

מתוך הספר "פסיכואנליזה מיסטית ממד הלא־מודע בחכמה, בינה ודעת" מאת שמואל ויינשטיין בהוצאת בר-אילן. פורסם בפורטל "בטיפולנט".

פרק 3

המאה הפרוידיאנית

א. עולמות נסתרים

במהלך המאה העשרים, שיש מתלבטים האם היא ראויה לכינוי "המאה הפרוידיאנית",¹ תפשה הפסיכואנליזה מקום מרכזי בעיצובה של התרבות המערבית. היא השפיעה במידה עמוקה על העולם האינטלקטואלי המערבי, על תפיסת חולי נפשי, על חינוך ילדים, על מדעי החברה, על פירוש חלומות וכמעט על כל בעיה הקשורה ביחסים אנושיים. המושגים שלה הוטמעו והופנמו בשפת התרבות עד כדי כך שבאופן אירוני נעלם כמעט לחלוטין הצורך לצטט את מקורותיהם של המושגים הפרוידיאניים.²

פרויד היה הראשון ליצור תיאוריה אוניברסלית, מקיפה וקוהרנטית, אשר מבחינה בין תהליכי נפש מודעים ובלתי־מודעים. עם זאת, מודלים פסיכואנליטיים חדשים, וריאציות תיאורטיות, הרחבות והבנות יצירתיות הוסיפו להתפתח במשך כל שנות המאה העשרים, ולמעשה ניתן לומר שתהליך התגבשותה של התיאוריה הפסיכואנליטית עודנו נמשך. התפתחות זו כוללת מאז ראשיתה מספר רב של תתי תיאוריות וגישות, כגון: תאוריית הפיתוי המיני, תיאוריית היצרים, תיאוריית הליבידו, גישת פסיכולוגיית האני וכמובן פסיכולוגיית החלום. התיאוריות הללו התגבשו למודלים מגוונים שהכותרת שלהם התחלפה, שונתה או התווספה³ למודל פסיכואנליטי רפואי, אורגני, דינמי, אקונומי,

1 בילו, בין וינה לבגדאד, עמ' 165.

2 באקאן, זיגמונד פרויד, עמ' 3-4.

3 סוד קיומה של הפסיכואנליזה הוא ככל כנראה לא בתיאוריות שניסח פרויד, שכמעט כולן הופרכו, שונו, שופצו או הוחלפו במהלך השנים, כי אם בכלים המדעיים שפרויד עיצב, המאפשרים ניסוח תיאורטי ויצירת גישות טיפוליות חדשות מלוות באמצעי בקרה להערכת התוצאות ולאישוש או הפרכה של הנחות היסוד העומדות מאחוריהן, וכן ל"טיהור" מסוים של השיקולים הסובייקטיביים אשר עלולים לעוות את מבטו של החוקר והמטפל, באמצעות הכשרה, ליווי ופיקוח, כגון האנליזה האישית (training analysis) והדרכה (supervision); נוי, הפסיכואנליזה, עמ' 9, 320-321.

טופוגרפי או סטרוקטורלי, ולכל אחד מאלה נוספו הסתעפויות רבות וענפים תיאורטיים שהתפתחו עם השנים להיות אסכולות בפני עצמן, כגון אסכולת העצמי, יחסי אובייקט, הזרם העצמאי והגישה ההתייחסותית או האינטר-סובייקטיבית. להתפתחויות הרבגוניות הללו יש להוסיף אסכולות שצמחו מתוך הפסיכואנליזה, כגון פסיכולוגיית המעמקים היונגיאנית, הפסיכוסניתזה והטרנספרסונליזם, או הפסיכואנליזה הצרפתית, ביניהן זו של לאקאן, אשר התרחקו מן השפה הפסיכואנליטית המקורית, אם מסיבות רעיוניות ואם ממניעים חברתיים, בין-אישיים או פוליטיים, עד כדי כך שהן עומדות בפני עצמן. לצרכי הדיון הנוכחי נסתפק בתיאור מתומצת מאוד של ארבעת המודלים הבסיסיים שידעה הפסיכואנליזה במהלך שלושים שנותיה הראשונות.

1. המודל הדינמי

פרויד תפש את הנפש כ"מכשיר פסיכי" המשמש זירת פעילות של כוחות שונים ומנוגדים הפועלים זה כנגד זה, או לחילופין – זה עם זה, מעכבים, מכשילים או מסייעים זה לזה וחוברים יחד לפעילות משותפת. כוחות אלה פעילים תמיד, עולים ויורדים בעוצמתם, מחליפים עמדות, מתאחדים ומתפצלים, ואין שום כוח בודד בזירה הנפשית אשר קובע בלעדית את אופן פעילות המכשיר הפסיכי. לפיכך, יש לבחון תמיד את תוצאת המאזן שנוצר בין הכוחות השונים על מנת לקבל תמונה נפשית דינמית רחבה. הפסיכואנליזה המירה תפיסה "סטטית" של הלא-מודע בתפיסה דינמית, ובכך הבדילה את עצמה מגישתו של ז'אנה,⁴ אשר גזרה את הפיצול בין המודע והסמוך-למודע ובין הסמוך-למודע ללא-מודע וכן את הקושי לייצר סינתיזה ביניהם, מתוך הנחת קיומו של ליקוי מולד במנגנוני הנפש.⁵ בניגוד לכך, הדגיש פרויד פיצול זה על דרך דינמית, כלומר כתוצאה של סכסוך (קונפליקט) בין כוחות נפש יריבים, או התקוממות פעילה של שני המערכים הנפשיים זה כנגד זה, היוצרים את תופעת ה"תודעה הכפולה". חוקרים רבים עמדו על הדמיון בין המודל הדינמי הפרוידיאני ובין תפיסת האדם של ניטשה, וככלל ניתן לומר שתפיסת הנפש כזירה דינמית של כוחות שונים ומנוגדים לא הייתה מנותקת מרוח הזמן ששלטה בפילוסופיה ובספרות הרומנטית של המאה התשע עשרה.⁶

4 הפסיכולוג והפילוסוף הצרפתי פייר ז'אנה (1859-1947) עסק בחקר הדיסוציאציה ויצר מודל טיפולוגי שהבחין בין דיסוציאציה נורמלית ופתולוגית. הוא ביסס את הגדרת הלא-מודע הדיסוציאטיבי על ניתוק של תפקוד אישיותי, קוגניטיבי, רגשי או התנהגותי מיתר חלקי האישיות. ראו גם להלן, פרק 11 הע' 121.

5 פרויד, על הפסיכואנליזה, עמ' 160.

6 נוי, פרויד, עמ' 36-37.

2. המודל האקונומי

המודל האקונומי יכול היה להיקרא גם "המודל האנרגטי", משום שעניינו הוא גורל המאבקים הפנימיים שבין הכוחות הנפשיים השונים המתוארים במודל הדינמי, בהתאם לכמויות האנרגיה המטענות את הכוחות השונים הנאבקים על השליטה בנפש. הכוחות הנפשיים נידמו בעיני פרויד כמטענים חשמליים שעשויים היו להתעצם, להיחלש, להיות מותקים, להתפרק ולהתפשט, כאשר הכוח המכריע הוא בעל מטען האנרגיה הגדול יותר. גם עולם המושגים אשר נלווה למודל זה תיאר את שדה המאבק הנפשי במונחים אנרגטיים תואמים, כגון הטענה (cathexis), התקה (displacement), פריקה (discharge) ובעיקר הדחקה (repression), המשמש כמנגנון התנגדות המבטא כוח. המוטיבציה של פרויד ליצור מודל אקונומי, כלומר משקי-כלכלי, של הנפש, נבעה משאיפתו להעמיד באופן רדוקציוני את הכוחות הפועלים בזירה הנפשית על משתנים מדידים הניתנים לכימות באותו אופן שהדבר נעשה במדעי הטבע, אך הוא וממשיכיו אחריו לא הצליחו מעולם לפתח מדד אובייקטיבי לחישוב האנרגיות המטעניות כביכול את הכוחות הנפשיים השונים.⁷

3. המודל הטופוגרפי

פרויד חילק את הזירה הנפשית לשני אזורים: המודע והלא-מודע, ומאוחר יותר נוסף האזור השלישי, הטרומ-מודע, הידוע גם כ"סמוך-למודע" או כ"קדם-מודע" (Preconscious). שמו של המודל הטופוגרפי מעיד על התפיסה השכבתית של שלוש המערכות, שפרויד כינה בדרך כלל "ערכאות" (Instanz).⁸ האינטראקציה הייחודית בין שלוש הערכאות נובעת ממעמדן הטופוגרפי, מהיותם מופרדים באמצעות שני סוגי צנזורה, ובעיקר מן ההבדל בייעוד של כל אחד מהם, המציית לעקרונות תפקוד נבדלים ומובחנים.

חלוקה זו כוללת לא רק תכנים כגון דימויים, זכרונות, חוויות וכיוצא באלה, כי אם

7 שם, עמ' 38-40.

8 הביטוי "טופוגרפי" שבו השתמש פרויד הוא אחת הדוגמאות המוכרות לשימוש פיגורטיבי בתיאוריה הפסיכואנליטית. ביטוי זה הושרש כל כך, עד שאפילו מחקרה העדכני והמקיף של כספי, שהוקדש למטפורות בפסיכואנליזה, התעלם מן העובדה שהביטוי מטעה מעט, שכן מפה טופוגרפית, גם אם היא תלת מימדית, מספקת מידע סמלי אודות צורתו החיצונית של השטח באמצעות קווי גובה תוך שמירה על קנה מידה; הנ"ל, מטפורות בפסיכואנליזה, עמ' 13. נראה שדימוי מתאים יותר לרעיון חלוקת הנפש לרבדים היה עשוי להיות "המודל הגיאולוגי", מאחר שמפה גיאולוגית אכן חושפת את עומקן של שכבות המסלע זו על גבי זו. למרות זאת, בשל היותו שגור כל כך בשפה הפסיכואנליטית, אמשך להתייחס אל הביטוי "טופוגרפי" כאל מייצג את העיקרון הרובדי גם בהשאלה אל התחום המיסטי.

גם פונקציות מנטליות כגון חשיבה, זכירה, רצייה וכדומה. כל תוכן או פונקציה עשויים לעבור מסיבות שונות מאזור אחד למשנהו, בהתאם לעיקרון הדטרמיניזם הפסיכולוגי.⁹ עיקרון זה התבסס על מודל החשיבה האורגני-רפואי אשר הוכלל על ידי פרויד לתחום הנפש ואיפשר את הסקת הסיבתיות הפסיכולוגית לגבי תהליך היווצרותם של תסמינים גופניים. מתוך הכללה זו ניתן היה להניח שהנפש פועלת תמיד מתוך סיבתיות, ולפיכך כל אירוע נפשי הוא תוצאתו של אירוע אחר המהווה את סיבתו, וכאשר האדם טוען שאינו יודע או זוכר אירוע כזה – הרי לא נותרת ברירה אלא להניח שהאירוע הסיבתי מאוחסן במדור נפשי שאיננו נגיש לאדם עצמו.

למרות ההתחכמות הלוגית היה ברור שקיומו של הלא-מודע איננו נובע מההוכחה התיאורטית אלא מההתנסויות הקליניות, אשר הראו כיצד תהליכים נפשיים מלאי עוצמה עשויים להישאר חבויים מתודעתו של האדם ואף להמשיך להשפיע על החלטותיו והתנהגותו ללא ידיעתו ובלי שתהיה לו כל שליטה מודעת על פעילותם החתרנית. בערוב ימיו חזר בו פרויד מן ההתבוננות הדיכוטומית המבחינה בין מודע ולא-מודע, וסבר שמדובר במצבי תודעה המקיימים רצף. המודל הטופוגרפי הקבלי שהספירות משמשות בו כמסכי תודעה תואם, כפי שיתברר בהמשך, את השערת מצבי התודעה הרציפים.

4. המודל הסטרוקטורלי

המודל הטופוגרפי עורר אצל פרויד את התחושה שהלא-מודע איננו יכול להסביר את מורכבותו של הניסיון לעצור את עלייתם למודע של הזכרונות המסוכנים או מעוררי החרדה. הניסיון הקליני הראה שמערכת שלמה, בעלת מרכז פיקוד ושליטה על אמצעי התגדות מגוונים, עוקבת בקפידה אחר מעשי המטפל ומהלך הטיפול, ומשנה טקטיקות התמודדות באופן יעיל ומתוחכם בהתאם להתפתחויות בטיפול.

בשנת 1923 הגיע פרויד למסקנה שיש צורך בשידוד מערכות כללי במודלים הבסיסיים של הפסיכואנליזה, בשל הצורך לכונן רשות חדשה שתאגד בתוכה את כל הפעילויות ההגנתיות, המפקחות והמווסתות של "המכשיר הפסיכי". היא הייתה חייבת להיות מאורגנת כמערכת פונקציונלית המשמשת כ"מטה מבצעים", המפעיל את התהליכים והמנגנונים השונים בהתאם לצורך מסוים, ומתאם ביניהם לבין עצמם וגם אל מול דרישות הסביבה. רשות מבנית זו שפרויד קרא לה "אני" החליפה את המערכת הטופוגרפית, והמונחים "מודע" ו"לא-מודע" קיבלו מעמד חדש המציין את האיות של התוכן הנפשי או הפונקציה הנפשית המסויימת. יש להניח שחלק מהמניעים להצבת ה"אני" במרכזו של המודל הסטרוקטורלי נבע מן הצורך הקליני להמציא כתובת לבן השיח במפגש הטיפולי, הלא הוא ה"במאי" הלא-מודע ל"אני",

האחראי ממקום מחבואו במחתרת הנפש על התנהלותו והחלטותיו של האדם. מעתה הפסיק הלא-מודע לשמש כמערכת נפשית והוא נותר כשם נרדף למכל, המשמש בין השאר "מחסן" עבור חומרים מודחקים. בעקבות התווספותם של ה"סתמי"-היצרי וה"על-אני"-המצפוני אל המודל המבני, הועלה ה"אני" לדרגת סוכנות מרכזית הממונה על הארגון הנפשי, שתפקידה לתאם בין דרישות היצרים, הסביבה והמצפון, ולמצוא דרכי פשרה שיאפשרו את המשך פעילותה התקינה של המערכת הנפשית והסתגלותה למציאות.

האני, הסתמי והעל-אני נתפסים כפונקציות משלימות ברשות המבנית האישיותית: האני מצוי ביחסי תלות הן עם דרישותיו של הסתמי הן עם ציווייו של העל-אני ותביעותיה של המציאות. מנקודת מבט דינמית, האני מייצג את הקוטב ההגנתי של האישיות בתוך הקונפליקטים שהיא מייצרת, ומפעיל סדרה של מנגנוני הגנה כמענה להתעוררותם של רגשות חרדה.¹⁰ הסתמי מהווה מקור של דחפים ותכניו הם בחלקם תורשתיים ומולדים, ובחלקם נרכשים ומודחקים. מנקודת מבט אקונומית, הסתמי הוא המאגר הראשון של האנרגיה הנפשית, ומהזווית הדינמית הוא מצוי בקונפליקט עם האני והעל-אני. פרויד טען כי הסתמי הוא "תוהו" לא מאורגן, אין הוא מייצר רצון ומאפייניו מנוגדים לצורת הארגון של האני.¹¹ תפקידו של העל-אני הוא להידמות לזה של שופט או צנזור של האני. פרויד ראה במצפון, בניסוח העצמי ובהיווצרות האידיאלים – פונקציות של האני העליון, אשר נוצר באופן קלאסי כתוצאה מהפנמת הדרישות והאיסורים של ההורים, שהפכו להיות נסתרים ולא-מודעים בנפש המטופל.¹² מתיאור החשיבה הפרוידיאנית עולה כי המודל הטופוגרפי, המבוסס על רמות המודעות, והמודל הסטרוקטורלי, המגדיר את מבנה האישיות, מקיימים יחסי תלות הדדית. הדבר מהווה קושי אמפירי עבור חוקרים קוגניטיביים, אולם משמש עדות למורכבותו ולעושרו של המודל הפסיכואנליטי להבנת נפש האדם.

ב. האמת הרגשית והאמת המטפיזית

רוב הפסיכואנליטיקאים בדורות הראשונים לקיומה של הפסיכואנליזה נטו להתנגד לשפה הרוחנית, שנתפשה כשייכת לסכולסטיקה של ימי הביניים וסותרת את חזוניה המדעית הנאורה של הפסיכואנליזה.¹³ רק מעטים הם הפסיכואנליטיקאים בדורות

10 לפלאנש ופונטליס, אוצר המילים, עמ' 81.

11 שם, עמ' 523.

12 שם, עמ' 550.

13 אייגן, המיסטיקן, עמ' 27. גם כיום הדוגמאות לכך הן רבות. אוגדן, למשל, נדרש לדברי הכחשה והרגעה על מנת שלא תעלה על דעת קוראיו פרשנות מיסטית לדבריו: "במהלך

הראשונים אשר העזו לחרוג מן המציאות האמפירית והרציונלית לעבר הרוחני והמיסטי. דעתם של פסיכואנליטיקאים רבים עדיין איננה נוחה מן העיסוק באמונה או במצבי איחוד מיסטיים עם האלוהות, ויש אף הרואים, למשל, בהיות אחד עם ה-"O" של ביון, היא האמת המוחלטת (להלן), עדות למצב פסיכוטי יותר מאשר למפגש עם האלוהות.¹⁴ עם זאת, בעשורים האחרונים, בעקבות התעניינותם של תיאורטיקנים פסיכואנליטיים בחוויה הדתית והמיסטית, הופכת הפסיכואנליזה להיות יותר ויותר תשתית תיאורטית חשובה ומשמעותית בחקר "האמת המטפיזית",¹⁵ לא פחות מכפי שהייתה ועודנה עבור האמת הרגשית. משמעות הדבר היא שחקירת הנפש האנושית הולכת ומתרחבת אל מעבר לגבולות המדעיים הכבולים באזיקי המחשבה הרציונלית, וכן מעבר למגבלות התפיסיות, הרגשיות והאפיסטמולוגיות הנגזרות מן הרעיון הרדוקציוני שהאלוהות איננה אלא מטפורה המסומלת באמצעות ייצוגים מופנמים בנפש האדם,¹⁶ כהמשכה הישיר של התפיסה הרואה באמונה הדתית הגנה נפשית מאגית ואשליתית.

ה-reverie שתואר זה עתה, קרה דבר-מה שבשום אופן אינני רואה כמאגי או מיסטי. למעשה, מה שקרה היה כה רגיל, כל כך שגרתי, עד שכמעט לא היה אפשר להבחין בו כאירוע אנליטי; הנ"ל, על אי-היכולת, עמ' 81. בן אמו, פסיכואנליטיקאי ישראלי בן זמננו, טען שפרוייקט פרוידיאני של "פסיכולוגיה מדעית" הוא אפשרי ואף מבורך, בעיקר לנוכח הופעתן של גישות פסיכואנליטיות המאיימות לדבריו "בשיבה לצורה חדשה של בערות מודרנית, תחת הכותרת 'פסבדו-פילוסופיות' או אף מיסטיות"; הנ"ל, מבוא, עמ' 12.

14 עדנה או'שונסי, פסיכואנליטיקאית בריטית ממוצא דרום-אפריקאי המזוהה עם הזרם הקלייניאני, מצטטת את דברי ביון לגבי הדמיון שניתן למצוא בקליניקה הפסיכואנליטית בין מצבים פסיכוטיים ובין חוויית הקירבה של מטופלים עם האלוהות או עם שדים ורוחות: "בספרו 'המיסטיקה והקבוצה' טוען ביון: 'כאשר נפגשים עם הסמל הפסיכוטי במסגרת הקליניקה... הדבר מעיד על כך שהמטופל מצוי בקשר קרוב עם אלוהות או עם שד' [...] – הצהרה שמהדהדת מיידית את חוויית המפגש עם פסיכוזה בטיפול הפסיכואנליטי. כיצד, אם כך, עלינו לקרוא את ביון? האם קשר עם אלוהים ואלוהות מתקשר עם O או עם פסיכוזה? או שניהם?"; הנ"ל, ביון של מי, עמ' 1524. או'שונסי מצטטת מתוך ביון, תשומת לב, עמ' 65. עוד בנושא זה ראו ברגשטיין ואהרונ, על הסוזה, עמ' 7-24.

15 לב, שיפוטיות, עמ' 69.

16 יש הטוענים, ברוח משנתו של הפסיכואנליטיקאי הצרפתי ז'אק לאקאן, כי כאשר מטופל מראה התקדמות משמעותית בטיפול, יבוא הדבר לידי ביטוי בכך שייתן אמון במבנה הנפשי שלו, בלא שירגיש צורך להעניק אובייקט לאמונתו. כך, באמצעות מושג "שם האב" מצביעה הפסיכואנליזה, לדעת לאקאן, על מה שהמסורת מכנה "אלוהים", ובכך מצמצמת אותו לטריטוריה הנפשית של המציאות הפנימית; בורשטיין, פסיכואנליזה והגאולה, עמ' 84. גם הפסיכואנליטיקאית, הבלשנית והסופרת ג'וליה קריסטבה חוקרת את התכנים הלא-מודעים שבבסיס האמונה באמצעות בדיקת יחסה של הנצרות לקדושים, ומזהה באמונה הדתית אלמנטים המצביעים על הזדהות ראשונית עם ישות אוהבת ומגוננת. צורך בסיסי זה המופנה אל האחר, עומד, לדעתה, הן בבסיס הפסיכואנליזה הן בבסיס האמונה הדתית, ומעיד על כך שאל שני התחומים פונה האדם התר אחר יציבות ואהבה, ואלה עוברים התקה כלפי האל או האם. בדומה לבורשטיין סבורה קריסטבה שלמרות הדמיון ביניהן, מוכרת הדת "שלוות שווא"

יותר ויותר חיבורים פסיכואנליטיים עוסקים כיום ביחסה המשתנה של הפסיכואנליזה לאמונה, בהבנת מקומו של הממד הרוחני-מיסטי בטיפול הפסיכואנליטי¹⁷ ובצורך לפתח את יכולת ההקשבה לממד זה. כבר בשנות הארבעים של המאה הקודמת הציע תיאודור רייק, פסיכואנליטיקאי אמריקאי, להקשיב למטופל באמצעות "האזון השלישית"¹⁸, המסמלת את ההקשבה האינטואיטיבית באמצעותה עשוי המטפל לקלוט את רחשי עולמו הלא-מודעים של המטופל. כעשרים שנה מאוחר יותר, בשנות השישים, כבר דובר על הקשבה ספק עמוקה יותר באמצעות "האזון הרביעית" הרוחנית והטרנס-פרסונלית,¹⁹ רעיון שנבט בתוך הפסיכולוגיה ההומניסטית.

הוגים ופילוסופים ביטאו במהלך המאה הקודמת עמדות דומות לאלו של פרויד, והזדהו עם הממד האשלייתי הקשור בווריאציות שונות של האמונה הדתית.²⁰ חלקם אימצו את הגישה הפסיכואנליטית לפיה רעיון האלוהות הוא ייצוג נפשי אשר נוצר, כמו ייצוגים נפשיים רבים אחרים, בעולמו הפנימי הלא-מודע של האדם²¹ באמצעות הפנמה סמלית של דמות האב לתוך האני העליון והפיכתה לייצוג נפשי.²² עם זאת, ייצוג האל שונה באופן מהותי מייצוגים אחרים בעולמו הפנימי של האדם. בניגוד להפנמות של יחסים ריאליים עם הדמויות המשמעותיות בשלבי ההתפתחות הראשוניים, בעיקר בראשית החיים,²³ נתפס הייצוג של האלוהות כנטול קשר אל

למאמיניה, בעוד הפסיכואנליזה מסייעת למטופל להפוך לישות אוטונומית נטולת השתייכות או כנסייה; חרובי, מבוא, עמ' 13-14.

17 לב, שיפוטיות; קולקה, תרומתה; ברגשטיין, אמת רגשית; אבשלום, בין אדם לחברו; בר-נס, על תובנה.

18 רייק, להקשיב. "האזון השלישית" היא מטפורה שנועדה להדגיש את ההקשבה היתירה למסרי הלא-מודע של האחר, שאין האזניים הרגילות יכולות לשמוע.

19 שלוש, האזון הרביעית. הזרם הטרנס-פרסונלי עסק ברמות תודעה גבוהות, מסעות רוחניים, גלגולים קודמים, טלפתיה, יוגה, מדיטציה וכיוצא באלה, כחלק מספיריטואליות נטורליסטית שלא בהכרח קשורה בדת או במטפיזיקה. "האזון הרביעית" נקראה כך פשוט מפני שהגישה הטרנס-פרסונלית הייתה הזרם הרביעי בתוך הפסיכולוגיה ההומניסטית.

20 ראו למשל מושג "ההנאה העצמית" של סארטר, הישות והאין, עמ' 92-93. אפילו בין הוגים דתיים כישעיהו ליבוביץ ניתן למצוא את אפשרות קיומה של אמונה דתית "בלתי-אשלייתית" מרוככת, אשר נותנת מקום לדת מתוך עמדה אנטי-חסידיית המדגישה את המרחק הבלתי ניתן לגישור בין האנושי לאלוהי. לפי תפיסה זו, כל אמונה דתית העוסקת בגאולה או במיסטיקה איננה אלא אמונה טפלה. ראו גולדמן, על האמונה, עמ' 119-120.

21 מרקור, חכמה בלתי מודעת. גם הלוי-ספירו בחן את האפשרות למצוא בפסיכואנליזה מקום לישות אלוהית אמיתית (God), ולא רק לייצוג-אל (God representation) כמקובל בספרות הפסיכואנליטית המסורתית, ובמיוחד בתיאוריית יחסי אובייקט: הלוי-ספירו, אובייקטים דתיים.

22 מרקור, חקירות, עמ' 10.

23 להעמקה בנושא תיאוריית "יחסי אובייקט" (Object Relations) ראו סגל, מלאני קליין, בפרט

מציאות מטפיזית, אלא כייצוג המהווה "גלגול" של יחסים במציאות עם דמות אב אל עבר יחסים פנטזיוניים עם דמות אל "מדומינת". ההבדל המהותי בין ייצוגים "אנושיים" ו"אלוהיים" הוא שרק הראשונים הם לכאורה בעלי היסטוריה ממשית.

הפסיכואנליטיקאי כריסטופר בולאס סבר שיש לנסות להבחין בין ייצוגים של הממשי לבין ייצוגים של הפנטזיוני. בולאס, מנציגו המובהקים של הזרם הבריטי העצמאי, טען שכאשר מדברים או רומזים למשל על האם באמצעות יחסי אובייקט בהעברה, עוסקים למעשה באם שהיא תמיד צירוף של הממשי והפנטזיוני. לפיכך, לטענתו, אין צורך לשאול "מי הייתה האם הממשית באמת?" משום שקיים קונפליקט מהותי ובלתי נמנע בין שתי מערכות ייצוג ובין שני אובייקטים (או שתי אמהות): מערכת אחת של הפנמה וייצוג רושמת את האם הממשית, בעוד מערכת אחרת, אף היא של הפנמה וייצוג, רושמת את האם הלא-מודעת באופן דינמי, והיא מגלמת את השלכותיו של המטופל.²⁴ הממשי והפנטזיוני, ההיסטורי והדמיוני, מצויים, על-פי בולאס, בדיאלקטיקה אין-סופית ובלתי נמנעת. לפיכך, ויתור על הניסיון לדבר על ההיסטוריה הממשית בניגוד להיסטוריה של הפנטזיה,²⁵ כפי שעשה פרויד בתיאורית הפיתוי,²⁶ פירושו התנתקות מן הדיאלקטיקה ביניהן באופן המצמצם ומדלדל את העושר והמורכבות של חיי הנפש.²⁷

זניחתה של תיאוריית הפיתוי מהווה, לטענת גוברין, אחת מאבני הדרך המשמעותיות בתהליך התפתחות החשיבה הפסיכואנליטית, משום שהיא מייצגת את אובדנה של ההנחה כי המציאות הממשית היא זו שעומדת מאחורי האטיולוגיה של ההפרעות בחיי הנפש.²⁸ היותור על המציאות החיצונית כגורם מסביר סימן את ההתמקדות הפרוידיאנית בחיפוש האמת בעולם הפנטזיה, הוא העולם הפנימי הלא-מודע. האפשרות שגם ייצוגי האל מורכבים משילוב של התנסות היסטורית-ממשית עם מפגש היסטורי-פנטזיוני

עמ' 11-17; דורבן, על אהבה.

24 בולאס, צלו של האובייקט, עמ' 24.

25 הביטוי "פנטזיה לא-מודעת" (phantasy) משמש כאן את בולאס במשמעותו הפסיכואנליטית, אותו טבעה הפסיכואנליטיקאית הבריטית מלאני קליין (1882-1960), אשר ביקשה להרחיבו מעבר למושג הפנטזיה הפרוידיאני, על מנת לכלול באמצעותו גם את המרכיב הנפשי של אובייקטים פנימיים. זאת בשונה ממושג הפנטזיה השגור הנכתב ב־f (fantasy), ומשמעותו – תוכנית עתידית מודעת שמטרתה, הספק-דמיונית ספק-מעשית, היא מילוי צורך או משאלה; ספילוס, פרויד וקליין.

26 "תאוריית הפיתוי" של פרויד התבססה על ההנחה שהפרעות רגשיות בבגרות נובעות מטראומה נפשית בעקבות התעללות מינית של הורה בילדו, אך תוך זמן קצר השתנתה גישתו של פרויד והתמקדה, במקום בטראומה מינית שהתרחשה במציאות, באירוע שהתרחש אך ורק בדמיונם ובמשאלותיהם הלא-מודעות של המטופלים כלפי הוריהם.

27 בולאס, צלו של האובייקט, עמ' 24.

28 גוברין, תחום המציאות, עמ' 8.

חייבת להתבסס על הנחות מטפיזיות שהפסיכואנליזה הקלאסית דחתה. ניסיון להחיל את המלצתו של בולאס על החשיבה הקבלית-חסידית נתקלת, לפיכך, מטבע הדברים, בקשיים מול הייצוג האלוהי בנפש האדם, ובמיוחד מול ההנחה שייצוג זה עשוי להיות מבוסס על רישום של היסטוריה ממשית, משום שהאָל איננו ממשי.

התפנית שיצרה הפסיכואנליזה בזיהוי האמת עם הלא-מציאותי והלא-ממשי הקבילה לפירוש שהציעה החסידות לתיאוסופיה הקבלית. המיסטיקה החסידית פירשה מחדש את המערכות התיאוסופיות של "ספר הזוהר" ושל הקבלה הלוריאנית כאלגוריות לכוחות תודעתיים-פסיכולוגיים ולתהליכים רוחניים אנושיים.²⁹ כפי שניתן יהיה לראות בהמשך, תפיסת האלוהות כטרנסצנדנטית היא המקבילה בתורת רש"י לתפיסת האל כיש, כלומר כממשי, מציאותי, חיצוני ונפרד מן העולם הנראה לעין, בעוד תפיסת האלוהות כאימננטית מקבילה לראיית האלוהות כאין, כלומר כמתגלה בתודעה האחדותית מעבר למציאות הממשית. מנקודת מבטה של הפסיכואנליזה, הויתור על המציאות החיצונית הממשית כמקור להסבר חיי הנפש הוביל – בהעדר המוצא המטפיזי – לראיית האלוהות כייצוג נפשי שמקורו בהפנמתם של אובייקטים אנושיים ריאליים בעלי אופי פטריארכלי.

ג. האובייקט הפנימי

בניגוד לכך חקירתה המוגבלת של הפסיכואנליזה הקלאסית, חקירת האמת המטפיזית דורשת העזה החורגת מעבר לקווי המתאר של הנחות היסוד המסורתיות. במחקרה הקלאסי מתארת ריזוטו את תהליך היווצרותו של אובייקט אלוהי רב-רובדי בעמקי העולם הפנימי הלא-מודע. תהליך זה מושפע, לטענתה, מן ההיסטוריה של גיבוש הייצוגים המופנמים על בסיס הניסיון המציאותי ומידת עושרו של עולם הפנטזיה.³⁰ היא מהלכת בזהירות על חבל הספקנות והתהייה, מתנדנדת בין נחרצות מאבקו של פרויד באשליה הפתולוגית של האמונה בקיום האל ובין האפשרות האמונית שהאל קיים מחוץ לעולם יחסי האובייקט האנושי.

29 אידל, קבלה, עמ' 165. כפי שיובהר בהמשך, השימוש במונח "אלגוריה" איננו מתייחס בהכרח להיבט הבדוי של הרעיונות המיסטיים, כי אם למנגנון התודעתי המאפשר את תפיסת האלוהות האין-סופית בנפש האנושית הסופית והמוגבלת. באמצעות האלגוריה הצליחה החסידות להנגיש לתודעה האנושית המוגבלת מושגים מטפיזיים כגון "שורש הנשמה", או "אירועים" מטפיזיים כגון חותמו הלא-מודע של הרשימו האלוהי, המשמר בתודעת הנשמה את הזכרון המעומעם של מסעה מאז נוצרה בכור מחצבתה, כלומר באלוהות. מעמדם האלגורי של אירועים מטפיזיים הוא תמיד תלויתודעה, ולכן הוא מטשטש את ההבחנה בין תפיסתם כהתרחשות "אמיתית" או "מדומינת".

30 ריזוטו, לידת, עמ' 52-53.

באופן פרדוקסלי, שתי העמדות הללו עשויות לקבל חיזוק, מאשש או מפרך, מדברים שריוטו מצטטת מפיו של מר דאגלאס, מטופל אשר מלווה את ציור האל שלו במילים שריוטו מתארת כמיסטריות: "אני יודע שאלוהים שם בתוכי, אני לא יודע מה זה. עלי למצוא בתוכי. אני מרגיש שאלוהים עשוי להיות אני במראָה, והדרך היחידה שאוכל לפתוח את הדלת, היא לדעת אותי, באופן כוללני ובכנות".³¹ כאמור, קל לשמוע בדברי מר דאגלאס את החיפוש האוטנטי אחר הניצוץ האלוהי החבוי בסתרי נפשו, כפי שקל לדמיין את המטפלת מזהה בדבריו היבטים אישיותיים בלתי בשלים, שלא לומר פסיכויים.³²

חקירה פסיכולוגית נועזת יותר מאפיינת את מחקריו של הלוי-ספירו. הוא נעזר במינוחיו של ויניקוט, "מרחב מעבר" ו"אובייקטים של מעבר", על מנת לתאר את אפשרות הפנמתו של האובייקט האלוהי כישות ולא כסמל. לשיטתו, הייצוגים הפנימיים הם חלק מהשפה האנתרופוצנטרית, בעוד הנחת ההפנמה מעידה על אובייקט אלוהי חיצוני וממשי שקיבל ייצוג בעולם הפנימי כחלק מן העמדה התיאוצנטרית.³³

גם פדיה רואה באופן דו-ממדי את מעמדו של האל ביחסו עם האדם, כך שהוא משמש בעת ובעונה אחת "זולת-עצמי" וגם מקור העצמי. באמצעות רעיון זה היא מדגימה חשיבה פסיכואנליטית המיושמת במישור המטפיזי של יחסי האדם והאל, ומפרשת באופן מיסטי את עקרון "הראי" הפסיכואנליטי במישור התיאולוגי אצל רש"י.³⁴ המושג "זולת-עצמי"³⁵ הוא גרסתו של קוהוט עבור ייצוג פנימי של הזולת, המשרת מטרות פסיכולוגיות משמעותיות עבור העצמי. פדיה מציעה למנות בין האובייקטים

31 שם, עמ' 109.

32 דברים דומים ראו גם מפי גוברין, להלן, סע' ד.

33 הלוי-ספירו, אובייקטים דתיים, עמ' 131-154.

34 פדיה, מרחב ומקום, עמ' 314-315. ראו גם תפיסתו של ויניקוט בנושא "תפקיד הראי" של האם והמשפחה בהתפתחותו של הילד; הנ"ל, משחק ומציאות, עמ' 128-134. עוד על משל הראי, המציג את האם כהשתקפות של שניות תפיסתה על ידי תינוקה, ראו ברגמן, החשיבה הדו-שיחית, עמ' טו.

35 המונח "זולת-עצמי" (selfobject) הוא ניאולוגיזם שטבע היינץ קוהוט (1913-1981), פסיכואנליטיקאי אמריקאי ממוצא אוסטרי, בהשמיטו את המקף מן המושג הראשוני "זולת-עצמי" במובן של "עצמי-אובייקט", וזאת על מנת לחדד את ההבחנה בין התמזגותם של העצמי והאובייקט, ובין תיאוריית יחסי-אובייקט העוסקת ביחסים בין אובייקטים נפרדים; הנ"ל, פסיכולוגיית העצמי, עמ' 11, וראו הערת המתרגמים. המושג "זולת-עצמי" מקביל למושג "אובייקט סובייקטיבי" של ויניקוט. בראשית החיים, היכולת לתקשר עם בני אדם אחרים הקרויים "אובייקטים" איננה מובנת מאליה. זהו הישג התפתחותי שבשיאו הופך האובייקט, שהיה בראשיתו תופעה סובייקטיבית, לאובייקט הנתפש בצורה אובייקטיבית. להרחבה ראו ויניקוט, לתקשר ולא לתקשר, עמ' 236.

המופנמים המתפקדים כ"זולת-עצמי" גם את האל.³⁶ במקום אחר היא משתמשת בסכימת ה"זולת-עצמי" כדי להסביר את תהליכי הצמצום והרשימו המתוארים בקבלת האר", שלפיהם נסוג האור האלוהי באקט אמפטי לכאורה, על מנת לאפשר לעולם נבדל ממנו להיווצר ולהיות, כשמאידך הוא איננו נוטש את העולם הגשמי אל עבר הטרנסצנדנציה אלא מותיר בחלל שהתפנה ובנשמות בראיו את רישומו או את עקבותיו.³⁷

ההסבר הפסיכואנליטי הקלאסי להיווצרות האובייקטים הפנימיים מתמקד ביחסי האהבה והשיקוף בין האם ובין תינוקה, המהווים תשתית מופנמת ליחסיו עם הזולת בבגרותו, כאשר בתוך הגדרת "הזולת" כלולה גם דמותו המטפורית והאידיאלית של האל. תפיסה זו היא, בין השאר, תוצאת ביטולו של היסוד ההתגלותי בסיפור המקראי וחילון יחסי האדם והאל.³⁸ בהתאמה עם תפיסתו של בובר, טוענת פדיה שהאל, כמו האם, הוא בוזמנית גם המקור הממשי והלא-מטפורי של העצמי וגם ה"זולת-עצמי" הסמלי והמופנם שלו.

תמיכה לגישה זו ניתן למצוא בדבריו של יונג, הסותרים את עמדתו הקלאסית של פרויד, לפיהם ההתוודעות אל האלוהות עשויה להתרחש אך ורק באמצעות חקירת הנפש האנושית, ולמרות שרק דרכה ניתן להתוודע אל פעולת האל עלינו, לא נוכל לעולם להבחין האם מקורה של פעולה זו באל או בלא-מודע שלנו.³⁹ יונג פירש את הלא-מודע כתופעה דתית, משום שסבר כי הלא-מודע אינו יכול להיות חלק של הנפש האינדיבידואלית בלבד, כי אם כוח המצוי מחוץ לתחום הביקורת של האדם ובה בעת פועל על נפשו. מכאן הוא הסיק שאמונה וחלום הן שתיהן תופעות דתיות, מפני ששתיהן מהוות ביטוי להיותנו נתונים למרותו של כוח שמחוצה לנו.⁴⁰

36 פדיה, מרחב ומקום, עמ' 314-315. ראו גם קרא-איונוב קניאל, חבלי אנוש, עמ' 65-90.

37 פדיה, גוף הנסירה, עמ' 302.

38 כך, למשל, מתמודד בובר עם תופעת ההתגלות הדתית, לא באמצעות הכחשת קיומה, כפי שלטענת בובר עשה פרויד, ולא באמצעות הפרדת היסודות המטפיזיים מאלו המוסריים, כפי שהציע עמנואל קאנט, אלא באמצעות הפילוסופיה הדיאלוגית שפיתח, שבה מהווה ההתגלות חוויה ממשית המתרחשת ביחס שבין "אני" ל"אתה"; מרגולין, משה, עמ' 560.

39 קרל גוסטב יונג (1875-1961), פסיכיאטר שווייצרי, מייסד זרם הפסיכולוגיה האנליטית, היה מתלמידיו הבולטים של פרויד, אשר הציב במרכז מחשבתו את מושג הארכיטיפים ואת רעיון הלא-מודע הקולקטיבי. יונג ספג ביקורת חריפה על תפיסתו לגבי ה"תת-מודע הקולקטיבי" וה"ארכיטיפים" המרכיבים את החוויה הדתית. וולטר בנימין טען שיש בתפיסתו של יונג משום שלילה של הבסיס ההיסטורי שעליו ניצבת דת ההתגלות. גם גרשם שלום תקף באירוניה את יונג על עמדתו בנושא הספר "תשובה לאיוב", והתנגד לרעיון הטרנספורמציה של דמות האלוהות בתת-מודע אנושי; דן, גרשם שלום, עמ' 272-273.

40 פרום ביקר את תפיסת יונג, לפיה הקריטריון לתופעת הדתיות הוא היות האדם כפוף למרותו של כוח חיצוני, וטען בעוקצנות שלאור מחשבתו זו של יונג, גם מחלת רוח אמורה להיקרא

עמדתו זו של יונג נתמכה על ידי ויליאם ג'יימס, שהשווה אף הוא את הלא-מודע לתפיסת האלוהות של התיאולוגים. ההסבר של ג'יימס, כפי שמוכח ב"החוויה הדתית לסוגיה", הוא שהאדם הדתי אכן מודרך על ידי כוח שמחוצה לו, ועמדה זו אופיינית לפלישות מן הלא-מודע אשר נחוות כאובייקטיביות. בקשר זה שבין הלא-מודע והאלוהות רואה ג'יימס את החוליה המקשרת בין הדת והפסיכולוגיה.⁴¹

לאור הדוגמאות הללו, ההבחנה שיצר בולאס בין ייצוגי הממשי וייצוגי הפנטזיה תואמת את ההבחנה בין שתי מערכות הייצוג הנבדלות של "עיני בשר" ו"עיני שכל", לפי המינוח של רש"ז, אשר רושמות את חוויית המפגש עם המציאות כממשית או כפנטזיונית. עיני הבשר מספקות חוויה ממשית ומודעת אך אשלייתית, בעוד עיני השכל מייצגות את הפנטזיה הלא-מודעת אשר משקפת את האמת.

המציאות הטיפולית מלמדת פעמים רבות שהייצוג הפנימי מספר את הסיפור האמיתי למרות שאיננו מודע, בעוד שהיחסים עם האובייקט הקונקרטי הם כוזבים למרות שהם מודעים. זהו העיקרון המנחה אשר נעוץ בשורש רעיון התודעה הכפולה של רש"ז, שבדומה לבולאס מצביע על שתי מערכות ייצוג הפועלות במקביל. עיני הבשר קולטות את המציאות העובדתית, הנתפסת בחושים ובאינטלקט, בעוד עיני השכל קשובות אל המציאות האלוהית הלא-מודעת, אשר נחוית – כמו האובייקט הפנימי – כנוכחת אך נטולת אחיזה במציאות.

האזהרה שמפנה בולאס אל המטפל הפסיכואנליטי מעידה על הקושי להבחין בין שני סוגי הייצוגים, משום שנטיית האדם היא למזג ביניהם באופן בלתי מובחן. לפיכך, היכולת לעשות שימוש מעשי בהבחנות בין ייצוגים פנימיים היא מוגבלת מטבעה, בין השאר משום שעלטת הלא-מודע שורה עליהם. לפיכך, העמדה הפסיכואנליטית הקלאסית העדיפה את ההימנעות מהסתבכות בטענות לא-רציונליות, מעורפלות ומעגליות.

בניגוד למגמה זו, טענת יונג כי לא נוכל לעולם לומר האם האל והלא-מודע הן שתי איכויות נפרדות⁴² מהווה דוגמא לתנועה הריתמית האין-סופית בין מערכות הייצוג הללו. משמעות הדבר היא שהלא-מודע הוא המקום הנפשי בו מתאפשר המפגש עם הפנטזיוני, האחדותי או האלוהי, בעוד שהמודע הוא המקום בו מתאפשר המפגש עם המציאות הקונקרטית "הנראית לעין". עמדה פרדוקסלית זו אינה מתיימרת להציע פתרון לבעיית הטרנסצנדנטליות של האלוהות, אלא מותירה אותה במרחב הפוטנציאלי שבין האפיסטמולוגיה האנושית והאונטולוגיה האלוהית.⁴³ כפי שנראה

תופעה דתית מובהקת; הנ"ל, פסיכואנליזה ודת, עמ' 23.

41 שם, עמ' 25 הע' 10.

42 יונג, זכרונות, עמ' 372.

43 רעיונותיו של הפילוסוף עמנואל קאנט, ובמיוחד מושג "הדבר-כשהוא-לעצמו", עיצבו את

בהמשך, רש"ז מציע לבינוני לנוע בין שני סוגי הייצוגים הללו בתנועת רצוא ושוב שנועדה לשמר ולממש את השתכנותו של הפנטזיוני בקונקרטי, או בלשון רש"ז, ליצור "דירה בתחתונים".

ד. רוח חדשה בחקירת הרוח

כאמור, הפסיכואנליזה מגלה כיום עניין חסר תקדים בדת, בקבלה ובמיסטיקה. עם זאת, קל להבחין במראית העין של המאבק התרבותי-אפיסטמולוגי-פילוסופי-אידיאולוגי אשר ניטש במשך כמאה שלמה בין התפיסה הדתית והתפיסה הפסיכואנליטית לגבי ראיית פניה של המציאות והשתקפותה בהכרה האנושית. תפיסה לעומתית לכאורה זו חלחלה ברבות השנים הן אל הממסד הפסיכואנליטי הן אל זה הרבני. במשך עשרות שנים לא הופיעה המילה "אלוהים" בכתבי העת הפסיכואנליטיים, למעט תיאורי מקרה בהם היו מטופלים עסוקים באלוהות כחלק מהתקף פסיכוטי.⁴⁴ למרות היותה חידתית ומעוררת סקרנות, נותרה החוויה המיסטית מחוץ לתחומי חקירתה הלגיטימיים של הפסיכואנליזה המסורתית. תיאולוגים, מיסטיקנים ופסיכולוגים רבים ניסו להבחין בין היסודות האישיים לבין העל-אישיים (או האל-אישיים) של חוויות מיסטיות, ולשם כך פיתחו מערכות מינוח מיוחדות, כגון טבעי, על-טבעי, שלא כדרך הטבע, התת-מודע האישי והקיבוצי, ועוד.⁴⁵ מאידך, רבנים גילו חשדנות ואף עוינות כלפי הפסיכואנליזה, והדבר בא לידי ביטוי בניסיון לבודד את העיסוק בבריאות הנפשית מעולם האמונה והרוח של האדם היהודי. הפסיכואנליזה ויתרה על העיסוק בעולם הרוח בעוד הרבנות צמצמה את הטיפול בנפש לשינויים התנהגותיים או התערבות פרמקולוגית.⁴⁶

תפיסת האלוהות של יונג, על פיה עצם קיומו של האל אינו מוטל בספק, אך בו בזמן – הכרתו חורגת מקטגוריות התבונה ומיכולת התפיסה וההמשגה של האדם המתבונן; שוורץ ופירשטיין-שוורץ, הפסיכולוג, עמ' 11. בסתירה לכך טען יונג במקום אחר כי מושג האל משרת תפקוד פסיכולוגי נחוץ שטבעו לא-רציונלי, ולפיכך "מן החכמה יהיה להכיר בִּמְדּוּעַ ברעיון האלוהים, שאם לא כן, משהו אחר נעשה אלוהים, ובדרך כלל משהו לא מתאים ומטופש שתודעה נאורה יודעת לרקוח"; הנ"ל, הפסיכולוגיה, עמ' 59. רעיון מרוכך במקצת של הנטייה לפסיכולוגיזציה של האל ניתן למצוא גם אצל קוהוט, שטען כי "חייב להיות משהו שניתן להאדירו, משהו המתקרב לשלמות או שהינו מושלם, משהו שהאדם רוצה להיות כמוהו"; סטרוזייר, היינץ קוהוט, עמ' 370. באופן דומה, גם אריקסון, פסיכולוג אמריקאי, התבטא כי כל מי שטוען כי הוא איננו זקוק לדת חייב לשאוב אמונה בסיסית מעין זו ממקום אחר; אריקסון, זהות, עמ' 65.

44 כך על פי גוברין, תחום המציאות, עמ' 6. בהקשר זה ראו דברי או'שונסי לעיל, הע' 14.

45 ורבלובסקי, ר' יוסף קארו, עמ' 12.

46 עד כמה הצליחה הפרדת הנפש מן הרוח במישור הרבני יעידו למשל דברי הרב משה בלייכר בפירושו ל"שמונה פרקים" לרמב"ם, לפיהם אין לחשוש מהפסיכולוגיה משום שהיא "רק

תפיסת האלוהות החב"דית נותרה, לעומת זאת, במישור האפיסטמולוגי, אשר קיבל ממד חדש בחסידות. את מקום הדיכוטומיה בתפיסת מעמדה האונטולוגי של האלוהות תפשה מחשבת אחדות ההפכים החב"דית, אשר מתנה את תפיסת האלוהות בדרך התבוננותו של האדם. לשון אחר, מעמדה של האלוהות הוא בעת ובעונה אחת מעמד של "יש" – דהיינו פנטזיה, פרי הדמיון, השלכה לא-מודעת או אשליית שווא, הנתפשת ב"עיני הבשר" כחלק מן העולם הגשמי, וכן מעמד של "אין" – כלומר אמת רוחנית בלתי ניתנת לערעור, הנתפשת ב"עיני השכל" כנוכחות מיסטית אחדותית ובוראת-כל באמצעות כלים תודעתיים שהם "למעלה מטעם ודעת".⁴⁷

ראייה "דו-עינית" זו של האלוהות ושל המציאות, בהשאלה ממושג ששימש את ביון,⁴⁸ לא רק שאיננה מגונה בעיני רש"ז, אלא היא מהווה תנאי הכרחי לתנועת ה"רצוא

נותנת כלים לאיזון נפשי" אך איננה מעצבת את הנפש ואיננה עוסקת במהות נפשו של המטופל, במגמותיו הרוחניות או במשמעות חייו; רוזנצוויג והרס, נפשי בשאלתי, עמ' 54 הע' 11. ראו בהקשר זה ביקורתו של רוטנברג על הפסיכואנליזה, להלן, סע' ו.

47 למושג החב"ד "למעלה מטעם ודעת" לא היה מקום בפסיכואנליזה המסורתית. פרויד סבר שהאמונה היא תופעה חידתית ובלתי מתקבלת על הדעת, והוא קרא לה: "אני מאמין משום שהדבר מופרך" (Credo quia absurdum). הוא תהה מה גורם לתופעה לפיה "מוכנעת החושיות באופן הדרגתי על ידי הרוחניות", ולא זו בלבד, אלא ש"בני האדם חשים עצמם גאים ומתעלים על ידי כל התקדמות כזאת"; הנ"ל, משה, עמ' 138-139. לא נותר לו כי אם להודות בעוקצנות ובלגלוג שהחוויה הדתית כשלעצמה היא זרה לתפיסה ולשכל וכי "מבחינה לוגית, נימוקיה גרועים במיוחד"; הנ"ל, חוויה דתית, עמ' 199.

48 המושג "ראיה דו-עינית" (binocular vision) שימש את הפסיכואנליטיקאי הבריטי וילפרד ביון לתיאור יכולתו של המטפל לראות משתי נקודות מבט (vertex) בו-זמנית. מלטינית: bini פירושו כפול, ו-oculus פירושו עין. ראייה באמצעות שתי עיניים, שהיא הראייה הטבעית כשלעצמה, לא רק מאפשרת שדה ראייה רחב יותר מזה של עין אחת, כי אם יוצרת סטריאופסיס, כלומר פער בין שתי תמונות, שהתלכדותן מהווה תנאי לתפיסת עומק מדויקת. הפער הבינקולרי מספק מידע מרחבי הכרחי ל"תפיסת עומק סטריאוסקופית", כלומר הבחנה בין הדבר והרקע שלו. ביון המשיל את הראייה הדו-עינית ליכולתו של המטפל להתבונן בעולמו של המטופל ב"שתי עיניים", שאחת מהן צופה בתסריטי העבר הלא-מודעים והשניה בוחנת את היחסים המציאותיים. התלכדותן של התסריטים והיחסים הללו מייצרת תמונת עומק מרחבית, המשתרעת בין העבר הטרנספרנסיאלי ובין ההווה המציאותי ונותנת ממד של עומק להתרחשות הנפשית. ביון תלה יכולת טיפולית זו בתהליך התפתחותי משום שאיננה מולדת ואיננה מובנת מאליה, וראה בה עדות ליכולת נשיאת אמביוולנטיות ותסכול ולכישורים סימבוליים מפותחים, המאפשרים לראות בעת ובעונה אחת את מה שמשתחזר בחדר הטיפול ואת מה שהתרחש בעבר, את הפנטזיה הלא-מודעת ואת בדיקת המציאות, את מה שגלוי למודע לעומת מה שנחשף מתוך הלא-מודע. ראו ביון, ללמוד מן הניסיון, עמ' 86; מייסון, ביון, עמ' 983-989; בירן ופוד, ללמוד את ביון, עמ' 110-111. השוו עם "הראייה הביפוקלית", המאפיינת מצב תודעה במיסטיקה מזרחית אקסטרורטרית, ובמקביל בספר ברית המנוחה, אשר מבטאת את זיהוים של העולם החיצון ואת האלוהות המופנית כלפי עצמה כמציאות אחת. "ראייה ביפוקלית" מתוארת כריכוז ההתבוננות על אובייקט חיצוני תוך

ושוב" של הבינוני⁴⁹ ומרחיבה את חקירת האמת המטפיזית אל מעבר לגבולות ה"שוב" של ההתבוננות הפסיכואנליטית. הרעיון, לפיו המושגים החב"דיים מרחיבים את הבנת מבנה הנפש ותפקודה על פי הפסיכואנליזה הקלאסית, נשען על ההנחה המופרכת לפיה פרויד הושפע מאוד מרעיונות החסידות⁵⁰ וכן מהספרות הקבלית והתלמודית. חלק מן ההוכחות להתעניינותו של פרויד בחסידות ובקבלה הן אנקדוטליות גרידא,⁵¹ אך אחרות נשענות על השוואות מושגיות⁵² ואף על ניתוח טקסטואלי של רעיונות בסיסיים מתוך "פירוש החלום", ספר היסוד של הפסיכואנליזה, והקשר שלהם אל טקסטים מתוך "ספר הזוהר" ו"ספר התניא".⁵³

למרות הזהירות הנדרשת מהסקה גורפת וחד-משמעית אודות האפשרות שפרויד קרא ושאל את רעיונותיו ישירות מן הטקסטים הקבליים והחסידיים, נראה שניתן להצביע על אין-ספור טביעות אצבע של תורת הסוד הקבלית והחסידית בתוך עקרונות היסוד התיאורטיים של הפסיכואנליזה כבר מימיה הראשונים. אין זה מפתיע לאור העובדה שוינה של סוף שנות המאה התשע עשרה ותחילת המאה העשרים הייתה מקום מפגש בין הפסיכולוגיה החסידית המזרח-אירופאית ובין הפסיכולוגיה המערבית, שהייתה בשלבי התפתחות מואצת.⁵⁴

בין הזהירים פחות לגבי טענה זו ניתן למצוא את בָּרַק ובאקאן, שעל פי טענתם

שחרור בזמני של התודעה מאיחוזן של כל תבניות המחשבה; פורת, ספר ברית המנוחה, עמ' 70. בדרך דומה, יכולתו של הפסיכואנליטיקאי לראות את המטופל באופן דו-עיני מותנית, על פי המלצתו של ביון, בהצלחתו להשעות את הזיכרון ואת התשוקה בבואו אל המפגש הטיפולי.

49 בניגוד לבינוני, המביט על המציאות באמצעות מערכת הראייה הכפולה, הצדיק הגמור והרשע הגמור רואים את המציאות באופן חד-ממדי – בעיני השכל בלבד או בעיני הבשר בלבד.

50 וסרמן, תקדימים חסידיים; בָּרַק, פרויד הנסתר, עמ' xii.

51 למשל, עדותו של הרב החסידי חיים בלוך שביקר בשנת 1925 את פרויד בחדר ספרייתו, על מנת לדון עימו בתרגום שחיבר בלוך לכתביו של ר' חיים ויטאל. על מדף הספרייה זיהה בלוך תרגום צרפתי של ספר הזוהר וכן ספרים נוספים בשפה הגרמנית אודות המיסטיקה היהודית; וסרמן, שם, עמ' 72-73.

52 מרקור מצא, לדוגמא, קשר הדוק בין רעיונות חסידיים ופסיכואנליטיים הקשורים, בין השאר, בערכן הלא-מודע של פליטות פה או של העלאת מחשבות זרות; הנ"ל, פרויד וחסידות. באקאן הצביע על קשר ישיר בין השיטות לפיצוח "חותם הנפש" שהציע המקובל בן המאה השלוש עשרה אברהם אבולעפיה ובין דרכי הפענוח של התחביר הלא-מודע שחשף פרויד; הנ"ל, זיגמונד פרויד, עמ' 76-77. ויש דוגמאות נוספות רבות.

53 וסרמן, תקדימים חסידיים, עמ' 83-113.

54 ריזור, הַמְּרָאָה פֶּמְרָאָה, עמ' 322. על רקע זה, בין השאר, ניתן להבין את המפגש המסקרן שנערך ב־1903 בין פרויד ובין רבי שלום בר שניאורסון (הרש"ב), האדמו"ר החמישי לבית חב"ד, שהופנה על ידי פרויד אל הפסיכואנליטיקאי וילהלם שטקל (1868-1940) לשם קבלת ייעוץ קליני על רקע לחצים הקשורים בעבודתו. ראו בלקירסקי-כ"ץ, נזירווה.

המפתיעה הפסיכואנליזה איננה אלא שלוחה חילונית של הקבלה,⁵⁵ ואת פדיה שאף מרחיקה ומכנה את פרויד לא פחות מאשר "נכד לא ביולוגי" של רש"ז, אם כי למרות עוצמת סמליותו, לא ברורה מידת עמידתו של כינוי זה במבחן הביקורת הקפדני.⁵⁶ למרות הקושי לבסס באופן עובדתי את השפעת הקבלה והחסידות על הפסיכואנליזה, טענה פדיה כי השפעות חסידיות לא-מודעות חלחלו אל תוך הארכיב הפרוידיאני באמצעות "מורשת מרחפת בעל-פה".⁵⁷ בילו חזיק את טענתה של פדיה בכך ששם לב לדמיון בין פירושי חלומות ברוח הקבלה של המקובל הנודע ר' יהודה פתיה מבגדד, בן גילו וזמנו של פרויד, ובין עקרונות פירוש פסיכואנליטיים.⁵⁸ כמו פדיה, נינתו של המקובל ר' יהודה פתיה, אף הוא הסיק שהאפשרות לראות בזיגמונד פרויד "מקובל נסתר" היא מופרכת פחות מהתסריט שר' יהודה פתיה היה "אנליטיקאי נסתר".⁵⁹ כדי לעגן עוד יותר את טענותיהם של בָּרֶק, באקאן, וסרמן, פדיה ובילו, יש להזכיר שפסיכואנליטיקאים רבים, ביניהם אייגן וביון, הודו במפורש כי הם עושים שימוש בקבלה כמסגרת חשיבה עבור הפסיכואנליזה,⁶⁰ ויהיה זה סביר להניח כי הם נחשפו גם לרעיונות שהתגלגלו מן הקבלה אל החסידות.

גם מרדכי יירז'י לנגר, מחברי "חוג פראג", זיהה את שורשיה הסמויים של הפסיכואנליזה בקבלה. הוא הציע פרשנות קבלית אימננטית ומחולנת שהיוותה מעין שילוב בין קבלה ופסיכואנליזה. לנגר מצא דמיון בין החוויה המיסטית ובין שפת החלום, ולא נבהל מעמדת פרויד אשר ראה בדת השלכה אלא זיהה בה את הפוטנציאל לסלילת הדרך אל עולם הקבלה ולחיזוק התפיסה הקבלית לפיה האין-סוף שוכן בעומק הלא-מודע האנושי.⁶¹

ניתן, אפוא, להבחין ביחסי גומלין רעיוניים בין מושגים קבליים ופסיכואנליטיים. פסיכואנליטיקאים עשו שימוש בהמשגה קבלית להבהרת רעיונותיהם התיאורטיים

55 באקאן, זיגמונד פרויד, עמ' viii-vii; בָּרֶק, פרויד הנסתר, עמ' 38. ראו גם בָּרֶק ושניידר, מרכזים.

56 כמו גם טענתה שפרויד שאב מרש"ז את מושג הרפלקסיה, ההתבוננות הפנימית; פדיה, קבלה ופסיכואנליזה, עמ' 102; וראו הנ"ל, מרחב ומקום, עמ' 284.

57 הנ"ל, מרחב ומקום, עמ' 283.

58 בילו, סימני דרך, עמ' 14-15; הנ"ל, בין וינה לבגדאד.

59 הנ"ל, סימני דרך, עמ' 16.

60 אייגן, קבלה, עמ' ix-x, 25-26.

61 מרדכי דוב לנגר (1894-1943) היה משורר, למדן, עיתונאי ומורה צ"כי, נולד לבית מתבולל ולאחר שחזר בתשובה הצטרף לחצר החסידית של בעלז בהיותו בן 19. לנגר היה חלק מחבורת צעירים יהודיים מתבוללים מפראג שעסקה במרחב היצירה שבין רציונליסטיות ומיסטיקה והטביעה לימים את חותמה בהגות ובספרות של תחילת המאה העשרים. בין חבריה ניתן למנות את פרנץ קפקא, מקס ברוד, שמואל הוגו ברגמן ואחרים; מאור, תורת סוד, עמ' 178.

וניסיונם הקליני, ומאידך העמיקה הפסיכואנליזה והרחיבה את הרעיונות הקבליים והעניקה להם נפח ומשמעות נוספים. כמו הקבלה, גם הפסיכואנליזה ביקשה להתמקד במשמעות תיקון הנפש, ברעיון הדו-מיניות, בפשר החלומות, ובעיקר – בסוד פנימיותם של הדברים ובחקירת ההיבטים המודעים והלא-מודעים של הקיום.⁶²

רעיון הלא-מודע עמד בצומת דרכים דתי-חילוני-רציונלי-מיסטי, כמשרתן של תפיסות תרבותיות מנוגדות לכאורה. היכולת להתמודד עם הכרה פרדוקסלית המכילה סתירה מובנית איפשרה את ההנחה לפיה האובייקט האלוהי, על פי ההשקפה החב"דית, כמו האובייקט האימהי, על פי התיאוריה הפסיכואנליטית, שוכנים בתוך אדם שנברא או נולד על ידם. הכרה מאיימת זו, שאינה פשוטה לעיכול, קשורה בהגדרת אחד משיאי ההתפתחות הנפשית המשמעותיים ביותר על פי תיאוריית יחסי האובייקט הפסיכואנליטית, הלא היא תודעת הנפרדות. במקביל עומדת הכרה זו גם בלב חיי האמונה של ה"בינוני" והיא עשויה לחשוף בפני תודעתו את האמת המטפיזית הסמויה והלא-מודעת של נוכחות האין האלוהי.

העיסוק בדת, באמונה וברוח, הופך כיום להיות לגיטימי יותר ויותר כחלק מעולם החשיבה הפסיכואנליטית. "פסיכואנליזה רגילה-רוחנית"⁶³ עשויה לאפשר מטרות טיפוליות שהגדרתן נעה על פני הטווח שבין שינוי דפוסי אמונה, התפתחות מוסרית או תיקון המידות, התמרת תפיסת העצמי, ועד התקרבות אל הנומינוזי. במרכזה של כל אחת ממשומות התיקון הללו עומד הלא-מודע על היבטיו הפסיכואנליטיים והמטפיזיים. רעיון הלא-מודע מפגיש בין שני סוגי "חכמות": חכמת הנפש הפסיכואנליטית וחכמת ידיעת הבורא החסידית, והוא מבהיר את אופני ההתגוננות של הנפש האנושית מפני עלייתם של תכנים מאיימים – דחפיים או מטפיזיים – אל המודעות. בהכללה רחבה אשר נשענת על עקרונות יסוד ומתעלמת מהבדלי זרמים וגירסאות, ניתן לומר כי עיקר עניינם של החסידות והפסיכואנליזה הוא ניסיון העמקת המודעות כלפי התכנים הללו, כמו גם הרחבתה והבשלתה של האישיות האמורה לשמש כלי להכלתם.

ה. הלא-מודע והלא מודחק

כשדנים במשמעות תפקודו של הלא-מודע, אך טבעי הוא שמיד יצוץ הפירוש הנפוץ למושג זה, הרואה בלא-מודע מעין מרתף אחסון עבור חומרים נפשיים מודחקים. פרויד עצמו היה מודע לכך שלמרות שהמודחק חייב להישאר לא-מודע, הרי הוא איננו שם כולל לכל מה שאיננו מודע, ומכאן שהיקפו של הלא-מודע רחב הרבה יותר מזה

62 ברק, פרויד הנסתר, עמ' xiv, 38; אליאור, כחלום יעוף, עמ' 15.

63 לב, אמת, בפרט עמ' 127-143.

של המודחק.⁶⁴ למשל, הוא הבחין בין הלא-מודע המודחק לבין הלא-מודע המתפקד כמעבד וכפרשן אשר מייצר משמעויות ומתרגם רשמים לייצוגים מופנמים.⁶⁵ גם יונג הטיל ספק באפשרות שהלא-מודע מכיל אך ורק מחשבות ומשאלות שהודחקו, אם כי, בניגוד לפרויד, הוא סבר שבצד חומרי הנפש הסובייקטיביים משמש הלא-מודע כמאגר מיתי עמוק ורחב ממדים, בעל איכויות ארכאיות וקולקטיביות, שהדת והמיתוס מהווים בבואות מדויקות למדי שלו.

אריך נוימן אף הרחיב את האפשרות שקיימים סוגי ידע, כגון מצבי התגלות ואירועים פאראפסיכולוגיים, אשר נמצאים מחוץ ל"תודעת האגו", זו אשר תופסת את הנפש ואת העולם כשני ממדים שונים ומופרדים. סוג זה של ידע נמצא, על פי נוימן, בלא-מודע, אך לא משום שהודחק אל הלא-מודע, אלא משום שמלכתחילה היה חיצוני למודע. הוא קרא לכך "ידע ממקור חיצוני" או "ידע חוצני" (Extraneous Wissen בגרמנית), כלומר ידע של "השדה האחדותי".⁶⁶ יתירה מזו, מערכת "תודעת האגו" עשויה, לטענתו, להדחיק גם ידע שמקורו חיצוני.⁶⁷ במילה "חיצוני" התכוון נוימן כנראה למחשבות או לידע שמקורו אינו באדם, בניגוד לידע מודחק שהיה גלוי לתודעה אך הורחק ממנה. לפיכך, הלא-מודע עשוי להכיל ידע חיצוני כמו גם ידע פנימי. הלא-מודע מקיף, לטענת נוימן, ריבוי אינסופי של תכנים וצורות של ידע הנגישים רק בחלקם למודעות, כך שמשמעותו של ידע לא-מודע היא אך ורק חוסר מודעות של הידע, אך לא העדרו המוחלט.⁶⁸ מחוץ להשקפה הפסיכואנליטית, יש אף הרואים בלא-מודע מאגר זכרונות מגלגולי העבר, ולפיכך דיאלוג עם הלא-מודע של המטופל במסגרת טיפול טרנספרסונלי מאפשר עיבוד של אירועים והתנסויות שנרשמו ב"רשמקול הרוחני" ועשויים לקבל ביטוי במסגרת של "תרפיית הרגרסיה".⁶⁹

64 פרויד, הלא-מודע, עמ' 62. ויניקוט קושר את הלא-מודע המודחק עם הפרעות "קלות" הנקראות בעגה הפסיכואנליטית "הפרעות נוירוטיות". חיבור זה ניכר, לטענתו, בתשוקת ה"פסיכו-נוירוטי" לידיעה עצמית, בעוד הפסיכויטי מתקיים ברגש ובחוויה המיסטית, מפקפק בידיעה האינטלקטואלית ואף בו לה, ואינו שואף להיעשות מודע יותר בעזרת הטיפול הפסיכואנליטי; הנ"ל, טבע האדם, עמ' 105.

65 לזר, שיחה לאינסוף.

66 ראו מילון מונחים אצל נוימן, אדם ומשמעות, עמ' 17 הע' 3, עמ' 171. אריך נוימן (1905-1960), פסיכואנליטיקאי יונגיאני, הושפע מהמסורת האקזיסטנציאליסטית המרכז-אירופאית, ממקורות יהודיים ובייחוד מהפילוסופיה הדיאלוגית של מרטין בובר. לימודי הפילוסופיה והפסיכולוגיה שלו, כמו גם התעניינותו העמוקה ביהדות, בחסידות ובקבלה, היוו תשתית פוריה לתפיסתו הבלתית שגרתית ויכולתו לחבר בין העולם הפסיכולוגי, הדתי, האקזיסטנציאליסטי והחסידי; קרון ווילר, מבוא.

67 נוימן, שם, עמ' 22.

68 שם, עמ' 18-19.

69 לוין, שיעורים בזמן, עמ' 287.

משהופקע רעיון הלא-מודע מבעלותה הבלעדית של הפסיכואנליזה הפך השיח הפרשני לגבי אופי תפקודו במערך הנפשי לחוצה גבולות של תיאוריה, תרבות וגיאוגרפיה. "הידוע שאינו נחשב" של בולאס מזכיר את "הידע הלא-מודע" של נוימן, שהדהד את "צורת הידע המקדימה את הידיעה" של ג'יימס, וכולי. פירושיהם הקלאסיים של יונג, נוימן ופרויד את הלא-מודע הגדירו אותו כמאגר תודעתי של תכנים אשר ניתנים עקרונית לחשיבה, אולם קיים כיום מגוון רחב של תפיסות פסיכואנליטיות⁷⁰ הרואות את הלא-מודע כמורכבות אין-סופית וחסרת צורה שאיננה ניתנת לביטוי, לייצוג, לניסוח או לחשיבה. אפילו הנחת מיקומו של הלא-מודע בתוך העצמי מוטלת כיום בספק.⁷¹ איכותו המיסטית של הלא-מודע נרמזת גם בפרשנותו של סימינגטון למושג ה-"O" שהגה ביון, לפיה לא הדחפים הם הבסיס לכל מה שאינו ניתן להכלה ולפיכך הודחק אל הלא-מודע, כי אם האין-סופי, הלא-יתואר והבלתי נתפס, אשר נמצא בבסיס המודע והלא-מודע גם יחד.⁷²

הלא-מודע הקלאסי נתפס כמסתתר ו"נרתע" מחשיפה, אולם תיאורטיקנים בני זמננו מתארים אותו במונחים של מה ששואף להיחשף. טיבו מנוסח במונחים פוטנציאליים: מה שאינו ניתן לחלימה,⁷³ מחשבה מחפשת חושב,⁷⁴ ואף מה שידוע אך בה בעת הוא בלתי ניתן לחשיבה ושואף להיחשב.⁷⁵ על פי ביון, החלל מלא ב"מחשבות מחפשות חושב" והחושב פוגש אותן בדרכו. שורשיה המיסטיים של "מחשבה אלוהית המחפשת חושב אנושי" מצויים כבר בדברי המגיד ממזריטש, ומקורם, על פי ש"ץ-אופנהיימר, ברעיון הלוריאני של "אור חוזר": "ועוד יחשוב כי הקב"ה אומר מדוע באתי בהתיבה ואין איש בהתיבה, כי מחשבתו משוטטת בדברים אחרים".⁷⁶ מכאן משתמע, טוענת ש"ץ-אופנהיימר, שהאלוהות חיה חיים כמוסים בנפש האדם, ובכוח חשיבתו יכול האדם להחיות ולשחרר את היסוד האלוהי שבתוכו.⁷⁷

פחות ופחות תיאורטיקנים פסיכואנליטיים מחזיקים כיום בתפיסה הסטטית-

70 ביניהן אלה של אייגן, אלקין, בולאס, וכן גרודק, מילנר, בלינט, ביק, מטה-בלאנקו, פרסונס ואוגדן. ראו לוי, הבית והדרך, עמ' 97.

71 שם.

72 גרוטשטיין, קרן, עמ' 116.

73 אוגדן, על אי-היכולת.

74 ביון, הרהורים.

75 בולאס טבע את הביטוי "הידוע שאינו נחשב המחפש ייצוג" (The Unthought Known), בהתייחסו אל הידיעה שאיננה מעוגנת בייצוג מנטלי הניתן לחשיבה. על סוג זה של ידיעה לא-מודעת ראו בולאס, צלו של האובייקט; הנ"ל, המסתורין. זאת בשונה מרעיון ה-Unthought Thought של ביון, הלא היא "מחשבה שלא נחשבה" או ליתר דיוק "מחשבה ללא חושב"; הנ"ל, קשב ופרשנות, עמ' 139.

76 דב בער, אור תורה, על אגדות חז"ל, סי' שפו, צו ט"ג.

77 ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 124.

סטרוקטורלית של הלא-מודע.⁷⁸ גישות עדכניות הקשורות בזרם האינטרסובייקטיבי וההתייחסותי בפסיכואנליזה שמות דגש על שימוש במושגים תהליכיים בעת הדיון בלא-מודע, מתוך ניסיון להימנע מראיפיקציה מבנית אשר מאבנת ומקבעת תהליכים אלה כחלק מן הדיכוטומיה המושגית המקובלת, כגון סובייקט מול אובייקט, עולם פנימי מול חיצוני ומודע מול לא-מודע.⁷⁹ תיאורטיקנים אינטרסובייקטיביים מעדיפים לראות במחסום ההדחקה מעין חיץ נוזל וגמיש,⁸⁰ תחת התפיסה המסורתית הדיכוטומית, המפרידה באופן מבני וקשיח בין תכנים מודעים ללא-מודעים.

1. מחסום ההדחקה של דיקטטורת התבונה

מחסום ההדחקה הבחין לא רק בין מודע ולא-מודע אלא יצר הפרדה תפיסתית, תרבותית וערכית, בין עולם המודע המועדף, המיוצג בתהליכי חשיבה שניוניים,⁸¹ ברציונליזם פוזיטיביסטי ובהאדרת האינטלקט, ובין עולם הלא-מודע המגונה, המיוצג בתהליכי חשיבה ראשוניים, מצבי תודעה אינטואיטיביים ומיסטיים ו"השלכת השכל".⁸² מבקרים רבים קמו כנגד השפעותיו של מחסום ההדחקה התרבותי שיצר רעיון הלא-מודע הפסיכואנליטי. אחד המחמירים שביניהם הוא רוטנברג, אשר הזהיר מפני הנתק בין העולם היצירתי הנובע מתוך השפה המיסטית של ה"אירציונליזם הלא-מודע" כלשונו, ובין השפה התבונית המודעת של האינטלקט.⁸³ במניפסט הביקורתי הנוקב שלו על התפיסה הפסיכואנליטית, הנראית בעיניו דטרמיניסטית, דוגמטית ואנאכרוניסטית, תקף רוטנברג בחריפות את התעלמותו הספקטנאית של פרויד מתהליכים רוחניים.⁸⁴ הוא קשר בין מושג הלא-מודע של פרויד, הקרוי בפיו

78 מעניין לציין שגם חוקרי הלא-מודע הקוגניטיבי, שמתודות החקירה שלהם הן אמפיריות ומדעיות, זונחים את הגדרת הלא-מודע כמבנה ונוטים כיום לראות אותו כתהליך, אם כי כתהליך מקביל לעיבוד מידע ממוחשב; שלו, על שבירת הכלים, עמ' 37.

79 לביא, תהליכים לא-מודעים; לוונטל, המובן, עמ' 123.

80 למשל סטולורו ואטווד, קונטקסטים, עמ' 29-40. עוד על תפיסת הלא-מודע על פי הגישה האינטרסובייקטיבית ראו הנ"ל, הפרספקטיבה, עמ' 184.

81 "תהליכי חשיבה שניוניים", או מדרגה שנייה, נענים לעקרונות הזמן, המרחב והסיבתיות, מכוונים למטרה מוגדרת ומציאותית ומאורגנים על פי חוקים לוגיים. לעומתם, "תהליכי חשיבה ראשוניים" אינם נענים לעקרונות אלה ומאפיינים בעיקר חלומות ומצבים נפשיים רגסיביים. ראו לפלאנש ופונטליס, אוצר המילים, עמ' 723-727; קלנר, דבשת, עמ' 214-215.

82 הביטוי "השלכת השכל" מזוהה במיוחד עם חסידות ברסלב, שהעמידה את התמימות ואת המלחמה בהשכלה כערכים מרכזיים; מרק, מיסטיקה ושיגעון, עמ' 101-114.

83 רוטנברג, פרד"ס הנפש, עמ' 73-93.

84 הנ"ל, היצר, עמ' 50-51.

תת-מודע,⁸⁵ ובין אי-רציונליות מיסטית. עיקר טענתו הוא שהלא-מודע מהווה מעין קטגוריה מחתרנית ומוסווית שנוצרה כדי להתמודד עם המחשבות הלא-רציונליות-מיסטיות שהוחרמו מאז ראשית עידן התבונה.⁸⁶ על פי השערתו מרחיקת הלכת, הלא-מודע איננו חלק בלתי נפרד ממבנה הנפש האנושית כפי שטען פרויד, אלא הוא תוצאת האיולת של הכחשת תכנים מיסטיים ולא-רציונליים בעידן שקידש את התבונה. אחת המשמעויות המתבקשות מביקורתו של רוטנברג על החשיבה הפסיכואנליטית, שבמרכזה רעיון הלא-מודע, היא שהמודע והלא-מודע אינם מושגים קוטביים ודיכוטומיים אלא מהווים רצף של רמות תודעה משתנות. בהמשך לקו המחשבה של רוטנברג, נראה שדיכוטומיה זו שימשה להכחשת התחום של "אי-רציונליות מיסטית" ויצרה דלדול של האמצעים הלשוניים הנחוצים לתרבות המערב על מנת להתמודד עם תחום זה שהודר והוזנח.

אִידר בטא ביקורת ברוח דומה לזו של רוטנברג, והתקומם על הישארותה של שפת המיסטיקה היהודית מחוץ לשיח הספרותי של כותבים ויוצרים עבריים בדורות האחרונים, עד כדי כך שטקסטים דתיים נקראים בפיו "חומרי תהום".⁸⁷ עיסוק בחומרי התהום היהודיים עשוי, לדעתו, לגרום לפן המודחק של השפה – האלוהים, נוכחות הקודש, הממד הדתי העתיק – להתגלות מחדש בשפה וביצירה.⁸⁸ להמחשת עמדתו גייס אִידר את יונג, אשר הצביע על כך שבמרוצתו של הרציונליזם הנאור בעידן החדש הושלכה מאחורי גוו האמונה הדתית והאדם נותר עם חלל נפשי גדול. ככל שמודעותו של האדם לעצמו הלכה וגברה, כך נדחו תכנים שמקורם בלא-מודע ושעיקרם הוא התנסות במפגש עם ה"נומינוזי", בלשונו של אוטו.⁸⁹

85 למרות הסתייגותיו הברורות של פרויד מביטוי זה; הנ"ל, פירוש החלום, עמ' 545.

86 רוטנברג, היצר, עמ' 79.

87 בפראפראזה על דבריו של גרשם שלום מתוך מכתבו אל פרנץ רוזנצוויג: "שפה מורכבת משמות, עוצמת השפה צרורה בשם, והתהום שלה חתומה בו"; מובא אצל אִידר, לפעמים, עמ' 151.

88 שם, עמ' 184.

89 שם, עמ' 173. בשפת הדימויים הארכיטיפיים ניתן, לדעת נוימן, לתאר את התודעה כבעלת תפקיד הגיבור הגברי החודר לרחם הלא-מודע הנשי על מנת להפרותו וליילד מתוכו הכרה חדשה, תוך סיכון להיבלע בו. נוימן ביטא ביקורת דומה לזו של רוטנברג, באומרו שהתודעה הרציונלית הפכה להיות מסורסת, הקריבה את העיקרון הגברי והשעתה את הקשר החי והיצירתי ללא-מודע. הוא מייחס לתנועת החסידות את הניסיון לעורר מחדש את הזיקה היצירתית ללא-מודע באמצעות דימוי העלאת הניצוצות ובהחייאת הזיקה אל האלוהי, המתאפשרת ומתקיימת אצל כל איש בישראל בכל עת ובכל מקום; הנ"ל, מקורות התודעה, עמ' 368-374. גם ביון שם לב לקשר המילולי בין מצבי נפש המאופיינים בצפייה, להם הוא קרא "פרה-קונספציה" (pre-conception), המקבילה הפסיכואנליטית למושג "מחשבה ריקה" של קאנט, ובין מצבי תודעה התואמים לדעתו את המונח "קונספציה" (conception), כלומר

מסיבות מוכנות, הלא-רציונלי נתפש כשווה ערך ללא-מודע. ההבחנה שיצר פרויד בין תהליכי חשיבה שניוניים וראשוניים כמוה כהבדל בין חשיבה מודעת בשעת ערות ובין החשיבה האופיינית לחלום וללא-מודע. על-פי המודל הטופוגרפי של פרויד, תכני הלא-מודע הם ייצוגים של דחפים הנשלטים על ידי מנגנונים של תהליכי חשיבה ראשוניים, בהם אין הכרה בחוקי הלוגיקה ואין משמעות לממדי הזמן, המרחב והסיבתיות.

פרויד ביקש להגיע, באמצעות הפסיכואנליזה, אל האמת המדעית של נפש האדם המבוססת על הכרת המציאות, אך מתוך התקנאותו במוחלטותם הפוזיטיביסטית של מדעי הטבע עליהם התחנך⁹⁰ נקט במלחמת חורמה כלפי החשיבה הלא-רציונלית שייצגו המיסטיקה, התיאולוגיה והאמונות. הוא הפך את הדרמה הדתית שבין האדם לאלוהיו למפגש בין האדם למטפל, הציע התערבות אנושית במקום השגחה אלוהית והחליף את הגאולה בתרפויטיקה.⁹¹ משום כך, נקל להבין מדוע התגייס פרויד למשימת הפיכתו של הלא-מודע למודע, תהליך שסימל עבורו את החיבור המפוכח והתבוני אל המציאות וייצג את משאלתו לכפות את התבונה על הציוויליזציה, או ליצור, כלשונו, "דיקטטורה של התבונה".⁹²

ז. הפסיכואנליזה כשלוחה חילונית של הקבלה

עקרונות היסוד שאפיינו את הפסיכואנליזה בראשית דרכה עלו בקנה אחד עם תהליך הפנמת חיי הדת. הפנמתו של האל אשר נתפס בימי הביניים כטרנסצנדנטי לאדם

מה שנוצר כאשר פרה-קונספציה פוגשת מציאות מתאימה המאפשרת מימוש. באופן סמלי, המילה קונספציה מתארת גם "הפרייה" או "התעברות" (conception); ביון, ללמוד מן הניסיון, עמ' 111-112.

90 אם כי מגמה זו התמתנה אצלו לקראת סוף שנות העשרים של המאה העשרים.
91 שרביט, תרפויטיקה וגאולה, עמ' 34-38. את מאבקו של פרויד בחשיבה הלא-רציונלית ניתן לייחס להשפעתם של גורמים נוספים שנחקרו לעומקם אך לא כאן המקום להרחיב אודותם, כגון עמדותיהם של הפילוסופים הגרמניים קאנט, שלינג ושופנהאואר. ראו ניקולס וליבשר, לחשוב; אלנברגר, גילוי, עמ' 209.

92 מתוך מכתב התשובה המפורט של פרויד אל אלברט איינשטיין בעקבות שאלתו, "האם יש דרך לשחרר את בני האדם מפורענות המלחמה?"; ראו פרויד, מלחמה, עמ' 16. הצליל הכוחני המתלווה אל רעיון "דיקטטורת התבונה" איננו מקרי. פרויד חיבב את עולם הדימויים המיליטנטי ואף קרא לעצמו "כובש" (בספרדית = conquistador), על שם אחד ההרפתקנים שהשתתף בכיבוש פרו ומקסיקו במאה השש עשרה. במכתב אל מארי בונפארטה ביקש פרויד לייחס לעצמו באמצעות דימוי זה את הסקרנות, האומץ, העקשנות והתעוזה האופייניים להרפתקנים כובשים; ג'ונס, חייו, עמ' 348.

איפשרה את הכללת דמותו בין שאר האובייקטים המיוצגים בעולמו הפנימי של האדם.⁹³ תפיסה זו של המודל הפסיכואנליטי המונאדי של הנפש, אשר אופיין בהתבוננות פנים-נפשית (one-person psychology), יצרה רדוקציה של כל התופעות הפסיכולוגיות לשפה של יחסי אובייקט לא-מודעים. גם התחרות מול המודל הפסיכואנליטי ההתייחסותי (two-person psychology)⁹⁴ לא תרמה, בתוך השיח הפסיכואנליטי, להשבתו של האל אֵל התחום הטרנסצנדנטי, כלומר אל מחוץ לאדם. למעשה, באמצעות רעיון האובייקט הפנימי העצימה הפסיכואנליזה את המהפכה התודעתית של הבעש"ט, אשר התמקדה ברעיון האימננטי "מלוא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ו, ג), כל הארץ – כולל את נפש האדם.⁹⁵

כך, באופן אירוני, תרמה הפסיכואנליזה ל"פתרון" בעיית האנטינומיה שבין מושג האל הטרנסצנדנטי האחד והמוחלט, כמושג מטפיזי מופשט ובלתי פרסונלי המצוי מעבר לתודעתו ולתפיסתו הלשונית של האדם, ולפיכך אין לדבר עליו אלא בדרך השלילה – ובין מושג האל הפרסונלי בעל התארים, זה של הדת ושל כתבי הקודש, בעל הרצון והפעולה, הבורא והמתגלה.⁹⁶

בכך הניחה הפסיכואנליזה את היסודות התיאורטיים לאפשרות עליה הצביעה החסידות, לפיה מקומה של האלוהות אינו במרחבי הקוסמוס הטרנסצנדנטיים, כי אם בתשתית יחסי האובייקט של כל אדם, כלומר עמוק בעולמו הפנימי הלא-מודע. לשון אחר, דווקא מתוך נסיגה של הפסיכואנליזה להתנגד לקיומה האונטולוגי הטרנסצנדנטי של האלוהות התגלתה תרומתה המשמעותית להעצמת הראייה האנתרופומורפית וההפנמטית של תפיסת האלוהות, אשר התרחשה בקבלה ובמיוחד בחסידות.

93 ניתן להבין את התפנית שיצרה הפסיכואנליזה לגבי מעמדה של האלוהות כאובייקט מופנם גם לאור הדימוי האנתרופומורפי של האלוהות המצוי כבר בימי קדם, ובוודאי לאור התפיסה הקבלית של "דמות אדם". אמנם ניתן לשער שהנטייה להאנשת האלוהות נבעה מן הצורך האנושי הטבעי להכיר מקרוב את הבלתי ידוע ולפחות לתאר אותו באופן ידידותי יותר (חלמיש, מבוא לקבלה, עמ' 113-114), אך הפסיכואנליזה התכחשה לרעיון הפנמת האובייקט האלוהי ולהאנשתו, ותחת זאת יצרה את אפשרות ההתקה מהפנמתה של דמות סמכות הורית מציאותית אל ייצוג אלוהי פנימי, באופן שרואה את מקור הייצוג האלוהי באדם עצמו.

94 ארון, אדם אחד; כהן, בין מונאדה.

95 מילותיו של הנביא התגלגלו אל העיקרון האימננטי הקבלי "לית אתר פנוי מיניה" (תיקוני זוהר, קכב ע"ב), ומשם אל החסידות, אם כי לדברי אליאור, תורת האימננציה בחסידות איננה אך ורק המשכה של מסורת קבלית תיאורטית, אלא היא פרי התנסות מיסטית חדשה, כפי שעולה מעדויות הבעש"ט ותלמידו המגיד ממזריטש; הנ"ל, בין התפשטות, עמ' 469 הע' 18.

96 ראו הלר-וילנסקי, על הנברא, עמ' 264-266.

ח. פסיכואנליזה מיסטית

בספרו המקיף והעדכני ערך הפסיכואנליטיקאי הקנדי דן מרקור סקירה של תפיסות תיאורטיות בתחום המיסטיקה של הנפש בקרב שורה קטנה ומיוחדת של הוגים פסיכואנליטיים, ביניהם אוטו ראנק, אריך פרום, מריון מילנר, דונאלד ויניקוט, אנטון אהרנצווִיג,⁹⁷ היינץ קוהוט, האנס לוואלד, ג'יימס גרוטשטיין, נוויל סימינגטון ומייקל אייגן. אייגן, שהוא אולי נציגה המובהק ביותר של קבוצה זו, אף העיד על עצמו שהוא חלק "מתת-תרבות פסיכואנליטית מְנָצָה של מיסטיקנים, שיותר ויותר מחבריה מתחילים לצאת מן הארון", כלשונו.⁹⁸

המשותף לכל התיאורטיקנים הללו, מלבד היותם פסיכואנליטיקאים פוריים ויצירתיים שכתבתם תרומה משמעותית להתפתחות החשיבה הפסיכואנליטית בתחומים רבים ומגוונים, הוא התייחסותם האמיצה אל תפיסת האחדות או חוויית האחדות (unity) באמצעות המציאות הפיזית. בהכללה ניתן לומר כי כל הכותבים הללו גילו נטיות סקרניות ואף משיכה גלויה כלפי החוויה המיסטית, וחלקם אף ראה ביצירתיות מעין יישום של מודעות מיסטית כלפי ההיבטים החומריים והארציים של האִמָּנוּת, האִמָּנוּת והתרבות.⁹⁹ התיאורטיקנים שהוזכרו לעיל לא דיברו בשפה זוה אודות המיסטיקה. הם חקרו תופעות מיסטיות שונות מנקודות מוצא תיאורטיות וחווייתיות שונות, אך המשותף לכולם הוא הנחת היסוד של הפסיכואנליזה.

למרות שהפסיכואנליזה נמנעה באופן מסורתי מעיסוק בעולם החוויה המטפיזית, עולם המושגים שלה ספוג במושגים המניחים כְּמוֹבֵן מאליו את יכולותיה של הנפש לחרוג מגבולות הטריטוריה של הבנתנו הרציונלית אל עבר ומעבר למרחבים המיסטיים. רעיונות כגון ה-"O" החידתי וה-"רְבֵרִי" (reverie) המסתורי של ביון,¹⁰⁰

97 אהרנצווִיג, הפסיכואנליזה; להרחבה ראו מרקור, חקירות.

98 מיטשל וארון, הקדמת העורכים, עמ' 31. מול קבוצה מצומצמת זו עומדת קבוצה גדולה מאוד של תיאורטיקנים, אשר התייחסו לנושאים כגון אחדותיות, איון, התמזגות ואמונה, מנקודת מבט מציאותית. ראו למשל ליטל, על האיחוד הבסיסי.

99 חוויית האחדות בתוך ההקשר של המציאות הארצית רלוונטית לרעיון "העבודה בגשמיות" התופס מקום מרכזי במחשבת החסידות. היכולת הנפשית לתפיסת ה"אחדותיות" – או בלשונו של רש"ז, "יחוד הנפש" – פירושה התכללותה הפרדוקסלית של נפש האדם באחדות האינסוף בעודה בעולם הזה, עלמא דפירודא; רש"ז, תניא, לקוטי אמרים, מו, סו ע"א.

100 מושג ה-reverie של ביון נקרא על ידו "יכולת שלילית" (negative capability), כלומר יכולת לשאת מצבי אי-ודאות ומסתורין מעורר ספקות, ללא הצורך הדחוף להגיע לעובדות, לסיבות או להיגיון. זהו מצב תודעה מיוחד, מוזר, שקשה לתארו במילים (ברגשטיין, כאן, עמ' 23-24), המאופיין באיכות נפשית דמויית חלימה בהקצין, מעין שקיעה לא-מודעת ורגרסיבית בשרעפים והרהורים, אשר מעניקה נופך מיסטי-מדיטטיבי לרעיון ה"הקשבה המרחפת" של פרויד; ביון, קשב ופרשנות, עמ' 161; הלוי-ספירו מתאר אותו כמצב בו חש האדם "אבוד" או "שקוע במחשבה" (lost in thought); הנ"ל, הערות, עמ' 123; ראו גם סיקון ולופיטל, לידה

"העמדה הטרוסצנדנטית" של גרוטשטיין¹⁰¹ או "הנרקיסזם הקוסמי" של קוהוט,¹⁰² מזמינים להתבונן במצבי תודעה אשר מטשטשים את מצב הצבירה האינדיבידואלי והנפרד של הנפש ועוסקים ברובד האחדותי של ההווה האנושית. קולקה טען כי מושגים רוחניים כגון תלות גומלין (inter-dependence), זיקת גומלין (inter-connectedness) או בין-הווה (inter-being) הולכים ונשזרים לתוך השיח והמחקר המדעי ומעצבים, לדעתו, את שדה הפסיכואנליזה של הדורות שלפנינו.¹⁰³

במאמרו הקלאסי, "מחוז האמונה אצל ויניקוט, לאקאן וביון",¹⁰⁴ חקר אייגן את מושג האמונה מנקודת מבט פסיכואנליטית באופן מקביל למושג הדבקות החסידי, והצביע על חוויה טוטאלית הכרוכה בכל ישותו של אדם, בכל-כולו, "בכל לבבו, בכל נפשו ובכל מאודו",¹⁰⁵ יהיה יעדה של אמונה זו אשר יהיה – האל או העמדה הפסיכואנליטית.¹⁰⁶ מושג ה-"O" של ביון, המסמל את הדבר כשלעצמו, המציאות האולטימטיבית, האמת המוחלטת, האלוהות או האינסופי – נחקר רבות בהקשר המיסטי,¹⁰⁷ ובעיקר ביחס לחוויות איחוד כפי שהן באות לידי ביטוי באמירתו החידתית של ביון, "אי אפשר לדעת את O, צריך להיות O".¹⁰⁸ ביון סבר שתנאי לעבודה

לחיים, עמ' 106-109. אוגדן רואה ב-reverie סוג של חשיבה דמויית חלום הסמוכה למודע, שהוא אחד משלושת סוגי החשיבה: חלימה לא-מודעת, reverie סמוך-למודע ורפלקסיה מודעת; הנ"ל, על איהיכולת, עמ' 266-267. על העצמי המתהווה ברוזנס שבין האני ובין פעולת ההכרה המשקפת אותו ראו נאה, עצמי זה. עוד על מושג ה-reverie בהקשר לתפיסת רש"ז ראו להלן, פרק 5 סע' יא.

101 גרוטשטיין, אל עבר המושג. כממשיך דרכו של ביון עסק גרוטשטיין בממד הקדושה הטבוע בנפש ובקשר של ממד זה עם המצב הנפשי שביון קרא לו התכללות עם "O". גרוטשטיין סבר שיש לראות במצב נפשי זה "עמדה טרוסצנדנטית מיסטית" אשר מהווה עמדה (פוזיציה) שלישית, בנוסף לשתיים שתיארה קליין: העמדה הסכיוז-פרנואידית והעמדה הדכאונית; הנ"ל, מיהו החולם, עמ' 276. ראו להלן, פרק 11 סע' ו, הע' 112-113.

102 מתוך ניסיונו להמשיג את אופן התגבשות העצמי טען קוהוט שאחת מאופניו הבוגרות היא "היות זולתעצמי עבור האחר". זהו מצב של התמרת העצמי לכדי "נרקיסזם קוסמי" הכרוך בקיום על-אישי ועצמיות רחבה אשר מבטאת עמדה מוסרית וקבלת אחריות כלפי העולם כולו.

103 קולקה, פסיכואנליזה לאן, עמ' 438.

104 אייגן, מחוז האמונה.

105 שם, עמ' 33.

106 בָּרֶק, פרויד הנסתר, עמ' 49.

107 מצנר, קבלת האר"י, עמ' 272-373; פלד, פסיכואנליזה ובודהיזם; סימינגטון, החשיבה הקלינית, עמ' 188-191; אייגן, המיסטיקן; בָּרֶק ושניידר, מרכזים, עמ' 87-105.

108 ביון, שבעה משרתים, עמ' 27. ביון שאל מרודיארד קיפלינג את רעיון ה-WH questions, הלא הן שאלות המשמשות כ"שבעה משרתים" הגונים ונאמנים למשימת החקירה: What, Why, When, Which, Where, Who, וקרא בשם זה לאנתולוגיה של ארבעת ספריו האפיסטמולוגיים, ש"קשב ופרשנות" הוא האחרון שבהם. המשרת השביעי הוא החכמה

פסיכואנליטית היא יכולתו של המטפל להיות באחדות עם O, והפשט לאמירה מסתורית זו הוא שכלל שהפסיכואנליטיקאי אמיתי יותר, כך הוא מסוגל יותר להיות באחדות עם מציאותו הפנימית, המיסטית, הלא-מודעת של המטופל.¹⁰⁹

חוויית המושלמות האין-סופית אצל ויניקוט, לאקאן וביון, מתוארת על ידי אייגן כחוויית יצירתית וספונטנית אשר כוללת פרדוקס, מסתורין ואמונה. מקורותיה של חוויית יצירתית זו עמוקים יותר, לדעת אייגן, מן ההפנמה (internalization) ומצויים מעבר לה. קריאה מדוקדקת בכתביהם של השלושה מגלה, לדעתו, שהאובייקט הראשוני של החווייתיות היצירתית אינו האם או האב, אלא הבסיס הבלתי ניתן לידיעה של היצירתיות עצמה.¹¹⁰ כפי שיתבהר בהמשך, רעיון זה – השאול מן החשיבה הקבלית ומשלב תפיסה חסידית ופסיכואנליטית – מזהה את בסיס היצירתיות עם חותמו של הרשימו האלוהי, ועם הבזק התבונה של החכמה הבלתי ניתנת לידיעה, כפי שהיא מתגלגלת ומתגלה בספירת הבינה.

רעיונותיו של ביון בנושא ה-O המיסטי הם דוגמא לחתירתו העיקשת אל עבר האמת המוחלטת במפגש הטיפולי, למרות שסבר שאין לדעת אותה באופן ישיר. הוא היה משוכנע שהמיסטיקנים הדתיים התקרבו לאמת זו יותר מכולם,¹¹¹ ועשה שימוש בקבלה כמסגרת חשיבה עבור הפסיכואנליזה.¹¹² ביון מיקד את תשומת לבו בהגנות שאנו מעמידים כנגד כניסה לחוויות מיסטיות ולמעשה ביקש לסייע בהשגת התרחשותה של החוויה המיסטית באמצעות המפגש הפסיכואנליטי האמיתי והאותנטי.¹¹³ בניגוד לפרויד, שלצורך הגדרת הלא-מודע הניח את קיומם של דברים שאיננו יודעים או איננו מודעים להם, הלך ביון צעד נוסף אל מה שמצוי מעבר לאפשרות להכירו בכלל. זאת, משום שכל היכרות דינה מעבר דרך התודעה וזו מחזירה אותנו אל הנתפס, הנחוזה והמוסכם.¹¹⁴

(Wisdom) כשמה של הספירה השניה העליונה, שבה מתאפשר החיבור הלא-מודע והבלתי אמצעי עם האמת של ה-O האלוהי, בעוד שיתר שש שאלות החקירה משרתות את ההבנה והסקרנות האינטלקטואלית, כמו גם את "הצורך של המטפל לדעת"; הנ"ל, קשב ופרשנות, עמ' 122 והע' 7 מטעם העורך.

109 ביון, טרנספורמציות, עמ' 146. וראו אייגן, מחוז האמונה, עמ' 57; הנ"ל, קבלה, עמ' 101-124; מצנר, קבלת האר"י, עמ' 272-373.

110 אייגן, מחוז האמונה, עמ' 66-68. עוד על גישת אייגן למיסטיקה ראו גולן, הרוח.

111 ביון, תשומת לב, עמ' 30.

112 ראו לעיל, הע' 60, ובמיוחד השימוש שעשה ביון ב-O-grams – תרשימים אשר מציינים את השתלשלות התהליך היצירתי כמבנה ספירתי; ביון, הרהורים, עמ' 325.

113 סימינגטון, החשיבה הקלינית, עמ' 190-191.

114 הורוץ, על מציאות, עמ' 34.

גם אצל ויניקוט מצא אייגן המשגה המבהירה את שורשיה של החוויה המיסטית. למשל, הוא זיהה את רעיון המרחב הפוטנציאלי (potential space) ונגזרותיו המגוונות כבסיס להבנת חוויות מיסטיות ודתיות, וכן ראה במושג "חוויות מעבריות"¹¹⁵ ביטוי שביכולתו להמחיש את התפתחותה של היכולת לאמונה מתוך שדה החדירות ההדדית, שבו העצמי והאחר אינם אחד אך גם לא שניים. תופעות המעבר, כפי שהראה ויניקוט, מאפשרות את הפרדוקס של התינוק היוצר את האובייקט, אשר כבר היה שם, ממתין להיווצר ולהיעשות אובייקט טעון.

ה-"O", המרחב הפוטנציאלי ותופעות המעבר, מתייחסים ליכולות נפשיות מורכבות. הם מתארים כישורי הסתגלות למצבים פרדוקסליים מתוך השעיית החושים, הזיכרון, התשוקה, ההבנה בפרט והאינטלקט בכלל, ומתוך התמסרות לחוויית המפגש במרחבים מתחלפים בין אחדותיות ומובחנות, ומניחים את התשתית הנפשית-רוחנית להתפתחותה הרעיונית של פסיכואנליזה מיסטית.