

עיונים אלה הם המשכם של מהלכי-מחשבה שתחילתם בחיבורי "מעבר לעקרון-העונג", משנת 1920. אני אישית, כפי שהוזכר שם, התייחסתי אל מהלכי-מחשבה אלו מתוך איזו סקרנות אוהדת. עיונים אלה נוטלים את המחשבות הללו, כורכים אותן בעובדות שונות של ההסתכלות האנאליטית ומבקשים להסיק מסקנות חדשות מן הצירוף הזה. אך אין הם דורשים סמוכין חדשים מן הביולוגיה ולפיכך קרובים הם לפסיכואנאליזה יותר מ"מעבר [לעקרון העונג]". יותר משיש בהם משום ספקולאציה יש בהם מאפיה של סינתזה ונראה כי הציבו להם מטרה געלה. אך יודע אני, שהם נעצרים לפני המגושם ביותר וניחא לי בהגבלה זו.

ועם זאת הרי עיונים אלה נוגעים בענינים, שעדיין לא היו נושא לביתוח פסיכואנאליטי ואי אפשר להם שלא לרפרף על פני כמה וכמה תיאוריות שהעמידו לא-אנאליטיקאים או אנאליטיקאים-לשעבר בדרך נסיגתם מן האנאליזה. תמיד הייתי מוכן להכיר טובה לעובדים אחרים, אבל במקרה זה שום חוב-תודה אינו מעיק עלי. אם הפסיכואנאליזה לא העריכה עד כה ענינים מסוימים, הרי מעולם לא עשתה כן משום שהתעלמה מהישגים או משום שביקשה להתכחש למשמעותם, אלא משום שהיא הולכת בדרך מסוימת שעדיין לא הביאה אותה לשם. ולבסוף, גם כשהיא מגיעה לשם, פני הדברים נראים לה שונים מכפי שהם נראים לאחרים.

א

תודעה ולא-מודע

בפרק-מבוא זה אין לחדש חידושים הרבה ואין להימנע מלחזור על דברים שכבר נאמרו קודם תכופות.

הנחת-יסוד לפסיכואנאליזה היא ההבחנה שהיא מבחינה בנפשי בין מודע ולא-מודע, וזו בלבד מאפשרת לה להבין ולשבץ בתוך המדע את האירועים השכיחים והחשובים כאחת שבחיי-הנפש. ועוד פעם ובמלים אחרות: אין הפסיכואנאליזה יכולה להעתיק את מהותו של הנפשי אל התודעה, אלא היא צריכה לראות את התודעה כאחת האיכויות של הנפשי, שאפשר לה להיתוסף על איכויות אחרות או להיגרע מהן.

1. ראה כרך זה, עמ' 95.

אילו יכולתי לשער, כי כל המעוניינים בפסיכולוגיה יקראו חיבור זה, כי או לא הייתי תמה, שכבר במקום זה קצת מן הקוראים היו מתעכבים ולא היו מוכנים להוסיף וללכת עמי, שכן כאן מבחנה הראשון של הפסיכואנאליזה. רוב בעלי ההשכלה הפילוסופית אינם מסוגלים לתפוס את הרעיון של דבר נפשי שאינו מודע, עד כדי כך שרעיון זה נראה להם מופרך ועשוי להידחות בכוח ההגיון בלבד. סבורני, כי טעמו של הדבר אינו אלא זה, שלא למדו מעודם את תופעות ההיפנוזה והחלום, השייכות לכאן והמאלצות אותנו לקבל תפיסה כזו — אף בלי קשר לצד הפאתולוגי. ולא עוד אלא שפסיכולוגיית-התודעה שבידם אין בה כדי לפתור את בעיות החלום וההיפנוזה.

"מודע" הריהו קודם-כל מונח תיאורי גרידא, המסתמך על התפיסה הישירה והודאית ביותר. מן הנסיון אנו למדים, כי יסוד נפשי — למשל מוצג — אין דרכו להיות מודע לאורך-זמן. אדרבה, סימן אפייני הוא, שמצב המודעות חולף מהר; אותו מוצג שהוא מודע עכשיו, שוב אינו מודע כעבור רגע, אך בתנאים שקל ליצור הוא עשוי לחזור ולהיות מודע. בינתיים הוא היה משהו שאיננו יודעים טיבו; יכולים אנו לומר, שהיה חבוי ובאמרנו כך כוונתנו היא, שבכל עת היה מסוגל להגייע אל התודעה. גם כשאנו אומרים, שהיה לא-מודע, תיאורנו אותו תיאור נכון. לא-מודע חופף לחבוי ולמסוגל להגיע אל התודעה, אמנם הפילוסופים יטענו כנגדנו: לא, המונח לא-מודע אינו תופס כאן. כל זמן שהמוצג היה שרוי במצב של חביון, לא כלל משהו נפשי. אילו היינו חולקים עליהם כבר כאן, היינו מגיעים לידי ריב-שפתיים חסר-תועלת.

אולם אנחנו הגענו אל המונח או אל המושג של הלא-מודע בדרך אחרת, היינו מתוך השימוש בהתנסויות שהדינאמיות הנפשית מקיימת בהן תפקיד. למדנו לדעת, כלומר: נאלצנו להניח, כי יש אירועים או מוצגים נפשיים חזקים מאוד — בפעם הראשונה עולה כאן גורם כמותי, היינו משקי — שלגבי חיי-הנפש עלולות להיות להם כל התוצאות שיש לשאר מוצגים, גם תוצאות כאלה העשויות שוב ליעשות מודעות בצורת מוצגים, אלא שאין הן נעשות מודעות מתוך עצמן. אין צורך לחזור ולפרט כאן, מה שכבר תואר לפעמים קרובות כל כך. די לנו שנאמר, כי בנקודה זו באה התיאוריה הפסיכואנאליטית ואומרת, שמוצגים כגון אלה אי אפשר להם להיות מודעים, משום שכוח מסוים מתנגד לכך, שאלמלא כן היו יכולים להיעשות מודעים ואז היינו רואים בעליל, כמה מעט הם נבדלים מיסודות נפשיים מופרים אחרים. תיאוריה זו מקבלת תוקף שאין לסתרו מתוך העובדה שבטכניקה הפסיכואנאליטית נמצאו לנו אמצעים שבעזרתם ניתן לבטל את הכוח המתנגד ולהעלות אל התודעה את המוצגים הנוגעים-

דבר. את המצב, שבו היו הללו שרויים לפני שהועלו אל התודעה, אנו מכנים: ה ד ח ק ה, ועל הכוח שגרם להדחקה וקיים אותה, אנו אומרים שאנו חשים אותו כהתנגדות בשעת עבודתנו האנאליטית.

נמצא, מושג הלא-מודע שלנו בא לנו מתורת ההדחקה. המודחק הוא לנו דוגמת-אב ללא-מודע. אלא מתברר לנו, שיש לנו שני מיני לא-מודע — החבוי, שעדיין הוא מסוגל להגיע אל התודעה, והמודחק, שכשלעצמו ובלי מאמץ מיוחד אינו מסוגל לכך. הכרתנו במהותה של הדינאמיות הנפשית אי אפשר שלא תשפיע על המינוח ועל התיאור. את החבוי, שהוא לא-מודע מן הבחינה התיאורית בלבד, אך לא במשמע דינאמי, אנו מכנים: ס מ ו ד - ל מ ו ד ע; ואת השם לא-מודע אנו מגבילים למודחק הלא-מודע מבחינה דינאמית. הרי שיש לנו עתה שלושה מונחים: מודע (מ"ד), סמוך-למודע (סלמ"ד) ולא-מודע (למ"ד), שמשמעם שוב אינו תיאורי גרידא. אנו משערים, כי הסלמ"ד קרבתו למ"ד גדולה הרבה מקרבתו ללמ"ד, וכיון שכינינו את הלמ"ד בשם נפשי, נעשה זאת אף בפחות פקפוקים לגבי הסלמ"ד החבוי. אך מדוע לא נעדיף להסכים עם הפילוסוף פים ונפריד את הסלמ"ד וכן את הלמ"ד בדרך עקיבה מעל הנפשי המודע? במקרה זה יציעו לנו הפילוסופים לתאר הן את הסלמ"ד הן את הלמ"ד כשני סוגים או כשתי דרגות של הפסיכואידי וכך תיכון אחדותם של השניים. אלא שעל-ידי כך היו נגרמים קשיים אי-ידיק בתיאור, והעובדה החשובה היחידה, היא העובדה שהפסיכואידיים הללו תואמים כמעט בכל שאר הנקודות עם הנפשי המופר, היתה נדחית לטובת משפט קדום, — משפט קדום מאותו פרק-זמן שבו לא ידעו עדיין את הפסיכואידיים הללו או את החשובות שבתכונותיהם.

והנה יכולים אנו לכלכל מעשינו היטב בשלושת המונחים שלנו — מ"ד, סלמ"ד ולמ"ד, — בתנאי שאין אנו שוכחים, כי מבחינה תיאורית יש שני מיני לא-מודע, ואילו מבחינה דינאמית יש רק אחד. לכמה צרכים של התיאור אפשר לנו להזניח הבחנה זו, ואילו לצרכים אחרים היא, כמובן, הכרח גמור. על כל פנים, התרגלנו ברב או במעט לכפלי-משמעות זה של הלא-מודע וחיינו עמו בשלום. ככל שאני יכול לראות, אי אפשר להימנע ממנו; סוף-סוף, ההבחנה בין המודע ובין הלא-מודע היא שאלה של התפיסה, שיש לענות עליה הן או לא, והתפיסה גופה אינה אומרת לנו, מאיזה טעם דבר נתפס או אינו נתפס. אסור לנו להתאונן על שהדינאמי אינו מוצא בהתגלותו אלא ביטוי די-משמעי.²

2. עד כאן השווה: הערות על מושג הלא-מודע. תפנית שחלה באחרונה בביקורת הלא-מודע ראויה שנעריך אותה במקום זה. קצת חוקרים, שאינם מסתגרים מפני ההכרה בעובדות הפסיכואנליטיות, אך אינם רוצים להודות בלא-מודע, מוצאים

אולם בהמשכה של העבודה הפסיכואנליטית מתברר, כי גם ההבחנות האלה לקוויות, לא-מספיקות למעשה. מתוך המצבים, שבהם ניכרות תוצאות אלה, ראוי להבליט את המצבים הבאים כמכריעים: קבענו לנו את המוצג בדבר ארגון רצוף של האירועים הנפשיים בתוך אדם אחד, וקראנו לו בשם: האני של אותו אדם. אני זה התודעה תלויה בו, והיא חולשת על מבואות הניעות, הווה אומר: מבואות פרקון הגירויים לעולם החיצון; הרי זו אותה ערכאה נפשית, המפקחת על כל אירועיה החלקיים, השוכבת לישון לעת-לילה ועדיין מקיימת את הצנזורה על החלום. מן האני הווה יוצאות גם ההדחקות, הבאות להרחיק כמה שאיפות נפשיות לא רק מן התודעה אלא גם משאר סוגי התקפות והפעילות. הדברים שההדחה מרחיקתם מתייצבים באנאליזה כנגד האני, ותפקידה של האנאליזה לבטל את ההתנגדויות שמגלה האני כלפי ההתעסקות בתוכן המודחק. והנה אנו רואים באנאליזה, שהחולה בא במיצר כשאנו מעמידים לפניו תפקידים מסוימים;

להם מוצא בעזרת העובדה שאין עליה עוררין, כי גם בתודעה — כתופעה — ניכרות הרבה דרגות של עצימות או של בהירות. הם אומרים, כי כשם שיש אירועים, שהם ערים מאוד, עזים, מוחשיים, כך חזים אנו גם אירועים אחרים, שהם חלשים, מודעים בדוחק, והאירועים שהם רופפים ביותר בתודעה, לגביהם מבקשת הפסיכואנליזה להשתמש במלה הבלתי-נאותה: לא-מודע. אך בכל זאת גם הם מודעים או "בתוך התודעה" ואפשר היה לעשותם מודעים במידה מלאה וחזקה, אילו ניתנה להם תשומת-לב מספקת.

ככל שניתן להשפיע בנימוקים שבהגיון על ההכרעה בשאלה זו, התלויה במוסכמות או בגורמים שברגש, יש להעיר על כך: הדברים על דירוג של בהירות בתודעה אינם דברים מחייבים, ואין בהם יותר כוח-הוכחה משיש במשפטים מקבילים כגון אלה: יש דרגות מרובות כל כך של תאורה, למן האור העז, המסנוור ועד לנצנוץ האור הכהה, מכאן שאין חושך כלל. או: יש דרגות שונות של חיות, לפיכך אין מוות. ייתכן כי מבחינת-מה משפטים אלה יש להם פשר, אבל למעשה הם פסולים, כפי שמתברר, כשמבקשים להסיק מהם מסקנות מסוימות, כגון: לכן אין צורך להעלות אור. או: לכן כל האורגניזמים הם בני-אלמחית. אף אין אנו משיגים על-ידי שיעבודו של הלא-מובחן ללא-מודע אלא זאת, שאנו מקלקלים את הודאות הבלתי-אמצעית היחידה שיש בתחום הנפשי בכלל. תודעה שאין אנו יודעים עליה, נראית לי מופרכת הרבה יותר מנפשי לא-מודע. נסיון זה של השחאת הבלתי-מובחן עם הלא-מודע נעשה, לפי כל הנראה, בלי שים לב לתנאים הדינאמיים, שקבעו לגבי התפיסה הפסיכואנליטית. שכן לא ניתנה כאן הדעת על שתי עובדות: אחת, שקשה מאוד ושיש צורך במאמץ רב כדי להקדיש לבלתי-מובחן כזה תשומת-לב מספקת, ושנית, שאפילו מצליחים בכך, אין התודעה מכירה עכשיו במה שהיה קודם בלתי-מובחן, אלא דוחה אותו לעתים קרובות בחריפות משום שהוא נראה לה זר ומנוגד לה. הרי שהפנייה מן הלא-מודע אל המובחן במקצת ואל הלא-מובחן אינה אלא צאצא של משפט קדום, שלפיו והותו של הנפשי עם המודע היא עובדה קבועה לעולמים.

האסוציאציות שלו נכשלות, כשאנו מבקשים לקרבן אל התוכן המודחק. אותה שעה אנו אומרים לו, שהוא נתון לשלטונה של התנגדות, אבל הוא אינו יודע על כך, ואפילו אם אפשר היה לו לנחש על-פי הרגשות הצער שלו שהתנגדות פועלת בו עכשיו, אין הוא יודע לכנותה בשם ולהגדירה. אך הואיל והתנגדות זו יוצאת בלי ספק מן האני שלו ושייכת לאני זה, הרי אנו ניצבים לפני מצב שלא צפינו מראש. מצאנו באני עצמו דבר שהוא לא-מודע, שנוהג ממש כמו התוכן המודחק, כלומר מגלה תוצאות חזקות, בלי להיעשות מודע בעצמו, ולשם העלאתו אל התודעה נצרכת עבודה מיוחדת. המסקנה העולה לנו מהתנסות זו לגבי הפראקטיקה האנא-ליטית היא, שאנו מגיעים לאי-בהירויות ולקשיים אין-קץ, אם אנו דבקים באופן-ההבעה הרגיל שלנו ואם אנו רוצים, דרך משל, לתלות את הנאורוזה בסכסוך בין המודע ובין הלא-מודע. מתוך הכרתנו בטיב היחסים הסטרוק-טוראליים של חייה הנפש צריכים אנו להעמיד במקום ניגוד זה ניגוד אחר: את הניגוד שבין האני הרציף ובין המודחק שנתפרד ממנו.³

אך מסקנות חשובות עוד יותר עולות לנו לענין תפיסתנו את הלא-מודע. תיקון ראשון בתפיסה זו בא לנו מתוך ההסתכלות הדינאמית; ההכרה הסטרוקטוראלית מעלה לנו תיקון שני. עתה אנו מכירים, כי הלמ"ד אינו הופך לתוכן המודחק; אמת, כל מודחק הוא למ"ד, אבל לא כל למ"ד הוא גם מודחק. אפילו חלק מן האני — האלוהים יודע איזה חלק חשוב מן האני — אפשר לו להיות למ"ד, הוא ודאי למ"ד. ולמ"ד זה של האני אינו חבוי כדרך שהסלמ"ד הוא חבוי, שאלמלי כן אי אפשר היה להפעילו בלי שיעשה מ"ד, והעלאתו אל התודעה לא היתה גורמת קשיים גדולים כל כך. הרי שאם אנו רואים הכרח לעצמנו לקבוע למ"ד שלישי, לא מודחק, עלינו להודות, כי חשיבותה של אי-המודעות מתמעטת בעינינו. היא נהפכת לאיכות רבת-משמעים, שאינה מניחה לנו להסיק ממנה אותן מסקנות מפליגות ובלעדיות, שרוצים היינו להסתייע בהן, ואולם אחרי ככלות הכל תכונת המודעות או אי-המודעות היא המאור היחיד בחשכת פסיכולוגיית-הנבכים.

ב

האני והסתם

המחקר הפאתולוגי כיוון את התעניינותנו יותר מדי אל התוכן המודחק. משעה שאנו יודעים, כי גם האני יוכל להיעשות לא-מודע במשמעותו,

3. השוה "מעבר לעקרון העונג".

האני והסתם

רוצים אנו לדעת יותר על האני. נקודת-האחיזה היחידה בבדיקותינו היתה לנו עד כה סימן-ההיכר של המודעות או של אי-המודעות; באחרונה ראינו כמה רב-משמעותי יוכל סימן-היכר זה להיות. והנה כל ידיעתנו קשורה תמיד בתודעה. גם על הלמ"ד יכולים אנו לעמוד רק על-ידי שאנו מעלים אותו אל התודעה. אבל רגע אחד, כיצד זה אפשר? מה פירוש: להעלות משהו אל התודעה? איך זה נעשה? אנו כבר יודעים, היכן עלינו להיאחז כאן. אמרנו כי התודעה היא פני השטח של המנגנון הנפשי, כלומר, ראינו אותה כתיפקודה של מערכת שמבחינת המקום היא ראשונה מצד העולם החיצון. אגב, מבחינת המקום לא בלבד מצד התיפקוד, אלא הפעם מצד החלוקה האנאטומית⁴, גם חקירתנו צריכה לעשות נקודת-מוצא לה את השטח הזה בעל התפיסה.

כל התפיסות שבאות אלינו מבחוץ (תפיסות-חושים) הן מ"ד וכן כל מה שבא מבפנים ושאלו מכנים תחושות והרגשות. אבל מה דינם של אותם אירועים פנימיים שאנו יכולים לכללם יחד — במגושם ולא במדויק — בגדר תהליכי-חשיבה? אירועים אלה שמתחוללים אי-בזה בפנימיותו של המנגנון בצורת התקנות של אנרגיה נפשית בדרכה אל העשייה, כלום מגיעים הם אל פני השטח, שבו נוצרת התודעה? או שמא התודעה היא שבאה אליהם? אנו רואים, שזהו אחד הקשיים המתעוררים, כשאנו רוצים לנהוג כובד-ראש במוצג המרחבי, הטופי, של ההתרחשות הנפשית. שתי האפשרויות כאחת אין להעלותן על הדעת. צריך שתהיה דרך שלישית.

במקום אחר⁵ כבר הנחתי הנחה, שההבדל האמיתי בין מוצג (מחשבה) למ"ד וסלמ"ד הוא בזה, שהראשון מתחולל בחומר כלשהו, הנשאר בלתי-מופר, ואילו השני (סלמ"ד) מצטרפת לו ההתקשרות עם מוצגים-מליים. כאן נעשה הנסיון הראשון לתת בשתי המערכות, של סלמ"ד ולמ"ד, סימני-היכר מלבד הזיקה אל התודעה. השאלה: כיצד דבר נעשה מודע? מתנסחת עתה ניסוח תכליתי יותר: כיצד דבר נעשה סמוך-למודע? והתשובה תהא: כשהוא מתקשר עם מוצגים-המלים הנאותים.

מוצגים-מלים אלו הם שיירי-זכרונות. לשעבר היו תפיסות וכדרך כל שיירי-זכרונות יכולים הם לחזור ולהיעשות מודעים. עד שאנו מוסיפים לעסוק בטיבם של אלו, מבצבצת ועולה בנו כעין הכרה חדשה: רק מה שהיה פעם תפיסה מ"ד, יכול להיעשות מודע, ומה שמבקש להיעשות מודע מבפנים — מלבד רגשות — צריך לנסות ליהפך לתפיסות חיצוניות. דבר זה מתאפשר בעזרת עקבות-הזכרון.

4. ראה "מעבר לעקרון העונג".

5. "הלא-מודע", כתב-עת בין-לאומי לפסיכואנליזה, ג', 1915 [כרך זה עמ' 62].

אנו מתארים לנו, ששיירי-הזכרון מצויים בתוך מערכות שהן סמוכות למערכת ת' [תפיסה] מ"ד, באופן שקל לאחיות-האנרגיה שלהן להימשך מבפנים אל יסודותיה של מערכת זו. אנו נזכרים מיד במחזה-השוא ובצועדה שהזכר הער ביותר עדיין נבדל הן ממחזה-השוא הן מן התפיסה החיצונית. אלא שמנייה וביה גם מתברר לנו, כי בשעת החייאתו של זכר משתמרת האחיזה במערכת-הזכרון, ואילו מחזה-השוא — שאי אפשר להבדיל בינו ובין התפיסה — עשוי להתהוות כשהאחיזה לא רק עוברת מעקבות-הזכרון ונוגעת ביסוד הת', אלא כולה נבלעת ביסוד זה.

מקור שיירי-המלים הוא בעיקרו תפיסות שמיעתיות, ובכך כאילו ניתן מוצא חושי מיוחד למערכת סלמ"ד. יכולים אנו להמעיט תחילה בחשי-בותם של הרכיבים החזותיים של מוצגי-המלה בראותנו בהם יסודות שניוניים, שנקנו מתוך קריאה, והוא הדין תמונות-התנועות של המלה, שחוץ מבחרשים-אילמים מקיימות תפקיד של אותות מסייעים. בעצם, הרי המלה אינה אלא שיר-זכרון של המלה שנשמעה.

אל יעלה על דעתנו לשכוח, לשם הפישוט, למשל, את חשיבותם של שיירי-הזכרון הראייתיים — של העצמים — או להכחיש את האפשרות להעלות אל התודעה את תהליכי-החשיבה על-ידי חזרה אל השיירים החזותיים ולהתעלם מכך שאנשים רבים מעדיפים, כנראה, דרך זו. חקירת החלומות וההזיות הסמוכות-למודע, לפי תצפיותיו של ו' וארנודנק, עשויה ליתן לנו מושג מייחודה של החשיבה החזותית הזאת. אנו למדים כאן, שעל-פירוב רק החומר המוחשי של המחשבה נעשה כאן מודע, אך אין לתת ביטוי חזותי לזיקות המציינות במיוחד את המחשבה. מכאן שהחשיבה בתמונות אינה אלא העלאה פגומה מאוד אל התודעה. באופן מן האפנים היא קרובה אל האירועים הלא-מודעים יותר מן החשיבה במלים ואין ספק, כי קדומה היא מזו מבחינה אונטוגנטית ופילוגנטית כאחת.

ועתה — כדי לחזור לבירורנו — אם זו הדרך שבה דבר לא-מודע נעשה סמוך-למודע, תהא התשובה על השאלה, כיצד אנו עושים משהו מודחק (סמוך-ל) מודע: על-ידי שאנו יוצרים על-ידי העבודה האנאליטית חוליות-ביניים סלמ"ד כאלה. התודעה נשארת איפוא במקומה, אבל גם הלמ"ד לא הגיע לדרגת מ"ד.

בה בשעה שהזיקה של התפיסה החיצונית אל האני גלויה לעין, הרי זיקתה של התפיסה הפנימית אל האני טעונה בדיקה מיוחדת. כאן שוב צץ ועולה הספק, אם יפה אנו עושים שאנו מעמידים את התודעה כולה על המערכת השטחית האחת ת' מ"ד.

התפיסה הפנימית מעלה תחושות של אירועים מתוך רבדים שונים ביותר ובוודאי גם מן הרבדים העמוקים ביותר של המנגנון הנפשי. אין

אנו מיטיבים לדעת אותם. כדוגמה טובה ביותר להם יכולים להיחשב האירועים שבסדרת הצער-העונג. הם ראשוניים, היוליים יותר מן האירועים שבאים מבחוץ ועשויים להתהוות במצבים של עמעום התודעה. על חשיבותם המשקית הגדולה יותר ועל ביסוסה הפסיכולוגי של זו אמרתי דעתי במקום אחר. תחושות אלה הן רב-מקומיות כדרך התפיסות החיצוניות, יכולות הן לבוא ממקומות שונים בעת ובעונה אחת ולהיות באותה שעה בעלות איכויות שונות, אף מנוגדות.

התחושות שיש בהן מסגולת העונג אין בהן כלום מן הדוחק, אך כנגד זה מצויה תכונה זו במידה יתירה בתחושות-הצער. הללו דוחקות לשינוי, לפרקון, ולפיכך מתפרש לנו הצער כהעלאה של אחיות-האנרגיה, והעונג — כהנמכה שלה. אם מה שמגיע אל תודעתנו כעונג וכצער אנו מגדירים מבחינה כמותית-איכותית כמשהו אחר בהשתלשלות הנפשית, נשאלת השאלה, אם משהו אחר שכזה עשוי להגיע אל התודעה בו-במקום או צריך שיהא מועבר אל מערכת ת'.

הנסיון הקליני מכריע את הכף בזכות האפשרות השניה. הוא מורה לנו, כי אותו משהו אחר נוהג כרחש שהודחק. יכול הוא לגלות כוחות דחף בלי שהאני יהיה חש בכוחה. רק ההתנגדות לכוחה, בלימתה של תגובת-הפרקון, מעלה אותו משהו אחר אל התודעה בצורת צער. אף הכאב — אותה תופעה שעומדת באמצע בין תפיסה פנימית וחיצונית, שנוהגת כתפיסה פנימית גם במקום שהיא באה מן העולם החיצון — גם הוא יכול להישאר לא-מודע כדרך מתיחויות-הצרכים. נמצא, אמת נכון הוא, כי גם תחושות והרגשות נעשות מודעות על-ידי שהן מגיעות אל מערכת ת'; אם דרך ההעברה חסומה בפניהן, אין הן מתפתחות לכלל תחושות. אף-על-פי שאותו משהו אחר המתאים להן בהשתלשלות הגרייה עומד בעינו. על דרך קיצור ולא בדיוק גמור הרינו מדברים במקרה זה על תחושות לא-מודעות ונוקטים בידינו אנאלוגיה — שאינה מוצדקת לגמרי — למוצגים לא-מודעים. ההבדל הוא בכך, שבשביל מוצג למ"ד עלינו ליצור חוליות-חיבור כדי להביא אל המ"ד, ואילו צורך זה אינו קיים לגבי התחושות, שהן עוברות הלאה במישרין. בדיבור אחר: ההבחנה בין מ"ד וסלמ"ד אין לה שום משמעות לגבי התחושות; כאן בטל הסלמ"ד; התחושות הן מודעות או לא-מודעות. גם כשהן צמודות אל מוצגי-מלים, העלאתן אל התודעה אינה באה להן בזכותם של אלו אלא הן נעשות מודעות במישרין.

עתה מתחזר לנו במידה מלאה תפקידם של מוצגי-המלים. באמצעותם נהפכים תהליכי-החשיבה הפנימיים לתפיסות. משל כאילו ביקשנו להוכיח את המשפט: כל ידיעה יסודה בתפיסה החיצונית. באחיות-יתר של

החשיבה נתפסות המחשבות באמת — כאילו מבחוץ — ולכן רואים אותן כאמת.

עכשו שליבננו את היחסים בין התפיסה החיצונית והפנימית ובין מערכת פני השטח ת'מ"ד, יכולים אנו להתחיל ולהעמיד לנו מושג בדבר האני. רואים אנו, כי הוא יוצא מתוך מערכת ת', שהיא גרעינו, וכי הוא מקיף תחילה את הסלמ"ד, הנסמך על שירי-הזכרון. אך גם האני הוא לא-מודע, כפי שלמדנו לדעת.

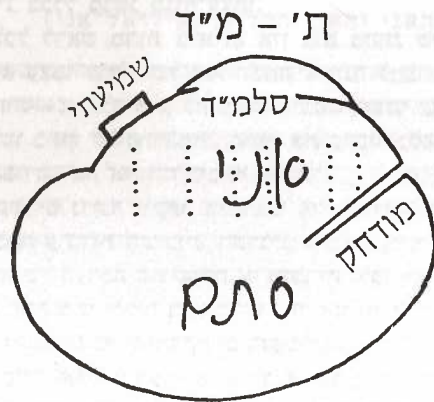
ועתה סבורני, שנהיה נשכרים הרבה, אם נלך אחרי רעיונותיו המעוררים של מחבר מסוים הטוען לשוא מתוך מניעים אישיים, שאין לו ענין במדע המחמיר, הנעלה. כוונת דברי לג' גרודאק, המדגיש וחוזר ומדגיש, כי מה שאנו מכנים בשם האני שלנו, נוהג בחיים בדרך סבילה ביסודה, ולפי ביטויו כוחות לא-ידועים, כוחות שאין לנו שליטה עליהם, "חיים" אותנו.⁶ כולנו קלטנו אותם רשמים עצמם, אם כי לא הכריעונו כליל עד כדי ביטולם של כל השאר, ואין אנו מהססים לייחד להכרתו של גרודאק את מקומה הראוי במסכת המדע. אני מציע להביאה בחשבון בכנותנו את המהות היוצאת ממערכת ת', שבתחילה היא סלמ"ד, בשם: אני, ואת מה שנוהג כלמ"ד, לפי שימוש-הלשון של גרודאק, בשם: סתם [בגרמנית: Es].⁷

עוד מעט נראה, אם יכולים אנו להפיק תועלת מן התפיסה הזאת לענין תיאורנו והבנתנו. ובכן, היחיד הוא לגבינו סתם נפשי, לא-מופר ולא-מודע, ועליו יושב ישיבה שטחית האני, שנתפתח כגרעין מתוך מערכת ת'. כשאנו מבקשים לתאר את הדברים תיאור גראפי, נוסף ונאמר, כי האני אינו עוטף את הסתם לגמרי, אלא רק במידה שמערכת ת' היא פני שטחו של זה, דהיינו: בערך כמו שגלגל-הנבט רכוב על הביצה. האני אינו מופרד הפרדה חדה מן הסתם, אלא הוא מתמוג עמו בזרמו כלפי מטה. אבל גם המודחק מתמוג עם הסתם, ואינו אלא חלק הימנו. המודחק מופרד הפרדה חדה רק מן האני על-ידי התנגדויות-ההדחקה. באמצעות של הסתם יכול הוא לבוא במגע עמו. מיד אנו רואים, כי כל ההבדלות שתיארנו על-פי הפאתולוגיה אינן אמורות אלא בשכבת פני השטח של המנגנון הנפשי — שהיא בלבד ידועה לנו. יכולים אנו לצייר יחסים אלה, באופן שקווי-המתאר שלהם אמנם ישמשו רק לתיאור בלבד ולא יהיה בהם כדי להצדיק פירושים מיוחדים. לכל היותר יכולים אנו להוסיף,

6. ג' גרודאק, הספר בדבר הסתם, הוצאה פסיכואנליטית בין-לאומית, 1923.

7. גרודאק הלך ודאי בעקבות ניצשה שאצלו שגור ביטוי דקדוקי זה לענין הבלתי-אישי ומחוייב-הטבע, כביכול, שבמהותנו.

שהאני חשוב "כיפת-שמיעה", לפי עדותה של אנאטומיית-המוח רק בצד אחד. כביכול, היא יושבת לו "על העוקם".



קל להכיר, כי האני הוא אותו חלק של הסתם, שנשתנה בהשפעת-מישרין של העולם החיצון באמצעות מערכת ת'מ"ד, כביכול המשכה של ההתפרטות שעל פני השטח. הוא משתדל ליתן תוקף להשפעת העולם החיצון על הסתם ועל כוונותיו, ושואף להעמיד את עקרון-הממשות במקום עקרון-העיוג, המושל בסתם בלי מצרים. התפיסה מקיימת לגבי האני אותו תפקיד עצמו, שנועד ליצר בסתם. האני מייצג מה שאפשר לקרוא בשם תבונה ויישוב-הדעת, בניגוד לסתם, שאצורות בו התאוות. כל זה עולה בקנה אחד עם ההבחנות המקובלות, הידועות לכל, אבל אין כוחו יפה אלא במוצע או מבחינה רעיונית.

חשיבותו התיפקודית של האני מתבטאת בכך שבאורח תקין מסורה לו השליטה על מבואות הניעות. בזיקתו אל הסתם משול הוא מבחינה זו לרוכב שהוטל עליו לרסן את יתרון-כוחו של הסוס, בהבדל אחד שהרוכב מנסה לעשות כן בכוחות-עצמו ושהאני מנסה לעשות כן בכוחות שאילים. משל זה יפה לענין נוסף. כשם שהרוכב, אם אין הוא רוצה להיפרד מעל סוסו, לעתים קרובות אין לו ברירה אלא להוליך את הסוס למקום שהוא מבקש ללכת, כך האני נוהג להוציא לידי מעשה את רצונו של הסתם, כאילו היה רצונו שלו.

דומה שעוד גורם אחד, ולא השפעתה של מערכת ת' בלבד, היה לו חלק בהתהוותו של האני ובהתפרדותו מן הסתם. גוף-עצמו ובעיקר פני שטחו הוא המקום שממנו עשויות לצאת בעת אחת תפיסות חיצוניות ופנימיות. בפסיכופיסיולוגיה נתברר באר היטב, כיצד גוף-עצמו מתנשא מתוך עולם-

התפיסה. נראה שגם הכאב מקיים כאן תפקיד, והדרך שבה אדם קונה לו בקללים מכאיבים ידיעה חדשה של איבריו, אולי היא אב-דוגמה לאופן שבו אדם משיג בכלל מושג מגוף-עצמו.

האני הוא לכל לראש מהות גופנית. אין הוא מהות שעל פני השטח בלבד, אלא הוא עצמו הטלה של פני השטח. רצונך למצוא הקבלה אנא-טומית לחזיון זה — אין לך אלא לזהותו עם "גמד-המוח" של האנאטומים, שעומד על ראשו בתוך קליפת-המוח, מותח את עקביו כלפי מעלה, מביט לאחור ונושא, כידוע, את איזור-הדיבור משמאלו.

כמה וכמה פעמים נדונה זיקתו של האני אל התודעה ובכל זאת ראוי לתאר מחדש כמה עובדות חשובות. התרגלנו לשאת עמנו לכל מקום את נקודת-ההשקפה של הערכה סוציאלית או מוסרית ולכן לא גופתע לשמוע, כי התאוות השפלות משתוללות בלא-מודע; אך אנו מניחים כי ככל שגבוה יותר בהערכה זו שערם של התיפקודים הנפשיים, כן יהיה קל יותר להללו למצוא דרך בטוחה אל התודעה. אלא שכאן מנחיל לנו הנסיון הפסיכור-אנאליטי אכזבה. מצד אחד יש בידינו ראיות, שאפילו עבודה שכלית דקה וקשה, שבדרך-כלל מצריכה עיון מייגע, יכולה להיעשות גם בסמוך-למודע בלי להגיע אל התודעה. מקרים אלה אינם מוטלים בספק. הם מתארעים דרך משל במצב השינה ומתבטאים הם בכך שמיד לאחר שהאדם מתעורר הוא יודע את פתרונה של בעיה מתימאטית קשה או אחרת, שהיה טורח עליה לשוא יום קודם.⁸

אבל מפליאה הרבה יותר היא התנסות אחרת. באנאליזות שלנו אנו לומדים, כי יש בני-אדם שבהם הביקורת העצמית והמצפון, כלומר הישגים נפשיים יקרי-ערך בהחלט, הם לא-מודעים ותוצאותיהם החשובות ביותר מתגלות בלא-מודע; העובדה שההתנגדות באנאליזה נשארת משוקעת בלא-מודע, בשום פנים אינה הסיטואציה היחידה מן הסוג הזה. אך ההת-נסות החדשה המאלצת אותנו — למרות הכרתנו הביקורתית הטובה יותר — לדבר על הרגשת-אשמה לא-מודעת, מביכה אותנו הרבה יותר וחדה לנו חידות חדשות. ביחוד כשאנו מתחילים להבין מעט-מעט, כי הרגשת-אשמה לא-מודעת כזו ממלאת באורווחות רבות תפקיד משקי מכריע ומניחה את המכשולים הקשים ביותר על דרך הריפוי. אם נרצה לחזור אל סולם-הערכים שלנו, על כרחנו נאמר: לא רק השפל ביותר באני אלא גם הנעלה ביותר יוכל להיות לא-מודע. משל כאילו הראינו לדעת בדרך זו, מה שאמרנו קודם על האני המודע, שהוא בעיקר אני-גוף.

8. מקרה כזה סופר לי לא מכבר כטענה נגד התיאור שתיארתי את "עבודת-החלום".

האני והאני העליון (אידיאל-אני)

אילו היה האני רק אותו חלק של הסתם, שנשתנה בהשפעת מערכת-התפיסה, היינו בא-כוחו של העולם החיצון הממשי בנפשי, כי אז היה לפנינו מצב-ענינים פשוט. אלא שמצטרף כאן משהו אחר.

המניעים שהביאו אותנו להניח את קיומה של דרגה באני, של הת-פרטות בתוך האני, שיש לכנותה אידיאל-אני או אני-עליון, נתבררו במקומות אחרים.⁹ הם קיימים בדין.¹⁰ החידוש האומר דרשני הוא שחלק זה של האני זיקתו אל התודעה פחות אמיצה.

כאן עלינו להרחיב מעט את היריעה. עלה בידינו להבהיר את החולי המכאיב של המלאנכוליה מתוך שהנחנו, שמושא אבוד חוזר ומוקם באני, כלומר שתחת אחיות-מושא באה הודעות יי. אותה שעה עדיין לא עמדנו על משמעותו של אירוע זה ולא ידענו כמה הוא שכיח וטיפוסי. מאז ועד עתה הבינו, שחילוף זה יש לו חלק גדול בעיצוב דמותו של האני ותרומה מכרעת הוא תורם כדי ליצור מה שמכונה אפיו.

בקדמת-הימים, בשלב האוראלי הפרימיטיבי של היחיד, לא היה אפשר בוודאי להבדיל בין אחיות-מושא ובין הודעות. לאחר זמן אין לנו אלא לשער, כי אחיות-המושאים מקורן בסתם החש את המאניים הארוטיים כצרכים. אחיות-המושאים מגיעות לידיעתו של האני, שעדיין הוא רופס בתחילה, והוא משלים עמהן או מבקש להתגונן מפניהן על-ידי תהליך ההדחקה.¹²

כשמתעורר הצורך או ההכרח לננוח מושא מיני כזה, אותה שעה חל

9. "מבוא לנרקזים", "פסיכולוגיית-המונים ואנאליזה של האני".

10. רק מה שהטלתי את התיפקוד של מבחן-הממשות על אני עליון זה, נראה לי מוטעה וסעון תיקון. הדבר יהיה מתיישב בהחלט עם זיקותיו של האני לעולם הנתפס, אם מבחן הממשות יישאר תפקידו-שלו. — גם דברים קודמים, בלתי-ברורים למדי על גרעינו של האני, ראוי להעמידם עכשיו על תיקונם ולקבוע, שרק מערכת תימ"ד יש להכיר בה כבגרעינו של האני.

11. "אבל ומלאנכוליה".

12. הקבלה מעניינת לחילופה של בחירת המושא בהודעות מצויה באמונתם של בני-האדם הפרימיטיביים, שתכונותיה של החיה שאדם ניזון בה, נשארות למי שאוכלה כחלק מאפיו, ובאיסורים המיוסדים עליה. אמונה זו נכללה, כידוע, גם בין טעמי הקאניבאליזם והשפעתה מסיפה להיות מורגשת בכמה וכמה מנהגים של סעודת-הטוטם ומגיעה עד לקומוניון הקדוש. התוצאות המיוחסות כאן להשתלטות האר-אלית על המושא, מתגשמות באמת אחר-כך בבחירת המושא המיני.

כנגד זה לא אחת שינוי באני, שאין לנו אלא להגדירו, כבמלאנכוליה, ככינונו של המושא באני. פרטי תנאיו של חילוף זה עדיין אינם ידועים לנו. על-ידי הטלה זו פנימה, שהיא מעין נסיגה אל המיכאניזם של השלב האוראלי, אולי מקל או מאפשר האני את זניחתו של המושא. ושמא הזדהות זו היא בכלל התנאי שבו הסתם זונח את מושאיו. מכל מקום, אירוע זה שכיח מאוד ביחוד בשלבי התפתחות ראשונים ועשוי ליתן מקום לתפיסה, שאפיו של האני הוא תוצאה של אחיזת-המושאים הזנוחות, שהוא מכיל את תולדותיהן של בחירות-מושאים אלה. אך טבעי הוא להודות מראש בקיום אמת-מידה של כושר-עמידות — כלומר: באיזו מידה אפיו של אדם דוחה או מקבל השפעות אלה מתולדות בחירות-המושאים הארוטיים. גדמה לנו, כי בקווי-אפיון של נשים בעלות נסיון רב באהבה קל לנו להוכיח את החסר שבאחיזת-המושאים שלהן. אין להוציא מגדר האפשר גם זימון-יחוד של אחיזת-המושאים והזדהות, היינו: שינוי אופי לפני שזונח המושא. במקרה זה יכול שינוי-האופי להאריך ימים יותר מזיקת-המושא ומבחינת-מה הוא עשוי לשמרה.

מנקודת-ראות אחרת ייאמר, כי הפיכתה של בחירת-מושא ארוטית לשינוי-אני אף היא דרך שבה יכול האני לגבור על הסתם ולהעמיק את יחסיו עמו, הגם על חשבון צייתנות מפליגה כלפי חיותיו של זה. כשהאני מקבל את תכונותיו של המושא, הוא כאילו כופה את עצמו על הסתם כמושא-אהבה, מבקש הוא למלא את אבידתו באמרו: ראה נא, יכול אתה לאהוב גם אותי, הרי אני דומה כל כך למושא.

הפיכתו של ליבידו-המושא לליבידו נרקיסטי, המתחוללת כאן, כרוכה לכאורה בנטישתן של המטרות המיניות, בביטול המיני, כלומר: בכעין עידון. יתר על כן: מתעוררת השאלה, הראויה לעיון מעמיק, שמא זו הדרך הכללית לעידון, שמא כל עידון יוצא אל הפועל באמצעותו של האני, שתהילה הוא הופך את ליבידו-המושא המיני לליבידו נרקיסטי, אולי כדי להציב לפניו אחר-כך מטרה אחרת.¹³ עוד נדון להלן בשאלה, אם גלגול זה אינו עשוי לגרור אחריו גם הליפות-גורל אחרות של היצרים — למשל פירוקם של היצרים השונים שנתמזגו קודם זה בזה.

אנו מתעכבים רגע על הזדהויות האני עם המושא. זוהי סטייה ממטרותנו, אך אין להימנע ממנה. כשהללו פורצות גדר, כשהן מתרבות ומתעצמות יותר מדי ואינן שרויות בשלום זו עם זו, תוצאה פאתולוגית קרובה לבוא. הדברים עלולים להגיע עד לידי התפצלות האני, מתוך שהזדהויות השו-

13. עלינו להכיר עתה בסתם, לאחר ההפרדה של אני וסתם, כבמאגר הגדול של הליבידו ברוח "המבוא לנרקיוזם". הליבידו, הזורם אל האני מתוך ההזדהויות הממארות, הוא "הנרקיוזם השניוני" שלו.

נות מסתגרות זו מפני זו על-ידי התנגדויות, ושמא זה סודם של אותם מקרים של מה שקורין "אישיות כפולה", שההזדהויות השונות כובשות להן את התודעה לחלוטין, גם כשאין הדברים מגיעים לידי כך, עולה לפנינו נושא הסכסוכים בין ההזדהויות השונות, שהאני מתפרד בהן, סכסוכים שלא את כולם נוכל לכנות פאתולוגיים.

אבל תהיה מה שתהיה לעתיד עמידותו של האופי בפני השפעותיהן של אחיזת-מושאים זנוחות, מכל מקום רישומן של ההזדהויות הראשונות, שחלו: בשחרר-הילדות, יהיה כולל ומתמיד. דברים אלה מחזירים אותנו לענין התהוותו של אידיאל-האני, שכן מתחתיו מסתתרת ההזדהות הראשונה והחשובה ביותר של היחיד, ההזדהות עם האב מתקופת-הקדומים האי-שית¹⁴. לכאורה הזדהות זו אינה תוצאה או מוצא של אחיזת-מושא. היא הזדהות ישירה ובלתי-אמצעית וקודמת בזמן לכל אחיזת-מושא. אבל בחירות-מושאים, שיש לייחסן לתקופה המינית הראשונה וענינן האב והאם, דומה שבמהלך תקינהן מסתיימות בהזדהות כזו ובכך מגבירות את ההזדהות הראשונה.

מכל מקום, היחסים מסובכים עד כדי כך שנוולד ההכרח לתאר אותם ביתר פירוט. שני גורמים מביאים לידי סיבוך זה — מתכונתה המשולשת של זיקת-אדיפוס והדו-מיניות המערוכתית של היחיד.

לגבי הילד הזכר המקרה הפשוט נראה כך: במקדם מאוד מתפתחת בו אחיזת-מושא לגבי האם. אחיזה זו מתחילה בשד-האם והיא דוגמת-מופת לבחירת-מושא לפי טיפוס ההסתמכות. על האב משתלט הבן בכוח ההזדהות. זמן-מה נמשכות שתי הזיקות זו ליד זו, עד שקם תסביך-אדיפוס¹⁵ מתוך התגברות המאוויים המיניים אל האם ומתוך התפיסה שהאב הוא מכשול בדרך למאוויים אלה. ההזדהות עם האב חלה בה נימה עוינת, היא נהפכת למשאלה לסלק את האב כדי לתפוס את מקומו ליד האם. מכאן ואילך היחס אל האב הוא דו-ערכי; דומה כאילו עתה נתגלתה הדו-ערכיות שהיתה גנוזה בהזדהות מתחילה. היחס הדו-ערכי כלפי האב ושאירת-המושא האוהבת בלבד אל האם הם לגבי הבן תכנו של תסביך-אדיפוס חיובי, פשוט.

14. אולי נאמר ביתר זהירות: עם ההורים, שכן קודם לידעיה הודאית של ההבדל שבין המינים, העדר איבר-הזכרות, אין מבדילים בהערכה בין האב ובין האם. זה מקרוב היתה לי הזדמנות לשמוע מתוך סיפורה של אשה צעירה, כי מאז הכירה בחסרון איבר-זכרות אצל עצמה, סבורה היתה שאיבר זה אינו חסר לכל הנשים אלא לנחותות-הערך שבהן, לפי דעתה נתקיים איבר זה באמה. לשם פישוט התיאור אדון רק בהזדהות עם האב.

15. השווה: "פסיכולוגיית-המונים ואנליזה של האני".

משנהרס תסביך־אדיפוס, מן ההכרח לזנוח את אחיות־המושא של האם. שני דברים יכולים לתפוס את מקומו: הזדהות עם האם או התגברות ההזדהות עם האב. רגילים אנו לראות את התוצאה השנייה כתקינה יותר, שכן היא מאפשרת להחזיק במידת־מה בזיקת־החיבה אל האם. הרי בשקיעתו של תסביך־אדיפוס מתגבר יסוד הגברות באפיו של הנער. כיוצא בזה יכולה עמדת־אדיפוס של הבת הקטנה להסתיים בהתגברות הזדהותה עם האם (או בכינונה של הזדהות כזו). הזדהות שתקבע את האופי הנשי של הילדה.

הזדהויות אלו אינן עולות לפי ציפייתנו, שכן אין הן מביאות את המושא שזנחה אל האני. אך גם תוצאה זו מוצאים אנו לפעמים ומצויה היא בנערות יותר משהיא מצויה בנערים. לפעמים קרובות מאוד למדים אנו מן האנאלוזה, כי משנאלצה הבת הקטנה לוותר על האב כעל מושא־אהבתה, היא שולפת את גברותו ותחת להזדהות עם האם, הריהי מזדהה עם האב, כלומר: עם המושא האבוד. מסתבר שהדבר תלוי כאן בשאלה, אם נטויות הזכריות — ויהיה טיבן מה שיהיה — חזקות כל צרכן.

הנה כי כן נראה, כי השאלה אם סיטואציית־אדיפוס תסתיים בהזדהות עם האב או בהזדהות עם האם תלויה בחזקת היחסי של שתי נטיות־המין. זו היא הדרך האחת שבה מתערבת הדו־מיניות בדרכי־גורלו של תסביך־אדיפוס. הדרך השנייה חשובה עוד יותר. עולה בך הרושם, שתסביך־אדיפוס הפשוט בכלל אינו הדבר השכיח ביותר אלא הוא בבחינת פשוט או סכימאטיזאציה, שאמנם נמצאים לעתים קרובות מוצדקים למעשה. בבדיקה יסודית יותר מתגלה על־פי רוב תסביך־אדיפוס המושלם — יותר, שהוא תסביך כפול — חיובי ושלילי, ותלוי בדו־מיניות הראשונית של הילד. כלומר: לא זו בלבד שהנער נוקט יחס דו־ערכי כלפי האב ובחירת־המושא שלו לגבי האם היא בחירה של חיבה, אלא הוא מתנהג באותה שעה גם כילדה, הוא נוהג יחס נשיי מחבב כלפי האב ובהתאם לכך יחס מקנא־עוין כלפי האם. משום התערבות זו של הדו־מיניות קשה כל כך לעמוד על תנאי בחירות־המושאים וההזדהויות הפרימיטיביות, וקשה עוד יותר לתאר אותם בדרך שתתקבל על הדעת. אף ייתכן, כי הדו־ערכיות שנמצאה בזיקת־ההורים מבוססת כולה על הדו־מיניות ולא התפתחה, כפי שנאמר לעיל, על־ידי עמדת־התחרות מתוך ההזדהות.

סבורני, כי נטיב לעשות, אם נשער בדרך־כלל ובמיוחד אצל נאורו־טיקנים את קיומו של תסביך־אדיפוס המושלם. במקרה זה יורה לנו הנסיון האנאליטי, כי בכמה מקרים רכיב זה או זה של תסביך זה ייעלם מן העין וישרדו ממנו עקבות בלתי־נראים כמעט; נקבל או רצף, שבקצהו מזה יעמוד תסביך־אדיפוס התקין, החיובי, ובקצהו מזה — תסביך־

אדיפוס ההפוך, השלילי, ואילו בחוליות־הביניים תיראה לנו הצורה המושלמת, שבה ישתתפו שני הרכיבים בחלקים לא־שווים. עם שקיעתו של תסביך־אדיפוס יתחברו ארבע השאיפות הכלולות בו באופן שתעלה מתוכן הזדהות עם האב והזדהות עם האם; ההזדהות עם האב תחזיק במושא־האם של התסביך החיובי וכאחת תתפוס את מקומו של מושא־האב של התסביך ההפוך; והוא הדין להזדהות עם האם. במידה השונה של התגבשות שתי ההזדהויות ישתקף אי־השויון של שתי הנטיות המיניות.

כך נוכל להניח, כתוצאה כללית ביותר של השלב המיני הנתון לשלטון תסביך־אדיפוס, שבאני חל משקע שעיקרו יצירת שתי ההזדהויות הללו המחוברות זו בזו באופן מן האפנים. ייחוד מעמדו של שינוי־אני זה עומד בעינו, הוא מתייצב כנגד תכנו האחר של האני כאידיאל־אני או כאני עליון.

אבל האני העליון אינו משקע בעלמא של בחירות־המושאים הראשונות של הסתם. הוא גם בגדר תצורת־תגובה נמרצת נגד הללו. זיקתו אל האני אינה מתמצה בציווי: הֲיֵה כֵך (כמו האב)! יש בה גם הלאו: אסור לך להיות כך (כמו האב). אסור לך לעשות כל מה שהוא עושה; כמה וכמה דברים שמורים רק לו. דו־פרצופין אלה של אידיאל־האני יסודם בעובדה שהטריחו את אידיאל־האני בשביל הדחקתו של תסביך־אדיפוס, גדולה מזו, שאידיאל־האני לא קם אלא בזכות מהפך זה. מסתבר שהדחקתו של תסביך־אדיפוס לא היתה תפקיד קל. משהוכר כי ההורים — ובייחוד האב — הם המכשול בדרך למימושן של משאלות־אדיפוס, התגבר האני האינפאנטילי כדי לעשות מעשה־הדחקה זה בהקימו בקרבו אותו מכשול עצמו. תמצא לומר, שהוא שאל מן האב את הכוח שנדרש לכך ושאלה זו היא מעשה כבד־תוצאות ביותר. האני העליון ישמור על אפיו של האב, וככל שתסביך־אדיפוס היה חזק יותר, ככל שהדחקתו היתה מהירה יותר (בהשפעת הסמכות, תורת־הדת, ההוראה והקריאה), כן ישלוט אחר־כך האני העליון במידת חומרה גדולה יותר על האני כמצפון ואולי כהרגשת־אשמה לא־מודעת. — מאין האני העליון לוקח את הכוח לשליטה זו, את האופי הכפייתי, שמתגלה כציווי קטגורי, על כך אביע את השערת־י להלן.

כשאנו חוזרים ומעיינים בדרך התהוותו של האני העליון, כפי שתוארה כאן, נמצא שהיא תוצאה של שני גורמים ביולוגיים רבי־ערך ביותר — של איך־האונים הממושך של הילד ותלות האדם בזולת ושל עובדת תסביך־אדיפוס שלו. שמצאנו את שרשה בהפסקה שבהתפתחות הליכידו בתקופת־החביון, כלומר: בהתחלה הדו־זמנית של חייה־המין שלו. תכונת־הייחוד השניה, כלומר: תסביך אדיפוס — כנראה, תכונה אנושית סגולית

— הניחה לנו היפותיזה פסיכואנאליטית כירושת דרך-ההתפתחות אל התרבות, שנכפתה עלינו על-ידי עידן הקרח. הרי שההבדלה של האני העליון מן האני אין בה מן האקראי, אלא באים בה לידי ביטוי הקיום החשובים ביותר של ההתפתחות האינדיבידואלית ושל התפתחות המין. ולא זו אף זו: הבדלה זו קובעת ביטוי מתמיד להשפעת ההורים ובכך היא מנציחה את קיומם של אותם גורמים שבזכותם באה לעולם.

פעמים אין-מספר קטרגו על הפסיכואנאליזה, שאין היא נותנת דעתה על הנעלה, על המוסרי, על העל-אישי שבאדם. קטרוג זה לא היה מוצדק מטעם כפול: מן הבחינה ההיסטורית ומן הבחינה המתודית כאחת. מן הבחינה ההיסטורית, שהרי מבראשית נתייחד דחף ההדחקה למגמות המוסריות והאסתטיות שבאני; ומן הבחינה המתודית, משום שהבריות לא רצו להודות, שהמחקר הפסיכואנאליטי אי-אפשר היה לו לבוא כמו משנה פילוסופית כשבני-תורה מושלם ומוגמר בידו, אלא היה צריך לכבוש לו את הדרך להבנת הסיבוכים האנושיים צעד-צעד על ידי פירוקן האנאליטי של תופעות תקינות ולא-תקינות כאחת. כל זמן שהיינו עסוקים בחקר המודחקות בחיי-הנפש, לא היינו צריכים להיות שותפים לחרדה הגדולה על השארתו של הנעלה באדם. עכשיו שאנו מרהיבים עוז לעשות מעשה אנאליזה באני, יש בידינו להשיב לכל אלה שנודעוזה תודעתם המוסרית ושקבלו, שאי אפשר שלא תהיה מהות נעלה יותר באדם; ודאי שיש והרי היא המהות הנעלה יותר, אידיאל-האני או האני-העליון, נציגותה של זיקת-ההורים שלנו. כשהיינו ילדים קטנים, הכרנו את המהויות הנעלות הללו, הערצנו אותן, התייראנו מפניהן, ולאחר זמן קלטנו אותן בתוכנו.

כיצד נמצא אידיאל-האני יורשו של תסביך-אדיפוס ובכך הריהו ביטויים של הרחשים האדירים ביותר וגורלות-הליבידו החשובים ביותר של הסתם. בהקימו את אידיאל-האני השתלט האני על תסביך-אדיפוס והש-תעבד כאחת לסתם. בה בשעה שהאני הוא ביסודו נציג העולם החיצון, של הממשות, עומד כנגדו האני העליון כסניגורו של העולם הפנימי, של הסתם. עכשיו שוב לא ייפלא בעינינו, שסכסוכים בין האני ובין האידיאל יהיו משקפים בסופו של דבר את הניגוד של ממשי ונפשי, של עולם חיצון ועולם פנימי.

מה שיצרו והניחו בסתם הביולוגיה וחליפות-הגורל של המין האנושי, כל זה האני מקבלו בדמות תצורת-האידיאל וחוזר וחווה אותו באורח אינדיבידואלי. קורות-התהוותו של אידיאל-האני גורמות, שהוא מקושר קישור רב ביותר עם הקנין הפילוגנטי, עם הירושה הארכאית של היחיד. מה שהיה נחלת הרבדים העמוקים שבחיי-הנפש של היחיד, תצורת-

האידיאל עושה אותה לנעלה שבנפש-האדם ברוח הערכותינו. אך לשוא נטרח למקם את אידיאל-האני, ולו רק בדומה לאני, או לשבצו באחד המשלים, שבהם ביקשנו להמחיש את הזיקה בין האני והסתם.

קל להראות, כי אידיאל-האני ממלא את כל התביעות, שנתבעות מן המהות הנעלה שבאדם. כתצורת-תחליף לגעגועים על האב טמון בה הזרע שממנו נבראו כל הדתות. פסק הפגימות שחורץ האני על עצמו לעומת האידיאל שלו הוא שמוליד אותה הרגשה דתית נכנעת, שעליה מסתמך המאמין עד כלות-הנפש. בהמשך מהלך התפתחות זו הוסיפו מורים ובני-סמך לנקוט בידם תפקיד האב; ציווייהם ואיסוריהם של אלה כוחם נתקיים באידיאל-האני, ובדמות המצפון הם מטילים עלינו עכשיו את הצנזורה המוסרית. כהרגשת-אשמה חשים אנו עכשיו במתיחות שבין תביעות המצפון ובין הישגי האני. הרגשות הסוציאליים מיוסדים על הזדהויות עם זולתנו על סמך אותו אידיאל-אני עצמו.

הדת, המוסר וההרגשה הסוציאלית — אלה התכנים העיקריים של הנעלה שבאדם¹⁶ — בתחילה היו אחד. לפי הסברה שהובאה ב"טוטם וטאבו", נקנו קנין פילוגנטי מתוך תסביך-האב — הדת והגבלת-המוסר מתוך כיבושו של עצם תסביך-אדיפוס, וההרגשות הסוציאליות מתוך כפיית התגברות על התחרות שנותרה בין בני הדור הצעיר. דומה, בכל הרכיב-שות המוסריות האלה הלך דור הגברים בראש; הורשה מצולבת הנחילה קנין זה גם לנשים. עוד היום נוצרים הרגשות הסוציאליים ביחיד כבנין-על שעל גבי רחשי התחרות חדורי-הקנאה כלפי האחאים. הואיל ואיבה זו אינה ניתנת לסיפוק, קמה הזדהות עם האדם שהיה מתחרה בשעתו. תצפיות שנעשו באנשים שלקו בהומוסקסואליות קלה נותנות חיזוק להש-ערה, שגם הזדהות זו היא תחליף לבחירת-מושא אוהבת, שבאה במקומו של יחס תוקפני-עוין.¹⁷

אבל משהזכרנו את הפילוגנוה, מבצבצות ועולות בעיות חדשות שרוצים היינו להירתע מפניהן בדחילו. אבל מסתבר שאין עצה ואין תבונה, עלינו להעז ולנסות, גם אם אנו חוששים שמא יגלה הנסיון שכל מאמצינו היו לקויים. השאלה היא: מי רכש בשעתו את הדת ואת המוסר על-פי תסביך-האב — האני של האדם הפרימיטיבי או הסתם שלו? אם אמנם האני הוא שרכשם, מדוע אין אנו מדברים בפשיטות על הורשה באני? ואם הסתם הוא שרכשם, כיצד דבר זה מתיישב עם אפיו של הסתם? או שמא

16. אין אנו דנים כאן במדע ובאמנות.

* ראה במהדורה העברית של כתבי פרויד, כרך ג', עמ' 7-143.

17. השוה: "פסיכולוגיית-המונים ואנאליזה של האני" — על כמה מיכאניזמים נאורוטיים בקנאה, בפאראנויה ובהומוסקסואליות".

אסור לנו להרחיק לזמנים קדומים כל כך את ההבחנה שבין אני, אני עליון וסתם? שמא ראוי לנו שנודה באמת ובתמים, כי כל אותה תפיסה בדבר אירוועי-האני אינה מסייעת לנו כלל להבנת הפילוגנו ואין להחיל אותה עליה.

הבה נשיב תחילה מה שקל ביותר לתשובה. עלינו לקבל את ההתפלגות של אני וסתם לא רק לגבי האדם הפרימיטיבי אלא גם לגבי בריות פשוטות ממנו הרבה, לפי שהיא הביטוי ההכרחי של השפעת העולם החיצון. גרסנו שהאני העליון התהווה מתוך אותן החויות שהביאו לידי הטוטמיזם. השאלה אם התנסויות או רכישות אלה של האני הן או של הסתם בטלה מאליה עדימהרה. שיקולנו הבא אומר לנו, שאין הסתם יכול להתנסות בשום מנת-גורל חיצונית אלא על-ידי האני, שהוא אצלו בא-כוחו של העולם החיצון. אבל בכל זאת אין מקום לדבר על הורשה ישירה באני. כאן נפערת תהום בין היחיד הממשי ובין מושג המין האנושי. אף אסור לנו לנהוג נוקשות יתירה בהבדלה שבין האני והסתם ולשכוח, שהאני הוא חלק ייחודי מן הסתם. לכאורה, חויותיו של האני לא יצלחו להורשה, אך כשהן חוזרות ונשנות במידה מספקת של שכיחות ושל עצמה ביחידים דור אחר דור, הריהן כאילו נהפכות לחויות של הסתם, שההורשה קובעת את רשמיהן. נמצא, הסתם המורש מאכסן בתוכו שייריהן של הויות-אני אין-מספר, וכשהאני שואב את האני העליון שלו מתוך הסתם, אפשר שאינו אלא מעלה התגלמות-אני קודמות, מקים אותן לתחיה.

מתוך תולדות-התהוותו של האני העליון יובן לנו, כי סכסוכים ראשונים בין האני ובין אחיות-מושאים של הסתם עלולים להימשך בסכסוכים שבין האני ובין יורשיהן, האני העליון. אם האני לא הצליח יפה בכיבושו של תסביך-אדיפוס, הרי אחיות-האנרגיה שלו, שמקורה בסתם, שוב תגיע לידי פעולה בתצורת-התגובה של אידיאל-האני. מתוך שילובו הנרחב של אידיאל זה עם רחשי-היצר הלמד האלה, יעלה לנו פתרון לאותו חזיון מופלא, שהאידיאל עצמו יוכל להישאר בחלקו הגדול לא-מודע, אטום בפני האני. המאבק שהתגעש במעמקים נמשך עתה, כבתמונת מערכת ההונים של קאולבאך, בספירה געלה יותר.

ד

שני סוגי היצרים

כבר אמרנו, שאם החלוקה שחילקנו את המהות הנפשית לסתם, לאני ולאני עליון, יש בה משום התקדמות בהכרתנו, הרי בדין שתהא גם אמצעי

האני והסתם

להבנה מעמיקה יותר ולתיאור מעולה יותר של היחסים הדינאמיים בחיי הנפש. אף הבהרנו לעצמנו, שהאני נתון להשפעה מיוחדת של התפיסה החושית ושאפשר לומר בקירוב, כי משמעות התפיסות לגבי האני היא כמשמעות היצרים לגבי הסתם. אך יש לזכור, כי גם האני נתון להשפעתם של היצרים בדומה לסתם, שהאני אינו אלא חלק ממנו, חלק שחל בו שינוי.

בענין היצרים פיתחתי זה מקרוב ("מעבר לעקרון-העונג") השקפה, שאני עומד לגבשה כאן ולעשותה יסוד להמשך בירורינו. אמרתי שיש להבחין בין שני סוגי יצרים, שהאחד מהם, יצרי המין או האָרוֹס, הוא הבולט יותר במידה רבה והפתוח יותר לפני הכרתנו. סוג זה כולל לא בלבד את יצרי-המין הלא-מרוסן עצמו ואת רחשי-היצר הבלומים בדרך אל מטרתם והמעודנים, שמסתעפים ממנו, אלא כולל הוא גם את יצרי-קיום-עצמו, שעלינו לשייכו אל האני ושבתחילת העבודה האנאלית העמדנהו מתוך טעמים טובים כנגד יצרי-המושאים המיניים. התקשינו בציון סוגי-היצרים השני, לבסוף עלה בדעתנו לראות את הסאדיזם כנציגו של זה. על סמך שיקולים עיוניים, שמצאנו להם חיוק בביוולוגיה, שיערנו את קיומו של יצרי-מוות, שתפקידו להחזיר את כל החי חיים אור-גאניים אל מצב הדוממות, ואילו מטרת האָרוֹס היא לעשות את החיים מורכבים על-ידי צירוף מוסיף והולך של החומר החי המפורק לחלקיקים ולקיימו, כמובן, תוך כדי כך. שני היצרים נוהגים בשמרנות חמורה ביותר, לפי שהם חותרים להחזרת מצב שהופר על-ידי התהוות החיים. הרי שהתהוות החיים היא סיבת המשך-החיים וכאחת גם סיבת השאיפה אל המוות, והחיים עצמם הם מאבק ופשרה בין שתי שאיפות אלו. השאלה בדבר מוצא החיים תהא לפי זה שאלה קוסמולוגית, ועל השאלה בדבר תכליתם וכוונתם של החיים תינתן תשובה שנית.

לכל אחד משני סוגי-היצרים האלה יוקצה תהליך פיסיוולוגי מיוחד (בנייה והתפוררות). בכל חלק וחלק של החומר החי פועלים שני סוגי היצרים, אך בתערובת לא-שווה, באופן שאפשר לחומר אחד לשמש בא-כוח ראשי של האָרוֹס.

כיצד יצרים משני הסוגים מתחברים, מתערבים, מתהתכים זה בזה, עדיין הוא למעלה מכוח השגתנו. אבל הנחה שאין להכחיש בהקשר הדברים שאנו דנים בו היא, שדבר זה מתרחש לעתים קבועות ובמידה גדולה. על-ידי הצטרפותם של האורגאניזמים ההיוליים החד-תאיים לכדי בעלי-חיים רב-תאיים אפשר היה לנטרל את יצרי-המוות של התא היחיד ולהסיט את הרחשים ההרסניים אל העולם החיצון בתיוכו של איבר אחד. ואיבר זה הוא מערכת השרירים, ויצרי-המוות יהא מתבטא עכשיו — הגם קרוב

לוודאי, במידה חלקית בלבד — כי צר-הרס כנגד העולם החיצון ובעלי-חיים אחרים.

מששערכנו קיומה של תערובת שני סוגי היצרים, מתבקשת לנו גם האפשרות של ביטול — מוחלט פחות או יותר — של תערובת זו. ברכיבו הסאדיסטי של יצר-המין תימצא לנו דוגמה קלאסית של תערובת-יצר תכליתית, ובסאדיזם שנעשה עצמאי בדמות גליזות יימצא לנו אב-טיפוס של ביטול תערובת, שאמנם לא הובא לידי קיצוניות. כאן נקרע לנו איפוא אשנב לראות בעדו תחום גדול של עובדות, שעד כה לא ראוהו באור זה. אנו נוכחים להכיר, כי יצר-ההרס משמש דרך-קבע בשי-רותו של הארוס לצרכי פרקון; לבנו אומר לנו, כי התקף הכפיון הוא תולדה וסימן לביטול תערובת-יצרים ואנו לומדים להבין, כי בכלל התר-צאות של כמה נאורוזות קשות, למשל נאורוזות הטורדנות, ביטול תערובת-היצרים והופעתו של יצר-המוות ראויים להערכה מיוחדת. דרך הכללה חטופה נשער, כי מהותה של נסיגת-ליבידה, למשל מן השלב הגניטאלי אל השלב הסאדיסטי-אנאלי, יסודה בביטול תערובת-יצרים, וכי להיפך, גם ההתקדמות מן השלב הגניטאלי הקודם אל השלב הגניטאלי הסופי מותנית בתיספת רכיבים ארוטיים. מתעוררת גם השאלה, אם לא ראוי לנו לתפוס כתוצאה של ביטול-התערובת את הדו-צרכיות הקבועה, שאנו מוצאים לעתים קרובות בצורה מוגברת בנטייה המערוכתית לנאו-רוזה. אולם דו-צרכיות זו היא ראשונית כל כך, עד שנכון יותר להכיר בה כבתערובת-יצרים שלא יצאה אל הפועל לכתחילה.

עתה ניתן, כמובן, את מעיינינו בשאלות — אם לא נוכל למצוא יחסים מאלפים בין התצורות המשוערות של האני, של האני העליון ושל הסתם מזה ובין שני סוגי היצרים מזה, וכן אם יכולים אנו לקבוע לעקרון-העונג השולט בארועים הנפשיים עמדה חזקה כלפי שני סוגי היצרים וההת-פרטיות הנפשיות. עד שנתחיל בויכוח זה, צריכים אנו ליישב ספק אחד, שמכוון נגד דרך הצגת הבעיה גופה. אמנם עקרון-העונג אינו מוטל בספק, חלוקתו של האני צידוק קליני עמה, אבל נראים דברים, שהבחנה בין שני סוגי היצרים אינה ודאית כל צרכה ואפשר שעובדות האנאליזה הקלינית מבטלות את תקפה.

דומה, יש עובדה כזו. במקום הניגוד שבין שני סוגי-היצרים רשאים אנו להעמיד את הקטביות של אהבה ושנאה. הרי אין אנו חסרים נציגות של הארוס, ולעומת זאת אנו מרוצים מאוד שיש בידינו להצביע על נציג של יצר-המוות, שקשה לתפוס, הלא הוא יצר-ההרס, אשר השנאה מורה לו דרך. והנה ההסתכלות הקלינית מלמדת אותנו, שלא זו בלבד שהשנאה היא בת-לויה קבועה במידה לא-צפויה לאהבה (דו-צרכיות) ושולעתים

קרובות היא סוללת-דרכה ביחסים שבין בני-אדם, אלא אף זו: בכמה תנאים מתגלגלת השנאה באהבה ואהבה מתגלגלת בשנאה. במקום שגלגול זה הוא יותר מרָפף שבזמן בלבד, כלומר חילוף, שם, מסתבר, בטלה הבחנה יסודית כהבחנה שבין יצרים ארוטיים ויצר-המוות, המותנית באי-רועים פסיכולוגיים הסותרים זה לזה.

והנה אותה מקרה שפלוני אוהב תחילה אדם אחר ואחר-כך שונא אותו — או, להיפך, — כשאותו אדם אחר נותן לו עילה לשינוי טעמו, מקרה זה ודאי אינו מכלל הבעיה המעסיקה אותנו. אף לא המקרה האחר, שבו מאוהבות, שעדיין לא באה לידי גילוי, מתבטאת תחילה בעוינות ובנטייה לתוקפנות. שהרי ייתכן, כי במקרה זה הרכיב ההרסני הקדים לבוא בשעת אחיזת-המושא, לפני שנצטרף אליו הרכיב הארוטי. אבל מתוך הפסיכולוגיה של הנאורוזות ידועים לנו קצת מקרים, שבהם ההשערה בדבר הגלגול מסתברת יותר. בטירוף-הנרדפות מתגונן החולה בדרך מיוחדת מפני זיקה הומוסקסואלית יתירה אל אדם מסוים, והתוצאה היא, שאותו אדם אהוב ביותר נעשה רודף, שהחולה מכוון נגדו את תוקפנותו המסוכנת לעתים קרובות. מותר לנו להעיר כאן, שכבר בשלב קודם נהפכה האהבה לשנאה, בשעת לידתה של ההומוסקסואליות, אבל גם בשעת לידתם של הרגשות הסוציאליים, שניטל אפיים המיני, הורתה אותנו הבדיקה האנא-ליטית בפעם הראשונה לדעת, שקיימים רגשות עזים של תחרות, שמביאים לידי נטייה לתוקפנות, ושרק לאחר ההתגברות על רגשות אלה המושא שהיה שנוא קודם, נעשה מושא אהוב או מטרה להזדהות. נשאלת השאלה, אם לגבי מקרים אלה עלינו לשער גלגול ישיר של שנאה באהבה. הרי כאן האמור בשינויים פנימיים גרידא ששום שינוי בהתנהגותו של המושא אין לו חלק בהם.

אולם הבדיקה האנאליטית של אירוע זה בגלגול הפאראנואי מעלה לפנינו את האפשרות של קיום מיכאניזם אחר. מתחילה קיימת ועומדת עמדה דו-צרכית, והגלגול מתחולל בכוחה של התקת-אחיזה ריאקטיבית. כיצד? מן הרחש הארוטי ניטלת אנרגיה והיא מועברת אל האנרגיה העוינת.

לא אותו דבר עצמו אך דבר דומה מתרחש בהתגברות על התחרות העוינת שמביאה לידי הומוסקסואליות. העמדה העוינת אין לה סיכוי לבוא על סיפוקה, ולכן — כלומר: מתוך מניעים משקיים — באה במקומה עמדת-האהבה שיש עמה סיכוי רב יותר לסיפוק, היינו לאפשרות של פורקן. הרי שבשום מקרה מן המקרים האלה אין אנו צריכים לשער גלגול ישיר של שנאה באהבה, שלא יהא מתיישב עם השוני האיכותי של שני סוגי היצרים.

אך עתה אנו רואים, כי מתוך שנוקקנו למיכאניזם אחר זה של גלגול האהבה בשנאה הנחנו בשתיקה הנחה אחרת, שראויה להישמע. נהגנו כאילו בחיי-הנפש — ואחת היא אם באני או בסתם — מצויה אנרגיה הניתנת להתקה, שהיא עצמה אדישה, אך יכולה להצטרף לרצח ארוטי או הרסני בעל ייחוד-סגולות ולהעלות את כלל אחיזת האנרגיה שלו. בכלל, אי אפשר לנו בלא הנחה בדבר קיומה של אנרגיה כזו שניתנת להתקה. רק בשאלת השאלה, מאין היא באה, למי היא שייכת ומה פשרה.

הבעיה של איכות רחשי-היצרים וקיומם בחליפות-הגורל השונות של היצרים עדיין סתומה מאוד וספק אם יכולים אנו להירש לה עתה. ביצרי-המין החלקיים, שהם נוחים במיוחד להסתכלות, אפשר לקבוע כמה אירועים השייכים לאותה מסגרת עצמה; למשל, יכולים אנו לראות, שהיצרים החלקיים כאילו משתלבים זה בזה, שיצר אחד עשוי להאציל מעצמתו, שבאה ממקור ארוגני מיוחד, להגברתו של יצר חלקי ממקור אחר; וסיפוקו של היצר האחד הוא תחליף לסיפוקו של יצר אחר, ועוד כיוצא באלה דברים הנוסכים בנו עוז להסתכן בהנחות מסוג מסוים. ובאמת, גם בדיון שלפנינו אין בידי להציע הוכחה אלא הנחה בלבד. הדעת נותנת, שאנרגיה זו, הפועלת ודאי באני ובסתם, אנרגיה ניתנת להתקה ואדישה, מקורה במלאי-הליבידו, כלומר, שהיא ארוס שהופקע ממיניותו. הרי היצרים הארוטיים בכללם נראים לנו פלאסטיים יותר, ניתנים להסטה ולהתקה יותר מיצרי-ההרס. על יסוד הנחה זו יכולים אנו להמשיך ולומר, בלי לקבוע דעה מאונסת, כי ליבידו זה שניתן להתקה פועל בשירותו של עקרון-העונג כדי למנוע הצטברויות ולהקל פרקונים. אלא שניכרת בעליל מידה של אדישות לגבי הדרך שבה פרקון זה יוצא אל הפועל, אם הוא יוצא אל הפועל בכלל. מכירים אנו בתכונה זו שהיא אפינית לתהליכי-האחיזה בסתם. תכונה זו אנו מוצאים באחיזות הארוטיות, שבהן מתפתחת אדישות מיוחדת כלפי המושא, במיוחד בהעברות באנאליזה, שהכרח להן להתחולל, ואין נפקא מניה לגבי איה בני-אדם. ראנק הביא לא מכבר כמה דוגמאות נאות לכך, שפעולות-נאם נאורוטיות מכוונות כלפי האנשים הלא-נכונים. התנהגות זו של הלא-מודע מזכירה לנו אותה אנקדוטה שעשו בה שימוש קומי, הוא המעשה בשלושה חייטים כפריים שצריך לתלות אחד מהם, משום שהנפח היחידי שבכפר עשה מעשה שענשו מיתה. העונש הוא הכרח ולא-יעבור, גם אם לא יחול על ראש האשם. רפיפות זו עצמה ראינו בפעם הראשונה בהתקות של התהליך הראשוני בעבודת-החלום. כדין המושאים כאן, כך במקרה שאנו דנים בו, עלינו להביא בחשבון רק בתור השני את דרכי פעולת-

האני והסתם

הפרקון. הקפדה על יתר דיוק בבחירת-המושא וכן בבחירת דרך הפרקון תהיה לפי רוחו של האני.

אם אנרגיית-התקה זו היא ליבידו שהופקע ממיניותו, הרי רשאים אנו לכנות אותה גם: מעודנת, שכן היא תוסיף להחזיק בעיקר-כוונתו של הארוס — לאחד ולקשור — על-ידי שתשמש ליצירת אותה אחידות, שבה — או בשאיפה אליה — האני מצטיין. משאנו כוללים, אגב הרחבת המשמעות, את אירועי-החשיבה בהתקות אלה, נמצא שגם עבודת-החשיבה נעשית על-ידי עידונו של כוח יצרי ארוטי.

כאן אנו עומדים לפני האפשרות, שנגענו בה קודם, כי דרך-קבע העידון נעשה בתיווכו של האני. אנו נזכרים במקרה האחר, שהאני הזה מיישב את אחיזות-המושאים הראשונות של הסתם ובוודאי גם את המאוחרות, על-ידי שהוא קולט בו את הליבידו שלהן וקושרו אל שינוי-האני שנוצר על-ידי הודהות. גלגול זה בליבידו-אני כרוכה בו, כמובן, זניחת המטרות המיניות, היינו ביטול המיניות. על כל פנים, בדרך זו ניתן לנו להכיר בהישג חשוב של האני בזיקתו אל הארוס. מתוך שהאני משתלט בדרך זו על הליבידו של אחיזות-המושאים, ועושה את עצמו מושא-אהבה יחידי ומפקיע את הליבידו של הסתם ממיניותו או מעדנו, הריהו פועל נגד כוונותיו של הארוס ומעמיד את עצמו בשירותם של רחשי-היצר היריבים. עליו להשלים עם חלק אחר של אחיזות-המושאים של הסתם, לשון אחר — לקבלו בשתיקה-כהסכמה. להלן נצטרך לדון בתוצאה אפשרית אחרת של פעילות זו של האני.

עתה הגיעה השעה לעשות מעשה-שכלול חשוב בתורת הנרקיוזים. מקדם-קדמתו כל הליבידו צבור בתוך הסתם, בעוד האני עומד בתהליך היווצרותו או רופס. הסתם משלח חלק מן הליבידו הזה חוצה לשם אחיזות-מושאים ארוטיות, ואז מנסה האני, שהתחזק בינתיים, לתפוס ליבידו-מושא זה ולכפותו על האני כמושא של אהבה. מכאן שהנרקיוזים של האני הוא נרקיוזם שניוני, נרקיוזם שניתק מן המושאים.

פעם אחר פעם אנו מוצאים, כי רחשי-היצר, שאנו יכולים להתחקות עליהם, הם צאצאיו של הארוס. אילולא השיקולים שהעלינו ב"מעבר לעקרון-העונג" ולבסוף אילולא תרומות הסאדיזם אל הארוס, כי עתה היינו מתקשים להחזיק בהשקפת-היסוד השניונית. אך הואיל ואנו אנוסים לכך, בהכרח עולה בנו הרושם, שיצרי-המוות ביסודם אילמים הם וכי המולת החיים עולה בעיקר מן הארוס¹⁸.

18. הרי לפי תפיסתנו הוסחו מן האני של עצמו באמצעות הארוס יצרי-ההרס המוסנים כלפי חוץ.

ואף מן המלחמה נגד הארוס! אין אנו יכולים לדחות את ההשקפה, שעקרון-העונג משמש לסתם מצפן במלחמה נגד הליבידו, המטיל שיבור-שים במהלך-החיים. אם בחיים שולט עקרון ההתמדה ברוח סברתו של פאָכנאָר, ופירושו גלישה אל המוות, הנה תביעותיו של הארוס, של היצרים המיניים הן שעוצרות, בתורת צרכי-יצרים, את ירידתה של הרמה ומו-לידות מתיחויות חדשות. בדרכים שונות מתגונן האני מפניהן, כשהוא מודרך על-ידי עקרון-העונג, כלומר: על-ידי תחושת הצער. תחילה מתגונן הוא בוותרנות מואצת כלפי תביעותיו של הליבידו שלא הופקע ממיניותו, היינו במאבק לסיפוקן של השאיפות המיניות בפירושו. במידה גדושה יותר הוא מתגונן בכך שבאחת מדרכי-הסיפוק האלה, שבהן מזדמנות יחד כל התביעות החלקיות, הוא פוטר עצמו מן החמרים המיניים, שהם — אם תרצה לומר — נושאי־הרוויים של המתיחויות הארוטיות. פליטתם של החמרים המיניים במשגל מקבילה במידת-מה להפרדתם של הסומה ופלאסמת-הגבט. מכאן נמיתו של המצב שלאחר הסיפוק המיני המלא למיתה, ובבעלי-החיים הנחותים זימון המוות עם ההזדווגות. יצורים אלה מתים לאחר הרבייה, ככל שיצר-המוות מקבל יד חפשית למלא את כוונותיו לאחר סילוקו של הארוס על-ידי הסיפוק. לבסוף, כפי ששמענו, מקל האני על הסתם את מלאכת ההתגברות על-ידי שהוא מעדן חלקים של הליבידו לעצמו ולצרכיו.

ה

זיקות-התלות של האני

סביכותו של החומר אולי יש בה משום הצדקה לכך, ששום אחת מן הכותרות אינה חופפת לגמרי את תכנו של הפרק, ושכל פעם שאנו באים לעיין בזיקות חדשות, אנו חוזרים אל ענין שכבר סיימנו את בירורו. כך, למשל, אמרנו כמה וכמה פעמים, שהאני נוצר במידה מרובה מתוך הזדהויות שבאות במקום אחיזות נטושות של הסתם, וכי הראשונות שבין הזדהויות אלה נוהגות תדיר כרשות מיוחדת שבאני, מתיצבות כאני עליון כנגד האני, בה בשעה שהאני המחוזק עשוי אחר-כך להיות עמיד יותר בפני השפעות-הזדהויות כגון אלה. מעמדו המיוחד של האני העליון בתוך האני או כלפי האני בא לו בזכות גורם אחד שראוי להעריכו משני צדדים: ראשית, זוהי ההזדהות הראשונה שהתחוללה בשעה שהאני עדיין היה חלוש; ושנית, הוא יורשו של תסביך-אדיפוס, כלומר: הביא אל האני את המושאים הנהדרים ביותר. מבחינת-מה הרי יחסו אל שינויי-האני שלאחר-כך הוא כיחסו של השלב המיני הראשון של הילדות אל

חיי-המין שלאחר-כך, אחרי הבגירה. אף-על-פי שהוא פתוח בפני כל ההשפעות שלאחר-זמן, בכל זאת משתמר בו לכל ימי-החיים האופי שהוקנה לו מתוך מוצאו מתסביך-האב, היינו הכושר להתייצב כנגד האני ולגבור עליו. הוא מצבת-הזכרון לחולשה ולתלות הקודמת של האני והוא מוסיף לשלוט גם באני המבוגר. מה הילד היה אנוס לציית להוריו, אף האני משתעבד לציויי הקטגורי של האני העליון שלו.

אולם משמעות נוספת נודעת לאני העליון מהשתלשלותו מאחיזות-המושאים הראשונות של הסתם, היינו: מתסביך-אדיפוס. כפי שכבר ציינו, הוא מצרפו אל הקנינים הפילוגנטיים של הסתם ועושה אותו הת-גלמות תצורות-אני קודמות, שהניחו רישומן בסתם. הרי שהאני העליון קרוב קרבת-תמיד לסתם ויכול לייצג את הסתם בפני האני. צולל הוא בנבכי הסתם, ולכן הוא מרוחק מן התודעה יותר מן האני¹⁹.

מיטיבים אנו ביותר להעריך זיקות אלה, כשאנו נותנים דעתנו על עבודות קליניות מסוימות, שזה כבר ניטל חידושן, אבל עדיין לא באה שעת ליבונן העיוני.

יש בני-אדם שהתנהגותם בשעת העבודה האנאליטית משונה מאוד. כשאתה נוטע בהם תקוה ואתה מגלה להם סימני שביעת-רצון ממצב הטיפול, נראים הם לא-מרוצים ורגילים הם לומר על מצבם שהוא בכל רע. תחילה דומה עליך, שבכך הם מתריסים כנגד הרופא ומבקשים להוכיח לו את עליונותם. לאחר זמן אתה מגיע לידי תפיסה עמוקה וצודקת יותר. אתה משתכנע, שבריות אלה לא זו בלבד שאינם סובלים שום דבר-שבח ושום דבר-הערכה אלא מגיבים בדרך הפוכה על ההתקדמות בריפוי. כל פתרון חלקי, שראוי היה להביא שיפור או היעדרות ארעית של הסימפטום — והוא אמנם מביאם אצל אחרים — אצלם הוא גורם חיזוק-לשעה של חליים, מצבם בשעת הטיפול הולך ורע תחת להשתפר. ניכר בהם מה שקרוי: התגובה התראפאוטית השלילית.

אין ספק, שיש בהם דבר-מה שמתנגד להחלמה, שהתקרבותה של זו מעוררת בהם פחד כאילו סכנה בה. אומרים שבבני-אדם אלה לא רצון ההחלמה מכריע אלא צורך-המחלה. משאנו מנתחים התנגדות זו בדרך הרגילה, ומנכים ממנה את עמדת-ההתרסה כלפי הרופא, את ההקבעה אל רווח-המחלה לצורתיו, הרי עיקרה של ההתנגדות עדיין מוסיף להתקיים והוא נמצא המכשול הקשה ביותר בדרך לריפוי, קשה מן המכשול הידוע של הפגומות הנרקיסטיות, של העמדה השלילית כלפי הרופא ושל הדבקות ברווח-המחלה.

19. אפשר לומר: גם האני הפסיכואנאליטי או המאטאפסיכולוגי עומד על ראשו כמו האני האנאטומי, גמד-המות.

לבסוף אתה מגיע לכלל הכרה, שמדובר כאן בגורם "מוסרי" כביכול, בהרגשת-אשמה המוצאת את סיפוקה בחולי ואינה רוצה לוותר על ענשה של המחלה. בביאור זה, שמנחם אותנו אך מעט, אנו יכולים להחזיק כבביאור סופי, אבל הרגשת-האשמה אילמת היא לגבי החולה; אין היא אומרת לו שהוא אשם, אין הוא חש את עצמו אשם אלא חולה. הרגשת-אשמה זו מתבטאת רק בצורת התנגדות להחלמה — התנגדות שקשה לבטלה. קושי גדול במיוחד הוא לשכנע את החולה במניע להתמדת חליו. הוא יהיה נוטה להסבר הקרוב יותר, שהטיפול האנליטי אינו האמצעי הנכון להושיעו.²⁰

הדברים שתיארנו כאן חלים על המקרים הקיצוניים ביותר, אך אפשר שבמידה מועטת יותר הם יפים למקרים רבים מאוד ואולי לכל המקרים החמורים של נאורוזה. גדולה מזו: אולי דווקא גורם זה, התנהגותו של אידיאל-האני, הוא שקובע במכריע את חומרת החולי הנאורוטי. לפיכך לא נשתמט כאן מכמה הערות נוספות על גילוייה של הרגשת-האשמה בתנאים שונים.

הרגשת-האשמה המודעת, התקינה (מצפון), פתרונה אינו כרוך בשום קשיים. היא מבוססת על המתיחות שבין האני ואידיאל-האני והיא ביטוי לגינוי האני מצד רשותו הביקרתית. ודאי לא רחוקים מכאן רגשי הנחיתות הידועים של הנאורוטיקנים. בשתי היפעלויות מופרות לנו היטב נמצאת

²⁰ אין מקילים על מאבקו של האנאליטיקאי עם המכשול של הרגשת-האשמה הלא-מודעת. אי אפשר לפעול כנגד הרגשת-אשמה זו במישרין, ובעקיפין אפשר לפעול רק עלידי כך, שמגלים לאט-לאט את נימוקיה המודחקים באופן לא-מודע, ותוך כדי כך נהפכת קמעה-קמעה הרגשת-האשמה הלא-מודעת להרגשת-אשמה מודעת. סיכוי מיוחד להשגת השפעה נפתח לנו, כשהרגשת-אשמה למ"ד זו היא שאולה, כלומר: תוצאה של הזדהות עם אדם אחר, שהיה מושא של אהיזה ארוטית. לא אחת קבלה זו של הרגשת-האשמה היא השיור היחיד, שיור שכמעט אין להכיר בו עוד, של זיקת-אהבה שנונחה. אי אפשר להתעלם כאן מן הדמיות לתהליך המלאנכוליה. כשאנו מצליחים לגלות אחיזה-מושא זו לשעבר מאחורי הרגשת-האשמה הלמ"ד, תפקידנו התראפאוטי נפתר לעתים קרובות פתרון מזהיר. אם אין אנו מצליחים בכך, אין שום ודאות בתוצאות המאמץ התראפאוטי. הוא תלוי בראש ובראשונה בעצמתה של הרגשת-האשמה, שלעתים קרובות אינה יכולה להעמיד מול התראפיה כוח-שכנגד בסדר-גודל שזה. ואולי תלוי הוא גם בשאלה, אם אישיותו של האנאליטיקאי מאפשרת לחולה להעמיד אותה במקום אידיאל-האני שלו: כאן בא האנאליטיקאי לידי נסיון לשחק בפני החולה בתפקיד נביא, גואל-נשמות, משיח. הואיל וכללי האנאליזה מנוגדים בהחלט לשימוש כזה באישיותו של הרופא, יש להודות באמת ובתמים, כי מעצור נוסף הוצב כאן לפני השפעתה של האנאליזה, שהרי זו לא באה למנוע את האפשרות של תגובות חילניות, אלא ליצור לאני של החולה את החירות להכריע כך או כך.

הרגשת-האשמה מודעת בשיעור מופלג; במקרים אלה נוהג אידיאל-האני במידת-דין מיוחדת ולפעמים קרובות הוא מתעמר באני באכזריות. לעומת התאמה זו מוצאים אנו בשני המצבים, בנאורוזה-הטורדנות ובמלאנכוליה, הבדלים בהתנהגותו של אידיאל-האני, שאינם פחות מש-מעתיים.

בנאורוזה-הטורדנות (בכמה מצורותיה) הרגשת-האשמה קולנית ביותר, אך אינה מסוגלת להצטדק בפני האני. לפיכך מתקומם האני של החולה כנגד הקטרוג שהוא אשם ותובע מן הרופא שיחזק אותו בדחיית רגשי-אשמה אלה. תהיה זו אינולת להיענות לו, שכן ההיענות תהיה לשוא. האנאליזה תורה, כי האני העליון מושפע מאירועים שלא נודעו לאני. באמת אפשר לנו למצוא את הדחפים המודחקים הנותנים ביסוס להרגשת-האשמה. האני העליון ידע כאן על הסתם הלא-מודע יותר משידע האני. הרושם שהאני העליון כבש לו את התודעה, חזק אף יותר במלאנכוליה. אבל כאן האני אינו מעז לערער, הוא מודה באשמה ומקבל עליו את הענשים. אנו מבינים הבדל זה. בנאורוזה-הטורדנות היה המדובר ברחשים פסולים, שנשארו מחוצה לאני. אך במלאנכוליה הרי המושא, שעליו ניתך זעמו של האני העליון, נקלט באני בדרך ההזדהות.

ודאי אין זה דבר מובן מאליו, שהרגשת-האשמה מגיעה לעצמה מופלגת כל כך בשתי היפעלויות נאורוטיות אלה. אבל בכל זאת עלינו לבקש במקום אחר את הבעיה העיקרית שבמצב זה. נדחה בירורה של בעיה זו עד שנדון בשאר המקרים שבהם הרגשת-האשמה נשארת לא-מודעת. מקרים אלה אנו מוצאים בעיקר בהיסטריה ובמצבים מן הטיפוס ההיסטרי. קל לנתח כאן את המיכאניזם הגורם להשארת הדברים בלא-מודע. האני ההיסטרי מתגונן מפני התפיסה המכאיבה, המאיימת עליו מצד הביקורת של האני העליון שלו, כדרך שהוא מתגונן ברגיל על-ידי מעשה הדחקה מפני אחיזה-מושא כבדה-מנשוא. מכאן שבאני תלוי הדבר, אם הרגשת האשמה נשארת לא-מודעת. יודעים אנו, שבדרך-כלל האני מבצע את ההדחקות בשירותו ובשליחותו של האני העליון שלו: אך כאן לפנינו מקרה שבו הוא משתמש באותו נשק עצמו כלפי רבו הקפדן. בנאורוזה-הטורדנות יש, כידוע, משקל מכריע לתופעות של תצורות-התגובה; כאן מצליח האני רק להרחיק את החומר שהרגשת-האשמה חלה עליו. יכולים אנו לצעוד עוד צעד אחד ולהסתכן בהנחה, כי באופן תקין חלק גדול מהרגשת-האשמה הוא בהכרח לא-מודע, משום שהתהוותו של המצפון אחוזה ודבוקה בתסביך-אדיפוס, שהוא מכלל הלא-מודע. אילו בא משהו לפסוק את הפסוק הפאראדוקסי, שהאדם התקין הוא לא רק בלתי-מוסרי הרבה יותר משהוא מאמין, אלא גם מוסרי הרבה יותר משהוא

יודע, הפסיכואנאליזה — שעל מימצאיה מבוססת מחציתה הראשונה של הטענה — לא היה לה יסוד לחלוק גם על המחצית השנייה.²¹ הופתענו למצוא, שהתגברותה של הרגשת-אשמה למ"ד זו עלולה לעשות את האדם פושע. אבל אין ספק בדבר זה. בפושעים רבים, ובפרט בפושעים צעירים, אפשר להוכיח קיומה של הרגשת-אשמה כבירה, שהיתה מצויה קודם למעשה, כלומר: לא היתה תוצאתו של המעשה אלא מניעו, כאילו הורגש הדבר כהקלה שניתן לקשור הרגשת-אשמה לא-מודעת זו בדבר-מה ממשי ואקטואלי.

בכל המצבים האלה האני העליון מוכיח שאינו תלוי באני המודע ושהוא מקיים יחסים אמיצים עם הסתם הלא-מודע. בענין המשמעות שייחסנו לשיירי-המלים הסמוכים-למודע שבאני מתעוררת עתה השאלה, אם האני העליון בשעה שהוא למ"ד, אינו מורכב ממוצגי-מלים או מדברים אחרים כלשהם. התשובה הצנועה תהיה, שהאני העליון אינו יכול בשום פנים להכחיש שמוצאו ממשמע-אוזן. שהרי הוא חלק מן האני והוא פתוח בפני התודעה מצד מוצגי-מלים אלה (מושגים, הפשטות), אבל אנרגיית-האחיזה אינה מוקנית לתכנים אלה של האני העליון מתוך תפיסת-השמע, מתוך הלימוד, מתוך הקריאה אלא ממקורות שבסתם.

השאלה שדחינו קודם את התשובה עליה, היא זו: כיצד האני העליון מתגלה בעיקר כהרגשת-אשמה (מוטב: כביקורת; הרגשת-אשמה היא הת-פיסה שבאני המקבילה לביקורת זו), ובתוך כך נוהג בחומרה ובמידת-דין מופלגת כל כך כלפי האני. כשאנו פונים תחילה אל המלאנכוליה הרינו נוכחים לדעת, שהאני העליון כביר-הכוח במופג, שכבש לו את התודעה, מתעמר באני בחמת-זעם ללא רחם, כאילו נטל את כל הסאדיזם המצוי ביחיד. לפי מה שאנו תופסים את הסאדיזם, היינו אומרים, שהרכיב ההרסני נצטבר באני העליון ופנה כנגד האני. מה ששולט עתה באני העליון הריהו משול לתרבות צרופה של יצרה-המוות; ובאמת יצר זה מצליח לעתים קרובות למדי לדחוף את האני אל המוות, אם האני אינו עומד על נפשו קודם על-ידי גלגולו בשגעון מפני העריץ הרודה בו.

קובלנות-המצפון מכאיבות ומענות בדומה לכמה צורות של נאורות-הטורדנות, אבל פני הדברים פחות ברורים כאן. בניגוד למלאנכוליה ראוי לציין, כי חולה-הטורדנות, בעצם, לעולם אינו שולח יד בנפשו, הוא כאילו מחוסן מפני סכנת ההתאבדות, הוא מוגן מפניה הרבה יותר מן ההיסטריקן. אנו מבינים, כי קיומו של המושא הוא ערובה לכטחוננו

21. רק לכאורה משפט זה הוא פאראדוקס. אין הוא אומר אלא שטבעו של האדם לטוב ולרע מפליג הרבה מעבר למה שהוא מאמין על עצמו, כלומר: מעבר למה שיוצג לאני שלו מכוח תפיסת-התודעה.

של האני. בנאורות-הטורדנות הניחה נסיגה אל הארגון הקדם-גניטאלי את האפשרות, שדחפי-אהבה ייפכו לדחפי-תוקפנות כנגד המושא. יצר-ההרס שוב נשתחרר ורוצה להשמיד את המושא, או לפחות נראה שיש לו כוונה כזו. האני לא קלט מגמות אלה, הוא מתקומם אליהן בתצורות-תגובה ובמעשי-זהירות. הן נשארות בתוך הסתם. אך האני העליון מתנהג כאילו היה האני אחראי להן, ומידת הרצינות שבה הוא אוחז בידו כוונת-הרס אלה, מעידה עליו שלא מראית-עין כאן, שמקורה בנסיגה, אלא חילוף ממשי של אהבה בשנאה. האני, שהוא חדל-אונים מכאן ומכאן, מנסה לשוא להדוף את קטרוגיו של הסתם הרצחני ואת תרעומותיו של המצפון המייסר. הוא מצליח לבלום את הפעולות הגסות ביותר של שניהם, והתור-צאה היא תחילה עינוי עצמי איך-קץ ובהמשך הדברים עינוי שיטתי של המושא, במקום שהדבר ניתן.

שוונות הן דרכי הטיפול שהיחיד נוקט כלפי יצרי-המוות. פעמים שניטל עוקצם של אלה על-ידי ערבובם ברכיבים ארוטיים, פעמים שהם מוחזים כלפי חוץ בצורת תוקפנות, אך בעיקרם הם ממשיכים בוודאי בעבודתם הפנימית בלי מפריע. אך כיצד עלול במלאנכוליה האני העליון להיעשות למין מאגר של יצרה-המוות?

מבחינתה של הגבלת היצרים, של המוסר, יכולים אנו לומר: הסתם הוא לא-מוסרי לגמרי; האני משתדל להיות מוסרי; האני העליון יכול להיעשות מוסרי-לעילא וגם אכזרי כמו הסתם. מוזר הדבר, כי האדם, ככל שהוא מגביל את מידת תוקפנותו כלפי חוץ, כן הוא נעשה מחמיר יותר, כלומר תוקפני יותר באידיאל-האני שלו. תביעתו של אידיאל-האני תיראה לו כמניע לדיכוייה של התוקפנות. אבל העובדה מוסיפה להיות, כפי שהבענו אותה: ככל שמתגבר אדם על תוקפנותו, כן עולה הנטייה לתוקפנות של האידיאל שלו כלפי האני שלו. משל כאילו יש כאן התקה, פנייה כנגד האני של עצמו. המוסר המקובל, התקיף, הוא עצמו כבר יש בו מן המגביל בכל חומר-הדין, מן המטיל איסור באכזריות. הרי מכאן באה לנו התפיסה של המצוי העליון, העונש בלי-חמלה.

לא אוכל עתה להוסיף ולהסביר מצבים אלה בלי להביא הנחה חדשה. הרי האני העליון נוצר מתוך ההזדהות עם דמות-המופת של האב. כל הזדהות שכזו יש בה משום ביטול המיניות ואפילו משום עידון. עתה נראה, כי בגלגול כזה חל גם ביטול תערובת-היצרים. הרכיב הארוטי שוב אין בכוחו לאחר העידון לקשור את כל ההרסנות הנוספת, וזו משתחררת עכשיו כנטייה לתוקפנות ולהרס. מתוך ביטול-תערובת זה האידיאל מקבל כלל אותו קו קשות, אכזרי, של הטלת חובה מעשה נגיד ומצווה. נתעכב לשעה קלה בענין נאורות-הטורדנות. כאן פני הדברים אחרים.

ביטול תערובת האהבה והפיכתה לתוקפנות לא בא מתוך הישג של האני, אלא הוא תוצאה של נסיגה שחלה בסתם. אבל תהליך זה עבר מן הסתם אל האני העליון, הנוהג עכשיו ביתר חומרה כלפי האני החף מפשע. אך בשני המקרים יהא האני, שהתגבר על הליבידו על-ידי ההזדהות, נוטל עונש על כך מצד האני העליון שמערבב בליבידו מנה של תוקפנות.

מוצגינו בדבר האני מתחילים להתברר, יחסיו השונים מתלבנים. רואים אנו עכשיו את האני בכוחו ובחולשותיו. תפקודים חשובים מוטלים עליו, בכוח זיקתו אל מערכת התפיסה הוא קובע את סדר-הזמנים של האירועים הנפשיים ומעמידם למבחן הממשות. מתוך שהוא משבץ בהם את תהליכי-החשיבה, הוא משיג דחייה בהתפרקויות המוטוריות ושולט על מבואות הניעות. שליטה זו היא אמנם פורמאלית יותר משהיא עובדתית. מעמדו של האני כלפי העשייה הוא בערך כמעמדו של מלך חוקתי, שבלי אישורו לא יכון חוק, אך הוא ישקול בדעתו היטב, קודם שיטיל נטו על הצעה של בית-הנבחרים. ככל נסיונות-החיים מתעשר האני מבחון; אבל הסתם הוא עולמו החיצון האחר שהוא שואף להדביר תחתיו. נוטל הוא ליבידו מן הסתם והופך אחיזות-מושאים של הסתם לתצורות של אני. בעזרת האני העליון הוא שואב, באופן שעדיין הוא סתום בעינינו, מהתנסויות-קדומים הצבורות בסתם.

יש שתי דרכים שבהן תכנו של הסתם עשוי לחדור אל האני. הדרך האחת היא הדרך הישירה, הדרך האחרת עוברת על פני אידיאל-האני. לגבי כמה פעילויות נפשיות אפשר שהדבר המכריע הוא, באיזו דרך משתי הדרכים הן נעשות. האני מתפתח מתפתח מתפיסת-יצרים אל השליטה ביצרים, מצייתנות-יצרים אל בלימת-יצרים. אידיאל-האני, שבחלקו הוא, כידוע, תצורת-תגובה כנגד אירועי-היצרים של הסתם, חלק גדול לו בהישג זה, הפסיכואנאליזה היא מכשיר שנועד לאפשר לאני את כיבושו המוסיף והולך של הסתם.

אבל מצד אחר הרינו רואים את האני כיצור עלוב, המשועבד לשלושה אדונים ולפיכך הוא צפוי לשלוש סכנות — מצד העולם החיצון, מצד הליבידו של הסתם ומצד חומרתו של האני העליון. שלושה מיני חרדה שקולים כנגד שלוש סכנות אלה, שכן החרדה היא הביטוי של נסיגה מפני סכנה. האני, כיצור-שעל-הגבול, רוצה לתווך בין העולם והסתם, לכפוף את הסתם לרצונו של העולם ולעשות את העולם בכוח פעולות-שריריו נוח להיענות למשאלת-הסתם. בעצם, הריהו נוהג כרופא זה בריפוי אנאליטי, בהציעו את עצמו לפני הסתם כמושא-ליבידו מתוך התחשבות בעולם הממשי ובבקשו להפנות את הליבידו שלו אליו. הוא לא רק עוזרו של הסתם, אלא גם עבדו הנכנע המבקש אהבת רבני. משתדל

הוא, ככל האפשר, לקיים הסכמתו עם הסתם, מחפה על מצוותיו הלמ"ד במעשי-שכלון סלמ"ד, מעמיד פנים כאילו הסתם מציית לאזהרות הממשות, גם במקום שהסתם עומד בנוקשותו ובעקשנותו ללא ויתור, מטשטש את סכסוכיו של הסתם עם הממשות, ובמקום שהדבר ניתן מטשטש גם את הסכסוכים עם האני העליון. בעמדת-הביניים שבין הסתם והממשות הוא נכנע לעתים קרובות מדי לפיתוי להיעשות חנף, סתגלן וכזבן, כדרך מדינאי שאמנם בעל-בינה הוא, אך רוצה לשמור לו חסדי דעת-הקהל. אין האני נוהג בלא משוא-פנים בין שני סוגי-היצרים. בעבודת ההזדהות והעידון שלו הוא עומד לימין יצרי-המוות שבסתם במאמציהם להתגבר על הליבידו, אלא שבתוך כך הוא בא לידי סכנה להיעשות מושא ליצרי-המוות ולהיספות בעצמו. לשם הגשת עזרה הוצרך להתמלא בעצמו ליבידו ועל ידי כך הוא עצמו נעשה נציגו של הארוס ועתה הוא רוצה לחיות ולהיות אהוב.

אבל הואיל ועבודת-העידון שלו כרוכים בה ביטול תערובת-יצרים והשתחררות יצרי-התוקפנות שבאני העליון, הרי במאבקו עם הליבידו הוא חושף את עצמו לסכנת התעללות ומיתה. בשעה שהאני נענה תחת תוקפנותו של האני העליון או אף נכנע לה, הרי גורלו מקביל למצבם של הפרוטיסטים, הכלים בתוך מוצרי-ההתפוררות, מעשה ידי עצמם. מוצרי-התפוררות כזה במשמעו המשקי נראה לנו המוסר הפועל באני העליון.

בין זיקות-התלות של האני זיקת-התלות באני העליון היא ודאי המענה יינת מכל.

האני — אם נעייך בדבר — הריהו גיא-חרדות. בהיותו מוקף שלושה מיני סכנות מפתח האני את רפלקס-הבריחה על-ידי שהוא מחזיר את אחיזתו-שלו מן התפיסה החושית המאיימת או מן האירוע המאיים שבסתם ומציגו כחרדה. לאחר זמן בא במקום תגובה פרימיטיבית זו כינוגן של אחיזות-מגן (המייכאניזם של הפוביות). אין אנו יודעים לומר, מה הוא הדבר שהאני מתיירא מפניו, נוכח הסכנה החיצונית וסכנת הליבידו שבסתם; אנו יודעים, שחושש הוא מפני השתלטות עליו או מפני השמדה, אבל אין הדבר ניתן לתפיסה אנאליטית. האני הולך, פשוט, אחרי קול אוהרתו של עקרון-העונג. כנגד זה אפשר לומר, מה מסתתר מאחורי חרדתו של האני מפני האני העליון, היא החרדה שבמצפון. מצד המצוי העליון, שנתגלגל באידיאל-אני, צפוי היה בשעתו הסירוס, וחרדה זו מפני הסירוס היא, כמסתבר, הגרעין שסביבו מצטברת לימים החרדה שבמצפון, היא שממשיכה קיומה כחרדה שבמצפון.

המשפט המדבר גבוהה: כל חרדה היא, בעצם, חרדת-מוות, ספק אם

יש בו משמעות, ומכל מקום אין להצדיקו. לעומת זאת נכון הוא, לדעתי, להבדיל את חרדת-המוות מחרדת המושא (הממשית) ומחרדת-הליבידו הנאורוטי. חרדת-המוות מעמידה לפני הפסיכואנאליזה בעיה קשה, שכן המוות מושג מופשט הוא שתכנו שליילי, ואין למצוא התאמה לא-מודעת לו. המיכאניזם של חרדת-המוות יוכל להיות רק זה, שהאני משחרר במידה גדושה את אחיזת-הליבידו הנרקיסטית שלו, כלומר זונח את עצמו, כדרך שהוא זונח מושא אחר במקרים אחרים של חרדה. סבורני כי חרדת-המוות מתחוללת בין האני ובין האני העליון.

יודעים אנו, כי חרדת-המוות מתגלה בשני תנאים — שאגב, מקבילים לגמרי לדרכי התפתחות החרדה במקרים אחרים: כתגובה על סכנה חיצונית וכאירוע פנימי, למשל במלאנכוליה. שוב יוכל המקרה הנאורוטי לסייע לנו בהבנת המקרה הממשי.

חרדת-המוות שבמלאנכוליה מניחה מקום רק להסבר אחד, שהאני זונח את עצמו, משום שהוא חש, שהאני העליון שונא אותו ורודף אותו תחת אשר יאהב אותו. הרי שלגבי האני לחיות משמע — להיות נאהב, להיות נאהב על-ידי האני העליון, המופיע כאן גם כבא-כוחו של הסתם. האני העליון מייצג אותו תיפקוד מגן וגואל שהיה לפניו בידי האב ואחרי-כן בידי ההשגחה העליונה או בידי הגורל. אך לאותה מסקנה עצמה צריך גם האני להגיע כשהוא שרוי בסכנה ממשית מופלגת, שאין הוא מאמין כי יוכל להתגבר עליה בכוחות עצמו. רואה הוא את עצמו והנה כל כוחות-המגן עזבוהו והוא מפקיר את עצמו למות. אגב, לעולם אותה סיטואציה היא, זו שהיתה ביסוד מצב-החרדה הגדול הראשון של הלידה וזו שהיתה ביסוד חרדת-הגעגועים האינפאנטילית, חרדת הפירוד מעל האם המגינה. על סמך בירורים אלה נוכל איפוא לראות את חרדת-המוות, בדומה לחרדת-המצפון, כעיבודה של חרדת הסירוס. לנוכח משמעותה הגדולה של הרגשת-האשמה לענין הנאורוזות גם אין לנו לדחות בקנה את ההנחה שבחרדה הנאורוטי הרגילה חלה במקרים חמורים חרפה מתוך התפתחות החרדה בין האני והאני העליון (חרדת סירוס, חרדת מצפון, חרדת מוות). הסתם, שאנו חוזרים אליו לבסוף, אין בידו אמצעים להראות אותות אהבה או שנאה לאני. אין הוא יכול לומר מה שהוא רוצה; הוא לא יצר רצון מלוכד. האָרוס ויצר-המוות מתרוצצים בקרבו; שמענו באילו אמצעים יצרים אלה מתגוננים מפני יצרים אלה. יכולים היינו לתאר את הדברים כך שהסתם כפוף לשלטונם של יצרי-המוות האילמים, אך אדירי-הכוח, המבקשים מנוחה והרוצים להביא אותו טרדן אָרוס אל המנוחה לפי רמי-זותיו של עקרון-העונג, אלא שבכל זאת אנו מצליחים לזלזל בתוך כך בתפקידו של האָרוס.

השלילה

הדרך שבה החולים שלנו מעלים את נצנוצי-מחשבותיהם בשעת העבודה האנאליטית, נותנת לנו הזדמנות לכמה תצפיות מעניינות. "ודאי תהיה סבור עכשיו, כי אני רוצה לומר משהו מעליב, אבל באמת אין לי כוונה זו." אנו מבינים, כי זוהי דחייתו של נצנוץ-מחשבה, שבצבץ ועלה אך עתה באמצעותה של הטלה. או: "אתה שואל, מי יכול להיות אותו אדם שבחלום. על כל פנים, אין זו אמי." אנחנו מתקנים ואומרים: אם כן, זוהי האם. מורים אנו היתר לעצמנו להתעלם בשעת הפענוח מן השלילה ולבור לנו את התוכן הצרוף של נצנוץ-המחשבה. משל כאילו אמר החולה: "אמנם לענין אדם זה נצנץ לי רעיון בדבר אמי, אבל אין לי חשק לתת תוקף לנצנוץ-מחשבה זה."

לפעמים יכולים אנו להשיג לנו בדרך נוחה מאוד את ההסבר שאנו מבקשים לתוכן המודחק הלא-מודע. אנו שואלים: באותו מצב מה הוא הדבר הנראה לך רחוק ביותר מן השכל? מה, אתה סבור, היה או מופלג מדעתך ביותר? כשהחולה נופל בפח שטמנו לו ומציין את הדבר שהוא יכול להאמין בו פחות מכל, הרי כמעט תמיד הוא נמצא מודה בדבר הנכון. הקבלה נאה לנסיין זה אנו מוצאים לעתים קרובות בנאורוטיקן-של-טורדנות, שכבר הגיע להבנת אותות-מחלתו. "נתפסתי לרעיון טורדני חדש. מיד נצנץ לי בענין זה רעיון, כי אפשר שתהיה לכך משמעות מסוימת. אבל לא, הרי לא ייתכן שזו תהיה אמת, אחרת לא היה יכול מוצג זה לעלות בדעתי כלל." מה שהוא פוסל כאן בהנמקה שלמד מדרך-הטיפול, הוא, כמובן, פשרו הנכון של רעיון-הטורדנות החדש.

מכאן שתוכן מודחק של מוצג או של מחשבה יכול להבקיע דרכו אל התודעה, בתנאי שהוא ניתן ל שלי לה. השלילה היא הדרך שבה אדם מקבל את המודחק לידעתו, בעצם ביטול ההדחקה, אך כמובן לא קבלתו של התוכן המודחק, רואים אנו, כיצד התיפקוד האינטלקטואלי נבדל כאן מן תהליך ההיפעלותי. בעזרת השלילה מתבטלת רק התוצאה האחת של תהליך ההדחקה, היינו שתוכן-המוצג של תהליך זה אינו מגיע אל התודעה. דבר זה מביא לידי משהו מעין קבלתו האינטלקטואלית של התוכן המודחק, בה בשעה שעיקרה של ההדחקה מוסיף להתקיים. בהמשך העבודה

1. אותו תהליך הוא ביסוד תהליך הידוע של פתיחת-פה לשון, "ומה יפה הדבר, שזה זמן רב כל כך לא תקפה אותי צילחתי!" אבל הרי זה הסימן הראשון המבשר את ההתקף, שהחולה כבר מרגיש בהתקרבותו אך אינו רוצה להאמין בו.