

אמונה ומציאות נפשית

קוראים אנו בשם אשליה לאמונה, שמילוי של משאלה הוא בה מניע מכריע.
(פרויד, 1927a, עמ' 98)

מאז כתבתי את החיבורים אשר פרק זה מבוסס עליהם (Britton, 1995b, 1997b) הסבו כמה אנשים את תשומת לבי לכך שבאופן מתמיה הספרות הפסיכואנליטית ממעטת לעסוק בנושא האמונה. הדבר מתמיה, שכן חלק מעבודתם היום-יומית של פסיכואנליטיקאים הוא חקירת אמונותיהם המודעות והלא-מודעות של מטופליהם. מטלה מתמשכת נוספת הניצבת בפני אנליטיקאים מטפלים היא לבחון כמיטב יכולתם את אמונותיהם שלהם. נראה כי החקירה של אמונות בפרקטיקה הפסיכואנליטית היום-יומית נתפסת כמובנת מאליה, וכמוה גם תפקיד האמונה בחיי היום-יום. הרגשת הביטחון שלנו מרגע לרגע תלויה באמונתנו ברווחה הנפשית שלנו, של אהובי נפשנו ושל האובייקטים יקרי הערך שלנו. אמונה נשענת על סבירות, לא על ודאות, ועם זאת היא יוצרת את המצב הרגשי המאפיין ודאות. הלך הרוח הנובע מאובדן הביטחון שמעניקה האמונה עלול לפקוד כל אדם ואדם; ויש יחידים חסרי מזל החיים בספק מתמיד בנוגע לאמונותיהם היום-יומיות. פעמים רבות אלו הם אותם אנשים הנופלים קורבן לאמונות שאין הם מצליחים להיפטר מהן בעזרת המציאות. בהמשך הפרק אתאר מישהי שהיתה כל כך שבויה באמונותיה עד שהאמינה כי תתעוור אם לא תראה את אמה, וזו למעשה כבר לא היתה בין החיים.

אמונה באסון מסוים הממשמש ובא עשויה להיות לא-מודעת, כך שאנו חרדים בלי לדעת מדוע. כאשר יש לנו אמונה לא-מודעת כי מישהו בגד בנו, נשנא אותו ללא סיבה נראית לעין; אם נאמין בלא-מודע שפגענו בזולת, נרגיש כלפיו אשמה ללא סיבה ברורה. כך עשויה פסיכופתולוגיה לנבוע מטבען של אמונות לא-מודעות – אפשר לתאר זאת כנירוזה. עשויות להיות לדעתי גם הפרעות בפונקציית האמונה עצמה – אתרכז בעיקר בכך בפרק זה; אך תחילה עלי להבהיר את רעיונותי על תפקידה ועל מקומה של האמונה בחיים המנטליים ולהסביר למה אני מתכוון במושג **מציאות נפשית**.

אפרט עתה בסעיפים את תיאור הצעדים הכרוכים בהתפתחות אמונות ובכחינתן, כפי שהצעתי בשני החיבורים שהזכרתי, כדי שישמשו מדריך לקורא בהמשך הפרק:

1. פנטזיות נוצרות שלא-במודע ומוסיפות להתקיים בלא-מודע מן הינקות ואילך.
2. פנטזיות מסוימות מקבלות מעמד של אמונה, ויש למעמד זה תוצאות רגשיות והתנהגותיות ייחודיות. אמונות עשויות להיות לא-מודעות ובכל זאת יש להן השפעה פעילה.
3. כאשר אמונה נקשרת לפנטזיה או לרעיון מתייחסים אליה בתחילה כאל עובדה. ההכרה בכך שמדובר באמונה היא תהליך משני הנשען על התבוננות באמונה מתוך נקודת מבט חיצונית למערכת האמונה עצמה. הדבר תלוי באובייקטיביות פנימית, והיא נשענת בתורה על יכולתו של היחיד למצוא עמדה שלישית שיוכל* להתבונן ממנה באמונתו הסובייקטיבית על אותו אובייקט. לדעתי, כפי שאבהיר בפרקים הבאים, הדבר תלוי בהפנמת המצב האדיפלי המוקדם וביכולת לשאתו.
4. כאשר אמונה נעשית מודעת ומופרת כאמונה אפשר לבחון אותה כנגד תפיסה, זיכרון, עובדות ידועות ואמונות קיימות אחרות.
5. כאשר אמונה כושלת במבחן המציאות יש לוותר עליה באותו אופן שיש לוותר על אובייקט כאשר הוא חדל להתקיים. כשם שיש להתאבל על אובייקט אבוד בכך שחוזרים ומגלים את היעלמותו, כך גם יש להתאבל על אמונה אבודה באמצעות הגילוי החוזר של אי-תקפותה. באנליזה זהו חלק מתהליך העיבוד.
6. הדחקה אמונה עושה אמונה מסוימת זו ללא-מודעת, אך אינה מבטלת כמה מהשפעותיה. אמצעים נוספים הננקטים לשם התמודדות עם אמונות מאיימות מכונים לעבר פונקציית האמונה עצמה. אמונות-נגד [counter-beliefs] עשויות לתפוס את מקומן של אמונות מטרידות וליצור חלופה למציאות נפשית, כפי שקורה במאניה. פונקציית האמונה עשויה להיות מושהית, והדבר יוצר הרגשה אחידה ההולכת וגוברת של אי-ממשות נפשית, כפי שקורה בתסמונת ה"כאילו" ["as-if" syndrome]; או שמנגנון האמונה עלול להיהרס או להתפרק, כפי שאפשר למצוא בכמה מצבים פסיכויים.

* במקור בריטון מציין את שני המינים. נאלצנו לוותר על ניסוחים אלה, שכן בעברית הקפדה כזו כרוכה בסרבול לשוני רב.

7. מה שנתפס דורש אמונה כדי להיות ידע. חוסר אמונה יכול לפיכך לשמש הגנה הן מפני פנטזיות והן מפני תפיסות.

מציאות נפשית

בשנת 1897 כתב פרויד: "אמונה (וספק) היא תופעה השייכת במלואה למערכת האני (למודע), ואין לה אחר ורע בלא־מודע" (Freud, 1897a, עמ' 255-256). הוא זיהה בין אמונה ל"שיפוט של המציאות" (Freud, 1895, עמ' 333). "אם לאחר השלמת פעילות החשיבה מגיעים ביטויי המציאות לידי תפיסה, כי אז הושג שיפוט של המציאות, הושגה אמונה" (שם, עמ' 313). אפשר להגיע אל "ביטויי מציאות" לא רק בעזרת החושים, כי אם גם באמצעות הדיבור, אך זאת רק כל עוד מדובר ב"מציאות של חשיבה" הנבדלת מ"מציאות חיצונית" (שם, עמ' 373, ההדגשה נוספה). הבדלה זו בין מציאות מנטלית למציאות חיצונית היא הניסוח הראשון של ההבחנה הגורלית הבאה: "המציאות הנפשית היא צורת קיום מיוחדת שאין לבלבל בינה לבין המציאות החומרית" (פרויד, 1900, עמ' 548). פרויד לא תיאר עוד בכתיבתו את האמונה כתהליך. בכל התייחסויותו התאורטיות על התפקוד הנפשי שמרה האמונה על מקומה כמה שמושג כאשר תפיסות ומחשבות מקבלות מעמד של מציאות. פרויד היה משוכנע שפונקציית האמונה ממוקמת ב"מערכת האני" (Freud, 1897a, עמ' 255); הוא מעולם לא שינה את דעתו הנחושה כי מערכת הלא־מודע, שכונתה בהמשך הסתמי, אינה יודעת דבר על אמונה, מציאות, סתירה, מרחב או זמן (פרויד, 1933, עמ' 240). להבדיל מן הסתמי, האני בעיניו מאופיין כמודע התופס תפיסה חושית וממקם את כל חומריו במרחב ובזמן.

פרויד שב פעם אחר פעם לקביעתו הפילוסופית של קאנט כי מרחב וזמן הם צורות חיוניות של התודעה האנושית, והוא טוען כי מערכת הלא־מודע אינה מצייתת לכלל פילוסופי זה; אולם האני, ששורשיו נעוצים במנגנון התפיסה המודע, מתאים את עצמו בהכרח להבניית המרחב והזמן של המערכת. אני מציע שאמונותינו חייבות לציית להבניה זו של מרחב וזמן, וכך גם מה שאנו מכנים "הדמיון" שלנו, שאנו ממקמים בו פנטזיות מסוימות. אוסיף לעסוק בכך בפרקים 9 ("חלום בהקיץ, פנטזיה וספרות בדיונית") ו-10 ("החדר האחר והמרחב הפואטי").

כאשר כתב פרויד על אמונה בשנת 1897 הוא זיהה בין האני למודע. כאשר כתב את האני והסתם כבר הבין בהירות ש"אפילו חלק מן האני... הוא ודאי למ"ד [לא־מודע]" (פרויד, 1923a, עמ' 142); הוא סבר שגם התהליכים המנטליים

עצמם הם לא־מודעים (פרויד, 1915b, עמ' 65). אני רואה באמונה תהליך מנטלי, ומכאן שזהו תהליך לא־מודע. האמונות הנולדות בתהליך זה עשויות לדעת להיעשות מודעות, להישאר לא־מודעות או להיעשות לא־מודעות.

לאחר שביסס פרויד את המושג **מציאות נפשית**, הוא גרם מידה מסוימת של בלבול סביב הנושא, שכן השתמש במושג בשני מובנים. הוא נהג ב"מציאות הפנימית" כפי שנהג ב"מציאות החיצונית". בעקבות קאנט, הוא רואה את הדבר כשלעצמו כמשהו שאי אפשר לדעת אותו, נומנון,* ואת המציאות כמה שנחוה, כלומר נוצר על ידי התפיסה (פרויד, 1915b, עמ' 66). לעתים כשהוא מתייחס למציאות הוא מתכוון לדבר כשלעצמו ולעתים למציאות תפיסתית. כך הוא מזהה לעתים את המציאות הנפשית עם מערכת לא־מודעת שאי אפשר לדעת אותה: "הלא־מודע", הוא כתב, "הוא המציאות הנפשית הממשית, טיבו הפנימי אינו מוכר לנו כשם שהמציאות של העולם החיצוני אינה מוכרת לנו" (פרויד, 1900, עמ' 543). במקרים אחרים הוא מתכוון למציאות נפשית במובן של משהו הנוצר מתוך "שיפוט המציאות, אמונה" (Freud, 1897a, עמ' 333). אני משתמש במושג מציאות נפשית במובן השני – כלומר, כתוצר של אמונה – ואני רואה אמונה כפונקצייה המעניקה לפנטזיות ולרעיונות מעמד של מציאות. אני סבור שאמונה היא למציאות הנפשית מה שתפיסה היא למציאות החומרית. האמונה מעניקה תוקף של מציאות לנפשי כשם שהתפיסה מעניקה תוקף של מציאות לגשמי. אמונה, כמו תפיסה, היא תהליך פעיל, וכמוה היא מושפעת מתשוקה, מפחד ומציפייה – ובדיוק כשם שאפשר להכחיש תפיסות, כך אפשר להתכחש לאמונות. פרויד סבר כי בנירוזה אמונה "נרחית על ידי החומר המודחק" ומותקת "אל החומר ההגנתי" (שם, עמ' 255–256). אני משנה קביעה זו ונעזר במושג המאוחר של פרויד – "אני לא־מודע" – כדי להציע שיש אמונות מודחקות אשר עלולות ליצור סימפטומים נירוטיים.

לאמונות יש השלכות: הן מעוררות רגשות, משפיעות על התפיסה ומדרבנות לפעילות. פנטזיות, מודעות או לא־מודעות, שאינן מושא של אמונה, אין להן השלכות: אפשר על כן להשתמש בהתכחשות כדי להתחמק מהשלכות אלה. לאמונות לא־מודעות יש השלכות, כך שלעתים קרובות למדי אנו מרגישים ופועלים ללא סיבה נראית לעין ועלולים למצוא סיבה מדומה כדי להסביר את רגשותינו ואת מעשינו. רציונליזציה היא התוצר המלאכותי של צידוק שהובנה בהיגיון להשקפה מקובעת, אשר למעשה מבוססת על אמונה לא־מודעת.

* Noumenon להבריל מפנומנון (Phenomenon) – הייצוג של הדברים בתודעתנו.

תפקיד האמונה ומקומה

אני רואה ביצר האפיסטמופילי, הדחף לדעת [Wissentrieb], שווה ערך ליתר היצרים ולא תלוי בהם; במילים אחרות, אני סבור כי התשוקה לידע מתקיימת לצד אהבה ושנאה. לבני אדם יש צורך לאהוב, לשנוא, לדעת וכן תשוקה להיות נאהבים, פחד להיות שנואים ומשאלה להיות מוכנים. להבדיל מפרויד ומקליין, אני רואה בדחף לדעת רכיב של יצר, אלא יצר שיש לו כמה רכיבים, ובהם חקירה, הכרה ואמונה. אפשר לחשוב עליהם כעל מקבילים מנטליים של תפקודים ביולוגיים בסיסיים, כמו זיהוי מולקולרי וקשר מולקולרי.

עלינו להאמין כדי לפעול ולהגיב, וחלק בלתי מבוטל מן הזמן עלינו לעשות זאת ללא ידע. אני סבור שאנו מאמינים ברעיונות כמו באופן שאנו "אוחזים" באובייקטים. אמונה היא פנטזיה שהושקעו בה תכונות של אובייקט נפשי; אמונה היא צורה של התייחסות לאובייקט. בעיני אמונה כפעולה מקבילה בתחום הידע להתקשרות בתחום האהבה. שפת האמונה נוצקת בכירור מתוך שפת הקשר: אנו מאמצים אמונות או מצייתים להן; יש לנו אמונות או שאנו זונחים אותן; לעתים אנו מרגישים כי בגדנו בהן. יש רגעים שמשתלטת עלינו אמונה, ואנו הולכים שבי אחריה, מרגישים רדופים או נשלטים על ידיה. אנו מוותרים על אמונותינו העמוקות ביותר, כמו על קשרינו האישיים העמוקים ביותר, רק באמצעות תהליך של אבל. נראה לי שאותם אנשים המתקשים לוותר על אובייקטים יתקשו לוותר גם על אמונות.

אמונה וידע

להאמין במשהו ולדעת משהו אינם היינו הך. ההבחנה הפילוסופית בין אמונה לידעה מועילה ורלוונטית לא רק לתאוריה אלא גם לפרקטיקה האנליטית. אמונה מוגדרת כך:

הגישה האפיסטמית שלפיה סבורים שטענה p נכונה מופיעה במקום שיש במידה מסוימת עדות לאמתותה של p , גם אם לא ראייה חותכת... בעוד ידיעה של p אומרת על פי רוב... שטענה p אמת היא, אמונה ב- p אינה עומדת בסתירה לכך שטענה p עלולה בפועל להיות שקרית (Flew, 1979, עמ' 38).

* בריטון מתייחס למונח של פרויד *Besetzung*, שתורגם בעברית גם להשקעה וגם להטענה. סטרייצי' תרגם אותו – למורת רוחו של פרויד – ל"Cathexis".

כשאני מציע הגדרה פילוסופית מילונית למונח "אמונה" מטרתי איננה לפתוח בדיון פילוסופי על המונחים אמונה וידע, כי אם לספק תיאור מניח את הדעת של המילה "אמונה". בשימוש הרגיל במילה זו נאמר בחפץ לב כי מישוהו מאמין במשהו גם כאשר אנו ערים לכך שמה שאותו אדם מאמין בו שגוי. לא היינו אומרים כי אדם זה יודע משהו אם אנו מודעים לכך שמה שהוא מאמין בו אינו נכון; הן בפילוסופיה והן בשפה המקובלת השימוש בשתי המילים אחר. אני מדגיש נקודה זו, שכן כאשר אדם טוען שהוא יודע דבר-מה הוא טוען שהדבר הוא בבחינת אמת שאין עליה עוררין, ואילו כאשר אדם מצהיר שהוא מאמין במשהו הוא אומר שהוא מניח שזו האמת, אך מכיר באפשרות שאולי אין זו האמת. כך או אחרת, תגובותינו הרגשיות ולעתים קרובות גם מעשינו אינם מושהים עד לקבלת ידע אלא מבוססים על אמונה. במילים אחרות, בתחילה אנו נוטים לנהוג באמונה כבידיעה ובאמונות עצמן כבעובדות. אנו שבויים באמונותינו כל עוד אנו מתייחסים אליהן כאל ידע, בייחוד כאשר הן לא-מודעות; ההכרה בכך שמדובר באמונות בלבד היא אקט של השתחררות. אני סבור כי אחת הפונקציות של הפסיכואנליזה היא השתחררות נפשית מעין זו. רק התפתחות נפשית מאפשרת לנו להכיר בכך שאנו מאמינים אמונה פעילה במשהו ולא פשוט ניצבים בפני עובדות. הכרה זו היא השלב הראשון בויתור על אמונה מיותרת, שכן היא מאפשרת ספק. התפתחות קוגניטיביות, מדעיות ותרבותיות אין פירושו רק הקניית רעיונות חדשים, אלא גם אקט של השתחררות מאמונות קודמות. אני מציע שהדבר כרוך בחיבור בין החוויה הסובייקטיבית ובין מודעות עצמית אובייקטיבית, כך שהיחיד יכול לראות בעצמו מאמין במשהו אמונה פעילה. יכולת זו תלויה בשילוש פנימי [טריאנגולציה], שבתורו דורש יכולת לשאת גרסה פנימית של המצב האדיפלי. הצעתי היא שכדי שאדם יכיר בכך שהוא מאמין באמונה ולא בעובדה נדרש מה שאני מתאר כמרחב נפשי משולש [triangular psychic space] – נחוצה עמדה שלישית במרחב המנטלי, שאפשר לצפות ממנה בעצמי הסובייקטיבי מקיים קשר עם רעיון. בסיסו של המרחב המשולש ושורשי העמדה השלישית במצב האדיפלי הקדום – והקשר שלהם לסובייקטיביות ולאובייקטיביות – הם נושאו של פרק 4 ("סובייקטיביות, אובייקטיביות ומרחב משולש").

על פי המודל שאני מציע, אמונה סובייקטיבית קודמת להערכה אובייקטיבית ולבחון מציאות. הערכה אובייקטיבית עשויה להשתמש בבחון מציאות הנשען על תפיסה חיצונית או שהיא פשוט כרוכה במתאם פנימי בין עובדות ידועות לאמונות רלוונטיות. ההערכה האובייקטיבית הפנימית של אמונה סובייקטיבית היא גורלית בייחוד במצבים שאי אפשר לאמת בהם את האמונה במישרין באמצעות תפיסה. הערכה זו נשענת על שני תהליכים, ושניהם מעוררים

התנגדות. התהליך הראשון הוא חיפוש מתאם בין נקודות הראות הסובייקטיבית לאובייקטיבית, והשני הוא תהליך הוויתור על אמונה קיימת. התהליך האחד כרוך במשולש האדיפלי, והשני כרוך בעבודת אבל.

כשם שאמונות מצריכות אימות חושי (בוחן מציאות) כדי להפוך לידע, כך מה שנתפס מצריך אמונה כדי להיחשב לידע. לראות אין פירושו בהכרח להאמין. אי־אמון [disbelief] יכול לשמש אפוא הגנה מפני פנטזיות ותפיסות גם יחד, והוא משחק תפקיד מוכר בנִירוזה ובחיי היום־יום, שם הוא מכונה לרוב הכחשה [denial]. אי־אמון אף עשוי להיות ביטוי של סלידה כלפי אחרות. אם מתייחסים לכל קשר קוגניטיבי המצוי מחוץ למערכת האמונה הקיימת כאל חיבור מסוכן למשהו זר, כי אז עלולים חיבורים מנטליים כאלה להיות מושמדים כולם, כפי שתיאר ביון (1959) בחיבורו התקפות על חיבורים. הדבר עלול למחות כליל את היכולת להאמין במשהו.

מצב שמתייחסים בו לאמונה כאל ידע מתואר לרוב כדיעת־כול [omniscience], והאמונות הנובעות ממנו נתפסות כדלוזיות. אולם על פי הבנתי את מהלך האירועים המנטליים, אמונות נתפסות בתחילת הדרך כעובדות, ולא הייתי מתאר זאת כדלוזיה אלא כנאיביות; בדיוק כשם שלא אכנה חשיבה ילדותית בשם פסיכוטית רק משום שמבוגרים הנוטים אליה הם פסיכוטיים. מועיל יותר לתאר דלוזיה כאמונה שמתייחסים אליה באופן אקסיומטי כאל ידע, אף שהיא עומדת בסתירה למציאות הנתפסת. נקודת המוצא של חשיבתי בעניין האמונה, כמו זו של דיקרט, היתה ההכרה כי ללא צל של ספק הזדמן לי בחיי לאמץ אמונות מוטעות. בפרק הראשון של ספרו הגיונות כתב דיקרט: "לפני כמה שנים נוכחתי לדעת שעוד בהיותי צעיר לימים קיבלתי כמה דעות כוזבות כאמיתות, ושכל מה שבניתי מאז על יסודות רעועים כל־כך אי־אפשר שלא יהיה מסופק מאוד ובלתי־בטוח" (דיקרט, 1641, עמ' 28).

בין היסודות הרעועים שקיבלתי אני עצמי ללא עוררין, בהיותי צעיר לימים, נכלל קיומו של אלוהים. כילד לא הכרתי בכך שאני מאמין באלוהים, וזאת עד שנתקלתי במילה אתאיסט; עד הרגע ההוא חשבתי שאלוהים הוא עובדה. לגילוי זה היה תקדים מטלטל: בגיל הרבה יותר צעיר פגשתי ילד ספקן, ורק אז הבנתי שקיומו של סנטה קלאוס אינו עובדה, אלא אמונה שלי. מעבר זה מידע משוער לאמונה הוביל בסופו של דבר לחוסר אמונה. אני זוכר את עצמי חושב, שעה שחברי הדהים אותי בהסבר מהו אתאיסט, "אני מקווה שזה לא ייגמר כמו עם סנטה קלאוס". נדרש הגילוי שאפשר לא להאמין כדי לגלות שאני מאמין במשהו ואיני יודע עובדה. מעבר זה של אדם ממצב שהוא סבור כי הוא יודע עובדה להכרה בכך שהוא מאמין קשור במודעות.

לפני שאדון בפסיכופתולוגיה של האמונה אסכם את הדברים שתיארתי עד

כה. את הלא־מודע – הנמצא שם כל הזמן – כפי שפרויד ראה אותו, אי אפשר לדעת והוא מכיל פנטזיות שאינן מתיישבות זו עם זו ואף אינן מושפעות מאמונות על העולם החיצוני. מקור זה מצמיח רעיונות שעשויים להיחפך למושאייהן של אמונות. מרגע שרעיונות נעשים אמונות יש להם השלכות. אמונות יכולות להיות מודעות או לא־מודעות, אך רק כאשר הן נעשות מודעות אפשר לבחון אותן או לוותר עליהן. אמונות מצריכות בוחן מציאות כדי ליהפך לידע. בוחן מציאות מתאפשר באמצעות תפיסה של העולם החיצוני או באמצעות מתאם פנימי עם עובדות ידועות ואמונות נוספות. כאשר ניסיון וידע נוספים מערערים את תוקפה של אמונה יש לוותר עליה; אם מדובר באמונה חשובה או יקרת ערך, הדבר מחייב תהליך של אבל.

הפרעות בפונקצייה של האמונה

נוסף על הפרעות הנובעות מתוכנה של אמונה מסוימת או מהכחשתה יש גם הפרעות בפונקצייה של האמונה עצמה המחוללות ליקויים נפשיים.

הכחדת הפונקצייה של האמונה

זהו אמצעי קיצוני. אפשר למוצאו בפסיכוזות חמורות, שאובדות בהן מערכות האמונה הרגילות והחשיבה הנורמלית אינה זמינה. אמונה, מודעת ולא־מודעת, היא הכרחית לתחושה של מציאות נפשית. כאשר פונקצייה זו מוכחדת, תחושת הוודאות הרגילה – שאין חושבים עליה – בדבר המשכיות העצמי והיום־יומיות של העולם הנתפס הולכת לאיבוד. היחיד נעשה אז מנותק, לא רק מהמציאות החיצונית אלא אף מהמציאות הנפשית. הכול אפשרי ושום דבר אינו קרוב לוודאי. במקרים מסוימים ודאות דלוזיונית עלולה לשמש תחליף ולמלא את החלל הריק, כפי שהציע פרויד במקרה של שֶׁרְבֵר (פרויד, 1911a). במקרים כאלה אמונה מקבלת מעמד של ידע ועלולה גם להיכפות על התפיסה, והדבר מביא להלוציניציה. במצבים פסיכוטיים אחרים קליידוסקופ של רעיונות שרירותיים – לעתים קפריזיים – מרחף לו בחופשיות, משוחרר מכבלי האמונה, וכך מוליד חשיבה קלילה באיכותה שפעמים רבות היא אווילית.

אפשר להניח שהפונקצייה של האמונה עלולה במקרים מסוימים להיות לא מפותחת או לקויה, משום שהבסיס שלה בתפקוד המוחי אינו תקין; במילים אחרות, ה"חומרה" יכולה להיות פגומה. במקרים אחרים ייתכן שנמחקה ה"תוכנה"; כלומר ייתכן שהמנגנון המנטלי האחראי לאמונה פורק או נהרס כדי

לכטל כל היקשרות לרעיונות. אני סבור כי פעולה זו של פירוק המנגנון מקבילה לביטול הקשרים הרגשיים לאובייקטים המביא לאובדן תחושת המציאות; כך גם ביטול היכולת להאמין מביא לאובדן תחושת המציאות הנפשית.

השהיית האמונה

בהערות שוליים במחקרים בהיסטריה הצביע פרויד על הלך רוח שתיאר כמצב שאדם מוכה בו "בסנוורים בעיניים פקוחות", מצב שאדם "יודע וברזומנית אינו יודע" (ברויר ופרויד, 1893–1895, עמ' 151). בהמשך הדברים הוא השתמש בשם העצם Verleugnung שאותו תרגם סטרייצ'י ל־disavowal [התכחשות] לצורך תיאור צורה לא פסיכוטית זו של הכחשה (פרויד, 1924b; 1927b; 1938). אני מציע כי השהיית האמונה [suspension of belief] היא צורה לא פסיכוטית של התכחשות, כאשר אדם מאמין ואינו מאמין במשהו בעת ובעונה אחת. קולרידג' הציע כי כדי להישבות בקסמה של דרמה אנו משהים מרצון את אי־האמון [suspension of disbelief] וכך מעניקים תחושת מציאות למה שאנו יודעים כי אינו אמתי (Shawcross, 1968, כרך שני, עמ' 6). נראה לי שבמצבים נפשיים מסוימים בחיי היום־יום ובאנליזה ההפך מתרחש. האמונה מושהית מרצון כדי להימנע מהשלכותיה הרגשיות, והתוצאה היא מצב של אי־ממשות נפשית [psychic unreality]. זו עשויה להיות תופעה חולפת המתעוררת באנליזה כדי להתמודד עם הפצעתן של אמונות או לחלופין תופעה עיקשת הפושטת בכול.

אם התכחשות פושטת בכול היא מתבטאת במצב שאין בו משמעות למאום [inconsequentiality], המופיע ברמה קלינית באישיות הכאילו [as-if personality]. במצב זה נוהגים בכל האמונות כפי שממליצה פילוסופיית הכאילו [as-if philosophy] לנהוג באמונות דתיות. וייהיגר הציע כי אף שכיום, בעידן המדע, אי אפשר להגן עוד על אמונות דתיות, אפשר לשמור עליהן על בסיס כאילו [as-if basis] – כלומר "אנו מניחים לכל אלו להתקיים כפיקציה מעשית, אבל בתורת אמת עיונית אין להן שחר" (Vaihinger, 1912, מצוטט אצל פרויד, 1927a, עמ' 51, הערת שוליים). על כן באנליזה של מטופל המצוי במצב כזה עשויים הפירוש (אמונתו של האנליטיקאי) או התובנה (אמונתו של המטופל) להתקבל כלא יותר מבדיונות מעשיים, מועילים אך לא אמתיים. האמונה כפונקציה מושהית על כן, ואתה גם אי־האמון, כך שפנטזיות נתפסות כלא אמיתיות וכלא שקריות – או ליתר דיוק כאמיתיות וכשקריות בעת ובעונה אחת. הלך הרוח של גם וגם הוא אשר מספק מפלט ממצב של או־או. לא רק האמונה מושהית, כי אם גם השלכותיה הרגשיות, ושלווה מושגת במחיר הרגשה

גוברת של חוסר ממשות. עמימות משמשת אז הגנה כנגד אמביוולנטיות. המקום בנפש שהשהיה זו של האמונה מבקשת או יוצרת אותו קשור, כך נראה לי, למושג מרחב המעבר [transitional space] של ויניקוט. הוא כינה אותו "תחום הביניים של החוויה, שאינו נושא לערעור... (האמנויות, הדת, וכולי)" (ויניקוט, 1971, עמ' 46). אין לערער עליו בשאלה אם תכניו נהגו או התגלו. זהו להבנתי מרחב שאל לה לשאלה "האם אתה מאמין בכך?" להישאל בו כלל. אפשר לומר שאנשים המבלים את חייהם באזור מעין זה הם בעלי אישיות כאילו; דיון קליני בנושא זה מופיע בפרק 5 ("השהיית האמונה ותסמונת ה'כאילו'").

אמונת-נגד

אמונות-נגד עשויות להיווצר כהגנה מפני האמונות הלא-מודעות המכוננות את המציאות הנפשית של היחיד. כפי שאמר ויניקוט בחיבורו על ההגנה המאנית: "פנטזיות אומניפוטנטיות אינן המציאות הפנימית עצמה אלא הגנה מפני קבלתה" (ויניקוט, 1935, עמ' 30). אם משתמשים באמונות ממלאות משאלה כהגנה, לשם הכחשת המציאות הנפשית, החרדה תגביר את ההיאחזות העיקשת בהן. אלימות ניכרת עלולה להיות מופעלת כדי לכפות אמונות מעין אלה וכדי למנוע הצגת אתגרים שיערערו על תוקפן. רבות מן האמונות הפוליטיות והדתיות שייכות לקטגוריה זו. אמונות-נגד כאלה מצויות בלפס של ארגונים פתולוגיים. אני מוצא שהגדרתו של פרויד מעתידה של אשליה, המובאת בראש פרק זה, משכנעת מאוד: "קוראים אנו בשם אשליה לאמונה, שמילוי של משאלה הוא בה מניע מכריע" (פרויד, 1927a, עמ' 98). אוסיף על כך כי אמונה אשלייתית נוטה שלא להחשיב את המציאות הנפשית ועל כן יוצרת אי-ממשות נפשית.*

המסקנה שלי בנוגע לדת שונה בהיבט אחד מזו של פרויד. כמה מן האמונות הדתיות הן אשלייתיות מבחינה זו שהן תוצר של אמונות ממלאות משאלה המנוגדות למציאות הנפשית; אך אחרות, גם אם הן מבוססות על המציאות הנפשית ולא על המציאות החיצונית, מחפשות לדעתי את האמת. אעסוק בכך ביתר אריכות בפרק 9. אלו הם פני הדברים גם כאשר מדובר בספרות בדיונית; יש בדיון שהוא אמתי ויש בדיון שהוא כוזב.

יש אמונות-נגד המשמשות בסיס לאשליות העברתיות, אשר מגוננות על המטופל מפני המציאות הנפשית של פחד, קונפליקטים או כאב הכרוכים בהעברה. לדוגמה באנליזה של מטופלת צעירה זוהתה אמונת-נגד טיפוסית

* במקור הביטוי reality חוזר בשני חלקי המשפט; מילה זו אפשר לתרגם הן למציאות והן לממשות.

זו: היא האמינה כי היא (כבת) חולקת הבנה אנליטית מיוחדת (קשר סודי) עם האנליטיקאי שלה (כאביה), שלאשתו (כאמה) ולמטופליו האחרים (כאֶחָיה) אין אָתוּ. אמונת־נגד ממלאת משאלה זו הֶגְנָה על המטופלת מלהאמין בפנטזיות שלה אשר היו קשורות בהדרתה מהקשר ההורי. הגנה זו יצרה שאננות וקיפאון; הוויתור עליה הביא לשטף רגשי, שכמוהו אנו מקווים לפגוש באנליזה. מצב העברתי כזה מתואר בפרק 7 ("שאננות באנליזה ובחיי היום־יום").

אי־היכולת לוותר על אמונה

ויתור על אמונות מצריך עבודת אבל; מצאתי כי אנשים שאינם מסוגלים לוותר על אמונות שהתערער תוקפן אינם יכולים לוותר גם על האובייקטים שאבדו להם.¹ הוויתור על אובייקט אבוד קשור ביכולת להכיר ואף לשאת את ההבחנה בין המנטלי לחומרי. גם האפשרות לשמור על ההבחנה בין אמונה לידע קשורה ביכולת להכיר בשוני שביניהם ואף לשאתו. לפיכך מי שאינו מסוגל להבחין בין אמונה לידע אין ביכולתו לוותר על אמונות. לסיכום, על כן, אתאר בקצרה מטופלת. אפשר לומר עליה שסבלה מגודש של אמונות, ואלה היו חסינות בפני התנסות במציאות. המטופלת א' לא יכלה להבחין בין אמונה לידע. לא עלה בידה לשאוב כל ביטחון מאמונה אלא אם ראתה בה ידע. היא לא הכירה בקיום של סבירות [probability]; בשבילה היו שתי חלופות בלבד: אפשרות [possibility] או ודאות [certainty]. על כן היה עליה להאמין שהיא יודעת מה מקום הימצאו המדויק של האובייקט שלה, שאם לא כן היתה בפאניקה. היא פיתחה אפוא אסטרטגיות משוכללות, ואלה סייעו לה להימנע מכל מצב שיעורר בה לרגע ספק בנוגע לידיעה מה מקום הימצאו של האובייקט הראשוני שלה. פירוש הדבר היה להפעיל מניפולציה לא רק על סביבתה, כי אם גם על חשיבתה. הנשק האולטימטיבי שלה כנגד אי־ודאות היה מערכת של אמונות־נגד שראתה כידע. אמונות־נגד אלו הטרידו בתורן את מנוחתה, משום שהיו להן השלכות איומות. אחת מאמונות־נגד אלה היתה שהיא עלולה להתעוור. מאז ילדותה הפחד הגדול ביותר שלה היה מה יעלה בגורל אֶמָה אם זו תצא "מחוץ לטווח ראייתה". המשמעות של קיומה המתמשך של האם מחוץ לטווח הראייה היתה שהיא נמצאת "בחדר האחר". "החדר האחר" היה חדר השינה של הוריה, מקום ההתרחשות של הסצנה הראשונית, שהיתה מבחינת מטופלת זו תרחיש רצחני.

1 אני מעדיף את המונח "לוותר על" [to relinquish] על בחירתו של סטרייצי' לתרגם את הביטוי של פרויד (Freud, 1916) nicht aufgeben will בניסוח "להתכחש ל-". [to renounce].

אמונת-הנגד שכוננה כהגנה מפני הפנטזיה שלה היתה כי אִמָּה אינה נמצאת מחוץ לטווח הראייה, אלא שהיא עצמה עיוורת. אחר כך נהייתה אמונת-נגד זו לאמונה כי אם אינה רואה את אִמָּה היא מתעוורת. בסופו של דבר לבשה האמונה צורה של: "אם אמי תמות, אני אתעוור". בצורה זו הופיעה האמונה בהעברה, כאשר א' האמינה כי היעלמותי תגרום לה להתעוור. הדרך היחידה להיפטר מאמונה זו היתה לבצע כמה פעולות פיזיות המייצגות סמלית את ריקון מחשבותיה, כמו לחזור ולהדיח את האסלה שוב ושוב.*

נמצאה עדות משכנעת לכך שאי-יכולתה זו לוותר על אמונה מקבילה לאי-יכולת לוותר על האובייקט שלה. לאחר מות אִמָּה היא קיבלה אמנם את המציאות החיצונית של אירוע זה, אך היא לא יכלה להשלים את מבחינה נפשית. היא תפסה את היעדרות אִמָּה, היא ידעה על מותה, אך לא האמינה בכך. הדלוזיה המפחידה שלה חזרה עד מהרה; היא שוב האמינה כי אם אינה רואה את אִמָּה היא מתעוורת. כעת שימשה אמונת-נגד זו אמצעי להכחשת המציאות של מות אִמָּה.

האבל הפתולוגי של המטופלת שלי מזכיר מצב שתיארה חנה סגל (Segal, 1994, עמ' 397). הרעיון של אִמָּה לא היה נוכחות סמלית, אלא אובייקט קונקרטי מת הנמצא בתוכה; ועל כן היה אפשר להחיותה רק בגופה ולא ברוחה. פרויד כתב: "הגבול בין הדמיון והמציאות מיטשטש... הסמל לוקח על עצמו את תפקודו ומשמעותו המלאים של המסומל" (פרויד, 1919, עמ' 76). הוא המשיך וקשר זאת ל"הדגשת היתר של המציאות הנפשית בהשוואה לזו החומרית, קו המתחבר ליכולת-הכול של המחשבות" (שם). עבודתה של חנה סגל (Segal, 1957) על אי-יכולת לסמל הבהירה תופעה זו, והיא קושרת אותה לכישלון בעיבוד העמדה הדיכאונית, ומכאן לאי-יכולת להשיג אבל תקין. אני סבור שיש סיבות מורכבות לכך שאנשים מסוימים מתקשים להבחין בין המציאות הגשמית לזו הנפשית, בין סמל לאובייקט ובין אמונה לידע. ויתור על אובייקטים משמעותו מבחינתי אינה רק קבלה של עובדת אובדנם, כי אם גם קבלה של כל השינויים באמונות על העולם הנדרשים בעקבות אובדן זה. אחת האמונות שיש לוותר עליהן היא שאי אפשר לחיות ללא האובייקט שאבד. במובן זה לאנשים מסוימים יש אותו קושי עם אמונות כמו עם אובייקטים: הם אינם מסוגלים לקבל שאמונותיהם אינן חיוניות לחייהם.

* דריון על הטיפול של בריטון בא' ראו: ארון (Aron, 2006, עמ' 359-360).