פסיכואנליזה בזמן השמדה: מן ההחזקה אל המחיקה

מנאל אבו חק

הקדמה

מסה זו אינה דנה בשאלה מהו תפקידה של הפסיכואנליזה במדינת לאום או במשטר של כיבוש ממושך. היא עוסקת בשאלה מה קורה לפסיכואנליזה במצב שבו מדינה מפעילה אלימות המונית קיצונית שמובילה לדה־הומניזציה רדיקלית של אוכלוסייה אזרחית: להרג רב, להרס שיטתי, למחיקת תנאי חיים. זו אינה שאלה תיאורטית בלבד. היא נולדת מתוך מציאות שבה ההבחנה בין אזרח לחייל, בין לוחם לאוכלוסייה אזרחית, בין חיים הראויים לאבל לחיים בני מוות, מיטשטשת בתוך שיח ציבורי שמנרמל את ההשמדה.

במדינת לאום, מנגנוני נרמול, פיקוח ומשמעת הם חלק ממבנה השלטון הרגיל. כפי שהראה מישל פוקו (Foucault 1978), הכוח פועל דרך הסדרה, מיון וייצור של נורמה. תחת כיבוש ממושך מתווספת לכך היררכיה אתנית־פוליטית: שלילת ריבונות, דחיקה לשוליים, והפיכתה של קבוצה שלמה לאובייקט מנוהל. אולם ברגע של דה־הומניזציה רדיקלית מתרחש שינוי של ממש: לא עוד ניהול החיים ושליטה בהם, אלא השעיית ערכם. לא עוד פיקוח, אלא מחיקה. לא עוד הסדרה, אלא השמדת תשתיות הקיום עצמן.

ברגע כזה, השאלה איננה עוד כיצד הפסיכואנליזה משתלבת במנגנוני המדינה המודרנית, אלא האם היא נעשית חלק מן המהלך שמסיר מן האחר את מעמדו כסובייקט אנושי. האם שיח שמבוסס על הקשבה ללא־מודע יכול להמשיך לתפקד ככזה, כאשר השיח הציבורי עצמו משתתף בדה־הומניזציה? האם הקשבה יכולה להתקיים כאשר תנאי האנושיות עצמם נעשים שנויים במחלוקת?

שיח האדון, כפי שמנסח אותו ז׳אק לאקאן (Lacan 2007), הוא מבנה שבו מסמן שליט מארגן את השיח ומכסה על השסע של הסובייקט. בעמדה זו, הידע מופנה לשרת

את הסמכות, והאחר אינו מוכר כסובייקט מדבר אלא כמושא שיש לפרשו, לנהל אותו ולהסדירו. במצב רגיל, שיח כזה מייצב היררכיות. במצב של דה־הומניזציה רדיקלית, הוא עלול להפוך למנגנון שמעניק לגיטימציה למחיקה.

כאשר שיח אנליטי מאמץ לשון של נורמליזציה ומשתמש במונחים כגון "ויסות", "איזון", "שיקום", "תיקון" ו"צמיחה" בלי להבחין בכך שהמציאות עצמה חצתה את סף ההשמדה, הוא מסתכן בהפיכת האלימות לאירוע טראומטי כללי ומופשט, כאילו מדובר במצב של משבר נפשי קולקטיבי בלבד, במקום להכיר בטראומה כפעולה פוליטית חומרית המתקיימת תחת תנאים של דה־הומניזציה לאוכלוסייה מוגדרת. כך, הגם שפסיכואנליזה במדינת לאום יכולה להיות ביקורתית, במצב של השמדה עליה להחליט אם היא שומרת על מעמדו של האחר/הזולת כסובייקט או שהיא מצטרפת לשיח שמוחק אותו.

לפיכך, אין די בדיון תיאורטי על אידיאולוגיה, נורמליזציה ושיח האדון במדינת הלאום. יש לשאול, באופן קונקרטי, כיצד מתפקד השיח הפסיכואנליטי הישראלי ברגע שבו הפלסטיני אינו עוד "אחר" מופשט אלא אוכלוסייה אזרחית המצויה תחת הפצצה, הרעבה והרס שיטתי. האם הוא שומר על ההבחנה בין פוגע לנפגע? האם הוא מסוגל לראות את ההבדל הקולוניאלי המכריע בין הסובייקט היהודי־ישראלי הכובש, המתנחל, וכעת גם הרוצח והמשמיד, ובין הסובייקט הפלסטיני הנכבש, המגורש וכעת גם הנרצח והמושמד? או שמא בשם האוניברסליות של האבל והטראומה הוא מוחק את ההבחנות הללו ומחליף אותן בניסוח הכללי "כולנו פצועים"?

שיח האדון במצב קיצון

במדינת הלאום המודרנית, מנגנוני השיח פועלים דרך נורמליזציה, הסדרה וקימום סובייקטים מצייתים. לואי אלתוסר (Althusser 1971) הראה כיצד אידיאולוגיה פועלת דרך מוסדות יומיומיים המייצרים הזדהות עם הסדר הקיים. פוקו (Foucault 1978) תיאר כיצד נורמה רפואית, משפטית וחינוכית מסמנת את גבול הלגיטימי. אך ברגע של דה־הומניזציה רדיקלית, מנגנונים אלו לא רק עושים סדר, אלא מסמנים מי ייחשב אדם ומי לא. השאלה איננה עוד כיצד המדינה מייצרת אזרחים "נורמטיביים", אלא כיצד שיח ציבורי מאפשר לראות אוכלוסייה שלמה ככזאת שחייה ניתנים להשעיה והיא עצמה ניתנת להרעבה ולהשמדה. כאן מתחדדת משמעותו של שיח האדון: כאשר עמדה סמכותית מייצרת משמעות ומפרשת את המציאות, היא יכולה גם למסגר הרס שיטתי כתגובה טראומטית לגיטימית. כאשר הפסיכואנליזה מדברת בשפה של "משבר", "טראומה קולקטיבית" ו"שיקום", היא עלולה, בלי להתכוון אפילו, להשתתף במיסוך ההבחנה בין מי שמפעיל כוח קטלני ובין מי שנתון לו. ברגע כזה, ניטרליות אינה יכולה להיות עמדה תמימה; היא עמדה פוליטית.

כך פועל שיח האדון האידיאולוגי בשדות מרכזיים של ישראל הציונית – בצבא ובמערכת הביטחון, במערכת החינוך, באקדמיה, בתקשורת – וגם במרחבים שנראים לכאורה פרטיים וחסרי כוח, כמו למשל קליניקות פרטיות של מטפלים ופסיכואנליטיקאים יהודים. לא תמיד הוא מתקיים כהצהרה פוליטית מפורשת; לפעמים הוא מתבטא כגבול בלתי נראה של מה שניתן לומר ומה שאינו יכול להישמע.

בקליניקה הפרטית, שבה אמורה להתקיים הקשבה חופשית, גבולות השיח הלאומי עלולים להופיע כשתיקות, כהסטות, כהצעות ל"ויסות", כהפיכת הזעם לבעיה תוך־נפשית ולא כתגובה אתית למציאות אלימה. כאשר סבל פלסטיני או ביקורת על אלימות המדינה מתורגמים לשפה של טראומה מופשטת, של קושי רגשי או של צורך בהרגעה בלי להכיר בהקשר הפוליטי הממשי שבתוכו הם נוצרים, הקליניקה עצמה נעשית חלק ממנגנון של נרמול.

כך מתברר שהאידיאולוגיה אינה שוכנת רק במוסדות המדינה, אלא גם ביחסים האינטימיים ביותר. היא חודרת אל חדר הטיפולים לא באמצעות כפייה גלויה אלא דרך הנחות יסוד משותפות, דרך זהות קולקטיבית לא מדוברת, דרך גבולות בלתי מוצהרים של הזדהות וסולידריות. ברגע הזה, כאשר ההרס נעשה שיטתי והדה־הומניזציה נעשית לשפה, המנגנון אינו מסתפק עוד בהפיכת הפלסטיני לאובייקט של ידע; הוא פועל גם כמנגנון של שלילת קיומו האנושי, ובהתאם – משתקף בכשל של השיח האנליטי להחזיק את האחר כסובייקט.

תחת שיח האדון, מושג ה"נורמליזציה" תופס מקום מרכזי לא רק כיעד תרבותי אלא גם כאתוס טיפולי. הפסיכואנליזה בישראל, בייחוד כשהיא פועלת במסגרת מוסדות ממומנים או ציבוריים, נדרשת שוב ושוב להשיב את הסובייקט ל"סדר": להחזירו לתפקוד, לאיזון, לשגרה. העיסוק ב"ויסות רגשי", "חזרה לתפקוד", "איזון נפשי" ו"תיקון" מחליף את השאלה האנליטית הלאקאניאנית על התארגנותו של הסובייקט סביב איוויו וחסרונו בשאלה על נורמטיביות: האם הסובייקט "בריא"? האם הוא "מתפקד"?

לאקאן (Lacan 2006 [1958]), מצידו, כבר הזהיר מפני הנטייה של המטפל "להשיב את הסובייקט אל האני", וטען כי היא אינה אלא צורה מעודנת של אדנות. בישראל מקבלת תנועה זו ממד פוליטי מובהק: השיבה לנורמה פועלת לעיתים כהשבה לתודעה ציונית יציבה, לשפה שמסוגלת להכיל רק את סבלה שלה. כל חריגה ממנה, ויהיה זה קול פלסטיני כבוש או קול יהודי המסרב לאלימות ולדיכוי האחר, מתויגת כפתולוגית, קיצונית או "לא רציונלית". כך הופך שיח הנורמליזציה לשיח של השתקה מוסרית. הוא מציג עצמו כשפת טיפול, אמפתיה ודאגה, אך בפועל הוא משמר את יחסי הכוח שהפסיכואנליזה הייתה אמורה לחשוף. במובן זה, כשהפסיכואנליזה נאמנה לנורמליזציה במקום ללא־מודע היא חדלה להיות שיח של חסר, והופכת כלי לשיקום אידיאולוגי.

השבר האישי והכשל של השיח

לאחר ששלחתי את הטיוטה הראשונה של המאמר לעורך כתב העת חזרתי אליה כדי ללטש, להרחיב, להעמיק. אך במהלך הקריאה אירע דבר שלא התרחש קודם: איבדתי את התשוקה לכתוב. לא מתוך עייפות ולא מתוך חוסר ידע, אלא מתוך ייאוש שנולד בדיעבד, ייאוש מן השיח שבתוכו אני כותבת ומן ההכרה שהוא עצמו חלק מן המנגנון שאני מבקשת לבקר. הפער שנחשף לא היה רק תיאורטי. בשנים שלאחר שבעה באוקטובר 2023 עזבתי את הפסיכותרפיה, שבה הייתי משוקעת 16 שנים. עזבתי את ההדרכה, ניתקתי קשרים מקצועיים ואישיים ארוכי שנים, והתרחקתי ממרחבים טיפוליים שהיו עבורי בית. בכל פעם שביטאתי זעם על המתרחש בעזה, זעם שנבע מחשיפה מתמשכת להרס, להרג ולהתפוררות תנאי החיים בה, הוא תורגם לבעיה תוך־נפשית והופנה בחזרה אליי: זהו קושי בוויסות, הצפה רגשית, הזדהות יתר. מקור הזעם לא נדון; הוא הוסב אל הסובייקט המדבר.

הוצע לי "לארגן" את רגשותיי. הוצע לי לעבוד על האינטגרציה. אבל לא הוצע להקשיב למה שהזעם מבקש להעיד עליו. במרחבים שאמורים היו לשאת שבר, התברר שהשבר עצמו אינו נסבל כאשר הוא נעוץ במציאות הפוליטית. קולגות פלסטינים סיפרו על חוויות דומות, על עזיבת טיפולים והדרכות אצל מטפלים יהודים, לאחר שהסבל הלאומי שלהם נתפס כעיוות רגשי ולא כעמדה אתית.

ברגע הזה התברר לי שהכשל איננו רק אישי. הוא מבני. השיח האנליטי, שביקש להיות מרחב של אי־ידיעה ושל פתיחות, מתקשה לשאת את הרגע שבו ההרס אינו מטפורה אלא מציאות מתמשכת. כאשר הזעם איננו סימפטום אלא תגובה מוסרית, הוא נעשה בלתי ניתן להכלה. במצב כזה, השאלה איננה כיצד "לעבד" את החוויה כך שתיכנס למסגרת טיפולית מוכרת, אלא האם השיח מוכן למקם את עצמו ביחס למה שמתרחש מחוץ לו, בלי שיומר מייד לשיח של "תהליכים נפשיים" המנותקים מן ההקשר ההיסטורי והחומרי שבתוכו הם נוצרים. כאשר המציאות הפוליטית מתורגמת אוטומטית לשיח תוך־נפשי, היא חדלה להיות אירוע שיש לו אחראים ונפגעים והופכת למצב רגשי שיש לו מטופל. ברגע זה ההקשר נמחק, והאחר שוב נעלם.

נראה כי השאלה על תפקידה של הפסיכואנליזה בזמן רצח עם מחייבת שיבה אל היסודות התיאורטיים ביותר של מחשבתה: אל האופן שבו היא עצמה מבינה זהות, שייכות והזדהות. רק משם, מן המקום שבו פרויד פירק את הזהות היהודית והעמיד במרכזה זרות ופיצול, ומול הקריאה של אדוארד סעיד שהציבה את השאלה הקולוניאלית בלב הפסיכואנליזה, אפשר לשוב ולשאול מהי הקשבה שאינה מבקשת לאחות את הקרע אלא לשהות בו; הקשבה שמסכימה לעמוד מול מה שאינו ניתן לתרגום, ולבחון את אחריותו של השיח הפסיכואנליטי עצמו למי ולמה שהוא מותיר מחוץ לגבולות ההכרה.

פרויד, סעיד והפוליטיקה של הזהות השבורה

ביצירתו המאוחרת **משה האיש והדת המונותיאיסטית** (פרויד 2009 [1939]) מציע זיגמונד פרויד את אחת הקריאות הרדיקליות ביותר במאה העשרים של מושג הזהות הדתית והלאומית. מתוך עמדתו של גולה יהודי באירופה המתפוררת, הוא מערער על עצם מושג ה"מקור" ומסרב לראות את הזהות היהודית כזהות טהורה או כקו היסטורי אחיד. משה מוצג כזר: לא עברי אלא מצרי, בן תרבות אחרת, שמכונן עַם דרך אלימות, כפייה וזיכרון מודחק.

פרויד מתאר את רצח משה כהתקוממות שהודחקה, ואשר שבה וחזרה בדמות אשמה דתית ואמונת הייחוד. הוא מנסח את המהלך במונחים אדיפליים מובהקים: רצח האב המכונן, הדחקתו וחזרתו כסמכות חוקית ומוסרית. החוק, לפי פרויד, לא נולד מתוך הסכמה הרמונית, אלא מתוך אלימות מודחקת. הזהות אינה מהות יציבה אלא תהליך של הדחקה וחזרה, הנבנה סביב פצע שאינו נסגר. יוסף חיים ירושלמי (2006), בקריאתו את הספר, מדגיש את הממד האדיפלי בביוגרפיה של פרויד עצמו: את יחסו האמביוולנטי לאביו, את האופן שבו שאלת היהדות ושאלת משה כרוכות בעבודת אבל אישית ובהתמודדות מאוחרת עם דמות האב. כך, "משה" אינו רק מיתוס על הולדת עם, אלא גם ניסיון של פרויד לשוב ולנסח את יחסו שלו אל אביו ואל מורשתו.

פרויד כותב את ספרו מתוך מצב חירום אישי והיסטורי: גירושו מווינה, מחלתו, ועלייתם של הנאציזם והאנטישימיות הקטלנית באירופה. כפי שמראה יצחק בנימיני (2025), עצם המעורבות הגופנית והקיומית של פרויד בנושא, העובדה שהזהות היהודית איננה אובייקט מחקר ניטרלי עבורו כי אם פצע חי בגופו הוא, מצביעה על מה שייקרא לימים אצל לאקאן "הממשי": אותו גרעין טראומטי שאינו ניתן לסימול במלואו, אך ממשיך לפעול בתוך השיח. לא משום שמושג הממשי נולד אצל פרויד, אלא משום שספרו חושף את גבולות הסימבוליזציה, את המקום שבו הזהות נסדקת.

מן השבר הפרוידיאני יוצא אדוארד סעיד. במסה **פרויד והלא־אירופאי** (2003) הוא ממשיך את מהלכו של פרויד, אך מעביר אותו מן המישור התיאולוגי־אנליטי אל המישור הפוליטי והתרבותי. סעיד מזהה אצל פרויד סדק עקרוני במיתוס הזהות. דמותו של משה המצרי, הזר המייסד את העם, מערערת על רעיון המוצא הטהור ומעמידה את הזהות היהודית כמעורבת מלכתחילה, זהות כפולה הנשענת על זרות שאינה ניתנת למחיקה.

סעיד (2019) מציע לקרוא מהלך זה קריאה קונטרפונקטית (מושג ששאל מעולם המוזיקה), כזאת שאינה מחפשת סיפור אחיד וסגור ותחת זאת מבקשת להאזין לקולות הנבדלים הפועלים בו־זמנית, במתח ולא בהרמוניה. כשם שבמוזיקה קונטרפונקטית קווים מלודיים שונים נשזרים זה בזה בלי להתמזג, כך סעיד מבקש להעמיד את סיפור הזהות היהודית אצל פרויד בתוך מרחב רחב יותר של היסטוריות חופפות וסותרות. אף שפרויד מן הסתם אינו עוסק בנכבה, קריאתו של סעיד מדגישה כי הסדק שפרויד חושף בלב מיתוס המוצא – משה כמצרי, זהות שמלכתחילה היא מעורבת – מערער על כל תפיסה מהותנית

של ריבונות לאומית. במובן זה, הקריאה הקונטרפונקטית פותחת אפשרות לבחינה אתית של האופן שבו זהות יהודית, כאשר היא מתממשת כריבונות מדינתית, מתמודדת או מסרבת להתמודד עם האחר שבתוכה ומולה.

בכך מאיר סעיד את הפצע הפרוידיאני כשאלה פוליטית: האם זהות שאינה מוכנה לשאת את הזרות הפנימית שבה יכולה לחיות בלי להפוך את האחר ההיסטורי לאויב שיש להדירו או להשמידו? האם אפשר להכיר באחרות לא כאיום, אלא כתנאי לקיום משותף?

כאן ניתן להיעזר בניסוחו של לאקאן למושג הממשי. אצל פרויד השבר מתגלה דרך מיתוס רצח האב והדחקתו; את אותו יסוד טראומטי מנסח לאקאן במושג הממשי – מה שאינו ניתן לסימול, מה שחוזר ומפר את הסדר הסמלי בכל ניסיון לייצבו. הממשי אינו רק תוכן טראומטי; הוא עצם הכישלון לסגור את הסיפור. הוא המקום שבו הזהות נסדקת שוב ושוב, גם כאשר היא מתעקשת על שלמותה.

קריאה משולבת של פרויד, סעיד ולאקאן מאפשרת לראות כי זהות לאומית אינה רק נרטיב שניתן להחליפו באחר, אלא מבנה שמנסה שוב ושוב לכסות על הממשי הטראומטי שבתוכו. כאשר הזהות מתקשחת והופכת מהותנית, אין מדובר רק בטעות היסטורית או אידיאולוגית; זהו ניסיון להשתיק את הממשי. וההשתקה הזאת אינה נשארת במישור הסימבולי בלבד. היא עלולה להתגלם בהדרה, בגירוש ואף בהשמדה.

במובן זה, פרויד, סעיד ולאקאן מציעים יחד אתיקה אנליטית של החזקה ולא של איחוי. נאמנות לא לזהות שלמה, כי אם לשבר שבתוכה; לא לכידות סמלית, כי אם נכונות להחזיק במה שמערער אותה מבפנים. הממשי, בלשונו של לאקאן, איננו רק מה שלא ניתן לסימול; הוא מה שחוזר כאשר הסימבולי קורס. הוא הפצע שהזהות מבקשת להכחיש, שאינו חדל להופיע ולתבוע הכרה.

החזקה איננה הכלה. הכלה שואפת לעבד, להרגיע, להסדיר; היא מחזירה את הממשי אל גבולות השיח ומספקת לו משמעות מרגיעה. החזקה, לעומת זאת, אינה מבטיחה ריפוי ואינה חותמת את הקרע. היא מאפשרת לממשי להישאר פתוח, בלי להפוך אותו למובן ובלי להפוך אותו לסיפור מנחם.

אך כאשר זהות לאומית מסרבת להחזיק את הממשי שבתוכה – את הסתירה, את האלימות המכוננת, את האחרות הפנימית – ואינה מסוגלת לבטל אותו, היא ממקמת אותו מחוץ לעצמה באמצעות מנגנון של השלכה. הסתירה שאינה נסבלת מבפנים מיוחסת לאחר, והאלימות המוכחשת מוצגת כטבועה בו. וכאשר ההשלכה נעשית קולקטיבית וממוסדת, הממשי חדל להיות קטגוריה תיאורטית והופך למציאות חומרית של הרס חיים.

ברגע שבו מדינה מפעילה אלימות המונית ומייצרת תנאים של השמדה, הממשי אינו עוד סדק תיאורטי בתוך זהות. הוא מתגלם בגופים פצועים, בערים חרבות, בחיים שנמחקים. ברגע כזה, ההחזקה האנליטית אינה מחווה רגשית. היא עמדה אתית רדיקלית: סירוב להפוך את ההרס לסיפור סגור.

פסיכואנליזה בישראל בעת השמדה

אם אצל פרויד, סעיד ולאקאן השבר, החסר והממשי הם תנאי לחשיבה אתית על זהות ועל הקשבה, בשיח הפסיכואנליטי שהתעצב בישראל לאחר שבעה באוקטובר 2023 נחשף הקושי לשאת את עמדת אי־הוודאות הזאת. אף שהשיח הזה מתנסח תדיר בלשון של אתיקה, מורכבות והומניזם, הוא מתפקד ברובו כשיח של תיקון: הוא מבקש להעניק משמעות, להשיב סדר ולייצב זהות שנחרבה, ובכך, במקום להתחקות אחר המפגש עם הממשי, עם מה שאי־אפשר לסמל, הוא נע אל עמדה המבקשת לייצר נרמול, פירוש ושיקום במסגרת זהותית ולאומית יציבה.

כדי להבין את המנגנון הזה אני מבקשת להתבונן בכמה מבמות השיח המרכזיות של קהילת הפסיכואנליזה בישראל מאז תחילת המלחמה ולבחון מאמרים שהתפרסמו בכתבי עת מקצועיים ובאתרי אינטרנט של מטפלים, ימי עיון וכנסים של החברה הפסיכואנליטית ושל קהילות הפסיכותרפיה הפסיכואנליטית. קריאה זו איננה רק ניתוח טקסטואלי; ברצוני לזהות כיצד השיח המקצועי עצמו נעשה סובייקט של האבל הלאומי – כיצד שיח ההקשבה, שאמור לחשוף את הלא־מודע, מתלכד עם השיח של האתוס הציוני ומאבד את ממדיו הביקורתיים והאתיים.

במאמריה של דנה אמיר מתגלה אולי הקול האנליטי הרגיש והמעמיק ביותר בשיח הפסיכואנליטי שהתעצב בישראל לאחר שבעה באוקטובר. אמיר מבקשת לחשוב את העבודה הקלינית מתוך לב הטראומה, ולשמר את תנאי ההקשבה גם במצבי קריסה נפשית ולאומית. היא מתארת את הטראומה כ"אירוע אבסולוטי, חסר תקנה" שחורג מכל יכולת עיבוד ומעמיד בסימן שאלה את עצם האפשרות לחשוב (אמיר 2023). היא מבחינה בין mind-deadness, קיפאון תודעתי שבו אין עוד אפשרות לחשוב, ובין mindedness, שהיא תודעה שמסכימה לשוב ולדעת לסבול. אמיר מציינת כי "האמת המשותפת נשברה [...], כל אחד נותר כלוא באמת שלו, באהבה ובשנאה שלו, בלי יכולת לשאת את קיומו של האחר" (Amir 2024), ומתארת מצב שבו העבודה הקלינית נעשית עבודת אבל והמטפלת עצמה מצויה בתוך האבל שאותו היא מתבקשת לשאת (אמיר 2025).

עם זאת, ועל אף רגישותה האנליטית, כתיבתה נותרת בלתי ממוקמת פוליטית. הממשי שהיא מבקשת לשמוע מתואר כ"אירוע אבסולוטי", נטול הקשר היסטורי וקונקרטי, וכך נשללת ממנו האפשרות להיקרא דרך יחסי הכוח שבתוכם הוא נוצר ופועל. האבל שהיא מתארת נעשה אוניברסלי אך ניטרלי, כזה שבו כל אחד עשוי להיות "אני" וכל אחד עשוי להיות "אחר". אלא שבמרחב קולוניאלי ריבוני, בעיצומה של אלימות המונית, הסימטריה הזאת מטשטשת את ההבדל המכריע בין הכובש לנכבש, בין מי שמפעיל כוח מדינתי הרסני ובין מי שנתון לו. כאשר כל אחד יכול להיות "אני" או "אחר" נעלמים יחסי הכוח הממשיים, ובהם ההבחנה בין ה"אני" הישראלי, הריבוני והחמוש ובין ה"אחר" הפלסטיני, המופקר לאלימות. במובן זה, אתיקת ההקשבה מתחלפת באתיקה של הזדהות כללית: כל

סבל נמס אל תוך ה"אנושי" המופשט. דווקא בכך נמנע המפגש עם הפלסטיני כסובייקט פוליטי ממשי הנושא היסטוריה, תביעה וזכויות. האבל מאבד את ממדיו המבחינים והופך לשפה שמאחדת תחתיה גם את ההורג וגם את ההרוג. ברגע ג'נוסיידיאלי השאלה איננה רק כיצד להתאבל, אלא בשם מי ועל חשבון מי.

בכתיבתה ובדבריה הציבוריים של מירב רוט, ובמיוחד בכמה ממאמריה בעיתונות, השפה הפסיכואנליטית מתלכדת עם השיח הלאומי־רוחני באופן כמעט מוחלט. "אשמת הניצול", כותבת רוט, "משאירה את המתים בחושך", ועל כן על הניצולים "להפנות את מבטם לאור" ולשוב לדבוק "בערכים האנושיים, הרוחניים, המוסריים הגבוהים ביותר" (רוט 2023). גם במאמר מאוחר יותר, שנכתב בעיצומה של המלחמה, היא קוראת לישראל "להפסיק את מעגל הנקם" ולפעול מתוך חמלה וראיית האחר, שכן "ערלות לב לעולם תוליד ערלות לב" (רוט 2025). במילים אלו נפרשת תפיסתה כאתוס של תיקון רוחני קולקטיבי: הנפש הישראלית כגוף אחד, העם כישות פצועה הזקוקה לשיקום. זוהי לשון טוטלית של הכללה: "כולנו פצועים, כולנו מתאבלים". אלא שה"כולנו" הזה אינו כולל את כלל יושבי המרחב ואף לא את הפלסטינים אזרחי ישראל; הוא מצביע על קולקטיב ישראלי־יהודי הומוגני. בתוך מסגרת זו, האבל מתלכד עם זהות אתנית־לאומית מסוימת. האיחוי המוצע איננו איחוי אנליטי של סובייקטים משוסעים אלא איחוי לאומי־אתני – שיבה ללכידות של גוף קולקטיבי, שמדומיין כפצוע, אך הוא אחד.

הפסיכואנליזה, שאצל פרויד נולדה מן החסר, מן הזרות ומן הסדק בזהות, הופכת אצל רוט לשפת נחמה ואיחוי קולקטיבי; שיח המעניק משמעות ומוסר במקום לשאת את חוסר האפשרות, ומעדיף לכידות אתנית־רוחנית על פני עמידה ממושכת מול השבר והסתירה.

הדבר בלט במיוחד בהרצאה שנשאה לאחר שבעה באוקטובר, שבה כינתה את לוחמי חמאס "נוח'בות" (نُخْبَة – אליטה). השימוש של רוט במונח הערבי בלי לעמוד על משמעותו התרבותית או ההיסטורית, והפיכתו לכינוי דמוני, ממחיש את עומק ההסתגרות של השיח שהיא מייצגת. גם כאשר רוט "פונה" אל האחר היא עושה זאת מתוך עמדה פרשנית של עליונות מוסרית, שבה האחר הערבי איננו קול מדבֵּר אלא סמל בתוך סיפור הרוח הישראלית. הפלסטיני נעדר כמעט לחלוטין, הן כסובייקט הן כסימפטום. כך מתמזגת אצל רוט הפסיכואנליזה עם האתוס הציוני כפרויקט של ריפוי עצמי, שבו מחיקת קולו של האחר נרשמת דווקא כהוכחה לאנושיות.

אצל ערן רולניק הפסיכואנליזה מתפקדת כשפת ביקורת מצפונית. הוא טוען כי "הסיכוי לקיים טיפול נפשי משמעותי בחברה סמכותנית הוא אפסי" (רולניק 2024), ומדגיש כי "טיפול נפשי ראוי לשמו נמצא במישור אחד עם הפרויקט הדמוקרטי". במאמר מאוחר יותר הוא מתאר את החברה הישראלית כשרויה ב"מלנכוליה קולקטיבית, [...] חווה את עצמה כקורבן אך מסרבת לעבד את עיוורונה המוסרי" (רולניק 2025). לדבריו, "הישראליות איבדה את אמונתה בעצמה" ו"הפצע הלאומי הפך ללב הזהות הקולקטיבית". אלא שגם אצל רולניק הטראומה נותרת טראומה של העצמי הלאומי, לא של האחר. הפלסטיני מופיע

כרמז מוסרי, כצל שמפעיל את המצפון, אך הוא אינו נוכח כסובייקט מדבר. כך מתגלה גם כאן, אף כי באופן שונה מאשר אצל רוט, שיח של מצפון ללא הכרה: שיח הנוגע בפצע, אך מקפיד לשמור על גבולות זהותו של הפצוע.

אצל ירון גילת הפסיכואנליזה מתייצבת בְּשם הממשי כנגד עצם האפשרות לסיפור. במאמריו הוא טוען כי "אין דרך לספר את מה שאירע, מפני שכל סיפור הוא כבר הדחקה" (גילת 2025א; וראו גם גילת 2025ב). אבל העמדה הזאת אינה מופעלת באופן סימטרי: אירועי שבעה באוקטובר ניתנים אצלו לתיאור, לעיבוד ולשיום כטראומה ישראלית מכוננת, ואילו האלימות בעזה מוצבת כבלתי ניתנת לסימול, ככזאת שכל ניסיון לספרה כבר חוטא לממשי. כך נוצר פער: לא עצם אי־האפשרות לספר הוא העיקר, אלא השאלה מי נותר מחוץ לסיפור.

כאשר מכריזים כי ה"ג'נוסייד" בלתי ניתן לסיפור אך הטראומה הישראלית כן מסופרת, מתברר כי מושג הממשי משמש מסנן תרבותי־פוליטי. השפה הלאקאניאנית אינה פועלת כאן כמנגנון ביקורתי אחיד. היא משמשת כעמדה המבחינה, גם אם לא במוצהר, בין שדות סבל שונים, בין סובייקטים שונים שראויים לסיפור. כך מתמסדת היררכיה של אפשרות הדיבור: יש טראומה שניתן לנסחה, ויש אלימות שהופכת לממשי אילם.

במצב זה, בְּשם הממשי מתרחשת מחיקה תיאורטית של הממשי הקונקרטי: הגוף הפלסטיני הפגוע או המת. מה שמוכרז כבלתי ניתן לסימול אינו מקבל אפילו את מעמד הסיפור החלקי או השבור, ונדחק אל מחוץ לשדה השיח. כך, הניטרליות האנליטית איננה ניטרלית; היא מתפקדת כצורה מעודנת של אדנות, המגינה על הסובייקט הישראלי מפני אחריות באמצעות טענה לאי־אפשרות עקרונית. בשם הממשי נעלם הממשי עצמו, ובשם ההקשבה מושתק מי שאינו נחשב לסובייקט שמסוגלים לשומעו.

תהליכים אלו ניכרו גם בבמות הציבוריות של קהילת הפסיכואנליזה, למשל בימי העיון "כשאין מילים" ו"מקום לדאגה", שבהם נבנה נרטיב משותף של תיקון לאומי. טראומת שבעה באוקטובר הוצגה שם כיסוד זהותי של הישראליות, והפסיכואנליזה – כפרויקט שיקום של "העצמי הקולקטיבי הפצוע". האתי הוחלף בפוליטי־לאומי במסווה של אנושיות.

במופעים אלו מתברר כי הפסיכואנליזה בישראל כותבת את עצמה כשיח של מצפון אך לא של הכרה, ולמעשה גם לא של מצפון ממש. זהו שיח שמדבר על טראומה, אך מסרב לשמוע אותה; מקשיב לסבל, אך רק כל עוד ניתן לתרגמו ולהכילו בתוך הנרטיב הישראלי. וכך, גם אם שלא במכוון, היא מצטרפת לשיח של מחיקה – שיח המשטיח ומעלים את קולות הנכחדים, בשם אתיקה של הומניות וריפוי, ונעשה לחלק מן המנגנון הרחב של טיהור אתני, הצדקה והכחשה של הפשעים.

אתיקה של הקשבה

מול השיח הממהר להעניק מובן לפני שהוא באמת מקשיב, המבקש להשיב את הסדר לפני שהוא מוכן לשאת את השבר, נדרשת אפשרות אחרת של הקשבה – הקשבה מעמדה של

אי־ידיעה, של נכונות להסתכן, ולא מעמדה של שליטה וביטחון; הקשבה שאינה מבקשת לתווך, לאחות או לפרש במהירות, אלא לשהות במפגש עם מה שאיננו ניתן לתרגום; הקשבה המזהה שהאחר אינו מושא להבנה, אלא סובייקט שמחשבתו, תשוקתו וסכסוכיו אינם ניתנים לצמצום. אתיקה זו של הקשבה אינה מתחזה להכלה. היא איננה אחראית להרגעה או לשיקום סמלי של לכידות לאומית, אלא לשיח עצמו: לשאלה מי רשאי לדבר, באיזו לשון, ומה מודר מראש ממסגרת ההכרה. במציאות שבה השיח האנליטי מתלכד עם השיח הלאומי־ציוני, פתיחת גבולות ההקשבה פירושה לא רק נכונות לשמוע את הסבל הפלסטיני, אלא הכרה בסובייקטיביות הפלסטינית במלואה – לא כקורבן דומם, לא כסטטיסטיקה של הרוגים ולא כסמל מוסרי המשרת את מצפונו של הרוב. זוהי הכרה בפלסטיני כסובייקט אנליטי בעל עומק, קונפליקטים, אשמה, אמביוולנטיות, איווי והיסטוריה. הקשבה כזאת מחייבת גם בחינה עצמית של עמדת הדובר: מהו המקום שממנו אנו מדברים, אילו זהויות אנו מבקשים לייצב, אילו קולות אנו נוטים להשקיט בשם אחריות מקצועית או בשמה של "מורכבות". היא דורשת להכיר בכך שדווקא הניטרליות עלולה להפוך לעמדה פוליטית המגינה על הסדר הקיים, ולעיתים דווקא ההימנעות מהתמקמות היא צורה של שימור יחסי כוח. השאלה המתבקשת איננה עוד אם ניתן "להכיל" את האחר; השאלה היא אם הפסיכואנליזה בישראל מסוגלת להשתתף במהלך של רה־הומניזציה מתוך הכרה של ממש בסובייקט הפלסטיני כסובייקט אתי ושווה במרחב השיח, ולא כהצהרה הומניטרית כללית. האם היא יכולה לשאת את הממשי של ההרס בלי להמירו מייד בנרטיב מאחה, ולפתוח מרחב שבו גם מי שהודר עד כה מן השפה יוכל לדבר מתוך סובייקטיביות מלאה? רק הקשבה כזאת, שמוכנה להסתכן באובדן שליטה על הנרטיב ובערעור הזהות המוכרת, תוכל לשוב ולהיות נאמנה לאתיקה האנליטית.

ואולי גם זה כבר כמעט בלתי אפשרי. ייתכן שהכשל הזה, שבו השיח עצמו חדל להיות מקום של הקשבה, מסמן את גבולה האחרון של הפסיכואנליזה בתוך מציאות קולוניאלית מדממת. כאשר השיח האנליטי מתמזג עם שיח האדון ועם מנגנוני הכוח של המדינה, הוא מאבד את יכולתו לשאת את אי־הוודאות, את השבר, את האחרות שבתוכו. במקום לאפשר חסר הוא נעשה לשפה של תיקון, של הרגעה ושל זהות. אולי הייאוש מהשיח, מהיכולת לדבר, מההקשבה המתחזה, הוא הסימפטום המדויק ביותר של זמננו. הייאוש הזה איננו כניעה; הוא משקף סירוב להשתתף בשיח שמוחק אותך בסופו של דבר, שיח שכופה משמעות ומסדר את הכאב כדי להמשיך ולהתקיים בתוכו. זהו ייאוש שמסרב להתרגל לפגיעה ולמחיקה, ומבקש להישאר ערני וחושב גם כשהוא פצוע. אולי זו האחריות האחרונה שנותרה לפסיכואנליזה. במקום להציע נחמה, עליה להוסיף ולהרגיש את הפצע; במקום לתקן את השיח, עליה לשאת את סדקו; במקום להשיב את הסדר, עליה לשאת את מה שאינו ניתן להשבה.

התוכנית לביקורת תרבותית, החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת בית זית

ביבליוגרפיה

אמיר, דנה, 2023. "אם עץ נופל לבדו ביער ראוי שישמיע קול. ראוי שנשמע", **בטיפולנט**, 20.12.2023.

——, 2025. "'בתוכי נאבקים המוות והחיים': על העבודה הקלינית מאז השבעה באוקטובר", **בטיפולנט**, 5.10.2025.

בנימיני, יצחק, 2025. **הנפש הפרוידיאנית: בסבך המושגי, התרבותי והפוליטי**, תל אביב: רסלינג.

גילת, ירון, 2025א. "כשהטענה לג'נוסייד פוגשת את הצורך הלא־מודע באשמה", **הארץ**, 19.10.2025.

——, 2025ב. "יובל נח הררי, אי אפשר לבנות סיפור מול מה שלא ניתן לסמל, וזו הטראומה", **הארץ**, 17.11.2025.

ירושלמי, יוסף חיים, 2006. **משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית**, בתרגום דן דאור, ירושלים: שלם.

סעיד, אדוארד, 2003. **פרויד והלא־אירופאי**, בתרגום יעל סלע, תל אביב: רסלינג.

——, 2019. **תרבות ואימפריאליזם**, בתרגום נעם רחמילביץ', תל אביב: רסלינג.

פרויד, זיגמונד, 2009 [1939]. **משה האיש והדת המונותיאיסטית (מבחר כתבים ז)**, בתרגום רות גינזבורג, תל אביב: רסלינג.

רוט, מירב, 2023. "אשמת הניצול משאירה את המתים בחושך. עלינו להפנות את מבטנו לאור", **הארץ**, 14.11.2023.

——, 2025. "כמו בשחמט, גם במלחמה אסור לפעול מתוך זעם ונקמה", **הארץ**, 16.7.2025.

רולניק, ערן, 2024. "כשהמדינה מסכנת את הנפש, גם חדר הטיפולים צריך להשתנות", **הארץ**, 19.6.2024.

——, 2025. "ישראל האחרת מציעה אולי מצפון, אך לא חשבון נפש ושינוי", **הארץ**, 9.10.2025.

Althusser, Louis, 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, New York: Monthly Review Press.

Amir, Dana, 2024. "When Truth Is Not Shared," *Psychoanalytic Psychotherapy* 38(4), pp. 378–387. https://doi.org/10.1080/02668734.2024.2412024

Foucault, Michel, 1978. *The History of Sexuality: Volume 1 — An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Pantheon Books.

Lacan, Jacques, 2006 [1958]. "The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power," *Écrits*, trans. Bruce Fink, NewYork: W. W. Norton, pp. 489–542.

——, 2007. *The Seminar of Jacques Lacan (Book XVII): The Other Side of Psychoanalysis*, trans. Russell Grigg, New York: W. W. Norton.