

כפי שטוען הספר, המימד המיסטי הטבוע בתקשורת הטיפולית עורר תמיד ומעורר עדיין התנגדות עצומה בקרב מטפלים. זאת בעיקר בשל שאיפתו החזקה של השיח הפסיכואנליטי למצב עצמו כשיח מדע-רציונלי, אך גם בשל הנטיות האנושיות לדוגמטיות, להתיישרות עם המקובל ולעבודה במסגרת המוכר. כתוצאה מכל אלה לא זכה ביטוי הייחודי של המימד המיסטי להמשגה אפיסטמולוגית ראויה, דבר המכרסם בתעוזה ובחופש החשיבה, הן ביחסי הטיפול והן בהמשגתם התיאורטית.

במאמץ להתמודד עם לאקונה זו דרך אפיסטמולוגיה משכנעת של צורות הידע המתקבלות בתקשורות שאותן ניתן להגדיר כ'מיסטיות', מציעה בר-נס את מה שהיא מכנה "אפיסטמולוגיה של אמונה". בכך היא שבה אל אחת מאמירותיו הרדיקליות ונטולות הפניות ביותר של פרויד ביחס למימד המסתורי העמוק המייחד את התקשורת הפסיכואנליטית: "על המטפל להפנות את הלא-מודע שלו אל הלא-מודע של המטופל כמעין איבר קולט, לכוון עצמו למטופל כמו שמקלט הטלפון מכוון לאפרכסת... משום שרק באמצעות הפניה ייחודית זו של קשב "יכול הלא-מודע של הרופא לשחזר... את אותו הלא-מודע הקובע את הבזקי המחשבה של החולה" (1, עמ' 95). מדובר כאן, איפוא, לא רק בידע לא-מילולי העובר בין לא-מודע של אדם אחד למשנהו, אלא אף בידע המצריך אמונה בהתהוות תקשורת שאיננה חושית.

חשיבתה של בר-נס מכוונת, אומנם, לאופי הייחודי של הידע המיסטי, החומק בהגדרתו מכל הגדרה (ומכאן כותרת המשנה של הספר "הגדרתו של הבלתי-ניתן-להגדרה"), אולם למעשה, היא מתמקדת בתופעות קליניות 'יום-יומיות' שהמשגתן השתרשה זה מכבר בשיח הפסיכואנליטי. תופעות כמו – 'מרחב מעבר' בו משחקים המטפל והמטופל (ויניקוט), 'הזדהות-השלכתית' המעובדת במעגלי ההשלכה וההפנמה (קליין וביון), 'השלישי האנליטי' המאיר את המימד הבין-סובייקטיבי המתהווה בהתמדה ביחסי הטיפול (אוגדן) ו'אובייקט מתמיר' שטיפוחו בטיפול מרחיב ומעשיר את אופיים האסתטי של החיים הנפשיים (בולאס) – הן רק דוגמאות אחדות למושגים שבליבם מפעמת תקשורת, שאותה רואה בר-נס כמיסטית.

למרות שאיש אינו יכול להסביר איך בדיוק עובדת הזדהות-השלכתית, כיצד בדיוק מתהווה השלישי האנליטי או איך למעשה מועברים ומעובדים תכנים גולמיים במרחב המעבר (למשל, ברגעים מעוררי תימהון הנוצרים לפתע במשחק הסקוויגל), הרי המימד המיסטי מסולק, לא פעם תוך שלילה וגינוי, מתמונת המשגתן התיאורטית של תופעות אלו. בר-נס מדגישה כי תקשורות מיסטיות כאלו מתאפשרות תמיד באזורי "החפיפה הנפשית" שבין המטפל למטופל, הנותרים עם זאת תמיד נפרדים, ועדשת חקירתה מתמקדת מכאן במתח מרתק זה שבין חפיפה לנפרדות נפשיות.

מאחר שכל תקשורות אלו נעות מהבלתי מילולי אל המילולי, רווח הרושם המוטעה כי המסתורין הטבוע בהן

ALICE BAR NES

Psychanalysis, Mysticism and the Problem of Epistemology: Defining the Indefinable

London and New York: Routledge, 2022, pp. 333.

ד"ר אריאל יזהר¹

ספרה של ד"ר אליס בר-נס הוא עיבוד של עבודת הדוקטורט שלה בתוכנית לפרשנות ותרבות באוני' בר-אילן, שיצא בשנה שעברה ב-Routledge. זהו ספר חדשני הכתוב בתנופה ביקורתית, בהעמקה ועם זאת בעדינות רבה, ועוסק ביחס הפסיכואנליטי לידע הנובע מהתנסויות מיסטיות בטיפול. למרות שלאחר קריאתו נראית העשייה הפסיכואנליטית אחרת, אין הקורא חש כי הוא נלחץ לעבר שינוי תפיסתי. ברוח זו התעוררה בי לאורכו מחשבה נאיבית כי לו היו קוראים אותו ההוגים, שנמנעים מהכרה מפורשת במימד המיסטי של הספר, אף הם לא היו דוחים את רוחו הביקורתית. ברם, חוויה מפוסת זו, הנובעת ככול הנראה אף מרוח התקופה ומתמורות שחלו בחשיבה הפסיכואנליטית בעקבות כותבים, כמו ביון, לאקאן, ויניקוט, מלצר, מילנר, בולאס, אייגן ורבים אחרים, היא ככל הנראה לא מדויקת.

1 התכנית לפסיכותרפיה פסיכואנליטית, אוני' בר-אילן.
ariel.izhar10@gmail.com

עמוק שאינו מגיע מהראש. מאחר שידע כזה אינו תוצר של מאמצי חשיבה שכלית, אף הקריטריונים לתקפותו הם שונים; כשיודעים במובן נואטי, יודעים דבר-מה מפתיע הנטוע בעומק ההווה ועל-כן אינו זר. שני מאפיינים נוספים של התנסות מיסטית הם ארעיותה ומעמדו הפסיבי של האדם המעורב בתהליך הפצעתה; אפשר, אומנם, לגבש שיטה שתסייע בחידוד הקשב המופנה להופעת התנסות מיסטית (למשל, להשוות זיכרון, תשוקה או הבנה, כפי שממליץ ביון), אולם התנסות כזו מגיעה בלי שליטה בה דרך פרקטיקות ממשמעות (למשל, תרגול מדיטטיבי, קיום תפילה, חתירה שיטתית לחלימה צלולה או עמידה במשמעת פסיכואנליטית).

לפעמים מתרחשת התנסות כזו ולעתים היא אינה מתרחשת, וכאשר היא מופיעה, היא ארעית וחולפת. למרות שאופייה הנואטי מאפשר להכיר באופן אינטימי את מהות האחר, מאפייני הליבה שתיאר ג'יימס נוגעים רק "בחוויית הפגישה" של יחסים המצמיחים התנסות מיסטית, אך הם אינם מתמקדים באיכותם התקשורתית העמוקה.

בהשפעת הפילוסוף מרטין בובר וברוח מפרשיו, המדגישים את מקומו הרציף של המיסטי לאורך כתיבתו, מבקשת בר-נס להוסיף בהקשר זה מאפיין חמישי להגדרתה; שני השותפים למפגש המצמיח תקשורת מיסטית עוברים במהלכו טרנסנדנציה עצמית ושינוי נפשי. רגעי חריגה ושינוי אלה הם, בעיניה, לבו החי של הטיפול האנליטי והם מופיעים בעוצמות זעירות וכמעט לא מורגשות בשיגרת הטיפול או בעוצמות מטלטלות ברגעים נדירים יותר שלו.

בדומה לג'יימס, שאף גם בובר להרחבת הדיון הפילוסופי בהתנסות מיסטית מעבר להקשרה הדתי או האזוטרי, אך כאמור, הוא ביקש לזהותה כאפיון המייחד את המפגש האנושי החי. 'הפילוסופיה הדיאלוגית' שיצר הכניסה במובן זה את המימד המיסטי לכל מפגש, בו חורגים העצמי והאחר מיחסיהם הרוויים, המונעים מכוח אינטרס ('יחסי "אני-לז") והמצמצמים את שניהם למדרגת אובייקט לסיפוק. 'ברגעי חסד' אלה מתרחשת, לדעת בובר, חריגה מדפוס יחסים מעוור זה, ועמה מתגלים האחר והעצמי באופן חדש, עשיר ובלתי ניתן לשיחזור. ביחסים כאלה לא רק שלא ניתן לשלוט באחרות, למעשה אף לא ניתן לחפשה ('יחסי "אני-אתה"). מדובר, איפוא, בתקשורת בלתי-אמצעית בין שני בני אדם שהעוררות והפתיחות המאפיינות אותה כרוכות בכאב ובחרדה, הנובעים מאי-השליטה באחרות הפנימית והחיצונית ומאי-היכולת לפענחן.

אם נסכם, איפוא, את הגדרתה של בר-נס לידע המיסטי המתקבל ביחסי הטיפול, הרי שזה ידע נואטי שאינו ברהמללה, ידע שהוא ארעי ומגיע מעצמו ביחסים המאפשרים חריגה עצמית ושינוי נפשי.

ששת פרקיו הבאים של הספר בוחנים הגדרה זו דרך דיון ביקורתי בתיאורטיקנים שהשפיעו על אבולוציה ביחס למימד המיסטי בהמשגה הפסיכואנליטית.

מתמסר לפיענוח ולהמשגה. תעתוע זה מציב את תיאורו של פרויד אודות המסתורין האימננטי לתקשורת הפסיכואנליטית כהנחת עבודה מקובלת לכאורה, אך למעשה הוא מותירה במעמד של התכחשות.

המאמץ האפיסטמולוגי המניע את הספר לא רק תורם לחידוד התכחשות זו, אלא אף לגיבוש חשיבה אלטרנטיבית בין-תחומית במהותה; המימד המיסטי המפעם במפגש הפסיכואנליטי מואר באופן שיטתי מפרספקטיבה פילוסופית, והוא זוכה להגדרה נהירה, המחזקת את הוודאות בידע המיסטי העשוי להיות מעובד בטיפול. בנוסף, תומכת העבודה עם הגדרה זו בהשלמה עם אופיו החידתי של המימד המיסטי, בפתיחות לרגעי הפצעתו, אך גם באפשרות לחשוב על גבולות ההגדרה עצמה.

המילה "מיסטי" גדושה בקונוטציות הנושאות עודפות עצומה ומעוררות, מחד, רתיעה מוגזמת, ומאידך, אידיאליזציה מופרזת. מסיבה זו ניגשת אליה בר-נס בשלושת פרקיו הראשונים של הספר בזהירות פרגמטית, אך גם מבלי לפחד להכניס את ידה לֶאֱש – לאותן התנסויות טמירות וטרנסנדנטיות המצמיחות ידיעה פנימית עמוקה ומלוות בתחושות אימה, קסם ולעתים חסד. לשם כך היא שוורת את תרומתם הפילוסופית של ויליאם ג'יימס ומרטין בובר עם תרומות אפיסטמולוגיות פחות שיטתיות הקיימות כבר בכתיבה הפסיכואנליטית עצמה.

פרישת רקע זה, המוגשת באופן מעוכל וממוקד מצליחה, בעיני, להראות כיצד עשוי המונח 'מיסטי', שזוהה במקור עם הגות דתית, להיות רלוונטי אף עבור הפסיכואנליזה. למעשה, טוענת בר-נס בפרק השני, הסוקר את היסטורית יחסו של השיח הפסיכואנליטי למימד המיסטי, כי גם כאשר זכה מימד זה ל'יחסי ציבור' שליליים, מעולם לא היה בשולי הסקרנות הפסיכואנליטית; גם כאשר תואר כשריד חשיבה מאגית ינקותית (למשל, בכתיבת פרויד על "הרגש האוקיאני") ולאורך אותם עשורים ארוכים בהם הוחרמו בשיח המרכזי הוגים שהתעקשו להאירו (כמו יונג ופרנצ'י), המשיכו להתרחש, גם אם ללא פרסום, מאמצי החשיבה והכתיבה אודותיו. זרמים תת-קרקעיים אלה התגלגלו לבסוף עם "חזרת המודחק" לכתובת הוגים, כמו ביון, מילנר, אייגן ואחרים, אך מבלי שיחצה רוביקון הלגיטימציה של הגדרה אפיסטמולוגית העומדת באופן שיטתי על איפיוני הידע המיסטי בטיפול.

הגדרתה המתודולוגית של בר-נס מתחילה להתגבש מהמשגות הפילוסוף והפסיכולוג ויליאם ג'יימס, המונה ארבעה מאפייני ליבה של התנסויות מיסטיות. מאפייני ליבה אלה חוצים תרבויות ומסורות חשיבה ותקפים על-כן גם לחוויות דתיות ורוחניות, אך גם להתנסויות פסיכואנליטיות: המאפיין הראשון הוא היותה של ההתנסות המיסטית בלתי ניתנת להמללה, ועם זאת, כפי שמבטא מאפיינה השני, זוהי חוויה נואטית, כלומר חוויה רגשית שבמהלכה מתקבל ידע

"בבועות סבון... ובכל התופעות המסתוריות" (3, עמ' 58) מתקשרת לרגעי "קסם אמיתי" אלה כמצמיחים ידיעה אמיתית ביחסים שאינם מכריעים האם נוצר העולם או שמא רק התגלה. ברנס מציעה כי יותר מכל הכותבים שלפניו, תואם תיאור זה של ויניקוט לתיאורו של בובר את יחסי "אני-אתה"; לאורו מצטיירת הפסיכואנליזה לא רק כחקירה, פירוש או הכלה של אדם אחד בידי אחר, אלא קודם כול כשדה משחק נושם, שכוונו המסתורי המניע צמיחה נובע ממזיגה של חפיפה ונפרדות נפשיים.

הפרק השביעי עוסק בתיאורי השלישי האנליטי של אוגדן, המשלבת במובנים רבים את ההמשגות הקודמות של ביון וויניקוט. לדעת ברנס, מצליח אוגדן להבנות סביב מושג זה תיאוריה קוהרנטית, החובקת לא רק את ההעברה ואת ההעברה-הנגדית, אלא אף את האיכות הסזוריאליסטית המעורפלת שמקיימות השתיים. למרות שמושג השלישי האנליטי נשען על מצבור עשיר של אינטואיציות העוסקות במסתורין, הנובע מאזורי החפיפה הפסיכוסומטיים שבין המטפל למטופל, דוחה אוגדן את הרלוונטיות של המונח 'מיסטי' בהקשר אליו. ברנס רואה בעמדה זו דוגמה נוספת לאותה התכחות, המבטאת את האמביוולנטיות הטבועה בשיח הפסיכואנליטי ביחס למימד המיסטי. היא מראה כיצד עשויה הגדרתה 'אפיסטמולוגיה של האמונה' לפתוח בפני מושג חשוב זה, הנתפס על-ידי רבים כ-לא בהיר דיו ואף כאליטיסטי, דרכי שימוש פרגמטיות ואולי נגישות יותר.

הפרק השמיני מתמקד בתרומת בולאס להמשגת המימד המיסטי הארוג, לתפיסתו, באיכותם האסתטית של יחסי האובייקט הראשוניים. בשונה מאוגדן, בולאס נותן מקום חשוב למימד המיסטי בתיאור התקשורת הטיפולית הלא-מודעת, אולם לדעת ברנס, דווקא סגנון כתיבתו מרחיקו מאיכותם הטרנסנדנטית של יחסי אני-אתה שתיאר בובר. בעוד שכתבתו המוקדמת של בולאס מתמקדת באידיום הייחודי של כל סובייקט, המתהווה ביחסיו עם אובייקט מתמיר והמתגלה לבסוף "במיסטי של הפגישה", מתמקדת כתיבתו המאוחרת באיכות הנומינלית של הלא-מודע היצירתי. ברנס, טוענת ברנס, לאורך כל כתיבתו לא מצליח בולאס לתאר את ההתעלות והשינוי המתחוללים ביחסי הטיפול באופן רדיקלי וחי שעשו זאת ויניקוט או אוגדן. המימד המיסטי בכתיבת בולאס מוצג כנטוע פחות באיכות הפרדוקסלית של מרחב המעבר או הסוורה, ונוטה על-כן להצטייר כמעין התרחשות מסתורית בעולם הסובייקט, גם אם זו מותנית באובייקט מתמיר או כזוה שסייע לו בשחרור הלא-מודע היצירתי.

הפרק התשיעי והאחרון דן בתרומתו האינטגרטיבית של אייגן להבנת "המיסטי הפסיכואנליטי" ומציגו כדובר הבולט של הקול 'המיסטי' בשיח הפסיכואנליטי העכשווי. ברנס מציעה כי אייגן מתייחס למימד המיסטי דרך שלושה מישורים משתלבים: איכות של חוויה; היבט אישיותי המתפתח לאורך החיים; ועמדה

הפרק הרביעי דן ביחסו האמביוולנטי של פרויד אל המיסטי ומתמקד במאמריו העוסקים בטלפתיה, שחלקם פורסם רק לאחר מותו. ברנס מתארת את עמדתו האמביוולנטית המופגנת של פרויד ביחס למיסטי לאור מאמציו להבחין את הפסיכואנליזה הצעירה מפרספקטיבות דתיות ולא רציונליות להבנת הנפש. חרף פתיחותו המרשימה אל ממצאים שתמכו דווקא בקיומן של התנסויות מיסטיות בטיפול, דחפה אותו עמדה זו להתנתקות מהוגים, כמו פרנצי, שסירבו להמעט מחשיבות המיסטי בכתיבתם.

לדעת ברנס, הכאב העצום שעוררה מחלוקת זו, עליה העיד פרנצי בדפי "היומן הקליני" שלו, דחה אותו מצד אחד לניסוח נועז וחלוצי של המיסטי ביחסי הטיפול, אך גם אל עמדה מטאפיזית מוקצנת ובעייתית, שהתגלמה ברעיון "האנליזה ההדדית". הפרק מתאר את גלי ההדף ששיגר קרע זה להיסטוריה הפסיכואנליטית העתידה לבוא, גם כקונפליקט פנימי בחשיבת פרויד וממשיכו.

הפרק החמישי מתמקד בתפנית מכרעת שחלה באפיסטמולוגיה של הידע המיסטי בכתיבת ביון. הפרק דן בהכחשתם ובהשמצתם של רעיונותיו המהפכניים בזרם הפסיכואנליטי המרכזי, תוך התמקדות בשני טקסטים מאוחרים שלו: "קשב ופרשנות" ו-"הסוורה". דרך מושגים הנושאים גוון דתי ברור, כגון אמונה "במציאות המוחלטת", שאותה כינה בכמה מקומות "האלוהות", האיר ביון, בניגוד לפרויד, דווקא את הדמיון בין הדת לפסיכואנליזה; בעיניו, בדומה לדת גם "לתופעות המרכזיות של הפסיכואנליזה אין כל רקע בנתוני החושים" (2, עמ' 89). ביון הזהיר, עם זאת, מפני נטייה המהירה לזהם את האמונה באמת, זאת שאינה ניתנת לידיעה באלמנטים רגילים ומשכנעים, כגון האמונה הרווחת שמטרת הטיפול היא ריפוי נפשי. ברנס סבורה, שלמרות שרוח כתיבתו תואמת את הגדרתה-שלה לאפיסטמולוגיה של האמונה, כתיבתו סבוכה, מעורפלת ונוהרת מדי מהגדרות שיטתיות בהקשר זה, וכתוצאה, אינה מציידת את הקורא בקואורדינטות פרגמטיות, גם כשהדבר ניתן אולי להיעשות.

הפרק השישי מוקדש לוויניקוט ומציע שחשיבתו המהפכנית על איכותו המעברית של הקשר הטיפולי מייצגת שינוי פרדיגמטי ביחס הפסיכואנליזה למימד המיסטי ולידע אודותיו. הפרק דן באופן בו תורמת הבנתו את "מרחב המעבר" להעמקת הפוטנציאל התקשורתי של המימד המיסטי ומראה עד כמה ספוגה כתיבת ויניקוט בתחושה חדשה ויצירתית של המאג. איכות מאגית זו, המלווה את שלבי ההתפתחות השונים, מובחנת מהאיכות המאגית המקובעת, שאותה משייכים פרויד וקליין לפנטזיה האומניפוטנטית הפרימיטיבית.

בדומה להמלצת ביון לחקור את הסוורה בין הגופני לנפשי, בין המודע ללא-מודע ובין המטופל למטפל, מפנה אף המאג בכתיבתו של ויניקוט קשב אל אופיו הפרדוקסלי של המפגש בין העצמי לאחר. מאגיה זו המתגלה בהתעניינות של ילדים

"הקצה הקרוב של החוויה", לבין תופעות מיסטיות המתקיימות מחוץ למערך זה, ושאותן כינה "הקצה הרחוק של החוויה" (5, עמ' 255). התופעות האחרונות עשויות להתרחש בין הפגישות או כשנפסק הטיפול ואף במפגש הטיפולי עצמו, אך בכל המקרים הן אינן מגיבות לקשר פיזי ישיר בין המטפל למטופל. בעוד שהתופעות המיסטיות בקצה הקרוב של החוויה זוכות להסברים (בין שיהיו אלה הסברים המבקשים להכפיף אל תיאוריות קיימות או כאלה המכבדים את ייחודיותן), נותרות התופעות המיסטיות בקצה הרחוק מחוץ למאמצי ההמשגה. בנוסף – אלה המבקשים באומץ לחשוב עליהן, נחשדים במוזרות או בחוסר מדעיות. עפרה אשל מספרת, למשל, כי עורך כתב העת הבין-לאומי לפסיכואנליזה (IUPA) שאל אותה האם תוכל לכלול במאמרה, העוסק בחלומות הטלפתיים (6), הסבר שיובא במונחים המקובלים של ההזדהות-ההשלכתית, בעוד שההסבר "הקוואנטי" שהציעה חרג במהותו מהמשגה מוכרת כזו (7).

הפיצול האנכי מחלק בין אסכולות פסיכואנליטיות המכירות בתופעות מיסטיות (ובעיקר בין אלו המכירות בתופעות המצויות בקצה הרחוק של החוויה) לבין אסכולות פסיכואנליטיות המתכחשות להן. הוגים שהמשיכו לפתח את רעיונותיהם על אודות תופעות מאתגרות כאלו, כמו פרנצי, יונג ובהמשך אף ביון, הוצגו כמי שאחזותם במציאות נשמטה, וכתוצאה נפגע השימוש המפרה בחשיבתם. קיימים כמה שיתופי פעולה תיאורטיים בהקשר זה, כגון השימוש הבינויני של ריינר ברעיונותיו המיסטיים של פרנצי (8), אך אלה אינם רבים והם מתרחשים לרוב בין אסכולות המכירות ממילא בתופעות מיסטיות המצויות בקצה הרחוק של החוויה.

כפי שמראה הדוגמה הבאה, שני הפיצולים מתגלים לא רק בהקשר התיאורטי, אלא אף בהקשר הקליני.

מזה שנים מעסיקה אותי תופעה חמקמקה ומעוררת השתאות: כאילו משום מקום, אני נזכר מידי פעם במטופל שהיה שנים בטיפול, והנה הוא מתקשר או מופיע ברחוב. היזכריות אלו אינן נובעות מאסוציאציה כלשהי (למשל עיסוק בנושא שהזכיר לי את המטופל), וכבר אינני מופתע כשמטופל זה מבקש לחזור לטיפול.

האם עשויה היזכרות אקראית זו, המפציעה מחוץ לזרם התודעה (במונחי ביון זה evolved memory ולא recall), להתפרש כמעין גישוש? האם מבקשים מטופלים אלה, שלכולם היסטוריה מוקדמת טראומטית, לברר האם יש לי מקום עבורם או יכולת שלא היתה לי להבינם? האם יש תקשורת דומות שאינני קולט? והאם 'יודעים' המטופלים בחזרתם, שאכן 'שמעתי' אותם?

אני מאמין שהתשובה על כל שאלות אלו היא חיובית, משום שבחוויתי עוטפת התרחשות זו את המפגש המחודש במעטפת סזוריאלית, המחברת בין שתי נפשות נפרדות ומורגשת על-ידי שתיהן ללא מילים.

בעקבות ברנס, אני חושב על הוודאות הנואטית, על האקראיות, על הפסיביות של הקולט ועל השינוי שחל בשני הצדדים בעקבות התרחשות 'סינכרונית' זו. במונחיו של פרויד זו הכרה בתקשורת של לא-מודע אחד עם אחר, המתרחשת

של אמונה. לדעת אייגן, מתגלה המימד המיסטי כבר במפגש עם פני האחר הראשוני המעבירות את הוויתו ההוליסטית, הייחודית והמסתורית. בשונה מקוהוט וויניקוט, פני האם אינן מהוות כאן פונקציית מראה משקפת, ובשונה מקליין, הן אינן חלק מהפונקציה המזינה של "השד הטוב".

בהשפעת לוינס, תופס אייגן את פני האם כמשתתפות בשדה פועם ואדיר מימדים של אחדות ונפרדות, שדה המסמן את הנומינוזי והמתחיה מכאן בכל קשר אינטימי. במובן זה מעוררות פניה גם את תחושת האין-סופי, אך גם את הדימוי התחום, התורם לארגון העצמי במסגרת הפונקציות הנפשיות שבהן עסקה הפסיכואנליזה עד כה. הפרק מתאר בהקשר זה שורת פיתוחים חשובים של אייגן לאיכות החיונית של האידיאליזציה, לייצוגי הכוח השטני בנפש ולתפיסת הפסיכוזה כחלק מהשלכותיו של מפגש ראשוני סוער ומציף זה.

בלב היחס הבריא למימד המיסטי ניצבת "האמונה" המהווה הישג התפתחותי ביכולת לשאת את הפער הלא רווי מאותה אחרות. לדעת אייגן, תפיסה כזו של אמונה מאפיינת את כתיבתם של ביון, לאקאן וויניקוט, כשכל אחד מהם מתמקד בהיבט שונה של האחרות; וויניקוט באחר האנושי, לאקאן באחרותו של הלא-מודע, וביון באחרות שאינה ניתנת-לידיעה. הפרק מתאר את מה שרואה אייגן כצורות דואליסטיות ופתולוגיות של אמונה ואי-אמונה (למשל מיסטיקה המתנתקת מהגוף או כזו המתפוגגת דרך שקיעה בעולם החומרי) לצד אמונה חיונית המתהווה במסגרת "המוניזם הפרדוקסלי". ברנס מסכמת, כי למרות תיאוריו הקליניים הצבעוניים ומלאי ההשראה של אייגן, סגנון כתיבתו האסוציאטיבי שואף להחזיק הכול ומשיג פעמים רבות את ההיפך. בנוסף, בשל סגנונו הבלתי פורמלי, מתחמק אייגן מתיאורטיזציה מסודרת ל"אפיסטימולוגיה של האמונה", למרות שכתבתו מדגישה מאוד את נחיצותה.

תרומתו הרבה של הספר היא, איפוא, בהבלטת ההתכחשות למימד המיסטי בפסיכואנליזה, ומנגד – בניסוח אפיסטימולוגיה לידיעתו. יחד עם זאת, הספר מתמקד כמעט לחלוטין בתופעות מיסטיות המתגלות ביחסים נסמכי חושים בין המטפל למטופל, כלומר בקשר הפיזי הישיר ביניהם. לעומת זאת, תופעות מיסטיות שאינן תלויות בקשר כזה, כגון חלומות טלפתיים או התרחשויות "סינכרוניות" (4), והמושכות את מרבית החשד הרציונליסטי, נותרות לרוב בשולי הדברים. הטיה זאת נוגעת, בעיני, בשני פיצולים מרכזיים המאפיינים את יחס השיח הפסיכואנליטי למימד המיסטי, ושההתייחסות אליהם היתה עשויה לחדד אף יותר את התזה המוצגת בספר. אתאר בקווים כלליים את שני הפיצולים ואדגים באמצעות תופעה מיסטית מה הקשר הקליני כיצד עשויה הגדרתה של ברנס לסייע בהכלתם:

הפיצול האופקי מחלק בין תופעות מיסטיות המופיעות במערך המיידי של יחסי הטיפול, ושאותן כינה ויליאם ג'יימס

הפעם בקצה הרחוק של החוויה, הכרה שברירת, שבלעדיה לא יזכה 'הפיצול האופקי' להכלה.

למרות שבגישתי התיאורטית אינני יונגיאני, אינני מתכחש לחשיבות העצומה של מושג 'הסינכרוניות', שטבע יונג ושבז התנסיתי בתיאור שהבאתי. התכחות כזו היתה מנצחה בעיני את 'הפיצול האנכי' ומכרסמת כתוצאה, הן בלמידה מניסיון קליני עשיר 'אחר' והן בביסוס האפיסטמולוגיה של האמונה, שאת חשיבותה מצליח כל כך ספרה של בר-נס להאיר.

ספרות:

1. פרויד ז. (1912). עצות לרופא על הטיפול הפסיכואנליטי. בתוך: הטיפול הפסיכואנליטי. עמ' 95. תל-אביב, עם עובד, 2002.
2. ביון ו. (1970). קשב ופרשנות. עמ' 89. תל-אביב, תולעת ספרים, 2018.
3. ויניקוט ד.ו. (1945). התפתחות רגשית פרימיטיבית. בתוך: עצמי אמיתי ועצמי כוזב. עמ' 58. תל-אביב, עם עובד, 2010.
4. Jung C.G., Synchronicity an acausal connecting principle. In: The collected works of C.G. Jung. V. 8., Princeton Univ. Press, 1960.
5. ג'יימס ו. (1902). החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם. עמ' 255. ירושלים, מוסד ביאליק, 2003.
6. Eshel O., Where are you, my beloved? On absence, loss, and the enigma of telepathic dreams. Int. J. Psychoanal., 87:1603-1627, 2006.
וכן בעברית: אשל ע., איפה את, אהובה? על היעדר, אובדן, וחידת החלומות הטלפתיים. שיחות, כ'(1): 29-44, 2005.
7. Eshel O., Would clinical psychoanalysis shy away from delving further into the unknown? On the mystery of telepathic dreams. Int. J. Psychoanal., 100: 608-610, 2019.
8. Reiner A., Ferenczi's "astra" and Bion's "O": a clinical perspective. In: A. Reiner (Ed.), Of things invisible to mortal sigh celebrating the work of James S. Grotstein. pp 131-148. London, Karnac, 2017.

”