

זיגמונד פרויד
קרל גוסטב יונג

חליפת מכתבים מבחר

תרגום מגרמנית חיים מחלב

עריכה מדעית ד"ר יוסף שורץ, ד"ר יצחק בנימיני

רסלינג

פרויד ויונג – ממיזוג להיפרדות בין שתי אתיקות

אחרית דבר¹

יצחק בנימיני

וְהֵייתֶם לִי קְדוֹשִׁים, כִּי קְדוֹשׁ אֲנִי יְהוָה; וְאֲבָדֶל
אֶתְכֶם מִן־הָעַמִּים, לִהְיוֹת לִי. וְאִישׁ אֶל־אִשָּׁה,
כִּי־יִהְיֶה בָּהֶם אוֹב אוֹ יִדְעֵנִי־מוֹת יוֹמְתוֹ

ויקרא כ, 26-27

1. שמן ומים?

חליפת המכתבים בין זיגמונד פרויד (1856-1939) לקרל גוסטב יונג (1875-1961)² הנה מהמסמכים החשובים בתולדות התנועה הפסיכואנליטית. במסמך זה אנו זוכים להכיר באופן אינטימי את האדם פרויד ואת האדם יונג ואת מערכת היחסים הסבוכה כל כך ביניהם. לא רק מכיוון שסופה של הטרגיקומדיה הזו ידוע כמעט לכל קורא, אלא גם בשל סימני העשן שהיא מותירה מתחילתה, יכול הקורא לשאול את עצמו האם אכן מה שהתחיל באהבה כה גדולה היה אמור להסתיים בשיכרון לב דו-צדדי ובהיפרדות כה נחרצת וסופית? האם פרויד ויונג היו כשמן ומים שלא ניתן לערבבם?³

נדמה שהכיוון הזה היה ברור מראשיתו, ושלפי התפתחות שתי האסכולות הפסיכולוגיות השונות כל כך, שנבנו על סמך התורות ומבני האופי של שני מנהיגיהן, קשר זה, על כל מה שכרוך בו, היה במידה מסוימת הכרחי לכלל צד כדי שיוכל בחלוף השנים להגדיר לעצמו טוב יותר את ייחודיותו, גם ביחס לאחר. למעשה, ההיפרדות בין שני ענקי הפסיכולוגיה הללו נבעה מפער עמוק של אתיקה ושל השקפה על העולם, המדע, האדם ומטרות הפסיכואנליזה.

בשנים הפותחות את המאה ה-20 קיבץ סביבו פרויד כמה חסידים, רובם וינאים ויהודים, ובאמצעותם ניסה לבסס את מעמדו ואת מעמד הפסיכואנליזה בחיי האקדמיה ובקהילה הפסיכיאטרית. היצירה הגדולה פירוש החלום (1900) יצאה יותר ויותר מאלמוניותה וטפטפה יותר ויותר את השקפותיו הנועזות והמטרידות על מבנה הנפש ועל האפשרות לקרוא אותה באמצעות החלום. טקסט חדש וחתרני זה ביחס לשיח הפסיכיאטרי הקיים הגיע לידי של פסיכיאטר צעיר בתחילת שנות השלושים לחייו שעבר באחד המרכזים הפסיכיאטריים החשובים של אירופה, בורגהולצלי (Burghölzli) שבציריך, שם התבקש להציגו. היה זה קרל גוסטב יונג הצעיר, שנתפס כבר באותן שנים כפסיכיאטר וכחוקר מבטיח בתחום חקר הנפש והפסיכოזה.

יונג, שהתרשם מאוד מעבודתו של פרויד וראה בה פריצת דרך להבנת נפש האדם, שלח לפרויד עותק ממחקרו מחקרי אסוציאציה מובחנים (1904-1906).⁴ פרויד הודה לו על כך ב-11 באפריל 1906, ובכך פתח את חליפת המכתבים הלוהטת. כעבור זמן מה סימן פרויד את יונג כבנו יורשו, וזה בתמורה קיבל עליו את ההכתרה מתוך ביטחון עצמי ותחושת שליחות רוחנית ולא רק מדעית. פירות ההכתרה מבחינת יונג היו מזהירים: הוא שימש כעורך הראשי של העיתון המרכזי ספר השנה למחקרים פסיכואנליטיים ופסיכופתולוגיים בשנים 1909-1913 וכנשיא האגודה הפסיכואנליטית הבינלאומית בשנים 1914-1910.

הפרש הגילים היה 19 שנים: בתחילת הפרשה היה פרויד בן 50 ויונג בן 31. למרבה האירוניה, באותן שנים תר פרויד אחר גרעין הנוירוזה והמיתולוגיה ומצא אותו בתסביך האדיפלי, במתח בין האב לבן. האב והבן אם כן סימנו זה את זה ככאלה מתוך אהבה גדולה וניסו להדחיק בשנים הראשונות את האפשרות של היפרדות או של מרד מצדו של יונג (בעוד שהטעם המר של ההיפרדות מפליס היה מנת חלקו של פרויד ונעשה למר עוד יותר עם ההיפרדות מאדלר, זמן קצר לפני ההיפרדות מהבן האהוב).

האופן שבו סימן פרויד את יונג, הצעיר השוויצרי והגוי – כלומר לא מבוגר, לא יהודי ולא וינאי – נבע מן התקווה שהאחר הזה יפיץ את הבשורה הטובה מחוץ לגטו היהודי-וינאי שלו ושיכבוש עברו את "ארץ הפסיכיאטריה" שבה היה נטוע היטב. אולם הדברים לא היו כה פשוטים וניתן להיווכח שכבר במכתביו הראשונים העלה יונג את ספקותיו ביחס לרגש של פרויד על המיניות וביחס להגדרת המושג "ליבידו". אמנם בתחילה הצטנע האהוב הצעיר שאין

הוא מבין מספיק ושעליו לצבור עוד ניסיון, אבל בינו לבין עצמו לא השתכנע ואף התגברה אצלו המגמה ההפוכה לזו של פרויד, המגמה הספיריטואליסטית. מגמה זו מקורה עוד בימיו כנער בן-טבע שחיפש את החוויה הרליגיוזית בתמורה לדתיות הממסדית של אביו הכומר הפרוטסטנטי. האב החדש לא יכול היה לשתף פעולה עם תוכנית דתית-רוחנית זו של יונג, בהיותו חשדן ביחס לחוויה הדתית כמו ביחס לממסד הדתי, ובהיותו אוהד באידיאלים של תנועת הנאורות (אף על פי שבו-בזמן ריסק למעשה את ביטחונה של תנועה זו בתבונה); משמעותה של קבלת עמדה דתית זו הייתה לדידו ביטול כל מה שמהפכני בפסיכואנליזה ונסיגה לעמדות מוסרניות נושנות. מכאן שיונג החל לראות בעצמו את מכוננה של דתיות פסיכולוגית זו.

הסתבכות זו בין פרויד ליונג נפרשת בנקודות מדהימות של חיכוך התכתבותי ביניהם. נתעכב על כמה מהמשמעותיות שבהן כדי לנתב את המשך הדיון על הפער בהקשר האתי והתיאורטי שבין הפרוידיאניות ליונגיאניות כפי שהתפתח בחלוף השנים לאחר ההיפרדות בין השניים.

2. חיכוכי דואר

לאחר שפרסם את מחקרו על האסוציאציות נודע יונג במיוחד בזכות מחקרו על הפסיכולוגיה של הדמנציה פרקוקס (1907)⁵, שגם עותק שלו שלח במהרה לפרויד. "דמנציה פרקוקס" (Dementia praecox) הנו מונח שטבע קרפלין (Kraepelin), ובלוילר (Bleuler), המנהל של יונג בבורגהולצלי (החליפו ב"סכיוזופרניה"). פרויד השיב ליונג שהוא רואה בכך תרומה אדירה לפסיכואנליזה (11F)⁶, ומאז במיוחד התחממו היחסים ביניהם. ב-3 במרץ 1907 ביקרו יונג ואשתו אמה את פרויד לראשונה בביתו. יונג ופרויד ישבו יחדיו במשך שלוש-עשרה שעות רצופות וניהלו שיחה מאלפת, כך לפחות לפי זיכרונותיו של האורח.⁷

כאמור, כבר במכתבים הראשונים הביע יונג אי-נחת מהדגש ששם פרויד על המיניות בהסברת הנוירוז, ואילו פרויד קיווה שזה עוד ישנה את דעתו עם הזמן. יונג הציג עצמו כחסר ביטחון וכנבוך אל מול הדעה של פרויד, ובעדינות הציב שאלות ביחס לכך. כך למשל עשה שימוש בטענתו של בלוילר, שהציע לקבוע מונח חדש במקום המילה ליבידו ולהשתמש במושג ליבידו רק עבור המקרים הוודאיים של המיניות (17J). פרויד לא היה מוכן לוותר בפני ההתנגדויות הללו (18F), וכל רצונו היה שיונג ינטוש את נטיותיו הסוטות

ויאמץ את דרכו שלו בלבד: "אם יעלה בידך להכניס באופן נרחב את השמרים האישיים שלך אל תוך המסה המותססת של רעיונותי, אזי לא יתקיים עוד הבדל בין ההישגים שלי ובין שלך" (38F).

האירוניה הייתה אולי בכך שביחס לשאלת המיניות היה יונג סבוך עד צוואר בפרשיות של מטופלות שחושקות בו, דוגמת המקרה של סבינה שפילריין (Spielrein), שאף טענה שקיים אתה יחסים אינטימיים. אולם בתחום התיאוריה העדיף יונג שלא להשליך את יהו על המיניות. ואילו פרויד, בעל האישיות הסטואית המאוהב עד צוואר בעבודתו, כותב לדוגמה ליונג שאיטינגון כרוך אחר אישה, כמו תמיד, דבר שמפריע לעבודתו, ושהוא מקווה שהוא עצמו ישתחרר בקרוב מהליבדו כדי להתקדם בעבודה ולכתוב על "חיי האהבה של האנושות" (45F).

פרויד, האב הנוקשה, כמו ביקש לצנן את רוחו של הבן בהתענגויותו העודפות ובאי-יכולתו לבסס גבולות של יחסי עבודה עם המטופלות שלו, עם החומרים המיתולוגיים שנתקל בהם וביחס אליו כְּאָב. בהקשר לכך אף טען יונג באחד המכתבים למשיכה הומוסקסואלית ברקע היחסים עמו (בעקבות היותו קורבן לתקיפה מינית בנעוריו – זיכרון שהעלאתו מכניסה הקשר תוקפני לתוך הרומנטיקה), משיכה שמובילה אותו להערצה דתית (49J). התשובה הצוננת של פרויד הייתה שהערצה דתית כזו יכולה להסתיים רק בכפירה (52F). יתר על כן, יונג קיבל ברצון ובכניעות את מעמד הבן (72J), ופרויד דרש ממנו לגלות נאמנות ולהימנע מסכסוכים מיותרים עם חסידיו האחרים, דוגמת קרל אברהם (שגם הוא פעל בבורגהולצלי): "אסור לריב כאשר צרים על טרויה" (87F).

פרויד היה מודע לפער התרבותי ביניהם וניסה לגשר עליו, מתוך תקווה שיונג יזנח את הפיתויים האוקולטיסטיים ואת קשריו עם אנשי ציריך האחרים, דוגמת בלוילר, ויצטרף למאבקו: "[...] ידעתי שבקרוב נפגוש זה את זה בדעה אחת, מכיוון שלא התפתחות פנימית כך שנבעה מיחסך לאביך או לאמונה הכנסייתית היא שהרחיקה אותך ממני, כפי שחששתי, אלא רק השפעתו של המעביד שלך" (99F). את ארנסט ג'ונס, שפרויד הכירו זה עתה, הוא הציב אל מול שניהם, אמנם שמן ומים, אך כאלה שמתמזגים לרגע: "ערכוב הגזעים בלהקה שלנו מעניין אותי מאוד: הוא [ג'ונס] קלטי ולכן אינו נגיש לנו – לגרמאני ולאיש הים התיכון – לגמרי" (103F).

הכתרת הבן הייתה מפורשת, ונבעה מתוך עיוורון חלקי של פרויד לפועלו

של יונג ומתוך אשליה עצמית שיהיה מוכן ל"ויתורים אישיים":

אני מצפה בכיליון עיניים לנסוע אליך לציריך-בורגהולצלי [...]. אני מביא עמי מטרות רבות – מעל לכול [המטרה] לחסל את התרעומת שמתעבה בהכרח בחלוף השנים בין שני אנשים המצפים רבות זה מזה, להשיג כמה ויתורים אישיים מצדך ולשוחח אתך על כמה נקודות, שאיני מכין עצמי להן, באופן יסודי. המטרה האגואיסטית שאני שואף אליה ושעליה אני כמובן מתוודה בחופשיות היא למנות אותך לממשיך ולמשלים של עבודתי, בכך שתיישם בתחום הפסיכואנליזה את מה שהתחלתי בתחום הנזיריזם, שכן אתה כאישיות חזקה, עצמאית, כגרמאני – דבר המאפשר לך לפקד ביתר קלות על הסימפטיה של הקהל – נראה בעיניי מתאים יותר מכל אחד אחר שאני מכיר. מלבד זאת אני גם מחבב אותך; אולם את הגורם הזה למדתי לשעבר (106F).

בשנות החמישים לחייו כבר היה פרויד בעל תודעת זקן שעומד להסתלק מן העולם לאחר שסיים את משימת חייו הכבירה של ייסוד הפסיכואנליזה. כל שנותר לו היה לראות את בנו האהוב מסתער קדימה למען אהובתו הפסיכואנליזה: "אם כן ממשיכים אנו ללא ספק הלאה – אתה כיהושע, אם אני כמשה – ליטול חזקה על ארץ הפסיכיאטריה המהוללת, שאותה מותר לי לראות רק מנגד" (125F).

אולם מה שהמכתבים מסתירים בתחילה נחשף בפגישה פנים אל פנים. במרץ 1909 יונג מבקר שנית בביתו של פרויד. הם משוחחים על פראפסיכולוגיה ומתווכחים על משמעותה בעקבות תקרית מסתורית כביכול שמתרחשת בביתו של פרויד. כפי שאנו למדים מהאוטוביוגרפיה של יונג, בעקבות פרשייה זו מבקש פרויד מיונג לזנוח את משיכתו לאוקולטיזם (תורות הנסתר) לטובת הדגש על המיניות (על כך ראו בהמשך). בעקבות הביקור הטראומתי כותב יונג לפרויד:

כשעזבתי את וינה חשתי כמה רגשות בלתי פתורים בשל הערב האחרון שהעברתי במחיצתך. נראה היה שמצאת את ה"רוחניות" שלי טיפשית למדי ואולי לא נעימה בשל האנלוגיה עם פליס (אי־שפיות!).

[...] הערב האחרון אצלך שחרר אותי באופן משמח ביותר מהתחושה הפנימית המכבידה של סמכות האב שלך (138J).

תשובתו החדה והאבהית של פרויד לא איחרה לבוא:

מעניין לציין שבאותו הערב שאימצתי אותך ברשמיות כבני בכורי, שמשחתי אותך לממשיך דרך ויורש עצר – *in patribus infidelium* – בו־בזמן הפשטת אתה ממני את כבוד האב, הפשטה שנראה שמצאה חן בעיניך כמו ההלכשה שלי אותך מנגד. עתה אני חושש ליפול אצלך שוב לתוך דמות האב כאשר אני מדבר על היחס שלי לעסקי הרוחות, אולם אני חייב לעשות זאת, מכיוון שהיחס שלי הוא אחר מכפי שתוכל להאמין.

בהמשך אותו מכתב מבקש האב לצנן את התלהבותו של הבן הצעיר ממה שנראה כצירוף מקרים וכהשלכות לא מודעות:

אני מציב אם כן שוב את משקפי המצבט האבהיים שלי על אפי ומזהיר את הבן האהוב לשמור על צלילות הדעת ולהעדיף לא לרצות להבין דבר מה מאשר להקריב קורבן כה גדול להבנה.

פרויד אף מוכן להקריב את משיכתו שלו לנומרו־לוגיה ומסביר במכתב את אי־ההיגיון שבכך.

אתה תמצא בכול את טבעה היהודי הספציפי של המיסטיקה שלי. אחרת אני נוטה רק לומר שהרפתקאות כמו עם המספר 61 מוצאות את פתרו־נן ראשית דרך תשומת הלב הנפשית האדירה מתוך הלא־מודע – זו הרואה הַלְנָה בכל אישה – ושנית דרך "צירוף מקרים" בלתי ניתן להכחשה, שממלא בבניית השיגעון את אותו תפקיד שממלאת ההתרצות הנפשית בסימפטום ההיסטרי, ושעליו ניתן לעמוד בדוגמת משחק המילים (139F).

כבר בשלב זה אפשר לומר שקריאה חשדנית במכתבים מתחילתם ועד סופם והתעכבות על תוארי האב והבן שנשלחים זה לזה תוך השחזת סכינים מילולית (גם זה על הפתולוגיות של זה) מעוררות את התהייה שמא הרטוריקה הזו אינה אלא גם פעולת דיבור בעלת אפקט פרוידי: הביטויים "בני" ו"אבי" נאמרים אולי מתוך כוונה תמימה, אבל ביודעין ושלא ביודעין מגבירים את המתיחות בשל הפער הבסיסי הקיים בין השניים. לדוגמה, יונג: "אבי, חטאתי (Pater, peccavi) – זה באמת סקנדל להניח לך לחכות 25 ימים לתשובה" (162J); ואילו פרויד, במכתב שהוזכר לעיל: "[...] שאימצתי אותך ברשמיות כבני בכורי, שמשחתי אותך לממשיך דרך ויורש עצר – *in patribus infidelium* [...] (139F). האפקט המצטבר של כינויים אלו היה דווקא חשדנות הדרית והרס ההתקשרות.

אולם, כאמור, אין בכך כדי לטעון שהמכתבים היו נטולי אירוניה מכוונת, כפי שמוכיח מכתב של יונג לאחר השתלשלות העניינים הבאה. במסגרת חגיגות העשרים של אוניברסיטת קלרק (ספטמבר 1909) נסעו פרויד ויונג עם עוד כמה פסיכואנליטיקאים לסדרת הרצאות וביקור בארצות הברית. המפגש הנוסף חידר שוב את המתח ביניהם, דבר שכפי הנראה גרם לפרויד להתעלף בנוכחותו של יונג. לפי עדותו של יונג, פרויד סיפר על חלום שלו ויונג עשה לו אנליזה, אך זו נקטעה על ידי פרויד המבוהל. בעקבות זאת החל יונג להטיל דופי בפרויד בשל חששו מאיבוד סמכותו ומעתה רמז לפרויד על הצורך בטיפול בנוירוזה שלו.

במכתב לפרויד, כעבור כמה חודשים, מגיב יונג לכמה היבטים במאמר של פרויד על נוירוזת הכפייה, תוך שהוא רומז בתחכום לנוירוזת הכפייה של פרויד עצמו, וכאן בהתייחס למושג הפרוידיאני "כול-יכולתה של המחשבה":

כול-יכולתה של המחשבה. הביטוי הזה הנו ללא ספק מייצג מאוד למקרה הזה. אולם יש לי התנגדות לייחס לו תקיפות כוללת. הדבר נראה לי מחקרי מדי. אמנם טיפשי הדבר שאני קורא תיגר על המינוח המחקרי שלך, אשר אתה, כמו כל אחד אחר, זכאי לו כמובן בהחלט. אולם אתה הנך כמו אותו הרקולס של העבר, גיבור האדם ואל עליון, והצהרותיך (Dikta) נושאות עמן נצחיות ערכית באופן בלתי מתפשר. כל החלשים יותר, ההולכים אחריו, נאלצים לעקוב אחר המונחים המחקריים המקוריים שאליהם כיוונת. כך ניתן למצוא מאוחר יותר את סימפטום הכול-יכולת בתורת נוירוזת הכפייה (168J).

באותה עת פרויד ויונג חוקרים, כל אחד בנפרד, את מקור הדתות והמיתולוגיות הקדומות. כל אחד מצרף לחקירת החומרים הללו את תפיסתו על אודות הליבידו ותסביך האב והאם; פרויד מביא במיוחד את ניסיונו עם נוירוטיים ואילו יונג מביא את ניסיונו עם פסיכוטיים. פרויד כותב על כך באופן תמים: "אני מזיל ריר על המיתולוגיות, מחקרי השפה וההיסטוריונים של הדת, אחרת הרי שוב נהיה חייבים לעשות הכול בעצמנו" (169F). במכתב תגובה מתייצב יונג בעמדה פרנואידי ורואה בכך התקפה עליו:

[..] אולם בעיקר הלמה כי הערתך שאתה כמה לארכיאולוגים, פילולוגים וכו'. בכך – אמרתי לעצמי – מתכוון אתה כמובן שאני איני מסוגל לעבודה הזאת. אולם דווקא בתחומים אלה יש לי עניין עז, מהסוג שהיה לי לפני

כן רק לדמנציה פרקוקס. ואני כבר רואה בעיני רוחי את החזיונות היפים ביותר, הופעות רחוקות של הקשרים נרחבים, שאין אני יכול לתפוס כעת, שכן העניין באמת גדול מדי, ואני מתעב את הקלקולים האימפוטנטיים. מי אם כן צריך לעשות את העבודה הזאת? מובן שרק אחד שמכיר את הנפש ושיש לו תשוקה לנושא (170J).

במכתב אחר יונג אף רואה צורך לבסס דת-פסיכואנליזה שתביא ישועה לעולם, בתגובה לדברים של פרויד על הצורך להצטרף לאחווה אתית מסוימת:

אני מייעד ל- $\Psi\alpha$ משימה יפה ונרחבת הרבה יותר מאשר היטמעות באחווה אתית. אני חושב שיש לתת ל- $\Psi\alpha$ עוד זמן לחדור אל מרכזים רבים של העמים, להחיות מחדש את ההערכה לסימבולי ולמיתי אצל אינטלקטואלים, לשנות שוב בעדינות את כריסטוס לדמות אלוהי הגפן המתנבא, מה שהוא היה, ובכך לצקת את אותם כוחות דחף אקסטטיים של הנצרות למטרה אחת, להפוך את הפולחן ואת המיתוס הקדוש [בחזרה] למה שהיו – חג שמחה שתי, שבו מותר לאדם להיות חיה, באתוס ובקדושה (178J).

יונג מרשה לעצמו לנסח דברים שלדירו של פרויד הם לעת עתה בבחינת השתובבות צעירה ובקרוב יהפכו לנתעבים. תגובתו של פרויד מרסנת:

כן, אתה נתון היום שוב בסערה שוצפת וקוצפת, שרעמיה מגיעים לאוזניי מרחוק.

[...] אולם אינך צריך לראות בי שום מייסד דת – כוונתי אינן מרחיקות לכת כל כך. שיקולים פרקטיים גרידא, אולי דיפלומטיים, הביאו אותי להציע את הניסיון (שאותו כבר זנחתי במחשבת) (179F).

במרץ 1910 מתקיים קונגרס נירנברג, הקונגרס הפסיכואנליטי הבינלאומי השני, והחשש מקרע עם יונג מתחיל לחלחל ללבו של פרויד ולקרוע את מסך האשליה העצמית שלו. יתר על כן, ואולי בניסיון להתגבר דווקא על כך, פרויד מאפשר את הכרתו של יונג לנשיא ההתאגדות הפסיכואנליטית הבינלאומית שנוסדת באותו קונגרס. אולם אותו נשיא, במקום שיקדם את ענייני הממלכה, מאכזב את המכתיר, מכיוון שהוא טובע בחומרים אוטוארוטיים/אקסטטיים. כך כותב יונג בשניים ממכתביו:

כאשר אמלא את המחויבות הזאת (כלומר ההרצאות על העבודה הזאת) אלך שוב אחר התענוגות העורפים של המיתולוגיה, שאותה שומר אני לעצמי תמיד לערבים בתור קינוח (184J).

אני מיטלטל מעל לכול בעונג הכמעט אוטוארוטי של חלומות המיתולוגיה שלי, שבהם אני משתף את חבריי בקמצנות (186J).

יונג אף מוסיף דברים על אסטרולוגיה, ועל השלל הרב ששיג במאבק עם חומרים אלו (254J); ופרויד מבקש ממנו: "מוניטין ה'דמנציה פרקוקס' שלך יעמוד זמן רב כנגד האשמתך כ'מיסטיקן'. אולם אל נא תישאר לנו במחוזות הטרופיים, יש בבית על מה למשול" (255F). בשלב זה ברור שיונג חושף את עצמו לחוויה פסיכוטית/גבולית, לחוויה מענגת באופן אוטוארוטי, שמנוגדת לאתוס הפרוידיאני. כפי שיונג מספר באוטוביוגרפיה שלו, בפרק "מפגש עם הלא-מורע", מצב זה הלך והחמיר עם ההיפרדות מפרויד וכלל חזיונות איומים/מדהימים וקולות פנימיים שמדברים על אסון עולמי קרב.⁸ חזיונות אלו היו עבורו הבסיס לכל התגליות המדעיות שלו בהמשך. מבחינת פרויד, יונג נקלע למצב שבו הוא משתף פעולה עם ההיגיון הפרנואידי, היגיון שבו מתקיימת השלכה של הנפשי-פנימי על העולם החיצון ולהפך; ניתן היה ללמוד על כך למשל מהאופן שבו דיבר מכותבו על האסטרולוגיה ובתוך כך הודה שהוא לומד מהמזלות על הפתולוגיה של אמה של מטופלת:

עריי עמוסים מאוד באסטרולוגיה. אני עורך חישובים אסטרולוגיים על מנת לעלות על עקבות גרעין האמת הפסיכולוגי. עד עתה [הגעתי] לכמה דברים בולטים שייראו לך לבטח כבל ייאמנו. במקרה של אישה אחת, דרך חישוב מיקומי הכוכבים [בלידתה] התגלו תמונת אופי מסוימת מאוד וכמה פרטים ביוגרפיים, שאמנם אינם הולמים אותה אלא את אמה; אצל האם פגע האפיון במטרה לחלוטין. האישה סובלת מתסביך אם יוצא דופן. אני חייב לומר שיום אחד נוכל לגלות באסטרולוגיה הרבה מאוד ידע שהושלך אל עבר השמים. נראה לדוגמה שתמונות גלגל המזלות הן תמונות אופי, כלומר סימבולים של הליבידו, שמתארים את אותן תכונות טיפוסיות של הליבידו (259J).

האווירה המתוחה מתחממת בעקבות פרסום גלגולים וסימבולים של הליבידו (*Wandlungen und Symbol der Libido*) בשני חלקים (1911, 1912), שם מציג יונג את דעותיו בשלמות בנושא המיתולוגיות והליבידו.⁹ בשלב היכור המחקר יונג אף מדגיש: "הדבר יכביד עליי מאוד אם גם אתה תעסוק בתחום הפסיכולוגיה של הדת. אתה מתחרה מסוכן, אם רוצים לדבר על תחרות" (282J).

עליית מדרגה במתיחות בין השניים מתחוללת כאשר במרץ 1912 שולח

יונג לפרויד מכתב שפרויד מכין כ"הכרזת עצמאות" ("Declaration of Independence") (311F). את רגע השחרור חוגג יונג במובאה מניטשה:

אני נותן לזרטוסטרא לדבר במקומי:

"מי שאינו פוסק להיות תלמיד למורהו אינו גומל לו כראוי. ולמה זה לא תרצו לתלוש מזי? מעריצים אתם אותי, אך מה הדין, אם באחד הימים הערצתכם תתמוטט? היזהרו לנפשכם מלהיקבר בהימוט עליכם אנדרטה. [...] טרם חיפשתם את עצמכם: והנה מצאתם אותי. זו דרכם של המאמינים כולם. [...] על כן אני מצווכם לאבד אותי ולמצוא את עצמכם; ורק לאחר שהתכחשתם לי כולכם, אשוב אליכם" (303J).

כאשר האשליות ההדריות נסדקות והקרע בין השניים מתקרב למימוש, יונג מתפאר במכתב מ-11 בנובמבר 1912 על העובדה שבהרצאות שנשא בארצות הברית הציג גישה מנוגדת לזו של פרויד בעניין המיניות:

מובן שנתתי מקום גם לאבחנותי החורגות במקומות מסוימים מהגישות העכשוויות; אני מתכוון בעיקר בכל הנוגע לתיאוריית הליבידו. מצאתי שהגרסה שלי ל- $\psi\alpha$ מצאה לה תומכים רבים, שעמדו עד כה חסרי אונים אל מול בעיית המיניות של הנורוזה (323J).

פרויד מגיב על כך בחריפות מידית:

את העובדה שהסרת עם שינוייך התנגדויות רבות אל לך להעמיד לכף זכות, שכן אתה יודע שכל שתרצה להתרחק מחידושי ה- $\psi\alpha$, כך תזכה בביטחון רב יותר לתשואות וכך תהיה ההתנגדות דלה יותר (324F).

בהמשך חודש נובמבר 1912 פרויד ויונג נפגשים במינכן במסגרת ועידת יושבי הראש של האגודה הבינלאומית לפסיכואנליזה. הם עורכים פיוס בעקבות מה שיונג מכנה "המחווה בקרויצלינג" (העובדה שפרויד ביקר בקרויצלינג שקרובה לביתו ולא טרח ליידע אותו על כך או לבקרו). יונג מתנצל והכול כביכול שב על מקומו. אולם פרויד מתעלף שוב בנוכחותו של יונג, והפעם לאחר שהוא מאשים את אנשי ציריך (ובכללם יונג) שאינם מזכירים אותו במאמריהם. לאחר ההתחממות כביכול ביחסים, פרויד שולח מכתב ובו הוא כותב: "אני מתחיל אט אט להגיע לעמק השווה עם העבודה הזאת (כוונתי לזאת שלך) ומאמין עתה שהענקת לנו בה הארה (Aufklärung) גדולה, גם אם לא זו שכיוונת אליה. נראה שפתרת את חידת כל המיסטיקה, שנשענת על

השימוש הסימבולי של תסביכים שמיצו את תפקידם" (329F). יונג, הטובע בתחושת נרדפות, בצדק או שלא בצדק, תופס זאת כסרקזם כלפיו ואף שולח את פרויד באופן "חברי" להמשיך באנליזה (330J).
נדמה שהיה זה הקש האחרון עבור פרויד ה"קשיש", אשר במכתבו הבא מבקש לסיים את היחסים האישיים עם יונג. מכאן תיסלל הדרך ליציאתו של יונג מחייהם של פרויד ושל הקהילה הפסיכואנליטית שהוא ייסד:

בינינו האנליטיקאים מוסכם שאף אחד אינו צריך להתבייש בחתיכת הנזיריזם שלו. אולם מי שמתוך התנהגות לא נורמלית צועק ללא הפסק שהוא נורמלי מעורר את החשד שחסרה לו תובנת החולי. אני מציע לך אם כן שנוותר לחלוטין על היחסים האישיים שלנו. איני מפסיד בכך דבר, שכן חוט ההתקשרות שלי אליך הפך מזה זמן רב שברירי בשל האפקט המתמשך של האכזבות שנחלתי ממך, ואתה יכול רק להרוויח מכך, שכן התוודית באחרונה במינכן שקשר אינטימי עם אדם כלשהו מגביל את החופש המדעי שלך. קח לך אם כן חופש מלא וחסוך ממני את "השירותים החבריים" לכאורה. אנו מסכימים שאדם צריך להכפיף את רגשותיו האישיים לאינטרסים הכלליים של מקצועו. לא תמצא לעולם סיבה להאשים אותי בחוסר קורקטיות היכן שמדובר בקהילת עבודה וברדיפה אחר מטרות מדעיות; אני יכול לומר – לא יותר בעתיד מבעבר. מנגד, אני זכאי לצפות ממך לאותו דבר (342F).

במהלך 1914 יונג נוטש את עריכת ספר השנה ואת נשיאות האגודה, רגע לפני שפורצת מלחמת העולם הראשונה; פרויד "סוגר חשבון" עם אדלר ועם יונג במאמר "לתולדות התנועה הפסיכואנליטית", הידוע בכינוי "הפצצה".

3. אתיקה מאחורי השיח

נדמה שכל אחד מגיבורינו במחזה היה אמור, לשיטתו, לנוע לקראת ההיפרדות כדי לאפשר את הגדרת עצמו וגבולותיו. מכאן שלא ניתן לייחס לפרויד נוקשות דוגמטית וסגירות כיתתית אלא עקשנות בכינון שיח פסיכולוגי ייחודי שהוא מחבר-העל שלו, בדיוק כשם שיונג עצמו פעל לכינון השיח הייחודי שלו, כאשר לכל שיח יש האתיקה הייחודית שלו. האתיקה של האדם פרויד הובילה לאתיקה של השיח הפרוידיאני עד היום, למרות כל התמורות והפיצולים שחלו בו, וכן האתיקה של האדם יונג הובילה לאתיקה של השיח

היונגיאני הספיריטואליסטי שדרבן גם את הולדת תנועת הניו־איגי' (הגנוסטית באופייה). כלומר, בבסיס ההבדלים התיאורטיים מצוי פער עמוק יותר שהוא פער בהקשר אתי־תרבותי, גם ביחס לתפקידה של הפסיכואנליזה.

להלן יוצג המתח בהקשר האתי בין פרויד לבין יונג, באופן שיחדד את המתח התיאורטי ביניהם. הפער יואר מנקודת מבטם הן של פרויד והן של יונג, כפי שזה בא לידי ביטוי בהפניות האירוניות שלהם זה לזה בכתביהם מרגע שנפרדו דרכיהם. את הפער האתי־תרבותי הזה ננסה לחדד בהשראת דבריו של ז'אק לאקאן בנושא, כשביקש להבדיל את עצמו מהלא־פרוידיאניים ועשה זאת באמצעות הזדהות עם העמדה האתית העקרונית של פרויד והצגת העמדה של יונג כמנגדרת לה בתכלית הניגוד (בעקבות לאקאן, ניתן גם לטעון את הטענה, שלא נוכל להרחיבה כאן, שפער זה נובע מכך שפרויד מפתח את עמדתו בתוך השיח היהודי־נוצרי האנטי־ספיריטואלי, המכיר בגוף המתענג, בעוד יונג מפתח את עמדתו שלו מתוך העמדה הגנוסטית/אידיאליסטית של הדגשת הרוחניות שבאדם).¹⁰

למעשה, הפסיכואנליזה הפרוידיאנית במקורה מציבה את עצמה בתוך אתיקה טיפולית מסוימת, הכוללת במיוחד התנגדות להשקפת עולם כוללנית (במובן של המונח הגרמני Weltanschauung) ו/או מטאפיזית על העולם, על האדם ועל המציאות; זו גם התנגדות למציאת ההרמוניה הפנימית באדם. אתיקה זו מבקשת לשים דגש על הפיצוליות של הסובייקט ומתעקשת על הממד של הלא־מודע בחיי האדם, שיש לו אופי מיני מובהק. כל זאת גם מתוך ההנחה שתמיד ייוותר שייר שהאנליזה לא תצליח לרפא סופית. אין סובייקט שלם/מושלם, מעצם היותו מוגדר ככזה. כנגד עמדה זו האתיקה היונגיאנית מוצגת ככזו המבקשת לכוון את המטופל לעמדות רוחניות, כגון הצורך בהרמוניה פנימית ובחיבור אל תכנים לא מודעים עמוקים יותר מהלא־מודע האישי שלו (יתר על כן, הרמוניה פנימית זו אינה אלא אחדות הניגודים שמבקשת להכיל את החומרי/מיני/נמוך" שבאדם).

אולם יחד עם הצגתה של דיכוטומיה ברורה בין פרויד ליונג ניתן גם לטעון שהגבול ביניהם אינו כה יציב ושהעמדה הפרוידיאנית מצויה תמיד על סף גלישה אל מה שהיא תופסת כניגוד המוחלט שלה: היונגיאניות. הדבר יכול לבוא לידי ביטוי בתפיסתו של פרויד את הליבידו המיני אל מול תפיסת הליבידו היונגיאנית כאנרגיה כללית, אך גם בעמדה הפרוידיאנית האנטי־אידיאולוגית שניתן לתהות לגביה שמה גם היא סוג של אידיאולוגיה.

4. אוקולטיזם וגנוזיס

באוטוביוגרפיה הידועה של יונג זכרונות חלומות מחשבות (1961), בפרק המכונה "זיגמונד פרויד", יונג מתאר את מערכת היחסים האמביוולנטית שלו עם פרויד. יונג מנסה להראות עד כמה היה פרויד דוגמטיקן בגישתו למיניות, וכיצד הוא עצמו השתחרר מאותו חיבוק פרוידיאני תובעני. בעיני יונג, גישה זו של פרויד שיקפה עמדה רליגיוזית, במובן של קיבעון ודוגמטיות יהודית, שהרי פרויד המיר את דמותו של יהוה העריץ בעיקרון הדוגמטי של הליבידו המיני (הזכרת יהוה כאלוהות עריצה רומזת לאהדתו לעמדה הגנוסטית, כפי שיפורט בהמשך).¹¹ יונג מביא את השיחה בינו לבין פרויד (שהתקיימה בביתו של פרויד במרץ 1909, לאחר שביקש להוכיח לפרויד את צדקת הפראפסיכולוגיה, כפי שאנו למדים גם מהמכתבים, כנאמר לעיל):

אני עדיין זוכר בבהירות רבה כיצד פרויד אמר לי: "יונג יקירי, הבטח לי שלעולם לא תזנח את התיאוריה המינית. זה החשוב מכול. עלינו להפוך זאת ל-Credo שלנו, ל'חומת מגן'". הוא אמר זאת בהתרגשות רבה, בקולו של אב האומר: "והבטח לי בני, שתלך לכנסייה בכל יום א'". שאלתי אותו בהשתוממות כלשהי: "מבצר כנגד מה?" ועל כך הוא ענה: "כנגד הסחף של המדמנה האפלה". – ואז היסס מעט והוסיף: "כנגד האוקולטיזם".¹²

פרויד היה אמור לדעת שיונג, עוד לפני שהכירו ואף במהלך ההיכרות, היה ידוע בעניינו הרב באוקולטיזם, שבא לידי ביטוי למשל בדיסרטציה שהגיש לשם קבלת תואר ברפואה, המאמר "על הפסיכולוגיה והפתולוגיה של התופעה הנקראת אוקולטיסטית" (1902),¹³ שכתב בעקבות תצפיות בנערה בת חמש-עשרה ששימשה מדיום לרוחות מתים.

בהמשך הפרק באוטוביוגרפיה מציין יונג כי ב"אוקולטיזם" התכוון פרויד לכל התורות שהכיר בתחילת המאה (כגון פראפסיכולוגיה ונומרולוגיה), ואשר גילה בהן עניין רב וחש צורך נפשי להיחשף אליהן, אך בה בעת גם נזהר מאוד מלגלוש לעברן בשל עמדתו הפרו-מדעית הבסיסית.¹⁴ זו הסיבה לכך שהיה זקוק לחומת המגן הדוגמטית, אשר היוותה למעשה מגן כנגד עצמו. על כן, טוען יונג, נלחם פרויד בצד זה בנפשו בעזרת נוקשות דוקטרינרית שלא אפשרה גם לו להתפתח מבחינה מקצועית. כידוע, בדיוק לצו זה לא שמע יונג; הוא נפרד מהאב לאחר שעבדו יחד במשך חמש שנים, ייסד אסכולה חדשה המכונה "פסיכולוגיה אנליטית" והחל לפתח את רעיונותיו על הלא-מודע

הקולקטיבי כיסוד הדמיון המשותף לקולקטיבים מסוימים, לא-מודע המומחש בדתות השונות, ובייחוד בתורות הנסתר דוגמת הגנוסטיקה והאלכימיה. בכך העניק לגיטימציה חלקית לאמונה הדתית ולמיתוסים הדתיים-ארכאיים.¹⁵

ניתן לטעון שבבסיס השיח היונגיאני כפי שהתפתח מצוי גרעין הגותי גנוסטי. את הגנוזיס יש להבין ראשית כול לפי פירושה של המילה היוונית עצמה: "ידע". הכוונה היא לתנועות רוחניות/דתיות שפעלו בעיקר בראשית הנצרות (ואולי מעט לפנייה) והשפיעו עליה, אך גם היו למתחרות של הזרם המרכזי בה, אשר הלך והתגבש במאות הראשונות לספירה. אותן תנועות טענו ל"ידע" מיוחד באשר לאלוהות האמיתית, המצויה מעבר לאלוהים שהמסורת היהודית-נוצרית הכירה בו כבורא העולם החומרי (יהוה). תנועות אלה ראו בישו בדרך כלל את שליחה של אותה אלוהות אמיתית-רוחנית. בכך בא לידי ביטוי המוטיב הדואליסטי הכולט בין רוח-טוב לחומר-רע, מוטיב שהוא למעשה אנטי-מטריאלי. התנועות הגנוסטיות איבדו מכוחן, אך לכל אורך תולדות הנצרות צצו מדי פעם תנועות מינות שהכילו מוטיבים זהים.

יונג עצמו קישר את הפסיכולוגיה שלו לעמדה הדתית הגנוסטית. הדבר בא לידי ביטוי בעניין הרב שגילה בכתבים הגנוסטיים של נאג'חמאדי, שהתגלו במצרים בשנת 1945, ובקידום המחקר של כתבים אלו; למחקר זה הייתה השפעה רבה למשל על מחקרו הענף של יונג הקרוי *Aion*.¹⁶ הגנוסטיות של יונג באה לידי ביטוי בכך ש"האמין בקיומו של תחום הנמצא מחוץ למרחב ולזמן, מחוץ למקום שממנו נובעת ההבחנה בין אדם לאדם. הוא שאל את המונח הגנוסטי 'פלרומה' כדי להתייחס לתחום הרוחני הנמצא מעבר לתודעה. בפלרומה הכול הוא אחד. אין הבחנה בין ניגודים כמו טוב ורע, אור וחושך, זמן ומרחב, או רוח וחומר".¹⁷ כלומר הגוף והנפש הם שני צדדים של אותה מהות. מכאן שהגוף והנפש אצל יונג מורים על מהות רוחנית טרנסצנדנטית, כנאמר

ב" *Mysterium Coniunctionis*:

הרקע למיקרופיסיקה ולפסיכולוגיית המעמקים הוא גופני באותה מידה שהוא נפשי ולכן איננו לא זה ולא זה אלא דבר שלישי, טבע ניטרלי היכול להיתפס לכל היותר באמצעות רמזים היות שבמהותו הוא טרנסצנדנטי.¹⁸

הגנוסטיות הנה דואליסטית בהציגה הבחנה ברורה בין רוח-טוב לחומר-רע, ויונג כביכול מנוגד לה בדרישתו לאחדות הניגודים, אבל נדמה שהן הגנוסטיות

והן היונגיאניות שותפות לאותה מגמה אידיאליסטית שהאסטרטגיה שלה בעלת שני שלבים: הראשון מייצר את ההבחנה הדואליסטית, השני מציב צד אחד במשוואה כמועדף באופן מוחלט, הצד הרוחני כמובן, שבזכותו ניתן להיחשף לעולם של האחד הכולל, שמכיל את שני הצדדים, הטוב והרע.

יונג אם כן חיפש הוכחות היסטוריות לחוויותיו הפנימיות הלא מודעות, ומצא שתיים: האחת היא הגנוסטיקה, והשנייה – האלכימיה, המהווה גלגול מודרני של החוויה הגנוסטית. לאלכימיה, כמו לגנוסטיקה, טען יונג, היה ידע נסתר על הלא-מודע; שתיהן מבטאות את השחרור הנפשי מהחומר וכן את התקדמותו של האני הנחשף ללא-מודע הקולקטיבי לעבר האיחוד עם העצמי.¹⁹ על כן מצא יונג עניין כה רב בגנוסטיקה ובאלכימיה, אשר על אף הדיכוי הנוצרי התגלגלו בלא-מודע הקולקטיבי ומצאו להן פרצות:

את התכנים הללו הארכיטיפיים יודעות לבטא התורות הגנוסטיות המודרניות כגון התיאוסופיה והאנתרופוסופיה. למרות הנצרות [...] גודש סימבולי זה של התנועות הגנוסטיות העתיקות מצא לו פרצות בימי הביניים בתנועות נוצריות שונות.²⁰

אחת הפרצות היא, כמובן, הפסיכולוגיה היונגיאנית עצמה, המבטאת באופן מדעי, מבחינת יונג, את ה"אמת" הגנוסטית מחדש. אין זה מקרה שיונג מנגיד את הדת הנוצרית, ובייחוד הקתולית, לכפירה הגנוסטית.

ישנם הטוענים שעמדתו הדתית הזו הייתה ביסודה ריאקציונרית ובאה לידי ביטוי עוד בחייו בעמדות פוליטיות בעייתיות. ריצ'רד נול,²¹ לדוגמה, טוען שבמהלך מלחמת העולם השנייה תמך יונג בהתלהבות בנאציזם ואף היה חבר המפלגה הנאצית מתוך תקווה שהנאציזם יציל את האנושות מהרציונליות היהודית-נוצרית-פרוידיאנית לטובת המיסטיציזם של הלא-מודע הקולקטיבי הארי.

5. Weltanschauung והאנטי-אידיאולוגיה

בהרצאה ה-35 מתוך הרצאות חדשות לפסיכואנליזה מ-1931/1932, שכותרתה "לסוגיית השקפת העולם", מנסח פרויד את ייחודיותה של הפסיכואנליזה – היא אינה אוהזת בהשקפת עולם, במובן של המונח הגרמני Weltanschauung, שאותו הוא מגדיר כך:

השקפת עולם הנה מבנה אינטלקטואלי, המציע פתרון אחיד לכל בעיות הקיום שלנו על בסיס הנחה גורפת אחת, אשר בהתאמה, אינה מותירה ולו שאלה אחת ללא תשובה, ואשר במסגרתה מוצא כל נושא המעניין אותנו את מקומו שלו.²²

פרויד ראה בפסיכואנליזה ענף מיוחד של המדע, וטען שגם במדע המודרני מצויה השקפת עולם ה"מניחה את הצורך באחידות בהסבר הכללי של היקום", אולם "[...] רק כמצע שהגשמתו תתרחש בעתיד".²³ לפני שפרויד מתקדם בדיונו על האויב האמיתי של הפסיכואנליזה – הדת באשר היא (כאחראית לקיבעון של השקפת עולם כוללנית ואשלייתית)²⁴ – הוא מציין שהמדע מתבסס על מחקר של תצפיות ברורות תוך הזנחה מוצדקת, לדידו, של כל סוג הידע שמקורו "בהתגלות, באינטואיציה או בניבוי עתידות".²⁵

נראה שגם אם פרויד אינו מזכיר זאת ישירות, מושא הלעג בדיון על פסיכולוגיה המבוססת על אינטואיציה וניבוי עתידות הוא יונג עצמו, אשר פיתח את הגותו סביב האינטואיציות הרוחניות שלו וסביב חלומותיו שלו, שהכילו "אמת פנימית". כך לדוגמה בפרולוג לאוטוביוגרפיה שלו יונג פותח במילים "חיי הם סיפור מימושו של הלא-מודע", כלומר הלא-מודע הקולקטיבי בא לידי ביטוי בשיח האישי שלו.²⁶ באופן דומה מתייחס פרויד בהרצאות מבוא לפסיכואנליזה (1917/1916) להבהרות מחקריות הנוגעות לסימפטומים פסיכויים "שנעשו בידי ק"ג יונג, בתקופה שבה אותו חוקר היה פסיכואנליטיקאי בלבד ולא רצה להיות נביא...".²⁷ מבחינת פרויד, ניבוי העתידות והאינטואיציה הנם אשלייות גמורות או מילוי משאלות שהנן פרי דחף רגעי, וההתעכבות עליהם במסגרת הפסיכולוגית פירושה "לפתוח את הדלת המוליכה לפסיכוזה".²⁸

עמדתו של יונג הייתה הפוכה: הוא התייחס רבות למילה "Weltanschauung", וראה חשיבות רבה בעיצוב הנפש של המטופל סביב השקפת עולם. יתרה מזאת, יונג אף ביקש להנחות את המטופל לפי השקפתו שלו: הערך העליון, כמטרה שאליה חותרת התפתחותו הפסיכולוגית של היחיד, של הכילול או של השלמות הנפשית. באופן הזה האמונה הדתית יכולה, לדעת יונג, להועיל רבות לעבודת הטיפול, מכיוון שהיא מאפשרת לאדם להתחבר לאותה שלמות נפשית. למותר לציין עד כמה מנוגד יונג בנקודה זו לפרויד, אשר ראה בדת ובאמונה הדתית (למעשה כמו כל קיבעון אידיאולוגי) כשל פסיכולוגי שיש לפתור כדי להוביל את המטופל/האנושות לבריאות נפשית סבירה.

ואכן במאמר משנת 1927, "פסיכולוגיה אנליטית והשקפת עולם"²⁹ (שייתכן שפרויד מגיב אליו), התייחס יונג למושג ה-"Weltanschauung". יונג, בדומה לפרויד, מציין שזו מילה גרמנית ייחודית, ומדגיש שהיא מבטאת גישה לחיים שהיא מעבר לאינטלקט, מעבר לרציונליות ולמדע. השקפת העולם היא חלק אינטגרלי מהאדם ואין להתכחש לה, וגיבוש השקפת העולם אינו נעשה באופן מודע, אלא במסגרת הלא-מודע (הקולקטיבי), ברבדים העמוקים של הנפש. לדידו, פרויד ושאר אנשי המדע הרציונלים מבקשים לנטרל צד זה באדם בהנחה שאינו אובייקטיבי ושאינו לבסס את התיאוריה המדעית על השקפת עולם אחידה. בהנדה אליהם יונג טוען: "וכך, זה תמיד פטלי שלא להיות בעל השקפת עולם"³⁰.

יונג מוסיף וטוען באירוניה שגם לפסיכואנליזה הפרוידיאנית יש השקפת עולם: מטריאליזם רציונלי. טענתו של יונג אינה רחוקה מהאמת: הפסיכואנליזה אמנם עוסקת בלא-מודע, אבל איננה שיח אנטי-רציונלי. זאת משום שהיא כפופה לפרקטיקה הרציונלית של המדע המודרני, ומשום שאיננה תופסת את הלא-מודע כישות אי-רציונלית במובן הרומנטיקני, אלא כתחום שיש לו כללים משלו, רציונל משל עצמו (גם אם רציונל זה אינו תואם לרציונל של האגו, של המודע).

לטענת יונג, הפסיכולוגיה האנליטית (היונגיאנית) אמנם אינה השקפת עולם כשלעצמה, אבל מתפקדה לאפשר את בנייתה של השקפת עולם אצל המטופל, אשר תעזור לו "להיות בהרמוניה עם ההיסטוריה של האדם שבתוכנו" ("היסטוריה" במובן של הרבדים הלא מודעים המכילים משקעים היסטוריים של הדורות הקודמים).³¹ כל זאת משום שההנחה היונגיאנית שונה מזו של פרויד: לעומת פרויד, הרואה באדם הדתי/ספיריטואלי אדם אומלל הנתון בקשיים נפשיים שיש לרפא,³² יונג רואה דווקא באדם נטול האמונה הדתית או נטול השקפת העולם אדם חולה שיש לרפאו. מכאן שהפסיכולוגיה האנליטית היא "ריאקציה כנגד הרציונליזציה המוקצנת של המודעות שחותרת לשלוט בטבע, לבודד אותו מעצמה וכך לנתק את האדם עצמו מההיסטוריה הטבעית שלו".³³ יונג מסכם זאת באופן ציורי: הפסיכולוגיה האנליטית מבקשת לפרוץ את הכלא הרציונלי של האדם המודרני. אמירה ממצה של העיקרון האידיאולוגי היונגיאני ניתן למצוא בסיום ספרו של יונג הפסיכולוגיה של הלא-מודע: "הנפש עורגת אל ביטוי המקיף את כוליתה".³⁴

במובן הזה, ניתן להציג את הדוקטרינה היונגיאנית כאידיאולוגיה המבקשת

להשיב על כנו את המיתוס של האני³⁵ השלם או לקראת-שלמות (יונג אמנם החל כפסיכיאטר בחשיפת הפיצול של האישויות השונות בתוך הנפש, אבל בהמשך הוא פיתח את תורתו במטרה לאחדן לעצמי האחד, הכולל גם את הצל השלילי/מיני, במסגרת פרקטיקת איחוד הניגודים); זו פעולה גרסיבית ביחס לזו של פרויד, שהצביע דווקא על הפיצוליות של הסובייקט (בייחוד בעידן המודרני-מדעי), כמו גם על תלישותו וסופיותו. הטיפול הפסיכואנליטי פועל אפוא בתוך פיצוליות זו ואינו מנסה לכטלה לעבר מהות פנימית שלמה. ההשלכה של עמדה זו של יונג על המטופל באה לידי ביטוי במיוחד במה שהוא מכנה "תהליך האינדיווידואציה". יונג טוען שהארכיטיפים, הנכללים בלא-מודע הקולקטיבי, עושים את עבודתם העמוקה כדי ליצור איון נפשי לקראת השלמות. לפיכך על הטיפול להתעמק במשמעותם לקראת התהליך האישי של האינדיווידואציה. הארכיטיפים מייצגים את מטרותיו של תהליך ההתפתחות שבו בא לידי ביטוי התפקוד הטרונסצנדנטי של האדם; תהליך זה מתרחש, לדעת יונג, בטבע, והוא מבקש ללמוד ממנו:

התפקוד הטרונסצנדנטי אינו נעדר מטרה, אלא הוא מביא לידי התגלות האדם המהותי. [...] טעמו ומטרתו של התהליך הם הגשמת כל צדדיה של האישיות, שראשיתה בגרעין העוברי. אלה הם כינונה ופיתוחה של השלמות הפוטנציאלית הראשונית. הסמלים, שהלא-מודע משתמש בהם לתכלית זו, הם אותם סמלים עצמם שהאנושות השתמשה בהם מאז ומעולם כדי להביע אחדותיות, שלמות והשלמה; בדרך כלל הם סמלי דיכוע ומעגל. תהליך זה קראתי בשם: תהליך האינדיווידואציה. תהליך-הטבע של האינדיווידואציה נעשה לי אבי-דוגמה וקר-מנחה בשיטת הטיפול. [...] שיטה זו מיוסדת, כמוכן, על ההנחה, שהאדם מסוגל להגיע לשלמות.³⁶

במסגרת תהליך האינדיווידואציה הארכיטיפ החשוב ביותר הוא של "העצמי" (Self). ארכיטיפ זה מבטא את שלמותה של הנפש: בכל אדם בן תרבות קיימת הנטייה לעבר הגילוי של העצמי, המהווה למעשה, כטענת יונג, מקביל פסיכולוגי לישות הדתית של האלוהים. כך לדוגמה בתרבות המערבית הסמל של העצמי הוא ישו. על המטפל לשאוף להוביל את המטופל לקראת עצמי זה.

כנגד עמדה טיפולית זו יצא פרויד בנחרצות. בהרצאה מ-1919 בשם "דרכיה של התרפיה הפסיכואנליטית", שהתקיימה כמה שנים לאחר ההיפרדות מיונג, מדגיש פרויד את "חוסר השלמות של הידע שלנו",³⁷ כלומר של הידע

הפסיכואנליטי. מכאן שאין לדרוש שהשיטה הטיפולית המבצעת אנליזה (פירוק) של סימפטומים נירוטיים תישם גם על המטופל סינתזה (הרכבה מחדש), שבה המטפל (האנליטיקאי) יציע למטופל כיצד לבנות מחדש את המערך הנפשי שלו. לטענת פרויד, את הסינתזה הזו המטופל עושה בכוחות עצמו "ללא התערבותנו, באופן אוטונומי ובלתי נמנע".³⁸

פרויד הביע התנגדות להצעה להדגיש את ה"אקטיביות" של האנליטיקאי (כפי שהציע הפסיכואנליטיקאי שנודר פרנצי)³⁹ והבהיר את עקרון המפתח של הטיפול שלו: "מן הראוי שהטיפול האנליטי יתנהל, במידת האפשר, מתוך חסך – במצב של התנזרות".⁴⁰ התנזרות טיפולית זו נובעת מההכרה באחריות שחש פרויד כלפי המטופל ובסכנות שהטיפול עלול להידרדר אליהן אם האנליטיקאי לא ייזהר בכל מה שקשור לניתוב ולארגון-מחדש של נפש המטופל. זו ההתנזרות מהפיתוי לרצות את המטופל הפְּמָה לאהבת-העברה ולדמות אידיאלית שניתן לחקותה. במובן הזה יש לשמר את ה"חסך" של המטופל, ולא לפותרו מהר מדי. לאחר דברים אלו פרויד מזכיר את התנגדותו לשיטה הטיפולית היונגיאנית, המוצגת תחת הביטוי המרוכך "האסכולה השוויצרית":

כיוון אחר של הפעילות האנליטית, כפי שתזכרו בוודאי, היה כבר פעם נושא למחלוקת בינינו לבין האסכולה השוויצרית. אנו דחינו בתוקף את הפיכתו של המטופל, המפקיד את עצמו בידנו כדי שנעזור לו, לרכושנו הפרטי, מתוך מטרה להכתיב לו את גורלו ולכפות עליו את האידיאלים שלנו, ובגאווה של בורא עולם לברוא אותו בצלמנו.⁴¹

כאמור, יונג האשים את פרויד ב"מטריאליזם רציונלי". ניתן לומר שמטריאליזם זה הוא שהדריך את פרויד בהתנגדותו זו לארגון הטיפול סביב ההזדהות עם האידיאלים של המטפל ובביקורת הדת שלו, שהיא המאבק בכל מה שהוא תופס כאשליות מסוכנות המבקשות להרחיק את האדם מעובדות החיים (במובן הזה, מטריאליזם) הכרוכות בסופיות האדם.

דומה שמטריאליזם זה ינק במיוחד ממשנתו של לודוויג פוירבאך, שביקש, במיוחד במהותה של הנצרות (1841), להציג את הדת כפיקציה שהאדם המציא על מנת להעלים מעצמו את מצוקתו החומרית והקיומית (בעיקר בשאלת המוות). תפיסה זו של הדת כאשליה היא שהיוותה בהמשך בסיס לביקורתו של מרקס על האידיאולוגיה כאשליה המסתירה את ההוויה הממשית של האדם, תפיסה שדומה כי השפיעה גם על ניטשה ב"מות האלוהים" שלו (תפיסה

זו ביטאה יותר מכול מאבק כנגד תפיסת האלוהים המטאפיזי. עמדתו של פוירבאך שימשה מצע חשוב להתפתחות של חקר הדתות באשר לאופן שבו האדם מעצב את דמות האלוהים כהשלכה של הווייתו הממשית.

לאור העמדה היונגיאנית בעניין ה־Weltanschauung ועמדתם המנוגדת בתכלית של הפרוידיאנים כלפיו ניתן אולי להגדיר את ההשקפה הפרוידיאנית כהשקפת עולם/עמדה פיצולית, כלומר כזו המצביעה על פיצולו של הסובייקט, על אי־שלמותו, בעקבות גילוי הלא־מודע, לעומת יונג, שלדידו גילוי הלא־מודע מוביל דווקא להשקפת עולם של כוליות והרמוניה פנימית. בניסוח אחר (ולאקאניאני במידה מסוימת) אפשר גם לנסות ולהציג את ה־"אידיאולוגיה" האנטי־אידיאולוגית של פרויד: האידיאולוגיה של החלקיות והפיצול הנובעת מההכרה בקשר בין השפה והלא־מודע לבין הגוף.

כאמור, מה שהפריע לפרויד במיוחד ביונגיאניות הוא הצורך לגבש השקפת עולם אצל המטופל וכן האופי הספיריטואליסטי של השקפת עולם זו. בכך הובעה התנגדותו גם לצד המיתולוגי של תורתו של יונג, שהיווה משענת לאידיאולוגיה שלו: "מיתולוגיה" במובן של מציאות רוחנית עמוקה־נסתרת שאינה נראית לעין, ושממנה נובעים ערכי היסוד (אידיאולוגיות) של האדם. הדבר נבע מהצורך של יונג להציג במסגרת עמדה דואליסטית/גנוסטית נוקשה אנטי־קוסמוס רוחני כלשהו שהאדם המפותח מבחינה רוחנית מתגעגע אליו. כל זאת בהתאם למה שיונג עצמו טען, שהלא־מודע הקולקטיבי הנו מיתולוגי, כלומר הלא־מודע הקולקטיבי המצוי בכל אדם, לרבות ארכיטיפים המצויים במיתולוגיות של העמים השונים ובתורות הנסתר:

[...] זו מיתולוגיה, היינו: נפש קיבוצית ולא נפש אינדיווידואלית. במידה שיש לנו חלק בנפש הקיבוצית ההיסטורית בתוקף הלא־מודע שבנו, אנו שרויים, כמובן, שלא במודע בעולם של בני־אדם־זאבים, של דמונים, קוסמים וכו'; כי אלה הם הדברים שמילאו אותנו מימי קדם בהיפעלויות כבירות. ברומה לכך יש לנו חלק גם באלים ובשרים, בקדושים ובפושעים.⁴²

ניתן לטעון שהפער הזה בהקשר האתי הוא שהנחה את פרויד ואת יונג כל אחד לכיוון תיאורטי אחר בתפיסתם את הליבידו, את הלא־מודע ואת היחס ביניהם. אם פרויד מבליט את תפיסת הליבידו כזו שמבדילה ביניהם, יונג מציע כי ההבדל נובע מכך שהוא מפצל את הלא־מודע לשניים: לא־מודע אישי (ברומה ללא־מודע הפרוידיאני־ליבידינלי) ולא־מודע קולקטיבי (התוספת של יונג).

הסובייקט מכיל בלא-מודע שלו רובד עמוק הנמצא בקשר עם חוכמה חיצונית קולקטיבית, ועל כן יונג קורא להכליל את הסובייקט באותו קולקטיב רוחני-לא-מודע; את התהליך הזה הוא מכנה, כאמור, "תהליך האינדיווידואציה". על הפערים התיאורטיים הללו להלן.

6. הריב על הליבידו

מושג המפתח שפרויד שם עליו דגש מיוחד הנו כאמור ליבידו (*libido* בלטינית: איווי או תשוקה). כפי שמראה הציטוט מתוך האוטוביוגרפיה של יונג, מבחינתו של פרויד שורש הבעיה היונגיאנית נעוץ בעובדה שיונג השתחרר מהתפיסה הפרוידיאנית של הליבידו כמיני לטובת הגדרתו כאנרגיה נפשית כוללת. בכך מתרחשת בשיח היונגיאני דה-סקסואליזציה של הליבידו הפרוידיאני, ומכאן הדרך פנויה לפיתוחה של תיאוריה שהשקפת עולמה מנוגדת לזו של פרויד. הדה-סקסואליזציה אחראית לגישת הכוליות של יונג ולשאיפתו להוביל את האדם להרמוניה עם עצמו, עם נפש העולם, עם הלא-מודע הקולקטיבי, עם העצמי. במילים אחרות, הדה-סקסואליזציה קשורה קשר הדוק למשיכתו של יונג לאוקולטיזם, כפי שציין פרויד בשיחה עם יונג: התיאוריה של הליבידו המיני היא חומת המגן מפני האוקולטיזם.

שמא הניגוד בין פרויד ליונג הוא כה פשוט, כלומר ליבידו מיני אל מול ליבידו א-מיני? ואם אין מדובר בניגוד פשוט, אזי מה מלמדת אותנו מורכבות היחס בין התיאוריות של פרויד ויונג? הן פרויד והן יונג העדיפו, לאחר הפיצול ביניהם, להציג זה את התיאוריה של זה כניגוד מוחלט. כך למשל בתוספת משנת 1920 לשלוש מסות על התיאוריה של המיניות פרויד טוען כי הגישה של יונג מבטלת למעשה את כל מפעלו הפסיכואנליטי:

אולם אם נלך בעקבות ק.ג. יונג ונבטל את מושג הליבידו עצמו, על ידי שנוזהה אותו עם כוח הדחף הנפשי בכלל, נותר על כל מה שהרווחנו מההסתכלות הפסיכואנליטית עד עתה.⁴³

ואילו יונג, בפרק "זיגמונד פרויד" באוטוביוגרפיה שלו, מתאר את משיכתו (הלא-מינית...) למיתוסים ארכאיים מסוג זה של הגביע הקדוש. עובדה זו, מבחינתו, הבליטה את הניגוד בינו לבין פרויד:

הסיפורים על הגביע הקדוש היו בעלי חשיבות עליונה עבורי, מאז קראתי אותם לראשונה בהיותי בן חמש עשרה. היו לי רמזים שסוד גדול עדיין חבוי בסיפורים אלו. לפיכך נראה לי טבעי לגמרי שהחלום העלה את עולמם של האבירים מחפשי הגביע – שכן היה זה עולמי שלי במובנו העמוק ביותר, והמשותף בין פרויד לביני היה מועט ביותר. כל ישותי נועדה לחיפוש משהו שטרם נודע, ושכוחו להעניק משמעות לחיים ולשממונם.⁴⁴

ומדוע פרויד מנוגד ליונג? פרויד נובר בתוך ה"גועל" של החיים, ואילו יונג נוגע ב"נשגב"... ממש בהמשך דברים אלו יונג מדגיש עד כמה הוא דוחה את שימת הדגש הפרוידיאנית על המיניות, תמך על ה"מהומה רבתי" סביבה ומבליט את סלידתו ממנה (ושמא בכך באה לידי ביטוי החניכה הפרוטסטנטית-קלוויניסטית שלו?):

התאכזבתי עמוקות, משום שכל מאמצי המחקר של המוח האנושי לא גילו במעמקי הנפש אלא את מגבלותיה הידועות והאנושיות. אני גדלתי בכפר בין איכרים, ומה שלא יכולתי ללמוד מן האורות, הפקתי מן התובנה הרבליאנית ומן הדמיון השופע של פולקלור האיכרים. באינצסט [גילוי עריות] ובסטיות מיניות לא מצאתי תגלית מרשימה, ואלו לא הצריכו פירוש מיוחד. כחלק מן הסטייה החברתית הם היו השמרים השחורים הפוגעים בטעם החיים ובהראותם בפשטות את כיעורו ותפלותו של הקיום האנושי. ידעתי תמיד שכרוב גדל בזבל. באמת ובתמים לא הצלחתי לגלות כל תועלת בתובנה זו. "הרי כל אלו האנשים הם בני-עיר שאינם יודעים כלום על הטבע ועל האורווה האנושית", חשבתי, כשאני עייף מן הכיעור המחליא שבעניינים אלו.⁴⁵

דברים אלה מבקשים להדגיש עד כמה האדם ככזה, במנותק מהרוחניות השמימית, הנו יצור עלוב ומכוער: "כיעורו ותפלותו של הקיום האנושי". בעיני יונג, הגוף והמיניות הנם במקרה הטוב המובן מאליו שאין להתייחס אליו ברצינות, ובמקרה הגרוע – מה שמעורר גועל ודחייה.

מכאן שניתן להציג את השיח היונגיאני כמציב את עצמו כמתח דואליסטי מול הפרוידיאניות: היונגיאניות כשייכת לעולם הרוחניות (אידיאליזם) אל מול הפרוידיאניות כשייכת לעולם הבשר הרוחה (מטריאליזם). וכמו במרבית מקרי הדואליזם, ישנה גם אצל יונג העדפה לצד הרוחני-נצחי על פני הצד הבשרי-חומרי-רגעי, כאשר הרוחני מכיל בתוכו את החומרי, כלומר היונגיאניות חותרת להכיל את הפרוידיאניות, כפי שה"עצמי" מכיל את ה"צל" הרע.

כאמור, יונג התנתק מתפיסת הליבידו של פרויד⁴⁶ כדי לבסס את תפיסתו בדבר הלא-מודע הקולקטיבי והארכיטיפים. לטענתו, לא-מודע זה הנו ברובו א-מיני.

בפרק "הלא-מודע האישי והעל-אישי (או הקולקטיבי)",⁴⁷ בספרו הפסיכולוגיה של הלא-מודע, יונג מציג את ההבחנה בין שני סוגי הלא-מודע: האחד הוא הלא-מודע האישי, שהנו השטחי יותר מבין השניים ומצוי בהקשר מיני-אינפנטילי, והשני הוא הלא-מודע הקולקטיבי (או הלא מודע העל-אישי), שהנו אמיתי ועמוק יותר ומכיל ארכיטיפים ארכאיים-קולקטיביים ועל-אישיים:

הזיות [...] שאינן מיוסדות עוד על זיכרונות אישיים, [...] גילויים מתוך הרובד העמוק יותר של הלא-מודע, שבו רדומות התמונות הכלל-אנושיות, הקמאיות. קראתי תמונות או מוטיבים אלה בשם ארכיטיפוסים.⁴⁸

בהערות שוליים יונג מוסיף: "הלא-מודע הקולקטיבי מייצג את הנפשי-האובייקטיבי, ואילו הלא-מודע האישי מייצג את הנפשי-הסובייקטיבי".⁴⁹ מתוך הבחנה זו יונג יוצא כנגד הדימוי האינדיווידואליסטי של משנתו:⁵⁰ בהיות האני נחשף לאמת הפנימית שלו, מתגלה לו צד שלם בתוכו שאינו שלו, אלא הוא כללי, משמע "אובייקטיבי" ולא סובייקטיבי. לא "אובייקטיבי" במובן המדעי, אלא "אובייקטיבי" במובן הרוחני של חריגה מהאני הצר. לעומת הלא-מודע הקולקטיבי, הלא-מודע האישי מכיל, לדיו, חומרים טראומתיים הזהים לרמות "הצל"; יונג מסביר את כוונתו במונח "צל" בהערות שוליים: "צל' הוא לדירי החלק 'השלילי' של האישיות, היינו: סכום התכונות הלא-רצויות הנסותרות, התפקודים שלא התפתחו כראוי והתכנים של הלא-מודע האישי".⁵¹ משמע שעל פי תפיסתו של יונג, הלא-מודע האישי המיני, השלילי או הנתעב, הוא למעשה זה שפרויד הכיר לנו, ואילו הוא עצמו מביא את הצד האובייקטיבי האמיתי והעמוק יותר של הלא-מודע, שהוא רוחני וקולקטיבי. אפשר לומר בהקשר לכך שהיריבות האישית בין פרויד לבין יונג עברה אצל יונג התקה לרמת היריבות התיאורטית בהצגתו את ההמצאה הפרוידיאנית (הלא-מודע האישי על פי ההגדרה היונגיאנית) כשטחית יותר לעומת המצאתו שלו (הלא-מודע הקולקטיבי).

ניסיון תיאורטי להתמודד עם האתגר היונגיאני לגבי הגדרת הליבידו ניתן למצוא במאמר החלוצי של פרויד מ-1914 "הצגת הנרקסיזם".⁵² פרויד, אשר נפרד זה עתה מיונג, מבקש להבדיל בין הדואליזם שלו (בין יצרי המין ליצרי האני) לבין המוניזם של יונג. פרויד רואה במוניזם זה ממד פולי הבולע לתוכו הכול, לרבות הליבידו המיני, בתוך נפש כללית ערטילאית. אולם, כפי שבורש-יאקובסון מציין בספרו הסובייקט הפרוידיאני, פרויד עושה זאת תוך כדי כך שהוא מסלק מהדרך ומטאטא מתחת לפני השטח כל דמיון אפשרי בינו לבין יונג, אף כי ניתן לטעון שקיים דמיון כזה.⁵³

פרויד טוען במאמרו כי הנורוטי (היסטרי או כפייתי) מוותר על הקשר עם המציאות, אך אינו מוותר על יחסיו הארוטיים עם אנשים ועם הפצים. הוא שומר יחסים אלו בפנטזיה; כל זאת בניגוד לפסיכוטי (בין אם פרונואיד ובין אם סכזופרן).⁵⁴ אשר אצלו הנתק מן המציאות מוחלט, והוא אינו יוצר תחליפים פנטזמטיים.⁵⁵ אצל פרויד הליבידו המיני-מושאי מובחן מהליבידו של שימור האני, מכיוון שהוא אינו קשור למציאות החומרית של הסובייקט, אלא לפנטזיה. כל זאת בנוירוזה. בפסיכוזה המצב מסובך עוד יותר: הליבידו אינו אפילו מיני, אינו מתעניין באובייקטים חיצוניים ואינו מעניק להם נופך פנטזמטי. במילים אחרות, בפסיכוזה יש סוג של הרחבת הליבידו. זו הנקודה אשר יצרה את הבעיה עבור פרויד בניסוח התיאוריה של הליבידו.

מבחינת פרויד, יונג ניסה לפתור זאת בכך שהרחיב את הליבידו מהמקרה הפסיכוטי (בייחוד של דמנציה פרקוקס) למשהו כללי. כלומר, נקודת המוצא של יונג הייתה החוויה הפסיכוטית, וממנה הסיק על הליבידו בכלל. במובן הזה, החוויה הפסיכוטית כמו גם התיאוריה של הליבידו של יונג מחזירות את הליבידו להגדרתו לפני שלב הנרקסיזם, כלומר לשלב האוטוארוטיות (או שלב הנרקסיזם הראשוני), שבו אין יחסי סובייקט/אובייקט והאני שקוע כולו בעצמו תוך הסתלקות מהעולם החיצון (וחוסר עניין בו גם ברמת הפנטזיה). זו הסיבה שפרויד חש צורך להבחין בין ליבידו האני, הקשור יותר לשלב של המיניות האוטוארוטית, לבין הליבידו המיני-מושאי, הקשור לפנטזיה ולשלב הנרקסיזם השניוני, אשר גם הוא מוגבל ופנטזמטי, הרי שמתחילים להיבנות בו יחסי אובייקט/סובייקט כלשהם.

פרויד, כאמור, הצביע על המאבק התיאורטי שניהל עם עצמו ב"הצגת הנרקסיזם" בהתייחס לתורתו הכופרת של יונג, שהרי בדה-סקסואליזציה החלקית שעשה פרויד לליבידו בהצביעו על יצרי האני הוא התקרב במידת-

מה ליונג, אבל, למרבה האירוניה, זו גם הייתה הדרך היחידה שאפשרה את ההבדלה התיאורטית ביניהם: אצל יונג הכול ליבידו ולכן כלום אינו ליבידו (במובן הפרוידיאני). לעומת זאת אצל פרויד ישנו צמצום של הליבידו אשר אפשר את הצלתו.

הגדרת הליבידו ותיחומו למיניות היו אולי עבור פרויד התגוננות מפני הכוחות המסוכנים של החומרים המיתולוגיים. כפי שאנו עדים לכך (גם במכתבים), יונג מתאר כיצד הוא נחשף אל הלא-מודע הקולקטיבי בראשית דרכו בזמן שהחל להיפרם הקשר שלו עם פרויד. הוא מציין למשל באוטוביוגרפיה שלו את תגובתו לקריאת ספרו של פרידריך קרויצר הסימבוליקה והמיתולוגיה של הקדמונים:

ספרו הלם בי כברק. קראתי אותו כמוכה טירוף, ועברתי על תלי תלים של חומר מיתולוגי בסקרנות רבה. בלעתי את כתבי הגנוסטיקאים, וסיימתי קריאתם כשאני מבוכלב לחלוטין. מצאתי את עצמי במצב מביך הדומה לזה שחוויתי בקליניקה, בשעה שניסיתי להבין את משמעותם של המצבים הפסיכויטיים של התודעה. דומה היה כאילו הייתי בבית משוגעים דמיוני, מנסה לטפל בקנטאורים, נימפות, אלילים ואלילות בספרו של קרויצר, כאילו היו פציינטים שלי.⁵⁶

התגוננותו של פרויד, כפי שמעיד על כך יונג, הייתה גם התגוננות עצמית מאותם חומרים, תוך כדי הגבלה מדעית לחומרים הריאליים. וזהו הקשר ההדוק בין ההגבלות התיאורטיות להגבלות האתיות של השיח הטיפולי. וכך, אמנם במסגרת הדה-סקסואליזציה למושג "ליבידו", היה זה יונג שעשה רדוקציה מוניסטית למשמעות של אנרגיה נפשית בכלל, אך פרויד עצמו היה תמיד על סף הפיתוי להיבלע בגישה היונגיאנית הרואה בכול ליבידו ובכך מבטלת למעשה את משמעות המילה.⁵⁷

היבט זה, אגב, מבליט את האי-הבנה הרווחת ביחס למשנתו של פרויד, התופסת אותה כ"פאנסקסואלית" בלבד. כדברי פרויד במכתב משנת 1921 לפרופסור מז'נווה:

ממני אתה שואל את האופי המיני של הליבידו ומיונג את משמעותו הכללית. זה יוצר בדמיונם של המבקרים כל-מיניות שאינו קיים אצלי וגם לא אצל יונג. הציבור הרחב אינו מודע לכך; דבר זה נסתר מעיניהם.⁵⁸

7. האב הקונקרטי והזיכרון הקולקטיבי

המתיחות עם יונג הייתה, כפי שהורה פרויד עצמו בחליפת המכתבים ביניהם, על בסיס אדיפלי, כשהוא מזהה את עצמו כמעין אב ליונג המורד. שאלת האב התמזגה עם התמריץ שהעניק יונג לפרויד לחבר את טוטם וטאבו (1912-1913), שפורסם מיד לאחר ההיפרדות.⁵⁹ טוטם וטאבו היה המניפסט של פרויד כנגד כל מה שייצג יונג, והתסביך האדיפלי היה ל"שיבולת"⁶⁰ המגדירה מעתה מהי פסיכואנליזה אמיתית במובן הפרוידיאני; כל זאת משום שיונג ביצע הפשטה של התסביך האדיפלי ובכך ניתקו מממשותו המינית (בייחוד במושגים "אימגו" ו"תסביך"):

כל השינויים ששינה יונג בפסיכואנליזה, יוצאים מתוך הכוונה לסלק את הצדדים הדוחים שבתסביכי המשפחה, כדי שלא לחזור ולמצוא צדדים דוחים אלה בדת ובמוסר. הליבידו המיני הוחלף במושג מופשט, שעליו אפשר לומר, כי הוא נשאר טמיר ונעלם מעיני חכמים ושוטים כאחד. תסביך אדיפוס – משמעותו אינה אלא "סמלית", האם המופיעה בו פירושה – מה שאינו ניתן להשגה, מה שהאדם אנוס לוותר עליו לטובת התפתחותה של התרבות; האב, הנהרג במיתוס של אדיפוס, הוא האב "הפנימי", שאדם צריך להשתחרר ממנו כדי להיעשות עצמאי. חזקה גם על חלקים אחרים של חומר-המוצגים המיני, שברבות הימים יחולו בו פירושים דומים, שישנו משמעותם. [...] הנה כי כן נוצרה שיטה דתית-מוסרית חדשה, שכשיטתו של אדלר ממש סילפה, עיקמה או ביטלה את מסקנותיה העובדתיות של האנליזה. לאמיתם של דברים, קלטה האוזן מתוך הסימפוזיה של ההתרחשות העולמית כמה צלילי-תרבות עליונים, אך אטומה הייתה מלשמוע את מנגינת-היצר הכבירה-היולית.⁶¹

בהקשר זה של ההתנגדות להפשטות ראוי לשים לב שבהרצאתו של פרויד "לעניין השקפת העולם", שהוצגה לעיל, הוא מצביע על כך שיצירתו טוטם וטאבו מהגישה ראשית כול שהאלוהים הוא גלגול של האב הקדום בעל הדחפים, ולא ישות מופשטת:

הדוקטרינה הדתית קובעת, כי היקום נברא על ידי יצור הדומה לאדם, אף כי נעלה ממנו משכמו ומעלה מכל בחינה שהיא – מין אדם עליון אידיאלי, בעל כוח רב לאין-שיעור מכוחו של האדם, חכם ממנו ובעל דחפים חזקים משלו. [...] על נקלה נכיר את המשך דרכנו, שכן מדובר כאן באל-בורא, אשר מכונה ללא כחל וסרק – "אב". הפסיכואנליזה מסיקה,

שאכן מדובר, הלכה למעשה, באב, על כל תפארתו וגדולתו, כפי שהוא נראה בעיני הילד הקטן. האדם הדתי מדמה לעצמו את בריאת העולם כפי שהוא מדמה לעצמו את מוצאו הוא.⁶²

ההתנגדות של פרויד להכפפת הפסיכואנליזה להשקפת עולם מסוימת קשורה לכינונו את הסיפור על רצח האב הקדמון כסיפור בעל ממשות היסטורית (או פְּרֵה-היסטורית) ולא כעיקרון מופשט. אולם למרות העיקרון הזה, פרויד פעל גם כדי לבסס את העיקרון האוניברסלי של התסביך האדיפלי, והמקור ההיסטורי סיבך אותו בשאלת הזיכרון. כיצד אם כן נעשה הזיכרון הזה של רצח האב הקונקרטי לכללי כל כך? כאן באה לעזרתו של פרויד התמיכה של השיח הביולוגי בתקופתו.

מדובר בהשפעה הניאו-למרקיאנית על פרויד, על שם הזואולוג הצרפתי ז'אן-בפטיסט למרק (Lamarck, 1744-1829). למעשה פרויד, אשר הגיע מהמחקר הביולוגי, לא מצא פסול בהשפעה הלמרקיאנית – שנחשבה עוד בזמנו למפוקפקת⁶³ – ודומה כי נחשף אליה בשעה שקרא בכתביו של דרווין. מתוך כך המשיך פרויד להאמין כי תכונות במובן הפסיכולוגי יכולות לעבור בתורשה; כך גם לגבי זיכרון של טראומה, כמו פיתוי בילדות או איום בסירוס. מחשבה זו לחלה במיוחד לטוטם וטאבו ואפשרה לו להציג את האבהות כעיקרון החורג מהאב הקונקרטי.

רמז להשפעה הלמרקיאנית ניתן למצוא בפרק הראשון של טוטם וטאבו, "פחד העריות", בשאלה כיצד עבר הטאבו (החוק האוסר) מדור לדור: האם מכוח הכפייה החברתית, כלומר החינוך, או מכוח המורשה הנפשית:

האיסורים נשתמרו מדור לדור, אפשר מכוחה של מסורת בלבד, כאמצעות סמכות ההורים והחברה. בארגונים המאוחרים יותר יכול שכבר "נתארגנו" האיסורים כחלק מקניין המורשה הנפשית. השאלה אם יש "רעיונות מוטבעים" כגון אלה, אם גרמו הם לברם או בשיתוף עם פעולת החינוך להקבעת הטאבו – מי יכול להכריע בה לגבי המקרה הנדון?⁶⁴

מקורו של נצנוץ מחשבתי זה של פרויד היה בתחילת דרכו, כשחיפש את האירוע הממשי הפרימיטיבי המסביר את הסימפטום הניוירטי. התיאוריה הלמרקיאנית סיפקה לו את הפתרון התיאורטי לכך. הפנטזיות הראשוניות (Urphantasien) של פיתוי הילד, חרדת הסירוס וטראומת הסצנות הראשוניות של הצפייה במשגל ההורים אינן יכולות, מבחינת פרויד, להיות מוסברות רק

על רקע המציאות של הפרט: יש להן בסיס קולקטיבי.⁶⁵ מכאן הפתרון שלפיו הקולקטיבי הנו סך המקורות ההיסטוריים של זיכרונות קדומים העוברים בתורשה מדור לדור.

רעיון זה התגלגל ובה לידי ביטוי אף בניסיון הפרוידיאני המאוחר לארגן את הנפש לפי החלוקה של אני, על-אני וסתמי. פרויד מציג לראשונה בהאני והסתמי, בפרק המפורסם "האני והעל-אני (אידיאל האני)", את המונח "על-אני" (Überich). הוא מציג את תהייתו: "מאין העל-אני לוקח את הכוח לשליטה זו, את האופי הכפייתי, שמתגלה כציווי קטגוריי?".⁶⁶ אם בתחילה נראה כי במושג "על-אני" אין הכוונה להפשטה של דמות האב עצמו אלא לניסיון להציג את היחס אל האב, אזי מתברר כי למעשה פרויד אינו מבקש רק להציג את העל-אני כחלק מן המערך הנפשי של הסובייקט, אלא גם כמהות מופשטת שמעבר לסובייקט. בהקשר לכך, פרויד מציג את השראתו היונקת רבות מהתורה הלמרקיאנית:

קורות-התהוותו של אידיאל האני גורמות שהוא מקושר קישור רב ביותר עם הקניין הפילוגנטי, עם הירושה הארכאית של היחיד. מה שהיה נחלת הרבדים העמוקים שבחיי-הנפש של היחיד, תצורת-האידיאל עושה אותה לנעלה שבנפש האדם ברוח הערכותינו.⁶⁷

פרויד עושה שימוש בתיאוריה זו כדי להגן על הפסיכואנליזה מפני הטענה שהיא אינה מעריכה את הצד הרוחני והנעלה שבאדם. בהמשך הוא מסביר שהעל-אני האינדיווידואלי הוא גלגול של העל-אני הארכאי שנולד לאחר רצח האב (כפי שמתואר בטוטם וטאבו): "הדת – המוסר וההרגשה הסוציאלית – אלה התכנים העיקריים של הנעלה שבאדם – בתחילה היו אחד. לפי הסברה שהובאה בטוטם וטאבו נקנו קניין פילוגנטי מתוך תסביך האב [...]."⁶⁸ ובהמשך דבריו: "גרסנו שהעל-אני מתהווה מתוך אותן החוויות שהביאו לידי הטוטמיזם."⁶⁹ כלומר בטוטם וטאבו נזהר פרויד יחסית שלא לחשוף את הרקע הלמרקיאני, ואילו כאן כבר בא הדבר לידי ביטוי באופן גלוי למדי. מכאן שככל שחלפו השנים נעשה פרויד בטוח יותר ויותר ביחס להיבט זה במחשבתו; כך במיוחד במשה האיש והמונותיאזם (1939), שם הוא מדבר על זיכרון טראומת הרצח של משה, זיכרון העובר באופן לא מודע אצל היהודים מדור לדור.

גם בסדרה ההרצאות החדשות במבוא לפסיכואנליזה (1933) פרויד מבטא את תמיכתו בתיאוריה הפילוגנטית. הוא יוצא כנגד התיאוריות המטריאליסטיות

(המרקסיות למיניו) המציגות את האידיאולוגיה כתוצר של היחסים החומריים-כלכליים בין בני האדם, וטוען שההשקפות המטריאליסטיות על ההיסטוריה האנושית מזלזלות במורשת של מעבר המסורת מדור לדור בדמות העל-אני.⁷⁰ ניתן ללמוד מכך על עמדות שונות הקיימות אצל פרויד – חלקן מטריאליסטיות מובהקות וחלקן גולשות למין סוג של רוחניות פסאודו-מדעית מהסוג הניאו-למרקיאני (שהרי פרויד לא נתן להשפעה זו לחבוק את כל ממדי התיאוריה שלו). אמנם בטוטם וטאבו וביצירות נוספות (כגון פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני) ביקש פרויד להציג את המיניות האנושית כחלק מפעולת הגומלין בין יצירות האדם לבין הסדר החברתי הכופה את עצמו על הסובייקט, אולם לא ניתן לתאר את המיתוס האדיפלי של טוטם וטאבו בלא ההשפעה הלמרקיאנית: האיזוי לרצח האב ולאכילתו כסוג של זיכרון שהדורות ממשיכים להעביר הלאה בתורשה.

ומה בין זה לבין הלא-מודע היונגיאני? הן אצל פרויד והן אצל יונג ישנו ניסיון לייצר תיאוריה של תבנית התפתחותה של ההיסטוריה האנושית ביחס לתבנית התפתחותו של הפרט מהינקות עד הבגרות; מכאן השוואת הפרימיטיבי עם הילדי. ראוי להדגיש שיונג נטה ללכת מהארכאי לעבר הפרט הפתולוגי וללמוד עליו (סמלים תרבותיים שמהם למד על הארכיטיפים הנכללים בחלומות ובהלוצינציות הפסיכוטיות), ואילו פרויד נטה יותר ללכת מהכיוון של הילדי והפרטי-פתולוגי לעבר האנושי והארכאי. כך במיוחד בטוטם וטאבו ובתפיסת האלוהים שלו, הרואה באלוהים פרויקציה של דמות האב, של יחסיו הדו-ערכיים של הילד עם אביו.

יתר על כן, הנחת המוצא האנתרופולוגית-פסיכולוגית של פרויד היא שהארכאי-פרימיטיבי אמיתי ועמוק יותר מבחינה היסטורית בהיותו חושף את המודחק המיני/טראומתי/אגרסיבי של האנושות; ואילו שורש התפיסה היונגיאנית הוא שהלא-מודע הקולקטיבי עמוק יותר מהתודעה ואף יותר מהלא-מודע האישי, לא רק במונן ההיסטורי, בהיותו מכיל ארכיטיפים נצחיים.⁷¹ מכאן ההבדל בתפיסת תסביך האב ההיסטורי: פרויד רואה חשיבות בהצבעה על אב קדמון שאכן התקיים ועל קשר הדוק בין דמות זו לדמות האלוהים, בעוד יונג מבקש ליצור נתק בין ארכיטיפ האב לארכיטיפ העצמי של האלוהים, ומבטל את ההכרח בקיומו של אב קדמון זה לטובת קיומו של סימבול של דמות האב כמשהו נצחי ולא תלוי הקשר היסטורי-חי בהכרח

(ראו לדוגמה החל מ-312 את המכתבים של פרויד ויונג, רגע לפני ה"פיצוץ" ביניהם, כאשר הם מתוכחים על שאלת האיסור על גילוי העריות הקדום שפרויד חושף בהקשר למושג הטוטם: יונג טוען שמדובר בפנטזיה גרסיבית ואילו פרויד טוען שזו מציאות היסטורית).

פרויד, כאמור, ביקש להבדיל עצמו מיונג החל מחיבור טוטם וטאבו. לדידו, שניהם אמנם קושרים בין דמות האל לדמות האב, אך מנימוקים שונים לחלוטין. בהקשר זה פרויד מפנה בהערת שוליים לספרו של יונג גלגולים וסימבולים של הליבידו בציינו כי "שולטות בו במידת-מה נקודות ראות שונות מאלו"⁷². אולם באותו פרק (כעבור כמה עמודים), בהקשר למאבק בין-דורי אדיפלי בין דורות של אלים במיתולוגיות השונות, פרויד שולח שוב את הקורא ליונג ומציין את הקרבה הגדולה ביניהם, שהיא בה בעת גם הסיבה למרחק הרב ביניהם: "הדעה שהאל ההורג את החיה הוא סמל של ליבידו, כטענתו של ק"ג יונג, מותנית בכך שאנו גורסים מושג שונה של ליבידו מזה שנזקקנו לו עד עתה, ובכלל היא נראית לי מפותקת ביותר"⁷³.

ניתן לראות בכך את נקודת המוצא שלנו לגבי היחס התיאורטי בין פרויד ליונג: האופן שבו פרויד ויונג מפרשים את המושג "ליבידו" – האחד במישור המיני בלבד והשני במישור הכללי – משקף למעשה קרבה גדולה ומרחק רב ב-זמנית. מכאן שניתן לשאול, למרות ההבדלים שצוינו לעיל, מה בין הלא-מודע הקולקטיבי של פרויד לזה של יונג? שהרי כל אחד מהם, שהתבסס על המחקר הביולוגי-גנטי, עיבד אותו: פרויד בכיוון הפסיכו-ביולוגי ויונג בכיוון האידיאי. יונג העדיף להציג לרוב את הלא-מודע הקולקטיבי כרוחני ומיתי-נצחי בניגוד ללא-מודע הפרוידיאני המיני-נרטיבי-היסטורי. אולם לעתים הוא ציין שהלא-מודע הקולקטיבי מורש, כלומר אנו נולדים עמו (השפעה אפלטונית בדבר האידיאות הטבועות בנו מלידה?), כך שהארכיטיפים הם דימויים קולקטיביים מורשים:

הרוברד האישי מגיע לקצו בזיכרונות האינפנטיליים הקדומים ביותר; כנגד זה הרוברד הקולקטיבי מכיל את התקופה הקדם-אינפנטילית, היינו את שירי חיי האבות. זיכרונות הלא-מודע האישי הם מעין תמונות שנתמלאו, משום שנחוו; ואילו הארכיטיפוסים של הלא-מודע הקולקטיבי הם תמונות שלא נתמלאו משום שהיחיד לא חווה אותן בעצמו.⁷⁴

מבחינת יונג, לתודעה האנושית יש היסטוריה ארוכה ביותר, והיא פועלת באופנים שכבר התבססו בעבר הרחוק (כשם שברמה הביולוגית עושה זאת

הדנ"א, ה"זוכר" את הנתונים הביולוגיים של הדרורות הקודמים).⁷⁵ ניתן על כן לומר שהתיאוריה היונגיאנית היא עיבוד פסיכולוגי/ספיריטואליסטי של ממד זה במדע הביולוגיה, עיבוד המכיל שתי רמות: אידיאית-אפלטונית והתפתחותית-פרוידיאנית, ואילו התיאוריה הפרוידיאנית מבקשת בגלל שיקולים קליניים לתחם עצמה לממשי, לגופני, למיני, בלא להשתעשע בספקולציות מיסטיות/פילוסופיות/מטאפיזיות שיטביעו הן את האנליטיקאי והן את השוכן בספה. האתיקה היא התנאי לשיח המדעי, כפי שלימד אותנו לאקאן.

8. לסיכום – משקפיים אבהיים ובנים רוחניים

הדיון התיאורטי על הדמיון והשוני בין שתי המערכות הללו של לא-מודע אוניברסלי/קולקטיבי מוביל אותנו להציע שהיחס בין שתי התיאוריות הרחוקות מאוד זו מזו, אך בה בעת גם יכולות להיתפס כקרובות מאוד זו לזו, הנו יחס של היפוך-ראי.

ייתכן שיחס-ראי זה נובע מאישיותו של פרויד עצמו. מצד אחד הוא היה איש תנועת הנאורות שביקש להאמין בתבונה, בלוגוס, אך מצד שני באופן אינטימי היה כפוף לאמונות הקשורות בפראפסיכולוגיה ובנומרולוגיה. על בסיס הרקע הזה הוא חשף את הלא-מודע. אלא שאת הלא-מודע התעקש פרויד שלא להמשיך להבין באמצעות השיח הלא-רציונלי של האוקולטיזם, למרות משיכתו אליו, אלא באמצעות השיח המדעי, ובכך ייסד את מדע הפסיכואנליזה. זאת אולי בניגוד להתענגות האישית שלו, לעונג שמעבר לעקרון העונג. שהרי כפי שפרויד מציין, המגע עם האוקולטיזם שייך לעונג שמבקש לחרוג מהסירוס של התבונה.⁷⁶

ומה בנוגע לפער בימינו בין השיח הפרוידיאני לבין השיח היונגיאני ושלוחותיו השונות של הניו-איגי?⁷⁷ דומה שסדקים רבים נפרצו בשיח הפרוידיאני מאז מותו של פרויד, בעיקר בעשורים האחרונים שבהם הגישה ה"רוחנית" וה"חוייתית" תופסת יותר ויותר מקום, בעוד משקפיו האבהיים של פרויד מפסיקים להטריד את הבנים המטפלים.

בבסיסו השיח הפרוידיאני מבוסס על אתיקה אדיפלית המבקשת לרסן את האנליטיקאי מפני הפיתויים שבחוויה המיסטית של התמזגות עם האחרות:

החוויה הטיפולית עצמה, אידיאולוגיות שונות וכיחוד המטופל/ת. מול ריסון אדיפלי זה וכנגדו צמח השיח היונגיאני (שבמידה רבה פועל לפי עיקרון אימהי יותר),⁷⁸ שאמנם תיקן עצמו מאז יונג ואינו נתון לאותן חוויות פסיכוטיות/אוטוארוטיות שחווה יונג עצמו, אך עדיין נותר בו הגרעין הספיריטואליסטי שהיה כה זר לפרויד האדם בעל האישיות האריסטוקרטית והסטואית.

יתר על כן, למותר לציין שהפרוידיאניות לא הייתה רק ציווי אדיפלי אלא גם, כפי שביקש לאקאן להדגיש, פעלה מתוך הכרה שהיא בתוך (אף אם גם כנגד) המהפכה המדעית-רציונלית, בעוד שהיונגיאניות מתאוה למקם את המטופל בשלב פרה-קרטזיאני, בתוך הסובייקטיביות שלפני הקוגיטו, בתשוקה להרמוניה פנימית ולחוויה רליגיוזית.

ביחס לתרבות הניו־אייג' העכשווית, ניתן אף לשאול עד כמה באמת אותנטית החוויה הרוחנית בימינו, כשהיא מתווכת על ידי השיח הקפיטליסטי, כשהיא עצמה לעתים לא יותר ממוצר צריכה?

226. ב־30 באפריל הגיש יונג את התפטרותו ממשרתו כמרצה בפקולטה לרפואה באוניברסיטה של ציריך. התפטרות זו התקבלה על ידי הנהלת החינוך של הקנטון ב־3 ליולי.
227. יונג השאיר מקום פנוי בין הכתובת ובין השנה (1923), ככל הנראה על מנת לכתוב שם את היום והחודש. יונג התגורר באותו הבית, אלא שבינתיים מוספרו הבתים מחדש.
228. הגב' אניאלה יפה מספקת את המידע הבא: על פי דיווחו של ק"ג יונג זהו המכתב האחרון שהפנה אל פרויד. מדובר במטופל יהודי שלא רצה או התקשה להכיר ביהדותו. האנליזה אצל פרויד לא הועילה לו, והוא חזר ליונג. כשהיה מטופל אצלו חלם חלום שבו הוא מגיע למבוי סתום שמאחוריו נגלה אור. בעמדת המבוי הסתום ישבה אישה זקנה שאמרה לו: "כאן עובר רק מי שהנו יהודי!". זו הייתה תחילת הרפוי של הנירוזה שלו.

יצחק בנימיני אחרית דבר

1. תודה לד"ר יוסי שורץ, ד"ר רות גינזבורג וד"ר אבי באומן על הערותיהם לטיוטה הראשונית של טקסט זה. אין הם נושאים כמובן באחריות לנאמר כאן.
2. לגבי מערכת היחסים בין פרויד ליונג ראו לדוגמה בביוגרפיה העדכנית והמקיפה ביותר של פרויד: פיטר גיי, פרויד — פרשת חיים לזמננו, תרגום: עדי גינזבורג-הירש, תל אביב: דביר, 1993, בייחוד פרק 5, "תככים פסיכואנליטיים", עמ' 167-202; בביוגרפיה המעודכנת על יונג: Deirdre Bair, *Jung - A Biography*, New York and Boston: Back Bay Books, 2003 וכן הדיון המרתק של פרנסואה רוסטנג על היחסים הסבוכים בין פרויד ליונג ועל ההקשרים הקליניים של יחסים אלה כפי שבא הדבר לידי ביטוי בחליפת המכתבים ביניהם: François Roustang, *Dire Mastery: Discipleship from Freud to Lacan*, trans. Ned Lukacher, Washington: American Psychiatric Press, 1976, ch. 3
3. כפי שפרויד רמז בביטוי שלו על הפער בין אנשי וינה לאנשי ציריך: "יהודים וגויים בשירות הפסיכואנליזה אינם מתערבבים כמו מים ושמן". מצוטט אצל גיי, פרויד, עמ' 193.
4. C. G. Jung, "Studies in Word Association", in: *The Collected Works of C.G. Jung (CWJ)*, vol. 2, trans. R. F. C. Hull, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985
5. Jung, "The Psychology of Dementia Praecox", *CWJ*, vol. 3

6. להלן אפנה למספור המכתבים בכרך הנוכחי. ראו בספר את פירוט התאריכים והמיקומים.
7. גיי, פרויד, עמ' 171.
8. יונג, זכרונות חלומות מחשבות, עמ' 165-190.
9. ראו במהדורה המאוחרת: Jung, *Symbols of Transformation* (1952), *CWJ*, vol. 5.
10. הרחבה לגבי היחס בין התיאוריות של פרויד, יונג ולאקאן ראו במחקרי: יצחק בנימיני, דאק לאקאן והשיח היהודי-נוצרי, עבודת גמר לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, 2007, פרקים ד, ה.
11. ק"ג יונג, זכרונות חלומות מחשבות (1961), ריאיון ועריכה: אניאלה יפה, תרגום: מיכה אנקורי, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, 1993, עמ' 148.
12. שם, עמ' 147.
13. Jung, "On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena", *CWJ*, vol. 1.
14. על יחסו של פרויד לאמונות תפלות ראו: גיי, פרויד, עמ' 59, 97, 123. דוגמה עקיפה לכך ניתן למצוא בעיסוקו של פרויד במספר 62 כמורה על מותו במכתב 139F ובמאמרו "המאויים" (ז' פרויד, "המאויים", מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 19-18). למעשה, מספר זה שיקף את גילו של פרויד בעת חיבור המאמר. ראו גם הפרק האחרון בספרו פסיכופתולוגיה של חיי היום-יום והתהיות של פרויד על היחס בין החלום לטלפתיה ב"חלום וטלפתיה" (S. Freud, "Dreams and Telepathy", 1922, *Standard Edition*, 18: 197-220, "החלום והאוקולטיזם", מתוך מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות ("מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", תרבות בלא נחת ומסות אחרות, תרגום: אריה בר, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 206-226).
15. ראו בהקשר זה את דבריו של יונג שהדוגמה הדתית עדיפה על המדע כדי להבין את עולמו הרוחני של האדם (ק"ג יונג, פסיכולוגיה ודת [1937], תרגום: יואב ספיר, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 79), אך ראו גם את טענתו שאין בכוננתו להוכיח את קיום האל (שם, עמ' 93). לניתוח של הדומה והשונה בתפיסת הדת של פרויד ויונג ראו Michael Palmer, *Freud and Jung on Religion*, London and New York: Routledge, 1997.
16. ראו Jung, *Aion* (1951), *CWJ*, Vol. 9, part 2, בייחוד עמ' 184-221, ואת המבחר של כתבי יונג על גנוסטיקה: K. G. Jung, *The Gnostic Jung*, selected and introduces by Robert A. Segal, Princeton: Princeton University Press, 1992.

17. אנתוני סטור, "תפיסת האישיות של יונג", הכלב השחור של צ'רצ'יל ותופעות אחרות בנפש האדם, תרגום: רות רונין, תל אביב: דביר, 1999, עמ' 193.
18. יונג מצוטט אצל סטור, שם, שם.
19. Robert A. Segal, "Jung's Fascination with Gnosticism", in *The Allure of Gnosticism: The Gnostic Experience in Jungian Psychology and Contemporary Culture*, ed. Robert A. Segal, Chicago and LaSalle, Illinois: Open Court, 1995, pp. 26-27. ראו גם את מחקרו של יונג על מערכת הסמלים של החלום והאלכימיה: ק"ג יונג, על החלומות, תרגום: חנה שוהם ואילנה תורן, תל אביב: דביר, 1982, עמ' 87-129.
20. ק"ג יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע (1917), תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1987, עמ' 65.
21. Richard Noll, *The Arian Christ: The Secret Life of Carl Jung*, New York: Random House, 1997.
22. פרויד, "מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", עמ' 7.
23. שם, שם.
24. עניין האשליה בדת מפותח במיוחד במסה עתידה של אשליה (ז' פרויד, "עתידה של אשליה" [1927], התרבות והדת, תרגום: אברם קנטור, תל אביב: ספרית פועלים, 2000, עמ' 31-74).
25. פרויד, "מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", עמ' 8.
26. יונג, זכרונות חלומות מחשבות, עמ' 17. ראו גם באוטוביוגרפיה זו של יונג את הפרק "מפגש עם הלא-מודע" (שם, עמ' 165-190), שכשמו כן הוא – מתאר את ה"התגלות" של הלא-מודע הקולקטיבי שחוה יונג בחלומותיו. יש מקום להשוואה עם פירוש החלום (1900) של פרויד, שם מתגלה הלא-מודע לפרויד באמצעות חלומותיו שלו; מדובר ביצירה שהנה מעין אוטוביוגרפיה של פרויד, שכן חלק לא מבוטל מהחלומות המתוארים בה הם של פרויד עצמו. למותר לציין שהתסביך האדיפלי התגלה לפרויד במיוחד בעקבות חשיפתו של הלא-מודע האישי שלו (ז' פרויד, פירוש החלום, תרגום: רות גינזבורג, תל אביב: עם עובד, 2008).
27. ז' פרויד, מבוא לפסיכואנליזה (1916-1917), תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 184. ההדגשה שלי. כנגד הצגה זו של יונג, ראו את התגוננותו של יונג עצמו בפסיכולוגיה דת, עמ' 78.
28. פרויד, "מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", עמ' 9. ההדגשה שלי.
29. Jung, "Analytic Psychology and 'Weltanschauung'" (1927), *CWJ*, vol. 8

30. שם, עמ' 362.
31. שם, עמ' 381.
32. ראו במיוחד מאמרו של פרויד "פעולות כפייתיות וטקסים דתיים", שם הוא מגדיר את הדת כ"נזירות כפייתיות אוניברסלית" ("פעולות כפייתיות וטקסים דתיים" [1907], אבל ומלנכוליה/ פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, תרגום: אדם טננבאום, תל אביב: רסלינג, 2002, עמ' 41), וכן את פיתוח האנטגוניזמים הזה בעתידה של אשליה.
33. Jung, "Analytic Psychology and 'Weltanschauung'", p. 380
34. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 105.
35. בעקבות הביטוי של ג'יימסון – "המיתוס של האני". ראו פרדריק ג'יימסון, הלא-מודע הפוליטי: נרטיב כפעולה חברתית סימבולית (פרק ראשון: "על הפרשנות"), תרגום: חנה סוקר, תל אביב: רסלינג, 2005, עמ' 55.
36. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 95-96 (ההדגשות במקור).
37. ז' פרויד, "דרכיה של התרפיה הפסיכואנליטית" (1919), הטיפול הפסיכואנליטי, תרגום: ערן רולניק, תל אביב: עם עובד, 2002, עמ' 129.
38. שם, עמ' 130.
39. ראו מאמרים שונים של פרנצי על "הטכניקה הפעילה" באסופה: שנדור פרנצי, בלבול השפות בין המבוגרים לילד, תרגום: רחל ברחיים, תל אביב: עם עובד, 2003.
40. פרויד, "דרכיה של התרפיה הפסיכואנליטית", עמ' 131.
41. שם, עמ' 133.
42. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 80.
43. ז' פרויד, "שלוש מסות על התיאוריה של המיניות" (1905), תרגום: דוד זינגר, מיניות ואהבה, תל אביב: עם עובד, 2002, עמ' 80 (תוספת מ-1920). ביטויים מהסוג הזה ניתן למצוא למכביר בכל יצירותיו של פרויד שנכתבו לאחר הפרידה שלו מיונג.
44. יונג, זכרונות חלומות מחשבות, עמ' 160-161.
45. שם, עמ' 161.
46. ראו את הביקורת על תפיסת המיניות הפרוידיאנית בספרו של יונג הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 10-19, וכן בחיבורו Jung, "The Theory of Psychoanalysis" (1955), *CWJ*, vol. 4, "The Concept of Libido", עמ' 111-128.
47. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 52-67. עוד על הלא-מודע האישי והלא-מודע הקולקטיבי ראו יונג, האני והלא-מודע (1934), תרגום: חיים איזק, תל

- אביב: דביר, 1989, עמ' 3-15.
48. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 53.
49. שם, עמ' 54, הע' 4.
50. ראו במיוחד יונג, האני והלא-מודע, עמ' 57-73.
51. יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 54, הע' 6.
52. ז' פרויד, "הצגת הנרקיסזם" (1914), תרגום: דנית דותן, הצגת הנרקיסזם, ומסות אחרות על פסיכוחה, תל אביב: רסלינג, 2007. ראו במיוחד עמ' 39-42 שבהם פרויד קורא תיגר על יונג.
53. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*, trans. C. Porter, Stanford: Stanford University Press, 1988, p. 57
54. ראו ההתלבטות של פרויד לגבי המינוח פרנויה, סכיוזופרניה, דמנציה פרקוסט ועוד במקרה של שרבר: ז' פרויד, שרבר — הערות פסיכואנליטיות על תיאור-מקרה אוטוביוגרפי של פרנויה (1911), תרגום: מרים קראוס, צפת: ספרים/קוגיטו, עמ' 109-113.
55. פרויד, "הצגת הנרקיסזם", עמ' 30-31.
56. יונג, זכרונות חלומות מחשבות, עמ' 158.
57. הדבר בא לידי ביטוי במיוחד בהמשך במעבר לעקרון העונג (1920), כשפרויד מחולל טרנספורמציה במשנתו ומבחין בין דחפי החיים לבין דחפי המוות בעקבות ההבחנה הקודמת בין דחפי המין לבין דחפי שימור החיים. פרויד שומר בכך על גישתו הדואליסטית (ז' פרויד, "מעבר לעקרון העונג" [1920], מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 128-129).
58. מצוטט אצל ריצ'רד וולהיים, פרויד, תרגום: מרים קראוס, תל אביב: דביר, 2001, עמ' 124.
59. כדברי פרויד בטקסט האוטוביוגרפי "דיוקן עצמו" (1925), טוטם וטאבו ומסות אחרות, תל אביב: דביר, 1998, עמ' 313.
60. כדברי פרויד: "ההתקדמות בעבודה הפסיכואנליטית רשמה את חשיבותו של תסביך אדיפוס בקווים חדים יותר ויותר; ההכרה בקיומו הייתה לשיבולת המפרידה את תומכי הפסיכואנליזה ממתנגדיה" (מצוטט אצל גיי, פרויד, עמ' 271). "שיבולת" במובן המקראי של מילת מבחן שלפי הגייתה הבחינו בבני שבט אפרים (שופטים יב, 6-5).
61. פרויד, "לתולדות התנועה הפסיכואנליטית", עמ' 227-228.
62. ז' פרויד, "לסוגיית השקפת העולם" (1931-1932), תרגום: רות רמות, התרבות והדת, תל אביב: ספרית פועלים, 2000, עמ' 11.

63. מה שהשפיע על פרויד היה פחות הכתיבה של למרק עצמו ויותר מה שמכונה "למרקיזם" או "ניאו-למרקיזם", שהדגיש את ההיבט של המכניזם הגנטי ושל הורשת התכונות הנרכשות. השפעה רבה על פרויד הייתה במיוחד לזואולוג הגרמני ארנסט הקל (Haeckel, 1834-1919), דרך עבודתו של חברו של פרויד וילהלם פליס. הקל היה דרוויניסט, אך בה בעת גם הושפע מאוד מלמרק; הוא פיתח את החוק הביוגנטי על שלבי ההתפתחות של העופר היחיד כמשקפים את שלבי האבולוציה של המין. פיטר גיי, הביוגרף של פרויד, בדומה לפרוידיאנים אורתודוקסיים נוספים, התכחש להשפעה זו. כך בהערה קטנה (גיי, פרויד, עמ' 298, הע' 1), שבה הוא מעיר בקצרה על נושא זה ופוטר אותו כלאחר יד. על ההיבטים הביוולוגיים במשנתו של פרויד ראו במיוחד את ספרו פורץ הדרך של פרנק סולווי, Frank J. Sulloway, *Freud, A Biologist of the Mind: Beyond the Psychoanalytic Legend*, New York: Basic Books, 1983, שלכל אורכו מציג את הטענה כי פרויד פעל למעשה בהשראה פסיכו-ביוולוגית, בעיקר בעקבות דרווין ולמרק. ראו במיוחד שם, עמ' 274-275. ראו גם את ספרו של פרויד *A Phylogenetic Fantasy: Overview of the Transference Neuroses*, ed. Ilse Grubrich-Simitis, trans. Axel Hoffer and Peter T. Hoffer, Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, שהוא טקסט שהתגלה ב-1983 בעיזבון של פרויד ומבטא באופן חד את העניין של המחבר בנושא הפילוגנטי.
64. ז' פרויד, "טוטם וטאבו" (1912-1913), טוטם וטאבו ומסות אחרות, עמ' 36. ההדגשה שלי.
65. על פנטזיית ה"קדום" (Uf) אצל פרויד ראו ז'אן לפלנש וז'אן-ברטרן פונטליס, פנטזיה ראשית/ פנטזיות על אודות הראשית/ ראשית הפנטזיה, תרגום: גלית דודזון, תל אביב: רסלינג, 2004, בייחוד הפרק "Uf" (עמ' 49-56) על הקשר של פנטזיה זו לממד הפילוגנטי אצל פרויד.
66. פרויד, "האני והסתם" (1923), מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, עמ' 153.
67. שם, עמ' 154-155.
68. שם, עמ' 155.
69. שם, עמ' 156.
70. פרויד, "מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", עמ' 234-235.
71. ראו דברי פרויד באחרית דבר המאוחרת (1912) למקרה שרבר, שם הוא מקשר באופן ישיר בין תפיסתו התיאורטית של יונג לבין עמדתו שלו על הפילוגנטי: פרויד, שרבר, עמ' 120.

- .72 פרויד, "טוטם וטאבור", עמ' 131, הע' 76.
- .73 שם, עמ' 134, הע' 78.
- .74 יונג, הפסיכולוגיה של הלא-מודע, עמ' 65 (ההדגשות במקור). על התמודדותו של יונג עם הדוקטרינה הלא-מרקיאנית ראו לדוגמה Marilyn Nagy, *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*, Albany: State University of New York Press, 1991, pp. 131-144 וכן *Freud and Jung on Religion*, pp. 100, 173. כמו כן, ראו דברי יונג בהקשר זה על היחס של מושג ה"אנימה" לדיון הביולוגי על הגנים: יונג, פסיכולוגיה ודת, עמ' 61; על ארכיטיפים מורשים ראו שם, עמ' 142; על ארכיטיפ והיסטוריה ראו שם, עמ' 126.
- .75 לפי אנתוני סטור, "דרך ראייה זו של התודעה מקורה בלימודי האנטומיה שלו [של יונג]" (סטור, "תפיסת האישיות של יונג", עמ' 176).
- .76 ראו הרצאה 30, "החלום והאוקולטיזם": פרויד, "מבוא לפסיכואנליזה – סדרה חדשה של הרצאות", עמ' 208.
- .77 על הטענה לגבי הקרבה בין היונגיאניות לניו-איג' ראו לדוגמה: יוסף דן, פרק שביעי: "המיתוס וחקר המיתוס", על הקדושה, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח.
- .78 ראו את הטענה הזו אצל: אנתוני סטור, יונג, תרגום: רינה מרקס, תל אביב: דביר, 1998, עמ' 10-11.