

משה צוקרמן אילולא היתה מתחוללת ההשמדה הגדולה... על "היהודים ואירופה" מאת מקס הורקהיימר

"היהודים ואירופה" הוא חיבור, שאותו השלים מקס הורקהיימר בתחילת ספטמבר 1939 – תאריך טעון, ללא-ספק, וצומת היסטורי משמעותי ביותר. היו אלה ימי הפלישה הגרמנית לפולין ותחילתה של מלחמת העולם השנייה. המלחמה פרצה כידוע כשש שנים לאחר עליית הנאצים לשלטון וכמסקנה מתבקשת משלטונם, שבחסותו התחוללו מאורעות "ליל הבדולח" כעשרה חודשים לפני פריצתה, וכיזמתו עתיד היה להתממש רעיון השמדתם השיטתית של יהודי אירופה פחות משלוש שנים לאחר-מכן.

הצגת עניינים קצרה זו – הנראית על פניה כקבילה לחלוטין, שהרי אין היא לכאורה, אלא צירוף לא מפתיע במיוחד של עובדות מוכרות – צופנת בחובה בעיה מהותית. הבעיה נעוצה בידיעה המפתה של סוף הסיפור, המובלעת בשורות הקצרות הללו: עוד לפני שקראנו, ולו משפט אחד מחיבורו של הורקהיימר, נוטים אנו (שידעו את "כל האמת" על הנאציזם-סוציאליזם) לשפוט את דיונו של היהודי הורקהיימר בעניין "היהודים בתקופת הנאצים" על-פי התייחסותו (המטרימה) או אי-התייחסותו ("היעוורת") לסופה (הידוע-מראש, כביכול) של ההתרחשות ההיסטורית. נטייה זו נסמכת על הנחה דטרמיניסטית סמויה, לפיה זייב היה הנאציזם להוביל להשמדתם המאורגנת באורח תעשייתי של היהודים, ממש כשם שגרר בהכרח את העולם למלחמת ההתפשטות שלו וכשם שהצמיח את פרעות "ליל הבדולח" בנוסח הפוגרום המסורתי. יש להבין זאת כראוי: אין מדובר פה בבעיה היסטוריוגרפית גרידא; ברמה ההיסטוריוגרפית מתקיים, כידוע, פולמוס ארוך-שנים בעניין הדטרמיניזם ההיסטורי והנאציזם, שספק אם יוכרע אי-פעם באורח ודאי. הראייה הדטרמיניסטית משקפת, בראש ובראשונה, צורך עכשווי לפרש את הנאציזם בראי השמדת היהודים, צורך המתבטא בהעדפת תובנות המושתתות על צירוף מתבקש זה שבין הנאציזם וההשמדה, ולחילופין, בהסתייגות מכל התייחסות אשר אינה מאמצת את ההשמדה כאחד מצירוי המרכזיים של הדיון בנאציזם. לשון אחר: התודעה העכשווית מציבה תנאים ברורים; בהכירה את המבעיתה שבתולדות הנאציזם, מתנה היא את הסכמתה לניסוח מהותו של הנאציזם בהכפפת המהות לתולדה. התודעה הזאת אינה מעסיקה עצמה בשאלה, האם ניתן (ושמא חובה) להבין את מהות הנאציזם מתוך התנאים המוקדמים ההיסטוריים שלו, מבלי שתוצמד תובנה התפתחותית זו לטלאולוגיה של ההשמדה. אפשר להבין את זה. עוצמת הבעתה מפני הזוועה שהתחוללה, יש בה אכן כדי להפוך את סוגיית הכורח לבלתי-משמעותית (או לפחות, לבלתי-רלוונטית לקידוד הזוועה בתודעה הקולקטיבית). ויהיה אף מי שיבקש להתמוחד עם הבלתי-נתפש שבהשמדה על דרך הרציונליזציה ולטעון, כי אירועי ההשמדה כה ייחודיים הם בנוראותם, עד כי לא ייתכן שלא לפרשם כתולדות הכרחיות של מהות הנאציזם, וכפתל יוצא מכך – של התנאים המוקדמים ההיסטוריים שלו. בכללות הכול, לחשוב על הנאציזם היום ללא אושוויץ, משמעו להתעמת עם הרעיון, שהנאציזם היה יכול להתקיים ללא קונספציה של השמדת יהודים, אולי גם ללא רדיפת יהודים בכלל. אין זה, מסתבר, עניין של מה בכך, ולו בשל האימפליקציות המביכות של רעיון מעין זה. למשל השאלה: האם היתה משתנה עקב כך התייחסותנו לנאציזם? ושאלה מביכה לא פחות: האם היתה משתנה בשעתה התייחסותה של יהדות גרמניה לנאציזם?

ובכן, זוהי כמוכן אינה – וגם אינה יכולה להיות – הסוגיה הנדונה בחיבורו של הורקהיימר מ-1939, ובוודאי לא בניסוחה זה המושגת על חוכמה שלאחר מעשה: ראשית, משום שמלכתחילה לא היה ספק כלשהו לגבי יחסו של הנאציזם ליהודים; ושנית, משום שאיש באותה תקופה לא היה מסוגל לחזות מראש את ההשמדה הגדולה, אפילו לא אנליטיקאים מבריקים של הנאציזם כפרנץ נוימן (Neumann 1944). ובכל-זאת, צופן בחובו החיבור יסוד מסוים של סוגיה זו, דבר המתאפשר דווקא בשל הידיעה "המגובלת" שעמדה לרשותו של הורקהיימר באותו צומת היסטורי הרה-אסון. מידת הרלוונטיות של החיבור לגבינו מגולמת איפוא בעובדה, שהוא מאפשר לנו לעמוד על מהות הנאציזם שלא בראי השמדת היהודים, ולשאל, אנב כך, אי-אלו שאלות לא פשוטות על טיב תודעתם של חוגי מהגרים מסוימים מקרב יהדות גרמניה באותה עת – זאת שלא על דרך הספקולציה הרטרופקטיבית, כי אם באמצעות תודעה היסטורית שאינה עמוסה בנטל הידיעה שבדיעבד, תודעה, שלגביה, השמדת היהודים לא היתה עדיין בגדר כורח, ואילו עליית הנאציזם – היתה אף היתה. כדי להבהיר זאת, עלי להתעכב בקצרה על יסוד מסוים בהגותו המוקדמת של הורקהיימר, ועל התמודדה שחלה בה בהמשך.¹

עמודותיו של הורקהיימר בשנות ה-30 נסמכו על תורתם של מרקס ואנגלס, אשר פירשו את הכלכלה המדינית כ"אנטומיה של החברה הבורגנית" (Marx 1951, 12) וסברו, כי ניתן להסביר את מכלול העובדות החברתיות והתרבותיות באורח מטריאליסטי אחיד. הורקהיימר אחז באותה תקופה בהנחת-יסוד זו של המרקסיזם הקלאסי, וסבר אף הוא, כי ניתן לתפוש את "השלם החברתי", כפי שכונה בפיו, באמצעות מבנה תיאורטי אחיד, ובלבד שיהיה מוצק ובנוי כהלכה. אלא שהשקפתו בעניין זה השתנתה כידוע מן היסוד לאחר מלחמת העולם השנייה, שעה שצצו סימני שאלה כבדים לגבי תוקפה של תיאוריה זו, המבקשת לספק הסברים אחידים ויאומדת את המצב הקיים על-פי יומרת הרציונליות שלו עצמו" (Schmidt 1988, 447). משקל מכריע בתפנית זו נועד לערעור האמפירי של אחד מצירי-המפתח בתיאוריה המרקסית: שלא כמנובא, הסתבר כי לא התחולל תהליך התרששותו המואצת של מעמד הפועלים במדינות המפותחות של המערב. מסקנתו של הורקהיימר היתה חותכת: "הרצון הפרולטרי הפך זה מכבר לפעילות חברתית אימננטית המותאמת למציאות", והפרולטרין עצמו השתלב לחלוטין בחברה, "לפחות מבחינת תודעתו הסובייקטיבית" (Horkheimer [1968] 1988, 15).

אין להבין מכך, שהורקהיימר אודה את מהלך האינטגרציה הזו. נהפוך הוא: חזון "ממלכת החירות" המייצג אצל מרקס את תחילתה של ההיסטוריה האנושית האמיתית – המסיימת את ההתפתחות "הטרום-היסטורית" עד כה – מוחלף בחשיבתו המאוחרת, הפסימית, של הורקהיימר בקונספציית ה"עולם המנוהל". תקופתו, גורס הורקהיימר, מתאפיינת בנייית "לחל את כל הקשור לאוטונומיה של היחיד, יחסית ככל שתהא אוטונומיה זאת". לא כך היה מאז ומתמיד: בעידן הליברליזם הקלאסי עוד התאפשר לאזרח לפתח את כוחותיו עד גבול מסוים, גורלו היה במידה כלשהי (ולו מזערית) תוצאת מעשיו, ועקרונות היסוד של החירות והצדק קבעו, כי יש להחיל את האפשרויות הללו על בני-האדם כולם. ההיסטוריה של המאה ה-20, לעומת זאת, מלמדת, כי שילוב החירות והצדק אינו עניין של מה בכך – האחד נוטה לבוא על חשבון האחר: "הסדרת המרוכזות של החיים, מנגנוני המנהל המתכננים הכול לפרטי-פרטים, הרציונליות הקפדנית, כפי שהיא מכונה, אינם אלא פשרה היסטורית". אליבא דהורקהיימר, התברר למעשה כבר בעידן הנאצי, שאופן השליטה והניהול הטוטליטרי אינו מקרי כלל ועיקר, אלא סימפטום מובהק של מהלך החברה המודרנית: שכלול הטכנולוגיה, התפשטות התחבורה והקומוניקציה, גידול האוכלוסין – כל אלה מקדמים וממריצים את ארגון המוחלט והחובק-כול של ספירות החיים כולן. והחמור מכול: "ההתקוממות עצמה, נואשת ככל שתהא, הפכה זה כבר לחלק אינטגרלי של מהלך הדברים, אשר אותו נועדה לשנות" (שם, עמ' 16 ואילך).

תפנית מחשבתית זו משתקפת היטב ביחסו המאוחר של הורקהיימר לחיבורו היהודים ואירופה, חיבור שפנה, בשעתו, נגד דפוסי-חשיבתם של אי-אלו חוגי מהגרים יהודים, אשר נאלצו להגר ממולדתם גרמניה נוכח הנסיבות החדשות שנתהו בה. יותר מכול מאשים הורקהיימר את החוגים הללו בהתבכשות: התבכשות לכך שהסדר הטוטליטרי שממנו נאלצו להימלט, אינו, למעשה, אלא המשכו של הסדר הקודם שאותו אהדו, סדר שהשתנה לכל היותר בכך, שאיבד עתה את כל עכבותיו. זויות-ראייתם של המהגרים הללו, טוען הורקהיימר, מסלפת לחלוטין את מהות

1. הדברים שיוצגו להלן צמודים להערותיו של אלפרד שמידט ב"אחרית הדבר של העורך לכרכים 3 ו-4" בהוצאה הכוללת של כתבי הורקהיימר (Horkheimer 1988, 443-460).

הליברליזם שכה קרוב ללבם, ליברליזם החייב, לטענתו, להוביל במוקדם או במאוחר לכינון "הדיקטטורה הפולקית" (Schmidt 1988, 448). מהגרים אלה מסתמכים על כך, שהרפורמה החינוכית לסילוק קלקולי הקפיטליזם בארצות המערביות תהיה פחות מזיקה וכואבת מזו שהתחוללה בקפיטליזם הגרמני, ושעתיד הקפיטליזם בארצות שקלטו אותם יהיה ורוד יותר. הורקהיימר אינו מאמין בכך: הוא משרטט חזיון-אימים של "הפאשיזם כמערכת עולמית" (Horkheimer [1939] 1988, 316). מערכת שלא ברור כלל כיצד תגיע אי-פעם לקצה, לפחות מבחינת ההיגיון הכלכלי הפנימי שלה. הוא מנמק זאת בכך, שבנסיבות הטוטליטריות החדשות שהתהוו, אין השעתוק של ניצול השכבות התחתונות מתבצע עוד באמצעות מנגנוני השוק העיוורים, כי אם באמצעות הפעלתו המודעת והמכוונת של השלטון עצמו. באלימותו המוקצנת והמתוכננת, שואף עתה שלטון זה להשתלט בכוח על הניגודים החברתיים ולשלט בהם באורח בלתי-אמצעי: "השליטים החדשים, המכירים היטב את חולשות העולם הבורגני, ממשיכים את השליטה המעמדית – שאין לקיימה עוד באורח כלכלי, משום שאבד הכלח על הקניין הפרטי – באמצעים פוליטיים צרופים" (Schmidt 1988, 448). באופן אירוני, אומר הורקהיימר, מתממשת כך המסקנה הנגזרת מקטיגוריות הכלכלה המרקטית ("קץ הכלכלה המדינית") באורח שונה ומעוות לחלוטין מכפי שנחזתה: כאקט סמכותי אלים, ולא כתולדה של מהלך משחרר. הדינמיקה האובייקטיבית של חיי הכלכלה נסוגה אפוא מפני הפרקטיקה הדיקטטורית של "החזקים מבחינה כלכלית" (Horkheimer [1939] 1988, 316). הורקהיימר אינו מופתע מכך: הפאשיזם אינו מצטייר בעיניו כאנכרוניזם. נהפוך הוא: הוא רואה בו צורת שלטון ההולמת בעליל את מהות התפתחותו של הקפיטליזם באותו שלב. לשון אחר: הפאשיזם אינו מפגר ביחס לעיקרון ה-*laissez-faire*, שמבחינתו של הורקהיימר ממילא כבר פשט את הרגל, כי אם ביחס למה שיכול היה להיות, ואינו קיים עדיין: הסוציאליזם. ומכאן גם מסקנתו המהותית ביחס לפאשיזם: נוכח ההתפתחות המצטיירת באירופה של אותם ימים, נדמה הפאשיזם בעיניו כשלב בשרשרת, שלב הכרחי שיגיע במוקדם או במאוחר גם לארצות המפותחות האחרות. התפתחות זו – אומר הורקהיימר, בהיסמכו על תפישה הגליאנית מעיקרה – היא היא "האמת" של החברה הליברליסטית: "יחסייה החליפין השווים והצודקים התפתחו לכדי אבסורד, והסדר הטוטליטרי הוא האבסורד הזה" (שם, עמ' 309).

ראיית העולם של הורקהיימר השתנתה, כאמור, לאחר 1945 באורח מהותי. כשפנתה אליו הוצאת פישר הגרמנית בשנות ה-60 בהצעה לפרסם מחדש את חיבוריו הפילוסופיים-חברתיים שראו בעבר אור בכתב-העת לחקר חברתי (*Zeitschrift für Sozialforschung*), היסט הורקהיימר ממושכות במתן הסכמתו לכך, וכשקובצו לבסוף החיבורים הללו בשני כרכים והופיעו תחת הכותרת תיאוריה ביקורתית (Horkheimer 1968), לא נכללה בהם המסה "היהודים ואירופה" – הורקהיימר סירב בתוקף לפרסמה מחדש.

בפתח הדבר שחיבר לכרכים הללו עומד הורקהיימר על הסיבות להתלבטותו. הוא טוען, כי עבודתו המוקדמות "נשלטות על-ידי רעיונות כלכליים ופוליטיים, שאין לקבלם עוד באורח בלתי-מתווך", וכי יש לנסחן מחדש, באורח מדויק יותר (Horkheimer [1968] 1988, 14). הורקהיימר אינו מתכחש לרעיונות המוקדמים הללו בצורה גורפת; הוא מבקש להבהיר מה היו ההיבטים הפוליטיים והחברתיים, אשר הניעו אותם, בשעתם, לאחוז בהם: "במחצית הראשונה של המאה היתה ההתקוממות הפרולטרית בארצות האירופיות הנתונות במשבר ונגועות באינפלציה בגדר ציפייה מתקבלת על הדעת. ההערכה בתחילת שנות ה-30, לפיה יוכלו הפועלים המאוחדים, בשיתוף עם האינטלקטואלים, למנוע את עלייתו של הנאציזם-סוציאליזם, לא היתה ספקולציה ריקה. בשלבי התחלתה של הברבריות הפולקית, ועל אחת כמה וכמה בתקופת האימים של שלטונה, היתה העמדה הדוגלת בחירות זוהה להתקוממות נגד אותם כוחות חברתיים פנימיים וחינוניים, אשר גרמו בחלקם לעלייתם של הרוצחים העתידיים, ובחלקם תמכו בהם, או לפחות סבלו את עלייתם. הפאשיזם הפך למכובד" (שם). הורקהיימר קובע, כי המדינות המפותחות מבחינה תעשייתית – "שלא לדבר על רוסיה הסטליניסטית" – לא לחמו בגרמניה בגלל הטרור של היטלר, כי אם מסיבות שבתחום "מדיניות הכוח". בעניין זה התאימה אפוא מדיניותן של גרמניה ושל מדינות אחרות לאסטרטגיה המזרחית, ולכן היתה "השנאה כלפי הפאשיזם זהה לשנאה כלפי הקליקת השליטות באשר הן" (שם).

אלפרד שמידט גורס, כי הערכה פוליטית זו של מצב העולם התאימה בשעתה לשאיפותיו המרקסיסטיות (האורתודוקסיות מעיקרן) של הורקהיימר להבין את "המעבר ההיסטורי מהליברליזם לעידן הטוטליטרי" במונחים כלכליים צרופים, וכי החיבור היהודים ואירופה הוא "פרדיגמטי" מבחינה זו (Schmidt 1988, 449). השינוי שחל בתפישתו לאחר מלחמת העולם השנייה נבע

מהשקפתו, כי "לאור נסיבות התקופה, אשר השתנו באורח יסודי, אין להיצמד עוד היצמדות בלתי-מסויגת ליזמרה להסביר את התופעות החברתיות באורח כלכלי אחיד". יתרה מזו: "מובלעותיו של הליברליזם בעולם העוין את הסובייקט" התפרשו עתה – משנות ה-50 ואילך – באורח חיובי יותר מבעבר (שם), ותעיד על כך קביעתו המתומצתת של הורקהיימר, לפיה "הדמוקרטיה המופרכת, על כל חסרונותיה" עדיפה עדיין בעיניו "על פני הדיקטטורה, שתצמח בהכרח מכל מהפכה שתחולל כיום" (Horkheimer [1968] 1988, 17).

עד כמה "פרדיגמטי" היה החיבור "היהודים ואירופה" לתפישתו המוקדמת של הורקהיימר ולשינוי שחל בה בהמשך ניתן ללמוד מעצם העובדה, שהחיבור לא נכלל באותה אסופת מאמרים שראתה אור ב-1968. ונשאלת השאלה: מדוע? הורקהיימר עצמו, יש לומר, אינו מספק לכך תשובה ישירה. הסבריו בפתח הדבר להוצאה המחודשת אינם מאזכרים את השמדת היהודים באורח מפורש, אך דומה שאותן "נסיבות התקופה, אשר השתנו באורח יסודי" (Schmidt 1988, 449) מכונות אצלו (בהקשר הזה) למה שכונה בפיו של דן דינר "שבר ציוויליזציוני", קרע מהותי בתרבות האנושית הנובע מכך, ש"השמדתם נטולת הסיבה של בני-אדם הפכה אפשרית ואכן התממשה בפועל" (Diner 1988, 31). תופעה חדשה זו – חיסולם המאורגן באורח שיטתי של בני-אנוש לשם החיסול – טלטלה, כידוע, את הפרשנות המרקסיסטית האורתודוקסית והותירה אותה, למעשה, ללא מענה מספק לסוגיית ההשמדה. התכחותו של הורקהיימר לאינטרפרטציות הפאשיזם המוקדמת שלו יכולה להתפרש איפוא כרוויזיה תיאורטית הכרחית נוכח שינויים מהותיים (בלתי-צפויים) שחלו בפראקסיס. אלא שנשאלת השאלה: האומנם כאלה הם פני הרברים? האומנם רוויזיה מעין זו הכרחית?

התשובה לכך תלויה בעמדה שמאמצים כלפי הטלאולוגיזציה של הפאשיזם: עמדה פנילסטית (כלומר, כזו הלוקחת את הסוף כנקודת-מוצא להתבוננות בתהליך כולו) הגורסת כי הפאשיזם היה חייב להוביל להשמדה הגדולה, אינה נוקקת להסברים מעמיקים מדי של מהות התהוותו; ראיית התפתחותו כפופה כולה לידיעת "התוצאה", שבעצם כבר אינה "תוצאה", כי אם תכלית. אגב כך נפתרת העובדה, שהפאשיזם לא הוביל להשמדה בכל מקום, על דרך המרתו האלגנטית של מושג ה"פאשיזם" הכללי במושגה של הגרסה הגרמנית הייחודית שלו, קרי: הנאציזם. לעומת זאת, עמדה הגורסת כי הפאשיזם אימננטי לקפיטליזם – לאמור: הליברליזם הקפיטליסטי צופן בחובו את פוטנציאל הפאשיזם – אינה נדרשת כלל ליצירת קשר סיבתי, ההופך את ההשמדה לכורח של הפאשיזם. אפשר אף להרחיק לכת ולטעון, שדווקא בשל אי-היותה תולדה הכרחית של הפאשיזם, אכן ראויה ההשמדה להיקרא "שבר ציוויליזציוני" – אלא אם כן מבקשים לפרש את ההשמדה כתולדה דיאלקטית אחרונה של פרוורסיית התבונה האינסטרומנטלית; ואולם אז, בוודאי לא ניתן לנתק את הפאשיזם מהתפתחותו ההיסטורית של הקפיטליזם הליברלי.

טיבו של השינוי שחל בהשקפתו של הורקהיימר אינו ברור איפוא כלל ועיקר. לא ברור, למשל, כיצד מבטל העדכון המאוחר שערך בהערכת "מובלעותיו של הליברליזם" את תפישתו הרדיקלית המוקדמת אודות תפקידו ההיסטורי (המובנה מעיקרו) של הליברליזם הקפיטליסטי בעליית הפאשיזם. מדוע פג לפתע תוקפה של התיאוריה המקורית? משום שחזויו של הורקהיימר בדבר "הפאשיזם כמערכת עולמית" לא התממש? או שמא בגלל אי-התממשותה של האלטרנטיבה המשחררת דווקא – כישלונה של היומרה הסוציאליסטית? הייתכן כי אלה הן "נסיבות התקופה" שהשתנו לידו "באורח יסודי"? אם אכן לזאת הכוונה, הרי שהמסקנה המתבקשת מכך היא, שתוקף הקטיגוריות המרקסיסטיות, המכוננות את הניתוח של הורקהיימר, היה מוטל בספק מלכתחילה – מסקנה, שהורקהיימר עצמו כופר בה מכול וכול. אם, לחילופין, הכוונה לכך שיש לנטוש את הפרדיגמה המקורית למרות שתוקף הקטיגוריות לא עורער באורח ממשי, הרי שמדובר במסקנה הטרונומית מעיקרה, מסקנה שאינה נובעת מן ההיגיון הפנימי של הקטיגוריות המרקסיסטיות, ושהשלכותיה על הטיעון עצמו נדמות קלושות למדי, אם בכלל.

השינוי שחל במחשבתו של הורקהיימר אינו מתבקש איפוא מאליו, ואין לפיכך כל צורך לדון כאן בסוגיה, האם ובאילו מידה הסתייגותו המאוחרת של הורקהיימר עצמו מהחיבור מחייבת את מי שסבור, כי טיעונו המקורי הוא טיעון קוהרנטי הצופן בחובו אמיתות מהותיות הראויות עדיין לדיון נוקב. אלא שנדמה, כי לא זו הנקודה המטרדית באמת את הקורא הישראלי/היהודי העכשווי.

טיעונו של הורקהיימר מכיל היבט, שתהא אשר תהא מידת סבירותו בשעתו, בעיניו – בעלי "הפרספקטיבה ההיסטורית" העמוסים בנטל הידיעה – הוא היה מאז ומתמיד בגדר טאבו: אם אכן ניתן לקשור את הולדת הפאשיזם בהתפתחותו המסקנית של הקפיטליזם הליברלי – כיצד היינו

מתייחסים אל היהודים (ובעיקר אל היהודים הגרמנים), שהיו נציגיו המובהקים של אותו קפיטליזם ליברלי, ואשר, באורח עקרוני, לא היו רואים בפאשיזם אויב, אילולא נרדפו הם עצמם (ולצורך העניין: היהודים בכלל) על-ידו? הייתכן שבמקרה זה יחסנו העכשווי אל הפאשיזם היה "סלחני" יותר? יתרה מזו: הייתכן, שבנסיבות כאלה היינו עדים לתופעה ההיסטורית של הזדהות שכבות מסוימות מקרב היהודים הגרמנים עם הנאצים? הורקהיימר, כאמור, אינו שואל את השאלה הזאת – בעת כתיבת חיבורו, יחסם האמפירי של הנאצים אל היהודים כבר לא היה מוטל בספק; הוא שואל: כיצד זה מבכים היהודים את מותה של המערכת, אשר, לדידו, הצמיחה בהכרח את רודפיהם? הורקהיימר ניצב עדיין בצומת היסטורי המאפשר לו לדון דיון בלתי-מתפשר בסוגיה בניטוחה המבין הזה – הוא עמד כבר על טיבו של הפאשיזם, אך אין הוא יודע עדיין על אודות ההשמדה הגדולה העתידה להתרחש.

היהודי הישראלי העכשווי אינו מעלה כלל ברעתו, שניתן, ראוי ואולי אף חובה לדון בבעיה מזוית ייחודית זאת. הוא מעדיף ואולי אף זקוק להתייחס אל היהודים כאל קטיגוריה מונוליתית, ולהיצמד בכך – באורח פרדוקסלי – להיגיון הפנימי של ההשמדה הגדולה, אשר סימנה את "היהודים" כמושאה ההומוגני, בהתייחסה אליהם כראויים להשמדה באשר הם. יש לכך השלכה כפולה: מצד אחד מחילים קטיגוריה אחידה על כל קורבנות ההשמדה, קטיגוריה המקדמת, בתור שכזאת, את האובדן ההדרגתי של הזהות הפרטית של הקורבנות ומנתקת אותם בהתמדה מן המציאות ההיסטורית הקונקרטית – ואין הבדל עקרוני בהקשר זה בין תפישתם האמפירית-רציונלית לכאורה של הנרצחים כ"שישה מיליונים" לבין תפישתם המיתית כ"קדושים". מצד שני – ובקשר הדוק עם ההיבט הקודם – מקילה תפישת הקורבנות כקטיגוריה מונוליתית על אימוצה של ההשמדה כיעד טלאולוגי של הנאצים (וליתר דיוק: תפישת ההשמדה ככורח). תפישת שכזו יש בה כדי לסלק מן העבר תופעות בלתי-רציוניות שאינן מתיישבות עם התודעה הציונית ולרדד אותו כך שניתן יהיה להיחלץ ממבוכת ההתעמתות עם סוגיות לא נוחות בעבר "היהודי", כגון בעיית יחסה העוין של הבורגנות היהודית הגרמנית כלפי האוקסיידן, שהגיעו לגרמניה מאזורי המצוקה והפוגרומים במזרח-אירופה, או, כאמור, סוגיית יחסם של היהודים לפאשיזם, הבולטת פחות לכאורה, המשתקפת בחיבורו של הורקהיימר.

יש לכך פונקציה אידיאולוגית ברורה, הקשורה בעיקרה לאופיו המסוים של זכר השואה הקולקטיבי, שאותו מטפחת החברה הישראלית במשך שנות קיומה כיישות פוליטית מוגדרת. זהו זיכרון הניזון מהיצמדות מובהקת לאחד משני הציוניים הבסיסיים האפשריים בעקבות ההשמדה הגדולה, כפי שהועלו בשעתו על-ידי יהודה אלקנה ברשימתו "בזכות השיכחה": הנדר האוניברסלי, שזה לא יקרה עוד לעולם, לעומת התביעה הפרטיקולרית, כי זה לא יקרה עוד לנו לעולם (אלקנה 1988, 13). האפשרות השנייה, שבה "בכרה" לכאורה ישראל, מתאפיינת בהשלכותיה האופרטיביות המיידיות: שלא כמשאלה העקרונית, שלא תישנה השמדת עם שיטתית בהיסטוריה האנושית, מאפשרת התביעה הספציפית לגבי העם היהודי מימוש קונקרטי, קרי, הקמת מדינה אשר תבטיח בכוחותיה-היא, שהשמדה שיטתית של יהודים אכן לא תתרחש עוד לעולם. אלא שעצם המימוש חולל גם שינוי מהותי בתפישת השואה: שכן, הציוני הייחודי, שאיבד מטבע הדברים את מעמדו כמוטיבציה טראומטית לכינון המדינה, הפך בהדרגה לאבן-היסוד של הצדקת הווייתה, מדיניותה ומעשיה באשר הם – לשון אחר: השואה הפכה ללגיטימציה האידיאולוגית המובהקת של החברה הישראלית/יהודית. אפשר אף להרחיק לכת ולטעון, שישראל – כסובייקט קולקטיבי, כיישות מדינית – לא "זכרה" כלל את השואה, אלא הרחיקה אותה מראש, ואימצה את דימויה המיתי (שהפך עד מהרה למושג שחוק וסתמי) כ"הזכחה" ההיסטורית החילונית לזכות הקמתה, קיומה ואופן התפתחותה בכל שלביה, לרבות שלב הכיבוש מאז 1967 על כל השלכותיו. ישראל, במובן זה, מעולם לא התמחדדה עם משמעותה האוניברסלית, העל-יהודית, של השואה כהתרחשות היסטורית ייחודית, אלא ניכסה אותה לעצמה באורח פונקציונלי לשם מימוש תכליותיה האידיאולוגיות, תכליות זרות מעיקרן לאותה מהות אוניברסלית עצמה.² מן הראוי להבהיר עניין זה בקצרה.

ראשית, יש לשוב ולהזכיר כאן את אחד מהיבטיו הבסיסיים של אופן שימור ההתרחשויות ההיסטוריות בזיכרון הקולקטיבי: חד-פעמיותה הייחודית של ההתרחשות היא מוחלטת ומוגמרת

2. מדובר בורם הדומיננטי בעיבוריות הישראלית. כנגדו ראוי לציין כמה דוגמאות להתייחסות ביקורתית לשימוש האידיאולוגי בשואה, למשל: עברון, 1988, א, 1988; רונטל 1990; שגב 1991 וכן Zuckermann, 1988–1989.

ואינה ניתנת ל"החייאה" מחדש כהתרחשות; לפיכך משמש תיאורה בדיעבד כתחליף, שבאמצעותו חדרת תודעת ההווה אל תוככי מציאות העבר. תיאור זה, עשיר ומקיף ככל שיהיה, הינו מעצם טבעו חלקי בלבד. ומאחר שהשעתוק ההיסטוריוגרפי אינו ההתרחשות ההיסטורית עצמה, אין להבין את פעולת הזיכרון המודע ואת השאיפה "לזכור" כידעית מכלול הפרטים המרכיבים את "המאורע ההיסטורי"; ידיעה כזו אינה אפשרית – לא מבחינת יכולתו של כותב ההיסטוריה לספק מכלול מעין זה, ולא מבחינת יכולתו של צרכן הכתבים היסטוריים לקלוט אותו בשלמותו, לו היה הדבר אפשרי. כלומר, לא זו בלבד שמחמת הבדלים בלתי-נמנעים בזווית-ראייתם ובעמדתם של מתווכי המאורע ההיסטורי הופכת הקליטה של המאורע ומתגבשת לכדי רשומון פחות או יותר קיצוני של מרכיבי הצגתו (ולפיכך גם של תפישת מהותו), אלא שבנוסף לזאת נקלט בדרך-כלל כל אחד מן ההיגדים השונים האפשריים במרחב הרשומון בצורה מקודדת בלבד. סביר להניח, למשל, שהביטוי "שישה מיליון יהודים" טבוע בתודעתו של כל יהודי כמעט, כפרפרזה ייצוגית של המונח "שואה" (שהוא עצמו הסמלה נורמטיבית של ההתרחשות ההיסטורית), אך אין בכך כדי לקבוע, כי הוא מכיר גם בהכרח את מבנה תהליך ההשמדה על כל פרטי התהוותו הדימוימיים בעבר ההיסטורי, גם לא את הדפוסים העיקריים של מנגנוני ההשמדה, אף לא את השלבים העיקריים בתהליך ההשמדה. גם אם היה הזיכרון מסוגל להכיל את כל הפרטים הללו, ספק אם יכול בעל-הזיכרון לשאת אותם. הקוד, אם נרצה, מאפשר מגע עם הבלתי-נתפש וקליטה שלו וביטוי מילולי מתומצת (ובלתי-מחייב מעיקרו) של הבלתי-תואר. מן הראוי לציין, שקדיפיקציה כזו מבצע גם ניצול השואה עצמו, שהרי, אם לא כן – אילו "אילץ" אותו וזכרונו למגע בלתי-פוסק עם קורות הזוועה שבעברו – חייו לא היו חיים ודעתו היתה נטרפת עליו מן הסתם. ואכן, במובן מסוים מגולמת בחלומות השואה הבלתי-מבוקרים של ניצולי מחנות ההשמדה החייתו האותנטיות, האמיתיות ביותר, של העבר ההיסטורי – לא רק מפני שהיא מתחוללת באמצעות הסובייקטים ההיסטוריים של עבר זה, אלא, ובעיקר, משום שמתקיימת בהם חוויית העבר כהתרחשות פסיכולוגית, קרי, כתגובה בלתי-אמצעית ובלתי-מעורבת ככל הניתן למהותם המזוועה של המאורעות ההיסטוריים.

ברם, לא במפגשו של ניצול השואה עם עברו כיחיד עניינו בהקשר הנדון; הדברים אמורים בקולקטיב היהודי במדינת ישראל. ואם צוין שהפרט מתקשה בהתמודדות עם משקעי עברו זה, הרי שהקולקטיב לא זו בלבד שהתקשה, אלא אף לא היה מעוניין כלל בהתמודדות שכזו, שעה שהחל מגדיר, לאחר 1945, את זהותו ואת מהות קיומו כחברה מתהווה וכיישות פוליטית. ההבדל בין הרחקותו של הפרט ניצול השואה לבין אלו של הקולקטיב הינו בכך, שהפרט נזקק להרחקה על-מנת לשרוד נפשית במובן האלמנטרי ביותר, קרי, על-מנת שלא תיטרף עליו דעתו משהצליח לשרוד ולהתקיים לאחר הגיהנום – יכולתו "לפתוח דף חדש" מותנית ביצירת שבר ביחס לעברו; הקולקטיב, לעומת זאת, מעוניין בהרחקה בכדי שזכרו של אותו גיהנום עצמו לא יכתים במידה מופרזת את ה"דף החדש" שאותו הוא מבקש לפתוח בהיסטוריה שלו (ולצורך זה גם לא את נפשו של "האדם/היהודי החדש" שהוא שואף לעצב על פני "דף חדש" זה) – יכולתו ליצור שבר ביחס לעברו מותנית ביצירת אידיאולוגיה של "פתיחת דף חדש". המשותף לספירה האינדיבידואלית ולו של הקולקטיב טמון בכך, שבשניהם השואה אינה אלא מודחקת בלבד מתחומי התודעה; לא הרציונליזציה של היחיד ולא האידיאולוגיה של הקולקטיב מצליחות לסלק סילוק של ממש את השפעתה הסמויה, הבלתי-מוחשית לכאורה, של השואה מתת-ההכרה. ברמת הקולקטיב, השלכותיו של דפוס זה הינן בעלות משמעות מרחיקת-לכת.

הדברים אינם אמורים בהכחשת המאורע ההיסטורי עצמו, אלא בניסיון סילוק השואה כחוויה נפשית-קיומית מן התודעה "היומיומית" על-ידי הרדוקציה שלה לכדי קחים אידיאולוגיים המשמשים את הקולקטיב במישור הפוליטי בעיקר. יהודה אלקנה מדבר בהקשר זה על "חרדה קיומית עמוקה, הניזונה מפרשנות מסוימת של לקחי השואה, ומהנכונות להאמין שהעולם כולו נגדנו ואנחנו 'הקורבן הנצחי'", והוא רואה "באמונה עתיקת-יומין זו, שכה רבים שותפים לה כיום, את ניצחונה הטרגי והפרדוקסלי של היטלר" (אלקנה 1988, 13).

ובכן, עתיקה ואמיתית ככל שתהא אמונה זו, ניתן לקבוע, שלאחר ההשמדה הגדולה וכתוצאה ממנה, היא צברה כוחדף מיוחד במינו, פונקציונלי ביותר, כאמור, הן להקמתה של המדינה והן לביצור האידיאולוגיה המבססת את הלגיטימציה שלה. במלים אחרות: לא רק החרדה הקיומית התחזקה נוכח השואה, אלא גם השימוש האידיאולוגי באותה חרדה עצמה. חוויית השואה הקולקטיבית – במשמעותה כחרדה קיומית – עברה טרנספורמציה הדרגתית, עד כי לא נותר ממנה לבסוף אלא תבנית אידיאולוגית פוליטית המשתמשת ב"שואה" כקוד: המיתוס של השואה תפס את מקום השואה עצמה, והחרדה הקיומית הפכה לצינור אידיאולוגי מאובן. הקולקטיב הצינור

דורש מעצמו איפוא רדישה כפולה: יש לעקור את השואה מן ההווה הקיומית על-מנת שאפשר יהיה לפתוח "דף חדש" מחד גיסא, אך יש לקיים גם את ה"זכור" על-מנת שניתן יהיה לעגן אידיאולוגית את ה"דף החדש" עצמו מאידך גיסא. צריך לטפח, אם כן, את קוד השואה, מבלי שהשואה עצמה תחדור באורח מהותי מדי לעיצוב הגדרתו העצמית של הקולקטיב.

יש לכך אינספור ביטויים ברמות שונות. לצורך המחשה, וכדוגמה יחידה מתוך רבות אחרות,³ הנה קטעים מתוך רשימה שהתפרסמה בידיעות אחרונות באפריל 1988, ובה דיווחו של אברהם שריר, שר המשפטים והתיירות של ממשלת האחדות הלאומית דאז, על לקחים שהפיק מביקורו באשוויץ: "בקבר האחים הנחתי שם את שקיות העפר מארץ הקודש. דמעות עמדו בעיני. כמעט ופרצתי בבכי. היה זה מחווה סמלי של כבוד לעפרם של מיליונים, שלא זכו לקבר ואשר עפרם ועצמותיהם פוזרו בשדות זרים" (שריר 1988). השר חש בעליל את כובד המעמד שבהתייצבות שגריר "זקיפות הקומה הלאומית" מול קבר האחים: עליו לבצע "מחווה סמלי", כלשונו, שישקף את עובדת היותו נציגה הרשמי של המדינה הציונית. הוא נותן איפוא "כבוד" למיליונים, שעצמותיהם פוזרו ב"שדות זרים", על-ידי איחוד "עפרם" עם "עפר מארץ הקודש": חופן ארץ-ישראל מועבר כך לאשוויץ, קורבנות השואה והציונות מתמזגים, ארץ-ישראל, במובנה הגשמי ביותר, וזכר השואה משתלבים זה בזה והופכים מקשה אחת. מצויד בבסיס אידיאולוגי מוצק זה פונה איפוא שריר להצגתן של המסקנות – של הלקחים – שהוא מפיק מן השואה. ראשית דואג הוא לאחדותו של הקולקטיב הציוני: "באשוויץ הכול נראה אחרת. מה שנראה חשוב בארץ מתגמד כאן ונעלם: המריבות, היריבויות, מלחמות היהודים. כאשר צעדתי שם שלוב-זרוע עם שר החינוך יצחק נבון, ראיתי עד כמה מלאכותית היא החלוקה למפלגות. [...] באשוויץ ראינו כולנו מה קורה לעם חסר-מולדת. רק כאן אפשר להבין עד כמה נכונה התעקשותנו לביטחון". לאחר שעיבה כך את הדבק הקואליציוני וחיזק את האחדות הלאומית, פונה הוא לאקטואליה הפוליטית ויוצר, כלאחר-ידי, הקבלה בין היטלר לערפאת: "הכול התעלמו מאזהרתו של היטלר בספרו מ'יין קמפף'. לא האמינו לו. אולי הגיע הזמן, סוף-סוף, שנאמין לערפאת כאשר הוא אומר, שיקים את המדינה הפלסטינית בשלושה שלבים. הראשון ביהודה, שומרון ובעזה, ואחריו איחוד עם ירדן ושחרור ישראל". ועוד מוסיף השר דאז: "כאשר קוראים את הכתוב על השער לאשוויץ, 'העבודה משחררת', אפשר לדמיין איזה 'שחרור' מכין לנו ערפאת אם זממו יעלה בידו". הוא מסיק לפיכך: "יש לנו זכות להתעקש על ביטחוננו. מוטלת עלינו חובה לחשוש מהרפתקאות מדיניות". ואז עובר שריר להצהרת הציוניים הפוליטיים הצפונים, לדידו, בקוד אושוויץ: "עם שעבר שואה, אסור לו לקחת סיכונים. חיינו, ואנו חיים, בלי שלום זה כמאה שנה. יהודי אירופה לא חיים בגלל שחסרו ביטחון במשך חמש שנים. ללא שלום אפשר להתקיים, בלי ביטחון אין קיום. לכן, אסור להסכים לניסויים ולסיכונים מדיניים". ומכאן מגיע הוא לצעדים האופרטיביים המתבקשים מהכרוזתיו: "כל נער ונערה חייבים לבקר באשוויץ. משם יחזרו חרויים בהכרה ובתחושה של חשיבות המולדת. עלינו להיות עם חזק במולדתו. לבנות ולהאדיר את המדינה, להיות בעלי צבא חזק ומורל לאומי גבוה: עלינו לחדול מריב אחים ומפילוגים מיותרים. יהודים אנחנו, גורל משותף לנו, ויותר מכך, חובה עלינו לבנות מדינה וחברה שתיתן מענה ותשובה לכל בעיותינו עכשיו ובעתיד".

"באשוויץ הכול נראה אחרת" אומר שריר, "מה שנראה חשוב בארץ מתגמד כאן ונעלם: המריבות, היריבויות, מלחמות היהודים", וגם, כמסתבר, החלוקה "המלאכותית" למפלגות. אכן, כך נדמה, עורמתו האירונית של המיתוס: אין בהצמדתה הטלאולוגית של אושוויץ לפאשיזם כדי להיחלץ מהתעמתות מביכה עם משמעותו של פאשיזם-נטול-אשוויץ. כדאי לזכור זאת. וכדאי גם לשוב ולקרוא בהקשר זה את הורקהיימר – לפני שידע את "האמת כולה".

המכון להיסטוריה ופילוסופיה של המדעים והרעיונות ע"ש כהן, אוניברסיטת תל-אביב

3. אפשר להוסיף דוגמאות למכביר, למשל: אלרד 1988; טבת 1990א, 1990ב; כהן 1992; פלד 1992; וייס 1992.

ביבליוגרפיה

- אלדד, ישראל, 1988. "קדימה כקדם – בין אבוג'י האדלד לדמיאניוק", ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 22.4.1988.
- אלקנה, יהודה, 1988. "בזכות השיכחה", הארץ, 2.3.1988.
- וייס, הלל, 1992. "דיבוק צא!", חדשות, 23.9.1992.
- טבת, שבתאי, 1990א. "צילומי-רגע: רוסיה, פולין", הארץ, 31.8.1990.
- , 1990ב. "למי שייך אושוויץ?", הארץ, 7.9.1990.
- כהן, גאולה, 1992. "מה לא נשתנה?", ידיעות אחרונות, 17.4.1992.
- עברון, בועז, 1988א. "חינוך לפשיזם ולברייחה", ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 4.3.1988.
- , 1988ב. החשבון הלאומי. דביר, תל-אביב.
- פלד, מרדכי, 1992. "מפגש אינטימי בלי מפגן פולחני", הארץ, 18.9.1992.
- רוזנטל, רוביק, 1990. "יהודי טוב משחרר אנחה", חדשות, השבוע, 17.8.1990.
- , 1992. "מותר להתווכח על מסעות הגוער", חדשות, השבוע, 18.9.1992.
- גב, תום, 1990. "מה למדת בטרבלינקה היום", הארץ, 2.11.1990.
- , 1991. המיליון השביעי: הישראלים והשוואה, כתר/דומינו, ירושלים.
- שריר, אברהם, 1988. "לקחי אושוויץ", ידיעות אחרונות, המוסף לשבת, 22.4.1988.
- Diner, Dan, 1988. "Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung," in *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, ed. Dan Diner. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Horkheimer, Max, [1968] 1988. "Vorwort zur Neupublikation," in *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- , 1968. *Kritische Theorie*, vol. 2. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- , [1939] 1988. "Die Juden und Europa," in *Gesammelte Schriften*, vol. 4. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Marx, Karl, 1951. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz Verlag.
- Neumann, Franz, 1944. *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*. New York: Harper Torchbooks.
- Schmidt, Alfred, 1988. "Nachwort des Herausgebers zu den Bänden 3 und 4," in: *Gesammelte Schriften*, by Max Horkheimer, vol. 4, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Zuckermann, Moshe, Winter 1988–1989. "The Curse of Forgetting," *Telos*, 78 (Winter): 43–54.