

טבור

כתב עת שנתי לענייני היסטוריה, חברה, תרבות והגות של מרכז אירופה

גיליון מספר 9



המרכז להיסטוריה גרמנית ע"ש דיכרד קבנר  
האוניברסיטה העברית בירושלים  
תשע"ט (2019)

## תוכן עניינים

1-22	האם הטכנולוגיה יהודית? שיחה עם היידגר	אלעד לפידות	1
23-27	היידגר הנאצי, היידגר האנטישמי—מבט נוסף	עמית קרביץ	2
28-32	על אצילות, עדינות, הומור ורגש: ז'אן אמרי על תומאס מאן	עמית קרביץ	3
33-57	ויתחלק העם לשתי מחלקות: התיקונים בדת בראשית המאה ה-19	נעמה יגר-פלוס	4
58-62	היסטוריה אחרי היטלר	פיליפ שטלצל	5
63-85	אריך נוימן ומשבר המוסר בתרבות המערב	אביהו זכאי	6
86-94	ביקורת ספר: פרשנות, יהדות והומניזם—קולו של ג'פרי הרטמן	אביהו זכאי	7
95-99	ביקורת ספר: תורת ישראל הגרמנית	מרק וולוביץ'	8
100-104	ביקורת ספר: הצצה למציצן של הנפש	גלעד שרביט	9
105-107	זאב ולטר לקויר (1921-2018)	סטנלי פיין	10

## אלעד לפידות

### האם הטכנולוגיה יהודית? שיחה עם היידגר<sup>1</sup>

למה היידגר?

להיכנס לשיחה עם היידגר בענייני יהדות הרי זה ענין הדורש, כיום יותר מאי-פעם, הסבר והצדקה. אין זה כמובן מפני שהפילוסופיה של היידגר כביכול אינה קשורה ליהדות, אלא, אדרבא, בשל היחס השלילי ליהדות, שהתגלה בשנים האחרונות בכתבי היידגר. מה שמכונה "המחברות השחורות" של היידגר מהשנים 1930-1948, שפורסמו לראשונה בשנים 2014 ו-2015, מכיל כמה אמירות ביקורתיות ביותר נגד יהודים או יהדות, הנטועות בהקשרה הפנימי ביותר של הפילוסופיה ההיידגריאנית.<sup>2</sup> פרסום זה הצית מחלוקת סוערת בדבר האנטי-יהודיות והאנטישמיות הגלויות והחבויות במחשבתו. הצירוף של מעורבותו הידועה זה מכבר של היידגר בניצונאל-סוציאליזם ושל האנטישמיות, שהתגלתה זה עתה, הוביל כמה הוגים לקרוא להחרמת היידגר—ומורשתו—מתחום הפילוסופיה והמחשבה. הקריאה בהיידגר הפכה לתרגיל אפולוגטי, וקריאה בהיידגר בנושאי יהדות עלולה להצטייר כלא יותר ממעשה פרובוקציה.<sup>3</sup>

ובכל זאת, לא כל פרובוקציה משוללת הצדקה. אפשר לטעון כי מטרתם של המחשבה הביקורתית והמחקר האקדמי אינה אלא ליצור פרובוקציה: לעורר, לתמרץ, להטריד, לאתגר. מחשבה צריך לעורר, ובסופו של דבר אולי צריך גם לעורר, לזמן ולקיים את המחשבה היהודית עצמה.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> מסה זו חוברת לרגל התכנסות ה-Oxford Summer Institute for Modern Judaism בשנת 2017, סביב הנושא "יהדות מודרנית וטכנולוגיה". אני מבקש להודות למארגני הכנס על ההזדמנות להעמיק בשאלה זו ולפתח את המחשבות המובאות כאן בכתב, וכן למשתתפי הכנס על הערותיהם המועילות והדיון הער בגרסה הראשונה של החיבור. תודתי נתונה במיוחד לד"ר דניאל הרשקוביץ על תגובתו המעמיקה.

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* (= Martin Heidegger Gesamtausgabe [nachfolgend: GA], Bd. 94), ed. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; id., *Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39)* (= GA, Bd. 95), ed. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; id., *Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941)* (= GA, Bd. 96), ed. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2014; id., *Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948)* (= GA, Bd. 97), ed. Peter Trawny, Frankfurt a. M. 2015. להלן, ההפניות בגוף הטקסט לכתבי היידגר יצינו את מספר הכרך בהוצאה הכוללת של כתביו (GA) ולצידו מספר העמוד. מראה המקום המלא של הכרך יפורט בהערות שוליים בהפנייה הראשונה אליו בטקסט.

<sup>3</sup> בין הספרים החשובים שפורסמו עד כה בנושא: Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2014); Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah* (Frankfurt am Main: Klostermann, 2015); F.-W. von Herrmann and F. Alfieri, *Martin Heidegger. La Verità sui quaderni neri* (Brescia: Morcelliana, 2016). Joseph Cohen and Raphael Zagury-Orly, *Heidegger*: בין אסופות המאמרים המרכזיות: *Heidegger et "les juifs," La Règle du Jeu*, no. 58-59 (Paris: Grasset, 2015); Peter Trawny and Andrew J. Mitchell, ed., *Heidegger, Marion Heinz and Sidonie Kellerer, ed., die Juden, noch einmal* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015); Martin Heidegger's „Schwarze Hefte.” *Eine philosophische-politische Debatte* (Berlin: Suhrkamp, 2016); Ingo Farin and Jeff Malpas, ed., *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931–1941* (Cambridge: MIT Press, 2016); Walter Homolka and Arnulf Heidegger, ed., *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2016); Hans-Helmuth Gander and Magnus Striet, ed., *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017).

<sup>4</sup> Elad Lapidot, "Heidegger's *Tshuva*," *Heidegger Studies* 32 (2016): 33-52; *ibid.*, „Der Fremde im Denken. Zu Heideggers Antisemitismus," in Homolka and Heidegger, *Heidegger*, 269-76; Elad Lapidot and Micha Brumlik (eds.), *Heidegger and Jewish Thought. Difficult Others* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2018)

שאלת הטכנולוגיה היא מקום יחסית נוח להצדיק פרוייקט שכזה. שהלא האנטישמיות של היידגר מעוררת מחלוקת כה סוערת אך ורק בשל ההשפעה העצומה של היידגר על המחשבה בת-זמננו; השפעה זו נובעת מתרומתו רבת-העוצמה של היידגר למחשבת זמננו; ותרומת היידגר, בשלביה הבשלים ביותר, התמקדה בטכנולוגיה המודרנית כאלמנט מרכזי של המצב האנושי המודרני. היידגר הוא אפוא אחד מההוגים הראשיים והמשפיעים ביותר של הטכנולוגיה המודרנית. ואמנם, במסגרת הפולמוס הנוכחי, אותם הקולות, שבהכירם בבירור ברגע אנטישמי ביצירת היידגר, בכל זאת מתעקשים על חשיבות תרומתו, באופן טיפוסי מצדיקים את עמדתם בהצביעם על ביקורת הטכנולוגיה שלו.<sup>5</sup>

באופן זה, הביקורת ההיידגרית על הטכנולוגיה או, ביצירתו המאוחרת, ה-*Besinnung* — כלומר העיון, ההגות או ההתבוננות — שלו בטכנולוגיה רלוונטיים לשיחה או לפתח שיחה מעוררת-מחשבה על יהדות וטכנולוגיה, כהתבוננות בקשר שבין טכנולוגיה מודרנית למושגים מודרניים של דת, ידע ואמת. את זאת אנסה להסביר בחלק הראשון של מסה זו, שבו אראה כיצד היידגר ניסה לנסח את המחשבה על הטכנולוגיה כצעד מבואי לקראת התמודדות מפרה או אפילו מושיעה עם הטכנולוגיה המודרנית. אבל ההפעלה החיובית של מחשבת היידגר אינה מבקשת לפוגג את הפרובוקציה, אלא, להיפך, לנסח אותה ולהתעמת עימה באופן יותר קונסטרוקטיבי. החלק השני של מסה זו יתבונן לפיכך ביחס שבין עיונו (הנרחב) של היידגר בטכנולוגיה המודרנית לאמירותיו האנטי-יהודיות (המצומצמות ביותר). ההיקף הטקסטואלי והכרונולוגי המוגבל של אמירות אלו, כפי שאראה, מגביל גם את יכולתנו לדבר על משהו כמו "מחשבתו" של היידגר על יהודים ועל יהדות, ועוד פחות מכך על מחשבתו בדבר הקשר בין יהדות לטכנולוגיה. כפי שכבר כמה חוקרים העירו בעבר, המטריד ביותר בנושא מחשבותיו הקלושות של היידגר נגד היהודים, זה שהוא לא הקדיש להם כמעט שום מחשבה.<sup>6</sup> מטרתי בחלק השני של המסה תהא אפוא להשתמש בטקסט ההיידגריאני כפרדיגמה להתוויית תצורת שיח מסוימת רחבה יותר, מעבר ליצירת היידגר, בתוך מחשבה זמננו, שמייצרת חיבור בין טכנולוגיה ליהדות או ליהודיות. לפיכך, בחלק המסכם של המסה, בבחינת אפילוג קצר, אצביע בקצרה מאוד על הקונפיגורציה של טכנולוגיה ויהדות, טכנולוגיה כיהודית, במחשבתו של אחד מתלמידיו היהודים המפורסמים ביותר של היידגר, שמאוחר יותר היה לאחד ממבקריו הידועים ולאחד מההוגים הראשיים של הטכנולוגיה המודרנית: הנס יונאס.

## חלק ראשון: דאוס אקס מכינה

<sup>5</sup> ראה למשל Ingo Farin, "On the Philosophical Reading of Heidegger: Situating the Black Notebooks", in Ingo Farin and Jeff Malpas (eds.), *Reading Heidegger's Black Notebooks 1931-1941* (Cambridge, MA: MIT Press, 2016)

<sup>6</sup> ראה 1990, Marlene Zarader, *La Dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque* (Paris: Seuil, 1990), שאף מדברת על "חוב" של הגות היידגר למסורת המחשבה היהודית, חוב שבו היידגר לא הכיר מעולם.

מחשבתו של היידגר בנושא הטכנולוגיה קשורה באופן אינטימי למחשבתו על המצב האנושי. כפילוסופיים במהותם, עיוניו בשאלת הטכנולוגיה יוצאים מהתבוננות ביחס האנושי אל הטכנולוגיה. פעולת מחשבתו מתחילה בזיהוי ובהצבעה על ליקוי ביחסו היסודי הקיים אל הטכנולוגיה: ליקוי, חסך או עיוות בתפיסתנו או בהבנתנו את הטכנולוגיה. ליקוי ההבנה נוגע למהותו של הדבר הנקרא בפינו "טכנולוגיה", ולפיכך מתבטא לא רק במתן מענה שגוי לטכנולוגיה, אלא בתפיסה שגויה של עצם שאלת הטכנולוגיה. הטקסט המרכזי של היידגר על הטכנולוגיה, מ-1953, לא מתייחס אפוא ישירות אל ה"טכנולוגיה", אלא באופן יסודי יותר אל "השאלה בדבר הטכנולוגיה".<sup>7</sup>

היידגר מתבונן בליקוי הבנת הטכנולוגיה כמודרני ביסודו, כלומר כנובע לא מאיזה תסביך נצחי של הרוח האנושית, אלא כתופעה היסטורית. ההבנה הלקויה או אי-ההבנה של שאלת הטכנולוגיה קשורה באופן הדוק למצב ההיסטורי של ההווייה האנושית. בניסוח מדויק יותר, ההבנה או ההכרה הלקויה של הטכנולוגיה היא סממן מרכזי של המצב האנושי המודרני, שכפי שהיידגר זיהה, מוגדר בדיוק בידי נוכחותה בכל מקום של הטכנולוגיה. משמעות הדבר היא שהטכנולוגיה היא לכל הפחות גם שמו של מצב תודעתי או הכרתי, כלומר של סיטואציה או תצורה היסטורית מסוימת של אמת. השאלה בדבר הטכנולוגיה היא לפיכך, אצל היידגר, השאלה בדבר האמת.

אי-ההבנה המודרנית היסודית של הטכנולוגיה נוגעת ליחס שבין טכנולוגיה להווייה האנושית, כלומר לטיבה של הטכנולוגיה כמצב אנושי, או—אם הטכנולוגיה היא המצב האנושי המודרני—לטיבו של המצב האנושי ולמשמעותו בכלל. לפי היידגר, לב ליבה של אי-ההבנה המודרנית של הטכנולוגיה הוא הבנת הטכנולוגיה, והמצב האנושי הטכנולוגי, כמהוים במהותם המצאה אנושית, תוצר של הרצון והעבודה האנושיים. היידגר מייחס את התפיסה הזו ל"הבנה המסורתית" של הטכנולוגיה כמכשיר של העשייה האנושית, הן במובן של כלי לצורך עשייה אנושית והן במובן של תוצר העשייה האנושית. היידגר מכנה זאת "האיפיון האינסטרומנטלי והאנתרופולוגי של הטכנולוגיה" (GA 7: 8).

ההבנה המסורתית הטכנולוגית של הטכנולוגיה מייצרת אי-הבנה מודרנית של הטכנולוגיה לנוכח מצבה המודרני של הטכנולוגיה. אבחנתו הבסיסית של היידגר בנוגע לטכנולוגיה המודרנית היא שהטכנולוגיה המודרנית מופיעה כעיסוק ושאלה אנושיים מרכזיים. בעת המודרנית קורה משהו לטכנולוגיה, אופן וצורת

Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik" (1953), in: *Vorträge und Aufsätze* (= GA 7), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M., Klostermann, 2000, 7-36. תרגום לאנגלית: "The Question Concerning Technology," trans. William Lovitt, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper and Row, 1982, 3-35. לסקירה כללית של מחשבת הטכנולוגיה של היידגר, ראה למשל Richard Rojewicz, *The Gods and Technology. A Reading of Heidegger* (New York: State University of New York Press, 2006); Hubert Dreyfus and Mark Wrathall (eds.), *Reading of Heidegger* (New York and London: Routledge, 2002). *Heidegger Reexamined. Vol. 3: Art, Poetry, Technology*

הקיום שלה עוברים תמורה, הם מועצמים, מתעצמים, כך שהשם Technik, "טכניקה" או "טכנולוגיה"<sup>8</sup>, אינו עוד רק מונח לציון היבט מסוים של הפעילות האנושית. במקום זאת, "הטכנולוגיה המודרנית" נהיה שמה של מציאות אובייקטיבית, מצב עולמי, תקופה או עידן, אירוע היסטורי, שמגדיר באופן עמוק את המודרנה עצמה. בהתאם, בבחינת תודעה ומודעות-עצמית, המודרנה מוגדרת במהותה על ידי הופעת "השאלה בדבר הטכנולוגיה". במילים אחרות, ממהותה של הטכנולוגיה המודרנית שהיא מעוררת שאלה—היא דורשת משהו, היא תובעת מהאדם לנקוט עמדה בסיסית ביחס לטכנולוגיה.

השאלה שמעוררת הטכנולוגיה המודרנית נוגעת לאופיה של הטכנולוגיה המודרנית, שמכוחו היא מסוגלת לעשות משהו כמו להציב שאלה להוויה האנושית, כלומר לטיב קיומה כמעין עצמאי. הטכנולוגיה המודרנית מעוררת שאלה כי בניגוד להבנה המסורתית האנתרופולוגית של הטכנולוגיה, כמעשה ידי אדם, בעת החדשה הטכנולוגיה מופיעה כמשהו השוכן או העשוי להתפשט או לפעול מעבר להשגת יכולת הפעולה האנושית, מעבר לשליטת האדם. במובן זה, הטכנולוגיה המודרנית מעוררת שאלה כי היא מתגלה כמשהו בלתי-טכנולוגי. כאמור לעיל, אי-ההבנה המודרנית של הטכנולוגיה, אי-ההבנה של הטכנולוגיה המודרנית, נעוצה בפרשנות הטכנולוגית של מצב הטכנולוגיה, של שאלת הטכנולוגיה. בשביל הפרשנות הטכנולוגית, הטכנולוגיה היא במהותה מכשיר אנושי. לפיכך, בטכנולוגיה המודרנית לתפיסה האנתרופולוגית-טכנולוגית של הטכנולוגיה מתגלה חזון אפוקליפטי של טכנולוגיה היוצאת או המאיימת לצאת מחוץ לשליטה אנושית. הואיל והשאלה שמעוררת הטכנולוגיה המודרנית מתפרשת כאיום של אובדן שליטת האדם בטכנולוגיה, המענה הבסיסי לשאלת הטכנולוגיה, העמדה היסודית הננקטת על ידי ההבנה הטכנולוגית של הטכנולוגיה, היא הניסיון להשיב את השליטה על הטכנולוגיה. זהו המענה הטכנולוגי לשאלת הטכנולוגיה. "כל עוד אנו מדמיינים את הטכנולוגיה כמכשיר, אנחנו נותרים אחוזים ברצון לשלוט בה" (GA 7: 32, 33). אולם כטכנולוגי, המענה הזה לטכנולוגיה בכלל אינו מהווה מענה, אלא למעשה גילום או הוצאה אל הפועל (performance) של הטכנולוגיה עצמה. לנקוט בפעולה טכנולוגית על הטכנולוגיה הרי זו ההתרחשות הבסיסית של הטכנולוגיה. בהתאם, במקומות שונים במחברות השחורות, היידגר מדבר על ה"קסם" של הטכנולוגיה המודרנית, שגורם לאנשים המודרניים להאמין שיש להם שליטה על הטכנולוגיה או באמצעותה, בעוד שבדיוק מכוח האמונה הזו עצמה (שמבריגה אותם עמוק עוד יותר לתוך הטכנולוגיה) הם נעשים ל"חלק

<sup>8</sup> היידגר מדבר לרוב על Technik, "טכניקה". דומני כי כיום נוהג לדבר, כדי לציין את אותה התופעה, על "טכנולוגיה". התמורה הטכנולוגית היא בוודאי אינה חסרת משמעות ויש להרהר בה. יתכן כי המעבר למונח הטכנולוגיה מציין את התובנה כי התופעה בה מדובר אינה רק עניין "טכני", אלא מדובר בתצורה של שיח וידע, ב"לוגוס".

הזעיר ביותר של המכונה" (GA 95: 392). ה"שליטה" בטכנולוגיה, הוא כותב, היא "עבודת המעוורת את עצמה" (GA 94: 427).

כפילוסוף, אשר כדי לקדם את מחשבתו באופן חיובי נזקק ראשית ודרך-קבע לקיים את שליליות נקודת מוצאה, היידגר מקדיש מאמצים ניכרים לתיאור הגילויים השונים של המענה הטכנולוגי לטכנולוגיה המודרנית. הואיל והמענה הטכנולוגי לטכנולוגיה אינו אלא אירוע הטכנולוגיה, גילויים אלה מהווים מומנטים מכוננים של המודרנה כאירוע הטכנולוגיה המודרנית. וכך, במקומות רבים היידגר מאפיין את הדחייה הפשוטה של הטכנולוגיה כ"רומנטיציזם מוטעה" (GA 94: 356-7), שאינו מהווה אלא אישור הרצון בשליטה—ובטכנולוגיה. מוטעית באותה המידה נראתה לו בשנות ה-30 וה-40 המחשבה למתן את הטכנולוגיה המודרנית באמצעות פוליטיקה אתנו-גזעית, *völkisch* (שאותה הוא מכנה "הרבעה ביולוגית" – GA 94: 365-364; 472), חינוך (השוואף ל"ייצר" סוג' חדש של בן אדם", כמו מכונית חדשה – GA 94: 369-370), אתיקה ("אתיקה" היא 'טכנולוגיה' של נורמות" – GA 97: 86) וספרות יפה (GA 97: 437). בפרט, היידגר דוחה כל התיימרות ליצור ניגוד בין טכנולוגיה להיסטוריה, כביכול כמאבק בין עתיד פרוגרסיבי לעבר קונסרבטיבי (GA 95: 210). בעניין המודרני בהיסטוריה, הוא מזהה את המאמץ להבטיח את החזקתו של ההווה בעבר על ידי אובייקטיביזציה של כל האירועים כעובדות, באופן המכשיר אותם להסברה ולשליטה טוטליים. היסטוריה וטכנולוגיה, הוא כותב, הם "ביסודם אותו הדבר" (GA 95: 101-100): "הטכנולוגיה היא ההיסטוריה של הטבע" (GA 95: 116); ההיסטוריה היא "הטכנולוגיה של הקורות [Geschichte]" (GA 95: 351).<sup>9</sup>

המגמה העיקרית בתרומתו של היידגר לשאלת הטכנולוגיה היא בהתאם הניסיון לחשוב מחדש את המשמעות של שאלה זו ושל הממד שבו היא דורשת מענה אנושי, שבשביל היידגר הוא בראש ובראשונה ממד המחשבה והעיון. לחשוב מחדש את שאלת הטכנולוגיה דורש לחשוב מחדש את הטבע היסודי, המהות, ה-*Wesen* של הטכנולוגיה. במילים אחרות, ההחלטה שיש לקבל, אם בכלל יש כאן מה להחליט, היא לא ההחלטה על הטכנולוגיה, אלא על היחס למהות הטכנולוגיה (GA 7: 25).

בניגוד לפרשנות המסורתית והשלטת של הטכנולוגיה, היידגר מצהיר כי "מהותה של הטכנולוגיה אינה טכנולוגית" (GA 96: 212; GA 7: 7). שאלת הטכנולוגיה אינה בראש ובראשונה השאלה בדבר השליטה האנושית על המכשירים והמעשים האנושיים. אלא, בעיני היידגר, הן הטכנולוגיה והן האנושות וכן ההבנה

<sup>9</sup> אחת מההבחנות המושגיות העקביות ביצירת היידגר היא בין *Historie*, מונח שמציין את ההיסטוריה כמדע ושיח מודרניים, בבחינת עיסוק הווה בעבר, לבין *Geschichte*, מונח שמציין את הדבר שאליו אנחנו מתייחסים, בין השאר ולא דווקא באופן הראוי ביותר, באמצעות מדע ההיסטוריה, כלומר אירועי ההיסטוריה, התולדות או ה"קורות", בבחינת מה שקרה (*Geschichte*) מהפועל *geschehen*, לקרות).

האנושית של שתיהן מהוות שאלות, ששורשיהן יורדים לרמה היסודית והמכוננת ביותר של הקיום האנושי, מה שהיידגר תופס כמישור היחס אל ה"הווייה" (Sein) (GA 94: 426) או "שאלת ההווייה" (GA 94: 356-357).

ברמה היסודית הזו, היידגר מתחקה על עקבות הפרשנות הטכנולוגיה כמכשיר, מבחינה מושגית והיסטורית, בחזרה אל התפיסה היוונית-אפלטונית של הטכנה (techne) בזיקתה אל הפואזיס (poeisis). את שני אלה הוא תופס כאופנים שונים של פרו-דוקציה במובן היסודי של להוליך קדימה (Her-vor-bringen), להפיק, להוציא אל האור או להביא לכדי היראות (in Erscheinung bringen) (GA 7: 12). אירוע זה של הוצאה אל האור, של אי-הסתרה (Unverbergen) או חישוף (Entbergen) של ההווייה, הוא-הוא מה שהיידגר מבין תחת המושג היווני של a-letheia, אשר בתולדות המערב נודע בשם "אמת" (Wahrheit). הטכנולוגיה היא אפוא אופן של האמת בבחינת אי-הסתרה וגילוי של דברים, של הוויים; שאלת הטכנולוגיה המודרנית נוגעת לאמת המודרנית כהתגלות המודרנית של ההווייה או העולם (GA 7: 13).

ההתגלות המודרנית של ההווייה, כלומר האופן שבו ההווייה מתגלה ונוכחת לאדם המודרני, הדרך והאופן שבהם האדם המודרני מתייחס ומתקיים ביחס אל ההווייה, היתה שאלה מנחה של מחשבת היידגר לאורך כל שלביה. הבעיה שהיידגר זיהה, בקיצור רב, נעוצה בליקוי היסודי המאפיין את היחס המודרני של האדם אל ההווייה, יחס שמהווה סוג של אי-יחס, שאותו היידגר תפס בתובנה המפורסמת כשיכחת ההווייה (Seinsvergessenheit) או זניחת ההווייה (Seinsverlassenheit). מבחינה מושגית, היעדר היחס האנושי אל ההווייה אין משמעו מרחק מהעולם ומהדברים, כלומר מכל דבר שפועל את פעולת ההווייה (Sein), את פועל היות, כל דבר שהווייה (Seiendes). להיפך, שיכחת הווייה משמעה היקשרות מוחלטת—רעיון זה יקבל חשיבות בחלק השני של מסה זו— למצב הנתון של הדברים, אבסולוטיזציה, אובייקטיביזציה וראיפיקציה של מה שהווייה, של הוויים, בדיוק בשל שיכחת היותם תלויים בהווייה. שיכחת ההווייה משמעה לשכוח שהמצב הנתון של הדברים אינו אלא גילום של הבנה בסיסית או גילוי יסודי, כלומר של "אמת" מסוימת של ההווייה. במידה רבה, את הפרוייקט ההיידגריאני כל כולו ניתן לקרוא כניסיון לחשוב, להאיר ולפרש את מצב השיכחה הזה. כעיקרון מחשבה, היידגר מזהה את שיכחת ההווייה כמה שעומד בבסיס ה"מטאפיזיקה". כעיקרון קיום היסטורי, שיכחה זו היא מה שחולל את המערב (Abendland), ששיאו הוא המודרנה. בעיני היידגר, הגילוי הפרדיגמאטי של המודרנה כשיא שיכחת ההווייה, הוא הטכנולוגיה המודרנית.

נראה לי שביצירת היידגר ניתן למצוא לפחות שתי פרשנויות בסיסיות לטכנולוגיה המודרנית כפסגת השיכחה המטאפיזית של ההווייה. ההבדל בין שתי הפרשנויות הללו נוגע גם, כפי שאראה בהמשך, ליחסו של היידגר אל היהודים. הפרשנות הראשונה היא המוקדמת יותר, שאותה ניתן לקרוא בטקסטים מאמצע שנות ה-1930



ועד לשנות ה-1940 המאוחרות, כגון המחברות השחורות המוקדמות והתרומות לפילוסופיה ( *Beiträge zur Philosophie*); הפרשנות השנייה פותחה ביצירותיו המאוחרות של היידגר.<sup>10</sup>

הפרשנות הראשונה, המוקדמת יותר, מבינה את הרציונאלית החישובית בתור "השלב הראשון" של המודרנה, אשר הכין את הקרקע וסיפק את התנאים האפיסטמולוגיים לשלב השני ולהשלמה בפועל של המודרנה בדמות הטכנולוגיה, כלומר כרציונאליות ה"קונסטרוקטיבית" (GA 96: 68). המעבר מרציונאלית חישובית לקונסטרוקטיבית, ולפיכך הופעת הטכנולוגיה המודרנית, נובע מהתהוותו של משהו חדש, תצורה חדשה של אמת (כלומר שיכחת) ההווה, שלפי פרשנות זו מהווה אפוא את מהות הטכנולוגיה המודרנית. היידגר מכנה את התצורה החדשה הזו *Machenschaft* (GA 212: 96; GA 94: 356-357). מילה זו נגזרת מהפועל *machen*, "לעשות", ומשמעותה המקורית היא כל "מעשה" במובן של משהו שנעשה, שיוצר, כלומר מוצר או תוצרת. עם זאת, בגרמנית מודרנית משמשת מילה זו דווקא לציון מעשים בלתי הגונים, תחבולות, מזימות או "קומבינות". אפשר אפוא לתרגמה באמצעות מילה כמו "עשיינות". הטכנולוגיה המודרנית שואבת את מהותה וחיותה מהעשיינות.

נוכח הקונוטציה השלילית החזקה של מושג זה, היידגר דוחה, באקט משמעותי ומעין-טכני של שליטה בלשון, כל הבנה של מונח זה כמונח "לגנאי" או "מזלזל" (GA 65: 126). האיכות הטכנולוגית המשונה של קטגוריית ה-*Machenschaft* של היידגר ברורה עוד יותר בביאורה הפוזיטיבי על ידי היידגר, על בסיס הפועל "לעשות". בהסכימו כי "עשייה" בדרך כלל מובנת כ"התנהגות אנושית", היידגר בכל זאת עומד על כך ש-*machen* ו-*Machenschaft* אין להבין ביסודם כשמות של "התנהגות אנושית", אלא כאופן מציאות [Wesen] של ההווה" (שם). מה שהיידגר מבקש לשלול כאן זוהי כמובן ההבנה האנתרופולוגית של הטכנולוגיה, שאינה אלא ההבנה הטכנולוגית של הטכנולוגיה או פשוט הטכנולוגיה עצמה. ההבנה האינסטרומנטלית-אנתרופולוגית היא מה שהמונח *machen*, "לעשות", מעורר, התעוררות אשר כנגדה היידגר באופן פרדוקסאלי מפעיל טכניקות של שליטה לשונית. ואמנם, דומה כי הבנת מהותה של הטכנולוגיה המודרנית בתור "עשיינות" בהכרח מובילה להבנת הטכנולוגיה והמודרנה כגילוי והישג של "הרצון לעוצמה" (GA 96: 238) או "הרצון לרצון" (GA 97: 37), בבחינת אירוע של רצון, שבסופו של דבר עומד במרכז הבנתה של הטכנולוגיה המודרנית את עצמה, כלומר כגילוי רב-עוצמה של שליטה אנושית.

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= GA 65), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Contributions to Philosophy: Of the Event*, trans. Richard Rojcewicz; Frankfurt a.M., Klostermann, 1989 and Daniela Vallega-Neu (Bloomington: Indiana University Press, 2012)

ההבנה האנתרופולוגית-טכנולוגית היא מה שהפרשנות המאוחרת יותר של היידגר מנסה באופן רדיקאלי להימנע ממנו. הפרשנות המאוחרת של הטכנולוגיה המודרנית בבחינת האמת/השיכחה המודרנית של ההווה אכן מעבירה את הדגש מהרצון האנושי, ה"עשייה" וה-Machenschaft, אל אמת ההווה עצמה, כלומר אל האופן שבו ההווים, הדברים, כולל ההווה האנושית עצמה, מגיעים להיות, יוצאים מנסתרותם, נראים לעין, מפציעים ומופיעים. לפי היידגר, הטכנולוגיה המודרנית מגלמת אופן של אמת שבו הדברים יוצאים מנסתרותם ונחשפים על דרך Herausfordern, מילולית "לדרוש ממישהו לצאת החוצה", כלומר להתגרות, לאתגר, לקרוא תיגר או להציב תביעות:

"החישוף [Entbergen] השלט בטכנולוגיה המודרנית הוא קריאת תיגר [Herausfordern], המציבה לטבע את התביעה לספק אנרגיה שאותה ניתן להפיק ולאחסן ככזו. אולם האין זה נכון גם לטחנת-הרוח הישנה? לא. מפרשיה אמנם טובים ברוח; הם נתונים לחסדי משב הרוח. אבל טחנת-הרוח לא מחלצת אנרגיה מזרמי האוויר כדי לאחסן אותה.

לעומת זאת, הפקת הפחם והעופרת קוראת תיגר על רצועת האדמה. האדמה נחשפת כעת כאזור כריית פחם, הקרקע כמרבץ מינרלים. באופן אחר מופיע השדה שהאיכר בעבר עיבד [bestellte], כאשר לעבד משמעו עוד היה לשמור ולטפח. מעשי האיכר לא קוראים תיגר על אדמת השדה. זריעת החיטה מפקידה את הזרע בידי כוחות הצמיחה ומשגיחה על צמיחתו. אבל בינתיים גם עבודת השדה עברה לכוחו של עיבוד [Bestellen] מסוג אחר, אשר מתקין [stellt] את הטבע. הוא מתקין את הטבע במובן זה שהוא מעמיד אותו לדרישתו [Herausforderung]. החקלאות היא כיום תעשיית מזון ממוכנת. האוויר כיום מותקן להניב חנקן, האדמה להניב עופרת, העופרת להניב אורניום, למשל; האורניום מותקן להניב אנרגיה אטומית, שאותה ניתן לשחרר לצרכי הרס או לצרכי שלום." (GA 7: 15-16; 14-15).

היסוד המכריע בתיאור הזה הוא שפעולות ה"תביעה" וה"התקנה", המהוות את מצב ההווה בטכנולוגיה המודרנית, אינן נתונות בראש ובראשונה לכוח פועל אנושי. העידן הקדם-מודרני מתואר באמצעות האיכר העובד. איכר זה נעלם בטכנולוגיה המודרנית. מה שמופיע הוא מערך ההווה, מנגנון החישוף עצמו כאקטיבי או גנרטיבי—התקנה או הצבה, Stellen, לא כמעשה ידי אדם אלא כמתחוללת על ידי מערך של Ge-stell, מונח שאותו ניתן לתרגם בתור "מצב" או "מתקן" (GA 7, 20; 19).

המשמעות העיקרית של הקטגוריה הזו נעוצה בכך שה"מתקן" מציין אופן היסטורי של אמת ההווה, שבה שיכחת ההווה אין משמעה יותר רק אבסולוטיזציה של הדברים ההווים, המציגה אותם כאובייקטים עצמאיים, ריבוניים וטבעיים. להיפך, ב"מתקן" הדברים נחשפים כמהווים תמיד כבר חלק ממערכת, כלומר כממלאים כבר תפקיד בתהליך כולל. במתקן של הטכנולוגיה המודרנית, הדבר אינו מופיע כמציאות אדישה, כאובייקט מצוי, כ-Gegenstand, אלא במקורו כבר כ-Bestand, כלומר כמצאי, מלאי או משאב (GA 7: 17). במילים אחרות, הכוח הפועל, היצר או הרצון המניעים את המתקן אינם שייכים בעיקרם לעשייה אנושית אלא מובנים במערכת.

כמובן, כפי שהיידגר מדגיש, ה-Gestell, המתקן, לא שוכן "מעבר לכל עשייה אנושית". אדרבא, המתקן הופיע והתהווה לראשונה כאופן של התפיסה האנושית את העולם, כלומר בצורת מדעי הטבע המודרניים, אשר מדמיינים את הטבע "כצירוף ניתן לחישוב של כוחות" (GA 7: 22). אולם לא הופעת מדע הטבע הובילה אל הטכנולוגיה המודרנית, אלא להיפך, ביאת הטכנולוגיה בדמות המתקן היא שזימנה את המדע המודרני. אם המתקן אינו "מעבר לכל עשייה אנושית", הוא גם לא קיים "רק בתוך ההווה האנושית ואינו מתקיים בראש ובראשונה דרך האדם" (GA 7: 24). כאופן של אי-הסתרה, ככל התגלות של הווה, גם את המתקן אין להבין בראש ובראשונה כתוצר המצאה אנושית, כמוצר של הטכנולוגיה, אלא כמה שיוצר את המסגרת, המערכת, התצורה והמתווה של העשייה האנושית, מכוחו של משהו המצוי מעבר להחלטה ולפעולה האנושיות, משהו כמו גורל (Schicksal) בבחינת ייעוד או תוחלת קולקטיביים (Geschick), כלומר מכוח היסטוריה (במובן של Geschichte, קורות).

מה או מיהו אותו כוח לא-אנושי או על-אנושי או טרנס-אנושי הפועל בהיסטוריה ומחולל את הטכנולוגיה המודרנית? זהו ניסוח קריטי של השאלה בדבר הטכנולוגיה. היידגר מודע לכך שההבנה המיידית של השאלה הזו, ושל כל התשובות השונות המוצעות לה, בעידן הטכנולוגיה המודרנית, מזומנות בהכרח על ידי האמת הטכנולוגית ומשכפלות אותה, כלומר מתמקדות ברצון ובעשייה האנושיים. מנקודת מבט זו, "גורל" ו"היסטוריה" מובנים באופן מידי בתור ההכרח הבלתי-נמנע המתנגד לרצון ולחירות האינדיבידואליים ומאיינן אותם (GA 7: 26), כביכול מדובר בכוחות "בלתי-אנושיים" או אפילו "אנטי-אנושיים". מהבנה יסודית זו בדיוק נובעת התפיסה האנתרופולוגית-טכנולוגית של הטכנולוגיה המודרנית כבריאה אנושית שיצאה משליטה, ואשר האדם יכול או להתמסר לה בעיוורון מוחלט או למרוד ולהתנגד לה במעשה ריבוני של סירוב.

כאן טמונה בשביל היידגר הסכנה הגדולה של הטכנולוגיה, כלומר לא כמכשיר אנושי מתמרד, אלא כאופן של האמת. ה"מתקן" (Gestell) הוא לא רק אופן לקוי של אמת, שבו אי-ההסתרה של ההווים מסתירה את ההווה עצמה ("ליקוי" שהוא בסופו של דבר אינהרנטי והכרחי לעצם "אירוע" ההווה, כלומר לכל אופני האמת). הסכנה הספציפית של המתקן לפי היידגר היא שהסתרתו היא כה טוטלית ורדיקלית עד שהיא מאיימת לשלול כל גישה לכל אופנים אפשריים אחרים של אמת (GA 7: 27-28). סכנה זו נובעת מכך שהמתקן כן מגלה משהו כמו "הווה", או אירוע של חשיפה ואמת, משמע הטכנולוגיה המודרנית עצמה, ולפיכך הוא לא רק מסתיר את ההווה, אלא מסתיר את ההסתרה עצמה באמצעות התחזות. הטכנולוגיה המודרנית מייצרת את הדמות הטכנולוגית של עצמה.

ההתמודדות עם סכנה זו, לפי היידגר, היא האתגר, ההתגרות או השאלה שמעוררת הטכנולוגיה המודרנית. המענה לסכנת הטכנולוגיה לא יכול להיות טכנולוגי. בחפשו אחר מענה בלתי-טכנולוגי, אחר אלטרנטיבה ל-*techne*, היידגר, כמוזכר לעיל, פונה אל ה-*poiesis*. את עקרון היסוד למענה הפואטי לטכנולוגיה היידגר מוצא אצל פייטון, הדרלין: "אולם במקום הסכנה, צומחת גם ההצלה" (מתוך השיר "פטמוס"). המענה הפואטי לטכנולוגיה מהותו היא בראש ובראשונה אופן של תפיסה, כלומר התבוננות ואי-הסתרה של הטכנולוגיה, של מהותה כפי שהיא מתגלה בסכנה. המענה הלא-טכנולוגי לטכנולוגיה עיקרו לא בהתנגדות לטכנולוגיה, אלא, להיפך, בזיהוי ה"הצלה", שמציגה את עצמה בעצם סכנת הטכנולוגיה.

מהי הצלה זו? היא נחשפת בסכנה, שבדמותה הטכנולוגיה המודרנית מתגלה לאדם המודרני. הטכנולוגיה המודרנית מתגלה לאדם המודרני באיום אובדן השליטה. המתקן קורא תיגר על ההווה האנושית, מאתגר אותה ותובע ממנה, מניע אותה ומשרש אותה, מנתק אותה מהאדמה ומהמסורת (GA 94: 164; GA 16: 670). לפי היידגר, החוויה המכוננת הזו של הטכנולוגיה המודרנית, חווית אובדן השליטה, היא בדיוק ההצלה. חווית אובדן השליטה פותחת לאדם את האופק והאפשרות להכיר במשהו השוכן מעבר לשליטה האנושית, איזשהו מצב, שמעצב מראש, "ממסגר" ומאפשר את ההווה האנושית.

כאן בדיוק מזהה היידגר מעין היראות ראשונה של ההווה עצמה, אי-הסתרה ראשונה של אי-ההסתרה. החוויה של להיות כפופים לכוחה, לסכנתה, לחזקתה ולשליטתה של הטכנולוגיה המודרנית היא אינדיקציה, זכר או סימן ל"השתייכותה" של ההווה האנושית אל ההווה, כמשהו שנדרש ונצרך, *gebraucht*, לצורך אמת ההווה, בכדי "להשיג על אי-המוסתרות ומניה וביה תמיד קודם כל על המוסתרות של כל ישות [Wesen] על הארץ" (GA 7: 31). במילים אחרות, בטכנולוגיה המודרנית שיכחת ההווה נהייתה כה מושלמת, עד שהיא מתחילה להזכיר את ההווה.

ההיזכרות הזו בהווה ובאופנים האחרים, הלא-טכנולוגיים של התגלותה היא הכוח המציל בטכנולוגיה המודרנית. המימוש של כוח זה, כלומר ההצלה עצמה, אינו יכול להיות בעצמו מפעל אנושי. ברגעיו היותר אפוקליפטיים, היידגר רואה את פוטנציאל ההצלה מהטכנולוגיה המודרנית כמגיח אך ורק מתוך הטכנולוגיה המודרנית עצמה, אשר באתגרה ללא הפסק את עצמה, ב"התקינה" ובדוחפה את עצמה יותר ויותר רחוק, תביא בסוף לחורבנה שלה עצמה, ל-*Selbstvernichtung*, השמדה עצמית (GA 97: 18; מושג זה יקבל משמעות נוספת בחלק השני של מסה זו). בשעה שהגה בצירוף של טכנולוגיה ואימפריאליזם, היידגר כתב ב-1941, עמוק לתוך מלחמת העולם השנייה, באחד מהקטעים היותר שנויים במחלוקת במחברות השחורות, כי "המערכה האחרונה [בהשתלמות הטכנולוגיה] תהא שהארץ תתפוצץ והאנושות הנוכחית תעלם. וזה לא

יהיה אסון, אלא טיהורה הראשון של ההווה [Reinigung des Seins] מעיוותה העמוק ביותר מכוח שלטון ההווים [Seiendes] (GA 96: 238).

אולם החזונות הפחות אפוקליפטיים של היידגר משאירים מקום רב יותר לאנושות בהצלה. הגם שהפעולה האנושית לא יכולה לחולל את ההצלה (כלומר את האופנים הלא-טכנולוגיים של אי-הסתרת ההווה), היא מכל מקום יכולה להכין אותה, בהכינה את עצמה לקראתה. זוהי תכלית מאמציו של היידגר. ההכנה, בבחינת הכנה עצמית, התכוננות, אין מהותה בנקיטת פעולה—חיובית או שלילית—על הטכנולוגיה, אלא בנקיטת עמדה עיונית ומרוחקת ביחס לטכנולוגיה, גישה של Gelassenheit, יישוב-דעת, רוגע או שלוה, כלומר גישה שמניחה לטכנולוגיה להיות (GA 16: 527). במקום לנקוט בפעולה על הטכנולוגיה, ההתכוננות האנושית לפי היידגר צריכה להתמקד בהתכוונות אל הממד הספציפי של אי-הממשות, של אי-הנוכחות, שבו ההצלה מתקיימת בעת הזו, כלומר אל ממד (משיחי במהותו) של ביאה. המענה הלא-טכנולוגי לטכנולוגיה משמעו: "להשגיח על הגחת [הכוח המציל] במחשבה ובזיכרון" [den Ausgang bedenken und andenkend hüten] (GA 7: 33). בני-האדם יכולים להתכונן להווה הלא-טכנולוגית על ידי חשיפת האפשרות של אופנים ואופקים אחרים, יותר ראשוניים, של אמת: התגלות של poiesis מעבר ל-techne. ההתגלות הזו עצמה לא תהא מוצר טכנולוגי, אלא מעשה של Denken und Dichten, הגות ופיוט (GA 16: 671).

אבל היידגר אומר עוד משהו. הוא מספק מושג או שם נוסף, קונקרטי יותר, אם כי טנטטיבי, לסוג ההווה, שהאמת הפואטית תאפשר יום אחד לאדם לפגוש, ושבשביל המפגש עמה על ההגות והפיוט הנוכחיים להתכונן, כלומר הישות או ההווה בעל הכוח המציל, המושיע. כאן, בדמות המושיע, דיונו של היידגר בטכנולוגיה נוגע בממד שמחבר אותו בצורה הסוגסטיבית ביותר אל משהו כמו יהדות. המושיע מזוהה על ידי היידגר במפורש בראיון המפורסם למגזין דר שפיגל, שנערך ב-1966 אולם פורסם רק לאחר מותו של היידגר, ב-1976. בראיון זה, היידגר אומר: "רק אל עוד יכול להציל אותנו" (Nur noch ein Gott kann uns retten) (GA 16: 671).

הישועה מהטכנולוגיה המודרנית לא תהיה מעשה אדם, אלא מעשה אל. בדיוק למשהו כמו "אלים", כך טוען היידגר, הפיוט או ליתר דיוק ההתגלות הפואטית של ההווה ביוון העתיקה איפשרה להיראות: היא "הוציאה לאור את נוכחות האלים, את שיח הגורלות האלוהי והאנושי" (GA 7: 35). בדיוק משהו כמו "אלים", האמת הטכנולוגית, לפי היידגר, הפכה לבלתי אפשרית לראייה (GA 95: 427). בעידן הטכנולוגיה המודרנית, ההגות והפיוט אינם מסוגלים להביא את האדם אל נוכח האלים, משום שעצם ממד ההתגלות האלוהית מוסתר. מנקודת מבטו של העידן הטכנולוגי, האדם לא יכול לדבר על האל או על האלים, אלא רק על אלוהות בלתי

מסוימת, על "אל", שיכול להציל אותנו. בדיוק הממד או האפשרות הללו של אל הם מה שאליו ההגות ופיוט יכולים לקוות ושאותו הם צריכים להכין – בהוציאם אל האור לא את נוכחות האלים, אלא את היעדרם.

צורה אחת מרכזית של היעדר זה, צורה שהיא מבחינה היסטורית רבת-עוצמה ביותר, ושמקרת קירבה מיידית אל החלק השני של מסה זו, היא לא א-תאיזם, כלומר ההתעקשות המפורשת על אי-קיום האל, לא סקולריזם או חילוניות, כלומר ההתרחקות המפורשת מהאל, אלא תפיסה פוזיטיבית מסוימת, ובעייתית, של האלוהות – שיח והתגלות היסטוריים מסוימים של האל, תיאולוגיה כלשהי. התיאולוגיה הזו, אף על פי שהיא מדברת על האל, ובדיוק מכוח מעשה ייחודי זה של התגלות, מקיימת זיקה עמוקה אל הטכנולוגיה. במילים אחרות, התגלות האל בתיאולוגיה הטכנולוגית הזו, כלומר ההופעה של משהו כמו "אלוהים" בשיח, בטקסט ובדימוי המעוצבים ומוגדרים על-ידי התיאולוגיה הטכנולוגית, ההנכחה הזו של האלוהות היא דווקא אירוע עמוק של הסתרת האלוהות: בהנכחה הזו, כותב היידגר, האל מאבד "עבור הדימוי של כל דבר קדוש ועליון את סוד ריחוקו" ושוקע למעמד של גורם ועושה (GA 7: 27). מרכיב יסודי של הטכנולוגיה המודרנית הוא אפוא תיאולוגיה היסטורית, תיאולוגיה "טכנולוגית", כלומר יחס טכנולוגי אל האלוהות והתגלות טכנולוגית של האלוהי, שחשיפתם, לפי היידגר, היא משימתם הביקורתית של ההגות והפיוט המודרניים.

### חלק שני: מכינה אקס דאו

בחלק השני של מסה זו אבקש לעיין ביחס שבין הגיוני של היידגר בשאלת הטכנולוגיה המודרנית להשקפתו על היהודים או היהדות. האם הטכנולוגיה, בעיני היידגר, יהודית? שאלה זו, כשאלה, אינה בעלת משמעות אינטואיטיבית. אין זה מובן מאליו שמהו כמו טכנולוגיה בכלל יכול להיות מיוחס לקולקטיב היסטורי כלשהו או לתרבות ספציפית, ועוד פחות מכך ליהדות. את הקושי הראשוני הזה, לפחות ברמה האינטואיטיבית, ניתן לשכך אם מבינים את הטכנולוגיה, עם היידגר, לא כסממן אנתרופולוגי קבוע, אלא כעידן היסטורי, שאותו ניתן אז ביתר קלות למקם מבחינה תרבותית וגיאוגרפית, למשל ב"מערב". האם הטכנולוגיה מערבית?

קושי ראשוני נוסף עשוי בהתאם לעורר השימוש במונח "יהודי" באופן מקביל למונח "מערבי", כלומר כתיאור של אופן מסוים – נגיד, "טכנולוגי" – להתקיים ולחשוב, כתיאור של צורת "אמת" מסוימת. באופן פרדוקסלי, דומני שלרוב בדיוק זוהי הבעיה הבסיסית שמבקרו של היידגר מצאו בשנים האחרונות באמירותיו האנטי-יהודיות, כלומר לא בהיותן נגד יהודים, אלא בכך שהן בכלל מציעות את המילה "יהודי" כקטגוריה של מחשבה ופילוסופיה. אני סבור כי סוג הביקורת הזה הוא פרדוקסלי משום שסוג כזה של עמדה, המדירה את היהודיות ככזו מגבולות המחשבה, עלולה בעצמה להתגלגל לשיח אנטישמי.

לבסוף, בכל הנוגע לאנטגוניזם, החלק הראשון של מסה זו תיאר את הטכנולוגיה המודרנית במחשבתו של היידגר כבעיה, ליקוי, שיכחה או סכנה, כקושי היסטורי, כך שלשאל על יהודיות הטכנולוגיה מייד נשמע אנטי-יהודי, ומעורר מושגים כמו *Die Juden sind unser Unglück*, "היהודים הם צרתנו", המימרה האנטישמית הרת האסון. במסגרת השיח של היידגר יתכן כי הקונוטציה הזו היא בלתי נמנעת, הגם שהדברים בכל זאת מורכבים יותר, הואיל והיידגר מלכתחילה נמנע מכל גינוי גורף של הטכנולוגיה ומתח ביקורת על גינויים כאלו, ובסופו של דבר הכיר בכוח המושיע שכמוס בה. אולם מחוץ לשיח הביקורתי של היידגר, ובאופן עקבי לגמרי עימו, הרי הטכנולוגיה היא כמובן—שהלא אנחנו אכן חיים בעידן הטכנולוגי—נתפסת לרוב באופן חיובי למדי. לקרוא לטכנולוגיה "יהודית", בכך שלמשל מצביעים על התרומה הניכרת של יהודים למתמטיקה, לפיזיקה ולהיי-טק, הרי זה לרוב ציון לשבח, ולא לגנאי. "הראש היהודי ממציא לנו פטנטים".

מלכתחילה צריך לומר שהיידגר, כחלק אינטגרלי מעיונו ב-*Wesen* של הטכנולוגיה—באופן שבו הוא מבין *Wesen*, כלומר לא כשם העצם האבסטרקטי "מהות", אלא כפועל, תנועה ואירוע של *wesen*, משהו כמו נוכחות, מציאות או קיום—מנסה למקם את הקיום הטכנולוגי באופן היסטורי, בייחסו אותו אל תופעות היסטוריות קונקרטריות, מה שתמיד אומר תופעות של קיום אנושי קיבוצי. היידגר עוסק בזיהוי הרגעים ההיסטוריים המשמעותיים של הטכנולוגיה באינטנסיביות בשנות ה-30 וה-40 וביתר שאת במחברות השחורות מאותן השנים. הוא נוטש את העיסוק הזה כמעט לחלוטין לאחר מלחמת העולם השנייה לצד השיח הכללי יותר, המקשר עמדות פילוסופיות או מטאפיזיות עם קולקטיבים היסטוריים קונקרטיים. בהקשר של הטכנולוגיה, התמורה הזו קשורה אולי למעבר בין ההבנה—האנתרופולוגית מדי—של מהות הטכנולוגיה כ-*Machenschaft* (עשיינות) לתפיסה הסטרוקטורלית יותר של טכנולוגיה כ-*Gestell* (מתקן).

המחברות השחורות עצמן שופעות במיצובים היסטוריים של הטכנולוגיה. כך, רשומה משלהי שנות ה-30 מייחסת את הטכנולוגיה אל ה"רוח הרומית-רומאנית-מודרנית" ומתארת אותה כ"בלתי-גרמנית ביסודה" (GA 95: 323). בראשית שנות ה-40, היידגר מזהה גם את "הבולשביזם" כטכנולוגי ביסודו, כלומר כמצמצם את כל הרוח וההיסטוריה לחיים אורגניים ולפיכך את ישועת האדם לייצור ולתעשייה (GA 96: 129-134). הוא מצטט (באופן בלתי מדויק) את לנין כמי שאמר שהכוח הסובייטי הוא "סוציאליזם + חשמל" (הציטוט המלא הוא "קומוניזם הוא כוח סובייטי + אספקת חשמל לכל הארץ") (GA 96: 258). באותו הנושא, הוא מהרהר בכך שהרוסים, בניגוד לאיטלקים למשל, הם "בלתי מותנים" וחזקים דיים "כדי להתמסר ללא תנאי למהות המטאפיזית של הטכנולוגיה" (GA 96: 257). הקומוניזם עצמו, היידגר מעיר, בתקופה שגרמניה נכנסת למלחמה עם בריה"מ, הוא לא רוסי וגם לא "אסייתי", אלא "אירופי-מערבי" (GA 96: 276). הקומוניזם יכין את סין לטכנולוגיה (GA 97: 441). בקומוניזם, לצד האמריקניזם, היידגר כותב מאוחר יותר במחברותיו,

המהות האירופאית-מערבית ביסודה של הטכנולוגיה מגיעה להשלמתה, בהופכה ל"בלתי מותנית", לאבסולוטית (GA 97: 161). אם צריך לנקוב בכתובת מדויקת יותר של הטכנולוגיה באירופה, היידגר—עוד לפני ברקסיט—נקרא, לפחות ברגע אחד, כמי שממקם אותה באנגליה: "איזו 'תרבות', מעבר לטכנולוגיה ולהכנה מטאפיזית של הסוציאליזם, מעבר לבנאליות מחשבתית וחוסר-טעם, הגיעה מאנגליה?" (GA 96: 263).

כתובת היסטורית אחת, כמובן, מעניינת במיוחד בהקשר של עיוניו של היידגר בטכנולוגיה המודרנית בשנות ה-30 וה-40, וגם לאחר מכן, כלומר מעניינת לפולמוס הנוכחי בנוגע לאנטישמיות של היידגר ולכל הפולמוסים הקודמים, הנוגעים ליחסיו עם הנאציזם-סוציאליזם. איזה תפקיד יש לנאציזם, בעיני היידגר, מבחינת השאלה בדבר הטכנולוגיה? התשובה אינה חד-משמעית, הואיל ויחסו של היידגר לנאציזם-סוציאליזם היה—ועל כך הפולמוס—אמביוולנטי. איש לא הכחיש, כולל היידגר עצמו, את תמיכתו הראשונית ואפילו התלהבותו מהתנועה הנאציזם-סוציאליסטית, שהגיעה לשיאה בכהונתו במשך שנה אחת כרקטור של אוניברסיטת פרייבורג, ממאי 1933 ועד מאי 1934. איש גם לא מכחיש, כולל מבקריו החריפים ביותר של היידגר, שלאחר פרישתו ממשרת הרקטור הוא התרחק מהריאליה הנאציזם-סוציאליסטית ופיתח גישה ביקורתית כלפיה. היתה שם עבודו הבטחה שנכזבה. המחלוקות מאז נסובו בעיקר על השאלה אם ההבטחה שהיידגר נצר לא היתה גרועה עוד יותר מהמציאות, שממנה הוא התרחק.

מכל מקום, לצורך מסה זו מעניין לציין כי בתיאורו הרטרוספקטיביים של היידגר, הוא ניסח את האמביוולנטיות שלו כלפי הנאציזם-סוציאליזם מתוך הפרספקטיבה של שאלת הטכנולוגיה. על בסיס זה הוא הסביר מדוע אמונתו ב"אמת הפנימית ובגדולה" של הנאציזם-סוציאליזם, כפי שהוא התבטא בהרצאתו המפורסמת מבוא למטאפיזיקה מ-1935, נותרה ללא שינוי גם במהדורה המודפסת של ההרצאה מ-1953. את האמביוולנטיות של דחיית האמת החיצונית תוך הכרת "האמת הפנימית" היידגר הסביר—במונחים לא פחות אמביוולנטיים ובמסגרתה של תוספת עמומה למדי מבחינה כרונולוגית לטקסט המקורי של ההרצאה—בהצביעו על יחס הנאציזם לטכנולוגיה: "מה שעובר היום מפה לאוזן בתור הפילוסופיה של הנאציזם-סוציאליזם, אבל שאין לו דבר וחצי דבר עם האמת הפנימית והגדולה של התנועה הזו (כלומר, המפגש בין הטכנולוגיה הגלובאלית [planetarisch bestimmt] לאנושות המודרנית), פורש את רשתו במים העכורים של 'ערכים' ו'מערכות'" (GA 40: 208).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> על השאלה והדיון הנוגעים לפסקה זו, ראה הקדמתם של ריצ'רד פולט וגרגורי פריד לתרגומם: Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics* (New Haven/London: Yale University Press, 2000), xiv-xviii.



הפרשנות שהיידגר עצמו אימץ במפורש למילים בסוגריים היתה "התנועה הנאצית היא סימפטום להתנגשות הטראגית בין האדם לטכנולוגיה, וכסימפטום שכזה יש בה 'גדולה', כי היא משפיעה על כלל המערב ומאיימת להביא לחורבנו".<sup>12</sup> ועם זאת, בראיון שהוזכר כבר בדר שפיגל מ-1966, היידגר עדיין טוען כי "הנציונאל-סוציאליזם אכן הלך בכיוון זה [של מציאת יחס הולם למהות הטכנולוגיה]. אבל האנשים האלה היו בעלי כישורי מחשבה דלים מדי בכדי להשיג יחס מפורש ממש אל מה שקורה כיום ושכבר ממשמש ובא זה שלוש מאות שנה" (GA 16: 677).

ברגע ידוע לשמצה עוד יותר, בהרצאת ברמן מ-1949, מעין גרסה מוקדמת של "השאלה בדבר הטכנולוגיה" מ-1953, היידגר תופס את השואה כעוד פנומנה של Gestell, של ה"מתקן" המהווה את מהות הטכנולוגיה המודרנית, וזאת באחת מהתבטאויותיו הנדירות בנושא זה בכלל: "החקלאות היא כיום תעשיית מזון ממוכנת, אותו הדבר מבחינה מהותית כמו הייצור של גופות בתאי הגזים ומחנות ההשמדה, אותו הדבר כמו הצבת מחסומים והרעבת מדינות, אותו הדבר כמו ייצור פצצות מימן". (GA 79: 27).

אפשר אפוא לומר שהיהודים היו קורבן של הטכנולוגיה המודרנית, מה שהיידגר מעולם לא אמר. אולם האם היהודים ממלאים גם תפקיד בהופעתה ובהתקיימותה של הטכנולוגיה המודרנית? האם הטכנולוגיה יהודית? או, מאחר שכבר הראיתי כיצד בשביל היידגר הופעת הטכנולוגיה המודרנית היא הופעתה של המודרניות ושל המערב, ומכיוון שהיהודים ללא ספק מהווים חלק או מרכיב של המודרניות המערבית, השאלה המדויקת יותר היא באיזה אופן הטכנולוגיה היא—גם—יהודית. שאלה זו היא שוות-ערך לשאלה בדבר תפקיד ההוויה היהודית באותו אירוע או באותו תהליך התגלות ההוויה, אשר מופיע בדמות קורות האנושות המערבית, כפי שהיידגר הבין אותן. לשאלה הזו היידגר, כאמור לעיל, לא סיפק שום תשובה שיטתית, עקבית או אפילו מפורשת, דבר מלבד חופן התבטאויות ספוראדיות. ומכאן הפולמוס. לפיכך לא אנסה להשליט שיטה בהיידגר או לחזור על הפולמוס הנוכחי או לסכם אותו. במקום זאת, אבקש להציע קריאה אינטר-טקסטואלית של כמה מהקטעים המרכזיים, כמספקים כיוונים פוטנציאליים לחשוב דרך היידגר את יהדות הטכנולוגיה.

כאמור לעיל, כמעט כל התייחסויותיו של היידגר לקיבוצים היסטוריים קונקרטיים כמוציאים אל הפועל מומנטים בהתרחשות הטכנולוגיה המודרנית שייכים לפרשנותו המוקדמת למהות הטכנולוגיה המודרנית כעשיינות. היהדות מוזכרת כמעט אך ורק במחברות השחורות. באחת מהרשומות מ-1941, לצד אנגליה, האמריקניזם והבולשביזם, היידגר מוסיף עוד דמות של העשיינות המודרנית: ה-Weltjudentum, "יהדות העולם". מונח זה היה שגור למדי בשיח האנטישמי. אולם בהקשרה של הפילוסופיה היידגריאנית, תפיסת

<sup>12</sup> שם, xvi

היהדות כקשורה איכשהו ל"עולם" אינה חסרת משמעות. היידגר עצמו באותה ההערה מתרחק במפורש מהאנטישמיות הנפוצה, בהבהירו כי "השאלה בדבר תפקידה של יהדות העולם היא לא גזעית", אלא "מטאפיזית" (GA 96: 243). אכן, כמו האמריקאים והקומוניסטים, גם היהודים נתפסים על ידי היידגר לא כקבוצה גזעית, אלא כקיבוץ פוליטי הממלא "תפקיד" מסוים במטאפיזיקה, כלומר נוטל חלק בהתגלות המערבית המודרנית של ההווה בתור "עשיינות".

אני מדגיש כאן את התפקיד ה"מודרני" של היהודים, הואיל ותפיסת היהודים כפנומנה של המודרנה מהווה לפחות מגמה מרכזית אחת ברשימותיו של היידגר. בקטע שצוטט לעיל, יהדות העולם מופיעה גם כפנומנה של העתיד, כלומר הפיסגה העתידית של המודרניות כפסגת השיכחה המודרנית של ההווה. כפי שהוסבר לעיל, שיכחת ההווה מובילה לניכור ולניתוק, לכריתה ולשירוש של ההווים מהיותם, ולפיכך גם לאובייקטיביזציה שביסוד הטכנולוגיה המודרנית. במודרנה, יהדות העולם מגיחה אפוא כ"סוג של אנושות [Menschentümllichkeit], שבהיותו בלתי-מחובר לגמרי [schlechthin ungebunden], יכול ליטול על עצמו, כ'משימה' עולמית-היסטורית, את שירושם של כל ההווים מההווה" (GA 96: 243). יהדות העולם מובנת אפוא, כאמור, לא כקבוצה פרטיקולארית סגורה, אלא כאוניברסאליות אנושית סינגולארית, כלומר כדמות – פוטנציאלית, עתידית – של העולם כולו, כדמות קץ של המערב המטאפיזי, ולפיכך, אפשר להוסיף, של הטכנולוגיה.

יש כאן כמובן קושי בסיסי העולה מרעיון ההווה היהודית כמודרנית במהותה או כגילום מטרים של העתיד או הקץ של המודרניות ולפיכך של המטאפיזיקה, רעיון שמייד מעורר את השאלה ביחס למקום היהודיות בראשית המערב או במקורו, אינטימיות של סוף והתחלה, התופסת מקום משמעותי בפילוסופיה ההיידגריאנית. קושי דומה, או אולי אותו הקושי בדיוק – שנוגע בסופו של דבר לעצם רעיון המודרנה, כולל הטכנולוגיה המודרנית – עולה גם מהסינגולאריות הספציפית של "יהדות העולם", שמכשירה אותה לתפקידה ה"היסטורי-עולמי". הזיקה האינטימית שבין ההווה היהודית לעולם נובעת באופן פרדוקסלי מניתוק או אי-חיבור גמורים כביכול. ברשומה אחרת, מוקדמת יותר, העוסקת בקץ המערב, היידגר מדמיין את הקץ הזה כמוגשם על ידי "היעדר-הקרקע [Bodenlosigkeit] הגדול [יותר], שבהיותו בלתי מחובר לשום דבר [an nichts gebunden], מכפיף הכל לכוחו (היהדות [das Judentum])" (GA 95: 97). רשומה נוספת באותו העמוד ממשיכה לאפיין את הניתוק וחוסר המקורקעות היהודיים באופן מפורש כ-Weltlosigkeit, "היעדר-עולם" (שם). במילים אחרות, מה שמחבר את ההווה היהודית באופן כה אינטימי אל העולם זה היותה מנותקת מהעולם.

הדמות הפרדוקסלית הזו של היעדר העולם המחזיק בעתיד העולם יכולה לפתוח פתח לאופקים ולכיוונים שונים לעיון היידגריאני-פילוסופי פורה באירוע ההיסטורי של ההווה היהודית. אין ספק כי לרעיון זה יש זיקה למוטיבים תיאולוגיים, היסטוריים ופוליטיים במסורת ובמודרנה היהודית בדבר מקומם של היהודים בהיסטוריה העולמית וגורלם בה. משמע, עיון שכזה יוכל להניח יסודות להגות פנומנולוגית-הרמנויטית בהווה היהודית, לפחות מנקודת המבט של ה"עולם" הלא-יהודי בהיפתחותו המודרנית אל היהודים המודרניים. בפילוסופיה של היידגר, העולמיות היהודית משוללת העולם משמיעה הד ליחסים האמביוולנטיים ביסודם בין ההווה האנושית (הדאזיין, Dasein) לעולם ביצירתו הגדולה של היידגר הווה *וזמן*: מצד אחד, שיכחת העולם כתנאי הכרחי לקיום בתוך העולם, מה שמוביל, מהצד השני, להזרה ההכרחית באותה המידה מההווים העולמיים (כלים לדאגה האנושית, שהופכים לאובייקטים מדעיים); הזרה, שמצד שלישי, עלולה להוביל לחווית *Unheimlichkeit*, כלומר לתחושה עמוקה של ניכור, מוזרות ו"אי-ביתיות", וכך ל-*Angst*, אותה חרדה נוראית "שלא מהעולם הזה", שמצידה, צופנת בחובה את הכוח לשקם ולשחזר את עולמו של הדאזיין. ברגעי האינטימיות והקתרזיס העמוקים ביותר שלו, בהיותו ניצב מול חרדה ומוות, הדאזיין, כמו היהודים, הוא "an nichts gebunden", לא מחובר לכלום, או—מחובר לכלום. ניתן להציע כי בדיוק אותם מתחים פועלים בביקורתו של היידגר כלפי הסובייקט המודרני בעליל, הסובייקט הקרטזיאני, "משולל העולם", וכמובן, קרוב יותר לענייננו, באמביוולנטיות של הסכנה והכוח המושיע בעצם הוויתתה של הטכנולוגיה המודרנית לפי היידגר המאוחר.<sup>13</sup>

ואולם, במסגרת שיח ה-*Machenschaft*, הערותיו של היידגר על יהודים לא נפתחות אל השאלות והאפשרויות הללו. במקום זאת, היהודים מופיעים כדמות היסטורית א-היסטורית, כגורם קבוע של היעדר-עולם: "אחת מהדמויות החבויות ואולי העתיקות ביותר של הענקי [Das Riesige]. גילום נוסף של העשיינות היא המיומנות הבלתי-משתנה לחישוב ולעסקים מפוקפקים ולבחישות שעליה מיוסד היעדר-העולם של היהדות" (GA 95: 97). זהו האיפיון היסודי ביותר של היהודים אצל היידגר, שאינו חותר לזהות את ה-*Wesen*, את האירוע ההיסטורי של ההווה היהודית, אלא במקום זאת מצביע על *essence*, על מהות יהודית קבועה: איזה "כושר" או "יכולת" (GA 96: 46) או "כישרון" (GA 96: 56) לחישוב. ומכיוון ש"חישוב" הוא בדיוק המודוס הגרוע, השכחני של התגלות ההווה, אשר מגלה את כל ההווים בבחינת *essentia*, היהודים הם בהתאם, אפשר לומר, ה-*essentia* של ה-*essentia*, מהות המהות, כלומר הפרדיגמה של האנושיות הסינגולארית, שמתקיימת מבחינה היסטורית בתור אסנציה.<sup>14</sup> בשביל היידגר, הגילום הטיפוסי של הקיום

<sup>13</sup> ראה על כך Dieter Thomä, "Groundlessness and Worldlessness: Heidegger's Anti-Semitism and Jewish Thought", in Lapidot et al., *Heidegger and Jewish Thought*, 109-134.

<sup>14</sup> על כך ראה את דיוניה של דונטלה די צ'זרה בפרסומיה הרבים על "האנטישמיות המטאפיזית" של היידגר, למשל: Donatella Di Cesare, "Being and the Jew: Between Heidegger and Levinas", in Lapidot et al., *Heidegger and Jewish Thought*, 75-

האנושי ההיסטורי והקולקטיבי בבחינת אסנציה, כלומר קיום אנושי קולקטיבי המתקיים דרך חישוב וטכנולוגיה, כמוזכר לעיל, הוא הגזע. וכך, בסוף 1940, תחילת 1941, הוא כותב: "היהודים, בכישרונם הבולט לחישוב, כבר 'חיים' מזה הזמן הארוך ביותר על פי עקרון הגזע, ולכן הם מתנגדים כה בתוקף לתחולתו הבלתי מוגבלת" (GA 96: 56).

ההוויה היהודית היא אפוא עקרון החישוב והאסנציה או מה שמכונה היום "אסנציאליזם". העקרון האסנציאליסטי מתקיים בעצמו בצורה אסנציאלית, כלומר כקבוע היסטורי, כגזע, שהינו עתיק, העתיק ביותר אולי, אבל א-היסטורי.<sup>15</sup> בהיותה לא רק גזע אלא עקרון הגזע, היהדות אינה יכולה להוות חלק מההיסטוריה עצמה. היא לא יכולה להיות מקור ההיסטוריה וגם לא שום סיבה אפקטיבית להופעתו, להיפרשותו ולהתגלגלותו של אירוע אי-ההסתרה, כלומר אירוע האמת וההתגלות של ההוויה, האירוע אשר כונן את המערב ובסופו של דבר הוביל אל הטכנולוגיה המודרנית. היהודים לא מחוברים לכלום. לפיכך, כדי שההוויה היהודית תיכנס לתוך ההיסטוריה המערבית ותהפוך למופת של עשיינות, ההיסטוריה הזו עצמה חייבת מעצמה לספק את תנאי האפשרות לכניסה הזו, לספק את הפתח, הדלת והחלל שבו האלמנט החיצוני יוכל להיכנס, להתיישב ולהתחבר. נקודת הפתח הזו, שבה גורם זר יכול להתחבר לאורגניזם, מכונה באנטומיה ובמיקרוביולוגיה Ansatzstelle, "נקודת קישור". "הסיבה לעליה הזמנית בכוחה של היהדות [Judentum] [...] נעוצה בעובדה שהמטאפיזיקה המערבית, במיוחד בהתפתחותה המודרנית, סיפקה את נקודת הקישור [Ansatzstelle] להתפשטותה של רציונאליות ריקה בפני עצמה ויכולת חישובית, אשר באופן זה התיישבו ב'רוח' מבלי שיוכלו לתפוס בעצמן את אזורי ההכרעה החבויים. ככל שההכרעות והשאלות העתידיות נהיות מקוריות וראשוניות יותר, הן נהיות בלתי נגישות יותר עבור ה'גזע' הזה" (GA 96: 46).

במובן זה אפוא ניתן לומר על היהודים, בקונסטלציה ההיידגריאנית, שהם הפנומנה המובהקת של העשיינות, ולכן של הטכנולוגיה המודרנית, או של המודרנה עצמה. הם מגלמים את האלמנט החיצוני, הזר ולפיכך החדש, שמחולל מודרנה, עת חדשה. היהדות היא ה-Begabung, מה שאומר כישרון, כישור או באופן מילולי יותר "מתת" של חישוב, מתת הניתן למערב ומשתחרר במודרנה. מבחינה זו, היהודים צריכים גם לייצג את הרצון היסודי, הראשוני, הבלתי-מחובר והחופשי שביסוד כל פועלי העשיינות. כאן, כמו במקומות אחרים, מופיע הקושי ברעיון העשיינות כעקרון הטכנולוגיה המערבית, כלומר המחוייבות האנתרופולוגית—ולפיכך,

<sup>15</sup> ראה את ניתוחו של Luca Di Blasi, „Außerhalb des Logos. Die Expansion des seinsgeschichtlichen Antisemitismus“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 39/3 (2014), 281-302.

לפי היידגר, הטכנולוגית—העמוקה של הרעיון הזה: נדמה כי המהות ההיסטורית של הטכנולוגיה נעוצה באסנציה הנתונה של העם הטכנולוגי, היהודים.

בין הבעיות הרבות שמעוררת התפיסה הזו של יהודיות הטכנולוגיה, הקושי המבני נוגע ליחסים או לאינטראקציה המדויקים בין ההווה היהודית האסנציאליסטית והטכנולוגית במהותה להיסטוריה של המטאפיזיקה המערבית. אפילו אם היהדות מופיעה במערב רק עם ובתור המודרנה, בכל זאת נדרש שבתוככי ההיסטוריה המערבית עצמה כבר פעל יסוד פנימי כלשהו, שאיפשר וחולל את "נקודת הקישור". במילים אחרות, ה"מתת" היהודי חייב היה להיות נוכח ופעיל ביצירת התנאים המוקדמים לטכנולוגיה כבר במקורות המערב. אפשר לומר שחייבת היתה להיות יהודיות "פנים"-מטאפיזית.

קו מסוים בהערותיו של היידגר אכן מצביע בכיוון זה. רשומה מ-1942 אומרת: "נבואה" היא הטכנולוגיה של דיכוי השליחות בהיסטוריה [Geschicklichen der Geschichte]. היא מכשיר בידי הרצון לעוצמה. טרם הוקדשה מחשבה לסוד העובדה שהנביאים הגדולים היו יהודים. [...] 'נבואה' היא היסטוריה צופה פני-עתיד, ולכן ההשלמה הטכנולוגית של מהות ההיסטוריה" (GA 97:159). היידגר מבין כאן את ה"נבואה" כעיקרון הטכנולוגי של היעדר היסטוריה ממשית, כלומר היסטוריה במובן של *Geschichte*, של התרחשות המונעת מכוח מובן או תכלית כלשהם. הבנה זו של הנבואה המקראית רחוקה כמובן מלהיות מובנת מאליה ובמידה רבה מאוד נראית מוזרה. אולם במסגרת השיח של היידגר היא נתפסת בתור ההשלמה הטכנולוגית, הטלוס של המודרנה המערבית, ששוכן כבר בשלב מוקדם יותר, קדם-מודרני וקדום של המערב, מומנט עתיק, שבכל זאת קשה לזהותו ביצירת היידגר בתור "התחלה". אכן, ההערה הבודדה הזו על "נבואה" היא רגע נדיר שבו, באופן מאוד מרוחק, מופשט, כמעט בלתי מודע, יצירת היידגר בכלל מתייחסת אל המסורת התנ"כית. אני אומר "באופן בלתי מודע" כי ה"סוד" שהיידגר סבור כי "טרם הוקדשה לו מחשבה", בדבר היהודיות של הנביאים הגדולים, אינו אחר כמובן מאשר השאלה התיאולוגית בדבר "בחירת" ישראל, שאלה שהיתה יסודית באופן זה או אחר לכל התיאולוגיות המערביות, כלומר לשיח המערבי הדומיננטי בדבר האמת וההתגלות של האל.

ולא שהתיאולוגיה היתה זרה להיידגר. למעשה, זה בדיוק בתוך התיאולוגיה, הנוצרית, שאפשר לזהות ביצירת היידגר את פעולתה של היהודיות בתוככי ההיסטוריה של המערב. לפחות במקום אחד, ברשומת מחברות שחורות מ-1942, היידגר מצביע על הקשר הזה במפורש: "האנטי-כריסט מוכרח, כמו כל אנטי-, לצמוח מאותה הקרקע המהותית כמו מה שכנגדו הוא אנטי, כלומר ה'כריסט'. זה האחרון מקורו אצל היהודים [Judenschaft]. אלה היו, בעידן המערב הנוצרי, כלומר המטאפיזיקה, עקרון החורבן" (GA 97:20). זהו קטע

מעורפל: לא ברור מיהו האנטי-כריסט, האם הוא יהודי, או שמא היהודיות היא הקרקע המשותפת לכריסט ולאנטי-כריסט, ולפיכך האם לא שניהם—הנוצרי והאנטי-נוצרי—פעלו איכשהו כנשאים היסטוריים של יהודיות ולכן של חורבן, כלומר כשתי דמויות מערביות, נוצריות, מנוגדות, לוחמות זו בזו, של חורבן, עקרון חורבן המכוון נגד עצמו, המחולל אירוע של החרבה עצמית. ואמנם, בטקסט האמור היידגר מייך עובר לזהות אירוע שכזה, אולם לא בדיוק במלחמה שבין הנוצרי ל(אנטי-)נוצרי, אלא, באחת ההתנסחויות היותר מזעזעות של המחברות השחורות, במלחמה של היהודי נגד היהודי, כלומר ברדיפת היהודים בגרמניה ב-1942 על ידי הנאצים כביכול כאירוע של השמדה-עצמית: "כאשר ה'יהודי' במהותו, מבחינה מטאפיזית, בא להילחם ביהודי, הגיעה נקודת השיא של ההשמדה-העצמית [Selbstvernichtung] בהיסטוריה" (שם). הנציונאל-סוציאליזם מוצג כאן כדמותו הבוגרת של המערב המטאפיזי, הטכנולוגי, כלומר ה"יהודי" במהותו, אשר בשיאו יוצא נגד עצמו—נגד היהודים.

זהו חזון אחד, אפל ביותר, של היהודי כקץ המערב. הדימוי הזה של השמדה-עצמית יהודית הוא הד או למעשה חזרה מילולית, ולפיכך פירוש ופשר של החזון האפוקליפטי של היידגר בדבר ההשמדה-העצמית של הטכנולוגיה, אשר שני עמודים קודם לכן מנוסח כחידה: "השלב האחרון של הטכנולוגיה יגיע כאשר לטכנולוגיה, בתור צריכה, לא יהיה יותר מה לצרוך—אלא את עצמה. באיזו דמות תתגלם ההשמדה-העצמית הזו?" (GA 97: 18). מילים אלו מוסיפות ממד נוסף של אפלה לאבחנה מ-1949 בדבר המהות הטכנולוגית של "ייצור גופות בתאי הגזים ומחנות ההשמדה" (GA 79, 27).

ובכל זאת, אם להתעקש על הקושי המבני שעליו הצבעתי לעיל, ביחס ליהודי לא בתור קץ, אלא כפעיל בתוך תולדות המערב, הכוח הפועל הפנימי הזה אמנם מיוחס על ידי היידגר לנצרות. אפשר אולי לומר כי מקורה היהודי של הטכנולוגיה פעל במטאפיזיקה בתור נצרות. למעשה, זוהי אבחנתי המסכמת, ביקורת הטכנולוגיה המושגית-היסטורית היסודית ביותר של היידגר, משמע הביקורת התיאולוגית, מתחוללת כפולמוס עם הנצרות.

בהקשרה של השאלה היהודית, יש משמעות לכך שהיידגר מוצא את האל הנוצרי, לפחות במידה שהוא היווה רצון טכנולוגי רדום בתולדות המטאפיזיקה, בברית הישנה, כלומר בדמות הבורא: "בסיוע הנצרות, המטאפיזיקה הופכת במפורש לביבלית-מטאפיזית, וה-ens [הווייה] מופיע כ-ens creatum [הווייה ברואה] (GA 97: 358). רעיון האל כבורא, כיוצר, מגלה את כל ההווים בתור ברואים, מיוצרים, ולפיכך את אמת ההויה כעשייה, תעשייה ועשיינות, מה שבשביל היידגר באותה התקופה מייצג את מהות הטכנולוגיה. כבר כמה שנים מוקדם יותר, בתרומות לפילוסופיה (1936-1938), היידגר זיהה את הנקודה המדויקת שבה העשיינות

הגיחה במפורש במטאפיזיקה, בימי-הביניים שקדמו למודרנה, "באמצעות התערבותו של הרעיון היהודי-נוצרי בדבר הבריאה ודימוי האל המתאים לכך" (GA 65 : 126).

התיאולוגיה הנוצרית תהא אפוא המקום ההיסטורי של ההתגלות האלוהית הלקויה, התגלות האל היהודי-נוצרי, אל טכנולוגי או טכנולוגיה בדמות אל, התגלות שלפיכך מסתירה את הסתתרות האלים, ומסכנת את ההצלה מההשמדה-העצמית הטכנולוגית של המערב.

### אפילוג: לקראת שיחה עם הנס יונאס

השיחה עם היידגר חשפה במחשבתו על הטכנולוגיה כמה אלמנטים, שמצביעים, באופן יותר או פחות מפורש, על יהודיות אפשרית של הטכנולוגיה המודרנית. האינדיקציות השונות הללו מאפשרות לכל הפחות לפתוח בשיחה. ועם זאת, ההקשר ההיסטורי-ביוגרפי-פוליטי של יצירת היידגר, במיוחד כעת, מעורר קשיים מובנים, ברמות שונות, גם אמוציונאלית, לעסוק ברצינות במה שיש לו לומר, לפחות בנוגע ליהודים וליהדות. במסה זו ניסיתי להצביע על הבעיות באופן בהיר ככל האפשר.

אבקש אפוא לסיים בהצצה מהירה מעבר להיידגר, על הנס יונאס. הרבה כבר נכתב על היחסים שבין שני ההוגים הללו.<sup>16</sup> בקצרה, יונאס, בעצמו הוגה ביקורתי חשוב של הטכנולוגיה המודרנית, אחד מנביאי הפילוסופיים של התנועה האקולוגית, היה תלמידו של היידגר לפני 1934. יצירתו המוקדמת של יונאס – ויש אומרים, לטוב ולרע, גם יצירתו המאוחרת – הושפעה עמוקות ממורו, אולם לאחר המלחמה הוא התבטא באופן מאוד ביקורתי כלפי היידגר. בחיבורו המפורסם על "גנוסטיציזם, אקזיסטנציאליזם וניהיליזם", יונאס תיאר את הפילוסופיה האקזיסטנציאלית של היידגר כמייצגת סוג של מחשבה מודרנית דואליסטית מעין-גנוסטיסטית, השוללת את העולם ולפיכך ניהיליסטית, שלפי הניתוח של יונאס מהווה את הבסיס המושגי לנטייה הדומיננטית של המדע והטכנולוגיה המודרניים.<sup>17</sup> קריאה מקובלת של יונאס מצביעה על כך שהפרויקט שלו עצמו, בהתנגדו לגנוסטיות של היידגר ושל הטכנולוגיה המודרנית בעת ובעונה אחת, שאב

<sup>16</sup> למשל: Christian Wiese, „'Revolt Against Escapism': Hans Jonas's Response to Martin Heidegger", in: Samuel Fleischacker (Hg.), *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas* (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 2008); Benjamin Lazier, *God Interrupted. Heresy and the European Imagination Between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2008, S. 34-36; Richard Wollin, *Heidegger's Children*, Princeton 2001, S. 101-133; Eric Jakob, *Martin Heidegger und Hans Jonas. Die Metaphysik der Subjektivität und die Krise der technologischen Zivilisation*. Tübingen/Basel 1996; Micha Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt am Main 1992, S. 312-369; ders., „Ressentiment – Über einige Motive in Hans Jonas' frühem Gnosisbuch", in: C. Wiese/E. Jacobson (Hg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin 2003, S. 127-144

<sup>17</sup> Hans Jonas, „Gnosticism, Existentialism, Nihilism" in *The Gnostic Religion*, S. 320-341, first published as "Gnosticism" (1952) and "Modern Nihilism", in: *Social Research* 19 (1952); ראה תרגומו החדש של יונתן כהנא, "גנוסיס וניהיליזם מודרני", גנוסטיקה – אסופת כתבים מתורגמים מקופטית ויוונית עתיקה, עורך ומתרגם: יונתן כהנא, רסלינג, 2017.

השראה משמעותית מהמסורת האינטלקטואלית היהודית, ובמיוחד מהרעיון התנ"כי של קדושת העולם כבריאת האל.

אבקש להורות כאן על קריאה נוספת, לא בלתי מתקבלת על הדעת, של יצירת יונאס, שיכולה לזהות ביצירתו גם הצבעה עקבית על יחס עמוק בין הטכנולוגיה המודרנית למסורת המחשבה היהודית. בהמתנה לשיחה מעמיקה לעתיד אבקש לחתום את המסה הנוכחית בציטוט יחיד, ללא ביאורים. הציטוט לקוח מתוך דברים שיונאס נשא במקור כהרצאה ומאוחר יותר פירסם כמאמר ב-1967, "אלמנטים יהודיים ונוצריים בפילוסופיה: תפקידם בהופעת הרוח המודרנית". טקסט זה פורסם מאוחר יותר מחדש באנתולוגיה מסות פילוסופיות של יונאס מ-1974, שם הוא נכלל בחלק הראשון על "מדע, טכנולוגיה ואתיקה". הציטוט מתייחס לתפקידה של דוקטרינת הבריאה התנ"כית, שלפי יונאס היא במיוחד "יהודית", בהופעת המדע והטכנולוגיה המודרניים. הוא מנתח את משמעות הדוקטרינה היהודית כהתערבות במורשת האינטלקטואלית של הפילוסופיה היוונית:

"הדוקטרינה התנ"כית הטילה קונטינגנטיות כנגד הכרחיות, פרטיקולאריות כנגד אוניברסאליות, רצון כנגד שכל. [...] אם נוסיף לכך את ההפרדה בין הרוח לטבע שנבעה מההפרדה היהודית-נוצרית בין האל לעולם והובילה בסופו של דבר לחלוקה המודרנית של הפילוסופיה לפילוסופיה אנושית ולפילוסופיית טבע, אין חשש מהגזמה אם נאמר כי תוצאות המפגש בין ההשקפות התנ"כיות לאלו הקלאסיות היו עצומות. [...] היתה זו אכן ההשפעה הארוכה של [רעיון העולם כמלאכת האל] על המחשבה הפילוסופיה אשר בסופו של דבר איפשרה את הכיוון החדש של הפילוסופיה", כלומר "אשר כיוון אל הכפפת הטבע אל האדם."<sup>18</sup>

אלעד לפידות הוא מרצה לפילוסופיה ותלמוד בברלין ובברן.

<sup>18</sup> Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 29.

כפי שהעיר לי בצדק דניאל הרשקוביץ, בהמשך השיחה העתידית עם הנס יונאס, יהיה מקום חשוב לתלמיד חשוב נוסף של היידגר, עמנואל לוינס, שגם הוא הפך לאחר המלחמה למבקר משמעותי של מורו. באחד ממאמריו, לוינס מחבר במפורש ביקורת על מה שהוא מבין כתפיסת הטכנולוגיה ההידגריאנית עם עיון בשאלת היהודים. מענין שלוינס במידה רבה מקבל את הניתוח המושג של היידגר (ושל יונאס), כפי שהצגתי אותה לעיל, כלומר את החיבור בין התלישות היהודית לעולם העתיד הטכנולוגי, תוך שהוא מהפך את היוצרות הערכיות, כלומר מצביע על הקונסטלציה הזו לחיוב; ראה Emmanuel Levinas, "Heidegger, Gagarine et nous", in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris, Albin Michel, 1976) 299-303 ויגודה, "היידגר גגארין ואנחנו", עמנואל לוינס, *חירות קשה. מסות על היהדות*, רסלינג, 2007, 311-314.



## עמית קרביץ

### היידגר הנאצי, היידגר האנטישמי—מבט נוסף

בהקשרים מסוימים גרמה השואה למה שניתן לכנות "העלאת רף" ביחס לאופן בו אנו מסווגים אנטישמיות. כך, אם מביע מישהו באופן מפורש התנגדות לנאציזם ולהשמדת היהודים, נדמה שהדבר מקשה על סיווגו כאנטישמי. אולם העלאת רף זו היא במובנים רבים אבסורדית; צורות רבות—חדשות בצד ישנות—של שנאת ישראל עדיין מתקיימות באין מפריע גם לאחר השואה, ואין הן תלויות כלל בהתנגדות לנאציזם ולרדיפת היהודים. אפשר, בהתאם לאחת ההגדרות הציניות לאנטישמיות, "לשנוא את היהודים קצת יותר ממה שצריך לשנוא אותם ממילא" ובו-זמנית לדחות מכל וכל את מעשי הנאצים.

הדיון בסוגיית היידגר והיהודים מתאפיין, לא אחת, בבלבול דומה. שאלת תמיכתו של היידגר במשטר הנאצי ושאלת האנטישמיות שלו הן סוגיות בעלות זיקה זו לזו, כמובן, אך אין הן זהות. תמיכתו המפורשת של היידגר בנאציזם בשנת 1933—או לכל הפחות, התקווה שתלה במשטר זה, מופרכת וילדותית ככל שתהיה—היא עובדה. השאלה שבמחלוקת היא מה גרם להיידגר—אם בכלל—להתרחק מתמיכתו במפלגה הנאצית, ואיך בדיוק לפרש התרחקות זו (האם היא הייתה אותנטית, או שמא מדובר באכזבה "טקטית" של היידגר מהכיוון שאליו פנה המשטר).

לעומת זאת, האנטישמיות של היידגר התמידה עשרות שנים באופן בלתי-תלוי בשאלת אכזבתו המוקדמת מהמשטר הנאצי. עניין זה בולט לאחר פרסום "המחברות השחורות" של היידגר, שבהן הוסיף לבטא הלכי-רוח אנטישמיים מובהקים גם שנים רבות לאחר 1933. הוויכוח היחיד הרלוונטי בנוגע לאנטישמיות של היידגר הוא אפוא באיזה סוג של אנטישמיות מדובר. מצד אחד, העובדה שהיידגר מזכיר בהקשרים שונים—כאמור, שנים רבות לאחר שהתרחק כביכול מתמיכתו במשטר הנאצי—את "יהדות-העולם" או את הקשר הקונספירטיבי הבינלאומי המסוכן של היהודים יכולה להתפרש כהד לא מתוחכם במיוחד של סטריאוטיפים אנטישמיים מוכרים. מצד שני, אפשר להעניק לאנטישמיות זו—אם מתעקשים—ממד עומק פילוסופי ולכנותה אנטישמיות "מטאפיזית", כזו המעוגנת היטב בתורתו והמזהה למשל את מה שהיידגר מכנה "שכחת ההווה" עם היהדות. ניחא: עובדה היא שהיידגר היה ונותר אנטישמי—"מטאפיזי" או "רגיל"—גם שנים לאחר שהתרחק מהתנועה הנאצית; וכאז גם כיום, כדי להיות אנטישמי, ואפילו אנטישמי גמור, אין צורך לתמוך בהכרח בכל מה שהנאצים עשו או חשבו.

היידגר כנאצי (לפחות לזמן-מה) והיידגר כאנטישמי (לכל אורך חייו, גם לאחר שהתרחק מהתנועה הנאצית) הם עניינים המעוררים שורה של שאלות, הנובעות מעובדת מרכזיותה והשפעתה הרבה של מחשבתו במאה ה-20. בנוסף, היידגר היה אמנם ארכי-שמרן בכל הנוגע לתכני מחשבתו, אולם השפעתו הייתה ועודנה כזו, שגם חוגים מסוימים במלייה האינטלקטואלי השמאלי אימצו היבטים מרכזיים בהגותו בהתלהבות. כיצד לגשת לכל הסבך האמור? אני מבקש לדון בעניינים אלה תוך השתדלות להימנע, ככל שניתן, משימוש בטרמינולוגיה של היידגר. הטעם לכך אינו רתיעה עקרונית מלשונו של היידגר, שכן אין הוא דוגמה יוצאת-דופן בהקשר זה ("האחדות הטראנסצנדנטאלית של האפרכפיה" של עמנואל קאנט או "להתקיים הוא להיות ערך של משתנה קטור" של ויליאם ואן אורמאן קוויין גם הם אינם ניסוחים שווים לכל נפש, בלשון המעטה). השיח הפילוסופי, במיוחד אצל פילוסופים שיש להם יומרה לחשוב מחדש על שאלות יסוד, נזקק מטבעו לתחדישים לשוניים ומושגיים כאלה ואחרים, שישקפו את הרגישות המטאפיזית החדשה שתובעת לה ביטוי, ואין היא נחלה בלעדית של זרם כזה או אחר בפילוסופיה. הרתיעה שלי נוגעת אך ורק לשימוש גורף בטרמינולוגיה ההיידגריאנית בהקשר הנוכחי, של הבהרת סוגיית יחסו לנאציזם ולאנטישמיות, שכן נדמה לי כי לסרבול הטכני ולכניעה ללשונו של היידגר קשה למצוא הצדקה שיטתית בהקשר ספציפי זה.

העניין המרכזי בכל הנוגע לשורשי הרטוריקה המנופחת, ההזויה והמביכה שבה קידם היידגר בברכה—בנאום הרקטורט שלו באוניברסיטת פרייבורג ובהתבטאויות אחרות—את שלטונו של היטלר הוא שאלת יחסו היסודי של היידגר לפוליטי בכלל. ספרו של פלוריאן גרוסר, "היידגר והפוליטי", שראה אור בגרמנית ב-2011, מפנה את הזרקור—בצדק גמור לדעתי—לשאלה זו. בין השאר מונה גרוסר בספרו כמה מן המאפיינים של יחסו של היידגר לפוליטי, שיכולים להסביר את משיכתו לתנועה הנאצית. הנה כמה דוגמאות:

ראשית, היידגר ראה—מתוך הצדקות כאלו ואחרות ששאב מן הפילוסופיה שלו בכלל—את הפוליטי בעיקר ככלי שאמור להכשיר את לבבות האומה הגרמנית למהפך המטאפיזי העמוק לו ייחל. ההיגיון המכונן את הפוליטי ככזה אינו עצמאי, אלא נגזר כל כולו מאיזו משימה מטאפיזית כוללת. בניגוד להוגים אחרים, היידגר לא סבר שהפרקטיקות הפוליטיות הנהוגות מבטאות צד מהותי של הטבע האנושי, ולכן גם לא דן כלל בהיבט המוסדי-ארגוני המציין את הפוליטי באשר הוא. ברוח זו, אם הפוליטי אינו אלא הכנה למפנה מטאפיזי עמוק אליו היידגר ייחל, הרי שאת הפוליטיקה המוסדית

הרגילה, שבאה לידי ביטוי בשינוי איטי ומצטבר במסגרת אילוצים הנובעים מריבוי של שחקנים רלוונטיים, יש לדחות בהגדרה.

שנית, הנטיות המוזכרות לעיל של היידגר ביחסו אל הפוליטי מובילות לכך, שמי שיכול להיחשב לשחקן פוליטי "אמיתי" הם יחיד-סגולה בלבד, שאליהם מופנה הזרקור ובפעילותם משוקעת התקווה למהפך המטאפיזי המיוחל. במילים אחרות: תפיסה אנטי-פלורליסטית של המשחק הפוליטי היא תוצאה מתבקשת מראיית הפוליטי בכלל ככלי של המטאפיזי.

שלישית ולאור כל האמור לעיל, הפוליטי אצל היידגר נחשב תמיד באספקלריה מהפכנית; והמהפכה אליה נשא היידגר עיניו אינה שינוי פוליטי במובן המקובל, אלא כזו שערכה נמדד ביחס לכאלפיים וחמש מאות שנים של מסורת מחשבה מערבית, ושאמורה להוביל לתמורה כוללת בעולם כולו, ולא רק בגרמניה. אני סבור שכאן, בין שאר עניינים, מצוי אחד הטעמים המרכזיים לכך שמגלומן ארכי-שמרן כהיידגר מושך, בכל זאת, לא מעט הוגים שמאליים דווקא. שכן מבחינת תכני מחשבתו אין ספק שהיידגר הוא שמרן מובהק, שראה בליברליזם, בערכים דמוקרטיים ובהומניזם הנובע מהם עניין מנוון, ושהעדיף במפורש בהקשר הפוליטי לדחות "טענות" או "רעיונות" לטובת הופעה אנטי-אינטלקטואלית ובלתי-מתווכת של מנהיג ("הפיהרר"); אולם מבחינת הצורה, כלומר האופן המהפכני לאורו הוא חושב את הפוליטי, היידגר אינו הוגה שמרן כלל ועיקר.

ניתן לסכם את כל המאפיינים הללו, ורבים אחרים שגרוסר מוסיף ומונה, באופן הבא: בחשבון אחרון, היידגר לא היה כלל הוגה פוליטי, במובן זה שהפוליטי בעיניו לא היה תחום בעל חוקיות משל עצמו (תחום *sui generis*, כמו שמכנים זאת הפילוסופים לעיתים). מצד אחד מעמיס היידגר על הפוליטי ציפיות בלתי-אפשריות, ומצד שני—בדיוק בגלל זה—הוא נמצא מרוקן את הפוליטי מתוכו, ומעניק לו פשר רק באמצעות טרמינולוגיה הלקוחה מתחום אחר—זה המטאפיזי. לא רק שקשה לחשוב על היידגר כפילוסוף המחבר חיבור נוסח המסכתות "על הממשל המדיני" של ג'ון לוק, אלא קשה אף לדמיינו כמי שמגלה כקורא עניין רציני בחיבורים מעין אלו, שאינם מתאימים לקוצר-הרוח המטאפיזי המאפיין אותו בהקשרים אלה. בלשונו של היידגר, כפי שהעיר ז'אן אמרי בהזדמנות, לא נותר מקום לריאליה חברתית, ומרוב שפילוסופיה זו עוסקת באובססיביות בניסיון ללכוד את מה שלא ניתן לחשוב עליו, היא מוותרת בחשבון אחרון על התמודדות ריאלית ומפוכחת עם מה שכן ניתן לחשוב עליו ולשנותו. כך קורה שמי שנחשב להוגה מעמיק ורציני בתחום אחד, זה הקשור בשאלת ההווה, וכפרשן מבריק ורב-השראה של פילוסופים מרכזיים במסורת המערבית, מאריסטו ואפלטון ועד קאנט והגל, הופך להוגה רדוד ופאתטי בהקשר אחר, כזה הנתפס להתלהבות

ההמונית והשטוחה ביותר מהופעתו של אדולף היטלר. השקפתו של היידגר על הפוליטי לא השתנתה באופן עקרוני גם כשהתאכזב, מטעמים כאלה ואחרים, מהתנועה הנאצית. לכל זה, כאמור, אין קשר לשאלת האנטישמיות של היידגר, שגילויים עקביים שלה ניתן למצוא במחברותיו לאורך עשרות שנים, גם כששינה כביכול את דעתו על התנועה הנאצית.

הנה דוגמה מחיבורו המרכזי של היידגר, "הוויה וזמן", שממחישה כיצד האופן בו אנלוגיה שאמורה להנהיר את טיבו של הפוליטי מחמיצה, בעצם, את ההיגיון המיוחד המנחה אותו. על-פי היידגר, הדרך לאותנטיות של היחיד—עד כמה שניתן להפריד אצל היידגר בין "יחיד" ו"כלל"—עוברת בהכרח בעובדת מותו העתידי, מוות ששייך אך ורק לו, שכן איש אינו יכול למות את מותו שלו במקומו. כך מגלה, אם רוצים, כל יחיד לפחות רכיב אחד שאינו ניתן לפירוש במונחים של איזה "המון" שאליו הוא משתייך. לאור זאת, היידגר מציע אנלוגיה: כשם שאותו "היות-מול-המוות" הוא אופן הקיום האותנטי של היחיד, המחייב אותו, אם רוצים, להיות הוא-עצמו ולא אחר, כך "המאבק" הוא אופן הקיום האותנטי של "קהילה" או "עם" (היידגר משתמש בשני אלה לסירוגין), שכן הוא הזירה בה מועמדת אותה קהילה מול אפשרות מותה, ולכן אותו "מאבק" הוא בעל פוטנציאל משחרר. האנלוגיה כאן בין האישי לכללי (פוליטי) נראית מפתה, במיוחד אם מקבלים את חלקה הראשון, שנראה לא מזיק; אולם מעברים מהירים מהירים מסוג זה מלמדים על האופן בו היידגר מחיל איזה הגיון "אקסיסטנציאלי" מתחום אחד—המטאפיזי—על תחום אחר, הפוליטי. בכך מתעלם היידגר באופן גורף מכל ההקשר הייחודי שמזין את החיים הפוליטיים, הקשר שלא ניתן לבארו רק כהרחבה של איזו "אותנטיות" של יחיד. יש כאן, אפוא, בעיקר מראית-עין של עמקות פוליטית, ולמעשה זהו חוסר עניין גמור בפוליטי; היידגר חושף כביכול את "מהותו" העמוקה ביותר של הפוליטי, מה שמיותר לדידו את הדיון "הטכני" בצורות ממשל, באילוצים מוסדיים, בתכליות ריאליות ובשאר עניינים שיסודם ההקשר הייחודי של הפעולה הפוליטית. אולם אלה אינם עניינים טפלים בהקשר הפוליטי, להפך: הם בדיוק האילוצים המכוננים את הפוליטי ככזה, ושום טרמינולוגיה מטאפיזית לא תוכל לעקפם.

האנטישמיות של היידגר, לעומת זאת, שהתמידה ללא שום קשר לתנודות בתמיכתו בתנועה הנאצית, נראית לי עובדה ראשונית יותר, שלא תלויה בתורתו הפילוסופית. כרבים מהאינטלקטואלים האירופאים—ימניים או שמאליים, בעלי רקע תיאולוגי או סוציולוגי כזה או אחר—היה היידגר אנטישמי הרבה לפני שהפך לפילוסוף, והתפתחותו הפילוסופית לא הובילה לעידונו של הלך-רוח יסודי זה, כפי שמעידות "המחברות השחורות". לעובדה ראשונית זו שיווה

היידגר בדיעבד נופך מזויף של עמקות פילוסופית, על-ידי כך שזיהה אותה עם אלמנטים מסוימים בתורתו (למשל הטענה לפיה "שכחת ההווייה" היא מאפיין יהודי). בחשבון אחרון, טענות ברוח זו של היידגר, לפיהן היהדות היא "חסרת שורשים", "חסרת קרקע" או "רציונליות ריקה" אינן אלא הדהוד של סטריאוטיפים אנטישמיים מוכרים ועתיקים; במובן זה לא היה היידגר אלא אנטישמי רגיל למדי—המוני, בנאלי וחרף מכל "אותנטיות".

## עמית קרביץ

### על אצילות, עדינות, הומור ורגש: ז'אן אמרי על תומאס מאן

ככל ניצול שואה, גם ז'אן אמרי—שבשנה שעברה (2018) מלאו 40 שנים להתאבדותו—נידון לחיות בצילה של חוויה איומה ומכוננת זו. אין המדובר רק במה שנצרב בבשרו וברוחו של הניצול עצמו ומתנה את המשך חייו, אלא גם באופן שבו אותו ניצול נתפש בידי אחרים—תמיד בבחינת "ניצול שואה", על כל האסוציאציות המתלוות למושג. ואולם, לא אחת גורמת תווית זו לעוול מיוחד ביחס לריבוי פנים ולעומק חיי יצירה שלמים, שאינם ניתנים להתפרש רק במונחי הצל הארוך, הבלתי-נתפש, שמטילה מילה כמו "אשוויץ". המקרה של אמרי הוא ביטוי מובהק לכך.

פרט לקובץ המסות "מעבר לאשמה ולכפרה", שעסק בהרהוריו של אמרי בעקבות ניסיונו הנורא ושזכה כבר מזמן, ובצדק גמור, למעמד ייחודי, אמרי כתב—וכתב הרבה—על נושאים שונים ומגוונים. הנה כמה דוגמאות לא ממצות: הוא חיבר מסות רבות בענייני פילוסופיה, בין השאר על היידגר, הגל, ויטגנשטיין, ניטשה ושופנהאואר, אך בעיקר היה מרותק לפילוסופיה הצרפתית החדשה, שמרובה המכריע—להוציא חריגים כמו סארטר—הסתייג מטעמים עקרוניים; הוא כתב לא מעט על "משבר השמאל" האירופי של שנות ה-60, ובנוסף היה מן הראשונים לעסוק באופן אינטנסיבי, כמעט אובססיבי, בגלגולים חדשים ומבהילים, להבנתו, של האנטישמיות משמאל—עיסוק שבשל האקטואליות שנודעת לו מעורר עד היום תגובות נזעמות או אוהדות, אבל תמיד אוטומטיות וצפויות לעייפה; הוא שיקע עצמו בניסיונות ספרותיים עצמאיים, שרובם לא זכו לאהדת הביקורת; חיבר ספר נוגה ומעורר מחשבה על הזיקנה, וספר אחר על התאבדות; עסק בכמה היבטים עקרוניים של שאלת הייצוג הקולנועי, כתב מסות רבות על ספרות ועל כמה סופרים, וכן כמה מאמרים בהם עסק בין השאר בשאלת השפה מזווית ייחודית, בבעייתיות המקופלת במושג של "אובייקטיביות היסטורית", בקשר ההדוק לטענתו בין "קיטש פילוסופי" לעיוורון מוסרי, ועוד.

למרות זאת, קשה—ואולי אף בלתי-אפשרי—לנתק את הקריאה במסותיו של אמרי מהידיעה שמחברן הוא "ניצול שואה". כל מה שנותר הוא לנסות, לפחות בהקשרים מסוימים, לרופף מעט את אחיזתו של פיתוי זה, או מוטב: לא להכחיש מצד אחד את האסוציאציה השואתית המתלווה ממילא לכל קריאה באמרי, אולם לנסות לשלבה, מצד שני, גם בהקשר רחב יותר, שנותן לקולו המקורי מקום משל עצמו. עיסוקו של אמרי בתומאס מאן—סופר אהוב עליו, שמיצירתו היה ביכולתו לצטט, כדבריו, עמודים שלמים בעל-פה—הוא דוגמה מובהקת למתח זה. שכן, גם אם קשה לנתק לחלוטין

את העניין העמוק של אמרי במאן מהעובדה שהאחרון הוא בכל זאת גם דמות "גרמנית" סימבולית ראשונה במעלה, הרי שאמרי שופע תובנות מעניינות על יצירת מאן, ששווה להכירן בלי שום קשר לביוגרפיה של מחברן.

כפי שנראה, לא רק שלאמרי עניין בלתי-תלוי בספרותו של מאן, במנותק מכל הקשר פוליטי, אלא שתכליתו המוצהרת היא למעשה חילוץ יצירתו של מאן מההקשר הפוליטי שלאורו נוהגים לקוראה. למרות זאת כדאי להזכיר, בכל זאת, הקשר ביוגרפי רלוונטי אחד. אמרי בחר לאחר המלחמה שלא לחיות שוב בארץ דוברת גרמנית, אולם במקביל החליט להוסיף ולכתוב גם בגרמנית, אף על פי שיכול היה בקלות יתרה לכתוב בצרפתית. "אני מדבר גרמנית גם כשאני משוחח בצרפתית", מצטט אמרי בהסכמה בהקשר זה את גיבורו של "הר הקסמים" של מאן, הנס קסטורפ. בחירה זו—להוסיף ולכתוב גם בגרמנית—אינה עניין של מה בכך בשביל אמרי, שבאחד ממאמריו הידועים והנוקבים ("רגשות טינה") מבקש למצוא צידוקים מוסריים להנצחת טינה עמוקה כלפי הגרמנים והגרמניות. במאמר זה מסרב אמרי בעקשנות להסכין למה שהוא נוהג לכנות בהקשרים שונים "אנתרופיה היסטורית": העובדה שהחיים—אפילו בגרמניה—ממשיכים הלאה לאחר השואה, עם כל אי-הצדק, השכחה, ההשכחה, הרלטיביזציה, הצביעות והמוסר הכפול המתלווים לכך. אמרי החש טינה עמוקה ובלתי-מתפשרת לגרמניה, אמרי המסרב לצפות בשוויון-נפש "הומניסטי" בשיקומה ובנירמולה— "נירמול" שבו חשד תמיד—הוא אותו אמרי שמוסיף לכתוב בגרמנית ושעוסק בהזדהות נפשית עמוקה בגדול סופרי גרמניה במאה ה-20, תוך שהוא מודע היטב לעובדה שמאן לא "הוטבל לדמוקרטיה" מעודו באופן שלם. אולם אמרי מתעניין גם—ואולי בעיקר—במאן הסופר, כלומר, בסוד הקסם של אמנותו. שמץ מן הייחוד הזה מבקש אמרי לחלץ במסתו "שיטוט בהרים—עוד דבר-מה על תומאס מאן" (Bergwanderung. Noch ein Wort zu Thomas Mann).

לא בכדי מכנה אמרי את מסתו "עוד דבר-מה", ומוסיף: "עוד דבר-מה על תומאס מאן. מילה, ולא יותר". שכן אמרי מקשה: מה יש לומר על נושא שכבר לפני עשרות שנים, עת חיבר אמרי את מסתו, מילא כבר ספריות שלמות של ספרות משנית? דומה, כך אמרי, שכל זווית אפשרית במחקר מאן כבר כוסתה על-ידי פילולוגים, גרמניסטיקונים, היסטוריונים, סוציולוגים, פוליטיקולוגים וחוקרי-תרבות. אולם הצטנעותו זו של אמרי מטעה; למעשה, אמרי לא מבקש רק להוסיף עוד דבר-מה פעוט על מאן, אלא לחלוק על כמה ממוסכמות היסוד הבסיסיות ביותר ביחס לסופר זה. בעיקר המדובר הוא בכותרות מנופחות המתנוססות תדיר מעל לכל עיסוק במאן, כגון "מאן והרוח

הגרמנית", "מאן ושקיעתו של העולם הבורגני", "הסופר המתייסר בדמדומיה של תרבות שוקעת", "מאן ויחסו החצוי לארצות-הברית", "מאן והפסיכואנליזה", "מאן וניטשה" ועוד.

השימוש הרווי במושג "בורגנות" בהקשר של מאן—מאן בבחינת סופר בורגני, מאן כקולה האחרון של הבורגנות ההומניסטית השוקעת—הוא, לדעת אמרי, במובנים רבים הביטוי האופייני ביותר של הבעיה. נדמה כי רבים מהמוטיבים המכוננים את העולם המאני מתפרשים, כביכול, לאור מושג זה. דוגמה מובהקת לכך הם "געגועי המוות" או "הסימפטיה למוות" הממלאים את כתבי מאן, ושמרבים לדוש בהם כביטוי לאיזה לוקסוס בורגני, כזה שיסודו בתחושת דקדנס תרבותי אירופי של שלהי המאה ה-19. אמרי מבקש, בניגוד לכל זה, להציג ארבעה מושגים פשוטים למדי—"אצילות" (או "הדר", "הוד", "הוד-מלכות", "מלכותיות"—לצורך הנוחות אשתמש כאן במושג "אצילות"), "עדינות" (או "רוך", "רכות"), "רגש" ו"הומור" (בניגוד מודע למושג "אירוניה"). מושגים אלה משמשים את אמרי לתכלית הפוכה מהקריאות המקובלות במאן: להדגיש דווקא את זרותו העמוקה של מאן לזמנו ההיסטורי הספציפי, "הבורגני", ובכלל את חריגותו בנוף הספרות העולמית.

אמרי פותח בצמד המושגים הראשון: "אצילות" ו"עדינות", המאפיינות לטענתו כמעט את כל דמויותיו של מאן—ראשיות כמשניות. זהו זיווג שלא ניתן למצוא לו מקבילה אצל סופרים אחרים: "האם ניתן למוצאו אצל שטפן גיאורגה, אצל הוגו פון-הופמנסטאל? שם חסרה תמיד תכונה אחת מהצמד; קפקא, ברכט? התשובה ברורה. ג'ויס? יהיה מגוחך לתאר את יצירתו במונחים אלה. מוזיל? יש ביצירתו עקבות של אצילות, אבל בשום מקרה לא עדינות. נשאר, אולי, פרוסט. העדינות ודאי נוכחת ביצירתו, אבל לא האצילות במובנה המאני, ההיפך הגמור הוא הנכון". אמרי מוסיף: "ודאי שלא ניתן להחיל צמד מושגים זה על הספרות החדשה בכללה, שם עדינות למשל פירושה בגידה בעולם הזה. האם שם התואר 'קשה' אינו החביב ביותר על הסופרים בזמן הנוכחי?"

בשלב זה פורש אמרי שורה שלמה של דוגמאות שמלמדות כי דמויותיו של מאן—החל מ"בית בודנברוק" ועד "פליכס קרול"—מתאפיינות בשילוב של אצילות ועדינות. למשל, אצילית היא אהבת ההידור של הסנטור בודנברוק, בגדיו הייצוגיים, או בקצרה, המניירות הבסיסיות ביותר המציינות את דמותו; אצילי היה לדעת אמרי אפילו מינהר פפרקורן ב"הר הקסמים", ולעדינותו אנו מתוודעים כשהוא שוכב אובד עצות במיטתו, מופקר לאותו "חוסר-אונים מיסוד תחושת החיים"; ועדינה ומלאת הוד ואצילות היא שרלוטה קסטנר, כשהיא פוסעת מעדנות למלון "הפיל" ברומן "לוטה בווימאר". אפילו גתה הזקן, המאובן מרוב תהילה בערוב ימיו, מופיע בסוף רומן זה במלוא אצילותו העדינה ורבת ההדר, כשמעין חסד שורה מעליו.



"אצילות" ו"עדינות" אינן עובדות ראשוניות של העולם המאני, טוען אמרי, אלא יש להבינן כביטוי של דבר-מה ראשוני יותר: לשונו הבלתי ניתנת לחיקוי של מאן. לשון זו כלל אינה "בורגנית" לטענת אמרי; מדוע? העובדה שמאן מותח תכופות—עד לגרוטסקי כמעט—את שימושו בתארי השם ומזווגם בכפייתיות אלה לאלה, העובדה שלשונו של מאן היא דקדקנית בתיאוריה באופן פדנטי כמעט, שפה מייגעת של "גם וגם", היותה של לשון זו מכילה תיאורים ארוכים עד להתפקע, כל אלה מצביעים על תחושת קיום המהדהדת חוסר ביטחון עמוק, כזו המדביקה באין משים את הקוראים. חשוב לציין שלדעת אמרי אין מדובר במתודה מכוונת של מאן, כזו שתכליתה המודעת היא לחנך את הקורא להטיל ספק, אלא בחולמנות בלתי מכוונת וטבעית שהיא משרה על קוראיה מעצם מהלכה. במובן זה, מאן לא היה בעל פילוסופיית אמנות ברורה—אמרי פקפק, באופן כללי, שניתן לייחס למאן "עמדה" פוליטית, פילוסופית, אמנותית או סוציולוגית לכידה—אלא חי, כהוגה וכאדם, כמי שדוק של חלום אופף את הווייתו ולשונו. כל ניסיון למצות חולמנות זו באופן היסטורי ולהעמידה על כותרת נוסח "משבר הבורגנות בתחילת המאה ה-20" נדון לכישלון. באופן דומה מבקש אמרי לחלץ את אחד המוטיבים העיקריים המציינים את יצירת מאן—"געגועי המוות"—מהקשרו ההיסטורי המתבקש. אותה "נוכחות-כל של המחלה והמוות", שמאן לוכד ביצירתו באופן עוצמתי, אינה המצאה של העולם הבורגני, לדברי אמרי, ולכן אינה יכולה להיות מוסברת רק במונחיו: "הקיום מול המוות אינו המצאה של העולם הבורגני ולכן אינו יכול להיות, באף הקשר היסטורי, דבר-מה שאינו בעיתו".

אם אותה "עמידה לקראת המוות" אינה זהה בדיוק לעמידת הבורגני מול עולמו השוקע, אלא ביטוי לעניין כלל אנושי, הרי שמאן מצליח לחלץ ממנה—בזכות כישורו האמנותי הגדול—עניין שמרבים להתעלם ממנו, ושגם הוא אינו ניתן למיצוי במונחיה של הבורגנות: רגש. שכן מאן היה, גורס אמרי, אחד היוצרים המעטים שמצטיינים בכתיבת קטעים מרגשים ונוגעים ללב באמת ובתמים, ורבות מדמויותיו מצליחות לגעת בקוראיו עד דמעות. אין המדובר בקיטש זול, כזה הפועל באופן מידי על העצב החשוף והמגורה, וגם לא באמצעים משוכללים שתכליתם יצירת רגש סינתטי, אלא ביטוי אותנטי ליחסו העמוק ביותר—העדין והאצילי, אם רוצים—של מאן לעולם. "מה רע בדמעות? האם הם עניין של מצפון בורגני?" מקשה אמרי, ותשובתו שלילית: הרגש המבוטא ביצירת מאן קשור בראש ובראשונה לצער הבסיסי ביותר של הקיום, מעל ומעבר להקשר היסטורי כזה או אחר. כדי להמחיש עניין זה מוסיף אמרי את השורות הבאות: "תמונה בעיתון מציגה בפניי איש בוכה, פליט, נושא על גבו את ילדו הפצוע. הוא בוכה בדמעות יעקב על יוסף. שמעתי ב-1943 את אנשי ההתנגדות בוכים בתאים שלידי, ובכיתי עימם. לא התביישתי בדמעות אלו, כשם שהם לא התביישו בהן".

הדמעות האנושיות הללו—לא דמעות הקיטש, לא דמעותיה של פילוסופיית האמנות—הן אותן הדמעות שיצירת מאן נותנת להן מקום.

וכאן מגיע אמרי לנושא האחרון, שגם אותו נוהגים לקשר ליצירת מאן באופן אוטומטי: מה שאמרי מכנה "האירוניה הרומנטית המאנית הידועה", שמשמשת כביכול אצל מאן קוטב מנוגד, מרסן ומאלף, של הרגש שהוזכר לעיל. אמרי מוסיף בלעג: "נו, אנו כבר יודעים למה הכוונה: זוהי אירוניה בבחינת אסטרטגיית נסיגה בורגנית מהמציאות". אמרי כמובן דוחה זאת, ומציע במקום האירוניה מושג אחר, קולע לדעתו לא פחות: הומור. שכן מאן הוא לדברי אמרי ההומוריסטן—לא רק האירוניקן—הגדול של הספרות הגרמנית. כדי להדגים זאת, אמרי מחלץ מיצירת מאן דווקא קטעים בהם אין למאן אסטרטגיה מכוונת של הצחקה או אירוניה, ושבהם משתחרר כמו מעצמו פרץ צחוק בלתי מתוכנן, שחושף את עולם הרגש האמיתי של מאן. דווקא ההומור—ולא האירוניה, השכלתנית מטבעה—הוא הכלי המרכזי של מאן לשאת את אותו "צער עולם" אותנטי וראשוני—לא בורגני—המאפיין את יצירתו ואישיותו. שכן, בניגוד לאירוניה, הומור הוא לא רק ניגודו של הרגש, אלא בו-בזמן גם השלמתו, איחוי. וגם במובן זה לא רק שמאן אינו בורגני, אלא להיפך: הוא פורץ את גבולותיה של הבורגנות, האוסרת גם על הזרימה החופשית, חסרת המעצורים, של הדמעות, וגם על הצחוק המשוחרר, הגולמי והראשוני. לכן מאן הוא בעיני אמרי, בפשטות, סופר ריאליסטי במובן העמוק של המילה.

בקריאתו זו במאן מציב עצמו אמרי, במובן-מה, בניגוד למגמה בולטת אחת בספרות שלאחר המלחמה: הניסיון—כלקח כביכול של המאורעות הנוראיים—לטשטש את הגבולות בין הפוליטי לאסתטי ולהפוך את האחרון לכלי בידיו של הראשון. אם האסתטי או האמנותי אינם קשים דיים, כמתבקש כביכול מרוח הזמן, אם הם אינם פוליטיים עד לשד עצמותיהם, אם הם מבטאים חלילה עדינות חרישית, אצילות, רגש והומור שאינו אירוני או עוקצני הרי שהם עלולים להיחשב "מנוונים", "בורגניים", "משרתי הסדר הקיים" ואפילו "עזר לפאשיזם". כניצול שואה—אם לשוב לנושא שקשה להתעלם ממנו—יש, אולי, לקולו של אמרי בהקשר זה משמעות מיוחדת. שכן אותו אמרי שסירב—באופן מוצהר ובוטה ובשם המוסר—להשתחרר מצילה האפל של המלחמה ולהניח להווה לזרום בנחת באפיקי השכחה הטבעיים לו הוא גם אותו אמרי שידע, ברגע המתאים, להניח ללפיתתו של ההקשר ההיסטורי, לחלץ את האסתטי מאחיזתו של הפוליטי ולתת מקום עצמאי לעדינות, לאצילות, לרגש ולהומור. גם בכך, נדמה לי, נעוץ ההומניזם העמוק שלו.

עמית קרביץ הוא מרצה וחוקר בחוג לפילוסופיה באוניברסיטת לודוויג מקסימיליאן במינכן.

## נעמה יגר-פלוס

### "ויתחלק העם לשתי מחלקות": התיקונים בדת בראשית המאה ה-19\*

לראשיתה של התנועה לתיקונים בדת בגרמניה, שהתמסדה בשנות ה-40 של המאה ה-19 והצליחה להתפשט מערבה עד ארה"ב, יסודות בתופעת התיקונים בדת, שניצניה הופיעו עוד קודם לכן. מספר המחקרים שהוקדשו לתנועה לתיקונים בדת רב, אולם מעטים המחקרים שמתמקדים בשלביה הראשונים. כבר ב-1900 פרסם ההיסטוריון והפובליציסט שמעון ברנפלד (1860-1940) מחקר על אופייה ההיסטורי של התנועה לתיקונים בדת, שבו קבע כי ראשיתם של התיקונים בשליש האחרון של המאה ה-18, וכי שאיפתם של יהודי גרמניה לקבלת האמנציפציה הנכספת הולידה את הניסיונות השונים לערוך תיקונים בדת: "התשוקה לאימנציפציון ילדה את הריפורמציון".<sup>1</sup> במאמר זה אתייחס למכלול הגורמים וההקשרים, שהוביל להופעתם של התיקונים בדת, ואטען שתחילתם לא הייתה בשלהי המאה ה-18 כי אם בעשור השני של המאה ה-19.

בסתיו 1818, פרסם אליעזר ליברמן (1790-?), תלמיד ישיבה הונגרי שהיגר לברלין, שני ספרים שעוררו סערה ציבורית בין רבנים ומלומדים בקהילות גרמניה. הספרים, "נוגה הצדק" ו"אור נוגה", היוו יחד כתב הגנה, שביקש לתמוך בשינויים שהוכנסו לבתי כנסת בברלין ובהמבורג ולהשיב לכתב ההאשמה, "אלה דברי הברית", ספר שפורסם זמן קצר קודם לכן בהמבורג נגד אותם שינויים.<sup>2</sup> חיבורים אלה זכו לתשומת לב במחקר ההיסטורי, לרוב בהקשר של תולדות היהדות המודרנית בכלל והתנועה הרפורמית בפרט.<sup>3</sup>

מחקרים קודמים מציגים את תופעת התיקונים כהמשך ישיר לתנועת ההשכלה ומצביעים על שלושה מתלמידי מנדלסון כראשוני הרפורמטורים של הדת היהודית: דוד פרידלנדר (1750-1834), לצרוס

\* מאמר זה מבוסס על עבודה לקבלת תואר מוסמך שהוגשה במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן, בהנחייתו של פרופ' שמואל פיינר. תודתי נתונה לד"ר נטלי ניימרק-גולדברג ולנורית דרמר על הערותיהן והצעותיהן למקרא המאמר.

<sup>1</sup> שמעון ברנפלד, תולדות הריפורמציון הדתית בישראל, ורשה תר"ס, עמ' 25. כך כינה ברנפלד את התנועה הרפורמית, ולא בכדי, שכן המונח "ריפורמציון" או "רפורמציה" בהקשר היהודי מלמד על זיקה לרפורמציה הפרוטסטנטית, וכך יוצא שהרפורמה ביהדות דומה לרפורמה בנצרות. עוד על כך, ראו, למשל: מרדכי קפלן, יהדות דינמית: מבחר מכתביו של מרדכי קפלן, תרגמה דבורה בושרי, תל-אביב תשע"א, עמ' 65-66; Michael Meyer, "Christian Influence on Early German Reform Judaism", Charles Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 289-294.

<sup>2</sup> אליעזר ליברמן, נוגה הצדק, דסאו תקע"ח; ליברמן, אור נוגה, דסאו תקע"ח; אלה דברי הברית, אלטונה תקע"ט. על דמותו של ליברמן ראו למשל: יקותיאל גרינולד, קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפשט תרפ"א, עמ' 41-42.

<sup>3</sup> ראו בין היתר: יצחק אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תרגם יהושע עמיר, תל-אביב תשל"ב, עמ' 299-303; מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות, תרגם דוד לוביש, ירושלים תש"ן, עמ' 65-79; משה סמט, החדש אסור מן התורה: פרקים בתולדות האורתודוקסיה, ירושלים תשס"ה, עמ' 239-254; משה פלאי, עטרה ליושנה: המאבק ליצירת יהדות ההשכלה, בני-ברק תשע"ב, עמ' 9, 221-220, 447-393; Pelli, "The Methodology Employed By the Hebrew Reformers in the First Reform Temple Controversy (1818-1819)", Charles Berlin (ed.), *Studies in Jewish Bibliography, History and Literature in Honor of I. Edward Kiev*, New York 1971, pp. 381-390; David Rudavsky, *Modern Jewish Religious Movements: a History of Emancipation and Adjustment*, New York 1979, pp. 156-167.

(אלעזר) בנדוד (1832-1762) ושאל אשר (1767-1822).<sup>4</sup> ואולם, קריאתם של אחרוני משכילי פרוסיה לרפורמה כוללת בדת היהודית בסוף המאה ה-18, והתיקונים שנעשו בבית הכנסת בשליש הראשון של המאה ה-19, אינם היינו הך. בכוונתי להראות שהתנועה לתיקונים בדת התמסדה כתוצאה משתי מגמות מקבילות—האגף הקיצוני של משכילי ברלין וקבוצת המתקנים, שתעמוד במוקדו של מאמר זה. חלקו הראשון והקצר יותר של המאמר ידון במעבר מהשכלה לרפורמה, ובפרט בדיון הציבורי שהונהג בידי אחרוני המשכילים; חלקו השני יעסוק בהבדלים הרטוריים שבין אחרוני המשכילים לראשוני המתקנים, ובו אנתח את קווי המחשבה שלהם כפי שהם נפרשים בפרסומים בני התקופה.

### המעבר מהשכלה לרפורמה

בעשור האחרון של המאה ה-18 עסקו משכילי פרוסיה בשאלות ציבוריות הנוגעות לשינויים במסורת ההלכתית ובמנהגים יהודיים תוך התנצחות עם רבנים בעלי השקפה דתית אורתודוקסית, כמו למשל בפולמוס הלנת המתים או בוויכוח על אודות הסדרי קבורה נפרדים.<sup>5</sup> באותו עשור פרסמו שלושת תלמידי מנדלסון הנזכרים לעיל שלושה חיבורים עצמאיים שנכתבו בגרמנית, ובהם קראו לעריכת רפורמה כוללת בדת היהודית.

שאל אשר היה משכיל ברלינאי שנוולד לאחת המשפחות היהודיות הוותיקות בעיר והשתייך לדור תלמידי מנדלסון, שפעלו להפצת רעיונות ההשכלה החדשים בקרב יהודי גרמניה. ב-1792 הוא פרסם את החיבור *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums* ("לויתן, או על הדת ביחסה ליהדות", להלן: לויתן),<sup>6</sup> בו תיאר את הרפורמות הנרחבות שיש לערוך בדת היהודית. אשר הקדיש את לויתן למלך פרוסיה פרידריך וילהלם השני (1786-1797) וביטא את ציפייתו מהשליט הנאור לשנות את מעמדם המשפטי של היהודים בתחומי ממלכתו. היהדות מתוארת על-ידו כדת שאינה מונעת ממאמיניה את מילוי חובותיהם כאזרחים, וזאת בתנאי שהיא תעבור מערך שינויים נרחב.

<sup>4</sup> ראו, בין היתר: ראובן פאהן, תקופת ההשכלה בוינה: ציור תולדותי-תרבותי של נושאים בחיים ובספרות בלית התהוותה ודברי ימיה, וינה תרע"ט, עמ' 16-22; אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 292-303; משה גראופה, היהדות המודרנית בהתהוותה: 300 שנות מחשבת ישראל בגרמניה, תרגם דוד זינגר, ירושלים תש"ן, עמ' 127-131; חיים שוהם, בצל השכלת ברלין, תל אביב תשנ"ו, עמ' 17-29; מיכאל גרץ, "תודעה יהודית חדשה בראשית התגבשותה בדור תלמידי מנדלסון – שאל אשר", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ ישראל ד (תשל"ח), עמ' 219-224; Hans Adler, *Die Juden in Deutschland: Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München 1960, pp. 64-67; Mordecai Finley, "Nineteenth-Century German Reform Philosophy", Daniel Frank and Oliver Leaman (eds.), *History of Jewish Philosophy*, London 1997, pp. 682-683; Christoph Schulte, "Saul Ascher's Leviathan, or The Invitation of Jewish Orthodoxy in 1792", *Leo Baeck Institute Year Book* 45 (2000), pp. 28-30.

<sup>5</sup> סמט, "הלנת המתים: לתולדות הפולמוס על קביעת זמן המוות", אסופות ג (תשמ"ט), עמ' תלג-תמט; שמואל פינר, מהפכת הנאורות: תנועת ההשכלה היהודית במאה ה-18, ירושלים תשס"ב, עמ' 368-372.

<sup>6</sup> Saul Ascher, *Leviathan oder über Religion in Rücksicht des Judenthums*, Berlin 1792. תרגום לעברית: לויתן, תרגמה איטה שידלצקי, עם מבוא מאת מיכאל גרץ, ירושלים תשל"ב.

בשונה ממורו הרוחני מנדלסון, אשר לא ראה בהלכה היהודית מערכת חוקים על-זמנית, ותבע לשנותה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום—החברה היהודית בגרמניה ערב קבלת האמנציפציה.<sup>7</sup> לויטן נועד ל"תיקון הממשי של האומה היהודית", והוא מתאר "את היהדות כדת האדם ולא כדת האזרח; ויחד עם זאת כדת החייבת להיות מותאמת לאזרח".<sup>8</sup> אשר קרא לחברה היהודית לעבור תהליכי שינוי ותיקון כדי שהיהודים יהיו ראויים סוף-סוף לקבלת אזרחות. חלקו הראשון של הספר עוסק בדת בכללותה ובמטרתן של הדתות. החלק השני מתמקד בדת היהודית ובתכליתה. "היהדות", כתב אשר, "היא אמצעי נעלה שהעניק הבורא לחברה מסוימת כדי שתשיג את אושרה".<sup>9</sup> על-פי דבריו של אשר ניתן לנסח את העיקרון הבא, שיעמוד גם בבסיס דבריהם של שותפיו, בנדוד ופרידלנדר: מכיוון שמטרת הדת היהודית היא לסייע למאמיניה להיות מאושרים, ניתן לשנות ולעצב אותה לשם מימוש מטרה זו.

בחלקו השלישי והמרכזי של הספר תבע אשר רפורמה בדת היהודית. הוא קבע שהדת היא צורך של האדם המשכיל, ולכן לא ייתכן שהיא תפריע לאושרו. אם היא אכן מפריעה, עליה לשנות דבר מה "כדי לשמש אמצעי לקידום החברה המשכילה".<sup>10</sup> גם מרטין לותר בשעתו זיכך את הדת הנוצרית על-ידי שינוי החוקה, ועתה הגיע תורם של היהודים לתקן את דתם ולנסח לה חוקה חדשה "שתטיב לקדם את אושרם של בני-האדם".<sup>11</sup> אשר מתח ביקורת על הדת היהודית, שנעשתה דת של חוקים, וכך הפכה את היהודים לצרי אופקים. הוא ניסח ארבעה-עשר עיקרי אמונה שעליהם תתבסס החוקה החדשה, שתתאים ליהודים כאזרחים. אשר לא נמנה על חוגי העילית האינטלקטואלית היהודית בברלין ולא היה חבר בארגונים של תנועת ההשכלה. אדרבה, הוא ניצב בשוליה של החברה היהודית, וכנראה שדבריו בלויטן לא זכו להסכמה נרחבת בקהילה היהודית.<sup>12</sup> עם זאת, הוא לא נותר בודד בקריאתו לחולל מהפכה בפולחן היהודי, וחוקרים נטו לצרף לאסכולה שלו, כאמור, גם את בנדוד ופרידלנדר.<sup>13</sup>

לצרוס בנדוד היה מחנך ומשכיל, שנולד בברלין למשפחה ליברלית. הוא היה מתלמידי קאנט ומנדלסון ונודע בזמנו בביקורתו הנוקבת על החברה היהודית, שסטתה מן השיח המשכילי. לעומת השיח הביקורתי של ההשכלה, שביקש להוריד את המחיצות בין החברה היהודית לסביבתה, תיאר

<sup>7</sup> גרץ, "תודעה יהודית", עמ' 236-237.

<sup>8</sup> אשר, לויטן, עמ' 3, 10 (בתרגום העברי עמ' 15, 17).

<sup>9</sup> שם, עמ' 92 (בתרגום העברי עמ' 23). לויטן הוא חיבור קנטיאני במהותו, וניכר כי מחברו עשה שימוש ברעיונותיו של קאנט על הדת היהודית ועל התפתחותה ההיסטורית. ראו: אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה, ירושלים תשל"ח, עמ' 163; Jonathan Hess, *German, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven 2002, pp. 139-156.

<sup>10</sup> אשר, לויטן, עמ' 212 (בתרגום העברי עמ' 71).

<sup>11</sup> שם, עמ' 218 (בתרגום העברי עמ' 76).

<sup>12</sup> גרץ, "תודעה יהודית", עמ' 220.

<sup>13</sup> ראו לעיל, הערה 4.

בנדוד את היהודים מתוך תחושת סלידה ותלה בהם את האשמה למצבם הירוד והמתבדל.<sup>14</sup> ב-1793 פרסם בנדוד את הספרון *Etwas zur Charakteristik der Juden* ("משהו לאופיים של היהודים"), שבו הוא תיאר החברה היהודית אל מול אתגרי המודרניזציה, וקרא לביטולן של המצוות המעשיות.<sup>15</sup> בנדוד ציפה שאחיו היהודים יוותרו על המצוות המעשיות ויצטרפו אל "דת התבונה",<sup>16</sup> ותהיה:

עד מתי תימשך האיוולת של המצוות הטקסיות המבישות וחסרות השחר. [...] [על פרידריך וילהלם השני] גם לבקש מן המדינה לבטל את המצוות הטקסיות, כי שמירתן משפיעה בהכרח לרעה על אופיים של היהודים. [...] ללא ביטולן הכללי של המצוות הטקסיות, יקרה מה שקרה כל אימת שהייתה תסיסה בקרב היהודים: חלקם התנתק לגמרי מן היהדות, והנותרים התלכדו טוב יותר אלה באלה ודבקו ביתר נאמנות בהבליהם והורישו אותם ביתר הצלחה לבניהם.<sup>17</sup>

למרות קריאתו לוותר על מצוות הפולחן הניח בנדוד שמרבית היהודים לא ייענו לה, ולכן הוא פנה גם לשליט פרוסיה שיכפה עליהם את ביטול המצוות.

למקרא ביקורתו של בנדוד על "האיוולת של המצוות הטקסיות" לא ניתן להתעלם ממקומו של המרכיב הביקורתי ברפורמציה הלותרנית ובביקורת על האורתודוקסיה הפרוטסטנטית והקתולית. מאמצע המאה ה-18 החלה להישמע ביקורת נוקבת מצד תיאולוגים נוצרים, הן קתולים והן פרוטסטנטים, בנוגע לחשיבות היתרה שניתנה לטקסים וללימוד הטקסטים המכוננים. ניסיונם של יהודים—רבנים ואנשי דת חדשים—לשנות את פני דתם והביקורת שהעבירו על הממסד הרבני הישן, הושפעו ממגמות מקבילות בנצרות, ובעיקר מהפייטיזם הפרוטסטנטי, שעודד גם יהודים לחקור את מהות דתם.<sup>18</sup> פתרונו הרדיקלי של בנדוד למצבם השפל של היהודים היה ביטול מקיף וכולל של מצוות הפולחן, שכן לטענתו היהודים יזכו באמנציפציה רק אם ישכילו לבטל את חובת קיום המצוות.<sup>19</sup> בנדוד סיים את חיבורו בקריאה נרגשת לקהל קוראיו:

פתחו דף חדש! עתה בלי ספק, הכול שונה בתכלית: המדינה מתייחסת אליכם יפה, היא רוצה בטובתכם, ואתם מראים את עצמכם ראויים לטובה זו; אתם מבטלים את כל המצוות הטקסיות חסרות השחר ואומרים לילדיכם את אשר כולכם יודעים היטב, שהן הונהגו רק כגדר סביב הגן עצמו; ומה שהגן על הפנימיות במאות הקודמות של רוח העבדות, שוב אינו מתאים ואף אינו בר ביצוע.<sup>20</sup>

<sup>14</sup> פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 346-342; Lazarus Bendavid (1762-1832); Michael Albrecht and Others (eds.), *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen 1994, pp. 376-380.

<sup>15</sup> Lazarus Bendavid, *Etwas zur Charakteristik der Juden*, Leipzig 1793. תרגום לעברית: משהו לאופיים של היהודים, תרגמה חוה פרנקל, עם מבוא מאת מיכאל גרץ, ירושלים תשנ"ד.

<sup>16</sup> מאיר, צמיחת היהודי המודרני: זהות יהודית ותרבות אירופית בגרמניה 1749-1824, תרגם דוד זינגר, ירושלים תשנ"א, עמ' 98.

<sup>17</sup> בנדוד, משהו לאופיים, עמ' 54-55 (בתרגום העברי עמ' 36-37).

<sup>18</sup> על עקרונות התנועה הפייטיסטית והשפעתה על יהודים, ראו למשל: הנרי וסרמן, "אך גרמניה היכן היא?": גרמניה 1770-1830: מאומת תרבות לתרבות לאומית: מבוא היסטורי, תל אביב תשס"א, עמ' 175-185; Martin Schmidt, *Der Pietismus als theologische Erscheinung: gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Göttingen 1984, pp. 9-33; Hess, *Germans*, p. 180; Simone Lässig, *Jüdische Wege ins Bürgertum: kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg im 19. Jahrhundert*, Göttingen 2004, pp. 311, 441; Christopher Clark, "The Hope of Better Times": Pietism and the Jews", Jonathan Strom and Others (eds.), *Pietism in Germany and North America 1680-1820*, Farnham 2009, pp. 252-270.

<sup>19</sup> פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 343-344.

<sup>20</sup> בנדוד, משהו לאופיים, עמ' 64-65 (בתרגום העברי עמ' 39).

לא היו ימים טובים לישראל, אומר בנדוד, כימי האמנציפציה. סוף-סוף זוכים היהודים ליחס נאות מצד השלטונות, ובקרוב הם יהיו לאזרחים שווים לשכניהם הנוצרים. אלא שהמצוות עלולות להרוס הכול, ומכיוון שהן אינן אלא אוסף סייגים משוללי תכלית, יש לוותר עליהן.

קו מחשבה דומה וקיצוני יותר התבטא גם אצל פרידלנדר כמה שנים מאוחר יותר. דוד פרידלנדר נמנה על האגף הרדיקלי של ההשכלה הפרוסית והשתייך לאליטת בעלי ההון, כבן למשפחת סוחרים אמידה מקניגסברג. הוא מילא תפקיד מרכזי בפועלם של משכילי ברלין והיה ממקימי בית הספר "חינוך נערים" ב-1778. כמחווה לתרגום התורה של מנדלסון, הוא תרגם ב-1786 את סידור התפילה לגרמנית כדי להנציח את זכר מורו הנערץ.<sup>21</sup>

מאבקו של פרידלנדר לזיקוק הדת היהודית ולרפורמה בפולחן היהודי התבטא בעיקר בחיבור שפרסם בשיתוף עם מספר כותבים נוספים: *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion* ("איגרת להוד מעלתו האדון טלר ראש הכנסייה בברלין מאת מספר ראשי בתי-אב בני הדת היהודית", להלן: איגרת).<sup>22</sup> וילהלם אברהם טלר היה תיאולוג פרוטסטנטי שעמד בראש הכנסייה הפרוטסטנטית בברלין. באיגרת אליו, הכריזו פרידלנדר ושותפיו לכתובה על רצונם להתנתק באופן רשמי מהקהילה היהודית ולהסתפח לכנסייה הפרוטסטנטית. אין תמה שפרסומה עורר תגובות רבות ומחלוקות בחברה היהודית הגבוהה.<sup>23</sup>

כותבי הקונטרס מעידים על עצמם שגדלו בבתים, שבהם המצוות קוימו בקפדנות יתרה, ולדעתם שמירת המצוות באדיקות וקידוש ההלכה היהודית דרדרו את היהודים למצבם העגום. פרידלנדר קורא לביטול המצוות, שכן ייעודן הגיע אל סופו ואין הוא מתמש עוד בעידן המודרני. "פג שימושן של המצוות, וכן התנווננו והפכו למעשים חסרי משמעות, נתערפלו אצלם גם אמיתות היסוד".<sup>24</sup> לא רק שניטל הטעם מן המצוות, אלא שההקפדה עליהן מעוותת את אמיתות היסוד של הדת היהודית כפי שהן מתבטאות במקרא ובייחוד בנביאים. נסיבות הזמן מחייבות עריכת רפורמה דתית, והמצוות עלולות "להפריע לנו במילוי חובות האזרח— באם נידרש למלא אותן. [...] אנו משוכנעים שבתנאים

<sup>21</sup> פינר, מהפכת הנאורות, עמ' 130-137; מאיר, צמיחת היהודי המודרני, עמ' 66-71. פרידלנדר תרגם את הסידור מעברית לגרמנית במדויק, והותיר את כל התפילות המסורתיות, לרבות התפילות שעוסקות בשיבה לציון וחיידוש עבודת הקורבנות. ראו: סידור תפילה מתורגם לגרמנית באותיות עבריות: דוד פרידלנדר, תפילות ישראל, ברלין תקמ"ו. לסקירה נוספת של השינויים בסידורים ובתפילה, ראו: Klaus Herrmann, "Liberale Gebetbücher von 'Die Deutsche Synagoge' (1817) bis zum 'Einheitsgebetbuch' (1929)", Walter Homolka (ed.), *Liturgie als Theologie: Das Gebet als Zentrum in Jüdischen Denken*, Berlin 2005, pp. 63-74.

<sup>22</sup> David Friedländer, *Sendschreiben an Seine Hochwürden, Herrn Oberconsistorialrath und Probst Teller zu Berlin von einigen Hausvätern jüdischer Religion*, Berlin 1799 (להלן: איגרת). תרגום לעברית: איגרת להוד מעלתו האדון טלר, תרגמה מרים די-נור, עם פתח דבר מאת ירחמיאל כהן, ירושלים תשל"ו.

<sup>23</sup> על טלר, ראו: Ellen Littmann, "David Friedländer Sendschreiben an Probst Teller und sein Echo", *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, VI (1935), pp. 92-112. הנאורות, עמ' 350-355; 169-173; Hess, *Germans*, pp. 169-173; ועוד על הפרשה ראו, לדוגמה: פינר, מהפכת פרידלנדר, איגרת, עמ' 36 (בתרגום העברי עמ' 15).

הנוכחיים, תואם לגמרי ביטול המצוות את רוח תורת משה, ולא זו בלבד שהוא רצוי כדי להקל עלינו, אלא הוא אף הכרחי, כדי שנוכל למלא חובותינו כאזרחים".<sup>25</sup>

פרידלנדר הכריז שמטרתו היא השגת שוויון זכויות ליהודי פרוסיה, והדרך לשם היא בביטול המצוות. בסוף האיגרת הציע פרידלנדר שהקהילה היהודית תסתפח לכנסייה הפרוטסטנטית, שכן "אין אנו מטילים ספק שעקרונות האמונה של הכנסייה זהים ברובם, גם אם לא מילולית, עם עקרונותינו, והיינו מוכנים לקבלם".<sup>26</sup> קבלת האמנציפציה הכשירה לדעת פרידלנדר את כל האמצעים, ולמענה הסכים לוותר על שמירת המצוות ולאמץ את עקרונות הנצרות הפרוטסטנטית, גם אם לא את כל חוקיה ומצוותיה.

כמה חוקרים ראו באיגרת תכנית לרפורמה שעיקרה שיבה אל היהדות ה"מקורית", ללא הסתאבות המצוות.<sup>27</sup> אך פרידלנדר לא הציע תוכן חלופי במקום חוקי התורה שיבוטלו, או דרך חדשה לביטוי ומימוש הדת היהודית. בדומה ללוינתן, גם מהאיגרת נעדרים ציטוטים מספרות ההלכה או עיסוק במצוות קונקרטיות שיש לשנות או לבטל. ואולם, פרידלנדר בכל זאת נקשר לפולמוס על הקמת בתי הכנסת בשנות העשרה של המאה ה-19. לאחר פרסום צו האמנציפציה הפרוסי ב-1812 מיהר פרידלנדר לפרסם קונטרס, שבו פירט כיצד יש לארגן את הקהילות היהודית במדינה הפרוסית.<sup>28</sup> בבתי הכנסת בברלין ובהמבורג התפללו בסידור התפילה שתרגם, ובברלין נישאו דרשות בגרמנית פרי עטו.<sup>29</sup>

עם דעיכתה של תנועת ההשכלה הפרוסית בשלהי המאה ה-18 נדחקו שאלות בנושאי תרבות וספרות, שבהן עסקו המשכילים עד אז, והועמדו תחתן שאלות מעשיות ודחופות יותר של פוליטיקה ואזרחות.<sup>30</sup> אחרוני המשכילים הבולטים בשנים אלה—אשר, בנדוד ופרידלנדר—ביקשו לשים את הדת ואת השינויים שעליה לעבור במוקד הדיון, ובכך הם מילאו תפקיד חשוב במעבר מהשכלה לרפורמה בשיח הציבורי של ימיהם. עם זאת, אין לראות בהם את ראשוני המתקנים או את מבשריה של תופעת התיקונים בדת מכיוון שמטרתם הבלעדית הייתה קבלת האמנציפציה ולא חיזוק שורות הקהילה היהודית, וכן משום שיהודי פרוסיה עדיין לא חפצו לערוך שינויים עמוקים באורח חייהם

<sup>25</sup> שם, עמ' 58-59 (בתרגום העברי עמ' 23). ההדגשות במקור.

<sup>26</sup> שם, עמ' 64-65 (בתרגום העברי עמ' 25). ההדגשות במקור.

<sup>27</sup> ראו סקירתו של כהן בפתח דבר לתרגום העברי של איגרת, עמ' V-III.

<sup>28</sup> Friedländer, *Über die durch die neue Organisation der Judenschaften in den Preussischen Staaten* *notwendig gewordene Umbildung*, Berlin 1812.

<sup>29</sup> מאיר, צמיחת היהודי המודרני, עמ' 81-90. גם בתנועה הרפורמית של ימינו שמור לפרידלנדר מקום של כבוד, כמי שהתווה את העקרונות המנחים של התפילה היהודית החדשה. ראו: דליה מרקס, "התפילה הרפורמית לדורותיה ולמרכזיה", אבינועם רוזנק (עורך), היהדות הרפורמית: הגות, תרבות וחברה, ירושלים ותל אביב תשע"ד, עמ' 311.

<sup>30</sup> פיינר, "פרוגרמות חינוכיות ואידיאלים חברתיים: בית הספר 'חינוך נערים' בברלין 1778-1825", רבקה פלדחי ועמנואל אטקס (עורכים), חינוך והיסטוריה: הקשרים תרבותיים ופוליטיים, ירושלים תשנ"ט, עמ' 273; פיינר, מהפכת הנאורות, עמ' 327-339.



היהודי. קריאתם של שלושת המשכילים לא קנתה לה תומכים מרובים. בשורות הבאות אצביע על ההבדלים ברטוריקה, בסמנטיקה, במוקדי הוויכוח, בנימוקים ובמטרות בין קריאתם של אחרוני המשכילים לרפורמה דתית לפולמוס, שהתעורר בנוגע לתיקונים בדת כמעט 20 שנה מאוחר יותר.

### "בית תפילה חדשה": התיקונים בבית הכנסת

הניסיון לבצע שינויים בדת התעורר שוב בעשור השני של המאה ה-19, אלא שהפעם כלל ניסיון זה לא רק קריאות עקרוניות או תיאורטיות לביטול המצוות, אלא שינויים בסדר התפילה ובאופייה. התיקונים בדת החלו למעשה במרחב בית הכנסת, ורק כמה שנים לאחר מכן המשיכו לתחומים נוספים באורח החיים היהודי.

בחג השבועות של 1815 נפתח בברלין מניין חדש בביתו של הבנקאי ישראל יעקבסון (1768-1828), לכבוד הגעת בנו לגיל מצוות. יעקבסון, שנודע בשל מעורבותו ב-Königlich Westphälisches Konsistorium der Israeliten ("הקונסיסטוריה המלכותית של וסטפליה לבני ישראל", להלן: הקונסיסטוריה), היה בקי בתפילות הנוצרים, והעתיק כמה מנהגים מהן לתפילה היהודית.<sup>31</sup> לאחר זמן מה נעשה המניין פופולרי, והבית היה צר מהכיל את כל המתפללים, ולכן נפתח מניין שני בביתו של בנקאי אחר, יעקב הרץ בר (1769-1825). שני המניינים היו פתוחים רק בשבתות וחגים, והתפילה בהם התנהלה בצורה שונה וחדשה: נוסח התפילה קוצר ותורגם בחלקו לגרמנית, התפילה לוותה בנגינת עוגב, תפילת העמידה ותפילת המוסף בוטלו, קריאת התורה נאמרה במבטא ספרדי ודרשה שבועית נישאה בגרמנית.<sup>32</sup>

חששו של מלך פרוסיה פרידריך וילהלם השני מפני התכנסויות דתיות, שאינן מפוקחות, וחשדו בקיומם של בתי כנסת פרטיים הביאו אותו בדצמבר 1815 לאסור על קיומם של מנייני תפילה בבתים פרטיים. רבנים שמרנים, שהתנגדו לחידושים בסדר התפילה, דיווחו לשלטונות על קיומם של מניינים פרטיים, אולם חסידי התיקונים האמינו בכל זאת שיצליחו להעתיק את המניינים החדשים לבית הכנסת. לשם כך, הם ביקשו להרחיב את מבנה בית הכנסת, כך שיתקיימו בו שני מנייני תפילה במקביל. ואולם, בדצמבר 1823 פרסמה הממשלה הפרוסית צו האוסר על שינויים בתפילה היהודית.

<sup>31</sup> על יעקבסון ועל הקונסיסטוריה ראו: מאיר, "הקהילות היהודיות במעבר", מאיר (עורך), תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה, חלק ב', תרגמו רעיה נטנברוק-גינצברג ואירית סיון, ירושלים תשס"א, עמ' 105-108; סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 231-236; Zosa Szajkowski, *Jews and the French Revolution of 1789, 1830 and 1848*, New York; 1970, pp. 501-508, 845-847; Jacob Marcus, *Israel Jacobson: the founder of the reform movement in Judaism*, Cincinnati 1972, pp. 107-128.

<sup>32</sup> אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 294-297.

הנסיבות הפוליטיות בפרוסיה לא אפשרו התפתחות משמעותית של רפורמה דתית ושל יישום התיקונים בסדר התפילה, וכך נדדו התיקונים והפולמוס בעקבותיהם להמבורג, שם נפתח מניין חדש הדומה לזה הברלינאי.<sup>33</sup>

בחג הסוכות תקע"ט (אוקטובר 1818) נחנך בהמבורג ה- Neuer Israelitischer Tempel ("בית התפילה החדש לבני ישראל", להלן: הטמפל), בית כנסת "מתוקן", שכלל שינויים בסדר התפילה ובאופייה, ובו התפללו עשרות יהודים מהמעמד הבורגני הבינוני-גבוה של העיר.<sup>34</sup> למרות הפופולריות של בתי הכנסת החדשים בברלין ובהמבורג, הקמתם לוותה בהתנגדות עזה של המחנה השמרני לסדר התפילה החדש.<sup>35</sup> יתכן שמנהיגי בתי הכנסת החדשים צפו מראש את ההתנגדות שקמה, ויתכן שהחלטה להגיב לה התקבלה רק לאחר שנשמעה. בין כך ובין כך, ב-1818 נענה אליעזר ליברמן לבקשתם לפרסם את ספריו בשבח התיקונים, "נוגה הצדק" ו"אור נוגה".

מספריו של ליברמן ניתן להבין בדיוק מה כללו התיקונים בתפילה, איך נימקו המתקנים את חידושיהם, ועל מה יצא קצפם של מתנגדיהם. ב"אור נוגה" מפרט ליברמן את שבעת מוקדי המחלוקת: הטענה הראשונה מצד המתנגדים היא נגד התיקון "להתפלל בשפת אשכנזי רוב התפילה"; השנייה היא נגד ביטול תפילת העמידה; השלישית—נגד דילוג על הקטע "קדושה" בתפילת שחרית של שבת; הרביעית—נגד נגינה בעוגב בתפילה; החמישית—נגד תפילה במבטא ספרדי;<sup>36</sup> השישית—נגד קריאה בספר התורה ללא טעמים; ואילו הטענה השביעית קובלת על הנחלת מנהגים חדשים מצד המתקנים, שמפצלת את התורה לשתי תורות ועוברת על האיסור "לא תתגודדו". המתנגדים האשימו את המתקנים שהם עוברים על הציווי "אל תיטוש תורת אמן" מפני שהם נוטשים את המנהגים המסורתיים ומאמצים מנהגים חדשים.<sup>37</sup>

הנימוקים ההלכתיים לחידושים המתוארים לעיל מפורטים בספר "נוגה הצדק", שהיה למעשה ספר שו"ת בעל "שאלות ותשובות מהרבנים, המאורים הגדולים, הגאונים המפורסמים, אנשי שם, [...]

<sup>33</sup> סטיבן לובנשטיין, "ראשיתה של ההשתלבות 1780-1870", מריון קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות: חיי יום-יום של היהודים בגרמניה 1618-1945, תרגמה אילנה שובל, ירושלים תשס"ח, עמ' 202-222; Geoffrey Goldberg, "Jewish Liturgical Music in the Wake of Nineteenth-Century Reform", Lawrence Hoffman and Janet Walton (eds.), *Sacred Sound and Social Change: Liturgical Music in Jewish and Christian Experience*, Notre Dame 1992, pp. 59-61; Lowenstein, *The Berlin Jewish Community: Enlightenment, Family, and Crisis, 1770-1830*, New York 1994, pp. 136-144.

<sup>34</sup> ראו, בין היתר: Andreas Brämer, "The Dialectics of Religious Reform: the 'Hamburg Israelitische Temple' in Its Local Context 1817-1938", *Leo Baeck Institute Year Book* 48 (2003), pp. 26-29.

<sup>35</sup> מאיר, "הקמתו של ה"היכל" בהמבורג", עמנואל אטקס ויוסף שלמון (עורכים), פרקים בתולדות החברה היהודית בימי הביניים ובעת החדשה: מוקדשים לפרופסור יעקב כ"ץ במלאת לו שבעים וחמש שנה על-ידי תלמידיו וחבריו, ירושלים תש"ם, עמ' ירח.

<sup>36</sup> על תפילה בשפה היידיית וכן על שאלת ההגייה הספרדית ראו, למשל: דניאל גולדשמידט, מחקרי תפילה ופיוט, ירושלים תשל"ט, עמ' 429-444; אלבוגן, התפילה בישראל, עמ' 303-314; רוברט ליברלס, "על סף העידן המודרני, 1780-1618", קפלן (עורכת), קיום בעידן של תמורות, עמ' 106-109.

<sup>37</sup> ליברמן, אור נוגה, חלק א', עמ' א-ב.

חכמי אשכנז וספרד.<sup>38</sup> השו"ת הראשון, "דרך הקודש", נכתב על-ידי הרב שם טוב בן סאמון, אב בית דין בקהילת ליבורנו האיטלקית (Livorno). השאלה המרכזית עמה התמודד בן סאמון הייתה אם מותר לנגן בבית הכנסת בעוגב. בן סאמון ידע שיש המתנגדים לנוהג חדש זה, אך לדעתו אין ספק שמותר לנגן בעוגב בבית הכנסת. חז"ל אמנם קבעו שאסור לנגן בכלי זמרה, אבל כוונתם הייתה שהאיסור הוא רק ב"דרך קלות ראש". כאן עסקינן בנגינה שהיא לשם מצוות התפילה, ואין בכך איסור. נוסף לזאת, "מנהג הוא בכל תפוצות ישראל, שהש"צ [=שליח ציבור] מזמר בתפילות שבת וחגים, ואף הרבנים מצטרפים לשירתו".<sup>39</sup> לסיום הצביע בן סאמון על טעם נוסף להתיר נגינת עוגב בבית הכנסת: "באים להתפלל האנשים והנשים לשמע אזן אשר ישמעו כלי השיר הערב הנ"ל",<sup>40</sup> כלומר, העוגב הופך את התפילה לאירוע נעים ומושך, והוא תורם להפיכתו של בית הכנסת למקום פופולרי בשביל רבים, גברים ונשים.

השו"ת השני, "יאיר נתיב", נכתב בידי הרב יעקב חי רקאנטי (1824-1758), שהיה אב בית דין בקהילת ורונה האיטלקית (Verona). רקאנטי התבקש להשיב על ארבע שאלות. על שלוש מהן—כמה בתי כנסת יש בוורונה, באיזו שפה נישאות הדרשות בבית הכנסת, ואם התפילה נאמרת בקול רם או בלחש—הוא ענה בקצרה. במענה לשאלה הרביעית—האם מותר לנגן בעוגב בבית הכנסת—הוא האריך ופירט. רקאנטי כתב שהנגינה בבית הכנסת נהוגה גם בעיר האיטלקית מודנה (Modene), שהיא "עיר גדולה ובה רבנים וחכמים לרוב [...] יש שם חברת תוף וכינור, ואין פוצה פה ומצפצף לאסור".<sup>41</sup> בנוסף, רקאנטי סיפר שקרא בספר "קריאת שמע" שנדפס בסלוניקי ב-1755 בידי חכמי קורפו, שבעבר היו נוהגים לקרוא קריאת שמע בחגים בניגון מיוחד, "והיו רוצים להתמיד כך מחמת השיחה הבטלה של רבים מעמי הארץ". אמנם אין זה מוסכם על הרבנים כולם, הוא מסייג, אבל יש רבים שתומכים במוזיקה ובניגון בשעת התפילה.<sup>42</sup> הנגינה בעוגב, אם כן, לא באה כדי להידמות לנוצרים או כדי לחקות את מנהגי הפולחן שלה, אלא כדי ליצור סביבת תפילה שקטה ומכובדת ולחנך את המתפללים להתרכז בתפילה ולהימנע מדיבורי סרק.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> ליברמן, נוגה הצדק, עמ' 1.

<sup>39</sup> שם, עמ' ד.

<sup>40</sup> שם, עמ' ו.

<sup>41</sup> שם, עמ' יא.

<sup>42</sup> שם, עמ' יב-יג; גאטיניו אברהם בן בנבנישתי, ספר קריאת שמע, סלוניקי תקט"ו, עמ' כה א.

<sup>43</sup> ל' דובין טוענת שלא בכדי פנה ליברמן לרבנים איטלקיים כדי שייסייעו לו לבסס נימוקים והצדקות לתיקונים בבית הכנסת. בדומה ליהודים מודרניים אחרים, גם ליברמן ביקש להתחמם מאורה של המורשת היהודית-איטלקית שהכילה בה נאורות ומסורתיות בכפיפה אחת. ואולם, ליברמן חטא לרבנים האיטלקים והשתמש בהם ובדבריהם לצרכיו, תוך סילוף ושינוי כוונתם המקורית. ליברמן אכן פנה לרבני איטליה כדי למצוא תמיכה בקרב אוטוריטות דתיות, אולי מפני שהוא ידע שלא ימצא תמיכה מקרב רבני גרמניה. בין אם ליברמן ניצל את הרבנים האיטלקים ובין אם לאו, הם מילאו תפקיד בפולמוס והביעו את תמיכתם המנומקת בתיקונים בבית. ראו: Lois Dubin, "The Rise and Fall of the Italian Jewish Model in Germany: From Haskalah to Reform, 1780-1820", Elisheva Carlebach and Others (eds.), *Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Yosef Hayim Yerushalmi*, Hanover and London 1998, pp. 280-290.

השו"ת השלישי, "קנאת אמת", נכתב בידי אהרן חורין (1766-1844). חורין נולד בעיר קטנה במוראביה, ובבחרותו למד בפראג בישיבתו של הנודע מיהודה, הרב יחזקאל לנדא. ב-1789 החל לכהן כרבה של קהילת אראד (Arad) בדרום הונגריה. חורין מילא תפקיד מרכזי בוויכוח הציבורי על התיקונים בדת, וכבר מסוף המאה ה-18 היה מעורב בוויכוחים ציבוריים שעסקו בסטייה מהמסורת ומהמנהגים המקובלים.<sup>44</sup> "קנאת האמת" נפתח בשאלה "אם טוב להתפלל בלשון הקודש הגם ששפתיו נעות ולבבו לא יבין מה הוא מדבר, או להתפלל בלשון ושפת ארץ מולדתו הידועה והמובנת לו".<sup>45</sup> דהיינו, האם מותר להתפלל בגרמנית? חורין מבקש לחזק את "האנשים החרדים לדברי השי"ת [=השם יתברך]", כלומר חסידי התיקונים, כנגד המתנגדים שהם "מחרחרי הריב ומעוררי המדון".<sup>46</sup> מדבריו ניתן להבין שאכן פרץ וויכוח ציבורי סביב התיקונים בין שתי קבוצות יריבות. הראשונה היא קבוצת המחדשים ותומכיהם, והשנייה היא הרבנים השמרנים, שבהתנגדותם עוררו את הפולמוס.

במענה לשאלה על שפת התפילה כתב חורין שכבר במשנה ובתלמוד נכתב שהתפילה נאמרת בכל לשון. התפילה תוקנה כדי שהאדם יוכל להודות לבוראו ולשבח אותו, והבנת משמעות התפילה היא חיונית לכך. הוא כתב שלמעט שכבה דקה של משכילים ומלומדים, מרבית היהודים אינם דוברי עברית ולא מבינים את מילות התפילה, ולפיכך, עדיף שהתפילה תתורגם לשפת המקום, "בשפת ארץ מולדתנו", וכך יוכלו המתפללים לכוון את לבם.<sup>47</sup> כבדרך אגב הגדיר חורין את השפה המקומית כשפת ארץ המולדת, לעומת העברית שהייתה שפה זרה בשביל רוב היהודים. חורין התאמץ לצייר את נאמנותם של היהודים לארץ מולדתם ואת השתלבותם העמוקה באותה מולדת, שדחקה את העברית מפני השפה המקומית.

לפי חורין, מטרת הניגון והשירה בזמן התפילה היא למנוע דיבורים ורעשים מצד המתפללים. כפי שהוא מתאר, "בעו"ה" [=ובעוונותינו הרבים] בזאת היינו חרפה בגויים, בהיות תפילותינו נאמרות בלי סדר וערך כלל וכלל, אך כל העם יהמיון ויסערונו זה בכה וזה בכה, זה מקדים וזה מאחר".<sup>48</sup> התפילה מתנהלת באופן מחפיר, ללא סדר וללא הילת קדושה. חורין האמין שהתיקונים משנים את המצב הזה ומשיבים לתפילה את הכבוד הראוי לה. חורין תמך גם בביטול תפילת העמידה, תפילה

<sup>44</sup> משה כרמלי-וינברג, תולדות יהודי טרנסילבניה, ירושלים תשס"ג, עמ' 133-134; אברהם בנדיקט, "גילוי חדש בפרשת הריפורמאטור אהרן חורין", מוריה י-יב (תשל"ט), עמ' פט. כך למשל, בספרו "אמרי נעם" מ-1789 הצדיק חורין את מנהג בני קהילתו לאכול שני דגים – "שטירל" ו"טיק" – שעל-פי המסורת האשכנזית היו אסורים לאכילה, ועורר עליו את זעמם של רבנים אשכנזיים אחרים. ראו: אהרן חורין, אמרי נעם, פראג תקנ"ח; מעוז כהנא, מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן, ירושלים תשע"ו, עמ' 194-197.

<sup>45</sup> ליברמן, נוגה הצדק, עמ' יד.

<sup>46</sup> שם.

<sup>47</sup> שם, עמ' יז-יח.

<sup>48</sup> שם, עמ' כ.

שהציבור מתפלל ביחידות. הוא סבר שיש להותיר רק את התפילה ששליח הציבור מוביל, ולא להניח לציבור להתפלל תפילה כה ארוכה בלא ליווי והובלה של החזן.

"נוגה הצדק" הוא ספר הלכתי בעיקרו, העוסק בהלכות תפילה. ארבעת כותבי השו"ת לא התייחסו למנהגי התפילה כחידושים או כתיקונים, אלא כהנהגות, שמטרתן להשליט סדר בתפילה ולרומם אותה למדרגה גבוהה יותר, כיאה לבית תפילה יהודי. סביר שליברמן ידע אילו תשובות הוא יקבל מהרבנים שפנה אליהם, וכבר בשלב הזה ניתן לזהות רשת חברתית-רבנית של רבנים ממקומות שונים שהיו ידועים בעמדותיהם המודרניות.

בספר השני "אור נוגה" תיאר ליברמן את חוויותיו מבית הכנסת בברלין, הלא הוא "בית התפלה החדשה"<sup>49</sup>, וחלק את רשמיו ממנו עם הקוראים. הוא הצדיק את שינוי שפת התפילה לגרמנית בנימוק "שבדורנו זה בעו"ה, אשר שפת עברית עזובה וגלמודה"<sup>50</sup>, הלשון הגרמנית שגורה בפי היהודים הרבה יותר מאשר העברית, ומגיל צעיר הם מורגלים לדבר בה. לכן, "מוטב להם להתפלל בלשון אשכנזית המובנת להם, מלהתפלל בלה"ק [=בלשון הקודש], והלב אינו מבין מה שהפה מדבר".<sup>51</sup> כלל זה נכון רק ליהודי אשכנז, ואין הוא תקף ליהודים שחיים באזורים אחרים. יהודי פולין, למשל, "שאף אם גם המה בלשון ושפת אשכנזית ידברו, הנה משובשת ונשחתה היא בפייהם, ולא יבינו את צחות הלשון ההיא על מכונה, אבל בקיאים המה מאד בלה"ק רובם ככלם [...] הנה אלה בוודאי מוטב להם להחזיק במנהג אבותיהם ולהתפלל בלשון עברית הזכה והטהורה"<sup>52</sup>.

ליברמן הבדיל באופן ברור בין יהודי גרמניה ליהודי פולין וגרס שהשינויים שנערכו בתפילה בברלין או בהמבורג אינם מתאימים לכל היהודים באשר הם, אלא רק ליהודי גרמניה. מדבריו עולה נימת התנשאות על יהודי פולין ועל לשון היידיש הקלוקלת שלהם, בשונה מהגרמנית הצחה של יהודי גרמניה.<sup>53</sup> כמייצג המתקנים ותומכיהם, ליברמן לא תכנן שהתיקונים יתפשטו ויפוצו בכל בית כנסת ובכל קהילה יהודית. שאיפתו הייתה מקומית, וביטאה את הלך הרוח ההיסטוריציסטי של תקופתו.<sup>54</sup> המתקנים ביקשו לתקן את התפילה בבית הכנסת שלהם, באופן מקומי ביותר. הם סברו שהתיקונים מיועדים ליהודי גרמניה בלבד, ולא ניסו להקים תנועה כלשהי.

<sup>49</sup> ליברמן, אור נוגה, חלק א', עמ' VIII.

<sup>50</sup> שם, עמ' ח.

<sup>51</sup> שם, עמ' ט.

<sup>52</sup> שם.

<sup>53</sup> על מידת ידיעת העברית בקרב יהודי פולין, ראו, למשל: אלינה צאלה, "תנועת ההתבוללות בפולין", ישראל גוטמן וישראל ברטל (עורכים), קיום ושב: יהודי פולין לדורותיהם, חלק א', תרגם יוסף רב, ירושלים תשס"א, עמ' 339-340. נראה כי ביקורתו של ליברמן על יהודי פולין אינה מדויקת לגמרי, לכל הפחות בשטחי פולין הפרוסים.

<sup>54</sup> במפנה המאה הי"ט נעשה ההיסטוריציזם פופולרי בעקבות הגותו של יוהאן גוטפריד הרדר וממשיכי דרכו. ראו לדוגמה: Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge and London 1992, pp. 189-191, 205-209.

החלק השני של הספר הוא מסה על מוסר ואמונה ועל החברה היהודית שליברמן ראה לנגד עיניו. ליברמן קבע שהאדם חייב להחזיק באמונת אבותיו משום שהאמונה היא אבן השתייה של הדת, המצוות והחיים בכללם. "עי"ז [=על ידי זה] יוכל האדם המשכיל להטיב מעשהו על פי מדותיו הישרות והנכוחות, שכלם מתאימות עם האמונה"<sup>55</sup> כלומר האמונה הנכוחה צריכה להתאים למחשבתו ולאופן פעולתו של האדם המשכיל. בדומה לפרידלנדר, שטען כי הדת היא צורך של האדם המשכיל, גם ליברמן קשר בין השכלה ותבונה ובין דת ומצוות. אלא שמסקנתו של ליברמן שונה: הוא לא קרא לביטול המצוות והפולחן, אלא תמך בשינוי מנהגים מסוימים.

ליברמן האשים את מתנגדי התיקונים בהתלקחות הפולמוס הציבורי, שכן במקום להתמקד בבעיות האמתיות של דורם הם עוסקים בזוטות. "נמצא בדורנו זה בעו"ה רבים העוברים על מצות ה' ביד רמה [...] ומהם אינם מתפללים כלל ולא דרכו על מפתן בית ה' זה שנים רבות"<sup>56</sup>. ביניהם יש כאלה שהולכים להתפלל בבית הכנסת, אך ברגע שהם יוצאים ממנו הם חוטאים בכל מני תועבות. ליברמן תיאר מציאות שבה בתי הכנסת התרוקנו ממתפללים, והממסד הדתי לא ניסה כלל להילחם בתופעה. אך בתי הכנסת החדשים הביאו לשינוי המיוחל.

שאו נא עיניכם אחי וראו! גדודים גדודים הבאים בשער בית ה', שופכים נפשם לפני אלוהים, אחרי חלפו שנים רבות ולא זכרו עוד את דבר קדשו, שכחו כל יסודי הדת ופנת תורה"ק [=תורתנו הקדושה], ועתה יביטו אל דברי המוכיח ומורה הדרך [...] לקול דבריו ירחצו כפיהם בניקיון, יטהרו לבבם ממחשבות און.<sup>57</sup>

בית הכנסת החדש צריך, לדעת ליברמן, להיות דוגמה ומופת לכל בתי הכנסת. לא רק שהמתנגדים לא נלחמו במנהגים הרעים בבתי הכנסת שלהם, הם גם תקפו את אלה שעשו זאת בהצלחה. עם פרסום ספריו של ליברמן התעוררה מהומה רבתי בקהילות צפון גרמניה, שהתפשטה גם מעבר לאזור זה.<sup>58</sup> חיבורים שונים החלו להתפרסם זה אחר זה ולהלום אחד בשני, ומכיוון ש"נוגה הצדק" ו"אור נוגה" הם שהציתו את הוויכוח הציבורי, ניתן לטעון שליברמן היה הדמות בעלת ההשפעה הרבה ביותר מבין המתקנים או המחדשים. מעתה כל מי שהשתתף בפולמוס התייחס בצורה ישירה או עקיפה, בחיוב או בשלילה, לליברמן ולחיבוריו, והם אלה שהיוו את נקודת המוצא.

ראוי לציין, כי בניגוד לשיח המשכילי של סוף המאה ה-18, הפולמוס הציבורי על התיקונים בבית הכנסת התנהל בעברית, הן מצד המתקנים והן מצד מתנגדיהם. בעוד שליברמן קבע שהעברית היא "עזובה וגלמודה", את כתב ההגנה שלו הוא כתב בעברית, ובאותה שפה ענו לו גם יריביו. ניתן לשער

<sup>55</sup> ליברמן, אור נוגה, חלק ב', עמ' ה. כך במקור.

<sup>56</sup> שם, עמ' יח.

<sup>57</sup> שם, עמ' יט.

<sup>58</sup> במסגרת הנוכחית אין באפשרותי לדון בהדי הפולמוס מחוץ לגרמניה, שהגיעו עד אמסטרדם וטורקיה. להרחבה, ראו: יגר, "שערוריה ראיתי בישראל", עמ' 65, 68, 91.

כי קהל הקוראים אליו ייעד ליברמן את ספריו לא היה המון העם, שלפי עדותו לא שלט בעברית, אלא שכבה צרה של מלומדים, רבנים ואנשי דת, שאותם ביקש לשכנע בצדקתו.

זועמים על ספריו של ליברמן ומופתעים מתעוזתו לפרסמם ברבים, שקדו שלושת דיני המבורג, ברוך בן מאיר עוזרש, משה יעקב יפי ויחיאל מיכל שפיאיר, על חיבור משלהם, וכמה חודשים לאחר מכן פרסמו את "אלה דברי הברית". החיבור הורכב מעשרים ושתיים אגרות, שכתבו רבנים ממדינות שונות, ובהן הם גינו את התיקונים בבתי הכנסת בברלין ובהמבורג.<sup>59</sup> רבני "אלה דברי הברית" חשו מאוימים על-ידי בתי הכנסת החדשים. יתכן שהסיבה לכך הייתה דאגה כנה לגורל החברה היהודית, ואולי הם חששו מפגיעה נוספת בסמכותם. בכל מקרה, אגרות הרבנים מבטאות את התגייסותם הכללית למאבק בתיקונים ואת התנגדותם המשותפת להם.

מתוך הנחה שיש בתפקידו המשתנה של הפולחן הדתי כדי ללמד על השינויים בתרבות, באידאולוגיה ובזהות, ניתן ללמוד על הקבוצות המתהוות דרך הניסיון שלהן להגדיר את הקבוצה היריבה. המפגש עם הזר ועם מי שעזב את הקבוצה או הצטרף אליה עשוי להגביר את הצורך בהגדרת "זהות קולקטיבית", בשעה שההגדרה העצמית מתבטאת לעיתים כמענה נגדי לתכונות המזוהות עם האחר.<sup>60</sup> לולא המתקנים והשינויים שערכו בתפילה, לא היו מתאגדים המתנגדים לכדי קבוצה. הפולמוס הציבורי הוא שיצר את שני המחנות, ובמיוחד היווצרות מחנה המתנגדים היא שהגדירה ויצרה את מחנה המחדשים והמתקנים.

"אלה דברי הברית" זכה באופן יחסי לתשומת לב מרובה במחקר ההיסטורי,<sup>61</sup> ועל כן נתמקד כאן בחיבורים אחרים ממחנה המתנגדים. עם זאת, ברצוני להתעכב על מכתביו ודמותו של החתם סופר, רבי משה סופר (1762-1839). מקובל להתייחס לחתם סופר כמחולל הזרם האורתודוקסי ביהדות המודרנית, וכדמות המשפיעה והמשמעותית ביותר בשנותיו הראשונות.<sup>62</sup> ואולם, הערכה זו אינה מדויקת בנוגע למעורבותו של החתם סופר בדיון הציבורי על התיקונים בדת בשליש הראשון של

<sup>59</sup> ראו, בין היתר: פלאי, עטרה ליושנה, עמ' 392-393; דוד אלינסון, "ה'דוגמה' בתגובות מסורתיות לרפורמה: הפרדיגמה של האורתודוקסיה הגרמנית", יוסף שלמון ואחרים (עורכים), אורתודוקסיה יהודית: היבטים חדשים, ירושלים תשס"ו, עמ' 346-348.

<sup>60</sup> ראו: עירד מלכין, מיהו יוני? אתניות וזהות ביוון העתיקה, תל-אביב תשס"ג, עמ' 23-46; רוברט מור, "הקתרים באים", אביעד קלינברג (עורך ומתרגם), גאולה וכוח: לתולדות הנצרות בימי הביניים, תל-אביב תשנ"ט, עמ' 127-129.

<sup>61</sup> ראו לעיל, הערה 1.

<sup>62</sup> כך למשל, י' גרינולד מכנה את החתם סופר כ-"איש שהשעה הייתה צריכה לו"; הוא לחם ברפורמים בכל כוחו וחיזק את הדת, שמצבה היה קשה מאי פעם. ראו: יקותיאל גרינולד, קורות התורה והאמונה בהונגריה, בודפשט תרפ"א, עמ' 42-45. כ"ץ סבר שהחתם סופר היה מחשובי נאמני המסורת במחצית הראשונה של המאה ה"ט, משום שהוא "פיתח אסטרטגיה אינטלקטואלית ומוסדית להצלת המסורת". ראו: כ"ץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", עמ' 92. וראו גם: Jacob Katz, "Towards a Biography of the Hatam Sofer", Frances Malino and David Sorkin (eds.), *From East and West: Jews in a Changing Europe, 1750-1870*, London 1990, pp. 223-226; סמט כתב על החתם סופר שהיה ה-"בריה התיכון במאבק נגד הרפורמה", וטען שסיסתו הידועה "החדש אסור מן התורה" הציבה אותו כראשון המתנגדים לשינויים ולחידושים וכראשון הלוחמים במתקני הדת. ראו: סמט, החדש אסור מן התורה, עמ' 28-7, 311-318; גם א' פרזיגר ראה בחתם סופר דמות משמעותית בפולמוס עם ראשוני המתקנים, ראו: Adam Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Nonobservance, and the Emergence of Modern Jewish Identity*, Philadelphia 2005, pp.71-75

המאה ה-19, ורצוי לבחון אותה מחדש לאור המקורות. החתם סופר תרם שלוש אגרות ל"אלה דברי הברית", שרוויות אמנם בנימה נחרצת וברורה נגד התיקונים בבית הכנסת, אך נכתבו רק במענה לבקשתם של דיני המבורג, בדומה לרבנים נוספים, ולא נערכו או פורסמו ביוזמתו העצמאית. ברבות השנים הפך החתם סופר למעין אב רוחני ליהדות האורתודוקסית, אך הצגתו כמחולל האורתודוקסיה אינה עולה בקנה אחד עם מעורבותו בפולמוס הציבורי בפועל בשנים שקדמו להתהוות הרפורמה והאורתודוקסיה כזרמים מובחנים ומוגדרים.

אל מחנה המתנגדים יש לצרף גם את זיסקינד רשקוב הלוי (?-1863), שכתב את ספרו "תעודה בישראל" זמן קצר לאחר שהתפרסמו ספריו של ליברמן. רשקוב היה משכיל פרוסי שצפה בדאגה בגורלן של הלשון העברית הנשכחת והמסורת ההלכתית הנזנחת. כסופר ההשכלה נרתם רשקוב ליצירתה של ספרות עברית, ויצירותיו נכללות ברשימת היצירות המרכזיות של ספרות ההשכלה.<sup>63</sup> רשקוב סבר שהיהודים הצליחו תמיד לשמור על עצמם כקבוצה נבדלת, גם בימים אלה, בהם "שלחו אותנו חופשי והיינו כאזרח הארץ. גרים היינו ולקחו אותנו לבנים, המה ראו כן תמהו את אשר הערינו למות נפשנו בנפש חפצה, כספנו לא חשבנו וכל חמדתנו השלכנו אחרי גונו לטובת המדינה כראוי לאזרח הארץ, ולא מצאו און באמונתנו ולא מרמה בדתנו".<sup>64</sup>

רשקוב שיבח את היהודים, שהשתלבותם בחברה הסובבת עלולה הייתה לכרסם באמונתם ובודתם, ובכל זאת הצליחו לשמור עליהן. יתכן שהוא גם רמז למלחמות נפוליון, שאליהן התגייסו יהודים, וחלקם קיפחו בהן את נפשם ("למות נפשנו בנפש חפצה").<sup>65</sup> הפגיעה בקהילה היהודית לא באה לה מבחוץ, מהשלטונות, אלא מבפנים, בידי אותם מתקנים, שהם אנשים "הממאנים להטות שכם לסבול סבל הדת" ומבאישים תורה שבעל-פה "בעיני דלת העם אשר אינם יודעים בין ימינם לשמאלם".<sup>66</sup>

רשקוב האשים את יריבו המתקנים שהסיתו את בני הקהילות לדבר עבירה. "שוטני הדת", כפי שהוא כינה את המתקנים, תרגמו את התפילה לגרמנית, אף על פי שהשפה העברית היא "תפארת לשוננו", ו"אחת היא לאומה ישראלית הנשארת לה מכל מחמדיה אשר היו לפנים".<sup>67</sup> רשקוב לא נדרש לשאלה אם תרגום התפילה מותר או אסור לפי הדין ההלכתי. במקום זאת, הוא עסק במהות התרגום ובתוצאות הקשות שהוא צופה שיהיו לו, שכן הלשון העברית היא אחד המאפיינים

<sup>63</sup> דן מירון, "ספרות ההשכלה בעברית", ירמיהו יובל ואחרים (עורכים), זמן יהודי חדש: תרבות יהודית בעידן חילוני – מבט אנציקלופדי, חלק ג', ירושלים תשס"ז, עמ' 28-30.

<sup>64</sup> רשקוב, תעודה בישראל, ברסלאו תקע"ח, עמ' 7.

<sup>65</sup> על גיוס יהודים לצבא נפוליאון, ראו: Michael Berger, *Eisernes Kreuz und Davidstern: Die Geschichte Jüdischer Soldaten in Deutschen Armeen*, Berlin 2006, 1. Kapitel.

<sup>66</sup> רשקוב, תעודה בישראל, שם.

<sup>67</sup> שם, עמ' 17.



החשובים ביותר המחברים בין כלל היהודים העולם. אם היהודים לא יתפללו בעברית, היא גם לא תילמד בבתי הספר, וכל המקורות הקדושים בעברית לא יילמדו עוד. רקעו המשכילי של רשקוב לא הביא אותו לתמוך בתיקונים, בייחוד בשל החשיבות שייחס ללשון העברית.

דוגמה נוספת למשכיל שהשתייך למחנה המתנגדים הוא נחמן ברלין (1771-1832), מאחרוני משכילי ברלין וממבשרי האורתודוקסיה היהודית. כנצר למשפחה אמידה, התחנך ברלין בסביבה דו-לשונית של עברית וגרמנית ונחשף למשכילים יהודים. בימי בחרותו הוא שימש כמשגיח בבית הספר הברלינאי "חינוך נערים", ככל הנראה עד 1801, ולאחר מכן היגר לליסה (Leszno), שם חי עד סוף ימיו.<sup>68</sup> ברלין פרסם כמה חיבורים, בהם "עין משפט" ו"יהודה", בהם ביטא השקפת עולם משכילית-מתונה ואת עמדותיו החיוביות בנוגע לשינויים שהביאה עמה המודרנה.<sup>69</sup> ב-1819 הוא פרסם שני חיבורים נוספים, "כדור קטן" ו"עת לדבר", בהם הוא עסק בסוגיית השינויים בבית הכנסת ובמצבה של הקהילה היהודית בת זמנו.<sup>70</sup>

ב"כדור קטן" הסביר ברלין את "סיבת מניעת התורה ובזיון מכבדיה בזמננו",<sup>71</sup> וב"עת לדבר" הוא תיאר גם את "סיבות מרי הדור הזה תחלואיו ורפואותיו".<sup>72</sup> למעשה, הספר הראשון הוקדש לענייני התיקונים בלבד, ובספר השני סיפק ברלין תיאור רחב יותר ופרשנות לאירוע החשוב של דורו – התפוררות הקהילה המסורתית. הספרים נכתבו "בחיפזון רב ובמהירות גדול"<sup>73</sup> [...] כי חשבתי הזריזות בהדפסת החבור הזה למצווה גדולה למען דעת כל ירא ה' להשתמר מארס היוצא מפרי מעללי איש מחבר ספר אור נוגה".<sup>74</sup> ברלין האשים את המתקנים שהם "שמים בידיים רמות חושך לאור נגה ומהרסים בלימודם יסודות כל הדתות והאמונות",<sup>75</sup> וליברמן, הבולט שבהם, העז לבזות בחיבורו את "האדוקים באמונתם", שהם לדעת ברלין "אנשים טובים הם אתנו, שמתנהגים וחיים ע"פ התורה שמסורה להם מרבם ומהורם, וילכו בדרך אשר רואים שכל תמימי דרך וכל הרבנים ות"ח [=תלמידי חכמים] הולכים בה".<sup>76</sup>

<sup>68</sup> פיינר, "פרוגרמות חינוכיות", עמ' 273-274; Louis Lewin, *Geschichte der Juden in Lissa*, Pinne 1904, pp. 238-239.  
<sup>69</sup> נחמן ברלין, עין משפט, ברלין תקנ"ו; Naumann Simonsohn, *Juda, oder Freimüthige Äusserungen über Religion und Bürgerglück*, Berlin 1817.

<sup>70</sup> ברלין, כדור קטן, ברסלאו תקע"ט; ברלין, עת לדבר, ברסלאו תקע"ט.

<sup>71</sup> ברלין, כדור קטן, עמ' א'.

<sup>72</sup> שם, עמ' א א.

<sup>73</sup> כך במקור.

<sup>74</sup> שם, עמ' IV. ההדגשות במקור.

<sup>75</sup> שם, עמ' ד ב.

<sup>76</sup> שם, עמ' ו א. ברלין מתכוון לאותם יהודים שראו בעצמם נאמני המסורת היחידים ושומרי הסף שלה, שלימים יכנו "אורתודוקסים". במחקר ההיסטורי נחשב ברלין למבשר האורתודוקסיה היהודית, וניתן להיעזר בדבריו להגדרת מה שיהפוך לזרם ביהדות המודרנית. ראו, למשל: סמט, "משנתו החברתית וההיסטורית של ר' נחמן ברלין", יחזקאל כהן (עורך), חברה והיסטוריה, ירושלים תש"ם, עמ' 126-129.

ברלין חשש שספריו של ליברמן, שמלאים בדברי קלון על היהודים, ירעו את מצבה של הקהילה היהודית. אם יגיעו הספרים לידי המלך, הוא עלול לראות בו קריאה למרד: "עתה מורדים אתם בדתכם ואח"כ במצוות המלך".<sup>77</sup>

לדעת ברלין, ספריו של ליברמן כבר הצליחו לפגוע בקהילה היהודית, והפולמוס שפרץ בעקבותיהם פילג את העם לשתי כיתות, וכך "חלק מחלק יופרד ויתנגד זה לעומת זה ולא יתקרבו ולא יתחתנו זה עם זה".<sup>78</sup> כל צד ראה בעצמו את הצד הצודק, והאשים את הצד השני בפרוץ הפולמוס הקולני. אליבא דברלין, הפולמוס יצר קרע כה גדול בקהילה היהודית, עד שזו התפצלה לשניים וכל מחנה התבצר בצד שלו. הפולמוס הציבורי היה המהלך שהביא ליצירת שתי קבוצות נבדלות וניצות, שכן מרגע שפרסם ליברמן את דבריו, מתנגדיו חשו צורך להגיב ופרסמו דברים משלהם. כך למשל במקרה זה: ליברמן לא ראה בעצמו כיוצר של קבוצה נפרדת, אך ברלין הציג אותו כאחראי לפילוג החברה היהודית וחלוץ של קבוצה חדשה ונפרדת.

ברלין התנגד גם לנגינה בעוגב בבית הכנסת, אך בשונה מהנימה ההלכתית ששֵׁתה לסוגיה זו בחיבורים הקודמים, הוא התבסס לא על נימוקים הלכתיים כי אם על נימוקים מעשיים. ראשית, הכנסת העוגב לבית הכנסת תעורר בלב הגויים את שנאתם כלפי היהודים שיחששו כי "הגרים המוכנעים ומשועבדים הימים עוד לא כבירים וקולם ברמה נשמע לבזיון אלרנו [אלוהינו] ועוד מעט ונצחונו ויעלו עלינו מעלה מעלה".<sup>79</sup> ברלין חשש שהשלטונות יראו בהכנסת העוגב לבית הכנסת מרידה בגלות וביטוי לתחיית האומה היהודית, וכך הם יתעמרו ביהודים וינסו לדכא את אותה מרידה.<sup>80</sup> בנוסף, העוגב מטבעו מתאים לכנסיות הנוצרים, ולא לבתי כנסת יהודיים. מהות פולחנם של הנוצרים היא "להרגיש צער ומכאוב אלדיהם [אלוהיהם] ולהצטער ביסוריו ובשפיכת דמיו", וכלי הנגינה שמלווה את תפילותיהם מבטא זאת היטב. העוגב, שמפיק צלילים נוגים, מעציב את לב השומעים, ולכן הוא מתאים לטבעה של הדת הנוצרית ומנוגד כל-כך לדת היהודית.

ברלין חשד בליברמן ובחבריו שהכנסת העוגב לבית הכנסת נבעה משאיפתם להידמות לנוצרים ולמצוא חן בעיניהם: "ועוד שתמצא שתכלית כוונת בה"מ [בעל המחבר, אליעזר ליברמן] מכל החדשות והשינויים שעשה הוא רק להתדמות לגויים או שיערוב לכל הפחות לאזניהם בעת שיבואו אל בה"כ [=בית הכנסת] שלו".<sup>81</sup> ברלין סבר ששאיפה זו הניעה את המתקנים, והיא הסיבה שבעטיה

<sup>77</sup> ברלין, כדור קטן, עמ' 10 ב. התנגדות השלטון לשינויים בתפילה נשמעה כבר בברלין ב-1815, ראו לעיל הערה 32. על תגובות השלטון לשינויים שערכו היהודים בתרבותם ובדתם, ראו למשל: יעקב טורי, קווים לחקר כניסת היהודים לחיים האזרחיים בגרמניה, תל אביב תשל"ב, עמ' 51-82.

<sup>78</sup> ברלין, כדור קטן, עמ' 10 ב.

<sup>79</sup> שם, עמ' 10 ב.

<sup>80</sup> מאיר בניהו, "דעת חכמי איטליה על הנגינה בעוגב בתפילה", אסופות א (תשמ"ז), עמ' רצ.

<sup>81</sup> ברלין, כדור קטן, עמ' 10 א.

הם ביקשו לשנות את מנהגי התפילה. הנגינה בעוגב, כלי נוצרי מובהק שהיה אופייני לכנסיות ולתפילה הנוצרית, בתוך בתי כנסת היוותה בשביל ברלין את, שבו עלו שאלות של זהות יהודית וגבולותיה מול החברה הנוצרית ותרבותה.<sup>82</sup>

אם "כדור קטן" עסק רק בתיקוני התפילה, הרי שהספר השני, "עת לדבר", רחב הרבה יותר, ועסק בתיאור בעיותיה של החברה היהודית ובדרכים לפתרונן. דומה כי התיקונים בבית הכנסת היו לדעת ברלין רק ביטוי אחד לשורה של תמורות, שעברה החברה היהודית. בתחילה נעצב ברלין על מצבה הרוחני הירוד של קהילתו:

אבל ה' יודע כי חם לבי בקרבי ומר לי מר על בזיון התורה ועל חרפת לומדיה ועל מחרפיהם ומגדפיהם, ובמסתרים תבכה נפשי ותוגה בראותי מהירת שנוי הדורות, אני הגבר ראה בילדותי דור לומדים תמימים ויראי ה' ומחזיקי תורה ונתנו לה כבוד ותפארת כמעט בכל בית, ולא היה קצין וגביר שלא היה מתפאר להדר ביתו בתורה ובלומדיה, ואיכא ישנא דור הבא, עזבו עקבות השלמים ומישרים ולא יאבו לכת בנתיבות אבותם התמימים. [...] ועתה בניהם נטו ממעגלותם ויסעו ממתקה ויחנו בקברות התאוה, [...] העל אלה יתאפק אוהב תורה?<sup>83</sup>

ברלין ציין את השינויים המהירים במציאות המשתנה לנגד עיניו: בילדותו גדל בחברה מסוימת, ובבחרתו היא כבר השתנה לחלוטין. יתכן שדבריו של ברלין נכתבו מתוך תחושת נוסטלגיה, ונעגועיו אל העבר צבעו את תיאורו בגוונים יפים יותר מכפי שהיו באמת. עם זאת, עצם המציאות המתוארת בדבריו מלמדת כי החברה היהודית במפנה המאה ה-19 אכן השתנתה בתוך זמן קצר, לכל הפחות בצפון גרמניה. לימוד התורה כבר לא ניצב בראש סולם הערכים, יהודים אימצו בחום מנהגים מסביבתם הלא יהודית, ורבים היו מנותקים מהטקסטים היהודיים. ברלין ציין שאפילו היהודים שהיו מעוניינים לקיים מצוות ולשמור על המסורת, לא ידעו כיצד לעשות זאת. האם זוהי עדות לדחיקתה של הדת ממקומה במרכז החיים? או שמא זו עדות לזניחה של הפרקסיס הדתי? ואולי שתיהן גם יחד? בכל מקרה, ברלין צפה בהידרדרות הדת ובתפקיד שמילאה בחיי היהודים סביבו.<sup>84</sup>

אחת הסיבות המרכזיות על-פי ברלין לכך שהתורה "יושבת בדד ואין דורש ואין מבקש לה מכל אוהביה"<sup>85</sup>, היא עלייתה של תרבות הצריכה המודרנית:

<sup>82</sup> על מקומו של העוגב בבית הכנסת ראו: עדינה מאיר, "אדריכלות בתי הכנסת בגרמניה מתקופת האמנציפציה ועד מלחמת העולם הראשונה", דניאלה לוכסמבורג ואחרות (אוצרות), בתי כנסת בגרמניה במאה ה"ט, תל-אביב תשמ"ב, עמ' 4-5; Jascha Helmut Eschwege, *Die Synagoge in der Deutschen Geschichte*, Wiesbaden 1980, pp. 31-35; Nemstov, "Von Seesen nach Berlin: jüdische Religiöse Reform und die Entwicklung der Synagogalen Musik in Deutschland 1810-1938", Manfred Keller and Jens Murken (eds.), *Jüdische Vielfalt zwischen Ruhr und Weser: Erträge der dritten Biennale Musik & Kultur der Synagoge*, Berlin 2014; Walter Salman, "Orgelsynagogen zwischen 1810 und 1900", *Freiburg Rundbrief* 5, 4 (1998); Tina Frühauf, *The Organ and its Music in German Jewish Culture*, Oxford 2009, pp. 3-8.

<sup>83</sup> ברלין, כדור קטן, עמ' טז.

<sup>84</sup> על מאפייני חילון בחברה היהודית המודרנית ראו: יובל, "מבוא כללי", עמ' XXV-XXI, ובהמשך הספר: "מאפיינים של הזמן היהודי החדש", יובל (עורך), זמן יהודי חדש, חלק א', עמ' 233-238; שולמית וולקוב, בין ייחוד לטמיעה: יהודי גרמניה 1780-1918, תרגמה אורית פרידלנדר, תל-אביב תשס"ג, עמ' 15-34; פיינר, שורשי החילון: מתירנות וספקנות ביהדות המאה ה-18, ירושלים תש"ע, עמ' 47-54, 327-324, 376-379.

<sup>85</sup> ברלין, עת לדבר, עמ' נט ב.

רביי הצטרפות ומותרות התאוות שעמסנו עלינו כ"כ עד שהיה לנו ע"י הרגל להכרח וצורך גדול לחיותנו לחיינו ולכבודנו, ומתוך כך כל העם יצאו מבקר עד הערב לקושש הבל הבלים [...] ועי"ז [=ועל ידי זה] לא די שאין להם זמן לשבת בביתם ולעסוק בדברי תורה, אף גם התענוגים ומחמדים עצמם מרחיקים ומוציאים את האדם מלימוד התורה וספרי הקדושים. [...] וכל זאת היתה לנו מעת התחיל עם צרפת למרוד במלכם [...] ואזי הקימו לנס עמים דגל החופשית והחרות מן כל מצות האדונים ויעש כל איש ואיש כאשר לבבו הפך, ואח"כ כאשר התפשטו ויתהלכו מגוי אל גוי ויבואו בנחלותינו ותשחת הארץ [...] כי התערבו בנו כאחים וריעים וישבו על שולחנו, אכלו ושתו והלכו עמנו וילמדונו מעשיהם ומנהגיהם להפר עבודת ה' ולהסיר מקרבנו יראתו ומצוותיו. [...] ע"כ [=על כן] אנחנו רואים בכל בית ישראל פשתה צרעת הממארת ופרחה המינות באוהלי יעקב, ובכל גבוליו תעלינה המותרות והתאוות.<sup>86</sup>

לדעת ברלין, הצרכנות חסרת הגבולות שאפיינה את החברה הלא יהודית השפיעה על היהודים לרעה. ואכן, שיפור מעמדם הכלכלי של היהודים, שהחל במאה ה-17, פתח בפניהם בראשית המאה הבאה צורות חיים חדשות, והכלכלה הקפיטליסטית שינתה את דפוסי החיים, גם של היהודים.<sup>87</sup> ברלין ראה במהפכה הצרפתית את שורשי כל התמורות, מפני שהשוויון האזרחי אפשר ליהודים להיטמע ביתר קלות בחברה הסובבת, וכך התעצמה חשיפתם לתרבות זרה. היטמעות היהודים בסביבתם הביאה להרס הקהילה היהודית ופגעה בתחושת המחויבות של היהודים למסורת ולקיום המצוות. בניגוד לימים עברו, סיפר ברלין, כיום "אין איש שם עתה על לב להרבות ולכבד התורה ולפרנס רבנים ותלמידים, ולא נשמע קול התורה בהיכליהם, כי ימאסו בלומדים ורבנים [...] והתורה נעזבה".<sup>88</sup> רבנים ואנשי דת, שבעבר הנהיגו וניהלו את הקהילה, ושימשו גורם מתווך בין חברי הקהילה לשלטונות, נותרו משוללי סמכות. לגורמי התיווך המסורתיים לא הייתה עוד בלעדיות בתיווך, ולכן "התורה נעזבה".

ברלין סיפק פרשנות חברתית והיסטורית לאירועי דורו, ובמיוחד לתהליך המרכזי: התפוררות החברה היהודית המסורתית בגרמניה. חיבוריו שופכים אור על תהליכי עומק בחברה היהודית של ימיו, ובמיוחד על תהליכי ומאפייני חילון שונים. כמשכיל מאוכזב ששב לתפיסה מסורתית ומשכך התנגד לתיקונים, היה ברלין דמות מפתח בפולמוס הציבורי על התיקונים בדת. במסגרת הפולמוס דנו המתפלמסים לא רק בענייני בית הכנסת, שכזכור עליהם נסוב הפולמוס, כי אם גם במצבה של החברה היהודית-גרמנית בת זמנם. בשעה שמשתתפי הפולמוס כתבו בעד או נגד התיקונים, הם ניסו לספק הסבר נוסף לשאלה מדוע בתי הכנסת ריקים ומה הם הגורמים שערערו את מעמדה של

<sup>86</sup> שם, עמ' ס.

<sup>87</sup> הפעולה הכלכלית העומדת כמטרה בפני עצמה ולא מתיימרת לשקף ערך כלשהו, והרגלי הצריכה המודרניים הגדלים בממדים מבהילים הן רק שתי דוגמאות לשינויים שנעשו בעקבות עלייתה של הכלכלה הקפיטליסטית. ראו, בין היתר: אווה אילוז, תרבות הקפיטליזם, תל-אביב תשס"ג, עמ' 10-20; לביטוי ספרותי מאלף לתרבות הצריכה בחברה הקפיטליסטית באירופה במחצית השנייה של המאה ה"ט, ראו: אמיל זולה, גן עדן לאישה, תרגמה עדה פלדור, ירושלים תשס"ו.

<sup>88</sup> ברלין, עת לדבר, עמ' סד ב-סה.

הקהילה. בשביל המתקנים ותומכיהם, התיקונים בבית הכנסת, ובהמשך גם התיקונים בדת בכללה, היו דרכים להתמודד עם מצבור של תופעות, שיצרו שינוי דרמטי בחיי היהודים בעת החדשה.<sup>89</sup> מן האמור עד כה נראה שהפולמוס הציבורי על התיקונים בדת היה למעשה מלחמה של ספרים – ספר נגד ספר.<sup>90</sup> רשקוב וברלין כתבו את ספריהם בתגובה לספריו של ליברמן, ובתגובה להם נכתבו ספרים אחרים מהמחנה הנגדי, מצד המתקנים. דוגמה מאלפת לכך היא הספר "ברית אמת" שנכתב ב-1820 בידי דוד קארו (1782-1839), מחנך יליד פרוסיה ומאחרוני משפיליה. כבוגר מאבקם של המשכילים לתיקון החברה היהודית, נחלץ קארו לטובת המתקנים. הספר מורכב משני חלקים מרכזיים – "ברית אלוהים" ו"ברית כהונה". בחלק הראשון עוסק קארו במצבם של הקהילה היהודית בברלין והיהודים בפרוסיה, בפולמוס התיקונים בבית הכנסת ובאגרות הרבנים מ"אלה דברי הברית". החלק השני הוא מסה על הרבנים ועל תפקידיהם בעת הכתיבה ובתקופות קודמות. קארו פרסם את ספרו בשם העט אמתי בן אביעד אחיצדק.

"שערוריה ראיתי בישראל",<sup>91</sup> כך פתח קארו את ספרו, שערוריה שפרצה בעקבות פתיחתו של המניין החדש בברלין. לדעת קארו, המתקנים נדרשו להקים בית כנסת חדש כתגובה לנטישתם של יהודים רבים את שורות הקהילה ונהייתם אחרי התרבות הגרמנית. הם אמרו לעצמם: "הבה נבנה לנו מגדל וראשו בשמים, נכין לנו בית תפילה לכל אדם, שם יבא כל איש מאחינו בני ישראל תושבי אשכנז, וישפוך שיחו בלשונו שמבין, שמה ישמח באלוהים לקול עוגב". מאמצייהם לא היו לשווא, שכן בית הכנסת מלא מפה לפה, "ותבוא הרנה במחנה העברים". כנגד "מחנה העברים" החל להתגבש מחנה אחר, שבו "אנשים בני בליעל [...], רעים וחטאים לה' מאד [...] ויתחלק העם לשתי מחלקות".<sup>92</sup> כוונתו למתנגדי התיקונים, אולי לדייני המבורג ולרבני "אלה דברי הברית" ואולי למתנגדים מקומיים מברלין, שמחו נגד המניינים החדשים ומתפלליהם.

לבד מהפולמוס על בתי הכנסת עוסק קארו עסק בספרו במצבה של החברה היהודי ומסביר "איכה נהיתה כזאת בימינו שנתרבו הפוקרים [...] ואיכה תרופת מחלה זו".<sup>93</sup> בדומה לברלין, שקונן על החילון שפשה בחברה היהודית שבה חי, גם קארו סיפק עדות מעניינת למציאות שבה תהליכי חילון חודרים אל החברה היהודית, ובמקרה זה מביאים לזניחת הפרקטיקה הדתית.

<sup>89</sup> וולקוב, במעגל המכושף: יהודים, אנטישמם וגרמנים אחרים, תל אביב תשס"ב, עמ' 154-177; פיינר, שורשי החילון, עמ' 391-407.

<sup>90</sup> כפרפרזה על דבריו של פיינר, ראו: Feiner, "Conflict and Tolerance: the Beginnings of the 'Jewish Kulturkampf' in the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> Centuries", Miriam Gillis-Carlebach und Barbara Vogel (ed.), "Wie ein Einheimischer soll der Fremdling bei Euch Sein - und Bringe Ihm Liebe Entgegen wie Dir Selbst..." (3. Mose 19,34); die Dritte Joseph Carlebach-Konferenz; Toleranz im Verhältnis von Religion und Gesellschaft, Hamburg 1997, p. 44.

<sup>91</sup> דוד קארו, ברית אמת, קונסטנטינה תק"פ, עמ' א.

<sup>92</sup> שם.

<sup>93</sup> שם, עמ' א-ב.

גיבורו הספרותי של קארו נשלח מוורשה לברלין, ומתאר לחברו שנותר בפולין את נפלאות העיר ברלין ותנועת הנאורות.<sup>94</sup> הוא תמה מדוע בראשן של קהילות גרמניה עומד רב שמוצאו בפולין, שהי "לכל אקלים ואקלים דרכים ומנהגים מיוחדים אשר אינם שייכים למדינה אחרת, וכן ישנו דרכי אחינו בני ישראל כפי האקלים והמדינה אשר המה דרים בה".<sup>95</sup> הקהילה היהודית מתעצבת בהתאם לנסיבות המקום והזמן, ואין קהילה אחת דומה לחברתה. לכן, קארו מתח ביקורת על הרבנים הפולנים ועל הקהילות הגרמניות שקיבלו אותם לעמוד בראשן:

איכה יצאו ידי חובתם בקחת להם רב מארץ פולין, הרחוקה מהם במנהגים ונימוסים רבים? ובפרט אחר אשר נדע כי רבני זמנינו אינם נוסעים ממקום למקום לחקור אחרי נתיבות החלד ואורח יושביה, אפס יושבים הם בביתם, הוגים בתורת ה', ולא יראו החוצה, ואם כן בבואם למדינה אחרת, הרחוקה מאד מארצם, וגם שם אינם יוצאים ובאים בתוך העם, אך כלואים בבית, ואין להם דבר עם אדם, ועל ידי זה יוכלו להתיר המגונה ולאסור הנאה.<sup>96</sup>

מדבריו של קארו עולה נימת התנשאות כלפי יהודי פולין, הן בנוגע לתנאים הפיזיים שלהם והן בנוגע לפירות שצמחו שם—הרבנים. לטענתו, רבנים פולנים לא התאימו להנהגת קהילות גרמניות. קארו גם קבל על מצבה של הקהילה היהודית ועל היהודים, שהתרחקו מכל מחויבות למצוות ונהו אחר מנהגים מן התרבות הסובבת. הרבנים וראשי הקהילות לא ניסו להתמודד עם הבעיות המתוארות, ולשם כך, הוא כתב:

קמו פה חכמי ישראל ויראי ה' מרובים, ידועים בשמותם, בקעה מצאו וגדר גדרו והכינו בית תפלה חדשה, אשר בה מתפללים בני החבורה ההיא מדי שבת בשבתו תפילות בלשון אשכנזי בלוית כלי שיר עוגב [...] ראיתי ואשמח! [...] הדורש ידרוך על הבימה וידרוש לעם [...] בלשון אשכנזי נקיה וצחה כלשון העם וישמעו כולם מטף ועד נשים דברי אלוהים חיים יוצאים מפיו, ויתלהבו לעשות צדק. שמה יבואו אנשים, אשר לא היה להם עוד דבר עם אמונת ישראל ודתם.<sup>97</sup>

קארו תיאר את בית הכנסת החדש בהתלהבות כה רבה, עד שנראה כאילו מתפלליו, או לחילופין המתקנים, פיתחו המצאה מקורית, שיכולה לפתור את כל בעיותיה של החברה היהודית המודרנית. בית כנסת חדש ואטרקטיבי, שבו התפילה מתנהלת באופן מכובד, הקטעים המתורגמים מובנים כעת לכל המתפללים, הדרשות גם הן ניתנות בגרמנית רהוטה ולוכדות את קשב הקהל, ומעל הכול—את התפילה מלווה נגינת עוגב, שמשווה לבית הכנסת אווירה כנסייתית של הוד והדר—כל אלה ישיבו את היהודים לחיק הקהילה ובית הכנסת.

<sup>94</sup> עוד על מסלול חניכה זה של משכילים ממזרח למערב, ראו: פיינר, "היציאה מברלין: פרק שני בתולדות ההשכלה 1824-1797", עזרא פליישר ואחרים (עורכים), מאה שערים: עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, ירושלים תשס"א, עמ' 403-405.

<sup>95</sup> קארו, ברית אמת, עמ' ד. קארו מבטא רעיונות פוליטיים שרווחו בתקופתו, וכוונתי היא לרומנטיקה של ראשית המאה ה-19 ובמיוחד להוגה הבולט שבה יוהאן גוטליב פיכטה. ראו: Matthew Levinger, *Enlightened Nationalism: The Transformation of Prussian Political Culture 1806-1848*, Oxford 2000, pp. 97-101.

<sup>96</sup> קארו, ברית אמת, עמ' ד.  
<sup>97</sup> שם, עמ' יט. ההדגשות במקור.

לאחר מכן חזר קארו לשאלות ההלכתיות, שנידונו ב"נוגה הצדק", והעלה את אותם נימוקים בעד החידושים בבית הכנסת. חשיבות חלקו הראשון של הספר נעוצה במשפט אחד קצר: "ויהי חלקי עם המתקנים ההם".<sup>98</sup> השימוש במונח "מתקנים" חדש, והמילה איננה מוזכרת כלשונה במקורות אחרים. המתקנים לא הגדירו את עצמם כ"מתקנים", וגם המתנגדים לא השתמשו במונח זה. כינוי זה הוצמד להם מאוחר יותר, והמונחים הרווחים היו "מחדשים" ו"משנים". קארו היה הראשון להגדיר את אותם מחדשים כ"מתקנים" וכלל גם את עצמו בתוכם.<sup>99</sup>

בפרק הבא, "נקם ברית", עבר המוקד מברלין להמבורג, שבה "התאספו אנשים מבית יהודא, החפצים ביראה טהורה, ולעבוד את ה' בפה ולב יחדיו, והקימו גם שמה בית כנסת חדשה,<sup>100</sup> כתבנית בית אלוהים בעיר הזאת אשר אני שוכן בה". בית הכנסת בהמבורג נבנה לפי הדגם של בית הכנסת בברלין, וגם עליו לא פסחה המריבה. "על זאת חגרו ב'ד [=בית דין] דשם אזור הקנאה וקמו מחוריהם לעשות להם שם על פני כל הארץ, בקנאם קנאת ה' (לפי דעתם)",<sup>101</sup> והכוונה היא כמובן לחיבור "אלה דברי הברית".

קארו נדהם מתעוזת הרבנים, שאינם מכירים את יהודי המבורג, ובכל זאת כתבו נגדם בנחרצות רבה. אם החשש מפני הרס הדת היהודית הוא שהניע אותם, יתכן שכוונתם הייתה רצויה, אבל הם תעו בדרך. "אפס היה ראוי להם לפי זאת לדבר בנחת עם המחדשים. [...] לו התאספו ראשונה מיד עם המחדשים והקימו חוקים וגבולים לאמור עד פה נבוא בתיקונים חדשים ולא נעביר",<sup>102</sup> המחלוקת לא הייתה משתלבת בעוצמה שכזו, ואולי לא הייתה פורצת כלל. אך רבני המבורג הכעיסו את המתקנים וכעת הקרע שנוצר בין שני המחנות עמוק מכדי להתאחות. בדומה לליברמן, גם קארו תיאר את התפילה בבית הכנסת, שהרחיקה בעליבותה רבים מן המתפללים:

ומה חזוק גדול מזה שרבים מבני עמינו אינם אובים ללכת לבה"כ הישנה<sup>103</sup> לעמוד שם בתפלה אשר לא יבינו מוצא שפתיהם, ולשמוע צעקת אנשים החושבים שהנוטע אוזן לא ישמע ח"ו דברי נחת, ולראות מהומות גדולות נעשות שם ברעש וערבוביא כחיבוט ערבות, הכאת המן, סיבוב הבימה בש"ת [=בשמחת תורה] ודומיהם, ועי"ז ילכו החוצה, ובבה"כנ זו ילכו בלב שלם, לחלות את פני אלהי ישראל, ומה קידוש השם גדול מזה!<sup>104</sup>

יהודים רבים חזרו לפקוד את בית הכנסת רק לאחר שזה עבר התאמה למאווייהם, ולמעשה יצרו המתקנים תופעה שבזמנם הייתה חדשנית—שינויים מסוימים בדת וויתור על כמה מנהגים יביאו לחיזוק מעמדם של בית הכנסת והקהילה. קארו צפה שבמהרה יתפשטו התיקונים ברחבי גרמניה

<sup>98</sup> שם, עמ' כו.

<sup>99</sup> יש לציין כי המילה הגרמנית לשינויים או לתיקונים בדת היא Reform, כפי שמופיע למשל בחלק הגרמני המתומצת של אלה דברי הברית, עמ' 2. ואולם, לפחות בעברית, זו ההופעה הראשונה של המילה הנגזרת מן השורש ת.ק.ן שמצאתי.

<sup>100</sup> כך במקור.

<sup>101</sup> קארו, ברית אמת, עמ' מא.

<sup>102</sup> שם, עמ' מד-מה.

<sup>103</sup> כך במקור.

<sup>104</sup> שם, עמ' נ-נא.

על אפם ועל חמתם של הרבנים, שכן יתרונוותיהם של התיקונים וצימאון היהודים לשינויים ינצחו כל התנגדות רבנית. הרבנים הם האשמים האמתיים במצב הנוכחי שנגדו הם זועקים חמס.

הן שגו ברואה הרבנים כולם, ועל שקר המה פוחדים עי"ז להרסת הדת. תנו יד לאחיכם בית יהודא המחזיקים בתורת ה' ובמשה עבדו כמוכם, שאו נא להם, כי לא שאלו בראשונה את פי הרבנים על דבר השינויים ההם, כי ידעו מלפנים אשר לא תאבו לשמעם [...] ומדוע רבנים תתלוננו על עדה קדושה המתפללים לאל כל הארץ בלב שלם! מדוע תצעקו וי! על המחדשים האלה (אשר באמת אינם מחדשים דבר, אך מטיבים מעלליהם). [...] ולא תשימו לב לאנשים היושבים שעה או שתיים בבית כנסיה שלכם בלי לפצות פה לתפלה אך לדברים בטלים ולשחוק!<sup>105</sup>

קארו האשים את הרבנים הן במצבה של הקהילה היהודית והן בליבוי הפולמוס. מחד, טען קארו, הרבנים חששו מפני פגיעה בדת ובמסורת, ולכן הם התנגדו לתיקונים. מאידך, הוא סבר שגרעין המחלוקת נסוב על מאבקי שליטה וכוח. לו המתקנים היו נועצים מלכתחילה ברבנים ומקבלים את אישורם וסמכותם, יתכן שהרבנים לא היו מתנגדים להם. אלא שהמתקנים סברו שהרבנים לא יאפשרו להם לממש את התיקונים, ולכן החליטו לעקוף את סמכותם ולממש את התיקונים בעצמם. החלק הראשון של הספר הסתיים בקריאה נרגשת של קארו אל הרבנים המסורתיים "להתאסף אסיפה גדולה מאת רבנים חכמים שבישראל, ונבנוי מדע לראות בתקון הדת כפי הזמן".<sup>106</sup> מילותיו של קארו שוב נותנות לנו הגדרה חדשה—"תיקון הדת כפי הזמן". עד כה דובר על חידושים בתפילה ועל שינוי מנהגים, וכעת קארו מספק לנו מונח שלימים הגדיר את התופעה ואת התנועה הרפורמית כולה. המטרה היא תיקון הדת, אך הוא תלוי בנסיבות הזמן. לפיכך, התיקונים הכרחיים לזמן הזה, ובכל זמן מתקנים ומשנים יהודים את דתם.

אחת הסיבות לירידת קרנו של בית הכנסת הייתה אוזלת ידם של הרבנים מן הדור הישן, וביקורתו החריפה של קארו על מוסד הרבנות מלמדת על הצורך הדחוף של יהודי גרמניה ברבנים מזן חדש.<sup>107</sup> כך למשל, במענה לשאלה כיצד ייבחר רב לקהילה, מספר קארו: "עתה כל הרוצה ליטול את שם הרבנות ומקל גאונות, ייקחו, מבלי לכת אל הגדולים ממנו בחכמה". מאז שבטלו דיני הסמכת רבנים, תהליך מינוי הרב הלך והידרדר, וכיום אין עליו כל פיקוח. קארו צייר את דמותו של הרב האידיאלי: עליו להיות חכם ונבון, "בקי בחכמות ומדעות ובלשון עם הארץ, כי להבנת התורה צריך הבנה בחכמות [...] ובלשון ארצו צריך לדעת [...] אם להשיב לאפיקורסים ולמתנגדינו כי רבים הם".<sup>108</sup> קארו ראה לנגד עיניו דמות של רב משכיל ויודע שפות, בעל מידות טובות ובקיאות רבה הן במצוות ובהלכה והן במנהגי המקום. ביכולתו של הרב לחולל שינויים בקרב היהודים וכך לתקן את פגמיהם

<sup>105</sup> שם, עמ' פז-פח.

<sup>106</sup> שם.

<sup>107</sup> רבני קהילות מזן חדש אכן החלו לכהן בשליש השני של המאה ה"ט, כפי שמשתקף מהפרוטוקולים של וועידות הרבנים בשנות הארבעים של המאה. ראו: ועידות הרבנים בגרמניה בשנים 1844-1846, עם מבוא מאת מיכאל מאיר, תרגום צבי יעקבסון, ירושלים תשמ"ו, עמ' ז-כג.

<sup>108</sup> קארו, ברית אמת, עמ' ק-קא.



ולהכשיר אותם לעת המודרנית. הרבנים שוב לא ממלאים את תפקידם נאמנה, ומזניחים את חובותיהם בבית הכנסת. לכן נמלא בית הכנסת בשורה של מנהגים מקולקלים, כמו המנהג להכריז על אבדות ומציאות, שהפך את בית הכנסת ל"בית מרזח ומקח ממכר".<sup>109</sup> חובה נוספת של הרב היא לדאוג לחינוך הבנים, אך גם בתפקיד זה הם מתרשלים, ובדרך זו גדלים הילדים והופכים לבחורים בלי השכלה ובלי מקצוע.

האב מביא הבן להיות בן שלוש שנים טרם הוחזק גופו כראוי לבית הספר, שם ישיבהו המורה, אשר שבט הפחד והחשך על פניו מתוח, על ספסל או בקיע עץ, שם ישבו הבנים צפופים [...] והמלמד עומד בחבל מתוח הכה ופצוע אם התלמיד לא יבין את אשר לא יוכל להבין [...] לזאת תבחל נפש הנער במורו ובתורתו. [...] ויהי בבוא הנער ל"ג או י"ד שנה ולא הצליח לבעל גפ"ת [=גמרא, פירוש, תוספות], ויצא מבית הספר, וזה וזה אין בידו.<sup>110</sup>

קארו תיאר את בית הספר היהודי באופן שלילי למדי ומתוך תחושת רתיעה וסלידה. תנאי בית הספר הנמוכים והמורה הקשוח אינם מתאימים לנפשם העדינה של ילדים צעירים, ובמקום שיאהבו את לימוד התורה הילדים סולדים ממנו. כל האבות מייעדים את בניהם להיות תלמידי חכמים בבגרותם, אבל רובם נכשלים בדרך וחלקם עוזבים את הדת. במיוחד נפגעים ילדי העניים והיתומים, שאיש אינו דואג לחינוכם. קארו התייחס גם לחינוך הילדות:

לזאת תמצא, שבנות ישראל בימינו, אשר להם חיק מבין, לא תמצאנה נועם בספרים כאלה [ספרי מוסר לנשים כגון צאינה וראינה], וילכו ויקראו ספרי עגבות (רומאני) ויהבלו וילכו באשר תלכנה [...] ומיד מי לנו כל זאת אם לא מיד הרבנים? המה לא ידאגו על דבר חינוך הבנות כלל, ותצאנה לראות בבנות הארץ בימינו' כי הנה מפוארת בחכמה ובכשרון מעשה, ותקבלנה הרעות מהן, והטוב לא תלמדנה, כי אין להן דרשנים ואומנים כמוהם.<sup>111</sup>

התייחסותו של קארו לחינוך הבנות מעניינת ומפתיעה. משכילי תקופתו לא ראו בילדות או בנשים שוות ערך לגברים, ולא ייעדו להן את אותו תהליך חינוכי שנועד לגברים, שמטרתו תיקון לקראת החיים המודרניים. חוקרים הצביעו על כך שהמשכילים הועידו את מפעל התיקונים שלהם לחברה הגברית, ולא ראו בנשים שותפות טבעיות או שוות לתנועת ההשכלה.<sup>112</sup> ואולם, התיקונים בבית הכנסת חוללו שינויים גם באורח חייהן של נשים יהודיות. בעזרת סידור התפילה המתורגם יכלו סוף-סוף גם נשים להבין את פשר מילות התפילה, ובית הכנסת החדש התמלא גם בקהל נשי,<sup>113</sup> כפי שהעידו למשל בן-סאמון, "באים להתפלל האנשים והנשים",<sup>114</sup> וקארו: "וישמעו כולם מטף ועד

נשים".<sup>115</sup>

<sup>109</sup> שם, עמ' קיא.

<sup>110</sup> שם, עמ' קכא-קכב.

<sup>111</sup> שם, עמ' קכה.

<sup>112</sup> ראו, בין היתר: שמואל פיינר, "האשה היהודייה המודרנית: מקרה-מבחן ביחסי ההשכלה והמודרנה", ציון נח, ד (תשנ"ג), עמ' 453-457.

<sup>113</sup> עוד על יחסם של המתקנים לנשים, על מקומן בבתי הכנסת החדשים ועל סידורי התפילה ששימשו אותן, ראו: Benjamin Baader, *Gender, Judaism, and bourgeois culture in Germany, 1800-1870*, Bloomington 2006, pp 63, 99-133.

<sup>114</sup> ראו לעיל, הערה 39.

<sup>115</sup> ראו לעיל, הערה 94.

בסיום דבריו הטיל קארו משימה חשובה על כתפי הרבנים. כיום, לדבריו, עומדים היהודים בפני צומת דרכים שעשוי להיטיב עמם, ובזכות חוקי האמנציפציה ניתן יהיה לתקן את חוליי החברה היהודית. בתמורה לרווחה שניתנה ליהודים, "מוטל גם עלינו להטיב דרכינו על צד האפשרית היותר טובה, ולקרבו אליהם בכל מני התחברות [...] ולו הואילו רבני זמנינו לפנות על כל זאת, אזי כבר תמה כל קנאה ושנאה כמעט בין היהודים והנכרים"<sup>116</sup>. היהודים צריכים לנסות ולהתקרב לנוצרים בדרכים שונות, שכן בזכות האמנציפציה ההפרדה ביניהם הולכת ונעלמת. אם היהודים מתקרבים לנוצרים, עליהם להתאים את עצמם ולשנות חלק ממנהגיהם כדי שיצליחו לעשות זאת. קארו סבר שתפקידם העיקרי של רבני זמנו היה לבתק את החומה, שהפרידה בין היהודים לשכניהם, ולהתאים את המסורת היהודית ואת קהל צאנם למציאות חדשה שבה יהודים ונוצרים במשותף. הוא הצביע אמנם על היתרונות הגלומים במתן האמנציפציה ועל ההזדמנויות הרבות שהיא עשויה להביא, אולם בניגוד לאחרוני המשכילים מטרת התיקונים בדת לדידו לא הייתה קבלת האמנציפציה, אלא לסגל את התפילה ואת אורח החיים היהודי לחיים המודרניים.

### סיכום

התיקונים בדת שהחלו בראשית המאה ה-19 התבטאו בראש ובראשונה בתיקון סדר התפילה, מתוך תקווה שהם יצליחו לחזק את מקומו של בית כנסת ולהשיב אליו יהודים שחדלו לפקוד אותו. העיסוק בסוגיות הקשורות לבית הכנסת עורר דיון כללי יותר על מצבה של החברה היהודית, בין היתר בנושאי חינוך, לשון ומעמד הרבנים. מהדיון הרחב שעלה ניתן ללמוד על המציאות החברתית-דתית שבה התעורר הפולמוס על התיקונים בדת. קריאתם של אחרוני המשכילים לרפורמה כוללת בפולחן היהודי לא סחפה עמה יהודים רבים, והתיקונים שנעשו בפועל בבית הכנסת בעשור השני של המאה ה-19 לא היו תוצאה ישירה של החיבורים של אשר, בנדוד ופרידלנדר. הפולמוס על התיקונים התעורר בהקשר היסטורי מסוים של אמנציפציה ליהודי גרמניה ותהליכי תירבות וחילון, בו הדת עמדה במוקד הוויכוח הציבורי של התקופה משום שהיא עדיין לא השתנתה מספיק לקראת החיים המודרניים.

ה"מתקנים" לא כינו את עצמם כך ולא הרבו להשתמש במונח זה. גם מתנגדיהם העדיפו את המונחים "מחדשים" או "משנים". המתקנים לא ביקשו להקים תנועה ולא שאפו שתיקוניהם יתפשטו לקהילות רחוקות. ובכל זאת, הם השתייכו לקבוצת קהילות שחלקה מאפיינים משותפים, כגון מבנה בית הכנסת, ארון ספרים ודרשה שבועית בגרמנית. הייתה זו רשת חברתית-רבנית שחבריה תמכו בתיקונים ומימשו אותם בפועל. מבין משתתפי הפולמוס, אליעזר ליברמן מילא את

<sup>116</sup> קארו, ברית אמת, עמ' קמא.

התפקיד המשמעותי ביותר. ספריו "נוגה הצדק" ו"אור נוגה" הציגו את הוויכוח, והיוו במה ראשונית שבה פורטו התיקונים ונימוקיהם. החיבורים שהתפרסמו לאחר מכן התכתבו במידה זו או אחרת עם ספריו, הגם שליברמן בעצמו לא פרסם חיבורים נוספים. גם דוד קארו מילא תפקיד חשוב למדי בפולמוס, בעיקר בזכות ההגדרות שהוא סיפק בספרו למתקנים ולתיקונים. מן העבר השני בולט נחמן ברלין, שמיהר לכתוב בפירוט כנגד ספריו של ליברמן, לעומת החתם סופר שלמרות המקום שמייחסים לו, לא מילא תפקיד מפתח בוויכוח לאור המקורות.

תומכי התיקונים לא שיערו שתקום להם התנגדות כה חריפה, ובתחילה ראו את עצמם חלק מהקהילה היהודית ה"רגילה". התנגדותם העזה של נאמני המסורת היא שהפכה את המתקנים לקבוצה מובחנת. כאשר המתנגדים זיהו קבוצה של יהודים, שעורכת שינויים במנהגים המקובלים, הם חשו שעליהם מוטלת החובה להגן על גבולות היהדות ולקבוע מה ראוי ומה פסול על פי ההלכה והמסורת. עצם ההתמודדות של המתנגדים עם השפעתם של המתקנים הובילה להופעת "מבשרי הרפורמה" ולצמיחת התנועה במהלך המאה ה-19. ההסבר לתופעת התיקונים מצוי לא רק אצל המתקנים, כי אם גם אצל מתנגדיהם. ייחודם של המתקנים לא היה העילה לרדיפה אחריהם, אלא תוצאתה. המתקנים הוכרו כקבוצה נבדלת רק כאשר המתנגדים התאמצו להכריז על קיומה, והיא הייתה יכולה להגיח רק על רקע של קביעת סמכות, שהמתנגדים התנגדו לה.

אחרוני המשכילים לא קיבלו מעמד של מבשרים או של מתווי דרך בחיבורי המתקנים, ובמקביל המתקנים לא ראו את עצמם כמייסדי תנועה חדשה או זרם מובחן בדת היהודית. התנועה לתיקונים בדת שהתמסדה בשליש השני של המאה ה-19 זרמה אפוא בשני אפיקים, או לחילופין הייתה תוצאה של שתי מגמות מקבילות. האחת היא האגף הקיצוני של משכילי ברלין, והשנייה היא קבוצת ראשוני המתקנים. הפולמוס הציבורי על התיקונים בבית הכנסת היווה בשביל יהודי גרמניה אתר שבו עלו שאלות של שינויים בגבולות המסורת והזהות היהודית מול החברה הכללית והשינויים, שהביאה עמה המודרנה.

נעמה יגר-פלוס היא דוקטורנטית במחלקה לתולדות ישראל באוניברסיטת בר-אילן.

## פיליפ שטלצל

### היסטוריה אחרי היטלר

אחרי מלחמת העולם השנייה, גרמנים רבים התייחסו בחשד כלפי יחסם של מהגרים יהודים-גרמנים, בהם ג'ורג' ל. מוסה, פיטר גיי, פריץ שטרן וזאב ולטר לקויר, כלפי ההיסטוריה הגרמנית, זאת משום שהם סברו שיחס זה מוטה בגלל "טינת המהגרים". ההיסטוריון הגרמני, גרהארד ריכטר, דיבר על רבים מעמיתיו בשעה שכתב ב-1949: "ספרים, שנכתבו בבריטניה ובארה"ב בידי מהגרים גרמנים על הבעיה הגרמנית, הם מבלבלים יותר מאשר מאירי עיניים. בשעה שהיא שולטת ללא מצרים, הטינה אינה קרקע פוריה להיסטוריה מפוכחת ואובייקטיבית. ניכור ממושך מגרמניה יכול בקלות להביא לתפישה מעוותת של המציאות".<sup>1</sup>

ואולם, במציאות, ההיסטוריונים המהגרים הללו, שנאלצו לעזוב את גרמניה בגלל עליית הנאציזם ועתה לימדו בארה"ב, אימצו שורה של גישות מגוונות לחקר ההיסטוריה הגרמנית. מוסה, כך סיפר לעמיתו גיי ב-1998, טען שהמגוון הזה הוא תולדה של האופן השונה שבו חוו המהגרים את שנות גרמניה הנאצית. באותה שנה, גיי פירסם את ספר זיכרונותיו, "השאלה הגרמנית שלי" (My German Question), שבו הוא תיאר את ילדותו ונעוריו במשטר הנאצי בברלין. לאחר שקרא את הספר, כתב לו מוסה: "מסלולי החיים שלנו שונים מאוד בגלל העובדה שאני נאלצתי לעזוב את גרמניה בסוף פברואר, 1933, ולכן לא הספקתי לחיות תחת המשטר הנאצי. אני משער שזה צבע את יחסי הלא סנטימנטלי כלפי גרמניה, במיוחד לאחר המלחמה, כשהייתי צריך לראיין כל כך הרבה נאצים. אני מעריך אותך על האופן שבו אתה התמודדת עם החוויה האישית שלך".<sup>2</sup> בשונה ממוסה, משפחתו של גיי נשארה בגרמניה עד 1939.

בארה"ב לאחר מלחמת העולם השנייה, מוסה, גיי ושאר חברי הדור השני של היסטוריונים-גרמנים-מהגרים חוללו מהפכה בחקר ההיסטוריה הגרמנית. בשעה שמהגרים מהדור הראשון, בהם פליקס גילברט, האנס רוזנברג והאיו הולבורן, קיבלו את הכשרתם המקצועית בגרמניה, חברי הדור השני עזבו את גרמניה כילדים או נערים, והחינוך שקיבלו היה בארה"ב. מלבד מוסה וגיי, בדור השני נכללים חוקרים כמו פריץ שטרן, קלאוס אפשטיין, גרהארד ויינברג, גיאורג איגרס, רנטה ברידנטאל, יאוכים רמארק, גרדה לרנר, תיאודור האמראו (ששורשיו, בניגוד

<sup>1</sup> Gerhard Ritter, "Review of Hans Rothfels, *The German Opposition to Hitler*," *Historische Zeitschrift* 169 (1949): 402–405, quote on 402.

<sup>2</sup> George Mosse to Peter Gay, October 29, 1998, Leo Baeck Institute, George Mosse Papers, Box 35/5.

לאחרים, היו אוסטריים ופולניים) וכן זאב ולטר לקויר, שערך עם מוסה את כתב העת החשוב להיסטוריה בת זמננו.<sup>3</sup>

בניגוד לגיי, שמדגיש בזיכרונותיו כיצד הסתייג מלדרוך שוב על אדמת גרמניה, כמה מהחוקרים-מהגרים הללו שיתפו פעולה בתחילת דרכם המקצועית עם עמיתיהם ממערב גרמניה.<sup>4</sup> כבר בשנים 1955-1956, למשל, שהה קלאוס אפשטיין שנה באוניברסיטת האמבורג בזכות מלגת פולברייט. באופן דומה, פריץ שטרן טיפח קשרים עם חוקרים גרמנים. בקיץ של 1954, הוא היה מרצה אורח באוניברסיטה החופשית של ברלין, שם נדהם מהניגוד הבולט בין "השתיקה השלטת בשיח הציבורי" לבין הסטודנטים שלו, "שמביעים מוכנות להתמודד עם המורכבות של העבר ולבחון את היחסים הבעייתיים של גרמניה עם המערב".<sup>5</sup> ב-1967 קיבל שטרן מינוי קבוע כמרצה אורח באוניברסיטת קונסטנץ, ומעמדו בתוך הקהילה הטרנס-אטלנטית של ההיסטוריונים הלך והתבסס. לצד האנס קון, ליאונרד קריגר וג'ורג' מוסה, התמקד שטרן בהיסטוריה תרבותית ואינטלקטואלית של גרמניה המודרנית, תחום שבו לא התמקדו ההיסטוריונים במערב גרמניה.<sup>6</sup>

לעתים, היסטוריונים-מהגרים בני הדור השני התערבו ישירות בפולמוסים ציבוריים בגרמניה. גרהארד ויינברג, למשל, נאבק בפרסומיו בפרשנויות היסטוריות אפולוגטיות, שהיו פופולריות למדי במערב גרמניה. בשנות ה-50, הוא התנגד נחרצות להיסטוריונים גרמנים שטענו שמבצע ברברוסה, הפלישה הגרמנית לבריה"מ, היתה "מלחמת מנע". עשר שנים לאחר מכן, ויינברג גינה באותה נחרצות את דיוויד ל. הוגן, שניסה להציג את פרוץ מלחמת העולם השנייה כפועל יוצא של קשרים דיפלומטיים קונספירטיביים לכאורה בין בריטניה לפולין.

הדוגמה המובהקת והמוכרת ביותר להתערבות של ההיסטוריונים-מהגרים, היתה בפולמוס פישר, שנסוב על שורשי ומהלכי מלחמת העולם הראשונה, זאת בשעה שקלאוס אפשטיין ופריץ שטרן הובילו את ההתנגדות האמריקאית לכל פגיעה בעמדותיו של פריץ פישר. בתחילת 1964, מסע הרצאותיו של פישר בארה"ב, שמומן בסיוע מכון גתה, בוטל בעקבות התערבות מתנגדיו הגרמנים. כמה אנשי אקדמיה הצליחו לשכנע את משרד

<sup>3</sup> See Andreas Daum, Hartmut Lehmann, and James J. Sheehan, eds., *The Second Generation: Émigrés from Nazi Germany as Historians* (New York, 2016). On the emigrés' impact on the West German discipline more generally see my essay in that volume, 287-303.

<sup>4</sup> Peter Gay, *My German Question: Growing Up in Nazi Berlin, 1933-1939* (New Haven, CT, 1998): 1-20.

<sup>5</sup> Stern, *Five Germanies I Have Known* (New York, 2006), 211.

<sup>6</sup> Steven Aschheim, "The Tensions of Historical Wissenschaft: The Émigré Historians and the Making of German Cultural History," in Steven Aschheim, *Beyond the Border: The German-Jewish Legacy Abroad* (Princeton, N.J., 2007), 45-80.

החוץ הגרמני, שלא כדאי שהמדינה תאפשר לפישר להציג בארה"ב את הפרשנות הביקורתית שלו בנוגע לתפקיד של האימפריה הגרמנית בפרוץ מלחמת העולם הראשונה.

רק הפעילות המאורגנת של כמה היסטוריונים אמריקאים (בהם אפשטיין ושרטון) הביאה לכך שפישר יממש את ביקורו בארה"ב. מאוחר יותר באותה שנה, שטרן הופיע בכנס של האגודה להיסטוריה גרמנית ותמך בעמדתו של פישר בדיון על מלחמת העולם הראשונה, שבו נכחו יותר מ-1,500 צופים. בספרו על האימפריה הגרמנית וכוונותיה בזמן המלחמה הגדולה, פישר קרא תיגר על הטענה, הרווחת גם כיום בקרב היסטוריונים גרמנים רבים, שלפיה הרייך השלישי היה "תאונה" בהיסטוריה הגרמנית.<sup>7</sup>

התמיכה האמריקאית במסע ההרצאות ונאומו של שטרן למענו סייעו מאוד לפישר, שבתחילה היה מבודד בגרמניה. עם זאת, רבים מהמהגרים שהתערבו למען פישר לא היו מעריצים של תורתו. כמה מהם הבהירו במכתבים שכתבו לדיפלומטים גרמנים כי למרות הביקורת שלהם על ספרו, תמיכתם בפישר נובעת מהחשש לפגיעה בחופש האקדמי במערב גרמניה.<sup>8</sup>

לעתים, ההיסטוריונים משני צדי המתרס מצאו את עצמם מסכימים אלה עם אלה, כפי שאפשר ללמוד מהתגובות לספרו הפשטני, אם כי המצליח מאוד, של ויליאם שירר, "עלייתו ונפילתו של הרייך השלישי" (The Rise and Fall of the Third Reich). בשונה מהתקבלות הספר באמצעי התקשורת ובקרב הקהל הרחב בגרמניה ובארה"ב, הביקורת של ההיסטוריונים בשתי המדינות היו שליליות ביותר.<sup>9</sup> יחסו של קלאוס אפשטיין לספר היה לא פחות ביקורתי ממאמר הביקורת של מרטין ברושט ואפילו בוטה ממנו. אפשטיין טען ש"קביעותיו השגויות והחד-צדדיות של שירר בנוגע להיסטוריה הפוליטית של גרמניה בטלות בששים בהשוואה לדיעותיו הקדומות בנוגע למסורת התרבותית של גרמניה", והאשים את שירר ב"השבה מחודשת של המעשייה, שלפיה ההיסטוריה הגרמנית היא דרך חד-סטריית, שמובילה מלותר להיטלר".<sup>10</sup> גם הביקורת של מוסה על הספר היתה שלילית, אם כי מתונה יותר.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Fischer, *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland 1914/18* (Dusseldorf, 1961), 93.

<sup>8</sup> See Philipp Stelzel, "Fritz Fischer and the American Historical Profession Tracing the Transatlantic Dimension of the Fischer-Kontroverse," *Storia della Storiografia* 44 (2003): 67-84.

<sup>9</sup> See Gavriel Rosenfeld, "The Reception of Williams Shirer's *The Rise and Fall of the Third Reich* in the United States and West Germany, 1960-62," *Journal of Contemporary History* 29 (1994): 95-128.

<sup>10</sup> Klaus Epstein, "Shirer's History of Nazi Germany," *Review of Politics* 23 (1961): 232 and 245.

<sup>11</sup> George Mosse, Review of Shirer, *The Rise and Fall of Nazi Germany*, *The Progressive* (December 1960), 40-42.

היסטוריונים-מהגרים גם ביקרו איש את רעהו, ובאופן לא מפתיע, לא תמיד הסכימו זה עם זה. קלמנס פון קלמפרר ביקר בחריפות את ספרו של מוסה, "משבר האידיאולוגיה הגרמנית" (*The Crisis of German Ideology*), וטען שמסקנותיו "מוגזמות ביותר", בעיקר בכל הקשור לגרמניה הווילהמינית.<sup>12</sup> לדבריו, "רק מכיוון שאפשר להבין ואי אפשר להימנע שבימינו היסטוריה גרמנית נכתבת כשהקטסטרופה של השואה בתודעה, על ההיסטוריון להפעיל מידה נדרשת של ריסון".<sup>13</sup> ואולם, הביקורת של קלמפרר לא מפחיתה מהעובדה שספרו של מוסה היה משפיע ביותר, כפי ששאל פרידלנדר ציין: "לאלה מאיתנו שהתחילו ללמד היסטוריה מודרנית באמצע שנות ה-60, במיוחד היסטוריה של הנאציזם, האנטישמיות ושורשי הפתרון הסופי, ספרו של מוסה פתח בשבילנו אופקים חדשים".<sup>14</sup>

הדוגמאות הללו מוכיחות שהסברה, שרווחה בקרב כמה היסטוריונים ממערב גרמניה אחרי המלחמה, שלפיה ההיסטוריונים המהגרים מונעים מטינה, אינה מבוססת. ואולם, הסברה הזו היתה דרך פופולרית עד אמצע שנות ה-60 להתייחס בביטול לעמדות לא מקובלות של ההיסטוריה הגרמנית. אפשר לטעון שבתקופה הזו, מסוף מלחמת העולם השנייה ועד אמצע שנות ה-60, ככל ההיסטוריון-המהגר היה שמרן יותר, כך הוא התקבל בברכה בידי ההיסטוריונים המערב-גרמנים. ולכן, אין זה מפתיע שתיאודור שידר, אחד ההיסטוריונים החשובים במערב גרמניה, הצביע על קלאוס אפשטיין בשעה שהתבקש לציין שמות של מלומדים צעירים מבטיחים. אפשטיין, כך לפי שידר, לא היה רק חוקר "חריף בצורה יוצאת דופן", אלא גם "בעל יכולת מרשימה להביע אמפתיה כלפי התנאים בגרמניה, שבגללם נאלץ לעזוב".<sup>15</sup> העסקת אפשטיין נועדה להציג את הפתיחות של החוגים להיסטוריה בגרמניה כלפי השקפות עולם "זרות", זאת בלי לחולל שינויים מרחיקי לכת או לעזעזע את המערכת. הערה זו מחמיאה לאפשטיין, אולם גם מרמזת שלא ניתן לסמוך שכל ההיסטוריונים המהגרים יביעו אמפתיה והבנה כלפי ההיסטוריה הגרמנית.

בניגוד לכך, קשה לדמיין מצב שבו פריץ שטרן או ג'ורג' מוסה היו מתקבלים למחלקה להיסטוריה בגרמניה בתחילת שנות ה-60. דעתם של ההיסטוריונים הגרמנים על שטרן באה לידי ביטוי בפולמוס פישר. באוקטובר

<sup>12</sup> Klemens von Klemperer, "Review of George Mosse, *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*," *American Historical Review* 71 (1966): 609.

<sup>13</sup> Klemperer, "Review of George Mosse, *The Crisis of German Ideology*," 609.

<sup>14</sup> Saul Friedländer, "Mosse's Influence on the Historiography of the Holocaust," in Stanley G. Payne et al., eds., *What History Tells: George L. Mosse and the Culture of Modern Europe* (Madison, WI, 2003), 135.

<sup>15</sup> Theodor Schieder to Dekan H. Moser, February 5, 1964, Bundesarchiv Koblenz (BAK), NL Schieder, Box 115. As early as 1963, Schieder had recommended Epstein for a position at the University of Frankfurt. See the letter from Theodor Schieder to Dietrich Geyer (History Department, University of Frankfurt), January 30, 1963, BAK, NL Schieder, Box 115.

1964 המוציא לאור של כתב העת *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht (GWU)* הציע לכלול את תרומתו של שטרן למלחמת ההיסטוריונים ולפרסם את תמיכתו בעמדתו של פישר בגיליון קרוב. העורך של כתב העת, קרל דיטריך ארדמן השיב לו וטען שמאמרו של שטרן רגשני ואינו מכיל אפילו לא טענה עובדתית אחת. בסופו של דבר הוחלט שלא לפרסם את המאמר.<sup>16</sup> גרהארד ריטר הביע דעה דומה, בשעה שהתלונן בפני ארדמן על ה"פטפוטים של מר שטרן", שעוררו את זעמו.<sup>17</sup>

עמדות מתגוננות שכאלה בקרב היסטוריונים גרמנים הלכו ופחתו מאמצע שנות ה-60. דור חדש של היסטוריונים גרמנים (בהם, למשל, האנס-אולריך וולר, פולקר ר. ברגהן ויורגן קוקה), שנולדו בין סוף שנות ה-20 לתחילת שנות ה-40, כבר הבחין פחות בין השקפות "גרמניות" ל"זרות" בנוגע להיסטוריה גרמנית, וכבר לא דחה את כתביהם של היסטוריונים-המהגרים. כמה מהם פגשו בהיסטוריונים הללו בחילופי סטודנטים בארה"ב ושמרו עמם על קשר. כך נוצר שיח טראנס-אטלנטי ממושך, שעוצב במידה רבה בידי היסטוריונים המהגרים, המתווכים, שבו הלאום של המשתתפים בו הלך ונעשה חשוב פחות ופחות. אין ספק ששיח זה ראוי לציון כהישג מרשים במחקר של גרמניה המודרנית בעשורים שלאחר המלחמה.

קשה, כמובן, לראות בדור השני של היסטוריונים-המהגרים מקשה אחת, בעיקר מפני שזו קבוצה של מלומדים בעלי מומחיות, מתודולוגיות והשקפות עולם פוליטיות שונות ומגוונות. ואולם, כולם הפכו יחדיו את מקצוע ההיסטוריון של גרמניה למגוון יותר, בעיקר בזמן פולמוס פישר, ואולי בגלל היטמעותם בעולם האקדמי האמריקאי, הם לא יצרו, כנהוג בגרמניה, אסכולה משלהם. בשעה שמהגרים אלה העצימו תפישות חדשות על העבר הגרמני הקרוב, הם מעולם לא הצטרפו לאחד המחנות ההיסטוריוגרפיים במערב גרמניה, שהתאפיינו בפלגנות ובעוינות הדדית, במיוחד בשנות ה-70 וה-80. ולכן, בסופו של דבר, הדור השני של היסטוריונים-המהגרים סייע לעצב פרשנות מתוחכמת של היסטוריה הגרמנית המודרנית, ודאי לא "תפישת מציאות מעוותת", שממנה חששו בתחילה גרהארד ריטר ואחרים.

פיליפ שטלצל הוא מרצה להיסטוריה באוניברסיטת דוקיין.

<sup>16</sup> Friedrich Dieckmann to Karl Dietrich Erdmann, October 21, 1964, and Karl Dietrich Erdmann to Friedrich Dieckmann, November 1, 1964, BAK, NL Erdmann, Box 21.

<sup>17</sup> Gerhard Ritter to Karl Dietrich Erdmann, October 14, 1964, BAK, NL Ritter, Box 270.



## אביהו זכאי

### אריך נוימן ומשבר המוסר בתרבות המערב

הצל הוא תחום של האישיות שאיננו ידוע ולא מוכר על ידי האגו.

אריך נוימן, פסיכולוגיית המעמקים

מלחמות כרוכות הדוקות באתיקה הישנה, ולוחמה היא הביטוי החי של פריצת הצל הלא מודע לחיי הקולקטיב.

אריך נוימן, פסיכולוגיית המעמקים

תשע שנים לאחר שאריך נוימן עזב את גרמניה ב-1934 והתיישב בפלשתינה, הוא החל לכתוב את ספרו *פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש*<sup>1</sup>. הוא גר בתל אביב בשעה ש"קורפוס אפריקה" בפיקוד גנרל-פלדמרשל רומל החל את השלב השני בהתקדמותו לקראת מצרים, בכוונתו להשתלט על בארות הנפט במזרח התיכון, בפרס ואפילו בבאקו על שפת הים הכספי. "הבעיות שהכריחו אותי לכתוב" את *פסיכולוגיית המעמקים*, כתב נוימן לקרל יונג, "היו שרומל ניצב בשער"<sup>2</sup> ו"השמדת היהודים" התחוללה באירופה, עת שבה "בעיית הרוע והצדק הסעירה אותי עמוקות"<sup>3</sup>. ברגע מכריע זה, נוימן החל בכתבת ספרו, כשבכוונתו להסביר את הסיבות הפסיכולוגיות שהביאו לעליית הנאצים ולזוועות מלחמת העולם השנייה. מטרתו הייתה לזקק ממשבר ההיסטוריה של המאה ה-20 תובנות פסיכולוגיות, שעל בסיסן יוכל לפתח פסיכולוגיית מעמקים המתבטאת ביצירת מוסר חדש.

שאיפת נוימן הייתה להציע פרשנות פסיכולוגיית למצוקות ההיסטוריה של זמנו, "עידן הקטסטרופה" או "עידן האסון" (*historia calamitatum*), כפי שכתב ההיסטוריון אריק הובסבאום, כלומר "עשרות השנים שעברו מפרוץ מלחמת העולם הראשונה ועד אחרי מלחמת העולם השנייה", בשעה שהציוויליזציה של אירופה "הידרדרה מפורענות אל משנהה. והיו אפילו זמנים בהם אפילו שמרנים מפוכחים לא היו מוכנים להמר על הישרדותה"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (London: Hodder and Stoughton, 1969 [1949]). כל המספרים בטקסט להלן מתייחסים למהדורה זו.

במשך שנות השלושים, קודם שכתב את *פסיכולוגיית המעמקים*, נוימן היה עסוק רובו ככולו בכתבת שני כרכים בנושא "המקורות וההיסטוריה של התודעה היהודית", אשר עדיין לא התפרסמו. ראו: Martin Liebscher, "Uncertain Friends in Particular Matters: The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann," in *Turbulent Times, Creative Minds: Erich Neumann and C. G. Jung in Relationship (1933-1960)*, eds. E. Shalit and M. Stein (Asheville, NC.: Chiron, 2016), p. 27.

<sup>2</sup> Neumann to Jung, May 25, 1957, in *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. J. Jung and Erich Neumann* ed. Martin Liebscher, trans. Heather McCarthy (Princeton: Princeton University Press, 2015), p. 324. דגש נוסף.

<sup>3</sup> Neumann to Jung, June 14, 1957, in *Ibid*, p. 331. דגש נוסף.

<sup>4</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: History of the World, 1914-1991* (New York: Pantheon, 1994), pp. 6-7.

נוימן השתמש במושגים יונגיאניים והפך אותם ללב ולמרכז של ספרו, במיוחד הארכיטיפ של ה"צל" (shadow), הצד החייתי בפרסונה שלנו (בדומה ל"איד" [id] אצל פרויד), וביקש להסביר באמצעותו את הזוועות והמהפכים בהיסטוריה של המאה ה-20. המסורת היהודית-נוצרית על "האתיקה הישנה" שלה שאפה אחר שלימות מדומה תוך כדי דיכוי "הצל", כך טען, ולכן איבדה את יכולתה להתמודד עם בעיות החברה המערבית. חמור מכך, על ידי דיכוי הרוע היא הובילה לתופעות כגון נאציזם והשוואה. בניגוד לכך, נוימן הציע "אתיקה חדשה": צריך לקבל את הרוע ולא לדכאו, אלא לחיות עמו, לפעמים אפילו להציגו ולשלם את המחיר של רגשות צער ואשמה.

בהיותו משוכנע שהסכנה החמורה ביותר הניצבת בפני האנושות היא "פסיכולוגיית השעיר לעזאזל" (97) – השלכה של הרוע הטמון באדם על קבוצות מיעוט – הכרוכה באתיקה הישנה, נוימן השתמש בארכיטיפ "הצל" של יונג וטען כי פסיכולוגיה זו הביאה לתוצאות ההרסניות ביותר בנוגע לחיי הקולקטיב בצורת מלחמות וחיסול של קבוצות המחזיקות בהשקפות ועמדות מיעוט. כלומר, אנו משליכים את הצד האפל שבנו על אדם או קבוצה המוגדרים כ"אויבים" שלנו. כתוצאה מכך, פסיכולוגיה זו מביאה למערכת השמדה בכסות של מוסר, של אדם נגד הרוע הנמצא אצל שכנו. החלופה היחידה להשלכת הצל על האחר ותוצאותיה ההרסניות היא הכרה בו ושילובו במלאות של העצמי.

מטרת האתיקה החדשה היא שילוב הצל – הצד האפל שנשמתנו – ולא שלימות, בה דגלה האתיקה היהודית-נוצרית הישנה. נוימן מציג נקודת השקפה חדשה המקבלת את החשכה והצד השלילי בנפש האדם. בדרך זו מאיר נוימן את הדרכים והאמצעים להשיג סולידריות של הגזע האנושי או את "האחוה בין בני האדם": הכרה בצל כממד בסיסי המשותף בקרב בני האדם יכולה להביא לחיזוק הסולידריות ביניהם. לאנושות, הוא טוען, אין כל ברירה אחרת אלא להתלכד יחדיו אם ברצונה להתמודד עם כוחו הטיירני של הצל. האתיקה חדשה של נוימן מציעה אם כן מתווה חדש לסולידריות אנושית חדשה לאור משבר ההיסטוריה המודרנית והריסות מלחמת העולם השנייה.

#### אריך נוימן – חיים ומחשבה

נוימן (1905-1960) היה פסיכולוג, פילוסוף, סופר ותלמידו של יונג (1875-1961), הפסיכיאטר והפסיכואנליטיקאי השווייצרי. הוא נולד בברלין להורים יהודים. הפילוסוף וההיסטוריון גרשם שלום כתב ש"הזהות היהודית של נוימן הייתה עמוקה ובלתי מתפשרת".<sup>5</sup> בדומה לכך, גרהארד אדלר (1904-1988), חבר ילדות של נוימן, הידוע גם

<sup>5</sup> הספד של גרשם שלום את נוימן באתר: <http://www.erehalit.com/2014/07/gershon-scholem-obituary-for-erich.html>

כמתרגם מגרמנית לאנגלית ועורך עבודותיו המקובצות של יונג, כתב כי "השאלה היהודית חדרה עמוקות אל לבבותינו."<sup>6</sup>

נוימן למד באוניברסיטת ברלין פסיכולוגיה ופילוסופיה (1923-26). ב-1926 הוא עבר לאוניברסיטת ארלאנגן-נירנברג (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg) להשלים את לימודיו, ושם הוא כתב את עבודת התזה שלו על השפה הפילוסופית המסתורית של יוהאן ארנולד קאן (Kanne, 1773-1824), הפילולוג הגרמני, שפיתח שיטה של "אטימולוגיה ספקולטיבית", שבה ניסה לגלות את המיתולוגיה העתיקה שהשפיעה על כל שאר המיתולוגיות. בתקופה ההיא כתב נוימן הערות ל"לידה של פרנץ קפקא וכן 15 סיפורים קצרים, שאותם שלח למרטין בובר (1878-1965). מאוחר יותר מעניינו של נוימן בפסיכולוגיה הולך אותו ללמוד רפואה בברלין. הוא סיים שם את לימודיו ב-1933, אולם לא היה יכול להשלים את הכשרתו הרפואית לאחר חקיקת חוקי הגזע בגרמניה הנאצית.

בברלין פגש נוימן ראשונה את יונג באחד הסמינרים שלו. יונג היה בן 57 ושמו כבר יצא למרחקים, ואילו נוימן היה אז בן 28. יונג ונוימן החלו לערוך חליפת מכתבים ביניהם, שתתמיד עד מות נוימן ב-1960.<sup>7</sup> לנוימן חליפת מכתבים זו הייתה בבחינת "פגישה אנאליטית",<sup>8</sup> והוא התייחס תדירות ליונג כ"מדריך הפנימי שלי".<sup>9</sup> ביחס לעצמו, הוא הודה שהוא כותב כפייתי—"זה בהחלט סוג של התמכרות כפייתית—אני כותב בקביעות מאז היותי בן 12, לבטח מגיל 16." זה בהחלט, הוא ממשיך, "חלק מהטבע שלי" אך "לפעמים הדבר נדמה לגיהנום אמתי של נייר."<sup>10</sup>

נוימן, אשתו יוליה ובנם, מיכה, עזבו את גרמניה הנאצית ב-1933 לאחר המהפכה הנאצית ועליית היטלר לשלטון. הם פנו ראשית לציריך, שם נוימן עבר שישה חודשי אנאליזה עם יונג, בשעה שמשפחתו היגרה לארץ ישראל. נוימן בא אחריהם כמה חודשים מאוחר יותר. הם התיישבו בתל אביב ב-1934, שם ביסס נוימן את עצמו כפסיכולוג לפי שיטת יונג והחל לכתוב על אודות הניסיון היהודי שלו ועל רעיונותיו של יונג.

כל אותה העת המשיך בהתכתבות עם יונג, שבה התייחס להיותו מבודד, בודד, ומרוחק, בפלשתינה ולאחר מכן במדינת ישראל. "עבודתי המבודדת כאן איטית, אך הופכת את המהלך האינסופי של קיומי ליותר חי עבורי,"

<sup>6</sup> Gerhard Adler as quote in Martin Liebscher, "Introduction," in *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. J. Jung and Erich Neumann*, ed. Martin Liebscher, Trans. Heather McCartney (Princeton: Princeton University Press, 2015), p. xii. Hereafter cited as *Analytical Psychology in Exile*.

<sup>7</sup> דיון חשוב בחליפת המכתבים בין נוימן ליונג נמצא אצל

Nancy Swift Furlotti, "Companion on the Way: Conscious in Conflict," in *Turbulent Times, Creative Minds*, pp.45-69.

<sup>8</sup> Neumann to Jung, Nov. 15, 1939, *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. J. Jung and Erich Neumann*, p. 153.

<sup>9</sup> Neumann to Jung, July 26, 1950, *Ibid.*, p. 267.

<sup>10</sup> Neumann to Young, Dec. 28, 1953, *Ibid.*, p. 301.

הוא כתב ליונג ב-1935, "כך שבבקשה אל תאבד את סבלנותך כלפי, כפי שגם אני עושה."<sup>11</sup> ב-1937 הוא קונן על "בידוד אשר בקושי ניתן לפצות אותו בעבודה. חוץ מאשתי ... אף אחד כאן" בתל אביב "לא מבין כלום בעניינים אלה של פסיכולוגיה אנאליטית."<sup>12</sup> ב-1947 הוא אפילו הצהיר ש"אף אחד לא יודע איזה עינוי הוא הבידוד שאנו חיים כאן בתוכו,"<sup>13</sup> וב-1950 כתב ליונג בנוגע ל"מצב הבידוד המרוחק שלך" ו"בידודו הכפוי."<sup>14</sup> עם פרוץ מלחמת העולם השנייה ההתכתבות בין יונג ונוימן נפסקה לגמרי והתחדשה רק ב-1945, לאחר סיום המלחמה. לאחר שהקשרים התחדשו, יונג העריך ביותר את השימוש המקורי שעשה נוימן בפסיכולוגיית המעמקים בספר *פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש*, שהתמקד בשאלת התמודדות עם הצל בתוכנו, שאותו אנו משליכים על אחרים.<sup>15</sup> אחת הסיבות שיונג כה הילל את ספרו של נוימן הייתה שהוא וגם נוימן חשו כי האנושות נמצאת על סיפה של תמורה גדולה לאחר מלחמת העולם השנייה.<sup>16</sup> לאחר מכן, שעה שנוימן שלח ליונג את ספרו, *המקור וההיסטוריה של התודעה (Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, 1949)*, המהווה בחינה של השלבים המיתולוגיים בהתפתחות של התודעה, כמו יצירת מיתוס ומיתוס הגיבור, יונג חשב כי הוא נפלא.

### השפעת קרל יונג על אריך נוימן

אחת הסיבות להשפעה הגדולה של יונג על נוימן הייתה תיאורית האישיות שלו (personality theory). יונג חשב כי מושג התת-מודע של פרויד מוגבל. במקום שימש מאגר של מחשבות ומוטיבציות מודחקות, כפי שפרויד האמין, יונג טען שהתת-מודע יכול דווקא להיות מקור ליצירה. אך ההבדל המכריע בין פרויד ליונג נעוץ במושג של התת-מודע הקולקטיבי, או זה שמעבר לפרסונלי. זו התרומה המקורית ומעוררת המחלוקת ביותר של תיאורית האישיות של יונג, משמע רמה של תת-מודע המשותף ליצורי אנוש אחרים, המורכבת מזיכרונות חבויים מאבותינו הקדומים ומהעבר האבולוציוני שלנו. כפי שיונג כתב, "צורת העולם אליה נולד [אדם] נתונה זה מכבר בתוכו, כדימוי וירטואלי."<sup>17</sup> לאור תיאוריה פסיכולוגיית זאת של האישיות, ברוח האנושית יש מאפיינים הטמונים בה מראש, אשר "נטבעים" בה כתוצאה של האבולוציה. נטיות מוקדמות אוניברסליות

<sup>11</sup> Neumann to Jung, October 10, 1935, Ibid, p. 114.

<sup>12</sup> Neumann to Jung, July 23, 1937, Ibid, p. 131.

<sup>13</sup> Neumann to Jung, Feb. 1<sup>st</sup>, 1947, Ibid, p. 178.

<sup>14</sup> Neumann to Jung, July 26, 1950, Ibid, pp. 266-7.

<sup>15</sup> ספר זה של נוימן "זכה לתגובות קשות וביקורת חמורה בציריך." ראו

See, Martin Liebscher, "Uncertain Friends in Particular Matters: The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann," p. 27.

<sup>16</sup> על השקפת הרוע אצל יונג ונוימן, ראו

Murray Stein, "Erich Neumann and C. G. Jung on the Problem of Evil," in *Turbulent Times, Creative Minds*, pp.185-196.

<sup>17</sup> Carl G. Jung, *Psychology and Alchemy*, in *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 12, trans. Gerhard Adler and R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1980 [1953]), p. 188.

אלו נובעות מהעבר של אבותינו. פחד מחושך או פחד מנחשים ועכבישים הם דוגמאות בולטות לכך. אך חשובים יותר מנטיות מבודדות אלה הם האספקטים של התת-מודע הקולקטיבי אשר התפתחו לתת-מערכות של האישיות. יונג כינה את הזיכרונות והדימויים הקדמוניים הללו בשם ארכיטיפים (archetypes), שהם בלשון נוימן בבחינת "היסודות המבניים של התת-מודע הקולקטיבי".<sup>18</sup>

ארכיטיפים הם דימויים ומחשבות בעלי משמעות אוניברסלית, החוצה את תרבויות העולם השונות. הם יכולים להתגלות בחלומות, ספרות, תרבות ודת. סמלים אלה מתרבויות שונות הם לרוב דומים ביותר מכיוון שהם נובעים מארכיטיפים המשותפים לכל המין האנושי. לדעת יונג, העבר הפרימיטיבי שלנו הוא הבסיס לנפש האנושית, והוא מכוון את ההתנהגות בהווה ומשפיע עליה. הוא זיהה שורה שלמה של ארכיטיפים, בהם: ה"פרסונה", הפרצוף החיצוני שאנו מציגים לעולם, אותה כינה יונג ארכיטיפ של הקונפורמיות. זהו הפרצוף הציבורי או התפקיד שאדם מציג לאחרים כמי שנבדל ושונה ממי שאנחנו באמת (בדומה לשחקן). ארכיטיפ אחר הוא "האנימה/אנימוס" (anima/animus), אשר משקף את דימוי המין הביולוגי שלנו, משמע התת-מודע הפמיניסטי בקרב הגברים והנטיות הגבריות בקרב הנשים. כל מין מגלה עמדות והתנהגות של המין האחר מכוח מאות שנים של חיים ביחד. לשון אחר, נפש האישה מכילה צדדים גבריים (הארכיטיפ של האנימוס) ונפש הגבר מכילה צדדים נשיים (הארכיטיפ של האנימה). לאחר מכן בא "הצל", הוא הצד החייתי בפרסונה שלנו (כמו האיד [Id] של פרויד), והוא המקור של הכוחות היוצרים וההורסים שלנו.

נוימן השתמש במושגים יונגיאניים אלה והפך אותם ללב ולמרכז *פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש*, במיוחד הארכיטיפ ה"צל", שבאמצעותו ביקש להסביר את ההיסטוריה המודרנית. נוימן תרם גם תרומה נכבדה לתחום של פסיכולוגיה התפתחותית והפסיכולוגיה של התודעה ויצירתיות. הוא ידוע בעיקר בשל התיאוריה שלו בדבר ההתפתחות הנשית, שנוסחה בעיקר בספרו *האמא הגדולה*, שדן באלוהות האימהית והוא מוקדש "לקרל גוסטב יונג חבר ואמן לרגל יום הולדתו ה-80".<sup>19</sup> בספר זה, הוא הציע "ניתוח סטרוקטורלי של ארכיטיפ" והצביע על "צמיחתו הפנימית והדינאמית, לצד ביטויים במיתוסים והסמלים של האנושות".<sup>20</sup> ספרו *המקורות וההיסטוריה של התודעה* שירטט את מה שנוימן כינה בשם "השלבים המיתולוגיים באבולוציה של התודעה",<sup>21</sup> שכוללים את מיתוס הבריאה, מיתוס הגיבור, ומיתוס של תמורה ושינוי. התיאוריות שלו בספר זה, המבוססות על מחקר מיתוסים של הבריאה ברחבי העולם והניסיון הקליני שלו, מסבירות שהתודעה האנושית התפתחה

<sup>18</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness* (Princeton: Princeton University Press, 1971 [1949]), p. xv.

<sup>19</sup> Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (New York: Bollingen Foundation, 1963 [1955]), p. v.

<sup>20</sup> Ibid., p. xli.

<sup>21</sup> Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, p. xv.

מתת-תודעה בשורה של שלבים, תהליך המיוצג על ידי צמיחת האגו ממצב קדמוני של תת-תודעה החבויה בעצמה המסומלת במעגל של נחש הטורף את זנבו.

### קרל יונג ומושג "הצל"

בפסיכולוגיה היונגיאנית "הצל" מתייחס לצד הבלתי מודע של האישיות, שהאגו המודע לא מזהה. הצל הוא בבחינת כלל הלא-מודע, כל מה שהאדם איננו מודע אליו במלואו. או בקיצור, הצל הוא "הצד האפל" של האישיות. הפסיכולוגית קרוליין קאופמן כותבת בנוגע לצל של יונג, שהוא בבחינת צורה בעלת שלושה ממדים של הצל הפיזיקלי שלנו, צורה המלאה בדברים שאנו מנסים להסתיר, אפילו מעצמנו.<sup>22</sup>

הצל הוא שלילי מאחר שהאדם נוטה לדחות או להישאר בור ביחס להיבטים הלא רצויים של אישיותו. ואולם, יכולים כמובן להיות היבטים חיוביים המסתתרים בצל (במיוחד אצל אנשים חסרי הערכה עצמית, הסובלים מדאגות, או אלה בעלי אמונות שקריות).<sup>23</sup> בניגוד להגדרת הצל של פרויד, אצל יונג הוא יכול לכלול כל דבר הנמצא מחוץ לאור התודעה ויכול להיות גם חיובי וגם שלילי. "כל אחד הוא בעל הצל", כתב יונג, "אך ככל שהוא לא מוצא לו ביטוי בחיי התודעה של האדם, כך הוא יותר שחור ועכור."<sup>24</sup> אחת הסיבות לכך היא שהצל קשור לאינסטינקטים חיתיים פרימיטיביים יותר, שהודחקו בראשית הילדות על ידי הרוח המודעת.<sup>25</sup>

יונג הדגיש שהצל הוא הצד הלא ידוע של האישיות. הוא אינסטינקטיבי ולא-רציונלי. בשל כך, כתב יונג, הצל "מקביל בצורה גסה ללא מודע הפרוידיאני." זו הסיבה שהוא טען ש"תוצאת המתודה הפרוידיאנית היא הבנת צד-הצל באדם."<sup>26</sup> לפי קאופמן, "למרות תפקידו כמאגר החשכה האנושית—או אולי בגלל זאת—הצל הוא משכן היצירתיות" בנפש האנושית.<sup>27</sup> לדעת יונג, יכול להיות ש"הצל האפל של הישות של משהו, הצל המאיים שלו ... מייצג את הרוח האמתית של החיים בניגוד ליובש של המלומד."<sup>28</sup>

מבחינה מעשית, הצל יכול להופיע בחלומות וחזיונות. הופעתו ותפקידו מותנים בעיקרו של דבר בניסיון החיים של היחיד, מאחר שהרבה מהצל מתפתח ברוח היחיד והוא איננו עובר בירושה בלא-מודע הקולקטיבי. ואולם, יש כמה יונגיאניים הסבורים שהצל מכיל, לצד הצל האישי, גם את הצל של החברה, שמקבל את כוחו

<sup>22</sup> See: <http://ezinearticles.com/?Three-Dimensional-Villains---Finding-Your-Characters-Shadow&id=428279>

<sup>23</sup> Young-Eisendrath, P. and Dawson, T. *The Cambridge Companion to Jung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 319

<sup>24</sup> Jung, "Psychology and Religion," *The Collected Works of C. C. Jung*, 11: *Psychology and Religion: East and West* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 131.

<sup>25</sup> Jung, "Answer to Job," *The Collected Works of C. C. Jung*, 11: *Psychology and Religion: East and West* (Princeton: Princeton University Press, 1970), p. 12.

<sup>26</sup> Jung, *The Practice of Psychotherapy* (London: Routledge, 1993) p. 63. See:

<sup>27</sup> Carolyn Kaufman, "Three-Dimensional Villains: Finding Your Character's Shadow," at

<http://ezinearticles.com/?Three-Dimensional-Villains---Finding-Your-Characters-Shadow&id=428279>

<sup>28</sup> Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (New York: Fontana, 1983), p. 262.

מהערכים הקולקטיביים המוזנחים או המדוכאים.<sup>29</sup> יונג טען גם שיש יותר משכבה אחת של הצל. הוא הגדיר את השכבה העמוקה ביותר של הצל כ"פעילות נפשית הפועלת בצורה עצמאית מהרוח המודעת ואיננה תלויה אפילו ברמות העליונות של הלא-מודע, ומכאן—איננה קשורה, ואולי אף בלתי ניתנת להיות קשורה—לניסיון האישי."<sup>30</sup>

ההתמודדות עם הצל מהווה חלק חשוב ביותר בתהליך עיצוב האינדיבידואל.<sup>31</sup> בפסיכולוגיה האנאליטית של יונג, אינדיבידואציה היא התהליך שבו העצמי מתפתח מבלתי מודע לא מובחן—תהליך נפשי מתפתח שבו יסודות פנימיים של האישיות, המרכיבים של הנפש הבלתי בוגרת, לצד ניסיונות החיים האישיים, משתלבים במשך הזמן לכוללות המתפקדת היטב. לצל יש תפקיד חשוב ביותר באינדיבידואציה. לדעת יונג, "תהליך האינדיבידואציה ... מגלה קביעות פורמלית מסוימת. ציוני הדרך שלו מבוססים על מגוון סמלים ארכיטיפיים" המהווים את השלבים שלו. מבין אלה, "השלב הראשון מוביל להתמודדות עם הצל."<sup>32</sup> אם "שבר האישיות מהווה את הרגע היונגיאני הן בטיפול והן בהתפתחות," הרי רגע מכונן זה פותח את הדרך לצל החבוי, המתגלה ב"שעה שהיחיד סובל משעמום הרסני והכל נראה כחסר משמעות וריק ... כביכול המפגש עם העצמי מטיל צל שחור על הנפש."<sup>33</sup> או בלשונו הציורית של יונג, "ככל שהתודעה משיגה בהירות וחדות, כך היסוד המונרכי הופך לתוכן שלה ... המלך זקוק תמידית להתחדשות המתחילה בשקיעה של הצד החשוך שבו"<sup>34</sup>—הצל—אשר "הרס האישיות" מניע אותו.<sup>35</sup>

"הצל מסמל את כל מה שהיחיד מתנגד להודות בו ביחס לעצמו,"<sup>36</sup> קובע יונג. ואם הוא "עושה מאמץ לראות את הצל שלו, הוא הופך להיות מודע לאותן האיכויות שהוא דוחה בתוכו אך יכול לראות בבירור באחרים— כמו אגואיזם, עצלנות מנטלית ... תכניות פנטסטיות לא מציאותיות, חוסר זהירות ופחדנות, תשוקה פרועה לכסף וקניינים—משימה גדולה וכואבת של חינוך עצמי."<sup>37</sup> לדעת יונג, הצל לפעמים מבלבל את פעולות היחיד. לדוגמה, אדם הנתון להשפעת הצל שלו נמצא כמו בסיפור של דוקטור ג'קיל ומר הייד: "עליו להיות ג'קיל,

<sup>29</sup> Michael Fordham, *Jungian Psychotherapy* (London: Avon 1978), p. 5.

<sup>30</sup> Joseph Campbell, "Man and Myth: A Conversation with Joseph Campbell." *Psychology Today*, 5 (July 1971), pp. 35-9.

<sup>31</sup> Robert Audi, ed. *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 424.

<sup>32</sup> Jolande Jacobi, *The Psychology of C. G. Jung* (London: Kegan Paul, 1946), p. 102.

<sup>33</sup> Marie-Louise Von Franz, *Projection and Re-Collection in Jungian Psychology: Reflections of the Soul* (London: Open Court, 1985), p. 170.

<sup>34</sup> Jung, *Mysterium Coniunctionis: An Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic* (London, Routledge, 1963) p. 334.

<sup>35</sup> Jung, *Two Essays on Analytical Psychology* (London: Routledge, 1953) p. 277

<sup>36</sup> Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* (London, Routledge, 1996), pp. 284, 21.

<sup>37</sup> von Franz, *Projection and Re-Collection in Jungian Psychology*, p. 174.

האדם המודע לעצמו, אשר שילב את הצל, ולא להיפך. אחרת התודעה הופכת לעבד של הצל האוטונומי.<sup>38</sup> תהליך האינדיבידואליזם אכן יכול להביא גם, למרבה הצער, לפיצול אישיות כמו במקרה של דוקטור ג'קיל ומר הייד. ואולם, ברוב המקרים, מציין יונג, "האגו והצל שוב אינם נפרדים זה מזה אלא משתלבים יחדיו באחדות, שלא חפה מסכנות."<sup>39</sup>

יונג היה בדעה ש"כל שקיעה מובילה לעלייה"<sup>40</sup> וכך השילוב עם הצל, ולא הבעלות עליו, הופך לאפשרי. שילוב הצל בתודעה מתחולל בשעה שאנו שומרים על מודעות של הצל, אולם לא על הזדהות אתו. בדרך זו, "שילוב הצל באישיות מביא לתודעה חזקה ורחבה יותר ממה שהיה קודם לכן."<sup>41</sup> בסופו של דבר, היונגיאניים מזהירים ש"הכרה בצל חייבת להיות תהליך המתמיד משך כל החיים,"<sup>42</sup> משמע התהליך "הלא נעים של ניקוי הכביסה המלוכלכת בצורה פרטית"<sup>43</sup>—קבלת היחיד את הצל שלו.

### פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש: רקע היסטורי

פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש דן בהרס האנושי וכיצד הרוח האנושית מתייחסת לצל שלה, או הצד החייתי הלא-מודע של הפרסונליות שלנו:

העולם המודרני מגלה התפרצות דרמטית של הכוחות האפלים, השלייליים של הטבע האנושי. "המוסר הישן," אשר חיפש אחר שלימות מדומה באמצעות דיכוי הצד האפל, איבד מכוחו להתמודד עם בעיות ההווה ... סכנה המאיימת ביותר הניצבת בפני האנושות כיום נמצאת בפסיכולוגיה של "השעיר לעזאזל" הקשורה הדוקות למוסר הישן. אנחנו נתונים בידיה של פסיכולוגיה זו שעה שאנו משליכים את הצד האפל שבנו על אדם או קבוצה המוגדרים כ"אויבים" שלנו, ונכשלים לראות את הצד האפל בקרבנו אנו. החלופה המעשית היחידה להשלכה המסוכנת של הצל שבתוכנו היא הכרה בצל, הודאה בו ושילובו בכללות של העצמי. מלאות, לא שלימות, זו מטרת המוסר החדש.<sup>44</sup>

כאמור, נוימן השתמש בארכיטיפ היונגיאני של "הצל", "הצד האפל" בנפש האנושית, הצד החייתי באישיות שלנו, והפך אותו לאבן הפינה של ספרו: "הצד האפל של הגזע האנושי משקיף על כולנו, מחשיך את השמיים עם קרני המוות שלו וההפצצות האטומיות שלו." (19-20) הספר פסיכולוגיית המעמקים משקף את ההרס האנושי והדרך שבה הרוח האנושית מתייחסת לצד האפל שבה. הוא היה משוכנע שהסיכון החמור ביותר לאנושות נמצא ב"פסיכולוגיית השעיר לעזאזל," (97) המבוססת על המוסר הישן, שהובילה לעוינות בין יחידים, קבוצות אנושיות ואומות. מלחמות הן "ביטוי חי לפריצת הצל הלא מודע לחיי הקולקטיב," כתב (58). בדרך זו

<sup>38</sup> Anthony Stevens, *Jung: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 50.

<sup>39</sup> Jung, "Psychology and Religion," pp. 238-9.

<sup>40</sup> Jung, *Symbols of Transformation* (London: Routledge, 1956) pp. 357, 375.

<sup>41</sup> Jung, *The Practice of Psychotherapy: Essays on the Psychology of the Transference and Other Subjects* (Princeton: Princeton University Press, 1985), p. 239.

<sup>42</sup> David L. Hart, "The classical Jungian school," in Polly Young-Eisendrath and Terence Dawson, eds. *The Cambridge Companion to Jung* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), p. 92

<sup>43</sup> Stevens, *On Jung* (London: Routledge, 1990), p. 235.

<sup>44</sup> Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic*, back cover.



הוא פיתח רעיון מהפכני: המוסר של המסורת היהודית-נוצרית המדכא את הרוע הוא שהוביל לתופעה מזעזעת כמו הנאציזם. פסיכולוגיית השעיר לעזאזל "מביאה לתוצאות ההרסניות ביותר לחיי הקולקטיב" בצורת "מלחמות והשמדה של קבוצות ואמונות של מיעוט." (139) בניגוד לכך, "כל בן אדם צריך לקבל את הרוע בתוכו, לא להשליכו ולא לדכאו, אלא לחיות עמו, ולשלם את המחיר של צער ואשמה."<sup>45</sup> נוימן היה משוכנע שהבעיה היסודית של האדם היא בעיית הרוע. "המוסר המקובל הוכיח עצמו כבלתי מסוגל לעצור או לשנות את הכוחות ההרסניים שבו."<sup>46</sup> הוא האמין שהוא חי "בעידן הנשלט על ידי מחול המוות." (19) אין תמה שבתקופה כה חשוכה בהיסטוריה האנושית, מטרתו העליונה הייתה לא חיפוש אחר פתרונות חברתיים או מדיניים אלא דווקא, לאור הדיסציפלינה הפסיכולוגית שלו, לתור אחר פתרון בתוככי המחשכים העמוקים והאפלים של הנפש האנושית. זהו היסוד, כך האמין, שבעטיו התחוללה בין השאר הטרגדיה של הנאציזם והפשיזם.

תודעה של רוע, ראשית תודעת הרוע אצל היחיד, זה הדבר שהאדם המודרני צריך. משמע, ראשית ובעיקר תודעה "של האישיות של עצמו, 'האפלה' והנחותה, הצל שלו עצמו." הסיבה היא שהצד האפל של הצל אצל בני האדם "מושלך על אדם אחר—דרך אחת לספק את הצורך הידוע למצוא שעיר לעזאזל לכשלי האדם," כפי שהשנים המדממות של המאה ה-20 מגלות בבירור. במונחים מעשיים יותר, החיפוש אחר שעיר לעזאזל יוצר את "חלוקת עולם ל"טובים" ול"רעים", לאומות, גזעים או יחידים, עליונים ונחותים, הגורמת לתוצאות קטסטרופליות."<sup>47</sup> נוימן האמין שעל האדם ללמוד "לחיות עם הצד האפל שלו" מכיוון שהוא חלק מהותי ממצב הקיום האנושי והפסיכולוגי. זו המהפכה של נוימן בגישה הפסיכולוגית: במקום לדכא את הצל, וכתוצאה מכך להשליך אותו החוצה, כפי שנעשה במסורת היהודית-נוצרית הישנה והמסורתית, "על הצל להיות משולב" באישיות האדם.<sup>48</sup>

נוימן חיפש אחר נקודת-מפנה או נקודת-מוצא חשובה בהיסטוריה או נקודת-מפנה אפיסטמולוגית גדולה:

דו-משמעות קיומו של היחיד, התודעה של כוחות חיוביים ושלייליים בתוככי היחיד והקולקטיב, הפכה לנקודת מפנה [*Ansatzpunkt*],<sup>49</sup> של הגישה המוסרית החדשה.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> See Aviva Lori, "Jung at Heart," *Haaretz*, Nov. 2017, at <https://www.haaretz.com/jung-at-heart-1.148506>

<sup>46</sup> Gerhard Adler, "Foreword to This Edition," in Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic* (London: Hodder and Stoughton, 1969 [1949]), pp. 7-8.

<sup>47</sup> Adler, "Foreword to This Edition," in Erich Neumann, *Depth Psychology and a New Ethic*, p. 8

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>49</sup> Wilhelm Dilthey, German historian, psychologist, sociologist, and hermeneutic philosopher, coined the concept of *Ansatzpunkt* in his book *Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing, Goethe, Novalis, Holderlin* ([1914]; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968).

<sup>50</sup> Adler, "Foreword to This Edition," p. 8 Emphasis added.

דבריו להלן מלמדים על קירבה לדברי מרטין בובר ביחס ל"אני ואתה" (*Ich und Du*),<sup>51</sup> מאחר שטען שקבלת "הצל מהווה את הבסיס ההכרחי להגיע להישג ממשי של עמדה מוסרית כלפי "האחר", שנמצא מחוצה לי."<sup>52</sup> אסור להתעלם מהממד המהפכני בשיטה מוסרית חדשה זו. לא רק שנוימן שאף לביטול האתיקה היהודית-נוצרית הישנה והמוסורתית, אלא שתפיסת המוסר שלו מהווה ניגוד ברור לערכים קולקטיביים מסורתיים של אתיקה ומוסר, או למסורת ההומניסטית המערבית המבוססת על ערכים ואמונות משותפים בנוגע לטוב אנושי פנימי הטמון באדם. אצל נוימן הסמכות המוסרית המכרעת, לזו ההתנהגות המוסרית, "לא מבוססת עוד על ערכים קולקטיביים של טוב ורע ו"תודעה" מקובלת אלא על "קול" (Voice) פנימי—המהווה אתגר מתמיד להכרעה ואחריות אישית, אפילו בשעה שהוא יכול להוביל לדחייה של מוסר קולקטיבי."<sup>53</sup> מבחינה זו שיטת המחשבה של נוימן מהווה שינוי רדיקלי בתחום האתיקה, במובן של הסטת הלב והליבה של המוסר מהתחום החיצוני, המסורתי, הקולקטיבי והקהילתי, אל הנבכים האפלים של נפש היחיד. שיטתו היא שיטת מוסר פסיכולוגית, שיטה אינדיווידואליסטית המשוללת כל הקשר היסטורי ומסורתי של המוסר. שהרי קשה אמנם למצוא מסורת וערכים מוסריים בחביונות האפלים של בני האדם בהם שורר ושולט הצל.

שם הספר, *פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש*, הולם ביותר: לא הספירה המוסורתית, ההיסטורית והקהילתית של ערכי טוב ורע, אתיקה המבוססת על ערכים מסורתיים, חברתיים ומדיניים, משותפים, אלא דווקא זו מבוססת על הכוחות החיוביים והשליליים של קיום היחיד, או החשכה והצל בתוככי הנפש האנושית. תפיסה אינדיווידואליסטית קיצונית שכזו של תורת המוסר מעניקה עליונות וחשיבות מכרעת ליחיד. כפי שנוימן טען, "על היחיד לעבוד על הבעיה המוסרית הבסיסית שלו עצמו קודם שיכול למלא איזה תפקיד בקולקטיב."<sup>54</sup> ולכן, יונג, שהבחין היטב בהשלכות המהפכניות של גישת נוימן, כתב לו ב-1948, לאחר שקרא את כתב היד של הספר, ש"ההשפעה שלו תהיה כמו פצצה."<sup>55</sup> ואולם, אירונית, העתקת הלזו והמטרה של האתיקה והמוסר מרשות הציבור, הספרה הקולקטיבית, אל המעמקים הנסתרים והחבויים ביותר של הנפש האנושית, מגלה גם

<sup>51</sup> זה שם ספרו של מרטין בובר אשר התפרסם בשנת 1923 ותורגם לאנגלית בשנת 1937. *Ich und Du, I and Thou*. אחד הנושאים המרכזיים בספר זה של בובר הוא שחיים אנושיים מוצאים את ביטויים ומשמעותם ביחסים בקרב בני האדם. בתפיסת בובר, כל היחסים שלנו מביאים אותנו בסופו של דבר אל אלוהים. לפי הביוגרף של בובר, פול מנדס-פלור, "בובר ונוימן הכירו האחד את השני והתכתבו ביניהם. נוימן ראה עצמו כתלמידו של בובר. הוא כתב לפחות מסה אחת על הסיפורים החסידיים של בובר. מכתב של פול מנדס-פלור אל המחבר, נובמבר, 11, 2017. ראו גם את ספרו החדש של מנדס-פלור, *Martin Buber: A Life of Faith and Dissent* (New Haven: Yale University Press, 2019).

<sup>52</sup> Neumann as cited by Adler, "Foreword to This Edition," p. 8.

<sup>53</sup> Adler, "Foreword to This Edition," p. 8. Emphasis added.

<sup>54</sup> Neumann as quoted by Adler, *Ibid.*, p. 9.

<sup>55</sup> Jung as cited by Adler in *Ibid.* p. 9.

ממד הומניסטי חשוב בשיטה של נוימן. כבני אדם כולנו מושפעים מהכוחות הטובים והרעים בנפשותינו; מכאן חלוקת העולם לגזעים ויחידים טובים ורעים, עליונים ונחותים, מאבדת כל חשיבות, כוח ותוקף.

### הצל בפסיכולוגיה של אריך נוימן

נוימן מעתיק את מושג הצל של יונג מהחביונות הנסתרים והתהומות האפלים של הנפש והפך אותו למרכיב חשוב ביותר להבנת מהלך ההיסטוריה. "למראית עין", טוען נוימן, "נדמה שהצל איננו אלא בעיה משנית חסרת חשיבות, מאחר שהוא נחשב בדרך כלל כדבר המשתייך ללא מודע". (137) אך למעשה זו בעיה "בעלת חשיבות מרכזית בפסיכולוגיה המודרנית", (137) ומכאן כפי שנראה להלן גם סוגיה חשובה ביותר בהיסטוריה המודרנית. הצל הוא "הצד הלא-ידוע של האישיות" הנמצא בעימות עם האגו, "המרכז והמייצג של צד האור בתודעה". בניגוד לאגו, הצל, הצד השחור של האישיות, הוא "פיגורה אפלה, מוזרה ומסתורית, של הרוע", החושפת תמיד "ניסיון הרסני של היחיד". (137) לדואליזם אימננטי זה של אור וצל בנפש האנושית ניתן למצוא מקבילות רבות בתרבויות רבות: הבל וקין, יעקב ועשו, אוזיריס וסת במיתולוגיה המצרית, פאוסט ומפיסטו, ד"ר ג'קיל ומר הייד. כל אלה הם "השלכות (projection) של התלות המהותית בין ניגודים הכורכת יחדיו את האגו לצל". שכיחות רבה זו של דמויות מנוגדות אלו בתרבויות העולם מהווה "הוכחה גלויה" לכך שהעיסוק בצל "הוא בעיה אנושית אוניברסלית, שלא שייכת רק לבעיות פרסונליות אישיות של היחיד". (138) זו התפנית ההיסטורית החשובה שעשה נוימן לבעיית הצל—ממרכיב חשוב של בעיה פסיכולוגית לסוגיה היסטורית רבת חשיבות ומשמעות.

"את הבסיס הפסיכולוגי לתופעת הצל ניתן למצוא בהתפתחות האדם כלפי מודעות", (138) הסיבה לכך, טוען יונג ונוימן מצטט, היא "שהתפתחות התודעה מביאה בהכרח לכך שחלק מהנפש, שיש בו פחות אור והוא פחות ניתן להכרה, מושלך לאפלה כך שבמהרה נוצר קרע במערכת הנפשית". מבחינה דתית, דבר זה מתבטא בניגוד שבין "אור לחושך". (138) האדם למד לזהות עצמו ככל שניתן עם האגו כמרכז הרוח המודעת. הוא למד להסכין עם התביעות המוסריות המוצגות בפניו בידי הקולקטיב, שבו הוא חי, ולזהות עצמו במידה רבה עם עולם האור של ערכים מוסריים ושל התודעה, ובו בזמן לעשות כמיטב יכולתו לסלק את "הערכים השליליים" על ידי דיכוי (Unterdrückung) והדחקה (Verdrängung). דיכוי מתייחס ל"סילוק מכוון על ידי תודעת-האגו של כל אותם מאפיינים שאינם נמצאים בהרמוניה עם הערך המוסרי", משמע "דחיית השלילי". דוגמה בולטת היא "משמעת ואסקטיות [התנזרות מהנאה]". דיכוי הוא "הישג מודע של האגו והוא מבוצע ונערך לרוב בצורה שיטתית" בדרך שבה "קורבן מוביל לסבל". (34) בניגוד לדיכוי, הדחקה, או הכנעת מישהו או דבר מה, היא הכלי המשמש לרוב בידי האתיקה הישנה כדי להשיג כפיית ערכים. תכנים מודחקים, בניגוד לאלה

המדוכאים, "יוצאים משליטת התודעה ופועלים באורח עצמאי". בדרך זו, "הם מובילים לחיי מחתרת פעילים משל עצמם שיש להם תוצאות הרסניות הן ליחיד והן לקולקטיב." (35)

"שסע" זה במערכת הנפשית, בין אור לחושך, תודעה וצל, מוביל לכך ש"האישיות המחולקת מזהה עצמה עם כוחות האור", ולוחמת נגד כוחות החושך (הצל) כצורה של "הרוע הנמצא שם בחוץ. פסיכולוגיה זו של השעיר לעזאזל לא רק שיוצרת תוצאות הרסניות בחיי הקולקטיב (היכן שהיא מובילה למלחמות ולהשמדה של קבוצות בעלות דעת מיעוט), אלא גם מסכנת את היחיד" במובן של "משברים מנטליים." משברים אלה נובעים "מהלא מודע", דבר המציין ש"הצד האפל" גובר בנפש היחיד. לשון אחר, "המחלה המנטלית של האדם המודרני נובעת במידה בגלל השסעת הפנימית בנפשו." על האדם לכן "להבין שהוא בעל הצל, הצד האפל של אישיותו", והוא חייב להכיר ב"תפקידו הנחות." (139) ללא הכרה זאת, ללא ההבנה ש"הרוח המודעת שלו והערכים המוסריים שלו נכנעים להתקפת הצד האפל", הוא לא יבין כי כל הסבל שהוא חווה נגרם "בידי רוע שורשי בטבע שלו", ש"מאיים לכבול אותו ברשת מתחים ורגשות אשמה." (140)

בהיסטוריה המודרנית, בה הצל מגיע לנקודה קריטית, לדעת נוימן, התרחשה תמורה חדשה חשובה—הופעת הפסיכולוגיה האנאליטית של יונג המהווה "תודעה חדשה של האנושות ביחס לאדם המודרני." בעבר, השסע ההרסני בין אור לחושך בנפש האדם הותיר אותו בפני שתי אפשרויות: "או להיות מוכרע על ידי תודעת הצל שלו, להכיר את עצמו כחוטא", או "לעשות מאמץ קיצוני להשתחרר במלאות מהצד האפל שבו." בנקודה זו "יונג הופיע כמתקן האדם המודרני" מי שניצב "לצד הצל." (140-141)

להשקפה פסיכולוגיית כמה השלכות: "לקבלת הצל קודם מאבק לחיים ולמוות, שבו האגו נאבק בכל כוחו להגן על עולם הערכים שלו", או האתיקה הישנה – "הצל הוא רע ולכן צריך להימנע ממנו." אך "רק באמצעות סבל מגיע האגו להבנה של אתיקה חדשה, שבה לאגו ולרוח המודעת שוב לא שמורה ההכרעה היחידה העליונה." (142) קבלת בעיית הצל לפיכך היא הצעד הראשון בתפנית האישיות המהווה למעשה "הרחבה של התודעה." אך דבר זה לא אומר כניעה לצל, המציינת "אובדן פטאלי של התודעה." התפנית ביחס לצל לא מוליכה למצב של "מעבר לטוב ולרע." ההפך מכך: "קבלת עצמי כנושא הממד האפל של הצל נובעת למעשה מהכרה עמוקה וצנועה בדבר ייצוריותו (creatureliness) של האדם, המהווה חלק מהסיבה לבריאה שלו." (143) בניגוד לדילמה הלא מודעת הישנה—או שתיכנע לצל ותודבר על ידו, או שתשליכו ותאבד אותו מיד—"קבלת הצל" היא פתרון המביא את חוסר מודעות הבעיה אל סופה. וזו למעשה תכלית התהליך, "משמע הכרת הצל." (143) נוימן מצטט את יונג, הקובע כי "אחד השורשים העמוקים ביותר של הרוע הוא חוסר תודעה." ביתר פירוט, "הצל הוא "שומר המפתן", שממנו הולך ונפרש נתיב של שינוי והתחדשות." אם בראשונה הצל מתגלה לאגו

"כשטון", הרי מאוחר יותר הוא "הופך" למדריך הנשמה המראה את הדרך לעולם התחתון של הלא מודע."

מבחינה ספרותית, הדגם הבולט לכך הוא "ההסכם שעשה פאוסט עם מפיסטו". (4-143)

מה שמערער את היחיד עד ליסודותיו, טוען נוימן, היא "ההכרה הבלתי נמנעת" שהצל מהווה "חלק מהאישיות שלו". מכאן "גילוי הצל" הוא נושא מרכזי ב"פסיכולוגיית המעמקים". ביתר פירוט, "היחיד מונע על ידי המשבר האישי שלו ומגיע למים עמוקים, אשר עד כה לא פסע בהם". עכשיו "על הדימוי האידיאליסטי הישן של האגו להיעלם, ובמקומו ישות היחיד מזדעזעת מחמת תודעה מסוכנת המבוססת על כפל המשמעות והצדדים הרבים של טבעו". בנקודה זו האגו חייב להכיר שהוא "רע וחולה ברוחו, לא-חברתי וקורבן של סבל נורוטי". כל זה מתבטא "בצורה מרירה של עימות פנימי". להכיר בכך שהיחיד הוא "אינפנטיל וחורש רעות, בר סבל ומכוער, חיה אנושית השייכת לקופים, חיה מינית ויצור השייך לעדר. בכל זאת יש אכן להוות דבר הרסני לאגו המזהה עצמו עם הערכים הקולקטיביים". (79-80)

ואולם, שורשי בעיית הצל הם עמוקים יותר, בשעה ש"החקירה מגיעה לשורשי הרוע עצמו, מקום בו האישיות חווה את יחסיה עם אויב האנושות—הדחף לאלימות והרס, במבנה שלה עצמה". בסופו של דבר, על היחיד להתייצב מול "ההכרח" "קבל" את הרוע שלו עצמו. צעד זה של הכרה ברוע העצמי, הפנימי, איננו פשוט כל עיקר, מאחר ש"אחריותה והערכתה של הקבוצה" אליה שייך היחיד איננה מהווה את אבן "הבוחן המקובלת" לבחינת הרוע שלו. ההבדל בין "הרוע" שלי ל"רוע כללי" מהותי להכרה עצמית. ברגע זה, עם ההכרה בצל, "הדחף הקודם של האגו כלפי שלימות [מוסרית, ערכית] נהרס". בניגוד לאתיקה הישנה המדברת על שלימות מוסרית וערכית, הודאת היחיד בצל בתוכו משמעה הכרה "במצב חוסר השלימות ... של היחיד, דבר המציין למעשה את הגורל המיועד לו". קבלת היחיד את חוסר השלימות שלו היא אכן קשה ביותר מאחר ש"לכל אחד מאתנו יש צל, וזו הסיבה מדוע כולנו מוצאים כה קשה את שילוב הצד הזה [הצל] באישיות". (1-80)

מבחינה היסטורית, קובע נוימן, ב-150 השנים האחרונות, לערך מ-1800 או עידן הנאורות, התחוללה "התפרצות הצד האפל לתודעת המערב". דבר זה מתייחס ל"גילוי היסוד הפרימיטיבי בטבע האנושי", שסיפק לבני האדם פרספקטיבות חדשות על מוצאם ומקורותיהם. גילוי זה חשף בפניהם את "הקרקע האפלה שבה טמונים שורשיהם" וכך "הרס בצורה מוחלטת את טבעם האלוהי לכאורה", ו"הסיר את המסכה מעל אשליית המעמד המרכזי לכאורה שתופסים בני האדם ביקום". (82) ביטוי גלוי לכך מופיע, לדוגמה, במוזיקה, ספרות וציור. לא זו בלבד שפידודר דוסטויבסקי, "שבעבודתו האדם—חולה, מרושע, וזנוח—ניצב במלוא ערוותו במוקד של ייאוש", אלא גם "סיפורי בלשים, פשע, סרטים וסרטי אימה, שייכים אף הם לאותו קונטקסט מסתורי" של צמיחת הצל בתודעה האנושית. (83)

לפי נוימן, בשעה "שהאגו איננו מוכן" לשלב את הצל, "הצל נדחף להשתמש באלימות", כלומר, "תכנים אלימים, שבראשונה הם זרים ולא מודעים לתודעת-האגו, יפרצו בתגובה לניסיון שהאגו חש בגלל הלא מודע". (81) בנקודה זאת מתחוללת התפרצות הצל מחביוני הנפש העמוקים אל בימת ההיסטוריה ומהלכה: "התפרצות הצד האפל לתודעה המערבית היא למעשה תהליך בלתי הפיך". היא מציינת תמורה חשובה בהיסטוריה: "התופעה של "חשכה" הפכה לגלויה ובעייתית בהרבה תחומים שונים בעת ובעונה אחת." ביטוי לכך נמצא ב"גילוי "האדם הכי מכוער", "הלא מאושר, הרע והפרימיטיבי, שתופס מקום כה נכבד בחיי התרבות של זמננו, יותר ממה שחשבנו ברגיל". "בשום תקופה אחרת בהיסטוריה", נוימן קובע, "הצל האפל לא תפס מקום כה מרכזי". (82)

התפרצות הצל, "מתבטאת בצורה הכי טובה במפלגה הנאצית", שבה "אמונה בדוגמה, במנהיג והמושיע" מובילה "להתפרקות תודעת היחיד" ו"לחוסר שפיות הקולקטיב". (88) בניגוד לכך, באתיקה החדשה "האדם המקובל מבחינה מוסרית" הוא "זה אשר מקבל את בעיית הצל שלו". (91) תפנית פנימית רגשית חשובה ומכרעת זו מתאפשרת בגלל ש"ללא-מודע יש לרוב, אם לא תמיד, יותר כוח מכוון בחיי האדם מאשר לגישה המודעת שלו, רצונו וכוונותיו". האתיקה החדשה לכן "דוחה את עליונות המבנה המחולק של האישיות, ומדגישה את האישיות הטוטלית", זו המורכבת מצד חיובי ושלילי, "כיסוד להתנהגות המוסרית". (92) אתיקה זו נולדה תחת "אור הכוכב המכוון של תבונה מלאה יותר, של אמת עמוקה יותר ותודעה בהירה וברורה, בדבר הטבע האנושי בכללותו, דבר המהווה את הישגה הממשי של פסיכולוגיית המעמקים". (93)

הכרה בצד האפל היא אבן הפינה של פסיכולוגיית המעמקים. יחסים טובים עם הצל מביאים את האגו "לסולידריות עם כלל המין האנושי". מפגש שכזה מוביל ל"תודעה טובה יותר של פסיכולוגיה קבוצתית". זו מציינת ש"הרוח המודעת" מהווה רק חלק "מכלל יקום הנפש" מאחר שמה שהוא "אנושי ואינדיבידואלי קובע רק את השכבות העליונות של הלא-מודע הקולקטיבי היורד ונמשך עד לרמה החייתית". (96) כך, פסיכולוגיית המעמקים והאתיקה החדשה דורשות את שילוב הצל "בטבע שלנו קודם שנוכל להגיע להרגשה יציבה של סולידריות ואחריות משותפת עם הקולקטיב". מכך נובע שהשלכת יסוד זה [הצל הפרימיטיבי] תיפסק, ויחד עמה פסיכולוגיית השעיר לעזאזל וכן מאמץ ההשמדה, הנעשה תחת צידוק מוסרי, שרוע האדם מחולל נגד שכנו. (97)

### **פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש**

הצל המאיים של מלחמת העולם השנייה מרחף כל הזמן מעל פסיכולוגיית המעמקים, מתחילתו ועד סופו. "את הספר הזה", כתב נוימן בעמוד הראשון, " כתבתי בתקופת מלחמת העולם השנייה, והוא נכתב בהשפעתה

הישירה. "הוא ממשיך: "זה היה עידן הנשלט על ידי מחול המוות, שהתנועה הנאצית בגרמניה היוותה לו רק בבחינת מבוא." (19) מעניינו העליון של ספרו הוא להצביע על הדרכים באמצעות פסיכולוגיית המעמקים, שמכוחם ניתן להביא לסולידריות של המין האנושי. נוימן מסיים את ספרו בחזון נבואי, קוסמולוגי גדול:

לאנושות, הנתונה כפי שהיא בחובו של חלל קוסמי קר כקרח וחסר חיים, המשקיף בה באימה מכל צד, משולל אלוהים, חסר נפש, ללא כל צד אנושי, אין כל ברירה אלא להתלכד יחדיו אם ברצונה להתמודד עם כוחו הטירני של הצל. (135)

השליחות של נוימן הפכה להכרחית גם לאור "החזות המאיימת של מלחמת עולם שלישית" ויצירת "פצצות האטום" בידי ארה"ב ובריה"מ. הוא האמין ש"המאמץ העליון של המין האנושי היה תמיד ליצירת היחיד". מכאן, במונחים אבולוציוניים, "קהילה של יחידים חופשיים היא השלב הבא של האבולוציה—עידן מרוחק, אך שכבר ניתן להבחין בו באופק." (19) זוהי המטרה ההומניסטית הגדולה שנוימן הציב לעצמו; לא תכנית חברתית או מדינית, אלא דווקא תכנית פסיכולוגית טהורה—הצבת חזון זוהר בפני הנפש האנושית האפלה והמיוסרת, תוך חשיפת מעמקה החבויים והמרושעים.

נוימן כמובן לא היה הראשון להבחין בהשפעה המכרעת של הצל. כמה רעיונות ואמונות דתיות מסורתיות הכירו בצד האפל בנפש של המין האנושי, בעיקר היהדות והנצרות, וביקשו להתגבר עליו. ואולם, אלה, לדעת נוימן, איבדו את כוחם, משמעותם ותוקפם, בהיסטוריה המודרנית. "הערכים הדתיים והמוסרים הישנים איבדו את השפעתם על האדם המודרני," ו"הוא בתורו איבד את החיים שהם הציעו לו." זו הסיבה מדוע האדם המודרני "מוצא עצמו במצב של סכנה חמורה," שמתגלית לא רק אצל "אנשים חולים אשר הפסיכולוגים רואים בחדרי הייעוץ שלהם כל יום, אלא גם משפיעה על האדם הנורמלי אשר עורך את המלחמות שלנו, המבצע את הרדיפות העכשוויות, ומתכנן ומכונן את האמצעים ההכרחיים להוציא אותם מהכוח אל הפועל." (21) בעולם המודרני ה"משולל אלוהים, חסר נפש, ללא כל צד אנושי," הבעיות הפסיכולוגיות המשפיעות על מנהיגי אומות, כפי שהיה ביחס להיטלר וגרמניה הנאצית, הופכות לחשובות ביותר לרווחת בני האדם. הפתרון הברור לסכנה חמורה זו מולה ניצבת האנושות בתקופה המודרנית צריך לפיכך להימצא בשיטה הפסיכולוגית, שבין כל הדיסציפלינות המדעיות מתמודדת בעיניו בצורה הכי טובה עם "הצל במין האנושי." (19)

בהקדמה מדגיש נוימן את הקשר בין בעיית הרוע להיסטוריה המודרנית. "בעיית הרוע," הוא קובע, "היא אחת הבעיות המהותיות של האדם המודרני." אנו חיים בעולם, הוא ממשיך, שבו "הרוע צומח מהמעמקים בצורה עצומה ומשפיע על כולנו." (25) בתקופה המודרנית האנושות אמנם השתלטה על הטבע, אולם תקופה זאת היא גם העידן "שבו חוסר יכולת האדם לדון בטבע הנפש האנושית התגלה בצורה מפחידה ביותר." הוכחה

גלויה לכך היא זוועות מלחמת העולם שהן "התוצאה [הגלויה] של חוסר יכולת זו." (25) הוא מגדיר את המאה ה-20 כ"התפרצות קולקטיבית של הרוע באדם, בשיעור שלא נודע כמותו בהיסטוריה של העולם." אך עד כה הסברים מסורתיים לתופעה זאת, אידיאולוגיים, מדיניים או חברתיים, "לא תפסו את הסיבה האמתית של עניין זה," ולכן "אינם יכולים להסביר כיצד הרוע תפס מאות מיליונים של בני אנוש." ולכן, "אין ביכולתה של האתיקה הישנה של העידן היהודי-נוצרי להשתלט על הכוחות ההרסניים באדם." (25-6)

בכדי להניח את היסוד ל"מוסר חדש," היה על נוימן להפחית ולמעשה לבטל את ההבדלים בין רודפים ונרדפים, כפי שהוא מצהיר:

אלה שראו וכשלו מלפעול, אלה שהסתכלו למרחקים כיוון שלא רצו לראות, אלה שלא ראו אף על פי שהיו יכולים לראות, וגם אלה שעניניהם לא היו מסוגלות לראות—כל אלה נמצאים בברית עם הרוע. אנו כולנו אשמים—כל האנשים, כל הדתות, כל האומות, כל המעמדות. האנושות עצמה אשמה. (26)

התגלות הרוע איננה מתבטאת רק אצל הנאצים אלא מתגלית גם בתחומים אחרים של החיים המודרניים, כמו אפליה של שחורים ועוד. "הרוע שהתפרץ עם התביעה הנאצית לשלטון עולמי הוא אותו הרוע," שמונע "פתרון לבעיה החברתית של שחורים בעולם התרבותי." זהו אותו הרוע המתאמץ "במלוא כוחו ועוצמתו להרוס את המציאות של אחדות אנושית ותודעה של ייעוד אחד לתרבות והמין האנושי." (26)

לכן, קיים צורך דחוף באתיקה חדשה במקום זו הישנה, שהייתה מבוססת על אשליה של שלימות תוך דיכוי הצד האפל בבני האדם. בעבר, "האתיקה "הישנה" של המסורת היהודית-נוצרית עיצבה את אופי האדם המערבי." אך אובדן יעילותה מהווה את "הסיבה, התוצאה והביטוי" ל"קטסטרופה הנוכחית." (28) כדי להתמודד עם סוגיה זו, טוען נוימן, יש להגיע "לחקר מעמיק של ההתפתחות הפסיכולוגית של היחיד המגלה את בעיית הרוע יש יתרון על כל מחקר אחר הבוחן" את "יסודותיו הבסיסיים של המוסר החדש." הסיבה היא שכדי להתקיים, על היחיד להכיר "את כוחות המודע העמוק; בהם ובעצמו הוא יוכל למצוא דרכים חדשות, צורות חיים חדשות, ערכים חדשים וסמלים מדריכים חדשים." (29) כך, בעיית הרוע, הניצבת בפני האדם הן כיחיד והן כקולקטיב, מקבלת תפנית בידי נוימן: ממאורעות היסטוריים חיצוניים או פעולות ומעשים אנושיים אל המחשכים העמוקים של המודע והתת-מודע של היחיד.

נאמן להנחות של הפסיכולוגיה היונגיאנית, נוימן טען שמציאות הרוע האוחז באדם איננה רק נובעת מהמציאות האישית שלו; "היא גם, בו בזמן, ביטוי של היחיד למצב קולקטיבי," או "הצד היוצר של הקולקטיב, משמע התת-מודע האנושי האוניברסלי." (29) היחיד הופך בדרך זאת למרכז, לזו ההיסטוריה הקולקטיבית של המודע והלא מודע. "הדחפים היוצרים" של היחיד, "שמסייעים לו למצוא את הפתרון והגאולה לעצמו הם בבחינת שלבים מקדימים לערכים וסמלים בשביל הקולקטיב." כאן נמצא הקשר הפנימי המהותי בין התודעה



למהלך ההיסטוריה, מאחר "שעתיד הקולקטיב חי בהווה של היחיד." (30) הקשר, אם כן, בין "בעיות היחיד לאלה של הקולקטיב הוא יותר קרוב ממה שנוטים לשער בדרך כלל." כל יחיד הוא "חלק אורגני של הקולקטיב, שאת המבנה הפנימי המשותף שלו הוא הוא נושא בלא-מודע הקולקטיבי שלו." (31)

כאמור, שני עקרונות פסיכולוגיים בסיסים "אפשרו את מימוש האתיקה הישנה"—דיכוי והדחקה, "שתי טכניקות המשומשות על ידי היחיד במאמציו להגיע להתאמה עם האידיאל המוסרי." תוצאה טבעית של מאמץ זה היא "יצירת שתי מערכות פסיכולוגיות באישיות." האחת, "הצל", אשר לרוב נותר "בלתי מודע לחלוטין"; שעה שהשנייה, "הפרסונה", מתפתחת לכלי מהותי של הנפש בעזרת הסיוע הפעיל של האגו. הפרסונה מציינת את "התאמת היחיד לדרישות הזמן, לסביבה האישית של היחיד, וזו של הקהילה." (37) בניגוד לכך, אותן איכויות, יכולות ומגמות, אשר לא נמצאות בהרמוניה עם הערכים הקולקטיביים—כל מה שסותר את דעת הציבור—מתגלות "יחדיו בצורה של הצל, אותו חלק אפל של האישיות, שאיננו מוכר ולא מזוהה על ידי האגו." במילים אחרות, "הצל הוא הצד האחר. זה ביטוי לחוסר השלימות הארצית שלנו, השלילי שאיננו עולה בקנה אחד עם הערכים המוחלטים." (40)

נוימן טען ש"האגו מדכא את הצל ואיבד כל קשר עם התכנים האפלים, השליליים, ומסיבה זו הללו סולקו מתחום התודעה." (40) בתהליך זה הפך האגו ל"תודעה טובה", משמע חי בהרמוניה עם ערכי התרבות שלו. ואולם, בדרך זו הוא גם גורם לכך "שהיחיד שוכח את הצל שלו." שיכחת הצל משמעה "אשליה של האדם המודרני המבוססת על הזדהות-עצמית עם ערכים פוזיטיביים", שהגיעה לשיאה ב"תקופה הבורגנית" והיא "מגיעה עכשיו אל קיצה" עם מלחמת העולם השנייה. (41) קיים אם כן קשר הכרחי ובלתי נפרד בין הצל לזוועות ההיסטוריה. אירונית, נוימן ממשיך:

האמונה הפוזיטיבית בקדמה הייתה אחת המבשרים של מלחמת העולם הראשונה, והתנשאות האדם המודרני, המתייחס לעצמו כנזר הבריאה, היוותה מבוא להתנשאות החייתית של הגזע העליון (herrenvolk) של הנאצים. (42)

לפי נוימן, "האנושות ניצבת" מול בעיה "שהעולם, הטבע, והנפש האנושית, הם הבימה עליה מוצגת תחייה-מחדש מתמדת ובלתי פוסקת של הרוע." (46) הוכחה ניתן למצוא ב"השלכה של הצל." מאחר שהוא מהווה "ניגוד לערכים המוכרים", הרי שהוא "איננו יכול להתקבל כחלק שלילי של נפש היחיד ולכן הוא מוקרן—משמע, מועבר לעולם החיצוני ונתפס כאובייקט חיצוני." כך, במקום שמתייחסים אליו כ"בעייה פנימית של היחיד ... נלחמים, מענישים, ומחסלים אותו כ"זר הנמצא שם בחוץ." "כך "סילוק רגשות אלה של אשמה", על ידי האתיקה הישנה, "ושחרור הכוחות השליליים הדחויים מהווים למעשה את הסכנות החמורות ביותר בפניהם ניצבת האנושות." תוצאה גלויה של תופעה פסיכולוגית זו היא, כאמור, "מוסד השעיר לעזאזל", (50).

או "הפסיכולוגיה של השעיר לעזאזל, שבה היחיד מסלק את הרוע שלו על ידי כך שהוא משליך אותו על החלק החלש ביותר בחברה." (130)

דיכוי והדחקה, הכחשת השלילי, מובילים ל"פסיכולוגיה של השעיר לעזאזל," ש"מעצבת את החיים הפנימיים של האומות ובה במידה את יחסיהן הבינלאומיים." ביתר פירוט:

המאבקים הלא מודעים מבחינה נפשית של קבוצות והמונים מוצאים את ביטויים המרשים ביותר בהתפרצות מגפות כגון מלחמות ומהפכות שבהן הכוחות הלא-מודעים, שהצטברו בקולקטיב מנצחות ו"עושות היסטוריה." (1-50)

זאת ועוד, מאחר שהיחיד "איננו יכול להודות כלל שהרוע הוא "הרוע שלו עצמו," אין תמה שהוא "חוזה את הרוע בתמידות" כ"דבר מה זר, והקורבן של השלכת הצל הם לכן, תמיד ובכל מקום, הזרים." קיים אם כן קשר הדוק בין הפסיכה, הנפש, לזוועות ההיסטוריה המודרנית, המבוססת על ההנחות של המוסר הישן, ושיאה בנאציזם והרג המונים. הסיבה היא ש"בכלכלה של הפסיכה, התפקיד המוקצה לזר הוא חשוב ביותר כמטרה להשלכת הצל." (52)

#### האתיקה החדשה: מטרות וערכים

"תפקידה המרכזי של האתיקה החדשה," קובע נוימן, הוא להביא לשילוב "הניגודים המהווים את כוללות עולם הניסיון." עולם זה שוב איננו יכול להיות "מוכרע על ידי ניצחון צד אחד ודיכוי האחר." מטרתה "להגיע למלאות, לטוטליות של האישיות," או לשילוב "שתי המערכות של הרוח המודעת והלא מודעת." נוימן מדמה את האישיות הטוטליות לארגון "חבר הלאומים," שקם ב-1920, במובן ש"תודעת-אגו הופכת למקור של אחריות לחבר לאומים, שאליו משתייכות קבוצות מדינות שונות, פרימיטיביות וקדם-הומניות." הציון הגדול של מבנה זה הוא "שילוב ושימוש בכוחות השליליים הנמצאים בכל מערכת נפשית, שנוטלים חלק ככל שניתן בצורה מודעת בתהליך המימוש העצמי." צריך להתחשב בכל הכוחות בנפש מאחר שכמו בחבר הלאומים "דיכוי או הדחקה מביאים לתגובות שליליות המשבשות חיי כל קהילה ומביאים למצב של חוסר נחת מתמדת." (102)

מטרת האתיקה החדשה איננה "שהיחיד יהיה "טוב," אלא שהוא יהיה אוטונומי מבחינה פסיכולוגית—משמע בריא ויצרני." אם באתיקה הישנה "האישיות" המוסרית" איננה מגשימה עצמה מבחינת הדחפים השליליים, אלא משליכה אותם בכוח על החלקים החלשים בסביבה," הרי בזו החדשה, "מכלול האישיות, לצד האוטונומיה והיושרה שלה," יוצרים "את הבסיס לתהליך יוצר המביא לערכים חדשים." (3-102) דווקא זה המכיר את הרע, הצד האפל או הצל, יש באפשרותו לחולל שינוי. הכרה מביאה לפעולה, ידיעה מביאה לעשייה. הכרת הצל מובילה לחינוך עצמי. אוטונומיה אתית והאתיקה של הכוללות הנפשית, זו המקבלת את הטוב

והרע בנשמה, טוען נוימן, "מחייבת שכל אחד מאתנו יהיה הוא עצמו ויפעל בצורה מודעת לנהל את הצל שלו עצמו." (103-4)

באתיקה החדשה אין כל מושג של "ביעור הרע"—"מחובת כל אחד היא לחיות ולסבול את הרוע, שעולה בגורלו, וזאת ברוח של קבלת אחריות בצורה חופשית." ללא תודעת הרוע, או הצל, האדם "פועל בצורה של מגפה הרסנית," משמע משליך את הצל שלו על אחרים, אך בשעה ש"הרוע מוכר בצורה מודעת על ידי האגו ומתקבל על ידי כאחריות האישית שלו, הוא איננו מרעיל את הסביבה." בדרך זו, הרוע נתפס בידי האגו "כבעיה שלו וכתוכן שצריך לשלבו בחיים, כמו כל תוכן נפשי אחר." (104) לכן, האתיקה החדשה "איננה מעוניינת בענישה." (112) ההפך מכך. ניסיונות להגשימה מתבטאים "בגישה ליברלית לשיטת בתי הכלא, בתיאוריות של חינוך, בעבודות בשביל פושעים, וקבלה של תובנות פסיכולוגיות על ידי חוק השיפוט." כל אלה מציינים "תמורה כללית רבת משמעות בנוגע למבנה הנפשי של האדם המודרני—תמורה המתבטאת בשקיעת האתיקה הישנה ועליית האתיקה החדשה." (113) בניגוד לאתיקה הישנה, בזו החדשה "הודאת היחיד ברוע שלו היא 'טובה'." לשון אחר, "רוע, שממנו היחיד איננו מנסה להימלט—הוא 'טוב' מבחינה אתית." או לחילופין, "דיכוי הרוע, המלווה לרוב על ידי הערכה נלהבת וללא גבול של היחיד את עצמו, הוא 'רע', אפילו כשהוא נובע מ"יחס פוזיטיבי" או של "רצון טוב." (114)

תודעת הרע באתיקה החדשה ניצבת בניגוד "לסובלימציה במובן הפרוידיאני," שהיא "תכסיס" שמכוחו "הרוע מ"מאבד מכוחו" ומנוצל למטרות תרבותיות," כך ש"אדם צמא דם, אשר הטבע שלו מכיל אינסטינקטים אלימים ביותר, הופך לקצב, חיל או מנתח." (114) או הקדושים בדתות, למשל, "שחיים את חייהם "ללא כל רבב", כפי שמובן על ידי האתיקה הישנה"—אך "קדושה" שכזו מלווה לרוב "בזוועות הנובעות" ממנה, ולכן קובע נוימן "היא מתועבת בעינינו." (115) הוא הדין ביחס למושגי "החטא הקדמון" או "הגיהנום." כל אלה הם מסמלי האתיקה הישנה ומבטאים את "דחיית החיים עלי ארץ," בניגוד ל"אתיקה החדשה, המבוססת על קבלת השלילי, ומייצגת את האישור-העצמי של האדם המודרני וקבלתו את הארץ והחיים בעולם הזה." במובן זה, "הברית בין פאוסט למפיסטו היא הברית של האדם המודרני עם הצל." (116) פאוסט כידוע מכר את נשמתו לשטן, או הצל בתפיסת נוימן.

נוימן מציע נוסחה לערכים באתיקה החדשה: "מה שמוביל לכוללות [הנשמה] הוא "טוב." שילוב הוא טוב, הפרדה היא רעה." (126) חיים ושילוב נמצאים בצד "הטוב"; מוות, חלוקה והפרדה בצד הרע." (126-7) מה שמסייע ל"כוללות הנפש המתרכזת בעצמי למען אינטגרציה הוא "טוב," ללא כל קשר לטבע של אותו גורם מסייע." או לחילופין, כל מה שמוביל להפרדה "הוא "רע"—אפילו אם הוא בבחינת "רצון טוב," "ערכים

קולקטיבים מוכרים, " או כל דבר אחר שהוא "טוב במהותו". (127) יסוד המוסר החדש היא הנפש המשלבת את הטוב והרע, ולא דברים אחרים, מסורתיים ומקודשים, שאינם מסייעים לאחדות הנשמה. "שילוב השלילי" בתהליך האינטגרציה של הנפש, אם כן, "איננו רק עניין של כוח אלא מהווה גם הישג מוסרי" מאחר ש"אנו לא מחפשים אחר הרוע, אלא זה הוא אשר מתדפק על דלתנו", וכך "משתלב בכללות של האישיות, ללא כל צורך במאפיינים של ניגוד בין "טוב" לרע", הנעלמים בתהליך. (127)

כוללות האחדות של "המודע והלא מודע" מהווה את "אידיאל האתיקה החדשה". (128) זו אכן "אתיקה אינדיבידואלית", או "אתיקה של האינדיבידואציה". היא מבוססת על התפקיד המיוחד של כל אחד ואחד "להתמודד עם בעיותיו המוסריות כפי שהן עולות ממצבו הנפשי-פיזי ומייעודו". אך לאתיקה חדשה זו יש גם "חשיבות קולקטיבית רבה הנובעת מתהליך "האינדיבידואציה", מאחר ש"יציבות מבנה הנפש חשובה ביותר לקולקטיב". האתיקה הישנה היא "מדבקת" מאחר שבה "הרוע איננו מקובל", ולכן הוא "מתנתק מהרוח המודעת ונודד אל החלקים הפרימיטיביים של הקבוצה, בהם הוא מחולל זיהומים והתפרצויות של חוסר סדר". (128) בניגוד לכך, האישיות "שמצאה את המרכז שלה והגיעה לאוטונומיה אתית", במובן של "אתיקה כוללת", מהווה "לצד המבנה היציב שלה ומודעותה המקיפה, נקודת מוצא ומחסום לגבי הקולקטיב". (9-128) היא "מקור של שקט בשטף התופעות, וגלי הקולקטיביות ונפש ההמונים לשווא יפעלו כנגדה, בין שיתקיפו מבחוץ או מבפנים". סערות ההיסטוריה "סוחפות למעשה רק אישיות שהתפתחו על בסיס האתיקה המחולקת, מאחר ששורשיהן אינם מבוססים על הלא-מודע", ולכן הן מושפעות מ"משקל מאורעות ההמון סביבן", כפי ש"מתגלה בעריצות זרה, שאנחנו יכולים להבחין בה בכל עבר בימינו". (129)

כך, בניגוד ל"לפסיכולוגיית השעיר לעזאזל" של האתיקה הישנה, שבה "היחיד מסלק את הרוע בתוכו על ידי הקרנתו לחלקים חלשים [בחברה], אנו מוצאים עכשיו שדבר הפוך מתחולל: היחיד מקבל על עצמו אחריות אישית על חלק מהקולקטיב, ומבטל את הרוע הזה [השעיר לעזאזל] על ידי כך שהוא משלב אותו בתהליך השינוי הפנימי שלו". ואם תהליך זה מוצלח, הרי שהוא "מוביל לשחרור פנימי של הקולקטיב, אשר בחלקו נושע מרעה זאת". (130) מתמורה אישית לתמורה חברתית, האתיקה החדשה מביאה לא רק לשינוי היחיד, אלא גם של החברה כולה.

### **האתיקה החדשה וברכותיה**

באתיקה החדשה "האדם היחיד שהוא מקובל מבחינה מוסרית" הוא "זה אשר קיבל את בעיית הצל שלו, האדם שהפך מודע לצד השלילי שבקרבו". (91) תפנית פנימית רגשית חשובה ומכרעת זו מתאפשרת בגלל כלי הפסיכולוגיה, משמע ההנחה ש"הלא-מודע הוא לרוב, אם לא תמיד, יותר בעל כוח מכון בחיי האדם מאשר

הגישה המודעת שלו, רצונו וכוונותיו." (92) האתיקה החדשה על כן "דוחה את עליונות המבנה החלקי של האישיות, וקובעת את האישיות הטוטלית," זו המורכבת מצד חיובי ושלילי, "כיסוד להתנהגות המוסרית." (92) אתיקה זו נולדה תחת "אור הכוכב המכוון של תבונה מלאה יותר, של אמת עמוקה יותר ותודעה בהירה וברורה, בדבר הטבע האנושי בכללותו." (93)

מאחר שהבעיה המוסרית "נוצרת בראש וראשונה מחמת הקיום-יחד של אגו וצל," הרי שהאישיות יכולה להיות "יותר מודעת לבעיית הצל שלה." אנו יכולים אם כן להתייחס בצורה הולמת יותר לפורענויות ההיסטוריה על ידי כך שנבין את הסיבות הפסיכולוגיות הניצבות מאחוריהן. (93) הסיבה היא, כפי שנוימן האמין, ש"תודעת הכוחות החיוביים והשליליים" בנפש האדם קשורה הן ל"יחיד והן לקהילה. (94) כאן ניתן למצוא את הקשר ההכרחי והבלתי נפרד בין פסיכולוגיית המעמקים ומהלך נתיב התקדמות ההיסטוריה:

צד הצל שלי עצמי מהווה חלק וייצוג של צד הצל של כל הגזע האנושי. ואם צד הצל שלי איננו חברתי ותאב בצע, רשע ואכזר, עני ומסכן—אם הוא מופיע אצלי בצורה של קבצן, שחור, או חיית טרף—אזי התפייסותי עמדו כרוכה בו בעת בהתפייסותי עם האחר האפל של האנושות בכללותה. (95)

הכרה בצד האפל היא אבן הפינה של פסיכולוגיית המעמקים. יתר על כן, יחסים טובים עם הצל מביאים את האגו "לסולידריות עם כלל המין האנושי וההיסטוריה שלו המוכרת בניסיון הסובייקטיבי." מפגש שכזה מוליך ל"תודעה טובה יותר של פסיכולוגיה קבוצתית," המציינת בין השאר כי "הרוח המודעת" מהווה רק חלק "מכלל יקום הפסיכה," מאחר שמה שהוא במיוחד "אנושי ואינדיבידואלי קובע רק את השכבות העליונות של הלא-מודע הקולקטיבי הנמשך עד לרמה החייתית." (96) ולכן, פסיכולוגיית המעמקים והאתיקה החדשה דורשות שילוב של "הצד הפרימיטיבי בטבע שלנו קודם שנוכל להגיע להרגשה יציבה של סולידריות ואחריות משותפת עם הקולקטיבי." במונחים יותר מעשיים, הקרובים יותר למצב הקיום הפסיכולוגי של בני האדם המודרניים, עם קבלת הצד הפרימיטיבי נובע: "שההשלכה של יסוד זה [הצד הפרימיטיבי] תיפסק, ויחד עמה הפסיכולוגיה של השעיר לעזאזל וכן מאמץ החיסול, הנערך תחת צידוק מוסרי, שעושה רוע האדם כנגד שכנו. (97)

#### האתיקה החדשה: מטרות וערכים

החזון הגדול של האתיקה החדשה שמציע נוימן מבוסס על "התפקידים הבסיסיים של האדם המודרני," אשר לאורם צומחת "נקודת השקפה אנושית חדשה המקבלת את החשכה ואת הצד השלילי." אתיקה חדשה זו מבוססת גם על ההשקפה שהאדם המודרני "מגיב לשקיעת התפיסה האנתרופוצנטרית של היקום בשינוי דגש כלפי ערכים אנושיים על-אישיים ואחוה בין בני האדם, ההופכים גלויים יותר ויותר." (134)<sup>56</sup> חזון אנושי גדול

מעניין להשוות את החזון של נוימן בדבר "האחוה של בני האדם" עם המצאת השפה המתוכננת של האספרנטו על ידי <sup>56</sup>

זה בדבר האחוה האנושית דומה לשירו של פרידריך שילר "האודה לשמחה" (*An die Freude*, 1785), שבה נאמר: אשר פילג מנהג עולם / בני אדם שוב יתאחדו.

הסיבה להשקפה אוטופית, אופטימית זו בדבר אחוות בני האדם היא שנוימן האמין שפסיכולוגיית המעמקים חושפת את "מהות הטבע האנושי", משמע, "את המגבלות של המצב האנושי", ש"חייב להוביל בהכרח, במהלך המאות הבאות, להגדלת תחושת הסולידריות האנושית", מאחר ש"מבנה הטבע האנושי, בכל מקום ומקום, הוא במהותו אותו הדבר." (134) או, לחילופין, למרות ההבדל במערכי הארכיטיפ, "המין האנושי הוא בעיקרו של דבר אחד ובלתי מחולק במבנה הבסיסי של רוחו." (134-5) מה שמתגלה כאן בבירור הוא שהפסיכולוג הופך לחוזה אוטופי, אדם המציע פתרון פסיכולוגי לבעיות ההיסטוריה.

נוימן שמח לגלות, באמצעות פסיכולוגיית המעמקים, את המבנה והמהות המשותפים של הרוח והטבע האנושיים. לכן, בסוף הספר התיר לעצמו לשרטט ספקולציות קוסמיות לעילא ולעילא. לא רק בנוגע "לסולידריות של מיני בני האדם" אלא אף ביחס "לאחדות כוכב הארץ." כפי שסולידריות בני האדם "מסבירה את ההיסטוריה הפנימית של האנושות" כך גם "אחדות כדור הארץ תקבע את ההיסטוריה של העתיד." (135) מאחר שפסיכולוגיית המעמקים חושפת את הדרך לסולידריות בין בני האדם, נוימן מסכם את ספרו במילים אלו:

לאנושות, הנתונה כמות שהיא בחובו של חלל קוסמי קר כקרח וחסר חיים, המתבונן בה באימה מכל צד, משולל אלוהים, חסר נפש, ללא כל צד אנושי, אין כל ברירה אלא להתלכד יחדיו אם ברצונה להתמודד עם כוחו הטירני של הצל. (135)

לפסיכולוגיית המעמקים, אם כן, יש משמעויות חשובות ונכבדות לא רק לגבי הנפש האנושית אלא גם ביחס לעתידו של המין האנושי בכללותו.

*פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש* מהווה אוטופיה פסיכולוגיית גדולה של המין האנושי כתגובה לנאציזם. הסיבה היא ש"המין האנושי נסוג מההשלכה הפסיכולוגית, אשר באמצעותה הוא יישב את מרחבי העולם הריקים במדרג של אלוהויות ורוחות, שמים וגיהינום; ועכשיו, למרבה הפליאה, בפעם הראשונה הוא חווה את המלאות היצירתית על בסיס הפסיכה הראשונית שלו." (135) במילים אלה מסתיים הספר, אשר נולד מתוך "אגם הדם", שבלע את אירופה במלחמת העולם השנייה, בחזון קוסמולוגי אוטופי גדול של סולידריות המין

---

אליעזר לודוויג זמנהוף (1859-1917) בשנת 1887. זמנהוף היה מושפע מהאמונה של עולם ללא מלחמה והאמין כי ניתן להשיג זאת באמצעות שפה מסייעת בינלאומית חדשה, האספרנטו, אשר הוא פיתח לראשונה בשנת 1873. ראו, Esther Schor, *Bridge of Words: Esperanto and the Dream of a Universal Language* (New York: Metropolitan, 2016), and Joan Acocella, "Return to Babel: The Rise and Fall of Esperanto," *The New Yorker*, Oct. 31, 2016, pp. 90-5.

האנושי. הישג לא קטן לחוקר גולה, אשר ראה כיצד המסורת ההומניסטית המערבית שלו עולה באש ורבים מידידיו וקרוביו נרצחים בשואה.

בדומה לאידיאלים אוטופיים רבים במשך מאות בשנים, אשר לרוב הדגישו עקרונות שוויוניים בכלכלה, ממשל וצדק, פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש מדגיש עקרונות שוויוניים של שיטה פסיכולוגיית אנושית אחידה ומשותפת לכל. בהתבססו על פסיכולוגיית מעמקים, הוא הביא למהפכה בפסיכולוגיה, שגילתה את "מהות הטבע האנושי" ו"מבנה הטבע האנושי", שהם "בכל מקום דומים במהותם." תגלית זו הובילה אותו להצביע על הסולידריות הבסיסית והמהותית של בני אדם, בניגוד לדוגמה לנאציזם ולפשיזם. הבנת הצל כממד המהותי והבסיסי המשותף של חיי בני האדם וניסיונם, מוליך בהכרח להגדלת הסולידריות האנושית. וכך, מול איימי וזוועות ההיסטוריה המודרנית טען נוימן כי לאנושות אין כל ברירה אחרת אלא להתלכד יחדיו אם ברצונה להתמודד עם כוחו הטיירני של הצל. במובן זה ספרו של נוימן הוא ניסיון פסיכולוגי מעניין ומקורי ביותר להציע רפואה לתחלואי החברה בימיו וכן אפילו בימינו אנו.

אביהו זכאי הוא פרופסור אמריטוס בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים.

## אביהו זכאי

### ביקורת ספר: פרשנות, יהדות וההומניזם של המערב—קולו של ג'פרי הרטמן

ג'פרי הרטמן, טקסט, רוח ובת קול – מסות (תל אביב, רסלינג, 2018)

שירות גדול וחשוב עשתה הוצאת רסלינג לקורא העברי בהוציאה לאחרונה אסופת מאמרים מאת ג'פרי הרטמן (1929-2016), חוקר שירה ומבקר תרבות רב-השפעה, שלימד שנים רבות באוניברסיטת ייל. לראשונה ניתן עכשיו לקרוא בעברית חלק ממכלול יצירתו המרשימה של חוקר זה, "ילד עקור מאירופה", כדבריו. עורכת האסופה, לילך לחמן, בחרה את המסות הכלולות בספר והקדימה להן מבוא תמציתי על חייו ויצירתו. באסופה כלולים מאמרים המייצגים שלושה תחומים מרכזיים בהגותו: הפואטיקה הרומנטית, מדרש והתגלות, ועדות וזיכרון. בסוף הספר ניתנת אחרית דבר בה מתמקדת ויואן ליסקה בדברי הרטמן על עדות לאחר השואה וחקירתו את המסורת הטקסטואלית היהודית.

ג'פרי הרטמן נולד בפרנקפורט, גרמניה, וב-1939 נשלח בגפו לאנגליה ב"טרנספורט הילדים" (Kindertransport)—המאמץ להצלתם של אלפי ילדים, בעיקרם יהודים, בתשעת החודשים לפני פרוץ מלחמת העולם השנייה. במסגרת אודיסאה עצובה זו הגיעו לאנגליה כעשרת אלפים ילדים מגרמניה, אוסטריה, צ'כיה ופולין (תיאור נוגה לכך נמצא בספרו של וינפריד גיאורג זבאלד, *אוסטרליע*). במשך מלחמת העולם השנייה הרטמן חי באנגליה, ולאחר מכן ב-1946 עבר לניו-יורק, שם כבר המתינה לו אמו (אביו נעלם מחייו עוד כשהיה בגרמניה). ב-1949 השלים את לימודיו לתואר הראשון בספרות השוואתית במכללת קווינס. הוא המשיך את לימודיו באוניברסיטת דיז'ון (Dijon) בצרפת ואת לימודי הדוקטורט בספרות השוואתית עשה והשלים באוניברסיטת ייל ב-1953.

בעת שהותו באוניברסיטת ייל פגש הרטמן באריך אוארבך, הפילולוג הגרמני-יהודי הדגול, חוקר ספרות השוואתית, היסטוריון ומבקר ספרות, אשר השפיע עליו עמוקות. שניהם היו גולים מגרמניה הנאצית. בעת שהרטמן לימד בייל בשנות ה-50 סיפר לו אוארבך סיפור עצוב על כנר אחד, "פליט כמוהו, שהתלונן שבאמריקה הכינור שלו משמיע צלילים אחרים".<sup>1</sup> מאחר שחווית הגלות השפיעה עמוקות על הרטמן, הוא מצא לנכון להדגיש בכותרת האוטוביוגרפיה של את עובדת היותו ילד עקור מאירופה: "סיפורו של מלומד: מסע אינטלקטואלי של ילד עקור מאירופה" (2007).<sup>2</sup> גלות ועקירה היו חוויות קיומיות משותפות לשני

<sup>1</sup> Geoffrey Hartman, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe* (New York: Fordham University Press, 2007), p. 169.

<sup>2</sup> Hartman, *A Scholar's Tale: Intellectual Journey of a Displaced Child of Europe* (New York: Fordham University Press, 2007).



מלומדים אלה, והן ניכרות בבירור בעבודותיהם. במאמרו "מדרש כהלכה וכספרות" (1994) המופיע בספר, הרטמן מגלה טפח מחוויותיו ודעותיו על המשטר הנאצי הברברי: "אינני מסוגל לשכוח איך השמיצו את הכתבים האלה [המדרש], ואיך הבורות הציבורית תמכה בדיבה זאת בתקופה הנאצית."<sup>3</sup> ואורבך בספרו *מימיזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב* (1946) יצא חוצץ נגד הפילולוגיה הארית, המבוססת על מיסטיקה פולקיסטית והיסטוריוגרפיה נאצית, שדגלה בעליונות הגזע הארי, גזענות, אנטישמיות, לאומנות צרה ושוביניזם, ולכן חתרה לעקור את "הברית הישנה" מהקאנון הנוצרי, ובכך להסירה גם מלב מרקם התרבות האירופית. מבחינה זו *מימיזיס* מהווה אפולוגיה מקיפה של המסורת ההומניסטית היהודית-נוצרית המערבית ברגעיה הקשים ביותר בימי מלחמת העולם השנייה.4 בגלות, הכינור של הרטמן ואורבך הפיק צלילים אחרים. מאוחר יותר, הרטמן חזר לחוויה קיומית זו של גלות בשעה שייסד לצד אחרים בייל את "ארכיון הווידיאו של ייל לעדויות של ניצולי השואה".

לאחר קבלת התואר דוקטור ב-1953, הרטמן החל ללמד בייל ב-1955. לאחר מכן, בשנים 1962-1965, שימש פרופסור חבר באוניברסיטת אייווה. בשנתיים לאחר מכן כיהן כפרופסור באוניברסיטת קורנל, וב-1967 חזר ללמד בייל. להרטמן היה קשר מיוחד לישראל והוא לימד בכמה אוניברסיטאות, בהן האוניברסיטה העברית בירושלים, בר-אילן ותל אביב.

המסה הראשונה בספר נושאת את השם "טקסט, רוח ובת קול" (1999), והיא משקפת את יכולת הפרשנות המרשימה של הרטמן וקסם כתיבתו. הוא דן בנושא חשוב ביותר, אף על פי שלרוב לא נוטים לשים לב אליו— "התכיפות שבה צץ העל טבעי ומשמש נושא לדיון" (21) או ההשפעה הרוחנית הטמירה של טקסט מסוים על הנפש והרוח. בהקשר מקיף זה של היחס בין טקסט לנפש מנתח הרטמן את מקום ה"הקשבה" בחוויה הרוחנית— "דבר קטוע כמו משפט שנתקלו בו" אנשים באקראי, ש"חולל בהם שינוי רדיקלי ושלח אותם לדרך חדשה" (23-4). דוגמה בולטת לכך היא אוגוסטינוס הקדוש, שביושבו בגן במילאנו שמע קול ילדוטי שמצווה עליו: "טול וקרא", "טול וקרא" (Tolle Leg). בעקבות כך הוא פתח את כתבי השליח פאולוס וקרא מתוכם את הפסוק: "לא במהומות ובמשתאות שיכורים, לא בתאוות ובהפקרות, לא במדון וברבי, אלא קבל עליך את האדון ישו המשיח ואל תשים לבך אל הבשר ואל תאוותיו" (אל הרומיים 13: 13-14). כתוצאה מכך עבר אוגוסטינוס

<sup>3</sup> ג'פרי הרטמן, *טקסט, רוח ובת-קול* (תל אביב, רסלינג, 2018), עמ' 43. המספרים להלן בגוף המאמר מתייחסים לספר זה של הרטמן.  
<sup>4</sup> ניתוח מפורט של *מימיזיס* מאת אורבך ניתן למצוא בספרו של אביהו זכאי, *אריך אורבך ומשבר הפילולוגיה הגרמנית: אפולוגיה על המסורת ההומניסטית היהודית נוצרית המערבית בעידן של סכנה, עריצות וברבריות נאצית* (בני ברק, הקיבוץ המאוחד, 2015). בעת המחקר והכתיבה של ספר זה, הרטמן סייע רבות ונצורות בידי כותב שורות אלה בנוגע לחייו ועבודתו של אורבך, שהיה עמיתו להוראה בייל. זו עוד דוגמה לגדלות של חוקר, אשר לא היסס ממרום מעמדו המכובד לסייע בידי מי שרק החל את צעדיו הראשונים בתחום חקר הפילולוגיה.

הפיכת לב והפך לנוצרי מאמין. לאור מחקריו של חוקר התלמוד הנודע שאול ליברמן טוען הרטמן כי פרקטיקה זו של ניבוי טקסט בנוגע לתמורה במצבו הקיומי של האדם היא גם המקור לרעיון המסקרן של אותה "בת קול" – הנמצאת גם בכותרת מאמרו – ש"נשמעה בתקופה שבה קולו של האל עצמו לא נשמע עוד, או בלשונו של התנ"ך באין חזון נפרץ, משמע בתקופה שלאחר ימי הנבואה, בין המאה השנייה לפני הספירה למאה החמישית לספירה, שבה פעלו חז"ל (24).

לאור דברים אלה הולך ופורש הרטמן מקרים רבים בהם "פיסקה גרמה לנשימתי להיעתק; פעמים שבהן התפתיתי לומר שהטקסט משפיע עלי השפעה רוחנית" (26). מי שעברו חוויה זו, הוא טוען, "מרגישים כאילו נקראו, כאילו פנו אליהם במישרין". דוגמה בולטת לכך היא המשורר ריינר מריה רילקה, אשר פסל הטורסו העתיק של אפולו התרה בו: "שנה את חייך" (30) –

הלא גוש אבן, גוץ ונעוה / היה מְטֵל אז לעיניך / מתחת למפולת הכתפִים  
ולא נוצץ כמו פְרִיַת חיה, / פרוץ גבוליו כאור כוכב, הנה / פָּלוּ רואה אותך: שנה חייך! 5

הרטמן קרא למסה זו בשם "טקסט, רוח ובת קול" משום שהוא תמיד השתאה ונפעם מ"התלות החזקה של הרוחניות" ב"סוגיות טקסטואליות", בשעה ש"החיבור בין טקסט לרוח מתברר והולך כשתקריות טקסטואליות, בצורת פרגמנטים, הן כמו קול הצונח אל תוכנו ומשתלט" (32).

המסה השנייה נושאת את השם "המדרש כהלכה וכתרבות", ובה הוא סוקר את "המחקר הספרותי של המדרש", או את "שיטת ביאור" זו ו"מבחר הטקסטים שהיא יוצרת" (43, 45). מסה זו, שכאמור נפתחת בביקורת על הנאצים ש"השמיצו את הכתבים הללו" (43), מאפשרת לראות עד כמה חווית הגלות השפיעה על מצבו הקיומי של הרטמן. בהקשר זה של הגנה על מסורת מחשבה ותרבות יהודית, שהנאצים ניסו להדירה מתרבות גרמניה בפרט ומתרבות העולם בכלל, חשוב לציין כי גם אנשי רוח יהודים-גרמנים גולים רבים אחרים מגרמניה הנאצית התקוממו נגד תופעה ברברית זו: הפילוסוף ארנסט קאסירר הדגיש בספרו מסה על האדם: (1944) כי "הנביאים הגדולים של ישראל לא דיברו רק אל האומה שלהם. האלוהים שלהם היה אלוהי צדק, המסר שלו לא היה מוגבל לקבוצה ספציפית, והבשורה העיקרית של "דת נבואית זו" הייתה "המשמעות המוסרית שלה". 7 אוארבך פנה לנושאים יהודיים בספרו *מימיזיס*, שבו העלה על נס את תפיסת העולם

<sup>5</sup> רילקה, "טורסו ארכאי של אפולו" (1918), מתוך *הגרזן הפורח: מבחר שירה גרמנית מודרנית*, תרגום, הערות ואחרית דבר, שמעון זנדבנק (ירושלים, כתר, 1986), 40.

על שורת הוגים יהודים-גרמנים גולים מגרמניה הנאצית ומאבקם נגד הברבריות הנאצית, ראו <sup>6</sup> Avihu Zakai and David Weinstein, *Jewish Exiles and European Thought in the Shadow of the Third Reich: Baron, Popper, Strauss, Auerbach* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), and Avihu Zakai, *Erich Auerbach and the Crisis of German Philology: The Humanist Tradition in Peril* (Dordrecht: Springer, 2017).

<sup>7</sup> Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to A Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale University Press, 1944), 103.

ההיסטורית של התנ"ך, ש"הפכה לשיטה כללית של תפיסת המציאות" במערב.8 הוא הדין במקס הורקהיימר ותיאודור אדורנו, שטענו בספרם *דיאלקטיקה של נאורות* (1944) כי התהליך ההומני הכולל של מנוס ממיתוס, כוח ושליטה, ופנייה כלפי רציונליות, מהווה חלק בלתי נפרד מ"הבעיה היהודית". לדעתם, "רק שחרור המחשבה מכוח, ביטול האלימות, יוכל להביא להגשמת הרעיון שלא ניתן היה להגשימו עד כה: שהיהודי הוא יצור בן אנוש. צעד זה יהיה פנייה מהחברה האנטישמית לחברה אנושית." ובדרך זו "הבעיה היהודית תהפוך לנקודת המפנה של ההיסטוריה".9

במסה זו מתגלה יכולת הפרשנות של הרטמן המשלבת בין תורת הפרשנות, הרמנויטיקה, לספרות המדרש. במיוחד ביהדות, קובע הרטמן, הבנת "היחס בין טקסט ופרשנות היא חשובה", וכך "הפרשנות נעשית לצורה מוסמכת של חשיבה יצירתית". במקום תיאולוגיה סמכותית "המנוסחת בחיבורים אריסטוטליים", כגון מכלול התאולוגיה (74-1265) מאת תומאס אקווינס, "עיקר המורשת שלנו הוא נספח מורכב ורב-קולי בדמותו של המדרש (50)". ביהדות, אם כן, פרשנות שוב איננה תוצר לוואי של כתבי יסוד, כמו בתיאולוגיה הנוצרית, אלא היא מתבטאת כהתגלות מקורית בפני עצמה. הפרשן מפעיל "לחץ על התנ"ך". הוא איננו מסתפק רק בטקסט, אלא מוסיף מדרש, ולכן במסורת הרבנית מתאפיין הפרשן כמי שנוטל חלק ב"השתתפות פרשנית (54)". לסיכום, המדרש הוא יחיד במינו, קובע הרטמן, "בגלל יחסו הקרוב ועם זאת הגמיש לטקסט קאנוני, בגלל האופן שבו הפירוש הופך לפירוש-ועוד". הרטמן אינו יכול אפוא שלא להסתיר את התפעלותו: "המדרש הוא טיפוס מרדני של פירוש, רתימה יצירתית להפליא של טקסט אחד למשנהו בוירטואוזיות המצילה את המכלול" (69).

הרטמן קנה את עולמו כחוקר צעיר במחקריו פורצי הדרך על המשורר ויליאם וורדסוורת (1770-1850) והרומנטיקה האנגלית, אשר לו הקדיש את ספריו הראשונים. עם וורדסוורת וסמואל טיילור קולרידג' (-1772) (1834) החל העידן הרומנטי בספרות האנגלית. התנועה הרומנטית נתפסת לרוב כשיבה אל הטבע והתמקדות בחד-פעמי והאותנטי באדם. ואולם, באנגליה הייתה לה השפעה גדולה גם על הפילוסופיה, כמו, למשל, הגותו של ג'ון סטיוארט מיל, שהיה הקול המובהק של הפילוסופיה הליברלית ומנסח עקרונות של כלכלה [חופשית] ודמוקרטיה. מיל הושפע בגיל צעיר מוורדסוורת וקולרידג', שלימדו אותו על יופי, כבוד ונאמנות. בזכותם הוא גילה למשל "את אותם שינויים שהתודעה חייבת לעבור", כיוון שהרומנטיקנים הם שגילו לראשונה "את הפרוזודורים המסוכנים שבנתיב ההתבגרות" (72). בדיוניו על הרומנטיקה מתעכב הרטמן על "הליריות העזה

<sup>8</sup> אריך אוארבך, מימזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב (ירושלים, מוסד ביאליק, 2008), 13.  
<sup>9</sup> Horkheimer and Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, p. 165.

של הרומנטיקנים", המבוססת על "עימות בין אדם לצל או בין עצמי אחד לאחר" (79). וורדסוורת כותב: "כך חולפים ימי / בסתירה" (81). דבר זה, קובע הרטמן, מצביע על "מיצרי הבדידות ועל הדמיון הבלתי מוגבל". הוא מסכם ואומר לכן שהתכלית הרומנטית העליונה היא "לחקור את התמורה ממודעות עצמית לדמיון ולהצליח לבצע" אותה "תוך כדי חקירתה" (82).

שלושת המסות החותמות את הספר מתייחסות לזיכרון ציבורי, שירה לאחר השואה ומפעל העדויות בע"פ של ניצולי השואה באוניברסיטת ייל, אותו הקים הרטמן ולו הקדיש את העשורים האחרונים בחייו. בכך סגר והשלים למעשה "ילד עקור מאירופה" את מעגל חייו, תוך שהוא מאמץ את דבריו של המשורר חיים גורי בסקירתו את משפט אייכמן ש"כל עדות היא בפועל מעשה הצלה" (110) לעולמות וחיים שאבדו ללא כל זכר במעשי הטבח הנוראים בהיסטוריה. בדומה לאנשי רוח יהודים-גרמנים רבים, פליטים מגרמניה הנאצית, בהם חנה ארנדט, קרל פופר, ליאו שטראוס, אוארבך, קאסירר, אדורנו והורקהיימר, הרטמן לא היה חוקר הספון במגדל השן, אלא רגיש לאירועים בזמנו. לכולם כאחד, לחוויה הקיומית של גלותם והיותם פליטים הייתה ללא כל ספק השפעה רבה על תשומת הלב הרבה שהעניקו לעוולות וזוועות ההיסטוריה בזמנם.

מעניינו של המאמר הראשון בפרק זה, "זיכרון ציבורי ואי-נחת", הוא "הקהיית חושים" בעידן של "ריאליזם חסר תקדים" הן בספרות והן במדיה, בשעה "שחושינו מותקפים דרך שיגרה מכל כיוון". לא ניתן לשמור על רגישות, קובע הרטמן, בזמן שאנו "עדים מדי יום" לזוועות ואסונות (90). הוא כתב דברים אלה לאור הטבח בסרברניצה ביולי 1995 בבוסניה והרצגובינה. אדישות העולם לטבח זה גילתה, הוא מודה, כי אם אפילו היו יודעים במערב על השואה, כלל לא היו עושים דבר. מול זוועות אלו אנו חווים את "התחושה של לא לחוש זאת" (91). זיגמונט באומן, הסוציולוג היהודי-פולני, כינה תופעה זאת בשם "ייצור של קהות מוסרית". דבריו של הרטמן כרוכים גם הדוקות לדבריו של ניל פוסטמן, התיאורטיקן של תקשורת ההמונים, שבספרו "טכנופולין: כניעתה של התרבות לטכנולוגיה" (1992) מצר על כך שהדיון בטלוויזיה רדוד מאוד ומביא לקהות מוסרית מאחר שהדרך שבה הטלוויזיה מציגה נושא היא דרך של סיפור. נושא בחדשות מוצג כסיפור של 30 עד 180 שניות, והכול מוצג כמו תוכנית בידור. תופעה זו מעלה את השאלה המציקה והמטרידה בדבר הקשר בין "חקר ההכרה למוסר" (95) או בין הדברים הנודעים לנו באמצעות המדיה ל"חיי המוסר שאנו מבקשים לחיות". (95) שהרי, ביתר דיוק, "את מה שאחרים סובלים, אנחנו רואים" (97).

עד כאן בנוגע ל"אי-נחת" הנמצאת בכותרת המאמר. לגבי שאלת הזיכרון קיבוצי, הנמצאת גם היא בכותרת, הרטמן דן בשלוש יוזמות ספרותיות הנענות לאתגר של "חיבור הדמיון אל הזיכרון הקיבוצי" (103). הראשונה הוא יצירתה של טוני מוריסון, *חמדת* (1987), הדנה בצורה נוקבת באהבת אם, רצח ודיכוי, בתקופת עבדות

האפריקאים בארה"ב לפני ולאחר שחרור העבדים. ספר זה, לדעת הרטמן, חושף קושי מיוחד בנוגע "לזיכרון הנעדר", משמע היעדרם של זיכרונות ותיעוד היסטורי של מי שחיו ופעלו על בימת ההיסטוריה. כמי שמשוללים כל היסטוריה, השחורים בארה"ב לא יכולים אלא להציגה, כמות שעושה מוריסון, "בלבוש-פנטזיה", או בדמות של "נפש שקמה מן המתים בדמות מעולם הרוחות" (108).

הדוגמה השנייה שמביא הרטמן בנוגע לזיכרון או היעדר זיכרון קיבוצי היא ספרו של ריימונד פדרמן לכל המעוניין, המתאר את המעצר והגירוש הגדול של יהודי פריז ביולי 1942 על ידי הנאצים, ואת השפעתם על שני ילדים נמלטים. משולל כל זיכרון והיסטוריה, כותב פדרמן, "את הסיפור העגום על שרה ובן-דודה צריך לספר בלי להזכיר כלל זמן ומקום. הוא צריך להתרחש על בימה ריקה, נטולת זמן ומשוללת מקום ... הוא פשוט קרה, מתישהו ואיפשהו" (109). מאחר שפדרמן "מסרב לתת לדמויות שלו יותר זיכרון מכפי שיש להן", הרי "פצע ההיעדר נותר בעינו". לדעת הרטמן, פדרמן מדבר בשמו של דור שלם שלאחר מלחמת העולם השנייה, אנשים שאיבדו הורים וקרובי משפחה, "אך הם עצמם לא חוו את מלוא פגיעתה" (110).

הדוגמה השלישית שמביא הרטמן ביחס לזיכרון הקיבוצי הם סרטי תעודה, כגון הסרט "שואה" (1985) של קלוד לנצמן, וסיפורי הניצולים ב"ארכיון הווידיאו של ייל לעדויות של ניצולי השואה". העדויות האישיות בעל פה עליהן מתבססות יצירות אלו מוסרות אמנם "מידע", אך הן גם בבחינת "מעשה של הזכרות" (110). בניגוד לכן לספרה של מוריסון או לספרו של פדרמן, מה שמאפיין את הסרטים התיעודיים הללו הן עדויות המכוננות את "ארכיון המצפון", והן מקבלות את "נוכחותו של הזיכרון, ככל שיהיה, ולא העדרו" (111).

במאמר "פואטיקה שלאחר השואה" דן הרטמן בנאציזם. בחיבור זה הוא ממשיך את השאלה ששאל אדורנו: האם ניתן לכתוב שירה לאחר השואה? לאחר סיום מלחמת העולם השנייה כתב אדורנו כי כתיבת שירה אחרי אושוויץ היא מעשה ברברי. האפשרות שהשמדת יהודי אירופה תהפוך לאובייקט אמנותי נתפסה על ידו כטומאה. אושוויץ (ושואת יהודי אירופה) הוא אירוע שלא ניתן לדון, לדמיין או לייצגו בלי להתייחס לקשיים הרבים שהוא מציב לכלי ביטוי תרבותיים ואמנותיים מוכרים. מה שאדורנו התכוון אליו הוא שנפל דבר בקיום, וכי הסוף, הכיליון המוחלט, גילה את פניו בשואה, והוא ממתין כל העת באפלה לזנק שוב. זו גם עצם השאלה ששאל הרטמן: כיצד לאחר זוועות הרייך השלישי, שחצו "גבול" מבחינה אנושית "ותהום נפעה", נוכל, אם בכלל, "למתוח גשר מעל לתהום זו" (117). הוא מצטט את וורדסוורת: "נחרדתי, שכן דומה כי חיץ באחת / נתחב, אשר הפריד בין אנושות / לאנושות, פילג את גזע האדם / לשניים, שצורתם החיצונית נותרה זהה". תשובת הרטמן היא שרגע זה של מצוקה ואמביוולנטיות, כפי שמתואר אצל וורדסוורת, יכול להוליד חמלה עמוקה אך גם "דמוניזציה של גזע אחר", (118) כפי שקרה במקרה של הנאצים. וכך, אם ידה של תחושת

הרוע היא על העליונה, הרי "אין מנוס מחיפוש אחר שעירים לעזאזל כדרך לסמן את הרוע" (119). אין זו כמובן תשובה אופטימית. אך כפי שטוען הרטמן, בימינו "שפע יצירות המדע הבדיוני" בסרטים ובספרות מציג דווקא "מלחמת בני אור בבני חושך נגד אויבים רובוטיים רפאיים, שאינם עוטים מדים אלא מחליפים את צורתם ומסתננים בינינו כדמויי-אדם." (119) השסע אם כן בין בני אור וחושך בספרות ובמדיה הולך ומעמיק ומתמיד בעולם המודרני לאחר השואה. מבחינה זו, מודה בעצב הרטמן, קשה "למתוח גשר מעל תהום זו" שנפערה עם זוועות הנאצים.

המסה האחרונה בספר היא "ללמוד מהניצולים: פרויקט העדויות של י"ל." בראשית שנות ה-80 של המאה שעברה הוא ייסד, יחד עם אחרים, באוניברסיטת י"ל את הארכיון לאיסוף עדויות של ניצולי השואה. למפעל חינוכי-תיעודי זה, "ארכיון הווידיאו כ'היסטוריה שבעל פה'" (123) הוא הקדיש את העשורים האחרונים בחייו. כלולים בארכיון זה למעלה משלושת אלפים סיפורים של עדים מהשואה, והוא מבוסס על צילומים ועדויות של אנשים על מה שהתרחש באירופה בשנים 1933 עד 1945.

להרטמן אין כל שאלה בנוגע להצדקת איסופן של עדויות בעל-פה מהשואה: "הצדקתן של עדויות שבעל-פה, אם יש צורך בצידוק, היא באפשרות שניתנה לניצולים לדבר בשם עצמם," ו"מחובתנו לשקם את הדיאלוג עם אנשים שניסיונם חרץ בהם צלקת כה עמוקה עד שהיטמעות מלאה בחיי היומיום היא רק מראית עין" בלבד (121). האם הרטמן מעיד כאן על עצמו ולא רק על עדויות הניצולים עצמן? דומה שהתשובה ברורה מאליה. כחוקר ספרות ושירה, הוא קובע שלשון העדויות אינה דומה "למרבית השירה המוכרת לנו, שלא לומר של הפרוזה." יותר מכך, עדויות אלו "מערערות את שלוותנו ומחרידות אפילו את המראיינים."

ארכיון הווידיאו באוניברסיטת י"ל אמנם מבוסס על עדויות אישיות בעל-פה, אבל הוא מהווה גם "תיעוד של גורל קולקטיבי." כלל העדויות מצטרפות "לכלל תיאור של אירוע" השואה "שאין לו מקבילה מבחינת היקפו הרצחני." להרטמן ברור לגמרי שמשוּבַל הניירת הביורוקרטית הגדול, שהותירו מאחוריהם הנאצים לא ניתן "לשחזר תמונה מהימנה" של השואה. ובכלל, במקורות ההיסטוריים המסורתיים קולות הקורבנות לרוב אינם נשמעים, והם נותרים רק "בתצלומים משפילים או זוועתיים." היסטוריונים מקצועיים טוענים כי "זיכרונות אלה לא יכולים לשמש מחקר היסטורי" מאחר שהיסטוריה בעל-פה "מהימנה עוד פחות ממכתבים ומיומנים" (124). בניגוד גמור לכך, מדגיש הרטמן, העדויות שבעל-פה מהוות "מקהלת קולות, אותה ישות המורכבת מישויות רבות, החיה ונוכחת כל כך בממזארים ספרותיים או בתיעוד שבעל-פה" (125). הן מבטאות מעורבות ולא אובייקטיביות, בניגוד ליובשנות של ההיסטוריון. שהרי כשהם ניצבו מול השמדה, חלק מהאסירים במחנות "הפכו את תודעתם למגילה ותיעדו הכל." זאת ועוד, ומחמת גורלם הטרגי, דייקנות זיכרונות

הניצולים הן מדהימות: "מאחר שנשללו מהם הלוויות וטקסים רשמיים, ייתכן שהכאב הנצור בזיכרונותיהם נעשה תכופות בפני עצמו לחותם זהות שמילא תפקיד בעבודת האבל". וכך, מול ביקורת ההיסטוריונים המקצועיים, תיעוד הזיכרונות שבעל-פה, קובע הרטמן, איננו "מנסה להפוך את הניצולים להיסטוריונים, אלא מייחס להם ערך כעדים אנושיים למצב של שלילת האנושיות". דבר זה חשוב ביותר, שאמלא כן בזיכרון יחרתו רק דימויים "שנוצרו בידי המרצחים" (127).

ההבחנה בין היסטוריה שבעל-פה וזו שבכתב מאבדת את משמעותה בשעה שאנו "זוכרים ששום דבר לא היה אמור לצאת מאושוויץ—בכתב או בעל-פה" (128). שהרי ללא זיכרונות ועדויות חיות מהשואה, מה שיוותר בידינו הן רק רשומות בירוקרטיות של שמות ומספר הנרצחים, ללא מתן קול וזכות דיבור למי שחיו וסבלו שם. היסטוריה רשמית של השואה איננה ממצה את הזוועה שבה ללא עדותם של הניצולים שחיו וסבלו בה. "אני הארכיון של העיירה שלי" טען אחד הניצולים בעדותו (130). באמצעות התיעוד בעל-פה העדים מציבים יד ומצבה למכלול עולמם שנכחד עד תום. זו הסיבה שהרטמן טוען כי מתן קול לניצולים הוא הדבר האנושי המינימלי שניתן להעניק להם נוכח גורלם האיום במחנות הריכוז וההשמדה. ואכן, כמות שזעק ק. צטניק (יחיאל די-נור) במשפט אייכמן—אושוויץ היה פלנטה אחרת, חור שחור שבלע וגרף אל חובו את החיים והמתים כאחד. או כפי שכתבה אחת הניצולות, "אינני בין החיים, מתתי באושוויץ ואיש לא שם לב" (4-133). אין כל צורך לקדש את סיפורי הניצולים, טוען הרטמן, אך אסור כמובן לפסול אותם. צריך לראות בהם את מה שהם: אופן של "ייצוג שיש לו יושרה משל עצמו" (134).

טיעונו הנוקב של הרטמן בזכות כוחן, אמיתותן ותוקפן, של עדויות בעל-פה הולך ומתבהר ככל שהוא מפתח את דיונו: "בתצהירים אישיים" שברו "אלפי ניצולים" את המושג המופשט של "שישה מיליון" קורבנות השואה. הם פירקו מספר עצום ונורא זה "לגורלו [הפרטי] של אדם ועוד אדם", ובדרך זאת נוצרת "תהלוכה של עדויות אישיות, שבאמצעותה זיכרון הרוע—ולפעמים גם זיכרון הטוב—מרחיב את גבולותיו" (9-128). הוא מצטט בנקודה זו את ז'אן אָמְרִי, המסאי היהודי-אוסטרי, ששרד את מחנות הריכוז של בוכנוולד ואושוויץ. בהקדמה לספרו *מעבר לאשמה ולכפרה: ניסיונותיו של אדם מובס לגבור על התבוסה* (1966), זעק ומחה אמרי נגד "האחסון הקר של ההיסטוריה". והוא ממשיך: "שום היזכרות לא הפכה לזיכרון גרידא ... שום דבר לא נרפא ... איפה נכתב שהבנה צריכה להיות חפה מרגש?" (129) זאת ועוד, מאחר שמחנות הריכוז וההשמדה הפכו לחלק בלתי נפרד וקיומי מההיסטוריה היהודית בתקופה המודרנית, הרי כל עדות עליהם על ידי הניצולים מהווה בהכרח חלק מהותי ואינטגרלי מהזהות היהודית. כפי שכתב ז'אן אמרי בספרו לעיל: "כשאני אומר: 'אני יהודי', אני מתכוון בכך אל העובדות והאפשרויות" הכרוכות "במספר אושוויץ". הרטמן מסכם את מאמרו

בדבריו של קלוד לנצמן, יוצר הסדרה הדוקומנטרית שואה (1985): "היה שבר מוחלט בין הידע העיוני שצברתי" על השואה "למה שסיפרו לי האנשים האלה. לא הבנתי עוד שום דבר." במרווח העגום הזה שבין ידע פורמלי יבש וקר לבין זעקה אישית, חווייתית, חשיבותו האנושית של הפרויקט בייל לתיעוד ניצולי השואה מקבלת את משמעותה המלאה. כותב הרטמן: "התקווה היא שכל מי שיצפה בעדויות יסכים ששבירת השתיקה" על ידי "אלה שחוו מתקפה כה חריפה על אנושיותם, היא צעד חיובי ובר תוקף" (146).

ספר המאמרים של ג'פרי הרטמן הוא ספר עשיר ומרתק, בדומה לחיי המחבר עצמו. אין זה מקרה כי הרטמן, כמו רבים אנשי רוח גולים אחרים מגרמניה הנאצית, מדגיש את הממד ההומניסטי של תרבות המערב. במיוחד בדומה לאריך אוארבך, המורה והעמית של הרטמן באוניברסיטת ייל, שני חוקרי ספרות ושירה ומבקרי תרבות גולים גדולים אלה הפכו את הדיסציפלינה שלהם לכתב הגנה שלם ומקיף על התרבות ההומניסטית היהודית-נוצרית המערבית. וכך מה שהביא אותם לצאת גלות—הברבריות הנאצית ודחיית המסורת ההומניסטית היהודית-נוצרית המערבית—הוא גם מה שאיחד אותם בסופו של דבר בחייהם ובכתביהם.

אביהו זכאי הוא פרופסור אמריטוס בחוג להיסטוריה באוניברסיטה העברית בירושלים.



מרק וולוביץ

## ביקורת ספר: תורת ישראל הגרמנית

Abigail Gillman, *A History of German Jewish Bible Translation* (Chicago: The University of Chicago Press, 2018)

בין שנות ה-80 של המאה ה-18 ועד לשואה פרסמו רבנים, חוקרים והוגים יהודים לא פחות מ-16 תרגומים של התנ"ך לשפה הגרמנית. תפוקה זו של תרגומים לשפה זרה, שאין כדוגמתה בהיסטוריה היהודית המודרנית, מקפלת בחובה שורה של מתחים ופרדוקסים, שאפיינו את ההיסטוריה של יהודי גרמניה בעידן האמנציפציה. מצד אחד, תרגום התנ"ך היה אמצעי ספרותי, תיאולוגי ופוליטי להנכחת התורה בחברה היהודית המודרנית ולהנגשתה לקהל הרחב—נשים וגברים, מלומדים והדיוטות, יהודים ולא יהודים. לנוכח האנרגיה היצירתית והעושר הספרותי שבקע מתוך התרגומים האלה, ניתן לראות בתרגומי התנ"ך עדות לחיוניות יוצאת דופן של ההווה היהודית במרחב הדובר-גרמנית.

מצד שני, יש במסורת זו כדי להעיד על שבר בזהות ובמבנים החברתיים של יהודי גרמניה. מאז החלו לעזוב מסגרות חינוכיות מסורתיות ולאמץ את השפה והתרבות הגרמנית, התערערה במידה רבה זיקתם של רבים מיהודי גרמניה למקורות העבריים. מתוך מצב עניינים זה, כשטרנספורמציות כלכליות, תרבותיות ולשוניות שינו את פניה של יהדות גרמניה, מסורת תרגומי התנ"ך מראה עד כמה הקיום היהודי הפך להיות נטוע בשפה הגרמנית. יתרה מכך, שורת התרגומים, שלעתים הוכנו בו-זמנית, שיקפה גם את השסעים הפוליטיים של יהדות גרמניה מאז עידן הנאורות. בנסיונותיהם של רבנים ואנשי רוח לעגן את הלגיטימציה של זרם מסוים בחברה היהודית, ביקשו המתרגמים להראות כיצד התנ"ך, בתרגומו הגרמני, מגלם גישות תיאולוגיות ואידיאולוגיות פוליטיות שעימן הזדהו. העובדה שאת מלאכת תרגום התנ"ך לקחו על עצמם כמה מהדמויות הפוליטיות הבולטות של יהדות גרמניה מעידה יותר מכל על הפיכתו של התנ"ך לכלי פולמוס בוויכוח עז ומתמשך בין זרמים שונים של יהדות גרמניה על משמעות הקיום היהודי המודרני מחוץ לכותלי בית הכנסת.

בספרה החדש, *A History of German Jewish Bible Translation*, אביגיל גילמן, חוקרת ספרות מאוניברסיטת בוסטון, פורשת את ההיסטוריה של תרגומי התנ"ך היהודיים בגרמניה ושוזרת את המשמעויות השונות שהתרגומים נשאו בקרבם. גילמן מבחינה בין ארבעה "גלי תרגומים", כשכל אחד מהם נידון בנפרד תוך עמידה על מאפייניו. אלה מלמדים על המשמעויות האידיאולוגיות והתיאולוגיות שהמחברים ביקשו ליצוק לתוך התרגומים. בה בעת, כפי שגילמן מראה, הם מלמדים על הדרכים בהן התרגומים הושפעו מקודמיהם, התמודדו עמם, והתנערו מהם.

הגל הראשון, "תנ"ך הנאורות היהודית", מתמקד בתרגומו הקאנוני של משה מנדלסון, שגרסתו לחומש—אותה חיבר בגרמנית תקנית אך באותיות עבריות—היתה לסמל של השאיפה להפוך את התרגום לאמצעי, שדרכו יוכלו יהודים לרכוש חינוך רחב, כיאה לערכי הנאורות. הן מהלליו והן מבקריו של מנדלסון נהגו לראות בתרגום סמל וזרז של התמורות המהפכניות, שפקדו את יהודי גרמניה באותה תקופה. מנדלסון השתמש בתרגומו בשפה בהירה ומדוייקת, בשעה שביקש "לפתור" כמה מהשאלות הפתוחות והניסוחים המעורפלים והרב-משמעיים של המקור העברי. אלא שגילמן מראה שגישתו של מנדלסון הייתה פחות מהפכנית מכפי שנהוג לחשוב. ראשית, באותם עשורים, אינטלקטואלים ואנשי רוח במערב אירופה העלו על נס את התנ"ך כאמצעי לקידוד מיתוסים עתיקים לכדי קורפוס מודרני של רעיונות הנאורות. הצבתו של התנ"ך בלב התרבות היהודית המודרנית באירופה אכן הייתה חדשנית, אולם היא הייתה חלק ממגמה רחבה יותר בתרבות האירופית של שלהי המאה ה-18 ותחילת המאה ה-19.

שנית, גילמן מראה שהשאיפה של מנדלסון להגיע לבהירות לשונית מקסימלית לא הייתה חדשה. תרגומי תנ"ך נוצריים מהתקופה, כמו גם תרגומי תנ"ך ליידיש שיצאו לאור באמסטרדם ב-1678-79—שמנדלסון הכיר היטב—התאפיינו גם הם בשאיפה לבהירות לשונית ותוכנית. בכך סטו תרגומי התנ"ך החדשים ממסורת התרגומים היהודית של דורות קודמים, שהתאפיינו בתרגומים מילוליים של המקור. חידוש נוסף של התרגומים הללו היה במודעות לכך שמדובר במוצר צריכה, שנועד לציבור הרחב ואמור להיות נגיש ואטרקטיבי. העיצוב המהודר והמקצועי, שבהם התהדרו ספרי התנ"ך ביידיש ובגרמנית בתקופת הגל הראשון, סימנו את הפיכתו של התנ"ך לסמן תרבותי מעבר לגבולות הלימוד הדתי. בתרגומו לגרמנית, התנ"ך נועד להוות מודל לשימוש בלשון בהירה, לשקף ערכי תבונה ומוסר, ולהיות בעל ערך אסתטי מובהק. לשם כך, הגרסאות החדשות לא נרתעו מתרגום שהפגין בניסוחיו מידה (זהירה) של עצמאות והבהרת תוכן. זאת ועוד, מתרגמי התנ"ך של הנאורות היהודית לא ביקשו להסתיר את נוכחותם כמתווכים בין המקור העברי לקהל הקוראים, אלא פירטו את השיקולים שמאחורי בחירותיהם הלשוניות והסגנוניות. מנדלסון מתגלה איפוא כדמות פורצת דרך, אך עם זאת, ככזו שאימצה לחיקה צורות מחשבה ופרקטיקות, שהיו נהוגות בעולם היהודי ומחוצה לו.

הגל השני מכיל הוצאות תנ"ך משנות ה-30 וה-40 של המאה ה-19—המוכר שבהם הוא תרגומו של ליאופולד צונץ ותלמידיו—אשר נועדו בבירור לקהל יהודי דובר-גרמנית, שהתרחק ממסגרות מסורתיות. באותן שנים, רבנים וקהילות יהודיות השתתפו בפולמוסים עזים סביב מגמות רפורמיות בחיי הדת של יהודי גרמניה, וכן סביב מידת האיזון בין מקומה של העברית כשפת הקודש לעובדה שעולמם הפנימי והחברתי של רבים מפוקדי בית הכנסת עוצב בשפה הגרמנית. דור המתרגמים החדש התרחק—אם כי לא לחלוטין, ולא תמיד במפורש—

ממחויבותו של מנדלסון לגרמנית צחה, וביקש להשיב לתרגום סגנון עברי. בעוד שמנדלסון הנגיש את התוכן והסגנון, התנ"ך של צונץ היה נגיש פחות ושימר לעתים את כללי התחביר העברי. הגישה ההבראיסטית של צונץ, גילמן מסבירה, "לא הייתה תכלית בפני עצמה, אלא נסיון לשחזר ואף לקדש מחדש את ההוד העתיק והאותנטיות ההיסטורית של כתבי הקודש באמצעות דבקות ולמדנות". אם הדור הקודם ביקש לקרב את התנ"ך לשפה הגרמנית, הרי שהדור השני משך אותו חזרה, במידה מסוימת, לעברית. את פערי ההבנה שנוצרו בתרגום החדש מילאו כמה מהמחברים באמצעות הסברים פילולוגיים ופרשניים—ברוח האתוס המדעי והרציונלי שנישא באותן שנים באוניברסיטאות גרמניות ובקרב מלומדים יהודים.

הגל השלישי של התרגומים, שהתפרש על פני שלושת העשורים הבאים של המאה ה-19, התאפיין, לדעת גילמן, בחיזוק והעשרת האלמנט הפדגוגי של התרגום, תוך שילוב הערות נרחבות ומבארות, וכן איורים, שנועדו להקל על הבנת הטקסט. הפן הפרפורמטיבי של התנ"ך, שהתבטא באחידות סגנונית ושילוב אלמנטים אמנותיים, נועדו להפוך את התנ"ך ל-Gesamtkunstwerk, כלומר יצירה השואפת לגדולה אמנותית לצד תפישה ערכית קוהרנטית וחובקת-כל. התנ"ך של הגל השלישי, גילמן טוענת, "נועד להציג לראווה את המערכת היהודית הדתית בשלמותה". הערות הפרשנות, שליוו את ספרי התנ"ך שגילמן בוחנת—פרי עטם של לודוויג פיליפסון ושמסון רפאל הירש—לא אימצו את הפוזיטיביזם המדעי של קודמיהם, אלא שיקפו את היות מחבריהם רבנים ואנשי ציבור. האתוס הלמדני נכרך עם תחושת שליחות של המתרגמים כמנהיגי קהילות יהודיות. אף על פי שהציגו תפישות עולם שונות בתכלית בתוך המרקם החברתי של יהודי גרמניה—הירש היה רב אורתודוקסי, בעוד פיליפסון זוהה עם מגמות רפורמיות—שניהם היו תוצר של זמנם, הפיצו את תורתם כעורכי עיתונים פופולאריים וכסופרים, ופנו למלאכת התרגום כחלק מהנסיון לעצב את אופיין של הקהילות היהודיות בגרמניה ואת תרבותן. שניהם ביקשו להציג את התנ"ך, באמצעות התרגום, כקורפוס עשיר אך בעל משמעות אחידה, שממשיכה להיות עכשווית ורלוונטית.

הגל הרביעי מביא את מסורת תרגום התנ"ך אל המאה ה-20, ומתמקד בשני תרגומים. האחד הוא תרגומם של מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג, שזכה למחקר נרחב בשנים האחרונות, למשל בספריהן החשובים של נעמי זיידמן, מרה בנימין וליאורה בטניצקי.<sup>1</sup> בובר ורוזנצווייג החלו במלאכת התרגום בשנות ה-20, ובובר המשיך לעמול עליו לאחר מותו של רוזנצווייג ב-1929. העבודה המשותפת של שתי דמויות מפתח במחשבה הגרמנית-יהודית של

<sup>1</sup> Mara H. Benjamin, *Rosenzweig's Bible: Reinventing Scripture for Jewish Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Naomi Seidman, *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation* (Chicago: The University of Chicago Press, 2006); Leora Batnitzky, *Idolatry and Representation: The Philosophy of Franz Rosenzweig Reconsidered* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

המאה ה-20 וחורבנה של יהדות גרמניה העניקו למפעל התרגום של השניים משמעות כמעט מיתית. לכך גם תרמה העובדה שבובר ורוזנצוויג הותירו אחריהם שלל מכתבים, טיוטות ומאמרים, שבהם פירטו את לבטיהם וכוונותיהם בעת ששקדו על התרגום. בובר ורוזנצוויג ביקשו להשיב את הרוח העברית אל תוך הגירסה הגרמנית, תוך יצירת לשון שנשמעה מוזרה ואפילו צורמת לקוראי גרמנית, ובכך בא לידי ביטוי המתח בין שתי השפות ובין הזהויות ההיסטוריות הגלומות בה. על-ידי יצירת ביטויים חדשים ובחירת מילים נדירות וארכאיות, הקורא הגרמני היהודי אמור היה להרגיש תחושת ריחוק מהתרגום הגרמני, ובכך לקרב אותו, באופן דיאלקטי, למרחב הלשוני הסמוי מן העין שגלום במקור העברי. אלא שכפי שגילמן טוענת, כאשר ממקמים את התרגום בתוך מסורת התרגום הגרמנית-יהודית, נראה שגישתם של בובר ורוזנצוויג הדהדה את גישתם של מתרגמים קודמים, בייחוד זו של צונץ.

בובר ורוזנצוויג הקדישו תשומת לב רבה לצורך לקרב את הקורא היהודי מחדש לעולם מיתולוגי קדום, לעורר בו רגש של הכרה במשמעות השייכות לקולקטיב היהודי. גילמן מחדדת את הנקודה הזו על-ידי הצבת תרגומם של בובר ורוזנצוויג לצד ברטה פפנהיים, מחנכת והוגה אורתודוקסית, שתרגמה לגרמנית את "צאינה וראינה", חיבור ביידיש מהמאה ה-16, שהנגיש את סיפורי התנ"ך לקהל הקוראים, ובעיקר הקוראות, של יהדות אשכנז. הגל הרביעי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בתרגומיהם של השלושה, ניכר בהפניית גב לערכי שכלתנות רציונליסטית כמו גם לאידיאל הבילדונג (Bildung). במקום זאת, בובר, רוזנצוויג ופפנהיים הפגינו מחוייבות לחינוך באמצעות פעילות ציבורית ופוליטית ועריכת מהדורות וספרים, שנועדו לקהל הרחב. הם אימצו גישות מודרניסטיות ואקספרימנטליות לשם קידום הרעיון של יהדות חיה ודינאמית, המעוגנות לאו דווקא בקיום מצוות, אלא בחיזוק הרגש, הזהות, ותחושת השייכות לקולקטיב היהודי. מבחינה זו, תרגומה של פפנהיים היה אפילו רדיקלי מזה של בובר ורוזנצוויג, בכך שהוא נשען על תרגום גרסה יידיש פופולרית, שמנגישה את התנ"ך בצורת מעשיות וסיפורים.

בהתכתבות מרתקת בין בובר לפפנהיים, שגילמן מנתחת בספרה, אנו מוצאים הד למתחים שבלב מסורת תרגום התנ"ך לגרמנית. פפנהיים קובלת על כך שבחברה היהודית שסביבה לא ניתן עוד למצוא בנקל את הגישה הבלתי-אמצעית, התמימה, האישית, לסיפורי התנ"ך. ספר הספרים אינו משמש כמשען, כמקור הזדהות ונחמה. "אני סבורה שבזמנים קשים [יהודים] רבים פונים לגתה ולא לתנ"ך". אלא שפועלו החינוכי של בובר, לדעת פפנהיים, לא גורם ליהודים לאהוב את התנ"ך ולהתקרב אליו, אלא מבצע "אינטלקטואליזציה קיצונית של התנ"ך". בובר דורש מקוראיו "להגיע לתנ"ך ביזע ועמל. כמה נורא". עם זאת, גישותיהם של בובר, רוזנצוויג וקודמיהם –

במרכזן השאיפה לנסח את משמעותו של התנ"ך במונחים לאומיים, רציונליים או רומנטיים—היו ונותרו תוצר של עולם המושגים המודרני שבתוכו פעלו יהודי גרמניה.

מסורת התרגומים העשירה, שחלקם יצאו במהדורות רבות לאורך השנים ונקראו ברחבי אירופה, מערערת את הנטייה הפופולארית לראות במודרניזציה של יהודי גרמניה תהליך סוחף של התרחקות מהמסורת היהודית. כפי שמראים מחקרים קודמים פרי עטם של יעקב שביט, מרדכי ערן, אלן לוונסון, אניטה שפירא ואחרים, שאליהם מצטרף ספרה של גילמן, משמעותו של התנ"ך בעת החדשה חרגה מהמרחב התיאולוגי.<sup>2</sup> הוא היה לאובייקט כינון זהות קולקטיבית, מוצר צריכה, גשר לדיאלוג אינטלקטואלי ופוליטי עם החברה הנוצרית, סמל לאומי חילוני, וספר חינוך בעל משמעויות אוניברסליות. תרגומי התנ"ך שיצאו בזה אחר זה מעידים על אי-הנחת סביב מקומו הלא יציב של התנ"ך, על הצורך שחשו המתרגמים לעצב, להדר, להבהיר, ואפילו לשכתב את המקור כדי להבטיח שימלא מקום מהותי בחברה היהודית.

בעידן שבו השפה העברית כמעט שמוגה מהמרחב הציבורי היהודי, ועולם המושגים הרליגיזי התחדש תדיר, כתבי הקודש שינו גם הם את תפקידם. בהקשר זה חשוב לעמוד על תפנית מהותית שגילמן מקדישה לה מקום מועט יחסית בספרה, והיא התחזקותו של השיח הלאומי והאנטישמי בגרמניה של סוף המאה ה-19. שיח זה, שחידד הבדלים אתניים ותרבותיים בין קבוצות לאומיות שונות, הביא לכך שהחיבור בין תרבות יהודית לגרמנית—שעל בסיסו נבנתה מסורת התרגומים הארוכה—היה נתון לביקורת ולמתקפה. תנועות פוליטיות לאומניות, שהלכו וצברו אהדה, הציגו את יהדות גרמניה כנטע זר, לעתים תוך התמקדות במוטיבים של שוני לשוני. בה בעת, התנועה הלאומית היהודית, ובעיקר הזרמים הציוניים במזרח אירופה ובארץ-ישראל, ביקרו במישרין מגמות היטמעות תרבותית בקרב יהודי גרמניה וראו בהן עדות להתרחקות משורשיהם ההיסטוריים והלאומיים. תרגומי התנ"ך של בובר, רוזנצווייג ופפנהיים, שגילמו מתח מובנה בין התוכן—ספר הספרים היהודי—למדיום—השפה הגרמנית—היו במידה רבה אשרור, אך גם מענה לטענה בדבר הריחוק של יהודי גרמניה מעברם. הצורך להוכיח ולהבהיר את הקוהרנטיות, העוצמה והרלוונטיות של התנ"ך לקיום היהודי המודרני העיד על כך שכל אלו לא היו מובנים מאליהם. מבחינה זו, 16 תרגומי התנ"ך פרי עטם של יהודי גרמניה שיקפו קירבה עמוקה לתנ"ך—והמשמעויות השונות הגלומות בו—לצד חרדה מפני התרחקותו.

מרק וולוביץ הוא עמית מחקר במכון פירס לחקר האנטישמיות בבירקבק, אוניברסיטת לונדון.

---

<sup>2</sup> אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית (מאגנס, 2005). Yaacov Shavit and Mordechai Eran, *The Hebrew Bible Reborn: From Holy Scripture to the Book of Books, A History of Biblical Culture and the Battles over the Bible in Modern Judaism* (De Gruyter, 2007); Alan Levenson, *The Making of the Modern Jewish Bible* (Rowman & Littlefield, 2011).

גלעד שרביט

## ביקורת ספר: הצצה למציצן של הנפש

Joel Whitebook, *Freud: An Intellectual Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017)

נתחיל בברור מאליו: מדוע לכתוב ביוגרפיה חדשה על זיגמונד פרויד? מדוע דווקא ביוגרפיה? הרי, כפי שכל ביוגרף של פרויד יודע—ורובם גם מקפידים לציין זאת, לרוב בשורות הראשונות של המבוא—פרויד האיש לא היה ידוע בהערכתו הרבה לסוגה הספרותית הזו. במסה על ליאונרדו דה-וינצ'י, אחד הניסיונות הידועים של פרויד בכתיבה מעין-ביוגרפית, פרויד הסביר כי ההשקעה הרגשית של הביוגרפים בגיבוריהם הובילה לכך ש"אין דעתם סובלת שידבקו [בגיבוריהם] אף שיירי חולשתו של אדם שאינו בגדר כליל-השלמות". במקום עבודה מלאת חיים ומורכבת, הביוגרפים הפכו את מושא העבודה ל"דמות אידיאלית וקרה", ולטובת כך גם הקריבו "את האמת למען אשליה".<sup>1</sup> הביקורת של פרויד, נסביר, לא הייתה נקייה ממניעים זרים. הוא הרי ראה בפסיכואנליזה שיטה עדיפה על הביוגרפיה להבנת נפש האדם. הטיפול המרוחק והניטרלי היה נקי מההשקעה הרגשית ומהטעויות של הביוגרפים, ולכן יכול היה "לחדור לסודות המופלאים ביותר של טבע האדם".<sup>2</sup> לרתיעתו של פרויד מן הביוגרפיה היו גם סיבות אישיות. על פרויד, צריך לזכור, נכתבו כמה עבודות כבר בימי חייו—הראשונה, מאת פריץ וויטלס, פורסמה כבר ב-1924, כשהוא בן 68. אבל היה זה ספרו של הסופר האוסטרי-יהודי שטפן צוויג, שהציג בבירור את הסכנות הטמונות בביוגרפיה ובביוגרפים. צוויג, מחבריו הקרובים של פרויד, תרם רבות לפופולריזציה של הפסיכואנליזה בין שתי מלחמות העולם, ואפילו נשא דברים לזכרו של פרויד מעל קברו בלונדון. בדצמבר 1929, צוויג דיווח מראש לפרויד על רצונו לכתוב ספר, שיהלל את פרויד בפרט ואת הפרויקט הפסיכואנליטי בכלל. הכוונה המוצהרת הייתה לתאר את פרויד כגיבור מודרני במאבק נגד הצביעות והדיכוי המוסרי של המאה ה-19. פרויד של צוויג היה מדען אמיץ, שנאבק למען האמת, למרות כל המגבלות המוסדיות והחברתיות, וגילה את הלא-מודע ב"רגע יצירתי שישווה בחשיבות לאלה של קופרניקוס וקאנט".<sup>3</sup> ואולם, למרות האהדה הבלתי מוסווית של צוויג, פרויד נרתע מן הרעיון. במכתב לארנולד צוויג שנה לאחר מכן, הוא התלונן כי ההצעה של שטפן הייתה "גורם מטריד... והפכה סיבה גדולה לאי-שביעות רצון, וגם הובילה לצורך מקורי לנקמה, שגורש אל הלא-מודע".<sup>4</sup> ההיסטוריה תראה שהדאגה

<sup>1</sup> זיגמונד פרויד, "זכרון ילדות של ליאונרדו דה-וינצ'י", בתוך *כתבי זיגמונד פרויד*, חמישה כרכים (תל אביב: דביר, 1988), כרך 2: 160-1. תרגם אריה בר.  
<sup>2</sup> שם, 161.

<sup>3</sup> Stephan Zweig, *Mental Healers*, trans. Eden and Cedar Paul (New York: Ungar, 1962), 291.

<sup>4</sup> Sigmund Freud and Arnold Zweig, *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*, ed. Ernst L. Freud, trans. Elaine and William Robson-Scott (New York: Harcourt, 1970), 14, Sep 10, 1930.

של פרויד הייתה מוצדקת למדי. אומנם התיאור של פרויד היה אוהד כפי שצוויג הבטיח, אבל הספר, *Die Heilung durch den Geist*, שפורסם ב-1931, לא הציג לעולם את פרויד לבדו, אלא, כמו בעבודות אחרות של צוויג, לצד שתי דמויות חשובות אחרות בהיסטוריה של הריפוי הנפשי: פרנץ מסמר (1734-1815), הרופא הגרמני בן המאה ה-18, שעסק בריפוי באמצעות מגנט, ומארי בייקר אדי (1821-1910), אחת מחלוצות מדע הריפוי הנוצרי—והקבוצה הזו הייתה מועדון שפרויד מעולם לא רצה להשתייך אליו. כאחד שנאבק כל חייו על הסטאטוס המדעי של הפסיכואנליזה והקפיד להרחיק מן ההיסטוריה של התנועה כל מה שחשוד כלא-מדעי, פרויד גילה למרבה הזוועה שהוא מוצג לעולם האינטלקטואלי באירופה כהתפתחות של אותם רעיונות פסאודו-מדעיים, שמהם כה סלד. צוויג אומנם הליל את עבודתו, אבל הפך אותה לספקולציה רומנטית, במקום מדע רציני. וכך, 20 שנים אחרי המסה על דה וינצ'י, פרויד גילה כי גם אם הביוגרף מושקע רגשית בגיבורו, התוצאה עלולה להיות עגומה ופוגענית.

ואולם, גם אם פרויד היה ביקורתי כלפי הביוגרפיה, וסבל מן הביוגרפים, הרי ככל שהדבר נוגע לשוק הספרים האמריקאי, ביוגרפיות על פרויד הן מוצר שלא נס לחו. רק בשנים האחרונות, אדם פיליפס פרסם את *Becoming Freud: The Making of a Psychoanalyst*, אליזבט רודינסקו הוציאה את *Freud: In His Time and Ours*, וב-2017 פירסם ג'ואל וויטבוק, פסיכואנליטן ניו יורקי, שהוביל עד לאחרונה את התוכנית ללימודי פסיכואנליזה באוניברסיטת קולומביה, את ספרו *Freud: An Intellectual Biography*.<sup>5</sup> וויטבוק, נציין, פירסם ב-1995 ספר חשוב על פרויד ותיאוריה ביקורתית, "פרוורסיה ואוטופיה", אך מאז התמקד בעבודה טיפולית וכתב שורה של מאמרים על פרויד בהקשרים תיאורטיים רחבים.

הסבר אחד פשוט, אם כי פחות מעניין תיאורטי, לזרם הלא-פוסק של ביוגרפיות על פרויד, הוא שאנחנו אוהבים להציץ אל חייו של האדם שהפך את ה"הצצה" לפרויקט חייו. פרויד ביקש לדעת את החיים הפרטיים של מטופליו, את משאלותיהם הכמוסות, ובתגובה אנו סקרנים להבין אותו בחזרה, לדעת את הפרטי בדמותו הציבורית, "להציץ למציצן" אם תרצו. אך לוויטבוק הסבר אחר, מעניין יותר, לריבוי העבודות על אבי הפסיכואנליזה: כשאנחנו חוזרים אל פרויד, הוא טוען, אנחנו עושים זאת תמיד מתוך רגע היסטורי מסוים בהתפתחות נמשכת והולכת של המחשבה הפסיכואנליטית—רגע ממנו ניבט פרויד אחר. הדיסציפלינה הפסיכואנליטית התמקדה לאורך השנים בדילמות ובקונפליקטים נפשיים שונים, שמהם עלתה תמונה אדם שהייתה ייחודית להקשר התיאורטי שבמסגרתו היא צוירה. פרויד, אם תרצו, השתנה בעקבות השינויים בתורתו. בניגוד

<sup>5</sup> ספרו הביקורתי של פרדריק קרוז, *Freud: The Making of an Illusion*, יצא גם הוא ב-2017, אבל הוא משמש פחות לתאר את חייו ופועלו של פרויד, אלא רואה בהם דרך לנגח את תורתו.

לביוגרפיה על מוצארט או פיקאסו, הדרך שבה אנו בוחנים את חיי פרויד השתנתה בהתאם לאופן שבו אנו מבינים את תורתו. במקרה של מוצארט, למשל, שינויים בעולם המוזיקה הובילו לשינוי בהערכתנו את יצירתו; אצל פרויד, שינויים בפסיכואנליזה משנים את הדרך שבה אנו מבינים אותו. כך למשל, כשארנסט ג'ונס כתב את הביוגרפיה החצי-רשמית של פרויד בשנות ה-50, הייתה הפסיכואנליזה עסוקה בשאלות הקשורות בתסביך האדיפאלי ובמקומו של האב בהתפתחות הילד, ולכן הביוגרפיה שלו עסקה בעיקר ברבדים אלה בהיסטוריה האישית של פרויד. האב היה במוקד העבודה על חיי פרויד, ואילו הקשרים עם אמו נידונו פחות. היום, בעשור השני של המאה ה-21, המוקד התיאורטי והטיפול הוא אחר. המהפכה שעברה על הפסיכואנליזה עם עליית הפמיניזם הרדיקאלי הסיטה את תשומת הלב המחקרית למקומה של האם האמיתית והמדומיינת בחיי הילד ולהשפעה של השלב הפרה-אדיפאלי על חיי המבוגר (שלב זה מזוהה לרוב עם המרחב הפסיכולוגי שבין הילד ואמו, לעומת המרחב האדיפאלי, שבו לאב מקום מרכזי יותר). ולכן, עבודות על פרויד, במקרה שלפנינו זו של וויטבוק, התמקדו לא באב, אלא בסדרה של דמויות נשיות מרכזיות בחיי פרויד ובהשפעתן על חייו ועבודתו.

הדמות הנשית הראשונה בביוגרפיה האינטלקטואלית של וויטבוק היא אמלי נתנזון (1835-1930), אמו של פרויד, שבניגוד למיתוס המוכר כי העריצה את בנה המוכשר והמוצלח—הכינוי שלה לפרויד היה *mein goldener Sigi*—סבלה מדיכאון עמוק ונעדרה פיזית ורגשית מחיי פרויד הצעיר. הקושי המוקדם הזה הוביל, לפי וויטבוק, למשבר עמוק, שהשפיע שנים קדימה לא רק על יחסיו עם נשים, אלא גם לאופן שבו פרויד התעלם ממקומה של האם בעבודתו התיאורטית. הדמות השנייה החשובה בסדרה היא "אמו" החלופית של פרויד, ה-*kinderfrau*, המטפלת הצ'כית הקתולית, שטיפלה בו במסירות בהעדרה של האם הביולוגית. השלישית היא אשתו מרתה, לה מקדיש וויטבוק חלק קטן יותר בספרו, שכן מערכת יחסיו עמה התבססה על רקע המבנה הפרה-אדיפאלי, שהתגבש בקשרים המוקדמים עם אמו והאומנת.

הידע התיאורטי הנרחב של וויטבוק הופך את הספר ליותר מתיאור סטנדרטי של חיי פרויד. ואולם, בזכות ניסיונו הטיפולי העשיר שלו, וויטבוק מצליח להסביר בספרו כיצד מערכות יחסיו של פרויד עם אמו והאומנת היו משמעותיות בהמשך חייו והשפיעו עמוקות על התיאוריה הפסיכואנליטית. וויטבוק מתמקד במיוחד בקשריו של פרויד עם הרופא היהודי-גרמני וחברו הקרוב וילהלם פליס (1858-1928) והפסיכאטר השווייצרי, ולתקופה מסוימת ממשיכו החשוב, קרל יונג (1875-1961). הדיון בהשפעה העצומה של פליס על פרויד והשיטה הפסיכואנליטית בעשור האחרון של המאה ה-19 אינו דבר חדש, במיוחד מאז שג'פרי מייסון פירסם ב-1986 את המהדורה המלאה של כל מכתביהם. לא פעם נטען כי התלות של פרויד בפליס כסמכות רפואית מנעה מפרויד להכיר במגבלות ובטעויות של



פליס, ובמקרים מסוימים עצרה את פרויד מלבטא רעיונות מקוריים. ואולם, כפי שוויטבוק מיטיב לתאר, להתאהבות של פרויד בפליס היה גם חלק חשוב בהתפתחות השיטה התיאורטית: היא יצרה את התנאים הנפשיים למגע העמוק של פרויד עם האי-רציונאלי, עם האחר של ההיגיון התרבותי המערבי. ה"שיגעון אלוהי" של פרויד, במונחי וויטבוק, היה ה"מדיום שבתוכו נבראה הפסיכואנליזה".<sup>6</sup> באופן דומה, הדיאלוג המורכב של פרויד עם יונג, עשור לאחר הפרידה מפליס, היה הקרקע, שממנה התפתחו מספר רב של מודלים בסיסיים בפסיכואנליזה: החל מהתיאוריה על הפסיכוזה והנרקסיזם ועד לתיאוריה הפסיכואנליטית של הדת. ועדיין, דווקא הקשרים הבין-אישיים של פרויד, שהתירו לו לחקור את הלא-מודע ולהתמודד עם שאלות כואבות על התבונה האנושית, מנעו ממנו, לפי וויטבוק, לממש את המהלך הביקורתי החשוב שהתחיל. פרויד הצליח בזכות ההיסטוריה האישית הכואבת לפרוץ מסגרות מושגיות רבות. ואולם, בדיוק אותו ניסיון אישי, ובמיוחד יחסיו עם אמו, גרם לו לבנות הגנות וגבולות פנימיים, שמנעו ממנו ללכת צעד נוסף וחשוב. הכאב לא רק איפשר את פריצת הדרך, אלא גם הביא לעיוורון. פרויד, טוען וויטבוק, היה בסופו של דבר ממשיך דרך של הנאורות. בגלל קשייו המוקדמים, הוא הדגיש את חשיבות התבונה וההיגיון במבנה הנפשי וראה בחיזוק האגו מטרה טיפולית מרכזית. הוא נטה אחר ההיגיון, אף על פי שזכה לראות את מקום אי-ההיגיון במבנה הנפש. מסקנות אלו ואחרות הסתירו את הפוטנציאל הרדיקאלי יותר של הפסיכואנליזה, שנמצא רק בצורה "לא רשמית" במחשבת פרויד.<sup>7</sup>

לבסוף, יש מובן נוסף לאופן שבו וויטבוק מתאר את ההיסטוריה של פרויד והופך את הביוגרפיה עליו למודל ספרותי לא שגרתי. אם וויטבוק עומד על כך שהדמות של פרויד משתנה בהתאם לתיאוריה הפסיכואנליטית השלטת בשיח בזמן כתיבת הספר, הרי שספרו מצביע על מסורת אחרת, שבתוכה הביוגרפיה כתובה. בניגוד למצופה מביוגרפיה חדשה, זו של וויטבוק אינה מוסיפה פריט מידע חדש על מה שאנו כבר יודעים על חיי פרויד. יותר מכך, רוב המקורות ההיסטוריים של וויטבוק הם ביוגרפיות אחרות של פרויד. הוא מצטט ממכתביו של פרויד, אך מרבה לא פחות להפנות לעבודות קודמות על מושא מחקרו. אפשר לראות בכך גבול לעבודת ההיסטוריון: כל כך הרבה נכתב על פרויד ב-90 השנים האחרונות, עד שאין ממש אבן שלא הרימו, סיפור שלא נחקר, אגדה שלא נבדקה. ואולם, וויטבוק לא מתוסכל מהמצב הזה. הוא לא מנסה אפילו לרמוז שיש בספר עובדה היסטורית שאף אחד עד עכשיו לא גילה על פרויד. במקום זאת, וויטבוק נהנה מהעבודה של קודמיו. הוא כותב ביוגרפיה שחומר הגלם שלה במידה רבה הוא ביוגרפיות על פרויד. ולכן, זהו ספר על ההיסטוריה של הסיפור על פרויד לא פחות מסיפור על פרויד. וויטבוק מתעד לא רק את חיי פרויד

<sup>6</sup> Whitebook, *Freud*, 177-8

<sup>7</sup> Whitebook, *Freud*, 159-70

אלא את המסורת בתוכה חיי פרויד נמסרו עד כה. וויטבוק, במילים אחרות, מציע ביוגרפיה שהיא פוסט-ביוגרפיה: הוא מבין שאין עובדות יבשות שהוא יכול להציג כניטרליות, אלא רק פרשנות של עובדות כאלו, ולכן עושה את הדבר, אולי, ההגיוני היחיד. הוא מספר את הסיפור כפי שכבר סיפרו אותו אחרים, קושר לנראטיב אחד לא את חיי פרויד, אלא את הסיפורים שסופרו עליו. גם על כך אולי ניתן לומר שהוקרבה "האמת למען האשליה".

גלעד שרביט הוא עמית מחקר במרכז קובנר להיסטוריה גרמנית באוניברסיטה העברית ועמית פוסט-דוקטורט באוניברסיטת תל אביב.

## סטנלי פיין

### זאב ולטר לקויר (1921-2018)

ב-30 בספטמבר, 2018, הלך לעולמו ההיסטוריון זאב ולטר לקויר. הוא מת בווישינגטון בגיל 97. לקויר היה חבר קרוב של ההיסטוריון ג'ורג' ל. מוסה, וביחד הם הקימו ב-1966 את כתב העת החשוב ופורץ הדרך להיסטוריה בת זמננו (Journal of Contemporary History). היה זה שיתוף פעולה פורה, חשוב וממושך. בתחילה, לקויר, שניהל באותה תקופה את המכון להיסטוריה בת זמננו ואת ספריית וינר בלונדון, שימש עורך אחראי של כתב העת. מוסה היה עורך שותף, שנמצא פחות בלונדון ויותר בדרכים. הוא שמר על קשר עם מוסדות וארגונים דומים, חיפש במרץ אחר רעיונות חדשים, תיכנן גיליונות מיוחדים, פירסם כמה מאמרים חשובים והשתתף באופן פעיל בעריכת כתב העת. התקשורת ביניהם היתה רצופה וכללה שיחות טלפוניות ארוכות, בעיקר בימי ראשון אחר הצהריים. המסירות של השניים ושיתוף הפעולה ביניהם נשמר עד מותו של מוסה ב-1999.

מוסה ולקויר היו שונים מאוד זה מזה, הן באופי הן בביוגרפיה. אף על פי שהשניים היו נערים יהודים-גרמנים, שנמלטו מפני הנאצים, מסלולי החיים שלהם היו שונים בתכלית. מוסה נולד למשפחה עשירה מאוד בבירה הגרמנית, ואילו לקויר נולד הרחק מברלין (ברסלאו) למשפחה מהמעמד הבינוני; הגלות של מוסה היתה בזמן, ובזכות מימון נדיב של משפחתו, הוא קיבל חינוך אליטיסטי בהרווארד. לקויר נמלט בעור שיניו והיה אוטודידקט; מוסה היה איש אקדמיה מעורב וחברותי, ורוב חייו הבוגרים לא יצא מן הארון. לקויר היה מופנם יותר, בעל מסור ואב. מוסה התמקד בהיסטוריה תרבותית של רעיונות והשקפות עולם. לקויר נטה להיסטוריה פוליטית, לנרטיבים ולניתוח שיטתי; מוסה החל בחקר ההיסטוריה של העת החדשה המוקדמת ובהמשך סלל את הדרך לפרשנויות ולמתודולוגיות חדשניות בחקר מרכז ומערב אירופה בעת החדשה המאוחרת. המתודולוגיות של לקויר היו מגוונות פחות, אולם במחקריו הוא בחן טווח רחב יותר של מדינות, יבשות וסוגיות.

בגיל 17 ניצל לקויר ברגע האחרון בזכות מלגה שקיבל מהאוניברסיטה העברית, שאפשרה לו להגר מברסלאו, עיר מולדתו, כמה שבועות לפני ליל הבדולח. באותו זמן, העולם האקדמי שיעמם אותו ותוך זמן קצר הוא נטש אותו לטובת חיים בקיבוץ בארץ ישראל, שנמשכו חמש שנים ובהן הא התחתן ושירת בכוח צבאי יהודי, שסייע לבריטים במלחמת העולם השנייה. עד 1945 הוא שלט, בנוסף לגרמנית ולעברית, בערבית, באנגלית וברוסית, וכבר היה מוכן לחזור לחיים האינטלקטואליים. לקויר התחיל את דרכו כעיתונאי ותוך זמן קצר יצא לו מוניטין

בזכות כתבותיו, שפירסם בעיקר בעברית ולעתים באנגלית. ב-1955, הוא הוזמן ללונדון לערוך כתב עת חדש על בריה"מ והמלחמה הקרה (Soviet Survey). מאז ואילך הוא פירסם את כתביו בעיקר בשפה האנגלית. ספרו הראשון בשפה זו יצא לאור ב-1956 ועסק בקומוניזם ולאומיות במזרח התיכון (Communism and Nationalism in the Middle East). ב-1964 מונה לקויר לעמוד בראש ספריית וינר בלונדון, שם כאמור הקים את המכון להיסטוריה בת זמננו וייסד את כתב העת, המזוהה עמו.

מחקריו בתחומים של יחסים בינלאומיים ולימודי ביטחון הביאו אותו לביקורים תכופים בווישינגטון, שהפכה לביתו ב-1973, זאת בשעה שמונה למנהל המרכז ללימודים אסטרטגיים ובינלאומיים. כמה שנים קודם לכן הוא לימד סמסטר אחד בשנה באוניברסיטת תל-אביב וכן לימד באוניברסיטת ג'ורג'טאון, ולתקופה קצרה גם באוניברסיטת ברנדייס ואוניברסיטת ג'ונס הופקינס.

במשך עשורים של מחקר, הוא סייר ברחבי העולם, ומלבד ארה"ב, התחנות המרכזיות בחייו היו לונדון, ישראל וגרמניה. בתקופה זו, לקויר היה אחד חוקר פורה במיוחד. הוא כתב עשרות ספרים על ההיסטוריה בת-זמננו וכל כתביו וכתבתו התאפיינו, בין היתר הודות לעברו העיתונאי, בבהירות ובתמציתיות יוצאות דופן בהשוואה להיסטוריונים אחרים. מאמצע שנות ה-60 הוא החל לפרסם, כמעט ללא הפסקה, ומרוב פרסומים אי-אפשר להזכיר את כולם, אלא רק לציין כמה מכתביו הבולטים או תחומים מרכזיים, שבהם עסק. כל אלה הפכו אותו, כדברי ניל פרגוסון, "להיסטוריון הבולט ביותר של אירופה בת-זמננו". ואולם, מחקריו חרגו גם מעבר לגבולות היבשת ועסקו גם בהיסטוריה של המזרח התיכון, שאותה קישר להיסטוריה של אירופה. כך למשל, היה ספרו על ההיסטוריה של הציונות (History of Zionism), שיצא לאור ב-1972 ונחשב עד היום לאחד הספרים החשובים ביותר על התנועה הציונית.

לקויר היה גם מהמייסדים של תחום מחקר חדש על ההיסטוריה של הטרור, בשעה שכתב את ספר העיון הכללי הראשון על טרור בעידן המודרני, שאותו עידכן כמה פעמים. הוא פרסם כמה ספרים על היבטים שונים של הבעיה, וחיבורו האחרון בעניין התפרסם בשנה האחרונה לחייו, בספר, שהיה שותף לכתבתו, על עתיד הטרור. בתחילה, לקויר היה מוכר כסובייטולוג ומומחה לרוסיה, זאת אף על פי שחיבוריו הבולטים על רוסיה הופיעו רק לאחר נפילת בריה"מ. בהסתמכו על מקורות חדשים, שהפכו אז לנגישים, הוא שקד על מחקר מפתיע במקוריותו על סטלין, ואליו הצטרף גם ספרו המצוין על החלום הסובייטי ושברו (The Dream that Failed: Reflections on the Soviet Union), שהתפרסם ב-1994.

בשונה ממוסה, לקויר לא השקיע את עיקר מרצו בחקר הפשיזם. ואולם תרומתו לתחום רבה, בעיקר כעורך כתב העת להיסטוריה של זמננו. בתחילה, הוא פירסם כמה מחקרים חשובים ופורצי דרך: על תנועת הנוער הגרמנית ועל ההיסטוריה התרבותית של רפובליקת ויימאר (Weimar: A Cultural History), שראה אור ב-1974. שנתיים לאחר מכן, הוא ערך קובץ מאמרים חשוב על הפשיזם (Fascism: A Reader's Guide- Analyses, Interpretations, Bibliography), ככל הנראה הספר המקיף ביותר על הפשיזם, אף על פי שרובו אינו עוסק במקרה הגרמני. הוא היה גם הראשון שבחן לעומק את רוסיה כמקרה בוחן בחקר הפשיזם. ספרו על עליית הימין הקיצוני ברוסיה (Black Hundred: The Rise of the Extreme Right in Russia), דן גם בפרה-פשיזם הרוסי לפני 1917 וגם בהתהוות הימין הקיצוני לאחר קריסת הקומוניזם. ב-1996 הוא פירסם מחקר מקיף ועדכני (Fascism: Past, Present, Future), ששילב בין ההיסטוריה של הפשיזם לניתוח הניאו-פשיזם ועתידו.

הוא כתב על מספר רב של מחקרים בנושאים אחרים, חיבר אוטוביוגרפיה מאירת עיניים ופירסם, בין היתר, את אחד המחקרים התמציתיים ביותר על האנטישמיות, ובהמשך, ב-2007, גם ספר פסימי ומשכנע על המשבר של אירופה (The Last Days of Europe: Epitaph for an Old Continent). פרגוסון תיאר ספר זה כ"אפיטף לציוויליזציה וליבשת. ההיסטוריון הבולט של אירופה לאחר מלחמת העולם השנייה הפך לנביא של שקיעתה ונפילתה". נראה, שעתה, עשור לאחר שהספר ראה אור, ניתן לומר שהוא גם ראה את הנולד.

לקויר פרש מעריכת כתב העת ב-2005, והעביר לי ולריצ'רד אוונס את השרביט. ואולם, גם בגיל מופלג, קצב עבודתו כמעט לא השתנה. ב-2015, בגיל 94, הוא פרסם את מחקרו המקיף על רוסיה, על מדיניותה ועל זרמים תרבותיים ואידאולוגיים בעידן ולדימיר פוטין (Putinism: Russia and its Future with the West). כל אלה מעידים על כך שאין דומה ליצירתו של לקויר בכל הקשור להיקף ועומק המחקר, ואין שני לו בקרב חוקרים אוטודידקטים. אפשר לסכם ולומר שבעשורים האחרונים לקויר העשיר אותנו בידע על ההיסטוריה של אירופה והמזרח התיכון יותר מכל אדם אחר.

סטנלי פיין הוא פרופסור אמירטוס בחוג להיסטוריה באוניברסיטת ויסקונסין-מדיסון.