

"תחום המציאות אבד": על הדיאלקטיקה בין שלוש תפיסות של אמת בפסיכואנליזה

ענר גוברין¹

¹ התוכנית לפרשנות ותרבות, אוניברסיטת בר-אילן

רקע: מיום היווסדה התאפיינה הפסיכואנליזה במתח מתמיד ביחסה לתפיסת האמת. פרויד נע בין שלוש תפיסות אמת: ריאליזם, מנטליזם ורוחניות. בתחילת דרכו הוא קיווה לבסס את האמת הנפשית על אירועים שהתרחשו במציאות הריאלית, אך עד מהרה פיתח תפיסה מורכבת יותר לפיה האירועים החשובים מתרחשים גם בעולם המנטלי. בכתביו יש רמזים לכך שלעיתים הוא האמין גם בתפיסה שלישית, לפיה ישנה אמת רוחנית המתקיימת באופן טרנסנדנטי ושאינה נתפסת באמצעות החושים.

מטרת המאמר: מטרתו של מאמר זה היא להראות כיצד שלוש העמדות של פרויד ביחס לאמת הפכו לעמדות יסוד של שלושה זרמים בתנועה הפסיכואנליטית, וכי כל זרם הפנה את מבטו גם לכיוונה של תפיסה אחרת.

שיטה: בחלק הראשון של המאמר מתוארת עמדתו של פרויד ביחס לאמת. בחלק השני מתואר היחס לאמת בפסיכואנליזה כמהלך בן שלושה שלבים: התפתחות פסיכולוגיית האגו, הפוסטמודרניזם והפסיכואנליזה הרגישה-רוחנית.

ממצאים: המאמר מראה כי בשלב הראשון פסיכולוגיית האגו שאפה לבסס את האחיזה של הפסיכואנליזה באמת הנתפסת בחושים, ולקרר אותה למדעים. בשלב השני הגישה ההתייחסותית, שהושפעה מהפוסטמודרניזם, שללה את האפשרות להגיע לאמת אובייקטיבית ומוחלטת והחליפה אותה בתפיסה פלורליסטית ונרטיבית. בשלב השלישי התפתחה העמדה הרגישה-רוחנית, שהתבססה בשנים האחרונות בעקבות שינויים שעברה התרבות המערבית, אשר רואה מטרה טיפולית בחיפוש אחר משמעות רוחנית ומיסטית. כל גישה מכילה באופן דיאלקטי גם גישות אחרות.

מסקנות: הפסיכואנליזה ממשיכה לשמור על יחס דיאלקטי בין תפיסות האמת השונות: פסיכולוגיית האגו מחפשת אחר האמת גם במובן עמוק ורוחני; הגישה ההתייחסותית מסתמכת גם על מחקרים אמפיריים; והפסיכואנליזה הרגישה-רוחנית אומנם קרובה למסורות רוחניות, אבל המורשת המפוכחת שהותירו פרויד וממשיכיו מסייעת לה לשמר איזון עדין ונדיר בין כוונן רוחני לבין בירור ראייה אנליטית, ולזהות כוחות לא מודעים אשר מסתתרים לעיתים קרובות מאחורי מסכות של אמונה או מוסר. הידע על מה שניתן להבין בטעות כ"לא רוחני" הוא שמאפשר לפסיכואנליזה לתרום ביתר שאת להבנת ה"רוחני" באופן שפרקטיקות דתיות אינן מסוגלות לעשות.

מילות מפתח: פסיכואנליזה, אמת, רוחניות, טיפול פסיכודינמי, טלפתיה.

מבוא

מיום היווסדה התאפיינה הפסיכואנליזה במתח מתמיד ביחסה לאמת. במאמר זה אני מזמין אתכם לטיול בין שלושה קטבים המלווים את הפסיכואנליזה מיום היווסדה: הממד הריאלי, הממד המנטלי והממד הרוחני. הפסיכואנליזה מקיימת יחס דיאלקטי בין קטבים אלה: בקצה האחד של הסקאלה נמצא המציאותי – תפיסה שלפיה האטיולוגיה הנפשית קשורה לאירועים קונקרטיים שהתרחשו במציאות ושניתן לתפוס אותם בחושים. תפיסה זו נאמנה לתאוריית ההתאמה של האמת ולפוזיטיביזם הלוגי, השקפות שבהן פרויד האמין במוצהר (Freud, 1933/2001). בתווך נמצאת האמת המנטלית – שגם היא עוסקת באירועים אמיתיים, אך באלה שמתרחשים בעולם הפנימי, למשל בפנטזיות, ומקיימים קשר מורכב עם המציאות החיצונית.

בקצה האחר של הסקלה נמצאת האמת הרוחנית. על פי האנציקלופדיה העברית (ליבוויץ, 1997), "רוח" הוא מושג בתולדות המחשבה האנושית הדומה למושגים נשמה, נפש, שכל, מחשבה, תודעה ותבונה. המונח "רוח" מציין את המנוגד לחומר, כך שכל מה ששייך לרוח במהותו אינו מצוי בחלל, אין לו חלקים ומסה, והוא אינו ניתן לתפיסה בעזרת החושים. אפלטון, שנטל מפיתגורס את הרעיון בדבר טיבה השונה לגמרי של הנפש מהגוף, הציב את האידאל של שלטון הרוח על שאר חלקי הנפש, ובאופן זה גם על הגוף. לפילוסופיה של קאנט חשיבות רבה בהתפתחות מושג הרוח, משום שקאנט ביטל את הזהות בין הרוח לנפש שהייתה קיימת אצל אוגוסטינוס, דקארט והאמפיריציסטים הבריטים. בהמשך לכך, הגל נתן למושג הרוח מעמד מרכזי בשיטתו: הוא זיהה את כל מה שקיים עם הרוח, אך הבחין בין סוגים שונים שלה – הרוח הסובייקטיבית, הרוח האובייקטיבית והרוח המוחלטת. הרוח המוחלטת היא האחדות של הרוח האובייקטיבית והסובייקטיבית במישור גבוה יותר. זוהי רוח כוללת, בעלת תודעה עצמית מלאה, המכירה את עצמה כרוח. היא באה לידי ביטוי בדת, באמנות ובייחוד בפילוסופיה.

אין ספק שהממד הרוחני אינו יכול לתת תוקף לעקרון המציאות. כמו הדמיון, שהוא רכיב מנטלי של ממד זה, גם תחום הרוחניות הוא "בלתי מציאותי" במהותו. הוא משמר את חירותו מעקרון המציאות במחיר אי-היכולת לתפוס אותו באמצעות החושים. בפני בית הדין הפוזיטיביסטי והמדעי, שתאוריית ההתאמה של האמת היא נר לרגליו, הקיום הרוחני נידון לכף חובה. ואולם התפיסה השלילית של הרוחניות בעיני הפסיכואנליזה נובעת מהקושי של חלקים גדולים בדיסציפלינה זו ליטול סיכונים, להתייחס אל הלא-מוכר והבלתי ניתן לידיעה במלוא הרצינות, ולייצר מנגנון הסבר שמתאים לחלקים חיוניים בנפש האדם הכלואים בעמקי הלא-מודע. עוד בראשית ימיה התלבטה הפסיכואנליזה לגבי המקום שהיא מוכנה לתת לרוחני, משום שהיא פחדה שתילכד ותיבלע שם, ותפתה להישאר בקסמיהם השופעים של הרוחניות, הדת והמיסטיקה. אך בשנים האחרונות אנו עדים לשינוי ביחסה של הפסיכואנליזה להיבטים הרוחניים של האדם: היסוד הלא-חומרי, הלא-מעשי, הבלתי מציאותי, נהפך מתופעה שולית לתופעה שנכנסה בדלת הקדמית של הפסיכואנליזה, ושבעתיד ייתכן שאף תתפוס בה נפח משמעותי עוד יותר. נראה כי כיום אנו ניצבים בפתחו של עידן רוחני, דתי ומיסטי בפסיכואנליזה (Lev, 2015).

ברצוני לתאר את היחס לאמת בפסיכואנליזה כביטוי לשלוש עמדות אלה, שהתקיימו באופן כזה או אחר אצל פרויד ולאחר מותו התפצלו לשלושה זרמים נפרדים. תחילה אתאר את התנועה בין הרוחני למציאותי בכתבי פרויד, המתבטאת בזניחת תאוריית הפיתוי כהסבר היחיד לאטיולוגיה של ההיסטריה (Freud, 1932/2001), כפי שמתואר בספריו ”טוטם וטאבו“ (פרויד, 2013) ו”אבל ומלנכוליה“ (פרויד, 2002) וניכר גם ביחסו לטלפתיה (Freud, 1933/2001). אחר כך אתאר את פסיכולוגיית האגו כאסכולה שניסתה לבטל את הממד הרוחני והסובייקטיבי בנפש האדם. בהמשך אדון בקצרה בפוסטמודרניזם ובמושג האמת שלו כייצוג להתרחקות מהעמדה המדעית ומאמת מוחלטת. לבסוף אראה כיצד הפסיכואנליזה מגלה כיום עניין חסר תקדים בגילוייה הנשגבים ביותר של הרוח – דת ומיסטיקה. בתוך כך אראה כיצד כל אחד מהזרמים האלה מקיים יחס דיאלקטי עם הקוטב האחר: פסיכולוגיית האגו עם האמת הרוחנית, הפוסטמודרניזם עם האמת הריאלית-מדעית, והפסיכואנליזה הרוחנית עם אמת ביקורתית מדעית ומפוכחת.

פרויד ויחסו המורכב לאמת

בחיבורו ”לסוגיית השקפת עולם“ (פרויד, 2000) כותב פרויד כי ההתאמה לאמת חיצונית היא המקור הלגיטימי והאמין היחיד לידע מדעי ופסיכואנליטי. הוא כותב (שם, עמוד 19) כי החשיבה המדעית:

משתדלת להגיע להתאמה עם המציאות – כלומר עם כל מה שקיים מחוץ לנו וללא תלות בנו, ואשר, כפי שהניסיון מלמד אותנו, יש בו ערך מכריע במילוי משאלותינו או בסיכולן. להתאמה זו עם העולם החיצוני הממשי אנחנו קוראים ”אמת“. זו נשארת תמיד מטרת העבודה המדעית.

אך בניגוד להצהרה זו, דומה כי פרויד ניהל קשר מורכב ודיאלקטי עם תפיסה זו של אמת. מצד אחד, הוא רצה להאמין כי אמת זו, שהוא קרא לה הממשית או הריאלית, היא העומדת מאחורי התופעות החשובות בחיי הנפש והתרבות. מצד שני, מרכז ההתעניינות שלו הוסט פעם אחר פעם אל האמת המנטלית והרוחנית – זו המניחה כי תהליכים פנימיים של הנפש, ולא תהליכים המתאימים למציאות החיצונית, הם המחוללים העיקריים של נפש האדם. כפי שטריאסט (2014) מציין, פרויד ניסה להסביר את עולמו הפנימי של הסובייקט במונחים של תאוריה מדעית, ובכך יצר את המטה-פסיכולוגיה – ”אותו קורפוס רעיוני המרחף מעל פני התיאוריה הקלינית כלוויין-תצפית מרוחק בעודו ’תר’ אחר עדויות קליניות רלוונטיות“ (שם, עמוד 33). באקלים הנאורות הרדיקלית האירופי שבו פעל פרויד, אשר העלה על נס את ההשכלה והרציונליות, נדחקה הצידה ההתעניינות ברוח. זאת ועוד, ברצותו לבסס את המדע הצעיר שלו ניסה פרויד בכל כוחו לנתק את הפסיכואנליזה מממדיה הרוחניים או הדתיים, ולחבר אותה למדעים המכובדים. הוא תפס את המשכה לדת כאינפנטילית, וסבר כי היא מעוררת אשליות שווא. על כן הוא ניסה להראות כיצד אפשר להבין את הלא-רציונלי או הלא-מציאותי בעזרת כוח הרציונליות. אווירה זו הייתה רחוקה מלעודד עניין ברוחניות, בדת או במיסטיקה, שהעיסוק בהם נתפסו כהבל וכשעשוע חסר תכלית.

אף על פי כן, בכתבי פרויד ניתן בכל זאת למצוא שפע מתפרץ של כוחות יצירה המכוונים כלפי המנטלי והרוחני. לכן, בד בבד עם הצגתו של פרויד כמדען המבקיע אל לבה של האמת הממשית, הנתפסת בחושים והמשותפת לכולם, ניתן באופן פרדוקסלי לתאר אותו גם במונחים מנוגדים לחלוטין במידה מבוססת לא פחות. זאת משום תכונה מרכזית אחרת המאפיינת את כתביו: פרויד הוא אחד הכותבים הרוחניים ביותר, במובן זה שהרוח, כלומר היסוד הלא-מציאותי, נוכחת ופועלת בכתביו כחלק בלי נפרד מן העולם המתואר ומן התודעה הקולטת אותה – עד שהיא מאפילה לעיתים על האמת הממשית, שהיא לכאורה מושא ההתבוננות המרכזי. נראה שאין עוד מדען בן תקופתו של פרויד המשתווה לו בגודש האזכורים של היסודות החווייתיים הבלתי ממשיים ונעדרי ההתאמה למציאות החיצונית. המתח המתקיים בין האמת הממשית לאמת הרוחנית הוא אחד הנושאים הקבועים המעסיקים את פרויד בכתביו על כל תקופותיה. לפנינו אפוא סתירה בין שתי נטיות נוגדות בכתבי פרויד – הנטייה לכיוון האמת הריאלית, והנטייה לאמת מנטלית ואף רוחנית. האחת שואפת לייצג העולם הנתפס בחושים, על מלוא הגיון הצבעוני והצורני שלו, תוך התאמה לאמת חיצונית; והאחרת פונה לאמת שאינה נראית לעין, קשה לתיקוף אמפירי ושייכת לעולם הרוחני של התופעות. אביא להלן מספר דוגמאות לכך.

הדוגמה המובהקת ביותר לכך שפרויד התחיל להקדיש תשומת לב גוברת והולכת להיבטים שונים של החוויה בעולם הפנימי, תוך זניחה מודעת של האמת הנתפסת בחושים, היא יחסו לתאוריית הפיתוי (Freud, 1932/2001). זוהי דוגמה ידועה ומפורסמת, ולכן אתאר אותה בקצרה. בן 41 היה פרויד כאשר זנח את תאוריית הפיתוי כתאוריה בלעדית המסבירה את האטיוולוגיה של ההיסטריה. לפי תאוריה זו, מקור הנירוזה הוא בפגיעה מינית ממשית בילדות. לפרויד המדען קסם הניסיון למצוא את האטיוולוגיה של הפרעות הנפשיות במעשה שהתרחש במציאות הממשית. מה רבה הייתה אכזבתו כשגילה שלא המציאות הממשית עומדת מאחורי חיי הנפש של הניורוטיים. פרויד אומנם הכיר בכך שפגיעות מיניות אכן עלולות להתרחש בילדות, וכי נזקן יכול להיות רב; אבל הוא הצהיר שהוא לא עוסק בהתעללות ממשית, אלא בחיי הנפש – שבה נרשמים אירועים חיצוניים מבלי הצורך לתקף אותם במציאות.

התכחשותו של פרויד פתחה דף חדש בתולדות הפסיכואנליזה. אובדנה של תאוריית הפיתוי, כלומר אובדן האפשרות לבסס את כל תורתו על דברים שהתרחשו במציאות החיצונית, הכאיב לו. פרויד כתב לחברו פליס (Freud, 1985) כי כאשר תאוריית הפיתוי התמוטטה הייתה תגובתו הראשונה אובדן עצות מוחלט: "תחום המציאות אבד" (שם, עמוד 758). נחוש לצאת מן המבוכה, הוא אזר את כוחות שכלו וליבו והחל לחפש אחר האמת הנפשית שבפנטזיה. דומה כי מכאן יש לראות את לידתה של הפסיכואנליזה; לא ניתן לדבר כלל על דיסציפלינה זו לפני ש"תחום המציאות אבד" לה.

הרגע שבו החל פרויד להאזין למטופלותיו לא כאילו הן נזכרות באירועים מציאותיים ממשיים, אלא כמי שנזכרות במשאלות לב מוסוות, מצונזרות או מסולפות, אינו אלא רגע של התקפה על המציאות. גילוי של הלא-מודע מבטא ספקנות אפיסטמולוגית עקרונית. פרויד גילה למעשה כי תופעות נפשיות רבות, על גילוייהן השונים בתרבות, באמנות, בדת ובחיים, אינן נובעות ממסכת של טעויות תפיסתיות וקוגניטיביות האחראיות לסילוף הידיעה, כלומר לסילוף האמת. הליקוי העמוק הוא בעצם מנגנון

העיבוד הקוגניטיבי של רשמי המציאות, שיותר משהוא מנגנון קליטה ועיבוד חומרים – הוא מנגנון הגנה, הדחקה ועיוות חומרים, שנועד להרחיק את התודעה האנושית משפע מכביד של רשמים דחפיים ומהעמידה החשופה בפני המציאות החיצונית והפנימית כמו שהיא.

הדוגמה השנייה קשורה לטוטם וטאבו (פרויד, 2013). הפשע הפרה-היסטורי שבו הבנים הורגים את אביהם וטורפים את בשרו נראה בעיני פרויד כהישג תרבותי שהותיר בדברי ימי האנושות עקבות בל יימחו. פרויד חשב שהתרבות כולה רוויה בעקבות הללו. הוא הביא דוגמאות מן האמנות והדת המצביעות על נצחיותו של הפשע הראשוני ועל תוצאותיו. גיי (1993) מציין כי "טוטם וטאבו" נראה כיום כטקסט דמיוני לחלוטין – האנתרופולוגים סתרו אחת לאחת את הוכחותיו של פרויד שאירוע כזה אכן התרחש. פרויד השכיל להבין שהשחזור ייראה לקוראיו מופרך, אך התעקש בכל זאת שהאירוע הבלתי מתקבל על הדעת אכן התרחש במציאות. פיטר גיי כותב (שם, עמוד 271-272):

הקיום ההיסטורי הממשי של הפשע הראשוני לא היה חיוני לטיעונו של פרויד. אם היה מציג את הסיפור המדהים כפנטסיה שרדפה את הצעירים המתמודדים עם הוריהם במהלך ההיסטוריה, ולא כעובדה, יכול היה לזנוח את התיזה הלמרקית שלו. אך פרויד היה חייב לבסס את עליונותו של תחום המציאות. פרויד חתם את דבריו בציטטה מתוך פאוסט וזו קולעת כל כך, שהקורא מתפתה לתהות שמא לא עשה פרויד את המרחק הכביר הזה אלא כדי לסיים את הטקסט בשורתו המפורסמת של גתה: "בתחילה היה המעשה!"

ב"טוטם וטאבו", כמו גם ב"משה האיש ואמונת הייחוד", אנו רואים תנועה הפוכה מזו שנעשתה בזניחת תאוריית הפיתוי: הצורך להחזיק במציאות ריאלית בכל תנאי, גם כשזו קשה לביטוס. כל המקומות האלה שבהם פרויד מתעקש על קיום עובדה היסטורית ממשית כמניע להתפתחות הנפש או התרבות, הם דוגמה מובהקת לפרשנות הקולעת קודם את החץ ואחר כך מסמנת את המטרה. פרשנות כזו מובילה בהכרח לטעויות.

ההתרחקות המרשימה ביותר של פרויד מהאמת הריאלית ניכרת ברעיונותיו על הטלפתיה. הוא כתב (Freud, 1933/2001, p. 35):

אם אך נרגיל עצמנו לרעיון של טלפתיה נראה כי זוהי שיטת התקשורת המקורית, הארכאית, בין יחידים, שבמהלך ההתפתחות הפילוגנטית הוחלפה בשיטה הטובה יותר של העברת אינפורמציה באמצעות סימנים הנתפסים באיברי החושים. אבל הדרך הישנה עשויה להמשיך ולהתקיים ברקע, ובתנאים מסוימים אף לבוא לידי פעולה.

אבל גם בתיאור הטלפתיה פרויד נשאר אמביוולנטי. לכל אורך המאמר על חלומות וטלפתיה (Freud, 1933/2001) הוא מצהיר על עצמו כעל כופר. בהרצאה זו, הזהיר את קהלו, לא תלמדו דבר על חידת הטלפתיה, ולא תוכלו אף לדעת אם אני מאמין בקיום טלפתיה או לא. בפסקת הסיום הוא היה מסווג לא פחות (אצל Gay, 1988):

האם עוררתי בכם את הרושם שאני נוטה לצדד בסתר בקיומה הממשי של הטלפתיה במשמעה הנסתר? לצערי הרב קשה מאוד להימנע מיצירת רושם כזה. משום שרצייתי באמת להיות לא משוחד לחלוטין. יש לי כל סיבה שבעולם לנהוג כך, משום שאין לי דעה בנושא ואיני יודע עליו דבר.

במהלך שנות העשרים של המאה הנוכחית הזהיר פרויד את עמיתיו לבל ינקטו עמדה חיובית מדי בעניין. ראשית, הראיות לא היו חותכות גם במקרה הטוב ביותר. נוסף על כך, הודאה פומבית מצד אנליטיקאי שהטלפתיה ראויה לחקירה רצינית הייתה מסוכנת במידת-מה. אבל כל אמצעי הזהירות הללו שפרויד ציית להם בחוסר רצון, אם בכלל, נעלמו בהדרגה. בשנת 1926 הוא הזכיר לארנסט ג'ונס (אצל גיי, 1993, עמוד 357) שזה זמן רב הוא מטפח "דעה קדומה חיובית בזכות הטלפתיה", וכי הוא סוכר פיו רק כדי להגן על הפסיכואנליזה מפני קרבת יתר לתורת הנסתר. ואולם, הוא המשיך, בזמן האחרון "שכנעו אותי הניסויים שערכתי עם פרנצי ובתי במידה כזו, שהשיקולים הדיפלומטיים נדחקו למקום שני". הוא הוסיף כי הטלפתיה ריתקה אותו משום שעיסוקו בה הזכיר לו, בקנה מידה קטן יותר, את הניסוי הגדול של חיי - כאשר כמגלה הפסיכואנליזה הוא נאבק בגינוי הפומבי, גם אז היה עליו להתעלם מן הדעה המהוגנת השלטת. אולם הוא הבטיח לג'ונס כי:

אם מישהו יאשים אותך בהידרדרותי לזרועות החטא, אתה רשאי לענות לו שדבקותי בטלפתיה היא ענייני הפרטי, כמו יהדותי, תאווה העישון שלי ודברים אחרים, וכי המוטיב של הטלפתיה אינו חיוני לפסיכואנליזה.

אנה פרויד, שהכירה את אופן חשיבתו של אביה טוב יותר מכל אדם אחר, המעיטה לימים מערכו של רצונו להאמין. "הוא ניסה להיות הוגן בנושא הטלפתיה", אמרה לארנסט ג'ונס, "כלומר לא לנהוג בה כפי שנהגו האחרים בפסיכואנליזה. מעולם לא ראיתי שהוא עצמו האמין ביותר מאשר האפשרות ששתי נפשות לא מודעות תיצורנה קשר זו עם זו בלא סיועו של גשר מודע". פיטר גיי (1993) מציין כי בטיעון זה יש הרבה מן האמת, אך אנה גם גוננה על אביה, כפי שעשתה זה מכבר ולא חדלה לעשות כל ימיה.

גם חיבורו של פרויד "אבל ומלנכוליה" (פרויד, 2002) שופך אור על התלבטות זו. דומה כי זוהי אחת הפעמים הנדירות שבה נחשף הקורא להתלבטותיו הפנימיות וההססניות ביותר של פרויד בנוגע לאמת ריאלית ואמת חווייתית. לכאורה, השאלה שפרויד מעלה בקטע זה היא שולית למאמר. הוא שואל: האם המלנכולי צודק בתיאור העצמי שלו? האם דבריו של המלנכולי על עצמו, כי הוא אינו אדם ראוי וכי יש לגנותו על מוסריותו, מתאימים לאמת חיצונית עובדתית? לנו השאלה נראית משונה. כשמטופל שלנו מתלונן שהוא מרגיש מדוכא, עצוב או חרד, איננו מתעניינים בשאלה אם החוויה שהוא מתאר מתאימה למציאות החיצונית. אפילו כשמטופל מספר על חוויות שקרו לו עם אנשים אחרים, בדרך כלל לא נפקפק בדבריו, והשאלה אם באמת כך התרחשו הדברים אינה מטרידה אותנו. טווח ההתבוננות של המטפל העכשווי מוחק באופן כמעט מוחלט את קו התפר שבין החווייתי למציאותי.

אבל היחס בין החוויה למציאות העסיק מאוד את פרויד. כך לדוגמה, אם המלנכולי מתאר עצמו כאדם הראוי לכל גנאי מוסרי, איש לא ראוי וחסר תועלת, המצפה לנידוי ולעונש – האומנם גם אחרים יאשרו שהוא כזה? באותו עמוד נותן פרויד שלוש תשובות שאלה זו. קטע קצר מתוך ”אבל ומלנכוליה“ (פרויד, 2002, עמוד 12) מדגים את ההתלבטות שלו:

עלינו לאשר לאלתר חלק מהצהרותיו ללא סייג – הוא אכן כה חסר עניין וכה חסר אונים באשר לאהבה ולמאמצים הכרוכים בה, כפי שהוא טוען [...] במספר האשמות עצמיות אחרות הוא מצטייר בעינינו כצודק וכבעל תפישה חדה יותר של האמת ביחס לאלה שאינם מלנכוליים. כאשר מתוך ביקורתיות עצמית מועצמת הוא מתאר את עצמו כאיש קטנוני, אנוכי, צבוע, לא עצמאי, אשר חתר תמיד להסתיר את חולשות ישותו, אזי לפי ראות עינינו הוא אכן התקרב במידה רבה להכרה עצמית, וכל שנותר לנו הוא לתהות מדוע חייבים תחילה להפוך לחולים על מנת להשיג נגישות לאמת שכזו.

אך בשורה הבאה מגיע פרויד למסקנה שאין זה משנה אם המלנכולי צודק או לא בהבחנתו העצמית, חשובה יותר עצם העובדה שהוא חולה: ”אין מקום לספק, כי מי שמצא הערכה עצמית כזו אשר אותה הוא מביע בפני אחרים – הוא חולה, בין אם הוא אומר את האמת ובין אם הוא עושה טעות גדולה או קטנה ביחס לעצמו“ (שם, עמוד 13). ובשורה הבאה מגיע פרויד למסקנה הפוכה מהשתיים הקודמות – הפעם הוא משתכנע כי אבחנותיו העצמיות של המלנכולי אינן תואמות את האמת החיצונית כלל: ”לא נתקשה להבחין“ אומר פרויד, אולי בלי לשים לב כי במשפט הקודם אמר את ההפך, ”שלא מתקיימת כל התאמה בין מידת ההשפלה העצמית לבין הצדקתה הממשית“ (שם, עמוד 12). ואת ההסבר לכך שהמלנכולי טועה מספק פרויד באמצעות דוגמה המוצגת במעין מערך של ניסוי מדעי, שבו הוא משווה בין קבוצת הביקורת לקבוצת הניסוי (שם, עמודים 12-13):

האישה, אשר היתה לפני כן הגונה, חרוצה ונאמנה, לא תשבח את עצמה במהלך המלנכוליה יותר מהאישה אשר הינה בפועל חסרת תועלת. ייתכן שיש לאישה הראשונה סיכוי גבוה יותר מאשר לשנייה לחלות במלנכוליה, זו אשר עליה אף אנו איננו יכולים לומר דברי שבח.

דוגמאות אלו ממחישות עד כמה פרויד היה עסוק בתיקופם של אירועים נפשיים במציאות החיצונית, ומכך עולה עד כמה המסורת הפוזיטיביסטית הייתה מושרשת עמוק בתודעתו. בתיאור העצמי של המלנכולי פרויד מחפש את האמת הגשמית, המוסכמת והנראית לעיני המתבונן החיצוני, אך הוא גם מוצא שאמת זו יכולה לספק רק מבע עקיף, מסורבל ומוגבל.

התשובה הבאה של פרויד לשאלה אילו ערכי אמת יש לייחס לתיאורו העצמי של המלנכולי היא רדיקלית מיסודה, משום שהיא פונה לרוח ולחוויה – ובכך, כפי שעולה גם מתאוריית הפיתוי, זונחת את המציאות הממשית. פרויד כתב (שם, עמוד 13):

אין זה מהותי לדעת האם המלנכולי צודק באשר להשפלתו העצמית המביכה. חובה להתמקד בתיאור נכון של מצבו הפסיכולוגי: הוא איבד את כבודו העצמי, וסיבותיו לכך חייבות להיות מוצדקות.

כלומר, בכל הנוגע לתיאור של עולם חווייתי פנימי, הדבר החשוב והקובע הוא המצב הפסיכולוגי. המלנכולי צודק בדבריו לא משום שתיאורו יאושר על ידי הצופים מבחוץ כתיאור אמיתי ותקף, אלא פשוט משום שכך הוא מרגיש. כאשר מנסים למצוא קריטריון חיצוני לבדוק את אמיתות תיאורו העצמי של המלנכולי, מגיעים למבוי סתום; ואילו כאשר בוחנים את הממד הרוחני והחווייתי, כלומר הלא-ממשי, של חווייתו – התמונה מתבהרת. כך חוויית המלנכולי, כמו זניחת תאוריית הפיתוי, מדגימה את ממד העימות והתחרות בין שני אופני חשיבתו של פרויד. מקומות אלה בכתביו הם זירת מאבק בין מבטן וקולן החודרניים של המציאות והאמת הממשיות, לבין האילמות הפסיבית וחסרת התיקוף החיצוני של החוויה, הרוח והעולם הפנימי.

“אבל ומלנכוליה” ממחיש היטב את הדיאלקטיקה הקיימת אצל פרויד בין תפיסות שונות של אמת: לצד נאמנותו לאמת של “התאמה למציאות” הוא מקיים דיאלוג ואינטרקציה עם אמת חווייתית ומנטלית, ומגיע לתשובות שונות ואף סותרות לגבי מקומה של המציאות הממשית והחווייתית בנפש. יכולתו לחיות עם מורכבות אפיסטמולוגית זו מאפשרת יחס דיאלקטי במקום יחס שמוציא תפיסה אחת לטובת האחרת. הזרמים שהתפתחו לאחר מותו של פרויד לא החזיקו במורכבות זו, וניסו לפתור אותה באמצעם תפיסה אחת בלבד, אך גם אצלם נותר יחס דיאלקטי לתפיסות השונות.

פסיכולוגיית האגו

פסיכולוגיית האגו הייתה הזרם הדומיננטי בפסיכואנליזה בארצות הברית לאחר מותו של פרויד ועד שנות השמונים של המאה העשרים. מטרתה הייתה לבסס את הפסיכואנליזה כמדע לכיד שדומה בבסיסו למדעים אחרים. היינץ הרטמן, ההוגה המרכזי של פסיכולוגיית האגו, ניסה לפתור את הסתירות בתאוריה של פרויד במטרה לשנות את הפסיכואנליזה מתאוריה פלורליסטית ומורכבת אך רצופת סתירות – לתאוריה חד-ממדית ופוזיטיביסטית, אך גם לכידה ושיטתית (Hartmann, 1939, 1956). מפליא עד כמה אנליטיקאים כמו הרטמן, שהאמינו כי הם נאמנים לאבי הפסיכואנליזה ומחויבים למורשתו, היו בפועל כה שונים מפרויד המורכב והמתלבט, שסירב להתבונן על תופעה נפשית מפרספקטיבה אחת בלבד.

אחת המטרות המרכזיות של הרטמן (Hartmann, 1950, 1951) הייתה לחבר את הפסיכואנליזה עם מדעים אחרים, בעיקר הביולוגיה. הוא ראה את ההתפתחות הפסיכולוגית כבעיה הקשורה להסתגלות ולאבולוציה, ושאל לפתח את ההיבטים בתאוריה של פרויד המסבירים כיצד האדם שורד בתוך סביבתו. בכל כתביו מזהיר הרטמן כי אין הוא משנה את העקרונות הבסיסיים של פרויד, אלא רק מרחיב אותם. אך למעשה, הוא קיבל את החלקים הביולוגיים והאבולוציוניים במטה-פסיכולוגיה של פרויד וראה בהם את ליבת הפסיכואנליזה. המאפיין המרכזי של תאוריית האישיות של הרטמן הוא תפיסתו את האדם כאורגניזם ביולוגי. הוא סבר כי ה“אני” הוא בעיקרו איבר של הסתגלות.

פסיכולוגיית האני של הרטמן ממעטת לעסוק בצדדים הלא-מודעים של האדם. היא מעמידה במרכז את התפתחותם של עקרונות למידה מודעים המשוחררים מקונפליקטים (רעיון שהוא זר

לחשיבה הפרוידיאנית), ומדגישה את חשיבות תפקודי האגו והפעולות ההכרתיות. היא גורסת כי עקרונות ההתפתחות של התינוק דומים לעקרונות ההתפתחות של יצורים חיים אחרים, ומדגישה את ההתאמה של התינוק לסביבתו ואת היותו מצויד בידי הטבע במבנים מולדים העוזרים לו לשרוד.

גישה זו הכתיבה במידה רבה את היחס לאמת הריאלית ולאמת החווייתית. הרטמן (Hartmann, 1956) קיבל אומנם את שני עקרונות ההתפתחות של פרויד – העונג והמציאות – אך "שחרר" את עקרון המציאות מעקרון העונג והפך אותו לעצמאי. הוא סבר כי במהלך התפתחותו התינוק משתחרר מעקרון העונג ונהיה כפוף לחוקים אחרים, רציונליים ומודעים. הוא ראה ביכולת הניבוי של התינוק, ביכולתו לצפות את העתיד, את אחד ההישגים החשובים ביותר של ה"אני" המוקדם. לדעתו, יכולת זו מוצגת כעצמאית וכנפרדת מעקרון העונג. אין זה מקרי שהרטמן בחר ביכולת הניבוי, אחד הקריטריונים החשובים של תאוריה מדעית, כמייצגת שלב חשוב בהתפתחות התינוק. לפי הרטמן, קיים שלב לא רציונלי סובייקטיבי שהתינוק ממנהר "לצאת" ממנו, ולאחר מכן מגיע שלב חדש שבו שולטים ה"אני" ועקרון המציאות.

מתפיסה זו נגזרות מסקנות לגבי האמת המנטלית והרוחנית. המתח אצל פרויד בין האובייקטיבי לסובייקטיבי, הרוחני והגשמי, המדעי וההרמנויטי, התבטל בתקופה של פסיכולוגיית האגו. כמובן, אין לתאר את פסיכולוגיית האגו כעשויה מקשה אחת, וגם בתקופה זו אנו מוצאים בה קולות שונים. אך אין ספק שפסיכולוגיית האגו של היינץ הרטמן תפסה את האדם, מושא המחקר שלה, כאובייקט פיזיקלי הכפוף לחוקי הטבע. המילים אינטרוספקציה, אמפתיה, רוחניות או מיסטיקה מופיעות תמיד אצל הרטמן ואחרים בהקשר אירוני, מסויג וחשדני כדברים חלולים, רחוקים מן החיים, המצביעים על התרחקות מהמציאות הממשית ומהבריאות הנפשית. אנליטיקאים השייכים לפסיכולוגיית האגו יכולים להזדהות עם מהות רוחנית או אמנותית רק אם היא צלחה מחסום שהם מציבים בפניה: אם היא מקדמת הסתגלות טובה יותר של האדם למציאות הממשית. דוגמה לכך אפשר למצוא בדבריו של הרטמן על החלום בהקוץ (Hartmann, 1964): לדידו, החלום בהקוץ מאפשר לאדם לדמיין אפשרויות מציאותיות שונות, ובכך מכין אותו להתמודדות טובה יותר עם מכשולים שעלולים להתעורר בדרך להשגת מטרתו.

לא אפרט כאן את תיאורי המקרים שבהם מנתחים אנליטיקאים מפסיכולוגיית האגו גילויים רוחניים, דתיים או חווייתיים אצל מטופליהם, אשר מצביעים לדעתי על תחושת המבוכה והזרות הכרוכה אצלם בעמידה מול כל מה שאינו כפוף לתיקוף חיצוני. אבל קיים בכל זאת אזור אחד בפסיכולוגיית האגו שבו ניתן מרחב קיום לצד רוחני ונשגב של האדם: נדמה כי השאיפה למציאת האמת, תהיה זו מוגדרת כהתאמה למציאות, קוהרנטית או פרגמטית – בה כשלעצמה יש יסוד רוחני. אם היה איזה שהוא יסוד רוחני בפסיכואנליזה של אותה תקופה, ואיני מאמין שפסיכואנליזה יכולה להתקיים בלי יסוד רוחני כזה, הרי היה זה עצם החיפוש אחר האמת. חרף העובדה שחיפוש זה היה מדעי בכל זאת, דומני כי מאחוריו הסתתרה שאיפה נשגבת – שכן האין האמת, כלומר ההבחנה בין דרכי מחשבה שנחשבות לבעלות נכונות מוצקת ובין דרכי מחשבה בלתי נכונות, היא עובדה יסודית בקיום הרוחני של האדם? האין החיפוש אחר האמת, אותה הכרעה בין מה שאמיתי למה שכוזב, הוא ההופך את האדם ליצור בעל הכרה המבדיל אותו מהחיה?

והרי בעבר, כדי להשיב על שאלת אופן קיומה של מערכת האמיתות האובייקטיביות, הסתמכו הפילוסופים על השכל האלוהי אשר "חושב" אמיתות אלו. האלוהים הוא האור הראשוני של האמת, והאדם בהכרתו רואה אור באורו של האלוהים. כך התקשרה תפיסת האמת האובייקטיבית בתפיסה הדתית: משפטו של אדם הוא אמיתי כשהוא מתאים למחשבתו של אלוהים. ה"אל" של פסיכולוגיית האגו אינו אלא המציאות החיצונית של הפילוסופיה הפוזיטיביסטית. כלומר, מאחורי מה שנתפס כקריאת תיגר על המטפיזיקה, הפילוסופיה, הדת והרוחניות, מסתתרת כמיהה למחוזות נשגבים לא פחות.

הפוסטמודרניזם והגישה ההתייחסותית

תאוריות פסיכואנליטיות פוסטמודרניות אינן מגדירות עצמן באופן פוזיטיבי ביחס להשקפות עולם; הן מעדיפות להגיד במה הן אינן מאמינות, ומצהירות על חוסר בהירות ועל עמימות כמאפיין המרכזי שלהן (גוברין, 2004). תאוריות אלה נוטות להיות מעורפלות ודו-משמעיות, ולהשאיר סתירות ופרדוקסים על כנם בלי לנסות לפתור אותם. בהכללה ניתן לומר כי הן אינן מאמצות מודל אמפיריציסטי-פוזיטיביסטי של ידע, אלא נוטות ליחס חשדני כלפי כל תאוריה המציגה עצמה כאמיתית, תקפה, מדעית או אוניברסלית. הן גורסות שהמציאות הטיפולית נבנית יותר מאשר מתגלה, ונוטות להעריך מאוד את הפן הסובייקטיבי בהתפתחות ובטיפול. על אף שהן מנסות להרחיק עצמן מגישות רלטיביסטיות וסוליפיסטיטיות, הן אינן מספקות קריטריונים ברורים לתקפותן של תאוריות כמו התאורטיקנים הקלאסיים. בהתאם לכך, יחסן לפרויד הוא אמביוולנטי: אין להן עניין להיתפס כנאמנות לו, הן אינן רואות בו סמכות ומסתייגות מהמיתוס של פרויד בפסיכואנליזה הקלאסית ומהנטייה לעשות לו אידאליזציה. עם זאת הן כן מכירות בהשפעתו, בגאונותו ובפרודוקטיביות הרבה שלו, ומרבות לצטטו.

בניגוד לתאוריה הקלאסית, שהושפעה מהפוזיטיביזם והייתה מחויבת למודל האורתודוקסי של המדע, התאוריות הפוסטמודרניות הושפעו מפילוסופים המייצגים גישה אנטי-פוזיטיביסטית – בהם גדאמר (Gadamer, 1960/1994), ויטגנשטיין (Wittgenstein, 1953/1958) ורורטי (Rorty, 1989). הפוסטמודרניזם, בהקשרו הכללי והרחב, מאפיין בשלושה קריטריונים מרכזיים: דחייה של אמיתות וחוקים כלליים לטובת "אמיתות" הקשריות, כלליות, ייחודיות ואישיות; טענה בדבר ריבוי משמעויות של טקסטים ואירועים; והכרזה על "מותו" של הסובייקט, כלומר הכחשת מעמד אונטולוגי אמיתי שלו (למשל, Chaikilin, 1992; Polkinghorne, 1992).

במידה רבה הגישה ההתייחסותית, שהושפעה מהפוסטמודרניזם, הייתה תגובה לפוזיטיביזם של פסיכולוגיית האגו. התפיסה כי המוטיבציה העיקרית בחייו של האדם היא הקשר עם הזולת המשמעויות החליפה את התפיסה לפיה הדחפים הביולוגיים הם הגורמים החשובים העומדים מאחורי התנהגות האדם. המעבר ממודל הדחף למודל ההתייחסותי המיוצג בתאוריות יחסי האובייקט הוא אחד השינויים הרעיוניים החשובים ביותר בפסיכואנליזה בארצות הברית (Greenberg & Mitchell, 1983). כל זמן שמודל הדחף שלט בכיפה, בני אדם נתפסו בדומה לגופים בטבע ותוארו במונחים של

אנרגיות, דחפים ומנגנונים ביולוגיים. השימוש הנפוץ במטאפורות מתחום הפיזיקה היה מטעה, והוביל אנליטיקאים להנחה כי התפיסה המדעית מתאימה לפסיכואנליזה בדיוק כפי שהיא מתאימה למדעי הטבע. מודל הדחף והפוזיטיביזם היו קשורים ביניהם קשר הדוק. אך הפוזיטיביזם התאים פחות ופחות למודל ההתייחסות, אשר הציב במרכז את הסובייקטיביות. בפרפרזה על מודל ההתפתחות המדעית של קוהן, ניתן לומר כי הסובייקטיביות של המטפל והמטופל – שנחשבה ל"נמוכה" בשנות הארבעים והחמישים, ושהפסיכואנליזה דחתה אותה כ"חריגה" ובלתי מקובלת – קמה על יוצריה וכפתה את עצמה עליהם. לפתע היא נתפסה כחסרת תחליף, מרתקת, מקובלת, בלתי נמנעת וכביטוי נאמן למפגש הטיפולי ולאינטרקציה בין תינוק והורה.

עם זאת, הפוסטמודרניזם הוביל לנסיגה במאמץ הרוחני של הפסיכואנליזה משום שבתקופתו האמת לא נתפסה עוד כאידאל שיש לשאוף אליו. הפסיכואנליזה הפוסטמודרנית החליפה את האידאל של אנליטיקאי שיועד באנליטיקאי שמסוגל להכיל את חוסר הוודאות שלו, ושמאמין כי אין אמת אחת (Spezzano, 1993). לכאורה הזרם ההתייחסותי שולל את קיומה של אמת אובייקטיבית אחת, ויש בו ניסיון להתרחק מקוטב המציאות. אך בפועל יש כאן גם שלילת הנשגב, משום שבהצביעם על חוסר האפשרות להגיע לאמת אולטימטיבית אובייקטיבית, הפוסטמודרניים הובילו להתפכחות מהשאיפה הנשגבת לגלות את האמת. אכן, יש משהו פסימי ואפוף קדרות בפילוסופיה הפוסטמודרנית, שלא חדלה מלהרהר ולהצביע על מגבלות ידיעתו של האדם, ושדורשת מהאדם לקבל אחריות על חטא הרצון להגיע לאמת.

לצד התרומות החשובות של הפוסטמודרניזם, הובילו הספקנות והיעדר ההסכמות הרחבות גם להיחלשות קהילתית ולתחושות של ניכור ובדידות. האדם מצא את עצמו מבודד ומנוכר כאשר האחריות כולה הוטלה על כתפיו. הפנייה למציאות נשגבת ורוחנית שהייתה עשויה לחלץ אותו ממצב זה אינה אפשרית במסגרת חשיבה פוסטמודרנית ספקנית ופסימית, שמאלצת את האדם להכיר במוות כעובדה הוודאית היחידה. ואכן, לאחר כשלושה עשורים של השפעה נרחבת החלה ההשקפה הפוסטמודרנית להתערער. איהאב חסן (Hassan, 1987) קשר בין ירידת הפוסטמודרניזם לבין עלייתה של הרוחניות. וכך הוא כתב:

זאת יודע אני: בלי רוח, בלי התחושה המשותפת לכולנו של פליאה מול היקום, מול קיומנו וסופיותנו, החיים מצטמצמים עד מהרה להישרדות ותו לא. אנחנו זקוקים למשהו שישחרר אותנו מבית הכלא של הזהות הלאומית ומהלפיתה הנוראה של העיסוק בעצמי. זוהי הרוח ביקום הזה, לא כל המוזיקה היא מעשה ידינו.

יחד עם זאת, מאמרים וספרים של כותבים התייחסותיים כמו ג'סיקה בנג'מין (Benjamin, 2021), גלית אטלס ולו ארון (Atlas & Aron, 2017) וסטיפן זליגמן (Seligman, 2018), גדושים בציטוטים של מחקרים מדעיים שביצעו תצפיות על אימהות לתינוקות. דומה כי חוקרים אמפיריים כמו ביאטריס ביבי (Beatrice Beebe), פרנק לחמן (Frank Lachmann), לו סנדרס (Lou Sanders) ואחרים משמשים להם מקור השראה וימוכין למקומו המרכזי של הקשר האנושי בחיי האדם. חוקרים אלה גם כותבים לעתים קרובות בכתב העת של הגישה ההתייחסותית, *Psychoanalytic Dialogues*. החבירה המשונה

הזו בין מסורת אמפיריציסטית מדעית לבין הגישה ההתייחסותית המושפעת מהפוסטמודרניזם מראה על הקשר הדיאלקטי העובר כחוט השני בפסיכואנליזה. תנועת המוטטלת אומנם נעה לכיוון אחד, אך לא באופן מוחלט ומלא; כוח נגדי שהכותבים אינם מודעים אליו מושך אותה גם לקוטב האחר.

פסיכואנליזה רגישה-רוחנית

קולו המפוכח והפסימי של הפוסטמודרניזם כנגד האובייקטיביות ממשיך להדהד גם בתקופתנו, אך במקביל עולים גם קולות בקהילה הפסיכואנליטית המחפשים את הרוחני והנשגב. דומה כי האמת הרוחנית מעולם לא זכתה לתשומת לב מיוחדת כפי שהיא מקבלת כיום. התחושה האוקייאנית של פרויד, העצמי הקוסמי של קוהוט, ה-0 של ביון, המרחב הפוטנציאלי של ויניקוט, האספקטים המסתוריים של העצמי של בולס והצמיחה הטרנסצנדנטית של גרוסטיין – כל אלה הם גילויים עמוקים של ההיבט הרוחני בפסיכואנליזה. אנליטיקאים רבים פונים כיום יותר ויותר אל הטרנסצנדנטי והנשגב כחלק טבעי ומובן מאליו ממרחב הנושאים והאסוציאציות שלהם. בהקשר היסטורי, זוהי המחשה נוספת לתהליך ההיפתחות שעברה הפסיכואנליזה בעשרות השנים האחרונות כלפי הדת והמיסטיקה, תוך התגברות על העכבות עתיקות-היומין הטבועות בה עוד מימי מייסדה.

למעשה, מה שמתרחש עתה בפסיכואנליזה כבר התרחש לפני שני עשורים בעולם כולו. לצד התחזקות הפונדמנטליזם התפתחה צורה אמונית עכשווית שנייה – הרוחניות. גדעון לב (Freud, 1933/2001) כתב על כך:

בשונה מהפונדמנטליזם, הרוחניות דווקא מעמיסה עוד אחריות על הפרט – האחריות להחליט על דרכו ועל אמונתו. הפונדמנטליזם מחפש ודאות, תשובות ברורות ומוחלטות, כתגובה נפחדת למורכבות העולם ולפגיעות שלנו כיצורים ביקום מסתורי, ואילו הרוחניות מחפשת יחס רגיש ומהורהר אל המקודש. לעומת השקפות העולם ההומניסטית והפוסטמודרנית שמקור עוצמתן במגמות כלל-חברתיות, התחזקות הרוחניות מגיעה לרוב מתוך חוויה אישית. חוויות כאלה הן נפוצות הרבה יותר ממה שנהוג לשער. לפי מחקרים, 43% מהאמריקנים ו-48% מהבריטים חוו לפחות חוויה מיסטית אחת במהלך חייהם. לפי סוציולוגים, לרוחניות יש מאחזים בכל שכבות החברה המערבית, מעבר למעמדות, לרמות ההשכלה ולהשתייכות אתנית או תרבותית.

אחת הדוגמאות מרחיקות-הלכת ביותר למהלך החדש בהתייחסות לדת ולמיסטיקה עולה מכתביו של האנליטיקאי מייקל אייגן מניו יורק. דומה ששום אנליטיקאי לא העמיד במרכז חוויותיו הכתובות את הקוטב הרוחני והנשגב כמוהו. לא מדובר בהוגה תמהוני משולי הפסיכואנליזה, אלא מי שהיה עורכו של כתב עת מרכזי בתחום ופרסם מעל 20 ספרים בנושאים שונים. אייגן (Eigen, 2004) יצא נגד ההשקפה הפרוידיאנית שראתה בדמות האל העברה, התקה או השלכה של דמויות ההורים, ובמקום זאת תיאר בחופשיות ובפואטיות את יחסו עם האל: "לבי זועק אליך, אלוהי, אתה קרוב אלי יותר משאני קרוב אל עצמי. תהומות מנתקים אותנו זה מזה" (שם, עמוד 15).

אייגן הקדיש את מיטב שנותיו המקצועיות כדי לכתוב על מה שהוא בעיניו קדוש, חי, רם רוח, עולץ ומיסטי. הוא כתב תוך שימוש בלשון עמומה אך סוגסטיבית, המגיעה אל הקורא בראש ובראשונה באמצעים פואטיים אשר מתפרקים בתודעתו כשפע של ניואנסים שלעיתים אינם ניתנים להגדרה דיסקורסיבית. חיוניות מהממת ודתית זו הוא מגלה הן בקריאתו את ביון, לקאן וויניקוט, והן במסעותיו העצמיים הניסיוניים והפואטיים. אייגן אהב, למשל, לתאר כיצד אנו חווים עוצמה של רגשות מבלי לדעת מה מקורם. מוטו מרכזי בכתיבתו הוא "משהו בלתי ידוע עושה משהו שאין אנו יודעים עליו". אייגן מבין את המפגש הפסיכואנליטי, כמו גם חיבורים עמוקים אחרים בין בני אדם, כהתלקחות ספונטנית פלאית המביאה את שני השותפים לה במגע עם כוחות מסתוריים שמעל להגיונו ולמחשבותיו.

כמו כותבים רבים אחרים המתעניינים ברוחני, גם אייגן השתמש במושג *0* של ביון המייצג את המציאות המוחלטת, מרכיב נפשי שאינו שייך לתחום הידע או הלמידה, אשר יכול להתהוות אך אינו יכול להפוך לנודע. ביון הציע כי מה שמאפשר צמיחה בטיפול קשור יותר לשינויים באמונה ב-*0* מאשר להרחבה של ידע. דומה כי כותבים כמו אייגן, ביון, וויניקוט וסימינגטון פתחו לרווחה את ספקטרום התופעות שבהן עוסקת הפסיכואנליזה, וקלטו לתוכה הכול. התודעה המיסטית אינה נחה לרגע על שמריה - זוהי פסיכואנליזה של השראה.

אך גם השקפה זו מקיימת יחס דיאלקטי עם ההשקפות האחרות. הפסיכואנליזה הרגישה מבחינה רוחנית קרובה למסורות רוחניות ולטיפולים "רוחניים", אבל היא אינה רק "רוחנית". המורשת המציאותית המפוכחת שהותירו פרויד וממשיכיו מסייעת לה לשמר איזון עדין ונדיר בין כוונת רוחני לבין ברור ראייה אנליטית, שמזהה כוחות לא-מודעים אשר לעיתים קרובות מסתתרים מאחורי מסכות של אמונה או מוסר. הידע על מה שניתן להבין בטעות כ"לא רוחני" הוא שמאפשר לפסיכואנליזה לתרום ביתר שאת להבנת ה"רוחני" באופן שפרקטיקות דתיות אינן מסוגלות לעשות (Lev, 2015).

סיכום

התנועה המתמדת בין האמת הריאלית, המנטלית והרוחנית ממשיכה להתקיים גם היום כפי שהתקיימה בכתביו של פרויד. התנועה הזו מייצרת מתח מתמיד אך פורה בתוך התנועה הפסיכואנליטית ובין קהילות שונות (גוברין, 2017). הקוטב הראשון של "המציאות", הנאמן לתאוריית ההתאמה של האמת, מיוצג כיום בקהילות המדעיות הפסיכואנליטיות, אשר שואפות לתקף את הפסיכואנליזה באמצעות מחקר אמפירי. צעדים ניכרים נעשו בהוכחת היעילות של הטיפול הפסיכודינמי, וכיום הוא טיפול שיעילותו מבוססת היטב (Shedler, 2010). לקהילה המדעית בפסיכואנליזה שייכות עוד שתי פרקטיקות חשובות: מחקרי אם-תינוק ונירופפסיכואנליזה. בקהילות אלה מתפתח גוף ידע חדש שאינו נסמך על הסיטואציה הקלינית (כלומר על ה"מנטלי"), אלא מגיע לתובנות חדשות דרך מחקר אמפירי כגון תצפיות בתינוקות ומחקרי מוח.

הקוטב השני, ה"מנטלי", ממשיך להיות הפעילות המרכזית בעולם הפסיכואנליטי, כמו בכתביו של פרויד. לכאן שייכות הקהילות הפסיכואנליטיות, כמו זו של קליין, וויניקוט, ביון, לקאן ואחרים,

שקהילותיהם ממשיכות לפתח את ההמשגות הקיימות, ליצור מושגים חדשים ולהחיל את התאוריות על אוכלוסיות שונות (למשל, טיפול בהפרעות אכילה דרך פסיכולוגיית העצמי). קהילות אלה מתרחקות אומנם מה"רוחני" ומגלות כלפיו יחס חשדני, אך אין להן גם עניין להוכיח את ההמשגות הפסיכואנליטיות באופן "מציאותי" באמצעות שיטות מחקר הנהוגות במדעי החברה. הקוטב השלישי של "הרוחני" מיוצג באמצעות קהילה קטנה אך תוססת שגדעון לב מכנה "spiritual-sensitive psychoanalysis" (Lev, 2015).

דומה, אם כן, כי המתח בין הרוחני והמציאותי הוא תופעה הנמשכת עד ימינו ממש. זאת ועוד, ההיפתחות העקבית של הפסיכואנליזה הן לתופעות רוחניות ומיסטיות והן לעולם המציאותי והמחקרי מראה כי מתח זה מעולם לא היה תוסס ופורה כמו בתקופתנו. ידלין-גדות (2014) טוענת כי בעת שאנו ממשיגים את תפיסות האמת כאמצעי לתיאור קשרים וכיווני קשרים שונים בין הסובייקט לאספקטים שונים בעולמו הפנימי והחיצוני, ברור שבמסגרת כל תאוריה זוכה קשר אחד להדגשה יתרה, אך אין הוא מבטל את קיומם של הקשרים האחרים. ייתכן שכל קשר מבטא את אחד הצרכים העמוקים של האדם – פיתוח קשר עם המציאות הסובבת אותו באופן שיאפשר לו הסבר וניבוי של המתרחש (אמת הנסמכת על מציאות), חיבור נכון ועמוק לעולמו הנפשי (אמת מנטלית) וקשר למהות נשגבת וטרנסצנדנטית (אמת רוחנית).

עצם העיסוק בתפיסות שונות של אמת, טוענת ידלין-גדות (2014), ממחיש את העובדה שיותר משאנו מנסים להכריע בין תפיסות אמת שלא ייפגשו לעולם, כמו קווים מקבילים – אנו מתייחסים אליהן כאל פרספקטיבות אפיסטמיות, שכל אחת מספקת ציר הנחיה לארגון של תפיסות, רגש ומחשבה, ובעצם – ציר של פרשנות. המקום שבו הן מתקיימות, לעיתים בו-זמנית, על תוצריהן והנחיותיהן השונות, הוא בחייו של אדם. כל תאוריית אמת נטועה במסורת פילוסופית עשירה, בעלת הנחות יסוד שונות על טבע האדם והתקיימותו בעולם, והיא הממשעת את המסמנים ומסדירה את כללי הדקדוק שבהם נעשה שימוש במסגרתה.

נקודות מפתח

- יחסו המורכב של פרויד לאמת בא לידי ביטוי בשלוש עמדות המקיימות מתח ביניהן: המציאותי, המנטלי והרוחני. עמדות אלה הפכו לשלושה זרמים בפסיכואנליזה: פסיכואנליזה הקרובה למחקר, פסיכואנליזה המדגישה את התוך-נפשי ופסיכואנליזה רגישה-רוחנית.
- הפסיכואנליזה הרגישה-רוחנית מקיימת קשר עם פרקטיקות רוחניות, אך היא אינה עוד פרקטיקה רוחנית כשלעצמה – שכן העוסקים בה רגישים גם להיבטים האחרים של תפיסת המציאות, ולהיות הפסיכואנליזה תאוריה פוזיטיבית המנסה להסביר את נפש האדם ומחויבת להנחות מסוימות.
- כפי שמציעה ידלין-גדות (2014), כל אחת מתפיסות האמת היא פרספקטיבה אפיסטמית המספקת ציר הנחיה לארגון של תפיסות, רגש ומחשבה, ובעצם – ציר של פרשנות. לכן התקיימותן ביחד, זו לצד זו, יוצרת מתח פורה ומעשירה את הפסיכואנליזה.

מקורות

- גוברין, ע. (2004). **בין התנזרות לפיתוי גלגוליה של הפסיכואנליזה באמריקה**. דביר.
- גוברין, ע. (2017). **המוקסמים והמוטרדים - דימויי הידע של הפסיכואנליזה**. כרמל.
- גיי, פ. (1993). **פרויד - פרשת חיים לזמנו**. דביר.
- טריאסט, י. (2014). המכשפה והילד: מחשבות על גלגולי מושג הסובייקט והאובייקט בפסיכואנליזה. **שיחות**, ט(1), 27-42.
- ידלין-גדות, ש. (2014). צירי אמת והנפש הרב שפתית: תאוריה וטכניקה בראי האמת. **מארג - כתב עת ישראלי לפסיכואנליזה**, ה', 87-124.
- לייבוויץ, י. (1997) (עורך). **האנציקלופדיה העברית** (כרך ל, עמודים 541-543). ספרית פועלים.
- פרויד, ז. (2000). לסוגיית השקפת העולם. מתוך: **התרבות והדת** (עמודים 7-30). ספריית פועלים.
- פרויד, ז. (2002). **אבל ומלנכוליה; פעולות כפייתיות וטקסים דתיים**. רסלינג.
- פרויד, ז. (2013). **טוטם וטאבו**. רסלינג.
- Atlas, G., & Aron, L. (2017). *Dramatic dialogue: Contemporary clinical practice*. Routledge.
- Benjamin, J. (2021) Tilting back toward development: Response to Steven Cooper's "Donald Winnicott and Stephen Mitchell's developmental tilt hypothesis reconsidered". *Psychoanalytic Dialogues* 31(3), 371-380. <https://doi.org/10.1080/10481885.2021.1902733>
- Chaikilin, S. (1992). From theory to practice and back again: What does postmodern philosophy contribute to psychological science? In S. Kvale (Ed.), *Psychology and postmodernism* (pp. 194-208). Sage.
- Eigen, M. (2004) *The sensitive self*. Wesleyan University.
- Freud, S. (2001). New introductory lectures on psychoanalysis. In J. Strachey (Ed. & Trans.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Volume 22). Hogarth Press. (Original work published in 1932).
- Freud, S. (2001). Dreams and occultism. In J Strachey (Ed. & Trans.) *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (Vol 22, pp.31-56). Hogarth Press. (Original work published in 1933).
- Freud, S. (1985). *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887-1904* (J. M. Masson, Ed. & Trans.). Harvard University Press.
- Gadamer, H.- G. (1994). *Truth and method* (W. Glen-Doepel, Trans., rev. by J. Weinsheimer & D.G. Marshall; 2nd rev. ed.). Continuum. (Original work published in 1960).
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. Norton.
- Greenberg, J. R., & Mitchell, S. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Harvard University Press.
- Hartmann, H. (1939). *Ego psychology and the problem of adaptation* (D. Rapaport, Trans.). Journal of the American Psychoanalytic Society, Monograph Series Number One. International Universities Press, Inc.
- Hartmann, H. (1950). Comments on the psychoanalytic theory of the ego. *Psychoanalytic Study of the Child*, 5(1), 74-96. <https://doi.org/10.1080/00797308.1950.11822886>
- Hartmann, H. (1951). Technical implications of ego psychology. *The Psychoanalytic Quarterly*, 20, 31-43.

-
- Hartmann, H. (1956). Notes on the reality principle. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 11(1), 31–53. <https://doi.org/10.1080/00797308.1956.11822781>
- Hartmann, H. (1964). *Essays on ego psychology: Selected problems in psychoanalytic theory*. International Universities Press.
- Hassan, I. H. (1987). *The postmodern turn: Essays in postmodern theory and culture*. Ohio State University Press.
- Lev, G. (2015). Morality, selflessness, transcendence: On treatment goals of a spiritually sensitive psychoanalysis. *Contemporary Psychoanalysis*, 51(3), 523–556. <https://doi.org/10.1080/00107530.2015.1062973>
- Polkinghorne, D.E. (1992). Postmodern epistemology in practice. In S. Kvale (Ed.), *Psychology and postmodernism* (pp. 146–165). Sage.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge University Press.
- Seligman, S. (2018). *Relationships in development: Infancy, intersubjectivity, and attachment*. Routledge.
- Shedler, J. (2010). The efficacy of psychodynamic psychotherapy. *American Psychologist*, 65(2), 98–109. <https://doi.org/10.1037/a0018378>
- Spezzano, C. K. (1993). A relational model of inquiry and truth: The place of psychoanalysis in the human conversation. *Psychoanalytic Dialogues*, 3(2), 177–208. <https://doi.org/10.1080/10481889309538969>
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations* (G.E.M. Anscombe Trans.; 2nd ed.). Prentice-Hall. (Original work published 1953).