חזרתו של היום־יום

עירן דורפמן
החוג לספרות, אוניברסיטת תל־אביב

א.

העברית בת זמננו מציעה שתי צורות של המילה יומיום/יום־יום: הראשונה, "יומיום", היא **שם עצם** המציין שגרה וזמנים "רגילים". צורה זו מתיכה את שני הימים לאחד ואינה מבדילה ביניהם: יום גולש לתוך יום, מטשטש את גבולותיו, ויוצר יחד עם יתר הימים ישות אטומה ואפורה. מן המילה יומיום גם נגזר שם התואר יומיומי, שפירושו שגור, סתמי, משעמם. היומיום מציין את החזרתיות של הימים, אך הוא מכסה על הדמיון והשונות ביניהם, על המהלך האִטי המוביל מיום למשנהו. ל"יומיום" משמעות של שם עצם בלבד, שאין בה פועליות, ולפיכך כל פעילות "ממשית" — פגישה, אהבה, הרפתקה, גילוי, יצירה — תיחווה כמנותקת ממנו. היומיום מפריע לחוות חיים משמעותיים, שכן הוא הספֵּרה של החזרה המכנית, המשעממת וחסרת ההבחנות שיש לשבור אותה ולהתנתק ממנה כדי לפעול "באמת". התוצאה היא פיצול בין היומיום לבין ה"אירוע" או ה"ניסיון", פיצול שבסופו של דבר, כך אטען, מוביל להתרוששות של השניים.

הצורה השנייה של המונח היא **תואר הפועל** יום־יום, המדגיש את ההכפלה: מ"ם סופית ועוד מ"ם סופית, יום ועוד יום, וביניהם מקף. יום הולך ויום בא: זה המבנה הבסיסי המרכיב את

* מאמר זה מבוסס ברובו על ספרי האחרון (Dorfman 2014) בניסיון להחיל אותו על המציאות הישראלית ולבחון את ההמשגה הלשונית של היומיום/יום־יום בשפה העברית. ברצוני להודות לאיתן בר־יוסף, להוד הלוי, לענת מטר ולקורא האנונימי מטעם **תיאוריה וביקורת** על הערותיהם המועילות, שתרמו רבות לבהירות המאמר ולהעמקתו.

חיינו, מרגע לידתנו ועד ליום מותנו. מבנה זה מהותו חזרה, אך ממין שונה מזה של היומיום. המובחנות של הימים, הקו המבדיל ביניהם, מאפשרים להכיר הן בחזרתם של הימים והן בהבדל ביניהם. הבדל זה הוא המפתח ליום־יום במובן של חיים, שכן היום־יום הוא רקע שאינו מנוגד לפעילות משמעותית אלא מחובר אליה, בדיוק בשל ההבדל — המקף האמצעי — שהוא מביא עמו תמיד. הפעילות, היצירה, ההרפתקה, תצא מגבולות היום־יום במידת מה, תתבדל ממנו, אך תישאר מחוברת אליו. היום־יום יהיה נקודת המוצא ונקודת הסיום שלה, כך שהיא תהיה בדיאלוג מתמיד אתו, תעשיר את משמעויותיו ותאפשר פעילויות נוספות על בסיסן. היותו של היום־יום פתוח להבדלים, היותו של כל יום — אך גם של כל רגע — מובחן ממשנהו אך גם דומה לו, הוא המאפשר לו להשתנות, להתגמש, להתפתח. כך הוא הופך משם עצם סטטי (היומיום) לפעולה דינמית, לתואר הפועל: מה שלומך? יום־יום.[1]

שתי משמעויות ליומיום/יום־יום, או נכון יותר, שני אופני קצה לחיותו: כחזרתיות מטושטשת או כחזרתיות מובחנת; כמסד אטום ומנותק מפעילות משמעותית או כמסד פתוח המשתלב בפעילות, קורא לה ונקרא אליה. אנו מכירים היטב את שני המצבים האלה, את שני אופני היום־יום/יומיום: בתקופות מסוימות ימינו מותכים זה לתוך זה, מיטשטשים, הופכים לישות עוינת, לאויב הגוזל את ימינו, מכלה את שעותינו, מתנכל למשאלתנו הפשוטה: לחיות את החיים. אנו מנסים בכל כוחותינו לברוח ממנו, לצאת לחופשה, להחיות את השגרה, אך כל פעילות שנעשה תישאר מולנו, כל אירוע שנחווה יתנתק מאתנו עד מהרה וייוותר חיצוני, כמעין גלויה שצולמה על ידי לשכת התיירות המקומית. אולם לעתים באים זמנים טובים יותר, שבהם היום־יום הופך מאויב לאוהב. הדברים כמו מסתדרים במקומם והפעילויות משתלבות במארג של חיינו ואינן נותרות זרות לו, תלושות. או אז כל רגש, כל אירוע, כל אות חיצוני או פנימי מתמלא במשמעות, ומתקשר לאלפי סימנים ורחשים אחרים המרכיבים את מה שאנו קוראים לו "חיים".

מפתה מאוד להתמקד ביום־יום במשמעותו הדינמית בתור תואר הפועל, ולזנוח את היומיום בתור שם עצם שגור וטפל. חוקרי יום־יום עכשוויים מציינים לעתים קרובות את שתי המשמעויות של המונח, אך מעדיפים בבירור את זו של תואר הפועל. הסוציולוג והמשורר זלי גורביץ׳, למשל, פיתח את מושג היום־יום בהקשרו הישראלי, ואף בחר במונח לכותרת אחד מספרי השירה שלו (גורביץ׳ 2002), כפי שהוא מסביר בריאיון:

1 למעשה הצורה השנייה (תואר הפועל יום־יום) היא הצורה המקורית בשפה העברית והיא מופיעה כבר בתנ"ך, לדוגמה: "ויהי כדברה אל יוסף יום יום" (בראשית לט, י). גם בשפות אירופיות רבות שבהן אין לכאורה הבחנה בין שם העצם לתואר הפועל, הופיע היומיום/יום־יום תחילה בתורת שם תואר או תואר הפועל (every day, quotidien, alltägig) ורק במאה התשע־עשרה החל להופיע בתורת שם עצם או ישות עצמאית. מילון האחים גרים מ־1854 לדוגמה, אינו מציין כלל את שם העצם Alltag, ובצרפתית הופיעה המילה quotidien בתורת שם עצם רק בשנות השלושים של המאה התשע־עשרה. מילון אוקספורד מציין שב־1840 הופיעה המילה everydayness, וב־1862 — החל שם התואר everyday להופיע במילה בודדה בלא מקף או רווח בין שני רכיביה. בהמשך המאמר אטען שהופעת היומיום כשם עצם סטטי קשורה לתהליכים חברתיים־כלכליים שהתרחשו במאה התשע־עשרה והביאו לשינויים במבנה החזרה היום־יומית.

כי במילה יומיום, במ״ם לא סופית, החזרה היא כבר בתוך המילה. כלומר, השגרה של אותו דבר, יומיום. זה המצב של חזרה על ולא חזרה אל. יום יום לא מוחק את הרווח בין הימים, את האפשרות של כל יום להיות עצמו, לחזור לעצמו. אלה שתי מילים זהות, יום, יום וזה לא מפסיק, עוד יום ועוד יום [...] אבל יחד עם זה, כל יום הוא יום, כל רגע הוא רגע. זו מתכונת של שדה, שיש בה אפשרות לצאת, אפשרות ליצור, ולא המעגליות האינסופית של יומיום, שמתמעטת בה האפשרות לשוט, כי לא ניכר בה האוקינוס, החלל, ומוגבל בה החופש (חתוקה 2005).

גורביץ׳ מבחין אפוא בין היומיום המותך והמכני לבין היום־יום המאפשר לכל יום לקבל את ערכו הנכון. אך הבעיה בדבריו היא שהוא אינו מצביע על הסיבות למעבר מהאחד לשני. יתרה מכך, לאחר שגורביץ׳ מציין את העצמאות של כל יום באמצעות הדגשת הרווח בין שתי המילים, הוא זונח את ממד החזרה ומתמקד באפשרות ליצור, לשוט ב״אוקינוס״ או ב״חלל״ באופן חופשי. מטרתו של גורביץ׳ היא היום־יום כיצירה, כהתחדשות מתמדת, אך מה בדבר היומיום שהוא שם עצם? האם אפשר פשוט להשליך אותו הצדה? מה מאפשר את המעבר לאורכו של המנעד שבין שני הקצוות, וכיצד מעבר זה משתנה ממקום למקום ומתקופה לתקופה?

במאמר זה אנתח את מגוון אופני היומיום/יום־יום מבעד לנסיבותיהם ההיסטוריות, הסוציולוגיות והפילוסופיות. אבקש לטעון שבעידן המודרני המאוחר התחולל מעבר מהיום־יום ליומיום במסגרת תהליכים של חילון, אורבניזציה, והאצת קצב החיים. תהליכים אלה החלישו את המוסדות הישנים (הכנסייה והקהילה) וגרמו לפיתוחם של מוסדות חדשים (המדינה וההון) בעלי מנגנוני חזרה חדשים, וכך חוללו שינוי באופן ההתנסות ביום־יום ובחזרתיות שלו. מרגע זה ואילך היום־יום נתפס בראש ובראשונה כיומיום, כלומר כזירה סתמית של חזרה המנותקת מאירועים ״אמיתיים״. כדי לפתח טענות אלה אגדיר תחילה את היומיום/יום־יום לאור תפקידו החזרתי. לאחר מכן אציג שתי המשגות שלו על פי מישל דה סרטו והפנומנולוגיה, אך אטען שהן אינן נותנות דין וחשבון מספק בנוגע לתמורות שחלו בתפקידו של היומיום/יום־יום בעידן המודרני. כדי לבאר תמורות אלו אשתמש בתיאוריות של פרויד ושל ולטר בנימין, ולסיום אדרש למקרה של ישראל ואציע ניתוח שלו על פי מושגי היומיום/יום־יום והחזרה שאני מפתח.

ב.

אם כן, מהו היומיום/יום־יום? מצד אחד, הוא הבסיס הפיזי, הנפשי, הגופני והמחשבתי של החיים האנושיים: גופנו, לשוננו, אמונותינו, הרגלינו — כל אלה מהווים ומכוננים את היום־יום שלנו. יום־יום, שעה־שעה, אנו חוזרים עליהם, ורק באמצעות חזרה זו מתאפשרת לנו פעילות כלשהי בעולם: תנועה, מחשבה, דיבור. אולם היומיום/יום־יום אינו רק קרקע יציבה ונייחת החיונית לכל פעילות ״ממשית״. הוא אינו רק מסד סטטי (יומיום), אלא גם דינמי

(יום־יום). זהו מסד המייסד את עצמו. שהרי גם אם הושלכנו לתוך עולם מסוים, גוף מסוים, שפה מסוימת — כל אלה הולכים ומתפתחים עם השנים, במודע ושלא במודע. התפתחות זו מושגת באמצעות דינמיקה של פעולה וחזרה: כל פעולה מיוסדת על בסיס היומיום/יום־יום, משפיעה עליו, ולפיכך מייסדת אותו בתורה; כל פעולה מאשרת את היום־יום, אך גם חורגת ממנו. הבה נתבונן בדוגמה.

אני עובר דירה. אני לומד אט אט את חלליה, את אפשרויותיה, אך גם ממלא אותה בחפציי הישנים, בהרגליי הישנים, משלב בין הישן לחדש, מטמיע את היום־יום בדירה ואת הדירה ביום־יום, ולבסוף קורא לה "בית". בעשותי כן אני משנה את היום־יום אך גם מאשר אותו. אהבותיי, הרגליי, חפציי — כל אלה השתנו קמעה, חלקם אף לא שרדו במעבר, אך אלה שמצאו את מקומם בדירה החדשה זוכים לפיכך לאישור ולחיזוק, וככל שאאשר אותם יותר, ככל שאעז לעבור דירות ממשיות או מטפוריות, כך יתבססו בתוכי ומחוצה לי.

אך מה קורה כאשר אני מסרב לעבור דירה? מה קורה כאשר הרגליי התקשחו כל כך עד שאיני מוכן עוד להמירם? אנו מכירים את התופעה, למשל, אצל קשישים הנאלצים לעבור למעון סיעודי, או אצל מהגרים בעל כורחם. הם מסרבים למעבר, ואף על פי כן, על אפם ועל חמתם, הוא מתרחש. מה קורה אז ליום־יום שלהם? מבחינה אובייקטיבית הוא משתנה מן הקצה אל הקצה, אך שינוי זה אינו מצליח לחלחל פנימה, לעבר המסד הפנימי. כך נוצר נתק או שסע בלבו של היום־יום, ונשברת ההתאמה בינו לבין הפעולות שמבוססות עליו ושאמורות להפוך לחלק ממנו: הפעולות אינן מבוססות עוד על היום־יום והוא אינו מבסס אותן. המהגרת ממשיכה לדבר בשפת אמה, לנסות למצוא את מולדתה האבודה, לשחזר את היום־יום הישן שלה, אך שוב ושוב היא נתקלת במציאות הזרה, העוינת, המנוכרת. מציאות זו כמו נכפית עליה, ואף שהיא נאלצת ללכת בעקבותיה ולציית לתכתיביה האובייקטיביים, משהו בה, במהגרת נסוג לעבר הספֵרה הסובייקטיבית הקשיחה ויוצר הבחנה ברורה בין "פנים" ל"חוץ". כל פעולה שתעשה מעתה ואילך אמנם תהיה עדיין חלק מהיום־יום (שהרי המהגרת תמשיך להשתמש בגופה, להתבונן בעיניה, להוציא מילים מפיה), אך המילים שתהגה והפעולות הכרוכות בהן לא תמצאנה עוד מענה הולם בעולם. הן תוטלנה לעבר אדישותו, בלי להשיב עמן ערך מוסף. המדינה החדשה תיוותר זרה למהגרת והמהגרת תיוותר זרה למדינה. בית האבות ייוותר מנוכר לקשיש והקשיש ייוותר מנוכר לבית האבות. אדישות, ריקנות, ייאוש ועייפות יאפיינו את היומיום/יום־יום שלהם. הם ימשיכו לחיותו, לחיות בו, אך משהו בהם יאמר להם שאין זה עוד היום־יום שלהם: חייהם, לפחות אלו האובייקטיביים, יהפכו לחיים של אחרים. עד מתי? עד שהיום־יום יתגמש,[2] יהין להסתגל לסביבה, שגם היא בתורה תהין לקלוט

2 קתרין מלבו פיתחה את ההבחנה בין "פלסטיות" ל"אלסטיות", וטענה שבעוד הראשונה מכירה בשליליות כהכרחית לכל יצירה, הרי האלסטיות מכחישה את השליליות, וכל מהותה היא התאמה (אדפטיביות) לסביבה החיצונית. כיוון שכך, האלסטיות היא אחד הכלים האידיאולוגיים והפרקטיים העיקריים בשירות הקפיטליזם (Malabou 2008). לפיכך יש להיזהר בשימוש במילה "להתגמש", כדי שלא ליפול במלכודת היום־יום בבחינת אדפטיביות טהורה.

משהו ממנו, ביודעין או שלא ביודעין. אולם כיצד עשוי להתרחש תהליך זה? כיצד לשבור את חומת הניכור בין הפנים לחוץ, בין היומיום/יום־יום הסובייקטיבי ובין זה האובייקטיבי?

ג.

בספרו **המצאת היומיום** תיאר מישל דה סרטו את האופנים שבהם האדם הפשוט — הפועל, המהגרת, הצרכן — מצליח לחדור לתוך לבה של עשייה מנוכרת, לשנותה מבפנים ולנכסה (דה סרטו 2010). דה סרטו משווה פעולה זו לפעולה מינרלית־גיאולוגית: כשם שמינרל מחלחל דרך שכבות אדמה, מגיע לשכבת המסד, ואז, מבפנים, משנה אותה ומשפיע עליה, כך גם הפרט יכול לנכס, לפחות חלקית, את הממסד שאתו הוא בא במגע, ולהחדיר לתוכו, ביודעין או שלא ביודעין, חלקים ממנו. דה סרטו מסיט אפוא את הדגש מהניכור שתיאר מרקס בין הפועל לאנושיותו ולעבודתו — ניכור שיסתיים רק במהפכה חברתית — ומעבירו אל המהפכות הקטנות, הסמויות והפרטיות שהאדם הפשוט וקבוצות מוחלשות מחוללים באופן יום־יומי. הפועל המדוכא והצרכן הפסיבי "מתחמנים" את המערכת וכך מצליחים לנכס אותה ולשלוט בה, ולו גם באופן חלקי. הם מותירים בה את חותמם באמצעות מניפולציות קלות וכמו בלתי מורגשות, ובאופן זה עולה בידם לחדש את הקשר בין המסד הפנימי שלהם לבין פעולותיהם בעולם. מקום העבודה אמנם ממשיך להיות מנוכר, אך במסגרתו מתאפשרות פעולות פרטיות הפועלות עליו, משנות אותו, ומקשרות בין הפועל למפעלו.

דה סרטו מסרטט אפוא מרחב ביניים המתפרס בין שני מצבי היומיום/יום־יום שתיארתי לעיל, מרחב שבו היום־יום מוכתב על ידי כוחות דכאניים הפועלים מהחוץ פנימה מחד גיסא, אך מעובד על ידי חתרנות סמויה מהפנים החוצה מאידך גיסא. הקשיש שהושם בבית אבות סיעודי יאתר עד מהרה מקומות קטנים של מרד. הוא יגנוב ביסקוויטים מהמטבח, ישנה את סידור הרהיטים בחדרו ויפר בעקביות כמה מכללי הבית הנוקשים; המהגרת תיאלץ להשתמש בשפה הזרה לה, אך תשרבב לתוכה צורות דיבור משפת האם שלה ותיצור שפת ביניים מעורבת. מרחב ביניים עשיר זה הוא המאפיין את היום־יום ומהווה גשר בין ה"חוץ" הדכאני ובין ה"פנים" המבקש להרחיב את גבולותיו ולפרוץ אותם.

האם באפשרותנו, להלכה ולמעשה, להסתפק במרחב ביניים זה? דה סרטו מצייר תמונה אופטימית של היום־יום, אך היא אינה מספקת: לא מכיוון שהיא אופטימית וגם לא מכיוון שהיא אינה מהפכנית דייה. התיאוריה של דה סרטו בעייתית מכיוון שהיא מסתפקת בתיאור חיצוני של מעשי החתרנות, המתמקד בדפוסי התנהגות ושפה ומזניח את הממד הסובייקטיבי של הפעולה. ביטויי התסכול הופכים אצל דה סרטו לביטויי מרד ולמעשי ניכוס של היום־יום, אך נקודת הראות של החוקר נותרת זו של הגוף השלישי. הוא מתבונן בפרטים מבחוץ וקובע שהם עסוקים ללא לאות בהמצאת היום־יום שלהם, גם אם הם עצמם חווים אותו כקפוא וחונק. חשיבותה של התיאוריה של דה סרטו בכך שהיא מסרבת להסתפק בשתי נקודות הקיצון של היומיום/יום־יום, וטורחת לסרטט את מרחב הביניים המשתרע ביניהן, אולם ההתמקדות בגוף

השלישי מותירה מרחב זה אחיד וחסר דרגות: מה קורה כשהחתרנות הסמויה נכשלת? או כשחושבים שהיא נכשלת?

ד.

בניגוד לגוף השלישי של דה סרטו, הפנומנולוגיה מספקת לנו תיאוריה של היום־יום בגוף ראשון. אדמונד הוסרל, מרטין היידגר ומוריס מרלו־פונטי, למשל, קוראים לחזור אל הדברים עצמם, אל היום־יום כספֵרה אישית של שימוש, של עשייה ושל מגע. אך לאחר הכרזות חגיגיות אלה, שלושת הפנומנולוגים, כל אחד בדרכו, מפנים עורף ליום־יום, שכן הם מגלים עד מהרה שספֵרת השימוש, העשייה והמגע נזנחה בעידן המודרני לטובת ספרה מנוכרת, מוטַת מדע ואובייקטיביסטית, שחדלה לגעת בדברים לטובת חישוב קר וממוקד מטרה. אם כך, למרות השימוש בגוף הראשון, המתמקד בחוויה הפרטית של האדם, מתברר שהפנומנולוגיה שואפת בסופו של דבר להתרחק מהיומיום האמפירי, הנגוע בחטאי המודרנה, ולהגיע ליום־יום אחר: טרנסצנדנטי (הוסרל), אותנטי (היידגר) או בראשיתי (מרלו־פונטי).

כך, הוסרל מציע לנו לגלות את האני הטרנסצנדנטי הטהור ולהתבדל מהאני האמפירי וממדמנת היומיום שלו (הוסרל 1991); היידגר קורא לנו לשוב לאותנטיות דמומה, המתנתקת אף היא ממה שהוא מכנה ממלכת "ההם" (Heidegger 1962); ומרלו־פונטי מציע לנו לנטוש את הגוף האובייקטיבי והמחופצן ולשוב לגוף הבראשיתי (Merleau-Ponty 2012). אך בשלושת המקרים לא ברור באיזו מידה אנו עשויים "לחזור" אל מה שאף פעם לא היה שלנו, מעבר לפנטזיה של ילדות — שלנו עצמנו או של האנושות — שבה אנו, גופינו והדברים היינו לבשר אחד. לבשר קוסמי זה, כפי שמגלה מרלו־פונטי (שם, 530, הע׳ 7) עשויים להגיע רק אנשים נבחרים כגון האמן, המשורר, המאהב והפילוסוף. מה שהפנומנולוגים מכנים "שיבה" ליום־יום אינו אלא בריאה של יום־יום מזוכך ומטוהר, אך בשל כך הוא אינו מעוגן עוד במסד הסביבתי, החברתי וההיסטורי שבו הוא שרוי.

מהי אפוא חשיבותה של הפנומנולוגיה לחקר היום־יום? דה סרטו מסרטט אפשרויות מרידה קטנות בתוך יום־יום שמתגלה שהוא דכאני פחות משנדמה, ואילו הפנומנולוגיה ככלל מציגה לראווה את מלוא דכאנותו של היומיום שהיא מכנה "לא אותנטי" או "נגזר". כנגד יומיום זה היא מעמידה התנסות חלופית, המשחזרת את ההרמוניה האבודה בין החוויה הפנימית לבין ה"חוץ" הדכאני, כך שהשניים אינם ניתקים עוד, ומזינים זה את זה בשלמות. עם זאת, מעניין שהוגי הפנומנולוגיה נזהרים מלקרוא להתנסות זו "יום־יומית", שכן הם מכירים בכך שהיא נעשתה נדירה בימינו. לפיכך אבקש לטעון שתרומתה של הפנומנולוגיה אינה בתיאור ההתנסות ה"אותנטית" — שהרי להתנסות זו כמעט אין מקבילה אמפירית ביומיום המודרני — אלא דווקא בהמשגה שלה **למעברים** בין שתי התנסויות הקיצון, כלומר בין היום־יום ליומיום, בין ה"אותנטיות" ובין "חוסר האותנטיות". טענתי השנייה היא שמעברים אלה נובעים תמיד מ**השהיה** מסוימת של היומיום/יום־יום.

אצל הוסרל ההשהיה נעשית באופן מלאכותי על ידי הפנומנולוג באמצעות תהליך שהוא מכנה "רדוקציה פנומנולוגית". אין בכוונתי להתעכב כאן על פרטיו של תהליך זה, והם גם אינם חשובים לענייננו, שכן ההשהיה אצל הוסרל מתרחשת מחוץ ליום־יום. בניגוד לכך, אצל היידגר ומרלו־פונטי היום־יום עצמו מכיל אפשרויות של השהיה: אצל היידגר, כלים יום־יומיים עלולים להתקלקל או להימצא בלתי הולמים, ואז המשתמש בהם נאלץ לעצור לרגע את היום־יום שלו ולהבין את היחסים בינו לבין הכלי המקולקל. השליליות ה"קטנה" המתגלה מבעד לקלקול של הכלי מאפשרת לחרוג מהיום־יום מבלי לצאת ממנו לגמרי, כלומר להתרחק מהדברים דווקא כדי להתקרב אליהם שוב באופן הולם יותר. באופן זה מתאפשר ייסוד מחודש של הכלי ושל היום־יום עצמו: לאחר השהיה קצרה תנועת היום־יום מתחדשת ביתר שאת (Heidegger 1962, 102–107) אך לאחר תיאורים אלה היידגר רומז שאפשרות זו להשהיה של היום־יום נחסמה בעידן המודרני,[3] שכן במקום לעצור ולהתבונן בכלי המקולקל אנו מעדיפים להתעלם מהקלקול, למשל באמצעות רכישה מידית של כלי אחר, טוב וחדיש ממנו. לפיכך בחלקו השני של **הוויה וזמן** היידגר פונה לניתוחה של השהיה קיצונית הרבה יותר, זו הנעשית מתוך חרדת המוות המשתקת. רק באמצעות החרדה ובאמצעות העצירה המוחלטת של היום־יום שהיא גורמת יכול האדם להבין את ניכורו של היומיום המודרני, אך היידגר אינו מסביר לנו כיצד לשוב ולכוננו מחדש כיום־יום אותנטי. הוא מדבר על הצורך בזמניות אחרת: לא זמניות של הווה או של חזרה מכנית, כפי שמציע היומיום הלא אותנטי, אלא זמניות של חזרה (Wiederholung) שתפנה אל העבר ותעורר מחדש את אפשרויותיו תוך כדי הפנייתן לעבר העתיד (שם, 388–394, 438–444). אחזור לנקודה זו בהמשך.

מרלו־פונטי אימץ כמה מהתובנות של היידגר ומיקם אותן בתוך הממד הגופני של הקיום. עבורו הגוף הוא המסד היום־יומי המאפשר להתגבר על כל המכשולים וההבחנות המדומות בין הפנים ובין החוץ. מצד אחד, גופי הוא שלי בלבד, הדבר הפנימי והעצמי ביותר העומד לרשותי, אך מצד אחר, גופי נמצא בחוץ, בעולם. לפיכך גופי הוא סובייקט־גוף ואובייקט־גוף גם יחד. **פנומנולוגיה של התפיסה** (Merleau-Ponty 2012), ספרו הגדול של מרלו־פונטי מ־1945, נע כולו סביב הציר הזה. כיצד מאירה הכפילות של הגוף את שאלת היום־יום? ראשית, הגוף, בהיותו אחד המסדים המרכזיים של היום־יום, מדגים כיצד הישן והחדש נפגשים ומעצבים זה את זה. הגוף מהווה לכאורה מסד פנימי איתן ויציב, אך למעשה הוא מתחכך בחוץ כל העת, מתווך אותו, פועל עליו, ומשתנה תוך כדי פעולה ותנועה. היום־יום, כמו הגוף, אינו דבר־מה סתמי, רגיל, שגרתי וקבוע, אלא תווך של שינוי תוך כדי חזרה. תווך זה אמנם נוטה להעלים את עצמו, אך בלעדיו לא היה אפשר לדמיין שום אפשרות של פעולה ושינוי.

ואם לפי היידגר המודרנה משפיעה על האופן שבו היום־יום נחווה, כיצד היום־יום הגופני משתנה אף הוא במהלך ההיסטוריה? ראינו שאצל היידגר היום־יום עשוי להתחדש באמצעות

3 ב**הוויה וזמן** היידגר לא ציין מפורשות שביקורת היומיום שלו היא ביקורת המודרנה. רק לאחר מכן התייחס למודרנה, דרך ביקורתו על אודות הטכניקה (היידגר 1999).

השהייתו בעקבות קלקול של כלים בתוכו. קלקול זה מחייב יכולת להמציא את היום־יום, אך בעידן המודרני נעשה הכול על מנת להעלים ולמנוע את הקלקול, ועל כן היום־יום חדל להיות תווך של חזרה תוך כדי שינוי, ונעשה לתווך של חזרה מכנית ו"לא אותנטית". גם אצל מרלו־פונטי אנו מוצאים יום־יום אשר משתנה תוך כדי השהיה, אך השהיה זו קשורה כעת לגוף ולמעמד שלו כפנים־חוץ. כל פעולה, גם זו המשוקעת ביותר בתוך העולם, הלא מחושבת ביותר, כגון משחק כדורגל או מעשה אהבים, כרוכה ברפלקסיה מסוימת, כלומר בהשהיה זעירה המאפשרת לגוף לכוונן את עצמו בתוך הסיטואציה. הגוף מאתר בכל רגע נתון את הרכיבים החזרתיים של המצב ואת אלה המחייבים תגובה ושינוי, וכך מצליח לבצע פעולות בסביבה משתנה. הרפלקסיה שהגוף מבצע היא אפוא משוקעת בעולם ולא רצונית, שלא כמו הרפלקסיה האינטלקטואלית, המקפיאה את היום־יום ומתבוננת בו מבחוץ. אך בדיוק כמו היידגר, גם מרלו־פונטי נוטה לסבור שהיום־יום המודרני איבד את חיותו בשל היעדר השהיה, שכן הוא זונח את הרפלקסיה המשוקעת בעולם לטובת חישוביות חיצונית. התרבות המערבית־קפיטליסטית רואה בגוף אובייקט מדיד בלבד ולפיכך מנתקת את האדם מאחד האמצעים המרכזיים המקשרים בין היום־יום לבין הפעולות שלו. במקום להניח לגוף לפעול את פעולתו הדו־כיוונית ביחס לעולם, היא מקפיאה אותו בבחינת אובייקט, וגורמת לאדם עצמו להתנכר לגופו באמצעות ניסיונות להשתלט ולפקח עליו. מאוחר יותר תיאר מישל פוקו את הניסיונות האלה בכתביו.

ה.

האומנם הייתה תקופה קדם־מודרנית שבה נמצאו ביום־יום האיזונים הנכונים בין חזרה לשינוי, ובין פנים לחוץ, באמצעות ההשהיות שעליהן הפנומנולוגיה מצביעה? קשה מאוד לדעת, שכן כמו מושגים רבים, היום־יום או היומיום החל להופיע בשם זה (כלומר כשם עצם) רק מרגע שהחל להוות בעיה, כלומר רק במאה התשע־עשרה, ועל כן כל ניסיון לניתוח ה"יום־יום" הקדם־מודרני עלול לחטוא באנכרוניזם. הבה נתעכב מעט על הנסיבות ההיסטוריות שהולידו את מושג היום־יום; נסיבות שיסייעו לנו בהמשך להראות שהיום־יום הישראלי דומה לזה המערבי אך גם שונה ממנו.

במהלך המהפכה התעשייתית נאלץ היום־יום לספוג ולעכל את אובדן המנגנונים המסורתיים שהסדירו אותו. מנגנונים אלה עסקו בראש ובראשונה בחלוקת הימים: לימי קודש וימי חול בכנסייה, לעונות השנה ומלאכותיהן, למחזורי חיים של לידה, בגרות, נישואין, הולדה וכן הלאה. מנגנונים אלה פעלו במסגרת קהילה כפרית־חקלאית קטנה, וארגנו עבור הפרט יום־יום נוקשה מצד אחד, אך גם מתפתח ועמוס משמעויות מצד שני. ההסדרה המסורתית של היום־יום התבססה אפוא על מערכת פולחנים חזרתיים ששאלה מן היום־יום את המבנה החזרתי שלו ובתמורה השאילה לו צורה, תוכן ומשמעות. מגוון הטקסים האזרחיים והדתיים חזרו על עצמם וכך הנחילו ליום־יום שילוב בין חזרה אוניברסלית ובין חזרה פרטיקולרית:

כל יום ראשון, כל אביב, כל שנה — אותו הטקס באותו המקום, אך בכל פעם שונה, ייחודי. המבנה החזרתי הוא שאפשר הטמעה של התוכן החדש והפרטיקולרי מצד אחד (לידה, בן זוג, שנה חדשה), תוך כדי אישור של עצם המבנה והמסד המאפשרים אותו (הכנסייה, הקהילה, ובאופן כללי יותר: חיי היום־יום) מצד שני.

מבנה חזרתי כללי זה, המותאם למבנה החזרתי של היום־יום הפרטי, הלך והתפוגג — אם כי לא נעלם לחלוטין — במרוצת המאה התשע־עשרה. תהליכי החילון והעיור הביאו מספרים הולכים וגדלים של פרטים לסביבה שבה מנגנוני ההסדרה של היום־יום נעשו רופפים מדי ונוקשים מדי בעת ובעונה אחת: את פעמוני הכנסייה החליפו פעמוני בית החרושת. כפי שמתאר מרקס בכרך הראשון של **הקפיטל**, המעבר ממקום עבודה ביתי־כפרי למקום עבודה ציבורי־עירוני הביא עמו הסדרת זמן חדשה ומכנית. הימים הפכו דומים זה לזה מבלי התחשבות בתהליכים סובייקטיביים וביכולתו של האדם להתאים לסדר הימים (Highmore 2002, 1–16).

במקביל, הסדרת הזמן המכנית הביאה לידי האצת קצב החיים בסיוע הטכנולוגיה, שהפכה פעולות ידניות מורכבות לפשוטות ומהירות. ולטר בנימין תיאר את המצאת הגפרור באמצע המאה התשע־עשרה כהמצאה הפותחת בסדרת המצאות המנטרלות את ההיבט הגופני המתמשך, את האימון האטי בפעולה מסוימת, לטובת הבזק קצר ודמוי הלם, שאותו הוא כורך בתופעה מודרנית אחרת, הלוא היא ההמון (בנימין 1996, 93–112). החיים המואצים במציאות העירונית מחייבים הישמרות מתמדת מפני היתקלות בהמון, אותו גוש אנושי־לא־אנושי. העבודה במפעל אף היא הפכה לפעולה המונית, פעולת הסרט הנע, המחייבת תגובות קצרות, מהירות ואוטומטיות המוחקות את הפרט והופכות אותו לבן ההמון, לדבר מה ניתן להחלפה, מין בורג קטן: בבוקר השכם הוא מנווט את דרכו בזריזות למפעל, שם הוא עובד באוטומטיות מול הסרט הנע, ובערב שב לביתו, מותש ורצוץ, וכך הלאה והלאה. את התרגול והאימון האטיים החליף האילוף. הפעולות הפכו פשוטות יותר, אך דווקא כך נוטרל הסגנון, ההשתהות האופיינית לכל אדם בביצוע פעולותיו. האפשרות להבדיל בין פרט לפרט ובין יום ליום — נמחקה.

במאה העשרים נוסף על תמונה זו נדבך בדמות הקפיטליזם המאוחר ותרבות הפנאי והצריכה של מעמד הביניים העולה. בנימין אינו מתייחס לאלה ישירות, ונראה שעלינו להשלים את דבריו. שהרי עתה, לפחות לכאורה, שכבה גדולה מהאוכלוסייה שבה ונעשית אדונית לשעות רבות מזמנה. אין־סוף גירויים ואפשרויות צרכניות עומדים על הפרק, ולכאורה על האדם פשוט לבחור את אלה ההולמים אותו. אך כיצד ידע מה מתאים לו? כאן אנו מגיעים לנתון מכריע, שיוסבר בהמשך הדברים: נראה כאילו מעמד הביניים חרד מהחזרה, ובסופו של דבר חרד מהיום־יום שלו. שהרי כל עוד היום־יום הישן, החזרתי־פולחני, הוחלף רק על ידי החזרה המכנית של פס הייצור, היה אפשר לחלום על שחרור, על יום־יום אחר, דכאני פחות, חופשי יותר. אך כאשר סוף־סוף התפנה הזמן, התגלה שהחזרה עדיין שם ואי־אפשר להיפטר ממנה: הימים ממשיכים לחזור זה על זה, כל כמה שננסה להכניס בהם חידושים, מוצרי צריכה וחופשות. אם כך, הרצון לברוח מהיום־יום אינו נובע בהכרח מהיותו דכאני אלא מהיותו

חזרתי באופן שאינו הולם עוד את צורכו האמיתי של האדם בחזרה. החזרה מעוררת חרדה ואי־נחת, והאתגר של תקופתנו הוא מציאת יום־יום שייתן מקום לחזרה הולמת. האדם זקוק לחזרה שתעכל את האירועים והחידושים בעולמו, אך מכיוון שצורך זה אינו מוכר, ובוודאי שאינו מסופק, עולה החל מסוף המאה התשע־עשרה תחושה של ריקון, תשישות והסרת הקסם. סופרים רבים תיארו תחושה זו בציוריות, החל בהויסמנס, ברומן **להפך** משנת 1884 (הויסמנס 1995), וכלה בימינו אנו, לדוגמה בכתביו של מישל וולבק.

תיארתי לעיל את הקשיש שנאלץ לעבור לבית אבות ואת המהגרת החווים ניתוק רדיקלי בין המסד הפנימי לבין היום־יום החדש שנכפה עליהם: קשיי שפה, תרבות וגוף מונעים מהם לנכס לעצמם את היום־יום שלהם, להצליח לבצע בו פעולות שיצאו מהמסד שלהם, יחברו אותו למציאות ויחזרו אליו. היום־יום שלהם הופך תלוש וכל פעילות נדמית כאילו היא מתרחשת שם ממול, ואינה קורית להם עצמם. כעת אנו יכולים לראות שתהליך מקביל, אם כי שונה במקצת, עובר גם על בני המעמד הבינוני (וייתכן שגם מעמדות אחרים) במדינות המפותחות, ובהן ישראל. כשם שהקשיש והמהגרת מתקשים להסתגל לשגרה החדשה שלהם, כלומר לאין־ספור המנגנונים החזרתיים — שפה, כללים ומנהגים — שכלפיהם הם חשים מנוכרים, כך גם בני המעמד הבינוני סולדים מהיום־יום החזרתי. אולם שלא כמו הקשיש והמהגרת אין להם יום־יום קדמוני שאליו הם יכולים להתגעגע. במקום זאת מופיעה תאוות החדש, שאינה אלא ביטוי של סלידה מן החזרה, אך באופן פרדוקסלי תאווה זו מקשה על החדש להיטמע בתוך הישן.

קושי זה לחבר בין היום־יום החזרתי לבין אין־סוף האירועים, החוויות והאפשרויות שמציעה המודרנה בא לידי ביטוי בכמה הבחנות של בנימין. ראינו כיצד הוא מתאר את השימוש האטי בכלים ידניים כתרגול שהלך ואיבד את מקומו לטובת התפעול המהיר של מכשירים מכניים, שאינו אלא אילוף. התרגול הוא אופן של השהיה, של הטמעה אטית ולרוב גופנית של פעולה, מנהג או מכשיר מסוים לתוך היום־יום; ואילו האילוף עקרונו הוא חזרה מכנית, מהירה ואוטומטית על מצבי הלם שהמציאות המודרנית מלאה בהם. על בסיס זה בנימין מנגיד בין הניסיון (**Erfahrung**) לבין החוויה (**Erlebnis**): הניסיון הוא מרקם הוליסטי שבו כל פעולה משתלבת ביום־יום של האדם הפועל אותה והופכת לחלק ממנו ומחייו. פעולה זו תהיה אטית, חסרת גבולות ברורים, ולעתים קרובות לא מודעת. לעומתה החוויה קצרה, מתוחמת בזמן, והאדם החווה אותה מודע לה היטב. בנימין מציע שהמודרנה היא תקופה של דלדול הניסיון ועליית החוויה תחתיו. במקום היום־יום האטי, המושהה והמתמשך, המאפשר הטמעה הדרגתית של פעולות, מוצעות לנו שלל פעילויות וחוויות במסגרת יום־יום קופצני, חד ותזזיתי, שאינו מאפשר לפעולות להיטמע בתוכו: הוא הודף אותן ממנו במקום להטמיען בו (בנימין 1996, 87–92).

לפיכך היומיום הבורגני־מודרני מואץ ומעוכב בעת ובעונה אחת: מואץ — מכיוון שהפעולות מתרחשות בקלות ובמהירות רבה, משוחררות ממסד שיגביל אותן; מעוכב — מכיוון שפעולות אלו, בהיותן חסרות בסיס, נמוגות עד מהרה ומשרות תחושה של זמן שאינו

מתקדם, אינו מביא עמו שום חידוש ממשי. דברים רבים מתרחשים (״חוויות״) אך דבר אינו קורה (״ניסיון״). היום־יום הופך לקרן הנשלחת קדימה לעבר העולם והעצמי, אך אינה מצליחה לאחוז בדבר.

כיצד אפשר לפתח תובנות אלה על אודות היומיום/יום־יום המודרני המעורער מבלי ליפול במלכודת הניאו־רומנטית של הפנומנולוגיה, הקוראת להשהיית היום־יום כדי שיעלה ויפציע בצורתו הנוצצת והפתוחה; מבלי ליפול במלכודת הניאו־שמרנית, המבקשת להכביד את המסד כדי לייצב ולהסדיר מחדש את היום־יום; וגם מבלי ליפול במלכודת הפוסטמודרנית, המסתפקת בניתוח קופצניותו של היום־יום, אך אינה מתעכבת על הכובד המודחק המסתתר מאחוריה — כובדם של הגוף, של החוק, של השפה? ואילו מסקנות ניתן להפיק מדיון זה באשר ליומיום/יום־יום המקומי?

1.

נקודת המפתח להבנת היומיום/יום־יום ותהפוכותיו היא החזרה על צורותיה השונות. על מנת להשלים את ההבנה התיאורטית וההיסטורית של היומיום/יום־יום, ברצוני לנתח כעת את המבנה החזרתי שלו באמצעות תיאוריית הטראומה של פרויד. ניתוח זה יגלה לנו שחזרתו של היום־יום היא תגובה פוסט־טראומתית, מה שיוביל אותנו לתהות מהי הטראומה העומדת בבסיסו של היום־יום. יתרה מזו, מבעד לשאלת הטראומה אנסה להציע שהיומיום/יום־יום הישראלי משלב בין טראומה היסטורית לטראומה מבנית.

במאמרו מ־1920 ״מעבר לעקרון העונג״ (פרויד 1968א) טען פרויד שחזרה מקורה תמיד בטראומה, אך לאו דווקא טראומה מודעת, מפורשת או קונקרטית. טראומה פירושה ביוונית ״פצע״, ופרויד מפרש שהיא פריצה אנרגטית לתוך המערך הנפשי, מבעד לחומות התודעה. הוא מביא לדוגמה מקרים של הלם קרב ותאונות דרכים, שעליהם חוזרים שוב ושוב בחלום, ומראה שמטרת המערך הנפשי אינה רק לקלוט גירויים אלא לא פחות מכך — לסננם. על הגירויים להגיע לתודעה רק במידה הנכונה ובעוצמה הנכונה, שכן אחרת הם עלולים להציפה ולשבש את תפקודה. אך המערך הנפשי נכשל במשימת הסינון שלו שוב ושוב, מסיבות שונות ומשונות שפרויד אינו נלאה מלתארן, החל **בפרויקט** של 1895 (Freud 1966) וכלה בכתביו המאוחרים ביותר. ניכר שעצם השהות בעולם חושפת את האורגניזם לגירויים רבים כל כך עד שתמיד כמה גירויים בלתי רצויים מצליחים להסתנן פנימה, וחלק ניכר מחיי הנפש מוקדש לסתימת הפרצות במנגנון הסינון, ולניסיון להשתלט על האנרגיות הפולשות.

פרויד משתמש במטפורות מגוונות כדי לצייר את פעילות התודעה והלא מודע במהלך קליטת הגירויים. בכתביו המוקדמים הלא מודע מוצג כמערך של מסננים (שם) ובכתביו המאוחרים — כמערך השולח קולטנים כדי לדגום את המציאות ולהחליט אילו מתכניה ייכנסו לעומק המערך ואילו ייוותרו בחוץ (פרויד 1968ב). אולם מורכבים ככל שיהיו מנגנוני ההגנה של המערך הנפשי, נקודת המוצא של הפסיכואנליזה, ולמעשה אף סיבת קיומה, היא

פריצתו הבלתי נמנעת של הגירוי פנימה, פריצה טראומתית המחייבת את שעבוד משאבי המערך לצורך כבילתה וסילוקה של האנרגיה החופשית של הגירוי. עבודה זו של כבילה וסילוק, טוען פרויד, נעשית באמצעות חזרה: חזרה על האירוע הטראומתי של הפריצה ושחזור שלו עד שתושג שליטה בגירוי המקורי ומקום הפריצה ייסתם לחלוטין. כל עוד שליטה זו לא תושג יופקע עקרון העונג, או, בשפתו של פרויד, תהליכים שניוניים של עיבוד וקשירה יתפסו את מקומם של תהליכים ראשוניים לא מודעים. במילים פשוטות יותר, השיטוט השאנן במרחבי המערך הנפשי חייב להיות מושעה לטובת הסדרה קשיחה וחזרתית שלו.

תהליך זה של מעבר משיטוט יצירתי לחזרה מכנית הוא שהצית את דמיונו של בנימין והניע אותו לחפש בפסיכואנליזה הסבר לא רק לתהליכים נפשיים של הפרט אלא גם לתהליכים חברתיים רחבים. ואכן, קשה שלא להבחין בקשר בין החזרה המכנית על הגירוי בעקבות פריצת ההלם לבין ההסדרה החיצונית של הזמן, שהחלה במאה התשע־עשרה. באותה המידה, עצירתו של השיטוט הלא מודע מקבילה להיעלמותה של דמות המשוטט ועלייתו של ההמון, המחייב הליכה צייתנית וממושמעת על מנת לשרוד ברחובות ההומים של העיר. השהות בעיר המודרנית, כפי שמראה למשל גיאורג זימל (2004), כרוכה בעצבובים אין־סופיים, בגלי הלם המקיפים את הפרט ומאלצים אותו להפוך לחלק מההמון החזרתי על מנת לשרוד. אם כן, בעידן שמחייב שליטה ומודעות לצורך הישרדות לא ניתן עוד להחזיר את הגלגל אחורנית, לחזור לעקרון העונג ואתו לתהליכים הראשוניים, הלא מודעים.

בנימין מציע לנו יישום חברתי־פוליטי של הפסיכואנליזה הפרוידיאנית, וברצוני להרחיב את ניתוחיו ולהחיל אותם על שאלת המבנה החזרתי של היום־יום וגלגוליו במודרנה ובפוסטמודרנה. היום־יום מבוסס על שורה של מנגנונים חזרתיים העוזרים לנו להסדיר ולארגן את אירועי ההלם של היום, את אין־סוף הגירויים המרכיבים את חיינו. אולם פרויד ובנימין רומזים לנו שיש אופנים שונים לחזור על גירויים, בהתאם למידת ההלם שהם מייצרים והפקעת עקרון העונג המתחייבת מכך. כדי להבין אפשרות של חזרה על הלם שלא תהיה מכנית לחלוטין, ברצוני לסרטט כעת בקצרה מנגנון חזרתי שפרויד מכנה "הפעלה בדיעבד" (**Nachträglichkeit, deferred action**).

ז.

כפי שראינו לעיל, פרויד טען שכאשר גירוי פורץ את שכבות ההגנה של המערך הנפשי צריך לחזור עליו כדי לשלוט בו ולפרוק אותו. אולם לעומת מאמרו "מעבר לעקרון העונג", שבו הוא מתאר חזרה מידית ומדויקת, בכתביו המוקדמים יותר ובפרט בהתכתבות שלו עם וילהלם פליס בשנות התשעים של המאה התשע־עשרה, פרויד מדבר על חזרה **מושהית** שאינה מדויקת כלל ועיקר. הדוגמה שהוא מביא היא של המטופלת אֶמה, שבגיל 12 נכנסה לחנות כולבו וראתה שני מוכרים מתלוצצים ביניהם. מראה זה עורר בה חרדה והיא נמלטה מהמקום, משוכנעת שהשניים צוחקים על לבושה. מאז אותה תקרית סירבה ללכת לקניות בגפה ופיתחה

תסמינים אגורפוביים. פרויד סבר שהסיבה להתקף החרדה נעוצה בהטרדה מינית שחוותה ארבע שנים קודם לכן, בהיותה בת שמונה, מידי חנווני במכולת. אמנם בזמן אמת היא לא חוותה תקרית זו כטראומתית, ואף חזרה שבוע לאחר מכן לאזור הפשע, והוטרדה שנית; אך כעבור ארבע שנים, מבעד לצחקוקם של שני המוכרים הצעירים, שהזכיר לה את חיוכו הנכלולי של החנווני, יכלה אמה לחוות את הטראומה שלה בפעם הראשונה, שהיא תמיד, לפי פרויד, הפעם השנייה (Freud 1966, 353–354).

מה פירוש הדבר, לחוות טראומה בפעם הראשונה־שנייה? פרויד טען שקיימת משפחת גירויים המתחפשים לתמימים, חודרים לתוך המערך הנפשי, דוגרים בתוכו, וכעבור שנים מתפרצים לפתע כמו מחלה או כמו סוס טרויאני. רגע ההתפרצות הוא האירוע השני, המחולל בדיעבד טראומה שסיבתה המקורית היא אירוע החדירה הראשון. משפחת גירויים זו היא כמובן משפחת הגירויים בעלי האופי המיני, מכיוון שעל פי פרויד התפתחותו המינית של הילד מפגרת אחר התפתחותו הקוגניטיבית, ועל כן אין ביכולתו להבין גירויים מיניים בטרם עת. גירויים אלה נקלטים על ידי המערך הנפשי בלי שניתן להם עיבוד או ייצוג הולם, וכך הם מצליחים להערים על מנגנוני הקליטה והבקרה. בבוא הזמן, כאשר אירוע שני יזכיר לילד את האירוע הראשון — אך הפעם לאור הידע המיני שרכש מאז — יחווה הילד את הטראומה שלא היה יכול להבין ולחוות בזמן אמת. מכיוון שהאירוע הראשון לרוב אינו מודע, מטרת הטיפול הפסיכואנליטי היא להגיע מהאירוע השני, התמים לכאורה, לאירוע ה"מקורי", שיסביר את הטראומה על מנת להסיר את הסימפטומים. במובן זה, הפסיכואנליזה עצמה משתמשת במנגנון ה"בדיעבד", אך הפעם באופן שאינו יוצר טראומה אלא מאחה אותה. המטופל או המטופלת נזכרים במקורו של הסימפטום ומתוך כך מצליחים לגבור עליו. במילים אחרות, כדי להתגבר על החזרה המכנית של הסימפטום יש להגיע לחזרה אחרת באמצעות ההיזכרות בטראומה.

משימה זו של היזכרות, שנראתה לפרויד פשוטה וכמעט פלאית בתחילה, הפכה עד מהרה לקשה יותר ויותר, שכן פרויד עצמו הודה שאי־אפשר לדעת בוודאות מה הייתה הטראומה הראשונה (פרויד 2002, 115). לפיכך האנליזה מקבלת מעמד חדש: לא עוד זירת היזכרות, אלא זירה משונה של חזרה על דבר מה שלא ברור מה מקורו. כפי שז'אן לפלאנש מראה, מנגנון הבדיעבד אינו דומה למחלה הדוגרת על שמריה, כפי שנראה תחילה, שכן הוא פועל במקביל בשני הכיוונים של הזמן: מן העבר להווה, ומן ההווה לעבר (Laplanche 1985). מצד אחד, העבר צריך לספק להווה חומרים טראומתיים, אך מהצד האחר, ההווה פוגש אותם בצורות שונות, ואם כן החזרה אינה רק מחקה את מקורה אלא גם ממציאה אותו במידה רבה. כך היא מצליחה להחליף את החזרה המכנית של הסימפטום ולהביא את המטופל או המטופלת למשחקיות ולפלסטיות ממין חדש.

הפסיכואנליזה מציעה לנו אפוא מנגנון חזרה מתוחכם המתחמק מהאפשרות המודרנית המכנית, וברצוני לשאול איזה מקום יש לחזרה מעין זו בימינו. אחת הבעיות בקישור בין מנגנון הבדיעבד לבין היום־יום היא שפרויד מחיל את פעולת המנגנון רק על גירויים מיניים

המתרחשים בעת הילדות. כאשר פרויד מדבר על טראומות שאינן בעלות אופי מיני, כמו ב"מעבר לעקרון העונג", ניכר שמנגנון הבדיעבד אינו פועל עוד, שכן החזרה על הטראומה היא מידית ומכנית, ללא השהיה והבדל.[4] אך הוא רומז על אפשרות למנגנון של השהיה משחקית יותר בתארו את משחקי הילדים.

ילדים, לפי פרויד, מתענגים על עצם החזרה. הם שומעים בהנאה שוב ושוב את אותו הסיפור, ולחלופין הם חוזרים לעתים קרובות על אירוע כואב או קשה באמצעות משחק המחקה חלקים ממנו. מדובר אפוא בחזרה משחקית על האירוע באופן שמאפשר לילד להבינו ולהטמיע אותו בתוך היום־יום שלו. חזרה זו משתמשת במבנה הכללי של מנגנון הבדיעבד, אך אין מדובר במיסטיפיקציה של אירוע בראשיתי או בטראומה מינית מסתורית מהעבר, אלא באירועים מינוריים הרבה יותר, שמושהים **מעט** כדי למצוא את האופן הנכון לחזור עליהם. המשחק הידוע ביותר שפרויד מציין הוא משחק ה־**fort-da**, "הלאה־כאן" שנכדו שיחק: הוא היה משליך סליל קטן מתחת למיטתו ואז מחזיר אותו אליו (פרויד 1968א, 99–102). משחק זה, לטענת פרויד, נועד לשחזר את לכתה של אמו של הילד לעבודתה, אך מעניין שהן עזיבת האם והן המשחק עצמו היו אירועים יום־יומיים. הילד תרגל אפוא את העזיבה לא כאירוע חריג ויוצא דופן אלא כדבר מה שיש להטמיע בתוך היום־יום, ואת זאת עשה באמצעות המשחק, המהווה חזרה מהנה על אירוע חזרתי שאינו מהנה במיוחד. מנגנון הבדיעבד חורג כאן אפוא מהלוגיקה של שני אירועים בלבד, שכן הוא ממשיך, בדרך של חזרה יום־יומית, את ה"טראומה" שגרמה לו ומשתמש בה באופן משחקי, כך שהאירוע הראשון גורר אחריו אין־ספור אירועים חזרתיים שנשענים עליו מבעד למשחק.

ח.

האם רק הילד מסוגל לשימוש חזרתי ומהנה במנגנון הבדיעבד? האם הילד הוא בעליו של יום־יום "קדם־מודרני" ואילו המבוגר נדון לשנאה המודרנית של החזרה, ההשהיה וה"בדיעבד" (שהרי "חוכמת הבדיעבד" היא כמעט שם גנאי)? אצל המבוגר החזרה מתקשרת לשעמום, אך גם לחרדה, ואילו הילד מסוגל לנצל את החזרה ככלי לעיבוד רשמי היום שלו. עם זאת, ישנן חזרות מהנות גם בחיים הבוגרים. אפשרות שכזו קיימת בפולחנים האישיים, הפרטיים.

4 בחציו השני של "מעבר לעקרון העונג" פרויד טוען שהטראומה יכולה להיגרם לא רק מהמציאות החיצונית אלא גם מזו הפנימית, כלומר מהדחפים השוצפים בתוך המערך הנפשי. מכאן הוא מגיע להיפותזת דחף המוות, הלוא הוא הנטייה לחזרה הנובעת מעצם היווצרות החיים כמעין טראומה בראשיתית. חזרת דחף זו נמצאת מעבר לעקרון העונג והופכת את החיים עצמם ואת היום־יום לחזרה לא מענגת, חזרה בעלת השהיה ארוכה מדי או קצרה מדי, כך שמנגנון הבדיעבד פועל, אך באופן שאינו מאפשר שהות מספקת בין האירועים. ב־1926 נתן פרויד לחזרה הזו שם אחר, הלוא הוא הסימפטום — התנהגות אוטומטית שאיבדה את זיקתה לפונקציה הפוסט־טראומתית המקורית שלה, וכעת רק חוזרת שוב ושוב באופן מכני (פרויד 2003).

לכל אחד מאתנו פולחנים מעין אלה, העוזרים להכניס ממד חזרתי לתוך היום־יום שלנו ולהסדיר את חוויות ההלם המרכיבות אותו. אך לעתים קרובות אפשרות זו אינה מספקת, כיוון שהיא אינה עונה על הצורך בחזרה קהילתית. חזרה שכזו מוצעת על ידי הפשיזם, המשתמש בחזרתיות הפולחנית כדי להפוך את היחיד לחלק מהמון בעל זהות לאומית ברורה. באופן זה החזרתיות וההיטמעות בהמון הופכות נסבלות ואף רצויות. הפולחנים הקדומים מוצאים בפשיזם את מקבילותיהם בדמות פולחן המדינה, פולחן האחידות ושנאת הזר, כלומר שנאת כל מה שפורע את החזרתי.

האם עלינו להסתפק בפולחנים אישיים־פרטיים ולצאת כנגד כל ניסיון לפולחן חזרתי במסגרת תרבות ההמונים או מדינת הלאום? האם יש אפשרות לחזרה קהילתית־מודרנית שאינה פשיסטית? הפשיזם מניח מלאות של החוויה. החזרה שלו מסרבת להכיר בעצמה כחזרה מבדילה, חלקית וחסרה שמקורה נעדר תמיד, ובמובן זה, היא אינה מציגה עצמה כחזרה אלא כמקור מתמשך, כנוכחות בלתי מפסקת של האירוע המכונן את העם או המדינה. ייתכן שאם נמצא צורות של חזרה שתכיר בהיעדר שלה, בהלם שגרם לה, ביום־יום שאליו היא נקלעה ושאליו ועליו היא מנסה לחזור בדיעבד, נוכל לפתח מושג של יום־יום שינוע בין שני הקצוות של "חזרה על" ו"חזרה אל" בלי ליפול באחד מהם.

היום־יום הישראלי הוא זירה מצוינת לבדוק אפשרות זו, בדיוק מכיוון שהוא בנוי על טראומה (או טראומות) הנוכחות באופן יום־יומי ומתמשך בחיי כל אחד ואחת מתושבי המדינה. במובן זה היום־יום הישראלי אינו לגמרי "מערבי" או "מודרני", אלא נע כל העת בין לאומיות פולחנית מצד אחד לבין ניסיון, לפחות של מעמד הביניים, להגשים פנטזיה של מערביות משוחררת מצד אחר. אנו מוצאים כאן אפוא שני סוגים של חזרה: חזרה פולחנית בניסיון לשחזר אירוע טראומתי־קדמוני (כיבוש כנען, חורבן המקדש, השואה), לעומת חזרה מידית וחסרת השהיות כמו בכל חברה צרכנית־מערבית־מודרנית. החזרה הראשונה משתמשת במנגנון הבדיעבד, אך באופן שהאירוע הראשוני מושהה כל כך עד שהוא הופך למיסטי: אכן, אין־ספור ניסיונות נעשו כדי להוכיח את בעלותו ההיסטורית של עם ישראל על ארץ ישראל, אך כל מציאה של "הוכחה" שכזו רק מנכיחה את המרחק בין ההווה לבין העבר האבוד. גם הטקסים הרבים הנערכים באושוויץ, פולחני העלייה לרגל והשימוש המתמשך בזכר השואה כדי להצדיק את קיום המדינה ואת מעשיה בהווה, רק מרחיקים את האירוע המקורי והופכים אותו ליסוד טראומתי אטום שניתן לחזור עליו באופן מכני אך לא להחלים ממנו. אין מדובר בחזרה משחקית כמו זו של הילד, אלא בכפיית חזרה סימפטומטית שהתנתקה מהמקור שלה. היא אמנם פועלת אחורנית, מפעילה את המקור שלה ובמידה רבה ממציאה אותו, אך המצאה זו רק משרתת את המשך שלטונה של הטראומה, שכן החזרה אינה מכירה בהבדל שלה מהמקור ולפיכך אינה מצליחה לאחות את שבריו.

חזרה זו קשורה במידה רבה למה שדומיניק לה קפרה (2006) כינה טראומה היסטורית: כלומר אירוע היסטורי קונקרטי שחוו פרט או קבוצה. לה קפרה מנגיד את הטראומה ההיסטורית לטראומה מבנית, הנגרמת מעצם ההיות בעולם ולאו דווקא מאירוע מסוים. את הטראומה

המבנית אפשר לקשר לחזרה המערבית, על שלל הגילומים הצרכניים והתרבותיים שלה, שכן אין מדובר בחזרה על טראומה אחת אלא על אין־ספור פגיעות ההלם המאפיינות את היום־יום שלנו. לפיכך ניתן לומר שהחזרה הישראלית, בניגוד לזו המערבית, כרוכה בשני סוגים של טראומות, אולם ההבחנה ביניהם כמעט אינה אפשרית. כך למשל, כל אירוע טראומתי "היסטורי" מונצח ומשוחזר מיד במהדורת החדשות, באופן ששתי החזרות — ההיסטורית והמבנית — משרתות זו את זו, שכן הן מציגות את היום־יום כחזרתו של הזהה, ומבטאות את ההנחה שמדינת ישראל נועדה לחזור לנצח על מחול הדמים המתמשך שמקורו בעת ובעונה אחת ידוע מדי ואינו ידוע כלל.

אם נתבונן במנגנון הבדיעבד כפי שהוא משתקף במצב זה, נראה שמצד אחד ישנה כאן הרחקה של ההווה מהמקור באמצעות חזרה על טראומה מהסוג ה"היסטורי" (הפער בין ההווה לבין מאורעות השואה, למשל, מודגש בכל הטקסים באושוויץ באמצעות ההבטחה "לעולם לא עוד", אך זה פער שיש לשמור עליו בדיוק כדי שלא להתמודד עם מאורעות אלו); ומצד שני ישנו כאן קירוב של ההווה למקור במסגרת חזרה מהסוג ה"מבני" או ה"מודרני" (כל אירוע מצולם ומשועתק באופן מידי). אך בשני המקרים החזרה ה"בדיעבדית" אינה מצליחה לגלם הבדל משמעותי בינה לבין מה שהיא חוזרת עליו, שכן במקום התקה (מעבר ממושא אחד למשנהו) או משחקיות ישנה כאן כפיית חזרה סימפטומטית, מעין חזרה נצחית ניטשאנית השוללת כל אופק של שינוי.

חוויית היום־יום הישראלית היא אפוא חוויה קטסטרופלית שהמוצא היחיד ממנה הוא הסתגרות ביום־יום פרטי וסובייקטיבי, שבו הפרט יוכל לחוש מוגן מספיק על מנת להשתנות, אך זאת במחיר התנכרות ליום־יום החברתי־פוליטי, שבו כל מלחמה ומבצע חדשים רק חוזרים על אותו האירוע ומדגישים את אפסות התקווה לשינוי. במילים אחרות, החוץ והפוליטיקה הופכים ליומיום כשם עצם, לדבר מה סטטי, בעוד שרק המרחב הפנימי והאינטימי יכול להיחוות כחלק מהיום־יום המשתנה והדינמי.

תקופה קצרה שבה היום־יום האישי והפוליטי חברו זה לזה הייתה מחאת האוהלים בקיץ 2011. במשך כמה שבועות נדמָה שאפשר לחוות יום־יום אחר, שבו הפרט והחברה אינם מוציאים זה את זה אלא משלימים זה את זה — על ידי המצאת סוגים חדשים של חזרה במסגרת השהות יחדיו בשדרה, יום יום ולילה לילה. ואולם, הצורך התקשורתי ב"אירועים", בהפגנות ענק ובסנסציות הביא עד מהרה לדעיכת המחאה. מה שהיה בלתי נסבל עבור התקשורת הוא בדיוק חוסר היכולת להבין באיזה אירוע מדובר. "מה אתם רוצים?" נשאלו המוחים, בעוד שהם עצמם ניסו לומר שהם רוצים יום־יום אחר, כלומר לא אירוע נקודתי או דרישה מוגדרת אלא חזרה ממין חדש שבה האירועים והיום־יום יזינו זה את זה הן במישור הפרטי והן במישור הפוליטי.

קל הרבה יותר לחבר בין האישי לבין הפוליטי ברגעים של מלחמה, כמו בעת מבצע "צוק איתן" וההתלכדות הלאומית סביבו, שכן אז ברור מה כולם "רוצים" — לחסל את האויב, כלומר לחזור על המשיחיות הקדמונית הבלתי אפשרית, ולהפוך אותה לרגע אחד לחוויה

אישית ופרטית של זעם ואימה. מכאן הדרך לפשיזם קצרה, ונראה אפוא שההתלכדות של קיץ 2014 מקיימת יחס של סימטריה הפוכה עם זו של קיץ 2011. שתיהן ביקשו לחבר בין היום־יום לאירוע, אך האירוע של 2014 לא היה אלא חזרה נוספת על הטראומה הקדמונית, ואילו האירוע של 2011 סימן התחלה של חזרה חדשה, של אירוע שהוא גם מקור וגם חזרה; ונשאלת השאלה: כיצד אפשר לחזור עליו שוב כעת, כלומר להפוך אותו לחלק מהיום־יום העכשווי שלנו?

ייתכן שדווקא היותה של ישראל מדינה פוסט־טראומתית במובן ההיסטורי של המילה יקל עליה לקבל את החזרה מהסוג החדש, וזאת בשל הממד התרפויטי שהיא מכילה. ממד זה הימם לא רק את דיירי המאהלים אלא גם דור שלם שהבין שכפיית החזרה אינה גזרת גורל אלא סימפטום. בסיוע החזרה הנכונה, באמצעות עבודת שטח חזרתית ויום־יומית, אפשר להביא את הסימפטום לסופו, אבל רק אם נשכיל לחבר בין שתי החזרות (הסימפטומטית והתרפויטית) ובין שתי הטראומות העומדות בבסיסן. ייתכן שמדובר בשני המקרים באותה הטראומה של אובדן הבית (ולא במקרה אנו עדים כיום מימין לחזרת השיח על הקמת בית המקדש החדש), אך האתגר האמיתי הוא לקשר בין הבתים שאבדו, ולסרטט חזרה שלא רק תשחזר את אובדן הבית, אלא גם תיצור אפשרות ליום־יום כבית.

לסיכום, עלינו לחשוב על דרכים נוספות לקשר בין החזרה הפרטית לחזרה הפוליטית, מתוך הכרה ביחסן המורכב לאירוע שעליו הן חוזרות ובהבדלים השונים בין חזרה אחת לאחרת. יש למשל לחשוב על אמנות המונים שתיתן מקום לַהיעדר המבסס אותה במקום להכחיש אותו מבעד למלאוּת מקור מזויפת. בנימין חשב על הצילום והקולנוע בתור אמנות שכזו. ייתכן שכיום יש לחפש אותה במדיום אחר, כמו האינטרנט, המשלב בדרכים חסרות תקדים בין האישי לציבורי, ובין המקור לשעתוקו. חיפוש זה הוא נושא לדיון נפרד, אולם לפני שנוכל להתחיל בו יש להבין את היום־יום בהיותו מבנה חזרתי של חיי הפרט, המתקיים בתוך מרחב ציבורי המסדיר את החזרה מתוך הישענות על חוויות ההלם הגורמות לה מלכתחילה. רק חיפוש כזה יוכל להובילנו ליומיום/יום־יום שנוכל לחיותו, שנוכל לשנותו, ושנוכל להגיד, דווקא לנוכח חמיקתו והיעדרו, שהוא שלנו.

ביבליוגרפיה

בנימין, ולטר, 1996. **מבחר כתבים ב: הרהורים**, בתרגום דוד זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.

גורביץ׳, זלי, 2002. **יום יום**, תל אביב: עם עובד.

דה סרטו, מישל, 2010. **המצאת היומיום**, בתרגום אבנר להב, תל אביב: רסלינג.

הויסמנס, ז׳וריס־קרל, 1995. **להפך**, ירושלים: כרמל.

הוסרל, אדמונד, 1991. **הגיונות קארטזיאניים**, בתרגום אברהם צ׳ בראון, ירושלים: מאגנס.

היידגר, מרטין, 1999. "השאלה על אודות הטכניקה", **מאמרים: הישות בדרך**, בתרגום אדם טננבאום, תל אביב: מפעלים אוניברסיטאיים להוצאה לאור, עמ' 177–206.

זימל, גיאורג, 2004. "העיר הגדולה וחיי הנפש", עודד מנדה־לוי (עורך), **אורבניזם: הסוציולוגיה של העיר המודרנית**, בתרגום מרים קראוס, תל אביב: רסלינג, עמ' 23–40.

חתוקה, טלי, 2005. "בית ומחנה: טלי חתוקה משוחחת עם זלי גורביץ'", רחל קלוש וטלי חתוקה (עורכות), **תרבות אדריכלית: מקום, ייצוג, נוף**, תל אביב: רסלינג, עמ' 43–58.

לה קפרה, דומיניק, 2006. **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה**, בתרגום יניב פרקש, תל אביב: רסלינג.

פרויד, זיגמונד, 1968א. "מעבר לעקרון העונג", **מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות**, בתרגום חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 95–137.

— , 1968ב. "רשימה על דפדפת הפלא", **מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות**, בתרגום חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 206–209.

— , 2002. "היזכרות, חזרה ועיבוד", **הטיפול הפסיכואנליטי**, בתרגום ערן רולניק, תל אביב: עם עובד, עמ' 114–119.

— , 2003. **עכבה, סימפטום וחרדה**, בתרגום יאיר אור, תל אביב: רסלינג.

Dorfman, Eran, 2014. *Foundations of the Everyday: Shock, Deferral, Repetition*, London and New York: Rowman and Littlefield International.

Freud, Sigmund, 1966. "Project for a Scientific Psychology," in James Strachey (ed.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* I, London: Hogarth Press, pp. 283–397.

Heidegger, Martin, 1962. *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper and Row.

Highmore, Ben, 2002. *Everyday Life and Cultural Theory: An Introduction*, London and New York: Routledge.

Laplanche, Jean, 1985. *Life and Death in Psychoanalysis*, trans. Jeffrey Mehlman, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Malabou, Catherine, 2008. *What Should We Do with Our Brain*, trans. Sebastian Rand, New York: Fordham University Press.

Merleau-Ponty, Maurice, 2012. *Phenomenology of Perception*, trans. Donald A. Landes, London and New York: Routledge.