"Look into the Depths within Yourself and Find the Outside World";[[1]](#footnote-1)

The Contribution of Rudolf Steiner's Monistic Philosophy to Psychoanalytic Conceptualization

This paper presents a conceptual dialogue between Rudolf Steiner's philosophy and psychoanalytical thinking. Steiner (1861-1925) is mainly known as the founder of Anthroposophy and the educational system based upon it, but the scope of his conceptual paradigm is much wider: The monism of his philosophical framework offers an alternative to the fissure – implied by Cartesian and Kantian dualism - between the human subject and the world.

The paper argues that the dialogue between Steiner's philosophy and psychoanalysis enriches both disciplines: it establishes a philosophical substrate, lacking in psychoanalysis, for conceptualizing interpersonal processes, and provides a substrate for therapeutic practice which Steiner's monistic framework lacks.

In creating and examining this interdisciplinary dialogue the paper uses methodological concepts that relate to the dialogical nature of interpretation and understanding: Gadamer's "fusion of horizons"; Wittgenstein's "language games"; and the concept of "world-view" ("Weltanschauung") - as it is construed, differentially, by Wittgenstein and Steiner.

Utilizing three concepts that represent different psychoanalytical schools - "projective identification", "transitional space" and "self-object"/"selfobject" – the paper examines the shared language that may emerge through the dialogue between Klein's, Winnicott's, Kohut's and Ogden's psychoanalytic theorizations and Steiner's philosophy.

*מאמר זה יוצר דיאלוג בין שלושה מושגים פסיכואנליטיים לבין ה* "monism of thought" *של רודולף שטיינר. ליצירתו ולבחינתו של דיאלוג בין-תחומי זה עושה המאמר שימוש מתודולוגי בכלים ומושגים הלקוחים ממספר תחומים: כלים מתודולוגיים שמציעה הגותו המאוחרת של ויטגנשטיין לתחום הפילוסופיה של השפה, כלים פרשניים-הרמנויטיים שמבוססים על עבודתו של גדאמר, ומושג "השקפת-העולם" (*("Weltanschauung"*, כפי שהוא מוגדר בהגותו של שטיינר.*

*במונחים שטיינריאניים, מציע המאמר את השקפת העולם האחדותית שמבססת שיטתו הפילוסופית של שטיינר כתשתית רעיונית להמשגה הפסיכואנליטית הנבחנת. מתוך כך עומד המאמר גם על תפקודים שונים של מושג "השקפת-העולם":* *במשנתו של שטיינר* *מוגדר מושג זה כתפיסה המונחת ביסודה של מערכת רעיונית מסוימת באשר ליחס בין אדם לבין עולם, ומשמש לשם בחינתם של השינויים שעוברת תפיסה זו;[[2]](#footnote-2) עבור פרויד מדובר ב* "intellectual construction which solves all the problems of our existence uniformly on the basis of one overriding hypothesis, which (..) leaves no question unanswered and in which everything (..) finds its fixed place"*, שהינה היפוכה של המתודה המדעית בה הוא שואף לעגן את הפסיכואנליזה;[[3]](#footnote-3) ואילו אצל ויטגנשטיין הוא מציין את האפשרות ל*"surveyable representation" – *"*understanding which consists in 'seeing connections*".[[4]](#footnote-4)*

*במונחים ויטגנשטייניאניים, מתייחס המאמר אל משחקי הלשון שבמסגרתם מתפקדים המושגים הפסיכואנליטיים הנבחנים, ומעמיד אותם כ"*objects of comparison*"* *עם משחק הלשון שמתכונן בפילוסופיה האחדותית-מוניסטית של שטיינר.[[5]](#footnote-5) מתוך כך נבחנת "הארת האספקט" – ההבחנה בהיבטים שלא נראו קודם לכן –[[6]](#footnote-6) שמאפשרים ההשוואה והדיאלוג בין משחקי הלשון.*

*במונחי המתודה הגדאמריאנית, יוצר המאמר* "fusion of horizons" *בין משנתו של שטיינר לבין מושגים פסיכואנליטיים. מתודה זו מגדירה את מושג ה* "horizon" *כ* "range of vision (..) everything that can be seen from a particular vantage point"*,[[7]](#footnote-7) וטוענת שהבנה כרוכה תמיד בתהליך דיאלוגי ובמיזוגם של אופקים.[[8]](#footnote-8) הדיאלוג בין תחומים שונים מאפשר, לדידו של גדאמר, את יצירתה של שפה משותפת ביניהם והבנה המבוססת על איחוד טרנספורמטיבי שבו כל אחד מן הצדדים איננו נשאר כפי שהיה.[[9]](#footnote-9) במאמר זה מוטל אופק תורתו של שטיינר – מה שניתן לראות מנקודת המבט של משנתו – על שלושה מושגים פסיכואנליטיים, תוך בחינתה של השפה המשותפת שנוצרת בדיאלוג ביניהם.*

1. הפילוסופיה האחדותית של רודולף שטיינר

רודולף שטיינר (1861-1925), פילוסוף והוגה אוסטרי, ידוע בעיקר כאבי התורה האנתרופוסופית, המזוהה בראש ובראשונה עם הגישה החינוכית שמבוססת עליה.[[10]](#footnote-10) עם זאת, מכלול הגותו של שטיינר רחב הרבה יותר וכולל, מלבד התורה האנתרופוסופית, גם הגות פילוסופית ענפה. הגות זו מנסחת אונטולוגיה מוניסטית, המבוססת על אפיסטמולוגיה אלטרנטיבית לזו שמתכוננת בחשיבה הקאנטיאנית. להלן מתוארים קווי מתארה העיקריים של שיטה פילוסופית זו.

א. אידיאליזם אובייקטיבי

שורשיה של תורת ההכרה של שטיינר מצויים כבר בכתיבתו המוקדמת, שעוסקת בכתביו המדעיים של גתה ובכינונה של אפיסטמולוגיה שעליה ניתן לבסס את כתיבתו המדעית של גתה.[[11]](#footnote-11) אפיסטמולוגיה זו רואה את חוקי הטבע המתגלים בהכרה האנושית כחוקים אובייקטיביים של הטבע עצמו, ולא כחוקים סובייקטיביים של הרוח האנושית, כפי שגרס קאנט.[[12]](#footnote-12) בספרו "אמת וידיעה" מבסס שטיינר את האידיאליזם האובייקטיבי כשיטתו האפיסטמולוגית.[[13]](#footnote-13) שיטה זו גורסת ש"everything necessary to explain and account for the world is within the reach of our thinking".[[14]](#footnote-14) תפקידה של ההכרה הוא מיזוגם של יסודות הרושם והמושג, שאותם מקבל האדם, בהתאמה, מבחוץ ומבפנים, וששייכים שניהם לאובייקט הנודע: "It is not due to the objects that they are given us at first without the corresponding concepts, but

to our mental organization. (..) from every real thing the relevant elements come to us from two sides, from perceiving and from thinking".[[15]](#footnote-15)

ב. monism of thought

תשובתו של שטיינר לשאלת ההכרה הינה הבסיס לניסוחה של ההשקפה האונטולוגית האחדותית, שמבססת שיטתו כ ""monism of thought . לדידה של השקפה זו, תפיסת קיומם הנבדל של אלמנטים שונים בעולם הינה אשלייתית – "After all, the tree that one perceives has no existence by itself, in isolation. It exists only as a part of the immense machinery of nature, and can only exist in real connection with nature"[[16]](#footnote-16) - וכך גם תפיסת קיומו הנבדל של האדם: "The single human individual is not actually cut off from the universe. He is a part of it, and between this part and the totality of the cosmos there exists a real connection which is broken only for our perception".[[17]](#footnote-17)

החשיבה נתפסת בשיטה זו ככוח רוחני שקיים הן באדם והן בעולם. היא היסוד המשותף לכלל הישויות והעצמים בעולם – ומכוננת, לפיכך, את אחדותו של העולם – מחד גיסא, והיא האחראית ליכולת האנושית לידיעת העולם מאידך גיסא. בשונה מקאנט, שמגדיר מושגים כ"פונקציות של השכל",[[18]](#footnote-18) עבור שטיינר מציינים מושגים את התוכן הרעיוני בו חדורה המציאות האחדותית. תוכן זה קושר בין מושאים שונים הנתונים להתרשמותו של הסובייקט המתרשם, כמו גם ביניהם לבין סובייקט זה: החשיבה היא האמצעי המקשר שבו חדורים כל הרשמים המופיעים בנפרד במרחב ובזמן. מעבר לרשמים הנתפסים בחושים, לא קיים שום דבר מלבד הקשרים האידאיים ביניהם, היינו מעבר למה שאנו מסוגלים לגלות באמצעות חשיבתנו.[[19]](#footnote-19)

הניסיון לבסס אחדות עולמית על יסוד אחר מאשר התוכן הרעיוני אותו מגלה פעולת החשיבה, נידון, לפי שטיינר, לכישלון.[[20]](#footnote-20) כנגד שופנהאואר, שגורס שאדם קשור לעולם באמצעות גופו ו"שתחושותיו (..) הן לשכל נקודת מוצא להסתכלות באותו עולם",[[21]](#footnote-21) טוען שטיינר שפעולות גופינו מגיעות לתודעתנו רק דרך רשמים מעצמיותנו, ובתור שכאלה אין להן מעמד שונה מכל רושם אחר.[[22]](#footnote-22) מה שמכיר אדם באופן בלתי אמצעי, ולא באמצעותה של התרשמות, הינו, לפי שטיינר, החשיבה.[[23]](#footnote-23) בהתבוננות בחשיבה מתבונן אדם במשהו שהוא עצמו בורא, ומוצא קרקע מוצקה בדמותו של מושא שאת משמעות קיומו הוא יכול לשאוב מתוך עצמו: "I am myself such an object in that I think, for I give to my existence the definite, self-determined content of the thinking activity"[[24]](#footnote-24)

באופן דומה מבסס שטיינר הבדל בין תודעתו העצמית של אדם לבין ה"אני" שלו. תודעה עצמית מבוססת, לדידו, בדומה לתודעה לגבי כל דבר אחר, על התרשמותו של אדם מעצמו. בשונה ממנה, ה"אני" מצוי, לדידו, בתוך החשיבה,[[25]](#footnote-25) שאיננה קשורה לגבולות המוגדרים של ההתרשמות.[[26]](#footnote-26) ה"אני" איננו חופף, לפיכך, לתחום שאותו קולט אדם כתחומה של אישיותו: אדם נושא בקרבו בקיומו את ה activity which defines, from a higher sphere, its limited existence[[27]](#footnote-27).

ג. ה"אני" בשיטתו האחדותית של שטיינר

ה"אני" שאליו מתייחסת משנתו של שטיינר מעוגן בחשיבה ככוח בו חדור העולם כולו. התוכן שמגלה ה"אני" באמצעות החשיבה נגזר מהעולם הנתון לו,[[28]](#footnote-28) ולא כהכרה האפריורית הטהורה - "שאינה תלויה בניסיון ואף לא ברשמי החושים" – של קאנט.[[29]](#footnote-29) בשונה מה"אני" של פיכטה,[[30]](#footnote-30) ה"אני" שמתארת שיטתו של שטיינר איננו ישות מוחלטת שמתקיימת מתוך הנחתה את קיומה ושיוצרת את העולם מתוך עצמה: ה"אני" הינו פעילות יוצרת, שמכוננת תמונת-עולם מתוך איחודם של הנתון ושל המושג.[[31]](#footnote-31) באמצעותה של החשיבה האנושית מתֻוֶּכֶת מהותו חדורת-החשיבה של העולם אל ה"אני". ההבחנה בין ה"אני" לבין העולם החיצוני תקפה, לפיכך - כמו כל הבחנה אחרת - אך ורק במסגרתו של העולם הנתון כרושם וללא פעילותה של חשיבה.[[32]](#footnote-32)

שיטתו הפילוסופית של שטיינר מבססת מוניזם שטוען לזהותם של הממד ה"רעיוני" עם זה ה"ממשי", ומתאר עולם ואדם כחדורים בחשיבה: "there is nothing unknown *behind* the sensory world, but that *within* the sensory world is the spiritual world. (..) the realm of human ideas exists within the spiritual world".[[33]](#footnote-33) . כוחה היצירתי של החשיבה מתבטא, לפי שטיינר, בצורות שונות בממלכות הטבע השונות ובאדם: בממלכת הצומח מופיעה החשיבה היוצרת בצורת גופו החיה של הצמח - הנושא בחובו את הכוח ליצור את צורתו מתוך עצמו ולהעבירה לבן מינו; בממלכת החי היא מתבטאת כתחושות ויצרים; ואילו באדם מופיעה החשיבה בצורתה היא. רק באדם יודעת הרוח את עצמה כרוח, ורק אצלו קיימת האפשרות להתפתחות הנובעת מפעילותה המודעת: באדם הופכת הרוח לעצם מהותו.[[34]](#footnote-34)

רוחו של האדם, ה"אני" שלו מהווה, לדידו של שטיינר, חלק מהרוח הכללית בה חדור העולם.[[35]](#footnote-35) יחד עם זאת, ה"אני" הוא גם הממד האנושי שמגדיר את ייחודו של האדם, שבאמצעותו מהווה כל אדם, לטענתו של שטיינר, מין בפני עצמו: "אצל האדם, החשוב מתחיל לא בהיותו אחד מינו, אלא רק מכוח היותו יחיד, אישיות בפני עצמה. עדיין לא הבינותי את מהותו של פלוני מאי-שם, אם תיארתי את בנו או את אביו. (..) מבחינה רוחנית מהווה כל אדם מין בפני עצמו".[[36]](#footnote-36) כך מחזיקה שיטתו של שטיינר – ובזה ייחודה ביחס לשיטות מוניסטיות אחרות - תפיסה של אחדות האדם והעולם ביחד עם תפיסה באשר לייחודו המהותי של כל אדם.

2. דיאלוג בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין משנתו של שטיינר

א. על תולדות יחסיה של הפסיכואנליזה עם שיטות פילוסופיות ותורות רוחניות

ביצירתו של דיאלוג בין שיטתו המוניסטית של שטיינר לבין החשיבה הפסיכואנליטית, מצטרף מאמר זה לכתיבה הרבה העוסקת בהפגשתה של הפסיכואנליזה עם הגות פילוסופית מחד גיסא ועם תורות רוחניות מאידך גיסא. יחסה הראשוני של הפסיכואנליזה לשני התחומים הללו מעוצב באמצעות מאמציו של פרויד לעגן את הפסיכואנליזה במדע ולבדל אותה מ"הפילוסופיות". בשונה מהן, הפסיכואנליזה, לטענתו, איננה מערכת של מושגי יסוד מוגדרים ואינה מנסה לתפוס את היקום כולו באמצעות מושגים כאלו: הפסיכואנליזה היא בלתי שלמה, נצמדת לעובדות שבשדה המחקר ונכונה תמיד לתיקון או שינוי בתיאוריה שלה.[[37]](#footnote-37)

 במאמרו "לסוגיית השקפת העולם" משנת 1933, מציב פרויד את הפסיכואנליזה, שעומדת לה "זכות מיוחדת לדבר (..) בשם השקפת העולם המדעית", למול השקפות-העולם של הפילוסופיה והדת, המבוססות, לדידו, על הדרישה שיוצרים חיי הנפש לתחושת ביטחון.[[38]](#footnote-38) הפילוסופיה נוהגת, לטענתו, כמדע אך שונה ממנו בדבקותה באשליה כאילו יש בידה ליצור תמונת עולם שלמה ולכידה. מבחינת השיטה, תועה הפילוסופיה בדרכה בהגזימה בהערכת תפקידן של פעולות ההיגיון בהכרת העולם שלנו, ובהכירה במקורות ידע אחרים, כגון האינטואיציה.[[39]](#footnote-39) הדת היא כבר בחזקת אויב של ממש עבור פרויד: הניסיון שהיא מייצגת – לשלוט בעולם החושים באמצעותו של עולם המשאלות שמפתח האדם כתוצאה של צרכיו הביולוגיים והפסיכולוגיים - הינו "בבחינת מקבילה לנוירוזה, שנגזר על האדם בן הציוויליזציה לחוות אותה בשלב שבין הילדות לבגרות".[[40]](#footnote-40)

במסה "תרבות בלא נחת" משנת 1930 נדרש פרויד - בעקבות התייחסותו של רומן רולן לחיבורו "עתידה של אשליה" - לחוויית אחדותו של אדם עם העולם כמקורו של הרגש הדתי וכמטרתו של התרגול הרוחני.[[41]](#footnote-41) מקורה של חוויה זו, המכונה על-ידי רולן "רגש אוקיאני", קשור, לדידו של פרויד, בהשתמרותו של מצב התפתחותי מוקדם של התינוק ש"עדיין אינו מפריד את האני שלו מן העולם החיצוני כמקור התחושות המציפות אותו".[[42]](#footnote-42) צרכים דתיים נגזרים, לטענתו, "מחוסר-הישע התינוקי והכמיהה לאב שמקורה בחוסר-ישע זה. (..) יש בידינו כלים לעקוב, בקווים ברורים, אחר שורשי העמדה הדתית עד מוצאה מתחושת חוסר-ישע זה".[[43]](#footnote-43)

יחסיה של הפסיכואנליזה עם הפילוסופיה עברו שינוי גדול מאז פרויד. כותבים רבים עוסקים בכינונו של דיאלוג בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין שיטות פילוסופיות שונות, וביצירתה של מערכת יחסים - אחרת מזו שביסס פרויד - ביניהן. טאובר טוען שדחייתו המפורשת של פרויד את הפילוסופיה הפורמלית פגעה באפשרותו להערכה משמעותית של תרומתה האינטלקטואלית של תורתו שלו,[[44]](#footnote-44) ושבחינתו של הפרויקט הפרוידיאני בכלים פילוסופיים מובילה לתובנות חשובות ביחס לפסיכואנליזה ומאפשרת למקמה במסגרת הקשריה האינטלקטואליים והתרבותיים הרחבים;[[45]](#footnote-45) מילס טוען ש"הפסיכולוגיה היא (..) ילדתה של הפילוסופיה; למרות שהיא גדלה ופרחה מן הקן, הפילוסופיה תישאר תמיד אימה המזינה" ("("alma mater;[[46]](#footnote-46) ואילו אורנג' גורסת ש"פסיכואנליטיקאים (..) הם למעשה פילוסופים. כמי שעושים פילוסופיה בכל יום (..) הדיאלוג עם פילוסופים גדולים עשוי לעזור לנו להמשיך לחשוב ולשאול".[[47]](#footnote-47)

יחסה של הפסיכואנליזה לתורות דתיות, רוחניות ומיסטיות מצוי גם הוא בתהליך של שינוי משמעותי. במחקר העוסק ב"יחסה המשתנה של הפסיכואנליזה לאמונה", מתאר גדעון לב את תהליך היפתחותה של החשיבה הפסיכואנליטית למפגש ושיח עם מגוון גדול של תורות רוחניות, דתיות ומיסטיות: בודהיזם, הינדואיזם, יהדות וקבלה הן דוגמאות אחדות לתורות ולפרקטיקות הרוחניות שאיתן מתקיים בעשורים האחרונים דיאלוג כזה.[[48]](#footnote-48) אחרי קרוב למאה שנה, בהן התייחס הממסד הפסיכואנליטי באופן ביקורתי ורדוקטיבי לדת, לרוחניות ולאמונה - או שהתעלם מהן כליל - הרי שמסוף המאה העשרים עוברת הפסיכואנליזה תהליך שהופך אותה, לטענתו של לב (שם), ל"רגישה-לרוחני".[[49]](#footnote-49)

ב. ייחודו של מפגש בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין משנתו של שטיינר

מקומה של הגותו של שטיינר נפקד הן מרשימת התורות הפילוסופיות והן מרשימת התורות הרוחניות שאיתן מקיימת החשיבה הפסיכואנליטית דיאלוג. זאת על אף ההקשר הכרונולוגי, הגיאוגרפי והתרבותי המשותף בו צמחו שתי התורות: פרויד ושטיינר הסתובבו במעגלים קרובים בווינה של סוף המאה התשע-עשרה, חלקו סביבה תרבותית דומה, יחס מיוחד לפילוסוף פרנץ ברנטאנו, ששניהם למדו אצלו,[[50]](#footnote-50) וקשר למכר משותף וידוע – יוזף ברויאר,[[51]](#footnote-51) אך המפגש היחיד בין תורותיהם מצוי בביקורת החריפה ששטח שטיינר בכמה מהרצאותיו על היבטיה הרעיוניים והפרקטיים של התורה הפסיכואנליטית.[[52]](#footnote-52)

דיאלוג בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין משנתו הכוללת של שטיינר הינו בעל פוטנציאל להפרייתן של שתי הדיסציפלינות, לטענתו של מאמר זה.[[53]](#footnote-53) המאמר מציע את מוניזם-החשיבה של שטיינר כמענה ייחודי לחיפוש הפסיכואנליטי אחר תשתית פילוסופית שאינה מגדירה ניגוד וקרע בין הסובייקט לבין העולם.[[54]](#footnote-54) ייחודה של משנה זו קשור באלטרנטיבה שהיא מציעה, מן העבר האחד, לדואליזם המגדיר פירוד וקרע בין "אני" ו"עולם", "רוח" ו"חומר", "סובייקט" ו"אובייקט"[[55]](#footnote-55) ולהנגדתו בין הממד ה"רעיוני" לבין זה ה"ממשי";[[56]](#footnote-56) ולכך שמן העבר השני מציעה משנה זו אלטרנטיבה לתורות אחדותיות - דוגמת הבודהיזם, שדיאלוג של החשיבה הפסיכואנליטית אתו מתקיים ומתרחב בעשורים האחרונים -[[57]](#footnote-57) שמבטלות את ייחודו של ה"אני" כניגוד אשלייתי לאחדות.

גם למשנה השטיינריאנית יש מה להרוויח מדיאלוג עם החשיבה הפסיכואנליטית: כפי שמדגימה ביקורתו על הפסיכואנליזה, שמה משנתו של שטיינר דגש על חשיבות ההתייחסות לממדיו הרוחניים של האדם, אך מתעלמת מחשיבותה של היכרות עם ממדים שונים של החוויה והדינמיקה הרגשית. במשנתו של שטיינר קיים, לטענתו של מאמר זה, חסר בהתייחסות לתהליכים רגשיים וביצירת בסיס להבנתם ולעבודה איתם. דיאלוג עם החשיבה הפסיכואנליטית חיוני, לפיכך, לשם השלמתו של חסר זה, כמו גם לשם יצירתה של פרקטיקה של טיפול נפשי שמבוססת על משנה זו.

 בדברים שלהלן מתממש הדיאלוג בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין "מוניזם החשיבה" של שטיינר באמצעות בחינתן של השתמעויותיה של שיטה פילוסופית זו עבור שלושה מושגים פסיכואנליטיים – "הזדהות השלכתית", "מרחב מעבר" ו"זולת-עצמי"/"זולתעצמי". מושגים אלו מנסחים בצורות שונות את הקשר בין נפשו ועצמיותו של אדם לבין אדם אחר או אובייקט חיצוני. במונחיו של שטיינר הם מהווים ביטוי מפורש, גם אם לא מבורר, להשקפה פילוסופית באשר למערכת היחסים שבין "אדם" לבין "עולם". הלכה למעשה, חותר כל כל אחד מן המושגים הללו תחת תפיסות שמתארות מערכת יחסים זו במונחי פירוד ונבדלות. השקפתו האחדותית הייחודית של שטיינר מוצעת להלן כתשתית פילוסופית שבה ניתן לעגן את ממדיהם השונים של מושגים אלו.

ג. מוניזם החשיבה של שטיינר כתשתית להמשגה פסיכואנליטית

ג. 1. מוניזם של חשיבה והזדהות השלכתית

במאמרו "על הזדהות השלכתית", זוקף אוגדן לחובתה של החשיבה הפסיכואנליטית את העובדה שדווקא מושג חשוב כמושג ההזדהות ההשלכתית סובל מהגדרה רופפת ומחוסר בהירות, ונותר במידה רבה בלתי מובן.[[58]](#footnote-58) מחקר זה טוען שביסוסו של מושג ההזדהות ההשלכתית על הפילוסופיה של שטיינר עשוי לאפשר הגדרה ברורה יותר שלו, כמו גם הבנה טובה יותר של התהליכים והמנגנונים אותם הוא מציין.

כמנגנון שיש לו פונקציה תקשורתית ושהינו בעל השפעה ממשית על תודעתו של הזולת –[[59]](#footnote-59) כפי שמתוארת ההזדהות ההשלכתית על-ידי ממשיכיה של קליין,[[60]](#footnote-60) כמו גם על-ידה במאמר "על ההזדהות" משנת 1955 –[[61]](#footnote-61) דורש מושג ההזדהות ההשלכתית תשתית פילוסופית שמאפשרת התייחסות להשפעתם של תהליכיו התודעתיים של אדם אחד על אדם אחר. השקפת העולם האחדותית שמבססת שיטתו הפילוסופית של שטיינר מוצעת כתשתית כזו.

 הפילוסופיה של שטיינר מתארת את ה"חשיבה" כממד הרוחני שמצוי בבסיס קיומם של אדם ועולם, ושמכונן את אחדותם, כמו גם בבסיס פעילותו התודעתית של האדם. כ"מוניזם של חשיבה" מתארת השקפה זו את אי-הנבדלות של בני אדם זה מזה ויוצרת תשתית להבנתו של הקשר הממשי שקיים בין התכנים השונים של תודעותיהם.

השתתתו של מושג ההזדהות ההשלכתית על הפילוסופיה של שטיינר מבססת את הקישור שיוצרת כתיבתו של ביון בינו לבין החשיבה והתפתחותה.[[62]](#footnote-62) עיגונה של האפשרות למעבר של חלקי-תודעה בין בני-אדם באחדות העולם התודעתי, יוצרת בסיס להבנתו של התהליך בו מועברות לאם מחשבות שהינן בלתי נסבלות עבור התינוק. אפשרות זו מכוננת, במונחיו של ביון, את יכולתו של התינוק לחשיבה, היינו לשימוש כרכיבי-אלפא באותם נתוני-חושים שהומרו על-ידי פונקציית-אלפא של האם.[[63]](#footnote-63) בשילוב בין ביון לשטיינר, ניתן לומר שיכולתה של האם לחשוב את המחשבות שלא יכולות להיחשב על-ידי תינוקה – ושמועברות אליה בשל אחדותה של החשיבה – מאפשרת את התפתחות יכולתו של התינוק לחשיבה.

ג. 2. מוניזם של חשיבה ומרחב המעבר

מונחיו המפורסמים של ויניקוט, "אובייקט מעבר" ו"תופעות מעבר" – המציינים תחום-ביניים, "שתורמים לו המציאות הפנימית והחיים החיצוניים גם יחד" -[[64]](#footnote-64) התקבלו, כפי שמעיד ויניקוט (שם) עצמו, בנדיבות רבה בקהילה הפסיכואנליטית;[[65]](#footnote-65) לטענתו של קולקה, עם זאת, הרקע הרעיוני שלהם והשתמעויותיהם רחבות ההיקף לא נקלטו כמעט בכלל בתודעה הפסיכואנליטית.[[66]](#footnote-66) אראל טוענת שאין בשימוש הרב שנעשה ברעיון בדבר קיומו של "מרחב מעבר" - שמונחים אלו הינם מקרים פרטיים שלו - כדי להעיד על בהירותו: "ניתן אפילו לומר שבמקרה זה ההיפך הוא הנכון, (..) המרחב הפוטנציאלי הוא מהרעיונות היותר חידתיים והיותר מורכבים במשנתו של ויניקוט".[[67]](#footnote-67)

מוניזם החשיבה של שטיינר מציע, לטענתו של מאמר זה, תשתית פילוסופית למושג "מרחב המעבר". קיומו של עולם-רעיונות אחדותי ומשותף, לו טוענת שיטה פילוסופית זו, יוצר בסיס להבנתו של המושג הויניקוטיאני: "עולם" זה הוא, לדידו של שטיינר, מקורם – בפרפרזה על מילותיו של ויניקוט ניתן לומר שהוא "מקומם"[[68]](#footnote-68) – של כלל הרעיונות, המושגים, האידאות והמחשבות.[[69]](#footnote-69) מרחב זה הוא גם המקור שממנו נובע ייחודו של כל אדם - שמוגדר, לפי שטיינר, באמצעותן של האינטואיציות השונות שהוא קולט מעולם רוחני אחדותי זה.[[70]](#footnote-70)

עיגונו של מושג "מרחב המעבר" ב unified world of ideas"" של שטיינר מבסס את אפשרות ואת הכרחיות קיומו של "מרחב" שהוא משותף ופרטי כאחד; מרחב שהינו הבסיס ליצירתו של קשר עם העולם,[[71]](#footnote-71) כמו גם של חווית ה"עצמי".[[72]](#footnote-72) עיגון כזה מבסס את היותו של מרחב זה מקורם ומקומם של המשחק, האמנות, הפילוסופיה, המדע, הדת והתרבות;[[73]](#footnote-73) את מיקומו של מרחב המעבר כתחום ביניים שבין המציאות החיצונית לעולם הפנימי;[[74]](#footnote-74) את האוניברסליות של התופעות הקשורות בו;[[75]](#footnote-75) ואת תיאור תהליך התפתחותה של חווית העצמיות ושל היכולת להכרה אובייקטיבית מתוכן של החוויה וההוויה האחדותיות.[[76]](#footnote-76)

 מתוך דיאלוג עם הפילוסופיה של שטיינר, ניתן להתייחס לתהליך ההתפתחותי שמתאר ויניקוט כמעבר בין מצב של היות שרוי באחדותה של החשיבה לבין המצב שבו פועלת החשיבה גם בתודעתו של האדם: בראשית חייו, כמו גם בהמשכם, האדם הינו חלק מאחדותה מקפת-הכל של החשיבה. בשלב שבו עדיין לא מתקיימת בו תודעה חושבת, מצוי התינוק בחוויה של אחדות עם אימו ועם העולם, ובמונחים ויניקוטיאניים איננו מסוגל, לכן, להתייחסות-אובייקט ולשימוש-באובייקט;[[77]](#footnote-77) אלו נעשים אפשריים כאשר במהלך התפתחותו מופיעה "פעילותה החושבת של הנפש" - שרק באמצעותה ניתן "ליצור מושג של ידיעה אודות דבר כלשהו".[[78]](#footnote-78)

הפגשתם של מושג "מרחב המעבר" ומוניזם-החשיבה של שטיינר מאפשרת לעמוד על יחסם השונה של שני ההוגים לממדים של סובייקטיביות ואובייקטיביות. משנתו של ויניקוט יוצרת זהות בין חווית והווית האחדות שמאפיינת את החיים המוקדמים לבין סובייקטיביות, ומייחסת אובייקטיביות לשלב בו מסתיימת התמזגותו של התינוק עם האובייקט.[[79]](#footnote-79) משנתו של שטיינר, לעומת זאת, מתארת את הקשר ביניהם באופן שונה: מצד אחד, ובאופן שמבסס את ההיגיון הויניקוטיאני, ידיעתם של דברים ויחס אובייקטיבי אליהם מתוארים במונחי פעולתה של החשיבה בתודעתו של האדם - היינו כמצב שבו הוא מודע לנפרדות שבינו לבין העולם. מצד שני, נפרדות זו היא מצב סובייקטיבי לדידו של שטיינר: "לא הסובייקט חושב מפני היותו סובייקט, אלא בעיני עצמו הוא נראה סובייקט מאחר שביכולתו לחשוב";[[80]](#footnote-80) ואילו ידיעה אובייקטיבית מתאפשרת מתוך פעילותה המאחדת של החשיבה – שבאמצעותה אדם "חובק את עצמו יחד עם שאר העולם".[[81]](#footnote-81)

המצב הראשוני מתואר על-ידי ויניקוט כסובייקטיבי, וקשור בהמשגה: האובייקטיביות, שקשורה לדידו בתפיסה,[[82]](#footnote-82) מתפתחת מתוכו של מצב זה,[[83]](#footnote-83) כאשר התינוק עובר לשלב של "הפרדת האם מן העצמי".[[84]](#footnote-84) בשונה ממנו, טוען שטיינר לסובייקטיביות של התפיסה ולאובייקטיביות של ההמשגה: בעוד שעבור ויניקוט התינוק מפריד את האובייקט מעצמו, הרי שאצל שטיינר הוא מפריד את עצמו מהאובייקט. סובייקטיביות קשורה, לפי שטיינר, בחוויית הנפרדות שיוצרת החשיבה, והכרה אובייקטיבית קשורה, עבורו, בהתפתחותה של החשיבה אל עבר ידיעה מהותית של אחדות עצמיותו הייחודית עם העולם.

הדיאלוג עם "מוניזם החשיבה" של שטיינר מאפשר את השתתתו של המושג הויניקוטיאני על אונטולוגיה שמבססת את קיומו של "מרחב המעבר" כממשות שהיא מקורם הזהה של העולם, של עצמיותו הייחודית של כל אדם ושל פעילותו התודעתית. המציאות החיצונית והפנימית מעוגנות במרחב ממשי זה באופן שהופך את ההוויה האובייקטיבית ואת החוויה הסובייקטיבית להיבטיה השונים של ממשותו.

ג. 3. בין מוניזם של חשיבה לבין "self-object" ו"זולתעצמי"

המושגים "self-object" ו "selfobject" מכוננים ומבטאים את השקפתה של המשנה הקוהוטיאנית באשר ליחס בין ה"עצמי" כסובייקט לבין אדם אחר, הנתפס כאובייקט שמושקעת בו אנרגיה נרקיסיסטית.[[85]](#footnote-85) הדיאלוג עם מוניזם החשיבה של שטיינר מעגן מושגים אלה בתשתית פילוסופית המתארת את ממדיו החווייתיים והאונטולוגיים של היחס בין ה"עצמי" לבין ה"אובייקט", כמו גם את הקשר בין ממדים אלו. בנוסף, מספקת תשתית פילוסופית זו גם הצדקה למעבר מהמושג "self-object" - המתייחס למערכת היחסים בין שני חלקיו במונחי חווייתו של ה"אובייקט" כחלק מה"עצמי" -[[86]](#footnote-86) למושג "selfobject", המתאר את מערכת היחסים ביניהם כהכרחית לכינונו של ה"עצמי".[[87]](#footnote-87)

היחס בין ה"עצמי", ה"סובייקט" וה"אובייקט" נגזר, לדידה של תורת ההכרה של שטיינר, מפעולתן ההדדית של חשיבה והתבוננות בהכרה האנושית. כמתרשם חווה אדם את מושאי רשמיו כנתונים וכנפרדים ממנו. כאשר הוא מסב את חשיבתו על רשמיו, הוא מגדיר את מושאיהם כאובייקטים; כחושב, חווה אדם את עצמו כפעיל. כאשר הוא מסב את חשיבתו על פעילותו זו, הוא מגדיר את עצמו כסובייקט; מושג ה"עצמי" מתהווה, כתודעה עצמית, כאשר מסב אדם את חשיבתו על היותו סובייקט-חושב. החשיבה מצויה, לדידה של תורה זו, מעבר לסובייקט ולאובייקט: היא זו שיוצרת את שני המושגים הללו.[[88]](#footnote-88)

תיאור זה של היחס בין רשמים למושגים מבסס אפשרות לבחון את תפיסתו של אדם את עצמו כ"עצמי" וכ"סובייקט" - כמו גם את תפיסתו את האדם האחר כ"אובייקט" - מבעד לפרספקטיבה החותרת לזיהוי ממשותם של רשמים אלו. מוניזם החשיבה של שטיינר מציע שבעוד שרושם ה"עצמי" תוחם את האדם בתוכם של גבולות מוגדרים,[[89]](#footnote-89) הרי שממשותו של רושם זה שייכת לכוליותה של "ההתרחשות הכלל-עולמית".[[90]](#footnote-90) גם ממשותם של שאר הרשמים – אותם מגדיר האדם באמצעות חשיבתו כ"אובייקטים" – שייכת לכוליותה של אותה ההתרחשות, כך ש"עצמי" ו"אובייקט", או "עצמי" ו"זולת", מהווים, לדידה של שיטה זו, אחדות ממשית.

הפילוסופיה של שטיינר מבחינה בין אחדותם הממשית של "סובייקט" ו"אובייקט" לבין הגדרתם כמושגים נפרדים: הגדרה זו נוצרת באמצעותה של יכולת החשיבה, על בסיסה של ההפרדה שטבועה בהתרשמות. הבחנה זו מאפשרת להתייחס אל שינוי ההמשגה הקוהוטיאנית - מ "self-object" ל "selfobject" - כמעבר ממושג המציין את הממדים החווייתיים של היחס בין ה"עצמי" והאחר, למושג המציין את ממדיו האחדותיים של הקשר האונטולוגי ביניהם.

הגדרתו הראשונית של מושג ה "self-object" מתייחסת לממד החוויתי ביחס לאובייקט שמושקע בו ליבידו נרקיסיסטי. אובייקט כזה נחווה כחלק של ה"עצמי", ובמשתמע: במציאות הוא אמנם נפרד מה"עצמי", ולכן "אובייקט", אך אינו נחווה ככזה. הגדרה זו - אותה טבע קוהוט בספרו משנת 1971, "The Analysis of the Self" - קשורה לתפיסה המתייחסת ל "self-objects" כאל אובייקטים ארכאיים, ממקמת את היווצרותם ותפקודם בילדות המוקדמת ומגדירה התפתחות בריאה במונחי הפנמתם והטמעתם לתוכה של האישיות הבוגרת.[[91]](#footnote-91) בספרו הבא של קוהוט - "השבתו של העצמי" משנת 1977 – מופיעה הערת-שוליים שמבטאת שינוי בתפיסה זו: "המבוגר הבריא מבחינה פסיכולוגית ממשיך להזדקק למראה של העצמי על-ידי זולתי-עצמי (..). לפיכך אין להסיק כל מסקנה בדבר אי בשלות או פסיכופתולוגיה מכך שאדם אחר משמש כזולת-עצמי".[[92]](#footnote-92)

השתמעויותיה של התפיסה לפיה ממשיך האדם להזדקק לזולתי-עצמי לאורך כל חייו מובילות לשינוי המושגי שעובר מושג ה "self-object" בהשמטת המקף המחבר והמפריד בין ה"עצמי" לבין האובייקט. שינוי זה - שמתרחש במאמר "פסיכולוגיית העצמי ומדעי האדם" משנת 1978 – מכונן את מושג ה"selfobject" לציון הצורך בקיומה הקבוע של "מטריצה של זולתיעצמי אמפתיים, הנחשבת כתנאי מוקדם לקיום פסיכולוגי בדיוק כמו החמצן לחיים הביולוגיים".[[93]](#footnote-93)

בגלגולו הראשון, מותיר המושג הקוהוטיאני את ה"עצמי" וה"אובייקט", או ה"זולת", כנפרדים זה מזה. מתוך דיאלוג עם שיטתו הפילוסופית של שטיינר, ניתן לעגנו בתפיסה לפיה המשגה של נפרדות מבוססת על מישור החוויה וההתרשמות ועל המוגבלות המובנית בו. את המושג המאוחר יותר ניתן, לעומת זאת, לעגן בממד האונטולוגי של שיטתו של שטיינר ובתיאור אחדותם הממשית של בני אדם זה עם זה ועם העולם.

בוויתור על המקף שבין ה"עצמי" ל"אובייקט", מבצעת המשנה הקוהוטיאנית מעבר ממושג המתייחס לאחדות ה"עצמי" וה"אובייקט" בממד החווייתי בלבד, למושג שמציין את אחדותם הממשית. מהלך זה מקבל הצדקה פילוסופית במוניזם החשיבה של שטיינר, שמבסס את ההבחנה בין ממדי החוויה לבין ממדי הממשות כהיפוכה של ההבחנה שעליה מבסס קוהוט את המושג הראשון, בו מפריד המקף בין ה"עצמי" לבין האובייקט: בעוד שקוהוט מתחיל מההנחה שבממד הממשי ה"עצמי" והאובייקט נפרדים זה מזה, ואחדותם מתקיימת בממד החווייתי, הרי ששיטתו של שטיינר מאפשרת לטעון שאחדותם - שבאה לידי ביטוי במושג נטול המקף – היא הממשית, ואילו נפרדותם קיימת במישור החווייתי בלבד.

סיכום

מאמר זה העמיד את משחקי הלשון שבמסגרתם מתפקדים המושגים "הזדהות השלכתית", "מרחב מעבר" ו"זולת-עצמי"/"זולתעצמי" להשוואה עם משחק הלשון שמכוננת שיטתו הפילוסופית של שטיינר. השקפת העולם שבבסיסה של שיטה זו מתארת אחדות של אדם ועולם ומעגנת אחדות זו באותו הממד שמייחד כל אדם כ"אני" – החשיבה, או הרוח. השקפת עולם זו הוצעה כתשתית פילוסופית לשלושה מושגים פסיכואנליטיים שאינם יכולים להישען על תפיסה של נבדלות מוחלטת בין אדם לאדם אחר.

הדיאלוג בין המושגים הפסיכואנליטיים לבין השקפה זו מאפשר התייחסות אונטולוגית להתרחשות שמציין כל אחד מהם: השתתתו של מושג "ההזדהות ההשלכתית" על התפיסה בדבר אחדות התודעה הסבירה את אפשרות ההשפעה התודעתית של אדם אחד על אדם אחר; העמדתו של "עולם הרעיונות המשותף" שמתארת האונטולוגיה של שטיינר בבסיס מושג "מרחב המעבר" הויניקוטיאני אפשרה להתייחס אליו כמרחב אחדותי הקושר בין בני אדם וככזה שהינו בו-זמנית מקורו של ייחודם; המושגים הקוהוטיאניים, הקושרים בין ה"עצמי" לבין האובייקט, הושתתו על הדיאלקטיקה שבין אחדותם הממשית של בני אדם זה עם זה לבין חווית הנפרדות והתודעה העצמית.

במונחי ההרמנויטיקה של גדאמר, מאפשר הדיאלוג בין שיטתו האחדותית של שטיינר לבין החשיבה הפסיכואנליטית מיזוג אופקים ביניהן ואת יצירתה של שפה שמבוססת על המפגש בין שתיהן; ייחודה של שפה זו קשור, לטענתי, באפשרות שהיא מבססת להתייחסות לממדיהם הממשיים של התרחשויות ותהליכים בין-אישיים, כמו גם ליחס שבין ממשותם של תהליכים אלו לבין האופנים בהם הם נחווים. שפה זו מאפשרת לתאר תהליכים בין-אישיים ותוך-נפשיים במונחי ה"חשיבה" שיוצרת את אחדותם הרוחנית הממשית של בני אדם זה עם זה ואת ייחודו של כל אדם כ"אני"; את חוויית נבדלותו ואת תודעתו העצמית, כמו גם את אפשרותו לידיעה מהותית של עצמו ושל העולם.

1. R. Steiner in: T. Mellet, “Ecstatic American Cosmogony and the Mystical Anthropic Principle,” *Journal for Anthroposophy*, no. 59 (1994): 5–15. [↑](#footnote-ref-1)
2. Rudolf Steiner, *The Riddles of Philosophy* (Great Barrington: SteinerBooks / Anthroposophic Press, 2009). [↑](#footnote-ref-2)
3. Sigmund Freud, “Lecture XXXV: The Question of a ‘Weltanschauung,’” in *New Introductory Lectures On Psycho-Analysis.* (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud 22, 1933), 1–182. [↑](#footnote-ref-3)
4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, ed. P.M.S. Hacker and J. Schulte, trans. G.E.M Anscombe, 4th revised edition (Chichester: Wiley-Blackwell, 2010), § 122. [↑](#footnote-ref-4)
5. בהתאם לטענתו של ויטגנשטיין, לפיה משחקי הלשון "are not preliminary studies for a future regimentation of language (..). Rather, the language-games stand there as *objects of comparison"* (ibid., § 130, italics in the original). " [↑](#footnote-ref-5)
6. L. Wittgenstein, “Philosophy of Psychology - A Fragment,” in *L. Wittgenstein, Philosophical Investigations (Rev. 4th Ed.)*, ed. G. Anscombe, P. Hacker, and J.(Trans.) Schulte (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), § 113. [↑](#footnote-ref-6)
7. H.G. Gadamer, *Truth and Method (Second Revised Edition)*, ed. J. Weinsheimer and D.G. (Trans.) Marshall (New-York: Continuum, 2004), 302. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ibid. 367-374. [↑](#footnote-ref-8)
9. Ibid. 378-379. [↑](#footnote-ref-9)
10. החינוך האנתרופוסופי הינו זרם חינוכי הקיים בעשרות רבות של ארצות ברחבי העולם ומבוסס על התורה האנתרופוסופית. בשנת 1919, במענה להזמנתו של מנהל מפעל הסיגריות וולדורף-אסטוריה בשטוטגרט, ייסד שטיינר את בית הספר האנתרופוסופי הראשון עבור ילדי הפועלים במפעל. הדרך החינוכית האנתרופוסופית מבוססת על העקרונות החינוכיים וההתפתחותיים שמתווה הגותו של שטיינר, ובמרכזה תיאור מפורט של התפתחות הילד כישות גופנית, נפשית ורוחנית. R. Wilkinson, Rudolf Steiner on Education; A Compendium (Stroud: Hawthorn Press, 2001). [↑](#footnote-ref-10)
11. R. Steiner, *Goethe’s Theory of Knowledge; An Outline of the Epistemology of His Worldview*, ed. P. Clemm (Trans.) (Great Barrington: SteinerBooks, 2008); R. Steiner, *Goethean Science*, ed. W. (Trans.) Lindeman (New-York: Mercury Press, 1988). [↑](#footnote-ref-11)
12. ש.ה. ברגמן, *אנשים ודרכים; מסות פילוסופיות*) ירושלים: מוסד ביאליק, 1967(, 90 [↑](#footnote-ref-12)
13. Rudolf Steiner, *Truth and Knowledge; Introduction to “Philosophy of Spiritual Activity,”(GA 3)* ed. Ed. P. Allen and Trans. R. Stebbing (Great Barrington: SteinerBooks, 1981). [↑](#footnote-ref-13)
14. Ibid. 10. [↑](#footnote-ref-14)
15. Rudolf Steiner, *The Philosophy of Freedom; The Basis for a Modern World Conception (GA 4)*, trans. Michael Wilson (London: Rudolf Steiner Press, 1964). 71 [↑](#footnote-ref-15)
16. Ibid. 189 [↑](#footnote-ref-16)
17. Ibid. 187 [↑](#footnote-ref-17)
18. ע. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה*, ed. י. (תרגם והוסיף מבוא והערות) יובל (תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2013). עמ' 169 [↑](#footnote-ref-18)
19. ר. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*, ed. צ. (מתרגם) מדר (בת ים: הוצאת תג, 1994). עמ' 77 [↑](#footnote-ref-19)
20. שם, עמ' 73. [↑](#footnote-ref-20)
21. א. שופנהאואר, *העולם כרצון וכדימוי, כרך א’*, ed. י. (מתרגם) האובן (נבו) (תל-אביב: הוצאת ירון גולן, 2003).עמ' 86. [↑](#footnote-ref-21)
22. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 75 [↑](#footnote-ref-22)
23. שם, עמ' 38. [↑](#footnote-ref-23)
24. Ibid. 40-41 [↑](#footnote-ref-24)
25. שם, עמ' 47. [↑](#footnote-ref-25)
26. שם, עמ' 72. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid. 72 [↑](#footnote-ref-27)
28. Steiner, *Truth and Knowledge; Introduction to “Philosophy of Spiritual Activity”*, p. 66. [↑](#footnote-ref-28)
29. קאנט, *ביקורת התבונה הטהורה*. עמ' 118 [↑](#footnote-ref-29)
30. J. G. Fichte, *Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), with the First and Second Introductions*, ed. P. Heath and J. Lachs (New York: Meredith Corporation, 1970). [↑](#footnote-ref-30)
31. Steiner, *Truth and Knowledge; Introduction to “Philosophy of Spiritual Activity”*, 81. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid. 87 . [↑](#footnote-ref-32)
33. R. Steiner, *Autobiography; Chapters in the Course of My Life 1861-1907*, ed. R. Stebbing (Trans.) P.M. Allen, (Ed.) (Great Barrington: Steiner Books, 2006). 126. [↑](#footnote-ref-33)
34. ר. שטיינר, *גוף, נפש, רוח*, ed. נ. בר-שלום (מתרגם) (תל-אביב: הוצאת מיכאל, 1975). עמ' 101-104 [↑](#footnote-ref-34)
35. R. Steiner, *An Outline of Esoteric Science*, ed. C. Creeger (Trans.) (Great Barrington: Anthroposophic Press, 1997), p. 46. [↑](#footnote-ref-35)
36. שטיינר, *גוף, נפש, רוח*. עמ' 47 [↑](#footnote-ref-36)
37. Sigmund Freud, “Two Encyclopaedia Articles,” *S.E. 18*, 1923, 233–60. [↑](#footnote-ref-37)
38. [↑](#footnote-ref-38)
39. עמ' 9. [↑](#footnote-ref-39)
40. עמ' 16-17. [↑](#footnote-ref-40)
41. עמ' 76-83 [↑](#footnote-ref-41)
42. עמ' 77 [↑](#footnote-ref-42)
43. עמ' 82-83. [↑](#footnote-ref-43)
44. A. I. Tauber, *Freud, The Reluctant Philosopher* (New Jersey: Princeton University Press, 2010), p. xiv. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ibid., p. 1. [↑](#footnote-ref-45)
46. J. Mills, *The Unconscious Abyss: Hegel’s Anticipation of Psychoanalysis* (New York: State University of New York Press, 2002), p. 189. [↑](#footnote-ref-46)
47. D. Orange, *Thinking for Clinicians; Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies* (New-York & London: Routledge, 2010), p. 2. [↑](#footnote-ref-47)
48. ג. לב, “שיפוטיות, התעלמות, היקסמות; יחסה המשתנה של הפסיכואנליזה לאמונה,” *מארג: כתב עת ישראלי לפסיכואנליזה* ג’ (2012): 53–89. עמ' 71 [↑](#footnote-ref-48)
49. עמ' 74. [↑](#footnote-ref-49)
50. P. Herzog, “The Myth of Freud as Anti-Philosopher,” in *Freud - Appraisals and Reappraisals; Contributions to Freud Studies, Vol 2*, ed. P.E. Stepansky (New York & London: Routledge, 1988), 163–90. P. 161. [↑](#footnote-ref-50)
51. Steiner, *Autobiography; Chapters in the Course of My Life 1861-1907*, p. 28, ... [↑](#footnote-ref-51)
52. בהרצאות שונות שנתן בנושא, תוקף שטיינר את התייחסותו של פרויד אל הדחף המיני כמקור וכהסבר לתופעות נפשיות שונות. מקורו של הקישור שעושה פרויד בין סימפטומים היסטריים לבין דחף מיני לא מודע הינו, לדידו של שטיינר, בניסיון לחקירה ולידיעה של הנפש באמצעי הכרה שאינם מתאימים. הניסיון להסבר ולידיעה של הנפש במתודות הכרה לא מתאימות מצוי, לטענתו, גם בבסיסן של החשיבה האדלריאנית ושל פסיכולוגית המעמקים היונגיאנית. R. Steiner, *Freud, Jung & Spiritual Psychology*, ed. R. (Trans.) Laird-Brown, M., Seiler, S. & Smoley (Great Barrington: Anthroposophic Press, 2001).. לפי שטיינר, יש לחקור את הנפש האנושית מנקודת מבט שמתייחסת לממד הרוחני של הקיום האנושי.R. Steiner, “The Mission of Anger,” in *Metamorphoses of the Soul; Paths of Experience, Vol. 1*, ed. C. (Trans.) Davy, C. & von Arnim (Forest-Row: Rudolf Steiner Press, 1983), 17–31. [↑](#footnote-ref-52)
53. המאמר הנוכחי מתייחס לתרומתו של דיאלוג בין החשיבה הפסיכואנליטית לבין שיטתו הפילוסופית של שטיינר. דיאלוג עם היבטים שונים של תורתו האנתרופוסופית ייבחנו בהקשרים אחרים. [↑](#footnote-ref-53)
54. החוקרים סטולורו, אורנג' ואטווד, המזוהים עם חתירה זו, טוענים שבבסיסה של החשיבה הפסיכואנליטית, על כל זרמיה, מצויה דוקטרינת "הנפש המבודדת" ("isolated mind") הקרטזיאנית. Stolorow et al., 1999, 2001b, 2001a)). דוקטרינה זו מחלקת את העולם הסובייקטיבי, לטענתם, לתחומים של "חוץ" ו"פנים", הופכת חלוקה זו למוחשית, ומתארת את הנפש כישות אובייקטיבית בין שאר האובייקטים של העולם: כ"דבר חושב", שהינו בעל פנימיות מלאת תכנים, מתבוננת הנפש מתוך עצמה על העולם החיצוני ממנו היא מנוכרת (Stolorow et al., 2001a, p. 469) [↑](#footnote-ref-54)
55. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 28 [↑](#footnote-ref-55)
56. שם, עמ' 75. [↑](#footnote-ref-56)
57. E. Fromm, “Psychoanalysis and Zen-Buddhism,” in *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, ed. D.T. Suzuki, E. Fromm, and R. De Martino (London: Souvenir Press (Educational and Academic), 1974), 77–141; D. T. Suzuki, “Lectures on Zen Buddhism,” in *Zen Buddhism & Psychoanalysis*, ed. E. Fromm, D. T. Suzuki, and R. De Martino (London: Souvenir Press (Educational and Academic), 1974), 1–76; A. (Ed.) Molino, *The Couch and the Tree; Dialogues in Psychoanalysis and Buddhism* (New York: North Point Press, 1998). [↑](#footnote-ref-57)
58. T.H. Ogden, “On Projective Identification,” *International Journal of Psycho-Analysis* 60 (1979): 357–73, p. 357. [↑](#footnote-ref-58)
59. כלומר לא רק כמושג המציין תהליך תוך-נפשי הקשור בפנטסיה לא מודעת, כפי שהוגדר על-ידי קליין לראשונה בשנת 1946, (בתוך: מ. קליין, *כתבים נבחרים*, ed. י. (עורך) דורבן and א. (מתרגמת) זילברשטיין (תל אביב: תולעת ספרים, 2003), אלא גם ככזה המציין "גורם המשפיע באופן ממשי על תגובותיו הנפשיות (..) של האחר". מ. קליין, *כתבים נבחרים ב’*, ed. מ. (עורכים) דורבן, י.; רוט and א. (מתרגמת) זילברשטיין (תל-אביב: תולעת ספרים, 2013). [↑](#footnote-ref-59)
60. מ. קליין, *כתבים נבחרים ב’*, ed. מ. (עורכים) דורבן, י.; רוט and ראה דורבן ורוט, בתוך: א. (מתרגמת) זילברשטיין (תל-אביב: תולעת ספרים, 2013). עמ' 212 [↑](#footnote-ref-60)
61. קליין. עמ' 242 [↑](#footnote-ref-61)
62. ו.ר. ביון, *במחשבה שנייה*, ed. ג. (עורכות) גמפל, י., גמפל and א. (מתרגמת) גיל-רילוב (תל-אביב: תולעת ספרים, 2003); ו.ר. ביון, *ללמוד מן הניסיון*, ed. ג. (עורכות) גמפל, י. וגמפל and ד. (מתרגמת) רופין (תל-אביב: תולעת ספרים, 2004). [↑](#footnote-ref-62)
63. ביון, במחשבה שנייה. עמ' 115. [↑](#footnote-ref-63)
64. ד.ו. ויניקוט, *משחק ומציאות*, ed. ר. (עורך) קולקה and י. (מתרגם) מילוא (תל אביב: עם עובד, 1996). עמ' 36 [↑](#footnote-ref-64)
65. שם, עמ' 68. [↑](#footnote-ref-65)
66. שם, עמ' 22. [↑](#footnote-ref-66)
67. א. אראל, “סוד קסמו,” in *ויניקוט, ד.ו., עצמי אמיתי, עצמי כוזב*, ed. ע. (עורך) ברמן (תל אביב: עם עובד, 2010), 9–21. עמ' 14. [↑](#footnote-ref-67)
68. ויניקוט, *משחק ומציאות*. עמ' 68, 118, 124 [↑](#footnote-ref-68)
69. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 125-131 [↑](#footnote-ref-69)
70. שם, עמ' 127. [↑](#footnote-ref-70)
71. ויניקוט, *משחק ומציאות*. עמ' 46 [↑](#footnote-ref-71)
72. שם, עמ' 80 [↑](#footnote-ref-72)
73. שם, עמ' 47 [↑](#footnote-ref-73)
74. שם, עמ' 36 [↑](#footnote-ref-74)
75. שם, עמ' 69 [↑](#footnote-ref-75)
76. שם, עמ' 124, 164 [↑](#footnote-ref-76)
77. שם, עמ' 106-113 [↑](#footnote-ref-77)
78. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 25 [↑](#footnote-ref-78)
79. ויניקוט, *משחק ומציאות*. עמ' 124 [↑](#footnote-ref-79)
80. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 51 [↑](#footnote-ref-80)
81. שם, עמ' 52. [↑](#footnote-ref-81)
82. ויניקוט, *משחק ומציאות*. עמ' 164 [↑](#footnote-ref-82)
83. שם, עמ' 46 [↑](#footnote-ref-83)
84. שם, עמ' 124 [↑](#footnote-ref-84)
85. H. Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 2009). p. 326. [↑](#footnote-ref-85)
86. Ibid. p. xiv. [↑](#footnote-ref-86)
87. ה. קוהוט, *כיצד מרפאת האנליזה?*, ed. ר. (עורכים) גולדברג, א., סטפנסקי, פ., קולקה and א. (מתרגם) אידן (תל אביב: עם עובד, 2005). עמ' 161 [↑](#footnote-ref-87)
88. שטיינר, *הפילוסופיה של החירות*. עמ' 51 [↑](#footnote-ref-88)
89. שטיינר. עמ' 72. [↑](#footnote-ref-89)
90. שם, עמ' 83. [↑](#footnote-ref-90)
91. Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. Pp. 26-28. [↑](#footnote-ref-91)
92. ה. קוהוט, *השבתו של העצמי*, ed. ד. (עורך) קיטרון and א. (מתרגמים) זוננס, צ., אידן (תל אביב: תולעת ספרים והאיגוד הישראלי לפסיכולוגית העצמי ולחקר הסובייקטיביות, 2014). עמ' 155-156 [↑](#footnote-ref-92)
93. ה. קוהוט, *פסיכולוגית-העצמי וחקר רוח האדם; הרהורים בגישה פסיכואנליטית חדשה*, ed. צ. זוננס וא. אידן (מתרגמים) צ.ב סטרוזייר (עורך) (תל-אביב: תולעת ספרים והאיגוד הישראלי לפסיכולוגית העצמי ולחקר הסובייקטיביות, 2007). עמ' 100 [↑](#footnote-ref-93)