

הרי קרוב לשער, כי ההכרעה על צורת החולי שלאחר-כך (בחירת הגאורוזה) תהיה תלויה בשאלה, באיזה שלב של התפתחות האני והליבידו חל עיכוב-ההתפתחות קובע-הנטייה. נמצא שגורמי הזמן שבשתי התפתחויות אלו, גורמים שעדיין לא חקרנו אותם, ואפשרות התקתם ההדדית, משמעותם עולה במידה שלא שיערנוה.

8) זרותם היתירה של האירועים הלא-מודעים (המודחקים), שכל מתבונן מסכיך עמה רק מתוך מאמץ גדול לגבור על התנגדות פנימית, יסודה בכך שבאירועים אלו אין תוקף למבחן-הממשות, שממשות-החשיבה בהם מוצגת בדרגה שווה למציאות החיצונית והמשאלה בדרגה שווה למילויה, לאירוע כפי שהוא מסתבר מעובדת שליטתו של עקרון-העונג הקודם. לכן קשה כל כך להבדיל בין הזיות לא-מודעות ובין זכרונות שנעשו לא-מודעים, אך מן הראוי שלא נתפתה לעולם למדוד את התצורות הנפשיות המודחקות על-פי אמות-המידה של הממשות ולמעט, למשל, בחשיבותן של ההזיות לענין יצירת הסימפטומים משום שאין הן ממשויות, או לבקש סיבה אחרת להרגשת-אשמה נאורוטית, משום שאי אפשר להוכיח, כי אמנם בוצע מעשה-פשע. חובה עלינו להשתמש באותו מטבע שהוא שולט בתחום המדינה שאנו חוקרים, ובמקרה דגן הוא המטבע הנאורוטי. ננסה, דרך משל, לפתור חלום כגון זה: אדם שהיה מטפל באביו בעת מחלתו — מחלה קטלנית, ממושכת ורבת-יסורים — מספר כי בחדשים שלאחר פטירת אביו היה חולם כמה וכמה פעמים: אביו שוב חי והוא מדבר עמו כמקודם. אך הוך כך חש מתוך כאב, שאביו בכל זאת כבר מת ורק לא ידע את דבר מותו. אין שום דרך להגיע להבנת חלום זה, הנשמע לנו מופרך, אלא אם כן נוסיף "לפי משאלתו" או "בעקבות משאלתו" לאחר המלים "שאביו בכל זאת מת" ונצרך למלים האחרונות את התוספת: "שהוא רצה בו". לפיכך יהיה רעיון-החלום כך: זכרון מכאיב הוא לו, שנאלץ לאחל לאביו את המוות (כגאולה מיסורים) בעודו חי, וכמה נורא היה הדבר, אילו אביו שיער זאת. הרי שהמדובר כאן במקרה הידוע של האשמה עצמית לאחר אבדן אדם אהוב, ובדוגמה שלפנינו שורש ההאשמה העצמית הוא במשמעות האינפאנטילית של משאלת-המוות כלפי האב. אם אומר על פגיונותיו של מאמר קטן זה — מאמר שיותר משיש בו משום ליבון דברים, הוא נועד להכשיר להבנת דברים — כי אין מנוס מהן, אפשר שלא הצדקתי אותן אלא במקצת. במשפטים המעטים על התוצאות הנפשיות של ההסתגלות אל עקרון-הממשות הוצרכתי לרמוז על דעות, שמוטב היה אילו עיכבתי את הבעתן ושוודאי יידרש מאמץ לא-קטן כדי ללמד זכות עליהן. אולם רצוני לקוות, כי לא ייעלם מעיניהם של קוראים אוהדים, היכן מתחיל גם בחיבור זה שלטונו של עקרון-הממשות.

יצרים וגורלות יצרים

פעמים הרבה הושמעה באזנינו התביעה, שראוי לו למדע שיהיה בנוי על מושגי-יסוד ברורים ומוגדרים היטב. לאמיתו של דבר, שום מדע אינו מתחיל בהגדרות כאלה, ואפילו לא המדעים המדויקים ביותר. ההתחלה האמיתית של הפעילות המדעית עיקרה תיאורן של תופעות, שלאחר-מכן מקביצים אותן, עורכים אותן לפי סדר ומשבצים אותן בתוך הקשרי-דברים. כבר בשלב התיאור אי אפשר שלא להחיל על נושאי-עיונו כמה רעיונות מופשטים, ששואבים אותם אי-מזה, אך ודאי לא רק מתוך התנסות חדשה. עוד יותר הכרחיים הם רעיונות כאלה — שעתידיים להיות מושגי-היסוד של המדע — בהמשך פיתוחו של הנושא. בתחילה אי אפשר להם בלא מידת-מה של אי-ודאות; אין לדבר כלל וכלל על מיתאך ברור של תכנים. כל זמן שהם שרויים במצב זה, מתבררת משמעותם מתוך שמסתמכים פעם אחר פעם על חומר-הנסיון, שלכאורה הם שאובים ממנו, אלא שלמעשה הם תלויים בו. הרי שאם נדקדק בדבר, נמצא כי יש בהם מאפיין של מוסכמות; אלא שהעיקר הוא כאן, שבכל זאת אין הם נבחרים בחירה של שרירות, אלא נקבעים מתוך זיקות משמעותיות אל החומר האמפירי, שמדמים לנחש את מציאותו, אף קודם שניתן להכירו ולהוכיח את קיומו. רק לאחר חקירה מעמיקה יותר בתחום-התופעות האמור אפשר לתפוס ביתר חדות גם את מושגי-היסוד המדעיים שלו ולשנותם בהדרגה, באופן שיעשו ראויים-לשימוש בהיקף רחב, ובתוך כך מבוצרים מפני כל ערעור. ייתכן, כי אז תגיע גם השעה לכלוא אותם בהגדרות. ואולם התקדמותה של ההכרה אינה סובלת הגדרות נוקשות. כפי שמורה לנו דוגמת הפיסיקה באופן מזהיר, מתחוללת תמורה מתמדת גם בתכנם של "מושגי-היסוד" שנקבעו בדפוסי הגדרות.

מושגי-יסוד מוסכם כזה, שלפי שעה הוא עדיין סתום למדי, ובכל זאת אי אפשר לנו בלעדיו בפסיכולוגיה, הריהו מושגי-היסוד של היצור. הבה ננסה למלאו תוכן מבחינות שונות.

ראשית, מצד הפיסיולוגיה. זו נתנה לנו את מושג הגירוי ואת סכימת הרפלקסים, שלפיה גירוי המובא מבחוץ אל הרקמה החיה (חומר העצבים) מתפרק בצורת פעולה כלפי חוץ. פעולה זו נעשית תכליתית על-ידי שהיא מוציאה את החומר המגורה מתחום השפעתו של הגירוי, על-ידי שהיא מרחיקה אותו מטוח פעולתו של הגירוי. ועתה מהו יחסו של היצור אל היצור? שום דבר אינו מונע אותנו

מלשעבד את מושג היצר למושג הגירוי. הווי אומר: היצר הוא גירוי לגבי הצד הנפשי. אך מנייה-וביה אנו נמצאים מוזהרים מויהוי היצר עם הגירוי הנפשי. לפי כל הסימנים יש לגבי חיי הנפש עוד גירויים מלבד גירויי היצר, גירויים שפעולתם דומה הרבה יותר לפעולתם של הגירויים הפיסיולוגיים. למשל, כשאור עז נופל על העין, אין זה גירוי יצר; אבל גירוי יצר הוא כשאדם חש בהתייבשות רירית הלוע או בצריבת רירית הקיבה.

מצאנו עכשיו חומר שיסייע לנו להבחין בין גירוי יצר ובין גירוי אחר (פיסיולוגי), הפועל על הנפש. ראשית: גירוי היצר אין מקורו בעולם-החוץ אלא בפנימו של האורגניזם עצמו. לפיכך הוא פועל באופן אחר על הנפש, וסילוקו מצריך פעולות אחרות. ועוד: ההנחה שאנו מניחים, כי הגירוי פועל כעין חד-פעמי, קובעת את הצד המהותי של הגירוי: אפשר במקרה זה גם לסלקו בפעולה תכליתית חד-פעמית שמדגימה אותה תנועת הבריחה המוטורית מפני מקור-הגירוי. אין צריך לומר, שדחפים אלה יכולים גם להישנות ולהתחבר, אבל אין בזה כדי לשנות מתפיסת התהליך ומן התנאים לביטול הגירוי. כנגד זה היצר לעולם אינו פועל ככוח-דחף של ארעי, אלא הוא פועל לעולם ככוח של קבוע. כיוון שאין הוא בא ותוקף מבחוץ אלא מפנימו של הגוף, לא תועיל כנגדו שום בריחה. אנו מעדיפים לכנות את גירוי היצר בשם "צורך"; הדבר שמבטל את הצורך הזה הוא ה"סיפוק". אין להשיג את ה"סיפוק" אלא בשינוי מכוון-תכליתי (הולם) של מקור הגירוי הפנימי.

הבה נשער מצבו של בעל-חיים חסר אונים כמעט לגמרי, שעדיין אינו יודע למצוא דרכו בעולם, ובעל-חיים זה קולט גירויים בחומר-העצבים שלו. לא יעבור זמן רב ויצור זה יהיה מסוגל להבחין הבחנה ראשונה ולהגיע לידי התמצאות ראשונה. מצד אחד יחוש גירויים, שהוא יכול להתרחק מפניהם בפעולת-שרירים (בריחה), וגירויים אלה הוא משייך לאיזה עולם-חוץ; אך מצד אחר יחוש גם גירויים, שפעולה זו לא תוכל להם ושיחקים בהם ככל זאת יסוד הלחץ הקבוע; גירויים אלה הם סימן-ההיכר של עולם-פנים, הוכחה למציאותם של צרכים יצריים. הרי שאותו חומר בעל התפיסה-החושית של אורגניזם חי מוצא ביצילותה של פעילות שריריו נקודת-אחזיה כדי להבחין בין "חוץ" ובין "פנים".

מכאן שאנו עומדים על מהותו של היצר קודם-כל על-פי תכונותיו העיקריות, והן: מוצאו ממקורות גירוי שבפנים האורגניזם, והופעתו ככוח קבוע ועומד; מהן אנו מקישים על אחד מסימני-ההיכר הנוספים

1. בתנאי שתהליכים פנימיים אלה הם היסודות האורגניים של הצרכים צמא ורעב.

שלו, היא אי-האפשרות להכריעו בפעולות-בריחה. ואולם תוך כדי בירור רים אלה ודאי לא יכולנו שלא להתעורר על דבר אחד, שמחייב אותנו ליותור נוסף. לא זו בלבד שאנו מצרפים לחומר שלנו, שקנינו מן הנסיון, מוסכמות מסוימות בבחינת מושג-יסוד, אלא אנו מסתייעים גם בכמה הנחות מורכבות, כדי שיהיו נר לרגלינו בבואנו לחקור את עולם-התופעות הפסיכולוגי. את החשובה שבהנחות אלה כבר הזכרנו ועכשיו אין לנו אלא להדגישה בפירושו. היא הנחה ביולוגית על-פי אפיה ובעזרת במושג המגמה (לשון אחר: התכליתיות). הנחה זו אומרת: מערכת העצבים היא מנגנון, שהוטל עליו לסלק את הגירויים העולים ובאים, להורידם לדרגה נמוכה ככל האפשר; או, אילו רק ניתן הדבר, היה רוצה מנגנון זה להיות נטול-גירויים מכל וכל. נעלים עין לפי שעה מסתמיותו של רעיון זה ונטיל על מערכת-העצבים את התפקיד — שאפשר להגדירו בלשון כללית: תפקיד כיבוש הגירוי. ארצו ניווכח לדעת, כמה ההזקקות לענין היצרים מסבכת את סכימת-הרפלקסים הפיסיולוגית הפשוטה. הגירויים החיצוניים אינם מעוררים אלא משימה אחת — המשימה להיחלץ מפניהם, וזה נעשה על-ידי תנועות שרירים, שאחת מהן סופה מגיעה אל מחוץ-הפצה, ומהיותה התנועה התכליתית היא נעשית אחר-כך נטייה מורשת. גירויי-היצר המתהווים בפנימו של האורגניזם אי אפשר לפטרם במיכאניזם זה. הם מעמידים תביעות גדולות הרבה יותר לפני מערכת-העצבים, הם מעוררים אותה לפעילויות מסובכות, משתלבות זו בזו, המשנות את עולם-החוץ עד כדי כך שהוא נותן סיפוק למקור-הגירויים הפנימי; ובעיקר הם מאלצים את מערכת-העצבים לוותר על כוונתה האידיאלית להרחיק גירוי, שכן הם מזרימים זרם הכרחי, מתמיד, של גירויים. לפיכך ודאי מותר לנו להסיק, כי הם, היצרים, ולא הגירויים החיצוניים הם כוחות-המניע האמיתיים להתקדמות, שהעלתה את מערכת-העצבים, אשר כושר פעולתה מופלג לאין-שיעור, לרמת התפתחותה הקיימת. כמובן, אין שום טעם לדחות את ההשערה, כי היצרים עצמם, לפחות בחלקם, הם משקעים של פעולות-גירוי חיצוניות, אשר במרוצת התפתחותו של הגזע האנושי שינו את החומר החי.

משמתברר לנו אחר-כך, שגם פעילותם של מנגנוני-הנפש המפותחים ביותר כפופה לעקרון-העונג — כלומר, מוסתת אוטומאטית על-ידי הרגשות השייכות למערכת עונג-יצר — הרי יקשה לנו לדחות את ההנחה הנוספת, כי הרגשות אלו משקפות את דרך כיבוש הגירוי, ודאי הן עושות זאת במובן זה, שהרגשת הצער כרוכה בהגדלת הגירוי ואילו הרגשת העונג כרוכה בהפחתתו. אולם ראוי לנו שניתן דעתנו על מידת אי-הנדאות שבהשערה זו, עד שיעלה בידינו אולי לנחש את טיב הזיקה

כבר נכתב
לפי

כבר נכתב
לפי

כבר נכתב
לפי

כבר נכתב
לפי

כבר נכתב
לפי

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

לפי
כבר נכתב

בין עונג וצער ובין התנודות של כמויות הגירויים הפועלים על חיי הנפש. מסתבר שייתכנו כאן זיקות מגוונות מאוד מסוג זה ולא פשוטות מאוד.

כשנפנה עתה לעיין בחיי-הנפש מן הצד הביולוגי, יראה לנו ה"יצר" כמושג-גבולין בין הנפשי והגופני, כנציג נפשי של הגירוי שמקורו בפנימו של הגוף והמגיע אל הנפש, כשיעור של השקעת המאמץ המוטלת על הנפשי משום זיקתו אל הגופני.

עתה נוכל לדון במונחים אחדים, שנוהגים להשתמש בהם בקשר עם המושג "יצר": דחפו של היצר, מטרתו, מושאו, מקורו.

כשאומרים "דחף" של יצר, מתכוונים לגורם התנועתי שלו, לסך הכוח שלו או לשיעור השקעת-המאמץ שהוא מייצג. תכונת הדחיפה משותפת לכל היצרים, יתר על כן: היא עצם מהותם. כל יצר ויצר הוא חטיבה של פעילות; כשמדברים דרך רישול על יצרים סבילים, הכוונה אינה יכולה להיות אלא ליצרים שמטרתם סבילה.

לעולם מטרתו של יצר היא הסיפוק, שאפשר להשיגו רק על-ידי ביטולו של מצב-הגירוי במקור היצר. אבל אף אם מטרה סופית זו עומדת בלא שינוי לגבי כל יצר ויצר, בכל זאת אפשר שדרכים שונות יהיו מוליכות אל אותה מטרה סופית עצמה; מכאן שייתכנו כמה וכמה מטרות קרובות יותר או מטרות-ביניים אל יצר אחד, ומטרות אלו עשויות להתחבר יחד או להתחלף זו בזו. על סמך הנסיון רשאים אנו לדבר גם על יצרים "בלומי-מטרה", כשהאמור הוא באירועים שניתן להם לעשות כברת-דרך לקראת סיפוק-היצר, ואחר-כך מתייצב כנגדם מעצור או הסחה קרוב לשערה, כי סיפוק חלקי כרוך גם באירועים כגון אלה.

מושאו של היצר הוא המושא, שבתוכו או באמצעותו היצר יוכל להשיג את מטרתו. זהו אותו יסוד ביצר, שהוא משתנה יותר מכל אחר; הוא לא היה קשור עמו מראשיתו, אלא רק סופח אל היצר משום פשרו לאפשר את השגת הסיפוק. לא מן ההכרח שמושא זה יהיה עצם זר, אלא אפשר לו באותה מידה להיות חלק מגוף-עצמו. עשוי הוא להתחלף ככל הרצוי במרוצת חייו של היצר; להתקה זו של היצר נועדים תפקידים חשובים ביותר. אפשר שאותו מושא עצמו יהיה משמש בעת ובעונה אחת לסיפוקם של כמה וכמה יצרים; לפי אלפרד אדלר זהו המקרה של "שילוב-היצר". כשהיצר צמוד צמידות יתירה אל המושא, מציינים זיקה זו כהקבעת היצר. הקבעה זו מתחוללת לעתים תכופות בזמנים מוקדמים מאוד של התפתחות היצר, ומאחר שהיא מתקוממת בעזו להתרה, הריהי שמה קץ לניעותו של היצר.

כשמדברים על מקורו של היצר, מתכוונים לאותו תהליך גופני באיבר

או בחלק-גוף, שהיצר מייצג בחיי-הנפש את גירויו. אין אנו יודעים אם תהליך זה טבעי כימי סדיר או שיכול הוא להיוולד גם מתוך כוחות אחרים, דרך משל כוחות מיכאניים. העיון במקורות היצרים שוב אינו שייך לפסיכולוגיה; אף-על-פי שמוצאו של היצר מן המקור הגופני הוא הדבר המכריע לגביו, אין אנו מכירים אותו בחיי הנפש אלא על-פי מטרותיו. לשם המחקר הפסיכולוגי אין לנו צורך דווקא בהכרה של מקורות-היצרים על בוריים. עתים אפשר לנו להקיש בבטחה גמורה ממטרותינו של היצר על מקורותיו.

היש מקום להשערה, שהיצרים לסוגיהם, הבאים מן הגופני והפועלים על הנפשי, מצוינים גם באיכויות שונות ולכן הם נוהגים בחיי הנפש בדרכים שונות מן הבחינה האיכותית? השערה זו אינה נראית מוצדקת; מסתבר שאפשר להסתפק בהשערה הפשוטה יותר, שכל היצרים שווים במהותם מן הבחינה האיכותית והשפעתם אינה נובעת אלא משיעורי הגירוי האצורים בהם, ואולי אף מתיפקודים מסוימים של כמות זו. מה שמבדיל את הישגיהם הנפשיים של היצרים השונים זה מזה תלוי בשוני מקורות היצרים. אולם רק בהקשר אחד, שנדון בו להלן, נוכל לברר, מה היא הבעיה של איכות היצר.

אילו יצרים מותר לנו להניח וכמה יצרים? לפי כל הסימנים יש כאן כר-פעולה נרחב לשרירות. אין לנו רשות למחות בידי מי שנוקק למושג של יצר-משחק, יצר-הריסה, יצר-חברותא, במקום שהענין צריך לו וצמצומה של האנאליוזה הפסיכולוגית מאפשר את הדבר. אבל מן הראוי שלא להתעלם מן השאלה, שמא מניעי-יצרים אלה, שהם מצד אחד ייחודיים כל כך, אינם מניחים אפשרות לפירוק נוסף לצד מקורות-היצרים, באופן שרק היצרים הקמאיים, שאינם ניתנים לפירוק נוסף, הם בני משמעות.

הצעתי להבחין שני סוגים ביצרים קמאיים כאלה, יצרי האני או יצרי קיום-עצמו ויצרי-המין. אך הבחנה זו אין דינה כדין הנחת-אב הכרחית. כגון ההשערה בדבר המגמה הביולוגית של מנגנון הנפש (ראה לעיל); אין היא אלא מבנה-עזר שיש להחזיק בו רק כל זמן שנמצא בו תועלת, ושהחלפתו באחר לא תשנה הרבה ממסקנות עבודתנו המתארת והסודרת. העילה להבחנה זו באה לנו מתוך תולדות התפתחותה של הפסיכואנאליזה, שלקחה כמושא ראשון לה את הפסיכונאורות, דהיינו אותה קבוצה מאלה שמכונות "נאורות-העברה" (היסטריה ונאורות טורדנית), ועל יסוד חקירתן הגיעה לידי הכרה, כי בשרשה של כל היפעלות שכזו נעוץ סכסוך בין תביעות המיניות ובין תביעות האני. ברם, אפשר שעיון מעמיק בשאר ההיפעלויות הנאורותיות (ובעיקר בפסיכו-

נאורוזות הנרקיסטיות: הסכיוזפרניות) יאלצו אותנו לשנות נוסחה זו וממילא לסווג את היצרים הקמאיים סיווג אחר. אבל עכשיו אין אנו יודעים נוסחה חדשה זו וגם לא מצאנו שום נימוק לסתור עימות זה של יצרי-אני ויצרי-מין.

בכלל ספק בלבי, אם אפשר יהיה להגיע על סמך עיבוד החומר הפסיכו-לוגי לידי סימנים מכריעים שיסייעו להבחנתם ולסיווגם של היצרים. אדרבה, נראה לי, שלשם עיבוד זה הכרח הוא להיזקק להנחות מסוימות בדבר חייה-יצרים, והיה זה רצוי אילו אפשר היה לשאוב הנחות אלו מתחום אחר, כדי להעבירן משם אל תחום הפסיכולוגיה. הישגיה של הביולוגיה בנושא זה ודאי שאינם עומדים בסתירה להבדלה בין יצרי-אני ובין יצרי-מין. הביולוגיה מורה, שהמיניות אינה דומה לשאר תפקודיו של היחיד, לפי שמגמותיה יוצאות מעבר למסגרת היחיד ותכנן — יצירת בני-אדם חדשים, היינו קיום המין. ועוד היא מוכיחה, ששתי תפיסות של היחס בין האני ובין המיניות עומדות זו ליד זו כאילו הן שוות-זכויות — התפיסה האחת הגורסת שהיחיד הוא עיקר והמיניות אחת מפעילויותיו והרואה את הסיפוק המיני כאחד מצרכיו, והתפיסה השניה הגורסת שהאדם היחיד הוא ספח ארעי ובר-חלוף לפלאסמת-הנבט בת-האלמוות, כביכול, שהדור הפקיד אותה בידו. ההנחה שהתפקוד המיני נבדל משאר תהליכי הגוף בכימיוז מיוחד, הריהי — ככל שאני יודע — גם אחת ההנחות של המחקר הביולוגי של אהרליך.

מאחר שהעיון בחייה-יצרים מצד התודעה כרוכים בו קשיים שאין לגבור עליהם, מוסיפה החקירה הפסיכואנליטית של הפרעות-הנפש להיות המקור העיקרי לידעוטינו. אולם לפי מהלך התפתחותה יכלה הפסיכואנאליזה ליתן לנו מימצאים מניחים את הדעת ברב או במעט רק על יצרי-המין, משום שרק בסוג זה של יצרים יכלה לערוך תצפיות בפסיכואורוזות כבמבודד. עם הרחבתה של הפסיכואנאליזה גם על פני שאר ההיפעלויות הנאורוטיות תתבסס ודאי גם ידיעתנו בענין יצרי האני, אם כי נראה לנו שאין לנו יסוד לצפות בתחום-מחקר נוסף זה לתנאי הסתכלות נוחים במידה דומה.

בענין קביעת תכונותיהם הכלליות של יצרי-המין אפשר לומר זאת: יצרים אלה רבים במספר ונובעים ממקורות אורגאניים מגוונים; הם פועלים תחילה בלא תלות זה בזה, ורק לאחר זמן הם מתמזגים לכדי סינתזה מושלמת פחות או יותר. המטרה, שכל אחד ואחד מהם שואף אליה, היא להשיג את עונג-האיבר; רק משנשלמה הסינתזה, הם עומדים לשמש את תפקיד הרבייה ואתה שעה הם מתגלים כיצרי-מין. בראשית הופעתם הם קשורים תחילה ביצרי-הקיום, ואין הם ניתקים מעליהם אחר-

Handwritten notes in the right margin of page 42, including the number 42 and various scribbles.

כך אלא בהדרגה; גם במציאת המושא הם הולכים בדרכים שיצרי-האני מורים להם. מקצתם מוסיפים להיות בני-לוויה ליצרי-האני כל ימי-חיהם, והריהם מציינים את הללו ברכיבים ליבידוניים, שכל זמן שמהלך התפקוד הוא תקין מעלימים עין מהם בקלות, ורק החלייה חושפת אותם. תכונה מיוחדת היא ביצרי-המין שבמידה רבה הם תופסים זה מקומו של זה בדרך החילופים ועשויים בנקל לשנות את מושאיהם. תכונות אלה שהזכרנו בסוף מכשירות אותם להישגים, שהם רחוקים מן הפעולות המקוריות המכוונות למטרותיהם (עידון).

מה חליפות גורל יפלו בחלקם של יצרים במהלך ההתפתחות ובמהלך החיים — נצטרך להגביל את עיוננו בשאלה זו ליצרי-המין הידועים לנו יותר מן ההסתכלות למדנו להכיר חליפות-גורל אלה של יצרים:

גלגול היצר בהיפוכו.
הפנייה נגד עצמו.
ההדחקה.
העידון.

הואיל ואין בדעתי לעסוק כאן בעידון, ואילו ההדחקה צריכה פרק בפני עצמו, לא נשאר לנו אלא לתאר ולברר את שתי הנקודות הראשונות. בשים-לב למניעים הפועלים כנגד ההמשך הישר בהתפתחות היצרים, נוכל לתאר את חליפות גורלם של היצרים גם כדרכי התגוננות מפני היצרים.

גלגולו של יצר בהיפוכו — כשאנו מעינים בו בעין בוחנת — מתפרק לשני תהליכים שונים: פנייתו של יצר מן הפעילות אל הסבילות והיפוך התוכן. מהיות שני תהליכים אלו שונים במהותם זה מזה, צריך לדון בכל אחד משניהם לחוד.

דוגמאות לתהליך הראשון אנו מוצאים בצמדי ההפכים סאדיזם—מאזוכיזם ותאוות ההצצה—התראות. אין ההיפוך חל אלא על מטרותיו של היצר; המטרה הפעילה: לענות, להסתכל, מוחלפת במטרה הסבילה: להיות מעונה, להיראות. היפוך התוכן נמצא לנו במקרה האחד של גלגול האהבה בשנאה.

הפנייה נגד עצמו מתבארת לנו מתוך השיקול, שהמאזוכיזם הוא, בעצם, סאדיזם המכוון נגד האני עצמו, ושההתראות כוללת בתוכה גם את ההסתכלות בגוף-עצמו. התצפית האנאליטית אינה מניחה מקום לספק, שהמאזוכיזם נהנה מן הזעם כלפי עצמו, ושהתראותו נהנה מגילוי גופו-שלו. מכאן שעיקרו של תהליך זה הוא שינוי המושא בלא שיהיה כרוך בשינוי המטרה.

ואולם אי אפשר לנו שלא ליתן דעתנו, שבדוגמאות הללו הפנייה נגד

Handwritten notes in the left margin of page 43, including the number 43 and various scribbles.

כתבי זיגמונד פרויד

עצמו והפנייה מן הפעילות לצד הסבילות נפגשות יחד או חופפות. אין לנו מנוס מבדיקה יסודית יותר לשם ליבון הזיקות.

לענין צמד ההפכים סאדיזם—מאזוכיזם נוכל לתאר את מהלך הדברים כך:

(א) הסאדיזם הוא אלימות, הפעלת שררה כלפי אדם אחר, שהוא המושא. (ב) מושא זה נזנח, ובמקומו בא אותו אדם עצמו. עם הפנייה כנגד עצמו גם מתגלגלת מטרת היצר הפעילה במטרה סבילה.

(ג) עתה מבוקש אדם זר כמושא, ומאחר שחל בינתיים היפוך המטרה, נגזר על אותו אדם זר לקבל עליו את תפקיד הנושא.

מקרה ג' הוא מה שקרוי בדרך-כלל מאזוכיזם. גם בו בא הסיפוק בדרך הסאדיזם הראשוני. כיצד? האני הסביל מוחזר בדרך-ההייה אל מקומו הקודם, המופקד עתה בידי הנושא הזר. ספק גדול הוא, אם יש גם סיפוק מאזוכיסטי ישיר יותר. דומה שאין מאזוכיזם ראשוני, שלא נתהווה מן הסאדיזם בדרך שתיארנו כאן². ההנחה בדבר קיומו של שלב ב' אינה מיותרת; דבר זה מסתבר לנו מהתנהגותו של היצר הסאדיסטי בנאורות-הטורדנות. כאן קיימת הפנייה נגד עצמו בלא יחס סביל נגד אדם אחר. ההיפוך אינו מגיע אלא עד לשלב ב'. תאוות העינוי מתגלגלת בעינוי עצמו, בענישת-עצמו, ולא במאזוכיזם. בנין פעל אינו נהפך לנפעל אלא לבנין התפעל.

יש קושי בתפיסתו של הסאדיזם גם משום שיצר זה, מלבד מטרתו הכללית (אולי מוטב: בתוך מטרתו הכללית) שואף, כנראה, לפעולה מסוימת מאוד המכוונת אל מטרתו — מלבד השאיפה להכנעה ולהתגברות גם השאיפה לגרימת כאבים. והנה דומה שהפסיכואנאליזה מוכיחה, כי גרימת הכאבים אינה תופסת מקום בין פעולותיו הראשוניות של היצר המכוונת אל מטרתו. הילד הסאדיסטי אינו שם לבו אל גרימת הכאבים ואין הוא עושה מעשה זה במתכוון. אך משחל גלגול הסאדיזם במאזוכיזם, נמצאים הכאבים נוחים מאוד להיעשות מטרה מאזוכיסטית סבילה, שכן יש לנו יסוד להגית, כי הרגשות כאב וכן הרגשות צער אחרות נכנסות בגדר הגרייה המינית ומחוללות מצב רב-עונג, שבגללו אפשר לו לאדם להשלים גם עם צער הכאב. משנעשתה הרגשת הכאבים מטרה מאזוכיסטית, עלולה להיווצר — למפרע — גם המטרה המאזוכיסטית של גרימת כאבים, וכיון שאדם יוצר אותה בשביל אחרים, הוא נהנה ממנה בעצמו על דרך מאזוכיסטית מתוך הזדהותו עם המושא הסובל. פשיטא, שבשני

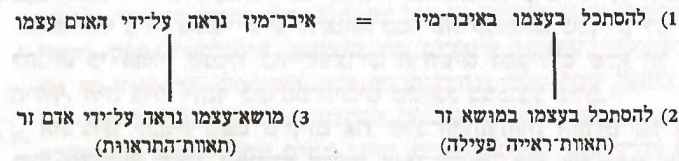
2. [תוספת משנת 1924]: בחיבורים מאוחרים יותר (ראה: הבעיה המשקית של המאזוכיזם, 1924) נקטתי עמדה הפוכה בענין הבעיות של חיי היצרים.

יצרים וגורלות יצרים

המקרים כאחד אין האדם נהנה מן הכאב עצמו אלא מן הגרייה המינית המלווה אותו, וביותר הוא נוח ליהנות כך כסאדיסט. מכאן שההנאה מכאבים היא מטרה מאזוכיסטית מיסודה, אבל רק לגבי מי שהוא סאדיסטי מיסודו יכולה היא ליהפך למטרת היצר.

לשם שלמות הדברים אוסיף, שאין לתאר את ההשתתפות בצער כתוצאה של גלגול היצר לגבי הסאדיזם, אלא יש לראותה כתצורת תגובה כנגד היצר (בענין ההבדל ראה להלן).

תוצאות שונות במידת-מה ופשוטות יותר עולות לנו, כשאנו מעיינים בצמד-ניגודים אחר, היינו של היצרים שמטרתם היא ההצצה וההתראות (סתכלן וראותן בלשון הנליזויות). אף כאן נוכל לקבוע אותן דרגות עצמן שצייננו במקרה הקודם: (א) ההצצה כפעילות מכוונת נגד מושא זר; (ב) זניחת המושא, פנייתו של יצר-ההצצה כלפי חלק של גוף-עצמו, וממילא המהפך אל הסבילות והצבתה של מטרה חדשה — להיראות; (ג) העלאתו של נושא חדש, שאדם מציג את עצמו לראווה לפניו, למען ייראה לפניו. גם אין כמעט ספק, שהמטרה הפעילה קודמת בזמן למטרה הסבילה, שהראייה באה לפני ההיראות. ברם, יש כאן סטייה רבת-משמעות מן המקרה של הסאדיזם, לפי שיצר ההצצה ניכרת בו דרגה שהיא אפילו קודמת לזו שצוינה כדרגה א'. כי זאת לדעת: יצר ההצצה הוא בתחילת הפעלתו יצר אוטו-ארוטי. אמנם יש לו מושא, אבל הוא מוצא אותו בגוף עצמו. רק לאחר זמן הוא מונע (על דרך ההשוואה) להחליף מושא במושא מקביל של הגוף הזר (דרגה א'). קדם-דרגה זו מעוררת ענין בכך, שהיא נקודת-המוצא לשני המצבים של צמד-הניגודים המתהווה, ומצבים אלו נקבעים לפי מקומו של החילוף, אם הוא נעשה מצד זה או מצד אחר. תמצא לומר, שהסכימה ליצר-ההצצה תיראה כך:



קדם-דרגה כזו חסרה בסאדיזם, שהוא מכוון לכתחילה למושא זר, אף-על-פי שלא יהיה זה מופרך כלל לשער, כי יסודה במאמציו של הילד להשתלט על איבריו³.

לגבי שתי דוגמאות-היצרים, שעמדנו עליהן כאן, נכון יהיה לומר, כי

3. ראה הערה 2.

גלגול-היצר מתוך הפיכת הפעילות לסבילות ולפנייה נגד עצמו אינו נעשה בעצם, לעולם ככוליותה של התעוררות היצר. גם אם תהליך גלגול-היצר היה מקיף מאוד, מוסיפה מגמת-היצר הפעילה, הקודמת, להתקיים במידת-מה בצד המגמה החדשה, הסבילה. המשפט הנכון היחיד שיש לחרוץ על יצר-ההצצה הוא בהכרח זה — שכל דרגות ההתפתחות של היצר, קדם-הדרגה האוטו-ארוטית וכן השלב הסופי, הפעיל והסביל מוסיפים להתקיים זה בצד זה. אמיתותה של הנחה זו נראית בעליל, כשאנו נוטלים כיסוד למשפטנו את המיכאניזם של הסיפוק במקום פעולות היצר. אגב, אולי מוצדקת גם דרך תפיסה והסברה אחרת. יכולים אנו לפרק כל חיי יצר דחפים-דחפים נפרדים זה מזה מבחינת הזמן ושווי-מהות זה לזה בתוך יחידת-הזמן (איזו שהיא), ודחפים אלה יהיו מתייחסים זה לזה כפרצי לבה רצופים. במקרה זה נוכל לדמות את הדברים כך בערך: התפרצות-היצר הראשונה והקדומה ביותר תהיה נמשכת בלי שינוי, ושום התפתחות לא תחול בה. הדחף שלאחריה יהיה עשוי להשתנות מראשיתו — דרך משל, עשוי להתהפך מפעילות לסבילות — ויהיה מצטרף עתה בתכונתו החדשה אל הדחף הקודם וכו'. וכשנסקור אחר-כך את רחש-היצר מראשיתו עד לתחנה מסוימת, רצף הדחפים שתיארנוהו יעלה לנו בהכרח תמונת התפתחות מסוימת של היצר.

העובדה שבאותו פרק מאוחר יותר של ההתפתחות אנו מוצאים בצדו של רחש-יצר את היפוכו (הסביל), ראויה שנבליטה בכינוי המצוי, שקבע בלויטר: דו-ערכיות.

ציון פרשת התפתחותו של היצר והתמדתן של דרגות-הביניים היה בו, כמסתבר, כדי לקרב להבנתנו את התפתחות היצר. הנסיון הורנו לדעת, כי שיעורה של הדו-ערכיות הניתנת-להוכחה הוא שונה במידה מרובה בבני-אדם יחידים, בקבוצות בני-אדם או בגזעים. דו-ערכיות יצרית גדולה באדם החי כיום אפשר שיש לראותה כמורשת-קדומים, שכן יש לנו יסוד להניח, כי החלק שנטלו בחיי-היצרים הרחשים הפעילים שלא חל בהם חילוף, היה גדול יותר בקדמת-הימים משהוא בממוצע כיום.

התרגלנו לכנות בשם נרקיזם את שלב-ההתפתחות הקדום של האני, שבו מוצאים יצריו המיניים סיפוק אוטו-ארוטי, בלי שביררנו תחילה את היחס שבין האוטו-ארוטיזם לבין הנרקיזם. לפיכך עלינו לומר על קדם-הדרגה של יצר-ההצצה, שבה גוף-עצמו של האדם הוא המושא של תאוות ההצצה, כי היא שייכת לנרקיזם, כלומר: שהיא יצירה נרקיסטית. ממנה מתפתח ועולה — תוך זניחת הנרקיזם — יצר-ההצצה הפעיל, אולם יצר-ההצצה הסביל דבק במושא הנרקיטי. כיוצא בזה גם גלגול הסאדיזם במאוזכזם משמעו — חזרה אל המושא הנרקיטי. בשני המקרים כאחד

Handwritten notes in the right margin of page 46, including "27", "אגב", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות".

מוחלף הנושא הנרקיטי באני אחר, זר, מתוך הזדהות עמו. על סמך סברתנו בדבר קדם-הדרגה הנרקיטית של הסאדיזם אנו מתקרבים איפוא אל ההכרה הכוללת יותר, שהתמורות בגורל היצרים המביאות אדם שיפנה נגד האני של עצמו וגורמות גלגול הפעילות בסבילות תלויות במשטר הנרקיטי של האני, וחותמו של שלב זה טבוע עליהן. אפשר שהן מקבילות לנסיגות ההתגוננות, הנעשים באמצעים אחרים בדרגות הגבוהות יותר של התפתחות האני.

כאן אנו נזכרים, שלא היינו דנים עד כה אלא בשני צמדי ניגודי היצר: סאדיזם—מאוזכזם ותאוות-ראייה—תאוות-התראות. אלה הם הידועים שביצרי המין המופיעים הופעה דו-ערכית. שאר הרכיבים של התיפקוד המיני, שבשלב מאוחר יותר של חיי האדם, עדיין לא נתגלו במידה מספיקה לפני האנאליזה, ולפיכך לא היה אפשר לדיין בהם באופן דומה. יכולים אנו לומר עליהם בדרך כוללת, כי הם פועלים פעולה אוטו-ארוטית, דהיינו, מושאם נדחה מפני האיבר שהוא מקורם, ובדרך-כלל המושא ואותו איבר אינם אלא אחד. המושא של יצר-ההצצה, אף-על-פי שמתחילה גם הוא חלק מגוף-עצמו, בכל זאת אינו העין עצמה, ולגבי הסאדיזם האיבר שהוא מקור היצר — קרוב לוודאי מערכת השרירים המסוגלת לפעולה — מורה בפירוש על מושא אחר, ולו מושא שבגוף-עצמו. ביצרים האוטו-ארוטיים תפקידו של האיבר-המקור הוא מכריע עד כדי כך, שלפי השערה מסתברת של פ' פדרן ול' קלס, צורתו של האיבר ותיפקודו חורצים את גורלה של מטרת היצר לפעילות ולסבילות.

רק במקרה אחד בלבד מוצאים אנו את גלגולו של היצר בהיפוכו (החמרי) — בגלגולה של אהבה בשנאה. מאחר ששתיים אלה מזדמנות לעתים קרובות ביותר, כשהן מכוונות אל מושא אחד, נמצא שקיום-יחד זה הוא גם הדוגמה החשובה ביותר לדו-ערכיות רגשית. ענין מיוחד נודע למקרה זה של אהבה ושנאה משום העובדה שקשה לשבצו בתיאור שאנחנו מתארים את היצרים. אין להטיל ספק בקשר האמיץ ביותר שבין שני ניגודי-הרגש ובין חיי-המין, אך כנגד זה יש לדחות, כמובן, את התפיסה שלפיה האהבה היא יצר חלקי מיוחד של המיניות כדרך שאר יצרים חלקיים. היינו נוטים יותר לראות את האהבה כביטוי השאיפה המינית כולה, אלא שגם סברה זו אינה מניחה את דעתנו ואין אנו יודעים כיצד עלינו להבין ניגוד חמרי של שאיפה זו.

האהבה מסוגלת לא לניגוד אחד בלבד אלא לשלושה ניגודים, מלבד הניגוד לאהוב—לשנוא מצוי הניגוד האחר: לאהוב—להיות נאהב, ולבד

4. כתב-עת בין-לאומי לפסיכולוגיה, א', 1913.

Extensive handwritten notes in the left margin of page 47, including "אגב", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות", "הנחה", "התפתחות", "הדחף", "התפתחות".

כתבי זיגמונד פרויד

מזה הרי הצירוף של לאהוב ולשנא יחדיו מנוגד למצב האדישות או שוויון-הנפש. מכלל שלושה ניגודים אלה, השני, הניגוד של לאהוב-להיות נאהב, משקף בהחלט את ההיפוך מן הפעילות אל הסבילות וניתן כאן להתחקות עד למצב הבסיסי ממש כבמקרה יצירה-הצעה. מצב בסיסי זה פירושו: לאהוב את עצמו, שהוא בעינינו סימן-ההיכר של הנרקזים. ועתה, ככל שמתחלף המושא או הנושא במושא זר או בנושא זר, כן נוצרת השאיפה הפעילה אל המטרה, שאיפת האהבה, או השאיפה הסבילה אל המטרה, השאיפה להיות נאהב, וזו השניה נשאת קרובה לנרקזים. אפשר שנתקרב יותר להבנת הניגודים מרובי-הפנים של האהבה כשנזכור, כי בחיי-הנפש בכללם שולטים שלושה קטבים, הלא הם הניגודים של:

נושא (אני)-מושא (עולם חיצוני); עונג-צער; פעיל-סביל.

האדם-הפרט אנוס במוקדם להכיר בניגוד של אני-לא-אני (חוץ). (נושא-מושא) מתוך שהוא לומד מן הנסיון, כי יש בידו לשתק בפעולת שריריו גירויים מבחוץ, אך הוא חדל-אונים כנגד גירויי-יצר. ניגוד זה עומד ככוח ריבוני בעיקר בתחום הפעילות השכלית והוא שיוצר את המצב הבסיסי בשביל המחקר, מצב שאין לשנותו בשום מאמץ שבעולם. הקטביות של עונג-צער כרוכה במערכת תחושות, שכבר הדגשנו את משמעותה הגדולה לאין-ערוד לענין ההכרעה על פעולותינו (הרצון). הניגוד של פעיל-סביל אין להחליפו בניגוד של אני-נושא-חוץ-מושא. האני נוהג בסבילות כלפי העולם החיצון, כשהוא מקבל גירויים ממנו, והוא נוהג בפעילות, כשהוא מגיב על הללו. פעילות מופלגת כנגד העולם החיצון כופים עליו יצריו, עד שאפשר לומר תוך הדגשת העיקר: האני-הנושא הוא סביל כלפי הגירויים החיצוניים, והוא פעיל מכוחם של יצריו-עצמו. לאחר זמן מתערב הניגוד פעיל-סביל בניגוד זכר-נקבה, שלא היתה לו עד אז שום משמעות פסיכולוגית. היתוכה של הפעילות בזכרות ושל הסבילות בנקבות מופיע לפנינו כעובדה ביולוגית, אך אין הוא יסודי דרך-קבע וייחודי, כפי שאנו נוטים לשער.

שלוש הקטביות הנפשיות משתזרות זו בזו בדרכים משמעותיות ביותר. יש מצב-קמאי נפשי, שבו נפגשות יחד שתיים מהן. האני מתחילה, בראשיתם של חיי-הנפש, הריהו אחוז-יצרים ומסוגל במידת-מה לספק את יצריו ב-עצמו. אנו מכנים מצב זה; מצב הנרקזים, ואת אפשרות הסיפוק אנו מכנים: אוטו-ארוטי⁵. באותו פרק-זמן העולם החיצון אינו

5. כפי שידוע לנו, מסוגל חלק מיצריהמין לסיפוק אוטו-ארוטי זה, הווי אומר: הוא עשוי לשמש נושא ההתפתחות המתוארת להלן, שבה שולט עקרון העונג. יצריהמין, התובעים להם מושא מראש, וצרכיהם של יצריהאני שלעולם אי

יצרים וגורלות יצרים

בנותן-ענין (בדרך-כלל) ולא מעלה ולא מוריד לגבי הסיפוק. הרי שבפרק-זמן זה האני-הנושא זהה עם המענג, והעולם החיצון זהה עם בטול-הענין (ואפשר עם מה שמעורר צער כמקור גירויים). אם נגדיר קודם-כל את האהבה כיחסו של האני אל מקורות-העונג שלו, הרי המצב, שבו הוא אוהב רק את עצמו בלבד והוא אדיש כלפי העולם, מבהיר לנו את הויקה הראשונה מכלל זיקות-הניגודים, שבהן מצאנו את פעולת ה"אהבה".

האני, במידה שהוא אוטו-ארוטי, אינו זקוק לעולם החיצון, אך הוא מקבל מושאים ממנו בעקבות חויותיהם של יצרי קיום-האני, ובכל זאת אי אפשר שלא לחוש בפרק-זמן מסוים שגירויי-יצר פנימיים גורמים לו צער. לאחר מכן, בימי שלטון עקרון-העונג, חלה בו התפתחות נוספת. הוא קולט באני שלו את המושאים המוצעים לפניו, במידה שהם מקורות-עונג. מטיל אותם לתוך עצמו (מעשה הפנמה, כביטוי של פרנצי) ומצד אחר פולט הוא מתוכו מה שנעשה עילה לצער בפנימיותו. (ראה להלן ענין המיכאניזם של ההטלה).

כי כן, האני שהיה תחילה אני ממשי והבדיל בין פנים חוץ לפי סימן-היכר אופייקטיבי טוב, נהפך לאני-עונג מזוקק, המנשא את יסוד העונג על פני כל יסוד אחר. העולם החיצון מתפרק לגביו למנת עונג, שהוא ספג בו, ולשאריה שהיא זרה לו. מתוך האני של עצמו הפרשי חלק אחד, שהוא מטילו לעולם החיצון וחש אותו כעוין לו. לאחר שידוד-מערכות זה שוב מוחזר לקדמותו הזיהוי של שני הקטבים:

אני-נושא - עונג; העולם החיצון - צער (מקודם אדישות).

משנכנס המושא לשלב הנרקזים הראשוני מתגבשת גם המשמעות האיפכית השניה של האהבה - השנאה.

כפי ששמענו, מובא המושא בפעם הראשונה אל האני בידי יצרי קיום-עצמו, ואין לבטל את ההשערה, שגם פשרה המקורי של השנאה הוא היחס כלפי העולם החיצון הזר ומחולל-הגירויים. האדישות משתלבת בשנאה, בסלידה כמקרה מיוחד, לאחר שהופיעה תחילה כסוללת-דרך לה. לפי זה ייאמר, כי הדבר החיצון, המושא, השנא זהים היו בראשונה. לאחר מכן, משמתברר כי המושא הוא מקור עונג, הריהו נאהב, אך גם נספג באני, עד שלבסוף לגבי אני-העונג המזוקק שוב המושא זהה עם הזר והשנא.

אפשר לספקם בדרך אוטו-ארוטית, מכבידים, כמוכן, על מצב זה ומכשירים את הדרך להתקומות. יתר על כן: מצב-הראשית הנרקזיסטי אי אפשר היה לו להתפתח כך, אילולא כל יחיד ויחיד היה מתנסה בתקופה של אין-אונים ושל סיפול בידי אחרים, תקופה שבה צרכיו הרוחניים מקבלים סיפוקם בסיוע גורם חיצון ובכך נמצאים מעוכבים בהתפתחותם.

אולם עתה אנו רואים, כי כשם שצמד הניגודים אהבה-אדישות משקף את הקטביות אני-עולם חיצון, כך מעלה הניגוד השני אהבה-שנאה את הקטביות עונג-צער, הכרוכה בקטביות הראשונה. משנתחלף השלב הנרקיסטי הטהור בשלב-המושא, נעשים העונג והצער ייחוסים של האני אל המושא. כשהמושא נהפך למקור של תחושות עונג, קמה מגמה תנועתית, המבקשת לקרב מושא זה אל האני, לספגו באני. אותה שעה אנו מדברים גם על "המשיכה" היוצאת מן המושא מעניק-העונג, והרינו אומרים, כי אנו "אוהבים" את המושא. והיפוכו של דבר: כשהמושא הוא מקור לתחרות-שות-צער, יש מגמה השואפת להגדיל את הרוחק בינו ובין האני ולהביאו לידי חזרה על נסיון הבריחה המקורי מפני העולם החיצון משפיע-הגירויים. אנו חשים ב"דחייה" שדוחה אותנו המושא ואנו שונאים אותו; שנאה זו עלולת אחרי-כן להתגבר עד כדי נטייה לתקוף את המושא, עד כדי כוונה להשמירו.

בדוחק יכולים אנו לומר על יצר, כי הוא "אוהב" את המושא שאליו הוא שואף לשם סיפוקו. אבל המשפט האומר שיצר "שונא" מושא, נשמע לנו תמוה, ואנו מתחילים להבין, שהיחסים של אהבה ושנאה אין כוחם יפה לזיקות היצרים אל מושאיהם, אלא לזיקתו של כלל-האני אל המושאים. אך כשאנו מעיינים בשימוש-הלשון, שוודאי הוא משמעותי, אנו מוצאים צמצום נוסף בפשרן של אהבה ושנאה. מושאים המשמשים לקיום האני אין אומרים עליהם, שאוהבים אותם, אלא מדגישים שזוקקים להם, וכשקיים נופך של זיקה ממין אחר, נותנים ביטוי לכך על-ידי השימוש במלים, המרמזות על אהבה מוקלשת מאוד, כגון: לחבב, לראות ברצון, למצוא לנעים.

הווי אומר: המלה "לאהוב" מפליגה והולכת לספירת יחס-העונג הצרוף של האני אל המושא וסופה שהיא דבקה במושאים המיניים במשמע המצומצם ובמושאים כאלה, המספקים צרכיהם של יצרי-מין מעודנים. ההבדלה בין יצרי-האני ובין יצרי-המין, שפנינו אותה על הפסיכולוגיה שלנו, נמצאת איפוא עולה בקנה אחד עם רוח הלשון שלנו. אין אנו רגילים לומר, כי יצר-המין היחיד אוהב את מושאו, אך אנו רואים את השימוש הנאות ביותר של המלה "לאהוב" ביחסו של האני אל מושאו המיני; מכאן אנו למדים, כי המלה "לאהוב" אינה ראויה לשימוש ביחס זה אלא משעה שכל היצרים החלקיים של המיניות מתמזגים מתוך מעמד-בכורה של איברי-המין ובשירותו של תיפקוד הרבייה.

ראוי לציין, כי בשימוש המלה "לשנא" אין אנו מוצאים יחס הדוק כל כך אל העונג המיני ואל התיפקוד המיני, אלא נראה כי זיקת הצער היא בלבד מוכרעת. האני שונא, מתעב, רודף מתוך כוונת השמד את כל

המושאים, הנעשים לו מקור להרגשות צער, ואחת היא לו, אם הם גורמים לו מפה בסיפוק המיני או בסיפוקם של צרכי קיום. ולא עוד, אלא שאפשר לומר, כי הדוגמאות האמיתיות לזיקת השנאה אינן שאובות מחיי המין אלא ממאבקו של האני על קיומו ועל מעמדו.

תמצא לומר: האהבה והשנאה, הניצבות לפנינו כניגודים המריים גמורים, בכל זאת היחס ביניהן אינו יחס פשוט. הן לא נולדו מתוך התפרדותו של משהו קמאי-משותף, אלא מקורות שונים להן, וכל אחת משתיהן הלכה בדרך התפתחותה שלה, עד שנתגבשו לכלל ניגודים בהשפעת מערכת היחסים של עונג - צער. כאן קם לפנינו איפוא התיפקוד לקבוע, מה אנו יודעים על פרשת לידתן של האהבה והשנאה.

שורש האהבה הוא ביכלתו של האני לספק חלק מרצון-היצר שלו על דרך אוטו-ארוטית, מתוך הפקת עונג האיבר. ראשיתה נרקיסטית, ואחר-כך היא עוברת אל המושאים, שנספגו באני המורחב, והריהי מביעה את שאיפתו של האני לנוע אל מושאים אלה כאל מקורות-עונג. היא מתקשרת קשר אמיץ עם פעילותם של יצרי-המין, שהם מאוחרים יותר בזמן, ואחרי תום הסינתזה של אלה היא מתלכדת עם כלל השאיפה המינית. קדם-דרגות של האהבה הן מטרות מיניות ארעיות באותו פרק-זמן שיצרי המין עושים את דרך התפתחותם המורכבת. כקדם-דרגה ראשונה מצאנו את הסיפוק או הבל-י-ע-ה, מין אהבה, המתיישבת עם ביטול קיומו הנפרד של המושא, כלומר, אהבה שאפשר להגדירה כדו-ערכית. בדרגה גבוהה יותר של המעריך הסאדיסטי-אנאלי הקדם-גניטאלי מבצבצת ועולה השאיפה אל המושא בצורת יצר ההשתלטות, שלא איכפת לו הפגיעה במושא או השמדתו. צורה זו וקדם-דרגה זו של האהבה כמעט אין להבדיל בינה ובין השנאה על-פי התנהגותה כלפי המושא. רק משנתכוונן המעריך הגניטאלי היתה האהבה לניגודה של השנאה.

השנאה כזיקה אל המושא ותיקה יותר מן האהבה. היא צמחה מן הדחייה הקמאית שדחה האני הנרקיסטי את העולם החיצון מעניק-הגירויים. כביטוי לתגובת-הצער הנגרמת על-ידי מושאים היא מוסיפה להיות קשורה תמיד ביחסים אמיצים אל יצרי קיום האני, ולכן עלולים יצרי-האני ויצרי-המין להגיע בנקל לידי אותו ניגוד, שבו חוזר ונשנה הניגוד של שנאה ואהבה. כשיצרי-האני שולטים בתיפקוד המיני, כשם ששלטו בדרגת המעריך הסאדיסטי-אנאלי, הם מייחדים גם למטרות היצרית את סימני הייחוד של השנאה.

מתוך תולדות התהוותה וזיקותיה של האהבה מסתבר לנו, שהיא לעתים קרובות כל כך "דו-ערכית", היינו שהיא מתגלה בצירוף רחשי-שנאה כלפי אותו מושא עצמו. השנאה שמתחשפת על האהבה באה בחלקה מקדם-

כתבי זיגמונד פרויד
מכתב 1900 (פאן אונטערשייד)

דרגות של האהבה שעדיין לא התגברו עליהן כליל, ובחלקה היא מתבססת על תגובות-דחיה של יצרי-האני, שלנוכח ריבוי הסכסוכים בין האיני-טרסים של האני ושל האהבה עלולים להיות להם מניעים ממשיים ואקטוי-אליים. בשני המקרים כאחד נמצא שתוספת השנאה נובעת מן המקור של יצרי-קיום-האני. משניתקת זיקת האהבה אל מושא מסוים, תבוא במקומה לא אחת השנאה, ומכאן עולה לנו הרושם של גלגול האהבה בשנאה. מעבר לחיאור זה יוצאת אחרי-כן התפיסה האומרת, כי נסיגתה של פעולת האהבה אל קדם-הדרגה הסאדיסטית מגבירה בתוך כך את השנאה המבוססת על מניעים ממשיים, עד שהשנאה לובשת אופי ארוטי ונשמרת רציפותה של זיקת האהבה.

הניגוד השלישי של האהבה — גלגול האהבה בהיאָהבות — מקביל להשפעת הקטביות של פעילות וסבילות, והוא נדרש באותן מידות שבהן נדרשים המקרים של יצר-הראייה ושל הסאדיזם. בסיכום מותר לנו להט-עם ולומר, כי דרכי גורלם של היצרים עיקרם בכך, שרששי היצר נמסרים להשפעותיהן של שלוש הקטביות הגדולות השולטות בחיי הנפש. משלוש קטביות אלו אפשר לננות זו של פעילות—סבילות בשם הקטביות הביולוגית, זו של אני — עולם חיצון בשם הקטביות הממשיית, ולבסוף זו של עונג—צער בשם הקטביות המשקית.

גורל-היצר המתבטא בהדחקה יהיה נושא למחקר נוסף.

מכתב 1900
פאן אונטערשייד
11
10
100
100
100

מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד

ההדחקה

יכול שיעלה בגורלו של רחשי-יצר להיתקל בהתנגדויות, המבקשות ליטול ממנו את יכולת-פעולתו. בתנאים מסוימים, שעוד נעייין בהם מקרוב, מגיע רחשי-היצר במקרה זה למצב ההדחקה. אילו היה המדובר בפעולתו של גירוי חיצון, כי עתה היתה הבריחה הדרך הנאותה, אך כשהאמור הוא ביצר, לא תצלח הבריחה, לפי שהאני אינו יכול לברוח מעצמו. ברבות הימים יימצא משפט-הפסילה (גינוי) אמצעי טוב כנגד רחשי-היצר. קדם-דרגה של הגינוי, משהו העומד בין הבריחה ובין הגינוי, היא ההדחקה, מושג שאי אפשר היה לקבוע בימים שקדמו למחקרים הפסיכר-אנאליטיים.

לא קל להקיש בדרך עיונית על אפשרות של הדחקה. מדוע יפול גורל כזה בחלקו של רחשי-יצר? אין זאת אלא שמתקיים כאן התנאי, שהשגתה של מטרת היצר מביאה צער במקום עונג. אך מקרה כזה קשה להעלותו על הדעת. אין יצרים כאלה, וסיפוקו של יצר לעולם הוא מענג. אלא שצריך להניח כאן קיומם של מצבים מיוחדים, של איזה אירוע הגורם לעונג-הסיפוק ליהפך לצער.

כדי שניטיב יותר להגדיר את ההדחקה, יכולים אנו לעייין בכמה מצבים אחרים של היצרים. אפשר שגירוי חיצון יהא מפנים את עצמו, למשל, על-ידי שהוא מאכל איבר והורסו ויוצר בכך מקור חדש לגריית-תמיד ולתופעת מתחוחת. מתוך כך הוא מתנדמה ליצר במידה מרובה. אנו יודעים, כי מקרה זה אנו חשים ככאב. אולם מטרתו של יצר מדומה זה אינה אלא לשים קץ לשינוי באיבר ולצער הכרוך בו. עונג אחר, ישיר, אי אפשר להפיק מהפסקת הכאב. ולא עוד אלא שהכאב הוא גם שתלטן; רק פעולת-ביטול רעלנית (טופסית) וההשפעה בדרך ההסחה הנפשית עוד יוכלו לו. מקרה הכאב סתום משיהא בו כדי להועיל לענינגו. נניח איפוא, כי גירוי יצרי כגון הרעב נשאר נטול-סיפוק. במקרה זה הוא לובש תקיפות ואין להרגיעו אלא בפעולת סיפוק; מתח התשווקה קיים ועומד בו בלי הפוגה. דומה, במקרה זה עוד יעבור זמן רב עד שיהיה מקום למשהו מעין הדחקה.

ודאי שלא תבוא ההדחקה כשהמתח מחמת אי-סיפוקו של רחשי-יצר מתעצם עד לבלי נשוא. מה הם אמצעי-ההתנגונות שבידי האורגאניזם נגד מצב זה — שאלה זו צריך שתתברר בהקשר אחר. תחת זאת מוטב שניתן דעתנו על הנסיון הקליני, כפי שאנו מוצאים

מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד
מכתב 1900
פאן אונטערשייד