בצורה המאפשרת לחיה "להתגבר על הקשיים שהעמידה בדרכו של אותו מאמץ סביבה הטעונה גירויים מסו-כנים" (דיון ראה, למשל, אצל לורנץ, 1963).

בדיונו בנושא זה הגיע פרויד לגבול השערותיו, אם נוציא מכלל זה את הפרק האחרון, שאותו הוסיף כעבור זמן, כמדומה.² במידה מופלאה של גילוי-לב ובקורת-עצמית אמר פרויד :

² מן ההתכתבות של פרויד אנו יודעים שמעבר לעקרונות העונג נכתב בהרבה הפסקות. הפתיחה החלה במרס 1919, והטיטה הראשונה הושלמה במאי. הוא החל לעבוד שוב על הספר בחורף 1920 וסיים את הספר, לאחר שהכניס בו כמה וכמה תיקונים, ביולי 1920.

סבורני שכאן המקום להפסיק.

אך לא בלי לצרף לכאן כמה מלים של הירהורי בקורת. אפשר לשאול אותי אם ובאיזו מידה אני עצמי משוכנע באמיתות ההשערות שהועלו כאן. השובתי תהיה שאיני משוכנע בהן בעצמי ושאני מבקש אחרים שיאמינו בהן. ליתר דיוק: איני יודע באיזו מידה אני מאמין בהן. נדמה לי כי הגורם הרגשי של השיכנוע בכלל אינו ענין לכאן. הרי יכול אדם להתמסר למהלך-מחשבה, לעקוב אחריו, לכל ארכו, רק מתוך סקרנות מדעית, או—אם נרצה—כ"פרקליטו של השטן", שבכל-זאת אינו מוכר משום כך את נפשו לשטן. איני מכחיש שהצעד השלישי שאני צועד כאן אל תוך תורת היצרים אין בו מאותה ודאות שיש בשני הצעדים הקודמים—הרחבתו של מושג המיניות וקביעתו של הנרקיסום. חידושים אלה היו תרגומי-מישרים של ההסתכלות לתיאוריה ולא דבקו בהם מקורות-טעות גדולים יותר מן המידה ההכרחית במקרים כאלה. אולם גם ההנחה בדבר האופי הנפגני של היצרים מיוסדת על חומרי-הסתכלות, היינו על העובדות של כפיית-החזרה. אלא שאולי הפרזתי בחשיבותן. מכל-מקום, מימושו של רעיון זה אפשרי רק בדרך אחת, שמצדדים כמה פעמים בזה אחר זה נתונים-שבעובדה עם נתונים-שבעיון ובתוך כך מתרחקים מאד מן ההסתכלות. יודעים אנו כי ככל שאנו עושים זאת תוך כדי בניינה של תיאוריה תהיה המסקנה הסופית פחות מהימנה, אבל אי-אפשר לקבוע את מידת אי-הוודאות. יכולים אנו לנחש ניחוש מוצלח או לטעות טעות מחפירה... אלא שלצערנו רק לעתים רחוקות אנו חסרי-פניות כשהמדובר בעניינים האחרונים, בבעיות הגדולות של המדע ושל החיים. אני מאמין שכל אדם ואדם שולטות בו בעניינים אלה העדפות טבעיות-עמוק, שהוא מסייע להן בלא יודעין בספקולאציה שלו. כשיש טעמים טובים כל-כך לחשד, ודאי לא תיתכן אלא אהדה קרירה לתוצאות מאמצי-המחשבה של עצמנו.

אולם בהמשך חייו עמד פרויד איתן על מושגי יצר-המוות וכפיית-החזרה שלו, גם אם לא תמיד השתמש בהם באותו הקשר.

מאורעות טראגיים בחייו של פרויד

בנקודה זו מן הדין לתהות על מצב חייו של פרויד ב-1920—1919. כמה מתבררים העלו סברות שמעבר לעקרון-העונג נכתב בהשפעת מות בתו של פרויד, סופי. נראה כי היתה זו השערה חסרת-יסוד (ראה ויטלס, 1924; אקשטיין, 1949; פרידמן, 1966). פרויד עצמו חזה—או שמע—שעשויים להעלות הנחה מעין זו, והוא כתב לאטינגון ב-18 ביולי 1920:

"המעבר" נגמר סופית. אתה תוכל לאשר שהיה גמור-למחצה בזמן שהיתה סופי חיה ומלבלבת.

אולם דומה כי לראשונה הופיע המונח "יצר-המוות" במכתבים אל אטינגון מ-12 ומ-20 בפברואר 1920, זמן קצר לאחר שמתו אנטון פון-פרוינד וסופי. כן גם היה פרויד נתון כל עת הפתיבה של מעבר לעקרון-העונג תחת השפעת מאבקו הממושך של אנטון פון-פרוינד עם המוות. איך התמוגגו שני המאורעות—מחלתו ומותו של פון-פרוינד ומותה של סופי—בהשפעתם על פרויד הרי אנו יכולים לראות מתוך מכתב אל בינסוואנגר מיום 14 במרס 1920:

כאשר קיבלתי את גלויית-האזהרה שלך אתמול שאלתי את עצמי: כלום אפשר שלא עניתי על מכתבך החביב והמעניין מן ה-7 בינואר: כן, אמנם כך הוא, והסבר לדבר

במאורעות העגומים של החודש הזה. קודם־כל היה עלי לחוות מיום ליום בדעיכתו ההדרגתית של ידיד יקר, ששמו יינדע לך מתוך גקרולוג בכתב־העת 1920, מס. 1. הנקל יהיה לך להבין מדוע דווקא לך לא יכולתי לכתוב אם אספר לך כי המחשבה על קורותיך מילאה אותי משך שנה וחצי תקוה לחייו. הוא עבר אותו גיתוח כמוך, אך התחדשות התופעה לא נחסכה ממנו. קברנו אותו ב־22 בינואר. בו־בילילה קיבלנו מברק מדאיג מאת חתננו האלברשטאט בהאמבורג. בתי סופי, בת 26, אם לשני ילדים, לקתה בשפעת; ב־25 בינואר מתה, לאחר ארבעה ימי מחלה. בעת ההיא שבתו אצלנו הרפכות, ולא יכולנו אפילו לנסוע לשם. עכשיו אשתי מוכת־הצער מתכוננת לנסיעה, אבל נוכח התסיסה החדשה בגרמניה ספק אם אפשר יהיה לממש כוונה זו. מאז רובצת מועקה כבדה על כולנו, והדבר משפיע גם על כושר־העבודה שלי. שנינו לא התגברנו על העובדה האימה שילדים מתים לפני הוריהם. בקיץ הבא — בואת אשיב על הזמנתך הידידותית—רוצים אנו להיות יחד באיזה מקום עם שני היתומים והבעל שאין לו ניחומים, שאותו אהבנו כמו בן משך שבע שנים. אם ייתכן הדבר! ודאי לא זרים לך כל שאר הקשיים שבמצב. עבודה רבה לפני, אבל אין מנוס מהתרוששות.

גם מכתבים שנכתבו אל ג'ונס ב־26 בינואר וב־8 בפברואר 1920 נגעו בשתי הפטירות. במכתב הראשון כתב פרויד:

טוני פרוינד, המסכן או המאושר, נקבר ביום־החמישי שעבר, ה־22 בחודש הזה. מצטער לשמוע שעכשיו אביך ברשימה [אביו של ג'ונס גסס אז], אך על כולנו נגזר הדבר ואני שואל את עצמי מתי יבוא תורי. אתמול עברה עלי חוויה שלאחריה אני מתאוה לכך שלא יארך הדבר הרבה (ג'ונס, כרך 3, ע' 19).

[במכתב השני:] ידוע לך על האסון שפקד אותנו. הרי זה מדכא באמת, אבידה שצריך לשכוח אותה. עכשיו אפשר מאד שיירד כוח החשיבה והביטוי שלי, מדוע לא? כל אדם עלול להתנוון במרוצת הזמן ואני מיציתי את מידת ההתאמצות, אולי אף את מידת ההצלחה. אבל מפעילך ומפעלי שאר ידידים משמחים אותי כאילו היו שלי [מכתב שלא פורסם, כתוב אנגלית].

פרויד ניסה להשיב לו את שיווי־משקלו. במכתביו אל פ'רנצי ואטינגון השתמש בביטויים כגון "ההצגה נמשכת", "הכרח מפורש", "כניעה אילמת" (ההדגשה שלי), מצב שקשה היה ביותר לפרויד לשאתו. גם מכתבים אחרים משקפים את הנסיון של פרויד לשוב ולהשתלט על תגובותיו עקב מותה של סופי. ב־27 בינואר 1920 כתב פרויד אל פפיסטר:

באותו יום אחר־הצהריים קיבלנו את הידיעה שסופי היקרה שלנו בהאמבורג נחטפה על־ידי דלקת־ריאות שפעתית, נחטפה מבריאות קורנת, מחייה הטרוידים כגם מוכשרת ורעיה אוהבת, בתוך ארבעה או חמישה ימים, כאילו לא היתה מעולם. במשך יומיים חששנו לה, אך עדיין היו לנו תקוות. קשה כל־כך לשפוט ממרחק. המרחק עדיין נשאר. לא יכולנו לנסוע אליה מיד, כפי שרצינו, עם התקבל הידיעה המדאיגה הראשונה, מפני שלא היו רפכות, אף לא רכבת־ילדים. האכזריות נטולת־המסווה של זמננו מעיקה עלינו קשה. בת־חמודותינו תובא מחר לשריפה. רק מחרתיים יוכלו בתנו מאתלדה ובעלה, הודות לשרשרת בלתי־צפויה של מסיבות, לצאת להאמבורג ברכבת של מעצמות־ההסכמה. לפחות לא היה חתננו לבדו. שנים מבנינו שהיו בברלין נמצאים כבר אתו, וידידנו אטינגון נסע עממה.

סופי הניחה אחריה שני בנים, אחד בן שש והשני בן שלושה־עשר חודש, ובעל שאין

* אגודת־סעד בינלאומית לילדים שלחה ילדים מאוסטריה הרעבה לחוץ־לארץ.

לו ניהומים ואשר יוצרך לשלם ביוקר בעד האושר של שבע השנים האלו. האושר היה רק ביניהם, לא במסיבות החיצוניות, מסיבות של מלחמה ושירות מלחמתי, פציעה והפסד כספם, אך הם נשארו אמיצים ואופטימיים. אני עובד הרבה ככל שאני יכול, ואני אסיר-תודה על הטיית תשומת-הלב. דומה כי אבידת ילד היא מהלומה קשה לנרקיסיות; אשר לאבל, זה עוד יבוא בלי ספק. [ההד-גשות שלי].

אל פרנצי כתב ב-4 בפברואר 1920:

ידיד יקר,
אנא אל תדאג לי. פרט לזה שאני חש עייפות הרבה יותר, הריני אותו אדם. המוות, כל כמה שהוא מכאיב, אינו משפיע על עמדותי כלפי החיים. משך שנים הייתי מוכן להסתל-קוּתם של בנינו; עכשיו הרי זו בתנו; ככופר מושבע, אין לי את מי להאשים ואני מבין שאין מקום בו אוכל להגיש תלונה. "שעת החובה שאינה משתנה, שעודנה חוזרת" ו"ההרגל הנחמד והיקר לחיות" יסייעו כיכלתם לכך שהכל יימשך כבתחילה. בתוך-תוכי אני חש פגיעה נרקיסטית מרה שאין לה תקנה.

חדשים אחדים אחרי מיתותיהם של סופי ואנטון פון-פרוינד ברור היה שפרויד השיב לו את שיווי-משקלו. הוא כתב אל אטינגון ב-27 במאי 1920:

אני מתקן ומשלים עכשיו את "מעבר", כלומר מעבר לעקרון-העונג, ושוב אני בשלב של פוריות. *Fractus si illabatur orbis impavidum, ferient ruinae*.
הכל רק [ענין של] מצברות, כל עוד זה נמשך.

אכן, וינה של הימים ההם, שלאחר תום המלחמה, היתה מקום שפולו קדרות, ולגבי פרויד החריפה ההרגשה מחמת דאגה לבניו ומחמת הצורך המכאיב לראות ב"הצטמק" ידיד-חולוהו הצעיר עד מוות, דבר שאך ימים ספורים אחריו באה הסתלקותה של סופי בתו.

עלינו לזכור גם שפרויד, אף כי שוב ושוב הצליח לחזור לאיתנו ולהשיב לו את השליטה על פנימיותו, הותש על-ידי השנים הללו, על-ידי הפעילות היצירתית הכפירה שהתנהלה במסיבות מיגעות. הוא עבר את "המועד האחרון" השני שלו, אך לפרקים חש עצמו זקן מאד (הש' מכתבו מיום 16 בדצמבר 1917 אל פרנצי, שבו העיר: "בעצם, אין שום דבר מוזר בזה שאדם בשנותי מבחין בכך שאישיותו מתפוררת בהדרגה").

יש במעבר לעקרון-העונג קטע המלמד אולי שהניסוח של מושג יצר-המוות מילא תפקיד חשוב במאבק הפנימי של פרויד עם בעיית המוות:

אולי קיבלנו את האמונה [שכל חומר חי מת מסיבות פנימיות] כי יש בכך מידה של נחמה. אם אנו עצמנו גזירה עלינו למות, וקודם-לכן לאבד במוות את היקרים לנו ביותר, הרי קל יותר להיכנע לחוק-טבע חסר-רחמים, ל-Ananke [כורח] הנשגב, מאשר למקרה שאולי ייתכן להינצל ממנו. אולם אפשר שאמונה זו בפורח הפנימי למות אינה אלא

⁴ ציטוט מתוך פיקולזמיני של שילר.

⁵ ציטוט מתוך אַנְמֶאנְט לגיתה.

⁶ ציטוט מתוך מזמור של הוראציוס: "אם יתפוררו השמיים לרסיסים, ההריסות לא תטלנה מורא עליהם" (מזמורי הוראציוס, ספר ג, מזמור 3). הציטוט הנוכח הוא:

*Si fractus illabatur orbis,
impavidum ferient ruinae.*

אחת מאותן אשליות שאותן יצרנו "um die Schwere des Daseins zu ertragen". כאן היה פרויד חוזר על מחשבות שביטא קודם-לכן ב"מחשבות לזמננו על מלחמה ומוות" ובטזטם וטאפו. כלום אפשר שלא נחמה בלבד היתה בדבר שפרויד קרא לו "האמונה" (Glaube), מלה שלא לעתים קרובות השתמש בה לצורך המושגים שלו? הכוח המניע החזק ביותר בפרויד המדען היה רצונו לדעת. כלום אפשר שהסרת הלוט מעל "יצר-מוות" איפשרה ביותר לפרויד בפועל-ממש לחיות עם המציאות של המוות, ומה-גם שבתוך כך יצר את האירוס בעצם כוחה הכל-יכול של המחשבה?

בנקודה זו עולה בזכרונו מאמרו של פרויד על "הנושא של שלש התיבות", במיוחד על המזריאות המשגיחות "ללא לאות" על "סדר-הטבע התקין". פרויד אמר אז שאנשים עומדים על מלוא רצינותו של חוק-טבע רק כשהם עצמם אנוסים לקבל את עולו עליהם, ושהאדם מנסה להתגבר על המוות לאחר שהכיר בו אינטלקטואלית. לכן אפשר שניסוח המושג של יצר-מוות – כל כמה שאולי ייראה הדבר פאראדוקסלי – לא די שחישל את פרויד ל-16 שנות התענוותו בסרטן אלא גם הכין אותו לאמונתו בעליונות האני, האינטלקט, הלוגוס, הכוח היחיד שבו יכול היה לעמוד בפני ה-Ananke.⁸ בכך נסללה הדרך לעתידה של אשליה ולניסוח של "השקפת-עולם מדעית". כך כתב ב-6 באפריל 1922 אל פפיסטר:

אובייקטיביות גמורה מצריכה אדם המוצא עונג בחיים פחות ממך; אתה מתעקש למצוא בהם משהו המרומם את הרוח. אמת, רק בימיו-יקנה אדם מקבל את האמונה בצמד השמימי הזועם Logos kai Ananke.

"קבלת אמונה" זו יכולה להיות רק תהליך כאוב, הדרגתי. לפיכך נוכל לתקן את דבריו של פרויד מ-1913 ולומר שבהכירו את המוות באורח אינטלקטואלי יכול אדם לקוות להתגבר לא על המוות אלא על פחדו מפניו.

"המסתורי המפחיד" ("The Uncanny")

בחליפת-המכתבים שלו ציין פרויד מסה על "המסתורי" ("Das Unheimliche") קודם שיתחיל בעבודתו על מעבר לעקרון-העונג. המושג של "כפיית-חזרה", שפחה מספיק לבטל את עקרון-העונג, הועלה לראשונה ב"המסתורי". יש במסה זו מספר מפתחות-פתרון המצביעים על גורמים שאולי השפיעו על תפיסתו לגבי יצר-המוות וכפיית-החזרה.⁹

פרויד הציג מאמר זה כמחקר ב"אסטיקה", כלומר לא רק תיאוריה של היופי אלא תיאוריה של איכות הרגשות, שאחד מהם הוא מסתוריות. כל מיני יצירות ספרותיות שימשו לו נקודת-מוצא (במעבר לעקרון-העונג הציג יצירות מעין אלו רק כתוספת חיזוק להשערותיו). א. ת. א. הופמן היה רב-מג בסיפורים העוסקים בדמיוני ובמה

⁸ "לשאת את נטל הקיום", ציטוט מתוך שילר, הפלה ממפינה, א, 8.

⁹ פרידמן (1966) הגיע באורח בלתי-תלוי למסקנה שפסקה זו יש לה אולי משמעות רבה מאד כעדות על הלך-נפשו של פרויד כאשר כתב את הספר.

¹⁰ אין לנו, כמובן, כל אפשרות לדעת אם הוסיף פרויד כמה קטעים לטיטסה הסופית של חיבור זה לאחר שהשלים את הטיטסה הראשונה של מעבר לעקרון-העונג...

שלמעלה-מדרך-הטבע. פרויד בחר בסיפורו "איש-החול" כדוגמה למסתורי,¹⁰ בהט-עיומו כי הרגשת המסתוריות שסופר זה ואחרים שקנו להם שליטה בטכניקה מעוררים בקורא קשורה בכך שזמן-מה הקורא נשאר מסופק אם המצב הוא מציאותי או על-טבעי, כמו בסיפורי-פיות.¹¹ אחר-כך התחקה פרויד אחר הסגולה המסתורית ומצא את מקורותיה בשורה של נושאים.

הוא הסב תשומת-לב להצגת-הדברים המסתורית שבה זכרונות-המחיצה של הגיבור משחרר-ילדותו שזורים-ומשזורים בתמונות שהן הזיות או עיוותים של חוויה, אגב איזמי-סירוס בלתי-מוסווים המוחלפים בניקור עיניים ואיבוד זרועות, ובסופו של דבר באיים המוות גופו.

נושא נוסף הוא זה של שתי דמויות-אב המסמלות פיצול של "צלם-האב" לאב הטוב והמגונן ולאב האכזר, המסתורי, המפרס המפריע לאהבה ואשר בסופו של דבר, בצורת "אדם-החול", הוא מביא למותה של הנפש העיקרית בסיפור. יתר על כן-וואת לא הדגיש פרויד-"אדם-החול" לא די שהוא מביא מיתה אלא הוא למעשה מגלם את הכוח ה"דימוני" של המוות, המפתה את קרבנו להרס-עצמי לאחר שכמעט חנק את שאהבה-נפשו. כך המוות-תאנאטוס-מביס והורג את האהבה.

אחר-כך העלה פרויד יסודות נוספים של המסתורי מיצירתו של הופמן, בפרט ספר הקרוי Die Elixiere des Teufels (סם-החיים של השטן). הוא בחר מתוך הסיפור ה"שטני" הזה נושאים של מסתוריות שבדומה לפחד-הסירוס ב"אדם-החול" אפשר למצוא גם את מקורם שלהם במקורות ילדותיים. אמר פרויד:

הנושאים האלה כולם נוגעים בתופעה של ה"כפיל"... הנה כך יש לנו נפשות שצריכות להיחשב והזת מפני שהן דומות זו לזו. יחס זה מודגש על-ידי תהליכים נפשיים המדלגים מאחת הנפשות האלו אל חברתה-בכות דבר שראוי לנו לקרוא לו טלפאתיה¹²—וכך יש לאחת דעת, רגשות ונסיון המשותפים לה עם חברתה. או... שהנושא מזדהה עם מישהו אחר, ולכן הוא מסופק איזהו האני שלו, או שהוא ממיר את האני שלו בחיצוני. לשון

¹⁰ סיפור זה מכיל את דגם הדמות של אולימפיה ששימש לאופנבאך באופירה סיפורי הופמן.
¹¹ אף שמן-הסתם הושפע הופמן מאגדות האחים גרים, הרי א. א. פו הושפע מן-הסתם מהופמן (ראה בונאפארט, 1933). עוד דוגמה מופלאה לטכניקה הקשורה בסוג זה של סיפור היא מאריז והקוסם של תומאס מאן.

¹² רוחב-הדעת של פרויד ביחס לטלפאתיה יש לו כמה הקבלות לאמונות-ההבל שלו באשר למיתה בתאריכים "קריטיים". ג'ונס הקדיש פרק שלם בכרך ג' של הביוגרפיה למחשבותיו של פרויד על נושא זה. כבר דובר על כך שפרויד קיבל יסודות מ"משחקי-המספרים" של פ'ליס, ולאחר שפסקה הידירות ביניהם התחזקו הרעיונות האלה עד שנעשו אמונת-הבל כפייתית. אני מניח שמנגנון-ההזדהות צריך להיחשב כאן גורם-קביעה חשוב, והזדהות זו הוגברה על-ידי תהליך האבלות. גם יונג וגם פרנצי התעניינו במופלא ובאוקולטי וניסו לשכנע את פרויד בממשותם של הדברים. הוא קיבל זאת הרבה פחות מכפי שקיבל את רעיונותיו של פ'ליס, אך השתדל להישאר פתוח לנימוקים. אחרי הריב עם יונג אולי סייעה הזדהות דומה עם המושא האבוד לקיים את התעניינותו בתופעות אלו, אף שבמאמרו על "חלומות וטלפאתיה" הודה כי כלאימת שחש פיתוי לקבוע גורם "טלפאתי" הרי חיש-מהר עלה בידו להפריך את קיומו.

אחר, האני נכפל, מתחלק ומתחלק. ולבסוף יש חזרה מתמדת של אותו דבר—החזרה על אותם תכונות או קווי-אופי או תהפוכות, או אותם פשעים, או אפילו אותם שמות במרוצת כמה וכמה דורות רצופים (ההדגשות שלי—מ.ש.).

בביטוי דומה השתמש פרויד במרכאות כפולות במעבר לעקרון-העונג כאשר דן ב"נברוזת הגורל". ביטוי זה, "חזרה מתמדת של אותו דבר", דומה כי לוקחה מכה אמר זרתופטרא (ראה הערת-שוליים של סטרייצי' בע' 234). אחרי-כן דן פרויד בתופעה זו של ה"כפיל", על-פי הקווים העיקריים בהרצאת-הדברים של אוטו ראנק במאמרו "Der Doppelgänger" (1914)...

מתוך שציפה לשאלה, מדוע יש לראות בחזרה נמשכת של אותו דבר מקור להרגשה מסתורית, הביא פרויד שתי דוגמות ספציפיות מלבד תיאורים כלליים של מצבים "מסתוריים" כגון תעייה בערפל או ביער אפל ושיטוט במעגלים שסופם מחזירים אותך שוב ושוב לאותה נקודה.

מתוך מה שראיתי הרי אין ספק שאכן תופעה זו... מעוררת הרגשה מסתורית, שנוסף על כך היא מזכירה את התחושה של חוסר-ישע שאדם חש בכמה מצביי-חלום. כאשר טיילתי פעם אחר-הצהריים ביום-קיץ חם ברחובות השוממים של עיר-שדה באיטליה שלא היתה מוכרת לי נקלעתי לשכונה שלא זמן רב יכולתי לתמוה על טיבה. רק גשים צבועות נראו בחלונות של הבתים הקטנים, ואני מיהרתי לעזוב את הרחוב הצר בפניה הבאה. אך לאחר שזמן-מה שוטטתי בלי לשאול לדרכי והנה פתאום שוב הייתי באותו רחוב, שעתה החלה נוכחותי בו לעורר תשומת-לב. שוב מיהרתי להסתלק, וסיבוב נוסף שוב החזירני בשלישית לאותו מקום. אולם עתה באה עלי הרגשה שאיני יכול להגדירה אלא כמסתורית, ושמחתי למדי להימצא שוב, בלי כל מסעי-גילוי נוספים, בפיאה שאותה עזבתי שעה קלה לפני כן.

הדוגמה השניה הובאה בלי לרמוז על כך שהיה זה מאורע שהתרחש בפועל-ממש בחייו של פרויד, אבל המקרה מוכר לנו ממכתבו אל יונג מיום 16 באפריל 1909. חשיבותה של דוגמה זו בהקשר זה ברורה מאליה, כמובן. פחות משנה לפני כתיבת המאמר הזה עבר פרויד את "המועד האחרון" של שנתו ה-62! בפסיקה הבאה קישר פרויד במישרים את המקרים האלה ואת מקורם לניסוחים המכ-ריעים והשנויים-במחלוקת של מעבר לעקרון-העונג, וכך אמר:

איך בדיוק יכולים לנו לענוץ בפסיכולוגיה של הילד את שרשי ההשפעה המסתורית של מקרים חוזרים מעין אלה—זו שאלה שרק בריפרוף יכול אני לגעת בה בדפים אלה; ותחת זאת עלי להפנות את הקורא לחיבור אחר [מעבר לעקרון-העונג], שכבר הושלם, שבו יש דיון מפורט בדבר, אבל בהקשר אחר. שכן אפשר להכיר בכך שבלא-מודע שלטת "כפייה לחזור" הנובעת מדחפי היצרים והטבועה מן-הסתם בעצם מהותם של היצרים—כפייה שכוחה מספיק לבטל את עקרון-העונג, תוך שהיא מאצילה על צדדים מסוימים שבנפש את אפיים הדימוני, ועדיין היא מתבטאת בכירור רב בדחפים של ילדים קטנים; כפייה זו אחראית גם לחלק מן המסלול בו מתנהלות האנאליות של חולים נברוטיים. כל השיקולים האלה מכשירים אותנו לתגלית שפל המזכיר לנו את הכפייה הפנימית הזאת לחזור נתפס כמסתורי.

אבל המסתוריות שבחזרה לא היתה היחידה מן החוויות שתיאר הופמן שמוכרת היתה

לפרויד. ידועות לנו לפחות שתי חוויות שבהן את ה"כפיל" שלו. ג'ונס ציין שבנסיעה לגאפולי פגש פרויד ברכבת באדם שנראה לו ככפילו ושאל את אחיו אלקסנדר: "האם פירוש הדבר לראות את נאפולי ולמות?"¹³ מכתב אל ארתור שניצלר,¹⁴ המשורר והסופר הווינאי המפורסם, לרגל יום-הולדתו ה-60, חשוב יותר בהקשר זה בגלל תכנו וגם משום שנכתב ב-14 במאי 1922.¹⁵ כתב פרויד:

אבל אתוודה לפניך על דבר שלמעני עלי לבקשך שתשאיר אותו בסוד ולא תגלהו לא ידידים ולא לזרים. אני עצמי התיסרתי בשאלה מדוע בכל השנים האלו לא ניסיתי מעולם להתוודע אליך ולשוחח אתך (בהתעלם, כמובן, מן האפשרות שאתה אולי לא היית מקדם בברכה את פנייתי).

התשובה מכילה את הווידי הנרצה לי אינטימי מדי. נדמה לי שהשתמטתי ממך מתוך מעין רתיעה מלפגוש בכפיל שלי. לא שאני נוח להזדהות עם איש אחר, או שאומר אני להתעלם מן ההבדל בכשרון המפריד ביני לבייך, אבל כל-אימת שאני מעמיק לשקוע ביצירותיך היפות תמיד נדמה לי שמתחת לפני-השטח הפיזיים שלהן אני מוצא אותן הנחות-מוקדמות, תחומי-התעניינות ומסקנות שאני יודע כי שלי הן. הדטרמיניזם שלך כמו גם ספקנותך—מה שקרוי פסימיות בפי הבריית—התעסקותך באמיתות של הלא-מודע ושל הדחפים היצריים באדם, פירוק המוסכמות התרבותיות שבחברה שלנו, ריתוק מחשבותיך אל קיטוב האהבה והמוות; כל אלה משרים עלי הרגשה מסתורית [ההדגשה שלי] שדבר מוכר לפני. (בספר קטן ששמו מעבר לעקרוז-העונג, שראה אור ב-1920, ניסיתי לחשוף את האירוס ואת יצר-המוות כפוחות המגיעים שפעולת-הגומלים ביניהם. חולשת על כל חידות החיים).

כאן לפנינו חולייית-קישור שאינה מניחה מקום לטעות בין ההרגשה של פרויד ש"כפיל" יש לו, המאמר על "המסתורין", ומעבר לעקרוז-העונג. בפסיקה קודמת של מכתב זה כתב פרויד על מקור נוסף להרגשת המסתוריות—יסוד "הכוח הכל-יכול של מחשבות":¹⁶

¹³ שניצלר היה בעל תואר-ברפואה; אחיו יוליוס היה מנתח דגול וידיד למשפחת פרויד, ולעתים קרובות היה גם שותפו של פרויד במשחקי-הקלפים הקבועים שלהם בשעות אחר-הצהריים של ימי-ראשון.

¹⁴ העובדה ששניצלר נולד באותו חודש כפרויד אפשר שהגבירה בפרויד את ההרגשה שפפיל יש לו.

¹⁵ לעתים קרובות מאד הכניס פרויד למכתבי-איתולים הערה לפיה אין הוא מאמין בכוחן הכל-יכול של מחשבות. כך עשה במכתב שכתב אלי לרגל חתונתי ב-1930:

ברלין-טגל

28 ביוני 1930

ד"ר שור היקר,

לא אהיה בווינה כאשר תתחתן, ולכן אני כותב אליך היום, ימים אחדים לפני המאורע, ומאחל לך את מלוא האושר שאתה זכאי לצפות לו בחיי-הנישואים שלך. מתוך שאני זוכר את המידה המופלאה של טוב-לב ומצפוניות שגילית בטיפולך בשיורי האני הפיוי שלי, רוצה הייתי להעניק לאיחולי את הכוח שיכפה את מילויים.

אין זו כלל שעה נאה להטרידך בדו"חות רפואיים. רוצה אני רק לומר שלא אשפת עד כמה

אילו נשאר לי שמץ אמונה ב"כוחן הכלי-יכול של מחשבות" כי אז לא היססתי היום לשלוח לך את האיחולים החמים והלבביים ביותר לשנים אשר לפניך. אניח את המחווה הטיפשי הזו למספר העצום של בני-זמנך שיוכרוך ב-15 במאי.

ב"המסתוריי" הביא פרויד מן האנאליזות של נברוטיקנים כפיתיים דוגמות לאמונות-הבל כגון "עין הרע" וכו'. המכנה-המשותף לכל הדוגמות היה זה שהן סימלו בפועל-ממש את "שיבת המודחק"; המסתורי הוא דבר ש"דין היה שיישאר חבוי אלא שיצא לאור". לדעת פרויד, מופיעה הרגשת המסתוריות בשיא עצמתה בקשר למוות ולגופות מתות.

אכן יכולים היינו לפתוח את חקירתנו בדוגמה זו, שהיא אולי המופלאה מכל, לאיזה דבר מסתורי, אבל נמנענו מכך מפני שהמסתורי שבה מעוררב יותר מדי במאיים בלבד... אולם ספק אם יש איזה ענין אחר שבו השתנו מחשבותינו והרגשותינו במידה כה מעטה מאז קדמת-הימים, ואשר צורות שנפסלו נשתמרו בו כל-כך תחת מסווה דק, כיחסנו אל המוות. שני דברים מתרצים את השמרנות שלנו: כוח התגובה הרגשית המקורית שלנו על המוות, ופגירתו של הידע המדעי שלנו על-אודותיו. הביולוגיה עדיין לא הצליחה לפסוק בדבר אם המוות הוא גורל בלתי-נמנע של כל יצור חי או אם אין הוא אלא מאורע קבוע ועם זאת אולי ניתן-למניעה בחיים. — הואיל ובנושא זה עדיין כולנו חושבים כמו פראים, אין משום הפתעה בכך שהפחד הפרימיטיבי מן המתים עודנו עז כל-כך בתוכנו ודי בגירוי קל-שבקלים להעלותו על-פני השטח... בשים לב לעמדתנו שלא השתנתה כלפי המוות, נוכל... לשאול את עצמנו מה היה על ההדחקה, שהיא התנאי הנחוץ לחזרתו של רגש פרימיטיבי בצורה של משהו מסתורי. אבל גם ההדחקה מצויה. כל המשפילים-כביכול פסקו מלהאמין רשמית שהמתים יכולים להופיע לעינינו כרו-חות...; יתר על כן, יחסם הרגשי אל מתייהם, שפעם היה דרמשמעי ודו-ערפי ביותר, נחלש בשכבות העליונות של הנפש ונעשה הרגשה חד-משמעית של יראת-שמיים.

ואף-על-פי-כן אמר פרויד בפתח מסה זו:

אכן, בעל הדברים האלה עצמו חייב להודות כי חטא באטימות מיוחדת בענין זה, שיאחז לו יותר עדינות מופלגת של תפיסה. זמן רב עבר מאז התנסה במשהו שנתן לו רושם מסתורי ומאז שמע על דבר שכזה. ועליו לפתוח בכך שיתרגם את עצמו לאותו מצב של הרגשה על-ידי שיעור בתוכו את האפשרות להתנסות בו.

משאלות-מוות לא-מודעות ויצר-המוות

לאור הדוגמות שבאו אחרי-כן דומה יהיה כי קביעה נמרצת כזאת מעידה שגם מחקר זה של פרויד היה חלק ממאבק בלתי-פוסק להשתלט על תופעות שהיה בהן צד של מסתוריות, במיוחד אם קשורות היו לבעיית המוות.

ראינו במסה על "המסתוריי" איך קישר פרויד את אמונת-ההבל שלו שימות בגיל 62 לפפייה לחזור ולהשפעתה ה"דימונית" על התיפקוד הנפשי. כאשר דנתי בסכימפטום

היטבת לקלוע למטרה באיבחונים שלך אצלי, וכי משום כך הנני פאצינט צייתני, גם אם אין זה קל בשבילי.

הזוכרך בחמימות,
שלך בנאמנות,
פרויד

זה, כפי שהוצג במכתבו של פרויד אל יונג מיום 16 באפריל 1909, הראיתי איך היתה אמנות-הבל כפייתית זו, ככל סימפטום, יצירת-פשרה מורכבת. קשורה היתה ליחס דו-ערפי מאד של פרויד אל פליס, יחס שדמה למדי לדבר שאותו תיאר במעבר לעקרונות-העונג כתופעה של העברה. קשורה היתה גם לגילויים המורכבים של דו-הערכיות של חלומות אירמה ו-"non vixit", ומישקעי-היום שהותירו אחריהם בהת-כתבות עם פליס. הללו מצדם אפשר היה למצוא את מקורם בלבטי ילדותו סביב למות אחיו הצעיר יוליוס. הראיתי שפרויד עצמו קישר את לבטיו בענין פליס ללבטים סביב יוליוס באנאליזה של התקפת-העלפון שפקדה אותו במינכן ב-1912.

יתר על כן, יש עוד עדות אחת בנוגע לתחרות של פרויד עם אָחיו. ב-1917 כתב פרויד מאמר על "זכרון-ילדות מתוך *Dichtung und Wahrheit*" (שם האוטוביוגרפיה של גיתה), בו פירש את זכרון-הילדות המוקדם ביותר של גיתה, "תעלול-משובה אשר בו השליך חלק הגון מפלי-החרסינה של המשפחה", כזכרון-מחיצה המסמל את ריב-האחים של גיתה. מעולם לא רמו פרויד שמאמר זה יש לו איזו משמעות אוטוביוגרפית, אבל צד זה אינו משאיר מקום לטעות, ואני בטוח שהדבר היה נהיר לפרויד בהחלט.

גיתה נולד ב-28 באוגוסט 1749, אחותו הצעירה קורנליה כעבור קצת יותר מ-15 חודש—לערך אותו ריוח-זמן שבין הולדת פרויד להולדת יוליוס אחיו. ארבעת הילדים הבאים של משפחת גיתה מתו בילדותם או בינקותם. האח שנולד בהיות גיתה בן שלש שנים ורבע מת כשהיה גיתה בן תשע וחצי. מתוך תיאור ביוגרפי מאת בטינה בֶּרְנְטְאָנּוּ הביא פרויד את העובדה שגיתה "לא שפך דמעות במות אחיו הצעיר". במאמר של פרויד אנו מוצאים את הפיסקה הבאה:

האחות הצעירה הבאה של גיתה, קורנליה פרדריקה פריסטיאנה, נולדה ב-7 בדצמבר 1750, כאשר היה בן חמישה-עשר חודש. בשל הפרש קל זה בגיל אי-אפשר כמעט שהיתה מושא לקנאה. ידוע שילדים, כאשר יצריהם מתעוררים, לעולם אין הם מפתחים תגובות כה חריפות נגד האחים והאחיות שאותם הם מוצאים כבר בחיים, אלא הם מפנים את איבתם נגד החדשים-מקרוב-באו. כן גם אין התמונה שאנו מנסים לפרשה מתישבת עם גילו הרך של גיטה בעת הולדתה של קורנליה, או זמן קצר אחרי כן.

פרויד היה הבן הבכור שנולד לאשתו השלישית של אביו, אָמאֵלִי. אחרי-כן בא יוליוס שמת בגיל 8 חדשים, ואחר-כך האחות אָנָה, שנולדה ב-31 בדצמבר 1858, כשהיה פרויד כבן שנתיים ו-8 חדשים. הריונה של אמו והמאורעות שלערך בזמן הולדת אָנָה אחותו צפו בשיחזורים המחופמים ביותר של פרויד בעת האנאליזה-העצמית שלו, שעליהם אנו למדים הן מן ההתכתבות עם פליס, הן מפשר החלומות (1900, ע' 247 וגו') והן מן הפסיכו-פאתולוגיה של היי-יומיום (1901, ב, ע' 49 וגו'). בדומה לגיתה, גילה פרויד איבה שאין למעלה ממנה ל"יצור החדש" הזה. לאמיתו של דבר, נשארה אנה הפחות אהובה על פרויד מכל אחיותיו.¹⁶

לכן מתקבל בהחלט על הדעת שזכרונות פרויד על קנאה ביחס ליוליוס ורגשי-האָשָם

¹⁶ אנה (ברנייס) מתה בניו-יורק בגיל 97. כל שאר אחיותיו של פרויד מתו במחנות-ריכוז נאציים.

שלו לגבי מות אחיו הסיטו לאחור (מבחינה גינסית) את רגשי-הקנאה שלו כלפי אנה. הסטה זו אולי הוקלה על-ידי סיכסוכיו עם פליס, שנולד ב-24 באוקטובר 1858 – כחדשים בלבד לפני אנה.

להוציא את יוליוס, היו לו לפרויד ששה אחים ואחיות שנולדו אחריו, כמו לגיתה. הצד הביוגרפי במאמרו של פרויד על גיתה מתחוויר עוד יותר בפסקת-הסיום שלו: אולם כבר הערתי במקום אחר שאם היה אדם יקירה של אמו ללא עוררים הרי כל ימי חייו נשמר בו הרגש המנצח, הבטחון בהצלחה, שלעתים לא רחוקות הוא מביא עמו את ההצלחה ממש. וגיתה יכול היה בהחלט לתת לאוטוביוגרפיה שלו כותרת מעין "שרשיו של כוחי נעוצים ביחס שלי אל אמי".

דברים אלה ודאי כוחם יפה לגבי פרויד לא פחות מאשר לגבי נושא המאמר. מתוך המכתב אל יונג ידוע לנו שאמונת-ההבל הכפייתית של פרויד הגיעה לשיאה בזמן שבו היה פליס מאשים את פרויד בגלוי בפחזות-לשון ובגניבה ספרותית. ההאשמה הרא-שונה היתה אחד היסודות הן בחלום של אירמה והן בחלום ה-"non vixit", ושרשיה הילדותיים נעוצים היו ב"הלשנה" של פרויד על אחיינו יוהן. במכתב אל יונג היה גם הרמז הראשון לקרע עם יונג לעתיד-לבוא. ברבות השנים חזרה אמונת-ההבל ונשנתה רק כאשר היתה התקופה ה"קריטית" קרובה או, כמו בעת המלחמה, בזמנים של מתיחות מופלגת.

כאשר השתמשתי בנוסחה של פרויד להסברת אמונת-הבל כפייתיות חיונית את הדעה שמאחרי אמונת-ההבל של פרויד עצמו היתה משאלה למות, שנבעה מתוקפנות המופנית נגד האני. מבחינת משאלותיו היה פירוש אמונת-ההבל שלו שמאחר שרצה במותם של פליס, פליישל, אביו, יוליוס אחיו, אנה אחותו וכל שאר שנואי-גפשו, הרי שהוא עתיד למות. בביטוי אחר, במונחים הגנתיים, היה פירושה של זו שאין זה נכון כי רוצה הוא במותם של כל האנשים הללו; הוא עצמו רוצה למות. בנקודה זו הבה נזכור את המלים שהשמיע פרויד, לדברי ג'ונס, כאשר התעורר מעלפוגו ב-1912: "כמה מתוק הוא בוודאי למות".

האין זה מסתבר אפוא שהרצון החוזר למות, שחבוי היה מאחרי אמונת-ההבל של פרויד, חפץ את רצונו ב"שלנה, שלנה מתוקה", ושבחוויתו היתה משאלת-מוות זו "מסתורית", "דימונית"? פרויד האמין שאפשר לנעוץ את מקורן של "משאלות" בעיקר בנגזרותיהם של דחפי היצרים. האם באיזה רובד עמוק לא היה זה הגיוני אפוא לנסות למצוא את מקורן של משאלות-מוות בדחף יצרי שכוחו גדול מזה של כל זולתו? תחת לומר "המוות הוא דימוני, מסתורי", האין זה "הגיוני" באותה מידה, בתנאים הנתונים, להעלות את התיאוריה שקיים יצר-מוות החותר לשוב אל הלא-אורגאני, עקרון מוסת מושלט, כפיית-חזרה שהיא "מעבר" לעקרון-העונג? וכלום אין זה גם "הגיוני" * שיהיה עלינו לפעול נגד הכוח ה"דימוני" הזה – אם על-ידי האירוס, כפי שרמז פרויד במעבר לעקרון-העונג, ואם על-ידי הלוגוס, כפי שסבר לאחר זמן; לשון אחר, על-ידי ניצול אותם הכוחות שבהם אנו מנסים להדביר את

* ר' גם מאמרו של ג'ק ספקטור בחוברת זו. (המערכת)

יתר ה"א-ראצינוליים" של האיד, הסתמי ?
 ניסוחי יצר-המוות וכפיית-החזרה של פרויד נקבעו בחלקם מכוח ניסיון בלתי-פוסק
 "להתגבר" על אמונות-ההבל הכפייתיות שלו ולהשלים עם בעיית המוות על-ידי
 הצגתה כבעיה מדעית. אם כך הדבר, או-אז נוכל להבין שהחשיבה שבאמצעותה הגיע
 פרויד אל המושג הזה לא התעלתה לרמת ההגיון וכוח-השיכנוע הרגילים אצלו.

אחרית-דבר

עד שהושלם מעבר לעקרונ-העונג בקיץ 1920 כבר הפנה פרויד את תשומת-לבו לכיוון
 חדש. בקיץ ההוא סיים טיוטה של הפסיכולוגיה הקבוצתית והאנאליות של האני,
 החיבור החשוב השני של תקופה זו.

במאי 1921 עמד פרויד להגיע לגיל 65, וליום-הולדת זה גם הוכנה חגיגה. דומה כי
 במרס 1921 סבל פרויד מכמה סימפטומים של מחלת-לב, שתמיד נראו לו קרובים
 ביותר לגילומה של סכנה. דבר זה, יחד עם יום-הולדתו ה-65 הקרב לבוא והרפיון
 אשר חש לאחר שהשלים את הפסיכולוגיה הקבוצתית, הביאו עמם אחת מתגובות-
 הדיכאון שלו, הגם שלא האריכה ימים. שני מכתבים אל אטינגון משקפים הן את גל
 הפסימיות שלו והן את יחסו האירוני אל עצמו. ב-27 במרס 1921 כתב:

בעד מעבר נעשיתי די-הצורך. הוא פופולארי מאד, מביא לי שפע מכתבים וביטויי שבח.
 ודאי עשיתי שם משהו מטופש מאד.

ב-29 במרס כתב:

לאור הקושי שאדם מתקשה להעריך את מצבו האורגאני שלו, הרי מובן שאינני יודע
 אם ראוי לי לבקש עכשיו את ידידי הוועד שיתרגלו לחשוב על המשכת העבודה בלי
 השתתפותי. מיד או בעוד זמן-מה, זוהי למעשה כל השאלה כולה.

יומיים לאחר חגיגת יובלו ה-65, שממנה התירא, כתב אל פרנצי:
 ב-13 במרס השנה פסעתי לפתע-פתאום פסיעה לתוך הזיקנה ממש. מאז לא סרה ממני
 המחשבה על המוות, ופעמים יש לי הרושם ששבעה מתוך אברי הפנימיים נלחמים על
 הכבוד להקיץ את הקץ על חיי (מצוטט אצל ג'ונס, כרך ג, ע' 79).

מכתבים אלה, בפרט האחרון, אפיינים למאבק של פרויד עם בעיית הזיקנה והמוות,
 גרעין מצבי-הרוח הדיכאוניים שבאו עליו מוזמן לזמן. הואיל ודימוי זה של "שבעת
 האברים" המתנצחים התמיה אותי, בדקתי בקפידה את ההתכתבות של תקופה זו
 וגייסתי אפילו את עזרתה של אנה פרויד בחיפוש אחר מקורו. פתאום עלה על דעתי
 שפרויד שינה כאן, באותה אירוניה-עצמית שלעתיים קרובות היא פועלת יפה כל-כך
 מבחינה תיראפויטית, את גירסת הפנטאמטר היווני שפירושו: "שבע ערים מתחרות
 על הכבוד להיות מקום-הולדתו של הומירוס: סמירנה, רודוס, קולופון, סאלאמיס,
 תיוס, אַרְגוֹס, אתונה". ציטוט זה השתגר בשימוש אידיומאטי בקרב המשפילים בומנו
 של פרויד. מכתביו ויצירותיו מלאים מובאות כאלו. די היה לומר פשוט "Hepta"
 "Poleis" ("שבע ערים") ומיד הובן כי מספר אנשים מתחרים על משהו או מביעים
 דעות מנוגדות.

וכך נאמר בהמשך המכתב אל פרנצי :

לא היתה לכך [ז.א., ל"פסיעה לתוך הויקנה ממש"] סיבה של ממש, לבד מזה שאוליבר בא להיפרד ביום ההוא בצאתו לרומניה. אף-על-פי-כן לא נכנעתי להיפוכונדריה הזאת אלא אני מתבונן בה בקור-רוח גמור, ממש כמו בהשערות שבמעבר לעקרונ-העונג. אם היה מעבר לעקרונ-העונג מאמץ "להתגבר" על אמונות-ההבל הכפייתיות ולהת-פשר עם בעיית המוות, דומה יהיה כי מכתב זה מרמז שה"ריפוי" הצליח. יש קורטוב של אמונת-הבל בכך שהמחשבות על המוות באו לאחר נסיעת בנו סמוך לפני "אידי מרס". אבל יכולים אנו לראות בבירור את ריחוק-הדעת הצונן בו השקיף פרויד על מחשבות אלו, ריחוק-דעת שאותו הרחיב גם על "ההשערות שבמעבר לעקרונ-העונג".



סימפוזיון:

פרויד

באספקלריה

של שנות

ה־70

במסגרת קובץ שעניינו בפרויד ראינו לנכון לערוך סימפוזיון בכתב שישקף מיגוון של דעות על פרויד ותורתו—והתמורות שחלו בה ובהערכתה—באספקלריה של שנות ה־70. פנינו אל ד"ר יהודה פריד, מן החוג לפסיכיאטריה בבית־הספר לרפואה באוניברסיטת תל־אביב, בבקשה שיקבע, בעצה אחת עם עוד בעלי־מקצוע, את מי נזמין להשתתף בסימפוזיון זה. לא כל שנתבקשו יכלו להיענות לנו, וממילא מובן שלא היתה כל אפשרות לכלול ברשימת המשתתפים את כל הראויים להיכלל בה. המשתתפים רובם־ככולם אנשי־מקצוע העוסקים בריפוי פסיכולוגי, בהם מספר אנשי־מקצוע מכובדים מארצות כצרפת, שוייץ וארה"ב. (מאמרו של המבקר ויליאם פיליפס מניר־יורק, שנראה היה לנו כי יוסיף משנה־ענין לסימפוזיון, לקוח, ברשות המחבר, מן הרבעון Partisan Review, שהוא עורכו). למען יכירו קוראי הסימפוזיון את משתתפיו, נמסור בראש כל מאמר מן הכלולים בזה פרטים על תפקידו ותחום פעולתו המיוחד של בעליו.

יוסף אגסי: תיקון הפרט ותיקון החברה

פרופיסור לפילוסופיה באוניברסיטאות תל-אביב ובוסטון. אחד המבקרים החשובים של המיתודולוגיה החשיבתית במדעי-הטבע במדעי-החברה. מחבר "המדע בתנועה מתמדת".

אין זה קל לסכם מדוע, אך קל להסכים, כי המאה ה-20 שונה מקודמותיה שינוי חריף ובכיוונים רבים. אין זה קל לסכם מדוע, אך קל להסכים, כי אין כאינשטיין, פרויד וברטראנד ראסל להשפעה על השינוי הזה בתחום הרוח. ודאי יש קשר בין השפעות השלושה, מה-גם שהספקנות של אינשטיין וראסל הקהתה את העוקץ הדוגמאתי של פרויד, כמו שהסלחנות של פרויד וראסל לחולשות האנושיות הפחיתה מן האולימפיות של אינשטיין וכן שהפוזיטיביזם של ראסל מוקף במיטאפיזיקה של שני האחרים; ומה-עוד ששלשתם היו ליברלים מושבעים ושוחרי-שלום מגונים שונים, עוינים לכל דת ממוסדת אך דתיים בתחושתם למרות זאת ובאפנים שונים.

אולי קשה לומר שאין אדם מודרני המשוחרר מהשפעתו של פרויד, שכן אני מכיר אישית אנשים מלומדים ונבונים המסרבים להתיחס אליו ככובד-ראש הראוי, חרף המחיר הגבוה שהם ובני ביתם משלמים בעד סרבנותם. אך אלה הם במיעוט ורובנו מושפעים מפרויד, אם כשאנו נהנים ממחזה מודרני ואם כשאנו רואים פירושים פרוידיאניים לקרנתותם של שכנינו, בעיקר המחנכים שבהם.

בזמנו רווחה בין חסידי פרויד הדעה שכיום נפתחה הדרך לעידן חדש: אם לא תתעלל בבנך כאשר הוא מלכלך את חדרו בצואה או כאשר הוא מאונן, ואם לא תתרגז כאשר הוא מתחפך באמו, אולי יגדל בלי התסביכים שלך.

הראשון שראה שאין הדבר כך היה ברטראנד ראסל אשר ניסה, בתוך שאר דברים, לנהל בית-ספר חפשי, אמנם ללא הצלחה אך פחות או יותר לפי עקרונות כאלה. ראסל לא היה פרוידיאני, אך הוא התרשם מאד מן הרגישות שגילה פרויד לסבלות ילדים בחברתנו. בהקשר זה רצוני להמליץ לפני הקורא על האוטוביוגרפיה הקצרה של ג'ורג' אורוול—מחבר המשל המפורסם על חוות-החיות—כדי לראות כמה פקח פרויד את עינינו לסבלות ילדים. אך בסך-הכל גורלם של ילדים עודנו מר, בעיקר בגלל טיפשותנו.

בסך-הכל, הנזק שגורמים מורים לתלמידיהם והנזק שגורמים הורים לילדיהם, אולי בייחוד כאן בארץ, מראה עד כמה השפעתו של פרויד מוגבלת. נוסף לכך טעה פרויד, שפן גם אם התורים והמורים לא יסבכו את חיי הילדים, יעשה זאת הרחוב—כפי שהעיר ראסל. ואמנם כאן היתה הטעות בפילוסופיה של פרויד, שפן פרויד סבר שהחברה היא מכלול פרטים, וכי על כן די בשינויים של פרטים על-מנת לשנות את החברה. נראה, כפי שטען ראסל, שתיקון הפרט ותיקון החברה הם בבחינת צבת בצבת עשויה.

כמו כן, כפי שטען אינשטיין, יש להדגיש את חשיבותה של חדות היצירה—וזאת בניגוד לפסימיות של פרויד.

אין טיפשות שגילה פרויד כטיפשותו כלפי תלמידיו שסרחו. במידת־מה השפיע על טיפשות זו הרעיון שאין במדע אלא אמת מוחלטת וכי על כן תיקון כקוצו של י"ד פירושו דחיה מלאה. כיום, לאור השפעתו של אינשטיין, קל לבו לראות שלבים בהתפתחות התורה הפרוידיאנית, ובמיוחד את השפעתו של אדלר על התפתחות זו. דווקא בנקודה בה ראה פרויד את עיקר חולשתו של אדלר, כלומר במקום שעירבב אדלר סוציולוגיה עם פסיכולוגיה, דווקא שם היתה השפעתו מוצלחת יותר. כיום כל הפרוידיאנים החדשים והניאו־מארקסיסטים והאחרים מקבלים מאדלר את הדעה שתחושת הזהות האישית של הפרט, כלומר הכרת ערך עצמו בחברה, חשובה ביותר לבריאות נפשו. משבר־הזהות ודאי אינו תופעה חדשה, אך ודאי שבמאה שלנו גדלו ממדיה לאין־שיעור. כיום משבר־הזהות הוא פופולארי ביותר ופרוידיאני מאד, אם גם לא אורתודוקסי.

אינני מקבל את תורת הזהות האישית כשיטה. אני סבור שיכול אדם לשנות את זהותו ואת השתייכותו החברתית ללא מאמץ גדול, ביחוד בחברה מודרנית, ובייחוד בחברה ליברלית.

בינתיים נוכל לומר שתרומה גדולה תרם פרויד כאשר הראה שכאשר הורים ומורים כופים ציות על הצעיר למען יקשיב להם הריהם גורמים לו להיות צייתן ללא חוט־שדרה. וכאשר הם מפחידים אותו לבל יחטא, הוא נעשה אכול חרדה מתמדת; כאשר מורים לו כמה הוא נופל מן המצופה, הוא מרגיש עצמו מסכן ונראה לו שהוא נכשל כשחבריו מצליחים ומאושרים. פרויד אמר שלחץ על צעיר גורם לו להיות שבר־כלי ואף פושע, בניגוד למטרתו של הלחץ. הוא גם הראה שפעמים אנו מענים את צעירינו לא רק על־מנת לשפרם אלא גם מתוך קנאה בהם. הורים המסוכסכים עם עצמם בורחים מתוך עצמם אל עתיד ילדיהם ומנסים לעצבו—ובכך הם מעבירים את הסיכ־סוך־העצמי מדור לדור.

אלה דברים בוטים וזמן רב עוד יעבור עד שגלמד לספגם היטב ולנצלם במידת האפשר, לשם קידום חברה בריאה יותר ואנושית יותר.

מורטימר אוסטוב: התרומה הקלינית

רופא ופסיכראנאליטיקן בניו־יורק. מלמד פסיכיאטריה בסמינר התיאולוגי היהודי. מוצא ענין מיוחד בבעיית הדיכאון, חלוץ בשימוש בתרופות פסיכיאטריות תוך כדי תהליך הפסיכראנאליזה.

מתוך נסיוני בעבודה קלינית נדמה לי שתרומותיו הקליניות של פרויד הן שהיטיבו ביותר לעמוד במבחן הזמן התועלת.

אולי התרומה המועילה ביותר היא המושג של פעילות נפשית לא־מודעת והתפקיד

שהיא ממלאת בגילויים של מחלת-נפש. הרעיונות האלה איפשרו לנו לתפוס את משמעות התופעות של מחלות-הנפש. קשורות לכאן, וחשובות באותה מידה, התיאור-יות של פרויד על הפאתוגניזם, כלומר איך מחלת-הנפש פורצת ואיך סימניה השונים עודם רבי-ערך מאין כמוהם בעבודה הקלינית.

תרומותיו של פרויד לפירוש החלומות, ולשימושם של פירושים אלה בטיפול בחולה, עודן רבות-ערך לא פחות מהם בעבודה הקלינית.

הטכניקה של הפסיכו-אנאליזה שתיאר פרויד עודנה חוט-השדרה של הטכניקה הפסיכו-תיראפויטית ברובה. יסודות כמו אסוציאציה חפשית, פירושם של חלומות, מעשי-כשל, סימפטומים, פשר ההעברה והפרת ההעברה-שכנגד, הלא הם אבני-הבנין לכל התכניות המעובדות-היטב של הפסיכו-תיראפיה.

שוב ושוב מתאשר הרעיון שהנטייה למחלה, מעל ומעבר לתרומתה של התורשה, נעוצה בחווית הילדות, אף שרק כיום מתוים כהלכה את מהלך ההתפתחות וההבשלה. אכזבה אחת, לפי השקפתם של אנאליטיקנים בזמננו, היא שלכאורה הטכניקה הפסיכו-אנאליטית כושלת באופן יחסי בתנאים שאינם בגדר הנברווה הקלאסית. אבל זאת אמר לנו פרויד בלי הרף. לדאבון-הלב חלה ירידה חריפה בתכיפות הנברווה הקלאסית והאנאליטיקנים נקראים לטפל בהפרעות-אופי. הטעמים לשינוי זה אינם ברורים כל צרכם. אפשר שהרבה ממה שהיה מודחק בזמנו של פרויד מופר עכשיו בידועים, כגון משאלות הומו-סקסואליות או נלוזות או עוינות. לכן יש למשאלות מעין אלו פוטנציאל פאתוגני מועט והטיפול בהן אינו משיג הרבה דברים בעלי ערך תיראפויטי. שנית, בחברה פתוחה-ביחס כגון זו השלטת כיום בארצות-הברית הרי היחיד שאינו מסוגל להתקשרות וליחסי-מושא פשוט נמנע מהם. בחברה בעלת-דרישות היחיד מסתגל לציפיותיה של החברה אלא שאחר-כך הוא נתפס לנברווה. הטיפול מצליח אם הוא מראה לחולה איך הסימפטומים שלו מבטאים את צרכיו המודחקים. כאשר מרשים לו להימנע מהתקשרות אין תוצאות של הדחקה שאפשר לנתחן. נברווה-האופי שבה אנו פוגשים אצל חולים מעין אלה ניתנת פחות מנברווה-של-סימפטום לפירוש אנאליטי, והיא מצריכה טיפול סבלני וממושך הנוקק להליכים נוספים מחוץ לפירוש, כגון תמיכה רגשית, הצעות מעשיות, עצה ועידוד.

בניגוד לעניינים מעשיים אלה נמצא כי התיאוריה המיטאפסיכולוגית, אף שעודה זוכה לתשומת-לב מרובה בקרב אנאליטיקנים, אין לה ערך רב במהלך הפגישה הפסיכו-אנאליטית, ואין להסיק עליה חד-משמעית או להוכיחה מתוך נתונים קליניים. הצד היחיד בתיאוריה שמצאתי בו תועלת הוא התיאוריה של הליבידו הכמותי או של האנרגיה הפסיכית, אף שכיום רוב האנאליטיקנים פוסלים אותה. מצאתי שהיא מועילה בפיתוח תיאוריה וטכניקה מעשית למעקב אחר ריפוי-סמים פסיכיאטרי, לוויסותו ולקישורו אל הפסיכו-תיראפיה והפסיכו-אנאליזה. ריפוי-סמים הוא דבר שאין ערוך לו בטיפול במאניה, דיכאון וסקיזופרניה והוא מביא חולים לידי החלמה במידה שתאפשר לעזור להם בטכניקה אנאליטית. בכמה מקרים אפשר גם להביא כמה חולים הלוקים בהפרעת-אופי לידי שיווי-משקל פסיכי יחסי על-ידי השימוש בריפוי-סמים.

גם הגילוי של סמים בעלי-השפעה בשבל הפרעה מאנית-דפרסיבית וסכיזופרניה, וגם אופן-הפעולה שלהם, הפסיכולוגי לכאורה, מאשרים את השערתו הנועזה של פרויד ש"העתיד אולי ילמד אותנו להשפיע במישרים באמצעות חמרים כימיים מסוימים, על כמויות האנרגיה ועל חלוקתן במנגנון הנפשי".

אליענה אמאדו לוי-אלנסי : מנגנון הנברוזות, יצר-המוות והבחירה בחיים

תושבת ירושלים. לשעבר פרופיסור לפילוסופיה בסורבון, עכשיו באוניברסיטת בראילן. פסיכר-אנאליטיקנית. מחברת "הדיאלוג הפסיכר-אנאליטי".

חובה היא לתפוס כל סופר לא על רמת ה"אופנות" שהוא יוצר אלא על רמת גבולות האינטואיציה שלו, גבולות שהם הם אולי "העזובן הפילוסופי" שלו. דברים שאמר פרויד, באיחור-זמן, בהקדמה למהדורה העברית של "טוטם וטאבו"¹, מצדיקים את אמירתנו זו. עיקרה של מחשבה הוא הדבר שאליו היא חותרת ולא זה שבו היא מסתפמת.

(א) פרויד הגדיר את מנגנון הנברוזות בהתיחס למיתוס היווני, בהתבסס על הנושא האדיפאלי (גרעין הנברוזות). רצח האב על-ידי הבן או רצח הבן על-ידי האב מופיעים בתוך רשת של גזירות-גורל ומציינים את הקפאת הזמן והטבעת הדורות. הנה כך מגדיר פרויד את השפעתה של הנברווה אך אינו מיסד את התהליך התיראפויטי, אף שהצליח לקדמו. תהליך זה אפשר להדגים בסיפור על עקידת יצחק ובפסוק האחרון של מלאכי, אחרון הנביאים, המציין את התחדשות הזמן ואת הולדת הדורות.²

(ב) בחיבורו "מעבר לעקרון העונג" ניסה פרויד להגדיר את יצר-המוות. לעתים קרובות מאד גילו בדבריו פנים שלא כהלכה. מעולם לא הופנתה תשומת-לב מספקת לעובדה שפאן שירטט פרויד קווים ל"מיטאפסיכולוגיה" אמיתית ואפילו מיטאפיזיקה. הוא הגדיר את יצר-המוות כנשורת של כוח, שלאחר שמן-הסתם "העלה את החומר החי שבחומר הדומם" הוליד את החומר החי לעבר התודעה. אבל "כוח" זה "בראשיתו היה המוות הקל", והנשורת של גורם זה היא-היא יצר-המוות.

מעולם לא בדקנו במה ראה פרויד כוח בר-כיוון-ועצמה, ראשוני ועולה. בעולם כמו זה שלנו – המצדיק מה שכתב פרויד, במיוחד ב"אי-נחת בתרבות", ואת הדברים שכתב ברגסון ב"שני מקורות המוסר והדת" – רשאים אנו לתהות על התהוותו

¹ ר' כתבי זיגמונד פרויד, כרך שלישי, מסות נבחרות (ב), ע' 8.

² דברים הרבה אפשר לומר בנקודה זו. הש' במיוחד את משמעותו של הדיבר החמישי ואת פליטת-הקולמוס של פרויד שפינהו הדיבר הרביעי ב"מדע החלומות".

של יצר-המוות, על המיתוסים שהוא נזון מהם בתרבויות השונות, אף גם להגות ב"ובחרת בחיים" שבספר דברים פרק ל, שהרבה מאות-שנים לפני פרויד העמיד את האדם מול הפיתוי היסודי שלו. נעימתו של פרק זה כולו מרמזת על הכוח של פיתוי-החדלון ועל האפשרות של הבחירה בחיים. השימוש שנעשה בפרוידיזם אינו מתחשב כנאות בממדים החיוניים הכמוסים, שיסודם במיתוס היהודי, שנתקבל כהנחה מודעת פחות או יותר—אחרי גילויי דו-הערכיות ב"משה המונותאיזם" ומה שחשב פרויד עצמו בנידון לאחר-מכן. פירשו את פרויד רק על-פי התכנים הגלויים, המיוסדים במפורש על המיתוסים היווניים. במבוא למהדורה העברית של "טוטם וטאבו" הטיל פרויד על דורנו-אנו משימה אחרת. חובה עלינו לקבלה על עצמנו.

א.ר. בודנהיימר: הפסיכו-אנאליזה—חיה או מתה? *

פרופסור לפסיכיאטריה באוניברסיטת תל-אביב.
מחבר "יסודות ההתייחסות".

ההיצע יוצר את הביקוש—ולאחר-מכן הביקוש משפיע על ההיצע. דבר זה נכון בכל תחומי החיים של היחיד והרבים, לא רק בכלכלה; בתחום הזה האחרון אך נתגלה כלל זה וזו פעם ראשונה הוכחה אמיתותו. כוחו יפה גם לגבי האנתרופולוגיה—כלומר, מדע האדם—וגם לגבי מדע הסבל, כלומר הפאנתולוגיה, ולגבי מדע-הריפוי הקרוי תיראפויטיקה.

הפסיכו-אנאליזה כשיטה של ריפוי—וכמחלה

קארל קראוס, הסופר הווינאי ובן-דורו הצעיר של פרויד, הוא שכתב את המשפט מבשר-הרעה שמרבים לצטטו: "הפסיכו-אנאליזה היא המחלה שאותה היא מתימרת לרפא". הבה נאזין למשפט זה בלי ריתחה ובלי קפידה. כך יתברר לנו שקראוס אינו טועה כלל ככל שנראה הדבר למבט ראשון. הפסיכו-אנאליזה עניינה במחלה; אכן, היתה זו תקופה מכרעת ומופלאה בהיסטוריה, שמחלתה לא נקראה עוד דָּבָר, ציד-מכשפות או אַרגוטיוזים; כל החלאים הללו הפילו חללים לרבבות ולמיליונים כחיות ולפיכך הם נחשבים מחלות-חיה שאינן ראויות לאדם. למחלה החדשה, שלא נודעה עד כה, קראו פסיכו-אנאליזה, כלומר: מחלה שאיפשרה לאדם, וזו פעם ראשונה אילצה אותו, לפתח סימפטומים שהכרח היה להבינם—לא רק הרופא מוכרח היה להבינם אלא גם החולה עצמו. "להבין" פירושו לקבל בחינת תופעה חלקית של האי-שיות המסוגלת להבינה אף גם לשאת באחריות לה. יתר על כן, מחלה זו הקרויה

"פסיכו-אנאליזה" זימנה עמה שיטה שאיפשרה לאדם להשלים באופן חיוני ואינטנסיבי עם המאבק המתמיד הזה להבנה על-ידי שיתוף-הפעולה המתמיד של "חולה" הנמצא בהפרה מלאה, עָר לאחריותו שלו.

תקופה זו לא אָרכה. לא יצאו אלא שנים אחדות וחללים חדשים החלו להופיע—איומים עוד יותר מציד-מכשפות ודָבָר. קראו להם אושוויץ, הירושימה, ווטרגייט, הריגתם של בני-ערובה, וכן הלאה.

חולי זה, בין שתקראו לו גברווה ובין שתקראו לו פסיכו-אנאליזה (ההבדל בטול כל חשיבות), הוא שציין את ראשיתה של חירות אמיתית שבצדה תביעת הזכות לדרוש את החירות הזאת. הסביבה בה מצא פרויד את המימצאים שלו ופיתח את שיטותיו אכן נשאה עמה את הבטחת החירות הזאת, ובכך איפשרה לו להביע במלים תפיסה מעין זו. היתה זו תקופה שבה החל האדם להתגאות בעצמו—אך גם נשמרו בו ספקות באשר למידת הצדקתה של גאונה זו. חלפה התקופה בה יכלה הדת להבטיח עזרה בתנחומים פשוטים ובאיזמים בנוגע לעולם הבא. חלפה גם העת שהבטיחה גאולה כתוצאה מן הדעת כשלעצמה, כמו שהיה בתור-ההשכלה מאה שנה לפני פרויד.

לפיכך היה זה בהכרח מצב הדורש עימות של האדם עם עצמו—עימות שהוא תנאי לזכותו לחוש עצמו בריא. לא נותר מקום לפולחנים בלתי-אישיים המבטיחים בריאות, כגון אמירת תהילים, הפנייה אל קדושה אחת קטנה הקרויה ברנאָט סובירוס, או הטיטור המתמיד של איזה פסוקים משעממים, כפי שהציע רוקח אחד בטרואַע. על-ידי הפסיכו-אנאליזה קיפחה הפסיכו-תיראפיה את תומתה—ואת תמימותה.

יובן הדבר אל-גכּוּן: אין כל יסוד לפקפק בכך שהרבה והרבה חללים קשים נרפאו בלורד ובחדרו של אָמיל קוֹאָה—אפשר אפילו שברנאָט וקוֹאָה ריפאו יותר אנשים מכל הפסיכו-אנאליטיקנים גם יחד. אבל לא זה העיקר. הדבר המכריע באמת הוא דרגת הכשלות שעליה הריפוי מתבצע.

זה ההבדל בין השיטות של טרום-פסיכו-אנאליזה ופארא-פסיכו-אנאליזה מצד אחד והפסיכו-אנאליזה מן הצד השני, שכן זו האחרונה מצריכה עימות עם הסימפטומאטוֹ-לוגיה ולפיכך היא מעניקה משמעות וחשיבות לדבר שלולא כן היו רואים בו פשוט הפרעה בלתי-רצויה עד מאד בחיי-היומיום שצריך להתגבר עליה, ולא עוד. התהליך של הבנת משמעותם האישית של סימפטומים בשום-פנים אינו תפקידו של האנאלי-טיקן, אלא הוא חוזר אצל הפאציינט. אם המשמעות היא אלוהים או שטן, דחף או רוח—יחליט הפאציינט. בלי ספק אפשר לחסוך ממנו את ההחלטה הזאת בכל מיני תחבולות וחמקמקות. השאלה היא אם אישיות בשלה רעה היא דיי-הצורך לדברים שכאלה.

היש עדיין תוקף לפסיכו-אנאליזה או שמא שוב אין היא אקטואלית?—אין זו שאלה הנוגעת לפסיכו-אנאליזה עצמה או לנציגיה אלא זו בעיקר שאלה הנוגעת לחברה. האם נשתמרו בחברה די ענין, די אמונה באחריותה על כל אחד מן הנמנים עליה, ודי יכולת ליצור סימפטומים בעלי משמעות וחשיבות של ממש—ושלפיכך הם ראויים להבנה כדי להתגבר עליהם (על-ידי השתתפות פעילה משני הצדדים, מצד האיש

הסובל כמו גם מצד זה הממונה על מתן העזרה בהתגברות על הסבל? יש טוענים שהחירות היא רוח-רפאים. אולי החירות היא אמנם רוח-רפאים... אם כך, גם הפסיכו-אנאליזה היא רוח-רפאים. אבל בהיסטוריה תמיד שיחררה הרדיפה אחר רוחות-רפאים את הכשרונות הטובים והיצרניים ביותר באדם. האם הפסיכו-אנאליזה היא מחלה? האם החופש הוא מחלה?

הפסיכו-אנאליזה והסדר העולמי

אומרים לנו שכיום בארצות שבהן שולטים משטרים רודניים מכל הסוגים, כמו גם בארצות-הברית של אמריקה, פוחת מספרן של גברוות שהפסיכו-אנאליזה יש לה גישה אליהן. אין כל מקום להטיל ספק באמירה זו גם לא להניח שהיא מבוססת על תצפיות מוטעות או שהיא פרי השערות מוטעות מחמת אידיאולוגיה. בשום-פנים ואופן. אהה, יש להניח שתצפיות אלו מוצדקות, אך עלינו גם להוסיף: מצערות—שהרי מהן אתה למד שאנשים אלה נטולים אפילו אותה חירות לעצב את הסימפטומאטולוגיה השופעת ורבת-הצדדים של הגברווה ותחת זאת עליהם לחזור לדפוסי-התנהגות חדגוניים כגון דיקלום סיסמות אחידות—תופעות של התמכרות המגייסת אחידות חיצונית של עמדות מגובשות-מראש, ההימום העמוק של דיכאון ליתארגי, והפשע על כל גילוייו, בין שהוא מאורגן על-ידי השלטונות ובין שהוא מכון גגדם. כל הפרעות-ההתנהגות הללו מונעות מן הנפש להתבטא בלשון העשירה ורבת-הצדדים השייכת לגברווה, זו הלשון המחוכמת הרבה יותר מן הלשון המילולית. אין צריך לומר שתיראפיה החייבת להתמודד עם הטיפוסים האלה הלא-גברוטיים של הפרעות-התנהגות גות חייבת להפסיד מעשרה וחריפותה ככל שפוחת הביקוש לעזרתה. ההכרה בפסיכו-אנאליזה פירושה בתוך כך הכרה בגברווה, כלומר בחירות הקובעת את התפתחות הגברווה, כלומר במחלה היא לבן-אדם, כמו הגברווה; בו-בזמן שדבר ואלימות אינם יאים לאדם.

אפשר שהפסיכו-אנאליזה אמנם מתה—או שהיא גוססת. וכך, יחד עם הפסיכו-אנאליזה, יחד עם זו "המחלה שאותה היא מתימרת לרפא", עוברים מן העולם גם הרבה ערכי-אנוש חיוניים—לפחות באופן זמני. באיזה מועד מאוחר יותר ישונו כל אלה לחיים, אולי בלי שייזכר שמו של פרויד.

בית-לחם—איתאקה—תבי: התנאים הסביבתיים של הפסיכו-אנאליזה

כשאנו מהרהרים במידת האקטואליות של הפסיכו-אנאליזה חובה עלינו לגעת בנושא נוסף:

תסביך-ישוע לא היה ולא נברא, והוא הדין תסביך-אודיסיס. ביוגרפיה של אדם, כל כמה שתהיה דראמטית מאחר שהוא חי ומת ברעיון היחיד של מימוש האהבה, גלויה היא לעין בהחלט בפיתויים הנמשכים שלה אבל היא חסרה ניגודים; הוא הדין בפרשת-חייו של גיבור החייב להתמודד עם סכנות ופיתויים למכביר, שאת כולם הוא נושא כדי למצוא את דרכו לשוב הביתה במקום שם אשה מסורה ואוהבת מחכה לבעלה

ומחבתו סוף-סוף— כאן הסיפור מסתיים: אין זה נושא להתפתחותם של ניגודים ולהתפשרות מתמדת עמהם (תהליך שאנו קוראים לו תסביך). לעומת זאת, סיפורו של אדיפוס מדווח על הטראגדיה של מודעות. מודעות ותלישות זהים הם מבחינת הקטיגוריה.

הפסיכו-אנאליזה היא הפילוסופיה של המודעות, היא הסיפור הנצחי של התלישות. חייה ועיסוקה במודעות-תלישות ללא כל הפשטה, וכמוה כן גם האקסיסטנציאליזם.

הפסיכו-אנאליזה היא תופעה יהודית, היא תגלית יהודית. אפשר להבין אותה רק כמוצר הרוחני של היהודי החילוני התלוש, כלומר של אדם שאינו מוצא ערובה לרגשי-הנאמנות שלו במצוות המדוקדקות של ציוויים אלוהיים ופרשנותם המתמדת (משמע ה-"re-ligio" שלו—הכפיתה שהוא כופת עצמו לאחר), גם אין הוא חש בטחון בהערכת-יתר של זהותו הלאומית. לכן הריהי מוצר של אדם הלוקח חבל בהרבה דברים וגורלות אלא שהוא עצמו אינו שייך לשום מקום. השתתפות בלי השתייכות— זה עצם המצע של הפסיכו-אנאליזה, יסודותיה וגרעינה. נכון היה הדבר לגבי פרויד ועדיין הוא כך לגבי כל הפסיכו-אנאליטיקנים הרציניים עד היום הזה. לקחת חבל ברעיונות, גורלות ובעיות בלי להשתתף בחברות סגורות— זה הקרע שאותו חי היהודי באורח פראדיגמטי.

הפסיכו-אנאליזה קיימת ותוסיף לצמוח כל עוד נציגיה מוכנים לדחות כל סוג של הסתנפות או התרועעות עם קבוצה כלשהי המעודדתם בתוקף ההכרה של גזירה-מוקדמת באשר למעמד חברתי, גזע, לאום, דת או אמונה. קנאי דתי או לאומני מעולם עדיין לא היה פסיכו-אנאליטיקן טוב, ואין יסוד להניח שמצב זה ישתנה.

באיזה אופן אחר יהיה אדם שהוא עצמו בוטח ופטור מספקות לגבי קשריו שלו מסוגל לפקפק בצורה מהימנה בקשרים אצל אחרים? באיזה אופן אחר יכול הוא לקבל העברה כמו גם התנגדות ולהשלים עם שתיהן, ובכך לאפשר לשותפו לבחון את המהימנות של אהדה, אפילו על-ידי תוקפנות, בלי לאבד את האהדה?

עלינו להכיר בעובדה שכל שינויי-התפתחות אלה בפסיכו-אנאליזה המקורית, שיוז-מיהם טוענים שהתגברו על פרויד, נמצא שהם שותפים במגמה אחת ויחידה של הימנעות מן העימות עם ההתנגדות. "התגברות על הפסיכו-אנאליזה" פירושה "הימנעות מעימות".

עתיד הפסיכו-אנאליזה נושא עמו התגרות הרת-גורל ביהדות: אם יהיו היהודים מוכנים לשמר את הפורש המופר שלהם לקחת חבל ובתוך כך להימנע מהזדהות מתוך נאמנות עיונית— למרות הדיכוי הנמשך.

אם ישתמר סוג זה של חירות אידיאולוגית תוסיף הפסיכו-אנאליזה לחיות; אם לא, מות תמות.

גאטניו בנדטי: מה חי כיום במפעלו של פרויד?

פרופיסור לפסיכיאטריה באוניברסיטת באזל. מאבות הגישה האקזיסטנציאליסטית בפסיכיאטריה.
מחבר "החולה בנפשו ועולמו".

האקטואליות של פרויד כיום היא האקטואליות של הפסיכו-אנאליזה. פרויד הביא לתולדות-הרוח ממד חדש, שאני מגדירו כגילוי המשמעות המדעית של יחסי-אנוש ואשר אתן בו את הסימנים הבאים:

(א) הפסיכו-אנאליזה משמעה צורה חדשה של הכרה-עצמית, שעיקרה בעימות מזועזע וראדיקלי עם הלא-מודע; מאז אוגוסטינוס הקדוש, קירקגור וניטשה ערים אנו למש-מעות המכוננת של עירעור האדם על עצמו, ובכל-זאת החידוש לפנינו כאן בפיתוח השיטתי של המשמעות-העצמית האינטרוספקטיבית, בממד הכפול במצב-השיח הא-סימטרי, אשר בו התיאראפיסט צופה ומפרש, מתוך השתתפות ועם זאת מתוך גייטרא-ליות, ואילו הפאצינינט חושף עצמו-מתוך השתתפות-לתצפית החוקרת.

(ב) העקרון השני הוא שעבודה זו יכולה להתנהל רק בחלל של שותפות-אנוש. עבודה אנאליטית במובנו של פרויד תמיד יש לה קיום בתקשורת ולא בהשתקעות-עצמית בלבד, הואיל ותהליך-ההתפוררות הפנימי חורג מגדר הכרה-עצמית ראציונלית בלבד, ובעיקרו של דבר הרי זה מתרחש על-ידי פעולת-הגומלים האנושית האפקטיבית (העברה והעברה-שכנגד).

(ג) ההכרה-העצמית נובעת מהכנסת העקרון ההיסטורי לתוך ההווה באמצעות הזכרון המשחזר. המכריע כאן הוא חקר האופן והדרך של הינצרות האני, הדרך בה הוא רוכש את מבנהו, וצומחו.

(ד) עקרון רביעי במשנתו של פרויד טמון באיזה שיח, התופך את הספק הקונסטרקט-טיבי לאבן-פינה. על-ידי שהפסיכו-אנאליזה חושפת תמיד דעות מגובשות, אידיאלים לא-מודעים ותקשרים חברתיים ומערערת עליהם באופן בקרתי, אפשר לומר שהפילוסופיה הבסיסית שלה והפראקטיקה שלה יש להם קו-אופי מהפכני. בתקופה של משבר חברתי ויצירת דפוסים חדשים נודעת לפסיכו-אנאליזה משמעות של תסיסה אידאית גדולה, בדומה למדי להשכלה בתקופת המהפכה הצרפתית. הפסיכו-אנאליזה של פרויד ראשיתה כטיפול רפואי בחולי-נפש, שצריך היה להתאימם יותר למערכת החברתית; אך עד-מהרה כוונה אל היחיד כנושא משמעויות חברתיות וכצומת של דינאמיקה חברתית. כאשר ההקשר החברתי נקבע דוגמאתית, ובמקום שם יש פירוש אחד מחייב וכובל של המציאות, כמו במדינות טוטאליטאריות, שם אין פסיכו-אנאליזה-כלומר, לא ייתכן חקר האמת מתוך חירות.

(ה) עקרון חמישי טמון בפיתוח פסיכיאטריה חדשה, המכוונת אל פנימיותו של החולה.

מאז פרויד נעשתה הרוח הפסיכו-דינאמית עיקרה של כל פסיכו-פאתולוגיה—שהיא ההארה המשתתפת במהותו של האדם ומזדהית עמה. (1) העקרון הששי הוא הגילוי הפסיכולוגי של רובד הדחפים. כנגד ההשגה שהפסיכו-אנאליזה מצמצמת את הפסיכה של האדם ומעמידה על המיניות בלבד יכול אני להציג את התיזה על התפקיד המאגש שמילאה הפסיכו-אנאליזה לגבי גילוי הדחפים. (2) כעקרון שביעי אני מעמיד את הממד, המובן כיום מאליו, של הביוגרפיה בתוך תפיסת ההווה הפסיכולוגי.

אנרי ברוך : שרירות-הלב

חבר האקדמיה הצרפתית הלאומית לרפואה. מגלה הקאטאטוניה הנסיונית, המניח ביסוד גישתו לפסיכיאטריה את המוסר היהודי. מחבר "פסיכיאטריה מוסרית, נסיונית, של הפרט והחברה".

אפשר לחלק את מפעלו של פרויד לשני חלקים : החלק הראשון הוא בקורת תפיסתו של שארקו, המכונה תפיסה אורגאנו-דינאמית, שגרסה כי הפרעות-הנפש קשורות בהפרעות תיפקודיות, דינאמיות, ממש כמו שהפרעות במרכזים המוחיים מקורן בפגיעה האנאטומית היוצרת תסמונת אורגאנית נברו-לוגית.

תפיסה אורגאנו-דינאמית זו של שארקו התעלמה מן האישיות. באבינסקי ופרויד קיעקעו אותה. באבינסקי הצביע על הסימנים המדויקים של הפגיעה התיפקודית או האורגאנית במרכזים המוחיים, ותוך שקבע את הסימנים הקליניים האוביקטיביים שלהם לדיוקם הבדיל אותם מהפרעות האישיות.

פרויד מצדו חזר אל האישיות בנברויות וחקר את סיבותיהן. אין איש חולק על כליון התפיסה האורגאנו-דינאמית של שארקו—פרט למר ה. א׳י, שלרוע-המזל אינו מסתייע בנתונים של הנברולוגיה המודרנית.

החלק השני במפעלו של פרויד בא ליחס סופיות להפרעות הנפשיות הנברופאטיות ולמצוא את הסופיות הזאת בלא-מדע ובתשוקה שלא באה על סיפוקה. לדעתו, דחיקתה של תשוקה יש בה כדי ליצור את המחלה.

שני העיקרים האלה רחוקים מהיות מוחלטים. קודם כל, חקר פרויד רק את הנברויות ולא את הפסיכויות, ולמעשה לא עסק מעולם בפסיכיאטריה לאמיתה. גוסף על כך הרי מאז מורו איש-טור, ואחרי-כן מאז גילוי הקאטאטוניה הנסיונית, למדה הפסיכו-פזיולוגיה המודרנית שהתהליכים הרצוניים יכולים להיות מופרעים בגלל חמרים רעילים ("רעלי-הרצון"), שעל חקירתם הכימית שוקדים כיום בעולם כולו (בפרט על חקר המעיים והכבד).

גם אם לפעמים הסופיות כפי שראה אותה פרויד מעניינת, לא תמיד היא קשורה לתשוקה ומה עוד לתשוקה מינית, כדעתו של פרויד, והיא יכולה לבוא מסיבות חברתיות או מוסריות (אי־צדק, אכזבה, צער וכו'...).

בתחום זה חזר פרויד ונזקק לבעיות היחסים בין אדם לחברו ("אי־נחת בתרבות") אלא שבתוך כך חלק על תורת משה. הוא כתב שהפסוק "ואהבת לרעך כמוך" הוא "אני מאמין" עד־אבסורד".

הוא חזר ונתלה בדרך־המחשבה של ה"שעיר לעזאזל", הטופלת את סיבת המחלה על אנשי הסביבה והיוצרת ניגודים משפחתיים שאין להם פתרון. הוא יצר שיטה של האשמה שרירותית.

הוא העלה אפילו את הרעיון שהקרבנות יש בהם תשוקה נסתרת להיות מדוכאים ושבל־הדעת הם מסכימים עם מדכאיהם, ובכך קם נגד נביאי ישראל והצדיק את המדכאים.

הוא פיתח את התביעה האישית, את הציות לשרירות־לב, לדחפים הבזים לדרישות החברה, שאותם העלה גם אדלר, ובדרישות המוסר שבהן כפר מתוך שכפר במצפון וצימצם אותו באני העליון החברתי.

מתוך עמדה זו ניסה לקעקע את מפעלו של האיש משה לפי שנקט (כמו שמעיד שם ספרו על משה) את נקודת־המבט של הסוגדים לעגל־הזהב, תוך שהרס את מושג הצדק.

קיצורו של דבר, מפעלו של פרויד, שחזר והעלה את תפקידו של הלא־מודע שידוע היה מאז ומעולם, פתח בעצם רק את הדלת התחתונה, זו של הלא־מודע הנושא עמו יצרים בהמיים, וסגר את הדלת העליונה, זו של הצדק, גמילות־החסדים והמסורת הדתית היהודית. הוא סגר את הדלת הקולטת רעיונות מן השמיים ופתח רק את הדלת הקולטת את דחפי היצרים, ובמיוחד יצר הרע.

כתוצאה מכך עדים אנו למשבר הרגש (ראה בנושא זה את חיבוריו של הפילוסוף מור איש־קמבריג') ושל הציביליזציה כולה, להתפתחות הזדון והתביעות שאין להן קץ, לעירעור על היהדות ועל המונותאיזם העברי, ולבריאת אל חדש המבקש לרשת את אלוהי אברהם, יצחק ויעקב.

אלוהיו של פרויד הוא היצר, ותכופות יצר הרע.

אלוהי אברהם, יצחק ויעקב הוא, כלשונה של תפילת שמונה־עשרה, "סומך נופלים. רופא חולים, מתיר אסורים".

פרנץ בריל: על דימוי האדם אצל פרויד

פרופיסור לפסיכיאטריה באוניברסיטת תל-אביב ומנהל המרפאה לבריאות הנפש ברמת-חן. ראש החוג לפסיכותרפיה בבית-הספר לרפואה.
מחבר "בדרך לפסיכותרפיה הומאניסטית".

התורה הפסיכו-אנאליטית שיצר פרויד אפשר בעצם להבינה רק על רקע המיפגש ההיסטורי של אישיותו של פרויד עם הסיטואציה ההיסטורית-התרבותית של אוסטריה בסוף המאה התשע-עשרה ותחילת העשרים. מבחינת אישיותו של פרויד וגורלו כאדם, כרופא ואיש-מדע, מעניין היה מאד למצוא את הקשר בין התפתחותו הנפשית והרוחנית למוצאו היהודי. מבחינת גישתו המדעית יש להבין שהוא, כאיש נאמן לתקופתו, דגל ברעיון של האדם כ"הומו-נאטורה". בעשר השנים הראשונות לחייו המקצועיים עבד פרויד במעבדה, האמין ללא סייג בדגם של מדעי-הטבע כפי שהיה מקובל בתקופתו, דגם שעדיין היה מבוסס על תורתו של ניוטון, שהפיויקה תפסה בו מקום מרכזי, ובכך הביאה לשליטתה של הגישה המיכאניסטית. מבחינה רפואית שייך פרויד לתקופת הפאתולוגיה הצלולרית של וירכוף וההשקפה של ראיית המחלה במושגים של פגיעות באבר זה או אחר. כאשר הגיע פרויד לצרפת ולמד אצל שארקו וברנהיים נתקל בחולים שהיו חולים למרות שלא יכלו לגלות אצלם מימצא אורגאני. בהשפעתו של שארקו-ולאחר זמן תוך כדי עבודה משותפת על בעיית ההיסטריה עם ברוייר-עבר פרויד יותר ויותר אל עולם הפסיכולוגיה. לפי הרעיון של ההומו-נאטורה, ולפי הדגם התיאורטי של מדעי הטבע והרפואה, לא היתה לו ברירה אלא להתייחס למתרחש הפסיכולוגי על-ידי יצירת הקונצפט של אבר חדש אצל האדם, הוא האבר ששמן נפש האדם-הפסיכה.

תוך כדי עבודה קלינית עם חולים, הסתכלות חדה באנשים בהם טיפל-ובמקביל לכך, התבוננות אינטנסיבית בתהליכים הנפשיים שלו עצמו (בעיקר בעזרת חלומותיו)- הגיע פרויד להבנת האבר החדש הזה והתחיל לתאר מבחינת האנאטומיה והפיוזיו-לוגיה שלו. כך נוצר המושג המנגנון הפסיכי, המושגים של האספקט הטופוגרפי, האקונומי והדינאמי של הנפש. לפי חוקי הפיויקה צריכה היתה להיות אנרגיה שמפעילה את המנגנון, והוא מצא אותה ונתן לה את השם ליבידו. ככל שהוסף פרויד הבחנות חדשות וגילה תגליות מרעישות בחיי-הנפש כך גבר רצונו להוסיף להבחנות החדשות גם את ההסבר הסיבתי-צעד שהוא הכרחי, כמובן, במסגרת החשיבה במדעי-הטבע. מצד אחד, לבשו ההסברים והמושגים שמצא אופי קונקרטי יותר ויותר, וכשהוא כותב על האני, או האני העליון, על ההשלכה או הנסיגה מתקבל הרושם כאילו המדובר הוא בקונקרט. בתוך כך החשיב פרויד פחות את הגלוי וחיפש את הסמוי, כפי שהתבטא: התופעה כשלעצמה חשובה פחות מן המנגנונים

המסתתרים מאחריה. כבן תקופתו, לא התקשה פרויד לראות ניגוד ברור ומוגדר ללא ספק בין הפנים והחוץ, הסובייקטיבי והאובייקטיבי. כשהוא מדבר על עקרון המציאות, הרי המציאות מופיעה כמשהו קבוע ואין היא זקוקה להסבר, פיענוח, פירוש. האדם, כ"הומו-נאטורה", פועל לפי חוקים קבועים מראש; השקפת-העולם של פרויד היא דטרמיניסטית ללא סייג. כל ההנחיות האלו קובעות את מהלך הטיפול שהוא נותן לו את השם אנאליזה-קרוב-לוודאי במקביל לאנאליזה של החמרים כפי שהיא נעשית במעבדה. בהמשך עבודתו משווה פרויד את הטיפול גם לחפירה ארכיאולוגית, ובמקום אחר לניתוח, והוא מרחיק לכת עד כדי לדרוש מן התיאופיטיקן שיהיה כמו סכינן של המנתח ואפילו לא כמנתח עצמו.

עוד בשלב מוקדם בעבודתו הקלינית נתקל פרויד בתגובות הרגשיות החזקות של החולים שלו. הוא ניסה להבין את ההרגשות האלו, ובניגוד לברוייר, שמפחד התגובות הרגשיות של הפאצינט חדל מן הטיפול, חדר פרויד לעומק הבעיה וגילה את המנגנון שהוא קרא לו "העברה", ולימים גם את היסוד של "העברה נגדית". לפי הקו המחשבתי הבסיסי היה פרויד צריך לראות את כל התהליכים הרגשיים שמתהווים בטיפול בין התיאופיט והפאצינט כהעברה-או, כלשונו-הוא, "יצירת הקשרים הלא-נכונים". פרויד גילה את הכוחות האי-ראציונלים ותיאר את השפעתם הגדולה על חיי הנפש, את הלא-מודע ואת היצרי שבאדם. הוא גילה את חשיבותו של יצר-המין, את ההתפתחות המינית עוד בגיל-הילדות, ובשלב מאוחר בחייו-וכפי הנראה לי, על סמך שיקול של השקפת-עולם יותר מאשר מתוך הסתכלות קלינית-הגיע לתיזה של קיום יצר-המוות. את כל התגליות הללו היה עליו להכניס למסגרת המושגים של מדע-הטבע בני-זמנו. מתוך קריאה בפרקים האוטוביוגרפיים שכתב, לפי החומר הרב שמוצאים בביוגרפיות השונות, בספרים ובמאמרים שנכתבו על פרויד, ומתוך מכתבים וזכרונות שפורסמו, מתקבל הרושם שפרויד נאבק עם הסכנה שלא יכירו בו איש-מדע רציני. מתקבל הרושם שהוא התבונן לא פחות אל תוכו פנימה ועשה הכל כדי לשמור על אמונתו בהגיון, בקיום חוקי-הטבע, באובייקטיביות, ובבסיס הכמותי של העולם.

פרויד לא הסתפק במחקר של נפש האדם. בעזרת ההבחנות החדשות שמצא הגיע להרחבת המסגרת והתייחס לבעיות כלליות כמו דת, תרבות, ספרות, חברה. בכל התחומים האלה בולטת הנטייה-אולי אפשר לומר: ההכרח בו חש, כנראה-להגיע להסברים ראציונליים, להתכחש לגורמים שאין להסבירם במסגרת הדטרמיניסטית הנאטוראליסטית. בדוגמה של חיבורו עתידה של אשליה, בו הוא מנסה להסביר את התהוות הדתות, אפשר לראות את הגבולות שתורתו של פרויד נתונה בהם. אם נקבל את כל ההנחיות הפסיכולוגיות התיאורטיות שעליהן מבסס פרויד את הסברו להתהוות הדת, ואם נסכים להבין כך את מהות הדת, ברור שלא נמצא הסבר והבנה לחוויה הדתית של הפרט ושל האנושות ולחשיבותה ומשקלה בחיי הפרט והחברה. לפי דוגמה זו אפשר, למעשה, לסכם את חשיבות תורתו של פרויד לתרבות המודרנית בכלל ולפסיכיאטריה ולפסיכולוגיה המודרנית בפרט. אבל אפשר גם לראות עד כמה

התיאוריה שבנה פרויד על בסיס תצפיות קליניות שלו, ובעיקר המיטאפסיכולוגיה שלו, אינה מתרצת את כל השאלות שחיי הנפש – ובמובן מסוים חיי התרבות – מעמידים לפנינו. תפיסת האדם לא רק כ"הומו-נאטורה" אלא ראייתו כ"הומו-ספיריטואליס", גישה פסיכולוגית ופילוסופית המתיחסת אל התופעה ומחפשת את ישותו ומהותו של האדם מעבר ומעל ל"מנגנונים", מביאות לפסיכולוגיה ופסיכיאטריה הכוללת אמנם את התגליות הקליניות של פרויד אלא שהיא נעשית פוסט-פרוידיאנית. הפסיכיאטריה והפסיכולוגיה האלו מושרשות בפילוסופיה האקסיסטנציאלית וברפואה האנתרופולוגית.

בנימין וולשטיין : התרומה לתיראפיה הפסיכו-אנאליטית

רופיסור לפסיכולוגיה באוניברסיטאות ניריורק ודלפי. פסיכר אנאליטיקן מן המכון ע"ש ויליאם אלסון ואייט. מחבר "פסיכו-אנאליזה של נפש האדם".

המורשה החיה שהותיר מפעלו של פרויד היא בכך שבשלהי המאה הי"ט יצר שדה ותבנית של חקירה תיראפויטית לשני אנשים המשתתפים יחד במצב של ערות. לאחר שבשנות ה-80 למאה שעברה הושפע השפעה עמוקה מחוקרים גדולים של ההיפנוזה כגון ברנהיים, ברוייר ושארקן, החל בניסויים משלו בחידושים נהליים בדרכי הפסיכו-תיראפיה ההיפנוטית, ההיפנוקאתרטית והאוטו-היפנוטית, תוך שליכדן והפכנן לנהל המישיר, הנוקב והמשקם של התיראפיה הפסיכו-אנאליטית בראשיתה. ההסתכלות וההגדרה המקוריות של פרויד ביחס לרכיבים הנפשיים של אותה חקירה תיראפויטית חדשה הם אשר יקנו לו מעמד של קבע בתולדות הפסיכולוגיה הדינאמית ובדרכי הפסיכו-תיראפיה האינטנסיבית. למשל, הסתכלות הקלינית מפלי ראשון בהעברה ובהתנגדות בתנאים בין-אישיים, והשימוש הנרחב והמרחיב שעשה לגביהן בתיאוריה של החוויה הלא-מודעת, נעשו גרעינו של נוהל שכיום הוא מוכר ברבים כחוליה שאין לה תחליף בהתפתחות מן התיראפיה הישנה של נברוזה-ההעברה – שרק היא לבדה נחשבה בעיניו ניתנת לאנאליזה – אל התיראפיה שלנו כיום, גם של הנברוזה הנרקיסטיות – שלמרבה-הפלא סבור היה כי אינן ניתנות לאנאליזה. אף שדגם החקירה התיראפויטית שלו מן השנים 1917–1915 משוקע במיטאפסיכו-לוגיה של הסתמי, בכל-זאת הוא מספק את הבסיס לדגם מורכב יותר הנשען על המיטאפסיכולוגיות האגואיות, הבין-אישיות, המתיחסות למושא של שלהי שנות ה-30, והללו מצדן מספקות את הבסיס לדגם מורכב עוד יותר הנשען, מאז ראשית שנות ה-50, על המיטאפסיכולוגיות של החוויה והאני. אולם את המוקד הקריטי לשינויים הללו יש למצוא בחקירתה האמפירית והשיטתית של הפסיכו-אנאליזה, להבדיל מן המיתוסים והציורים שלה שהם פרשניים, ספיקולא-

טיביים וסמליים עד מאד; בעיקר, כמובן, על-ידי הרחבת החקירה הקלינית לתחום ההעברה-שכנגד, ההתנגדות-שכנגד, והתדרה-שכנגד.

מראשית דרכו ועד סופה יעץ פרויד שאי-כה ישתתף הפסיכו-אנאליטיקן בתחום החוויתי של התיראפיה כאספקלריה בלבד. ואף-על-פי-כן, דבקו האיתנה-להפליא בתורות-היצר היא שגרמה לו, אולי בלא-יודעים, להוציא את הפסיקה של הפסיכו-אנאליטיקן מאותו שדה של תיראפיה; לפי השקפתו יכלה פרשנותו של זה רק להיגזר מן הסתמי ולקבל הגדרה וכיוון ממנו בלבד.

ואולם המחקר הפוסט-פרוידיאני מן השנים האחרונות מוכיח כי אפשר שיהיו שני המשתתפים כאחד מרחיבים את היקף החוויה המשותפת ומעמיקים ייחודה של התיראפיה הפסיכו-אנאליטית המיוחדת.

לסיכום מבקש אני לומר, ראשית, שחותם התמורה הקלינית שחולל פרויד בהיפנוזה כשהפך אותה לפסיכו-אנאליזה לא ימוש מכל הפסיכו-תיראפיות הדינאמיות בעתיד; ושנית, שעיסוקיו הנמרצים במאה ה"ט בדאילקטיקה של היצר, בתורת הליפידו, בדטרמיניזם הפסיכי, במוצא ההיסטורי, בביולוגיה האבולוציונית, בדארוויניזם החב-רתי וכיוצא באלה עתידים מפורקק הרבה יותר.

עכשיו ברור שלא היה יכול להוכיח את קיומם של איזה קשרים נחוצים בין שני התחומים הנבדלים והחופפים-השונים והתואמים-של הפסיכו-אנאליזה: תצפיותיה והגדרותיה ועיקריה השיטתיים ותורתה, מצד אחד, והמיתוסים והציורים שלה הפרש-ניים, הספיקולאטיביים, הסמליים עד מאד, מן הצד השני; קיצורו של דבר, בין הפסיכולוגיה שלה לבין המיטאפסיכולוגיות שלה. בסופו של דבר גם לא היה מוכן למתוח קו יציב של תיחום בין השתיים.

הנריקוס ויסנבק: פרויד, הנברולוג הנבון

פרופיסור לפסיכיאטריה וראש החוג לפסיכיאטריה בבית-הספר לרפואה באוניברסיטת תל-אביב, מנהל בית-החולים "גהה", יו"ר החברה הפסיכיאטרית בישראל.

השאלה היא אם עבודתו של פרויד שייכת להיסטוריה של הפסיכיאטריה ו/או ללחם-חוקו של הפסיכיאטר בן-ימינו בתפקידו הקליני והחינוכי. לגבי, בשינוי גירסתו של נישטה, פרויד אינו מת. בימינו אי-אפשר ללמד בלי לגעת בנושאים העיקריים של עבודתו: המיטאפסיכולוגיה, פשר החלומות, התפתחות הילד ומגנוני-ההגנה. כשאנו מטפלים בחולים שלנו, בין ביחידים ובין בקבוצות, גישתנו היא אנאליטית, בין בידועים ובין בלא-יודעים.

לא אדון כאן בדרכי-ריפוי התנהגותיות, המבוססות על עקרון הלמידה וההתנאה, כי כאן הגישה היא אחרת. יקצר המצע מלהשוות את שתי הגישות האלו-האנאליטית וההתנהגותית. ודאי, עבר זמנו של הטיפול האנאליטי האורתודוקסי, המצריך יותר

מדי זמן ומאמץ לעומת הטיפול ההתנהגותי, שהוא קצר הרבה יותר, ולפעמים יעיל מאד (במיוחד בהפרעות מיניות). בטיפול ההתנהגותי השארנו חומריסוד חיוני מן הטיפול האנאליטי, המשמעות והערך של הסימפטום, תוך שאנו נוטעים בחולה הנברוטי אמון בכוחות הספונים בו ומנחים אותו אל מטרה—מטרת-החיים שלו. עם זאת, יש להדגיש כי הטיפול האנאליטי יש עמו הדגשה לימודית חזקה, ולכן הוא קרוב לטיפול ההתנהגותי יותר מכפי שהיינו משערים למבט ראשון. וכלום אחרי הכל אין כל מאמץ פסיכו-תיראפויטי תהליך של למידה, המוביל להבנתם של כוחות מונחי-מטרה יעילים יותר—ולהתמודדות עמהם?

בחיי שלי לא הצלחתי למצוא עקרונות-יסוד כלליים, בסיס לתיאוריה מקפת-כל ויחידה להבנת התיפקוד התקין והפאתולוגי של הנפש. ומהי, אחרי הכל, ה"נפש"? פרויד נתן תשובה ספקנית על שאלה זו במכתבו אל פפיסטר מיום 7.2.1930. וכעבור שלש שנים (1933: "הרצאות-מבוא חדשות") הביע הוא עצמו ספק אם מצא תיאוריה יחידה מעין זו.

אין לי כלל ענין לדעת שפרויד היה יהודי, שחי בווינה בסוף המאה הי"ט בברג-שטראסה. יותר מדי פישפשו כל מיני סופרים בביוגרפיה שלו ובחיייו האישיים, עד שהאדם ולא פעלו נעשה מוקד ההתעניינות. וכלל אינני משוכנע שהענין המופרז הזה אינו בא אלא להבהיר ולהבין את עבודתו ואינו צורה מוסווית של תגובה הפוכה. וכלום אין האנטישמיות עצמה דוגמה של תגובה הפוכה? העבודה או היצירה היא כשלעצמה חשובה לנו, לא דווקא האדם שמאחריה.

אני מעוניין לראות את פרויד כנברולוג ונברו-פאתולוג מאומן כהלכה, שבצהרי חייו עזב את הנברולוגיה וניסה למצוא אנאטומיה של הנפש.

אני אוהב לקרוא טוב ושוב את תיאורי-החולים שלו, שמתוכם "אדם-הזאב" הוא, לדעתי, דוגמה קלאסית של נברו-פאתולוג, המביט במיקרוסקופ שלו והבודק בצורה מסודרת את שקופיות חייו של אדם, תוך שהוא משחזר ומצרף אותן אחת לאחת.

עד אחרית ימיו היה האיש נברולוג נבון, שהופתע מן הדברים שמצא ומן התגובות השליליות, יוצאות-הדופן בעצמתן, של שאר בני-אדם, בין מדענים ובין פשוטי-עם.

נניח רגע שפרויד היה חי בימינו והיה מוסר אחד מפתבי-היד שלו לעורכו של אחד מפתבי-העת המקצועיים שלנו. הוא היה נתקל בקשיים והיה מקבל מכתב אדיב, המסביר לו שכל עבודה מדעית צריכה להיות מרוסנת. האמנם כך הוא?

את מקום התפיסות הפסיכולוגיות שלו תתפוס רק תיאוריה מקיפה של נפש האדם לאחר שיכונן המדע המדויק תיאוריה בת-תוקף של האירגון הביולוגי. רחוק הוא מן הדעת שיכולה נפש האדם להבין את מצבי-התיאום שלה עצמה מתוך שימת-לב להכרתה, או אפילו בדרך של היקשים מתוכם, בלי להסתייע בעקרונות מנחים מן התחום האורגאני, שיופקו מתוך עיון אובייקטיבי באורגאניזמים. המציאות של שנות ה-70 ממציאה לנו את העובדות הבוטות המוכיחות את צדקת עבודתו של פרויד מראשית המאה שלנו. כיום אפשר לומר על תפיסתו את החלום ואת התהליכים הרא-שוניים והמשניים שאלו הן מערכות ביו-כימיות מסובכות (קאטאכולאמינים). וכאשר

יחדלו מכונים של פסיכו־תיראפיה מדרך־ההוראה שלהם, הפגומה וצרת־האופק והמיושנת, המלמדת את הנפש או ההתנהגות בלי מוח, או־אז יפתחו הבנה משופרת בהרבה של הפסיכולוגיה, בהתבסס על מושגים של מדעי־העצבים והפסיכו־אנאליזה או אסכולות אחרות של פסיכו־תיראפיה. ופרויד היה הפרוידיאני היחיד, שידע זאת מתוך האינטואיציה שלו כנברולוג.

לכן אני מעריך אותו כאיש אמיץ וחכם, הרבה יותר מ"אחי היקרים הלא־יוצלחים" ("Gesindel" בגרמנית), כאמור במכתב שלו אל לוֹ אַנְדְרִיאָס סאלומה מ־28 ביולי 1929.

אני עצמי הייתי חוקק על מצבתו של פרויד את הדברים הבאים :

פתגם נושן סח לנו כן :
לפני הכוח ראש הרכן !
אם עזו לך למערכה,
ספן ביתך ואף-בשרך.

פאוסט ב, מערכה ה, ד, "אשון־לילה"

רוי ד. ולדמן : "השקר בלי השקרן"

לשעבר פרופיסור לפסיכיאטריה באוניברסיטת רוטגרס.
מחבר "פסיכו־תיראפיה הומאניסטית".

אלה מאתנו העוסקים במדע־האדם יכול שיהיו מן הדוגלים בפסיכו־אנאליזה של פרויד או מיריביה. פעלו השפיע על כולנו, תלמידיו ומבקריו כאחד. טעם אחד למשמעות הפכירה של עבודתו של פרויד הוא זה שבדין או שלא בדין היא מביאה לפנינו תיאוריה שיטתית, מלוכדת באשר למה שמציק לאדם ולדרך ריפוי. אעמוד כאן בקצרה על הרלבנטיות של הפסיכו־אנאליזה, כפי שאני רואה אותה, מזווית־הראייה של פסיכולוגיה פוסט־פרוידיאנית שעלתה מיצירות התיאורטיקנים המוזכרים למטה. יפה אמר סארטר כשטען כי פרויד גילה את "השקר בלי השקרן". מִנֵּן אדם יודע מהו שצריך הדחקה בלי שידע שהוא מדחיק ? ועוד : "הדבר שיצא פרויד להסבירו הוא עצמו צריך הסבר". כאן אנו עומדים בפני השגה קצרה אך קולעת על המיכניות והדטרמיניזם של פרויד. אדלר המשיך בקו זה והעלה את הרעיון של סגנון־החיים כמבוע העיקרי להתנהגותו של האדם. האדם באשר הוא אדם, מעיקרו יוצר היה ופיקח ; הוא השתמש רק בכוחות יצריים, ברגשותיו כמו גם בעברו, בחינת סממנים שעזרו לו להתמיד בסגנון־חיייו יחד כמו גם במטרותיו ותכניותיו, סגנון־חיים שנועד בעיקר לחזק את מצב הנחיתות שלו.

מזווית-ראייה אחרת החלישו פ'רום והמארקסיסטים את היסודות הביולוגיים בתורתו של פרויד וראו בתסביך-אדיפוס בבואה לעריצות מבחוח-כלומר, המרות וכוח המשפחה והמדינה הפכו להיות הסוגיה האמיתית-והיצריות נדחקה לפריפריה. נורמן א. בראון, אישיות ספרותית ומגושראי-הדגל של הפרוידיאניות, הוא מצדו חזר והדגיש את קיומו הביולוגי של האדם. הקצרה: בשורתו של פרויד הצטמצמה בכך שהאדם הוא פשוט יצור, בעל-חיים מובה-פחד. בשתי יצירות מן הזמן האחרון הרחיב אָרנסט בקר את הדיבור על נימה זו והיטיב להחיות את המושג המכריע של ראנק על אלמוות והנצחה-עצמית כמגיעי התגהגותו של האדם-האדם הער למותו ומודאג עד להחריד בשל כך. ההארה הקיימת ועומדת של הפסיכו-אנאליזה הופכת אפוא להיות הדגשת האדם כיצור, יצור המפחד למות והמחפש דרכים יוצרניות למנוע את המוות ולהנציח את עצמו על-ידי סגנון-החיים שלו ותרבותו. אז, כפי שעלה בכוונתו של פרויד, הריהו מעביר את הווייתו למקור-כוח גדול יותר-המדינה ומוסדותיה, שלפי אמונתו יגנו עליו ממוות.

כאן הפסיכו-אנאליזה מתמזגת עם הדת. האדם נתפס כיצור חרד ובעל-הכרה. הוא חותר לכפור במוות ובכך הוא יוצר את הרע במאמץ שלו להתגבר על חולשתו, על פחיתות-ערכו וסופיותו, על-ידי שהוא "משליך" אותו אל מחוצה לו וניגש אחרי-כן להרסו ולהרגו.

הודות למזיגה זו אנו מבינים עכשיו שהחטא והנברוות נעשים שני צדדים של אותה מטבע-חיתרתו של האדם לכפור במוות תרה לה מקלט בבידוד ובאינדיבידואליזם מופרז, שבהכרח הוא מגיע לשיאו בבעיה הרת-הגורל של הרע. פסיכולוגיה פוסט-פרוידיאנית נוצרת מתוך מיוזג הפסיכו-אנאליזה והדת-הראשונה שואלת את השאלה מיהו האדם והשגיה נותנת לו את התשובה.

רות יפה: הפסיכו-אנאליזה כיום

פרופיסור לפסיכיאטריה באוניברסיטת תל-אביב. עד לפרישתה, מנהלת בית-החולים "שלוותה". מבכירי הפסיכו-אנאליטיקנים בישראל.

מאחרי הפסיכו-אנאליזה היסטוריה והתפתחות של שלושת-רבעי מאה. בתקופת-זמן זו ידעה תקופות של תקוות גדולות ותקופות של אכזבה. היה זמן שבו העלוה על גס "מדע-האדם", והיו שקיוו כי בסופו של דבר תיעשה "מדע של המין האנושי". כל-כך היה האדם זקוק, ועודנו זקוק, להשקפת-עולם חדשה, עד שפנה אל כל אורח-מחשבה חדש, ונראה היה כאילו הפסיכו-אנאליזה יש בכוחה למלא את ציפיותיו. פסיכו-אנאליטיקנים אחדים סבורים היו כי יוכלו למצוא את הפתרון לסדר מוסרי וחברתי

חדש, תקוה שלא היתה מציאותית וגרמה לפסיכו-אנאלוזה נסיגה גדולה. בתקוותם הנכזבת הפכו לה הבריות עורף, ובכך שפכו את התינוק יחד עם מי האמבטיה. הפסיכו-אנאלוזה איננה מדע האדם, ומפל שפן איננה מדע המין האנושי. הריהי מדע של נפש האדם ואומנות רפואית המסייעת לאנשים שנפשותיהם בצרה.

כלל הידע הפסיכו-אנאליטי הצטבר בהדרגה ועודנו מתפתח והולך. פרויד עצמו פתח בחקר הלא-מודע, בגילגולי הדחפים הליבידינאליים, ואגב כך גילה את המיניות של הילד ואת תסביך-אדיפוס. אחר-כך פנה אל הדחפים התוקפניים ואל הנרקיסיות. משם המשיך בדרכו אל חקר תפקידי ההגנה וההסתגלות של האני, שנצטייר לו כמתווך בין המערכות שבתוך הנפש לבין העולם החיצון. הרבה מן המחשבות הפוריות של הפסיכו-אנאלוזה כבר היו גלומות בכתביו של פרויד עצמו. שומה היתה על הפסיכו-אנאליטי-קנים לעתיד-לבוא, ועדיין שומה עליהם, לפתח את רעיונותיו העובריים, לשכלל את מושגיו, ולסתום פרצות.

הפסיכו-אנאלוזה מתעסקת בדחפים, יצרים, רגשות, תהליכי-מחשבה—שכולם בחזקת מניעים למעשים. במובן זה המעשים מתבארים כאמצעים וכביצורים נגד חוסר-איוון בתוך הנפש, מצד אחד, וכהסתגלות לעולם החיצון, מן הצד השני. צדדים אחרים בחיי הנפש, כגון הבינה, הפישורים, הכשרונות, מחכים לבוא תורם לחקירה פסיכו-אנאליטית בעתיד.

ברור שאין הנפש פועלת במבודד, ובעצם אין היא קיימת במבודד. האדם הוא אורגאניזם ניזון ביו-פסיכי החי בסביבתו על צדדיה הטבעיים והחברתיים. מן המצב הבסיסי הזה נגזרים יחסי-גומלים מסובכים בין נפש ורוח, נפש וגוף, ובין נפש-גוף לבין הסביבה—החברתית בעיקרה.

פרויד עצמו החל בעבודתו מתוך תקוה שבסופו של דבר יוכל להוכיח כי פעולותיה של הנפש מבוססות על מסד של חוקי החיים האורגאניים. כשראה שהמדעים אינם בשלים עדיין לפתור את מהות היחס הזה ולהסביר את פעולותיה של הנפש על מסד אורגאני, ניסה לבחון את חוקי הנפש עצמה, שאותם תיאר במיטאפסיכולוגיה שלו. עצם השמירה על מושג המיטאפסיכולוגיה, שהוא גופו אורגאני במהותו, מלמדת שפרויד והפסיכו-אנאליטיקנים שלאחריו מעולם לא נואשו מן התקוה שברבות הימים אפשר יהיה להכיר בחוקי הנפש בחינת בנין-על של הביולוגיה האורגאנית. ואכן, במובן זה היתה התקדמות מתמדת. כיום אנו רואים יותר ויותר את קשרי-הגומלים בין גוף ונפש, אף שאין להסבירם אלא במידה מעטה. כאן המקום לכמה הדגמות: זרמי החשמל של המוח המתלווים לפעילות הנפשית, התגליות הביולוגיות של השינה והחלום, המחלות הפסיכו-סומאטיות, ההשפעה הסלקטיבית של סמי-רפואה על מחלת נפש, השפעתם של רעלים על חיי הנפש, השרשים—הביולוגיים בחלקם—של דחפים ורגשות. יחסי-הגומלים בין המערכות השונות של הנפש והגוף והסתגלותן ההדדית יוצרים מצב של שיווי-משקל שהאדם חש בו בחינת הרגשה של רווחה. השגתה של הרגשה זו היתה תמיד ממטרותיו הגדולות של הטיפול הפסיכו-אנאליטי. בירור היחס בין האדם לסביבתו החברתית קיבל דחיפה גדולה משעה שנעשתה

ההסתכלות הישרה בילד מהולדתו והלאה מוקד ראשון-במעלה לתיאוריה ולתיראפיה הפסיכו-אנאליטית. משווים צדדים של הבשלה טבעית של כשרון-מלידה לצדדים של התפתחות התלויים בהשפעות אנושיות-סביבתיות. משעה שהוכר כי אלו האחרונות יש להן חשיבות מרובה למדי לתהליך-הגדילה של התינוק והילד, קיוו הורים, מחנכים והחברה בכללותה שהפסיכו-אנאליזה תמציא את המפתח לגידול אידיאלי של ילדים ולחברה אידיאלית יותר בעתיד. אך לא הובאה בחשבון העובדה שחינוכו של הפרט הוא חלק מן האקלים התרבותי והסוציולוגי שבו ילד גדל, והללו אין לשנותם – בחברות חפשיות – בתוקף החלטה בלבד. אולי זה טעם חשוב לאי-ההבנה הגדולה לגבי הפסיכו-אנאליזה מצד שכבות רחבות בחברה שלנו. הפסיכו-אנאליזה בוחנת את היחיד ומנסה להפיק מתצפיותיה ונסיונותיה חוקים משותפים של גדילה והתפתחות. במובן זה הריהי ממדעי-הטבע, ואין היא יכולה ליצור אידיאלים לחברה חדשה. לפי-שעה ספק אפילו אם יש מקום לעשות את ה"קפיצה" מפסיכולוגיה של היחיד אל פסיכולוגיה של ההמון. הגם שהדינאמיקה המשפחתית והקבוצתית הן חטרים מגזע הפסיכו-אנאליזה, הרי מבחינה מדעית ספק אם הכלים המיתודולוגיים שבידינו יאים להסקת מסקנות מן הפסיכולוגיה של היחיד על-מנת לעשות בהן שימוש לגבי הפסיכולוגיה של חברות ולאומים. הכללות של תגליות פסיכו-אנאליטיות עודן בגדר נוהג בעייתי.

כפסיכו-אנאליטיקנים חובה עלינו לחזור אל דאגתנו הראשונית, היחיד, ולהוסיף וללמוד על-אודותיו הרבה ככל האפשר, באמצעים ובכלים מדעיים מתעצמים-והולכים העומדים לרשותנו. אנו נשאף להגיע לשיתוף-פעולה מוגבר – ובסופו של דבר לשילוב – בין נתונים פסיכולוגיים-רוחניים, ביולוגיים, אנתרופולוגיים וסוציולוגיים, שבעתיד אולי יאפשרו לנו להגיע באמת למדע-האדם.

בטרם תבשיל גישה בין-ענפית את השילוב הזה המקווה, תישאר הפסיכו-אנאליזה מכשיר תיראפויטי טוב וכלי מדעי רב-ערך לחקר הנפש, מבוסס על הנסיון הקליני.

אנרי לאבוריט : פרויד והאנאליזה

רופא-צי צרפתי, מאבות הכירורגיה הפיזיולוגית. ביולוג, מגלה ערכו של הכלורפרומזין (לרקסטיל) בטיפול הפסיכיאטרי. נחשב המועמד הבא של צרפת לפרס-נובל בתחומי הרפואה והביולוגיה. מחבר "ביולוגיה וסטרוקטורה".

אני סבור שהפסיכו-אנאליזה היא אחת תגישות הפרשניות המגובשות לדרכי התנהגותו של האדם. ודאי שהיא אחת הראשונות המודות בכך שהדיבור המודע אינו אלא הקצף שעל-פני השטח של מעמקי הלא-מודע. רפיסותה של גישה זו מתבטאת בהכרח להודקק למערכת לשונית כדי לתאר הגיון מסוג אחר לגמרי – זה של הביוכימיה ושל הנברו-פיזיולוגיה של מערכת-העצבים המרכזית, ובעובדה שהלא-מודע מטבע-

בריאתו אין לו תודעה. בדומה לכל גישה אל העובדות, הסכנה שבתת-מערכת של מערכת יחסים מורכבת הרבה יותר, היא בכך שהמציאה מערכת פרשנית בלי ניסוי של ממש, שיורשיו של פרויד השתמשו בה לעתים קרובות כמערכת סגורה כדי להפיג, כמדומה, את חרדתם שלהם, חרדה הנובעת מן הגירעון האינפורמטיבי, בלי לחתור להשלימה במערכות אחרות: גברו-פיזיולוגיים, ביוכימיים, התנהגותיים, אֶתְלוֹגִיִּים, גברו-אנדוקרינולוגיים—שהיו יכולות להעשירין עושר ניפר בתחום של פירוש העוב- דות. אם איוז תיאוריה מכילה דבר של אמת אי-אפשר לה שתסתור את אלו המאפשרות את פירושן של עובדות שנאספו במישורי-אירגון שונים מזה שבו היא פועלת. אבל יש שוני בלשונות, במיתודולוגיות, ביסודות המופעלים. משום כך כה קשה לעתים קרובות להגיע לאותה בין-ענפיות שמרבים לדבר בה, ורק לעתים רחוקות מגשימים אותה הלכה-למעשה. כל ענף שוקד על מישור אירגוני של יחסי-אנוש שלגבי העוסק בו הוא שטח מניב שעליו הוא מגן מחדירתם של האחרים. יתר על כן, הזולת הוא גורם מטריד מתוך שברשותו סוג אחר של ידיעות והוא עלול להיפגס בתחרות על רכישת אותו מושא ולביסוס שליטתו. אף-על-פי-כן הרבה עובדות שאורגנו על-ידי המערכת הפסיכו-אנאליטית מוצאות להן כיום פירוש משלים בבסיסים הגברו-ביולוגיים של דפוסי-ההתנהגות, ובתפקיד שממלאים כאן המנגנונים הגברו-פיזיולוגיים והביו- כימיים של דחפים שבאזור ההיפותאלאמוס, של הזכרון ושל האוטומאטיזמים שבאזור הלימבי—שהם עצמם ביטוי לסוציו-תרבות, לתיפקודים האסוציאטיביים שבאזורים הקליפתיים והתת-קליפתיים של המוח.

בדינאמיקה הזאת הרי תשומת-הלב, הרגשות, התשוקות—כל אלו הן מלים המכסות על הפעילות של דרכים ספציפיות, והן העכבות והן הקונפליקטים שנחקרו היטב על- ידי האסכולות הפאבלוביות מתחילים למצוא את פירושם הביוכימי. ולבסוף הרי הגברו-פסיכו-פארמאקולוגיה, מלבד יעילותה התיראפויתית, מאפשרת כיום לאתר על-דרך הניסוי אי-אלה מנגנונים תיפקודיים.

לסיום: הפסיכו-אנאליזה, שאיננה רק גישה אל דרכי-ההתנהגות של יחידים, לאחר שהעשירה אותה התרומה של הגברו-ביולוגיה של זמננו, מאפשרת לפתוח דרך של גברו-פסיכו-סוציולוגיה שמסקנותיה, גם אם עודן מקוטעות, גולשות אל הכלכלה והפוליטיקה, כלומר אל שילובם של כלל מדעי-האדם.

פטר לומאס: בלי מאגיה, בלי דוגמה

רופא ופסיכראנאליטיקן בריטי. הוגה-דעות בתחום הגישה האקסיס-טנציאליסטית.
מחבר "חוויות של אמת ושל שקר".

נוח הוא לראות בעבודתו של הוגה-דעות תהליך אחד ושלב, וכאשר, כמו במקרה של פרויד, היה לאג'ידו לסדר את מחשבותיו במסגרת אינטלקטואלית מזהירה ומלודת הרי כמעט אין להתגבר על הפיתוי לכך. אבל אם נעמוד בפניו, ואם תחת זאת נחלק את תרומתו של פרויד לשני סוגים שונים, או-אז, אני סבור, יש לנו סיכוי להכניס מידה של סדר לתוך הערבוביה המחרידה שהיא ירושתו של פרויד בשדה הפסיכו-תיראפיה.

המסקנה המקורית נעוצה בעובדה שפרויד המדען נדרש לטפל, אד-הוק, באנשים הממשיים שביקשו את עזרתו. אם נתעלם מרגע ממטרתו כפי שניסח אותה הוא עצמו – לפעול על-פי העקרונות המקובלים במדע – נסתכל-נא, בתמימות ובפשטות, במה שעשה בפועל-ממש. הוא הזמין אנשים ללשפתו והקשיב ברצינות ובשום-לב לכל שהיה בפיהם לומר על מצוקתם, תוך שהוא מעודד להירגע ולדבר באופן חפשי וספונטאני ככל האפשר. הוא האמין, כאפלטון לפניו, במשמעת-עצמית ובהתייחסות מול האמת, ולפיכך חתר לעזור לחולים שלו ליטול עליהם אחריות לחייהם ולשקוד על האמת בנוגע לעצמם, כל כמה שתימצא משימה זו קשה וכאובה. אבל הוא נתן להם שהות, שיחרור מן הלחצים של חיי-היומיום הרגילים שלהם, על-מנת ללכת בדרך הזאת. לבסוף, מתוך שספקן היה האיש, כמעט לא קיבל שום דבר כמובן-מאליו ותמיד הציץ אל מתחת לפני-השטח של הדברים.

יכולים אנו להתפלפל בכמה דרכים על גישתו של פרויד, אך אין זה מתפזר רע למתן סיוע לשרויים בחרדה. הריהי מוצר של שכל ישר והיא מיוסדת על פילוסופיה עתיקה ובדוקה של חיים, פילוסופיה המכוונת לטפח סגולות מוצקות בעוזר ובנעזר. בלשון פשוטה, הישגו של פרויד היה בכך שאיפשר לשני אנשים להיפגש זה עם זה כדי שיוכל אחד מהם לדבר על הבעיות שלו במסגרת הפטורה מאשליה של המאגיה ומן הדוגמה של הפנסיה. משענו החיצוני היחיד של פרויד בא לו מאמונתו במדע, אך בסופו של דבר עלתה לנו נאמנות זו ביוקר רב, למרבה-הצער.

אך הוא לא הצטמצם במעשה הזה הפשוט לכאורה. מתצפיותיו במסגרת הזאת, ובפן-ריות של אינטלקט בלתי-רגיל, ניסח ניסוחים לגבי ההתנהגות האנושית שלא די שאין ערוך להם בשביל הפסיכו-תיראפיסט אלא שגם נקלטו למורשה התרבותית שלנו. הטעות היא זאת: הוא – ואנחנו – מתוך שסוגורנו מן הניסוחים האלה, הנחנו שהם הם הפסיכו-תיראפיה. אבל הפסיכו-תיראפיה (השם בו אנו משתמשים כיום) היא מיושנת,

פשוטה, ראשונית, גטולת-מומחיות, מעוגנת בחוויה ובערכים הבסיסיים של האדם; אי-אפשר לצמצם אותה כדי תיאוריה או נוהל, והיהו אלה ניתנים-לשינוי ככל שיהיו. אם זאת לא נתפוס הרי שנצל את יגיעותיו של ענק לרעת עצמנו.

יעקב לומרנץ: מדען, הומאניסט, מתקן חברתי

מרצה בכיר בפסיכולוגיה באוניברסיטת תל-אביב.

בשירות קל של דיוקן גדול אדגיש כמה קווים במורשת הפרוידיאנית המבטאים את תרומתו העיקרית של פרויד כמדען.

תרומתו העיקרית של פרויד כמדען אינה מתבטאת בהתאמת מדע-האדם להגדרות של המדעים המדויקים אלא באימוץ היסודות המהותיים יותר של המדע. פרויד ניסה להסביר-וגישה זו שלטת כיום-תופעות אנושיות על-פי עקרון מאחד ועל הבסיס של תהליך עקרוני אחד. בכך עשה לאדם מה שעשה דארווין לממלכת החי. פרויד הצליח בכך כי עקרון זה מתגלם אצלו בדגם הסטרוקטוראלי. לעניות-דעתי, לא בתכנון של הדגם (מיניות, פסיכופאטולוגיה וכו') טמונה תרומתו המרכזית של פרויד אלא בצורתו. הסטרוקטוראליות מאפשרת להבין באופן דינאמי אירועים מנטאליים כתוצאת של תהליכים תוך-מערכתיים (איד, אגו, סופר-אגו). היא מאפשרת להבין את החוקיות שבהתנהגות על ממד של רצף וקיום מהויות מנוגדות, בניגוד לעקרונות הלוגיקה האריסטוטלית שלאורה חונכנו. הסטרוקטורה מחייבת את תפיסת האדם כמערכת בחלל ובזמן, יש בה תנועה, היא בעלת גבולות חדירים, ממדים שונים (פרצ-פציה, מטוריקה), ויש בה ארגון ועקרון מארגן המאפשר פשרה, איזון ואחדות של ניגודים. יש לציין שהגישה המערכתית (systems) בכללותה-זו התופסת את האדם כבעל מערכות פתוחות העוסקות בקידוד, איחסון, פרצפציה, היוזן חוזר ואירגון אינפורמציה, והכוללת פעילות טראנסאקטיבית בין מערכות פונקציונאליות אחרות, כגון גינטית, הורמונאלית, גברולוגית, חברתית-גישה זו, בהשפעת הפסיכואנאליזה המודרנית, שלטת בזמננו ומניחה את התשתית הבין-ענפית למדע-האדם. פרויד גם משקף דעה האומרת שכדי לדעת את האנושי יש להביאו בחשבון, שאין לשעבד את התופעה אדם לצורה מדעית קבועה, שהמאמצים להבין את האדם צריכים אמנם לזרום באפיק מדעי אך בלי לוותר על שדה הפילוסופיה, הספרות והאמנות, שמדעי הרוח והטבע יכולים להשתלב ולהוביל אולי למדע אחד, אינטגרטיבי. נקודת-מבט זו מקובלת כיום הן במדע-החיים והן באפיסטמולוגיה של המדע.

כבר ציין תומאס מאן שפרויד יביא לידי הומאניזם רחב וחפשי יותר. אכן, הצדדים ההומאניים בעבודתו של פרויד שינו-ומשנים-את היחסים שבין האדם לבין עצמו ובינו לבין חברו. כתביו המדעיים נושאים עמם גם משמעות הומאנית בנסיגנם

להכניס סדר בעולמו של האדם ובגבשם דימוי חדש של טבעו. תיאוריות מדעיות וקונצפציות על טבע האדם שזורות זו בזו. איך אפשר להסביר את התופעה, המוכרת בתולדות-המדע, שתיאוריות שנדחו בזמנן קורה שהן מתקבלות בתקופות מאוחרות יותר? אפשר להניח שהתקבלותה של תיאוריה תלויה במידה בה דימוי-האדם המובלע בה מסוגל להיקלט בזמן ובחברה בה היא נוצרת ומופצת. כאן טמון הקשר ההדדי בין המדע לקידום החברתי. פרויד יצר וקידם דימוי חדש של האדם שהתאים והתקבל בזמננו ובחברתנו, ובכך תרם לעיצובו של מוסר המאה ה-20—תקופה שבה תיאוריות מדעיות הן לעתים תחליף לאמונות. דימויי האדם עד לימיו של פרויד היו רבים ומגוונים. מהם שהבליטו את הראציונלי ומהם את האמוצינולי; מהם שתפסו את האדם כאשר חופש ושוויון הם ממהותיות המרכזיות ולכן הם צריכים גם לאפיין את החברה, ומהם שראו באדם יצור חלש ואנוכי המצריך חברה שמכותית השומרת על יציבות במקום חופש; יש התופסים את האדם כיצור המונע על-ידי דחפים פנימיים ויש הרואים בו תוצר של השפעות הסביבה. דימוי האדם הפרוידיאני אינו מוותר אף על אחת מהגישות הללו אך הוא רואה בהן רכיבים בלבד, צדדים שונים של מטבע שעיקרה תוכה ולא קליפתה, שתהיה תמיד דימויי אדם קיצוני. דימוי האדם של פרויד הוא דימוי של אדם שמצויים בו כל הרכיבים שהוזכרו אלא שאף אחד מהם אינו דומיננטי, דימוי הכולל את כל היסודות הגועשים אלא שקיומו מובטח בזכות חופש פנימי, ריאליזם, פשרה ובעיקר איוון יחסי, זמני ודינאמי. ההומאניזם של פרויד נעוץ לא רק בהומאניזציה של מחלות-נפש אלא גם בכך שהבהיר לנו כמה אנו מחוברים זה לזה, שיחסי-מושאים מעצבים, שהודחות מגבילה ומשחררת כאחת, שהעברה היא גם טראגדיה וגם מפתח להתפתחות, ושאינן להפריד בין פרט לחברה. המוסר של פרויד מסתמך על דימוי-אדם שאינו מבוסס על אוטופיה או דוגמה (דתית, חברתית או מדינית) אלא על מה שמצוי באדם ולא מחוצה לו, על מצבו של האדם ועל הדראמה האנושית שהיא מהותית למבנהו. "פשרה" (compromise formation) בדימוי האדם של פרויד אינה הסבר ליצירת סימפטום או חלום בלבד אלא היא גורם שרשי והכרחי בחיים. הקונפליקט והפשרה מספקים את המוטיבציה ואת הפיוון להתנהגות האדם. אך ה"פשרה" אינה טומנת בחובה ויתור או כניעה דווקא אלא היא כמעט הכרח ביולוגי לקיום ולכן היא חלק בלתי-נפרד ממנו. בדימוי האדם הפרוידיאני, הדרך לחופש עוברת את הקאנון העתיק של "דע את עצמך" ואת הקונצפציה החדשה יותר של דיקארט, שמחשבה ומודעות הם חופש וחירות. לכן זהו הדימוי של האדם המודע להתמודדות הכוחות שבקרבו, המשלים עם כוחות מנוגדים, שאינו שואף לשלום נצחי ואוטופי אלא לשביתות-נשק ולאיוון, והנע באפיק חייו כשהוא נתון לבקרות התבונה והרגש, בחכמה (לא ראציונליזם) ובתבונה.

דימוי-אדם זה של פרויד מציע לאדם המודרני אתיקה פסיכולוגית הומאניסטית. דימוי זה דורש התחשבות באדם, בעברו, בקשייו, בכוחותיו ובאנושי שבו. הדימוי תומך במאמצי האדם לשמור על פרטיותו ודורש הכרה ברבגוניות, בסובלנות, ביצא-הדופן ובמיוחד שבו.

ככל מדען גדול היה גם פרויד מתקן חברתי. פרויד שבר את השניות פרט-חברה. התקדמות המדע, התפתחות האדם ותיקון החברה שלובים ומשולבים היו בעיניו. הני-סוח המחוודש של מהות האדם גרם שינויים תרבותיים והפך את פרויד על-כרחו למתקן חברתי (לא לשווא טען ג'ון דואי שרעיונות הם הדברים המעשיים ביותר בעולם). ואכן, פרויד "חי" ומורגש גם במישור הפוליטי ובאידיאולוגיה החברתית-התרבותית. הפילוסופיה הפסיכו-אנליטית קיימת גם כאלמנט ערפי ורבה היא השפעתה על תנועות-המחאה של ימינו. בהשפעת הפסיכו-אנליזה מסתבר שהאתיקה הבין-אישית של המאה ה-20 היא ביסודה אתיקה פסיכולוגית. תמונת העולם של פרויד מקבילה לעקרונות דימוי-האדם שלו: החברה יש בה כוחות דו-ערכיים ומנוגדים, ולכן רק איוון-הכוחות יבטיח רווחה יחסית. מורשתו של פרויד מצדדת בבקורת חריפה של החברה אך לא בהעלמת יסודותיה ומבנה, בשיחרור מכל רודנות אך לא בפריקת-עול אלא בעקרון-המציאות; האדם שואף למה שאין להשיגו, ולאשליות יש חשיבות, אך אין לבנות עליהן בנין של קידום חברתי.

לפחות בתחומים שניסיתי לגעת בהם גרמה הפסיכו-אנליזה שינויים כאבן המוטלת בתנופה לתוך מים שקטים. התנופה ומשקלה של האבן יוצרים מעגל ממנו נובעים עוד ועוד מעגלים בעצמות שונות, עד שפני המים משתנים. מעגלים אלה, ככל שהדברים אמורים בפרויד, עודם בתנועה.

פנחס נוי: תורה וסוד חיותה

מרצה בכיר בפסיכיאטריה באוניברסיטה העברית. פסיכו-אנליטיקון. ספרו, "הפסיכולוגיה של הפעילות האמנותית", עכשיו בכתובים.

קיומה וכוח חיותה של תורת פרויד נראים לי עובדות כה מובנות מאליהן עד כי השאלה המתבקשת לי היא: "מהו סוד חיותה של תורת פרויד?" עיקרי תורה זו נוסחו לפני כ-80 שנה, אך בעוד שכל יתר האסכולות בפסיכולוגיה ובפסיכיאטריה שהופיעו בימים ההם ולאחריהם הפכו מזמן פרקים בספרי תולדות-המדע הרי תורתו של פרויד עודה קיימת, מתפתחת ומתחדשת תדיר. כאשר הרופא המתמחה בפסיכיאטריה כיום לומד את "פשר החלומות" הרי זה היחיד מבין כל ספרי-הלימוד שלו שאף כי הופיע לפני 76 שנה עודו נלמד כיום כאילו היה ספר חדיש-בחדשים.

המיוחד בתורתו של פרויד, והמבדיל אותה משאר אסכולות במדעי ההתנהגות והחברה, טמון, לדעתי, במבנה המיוחד של המערכת התיאורטית, או "התיאוריה המיטאפסיכולוגית", שעליה מושתת מדע זה. ברגיל, כל אסכולה מדעית מושתתת על דגם בסיסי כלשהו, דגם המאגד את כל הנתונים המחקריים למירקם תיאורי והסברתי אחיד, המקנה משמעות לתצפיות ולגנסיונות והמתווה את הדרך לניסוח

ההיפותיות ולתיכנון הנסיונות לעתיד. דגם זה הוא כעין "אני מאמין" ראשוני, שכל האסכולה כמה ונופלת עמו, כגון הדגם גירוי-תגובה (S-R) הטמון ביסודן של אסכולות הפסיכולוגיה ההתנהגותית, הדגם התבניתי המשמש בסיס לפסיכולוגיה התבניתית, דגם העצמי בתורת-האישיות של קארל רוג'רס וכו'.

תורתו של פרויד גבולה מכל יתר האסכולות בכך שמלכתחילה נבנתה לא על דגם אחד ויחיד אלא על מספר דגמי-יסוד חליפים ומשלמים זה את זה. בזה הקדים פרויד בעשרות-שנים את התפיסה שחדרה לפילוסופיה של המדע עם מחקריו של נילס בור בפזיקה, שטען כי אין עוד להסביר כיום את תופעות-הטבע הסבוכות מנקודת-המוצא של דגם הסברתי אחד אלא יש לבנות בכל מקרה את שהיה קרוי בפיו "סדרה משלימה" של דגמים שיקפו את הצדדים השונים של התופעות הנחקרות. כל אחד מן הדגמים הבסיסיים בתורתו של פרויד בוחן את התופעות הנפשיות מזווית-ראייה אחרת ובהתאם לכך הוא נותן תמונה שונה מן ההתרחשויות הנפשיות וכן יוצר חלוקה אחרת של "המכשיר הנפשי".

הדגמים הם אלה:

- 1) הדגם הטופוגרפי, הבוחן את התופעות הנפשיות מבחינת מידת מודעותם ומחלק לפי זה את המכשיר הנפשי לשלושה חלקים-מודע, טרום-מודע ובלתי-מודע.
- 2) הדגם הדינאמי, המניח שכל התרחשות נפשית היא תוצאה של פעולת-גומלים בין כוחות שונים המשלימים זה את זה או מתנגשים זה עם זה (מושג הקונפליקט) והמחייבים לחפש את המניעים לכל התרחשות נפשית בכוחות יצריים שמקורם ביולוגי (תורת היצרים).
- 3) הדגם האקונומי, הבוחן את ההתרחשויות הנפשיות מבחינת מטעני האנרגיה המפעילים כל אחד מן הכוחות הנפשיים השונים ואופן השתנותה של אנרגיה זו לאורך מסלול זרימתה מן המקורות היצריים ועד לפירוק בהתנהגות, ברגש או בחשיבה (תורת הליבידו).
- 4) הדגם הסטרוקטורלי, הבוחן את המכשיר הנפשי מבחינת מבנהו והמנסה לתאר את מסלולי פירוק היצרים, מנגנוני הוויסות, הבקורות, גורמי הריסון ושאר התהליכים האירגוניים הפנימיים, הקבועים פחות או יותר למשך כל החיים והמאפיינים את תאישיות. לפי דגם זה מתחלק המכשיר הנפשי לשלש מערכות-הסתם, האני והאני העליון (תורת האני).
- 5) הדגם הפסיכוגניטי, הבוחן את המכשיר הנפשי מבחינת התפתחותו, מתוך הנחה שאופן פעילותו של כל מבנה נפשי נקבע על יסוד הנסיון המצטבר בכל שלבי ההתפתחות. לפי דגם זה מתחלק מסלול-ההתפתחות לשלבים עוקבים-השלב האוראלי, האנאלי, הגניטלי, החביזן, ההתבגרות, הבגרות והזיקנה (התיאוריה האפיגנטיית).
- לאחר מותו של פרויד הציעו חוקרים שונים שלושה דגמים נוספים, והם:
- 6) הדגם האדאפטיבי שהוצע על-ידי הרטמן, הבוחן את התופעות הנפשיות מבחינת יחסי-הגומלים שבין האישיות לסביבתה.
- 7) הדגם הפסיכו-סוציאלי שהוצע על-ידי אריקסון, הבוחן את התופעות הנפשיות

מבחינת יחסי-הגומלים שבין האדם לחברה ולתרבות. (8) הדגם האינפורמטיבי שהוצע על-ידי פטר פרוינד, המנסה להבין את ההתרחשויות הנפשיות תוך שהוא מדמה את המכשיר הנפשי למערכת קיברנטיקה. תורת פרויד מניחה שנפש האדם היא תופעה כה מורכבת עד שאין כל אפשרות לבחון אותה רק מזווית-ראייה אחת. אם להשתמש בדימוי של רב סעדיה גאון ביחס למהות האלוהות, הרי הנפש היא כעין פנס שצלעותיו עשויות זכוכית בצבעים שונים, שכל המסתכל בה יראה בכל פעם צבע אחר, בהתאם לצד ממנו הוא משקיף. לכן התיאור הפסיכו-אנאליטי נחשב מושלם רק אם הוא מביא בחשבון את כל נקודות-המבט, לאמור—אם הוא בוחן את התופעה הנפשית לפי מידת המודעות, הכוחות המעורבים בה, האנגריות המניעות אותה, המבנים המפעילים אותה, הרקע ההתפתחותי שלה וכו'.

הואיל וככל הידוע לי תורת פרויד היא היחידה מבין כל האסכולות הפסיכולוגיות המצוידת במערכת רב-דגמית כה מגוונת, הרי רק היא הצליחה להגיע לתיאור כה רב-ממדי ומעמיק של תופעות-הנפש עד שתגליותיה הפכו כיום נכסי-צאן-ברזל במדע. מערכת רב-דגמית זו מקנה לתיאוריה את הגמישות הנדרשת להמשך קיומה והתפתחותה נוכח השינויים החלים מזמן לזמן בגישות המדעיות, החברתיות והתרבותיות. קיום דגמים רבים מאפשר להעביר את הדגש העיוני והמחקרי מדי-פעם לדגם אחר, בהתאם לענין המדעי המאפיין כל תקופה, ואף מאפשר לנטוש דגמים שכבר מוצו או להוסיף דגמים חדשים המתבקשים מן הגישות המדעיות החדשניות—בלי לזעזע ולמוטט את המערכת כולה.

בכך מעמידה תורת פרויד מערכת יוצרנית בעלת כושר-הסתגלות גבוה ביותר, המסוגלת לספוג את חידושי המדע ולהתאים עצמה אליהם—לחדש ולהתחדש יחד עם התפתחות מדע-האדם.

ויליאם פיליפס : פרויד בשנות ה־70

פורד הרבעון הניו-יורקי הנודע Partisan Review, פרופיסור לאנגלית באוניברסיטת רוטגרס, פירסם בקרות וסיפורים בכמה וכמה כתבי-עת.
מחבר "תחושת ההווה".

כיום, לאחר תקופת-השיא של האנאליזה בשנות ה-50, כאשר באו כלי-התקשורת ההמוניים והחדירו את הפסיכו-אנאליזה אף נילו אותה, מודים אף האנאליטיקנים השמחים-בחלקם ביותר כי מאז ההתחלות בווינה לא היתה קרנה של אומנותם ירודה יותר, ושבעצם אפשר שהיא גוועת, על-כל-פנים בצורותיה האורתודוקסיות ביותר. כמה וכמה טעמים לירידתה של הפסיכו-אנאליזה. קודם-כל, שום תנועה או זרם-

מחשבה אינם מאריכים ימים בימינו אלה, כאשר עצם הרעיון של שינוי וחדוש, שהופך לכתחילה על-ידי צרכיהם של כלי-התקשורת העממיים, הופך להיות אידיאל אינטלקטואלי. נוסף על כך מוצא קהל חטטני ושוחר-סנסאציות כי האנאליזה ממושכת מדי, משמימה מדי, מאיימת מדי, יקרה מדי. כל המיפגשים האופנתיים והקבוצתיים החדשים הולמים יותר את הצמאון הנוכחי לחוויות על-ידי שהם מוסיפים איזה תיבול חברתי ומיני לרעיון התיראפיה. וכן, כמובן, הם זולים יותר ומהירים יותר. אם נשאל מה הדבר שאותו הם משיגים ביתר מהירות, או-יא הנושא מתערפל; אבל השאלה של "ריפוי" איננה ממין הענין, לאמתו של דבר, לגבי אותם הרפתקנים המוסווים כפאציניטים, שאין להם שום סיבה ברורה לדלג מסוג אחד של טיפול אל חברו, גם אין להם שום ציפיה ברורה לטובות-הנאה פסיכולוגיות מחוץ לתחושה של עונג והתרגשות בשם התיראפיה.

אבל האנאליטיקנים עצמם שותפים היו בירידת יחס-הכבוד לאנאליזה, על-כל-פנים לצד העיוני שלה. עם שעברו מן העולם הדמויות הקשישות והחכמניות יותר יוצג קלסטר-פניה הציבורי של האומנות על-ידי האנאליטיקנים הצעירים, שרובם אין להם שטחי-התעניינות עיוניים או שהם פרימיטיביים וחובבניים בהחלט בחשיבתם. נוסף על כך הרי השחצנות והדוגמאיות שלהם, בצירוף עם בורות בשאר תחומים של דעת. נוטות להרחיק את אלה שלכתחילה נמשכו אחר העצמה וכוח-הרימוז היוצאים-מגדר-הרגיל שבמחשבתו של פרויד עצמו. כן גם אין שום סוג של חילופי-דעות אינטלקטואליים מסתייע במנהגם האֶבְהִי של הרבה אנאליטיקנים, שאצל אחדים מהם דומה כאילו הוא משקף את הרגשת העליונות שלהם כלפי דורשיהם בישיבה האנאליטית. במצבים חברתיים, למשל, נוהגים הרבה אנאליטיקנים כאילו נחלק העולם לאנאליטיקנים ופאציניטים; לפיכך נוטים הם לראות באחרים סימפטומים ולא בני-אדם. ויש בי חשד שהאנאליטיקנים החדשים האלה מכבידים על החכמניים יותר ממש כמו שהם מכבידים על הדיוטות שפמותי שמגינים היו על פרויד מפני הממעטים בערכו.

בתוך ערבוביית הדעות המתקראת כיום מחשבה אולי אי-אפשר לחזור לרעיונות שהבריות רוצים לחשוב כי אבד עליהם כלה. פרויד, בדומה לכל הגוגה-דעות אחר מן העבר, אין ספק שצריך להסמיכו להתפתחות המאוחרת יותר—וזה דבר שקצת ממנו ראוי היה שיעשו הפרוידיאנים עצמם. אבל ההתקפה על פרויד מצד הפמיניסטיות ומצד ראדיקלים הסבורים כי הפריכו את פרויד על-ידי טחינת אמרות נדושות בדבר גורמים חברתיים וסביבתיים עלולה לקעקע את עצם רעיון האנאליזה עד כדי כך שאולי שוב לא נוכל למלט אפילו אותם מרעיונותיו של פרויד שאינם קשורים לתרבותו ולתקופתו. הצרפתים, הוריונים תמיד לתפוס בשולי אדרתה של האופנה האינטלקטואלית האחרונה, עשו מאמץ להכניס את פרויד לזרם העיקרי של המחשבה המודרנית, אך בסך-הכל הצליחו רק להכניס את פרויד לזרם העיקרי של הריטוריקה הצרפתית. הנה כך קם סטרוקטוראליסט כמו לאקאן, שאני מודה שאינני יורד באמת לסוף דעתו, וריענן את פרויד, ככל שאני יכול להבין, על-ידי שתירגם אותו ללשון סטרוקטוראליסטית, ואילו קומוניסט כמו אַלטהוסר תירגם את פרויד לדייסה של ז'רגון מארקסיסטי וסטרוקטור-

ראליסטי. מצד שני, הרי רעיונות חדשים ורחבים יותר לכאורה שהועלו באמריקה היו לעתים קרובות עיבודים מתחכמים ומהולים של רעיונות ישנים. המושג של משבר-זהות, למשל, אינו אלא פישוטו של תהליך שפרויד תיאר אותו ביתר מורכבות. והמושג של פסיכו-היסטוריה נראה לי בחינת נסיון ליצור תחום חדש על-ידי חיבור שני תחומים ישנים במקף.

הדרוש לבן, לדעתי, הוא ההיפך הגמור. במידה רבה אפשר להימנע מן המבוכה שזורע הלהט התיאורטי של הצרפתים על-ידי הפרדת הצדדים הקליניים של הפסיכו-אנאלוזה מן הצדדים העיוניים, לפחות על-ידי הרחקת הצד התיאורטי שלה מן האגדרלמוסיה של פירושים ידידותיים ועוינים כאחד. והאוויר יטוהר אם תוכרו תדחית על כל המא-מצים לזווג את הפסיכו-אנאלוזה לתורות אחרות, כגון המארקסיזם או האקסיסטנציא-ליזם, שיצרו רק בריחות מילוליות הנמצאות כושלות. בזמן שבו סינתיות געלות חשודות הן בהכרח, נוכל אולי רק לחוות דעה שהפסיכו-אנאלוזה אינה מנוגדת מעיי-קרה לאמונות אחרות, או לסייע להבנתה בכמה מדרכי-החשיבה החכמניות שפותחו בעיקר בבקורת הספרות והתרבות.

יהודה פריד: פרויד וג'קסון—ההשפעה והשוני

מרצה בכיר בפסיכיאטריה וראש החוג למדעי-ההתנהגות בבית-הספר לרפואה באוניברסיטת תל-אביב, מנהל בית-חולים-יום במסגרת המרפאה לבריאות הנפש ברמת-חן.
מחבר "פאראנויה" (יחד עם יוסף אגסי), ספר העומד להופיע בימים הקרובים בארה"ב.

כל המתעניין בתולדות הפסיכו-אנאלוזה, ובעיקר בגילגול מחשבותיו של פרויד, שם לב לעובדת השפעתה הגדולה של מחשבת הנברולוג האנגלי בן המאה ה-19, ה. ג'קסון, על פרויד. בביוגרפיה הגדולה של פרויד¹ בעבודות היסטוריות על התפתחות הפסיכו-אנאלוזה² ובספרי-לימוד בפסיכיאטריה כללית³ מציינים את השפעתו של ג'קסון על פרויד. יש אף המציינים שהפסיכו-אנאלוזה הפרוידיאנית לא היתה אפשרית בלי התשתית המחשבתית, על מידרג הפונקציות הנפשיות ופירוקן, מיסודו של ג'ון יולינגס ג'קסון⁴ כך שטנגל וכך גם אחרים⁵. אין כל ספק בקשר הרעיוני האמיץ בין ג'קסון לפרויד, אולם דומה שקיים גם שוני מהותי ועקרוני בין התפיסה הג'קסונית והתפיסה הפרוידיאנית של המחלה; וחושש אני שלא עמדו עד כה על שוני זה.

תפיסת ג'קסון

כדי להבין את ג'קסון עלינו לפתוח בבן המאה ה-19, תומאס סיידינגהם (1624–1689), הוא היפוקראטס האנגלי. סיידינגהם טען שאין לראות בסמפטומים של מחלה כלשהי

רק סימנים למציאותה של המחלה אלא יש להתיחס לדינאמיקה של המחלה כהשתקפותה בסימפטומים השונים. לפיכך טען כי יש להבדיל בין שני סוגים של סימפטומים: סימפטומאטה אסנציאלית וסימפטומאטה אקסטרנטאלית.⁶ הראשונים הם סימפטומים הנובעים מעצם הפגיעה שגרמה את המחלה והם ביטוי של חסר אנאטומי או פיזיולוגי, ואילו הסימפטומים מן הסוג השני נובעים מעצם תגובתו של הגוף על הפגיעה שגרמה את המחלה. הם מבטאים את נסיונו של האורגניזם להמציא פיצוי על החסר. כאשר אצבע נכווית, נהרסת ריקמה עקב החום. אנו רואים תופעות מוגדרות שהן תולדותיה של עצם הפגיעה. עם זאת, מאחר שחלקי הריקמה ההרוסה הם בחזקת חומר זר, והגוף מגיב עליהן על-ידי סילוקם ויצירת ריקמה חדשה, רואים אנו גם תופעות מוגדרות אחרות, שהן תולדותיה של תגובת הגוף על הפגיעה. כלל הסימפטומים הנובעים במישרים מעצם הפגיעה, יחד עם הסימפטומים של תגובת הגוף על פגיעה זו, הם התמונה הקלינית הכוללת של המחלה. עד כאן סיידנהם, בעקבות היפוקראטס.

בדומה לסיידנהם, מציע ג'קסון (1835–1911) להבדיל בתמונת המחלה בין שני סוגים של סימפטומים: ראשוניים ומשניים.⁷ ג'קסון גברולוג היה, ודבריו מתייחסים אפוא לפגיעות במערכת-העצבים המרכזית. כאשר יש פגיעה במערכת-העצבים המרכזית, אומר ג'קסון, מופיעים הסימפטומים הראשוניים, שהם ביטוי לחסר. בתוך כך "משתחררים" מרכזים שבדרך-כלל הם נמוכים יותר, וכפופים למרכזים גבוהים יותר בתוקף קיומו של מידרג אנאטומי ופיזיולוגי של מערכת-העצבים המרכזית – והסימפטומים המשניים הם ביטוי לשיחרורם של מרכזים נמוכים אלה. הסימפטומים הראשוניים הם, בלשונו של ג'קסון, סימפטומים שליליים, הנובעים במישרים מן החסר, והסימפטומים המשניים הם סימפטומים חיוביים, הנובעים מן השיחרור.

עד כאן ג'קסון והנברולוגיה. כדי להדגיש את תפיסתו של ג'קסון כפי שהיא משתקפת בפסיכיאטריה כדאי לבחון את תפיסתו של א. בלוילר, באשר לאחת המחלות הראשיות של הפסיכיאטריה, הלא היא הסכיזופרניה.

בלוילר

אויגן בלוילר (1857–1939) מבדיל, כידוע, בין שני סוגים של סימפטומים הן בקליניקה והן בפסיכו-פאתולוגיה של הסכיזופרניה.⁸ הסוגים הללו אינם חופפים ומרבים לטעות בהם, ולכן נפרט. באשר לקליניקה, הרי שני סוגי הסימפטומים הם הסימפטומים היסודיים והסימפטומים המוספים. היסודיים הם אלה ההכרחיים והמספיקים לאיבחון המחלה מבחינה קלינית: אלו הן הפרעות החשיבה, האפקט, הרצון והאטום. אלה סימנים טיפוסיים לסכיזופרניה, ולזו בלבד; אין הם מופיעים במקובץ בשום מחלה אחרת. לעומת זאת קיימת קבוצת הסימפטומים המוספים, שאותם אפשר למצוא בסכיזופרניה – והם יכולים להימצא גם במחלות אחרות. בצד שתי קבוצות הסימפטומים הקליניים הללו מציג בלוילר שתי קבוצות סימפטומים נוספים, הפעם מנקודת-מבט פסיכו-פאתולוגית, כלומר לא מנקודת-מבט של תופעות המחלה אלא של עצם מהותה. אלה הם הסימפטומים הראשוניים והסימפטומים המשניים. הראשוניים

הם ביטוי ישר ובלתי-אמצעי לעצם הפגיעה הנפשית. המשניים הם תוצאה של שיח-רור מרכזים נמוכים יותר במדרג הנפשי-או, בניסוח אחר, הם נסיונות לפיצוי של האורגאניזם על עצם הפגיעה. לדעת בלוילר, הפגיעה היסודית הגורמת את הסכיון-פרניה היא הפגיעה בחשיבה (כך בשנת 1911. בשנת 1933 הוסיף גם את הפגיעה באַפְקָט), וכל הסימפטומים האחרים הם תוצאה משנית מפגיעה זו. פאראדוקסלית יוצא, אפוא, שכל הסימנים היסודיים מבחינה קלינית-כלומר, כל הסימנים ההכרחיים והאפייניים למחלה-הם מבחינה פסיכר-פאתולוגית משניים ולא ראשוניים.

תהליכים ראשוניים ומשניים

המושגים ראשוני ומשני יש להם צילצול מופר לכל מי שידע משהו בפסיכר-אנאליוזה. פרויד (1856-1939) עשה שימוש נרחב הן בתפיסה הג'קסונית של מידרג הפונקציות והן במינוח שלו. פרויד מדבר על קיומם של תהליכי חשיבה ראשוניים, פרימיטיביים, קדומים ונמוכים במדרג הפונקציות, ועל תהליכי חשיבה משניים, שהם פרי הציביליזציה והתרבות.⁹ תהליכי החשיבה הראשוניים הם תהליכי החשיבה של הלא-מודע. תהליכי החשיבה המשניים הם תהליכי החשיבה של המציאות, של מושגי החלל והזמן, של חוקי הלוגיקה וכו'. פרויד הבין את תופעת החלום, את משמעותם של הסימפטומים הנברוטיים ואת תכנון של הפסיכוזות, על-ידי שראה בהם פרי פירוקם של תהליכי-חשיבה משניים מזה ושליתתם של תהליכי-חשיבה ראשוניים מזה. חשיבותה של האבחנה בין שני סוגי חשיבה אלה היא ראשונה-במעלה אצל פרויד.

עד כאן פרויד. מן התיאור שהבאנו עד כאן יוצא שלכאורה, כפי שקבעו כל אלה שעקבו אחרי הקשר בין ג'קסון לפרויד, יש השפעה עצומה של ג'קסון על פרויד. למעשה נפרדו דרכיהם של שני ההוגים הללו זו מזו.

ראשית, באשר למינוח. אפילו למבט שטחי נראה מיד כי פרויד משתמש במונחים "ראשוני" ו"משני" בצורה הפוכה מזו של ג'קסון. מה שקרוי ראשוני אצל ג'קסון קרוי משני אצל פרויד, ולהיפך. בפי ג'קסון, ראשוניים הם אותם סימפטומים הנוצרים עקב הפגיעה במרכזים הגבוהים, ברמה הגבוהה; אצל פרויד, הרמה הגבוהה קרויה משנית. ג'קסון קורא "משניות" לדרכי-ההתנהגות של המרכזים הנמוכים, שהשתחררו עקב הפגיעה. פרויד קורא לדרכי-ההתנהגות אלו ראשוניות. גם לו היתה כאן שאלה של מינוח גם אז היינו תמהים מה ראה פרויד להפוך מינוח קיים על פיו. ואמנם, למבט-מקורב נלמד לדעת שהחילוק בין פרויד לג'קסון עמוק הרבה יותר מאשר שוני במונחים.

השוני בין ג'קסון לפרויד

לגבי ג'קסון, הפגיעה במערכת-העצבים המרכזית היא תמיד פגיעה ברמה הגבוהה של המערכת המידרגית, ושיחרור המרכזים הנמוכים אינו יכול להיות מקורה של מחלה אלא תולדתה בלבד. והנה, אצל פרויד מקור המחלה הוא בכוחות ובדחפים

של הרמה הנמוכה, הפולשים אל הרמה הגבוהה, משתלטים עליה והורסים אותה. לא פגיעה ברמה הגבוהה גרמה את המחלה אלא עצמתה של הרמה הנמוכה היא שגרמה. שיחרור המרכזים הנמוכים איננו תולדתה של המחלה אלא הוא מקורה ועצם מהותה.

שתי הגישות שונות זו מזו גם בכך שהראשונה תואמת את הלך-המחשבה הרפואי המסורתי והשנייה לא. ברפואה רואים תמיד את עצם הפגיעה כדבר ראשוני ואת שיחרור המרכזים הנמוכים כתולדה משנית לה. ברפואה אין השתלטות של מרכז נמוך אלא אם כן מרכז גבוה נפגע תחילה. לא כך גישתו של פרויד, ואכן אין היא גישה רפואית מקובלת. לא בכדי טען פרויד שהפסיכו-אנאליוזה היא דיסציפלינה בפני עצמה ואינה כפופה לרפואה.

אפשר נכונה הטענה הרפואית, לפיה אין השתלטות של המרכז הנמוך בלי שייפגע המרכז הגבוה תחילה; ואולי אין טענה זו נכונה בכל המקרים, ובחיפזון רב מדי הועלתה כטענה עקרונית; יתר על כן: אולי דווקא בפסיכיאטריה—לפחות באשר לחלק מן המחלות—נכונה טענתו של פרויד. האם צדק ג'קסון, או שמא פרויד? קשה להחליט בכך ממגורבו, ויש ללמוד את הבעיה בזהירות ומקרוב. ג'קסוניזם מורחב אולי יכיר בערך טענתו של פרויד, ואולי פרוידיזם מתוקן יכיר בערכו של ג'קסון.⁹ אם כה ואם כה, באחת אין כל ספק: ג'קסון ופרויד טענותיהם שונות לגמרי זו מזו, ולמען האמת הריהן הפוכות לגמרי.

אם מדובר כבר בהשפעתו של ג'קסון על פרויד, כדאי להשלים את ההיסטוריה עד הסוף. נכון הוא שהשקפותיו של ג'קסון על פירוק הפונקציות לא התקבלה—אולי לא הובנה?—על-ידי אף אחד מן הגברולוגים בני-זמנו, כעדותו של בעל-דבר, נגון תלמידו המובהק של ג'קסון, הנברולוג הנרי הד.¹⁰ אומרים שבאירופה של שנות ה-80 ידע רק פרויד להעריך את תרומתו של ג'קסון למחשבה הנברולוגית—וזאת בעבודתו של פרויד על האפאזיות.¹¹ כידוע, מציין פרויד במונוגרפיה מפורסמת זו שלו את חובו המחשבתי לג'קסון.

אולם מאז אותה מונוגרפיה של שנת 1891, ולהוציא הערת-שוליים אחת ב"פשר החלומות" (1900, פרק 7), אין שמו של ג'קסון עולה אף באחד מספריו של פרויד, אף לא באחד ממאות מאמריו. הלא דבר הוא.

הערות

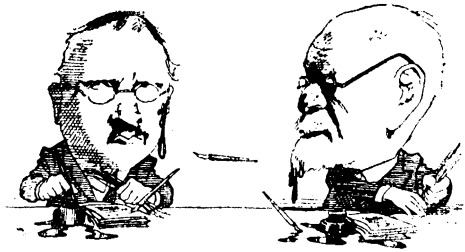
¹ E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, Inc., 1963.

² H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, Basic Books, N.Y., 1970; K. Menninger, *The Vital Balance*, Viking Press, N.Y., 1963.

³ F. Alexander and S. Selesnick, *The History of Psychiatry*, Harper & Row, N.Y., 1966.

- ‘ E. Stengel, *Introduction to S. Freud (1891) On Aphasia*, International Universities Press, 1953.
- ‘ R. Dalbiez, *La Méthode Psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1936.
- ‘ T. Sydenham, *The Works* (ed. Latham), New Sydenham Society, London, 1848—1850.
- ‘ J. H. Jackson, *Selected Writings* (ed. Taylor), Hodder, London, 1932.
- ‘ E. Bleuler (1911), *Dementia Praecox or the Group of Schizophrenias*, International Universities Press, N.Y., 1950.
- ‘ S. Freud (1900), *The Interpretation of Dreams*, St. Ed. 4 & 5. Hogarth Press, London, 1975 (esp. Ch. VII) ; S. Freud (1917—18), *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, St. Ed., 15 & 16, Hogarth, London, 1975.
- “ H. Head, *Aphasia and Kind Disorders of Speech*, Cambridge, 1926 ; P. Evans, “H. Ey’s Concepts : An Extension of Jacksonian Theory”, *Brain*, 1975, 95 (2) : 413—440 ; Y. Fried and J. Agassi, *Paranoia : A Study in Diagnosis*, Riedel, Dordrecht (Sous presse).
- “ S. Freud (1891), *On Aphasia*, International Universities Press, 1953.





מכתבי פרויד-יונג

הצטרפותו של קארל יונג לתנועה הפסיכואנאליטית בעשור הראשון של המאה שימחה מאוד את זיגמונד פרויד. סבור היה כי עקב הצטרפות פעילה זו שוב אי-אפשר יהיה לזהות את הפסיכואנאליזה כתנועה "יהודית" (ברבות הימים אף העלה תקוה שיונג יהיה "יורש-העצר הנוצרי" שלו). בין השנים התרקם קשר מקצועי ואישי חזק מאד, אף שמחליפת-מכתביהם מתגלה כי, ביוזעים או בלא-יוזעים, חשש פרויד פן ימרוד יונג בתורתו כדרך שפן מורד באביו.

ואכן, עם הזמן החל יונג לפקפק בצידקת ההדגשה המרובה של המין בתורה הפרוידיאנית, ובהיותו בארה"ב הרצה על תורת הפסיכואנאליזה כלי להדגיש גורם זה כל-כך. סיבה בלתי-אמצעית שהביאה לניתוק היחסים בינו לבין פרויד היתה זו שפרויד סירב להמשיך בבירור חלום שחלם בנימוק שבירור זה עלול להחליש את סמכותו בעיני תלמידיו.

מתוך המכתבים עצמם מצטייר פרויד כמי שמאריך רוחו ככל האפשר, בעוד יונג מתחיל לחוש מועקה לפי שאינו יכול להישאר במעמד של בן "תלוי" מבחינה רוחנית ומחשבתית. אך ניתוק היחסים הממשמשובא היה בגדר עינוי ליונג, עד כדי כך שמשך חדשים לא היה יכול להמשיך בכתיבת הספר שנועד להראות עד כמה התרחק מתורתו של פרויד.

הקרע בין השנים הוסיף להכאיב ליונג כל ימיו, ומדי-פעם היה מגלה לפחות שרידים של אהדה ואהבה משכבר-הימים לזיגמונד פרויד.

המכתבים המובאים כאן תורגמו על-פי הנוסח האנגלי שבעריכת ויליאם מקגייר (הוצאת הוגארת וראוטלינג את קינגן פול, 1974).

מקראות נוספים: "יונג וקורות זמננו" (אנגלית) מאת ון-דר-פוסט, ספרי פנתאון, 1975.

16 באפריל 1909, וינה, א.ו. ברגאסה 19

ידיד יקר,

אני מקווה שמכתב זה יגיע אליך רק בעוד זמן-מה. בטוח אני שאתה יורד לסוף דעתי. אני פשוט מעדיף לכתוב עכשיו בשעה שהרגשות שעורר מכתבך האחרון עודם רעננים.

כתבתי לאשתך גלויה מוונציה, שאליה נסעתי לטיול של פסחא מתוך תקוות-שווא להקדים ולטעום טעמו של אביב ולמצוא מעט מנוח. חשבתי שאתה כבר רוכב על אופניים באיטליה הצפונית.

מוור הדבר שבעצם הערב בו אימצתי אותך רשמית כבן בכור ומשחתי אותך—in partibus infidelibus²—כיוורש ויורש-עצר שלי, שללת ממני את כבוד-האב שלי, שלילה שדומה כי גרמה לך הנאה בה במידה ששאבתי אני הנאה דווקא מהסמכתך. והנה, חושש אני לחזור ולגלוש לתפקיד האב אֵתך אם אספר לך מה הרגשותי ביחס לפרשת הפולטרגייסט... אינני מכחיש שסיפוריך והניסוי שלך עשו עלי רושם עמוק. החלטתי להמשיך בתצפיותי אחרי שנסעת, והרי התוצאות. בחדרי הראשון יש חריקות מתמידות במקום ששתי האסטילות המצריות הכבדות נשענות על לוחות-האלון של מדפי-הספרים. קל מדי להסביר זאת. בחדר השני, בו שמענו זאת, רק לעתים רחוקות יש חריקות בכלל. בתחילה נטייתי לקבל זאת כהוכחה, לולא נשמע שוב אחרי נסיעתך הקול שכה מצוי היה בזמן שהיית אֵתה שם—אך מאז שמעתי זאת שוב ושוב, אולם לא בקשר למחשבותי ולעולם לא בזמן שאני חושב עליך או על בעייתך זו המיוחדת. (ולא ברגע זה, מוסיף אני בחינת קריאת-תגר). אבל עד-מהרה נפסלה תצפית זו על-ידי שיקול אחר. קלות-האמונה שלי, או לפחות הנכונות שלי להאמין, גזו עם הקסם של נוכחותך האישית; ושוב, מאיזה סיבות פנימיות שאינני יכול להורות עליהן באצבע, נראה לי כי אין קיומן של תופעות כאלו מתקבל כלל על הדעת; אני ניצב בפני הרהיטים המופקעים מרוחניותם כמו שניצב המשורר בפני הטבע שהופקע מאלוהותו אחרי שהלכו אָלי יוון לעולמם.¹ לפיכך הרכבתי שוב את משקפי האבהיים בעלי מסגרת-הקרון ואני מזהיר את בני היקר שישמור על קור-רוחו, שכן מוטב לא להבין משהו מאשר להעלות קרבנות כה גדולים להבנה. אני גם מניע בראשי החכם לפסיכו-סינתיזה וחושב: כן, כך טיבם של הצעירים, המקומות היחידים שהם נהנים באמת לבקר בהם הם המקומות שבהם יוכלו לבקר בלעדינו, שאליהם אין אנחנו יכולים לבוא בעקבותיהם בנשימתנו הקצרה וברגלינו העייפות. אחר-כך, כשאני נאחז בזכות-היתר של שנותי, אני נעשה ספטטן ומדבר על עוד

¹ נדפס ביונג, זכרונות, נספח א (בלי הפסקות 2—1), ואצל שור, פרויד: חיים ומיתיה, עמ' 230 וגו' (בלי פיסקה 1), מקום שם הוא נדון באריכות. בשתי הגרסות יש אי-התאמות המבוססות על טעויות בקריאת ההולוגרף. ראה גם ק. ר. אייסלר, פֶּצְרוֹן וגאון (ניו-יורק, 1971), ע' 145.

² "בארצות הכופרים".

³ שילר, בשרו "אלי יוון".

דבר אחד בין השמיים והארץ הנפלא מפינתנו.⁵ לפני שנים אחדות גיליתי בתוכי את ההכרה המוצקה שעתידי למות בגיל שבין 61 ל-62, שאז נראה לי רחוק. (כיום המרחק הוא שמונה שנים בלבד). אחר-כך נסעתי ליוון עם אחי⁶ ובאמת מופלא היה הדבר מהתכופות צץ המספר 61 או 60 בצמוד ל-1 או 2 בכל מיני עצמים ממוספרים, במיוחד באלה הקשורים בתובלה. על כך נתתי דעתי במודע. הדבר דיכא אותי, אך היו לי תקוות לנשום לרווחה כאשר הגענו למלון באתונה והקצו לנו חדרים בקומה הראשונה. כאן, בטוח הייתי, לא יוכל להיות שום מס. 61. צדקתי, אבל קיבלתי 31 (שמתוך מידת חירות פאטאליסטית אפשר לראות בו חצי של 61 או 62) והמספר הזה הצעיר יותר, הזריז יותר, נמצא מרדפני בהתמדה רבה עוד יותר מן הראשון. מזמן נסיעתנו הביתה ועד לא מכבר דבק בי נאמנה המספר 31, תכופות כש-2 בסמיכותו. הואיל ונפשי כוללת גם שטחים שרק צמאון-דעת יש בהם ואין בהם אמונות תפלות, ניסיתי מאז לעשות אנאליזה של אמונה זו, והרי היא לפניך. היא הופיעה ב-1899. בעת ההיא התרחשו שני מאורעות. ראשית, כתבתי את פשר החלומות (שיצא לאור בתאריך המאוחר של 1900), שנית, קיבלתי מספר-טלפון חדש, שעדיין הוא שלי כיום: 14362. הנקל למצוא גורם המשותף לשני המאורעות האלה. ב-1899 כאשר כתבתי את פשר החלומות הייתי בן 43. לכן היתה הדעת גותנת ששאר המספרים מציינים את סוף חיי, משמע 61 או 62. פתאום נכנסה שיטה לשגעון שלי.⁷ מתברר שהרעיון שבאמונת-ההבל שעתידי למות בגילים 61 ו-62 חופף את ההכרה שעם פשר החלומות השלמתי את עבודת-חיי, ששוב אין לי מה לעשות וממילא יכול אני כבר לשכב ולמות. הן תודה שלאחר החלפה זו שוב אין הדבר מופרך כל-כך למשמע-אוזן. יתר על כן, ההשפעה הכמוסה של ו. פליס פעלה את פעולתה; האמונה התפלה התפרצה בשנה שבה התקיף אותי. אתה תראה בכך אישור נוסף לאופי היהודי המובהק של המיסטיקה שלי. פרט לזה אני נוטה להסביר דיבוקים מעין זה של המספר 61 בשני גורמים, ראשית, שימת-לב מוגברת, בלתי-מודעת במניעה, מן הסוג הרואה את הלני בכל אשה,⁸ ושנית – ב"צייתנות המקרה" שאין להכחישה, שביצירתן של אמונות-שווא היא ממלאה אותו תפקיד שנמלאה הצייתנות הסומאטית ביצירתם של סימפטומים היסטריים, והצייתנות הלשונית בהולדתם של משחקי-לשון.

לפיכך אקבל ידיעות נוספות על חקירותיך בתסביך-הרפאים באותה התעניינות שאדם מעניק לאמונת-שווא מקסימה שהוא עצמו אין לו חלק בה. באיחולים טובים לך, לאשתך ולילדיך,

שלך, פרויד

⁵ הש' המלט, א, 5.

⁶ אלקסנדר, בספטמבר 1904. ראה ג'ונס, ב, עמ' 26 f./23 f.

⁷ הש' המלט, ב, 2.

⁸ ראה פאוסט א, 4–2603, מקום שמפיסטו אומר לפאוסט: "עת סם זה בתוך דמך, הנהיג / בכל אשה תראה את דמות הלנה" [תרגום י. כפכפי, דביר, 1975].

בורגהלצללי-ציריך, 12 במאי 1909

פרופסור פרויד היקר,
עלי לחזור ולכפר על חטא של מחדל. זמן רב שוב לא שמעת ממני דבר. אם כן, חזרתי בריא ושלם מאיטליה ומצאתי את מכתבך מחכה לי. אני מסכים אתך בהחלט שחייב אדם להיזהר שלא להיסתף אחר רשמים או לשגות בציפיות ובתכניות המרחיקות לכת יותר מדי. הצרה היא שאדם להוט כל-כך לגלות משהו. אולם אני עדיין לא נתפסתי לשום שיטה וגם אני אזהר מלשים מבטחי ברוחות-הרפאים הללו. פפיסטר היה כאן שלשום ומסר דרישת-שלום ממך. הוא אומר שלא מזמן עשו ניתוח לבתך. אני מקווה שלא יהיה שום דבר רציני, כלומר סיבוכים. פ. היה מלא אותך, כמובן, ואת קבלת-הפנים החמה שזכה לה במשפחתך. אני מקווה שהתרשמת ממנו לטובה. בסך-הכל הריהו תיאולוג שאפשר בהחלט לקבלו והוא בעל תכונות-אופי נהדרות. הוא גם סיפר לי שמול היה אצלך באותו זמן. מה עשה הרוח השחור ההוא בביתך? מדתים שהברגש לא התבייש אחרי כל הטרויותיו. גטול כל חוט-שדרה, מובן מאליו. אני מת לשמוע על קבלת-הפנים החמה שערכת לו.

"השאלון הפסיכו-אנאליטי" הוא עובדה מחרידה שעכשיו ראיתה במו-עיני. מרקחת אידיוטי בהחלט שאינה נותנת כלל שבח להירשפלד. אני מוצא שאין מחילה לחילול המלה "פסיכו-אנאליטי". מצער הוא ביותר, לכל הפחות, שאברהם ושטיין נתנו ידם לגיבוב-מלים עגום זה. יש בי רצון למחות נגד הונאה מגונה זו של הציבור. בציריך הכל מזועזעים ביישוב-הדעת.

אני עדיין בבורגהלצללי כי ביתי, כמובן, לא הושלם למועד. אנו עוברים ב-25 במאי. מאז והלאה תהיה כתבתי קיסנאכט-ליד-ציריך.

שוב יש לי שני אסיסטנטים: ד"ר דצ'י² מבודאפשט (ל-5 חדשים) וד"ר גיבסון³ מאדינבורו (ל-6 שבועות), הראשון אינטליגנטי ביותר, השני פחות, אך בעל המלצות טובות. האחד, שנשלח על-ידי שטיין, הוא נברולוג, הכשרה מצוינת; השני, שנשלח על-ידי ד"ר מוט⁴ בלונדון, הוא פסיכיאטר אבל מן הזן האנגלי: יודע לדוג ואביי-ים ואלתיות, מיטיב מאד לשוט ולחזור, אך על הגשמה יש לו רק כמה מושגים ברבריים. לכן הפרוגנוזה dubia; ובכל-זאת היא מעידה לאן הרוח נושבת. שטוקמאייר חזר אל התרפים שלו ושלח לי דין-וחשבון מפורט על המרפאה בטיינגן. גאופ אומר שאם יימשכו הדברים כך יביאו לתפיסה של פסיכוזה אינדיבידואלית, ואילו היה בן 20

¹ מאתילדה.

² א'מרה דצ'י (1881-1944), מלידה דויטש, נברולוג הונגרי שכתב חיבורי פסיכיאטריה לעם; ראש המחלקה הנברולוגית בבית-החולים לפועלים בבודאפשט. לא נשאר בתנועה הפסיכו-אנאליטית. נרצח על-ידי הנאצים.

³ ג'ורג' הרברט רי גיבסון (1881-1932), רופא סקוטי; בזמן הזה פסיכיאטר, לאחר-מכן איש-מינהל. הרצה בחברה-הרפואית-המלכותית של אדינבורו ב-14 בינואר 1910 על "שיטת האסוציאציה כעור בפסיכו-תיראפיה".

⁴ פרדריק וקר מוט (1853-1926), פסיכיאטר ונברולוג אנגלי.

הרי מן-הסתם היה מסכים, אבל, וכו'... אומרים על הפסיכו-אנאליזה שלקתה פחות מבעבר במהדורה החדשה של ה-*Lehrbuch* של קרפלין.¹ פורל חזקה עליו שהעיר לפני זמן-מה כי טוב הדבר שאני עוזב את בורגהלצלי וכך יוכל בלוילר להשתחרר מהשפעתי המוזיקה. למרות זאת שלח לשטיין בבודאפשט מקרה של נברוזה דיבוקית לפסיכו-אנאליזה. רק השד יודע איך לפרש זאת.

 כאן הכל כשורה. במיטב האיחולים,

שלך, בנאמנות גדולה ביותר, יונג

מאת אמה יונג

קיסנאכט, 30 באוקטובר (1911)¹

פרופיסור פרויד היקר,

באמת אינני יודעת איך אני מוצאת עוז בנפשי לכתוב את המכתב הזה, אבל ברי לי שאין זה מתוך חציפות; נכון יותר שאני הולכת אחר קול הלא-מודע שלי, שלעתים כה קרובות מצאתיו צודק ואשר אני תקוה שלא יוליכני שולל הפעם. מאז ביקורך ייסרתני המחשבה שהיחסים שלך עם בעלי אינם ככל שהיו צריכים להיות, ומאחר שבהחלט לא כך הם צריכים להיות הריני רוצה לנסות לעשות כל מה שבגדר יכלתי. אינני יודעת אם אני משלה את עצמי כשאני חושבת שמשום-מה אינך מסכים הסכמה גמורה עם "גילגולי הליפידו". לא דיברת על כך כלל ואף-על-פי-כן אני סבורה שטובה גדולה תצמח לשניכם אם תגיעו לכלל דיון יסודי בזה. או שמא יש איזה דבר אחר? אם כן הוא, אנא אמור לי מהו, הן פרופיסור יקר; כי איני יכולה לראותך במצב של השלמה כזאת ואני סבורה אפילו שותרגותך מתיחסת לא רק לילדיך האמיתיים (כאשר דיברת על כך עשה עלי הדבר רושם מיוחד בהחלט) אלא גם לבני-ברוח; שאם לא כן הרי אין כל טעם שתהיה נרתן.

אנא אל תקבל את המעשה שלי כהתערבות שלא במקומה ואל תמנה אותי עם הנשים המקלקלות תמיד את קשרי-הידידות שלך, כמו שאמרת לי פעם. בעלי אינו יודע דבר על מכתב זה, כמובן, ואני מבקשת אותך שלא תחזיק אותו אחראי לו ולא תניח

¹ מהד' 8 (1909), כרך א, עמ' 498 וגו': "ברור, מצד אחד, ששיטה חודרת זו יש בה כדי להעניק לרופא הבחנות מעמיקות בחיי-הנפש של החולה. אולם, מצד שני, הדו"חות הנרחבים המעטים שפורסמו עד כה מלמדים שלרופא נודעת השפעה חזקה במידה בלתי-רגילה, הנקבעת לגמרי על-ידי התפיסות המוקדמות שלו, ושהשגת התוצאה הרצויה מצריכה חכמת-פרשנות שהיא נחלתם של מתי-מספר בלבד. לכן צפוי הדבר שלפחות במטרותיה הנוכחיות לא תיעשה השיטה נחלת הרבים". הערכה דומה מופיעה בעמ' 612 וגו'.

² אף כי בהולוגרף מופיע התאריך 1910, הרי עלי-פי ראיית פנימיות (התיחסויות ל"נדודי הליפידו" ולביקורו של פרויד) התאריך הוא 1911.

לשום השפעות בלתי-נעימות שאולי תהיינה לו עליך לפגוע בו.
אני מקווה בכל-זאת שלא תכעס על מעריצתך הגדולה,

אמה יונג

קינאכט, 6 בנובמבר (1911)¹

פרופיסור פרויד יקירי,

מכתבך החביב והנחמד גאל אותי מספקות של חרדה, כי חשתי שבסופו של דבר עשיתי מעשה שטות. עכשיו, כמובן, אני שמחה מאד ובכל לבי אני מודה לך על שקיבלת את מכתבי בידדות, ובמיוחד על הרצון הטוב שאתה מגלה לכולנו. להסברת השערתי רוצה הייתי להגיד לך, ראשית, שאין כאן כלל שאלה של דברים שנתפסו ביודעים; אתה לא הנחת לנו אפילו להשתתף בצער כאב-השיניים שלך, שבדרך-כלל הוא הצדקה גמורה אף למצב-הרוח הקשה ביותר. אם דיברתי על "סמלים" היה זה בעיקר מפני שידעתי באיזה צמאון קארל מחכה לחוות-דעתך; לעתים קרובות אמר שהוא בטוח כי הדבר לא ישר בעיניך, ולכן חיכה לגור-דינך בקצת חיל ורעדה. מובן שהיה זה רק שיור של תסביך-האב (או האם) שמן-הסתם הוא נפתר והולך בספר הזה; כי למעשה הרי אם קארל סבור שאיזה דבר הוא צודק לא היה צריך לחשוש לדעתו של איש זולתו. לכן אולי אך לטובה הוא שלא הגבת מיד כדי שלא להגביר את היחסים האלה של אב-בן.

הטעם השני נמצא בשיחה בבוקר הראשון אחרי בואך, כאשר סיפרת לנו על משפחתך. אמרת אז שנישואיך "נתבלרו" מזמן, ועכשיו אין עוד דבר לעשותו חוץ מאשר-למות. והילדים גדלים ואחר-כך הם הופכים להיות דאגה של ממש, ואף-על-פי-כן זו השמחה האמיתית היחידה. הדבר עשה עלי רושם כל-כך וגדמה היה לי שהוא מכיון אך לי מפני שבתוך כך היתה כוונתו סמלית והתייחסה אל בעלי.

אנא אל תכעס אם שוב אעז לדבר על "התוכן הגלוי" של שיחתך. רציתי לשאול אז אם אתה בטוח שאנאליזה לא תעזור לילדיך. ודאי אין אדם יכול להיות בנו של אדם גדול ולצאת נקי, בשים לב לקושי שאדם מחקשה להינתק מאבות רגילים. וכאשר האב הדגול הזה יש בו גם גימה של אבהנות, כמו שאמרת בעצמך! האם לא הלם השבר ברגלו של בנך את התמונה הזאת? כאשר שאלתי אותך על כך אמרת שאין לך פנאי לנתח את חלומות ילדיך מפני שעליך להרוויח כסף כדי שיוכלו להוסיף ולחלום. האם אתה סבור שזו עמדה נכונה? הייתי מעדיפה לחשוב שאדם אינו צריך לחלום כלל, הוא צריך לחיות. מצאתי שגם אצל קארל הציווי "להרוויח כסף" הוא רק התחמקות מאיזה דבר אחר שיש בו התנגדות אליו. אנא סלח לי על גילוי-הלב הזה, אולי תראה בו עזות-מצח; אבל הדבר מפריע לדימוי שלך אצלי כי משום-מה אינני יכולה לישוב אותו עם הצד השני של טבעך, והרי זה חשוב לי

¹ בהולוגרף חסר תאריך השנה, אבל "1911" נוספה בכתב-יד אחר.

כל-כך. — עלתה בדעתי גם המחשבה שאולי בגללנו לא שלחת את בנך ללמוד בציריך; אכן דיברת על כך פעם ובשבילנו יהיה זה כמובן עונג רב לראותו מדי-פעם.

עוד דבר שעלי לציין הוא הוותרנות שלך במדע, אם אפשר לקרוא לה כך. יכול אתה לתאר לעצמך כמה אני שמחה ורואה כבוד לעצמי באמון שאתה נותן בקארל, אך נדמה לי כמעט כאילו לפעמים אתה נותן יותר מדי-האין אתה רואה בו את הממשיך והמגשים יותר מפפי שאתה צריך? האם לא לעתים קרובות אדם מרבה מתן מפני שרצונו להרבות נכסים?

מדוע אתה חושב להסתלק כבר תחת שתיהנה מן הפירסום וההצלחה הראויים לך בהחלט? אולי מחשש שתחמיץ את הרגע הנכון? דבר זה ודאי לעולם לא יקרה לך. אחרי הכל, אינך זקן עד כדי כך שתוכל לדבר עכשיו על "דרך הנסיגה", מה-גם שכל הרעיונות הנהדרים והפוריים האלה מקננים בראשך! חוץ מזה, האיש שגילה את מעיין המים החיים של הפס. — א. (או שמא אינך מאמין שכך הוא?) לא ימהר כל-כך להזקין.

לא, מן הדין שתשמח ותמצה עד-תום את אושר הנצחון לאחר שימים כה רבים נאבקת. ואל תחשוב על קארל בהרגשה של אב: "הוא יגדל, אך אני חייב להתמעט", אלא דווקא כדרך שאיש אחד חושב על חברו, שפמוך יש לו חוק משלו להגשימו. אל תכעס עלי.

באהבה חמה ובהערצה, אמה יונג

קיסנאכט, 14 בנובמבר (1911)¹

פרופיסור פרויד היקר,

מכתבי אכן הרגיו אותך, לא כן? גם אותי, ועכשיו נרפאתי משגעון-הגדלות שלי ואני שואלת את עצמי מדוע, לכל השדים, היה הלא-מודע צריך לעשות אותי דווקא קרבן לטירוף הזה. וכאן עלי להתודות, באי-רצון רב, שהדין היה עמך: מכתבי האחרון, במיוחד בעימתו, מכזב היה באמת אל האימאגו-של-האב, שמולו צריך לעמוד בלי פחד, כמובן. רעיון זה לא עלה בדעתי מעולם; חשבתי שהואיל ואני יודעת את צד-ההעברה ביחס-האב שלי כלפיך יהיה הדבר ברור-בתכלית ולא יגרום לי שום נזק. לאחר שהארכת כל-כך במחשבה בטרם אכתוב אליך ולאחר שהבנתי אל-נכון, כך הייתי סבורה, את מניעי שלי, בא הלא-מודע ושוב שיטה בי, בחריפות מיוחדת: שהרי יכול אתה לתאר לעצמך כמה אני נהנית מהשתיית לפנך. יכולה אני רק להתפלל ולקוות שלא יהיה משפטך עלי חמור מדי.

אולם מפני דבר אחד עלי להתגונן בתוקף, והוא הצורה שבה אתה מקבל את "הריונים החביבים" שלי, כמו שאתה קורא להם. ראשית, אינני מתכוונת כלל

¹ בהולוגרף חסר תאריך השנה, אבל "1911" נוספה בכתביד אחר.

לומר שאין קארל צריך להחשיב את דעתך; אין צריך לומר שכאשר יש סמכות הרי מכירים בה, ואם אינך יכול הרי זה רק סימן לאי־בטחון המחפש לו פיצוי־יתר. לכן לא לכך כוונתי, רק השאר הוא שעורר בו חרדה ואי־בטחון ונרָאָה לי מיותר. למען האמת, חובה עלי להתוודות שגם כאן החטאתי, בלי לחשוך בכך. בזמן האחרון עושה קארל אנאליזה של יחסו לעבודתו והוא גילה כמה גורמי־התנגדות לה. קישרתי את החששות האלה לגבי חלק ב' לדאגתו המתמדת מפני מה שתגיד אתה על כך, וכי. נדמה היה שאין כלל מקום לכך שיוכל לגלות התנגדות לעבודתו שלו; אך עתה נראה הדבר שפחד זה מפני דעתך היה רק אמתלה שלא להמשיך באנאליזה־העצמית, שהיא פירושה של עבודה זו למעשה. אני מבינה שבכך האצלתי משהו מסביבתי הקרובה לווינה הרחוקה ומרגיז אותי שתמיד הדבר הקרוב ביותר הוא שנרָאָה באור הגרוע ביותר.

אתה גם טעית טעות גמורה בהבנת התערבותי בענייניך המשפחתיים, שאמנם לא היה לה מקום. באמת־ובחמים לא התכוונתי להטיל צל על ילדיך. אני יודעת שהם עלו יפה ומעולם לא פיקפקתי בכך אף כהוא־זה. אני מקווה שאינך מאמין ברצינות שרציתי לומר שהם "נדונים להיות מנוונים". לא כתבתי דבר שיוכל להתפרש ולו גם בדוחק ברוח זו. אני יודעת שאצל ילדיך העניין הוא במחלות גופניות, אך רק רציתי להעלות את השאלה שמא אין הגילויים הגופניים האלה מותנים נפשית משום־מה, ולכן אולי יש ירידה בכוח־ההתנגדות, למשל. הואיל ובמובן זה גיליתי כמה גילויים מדהימים מאד בעצמי ואינני חושבת שאני מנוונת במידה יתירה או היסטורית בעליל, חשבתי שגם אצל אחרים אפשריות תופעות דומות. אסירת־תודה אהיה אם תאיר את עיני.

העובדה שאתה מוצא טעם לדון אתי בענייניך האישיים ביותר היא דבר שעליו אני מודה לך בכל לבי. מה שאתה מספר לי עושה רושם כה משכנע עד שאני פשוט מוכרחה להאמין בו, אף כי יש בי הרבה דברים הנאבקים נגדו. אך עלי להודות שאתה בעל הנסיון ולא אני, ולכן אין ביכלתי להשיב תשובות משכנעות. אולם בדבר אחד אתה צודק בהחלט: למרות הכל ועל אף הכל, הפרשה כולה היא רק ברכה מוסווית במגושם ואני מבקשת ממך שתמחל עליה.

אל גא תכתוב על זה מאומה לקארל; אצלי ממילא המצב ביש למדי.

אָמָה יוֹנֵג

קיסנאכט, 24 בנובמבר 1911

טרופיסור פרויד יקירי,

תודות מקרב־לב על מכתבך. אל גא תדאג, לא תמיד אני מדוכדכת כמו שהייתי במכתבי האחרון. חששתי שאתה כועס עלי או חושב עלי רעה; זה הדבר שדיכא את רוחי כל־כך, מה־גם שפגעת בתסביך העיקרי שלי. בדרך־כלל אני שלמה בהחלט עם גורלי והיטב מאד אני רואה עד כמה שיחק לי המזל, אך מזמן לזמן אני מתיסרת

בלבטים בשאלה איך אוכל להחזיק מעמד כנגד קארל. אני מוצאת שאין לי ידידים, כל הבאים אֶתנו בקשר אינם רוצים בעצם לראות אלא את קארל, פרט למתי-מעט משעממים שאין לי בהם ענין כלל.

מובן הדבר שהנשים כולן מאוהבות בו, ומבחינת הגברים אני מורחקת כהרף-עין כרעייתו של האב או הידיד. אף-על-פי-כן יש לי צורך עז בבני-אדם, וגם קארל אומר שעלי לחדול מלהתרכז בו ובילדים, אבל מה עלי לעשות, בשם אלוהים? נטייתי העזה לאוטו-אירוטיות אף היא מקשה מאד, אבל גם אובייקטיבית קשה הדבר מפני שלעולם אינני יכולה להתחרות עם קארל. כדי להדגיש זאת הרי בדבר-כלל עלי לדבר במשנה-סכלות כשאני בחברה.

אני עושה כמיטב יכלתי לקבל העברות ואם אין הן עולות כמשאלת-לבי הרי אני מדוכאה מאד תמיד. עכשיו תבין מדוע כה ציערה אותי המחשבה שסר חסדך ממני, וחששתי גם שקארל אולי יבחין במשהו. על-כל-פנים עכשיו הוא יודע על חליפת המכתבים, שפן נדהם לראות את אחד ממכתבי המופנה אליך; אבל גיליתי רק קצת מתכנס. האם תואיל להדריך אותי, סר פרופיסור היקר, ותגער בי קצת אם יהיה צורך בדבר? כה אסירת-תודה הגני לך תמיד על אהדתך. בברכות חמות ביותר לך ולבני-ביתך,

אָמָה יוֹנָג

1003 זישראסה, קיסנאכט-ציריך, 26 בנובמבר 1912

פרופיסור פרויד היקר,

אני שמח שהצלחנו להיפגש במינכן, כי זו היתה הפעם הראשונה בה הבנתי אותך באמת. תפסתי כמה אני שונה ממך. תפיסה זו די יהיה בה לחולל שינוי קיצוני בכל עמדותי. עם זאת, יהי לך סמוך-ובטוח שלא אוותר על יחסינו האישיים. סלח-נא על הטעויות, שלא אנסה לתרצן או להמתיקן. אני מקווה כי ההבחנה שהגעתי אליה סוף-סוף תנחה את התנהגותי מעתה והלאה. צר לי ביותר על שלא זכיתי להבחנה זו במוקדם הרבה יותר. יכול היה הדבר לחסוך ממך אכזבות כה רבות. דאגתי מאד איך תחזור לווינה, ואם לא הכבידה עליך הנסיעה הלילית יותר מדי. אנא הדיעני מה שלומך, ולו אך מלים ספורות על-גבי גלויה.

הרשני לבקשך שתואיל בטובך להקצות לי מקום בין המשתתפים בכתיבה-העת החדש שלך? אנסה לשלוח לך משהו אם תהיה הזדמנות. אתה יודע, כמובן, עד כמה

¹ *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* בעריכת פרנצי, ג'ונס וראנק שהוצא לאור (אחת לחדשיים) על-ידי הלר בווינה. זה היה הבטאון הרשמי של ההתאחדות; חוברת ראשונה יצאה בינואר 1913. ה-Zentralblatt, ששוב לא היה הבטאון הרשמי, המשיך בהופעתו עד 1914 בעריכתו של שטקל. ראה גם "על תולדות התנועה הפסיכו-אנאליטית", כל כפתי פרויד (אנגלית), יד. [כרך ג במהדורה העברית].

אפשרויותי מוגבלות, ועד כמה ה־*Jahrbuch* ועיסוקי ההוראה שלי סוחטים אותי. מכל-מקום, אני סומך על סבלנותך.

— — — — —
אני מקווה ששלום לך אישית ולמשפחתך,
באיחולים טובים,

שלך בנאמנות, יונג

29 בנובמבר 1912, וינה א.ו. ברגאסה 19

ד"ר יונג היקר,

תודה רבה על מכתבך הידידותי,¹ המוכיח לי שהפגת כל מיני סברות מוטעות לגבי התנהגותי והמעורדני לטפח את מיטב התקוות לשיתוף-הפעולה בינינו בעתיד. האמינה לי, לא קל היה לי למתן את דרישותי ממך; אך משעה שהצלחתי בכך לא היה המעבר לקצה השני קשה מדי, ולגבי תמיד יישמר ביחסינו הד מן האינטימיות שהיתה בינינו בעבר. אני מאמין שיהיה עלינו לבנות מאגר חדש של רצון טוב זה כלפי זה, כי הנקל לראות שיהיו בינינו פולמוסים ותמיד מרגיז הדבר למדי כאשר הצד השני מתעקש על כך שתהיה לו דעה משלו.

עכשיו אענה בשמחה על שאלותיך. ההתקף שלי במינכן לא היה רציני יותר מדומהו באַסְיִינְגְהָאוּז בברמן;² בערב השתפר מצבי ובלילה היתה שנתי מצוינת. לפי האיבחון הפרטי שלי היתה זו מיגרנה... לא בלי גורם פסיכי שלדאבון-הלב אין לי פנאי עכשיו להתחקות אחר שרשו. נדמה לי שחדר-האוכל של מלון-פארק יש בו איוו גזירת-גורל בשבילי. לפני שש שנים היה לי שם התקף ראשון מאותו סוג, ושני לפני ארבע שנים.³ נברוזה קטנה שבעצם מן הדין שאַתְהָה עליה.

המנהל והעורכים שמחים ביותר לשמוע שאינך מונע את שמך מכתב-העת החדש. אסירי-תודה יהיו אפילו בעד תרומות קצרות, דוגמות מן הפראקטיקה שלך, וכו'. אני אשמח ביותר אם המאמרים הטכניים שלי, ששלושה מהם התפרסמו ב־*Zentralblatt* ואשר יימשכו בכל חוברת,⁴ יזפו בדברי בקורת או הסכמה מצד אנאליטיקנים אחרים בטור המכתבים. במידה רבה הרי השוייצים הם שיוכלו לדאוג לכך שה־*Zeitschrift* לא תדמה לבטאון מפלגתי וינאי.

במספר השני יפרסם פרנצי מן הסתם עיון⁵ במאמרך על הליבידו, ומקווים שימדוד

¹ ב־3 בדצמבר 1912 כתב פרויד אל אברהם: "קיבלתי מכתב חביב מאד מיונג זמן קצר אחרי שובי ממינכן, אך לא שמעתי דבר על תוצאת נסיעתו לוויסבאדן". (מכתבי פרויד/אברהם, ע' 128). יונג נסע לשם ב־2 בדצמבר להיפגש עם ברגמן, המוציא-לאור של ה־*Zentralblatt*.

² בתחילת המסע לאמריקה, 20 באוגוסט 1909 (ראה ג'ונס, ב, ע' 146/165, ויונג, זכרונות, ע' 152f./156). אַסְיִינְגְהָאוּז היה בנין היסטורי (1618) בו שכנה מסעדה מפורסמת.

³ ראה ג'ונס, א, ע' 348/317.

⁴ כלומר, של ה־*Zeitschrift*.

⁵ *Zeitschrift*, א, 4 (1913), 391-403.

במידת הצדק כלפי המחבר ופעלו כאחד. מעט-מעט אני משלים עם המאמר הזה (כלומר, שלך) ועכשיו אני סבור שהבאת בו לנו גילוי גדול, אם גם לא זה שאליו התפונת. נדמה שפתרת את החידה של כל המיסטיקה, והראית שהיא מבוססת על הניצול הסמלי של תסביכים המאריכים ימים לאחר שבטל שימושם.

באיחולים טובים לך ולרעייתך,

שלך ללא שינוי, פרויד

קיסנאכט-ציריך, 3 בדצמבר 1912

המכתב הזה הוא נסיון חסר-בושה להרגיל אותך לסגנוני!¹
פרופיסור פרויד היקר,
מיטב תודותי על פיסקה אחת במכתבך, מקום שאתה מדבר על "גברווזה קטנה" שממנה לא נפטרת. ל"קטנה" הזאת יש, לדעתי, להתיחס ברצינות רבה באמת שכן, כמו שהנסיון מלמד, היא מוליכה ל-"*usque ad instar voluntariae mortis*".²
סבלתי מן הגברווזה הקטנה הזאת במגעיי-ובמשאי אתך, אף שאתה לא ראית זאת ולא הבינות אותי כהלכה כשניסיתי להבהיר את עמדתי. אם יוסרו הסנוורים האלה מובטח אני שתראה את עבודתי באור אחר לגמרי. כראיה לכך שאתה-אם יורשה לי ביטוי של חוסר-כבוד מעין זה-מזלזל עד מאד בעבודתי, אצטט את דבריך ש"בלי להתכוון לכך פתרתי את חידת המיסטיקה כולה, והראיתי שהיא מבוססת על הניצול הסמלי של תסביכים המאריכים ימים לאחר שבטל שימושם".
פרופיסור יקר שלי, סלח לי שוב, אבל משפט זה מלמדני שאתה שולל מעצמך את האפשרות להבין את עבודתי על-ידי הזילזול שלך בה. אתה מדבר על הבחנה זו כאילו היתה מעין פיסגה, בריבזמן שלמעשה היא ממש למרגלות ההר. לנו הבחנה זו ברורה מאליה כבר שנים. שוב, אנא סלח על גילוי-הלב שלי. רק לפרקים תציקני התשוקה האנושית הטהורה שיבינו אותי אינטלקטואלית ולא שימדודו אותי באמת-המידה של גברווזה.

אשר לגברווזה הקטנה הזאת, יורשה לי להפנות את תשומת-לבך לעובדה שאתה פותח את פשר החלומות שלך בהודאה העגומה בגברווזה שלך עצמך-חלום הוריקה של אירמה-הזדהות עם הנברוטיקן הזקוק לטיפול. רב-משמעות מאד.
האנאליזה שלנו, אולי תזכור, נפסקה כשאמרת ש"לא תוכל להתמסר לאנאליזה בלי

¹ בהולוגרף: *unverwandelter*.

² ראה פקסימילה.

³ = "למראית-עין של מוות-מרצון".-אפולאיוס, מיטאמורפוזות, יא, 21; ראה בתרגום אנגלי של רוברט גרייבס, *The Golden Ass* (קלאסיקנים של פנגווין), ע' 284. הרמז באפולאיוס הוא לפולחנים של הכנסה בברית המיסטריות של איזיס. יונג ציטט את המובאה ב"שינויים סמליים", חלק ב, פרק ח.

להפסיד את מרותך".¹ מלים אלו חקוקות בזכרוני כסמל לכל מה שבא אחר-כך. אולם אני לא חזרתי בי בבושה מן הדברים שלי. אני כותב אליך עכשיו כדרך שאכתוב לידיך—זה הסגנון שלנו. לכן אני מקווה שלא תיפגע מגילויי-הלב ההלווטי שלי. דבר אחד אני מבקש ממך: קבל את הדברים האלה כמאמץ לישר ואל נא תנקוט את קנה-המידה הווינאי הבקרני של שאיפה אנוכית לכוח או האלוהים-יודע איזה רמזים אחרים מן העולם של תסביך-האב. זה בדיוק מה שאני שומע מכל עבר בימים אלה, והתוצאה היא שאני נאלץ להסיק את המסקנה המכאיבה שרוב הפסיכו-אנליטיקנים משתמשים בפסיכו-אנאליזה שלא כהוגן כדי להפחית מערכם של אחרים והתקדמותם ברמזים על תסביכים (כאילו דבר זה מתרץ הכל. תיאוריה בזויה!). דבר-הבל מטופש במיוחד שעושה לו מהלכים עכשיו הוא שתורת-הליבידו שלי היא מוצר של אירוטיות אנאלית. כשאני נותן אל לבי מי בישל את ה"תיאוריה" הזאת אני חושש לעתידה של האנאליזה. אין אני רוצה בהשתפכיות ילדותיות של הערכה או הערצה ליבידנאלית מפי פסיכו-אנליטיקנים, רק בהבנה לרעיונותי. הצרה היא שהפסיכו-אנליטיקנים תלויים תלות נרפה בפסיכו-אנאליזה ממש באותה מידה שמחנגדינו תלויים באמונתם במרות. כל מה שעשוי להניע אותם לחשוב נשלל כתסביך. היה צורך דוחק בהסרת המסווה מן התפקיד המגונן הזה של הפסיכו-אנאליזה.

באיחולים טובים, יונג

5 [נדצמבר] 1912, וינה, א.ו. ברגאסה 19

ד"ר יונג היקר,

אל לך לחשוש שאני נפגע מן "הסגנון החדש" שלך. אני גורס שביחסים בין אנליטיקנים כמו באנאליזה גופה כל צורה של גילוי-לב מותרת. גם אני מודאג זה זמן-מה מחמת השימוש שלא-כהוגן בפסיכו-אנאליזה, שעליו אתה מרמז, כלומר בפולמוס, בייחוד בגד רעיונות חדשים. אינני יודע אם יש אפשרות למנוע זאת מכל-וכל; לפי-שעה יכול אני רק להציע תרופת-בית: ישים-נא כל אחד מאתנו לב יותר לנברוזה שלו מאשר לזו של חברו.

¹ בזכרונות (ע' 158/154) כותב יונג על מעשה שהיה בעת המסע לאמריקה ב-1909, כאשר בכל יום ניתחו הוא ופרויד איש את חלומות רעהו. "פרויד חלם חלום—לא היה עולה על דעתי שמן הראוי ללבן את הבעיה שהיתה כרוכה בו. פירשתי אותו כמיטב יכולתי, אבל הוספתי שאפשר יהיה להגיד עליו הרבה יותר אם ימציא לי כמה פרטים נוספים מחייו הפרטיים. חשובתו של פרויד היתה... 'אבל אינני יכול להעמיד בסכנה את מרותי!' " יונג חזר וסיפר על חוויה זו קודם-לכן בסמינר לפסיכולוגיה אנאליטית שקיים בציריך במרס—יולי 1925 (רשימות, הוצאה פרטית, 1926), וסיים באמר: "החוויה הזאת עם פרויד... היא הגורם החשוב ביותר ביחסי אליו".

¹ הולוגרף: 5.11.12.

צר לי שאינני יכול לדון ביתר הרחבה בהערתך על הנברווזות של אַנאליטיקנים, אבל אין לפרש זאת כהתעלמות. אולם בנקודה אחת אני מרהיב עוז בנפשי לחלוק עליך בכל לשון של הדגשה: אתה לא נפגעת, כפי שאתה מניח, על-ידי הנברווז שלי.

אף כי נסעת לראות את ברגמן בתפקיד רשמי, בכל זאת אני מודה לך באורח פרטי על מאמצידך. מצפה לשמוע ממך עוד, ואני שולח לך את איחולי. שלך בלבביות רבה, פרויד

1003 זישטראסה, קיסנאכט-ציריך, 18 בדצמבר 1912

פרופיסור פרויד יקירי,

יורשה לי לומר לך מלים אחדות בכובד-ראש? אני מודה בדו-הערפיות של הרגשותי כלפיך, אבל אני נוטה לראות את המצב ראייה ישרה וגלויה בהחלט. אם אתה מטיל ספק בדברי, אין לי אלא להצטער על כך. עם זאת, רוצה הייתי להטעים כי השיטה שלפיה אתה מתייחס אל תלמידך כאל פאציינטים היא טעות. בדרך זו אתה מעמיד בנים נרצעים או גורים חצופים (אדלר-שטקל וכל כנופית עזי-הפנים המפגינים עכשיו את חשיבותם בווינה). מידת האובייקטיביות שלי מספיקה לי לעמוד על הלהטוט הקטן שלך. אתה מסתובב ומרחרחך את כל המעשים הסימפטומאטיים בסביבתך, ובוזה אתה מוריד את הכל לדרגה של בנים ובנות המודים במבוכה במציאות חסרונותיהם. בינתיים אתה נשאר למעלה בחינת האב, בלי שום דאגה. מתוך התרפסות בלבד אין איש מעז למשוך בזקנו של הנביא ולשאל סוף-סוף מה היית אתה אומר לפאציינט הנוטה לעשות אנאליזה לאנאליטיקן ולא לעצמו. אתה ודאי היית שואל אותו: "מי בעל הנברווז?"

רואה אתה, פרופיסור יקר שלי, כל זמן שאתה עוסק בכמו אלה אני מצפצף על המעשים הסימפטומאטיים שלי; כאִין ייחשבו לעומת הקורה הענקית בעיני של אחי פרויד. אין אני נברוטי אף כהוא-זה—בלי עין-הרע! התמסרתי לאנאליזה *lege artis et tout humblement* והדבר היטיב לי מאד. יודע אתה, כמובן, עד היכן פאציינט מגיע באנאליזה-עצמית: אין הוא יוצא מן הנברווז שלו—ממש כמורך. אם פעם תיפטר לגמרי מן התסביכים שלך ותחדל מלשחק בתפקיד האב לבניך ותחת שתכוון בלי הרף לנקודות-התורפה שלהם תבדוק היטב את שלך, לשם שינוי, א-ראו אתקן אני את דרכי ובאחת אחדל מחטא הפסיחה על שתי הסעיפים כלפידך. האם אתה אורה נברוטיקנים עד כדי כך שיכול אתה להיות שלם תמיד עם עצמך? אך אולי אתה שונא נברוטיקנים. אם כך הדבר, איך תוכל לשער שלא יתלוו רגשות מעורבים כלשהו למאמצידך לטפל בפאציינטים שלך מתוך רחמים ואחנה? אדלר ושטקל "בלעו" את הלהטוטים הקטנים שלך והגיבו בעזות-פנים ילדותית. אני אוסיף לעמד לימינך ברשות-הרבים תוך שאחזיק בדעותי שלי, אך ביני לבינך אתחיל להגיד לך במכתבי מה אני חושב עליך באמת. אני סבור שאין זה אלא הוגן.

אין ספק שאות-ידידות מיוחד זה יבעיר את חמתך, ובכל-זאת אפשר שתצמח לך ברכה מזה.
במיטב האיחולים,

שלך, בכנות רבה, יונג

1003 זישטראסה, קיסנאכט-ציריך, 3 בינואר 1913

פרופיסור פרויד היקר,

אף-על-פי שברור הדבר שממכתבי הסודי הראשון התרגשת מאד או נעלבת מאד, הרי תוך שאני עוקף את הנושא ההוא אינני יכול להימנע מלאחל לך את איחולי הידידותיים לשנה החדשה. תקוותי שהתנועה הפסיכו-אנאליטית תוסיף להתקדם, ושחיוניותה לא תלקה אף גם תגבר בשל סיכסוכים פנימיים וניגודי זרמים. בלעדיהם אין חיים. מקום שהכל מתנהל למישרים, מתחילה התאבנות. "לא אחפש בקיפאון רפאות"¹.

אל תהסס לומר לי אם אינך רוצה עוד במכתבי הסודיים. גם אני יכול לוותר עליהם. למותר הוא לומר שאין בי כל רצון לענותך. אבל אם תאמר שיחסך אלי ידידותי, הרי חייב אני לעמוד על זכותי להשיב לך כגמולך, ואתיחס אליך באותה מידה של התחשבות אנאליטית שאתה מגלה כלפי מזמן לזמן. ודאי יודע אתה שהבנתן של אמיתות פסיכו-אנאליטיות עומדת ביחס ישר למידת התקדמותו של אדם בעצמו. אם יש לאדם סימפטומים נברוטיים הרי באיזה מקום שהוא תחדל ההבנה. היכן, זאת כבר הוכיחו מאורעות העבר. לכן אם אני מביא לפניך את האמת בלי כחל ושרק הרי הדבר מכוון לטובתך, אף אם יכאיב. אני סבור שפוונותי המכופדות ברורות בתכלית, ולכן איני צריך להוסיף עוד דבר. השאר תלוי בך.

מתוך רוחו של מכתב זה תוכל לנחש מה ברכותי לשנה החדשה.
במיטב האיחולים,

שלך, בנאמנות גמורה, יונג

¹ פאוסט, ב, מערכה א, נקבה אפלה. (תרגום י. כפכפי)

קיסנאך-ציריך, 6 בינואר 1913

פרופיסור פרויד היקר,
אני נענה למשאלתך שנחלל מן היחסים האישיים שלנו, כי לעולם איני כופה את ידידותי על שום איש. אתה עצמך תיטיב לשפוט מה פירושו של רגע זה בשבילך. "השאר הוא דומיה".¹
תודה לך על שקיבלת את המאמר של בארו.

שלך בנאמנות, יונג

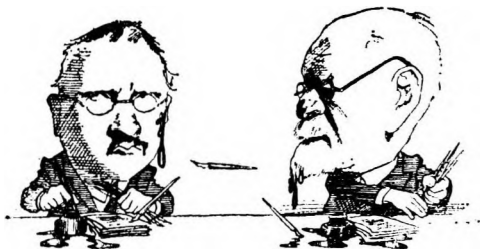
¹ המלח, ה, ב.

מתוך מכתב של גיימס ג'ויס אל האריט שו ויוור

24 ביוני 1921

חבורה של אנשים בציריך שיכנעו את עצמם שאני יוצא מדעתי בהדרגה וממש טרחו להניע אותי להיכנס לבית-הבראה שבו פלוני דוקטור יונג (הקרקשתן השרייצי שאין להחליפו בקרקשתי הווינאי, ד"ר פרויד) משתעשע על חשבונם (בכל מובני המלה) של גברות ואדונים שזובבים מסתובבים בראשיהם.

מבחר מכתבים של ג'. ג'ויס, בעריכת ר. אלמן, הוצאת וייקינג, ניו-יורק, 1975



פאול נוימרקט: פולמוס טאוסק־פֿרויד- סימפוזיון של אי־התאמות

מאמרו של ד"ר פאול נוימרקט נוגע באחת מן הפלוגתות המרובות שבין פרויד לבין מי־שהיו תלמידיו. במקרה הנדון האשים ד"ר פאול רוזן, מחוקרי תולדותיה של הפרוידיאניות, את פרויד בכך שהתנהגותו האנוכית כלפי ויקטור טאוסק, מבחירי תלמידיו בעבר, מילאה תפקיד בהתאבדותו של הלז. ד"ר נוימרקט דן בהאשמה זו ובתשובה שהשיב עליה ההיסטוריון של התנועה הפסיכו־אנאליטית, ד"ר אייסלר.

מ ב א

בספרו אחי החיה, פרשת פרויד וטאוסק (1969)* הטיל פאול רוזן על זיגמונד פרויד אשמה בהתאבדותו של ויקטור טאוסק, בן־חסותו לשעבר. כנגד האשמה זו יוצא ק. ר. אייסלר בצורה משכנעת בספרו כשרון וגאון: המשפט הברזי של טאוסק נגד פרויד (1971). אולם אף שאייסלר מזים בכשרון רב את ההשמצות של רוזן, הרי הדיון עצמו רחוק מגמר השלמתו. דומה כי רוזן שם לו למטרה בחיים להעלות בפירסומיו מן הזמן האחרון ראיות נוספות לכך שפרויד שלט שליטה רודנית על החוג הפנימי שלו, ומעולם לא הרשה סטייה קלה־שבקלות מתורותיו. אם כה ואם כה, מפעלו של רוזן עודו מפוקפק. מסתבר שהיתה לו לפרויד מנה הגונה של תכונות בלתי־נעימות, אך דבר זה עדיין אין בו כדי להצדיק את שיעור ההשמצות שטופל עליו רוזן. בסופו של חשבון, הרי ההיקף העצום של תרומת פרויד לתנועה הפסיכו־אנאליטית הוא שיקבע את מעמדו בקורות המין האנושי, חרף כל ההשמצות והשיקוצים.

ספרו של ק. אייסלר בא, כאמור, להפריך את ספרו של פאול רוזן, אחי החיה, פרשת טאוסק ופרויד, בו שם לו המחבר למטרה "להשיב את תשומת־לבו של הציבור אל דמותו של ויקטור טאוסק"¹. הפסיכו־אנאליטיקן המזהיר שהתאבד בירייה ובתלייה בעת־ובעונה־אחת ב־1919. אף כי זו מטרתו המוצהרת של רוזן, הרי התיוה המרכזית המוצגת בספר היא מידת אחריותו של פרויד במיתתו של ויקטור טאוסק, בעוד שבספר כשרון וגאון נחלץ אייסלר לעזרתו של זיגמונד פרויד בהזימו דברים הרבה שבהם מאשימים את מיסד הפסיכו־אנאליזה. הנושא המרכזי של אייסלר הוא דיון מרתק מאד המתווה את קווי־הגבול שבין גאונות לכשרון. הנה כך תרמו גם טאוסק וגם פרויד איש־איש תרומות נכבדות לשטחי־הפעולה השונים שלהם.

* Paul Roazen : Brother Animal, the Story of Tausk and Freud.

אבל פרויד הוא שהעמיד מערכת של דוגמות, ובכך פתח בגישה מיתודולוגית לפסיכו-לוגיה של האני.² טאוסק לא עשה זאת מעולם.

רוון סבור שהדיון של אייסלר הוא מיותר הואיל ו"הוא רואה צורך להוכיח באריכות רבה למדי שטאוסק היה רק בעל-כשרון בעוד שפרויד היה גאון—כאילו יש בכלל מי שמערער על נקודה זו".³ ואולם למקרא ספרו של רוון, אחי החיה, נוצר הרושם שאכן כיבה פרויד כוכב עולה. אילו התבטא רוון בביורר בסוגיה זו מלכתחילה כי אז היה מונע הרבה אי-הבנות, אך הוא לא עשה כן. בנסיגונו להחיות את זכרו של ויקטור טאוסק, הנושא הקונטראפונקטי של אשמת פרויד מנסר בקול אדיר בכל יצירתו. הדבר מתפרש כשאומר רוון: "ריב עם פרויד היה האפשרות האיומה ביותר שאפשר להעלותה בדמיון. גירוש על-ידי פירושו היה הגליה מבין קומץ הנבחרים, מיתה פסיכית. הספר ייחתם, הנר יכובה".⁴ כלום אפשר שהתעלם המחבר מן העובדה

שיונג, אדלר, שטקל וכיו"ב חיו חיים נוחים למדי אחרי מיתותיהם הפסיכיות? במאמר שפירסמתי לא מכבר על הנרי מילר, הטעמתי שהפקעת-האישיות צועדת יד ביד עם הטכניקה של המחשה. זאת מדגיש ר. ד. ליינג (Laing), האומר: "הפקעת האישיות היא טכניקה שמשמשים בה בכל מקום בחינת אמצעי לטפל בזולת כשהוא נעשה... טורדני מדי... האנשים הנמצאים כאן בנקודת-המוקד נוטים לחוש עצמם מופקעים מאישיותם והם נוטים להפקיע אחרים מאישיותם".⁵ התיחסותו של אייסלר לזרם מסוג זה בתקופתנו החדשה נכונה ביסודה. בזמן שבו הניפור הפסיכי נעשה ה-spiritus rector של האני המנופץ הרי הנמכת שיעור-קומתו של הזולת משמשת אמצעי להתקיימות אישית. אולם אם גם מגמה זו שלטת בתוכנו, תהיה זו טעות להגביל תגובות-יסוד אנושיות מעין אלו להווי של ימינו בלבד, שהרי מעצם שחרה של התרבות מעולם לא פסק היחיד היוצר להיות מטרה למלעיוזים. באור זה העמדתי את מטרתו של מאמר זה, המתכוון להיות עיון אובייקטיבי בפולמוס בין טאוסק לפרויד לאור טיעונו של רוון והטיעון הנגדי של אייסלר.

מכתבו של פדרן (Federn) לווילמה: מסך-עשן פסיכולוגי

כשרון וגאון של אייסלר, שכותרת-המשנה שלו היא המשפט הברזי של טאוסק נגד פרויד, הוא פרי האשמתו של רוון בנוגע למידת האחריות של פרויד למותו של ויקטור טאוסק. אף שהוא משתדל לשכנע את קוראיו שתכליתו העיקרית של ספרו היא "לעזור להשיב אותו [את טאוסק] לחיים",⁶ הרי הקווים הכלליים של הספר משיגים מטרה זו רק בחלקה. בעיקרו של דבר מביע המחבר את הרעיון שטאוסק, צעיר מזהיר ורב-תושיה, ודאי היה מגיע לפסגות לא פחות מפרויד לולא החניק אותו הלז מחשש פן ייעשה יריב מסוכן מדי ביום מן הימים. דבר זה מצדו הכריח את אייסלר להקדיש חלק הגון מספרו להתוויית התחומים בין הכשרון לגאונות.

על יסוד דיון זה מתברר שאכן היה טאוסק אדם שניחן בכשרונות גדולים. אולם חרף תרומתו המזהירה לחקר הפסיכוזה, חסר היה את התושיה של פרויד על-מנת ליצור מערכת פאראדיגמטית לתועלתה של הפסיכו-אנאליזה. לו אנדריאס-סאלומה ידעה

אל-נכון על הרוחש במעמקים בין השנים כשאמרה: "רק עכשיו אני רואה את מלוא הטראגדיה ביחסים של טאוסק עם פרויד: כלומר, עכשיו אני תופסת שהוא תמיד יטפל באותן בעיות, באותם נסיונות-פתרון שבהם עוסק פרויד",⁷ ובאותה נימה: "ברור שכל אי-תלות מסביב לפרויד, בייחוד כשהיא עומדת בסימן של תוקפנות והפגנת מצביי-רוח, מדאיגה אותו ופוגעת באורח אוטומטי לגמרי באנוכיות הנעלה שלו כחוקר, הואיל והיא כופה עליו דיון בטרם-עת, וכן הלאה".⁸

רוזן מזכיר מכתב מאת פאול פדרן (Federn) לרעייתו וילמה להוכיח את אחריותו של פרויד בדילמה של טאוסק. הוא מוסיף וטוען שיחסו של פרויד אל טאוסק לא היה סאדיזם במחשבה-תחילה אלא ש"האכזריות היתה מוטבעת במצב עד שאף אחד מן המשתתפים לא היה צריך לתפוס מה אירע".⁹ כענין המוטל בספק הוא מציין שלא היה קשר רגשי מרובה (כלומר: "העברה") בין טאוסק, הפאציניט, לבין ד"ר הלני דויטש, האנאליטיקנית שלו,¹⁰ ואחר-כך הוא מוסיף ומעלה השערה ש"מנקודת-המבט של טאוסק היה הדבר כאילו פסל אותו האב (פרויד) על שהפריע ליחסים של האם (הלני) אל האב. ולבסוף לקח אבא את אמא והחזיק בה לעצמו".¹¹ אם, לדברי רוזן, לא היתה העברה שראוי לציינה, איך היתה הפסקת האנאליזה עם הלני דויטש יכולה להביא לתוצאה הרת-השואה שמיחס לה רוזן? בנקודה זו רב-משמעות הוא המכתב של פדרן אל אשתו, בו הוא מודיע לה על גילוי גופתו של טאוסק. במכתב זה אומר פדרן: "המניע היה התרחקותו של פרויד ממנו".¹² רוזן מודה כי זה המסמך היחיד "מאת איש החוג הפנימי של פרויד המספר על מה שאירע".¹³ אני מציע פירוש אחר לגמרי לתגובתו של פדרן על התאבדותו של ויקטור טאוסק: זה זמן-מה היה פדרן מרוחק מטאוסק, ולכן לא היה יכול לדעת את הסיבה האמיתית להתאבדותו. אף-על-פי-כן עוררתו הידיעה המזועזעת להתאבל על מותו של טאוסק, אף שהוא מודה ומתוודה כי "שוב לא חיבב אותו לאחר שהעליב אותי... כל פעם שניגשתי אליו בצורה ידידותית מצאתי רק יוהרה, קנאה, וחוסר-ענין... הוא עשה לו אויבים בכל מקום ובכל עת; לבסוף הבריה מעל פניו את הפאציניטים הפסיכולוגיים שלו, כפי הנראה כדי להפגין את חוסר-הטעם שבשיטה, מתוך טינה נגד פרויד".¹⁴ מאחר שטאוסק ופדרן היו ידידים קרובים בטרם יתרחקו זה מזה, אולי עוררה הידיעה על ההתאבדות רגשי-אשם אצל פדרן, האומר למעשה באותו מכתב: "כל-כך צר לי עליו. אילו היה הדבר ביכלתי ודאי הייתי עוזר לו, אף שהוא תמיד נשך את היד שהושטה לעזור לו".¹⁵

הייתכן שדבריו של פדרן אינם אלא תירוץ חלקלק לחוסר חמתו ולחוסר יכולתו לעזור לידידו-לשעבר? אם נביט בדבר מזווית זו, הרי יש אפשרות שתגובתו הראשונה על מותו של טאוסק היתה להעביר ספונטאנית (ושלא בהכרה) את רגשי-האשם שלו ממנו אל פרויד, שאמנם בזמנו סירב לעשות אנאליזה לטאוסק. במסך-עשן זה אכן הסווה פדרן את חוסר-החמלה מצדו לגבי מי שהיה ידידו, טאוסק. תמיהה נוספת עולה מתוך השוואת ההתאבדות של טאוסק עם זו של פדרן עצמו, שבגיל שבעים-ותשע, לאחר ניתוח בלתי-מוצלח בשלפוחית-השתן שלו נגועת-

הסרטן, סירב להינתח שוב ושלח יד בנפשו. ההשוואה של רוזן – "בדומה לטאוסק, לא הפך פִּדְרֵן עריק מעולם"¹⁸ – אינה מוכיחה הרבה מחוץ לעובדה שפִּדְרֵן היה נוטה למות אחרי תקופת-חיים ארוכה ופעילה ואילו בנטייה הפסיכוטית של טאוסק חל מפנה הרה-גורל כשהיה האיש במבחר שנותיו.

רוזן מוסיף וקובע: "אם רצה פרויד במותו של טאוסק, הרי נראה כי טאוסק היה שלם עם עצמו בהחלט כאשר נענה לרצונו. שליטתו של פרויד עליהם היתה אדירה כל-כך מפני שכולם רצו בכך."¹⁹ אמירה זו יש בה אולי פוטנציאל ספרותי גדול, אך ספק אם טכניקה כישופית זו הולמת תקנים מדעיים של חקירה-יודרשה. מפוקפקות באותה מידה הן אמירות כגון: "נדמה היה כי אין מנוס מחורבנו [של טאוסק] בדי פרויד"¹⁸ או "הפסיכו-אנאליזה היתה חשובה לפרויד בזכות אפשרויות המחקר שבה יותר מאשר בזכות יעילותה התיאראפויטית."¹⁹ אם נפריד את המוץ מן הפר, הרי הסוגיה שממין העניין עודנה זו שפרויד השליט את שיטת הפסיכו-אנאליזה בתחום הפסיכולוגיה. כאן מקומו של הדגש, וכאן נתגלתה גאונותו של פרויד. אייסלר נתן לכך ביטוי קולע בהחלט: "האופוס של פרויד לגבי עברו התרבותי של המין האנושי אינו מוכיח חוסר-מקוריות מצדו... ההשקפה שלפיה כלל יצירתו של פרויד מכיל תיאור רב-ממדי, נכון מבחינה מדעית, של מבנה הנפש מניחה מראש גילויים של קירבה למספר רב של אנשים שקדמו לו בהיסטוריה."²⁰ למען היושר, אין מקום לומר כדבר הזה על ויקטור טאוסק. אין כל טעם להקל בערך תרומתו של טאוסק לחוג הפנימי של פרויד. רישומו מובטח בקורות התנועה, אך לא כדמות היפותטית אלא כאיש סובל שלא יכול היה להתרומם אל-נכון לגובה גאונותו של פרויד. אם יש השוואה בת-תוקף בין טאוסק לקפקא, כמו שרומו רוזן, הרי זה "הזכרון העמוס-לעיפה" (המונח של קפקא) שגרם את הטראומות שלו לשניהם. הפסגות שאליהן נשאו שני אלה את נפשם איפשרו לקפקא לעשות אובייקטיביזציה של קאבו האילם ואלו הנסיגה של טאוסק החזירה אותו היישר אל רחם הסירוס-העצמי.

דיוניסוס וזיאוס: המאבק של טאוסק עם דמות-האב

איהתתאמה בין הנטייה הרגשית של טאוסק וחרירות השכל של האני המנוכר שלו מגלה את הנימה החולנית שבו, שהביאתו בסופו של דבר לחיסול-עצמי. בהכרתו תפס שהוא זקוק לעצמאות כדי שיוכל להיפטר משאפות-שווא ורגשות דו-משמעיים,²¹ אולם שלא-בהכרה חיפש מצבי תלות בזה אחר זה בפרשות-האהבים המרובות שלו עם נשים. תוך שנקלע כך מפרשת-אהבים אחת לחברתה לא צימצם בשום-פנים את הפער בין תפיסה מודעת לדחייה בלתי-מודעת של עקרון-המציאות, שנשאר מסוכסך עם הפסיכה שלו כל ימי-חיו. מקור הדילמה הזאת נעוץ בשחר ילדותו של טאוסק. לו אנדריאס-סאלומה מספרת שלעתים קרובות היתה אמו של טאוסק מענישה אותו. יום אחד "בחמת-זעם שלוחת-רסן, שדרשה מעשים, הלך לחדר בו היתה תמונה של אמו בימי-נעוריה ופילח את לבה במחט."²²

אולם הסירוס-העצמי הסופי שלו איננו רק פרי הדחייה האיומה שדחה האב [כלומר

פרויד] את הבן [טאוסק], כמשתמע מדבריו של רוזן, אלא גם אייכלתו של טאוסק להתעלות מעל למעורבות החולנית שלו עם דמות-האם בכיוון של מיפגש בעל-משמעות עם הנקבה בכלל. אישפוזו של טאוסק בבית-הבראה נבע מהתמוטטות נפשית וגופנית, אף כי רוזן מקל ראש בפרט הזה. הרופאים העמידוהו באורח חד-משמעי על האופי הפסיכו-פאתולוגי של מחלתו.²³ ודאי ידע היטב על צרתו הנפשית כאשר התלונן לפני רעייתו מרטה: "אני חולה ללא-מרפא בנשמת. נראה לי שכל עברי לא היה אלא הכנה להתמוטטות הנוראה הזאת של אישיותי. אם מעולם לא האמנתי בכוח הדם, הרי עכשיו אני מאמין שילד-אשה מקבל את גורלו מהוריו".²⁴ מתוך איגרת קצרה זו אפשר להבין בבירור כמה היתה הכרת-האני שלו חריפה. אך גלוי הוא באותה מידה מה-רחוק היה מלנצל את הידיעה הזאת לשיפור מצבו הנפשי. להוציא את איגרת-ההתאבדות שלו, הרי תמיד, עד יום מותו, היה תולה את רגש-האשם שלו באיזו מטרה נראית-לעין, במקרה זה בהוריו (כוח הדם), לאחר-מכן בפרויד (תחליף-האב). עד היכן בא הקרע הטראומטי בנפשו באשר לעקרונות המציאות לידי גילוי יכולים אנו לראות מתוך עמידתו המודעת על עצמאות תוך כדי תלותו ברעייתו מרטה, שעליה היה ממטיר תלונות ורמיזות אין-קץ כל שארית ימיו, אף-על-פי שנטש את אשתו וילדיו ואחרי-כן גרשם לגירושם. כאן יכולים אנו להבחין בכפירה במציאות במידה שיסודות הנפש הלא-מודעת חומסים את מקום המציאות עד שעקרונות-המציאות שוב אינו פועל.

התייחסותו לנדודי-שינה²⁵ באחד המכתבים האלה אף היא מעידה על ספירת-האני שלו העמוסה-יזעמוסת. ייסורי היקיצה אפשר להסימכם לפחות לשני תחומים לקויים באישיותו של טאוסק. הראשון, כמו שטוען פרויד, נעוץ בהנחה המוטעית שלו שהאני העליון התרבותי יש לו שליטה ללא גבול על ה"איד", בו-זמן שלמעשה יש לאנשים בדרך-כלל רק שליטה מוגבלת על האיד. אם דרישותיו של האני העליון עולות על כישוריו של אדם, הרי סופו להתקומם או לגלות גילויים נברוטיים.²⁶ ליקויו של טאוסק, כפי שהוטעם למעלה, היה בכך שהאני שלו לא היה מסוגל לרתום את דרישותיו של האיד. מרידתו נגד הסדר המקובל התגלתה אצלו בגיל צעיר, כלומר בדחייה שדחה מקצוע אחר מקצוע,²⁷ מושא אחד של אהבה אחר חברו (מוסד הנישואים). בזמנים של מאניה-דפרסיה חל במרידה הזאת מפנה מאזוכיסטי (מכתבים עמוסי-אשמה אל מרטה), שהיה ביטוי לתסמנות נברוטיות. הליקוי השני, לדברי פרויד, קשור בהפרעה בדחפים המיניים, שכן "רוב המקרים של גודדי-שינה עצבניים אפשר למצוא את שרשם בחוסר סיפוק מיני".²⁸ הצורך של טאוסק להחליף בנות-זוג לעתים כה קרובות בחייו הקצרים הוא נקודה לענייננו. אולי המפתח לבעיה זו טמון בנעימת מכתביו אל מרטה. העובדה ששוב ושוב חש הכרח לעצמו להאציל את אשמתו עליה מנסרת כמו basso ostinato בתשתית הנפשית שלו ומצביעה על מיניות חולה, שלא לומר מופרעת. לכך רומזת גם לו, שאָתה היתה לו מערכת-יחסים חטופה: "הוא מרמה את עצמו ביחס אלי בהזיות שלו. לטווח ארוך לא ייתכנו שום יחסים מועילים; אין אפשרות כזאת כאשר המציאות עמוסה שיירים של זכרונות-

בראשית שלא באו לדידי פורקן רגשי⁵⁰. ההנחה של רוזן ש"ההתמוטטות שלו התפתחה מתוך המחלה הגופנית שלו כמו גם מן הריתחה הפנימית של שנים קודמות"⁵¹ טעונה תיקון תחבירי קל: חלף "כמו גם" יש לומר "בגלל". לשון אחר: המחלה הגופנית שלו לא היתה סיבת שברונו אלא בעצם תוצאת הפסיכה שלו שלא פעלה כהלכה, כלומר גילוי פסיכו-סומאטי. ההערה של רוזן, "טאוסק היה עדיין בן עשרים-ושמונה בלבד"⁵², אינה צפויה להוסיף על שיעור-קומתו של טאוסק.

רוב האישים היוצרים יש להם לבטים וחרדות החרוגים מגדר הגורמה הסטאטיסטית (המונח של רוזן), אבל היסוסים לגבי מקצוע בגיל עשרים-ושמונה, ביחוד אם נראה אותם בהקשר סגנון-החיים שלו, אינם אך-ורק סימנים של אדם מחפש התר אחר מימוש אלא גם של אני כושל שאין בכוחו לעמוד על רגליו-הוא. נסיעתו של טאוסק לאיטליה אחרי מחלתו ומכתבו אל מרטה, שבו הוא מדבר על החלמתו השלמה⁵³, יש לקבלם "בקורטוב של מלח".

כשהוא חוזר לווינה על-מנת ללמוד פסיכו-אנליזה כוונתו המודעת היא להרחיק כל מה שהיה שייך לעברו. פתיחת דף חדש כללה גירושים ממרטה ב-1908. הוא לא תפס כלל כי החלטות כאלו של ראש-השנה אין בהן כדי לפתור לבטי-רגש. בכל-זאת הצליח לרסן עוד שנים אחדות את לבטי-הנפש שלא נפתרו. בעד רינח-הנשימה הזה עתיד היה לשלם ביוקר כעבור עשר שנים. מוחו המזהיר הרקיע אל-על, חוץ שהוא מתנכר יותר ויותר לתשתית הנפשית שלו, שבה הוסיפו ניגודים אלה לפורר את המסד של עצם קיומו. טענתו של רוזן שבימים הראשונים של הפסיכו-אנליזה היה אדם צריך להיות מסוכפך עם עצמו כדי שיוכל לראות את הרלוונטיות של פרויד, בעוד שכיום הפסיכיאטריה נוטה למשוך אנשים העוסקים בעצמם⁵⁴, ודאי שאין להעלותה כנימוק רציני.

יקצר כאן המצע מלפרט את כל הנקודות האמורות לסייע לגילוי המחודש של ויקטור טאוסק. באשר לפרויד, הערותיו של רוזן נהירות למדי: "פרויד מלך כמו אל"; "פרויד אסף אנשים מוכשרים שלמעשה יהיו אומרי-הן"; "יותר משרצה במשתפי-פעולה רצה בעוני-אמן"; "טובי תלמידיו של פרויד פרשו מפני שהאווירה היתה צרת-אפקים מדי, ובסופו של דבר משפילה"; "תלמידיו היו נתיניו, שהיו חייבים נאמנות לו בלבד"⁵⁵.

מתבקש מכך שיוכל היה פרויד להרקיד את תלמידיו כאילו היו בובות-תיאטרון. בזאת משמץ רוזן שלא-במתכוון גם את טאוסק על שלא פרש מאדון מנווע מסוג זה. המובאה מן היומן של לו על התנגדותו של פרויד למונח ה"תסביד" של יונג היא, לדברי רוזן, דוגמה נוספת לשליטה הרודנית של פרויד. הואיל ולא צמח מקרקע פסיכו-אנליטית, השווה פרויד את תפקידו של המונח "תסביד" לתפקיד שמילא דיוניסוס, שהועלה באורח מלאכותי למעלת בן של זיאוס⁵⁶. רוזן מפרש מכאן שפרויד חמס לו את כס-המלוכה של זיאוס וחתך בענייני חיים ומוות שנגעו לנתיניו בני-התמותה⁵⁷. בהאשמה זו מובלע, כמובן, הלייט-מוטיב של אחריות פרויד למותו של טאוסק, החזור-ונשנה לעתים קרובות.

אין ספק כמעט שכאשר פסל פרויד את טאוסק כאנאליטיקן היו לכך שרשים בהתנגשות האישיות שניתן לה ביטוי קולע כל-כך במיטאפורה של פרויד שטאוסק היה "כלב ברצועה".³⁷ אם הציק טאוסק לפרויד בלי הרף בזעקות גניבה ספרותית, כלום לא היה עתיד להיעשות טרדן גדול עוד יותר במהלכה של אנאליזה? רוזן דוחה את האפשרות הזאת בקש באמרו: "טאוסק היה היחיד בקבוצה שהזהיר עד כדי כך שיכול להיות יריב כזה".³⁸ אין ספק שטאוסק היה אדם מזהיר, אך לבטח לא היה יכול להיות ה"יחיד" בקבוצה שמסוגל להיות יריב כזה. התנגשות האישיות באה לידי גילוי, כמו שמעיר רוזן בצדק, בעובדה שפרויד נצרך לשהות כדי ליצב רעיונות במחשבתו שלו ושפוח-היצירה היה לגביו תהליך של עיכול, בעוד שלגבי טאוסק היה זה תהליך של פיצול.³⁹ הערכה זו יש בה להצביע על ההבדל בין הגאון להוגה-הדעות הספואדי. האחד יוצר פאראדיגמות אוניברסאליות, משנהו-מאורעות שבאקראי. האחד גאון, משנהו כשרון (במסגרת ההבחנה של אײסלר).

העובדה שאכן היתה התנגשות-אינטרסים בין טאוסק לפרויד מודגשת אצל לו ביומנה בתאריך 27 בנובמבר 1912. ביום ההוא נשא טאוסק הרצאה על עפכותיהם של אמנים. תשובותיו של פרויד היו מחמירות יותר מכפי הרגיל. הוא אמר כי יש צורך משווע להעמיק יותר בפרטי המחקר ולאושש שוב ושוב תגליות קודמות ולא דווקא לפלוש בעוון-נפש לשטחים חדשים תוך כדי חשיפת העורף, מה-גם בשעה שהתנועה נתונה להלעזות מתמידות מצד המדע הרשמי.⁴⁰ נוסף על כך יש באותיות הקטנות של הערת-שוליים האשמה רצינית, אם גם בלתי-מוכחת, שלפיה סילק את טאוסק מעל פניו מפני שצריך היה להתפנות לזרים שפיסם מלא יותר וידם פתוחה יותר.⁴¹ אולם כל הגידופים האלה עדיין אין בהם כדי להסביר מדוע לא גילה טאוסק אותה עצמאות נפשית שאליה שאף ביודעים, כאשר קיבל את ד"ר הלני דויטש כאנאליטיקנית שלו על-פי הצעתו של פרויד. אם "בתורת אנאליטיקנית... היתה [הלני] אפס",⁴² לדברי רוזן, מדוע נאות טאוסק לטיפולה? רוזן טען כי "המאבק פרויד-טאוסק נובע מכך שאישויותיהם היו דומות כל-כך".⁴³ דבר זה עומד בסתירה גלויה לטענתו הקודמת, כלומר שפרויד היה מעפל בחשיבתו לעומת טאוסק שמפוצץ היה. ספק אם ייתכנו שני טיפוסים הדומים זה לזה פחות מאלה, אך אפילו נקבל את רעיון הדמיון שביניהם, הרי כאן גם מסתיימת ההשוואה של רוזן. טאוסק אכן היה איש מזהיר, וכמוהו היו גם אחרים בחוג הפנימי של פרויד. התרומה הגדולה של פרויד לפסיכו-אנאליזה היתה גלומה לא רק במנהיגותו ההחלטית אלא בעיקר ביכולת שלו לפתח את מדע הפסיכולוגיה עד לפסגות של שימוש אוניברסלי. השוואת התפוקה הדלה של ויקטור טאוסק, כל כמה שהיתה מזהירה, עם פעלו אדיר-ההיקף של פרויד היא, לכל הפחות, חסרת-שחר ביותר.

אינמאנטייליום פסיכו-מיני ביקתו של טאוסק לאָרוס, ותלותו בפרויד תחת הכותרת "עוללי-נצח", מונה וילהלם שטקל בתוך שאר סימניהם של טיפוסים אלה שנדמה להם כאילו הם "חיים בין ענקים ונישאים בידיהם לכאן ולכאן".⁴⁴

אם גביא בחשבון את הציור של פרויד, שטאוסק היה "כלב ברצועה", מיד מתחורר היחס בין הענק (האדון) לעולל (הכלבלב), כאשר זה האחרון נישא לכאן ולכאן או מובל ברצועה. אם נוסיף על זה את פרשות-הבריחה המרובות של טאוסק עם נשים, שתכופות לא נמשכו הרבה, הרי תסמונת האינפאנטיליזם קונה לה משנה-משמעות מפני שבדיוק כמו ש"הנברוטיקן רוצה תמיד להיות ילד, הרי זה המתאהב הופך שוב להיות ילד... ההערצה העיוורת, גודש האפקטיביות, מעלים תמונה אפיינית בהחלט".⁴⁵ טענתו של רוזן שטאוסק חי חיי-מין מגוונים, בניגוד לפרויד המונוגאמי,⁴⁶ יש בה יסוד של machismo. אבל המצב המיני הרצוף שינויים מתמידים יש בו אולי יסוד של חוסר-אונים, שהוא גם פסיכוגני באפיו (הש' כאן את קאזאנובה ודון ז'ואן למיניהם). אם לדון על-פי ההסתבכויות האירוטיות המרובות של טאוסק, הרי בדין נוכל להניח שמימוש המעשה המיני אצל טאוסק היה מותנה בחידוש שבכל זיקה מינית, ומשעה שפקעה זו היה עליו להתחיל בסיבוב מבראשית עם בת-זוג חדשה. לא רוזן ולא אייסלר לא התרכזו די הצורך בפרט הזה הרלוונטי. טאוסק נטש את מרטה אשתו ואת שני בניו; הוא ניתק את יחסיו עם קז'ה לאזארביץ', שאותה עמד לשאת לאשה; עזב את לאה רוזן שבורת-לב בברלין; התרחק מאיליה צימרמן בטרם יוכלו הנישואים להתממש; דחה בהתחסדות אהובה אחת ששכבה עם אחד הפאציניטיים-הגברים שלו, בטענה ששוב לא יוכל לסמוך על שום איש (!); נמלט אל אבדן התאבדות יום אחד בטרם יקח לו לאשה את הילדה לוי.⁴⁷ טענתו של רוזן, שכל המקרים האלה "התאימו למתפונת הקשיים שהתקשה להניח לאשה להגיע לידי תלות בו",⁴⁸ מקדימה את העגלה לסוס. הערתו של רוזן, שמרטה נפגעה קשה על-ידי בעלה אך מעולם לא הסיתה את בניה באביהם, ודאי שהיא שבת גדול לאותה אשה, אך אין בה כלל שבה רב לגבר שאותו אהבה כביכול עד אחרית ימיה.⁴⁹ באותה מידה יש פשטנות-יתר בהנחה של רוזן שטאוסק לא היה יכול להיגמל ממצב של תלות בפרויד מפני שנתרע מלהתחיל-מחדש אחרי שעשר שנים עמל להעריצו.⁵⁰ במקרה זה, כמו גם במעורבותו עם האירוס, הדעת נותנת יותר שטאוסק היה הקרבן של נשמתו הנלבטת עד מאד והדבר גי'ון את אישיות האני שלו. אילו מצא דרך לגשר על קרע זה כי אז היתה התלות שלו בפרויד פוחתת ויכול היה לעלות אל מישור של יתר בגרות. אולם לפי שלא היה מסוגל לישוב את הלבטים הנפשיים שלו, נשארה הגבריות שלו בלתי-מזוהית, ולכן גם נבצר ממנו להיעשות יחיד בזכות עצמו הבורר לו מושא לאהבה. וכך דברי רוזן: "על כן נטש נשים בוז אחר זו, הגם שלא היה לאל-ידו לברוח מפרויד",⁵¹ וכאן יש להחליף את "הגם" ב"מפני". אילו יכול היה לישוב את הקשיים שלו עם ארוס,

ממילא היה מצליח לבסס את הזהות הזכרית שלו—וכן להיפך. כאשר להשוואה של רוזן בין טאוסק לקפקא, ראוי להוסיף כי לא רק פחד הסירוס מצד האם הוא שמניע את שני האנשים אלא גם היעדרה של הודהות האני עם דמות-אב ניצחת (אביו של קפקא) או עם תחליף-אב ניצח (פרויד, במקרה של

ואכן, זו היתה הסיבה העמוקה יותר לאי-יכולתו ליצור זיקה של קיים אל אשה כלשהי. הצהרותיו הסותרות של רוזן על פרשת-האהבים של טאוסק עם הילדה לוי סתומות הן מבחינה פסיכולוגית, כי מצד אחד הוא טוען שטאוסק התאהב בהילדה ובאותה נשימה הוא אומר שלא היה יכול לאהוב את הילדה.⁵³ סתומה באותה מידה אמירתו של רוזן לפיה "כילתה זיקתו [של טאוסק] אל פרויד את האנרגיה הרגשית שלו".⁵⁴ אם אמנם יש מידה של תוקף בטענה זו, לא יהיה בכך להוסיף שבח לזכרו של טאוסק. לא די שלא היה יכול לעלות אל מישור בלתי-תלוי אלא שבאותה מידה גם לא היה יכול להישאר תלוי-וכאן האבסורד הקפקאי-ממש מכוב. עם זאת רוזן מציל את "בן-הסותו" מן המבוי הסתום על-ידי "אסטרטגיה גדולה": "פרויד סירב לעזור לו באנאליזה. טאוסק חש עצמו מוכן להיעשות בן יקר לפרויד ואחר-כך דחה אותו פרויד".⁵⁵ לאחר-מכן מלווה רוזן את טאוסק בסיום הגדול בהכריו: "בדחותו את הברירה ה'קלה' לפרוש וליסד אסכולה משלו, יכול היה טאוסק להשתוות אל ישורתו של רבו".⁵⁶ לבסוף מגיע רוזן למסקנה שפרויד הוסיף לרמות את עצמו "על-ידי שהכחיש כל אחריות למותו של טאוסק".⁵⁷ לצורך זה הוא מצטט מתוך מכתב שכתב פרויד אל לו ובו הוא מודה בגילוי-לב שבעיניו טאוסק הוא כלי אין-חפץ-בו והוא איום לעתיד-לבוא. הוא תפס את התשתית עליה נשען הזיכור הגאָה שלו, אך גם את אי-יכולתו רבת-המשמעות והנראית-לעין לתרגם אותו ללשון של הישגים רבי-ערך במידה המתאימה.⁵⁸

שכלו הבוחן של פרויד כבר העריך נכונה את האיש ששכלו המזהיר הוכשל על-ידי אי-יכולתו לתרגם את אישיות-האני שלו ללשון של כוללות נפשית בת-פעולה. מנקודת-תצפית זו הרי אמירתו של רוזן שהמכתב של פרויד אל לו הוא בלתי-אנושי וכי ה"מועיל" חשוב היה לו יותר מחיי אנוש⁵⁹ עודה מניחה מקום לוויכוח. והרי תמצית הנקודות העיקריות בתשובתה של לו לפרויד: (א) מותו של טאוסק היה בו משום "מעשה של אלימות ושל סבל בעת-ובעונה-אחת... בלשון שאינה פסיכוי-אנאליטית הסתכם הדבר בנפש תזזות עם לב רך". (ב) "כשאתה כותב 'שביסודו של דבר אין הוא חסר לך' הרי נדמה לי כי לא די שאפשר להביגך, כי גם אני הרגשתי שהוא מעין 'איום לעתיד-לבוא' הן לך והן לפסיכו-אנאליזה, הגם שבמודע היה חסיד כה נלהב לה ופרשן אמיתי". (ג) "במרס הוא רצה לבוא (אלי ב)מינכן; אני הייתי נגד". (ד) "על מכתבו האחרון, כמו גם על רבים שקדמו לו, לא ענית". (ה) "הדין היה עמו כאשר כתב לפני שנה: 'איש לא רצה בחברתו של עלוב בישי-מזל-אף לא אתה'".⁶⁰

מסקנתו של רוזן, ש"לו נרתעה מן התיאור הצונן שתיאר פרויד את מותו של טאוסק",⁶¹ קשה להבינה על סמך האמור למעלה. לא די שלו מסכימה עם פרויד ביסודו של דבר אלא שגם נהגה מנהג דומה בתכלית על-ידי שהתעלמה ממכתביו ומתכניתו לבקר במינכן. כיון שהיתה לה פרשת-אהבים עם טאוסק שנים אחדות קודם-לכן, מסתבר שהפגמים באישיותו נהירים היו לה יותר מאשר לכל אדם וזלתה. לכן מפתיע הדבר שאנו מוצאים את רוזן מתעכב על הגדרתה של לו לפיה היה האיש

מבחינה שאינה פסיכולוגית מטורף רך-לב⁶² (ראה למעלה, א) "גפש תוזות עם לב רך". רוזן ממציא כאן פירוש פסיכולוגי שמשמעו: "אתה, פרויד, והפסיכו-אנאליזה, המדע שלך, אולי יש לכם איזה תוויות בשבילו, אבל מבחינה אנושית הרי מחמת סגולותיו הטובות ביותר היה נוח להיעשות קרבן".⁶³ אולם כוונתה של לו היתה לפירוש "שאינו פסיכו-אנאליטי" כגון זה: ויקטור טאוסק, איש רך-לב, התאבד מתוך רוח-תזוית (נטרפה עליו דעתו).

הוגן הוא להניח כי המערכה האחרונה בחייו של טאוסק מסמלת את הצעד האחרון במונחים של נסיגה. אם אמנם היה טאוסק מאוהב בהילדה הרי בריחתו להתאבדות אין בה הגיון הרבה. נדמה לי שהבעיה שלו היתה שלא יכול היה להגיע לעמק-השווה עם הנקבה הן כשותפת מינית והן כעקרון יוצר. דבר זה מחזק את הטענה שהעליתי למעלה שמיניות בלתי-בריאה מנעה אותו מלהתנסות אי-פעם במשמעותה של אהבה. טענתו של אייסלר שטאוסק חטא למציאות כתוצאה מהתנהגותו כלפי נשים מתקבלת על הדעת, אבל החוספת שלו, שאין אנאליזה יכולה לשחרר אדם מאשמה כזאת וכי מבחינת הפסיכו-אנאליזה הקלאסית היה טאוסק חסוך-מרפא,⁶⁴ יש לראותה בהקשר ההיסטורי הנאות. עמדתו של פרויד בעת ההיא היתה שאי-אפשר לטפל בפסיכויטים וכי לימוד הפסיכוזה אין בו טעם בגלל היעדר תוצאות תירא-פויטיות.⁶⁵ אולם רוזן מגנה את פרויד על שהוא צורר בצרור אחד "אותם [את הפסיכויטים] עם עבריינים, מתמכרים וסוטים—כאילו אף אחד מהם... אינו 'ראוי' לאנאליזה".⁶⁶ שיפוט מסוג זה, ומהגם בדיעבד, אינו הוגן מפני שפרויד ודאי חש בחריפות רבה עד כמה קצרה ידה של התיראפיה האנאליטית⁶⁷ מלהושיע לפסיכוזות בעת ההיא.

לגבי מי שקשר יחסים כה מרובים עם נשים וניתק אותם במרוצת הזמן הרי פרשת-האהבים האחרונה של טאוסק עם הילדה אינה יוצאת-דופן. ההבדל היה רק בזה שנסוגה זו היתה קיצונית וסופית. כאשר אייסלר טוען שטאוסק נצרך לקאתקסיס-שכנגד כדי להתמודד עם פרויד על-ידי דחייתה של מציאות,⁶⁸ הרי אני חייב להניח שאולי טיהור פסיכוגני חלקי, אולי קאתארטי באפי, הוא שעורר את טאוסק להעריך מחדש את הרקע האדיפאלי הקודם. מכאן האובייקטיביות הפתאומית והכרת עליונותו של פרויד עליו באיגרת-ההתאבדות שלו. בעת-ובעונה-אחת עם כך ודאי שנסוגת הליבידו מתוך קאתקסיס-שכנגד שיחררה כוחות פסיכוגניים עצומים והדבר איפשר לו לראות את עצמו בפרספקטיבה הנכונה, לא רק כלפי פרויד אלא גם כלפי הילדה. ההכרה כי דינו נהרץ ודאי הנחיתה את מפת-החסד הסופית. כנגד הנחתו של רוזן שטאוסק היה "מאוהב" בהילדה מסתמך אייסלר על ידיעה שטאוסק פיתה אותה ועיבר אותה כאשר הופיעה אצלו כחולה בפעם הראשונה. מאחר ששוב אי-אפשר היה לעשות הפלה, הביע את נכונותו להתחתן אתה.⁶⁹ זו עדות מכריעה במשקלה, אבל אייסלר אינו מביא את מקור הידיעה ובכך הוא חשוף לבקורת. אולם, אם כה נאם כה, הידיעה שמביא אייסלר אינה משנה במידה ניכרת את החקירה הפסיכו-אנאליטית בהתאבדותו של טאוסק. קארל מנינגר טוען כי "משעה שהאישיות

הסכיוואידית מוותרת על המציאות מכל-וכל... קרוב לוודאי שלעולם לא תשוב עוד אל עולם-הממש".⁷⁰ הדבר מאשר את הטענה שהעליתי למעלה בדבר טיהור קאתארטי חלקי בגשמתו של טאוסק, שכן הנסיגה הפתאומית אל אָבדן ההתאבדות אכן מנעה את שיבתו אל עולם-הממש.

תסמונת הנסיגה שעליה נרמו למעלה היא רלבנטית במיוחד בהקשר האיגרת שכתב טאוסק ב־2 ביולי 1919, כלומר יום לפני מותו. באיגרת זו הוא מתנצל על היעדרו מן הפגישה של יום-הרביעי. "מסתבר שבקרוב שוב אהיה בן-חורין לפנות אליך", הוא מצהיר, "כוונתי להופיע במיזער של נברוזה".⁷¹ אייסלר תוהה מדוע היתה החתונה, שנועדה ליום המחרת, צריכה לשחרר אותו לפנות שוב אל פרויד. אולם לי נדמה כי המפתח לאמירתו הסתומה של טאוסק טמון במקום אחר. לעת הזאת כבר החליט לשים קץ לחייו, ולכן לא היה רעיון הנישואים עם הילדה מטרידו עוד. בהיותו שקוע בתהליך הנסיגה הנוסטאלגית אל רחם האם—שתמיד הוא מציין מוות—הרי הנישואים שוב לא היו עם הילדה האשה אלא היה זה זיווג סמלי עם "האָם הגדולה". זיווג מסוג זה אכן "ישחרר" אותו מנטל המצב כפי שהוא, ובתוך כך יגרום לנשואים בחיים (ובפרט לפרויד) שיתאבלו על הסתלקותו בלא-עת (הבעת אָשם). דבר זה יהיה מלווה "מיזער של נברוזה" לפי שהתנהגות נברוטית קשורה קשר הדוק לתפקידי הגוף. באין לו עוד גוף, יישאר רק אותו "מיזער של נברוזה" הבא לידי גילוי בנשואים-בחיים כהאצלה שמעבר-לקבר.

הדים שמעבר לקבר

בדיון במחלוקת טאוסק-פרויד נשארתי נימה של חרדה המרחפת על כשרון וגאון של אייסלר. זוהי השאלה: "האם יצליח ספרו של רוזן להוציא שם רע לפרויד?"⁷² נדמה לי כי אין להשיב על כך על סמך הירהורי-לב בלבד. לאורך-ימים תלך הדיאלקטיקה של החיים בדרכה שלה הנחרצת ותטהר את האמיתי מן המלאכותי. בחשבון אחרון לא יימדד שיעור-קומתו של פרויד באמת-המדה בה רוזן מודד אותו. גם אין זו סוגיה הניתנת להכרעה במישאל של דעת-קהל. מקומו של פרויד בדברי-ימי האנושות מובטח כבר, למרות המשמיצים והמלעזיזים. אם אייסלר מוכיר את המורה והמבקר המוזיקלי המפורסם סאליירי שהרעיל את מוצארט,⁷³ הבה נזכיר גם שהאיש הזה היה וצר-העין מאין כמוהו גינה את פסנתרן-הקונצרטים מוֹשֶׁלֶס על שניגן יצירה מאת המשוגע המצליח של הימים ההם (בטהובן). מה-חור נראה לנו עכשיו שמו של סאליירי בצד שמותיהם של מוצארט ובטהובן. הפירוש של אייסלר להתאבדותו של טאוסק מתבסס על ההנחה ש"הגאון יכול להסתמך על קולו של הלא-מודע—הקריו לפעמים 'הדימון'—שאת האחרים הוא מוליך שולל בדרך-כלל".⁷⁴ אייסלר מאושש את טיעונו זה בציטטה שהוא מביא מניטשה, שאצלו "הדימון הטוב" כוחו גדול מכוחם של מחלה וכאב.⁷⁵ המשמעות העמוקה יותר המרומזת כאן היא שהואיל ולגאון כושר גדול יותר להסתכלות-פנימה ריהו, יכל לסמוך על הדימון הטוב בעד שהכשרון כשלעצמו אינו מסגל לרתום את הכוח

הדימוני, ועל כן הוא נכנע לו ונמחץ.

עם זאת, רוצה הייתי להטעים שהדימון הוא תיאור סובלימינאלי בעל פרצוף-יאנוס, כפי שחזה ניטשה מפשר, לגודל אסונו, כאשר הפך "הדימון הטוב" שלו מפלצת וכפה עליו טיפול-מנע בשגעון. לכן אני מציע גירסה מתוקנת של הדימון שעליו מדבר אייסלר. שניהם, גם הגאון וגם הכשרון, כפופים לאותו דימון ושניהם נוחים להיפגע במידה שווה בעימות זה, שהרי הדימון איננו לא טוב ולא רע. הכל תלוי בשאלה עד כמה יכולים ביצורי-האני להדוף את הסתערותו של התוכן הסובלימינאלי. נאלי. מנקודת-תצפית זו אין יתרון לגאון על הכשרון. במקרה נכנע טאוסק לא מפני שהיה בעל-כשרון בלבד אלא מפני שביצורי-האני שלו קרסו-נפלו מפני זעם הדימון שלו.

מתוך עיון-שבדיעבד בהתאבדותו של טאוסק, רוצה הייתי להעלות היפותיזה משלי. אם אתבסס על נוסח אייסלר – "כפיית-חזרה... הממשיכה במיקצב המאקאברי שלה מעבר לקבר"⁷⁸ – הרי יש יסוד להניח שחריפותו החולנית של טאוסק הונחתה בלא-ידעים לתור אחר הנצח במוות אשר נמנע ממנו בעודו בחיים. שאיפה זו מצויה בהחלט בתוך גבולות האינפאנטיליות הפסיכו-מינית. שטקל משתמש במונח נברזות-ישוע לגבי הילד היוצא לשליחות היסטורית גדולה, כשהוא מוכן להקריב את עצמו במאבק שלו נגד המרות.⁷⁹ בחתירתו ליצור לו שם ראה טאוסק בפרויד אבן-נגף – ולפיכך, את המטרה לדיבוקי הפאראנויה שלו – ואשר על כן האשים את פרויד בגניבה ספרותית. על-ידי שיכרות בחזקה את הקשר הגורדי (התאבדות), יוכל לפחות לפתוח סרק חדש בפולמוס טאוסק-פרויד, לאמור: אילו חי היה כי אז אפשר היה משתווה אל פרויד או אף עולה עליו. ספריהם של רוזן ואייסלר דאי שהם הוכחה חיה לכך שוויקטור טאוסק דאג לחיי-הנצח שלו עצמו. הדיון בנוגע להתאבדותו אכן עודו בעיצומו. דיבוריו של אייסלר על "נברזות-חזרה" לובשים משנה-משמעות משום שהם קשורים בהצלחות שמעבר לקבר. במובן זה רשאי הוא לדרוש שמירה על תקני-מיזער של התנהגות בחברה מתורבתת.⁸⁰ אולם אין זה ברור עדיין אם עשוי עקרון אתי מסוג זה להכריע את הכף בדור של הלעזות.

עובדה היא כי הזעקה על גניבה ספרותית היא האמצעי הקל ביותר שלרשות המשמיץ כי לבטח יש בעולם מישהו שצץ בו רעיון הדומה, ולו אך בדוחק, לזה שהובע. היטב אנו יודעים שפרויד קרא את ספרי הפילוסופיה של אפלטון, שופנהאואר וניטשה. העובדה שלאחר-מכן היתה לרעיונותיהם "השפעה על פרויד בצורת גירויים למח-שבה"⁸¹ אין בה כדי להצדיק את ההאשמה בגניבה ספרותית, שהרי מלכתחילה גירויים-מחשבה סובלימינאליים ממריצים את התהליך היצירי. לכן אני סבור כי השלילה המתלווה למונחים גניבה ספרותית או "גניבה ספרותית שלא-מדעת" יש להחליפה, במקרה זה, בסגולה הנייטראלית יותר של "גירויי המחשבה" הסובלי-מינאליים (המונח של אייסלר), שהם תנאי ולא-יעבור לכל פעילות יוצרת.

נעלם מתביעות לעדיפות בעניינים של מחשבה, הרי הסוגיה האמיתית איננה הגה ראשון איזה רעיון. יצה לענייננו המקרה של יוהן סבסטיאן באך. אין אף

צליל מוזיקלי אחד באיזו מיצירותיו שאפשר לכנותו חדש. גאונו של באך אינו מבוסס על חדשנות. עם זאת לא יוכל שום חוקר-מוזיקה להרשות לעצמו להתעלם מן האוניברסאליות הפאראדיגמטית של הקאדנצה המוזיקלית במסגרת השיטה הטונאלית שהיתה ידועה אז, שאותה יצר מחומר-הגלם שמצא ברשותו. בדין שלו בנוגע לפסיכולוגיה של הגאון מוסיף אייסלר ומחווה את הדעה שהגאון מזדהה עם האם הנושאת חיים ונותנת חיים. לאור הדבר הזה הוא מוסיף ואומר כי "באחד הימים יוכח כי חלק גדול מכוח-היוצר הזכרי, או אולי רובו, נובע מן הזיכוכ של היסוד האמהי שבו".⁸⁰ זהו צומת-הדרכים בו פולמוס טאוסק-פרייד קונה לו משנה משמעות, כפי שעוד נראה בהמשך. גם אם לא קל הוא להשיג הוכחה מדעית להנחתו של אייסלר, אם אפשר להשיגה בכלל, הרי במרוצת הדורות נמצא לה שימוש בהקשר "מית-מאגי". תהיה זו תיוזה בפני עצמה אם נערם רשימה של דוגמות מן הספרות העולמית העומדות על היסוד האמהי במונחים של כוח-היצירה הזכרי. די לנו אם נביא את המידגם הבא:

התנ"ך מדבר על "רוח אלוהים מרחפת על פני המים" (ברא' א, 2). מעניין הוא ביותר שאותה "רוח" היא ממין נקבה.

פאוסט של גיתה, בטרם יופיע על פסגת החופש האינטלקטואלי, נושא קולו בזעקת-ייאוש: "איי אשיגך, בריאה, אים-עד? אַיכם שדיך, מבוע כל חיות?" (פאוסט א, 1). לאחר שהגיע לעמק-השווה עם העקרון היוצר, מודה פאוסט בסיום: "נצח הנשיות מושכנו אליו" (פאוסט ה, 7).

המשורר הסיני לאו-צו טוען כי שער-השמיים הוא "בקעת הנקבה המיסטית" (דרך החיים, תרגום אנגלי ר. ב. בלקני, ניו-יורק, מאסטר בוק, 1955, ע' 58). "אשה קטנה" של קפקא הוא האצלה של הצד האמהי המודחק שבו. עגמומית הוא מעיר כי "אם גם כסות קלה בלבד פרשתי על ענין פעוט זה" (של האשה הקטנה) הרי יוכה עוד זמן רב מאד לחיות חייו "בשקט ובאין מכלים" (סיפורים, הוצאת שוקן, 1964, ע' 198).

האמן של הנרי מילר יושב "על מפתן רחם אמו עם זכרונות-הגזע שלו וכיסופי-העריות שלו" (חכמת הלב, ניו-יורק, ספרי ניו-דיירקשונס, 1960, ע' 23). אולם אייסלר חושש שמא מתוך התיאוריה שלו על התוכן האמהי המודחק בנפש הנכר ייתפס להערכה חדיצדדית של אישיותו של פרייד. לכן הוא מזדרז ומוסיף באיזה תוקף הוצגה הגבריות אצל פרייד. בתוך שאר תווים של גבריות הוא מונה: "האומץ הנהדר שלו בהתקפה... אומץ באמירת האמת, סלידתו מפשרות".⁸¹ אף כי מאז-ומעולם מקשרים תווי-אופי כאלה לנשמת הזכר, מצווים אנו לחזור ולבחון אותם לאור שיחורור הנשים בימינו-אנו. האם באמת רשאים אנו לומר על "אומץ בהתקפה, אומץ באמירת האמת וסלידה מפשרות" שהם תווים גבריים באמת? האפשר בכלל לכפות על הגאון התאמה לתקנים מעין אלה?

אייסלר הצליח להתוות את קווי-התיחום הכלליים של פרייד כגאון על-ידי שהדגיש את התוקף הפאראדיגמטי של מימצאיו. ואולם זיכוכ התוכן האמהי במונחים של

כוח-יצירה ותווי-אופי גבריים מובהקים אי-אפשר להזדקק לו באובייקטיביות מדעית מדויקת. שוב אני מחווה את הדעה שאי-יכולתו של טאוסק להתמודד עם הנקבי כשותף מיני וכעקרון יוצר (זיכור) נבעה מדרגה של אינפאנטיליות פסיכו-מינית שמנעה ממנו את ההזדהות עם הזכרי במובן של התנסות בעלת-משמעות בעולם החיצון. לשון אחר: מצוקתו של טאוסק היתה חוסר-היכולת של אישיות האני שלו, שפרט לכך היתה מזהירה, לגשר על הקרע שבנשמתו הדויה.

אמירתו של אייסלר, ש"יחסיו של גבר לנשים הם בארומטר מהימן לשיעור השתלטותו על ניגודים"⁸² יש לה חשיבות עליונה מבחינה פסיכולוגית. בתחום זה חטרונותיו של טאוסק ניכרים ביותר. אף-על-פי-כן בשורה דיאקטית מובלעת באחי החיה של רוזן. אני מתכוון לעובדה שדרושה בגרות מרובה כדי להכיר בגאון כפי שהוא ולא בעבור מה שהוא עושה במצב מסוים, שאין לו קשר הכרחי לתחום פעולתו בלתי-האמצעי. ידוע שגם מוצארט וגם בטהובן ניבלו פיהם בשיחת-יומיום שלהם במידה שהיתה עשויה להתמיה אפילו בעידן המתירנות שלנו. דוד, מלך ונעים-זמירות-ישראל, ירד לאי-מוסריות שאין למטה ממנה כאשר שלח את שר-צבאו אוריה אל מותו כדי לגזול את אשתו בת-שבע. הזמן לא גרע מאומה מן המוזיקה של בטהובן ומוצארט, והוא הדין במזמורי-ההתהלים של דוד המלך. להבדיל מאייסלר, הדואב על כך שספרו של רוזן הפיג במידה רבה את עניינו בטאוסק, הרי אני נמלאתי מידה רבה של חמלה על צעיר מזהיר זה שמחמת הפרעות קשות בנפשו נבצר ממנו מימוש המקצועי כפסיכו-אנאליטיקן. טאוסק היה ער בהחלט לדילמה שלו כאשר הגדיר את המחזה של גרהארט האופטמן, ופיפה רוקדת, כ"משחק חצוי" לפי שתפס כי "על מקומו של הפרט... מדורות קודמים קם תאגיד של בעלי-מניות בחברה בעירבון מוגבל"⁸³. אם בכך גילה את לבטויו שלו, הרי גם מצביע הוא על החולי של מאָתנו, המשתקף במצב המעורער של אישיות האדם.

השבח העליון שאולי יכול אדם לחלוק לוויקטור טאוסק קשור באיגרת-ההתאבדות שאין בה אף צל של טינה כלפי פרויד. באיגרת זו מבטא טאוסק את הכרתו ברבו ומורו באובייקטיביות ללא תקדים. אך אפילו כאן הופך רוזן אותם דברים פשוטים להאשמה נגד פרויד.⁸⁴ לי נראה שמתקבלת הרבה יותר על הדעת ההנחה כי בשעתו האחרונה הגיע טאוסק לאותה עמדת-השקפה שאיפשרה לו להסתכל "מזווית-הראייה של הנצח. זו פעם ראשונה ראה את מידותיו האמיתיות לעומת פרויד כשאמר: "עבודתך אמיתית וגדולה, ואני אפרוש מחיי העולם הזה בידיעה שהייתי אחד מאלה שחזו בנצחונם של אחד הרעיונות הגדולים ביותר של המין האנושי"⁸⁵. בשעת מותו הגיע טאוסק אל פסגת הבגרות, ולו אך לרגע אחד חטוף. יפה אומר אייסלר כי התבחנה בגדלותו של פרויד נטלה ממנו את האפשרות להוסיף ולתפקד עם שתפס כי תחליף-האב גדול מכל שיוכל טאוסק להיות אי-פעם.⁸⁶ גלוי וברור שבאחריתו היה לו שלום עם עצמו. הוא עזב את בימת החיים בהכרת-ערך של אדם, ואולי זה השבח הגדול ביותר שאפשר לחלוק לזכרו של ויקטור טאוסק.

לסיכום: רוזן שם לו למטרה להחיות את זכרו של ויקטור טאוסק בספרו, אחי החיה. אולם עד-מהרה נתחוויר שדעתו של המחבר נתונה לזימונד פרויד, מיסד הפסיכואנליזה, שכביכול דחה את טאוסק מטעמים אנוכיים ובכך הסב, בסופו של דבר, בהתאבדותו. כנגד תיוזה זו יוצא ק. ר. אייסלר בספרו, כשרון וגאון. אייסלר מקדיש חלק הגון מספרו לתיחום הגבולות שבין הכשרון לגאון. הנה כי כן יצר פרויד פאראדיגמות שכוחן יפה בכל מקום ואילו חריפותו של טאוסק התמצתה בכמה תרומות, שסיפומן אכן זעום הוא לעומת פעלו של פרויד. זיקותיו המרובות של טאוסק לנשים היו קצרות-ימים וטראומאטיות. מבחינה פסיכולוגית היו גילויים של קיבעון בהקשר של אינפאנטיליות פסיכו-מינית, שהכשילה את אישיות-האני שלו (שמהירה היתה בשאר מובנים) עד שיחסים בני-קיים עם העולם החיצון לא יכלו להגיע לגמר בישולם. בשעות חייו האחרונות הגיע בכל-זאת לאותה דרגה של צלילות-הדעת שאליה שאף כל ימי-חייו הנלבטים. דבר זה משתקף באיגרת-ההת-אבדות שלו, שאותה הפנה אל פרויד. באיגרת זו נתן לו את מלוא השבח על המלאכה רבת-התושיה שהחל בה. עיקר מטרתו של אייסלר לבלום את נחשול ההשמצות המכוון נגד אישיותו של פרויד בכלל, ובמיוחד נגד פול רוזן, דוברו של זרם זה.

הערות

- ¹ רוזן, פאול: "מחשבות על אַתּוּס ואונטיות בפסיכואנליזה", *The Human Con-*text, כרך ד, מס. 3, 1972, ע' 587.
- ² אייסלר, ק. ר.: כשרון וגאון: המשפט הברוי של טאוסק נגד פרויד (אנגלית). ניו-יורק, ספרי קוודרגל, 1971, עמ' 268/269 וגו'. (כל המובאות ממקור זה מכאן והלאה: כשרון וגאון).
- ³ רוזן, פול: כני"ל, ע' 582.
- ⁴ רוזן, פול: אחי החיה, מעשה פרויד וטאוסק (אנגלית). ניו-יורק, אלפרד א. קנופף, 1969.
- ⁵ ע' 7. (כל המובאות ממקור זה מכאן והלאה: אחי החיה).
- ⁶ לנג, ר. ד.: האני החצוי. ספרי פנגווין, 1965, ע' 46.
- ⁷ אחי החיה, "מבוא", ע' XX.
- ⁸ יומן-פרויד של לו אנדריאס-פאלומה, תרגום אנגלי מאת א. ליווי, ניו-יורק, בייסיק בוקס, 1964, ע' 166.
- ⁹ שם, ע' 97.
- ¹⁰ אחי החיה, עמ' 148/149.
- ¹¹ שם, עמ' 146/147 וגו'.
- ¹² שם, ע' 150.
- ¹³ שם, ע' 151.
- ¹⁴ שם, ע' 153.
- ¹⁵ שם, ע' 153.
- ¹⁶ שם, ע' 156.
- ¹⁷ שם, ע' 157.
- ¹⁸ שם, ע' 158.
- ¹⁹ שם, עמ' 182/183.

- ²⁰ כשרון וגאון, ע' 181.
- ²¹ אחי החיה, ע' 17 וגו'.
- ²² יומן-פרויד של לז אנדריאס-פאלומה, ע' 107.
- ²³ אחי החיה, ע' 19 וגו'.
- ²⁴ שם, עמ' 20/21. ²⁵ שם, ע' 21.
- ²⁶ פרויד, זיגמונד : Standard Edition, כרך כא, "אי-נחת בתרבות", ע' 143 וגו'.
- ²⁷ טאוסק היה קודם עורך-דין ואחר-כך היה משורר ומוזיקאי, סופר ועיתונאי, ולבסוף מסיכולוג.
- ²⁸ פרויד, זיגמונד : St. Ed., כרך ח, "שלש מסות על תורת המיניות", ע' 180, הערה 1.
- ²⁹ יומן-פרויד של לז אנדריאס-פאלומה, ע' 168.
- ³⁰ אחי החיה, ע' 23.
- ³¹ שם, ע' 24, ההדגשה שלי. ³² שם, ע' 24 וגו'.
- ³³ שם, ע' 28, ההדגשה שלי. ³⁴ שם, עמ' 47/48.
- ³⁵ יומן-פרויד של לז אנדריאס-פאלומה, עמ' 38/39 וגו'.
- ³⁶ אחי החיה, ע' 49 וגו'.
- ³⁷ שם, ע' 71. ³⁸ שם, ע' 78, ההדגשה שלי.
- ³⁸ שם, ע' 80 וגו'.
- ³⁹ יומן-פרויד של לז אנדריאס-פאלומה, עמ' 57/58 וגו'.
- ⁴⁰ אחי החיה, ע' 81 וגו', הערה.
- ⁴¹ שם, ע' 81. ⁴² שם, ע' 93.
- ⁴⁴ שטקל, וילהלם : *Psychosexueller Infantillismus*. ברלין, אורבאן את שווארצנברג, 1922, ע' 97.
- ⁴⁵ רוזן, פאול : "מחשבות על אַחַס ואותנטיות בפסיכו-אנאליזה", ע' 582 וגו'.
- ⁴⁶ שם, ע' 79.
- ⁴⁷ אחי החיה, עמ' 107/110 וגו'.
- ⁴⁸ שם, ע' 107. ⁴⁹ שם, עמ' 15/16 וגו'.
- ⁵⁰ שם, ע' 117 וגו'. ⁵¹ שם, ע' 118.
- ⁵² ראה גם מאמרי : "אמן-הרעב של קפקא : האגו בבידוד", *American Imago*, כרך 27, מס. 2, קיץ 1970.
- ⁵³ אחי החיה, ע' 124 וגו'. ⁵⁴ שם, ע' 124.
- ⁵⁵ שם, ע' 133. ⁵⁶ שם, ע' 139. ⁵⁷ שם, ע' 139.
- ⁵⁸ שם, ע' 140 וגו'. ⁵⁹ שם, ע' 141 וגו'.
- ⁶⁰ מכתבי זיגמונד פרויד ולז אנדריאס-פאלומה, תרגום ו. וא. רובסון, עורך ארנסט פיפר, ניו-יורק, הארטקורט ברייס יובאנוביץ', 1972, ע' 99.
- ⁶¹ אחי החיה, ע' 143. ⁶² שם, ע' 144 וגו'.
- ⁶³ שם, ע' 145. ⁶⁴ כשרון וגאון, ע' 125 וגו'.
- ⁶⁵ פרויד, זיגמונד : St. Ed., כרך כ, "מחקר אוטוביוגרפי", ע' 60 וגו'.
- ⁶⁶ אחי החיה, ע' 183.
- ⁶⁷ פרויד, זיגמונד : St. Ed., כרך כב, "הרצאות-מבוא חדשות", ע' 154 וגו'.
- ⁶⁸ כשרון וגאון, ע' 125, הערה, וגו'.
- ⁶⁹ שם, ע' 127 וגו'.
- ⁷⁰ מנינגר, קארל : *The Human Mind*, ניו-יורק, לייבררי-גילד אוף אמריקה, 1930, ע' 111.
- ⁷¹ אחי החיה, עמ' 122/123. ⁷² כשרון וגאון, ע' 130.

- ⁷⁸ שם, ע' 131 וגו'. ⁷⁴ שם, ע' 124.
- ⁷⁵ שם, ע' 264 וגו'. ⁷⁶ שם, ע' 132.
- ⁷⁷ שטקל, וילהלם: כנ"ל, עמ' 18/38 וגו'. (ראה גם מאמרי "הארטמאן פון-אואה: הפסיכור-לוגיה של משורר מימי-הביניים", *American Imago*, כרך 30, מס. 2, קיץ 1973, ע' 168; ובעברית: "הפסיכולוגים של הרטמן פון-אואה", קשת, סג, אביב 1974, ע' 84).
- ⁷⁸ כשרון וגאון, ע' 136 וגו'.
- ⁷⁹ שם, ע' 180. ⁸⁰ שם, ע' 291.
- ⁸¹ שם, ע' 294. ⁸² שם, ע' 313.
- ⁸³ נוימרקט, פאול: "ופיפה רוקדת ופירושו של טאוסק", *American Imago*, כרך 30, מס. 4, חורף 1973, ע' 369.
- ⁸⁴ אחי החיה, עמ' 127/128 וגו'. ⁸⁵ שם, ע' 127.
- ⁸⁶ כשרון וגאון, ע' 123 וגו'.

אני מעריך מאד את מה שגיליתי, אך לא את עצמי. בעלי התגליות הגדולות אינם בהכרח אנשים גדולים. מי שינה את העולם יותר מקולומבוס? מה היה האיש? הרפתקן. אופי היה לו, אמנם כן, אבל אדם גדול לא היה. זאת אומרת, יכול אדם למצוא גדולות בלי

שהיה הוא עצמו גדול באמת. גאונים הם אנשים בלתי-נסבלים. אין לך אלא לשאול את בני משפחתי ותשמע כמה קל הוא לחיות אתי, ולכן ודאי שאיני יכול להיות גאון.

א. ג'ונס, "חיי ופעלו של זיגמונד פרויד",
כרך ב, ע' 415

בשנים שלאחר-כך הדרתי עצמי מן ההנאה הגדולה מאד שבקריאת יצירותיו של ניטשה, מתוך כוונה מכוונת שלא יהיו שום רעיונות מקדימים מפריעים בעיבודם של רשמים המתקבלים בפסיכור אנאליזה. לכן הוצרתי להיות מוכן—ומוכן הנני, בשמחה—לוותר על כל תביעה לזכות-ראשונים במקרים המרובים שבהם החקירה הפסיכוראנאליטית החרוצה יכולה רק לאשר את האמיתות שהפילר-סוף עמד עליהן מתוך אינטואיציה.

פרויד, "לתולדות התנועה הפסיכוראנאליטית",
1914

זאב גזית: אריך פרום-פסיכולוג של החברה המודרנית

אריך פרום (נו' 1900 בפראנקפורט שבגרמניה) הוא מאותם ניאור-פרוידיאנים שניסו לצרף את הפסיכואנאליזה עם המארקסיזם. בשנות ה-40 הסתייג במידה ידועה מן הפרוידיאניות ובמיוחד זנח את תורת-הליבידו, ובעקבות כך הורחק מן החברה הפסיכר-אנאליטית הבינלאומית. אף שעודנו רואה עצמו פרוידיאני, פעמים בקרתו על פרויד קשה ומגלה גם נימה של מרירות. פרום, שקנה השכלתו באוניברסיטאות של פראנקפורט, היידלברג ומינכן ובמכון הברליני לפסיכואנאליזה, נמשך בנעוריו אחר נטיות משיחיות במחשבה היהודית ובהיותו כבן 20 התקשר לקבוצה שמסביב לרב נובל. מאמרו של זאב גזית, מן החוג לפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב, עוסק במשנתו החברתית של אריך פרום בנסיון לדון אותו כהוגה-דעות חברתי, שבעמדתו נשמר משהו מן האווירה הדתית והאוטו-פיות המשיחית של ימי-נעוריו.

בתקופתנו זו, כאשר מקובל על רבים כי כל האידיאלים סולפו, כל הדגלים נקרעו וכל האמונות איכזבו, יש מן הענין לעיין בביוגרפיה האינטלקטואלית של אריך פרום, "מעבר לאזיקי האשליה"¹, המסיימת בעשרים-וחמישה פסוקים, שכל אחד מהם פותח במלים "אני מאמין". אין המדובר, כמובן, באיש-דח אלא בפסיכולוג ומבקר של החברה המודרנית, הדוגל ב"הגמאניזם ראדיקלי", שלדעתו הוא ממשיך השקפו-תיהם של "עמוס (הנביא), סוקראטס, ההומאניסטים של הרנסנס ושל תקופת-ההשכלה, קאנט, הרדר, לסינג, גיטה, מארקס ושווייצר"².

ואין זו אופטימיות קלת-דעת. כיהודי יליד גרמניה ופליט ההשמדה הריהו זועק ומזעיק: שואה גוראה פי-כמה מאיימת על עצם המשך קיומו של המין האנושי. "הבעיה במאה התשע-עשרה היתה מות האלוהים; במאה העשרים הבעיה היא מות האדם"³ ומכיון שספנת אבדון זו נגד פנינו, הריהו משתדל לגייס מכל מורשת התרבות של אלפי השנים האחרונות, לרבות התנ"ך, את הנימוקים להצדקת ההומא-ניזם הראדיקלי שלו. לא מקרה הוא אפוא שספרו החשוב ביותר, "החברה השפויה"⁴, מסיים במלים אלו:

אנו שרוויים... בסכנה של הרס התרבות או רובוטיזציה. לעם אחד קטן נאמר לפני אלפי שנים: "הנה נתתי לפניך את החיים ואת המוות, את הברכה והקללה—ובחרת בחיים". זוהי אפוא גם בחירתנו.⁵

אך פרום אינו גביא אף לא חוקר-מקרא—אף שחיבר, בתוך השאר, ספר בשם "והייתם כאלוהים"⁶, בו ניסה את כוחו, בלי הצלחה יתירה, גם בתחום זה. קודם-כל הריהו פסיכולוג, הן בהשכלתו, הן בעיסוקו, הן בדרך דיונו בבעיות, שלכאורה אין בינו ובין הפסיכולוגיה ולא-כלום. בין ממשיכי מורשתו של מיסד הפסיכר-אנאליזה תופס פרום מקום מיוחד. פרויד עצמו יצא מבעייתו של חולה-הנפש והגיע אגב מחקריו להבנה מעמיקה-והולכת בנפש האדם בכלל, לרבות הרקע החברתי-

ההיסטורי לעיצובה. פרום, לעומת זה, יוצא מלכתחילה מן ההנחה שהחולה הזקוק לריפוי איננו, בעיקרו של דבר, היחיד אלא החברה.

לא ייפלא אם במסגרת דיון זו של מעין פסיכולוגיה חברתית (במשמעות שונה מזו המקובלת במימסד האקדמי כיום) לא פרויד אלא מארקס נחשב בעיניו "הוגה-דעות העולה הרבה על פרויד בעמקות ובהיקף".⁹ אולם אין הוא נמנה עם אותם "מארק-סיסטים" שכל מבוקשם רק להשלים איוו חוליה חסרה בתיאוריה של מארקס. את הערכתו לגבי מארקס ופרויד הוא מביע בזו הלשון:

במאבק הזה לרנסנס הומאניסטי הרעיונות של מארקס ופרויד הם תמרורים חשובים. מארקס העמיק הרבה יותר לראות את טבע התהליך החברתי, והרבה יותר מפרויד היה משוחרר מן האידיאולוגיות החברתיות והמדיניות של זמנו. פרויד העמיק יותר לעמוד על טבע התהליך של מחשבת האדם, היפעלויותיו ומאוויו, אם גם לא התרומם מעל לעקרונות החברה הבורגנית. שניהם נתנו לנו את הכלים האינטלקטואליים לקרוע את המסווה של ראציונליזציה ואידיאולוגיות ולחדור עד גרעין המציאות האישית והחברתית.¹⁰

אין לפרש מובאה זו באורח פשטני, כאילו לדעת פרום פרויד הוא המומחה בענייני פסיכולוגיה ואילו מארקס בעניינים חברתיים-היסטוריים. יש אצלו יחס-גומלים סבוך ועשיר יותר בין התיאוריות של שני הוגים אלה. מצד אחד מגסה פרום לתקן את הנחות-היסוד המרכזיות ביותר בתיאוריה הפסיכו-אנאליטית על-פי מושגי-האדם במשנתו של מארקס, ומצד שני הוא משתדל להעשיר את התיאוריה החברתית-ההיסטורית של מארקס על-ידי קטיגוריות פסיכו-אנאליטיות. הוא שואף להבנה כוללת של בעיות האדם והחברה בתקופתנו, שאינה מסתפקת בנקודת-הראות של אחד המדעים בלבד. גטייה זו לראייה כל-כוללת מקרבת את דברי פרום אל אופן הדיון שציין אי-אלה הוגים פילוסופיים בימים-עברו כגון אפלטון, שפינוזה, הגל או ניטשה. ואכן, אוהב הוא לצטטם, אלא שלמרבה הצער בקיאותו בנידון זה לקויה למדי. הוא הדין בשאר מדעים, שדיעתו בהם מוגבלת. אין לך אפוא דבר קל מאשר לגלות פגמים בכתביו מן הבחינה המדעית או הפילוסופית. אולם בעוד שכתביהם הדייקניים והמעמיקים של מדענים והוגים נכבדים ממנו מגיעים אל חוג צר של מביני-דבר בלבד, חיבוריו של פרום קלים לקריאה וזוכים לתפוצה רחבה בקרב משכילים ומשכילים-למחצה בכל העולם המודרני. ייאמר-נא אפוא לזכותו שגם אם אינו משתווה בשיעור-קומתו אל האילנות הגבוהים שבצלם הוא חוסה, הרי לא קורא אחד כבר הגיע בתיווכו אליהם עצמם. וגם זו ברכה.

האופי החברתי

אך יש באמתחתו של פרום גם תרומה עיונית-מדעית משלו, מושג חדש מעיקרו: האופי החברתי. הענין שמושג זה בא לבארו ידוע היה, כמובן, קודם-לכן, והוגים כמונטסקייה, רוסו, הגל, מקס ובר ואחרים דנו בו לא מעט. המדובר בכך שכל קבוצה חברתית מוגדרת או כל תקופה היסטורית מצטיינת במשהו שרגילים לכנותו בשמות שונים, כגון "רוח" התקופה או החברה, ה"מנטאליות" המיוחדת המאפיינתו, "סגנון

החיים" שלהן, ועוד. אכן, תופעה זו מבקש פרום לפענח במושגו החדש, ובו הוא דן וחוזר בכל אחד מחיבוריו. ומאחר שזו דוגמה מאלפת להשתבצות משנתו כולה בין התיאוריות של מארקס ופריד, נרחיב מעט את הדיון בכך.

בזמנו, כידוע, כתב מארקס ש"לא תודעתם של בני-האדם היא הקובעת את הויתם, אלא להיפך, הויתם החברתית היא הקובעת את תודעתם".⁹ פרום אינו חולק על כך, אולם הוא מעמיד גורם מתווך בין "ההוויה החברתית", כלומר תנאי-חיהם החברתיים-ההיסטוריים של בני-האדם ומערכת יחסיהם ב"יצור חייהם", לבין "תודעתם", כלומר דעותיהם ואמונותיהם, הערכותיהם המוסריות והאסתטיות. לפיכך ההוויה החברתית קובעת את האופי החברתי, וזה מצדו מעצב את ה"תודעה" האמורה. למראית-עין ראשונה אין כאן אלא שינוי קל בגירסה. אך יש לזכור את הרקע החברתי-ההיסטורי הממשי, שעליו חיפש פרום ומצא את הצעתו. היתה זו בעיה שבזמנה נראתה מפתיעה ובלתי-מוסברת: הקלות המפתיעה בה הצליחו הנאצים לכונן את שלטונם בעם הגרמני ואף לזכות לאהדה ותמיכה רחבה בציבור, אף שהיתה בגרמניה תנועת-פועלים מן החזקות והגאות בעולם, מושרשת מדורות ומאורגנת היטב. בספרו "מנוס מחופש"¹⁰ הצליח פרום להצביע על "האופי החברתי הסאדור-מאזוכיסטי" כמקור הן לאידיאולוגיה הנאצית והן להצלחה בה הוחרדה ברבים. ברבות הימים התברר שהיה בכך כדי להסביר לפחות צד אחד בסגנון התעמולה ובהיענות התמונים לסגנון זה, ולא רק בגרמניה הנאצית אלא במשטרים טוטאליטאריים בכלל.

אותה תערובת בלתי-הגיונית לכאורה של רגשות ודעות, התובעת, מצד אחד, צייתנות עיוורת ל"מנהיג" כל-יודע וכל-יכול ומרבה, מצד שני, בגילויי גאווותנות יהירה, המופנית בתוקפנות גסה ואלימה נגד החלשים, או מי שמוצג כחלש וממילא כבוזי, אותה מסביר פרום כגילוי של "מנוס מחופש" עקב חולשתם של אנשים שנואשו מיכלתם לחשוב, להחליט ולפעול ביזמחם-הם. הוא נאחז כאן בתסמונת של תכונות-אופי שכבר עמד פריד על טיבה אלא שראה בה תוצאה של קיבעון או נסיגה אל שלב ילדותי, בלתי-בשל, בהתפתחות הנפש—ליתר דיוק: הליבידו. פרום שומר על כל סימני-ההיכר של תסמונת פרוידיאנית זו, אלא שהוא משתדל להראות שאין היא נובעת מהתפתחות נפשית לקויה או מתנאי-חינוך סתם, אלא מן התנאים החברתיים-ההיסטוריים של התקופה. מתוך כך נמצא שורש התופעות החולניות שב"אופי החברתי" הזה לא בנפש האדם-באשר-הוא אלא במסיבות ממשיות הניתנות לשינוי. בעוד שפריד הביע בחיבורו "אי-הנחת בתרבות"—ובמקומות אחרים הרבה—את דעתו בנוסח הופס ש"אדם לאדם זאב", הרי לגבי פרום אף התנהגותו המפלצתית ביותר של איש-ס.ס. נשארת הוכחה עקיפה למהותו ההומאנית של האדם. דווקא מפני שהאדם הוא במהותו יצור חברתי, השואף למימוש כישוריו תוך אהבת הזולת, תבונה וחירות, גאלץ הוא להיעשות מפלצת בהתנהגותו החיצונית, כל-אימת שהוא מדכא בו-בעצמו תכונות-יסוד אנושיות אלו. אפשר להסכים עם פרום או לחלוק על דבריו, אך יש להודות שאמונתו בטיבו ההומאני של האדם—אחרי כל מה שאירע למאה העשרים!—משולבת על-כל-פנים ללא הפרד בכל משנתו.

רעיון "האופי החברתי" זכה לפיתוח נוסף על-ידי חוקרים אחרים. במגמת מחקר אַמפירית יותר, ובלי התחייבות כלפי מושגי הפסיכו-אנאליזה, פירסם ת.ו. אָדורגו (בראש צוות חוקרים) בשנת 1950 את "האישיות הסמכותית"¹⁰. כאן נמצא שקיים קשר חזק בין גטייתם של אנשים למשפטים-קדומים בכלל ולאפליה של מיעוטים כגון יהודים וכּוּשִׁים לבין עמדות המחייבות סמכות, צייתנות, משמעת מחמירה וכיו"ב – תכונות מובהקות שהיו כלולות גם ב"אופי החברתי הסאדו-מאזוכיסטי" של פרום. השפעה אחרת של מושג "האופי החברתי" נוסח-פרום אפשר לגלות אצל דוד ריזמן, שבשנת 1950 פירסם את "ההמון הבודד"¹¹. ספר שעד-מהרה זכה לתפוצה בלתי-רגילה ותורגם לכל לשונות התרבות. כאן נעלמו עקבות הפסיכו-אנאליזה כליל. לעומת "אופי חברתי מוכּוּוּן-פנים", שאיפּיין את המאה התשע-עשרה, מוצג כאן "אופי חברתי מוכּוּוּן-חוץ", המאפּיין את המאה העשרים. על-פי ראיות מתוך ביוגרפ-יות, מן הספרות היפה, מתוך תיאורים של הרגלי חינוך וחיי-ציבור, משתדל ד. ריזמן (עם שותפיו למחקר) להראות שבמאה התשע-עשרה היה הכל מכוּוּן לכך שבני-האדם יפעלו לפי מצפונם ומצפונם הפנימי בעוד שבימינו התחלף מצפון זה במעין מכ"ם, הקולט ברגישות מופלאה את הלכּי-הרוח, דפוסי-ההתנהגות והגורמות של הסביבה החברתית והם הקובעים את התנהגותו הסתגלנית של האדם. אכן, היה כאן שוני רב לעומת האופי החברתי שתואר על-ידי פרום ב"מנוס מתופש". אך עד-מהרה יופיע פרום ויסביר, ב"החברה השפויה", שאין זו אלא צורה אחרת, חדשה ומשוכללת יותר, של בריחת בני-האדם מפני עצמאותם וחירותם. אלא שתחת לנוס אל סמכותם של מנהיגים אדירי-כוח (אמיתי או מדומה) נמלטים הם כאן אל הסמכות האלמונית של דעת-הקהל.

מכאן אפוא ש"עבודת-האילים הסמכותית"¹² של הפאשיזם, הנאציזם והסטאליניזם היתה רק מקרה פרטי של תופעה כללית יותר, המאפיינת את המאה העשרים כולה. אף שפרום מוסיף להדגיש את ענין האופי החברתי גם בספרו "החברה השפויה" (1954), הרי עיקר הדיון יעבור אל מושג ששייכותו אל תורת-האופי בכלל מוטלת בספק ובתיאוריית-האופי של פרויד לא הופיע כלל. זהו מושג "הניכור". אך בטרם נדון בו בהמשך הדברים ראוי שנעיר עוד כמה הערות על מושג "האופי החברתי". הבה נראה איך הוא מוגדר אצל פרום:

כמושג זה (אופי חברתי) הריני מתכוון לגרעין של מבנה האופי המשותף לרוב חברי אותה התרבות בניגוד לאופי האישי המבדיל בין אנשים שונים המשתייכים לאותה התרבות. המושג "אופי חברתי" איננו מוצר סטאטיסטי, במובן זה שאין הוא סתם צירוף של קווי-האופי המצויים אצל רוב האנשים בתרבות נתונה. אפשר להבין זאת רק ביחס לפונקציה של האופי החברתי...¹³

המעייין בהגדרה זו ייתקל בסתירה גלויה. מצד אחד, נאמר שהאופי החברתי "משותף לרוב חברי אותה התרבות", ומצד שני שאין זה "סתם צירוף של קווי-אופי המצויים אצל רוב האנשים בתרבות נתונה". אך כוונתו של פרום ברורה למדי: זהו מושג

פונקציונלי ולא סטאטיסטי, היכול להימצא גם במיעוט של בני החברה ואף-על-פי-כן תהיה לו השפעה מכרעת, כמו שמערכת-הנשימה, למשל, איננה רוב סטאטיסטי באברי גופו של האדם, אך בלעדיה אין הוא יכול לפעול, והפרעה בה תשפיע לרעה על הגוף כולו. אולם אופן הניסוח אצל פרום אינו בהיר כל צרכו, ואין זו אלא דוגמה קטנה אחת לרפיפות ניסוחיו העיוניים בכלל. גם אין כאן משום טישטוש מושגים סתם. מארקס טען שבדרך-כלל קבוצת-מיעוט (המעמד השליט) היא שקובעת את האידיאולוגיה השלטת בחברה נתונה. פרום נשאר נאמן לטיעון זה, בהדגישו שהאופי החברתי "איננו מוצר סטאטיסטי", אך הוא מקהה את חודו בדברו עליו כ"משהו המשותף לרוב חברי אותה תרבות". מה שהיה מובחן אצל מארקס מיטשטש והולך אצל פרום.

אך מהי אותה "פונקציה" שלמענה נוצר האופי החברתי? כך אנו קוראים ב"החברה השפויה":

תפקיד האופי החברתי הוא... עיצוב האנרגיה של בני החברה כך, שהתנהגותם לא תהא תוצאה של החלטה מודעת בשאלה, האם לציית לדפוס החברתי או לא, אלא להניע את האדם לרצות לנהוג כפי שחובתו לנהוג, ובו בזמן למצוא סיפוק בציות לתביעותיה של התרבות. במלים אחרות, תפקידו של האופי החברתי לעצב ולכוון את האנרגיה האנושית בתוך חברה נתונה למען התכלית של המשך פעולתה של אותה החברה.¹⁴

יצא שהאופי החברתי הוא שמרני מעצם טיבו ולכאורה הוא מונע כל אפשרות של בקורת או שינוי חברתיים. אכן, היה זה כלי עיוני יעיל למדי כדי להסביר מדוע לא חוללו פועלי גרמניה מהפכה חברתית, או מדוע אין מיליונים החיים בחברת-השפע קמים כאיש אחד לשים קץ לאיום השואה האטומית. אולם הענין מסתבך למדי כאשר פרום מועיד סוף-סוף את כל כתיבתו לתביעה של שינוי חברתי מובהק, בין שהוא מכנה אותו תחייה הומאניסטית או סוציאליזם שיתופי. על סמך האופי החברתי הקיים, היכן יימצאו מקורות הכוח לשינוי האופי החברתי והחברה כאחד? תשובתו של פרום נאמנה למסורת הפסיכואנאליזה, כשם שהיא פרובלימאטית, כשהוא טוען שהצד החשוב ביותר באופי החברתי איננו הצד המודע והגלוי שבו אלא דווקא הצד בלתי-המודע שבו, "תת-ההכרה החברתית". באותו הקשר הוא כותב: "למעשה... מתרחשות מהפכות לא בלבד כביטוי של כוחות ייצור חדשים אלא גם כביטוי לחלק המודחק של טבע האדם."¹⁵

אכן, בדרך זו מציל פרום את אמונתו במהותו ההומאנית של האדם, כשזו מודחקת ובלתי-מודעת לרוב בני-האדם בתקופתנו. אך ההוכחות לכך חלשות ודלות למדי. בספרו "הלשון שנשכחה" הוא מבקש להצביע על עקבות ההומאניות, אהבת הזולת והתבונה כאשר הן קיימות ונשמרות בחלום. חל כאן היפוך גמור לעומת פרויד, שפתח-מודע ובחלום ראה ביטוי לרדחפים א-סוציאליים ואי-ראציונליים. פרום אינו מכחיש לגמרי שגם אלה עלולים להופיע בחלום, אולם:

בחלומותינו אנו לא רק פחות מתקבלים-על-הדעת ופחות הגונים, אלא גם יותר נבונים וחכמים ובעלי כושר שיפוט טוב יותר בשעת שינה מאשר בשעת ערות.¹⁶

ובספר "מהפכת התקווה" האמנות מצטרפת אל החלום כביטוי של אותו תחום בחיי האדם שהוא "מעבר לקיום הפיסי":

בחלום פורץ האדם את הגבולות הצרים של חברתו ונעשה אנושי לגמרי... אך החלום הוא רק אחת התופעות מאותו תחום בחיי האדם שהוא מעבר לקיום הפיסי. מיגור זה של החיים מוצא את בטויו בעיקר בטקסים פולחניים, בסמלים, בציור, בדראמה ובמוסיקה. החשיבה התועלתנית ניסתה לפרש את התופעות האלה כדרכה כמשרחות את פונקציות הקיום... חוקרים מעמיקים... הדגישו את העובדה... כי תפקידם הוא להבטיח קיומה של רוח האדם, אך לא של קיומו הגופני.¹⁷

פרום מתקרב כאן במידה ניכרת – בשנת 1968, על רקע התסיסה של מרד הסטודנטים והשמאל החדש – אל טיעונו של ת. מרקוזה ודומיו, אף שהוא מסתייג מהם בחריפות. חלק האחיזה בתנאים חברתיים-היסטוריים ממשיים באה פתאום תפנית אל "רוח האדם", המתבטאת בחלום ובאמנות. אכן, הרעיון המרכזי בחיבור הגדון "מהפכת התקווה" איננו של פרום אלא של פילוסוף יהודי-גרמני בשם ארנסט בלוך, שפרום מואיל להזכיר את שמו בהערות-שוליים קצרה. במסגרת רשימתנו זו לא נוכל להראות בפרטות איך עיונו המעמיקים והדייקניים של בלוך, השופעים ידע מכל התחומים של מדעי החברה והרוח, הופכים אצל פרום אך גירסה רדודה של הצגת טיעונו החוזרים. אלא שכאמור את פרום קוראים, ואילו את שמו של בלוך מי שמע ? לסיכום דברינו על "האופי החברתי" אצל פרום אפשר לומר: התברר שהוא מושג פורה, העשוי להסביר את שמרנותם של אנשים שלכאורה היו צריכים להתקומם על תנאי חייהם החברתיים. האופי החברתי הסאדו-מאזוכיסטי שימש נקודת-אחיזה עיונית לחקר האידיאולוגיות הטוטאליטאריות והעובדה שהן התקבלו על דעתם של רבים כל-כך. הוא נמצא פרובלימאטי למדי כאשר מבקשים להוכיח על-פיו קיום מגמות של תחייה הומאניסטית. וכפי שנראה להבא, אמנם שומר פרום על המושג אך הוא מתרכז בעיקר בסוגיה אחרת, בכתבו על חברת-השפע המערבית אחרי מלחמת-העולם השנייה.

"הניכור" – כבעיית האדם במאה העשרים

בשנות ה-50 וה-60 של מאתנו הסתמנה בכל הארצות המפותחות התעניינות מרובה במושג נישן, ניפור או התנפרות. עשרות ספרים ואלפי מאמרים פורסמו בסוגיה זו, שכל מדעי החברה והרוח נזקקו לה. פילוסופים ותיאולוגים, חוקרי אמנות וספרות, סוציולוגים ופסיכולוגים – כולם עסקו בסוגיה זו. לא כאן המקום לסקור את הענין, אף לא נוכל להתעכב על המחלוקת שהתעוררה אם תופעה אנושית-מהותית לפנינו או תופעה חברתית-היסטורית חולפת. רק זאת נעיר כי פרום היה בין הראשונים שהפנו תשומת-לב למושג זה, בספרו "החברה השפויה", שהופיע בשנת 1954. שם הציג את "הניכור" כמושג-מפתח לפירוש כל ליקוייה וחלָאיה של החברה המודרנית, משום "שמושג זה חודר לעמקי האישיות המודרנית" והוא "המתאים ביותר כשבאים לעסוק בפעולת-הגומלין בין המבנה החברתי-כלכלי בימינו לבין מבנה האופי של הפרט הממוצע".¹⁸ את הניכור הוא מגדיר בוז הלשון:

במילה "ניכור" הכוונה לדרך התנסות שבה חש האדם עצמו כור. ניתן לומר שהאדם התנתק מעל עצמו. הוא אינו חש עצמו כמרכז עולמו, כיוצרם של מעשיו—אלא מעשיו ותוצאותיהם הפכו אדוניו, להם הוא מציית ואולי אף סוגד. האדם המנוכר מנותק ממגעו עם עצמו ועם שאר הבריות. הוא חש בעצמו ובאחרים באותו האופן כפי שיש לחוש כלפי חפצים—בעזרת החושים והשכל הישר, אך זאת בלי שיהיה קשור אל עצמו ואל העולם שמחוצה לו בקשר יצירתי (פרודוקטיבי).¹⁹

לשון אחר: מדובר במצב בו האדם היחיד הופך "בורג במכונה", בין שמכונת-הענק האמורה היא כלכלית, מדינית, דתית, או רעיונית. וזו מכונה שפוננה על-ידי בני-אדם ומקוימת על-ידיהם, תוך שהם משועבדים לה. אחד התיאורים האמנותיים הקולעים ביותר של מצב זה היה בשעתו סרטו של צ'ארלי צ'אפלין, "זמנים מודרניים". אלא ששם הוצג העניין בלי יומרות מדעיות ופסיכולוגיות ועל רקע המשבר הכלכלי הגדול, ואילו פרום טוען שסימני הניכור החריפו דווקא בחברת השפע היחסי והשיגשוג שלאחר מלחמת-העולם השנייה.

כדרכו, הוא מגייס לחיזוק טיעונו בני-ברית כביכול מכל מקור אפשרי. הוא מסתמך על מושגים שנוצרו במאה התשע-עשרה, מתוך כתבי-השחרות של מארקס או מתוך התיאוריה הסוציולוגית של דירקהיים ("אנומיה"), ואינו חושש להציג אפילו את מלחמתם של נביאי המקרא בעבודת-האלילים כמאבק נגד ה"ניכור". פר גינט של איבסן ו"הטירה" של קפקא משקפים את הניכור לא פחות מ"עולם חדש אמיץ" להאקסלי או "1984" לאורוול, ואף שלדעת פרום השאיפה ליתר עצמה ושלטון גם היא מסימני הניכור, הרי לעתים קרובות דבריו נשמעים כשינוי-גירסה של דבריו... ניטשה. בייחוד כשהוא מגנה את נטיית הנהגתנות של "האדם הצרכן", הרי נדמה לך לפעמים שאתה קורא את נאומו של זרתוסטרא על "האנשים האחרונים, שהמציאו את האושר". אלא שפרום מוסיף כאן גון פסיכו-אנאליטי מובהק. הבידור ההמוני מתואר כהתנהגותו של תינוק מגודל, של אדם שנתקע בשלב האוראלי-אינפנטילי בהתפתחות נפשו:

השתעשע פירושו בעיקר—סיפוק הצריכה ו"בליעת" דברים, מצרכים, מראות, מזון, משקאות, סיגריות, אנשים, הרצאות, ספרים, סרטים—כל אלה נצרכים, נבלעים. העולם כולו הוא חפץ אחד גדול העומד לרשות תאבוננו, תפוח-עץ גדול, שדיים גדולים, ונאחזו היונקים המצפים תמיד, המקוים והמתאכזבים הנצחיים. אכן, כיצד לא נתאכזב אם לידתנו מסתיימת על שדי אמנו, אם לעולם איננו נגמלים, אם אנו נשארים תינוקות מגודלים...²⁰

אכן, בעיית-הבעיות, לדעת פרום, היא להתבגר, להגיע לבגרות אנושית שלמה, כלומר לאוריינטציה יצירתית. דעה זו, שאותה ביסס עוד בספרו "האדם לעצמו", נוגדת את התיאוריה הפרוידיאנית בנקודה מרכזית, בהערכת המין והאהבה. בספרו המאוחר יותר, "מעבר לאזיקי האשליה", יסביר פרום לאמור כי "בגלל הפילוסופיה שלו המיקאניסטית, המטריאליסטית, שצרכיו של הטבע האנושי נתפרשו לה כמיגיים בעיקרם",²¹ נוצרה לגבי פרויד זהות בין האדם הבריא לבין "מושג של איש המעמד הבינוני המתפקד כהלכה בראשית המאה העשרים, כשכוחו עמו מבחינה כלכלית

ומינית²². לעומת זאת מציג פרום דימוי של האדם הבריא מן המסורת ההומאניסטית, המעוגנת לדעתו אצל מארקס :

תמונת האדם הבריא אצל מארקס מושרשת במושג ההומאניסטי של האדם העצמאי, הפעיל, היצרני, כפי שפותח על-ידי שפינוזה, גיטה והגל.²³

מכאן גם ההשפעה המכרעת של מושג ה"ניפור" אצל מארקס הצעיר על כתיבתו של פרום. אלא שנשאלת השאלה האם הסתמכות זאת על כתביו הלא-בשלים של מארקס, ללא אבחנה נדרשת בין רכיביהם הסבוכים למדי, דווקא היא התואמת את התיאוריה המדעית של ימינו. פרום פירסם ספר משלו על כתבי-השחרות של מארקס, אך ספק רב אם ירד לסוף דעתו. בניגוד למה שמקובל לחשוב, כללה התיאוריה המארקסיסטית התיחסות גם אל יחסי המין, ולא כענין שבאקראי אלא בתורת יחס בלתי-אמצעי, טבעי ביותר של הטבע האנושי אל הטבע המאונש באמצעות זיקה בין-אישית, חברתית. לשון אחר : זהו בלתי-אמצעי והטבעי שבין "יחסי-הייצור" – מושג-מפתח בתורתו של מארקס, שבטעות מיחסים אותו בדרך-כלל לייצור הכלכלי דווקא, שעה שמארקס עצמו מדבר על יחסים הנוצרים בין בני-אדם "בייצור חייהם" (ורואה בהעמדת יחסים אלה על יחסים של ייצור כלכלי את ניכורו של יחס אנושי-טבעי זה). אולם זוהי פרשה סבוכה, שאין להבינה בלי מושגי הפילוסופיה של הגל, פוירבאך וקאנט ובלי להכיר היטב את כתבי מארקס המאוחרים, הבשלים. פרום הבין מכל אלה דבר אחד בלבד, ולזכותו ייאמר שאחרי ככלות הכל הוא העיקר : שלדעת מארקס, האדם הלא-מנוכר הוא המממש את כישוריו וכוחותיו בפעילות רב-צדדית, מתוך חירות ותבונה. חברה שפויה – כלשונו של פרום – לדעתו של מארקס אינה אלא "התאגדות אשר בה ההתפתחות תוך חירות של כל יחיד היא תנאי להתפתחות תוך חירות של הכלל".²⁴ אולם מאחר שכל הנסיונות לכונן חברה סוציאליסטית כזאת עלו לפי-שעה בתוהו, מציע פרום דגם "סוציאליזם שיתופי" משלו. הבה נראה איך, לדעתו, אפשר להתקרב אל חברה שכזאת.

הדרכים שמציע פרום אל "החברה השפויה"

כדין המושג העיוני המרכזי של פרום – האופי החברתי – כך, בשינוי-גירסה, דין הצעתו המעשית העיקרית, הסוציאליזם השיתופי. "האופי החברתי" התאים למדי להסברת כמה תופעות שהכשילו את התהוותם של חברה ואדם השונים מאלה המופרים לנו בחברה המודרנית. הוא הפך פרובלימטי, וחסר-ערך למעשה לענין גילויים של הכוחות הנפשיים, האישיים והחברתיים הדרושים לשינוי חברתי. כך גם מושג "הסוציאליזם השיתופי" יש בו להצביע על חסר, הן במשטרים המכונים "סוציאליסטיים" במזרח והן בריפורמות שהנהיגו מפלגת-העבודה הבריטית ודומותיה. אך ספק רב אם הדרכים שמציע פרום לקידום סוציאליזם אחר, "שיתופי", יש בהן ממש.

הליקוי שפרום מונה בנסיונות שנכשלו הוא חד-צדדיותם. וכך הוא כותב בנידון זה : האדם הוא יחידה ; חשיבתו, רגישותו ומהלך-חיו שלובים זה בזה בקשר בליינתק.

הוא אינו יכול להיות חפשי במחשבתו אם איננו משוחרר ברגשותיו; הוא אינו יכול להיות משוחרר ברגשותיו אם איננו עצמאי ובן-חורים בדרך-החיים שלו וביחסיו הכלכליים והחברתיים. נסיון להתקדמות קיצונית בתחום אחד ויחיד תוך זניחת תחומים אחרים חייב בהכרח להביא לאותן תוצאות שציינתי, כלומר—מצב בו התביעות הקיצוניות בספירה אחת ויחידה תיענינה רק על-ידי כמה יחידים, בעוד שלגבי הרוב הן הופכות נוסחות ופולחנים המשמשים הסוואה לעובדה שבתחומי החיים האחרים לא חל כל שינוי. צעד אחד של התקדמות שלמה בכל תחומי החיים יביא ללא ספק לתוצאות מרחיקות-לכת ובנות-קיימא הרבה יותר לגבי קידומו של המין האנושי מכל מאה צעדים אשר הטיפו להם—ואפילו קיימו זמן-מה—בתחום מבודד ויחיד. אלפי שנים של כשלון ב"התקדמות מבודדת" חייבות לשמש לקח משכנע למדי.

לפי הדוגמא של חברות בודדות בצרפת ובאיטליה הוא מציע לכוון קהילות, שכמותן אפשר היה למצוא ביתר תדירות במדינת-ישראל, כקיבוצים. כותב הטורים האלה, מהיותו חבר-קיבוץ, רחוק מלולול בנסיונות "חלוציים" כאלה שבהם מנסים לשנות את כל מערכות החיים האנושיים—גם בכלכלה, גם בצורות המינהל, גם באורח-החיים המשפחתי, בחינוך, בהשקפות וברגשות. אולם מי יוכל לחולל את התפנית הזאת אל חברה אחרת, שפרום ממליץ עליה לפני המוני החברה המנופרת בארצות-השפע המערביות? לכל היותר, יחידים-סגולה ויוצאים-דופן.

פרום מצביע אמנם גם על מגמות אחרות, כלליות יותר, ומציע הצעות שונות איך לעשות את חיי החברה המודרנית הומאניים יותר. אמת-נכון, אין הוא טוען למקוריות בנדון זה, אף מוכן הוא להודות שבקיאותו בענייני כלכלה ומינהל מוגבלת מאד. אך אלו הצעות כה פשטניות עד שאתה עומד ותמה: וכי לא קרא פרום את דברי פרום? למשל, כשהוא מציע להנהיג זכות לחופשה של שנתיים לכל איש, ומדמה בנפשו שבכך יוצר יחס של חירות אמיתית בין מעסיקים למועסקים, בין נשים לבעליהן, בין בני-הגעורים והוריהם. לפי נסיון העבר בארצות המפותחות—ולא באחרונה על-פי ה"ניכור" השולט בהן, כפי שהוסבר על-ידי פרום—אפשר לשער שמי שהיה נוטל חופשה זו לא היה נמצא מסוגל לנצלה לפעילות יוצרת ומשחררת יותר מאותם מיליונים שזכו ביום-חופשה שני, מלבד השבת—שלא לדבר על אלה שהיו מעדיפים שלא לנצל את זכותם לחופשה, כדי להשתפר עוד מעט ממון לסיפוק צרכיו של "האדם הצרכן" המודרני. הוא הדין במגמות של "מינהל משתתף" מצד הפועלים במפעלי-תעשיה. אפשר שחלק מן העבודות בייצור הכלכלי היו נעשות משעממות קצת פחות, אחוזו ההיעדרות של עובדים מעבודתם היה פוחת, ובעיקר געלם היה הצורך ליבא לארצות המפותחות פועלים כה רבים מארצות תת-מפותחות. אך ספק רב אם על-ידי כך פוחת היה ה"ניכור" בחברה בכללה.

דומה שלא הצעותיו של פרום לקויות אלא עצם הרקע להצגתן. נוסח "הכל-או-לא-כלום" שלו, המוגדר במובאה שלמעלה כהתנגדות ל"התקדמות מבודדת", ככל שהוא נראה משכנע למראית-עין ראשונה, הרה-אסון הוא או חסר-אונים כל-אימת שמבקשים לפעול על-פיו. אם אמרנו כי דוגמה למה שקרוי אצל פרום "סוציאליזם שיתופי" אפשר למצוא בחברה הקיבוצית בישראל, הרי לא מקרה הוא שפרום עצמו אינו

מזכיר זאת כל-עיקר. ובצדק, כי דרך התהוותם וקיומם של הקיבוצים אינה תואמת את משנתו, חרף הדמיון החלקי. קודם-כל, לא קמו קהילות אלו לפי עצתו של איזה פסיכולוג חברתי, וכשאמנם נמצא "מומחה" כזה (הסוציולוג פ. אופנהיימר, שלפי דגם מוכן-מראש ניסה לישב כפר ששרידיו נמצאים עד היום בתוך קיבוץ מרחביה), הרי נחל כשלון חרוץ. שנית, מיסדי החברה הקיבוצית לא קבעו לעצמם כלל מופשט, נוסח "הכל-או-לא-כלום". אדרבה: במאבקהם הכלכליים, החברתיים, הרעיוניים והמדיניים הוצרכו לקבל עליהם את הסיכון לחיות לא תמיד בתנאים כה הומאניים, ולהיאבק על קיומם לא על טהרת ההומאניזם הצרוף. ועל הכל: הם העזו לממש את חזונם, ואף הצליחו בכך במידה ניכרת, בהיותם חלוציה של תנועת התעוררות לאומית.

אך גם מחוץ למקרה השולי של החברה הקיבוצית, מעולם לא היתה ולא תהיה התקדמות אנושית בכל התחומים בעת-ובעונה-אחת. נהפוך הוא: אם התקדמות זו אפשרית בכלל הרי הכל תלוי במציאת אותו צעד מכריע, שבהתאם למסיבות החברתיות-ההיסטוריות המיוחדות והממשיות הוא התנאי המכריע לכל התקדמות נוספת. אחד הקשיים בחברה המודרנית כיום הוא בקושי לאתר את הצעד המכריע הזה, שודאי איננו יכול להיגזר מיכנית מנסיון העבר. אפשר מאד שבשלל הצעותיו של פרום חבויה עצה-שלא-מדעת-גם בנידון זה, ועל כך יבוא על הברכה.

כותב הטורים האלה איננו מוסמך לשפוט אם בשיטתו של פרום אפשר לרפא אפילו חולה-נפש אחד. אשר לריפוי החברה שאינה שפויה, ודאי שאין בהצעתו כדי להביא לשינויה. בפרק-הסיום של האוטוביוגרפיה האינטלקטואלית הוא כותב, בתוך השאר: אני מאמין שחייב אדם להיפטר מאשליות המשעבדות ומשתקות אותו; שעליו להכיר במציאות שבתוכו ומחוצה לו, כדי לברוא עולם שאינו זקוק לאשליות. ייתכן להגיע לחופש ולעצמאות רק משעה שינופצו אויקי האשליה.²⁶

אכן, אפשר שהצליח פרום במפעלו לגפץ כמה וכמה אשליות. אולם יש לחשוש שתוך כדי כך לא עלה בידו להשתחרר מאשליה שהיא אפיינית לפסיכולוג, הנוטה לשכוח שהחברה האנושית-אפילו יש בה אי-אלה סימנים של אי-שפיות-אחרי ככלות הכל איננה כאחד החולים שאפשר להשכיבו על ספת הפסיכולוג כדי שירפא.

הערות

¹ אריך פרום, מעבר לאויקי האשליה, הוצאת רובינשטיין, ירושלים, 1975. ר' פרקי הסיום, "אני מאמין", שם, עמ' 175/183.

² אריך פרום, והייתם פאלוהים, הוצאת רובינשטיין, ירושלים, 1975, ע' 15.

³ אריך פרום, החכרה השפויה, הוצאת רובינשטיין, ירושלים, 1975, ע' 362.

⁴ שם, ע' 365.

- ⁵ א. פרום, והייתם כאלוהים, כנ"ל.
- ⁶ א. פרום, מעבר לאזיקי האשליה, ע' 13.
- ⁷ שם, עמ' 172/3.
- ⁸ קרל מארקס, מבוא לבקורת הכלכלה המדינית; מארקס אנגלס, כתבים נבחרים, א, ספרית פועלים, 1955, ע' 253.
- ⁹ אריך פרום, מנום מחופש, הוצאת דביר, תל-אביב, 1958.
- ¹⁰ Th. W. Adorno (et al.), *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.
- ¹¹ David Riesman (et al.), *The Lonely Crowd*, New York, 1950.
- ¹² א. פרום, החברה השפויה, ע' 238 והלאה.
- ¹³ שם, עמ' 85—86.
- ¹⁴ שם, ע' 86.
- ¹⁵ א. פרום, "ישום פסיכואנליזה הומאניסטית לתיאוריה של מארקס"; בתוך הזמניום פוציאליסטי, סימפוזיון בינלאומי, בעריכת א. פרום; ספרית פועלים, 1967, ע' 198.
- ¹⁶ אריך פרום, השפה שנשכחה, הוצאת רובינשטיין, ירושלים, ע' 34.
- ¹⁷ אריך פרום, מהפכת התקוה, הוצאת מסדה, 1975, ע' 68.
- ¹⁸ א. פרום, החברה השפויה, ע' 116.
- ¹⁹ שם, ע' 125.
- ²⁰ שם, ע' 169.
- ²¹ א. פרום, מעבר לאזיקי האשליה, עמ' 27—28.
- ²² שם, ע' 69.
- ²³ שם, שם.
- ²⁴ ק. מארקס, המניפסט הקומוניסטי, מארקס-אנגלס, כתבים נבחרים, א, ספרית פועלים, 1955, ע' 22.
- ²⁵ א. פרום, החברה השפויה, ע' 273.
- ²⁶ א. פרום, מעבר לאזיקי האשליה, ע' 182.

ג'ק ג'. ספקטור: פרויד והאמן

מאמרו של ג'ק ספקטור לקוח מספרו על האסתטיקה של פרויד (הוצאת ניריורק), שהוא ספר מאוזן וענייני המאיר את יחסו של פרויד לספרות ולאמנות, הן כתיאורטיקן והן כאוהב-אמנות. הספרות והאמנות מילאו תפקיד נכבד בחייו ובמחשבתו של פרויד. הוא עצמו היה סופר מחונן, וכפי הנראה גם נטה להזדהות בנפשו עם גדולי האמנות (ליאונרדו, מיכאל אנג'לו וגיתה). עניינו ב"משה" של מיכאל אנג'לו התגלה ברבות הימים בספרו על משה, המגלה אולי את דו־ערכיותו ביחס למוצאו היהודי שלו: הוא ביקש להידמות למשה, אך במנותק מן היהדות. אף שפרויד עצמו אומר לפעמים בפירוש כי הוא והפסיכו־אנאליזה אין בכוחם לגעת בסודה הפנימי של האמנות, היתה לתורתו השפעה עצומה על הספרות והאמנות בדורותינו. הרבה סופרים ואמנים למדו ממנו במאה הזאת, ורבים מהם הגיבו על תורתו בצורה זו או אחרת.

מאז דיוניו החטופים באדיפוס, המלט במכתב אל פליס ב־1898, ובמיוחד בסיפורו של ק.פ. מאייר, *Die Richterin* (השופטת), שבהם גילה כי אפשר לראות בספרות בבואה לבעיותיו של הסופר עצמו, לא ניגש פרויד לדיון עצמאי נכבד ביצירת-אמנות עד למסתו משנת 1906, אמנות-שווא וחלומות ב"גראדיבה" של ינסן. בעוד שהניתוח של השופטת פותח ברעיון שהסיפור משקף את בעיותיו של הסופר, הניתוח של גראדיבה מסיים ברעיון הזה. פרויד חוזר וקובע כי יש גבול נייד ומשתנה בין מצבי־נפש נורמאליים ופאתולוגיים ומעלה את הרעיון הברור כי "בכל אמנות-שווא חבוי גרעין של אמת". אבל הצד המעניין ביותר בדיון שלו הוא דבריו העוקצניים נגד אנשי־מדע המבקשים להסביר חלומות על־דרך הפיזיולוגיה, והכרזתו שהאמן היוצר הוא בעל־בריתו של הפסיכו־אנאליטיקן, "לפי שהם שואבים ממקורות שעדיין לא נפתחו למדע".

בשום מקום אחר אין הבחנותיו של פרויד ומעלותיו הסגנוניות מופיעות בכוח כה רב כמו בניתוח של גראדיבה, מקום שם עלה בידו לשלוח סיפור פחות-ערך של מחבר שנשפך כמעט אפילו בספרות הגרמנית ולדון בו דיון מרתק. המקור של ינסן לא זכה כפי הנראה להידפס מחדש (אלא כנספח למסתו של פרויד במהדורה הצרפתית יקרת-המציאות של 1931), אף כי חוקרי הפסיכו־אנאליזה אולי יעריכו אפשרות להשוות את המקור לגירסתו של פרויד. תרגיל זה בז'אנר של הרומן הארכיאולוגי משלהי המאה הי"ט (שדוגמותיו הטובות ביותר מצויות לנו ביצירות של האַגיפטולוג והסופר גיאורג אַברס ואצל מ.ג. קונראד, שפעלו שניהם במינכן) העלה בעיות שמוותמות היו היטב לכוחות הניתוח של פרויד כמו גם לענין שמצא בסיבוך העלילה בפומפיאה. יתר על כן, כאן יכול היה פרויד לקרוא דרור להתענ־יינותו הממושכת בארכיאולוגיה. הוא שמח מאד למצוא חיוק לפעלו־הוא בדוגמה

של ריפוי-נפש מוצלח אצל ינסן, שכן ינסן, "בלי כל ידיעה בפסיכו-אנאליזה, שאב מאותם המקורות ושקד על אותו נושא".

הסיפור נוגע בארכיאולוג הגרמני גורברט האנולד, שהתמסר לאומנותו עד כדי כך שלא היה לו מקום למאהבת בשר-דם. בהמשך מחקריו הוקסם מתבליט עתיק, שיציקת-גבס שלו היתה ברשותו, ובו נראתה אשה חטובת-אברים הצועדת בהילוך מיוחד-במינו, תוך שהרגל הקדמית בסנדל נשארת שטוחה על הקרקע והרגל הנגרת על עקבה מורמת בזווית ישרה כמעט לקרקע. הארכיאולוג, שבלי כל סיבה נראית-לעין נכבש לתבליט, ייחס לו סגולות מיוחדות; כך, על סמך הילוכה הזריו נתן לה את הכינוי גראדיבה, המבוסס על גראדיבוס, כינויו של מרס, המציין את המהלך בקרב, ובדמינו העביר אותה כבת למשפחה רומית אצילה מגרמניה בחזרה לפומפיאה הקדומה. האנולד חש כי חזקה עליו סקרנות לא-תדע-שבעה ביחס ליצירה, שאותה הסביר לעצמו כסקרנות מדעית, ותמה אם נזקק הפסל לדגם בן-זמנו. לא ארכו הימים והוא החל להלך ברחובות ולהתבונן בהילוכן של נשים, כביכול על-מנת לבדוק אם עדיין אפשר יהיה לגלות עמידה מעין זו. אין צריך לומר שהתבוננות כזאת בנערות זיפתה אותו במבטים חזורים, מהם של קורת-רוח ומהם של רוגז; אך האנולד המשיך בחיפושיו בלי שום מעורבות רגשית למראית-עין, והודות לארכיאולוגיה שלו מבודד היה מן ההווה. בצער היה עליו להסיק לבסוף שלא יוכל למצוא את הילוכה של גראדיבה בחיי-המציאות.

כעבור זמן לא רב חלם האנולד חלום מפחיד שהוא בפומפיאה, והוא חוזה בחורבנה של העיר בשנת 79. לפתע ראה את גראדיבה בסמוך אליו (במובאה מן הנוסח של ינסן אצל פרויד): "עד אז לא חשב כלל על נוכחותה, אך עתה עלה לפתע פתאום בדעתו וכאילו היה זה דבר טבעי שהואיל ובת פומפיאה היתה הרי חיתה בעיר-מולדתה, ופלי אשר חשר ברבר הוזה היתה כבת-זמנו". הוא חשש לה והזהיר אותה בצעקה, ואז המשיכה בהילוכה בנחת, הסבה פניה אליו, ובלי דאגה צעדה אל שדרת-העמודים של מקדש. "שם תפסה מקומה על אחת המדרגות ולאט-לאט הניחה ראשה עליה, בעוד פניה מחוורים יותר ויותר, משל כאילו היא הופכת שיש. כאשר מיהר אחריה מצא אותה שרועה על המדרכה הרחבה בארשת של שלנה, כישנה, עד שבא מטור האפר וכיסה את דמותה". עתה, זו פעם ראשונה בהיותו, התאבל עליה האנולד כהתאבל על המת. שוב המריצו דחף בן-בלי-פשר והוא מיהר לאיטליה, בתירוץ שעליו לחקור את המשמעות הארכיאולוגית של התבליט, אך למעשה בכוח אומנות-השווא שלו בנוגע לחייה ולמותה של גראדיבה. על כל סביביו הבחין בזוגות צעירים, שהרגיזו אותו בהתנהגותם המטופשת והשיגרתית, ואחרי-כן, בפומפיאה, התמלא בחילה למראה הזיווגים המיניים של זבובי-הבית "הרעים והמיותרים". לאמיתו של דבר, התחיל האנולד להשתנות ולהיעשות אדם רגשי יותר. לאחר שבדמיונו ראה את גראדיבה חוצה רחוב, הוא תופס כי בא לפומפיאה דווקא כדי לחפש את עקבותיה היסטוריים הממשיים (עקבות רגליים באפר). בתחילה הוא רואה בה תעתוע-חושים, כאשר היא מפחידה לטאה אחת ומכריחה אותה הריהי רוח-רפאים בעיניו-דבר

המצוי בתוך העולם (גם אם איננו חי) ולא רק האצלה של מחשבתו-הוא. בעודו מוסיף וחוקר הוא מבקש אותה שתשכב תחתיה כמו שראה אותה בחלומו, והוא זוכה לגערה מפי הנערה, שנעלמת.

עד-מהרה מתברר לנו שגראדיבה היא באמת נערה חיה, המדהימה את האנולד בהשיבה לו לא ביוונית או בלאטינית אלא בגרמנית. היא שכנה מעירת-מולדתו, שאָתה היתה לו ידידות-אינטימית בימי ילדותו. שמה הוא זואָה ברטגאנג. זואָה, המאוהבת בהאנולד, מסתגלת בכוונה-תחילה לאמונת-השווא שלו ביחס אליה כדי למצוא דרך לרפא אותו, והיא מנהלת את הריפוי שלה בכשרון-מעשה כה גדול עד שפרויד מוצא בה תיראפיסטית למופת, שיתרון לה על הפסיכו-אנאליטיקן בכך שהיא מכירה מכלי ראשון את חוויות-הילדות של החולה והיא יכולה להשתמש ב"אהבה כריפוי". הרקע המשפחתי של זואָה-אמא שלה מתה, אביה אליל שאין להגיע אליו, השקוע ראשו-ורובו בזואולוגיה שלו-גרם לה שתהיה תלויה יותר ויותר באהבת-נערותה להאנולד, שעל-ינקה יכול היה לתפוס בלבה את מקומו של אביה. ברגע של כעס על האנולד, בגלל קרירותו כלפיה, ובגלל התעסקותו העיוורת במדע שלו, תיארה אותו כ"נהדר כמו ארכיאופטריקס", שם לעוף ווחל שמלפני המבול, שלפי פירושו של פרויד הוא משלב רימוזים הן על אביה (זואולוגיה) והן על האנולד (ארכיאולוגיה).

בדיוק בנקודה זו נכנסת שאלת תפקידה של ההדחקה: פרויד מזדקק לביטוי רב-הערך "שיבת המודחק" כדי להסביר איך מכשיר ההדחקה, הארכיאולוגיה, עורר את זכרונות הילדות של זואָה עם שבתוך כך גם ניפה אותם. הנה כי כן, מתחת לתוכן הגלוי של חלום האנולד על קבורת פומפיאה ואבדנה של גראדיבה, נמצא התוכן הכמוס, האמיתי: תשוקתו הנלהבת אל אותה זואָה אשר ידע פעם. פרויד משווה את ההדחקה והעיוות הלא-מוצלחים של הרגשות האֵירוטיים כלפי זואָה אצל האנולד למימרה: "יכול אתה לגרש את הטבע בקלשון; אך הוא ישוב תמיד". כהדגמה חושפנית לתהליך זה מביא פרויד את רישום-הדיות של נזיר סגפן המופה יצרים מיניים מאת פליסיין רופס. כשהוא קורא במר-יאושו אל ישוע הצלוב מגלה הוא לאימתו כי רבה והנה דמות המושיע נתגלגלה באשה ערומה ותאוותנית. אפילו המתמטיקה, שלכאורה היא מקלט מ"טומאות" החיים, יכולה להיעשות כלי לשיבתו של חומר מודחק, כמו במעשה שמביא פרויד על נער שמיניותו המודחקת פורצת החוצה ובאה לידי גילוי בשתי בעיות מיוחדות: "שני גופים נפגשים, האחד במהירות של... וכר", ועל גליל, שהקוטר שלו m , שרטט קונוס... וכר"¹.

הפירוש שנותן פרויד ללטאה המופיעה בחלום השני של האנולד מעורר כמה בעיות. פרויד מקמץ להפליא בתיאור הסמל המיני הזה המובהק ביותר. פרויד מוכיח כי הנושא של תפיסת הלטאה ראשיתו נעוצה באביה של זואָה ושהיא מצדה משתמשת בטכניקה הזאת לתפיסת גבר. לפי הפירוש של הפסיכו-אנאליטיקן מגלה חלומו של האנולד את הכרתו של הארכיאולוג בכך שזואָה היתה מחזרת אחריו, וש"ההתחמקות מבעד לסדקים צרים וההיעלמות בתוכם" הזכירה לחולם את "התנהגותן של לטאות".

בניגוד לדימוי אדיר-הכוח של זואה-גראדיבה נראה האנולד יצור חלש מאד בעיני פרויד, שדבריה-הסיום שלו מטעימים כי הארכיאולוג התאוהו להיות כפוף לה, "שכן רשאים אנו לפרש (את) המשאלה מאחרי מצבה של הלטאה—שלמעשה היה לתפיסה אופי סביל, מאזוכיסטי". לפי שאמונת-השווא של האנולד מתוארת כהיסטרית (מחקרו של פרויד מלאחר גנתיים על "הזיות היסטוריות" מקשר אותן לדו-מיניות), ומאחר שהשתקעותו של האנולד במדע שלו הביאה לקרירותו המינית, יכולים אנו לראות איך הבימה מותקנת לדיון בשאלה של דו-מיניות. השלב הזה הבא בהתמודדות הנמשכת ואם גם החבוייה של פרויד עם אביו ועם פִּיליס נראה בעליל בספרו על ליאונרדו, שהוא עצמו הודה כי היה זה אחד מחיבוריו הסוביקטיביים ביותר. אבל משהו מן הסובייקטיביות הזאת מצוי גם במסתו על גראדיבה. ניתוח הספר אצל פרויד, שבכמה מובנים הוא מתרחק כליכך מן היצירה המקורית, הפך את ינסן לאוראקל בבלי-הדעת לרעיונות של פרויד. אדולף וולגמות, שבדרך-כלל מתח בקורת בלתי-הוגנת על תורותיו של פרויד בספרו, בחינה בקרתית של הפסיכו-אנאליזה (1923), מעלה לפחות טענה אחת בת-תוקף לגבי המסה על גראדיבה, לאמור שהרבה מפירושי החלומות באו מפרויד ולא מינסן. מגמתו של פרויד, בחתירתו לידיעה-עצמית, למצוא צדדים בעלי משמעות אישית באמנות או בספרות אפשר גם אפשר לכנותה "עקרונ-גראדיבה" של בקרתו, שכן, במיוחד בניתוח שלו לסיפור זה, חורג פרויד מסגולת הנושא שלו מתוך שהוא מאציל עצמו לתוכו.

בטרם נפנה אל הספר של פרויד על ליאונרדו, שנתפרסם ב-1910, אולי כדאי יהיה שנמלא את ארבע השנים שעברו מאז המסה על גראדיבה ב-1906. ב-1908 כתב פרויד את "סופרים יוצרים וחלומות-בהקיץ", חיבור בו פיתח רעיונות שבסופו של דבר עלו מתוך העיסוקים של עבודותיו הקודמות, ושוב טיפל בשאלה של מציאת מעברים בין צדדים שלכאורה אין קשר ביניהם בנפש האדם. בפסיכו-פאתולוגיה קישר בין טעויות ושגגות לבין דחפים בלתי-מודעים שאינם רחוקים מאלה של הנברוטיקן, ובמסה הנוכחית השווה את משחקו של הילד או את החלומות-בהקיץ של האיש הבינוני לדמיונו של הסופר ולהזיותיו. בשאיפתו להרחיב את נסיונו שלו אל כל תחומי הרגש והמניעים של האדם, תר פרויד אחר גישה הדרגתית אל התעלומה של הסופר היוצר, שלכאורה אין גישה אליה. מהיותו שקוע בבעיות ההזדהות שלו עצמו הצביע על חשיבותו של תהליך זה בשביל המספר, אשר לגיבור שלו, בדומה לזה של החולם-בהקיץ, הוא קורא "הוד-מלכותו האני". בניגוד למסה על גראדיבה אין היחס כאן אל האמן כמו אל עמית, שהבחנותיו שוות בהחלט לאלו של הפסיכו-אנאליטיקן, אלא מבחינת הצד הדמיוני או האשלייתי של יצירי-רוחו. בליאונרדו הבעיה של זיקת האמנות למדע געשית ענין מרכזי.

בכמה מובנים מציין ליאונרדו נקודת-מפנה בחייו של פרויד: ימי ה"גבורות" של יצירה החלומות ומספר החיבורים המזהירים שבאו בעקבותיו הביאו עמם תחושה חדשה של אי-תלות כלפי פִּיליס, אך גם עצבות חדשה על היותו מבודד ויחיד-לנפשו, לאחר שאבד לו, כמו שכתב אל פִּיליס ב-1902, "הקהל היחיד שנותר לי" (טענה

שאמיתותה מילודראמתית יותר מאשר ממשית). מנקודה זו והלאה הדיווח על חלומותיו נעשה שכיח הרבה פחות. פנייתו אל העיבוד השיטתי יותר של רעיונות גלמיים שכבר הועלו דומה היה למספנה מנתיב הדמיון האמנותי אל הגיון המדע, שאותו ראה אצל הגאון הגדול ההוא ליאונרדו. כעבור שנים, ב-1930, לרגל קבלו את פרס-גיתיה לספרות, ציין כי גיתה ולא ליאונרדו מיזג בתוכו בהצלחה את המדען והאמן. תמיהה היא איך ראה את יצירתו שלו ברגע זה, כאשר כובדו כתביו, שהוא ראה בהם מדע, בעבור מעלתם הספרותית.

הרעיונות שכבר נדמוזו בפשר החלומות, הפסיכו-פאתולוגיה ושלוש מסות הכשירו את הקרקע לעיון המעמיק יותר בתפקידה של האם בחיי פרויד; אבל תחת שימשיך באנאליזה-העצמית שלו בחר בנתיב הרה-הגורל של האצלת האנאליזה שלו על ליאונרדו, שכבר הופיע כאישיות ממדרגה ראשונה בשיחותיו עם פ'ליס, ואשר מושך-לב היה במיוחד משני טעמים: משפט אחד מפליא, שנתפרש לפרויד כזכר לליאונרדו, היה נוח לניתוח; ויצירותיו המהוללות ביותר של ליאונרדו, לרבות המונה ליוה, הציגו דמויות שחיוכיהן ה"חידתיים" גירו את פרויד הפרשן ממש באותה מידה שקודם-לכן פיתתה אותו חידת הספינקס לחקור את תסביך-אדיפוס.

פרויד פיתח את המחקר שלו בהתגבשות אפיו של ליאונרדו, ובכלל זה ההומור-סקסואליות שלו, מתוך "זכרון" אחד-יחיד של ימי-ילדותו, והסביר את המפנה שחל אצל האמן מאמנות חמה ויוצרת למדע יבש כפרי הנברווה שלו, שעייכה אפילו את מימוש הרחפים ההומור-סקסואליים שלו. תולדות התעניינותו של פרויד בליאונרדו פותחות לפחות ב-9 באוקטובר 1898, כאשר כתב אל פ'ליס: "ליאונרדו, שאין אנו יודעים אצלו על שום פרשת-אהבים, היה אולי המקרה המפורסם ביותר של איטרות. האם אתה יכול להשתמש בו?" השאלה התיחסה לעניינו של פ'ליס בקשר משוער בין דו-ידיות לדו-מיניות, קשר שאליו מרמו המחקר על ליאונרדו, כפי שנראה עוד מעט. שוב אין אנו שומעים דבר על התעניינותו של פרויד בליאונרדו עד 1907, כאשר מנה פרויד את עשרת "הספרים הטובים" והביא בכללם את הרומן של ליאונרדו: דה-יוניצי (1902) מאת מרז'קובסקי במהדורה הגרמנית של שנת 1903. לפי מכתב מ-17 באוקטובר 1909 אל יונג היה לו לפרויד חולה אחד ולו כמה מן התכונות של ליאונרדו, בלי הגאונות שלו. יש טעמים לחשוב שרגשותיו של פרויד כלפי תלמידו המזהיר והעצמאי יונג הזכירו כמה רגשות הומור-סקסואליים שלא באו על פורקנם כלפי פ'ליס, והמריצוהו ללבן את הבעיות האלו במסגרת מחקרו על ליאונרדו. אפייני הדבר שהטיפול בחולה זה ודאי עזר לפרויד להתמודד עם כמה מן הבעיות שלו עצמו, שעתה יכלו לעלות על-פני השטח כהזדהות עם גאון הרנסנס.

התיזה של פרויד היא שבעיותיו של ליאונרדו כאדם בוגר-אי-היכולת שלו אפילו לאהבה הומור-סקסואלית, אדישותו למעשי-ידיי כאמן, והסתלקותו בסופו של דבר מן החיים העשירים, ברוכי-הדמיון של האמן אל החיים הקרים יותר של המדען-אפשר לנעוץ את שרשן בחוויות ילדות: הואיל ולא היה אביו עמו כמופת בשנות חייו הרפות ביותר, הציפתו העדנה שבמיניות המורעבת של אמו הרווקה, מצב שהגיע

לקצו כאשר אומץ לבסוף על-ידי אביו העשיר ואמו-החורגת טובת-הלב (וחסוכת-הבנים). "זכרון-הילדות" של ליאונרדו, שלדעתו של פרויד היה לאמיתו של דבר הויה, מוצג על-ידי הפסיכואנאליטיקן כמפתח למצב-הנפש של ליאונרדו הבשל, מצב החושף אותם תהליכים חבויים או נעלמים מן העין בנפשו, שבסופו של דבר צפו על-פני השטח כדפוסי-התנהגות חידתיים. "נראה הדבר", מביא פרויד מפי ליאונרדו, "שתמיד נגזר עלי לגלות ענין כה עמוק בנשרים; שכן זכור לי כאחד מזכרונותי הקדומים ביותר שבעת היותי בעריסתי ירד אלי גשר ופתח את פי בזנבו ופעמים הרבה חבט בזנבו על שפתותי". פרויד מפרש הויה זו כשאיפה לחזור אל הרוך התוקפני של האם שסיפקה את התענוגות המושלמים של יניקה ונשיקה להטת (הוא השווה את הזנב בפה לליקוק הפיו). בהערת-שוליים לספרו על הבדיחות (1905) כבר נעץ פרויד את מקור "ההעוויה האפיינית לחיוך, המעקמת את זוויות הפה" ב"היונק כשהוא שבע ובה על סיפוקו". הויתת-הדמיון יש בה גם משום עדות ל"קשר סיבתי בין יחסיו של ליאונרדו עם אמו בימי-הילדות לבין ההומוסקסואליות שלו מימים מאוחרים יותר, הגלויה, ואם גם האידיאלית". הוא מחזק סברה זו בדיון ממושך באָלה "מות" בעלת ראש-הנשר, אָלה-אם מצרית שהופרתה לא על-ידי זכר כי אם על-ידי הרוח, ואשר בדרך-כלל תיארו אותה עם פאלוס. פרויד סבר שליאונרדו ידע את הפרטים המיתולוגיים המצריים האלה, ולכן היה לאל-ידו לרקום הזיית-דמיון על האָלה-האם הפארטינוגיניטית. הדמיון של ליאונרדו חיסל אָפוא את האב השנוא שנטש אותו בינקותו (אף שלאחר-מכן קיבל אותו במשפחתו). פירוץ זה מסייע לפרויד לבאר את החיוך המסתורי של מונה ליוזה, ושל הבתולה בתמונת הבתולה ואנה הקדושה שבלובר: כאשר פגש ליאונרדו את מונה ליוזה נייער בו זכר חיוכה המאושר של אמו, וכך "הושב" אליו כל העולם הברוך של ימי קטנותו. על המנגנון החשוב של זכירת העבר מתוך חוויה מאוחרת רימו פרויד לראשונה במכתביו אל פליס ובחיבורו "סופרים יוצרים וחלומות-בהקיץ". באנה הקדושה הוא מציג שתי אמהות: אנה הקדושה, סבחה הענוגה, סימלה את אמו האמיתית של ליאונרדו, קאטרינה, אשר ממנה לקה אותו אביו בגיל שבין שלש לחמש; והבתולה, אמו-החורגת הצעירה, רעיית אביו.

ידוע גם ידוע שאף כי תמיד נמצאו מעריצים לתנופה ולהידור שבהרצאת-הדברים של פרויד, הרי התיזות העיקריות שלו זכו לבקורת חריפה מפי כל, פרט לתומכי הפסיכו-אנאליזה קצרי-הראות ביותר. בולט ביותר הדבר שהמבקרים הוכיחו כי ה"נשר", תרגום משובש של *nibbio*, מובנו למעשה זיה, וכך כל הטיעון המבוסס על האָלה המצרית מות עולה בעשן. טעות זו, שעליה הצביע מקלגן כבר ב-1923 בבפרינגטון מאנאוויץ, ודאי ידועה היתה לאחדים מאנשי החוג האנגלי של פרויד, ששקדו להמציא לו את החדשות האמנותיות הרלבנטיות שנתפרסמו בכתב-עת חשוב זה: פרויד הכניס כמה שינויים במהדורות של חיבורו שראו אור ב-1919 וב-1923 ושינוי קטן אפילו במהדורה של 1925, ולפחות עד ראשית שנות ה-20 הוסיף לגלות ענין פעיל באותו גאון של ימי הרנסנס. עוד ב-1931 יכול היה פרויד להוסיף ולטעון

כי הפתולה ואנה הקרושה שבלובר אין להבינה באמת בלי "חווית-הילדות האפיינית של ליאונרדו".¹ מפתיע הדבר, בשום מקום אין פרויד מביא בחשבון את ההשגה הרצינית ביותר על הספר; אפילו העורכים המאוחרים ביותר של כל כתביו במהדורה האנגלית, הגם שהם מודים שכל הקשר המצרי אבד עליו הכלח, עודם מגינים בתוקף על התקפות של הניתוחים הפסיכו-מיניים שלו בספר הזה. הנקל להבין אולי שעורכים אלה התעלמו ממסתו המשכנעת של אדמונד וילסון (1941),² המצביעה על הקשיים העיקריים במסתו של פרויד על ליאונרדו, שאין שיטתו עושה שום נסיון "להסביר את גאוניותו של ליאונרדו", אף לא לטפל בשאלה המרכזית של האסטיקה-הערך (נקודה החוזרת אצל סוזאן ק. לאנגר בספרה, פילוסופיה בסולם חדש, 1942); שכאשר טיפל פרויד בליאונרדו בחינת "מקרה" לא נתן דעתו דו-הצורך על גורמים שאינם פסיכו-אנאליטיים באמנותו, ועל כן (כך רומז וילסון) "בנה מעשה-מוכני פרוידיאני על סמך נתונים זעומים מאד". אך העובדה שלא שם לב לפחות למחקר החשוב והרלבנטי ביותר המרחיק לכת הרבה יותר מזה של וילסון-מסתו של מאיר שפירא (1956)-מעוררת ספקות ביחס לאובייקטיביות של העורכים, שוודאי הכירו את המאמר הזה, נוכח הנסיון של ק. ר. אייסלר להזים את המאמר בן שלושים העמודים של שפירא בספר (1962).³ ההצדקה הפאתטית לטעותו של פרויד מסוכמת בהערת-שוליים של עורכי הפרטיכלים של האגודה הפסיכו-אנאליטית הווינאית,⁴ התומכת באייסלר כנגד שפירא בנימוק שממילא "דיה', כמוה כ'נשר', ציפור היא".

מעורבותו האישית של פרויד בספר שקולה דו-הוותר כנגד הסובייקטיביות של פירושו. פרויד עצמו קרא לו "חצי רומן", אבל תיאור זה ממעט בערך האופי האוטו-ביוגרפי של החיבור, שהודגש על-ידי ג'ונס ב-1955. במחקר קטן ומעמיק הוכיח שפירא (1955-56) שבטעות ראה פרויד בליאונרדו אדם ש"א-יכך היה מחוץ למשפחת אביו. אולי בהזדהותו עם ליאונרדו בביוגרפיה הזאת... היה עליו להפריד את גיבורו ככל האפשר מאָחיו ואחיותיו... גם דמותו של האב הוקטנה... יחסו של הילד-הממור אל האם העוזבה הופך להיות העובדה המכרעת". נסיון זה מצד פרויד להקל בערך אביו של ליאונרדו תואם להפליא את התפתחות אישיותו של פרויד עצמו, לפי הקווים של מה שקרוי בפיו "הרומן המשפחתי", וכבעיה של פרויד הוא מסייענו להבין שאר טעויות והשמטות שבספרו. הנה כך אומר פרויד בפרק 2 שהעובדה הבטוחה היחידה שלפנינו בנוגע לילדותו של ליאונרדו היא שבהיותו בן חמש כבר היה בן למשפחת אביו: "אין לנו כל מושג מתי קרה הדבר-אם היה זה חדשים אחדים אחרי הולדתו" או כשהיה כבן חמש. אבל בפרק 4 קובע פרויד, כשהוא דן בשתי האמהות של ליאונרדו, שהוא "נקרע" מעל אמו הראשונה, האמיתית, קאטרינה, "בהיותו בגיל שבין שלש לחמש". נכונותו של פרויד, אפילו הצורך הכפיתי שלו, לעקם את תמונתו של ליאונרדו, כדי לעשותה האצלה של אישיותו-הוא, מתבררים עוד יותר כשאנו נותנים את הדעת על השמטה שהשמיט בידועים בקשר ליחסו של ליאונרדו אל הוריו. בעותק שבידי פרויד (שנשמר בספרייתו) מספרו של גבריאל סיאיי (Séailles), ליאונרדו דה-וינצ'י, בסדרה "האמנים הגדולים", רשום בדיו שחורה

על המעטפה "פרויד/10.x.09" (בטרם יגמור את כתיבת מחקרו על ליאונרדו), והפיסקה הבאה בעמוד 11 מודגשת בקו ירוק בשוליים ובתוכה שש מלים מודגשות אף הן בירוק: "Sans doute, sur les instances de son père, ser Piero rompit avec Catarina [sic], prit son fils et la même année se maria... Fils naturel, recueilli par son père, Léonard se passa de cette influence maternelle que doit subir tout grand homme qui se respecte" ("אין ספק שלפי דרישת אביו נפרד סר פיריו מקאטרינה, לקח את בנו ובאותה שנה התחתן... ליאונרדו, בן בלתי-חוקי שנתקבל על-ידי אביו, חסר היה אותה השפעה אמהית שכל איש גדול המכבד את עצמו חייב לקבלה"). הואיל ופרויד מקבל את העובדה שאביו של ליאונרדו התחתן עם אמו החורגת "באותה שנה שבה נולד ליאונרדו", הרי היתה המזבאה המושמטת שאותה הדגיש סותרת את סברתו של פרויד בדבר תקופה ארוכה לאחר הנישואים האלה שבה היה הגאון הצעיר לבדו עם אמו האוהבת והצמאה לאהבה.

גם אם בכמה וכמה מקרים אפשר להוכיח כי מידת האובייקטיביות שבמחקרו של פרויד מפוקפקת, אין זאת אומרת בהכרח שלא שפך כלל אור על אפיו של ליאונרדו, אולם בכך נפתח הסיכוי להגיע להבחנות רבות-ערך לגבי פרויד עצמו, ולגבי עמדותיו ביחס לאמנות. אם נצא אפוא מתוך הנחה שמחקר זה יש בו משום בבואה רבת-משמעות לבעיותיו של המחבר עצמו, הרי נוכל לגשת ולבדוק היכן יש נקודות-מגע בעלות-משמעות בין שני האנשים האלה, וכך אולי נטיב להבין את שניהם. פרויד, למרות המחקר שלו על ליאונרדו, ודאי היה מתרעם על נסיונות לחקור את אישיותו שלו, והוא לא די שדחה את הביוגרפיה הפיקחית של ויטלס אלא גם כתב במכתב מיום 31 במאי 1936, אל מי שביקש לכתוב עליו ביוגרפיה, ארנולד צווייג: "כל מי שניגש לכתיבת ביוגרפיה מתחייב לשקר, להסתר-דברים, לצביעות, לחלוקת מחמאות ריקות ואפילו להעלמת חוסר-ההבנה שלו עצמו, לפי שאין להשיג חומר ביוגרפי". אני מקווה להינצל לפחות מכמה מן המכשלות האלו.

אולי נקודת-המפתח בחשיפה שחשף פרויד את עצמו שלא במתכוון נוגעת לנשר, שעליו סירב לוותר אפילו נוכח בקורת חמורה וגמשכת. יתר על כן, בעיני פרויד היה ה"זכרון" של הנשר רציני לגבי ליאונרדו והוא לא העלה שום שאלות ביחס אליו, הגם שסימן בקווים כפולים וחזמים אותה פיסקה במהדורה הגרמנית של מר'קובסקי⁹ שבה מובאת ההזיה, פיסקה שבסיכומה נאמר שליאונרדו מעלה את מעשה הנשר "ספק בלצון ספק ברצינות, בצורה הסמלית של ימיה הביניים בדעיתכם". פרויד גם עומד על דעתו שליאונרדו ידע על זיהויו הנשר עם האם, אם לא מתוך ההיררוגליפיקה של הוראפולון⁹ הרי מפתביהם של אבות הפנסיה, שבהם, כך מעיר פרויד, הפארתניוגניסיס של הבתולה הקדושה מובא כנימוק למהימנות לידתה של הבתולה. אבל פרויד מתעלם מתכונות חילופיות של הנשר: בפיסקה מתוך הוראפולון (א, ב) שאליה מתיחס פרויד עצמו, נאמר: "כאשר הם [המצרים] מתכוונים לאם, או למרצה, או לגבולות, או ידיעה-מראש, או לשנה, או לשמיים, או לרחמים, או לאתינה,

ג'ק ג'. ספקטור: פרויד והאמן

מאמרו של ג'ק ספקטור לקוח מספרו על האסתטיקה של פרויד (הוצאת ניריורק), שהוא ספר מאוזן וענייני המאיר את יחסו של פרויד לספרות ולאמנות, הן כתיאורטיקן והן כאוהב-אמנות. הספרות והאמנות מילאו תפקיד נכבד בחייו ובמחשבתו של פרויד. הוא עצמו היה סופר מחונן, וכפי הנראה גם נטה להזדהות בנפשו עם גדולי האמנות (ליאונרדו, מיכאל אנג'לו וגיתה). עניינו ב"משה" של מיכאל אנג'לו התגלה ברבות הימים בספרו על משה, המגלה אולי את דו־ערכיותו ביחס למוצאו היהודי שלו: הוא ביקש להידמות למשה, אך במנותק מן היהדות. אף שפרויד עצמו אומר לפעמים בפירוש כי הוא והפסיכואנאליזה אין בכוחם לגעת בסודה הפנימי של האמנות, היתה לתורתו השפעה עצומה על הספרות והאמנות בדורותינו. הרבה סופרים ואמנים למדו ממנו במאה הזאת, ורבים מהם הגיבו על תורתו בצורה זו או אחרת.

מאז דיוניו החטופים באדיפוס, המלט במכתב אל פליס ב־1898, ובמיוחד בסיפורו של ק.פ. מאייר, *Die Richterin* (השופטת), שבהם גילה כי אפשר לראות בספרות בבואה לבעיותיו של הסופר עצמו, לא ניגש פרויד לדיון עצמאי נכבד ביצירת-אמנות עד למסתו משנת 1906, אמנות-שיוא וחלומות ב"גראדיבה" של ינסן. בעוד שהניתוח של השופטת פותח ברעיון שהסיפור משקף את בעיותיו של הסופר, הניתוח של גראדיבה מסיים ברעיון הזה. פרויד חוזר וקובע כי יש גבול נייד ומשתנה בין מצבי-נפש נורמאליים ופאתולוגיים ומעלה את הרעיון הברור כי "בכל אמנות-שיוא חבוי גרעין של אמת". אבל הצד המעניין ביותר בדיון שלו הוא דבריו העוקצניים נגד אנשי-מדע המבקשים להסביר חלומות על-דרך הפיזיולוגיה, והכרזתו שהאמן היוצר הוא בעל-בריתו של הפסיכו-אנאליטיקן, "לפי שהם שואבים ממקורות שעדיין לא נפתחו למדע".

בשום מקום אחר אין הבחנותיו של פרויד ומעלותיו הסגנוניות מופיעות בכוח כה רב כמו בניתוח של גראדיבה, מקום שם עלה בידו לשלזת סיפור פחות-ערך של מחבר שנשפח כמעט אפילו בספרות הגרמנית ולדון בו דיון מרתק. המקור של ינסן לא זכה כפי הנראה להידפס מחדש (אלא כנספח למסתו של פרויד במהדורה הצרפתית יקרת-המציאות של 1931), אף כי חוקרי הפסיכו-אנאליזה אולי יעריכו אפשרות להשוות את המקור לגירסתו של פרויד. תרגיל זה בז'אנר של הרומן הארכיאולוגי משלהי המאה הי"ט (שדוגמותיו הטובות ביותר מצויות לנו ביצירות של האגיפטולוג והסופר גיאורג אפרס ואצל מ.ג. קונראד, שפעלו שניהם במינכן) העלה בעיות שמותאמות היו היטב לכוהות הניתוח של פרויד כמו גם לענין שמצא בסיבוך העלילה בפומפיאה. יתר על כן, כאן יכול היה פרויד לקרוא דרור להתענן-יינותו הממושכת בארכיאולוגיה. הוא שמח מאד למצוא חיזוק לפעלו-הוא בדוגמה

של ריפוי-גנפש מוצלח אצל ינסן, שפן ינסן, "בלי כל ידיעה בפסיכו-אנאליזה, שאב מאותם המקורות ושקד על אותו גושא".

הסיפור נוגע בארכיאולוג הגרמני גורברט האנולד, שהתמסר לאומנותו עד כדי כך שלא היה לו מקום למאהבת בשר-ודם. בהמשך מחקריו הוקסם מתבליט עתיק, שיציקת-גבס שלו היתה ברשותו, ובו נראתה אשה חטובת-אברים הצועדת בהילוך מיוחד-במינו, תוך שהרגל הקדמית בסנדל נשארת שטוחה על הקרקע והרגל הנגרת על עקבה מורמת בזווית ישרה כמעט לקרקע. הארכיאולוג, שבלי כל סיבה גראית-לעין נכבש לתבליט, ייחס לו סגולות מיוחדות; כך, על סמך הילוכה הזריו נתן לה את הכינוי גראדיבה, המבוסס על גראדיבוס, כינויו של מרס, המציין את המקלך בקרב, ובדמיונו העביר אותה כבת למשפחה רומית אצילה מגרמניה בחזרה לפומפיאה הקדומה. האנולד חש כי חזקה עליו סקרנות לא-תדע-שבעה ביחס ליצירה, שאותה הסביר לעצמו כסקרנות מדעית, ותמה אם נזקק הפסל לדגם בן-זמנו. לא ארכו הימים והוא החל להלך ברחובות ולהתבונן בהילוכן של גשים, כביכול על-מנת לבדוק אם עדיין אפשר יהיה לגלות עמידה מעין זו. אין צריך לומר שהתבוננות כזאת בנערות זיפתה אותו במבטים חוזרים, מהם של קורת-רוח ומהם של רוגז; אך האנולד המשיך בחיפושיו בלי שום מעורבות רגשית למראית-עין, והודות לארכיאולוגיה שלו מבודד היה מן ההוה. בצער היה עליו להסיק לבסוף שלא יוכל למצוא את הילוכה של גראדיבה בחייה-המציאות.

כעבור זמן לא רב חלם האנולד חלום מפחיד שהוא בפומפיאה, והוא חוזה בחורבנה של העיר בשנת 79. לפתע ראה את גראדיבה בסמוך אליו (במובאה מן הגנוסח של ינסן אצל פרויד): "עד אז לא חשב כלל על נוכחותה, אך עתה עלה לפתע פתאום בדעתו וכאילו היה זה דבר טבעי שהואיל ובת פומפיאה היתה הרי חיתה בעיר-מולדתה, ובלי אשר חשר בדבר הזה היתה כבת-זמני". הוא חשש לה והזהיר אותה בצעקה, ואז המשכה בהילוכה בנחת, הסבה פניה אליו, ובלי דאגה צעדה אל שדרת-העמודים של מקדש. "שם תפסה מקומה על אחת המדרגות ולאט-לאט הניחה ראשה עליה, בעוד פניה מחווררים יותר ויותר, משל כאילו היא הופכת שיש. כאשר מיהר אחריה מצא אותה שרועה על המדרכה הרחבה בארשת של שלנה, כישנה, עד שבא מטר האפר וכיסה את דמותה". עתה, זו פעם ראשונה בהזיותו, התאבל עליה האנולד כהתאבל על המת. שוב המריצו דחף בן-בלי-פשר והוא מיהר לאיטליה, בתירוץ שעליו לחקור את המשמעות הארכיאולוגית של התבליט, אך למעשה בכוח אמונות-השווא שלו בנוגע לחייה ולמותה של גראדיבה. על כל סביביו הבחין בזוגות צעירים, שהרגיוו אותו בהתנהגותם המטופשת והשיגרית, ואחרי-כן, בפומפיאה, התמלא בחילה למראה הזיווגים המיניים של זבובי-הבית "הרעים והמיותרים". לאמיתו של דבר, התחיל האנולד להשתנות ולהיעשות אדם רגשי יותר. לאחר שבדמיונו ראה את גראדיבה חוצה רחוב, הוא תופס כי בא לפומפיאה דווקא כדי לחפש את עקבותיה ההיסטוריים הממשיים (עקבות רגליים באפר). בתחילה הוא רואה בה תעות-חושיים, וכאשר היא מפחידה לטאה אחת ומבריחה אותה הריהי רוח-רפאים בעיניו-דבר

המצוי בתוך העולם (גם אם איננו חי) ולא רק האצלה של מחשבתו-הוא. בעודו מוסיף וחוקר הוא מבקש אותה שתשכב תחתיה כמו שראה אותה בחלומו, והוא זוכה לגערה מפי הנערה, שנעלמת.

עדי-מהרה מתברר לנו שגראדיבה היא באמת נערה חיה, המדהימה את האנולד בהשיבה לו לא ביוונית או בלאטינית אלא בגרמנית. היא שכנה מעירת-מולדתו, שאָתה היתה לו ידידות-אינטימית בימי ילדותו. שמה הוא זואָה ברטגאנג. זואָה, המאוהבת בהאנולד, מסתגלת בכוונה-תחילה לאמונת-השווא שלו ביחס אליה כדי למצוא דרך לרפא אותו, והיא מנהלת את הריפוי שלה בכשרון-מעשה כה גדול עד שפרויד מוצא בה תיראפיסטית למופת, שיתרון לה על הפסיכו-אנאליטיקן בכך שהיא מכירה מכלי ראשון את חוויות-הילדות של החולה והיא יכולה להשתמש ב"אהבה כריפוי". הרקע המשפחתי של זואָה-אמא שלה מתה, אביה אליל שאין להגיע אליו, השקוע ראשו-ורובו בזואולוגיה שלו-גרם לה שתהיה תלויה יותר ויותר באהבת-נעורתה להאנולד, שעל-נקלה יכול היה לחפוס בלבה את מקומו של אביה. ברגע של כעס על האנולד, בגלל קרירותו כלפיה, ובגלל התעסקותו העיוורת במדע שלו, תיארה אותו כ"נדהר כמו ארכיאופטריקס", שם לעוף וחלל שמלפני המבול, שלפי פירושו של פרויד הוא משלב רימוזים הן על אביה (זואולוגיה) והן על האנולד (ארכיאולוגיה).

בדיוק בנקודה זו נכנסת שאלת תפקידה של ההדחקה: פרויד מזדקק לפיטוי רב-הערך "שיבת המודחק" כדי להסביר איך מכשיר ההדחקה, הארכיאולוגיה, עורר את זכרונות הילדות של זואָה עם שבחוך כך גם ניפה אותם. הנה כי כן, מתחת לתוכן הגלוי של חלום האנולד על קבורת פומפיאה ואבדנה של גראדיבה, נמצא התוכן הכמוס, האמיתי: תשוקתו הנלהבת אל אותה זואָה אשר ידע פעם. פרויד משווה את ההדחקה והעיוות הלא-מוצלחים של הרגשות האֵירוטיים כלפי זואָה אצל האנולד למימרה: "יכול אתה לגרש את הטבע בקלשון; אך הוא ישוב תמיד". כהדגמה חושפנית לתהליך זה מביא פרויד את רישום-הדיות של נזיר סגפן המופה יצרים מיניים מאת פליסיין רופס. כשהוא קורא במר-יאושו אל ישוע הצלוב מגלה הוא לאימתו כי רבה והנה דמות המושיע נתגלגלה באשה ערומה ותאוותנית. אפילו המתמטיקה, שלכאורה היא מקלט מ"טומאות" החיים, יכולה להיעשות כלי לשיבתו של חומר מודחק, כמו במעשה שמביא פרויד על נער שמנייתו המודחקת פורצת החוצה ובאה לידי גילוי בשתי בעיות מיוחדות: "שני גופים נפגשים, האחד במהירות של... וכי, ועל גליל, שהקוטר שלו π , שרטט קונוס... וכי".¹

הפירוש שנותן פרויד לטאה המופיעה בחלום השני של האנולד מעורר כמה בעיות. פרויד מקמץ להפליא בתיאור הסמל המיני הזה המובהק ביותר. פרויד מוכיח כי הנושא של תפיסת הלטאה ראשיתו נעוצה באביה של זואָה ושהיא מצדה משתמשת בטכניקה הזאת לתפיסת גבר. לפי הפירוש של הפסיכו-אנאליטיקן מגלה חלומו של האנולד את הכרתו של הארכיאולוג בכך שזואָה היתה מחזרת אחריו, וש"ההתחמקות מבעד לסדקים צרים וההיעלמות בתוכם" הזכירה לחולם את "התנהגותן של לטאות".

בניגוד לדימוי אדיר-הכוח של זואה-גראדיבה נראה האנולד יצור חלש מאד בעיני פרויד, שדבריי-הסיום שלו מטעמים כי הארכיאולוג התאוה להיות כפוף לה, "שכן רשאים אנו לפרש (את) המשאלה מאחרי מצבה של הלטאה-שלמעשה היה לתפיסה אופי סביל, מאזוכיסטי". לפי שאמונת-השווא של האנולד מתוארת כהיסטרית (מחקרו של פרויד מלאחר שנתיים על "הזיות היסטוריות" מקשר אותן לדו-מיניות), ומאחר שהשתקעותו של האנולד במדע שלו הביאה לקרירותו המינית, יכולים אנו לראות איך הבימה מותקנת לדיון בשאלה של דו-מיניות. השלב הזה הבא בהתמודדות הנמשכת ואם גם החבויה של פרויד עם אביו ועם פליס נראה בעליל בספרו על ליאונרדו, שהוא עצמו הודה כי היה זה אחד מחיבוריו הסובייקטיביים ביותר. אבל משהו מן הסובייקטיביות הזאת מצוי גם במסתו על גראדיבה. גיתוח הספר אצל פרויד, שבכמה מובנים הוא מתרחק כל-כך מן היצירה המקורית, הפך את ינסן לאוראקל בבלי-הדעת לרעיונות של פרויד. אדולף וולגמות, שברך-כלל מתח בקורת בלתי-הוגנת על תורתו של פרויד בספרו, בחינה בקרתית של הפסיכו-אנאליזה (1923), מעלה לפחות טענה אחת בת-תוקף לגבי המסה על גראדיבה, לאמור שהרבה מפירושי החלומות באו מפרויד ולא מינסן. מגמתו של פרויד, בחתירתו לידיעה-עצמית, למצוא צדדים בעלי משמעות אישית באמנות או בספרות אפשר גם אפשר לכנותה "עקרונ-גראדיבה" של בקרתו, שכן, במיוחד בניתוח שלו לסיפור זה, חורג פרויד מסגולת הנושא שלו מתוך שהוא מאציל עצמו לתוכו.

בטרם נפנה אל הספר של פרויד על ליאונרדו, שנתפרסם ב-1910, אולי כדאי יהיה שנמלא את ארבע השנים שעברו מאז המסה על גראדיבה ב-1906. ב-1908 כתב פרויד את "סופרים יוצרים וחלומות-בהקיץ", חיבור בו פיתח רעיונות שבסופו של דבר עלו מתוך העיסוקים של עבודותיו הקודמות, ושוב טיפל בשאלה של מציאת מעברים בין צדדים שלכאורה אין קשר ביניהם בנפש האדם. בפסיכו-פאתולוגיה קישר בין טעויות ושגגות לבין דחפים בלתי-מודעים שאינם רחוקים מאלה של הנברוטיקן, ובמסה הנוכחית השווה את משחקו של הילד או את החלומות-בהקיץ של האיש הבינוני לדמיונו של הסופר ולהזיותיו. בשאיפתו להרחיב את נסיונו שלו אל כל תחומי הרגש והמניעים של האדם, תר פרויד אחר גישה הדרגתית אל התעלומה של הסופר היצר, שלכאורה אין גישה אליה. מהיותו שקוע בבעיות ההזדהות שלו עצמו הצביע על חשיבותו של תהליך זה בשביל המספר, אשר לגיבור שלו, בדומה לזה של החולם-בהקיץ, הוא קורא "הוד-מלכותו האני". בניגוד למסה על גראדיבה אין היחס כאן אל האמן כמו אל עמית, שהבחנותיו שוות בהחלט לאלו של הפסיכו-אנאליטיקן, אלא מבחינת הצד הדמיוני או האשלייתי של יצירי-רוחו. בליאונרדו הבעיה של זיקת האמנות למדע נעשית ענין מרכזי.

בכמה מובנים מציין ליאונרדו נקודת-מפנה בחייו של פרויד: ימי ה"גבורות" של פשר החלומות ומספר החיבורים המזהירים שבאו בעקבותיו הביאו עמהם תחושה חדשה של אי-תלות כלפי פליס, אך גם עצבות חדשה על היותו מבודד ויחיד-לנפשו, לאחר שאבד לו, כמו שכתב אל פליס ב-1902, "הקהל היחיד שנותר לו" (טענה

שאמיתותה מילודראמתית יותר מאשר ממשית). מנקודה זו והלאה הדיווח על חלומותיו נעשה שכיח הרבה פחות. פנייתו אל העיבוד השיטתי יותר של רעיונות גלמיים שכבר הועלו דומה היה למפנה מנתיב הדמיון האמנותי אל הגיון המדע, שאותו ראה אצל הגאון הגדול ההוא ליאונרדו. כעבור שנים, ב־1930, לרגל קבלו את פרס־גיתיה לספרות, ציין כי גיתה ולא ליאונרדו מיוג בתוכו בהצלחה את המדען והאמן. תמימה היא איך ראה את יצירתו שלו ברגע זה, כאשר כוּבדו כתביו, שהוא ראה בהם מדע, כעבור מעלתם הספרותית.

הרעיונות שכבר נדמוזו בפשר החלומות, הפפיקו־פאתולוגיה ושלוש מסות הכשירו את הקרקע לעיון המעמיק יותר בתפקידה של האָם בחיי פרויד; אבל תחת שימשיך באנאליות־העצמית שלו בחר בנתיב הרה־הגורל של האצלת האנאליות שלו על ליאונרדו, שכבר הופיע כאישיות ממדרגה ראשונה בשיחותיו עם פֿליס, ואשר מושך־לב היה במיוחד משני טעמים: משפט אחד מפליא, שנתפרש לפרויד כזכר לליאונרדו, היה נוח לניתוח; ויצירותיו המהוללות ביותר של ליאונרדו, לרבות המונה ליה, הציגו דמויות שחיוכיהן ה"חדיתיים" גירו את פרויד הפרשן ממש באותה מידה שקודם־לכן פיתתה אותו חידת הספינקס לחקור את תסביך־אדיפוס.

פרויד פיתח את המחקר שלו בהתגבשות אפיו של ליאונרדו, ובכלל זה ההומו־סקסואליות שלו, מתוך "זכרון" אחד־ויחיד של ימי־ילדותו, והסביר את המפנה שחל אצל האמן מאמנות חמה ויוצרת למדע יבש כפרי הגברוזה שלו, שערכה אפילו את מימוש הדחפים ההומו־סקסואליים שלו. תולדות התעניינותו של פרויד בליאונרדו פותחות לפחות ב־9 באוקטובר 1898, כאשר כתב אל פֿליס: "ליאונרדו, שאין אנו יודעים אצלו על שום פרשת־אהבים, היה אולי המקרה המפורסם ביותר של איטרות. האם אתה יכול להשתמש בו?" השאלה התיחסה לעניינו של פֿליס בקשר משוער בין דר־ידייות לדר־מיניות, קשר שאליו מרמז המחקר על ליאונרדו, כפי שנראה עוד מעט. שוב אין אנו שומעים דבר על התעניינותו של פרויד בליאונרדו עד 1907, כאשר מנה פרויד את עשרת "הספרים הטובים" והביא בכללם את הרומן של ליאונרדו דה־וינצ'י (1902) מאת מרז'קובסקי במהדורה הגרמנית של שנת 1903. לפי מכתב מ־17 באוקטובר 1909 אל יונג היה לו לפרויד חולה אחד ולו כמה מן התכונות של ליאונרדו, בלי הגאונות שלו. יש טעמים לחשוב שרגשותיו של פרויד כלפי תלמידו המזהיר והעצמאי יונג הזכירו כמה רגשות הומו־סקסואליים שלא באו על פורקנם כלפי פֿליס, והמריצוהו ללבן את הבעיות האלו במסגרת מחקרו על ליאונרדו. אפיני הדבר שהטיפול בחולה זה ודאי עזר לפרויד להתמודד עם כמה מן הבעיות שלו עצמו, שעתה יכלו לעלות על־פני השטח כהזדהות עם גאון הרנסנס.

התיוה של פרויד היא שבעיותיו של ליאונרדו כאדם בוגר—אי־היכולת שלו אפילו לאהבה הומו־סקסואלית, אדישותו למעשי־ידיו כאמן, והסתלקותו בסופו של דבר מן החיים העשירים, ברוכי־הדמיון של האמן אל החיים הקרים יותר של המדען—אפשר לנעוץ את שרשן בחוויות ילדות: הואיל ולא היה אביו עמו כמופת בשנות חייו הרכות ביותר, הציפתו העדנה שבמיניות המורעבת של אמו הרווקה, מצב שהגיע

לקצו כאשר אומץ לבסוף על-ידי אביו העשיר ואמו-החורגת טובת-הלב (וחסוכת-הבנים). "זכרון-הילדות" של ליאונרדו, שלדעתו של פרויד היה לאמיתו של דבר הזיה, מוצג על-ידי הפסיכואנאליטיקן כמפתח למצב-הנפש של ליאונרדו הבשל, מצב החושף אותם תהליכים חבויים או נעלמים מן העין בנפשו, שבסופו של דבר צפו על-פני השטח כדפוסיות-התנהגות חידתיים. "נראה הדבר", מביא פרויד מפי ליאונרדו, "שתמיד נגזר עלי לגלות ענין כה עמוק בנשרים; שכן זכור לי כאחד מזכרונותי הקדומים ביותר שבעת היותי בעריסתי ירד אלי נשר ופתח את פי בזנבו ופעמים הרבה חבט בזנבו על שפתותי". פרויד מפרש הזיה זו כשאיפה לחזור אל הרוך התוקפני של האם שסיפקה את התענוגות המושלמים של יניקה ונשיקה לזהות (הוא השווה את הזנב בפה לליקוק הפיו). בהערת-שוליים לספרו על הבדיחות (1905) כבר נעץ פרויד את מקור "ההעוויה האפיינית לחיוך, המעקמת את זוויות הפה" ב"היונק כשהוא שבע ובא על סיפוקו". הויתת-הדמיון יש בה גם משום עדות ל"קשר סיבתי בין יחסיו של ליאונרדו עם אמו בימי-הילדות לבין ההומור-סקסואליות שלו מימים מאוחרים יותר, הגלויה, ואם גם האדיאלית". הוא מחזק סברה זו בדיון ממושך באָלה "מות" בעלת ראש-הנשר, אָלה-אם מצרית שהופרתה לא על-ידי זכר כי אם על-ידי הרוח, ואשר בדרך-כלל תיארו אותה עם פֶּאלוס. פרויד סבר שליאונרדו ידע את הפרטים המיתולוגיים המצריים האלה, ולכן היה לאלידו לרקום הזיית-דמיון על האָלה-האם הפארתינוגליטית. הדמיון של ליאונרדו חיסל אָפוא את האב השנוא שנטש אותו בינקותו (אף שלאחר-מכן קיבל אותו במשפחתו). פירוץ זה מסייע לפרויד לבאר את החיוך המסתורי של מֶזְנָה ליוֹה, ושל הבתולה בתמונת הבתולה ואֶנה הקדושה שבלובר: כאשר פגש ליאונרדו את מֶזְנָה ליוֹה ניעור בו זכר חיוכה המאושר של אמו, וכך "הושב" אליו כל העולם הברוך של ימי קטנותו. על המנגנון החשוב של זכירת העבר מתוך חוויה מאוחרת רימו פרויד לראשונה במכתביו אל פֶּליס ובחיבורו "סופרים יוצרים וחלומות-בהקיץ". באנה הקדושה הוא מציג שתי אמהות: אנה הקדושה, סבתא הענוגה, סימלה את אמו האמיתית של ליאונרדו, קאטרינה, אשר ממנה לקה אותו אביו בגיל שבין שלש לחמש; והבתולה, אמו-החורגת הצעירה, רעיית אביו.

ידוע גם ידוע שאף כי תמיד נמצאו מעריצים לתנופה ולהידור שבהרצאת-הדברים של פרויד, הרי התיוות העיקריות שלו זכו לבקורת חריפה מפי כל, פרט לתומכי הפסיכואנאליזו קצרי-הראות ביותר. בולט ביותר הדבר שהמבקרים הוכיחו כי ה"נשר", תרגום משובש של nibio, מובנו למעשה זֶיה, וכך כל הטיעון המבוסס על האָלה המצרית מות עולה בעשן. טעות זו, שעליה הצביע מקלגן כבר ב-1923 בבְּרֵלִיגְטוֹן מאַנְאוֹי, ודאי ידועה היתה לאחדים מאנשי החוג האנגלי של פרויד, ששקדו להמציא לו את החדשות האמנותיות הרלבנטיות שנתפרסמו בכתב-עת חשוב זה. פרויד הכניס כמה שינויים במהדורות של חיבורו שראו אור ב-1919 וב-1923 ושינוי קטן אפילו במהדורה של 1925, ולפחות עד ראשית שנות ה-20 הוסיף לגלות ענין פעיל באותו גאון של ימי הרנסנס. עוד ב-1931 יכול היה פרויד להוסיף ולטעון

או להיכה, או לשני דרכמונים, הם מציירים נשר". זאת ועוד, אף שאחדים מאבות הכנסיה מזכירים את הנשר מבחינת בתוליותו, הרי במקורות נוצריים מאוחרים יותר מציינים את סגולתו הדימונית; הנה כך מספר פטר הנערץ, מן המאה הי"ב, על השטן שהסתער בצורת נשר על גזיר אחד במיטתו.¹⁰

אם האם-הנשר שבה פרויד מרבה כל-כך לעסוק איננה, למעשה, אמו של ליאונרדו, הרי אין זו השערה דחוקה כל-כך שהיתה זו אמו של פרויד עצמו, מה-גם שאחד מחלומותיו המופלאים ביותר הנדונים בפשר ההלומות קשור היה ביצורים בעלי מקורי-ציפור: "ראיתי את אמי האהובה, שהבעה שלווה ורדומה במיוחד נסוכה על פניה, כשהיא מובאת אל החדר על-ידי שני אנשים (או שלושה) בעלי מקורים של ציפורים ומושכת על המיטה". פרויד קישר את "הדמויות המוזרות בלבושן והגבוהות שלא-כדרך-הטבע בעלות מקורי-ציפורים" לעיטורי התנ"ך של פיליפסון, במיוחד אותם עיטורים של "אלים בעלי ראשי-בו מתבליט-קבורה מצרי קדמון", ולכן היתה אמו שוכבת למעשה על ארון-מתים. זוהו רונפלד (1956) השוותה דימוי זה בדיון, אך בצורה מוגבלת מאד, לנשר מן המחקר על ליאונרדו: "טעותו של פרויד בקראו לדיה נשר... ובקשרו אותו למצרים יש לה משמעות עמוקה עוד יותר. היא מכניסה לתמונה את חלום-הילדות של פרויד עצמו על האלים בעלי ראשי-המקור". פרויד קבע את מועד החלום הזה בשנתו השביעית או השמינית, וחשוב הדבר שכאשר שלח לו אביו את הכרך השני של תנ"ך פיליפסון ליום-הולדתו השלושים-וחמישה העיר, "היית בן שבע כשהתעוררה בך רוח החכמה". רמיזה אחת של פרויד שנים קודם-לכן, במכתב אל מרתה מפאריז משנת 1885, חושפת את הענין התמידי שהיה לו ביצורי-כלאיים מוזרים מעין אלה שתוארו בתנ"ך; שפן, לאחר שהתכוונן באובליסק מלוקסור בכיכר-קונקורד, העיר: "צא וחשוב, אובליסק אמיתי, עם ראשי-הציפור הנאים ביותר [Vogelköpfen], ואיש אחד קטן ויושב, ועוד היירוגליפים משובטים עליו".

הקשר בין התנ"ך של פיליפסון והחלום נוגע לנער שהכיר פרויד בתקופה הפרי-בורגית, פיליפ. פרויד אומר עליו שהיה "נער שובב... שהיה משחק אתנו... כשהיינו ילדים... מפי הנער הזה שמעתי בפעם הראשונה את המלה ההמונית למגע מיני, שאנשים מחונכים ממירים אותה תמיד במלה לאטינית, ושברור היה למדי כי נרמזה מתוך הבחירה בראשי הבזים [Sperberköpfe]". פרויד מרמז על המלה הגרמנית vögel, לנהוג כציפורים (Vögel), הקרובה לניב ההמוני האנגלי "fuck". התנ"ך של פיליפסון מדבר גם על Sperber, בזים, וגם על Geier, נשרים, והוא מביא איורים של שניהם, אם גם בכרכים שונים, ולכן מתקבל בהחלט על הדעת שהדמויות בעלות ראשי-הבז בחלומו של פרויד יכלו להתחלף בנשר. השם פיליפ-ועדיף אפילו פיליפסון (הקרוב ל-Sohn הגרמני)-היה לו עוד קשר חשוב לילדותו של פרויד, שכן היה זה שם אחיו-החורג, שהיה גדול ממנו בעשרים שנה ואשר מתאוה היה שיהיה אביו. מן האח הזה שאב פרויד את ידיעתו הראשונה על ההריון. לכן שימשה ציפור-החלום במוחו של פרויד גשר בין הציפור כאם, הנשר (בו) כמסמל את המעשה

המיני, והשאיפה לברוח מאביו שלו אל אב אחר. אין פלא שפרויד, מתוך הזדהות עם ליאונרדו, עשה את הקשרים האלה עצמם לב-לבו של הפירוש שנתן להזיית ה"נשר", ועיקם חלקים ממנה כדי להתאימם לרצונו שלו להיות יתום מאב ויחיד עם אמו—זה "הרומן המשפחתי" הטיפוסי שעליו הוא מדבר לעתים קרובות. התכנים המנוגדים שמצא פרויד בהבעתה השלוחה של אמו—מיתה וכמיהה מינית—מקבילים לסגולות המנוגדות שאותן ייחס לחיור הליאונרדי: רוך ואיום אפל. גם הבילבול בשאלה אם נסתיימה תקופת אשרו של ליאונרדו עם אמו האמיתית בגיל שלפני חמש, או בין שלש לחמש, מקביל לחוויה של פרויד עצמו שעזב את "גן-העדן" של פריבורג בגיל שלש, זמן קצר לאחר שאבדה לו אחת ה"אמהות" שלו, האומנת הקאתולית. אפשר מאד שבזכות החוויות החשובות עם אשה זו—שפרויד ראה בה את "המקור הראשוני" לנברווה שלו¹¹—באה לו לפרויד ההמצאה הדמיונית של נושא "שתי האמהות" אשר בו ניסה לפרש את הכתולה וזנה הקרושה. הצ'כית הזאת הפיקחית והקשישה לימדה את פרויד על העדן והשאל, דומה כי עשתה על הילד רושם כה גדול עד שהתפתחה בו תשוקה קיימת-ועומדת לראות את רומא. המשמעות מתבררת במכתב אל פליס מ־3 בדצמבר 1897, בו הוא אומר, "רומא של חלומותי היתה למעשה פראג". אפשר להעלות השערה שהזכרונות הלא-נעימים של פרויד מן האומנת מסתירים את האיבה אל אמו הכל-יכולה אשר חש בקטנותו, התקופה שאותה שיבח תמיד ללא הבחנה (אולי נתמוגה באמו איזו תוקפנות כבושה נגד זכרים עם עדנתה הניצחת שכוונה אל "goldener Sign" שלה). הרבה מן הבעיות הלא-פתורות של פרויד חוזרות לתקופה זו, שפרויד קרא לה טרום-אדיפאלית, בה דומה כאילו האם, לדבריו, יש לה הכוח ואפילו אברי-המין של שני המינים. פרויד כתב במסתו על "התיאוריות המיניות של ילדים" (1908) שהרעיון המוקדם ביותר של נערים "מתבטא בכך שהם סבורים שהפל, לרבות נקבות, יש להם פיץ". הואיל ונדמה היה לו שהיא מצטיינת בתכונות זכריות ונקביות, ודאי הצטיירה אמו של פרויד לבנה הרך כישות אדירת-כוח ומשתלטת. בשים לב לקשיים העמוקים של פרויד עצמו עם האם של שחר ינקותו, אין פלא בדבר שנשתיירו בו קשיים לגבי נשים, לא רק בחיי-הנישואים שלהן אלא גם בנייתוחן (ראה, למשל, "המיניות של האשה", 1931).

דומה כי ביסוד מסתו של פרויד על ליאונרדו היתה חרדה לגבי הדחפים ההומו-סקסואליים שלו עצמו, והתפעלותו מן היכולת של ליאונרדו לעדנם בפעולות בלתי-מיניות. מקרה מיוחד בחייו של פרויד יכול לסייע בהבהרת התוכן ההומו-סקסואלי של חלום הציפור המצרית וכן של הספר על ליאונרדו, שאליו הוא קשור. ב־24 בנובמבר 1912, כמו שמספר ארנסט ג'ונס, שהיה נוכח,¹² נפגש פרויד במלון-פארק שבמינכן עם מספר עמיתים, בכללם שני שוייצים, יונג וריקלין.¹³ פרויד התלונן שהשוייצים מתעלמים משמו בכתבים שלהם על הפסיכו-אנאליזה, ותוך כדי ויכוח לוהט התעלף פרויד. כשזב אליו רוחו השמיע את המלים המזוורות, "כמה מתוק הוא ודאי למות". כעבור זמן קצר כתב פרויד אל ג'ונס כדי להסביר את ההתקף, בהטעימו כי ב־1906 וב־1908 פקדו אותו סימפטומים דומים "באותו חדר של מלון-פארק".

החדר, ובעצם מינכן גופה, מעיר פרויד, קשורים קשר עז לזיקתו אל פליס: "לראשונה ראיתי את מינכן כאשר ביקרתי את פליס בעת מחלתו... יש איוו הרגשה הומור-סקסואלית משונה בשרשו של עניין". ליווי מזור לסיפורו של ג'ונס הוא הגירסה השניה שלו, שאותה כתב כעבור שנים אחדות בספרו האוטוביוגרפי אפוציאציות חפשויות¹¹, מקום שמופיעים בערך אותם פרטים פרט לכך ששמו של פליס נמחה. בספר חייו ופעלו של זיגמונד פרויד, מביא ג'ונס מפי פרויד ש"החדר היה קשור אל פליס", ואילו באפוציאציות חפשויות אומר ג'ונס שפרויד סיפר לו על התעלפות במקרה אחד נוסף בלבד, שנים קודם-לכן "באותו חדר עצמו, חדר-האוכל של מלון-פארק, בשעת ריב כאוב עם איש שהיה אולי ידידו הקרוב ביותר, אוסקר ריי". כמי שהיה מקורב לחוג הפרוידיאני סבל אולי ג'ונס עצמו מ"שיכחה פרוידיאנית" הקשורה במניעים רגשיים. או שמא שלא-במתכוון חשף פינה כמוסה מחייו של פרויד שהוצנעה בשלושת הכרכים של הביוגרפיה שכתב? התיאור של המקרה המזור בפי יונג (1961) משלים את התיאורים של פרויד וג'ונס ומסייע להבהירם. קודם-כל, דבר שאין ג'ונס מזכירו, התקף דומה של התעלפות כבר אירע פעם לפני-כן, בברמן ב-1909, עקב דברנותו של יונג בנושא של "פגרים שקועים בבצות", גופות חנוטות של אנשים טרום-היסטוריים שטבעו או נקברו בבצות מסוימות של צפון גרמניה, מקום שנמצאת ברמן. פרויד, שדיבוריו של יונג הרגיוו אותו, פרץ וקרא פעמים אחדות, "מדוע הפגרים האלה מעניינים אותך כל-כך?" ולאחר-מכן, כאשר אכלו ארוחת-ערב, התעלף פתאום. יונג אומר שפרויד היה משוכנע כי "הפיטפוט על הפגרים נתפרש [לו] כאילו היו לי איחולי-מוות ביחס אליו". באשר למקרה במינכן מספר לנו יונג (שוב, מה שאין ג'ונס מספר) שקודם-לכן נסבה השיחה על אמנחתפ הרביעי (אחנאתון), שהשחית את סימני-הכתב של אביו. סברתו של פרויד, ש"מאחרי יצירתו הגדולה, דת מונותאיסטית, קינן תסביך-אב", הרגיוו את יונג, שעמד על דעתו שאמנחתפ היה "אדם יוצר ודתי עד עומק נשמתו שאי-אפשר לתרץ את מעשיו ברגשי-התנגדות אישיים כלפי אביו". למעשה, הטעים יונג, הוקיר אמנחתפ את אביו והשחית רק את סימני-הכתב שהכילו את שמו של האל אמון, בעוד שפרעונים אחרים החליפו את השמות של אבות-אבותיהם בשלהם בלי להנהיג סגנון חדש או דת חדשה. "ברגע שהוא צנח פרויד מכסאו והתעלף", אומר יונג, שהרים אותו. כאשר נשאוהו לחדר הסמוך התאושש פרויד למחצה, ומתוך חולשתו הביט ביונג "כאילו הייתי אביו". יונג מגיע לכלל מסקנה שהמשותף לשני המקרים היה "הזיית רצח-האב" של פרויד, שהיתה רבת-משמעות במיוחד בשביל יונג, שאז היה פרויד רואה בו את יורשו.

הספר ליאונרדו מכיל כמה וכמה רמזות לרעיונות הקשורים בפליס, כגון דו-מיניות ואיטרות, ותפקידים של גורמים כימיים בקביעת המיניות; יתר על כן, ההוכחה שמספרים מילאו תפקיד חשוב בחייו של ליאונרדו כסימפטומים כוונה במישרים נגד הדטרמיניזם המספרי האוקולטי של פליס. התגובה של פרויד על ההתנגדות מצד דמות חזקה ומכובדת כמו פליס או יונג כללה מן-הסתם רכיב הומור-סקסואלי, שניתרגם

ללשון הדימוי של מיתה מתוקה. נוכל לשער שלגבי פרויד היה פיתוי גדול "להיעשות" אמו (להזדהות אתה), זו הישות הכל-יכולה שכלכלה וסעדה אותו, ושהגורם ההומור-סקסואלי היה קשור לא אל רצונו להיות לה לבעל על-דרך הדחפים האדיפאליים המאוחזרים יותר שהוא מתאר אלא אל רצונו להיות בתוכה כילד, להתמוג עם גופה; לכן "למות" או לחזור למקום שממנו באת (הרחם) יהיה שווה-הערך הפסיכולוגי של אורגאזם. הצד השני של משיכה עזה זו אל אמו-איבה עזה, שבאה מתוך הצורך שלו להישאר בחיים ולשמור על האני שלו-בא לידי ביטוי בדימוי התוקפני של מיתת אמו, ובקסם שהילכה עליו הדמות של המידוזה ("ראשה של מידוזה", 1922), תיאור אברי-המין השעירים של הנקבה, המעוררים, לדבריו, "אימת סירוס". תשוקתו הסבוכה של פרויד לאם-הקדמונה (כפי שקרה לאם של שנות חייו הראשונות) היתה כמדומה חזקה כל-כך עד שמעולם לא היה יכול לקבל את ההטרומיניות בהנאה שלמה, אם לדון על-פי דיונים מן הזמן האחרון בחיי-המין שלו.¹⁵ וכן גם-בדומה לאותו לאונרדו שהוא מתאר-מעולם לא מימש את הדחפים ההומור-סקסואליים שלו כמבוגר, פרט אולי למימוש עקיף, כמו בדרישה האגדית שלו שיהיו כל עמיתיו הקרובים מעשנים סיגרים כמוהו. אולי אפשר לשפור קצת אור על שאלת פחדיו של פרויד מן המין והנשים מתוך הערת-שוליים שנתוספה למהדורה השנייה של פשר החלומות,¹⁶ שהופיעה באותה שנה שבה התעלף כאשר דיבר יונג על הפגרים החנוטים. בהערה מדבר פרויד על חשיבות ההזיות על החיים ברחם, שלפי הרגשתו "יש בהן הסבר לאימה המופלאה שחשים אנשים רבים שמא ייקברו חיים", ובהן גם "הבסיס הלא-מודע לאמונה בהשארת-הנפש". פרויד גם הסביר לאחר זמן (1919) במאמר "המסתוריי" איך "הרעיון של הקבורה-חיים", "המסתורי מכל", מבוסס על הזויה הנעימה של שיבה אל הרחם.¹⁷

הניגוד הגורלי בין רצונו להשתקע באמו ולהיפרד ממנה כדי להגיע לעצמיות הצמיח את קוצר-המנוחה הפאוסטיאני של פרויד, ואת נסיונו, שמעולם לא בא על סיפוקו הגמור, למצוא דמות-אב להזדהות עמה. בעיה זו של הזדהות יש בה אולי כדי להסביר איך מצא פרויד להכחיש את היהדות של אחד מגיבוריו הראשיים, משה, על-ידי כך שעשאף מצרי. משך כל חיי בגרותו התיחס פרויד אל משה, ואולי החל לחשוב על הנביא כבר בהיותו נער בן שבע, כאשר הראה לו אביו את תנ"ך-פיליפסון. עניינו, החילוני לגמרי אך המעמיק, של פרויד במשה מבאר את הקסם שהילך עליו הפסל המפורסם של הנביא מעשה-ידיו של מיכאל אנג'לו, שאותו ראה בכנסיית סן-פיטרו-אין-וינקולי שברומא, תחילה ב-1901 ובפרקי-זמן שונים לאחר-מכן. בעיותיו של פרויד עשויות אולי גם לסייע ולתרץ אי-אלה מקרים מוזרים של אבדן זכרון וזריות שבהתנהגות כלפי הנושא של משה.

ידוע ממכתביו שבספטמבר 1912 פקד פרויד לעתים קרובות את הפסל הזה, וכבר אמר לכתוב משהו על אודותיו, אך למעשה החל בכתיבה בסתיו 1913. מוזר הדבר שבמכתב שנכתב כעבור עשרים-ואחת שנה¹⁸ מוסר פרויד נכונה את החרדש אך טועה בשנה כשהוא מדבר על הביקור ליד הפסל במשך "שלושה שבועות גלמודים

בספטמבר 1913". אם נוסיף לזה את העובדה שפרויד פירסם את החיבור בעילום-שם, הרי מתעורר בנו החשד שבדומה לליאונרדו היה המחקר שלו על משה של מיכאל אנג'לו יותר מתרגיל בלמדנות אובייקטיבית. במסתו ציין פרויד ששום דבר-פיסול לא עשה עליו רושם חזק יותר מעולם, וכי בעת היותו ברומא הוא בא לעתים קרובות לבדו לפנסיה לראותו. על רישומו האדיר של הפסל הגיב בכך שראה בו יצירה עמוקה מחקר שאת סודה ביקש לגלות. כאשר עיין בהשקפותיהם של מבקרים והיסטוריונים של האמנות חש אי-סיפוק, על הכל, מן הפירושים על מצב-הרוח של משה שאותו התכוון האמן למסור. בתחילה נטה פרויד להסכים עם הדעה הכללית שמכאל אנג'לו ביקש לתאר את המנהיג הגדול ממש ברגע שהבחין בחסידי הממרים כשהם עובדים לעגל-הזהב, ברגע הקריטי שלפני התפרצות חמתו; אך לאחר מחשבות הרבה הגיע לכלל מסקנה שהאמן מתאר את משה לאחר התפרצות חמתו על חסרי-האמונה, ובעודו מבליג על זעמו. כך יצר מיכאל אנג'לו לא דמות היסטורית אלא "טיפוס-אופי נצחי, המגלם כוח פנימי לא-אכזב המכניע את העולם הממרה". לפי הפירוש של פרויד גילה מיכאל אנג'לו את האופי העילאי של המחוקק; שכן משה אינו אומר לקפוץ ממקומו גם לא להשליך את לוחות-הברית. הדבר שאנו רואים לפנינו אינו לידתה של פעולה אלימה אלא שיוריה של תנועה שכבר התרחשה. בנחשול הזעם הראשון שלו ביקש משה לפעול, לנקום ולשכוח את לוחות-הברית; אך הוא כבש יצרו, ועתה יישאר יושב ודמום בחמתו הקפואה ובכאבו המהול בבוו.

ג'ונס,¹⁹ בעמדו על הדמיון בין מצבו של פרויד ב-1913 לפירוש שנתן לפסל של מיכאל אנג'לו, הטעים כי מסתו של פרויד לא די שהיא רחוקה מהיות ניתוח צונן ואובייקטיבי אלא אפשר גם שימשה לו מסך להקרין עליו קצת מחרדותיו ומשאלותיו המתרוצצות. כניסוחו של ג'ונס: "האם ברדתו מהר-סיני לא היה משה יכול לכבוש את זעמו, כמו שמספר התנ"ך, או שמא יכול היה להגיע לפסגות השליטה-העצמית שתואר מיכאל אנג'לו, לפי טענתו של פרויד? יודעים אנו כי מחשבה זו חלה בעת-ובעונה-אחת עם הזמן שבו כובש היה את זעמו שלו על הצורה שבה התכחשו תלמידיו השוייצים פתאום לעבודתו". בהקשר זה יכולים אנו להבין את מבוכת-נפשו של פרויד ב-1912 ו-1913 (שעליה אין ג'ונס מדבר): במובלע העיד פרויד על עצמו שהזדהותו עם הדמות האדירה אך המרוסנת של המחוקק ב-1912 נשתנתה למעשה בנסינונו שלו עם תלמידיו ב-1913. ההסבר להתנהגותו של פרויד לאור הזדהותו עם משה מאשר את ההשוואה שעשה ג'ונס בין שני האנשים, ודומה שהוא משכנע פי-כמה מאחר שאפשר להוכיח כי דמיון זה נתקיים עד לימי זיקתו, שבהם תיארוהו לעתים קרובות כאכהני במנהגו.²⁰ ראוי גם להעיר שפרויד, שהיה עד לניצני הפילוגים בקרב תלמידיו השוייצים, פירסם כבר, בפברואר 1912, אניקדוטה ארכיאולוגית, "גדולה היא דיאנה של האפסים", קטע מתוך ספר של סארטיו, חוקר צרפתי של תולדות-האמנות. הסבר ברוך-השראה לתוכן האליגורי של קטע זה נתן אנרי אֶלנברגר²¹ לאור הזדהותו של פרויד עם פאולוס הקדוש, שתלמידיו סרים מעליו מחמת הבגידה של מיי-שהיה חסידו הנאמן יוחנן (יונג), תלמיד בעל נטיות מיסטיות.

אף שהדיון של ג'ונס בהזדהותו של פרויד עם משה מתנהל בדרך הנכונה, הרי טיפולו הפשטני באישיות כה מורכבת אינו משביע־רצון כל צרכו. פרויד הגיב על משה של מיכאל אנג'לו לא רק כעל גיבור נערץ שאתו יוכל להזדהות אלא גם כעל המחוקק הנזעם שמפניו ירא; אכן, באותה מסה עצמה, הוא מתאר איך כאשר עמד מול הפסל "גיסה לשאת את הבוה הזועם שבמבטו של הגיבור. לפעמים חמקתי בזהירות מתוך האפולולית שבפנים כאילו השתייכתי אני עצמי לאספסוף שאליו עיני מופנית—האספסוף שאינו יכול לשמור אמונים לשום השקפה, שאין בו לא אמונה ולא סבלנות והעולו כאשר השיב לו את אלילי־השווא שלו". כאן אין פרויד יכול לקיים את הזדהותו עם הדמות האבהית הכל־יכולה, ולכן הוא מגלה משאלה כמוסה להיבלע בשבט של ה"בנים", משאלה שנראה בעליל כי הביאתו במבוכה רבה.

יחסו דו־הערכי של פרויד אל משה—מצד אחד הוא מעריך את המחוקק ומזדהה עמו כאב מגונן, ומן הצד השני הוא חש בפניו מבוכה ואפילו חרדה בחינת כוח מסופן—משתבץ בבירור במתפזזת שפרויד עצמו הגדיר אותה כתסביך־אדיפוס, אשר בו בן מזדהה עם אביו באשר הוא בעלה של אמו ובתוך כך הוא שואף לסלק את אביו כמתחרה על אהבתה של אמו. יחסו דו־הערכי של פרויד אל אביו בא לידי גילוי חלקי בעמדותיו המעורבות לגבי היותו יהודי; הנה כך ודאי חש פרויד בן השתיים־עשרה גם אהדה וגם מועקה, כמו גם סיפוק מסותר, בראותו את אביו הנערץ עד מאד מושפל כאשר הפיל אנטישמי את כובעו מעל ראשו. פרויד מסביר כי ביטא את רגשי האכזבה והבוז שלו בחפשו לו תחליפי־אב, גיבורים שמיים כחגיבעל ומאסינה, המרשל של נפוליאון (יהודי, כפי שסבורים). עמדתו הפומבית של פרויד, כפי שניתן לשער, העידה על גאנה מוצקה במורשתו היהודית (בעוד שבינו לבינו מסתבר שחלם להיעשות לא־יהודי כפתרון לבושה ולכעס שעורר בו אביו), ובשנה האחרונה לחייו, ב־12 במאי 1938, כאשר ברח מווינה ללונדון כדי להינצל מן הנאצים, כתב פרויד אל בנו ארנסט, "לפעמים אני רואה עצמי בחינת יעקב [שם אביו] שילדיו לקחוהו מצרימה כשהיה איש זקן מאד".

אכן, שאלת יהדותו של פרויד אפשר לקשרה לרבדים עמוקים עוד יותר של מעורבות רגשית. כשעדיין גאבק פרויד, בשנות חייו המאוחרות, ברגש־האשם שלו עצמו על שבזמנו התאוה למות אביו המנוח, אשמה שאותה ניתח באריכות לאור תסביך־אדיפוס, ביקש פרויד פורקן הן מן הדיכוי־העצמי הפנימי שלו והן מן הדיכוי החברתי והמדיני החיצוני, שבו התנסה בחריפות גוברת־והולכת בווינה. נפשו המורכבת של הפסיכו־אנאליטיקן תהתה על פתרונות לא בכיוון אחד בלבד: הואיל ובזיקנתו דמה פרויד יותר ויותר לאביו, תוך שהבן החזק והמרדן הפך להיות האב המדוכא והמובס, שיחרר פרויד חלק מרגש־האשם שלו במישור אחד על־ידי כך שעשה את משה לא־יהודי בספר משה והמונותאיות משנת 1939,²² ובזאת פתח את הדרך להתבוללות; יתר על כן, אם משה הוא מצרי, הרי אין הוא האב היהודי שאת רגליו דחק פרויד (כלומר, שאותו הרג בדמינו). יש לזכור שבוינה של נעוריו של פרויד היתה ההתבו־לות פתרון שרגילים היו להציעו בחוגי היהודים הליברליים שבהם היתה משפחתו

של פרויד מעורה. מן הסתם עלה בדעתו פתרון אחר, מספק אולי יותר, הקשור לגאוגו היוצר. כפי הנראה החזיק פרויד כל ימי חייו בהכרה שהוא יחיד-במינו, ואת דעתו ביסס לא רק על כשרונו אלא על מעמדו היוצא-מן-הכלל בתוך משפחתו, שכן צעיר היה מכל ילדי אביו מנישואים ראשונים, אך הוא היה הבכור והשליט בילדים, והיקיר שבין ילדי אמו שלו. כפי הנראה שאב פרויד מידה מיוחדת של גאנה והנאה בהיותו לבדו עם יצירותיו: שכן, אף כי דומה שהביע צער על בדידותו ב"נאום אל אגודת בני-ברית" (1926), אפשר שבסתר-לבו שש במעמדו. ההסבר שלו, ש"כתוצאה מתגליותי הלא-נעימות נותק החלק הגדול של מגעי האנושיים", נראה עתה מסופק בהחלט מאז הוציא אלנברגר (1970) מחקרים שמהם אנו למדים שלמעשה מעולם לא התעלמו מיצירותיו של פרויד כשם שמעולם לא היה מבודד. נותר לנו אפוא להסיק את המסקנה שפרויד שאף להיות "היחיד", ומתוך כך הגיע לכלל אמונה בזאת. במערך המשפחתי המיוחד שלו משול היה כאילו אדיפוס מנצח, בעת-ובעונה-אהת בן להוריו ולאחיו הגדולים ואב לאחיו הצעירים. פרויד, שלא היה בודד יותר מן האלוהים, ובלי הרף יצר רעיונות חדשים, ודאי עלץ על מזלו הטוב; שכן, כמו שהתבטא הוא עצמו במסה שכבר ציטטנו ("סוג מיוחד של בחירת מושא", 1910), "כל יצירי של הבן באים על סיפוקם בשאיפה להיות האב שלו עצמו".

כפסיכו-אנאליטיקן הראשון, אב תנועה שלמה, וכאחד המעטים שנשארו בעלי אנאליזה-עצמית שלמה (אף שהכיר במיגבלות שפפתה האנאליזה העצמית שלו, טען כי אנאליזה שלו על-ידי אחד מתלמידיו-הוא ודאי לא היתה בגדר האפשר), יכול גם יכול היה פרויד לחוש עצמו ילד-עצמו, מנהיג שמעל ומעבר לנהגים אחריו, בדומה לדמות-המופת הגדולה שלו, משה. אם יתברר שאפילו הזדהות עטורת-נצחון זו לא היתה יציבה, ומשה מוכרח היה להיעשות לא-יהודי בעיניו, הרי את הטעמים הסופיים לכך עלינו לחפש בשנות-חייו הראשונות לוטות-הצל, כאשר עקב יחסו השליט כלפי אמו הכבודה השתרשה בו לכל ימי-חייו תאוות-שלטון לא-תדע-שבעה, בד-בבד עם איי-ציבות פאוסטיאנית. אין פלא בדבר שכאשר סיכם את אישיותו באוני פליס כינה עצמו קונקוויסטאדור.

התעסקותו המתמדת של פרויד בזכרו של אביו התחדשה שוב במסתו הגדולה "דוסטויבסקי ורצח-אב", שנכתבה ב-27-1926 ופורסמה ב-1928, והמתרכזת בעיקר בהאחים קאראמאזוב. עניינו של פרויד בדוסטויבסקי התעורר לראשונה לפחות ב-1920; שכן במכתב מ-19 באוקטובר 1920 אל סטיפן צווייג, בעקבות הדיון באותו גאון רוסי בשלושה ספרים-מופת של צווייג, כבר רמו פרויד גם על חשיבותה של ההיסטוריה במבנהו הנפשי של דוסטויבסקי וגם על כך שהאחים קאראמאזוב "עוסק בבעיה האישית ביותר של דוסטויבסקי, רצח-אב". במסה זו הוויכוח עם פליס על ההסבר האורגאני לעומת הפסיכולוגי להיסטוריה, דו-מיניות, תסביך-אדיפוס, וגבולות ההסבר הפסיכו-אנאליטי לאמנות שזורים-ומשוררים בתוך מערכת שמשמעותה מרובה להבנת פרויד. למעשה, דומה כאילו המשיך בטיפול בשאלות הגדולות של חיבורו על ליאונרדו, שמן-הסתם נראה לו שלא תירץ אותן בשלמות ולשביעות-רצונו.

פרויד מנתח את אפיו של דוסטויבסקי בדרך המחקר של כתביו ושל הביוגרפיה שלו, והוא מסיק שהסופר סבל ממחלת-גופלים נברוטית, שבאה לאחר הטראומה של שנתו השמונה-עשרה בה נרצח אביו. התקפות-הגופלים של דוסטויבסקי והתקפי-המוות שלו סימלו הודהות עם האיש המת, וביטאו הענשה-עצמית בגלל המשאלה הקודמת למות אביו. פרויד מאפיין את דוסטויבסקי במונחים של היסטריה ונועץ את שרשה של זו – כפי שעשה כבר במסתו משנת 1908 – בגורם מהותי של דו־מיניות: בהתקפי-המוות שלו נעשה דוסטויבסקי האב, "אבל האב המת". התנהגות זו קשורה למצב האדיפאלי שבו "האם-המלכה נכבשת לאחר החזרה על רצח האב על-ידי הריגת הספינקס, המפלצת המסמלת את האב".

בדיקת הדיון של פרויד חושפת גילויים של אי-עקיבות שמגיעה סוביקטיביים והם עזי-רושם לא פחות מאלה שמצאנו בליאונרדו. קודם-כל, בטעות רואה פרויד בספינקס של אדיפוס סמל של האב, בשעה שבמיתולוגיה היוונית המפלצת היא תמיד נקבה, פרט המופגן בספינקס בעל-השדיים בהדפס של תמונת אַנגר שהיה בבעלותו של פרויד, ושהיה ידוע היטב לבני-דורו של פרויד (יעיד המחזה של הוגו פון-הופמנסטאל משנת 1913, אדיפוס והספינקס); אולם הספינקס המצרי הוא כמעט תמיד סמל של המלך, וודאי כאן מקור טעותו של פרויד. מאחר שעשה את ספינקס-החידות שלו גבר, מדגיש פרויד בסוף מאמרו כי אין שום דבר חדתי (rätselhaft) בחייה-האהבה של אשה. שנית, פרויד אומר על אלת-הגורל "שבסופו של דבר אין היא אלא האצלת-אב מאוחרת", בלי שירמוז אפילו על הדעה שהביע במודגש ב"הגושא של שלש התיבות" (1913) ששלש אלות-הגורל מסמלות בשביל גבר את ויקתו לאשה כאם, חברה ומהרסת, או ל"דמות האם בהמשך החיים: האם עצמה, האהובה הנבחרת על-פי הדגם שלה, ולבסוף האם-האדמה המקבלתו שוב". על שתי הפגיעות האלו באשה במסתו של פרויד אפשר להוסיף פגיעה שלישית, חשובה עוד יותר, שעליה העיר הארי שלזכואר (1959), המצביע על כך שפרויד אינו דן באמו של הגיבור, קאטיה, שהוא ואביו מתחרים על אהבתה: "נראה לי כי לא יאומן הדבר שבעל תסביך-אדיפוס פסח על הדמות העיקרית של גילוי-עריות ברומן". למעשה, כך טוען שלזכואר, אכן מרמוז פרויד, ואם גם שלא-מדעת, על דמות-אם בסטייה צדדית לכאורה אל סיפור מאת סטיפן צווייג, הדומה לזה של דוסטויבסקי, שלמעשה הוא הכרחי לגיתוח שלו. בנסותו להסביר את ההשמטה הזאת פונה שלזכואר אל יחסיו של פרויד עם נשים, והוא מטעים כי הסכימה האדיפאלית שלו היא אבהנית ואין בפיה דברים הרבה לומר על המטריארכיה "חוץ מזה שהוא מצייץ כי 'המורשה האמהית עתיקה יותר מן האבהית'". פרויד, אומר שלזכואר, החזיק בתפיסה הגרמנית בת המאה הי"ט שראתה באשה "דמות רכה, נותנת, בלתי-תחרותית"; אבל מרתה אשתו בשום-פנים לא היתה הלשה, ולמעשה היתה בה "תקיפות של אופי שלא ניתן בנקל לעיצוב"²². יתר על כן, פרויד היה תלוי במרתה, שהיתה חזקה ממנו בשאלות אישיות חשובות ביותר; ומתוך שהתרעם על אותה תלות גער בה לעתים קרובות.²³ הצירוף של תכונות גבריות תחרותיות עם מתיקות שהצטרפו אצל מרתה איים על

התפיסה האידיאלית של האשה אצל פרויד, גורס שלזכואר, ולכן לא העריך פרויד את התפקיד ההיסטורי של המטריארכיה ולא הכיר ביוזעים באישיות השלטת של קאטיה כדמות-אם ברומן של דוסטויבסקי.

פרויד גזק הרבה לתסביך-אדיפוס בנתחו את האחים קאראמאזוב כאחת משלש יצירות-המופת שבספרות העולמית, בצד אדיפוס המלך והמלט. כאדיפוס מודרני, שהתגאה בכך שפתר לעולם-ועד את חידתו של הספינקס, מסתבר שבסתר לבו קינה כי יצירת-מופת רביעית תצטרף אל רשימת בני-האלמוות שהרכיב-פישר החלומות. אך בלי הבדל מה ערכו של חיבור זה בספרות העולם, רשאים אנו לשאול אם בטפלו בבעיה האדיפאלית הגיע פרויד אי-פעם אל גרעין הקשיים שלו עם נשים. בשים לב לתרעומת של פרויד על מרתה ולבעיותיו הכלליות יותר עם נשים, יכולים אנו להיות בטוחים בכך שהתמונה שצייר מילדותו האידיאלית על חזה אמו מכילה רק חלק מן האמת, שהרי היא מתעלמת מן האם הטרום-אדיפאלית האפלה יותר. למעשה, היתה האשה נושא שקינן תמיד בסתר מחשבתו, אך האשה לא כרעה או אף כאם אלא בעיקר כאם-הקדמונה של שחר ינקותו: העירבוב של הספינקס המצרי העתיק יותר (הזכר) עם זה היווני (הנקבה) מעיד לא על נצחון הזכר במוחו של פרויד אלא על התעסקותו בבעיות טרום-אדיפאליות בלתי-פתורות ומפחידות.

האצלת בעיותיו של פרויד על ניתוח האחים קאראמאזוב מערפלת לא רק את הרומן אלא גם את ההסבר שלו לתסביך-אדיפוס של דוסטויבסקי. שכן תוקפנות מעודנת תופסת את מקום התשוקה אל האשה והעירבוב של אם ואב מסבך את התפקידים המוקצים להם בדראמה האדיפאלית. דומה שפרויד היה מעוניין ברומן פחות מאשר באישיות של מחברו, שביחס אליו היתה בו תחושה של הודעות עזה מהולה בסלידה. התקפי-המוות של דוסטויבסקי, שפרויד קישר אותם לדחף הומו-סקסואלי, ודאי הזכירו לו את התעלפותו שלו במינכן בעת המריבות עם פליס ויונג, כאשר היתה תחושה המיתה מהולה בעונג חושני חריף. התעלפותו של פרויד היה בה אפוא משום ביטוי מהופך או סביל להרגשת היריבות שלו: על-ידי "מותו" ישמיד את היצור שאָתו הודתה. אך יש גם תמונה סאדיסטית קיימת-ועומדת של מגע מיני עם אמו שאותה הכיל חלום הציפור המצרית-המשוואה של כניסה אל גוף האם על-ידי "מיתה" בה, וה"קבורה-חיים", והחזרה אל הרחם. יצירי-המפלצת הגבוהים (הפאליים) בעלי-המקור יסמלו את האם-הקדמונה דו-המינית, המפחידה, שאליה לא העז להתקרב. ועמוק עוד יותר מן הבעיות האלו תמונה היתה שאלת זהותו של פרויד, שנסתמלה בדמות הרדומה: מי היה האיש הזה-אמו? סבו? אביו? הוא עצמו? כל אלה אולי רדמו יחד במוחו של פרויד, ממוזגים באותה דמות עצמה.

דאגה אחת מרכזית בחייו של פרויד (שוויטלס הצביע עליה וג'ונס הדגיש אותה) - גילוייה של דמות להזדהות אתה-מעולם לא באה על גמר פתרונה, אף שתמיד תג במחשבתו סביב אביו כמופת. בספר משה והמזנותאיים ייחס את גדולתם של אנשים כגיתה, ליאונרדו ובטהובן לעובדה שהיו "אב-הטיפוס של האב", והוא רמז במפורש ש"גיתה הגדול, שבתקופת גאונותו ודאי הביט מגבוה על אביו הזקוף והקפדן,

בזיקנתו פיתח תכונות שהיו מאפיי של אביו". כפי שראינו, הכיר פרויד שקיימת בו אותה מגמה לךמות לאביו יותר ויותר עם השנים; אך יודעים אנו גם שאין הענין פשוט כל-כך, שכן-מחוץ לבעיית יחסו אל אמו-חש פרויד גם צורך עז לכפור בקירבתו אל אביו. בהקשר זה הרי הטיעון שלו נגד יהדותו של משה פירושו שבורח היה מקשרים אל אביו. בסופו של דבר גם ביקש זהות חדשה לעוד אחד מן הדגמים שלו, שקספיר.²⁵ פרויד השווה כבר ב-15 באוקטובר 1897, במכתב אל פליס, כמעט שנה לאחר מות אביו שלו ב-23 באוקטובר 1896, את המלט לאריפוס; והזדהותו עם המלט הביאה אותו לידי כך שהזדהה עם שקספיר, ש"עם הפסיכולוגיה שלו... אנו מתמודדים בהמלט".²⁶ פרויד, שודאי כבר הבחין בכך שהמלט מטפל ביחס של הבן אל הוריו במונחים אדיפאליים, מצא בעבודתו של ברנדיס על שקספיר משנת 1896 את ההערה ש"הדראמה נתחברה מיד לאחר מות אביו של שקספיר (1601)". בדומה לזה נכתבה יצירת-המופת של פרויד עצמו על החלומות, כמו שאמר במבוא למהדורה השניה של 1908, "כתגובתי על מות אבי". ממש כמו שעשה במשה כך לאחר שנים קיעקע פרויד את ההזדהות הפשוטה של שקספיר, ובהסתמכו על מקור חלש מאד תמה אם אפשר שהיצירות הגאוניות נכתבו לא על-ידי בן פשוט-עם וחסר-השכלה של זעיר-בורגני מסטרטפורד אלא על-ידי "האציל המיוחס ובעל-ההשכלה... אדוארד דה-ויר, רוזן אוקספורד". מסגרת "הרוזן המשפחתי" שלו עצמו תואמת-להלל את הנסיון הזה להעתיק את הזהות של דמות-האב הנערצת עד מאד למעמד רם ונאצל יותר.

הניתוח במחצית הראשונה של פרק זה מלמד עד כמה היה פרויד שקוע בשאלות זהותו שלו, ושהסתבכות זו השתקפה בבחירת הנושאים שבחר לו באמנות ובספרות ככלים למציאת דגמים גיבוריים לחיקוי. יתר על כן, אי-השקט העמוק והדחף לחפש בלי הרף דגמים חדשים שאיפיינו את שחר-ילדותו קשורים לחוסר-הסיפוק שלו מאביו כדגם. אבל ראינו שאפילו זה אינו הסבר מספיק לדינאמיקה של החיפוש שלו. בסופו של דבר, חובה עלינו להכיר בכך שמעולם לא היה יכול למצוא מנוח, לפי שכבר העמיד את מסגרת הבעיות שלו בבימה שאין לגשת אליה הקודמת לאדיפאלי; שמשום-מה כבר לא היה מרוצה מאמו בשחר-ילדותו, ולפיכך ביקש לתרץ את אי-הסיפוק הזה, ולהמציא לו פיצוי-יתר על-ידי שפפר בו וטען לילדות מאושרת. העובדה שמצב מאושר זה היה בבחינת אשליה, מסייעת להסביר את החיפוש של פרויד, וכן גם את רפיונות הזדהותיו עם אמנים וסופרים גדולים: הם היו כולם תחליפים לכמיהה עמוקה שלא באה על סיפוקה.

הערות

- ¹ הבחנתו של פרויד, שאירועים גיאומטריים ומתימטיים אפשר שיקפלו בתוכם משמעויות מיניות, עולה בקנה אחד עם אותם הומוריסטים שהעתירו תיאורים ושמות פסבדו-מדעיים על צרכי-מין ועשאוים בורלסקה: בשלהי המאה הי"ט, וילייה דה ל'איל-ד'אדם ב- *Eve future*, ההמצאות ה"פאטאפיזית" של אלפרד ז'ארי, והמצאותיו של ריימון רוסל ב- *Impressions d'Afrique*; ובראשית המאה הנוכחית, הכלות של דישאן ומכונת-האהבה של פיקאביה. ראה הדיון במשה למיכאל אנג'לו, בהמשך הדברים.
- ² ספרייתו מכילה ספרים על ליאונרדו מאת פראנץ מ. פלדהאוז (וינה, 1922), וילהלם פון-בודה (ברלין, 1921), וקורט צגה פון-מאנטופל (מינכן, 1920).
- ³ במכתב אל מ. שילר, 26 במרס 1931.
- ⁴ "פרשנות היסטורית של ספרות", אצל ד. א. שטאופר (עורך), *The Intent of the Critic* (פרינסטון, 1941).
- ⁵ *Leonardo de Vinci. Psychoanalytic Notes on the Enigma*. לא יאומן ממש שבסקירתה ב- *International Journal of Psychoanalysis* 44 (1963), המעתירה שבחים על ספרו של אייסלר, אין אווה מ. רוונפלד מזכירה ולו פעם אחת את המאמר שבו דן הספר.
- ⁶ נונברג ופדרן, כרך 2, ע' 341.
- ⁷ מרו'קובסקי, 1903, ע' v.
- ⁸ ג'ורג' בוז, 1950, מטיל ספק ניכר באפשרות שהיה מקור זה ידוע לליאונרדו.
- ⁹ מאל, 1947, עמ' 68-367; פירוש פסיכו-אנאליטי של השטן כאם ודאי יהיה דחוק.
- ¹⁰ מכתב אל פליס, 3 באוקטובר 1897.
- ¹¹ ג'ונס, זיגמונד פרויד, א, 17-316.
- ¹² ראה גם התיאור המפורט יותר של ונסאן ברום ב- *Freud and His Early Circle*.
- ¹³ ג'ונס, 1959, ע' 222.
- ¹⁴ *Reich Speaks of Freud*, בעריכת מ. היגינס וצ' מ. רפאלס (ניו-יורק, 1967); פול רוזן, 1969.
- ¹⁵ כל כתבי פרויד (אנגלית), 5, 400.
- ¹⁶ הש' דיון נוסף בקבורה-חיים בקשר לאוסף של פרויד בטוף פרק א בספרי *The Aesthetics of Freud*, 1972.
- ¹⁷ פרויד אל וייס, 12 באפריל 1933.
- ¹⁸ ג'ונס, זיגמונד פרויד, ג, 368.
- ¹⁹ הרמן קייזרלינג, 1950.
- ²⁰ אלנברגר, 1970, ע' 816.
- ²¹ ראה הפרק הקרוי "אילו היה משה מצרי".
- ²² ג'ונס, זיגמונד פרויד, א, 102.
- ²³ שלזנבאר מביא את "פרשת הקוקה" הנדונה אצל אריך פרום, *The Forgotten Language*, ע' 92.
- ²⁴ כפי שמציין ג'ונס בזיגמונד פרויד, כרך א.
- ²⁵ פשר החלומות, כל כתבי (אנגלית), ד, 265.

מרטין גרוטיאן: על עולם הסמלים של "עליזה בארץ-אפלאות"

בחרנו להכליל בקובץ זה דוגמה אחת קטנה לניתוח פסיכראנאליטי של יצירה ספרותית מובהקת. כותב המאמר הוא רופא ופסיכר אנאליטיקן, שהתעניין במיוחד בספרות-ילדים. המאמץ הפסיכראנאליטי לנתח ברצינות יצירה דמיונית מובהקת כ"עליזה בארץ-הפלאות" עשוי להיראות מסורבל וחסר-הומור כשלעצמו, אך אין ספק שהוא מעלה הארות וזוויות-הסתכלות שיהיה בהן כדי להפרות את הניתוח הספרותי הטהור.

"הרי זו העדות החשובה ביותר ששמענו עד כה", אמר המלך, מחפך ידיו זו בזו; "ובכן עכשיו יוציאו המושבעים—"
"אם יש בהם אחד שיוכל להסביר זאת", אמרה עליזה (במספר הדקות האחרונות גדלה כדרייך שלא חששה אף כהוא-זה להפסיקו), "אתן לו חצי שקל. אני מאמינה שיש בדברים שמץ של מובן".
המושבעים רשמו כולם בלוחותיהם, "היא אינה מאמינה שיש בדברים שמץ של מובן", אבל גם אחד מהם לא ניסה להסביר את הכתוב בגליון.

הערות אנאליטיות קודמות ביחס ללואיס קארול ועליזה בארץ-הפלאות¹ המקרה המוזר של הרפתקות עליזה בארץ-הפלאות הסב זה כבר כמה פעמים את תשומת-לבם של פסיכר-אנאליטיקנים. באחרונה הטעים ג'ון סקינר² איך כמה קווי-אופי ותכונות נברוטייות אפשריות של המחבר, לואיס קארול, מצאו אולי ביטוי בסמלים המוזרים שבכתביו הראשונים, ועוד ביתר-שאת באחרונים. בספרה, ויקטוריה מבעד למראה, מערערת פלורנס בקר לנזן³ על סברותיו של פרויד⁴ באשר לשנינה ולהומור. בעליונות של היסטוריון ומבקר-אמנות מקצועי כלפי הבא מן החוץ והמתפרץ לתחום לא-לו היא מסלפת את פרויד, מתעלמת לגמרי מתרומות אנאליטיות מאוחרות יותר⁵ לבעיות האסתטיקה והקומי; ואחר-כך היא מוסיפה ומלעיגה על הפסיכר-אנאליזה ומצביעה על מיגבלותיה כביכול. לפני עשר שנים ביטא פאול שילדר⁶ את השקפותיו על עליזה בארץ-הפלאות. הפרשנות שלו היא דוגמה נוספת לענין האנאליטי בספרות על הפולקלור כפי שהוא משתקף מן הכתבים הראשונים של פרויד ועד לפירסומים מאוחרים ביותר מאת האנס זאכס.

פאול שילדר מטעים עד כמה החרדה בעליזה קשורה בשינוי בדימוי הגופני שלה, איך פקדוה תכופות רגשי-כשל אוראליים ומעולם לא הצליחה לאכול מאומה, ומה-רבה התוקפנות האוראלית המצויה בכל מקום בסיפור. מחוץ לדימוי הגופני, מעוקמים

הזמן והמרחב, שאותם מקשר שילדר ל"תוקפנות מופלגת". הנטייה לכתיבת-ראי מתפרשת כסימן אפשרי להפרעה של ימין-שמאל, ומתוך כך כסימן לחולי אורגאני. המשחק במלים שאין-לו-סוף נחשב סימן סכיון-פרני כמעט ומנותח לפי הפירוש של פרויד לדיבור במקרה של שרבר. משמעות המלה מתמוססת בסימן, המלה מגעת לחיים משלה; אצל "שמנתי" (הוא 'האמטי-דאמטי') "המלה עושה מלאכתה בשבילי". במקומות אחרים מלים "מרוסקות לרסיסים" ומוסיפות לחיות כך, מתאחדות עם חלקים אחרים ולובשות משמעות חדשה-או נשארות בלא משמעות כלל. פאול שילדר מגיע לכלל מסקנה "שספרות-הבלים תצמח כל-אימת שקיימים יחסי-מושא לקויים-בחסר וכל-אימת שקיימת נסיגה לשכבות עמוקות הקשורות ביחס של המרחב והזמן על יסוד תוקפנות פרימיטיבית". אפשר להוסיף שהיחסים הפנימיים האלה בין הביטוי התסוגני של התוקפנות לבין עיקום הגוף, הזמן והמרחב מצוי לא רק בספרות כי אם גם בציור המודרני. השעונים והאורלוגין הנוזלים, או הנוזלים-כמעט, בתמונות של סלוואדור דאלי, הממדים שלו הסטריאוטיפיים, נטולי-המרחב כמעט, משמשים דוגמה ברורה להתפוררות מעין זו. בעיני פאול שילדר, לואיס קארול הוא "סופר הרסני במיוחד" והיה חשש שספרות זו, החסרה מבנה עד כדי כך, שפה מעטות בה האהבה והרוך וההתחשבות באחרים, אפשר שתהיה מביכה את הילדים ומבלבלת את דעתם.

המשוואה הסמלית: ילדה=פ'אלוס

שנתיים קודם שיכתוב פאול שילדר את דבריו על עליזה כתב אוטו פיניכל מאמר חשוב מאד להבנתם של סמלים תחת הכותרת: "המשוואה הסמלית: ילדה=פ'אלוס". שילדר נוקט את דעתו של פיניכל שילדות קטנות עשויות לבטא באורח סמלי את הפ'אלוס. מה שידוע לנו על לואיס קארול, התפתחות אישיותו והתנהגותו, כפי שסוכמה והוסמכה אל כתביו בזמן האחרון על-ידי ג'ון סקינר, מרמז שבפירוש של עליזה משוואה סמלית זו, ילדה=פ'אלוס, תופסת מקום מרכזי, ואחרי הכל הרי זו יציר-מחו של לואיס קארול והיא משמשת פורקן להזיותיו ולצרכיו התת-מודעים. משוואה סמלית מעין זו מוצגת במציאות בצורה בולטת ביותר, וכמעט ללא הסוואה, בצורה, בדמות ובתפקיד של ה-*drum-majorette*, הנערה המתופפת לפני קבוצת גדולה של גברים, מאוחדת עמהם ועם זאת מוצגת במופגן לפניהם, כשהיא מופיעה לראנה כחלק מן הקבוצה בלי להפריע להצגת-הראנה של קבוצה זו. אין היא מתחרה על תשומת-לב או מחיאות-כפיים מצד הקהל יתירה מזו שיקבלו הגברים ההולכים אחריה, אך היא נוטלת לה רכיב מסוים, מיני תמיד, בהתנהגות הזאת הראוותנית, המיצעדיית של האנשים בקבוצה הצועדת. להלכה, הגברים שבתבורה אוהבים אותה-למעשה אין היא נאהבת מבחינה מינית אלא נערצת מבחינה נרקיסטית, ואחרי הופעתה אין מתיחסים אליה כאל אשה אלא כאל ילדונת עייפה, הזוקקה מאד למנוחה. אז היא מתנהגת כמו פין לאחר מישגל. היא מדגישה את משמעותה הסמלית בכובעה הגבוה, שמעדיפים לקשטו בנוצה או ציצה; בדרך-כלל לבושה מצטמצם בפריטים

העיקריים, אבל חשוב הוא שהפריטים העיקריים של גופה יישארו מוסתרים היטב. תמיד היא מתנאָה במגפיים מגודלים שנראה כאילו עוצבו בשביל ענק, לערך כשיעור כל הגברים שביחידה גם יחד. וכאילו לא די יהיה בכל אלה, נותנים לה בידה מקל שאותו היא מסובבת ללא לאות. כשהיא מתנועעת כמו סוס הולך על ארבע ומפגינה בכל תנועה את עודף מרצה ויכלתה, היא מתכופפת כמו פֵּאלוס המזוקף כדי-כך שהוא מגיע כמעט לנקודת-ההתפוצצות. לפרקים ההצגה גלויה ומובנת כל-כך עד שהיא מקפחת את האופי הסמלי ולובשת צביון של פנטומימה, הצורה הנחותה ביותר של מעֶשה-תיאטרון.

התפקיד הדינאמי-הנפשי הגדול של המתופפת הוא השפעתה (או השפעתו?) המאחדת על הקבוצה: היא מְנַקֶּת – ועל מישור לא-מיני, אפילו מְסַפֶּקת – אי-אלה רגשות מיניים על סגולותיהם המטרידות האפשריות, ואין היא מטרידה את הרגשות שהם לא-מיניים ולפיכך הם יאים במיוחד לעוצבה המונית וקבוצתית. תפקידה החשוב השני הוא זה שהיא משמשת "חוליית-חיבור" בין היחידה הצועדת הגברית לבין הקהל המתפעל. היא המוקד או נקודת-המיתח הלוהטת בין ההמון על המדרכה והקבוצה הצועדת בסך.

בשפע עצום של צורות אפשר להצביע על הסמליות של הילדה=פֵּאלוס, החל בגיבורה הנוסכת יראת-כבוד וגמזר בנערות-נְרָגָאס המשמשת נערת-קיר, או קמיע-המזל של הדמויות הנקביות בתא-הטייס של מטוס. ציורי הילדה=פֵּאלוס יש להם תכונה פֵּאלית אחת מיוחדת: הם מתארים את הנערה במצב של כוח-זיקפה, תוך שדמותה מתפרצת כמעט מן הממד השני אל השלישי.

לצורך הבנת הסימול של עליזה בארץ-הפלאות חשוב הוא מאד להכיר בכך שהפֵּאלוס חייב להתגלם רק על-ידי נערה, לא על-ידי נער. כן גם חייבת זו להיות נערה שלא נגיעה לפרקה מבחינה מינית, שעדיין איננה אשה מפותחת במלוא המידה. הנער שלא הגיע לפרקו מבחינה מינית מתאים יותר לשמש סמל מעודן ביותר: המלאך. אין אנו מכירים מלאכות.

עקב ממשותו של הפין הרי הזכר מותאם יותר לסימול שונה לגמרי: כלומר, לקמל את השטן, עקרון הרע והחטא. לציפר גם הוא, בדומה לנערה המתופפת, מגלה שפע סמלים פֵּאליים: קרניו, הרומח שלו, זנבו, טלפיו. אולם על-דרך הסמל אלה מגלמים יותר את תכליתם של אבריה-המין מאשר את יפיים הנערך כל-כך מבחינה נרקיסטית. ודומה כי לפי אמונות ילדותיות, ובשלבם מאוחרים יותר לפי הלא-מודע שלנו. עומדת בעינה הדעה הפסימית שכל תכלית היא רעה. התכלית קילקלה את המשחק והפכה אותו לעבודה; התכלית הפכה את ההערצה הנרקיסטית לכיבוש ותחרות.

בין המשוואה הסמלית ילדה-פֵּאלוס לבין השטן עומד סימול שלישי הנחוץ לפירוש של הרפתקות עליזה בארץ-הפלאות. הילדה=פֵּאלוס מסמלת את הפֵּאלוס הנערץ מבחינה נרקיסטית – נערץ אך לא מנוצל – כשם שהמתופפת מוצגת לראנה אך אינה מנוצלת בשום מובן מיני אחר. כנגד זה, השטן מסמל את התפקיד החוטא של הפין. בחוץ עומדים ה-Däumling של אגדות אנדרסן, או הגמדים של "שלגיה", או

האנשים הדמיוניים הקטנים של ילדינו החיים חיים הרפתקניים בגופו של הענק. הלא-מודע אפשר לו שישתמש בפאלוס, המעורטל מכל האפשרויות המיניות הפוטנציאליות, ואף-על-פי-כן הוא כלי-יכול וכל-יודע, חודר, ומנצח. בצורה סמלית ניתנת התשובה הסופית על השאלה: "מה מחיר הסירוס?" הצדדים הסמליים של "הפאלוס המסורס" תוארו על-ידי הלני דויטש⁸ בפירושו האנאליטי שלה לדון-קייחזטה ועל-ידי פריץ מלנהוף⁹ במאמר שלו על הפופולאריות של מיקי מאון.

הסמליות בארץ-הפלאות

ג'ון סקינר הביא את המניעים הלא-מודעים האפשריים באישיותו של לואיס קארול כפי שהם ידועים לנו כיום, שאולי עוררו אותו לשגות בהזיות של ארץ-הפלאות. בלי שים לב למניעים ולכוונות הלא-מודעים של המחבר, הצליח ליצור פנטסיה שערכה קיים-ועומד וקסם רב היא מהלכת על כולנו. לכן מן הדין שאפשר יהיה, בלי קשר למניעים ולכוונה האישיים, להצביע על כמה מן היחסים בין ההרפתקות ובין הלא-מודע של הקורא ולפרש אותם. בלי פנייה זו אל הלא-מודע של הקורא היו ההרפתקות גשארות מה שהיו בתחילה: חלום-בהקיץ, תסוגני עד מאד, של הרוורנד צ'ארלס דוג'סון, שמו האמיתי של לואיס קארול. אישיותו הסכיזואידית, קווי-האופי הכפתיים שלו, התנהגותו הפאראנואידית לעתים קרובות, יחסו התסוגני וקסם-האהבה שהילכו עליו שחקניות-ילדות שלא הגיעו לפרקן מבחינה מינית, חוויות ילדותו כבנו של כוהן-דת והכוכר באחד-עשר אחים ואחיות—כל אלה נתנו לו את הכישורים ליצור את ההרפתקות ולזפות בהן לחברתם של ידידיו, שעמם היה לו מגע מועט כל-כך מעבר לארץ-הפלאות מזה.

לואיס קארול יצר בספרות מה שניסטה מילאני קליין לקרוא לו מדע במסגרת התיאוריות שלה. הנקל ללקט בספר ראיות לכך שעליזה מגלמת את המשואה הסמלית ילדה-פאלוס ושהרפתקותיה מגלמות מסע בחזרה אל רחם האם: שפן מוליך את עליזה "במנהרה למטה" והירידת "אטית מאד". היא באה אל אולם שבו "דלתות סביב סביב" אבל כולן "נעולות". עליזה רוצה "להתכווץ כמו שפופרת", ואמנם, בעזרת איזה נוזל-כשפים, היא מוצאת שגבהה "רק עשר זרתות".

בפתיחה לפרק ב' יש תמונה של עליזה שעדותה ברורה כמעט מפדי שיהיה צורך לפרשה במלים, ואשר בנקל ייתכן לסלפה כניבול-פה: עליזה מתארכת עד-בלי-די, יש לה ראש קטן, צוואר ארוך, גוף בלי כתפיים וירכיים, המומשך בלי חמוקים אל הרגליים דמויות-העמודים. הזרועות קטנות וכמעט אינן קיימות, השמלה מדגישה את החזות הפאלית של הילדה, השואלת כמתגרה כמעט: "מי אפוא הנני?" בעל האוירים, ג'ון טניאל, מגלה כאן את הבנתו החשאית, האינטואיטיבית, בסמלים של קארול, ונותן להם ביטוי חזותי הולם להפליא.

במקוה הדמעות, המסמל את המים ממקום מוצאם של כל החיים והתינוקות, מוצאת עליזה, כמדומה, את כל עשרת האחים והאחיות של לואיס קארול בצורת ברווז וציפור-דודו, לזרי ובן-גשר "ועוד כמה בריות מופלאות". איך להתיבש שוב אחרי

השחיה במקווה הדמעות, דבר זה נאמר בנקל: על-ידי לימוד "הדבר היבש ביותר שידוע לה", על-אודות ויליאם הכובש.

יש גם צורה עוינת של גידול: עליזה גדלה במהירות כה רבה עד שהיא מחשבת כמעט לפוצץ את כל הבית שבו היא נמצאת; "באין ברירה הוציאה זרוע אחת מן החלון ולחוץ ורגל אחת שירבבה במעלה הארובה". מצד כוח-ההרס שבגידול זה לגבי אם וילד, ספק אם ייתכן לתת ביטוי טוב יותר להזיות עוינות.

היונה ידעת, כמדומה, כילדות קטנות הן נחשים וכוונתן להשמיד את כל הביצים, והיא אומרת בתכלית הבהירות. "הן מין נחש, זה כל מה שאני יכולה לומר". אכן, דעתה של עליזה עצמה על הילדים בארץ-הפלאות, בפרט על נערים, גם היא מובעת בבירור: התינוק הופך להיות חזיר. שם למטה הזמן עומד מלכת, ו"השעה תמיד שש עכשיו".

לבסוף עליזה פוגשת את המלכה, האימה כמו הדוכסית ועם זאת דומה לה בהחלט. המלך מוצג בקווים כלליים מעורפלים בלבד ואיננו רב-רושם ביותר. שוב יש "עשרה ילדים", כמו במשפחה של צ'ארלס דוג'סון (להוציא את צ'ארלס עצמו). המלכה-האם דומה שהיא נותנת חיים ברוחבי-יד ומקפדתם בקלות גדולה עוד יותר, תוך שהיא שמה לאל את כל המאמץ של בריאה והרס, ומסיימת הכל בהפלה הרת-אסון של חפיסת קלפים. כמו שאפשר היה לנבא מראש, אין איש יכול לרדת ולהיכנס אל האמהות בלי לבוא על ענשו, ולכן צריכה עליזה לעמוד למשפט בפני המלך והמלכה. היא מוצאת פתרון למצב על ידי שהיא נסוגה אל המציאות ומתעוררת.

מחול הסרטנים: שיא או התפרקות הסמלים

בדומה לחלומות הנחלמים באותו לילה, הרי כמה מן ההרפתקות של עליזה מעלות אותו מגיע בשיעורים שונים ובהסוואות שונות. תהליך הסימול נעשה תסוגני יותר ויותר, ודבר זה נכון הוא כמדומה לא רק לגבי הסיפור של עליזה בארץ-הפלאות אלא באורח כללי ביותר לגבי כל היצירות המאוחרות של לוואיס קארול. מלים לובשות יותר ויותר את משמעותן. חיות דמיוניות משתלטות יותר ויותר על המשך מהלכו של הסיפור. דבר שבתחילת הסיפור היה כעין גילוי מחדש של הנאת ילדות נושנה, שבאה לשים ללעג את התבונה, ההגיון, הזמן והמרחב, הופכת לאחר-מכן להיות עולם בפני עצמו, הדומה שוב לניתוק פסיכוטי מן המציאות או המציג לפחות את הצלקות של ניתוק מעין זה. בתחילה אפשר היה להשיג את ההפעלה המחודשת של התהליך הראשוני בשירות האני של המחבר; לאחר-מכן נראה כאילו היה האני של המשורר חייב להתפשר כדי שלא לאבד את השליטה על הדברים. גקודת-הסכנה מופיעה בקירוב בפרק ח, "מגרש-הקריקט של המלכה". "סיפור הצב המדומה" ו"מחול הסרטנים" מלאים סמלים מפורקים מעין אלה, המשוורים משהו הקרוי "לקח ומוסר", כמו, למשל:

"לאט, לאט לך, ילדתי!" אמרה הדוכסת. "כל דבר יש בו מוסר-השכל, אם רק יודעים למצוא אותו". וכדברה קרבה-נלחצה יותר אל צדה של עליזה.

"אמנם כן", אמרה הדוכסת: "ומוסר־ההשכל מזה הוא—'הוֹ האהבה, האהבה, האהבה, הן בזכותה יסוב עולם!'"

"פיון דעתך למנגינה, והצלילים יתפרונו מאליהם".

השילוב או האינדיבידואליזציה או קאתקסיס־היתר של הסמלים אינם משפיעים בהכרח על הערך הפיוטי או האמנותי של פעולת השיר. כמו בפאופט, חלק ב, או בתופת של דאנטה, כך גם נקודת־השיא במסעה של עליזה אל קצה הלילה מסתבר שאפשר לתארה רק במלים ובסמלים כפי שהם משמשים ב"קדריל הסרטנים". כמעט כמו בהתקף קאטאטוני, אין עוד משמעות למלים ומסתבר שאפילו הרגשות נמצאים הרחק "מעבר לעקרון־העונג". עליזה יכולה לתאר את מצב הווייתה—אם תוצרך, אם תאבה לתאר אותה—על החופים המסולעים של האוקינוס, רק בתמונה האליגורית של הסרטנים היוצאים במחול. החוויה האמנותית הנעלה ביותר איננה זהה בהכרח עם הביטוי האמנותי הנעלה ביותר.

יקיצתה של עליזה

לעובדת ההתפרקות הגוברת של הסמלים תואמת העובדה שהולדתה המחודשת של עליזה או יקיצתה היא החלק החלש ביותר שבספר. כמו בחיים האמיתיים של צ'ארלס דוג'סון, דומה כי הסיכסוך לא בא על פתרונו. הוא היטיב הרבה יותר להשכיב את עליזה מאשר להעיר אותה. הקורא הולך אחריו ברצון בדרך אל האמהות, אבל את הדרך בחזרה אל המציאות והחיים עליו לעשות בעצמו.

כביכול, היקיצה מהרפתקות עליזה תובעת מכוחות השילוב של האגו יותר מן היקיצה מאגדה. כאן שוב מתחוויר האופי התסוגני של הסמלים. באגדות של גרים ואנדרסן התסוגה מוליכה רק להפעלה המחודשת של הדרכים הכישופיות־המיסטיות של המישורים הילדותיים של החשיבה והדמיונות. בחלק האחרון של ההרפתקות התסוגה מרחיקה לכת הרבה יותר והפתרון דומה שאיננו שילוב האני אלא יצירת פשרה.

מבחינת הפירוש האנאליטי כפי שפותח כאן, שוב אין משמעות לשאלת הערך של ספרו של קארול לבריאותם הנפשית של ילדים או לחינוכם. כבכל הספרים הטובים לילדים כך גם זה איננו לילדים בלבד אלא לילד שבכל בני־האדם. היעדר האהבה וההתחשבות בוולת, האכזריות העזה, המרד נגד השכל הישר, העיקום הסופי של כל מה שנרצה מבעד למרצה—כל אלה אינם מעלים ואינם מורידים.

אילו היה עלי לנסח את המשמעות האנאליטית של חווית הקריאה בהרפתקות של קארול, הייתי מגדיר אותה בצורה דומה לזו שבה הגדיר פעם האנס זאכס¹⁰ את מטרת האנאליזה. ספרים כגון הרפתקות עליזה בארץ־הפלאות ללואיס קארול מוליכים לתסוגה אמנותית ולצורך ניסוי; הם פותחים אפיק תקשורת זמני נקי מאשם ונטול־חרדה באופן יחסי אל הלא־מודע. ההדחקה והעידון הנחוצים מושגים ביתר־קלות ובתוצאות בריאות יותר כאשר התקשורת עם הלא־מודע היוצר נשאת חיה, חפשית ופתוחה.

הערות

- ¹ לואיס קארול, עליזה בארץ-הפלאות, תרגום עברי אהרן אמיר, מחברות לספרות, 1951.
- ² מועתק בכרך *Aspects of Alice*, בעריכת רוברט פיליפס, ספרי פנגווין, 1971, עמ' 334—59.
- ³ פלורנס בקר לנון, *Victoria Through the Looking-glass*, ניו-יורק, 1945.
- ⁴ זיגמונד פרויד, השנינה ויהסא אל הלא-מודע (בתרגום אנגלי), לונדון, 1905, עמ' 803—633.
- ⁵ כפי שסוכם, למשל, במאמרו של מרטין גרוטיאן, "חשיבות ספרו של פרויד 'השנינה ויהסא' אל הלא-מודע", הערה להוראת הפסיכו-אנאליזה", *Samiksa, Journal of the Indian Psychoanalytic Society*, כרך א, מס. 1, 1947, עמ' 39—49.
- ⁶ נעתק בכרך *Aspects of Alice*. ראה עמ' 333—433.
- ⁷ אוטו פניכל, "המשוואה הסמלית: ילדה=פ'אלוס", *Int. Zeitschrift f.P.A.*, כרך כב, 1936, עמ' 215—315.
- ⁸ הלני דויטש, "דון-קישוטה והדון-קישוטיח", *The Psychoanalytic Quarterly*, כרך ו, מס. 2, אפריל 1937, עמ' 215—22.
- ⁹ פריץ מלנהוף, "הערות על הפופולאריות של מיקי מאו", *American Imago*, כרך א, מס. 19, יוני 1940, עמ' 19—32.
- ¹⁰ האנס זאכס, "הסתכלות של אנאליטיקון", *Psychoanalytic Quarterly*, כרך טז, מס. 2, 1947, עמ' 157—68.



הרמן צבי ויניק: הפסיכו־אנאליזה בארץ־ישראל

לא יכולנו להשלים את הרכבתה של חוברת זו בלי לנסות ליחד מקום לסקירה על התפתחותה של הפסיכו־אנאליזה בארצנו. לצורך זה פנינו אל איש מוסמך בנושא, פרופ' ה. צ. ויניק, שהוא מן הוותיקים בשטח זה בארץ, פרופיסור לפסיכיאטריה באוניברסיטה העברית בירושלים, אנאליטיקן מוסמך להוראת אנאליזה, עורך כתבי־העת Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines, ובעבר מנהל ביה"ח טלביה לחולי־נפש בירושלים.

התחלות ראשונות

הקשר בין ארץ־ישראל לתנועה הפסיכו־אנאליטית נמשך זה כ־60 שנה. בשנת 1918 באה לארץ משלחת ציונית מאנגליה כדי לברר את האפשרויות להגשמתה של הצהרת־בלפור הלכה־למעשה. בין חבריה היה ד"ר דוד אידר¹, אחד מחלוצי הפסיכו־אנאליזה באנגליה. הוא שהה בארץ ארבע שנים ואת רוב זמנו הקדיש לתפקידו המדיני, אך לאחר בואו של דוריין פייגנבאום לארץ, בשנת 1920, שיתף אתו פעולה במתן הרצאות והדרכה.

באותה תקופה היה היישוב העברי דל־אוכלוסים ובתחום הפסיכיאטריה היה מוסד אחד בירושלים, הוא בית־החולים "עזרת־נשים", שדאג בעיקר לחולים כרוניים והטיפול שניתן היה סיעודי בעיקרו. האבחנות הרפואיות הוזכרו את התקופה הטרומ־קריפליאנית באירופה. ד"ר פייגנבאום מונה לנהל את המוסד על מקום ד"ר ירמנס, המנהל הראשון, אך הוא נוכח לדעת שהתנאים לא איפשרו לו עדיין לשנות את הדימוי הרפואי של המוסד. בשנת 1924 היגר מן הארץ לארצות־הברית. בבוסטון מצא שדה פעולה שהתאים יותר לרוחו. בתוך השאר הוציא לאור ב־1931 את הרבעון The Psychoanalytic Quarterly, שהפך כתב־עת בעל חשיבות מרכזית בשטח הפסיכו־אנאליזה. הוא נפטר בגיל צעיר בשנת 1936, אולם כתב־העת המשיך בהתפתחותו ועתה מופיע השנתון ה־45.

אחיו, א. פייגנבאום, רופא־העיניים הנודע, גמנה עם מיסדי הפקולטה־לרפואה של האוניברסיטה העברית, ובהשפעת אחיו התעניין גם בצד הפסיכולוגי של מקצועו, ובשטח זה כמו גם במדע הלינגוויסטיקה פירסם מחקרים בהם בולט הלך־רוח המושפע מן התורה הפסיכו־אנאליטית.

בתקופת שהותו בארץ אירגן ד"ר פייגנבאום קבוצות קטנות בהן נדונו בהדרכתו התגליות האנאליטיות כגון פשר החלומות, הפסיכו־פאתולוגיה של יום־יום, ובעיקר

¹ ד. אידר היה ממיסדי החברה הפסיכו־אנאליטית באנגליה ומזכירה הראשון.

האצלותיה של הפסיכו-אנאליזה על דרכי החינוך. רוב המשתתפים היו מחנכים ואנשי-רוח—בהם הפילוסוף ש.ה. ברגמן, מיסדה ומנהלה של הספרייה הלאומית, ש. פן-פריסלנד, הקונסול ההולנדי, גב' ג. אוברניק, המחנכת הפסיכולוגית הדגולה. רופאים כמעט לא התעניינו בפעולה זו, שפסקה כשעזב ד"ר פייגנבאום את הארץ.

אולם הענין בתורה הפסיכו-אנאליטית נמשך. ארנסט ג'ונס, בספרו הביוגרפי על פרויד, מוסר שד"ר ח. וייצמן סיפר לו על ההתענינות הגדולה בפסיכו-אנאליזה בקרב היהודים הבאים להשתקע בארץ-ישראל. הוא אמר: "העולים מגאליציה מגיעים ללא בגדים, אבל הקפיטל של מארקס ופשר החלומות של פרויד נמצאים בדרך-כלל תחת בית-שחיים"² ופרויד נהנה לשמוע את הדבר.

חלק מן החלוצים האלה חיו בתקופת מלחמת-העולם הראשונה בווינה כפליטים והתארגנו בתנועות-נוער ציוניות. ז. ברנפלד, אחד מחלוצי התנועה הפסיכו-אנאליטית הצעירה, היה בתקופתו הראשונה ציוני פעיל. במאי 1918 יום כינוס של נוער יהודי ציוני בו השתתף גם מ. בובר ונתן הרצאה על "ציון והנוער"³. בין המשתתפים בכנס היה גם המחנך א. ריגר המנחה, ממניחי היסוד לחינוך העברי התיכון (רוב המשתתפים השתייכו לתנועת "השומר" שהתפתחה אחר-כך לתנועת "השומר הצעיר"). באותה תקופה לא התעניין ברנפלד כל-כך בצדדים הרפואיים של הפסיכו-אנאליזה אלא בצד המונע הפרעות נפשיות במבוגר, והוא חתר למצוא דרך חינוכית נכונה לטיפול בילדים ולטיפול מוקדם בסטיות שבהתפתחותם כדי למנוע בכך התפתחותן של נברוזות אצל מבוגרים. הוא היה ממיסדי ה"פידאגוגים" למורים יהודים בווינה, שהשפיע הרבה על עיצוב ההוראה בארץ-ישראל ובמיוחד בקיבוצים. הוא גם הגה את הרעיון של "בית-הילדים" כמקום שבו הילדים נפרדים מן ההורים בלי לנתק את הקשר האמוצינאלי והקירבה הנפשית למשפחתם. בשנת 1919 פתח את בית-הילדים "באומגארטן" בקרבת וינה, שהיה מיועד ליתומים יהודים, קרבנות מלחמת-העולם הראשונה, כדי להכינם לעליה לארץ-ישראל. הם חונכו באווירה מתירנית מאד. בנסיון, שהקיף יותר מ-200 ילדים, השתתפו אנאליטיקאים אחרים. הנסיון נכשל מקץ חצי שנה, לאחר שברנפלד חלה ועזב את וינה כדי להצטרף למ. בובר כמוכיר. את הלקחים מן הנסיון הזה פירסם ברנפלד בספריו החינוכיים. באמצעות פעולתו במכון-היהודי-למחקר-נוער-וחינוך בווינה העביר ברנפלד הרבה ממחשבותיו למחנכים ומורים שעמדו לעלות לארץ אחרי מלחמת-העולם הראשונה.⁴

² E. Jones : 'The Life and Work of S. Freud, Vol. 3, p. 30.'

³ בעקבות כינוס זה נוסדה אגודת הנוער היהודי באוסטריה, שניסתה לאגד בתוכה את ארגוני-הנוער השונים על השקפותיהם הסוציו-פוליטיות השונות, תוך שמירת האוטונומיה של כל ארגון. הרעיון המאחד אותם היה הכנה להשתתפות בבנין הבית הלאומי בארץ-ישראל. W. Hoffer : 'Siegfried Bernfeld and Jerubaal. Yearbook of the Leo Baeck Institute, 1965, pp. 150—167.'

⁴ S. Bernfeld : 'Kinderheim Baumgarten. Bericht über einen ernsthaften Versuch mit neuer Erziehung. Jüdischer Verlag, Berlin, 1921.'

בעשור השלישי למאתנו התגבשו עקרונות החינוך המשותף העברי בארצנו. מניחי היסודות העיוניים והמעשיים להתפתחות פידאגוגית זו גדלו על ברכי תנועות-הנוער הציוניות באירופה המזרחית והמרכזית ובהשקפתם ובהגותם הושפעו מן השאיפות הסוציאליסטיות המתקדמות מזה ומן התורה הפסיכו-אנאליטית מזה. עליהם נמנו ד. אידלסון, א. רפפורט, ש. גולן, צ. זוהר וי. פדן, שבחלקם הצטרפו לחברה הפסיכו-אנאליטית בארץ-ישראל לאחר שנוסדה. הם חיפשו את הדרך לממש את הערכים ואת הדעות של תנועתם בארץ-ישראל במציאות החדשה בארץ—בעיקר בשטח החינוך. גר לרגליהם היה המדע הפסיכו-אנאליטי ועקרונותיו ושאיפתם היתה לשפר את התנאים לגידול אופטימאלי של הילד שנולד במסגרת החברה הקבוצית, לשם קידום החברה כמטרה סופית.

לערך באותה שנה בה היגר ד. פייגנבאום ולכאורה באה לקצה הפעולה המדעית הפסיכו-אנאליטית בארץ-ישראל הוחל במימוש החינוך המשותף. נוסדה "חברת הילדים בבית-אלפא (1927)", והחלו לפעול כפר-הנוער בכך-שמן ובית-החינוך לילדי העובדים בתל-אביב.

בהשפעת הפירסומים הפסיכו-אנאליטיים הראשונים בשטח הפסיכולוגיה של הילד—ובהם פירסומי ז. ברנפלד, א. איינהורן והוג-הלמוט—הודגש הטיפול בגיל הרך ובתינוק. ב"חינוך המשותף" יש לראות אפוא את אחת הפעולות הראשונות להגשמת התורה הפסיכו-אנאליטית בתחום החינוך הלכה-למעשה. השטח השני בו הורגשה ההשפעה הפסיכו-אנאליטית היתה הכללת ההסבר המיני בתכנית החינוך.

נוצרה אפוא—בעיקר במעגלות "ההתישבות העובדת"—אווירה נוחה לפסיכו-אנאליזה ונכונות רוחנית לקליטת רעיונותיה. כשהגיעה ארצה קבוצה של אנאליטיקנים בעקבות הרדיפות הנאציות מצאה כבר תנאים טובים הרבה יותר משמצא ד. פייגנבאום בשעתו: היענות חיובית יותר לתורתם, וגם אפשרות כלכלית טובה יותר להתבסס, שכן חלק-הארי מן הפונים לטיפול אנאליטי או להדרכה אנאליטית באו בשנים אלו מתוך אוכלוסיית הקיבוצים.

החברה הפסיכו-אנאליטית בישראל

המכון הפסיכו-אנאליטי ע"ש מ. אייטינגון

עליית הנאצים לשלטון בגרמניה (1933) ואחר-כך באוסטריה פגעה במרכזים חיוניים של התנועה הפסיכו-אנאליטית. כתביו של פרויד הועלו באש. המכונים הפסיכו-אנאליטיים נמסרו לפסיכו-תיראפויטים אריים, והאנאליטיקנים היהודים, וגם רוב הלא-יהודים, עזבו את מרכז-אירופה. רובם היגרו לארצות האנגלו-סקסיות, וקומץ בלבד—כחצי תריסר—שמו פניהם לארץ-ישראל. אחד מן הבאים אלינו היה מ. אייטינגון, יו"ר החברה הפסיכו-אנאליטית הבינלאומית, שהשתייך לחוג האינטימי של נאמני פרויד (The Private Committee). הוא ייסד בשנת 1920 את המכון הפסיכו-אנאליטי בברלין, הראשון מסוגו בעולם, שהתפתח למרכז הוראה ומחקר במדע החדש למתמחים מרוב ארצות העולם ושימש מופת למכונים דומים בארצות אחרות.

אייטינגון גדל במשפחה ציונית וכבר בשנת 1910, בהיותו בן 29, ביקר בארץ מתוך כוונה להשתקע בה, אך הוא חזר לאירופה כדי להמשיך בדרכו הואיל ובארץ לא מצא תנאים נוחים לפעולה אנאליטית. בשנת 1933, כשנאלץ לעזוב את גרמניה ומפעל חייו, המכון הפסיכו-אנאליטי, נסגר, עקר לכאן וייסד את החברה הפסיכו-אנאליטית בארץ-ישראל. בסתיו אותה שנה אף ניסה להקים קתידרה לפסיכו-אנאליזה במסגרת האוניברסיטה העברית. הוא פנה לנשיא האוניברסיטה, י. ל. מאגנס, בתזכיר בו הסביר את חשיבות ההוראה בפסיכו-אנאליזה כמדע בסיסי במקצועות החינוך ומדעי-החברה וההתנהגות. הוא הביע תקווה שעם הזמן, ובעיקר אם תקום הפקולטה לרפואה, יוקם "מכון-פרויד" באוניברסיטה העברית. מאגנס פנה אל פרויד, שהיה ב-1925 אחד מחברי חבר-הנאמנים של האוניברסיטה, לבקש את חוות-דעתו. פרויד השיב במכתב מפורט (17.11.33) בו הדגיש כי אישית ימצא סיפוק רב אם יפון קשר בין האוניברסיטה למפעל-חייו, גם יהיה זה לתועלת האוניברסיטה היות והפסיכו-אנאליזה חשובה מאד למקצועות הומאניים, בתוך השאר גם למדעי-הדת. פרויד ציין את חשיבותו ואת משקלו של אייטינגון בתנועה הפסיכו-אנאליטית ואת תחילת פעולתו בארץ-ישראל. בתשובתו העיר מאגנס שבחוגי האוניברסיטה שוררת הדעה כי יש להקדים לימודים פסיכולוגיים כלליים להקמת קתידרה לפסיכו-אנאליזה. לשם תכנון לימודי פסיכולוגיה שוקלת האוניברסיטה למנות את פרופ' ק. לוינ מברלין, ומאגנס שואל את פרויד לדעתו על מועמד זה. פרויד ראה בתשובה זו של מאגנס דחייה של הפסיכו-אנאליזה ורוגזו מורגש היטב במכתב התשובה אל מאגנס, בו הוא מציין שהאוניברסיטה העברית הולכת בעקבות מוסדות-ההוראה הרשמיים האחרים בכל הנוגע ליחסה לפסיכו-אנאליזה ושאיטינגון ימשיך במאמציו לפתח ולקדם את הפסיכו-אנאליזה בארץ מהוץ לכתלי האוניברסיטה.⁶

בחליפת-מכתבים זו באה אל קצה פרשת הכללתו של המדע הפסיכו-אנאליטי במסגרת ההוראה באוניברסיטה העברית כמחלקה או קתידרה עצמאית.

בשנת 1934 הקים אייטינגון את המכון הפסיכו-אנאליטי בארץ-ישראל, בבית פרטי ברחוב החבשים בירושלים. עד מותו ביולי 1943, ניהל את המכון, שעבר בשנת 1954 למעונו הנוכחי בשכונת טלביה ועד היום הוא נושא את שם מיסדו.

⁶ מכתבי אייטינגון—פרויד—מאגנס פורסמו בשנת 1954 על-ידי מ. רוזנבאום בכתב-העת האמריקאי *J. of the Amer. Psychoanal. Ass.*, Vol. 2, pp. 311—317. המסקנה שבמכתבי מאגנס באה לביטוי התנכרות לפסיכו-אנאליזה נראית למחבר המאמר נחפזת. מאגנס גילה בסגנון המכתב ובתכנו רצון טוב לקדם את הפסיכו-אנאליזה. אין להתפלא על ההצעה למנות את ק. לוינ פרופיסור לפסיכולוגיה. לוינ נחשב אחד הפסיכולוגים הדגולים בזמנו, ומשנת 1932 הורה גם באוניברסיטאות בעלות-שם בארצות-הברית. כאיש-מדע עלה לאין-ערוך על מ. אייטינגון, שעיקר כוחו לא במחקר היה. אפילו בשטח הפסיכו-אנאליזה לא עסק, ובמחקר אין פירוטו המעטים בגדר תרומה מעשית או עיונית לפסיכו-אנאליזה. ק. לוינ לא הצטרף, בסופו של דבר, לסגל האקדמי של האוניברסיטה העברית, שבגלל קשיי תקציב לא יכלה להעמיד לרשותו את מעבדות-המחקר שהיה זקוק להן.

המכון אורגן לפי דגם המכון הבריטני ושמ לו שלש מטרות:

- (א) קידום המחקר והמדע הפסיכו-אנאליטי ומימוש התורה הפסיכו-אנאליטית בתחומי מדע קרובים לה.
 (ב) הוראה עיונית ומעשית למתמחים במקצוע.
 (ג) טיפול נפשי פסיכו-אנאליטי בנזקקים. (חלק גדול מספרייתו האנאליטית העשירה העמיד אייטינגון לרשות המכון).

שנים רבות היה המכון הפסיכו-אנאליטי מכון יחיד בארץ אשר לו תכנית-התמחות מסודרת בשטח הפסיכיאטרי בכלל ובפסיכו-תיראפי בפרט. נתקבלו מועמדים בעלי תואר אקדמי-דוקטור ברפואה ומוסמך בפסיכולוגיה. רק כיוצאים-מן-הכלל התקבלו אקדמאים ממוקצעות אחרים. על המועמד היה לעמוד בדובב בפני שלושה מורים שהוסמכו על-ידי ועדת-ההוראה של החברה, ואחר-כך היה חייב לעבור אנאליזה לימודית אצל אחד המורים, ובמקביל לכך-אחרי אישור מטעם ועדת-ההוראה-ללמוד שלש שנים בסדרת קורסים וסמינרים שהנחילו לו את הבסיס העיוני והטכני של המקצוע. המתמחה נחשב בכיר לאחר שהוסמך להתחיל בטיפול חולים תוך השגחה (supervision). התחנה האחרונה במסלול-הלימודים היתה הרצאה לפני החברה בה תיאר המועמד מקרה ודרכי טיפול בו, שלאחריה ויכוח בו הוכיח המועמד שעקרונות הטיפול האנאליטי נהירים לו. בחירתו כחבר החברה מותנית היתה ברוב קולות החברים בהצבעה חשאית.⁶

מסלול-הלימודים הארוך, הקשה והמסובך היה הסיבה העיקרית לעלייה אטית במספר החברים בחברה הפסיכו-אנאליטית, שגדלה מחצי תריסר חברים בהינסדה ב-1933 ל-18 בשנת 1943, ל-24 בשנת 1960 ול-41 בשנת 1975. בשנים הראשונות היו רוב החברים אנאליטיקנים שהתמחו בחוץ-לארץ והצטרפו אחרי בואם ארצה, ואילו בשעת כתיבת השורות האלו חניכי המוסד הישראלי הם שני-שלישים מכלל החברים.⁷

בשנת 1934 נתקבלה החברה הישראלית רשמית כאחת החברות המרכיבות (compo- nent society) בחברה הפסיכו-אנאליטית הבינלאומית. באותה שנה אושר המכון הפסיכו-אנאליטי כאולפן-הדרכה מוכר ובכך היה ה-11 במספר בכל העולם שזכה להכרה כמוסמך להכשיר מומחים בפסיכו-אנאליזה.

בשנת 1968 הרחיב המכון את פעולתו והקים מערכת של קורסים וסמינרים לאנשי-מקצוע (רופאים, פסיכולוגים קליניים, עובדים סוציאליים), המבצעים טיפולים נפשיים שונים לא לפי הכללים האנאליטיים. המדובר הוא בהפרעות נפשיות שבהן אין מקום לטיפול נפשי מעמיק כגון ייעוץ, הדרכה, תמיכה נפשית וכיוצא בכך. התמחות זו נמשכת 3 שנים. המתמחים חייבים גם לבצע טיפול נפשי תוך השגחה.

⁶ בדרך-כלל המועמד מתקבל לחברה כחבר שלא מן המניין. נדרשת שנה אחת לפחות של מבחן והרצאה נוספת על-גנת שיוצע על-ידי הוועד למרכז של החברה כחבר מן המניין. ⁷ המספרים לקוחים מן הדו"חות שפורסמו בשנתונים השונים של ה-Intern. J. of Psychoanalysis ומרשימת-החברים המתפרסמת בכל שנה על-ידי החברה הפסיכו-אנאליטית הבינלאומית.

המורים בקורסים ובסמינרים הללו באים מקרב מורי המכון ופסיכו-תיראפויטים בעלי גישה עיונית פסיכו-אנאליטית.

בתקופה הראשונה קיים אייטינגון בביתו מיפגשים בין המורים והמועמדים הבכירים בכל יום-ד' בשבוע. בזאת חידש מסורת וינאית מן התקופה הראשונה של הפסיכו-אנאליזה: שנים רבות נפגשו פרויד, מקורביו ותלמידיו בביתו בימי-ד', לדיון והחלפת-דעות בצדדים שונים של תורתו. מיפגשים ביתיים דומים נערכו בתל-אביב בביתו של ד"ר מ. וולף (שנמנה עם מיסדי החברה הפסיכו-אנאליטית הרוסית, שבא ארצה ב-1933 לאחר תקופת-ביניים בברלין), ובחיפה בביתו של א. שליט, המזכיר הראשון של החברה הפסיכו-אנאליטית בישראל. פגישות ארציות נערכו לערך פעם אחת בחודש בשלש הערים לסירוגים. המיפגש המדעי בחודש מאי היה מוקדש לזכרו של ז. פרויד, שיום-הולדתו חל בששה במאי. במשך השנים התבססו בשלש הערים הגדולות כעין סניפים של החברה, וכל אחד מהם שאף ליצור מגע מקצועי-מדעי בצורת פגישות חדשיות בנוסף למיפגשים הארציים. משך תקופה ארוכה היו המרצים בעיקר אורחים, אנאליטיקנים שביקרו בארץ. בשנים האחרונות משתנה המצב והתכנית המדעית של החברה מתבססת יותר ויותר על כוחות מקומיים.

בשנת 1956 חגגו בעולם המערבי את יום הולדתו ה-100 של פרויד. בשיתוף-פעולה עם האוניברסיטה העברית והחברה הנברו-פסיכיאטרית בישראל, הצליחה החברה הפסיכו-אנאליטית בישראל לערוך עצרת-זכרון רבת-רושם במסגרת הפקולטה לרפואה. אולם-ההרצאות בו נערכה העצרת נקרא בהזדמנות זאת על שמו של פרויד. ההשתתפות בעצרת עלתה על המשוער ויותר ממחצית המעוניינים חזרו כלעומת שבאו מחוסר מקום באולם, שהיה מלא מפה-לפה. ההרצאות שהושמעו בעצרת פורסמו בשנת 1957 בקובץ מיוחד על-ידי הוצאת-הספרים האוניברסיטאית ע"ש י. ל. מאגנס.

כדי להדק את הקשר בין החברה הישראלית למרכזי התנועה הפסיכו-אנאליטית בארצות המערב נוסדה בשנת 1963 ביזמת מ. אוסטוב חברה של Corresponding members בארצות-הברית. מטרתה היא לפתח קשרים חברתיים ומדעיים עם החברה הישראלית על-ידי ביקורי יחידים ומיפגשים מדעיים, והיא מונה כיום כ-150 חברים. בשנת 1970 התקיים בירושלים כנס מדעי של שתי החברות בהשתתפות כ-100 אנאליטיקנים מחוץ-לארץ. הדיון המרכזי התייחס לחליפת-המכתבים בין א. אינשטיין וז. פרויד, שפורסמה בשנת 1932 תחת הכותרת "Why War?" (למה מלחמה?)—מה חשיבות לרעיונות שמצאו ביטוי במכתבים הללו במצב החברתי הנוכחי, במיוחד נוכח מלחמת וייטנאם ומלחמת-1967. בשני תריסרי הרצאות—מחציתן מפי מרצים ישראלים ומחציתן מפי אמריקאים—התייחסו לנקודות הבאות:

- (א) מקורות התוקפנות בפרט, בקבוצה ובאומה, וזאת בתנאים חברתיים, פסיכו-לוגיים וביולוגיים שונים.
- (ב) המניעים למלחמה.
- (ג) המניעים לשלום.

ד) מה הדרכים לקדם את ההזדהות בין קבוצות העוינות זו לזו, כדי למנוע התפרצות תוקפנית הרסנית.⁸

בשנת 1968 נוסדה הפדרציה הפסיכו־אנאליטית האירופית, גוף הכולל את החברות הלאומיות האירופיות. החברה הלאומית בישראל הצטרפה לפדרציה מיום הניסדה וזאת במגמה להקל על בדידותה בסביבה הגיאוגרפית הנתונה.

בשנת 1975 הצטרפה החברה הפסיכו־אנאליטית כסקציה להסתדרות הרפואית במסגרת החברה הפסיכיאטרית. רצוי להעיר שרופאים כלליים, אף שהסתייגו תחילה, התחילו להכיר בחשיבות התגליות האנאליטיות. בשנות ה־60 התארגנו קבוצות של רופאים כלליים כדי לברר ביניהם, בהדרכת אנאליטיקן רופא, צדדים נפשיים בחוליהם ה"גופניים". בשנת 1970, יסד י. שנון את החברה הפסיכו־סומאטית בישראל. שנון, שהוא פרופיסור למחלות־עור, עבר השתלמות פסיכו־אנאליטית שלמה.

בינתיים התחלפו משמרות. בין 20 חברים שהלכו לעולמם ב־32 שנות קיומה של החברה נפטרו רוב ה"ראשונים", בהם מ. אייטינגון ומ. וולף, שכיחנו יושבי־ראש החברה עד לשנת 1955, וא. שליט בחיפה—אלה השלושה שבעצם הקימו את החברה.

יותר ויותר משתתפים האנאליטיקנים הישראלים בפעולות החברה הפסיכו־אנאליטית הבינלאומית. הכנס הבינלאומי הדו־שנתי הבא של החברה הפסיכו־אנאליטית יתקיים בשנת 1977 בירושלים, זו פעם ראשונה מחוץ לאירופה. בהחלטה זו של הכנס האחרון בלונדון יש לראות ביטוי ההכרה במעמדה המתחזק והולך של החברה הפסיכו־אנאליטית בישראל.

הפסיכו־אנאליזה והפסיכיאטריה בישראל

הפסיכיאטריה החדשה בארצנו צעירה־ביחס, בת לא יותר משני דורות. בית־החולים הפסיכיאטרי הראשון הוקם בירושלים בשנת 1895 על־ידי "עזרת נשים".⁹ עד אז סודרו חולי־הנפש בבתי־מחסה לחשוכי־מרפא דוגמת המנזר St. Vincent de Paul בירושלים יחד עם חולים כרוניים, עיוורים, מפגרים. בשעת רגזון נקשרו לעתים קרובות לעמודים מיוחדים בכנסיות או במסגדים עד שנגרעו.

את הרמה הטיפולית שאליה הגיעה הפסיכיאטריה באירופה כתום התפתחות רצופה שנמשכה למעלה מ־200 שנה נאלצה הפסיכיאטריה בישראל להשיג בתקופה קצרה־ביחס ובתנאים מדיניים וכלכליים קשים.

בשנות ה־20 למאה הזאת כבר ניסה ד. פיינגבאום להכניס שיטות טיפול מודרניות בבית־החולים הפסיכיאטרי היחיד שהיה אז בארץ. בתוך השאר ביטל את בידודם של חולים ואת השימוש בדרכי כפייה אלימות, אולם הוא לא זכה להבנה מצד המנהל

⁸ ההרצאות פורסמו בשנת 1973 בשם H. Z. Eds. *Psychological Bases of War*. Winnik, R. Moses, M. Ostow. Publ. Quadrangle/The New-York Times Book Co.

⁹ ר' ה. צ. ויניק וב. הלפרן: "סקירה על התפתחות הפסיכיאטריה בישראל" (1970), קורות, כרך ה, ע' 189.

האדמיניסטרטיבי, וכאמור—עזב את הארץ. בתיאור של מסע לארץ-הקודש שפורסם בשנת 1923 מוזכר בית-החולים "עזרת-נשים" כמקום של "רעש והשתוללות".¹⁰ מצב-הדברים השתפר עם בואם של רופאים פסיכיאטרים ממרכז-אירופה. בהדרגה עלתה רמת הטיפול הפסיכיאטרי, ואחרי קום המדינה פותחה רשת פסיכיאטרית הדומה למקובל ברוב ארצות אירופה. אסכולה פסיכיאטרית מסורתית (Schulpsychiatrie) במונח האירופי לא התפתחה בארץ גם לאחר שיסדו נברולוגים ופסיכיאטרים בשנת 1935 את החברה הנברו-פסיכואטרית. הם לא גילו אותה התנגדות עזה להתפשטות הפסיכו-אנאליזה והשתרשותה כפסיכיאטרים ה"מסורתיים" באירופה אלא קיבלוה כעובדה קיימת. הסיבות לגישה סובלנית זו רבות הן ואינן נעוצות רק באיחור התפתחותה של הפסיכיאטריה בארץ.

בכל העולם המערבי חל מפנה בהערכת הפסיכו-אנאליזה, ובייחוד בארה"ב השתרשו הרבה מהנחותיה העיוניות ונעשו גורם תרבותי בעל עצמה כבירה. ההתישבות המודרנית והמתקדמת ראתה במקורות הפסיכולוגיה המודרנית אחד הרכיבים בבנין האידיאולוגיה שלה, שמצאה את ביטויה במבנה החברה והמשפחה ובעיקר—כפי שתואר—בחינוך משותף. גם מחסור ב"מיטות" אילץ את הרופאים לחפש דרכי טיפול מרפאתיות בכל המקצועות, ומצב זה הוליד ממילא ליתר שימוש בפסיכותראפיה.

בשנת 1942 מסרה הנהלת קופת-חולים הכללית את ניהולו ואירגונו של בית-החולים הפסיכיאטרי הראשון שלה, "גהה", לידי פסיכיאטר בעל התמחות פסיכו-אנאליטית, חניך המכון הווינאי וחבר בחברה הבינלאומית. בשנת 1947 החלה קופת-חולים להשתתף בהוצאות טיפול פסיכו-אנאליטי למבוטחיה, וזאת בתנאי שרופא מוסמך לכך מאשר. בכך נעשתה אחת הקופות הראשונות בעולם שפללו בתקנותיהן גם עזרה בטיפול גפשי ממושך.

יקצר המצע במאמר זה מלהרחיב את הדיון בהקמת הרשת הפסיכיאטרית בישראל, אך כדאי לציין שברוב בתי-החולים, המחלקות הפסיכיאטריות והמרפאות לבריאות הנפש ממלאים רופאים ופסיכולוגים בעלי התמחות והשתלמות פסיכו-אנאליטית תפקידים מרכזיים ובכמה מקומות אף משמשים הם מנהלים—דבר הנותן ביטוי מוחשי להיקף ולעומק של השפעת ההנחות העיוניות והמיתודות הפסיכו-אנאליטיות על הפסיכיאטריה בישראל.

עם ייסוד הפקולטה הרפואית הראשונה בישראל במסגרת האוניברסיטה העברית בשנת 1949 נמסר ריכוז הרפואה הפסיכיאטרית ואירגונה למומחה בפסיכו-אנאליזה, ובית-החולים "טלביה" בירושלים סוגף לבית-הספר לרפואה כדי לשמש אולפן להוראה מעשית במקצוע. בתכנית ההוראה נכללו העקרונות הפסיכו-דינאמיים והפסיכו-אנאליטיים המקובלים בפסיכיאטריה המודרנית. במרוצת השנים הורחבה רשת ההוראה על-ידי סינוף בתי-חולים נוספים בירושלים. בשנת 1954 הוסיף בית-החולים האוני-ברסיטאי "הדסה" מחלקה פסיכיאטרית למכוניו הרפואיים. מארצות-הברית הוזמנו

¹⁰ F. Corcos : *Israel sur la terre biblique*, Ed. Jouve et Cie., Paris, 1923.

שני אנאליטיקנים, פרופיסורים בפסיכיאטריה, הפרופיסורים מ. רוזנבאום ואחריו גיימס מן, שהניחו את יסודות המחלקה והשתיתו את פעולותיה על עקרונות פסיכו-דינאמיים-אנאליטיים.

בבית-הספר לרפואה בתל-אביב מסתמנת התפתחות דומה בהוראה, ובשנות ה-60 נוסד בפקולטה ללימודי-המשך ברפואה של האוניברסיטה בתל-אביב חוג לפסיכו-תיראפיה, ביוזמת האנאליטיקנים ד"ר גרינברג מארגנטינה וד"ר שליטא מניו-יורק. מנהל החוג ומרכזו, פרופ' פ. בריל, השתלם באנאליזה, כמה ממורי החוג הם אנאליטיקנים, ובתכנית-הלימודים יוחד מקום נכבד לפסיכו-אנאליזה ולדרכי הטיפול שלה.

אטית הרבה יותר היתה ההתפתחות בתחום הפסיכיאטריה של הילד. ראוי לציין שכבר ב-1950 הוקמה במסגרת בית-החולים "הדסה" תחנה למחקר וייעוץ פסיכיאטרי לילד ע"ש לסקר. האנאליטיקן ג. קפלן, כיום פרופיסור באוניברסיטת הארוורד בארה"ב, אירגן את התחנה וניהל אותה בשנים הראשונות.

תורת הפסיכו-אנאליזה הצביעה, כידוע, על החשיבות המכרעת של שנות הילדות הראשונות לגבי התפתחותו של האדם. היא היתה החלוצה בתביעתה ללמוד ולהכיר את עולמו הנפשי המיוחד של הילד כתנאי-מוקדם להבנת נפש האדם המבוגר וסטיותיה. אין תימה אפוא שמשקלה קובע הרבה יותר בפסיכיאטריה של הילד מאשר בזו של המבוגר. משום כך היתה פעולת התחנה ע"ש לסקר מושתתת במידה רבה על השקפה ועבודה רפואית אנאליטית.

התחנות להדרכה וייעוץ לילדים הוקמו בישראל ביוזמת פסיכולוגים ששימשו קציני-מבחן בימי השלטון הבריטי. כבר בראשית פעולתם בתקופה הבריטית הביעו את הדעה שרצוי לטפל בנוער מופרע ואיי-סוציאלי קודם שיבצע עבירות על החוק, כלומר קודם שיגיע לטיפולם של קציני-מבחן, ולמנוע במידת האפשר את הענשתו ואת תוצאותיה. מתוך היענות לדרישה זו הקים משרד-הסעד תחנות-הדרכה לטיפול בילד ובנוער, שעברו אחר-כך לרשות משרד-הבריאות. העבודה המונעת והפסיכו-תיראפית מבוצעת ברובה על-ידי פסיכולוגים קליניים ועובדים סוציאליים, תוך כדי השתלמות רחבה הכוללת הוראה בשיטות הפסיכו-אנאליזה.

התפתחות הרשת הפסיכיאטרית הביאה לידי כך שהרבה אנאליטיקנים בארץ מקדישים חלק גדול מזמנם וכוחם לעבודה במוסדות הפסיכיאטריים השונים ולהוראה בפסיכו-אטריה ובמדעים שונים בתחומי החברה והרוח. כך נוצר מחסור בכוח-אדם בשטח הטיפול האנאליטי האינדיבידואלי. התפתחות דומה מסתמנת בהרבה מהארצות שבהן העמיקה התורה הפסיכו-אנאליטית שרשיה, בייחוד בגישתה לטיפול בסוטים ובחינוך ילדים ונוער.

לסיום ראוי להזכיר כי הגישה הפסיכו-אנאליטית אינה נוגעת לכל הצדדים הפסיכו-אטריים במידה שווה והיא מורגשת בעיקר בשני תחומים: (1) בתפיסת המחלות הנפשיות והבנתן בתוך מסגרת רחבה הכוללת את התפתחותו הנפשית של האדם מראשיתה בתוך הרחם ועד לתקופת הזיקנה, אגב חקירת יחסי-הגומלים בין הגורמים הביולוגיים והחברתיים המעצבים אותה. (2) בשטח הפסיכו-תיראפי.

פסיכו-אנאליזה וחינוך

אפתח פרק זה בציטוט מתוך ההרצאה ה-34 של ז. פרויד, שפורסמה בשנת 1934, בה הוא כותב:

אך יש נושא אחד שלא אוכל לדלג עליו בקלות. חייב אני להזכירו היות והוא בעל חשיבות רבה ביותר, מלא ציפיות ותקוות לקראת העתיד, אולי המשימה החשובה ביותר של האנאליזה. אני מתכוון למימוש הפסיכו-אנאליזה בתחום החינוך, בגידול הדור הבא. שמח אני שלפחות אוכל לומר שבת, אנה פרויד, בחרה לה את המשימה הזאת למפעל-חייה ובזאת תיקנה את שהזנחתי אני.¹¹

אחד השימושים הראשונים של התורה הפסיכו-אנאליטית בשטח החינוך נעשה, כפי שצוין למעלה, במסגרת החברה הקיבוצית בצורת החינוך המשותף, אף שנראה כי פרויד עצמו לא ידע על כך. בקובץ מאמריו על החינוך המשותף מתיחס ש. גולן לפסיכו-אנאליזה כאל אחד מחמשת העקרונות שעליהם מושתת החינוך המשותף בקבוץ (ארבעת האחרים אינם פסיכולוגיים כי אם חברתיים).¹² גב' מ. ברנדס מדגישה בדו"ח על עשר שנותיו הראשונות של המכון הפסיכו-אנאליטי ע"ש אייטינגון¹³ שהקיבוצים לא די ששלחו חברים שסבלו מהפרעות נברוטיות קשות ומטרידות לשם טיפול אלא שלחו גם חברים מוכשרים מבחינה פידאגוגית לשם השתלמות נוספת.

עם התפשטות ההתיישבות העובדת התרחבה גם מערכת-החינוך ובשנת 1931 הוקם המוסד החנוכי במשמר-העמק, שהיה דגם למוסדות שקמו לאחריו. לשם הכנת מטפלות ומורים לצורה המיוחדת של החינוך וההוראה בסידוריה החנוכיים הקימה תנועת-הקיבוצים את "סמינר-הקיבוצים" בארנים, שבו מיסדיו היה האנאליטיקן ש. נגלר, ששנים הרבה שימש בו פסיכולוג קליני ראשי וקבע את דרכי עבודתו לפי השקפותיו. כיום הוא מנהל המכון למחקר הילד שהתוסף במרוצת השנים לסמינר בארנים.

הקיבוץ כנסיון חברתי המיוחד לישראל, ודרכי גידולו של הדור השני בקיבוץ, עוררו ענין רב בקרב מדענים במדעי-החברה ובתחומים הקרובים להם. בוצעו מחקרים רבים, ובמשך השנים פורסמה ספרות ענפה בעברית ובלועזית. אחד הביטויים הבולטים להתעניינות זו היה מיפגש בינלאומי שהתקיים בחיפה, בקיץ 1963, בחסות המוסד בארנים והמרכז להתפתחות הילד בניו-יורק (Child Development Center). פעולתו המחקרית והמעשית של מוסד זה מבוססת כולה על יסודות אנאליטיים ומנהלו, פ. נויבאר, נחשב פסיכו-אנאליטיקן בעל שם בינלאומי לילדים. במיפגש

S. Freud: "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", *Gesam. Werke* 15:157, Imago Publ. Co. Ltd., London.
¹² ר' שמואל גולן: החינוך המשותף. הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה, 1961.
¹³ M. Brandt: The first decade of the Palestine Institute for Psycho-analysis (Max Eitingon Institute). See: *Max Eitingon in Memoriam* (11), pp. 268—273.

השתתפו כ־50 מוומנים, מחציתם מחוץ־לארץ, רובם מומחים בשטח הפסיכולוגיה והאנאליזה של הילד. הם הקדישו חמישה ימים לדיונים בנושא המרכזי, "התפתחות הילד בקיבוץ", שבהם הודגש המבנה החברתי של הקיבוץ, כולל המיתודה החינוכית, והשפעתו על התפתחות הילד. כמו כן נדונו פרטי הסידורים המיוחדים בגידול הילדים והאצלותיהם על הפסיכו־פאתולוגיה של הנוער ושלבי החיים הבאים (סטיות מיניות, התנהגות אי־סוציאלית, הפרעות אישיות וכו'). דיוני המיפגש פורסמו על־ידי פטר נויבואר בשנת 1965.¹⁴

הפסיכו־אנאליזה ו"עליית־הנוער"

גב' הנרייטה סאלד, היו"ר של "עליית־הנוער", פנתה כבר בשנת 1933 לד"ר אייטינגון בענין ייעוץ וטיפול בנוער המגלה סימני מופרעות נפשית בהתנהגותו. אייטינגון נענה לפנייה זו ברצון רב והעמיד את עצמו ואת כוחות העבודה של המכון הפסיכו־אנאליטי לרשותה של עליית־הנוער. בשנת 1938 השתקע בארץ יוסף פרידיונג, רופא־ילדים ואנאליטיקן שרכש נסיון רב בבעיות נוער בעבודתו בעיריית וינה הסוציאליסטית. אייטינגון הציג אותו בפני הגב' סאלד באביב 1939 והיא הזמינתו לתת עשר הרצאות על בעיות פסיכולוגיות ופידאגוגיות בגיל הבגרות במסגרת של קורס למדריכי־נוער. באביב 1940 התקבל לשירותה של עליית־הנוער, ותפקידו היה לבקר שלושה ימים בשבוע בקבוצת־נוער שונות לשם מתן סמינרים למדריכים ולתת ייעוץ במקרים קשים. פעם אחת בשבוע קיבל במשרדו בחיפה מדריכים ששטחו לפניו את בעיותיהם במילוי תפקידם. בסגנון כלא חיים והימור מתאר פרידיונג את הוויכוחים אחרי ההרצאות בהן הסביר את מפעלו של פרויד, את השיחות הפרטיות עם מתבגרים שפנו אליו על־הרוב לקבלת הסברים מיניים.¹⁵ הוא הקדיש את מיטב כוחו וכשרונותיו ליצירת מערכת פסיכולוגית במסגרתה של עליית־הנוער, במיוחד בשטח ההסברה והחינוך המיני.¹⁶ ואיבחון מוקדם של הפרעות־התנהגות ומניעת תוצאתן בהשתלבות הנוער בארץ. עד לסיום פעולתו בשנת 1945, כשנה לפני מותו, ראה אלפי נערים/ות בגילים שבין 14 ל־18. עם השנים התרחבה פעולתה של עליית־הנוער והמערכת הפסיכולוגית שלה, וכיום מועסקים בה כ־100 עובדים, מחנכים, מדריכים ופסיכולוגים קליניים, בהם שלושה פסיכיאטרים. הוקמו שלש תחנות ייעוץ והדרכה.¹⁷

Children in Collective Childrearing, Aim and Practice in the Kibbutz. ¹⁴

Ed. Peter Neubauer. Publ. Charles C. Thomas, Springfield, Ill.

Max Eitingon in Memoriam, Israel Psycho-analytical Society, 1950, pp. 257—267. ¹⁵ פרטים על פעולתו מסר ב־

בחוג ידידיו זכה לכינוי Neurosenkavaller תוך רמיזה לאופירה "רוזנקאוואליר", שהיתה אהובה על הווינאים, או Masturbationsdokter, אם התכוונו יותר לפעולתו בשטח ההסברה המינית לנוער.

¹⁷ המספרים מתבססים על ידיעות בעל־פה שקיבל המחבר מאת ד"ר פוירשטיין, הפסיכולוג הראשי בעליית־הנוער, ותודתי נתונה לו.

הקדיש את עיקר חילו למחלקה החדשה להיגינה הגופנית של התלמידים ולמניעת מחלות וזיהומים, שהיו נפוצים בארץ באותה התקופה של ראשית ההתישבות החדשה. משהכיר בחשיבותן הגוברת של בעיות נפשיות אצל התלמידים, הקים בשנת 1923 במסגרת המחלקה תחנה להיגינה רוחנית. בין תפקידי התחנה החשיב ביותר את הגישור בין בית-הספר לבין המשפחה, בעקיר כאשר מדובר בקשיי חינוך ולמידה. מתוך המעשה התקרב לגישה האנאליטית ומחקריה בהתפתחות הילד ובהפרעות הנפשיות בשלבי ההתפתחות הנפשית עד לבגרות. אחרי שהוקם המכון הפסיכו-אנאליטי בירושלים התקשר אליו מ. ברכיהו ועמד בקשר הדוק יותר ויותר אל מוריו. הוא דאג לכך שעוזריו בטיפול הנפשי בתלמידים ינצלו לשם השתלמות את הסמינרים שנערכו במכון ואת אלה שנתנו האנאליטיקנים. בשנת 1943 החחיל להוציא ירחון בשם "היגינה רוחנית", שרבים ממאמריו נכתבו על-ידי אנאליטיקנים. הירחון הפסיק את הופעתו עם צאת מ. ברכיהו, עורכו הראשי ומיסדו, לגימלאות בשנת 1953.¹⁸ א. זסלני, עוזרו הראשי, מונה לנהל את המחלקה אחריו. הוא היה אנאליטיקן וגם פעיל במסגרת המכון האנאליטי. תחנות דוגמת התחנה להיגינה רוחנית של בתי-הספר הוקמו במשך השנים בערים האחרות במדינה.¹⁹

סוף-דבר

דוד שאקו ודוד רפפורט, שכתבו ספר מעמיק ומקורי, גרוש ידיעות, על השפעת פרויד על הפסיכולוגיה האמריקאית, מוסרים שפסיכולוגים רבים בארצות-הברית התנגדו בשעתו לאסכולה של ה. הלמהולץ, שהיתה השלטת במחצית השנייה של המאה הקודמת באירופה. הלמהולץ, חסידי ותלמידי שאפו להפוך את הפסיכולוגיה למדע מדויק כמדעי הפיזיקה והכימיה. לגישה זו התנגד בעיקר החוג ה"פונקציו-נאליסטי", שהתרכז סביב אישים כגון ו. גיימס (W. James) וג'. דואי (J. Dewey). את גילויי הלא-מודע ואת העקרונות הפסיכו-דינאמיים שבתורת פרויד ראו חוגים אלה מצד שיליתן של ההשקפות העיוניות שהיו הבסיס המדעי לאסכולת הלמהולץ. שאקו ורפפורט רואים בשלילת הלמהולץ גורם יסודי לנכונותם של חוגים אלה לקבל את עקרונות התורה הפסיכו-אנאליטית. הם ראו בפרויד חוקר שגילה עולם חדש, את העולם האי-ראציונלי. סטנלי האל, גשיא אוניברסיטת קלארק, שהזמין את פרויד וקבוצת תלמידיו להרצות לרגל יובל ה-20 של המוסד, כינה אותו בהתלהבות "דארווין של הנפש".

¹⁸ מ. ברכיהו (בורוכוב) (1884—1959) היה איש רב-פעלים. נוסף לפעילותו כרופא ומתקן בתחום רפואת בית-הספר היה סופר פורה במקצועו. פירסומו בשנות חייו המאוחרות התיחסו ברובם לנושאים קרובים לאנאליזה, וראה הספרים: "חיי אדם", "הילד עד גיל שש", "פרויד ותורתו". בשנותיו האחרונות תירגם לעברית את הביוגרפיה של פרויד מאת א. ג'ונס והספיק לסיים את הכרך הראשון. בעד פעולתו ברפואה הציבורית קיבל את פרס-סאלד.

¹⁹ ר. א. בראנד: 30 שנות היגינה של בתי הספר בארץ-ישראל. הרפואה, כרך ל"ט, תשי"א, חוברת י"א.

פסיכו־אנאליזה והיגינה בבתי־הספר

בשנת 1919 נוסדה ביזמת מ. ברכיהו בירושלים מחלקה להיגינה של בתי־הספר מטעם "הדסה". משנת 1912 היה מ. ברכיהו רופא בתי־ספר, ובשנים הראשונות מעניין להשוות לשיקולים הללו בספרם של שאקו ורפורט את המסיבות שהכשירו את הקרקע לחדירת התורה הפסיכו־אנאליטית לארץ־ישראל. חלוצי ההתישבות החדשה נמשכו כאן קודם־כל לצד המהפכני בתורתו של פרויד, ומנו אותו עם האישים המהפכניים בהיסטוריה כגון מארקס ושאר פותחי־תקופה בדורותינו. המטריאליזם ההיסטורי והקפיטל הדריכו אותם בהנחות האשיות החמריות לבנין החברה הישראלית החדשה, ואילו בפרויד ראו את המורה לכינון היסודות הנפשיים בחברה העומדת להינצר. בגישה זו משתייכים חלוצים אלה לחוג ה"שמאלנים" סביב פרויד, שראו בפסיכו־אנאליזה ובמארקסיזם שני צדדים של אותה מטבע, כלומר של המהפכה החברתית. בעיני החלוצים התבטאה חשיבות מפעלו של פרויד בעיקר בנסיונו להאיר את הלא־מודע, לשפוך אור חדש על הכמוס והאי־ראציונלי שבאדם – ממש כמו בעיני אותם אמריקאים שהוזכרו למעלה. אולם אם בארצות־הברית היו החוגים שבאמצעותם חדרו רעיונותיו של פרויד מורכבים סופרים, משוררים, מורי קולג'ים, מבקרי אמנות ותיאטרון, הנה בארץ־ישראל היו אלה הקיבוצים.

David Shakow and David Rapaport : *The Influence of Freud on* ²⁰
American Psychology, Publ. Intern. Universities Press, New York, 1964.



דברים בגו

שיחת-חולין של חכמים עדיפה על חכמתם של הדיוטות ועל כן יש לשמוח על אוסף זה של דברי פרופ' שלום, שהוא לדפוס בידי מר אברהם שפירא. מטבע-הדברים זהו אוסף שרכיביו השונים שונים באיכותם. הקורא ימצא כאן כמעט הכל—מן המסה המלומדת ועד למאמר העיתונאי שנכתב בשעת ריתחה. כולם כאחד מעניינים, וטוב שפונסו הדברים בכרך אחד.

"דברים בגו" פותח בראיון ארוך שנתן ג. ש. "למוקי" צור ובו עיקרי השקפת-עולמו, זכרונות מימי-בנעוריו, ודעות מדעות שונות על דברים מדברים שונים. כאן, אגב, נמצא את ההכרזה התמוהה (תמוהה לאור מסך-העשן הפרוש על התיאולוגיה של ג. ש. בכלל) בדבר אמונתו באלוהים. כאן גם אותן הערות שלו, שעשו להן כנפיים, על כך שהציונות היא תנועה בלתי-משיחית. עימות שתי דעות אלו קובע במובן-מה את מעמדו המיוחד של ג. ש. בחוגים אינטלקטואליים בישראל: דמות-ענק לכל הדעות, ספק מסורתית ספק מהפכנית, שרבים סבורים כי גדולה היא מכדי שתחול עליה החובה המקובלת של נקיטת עמדה ברורה.

מצד תכנם, המאמרים כבדי-המשקל ביותר הם אלה הדנים בבחינות שונות של הקבלה והחסידות. במדור זה באים דבריו המפור-

סמים של ג. ש. כנגד פירושו של מרטין בובר על החסידות, וראויים דברים אלה לתשומת-לבו של כל העשוי ללכת שולל אחר יפי לשונו של בובר המנוח.

תרומה מיוחדת לתולדות הרבותנו יש בכתב-ים הדנים בדמויות שג. ש. הכירן מקרוב, מזלמן שז"ר ועד עגנון ומוואלטר בנימין ועד לאה גולדברג. לכאן שייך גם המאמר המאלף על חכמת-ישראל, המזכיר לקוראים של ימינו שביסוד ענף זה של למדנות טמון היה רצון גלוי להרס-עצמי, שאיפה מודעת לקבור את המסורת התרבותית של העם היהודי תחת מצבה מפוארת של "ספרי-מופת". ג. ש., אף כי בנעוריו מרד במסורת אבותיו המתבוללים בארץ אשכנז, שמר בלבו עד היום הזה חיבה מיוחדת לתרבות הגר-מנית בכלל ולענף היהודי שבה בפרט, וטוב שגם דבריו בענין זה נפדו כאן מן השיכחה שהיתה צפויה להם אולי בכתבי-העת שבהם הופיעו לראשונה. כזכור, ג. ש. הוא שביקש על חייו של אייכמן דווקא על בסיס הקשר ההיסטורי שבין העם היהודי לעם הגרמני.

ראויה לציון מיוחד פניה בת פחות מעמוד אחד שכל-כולה נכתבה על הקובץ "שיח לוחמים". כאן זעקתו של ג. ש. על אופן דיבור מסוים המאפיין את בחורי-הישיבה שבין המרואיינים בספר הנ"ל. כולנו ערים לדילדול הלשון, שהפך סימן-היכר לשכבות שלמות בעם ובנוער, אך לא רבים מסוגלים לשפוך בוו על הגימגום העלוב ועל דלות ההבעה כמו ג. ש.: "התנוונות מוחלטת של הלשון בפיהם של לומדי-תורה אלה הגיעה לשפל-המדרגה ונשארתי משתומם על המרי-אה הנורא..."

אף כי ספר זה מגלה אולי יותר מטפח מעולמו הפנימי של ג. ש., עדיין נשארת אישיותו חידתית קימעה. למדגותו המופלגת וחריפות שכלו אולי הן לפעמים בעוכריו של האיש, שפן קל לו להסתתר מאחרי תכונות אלו ולהופיע כאיש נועז שעה שלאמיתו של דבר חמקמק הוא. בכרך זה, יותר מבכל

אלו לתשובות הן צריכות. הגיעה שעתן של אלו.

ג.ו.

מרד ההמונים

המהפכה הצרפתית גילתה לאירופה מחדש את ההמון, ובעיקרו של דבר את ההמון הגדול שילדה המהפכה התעשייתית-העירונית. הוא לא הופיע ונעלם באיוו תסיסה מקרית וקצרת-ימים אלא הגיח וקבע את מקומו ככוח היסטורי מרכזי ובן-קיים על בימת ההיסטוריה המודרנית. הופעת "ההמון", שנראה כמסה אנושית שכל כוחה בכמותה ובדחיסותה, החרידה הוגי-דעות שמרניים וליבראליים במאה הי"ט משום שבאותה עת עברה האריסטוקרטיה הישנה מן העולם. האריסטוקרטיה הישנה היתה מורכבת קודם-כל אנשי האצולה בעלי-החזקה, שמלחמות נפוליאון זיעזעו את כיס-אם. האריסטוראציה שבה אמנם והחזירה רבים מהם על כנם אבל העקרון של "שוויון ההזדמנויות" לבעלי-הכשרון היה חזק אחרי 1815 לא פחות מעקרון הלגיטימציה והירושה. גם האריסטוקרטיה האחרת, זו שצמחה מתוך המעמד הבינוני הגבוה, נחלשה במידה רבה, והופעת ההמון היתה גם הופעתו המחודשת של הדימאגוג, העתונאי, עורך-הדין, הטרי-בון העממי, עסקן-המפלגה, האיש שמקור חיזותו ב"רחוב". שקיעת הערכים הישנים של השירות וה"וירטוס" והופעת האספסוף הפני-לתי שאלה חדשה-ישנה: מה יהיו הני האריסטוקרטיה החדשה שתפקידה יהיה להוביל את ההמון לקראת גורלו ואת ההיסטוריה האנושית לקראת עתידה? האם נפסק תהליך הקידמה ועליית ההמון פירושה תחילתה של שקיעה לתוך אנארכיה ותהו-ובוהו?

אורטגה אי-גאסט, שבעקבות התרגום האנגלי של ספרו בשנת 1932 הטביע בתודעה ההיס-

כתביו, מופיע ג.ש. חליפות כהיסטוריון וכמורה שדבריו מופנים אל בני-דורו כולם. טבעי הוא להיסטוריון שיסתתר מאחרי העובדות. בספר זה ג.ש. המורה מסתתר לא אחת מאחרי ההיסטוריון.

ג.ש. מזכיר לנו שחכמת-ישראל היתה הר-סנית ביסודה, והשאלה היא מה ההבדל המיתודולוגי בין חכמת-ישראל ההרסנית, שפניה לקבורת העבר היהודי, לבין חכמת-ישראל שהיא חלק של תנועת-תחייה יהודית. קשה לראות מה יכול להיות ההבדל בין היסטוריוגרפיה מן הסוג הראשון לזו שמן הסוג השני. אם ההיסטוריון אינו נוקט עמדה, מה רבותה בדעתו האישית על החומר ההיסטורי שהוא מתאר? ואם יש הבדל, רצוי שיהיה זה גלוי לעין. על-כל-פנים, דווקא לאור רקעה ה"הרסנית" של חכמת-ישראל, אין ממש בדעה שעצם העיסוק בחומר היסטורי יהודי מסוים יש בו משום הזדהות עם העבר היהודי והירתמות להמשכו. טוב שנזכר כי גם צוררי-היהודים פיתחו מכוונים מדעיים-כביכול לחקר היהדות.

ג.ש. מעלה כאן את השאלות החשובות ומצביע על כך שחכמת-ישראל נמצאת כיום במצב מביך. אולי הגיעה השעה לדיון מיתודולוגי יסודי בשאלה אם יכולה חכמת-ישראל להתחמק מנקיטת עמדה גלויה כלפי העבר, שבידוע הריהו דתי בעיקרו. כיום מנסה חכמת-ישראל לתפוס את שטח-הביניים שבין דתיות-מתוך-אמונה לבין פולקלוריות אספני סתם. ג.ש. עצמו אינו יוצא, כמדומה, מכלל זה. אך השאלה האמיתית היא, כמובן, כלום רי נבמצא שטח-ביניים כזה? האין כאן רצון להתחמק מנקיטת עמדה? כי חשוב לזכור שלא חכמת-ישראל כהיסטוריו-גרפיה כהי כל היסטוריוגרפיה אחרת. עדיין רבה הרגישות לגבי עצם הרעיון שהעבר היהודי הוא היסטוריה, ומכל-שפן תסערנה הרוחות אם ייאמר שעבר זה אינו אלא היסטוריה "בלבד" בלא "השלכות" אמונתיות כלשהן על ההווה. כל עוד לא ילובנו עניינים אלה אין לחכמת-ישראל סיכוי לצאת מן הסבך.

ג.ש. שאל את השאלות החשובות. שאלות

* חוזה אורטגה אי-גאסט: מרד ההמונים; תרגום: יורם ברונובסקי; זמורה, ביתן, מודן, 1975; 200 עמ'.

ואכזר המאיים להשחית כל חלקה טובה בחב־
רה שבה צפוי בטחון חברתי וכלכלי לפל
ושבו הציפיות של הפליבאי העולה לגדולה
מרקיעות שחקים? גם כאן תשובתו של אי־
גאסט מעורפלת. הריהו פילוסוף, ולא פחות
מפן היסטוריון־משורר, החש ומבין את התה־
ליך המרכזי של דורו אך אין בידו פתרון
וחרופה לאנאליזה שלו. ההצעה האחת שמ־
ציע אי־גאסט, שאיננו פסימיסט ואיננו
דטרמיניסט, היא חזון איחודה של אירופה;
אך איחוד ההמונים לחטיבה מדינית אחת
כיצד ישים סכר לשטפוננו של ההמון המאיים
להציף את הכל.

מרד ההמונים של אי־גאסט הפך להיות,
בלשונו שלו, "אוטובוס של התקשורת האינ־
טלקטואלית". כמטבעות־לשון אחרות הפך
"מרד ההמונים" להיות מטבע־לשון המתארת
את לידתה של המאה העשרים מתוך המאה
התשע־עשרה, ודומה כי עיקר ערכה וחיו־
ניותה של מסה יפה זו הוא בטביעתה של
מטבע־לשון המיטיבה לסכם תהליך מורכב
ורב־ממדי.

ש. י.

קתרינה בלום

כידוע, מעשים שאירעו לפני כחמש שנים
בגרמניה המערבית, והסערה הציבורית שקמה
בעקבותיהם, הם הרקע לסיפורו של ה. בל,
"הכבוד האבוד של קתרינה בלום".
סיפור־המעשה פשוט וידוע; סימון מפתיע
כלשהו. בעקבות היפרות מקרית עם צעיר
שהוא ספק־פושע ספק־"מהפכן", נקלעת
אשה צעירה, פשוטה, אפורת־הליכות־קת־
רינה בלום—למארג חקירה משטרתית, וממנה
לכותרות הראשיות. העתונות, שלא נוח לה
בדמויות אפורות, מחטטת בחייה הפרטיים
ומציגה אותה בהתאם לצרכיה ולציפיות
צרכניה, ופוגעת אגב כך בה ובשסביבה.

* היינריך בל: הכבוד האבוד של קתרינה
בלום; תרגום: חיים איזק; זמורה, ביתן,
מודן הוצאה לאור, 1975; 142 עמ'.

טורית של הציביליזציה המערבית את המו־
שג "מרד ההמונים", שייך לאותה קבוצה של
הוגי־דעות אירופיים שתרזו אחר האריסטו־
קריטיה החדשה שתצוץ מתוך חברת־ההמונים.
רחוק הוא מהיות הראשון שהבחין במש־
מעות החברתית והתרבותית של התופעה
הסוציולוגית. מבחינה זו הקדימו מלתוס
האנגלי בקרוב למאה־ועשרים שנה. הוא גם
לא היה הראשון שחיפש עילית חברתית ורו־
חנית חדשה. בכך הקדימו את אי־גאסט טוק־
וויל הצרפתי, קרלייל האנגלי וניטשה הגר־
מני. "קברניטי התעשייה" של קרלייל (והאב־
הנות של דיוראלי הצעיר) ו"האדם העליון"
של ניטשה הריהם דגמים שונים של החיפוש
אחר בחייה החברה האנושית במאה הי"ט.
ומי אם לא הרברט ספנסר האנגלי ביטא
בצורה החריפה והמדוכדכת ביותר את החר־
דה מפני עלייתו של המון בלתי־מוכשר על
חשבונם של בני־העליה המוכשרים ואת
הפחד מפני עידן 'העבדות הממשמשת־ובאה'
בכבלי ההמון מצד אחד והביורוקרטיה הצנט־
רליסטית מצד שני. הנה כי כן לא נביא
הוא חוזה אורטגה אי־גאסט ולא מבשר אלא
הוא בשר מבשרה של מגמה רוחנית ואסתטית
מרכזית באירופה של המאה הי"ט; אירופה
שפאראדוקסלית הולידה גם את ההמון וגם
שורה ארוכה של גאונים בכל אחד מתחומי
החיים והפעילות האנושית.

בזומה ל"אריסטוקרטים" רוחניים אחרים
בני־זמנו היה לו לאי־גאסט מבט נוסטאלגי
אל עבר א־היסטורי, שבו היתה אריסטוקר־
טיה של שליחות וערכים; אף במסתו הארו־
נה מעורפלים פני העילית של חברת־העתיד
ואינם ברורים די־הצורך, ואפשר ללמוד על
עפיים בעיקר על־דרך השלילה: האריסטו־
קריטיה החדשה תגלם ערכים שהם היפוך
חטעם הגס, ההמוניות, הבורות, הבינוניות,
אספרוריות והמומחיות הצרה. אצולת המחר
לא תהיה אצולה של מנהלים או אפילו של
גנשי־מדע אלא תהיה קרובה לאידיאל־הטי־
וס של איש־הרנסנס כלילי־המעלות. לאן
נהיג אריסטוקרטיה זו את ההמון וכיצד
וכל אריסטוקרטיה המעוצבת על־פי דגמים
העבר להנהיג המון שוקק, תובעני, אלים

השפה ולחץ בערך של חירות הפרט, להת-
כחש לערך זה ולחטט בפומבי ובאלימות
בתחומים האינטימיים של רשות-היחיד.
השאלות המבצבצות בלי הרף מבין שורות
הסיפור הן: בשם מי ולמען מי נתונאי חוקר
מה שחוקר ונתון מפרסם מה שמפרסם?
איך נודעת לעתון סנסאציוני השפעה כה
גדולה על החברה לכל שכבותיה? השאלות
נעשות נוקבות יותר משהה שאנו זוכרים את
מעמדה החברתי של הדמות הראשית, שאינה
דמות ציבורית אלא פרטית, נזירית כמעט.
לא אלימותה של העתונות היא המעסיקה
את היינריך בל בספרו אלא בעיית הפומ'
ביות בחברה המודרנית (והאמנם רק בגר'
מניה המערבית?) כפירוש מוטעה וכתחליף
מזויף לאידיאה של הדמוקרטיה. בניסוח
אחר: מה קורה לאידיאל הדמוקרטי כאשר
עתונאים ועתונות הופכים נושאי-דגלו?
עד כמה מצליחים הללו, באמצעים שבידיהם,
להפוך ערך נכבד בתרבות-המערב לליבראי'
ליות מזויפת, עד כמה עוות ערך זה בתרבות'
ההמונים על כל אמצעי-התקשורת המודרניים
שלה—זאת חושף בל בספרו.

ח. ש.

ספר קורצווייל

ספר קורצווייל נועד להיות ספר הוקרה
והערכה לד"ר ברוך קורצווייל במלאת לו
ששים-וחמש שנים. מותו של קורצווייל גרם
שיהיה הספר מלא דברי הספד ושבחים
שלאחר המוות. שבחו הגדול של הנפטר היה
בראייה צלולה של השבר שחל בהמשכיות
ההיסטורית היהודית, ובחריפות "המודעות
בטיבו הפאראדוקסאלי של כל פתרון קונק'
רטי לבעיית הקיום היהודי בדרוגנ". כך
מעידים עליו חבריו, ואורי צבי גרינברג
קורא לו "ידיד השר והשיר".

* פרופ' א. סולטמן, פרופ' מ"צ קדרי, פרופ'
מ. שוורץ (עורכים): ספר ברוך קורצווייל;
הוצאת שוקן ואוניברסיטת בר-אילן, 1975;
418 עמ'.

קתרינה זו, שכל חייה טרחה לטפח את
כבודה, מוצאת והנה ניטל כבודה ממנה.
על האלימות בעתונות מגיבה קתרינה, שלא
כמידת אפיה, באלימות: היא רוצחת את
העתונאי שבחש בחייה והכפיש את כבודה.
כל זאת בתוך ארבעה ימים.

אין הוכחה טובה לטריביאליזם של הנושא
כשלעצמו יותר מן הקונוונציות הספרותיות
המשוקעות בתשתית הסיפור שלפנינו: חקי'
רה משטרתי; פושע נמלט מבוקש; אשה
הנקלעת למהלך האירועים (הנספציה העתו'
נאית 1); עתונאי רזיו שאינו בוחל באמצ'
עים להשיג "סקופ"; חקירה החושפת קשרים
אטורים ובלתי-כשרים בצמרת החברה, המ'
לופדים יחד במסגרת של עלילת-מיתח בל'
שית החותרת לשיאה. אך דווקא השימוש
ההרסני שעשה היינריך בל בקונוונציות הללו
מעיד כמה שגו אלה שהעמידו את עיקרו
של הסיפור על התימאטיקה האמורה ועד
כמה חרג מתחומיה.

בל הפך את עלילת-המיתח ראש-למטה וקבע
את פתרון חידתה בפתיחה; מהלכה הקווי
הוחלף במהלך המדלג פנים ואחור על-פני
הזמנים בלי סרר ובלי עקיבות. דמות המספר
הועתקה לחזית הקדמית של הסיפור, בכוונה
ברורה שלא ליצור אשליה של בדיה אלא
לבסס את מהימנותו של המסופר. דמות הפו'
שע המבוקש נדחקה לקרן-זוויות; העתונאי
העתיד להירצח כמעט אינו מוצג לפנינו
וחייה של הדמות הראשית אין בהם כל
ענין סנסאציוני או אירוטי. כך, אגב ניפוץ
שיטתי של מצב-שיגרה הקשורים בנושא,
נעתק מרכזו של הסיפור לעבר העימות שבין
קתרינה בלום וזוג מעבידיה לבין העתונות
והחברה כולה. שמו של הספר ונושא מאבקה
של הגיבורה (הכבוד 1) מורים כי אין עיקרו
של הסיפור בעתונאי מושחת ובעתונות סנ'
סאציונית לכשעצמם אלא בדרך בה הם משק'
פים ומבטאים את עמדותיה הרחניות של
החברה וחושפים את קלסתרה האמיתי. בעיני
הקוראים (החברה) אין העתונאי מושחת
ואין עתונת נחות וחסר-ערר. אדרבה: דומה
כי הכינוי "עתונות צהובה" הוא חיזוני ולא
מהותי, והוא מאפשר לחברה, המחזיקה, מן

בו. ראייתו היתה צלולה, וממנה בא לו סגנונו המיוחד והמקורי.

על עגנון כותבים גם פרופ' מ. צ. קדרי ומשה שמיר. הראשון עוסק בעיונים לשוניים ב"שירה" ומוכיח עד כמה היה עגנון מסוגל להסתגל ללשונם של בני-דורו ולקלוט לשון דיבור וסגנון שלא היו ביצירותיו האחרות. שמיר עוסק ב"סוד החיבור ביצירתו של עגנון" ומסביר את יסוד האחדות בכל סיפוריו. ריו. הריהו בא ללמדנו שדווקא עולם שניטל ממנו החיבור זכה בסופר שהוא אמן החיבור והאחדות.

אורי צבי גרינברג תורם לקובץ מערכת שירים, "נימין עלי נימין" (מתוך מסכת "בהאי עלמא ובהאי ארעא"), שוודאי דיון נפרד יאה להם. מכל-מקום, מתגלה בהם המשורר שוב במיטב כוחו ושגב כשרונו, לאתר תקופה ארוכה למדי של שתיקה מוחלטת.

בין המסות האחרות נמצאת מסתו של פרופ' חיים רבין על "קשרים הודיים לשיר השי-רים". המחבר מביא תרגום של שלושה שירים קדומים משל העם הטאמילי, החי בהודו, וניכר בהם דמיון לחלק משירי שיר-השירים. פרופ' רבין מעלה סברה כי אניות שלמה שהגיעו להודו הביאו אולי באמצעות ימאי עברי, מוטיבים טאמיליים שמצאו מקומם בשירי-השירים.

י. פ.

עם לבדד ישכון

יעקב הרצוג המנוח היה מיחידי-סגולה במערכות מדיניות-החוץ הישראלית ההוגים אותה ולא רק "עושים" אותה. הוא האמין, על-פי דרכו, ב"כות הזכות", ולפי שלא גרס כי במקום הכוח שם הזכות, ומנסיונו קודם המדינה למד שבאין כוח נשללת הזכות, הלך לדיפלומטיה הישראלית, לא להתרברב בגיבוגיה אלא להגדיל בטחון ישראל. הוא

* יעקב הרצוג: עם לבדד ישכון; הוצאת מעריב, 1975; 259 עמ'.

מסתו של פרופ' משה שוורץ עוסקת ב"הנחות אסתטיות במפעל הבקורת של ברוך קורצ' ווייל", ומציינת כי במשנתו של קורצ'וייל חוברו יחד היסוד הפילוסופי והיסוד האמנותי, ובכך היה לפילוסוף ולאמן אשר שיכן את היפה במשכנה של הקדושה. מכאן הערצתו הגדולה לשירתו של אורי צבי גרינברג. האסתטיקה בתפיסתו הבקרתית של קורצ' ווייל נשאה בחובה את עקת הקרע וההת-פוררות, מבחנה היה בהתמודדותו של היוצר עם המציאות. בנוסף לכך היה קורצ'וייל בודק את מקומה של היצירה בהתפתחות הכללית של מרחבי ההגות בעולם המערבי.

המסה המרכזית בקובץ, פרי עטו של פרופ' הלל ברזל, עוסקת בתרומתו של קורצ'וייל לחקר עגנון. לדעת המחבר היו קורצ'וייל ועגנון קרובים בתפיסתם הרוחנית המחודדת מול התפוררות העולם היהודי הישן. שניהם באו מקיסרות אוסטריה-הונגריה והכירו את נפיש החברה היהודית לרכיביהם. בקיאותו של קורצ'וייל בספרות המערב ובתרבות זמנו איפשרה לו לבדוק את כללי הספרותיים של עגנון מבחינת משמעותם המודרנית. מכותן של שתי תכונות אלו מקובל ליחס לקורצ'וייל את הבנת הסמליות הרבה, הרמזים והסודות, שבהם גדש עגנון את סיפוריו. עגנון דיבר אל לבו לא רק כסופר יהודי גדול אלא כאמן גדול, שסמליו מעוגנים במיטב המורשת האמנותית המתמודדת עם בעיות הקיום האנושי בכללו. לדעתו, מצוי עגנון תמיד מבחינת המקום בירושלים, ומבחינת הזמן ביום-הכיפורים. משתי הפסגות האלו תפס את המשברים בחיים היהודיים בדורות האחרונים, על הרקע של תהליכי ניתוק וניכור בחברה הכללית.

קורצ'וייל מצא גם דמיון וגם חילוק בין עגנון לקפקא. החילוק העיקרי הוא שעגנון שואב ממעיינות החסד והרחמים ואילו קפקא ניוון משאול-תחתיה. שניהם ממצים אינטר-איטיבית את בעיות הזמן ויש איוז קירבה בין "הטירה" לבין "האדונית והרוכל". בני-גד למנדלי, ששלל את העולם היהודי הישן, טיפל עגנון באותו עולם ללא דעה-קדומה ומתוך התפעלות גדולה מן הכוחות הגנויים

אולם קשה להניח שדברים אלה נעלמו מיעקב הרצוג, או שלא ידע כי טוינבי מילא תפקיד מחריד סמוך לגמר המלחמה העולמית בעריכת דו"ח על השמדת הארמנים בתורכיה שהצטיין בהבנה שגילה למצוקתם המדינית של התורכים...

מעניינים ומאלפים גם פרקים אחרים שבספר, אף שנתחברו לשעתם. צר גם צר שאחד הפרקים החשובים בספר—"ארץ-ישראל במו"ח התיכון 1914—1917"—כתיבתו נקפדה באמצעותה במות המחבר. פרק זה, כמוהו כדומיו, ניפר בו שנכתב בידי אדם ששבילי מדיניות-החוץ של אזורנו היו נהירים לו כשבילי תלמודו. יעקב הרצוג לא הכשיר עצמו בבית-ספר לדיפלומטיה לתעודה שקיבל עליו. בהכשרתו המדינית החל לצד אביו, רבה הראשי של ארץ-ישראל בזמנו. בשנות המלחמה העולמית השניה יצא, כנ"מ, כיר אישי של אבא" למסעות להצלת יהודים, תחילה לקושטא ואנקרה, ונועד לשיחות עם הנונציוס האפוסטולי לתורכיה, החשמן רונ"קאלי (לימים, האפיפיור יוחנן הכ"ג).

הרצוג נהג לחבר דבריו על-פה אך הקפיד לתמצת אותם בכתב, והצטיין בהפרדת עיקר מטפל. פירותיה של סגולת-יקר זו מוגשים בספר זה, לתועלתם ולהנאתם של המעיינים. ג"ץ

STUDIES IN AL-GHAZALI

ספרה של פרופ' חוה לצרוס-יפה מן האוניברסיטה העברית הוא פרי עיון וחקירה של שנים רבות ביצירת המחבר המוסלמי הנודע אל-ג'זאלי. עיון זה כבר נתן תוצאותיו במחקרים אחדים של גב' לצרוס-יפה, ועתה לפנינו פרי המסכם.

הקורא הישראלי עשוי להתעניין באל-ג'זאלי מטעמים כלליים ופרטיים כאחד:

א. הענין הכללי בדמות חשובה ונערצת

* H. Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzali*, The Magnes Press, Jerusalem, 1975, 542 pp.

הילך בתוכה ברוב תבונה הנשאבת ממקורות דעת עמוקים, וברישול של אצילים מלידה. כאיש-אשכולות לאמיתו הבין וידע כוחה של לשון ומיגבלותיה, אף שלט בה שלטון בלי מצרים.

בהתנצחות-הראדיו המפורסמת שלו עם אר-גולד טוינבי, שכיום מותר לכנותה "היס-טורית", התכוון הרצוג כריאליסט להוקיע לא רק את משנתו של טוינבי אלא גם מסקנות מוחשיות הנובעות ממנה. בראש-וראשונה שלל מבן-שיחו את התואר שהרביק לעצמו במשך עשרות-שנים כממונה-בחסד-עצמו לרופא-בית של האנושות עד שטופו ראה עצמו לא כותב-היסטוריה בלבד אלא מעין שר-ההיסטוריה. פולמוס זה הוא בגדר "כרטיס-ביקור" לספר כולו, על שלל המאמרים והעיונים שבנו. בזמנו היה מקום להסתייגות מפורשת מאפיו של הוויכוח. אם נשקפה תועלת תעמולתית מעריכתו-ויש לזכור שנערך ערב קפיצתו של השמאל החדש לכותרות העתונים—היתה זו טובה השמורה לרעת בעליה. הוויכוח החזיר את טוינבי אל חיקם של אהובי-נפשו בעולם הערבי, מה גם שעמד בדעתו כי פילוסופית אין הבדל רב בין השמדת ישליש היהודים על-ידי הנאצים לכיבוש ישראלי שיצר בעיה של פליטים ערבים. בדיעבד, עם קריאה מחו-דשת, נראה שלא היה מנוס מפולמוס כזה. לפחות, הבה נלמד משיגיאותיו. אף זו תורה הסעונה לימוד ושינון, מעין מצוה שבאה בעבירה. שהרי יש לזכור, מה שידע הרצוג ומשום-מה לא ציון בספר (וחבל): טוינבי לא היה פילוסוף מתבודד במגדלי-שן אלא כל ימיו היה מעורב בפוליטיקה מעשית. די אם נזכור את התפקיד שמילא מאחרי הקלעים בפעולות המשרד המזרחי הבריטי בקאהיר, שהטביע חותמו על המורח התיכון לפני מלחמת-העולם הראשונה ובמהלכה. מסתבר שלא רק לורנס וגרטרוד בל וקיצ'נר ועמיתיהם פעלו להרחבת ההתקשרות הבריטית-הערבית; האיש שהסיח רוח ב"מכתבי מקמהון" ובמסמכים כיוצא בהם היה טוינבי בשנינות ניסוחיו. חלק מן הדברים התגלו במחקריו האחרונים של פרופ' אלי כדורי,

(רצוי לקרוא תחילה חיבור כללי, או תרגום כנזכר למטה בהערה), יש ויש בו משום חידוש שיקסום לפל: חקירת הפלי הלשוני, על תמונותיו ורעיונותיהן, נדירה בכלל ובמדע־המזרח בפרט. הספר גם יפקח עיניים להבין סוג שלם של טקסטים, אף שמחברתו לא התימרה לחרוג מאל־עזאלי וייתודו.

אפשר להבחין בספר במעברים אחדים מסוג־יות של שימושי־לשון בלבד למלים שהן מפתח רעיוני ולצירופים שהם בגדר סוגיות עיוניות. מכאן הוא מובילנו לחקירה עיונית שיטתית, כגון בסמליות האור (בהכרח, עיון ב"האצלה" הניאוא־אפלטונית, לצד תמונת ה"אמת", ה"שכל", כאור, תמונות־חשתית לעולם הזה והעולם הבא וכו'). בין החלק ה"לשוני" של הספר לחלקיו האחרים מקי שרת חוליה חשובה שהיא בבחינת הפקת לקח מענייני הלשון והמינוח: הפעלתם כבחן להבחנה איזה מיצירות אל־עזאלי אותנטיות ואיזה אינן כן (אל־עזאלי הירבה לכתוב והירבו ליחס לו יצירות שאינן שלו). בין הפרקים העיוניים: צדדים אֶזוטריים (האם הידיעה הנכוחה היא נחלת הכל? נחלת נבחרים? כיצד היא נחלקת?), יהודים ונוצרים אצל אל־עזאלי, ועוד.

נחזור לנקודה ה"ישראלית" שבפתיחתנו: תרומה כזו לתחום המדע־הרוחני של המר־חב והעולם, היוצאת מן הארץ הזאת דווקא, היא בגדר אור יקר.

י. ס.

ירושלים

המאסף של אגודת הסופרים העברים בירושלים מלא וגדוש שירה, תרגומי שירה, סיפורים, דרמות, דברי בקורת ורשימות. העורכים, ישראל אלירז ותנוך קלעי, טרחו ויגעו להביא יכול עשיר הגרנה. בין המש־

* ישראל אלירז ותנוך קלעי (עורכים): ירושלים, פרקי ספרות ובקורת ט—י; אגודת הסופרים העברים בירושלים, בסיוע עיריית ירושלים, הוצאת אגודת "שלם", 1975; 354 עמ'.

באסלאם המכונה חוג'ת אל־אסלאם (כלומר ההוכחה הניצחת לאסלאם), והענין המיוחד לנו, הסמוכים כל־כך לתחום האסלאם.

ב. העובדה שדמותו כסופר והוגה מגשרת על תחומים אחדים של התרבות הרוחנית המוסלמית ומעשירה את המתעניין בעולם ההלכה והתיאולוגיה ובמבט על תנועת הציפיות (שתרגומה בדרך־כלל סגפנות, אף שהצופים לא תמיד הם מסתגפים, וכל שכן שאינם נזירים; המשותף לכל גממותיהם הוא נהייה, ברגש ובכוונה, אחר האמת הדתית הנעלה, שמעבר להבלי העולם הזה).

ג. הנימים המקשרות בינו לבין הוגי־דעות יהודיים, בין שהושפעו ממקור משותף (אל־עזאלי ובחיי בן־פקודה) ובין שהשפיע עליהם (כגון השפעתו על יהודה הלוי).

יש סיבה לסבך השבילים שביצירת אל־עזאלי ועקב כך להזדקקות לחקירה מן הבסיס, מחקר יסודי מבהיר כמו זה שלפנינו: אל־עזאלי (1111—1058), שנולד בח'וראסאן (מזרח איראן) ולמד בה הלכה, עבר לבגדאד ונתמנה מורה־הוראה. אך ב־1095 חל מפנה בחייו: הוא עזב את בגדאד ואיש המקצוע, וברובד עמוק יותר פנה לחיפוש האמת בעקבות הצופים. * אל־עזאלי לא פנה עורף להלכה; הוא פישר בינה לבין תכנים צופיים והגן על עקרונותיה (למשל, מפני הפילור־סופיה).

לפיכך יצירתו רבת פנים ורבדים (ר' ע' 349) והיא משמשת כר נרחב להדגשים שונים של חוקרים. כדי להנחות את המחקר על בסיס משותף לכל הזירות נטלה המחברת את הלשון, תמונותיה והרעיונות הצפונים בתמונות. לכך מוקדש חלק עיקרי בספר. אמצעי בסיסי זה מעניק יסודיות לטיעונים שמשלבת המחברת התיקון מגמות והבהרתן, בלי שתדקק לנימות הפולמוס הרווחות. הספר מדעי צרוף והמחקר בו עמוק; אף שלקורא הכללי אין הספר בגדר פתיחה

* ח.ל.י. זיכתה את הקורא העברי בתרגום "הפודה מן התעיה" (תל־אביב, דביר, 1965), חיבור עיוני ואוטוביוגרפי כאחד של אל־עזאלי, המאיר תפנית זו.

הרבה נטל ביאליק מעולם ציוריו המיטא-פוריים של י"ג, כולל סממני הציורים של הספיח והספיחים. את הנטייה להמחשה פיזיולוגית של חזיונות מחיי היצירה קיבל ביאליק מספרות ההשכלה. הגדפך השלישי בא מתחום הרכוש והקנין, והחוקר מיחסו לנסיגונו הגדול של ביאליק בעסקי חולין של ספרות ומו"לות. הרבה דיבר ביאליק על נכסי הלשון ועל נכסי הספרות.

שלוש קרמר עוסק בחקר פעלו הספרותי של דוד פרישמן, וכותב שעם כל פיקחונגו המפורסם של פרישמן, ששימש ציר נאמן לאירופה בספרות הכתובה עברית בזמנו, האמין אמונה מסתורית ממש בכוחה של הרוח לעצב עם, תרבות, מוסר וספרות. פרישמן האמין באוטור-נומיה של הרוח, המגלמת עצמה לאור אידיו-אלים קבועים ולאור אידיאלים מיוחדים שמכתיב כל דור.

תרגומי השירה כוללים שירים משל גיאורג טרקל (בתרגומו של שמעון זנדבנק), של גיאורגוס ספרים (בתרגומו של שמעון הל-קין), ושל ריינר מריה רילקה (בתרגומו של חנוך קלעי).

הקובץ מסתיים בכמה סיפורים ירושלמיים מובהקים, וראשון בהם "עוללות זלמן שור" שהעלה מאיר חובב. זאב וילנאי מספר על "מפתחות ירושלים". אמוץ כהן מעלה זכרו-נות נלבבים על הרהיזיתים, ואברהם ב. ריבלין מספר על עמק־הושפט.

י. מ.

חיפה/כתבות מארץ־ישראל 1882—1885

המאה ה־ט הביא לידינו עתה את אחד הרנסנס של ספרות הנוסעים והתיירים מן הספרים החשובים שנכתבו בשנות ה־80 למאה שעברה. אם ספרו של טריסטראם,

* לורנס אוליפנט : חיפה/כתבות מארץ־יש-ראל 1882—1885 ; המהדיר : רחבעם זאבי ; תרגום : יאיר בורלא ; הוצאת "כנען" ויד יצחק בן־צבי, ירושלים, 1975 ; 268 עמ' (+ 154 פיתוחים).

תתפסם סופרים ירושלמים ולא־ירושלמים, זקנים וצעירים, כמנהג המאספים הקודמים, והרבגוניות היא סימנו הבולט של המאסף. כמקובל פותחים ש. הלקין, חיים הזו, שלמה צמח וש"י עגנון, ואחריהם באים עשרות סופרים ומשוררים.

השיר "פיוס" לשמעון הלקין כולו פיוס ורגיעה של אדם זקן שצרכיו מעטים ודי לו במשחק הצלילים על־גבי גג מסויד, וב"פרע עלנה סעורה", שאינם משתנים ואינם פושים צורחם. אותם הנופים, שאינם נפגעים בזמן, מצויים גם "בקצה מערב", כמו יער אחד ושוקק שאינו שואל מה ראשית ומה תכלית וחי לעולמים. ומה נשאר לו לאדם מכל עמלו?—אותו פרע עלנה...

מתוך העזבון של חיים הזו מובא סיפור שהסופר לא הספיק להשלימו, ולאמנתו קראה לו "צרור של אש". מעזבונו של שלמה צמח ליקטה בתו, עדה צמח, פני פנקס מן השנים 1962 ו־1963, התופסים שלושה עמודים בלבד אך כתיבתם מעשה־אמן. הרשימה האחת מספרת על רצונו של המחבר לבדוק האם החשובה "כך בעולם" תשובה ניצחת היא? לדעתו, אין תשובה זו מתרצת ולא־כולם. בפתח הרשימה השניה אומר צמח שאם רוצה אדם להתפרסם עליו לכתוב רשימות מעין "מרד המבקרים", אבל כשיפרסם את חיבורו הקטן על "הצביעות ופניה" לא יתן איש דעתו על כך. ברשימה שלישית מספר צמח על הירווריו עם מסירת כתב־היד של ספרו "עירובין" להוצאה־לאור. רשימה רביעית מוקדשת לדוד בן־גוריון, חבר לצמח מילדות ומנוער. דבריו של צמח על בן־גוריון הם, אולי, מן הנכונים ביותר שנכתבו על בן־גוריון.

מתוך עזבונו של עגנון מובאים פרקים מ"הדום וכיסא", שלא נכללו בסיפור באותו שם שהופיע לאחרונה.

מחקרו של פרופ' שמואל ורסס עוסק בציורי ביאליק במסותיו. הכוונה למערכת הציורית־המיטאפורית, השזורה במאמרים, איגרות ודברים שבעל־פה של המשורר. כל המטען הציורי הזה ממוקד בעולם הצומח ומעשה הצמיחה, בתהליכי החיים ובאדם וקניינו.

אוליפנט. בצדק הדגישה גליה ירדני את המניע המשיחי של לורנס אוליפנט, אשר כשאר אנגלים ואמריקאים פרוטסטנטים ראה ב"שיבת ציון" תחילתה של התגשמות הבשר-רה של הופעתו המחודשת של המשיח ו"מלכות אלף השנים". אך עם זאת יש לזכור כי, להבדיל מ"חסידי אומות העולם" האחרים במאה הי"ט, לא הסתפק אוליפנט בכתיבת קונטרסים משיחיים, הנראים כיום, מהשקפה היסטורית קטעה, בשורות-נבואה המקדימות את זמנן; הוא גם לא הסתפק באי-אלה רמזים של דיפלומטיה שתדלנית ובהופעה קצרה על בימת ההיסטוריה היהודית-הנוצרית. כזה היה אילו הסתפק בכתיבת "ארץ גלעד", שבה הציע להקים מושבות יהודיות במואב, מקושרות ברשת של מסלול-ברזל למרכיבים הגדולים של הלבאנט. "ארץ גלעד" היה רק בחינת הופעה ראשונה של אוליפנט. אחרי שנים שבהם נטש את הדיפלומטיה, הפוליטיקה והעתונאות הבריטית והסתפח לכת דתית בקאליפורניה, חזר אוליפנט והוריע בלונדון כמעורב באופן פעיל בשאלה היהודית. אוליפנט הוא שנסע לרומניה ולגאליציה כדי לסייע בממון להמוני פליטים יהודים, והוא היה האיש שבניגוד לדעת רבים וטובים, אפילו מבין "חובבי-ציון", גרס שעל הפליטים היהודים להגר לארץ-ישראל כי רק בה יוכלו להתקיים כחברה מלוכדת, שהיא גלעינה של חברה לאומית.

הופעתו במזרח-אירופה נתנה לתנועת "חייבת ציון" דמות "משיחית", שליפתה תקוות מדיניות. ואכן, אוליפנט ניסה לממש את הציפיות ולהגשים את החזון. נסיעתו לקושטא הסתיימה באכזבה מרה כשהתברר כי מחמת התנאים הפוליטיים (כיבוש מצרים על-ידי חיל-משלוח אנגלו-צרפתי) אין הש"עה כשרה לשתדלנות בריטית למען יהודים בפלשתינה. אוליפנט נתקל ב"קיר-הברזל" בקושטא כעשר שנים לפני הרצל. החזון היה לאוליפנט לטורח; הוא נסע לארצנו, השתקע על הכרמל, והמשיך בכתיבתה של ספרות תיאוסופית-משיחית. גם כאן לא עזב אותו החוש המעשי. כידוע, השתדל לסייע לאנשי "העליה הראשונה" ולמתישבים היהודים

שיצא לאור זה-מקרב, מחייה את טבע הארץ ונופה, הרי הכתבות ששיגר לורנס אוליפנט לעתון הניו-יורקי "סאן" עוסקות בשילוב של פוליטיקה, נוף אנושי, פולקלור, ארכיאולוגיה ועוד. את רוב הכתבות ששיגר אוליפנט לעורכו בניו-יורק אסף העורך, דא-נה, והשם "חיפה" אין בו לעורר תמיהה: אמנם רק מיעוטן של הכתבות עוסק בחיפה ובכרמל, ובעיקר התעניין אוליפנט בעדה הדרונית ובסיכסוכים בין הנזירים הכרמליים והמתיישבים הטמפלרים במורד הכרמל (גם אין לשכוח את התעניינותו הפעילה במתישבים הרומנים בזכרון-יעקב), ואילו רובן נכתבו בעקבות מסעות ברחבי הארץ (במהלכו של אחד מהם מתה אשתו הראשונה, אליס), אך חיפה היתה נקודת-המוצא של אוליפנט ובה הקים את ביתו, תחילה במושב הגרמנית ואחר-כך בפאתי דלית-אל-כרמל. יפה עשו הוצאת ידי צחק בן-צבי והוצאת "כנען" שבחרו להוציא בפורמט נאה והדור את אוסף הכתבות, הידועות, כמובן, לחוקריה של הארץ אך נעלמות מכלל הקוראים.

אוליפנט עצמו אולי נשכח פחות. בלי ספק היה אחת הדמויות המורכבות והמזוורות ביותר שהתהלכו על אדמת הארץ במחצית השנייה של המאה שעברה, שלא חסרה כלל דמויות תמהוניות ומורכבות. בעבר נמשכו כותבי-היסטוריה במיוחד אל דמויות חורגות ואילו באחרונה גוברת ההתעסקות דווקא בכללי ובטיפוסי, לא ביוצאים-מן-הכלל, ו"חיפה" עשוי להחזירנו אל התקופה הקודמת. אכן, אוליפנט היה תערובת טיפוסית אך גם מיוחדת-במינה של "איש-אלוהים" ו"איש הארציות". הביוגרפיה הססגונית שלו היא תערובת מגרה ומסקרנת של אירוטיקה, מיסטיקה ופוליטיקה. בעברית לא נכתב עליו הרבה; "ארץ גלעד" שלו תורגם על-ידי נחום סוקולוב בשם "ארץ חמדה", ואילו ד"ר נ. מ. גלבר כתב עליו בספרון שהוציא בהוצאת "אמנות" ב-1931. לא מכבר עוררה גליה ירדני המנוחה את סוגיית המניעים שעמדו מאחרי פעילותו של אוליפנט כאשר כתבה על נפתלי הרץ אימבר ויחסיו עם הוגו

במלכויות ששפכו שלטונן על הארץ, מהן שהאריכו ימים ושנים ומהן שהן עצמן כצל עובר היו, בתקופה של כחמש-מאות שנה מאז מרד בר-כוכבא ועד לכיבוש הערבי, שהן כפי הנראה מן השקטות ביותר בתולדות הארץ. מכאן אולי המסקנה המתבארת מאליה מדוע הצליחו יהודים כה רבים, למרות הרדיפות, להחזיק מעמד ולהיאחז בגליל כמו בנגב, בירושלים כמו בחורן.

אין תפיסת היסטוריוסופית זו מיוחדת לחוקר רנו. סטיבן רנסימן, במחקרו הגדול על הצלבנים, הנוטה בכירור לצד הפנסיה המורחית, אף הוא הסיק מסקנה דומה, ולא ראשון היה בכך.

הפרופיסור איש-שלום מרבה להסתייע בכתביהם של אבות הכנסיה הנוצרית כמו אויס-ביוס והירונימוס, שידעו עברית ולמדוה מפי רבנים ביישובים שונים בארץ—ואף זו הוכחה מכרעת עד כמה שימשה השפה העברית ולא רק הארמית בחיי-יומיום. אולם דומה כי צימצם המחבר מדי בפרק על יוליאנוס ה"כופר", שביקש להדביר את מגמתו הנוצרית של קונסטנטין הגדול על-ידי מתן תוכן חדש לאלילות הישנה. לשם כך התיר ליהודים לחדש את בנין בית-המקדש, ורק אש מסתורית (וחוקרנו קובע שלא היתה מסתורית) מנעה את הדבר. חכמי הנוצרים וכרי-סוטומוס בראשם כינו את הנסיון החוזרת נשמה לפגר מת, אך הם ניצלו את כתיבהם להפחת שנאה "מודרנית" נגד היהודים. שנאה זו, שעברה מדור לדור, נתנה אותותיה בארץ מיד. מכאן גם הסבר תעודי ממש לגורמים שהניעו את היהודים להשתתף במרידות נגד שלטון ביזנץ.

בולטת נטייתו של איש-שלום לכפור כמעט בדעות קדומות שלפיהן נעזבה הארץ מיהודים במשך "אלפיים שנות גלות", ועל-דרך ההיקש מסתבר שהקיום היהודי לא היה דתי או כלכלי בלבד אלא גשא אופי מדיני שהרי לא פעם נוצלו חילופי מלכויות להשגת הנחות לא בדרך שתדלנית. יש חוקרים נוצרים מאוחרים כמו צוריאנו המסבירים מלחמותיהם של היהודים בירושלים או ערים אחרות כדבר שבא מחוסר ברירה. הנחה

בזכרון-יעקב ובכנייה-הודה שבגולן. כתבותיו מן הארץ מצביעות על רבי-גוניות התעניינותו והריהן חומר היסטורי ראשון-במעלה. אחת דות מ-60 הפתבות הן פנינים ממש. גם מי שאינו נמשך אחר דמותו של לורנס אוליפט בהקשר נוצרי או בהקשר טרום-ציוני ימצא בספר זה פירוט סגוני מהוויר תיה של ארץ-ישראל בשנות ה-80 למאה שעברה.

ב. ט.

בצילן של מלכויות

השבח לפרופיסור מיכאל איש-שלום שזיפה את הרבים בספר חדש המקיף כאלף וארבע-מאות שנות היסטוריה יהודית בארץ-ישראל שהמחקר המדעי עשקן מדעת. בין דיכוי מרד בר-כוכבא בשנת 135 ועד לכיבוש העותומאני בראשית המאה ה-16 ידעה הארץ כיבושים רבים ושונים שהמפורסמים בהם הכיבוש המוסלמי-הערבי ומסעי-הצלב. שני אלה, ששינו או עיצבו את ההיסטוריה האנושית, פונקו בהארת דורות של כרוניקאים וחוקרים למכביר. היתר נדונו לאדישות, כאילו לא היה זה מעניינם של חוקרים עברים לתהות על דורי-דורות בארצנו שצפנו בחובן ניצנים של תמורות הרות-גורל.

עניינו של חוקרנו הוא חישוב הרציפות היהודית בארץ בכל הדורות, על-פי מקורות נוצריים ומוסלמיים. במחקרי היש היהודי בכל חבלי הארץ בתקופת הכיבוש הביזנטי עד לכיבוש הערבי הוא ממלא חלל אותו הותירו בעיקר היסטוריונים יהודים, בין מתוך התעלמות אידיאלוגית מוטעית כמו דובנוב או צבי גרץ, שלא התפנה לתקופה שנראתה לו מדולדלת-ערכים, אף שרבים מן המקורות הנוצריים העתיקים שמהם שאב איש-שלום עמדו לרשותו. "בצילן של מלכויות" דן

* מיכאל איש-שלום: בצילן של מלכויות / תולדות הישוב היהודי בארץ-ישראל מהתקופה שלאחר בר-כוכבא ועד לכיבוש העותומאני; הוצאת קרני, תל-אביב, 1975; 368 עמ'.

דברי בקורת כלפי המערכת הצבאית, אך בעיקרו של דבר נועד יומן-המלחמה לעצב את דמותו של הלוחם השריונאי כפי שהוא נראה מצריח הטנק בעיני מי שניצב בו כל העת ולא בעיני מי שמתלווה לגדוד ולחטיבה או רושם "סיפורי-מלחמה" לאחר-מעשה.

אף-על-פי-כן דומה כי יש מיידה לא מעט של הפרזה בדבריי-השבח שהועתרו על ספר זה. אחרי מלחמת אוקטובר דובר לא מעט על הפגם שבהעלאת מפקד צבאי בכיר אחד לדרגה של סמל, לדמות ההולכת ממופע ציבורי למופע ציבורי. אל"מ אביגדור קהלני ודאי אינו מעוניין להפוך לדמות כזאת, אך נראה כי זה המחיר שעליו לשלם תמורת פירוטו; "עו 77" הוא יומן-המלחמה השני בלבד שהתירה מערכת-הבטחון לפירסום מפרי עטו של משרת-קבע (הראשון היה הספר על כיבוש ירושלים, פרי עטו של מי שהיה או אלוף מרדכי גור), וספק אם היה אישור כזה ניתן אילו הכיל הספר דברי בקורת חריפים או גלויים.

עיקר שבתו של הספר היה בכך שהעניק קלסתר אנושי ללוחם בצבא-ההגנה-לישראל. אך האמת היא כי הלוחם-האדם אינו ניכר ביותר ביומן-המלחמה הזה. בעיקרו של דבר, לפנינו שיחורר מהלכי המלחמה של גדוד-שריון אחד בגיזרה הצפונית של הגולן, גדוד שהשתייך לחטיבה שעלתה לרמת-הגולן סמוך ליום-הכיפורים כדי לתגבר את החטיבה שהחזיקה בו דרך-קבע. מולה של החטיבה גרם שמפקדה לא פיצל את כוחה המשוריין ליחידות קטנות בין המוצבים לאורך הגבול אלא שמר על הגדודים כיחידות מלוכדות. בעוד שבגיזרה הדרומית הצליח השריון הסר רי לפרוץ את קו-ההגנה המולדל עד-לחת-ריד, כאשר מולו עומדים טנקים בודדים ומרוחקים זה מזה, הרי בגיזרה הצפונית הצליחו היחידות המלוכדות להחזיק מעמד ולהדוף את הפריצה הראשית של הסורים לכיוון גשרי-הירדן בקרב אכורי ואינטנסיבי מאד ב"עמק-הבכא" שלמרגלות הר-חרמו-נית. סא"ל קהלני שיחורר את מהלכי הקרב לפרטי-פרטיהם בעזרת רשת-הקשר וזכרונו, אך משום כך נמצא ספרו מוקדש יותר למה-

פשטנית זו הופרכה מאו. לא אחת ציינו חוקרים נוצרים כי רק בארץ-ישראל התנגדו היהודים בכוח לצלבנים, פעמים על דעת עצמם ופעמים לצד הכוחות המוסלמיים. רנסימן הרחיב את היריעה, לא כל שכן הפרופסור יהושע פראור. איש-שלום מגלה רבות, ונסתפק בציון מלחמות היהודים בצלבנים בחיפה וסביבותיה.

ספר קודם של איש-שלום, שהופיע לפני כעשר שנים, "מסעי הנוצרים לארץ-ישראל", שלא היה כמוהו לפניו בעברית ובהיקפו הריהו יחיד-במינו ממש, בא לעולם לא להרי-חיב דעת בלבד אלא גם להוכיח את היש היהודי בארץ-ישראל מפי נוסעים נוצרים, מהם גדולים ומפורסמים. הספר החדש הוא, כמדומה, המשך לקודמו בשינוי-צורה. הואיל וכך ראוי להעמיד את החוקר על שטח אחד שהתעלם ממנו בשני ספריו והוא הזיקה הסלאבית לארץ-ישראל, שתחילתה עם רא-שית התפשטותה של הנצרות ברוסיה. כבר בראשית המאה ה-14, כמעט עם סיום מסעי-הצלב, הגיע לירושלים השליח הראשון ממוס-קבה, הנוזר דניאל. לביקור זה היו תוצאות היסטוריות בחיי הכנסייה הפראבוסלאבית, והיסטוריונים של הכנסייה היוונית רואים בביקורו של דניאל את ראשית ההשפעה הרוסית על הארץ הקדושה, הנמשכת עד היום. הזכרתי את הדבר בגלל חסרונו, הבו-לט גם בספר עשיר ומעשיר זה שלפנינו.

ג"ץ

עו 77

ספרו של סא"ל (כבר אל"מ) אביגדור קהלני זכה לתשבחות הבקורת ולהצלחה מסחרית. מחברו הפך דמות ציבורית מוכרת למדי, שלא כמפקדים אחרים בדרגתו, והספר עצמו כבר הפך מעין ספר-חובה שנועד לשפר את הדימוי החבול של צה"ל אחרי מלחמת-אוקטובר. זהו ספר "חיובי", מה שקרוי אצלנו לעתים ספר "מחנך". בין השטים נמצא אמנם

• אביגדור קהלני : עו 77 ; הרצאת שוקן, 1975 ; 199 עמ'.

תכנית-אב ברורה. מקובל להשוות מצב זה למצב הקיים במדינות דמוקרטיות מערביות, שבהן ניגודי-אינטרסים ותחרות עזה בין קבוצות-לחץ, מוסדות-שלטון ואישים מביימים למעשה, אין המצב כך. חרף השוני בין המשטר הסובייטי לזה של הדמוקרטיות המערביות הרי גם בברה"מ יש כמעט בכל נושא יותר מעמדה אחת (לפחות עד לקבלת החלטות בנושא), ומדיניות-החוזק שלה היא במידה רבה ביטוי למאבקים ולחצים פנימיים. בתוך השאר מתבטא הדבר במדיניותה של ברה"מ במזרח התיכון, הרצופה סתירות וניגודים.

אברהם בן-צור, מחבר הספר שלפנינו, חקר ברמת-הגלן, לאחר מלחמת-67, מסמכים של מפלגת הבעת' הסורית, שמהם נשלמע כי במגעייהם עם הסובייטים נתקלו הסורים לא בעמדה סובייטית אחת בלבד, וכי לא פעם ניסו גורמים סובייטיים לכוון את הסורים למדיניות ולפעולות שהם עצמם היו מעוניינים בהן אלא שנגדו את העמדה הרשמית של ברה"מ בימים ההם. מסמכים אלה עוררו את המחבר להוסיף ולחקור בכיוון זה, לבדוק עוד מקורות סוריים וערביים וכן פירוטמים סובייטיים ומערביים, שאותם ריכו וניתח בספר שלפנינו.

הספר פותח במאורעות בסוריה מאז הפיכת פברואר 1966, שבה עלה לשלטון האגף הרא"דיקלי-השמאלי של מפלגת הבעת' ('ניאור בעת' בני המחבר), ובקשריו של משטר סורי זה על מנהיגיו עם ברה"מ ועד למלחמת-יוני. מקום רב מוקדש בו לקשר שבין החילופים בראשותו של מיניסטרו-ההגנה הסובייטי לאחר מותו של שר-ההגנה, המרשל מאלניובסקי, ומינויו של המרשל גריצ'קו, לבין המתרחש במזרח התיכון בימים אלה. מצוטט מקור מצרי, שלא פורסם בברה"מ, שלפיו הביטח גריצ'קו "להציע עזרה אפשרית

לכים ולהתנגשויות של שריון בשריון מאשר לאדם שמאחרי השריון.

כוחו של הספר ורישומו אולי באיפוקו דווקא, אבל הכוח והרושם קיימים רק משום שאנו יודעים על מה שהתחולל באותם ימים קרייטיים בגולן ממקורות אחרים ומפני שאנו יודעים על טיבו של הקרב יותר ממה שמ'למדנו ספרו של מישהיה מג'ד-שריון באותו קרב. הספר גיוון מזכרונות, מרשמים ומתודות דעה פרטיות וקבוציות, שאינה מצויה בין דפיו. אפשר, כמוכן, להבין את מגיעיו של המחבר ואת העפבות שלו; הוא ביקש לכתוב ספר שיבוא מתוך הלוחמים עצמם, מתרחק מכל דבריי-מליצה, משפטי חיווי ותיאור וכו', כבוש ומאופק וקונקרטי מאד. אבל התרחקות מ"ספרותיות", שהיא לכשעצמה גוררת אחריה לעתים כשלונות גדולים כאשר מדובר בהנצחתה של "חווית המלחמה", אינה ביטוח מפני כשלון. התרחקותו של אביגדור קהלני אל הקוטב השני הביאה אולי לכשלון כזה, והיא גם המסבירה אולי את הצלחתו של הספר.

האלוף (מיל.) ישראל טל בדבריי-הפתיחה שלו אינו מסתיר את סיבת הכשלון והמחיר הכבד ששילם השריון בימי-הפתיחה של מלחמת-יאקטובר. לדעתו, היתה הסיבה היחידה הפעלתו של השריון בטקטיקה לא נכונה העומדת בניגוד גמור לאפיו. עם זאת, דומה שהאלוף טל מתעלם מדבר פשוט אחד: טקטיקה יש להתאים לתנאים ולמסיבות ואין דרך להתאים את המסיבות לטקטיקה. ההיחזות בגורם-ההפתעה בלבד כסיבת המהלך מה הגדולה של ימי אוקטובר הראשונים אינה משכנעת. גרוע מזה: היא מסוכנת.

ב. ט.

גורמים סובייטיים במלחמת ששת הימים

דרך-כלל סברה היא כאילו מדיניותה ועמדתיה של ברית-המועצות מונוליתיות הן, מוכתבות על-פי הוראות מגבוה, חותרות בעקביות ובהתמדה אל יעדים מוגדרים לפי

* אברהם בן-צור: גורמים סובייטיים ומלחמת ששת הימים/מאבקים בקרמל והשפעות באזורנו; ספריית פועלים/כתבים, 1975; 244 עמ'.

השלטון. אין חילוקי־דעות לגבי זכותו של האזרח קורא־העתונים לקבל מנבחריו דיווח שוטף ומהימן על מעשיהם—שעקרונות לפי חות הם נעשים בשמו ומטעמו—אבל יש חי־לוקי־דעות עמוקים ביותר לגבי הסייגים המוטלים על זכות זו בתוקף צרכי הסודיות ובטחון המדינה. תכופות ביותר יש עימות נוקב בין עקרון הבטחון לעקרון של חופש העתונות.

אולם כמה וכמה אמיתות שגורות מתלוות בדרך־כלל לדיון במעמדה של העתונות. עתונות איננה מוסד ערילאי אלא מערכות עתוננים וחברות של עתונאים. הטענה העיקרית של אלה היא שהם מגלמים את העקרונות הבסיסי של חופש הדיבור והאינפורמציה, הסייגים הדמוקרטיים הפוליטיים והאזרחיים, וכי מעמדם זה נובע מתוקף בחירתו היומיומית של קהל־קוראים הקונה את העיתון בכסף. אך כידוע מתקיימת העתונות לא רק מכספם של קוראים אלא גם מכספי המפרסמים וגורמים אחרים, וגם עתון קטן ודל־תפוצה טוען לאותו מעמד מיצג שטוען לו עתון מסחרי רב־תפוצה. זאת ועוד: לעיתים דומה כי המימסד העיתונאי המתמזר ליצג את האידיאל הדמוקרטי בהרתה הוא עצמו הרי איננו מימסד דמוקרטי כל־עיקר:

מערכות העתונים הן מערכות ממונות, כוחו של העורך הראשי בעתוננו גדול לעתים מכוחו של ראש־הממשלה בממשלתו, עתוננים אים מתקבלים לעבודה על סמך כישוריהם והמגיע שלהם לא תמיד הוא הרצון לשרת את הציבור. קיצורו של דבר, בתוך מערכת המגלמת עקרון דימוקרטי חשוב ומהותי פועלים כוחות שקשה לתארים ככוחות או מגיעים דמוקרטיים. עתון לעולם כמעט אינו אחראי למעשיו, וזאת אף שלעתים קרובות פירסום בו עשוי להיות גורם המניע את גלגלי הפוליטיקה המקומית והעולמית כאחד. ועוד: העתונות מסוגלת—כתיאורו הגס למדי של היינריך בל, המשקף גם מציאות מסוימת—לחדור לתוך חיינו של הפרט בדרך שאין ביוקרטיה יעילה ביותר מסוגלת בדרך עם זאת, בלי עתונות אין דמוקרטיה. עתונות ופוליטיקה דמוקרטית מתפרנסות ומזינות

לעצמם... אם יעזו האימפריאליזם לשלוח יד נגדה, ומוסבר כי הבטחות אלו חיוקו במציאות את המצדדים בסגירתם של מצרי־טיראן ובשאר צעדים שהולילו למלחמת־יוני, לעומת נאצר המהסס. לדברי המחבר, "גורם חשוב בזכויות המפלגה, כפי הנראה ברונייב, חתר להסלמת העימות הערבי־ישראלי לפי חקו הסורי, וזאת בניגוד לקו הממשלה הסובייטית, אשר התבססה כאן על המימסד המדיני במצרים ואשר חתרה להפעיל את נשיא מצרים, נאצר, לריסון המגמות המלחמתיות ההרפתקניות של הסורים ושל ראשי המימסד הצבאי המצרי כאחד". לדבריו, היו בברכה גורמים שסיפקו להנהגתה אינפורמציה שתארה את המצב, לרבות יחסי הכוחות באיזור ומגמותיה של ישראל, שלא כהיותו, ובכך הביאו הן את הסובייטים והן את המצרים להחלטות שספק אם היו מקבילים אותן אילו ידעו את המצב לאשורו.

הראיון עם ד"ר משה סנה בסוף הספר מוסיף הבהרה להבנת הדברים.

מלחמת־יוני ורקעה כבר הניבו אמנם ספרות ענפה, אך הספר שלפנינו הוא עדות טובה לכך שעדיין יש כר נרחב למחקר ולדיון בנושא זה.

י. א.

סודיות, בטחון וחופש העתונות

מעמדה ותפקידה של עתונות חפשית בתרבות הפוליטית הדמוקרטית הוא, בלי ספק, אחת מסוגיות־היסוד של חברה זו, סוגיה שלעתים קרובות היא הופכת "פרשה" מסעירה העומדת זמן־מה ברומה של ההתעניינות הציבורית. באירוע כזה מתיצבת העתונות בראש המגינים על החירויות האזרחיות, שאינן רק חירותו של האזרח להביע דעה ולפרסמה אלא גם זכותו לקבל אינפורמציה על מעשי

דינה גורן: סודיות, בטחון וחופש העתונות; הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1976; 283 עמ'.

עפר ותשוקה

רשימותיו וסיפוריו של יורם קניוק מרפרסים בתחום ההפקר שבין העתונאות לספרות, ויש בהם פנים לכאן ולכאן. קניוק אינו היחיד שאינה לו לאחד הנוסחים שלו את תחום הגבול המאחד ומפריד בין שתי הרשויות. מן העתונאות הוא נוטל את החולף ואת הרגע, שיש "לכסותו" לזמן קבוע מראש, ומן הספרות הוא מנסה ליטול את ממד העומק ומצרפו למוצר הפובליציסטי. יש סופרים המצליחים בכך פחות מיורם קניוק. דבריו שלו גקראים בענין, אינם מעוררים כל צורך לחזור ולבדוק את הדברים לגופם ולנתח את הבעתם. זו עובדה היכולה להתפרש לשבח.

הרבה רשימות יפות בקובץ, שפוחן ברומג טיקה שלהן. הגה הרשימה הפותחת את הקובץ, "ביום שקברו את עטרה שטורמן", המתארת את הלווייה של אם המשפחה הנודעת לתהילה וליגון ולגבורה. כאן אין כל "כיסוי" עתונאי. קניוק נשלח על-ידי עצמו. "ביום שקברו את עטרה שטורמן חשבתי שאני חייב להיות בעין-חרוד. לא זכיתי להכיר את עטרה, אבל נולדתי וגדלתי בארץ ישראל שלה". בצבעים יפים ונוגים, אפילו גוסטאלגיים, מתאר המחבר את "ארץ ישראל של השטורמאנים". הלווייה צנועה שבצנועות מזה, ועולם-האתמול מזה. בעיני קניוק היתה עטרה אגדה, כמו אלכסנדר וייד, כמו טרומפלדור; "אנשים אלה הם הריקמה המלכותית האמיתית של הארץ הזאת". כלום אפשר לקשור לעטרה עטרות יפות יותר מאלו שקשר לה יורם קניוק? ולא עוד אלא שקניוק מסיים בכאב וועם על שהלווייה נערכה בלי השתתפותה של האומה, ראשיה ודבריה, העושים את האגדה פלסתר ושולטים בשמה. מובטח לו כי בעוד יובל-שנים לא ייזכרו עוד שר-הבטחון או שר-החינוך וכל שר אחר בממשלת ישראל ואילו עטרה תעמוד לדורות.

זו את זו, והמיתח ביניהן אינו מיתח של כוחות נוגדים אלא של כוחות שהם שני צדדיה של מערכת אחת.

דינה גורן סוקרת בחיבורה את מערכת היחסים בין העתונות לבין הממשלה והצנזורה הבטחונית, כשהיא מקדימה פרקים תיאורי-סיים והיסטוריים מעניינים לניתוח המצב בארצנו בתקופה המנדטורית ובתקופת המדינה. דומה כי נקודה מרכזית אחת לא זכתה לבירור מספיק בחיבור מקיף זה: מקומה של העתונות בתוך הפרובלימטיקה הקיימת בין אסטרטגיה לטקטיקה של המדיניות הלאומית. הפוונה לכך שממשלה מסוימת עשויה לחתור ליעד מדיני-לאומי מסוים ומוגדר היטב אך במהלכה המחושבים היא גאלצת להתכחש לשאיפה להגיע ליעד זה עצמו. העתונות, ככלב-שמירה קפדני ועירני, עשויה, כמובן, לתבוע את זכותה לפרסם על מהלכים אלה ואף למחות עליהם בקורת, ובי תוך כך לשבש את עצם המהלך ואת הסיכוי להשגת היעד. הממשלה מצדה תתבע, כמובן, לשמור בסוד גמור את מהלכיה ותתבע את אמונה של העתונות במהימנותה שלה. העתונות מצדה עשויה להטיל ספק במהימנותה של הממשלה ולטעון כי המהלכים משקפים את המדיניות וכי הממשלה אכן מתכוונת לסטות מן היעד המוצהר שלה, ומכאן תפיקדה של העתונות (כמו בפרשת מסמכי הפנטאגון) לגלות את האמת לציבור, כדי להחזיר את הממשלה מן הנתיב המוטעה שהלכה בו. איך אפשר לבקר את מהלכי הממשלה בלי לפגוע בסיכויי מדיניותה? האם בכלל יש מקום לסודיות בחברה מודרנית חכמנית, או שמא אין עוד ערך לסודות והם משמשים רק צידוק להחזקתם של מוסדות שונים, שנועדו לשמור על סודות חסרי-ערך, כתיאור העולה מן הרומנים של להי קאמר, דינה גורן איגנה מטילה ספק בחיוניותו של הפרסום והגישה החפשית למחקר. אף שאינה מציעה פתרונות לבעיות המהותיות ביותר, ספרה הוא סקירה מועילה על המצב הנתון ועל המחלוקות שעורר ועורר דגו מעורר.

* יורם קניוק: עפר ותשוקה; ספרית מעריץ לים, 1975; 265 עמ'.

עול", ע' 14) מתרכז בסמליות של אור וצל. הצטיירות צללים לרגלי ההר מחייה את ההפרדה העתיקה בין קודש לחול כתחומי צבט (משמע: חשופים לאור, או מוצלים); ה"צללים" עומדים לעומת "החול":

ההר הזה... לרגליו / צללים — / עלעול
פרא מדבר / עף ומילא את עיני / חול.

כפילותו של הצל, הכפלתו (וכי לא עברנו מ"צל" ביחיד ל"צללים" ברבים?) הכרחית היא מעצם היותו מקום התייחדות מצד אחד, ומצד שני—מקום התאחדות האדם לאל; האירוטיות של המיפגש, של ברית הגוף, מסומלת בצל הזכירי-הנקבי:

צילה החושש לוחש: / כאייל תערוג.
(ע' 15)

בשיר "מתחת לרותם" (ע' 17), תיאור הצל הוא כשל היצמדות אוהב לאהובו, בהר" מוניה מופלאה, מוויקלית-דתית, המאחדת שקט ורעש ב"צילצול הדממה":

ישבנו מתחת לרותם / וצילנו נצמד לצילו /
הרממה צילצלה מעלינו...

הצל—בבואת ה"צורה"—התאחד עם הצליל—
"קצביותה" של הצורה—וגולד שיר, בתר-
כותב מסתורית של צל וצליל:

ונשקפו לי עיניך / שאפילו צל ריסינה /
ענברי... / קיר... התבלבל למראיך /
בניגון של דבורים... / ושירים כעניך.
(ע' 21)

ענבר, דמעה, טל, זרע—כולם אלמנטים של הפריה, של תחייה, וכולם מוצאם מן הצל והצעקה:

ציפור התעופפה מעל ראשו / כצעקה... /
הצל חמק... / רק דמעותיך חיות... (ע'
39)

צל סימל בריאה, סינתזיה אלכימית של יצירת חיים. מכאן והלאה יצייר הצל קשר, ברית, בין אדם לאדמה. יתאר את השיבה של אדם לאדמתו כמיפגש אירוטי:

פתאום אתה מוצא עצמך / בשוכך אל
מקומך / בצל זית יבש / בין שריגים.
(ע' 48)

אותו קשר, מיפגש, פירושו מוות, אך המוות מתבאר כהתמשכות חיים ולא כקטיעתם; זיקנתו של העץ מציינת נצח, וזיקנתו של

אין זו רק הרשימה הראשונה בקובץ; היא גם היפה ביותר. כמה וכמה צלילים שבה חוזרים ובוקעים ברשימות אחרות. יורם קניוק כותב על ההווה והמציאות של דורנו, אך לבו נמשך לעבר, למציאות שהפכה חלום.

בכל רשימה שקניוק כותב על אחרים כותב הוא למעשה על עצמו. הנושא, ויהיה אשר יהי, משמש לו כעין וו שעליו הוא תולה את חוויותיו באותה שעה של כתיבה. תל-אביב, המשנה צורה לעתים קרובות מדי, מדריכה את מנוחתו. הוא מתגעגע לעיר הקטנה והנעימה, על ריח ניחוח הפרדסים שפרץ אליה מקרוב, ועל בתי-הקפה הנוחים, המתחסלים ומפנים מקומם לסניפי בנקים וחברות. קניוק טוען בגד העיור המופרז ואינו סולח לשלונסקי על שעוד לפני שנים כינה את תל-אביב בשם כרך. ביסודו נשאר קניוק רומנטיקן, אף שהוא מתמרד נגד גטייה זו ומסווה אותה כביכול בצורות לחיבתו ובסממנים מודרניים לרוב.

י. פ.

בעמק שילה

גזניה הלשוניים והצורניים של המלה "צל" נפרשים בלא הרף על-פני שירי הקובץ "בעמק שילה" לזרובבל גלעד: מהו אותו צל? מגדירה של אינסטנציה סאקראלית כנפולחנים פרימיטיביים?

אור הירח הרקיד צל / האלה כהינומה של כלה. (ע' 8)

הצל תחום סתותה של האלוהות (=העץ המטיל צל), מטבילגו באווירתה הדתית-המיסטית של התגלות. הטלת צל פירושה בדידות היחיד מול האלוהות, פירושה ש-תררות "השקט הנורא" של נוכחות האל: ענף של אשחר השחיר / פתאום בחלון / עלה עלה הפך פניו / והלבין בשקט / הנורא. (ע' 9)

"שיחזור" של מעמד הר-סיני (בשיר "על-

זרובבל גלעד: בעמק שילה (שירים); הקיבוץ המאוחד, 1974; 78 עמ'.

בנסינות קשים עמד ויצא בשלום, ובכך נסתייע בזכרונות מבית אבא ובהיכרויות עם מבוגרים רבים וכן מעולים. אחד מהם, נניה, שומר-לילה היה במקום מגוריו, והוא היה לו למורה ולמדריך להועיל. היו לו לנניה חכמת-חיים ונסיון-חיים סובייטי מיו-חד-במינו. זמן-מה שימש כפילו של סטאלין. דמיונו החיצוני לאבי-העמים הוציאו ממש-פתחו ומעבודתו כמהנדס במינסק, והביא או-תו אל צמרת השלטון. תפקידו היה "לשחק" את סטאלין בהופעות פומביות בלי לפצות פה. זמן-מה מצא וניה ענין במשחק ובתנאים הטובים שנתלוו לכך, אך משנמאס עליו התפקיד ולא יכול עוד לעמוד בו, ביקש לחזור לעיסוקו ולמשפחתו. על חטא זה יצא דינו לארץ-גזירה ואשתו וילדיו נשלחו למקומות מרוחקים בנפרד. נניה הידרדר והלך עד שהגיע לקאזאכסטן, עבד כשומר-לילה וסופו איבד עצמו לדעת.

אך לפני כן החזין בנער וחלק לו מנסינו, עודדו בחבלי-בגרותו ושימש לו אב, מורה וחבר כאחד.

בדרך-נס הציל אתו הנער את ספרו של ליאון פויכטוואנגר, "מלחמת היהודים", ששימש לו כעין תנ"ך. כך נמצא שהערבות והחולות של קאזאכסטן נצטיירו לו כנופים של ארץ-ישראל והחריפו בו תחושות של ניתוק וכיסוי פים שמצאו להן פורקן בשירים שכתב.

ועל-פי דרכו הריאליסטית הוא מספר לנו גם על החיים הכלליים בחבל זה של רוסיה האסיאנית. הוא מצליח לתאר את הפרימי-טיביות הגדולה של אנשי-השבטים שמוסקבה רחוקה מהם מרחק רב ביותר, וכל נציגותה במקום הם אנשי הקג"ב המתאזרים הן לאוכלוסי המקום והן לגולים. מרקיש מיטיב לתאר את קשי-היום האלה מבני-המקום, ששירותם את המשטר הסובייטי דומה יותר לעבדות נרצעת. אחת התמונות היפות ביותר בספר היא זו המתארת את ההלם שפקד את איש הקג"ב המקומי לשמע הידיעה על מותו של סטאלין, שהרי סטאלין היה לגביו ספק-אדם ספק-אל, ואולי אפילו אל כביר בשמי-עליון.

י. ב.

האדם-מוות; והצל-מאחד את השנים: כעץ זקן בנן... / כמה נפשות החיה / בפריו וצילו / הצילו... / מה מותר האדם מגרופית / של זית... (ע' 54)

מוות כ"הושעת" החיים מתגבש במשחק הלשון צל-צלב: השאלת המוטיב הנוצרי של הצ-ליבה במובן של "הצלת החיים", ובמובן של "צל", מתבקשת מן השיר "רימון בסתיו" (עמ' 57-56):

אני עוצם את עיני / ועיניך בוערות / בעיני הצלוב של אל-גרקו / וגופו המח-וויר.

המוות כקרוב, כהפרייה אירוסית, כרגעי החיות העליונים, משיבנו אל המובאה של גיאורגיס ספריס בראש השיר "הים הרחמן" ("עכשו אתה חש בעורקיך זעקה של קרבן"). אך הקרבן צל חולף: המלים, "חול", אור היום, מכסים עליו:

רק אלהים יודע שאינני / מבקש נס... / הנה, הנה... וכבר נכנס יום. (ע' 75)

ב. צ.

ראשית

דוד מרקיש הוא בנו של הסופר האידישי הנודע פרץ מרקיש, שהוצא להורג בתוך קבוצת הסופרים היהודיים בברח"מ ב"שנים השחורות" ליהודי רוסיה. בבית אביו סגן תרבות יהודית, ואביו ביקשן אפילו להעלות את עצמותיו לארץ-ישראל. לאחר שנאסר האב נשלחו אשתו וילדיה לגלות קאזאכסטן. דוד היה נער בן ארבע-עשרה כאשר הפך גולה המחפש אפשרויות קיום כלשהן, במסגרת המיגבלות שגור עליו המשטר.

את זכרונותיו וחוויותיו מימי גלותו בקאזאכסטן מעלה מרקיש הצעיר בספרו "ראשית", ספר ראשון לטרילוגיה אוטוביוגרפית. על-כרחו מיהר הנער ללמוד את חוקי המצוי-אות הסובייטית אף מצא בה את דרכו.

* דוד מרקיש: ראשית; תרגום: יעקב שרת; עם עובד, 1975; 216 עמ'.

כך גם מן החיים לא נותרו אלא "כלי-
המשחק" האילמים :

כולנו במשכנות הרבות מספור / בלוח
המוות הלזה / קבוצות קבוצות של כלים
הפוכים ושבורים. (ע' 13)
עמדת המשורר היא זו של המוות. תחילה
מדבר הבן המת :

הגידו לאמא שאיני עייף / ואינני כואב /
ומצאתי מנוחה נכונה. (ע' 15)

הדיאלוג בין החי למת הפך כפירה בהמש-
כיות של ההיסטוריה, של הזמן, של "ההגדת
לבנך ביום ההוא"—תמונת עולם הפוך, שהמ-
שורר עומד תוהה על סיפו כמו זר :

אבי נשרף כמס נוסף במלחמות זרים /
ובני עלה קרבן-עולה ביום הדין / איש
לא ראה פה את אבי / איש לא יראה עוד
את בני... (ע' 16)

והשירה, שום נחמה אין בה, ולא זכרון
למתים ; הריהי עומדת בסימן השיכחה,
ואחרי-כך אתה תשכח אתה תשכח /
תשכח... (ע' 26)

והיא עומדת לעולם על סף אי-כתיבתה
בכלל, בחינת קריאת-תגר קוסמית.
ב.צ.

אהבים

בכלי מהודר מובאת לפנינו הגרסה העברית
של Amores—שירי אהבה לפובליוס אובי-
דיוס נאסו, בתרגומו של אריה סתיו. הכריכה
קשה, העטיפה נאה והאיורים (משל אהוד
שחורי) רבי חן ועידון—כל אלה הולמים
את הכתוב ומטעימים אותו.

"אהבים" לאובידיוס הוא בלי ספק מן
היצירות הקלאסיות שראוי היה לתרגמן
(ה"מיטאמורפוזות" לאובידיוס תורגמו בידי
המנוח שלמה דיקמן). יש ביצירה חיים
משל עצמה בהקשר העתיק, ואף הנושא יש
בו משיכה לקוראים בכל הזמנים, לרבות
זמננו-אנו.

עד באו אל תומר

הצורך בהגדרת עמדתה של השירה ועמדתו
של המשורר בחינת "נקודות השקפה" על
המציאות עולה בקובץ של ב. הלוי בד"בבד
עם תנועת השירים ונושאייהם. די בהצצה
חסופה בתוכן-העניינים שבסוף הספר כדי
להינכח עד כמה עז רצון השיר להיות
השלילה של ההתערבות במציאות, להיות
התנזרות מ"הבלי העולם", להיות שלילה
מוחלטת של הפעולה (אל תלך, אל תסע,
אינך יכול, לא הייתי מלך). הקרע בין המ-
שורר להיסטוריה הוא מיסוד השירה, הנבנית
מהפרדתם בחינת "טמא" מול "טהור", בחינת
שתי מלכיות עוינות :

לא הייתי מלך בירושלים, / אף לא בכפרי
הקט... / לא לכואבים המלוכה... / ורק
במלכות השיר יציבו זכר / וימצאו שיכחה.
(ע' 22)

ציור מחודש של הניגוד העתיק בין "מלך"
ו"נביא" כאלגיוריה על עמדת המשורר מול
הזמן נשאר, בשירי ב. הלוי, בחינת ציור
בלתי-גמור, תלוי-ועומד בתוך אי-הבטחון
הרתי. הדטרמיניזם ההיסטורי היה ואיננו,
האלהות אינה "מחייבת" עוד :

אל תלך אל נינוה... / שב בגת-חפר, חכה
וחכה. / הוא ישכח. (ע' 9)

עמדת המשורר כמי שאינו נבחר לשליחות
מתבהרת יותר ויותר. הדיאלוג היחיד קיים
בין המשורר לבין כלי ההבעה שלו : הנייר,
העט, המלים. נוכחותה של כוונה עליונה
נעשית מיותרת : שוב הכפירה בדטרמיניזם
מודגשת ב"קץ המסע" הפאראפראזה היא
על "הכל צפוי והרשות נתונה" :

אם חודש, אם שנה— / מה עוד צפוי ? /
והרשות כבר נתונה / והרציף האחרון
תמיד פנוי. (ע' 34)

ב"אלגיות 73" אותה כפירה מגעת לממדים
של ניהיליזם גמור. מה מן השירה לא נותר
כי אם "נייר סמוי אילם סודר שורות שורות"

* פובליוס אובידיוס נאסו: אהבים; תרגום:
אריה סתיו; הוצאת תמוז, תל-אביב, 1975;
עמ' 128.

* בנימין הלוי: עד באו אל תומר עומד
השלכת (שירים); ספרית פועלים, 1976;
עמ' 59.

יות: האלגיה השניה מתוך הספר הראשון היא השלישית במקור, ואילו ה־11 מתוך הספר השני היא ה־15 במקור; (ב) אין המתרגם יכול לכתוב פעם "מקנאט" (ע' 7) ופעם "צינטיה" (ע' 9) ו"צרס" (ע' 125). שומה עליו להחליט באיזה תעתיק של C הוא משתמש. מכל־מקום, שמו של פטרון האמנים יהיה מיקנס ולא מקנאט; (ג) אין הפזריות (בהערות לספר) איריניות אלא איריניות. שם הנערה הוא בריסס ולא בריויס, ואילו אורוטס הוא שם נהר באספרטה ולא כפי שנאמר בהערה 22, ופלוס אינו בן טנטלים (? אלא בנו של טנטלוס מלך פריגיה.

עקרונית, אין פסול בכך שלא תירגם המ־תרגם במישרים מן המקור, אלא שהיה עליו לציין זאת במפורש. גם סיכון יש בתרגום מכלי שני, שהרי איבד בדרכו את היסודות הצורניים שמפוחם שירתו של אובידיוס רומית: לשון נופל על לשון, משחקי־מלים, אליטרציות, רמזים מיתולוגיים וכיו"ב. כל אלה תבלים ונותני־טעם שכמעט אינם בנמצא בתרגומו של סתיו. מצד שני, הוא מוסיף—ובכך הוא גורע—בפרשו בשמה של קירקה (ע' 87) במקום שהדבר מיותר. ספר העשוי כל־כך לקסום לקהל הקוראים בשל צורתו וקלילותו ראוי שתהיה זיקתו אל אובידיוס ניכרת יותר.

יפ"ת

חקסם, התענוגות, המוות

זכרון משפט מעגנון ("והיה העקוב למי־שור", פרק שני) פותח לפתע חלון אל שירי מ. בן־שאל: "...ההשוק ריק, אין בו כל, וכל החמודות שהרהיבו תמול שלשום עין כל עובר ושב אינם, כי נסעו הסוחרים, וכל איש לעברו פנה. אפס פסולת וגייר ומסמרים חלודים ושברי זכוכית של בתי עינים עולים מן הביצה ושטרי חוב פסולים צפים על פני

* משה בן שאל: חקסם, התענוגות, המוות (שירים); הוצאת "עקד", 1975; 90 עמ'.

מלאכת התרגום, בפרט מן הלשונות הקלאסיות, אינה מלאכה קלה. אומר הוראס גריגורי בהקדמה לתרגום שירתו של אובידיוס: "מטבעה של השירה שהיא שייכת לשפה בה נכתבה". אכן, תרגומן של יצירות קלאסיות אינו אמור רק להריק מכלי אל כלי אלא גם להאיר את המקור, לתפוס את איכותו הקלאסית־המופתית, גם למסור את משמעותו המיוחדת לקורא בן דור אחר ומאוחר.

מה לפנינו? אריה סתיו ליקט עשרים־ושתיים אלגיות מתוך שלושת הספרים שכתב אובידיוס, והוסיף מספר טורים מתוך "אמנות האהבה". אלגיות מתורגמות אלו מיצגות בתכנון (לא בצורתן) את שירת האהבה האוגוסטינית. האלגיה האוגוסטינית לא היה בה משום חידוש ו"מהפכה", כפי שאומר המתרגם בטעות בהקדמה לספרו (עמ' 8 ו־21). הדיסטיכון האלגי שימש זה־כבר. אין קאטולוס שנוקק למיקצב זה בליריקת־אהבה שלו—בושא שגם הוא לא היה חדיש וזר לקהל יודעי־הספרות ברומא. מקוריותו של אובידיוס, ושל חבריו טיבולוס ופרופרטיוס, בכך שהביאו את האלגיה לידי שלמות צורנית ועיגנו אותה כמעט אך־ורק בנושא השוקות והעגבים.

מצד הנושא השכיל המתרגם, בלקט שבחר ובפותרות שהכתיר בהן כל אחת מן האלגיות (כמעשה מתרגמים אחרים לפניו), לעורר את סקרנותו של הקורא ולהכניסו לאווירה אירוטית שעיקרה עינוני הגוף. לא היה כאובידיוס בין הרומאים בני־דורו שנתן ביטוי כה חפשי וחושני, כה מסעיר ומשע־שע, כה אירוני וממולח לעצמת התשוקות שבחוויה המינית, אך כיצה למשורר רומאי ריסן ועידן את היצירות הבוקעת משירתו, בצורה אמנותית מושלמת מצד מבנה האלגיה ולשונה, תוך שימוש באמצעים אמנותיים מובהקים. כאן לוקה תרגומו של אריה סתיו בחסר, ונפרט להבא.

אין המתרגם מציין כלל מאיזו לשון תירגם את יצירתו של אובידיוס. האם עיין, האם מסוגל היה לעיין, במקור? אילו עיין בו מן־הסתם לא היה שוגה (א) במיספור האלג־

נוקשה, אידינאמי :

היחסים הצוננים והאפלים / שאין להר-
עידם עכשיו / הם ייאושים / כבושים
בעשר השורות האלה. (ע' 43)
השירה האמיתית איננה במלים, היא במבט,
היא דרך של הכשה, לא של הכעה : הבטה
בעיניים עצומות-למחצה, מבעד למסך העפ-
עפיים :

עצומות חצי מסתכלות עיני. (ע' 8)
ובהתגלותו הערפילית, ה"אימפרסיוניסטית",
של עולם החפצים, אבדו תחושות המרחק,
הזמן והמקום כמהויות אוכייקטיביות. המבט
"להצאים" פירושו הטלת ספק בעולם ה"אוב-
ייקטיבי" אשר די בעצימת העפעפיים כדי
לבטלו :

אם אאסוף בשתי כפותי את עיני, מה
יישאר ? (ע' 61)

המשורר משתעשע ב"מרחב" :
דברי הטבע העדינים, מסגרת פתיונית של
מרחבי התעיה. (ע' 24)

הספקנות כמיתודה פירושה שיבה : שיבה
לתמימותו של המבט, לגמלישותו של המבט.
העין הרואה חדלה לראות ב"מלים", ב"מוש-
גים", ב"תבניות" ; והראייה נעשית עמוקה,
חודרת :

כמי שבודק סחורה גנובה אני מסתכל...
מה פשר הגנוב. (ע' 38)

וכן
אני רואה את בית הסוהר מבעד לבבואח
התלונות. (ע' 46)

רעיון הראייה כמיווגם ההרמוני, המוחלט,
של מהות הרואה ומהות הנראה, כאיחודו
של עולם החצוי ל"אובייקט" ו"מסתכל",
מתגבש בשירים על האם : זכרון האם פירו-
שו חילופי מבט "מיטאפיזיים", מעבר לזמן
ולמקום :

אמי עמי בגוזזוטרטה מנפנת שולם עיקש /
שערותיה הקלושות, המתוקות, בעיני. (ע'
74)

ההתרחקות הקירבה התאחדו במבט : המ-
שורר נמצא עם אמו בגוזזוטרטה, ורחוק ממנה
במקום ובזמן. עולם חצוי-מאוחד, עולם-
אגדה, קם והיה ב"ראייה-שיר".

ב. ב.

השלוליות העכורות... הוסר מסווה מעל
תרבות שאבדה, מעל קומוניקציה שאיננה
ורק כליה נותרו : פזורים, פסולים, נטולי-
משמעות. האם לא מכאן מתחילה שירתו של
בן-שאלו ? מנייתם המנפרת, הכאוטית של
"מכשירי קומוניקציה", של "פסולת תרבות",
משיבתנו היישר אל עגנון :

עדישים ומכשירי כתיבה... עינים קטנות
כקטניות מביטות בחמדה אל לב הרחוב
המסחרי. גם ארנבות מפטפטות... בחצר
אחורית על שפכי השתן הטרי של מזכר
ורדים. שלום מכס נורדאו בפרוטומת גבס
עלובה שלום לעומת מסמרים. (ע' 89)

אפשר להוסיף ולמנות את "כלי הקומוני-
קציה" הפזורים בשירים, כבאותה כיכר עג-
נונית שלאחר יריד : תיבת-דואר, פתקים,
עט, עפרון, נייר, ילקוט בית-הספר... נוכי-
חותם דימונית, ריקנית, מבשרת-רעות :
עוד סיפור קרוע שאין לפרש אותו. (ע'
12)

או
הלוך תלך וירקה על לב אומללותך כמו
בפסר פיוטים ישן. (ע' 14)

בדידות היחיד מול הכלים הגבובים של
ההבעה, איומה מן הבדידות התברתית :
מלים כמוהן כמות, פירושן זיקנת העולם,
סופיות היצירה :

אחים מתים / ובגד הבוגדים / ואוסף
המלים כממות / מצלצל. (ע' 15)

המלה "מסגרת בלי חלל" (שם) היא גדר,
פלא ל"אני" :

מעגל מרוסק כהילה סביב שמי. (ע' 39)
המלה-מחסום היצירה ; הפחד התהומי מן
המלה העקורה ממשמעותה והעמדתה בכ-
חינת "חסף לעצמו"-אלה הם אולי "תנאי"
היצירה.

ההקבלה הצלילית של שירים לשיירים (ע'
19) הרחיקה לכת עד כדי העמדת "עבודת
השירה" בסימן של "תרבות", של "ספרות"
(נוסח ורלן), בסימן של "שיעבוד לספרות" :
לפעמים אני שוגה בשירה העברית / עם
אפשרויותיה הנקיטות. (ע' 32)

גם שיריו שלו, מתוודה המשורר, הופכים
להיות, מעצם היותם, אוסף מלים סתמי,

עין מאוכלסת

שני צירים / הוא חולה בריחה / אל כוכב
אלקור. (ע' 15)

האדם-האהבה—"הפידאגוג של הטבע"—
מסמלת אולי יותר מכל אותו מסע בדיוני
לעבר האובייקט:
ואת אמת מלמדת אותי מחדש לדבר,
לשמוע, להביט. (ע' 39)

"לימוד"—קריאת העולם באמצעות מלים
החושפות וחוסמות את האובייקט ב"טהר"
תו—מתקשר כאן לתמונות מיתיות-פרוידיות
אניות של הסירוס: סירוס הראיה על ידי
מסך הלשון, האותיות, הספרות, מתקשר
לתמונות "סירוס" ילדותיות. בשיר "חלום
עם שוורים" מתגבש הפחד מן השוורים:
כפחד "גבהים" מן ההבנה של הסדר הקוסמי:
בהיותי ילד מסוחרר מסדר הדברים, /
ישוב על כסא גבוה... / נבהל הייתי לפתע
משוורים. (ע' 42)

ובשיר "מי אני" (ע' 21) נולד הפחד ממבט
מסרס של שיניים-עיניים:
הריני נתלש ונזרק / מול העיניים החוש-
פות את שיניהן. (ע' 21)

המבט-השן, הטלת מבט על האובייקט—
נושא הפחד, וההתכנסות המיידית ב"שיריין"
המגן, ברחם האמהי, בסובייקט, תהיינה
תנועותיו המחזוריות של השיר, המרחק בין
פתיחתו לסימו, תהיינה הטקסט, שכל-כולו
שאלה שאין עמה תשובה, משפט קטוע,
היסוס מתמיד בין ה"כן" וה"לא":

מעלי היה המלאך תולש / עלי-כותרת
ואומר: כן, לא, כן, לא, כן... (ע' 44)

ב.צ.

הנפילה; גלות ומלכות

בכוונתי לנגוע-לא-לנגוע בקאמי של "הנ-
פילה" מן הזווית של... אנטון ארט, למשל,
שקרא כבר בשנות ה-30 "לחסל את יצירות"
המופת": לראות את קאמי ה"תלמיד", זה
הנתלה בעגנה ב"אילנות" שראה בהם "אבות

פעמים שירה נכתבת כלמידה-מחדש של
העולם לאחר אִמְנִיָה, כרצף של שיעורים
ב"גיאוגרפיה נפשית", בו העולם כמהות
אובייקטיבית, נלמדת, מיטשטש כדי חלק
מן הסובייקט-המביט-הלומד:

אלף-קטן מנופי שלי / דרכו זורמים
ערים, נבעות, ימים / ומרסקים אותי. (ע' 9)
עמידתו הסבילה-למחצה של המשורר כ"תל-
מיד הטבע", ושל השירה כ"אלפא-ביחא"
של הטבע, מצויה בקוויה הכלליים כבר
ב"דפנים וכלוזה"—קצביותה של הפאסטור-
ראלה העתיקה קשורה קשר הדוק באותה
"התקדמות בלימודים" של הנער המתבגר
(בידעתו את הטבע, את גופו שלו ואת גוף
האשה) לקראת הכנסתו בסוד תפקידיו הביור-
לוגיים-החברתיים כ"ממשיך המין".

קצביותה הפשוטה של התנועה מן הגרעין
החוצה, מן הסובייקט לעולם האובייקטיבי,
ה"מתחדש", והדורש התמוגות כל היצורים
באותה התחדשות, נכפלת או נשללת בשירי
"עין מאוכלסת": דומה שהתנועה החוצה
מגבולות הסובייקט בלתי-אפשרית:

אך אינני יכול אינני יכול. / חוט טבורי
קשור לזכרוני הראשון / לזכרוני הקדום.
(ע' 40)

הסירוב להיעשות כלי של האיניציאציה,
לתת יד ל"משחק של התאמת "מושגים"
ל"מוצגים"—באותו סירוב "ייעודו" של המ-
שורר, העוצר את "הילד" שבו מלהתבגר:

ואומר המשורר לילד: / הרחק את ראייתך
מעבר למבט / הרחק את ציליך מעבר לאי-
תיות / הרחק את חלומך מעבר לשינה /
הרחק את המספר 1 מעבר לבדידות. (ע' 43)

ברורה כאן "כפילותו" של האדם-המשורר,
הנמשך לשני קטבים מנוגדים ובו שולטים
שני "כוחות-משיכה"—אל הסובייקט המוחלט
ואל האובייקט המוחלט, פנימה והחוצה:
הוא (המשורר) חולה בגופו / התפוס בין

• אלבר קאמי: הנפילה / גלות ומלכות;
תרגום: צבי ארד; ספרית פועלים, 1975;
163 עמ'.

• בנימין סגל: עין מאוכלסת (שירים);
הוצאת "עקד", 1975; 46 עמ'.

מן התעלות, אוירתה הכבדה של עיר הש-
קועה במי-מדמנה. פטרסבורג ואמסטרדם—
דגמים של אזווי "נפילה" מוסרית ופיזית:
נפילתן של נשים למי התעלות, שקיעתם של
"בעלי תפקידים" באלכוהוליות (מארמלאדוב
וקלמאנס); שקיעתו של "האדם החושב"
במעגלי מחשבה משעבדת, הסרת-תועלת,
שאינה אלא בריחה מן העולם, מן העם
מזה, ומן המנהיגות הפוליטית מזה. העיר
ה"שוקעת" יצרה את "האדם המופשט",
האינטלקטואל מר-הנפש, המנוכר "לאדמת
מולדתו ולעקרונות הלאומיים" (משפט של
ז'. גרנייה במבוא להוצאה הראשונה של
"הנפילה").

כ.צ.

אקדמאים, פוליטיקאים ובטחון סוציאלי

מערכת שירותי-הרווחה בישראל מושפעת
במידה לא מבוטלת מן הנעשה בחברה הברי-
טית. לעתים אין השפעות אלו בהירות די-
הצורך אך בתקופת המנדט הפכה החברה
הבריטית, מטעמים מובנים וידועים, מקור
של השראה למדיניות החברתית בארץ-יש-
ראל. בשנות ה-40 העניקה תכנית-בוורגי-
המפורסמת משנת 1942—וחקיקתה ב-1945—
דגם רב-השראה של בטחון סוציאלי ורווחה,
להשפעות אלו נוספו השפעות גרמניות (בעי-
קר העבודה הסוציאלית המקצועית), ובשנות
ה-60 גם השפעות אמריקאיות.

מכל-מקום, מחקר של ד"ר מאיר אביווהר
אינו ספר של התרשמויות אלא הוא מחקר
מעמיק ואנאליטי של התמורות במדינת-
הרווחה הבריטית בשנות ה-50 וה-60, שנים
המציניות ירידה מגבתי האופטימיות אל

* מאיר אביווהר: אקדמאים, פוליטיקאים
ובטחון סוציאלי; סדרת "מחברות חקר" של
המכון לחקר-עבודה-יחברה מיסודן של הס-
תדרות העובדים הכללית ואוניברסיטת ת"א;
הוצאת עם עובד/תרבות וחינוך, 1975; 117
עמ'.

תרבותיים" שעליהם, כך האמין, לא יוכל
להוסיף הרבה; את קאמי ה"קלאסי" כמעט,
שיצטנע כדרכם של משוררי המאה הי"ז:
"הכל כבר נאמר, ובאים מאוחר מדי. זה
שבעת-אלפים שנה יש אנשים חושבים" (לה-
בריר: "הדמויות"). סיכומה של קריאה
ב"הנפילה" עשוי לציר את קאמי כממשיך
עקיף ונאמן למורשת ה"ספקנית" של המאה
ה"גדולה"—של הטלת-הספק האדירה בכל-
יכלתו של האינטלקט ושל ה...אינטלקטואל.

קאמי היהו בנו הרחוני של דוסטויבסקי
דווקא. העדויות מפתבים של קאמי ומן
"הנפילה" נוסכות אור על מידת "עצמאותו"
הפילוסופית-הספרותית: במאמרו "דוסטו-
יבסקי נביא המאה העשרים" (1958) כותב
קאמי: "ומן רב מקובל היה לחשוב שמארקס
הוא נביא המאה העשרים. עכשיו ידוע לנו
בבירור שחזונו נסתתם. ואנו מגלים כי הנביא
האמיתי הוא דוסטויבסקי". קריאת "הנפי-
לה" משלימה את תמונת ההערצה שרחש
כותבה לדוסטויבסקי: האנאלוגיות ליצירות
דוסטויבסקי רבות-מספור ויוצרות כעין מס-
גרת סיפורית בפני עצמה.

קלאמנס מנחש את גילו של ה"מספר" ומגלה
את שלו: "הרי אתה כמעט בן גילי, בעל
עין יודעת של בני ארבעים שראו כמעט את
הכל" (ע' 11). בולטת האנאלוגיה ל"רשימות
מן המרתף", בהן נאמר: "הנני בן ארבעים
שנה כיום. ארבעים שנה, הרי לך כל החיים,
הרי לך הזיקנה המופלגת". (מצטרפת האנא-
לוגיה האוטוביוגרפית: הן קאמי והן דוסטו-
יבסקי בני ארבעים-ושלש היו בכתבם יצירות
אלו). "הנפילה" היא בראש-ראשונה זו
של הגיל.

זה המשפט הפותח את "הנפילה": "התרגוני,
אדוני, להציע לך את שירותי, מבלי להסתכן
במעשה טרדנות?" (ע' 9). הרי לנו ציטוט
כמעט של משפט-הפתיחה של מארמלאדוב
המנסה לקשור שיחה עם ראסקולניקוב
ב"החטא וענשו". הרקע והסיטואציה זהים
כמעט; הבאר, אדם נכנס ומאזין לפטפטן
בשקט.

ה"תפאורה" של "הנפילה" קשורה קשר הדוק
לזו של הבאר בפטרסבורג: הסרחון העולה

נקודת-המבט הכלכלית ובעדיפותם של נושאים אים כמעמסה תקציבית ומאזן-תשלומים. בדרך כך הצליחה הקבוצה להחדיר מחדש לתודעת הציבור את תופעת המחסור ולהעמיד על סדר-היום הציבורי את הסוגיות של פנסיות-זיקנה ומענקי-משפחה.

הקורא הישראלי, המולעט בתקופה האחרונה הרבה פולמוסים בעד ונגד סלקטיביות, אוניברסאליות ושאר מונחים ממילון המדיניות החברתית המודרנית, ימצא במחקר קצר זה מועט המחזיק את המרובה, פתיחה נאותה לדיון רחב הרבה יותר, הצפוי לבוא.

ב.ט.

דרכים בחינוך לערכים

לרגעים אתה משתומם איך השכיל מחברו של ספר זה להיות למורה חשוב אשר לא די שתלמידים במצוקתם פונים אליו אלא השראתו מספיקה גם להעלות כמה מהם על גבעה שוממה בידפת ולהחזיקם שם. מן הסתם אישיותו של שכטר היא הגורמת ולא משנתו.

הרושם הכללי העולה מתוך אוסף-כתבים מקרי זה שלפנינו עצוב ביותר. יש כאן כמה מסות מלומדות כביכול (על רייק הפסיכולוג, על הסה ועל גורדון) שקריאתן מרגיזה לפי שאין הקורא יודע הדעות המובעות של מי הן. על רייק או של שכטר, למשל? נימת הפתיחה בדרך-כלל פונטיפיקאלית במובהק ואילו הסגנון העברי טבוע בחוחמה של חשיבה זרה. נראה ששכטר שתול כל-כולו במבוכה של שנות ה-20 וה-30, כאשר בהכרח עוצבה השקפת-עולמו של אדם חושב מתוך התמודדות עם שני איתני הזמן ההוא—המאקסיזם והפסיכואנליזה. אף כי שכטר אמנם קבע לו עמדה משלו, לא השכיל להינתק משני אלה ובמיוחד נשאר דבק בתורתו של יונג, הנוחה

הריאליזם ואפילו הפסימיות. אם נדמה היה כי התכנית הכוללת מ-1945 אכן תשנה את פני החברה התעשייתית המודרנית ותמחק מן הנוף האנושי ומן המילון החברתי את תופעת הקיום בעוני ובמחסור, הגה הסתבר כי לא כך פני הדברים. מספרם של העניים גדל, כמוכן, משום שאמת-המידה לעוני ולמחסור נעשתה מורכבת יותר, והמחסור התבטא לא רק בחסרונם הכרוני של מוצרי צריכה בסיסיים או במספר הקאלוריות שבמזונם של המשפחה. אי-הנחת החברתית, עליית רמת-החיים מזה ועליית הציפיות מזה, תוך כדי תהליך אינפלציוני מתמשך, גרמה שהעולם שלאחר המלחמה לא היה עולם של חברה יציבה, אף שהועזעים היו חריפים פחות מאשר בתקופה שבין שתי מלחמות-העולם, לא הפכה אירופה המשוקמת "גן-עדן" מושלם. החברה התעשייתית התגבשה בהצלחה ניכרת על הבעיה המרכזית של הדור הקודם—האבטלה הכרונית ההמונית—אבל זאת במחיר הוצאות ממשלתיות גדולות ותקציב ממשלתי שהיה מסחרר את ראשם של כלכלנים ופוליטיקאים בשנות ה-30 וה-20.

והנה, להוציא סיכומי-עבודה ולחץ על מערכת השכר, לא התגלה בבריטניה המשבר החברתי החדש תוך תסיסה מלמטה. לכן יהיו שמרנים וסוציאליסטים-שמרנים שיטענו כי המשבר הוא מלאכותי והוא חוסר שביעות-רצון בתוך שפע ולא מרירות מתוך דחוקת. ואכן, התופעה המעניינת בבריטניה של שנות ה-60 היא העובדה כי גילויי של "העוני הח"דש" היה פרי הסתכלות ומחקר של קבוצת אינטלקטואלים-אקדמאים, בעלי-מקצוע ב"תחום המדיניות החברתית שבידם כלים אמפיריים לבדיקת החברה בה הם חיים. מחקריה של קבוצה זו, שראשיה היו טיטמוס, טאוונסנד ואבבל-סמית, הציגו גם הצעות מיבצעיות, ולכן היתה לה השפעה על מעצבי המדיניות. הפוליטיקה הבריטית המפלגתית יותר משהודעוה מן הגילויים שהעלו מחקריה של הקבוצה חיפשה נושאים חדשים למעצבי-בחירות; רגישות חברתית ומחויבות אידיאולוגית כירסמו בחומה הבעורה של

* יוסף שכטר: דרכים לחינוך לערכים; הוצאת יחדי, 1975; 138 עמ'.

כופרת-בעיקר מנקודת-מבטה של הדת המ-
סורתית. מכאן הסימפאטיה ששכטר רוחש
לאוטו, בעל התורה בדבר החוויה הדתית.
וכך אומר שכטר: "כל אלה חוויות-אמת
שהאדם המרגיש חש בהן בפנימיותו, וגם
אם אינו מאמין באלוהים, הרי אלה הן
נקודות מגע של עומק הנפש עם עומק
העולם" (ע' 122). גאום המורה הדתי של
אתאיסטים העושים מעשים דתיים מתוך
סגידה לנפשותיהם-הם ובעיקר לחלק התת-
הכרתי שבהן.

זהו ספר גוח לציטוט, ועל המבקר לנהוג
ריסון-עצמי. בכל אשר תפתח פנינים אתה
מוצא, והשתוממותך גוברת והולכת. תרבינה
גם שאלותיך. מדוע-זה יש לדבר על המסורת
בצורה זו דווקא, איך-זה אפשר ללמד תלמי-
דים להתלהב מדברים שאין אתה מאמין
באמיתותם, איך יכול אדם לארגן את חייו
מסביב לפולחן חיי-הנפש שלו-ואיך, בכל-
זאת, כל זה מטיב למדי להתקשר, בתחום
אחד לפחות, אל עשייה בעולם הזה.

אולי מוסר-ההשכל העיקרי שאפשר להפיקו
מספר זה הוא שאין זה חשוב מה משמעות
לדברים הנאמרים ובלבד שהיו יוצאים מפי
אישיות עזת-רושם וממלאים את צרכיו

כל-כך לראייה סמלית-כביכול של העולם
שאין בצדה נקיטת עמדה על בסיס ראציו-
נלי.

במרכז משנתו של שכטר עומדים המושגים
של יחיד, ייחוד (זיווג) ויחד (עדה). כאן
כמדומה גרעין החזון ששבה את לבותיהם
של תלמידים, והנקל להבין שחזון זה מתאים
במיוחד לגיל-ההתבגרות, שאחד מסימני-
ההיכר המובהקים שלו הוא ייחוס חשיבות
גדולה לזיווג אגב כמיהה לצידוקו מתוך
אהבה טוטאלית. שאר יסודות שבכאן לקו-
חים מכל הבא ליד: מדיטציה מן המזרח;
טישטוש-התחומים בענייני תיאולוגיה מן
"החוג הווינאי"; הסמליות, כאמור, משל
יונג, ותורת משה עולה על כולם ומכילה
את כולם.

יהדותו של שכטר אף היא מזוהה. לכאורה
יש אצלו דבקות במסורת הדתית יחד עם
קבלת הבקורת הלוגית של היגדים דתיים.
לדבריו, היגדים אלה רמוזים הם "לנחונים
פנימיים" (ע' 74). טעמי המצוות מבוארים
בכך "שהמעשים הדתיים הם ביטויים מוח-
שיים לנחונים תת-הכרתיים" (ע' 75). בלי
להרבות במלים, הנקל לראות שענין לנו
כאן בתיאולוגיה אנתרופוצנטרית-כלומר,

חסכון למשק המדינה

פירושו

חסכון לכל אזרח ואזרח



שכמעט אין להתגבר עליו. גם בלשון המקור אין די, כמדומה, בידיעת פירוש המלים כפשוטן כדי לרדת לסוף משמעותן המיוחדת בשימושו של היגל. ואין המדובר רק במונח חים פילוסופיים מובהקים (כגון: האידיאה, הרצון, התבונה, מוחשי ומופשט, וכו'). כאן אפשר עוד אולי להיעזר בלוח-המונחים, שהשפיל עורך הספר להכינו בשלש שפות: גרמנית, אנגלית, עברית. הענין קשה לאיך ערוך דווקא במלים שלכאורה אין להן משמעות פילוסופית מיוחדת ואילו היגל נוהג להעניק להן פירוש מיוחד-במינו, ההופך אותן למונחי-מפתח בכל שיטתו. חלק ניכר מאי-ההבנה השוררת בעולם האנגלו-סאקסי לגבי משנתו של היגל נובע מכך שהמתרגמים לא הצליחו למצוא נוסח שיבטא מונחים אלה. וניתנת האמת היאמר: גם בלשון המקור קל יותר לטעות בהבנת הביטויים המיוחדים הללו מאשר להבינם אל-נכון. יש לזכור שהיגל היה מן הראשונים שניסו לכ-תוב פילוסופיה בגרמנית (עד לימיו כמעט נהוג היה לכתוב אותה לאטינית בלבד), ולא כל חידושי התקבלו בלשון לאחר-מכן. המתרגמים בקובץ שלפנינו הצליחו לפעמים להתגבר על קושי זה, אך במקרים רבים לא האירה להם ההצלחה פנים. דוגמה אחת מרבות תוכל להמחיש זאת:

נאפוליון, למשל, רצה להעניק לספרדים חוקה a-priori—אך זה לא עלה בידו. וזאת מכיוון שאין לייצר חוקת מדינה. זוהי מלאכה של דורות רבים, האידיאה והכרת התבונתית—במידה בה הן מפותחות (בשלות) בעם הזה.

יש לחשוש שלמקרא משפטים אלה ישתכנע גם קורא בעל כוונות טובות כי צודק מי שטוען כי דבריו של היגל המבולבלים ואין להבינם, וזאת על אף שכאן לפנינו פסוק ברור וחד-משמעי. הבעיה היא במלת-המפתח *Verfassung*, שתורגמה בספר שלפנינו, לפי הקשר-הדברים, כך: מבנה, משטר מדיני, חוקת-מדינה, מצב. לאמתו של דבר, משמעותה "מצב" כמו, למשל, במודעת-העתון הבאה: "למכירה מכונית משומשת במצב טוב". הכוונה היא אפוא למצב התקינות,

הפנימיים של השומע. אם תרצו, הרי זה מעין קשר-קושרים בין המורה והתלמיד, ואולי באמת לא ייתכן יחס בין השניים ללא קשר מיוחד זה. אמת עגומה, אם אמנם אמת היא. תזכורת בעתה.

ג.ו.

היגל

הגותו של הפילוסוף הגרמני בן המאה הי"ט, ג.ו.פ. היגל, מוסיפה להטריד את העוסקים בתיאוריה מדינית בכל רחבי תבל ובכל צורות המשטר. קשה למצוא מי שמקבל את דבריו ככתבם, ורבים ניסו להפריך את טיעוניהם. אולם שוב ושוב מתברר כי "פילוסופיית המשפט" של היגל כוללת איזה גרעין של אמת, שדווקא כיום, 150 שנה אחרי כתיבת הדברים, יש בו לעורר פליאה. בין שהוא "מנבא" כביכול ששום נסיון של "חבר-לאומים", "אומות-מאוחדות" או "אינטרנאצ-יונל" סוציאליסטי לא יוכל לעמוד בפני עצמת התביעה של מדינה זו או אחרת, ובין שהוא מוכיח את חוסר-האפשרות למנוע את ההתנגשות המלחמתית בין מדינות, הרי אפילו מי שאינו מרוצה מהתפתחות זו אינו יכול שלא להודות שכאן צדק היגל מכל מתנגדיו והמשיגים עליו.

יש אפוא לברך על כך שבספר "משנתו המדינית של היגל" מוגש לקורא העברי מבחר כתביו הפוליטיים של הוגה זה. דווקא לאור המחלוקת הנטושה לא רק על דעותיו המדיניות של היגל אלא על אורח טיעונו הפילוסופי בכלל, טוב שיוכל הקורא שאינו שולט בגרמנית של היגל לעיין ולשפוט לפי שיקול-דעתו מה אפשר כאן לקבל ומה יש לדחות. המתרגמים (מ. בן-אשר, ח. כהנא, א. יסעור) עשו כמיטב יכלתם להריק את דברי היגל מפלי אל כלי, ובדרך-כלל אף הצליחו. אכן, למרבה-הצער יש כאן קושי

* אברהם יסעור (עריכה, מבוא והערות): משנתו המדינית של היגל; הוצאת הקיבוץ המאוחד ואוניברסיטת חיפה, 1975.

מתוך "הפילוסופיה הריאלית מתקופת יינה" היה מיותר. אמנם זה פרק חשוב בחקר התהוות משנתו של היגל, אך העיון בו יעסיק מתמחים מעטים, שממילא הם חייבים לדעת את המקור או תרגום לועזי שלם כדי להבין במה המדובר. מצד אחר, קשה להבין מדוע הוחסרו כאן מתוך "פילוסופיה המשפט" הסעיפים 195—190 על הצרכים וסיפוקם, שהם בעלי חשיבות שיטתית מכרעת, או הסעיפים 329—323, הדנים במלחמה. גם אם לא ינעם לקרוא את דברי החיוב הבוטים של היגל בזכות המלחמה, אין לטפל בבעיה מעניינת זו על-ידי... השמטתה.

אך חרף ליקויים קלים אלה (שסוף-סוף אינם אלא ענין שבהערכה אישית שאפשר לחלוק עליה), נעשתה כאן מלאכה נאה. ראוי לציין במיוחד את ההערות מאירות-העיניים, הרשימה הביבליוגרפית המלאה וכן דברי ההקדמה על התפתחותו העיונית של היגל—כולם פרי עבודתו של עורך הקובץ, ד"ר אברהם יסעור מן החוג למדעי-המדינה של אוניברסיטת חיפה.

ז. ג.

השלמות, הכושר התיסקודי של המכוננית, ואצל היגל כאן—של המדינה. והגה, לדעתו, גם מדינה עלובה ובלתי-מפותחת ביותר היא, כמוכן, בעלת "מצב" כלשהו, אולם כדי שתגיע לדרגה בה ייהפך "מצב" זה לחוקת-מדינה כתובה ומוצהרת (שגם היא מכונה קונסטיטוציה, כלומר *Verfassung*) עליה להגיע לדרגת הכרה תבונית של עצמה ומצב-בה. בלעדי כן הכשלון מובטח, ממש כאילו רצו ללמד את חוקי המתמטיקה לפעוט שעדיין אינו יודע לספור.

ולא התעכבנו על דוגמה זו כדי לבוא בט-רוניה אל המתרגמים אלא כדי להזהיר את הקוראים שלא יסיקו מסקנה נמהרת כי אין להבין את דברי היגל רק מפני קוצר-ידיים של מתרגמים. עם זאת, יש להודות כי לא קל לעמוד על טיב המחשבה השיטתית המור-נחת ביסוד טיעונו של הוגה זה. לכן היטיב לעשות העורך שבסוף הספר צירף קטע מן המבוא לפילוסופיה של ההיסטוריה. כאן ההרצאה בהירה ופשוטה-ביחס, וקורא שאינו מנוסה טוב יעשה אם יקרא פרקים אלה תחילה. לעומת זאת, דומה שתירגום הקטעים

"ק ש ת"

בחוברת הקרובה (אביב 1976)

אהרן אמיר	יהושע אריאלי	משה בן-שאול
שולמית הראבן	גרשון ויילר	נפתלי ה. סוקר
אברהם ב. יהושע	ויקטור יורן	ט. כרמי
מנחם פניאם	יהושע קנז	

ה"מועלקה" של אמרי אליקים (תרגום: אשר גורן)

המשתתפים בחוברת

זאב גזית, בעל המאמר על אריך פרומ ומשנתו, הוא מן החוג הפילוסופיה באוניברסיטה של תל-אביב. מאמרו של מרטין גרוטיאן, שנכתב ב־1947, לקוח מן האסופה *Aspects of Alice* שבעריכת רוברט פיליפס (אנגלית. ספרי פנגווין, 1974). המחבר, המתגורר בלוס-אנג'לס, מפרסם בכתבי-עת מעיוני הפסיכיאטריה באנגלית בספרות-ילדים, בפרט בכתב-העת *American Imago*. פרופ' הרמן צבי ויניק, הסוקר בחוברת זו את התפתחותה של הפסיכיאטריה בארץ-ישראל מאז הכיבוש הבריטי, הוא אנאליטיקן מוסמך להוראת אנאליות, פרופסור לפסיכיאטריה באוניברסיטה העברית בירושלים, עורך כתב-העת *Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines*, ובעבר מנהל ביה"ח טלביה לחולי-נפש בירושלים. ההתכתבות בין קארל גוסטאב יונג (1875—1961) לבין זיגמונד פרויד מובאת כאן על-פי תרגומם האנגלי של ראלף מאנהיים ור. פ. צ'. האל מן הכרך *מכתבי פרויד*—יונג (הוצאת הוגארט וראוטלג' את קינג פול, לונדון, 1974). ההתכתבות במלואה לא פורסמה עד כה בגרמנית, לשון כתיבתם של המכתבים. ד"ר פאול נוימרקט, המופר היטב לקוראי "קשת", שמשמש כיום מרצה לספרות גרמנית באוניברסיטת מיטסבורג שבארה"ב. הוא מפרסם בקביעות בכתב-העת הפסיכיאטרי האמריקאי *American Imago*. בחוברת סט של "קשת" נדפס עיונו ב"חוף-הפח" של גינטר גראס, "ביטוי צלמו השבור של האדם המודרני". מסתו של ג'ק ג'. ספקטור לקוחה מספרו, "האסתטיקה של פרויד—עיון בפסיכיאטריה ואמנות" (הוצאת פרגר, ניו-יורק), שתורגם כבר לגרמנית, איטלקית ויפאנית. המחבר הוא פרופסור לתולדות-האמנות באוניברסיטת ראטגרס בארה"ב. הוא בעל הספרים "ציורי-הקיר של דילאקראה בכנסיית סן-סילפיס" ו"דילאקראה: מותו של סרדנפל". מארבעת המאמרים של זיגמונד פרויד (1856—1939) המובאים בחוברת זו, שנים—"המשורר וההויה" (1908) ו"הרומן המשפחתי של הנברוֹ-טיקנים" (1909), בתרגום חיים איזק—מובאים כאן, ברשותה האדיבה של הוצאת "דביר", מן המהדורה העברית של כתבי פרויד. שני האחרים—"על החלוף" (1916) ו"הפרעה בזכרון על האקרופוליס, מכתב גלוי אל רומן רולאן ליום-הולדתו השבעים" (1937)—תורגמו בידי אהרן אמיר במיוחד לחוברת זו. ד"ר מקס שור היה רופאו הפרטי של פרויד מ־1928 עד למותו של הלז ב־1939. קרוב לעשרים שנה היה רופא פנימי בווינה, אך עניינו בפסיכיאטריה החל עוד בצעירותו, בעודו סטודנט לרפואה ששמע הרצאות מפי פרויד. ב־1932, לאחר שעשה אנאליות בעצמו, נעשה חבר באגודה הפסיכיאטריה הווינאית. אחרי מות פרויד התישב ד"ר שור עם משפחתו בארה"ב. ב־1953 נעשה מורה ואנאליטיקן־מפקח במחלקה לחינוך פסיכיאטרי באוניברסיטה של מדינת ניו-יורק. הוא סייע להקים את ההסתדרות הפסיכיאטריה של ניו-יורק, והיה נשיאה. ספרו הידוע, "האיך והעקרונות המווסתים של תיפקוד הנפש", ראה אור ב־1966. ד"ר שור מת ב־1969, זמן קצר לאחר שסיים את הכנת ספרו, "פרויד: החיים והמיתתו", שזמנו לקוחים העיונים המתפרסמים כאן מפרי-עטו. פרופ' בן עמי שרפטיין, מן החוג הפילוסופיה באוניברסיטת תל-אביב, חבר מערכת "קשת" ועורכה של חוברת מיוחדת זו על פרויד, הוא בעל הספרים "האמן בתרבות העולם" (עם עובד / אפקס, 1970), "החוויה המיסטית" (עם עובד / אוניברסיטאית, 1972) ו"תרבות סין" (ספרית פועלים / דעת זמנו, 1972). באנגליה ובארה"ב יראה אור בקרוב ספרו החדש "פילוסופים ככניאדם", וכן עתיד להופיע, בעריכתו ובהשתתפותו, הכרך "פילוסופיה במזרח ובמערב".

פרטים על שבועה-עשר משתתפי הסימפוזיון המובא בחוברת זו על "פרויד באספקלריה של שנות ה־70" נמסרים בפתח תרומתו של כל אחד מן המשתתפים.

עיצוב העטיפה: גד אולמן. התחריט שעל העטיפה, "אנטוניוס הקדוש מועמד בניסיון", הוא מעשה-ידי של הצייר הגרמני בן המאה החמש-עשרה. מרטין גרוטיאן (ג' לערך 1450—1491), שנחשב גדול הציירים שהעמידה גרמניה עד אלברכט דירר (שהוא עצמו היה ממעריציו). התחריט, המתאר דימונים נטפלים אל הקדוש, נעתק על-ידי מיכאל אנג'לו בצעירותו.

זמורה, ביתן, מודן הוצאה לאור

בקרוב יופיעו

חיי כגבר פיליפ רות	קן-הקוקיה קן קיסי
ספר דניאל א.ל. דוקטורוב	רגטיים א.ל. דוקטורוב
ההוביט ג'ר.ר. טולקין	גבעת ווטרשיפ ריצ'ארד אדמס
אהבה דוחקת את הבשר בעריכת שלמה שבא	פחד גבהים אריקה ג'ונג
אינני שטילר מקס פריש	דחיית גזר הדין סטיוארט אולסופ
דוקטור פריגו אריק אמבלר	חוות הקסמים א.ב. וייט
מסיבת גן קתרין מנספילד	מסע לאיכטלאן קרלוס קסטנדה
השעה הגרמנית זיגפריד לנץ	בית מטבחיים חמש קורט וונגוט

עם הספר

מו"לים ומפיצים בע"מ
רח' ביאליק 9, טל. 53040, תל-אביב

ביאליק וסופרי דורו

דברים בין ביאליק ל-79 סופרים בני דורו. מהדורת-פאר. עשרות צילומים
מהדורות חדשות

הדרמה המודרנית / מתי מגד

מהדורה שלישית

JEWISH COINS OF THE SECOND TEMPLE PERIOD

by Y. Meshorer

מהדורה שניה

עומדים להופיע

ספר האחים / רבקה גובר

מהדורה רוסית

תנועת הצופים העברים בארץ ישראל / חמדה אלון

ליובל החמישים של תנועת הצופים בארץ

חסד נעורים / משה אונגרפלד

מסות ורשמים

סוכנות להפצה: א. ערמוני, רח' בלפור 4, טל. 292026, ת"א

"הדר" הוצאת ספרים, ת.ד. 17061 תל-אביב

מה הקשר בין פרשת ווטרגייט

לבלימת ישראל במלחמת יום הכיפורים?

מה מתכוון קיסנינג'ר לתבוע ממדינת ישראל בעתיד?

מחקר מזהיר ומעמיק של אחד מגדולי המומחים בארצות-הברית

החושף לראשונה את הטקטיקה והאיסטרטגיה של האיש

שממשלת ישראל תלויה בו—בספר

אנטומיה של אחיזות עיניים

פרשת קיסנינג'ר

ספרו של פרופ' ניל קרל אלרואי, לשעבר יועץ משרד החוץ האמריקאי,

כיום באוניברסיטת ניו-יורק

160 עמודים. 28 ל"י

שירי יונתן רטוש

חופה שחורה • בארגמן • יוחמד • צלע

234 עמודים. 28 ל"י

שירי יונתן רטוש

שירי חשבון • שירי ממש

274 עמודים. 32 ל"י

אריך פרום

אמנות האהבה

(מאנגלית: א.ד. שפיר)

120 עמודים. 22 ל"י

בכל חנויות הספרים

להזמנות: "הדר", ת.ד. 17061 ת"א, טל. 417971

כתבי זיגמונד פרויד 5 כרכים

מיטב כתביו של אבי הפסיכואנליזה

כרך ראשון

מבוא לפסיכואנליזה:
מעשה הכשל; החלום; תורת נאורוזות
כללית

כרך שני

המשורר וההזיה
משה של מיכאל-אנג'לו
שגינות וחלומות ב"גראדיווה" של ינסן
מוטיב בחירת התיבה
זכרון ילדות מתוך "שירה ואמת" לגיתה
זכרון ילדות של ליאונרדו דה וינצ'י
דוסטוייבסקי ורצח האב ועוד,

כרך שלישי

טוטם וטאב
לתולדות התנועה הפסיכואנליטית
הענין שבפסיכואנליזה
לקדם תולדותיה של הטכניקה האנליטית
על פסיכואנליזה "פרועה"
ההתנגדויות לפסיכואנליזה
"דיוקן עצמו"

כרך רביעי

לענין חמיכאניזם הנפשי של השכחנות
רשימה על דפדת הפלא
ההדחקה
חלא מודע
יצרים וגורלות יצרים
המאויס
האני והסתם
מעבר לעקרון העונג ועוד,

כרך חמישי

מלחמה למה?
פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני
עתידה של אשליה
תרבות בלא-נחת
מבוא לפסיכואנליזה—סידרה חדשה

הוצאת דביר

הוצאת ספרים קרני בע"מ

בצילן של מלכויות

תולדות היישוב היהודי
בארץ-ישראל

מאת מיכאל איש-שלום

עם מפות היישובים בארץ בתקופות
שונות, ביבליוגרפיה ומפתחות

פרופ' איש-שלום, החוקר המובהק,
מתאר ומתעד בחיבורו החדש את
פרקי המסכת, מתוך פירוט מרובה
ומתוך בקשת חוטי-השני העובדתי
שמאחד פרק לפרק. ("על המשמר")

החיבור כולו נקרא בענין הולך וגדל,
וברכה רבה ימצאו בו כל המעיינים וכל
הקוראים להנאתם. ("ארץ-ישראל")

מבחר גדול של ספרים

במדעי החברה—

גם במחירים מוזלים

עמנואל בראון

בימ"ם לספרים

רח' אלנבי 35, ת"א

ספרית-פועלים

שולמית דון-יחיא על מוסיקה ומוסיקאים

ספר לנוער. בעריכת יזהר ירון
הספר מיועד לנוער ולחובב מוסיקה, ובו פרקים על תולדות המוסיקה, על חייהם ויצירותיהם של מוסיקאים נודעים במשך 500 השנים האחרונות, על כתיבה וקריאה של תווים, על התפתחותם של כלים מוסיקאליים שונים, ועוד. הספר מוגש בשפה שווה לכל נפש, מלווה תמונות וכולל פרק על היצירה המוסיקאלית הישראלית.

בנימין הלוי
עד באו אל תומר עומד בשלכת
אסופת שירים ליריים, שחכמה עצובה ויפה מהלכת בהם.

שמואל סוכה
לומר מלים שגוועו בתוכך
קובץ שירים ראשון המפתיעים בכגרותם האמנותית. ייחודם — מקוריות המטאפוריקה הנוצזת. שרשיהם—בנוף ילדות שלגית, בלילה הארוך של הזמן.

ורדה רוזאל (ויזלטיר)
אילו דברים
אסופת סיפורים ראשונה של המחברת. סיפוריה הופיעו בכל המוספים הספרותיים.

רן שורר
שלהם הוא הלילה
ספר ראשון בסוגו בשפה העברית. דיווח אותנטי על צעירים החיים בשולי החברה.

ספרים חדשים בעם עובד

כריסטופר אישרווד : פרידה מברלין
(הספריה לעם)

192 עמודים. המחיר : 10 ל"י

עמוס עוז : הר העצה הרעה

(הספריה לעם)

184 עמודים. המחיר : 10 ל"י

ב. שבדרן : נפט המזרח התיכון — ברכה ואיום

(ספריית "אפקים")

407 עמודים. המחיר : 26 ל"י

סלבדור לוריא : החיים — ניסוי שלא נשלם

(ספריית "אפקים")

171 עמודים. המחיר : 16 ל"י

מבחר מאמרי ביקורת על יצירתו של שאול טשרניחובסקי

בעריכת : יוסף האפרתי

(ביוזמתה ובסיועה של קרן ת"א לספרות ולאמנות).

316 עמודים. המחיר : 30 ל"י

ישעיהו אברך : פרקי יותם

במבואי הפרקים : דב סדן

421 עמודים. המחיר : 44 ל"י

*

בכל חנויות הספרים

להזמנות : עם-עובד, רח' מזא"ה 22, תל-אביב, טלפון 291526



נוסד ביאליק
ספרים חדשים

בנימין מזר
ערים וגלילות
בארץ-ישראל

מחקרים טופוגראפיים-היסטוריים, שרובם המכריע מתקופת המקרא (בשיתוף עם "החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה"). 314 עמ', בלויית תצלומים, ציורים, שרטוטים ומפות. — 50 ל"י

*

יהושע פראוור
הצלבנים

דיוקנה של חברה קולוניאלית ותיאור מהותו של המינסד הצלבני הם נושא הספר המקיף הזה, שנכלל בו גם פרק מקיף על היישוב היהודי תחת שלטון הצלבנים. 661 עמ', 96 ציורים, 12 מפות, 4 לוחות. — 70 ל"י

*

חיים ווייצמן
אגרות

כרך ששי (מארס 1913—יולי 1914) בעריכת גדליה יוגב, שפרה קולת, אביתר פריזל

באגרות המובאות בכרך זה משתקפות פעילותו הענפה של המנהיג הציוני למען הקמתה של אוניברסיטה עברית בירושלים וכן התערבותה הגוברת של התנועה הציונית בתחום החינוך בארץ-ישראל. יב+512 עמ', 15 תמונות. — 50 ל"י

להשיג בבתי-המסחר לספרים ובמדור ההפצה של מוסד ביאליק, ת.ד. 92, ירושלים

בהוצאת "רשפים"

משחקהם של בני-אדם

ד"ר אריק ברן
הפסיכולוגיה של יחסי-אנוש, המתבטאת ב"משחקים" שונים של העמדת-פנים.

יעל

פרופ' א. שרי * פ. קליין
התפתחות אישיות בתהליך תראפיה.

הקוף העירום

דסמונד מוריס
מחקר של זואולוג על בעל-החיים הקרוי אדם.

גן החיות האנושי

דסמונד מוריס
חשיפה אכזרית של הדחפים השולטים באדם ובפעילותו — ושל מאבקיו.

לשון הגוף

יוליוס פאסט
הכרת אופיים של בני-אדם לפי תנועות גופם, היא מדע הקניסיקה.

נישואים פתוחים

ננה או'ניל * ג'ורג' או'ניל
סגנון-חיים חדש לזוגות.

הילדים על הגבעה

מייקל דיקין
סיפורת של משפחה יוצאת-דופן וחינוך ילדיה, שהגיעו להישגים מפלאים.

אורי גלר

ד"ר אנדריאה פוהאריץ'
יומן התעלומה של הישראלי שעורר סנסציה. הספר כולל את המבחנים הסמליים שנערכו לו באוניברסיטת סטאנפורד.

דרמה יוצרת

בלהה ליפקין
דרך דינמית להעשרת הלימודים. הספר מלווה בתצלומים, תרגילים ומשחקים.

הפצה ראשית: בית עלים, קרל נטר 3, טל. 293959, 295616, ת"א

זה עתה הופיע
על שמונה פשעי
האנושות המתורבתת
מאת **קונרד לורנץ**

ספר מאת חתן פרס נובל לרפואה המתאר את מה שהוא קורא שמונה פשעי האנושות העלולים להיות הריי-אסון לקיומה.
ריבוי היתר של האוכלוסין, שלילת הפרטיות והייחוד של האדם על ידי מתן צורה אחידה לכל; ההתנכרות לטבע, מרוץ התחרות הכלכלית של האדם עם סביבתו, חוסר סבלנות מול קושי וסבל; ניתוק ממסורת הדורות; וקיומו של הנשק הגרעיני.
לדעת לורנץ נעשות כל הפעולות הללו על ידי האדם בניגוד לדרישות קיומו הביולוגי. המחבר מוכיח את טיעונו תוך עריכת השוואה עם עולם החי, ומסב את תשומת ליבם של הקוראים לכל אלה בנסיון להביא לשינוי פני הדברים.

ש

הוצאת שוקן / ירושלים ותל-אביב

בהוצאת "יחדיו" הופיע

משנתו החינוכית של מרטין בובר

מאת ד"ר אדיר כהן

ספר ראשון מסוגו בפילוסופיה החינוכית העברית המעלה את משנתו החינוכית של אחד מחשובי ההוגים היהודיים בעת החדשה — מרדכי בובר. הספר נבנה על חקר, עיון וניתוח של כתביו המרובים בתחומים השונים של הגותו ויצירתו, על בחינת מאות מאמריו, נאומיו ורשימותיו, על בדיקה של אלפי מכתביו ועל נסיון להקיף את הספרות הגדולה שנכתבה על בובר ומשנתו.
ספר חשוב לכל מחנך, סטודנט ושוחר דעת בתחומי החינוך, הפילוסופיה והפסיכולוגיה.

448 עמודים * כריכה קשה * ביבליוגרפיה נרחבת

להשיג בחנויות הספרים המובחרות ובהוצאת "יחדיו",
רח' קרליבך 29, טל. 284191, תל-אביב

צ'ריקובר מוציאים לאור בע"מ

"גומא" ספרי מדע ומחקר
תל-אביב, רחוב השרון 12

סדרת חינוך

1. דרכים לשיפור ההוראה /
אמידון והנטר 23.—
2. החינוך היהודי בישראל
ובארצות-הברית / צבי אדר 29.—
3. יאנוש קורצ'אק המחנך /
אדיר כהן 29.—
4. כיצד לשאול שאלות בכיתה /
ג. סאנדרס 21.—
5. מאקארנקו המחנך / אדיר כהן 17.—
6. מבוא לחינוך ולהוראה /
צבי אדר 29.—

סדרת פסיכולוגיה

1. אישיות והסתגלות /
ר. ס. לאזארוס 19.—
2. ביהיביורזם /
ב. פ. סקינר יופיע בקרוב
3. ההתפתחות הפסיכולוגית של הילד /
פ. ה. מוססן 19.—
4. הנעה וריגוש / א. מורי 19.—
5. יסודות הראיון הטיפולי /
יונה כהן 19.—
6. יצירתיות / אריקה לנדאו 19.—
7. למידה / ס. א. מדניק 19.—
8. מבחנים ומדידות / ל. טיילור 19.—
9. מהותה של חקירה פסיכולוגית /
ר. היימן 19.—
10. מעבר לחרות ולרבוד /
ב. פ. סקינר 19.—
11. פסיכולוגיה חברתית /
ו. לאמבארט 19.—
12. פסיכולוגיה חושית / ק. מילר 19.—
13. פסיכולוגיה פיסולוגית /
מ. טייטלבוים 19.—
14. פסיכולוגיה קלינית / י. ב. רוטר 19.—
15. פסיכולוגיה של ארגונים /
א. ה. שייך 19.—

כל המזמין על גבי טופס זה 8 ספרים,
רשאי לבחור עוד שני ספרים חינם.
נא לסמן את הספרים ב"X" ולצרף
המחאה על הסכום המתאים.

השם:

הכתובת:

קשת

לספריות

למוסדות

ולבודדים :

כרכים בודדים

(מכרכי בד)

של השנים א—י

לרבעון "קשת"

במספר מצומצם

(80 ל"י הכרך)

וכן עתקים בודדים

של חוברות קודמות

(חוץ מן החוברות

א, ב, ג, ד, ה, ט, יב,

יד, יח, יט, כב, כג, לב,

מא, מח, מז, סו

שאזלו כליל)

אפשר להשיג ע"י

הוצאת "עם הספר"

ת"א, רח' ביאליק 9, טל. 53040

מפעלי ידיעות אחרונות - מחלקת הספרים

מציעה

מבחר ספרים טובים ומרתקים לבני הנעורים

הספרים כולם מתורגמים מחדש בתרגום מעולה ובהוצאה מהודרת.
רכשו הסדרה לילדיכם בגילים 10—15, הם יהנו ויודו לכם על כך.

שם הספר	המחבר	המתרגם	המחיר
"שלושה בסירה אחת"	ג'רום ק. ג'רום	י. בורלא	17.—
"אל הררי סהר"	פ. ו. מדר	י. שרת	17.—
"יחפיה"	ב. אוארבך	ש. ניצן	17.—
"ילדי המים"	צ' קינגסלי	ד. למדני	17.—
"אופיר"	פ. ו. מדר	י. שרת	17.—
"הנגן העוור"	ו. קורולנקו	נ. מירסקי	17.—

כל הסדרה מוצעת במחיר של —90 ל"י, שלושה ספרים לפי בחירה במחיר —48 ל"י
וגם ספרים בודדים במחיר של —17 ל"י לספר בלבד. הספרים יישלחו לכתובתכם עם
קבלת המחאה או המחאת דואר, מצורפת להזמנתכם, לפקודת:
"ידיעות אחרונות", מחלקת הספרים, ת"ד 14125 תל-אביב

הוצאת אלחנן רובינשטיין

ירושלים, רח' זוד המלך 1, טל. 225785

ספרי אריך פרום

1. השפה שנשכחה
2. החברה השפויה
3. מעבר לאזיקי האשליה
4. משבר הפסיכואנליזה
5. לב האדם
6. זן בודהיזם
7. והייתם כאלוהים

ספרי ברטראנד ראסל

1. בשבח הבטלה
2. עקרונות לשיקום חברתי
3. דרכים לחרות

להשיג בבתי-המסחר המובחרים
ולפי כתובת ההוצאה

עיריית תל-אביב—יפו מוזיאונים עירוניים בתל-אביב—יפו

מוזיאון תל-אביב

שדרות שאול המלך 27-29. טלפון 257361
פתוח לקהל בימים א, ב, ד, ה — בשעות 10 עד 17; ביום ג בשעות 10 עד 13,
16 עד 22; ביום ו בשעות 10 עד 14; מוצ"ש — 19 עד 23.

קרית "מוזיאון הארץ"

רמת-אביב, טלפונים: 415248 — 415244
מוזיאון הזכוכית / מוזיאון קדמון למטבעות / מוזיאון הקרמיקה / מוזיאון
לאנתוגרפיה ולפולקלור / חפירות תל-קסילה / בית נחושתן — מימצאי
חפירות תמנע / מוזיאון הכתב / מוזיאון המדע והטכנולוגיה

הפלנטריום ע"ש לסקי

הצגות יומיות: 10, 11, 12, פרט לשבתות ולחגים; ביום ג גם ב-19.15.
הקרנת סרטי מדע ביום האחרון בכל חודש, בשעה 20.15.

המוזיאון לעתיקות ת"א—יפו

רחוב מפרץ שלמה 10, יפו. טלפון 825375
שעות הביקור: בימים א, ב, ג, ד, ה — 9 עד 16; ביום ו — 9 עד 13; בשבתות
ובחגים — 10 עד 14.

נוכון ישראלי להשכלה בכתב

ליד המרכז לתרבות ולחינוך

6 מחלקות לבחירתך	מישלב
● בחינות בגרות	בית ספר
● אולפן לעברית	לכל אדם
● פקידות ושפות	בכל נוקום
● מדעי החקלאות	בכל שעה
● לימודים טכניים	
● לימודים גבוהים	

כתובת המכון:

רח' וייצמן 53, תל-אביב

ת.ד. 373 טלפון 263185

הוצאת מסרה

ספרים חדשים

הדרמה המודרנית

מתי מגד

בעיות היסוד של הדרמה המודרנית, יוצריה וזרמיה. הספר עוסק אף בבירור בעיות האמנות הדרמטית בכללה. הספר מלווה בהסברים המאירים את הרקע ההיסטורי והרוחני של התמורות שחלו באמנות הדרמה בימינו ואת עיקר פועלם של היוצרים החשובים בתחום זה. לספר מצורפים נספחים מפורטים היסטוריים וביבליוגרפיים והערות.

לקסיקון האמנויות

בעריכת פליס פזנר מלכין, יעקב מלכין

לקסיקון ראשון בעברית המוקדש לאמנויות הציור והפיסול, המוסיקה, המחול, הקולנוע והתיאטרון. הלקסיקון מגדיר את המונחים והמושגים בתחומים בהם הוא עוסק ומספק מידע אודות יוצרים ויצירות. לקסיקון זה מדגיש בנוסף לאמנויות של העולם המערבי את אמנות המזרח בכלל וישראל בפרט.

ללקסיקון מצורפת ביבליוגרפיה מפורטת לאלה הרוצים להרחיב תחומי התעניינותם.

מנין באים התינוקות

מרגרט שפילד

ציורים: שאלה ביולי

עברית: מיכל סנונית

הספר אשר מסביר ומתאר בטבעיות פשוטה את תהליך הלידה, מלווה בציורים צבעוניים שתומתם להסבר חיונית.

רובינשטיין ושות' חברה קבלנית בע"מ

דירות־איכות ברמה גבוהה
בגדלים שונים

חולון תל-אביב

בת-ים ירושלים נתניה

פרטים במשרדנו: רח' מקוה ישראל 8, טל. 622621, תל-אביב



קשת
מגוונת
של תכניות
חסכון
ושרותי בנק
מגיש לך
ביד אמונה

בנק הפועלים

בנק אמפל
לפתוח התעשייה בישראל
בע"מ

נוסד בשנת 1956
ע"י בנק הפועלים ואמפל

מפעלי ישראל לחבלים בע"מ
רמת-גן

תעשיות יוטה לישראל בע"מ
בני-ברק

ליום 31.12.1975 641.6 מיליון ל"י
קרנות וקרנות 25.0 מיליון ל"י



ציון

חברה לבטוח בע"מ

כל עסקי ביטוח

תל-אביב ■ ירושלים ■ חיפה
ובכל ערי הארץ ומושבותיה

המשרד הראשי:

רח' אלנבי 120, טלפון 614711, תל-אביב

כשאתה חושב על משפחתך
אתה חושב על ביטוח
כשאתה חושב על ביטוח
אתה חושב על **מגדל-בנין**



הדים להצלחתנו

תנורי שביט, וכו' השנה בשלושה מקומות ראשונים במשאלי דעת הקהל, "המוצר הנבחר 76" - תנור אפיה וכיריים גז, "המוצר הנבחר 76" - תנור לבישול ולאפיה בחשמל, "הקניה הטובה ביותר" - תנורי בישול ואפיה, במשך שנים רצופות, אנו זוכים במקומות הראשונים במשאלי דעת הקהל השונים.

בעצם, להיות ראשונים אצלנו זו כבר מסורת. ראשונים ייצרו תנורי גזו ראשונים ייצרו תנורי גז + חשמל ראשונים היינו נשיית ה-Self Cleaning והתנור המתנסה בעצמו. 49 שנות סניון וחידושים בלתי מוסקים, הביאו את תנורי שביט אל המקום הראשון בישראל בייצור ובמכירת של תנורי בישול ואפיה, בהקפדה על עיצוב איכות ושירות, תדמנו להעדפת תוצרת הארץ. עמדנו בתחרות עם יבוא מבוזק ויכולנו לו. 150,000 תנורים יותר מכל תנור אחר... ושלושה דורות של עקרות בית מרוצות, הם ההוכחה הטובה ביותר, לאיכותם ולאמינותם של תנורי שביט. להיות ראשונים, אצלנו זה כבר מסורת... אך, תמיד נחמד ונעים,

לסבל אישור

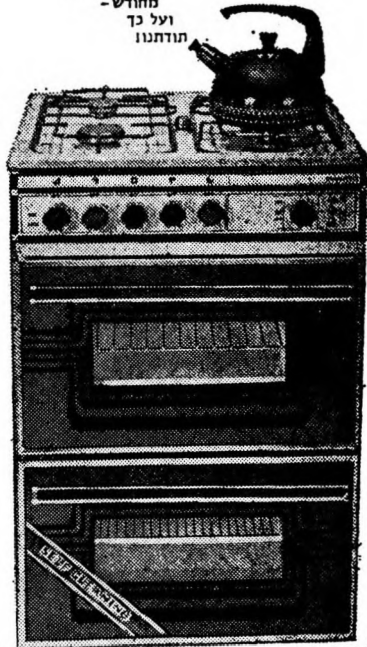
מחודש - ועל כך תודתנו



תנורי שביט

החברה הגדולה והוותיקה בארץ לייצור תנורים.

סלון תצוגה ומכירת: רח' אלביץ, 38, תל-אביב, טל 50677 ושופים מורשים ברחבי הארץ



דגמי
1976
החדשים
כבר
בחנויות.

דפוס המדק 13 תל-אביב

אמ הד בע"מ

אמצעי המחשבה, ציוד להוראה ולחינוך משחקים חינוכיים, למיתוח חשיבה ותמיסה חזותית

שיתוף עם מכוני ויצמן ואוניברסיטת ת"א

ציוד אור-קולי

עיר הנמלים

מטילים עיליים (ויאוגרף)

משחק קבוצות

שקפים

מה במשבת

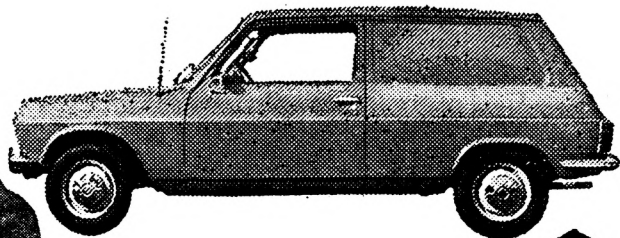
עדשות וכו'.

למי קו

אזור תעשייה רחובות

סימקה סווד? אלף ומאה אחוז!

לרשותך עומד מבחר של דגמים:
סימקה אלף-מאה משפחתית, מסחרית רגילה.
עם גג מוגבה או סנדר PICK UP
סימקה אלף מאה -
המכונית האמינה והחסכונית,
המכונית מבית טוב, בית קרייזלר -
המכונית שאתה יכול לסמוך עליה
באלף ומאה אחוז!



CHRYSLER
INTERNATIONAL

בית קרייזלר -

מכשירי תנועה בע"מ

תל אביב, דרך פתח-תקוה 74, טל. 36115
חיפה, דרך העצמאות 104, טל. 524475

בנק לאומי

לישראל בע"מ

הבנק הנבחר ב-

1966
1967
1968
1969
1970
1971
1972
1973
1974
1975
1976

הבנק הצועד עם הזמן

כליל השלמות

השם **עלית** לאוהבי שוקולד. קפה וממתקים בכלל ולאניני טעם בפרט. הוא יותר מאשר סתם בית־חרושת - הוא אומר מוצרים טובים יותר. רשת שיווק המאפשרת להשיג את מוצרי עלית בכל מקום. חוצרת סריה תמיד של עלית בחנויות. פיתוח מעי רכת יצור. ביקורת איכות קפדנית. צורת אריוות. פיתוחם של מוצרים טעימים חדשים והנהלה המעמידה את הלקוח בראש מעיניה. כל אלה מעניקים לעלית את ההילה והסמל של מוצר מעולה.

השם **סטרדיביוס** לאוהבי מוסיקה בכלל ולנגני כלי מיתר בפרט הוא יותר מאשר שם של יצרן כינורות. הוא השלמות בהתגלמותה. החל בבחירת העץ המחאים. הנוסחה הסודית של הלאקה והשפעי־תה על הצליל. הפרופורציות. הוסן שהקדיש סטרדיביוס לייצור כל כלי וכלה בעובדה שעד היום הזה לא הצי־ליח איש לייצר כנורות שמימיים כאלה. כל אלה מעניקים לשם סטרדיביוס את ההילה והסמל של כליל השלמות.



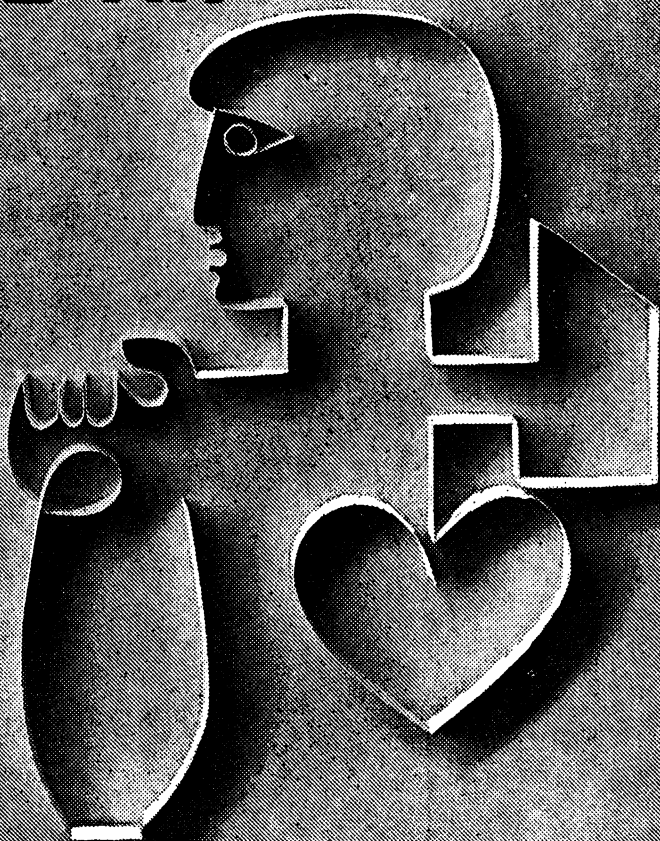
טוב לי עם **עלית**

אַשְׁמֵי אֶקְבְּלוּ: תִּקְחֵי אֶקְסוֹ
וְאִכֵּי אֶקְנוֹת בִּשְׁוֹפֶרֶס-סֵל.
מֵלֹאג-אַיִר, מִבְּחַר כִּבִּיר
וּמִחִיר נִמְאֵק מְכֹל הָעִיר.
בְּמִקּוֹם אִסְבֹּל, אֶרְוֶה, אֶשְׂאֹל-
בְּאֵי אֶצְמֹל תִּקְחֵי הַכֹּל.
תִּתְּכֵי אֶרְאוֹת-שְׂאוֹת שְׂאוֹת
בִּיזִים, חֲזָה, בְּשֵׁר, פִּירוֹת
אֶקְבְּסֹאוֹת וּמִשְׂקֹאוֹת,
כְּאֵי-בֵית, אֶחֶס, מִזִּיאוֹת.
הַכֹּל נֶקִי, הַכֹּל מִבְּחַר,
יוֹס-יוֹס טָרִי-אֶגֶס מְחַר
אֶגֶס אֶתְּ, אֶגֶס הֵיא (אֶגֶס אֶאֱנִי)
בִּשְׁוֹפֶרֶס-סֵל הַכֹּל תִּקְנֵי.
כִּי טוֹב אֶנְוֹחֵ; לֹא אֶקְוֵ;
אֶקְנוֹת הַכֹּל בִּשְׁוֹפֶרֶס-סֵל!



שׁוֹפֶרֶס-סֵל

ראש פתוח
אגרוף יוצר
לב מסודר
זוהי כוונת

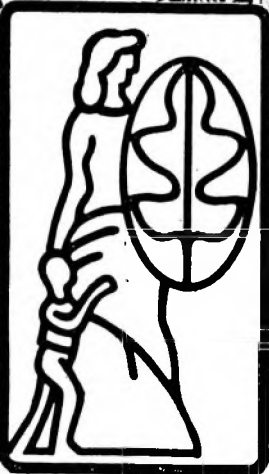


ערב טוב!

היום שלמה חברת "הסנה" למבוטחיה
למעלה מ- 410.000 \$.
היום ובכל יום, במשך 365 ימים בשנה,
משלמת חברת "הסנה" לעשרות אלפי
מבוטחיה סכום דומה, לכסוי נזקיהם.
סה"כ כמאה וחמישים מליון לירות
(150.000.000 \$!) בשנה.

מכאן אתה למד שלוש עובדות:
אחת: ל"הסנה" מאות אלפי מבוטחים
בכל סוגי הביטוח
שתיים: "הסנה" חברה מבוססת מאד -
אם היא יכולה לעמוד בתשלומים כאלה.
שלוש: הביטוחים שלך בטוחים יותר
בי"הסנה".

כי בכל השנים "הסנה" היא המוצר הנבחר
והקניה הטובה ביותר בענף הביטוח.



71 1972 1973
74 1975 1976



גפן

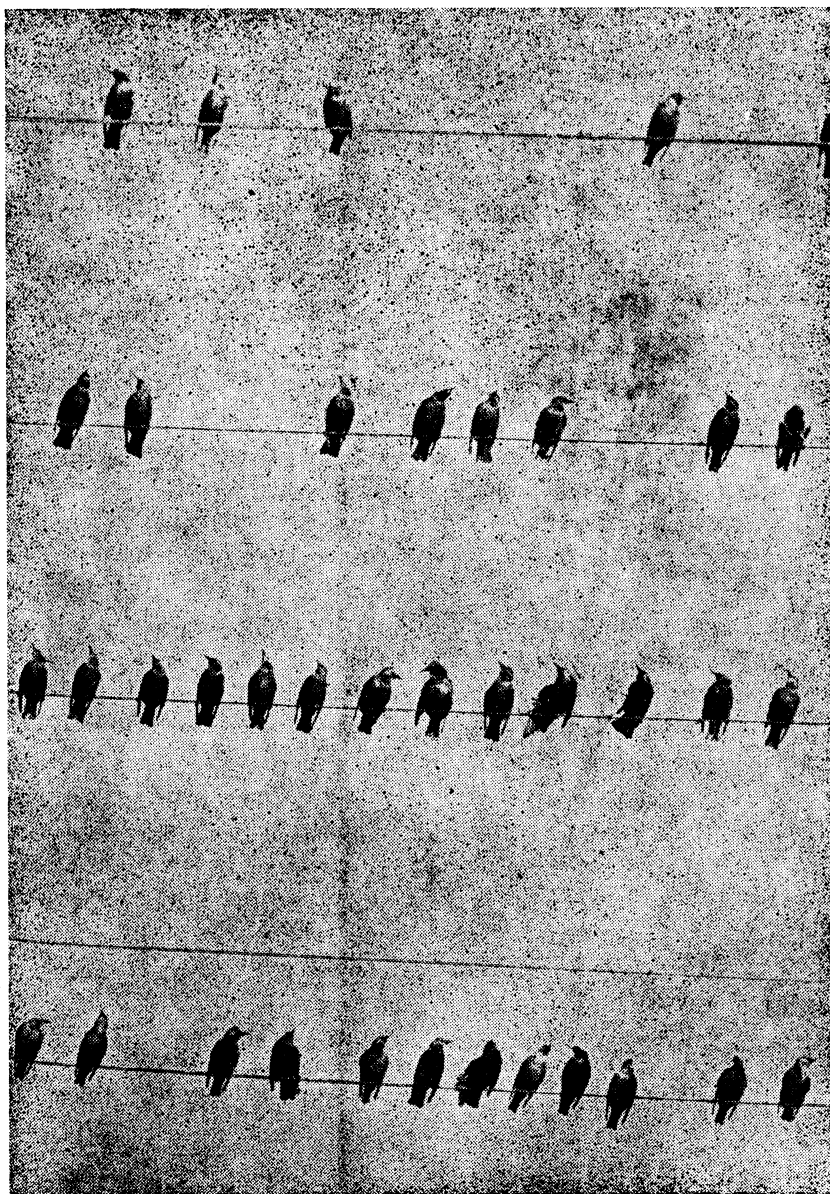
דאג גם אתה לעתידך, הצטרף ל-
קופת התגמולים החדשה
של בנק דיסקונט לישראל ^{ב.ה.}
אחות לקופת התגמולים הגדולה "תמר"

"דלק" לשרותיך!



המלצה
בינלאומית
לשמן
ישראלי





ציפרים על חוטי החשמל

חברת החשמל לישראל בע"מ