

אורי אליס

הליכה לאיבוד
פנומנולוגיה ופרשנות

הספר רואה אור בסיוע מרכז הספר והספריות
בתמיכת משרד התרבות והספורט
ובסיוע מועצת הפיס לתרבות ולאמנות



אורי אליס

הליכה לאיבוד

פנומנולוגיה ופרשנות

מכון
מופ"ת

בית ספר למחקר ולפיתוח תוכניות בהכשרת
עובדי חינוך והוראה במכללות (עיר)

קאדום כהה

הוצאת הקיבוץ המאוחד

Uri Ellis
Getting Lost
Phenomenology and Interpretation

עריכה: עילי ראונר

הוצאת הקיבוץ המאוחד – סדרת קו אדום: גיורא רוזן (עורך ראשי)
דבי אילון, דינה מרקון, שרון ינאי

הוצאת הספרים של מכון מופ"ת: תמי ישראלי (עורכת ראשית)
חברי המערכת האקדמית: פרימה אלבו-לוביש, חנוך בן-פזי, יעל דר, יורם הרפז,
נצה מובשוביץ-הדר, אייל נווה, יעל פישר, שי פרוגל

מערכת הסדרה מחשבה חינוכית: נמרוד אלוני, סמדר דוניצה-שמידט,
גיורא רוזן, תמי ישראלי, יהודית שטיימן, שרה שמעוני

עורכת תוכן ולשון: עדי רופא
עורכת גרפית: בלה טאובר
עיצוב הסדרה: דפנה גרייף

סידור, עימוד והפקה: א. אורן הפקות דפוס בע"מ, תל אביב

מסת"ב: 1-1354-02-965-978 ISBN

עשינו כמיטב יכולתנו לאתר את בעלי הזכויות של כל חומר ששולב בספר
ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות. אם יובאו אלה
לידיעתנו, נפעל לתקנן במהירות הבאות.

© All Hebrew rights reserved

© כל הזכויות שמורות להוצאת הקיבוץ המאוחד ולמכון מופ"ת, תשפ"ד – 2024

הוצאת הקיבוץ המאוחד: ת"ד 2104, בני ברק 5112002

טל' 03-5785810; פקס 03-5785811

www.kibutz-poalim.co.il

מכון מופ"ת: טל' 03-6901406

www.mofet.macam.ac.il

נדפס בישראל, תשפ"ד, 2024

תודות

בפתח ספר זה אבקש להודות למי שהסכימו בטובם להיפגש לשיחה מפרה או לחשיבה משותפת, שהקדישו מזמנם לקרוא חלקים ממנו, לתרום מניסיונם, ולהיות חלק מסביבת חשיבה יצירתית משותפת שבתוכה הבשילו הכיוונים הרעיוניים של הספר. ביניהם: פרופ' משה הלברטל, פרופ' מיכל בן-נפתלי, פרופ' ישראל כ"ץ, ד"ר נועה ששר, הרב דניאל אפשטיין, פרופ' יאיר ליפשיץ, פרופ' עמרי הרצוג וסשה פליט. תודה מיוחדת לידידי ד"ר עודד וולקשטיין, שהיה הקורא הראשון של פרקי הספר ותרום ברוחב לב תובנות מעשירות ומלאות ברק.

שלמי תודה לד"ר תמי ישראלי, לגיורא רוזן ולאנשי הוצאת הספרים של מכון מופ"ת ושל הקיבוץ המאוחד, שבנדיבותם קיבלו את הספר וסייעו בהבאתו לדפוס. תודה לד"ר עילי ראונר ולעדי רופא שערכו את הטקסט בנאמנות ובחוכמה. תודה גדולה למועצת הפיס לתרבות ואמנות ולמשרד התרבות והספורט על תמיכתם בספר זה. תודה לעדנה שבתאי ולחמוטל ואורלי בנותיה על שנתנו את הסכמתן לעשות שימוש בקטעים מתוך הספר סוף דבר ליעקב שבתאי.

תודה לד"ר איתמר לוי על השיחה המתמשכת ועל כך שהיה בן לוויה נפלא בדרך הארוכה של מלאכת הכתיבה. תודה לד"ר עודד ציפורי על החברות האמיצה ועל השותפות לדרך מאז ראשיתה.

ספר זה מבוסס על עבודת דוקטורט שנכתבה באוניברסיטת
תל-אביב בהנחיית מורי היקר פרופ' גילי שחר. אני חב לו תודה
עמוקה על האמון וההשראה, ועל שידע לכוון את דרכי שוב ושוב
לא אל התשובות אלא אל השאלות.
תודה לטל אהובתי ולילדיי מנו, דויד ורפא.

חיבור זה מוקדש באהבה להורי, מולי וסיטה, צור מחצבתי, שאפשרו
לי להרחיק לכת, לחפש את דרכי, והיו לי מקום לחזור אליו.

תוכן העניינים

9	פתח דבר
13	מבוא
	פרק ראשון:
45	המיתוס של ההליכה לאיבוד
	פרק שני:
97	הליכה לאיבוד ובניית הסובייקט
	פרק שלישי:
156	הליכה לאיבוד – מרחב, לשון וגוף
	פרק רביעי:
214	מחבואים
	פרק חמישי:
276	דחף האיבוד: קריאה ב"סוף דבר" ליעקב שבתאי
349	אחרית דבר
355	רשימת מקורות

פתח דבר

סיפורם של הגר וישמעאל (בראשית כא) הוא מקרה ההליכה לאיבוד הראשון המוזכר במקרא. זוהי מיתר-פואטיקה של גירוש וגלות, של התגלות ולידה מחדש, שגרעינה מצוי, במובן מסוים, כבר בסיפור הגירוש מגן העדן. ההתרחשות המסופרת היא מן הקשות ביותר בסאגה המקראית: הפילגש המצרייה והאח החורג – האחרות המובהקות, שהיא בה-בעת בשר מבשרה של המשפחה הגרעינית (אשתו של אברהם, אחיו של יצחק) – מופרשים מן הטקסט המקראי ואינם שבים להימצא בו כראוי.¹

בסיפור הגר וישמעאל אפשר לאתר נקודה עיוורת, רגע בלתי מסופר, מעין סיפור אבוד המקופל בתוך סיפור המסגרת, והוא סיפור הליכתם לאיבוד במדבר המצטמצמת לצמד מילים: "וַתֵּלֶךְ וַתֵּתֶע" (בראשית כא, יד). הלכה ואבדה, הלכה ואבדה, ימין שמאל, ימין שמאל – דומה כי ניתן לשמוע את רחש הצעדים. התעייה מובילה לייאוש ולשבר, ואולם מה היה משך התעייה ומה התרחש

1 המקרא מספר כי ישמעאל שב ונקרא לקבורת אברהם, אך קשה לראות בכך מעשה שיבה מוצלחת של בן אובד אל חיק אביו. אומנם לפי חז"ל (בראשית כה, א), לאחר מות שרה השיב יצחק את הגר לביתו של אברהם, והוא לקח אותה שוב לאישה, אך המדרש ופירושו אינם נוכחים במישורין בטקסט המקראי. באשר להגר, חז"ל מספרים כי היא הייתה בתו של מלך מצרים (בראשית רבה, לך, לך, מה), והוא שהעניק אותה כשפחה לשרה. שרה העניקה את הגר כפילגש לאברהם, והוא בתורו גירש אותה אל המדבר. גם סיפורה אפוא אינו מסתיים בשיבה הביתה או בסגירת מעגל.

בפרק הזמן הזה? לאן הלכו? לאן הגיעו? האם חיפשו את דרכם חזרה הביתה או שמא חיפשו מקום אחר להיאסף אליו? כיצד נראתה תנועת החיפוש של שני התועים, האם ובנה? האם אפשר ללכת בעקבותיהם? האם אפשר להשיבם? שאלות אלו נוגעות בפנומנולוגיה של ההליכה לאיבוד, בקושי של הספרות לספר אותה ובאופן הופעת המרחב הספרותי כסימפטום של קרע וקריסה. בכל אלה ידון חיבור זה.

הגר אובדת בסיפור, אך מה באשר לישמעאל? בשעה שהגר מחפשת את דרכה במדבר, ישמעאל עדיין איננו אבוד, שהרי הוא נמצא עם אימו. אולם בהמשך, כדי שלא תצטרך לחזות במותו, הגר משליכה אותו ומרחיקה את עצמה ממנו. רק אז, כשהוא מנותק מחוג המבט של אימו, הוא אובד באמת. בנקודה זאת המחבר המקראי מרחיק גם את הקורא מן הילד: הוא מאפשר לו לחזות בבכייה של האם אך לא בשברונו של הילד, שעליו נודע לו רק בעקיפין, דרך תגובת האל הנזעק "אֶל-קוֹל הַנֶּעֱר בְּאֶשֶׁר הוּא-שָׁם" (בראשית כא, יז). זעקתו הלא-נשמעת של הנער האבוד חודרת אל ליבו של הקורא ואל ליבו של האל ומביאה לתפנית בעלילה. הסיפור שהחל כמעין הגשמה של המשאלה האדיפלית (התבודדות הילד עם אימו לאחר סילוק האב), מתברר כסיפור על אודות אבדה עמוקה, ראשונית – ניסיון ההיקרעות מן האם. לכן האירוע מתרחש במרחב המדבר – באנגלית desert, שפירושו גם 'לנטוש' – כי מרחב האיבוד הוא מרחב של הינטשות.

בשבר המוחלט, בעת נטישת ישמעאל למותו, ההתגלות מתרחשת (המלאך ונס הבאר). אך אירוע ההתגלות אינו מוביל להימצאות מחודשת. למעשה, ישמעאל נמצא מחדש רק לאחר התקה רדיקלית אל טקסט אחר – הקוראן. במיתוס האסלאמי מסופר על מסעו של אברהם בחיפוש אחר בנו שגורש, לאחר מות

הגר. אברהם מוצא את ישמעאל בביתו במדבר, ויחד הם מקימים את ה'כעבה' במכה, שהפכה ברבות הימים למקום קדוש ולמוקד עלייה לרגל.

הדהוד מסעו של אברהם להר המוריה כמו גם הציווי "לך לך" שהטיל עליו האל, רק מחדדים את עוצמת האירוע שפקד את הגר: לעומת מסעו של הגבר היוצא את ביתו בשליחות ובייעוד כדי לעמוד ב'ניסיון' ולהיכנס שוב ב'ברית' וב'בחירה' – מסעה של האישה וילדה קשור בנידוי, בהפרשה ובהיעלמות. סיפורם של הגר וישמעאל מקדים אפוא (ופורם) את סיפור העקדה, שהוא גם הסיפור המכונן של הנצרות (שהרי סיפור העקדה הוא פרה-פיגורציה של סיפור צליבתו של ישו, שמהדהד כהכפלה שלישית של סיפורו של ישמעאל) ואחד הסיפורים המייסדים של תאוריית הספרות.

אף על פי כן, היהדות אינה מתאבלת על אובדנם של הגר וישמעאל, הנצרות איננה מתעניינת בהם, ותאוריית הספרות מתעלמת מהם. ועם זאת, גלגול סיפורו של ישמעאל לספרות האסלאם מורה על כך שלא ניתן להסתפק בקריאה 'טראומטית' של ההליכה לאיבוד. ההרמטיות של מחקר הטראומה, המשאיר אזורים שתוקים ואף מצדיק את שתיקתם בשל הטראומה, אינה תקפה למקרה של ההליכה לאיבוד: אל מול שתיקת אברהם בסיפור העקדה מתבלטים קול בכייה של הגר ו"קול הנער" – קולו של ישמעאל הזועק במדבר. כפי שהספרות האסלאמית מלמדת, ההולך לאיבוד תובע ואף 'מוצא דרך' לספר את סיפורו.

בשלושת סיפורי הבנים המועלים לקורבן – ישמעאל, יצחק, ישו – השבר הראשוני (ההתפרקות, הקרע, הפצע) מתאחה באקט של התגלות והאחדה מייסדת של המפוצל והמרובה. על פי חז"ל, בהר המוריה נמצאת 'אבן השתייה' (אבן היסוד, התשתית, ש"ממנה הושתת העולם") ובו גם יוסד בית המקדש. בסיפור האסלאמי

התגלות המלאך בפני הגר וישמעאל מלווה בגילוי נביעה (באר 'זמזם') ולאחר מכן כאמור בבניית ה'כעבה' במכה על ידי אברהם וישמעאל. יוצא שתנועת האיבוד והנידוי הופכת למחווה מייסדת של מקום, ולא סתם מקום, אלא 'מרכז העולם' ('אבן השתייה' או לחלופין ה'כעבה'), שרק ביחס אליו ההתמצאות בעולם אפשרית. ולבסוף, האקט המייסד חל גם בתחום המסמן – שמו של ישמעאל, שניתן לו מתוך האיבוד וההתגלות.

אם כן, סיפור ההליכה לאיבוד הוא סיפור של פירוק והרכבה, פיצול והאחדה, הרחקה והשבה, היעלמות והופעה, גלות והתגלות – סיפור שעוד נלמד את שיעורו בנוסח משחק 'פורט־דה' [*fort-da*] אצל פרויד. עם זאת, הוא גם סיפור של פצע שאיחוויו איננו שלם, סיפור של עקירה שאינה מוצאת מושב – לא בעולם ולא בספרות. סיפורו של ישמעאל מסמן את ההליכה לאיבוד כחוויה מייסדת של אובדן, שאומנם נבלעת בתוך סיפורי גירוש, גלות וגאולה, אך עדיין אפשר וצריך לייחד לה סגולה. הכוונה היא להתנסות עמוקה של אי־התמצאות ואי־התמקמות המהווה משלב בתוך חוויית הקיום, ואותה נבקש לייחד ולחקור. חיבור זה מבקש להאזין לרגע אחד ומיוחד – לרגע ההתעוררות במדבר, בטרם נעשה מקום, בטרם הושב ישמעאל למקומו בקוראן או במדרש, באותו מרחב־זמן שבטרם היענות.

מבוא

הליכה לאיבוד היא תרחיש של אובדן אוריינטציה רדיקלי, שיבוש קטסטרופלי ביחסים בין הסובייקט לסביבתו המרחבית, האנושית והסמלית. המושג מורה על משבר אפיסטמי חמור הנוגע ליכולתו של הסובייקט לדעת את מיקומו, את דרכו ליעדו או את החזרה למוצאו. תרחיש ההליכה לאיבוד חותר תחת אחד הדפוסים הנרטיביים המרכזיים של ספרות המערב המעמידה במרכזה סובייקט, שכחלק מתהליך התפתחותו לומד את דרכו בעולם, עושה לעצמו מקום משכן ומצליח לשוב ממסעו אל עצמו ואל ביתו. מדרש סיפורו של ישמעאל יכול לשמש כמבוא לחשיבה על גורל הסובייקט, שהוא תמיד מסוגת הבן-האובד במסורת המערבית (אדיפוס, אודיסאוס, יצחק, יוסף, ישוע ואחרים) – אחד שיצא את ביתו, גורש או נעזב, שצריך היה לצאת ולחפש את דרכו בעולם. אבל בתוך המטריצה היהודית-נוצרית הזו, או היוונית הזאת, מצוי ואובד ישמעאל. ישמעאל. פיגורה של תפילה והיענות ובהבעת של אובדן והיעדר תשובה – פיגורה של זה שיצא את ביתו ולא שב. הסיפור השגור בספרות המערב מעמיד כאמור סובייקט ריבוני היודע את דרכו, ובעיקר את דרך השיבה. נרטיב סיפור ההליכה לאיבוד מורכב משתי מערכות – אובדן דרך והתמצאות-מחודשת. התבנית הדיאלקטית מאפשרת טרנספיגורציה של הסובייקט השב מהליכתו לאיבוד, כשהוא לכאורה מחוזק ומפותח יותר, לאחר שמצא את העצמי האותנטי שלו ואת מקומו הנכון בסדר החברתי.

התזה שתוצג בחיבור זה מבקשת להאזין למשובש והפרום בסיפור השיבה וההשבה ולהראות כי רגעי סגירת המעגל שבשיבה המאושרת הביתה הם לעיתים כוזבים, חלקיים או בלתי-יציבים. מאחוריהם מתרחשת דרמה אחרת שיש לחשוף את סימניה ולתת לה שמות ראויים – זוהי הדרמה של השיבה הכושלת והאובדן שאין ממנו תשובה, המוצפנת בתוך מהלך החזרה התקינה. יסודות של בלבול, אובדן דרך, מבוכה והתפרקות, הם מנת חלקו של כל מסע. גם מהלך ההתבגרות של הסובייקט ולמידת דרכו בעולם תלויים תמיד במעקפים, בהזחות, בקטיעות ובאובדן אוריינטציה. אותן פריעות בסיפור השיבה המוצלחת, אשר חושפות רגעי אימה ונסיגה, אינן רק תקריות שרירותיות אלא חלק אינהרנטי להליך ההיבנות של הסובייקט.

ספר זה מבקש אפוא לסמן משלב מסוים בעבודת הרוח, בעבודת הנפש, בעבודה של הנרטיב ובעבודה של הלשון, שפעם אחר פעם מתמוטט ומעיד על מהותו האמיתית – היעלמויות, אובדן מזעזע וגלות שאין ממנה שיבה. פירוק התבנית המיתית של 'הרוח החוזרת לעצמה' מערער את הדרך שבה אנו נוטים לחשוב על אופן היותנו בעולם. מהלך זה חושף שוב ושוב את חוסר האפשרות לייצב את הסובייקט (או את האשליה של הסובייקטיביות), את אי-האפשרות של הסובייקט לשוב למקומו. אותו יסוד של פירוק ואין, המתקיים בלב תהליכי ההתגבשות של הסובייקט, חייב להישאר בלתי-מסופר על-מנת שהסובייקט יוכל להמשיך לתפקד; ובה-בעת אי-אפשר שלא לספר אותו, ולכן הוא מופיע בדרכים שאינן מתארגנות לתוך הנרטיב: בקולות וברעשים, בריתמוס של חזרת אותיות, בהערות שוליים, באופנים שונים שבהם הדובר בטקסט אומר ולא אומר או אומר וחוזר בו, וכך הלאה. חלקים ניכרים בספר זה מתרחשים לכן באותם אזורי הפקר, אזורי שוליים, של הסיפור והדיבר, ונותנים תהודה למקומות טקסטואליים קרועים, קטועים ובלתי-פתורים.

מתוך עיון בכתבים פסיכואנליטיים וקריאות ספרותיות נבחרות אבקש לשאול 'מהי קריאת ההליכה לאיבוד?' או – 'מהי קריאת האבדה?'. ברצוני לטעון כי קיים רגע אחד שמהדהד בכתיבת ההליכה לאיבוד ומגדיר אותה, שבו מתקיימת עמידה בתוך העולם ללא קואורדינטות, ללא כיוון, נוכח חסך חריף וניסיון כושל ליצור התמצאות. רגע ההליכה לאיבוד הוא פורה מאוד ובה-בעת הרסני. הסובייקט מתפרק ומתפזר בין שמתוך חירות ובין שמתוך כורח, ואז שב לעצמו. ואולם אין מדובר רק ב'שלב' היררכי שנחוץ 'לעבור', אלא במכניזם עצמאי שאיננו יכולים לפתור אותו או להיפטר ממנו. זוהי חוויית יסוד, עמדה. היא בונה את הסובייקט אך גם מתמידה כל העת בפירוקו. חוויה ראשונית זו נעשית לתבנית התפיסתית של ההתנסויות שעוד נכונו.

קריאה שכזו מבקשת להעניק קדימות לחוויה זו (אך לא לטעון לבלעדיותה), לומר עליה משהו מבחין (מייחד, מפריש), גם אם לא בהכרח מגדיר. אבקש להצביע על ההיגיון הפנימי של מהלך ההליכה לאיבוד, אשר מורה על התהוות אחרת של הסובייקט, שאיננה רק קריסה הכרתית אל מול הלא-צפוי. דיון זה פורה מאוד עבור מסלולים שאנו קוראים להם 'חיי אדם', והוא משליך על אופק החשיבה על המצב האנושי. שכן שאלת ההליכה לאיבוד כרוכה בשאלה חריפה על גורל הסובייקט, שהימצאותו בעולם היא תמיד-כבר מתוך המשך והתמד של חוויית האבדה.

הגדרה לשונית

מחוז 'האיבוד' מגלם תחום שקשה לדבר על אודותיו, ואסטרטגיות הייצוג שלו מבטאות ניסיון לשאת עדות על התנסות בלתי-נתפסת ביסודה. בשימוש השיחי השגור שלה 'ההליכה לאיבוד' היא מסמן מוחלט שמכנס תחתיו שורה ארוכה של מסומנים הקשורים

במצבי נפש, תודעה או קיום (הווייה) בעולם. בה-בעת זהו מושג אלסטי (פתוח, פורה, רב-ערכי), המקבל שימושים נרחבים בספרות ובתאוריה. לפיכך נחוץ לתחום אותו ולהבחינו מצורות אחרות של אי-הימצאות, אי-קשב, בלבול, חרדה, הינטשות, בדידות, ייאוש או החמצה. כמו כן, יש להבחין את ההליכה לאיבוד מפרקטיקות אחרות כגון שוטטות, נוודות, גלות, פרישות, תלישות, הדרה או פליטות. מילון בן-יהודה (1908-1959) מגדיר 'אַבֵּד' כ"נעלם מן העין ולא ידוע אֵיהוּ". אבן שושן (1966) מגדיר: "היה ונעלם, לא נתן למצאו, לא נודע אֵיהוּ". שתי ההגדרות מעמידות סיפור זעיר – דרמטי ואניגמטי: ראשיתו בהיעלמות, המשכו בחיפוש כושל ("לא ניתן למצאו"), ובסופו נותרת להדהד השאלה 'אֵיהוּ?'. הסיפור משרטט מבנה נרטיבי מופשט ומזוקק: היעלמות, חיפוש, שאלה פתוחה, היה ונעלם. סיפור זה אוצר בתוכו היסטוריה ממושכת אך גם רגע טראומטי חמקמק, שבו היש הופך לאין והנוכחות להיעדר. בהמשך להגדרה הלקסיקלית, התצורה הלשונית של הביטוי 'הליכה לאיבוד' מעלה כמה תהיות: מה תפקידה של האות למ"ד בביטוי? האם זו למ"ד המקום? למ"ד התכלית? מניין הולכים כשהולכים לאיבוד? ולאן? כך או כך, התצורה הלשונית המיוחדת מכניסה לביטוי תנועה, נקודת מוצא ויעד.

הביטוי 'הלך לאיבוד' אינו מופיע בעברית של חז"ל וכן לא בספרות העברית שקדמה לימי הביניים. במקורות העברית הביטוי מיוחס לרוב לחפצים או לבעלי חיים, והוא מופיע בפעם הראשונה תוך התייחסות לבני אדם בלשון ימי הביניים: "אובד" אינו לשון אדם האובד [מאבד] דבר ממנו, אלא הוא עצמו הולך לאיבוד" (רש"י, איוב ד, יא). קרוב לוודאי שהביטוי 'הלך לאיבוד' חדר לעברית כתרגום שאילה של הביטוי המקביל בידיש 'פארלוירן גיין' ובגרמנית *verlorengehen*. ייתכן שעל תודעתם של מחדשי הביטוי

בתקופת התחייה השפיע גם הביטוי הארמי 'קאזיל לאיבוד' (המופיע במסכת עבודה זרה לג, א, שפירושו המילולי הוא 'הולך לאיבוד'), ואולי אין כאן אלא צמיחה מקבילה של הביטוי.

מילון אבן שושן מגדיר את הביטוי 'הלך לאיבוד' כ'אבד' או 'כלה', ומילון בן-יהודה מגדיר את ה'אובד' כמי שנמצא "ברעה גדולה, בעוני, בצרה וקרוב שיאבד". בשני המילונים נקשר הפועל 'אבד' גם במשמעויות כגון בוזבז, כלה, הופסד, הושחת, נשמד או עלה בתוהו. השורש אב"ד מופיע במספר רב של ביטויים בעברית: לעיתים במונח של מוות ('התאבד', 'איבד את עצמו לדעת'), עילפון ('אבדו חושיו', 'איבד הכרה'), בלבול ('אבד ליבו', 'אבדה עצה ממנו', 'איבד עשתונות'), ייאוש או תקווה נכזבת ('אבד לו עולמו', 'אבדה תוחלתו', 'אבד סברו'), תבוסה ('כאשר אבדתי אבדתי'), שכחה ('מהיר לאבד'), חוסר פונקציונליות חברתית ('אבד עליו הכלח', 'הייתי ככלי אובד') או תעייה ('אבדה דרכו').

לפי מילון אוקספורד, למילה האנגלית *loss* (אובדן) שני מקורות אטימולוגיים: האחד במילה האנגלית העתיקה *lor* (*lore* – אובדן, הרס), שהיא גם המקור למילה *forlorn* (במשמעות זהה למילה בידיש ובגרמנית שהוזכרה קודם: *lorn*, כמו *lor* – אובדן, הרס; *for* – לחלוטין, לגמרי), שמשמעותה אומלל, נטוש, זנוח, עזוב, נואש, אבוד או חסר סיכוי. המקור השני במילה הנורדית העתיקה *los*, שפירושה פירוקו של צבא. ללכת לאיבוד, בהקשר זה, פירושו לפרק את השורות הפנימיות, את המבנה הצבאי, ולשוב הביתה(!). מובן זה של ההליכה לאיבוד כהתפרקות או התפוררות מתחבר גם לתפיסה היהודית של הגלות (דיאספורה) כהתפוררות והתפזרות במרחב הגוף הקהילתי.

המילה *lost* (אבוד) מציינת דבר-מה שנעלם, נהרס או נגזל; היא מופיעה גם במונח של ייאוש, בלבול, כישלון, חוסר תקווה

ובהקשר המוסרי – במונח של קלקול. המילה מופיעה במונח של בזבוז בהקשר של זמן, עבודה ומרחב; היא מציינת החמצה בהקשר של הזדמנות ותבוסה במשחק או בקרב. בהקשר של רכוש המונח מציינ אובייקט שנמצא ולא נתבע על-ידי בעליו. בהקשר האנושי, התייחסות לאדם כאבוד נקשרת במשמעות של אטימותו של האובד להשפעה טובה, הישכחותו מן העולם או מותו. הביטוי 'at loss' (באיבוד או באובדן), שהמקבילה שלו בעברית היא 'אובד עצות', מציינ מצב שבו אדם אינו יודע מה לומר או מה לעשות, אינו מסוגל להבין, לדמיין או להסביר.

ההקשר הסמנטי שתואר לעיל עשוי להעיד על האקלים הלשוני הקודר של הביטוי. ההליכה לאיבוד אכן מוצגת לרוב כחוויה מחרידה וטראומטית, כבדידות קיצונית וכאסון הנקשר באובדן ובהיעלמות. עם זאת, במקרים אחרים ההליכה לאיבוד מוצגת כחוויה נחשקת, מענגת, כתנועה חופשית ומשחררת שעשויה להוביל לתגלית חיצונית או פנימית, ואף כאידיאל אסתטי. המחשבה על הליכה לאיבוד ביער, במדבר צחיח או בלב ים מעוררת אימה, אך בד בבד קיים בתרבות גם דימוי רומנטי הנקשר בחוויית השוטטות ובהשגת פיזור מחשבתי באמצעות פיזור רגליים. אמרתו המפורסמת של ולטר בנימין בשובו של המשוטט (1929) מעניינת בהקשר זה: "לא להתמצא בעיר זה קל; אך לתעות בעיר, כשם שאדם תועה ביער, לכך דרושה מיומנות של ממש" (עמ' 7; הוכנסו שינויים קלים בתרגום).

אף על פי כן, קשה לשאת את המחשבה על ילד קטן ההולך לאיבוד בקניון, בשוק או בטיול השנתי. ההטענה הערכית – החיובית או השלילית – של ההליכה לאיבוד תלויה ב'רקע' הפנטזמטי שהיא מתקיימת בתוכו. ידועה המשאלה להימצא או להתגלות, ובמקביל קיימת משאלה להיות חבוי. ישנה פנטזיה על תחושת

בית ולעומתה פנטזיה על הינתקות ובריחה מן הבית. יש פנטזיה לסגל את נקודת המבט המרוחקת של המפה ולעומתה פנטזיה 'ללכת לאיבוד' בפרטים. אלו הן רק כמה דוגמאות. המובן הכפול והסותרני של ההליכה לאיבוד כמושא המעורר אימה והיקסמות בעת ובעונה אחת הוא מאפיין מרכזי שלה.

שאלת המרחב: התמצאות, כיווניות, הליכה לאיבוד

לפני שהמושג מושאל מן השיח הגאוגרפי או הפיזיקלי ומועתק אל השיח הנפשי, הספרותי, הרליגיוזי, הפוליטי, הלשוני והתאורטי, ראוי להשתהות עוד במשמעותו הבסיסית ולכונן את הגדרתו ביחס לשאלת המרחב. הפסיכולוג קנת היל מגדיר את ההליכה לאיבוד [*getting lost*] כמצב שבו הסובייקט אינו מסוגל לזהות את מקומו ביחס לאתרים ידועים אחרים, והוא מחוסר אמצעים אפקטיביים או מתודה להתמצאות מחודשת (Hill, 1998, p. 2). ההגדרה מעמידה שני תנאים שהכרחי שיתקיימו במקביל: האחד הוא חוסר התמצאות ביחס למיקום הגאוגרפי, והשני הוא היעדר יכולת להתמצא מחדש. בהתאם לכך, אפשר שאדם יהיה חסר אוריינטציה באשר למקומו הנוכחי ועדיין לא יהיה מוגדר 'אבוד'. למשל, טייל שאיבד את דרכו, אך מספיק מנוסה כדי למצוא אותה שוב באמצעים שברשותו (מצפן, מפה וכיוצא באלו); או ילד קטן, אשר עשוי להיות מבולבל באשר למקומו אך לצידו נמצא מבוגר שמסוגל לסייע לו להתמצא מחדש. ישנם מצבים שבהם אדם נחשב לאבוד בעיני אחרים, אך למעשה הוא מסתתר ויודע היכן הוא נמצא; או מצבים שבהם אדם תועה בדרכו אך אינו מודע למצבו (כמו חולה דמנציה, שעשוי לחשוב בטעות שהוא מתמצא בסביבה זרה) – גם מקרים אלה אינם עונים להגדרה זאת של ההליכה לאיבוד.

הליכה לאיבוד מורה אפוא על נתק ועל חוסר יכולת למצוא

מקום. ניתן לחשוב על איבוד ביחס לנקודת המוצא (חוסר יכולת לשוב), ביחס לנקודת היעד (חוסר יכולת להגיע) או ביחס לשתיהן – כמעין היתקעות בתוך מרחב ביניים שבין נקודת המוצא לנקודת היעד. היקלעות לאיבוד בהקשר זה היא שיבוש (תאונה, תקלה) בתנועת המסע, שאינו מאפשר לנוסע להביא את מסעו לכדי גמר וגם לא לפרוש ממנו.

חידוד נוסף שאפשר להוסיף להגדרתו של היל (Hill, 1998) קשור בהבחנה הדיסקורסיבית בין 'היות אבוד' לבין 'הליכה לאיבוד'. הביטוי 'הלך לאיבוד' מתייחס לאדם שאירעה לו תקרית חולפת של אובדן אוריינטציה, שבסופה הוא נמצא מחדש. לעומת זאת, הביטוי 'אבוד' מתייחס לאדם שחדל כבר מלחפש; שהתייאש ושהתיישב במקומו. במובן זה, מי שאבוד 'באמת' הוא מי שאינו מחפש עוד, שחדל לקוות להימצא. האבוד, במובן זה, הוא מי שקנה לו חירות מסוימת מן הדיאלקטיקה של אובדן-מציאה.

סוגיית ההליכה לאיבוד ביחסים שבין הסובייקט לבין המרחב, באפשרות לזיהוי עצמי ופענוח הסביבה, נכרכת במושג ה'התמצאות'. עמנואל קאנט הגדיר את ההתמצאות במרחב באופן מעורר השראה:

במשמעות הנכונה של המילה, לרכוש התמצאות פירושו להשתמש בכיוון נתון (כאשר אנו מחלקים את האופק לארבעה כיוונים) על מנת למצוא את האחרים – דהיינו, למצוא את הזריחה. (Kant, 1786, p. 134: 8)

תנאי האפשרות הבסיסי להתמצאות מופיע בהגדרתו של קאנט בסוגריים: זוהי האפשרות ליצור הבדלים והבחנות. על מנת להתמצא בזמן, למשל, נחוץ לחלק אותו לחלקים נבדלים – שנים, עונות, ימים, שעות וכך הלאה. על מנת להתמצא במרחב נחוץ

שיתקיים מערך הבדלים של כיוון ומרחק. על מנת להתמצא בלשון נחוצה ארטיקולציה של מסמנים נבדלים. מערך ההבדלים הוא תנאי להפיכת המרחב לבעל 'קריאות'.
קאנט מציין בהמשך את נחיצותו של מערך הבדלים פנימי, נוסף על מערך ההבדלים שהסובייקט גוזר על סביבתו:

כשאני רואה את השמש בשמיים ויודע כי זוהי שעת צוהריים, אני מסוגל לאתר את הדרום, הצפון, המערב והמזרח. אולם לשם כך נחוצה לי גם תחושת הבדל פנימית, דהיינו, ההבדל בין צידי הימיני לשמאלי. אני מכנה זאת 'תחושה', משום שצדדים אלו לא מפגינים החוצה הבדלים הנתונים לתפיסתה של האינטואיציה. (Kant, 1786, p. 135: 8)

קאנט מבחין בין התמצאות אובייקטיבית (חיצונית) לבין התמצאות סובייקטיבית (פנימית): את הראשונה הוא מכנה 'אוריינטציה גאוגרפית' – גישה לנקודת ייחוס חיצונית (כגון כיוון הצפון או זריחת השמש), ואת האחרונה 'אוריינטציה מתמטית' – האפשרות לגזור מן הנתונים החיצוניים מפה קוגניטיבית ולהשתמש בדיפרנציאלציה הפנימית (בין ימין ושמאל, לפנים ולאחור וכו') על מנת להתמקם במרחב. האוריינטציה הפנימית מאפשרת לנו להתמצא לפי תחושותינו גם כאשר תוואי השטח נסתר מאיתנו, כמו בעת ניווט בחדר חשוך על סמך זיכרון מראה החדר. התנאי השני להתמצאות קשור אם כן באפשרות לייצוג פנימי הולם של ההבחנות החיצוניות, בבחינת 'תחושה' גופנית, במונחיו של קאנט, כגון קרוב ורחוק, ימין ושמאל, למעלה ולמטה, אמצע וצדדים, פנים וחוץ וכמובן אני ולא-אני.
התנאי השלישי להתמצאות, תנאי שקאנט מציב במוקד ההגדרה

שלו, הוא קיומה של נקודת התייחסות ארכימדית, שממנה ניתן יהיה לגזור את הכיוון ולקבוע את המיקום הסובייקטיבי. כלומר, דרוש שיתקיים מסמן אובייקטיבי שיקנה יסוד של כיוון ומרחק למערכת כולה (מה שבחקר הבלשנות מכונה 'מסמן אדון' [master-signifier] שביחס אליו מתמקמים שאר המסמנים בשרשרת ומקבלים את המובן שלהם). לדוגמה: ההתמצאות ביצירה מוזיקלית אפשרית רק נוכח חלוקתה לפעילות ולתיבות; אך כדי שהמוזיקאי יידע 'היכן הוא נמצא' נחוץ שמנצח התזמורת יסמן עבורו את הפעימה הראשונה. אובדן כושר ההתמצאות, לפי גישה זאת, כרוך באובדן של אובייקט ההתמצאות האמור, שבעקבותיו אובדת האחיזה במרחב. בספרו הוויה וזמן מציג מרטין היידגר (Heidegger, 1927) ביקורת חשובה על מאמרו של קאנט בנושא האוריינטציה: היידגר טוען כי תבנית היותנו-בעולם תמיד-כבר נטועה בתוך 'כיווניות', כלומר בתוך מערך סימנים ותמרורים שמהם עולים הכיוונים ימין ושמאל, שהיחיד נושא עימו (היידגר מביא לדוגמה את הכיווניות הטבועה בזוג כפפות). בניגוד לקאנט, היידגר טוען כי "ימין ושמאל אינם עניין 'סובייקטיבי' ואינם נובעים מתוך 'תחושה'; הם נובעים מן הכיווניות/התכוונות של היחיד אל עולם שהנו מוכן-מראש לשימוש" (Heidegger, 1927, p. 143). לאמור: תחושת הכיוון הפנימית של היחיד תמיד-כבר נשענת על עצם הכיווניות של היותנו-בעולם.

אי לכך, מנקודת מבט פנומנולוגית היידגריאנית, ההליכה לאיבוד נחוות ראשית כאובדן הכיווניות היסודית של היותנו-בעולם, ולכן היא מורגשת כהלם: הסובייקט, שעד לרגע זה התמצא בסביבתו, מתבונן נכחו ואינו מזהה את מה שציפה לראות. עמידה זאת אל מול ההיעדר (של אובייקט ההתמצאות שלו, או של מה שציפה לו) היא עקרונית לפנומנולוגיה של ההולך לאיבוד. המפה הקוגניטיבית

המדומיינת (כייצוג חזותי פנימי של המרחב ומיקומו של הסובייקט בתוכו) חדלה לפתע להתאים לתוואי השטח במציאות, והיא קורסת. המוכר הופך בן-רגע לבלתי-מוכר וגורר תחושה קשה של אובדן שליטה. רבקה סולניט כתבה כך במסה הרגישה שפרסמה על הליכה לאיבוד:

אובדן דברים קשור בהיעלמותו של המוכר, הליכה לאיבוד קשורה בהופעתו של הבלתי-מוכר. ישנם אובייקטים ואנשים שנעלמים מחוג הראייה שלך, מידיעתך או בעלותך; אתה מאבד צמיד, חבר, מפתח. אתה עדיין יודע היכן אתה. הכול מוכר אך יש פריט אחד פחות, אלמנט נעלם אחד. או שאתה הולך לאיבוד, מצב שבו העולם הופך גדול מידיעתך אותו.

(Solnit, 1996, p. 22)

אובדן הדרך פוער שאלה בישותו של ההולך לאיבוד: תחילה – 'היכן אני?', אחר כך – 'האם הלכתי לאיבוד?'. שאלות אלו מניעות דחף למצוא או להימצא: האובד עשוי לנוע ממקום למקום בתקווה שימצא פרט כלשהו שיאפשר לו לרכוש התמצאות מחודשת, או שהוא עשוי להישאר במקומו בתקווה נואשת שמישהו יגלה אותו. לבסוף עלולה להופיע שאלה מטרידה ומאיימת יותר: 'כיצד הלכתי לאיבוד?', כלומר, 'היכן הייתי?'. ניסיונותיו של ההולך לאיבוד לשחזר את צעדיו לאחור ולאתר את רגע אובדן ההתמצאות (את הפנייה השגויה, את הסטייה מן התלם) מועדים מראש לכישלון. הוא אינו יכול לספר מתי או איך אבד, שכן לו ידע היה יכול להתמצא מחדש. רגע ההליכה לאיבוד עצמו חמק ממנו: הוא חלם בהקיץ ושכח את עצמו, חווה נתק ומחשבתו נדדה בזמן שגופו נשא אותו למקום אחר. האימה הכרוכה בהליכה לאיבוד קשורה בהכרה

בכך שהתרחש פרק זמן שבו הסובייקט היה-כלא-היה, שבו הוא נעלם לעצמו, שהוא אינו יודע כיצד הגיע לאן שהגיע, ובעיקר – שאינו מסוגל לתפוס היכן 'היה' בשעה שאבד. רגע ההליכה לאיבוד הוא אפוא רגע נעלם (אבוד) בפנומנולוגיה של האובד. הסובייקט כביכול 'לא היה שם' כדי לחוות את היאבדותו שלו.

מבחינת החוויה המרחבית, עבור ההולך לאיבוד הסביבה נחוות כחלל מנותק ואין-סופי. כל התקדמות במרחב נחוות כהתקדמות במקום – התקדמות לשום-מקום. מרחב ההליכה לאיבוד הוא מרחב של בידוד ומבודדות מן הסביבה, שמנתק את ההולך לאיבוד על כורחו מאפשרות קשר לזולת. מרחב ההליכה לאיבוד הוא, בהגדרה, חלל ללא גבול, משום שכל סימן של גבול תמיד-כבר מתווה נקודת אחיזה לאוריינטציה. לפיכך, אין-סופיותו של המרחב אינה נחוות כפתיחות בלתי-מוגבלת, אלא דווקא כסגירות כולאת שלא ניתן להיחלץ ממנה.

שאלת ההליכה לאיבוד במרחב אינה רק שאלה פיזיקלית או גאוגרפית. לא ניתן לחשוב על החוויה במרחב ללא מקומה המרכזי של המטפורה המרחבית באשר לאופן שבו אנו תופסים את העולם. משעה שההליכה לאיבוד חודרת לשיח ומקבלת ייצוג בתרבות, היא סופחת אליה משמעויות נוספות והופכת למסמן גדוש ורווי בדימויים אמביוולנטיים ובמטענים ערכיים. ההליכה לאיבוד הופכת גם היא למטפורית ומצטרפת לשדות סמנטיים שונים. לכן ניתן לדבר במונחים של ההליכה לאיבוד בזמן, הליכה לאיבוד במחשבות, הליכה לאיבוד בעולם הפנימי וכן הלאה. החלופות ה(קונ)טקסטואליות הללו אפשריות גם משום ש'מיקום' אינו רק מונח גאוגרפי אלא גם סוציו-סימבולי – זהותו של הסובייקט נקבעת לפי מיקומו במערכת החברתית ביחס לסובייקטים אחרים ובתוך הלשון ביחס למסמנים אחרים. באופן זה, הדימויים של 'מסע' ו'דרך' מופיעים כמטפורות

נפוצות בשדות שיח רבים. למשל, בהתייחסות לחיים כ'מסע' (בעל התחלה, ציוני דרך, מכשולים וסוף), כ'מסלול' (שיש בו 'נוסעים' אחרים במיקום מתקדם או מפגר ביחס אלינו) או כדימוי של 'עמידה בצומת' לתיאור רגעי התלבטות. השימוש בביטוי 'הליכה לאיבוד' בהקשר זה מתייחס לתחושות בלבול, חוסר הכרעה וחוסר משמעות כללית באשר ל'מקומו' של אדם בעולם ובחיו.

בהקשר אחר, 'דרך' היא גם דימוי מרכזי בשיח התיאולוגי: התועה נתפס כמי שסר, נטה או הודח מן הדרך בעיקר במובן המוסרי.¹ בסימבוליקה של המוסר החטא מדומה לעיתים ל'סטייה מן הדרך' או ל'אובדן דרך'. מכאן גם הדימוי ביהדות של ה'הִלְכָה' כהליכה בדרך שהמצוות מתוות או של 'התשובה' כחזרה אל 'דרך הישר'. אוצר המשמעויות הללו מעיד על סטייה במובן הנורמטיבי (פרוורסיה): האובד מסמן התפרקות של הסדר הטוב, ובמובן זה הוא מבטא איום על שיח החוק, הפרה והפרכה של הסכמה אתית וסטייה מדרך הישר.

גם בשיח החברתי העכשווי מוקצה למטפורה של ההליכה לאיבוד מקום מרכזי בשל אורח החיים המודרני שאינו מציית כבעבר למסלול-מוכן-מראש של ה'מסורת' או של ה'טבע'. הסוציולוג סלבוו ז'יז'ק טוען כי:

כיום אין קוד או סדר סימבולי של בדיון מוסכם (מה שלאקאן כינה 'האחר הגדול') להנחות אותנו בהתנהגותנו החברתית. כל הדחפים שלנו, החל בהתמצאות המינית וכלה

1 הפועל 'תעה' קרוב במשמעו אל הפועל 'טעה' שרווח בתלמוד, ותעייה משמשת בהשאלה במובן של טעות. הביטוי 'תועה-רוח' מציין בספרות המקרא אדם שהולך אחרי ההבל, והביטוי 'תועים' משמש בספרות ימי הביניים לכינוי עובדי אלוהים אחרים.

בהשתייכות האתנית, נחווים יותר ויותר כעניין של בחירה חופשית. דברים שנראו בעבר ברורים מאליהם – כיצד להזין ולחנך ילד, כיצד לנקוט פיתוי מיני, איך ומה לאכול, כיצד להתרגע ולבדר את עצמנו – כולם 'נכבשו' על ידי רפלקסיביות, ונחווים כעניין שיש ללמוד אותו ולהחליט לגביו. (Žižek, 1999b)

הפסיכואנליטיקאי כריסטופר בולאס מוסיף וטוען שהסובייקט המערבי העכשווי אינו מסוגל 'למקם' את עצמו בתוך התרבות. כלומר, לקבל ארטיקולציה בתוך קטגוריות של משמעות ומוסר (Bollas, 2004, p. 109). לטענתו, עצם הקטגוריות 'טוב' ו'רע' נבללו זו בזו ואיבדו את הגדרתן היציבה. הוא כותב: "אני חושב שהלכנו לאיבוד" (p. 115).

הבהרה טובה לכך היא השימוש העכשווי במושג 'ייעוד' [vocation] שאינו אלא הטיה פיגורטיבית של מושג ה'יעד' הגאוגרפי (כלומר, שמשתייך אף הוא למשפחת הדימויים של המסע והדרך). בעבר, אדם שלא הגשים את ייעודו היה נחשב אולי לכושל, פושע או חוטא, אך לא למי ש'הלך לאיבוד'. אדם קיבל על עצמו את ייעודו באופן פסיבי מהאל. היה זה האל ש'מוצא' את האדם; דוגמה לכך היא קריאתו הפרדיגמטית של המאמין הנוצרי – 'הייתי אבוד וכעת נמצאתי' (I was lost and now I'm found). ביטוי זה ממוסגר מראש על ידי משל 'הבן האובד' (הבשורה על פי לוקס טו, 11-32): "כִּי בָּנִי זֶה הָיָה מֵת וְהֵנָּה חָזַר לְחַיִּים, אֲבָד וְהֵנָּה נִמְצָא" (יחסיו של המאמין הנוצרי מובנים אפוא מראש על דרך ההזדהות עם הבן האובד).² גם למאמין היהודי מוכרים הדימויים של 'הכוונה'

2 משל 'הבן האובד' היה לסמל מרכזי בתרבות המערב. עם זאת, כפי שציינ

או 'השגחה' עליונה כשמירה מפני סכנת ההליכה לאיבוד. בהמשך, את מקומו של האל, כאחר-הגדול הקובע את ייעודו של הסובייקט, החליף הגוף החברתי – בתחילה תוך תיווך של האל (למשל, באופן שבו המערכת החברתית הייתה מייעדת אינדיבידואלים מסוימים למלוכה, אך עושה זאת מתוקף סמכות אלוהית), ולבסוף במנותק מן האל, באמצעות מנגנונים חברתיים ה'מסלילים' את האדם לתפקידו בחברה.

בעידן הקפיטליזם המאוחר, עם עליית האתוס של ההמצאה העצמית, חל גלגול נוסף בתפיסת הייעוד: ייעודו החברתי של אדם לכאורה כבר אינו נתון מראש ועליו ליצור אותו בעצמו. בהתאם לכך משתנה גם צורת השימוש הפיגורטיבית במושג ההליכה לאיבוד. כיום אנו אומרים על אדם שהוא 'לא מצא את עצמו', לא משום שלא הצליח 'להגיע' אל הייעוד שלו, אלא מאחר שלא הצליח 'למצוא' (או להמציא) אותו. אתוס ההמצאה העצמית כרוך בהתנערות מן העול הקרטוגרפי של המפות והנתיבים הנתונים-מראש, דהיינו באקט של ריקון, של יצירת 'משטח חלק', שבו יוכל הסובייקט לחרוט את הנתיב הייחודי לו – 'יציאה למדבר' הכרוכה מן הסתם בסכנת הליכה לאיבוד.

לעומת הסובייקט שמבקש להימצא על ידי האל, הסובייקט המודרני 'מחפש את עצמו' ומקווה 'למצוא את עצמו' בכוחות עצמו. הפופולריות של מסעות 'לחיפוש עצמי' וסדנאות 'גילוי עצמי' קשורה לפרויקט המודרני, כפרויקט של האותנטי, שמטיל

אריאל הירשפלד, מוקד המשל באומנות הוסט מן האב הטוב (קרי, האל) אל גורלו ואל סבלו של הבן האובד: "העידן הרומנטי הפך אותו למורד החילוני הטובל עצמו בכל תענוגות העולם ומוצא עצמו בסופם ריק, פצוע ומושפל. כניעתו, שיבתו אל האב, פותחה כרגע גדול של משבר וחורבן, של ויתור ולא של ניצחון הרוח" (הירשפלד, 2007, סוף פסקה שנייה).

על הסובייקטים שלו לחפש ולהגשים את הייחודי והשונה שבהם ולחשוף את העצמי-האמיתי החבוי או המודחק. לכך אפשר להוסיף את התערערות המסגרות התעסוקתיות והמשפחתיות שבעבר התוו יעד וכיוון בבחינת וקטורים של 'התקדמות'. תהליך זה הותיר את הסובייקט המודרני מחוסר 'נתיב' ברור לחייו העתידיים ובסכנה מתמדת להישמט מן המקום שהוקצה לו בתוך המערכת החברתית. אולי אין זה מקרה שבני ובנות העת הזאת זכו לכינוי 'הדור האבוד'. חשוב להוסיף לדיון זה גם את ההקשר המגדרי של תפיסת המרחב וההתמצאות: גברים כמו אברהם, אודיסאוס, גוליבר או קרוזו הם גיבורי סיפורי המסע הגדולים של ההיסטוריה והפרוזה, ואילו נשים שתנועתן במרחב הוגבלה ועדיין מוגבלת,³ מזוהות באופן מסורתי עם המקום (עם הבית,⁴ עם האדמה וכדומה). מסעותיהן של נשים, כגון אלו של עליסה בארץ הפלאות או של דורותי בארץ עוץ, מתקיימים רק בדמיון, ובלאו הכי מטרת המסע לכאורה אינה אלא שיבה הביתה. נרטיב המסע האדיפלי מציג את הגברים ככובשי המקום/האישה, ומרחבי המסע הם, בתרבויות רבות, 'ארץ בתולה' ו'יבשות שחורות' המתוארות ככאלו שאליהן יש 'לחדור' ושאותן

3 מקומות ציבוריים ואזורים פתוחים נתפסו, ולעיתים עדיין נתפסים, כטריטוריות גבריות שנשים אינן אמורות לנוע בהן בחופשיות. תנועה של נשים באזורים אלה, כותבת נוה (2002), "נחשבת ל'הזמנה' לאלימות ולנזק גופני (בעיקר בלילה, שאינו זמן לנשים. מקומן הבטוח הוא תחת קורת גגו של בית האב)" (עמ' 13). ראייה לכך ניתן למצוא במרחב שהלשון העברית מקצה לאישה המשוטטת. כך כתבה ארנה קזין: "נשים, מכל עדה ולאום, באופן מיוחד, בשונה מגברים, אינן חופשיות ללכת ברחוב, כך סתם [...] הקושי של אישה לשוטט בחוץ ניכר בשפה. המשוטטת היא 'צאנית', 'יורדת לכביש', 'מסתובבת'. לאישה, ירידה לרחוב היא זנות. המשוטטת, הנקבה, כפי שהיא מופנמת בשפה, היא חפץ למשוטטים" (2004, עמ' 64).

4 בלשון התלמוד, למשל, רעייתו של הגבר מכונה 'ביתה' (ביתו).

יש 'לדעת' ו'לבעול' (נוה, 2002, עמ' 14; סוקר-שווגר, 2007, עמ' 230-231).

מכאן שההליכה לאיבוד, כאשר היא מתווכת על ידי הדימוי הגברי-אימפריליסטי של המרחב, עשויה להיתפס ככישלון לכבוש את המקום. מרחב ההליכה לאיבוד מופיע כבלתי-חדיר, קודר וקשוח, המתנגד לנוסע בו וכובש אותו בעצמו. בהתאמה לכך, הנוף הפנטזמטי של ההליכה לאיבוד מתואר באמצעות אוצר דימויים נקביים כאפל ובולעני. קרחת היער, למשל, מופיעה כחור בלב הסבך שאליו מגיעים כשהולכים לאיבוד. ולעומתה, האי הבודד (התשליל של קרחת היער) והמגדלור הפאלי על אלומת האור שלו הם דימויים זכריים של אובייקטים המהווים נקודת אחיזה והצלה עבור מי שהלכו לאיבוד בלב ים. אך המרחב הנקבי איננו רק אפל ובולעני אלא גם עוטף ומגונן; הוא מעורר געגועים לערש המולדת, למקור ולראשית.

הזיקה בין האישה למקום ממגדרת את המרחב ומטעינה אותו במשיכה או בדחייה מינית. מתוך כך גם מרחב ההליכה לאיבוד הופך ממושא מחריד לאובייקט תשוקה. לעומת החרדה שמעורר הדימוי של ספינה אבודה בלב ים, פרויד תיאר משיכה אל מה שהוא כינה 'הרגש האוקיאני' – כמיהה להתמזגות חסרת גבולות או שאיפה להתחפר ולהיטמע בטובה של האם (פרויד, 1930, עמ' 76). דימוי הרגש האוקיאני מציב אותנו מראש בעולם של נוזלים רחמיים, של ציפה מערסלת, אך גם במרחבים חסרי הגבול של האוקיאנוס, שבהם אנו אבודים. לעומתו, במוקד אוצר הדימויים האדיפליים עומדת התשוקה לחסותו של אב חזק שיתווה דרך וגבול. העולם האדיפלי והעולם האוקיאני מייצגים שני סוגים של היות-במרחב (לוי, 2010, עמ' 190): בראשון מתקיימים גבולות והבחנות בין פנים לחוץ, בין אני ללא אני, ובאחרון נעדרים גבולות אלו ומתקיימת תחושת היות-חלק-מהיקום.

מכאן ניתן להבין ביטויים כמו 'ללכת לאיבוד במוזיקה' או 'ללכת לאיבוד במשחק', שמבטאים איזו כניעה מתוקה, התמסרות מוחלטת ומשוקעות בתוך האובייקט עד שהעולם סביבו נעלם. כאותו מובן אפשר לפרש את הביטוי הפוליטי 'המדינה איבדה את דרכה'. אמירה המבטאת תחושה אזרחית ולפיה נחוצה לחברה דמות אב, כמעין מורה דרך לתועים ולנבוכים [*perplexed*]. הפונקציה של האב מסמלת כיוון (חץ, תמרור) ומסגרת מחזיקה (חוק, גבול), והיא מונעת התפזרות והליכה לאיבוד. לעומת זאת, הפונקציה של האם היא זאת המאפשרת את המקום הבטוח שבתוכו אנו חופשיים להתפזר וללכת לאיבוד, והיא מבטאת, בין היתר, תשוקה להיחלץ מן הלפיתה האדיפלית של האב ולסטות מן הדרך שהוא מתווה. הבריור המגדרי חושף אפוא פעם נוספת את התשוקה ללכת לאיבוד, המתקיימת במקביל לשאיפה להימנע או להינצל ממנה.

טיפולוגיה ספרותית ופסיכואנליטית

לחויית ההליכה לאיבוד אין 'ספרות' משלה – הטקסטים שמתמקדים בה במישרין הם מעטים יחסית ושוליים. הספרות מעולם לא העמידה 'דמות' של ההולך לאיבוד בטרם חזר, ולא נכתבה תאוריה של הליכה לאיבוד. קיים אומנם דיון עשיר בדמויות שהווייתן מאופיינת דרך הקושי 'למצוא מקום' – התלוש, הנווד, המשוטט או הגולה – אך אף לא אחת מהן לוכדת את מאפייניו הייחודיים של ההולך לאיבוד. עם זאת, משהו מן ההליכה לאיבוד מתקיים בכל אחת מהן: תחושה של אובדן אוריינטציה, נתק יסודי משורש, קיטוע או התפזרות.

דמותו של התלוש, שהייתה במרכז הספרות העברית של סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20, ייצגה שכבת צעירים יהודים משכילים שנטשו את עולם הדת והמסורת של בית הוריהם, אך לא

הצליחו למצוא לעצמם בית חדש בעולם המודרני. מצבו של התלוש אופייני באי־האפשרות לחזור אל עולמו הישן והמוכר שהתמוטט זה מכבר ונעלם, יחד עם כישלוננו למצוא לעצמו מקום חדש. מטפורת התלישות מתייחסת אפוא להיותו בלתי־מחובר, עקור ממקום הגידול שלו, חסר שורשים וחסר משמעות. היא מסמלת, כפי שטען איל בסן, "הווייה של משבר עמוק, של שקיעה נפשית וניוון רוחני, של חיים חסרי תקווה, חסרי חדווה וחסרי נקודת משען" (2012, עמ' 57). אף על פי שהתלוש עשוי להעיד על עצמו כי הוא חש 'אבוד' (מנותק, חסר נקודת משען וכו'), חוויית התלישות, בניגוד להליכה לאיבוד, מתייחסת באופן צר לאי־האפשרות למצוא או להקים בית במישור הגאוגרפי, התרבותי או הרוחני.

האפשרות או אי־האפשרות להתיישב מונחות גם בבסיס דמותו של הנווד. הנוודות, טענו דלז וגאטרי, היא תנועה (וקטור) של עקירה מתמדת מכל טריטוריה קבועה, של מסע מתמשך ללא יעד, אשר אינה שואפת להתמקם מחדש, ובכך היא שונה מן ההגירה (Deleuze & Guattari, 2004, p. 421). לעומתה, תנועת הנדודים, על אף מהלכה הגחמני והאקראי, שואפת להכות שורש, גם אם רופף, ולהתיישב אפילו אם שאיפה זו נידונה מראש לכישלון (בסן, 2012, עמ' 67; נוה, 2002, עמ' 104). דלז וגאטרי התייחסו אומנם אל דמות הנווד [nomad] אך תפיסתם מזכירה דווקא את תופעת הנוודות [drifters] המוכרת כיום, אשר קרובה יותר למצבו הקיומי של חסר הבית [homeless]. הנווד, בניגוד לתפיסתו השגורה, נע דווקא במסלולים קבועים ומקיים יחסים יציבים עם המקום. משמעות הדבר היא שעבור הנווד ריבוי המקומות הוא בעצמו בית, ולכן עמדתו קרובה יותר לזו של יושב הקבע. על כל פנים, שוב, הדגמים שדמויותיהם של הנווד, הנווד והתלוש מציבים, מוגבלים כולם לשיח ההתיישבות – כישלונה (אצל התלוש), דחייתה (אצל הנווד) או פיצולה לריבוי (אצל

הנודד) – ובכך דמויות אלו נבדלות מדמותו של ההולך לאיבוד. נוסף על כך, יש לזכור כי בניגוד למצב הנדודים או הנוודות, ההליכה לאיבוד היא אפיזודה מקומית ולא סגנון חיים.

גם דמותו הספרותית של המשוטט [*flâneur*] נבדלת מזאת של ההולך לאיבוד, שכן דמותו של המשוטט שופעת ביטחון, אדנות מרחבית ופריווילגיה חברתית. במחצית המאה ה-19 באנגליה, למשל, השוטטות הייתה תופעה אופנתית בקרב המעמד החברתי הגבוה. שארל בודלר (Baudelaire) טען כי תשוקתו של המשוטט היא להתמזגות עם ההמון: "ההמון הוא התחום שלו [...] להיות מחוץ לביתך, ובכל זאת לחוש בכל מקום כבביתך; לראות את העולם, להיות בטבור העולם ולהיות חבוי מן העולם" (בודלר, 1863, עמ' 117). המשוטט חש אפוא 'בבית' גם בשעה שהוא מצוי בסביבה זרה. ובשונה מן ההולך לאיבוד, המבקש נואשות לשוב ולהימצא, המשוטט שואף דווקא להישאר חבוי.

אצל ולטר בנימין (Benjamin, 1986), המשוטט בן העיר מסמל התבוננות חסרת מיקוד ובה־בעת קשב אסתטי דרוך לעולם: הוא מתרשם מסביבתו (האורבנית בדרך־כלל) ומתעד אותה ברישומיו כצופה מן הצד, כמבקר, מבלי לשפוט אותה בהכרח. לעומתו, דומה כי ההולך לאיבוד אינו יכול לחוות את החוויה האסתטית: הוא נמצא מחוץ לכל טווח תרבותי ועולמו נחוה כמנוכר ומאויים באופן קיצוני. דמותו של המשוטט מאופיינת אומנם באובדן התמצאות, אך הוא לעולם אינו אבוד באמת: הוא יכול להרשות לעצמו אובדן התמצאות רגעי דווקא מתוך אחיזה איתנה במרחב וידיעה שתמיד יוכל למצוא את דרכו מחדש.⁵

5 השוטטות וכן דמותו הספרותית של המשוטט מופיעות על רקע תחושת היאבדות של הסובייקט המודרני נוכח התיעוש המואץ ועליית המטרופולין. דמות ה־*flâneur* של בודלר צומחת על רקע חוויה של היבלעות, הישטפות

דמות הגולה (העקור, המגורש, המנודה, הפליט, הגר, הנוכרי) משתייכת אף היא למשפחת הדמויות הספרותיות הנזכרת משום שהיא קשורה באופן עמוק למחווה של אובדן הבית ואי-היכולת לשוב.⁶ במאמר מפתח שכתב אדוארד סעיד על סוגיה זו (Said, 2000), נטען כי מצבו של הגולה מאופיין בתחושות זרות וניכור קיצוניים. הניתוק של הגולה מן השורשים שלו, מאדמתו ומעברו, גוזר עליו מצב הוויה קטוע. הגולה חש עצמו יתום – כסובייקט חסר וכנושא של חסך. מתוך כך, טוען סעיד, הגלות הופכת למצב הוויה קנאי

והימחקות בתוך זרם ה'המון', המתואר כישות עצומה, חדגונית וחסרת פנים, ובמקרים מסוימים כמחזה מעורר אימה. לעיתים כאספסוף פראי, לעיתים כאוסף פועלים מדוכאים, ולעיתים כנחשול השוטף את הרחובות. דמות המשוטט אצל בנימין צומחת על רקע חוויית קיטוע חריף של המציאות, שנחווית כשרשרת הבזקים שהולמים בסובייקט. את חוויית הפרט בעיר הוא מתאר כ"רצף של זעזועי-הלם ושל היתקלויות [...] כמין מכות-חשמל של סוללה" (בנימין, 1939, עמ' 99). הוא אובד בתוך ריבוי מסמונים חסרי מרכז, בתוך עודפות של גירוים שאינה ניתנת להכלה. בין שמדובר בחוויית היבלעות בתוך גוף אנונימי עצום ודורסני אצל בודלר, ובין שמדובר בחוויית התפרקות וקיטוע אצל בנימין, ה'עצמי' ניצב בפני סכנת היעלמות והליכה לאיבוד, שאת הפחד מהן מתמירה השוטטות לעונג ולעיקרון אסתטי. בהערה שמעיר בנימין על פרידריך אנגלס להמון בפריז, הוא כותב כי "לדידו של אנגלס יש בהמון משהו מבהיל [...] זה מעורר בו אי-נעימות [...] המחבר הגיע מגרמניה, שאורח-חיה עודו פרובינציאלי; אולי לא נתקל מעולם בפיתוי ללכת לאיבוד בנהר-אדם" (בנימין, 1939, עמ' 94; ההדגשות שלי).

6 בדומה להליכה לאיבוד, מצב הגלות זכה לגלוריפיקציה ולרומנטיזציה בתרבות המודרנית. סעיד (Said, 2000) כותב כנגד מגמה זאת, ומבקש להסיט את המבט מן הספרות שנוצרה בגלות אל מצבם הממשי העגום של הסופרים במקום מושבם בניכר, ובזה של ההמונים שנותרו חסרי סיכוי לשוב לביתם. המסה של סעיד שזורה ביטויים רגשיים יוצאי דופן בחריפותם, המעידים על מצבו האיום של הגולה – ייסורים, סבל, עצבות, צער משתק של ניכור, בדידות אומללה, מסכנות, חוסר תקווה וחבלי מוות. למעשה, הוא טוען, סדרי הגודל של הגלות במאה ה-20 הם בלתי-אפשריים לתפיסה במונחים אסתטיים או אנושיים. הגלות, הוא מסכם, היא מצב מחריד [*truly horrendous*].

(הגולה חש קנאה בכל אחר 'שיש לו' – שיש לו בית, מולדת, משפחה וכו') ואובססיבי (הגלות כאובססיה של שיבה תוך סירוב להתנחם או להיטמע בטריטוריה חדשה) (עמ' 178-179). אומנם הגולה יודע היכן הוא נמצא, אך הוא נדרש לפענח קודים שאינם נהירים לו, ולכן מדובר במצב של היעדר התמצאות תמידי. בדומה להליכה לאיבוד, הגלות היא גזירת גורל ואינה תוצר של בחירה. לעומת זאת, האסון של הגלות הוא כולו מעשה ידי אדם, תוצאה של מעשים מכוונים שהקשרם הוא אנושי-פוליטי. כך גם באשר למום שהגלות מטילה: היא פוגמת במרקם המשפחתי, החברתי והלאומי. לא כך בהליכה לאיבוד, אשר מופשטת מכל הקשר של זהות חברתית.

כל אחד מן הטיפוסים הספרותיים שהצגתי – כדמויות ספרותיות, כעמדות סובייקט או כמצבי תודעה – קשור למצב של היות לא־בבית, של היעדר בית או של אי־בית. אולם ההליכה לאיבוד אינה רק מצב של אובדן בית, של חוסר יכולת להגיע לבית או של שיבה לא מוצלחת לבית. להולך לאיבוד יש בית (בניגוד למצבו של הפליט שביתו חרב או של חסר הבית), וכביכול הוא אינו מנוע מלשוב אליו (כמו הגולה שחסום מלשוב לביתו בשל מצב של גירוש או חורבן). ביתו של ההולך לאיבוד נעלם ממנו, ומציאת הדרך אליו הפכה לחידה שהוא אינו מסוגל לפענח. למעשה, המרחב כולו אינו מתפענח לו – בכך הופכת חוויית ההליכה לרדיקלית יותר ושונה עקרונית מן המצבים האחרים שהוצגו.

ההליכה לאיבוד נקשרת בשיבוש הסובייקטיביות, ולכן מצויה בזיקה טבעית לתאוריה הפסיכואנליטית: היא מתרחשת ברגע של התרופפות 'האני' והתנתקות (דיסוציאציה) שלו מן 'העצמי'. התועה חווה תחושה סכיזואידית של ניתוק מעצמו, מגופו ומהעולם. לא ידוע לו מהו הדבר שהוליך וניווט את דרכו בשעה שהילך בבלי

דעת. התועה כמו 'מתעורר אל האיבוד' ומבין בדיעבד כי חלם בהקיץ, כי התרחש פרק של ניתוק שהוא אינו מסוגל לזכור, אך גם אינו יכול להכחיש. הוא חווה את עצמו בדיעבד כמי שהיה שסוע, גופו התנתק מתודעתו והוליך אותו בבלי דעת למקום לא ידוע. שיסוע זה הוא כידוע תו ההיכר של הסובייקט הפסיכואנליטי. השאלה 'היכן אני בעולם?' שבה ומנוסחת בתחומה של הפסיכואנליזה. היא מלווה את הסובייקט במהלך חייו ולעולם אינה מגיעה לכדי פתרון. את הסובייקט רודפת בהתמדה השאלה הנוראה 'איפה?', אשר שבה וטורדת אותו בהמשך חייו כזיכרון ילדות, כמיתולוגיה פרטית וכקינה (בנוסח השאלה, הקובלנה, "איכה"). עם זאת, הואיל וההתמצאות היא תמיד מקומית ואשלייתית (בפרספקטיבה מרוחקת איננו יודעים היכן אנחנו נמצאים – בעולם, ביקום וכך הלאה), כשהסובייקט הולך לאיבוד הוא גם שב לתפוס את מצבו הקיומי כהשלכה אל הלא-ידוע. לפיכך ההליכה לאיבוד היא גם אופן הופעתו, התגלותו או כינונו על דרך השיבוש של הסובייקט, שכמו 'אובד אל העולם'.⁷

התאוריה הפסיכואנליטית קשורה בהליכה לאיבוד בדרכים רבות: 'הגילוי' של הפסיכואנליזה אצל פרויד התרחש במפגש עם השיח ההיסטרי, כלומר, במפגש עם אישה 'אבודה', שאינה מצליחה 'למקם' את עצמה בתוך הנרטיב (האיווי, הפנטזיה) של האחר, ואת 'מחלת ההיאבדות' שלה נטלה על עצמה הפסיכואנליזה לרפא. החלומות, שדרכם חושפת האנליזה את הלא-מודע, מלווים בתחושת היאבדות מתמדת ("פתאום מצאתי את עצמי במקום לא מוכר", "הייתי בחנות אך אינני יודע כיצד הגעתי לשם"), והעובדה שבחלומותינו אנו

7 לפי גישתו של ת'ורו, למשל, בהליכה לאיבוד העולם מתגלה לאשורו. אשליית האוריינטציה השגורה שלנו מתנפצת, ומתוך ההכרה בהיקף ההיאבדות הקיומית שלנו אנו יכולים לתפוס את מקומנו בעולם (Thoreau, 1845, p. 145).

הולכים לאיבוד מרמזת על כך שהלא-מודע עצמו נע במסלולים שבורים ומפוזרים.

פרויד דימה את המרחב הנפשי לחלל מקוטע, חסר מרכז, שאוצר בתוכו ריבוי זמנים ופרספקטיבות. התנועה במרחב מסוג זה איננה ליניארית, היא נעדרת התמצאות, ולכן היא דומה במהותה לתנועה במרחב ההליכה לאיבוד. המסאית רבקה סולניט דימתה את המרחב הנפשי לנוף שהצועד בו עלול ללכת לאיבוד או להיקלע לטריטוריות מאוימות (Solnit, 1996, p. 53). המטפורה החללית של הנפש, כמו גם דימויים קרטוגרפיים אחרים המגולמים בשיח הפסיכואנליטי, מעוררים מחשבה על אודות צורות המרחב של שיח הסובייקטיביות. המתודה הטיפולית שאימצה הפסיכואנליזה מחקה ומשחזרת את תחביר החלום הסבוך והמקוטע, שהנרטיב המחבר שלו נסתר ויש קושי לחשוף אותו. האסוציאציות החופשיות הן מעין 'הליכה לאיבוד במחשבה', חלימה בדיבור או חלימה משותפת בהקיץ של המטופל והמטפל. הניסיון לשחזר את הדינמיקה החלומית בקליניקה נובע מן ההנחה שלא ניתן לדחוק בעצמי או לכפות עליו למסור ידיעות על אודותיו. ההליכה לאיבוד הופכת אפוא למתודה שעשויה לזמן גילוי והתגלות ולהביא לחשיפת האמת על הסובייקט. על מנת למצוא את האובייקט שלה הפסיכואנליזה חייבת ללכת לאיבוד.⁸

8 נקודה זאת מקבלת חשיבות מיוחדת נוכח המשבר העכשווי שבו התנועה הפסיכואנליטית מצויה: כמה מן ההוגים המרכזיים בשדה הפסיכואנליטי מעידים בעת האחרונה על תהליך היעלמות (שקיעה, אובדן) של הפסיכואנליזה. דרידה (Derrida) ציין כי בתרבות האירופית ניתן לחזות בהתנגדות הולכת וגוברת לפסיכואנליזה: ישנה תחושה, הוא כותב, שלאחר שהפסיכואנליזה הוטמעה ובויתה ניתן כעת "לשכוח אותה" (1996, עמ' vii). בולאס טוען כי בתרבות המודרנית של ימינו קיים מיאוס כללי מן הרעיון של חיים לא-מודעים (Bollas, 2009, p. 9), וקריסטבה מאפיינת את 'המטופלים החדשים' של תקופתנו ככאלה שחולמים רק לעיתים רחוקות או שאינם חולמים כלל. לטענתה, תחלואות

הקורפוס הפסיכואנליטי מספר סיפור של אובדן והשבה מוצלחת: שיבה אל הילדות, חזרה אל הרגע הטראומטי שלא נחוה

הנפש של ימינו – דיכאון, התמכרות לסמים, עבריינות ופסיכוסומטיות – הן סימפטומים של חוסר היכולת של גברים ונשים לכונן מרחב נפשי עשיר בייצוגים מילוליים ובלתי-מילוליים (Kristeva, 2008, p. 119). לכך אפשר להוסיף את הכנסת המצב האנושי לסד של המדריך הסטטיסטי לאבחון הפרעות נפש (DSM), את העניין הגובר במחקר המוח, במדעים הקוגניטיביים ובמחקרים אמפיריים – תופעות היוצרות שיח עיוור ללא-מודע. כל אלו מבטאים דחייה של התגליות הפסיכואנליטיות הגדולות – הלא-מודע הפרוידיאני, האני-החולם, התאוריה של המיניות וכיוצא באלו.

לפי בולאס, אין מדובר רק באובדן העניין ברעיון ובתאוריה של הלא-מודע, אלא באובדן של הלא-מודע עצמו. לטענתו, מספר הולך וגובר של מטופלים חיים היום באופן כה אינטנסיבי, עד שנדמה כי הם מגשימים [materialize] את הפסיכה באירועי חיהם. הם מנהלים חיים מורכבים עד ללא נשוא משום שהם עסוקים ללא הרף במימוש הפעולה של חלקים קטועים של העצמי עד לכדי יצירת חיים בלתי נסבלים. המונח *acting out* מפורש במקרה זה באופן מילולי כדחיקה החוצה על ידי פעולה. הלא-מודע הוצא החוצה והושלך בצורה אלימה אל הסביבה מכוח גינוי קולקטיבי כה עז, עד שהחיים הסובייקטיביים עצמם נודו לחלל החיצון. דומה כי הלא-מודע הפנימי התנתק ועזב על מנת לייצר עולם אחר במקום אחר, וכל שנותר למטופלים אלו הוא פעולותיהם בעולם [acting, interacting, co-enacting]. במצב שכזה, כותב בולאס, אנו עזובים באמת ובתמים (Bollas, 2004, p. 34). המטופלים העכשוויים מאופיינים לפיכך בהיותם 'נעדרים'. הם "אבודים בפעולה" (M.I.A. – missing in action). בולאס משתמש כאן במונח שמתייחס לנעדרים בשדה הקרב (שם, עמ' 13). כיום, טוען בולאס, "המטופלים כבר אינם משוחחים עם האנליסט על אודות מה שאינו שם – על מה שחסר בזהותם, אבוד בזעמם, נעדר בשל תביעה נרקיסיסטית – אלא מציפים ומצופפים את המרחב האנליטי עם דיווחים על אודות אירועים ועוד אירועים" (שם, עמ' 33; ההדגשות שלי). מתוך תיאור זה ניתן לחוש במהות הדבר שהלך לאיבוד בפסיכואנליזה ובחיהם של המטופלים: תשומת הלב לאובדן ולהיעדר נעלמה; האיבוד עצמו אבד ואותו צריכה הפסיכואנליזה למצוא מחדש על מנת שתוכל למצוא את עצמה. אולי אין זה מקרה שספרו החשוב והמשפיע ביותר של בולאס מנסה לסמן את הדרך חזרה לתאוריה של ההיסטריה. ייתכן שזוהי דרכה של הפסיכואנליזה 'לחפש את עצמה' במקום שבו היא התגלתה בעבר, לפני שהלכה לאיבוד.

בשעתו, השבה של מה שהודחק והועלם וכך הלאה. בדיוק בשל כך ההליכה לאיבוד היא מושג כה זמין, מפתה ומשתלם בקריאות הפסיכואנליטיות, ומהלכים פסיכואנליטיים רבים מיתרגמים בנקל לצומת המושגי הזה, או למודל שממחזיז הליכה לאיבוד. במובן מסוים, את הקורפוס הפסיכואנליטי כולו ניתן לקרוא כסיפור גילוי של מה שהיה והלך לאיבוד – של מה שחבוי, נסתר, מקופל, לא-נודע, מה שהורחק, הודחק או הוכחש.

הדרמה הפסיכואנליטית של הסובייקט קשורה ביסודה באובדן, בין שהוא נובע ממוות ("אבל ומלנכוליה" אצל פרויד), מהיפרדות מן האם (העמדה הדיכאונית אצל מלאני קליין), מהכניסה לשפה (החסך וההיעדר אצל לאקאן) וכך הלאה. במובן זה, ההיסטוריה של הפסיכואנליזה מורכבת ממודיפיקציות מתחלפות לאיבוד ומציאה מחדש.⁹ דווקא משום שהפסיכואנליזה העמידה תאוריות כה רבות של אובדן, מעניין שהיא מעולם לא העמידה תאוריה של הליכה לאיבוד – תאוריה שאינה מסתפקת בפתרונות חפוזים ושיבה הביתה. אומנם בכתבים הפסיכואנליטיים הופיעו מפעם לפעם התייחסויות למקרים של הליכה לאיבוד, כמו למשל בתיאור חלומה השני של דורה אצל פרויד (1905), באזכור הליכתו של פרויד לאיבוד באיטליה במסה שכתב על 'האלבית' (1919), או בטענתו הנודעת של ויניקוט, כי "זהו אושר להיות חבוי, אך אסון לא להימצא" (1965, עמ' 243). אולם רק ב-1953, בקונגרס ה-18 של החברה הפסיכואנליטית בלונדון, הציגה אנה פרויד מאמר המשרטט מחשבות ראשוניות

9 יש לסייג, כי באונטולוגיה הפסיכואנליטית דבר אינו הולך לאיבוד, שכן הלא-מודע אוסף אליו כל מה שנראה היה כי אבד, ובמהלך האסוציאציות החופשיות, המסמנים המפוזרים רושמים עקבות שמוצפנים בהן סודותיו הכמוסים של הסובייקט. בד בבד הלא מודע נותר תמיד במצב של אי-חשיפה, גם בשעת המציאה, כביכול, הוא מתמיד בהסתרה או במצב של איבוד.

על אודות הקשר שבין אובדן לבין הליכה לאיבוד.¹⁰ גם מאמר זה נשאר זניח ומוזנח, ולא עורר דיון נוסף בהליכה לאיבוד עד שנת 2009, שבה פרסם הפסיכואנליטיקאי אדם פיליפס (Phillips) מאמר שקורא לחשוב מחדש על מאמרה הישן של אנה פרויד. דומה כי התאוריה הפסיכואנליטית גורמת להליכה לאיבוד להופיע רק כדי להתעלם ממנה ולהעלים אותה שוב, אך משהו ממנה נותר ומועתק בכל זאת אל הטקסט הפסיכואנליטי.

כידוע, הלא-מודע מתגלגל אל סיפה של השפה ומתגלה כטקסט ספרותי – החלום עצמו הוא הסוגה הספרותית של הלא-מודע (שחר, 2011, עמ' 52). הלא-מודע אינו מציג עצמו במישרין אלא רק על דרך ההיפוך, ההכחשה, הפרדוקס, ההישנות – בפליטת הפה, בחלום, בבדיחה, באמצעות ומבעד מחוות הגוף והלשון. הנפש נדרשת לכן למבע הספרותי, שכן הוא מאפשר לה לספר את סיפורה על דרך של גילוי וכיסוי, בלשון המתנערת מהבנתנו בה-בשעה שהיא תובעת אותה. מכאן הזיקה הדינמית של הליכה לאיבוד ללשון הכתיבה הפסיכואנליטית, וזו עשויה להעיד על כך שהידע על אודות ההליכה לאיבוד אינו ניתן למסירה פשוטה.

עבודת הלא-מודע היא עבודה לשונית בעצמה: היא פועלת על דרך הצירוף, ההתקה, העיבוי והדחיסה של שמות וסמלים. שאלת הנפש שלובה אפוא במהותה בשאלת השפה והספרות, והטקסט התאורטי מתקיים אף הוא תמיד בתוך הספרות. עם זאת, הספרות תמיד גם בונה חטוטרות על גבה של התאוריה הפסיכואנליטית, שכן המבע הספרותי מתנגד מעצם טיבו לכל רדוקציה פשוטה. הספרות היא 'איבר עודף', שלא רק מדגים אלא אף מבטא מורכבויות תאורטיות. הספרות היא בוגדנית – היא עוסקת ביוצא הדופן,

10 המאמר פורסם ב-1967 תחת הכותרת "About Losing and Being Lost".

ביחידאי, היא מסרבת לשמש דוגמה. לפיכך, הטקסטים הספרותיים שואפים לאתגר את התאוריה ולהוליך אותה לנקודות הקצה שלה. בהמשך הספר (ובעיקר בפרק השני והרביעי) אצביע על מרכזיות הפיגורה של ההליכה לאיבוד בפסיכואנליזה – של הסובייקט שלה ושל מושגי החניכה שלה – ועל האופן שבו היא עשויה לשמש כנייר לקמוס מתודולוגי המאיר מהלך (אובססיה, תו חוזר, טרדה עקבית) במסורת ובישיח הפסיכואנליטיים עצמם. כך אפוא קריאה ספרותית של רגעים מרכזיים במחשבה הפסיכואנליטית – דחף המוות, האלביתי, משחק הפורט־דה ועוד – תבחן כיצד אלה מתממשים ומפותחים בלשון; באילו אופנים הטקסט הפסיכואנליטי מגלם (מבצע, מצרין, נושא) אותם, לא רק כמבע המייצג בעיה תאורטית, אלא אף כמבע היוצר באמצעותם מקצבים, צירים נרטיביים ותחביריים.

עיון מסוג זה אינו מתמצה במהלך מושגי אלא שואל על פשרה של ההליכה לאיבוד כפרוצדורה מפרה, משבשת או טראומטית במארג הטקסטואלי ובשדה התאורטי עצמו. דרך קריאות אלו מתגלה ההליכה לאיבוד לא רק כאפיון של עמדת סובייקט, אלא גם כמבנה פואטי שמופיע בתחביר, בנשימה או במקצב. ומכאן שהשאלה על הטקסט הפסיכואנליטי מתגלה כשאלה על טיבם של טקסטים בכלל – דהיינו, על המבע הספרותי המתהווה ונרקם נוכח התנאים של האיבוד.

מהלך הספר

ההליכה לאיבוד מתחילה בהימצאות מפתיעה במקום בלתי־ידוע ובשאלה המכתיבה תנועת חיפוש. שביל החיפוש אינו קווי ורציף; הוא מנותק ממוצאו, הוא עשוי להוביל למקום בלתי־צפוי, לתגלית או להתגלות. הספר הנוכחי מבקש להיות נאמן לחיפוש זה בנושאו

ובמהלכו: הוא אינו מציג את הינף ההתגלות אלא פורס את הניסיון המתמשך למצוא ולהתמצא. אין בכוונתי להציע דרך המשיבה את הדברים למסלולם ואת האבדות לביתן, אלא דרך המתמסרת לאופני האבדה.

ברמת התוכן אציע קריאה רבת-חומית (מרובת דרכים), 'פיזור' בין סוגות טקסטואליות שונות: תאוריה, מיתוס, מעשייה, פרוזה מודרנית וקולנוע, כאשר כל אחד מן הטקסטים מציג בדרכו חוויית אובדן והיעלמות של הסובייקט העולה מהתנסות ממשיית של אי-התמצאות – מסיפורי ישמעאל, דנטה, תיזאוס ואריאדנה, דרך ויניקוט, פרויד וגאס ואן-סנט, ועד אדגר אלן פו והגיבור התל-אביבי של יעקב שבתאי.

ברמת הצורה, ההליכה לאיבוד גוזרת מתודה פרשנית שמדגישה מצבי ריבוי של ביאור. השהיה של מסקנות והבלטה של שאלות, התבוננות חוזרת ונשנית בנקודות המוצא ונקודות היעד, ופריסה חוזרת ונשנית של הקו הפתלתל המקשר ביניהן. מהלכי הכתיבה עצמם נובעים בהכרח מנושא הספר ולכן אין הם ליניאריים, אלא לעיתים מתפזרים, מתפוררים, מוצאים רמזים ומאבדים אותם וחוזרים אליהם שוב, מתלבטים ולעיתים שבים על עקבותיהם. בדרך זו אבחן כיצד מצבי ההליכה לאיבוד נושאים עדות לסובייקטיביות 'מאוימת' [unheimlich] וכיצד נבנה הסובייקט בתוך ומתוך הקרע שאליו הוא נקלע. במקביל, אבקש להתבונן בדרכי הכינון של המרחב הפואטי של ההליכה לאיבוד, אשר כרוכים מניה וביה באופנים שבהם היצירה מנכיחה את מה שאבד בה. כלומר, באופנים שבהם מצבי הנפש של ההולך לאיבוד מתגלגלים ללשון ולמאפיינים פואטיים, ובטרנספורמציה הפואטית של משלבי התודעה והלשון במצבי הקריסה וההיעלמות שההליכה לאיבוד מכתובה.

בפרק הראשון של הספר אתבונן בקוד הנרטיבי של סיפור

ההליכה לאיבוד – זה המטעין את התופעה בפשר מיתי והופך אותה ליסוד בשפת הקהילה. קוד זה מורכב משתי מערכות – אובדן ומציאה – ומקופלים בתוכו קודים נרטיביים נוספים, כגון יציאה-שיבה, היעלמות-הופעה, הירדמות-יקיצה, היחבאות-התגלות, התפרקות-איחוי ועוד. התבנית הדיאלקטית יוצרת טרנספיגורציה של הסובייקט השב ממחזורים של עזיבה וחיפוש כשהוא מחוץ ומפותח יותר, לאחר שמצא את העצמי האותנטי שלו ואת מקומו הנכון בסדר החברתי. סיפורי ההליכה לאיבוד – בהם ניתן למנות את סיפורי הבן האובד, החוזר מן המדבר מתוך מחזורים של עזיבה והתגברות – נושאים שאריות של היאחזות שאינה טריוויאלית בחוויה הממשית ובמבנה הנפש. בפרק זה יוצגו קריאות בטקסטים מכוננים מספרות העולם, הנוגעים בחויית ההליכה לאיבוד. אבקש לעמוד על האופנים שבהם טקסטים אלו פורמים את מבנה הסיפור הקלאסי – זה הגורס יציאה למסע, אובדן דרך ושיבה מוצלחת לבית האב. כל אחד מן הטקסטים שיידונו בפרק זה חותר בדרכו תחת עצם האפשרות לחזור, ונושא עדות לסיפור 'אחר' המוצפן בתוך המהלכים הגדולים של תנועת השיבה התקינה – דהיינו: עדות לסיפור שיבה כושל ולאובדן שאין ממנו תשובה.

בפרק השני תוצג קריאה 'ספרותית' בטקסט פסיכואנליטי מאת דונלד ויניקוט (Winnicott), העוסק בתהליכי התגבשות הסובייקטיביות. התזה של ויניקוט מדגישה מומנט קדום של התפזרות נטולת כיוון ומטרה, שבמסגרתו התינוק הולך לאיבוד ודרך כך 'מוצא את עצמו' כסובייקט עצמאי ונפרד. תנועה זאת של התפזרות והתגבשות-מחדש איננה רק שלב התפתחותי שיש לצלוח, אלא מְשַׁלֵּב שחוזרים אליו שוב ושוב גם בבגרות, כמעין פעימה מתמדת של פירוק ובנייה של הסובייקט. הקריאה תבקש לבחון את הרטוריקה של ויניקוט בעת שהוא כותב את ההליכה

לאיבוד, ואת האופנים שבהם הלשון שהוא נוקט מעתיקה לתוכה את אירועי האובדן וההתפרקות שהוא דן בהם. דרך כך אנסה לסמן את המשלב הפנומנולוגי של ההליכה לאיבוד, המופיע בתהליכי הרפלקסיה של הסובייקט, ככזה המתקיים במקביל גם בלב תהליכי המחשבה, הכתיבה והתאוריה.

במוקד הפרק השלישי קריאה פסיכו-לשונית בסרט הקולנוע ג'רי (Van Sant, 2002). הסרט מציג מקרה של הליכה לאיבוד שאינה זוכה למציאה, לתשובה או לתיקון. הפרק דן באופן שבו ההליכה לאיבוד נכתבת או מוצגת כתופעה, כהתרחשות, כדבר בפני עצמו המעיד על מחסור מהותי בהוויית הסובייקט והטקסט. חשיבותו של הסרט היא באופן שבו הוא מאריך את משך המצב המפורק של האיבוד, ומאפשר דרך כך בחינה של המצבים האפקטיביים המתעוררים משעה שהאובדן מתמשך מעבר לנסבל. הניתוח שאציג יבקש לבחון את ההליכה לאיבוד כמקרה של התפרקות השפה או נידוי אל מחוץ לסדר הסמלי. הפואטיקה הקולנועית של הסרט ממאנת למלא את הפונקציה שהוקצתה לה כנושאת של מובן או משמעות, ותחת זאת מעמידה מרחב לשוני גולמי ובלתי-מתבחן, שאינו מספק לקורא או לצופה נקודות אחיזה, קווי מתאר או תוואי דרך פרשני, שבאמצעותם יוכל להתמצא. מתוך כך ייבחנו אופני הייצוג של המרחב הקדם-לשוני והקדם-סובייקטיבי – חוויית הגוף האוטיסטי חסר השפה, הדממה, השיממון המרחבי ורחש הרגליים הצועדות מעצמן ללא הכוונה מודעת.

בפרק הרביעי אדון במשחק המחבואים שחושף את ההתענגות הגלומה בהפעלה החוזרת ונשנית של תרחיש ההליכה לאיבוד וההימצאות המחודשת. במרכז דיון זה קריאה במסה של פרויד מעבר לעקרון העונג (1920), שבה מתואר משחקו של ילד המרחיק ומקרב אליו סליל חוטים. המשחק נסב על מחוות פיזור/איסוף

או היעלמות/הופעה, שפרויד פירש כהמחזה של משחק באיבוד ומציאה של האם או ה'אני' הנעדרים. הפרק יבקש להציע קריאה 'ישמעאלית' של משחק הפורט-דה: הוא יבחן את שמתרחש כאשר מחזור העזיבה-והשיבה משתבש ונתקע; כאשר משחק המחבואים יוצא משליטה, כשהאם שנעלמה שבה באיחור, או כשאינה שבה כלל.

הפרק האחרון יעסוק באחד הרומנים הגדולים של הספרות העברית החדשה: סוף דבר מאת יעקב שבתאי (1984). הרומן מעמיד במרכזו תנועת מסע אובדת ומאבדת, החותרת תחת תבנית הסיפור המוכרת על הגיבור השב מחיפושיו כשהוא בשל, מנוסה ומפותח יותר. הפואטיקה הייחודית של הרומן תיקשר כאן עם הרעיון הפרוידיאני בדבר 'דחף המוות' – אותו כוח שוללני, המפורר, מרוקן ומאיין את הסובייקט. תנועת המסע שכוח זה מכתוב, כפי שהיא באה לידי ביטוי בטקסט השבתאי, שואפת אל האין (אל הריקות, אל ההיעלמות) ומתגשמת רק באובדן המוחלט. מהלך השיבה הביתה מביא לכן את הסובייקט אל מקום משכנו של המוות או לחלופין אל הרחם האימהי ששכן בו בטרם נולד. ברומן של שבתאי נחשפת הדרמה הגדולה של חוסר היכולת של האני – הדובר, הכותב – לעמוד על קרקע יציבה. הרבה מעבר לתזה המלנכולית – על ההתמעטות, ההתמוטטות או הקריסה התרבותית של הסובייקט – רומן זה חושף את חוסר האפשרות המוחלטת לחזור.