

ידיעה אִמפִּירית, היינו: שהחוקים של פעילות-הנפש הלא-מודעת נבדלים במידה מרובה מן החוקים של פעילות-הנפש המודעת. מתוך העיון בפרטי הדברים אנו קונים לנו ידיעה בסגולות-הייחוד של הלא-מודע ויכולים לקוות, כי בחקירה יסודית יותר של אירועי יצירת החלום נלמד עוד יותר.

בדיקה זו ספק אם נסתיימה אפילו מחציתה ואי אפשר לנו להביא את המימצאים שהושגו עד עתה, בלי שניכנס בעינין של הבעיות המסובכות עדי-מאוד של תורת פשר החלום. אך אין אני רוצה להפסיק בירגב-זה, בלי להעיר על התמורה ועל ההתקדמות שחלו בהבנתנו בסוגיית הלא-מודע ושבאו לנו בזכות העיון הפסיכואנליטי בחלומות.

מתחילה דומה היה עלינו, שהלא-מודע אינו אלא קו מופלא של אירוע נפשי מסוים; עכשיו עלתה משמעותו בעינינו. סימן הוא, כי אירוע זה יש לו חלק במהותה של קטיגוריה נפשית מסוימת, שגודעה לנו על-פי תכונות אחרות חשובות יותר, וכי הוא שייך למערכת פעילות נפשית, הראויה שניתן לה את מלוא שימת-לבנו. ערכו של הלא-מודע כאינדקס עולה עתה הרבה על חשיבותו כתכונה. אותה מערכת שמתגלה לנו בסימן-ההיכר הקובע כי האירועים השונים, שמהם היא מורכבת, הם לא-מודעים, אנו מכנים בשם: "הלא-מודע", באין לנו ביטוי טוב יותר ודו-משמעי פחות. ככינוי למערכת זו אני מציע להשתמש באותיות "למ"ד", קיצורן של המלים "לא-מודע".

זוהי המשמעות השלישית והחשובה ביותר, שקנה לו הביטוי "לא-מודע" בפסיכואנליזה.

מעבר לעקרון-העונג

א

בתיאוריה הפסיכואנליטית מניחים אנו בלא היסוסים, כי עקרון-העונג מווסת אוטומאטית את מהלך האירועים הנפשיים. הווי אומר: אנו סבורים, כי מתיחות טעונה צער מעוררת פעם בפעם את מהלך האירועים הנפשיים, וזה פונה או בכיוון שמביאו לידי כך, שבסוף דרכו חלה הפחתה במתיחות זו, כלומר: נמנע צער או נוצר עונג. כשאנו מתבוננים אל התהליכים הנפשיים, ששימשו נושא לעיונו, בתשומת-לב להשתלשלות זו, הרינו נזק-קים לבחינה המשקית. נדמה לנו, כי תיאור-דברים, המעריך מלבד הגורם הטופי והדינאמי גם גורם משקי זה, הוא תיאור-הדברים השלם ביותר שאנו יכולים לשער כיום, וראוי שנבליטו בכינוי: מאָטאפסיכולוגי.

ואין לנו ענין כאן לבדוק, באיזו מידה התקרבנו או הצטרפנו אל משנה פילוסופית מסוימת, מאוששת מן הבחינה ההיסטורית, בשעה שקבענו את עקרון-העונג. אנו מגיעים להנחות ספקולאטיביות כגון אלה, כשאנו טורחים לתאר את עובדות ההסתכלות היומיומית בתחום עיונו וליתן דין-וחשבון עליהן. זכות-הראשונים והמקוריות אינן בכלל המטרות שהוצבו לפני העבודה הפסיכואנליטית, והרשמים המונחים ביסוד קביעתו של עקרון זה גלויים-לעין עד שאי אפשר כמעט להתעלם מהם. כנגד זה נהיה מוכנים ומזומנים להכיר טובה לתיאוריה פילוסופית או פסיכולוגית, שתדע לומר לנו, מה משמעויותיהן של הרגשות העונג והצער, שכוחן רב כל כך לגבינו. לדאבוננו, אין מציעים לנו כאן שום דבר ראוי-לשימוש. זה הוא התחום האפל והאטום ביותר של חיי-הנפש, ואם גם אי אפשר לנו להימנע מלנגוע בו, הרי ההנחה הרופפת ביותר בסוגיה זו תהיה, כמדומני, הטובה בהנחות. החלטנו לקשור את העונג ואת הצער עם כמות הגרייה * המצויה בחיי-הנפש — ואינה כפונה באופן מן האפנים — בזיקת-יחס כזו שהצער יהיה שקול כנגד העלאה בכמות זו והעונג יהיה שקול כנגד הפחתה בה. ואין כוונתנו כאן ליחס פשוט בין עצמת ההרגשות ובין השינויים, שהרגשות אלה קשורות בהם; ופחות מכל אנו מתכוונים — על סמך כל נסיונותיה של הפסיכופיסיולוגיה — ליחס פרופורציוני ישיר; מסתבר ששיעור ההפחתה או הריבוי בפרק-זמן מסוים הוא הגורם המכריע לגבי ההרגשה. אפשר שיש כאן מקום לניסוי; מכל מקום לנו, לאנאליטיקאים, לא רצוי להתעמק יותר בבעיות אלה, כל עוד לא יוכלו תצפיות מוגדרות כראוי להנחותנו.

* בגרמנית: Erregung. — המתרגם.

אך אין אנו יכולים לעמוד בשויון־נפש כשאנו רואים, כי בענין העונג והצער החזיק חוקר מעמיק־ראות כג"ת פֶאָכְנָאָר בתפיסה שבטיקרה היא זהה לזו שמתבקשת לנו מן העבודה הפסיכו־אנאליטית. חוות־דעתו של פֶאָכְנָאָר כלולה בחיבורו הקטן: כמה רעיונות לענין תולדות היצירה וההתפתחות של אורגאניזמים, 1873 (פרק "א, תוספת, עמ' 94). וזה לשונה: "במידה שדחפים מודעים קשורים תמיד בעונג או בצער, אפשר לשער גם קיומה של זיקה פסיכופיסית בין עונג וצער ובין יחסי יציבות או אי־יציבות, ועל יסוד זה ניתן לבסס את ההשערה, שאני עומד לפתחה במקום אחר, כי כל תנועה פסיכופיסית העוברת את סף התודעה כרוך בה עונג, ככל שהיא מתקרבת אל מלוא היציבות מעבר לגבול מסוים, וכרוך בה צער, ככל שהיא סוטה ממנה מעבר לגבול מסוים; ואילו בין שני הגבולות, שיש להגדירם כסף איכותי של העונג והצער, משתרע רוחב מסוים של אדישות אֶסְתֵיטִית..."

העובדות, שהביאו אותנו להאמין בשליטתו של עקרון־העונג בחיי־הנפש, באות לידי ביטוי גם בהנחה, כי אחת משאיפותיו של המנגנון הנפשי היא לשמור על כך שכמות הגרייה המצויה בו תהא מועטת ככל האפשר או לפחות, קבועה. זהו אותו דבר עצמו, רק בשינוי נוסח, שהרי אם פעולתו של המנגנון הנפשי מכוונת לשמור על כך שכמות הגרייה תהיה מועטת, יורגש בהכרח כל מה שעשוי להעלותה כמשהו מנוגד לתיפ־קוד, כלומר: כמֶלֶא־צער. עקרון־העונג גזור מעקרון־הקביעות. לאמיתו של דבר, עקרון־הקביעות נתגלה מתוך העובדות, שאילצו אותנו להניח את עקרון־העונג. כשנעיין בדבר יותר גם נמצא, כי שאיפה זו של המנ־גנון הנפשי, ששיערו אותה, נכנסת בבחינת פרט מיוחד לכלל שקבע פֶאָכְנָאָר בדבר הנטייה ליציבות ושהסמיכו להרגשות עונג־צער.

אך עלינו לומר כי, בעצם, אין זה נכון לדבר על שליטתו של עקרון־העונג על מהלך התהליכים הנפשיים. אילו היתה קיימת שליטה כזו, כי עתה רובם המכריע של אירועי־הנפש שלנו צריכים היו להיות מלווים בעונג או להביא לידי עונג, והרי הנסיון הכללי עומד בסתירה נמרצת למסקנה זו. אם כן, אין זאת כי יש בנפש מגמה חזקה אל עקרון־העונג, אך כוחות או זיקות אחרים מתנגדים לה, והתוצאה הסופית לא תמיד עולה בקנה אחד עם מגמת העונג. השווה לענין זה את ההערה שהעיר פֶאָכְנָאָר בהודמנות אחרת (שם, עמ' 90): "... אולם בכך שהמגמה אל המטרה אין פירושה השגת המטרה, והמטרה בכלל אינה ניתנת להשגה אלא בקירוב..." כשאנו באים לענות על השאלה, אֵילו נסיבות עלולות לסכל מימוש של עקרון־העונג, אנו עולים שוב על קרקע בטוחה ומוכרת, ויש בידינו להסתייע לשם תשובה במידה גדושה בנסיובנו האנאליטי.

אנו מכירים את המקרה הראשון של בלימה כזו של עקרון־העונג; היא בלימה מחויבת־חוקיות. יודעים אנו, כי עקרון־העונג שייך לדרך־עבודה ראשונית של המנגנון הנפשי, וכי לא יצלח מלכתחילה לעמידת האורגאניזם בקשיי העולם החיצון; גדולה מזו, יש בו סכנה רבה לקיומו של האורגאניזם. בהשפעתם של יצרי קיום־עצמו של האני בא תחת עקרון־העונג עקרון־הממשות. זה אמנם אינו מבטל את הכוונה להגיע בסופו של דבר לידי הפקת עונג, אך הוא דורש ומשיג את דחיית הסיפוק, את הויתור על כמה וכמה אפשרויות לסיפוק ואת ההשלמה הארעית עם הצער בדרך־העקיפין הארוכה אל העונג. עוד זמן רב יוסיף עקרון־העונג להיות דרך־עבודתם של יצרי־המין שקשה יותר "לחנכם", ופעם בפעם יקרה, שבהגיוחו מיצרי־מין אלה או בתוך האני עצמו יקום עקרון־העונג ויגבר על עקרון־הממשות, להפסדו של האורגאניזם כולו.

ברם, אין ספק, כי בהחלפתו של עקרון־העונג בעקרון־הממשות אפשר לתלות את האחריות רק לחלק מועט ולא לחלק האינטנסיבי ביותר של חיות הצער. מקור אחר, ולא פחות מחויב־חוקיות, להתגלות הצער נמצא בסכסוכים ובפיצולים שבמנגנון הנפשי, בזמן שהאני עובר בדרך־התפת־חותו אל מערכים מורכבים גבוהים יותר. כמעט כל האנרגיה הממלאת את המנגנון באה מרחשי־היצרים הקיימים מתחילת בריאתו, אבל לא לכולם ניתן להשתתף באותם שלבי־התפתחות. פעם אחר פעם יקרה בדרך, שיצרים או יצרים חלקיים אינם מצליחים, במטרותיהם או בשאיפותיהם, לחיות בשלום עם האחרים, העשויים להתלכד לאחדות כוללת של האני. במקרים אלה הם ניתקים מן האחדות הזאת בתהליך ההדחקה, הם נעצרים בדרגות הנמוכות של ההתפתחות הנפשית ונמנעת מהם לפי שעה האפ־שרות של סיפוק. אך כשהם מצליחים אחר־כך — ודבר זה עלול לקרות בקלות יתירה ביצרי המין המודחקים — לכבוש להם בדרכי־עקיפין סיפוק ישיר או סיפוק־תחליף, יחוש האני הצלחה זו כצער, אף־על־פי שבזמנים כתיקנם היתה זו אפשרות של עונג. הסכסוך הישן, שנסתיים בהדחקה, גרם שנפרצה פרצה חדשה בעקרון־העונג באותה שעה עצמה שיצרים מסוימים פעלו להפקת עונג חדש על־פי עקרון זה. פרטי התהליך, שבו ההדחקה הופכת אפשרות־עונג למקור של צער, לא הובנו עדיין היטב או אינם ניתנים לתיאור ברור, אך ודאי הוא שכל צער נאורוטי מסוג זה הוא עונג, שאי אפשר לחוש אותו כעונג¹.

שני מקורות הצער שצוינו כאן רחוקים מלהקיף את רוב חיות־הצער שלנו, אך נראים דברים, כי לגבי השאר נוכל לומר במידה רבה של צידוק,

1. העיקר הוא מן הסתם, כי העונג והצער קשורים באני כהרגשות מודעות.

כי מציאותם אינה עומדת בסתירה לשליטתו של עקרון-העונג. הרי רוב הצער שאנו חשים הוא צער שבתפיסה — תפיסת לחצם של יצרים שלא באו על סיפוקם או תפיסה חיצונית, בין שזו כאובה כשלעצמה, בין שהיא מעוררת ציפיות מלאות-צער במנגנון הנפשי, הרואה אותה כ"סכנה". אחר-כך אפשר שעקרון-העונג או עקרון-הממשות, שהוא בבחינת תיקון שלו, ינחה כיאות את התגובה על תביעות-יצרים ועל איומי סכנות אלה, שבה מתבטאת עצם פעילותו של המנגנון הנפשי. מכאן שלא מן ההכרח הוא להכיר בצמצום מרחיק-לכת יותר של עקרון-העונג, ואף-על-פי-כן דווקא העיון בתגובה הנפשית על הסכנה החיצונית עשוי ליתן חומר חדש ולעורר הצגת שאלות חדשות לענין הבעיה שאנו דנים בה כאן.

ב

לאחר זעזועים מיכאניים קשים, התנגשויות של רכבות ואסונות אחרים הכרוכים בסכנת-נפשות, נוצר מצב שתואר זה כבר והמכונה בשם "נאורוזה טראומאטית". המלחמה הנוראה, שנסתיימה עתה, נתנה עילה לחלאים רבים מן הסוג הזה, ולכל הפחות שמה קץ לפיתוי ליחסם לפגיעה אורגאנית במערכת-העצבים מחמת פעולתו של כוח מיכאני². קזיה של הנאורוזה הטראומאטית קרוב לשל ההיסטריה בריבוי הסימפטומים המוטוריים הדומים, אך בדרך-כלל עולה הוא על ההיסטריה בסימנים הנמרצים של קבל סובייקטיבי, כגון אלה שמצויים בהיפוכונדריה או במלאנכוליה, וכן באותות המעידים על החלשה כללית מקיפה הרבה יותר ועל התמוטטות ההישגים הנפשיים. עד כה לא נמצאה הבנה מלאה לא בטיבן של נאורוזות-המלחמה ולא בטיבן של הנאורוזות הטראומאטיות של ימות-שלום. בנאור-רוזות-המלחמה אנו מוצאים עובדה מאלפת אך מביכה כאחת, שאותו חוץ-מחלה עצמו היה נוצר לפעמים בלא סיועו של כוח מיכאני גס. בנאורוזה הטראומאטית הרגילה בולטים שני קוים, ששיקולנו יכול להיאחז בהם: הראשון, שלפי כל הנראה עיקר הסיבה של הנאורוזה היה בגורם ההפתעה, בבהלה; והשני, שפגיעה או פצע, שנגרמו באותה שעה עצמה, פעלו על-פי-רוב כנגד התהוותה של הנאורוזה. אימה, פחד וחרדה משמשים שלא כדין כביטויים נרדפים; אפשר להבדיל ביניהם יפה על-פי יחסם אל הסכנה. חרדה באה לתאר מצב מסוים, כגון חשש לסכנה ונכונות לקראתה, גם אם מהותה של הסכנה אינה ידועה; פחד טעון מושא ידוע, שמפניו פחדים; אך אימה אנו מכנים אותו מצב שאליו נקלע אדם, כשהוא בא

2. השוה: לענין הפסיכולוגיה של נאורוזות-המלחמה. עם מאמרים של פרנצי, אברהם, זימל וא' ג'ונס. כרך א' של הספריה הפסיכואנליטית הבינלאומית, 1919.

מעבר לעקרון-העונג

לידי סכנה בלי להיות מוכן לה, והיא מדגישה את גורם ההפתעה. אין אני סבור, כי החרדה עשויה לחולל נאורוזה טראומאטית; יש בה בחרדה משהו השומר מפני הבהלה וממילא גם מפני הנאורוזה של הבהלה. עוד נחזור אל משפט זה.

מותר לנו לראות בעיון בחלום את הדרך הבדוקה ביותר לחקירתם של אירועי-הנבכים הנפשיים. והנה מתברר, כי קו אפייני לחיי-החלום של הנאורוזה הטראומאטית הוא זה, שהם מחזירים את החולה שוב ושוב אל הסיטואציה של תאוותו, ומסיטואציה זו הוא מתעורר פעם בפעם מתוך אימה מחודשת. תופעה זו רחוקה מלעורר את מידת התמיהה הראויה לה. משערים, כי אין כאן אלא ראייה לעצמתו של הרושם, שעשתה החוויה הטראומאטית, עד שהיא מכבידה את אכפה על החולה פעם אחר פעם אפילו בשעת השינה. החולה כאילו מוקבע הקבעה נפשית אל הטראומה. הקבעות כגון אלו אל החוויה שעוררה את המחלה ידועות לנו זה זמן רב במקרה ההיסטריה, ברויאר ופרויד הביעו דעתם ב-1893: חולי ההיסטריה סובלים בעיקר מזכרונות. גם בענין נאורוזות-המלחמה עלה בידי מש-קיפים כמו פאראנצי וזימל להסביר כמה וכמה סימפטומים מוטוריים על סמך ההקבעה אל גורם הטראומה.

ברם, לא ידוע לי, שהחולים בנאורוזה טראומאטית מרבים להתעסק בזכר התאוונה בחייהם-שבהקין. אדרבה, אולי הם משתדלים דווקא לא להרהר בו. מי שמקבל כדבר מובן מאליו, כי החלום הלילי מחזיר אותם אל המצב מחולל-המחלה, טועה בטיבו של החלום. החלום לפי טיבו ראוי היה לו יותר שיעלה לפני החולה תמונות מימי בריאותו או מזמן החלמתו המיוחלת. אם אין אנו רוצים, שחלומותיהם של הנאורוטיקנים-מחמת-תאוונה יבלבלו עלינו את סברותינו בדבר המגמה ממלאת-המשאלה של החלום, נשארת לנו אולי רק ברירה אחת: להניח כי במצב זה יחד עם הרבה דברים אחרים שנתערערו, זועזע גם תיפקודו של החלום והוסח מכונותיו, או שנהיה צריכים להיזכר בנטיותיו המאוזכריות הלא-ברורות של האני.

אני מציע עתה להניח לנושא הסתום והקודר של הנאורוזה הטראומאטית ולעין בדרך-עבודתו של המנגנון הנפשי באחת הפעילויות התקינות שבשחר ימיו של האדם. כוונתי למשחקי הילדים.

זה מקרוב צירף ס' פפיפר ב"אימאגו" (כרך ד') את התיאוריות השונות בדבר משחקי הילדים ודן בהן מתוך בחינה אנאליטית. יכול אני להסתייע כאן במחקר זה. תיאוריות אלו מבקשות לעמוד על מניעי משחקם של הילדים בלי להבליט את נקודת-הראות המשקית, את ההתחשבות בהפקת עונג. השתמשתי — בלי שרציתי להקיף את מכלול התופעות הללו —

בהודמנות אחת שבאה לידי כדי להבהיר את משחקו הראשון של ילד בן שנה וחצי, משחק מעשה ידי עצמו. היתה כאן יותר מתצפית-חטף, שכן שרוי הייתי כמה שבועות תחת קורת-גג אחת עם הילד ועם הוריו, וזמן רב למדי עבר עד שנגלה לפני פשרה של הפעילות המופלאה והחוזרת ונשנית בלי-הרף.

הילד לא היה בשום פנים מהיר במידה יתירה בהתפתחותו השכלית. בן שנה וחצי דיבר רק מלים מובנות מעטות, וכן היה שולט בכמה הגאים משמעותיים, שבני סביבתו הבינו אותם, אבל היה שרוי ביחסים טובים עם הוריו ועם המשרתת האחת שבבית, והיו משבחים אותו על אפיו ה"מהוגן". לא היה מפריע להוריו בשעות הלילה, היה מקפיד לקיים את האיסורים שלא לנגוע בעצמים אחדים ולא להיכנס לחדרים מסוימים, ועל הכל לא היה בוכה אף פעם אחת כשאמו היתה עוזבת אותו לשעות, אף-על-פי שנפשו קשורה היתה לאהבה בנפש האם אשר לא רק היניקה אותו בעצמה אלא גם טיפחה וגידלה אותו בלי עזרת אחרים. והנה ילד צייתן זה נתפס להרגל המרגיו לפעמים להשליך כל חפץ קטן שבא לידי ממנו והלאה אל פינת-חדר, אל מתחת למיטה וכו', ולא היה קל לעתים קרובות לאסוף את צעצועיו. אותה שעה היה מוציא מפיו בארשת של התעניינות והנאה קול אוויר וממושך, ואמו והמתבונן תמימי-דעים היו, כי צליל זה לא היה קול-קריאה סתם אלא שפירושו היה "הלאה!". לבסוף הוברר לי, כי זהו משחק וכי הילד משתמש בכל צעצועיו רק כדי לשחק במשחק-"הלאה". יום אחד הייתי עד למחזה שאימת את תפישתי. הילד החזיק בסליל-עץ, שחוט היה כרוך עליו. לא עלה על דעתו כל עיקר לגרור, למשל, את הסליל מאחוריו על הארץ, כלומר: לשחק בו משחק העגלה, אלא זרק בזריזות רבה את הסליל המחובר לחוט על פני קצה מיטתו הקטנה, שוילון כיסה עליה, עד שהסליל נעלם בתוכה, השמיע תוך כדי כך את קול האוויר רב-המשמעות שלו ומשך אחרי-כן שוב את הסליל הקשור בחוט מתוך המיטה, אלא שעכשיו קידם את הופעתו ב"הנה" עלי. זה היה, איפוא, המשחק המושלם — היעלמות והתגלות-מחדש — משחק שהצופה ראה על-פירוב רק את מערכתו הראשונה, ועליה בלבד היה הילד חוזר בלי ליאות מעשה-משחק, אף כי עיקר הסיפוק היה קשור בלא ספק במערכה השנייה.³

3. פירוש זה נתוודא לי בתצפית נוספת. כשנעדרה יום אחד האם במשך שעות מרובות, נתקבלה בשובה בהכרזה: באפי אוויר; שהיתה תחילה בלתי-מובנת. עד מהרה הוברר, כי בזמן הממושך שנשאר לבדו מצא הילד אמצעי להיעלם. הוא גילה את בכואתו בראי שהגיע כמעט עד לרצפה ואחר-כך קרס, באופן שהבבואה נעלמה.

לא היה קשה להבין את משמעות המשחק. הוא היה כרוך בהישגו התרבותי הגדול של הילד, בויתור-היצר שעלה בידו (בויתור על סיפוק-יצר), כשהתיר לאמו לצאת בלי שהתקומם. משל כאילו פיצה את עצמו על יציאה זו של אמו, על-ידי שהמחיו אותה היעלמות ואותה שיבה בעצמים שהיו בהישג-ידו. כמובן, לגבי ההערכה ההיפעלותית שאנו מעריכים משחק זה אין זה לא מעלה ולא מוריד, אם הילד המציא אותו בעצמו או אם אימץ אותו לו על-פי תמריץ של אחרים. אנו ניתן דעתנו על נקודה אחרת. אין להעלות על הדעת, כי הסתלקותה של האם היתה נעימה לילד או אפילו רק היתה בגדר אירוע שלא היה איכפת לו. אם כן, כיצד מתיישב הדבר עם עקרון-העונג, שהילד חוזר בצורת משחק על חויה זו שהיתה כאובה לו? שמא תאמר: משחק ההסתלקות הוא קדם-תנאי הכרחי להתגלות-מחדש המשמחת ובזו האחרונה צפונה עצם כוונת המשחק. אך כנגד סברה זו באה התצפית ומורה לנו, כי המערכה הראשונה, ההסתלקות, בוימה בפני עצמה כמשחק — והדבר אירע לעתים קרובות יותר לאין-שיעור מהצגת המחזה כולו — עד לסוף המענג.

ניתוחו של מקרה יחיד כזה אינו מעלה לנו הכרעה ודאית. כשאנו מסתכלים בו בלי דעות קבועות-מראש, עולה בנו הרושם, כי הילד הפך אותה חויה למשחק מתוך מניע אחר. הוא היה סביל בשעת מעשה, החויה השפיעה עליו ועתה הוא נוטל תפקיד פעיל בחזורו — בצורת משחק — על החויה, אף כי היתה מצערת. יכולים אנו לייחס שאיפה זו ליצר-השתלטות, ששוב אינו תלוי בכך, אם זכר החויה היא כשלעצמו היה מצער או לא. השלכתו של החפץ, באופן שיהיה מסולק, יכול שהיא סיפוקו של דחף-נגם — דחף שדוכא בחיים — כלפי האם על שנסתלקה מן הילד, ואפשר שמשמעותה המתגרה היא זו: טוב, הסתלקי לך, איני זקוק לך, אני עצמי משלח אותך. אותו ילד, שצפיתי במשחקו הראשון כשהיה בן שנה וחצי, רגיל היה מקץ שנה לקחת צעצוע, שעורר את כעסו, ולזרוק אותו ארצה ולומר: לך למן[לחמה! סיפרו לו באותו פרק-זמן, כי אביו, שלא היה בבית, נמצא במלחמה והוא לא חש כלל בחסרון אביו, אלא הוכיח בסימנים הברורים ביותר, כי אינו רוצה שישביתו את ההנאה שהוא גנהה מבעלות-היחיד על אמו.⁴ גם ממה שראינו בילדים אחרים אנו יודעים, כי הם עלולים להביע רחשים עוינים דומים בהשליכם מעל פניהם עצמים במקום בני-האדם השנואים.⁵ מכאן אנו מגיעים לידי ספק,

4. כשהיה הילד בן חמש ושלושה רבעים, מתה אמו. עכשיו שהיא באמת נעלמה (111) לא גילה הנער שום סימני-אבל עליה. בינתיים אמנם נולד ילד שני, שעורר בו קנאה עזה ביותר.

5. השחה: זכרון ילדות מתוך שירה ואמת לגייתה (כרך שני במהדורה עברית זו).

אם הדחף לעבד אירוע רב־רושם עיבוד נפשי, היינו: לקנות בו שליטה גמורה, עשוי להיגלות באורח ראשוני וללא תלות בעקרון־העונג. אך במקרה שדגנו בו כאן, אפשר שהילד חוזר על רושם לא־נעים רק משום שבחזרה זו היתה כרוכה הפקת־עונג ממין אחר, אך הפקת עונג ישיר. גם משאנו מוסיפים להתחקות על משחקי־הילדים, תימשך פסיחתנו בין שתי התפיסות הנזכרות. אנו רואים, כי הילדים חוזרים במשחקם על כל מה שעשה בהם רושם גדול בחיים, וכי בתוך כך הם מפרקנים את עצמתו של הרושם וכאילו עושים את עצמם לאדוני המצב. אבל מצד אחר ברור למדי, שכל משחקם נתון להשפעתה של המשאלה השולטת בהם באותו פרק, היא המשאלה: להיות גדול, להיות מסוגל לעשות כמעשי הגדולים. וכמו־כן אנו רואים, כי תכונת־הצער שבחוויה לא תמיד פוסלת את זו לשימוש במשחק. כשהרופא בודק גרונו של הילד או עושה בו ניתוח קטן, חזקה על חויית־בלהות זו שתהיה תכנו של המשחק הבא, אך בתוך כך אין להתעלם מהפקת העונג ממקור אחר. משיוצא הילד מכלל הסבילות של החוויה אל הפעילות של המשחק, הריהו מסב לחבר־למשחק אותה הרגשה לא־נעימה, שהתנסה בה בעצמו, ובדרך כך הוא מתנקם באישיותו של ממלא־מקום זה.

מכל מקום, מתוך בירורים אלו אנו למדים, כי אין לנו צורך להניח, שיצרכי־חיקוי משמש מניע למשחק. לענין זה נוסיף ונציין, כי המשחק האמנותי ומעשי־החיקוי של המבוגרים המכוונים אל אישיותו של הצופה — להבדיל מהתנהגותו של הילד — אמנם אינם מונעים ממנו את הרש־מים הכאובים ביותר, למשל בטרגדיה, ובכל זאת עשוי הצופה לחוש אותם כתענוג עילאי. הנה כי כן אנו נוכחים לדעת, כי גם בשלטונו של עקרון־העונג יש אמצעים ודרכים מספיקים כדי להפוך את החוויה המצערת כשלעצמה למושא של זכירה ושל עיבוד נפשי. מקרים ומצבים אלה, שסופם הפקת עונג, הם אולי ענין לאסתטיקה הנזקקת לבחינות משקיות. לכוונותינו אין הם מועילים כלום, לפי שהם מניחים מראש את קיומו ואת שליטתו של עקרון־העונג ואינם מעידים על כושר־פעולתן של מגמות שהן מעבר לעקרון־העונג, כלומר, של מגמות שקודמות לו בזמן ואינן תלויות בו.

ג
עשרים וחמש שנים של עבודה אינטנסיבית גרמו, שמטרותיה הקרובות של הטכניקה הפסיכואנליטית שונות היום תכלית שינוי משהיו ברא־שונה. מתחילה לא היה בידי הרופא בעל־האנאליזה אלא לשאוף לדבר אחד: לנחש את הלא־מודע, הנסתר מפני החולה, לצרפו ולהודיעו לחולה

למועד הנכון. הפסיכואנאליזה היתה בעיקר אמנות של פתירה. מאחר שהמשימה התראפאוטית לא נפתרה על־ידי כך, צפה ועלתה מיד כוונה להכריח את החולה לאשר את סברתו של הרופא בעזרת זכרונו שלו. עיקר משקלם של מאמצים אלה נתרכז בהתנגדותיו של החולה; הבעיה שלפני הרופא היתה עכשיו לחשוף התנגדויות אלו בכל ההקדם, להעמיד את החולה עליהן ולהניע אותו בכוח השפעה אנושית (כאן היה מקומה של ההשאה הפועלת בבחינת "העברה") לחדול מן ההתנגדויות.

אולם אותה שעה נתברר במידה מוסיפה והולכת, כי גם בדרך זו אין להשיג כתומה את המטרה שהוצבה — להעלות את הלא־מודע אל התודעה. החולה אינו מסוגל לזכור כל מה שמודחק בו, ואולי אינו מסוגל לזכור את המהותי דווקא, ולפיכך אינו משתכנע בנכונות הסברה המוצגת לפניו. אדרבה, הוא אנוס עכשיו לחזור על המודחק כאילו הוא חוויה הווית במקום שיזכור אותו כחטיבה של העבר, אפשרות שהיתה עדיפה בעיני הרופא⁶. שעתוק זה, המופיע בנאמנות לא־רצויה, תכנו לעולם הוא פרק מתוך חייה־המין האינפאנטליים, הוזה אומר: מתוך תסביך־אדיפוס, והריהו מתחולל תדיר בתחום ההעברה, כלומר: בתחום הויקה אל הרופא. משהגענו בטיפול עד כאן, נוכל לומר, כי הנאורוזה הקודמת נתחלפה עתה בנאורוזה־העברה חדשה. הרופא טרח לצמצם ככל האפשר את היקפה של נאורוזה־העברה זו, לדחוס דברים רבים ככל האפשר לתוך הזכרון ולהניח לדברים מעטים ככל האפשר ליעשות מושאים לחזרה. היחס הנוצר בין הזכרון והשעתוק הוא שונה בכל מקרה ומקרה. בדרך־כלל אין הרופא יכול למנוע מן העומד־לאנאליזה שלב זה של הריפוי. עליו לאפשר לחולה לחוות מחדש פרק־מה של חייו הנשכחים וכנגד זה עליו לדאוג לכך שתשתייר בו מידה של עליגנות, שבכוחה יכיר בכל זאת תמיד במציאות המדומה בבואה של עבר שכוח. אם דבר זה יעלה בידו, יזכה בהשתכנעותו של החולה ובהצלחה הריפויית התלויה בה.

כדי להבין יותר "כפיי־חזרה" זו, המתגלה בעת הטיפול הפסיכואנליטי בנאורוטיקנים, עלינו להשתחרר קודם כל מן הטעות, שהמלחמה בהתנגדויות היא מאבק בהתנגדותו של "הלא־מודע". הלא־מודע, כלומר: "המודחק", אינו מתנגד כלל למאמצי הריפוי; כנגד הלחץ המעיק עליו, הרי אין הוא שואף אלא להבקיע לו דרך אל התודעה או אל הפרקון על־ידי המעשה הממשי. ההתנגדות המתעוררת בריפוי מקורה באותם רבדים גבוהים יותר ובאותן מערכות של חייה־הנפש, שחוללו בשעתם את ההדחקה. אבל הואיל והנסיון הורה, כי מניעי ההתנגדויות, יתר על כן:

6. ראה: עצות נוספות לענין הטכניקה של הפסיכואנאליזה. ב', זכירה, חזרה ועיבוד.

ההתנגדויות גופן, הם לא-מודעים תחילה בעת הטיפול, מן הראוי שנתקן פגימה בדרך-הבעתנו. אם נעמיד זה כנגד זה לא את המודע ואת הלא-מודע, אלא את האני המורכב ואת המודח, ניצל מאי-הבהירות. חלק גדול מן האני, ודווקא מה שראוי לכנות גרעינו של האני, הוא ודאי לא-מודע: רק חלק מועט ממנו אנו כוללים בכינוי: סמוך-למודע. עכשיו שהחלפנו דרך-הבעה תיאורית גרידא בדרך-הבעה שיטתית או דינאמית, נוכל לומר, כי התנגדותם של העומדים-לאנאליזה נובעת מן האני שלהם; אותה שעה יתברר לנו מיד, כי יש ליחס את כפיית-החזרה אל המודח הלא-מודע. יש לשער, שלא ניתן לו להתבטא כל עוד עבודתו המסייעת של הריפוי לא רופפה את עבותות ההדחקה.⁷

אין ספק, כי התנגדותו של האני המודע והסמוך-למודע משרתת את עקרון-העונג. הרי היא באה למנוע את הצער, שהיה מתעורר אילו נש-תחרר המודח, ואנו משתדלים להתיר את קיומו של צער כזה על סמך עקרון-הממשות. אבל כפיית-החזרה, גילוי-כוחו של המודח, מה זיקתה אל עקרון-העונג? ברור כי רוב החוויות שכפיית-החזרה מעלה אותן מחדש, מביאות בהכרח צער על האני, שהרי הן מגלות הישגים של רחשי-יצרים מודחים. אך זהו צער, שכבר עמדנו על טיבו, שאינו עומד בסתירה לעקרון-העונג, צער לגבי המערכת האחת ובאותה שעה סיפוק לגבי המערכת האחרת. אולם העובדה החדשה והמזוהה, שעלינו לתאר אותה עכשיו היא זו, שכפיית-החזרה מעלה מחדש גם חוויות כאלה שלא צפונה בהן שום אפשרות של עונג, שגם בשעתן לא יכלו להיות סיפוקים, אף לא של רחשי-יצרים שהודחקו מאז.

על הפריחה הראשונה של חיי-המין האינפאנטיליים נגזרה כליה, משום שמשאלותיהם לא עלו בקנה אחד עם הממשות ומשום שדרגת ההתפתחות הילדית היתה לקויה בחסר. בנסיבות מצערות ביותר ותוך הרגשות כאובות עד עמקי הנפש הקיץ הקץ עליה, אבדן-האהבה והכשלון הניחו בצורת צלקת נרקיסטית פגיעה מתמדת בהכרת-עצמו של האדם, והוא לפי נסיוני שלי וכן לפי בירוריו של מארצינובסקי⁸ הגורם החזק ביותר שסייע להתהוות "הרגשת-הנחיתות" השכיחה של הנאורוטיקנים, הילד לא הביא לידי סיום מספק את המחקר בעניני מין, שעסק בו ושהתפתחותו הגופנית שמה לו מעצורים. מכאן קובלנתו אחר-כך: איני מצליח בשום

7. במקום אחר אני מסביר, כי "פעולת-ההשאה" של הריפוי באה כאן לעזרתה של כפיית-החזרה, היינו הצייתנות כלפי הרופא, המבוססת בעמקי הנפש על הסבך-ההורים הלא-מודע.

8. מארצינובסקי, המקורות הארוטיים של רגשי הנחיתות. כתב-העת למדע המין, ד', 1918.

דבר, כלום אינו עולה בידי. זיקת-האהבה, ביחוד אל אותו הורה שמינו שונה משלו, נידונה לאכזבה, לתוחלת-שוא אל סיפוק, לקנאה בהיולד ילד נוסף, מאורע שהעיד כמאה עדים על בוגדנותו של האהוב או של האהובה; נסיון עצמו, שנעשה ברצינות טראגית, ליצור לו ילד כזה, נכשל כשלון מביש; הפחתת מידת החיבה שניתנה לו בשל האהבה המוקדשת לרך שנולה, תביעות-החינוך המוגברות, דברי-כיבושין המוטחים כלפיו והטלת ענשים מפרק לפרק העמידוהו לבסוף על מלוא שיעור ההשפלה שנפלה בחלקו. ביטול האהבה הטיפוסית של תקופת-ילדות זו, כמה אפנים טיפוסיים לו, החוזרים ומופיעים בקביעות.

כל הנסיבות הלא-רצויות הללו וכל מצביי-ההיפעלות הכאובים הללו — הנאורוטיקן חוזר עליהם עכשיו בהעברה ומחיה אותם בכשרון גדול. הנאורוטיקנים שואפים להביא לידי הפסקת הריפוי שלא נשלם. יודעים הם להעמיד את עצמם שוב במצב של מושפלים, להכריח שוב את הרופא להטיח כלפיהם דברים קשים ולנהוג בהם בקרירות. הם מוצאים את המושאים הנאותים לקנאתם, הם מחליפים את תשוקתם העזה לילד שבתקופת-הקדומים בכונה או בהבטחה לקבל מתנה גדולה, ולרוב זו אינה ממשית יותר משהיתה התקווה לילד; שום דבר מכל אלה לא יכול או להיות כרוך במתן עונג; היה מקום לשער, שאילו היו הדברים מבצבים ועולים בדמות זכרון או בחלומות היו גורמים פחות צער מבמקרים שבהם היו מתגבשים לכדי חויה חדשה. המדובר, כמובן, בפעולתם של יצרים, שנועדו להביא לידי סיפוק, אך הנסיון המורה, כי גם בשעתם גרמו צער בלבד, לא הועיל כלום. בכל זאת הפעולה נשנית; יש איזה כורח שמעורר אותה.

אותם דברים עצמם, שגילתה הפסיכואנאליזה בתופעות-ההעברה של הנאורוטיקנים, אפשר למצוא גם בחייהם של בני-אדם שאינם נאורוטיים. אצל הללו עושים הם רושם של גזירת-גורל הרודפת אותם, של קו דמוני בחוויותיהם, והפסיכואנאליזה ראתה מראשיתה גורל כזה מוכן ועומד בעיקרו בידי האדם עצמו וגזור על-פי השפעות שמקורן בשחר הילדות. הכוונה, שמתגלה כאן, אינו שונה מכפיית-החזרה של הנאורוטיקנים, אף-על-פי שבאנשים אלו לא ניכרו מעודם סימניו של סכסוך נאורוטי, שנסתיים ביצירת סימפטום. כך, למשל, יודעים אנו בני-אדם, שאצלם כל זיקה אנושית סופה אחד: גומלי-חסד, שכל אחד ואחד מבני-הסותם, עם כל שהם שונים זה מזה באפיים, עוזבים אותם ברוגז לאחר זמן-מה, ונדמה כי נגזר על אותם גומלי-חסד למצות את קובעת כפיית-הטובה עד תומה; אנשים שכל ריעות מסתיימת אצלם בכך, שהידיד בוגד בהם; אנשים אחרים, שפעם בפעם מרוממים אדם אחר למעלת סמכות גדולה להם

או לציבור, ואחרי זמן קצוב הם מדיחים אותה סמכות עצמה כדי להמירה באחרת; נאהבים, שאצלם כל יחס של אהבה אל האשה עובר אותם שלבים עצמם ומסתיים באותה תוצאה עצמה וכו'. אין אנו תמהים הרבה על "הישנות נצחית זו של אותם דברים", כשהאמור בהתנהגות פעילה של הנוגע־בדבר, וכשאנו מוצאים את תכונת־הייחוד הבלתי־משתנה של אִפיו, שהכרח לה להתבטא בהישנות אותם אירועים עצמם. רושם עז הרבה יותר עושים בנו אותם מקרים שבהם דומה, כי האדם חווה משהו באורח סביל, שאין לו השפעה עליו, ובכל זאת אדם זה מתנסה תמיד בהישנותו של אותו גורל עצמו. למשל, אין לנו אלא לזכור את המעשה באשה, שנישאה שלוש פעמים בזו אחר זו לגברים, שחלו זמן מועט לאחר הנישואין ושטיפלה בהם עד שנפטרו מן העולם.⁹ טאסו באפוס הרומאנטי "ירושלים המשוחררת" הביא את התיאור הפיזי הנוגע־ללב ביותר של גזירת־גורל כזו. הגיבור טאנקרד הרג בלא יודעין את קלורינדה אהובת־לבו, כשנלחמה בו, לבושה בשריונו של אביר מחיל האויב. לאחר שנקברה הוא פורץ אל תוך יער־הקסמים כבד־האימה, שהפיל פחדו על צבא הצלבנים. בחרבו הוא מבתק שם עץ גבוה, אך מפצעו של העץ זורם דם וקולה של קלורינדה, שנשמתה היתה עצורה באותו עץ, זועק ומקטרג עליו ששוב קבל באהובתו.

לאורך של תצפיות כאלה מתוך התנהגותם של נאורוטיקנים בתהליך ההעברה ומתוך גורלם של בני־האדם נרהיב עוז להניח, כי בחיי־הנפש באמת יש כפיית־חזרה, החורגת מעקרון־העונג. עכשיו אף נהיה נוטים לתלות בכפייה זו את חלומותיהם של הנאורוטיקנים־של־תאונות ואת הדחף המעורר את הילד למשחק. אלא שעלינו לומר לעצמנו, כי רק לעתים נדירות אפשר לנו לתפוס את תוצאותיה של כפיית־החזרה בטהרתן, בלא סיועם של מניעים אחרים. בענין משחק־הילדים כבר ציינו, אִילו פתרונים אחרים יכולים אנו למצוא לחידת התהוותו. כאן דומה שכפיית־החזרה וסיפוק־יצר מענג ישיר מצטרפים לכלל שותפות קרובה. לפי כל הנראה עומדות תופעות ההעברה בשירותה של ההתנגדות מצד האני המחזיק בהדחקה בעקשנות; האני, המבקש להחזיק בעקרון־העונג, כאילו מושך לצדו את כפיית־החזרה, שהריפוי רצה לכבוש אותה לשירותו. הרבה ממה שניתן לקרוא כורח־הגורל, מסתבר לנו מתוך השיקול הראצ־יונאלי, עד שאין אנו חשים צורך לגרוס מניע מסתורי חדש. אולי פחות מכל מעורר חשד המקרה של חלומות־תאונות. אך אם נענין בדבר, נצטרך

⁹ השווה את ההערות הקולעות בחיבורו של ק"ג יונג, משמעותו של האב לגורל היחיד, שנחון לפסיכואנאליזה, א', 1909.

להודות, כי גם בשאר הדוגמאות פעולתם של המניעים המזכירים לנו אין בה כדי להסביר הסבר מלא את מצב־הדברים. מה שנשאר לנו, דיו להציג דיק את ההשערה בדבר כפיית־החזרה, וזו נראית לנו ראשונית, היולית, יצרית יותר מעקרון־העונג, שהיא דחתה אותו לקרן־זווית. אך אם יש כפיית־חזרה כזו בתחום הנפשי, נחפוץ לדעת יותר עליה, באיזה תפקוד היא כרוכה, באילו תנאים היא עשויה להיגלות, ומה יחסה אל עקרון־העונג, שעד כה תלינו בו את השליטה על מהלך אירועי־הגרייה בחיי־הנפש.

ד

הדברים שנביא עתה הם בגדר ספקולאציה, ולעתים קרובות ספקולאציה מפליגה, שכל אחד ואחד יעריך אותה או יזניח אותה לפי עמדתו המיוחדת לו. ולכד מזאת הרי כאן נסיון לניצול עקיב של רעיון מתוך תשוקה לדעת, לאן נגיע בדרך זו.

הספקולאציה הפסיכואנאליטית נשענת על הרושם, שעלה לנו בבדיקתם של אירועים לא־מודעים, כי התודעה אי אפשר לה להיות התכונה הכללית ביותר של האירועים הנפשיים אלא רק אחד התיפקודים המיוחדים של הללו. בדרך ההבעה המאטאפסיכולוגית היא אומרת, כי התודעה היא הישגה של מערכת, שהיא מכנה: מ"ד. מאחר שהתודעה מעלה, בעיקרם של דברים, תפיסות של גירויים, הבאים מן העולם החיצון, ותפיסות של עונג וצער, ששרשן הוא בהכרח בפנימו של המנגנון הנפשי, אפשר להגדיר את מערכת ת"מ"ד * הגדרה של מקום. אין זאת אלא שמקומה הוא בגבול של חוץ ופנים, שהיא מופנית כלפי העולם החיצון ועוטפת את שאר המערכות הנפשיות. אך עתה מתברר לנו, כי בהשערות אלו לא הרהבנו עוז לחדש שום חידוש, אלא צנינו אמן אחר אנאטומיית־המוח הממקמת, הקובעת את "מושבה" של התודעה בקליפת־המוח, בשכבה הקיצונית, העוטפת, של האיבר המרכזי. אנאטומיית־המוח אינה צריכה להתלבט בשאלה, מדוע — מבחינה אנאטומית — נקבע מקומה של התודעה בשטחו העליון של המוח דווקא. תחת לשכון לבטח אי־שם בפנים־פנימיותו. אולי אנחנו נצליח יותר בהסברת מצב זה בשביל מערכת ת"מ"ד שלנו.

התודעה אינה התופעה המיוחדת היחידה שאנו מוצאים באירועים שב־מערכת זו. בהנחתנו, שכל אירועי הגרייה שבשאר המערכות טובעים בהללו עקבות קיימים כיסוד לזכרון, היינו, שיירי־זכר, שאין להם ולא כלום עם העליה לתודעה, הרינו מסתמכים על הרשמים שמקורם בנסינונו הפסיכואנאליטי. עקבות קיימים אלה הם לעתים קרובות חזקים ועמידים ביותר כשהאירוע שהניח אותם לא הגיע כלל אל התודעה. אך אנו מת-

* תפיסה—מודע. — המתרגם.

קשים להאמין, כי עקבות קיימים כאלה של הגרייה נוצרים גם במערכת ת' מ"ד. אילו היו עקבות אלו נשארים מודעים תמיד, היו מצמצמים עד מהרה את מידת כשרה של המערכת לקלוט גירויים חדשים¹⁰. כנגד זה, אילו נעשו לא מודעים, היו מחייבים אותנו להסביר את קיומם של אירועים לא מודעים בתוך מערכת, שתיפקודה בדרך-כלל כרוך עם תופעת התודעה. הרי שבהנחתנו, המייחדת את ההעלאה לתודעה למערכת מיוחדת, כאילו לא שינינו כלום ולא הרווחנו כלום. אבל גם אם אין זה שיקול מחייב בהחלט, בכל זאת עשוי הוא להניע אותנו לשער, כי ההעלאה לתודעה והנחתם של עקבות-זכרון אי אפשר להן בתוך מערכת אחת. לפיכך נוכל לומר, כי במערכת מ"ד תהליך הגרייה נעשה מודע, אבל אינו מניח עקבות קיימים; כל העקבות שהזכרון מסתמך עליהם מתהווים במערכות הפנימיות הסמוכות כשמתפשטת ויוצאת הגרייה אל הללו. הרי ברוח זו גם חוברת הסכימה, ששיבצתי אותה בפרק הספקולאטיבי של ספרי "פשר החלום" בשנת 1900. כשאנו נותנים דעתנו, מה מעט אנו יודעים ממקורות אחרים על התהוותה של התודעה, על כרחנו נודה, כי המשפט האומר, שהתודעה מתהווה במקום עקבות-זכירה, נודע לו לפחות משקל של סברה מסוימת.

הרי שמערכת מ"ד ייחודה בזה שמהלך הגרייה אינו מניח בה, כבכל שאר המערכות הנפשיות, שינוי של קיימא ביסודותיה, אלא כאילו מתנדף בתוך התופעה של ההעלאה לתודעה. סטייה כזו מן הכלל המקיף אין לנו להסבירה אלא מתוך שאנו נזקקים לגורם, הבא בחשבון רק לגבי מערכת זו בלבד; גורם זה, שאינו בנמצא במערכות האחרות, הוא כמסתבר המצב החשוף של מערכת מ"ד, היתקלותה בעולם החיצון במישרין.

בואו ונצייר לנו את האורגאניזם החי בתפיסה פשטנית מירבית כבועית של חומר גרי, שלא נתפרטה; והנה שטחה של בועית זו, המופנה כלפי העולם החיצון, עצם מצבו הוא אות התפרטותה, והריהו משמש כאיבר קולט-גירויים. ואמנם מוכיחה האמבריוולוגיה, בחינת גלגול שני של תולדות-ההתפתחות, כי מערכת העצבים המרכזית מקורה בעור החיצון, וקליפת-המוח האפורה היא תולדה של השטח הפרימיטיבי, ואפשר שנטלה כמה תכונות מהותיות של זה בירושה. נקל לשער במקרה זה, כי התנגר שותם הבלתי-פוסקת של הגירויים החיצוניים בשטחה של הבועית גורמת שהחומר (הסובסטאנץ) שלה משתנה בלי הפוגה עד לעומק מסוים, ומכאן שתהליך הגרייה שלו דרכו שונה מבשכבות עמוקות יותר. כי-כן מתהווה

10. דברים אלה לפי בירוורו של י' ברויאר בחלק התיאורטי של "המחקרים על ההיסטריה", 1895.

קליפה, שפעולת הגירוי מאַפְּלֶת אותה עד כדי כך, שהיא נעשית נוחה ביותר לקליטת הגירוי ואינה מסוגלת להשתנות נוספת. לגבי מערכת מ"ד פירושו של דבר הוא, שיסודותיה של זו שוב לא ישתנו שינוי של קיימא כשתעבור בה הגרייה, משום שכבר חלה בהם קודם הסתגלות קיצונית, במגמת האַפְּקֶט הזה. אלא שעתה הם מסוגלים להניח לתודעה להתהוות. מה טיבם של גלגול החומר ושל תהליך הגרייה שבו, על כך יכולים אנו לחשוב כמה וכמה מחשבות, שאין בידינו עתה לבדוק. אפשר לשער, כי הגרייה צריכה לגבור על התנגדות בעברה מיסוד אחד למשנהו, והפחתה זו של ההתנגדות היא שקובעת את העקבות הקיימים (הסללה) של הגרייה; הווה אומר, שבמערכת מ"ד שוב אין התנגדות למעבר מיסוד אחד למשנהו. מוצג זה אפשר להסמיק לו את ההבחנה, שגרס ברויאָר, בין אנרגיית-אחיזה במצב של תנוחה (קשורה) ובין אנרגיה נעה באורח חפשי ביסוד דותיהן של המערכות הנפשיות¹¹. לפי זה לא יולכו יסודותיה של מערכת מ"ד אנרגיה קשורה אלא רק אנרגיה המסוגלת לפרקון חפשי. אבל סבורני, כי לפי שעה מוטב שעל מצבים אלה נתבטא במעורפל ככל האפשר. מכל מקום, בעזרת שיקול-דעת זה שזרנו את ענין התהוותה של התודעה בתוך הקשר מסוים עם מצבה של מערכת מ"ד ותכונת הייחוד של מהלך הגרייה, שאפשר לייחס למערכת זו.

בסוגיה זו של הבועית החיה ושכבת-הקליפה קולטת-הגירויים נותר לנו לברר עוד כמה דברים. חלקיק זה של חומר חי מרחף בתוך עולם חיצון הטעון אנרגיות חזקות ביותר ופעולות-הגירוי של זה היו קוטלות אותו, אילו לא היה מצויד במגן מפני גירויים. הוא זוכה בו מתוך שהשטח החיצון נוטש את המבנה שהוא ממהותו של החי, וכאילו נעשה אַנְאֹרְגָאני ופועל עתה פעולה בולמת-גירויים כמיין עטיפה מיוחדת או כמיין קרום. כלומר, מביא לידי כך שהאנרגיות של העולם החיצון בחלקיק של עצמתן יכולות להימשך עתה אל השכבות שנותרו בחיים. מאחורי המגן מפני הגירויים יוכלו עתה שכבות אלה לשקוד על קליטתן של כמויות הגירויים שניתן להן לעבור. אולם השכבה החיצונית, כיון ששבקה חיים, מנעה מנת-גורל זו מכל השכבות העמוקות יותר, לכל הפחות כל עוד לא יבואו גירויים שעצמתם רבה עד כדי כך שהם פורצים את המגן מפני הגירויים. לגבי האורגאניזם החי תפקידו של המגן מפני הגירויים כמעט חשוב יותר משל קליטת הגירוי; המגן מפני הגירויים מצויד במלאי אנרגיה משלו ושומה עליו בעיקר לשמור על הצורות המיוחדות של גלגול-האנרגיה המתחוללות בו מפני השפעתן המשווה, היינו; ההרסנית, של האנרגיות

11. "מחקרים על ההיסטריה" מאת י' ברויאר ופרויד, מהדורה ד' ללא שינויים, 1922.

הגדושות, הפועלות בחוץ. קליטת הגירוי עיקר תכליתה לעמוד על כיוונם ועל סוגם של הגירויים החיצוניים, ומסתבר שלשם כך די ליטול מן העולם החיצון דוגמאות קטנות ולטעום מהן בכמויות מועטות. באורגאניזמים המפותחים נסוג מכבר רובד־הקליפה קולט־הגירויים של הבועית לשעבר אל מעמקי־פנימו של הגוף, אך הניח אחריו חלקים ממנו על פני השטח, סמוך לתחתית מגן־הגירוי הכללי. אלה הם איברי־החוש, המכילים ביסודם תְּתִקְנִים לקליטתם של רישומי־גירויים סגוליים; אלא שמלבדם יש בהם גם סידורים מיוחדים להגנה נוספת מפני כמויות־גירויים מופרזות ולבלימת אפני גירויים לא־נאותים. סימן אפייני להם הוא, שאין הם מעבדים אלא כמויות מועטות מאוד של הגירוי החיצון, שהם עורכים רק מבחני דגימה בתופעות העולם החיצון, אולי אפשר להמשילם לקרני־מישש הקרבות אל העולם החיצון הלך וגשש, ופעם בפעם הן רחוקות ממנו. כאן אני נוטל לי רשות לנגוע ברפרוף בנושא אחד, שראוי היה לטיפול יסודי ביותר. משפטו של קאנט האומר, כי הזמן והמקום צורות הכרחיות של חשיבתנו הם, אפשר להעמידו כיום לבירור על סמך מימצאים פסיכר־אנאליטיים מסוימים. נוכחנו לדעת, כי אירועי־הנפש הלא־מודעים הם "מחוץ לזמן" כשלעצמם. פירוש הדבר קודם כל, שאין הם סדורים לפי סדר הזמנים, שהזמן אינו מטיל בהם שינויים, שאין מוצג הזמן תופס בהם. אלה הן תכונות שליליות, שאין אנו יכולים להבהירן אלא מתוך השוואה לתהליכים הנפשיים המודעים. דומה שמוצג הזמן המופשט שלנו לקוח כולו מדרך הפעולה של מערכת ת'־מ"ד וזהה עם תפיסה עצמית של זו. ייתכן כי באופן תיפקוד זה של המערכת עלה המגן מפני גירויים על דרך חדשה. יודע אני, כי דברים אלה נשמעים סתומים, אבל עלי להסתפק ברמיזות מסוג זה.

עד כה טעננו, שהבועית החיה מצוידת במגן גירוי בפני העולם החיצון. לפני־כן קבענו, כי שכבת־הקליפה הראשונה של בועית זו צריך שתהיה מתפרטת בתורת איבר לקבלת גירויים מבחוץ. אלא ששכבת־קליפה זו, שעתידיה ליהפך למערכת מ"ד, קולטת גריות גם מבפנים; מקומה של המערכת בין חוץ ופנים ושוני התנאים להשפעה מצד זה ומצד זה נעשים גורמים קובעים לגבי הישגה של המערכת ולגבי המנגנון הנפשי כולו. כלפי חוץ קיים המגן מפני גירויים וכמויות־האנרגיה המסתערות ובאות יפעלו אך בהיקף מצומצם; כלפי פנים המגן מפני גירויים הוא מן הנמנעות, הגריות שמקורן בשכבות העמוקות נמשכות במערכת במישרין ובמידה לא־מופחתת, וכמה מן הקוים המיוחדים את מהלך הגריות הללו מחוללים תוך כך אותה סדרת רגשות של עונג־צער. ברם, הגריות העולות ובאות מבפנים יהיו — לפי עצימותן ולפי סגולות־איכות אחרות

(למשל, לפי האמפליטודה שלהן) — הולמות את דרך־פעולתה של המערכת יותר מן הגירויים הזורמים מן העולם החיצון. אבל תנאים אלה קובעים קביעה מכרעת שני דברים: ראשית, את עדיפותם של רגשות העונג והצער, שהם בגדר מדד לאירועים שבפנים המנגנון, על פני כל הגירויים החיצוניים, ושנית, את מגמת ההתנהגות כלפי גריות פנימיות כאלה שמביי־אות לידי ריבוי־יתר של כמות הצער. תפתח הנטייה לנהוג בגריות אלה כאילו לא פעלו מבפנים אלא מבחוץ, כדי שאפשר להפעיל כנגדן גם את ההתגוננות באמצעות המגן מפני גירויים. כאן מקורה של ההטלה שנודע לה תפקיד גדול כל כך בגרימתם של תהליכים פאתולוגיים.

יש בי הרושם, שבשיקולינו האחרונים התקרבו להבנת שליטתו של עקרון־העונג; אך לא הגענו להבהרת אותם מקרים העומדים בניגוד לו. על כן הבה נצמד עוד צעד אחד. אנו קוראים לגריות מבחוץ שכוחן עמן לפרוץ את המגן מפני גירויים, בשם: גריות (טראומאטיות). סבורני שבשביל להבין את המושג טראומה [חבלה], עלינו לשער את קיומו של יחס כזה לגבי התקן, שבדרך־כלל משמש מעצור יעיל מפני גירויים. אירוע, כגון הטראומה החיצונה, ודאי יעורר הפרעה רבתי במנגנון־האנרגיה של האורגאניזם ויניע את כל אמצעי־ההתגוננות. אולם בתוך כך נמצא כוחו של עקרון־העונג מופקע ארעית. שוב אי אפשר לעכב את הצפתו של מנגנון־הנפש בכמויות גירויים גדולות; עתה נוצר תפקיד אחר — לגבור על הגירוי, להצמיד הצמדה נפשית את כמויות הגירויים שפרצו פנימה, כדי להכשיר את הדרך לחיסולן.

קרוב לשער, שהצער הסגולי של הכאב הגופני הוא תוצאת הפרעה המצומצמת שנפרצה במגן מפני גירויים. ממקום שבהיקף המעגל נוהרות עתה אל המנגנון הנפשי המרכזי גריות רצופות, שכמותן יכלו לבוא עד כה רק מפנים המנגנון¹². ומה תהא לפי השערותנו, תגובתם של חיי־הנפש על פריצה זו? מכל הצדדים מגייסים את אנרגיית־האחיזה בשביל ליצור סביב מקום־הפרעה אחיזת־אנרגיה גדולות כל צרכן. מתקינים "אחיזה־שכנגד" אדירה, שלמענה מרוששים את כל המערכות הנפשיות האחרות, והתוצאה היא שבכל שאר ההישגים הנפשיים חל שיתוק נרחב או הפחתה. אנו מנסים ללמוד ממקרים כאלה כיצד לבסס את השערותינו המאטאפסיכולוגיות על דוגמות־מופת מסוג זה. מהתנהגות זו הרינו מסיי־קים, כי אפילו מערכת, שאחיות־האנרגיה שלה גבוהה מסוגלת לקלוט תוספת אנרגיה שזורמת אליה, להפכה לאנרגיה נחה, כלומר: "להצמיד" אותה מבחינה נפשית. ככל שתגדל האחיזה הנחה העצמית, כן יגדל כוחה

12. השוה: "יצרים וגורלות יצרים" (ראה כרך זה).

המצמיד; והיפוכו של דבר, ככל שתמעט אחיזתה של המערכת כן תפחת יכלתה של זו לקלוט אנרגיה הזורמת אליה, ובה במידה תוצאות פריצתו של המגן מפני גירויים יהיו אלימות יותר. כנגד תפיסה זו יטענו שלא כדין, כי הרבה יותר פשוט להסביר את העלאת שיעור האחיזה סביב מקום הפרצה כתולדת מישרים של זרימת כמויות האנרגיה אליו. אילו היה הדבר כך, כי עתה רק היו מתרבות אחיזות האנרגיה במנגנון הנפשי, ותעלומת אפיו המשתק של כאב התרוששותן של כל שאר המערכות היתה עומדת בעינה. גם האפקטים העזים מאוד של פרקון הכאב אין בהם סתירה להסבר שלנו, לפי שהם מתחוללים בדרך של רפלקס, הווי אומר: הם מתהווים בלא תיווכו של המנגנון הנפשי. חוסר-הנדאות של כל בירורינו, שאנו מכנים: מאטאפסיכולוגיים, נובע, כמובן, מן העובדה שאין אנו יודעים כלום בטיבו של תהליך-הגרייה ביסודותיהן של המערכות הנפשיות, ואין אנו רואים את עצמנו רשאים לשער השערות בענין זה. לפיכך אנו נזקקים תמיד לנעלם גדול, שאנו מעבירים אותו לכל נוסחה חדשה. תביעה מסתברת היא, שתהליך זה יהא מתחולל באנרגיות שונות זו מזו בכמותן, וקל לנו לשער, כי יש בו גם יותר מאיכות אחת (כגון מסוג האמפליטודה); כחידוש רשמנו לפנינו את סברתו של ברויאן, שהאמור הוא בשתי צורות שונות של מילוי-אנרגיה, ושלפי זה יש להבחין בין אחיזה זורמת זרימה חפשית, השואפת לפירקון, ובין אחיזה נחה של המערכות הנפשיות (או של יסודותיהן). אפשר שאנו נותנים מקום להשערה, שה"הצמדה" של האנרגיה הזורמת אל תוך המנגנון הנפשי אינה אלא העברה מן המצב הזורם זרימה חפשית אל המצב של תנוחה.

סבורני, שרשאים אנו להסתכן בנסיון לגרוס את הנאורוזה הטרואר-מאטית כתוצאה של פריצה גדולה של המגן מפני גירויים. בכך תימצא התורה התמימה הנושנה בדבר ההלם מושבת אל פנה, לכאורה בניגוד לתורה מאוחרת ויומרבית יותר מבחינה פסיכולוגית, תורה שאינה מייחסת משמעות אטיולוגית להשפעת האלימות המיכאנית אלא לאימה ולסכנת הנפשות, ואולם ניגודים אלה ניתנים להתישב, והתפיסה הפסיכואנאליטית של הנאורוזה הטרוארמאטית אינה זהה עם הצורה המגושמת ביותר של תורת-ההלם. לפי תורה זו מהותו של ההלם מתבטאת בחבלה ישירה במבנה המולקולארי ואפילו במבנה ההיסטולוגי של יסודות העצבים, ואילו אנו מבקשים להבין את רישומו של ההלם על-פי פריצת המגן מפני הגירוי של איבר-הנפש ועל-פי המשימות המתחייבות ממנה. גם לגבינו משמעות האימה עומדת בעינה. התנאי לאימה הוא היעדרה של הנכונות לחרדה, הכוללת גם אחיזת-היתר של המערכות הקולטות את הגירוי תחילה. אחיזה, ששיעורה נמוך יותר, גורמת שהמערכות אינן מסוגלות

להצמיד את כמויות האנרגיה הזורמות ובאות, ולכן חלות ביתר קלות תוצאות פריצתו של המגן מפני גירויים. מתברר לנו איפוא, כי הנכונות-לחרדה וכן אחיזת-היתר של המערכות הקולטות הן הקו האחרון של המגן מפני גירויים. אפשר שלגבי טראומות רבות ההבדל שבין המערכות הלא-מוכנות ובין המערכות המוכנות על-ידי אחיזת-יתר הוא-הוא הגורם המכריע בענין התוצאה; מסתבר כי למן עצמה מסוימת של הטרואמה שוב אין משקל להבדל זה. חלומותיהם של הנאורוטיקנים-מחמת-תאונות, המחזירים את החולים תדיר אל הסיטואציה של התאונה, אמנם אינם משמשים לתכלית מילוי-המשאלה, שהשגתו בדרך מחזה-השוא נעשתה חלק מתיפקודם בהיותם כפופים לשלטון עקרון-העונג; אך רשאים אנו לשער, כי בכך באים חלומות אלה לשמש משימה אחרת, שכל עוד לא נמצא פתרון לה, אין עקרון-העונג יכול להתחיל בשלטונו. חלומות אלה עם שהם מפתחים גילויי חרדה, שהיעדרם היה סיבת הנאורוזה הטרואר-מאטית, מבקשים למלא מה שנפגם בהתגברות על הגירוי. כאן נפתח לנו איפוא אשנב להתבונן בעדו אל אחד מתיפקודיו של המנגנון הנפשי; תיפקוד זה, אף-על-פי שאינו עומד בסתירה לעקרון-העונג, בכל זאת הוא בלתי-תלוי בו ודומה שקדם לכוונת הפקת-העונג ומניעת הצער.

נראה, שכאן המקום להודות בקיומו של חריג אחד מן המשפט האומר, כי החלום הוא מילוי-משאלה. חלומות-החרדה אינם בגדר חריג כזה, כפי שהוכחתי כמה פעמים ובפרוטרוט. גם "חלומות-הענישה" אינם כן, לפי שאין הם אלא מעמידים במקומו של מילוי-המשאלה שנפסל את העונש הראוי על כך והריהם מילוי-המשאלה של תודעת-האשמה המגינה על היצר שנדחה.

אך החלומות הנזכרים של הנאורוטיקנים-מחמת-תאונה אי אפשר לדרוש אותם על-פי בחינת מילוי-המשאלה, וכיוצא בזה אף לא החלומות המת-ארעים בפסיכואנאליזות, חלומות המחזירים לנו את זכר הטרואמות הנפ-שיות של הילדות. הללו, מסתבר, כפופים לכפיית-החזרה, שבאנאליזה ניתן לה חיוק על-ידי המשאלה, הנעזרת ב"השאה", להעלות את הנשכחות ואת המודחקות. מכאן שאותו תיפקוד של החלום — לסלק מניעים להפסקת השינה על-ידי מילוי המשאלה של הרחשים המפריעים — אינו תיפקודו הראשוני; לא ניתן לו להשתלט על החלום, אלא לאחר שכל חיי-הנפש קיבלו עליהם את שלטונו של עקרון-העונג. אם אמנם יש תחום שהוא "מעבר לעקרון-העונג", הרי שורת ההגיון נותנת שגם לגבי מגמת מילוי-המשאלה של החלום נניח את קיומו של שלב-בראשית. בהנחה זו אין משום סתירה לתיפקודו המאוחר יותר של החלום. עכשיו שנפרצה מגמה זו מתעוררת שאלה נוספת. חלומות כגון אלה, המצייתים לכפיית-החזרה

למען הצמדתם הנפשית של רשמים טראומאטיים, כלום לא ייתכנו גם מחוצה לאנאליה? על שאלה זו ראוי להשיב בהן מוחלט. בענין "נאורות-המלחמה", במידה שכינוי זה בא לציין יותר מן הויקה לגרימת החולי, אמרתי במקום אחר, כי אפשר מאוד שהללו הן נאורות טראומאטיות, שסכסוך-האני סייע להן להתפתח.¹³ העובדה הנזכרת בעמ' 98, כי פציעה קשה הנגרמת באותה שעה על-ידי הטראומה מקטינה את הסיכוי להתהוותה של נאורות, שוב לא תהיה בלתי-מובנת, כשניתן דעתנו על שני תנאים שהמחקר הפסיכואנאליטי הדגישם. ראשית, שמן ההכרח כי נכיר בזעזוע המיכאני כבאחד המקורות לגרייה מינית (השווה ההערות על השפעת ההתנדנדות והנסיעה ברכבת ב"שלוש מסות לענין התיאוריה המינית", כתבים מקובצים, כרך ה'), ושנית, שהחולי המכאיב והקדחתני, כל עוד הוא נמשך, השפעה כבירה גודעת ממנו לחלוקתו של הליבידו. לפי זה נמצא, שעצמתה המיכאנית של הטראומה משחררת אותה כמות של גרייה מינית אשר בהיעדר נכונות-לחרדה פועלת פעולה טראומאטית; ואילו החבלה הגופנית הנגרמת באותה שעה עצמה תקשור את הגרייה העודפת מתוך ההיזקקות לאחיות-יתר נרקיסטית של האיבר הנפגע (ראה "מבוא לנרקיסום", כתבים מקובצים, כרך ו'). יתר על כן: דבר ידוע הוא, אף כי לא נעשה בו שימוש ראוי לצורך תורת הליבידו, שהפרעות קשות בחלוקת הליבידו, כגון המרה השחורה, מתבטלות זמנית על-ידי מחלה אורגאנית המתרחשת באותו פרק-זמן, ולא עוד אלא שמצב של השתטות-נעורים מפותחת במלואה עשוי באותם תנאים לסגת ארעית.

ה

היעדרו של המגן מפני גירויים, שישמור על שכבת-הקליפה מפני גרייה מבפנים, יביא בהכרח לידי כך שהעכרות-גירויים אלה משמעותן המשקית תעלה ושהן יגרמו לעתים קרובות הפרעות משקיות שהן שקולות לנאור-רוזות הטראומאטיות. המקורות השופעים ביותר לגרייה פנימית כזאת, הם מה שקורין יצרי האורגאניזם, נציגייהן של כל השפעות-הכוח הבאות מפנימו של הגוף והמועברות אל המנגנון הנפשי. זהו החשוב וכאחת הסתום שבכל יסודותיו של המחקר הפסיכולוגי.

אולי לא נירתע מפני ההשערה הנועזת, כי הרחשים שמקורם ביצרים אינם עשויים כמתכונתו של תהליך-העצבים הצמוד אלא של תהליך-

13. לענין הפסיכואנאליה של נאורות-המלחמה, מבוא, הספריה הבין-לאומית לפסיכואנאליה, מס' 1, 1919.

העצבים הנע חפשית, השואף לפירקון, מיטב ידיעותינו על תהליכים אלה בא לנו מן העיון בעבודת-החלום. אגב עיון זה מצאנו, כי התהליכים במערכות הלא-מודעות שונים תכלית שינוי מן התהליכים שבמערכות (הסמוכות ל-)מודע, כי בלא-מודע אפשר בנקל להעביר אחיות-אנרגיה, להתיקן ולעבותן, ושאלו נעשו דברים אלה בחומר סמוך-למודע, היו צומחות תוצאות פגומות בלבד; והרי זה הטעם לזריות הידועות שבחלום הגלוי, המבצבצות ועולות לאחר ששיירי-היום הסמוכים-למודע חל בהם עיבוד על-פי החוקים הפועלים בלא-מודע. לסוג התהליכים האלה שבלא-מודע קראתי בשם "התהליך הראשוני" הנפשי, להבדיל מן התהליך השניוני התופס בחיינו-שבהקיץ התקינים. מאחר שרחשי-היצר כולם נאחזים במערכות הלא-מודעות דווקא, ספק אם נחדש הרבה באמרונו, כי הם הולכים בעקבות התהליך הראשוני, ומצד אחר לא רבותא היא לזהות את התהליך הראשוני עם האחיה הנעה חפשית ואת התהליך השניוני עם התמורות באחיה הצמודה או הטוגית, שגילה אותה ברויאר.¹⁴ לפיכך נאמר, שהרבדים העליונים של המנגנון הנפשי, תפקידם להצמיד את גריית היצרים המתחוללת בתהליך הראשוני, אם תיכשל הצמדה זו, תתעורר תופעה מקבילה לנאורות הטראומאטית; שלטונו של עקרון-העונג (והשתנותו לעקרון-הממשות) לא יכון בלי-מצרים אלא לאחר שההצמדה תצא אל הפועל. עד אז יהיה דין-קדימה לתפקידו האחר של המנגנון הנפשי, היינו התפקיד להתגבר על הגרייה או להצמידה, ולא דווקא בניגוד לעקרון-העונג, אלא בלא תלות בו ובמקצת בלא התחשבות בו.

גילויה של כפיית-החזרה, שתיארנום בשעה שהיינו דנים בפעילויות הראשונות של חיי-הנפש של הילד וכן בחויות הריפוי הפסיכואנאליטי, ניכר בהם במידה מרובה האופי היצרי, ובאותם מקרים שבהם גילויים אלה עומדים בניגוד לעקרון-העונג — ניכר בהם האופי הדמוני. כשאנו מתבוננים במשחקי-הילדים, דומה שאנו מבינים שהילד חוזר גם על החויה המצערת, משום שבפעילותו הוא מגיע לידי התגברות נמרצת יותר על הרושם העז משאפשר היה לו בהויה סבילה בלבד. נראה שכל חזרה נוספת משפרת שליטה נכספת זו, ואף בחויות המענגות לא ישבע הילד חזרות ובעקשנות שאינה יודעת ויתור יעמוד על הישנות הרושם הזה בכל פעם ופעם, על קו-אופי זה נגזר שייעלם אחרי-כך, בדיחה שאדם שומע אותה בפעם השניה, כמעט לא תעשה בו רושם, הצגת תיאטרון לעולם לא תשיג בפעם השניה את הרושם שהניחה בראשונה; ולא זו

14. השחה פרק ז', פסיכולוגיה של אירועי החלום ב"פשר החלום" שלי.

בלבד אלא קשה יהיה להניע את המבוגר לחזור ולקרוא ספר שמצא מאוד חן בעיניו. לעולם יהיה החידוש תנאי לתענוג. אך הילד לא ילאה מלדרוש מן המבוגר שיחזור על משחק שהראה לו או שנערך עמו. עד שהלה יסרב לו מתוך אפיסת-כוחות; וכשסיפרו לילד סיפור יפה, ירצה פעם אחר פעם לשמוע אותו סיפור עצמו במקום סיפור חדש, ובלי ריתוי יתבע שהחזרה תהיה זהה לסיפור הראשון ויתקן כל שינוי שהמספר יתחייב בו ואולי בו אף רצה לקנות לו זכות חדשה; מסתבר שהחזרה, מציאת הוזהות מחדש היא עצמה בגדר מקור של עונג. כנגד זה מתברר לגבי העומד לאנאליזה כי הפייה לחזור בדרך-ההעברה על אירועי תקופת-חיי האינפאנטילית חורגת בכל דרך שהיא מכלל עקרון-העונג. בשעת מעשה מתנהג החולה כאילו היה אינפאנטילי לגמרי ובאופן זה הריהו מעיד על עצמו, שעקבות הזכרון של חוויותיו הקמאיות אינם מצויים בו במצב צמוד, יתירה מזו, שאינם מסוגלים, כביכול, לתהליך שניוני. מהיותם בלתי-צמודים הם גם מסוגלים להתדבק בשיירי-היום ולצור בדרך זו הוית-משאלה, שתואר בחלום. אותה כפיית-חזרה נקריה לפנינו לפעמים קרובות מאוד כמכשול בדרך לריפוי, כשאנו רוצים להשיג בסופו של הטיפול את הינתקותו הגמורה של החולה מעל רופאו. ויש לשער, כי אותו מורא עמום של בני-אדם שאינם בקיאים באנאליזה, החוששים לעורר משהו שלדעתם מוטב להניחו ישן, הוא בעצם הפחד מפני התגלותה של הכפייה הדימונית.

אבל כיצד כרוך היצרי בכפיית החזרה? על כרחנו תעלה בנו כאן המחשבה, כי מצאנו תכונה כללית (שעד כה לא הוכרה בעליל — או לפחות לא הודגשה בפירוש) של היצרים, ואולי של כל החיים האורגאניים בכללותם. לפי סברה זו היצר הוא דחף השוכן בחי להחזרת מצב קודם על כנו — מצב שאותו חי אנוס היה לזנחו בהשפעת כוחות מפריעים חיצוניים — מעין גמישות אורגאנית, או אם נרצה, ביטוי של האינרציה שבחיים האורגאניים¹⁵.

תפיסה זו של היצר נשמעת לנו תמוהה, שכן התרגלנו לראות את היצר כגורם הדוחק להשתנות ולהתפתחות, ועתה אומרים לנו שנכיר בו את ההיפך דווקא, את ביטוי המהות השמרנית של החי. מצד אחר אנו נזכרים מהרה באותן דוגמאות מעולם-החיות, שנראות כמאמתות את ההתניה ההיסטורית של היצרים, כשדגים מסוימים יוצאים בעונת ההטלה למסע-נדודים מפרכים כדי להטיל את ביציהם במים מיוחדים, הרחק מאוד ממשכנותיהם כל ימות השנה, הרי לפי פירושם של ביולוגים רבים אין הם אלא חוזרים אל מקומות-מושבם הקודמים של בני-מינם,

15. איני מפקפק, שהשערות דומות על טבעם של "היצרים" כבר נשמעו פעמים אחדות.

שבמרוצת הזמן המירום באחרים. אומרים לנו, שהוא הדין למסעיהן של הציפורים הנוודות, אך אין אנו צריכים לבקש דוגמאות נוספות משאנו נזכרים, כי תופעות התורשתיות ועובדות האמברולוגיה מזמנות לנו את הראיות המפליאות ביותר לכפיית-החזרה האורגאנית. רואים אנו, כי הנבט של בעל-חיים חי אנוס לחזור בהתפתחותו בדרך מקוצרת טוטה על מבני כל הצורות שאותו בעל-חיים נתגלגל מהן, תחת לחוש בדרך הקצרה ביותר אל התגלמותו הסופית; יכולים אנו להסביר התנהגות זו הסבר מיכאני רק במקצת-שבמקצת, ואי אפשר לנו לדלוג על ההסבר ההיסטורי. כיוצא בזה, מצוי בבעלי-החיים עד לדרגותיהם הגבוהות כושר שעתוק, המאפשר להחליף איבר שאבד על-ידי יצירתו-מחדש של איבר שווה לו לגמרי.

ודאי שאין אנו רשאים להתעלם מן ההשגה המתבקשת כאן, כי יש לשער, שמלבד היצרים השמרניים הכופים את החזרה, יש גם יצרים אחרים החותרים ליצירה-מחדש ולהתקדמות; ואמנם נכלול השגה זו בהמשך עיוננו. אבל קודם שנעשה זאת, עלולים אנו להתפתות לנסיון להתחקות על המסקנות האחרונות העולות מן ההנחה, שכל היצרים שואפים להחזיר לקדמותו מה שהיה קיים לשעבר. בין שתוצאות התחקות זו יעזורו רושם של "עמקנות", בין שיתגלגלו בהן הדי מיסטיקה, מכל מקום אנו יודעים שאי אפשר לקטרג עלינו, כי שאפנו להגיע למשהו מעין זה. אנו מבקשים מימצאים מופתים של המחקר או של העיון המ- יוסד עליו, ומשאלתנו אינה הפצה לטבוע שום חותם על מימצאים אלה זולת חותם הודאות¹⁶.

ועתה, אם אמנם כל היצרים האורגאניים נקנו בדרך שמרנית, היס-טורית, ומכוונים לנסיגה, להחזרת דברים לקדמותם, הרי צריכים אנו לזקוף את הצלחותיה של ההתפתחות האורגאנית על חשבונן של השפעות חיצוניות, מפריעות ומסיחות. מסתבר שהיצור ההיולי לא היה רוצה להשתנות מראשיתו, אילו היה רק חוזר תדיר על אותו מהלך-חיים עצמו בתנאים בלתי-משתנים. אבל בחשבון אחרון אין זאת כי תולדות התפתחותו של כדור-הארץ ויחסו אל השמש הם שהניחו עקבותיהם בהתפתחות האורגאניזמים. היצרים האורגאניים השמרניים קלטו בתוכם כל אחד ואחד מן השינויים הכפויים האלה שבמהלך-החיים ושימרו אותם על מנת לחזור עליהם; כך נגזר עליהם לעורר את הרושם המטעה של כוחות השואפים להשתנות ולהתקדמות, אבל לאמיתו של דבר אין הם מבקשים

16. אין להעלים עין מן העובדה, כי הדברים הבאים הם פיתוחו של מהלך-מחשבה קיצוני, שאחר-כך, כשיובאו בחשבון יצרי-המין, יוגבל ויתוקן.

אלא להשיג מטרה נושנה בדרכים ישנות וחדשות. גם אפשר לציין מטרה סופית זו של כל שאיפה אורגאנית. אילו היתה מטרת החיים מצב שלא הושג מעולם, היה הדבר עומד בסתירה למהותם השמרנית של היצרים. אדרבה, המטרה צריך שתהיה מצב ישן, מצב-מוצא, שהחי נטש אותו בשעתו ושאליו הוא שואף לחזור בכל דרכי-העקיפים של ההתפתחות. 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. פעם, בזמן מן הזמנים, באה השפעת-כוח טמירה, מופלאה מהשגתנו, ועוררה בחומר דומם את סגולות החיים. אולי היה זה תהליך, מעין אב-טיפוס לאותו תהליך אחר, שחולל לאחר זמן את התודעה בשכבה מסוימת של החומר החי. המתחנות שנוצרה אז בחומר, שהיה לפניו חסר-חיים, שאפה להתפרק; קם איפוא היצר הראשון, הדחף לחזור אל הדוממות. החומר החי של אז — קלה היתה לו המיתה; קרוב לוודאי, שהיה עליו לעבור רק דרך-חיים קצרה, שכיוונה נקבע בתוקף המבנה הכימי של החיים הצעירים. אפשר שזמן רב היה החומר החי חוזר ונברא מחדש פעם בפעם ומת מיתה קלה, עד שנשתנו כמה השפעות חיצוניות מכריעות באופן שאילצו את החומר הנותר בחיים לסטות סטיות גדלות והולכות עד הגיעו אל מטרת-המוות. דרכי-עקיפים אלו אל המוות, שהיצרים השמרניים דבקם בהן נאמנה, הן שמעלות לפנינו לפי סברה זו את התמונה של חזיונות-החיים. אם אנו מחזיקים בדעה, שמהות היצרים היא שמרנית כולה, אי אפשר לנו להגיע להשערות אחרות בדבר מוצאם ומטרתם של החיים.

בדומה למסקנות מוזרות אלה יפליאונו גם המימצאים העולים לנו לגבי הקבוצות הגדולות של היצרים, שהם לפי השערתנו ביסוד תופעות-החיים של האורגאניזמים. הסברה בדבר יצרי-קיום-עצמו, שאנו מייחסים אותם לכל יצור חי, עומדת בסתירה מופלאה להנחה שלפיה כל חי היצרים באים לקרב את המוות. משאנו רואים את הדברים באור זה, מצטמקת משמעותם העיונית של יצרי-קיום-עצמו, יצרי השררה וההתבלטות. יצרים חלקיים הם, שנועדו להבטיח את דרך-המוות של האורגאניזם עצמו ולהרחיק מלפניו אפשרות, שאינה טבועה בתוכו, לחזור אל האנאורגאני, אבל שאיפתו של האורגאניזם להתקיים על אף-הכל — שאיפה פלאית שאינה עשויה להשתלב בשום הקשר — בטלה, אין צריך לומר, שהאור-גאניזם מבקש למות רק על-פי דרכו. גם שומר-חיים אלו לא היו מתחילה אלא נושאי-דגלו של המוות. בתוך כך קמה התופעה הפרדוקסית, שהאור-גאניזם החי מתקומם בכל תעצומות כוחו להשפעות (לסכנות), שהיו

מסוגלות להשיג את מטרת-חיוו בדרך קצרה (כביכול, על-ידי קצר); אבל התנהגות זו היא, כידוע, אפיינית לשאיפה יצרית גרידא, להבדיל משאיפה מושפלת.

אך הבה נשקול את הדברים בישוב-הדעת; הרי לא ייתכן שהדברים יהיו כך. באור אחר לגמרי מופיעים לעינינו יצרי-המין, שתורת הנאורות קבעה להם מעמד מיוחד. לא כל האורגאניזמים נוצרו בידי הכורח החיצון, שהיה מדרבן אותם להתפתחות מוסיפה והולכת. רבים הצליחו להתמיד בשפל-דרגתם עד ימינו. הרי עד היום חיים וקיימים אם לא כל היצורים הרי יצורים רבים שדומים בלי ספק לקדם-הדרגות של בעלי-החיים והצמחים העיליים. וכיוצא בזה, לא כל האורגאניזמים היסודיים, שגופו המסובך של בעל-חיים מורכב מהם, עושים את כל דרך-ההתפתחות עד למיתה הטבעית. קרוב לוודאי שאחדים מאלה, תאיה-נבט, שומרים על המבנה הראשוני של החומר החי, ולאחר זמן-מה הם ניתקים מכל האור-גאניזם, כשהם עמוסים במטען כל נטיות-היצרים המורשות והנרכשות-מחדש. ואולי דווקא שתי תכונות אלה הן שמאפשרות להם את קיומם העצמאי. אם הם שרויים בתנאים נוחים, הם מתחילים להתפתח, כלומר: מתחילים לחזור על אותו משחק, שבזכותו באו לעולם, וסופו של דבר הוא, שחלק מן החומר שלהם ממשיך בהתפתחותו עד גמירא, ואילו חלק אחר נסוג מחדש, בדמות שיור-נבט חדש, אל ראשית ההתפתחות. הנה כי כן, פועלים תאיה-נבט אלה כנגד מיתתו של החומר החי ויודעים הם לכבוש למענו מה שעלינו לראות בהכרח כאלמוות-בכוח, אם כי אינו אולי אלא בגדר הארכת דרך-המוות. עובדה רבת-משמעות לאין-שיעור היא, שלשם הישג זה מקבל תאיה-נבט חיוק על-ידי התמוגותו בתאיה-נבט אחר, דומה לו, ובכל זאת שונה ממנו, ואפשר שלא היה מסוגל לאותו הישג כלל אלמלא התמוגות זו.

היצרים הצופים הליכות גורלם של האורגאניזמים היסודיים, המאריכים ימים אחרי מות היצור היחיד, היצרים הטורחים למצוא להם משכן בטוח, כל זמן שהם חסרי-מגן מפני גירויי העולם החיצון, המפגישים אותם עם תאיה-נבט האחרים וכו', הם קבוצת יצרי המין, הללו שמרניים כדרך שמרנותם של היצרים האחרים, שכן הם חוזרים ומעלים מצבים קודמים של החומר החי; אך הם שמרניים במידה מרובה יותר, לפי שהם עמידים במיוחד בפני השפעות חיצוניות, ומבחינה אחת נוספת, בהיותם מקיימים את עצם החיים לזמן ממושך¹⁷. הם יצרי-החיים האמיתיים. הואיל והם

17. ובכל זאת יכולים אנו להביא רק אותם בחשבון כגורם למגמה פנימית ל"התקדמות" ולהתפתחות כלפי מעלה! (ראה למטה).

פועלים נגד כוונתם של היצרים האחרים, המוליכים אל המוות באמצעותו של התיפקוד, מסתמן ניגוד ביניהם ובין השאר, ותורת הנאורות הקדימה להכיר במשמעותו הרבה של ניגוד זה. משל למה הדבר דומה? לריתמוס של פסיחה-על-הסעיפים בחיי האורגאניזמים; קבוצת-היצרים האחת מסתערת קדימה כדי להשיג ככל המוקדם את מטרתם הסופית של החיים, ואילו הקבוצה האחרת נרתעת לאחור בנקודה מסוימת שבדרך זו, כדי לחזור וללכת בה וכן להאריך את משך ההליכה בדרך. אבל גם אם בתחילת החיים ודאי לא היו קיימים המיניות וההבדל שבין המינים, בכל זאת אפשר כי היצרים שעתידים להיקרא "מיניים", פעלו מבראשית ולא החלו לפעול כנגד משחקם של "יצרי-האני" אלא במועד מאוחר יותר.¹⁸

ועתה הבה נחזור על עקבותינו פעם ראשונה כדי לשאול, שמא כל העיונים האלה אינם משוללי-יסוד. כלום חוץ מן היצרים המיניים — אין אלא יצרים המבקשים להשיב מצב קודם על כנו? כלום אין גם יצרים אחרים, השואפים אל מטרה אשר טרם הושגה מעולם? איני מכיר בעולם האורגאני שום דוגמה ודאית שיש בה כדי לסתור את האיפיון המוצע על-ידנו. ודאי שאין לקבוע בעולם החי והצומח קיומו של יצר כללי השואף להתפתחות כלפי מעלה, גם אם מגמת התפתחות כזו אינה מוטלת בספק, למעשה. אבל מצד אחד במקרים רבים אין זה אלא ענין של הערכתנו-שלנו, כשאנו פוסקים על שלב-התפתחות אחד שהוא גבוה מחברו, ומצד אחר מדע החי מורה לנו, כי התפתחות-כלפי-מעלה בנקודה אחת נקנית או אף נמצאת מבוטלת לעתים קרובות מאוד על-ידי נסיגת-התפתחות בנקודה אחרת. ולא עוד אלא יש צורות רבות למדי של בעלי-חיים, שלפי מצבם בימי נעוריהם, ניתן לנו להכיר, שהתפתחותם הלכה דווקא בקו הנסיגה. גם ההתפתחות-כלפי-מעלה וגם נסיגת-ההתפתחות — שתיהן יכולות להיות תוצאותיהם של הכוחות החיים-צוניים, הדוחקים להסתגלות, ובשני המקרים כאחת עשוי תפקידם של היצרים להצטמצם בהמשך קיומו של השינוי הכפוי בחינת מקור עונג פנימי.¹⁹

18. ראוי להבין מתוך ההקשר, כי "יצרי-אני" הם כינוי ארעי, ההולך בעקבות מתן השם הראשון של הפסיכואנאליזה.

19. בדרך אחרת הגיע פרנצי אל ההשערה שאפשרית אותה תפיסה (דרכות התפתחות של חוש המציאות, כתב-עת בין-לאומי לפסיכואנאליזה, א', 1913): "כשאנו מקיימים מהלך-מחשבה זה עד סופו בעקיבות, עלינו להתוודע גם אל הרעיון בדבר מגמת התמדה, לשון אחר, מגמת הנסיגה השולטת גם בחיים האורגאניים, בעוד שהמגמה להמשך-התפתחות, הסתגלות וכו', חיה רק על-פי גירויים חיצוניים." (עמ' 137).

רבים מאתנו אף יתקשו לוותר על אמונתם, כי באדם עצמו שוכן יצר להשתכללות, אשר העלה אותו אל רמת הישגיו הרוחניים ועידונו המוסרי, שבה הוא עומד כיום הוזה, וכי חוקה על אותו יצר, שיעשה למען התפתחותו של האדם עד שיעלה למעלת אדם עליון. אך אני איני מאמין ביצר פנימי כזה ואיני רואה דרך לשמור על אשליה מיטיבה זו. נראה לי, כי התפתחותו של האדם עד כה אינה טעונה הסבר שונה מן ההסבר הניתן להתפתחות החיות, ואותה תופעה שאנו מוצאים בקצת בני-אדם ושבנראית לנו כשאיפה-ללא-ליאות אל יתר-השתלמות, תתבאר לנו בנקל כתולדה של הדחקה היצר, אשר עליה מיוסדים היקרים שבקניני התרבות האנושית. היצר המודחק אינו מתיימש לעולם מן השאיפה אל סיפוקו המלא, שיהא מתבטא בחזרה על חויית-סיפוק ראשונית; כל תצורות התחליף והתגובה וכן העידונים אין בהם כדי לבטל את מתיחותו המתמדת של היצר, ומתוך ההפרש שבין עונג-הסיפוק הנמצא ובין עונג-הסיפוק הנתבע עולה אותו כוח-דחף שאינו מניח ליצר להשתהות בשום מצב מן המצבים שנוצרו אלא, כמאמר המשורר, "לעולם פורץ הלוח ופרוץ קדימה בלי רסן" (מפיסטו בפאוסט, א', בתמונת חדר-העבודה). הדרך לאחור, אל הסיפוק המלא, ההתנגדויות המפרנסות את ההדחקות חוסמות אותה בדרך-כלל, ולפיכך אין ברירה אלא ללכת בכיוון-ההתפתחות האחר, שעודנו פנוי, הגם בלי סיכוי להביא את התהליך לידי גמר ולהגיע אל המטרה. האירור-עים הכרוכים בהיווצרותה של פוביה נאורוטיית — שבצעם, אינה אלא נסיון-בריחה מפני סיפוק יצר — משמשים לנו אב-טיפוס להתהוותו של אותו "יצר-השתכללות" מדומה, אלא שבשום פנים אין אנו יכולים לייחס יצר זה לכל בני-האדם. אמת, התנאים הדינאמיים לכך מצויים תמיד, אך נראה כי התנאים המשקיים מסייעים להיווצרותה של תופעה זו במקרים נדירים בלבד.

אבל רק במלה אחת נרמז, כי קרוב לוודאי ששאיפתו של האָרוס לכלול את האורגאני בתוך חטיבות גְדֵלוֹת והולכות היא בחזקת תחליף ל"יצר-ההשתכללות" שאי אפשר להכיר בקיומו. שאיפה זו וכן תוצאות ההדחקה עשויות להסביר את התופעות שהיינו מייחסים ל"יצר-ההשתכללות" הנזכר.

1

המסקנה שעלתה לנו עד עתה ושקבעה ניגוד חריף בין יצרי-האני ובין יצרי-המין — לפיה הראשונים חותרים אל המוות והאחרונים אל המשך החיים — בה עצמה ודאי לא יהיה כדי להניח את דעתנו מבחינות רבות, ולא זו אף זו: בעצם, רק לראשונים, היינו ליצרי-האני השמרניים, או מוטב: הנסוגים-לאחור, יכולנו לייחס אופי שהולם את כפית-החזרה

של היצר. שהרי לפי השערתנו, יצרי-האני יסודם בהחייאת החומר הדומם והם מבקשים להחזיר את הדוממות לקדמותה, ואילו לגבי יצרי-המין גלוי לעין, שהם משעתקים מצבים פרימיטיביים של אותו בעלי-חיים, אך המטרה שאליה הם שואפים בכל מאמצי-כוחם היא התמוגגותם של שני תאי-נבט הנבדלים זה מזה בצורה מסוימת. כשהתלכדות זו אינה יוצאת אל הפועל, ימות תאי-הנבט ככל שאר היסודות של האורגניזם רב-התאים. בתנאי זה בלבד עשוי הטיפקוד המיני להאריך את החיים וליתן מראית-עין של אלמוות. אך מהו אותו מאורע חשוב במהלך-התפתחותו של החומר החי, שחוזרת עליו הרבייה המינית או קודמתה, הודווגותם של שני יחידים מן הפרוטיסטים? דבר זה אין בידנו לומר ולכן נוח היה לנו, אילו כל בנין-מחשבתנו היה נמצא מיוסד על טעות. שהרי אילו היה כך, היה בטל הניגוד שבין יצרי-אני (מוות) ובין יצרי-מין (חיים) ויחד עם זה היתה ניטלת גם מכפיית-החזרה המשמעות המיוחסת לה.

לפיכך בואו ונחזור עתה אל הנחה, ששיבצנו אותה קודם בעיוננו, ונבדוק אותה מתוך ציפייה שנוכל לסתרה סתירה מדוקדקת. על סמך אותה הנחה קבענו מסקנות נוספות, שלפיהן נגזר על כל חי למות מסיבות פנימיות. הנחנו הנחה זו לתומנו, משום שבאמת אין היא נראית בעינינו תמימה כל כך. רגילים אנו לחשוב כך, משוררנינו מחזקים מחשבתנו זו. אפשר שהחלטנו להאמין בזאת, משום שאמונה זו יש בה מן הנחמה. אם נגזר על אדם למות ולשכול לפני-כן את הנפשות היקרות עליו ביותר על-ידי המוות, מוטב לו שייכנע לחוק-טבע חסר-רחמים, ל- *Aváyaxη* [כורח] הנעלה, משיפול ביד מקרה, שאולי אפשר היה למנעו. ושמא אמונה זו בחוקיות הפנימית של המיתה אף היא אינה אלא אחת האשליות שיצרנו לנו "כדי לשאת בעקת ההווה". בראשונה ודאי לא היתה כך; לעמים הפרימיטיביים זר הרעיון של "מוות טבעי", הם תולים כל מקרה-מוות המתארע ביניהם בהשפעתו של אויב או של רוח רעה. אל נימנע איפוא מלפנות אל הביולוגיה לשם בחינת אמונה זו.

כשנעשה כן, ניווכח לראות בפליאה, כמה מועטת מידת ההסכמה בין הביולוגים בשאלת המוות הטבעי, ולא עוד אלא שמושג המוות בכללו כאילו מתמסס בין ידיהם. העובדה של משך-חיים ממוצע קצוב, לפחות בקרב בעלי-החיים העיליים, יש בה, כמובן, כדי לחזק את הסברה בדבר המיתה מסיבות פנימיות, אך העובדה שקצת בעלי-חיים גדולים וכמה עצים ענקיים מגיעים לוקנה מופלגת, שעד כה לא ניתנה לאומדן, שוב מבטלת רושם זה. לפי תפיסתו כבירת-המעוף של וי' פליס כל תופעות החיים של האורגניזמים — ובוודאי גם המוות — קשורות במילוי מועדים מסוימים, שבהם באה לידי ביטוי תלותם של שני מיני חומר חי, חומר

זכרי וחומר נקבי, בשנת-החמה. אולם התצפיות המורות לנו, באיזו קלות ובאיזו מידה יכולה השפעתם של כוחות חיצוניים לשנות, להקדים או לעכב את זמן הופעתם של גילויי החיים ביחוד בעולם הצומח — תצפיות אלו מכחישות את נוקשות נוסחותיו של פליס ולמצער מעוררות ספק בשלטון-היחיד של החוקים שקבע.

עיקר התעניינותנו נתון לדרך שבה נדונה סוגיית משך החיים והמוות של האורגניזמים במחקריו של א' וייסמאן²⁰. חוקר זה היה ראשון להבין דיל בחומר החי בין מחציית בת-מוות ומחציית בת-אלמוות. המחציית בת-המוות היא הגוף במשמעו המצומצם, ה"סומה". רק היא לבדה כפופה למוות הטבעי, אבל תאי-הנבט הם בני-אלמוות בכוח, במידה שהם מסוגלים להתפתח בתנאים מסוימים ליצור חדש, או לשון אחר: להקיף את עצמם ב"סומה" חדשה²¹.

הצד המרתק אותנו בהבחנה זו היא האנאלוגיה הבלתי-צפויה לתפיסתנו שלנו, שפותחה בדרך שונה כל כך מתפיסתו של וייסמאן. הוא, שדן בחומר החי מן הבחינה המורפולוגית, מבחין בו חלק אחד, שנגזר עליו למות, ה"סומה", הגוף — חוץ מחומר המין וההורשה — וחלק אלמותי, הלא היא אותה פלאסמת-הנבט, המשמשת לקיום המין, לרבייה. אנחנו, כנגד זה, לא עסקנו בחומר החי אלא בכוחות הפועלים בו, ומתוך עיוננו הגענו להבחנה בין שני סוגי יצרים, בין היצרים המבקשים להוליך את החיים אל המוות, ובין האחרים, יצרי-המין, השואפים בלי-הרף להתחדשות החיים ואף משיגים את מבוקשם. דברים אלה נשמעים כמשפט דינאמי מקביל לתיאוריה המורפולוגית של וייסמאן.

מראית-העין של הקבלה משמעותית בין תפיסת וייסמאן לתפיסתנו מתנדפת עד-מהרה משאנו לומדים על הכרעתו של וייסמאן בשאלת המוות. שכן וייסמאן מחזיק בהבחנתו בין "סומה" בת-מוות ובין פלאסמת-נבט בת-אלמוות לגבי אורגניזמים רב-תאיים בלבד, ואילו לגבי בעלי-חיים חד-תאיים היצור-הפרט ותאי-הרבייה עדיין הם לדידו היינו הך²². נמצא, וייסמאן פוסק על החד-תאיים שהם בני-אלמוות בכוח, ואין המוות מתארע אלא במאטאזואות, ברב-תאיים. אמנם מותם של בעלי-החיים העיליים הוא מוות טבעי, מוות מסיבות טבעיות, אבל אין הוא מבוסס על תכונה קמאית של החומר החי²³ ואין לראותו ככורח מוחלט, שיסודו במהות החיים²⁴, אלא המוות הוא סידור של הוראת-שעה, תופעה מתופעות

20. על משך החיים, 1882; על החיים והמוות, 1892; פלאסמת-הנבט, 1892 ועוד.

21. על החיים והמוות. משך החיים, ראה עמ' 36.

22. החיים והמוות, מהדורה שניה, עמ' 67.

23. משך החיים, עמ' 33.

ההסתגלות אל תנאי-החיים החיצוניים; שכן משעה שנקבעה ההבחנה בין ה"סומה" ובין פלאסמת-הנבט בתאי הנבט, הפך משך-החיים הבלתי-מוגבל של הפרט למותרות לא-תכליתיים. כיון שחלה התפלגות זו ברבי-תאיים, נעשה המוות אפשרי ותכליתי. מכאן ואילך ה"סומה" של בעלי-החיים העיליים מתה למועדים קצובים מסיבות פנימיות, ואילו הפרוטיסטים היו לבני-אלמוות. הרבייה, כנגד זה, לא החלה עם המוות, אלא היא תכונה קמאית של החומר החי בדומה לגדילה, שממנה השתלשלה, ורציונות החיים מתקיימת מראשיתם עלי אדמות.²⁵

נקל לנו לראות, כי ההודאה במוות טבעי של האורגאניזמים העיליים אינה מועילה הרבה לענייננו. אם באמת המוות הוא קנין מאוחר שקנהו בעלי-החיים, שוב אין מקום ליצירי-מוות, שיסודם בראשית החיים עלי אדמות. במקרה זה אפשר בכל זאת שהרבי-תאיים ימותו מסיבות פנימיות, מחמת הליקיים שבהתפלגותם או מחמת הפגמות שבחילוף-החמרים שלהם; לענין המעסיקנו אין הדבר לא מעלה ולא מוריד. תפיסה כזו של המוות וקביעה כזו של מקורו היא ודאי גם קרובה לדרך-החשיבה הרגילה של בני-האדם הרבה יותר מן ההשערה המתמיהה בדבר קיומם של "יצירי-מוות".

הויכוח שהתעורר בעקבות סברותיו של וייסמאן לא העלה, לפי דעתי, שום תוצאות מכריעות לכאן או לכאן.²⁶ מחברים אחדים חזרו אל השקפתו של גאטאך (1883), שראה במוות את התולדה הישירה של הרבייה. הארט-מאן סבור, כי לא הופעתה של "גוויה", של חלק מת של החומר החי, מאפיינת את המוות, אלא מגדיר אותו כ"סיומה של ההתפתחות האינדיווידואלית". לפי זה גם החד-תאיים הם בני-מוות, לעולם המוות חל בהם בעת אחת עם הרבייה, אלא שזו כאילו מסתירה אותו, שכן כל חומר-החיות של החיה ההורה ניתן להעברת-מישרין אל הוולדות הצעירים (שם, עמ' 29).

לא יצאו ימים מרובים, והמחקר נתן דעתו לבדוק בדרך ניסויים בחד-תאיים את אמיתות ההנחה בדבר אלמותיות החומר החי. אמריקני אחד, וודראף, טיפח אינפוסורי, "סנדלית", המתרבה בדרך של התחלקות לשני יצורים, ועקב אחרי התרבותה עד לדור ה-3029 במספר ואז הפסיק את הניסוי. בכל פעם היה מבודד את אחד משני היצורים החלקיים ומשקיעו במים טריים. אותו צאצא מאוחר של הסנדלית הראשונה היה רענן

25. על החיים והמות, טרף.

26. השוה מאכס הארטמאן, מות ורבייה, 1906. אלכסי ליפשיץ, מדוע אנו מתים, ספרי קוסמוס, 1914. פראנץ דופליין, בעיית המוות והאלמות בצמחים ובעלי-חיים, 1909.

כאבי-אבותיו ולא ניכרו בו שום סימנים של הזדקנות או של ניוון; דומה היה, איפוא — אם מספרים כאלה יש בהם כוח-הוכחה — שבכך ניתן להוכיח את אלמותיותם של הפרוטיסטים.²⁷

חוקרים אחרים הגיעו למסקנות אחרות. מופאס, קאלקינס ואחרים נוכחו לדעת, בניגוד לסברתו של וודראף, שגם האינפוסורים הללו נחלשים והולכים אחרי מספר מסוים של התחלקויות, ששיעור גדלם פוחת, שחלק ממערכת מתקפח וסופם שהם מתים, אם אין חלות בהם השפעות מרעננות מסוימות. הרי שהחד-תאיים מתים מקץ שלב אחד של הבלייה-מחמת-זקנה ממש כמו החיות העיליות, בניגוד גמור לטענותיו של וייסמאן, שראה את המוות כרכישה מאוחרת של האורגאניזמים החיים.

ממסכת הביורורים האלה נוטלים אנו שתי עובדות, שנראה לנו כי בהן נמצא נקודת-אחיזה איתנה. ראשית: אם אותן חיות זעירות יכולות להת-מזג טי-דו, "להזדווג" בפרק-זמן שבו לא חלו בהן שינויים-מחמת-זיקנה — ולאחר-מכן הן שוב מתפרדות — הריהן ניצלות מן הזיקנה: הן זכו ל"חידוש-נעוריהן". אין זאת כי הזדווגות זו היא מבשרת הרבייה המינית של היצורים העיליים; עדיין אין לה ולא כלום עם ההתרבות והיא מצטמצמת בערבוב החמרים של שני יחידים (מה שווייסמאן מכנה בשם: צמפמיכסיס). אבל גם אפשר להחליף את השפעתה המרעננת של ההזדווגות על-ידי אמצעי גירוי מסוימים, על-ידי שינויים בתרכובת נוזל-המזון, על-ידי העלאת הטמפרטורה או על-ידי נענוע. נזכרים אנו בניסויו המפורסם של י' לאָב, שכפה בגירויים כימיים על ביצי קיפוד-הים תהליכי-התחלקות, שאינם חלים בדרך-כלל אלא לאחר ההפרייה.

שנית, בכל זאת מסתבר, כי עצם תהליך חייהם של האינפוסורים מביא עליהם מיתה טבעית, שכן הסתירה בין מימצאיו של וודראף ובין מימ-צאיהם של אחרים מקורה בזה שוודראף היה משקיע כל דור חדש בנוזל-מזון טרי. כשלא היה עושה זאת, היה מבהין אותם שינויי-גיל של הדורות, שמצאו שאר החוקרים. הוא הגיע לידי מסקנה, שבעלי-החיים הזעירים ניווקים מחמת מוצרי חילוף-החמרים, שהם מפרישים לתוך הנוזל המקיף אותם, ועל-פי מסקנתו זו היה בידו להוכיח הוכחה ניצחת, שרק מוצריו של חילוף-החמרים העצמי פועלים אותה פעולה שמביאה לידי מיתתו של הדור. הוברר כי בתמיסה רוויה במוצרי ההפרשה של זן הקשור בקשרי משפחה רחוקים בבעלי-החיים הזעירים, התפתחו להפליא אותם בעלי-חיים, שאילו היו מתגבבים בנוזל-המזון של עצמם, היו נידונים לכלייה ודאית. מכאן שהאינפוסורי, שנעזב לגפשו, מת מיתה טבעית מחמת

27. לענין זה ולדברים הבאים השוה ליפשיץ, כרך א', עמ' 26 ו-55 ואילך.

הליקוי בסילוקם של מוצרי חילוף-החמרים של עצמו; אבל אולי גם כל בעלי-החיים מתיים, ביסודו של דבר, מחמת אותה אי-יכולת גופה. כאן עלול להתעורר בנו ספק, אם בכלל מעשה תכליתי עשינו כשביקשנו למצוא בחקר החדת-איים את ההכרעה בשאלת המוות הטבעי. יכול שאר-גונם הפרימיטיבי של בעלי-חיים אלו מסתיר מפנינו תנאים חשובים שקיימים גם בהם אלא שאי אפשר להכירם אלא בבעלי-החיים העיליים, שבהם מצאו להם ביטוי מורפולוגי. משאנו זונחים את נקודת-הראות המורפולוגית כדי לנקוט בידנו את נקודת-הראות הדינאמית, הרי בכלל אפשר שאחת היא לנו אם ניתן או לא ניתן להוכיח את מיתתם הטבעית של החדת-איים. הללו עדיין לא נתפרד אצלם בשום צורה ואופן החומר שהוכר כאלמותי מעל החומר בן-המוות. אפשר שגם בהם פעלו בראשונה כוחות-הדחף, המבקשים להוליך את החיים אל המוות, ואף-על-פי-כן יכול שהכוחות מקיימי-החיים מחפים על רישום פעולתם באופן שיקשה מאוד להוכיח את קיומם במישרים. אמת, שמענו שתצפיותיהם של הביולוגים נותנות לנו יסוד לשער שגם בפרוטיסטים מתחוללים אירועים פנימיים המוליכים אל המוות. אבל אפילו יימצאו הפרוטיסטים בני-אלמוות, כסברתו של וייסמאן, הרי טענתו שהמוות הוא קנין שנקנה במאוחר, כוחה יפה רק לאותותיו החיצוניים של המוות ואינו מוציא מגדר האפשר השערה בדבר התהליכים הדוחקים אל המוות. תוחלתנו כי הביולוגיה תבטל לחלוטין את ההכרה ביצרי-המוות-לא נתמלאה. יכולים אנו להוסיף ולעסוק באפשרות קיומם, אם יש בידנו טעמים כל-שהם לכך. אך הנמיות הבלוטת בין ההבדלה שמבדיל וייסמאן את ה"סומה" מפלאסמת-הנבט ובין ההפרדה שאנו נוקטים בין יצרי-המוות ובין יצרי-החיים שרירה וקיימת ומש-מעוה תוזרת ומתחדשת.

בואו ונעמוד בקצרה על תפיסה זו — תפיסה שניויתית במובהק — של חיי היצרים. לפי התיאוריה של א' הארינג בדבר האירועים בחומר מת-חוללים בו בלי-הפוגה שני תהליכים במגמות מנוגדות — האחד הוא תהליך בונה — אסימילאטורי, והאחר הוא תהליך סותר — דיסימילאטורי. האם נראה עוז להכיר בשתי מגמות אלה של תהליכי-החיים את פעילותם של שני רחשי-היצר שלנו — של יצרי-החיים ושל יצרי-המוות? לדבר אחר אין אנו יכולים להתכחש: לעובדה שבלי משים נכנסנו לתחום הפילוסופיה של שופנהאואר, שגרס כידוע, כי המוות הוא "התוצאה האמיתית" ומבחינה זו התכלית של החיים²⁸, ואילו יצרי-המין הוא הת-גלמות הרצון לחיות.

28. "על הכוונה המדומה בגורל היחיד", הוצאת הדוכס הגדול וילהלם ארנסט, כרך ד', עמ' 268.

ועתה נעז וננסה לפסוע עוד פסיעה אחת. לפי ההכרה הכללית התלכ-דותם של תאים רבים לאגודת-חיים, כלומר: ריבוי התאים של האורגאניזמים, נעשתה אמצעי להארכת משך חייהם. תא אחד מסייע לקיים את חייהם של תאים אחרים, ויכולה מדינת התאים להוסיף ולחיות, גם אם נגזר על תאים יחידים למות. כבר שמענו, כי גם ההודווגות, התמוגותם הארעית של שני חדת-איים, פועלת על שניהם פעולה מקיימת-חיים ומחדשת-נעורים. מכאן שאפשר לנסות ולהחיל את תיאוריית-הליבידו, שנקנתה בפסיכואנאליזה, על זיקתם של התאים זה לזה; אף נוכל לתאר לנו, כי יצרי החיים או המין הפועלים בכל תא ותא הם שנוטלים את שאר התאים למושא להם ומבטלים ביטול חלקי את יצרי-המוות שלהם — היינו: את התהליכים שהללו מעוררים — ובדרך כך מקיימים אותם בחייהם — בעוד תאים אחרים ממלאים לגביהם אותו תפקיד עצמו ועוד אחרים יקריבו את עצמם תוך כדי קיום תפקודם הליבידוני. תאי-הנבט עצמם יהיו נוהגים באורח "נרקיסטי" לגמרי, כפי שאנו רגילים לומר בתורת הנאורוזות, כשאדם עוצר את הליבידו שלו בתוך האני ואינו מוציא ממנו כלום לצרכי אחיזת-מושאים. תאי הנבט צריכים לליבידו שלהם, לפעילותם של יצרי-החיים שלהם, לצרכי עצמם כמלאי לפעילותם שלעתידי, פעילות בונה כבירה. גם תאיהן של התצורות הממאירות החד-שות, שהורסות את האורגאניזם, אולי מותר לנו לכנותם נרקיסטיים באותו משמע עצמו. הרי הפאתולוגיה מוכנה לגרוס שהנבטים נולדו מתחילת בריאתו של האדם ולהכיר בתכונות העובריות שבהם. לפי זה יימצא הליבידו של יצרי-המין שלנו חופף לארוס של המשוררים ושל הפילוסופים, שהוא הדבר המאקה כל חי.

כאן אנו מוצאים לנו שעת-כושר לסקור את התפתחותה האיטית של תורת הליבידו שלנו. אנב האנאליזה של נאורוזות-ההעברה הוצרכנו קודם-כל לקבוע את הניגוד בין "יצרי-מין" המכוונים אל המושא ובין יצרים אחרים, שלא הכרנום אלא במידה לקויה מאוד ושפינינו אותם לפי שעה "יצרי-אני". בין אלה צריכים היינו להכיר בראש ובראשונה ביצרים המשמשים לקיום-עצמו של היחיד. לא יכולנו לדעת, מה הבחנות אחרות צריך היה להבחין. לביסוסה של פסיכולוגיה נכונה לא היינו רואים שום ידיעה שתשווה בחשיבותה להכרה בקירוב במהותם המשותפת של היצרים ובסגולות-הייחוד המשוערות שלהם. אך בשום תחום מתחומי הפסיכ-כולוגיה לא היינו מגששים כל כך באפלה. כל אחד ואחד הנית יצרים או "יצרי-סוד" כאוות-נפשו, והיה מגלגל בהם כדרך שהוגי-הטבע היווניים הקדמונים היו מגלגלים בארבעת יסודותיהם: המים, הארץ, האש והאוויר. הפסיכואנאליזה, שלא יכלה להתחמק מהשערה כלשהי בענין

היצרים, נקטה בידה תחילה את הבחנת-היצרים המקובלת, שהנוסחה של "רעב ואהבה" היתה לה לדוגמה. לכל הפחות לא היה כאן מעשה-שרירות, ובהכנה זו הושג טווח-פעולה נרחב באנאליזה של הפסיכונאורוזות. אמנם היה צורך להרחיב את מושג "המיניות" — וממילא את המושג של יצרי-מין — עד שהכיל דברים רבים שלא השתבצו בתיפקוד הרבייה, והרחבה זו עוררה לא מעט המולה בעולם המחמיר והמכובד או הצבוע בלבד.

הפסיכואנאליזה צעדה את הצעד הבא, כשניתן לה להתקרב הלוך וגשש אל האני הפסיכולוגי, שמתחילה הכירה אותו רק כערכאה מדחיקה, מצננת וזרת ומסוגלת להקמת בניי-מגן וליצירת תצורות-תגובה. בעלי מוחות ביקרתיים ואחרים מרחיקי-ראות אמנם ערערו זה מכבר על הגבלתו של מושג הליבידו ועל הנסיון לכלול בו רק את האנרגיה של יצרי-המין המכוון אל המושא, אך הם לא גילו, מנין באה להם הכרתם הטובה יותר ולא השכילו להפיק ממנה משהו מועיל לאנאליזה. משהחלה עתה ההסתכלות הפסיכואנאליטית להתקדם בצעדים שקולים יותר, עמדה על התדירות שבה מורחק הליבידו מעל המושא ומכוון אל האני (אינטרוברסייה), ומשעיינה בהתפתחות-הליבידו של הילד בשלביה המוקדמים ביותר, נוכחה להכיר, כי האני הוא המאגר האמיתי והראשוני של הליבידו, וזה משתלח ממנו אל המושא. האני בא בקהל המושאים המיניים וזכה מיד להיות מוכר כמכובד שבהם. כל זמן שהליבידו היה שוכן באני באופן זה, היה קרוי ליבידו נרקיסטי²⁹. ליבידו נרקיסטי זה היה, כמובן, גם גילויי-הכוח של יצרי-מין במשמע אנאליטי, שהכרח היה לראותם זהים עם "יצרי-קיום-עצמו", שהוכרו מלכתחילה. נמצא שהניגוד המקורי בין יצרי-אני ובין יצרי-מין שוב לא היה מספיק, חלק מיצרי-האני הוכרו כיצרים ליבידוניים; באני פעלו גם יצרי-מין — מן-הסתם בצד יצרים אחרים — ובכל זאת הרשות בידנו לומר, כי הנוסחה הישנה האומרת, כי הפסיכונאורוזה יסודה בסכסוך בין יצרי-האני ובין יצרי-המין אין בה דבר שראוי לפסול אותו היום. אלא שעכשיו יש רק לקבוע באופן אחר, היינו בדרך טופית, את ההבדל בין שני סוגי-היצרים, שמתחילה היה אמור להיות הבדל איכותי כלשהו. במיוחד נאורות-ההעברה, מושא המחקר העיקרי של הפסיכואנאליזה, מוסיפה להיות תולדה של סכסוך בין האני ובין אחיות-המושא הליבידוניות.

עכשיו שאנו מעיזים לצעוד עוד צעד ולהכיר ביצרי-המין את האָרוס המקיים-כל ולגזור את הליבידו הנרקיסטי של האני מהשקעות הליבידו

²⁹ ראשי פרקים של הנרקיסם. שנתון של הפסיכואנאליזה, ד', 1914.

מעבר לעקרון-העונג

שבאמצעותן תאי ה"סומה" צמודים זה לזה, עלינו להדגיש הדגשה יתירה את אפיים הליבידוני של יצרי-קיום-עצמו. אלא שעכשיו ניצבת לפנינו פתאום שאלה זו: אם גם יצרי-קיום-עצמו הם ליבידוניים במהותם, שמא אין לנו שום יצרים זולת היצרים הליבידוניים? מכל מקום, יצרים אחרים הם בבלי-יראה. אך אם כן, עלינו להודות שהדין עם המבקרים, שלבם אמר להם מיד, כי הפסיכואנאליזה מבארת את הכל על-פי המיניות, או שהדין עם חדשנים כיונג, שגרסו מניה וביה את הליבידו כ"כוח-היצר" בכלל. כלום אין הדבר כך?

ודאי, מסקנה זו לא תהא עולה בקנה אחד עם כוונתנו. הרי אנחנו, נקודת-המוצא שלנו היתה הבדלה חדה בין יצרי-אני=יצרי-מוות ובין יצרי-מין=יצרי-חיים. הלא היינו מוכנים למנות גם את יצרי-קיום-עצמו המשוערים של האני בכלל יצרי-המוות, הנחה שביטלנו ותיקננו אותה בינתיים. תפיסתנו היתה מראשיתה תפיסה שניונית, ותכונתה זו מפותחת בה כיום יותר מקודם. מאז חדלנו לקרוא לניגודים יצרי אני ויצרי מין אלא קראנום יצרי חיים ויצרי מוות. לעומת זאת תיאוריית הליבידו של יונג היא תיאוריה מוניסטית; העובדה שכינה לכווח-היצר היחידי שבמשנתו בשם ליבידו, ודאי הטילה בלבול, אך אינה צריכה להשפיע עלינו. אנחנו משערים, כי באני פועלים גם יצרים אחרים מלבד יצרי-קיום-עצמו הליבידוניים; עלינו רק להיות מסוגלים להצביע עליהם. יש להצטער על שהאנאליזה של האני התקדמה התקדמות מועטת כל כך, עד שאנו מתקשים לא-מעט בהוכחה זו. אמת, אפשר שהיצרים הליבידוניים של האני קשורים באופן מיוחד ביצרי-האני האחרים, שעדיין הם זרים לנו. עוד לפני שהכרנו בעליל את טיבו של הנרקיסם, כבר היתה רווחת בפסיכואנאליזה ההשערה, ש"יצרי-האני" משכו אליהם רכיבים ליבידוניים. אבל אלה הן אפשרויות רופפות למדי, וספק אם יריבינו יהיו מוכנים להביאן בחשבון. צר שעד כה היתה האנאליזה נותנת לנו תמיד רק את היכולת להוכיח מציאותם של יצרים ליבידוניים. אף-על-פי-כן אין אנו רואים בכך טעם להצטרף למסקנה שאין יצרים אחרים.

נוכח אי-הבהירות השולטת כיום בתורת-היצרים ודאי לא ניטיב לעשות, אם נדחה בקנה רעיון כלשהו שפותח לנו סיכוי להסבר. נקודת-מוצא היתה לנו הניגודיות הגדולה של יצרי חיים ויצרי מוות. באהבת המושא עצמה אנו מגלים קטביות שניה מסוג זה, זו של האהבה (עדנה) והשנאה (תוקפנות). לו אך הצלחנו ליצור זיקה בין שני הקטבים, לגזור את האחד מן האחר; הרי מאז ומתמיד הכרנו ברכיב סאדיסטי של היצר המיני³⁰;

³⁰ "שלוש מסות לענין התיאוריה המינית", החל במהדורה הראשונה, 1905.

זה יכול, כידוע לנו, ליעשות עצמאי ולשלוט, בדמות נליונות, בכל השאיפה המינית של האדם. הוא גם מופיע כיצר חלקי שליט באחד המערכים שאני כיניתיים "ארגונים פראגמטיאליים". אך כיצד ייגזר היצר הסאדיסטי, המכוון לחבל במושא, מן האָרוס מקיים-החיים? כלום אין זה מסתבר, שהסאדיזם הזה הוא, בעצם, יצר מוות, שנדחק מן האני בהשפעת הליבידו הנרקיסטי, עד שאין הוא מופיע אלא במושא? אותה שעה הוא בא לשמש את התיפקוד המיני; בשלב-הארגון האוראלי של הליבידו זהה השתלטות-האהבה עם השמדת המושא, לאחר זמן מתפרד היצר הסאדיסטי ולבסוף, בשלב הבכורה הגאניטאלית, מקבל הוא עליו לתכלית הרבייה את התפקוד של ההתגברות על המושא המיני ככל שמצריך ביצוע האקט המיני. ולא עוד אלא תמצא לומר, כי הסאדיזם שנדחק ממקומו באני, הורה את הדרך לרכיבים הליבידוניים של היצר המיני; הללו חותרים אחר-כך אל המושא. במקום שלא נתמתן ולא נתמזג הסאדיזם הראשוני, שם נוצרת הדו-ערכיות הידועה של אהבה-שנאה.

אם רשאים אנו להניח הנחה כזו הרי נמצא, שנתמלאה הדרישה שנביא דוגמה ליצר-מוות — הגם יצר-מוות שנדחה. אלא שתפיסה זו רחוקה מבהירות ועושה רושם מיסטי ממש. אנו מותחים על עצמנו חשד, שבי-קשנו בכל מחיר להיחלץ ממבוכה גדולה, אך יכולים אנו לטעון, שהשערה כזו אינה חדשה, שכבר העלינו אותה קודם, כשלא נתעורר כלל ענין של מבוכה. תצפיות קליניות אילצו אותנו בשעתן לגרוס, שהיצר החלקי של המאזוכיזם, הבא להשלים את הסאדיזם, יש להבינו כפנייה-לאחור כנגד האני של עצמו³¹, ובאמת אינו אלא שיבה אל שלב קודם שלו, היינו נסיגה. בנקודה אחת ראוי לתקן את התיאור שניתן אז למאזוכיזם, שהיה תיאור מצומצם יתר על המידה. יכול המאזוכיזם להיות גם ראשוני, שלא כפי שטענתי שם³².

אבל נחזור נא אל היצרים המיניים מקיימי-החיים. כבר ממזקר הפרויד טיטטים נתברר לנו, שהתמזגותם של שני פרטים, בלא התחלקות שבאה לאחריה, היינו המשגל, ההזדווגות, משפיעה על שני הפרטים, שניתקים

31. השוה התיאוריה המינית ו"יצרים וגורלות יצרים" (כרך זה עמ' 37).

32. בעבודה רבת תוכן ומחשבה — לצערי, לא מחזרת לי לגמרי — הקיימה סאבינה שפילריין חלק גדול מן הספקולאציה הזאת. היא מכנה את הרכיב הסאדיסטי של היצר המיני "הרסני" (ההרס כסיבת ההתהוות. שנתון לפסיכואנליזה, ד', 1912). בדרך אחרת ביקש א' שטאָקא (S. vertailing von S.) Inleiding by de Freud, De sexuele beschavingmoral etc., 1914 לזהות את מושג הלי-בידו עם המושג — שיש לשערו באופן תיאורטי כמושג ביולוגי — של דחף א ל ה מ ו ת. (השווה גם ראנק, האמן.) כל המאמצים האלה מורים, כמו בנף-הדברים כאן, על דחיפה לבהירות בתורת היצרים שלא הושגה עדיין.

אחר-כך זה מזה עד-מהרה, השפעה מחזקת ומחדשת-נעורים. (ראה לעיל ליפשיץ.) בדורות יבואו אין ניכרות בהם שום תופעות של ניוון ונראה שהם מסוגלים לעמוד זמן רב יותר בהיזקי חילוף-החמרים שלהם עצמם. סבורני, שתצפית זו היא גם דוגמה יפה לאפקט שיש להתלכדות המינית. אבל כיצד התמזגותם של שני תאים, שאינם שונים זה מזה הרבה, מביאה לידי התחדשות כזו של החיים? הנסיון, שמחליף בחד-תאיים את ההזדווגות בפעולתם של גירויים כימיים ואף מיכאניים (ראה למעלה), הוא שמעלה לנו תשובה ודאית: הדבר נעשה על-ידי תוספת של שיעורי-גירויים חדשים. אך זה מתיישב יפה עם ההשערה, כי תהליך-החיים של הפרט מוליך מטעמים פנימיים לידי הפחתת מתיחויות כימיות, היינו אל המוות; ואילו ההתלכדות עם חומר חי, שהוא שונה שוני אינדיבידואלי, מגדילה מתיחויות אלו וכאילו יוצרת ה ב ד ל י ו י ט א ל י ו ת, שאדם צריך ל ב - ל ו ת ם אחר-כך. שוני זה צריך, כמובן, שיהיה לו מצב מוטבי אחד, או כמה מצבים מוטביים. מה שהכרנו כמגמה שלטת בחיי-הנפש, ואולי של חיי-העצבים בכלל, היא השאיפה להפחתה, לשמירה על שיעור קבוע, לביטולה של מתיחות-הגירויים הפנימית (עקרון-הנירוואנה, לפי ביטוייה של בארברא (לו), כפי שהדבר בא לידי ביטוי בעקרון העונג, הריהו אחד המניעים החזקים ביותר שבידנו, להאמין בקיומם של יצרי-מוות.

אולם עדיין אנחנו חשים כמכשול קשה בדרך-מחשבתנו את העובדה, שאין בידנו להוכיח דווקא לגבי היצר המיני אותה תכונה של כפיית-החזרה, שהביאה אותנו להתחקות לראשונה על יצרי-המוות. תחום אירועי-ההתפתחות של העובר אמנם משופע בתופעות חזרה כאלה, שני תאי-הגבט של הרבייה המינית ותולדות-חיהם הם עצמם אינם אלא חזרות על ראשיתם של החיים האורגאניים; אבל העיקר באירועים המכוונים על-ידי יצרי-המין הריהו התמזגותם של שני גופי-תאים. רק התמזגות זו היא שמבטיחה בבעלי-החיים העיליים את אלמותיותו של החומר החי. במלים אחרות: צריכים אנו לקנות לנו ידיעה על מוצאה של הרבייה המינית ועל מוצאם של יצרי-המין בכללם, תפקיד שצופה מבהוץ אין לו אלא להירתע מפניו ושאפילו החוקרים המיוחדים בתחום זה עדיין לא יכלו לפתרו. לפיכך נדגיש כאן בצמצום שבצמצום מכל הנתונים והדעות המתרוצצים את הדברים שיש בהם בנותן-ענין למהלך-המחשבה שלנו. התפיסה האחת נוטלת מבעיית הרבייה את קסמה הפלאי בהציגה את הרבייה כתופעה חלקית של הגדילה (ריבוי על-ידי התחלקות, נביטה, העלאת פקעים). על-פי דרך-מחשבה דארווינית מיושבת תואר כך הת-הוותה של הרבייה על-ידי תאי-גבט בעלי ייחוד מיני; יתרון האמפי-

מיכסיס שנוצר בשעתו בהזדווגותם המקרית של שני פרוטיסטים נשמר בהמשך ההתפתחות ומנוצל ניצול נוסף³³. לפי זה נמצא שה"מין" ימיו אינם מרובים מאוד, והיצרים העזים במופג, המבקשים להביא לידי התלכדות מינית, חוזרים בכך על דבר-מה שאירע פעם באורח מקרי ומאז הלך והתבצר משום שנמצא מועיל.

כאן, שוב כבענין המוות, מתעוררת השאלה, אם בפרוטיסטים לא נכיר בשום דבר זולת מה שמתגלה בהם, או שמא רשאים אנו לשער, כי כוחות ואירועים, שאינם ניכרים אלא בבעלי-חיים עיליים, נבראו גם בהללו בפעם הראשונה. לענייננו אין הרבה תועלת בתפיסה הזכרת של המיניות. אפשר לטעון כנגדה, שהיא מניחה את קיומם של יצרי-חיים, שכבר פועלים בפשוט שבבעלי-החיים, שאם לא כן, ההזדווגות — הפועלת כנגד מהלך החיים והמכבידה על תפקיד בילוי החיים — לא היתה מתקיימת ומשתכללת אלא נמנעת. מכאן שאם אין אנו רוצים לנטוש את ההנחה בדבר קיומם של יצרי-מוות, הכרח הוא לצרף להם מבראשית יצרי-חיים. אלא שעלינו להודות, כי אנו עוסקים כאן במשוואה בת שני נעלי-מים. מה שאנו מוצאים במקומות אחרים במדע על התהוותה של המיניות, הוא מועט עד כדי כך, שאפשר לנו להמשיל בעיה זו לאפלה, שאף קרן אור אחת של השערה לא חדרה לתוכה. 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 מייחלים. שכן השערה זו גוזרת יצר אחד מן הצורך להחזרת מצב קודם על כנו.

כוונת דברי לתיאוריה, שאפלטון שם אותה בסימפוטיון בפי אריסטופאנס ושדנה לא רק במוצאו של יצרי-המין, אלא גם בוואריאציה העיקרית שלו על-פי זיקתו אל המושא³⁴:

33. אף-על-פי שהייסמאן (פלאסמת-הנבט, 1892) כופר גם ביתרון זה: "ההפרייה אין פירושה בשום פנים הצערה או חידוש החיים. בשום פנים אין בה צורך להמשך החיים. אין היא אלא התקן כדי לאפשר את מיווגן של שתי מגמות-תורשה שונות." בכל זאת הוא רואה כתוצאה של מיווגן כזה את העלאת התגונותם של בעלי-החיים.

34. עלי להכיר טובה לפרופ' היינריך גומפרץ (וינה) על ההערות הבאות בדבר מוצאו של המיתוס האפלאטוני, שאני מביא אותן בחלקן בלשונו: רוצה אני להעיר על כך, כי אותה תיאוריה עצמה כבר מצויה בעיקרה באופאניסאדות. בבריהאד-ארצניצקה-אופאנישאד, א', 3, 4 (דויסאן, ששים אופאניסאדות של הוואדה, עמ' 393), שם מתוארת בריאת העולם מתוך האטמאן (העצמי או האני), נאמר: "אבל הוא (האטמאן, העצמי או האני) לא היתה בו שמחה. לא היתה בו שמחה, כי היה לבדו. או נכספה נפשו לאחר. גדול היה כאשה וגבר, כשהם חבוקים.

"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 ניאות זיאוס לחלק כל אדם "כדרך שמבטרים את החבושים לשם מעשה-מרקחת... עכשיו שכל המהות נחתכה לשניים, 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, שמאז הם שואפים בכוח יצרי-המין לחזור ולהתלכד? האם נשער, כי יצרים אלה, שבהם נמשכת הקרבה הכימית של החומר הדומם, מתגברים מעט-מעט בממלכת הפרוטיסטים על הקשיים, שסביבה הטעונה גירויים מסוכנים מעמידה כנגד שאיפה זו והמאלצת אותה ליצור רובד-קליפה מגן? וכי חלקיקים פזורים אלה של חומר חי מגיעים בדרך זו לידי רב-תאיות ומקנים לבסוף לתאי-הנבט את היצר הדוחף להתלכדות בריכוז עליון? סבורני, שכאן המקום להפסיק.

אך לא בלי לצרף לכאן כמה מלים של הרהורי-ביקורת. אפשר לשאול אותי, אם ובאיזו מידה אני עצמי משוכנע באמיתות ההשערות שהועלו כאן. תשובתי תהא, שאיני משוכנע בהן בעצמי ושאיני מבקש אחרים שיאמינו בהן. ליתר דיוק: איני יודע, באיזו מידה אני מאמין בהן. נדמה לי, כי הגורם הרגשי של השכנוע בכלל אינו ענין לכאן. הרי יכול אדם להתמסר למהלך-מחשבה, לעקוב אחריה, לכל ארכו, רק מתוך סקרנות מדעית, או

אותו עצמי נחלק לשני חלקים: מהם נבראו בעל ואשה. לכן גוף זה הוא לגבי עצמו כפלג-גוף. כך אמר יאנוואאלקה. על כן ממלאת האשה את החלל הריק...". הבריהאד-ארצניצקה-אופאנישאד היא הקדומה באופאניסאדות ושום חוקר המסוגל לחרוץ משפט אינו קובע את זמן חיבורה במועד מאוחר יותר משנת 800 לפני הספירה בקירוב. על השאלה אם אפשר שאפלטון שאל — ולו בעקיפין — מרעיון הודי זה, איני רשאי להשיב בלאו מוחלט בניגוד לדעה השלטת, כיון שאין להכחיש אפשרות כזו גם לגבי תורת גלגול-הנשמות. אלא שתלות כזו, שנוצרה בתיחכם של אנשי בית-פיתאגוראס, ספק אם היתה נוטלת ממשמעותה של הפגישת הרוחניות; שכן אפלטון לא היה מסגל לו מעשיה כזו, שקיבל אותה מתוך מסורת מזרחית, ועל אחת כמה וכמה לא היה מייחד לה חשיבות כזו, לולא היתה מסתברת לו כדבר-אמת.

בחיבור של ק' ציגלר, התהוות אדם ועולם (שנתונים חדשים על התקופה העתיקה הקלאסית, כרך 31, עמ' 529 ואילך, 1913), העוסק בדרך-תכנית בחקירת הרעיון האמור בזמן שקדם לאפלטון, מיוחס אותו רעיון למוצגים בבליים.

— 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 הסגני של היצרים מיוסדת על חומרה-הסתכלות, היינו על העובדות של כפיית-החזרה. אלא שאולי הפרזתי בחשיבותן. מכל מקום, מימוש של רעיון זה אפשרי רק בדרך אחת, שמצדדים כמה פעמים בזה אחר זה נתונים-שבעובדה עם נתונים-שבעיון ובתוך כך מתרחקים מאוד מן ההסתכלות. יודעים אנו, כי ככל שאנו עושים זאת תוך כדי בנייה של תיאוריה, תהיה המסקנה הסופית פחות מהימנה, אבל אי אפשר לקבוע את מידת אי-הנדאות. יכולים אנו לנחש ניחוש מוצלח או לטעות טעות מחפירה. בעבודות כאלה איני נותן אמון במה שקרוי אינטואיציה; דומה עלי, כי מה שראיתי מאינטואיציה זו היה דווקא פרי מידה מסוימת של חוסר-פניות של האינטלקט. 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 מאמציה-המחשבה של עצמנו. אני ממהר להוסיף ולומר, כי ביקורת עצמית כזו אינה מחייבת סובלנות מיוחדת כלפי דעות סוטות. מותר לנו לדחות בלי-רחם תיאוריות, שכבר צעדי-האנאליזה הראשונים בהסתכלות עומדים בסתירה להן, ובכל זאת אפשר לנו לדעת, כי צדקתן של אותן תיאוריות שאנו מחזיקים בהם אינה אלא ארעית. בהערכת סברותינו על יצרי החיים והמוות לא יהיה איכפת לנו הרבה, שמתרחשים בתחום זה אירועים מר-זרים ובלתי-מוסברים כה רבים, כגון שיצר אחד נדחק החוצה על-ידי חברו או כגון שיצר פונה מן האני אל המושא וכדומה. טעמו של דבר אינו אלא זה, שאנו אנוסים לעבוד במונחים המדעיים, היינו בלשוך-התמונות המיוחדת של הפסיכולוגיה (נכון יותר: של פסיכולוגיית-הגב-כיס). שאם לא כן, לא היינו יכולים לתאר את האירועים האמורים, ולא עוד אלא לא היינו חשים בהם כלל. פגימות תיאורנו היו נעלמות מן-הסתם, אילו יכולנו להעמיד במקום המונחים הפסיכולוגיים את המונחים הפיסיולוגיים או הכימיים. אמנם גם אלה שייכים רק ללשוך-תמונות, אלא שזו לשוך-תמונות שנהירה לנו זמן רב יותר ואולי גם פשוטה יותר. לעומת זאת רוצים אנו להבהיר לנו, כי אי-הנדאות של סברותינו גדולה

במידה מרובה, משום שהיינו מוכרחים לשאול ידיעות מן המדע הביולוגי. אכן, הביולוגיה היא מלכות האפשרויות הבלתי-מוגבלות, ממנה אנו מצפים להסברינו המפתיעים ביותר ואין בידנו לנחש, מה תשובות תיתן בעוד כמה עשרות שנים על השאלות המוצגות לנו. אולי תיתן תשובות שיסתרו את כל הבנין המלאכותי של ההיפותיזות שלנו. אם כן, ישאל השואל, לשם מה אנו עושים עבודות כגון זו שהובאה בפרק זה, ומדוע אנו מביאים אותן לידיעת הרבים? ובכן, איני יכול לכפור, שכמה מן האנאלוגיות, סמיכויות-הפרשיות וההקשרים שבעבודה זו נראו לי ראויים לשימת-לב.³⁵

ז

אם אמנם סימן-היכר כללי של היצרים הוא, שהם מבקשים להחזיר מצב קודם על כנו, אל נתמה, שבחיי-נפש מתרחשים אירועים מרובים כל כך באורח בלתי-תלוי בעקרון-העונג. אופי זה יהיה מתייחד לכל יצר חלקי ויהיה מכוון בכל מקרה להגיע מחדש אל תחנה מסוימת בדרך-ההתפתח-חות. אבל משום כך עדיין אין צורך שכל מה שעקרון-העונג לא קנה שליטה עליו, עומד בסתירה לו, ועדיין לא נפתרה הבעיה, כיצד לקבוע את יחסם של אירועי-החזרה היצריים אל שלטונו של עקרון-העונג. מצאנו כי אחד התיפקודים הראשונים והחשובים ביותר של המנגנון

35. להלן כמה מלים להבהרת המינוח שלנו, שחלה בו התפתחות מסוימת בהמשך בירורינו. ידענו מה הם "יצרי-מין" מתוך זיקתם אל המינים ואל תיפקוד-הרבייה. שמרנו על כינוי זה גם לאחר שאילצו אותנו מימצאי הפסיכואנאליזה לרופף את זיקתו אל הרבייה. משקבענו את הליבירו הנרקיסטי והרחבנו את מושג הליבירו עד שחל על התא היחיד, נהפך יצרי-המין לאָרוס, המבקש לקבץ יחד וללכד את חלקי החומר החי, ומה שהיה קרוי יצרי-מין נראה עתה כחלקו של האָרוס הזה המופנה אל המושא. הספקולאציה מניחה לארוס זה לפעול מראשיתם של החיים ולהתקיים בדמות "יצרי-חיים" כנגד "יצרי-המחית" שנתהווה מתוך החייאת האנאורגאני. היא מנסה לפתור את חידת החיים מתוך ההשערה בדבר שני יצרים הגאברים זה עם זה מקדמת-דנא. פחות ברורה היא התמורה שחלה במושג "יצרי-האני". תחילה כינינו כך כל אותן מגמות-יצרים שלא היו ידיעות לנו היטב, מגמות שנבדלו מיצרי-המין המכונים אל המושא. העמנו את יצרי-האני כניגוד ליצרי-המין שהליבירו הוא ביטויים. אחר-כך התקרבו לאנאליזה של האני ונוכחנו לדעת, כי גם חלק מכלל "יצרי האני" סיבו ליבידוני ונטל לו את האני עצמו למושא. מעתה היה הכרח למנות יצרי-קיום-עצמו נרקיסטיים אלה בין יצרי-המין הליבידוניים. הניגוד בין יצרי-האני ויצרי-מין נהפך עתה לניגוד בין יצרי-אני ויצרי-מושא, אלה ואלה בעלי אופי ליבידוני. אך במקומו בא ניגוד חדש בין יצרים ליבידוניים (יצרי אני ומושא) ובין אחרים, שאפשר למצאם באני ואולי ניכרים ביצרי-ההרס. הספקולאציה הפכה ניגוד זה לניגוד בין יצרי-חיים (אָרוס) ובין יצרי-מחית.

הנפשי הוא "לקשור" את רחשי-היצר המתעוררים, להחליף את האירוע הראשוני השולט בהם באירוע שניוני, להפוך את אנרגיית-האחיזה הנעה בהם באופן חפשי לאחיזה נחה בעיקר (טונית). בהפיכה זו אין להביא בחשבון התפתחותו של צער, אולם עקרון-העונג אינו מתבטל על-ידי כך. ההפיכה נעשית בשירותו של עקרון-העונג; הצמידות היא מעשה-הכנה, המכשיר את הדרך לשלטונו של עקרון-העונג ומבצרו.

הבה נפריד בין התיפקוד והמגמה ביתר חדות משעשינו עד כה. נמצא אז, כי עקרון-העונג הוא מגמה העומדת בשירותו של תיפקוד שנועד לעשות את המנגנון הנפשי חסר-גרייה לגמרי, או לקיים את מצב הגרייה בו בשיעור קבוע או בשיעור נמוך ככל האפשר. עדיין איננו יכולים להכריע בוודאות בזכות שום תפיסה מתפיסות אלה, אבל אנו רואים, כי התיפקוד, שנקבע באופן זה, היה לו חלק בשאיפה הכללית ביותר של כל חי לחזור אל מנוחת העולם האנאורגאני. כולנו למדנו לדעת, כי הגדול בתענוגות שאנו יכולים להגיע אליה, עונג האקט המיני, כרוך בדעיכה רגעית של גרייה גבוהה. אלא שצמידותה של גריית-היצר תהא תיפקוד מכין, שבא להתקין את הגרייה לסילוקה הסופי בעונג-הפורקן.

מכאן מתעוררת השאלה, אם הרגשות העונג והצער עשויות להיווצר באופן שווה על-ידי אירועי הגרייה הצמודים והבלתי-צמודים. אין ספק, כמדומה, כי האירועים הבלתי-צמודים, הראשוניים, מעלים הרגשות אינ-טנסיביות הרבה יותר מן ההרגשות הצמודות של הרגשות האירוע השניוני. אף זאת: האירועים הראשוניים קודמים בזמן, בראשיתם של חייה-הנפש אין אירועים אחרים, ויכולים אנו להסיק, שאילו לא היה פועל כבר בהם עקרון-העונג, שוב לא היה יכול להיכון גם באירועים המאוחרים יותר. אנו מגיעים איפוא אל המסקנה, שבעצם אינה פשוטה, כי שאיפת-העונג מתבטאת בראשיתם של חייה-הנפש באופן אינטנסיבי הרבה מבזמן מאוחר יותר, אבל לא בצורה בלתי-מרוסנת כל כך; צריכה היא להשלים לעתים קרובות עם הסגות-גבול. בזמנים מאוחרים יותר שלטונו של עקרון-העונג מבוצר הרבה יותר, אבל עקרון-העונג עצמו לא ניצל מן הריסון, כשם שלא ניצלו ממנו שאר היצרים. מכל מקום, מה שמעורר בתהליך הגרייה את הרגשות העונג והצער, בהכרח הוא קיים באירוע השניוני, כשם שהוא קיים באירוע הראשוני.

כאן המקום להתחיל במחקרים נוספים. תודעתנו מקנה לנו מבפנים לא רק את הרגשות העונג והצער, אלא גם הרגשת מתיחות מיוחדת-במינה, שהיא עצמה שוב יכולה להיות מענגת או מצערת. ועתה, כלום נבדיל בהרגשות אלה בין אירועי האנרגיה הצמודים והבלתי-צמודים, או האם הרגשת המתיחות תלויה בשיעור המחולט, ואם תרצה ברמת אחיזת-

האנרגיה, בעוד אשר הסידרה עונג-צער מרמזת על השינוי של שיעור-האחיזה ביחידת הזמן? אף נשים אל לבנו בהכרח את העובדה, כי יצרי-החיים קשורים יותר בתחושתנו הפנימית משום שהם מופיעים כטרדנים, וגורמים בלי-הרף מתיחות, שסילוקה מורגש כעונג, ואילו יצרי-המוות עושים מלאכתם לכאורה בלי פרץ וצווחה. דומה שעקרון-העונג עומד ממש בשירותם של יצרי-המוות; אמנם הוא שומר גם על הגירויים מבחוץ, ששני מיני היצרים רואים אותם כסכנות, אבל במיוחד הוא שומר על העלאות הגירויים מבפנים, המכבידים על תפקיד-החיים. כאן מתבקש שות שאלות אחרות לאיך-מספר, שאי אפשר לנו עכשיו להשיב עליהן. צריכים אנו להתאזר בסבלנות ולחכות לאמצעים ולנסיבות אחרים למחקר. צריכים אנו להיות גם מוכנים שוב לנטוש דרך שהלכנו בה שעה קלה, אם נראה לנו שאין היא מוליכה אל מטרה טובה. רק מאמינים הדורשים מן המדע תחליף לקאטכזים שויתרו עליו, יתרעמו על החוקר שימשיך בפיתוח דעותיו או ישנה אותן. לבד מזאת יש בידי משורר (ריקארט במאקאמות של האריירי) לנחם אותנו על התקדמותה האיטית של הכרתנו המדעית:

"אשר לא יושג במעוץ, עליך להשיג בצליעה.
הכתוב אומר לא חטא הוא לצלוע!"