

חלום יקר: מבוא

ריכרד קרטהאוס, נוירולוג, פסיכואנליטיקאי, קצין רפואה בצבא הבריטי ואינטלקטואל יהודי ממרכז אירופה, ישב בשלושה בספטמבר 1945 במשרדו שבבית החולים הבריטי בלטרון וחש בושה על שנותר בחיים: "כמה חבל שאינני נמנה עם אותם לוחמי חופש המסוגלים ברגע של אמת להפנות את נשקם לעבר עצמם, או לבלוע את כמוסת הרעל שברשותם." עם דרכון פלשתיני בכיסו, מדי קצין בריטי לגופו ותפיסת עולם המבקשת למזג את כל הטוב שבמשנותיהם של זיגמונד פרויד וקרל מרקס, הוא נזכר בנסיבות בואו מברלין לארץ ישראל בשנת 1933. ד"ר קרטהאוס הסוציאליסט, מומחה בעל שם עולמי לנוירוזות-קרב, נאלץ לפרוש מהחברה הפסיכואנליטית הברלינאית לאחר שיצא בגלוי נגד ההמשגה הדואלית של תיאוריית הדחפים הפרוידיאנית: הוא סירב להוסיף לתיאוריה את יצר המוות כבן זוגו המנוגד של יצר המין. במשך שנים האזין ד"ר קרטהאוס לחלומות של מטופליו, חקר את חיי הנפש הלא-מודעים שלהם, ניסה להעלות לתודעתם את עולם ילדותם, סייע להם לראות כי הנוכחות החידתית של עברם בחיי היום-יום שלהם מקשה עליהם את ההתמודדות עם תלאות המציאות.

עליית הנאצים לשלטון והפרידה מאירופה לא הפילו את רוחו. הוא היה שיכור מאושר, לא ידע את נפשו מרוב התרגשות. לרגע התפתה לשאול את עצמו איך קרה שאפילו ברנש מפוכח כמוהו, שיצק מים על ידיו של פרויד בווינה והכיר היטב את ההבדל בין מציאות לחלום, נשבה בחלום הציוני ושם פעמיו ל"ארץ המובטחת". קרטהאוס קבע את מרפאתו בחיפה, "שם הייתי רשאי לרפא בגרמנית בתנאי שהשלט בחוץ ייכתב בעברית." כבר אז נדמה היה לו שסלידתם של בני היישוב ממנו ומאינטלקטואלים דוברי גרמנית עולה כמעט על סלידתם מהערבים, "תושביה האמיתיים של הארץ שאת נוכחותם כאן הסתירו מאתנו הסתר היטב."

ד"ר ריכרד קרטהאוס הוא הדמות המרכזית ברומאן נשכח, חלום יקר, שארנולד צווייג החל בכתיבתו לאחר שהיגר מגרמניה לפלשתינה בשנות השלושים של המאה העשרים (Zweig, 1962). צווייג מיהר לחזור לאירופה בתום המלחמה, וכאשר התפרסם הרומאן בשנות השישים מקומו בפנתיאון הספרותי של הרפובליקה הדמוקרטית המזרח גרמנית כבר היה מובטח. כמו רבים מסיפוריו, גם חלום יקר הנו רומאן מפתח בעל מאפיינים אוטוביוגרפיים ואידיאולוגיים. הוא מסכם את הפרק הציוני הקצר בחייו של הגיבור-המספר ומוקדש לשתי אהבותיו הגדולות של צווייג: סוציאליזם ופסיכואנליזה. בסיפור עלילותיו של קרטהאוס הביא צווייג לידי ביטוי תריסר שנות היכרות עם פרויד, התנסות אישית בפסיכואנליזה ואת המפגש שלו עם המהגרים שהגיעו לפלשתינה בחוסר כול "עם פשר החלומות של פרויד ביד אחת והקפיטל של מרקס ביד שנייה" - דימוי שחיים וייצמן נתן לו ביטוי כבר ב-1920.

הספר הנוכחי מתחקה אחר שורשיו ההיסטוריים והמנטליים של דימוי היסטורי זה. עניינו בהגירתה של הפסיכואנליזה ממרכז אירופה לארץ ישראל, בין השנים 1918-1948, הנחלתה והתקבלותה. כדרכם של נרטיבים בהיסטוריה של המדעים והרעיונות, גם המחקר הזה קושר בין התרחשויות אינטלקטואליות ותרבותיות לבין תהליכי שינוי פוליטיים וחברתיים. יחסי הגומלין בין התרחשויות המתקיימות במרחבים נפשיים ומנטליים לבין מאורעות המתרחשים במרחב ההיסטורי הם יחסים מתקמקים. ההתחקות אחר הגירתו של רעיון והתקבלותה של תיאוריה מדעית אינה מתירה לפיכך הבניה של רצף כרונולוגי הדוק. אפשר לשחזר את ההיסטוריה של הפסיכואנליזה בארץ ישראל כפרק בהיסטוריה של התנועה והרעיון הפסיכואנליטיים וגלגוליהם במהלך המאה העשרים; ניתן גם להציג את השיח המקומי ברעיונותיו של פרויד כפרק בהתגבשותה של תרבות עברית ייחודית בארץ ישראל. ואילו אנו נבקש לשלב בין שתי נקודות המבט הללו ולראות בקיומה של דיסציפלינה פסיכואנליטית בפלשתינה המנדטורית עדות נוספת לכך שההתיישבות היהודית המודרנית בארץ ישראל

והתרבות העברית שהתפתחה לצדה, חרף זיקתן העמוקה ורבת התשוקה לזמנים היסטוריים קדומים, הן בראש ובראשונה פרק בהיסטוריה אירופית מודרנית.

שלושת חלקיו של הספר מייצגים את שלושת מעגלי ההקשרים הרחבים שמהם בחרתי להשקיף על שנותיה המעצבות של הפסיכואנליזה בארץ ישראל: הופעתה של הגרסה הציונית ל"אדם החדש" האירופי וזיקתה לתפיסת האדם הפרוידיאנית, הגירתה של הפסיכואנליזה ממרכז אירופה למן עלייתם של הנאצים לשלטון בגרמניה, והתגבשותו של שיח פסיכואנליטי ארץ ישראלי למן הגעתם ארצה של האנליטיקאים המהגרים והקמתו של המכון הפסיכואנליטי בירושלים. החיבור יאפשר אפוא לקוראים להתוודע גם לפרקים בהיסטוריה של הפסיכואנליזה שזיקתם לפסיכואנליזה הארץ ישראלית אינה מובנת מאליה.

כשם שלא יהיה זה נכון לספר את קורותיה של הפסיכואנליזה בארץ ישראל אך ורק בהסתמך על אבני הדרך המסורתיות של ההיסטוריוגרפיה הציונית, כך גם נמנעתי מלתחום את הנרטיב ההיסטורי בגבולותיה הגיאוגרפיים של פלשתינה המנדטורית; הדיון עובר לעתים לצמתים רלוונטיים אחרים - גרמניה, רוסיה, בריטניה ואף ארצות הברית. מבנה זה אמור לאפשר ראייה השוואתית, אך הוא נועד בראש ובראשונה לשרת את אחד הטעונונים המרכזיים שלי, והוא שהמסע העקלקל אשר הביא את רעיונותיו של פרויד לפלשתינה החל אמנם בווינה הקיסרית במפנה המאה התשע-עשרה, אך הוא עבר גם ברוסיה הקומוניסטית, בבריטניה האימפריאלית, ובברלין של רפובליקת ויימאר ושל הרייך השלישי.¹

משנתו של זיגמונד פרויד שונה במידה רבה ממשנותיהם של הוגים דוגמת צ'רלס דרווין, פרידריך ניטשה או קרל מרקס, שחלחלו לתודעה של שכבות רחבות בתיווכם של סוכני ידע כאוניברסיטאות וכתבי עת מדעיים. פרויד נמנה עם הוגי הדעות שמיסדו את העיון במשנתם עוד בשלביה המוקדמים מחוץ למסגרות הדיסציפלינריות המקובלות. לאחר פרסום פירוש החלום (פשר החלומות; פרויד, 1900), שנחשב כמבשר המהפכה הפרוידיאנית בהבנת נפש האדם, עברה הפסיכואנליזה בתוך שנים ספורות תהליך מואץ של התגבשות והתמקצעות והפכה מהגות של אדם אחד לתנועה מדעית עולמית. ניתן לומר כי חייה של הפסיכואנליזה התקיימו בו-זמנית בכמה מישורים: המישור התיאורטי-מדעי, המישור הפוליטי-ארגוני והמישור האידיאולוגי-תרבותי. למרות שכל אחד מן המישורים הללו ראוי לו שימוקם במעגל ה־קשרים היסטורי רלוונטי ביותר עבורו, ההבחנה ביניהם היא משימה קשה כאשר מדובר בשנים שבהן קשר גורדי, שאין לו אח ורע בהיסטוריה של המדעים והרעיונות, כובל את קורותיה של הדיסציפלינה הפסיכואנליטית לביוגרפיה של מייסדה.

אחד הצירים המרכזיים בהיסטוריוגרפיה של הפסיכואנליזה הוא שאלת תפיסתו העצמית היהודית של פרויד והשפעתה על תורתו. אך טבעי שחיבור המוקדש לפסיכואנליזה בארץ ישראל יציע דיון בשאלת זיקתה של האתניות היהודית לתופעה הפסיכואנליטית. את ההיסטוריונים של הפסיכואנליזה ניתן לחלק, בהקשר זה, ל"מקסימליסטים" אתניים, כאלה הרואים בתורתו של פרויד "מדע יהודי" או התגלמות של יהדותו, ול"מינימליסטים" אתניים, הדוחים מכול וכול את קיומו של ממד יהודי אינהרנטי בהתפתחות הפסיכואנליזה. ארוכה ופתלתולה במיוחד היא המסורת של המקסימליסטים האתניים. היא כוללת חוקרים שהקפידו להבחין בין תפיסתו העצמית היהודית של פרויד לבין תפיסתו העצמית המדעית, אך גם חוקרים שדימו לזהות את מוצאו היהודי של פרויד על כל צעד ושעל. ניסיונות לדון במשנתו של פרויד בכפוף לכלליו המצמצמים של שיח "הרוח היהודית" בגרסתו האטוויסטית והנרקסיסטית, מלווים את הפסיכואנליזה משנותיה הראשונות. לץ אחד אפילו טען ברצינות תהומית כי האִיד הפרוידיאני אינו אלא בן דמותו המחופש של הייד היידישאי.

ברם, הפרספקטיבה ההיסטורית אינה מתירה להתעלם מהעובדה שסוגיית "יהדותה" של המשנה הפרוידיאנית מלווה אותה משנותיה הראשונות והיא חרותה בתפיסתם העצמית של ממשיכי פרויד ושל מתנגדיו. אחרי ככלות הכול, האיש אשר שקד על פיתוחה של תורה פסיכולוגית שבאמצעותה ניתן יהיה לחקור את הסובייקטיביות האנושית בכלים מדעיים אובייקטיביים, נפנה בערוב ימיו לבחון בכלים פסיכואנליטיים דווקא את שאלת "זהותו האמיתית" של משה אבי האומה העברית.

פרויד לא חסך במאמצים כדי למנוע את קריסתו של הפרויקט הפסיכואנליטי אל תוך בעייתו של העם היהודי. הוא נמנע מלציין את מוצאם האתני ואת השתייכותם הדתית של מטופליו, והדגיש בכל הזדמנות את מחויבותה של הפסיכואנליזה

לחשוף את הגרעין המשותף והכלל-אנושי העומד מאחורי תשוקותיו, חרדותיו ועכבותיו של כל אדם באשר הוא. עיסוק יתר בשאלות יהודיות, גם אם באצטלה מדעית, היה עלול לחרוץ את גורלה של הפסיכואנליזה לנידוי אל שולי השיח האינטלקטואלי והמדעי של התקופה, ותלמידיו הוזהרו לבל יהפכו את הפסיכואנליזה ל"עניין יהודי לאומי". יתר על כן, הרגישות הרבה שפרויד גילה כלפי הדימוי הציבורי שלו ושל תלמידיו, והחשש כי גורלה של הפסיכואנליזה ייקבע בהתאמה למעמדו הנחות של היהודי בעולם הרפואי של וינה בסוף המאה התשע-עשרה, הוליכו אותו שוב ושוב לחיפוש אחר תלמידים שאינם יהודים. הציפיות הגדולות שתלה בקרל גוסטב יונג ובארנסט ג'ונס (שניהם אנטישמים מן המעלה הראשונה), ומאוחר יותר בלו אנדריאס סלומה ובמארי בונאפרט, הם רק כמה מביטויי הרצון שלו להפחית את משקלו הסגולי של המרכיב האתני שסביבו התלכדו ראשוני תלמידיו.

פרויד גם נכון היה לעמעם ולהצניע את יחסו האמביוולנטי כלפי הרעיון המדיני הציוני. אולם הניסיונות החוזרים ונשנים לשרבב את שמו לטובת העניין הציוני חייבו אותו מעת לעת להידרש לשאלת הזיקה שבין מוצאו היהודי לבין משנתו, שאותה ביקש לברר הרחק מעין הציבור. שאלה זו נגעה, כאמור, בנימי נפשה של הפסיכואנליזה וזוהתה על ידי פרויד עוד בשנות עבודתו הראשונות כחותרת תחת מעמדה האוניברסלי. את זאת הוא לא היה מוכן לסכן גם בשנותיו האחרונות - לאחר עלייתם של הנאצים לשלטון, לאחר סיפוחה של אוסטריה לרייך הגרמני ולאחר הגירתו ללונדון - אפילו כאשר הפיתוי להישען על הקולקטיביות האתנית ועל הסולידריות היהודית ולמצוא בהן נחמה היה חזק מתמיד. בשלהי 1933 כתב ליהודה ליב מאגנס, נגיד האוניברסיטה העברית: "עבורי מסע לירושלים הוא אולי אפשרי מבחינה פיזית [...] אך לא מבחינה נפשית".²

כבר בצעדיה הראשונים נטו רבים לתפוס את התיאוריה הפסיכואנליטית כאחת מהתגלויותיה של המגמה המבקשת לחשוף את היסודות החווייתיים הלא-מודעים שבנפש האדם. המשקל הרב שפרויד ייחס לעבר, רה של האנושות בכלל ולזה של היחיד בפרט, העמיד אותו בשורה אחת עם הוגים כניטשה, שופנהאור וברגסון. כשם שהפסיכואנליזה התקשתה לפלס את דרכה בקהילייה המדעית הגרמנית שראתה בה שילוב מסוכן שבין מדע לפילוסופיה, כך גם דיברה ללבותיהם של נושאי דגלו של הפרטיקולריזם היהודי הלאומי שזיהו בתורת פרויד מזיגה בין הרדיקלי למסורתי ועשו בה כבתוך שלהם בגייסס אותה למטרותיהם הפוליטיות. זיקתו של הפרטיקולריזם היהודי לאוניברסליזם האירופי של ההשכלה מצאה אפוא את ביטויה גם באופן שבו הפכו כמה מהנחותיו הפוזיטיביסטיות של פרויד - בדבר החוקיות השלטת בנפש האדם, חזרתו של המודחק והדטרמיניזם הלא-מודע המובנה לתוך מעשיו של האדם וחווייתו - לשותפים רצויים במגמה הציונית הרומנטית של שחזור העבר הלאומי.

המשגתה של הבעיה היהודית בלשון פסיכיאטרית או היגיינית נכחה בכתביהם של רבים מהוגי הרעיון הציוני לגווניו. למן המחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה היהודים כמיעוט אתני נזכרים, הן בחיבורים יהודיים הן בחיבורים אנטישמיים, כגוף מנוון וחולה שיש לשנות את תנאי חייו הפיזיים והתרבותיים כדי להשיבו לנורמליות. התנועה הציונית הרבתה לפיכך לפרוט על המיתרים הארוטיים והמגדריים בנפשם של צעירים יהודים; שאיפותיו הלאומיות של העם תוארו כתשוקה גופנית ומנטלית. יחסיו של החלוץ העברי עם אדמתו תוארו כיחסי הפעוט עם אמו, או לכל הפחות כיחסי עם שדי אמו.

לעולם האינטלקטואלי הגרמני היתה השפעה רבה על תכניה של הלאומיות היהודית המודרנית ועל המחשבה הסוציאלית היהודית. החל בשנות השלושים ניתן לאתר את ההשפעה המעשית שהיתה למודלים גרמניים בעיצובן של מסגרות החינוך, הבריאות, התרבות, המשפט והארכיטקטורה בארץ ישראל. יחד עם זאת, קשה לאמוד את חלקו היחסי של הרקע המרכזי אירופי בעיצוב הזהות העצמית הישראלית. כפי שנראה, גם סיפורה של הפסיכואנליזה בפלשתינה מדגים במידה מסוימת את המפגש בין המסורות התרבותיות השונות, זו המזרח אירופית וזו המרכז אירופית, שנטלו חלק בעיצובה של התרבות העברית החדשה. אדרבה, המסורות התרבותיות השונות שנכחו בשנותיה המעצבות של החברה הפסיכואנליטית הארץ ישראלית כללו את כל אותם מרכיבי זהות שונים ומנוגדים שבאו לידי ביטוי בפרויקט הציוני.

אחד ממאפייניה של חברת המהגרים הארץ ישראלית היה מתח מתמיד בין העבר האינדיבידואלי של המתיישבים הצעירים לבין המגמה הציונית להפקיע את הזיכרון האישי ואת המרחב הפסיכולוגי לטובת הזיכרון הקיבוצי והמרחב האידיאולוגי.

עיצובה של חברה בעלת זהות עצמית מגובשת חייב את הציונות בכל שנות קיומה להציע נרטיב-על שיחפה ויאפיל על שלל החוויות ההיסטוריות, הזהויות התרבותיות, והמרכיבים האתניים והביוגרפיים הייחודיים שרחשו מתחת לפני השטח. כדרך של תנועות לאומיות, פיתחה גם הציונות יחס אינסטרומנטלי לעבר, ובמשך שנים רבות ביקשה המהפכה הציונית להנחיל לבניה את חוויית ההווה והעתיד המשותף באמצעות יצירתו של עבר קולקטיבי-מיתולוגי אחיד. דימוי המהגר היהודי לפלשתינה היה גם הוא כזה של מי שהשתחרר מכבליו של אותו עבר מיתולוגי מופשט והוא מעתה ואילך אדון לגורלו הפוליטי ולגורלו הארוטי והמגדרי.

בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים החלו רעיונות הפסיכואנליזה לפעפע להגות הציונית ולתרבות העברית. סוכניה העיקריים היו כמה אנליטיקאים דוברי גרמנית אך בעיקר מנהיגי תנועות הנוער בני העליות הראשונות שהתוודעו לפסיכואנליזה בארצות מוצאם. יהודי רוסיה זכו להיכרות ראשונה עם תורתו של פרויד עוד בשנים שקדמו למהפכת 1917, ואילו היהודים דוברי הגרמנית ראו בפרויד את אחד מהישגיה הגדולים ביותר של התערותם החילונית בחברה המרכז אירופית. מהלך התפתחותו של השיח ברעיונות הפסיכואנליזה בארץ ישראל עוצב לפיכך מכוח פעולתם המשותפת של שני תהליכים היסטוריים שתחילתם באירופה: הופעתו של מיתוס "האדם החדש" של המהפכה הציונית בשלהי המאה התשע-עשרה והגירתם של פסיכואנליטיקאים דוברי גרמנית לארץ ישראל. בעוד שמיתוס "האדם החדש" התווה את דפוסי הפעולה הציוניים ואת ההבניה של בעיות פסיכולוגיות וחברתיות, הרי האנליטיקאים המהגרים, נציגיה של המסורת האינטלקטואלית המרכז אירופית, זוהו בעת ובעונה אחת כמי שאמונים על הקשבה לקולו של היחיד וכסוכנים של שינוי חברתי שיש בכוחם לסייע לצורכי השעה של היישוב.

ההיסטוריה של המאה העשרים אינה מתייחדת אך ורק בהתפתחויות טכנולוגיות שאפשרו העברה מהירה ומדויקת יחסית של תיאוריות ורעיונות. היא מלווה גם בגלי הגירה גדולים של מדענים ואינטלקטואלים שהפכו מרצונם ושלא מרצונם לנשאים ולסוכנים של רעיונות, דוגמת הרעיון הפסיכואנליטי. מבין הדיסציפלינות המדעיות והמקצועות החופשיים שפעלו במרחב התרבות הגרמני קודם לעלייתם של הנאצים לשלטון בגרמניה, היתה זו הפסיכואנליזה אשר ספגה את המכה הכואבת ביותר. יותר מתשעים אחוזים מבין כמאתיים האנליטיקאים שפעלו במרחב התרבות הגרמני היגרו ממנו בשנים 1933-1939. להגירתם היו השפעות מרחיקות לכת הן על המבנה הארגוני של התנועה הפסיכואנליטית הן על אופיין של החברות הפסיכואנליטיות שקלטו את מרביתם.

יתר על כן, את ההדים של הגירת הפסיכואנליזה ממרכז אירופה ניתן לאתר גם בתוככי השיח הפסיכואנליטי התיאורטי. בשלהי שנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים פעלו בקהילת האנליטיקאים תיאורטיקנים-מהגרים שעתידיים היו לשנות את משנתו של פרויד כמעט לבלי הכר. גם את הריאקציה לטלטלות הפוקדות את התיאוריה הפסיכואנליטית באותן שנים - התפתחותה של "אורתודוקסיה פרוידיאנית" - ניתן להסביר בתהליכים הקבוצתיים שפעלו בתוך החברות הפסיכואנליטיות הללו. ההתרחשות הבו-זמנית כמעט של כמה אירועים: המפגש עם הנאציזם, ההגירה לארצות בעלות מסורות אינטלקטואליות ומדעיות שונות, ומותו של פרויד - כל אלה שלובים זה בזה באופן הדוק ביותר בתקופה שבה נכנסה הפסיכואנליזה לעידן הפוסט-פרוידיאני שלה. לא ניתן אפוא להבין את חדירתה של התיאוריה הפרוידיאנית לתרבות העברית, או לנתח את השיח המקומי של הרעיון הפסיכואנליטי, במנותק מסיפור הגירתה הכפויה של הפסיכואנליזה ממרחב התרבות הגרמנית. אלמלא עלה הכורת על יהדות אירופה ספק רב אם הזיווג המשונה בין אידיאולוגיה ציונית לבין פסיכואנליזה פרוידיאנית היה צולח את המאה העשרים ומצמיח שיח פסיכואנליטי מהסוג שהתהווה כאן. לעוקב אחר הדי רעיונותיו של פרויד בפלשתינה נגלים שני דפוסים שונים, במידה רבה אף סותרים, של שיח פסיכואנליטי המתקיימים לעתים בו-זמנית. אנסה להצביע כאן על המתח שטבוע מהותית בין שני הדפוסים, זה הפוליטי-אידיאולוגי וזה המדעי-תרפויטי, שמהווים למעשה שתי קריאות שונות של משנתו של פרויד.

ניתוח השיח המקומי ברעיונות הפסיכואנליזה מלמד שלמעשה מדובר במפגש בין פרויד המוקדם, שהדגיש את הקונפליקט בין דחפיו של האדם לתביעותיה של החברה, לבין פרויד המאוחר שביקש להנחיל לקוראיו את מלוא המשמעות הרדיקלית המגולמת במושג הלא מודע שלו, והגיע למסקנה שאין לאדם את מי להאשים באי הנחת שהחיים החברתיים מסבים לו.

השאלה המתבקשת היא, האם נקודת המבט הפסיכואנליטית, שהיא מטבעה מפרקת, מפרשת ואינדיבידואלית, אינה שונה באופן מהותי מהתפיסה הקונסטרוקטיבית והקולקטיביסטית שהנחתה את האידיאולוגיה הציונית ואת תפיסתם העצמית של מרבית המתיישבים בארץ ישראל? האם אין בתיאוריה הפרוידיאנית משהו המנוגד באופן בסיסי ועמוק לתפיסת האדם שהציונות נזקקה לה בראשית דרכה? האם ה"אנליזה האין-סופית" שהפרויקט האנליטי יליד-התפוצה הציע למועקות העידן המודרני עולה בקנה אחד עם הפתרון ההיסטורי שהתנועה הציונית הכינה עבור היהודי החדש? האם הפסיכואנליזה כתיאוריה פסיכולוגית-ביקורתית והציונות כפרוגרמה אידיאולוגית-תודעתית יכולות לדור בכפיפה אחת? הפרטים, הטקסטים והעובדות שיובאו בחיבור הזה לא "ידברו בעד עצמם". יהיה צורך לדובב אותם ולפרשם על מנת שאפשר יהיה להבין את העניין הרב שעוררה הפסיכואנליזה בארץ ישראל ולעמוד על תנאי החיבה שאפשרו לה לשגשג במרחב פוליטי, לשוני ומנטלי קונסטרוקטיבי ומגויס כל כך.

השאלה באיזו מידה היתה קיימת סתירה בין הפרקטיקה הפסיכואנליטית המתפתחת בארץ ישראל המנדטורית ובין האידיאולוגיה הציונית, תחייב אותנו לנסות לשחזר את תפיסתם העצמית של ראשוני תלמידיו של פרויד בארץ ישראל, כדי לבחון באיזו מידה תפסו הם את המקצוע שלהם כמצוי בהתנגשות עם אקלים הדעות המקומי. אם אכן מדובר בהתקתו של מודל מרכז אירופי ושתילתו בפלשתינה המנדטורית, מן הראוי לבדוק מהם תנאי הגידול שאפשרו למכס אייטינגון ועמיתיו להקים ולקיים בירושלים של שנות השלושים מכון פסיכואנליטי, שפעל במתכונת זהה לזו של המכון הפסיכואנליטי הראשון בברלין של רפובליקת ויימאר.

בתקופה שבה נפקד מקומם של ראשוני האנליטיקאים מאותה קהילה פרשנית-ציונית שביקשה לקשור בין חולייו הגופניים והנפשיים של היהודי ההיסטורי לבין עקתו העכשווית של העם, היו מי שאיתרו דווקא בהגותו של פרויד את החוליה המקשרת בין הספרה הפרטית לבין המרחב הציבורי, בין תשוקותיו ועכבותיו של היחיד לשוועתה ולשאיפותיה של האומה. תחילה היו אלה מחקריו בהיסטוריה שאפשרו הדגשה של ההשפעה ההרסנית שיש לזיכרונות העבר היהודי על ההווה. בהמשך היתה זו מיניו המעוכבת והמודחקת של היהודי, ובעיקר גבריותו המפוקפקת, שעמדו מאחורי עצבנותו המפורסמת ורפיסות רוחו. למן הופעתו של פירוש החלום ניתנה גם הזדמנות לשפת הסמלים הקדמונית של הלא-מודע היהודי לפרוץ את מחסום ההדחקה ולהפגין בתוך כך את מאפייניה האתניים הייחודיים, למשל - את העדפת השפה העברית. בהמשך היו אלה החיבורים הפרוידיאניים שהוקדשו לשאלות של דת וחברה. תהליך הבנייתו של היהודי החדש והפוליטיזציה של הנפש הקולקטיבית היהודית יכולים היו למצוא בכתביו החברתיים של פרויד בני ברית נאמנים, דווקא משום שאפשרו מעבר חלק בין הפסיכולוגיה של היחיד לפסיכולוגיה של הקבוצה. נפשו של הפרט הכילה את כל ההיסטוריה האנושית בזעיר אנפין, בין אם באמצעות הרומן המשפחתי האדיפלי הפרטיקולרי של ילדותו ובין אם באמצעות עולם הפנטזיות הארכאיות שירש מאבותיו. בשלושה מחיבוריו של פרויד נפרסת משנתו הפוליטית והחברתית הליברלית-סמכותית-פטריארכלית: טוטם וטאבו, פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני ומשה האיש ואמונת הייחוד. אלה היו גם החיבורים המרכזיים שדרכם התוודעו מרבית קוראי העברית של תקופתו לפסיכואנליזה.

בדומה לנעשה באירופה, גם המפגש של האינטליגנציה היהודית בפלשתינה עם רעיונותיו של פרויד התקיים בו-זמנית בשתי רמות עיקריות: רמת הסיסמאות התרבותיות והאידיאולוגיות שנכרכו בשמה של התיאוריה החדשנית, ורמת המפגש הבלתי-אמצעי עם כתביו של פרויד, עם תלמידיו ועם שיטת הטיפול הפסיכואנליטית. ההפרדה בין שתי הרמות אינה חדה ואינה מייצגת תמיד באופן נאמן את החפיפה שהיתה קיימת בין השיח המדעי לשיח האידיאולוגי ברעיונות הפסיכואנליזה. גם את השיח המדעי-הרפואי ברעיונות הפסיכואנליזה עיצב במידה לא מבוטלת הלך הרוח האידיאולוגי שבו פעלו הרופאים והמחנכים. משנתו של פרויד הציעה תפיסת אדם שאפשרה פרימה של גבולות שיח שונים ובנייתם מחדש. באמצעות הפסיכואנליזה ניתן היה להנחיל פרקטיקות בתחום החינוך והבריאות שהיה בהן כדי לשרת מטרות רציונליות ואידיאולוגיות שונות. התוודך שבו ניצבה הפסיכואנליזה משנותיה הראשונות - בין ענף של מדעי הטבע לענף של מדעי הרוח והחברה - הפך אותה לבת-שיח רצויה בחוגים פדגוגיים שונים ולמן שנות העשרים של המאה העשרים נעשה ניסיון ליישם תובנות מדעיות, או מדעיות-למחצה, לצרכים האידיאולוגיים של החברה היהודית בארץ ישראל.

המפגש של בני העליות הראשונות עם רעיונות הפסיכואנליזה הדהד בשיח הפוליטי-אידיאולוגי, הפדגוגי-רפואי והתרבותי-ספרותי שניהלו. עומק השפעתו של פרויד על מנהיגי תנועות הנוער הציוניות ועל כמה מאנשי הרוח והעט המרכזיים ביישוב

ניכר במכתביהם, במאמרי הביקורת שחיברו ואף ביצירותיהם ובמחקריהם הספרותיים. הדפוסים הפדגוגיים שאימצו נתנו פתחון פה לחוויית המפגש עם הפסיכואנליזה. קו הגבול בין חסידי פרויד ומתנגדיו היה מפותל ואינו מאפשר לגייסו לצורך מיון מפלגתי או אידיאולוגי חד-משמעי. העניין במשנתו חצה גבולות והקריאה בו היתה לאחד ממאפייניו של האינטלקטואל הארץ ישראלי. על אף הניגודים המהותיים בין הגוון הקונסטרוקטיבי-אוטופי של הציונות הסוציאליסטית לבין הפסימיזם החברתי שניבט מכתבתו המאוחרת של פרויד, קוראיו העדיפו לגשר על הפערים הללו באמצעות קריאה סלקטיבית של התיאוריה הפסיכואנליטית.

השנים המעצבות של הפסיכואנליזה בארץ ישראל עמדו לפיכך בסימן של מתח מתמיד בין האוניברסלי לפרטיקולרי, בין הפסיכולוגי לאידיאולוגי ובין הפרטי לציבורי. המקום המרכזי שהועידה הפסיכואנליזה לפרט ולעברו האינדיבידואלי, היותה שיטת ריפוי הנסמכת על חקירתם של תכנים לא-מודעים, אך בעיקר היסודות הפסימיים והטרגיים שנשזרו במשנתו של פרויד - היבטים מהותיים אלה קיבלו תפנית במפגש בינה לבין התנועה הציונית והיישוב הארץ ישראלי. בדומה לניטשה - הוגה דעות אחר שזכה לפופולריות רבה בקרב האינטליגנציה בארץ ישראל - גם משנתו של פרויד שימשה מסך להשלכות שונות ומנוגדות זו לזו, אך מוצאו היהודי הפך את הדיאלוג אתו ועם הגותו לסבוך הרבה יותר. בעיני רוב קוראיו העבריים פרויד לא היה "אחר" כמו ניטשה - הוא היה ה"אחר שבתוכם".

לִמְנוּ מִדֵּי הַתְּמִירוֹעַ הָאֵשׁ יֵשׁ יֵת,
תְּפִירוֹת מִיֵּיט שֶׁלֵּה הַיֵּסֶטְרוֹיָה.

בנימין הרשב, "שארית הפליטה",

שירי גבי דניאל

פרק 1

מהפכה וחיי-יצר: האדם הפרוידיאני והאדם החדש של המהפכה הציונית

העיסוק בגופו ובמיניותו של היהודי היה למן המחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה לאחת הזירות השוקקות ביותר ברפואה. הרופאים והמדענים שליקטו את התסמינים והתחלואים הייחודיים ליהודים היו חלוקים בתפיסתם את הגורמים הסיבתיים לשונות הגופנית והנפשית של מטופליהם. היו שהעדיפו את ההסברים הגנטיים והיו שחיפשו את הסיבות בנסיבות חיצוניות: תנאים חברתיים, תברואתיים ותזונתיים ירודים שבהם חיו הקהילות היהודיות במזרח אירופה. השיח המדעי-רפואי על אודות שונותם של היהודים ניזון מהסטריאוטיפים המסורתיים שנקשרו בדמותם וייצר גם סטריאוטיפים חדשים. חלקם אומצו על ידי התרבות האנטישמית הפופולרית, חלקם מצאו דרכם לפילוסופיות ולאידאולוגיות שוביניסטיות וגזעניות של מפנה המאות התשע-עשרה והעשרים, ואת חלקם אימצו רופאים יהודים שהעבירו למטופליהם היהודים.

השתתפות הרופאים היהודים בשיח על אודות השונות סייעה למטופליהם היהודים להזדהות עם מרבית הסטריאוטיפים הללו, והקלה את שיבוצם בנימוקים הרציונליים שעליהם ביססו הוגי הדעות של התנועה הציונית את תפיסותיהם הלאומיות. רופאים וחוקרים יהודים לקחו חלק פעיל בסטיגמטיזציה של הגוף היהודי ותחזקו את המיתוסים שעליהם היתה מבוססת באמצעות הנתונים הדמוגרפיים והאפידמיולוגיים שאספו (Hoedl, 1997; Hart, 2000). מדענים יהודים ולא-יהודים עיטרו את מחקריהם בטבלאות ובאיורים שלוו בטקסטים ובפרשנויות אובייקטיביים לכאורה; פנימאים, גניקולוגים, כירורגים, פסיכיאטרים, בקטריוולוגים, אנתרופולוגים, סוציולוגים וסטטיסטיקאים - כולם השתתפו במיון ובמדידה של מחלות היהודים. הקשר הדיאלקטי בין ידע לכוח, בין מיתוסים ואידאולוגיה למדע, לא פסח על אף איבר מאבריו של היהודי: כף רגלו הפחוטה, אפו הנשרי, שערו הקלוש, מצחו הגבוה, עיניו העששות, גוו השח, קיבתו העצבנית, וכמובן איבר מינו האגדי של הזכר היהודי - כולם זכו להתייחסות מלומדת על ידי מיטב המוחות. כך למשל נטען כי היהודים מועדים לסבול מטחורים, מקוצר ראייה ומסוכרת, אך גם להיות בעלי חיסון טבעי למחלות זיהומיות כמו דבר, שחפת וכולרה - מחלות שהיהודים הואשמו בגרימתן עוד בימי הביניים. גופו הפגום של היהודי גם מנע ממנו להתגייס לצבא והנציח את זהותו כגוף שאיבריו פגומים, "איש אוויר", טפיל שאינו יכול להיות חלק אינטגרלי מגוף האומה. עליבות גופנית ומגדרית נשקפה למשל ממכתביו של הסופר י"ח ברנר שלא סבל ממחלה פיזית כלשהי וגויס לצבא הצאר. הוא תיאר את עצמו כ"נכה בגוף" וכ"ברייה משונה ופגומה" (מכתב ברנר לגנסיין; מצוטט אצל גלזמן, 2006). ומנגד, רופאים יהודים הצביעו דווקא על עמידותו הגופנית של היהודי ועל שרדנותו והסבירו אותה במנהגי הדת היהודית: ברית המילה או מצוות

הכשרות ואורחות השחיטה הכשרה. שונותו ואחרותו של היהודי נחרתו על גופו; כל ממצא פיזיולוגי או פתולוגי פורש כסימן של חולי וניוון, או לחלופין כסימן של אינטליגנציה יוצאת דופן ורוחניות עילאית.

על הזדהותם של יהודים עם הסטריאוטיפ בדבר הפגמות הגופנית הקל במידה מסוימת הסטריאוטיפ ההפוך, שהשתמע ממנו כישוריהם האינטלקטואליים יוצאי הדופן של בני עם הספר. הסטטיסטיקאים היהודים העלו על נס את תרומתם המכרעת של היהודים לחיי הרוח והתרבות, את למדנותם ואת שיעור הסטודנטים היהודים הגדול פי שבעה מחלקם היחסי באוכלוסייה הכללית (Efron, 2001).

את נקודת המבט הסוציולוגית והסביבתית על השונות של היהודי סיפקו הרופאים הציונים. היו שניסו להבחין בין יהודי השט"ל המזרח אירופי המלוכלכים והמנוונים לבין אחיהם המערביים שתנאי חייהם העדיפים והתערותם בתרבות הגרמנית הפכו אותם לבריאים יותר מיהודי המזרח. הרופאים הציונים לא הסתפקו בהצבעה על הגטו הבלתי-היגייני כסיבה העיקרית למחלות של היהודים. הם טענו שאין די באמנציפציה ואף לא בהתבוללות של היהודים כדי להבריא אותם מחולייהם. אדרבה, התערותם היתר בחברה המערבית המודרנית והמנוונת היא הנושאת באשם לחוליו של העם היהודי.

רופאי נפש יהודים כלא-יהודים היו תמימי דעים ביחס לשונותם של מטופליהם היהודים. הפסיכיאטרים נחלקו עם זאת בדעותיהם באשר לגורמים לשונות. מחייבי הגישה הגנטית-מהותנית, כמו למשל ז'אן מרטין שרקו (Charcot) הצרפתי וצ'זרה לומברוזו (Lombroso) האיטלקי, חיפשו אחר הסברים גזעיים-ביולוגיים, ואילו חסידי האסכולה הסביבתית הסתייגו מתפיסת הניוון הביולוגיסטית ונטו לתלות את חוליי הנפש הטיפוסיים ליהודים - היסטריה וחולשת עצבים (ניוראסטניה) - בגורלם החברתי ההיסטורי. הפסיכיאטר רפאל בקר הסביר את "העצבנות בקרב היהודים" בתנאי חייהם העלובים המטפחים בהם תחושות של נחיתות. מסקנתו היתה כי הציונות היא "התרפיה הרדיקלית" לבעיית העצבים האאוגנית¹ של העם היהודי ואף יהיה בה כדי לבלום את הירידה בשיעור הפוריות היהודית (Becker, 1919). הפסיכיאטר הברלינאי מקס סיכל (Sichel) לקח על עצמו להסביר ממצא אפידמיולוגי אחר, שעמד לכאורה בסתירה לטענה בדבר שונותם של יהודי המערב הגאים והמפותחים מיהודי המזרח המדוכאים והנחשלים: שיעור הדיכאונות וההתאבדויות הגבוה בקרב היהודים במערב. אולם מסקנתו של סיכל היתה "ציונית" לא פחות מזו של בקר.

הנתונים הביו-סטטיסטיים שעמדו לרשותו של ארתור רופין הביאו גם אותו למסקנה כי דווקא היהודים בני המעמדות הסוציו-אקונומיים הגבוהים סובלים במיוחד מהתרבות המודרנית. כראיה לכך הוא הביא למשל את הנתון שלפיו שיעור הלידות של תינוקות מתים, בעלי מום או רפי שכל גדול יותר בקרב נשים יהודיות בנות המעמדות הסוציו-אקונומיים הגבוהים. כמו כן הביא את הנתון שלפיו שיעור ההתאבדויות בקרב יהודי המזרח האורתודוקסים נמוך ביותר, בעוד ש"צער העולם" של יהודי המערב מוצא את ביטויו בגידול המתמיד בשיעור ההתאבדויות שלהם. מכאן ועד לטענה כי דווקא בארצות שבהן נהנו היהודים משוויון ומשגשוג כלכלי מתחולל תהליך זוחל של ניוון העם היהודי, היתה הדרך קצרה. על הבקטריוולוג הציוני ד"ר אלכסנדר מרמורק נאמר כבר ב-1903 כי "בקיאותו בעקרונות הבקטריוולוגיה מסייעת לו להחדיר לנפשות היהודיות הדויות את הנסיון המרפא של הציונות" (Hart, 2000, עמ' 272). הציונות החלה מדברת בשפה מדעית. המדיקליזציה והפתולוגיזציה של מצבו הקיומי של היהודי לא התמצתה ברובד המטפורי. היא אפשרה להוגי הדעות של הציונות להצביע על בעיותיו של הקולקטיב היהודי ועל הדרכים לפתרון. השיח המדעי הציוני במצבו הנפשי והגופני של היהודי דאג להסיט את מרכז הכובד של הדיון מן הפנים אל החוץ, מהגוף היהודי אל חול'ייה של הסביבה הלא-יהודית. כתביהם של ארתור רופין, מכס נורדאו ותיאודור הרצל נוגעים, במישרין ובעקיפין, בשאלת כשירותו הנפשית וזהותו המינית של היהודי וההשלכות שיש לה על גורלו ההיסטורי (גלזמן, 1997; ביאל, 1994; Bunzl, 1997; Gilman, 1986). בעוד שבתחילת דרכו השתמש רופין במושג "ציון" כאתר מטפיזי נעדר מיקום גיאוגרפי שיאפשר הישרדות של העם היהודי, בתוך שנים ספורות הוא חבר לחסידי הציונות המדינית שהתייחסותם לבעייתו הגופנית והנפשית של העם ולפתרונה היתה חד-משמעית. כבר בקונגרס הציוני השני, שהתקיים בבזל בשנת 1898, הצביע הניורולוג מכס נורדאו על הציונות כתרופה פוליטית-החייאת גופו של היהודי הצעיר אשר אלף ושמונה מאות שנות גלות עשו בו ש' מות. נורדאו תיאר את היהודי כיצור חולני ומנוון הזקוק לקשר בריא עם האדמה ולנישואים יציבים. "יהדות השרירים" מבית מדרשו הוצבה כניגוד ל"יהדות העצבים" - מונח שהתגלגל בגרסאות שונות בכתביהם של רופאים יהודים ולא-יהודים (נורדאו, 1955, כרך א', עמ' 117-118; צימרמן, 2003).

מחקריהם הראשוניים של זיגמונד פרויד, וילהלם פליס (Fliess) ויוזף ברויאר (Breuer) נבחנו לא אחת על רקע השיח המדעי בתורת הגזע ששטף את הספרות הרפואית האירופית במפנה המאה התשע-עשרה. פרויד הנירופתולוג וידידו פליס, מומחה לרפואת אף-אוזן-גרון, פעלו בתחומי התמחות רפואית שהיו פתוחים בפני יהודים, תוך שהם מבקשים לצקת לתוכם תכנים ורעיונות מדעיים שיקנו להם מעמד זהה לזה שנהנו ממנו מקצועות הרפואה האחרים. המיניות והפסיכופתולוגיה היו שניים מן התחומים המסורתיים שבהם הותר ליהודים לעסוק. אך שאיפתם של פרויד ושל עמיתו היתה להעביר את חקר ההפרעות המיניות והנפשיות לתחומה של הנירוולוגיה, תחום התמחות מעט יוקרתי יותר. בניגוד לפסיכיאטריה, הנירוולוגיה נתפסה כמדע רפואי טהור. גם את חתירתו של פרויד הצעיר לתיאור מכניסטי טהור לתופעות נפשיות ניתן להבין בהקשר לרצונו לפרוץ את גבולות השוליים ולקחת חלק בשיח המדעי היוקרתי שניהלו מדענים לא-יהודים מפורסמים.

בתחילת עבודתו הקלינית הפנה פרויד את מאמציו להיסטריה ולניורואסטניה - שתי תסמונות נפשיות שזוהו בספרות הפסיכיאטרית עם היהודים - ואילו פליס פעל בלהט בלתי-נלאה לבסס את הקשר בין האף לאיברי המין. רעיון זה ניזון מתגליתם של אמבריולוגים שהצביעו על הקבלה בהתפתחותן של הרקמות הרכות באיברי גוף שונים. לתגלית אמבריולוגית מעין זו, שהצביעה על המוצא האונטוגני המשותף למערות האף ולאיברי המין, היה מקום של כבוד בעולם של דימויים פיזיונומיים המזהה את היהודי עם אף גדול ואיבר מין שנימול. אחד משיאיה של הדיאלקטיקה הזו היו ניסיונותיו של פליס להשפיע על הפתולוגיה של איברי המין באמצעות ניתוחי אף (Fliess, 1897). קרבתו האנטומית והמנטלית של היהודי לאישה קיבלה ביטוי גרוטסקי במיוחד בעגת הדיבור הווינאית של שלהי המאה התשע-עשרה: הדגדגן כונה "היהודי" ואישה מאוננת תוארה כמי ש"משחקת עם היהודי" (Gilman, 1993a; 1986).

פרויד נמנע אמנם מלציין את מוצאם האתני והשתייכותם הדתית של מטופליו, אבל בחיבוריו ובמכתביו ניתן למצוא ראיות להזדהות עם התפיסה שזיהתה את הזכר היהודי בן זמנו עם חולשה, פסיביות, נשיות ונטייה להומוסקסואליות. הגאון שגילה את התסביך האדיפאלי האוניברסלי במהלך האנליזה העצמית שלו, פעל בסביבה שחיפשה ללא הרף קווי גבול ממשיים או דמיוניים בין גבריות הטרנסקסואלית לבין היהודי, האישה וההומוסקסואל, ואף הושפע ממנה (Boyarin, 1997).

לכאורה אך טבעי היה שגם השיח ברעיונותיו של פרויד ייבלע בתוך המערבולת המודרניסטית ששאבה לתוכה ללא הבחנה דימויים פוליטיים-ציוניים ורפואיים-דרוויניסטיים. אולם פרויד חזר וטען כי בעיות פסיכולוגיות יש לנסח במונחים פסיכולוגיים, ואילו המושג "ניוון" שעליו ביסס מכס נורדאו את אבחנותיו הרפואיות-היסטוריות מבטא תפיסה, שלפיה היה קיים פעם גזע מושלם שצאצאיו התנוונו בהדרגה. אנשים מושלמים כאלה, טען פרויד, לא היו מעולם בנמצא ולכן אל לנו לכנות את עצמנו, או את זולתנו, בכינוי "מנוונים" (Spiegel, 1986). ברם, לפחות אחד מתלמידיו היותר מוערכים של פרויד האמין ביכולתה של הפסיכואנליזה להיפך ל"מדע יהודי". היה זה אוטו ראנק (Rank), לשעבר רוזנפלד, שהצטרף ב-1906 לחוג תלמידיו המצומצם של פרויד, ועד לפרישתו ב-1926 חשבו פרויד למוכשר בתלמידיו. בחיבורו מ-1905 על "מהותה של היהדות" הדגיש ראנק את חיוניותם של היהודים בהנעתו של המאבק כנגד ההדחקה. הוא טען כי היהודים נבדלים מהגויים בכך שלא מיהרו לעלות על נתיב התרבות והציוויליזציה אלא שמרו באמצעות דתם על קשר מתמיד עם החלקים הדחפיים המודחקים של נפשם. לכן הם מבינים טוב יותר מכל עם אחר כיצד יש לטפל בנוירוזה בצורה רדיקלית, ותפקידם ההיסטורי כפסיכואנליטיקאים הוא לסייע לאחרים להירפא ממחלתם.

הצהרותיו של ראנק בדבר תפקידם של היהודים בתנועה הפסיכואנליטית הן דוגמה לחדירה של התודעה היהודית אליה בתחילת דרכה. גם העובדה שקבוצת ההתייחסות הראשונית של פרויד (בשנים שבהן פרסם את מחקריו האנליטיים הראשונים) היו חברי ארגון בני ברית הווינאי מדברת בזכות הנוכחות היהודית הדומיננטית בשנותיה המעצבות של הפסיכואנליזה (Klein, 1985).

כישלון ההתערות המלאה בחברה הלא-יהודית, ובמיוחד התפרצותה המחודשת של האנטישמיות האוסטרית, חייבו את ראשוני תלמידיו של פרויד להשהות לזמןמה את שאיפותיהם האוניברסליות ולמצוא נחמה בכך. תתיות אליטיסטיות (Tichy

(Zwettler-Otte, 1999; Beller, 1989). אולם פרויד עצמו נשמר שלא לאמץ בכתביו את הרעיון בדבר "עליונותם הגזעית" של היהודים שהופיע בכתביהם האנליטיים של אוטו ראנק, פריץ ויטלס (Wittels) וויקטור טאוסק (Tausk). מנקודת מבטו, גורלם ההיסטורי של היהודים, ולא מהותם הגזעית, הוא שהפך אותם לשותפים טבעיים בפרויקט הפסיכואנליטי האוניברסלי שתבע מנאמניו עצמאות מחשבתית, נכונות למאבק וחתירה עיקשת לאמת. עיסוק יתר בשאלות יהודיות, גם אם באצטלה מדעית, היה עלול לחרוץ את גורלה של הפסיכואנליזה לנידוי אל שולי השיח האינטלקטואלי והמדעי של התקופה, ופרויד הזהיר את תלמידיו לבל יהפכו את הפסיכואנליזה ל"עניין יהודי-לאומי".² גם בחוגים ספרותיים זוהתה הפסיכואנליזה כבעלת זיקה מיוחדת לגורלם ההיסטורי של היהודים. אפילו פרנץ קפקא, שלא הרבה להתייחס ליהדותו, העיר ביומנו: "הפסיכואנליזה איננה מסבה קורת רוח לאיש, ואני עושה כמיטב יכולתי לשמור ממנה מרחק, אבל בהיותה פירוש רש"י ליהודי של דורנו הרי היא חיה וקיימת לא פחות ממנו" (Kafka, 1982, עמ' 529).

מכס אייטינגון והאנליזה האמבולטורית

למכס אייטינגון (Eitingon) (1881-1943), שהוזמן ב-1907 להשתתף באחת משיבותיה של קבוצת תלמידי פרויד, היא "קבוצת המפגשים הפסיכולוגיים של יום רביעי", ניתנה הזדמנות לעמוד מקרוב על מידת נחישותו של פרויד שלא לאפשר את גיוסה של התיאוריה הפסיכואנליטית לשיח הגזע שניהלו הפסיכיאטרים האירופים על אודות שונותם הנפשית המהותית של היהודים. אייטינגון בן העשרים ושש, יהודי יליד רוסיה הלבנה שהוריו היגרו ללייפציג בהיותו בן 12, סיים באותה שנה את לימודי הרפואה בהיידלברג ובמרבורג והחל לעבוד בהדרכתם של אויגן בלוֹ (Bleuler), קרל גוסטב יונג (Jung) וקרל אברהם (Abraham) במרפאת העצבים ברגהולצלי שבציריך. עמיתיו של אייטינגון הצמידו לו באותה עת את כינוי החיבה המפוקפק "אובלומוב", על שם גיבור הרומן המפורסם של איוואן גונצ'רוב: אציל רוסי טיפוס, נמרץ אך נרפה, שופע טוב לב וכוונות טובות שלא יצלח למאום (Brill, 1943). התלהבותו של אייטינגון ממחקריהם האנליטיים של פרויד ושל עמיתיו היתה גדולה מאוד, והוא החליט לכתוב לפרופסור ישירות ולשאול אותו אם ייאותר לקבל לטיפולו את אחת מידידותיו - סטודנטית רוסייה לפילוסופיה שלדעתו סבלה מהיסטריה. פרויד הודה למערץ האלמוני על העניין שגילה בפסיכואנליזה והסב את תשומת לבו לעלויות הכבדות הכרוכות בהשתקעות בווינה היקרה לצורך קבלת טיפול אנליטי מידיו. על כך ענה אייטינגון בלשון רופאים יבשושית כי "מצבה החומרי של הנערה אינו מהווה קונטרה-אינדיקציה חמורה לשהייה בווינה" ושכיוונתו ללוות אותה בעצמו. 3 בעודו משתהה בעיר הזמין אותו פרויד להשתתף במפגש יום רביעי של תלמידיו שהתקיים בביתו. מניין תלמידיו הווינאים של פרויד עמד באותה עת על עשרים. כולם היו יהודים. האורח האזין להרצאתו של אלפרד מייזל (Meisl) "רעב ואהבה", וביקש את רשות הדיבור.

מאז ילדותו המוקדמת סבל אייטינגון מגמגום קשה שאף מנע ממנו להשלים את לימודיו התיכוניים ולקבל בהמשך את הרישיון לעסוק ברפואה (Jones, 1943). לא יחלפו שנים רבות וסימפטום הילדות הזה יתגלגל וימצא את ביטויו בשתקנות מסתורית שעתידה להלום להפליא את ההביטוס האנליטי המתגבש של אותן שנים ולהלך קסם על מודרכיו. 4 "כל מה שאמרת למטופל שלך הוא נכון", עתיד אייטינגון לומר לתלמידו הארץ ישראלי דניאל דרייפוס, "אבל נדמה לי שאמרת את הדברים שישה חודשים מוקדם מדי. 5" והנה, באותו ערב אייטינגון הצעיר לא התמהמה וגם לא קימץ במילים. תחילה ביקש למחות על קביעתו של המרצה כי הכמיהה לילד מבטאת את מיניותה הבלתי-מסופקת של האישה. הוא טען, כי הדחף המיני מוצא את ביטויו המעודן (הסובלימטיבי) באותו רכיב א-מיני המצוי בדחף ל"שימור של הגזע או המין". נוסף על כך העיר כי ליהודים קיימת נטייה גדולה יותר ללקות בניירוזות. למרות שהערה זו זכתה, בלשונו של הפרוטוקול, ל"המהום של הסכמה" מצדם של רוב הנוכחים בפגישה, פרויד חתם את הדיון באומרו כי דבריו של האורח מסגירים משהו מהזדהותו עם האסכולה השווייצית, אשר נוטה להמעיט בחשיבותו של הגורם המיני בהתהוותן של נירוזות (Nunberg & Federn, 1979). כרך 1, עמ' 80-89).

אייטינגון מצא חן בעיני פרויד למן פגישתם הראשונה. השניים טיילו בצוותא ברחובות וינה ובסמטאות פירנצה. יונג ראה בעיניים כלות את הידידות הנרקמת בין השניים. הוא מיהר לכתוב לפרויד את דעתו על אייטינגון: הבחור הוא "נאד נפוח",

טען. עד מהרה התברר על מה יצא קצפו של יונג. "יש להתקנא אך ורק ביכולתו האימפוטנטית של אייטינגון לתת דרוך לדחפיו הפוליגמיים, " הוא כתב לפרויד, והוסיף: "שום דבר לא יצא מאייטינגון זה, פרט אולי לכך שיום אחד הוא עשוי להתמנות לחבר בדומה ה [הפרלמנט הרוסי]. 6 באירוניה עצמית אופיינית ניסה פרויד להפיס את קנאתו של יונג באייטינגון: "ישנם עיסוקים שאכן עלולים להסיח את הדעת מהתיאוריה. [...] כאשר אתגבר לחלוטין על הליבידו שלי (במובן המקובל של המילה) אקח על עצמי לכתוב משהו על 'חיי האהבה של האנושות'. 7"

את יחסו שלו לאייטינגון ביקש פרויד לקבוע על סמך כישוריו הקליניים והאינטלקטואליים. הוא הטיל עליו משימה: לסקור עבור חברי הקבוצה הווינאית את סיפור המקרה של אנה או (ברתה פפנהיים), הצעירה היהודייה שטופלה על ידי ברויאר בשנים 1882-1880 ושבתותה עת כבר הוכרה כפציינטית הראשונה של הפסיכואנליזה. אייטינגון ניגש למשימה במרץ והוציא תחת ידו חוות דעת מלומדת, גם אם ביקורתית, שבה השקיף - לאור הידע הפסיכואנליטי הקיים - על האבחנה של הפציינטית ההיסטרית ועל אופן ניהולו של ברויאר את הטיפול בה. פרויד יכול היה לשאוב סיפוק מהמהירות שבה אייטינגון הפנים את הגישה האנליטית הרואה בגורם המיני האוניברסלי, ולא בגורם האתני הפרטיקולרי, את לב הנוירוזה. רופא הנפש הצעיר טען, כי לו היה עומד לרשותו של ברויאר בשנת 1880 הידע הפסיכואנליטי העכשווי על אודות משמעותם הסמלית של נחשים, היה מצליח לסייע לנערה להיפטר מהלוצינציית הנחשים המייסרת שפקדה אותה בעת הטיפול (Hirschm?ller, 1998).

לא מן הנמנע שדווקא אלה מתכונותיו של אייטינגון שכה הרגיזו את קרל גוסטב יונג הן שחיבבו אותו על פרויד. עושרו של בן המהגרים הרוסים, גינוני הגדלות שנהג בעצמו והרעף על ידידיו ולא פחות מכך "דחפיו הפוליגמיים" העזים, פרטו על מיתר סמוי בנפשו של פרויד - בן המהגרים השאפתן ממורביה שסבל מרבית חייו מחסרון כיס ומהיפוכונדריה. אייטינגון יכול היה על נקלה לייצג בעבור פרויד גבריות הטרנסקסואלית אדנותית מן הסוג שיונג הלא-יהודי התברך בה, ושהוא עצמו כל כך ייחל לה: יצרית, פוטנטית ונעדרת עכבות נוירוטיות. מכל מקום, העובדה כי דווקא אייטינגון רודף השמלות עתיד להיות המועמד המועדף של פרויד לנישואים עם בתו אנה, והעובדה שאייטינגון עתיד להיות ה"ציוני האמיתי" היחיד מבין נאמניו של פרויד, הן לכל הפחות חוליה נוספת בשרשרת הראיות הסבוכה המצביעה על קיומו של צופן אתני-מגדרי יהודי וגברי משותף לשני הפרויקטים הפסיכותרפויטיים שהצמיחה וינה של מפנה המאה: התנועה הפסיכואנליטית והתנועה הציונית.

בשנת 1909 הודיע פרויד לתלמידו ההונגרי שנדור פרנצי (Ferenczi) שבכוונתו להכשיר את אייטינגון כאנליטיקאי באופן "אמבולטורי". 8 פעמיים בשבוע במשך חודש וחצי ליווה אייטינגון את הפרופסור בטיול לילי ברחובות וינה. זו היתה האנליזה הלימודית הראשונה בדברי ימי הפסיכואנליזה

. בשלושים שנות היכרותם עתידים פרויד ואייטינגון להחליף ביניהם יותר מ-800 מכתבים, מקצתם (Jones, 1953-1957) בסוגיות קליניות-תיאורטיות, מרביתם בנושאים הקשורים לפוליטיקה התוך-ארגונית של התנועה הפסיכואנליטית. את התכתובת האישית בין השניים עתיד גם לאפיין שימוש רב מן הרגיל במילים עבריות וב"ז'רגון" האידי, שפרויד התנזר מהם בכתביו ושמר להתכתבויותיו הפרטיות ביותר: "לא מכבר מצאתי לי כאן רופא שיניים הונגרי קטן. [...] לאחר שנים ארוכות היהודי. 9[Sechel] שבהן נתתי לגויים יסודיים וכבדי-יד לטפל בי אני שמח לתלות תקוות בשכל

הרציונליסט מאודסה והמכשף מווינא

"רוב תודות על מכתבך הנדיב ועל ספרך שאותו אקרא בעניין רב. אינני יודע עדיין האם אוכל לכתוב עליו. כלומר, אם ארגיש שיש לי הכישורים הדרושים לשם כך. " כך השיב תיאודור הרצל - מחזאי, פובליציסט, מדינאי וחולם בזכות עצמו - לבקשתו של פרויד שהוא, או עמיתו הנוירולוג הציוני מכס נורדאו, יואילו לפרסם בעיתונם מאמר ביקורת על פירוש החלום (פשר החלומות, 1900). 10 ייתכן כי לו היה הרצל קורא בחיבור היה נמלך בדעתו ומיחד מאמר ביקורת לספר. מכל מקום הוא היה מגלה כי אפילו חוויית הצפייה במחזהו "הגטו החדש" מצאה את ביטויה באחד מהחלומות האישיים שפרויד ניתח

בספרו. בהתחשב בפופולריות העצומה שהרצל נהנה ממנה בשנות חייו האחרונות, ניתן אפילו לשער כי למאמר ביקורת אוהד שלו יכולה היתה להיות השפעה חיובית על התקבלותו של הספר לפחות בעיר מגוריו של המחבר. המכירות של פירוש החלום התנהלו בעצלתיים. בשש השנים הראשונות להופעתה של המהדורה הראשונה נמכרו 351 עותקים ורק ב-1908 היה צורך להדפיס מהדורה חדשה.

למרות שפריד התלונן על שספר החלומות שלו אינו זוכה להכרה שהוא ראוי לה בחוגים רפואיים, תיאוריית החלום שלו סייעה בהסרת המחיצה המסורתית בין קהילת הרופאים לבין קהילת המטופלים ואפשרה, גם אם בעקיפין, הרחבה של מעגל המתעניינים בפסיכואנליזה. במקרים רבים התעניינותם של אמנים, חוקרי ספרות, פולקלוריסטים והיסטוריונים באנליזה של חלומות הדביקה את זו של הפסיכולוגים והפסיכיאטרים בני התקופה. בעוד כתבי העת הפסיכואנליטיים נמלאים באנליזות של חלומות ושברי חלומות, פריד עצמו החל להסתייג משיכרון הסמליות המינית שאחזו ברבים מתלמידיו, ומן ההאדרה שפיתחו כלפי החלום. לא אחת הביע את דעתו כי חסידי הפרשנות הסימבולית והפאן-סקסואלית, הרואים במיניות את חזות הכול, נחפזים לבסס את פירושי החלומות שלהם על אינטואיציות שרירותיות ומוציאים תחת ידם פירושי בזק שטחיים וסטריאוטיפיים (רולניק, 2004).

חוקרי מקרא וקבלה היו בין הראשונים להגיב על תצפיותיו של הנירולוג הווינאי ואף לראות בתורתו גילוי של יהדותו. למן הופעתו של פירוש החלום עתידה שאלת "מקורותיה היהודיים" של הפסיכואנליזה לדבוק בעקשנות בכנפות מעיליהם של פריד ושל ממשיכיו (Bakan, 1958). הפולקלוריסט וההיסטוריון הציוני אלתר דרויאנוב כתב לפריד מאודסה הרחוקה כדי להסב את תשומת לבו לדמיון בין תיאוריית החלומות החדשנית שלו לבין פירושי חלומות בספרות התלמודית והקבלית. דעתו של פריד היתה שונה: "שמחתי לגלות כי נמצא לספרי קורא נבון במקום כה מרוחק, אולם לי עצמי נראית בולטת יותר הקרבה שבין רעיונותי על החלום לבין אלה של היוונים הקדמונים, " הוא ענה לדרואנוב, ואותת באופן כזה בבירור על העדפתו את האוניברסליות על פני הפרטיקולריות האתנית היהודית. 11 בדומה לשאל טשרניחובסקי בן דורו, שבשירו "לנוכח פסל אפולו" (שפורסם בשנה שבה יצא לאור פירוש החלום) הביע את משאלתו לקחת חלק בחוויית התרבותית היוונית ולא רק בזו היהודית, הרחיק גם פריד אל יוון הקלאסית בחיפושיו אחר השכבות הקדומות של התרבות האנושית בכלל ושל המיניות הילדית בפרט. אתונה ורומא, ולא ירושלים, עתידות להזין את עולמו הרוחני החושני של פריד. אליהן יעלה לרגל. את חדר עבודתו ואת מכתבתו גדשו מאות חרסים, צלמיות ופסלונים שבהם השקיע את מיטב כספו. "אלילי הקדומים והמטונפים" הוא כינה אותם. בנוכחותם יאזין לאסוציאציות של מטופליו, באמצעותם ינהל את הדיאלוג האישי שלו עם זיכרונות ילדותו, עם דחפיו והדחקותיו (Schorske, 1999; Marinelli, 2001; Armstrong, 2005).

דרואנוב לא היה היחיד מבין ראשוני הסופרים העבריים באודסה שדבר התיאוריה הפסיכואנליטית הגיע אליו. גם במשפחתו של אחד העם (אשר גינצבורג), הרציונליסט שסלד מה"אינדיבידואליזם הפתולוגי" שפשה בקרב צעירי ישראל, נקשרו כתרים לראשו של פריד. אחד העם כינה אותו "המכשף מווינא", אך הדבר לא מנע ממנו מלפקוד את פריד עם לאה, בתו החולה. 12 מצבה הנפשי הרעוע של לאה חייב אשפוז בסנטוריום סמוך לברלין כבר ב-1909 (זיפרשטיין, 1998). מכס אייטינגון, שהכיר את אחד העם ואף נועץ בו בענייניו האישיים, הפנה את בתו של הסופר ואת בעלה להתייעצות אצל פריד, לאחר שהבת הביעה נכונות לעבור טיפול פסיכואנליטי. 13 לאה ובעלה התגוררו אותה עת בחיפה אצל אחותו של אחד העם שהיתה רופאה. גם היא ראתה בעין יפה את נכונותה של לאה לנסוע לפרופ' פריד דווקא:

אני חושבת כי השפעתו [של פריד] עליה תהיה טובה מאוד כי מחלתה נמנית על סוג המחלות שהוא מרפא. הוא מייחס את כל התופעות ההיסטריות לסיבות מיניות ואצל לאה אמנם כך הוא. מסיבה זו או אחרת אין לה חיי מין נורמלים וככל שהצלחתי להסיק מדבריה הגורם לכך כולו מוסרי. 14

פריד הודיע למשפחה כי מפאת חוסר זמן לא יוכל לקבל את האישה לטיפולו, והמליץ דווקא על אייטינגון כמטפל. אולם "כדרכם של המטופלים הרוסיים שאינם נכונים לקבל סמכות", כמאמרו של אייטינגון, לאה לא שעתה להמלצתם של שני האנליטיקאים ובחרה לבסוף במטפל ברלינאי אחר. 15 גם אחד העם, שסבל במשך תקופות ארוכות בחייו מהתקפים של

מרה שחורה, נשלח בשלהי 1920 להירפא בסנטוריום בברלין. 16 בתקופה זו ביקרה אותו אחייניתו אנה (אניוטה) סמילנסקי, ידידת נעוריו של אייטינגון ורופאת הבית של המכון הפסיכואנליטי הברלינאי ולימים האנליטיקאית הראשונה שהגיעה לארץ ישראל. 17 ההתכתבות בעניינה של בת הסופר, שביקשה את עזרתו של פרויד בתקופה שבה מניין תלמידיו ברחבי אירופה לא עלה על חמישים, יכולה ללמד על תהליך ההתקבלות המואץ שבו נמצאה הפסיכואנליזה באותה עת, תהליך שהאינטליגנציה הרוסית בכלל וזו האודסאית בפרט מילאו בו תפקיד מפתח.

בעוד משפחת גינצבורג מתלבטת אם לשלוח את לאה ההיסטרית לטיפול אנליטי בברלין, שמה של המטופלת ההיסטרית הראשונה של הפסיכואנליזה, בריתה פפנהיים (המכונה במחקרים בהיסטוריה אנה או 18) נודע אפילו בארץ ישראל. העיתונות העברית דיווחה בהרחבה על ביקורה ב-1911 של העובדת הסוציאלית בריתה פפנהיים בארץ ישראל במסגרת מסעה כנגד סחר הנשים והזנות. באותה עת כבר יצא שמה למרחוק כחלוצת הפמיניסטיות בגרמניה וכמייסדת של "ברית הנשים היהודיות". היא לא הפכה בבגרותה לחסידה של הפסיכואנליזה. "לא, לעולם לא. כל עוד אני חיה!" היתה תגובתה כשהוצע לה להפנות את אחת מהנערות החוסות במוסד שניהלה לטיפול אנליטי (Brentzel, 2002).

הפיכתה של אנה או ההיסטרית לבריתה פפנהיים הפמיניסטית סיפקה כר נרחב לפרשנות פסיכואנליטית ופמיניסטית. ניתן לטעון כי התשוקה הפמיניסטית אפשרה לה להסיט לזירה הציבורית את שניסתה לשווא להשיג בזירה הפרטית באמצעות ההיסטוריה. היו שביקשו להציג את סיפור מחלתה כסימפטום של מחלה קיבוצית שחברת הגברים האירופית כפתה על הנשים בנות המעמד הבינוני, ובמיוחד על היהודיות שבהן (Decker, 1991). ספק אם ניתן לסכם את סיפור מחלתה בכמה נוסחאות פסיכולוגיות או סוציולוגיות גורפות כאלה. ככלות הכול, בחברה היהודית של מפנה המאה התשע-עשרה המחלה של "חוסר כוח" (בין שמדובר בהיסטוריה ובין שבנוירואסטניה) פגעה בנשים ובגברים במידה שווה. אדרבה, לצד השחיקה בגבריות של הזכר היהודי עברה האישה היהודית תהליך הפוך של מסקוליניזציה ונהנתה מדימוי של "לבוסט" ה" רבת תושייה לפחות במרחב הביתי (Boyarin, 1997). המפגש בין אנה או ליוזף ברויאר (וכמוהו גם המפגש בין דורה [אידה באואר], המטופלת המפורסמת השנייה של הפסיכואנליזה, לבין פרויד) נשא עמו את מרבית סממני הדיכוי וההשתקה הפטריארכליים המסורתיים. אבל בפרספקטיבה היסטורית ניתן לראות בו גם נקודת מפנה, משום שהוא צפן בחובו משהו חדש, דברני וחתרני, שעתיד לחרוג אל מעבר לדפוסים המגדריים של החברה היהודית ולתרום את חלקו לשינוי שחל במקומה של האישה בחברה המערבית. במילים אחרות, חרף הפיתוי העז להפוך את סיפורן של הפציניטיות (היהודיות) הראשונות משל למפגש הדכאני הנכון לבת ישראל בבואה להתרפא אצל האדונים האנליטיקאים, תהיה זו טעות לסכם את סיפורה של פפנהיים כסיפור של "החלמה ספונטנית", של "דכאנות פטריארכלית" טיפוסית, או של "אבחון שגוי"; מן הראוי אפוא לבחון אותו כמקרה מבחן לקשר שבין מבנים פוליטיים למערכים נפשיים ובין היסטוריה לפסיכולוגיה. סבל נפשי פרטי ואידיוסינקרטי הוא לעולם לא רק ביטוי של קונפליקט תוך-נפשי, אלא גם פועל יוצא של מפגש בין פנים לחוץ; בין פרט המבקש לתת משמעות לרגשותיו בזמן ובמקום מסוימים לבין חברה ותרבות העוסקות ללא הרף בקריאה, בהבניה ובפרשנות של האופן שבו הפרט קורא אותן ומגיב עליהן.

בביקורה בארץ ישראל נאמה בריתה פפנהיים במשך כחצי שעה בפני אולם מלא בבית העם של יפו. הרצאתה עשתה רושם עז על הנוכחים וגרמה לחוגי הפועלים בארץ לאמץ את גישתה שלפיה קיים קשר ישיר בין זנות לבין דיכוי חברתי ודתי של נשים (אלרואי, 2004).

תפקוד המיני של כרטיסנים: משה וולף והפסיכואנליזה הרוסית

כדי להבין את ההקשר ההיסטורי שבו נישא שמה של הפסיכואנליזה בארץ ישראל בפיהם של מחנכים, סופרים ופוליטיקאים בשני העשורים הראשונים של המאה העשרים עוד בטרם הפכה נושא לעניינם של פסיכולוגים ורופאים, עלינו להפנות את מבטנו מזרחה מווינה ולחזור לקבלת הפנים שלה זכתה ברוסיה. המפגש בין התיאוריה הפסיכואנליטית למרקסיזם במעוזה של האידיאולוגיה הסוציאליסטית החל כבר לאחר מהפכת הנפל של 1905.

הצעירים הרוסים שנמנו עם מטופליו או תלמידיו ריתקו את פרויד. הם אפשרו לו הצצה אל נבכי הנפש הרוסית והיכרות אינטימית של מסתרי האופי הרוסי שהעסיק אותו משחר נעוריו. מכתביו לידיד נעוריו אדוארד סילברסטיין, לארוסתו מרתה ברניס, ובהמשך לפליס, ליונג ולסטפן צווייג, חושפים טפח מעולם הדימויים הרוסי שהיה חרות עמוק בנפשו. "עולם הדמיון שלי חי עדיין בהיסטוריה הרוסית," כתב פרויד לארוסתו ב-1885. על סדר יומה של הקבוצה שהתכנסה בביתו עמדו לא אחת סוגיות שעניינן הנפש הרוסית, פוליטיקה רוסית ובעיקר ספרות רוסית (Rice, 1993; רולניק, 1999). יוזמתו של אייטינגון לשלוח את חברתו הרוסייה להתרפא אצל פרויד, כמו גם פנייתו של האציל הרוסי סרגיי פאנקייב, שנודע לימים כ"איש הזאבים", או התייצבותו של אחד העם עם בתו בברגאסה 19, לא היו אם כן צירוף מקרים. בקרב הרוסים דוברי הגרמנית שפקדו באותן שנים את האוניברסיטאות השווייצריות והגרמניות, זכתה הפסיכואנליזה לתהודה רבה במיוחד. האינטלקטואלים הרוסים, בדומה לרופאים האמריקאים, החלו לגלות התעניינות ברעיונותיו של פרויד עוד בטרם החלה האקדמיה הגרמנית להתייחס אליו ברצינות. בדומה להשפעה הרבה שנודעה לקאנט, להגל ולניטשה על האינטליגנציה הרוסית, זכו גם רעיונותיו של פרויד לתשומת לבם של הפסיכיאטרים הרוסים שרחשו הערכה רבה למה שזיהו עם התרבות הגרמנית (Miller, 1990, 1998; Etkind, 1997; Slezkine, 2004).

ניקולאי אוסיפוב היה הראשון שפרסם בשנת 1908 סדרת מאמרים על פרויד ויונג. התכנים הפוליטיים שעמדו במרכז ההוויה הרוסית פעפעו במהירות אל ההוויה הקלינית, ובשנת 1911 פרסמה טטיאנה רוזנטל, חברת המפלגה הסוציאל-דמוקרטית בסנט פטרסבורג ואחת הפרוידיאניות הראשונות בארצה, סיפור מקרה שבו שילבה ביקורת חברתית מפרספקטיבה פרוידיאנית. באותה שנה שמעו תלמידיו הווינאים של פרויד את הרצאתה של סבינה שפילריין בת העשרים וחמש על "ההרס כסיבת הקיום". את הלך הרוח הניהיליסטי של הרופאה הרוסייה הצעירה נטו ידידה ליחס למשבר הפסיכויטי שעברה כמה שנים קודם לכן, ולהשפעות ההרסניות שהיו ליחסיה הרומנטיים עם המטפל שלה, קרל גוסטב יונג, על חייה. 19 עשר שנים לאחר מכן ייזכר פרויד בתרומתה החשובה של שפילריין ויציאן את השפעתה עליו כאשר יוסיף את יצר המוות לתיאוריית הדחפים שלו (Kerr, 1993).

פרויד סבר כבר ב-1912 כי ההתעניינות בפסיכואנליזה ברוסיה (בעיקר באודסה) הגיעה "לממדים של מגפה". 20 בחיבורו הפולמוסי לתולדותיה של התנועה הפסיכואנליטית (פרויד, 1914) הוא טרח לציין כי "רק אודסה התברכה באנליטיקאי שהוכשר לכך, בדמותו של מוישה וולף". וולף (1878-1971), שהתקבל ב-1911 כחבר בחברה הפסיכואנליטית הווינאית, לא היה הראשון וגם לא המפורסם מבין הפסיכיאטרים הרוסים שביקשו את קרבתו של פרויד בשנים שקדמו למלחמת העולם הראשונה. אבל הוא היה בוודאי המוכשר והרציני שבהם. הוא לקח על עצמו לתרגם לרוסית כמה מחיבוריו של פרויד, ולא חלף זמן רב עד שמאמר שלו הופיע בכתב העת הפסיכואנליטי המרכזי. כאשר החל פרויד את הטיפול ב"איש הזאבים" פנה אליו וולף, שטיפל באביו של פאנקייב, והציע את עזרתו. 21 עבודותיו הקליניות של וולף היו יוצאות דופן למדי בשיח האנליטי הרוסי שהוקדש רובו ככולו לסוגיות חברתיות ופדגוגיות, ועד מהרה הוא רכש את אמונם של פרויד ושל חברי "הוועדה הסודית" כאנליטיקאי הרוסי היחיד שיש לו עניין ביישומים הקליניים של הפסיכואנליזה (Kloocke, 2002). לעומתו, ניקולאי אוסיפוב התייחס לפסיכואנליזה כאל "מדע התרבות" והרבה לכתוב על "חיידקי הנוירוזה" המקננים בנפשה החולה של החברה. הוא טען כי בדומה ליחיד כך גם החברה כולה אינה יכולה לחיות באמצעות הכחשתו והדחקתו של עברה הלא-מודע. לאחר מהפכת 1917 זכה מושג "הנפש החולה" של אוסיפוב לאהדה רבה גם בחוגי המשטר. מכון ההכשרה הפסיכואנליטי שהוקם במוסקבה נהנה מתמיכה ממשלתית, וכמוהו גם שני בתי חולים מרכזיים שהורשו ליישם את המתודה הפסיכואנליטית. הקמתה ב-1921 של "האגודה הפסיכואנליטית לחקר הפעילות היצירתית" היתה ביטוי נוסף לתמימות הדעים הרעיונית ששררה בתחילת שנות העשרים בין האידיאולוגים של המהפכה הרוסית לבין הפסיכואנליטיקאים הרוסים. שנה מאוחר יותר שינתה האגודה את שמה ל"חברה הפסיכואנליטית הרוסית", וב-1923 היא התקבלה כחברה בהתאחדות הפסיכואנליטית הבינלאומית.

באותה שנה גם הוקמה "מעבדת הילדים (היתומים) הפסיכואנליטית", שבה ניתנה לאנליטיקאים הרוסים הזדמנות לעצב את נפשות ילדיהם של פעילי מפלגת השלטון. את בית היתומים ניהלו בני הזוג ורה ואוטו שמידט, הוא מתמטיקאי אקצנטרי ששימש גם כעורך הראשי של האנציקלופדיה הסובייטית הגדולה, היא מורה. החוסה המפורסם ביותר במעבדת היתומים הפסיכואנליטית היה וסילי סטלין הבן. בין התומכים רבי ההשפעה שקמו לניסוי הפסיכואנליטי הסובייטי הזה

נמצא גם לאון טרוצקי, שבאותה עת חיפש דרך למזג את משנתו של פרויד עם משנתו של איוון פבלוב (Knei-Paz, 1978; Etkind, 1994, 1997). נישאים על כנפי הפופולריות שהפסיכואנליזה זכתה לה בצמרת המשטר, הגיעו ורה ואוטו שמידט ב-1923 לביקור בווינה ובברלין והרצו בפני הפסיכואנליטיקאים על הניסוי המהפכני שבאמצעותו הצליחו להעלים את התסביך האדיפלי מנפשותיהם של ילדים הודות להרחקתם מבתי הוריהם. אחד המאזינים שהתקשה להשתכנע בהצלחת הניסוי ביקש לדעת כיצד נוהגים הילדים לפנות לבני הזוג. אוטו שמידט הזדעק וענה: "מה זאת אומרת, הם הרי קשורים אלינו כמו אל הורים טובים. לי הם קוראים אבא ולוורה הם קוראים אמא". 22.

הפופולריות הרבה שלה זכה הפרוידיאניזם הסובייטי העמיד את האנליטיקאים הרוסים במרכזו של הדיון הפוליטי על הפסיכולוגיה המרקסיסטית. בעיתונות הבולשביקית של שנות העשרים המוקדמות נזכרה הפסיכואנליזה ככלי שניתן להיאבק באמצעותו בעברה הבורגני של רוסיה. במקביל ניתן היה להבחין באי-נוחות שאפפה את יחסם של הבולשביקים למושג הלא-מודע. סביב המושג הזה ניטש גם הוויכוח הפילוסופי בין "המכניסטים" לבין "הדיאלקטיקנים" שבין חסידיה של התיאוריה המרקסיסטית. המכניסטים זיהו בעולם החברתי תוצאה מקרית, סטיכית, בין כוחות מתנגשים, ואילו הדיאלקטיקנים חיפשו את עקבותיה של הפעילות האנושית המאורגנת העומדת מאחורי המבנים החברתיים הקיימים. בכל הנוגע למדעי החיים והטבע, דגלו המכניסטים בדטרמיניזם גורף, שבו האדם אינו אלא סך כל ההשפעות הביולוגיות והתורשתיות הפועלות עליו. מכאן גם נגזרה מידת האחריות המופחתת שיש לאדם על מעשיו ועל דחפיו. מחקריו הפיזיולוגיים של איוון פבלוב ומושג ה"רפלקס המותנה" שטבע שירתו היטב את המכניסטים ואת ממשיכיהם במערב - הפסיכולוגים הביהביוריסטים. הנוירולוג האנגלי צ'רלס שרינגטון (Sherrington) חזר מביקור אצל פבלוב ודיווח בהתלהבות על כך שבמעבדתו של הפיזיולוג הרוסי הגדול השימוש במילה "נפש" היה אסור (Eccles, 1979). חסידיה של הגישה הדיאלקטית דיברו על נקודות שבר מהפכניות שבהן התחוללו שינויים פתאומיים ומרחיקי לכת במהלך ההיסטוריה האנושית ובארגון החיים החברתיים. הוויכוח בין המכניסטים לדיאלקטיקנים לא היה תיאורטי גרידא; נגזרו ממנו עמדות ופרקטיקות מהפכניות שמן הראוי היה להנחילן לבני האדם. הוויכוח הקרין הן על מדעי החברה והן על מדעי החיים. הנחת היסוד שעיצבה את תפיסת האדם הסובייטית היתה כי האורגניזם האנושי הנו גמיש וניתן לשינוי. אחת השאלות המרכזיות שהעסיקו את הפסיכולוגים והסקסולוגים המרקסיסטים היתה חלקם היחסי של התנאים הביולוגיים והחברתיים בהוצאתו אל הפועל של אותו שינוי. עד סוף שנות העשרים היתה ידם של הדיאלקטיקנים על העליונה. בהדרגה התחזקה הגישה שטענה כי הגורמים המעצבים את האדם הנם ביולוגיים וסביבתיים כאחד. אולם תיאוריה זו בדבר "שני הגורמים" הוקעה באופן רשמי ב-1936 בהצהרה מטעם המפלגה הבולשביקית. הפרט, ששנים ספורות קודם לכן שוחרר מהדטרמיניזם הסביבתי והביולוגי, נכבל אחת ולתמיד למרותה של האידיאולוגיה השלטת. החופש ההכרתי של האדם, טענו האידיאולוגים הסובייטים, מושג באמצעות יצירת הרמוניה בין צורכי היחיד לאינטרסים של החברה. הרצון, האישיות והתודעה הם שנבחרו להוביל, והוגי הדעות הבולשביקים דנו בשאלה כיצד יש לנהל את משאביו המיניים של הפרולטריון ולרתום אותם לצרכיו הקולקטיביים של מעמד הפועלים בכללותו (חלפין, 2002). אהרון זלקינד, ממארגניו של הקונגרס ל"התנהגות אנושית" שנערך במוסקבה בשנת 1930 ומי שעמד בראש המכון הקומוניסטי לחינוך, היטיב לבטא את הסתירה שבין מושג הלא-מודע הפרוידיאני לתודעה המרקסיסטית הקונסטרוקטיבית:

מנקודת מבטו של פרויד התודעה כפופה ללא-מודע. [...] עבור פרויד האדם אינו אלא חייל בדיל הנשלט בידי כוחות פנימיים יסודיים. [...] כיצד זה נוכל להשתמש בתפיסת האדם של פרויד למשימת הבניין הסוציאליסטית? אנו זקוקים לאדם הפתוח להשפעותיה של החברה, שניתן בקלות להעבירו קולקטיביזציה, לשנות את התנהגותו מן היסוד - אדם המסוגל להיות יציב, מודע ועצמאי, אדם שאומן היטב מבחינה פוליטית ואידיאולוגית. האם "האדם הפרוידיאני" עונה על הדרישות שמשמית הבניין הסוציאליסטי מציבה? (מצוטט אצל Miller, 1990, עמ' 886).

בחוגים הפוליטיים השתתף לנין עצמו במתקפה כנגד הבורגניות של הפסיכואנליזה. בחוגי הפסיכולוגיה היה זה אלכסנדר לוריא, מגדולי הנוירופסיכולוגים של הדור ומי שכיהן עשר שנים קודם לכן כמזכיר מדעי למכון הפסיכואנליטי הרוסי, שניצח על המתקפה האנטי-פרוידיאנית. במאמרו "משבר הבורגנות בפסיכולוגיה" (1932) עימת לוריא את הפסיכולוגיה

המרקסיסטית, התופסת את נפש האדם כתוצר התפתחות יחסי העבודה והחברה, עם ה"נפש הפרוידיאנית" האוטונומית שאינה תלויה בחברה, בהיסטוריה ובגורמי הייצור. מושג הלא-מודע, סיכס לוריא, מעמיד את הפסיכואנליזה מחוץ לגבולות המדע ושם אותה במסורת "הפילוסופים של הפסימיזם החברתי" דוגמת שופנהאור, ניטשה וברגסון. מסורת זו, שכל עניינה בהיבטים הלא-רציונליים של האדם, היא התגלמות הפסיכולוגיה הבורגנית.

תפיסת העבר של החברה הסוציאליסטית שלאחר המהפכה, כפי שהטיפו לה הבולשביקים, הייתה של מערכת כלכלית וערכית שמן הראוי למחוק מן היסוד. פרויד, כידוע, העמיד במרכז התיאוריה שלו עבר בעל משמעות שיש להתמודד עמו. יתר על כן, מנגנון ההדחקה שעליו דיבר פרויד התמקד בקונפליקטים אוניברסליים תוך-נפשיים הסובבים סביב המיניות של הילד, בעוד שתפיסתם של הבולשביקים היתה כי הקונפליקטים האנושיים הם חיצוניים במהותם ונובעים ישירות ממלחמת המעמדות.

בשנת 1926, שנה לפני שהיגר לברלין, פרסם משה וולף שני חיבורים שחתמו את הפרק הרוסי בחייו. כותרתו של החיבור הראשון, "על תפקודם המיני של הכרטיסנים ונהגי החשמליות של מוסקבה", גרוטסקית דיה על מנת להבהיר את תנאי התקבלותה הבלתי-אפשריים של הפסיכואנליזה בשיח המדעי האידיאולוגי-פרולטרי של התקופה. וולף הגיע למסקנה כי ההטלטלות בדרכים וההתחככות המתמדת עם הנוסעים מעוררת בנפשו של עובד התעבורה פנטזיות מיניות עזות במיוחד המכלות את משאביו הליבידינאליים ופוגעות בתיפקודו המיני. בחיבור השני, "ההתנגדות של אידיאל-האני וההסתגלות למציאות", ביטא וולף את התפיסה שלפיה הופעתה של הפסיכואנליזה על במת ההיסטוריה האנושית היא ביטוי לצוק העתים התרבותי שבו שרויה האנושות אל מול התעצמותו של תסביך אדיפוס. בתפיסה דומה, זו הרואה בתסביך האדיפלי א.ם כל חטאת, אנו עתידים להיפגש כשנתוודע למעצבי החינוך המשותף בגרסתו הציונית.

האכזבה שהתיאוריה הפסיכואנליטית הנחילה לכל המבקשים למזג את משנותיהם של פרויד ושל מרקס ברוסיה הסובייטית, לא מנעה מחסידי הציונות הסוציאליסטית לנסות ולצרף שוב את משנותיהם של השניים ולשלבן במאגר הרעיונות האידיאולוגי של הלאומיות היהודית. לא רק השפעתו של פרויד, אלא גם השפעתו של מרקס ניכרת בתפיסתו הדטרמיניסטית של משה וולף את שורשיו של התסביך האדיפלי:

אל לנו להתפלא על כך שדווקא בעת הזו בהתפתחותה של האנושות הופיעה הפסיכואנליזה על במת ההיסטוריה. [...] התפתחותנו החברתית והתרבותית תלויה ביכולתה של הפסיכואנליזה לחשוף את התסביך האדיפלי על כל צורותיו, ליטול ממנו את השפעת היתר שלו, ולהביא בכך לשחרורה הרוחני של האנושות (Wulff, 1926).

שלושים שנה מאוחר יותר נדרש וולף בשנית ליחסי הגומלין שבין הנפש לחברה. בחיבורו "מהפכה וחיי-יצר", שפרסם בהיותו כבן שמונים, הוא הציע מודל אנליטי פחות אוטופיסטי ויותר מפוכח של תיאוריית הדחפים המאוחרת של פרויד על מנת ליצור שיווי משקל בין הדינמיקה של תנועות מהפכניות לבין הדינמיקה של חיי הנפש. וולף הקשיש חדל להסתיר את ספקנותו באשר לכוחן של מהפכות להביא הקלה בקונפליקטים המלווים את חיי היצר של האדם. מעניין במיוחד הוא הניתוח שהציע לכשל שמנע מן המהפכנים הרוסים להכיר בסתירה שהיתה מגולמת בתיאוריה המרקסיסטית. לפי וולף, גישתו הרדוקציוניסטית של מרקס, אשר ראה במהפכה ביטוי לתסכול ולשעבוד החומרי של מעמד הפועלים המדוכא, לא הביאה בחשבון את קיומם של דחפים מנוגדים הפועלים בנפש האדם: היצר המיני ויצר ההרס והתוקפנות. האנרכיזם המיני והמתקפה החזיתית כנגד מודל המשפחה הבורגני נתנו פורקן לדחפים הרסניים שאיימו לחתור תחת קיומם החברתי של בני האדם (Wulff, 1957).

פסיכו-תורהפיה בהיידלברג

צעירים יהודים שביקשו להתוודע לפסיכואנליזה לא דרך הפרדס הסוציאליסטי יכולים היו לפקוד את המרפאה האנליטית שניהלה פרידה רייכמן. ב-1924, זמן קצר לאחר שהשלימה את הכשרתה האנליטית, פתחה רייכמן בהיידלברג מרפאה שבה

ניסתה לכלול בכפיפה אחת את החינוך היהודי האורתודוקסי של בית הוריה עם זהותה הפסיכואנליטית החדשה. המתרפאים בסנטוריום שהשבת נשמרה בו באדיקות נהגו לאכול בצוותא ארוחות כשרות. קדמו לארוחה קריאה ולימוד משותף של טקסט מן המקורות היהודיים (Simon, 1998, עמ' 217-218). עם מטופליה המפורסמים של המרפאה באותן שנים נמנו ארנסט סימון, אריך פרום (שנשא את פרידה רייכמן לאישה זמן קצר לאחר מכן) וליאו לוונטל. ה"תורהפויטיקום", כפי שכונתה המרפאה בזיכרונותיהם של בני התקופה, לא האריכה ימים. גרשם שלום בזיכרונותיו טען כי להוציא מטופל אחד (עקיבא ארנסט סימון), כל מטופליה של רייכמן הפנו במהלך האנליזה עורף לאורתודוקסיה (שלום, 1982, עמ' 186). כך עשתה גם רייכמן עוד בטרם היגרה מגרמניה ב-1933. עם הגיעה לאמריקה, לאחר שהות קצרה בפלשתינה במחיצת אחייניתה אסתר עגנון, הפנתה עורף גם לאורתודוקסיה הפרוידיאנית והתקרבה לתפיסותיו של הארי סאליבן. לימים התפרסמה רייכמן בזכות עבודותיה החלוציות עם מטופלים פסיכויטים בבית החולים צ'סטנט לודג' ליד וושינגטון, ואף הונצחה כד"ר פריד ברומן מעולם לא הבטחתי לך גן של ורדים (Hoffman, 1995).

בין אתוס לארוס

למרות רצונם של ראשוני האנליטיקאים למנוע את קריסתו של מדע הנפש לתוך בעייתו של העם היהודי מחד גיסא, ולתוך האידיאולוגיות המהפכניות מאידך גיסא, אך טבעי היה שהשיח ברעיונות הפסיכואנליזה ימצא הד מפורש או מובלע בתפיסתם העצמית של הוגי הדעות שעיצבו את דמותו של "האדם החדש" של המהפכה הציונית. ליהודי החדש היו פנים רבות והוא גילם, לעתים בו-זמנית, את הזרמים ההגותיים השונים שפעלו בקרב יהדות אירופה. ההיסטוריונית אניטה שפירא הצביעה על ארבעה דגמים עיקריים שעל פיהם עוצבה דמותו של היהודי החדש במפנה המאה (שפירא, 1997; 2002). דמות זו לא ניזונה אך ורק מהגותם של הוגים ציונים, כי אם גם מהגותם ומאישיותם של הוגים שפעלו מחוץ לגבולות השיח הלאומי היהודי. הצעיר היהודי, בין אם בחר להזדהות עם דגם האדם החדש שנקשר בשמו של הרצל, בשמו של מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, בשמו של אחד העם, בשמם של המהפכנים הסוציאליסטים, או בשמם של פרידריך ניטשה ואוטו ויינינגר (Weininger), במוקדם או במאוחר היה כורך גם את שמו של פרויד ואת שמה של הפסיכואנליזה ברעיונותיהם בעולם הדימויים של היהודי החדש מילאו המ. גדר והמיניות תפקיד מרכזי, והמיניות במובנה הפרוידיאני זוהתה על ידי מנהיגי תנועות הנוער הציוניות כמנוע מהפכני שבאמצעותו יפרוץ הצעיר היהודי את מחסום הדורות והמסורת.

ליוצאי מרכז אירופה היתה זיקה מיוחדת לאחד העם, ועל אף ההבדלים הניכרים בתפיסות העולם של ה"בורגנים" ו"הפועלים" שביניהם, הם נטו לאמץ את "קפדנותו המוסרנית", את תפיסותיו האבולוציוניות ואת איבתו הבסיסית לקיצורי דרך מהפכניים. תפיסותיהם המדיניות של תיאודור הרצל ושל חבריו לאסכולה היו מהפכניות באופיין. הם שללו את המודל האבולוציוני ושמו דגש על חולשותיו האסתטיות והפיזיות של היהודי. המודל שהציע הרצל בספרו האוטופי אלטנוילנד היה פרדוקסלי למדי: תהליך הפיכתו של היהודי לסובייקט פוליטי-ריבוני חייב מידה מסוימת של הזדהות עם הסטריאוטיפ האנטישמי, כלומר את המרתם של סממני הזהות היהודית המסורתיים ואימוץ של דפוסים התנהגותיים נוצריים-אירופיים. ואילו נורדאו, בחיבוריו "ניוון" ו"יהדות השרירים", הציע את נקודת המבט הרפואית-היגיינית כהסבר, הן למצוקותיה של הבורגנות האירופית במפנה המאה הן לרפיסות רוחם וגופם של היהודים. הרצל ונורדאו ביקשו לחולל את השינוי מהחוץ אל הפנים, מהפנוטיפ הנראה-לעין וההביטוס היהודי, הבאים לידי ביטוי בתנאי חייו, בגינוניו ובתכונותיו של היהודי, אל הגנוטיפ הבסיסי, אל הליבה של התפיסה העצמית והזהות של הפרט. ברגישותו הרבה לתהליכים קבוצתיים ולגודל ההשפעה הסוגסטיבית שיכולה להיות למנהיג על צאן מרעיתו, ידע הרצל כיצד להעביר את מאזיניו בין מצבי תודעה שונים כאילו נמצאו בחדר הטיפולים של פרויד (שכנו לרחוב) ולא באולם הקונגרס הציוני (Berkowitz, 1993, עמ' 30). חסידיו של הסופר מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, מי שזכה לכינוי "ניטשה היהודי", שמרו אמונים לזרמים הניאו-רומנטיים והוויטליסטיים של סוף המאה התשע-עשרה. הם גם היו אלה שנטו להדגיש את הפן היצרי והמשחרר במשנתו של פרויד. אם אחד העם טען שהאינדיבידואליזם שאחז בצעירי ישראל המתבוללים הוא בבחינת פתולוגיה של הרגש הלאומי, טען

ברדיצ'בסקי לעומתו שהאינדיבידואליזם הזה אינו אלא ביטוי ליקיצה טבעית ותגובה בריאה על עיוות דתי שכבר אי אפשר לשאתו (שביד, 2003, עמ' 244). בעת שפריד וברויאר כותבים במחקרים בהיסטריה (1895) על "החולה ההיסטרי הסובל מזיכרונותיו", מכריז ברדיצ'בסקי במאמרו "זקנה ובחרות" כי "אנחנו הננו עבדי זיכרונותינו". גם אוטו ויינינגר, שספרו מין ואופי זכה למעמד כמעט פולחני בקרב צעירי וינה, ביטא את הסלידה הגוברת והולכת של יהודים רבים מהפסיביות והנשיות של עברם (Sengoopta, 2000). פריד, שהכיר את ויינינגר, העדיף להתעלם מהלך הרוח הוויינינגרי הניהיליסטי שבו הוא פעל, אבל קוראיו חשו היטב את הזיקה שבין רעיונות הפסיכואנליזה לרעיונותיהם של ויינינגר וניטשה. אב"א אחימאיר ייחד ב-1925 מאמר לשתי תיאוריות המיניות, של פריד ושל ויינינגר, ולתפיסות האדם שהשתמעו מהן. המסקנה שאליה הגיע היתה, כי פריד הוא פרופסור "במובן הטוב של המילה" ובתור שכזה הוא "מטיף את דעותיו הפסימיות באובייקטיביות יתרה". לאמונתו של פריד במדע אין גבול, אך "האור שהוא זורק לתוך הפינות החשוכות ביותר של נשמת פאר היצירה, יותר מאשר הנהו מאיר הוא מעורר". מה שחסר בעיקר לאחימאיר אצל פריד הוא "הדואליזמוס" המצוי בשפע אצל ויינינגר ואצל מרקס. פריד הוא "מונוטאיסטן בהחלט", בשבילו לא קיימת הפרובלמה מי "טוב" ומי "רע" ותורתו, אשר מתימרת לבאר הכול, להסיר מהכול את הלוט של סודיות החיים, עשויה להתגלות כ"מסוכנת במיוחד אם רק תצא מחדר המלומד" (אחימאיר, 1925).

דגם מרכזי נוסף של "האדם החדש" בגרסתו הציונית היה הדגם הסוציאליסטי. לציונות הסוציאליסטית היה שמור מקום מרכזי בעיצוב דמותה של החברה היישובית ושל מדינת ישראל. תרגום האידיאות השוויוניות האוטופיסטיות והמיתוסים הסוציאליסטיים המזרח אירופיים לדפוסי פעולה ציוניים, היה אחת הפונקציות המרכזיות שמילאו בני העליות הראשונות, ואוכלוסיית מהגרים זו שיקפה במידה רבה את האינטליגנציה הרוסית של אותם ימים. דת העבודה, החזרה לטבע והסוציאליזם השיתופי נתפסו כמרפא לאנומליה היהודית החברתית של החיים היהודיים במזרח אירופה, והרומנטיקה המהפכנית הזינה את ההתנחלות של האינטליגנציה הרוסית הצעירה שזכתה למעמד הגמוני אידיאולוגי ותרבותי בחיי היישוב. אחד מתווי ההיכר המובהקים של התנועה הסוציאליסטית היה המרכיב החינוכי-קונסטרוקטיבי (זנד, 1997, 2000; שטרנהל, 1995; גורני, תשנ"א).

הניסיונות הראשוניים לתרגם את משנתו של פריד למשימת הבניין של האדם הסוציאליסטי החדש נעשו כאמור ברוסיה למן המהפכה של 1905. אולם משהתגלה פרצופו של האדם הפרוידיאני כמי שאינו מעוניין, ואף אינו רואה הכרח, להשליך את עברו מאחורי גוו, וכמי שאין לו משאלות אוטופיות, הפנה השיח המהפכני בגרסתו הסובייטית עורף לתלמידיו של פריד. לא כך בפלשתינה, שבה דווקא חסידיו של המרקסיזם המהפכני עשו כמיטב יכולתם למצוא לתורתו של פריד מקום ברפרטואר האידיאולוגי והפדגוגי שלהם. המפגש של הפסיכואנליזה עם החברה היישובית היה, בחלקו האחד, שחזור של המפגש בין התיאוריה הפסיכואנליטית למרקסיזם הרוסי, ובחלקו האחר הוא היה המשך ישיר למפגש בין תנועות הנוער המרכז אירופיות וזיקתן לניאו-רומנטיקה הגרמנית.

תוכן העניינים

פתח דבר 11

חלום יקר: מבוא 13

חלק א: התפרצות מינית של ההיסטוריה

פרק 1: מהפכה וחיי-יצר: האדם הפרוידיאני והאדם החדש של המהפכה הציונית 25

פרק 2: בעורף המהפכה: מיניות וינאית בביתניה עילית 46

פרק 3: פנאטיות תלושה מהמציאות: פסיכואנליזה בין אוריינטליזם לציונות 61

חלק ב: איבדנו את ברלין

פרק 4: דירות ללא קירות: הפסיכואנליזה בגרמניה לאחר עלייתם של הנאצים לשלטון 91

פרק 5: קבוצות חדשות: ברלין בפלשתינה 117

פרק 6: הגלות השלישית: וינה, לונדון או ניו יורק 150

פרק 7: הגירה ונירוזה: היסטוריה ותיאוריה 167

חלק ג: פסיכואנליזה תוצרת הארץ

פרק 8: מדע יהודי: הפסיכואנליזה והאוניברסיטה העברית 189

פרק 9: פאן-סקסואליזם פרוידיאני: אדיפוס בקיבוץ 201

פרק 10: מן הספה ולחוץ: פסיכואנליזה ופדגוגיה 219

פרק 11: מדרש פסיכואנליטי: פרויד בעברית 247

פרק 12: נכסים רוחניים: משה האיש בפלשתינה 278

פסיכואנליזה בציון: אחרית דבר 295

ארכיונים ואוספים 299

ביבליוגרפיה 301

מפתח שמות ועניינים 327