

## “ישראל שברוח”:

### מרד הסטודנטים בגרמניה 1968 ויחסו לשואה\*

#### מבוא

כאשר נשאל בריאיון לשבועון הגרמני “דר שפיגל” לדעתו על חשיבותה של תנועת 68 הגרמנית, הצביע הפילוסוף פטר סלוטרדייק (Sloterdijk) על סצנה מתוך הרומן “בית בודנברוק”, מאת תומאס מאן,<sup>1</sup> שבה מסופר על פועל נמל במפעל של משפחת בודנברוק, שהצטרף למהפכת 1848 ויצא להפגין ברחובות. כאשר פגש בו בודנברוק הזקן ברחוב ושאל אותו למען מה הוא מפגין, ענה לו זה: “למען הקמת רפובליקה!” בעל הבית נזף בו: “אבל כבר יש לנו אחת!” והפועל חשב ואמר: “אז שתהיה עוד אחת!” באנקדוטה זו מתוך “בית בודנברוק” רצה הפילוסוף והפרובוקטור הסטירי סלוטרדייק להזכיר את העובדה הפרדוקסלית שתנועת הסטודנטים של 1968 לא התמרדה נגד אוטוקרטיה, ואף לא נגד משטר רודני, כי אם נגד אותה מדינת חוק דמוקרטית ובתקופה שבה קרא הקנצלר הסוציאלי-דמוקרטי וילי בראנדט “להעז ליותר דמוקרטיה!” לפיכך שאיפת הסטודנטים הגרמנים לחופש עמדה בסימן פרדוקס מוזר שהיה קשור – ועל כך הצביע מי שהצביע כבר בשלב מוקדם<sup>2</sup> – לבעיה בין-דורית ייחודית לגרמניה, היינו העובדה שסטודנטים אלה היו בניהם של האבות שנשאו באחריות לאושוויץ. לכן כבר מראשיתה דמתה תנועת 68 הגרמנית למרד שאיחר את זמנו, או למרד שניסה להשלים מה שאחרים לא הספיקו לעשות. מרד זה היה אמנם מכוון נגד הדמוקרטיה הגרמנית, אך בעצם התכוון לפגוע באבות הנאצים, שהפכו לפתע פתאום לדמוקרטים וניסו למחוק את עברם האישי מהזיכרון הקולקטיבי. אם אכן נועד מרד הסטודנטים נגד משטר שאינו רודני להוות פיצוי על היעדר המרד (של ההורים) נגד הרודנות,<sup>3</sup> הרי מרד

\* המאמר ראה אור בסיוע המרכז ללימודי גרמניה ואירופה באוניברסיטת חיפה.

1 פטר סלוטרדייק בריאיון לדר שפיגל, 5, 29.1.2007, עמ' 148. סלוטרדייק מצטט שם מתוך ספרו של תומאס מאן, בית בודנברוק, במקור בגרמנית: Thomas Mann, “Buddenbrooks – Verfall einer Familie”, in: *Gesammelte Werke* VI.1 (Oldenburg, 1960), p. 193

2 Jillian Becker, *Hitler's Children – Story of the Baader Meinhof Terrorist Gang* (Philadelphia, 1977); Klaus Mehnert, *Twilight of the Young – The Radical Movement of the 1960s and their Legacy* (New York, 1977); הרומנים פרי עטם של אבות דור 68 מאששים את האבחנה. ראו לדוגמה: Christoph Meckel, *Suchbild. Über meinen Vater*; או: Bernward Vesper, *Die Reise* (Berlin, 1977) Peter Schneider, *Vati* (Frankfurt am Main, 1989); ובעיקר: (Düsseldorf, 1980); ראו גם הסקירה: Gerd Koenen, *Das rote Jahrzehnt – unsere kleine Kulturrevolution 1967-1977* (Köln, 2001)

3 ראו: Odo Marquardt, *Skepsis und Zustimmung – Philosophische Studien* (Stuttgart, 1994), p. 124.

'68 היה גם מעין ניסיון נואש לתקן בדיעבד את ההיסטוריה. הפרדוקס השני של תנועה זו נעוץ בכך שלמרבה התמיהה, חרף הפוטוריוז האוטופי שהתמקד ב"אדם החדש", המשיחיות הפוליטית הרדיקלית נשאה מאז ומתמיד את עיניה לאחור: הסטודנטים רצו לחולל שינויים רדיקליים במערכת הפוליטית כדי למחוק את התנאים שאפשרו את אושוויץ. מהפכה מאוחרת זו, כך אטען, אכן התחוללה בשני מישורים, וזאת משום שאל התיאולוגיה המשיחית הפוליטית הרדיקלית שאפיינה את המהפכה נלוותה תמיד גם הפסיכולוגיה הפוליטית של היחסים הטעונים כל כך בין בנים לאבות. אלא שפסיכולוגיה פוליטית זו היא מורכבת מעט יותר משנדמה לפי הפירוש הפרוידיאני המתבקש. את דור האבות התכוון המרד לאיין בדיעבד, ואילו על הוגי הדעות היהודים של המרד – אדורנו, מרקוזה ובלוך – הכריז שהם אבותיו האמיתיים ומושאי הערצה. הללו מצדם (מלבד אדורנו), שמחו מאוד לאחר שובם לגרמניה מהגלות לאמץ את הסטודנטים המתמרדים. לפסיכולוגיה הפוליטית של דור '68, כך טענתי השנייה, אפשר להתייחס כאל יחסים דמיוניים בין אבות יהודים אלה לבין הסטודנטים הגרמנים, יחסים שהתקיימו מאחורי הקלעים של האירועים הפוליטיים ואשר דחפו זהויות לצאת למסע תעתועים. תולדות הרוח כמסע תעתועים? אמירתו המפורסמת של אדורנו מ־1967, "הסטודנטים הגרמנים ממלאים את התפקיד שקיבלו עליהם היהודים בשנות העשרים",<sup>4</sup> אכן יצרה דרמה מורכבת של זהויות מדומיינות, דרמה שאפיינה את תולדות הרוח הגרמנית במשך זמן רב כהיסטוריה נסתרת של רוחות תעתועים.

בחיבור שלפנינו ברצוני לעמוד על הקשרים אלה באמצעות שחזור סכמתי המשלב בין התיאולוגיה הפוליטית לבין הפסיכולוגיה הפוליטית של מרד '68 על שלושת שלביו:<sup>5</sup> (1) בשלב האקטיביסטי-משיחי, שתחילתו בראשית המרד ב־1967 עד לניסיון ההתנקשות בחייו של מנהיג התנועה הכריזמתי רודי דוטשקה (Rudi Dutschke) באפריל 1968; המשכו האלים והרדיקלי בהקמת ארגון סיעת הצבא האדום (Rote Armee Fraktion RAF) מיד לאחר ניסיון ההתנקשות בחייו של דוטשקה; וסופו המוחלט בהתאבדותם של מנהיגי הארגון, מיינהוף (Meinhof) ב־1976 ובאדר (Baader) ואנסלין (Ensslin) בכלא בשטוטגרט באוקטובר 1977. שלב זה מאופיין בתכנית החברתית של הרברט מרקוזה, ובה אזכור התנאים שאפשרו את ה"פשיזם", ואוטופיה משיחית שתכליתה מחיקה סמלית של דור האבות.<sup>6</sup>

4 ראו קטעי וידאו ב"יוטיוב" על אדורנו ו-"2 Juni and Students Protests"  
 5 מודל תלת-שלבי זה מבוסס בחלקו על מחשבות עקרוניות בנוגע לסוגיה המשיחית, שצוצת על קצה המזלג בביקורתו של יעקב טאובס על רעיון המשיחיות של גרשום שלום. כנגד הקונסטרוקציה הדיכוטומית של שלום, הכוללת משיחיות יהודית חיצונית ומשיחיות נוצרית פנימית, מציג טאובס לוגיקה של המטמורפוזה הגזרת את המשיחיות הפנימית מכישלונה הבלתי נמנע של המשיחיות החיצונית. מן המשבר של משיחיות פנימית זו גזור טאובס את האופציה הגנוסטית שהוא משרטט! נראה שניתן להחיל לוגיקה זו של מטמורפוזה על תופעות היסטוריות רבות של דינמיקה משיחית, וייתכן שטאובס הגיע להכרה זו גם בזכות הדינמיקה המשיחית של תנועת '68 עצמה, שהיה מעורב בה במידה זו או אחרת. ראו מסתו של טאובס: Jacob Taubes, "Der Messianismus und sein Preis", in: Aleida and Jan Assmann (Hg.), *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft* (München, 1996).  
 6 ראו: Herbert Marcuse, "Versuch über die Befreiung", in: *Schriften VIII* (Frankfurt am Main),

2) בשלב השני, היינו בשלב ההפנמה והסובייקטיביזציה, המרד המשיחי אמנם נדחה לעתיד בלתי ידוע, אך עדיין הוא ממשיך להיחשב ליצדה הסופי של ההיסטוריה, ומה שמאפיין אותה כעת הוא העובדה שה"פשיזם", הווה אומר התנאים שאפשרו את אושוויץ, ממשיך להתקיים תחת מעטה הדמוקרטיה. פירוש הדבר בעיקר שהבנים כבר אינם רק נסחפים לפסימיות היסטורית רדיקלית ברוח תפישתו של אדורנו, החושף את אושוויץ כמעין התגלמות של מהות ההיסטוריה,<sup>7</sup> אלא שהאבות הביולוגיים הודרים לזיכרון הקולקטיבי דווקא בגלל הסתבכותם ההיסטורית בתקופת המלחמה.

3) בשלב השלישי גובר הייאוש מההיסטוריה עד למעין גנוזיס, המחלק את ההווה ואת ההיסטוריה לעולם השררה הרע ול"עולם שכולו טוב" בעולם הבא. שלב זה הוא גם ביטוי למטפיזיקה מובהקת של הייאוש, אף כי כזו המנסה להחליף את ההרואיות של קולקטיב הבנים בהרואיות אסתטית, אינדיווידואליסטית. זה גם שלב תחילתה של נורמליזציה ריאלית בהתייחסות להיסטוריה ולפוליטיקה. בשלב זה כבר נוצר דו-שיח בין העבר הנאצי לבין הדמוקרטיה הקיימת בפועל שאפשר להוביל להתחדשות דמוקרטית. בהקשר זה מתחיל העיסוק האובססיבי של הגרמנים בוולטר בנימין (Walter Benjamin), שהופך לדמות פולחן של הנורמליות החדשה הזו, דמות שהמרד מזדהה עמה במישור הדוגמתי. בזכות בנימין מותר לשמור על המצג המהפכני, ובה בעת להחזיק באותן משרות בפוליטיקה ובאקדמיה ששימשו פתח למדיניות אחראית חדשה (Politik der Verantwortlichkeit). נורמליזציה זו באה לידי ביטוי מובהק ורשמי בקואליציה שבין הסוציאל-דמוקרטים בראשות שרדר לבין הירוקים בראשות פושר, ב-1998.

ברוח הקונסטרוקציות הסכמתיות שהוצגו כאן, שלושת השלבים הללו תואמים את שלוש הצורות של התיאולוגיה הפוליטית שאסביר על סמך הדוגמה של אדורנו, מרקוזה, בלוך ובוולטר בנימין. שמות אלה הם סימן ההיכר להזדהות ההולכת וגוברת עם "האבות היהודים", שהרימו תרומה נכבדת לסימון האופק האידיאולוגי של המרד, ולא זו בלבד אלא גם סיפקו לסטודנטים הגרמנים זהות יהודית מדומיינת. נראה ששורת המחץ האמיתית של זהות מדומה זו היא שהבנים המשיחיים ראו בעצמם את ה"יהודים האמיתיים", לעומת היהודים הקיימים בפועל. בעוד ניצולי המחנות הפכו על פי תפישה זו לציונים, וכך ל"תומכי האימפריאליזם האמריקני", ראו בנים אלה את עצמם כמי שממלאים את תפקיד "ישראל האמיתי" (Verus Israel), כמי שהשכילו להסיק מאושוויץ את המסקנות "הנכונות", היינו המסקנות ה"אנטי-אימפריאליסטיות". רק עם שובם של

250 p; "אם... הפרתם של צווי טאבו חורגת מההקשר המיני ומובילה לסירוב ולמרד, לא יופחתו ולא ידוכאו רגשי האשמה, כי אם האבות אשמים; הם אינם סובלניים, אלא מזויפים; הם רוצים לשלם כדי להתנקות מאשמתם, בהפיכתם אותנו, הבנים, לאשמים; הם יצרו עולם של צביעות ואלימות שאיננו מעוניינים לחיות בו".

7 ראו בעניין זה את המשפט הפרוגרמתי של אדורנו מתוך: Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*: (Frankfurt am Main, 1970), p. 353: "הרעיון שבמחנות לא הפרט מת, כי אם האקסמפּלר, ישפיע בהכרח גם על מי שחמק ממעללי הנאצים. רצח העם הוא האינטגרציה המוחלטת שמתרקמת כל אימת שמנסים להאחיד בני אדם ולהכניס אותם לתלם, כפי שכינו זאת בצבא, עד שפשוט מוחקים אותם, כלומר את הסטייה מהאפסיות הגמורה".

האבות הביולוגיים הריאליים לתודעתו של דור '68' התאפשר תהליך הניתוק המכאיב בין הקרבן לפושע, בין גרמנים ליהודים, שבעקבותיו הפכה ההזדהות שבתחילתה הייתה פתולוגית לסיפור הצלחה מרשים: דור שלם, שבפועל היה חף מאשמה, הסכים – בעקבות צירי ההיסטוריה הגנוסטיים-משיחיים – לקבל עליו את האחריות לפשעי אבותיו.

## אדורנו כרואה שדים

ב-1949, כששב לגרמניה מהגלות בארצות הברית, דיווח אדורנו לחברו לאו לונתל (Leo Löwenthal) על התרשמותו הראשונית מהסטודנטים הגרמנים: "כאילו נכנסה בהם רוח האינטלקטואלים היהודים שנרצחו!"<sup>8</sup> זו לא הייתה הפעם האחרונה שבה ניסה אדורנו, כפילוסוף של הנאורות הביקורתית, את כוחו כ"רואה שדים ורוחות", אך אבחנה זו אינה מזכירה לנו רק את הקשר הפנימי בין הנאורות לבין כישלונה, קשר המאפיין את כל הגותו של אדורנו, אלא דווקא את הקשר המרכזי המאפיין את תנועת הסטודנטים הגרמנית המאוחרת, היינו הקשר בין המרד שלהם לבין העיסוק באשוויץ. קשר זה היה מלכתחילה המאפיין הייחודי של תנועת הסטודנטים הגרמנית, שנבדלה בכך באופן חד מתנועות מקבילות בארצות הברית, בצרפת ובמקסיקו. אך כשניסה להביא לחידוש דיאלקטי של הנאורות על רקע כישלונה הרדיקלי, חשף אדורנו את הגותו לאמביוולנטיות מוזרה. מהצד האחד, הביקורת הפילוסופית אמורה לחדש את תכנית הנאורות – הווה אומר את הנאורות כ"יציאת האדם מחוסר בגרות שהוא עצמו אשם בו", לפי המסורת של קאנט, ומן הצד האחר נדמה שהאשמה והקסטטרופה הכרוכות בנאורות זו הן החוסמות דווקא את אותה דרך יציאה. מצד אחד הצליח אדורנו להקנות לסטודנטים שלו את כל מגוון האסטרטגיות של הביקורת, כשניסה לחדש את פרויקט הנאורות באופן ביקורתי בעיקר באמצעות מרקס, ואילו מפרויד שאל ואימץ את הגישה הפסימית הרדיקלית, שפירשה תמיד את ה"תרבות" לנוכח האפשרות להידרדר חזרה לברבריות. בפועל פירוש הדבר שאדורנו הגדיר את הדיאלקטיקה של הנאורות כשאיפה הבורגנית לחופש ולאמנציפציה, שיש להגן עליה מפני השליטה הבורגנית של בעלי הנכסים על הפועלים חסרי הכול, רודנות שהיא תוצר של תנאי הייצור הקפיטליסטיים.<sup>9</sup> ואולם אדורנו, בעקבות פרויד, הציע לפרש את תהליך הציוויליזציה כייסורים שנגרמים לפרט מטבעו של עקרון האדנות (Herrschaft), משום שכאשר הפרט מנסה להשתחרר מאילוץ הטבע שלו, עליו דווקא לשלוט בטבעו, בתשוקותיו ובארוס שלו.<sup>10</sup>

8 מצוטט מתוך: Detlev Claussen, *Theodor Adorno. Ein letztes Genie* (Frankfurt am Main, 2003), p. 23.

9 ראו: Theodor W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit* (Frankfurt, 1970), p. 23; הסדר הכלכלי, ובדרך כלל ועל פי הדוגמה שלו גם הארגון הכלכלי, כופים על הרוב תלות במצבים שעליהם אין להם כל השפעה, כך שהם נמצאים במצב של חוסר עצמאות. אם ברצונם לחיות, אין להם מנוס מלהתאים את עצמם למצב הקיים ולהשלים עמו; עליהם לבטל דווקא את הסובייקטיביות האוטונומית, שרעיון הדמוקרטיה מושתת עליה.

10 בהתייחסו ל"תרבות בלא נחת" של פרויד, מזכיר אדורנו את גישתו הפסימית של פרויד לתרבות

אדורנו סיכם דיאלקטיקה זו באופן אלגורי כאשר התייחס לסיפורו של הומרוס על אודיסאוס והסירנות: כשאטם את אוזני מלחיו החותרים והורה להם לכבול אותו לתורן, כדי שישמע את שירת הסירנות בלי להיגרר אחריהן, המחיש אודיסאוס בצורה מרשימה את הקשר שבין תבונה לאדנות.<sup>11</sup> הגיבור אמנם מצליח, לדבריו, להתגבר על הטבע והמיתוס בזכות התבונה ותחבולות, אך שליטה זו מאלצת אותו להשתמש בשליטה קשה עוד יותר על עצמו ועל נתיניו! לפיכך, אם מפרשים את האלגוריה הזאת כתמצית הדיאלקטיקה של הנאורות בכללותה, הרי בבסיסה טמון הרעיון, שכל אימת שהאדם משתחרר בהיסטוריה, רבה הסבירות שהחופש החדש יהפוך לצורה חדשה של שררה. תובנה זו, גם אם נופחה אל מעבר לממדיה הטבעיים, מאפיינת בסופו של דבר גם את האופן שבו אדורנו מבין את הקשר בין הנאורות לבין אושוויץ: העצמת הנאורות והרציונליות כמעט עד לאין סוף, באמצעות המדע והטכנולוגיה, היא אשר הפכה אותן לגורמים הבלתי נמנעים כמעט לקטסטרופה ההיסטורית של אושוויץ. וככל שנגרר אדורנו לטראומה של אושוויץ, כך נואש הוא יותר ויותר מן ההיסטוריה. בסופו של דבר ביסס על פרויד את המסקנה כי אין מנוס מהתלות, משום שבכל מרד זיהה את ניצניה הבלתי נמנעים של הברבריות המאיימת לפרוץ, שכן במצב של סכנה, המוני הפועלים – שתהליך הייצור אשר לו הם כפופים מצמצם את החופש שלהם – יקריבו את כמיהתם לחופש על מזבח ההזדהות עם מנהיג כריזמטי.

וכך, בידו האחת הראה אדורנו לסטודנטים את הדרך אל החופש, שאותו שלל בידו השנייה: לדידו של אדורנו, לא תהיה המשכיות משיחית בין ההיסטוריה הריאלית לבין ההיסטוריה האוטופית. אדורנו סבר שרק אמנות האוונגרד הנגטיביסטית הרדיקלית של קפקא, שנברג ובקט סיפקה ביטוי הולם לטראומה ההיסטורית; אמנות שהחריבה את העמדת הפנים של צורות הזהות הקולקטיבית שכפתה התרבות על האדם, ו"מבעד לאדנות ולאלימות" מצביעה גם היא על זהות אחרת של הסובייקטיביות אך ורק באופן שלילי ביותר.

בקט הגיב על המציאות של מחנה הריכוז – שאפילו לא הזכיר, כאילו חל עליה הציווי "לא תעשה לך תמונה" – כפי שמתחייב. ההווה משול למחנה ריכוז. במקום אחד הוא מדבר על עונש מוות לכל החיים. התקווה היחידה היא חדלון הקיום... ניהיליזם מסוג זה מגלם את ההפך מההזדהות עם הלא-כלום. מבחינה גנוסטית הוא רואה את העולם הקיים כרע תהומי, ואת שלילתו כפתח אפשרי לעולם אחר, שעדיין אינו קיים.<sup>12</sup>

האנושית ואומר שהציוויליזציה, מצדה, מולידה את האנטי-ציוויליזציה ואף מגבירה אותה. אם עקרון הציוויליזציה עצמו מגלם אפילו את הברבריות, הרי כל ניסיון להתמרד נגדה יאחז בבחינת סתירה.

Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main, 1974), pp. 54-55.

12 Adorno, *Negative Dialektik*, עמ' 371-372.

## היציאה מחוסר בגרותו שהביא האדם על עצמו: מאדורנו למרקוזה

אם היה נדמה שתובנותיו הביקורתיות ורוויות הייאוש של אדורנו בסוגיית התרבות נבעו מכך שסובייקט האמנציפציה, הלא הם המוני הפועלים, מקריבים בשעת סכנה את החופש שלהם על מזבח חזיון תעתועים כלשהו של דמות אב, דמות נערצת ומנהיג, הרי הוא עצמו דחה על הסף את רצונם של הסטודנטים להפוך את הוגה הדעות הנערץ לדמות פולחן הניצבת במוקד המרד שלהם. כשניסח את כל הפרמטרים של התיאוריה הביקורתית, אך עם זאת סירב לכל מהפכה הלכה למעשה – וכך לא דחה רק כל המשכיות בין תולדות השררה לתולדות השחרור, כי אם גם את תפקיד "דמות האב" של מרד הסטודנטים – הפך אדורנו למטרה לתקיפה של מרד הסטודנטים עצמו עוד בטרם פרץ. אלא שהגנוזיס הפוליטי של אדורנו סימן את אופקו של מרד הסטודנטים על דרך השלילה, בעוד המורדים שאפו לממש את תקוותיהם המשיחיות האקטיביסטיות באמצעות דמות נערצת אחרת.

את הדברים שכתבו חברי הארגון "הפעולה החתרנית" (Subversive Aktion) ב־1963 במודעה פיקטיבית מטעם אדורנו אפשר לפרש כמעין הכרות עצמאות סטירית של הבנים הסטודנטים – שחלקם היו לימים מנהיגי תנועת '68 – מאביהם הרוחני, הכרוה שנתנה את האות ליציאתם לשלב המשיחי של המרד ולהזדהותם עם הוגה הדעות המהפכני החדש שלהם, הרברט מרקוזה:

אין הבנה עם העולם הזה. אנו משתייכים אליו רק במידה שאנו מתקוממים נגדו. החופש שלנו הוא מראית עין של חופש, ושלילת החופש מסופקת כתענוג מאורגן. אנושות הכמהה לכפייה ולהגבלות המתחייבות מהמשך קיומה המטורף של השררה הבשילה בשקט. האינטלקטואלים והאמנים הגרמנים יודעים זאת זה מכבר, וזהו זה. אנו מאמינים שידע כשלעצמו אין פירושו התגברות. אם גם אתם סבורים כי חוסר האיוון בין עיון לבין מעשה הוא בלתי נסבל, פנו ל"אנטי-תזות", ת.ד. 23, מינכן 8. על החתום: ת"ו אדורנו.<sup>13</sup>

לעומת עמדתו הפוליטית של אדורנו, שנבעה מאושוויץ והוגדרה על ידי הסטודנטים כ"גנוזיס" באמצעות הכותרת "אנטי-תזות" – אולי גם לפי מסתו של הגנוזטיקן העתיק מרקיון (Marcion), שאכן שוללת כל המשכיות בין עיון לפעולה – כעת ניסו הסטודנטים להפגין את יציאתם מסדרי המשטר הקפיטליסטיים של הרפובליקה הפדרלית של גרמניה באמצעות הפגנות, פעולות מחאה וקיום מפגשים. הם רצו למוטט את סדרי החיים הבורגניים שאפשרו את אושוויץ, ולהגיע לארץ המובטחת של חופש פוליטי, ארוטי ואסתטי. הדמויות המובילות של תנועת הסטודנטים, ובראשן רודי דוטשקה, דיטר

קונצלמן (Dieter Kunzelmann) וברנד רבל (Bernd Rabehl), כיילו עצמם זה מכבר על פי הוגה דעות חדש, שהפך עד מהרה למושא ההערצה המרכזי שלהם. שכן בדיוק היכן שאדורנו השתמש במרקס, בפרויד ובאמנות כדי לשלול בסופו של דבר את המרד, ביקש הרברט מרקוזה להכשיר את הפרקטיקה המהפכנית האקטיביסטית באמצעות אותם רעיונות בדיוק. מרקוזה היה אפוא הוגה הדעות של השעה, ומתברר כי הציע את הכיוון המשיחי של המהפכה לא רק כאסטרטגיה כפולה של פעולה פוליטית ו"הפנינג" אסתטי, אלא הבהיר את ההקשר הבין-לאומי של המרד כשהסביר לסטודנטים הגרמנים את הקשר בין כמיהתם לחופש לבין תנועות השחרור בווייטנאם, בסין ובקובה.<sup>14</sup> לפי ניתוחו המכשפים של מרקוזה, העולם נתון לרודנות ה"פשיזם" הנוכח תמיד ובכל העולם, פשיזם שהפך מאז לכינוי פוליטי כללי לאשוויץ, לווייטנאם ולאיימפריאליזם האמריקני. בכך רצה מרקוזה לשמר את הגישה המרקסיסטית-לניניסטית הקלאסית בדבר המהפכה עולמית, שבעולם השלישי הייתה אמורה לפרוץ בתגובה ישירה נגד הדיכוי, ואילו במדינות המתועשות במערב הייתה אמורה להתרחש תחילה בעקיפין, באמצעות חשיפתו של השלטון הדמוקרטי כשלטון מונופוליסטי של הקפיטליזם. גישה זו אפשרה לו לא רק להציב את החזיתות בעולם הראשון ובעולם השלישי על אותו מישור, היינו להשוות את הגרילה הכפרית של צ'ה גוארה וה"צ'יימין מצד אחד, למורדים ולסטודנטים שרודי דוטשקה הגדיר כבר ב-1967 כ"גרילה עירונית" מצד שני, כי אם גם להפקיד בידי הסטודנטים את תפקיד חיל החלוץ במאבק העולמי נגד האימפריאליזם. את המאבק הזה, כך המליץ מרקוזה, יש להצית במישור הפוליטי וברוח האידיאולוגיה המרקסיסטית, באמצעות פעולות שיערערו את הלגיטימיות והליגליות של המערכת השלטונית הקיימת. עוד המליץ מרקוזה, לפי פירושו לתגליתו של פרויד הרואה בארוס עקרון יסוד של הציוויליזציה, להרחיב את הפעולות הפוליטיות ולהשלימן באמצעות הנהגת תנאי חיים חדשים בתחום הארוטי, באמנות ובאירועים חווייתיים. מרקוזה אף ראה ב"רגישות חדשה" בתחום הארוטי הזדמנות לחולל שינוי ביולוגי במבנה הצרכים המיניים של האדם!<sup>15</sup> בהגדרה זו של החזיתות השונות במאבק נגד האימפריאליזם מרקוזה הראה לסטודנטים את הדרך לפעולה הנכספת, ולא זו בלבד אלא ראה גם באקטיביזם המרדני ביטוי לאסטרטגיה משיחית רדיקלית, שבעזרתו יהיה אפשר להתגבר אחת ולתמיד על תולדות השררה והאלימות או, במילותיו שלו, על עולם האבות. "אני גורס שהחברה שלנו בסכנה עליונה. אני גורס שהחברה שלנו נמצאת במצב חירום כזה ושמצב זה הפך למצב נורמלי", כתב מרקוזה אז במסתו "סובלנות רפרסיבית" (Repressive Toleranz), שהייתה פופולרית בקרב הסטודנטים הגרמנים, והסביר כי לו היו האנשים מודעים מוקדם יותר למצב החירום, היה להם "סיכוי למנוע את אושוויץ

14 Marcuse, "Versuch über die Befreiung", עמ' 241: "בווייטנאם, בקובה ובסין מגנים על מהפכה שמנסה להימנע מהניהול הבריקרטי של הסוציאליזם. אנשי הגרילה באמריקה הלטינית היו ספוגים באותה רוח תתרנית: רוח השחרור".

15 שם, עמ' 256: "כל עוד צרכים אלה וסיפוקם רק משכפלים את החיים בעבדות, יצריך השחרור תחילה שינוי במישור זה, כלומר צרכים מיניים אחרים, תגובות אחרות של הגוף והרוח".

ומלחמת עולם אחת".<sup>16</sup> בהתנתקות מתולדות האדנות בדרכים מהפכניות – בעצם ביטול האלימות והאשמה גלום פוטנציאל לאלימות – ההתנתקות מדור האבות היא בלתי נמנעת: "האבות אשמים! הם אינם סובלניים, אלא שקריים. הם מבקשים לפדות את חוב אשמתם בכך שהם הופכים אותנו, הבנים, לאשמים; הם יצרו עולם של צביעות ושל אלימות, שאיננו רוצים להיות בו",<sup>17</sup> כתב מרקוזה וקרא לסטודנטים, כ"בנים", להפיק את הלקח הבא: "לא להזדהות עם אבותיהם השקריים, שאפשרו את אושוויץ ואת וייטנם ושכחו אותם".<sup>18</sup>

כך מרקוזה לא רק מגדיר את טווח הפעולה המשיחי של מרד הסטודנטים, שמבחינתו משיק תמיד לפרקטיקה בלתי חוקית ואלימה בעצמה, אלא מפרש את האקטיביזם המשיחי הזה כשחרור של הבנים מאבותיהם ומהאשמה, ואף מציב את הפעולה המשיחית – מהפכנית בטווח של "מחיקת עקבות החטא הקדמון".<sup>19</sup> אם מרקוזה אכן הפך את פרויקט הנאורות המקורי של קאנט – "יציאת האדם מחוסר בגרותו שהוא עצמו אשם בו" – לתיאולוגיה פוליטית-משיחית, שבאמצעות ההתגברות על חוסר העצמאות מתכוונת בעצם גם "למחוק" כל אשמה, הרי ביטוי סמוי נוסף ואחרון של תכניתו של מרקוזה הוא רעיון מהפכת ההיסטוריה בדיעבד, המתבטאת באופן מובלע בסימביוזה של "הבנים הסטודנטים" עם "האב היהודי". ההזדהות המשיחית של הבנים עם האב היהודי תפצה על הרצח הסמלי של האב הביולוגי. במקום שאדורנו סירב להיות מושא הערצה ומנהיג, קיבל עליו מרקוזה את תפקיד הנביא המשיחי, ובכך סתם את הגולל על שותפותו עם מי שהיה בעצם דמות המנהיג הראשון של המרד, היינו אדורנו. כשאדורנו קבל ושוב באוזני ידידו ושותפו לאסכולה הביקורתית על האלימות הגוברת בקרב הסטודנטים,<sup>20</sup> שבאירוע מטעם איגוד הסטודנטים הסוציאליסטי הגרמני (SDS) כמעט גירשו את שגריר ישראל בקריאות "ציונים צאו מגרמניה",<sup>21</sup> הזכיר לו האחרון כי הסטודנטים היו הכוח המוביל במאבק חובק העולם נגד האימפריאליזם, והוסיף כי על כל אדם להחליט באיזה צד הוא ניצב במאבק גלובלי זה! אולי השבר בין אדורנו לבין מרקוזה הוא אשר דחף את הסטודנטים "לפוצץ" הרצאה של אדורנו, כשסטודנטיות חשופות חזה פיזורו פרחים מעל ראשו של הפרופסור ההמום. אדורנו קם ונטש את האולם, וכעבור זמן קצר נאלץ לשמוע מסטודנטים רדיקליים כי "כמוסד, הוא חשוב כמת".

חברי "הפעולה החתרנית" כבר הצטרפו אז לאיגוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי, ולאחר גיבוש הקואליציה הרחבה של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית של גרמניה (SPD) ואיחוד הנוצרים-דמוקרטים (CDU), בראשות הקנצלר גיאורג קיזינגר (Georg

16 Herbert Marcuse, "Repressive Toleranz", in: *Schriften* VIII עמ' 156.

17 Marcuse, "Versuch über die Befreiung" עמ' 250.

18 שם, עמ' 262.

19 Herbert Marcuse, "Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud", in: *Schriften* IX עמ' 142.

20 מכתבו של אדורנו להרבט מרקוזה מ-19 ביוני 1969 מצוטט מתוך: Wolfgang Kraushaar, *Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus* (Hamburg, 2005), p. 98.

21 שם, עמ' 89. לסקירה כללית בעניין זה: Martin W. Kloke, *Israel und die deutsche Linke. Zur Geschichte eines schwierigen Verhältnisses* (Frankfurt am Main, 1990).



Kiesinger), הגדירו את עצמם כ"אופוזיציה חוץ-פרלמנטרית" שניסתה להוציא לפועל את תכנית הפעולה של מרקוזה במישור הפוליטי, ברוח של אסטרטגיה פוליטית-ארוטית כפולה. בריאיון טלוויזיוני בדצמבר 1967 הסביר רודי דוטשקה את המושג "אופוזיציה חוץ-פרלמנטרית" כדלקמן:<sup>22</sup>

דוטשקה: "אני סבור שהמפלגות והפרלמנט כבר אינם מייצגים את המשאלות, האינטרסים והצרכים של אנשים רבים".  
שאלה: "האם אתה בעד ביטול הפרלמנט, כפי שקיים כיום ברפובליקה הפדרלית של גרמניה?"  
דוטשקה: "כן, אני סבור, שאנו רואים את עצמנו שלא בצדק כאופוזיציה חוץ-פרלמנטרית... כשאנו אומרים 'חוץ-פרלמנטרי', אנו מתכוונים ליישם שיטה של דמוקרטיה ישירה".

הסיעה הפוליטית שבמרכזה דוטשקה, יושב הראש הכריזמטי של איגוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי, התמקדה בהפגנות, בקרבות רחוב עם משטרת ברלין ובעצרות תמיכה במלחמת החירות של צ'ה גווארה והרצ'י-מיין, ואילו "קומונה 1" שהקים דיטר קונצלמן (Dieter Kunzelmann) בסוף 1967 תרגלה בעיקר את צורות החיים החדשות של חופש ארוטי-מיני, שבאמצעותו רצו לשרש את מקור הפשיזם והרודנות הטמון במשפחה הזעיר-בורגנית. שתי הסיעות אמנם עדיין נפגשו בהפגנות נגד המלחמה בווייטנם, נגד הרודן הקונגולזי צ'ומבה (Tshombe) או נגד סגן נשיא ארצות הברית האמפרי (Humphrey), אבל עד מהרה דרשו הפעילים הפוליטיים לסלק את אנשי הקומונה מאיגוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי, בנימוק שהם רוצים להפוך את הפעולות הפוליטיות יותר ויותר לאירועי בידור ולמהומות. אנשי הקומונה ראו ממילא בנישואי הבורגניים של דוטשקה תסמין של מרובעות זעיר-בורגנית, האופיינית לסיעה הפוליטית. מלבד הזוג מתוך הקומונה, ריינר לנגהאנס (Rainer Langhans) ואושי אוברמאיר (Uschi Obermeier), שאהבו להופיע בצהובונים עירומים כביום היוולדם, נודע בעיקר גם הליצן הפוליטי פריץ טויפל (Fritz Teufel), שתכנן בין השאר להשליך פודינג על סגן נשיא ארצות הברית בעת ביקורו של האחרון בגרמניה.

אולם לאחר שהסטודנט בנו אונסורג (Benno Ohnesorg) נורה בידי שוטר בהפגנה הגדולה נגד ביקור השאה הפרסי, ב־2 ביוני 1967, ובעקבות קריאתו הפרוגרמטית של רודי דוטשקה לתמוך במאבק הגרילה הכפרית הווייטנמית והקולומביאנית ולהרחיבו באמצעות מאבק הגרילה העירונית, חלה הקצנה בשתי הסיעות.<sup>23</sup> ואז, אף שהסתייג

22 ריאיון של גינטר גאוס עם רודי דוטשקה, ששודר בערוץ הראשון של הטלוויזיה הגרמנית הממלכתית (ARD) ב־3.12.1967.

23 ראו אמירתו של הסופר פטר שניידר, שבאותה עת עדיין השתייך למעגל הפנימי של דוטשקה: "רעיון הגרילה העירונית והמאבק המזוין בערים הגדולות לא נוצר במוחותיהם של כמה לוחמים בודדים ומבודדים. הוא היה כבר מראשיתו חלק מזרם המחשבות והרגשות של אנשי '68", מצוטט מתוך: Stefan Aust, *der Baader Meinhof Komplex* (Hamburg, 1985), p. 181

מזמן מן האקטיביזם הסטודנטיאלי, שב אדורנו ההמום והשמיע את קולו כרואה שדים, בעת סמינר: לדבריו, הסטודנטים אכן קיבלו עליהם זה מכבר את התפקיד שהיו היהודים אמורים למלא בשנות העשרים.

אלא ששתי הסיעות, זו הפוליטית וזו הארוטית, ידעו שמי שמכונים המוני הפועלים לא יצטרפו לפעולות המהפכניות שלהן. עם זאת קיוו שהעימות ההולך ומקצין עם השלטון, ועם המשטרה בקרבות הרחוב, יגלה להמונים העוינים את הסטודנטים את מהותו הרפרסיבית של השלטון. בהקדמה לתרגום של קריאתו של צ'ה גווארה לייצא את המאבק בווייטנם, כתבו אז דוטשקה וחברו גסטון סלווטורה (Gaston Salvatore): "הדיכוי הבין-לאומי מקדם תהליך זה, כשהוא מגייס את מכונת האלימות שלו כדי לנסות לשבור בכוח כל התקוממות מהפכנית-חברתית. הרפורמות שהשלטונות מסכימים להן לא נולדו אלא כדי לייצר שקט צבאי, והן נטולות כל משמעות".<sup>24</sup> ובינתיים גילו גם אנשי הקומונה את וייטנם כמודל להרחבת תחום הפעולה שלהם. בכרוז מספר 7, שהופץ מיד לאחר השריפה הגדולה שפרצה בבית כולבו בבלגיה, נכתב: "בית כולבו הנשרף על יושביו מספק, בפעם הראשונה בעיר גדולה באירופה, את אותה הרגשה מחשמלת של וייטנם (כלומר האפשרות לחוות את האירוע ולהישרף באופן אישי), שטרם חווינו בברלין".<sup>25</sup> בכרוז מספר 8 כבר תהו אנשי הקומונה בקוצר רוח: "מתי נשרפים בתו הכולבו בברלין?" הכרוז נחתם בקריאה: "Burn Warehouse, Burn!"<sup>26</sup>.

Gaston Salvatore and Rudi Dutschke, *Einleitung zu Che Guevara, Schaffen wir zwei, drei, viele* 24  
 Vietnam (Berlin, 1967), p. 1. בהקשר זה כדאי מאוד לעיין בפולמוסיהם של הסטודנטים הברלינאים עם המנטור שלהם, הרברט מרקוזה. ראו: Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins an der Freien Universität Berlins über die Möglichkeiten und Chancen einer politischen Opposition in den Metropolen in Zusammenhang mit den Befreiungsbewegungen in den Ländern der dritten Welt (Berlin, 1967); הנס אויגן הולטהוון מוזכר את הדמיון בין התפעלותו של סרטור מצ'ה גווארה כ"יצור האנושי המושלם ביותר בתקופתנו" לבין הרומנטיקה הפוליטית של פעילי '68, שמבחינתם הפך צ'ה גווארה ל"דגם המושיע בתיאולוגיית השחרור", Hans Eugen Holthusen, *Sartre in Stammheim* (Stuttgart, 1982), p. 182; הולטהוון מציב את דרמת המהפכנים המערב-אירופים האלה בקרבת ה"שדים" של דוסטויבסקי. באחרית דבר לספר *Che Guevara – Brandstiftung oder Neuer Friede*, (Februar 1969), שמצטט הולטהוון, מגיע הכותב, סוון ג' פפקה (Sven G. Papcke) למסקנה המהפכנית הבאה: "כדי לתת לאדם סיכוי ממש לשרוד, יש להורגו".

25 ראו: "Warum brennst du, Konsument?" historicum.net: (למה אתה נשרף, צרכן?) - כרוז מספר 7 של קומונה 1 (24 במאי 1967).

26 ראו: Walter Delabar, "Zu den Flugblättern der Kommune I", in: *Literaturkritik.de* Nr. 1 (Januar 2008), Schwerpunkt 1968.

## רודי דוטשקה כמשיח

המעבר לאקטיביזם הפוליטי התאפיין מראשיתו בסוג של משיחיות פוליטית, שהתנתקה יותר ויותר מן המציאות הפוליטית. אלה שרצו להפגין נגד הדיכוי כביכול מצד השלטון הפשיסטי, ביקשו למעשה לאלץ את השלטון להוציא אל הפועל דיכוי כזה, בתקווה שההסלמה תשכנע בסופו של דבר את ההמונים להצטרף למהפכה. כבר בשלב מוקדם תכנן דוטשקה, עם חבריו, את "תפיסת השלטון"<sup>27</sup> בברלין, שמלבד כינון פרלמנט של נציגי מועצות (Räteparlament) כללה גם את החרמת רכושה של הוצאת שפרינגר, שהיתה עוינת במיוחד כלפי הסטודנטים. אלא שקבלת הכרעה ריבונית מהפכנית נזקקה לביסוס פסאודו-דוגמתי מרקסיסטי: "התפתחותם של כוחות הייצור הגיעה לשלב המאפשר למגר את הרעב, את המלחמה ואת השררה", הכריז אז דוטשקה במה שכונה "ישיבה היסטורית"<sup>28</sup>. ברם, ברגע האחרון בוטלה מהפכה זו, בין השאר בנימוק המעניין הבא: "כיצד נמנע מצב שבו נהפוך אנו לשעיר לעזאזל של צמצום כושרה הכלכלי של העיר? הרי אם זה יקרה, עלולים אנו להפוך ליהודים האמיתיים!"<sup>29</sup>

אסוציאציות כאלה לא התבססו רק על הגיגיהם של אדורנו, מרקוזה ובמידה גוברת גם של ארנסט בלוך, אלא נבעו גם מהזדהות עם מהפכנים יהודים, החל בקרל מרקס וכלה ברוזה לוקסמבורג, ומהזדהות מעורפלת עם היהודים שנרצחו באשוויץ כקרבנות הפשיזם ומהפכת הנגד. רודי דוטשקה אכן השווה פעם את מאבקו הפרטיזוני במשטרת ברלין עם התפקיד שמילא הפרטיזן המשיחי בר כוכבא, ואולם בדיעבד העיר על השוואה זו וטען: "סיסמת המרד של היהודים נגד הרומאים, 'בחזרה להרים, שם נתכונן לקרב המכריע', כבר מזמן לא הייתה אפשרית בערים הגדולות"<sup>30</sup>. הגדרה עצמית זו הושפעה במידה לא-מבוטלת גם מתגובתם של תושבי ברלין על מאבקי הרחוב של דוטשקה, שכן לסטודנטים הזדמן להכיר מקרוב את עמדתם של תושבי ברלין. כל אימת שהמתמרדים הפגינו ברחובות ברלין נגד האימפריאליזם האמריקני, עמדו תושבי ברלין מנגד, פעורי פה, שהרי לא מכבר, בעבר הלא-רחוק, היו אלה האמריקנים שהצילו אותם מנחת ידו של סטלין, באמצעות גשר אווירי. משום כך ביטאו אותם תושבים את אי-שביעות רצונם מרעיונות המתמרדים במילים בוטות:<sup>31</sup> על כרזה בהפגנת נגד התנוססו המילים "רודי דוטשקה – אויב העם מס' 1". "אויבים פוליטיים למחנה הריכוז", צעקו עוברי אורח לעבר הסטודנטים. וגם: "עשו שפטים בחזיר!", "הרגו אותו במכות!", "תלשו לחזיר היהודון את הביצים!", "דוטשקה למחנה הריכוז!" – הסיסמאות הללו נשמעו בקרב תושבי ברלין, שהעיתונים של הוצאת שפרינגר תרמו גם הם ושלהבו אותם. ייתכן שכבר משלב מוקדם הדגישו תגובות אלה בתודעת הבנים המהפכנים, מלבד את ההזדהות

27 ראו: Gretchen Dutschke, *Wir hatten ein barhavi sches schönes Leben: Rudi Dutschke – Eine Biographie* (Köln, 1996), pp. 142-143.

28 שם, עמ' 144.

29 שם.

30 שם, עמ' 220.

31 שם, עמ' 188.

המשיחית עם היהודים, גם את תפקידו האחר של הקרבן היהודי, היינו של האסיר הפוטנציאלי במחנה הריכוז.

אם משחר נעוריו הזדהה מנהיג הסטודנטים רודי דוטשקה עם המשיחיות המהפכנית לכל צורותיה, אזי ראה בישו הנוצרי – כעמיתו מחוגי התיאולוגיה הפוליטית השמאלית, ארנסט בלוך<sup>32</sup> והלמוט גולוויצר (Helmut Gollwitzer)<sup>33</sup> – אב טיפוס של המהפכן הרדיקלי המשיחי הנדחק לתפקיד הקדוש המעונה, כל עוד ידה של מהפכת הנגד על העליונה. דוטשקה, עם מרקוזה יחד, כבר ייצג משיחיות פוליטית המבוססת על פעולה מהפכנית, ואולם בהמשך שאל מידידו האבחי ארנסט בלוך משיחיות פוליטית ייחודית, שלא רק שילבה מרקסזם ותיאולוגיה פוליטית ברוח תורת שלושת העידנים של יואכים די פיורה,<sup>34</sup> כי אם השתמשה במסורות משיחיות יהודיות ונוצריות במובן של אוטופיה רדיקלית השואפת למלכות. באמצעות סימביוזה יהודית-נוצרית זו של משיחיות פוליטית – שבעיני בלוך ודוטשקה יוצגה בעיקר בידי דמותו של תיאולוג השחרור בעידן הרפורמציה, תומס מינצר (Thomas Münzer)<sup>35</sup> – היה אפשר להשליך משלושת העידנים (עידני האב, הבן ורוח הקודש) על האוטופיה המרקסיסטית של האדם החדש, ולא זו בלבד אלא שאוטופיה זו גילמה, בסימביוזה זהה, את הדוגמה התיאולוגית-פוליטית של החברות המשיחית המיוחדת בין האב ארנסט בלוך לבין הבן, רודי דוטשקה.<sup>36</sup> נראה כי בלוך ודוטשקה ראו את עצמם כהתגלמות הסימביוזה המשיחית של אב ובן בסימן רוח הקודש של המהפכה.

כשנורה רודי דוטשקה ונפצע בידי עובר אורח משולהב, היה נדמה כי הנה קרב הקץ לשלב המשיחי האקטיביסטי של המרד. דוטשקה, כמייצגה של התנועה כולה, הפך כעת את עצמו לקדוש מעונה, לדברי אשתו. היא השוותה במודע את תקיפתו של בעלה לרצח מרטין לותר קינג, ולא זו בלבד אלא שגייסה דימויים השאובים מסצנת מות המשיח הנוצרי על הצלב כדי לתארה. דוטשקה הוצג כאב הטיפוס של המהפכן היהודי הנורה בידי פעיל פשיסטי המתנגד למהפכה: "ביום חמישי לפני חג הפסחא, הווה אומר ביום לפני הפסיון של ישו, ב-11 באפריל 1968, שבוע אחרי רצח מרטין לותר קינג

32 Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (München, 1921) ומאותו מחבר: *Das Prinzip Hoffnung*, 3 vol. (Frankfurt am Main, 1979)

33 Helmut Gollwitzer, "Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft", in: P. Neuenzeit, Gretchen: *Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft* (München, 1969) ראו גם: Dutschke, Brigitte Kahl and Jan Rehmann, *Muss ein Christ Sozialist sein? Nachdenken über Gollwitzer* (Berlin, 1994)

34 הכוונה היא לתפישת ההיסטוריה של המיסטיקן יואכים איש פיורה (Joachim di Fiore) שצייר את ההיסטוריה כהיסטוריה של הגאולה ולה שלושה עידנים על פי מודל השילוש הקדוש (עידן האב, עידן הבן ועידן רוח הקודש). לתפישת זו נודעה השפעה רבה גם על התיאוריות ההיסטוריות המהפכניות בעת המודרנית.

35 Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. להתבטאויותיו הרבות של רודי דוטשקה ראו: Dutschke, Rudi Dutschke – *eine Biographie*, עמ' 176.

36 על הגנוזים הפוליטי של שלושת העידנים שהגה ארנסט בלוך ראו: *Prinzip Hoffnung*, כרך III, עמ' 1693 ואילך.

בארצות הברית, נורה רודי בידי יוסף בכמן (Bachmann), מעריץ של היטלר ששולחב בידי עיתוני שפרינגר, כתבה גברת דוטשקה בזיכרונותיה.<sup>37</sup> כשביקר בגרמניה, אחרי תהליך החלמה קשה באנגליה, דיבר דוטשקה עצמו באותה רוח ובאופן ביקורתי על תפקידו המשיחי: "רבים חשבו וחושבים, ואף מקווים לשווא, לבוא משיח ישן וחדש, והם עדיין אינם מבינים כי זה עשרות שנים המעמד השליט נוהג לחסל כל מנהיג של מאבק השחרור הפרולטרי".<sup>38</sup>

## גרילה עירונית ומחנות הריכוז או: כישלוננו הסופי של המרד והמצאת הקרבן הגרמני

הפגיעה ברודי דוטשקה, באפריל 1968, כבר סימנה למעשה את קצה של תנועת הסטודנטים, היינו עוד לפני פרוץ מרד הסטודנטים בצרפת, במאי אותה שנה. בעקבות התקיפה התחוללה דרמת הקצנה, ששיאה בהקמתה של סיעת הצבא האדום במאי 1970. זמן קצר לאחר הפגיעה בדוטשקה פרסמה העיתונאית המבריקה אולריקה מיינהוף (Ulrike Meinhof), אז עורכת עיתון השמאל "קונקרט" (Konkret), את ההודעה האופיינית הזו:

הגבול בין התנגדות מילולית לבין התנגדות פיזית במחאה על תקיפת רודי דוטשקה נחצה באופן המוני... כעת, לאחר שהתברר כי יש עוד אמצעים מלבד הפגנות, שביתות שבת בהוצאת שפרינגר ואירועי מחאה למיניהם, כלומר יש אמצעים מלבד אלה שנכשלו משום שלא היה בהם כדי למנוע את תקיפת רודי דוטשקה, ולאחר שנפרצו כבלי המידות והנימוס, יש מקום ואף צריך לדון באלימות ובאלימות שכנגד... נגמרו הבדיחות.<sup>39</sup>

גודרון אנסלין (Gudrun Ensslin), חברתה ושותפתה למאבק, קבעה אז נחרצות: "עם האנשים שעשו את אושוויץ אי-אפשר לדבר!" הוויכוח על אלימות הנגד הביא תוך זמן קצר לידי הצתה של בית כולבו בפרנקפורט בידי באדר ואנסלין, שחרורו של באדר בכוח מהמעצר על ידי אולריקה מיינהוף והקמתה של סיעת הצבא האדום. "לארגן את ההתנגדות המזוינת, לחולל את מאבק המעמדות, להקים את הצבא האדום: השאלה אינה אם נכון לעשות כך, כלומר אם לארגן קבוצות התנגדות בלתי חוקיות ברפובליקה הפדרלית של גרמניה או במערב ברלין, אלא אם זה אפשרי. את התשובה על שאלה זו אפשר לברר רק בשטח".<sup>40</sup> במילים אלה של המניפסט הראשון סללה אולריקה מיינהוף,

37 Dutschke, Rudi Dutschke – eine Biographie, עמ' 171.

38 שם, עמ' 282.

39 Ulrike Meinhof, "Vom Protest zum Widerstand", Konkret 5 (1968), p. 5.

40 Ulrike Meinhof, "Das Konzept Stadtguerilla, 1. Manifest der Roten Armee Fraktion", in: *Texte und Materialien zur Geschichte der RAF* (Berlin, 1997), p. 24.

שירדה בינתיים למחתרת והפכה להוגת הדעות הרשמית של סיעת הצבא האדום, את הדרך המשותפת למלחמת הגרילה הטרוריסטית כאקט של החלטה ריבונית (soveräne Dezision). הפעילים המשיחיים שהכריזו על עצמם שהם גרילה עירונית ויתרו זה מכבר על תמיכת ההמונים, וראו בשלטון הקפיטליסטי הבורגני את אויבם האמיתי, שהמאבק בו הוא אקט של סולידריות מהפכנית עם הגרילה הכפרית בווייטנאם, בקונגו ובפלסטין. לפי תרחיש זה, מאבק חובק עולם נגד אויבי המהפכה יביא בסופו של דבר למהפכה העולמית, כלומר במקרה שלפנינו דמה המאבק באויב יותר ויותר לאקטיביזם חסר האבחנה שגם בתנועת הסטודנטים התאפיין בבלבול הולך וגובר בין המטרה לבין אמצעה של המהפכה.

זמן קצר לפני הקצנה זו של האגף הרדיקלי בתנועת '68 גילו חבריה זירת מלחמה חדשה, שחיברה את דמותו של לוחם הגרילה – שעד אז נקשרה לווייטנאם, לקונגו ולקובה – עם מקום מפתיע בקרבתו הגאוגרפית והמנטלית: פלסטין.<sup>41</sup> התעניינותה של תנועת המורדים בבועיה הפלסטינית גברה לאחר מלחמת הבזק של ישראל נגד מדינות ערב, ביוני 1967. בעוד הצהובון הימני "בילד" (Bild), בהוצאת שפרינגר, מעלה על נס את ניצחון הבזק הישראלי על צבאות ערב, החלו הסטודנטים לסגת מהזדהותם הברורה עם הקרבנות היהודים, ותחת זאת החלו לגלות את הטרגדיה הפלסטינית. "אסור שההכרה מצד התנועה הסוציאליטית המהפכנית בארצות ערב בזכות קיומם של היהודים החיים בפלסטין תהיה משולה להכרה באימפריאליזם ובישות השלטונית הציונית", נכתב בגילוי דעת של איגוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי, שפורסם בספטמבר 1967. "תכניות הסיפוח הנוכחיות של הקפיטליזם הציוני הסירו את הספקות האחרונים בנוגע לאופייה הריאקציוני של ישראל".<sup>42</sup> בכך שמעתה ואילך אימץ במידה רבה את עמדתה של תנועת השחרור הפלסטינית, רצה איחוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי בעיקר לחשוף את אופייה הפילושמי הכוזב של הברית בין המדינה הגרמנית הפשיסטית לבין האימפריאליזם הישראלי. אולריקה מיינהוף כתבה אז טור לעגני ב"קונקרט":

סוף סוף, בסיני, לאחר 25 שנה, ניצח "בילד" בכל זאת בקרב על סטלינגרד. רגשות אנטי־קומוניסטיים מצאו פורקן מושלם בהשמדתם של מטוסי מיג סובייטיים... עכשיו הכירו בטעויות העבר, הצטערו על האנטישמיות וכיפרו על העוונות. הפשיזם החדש למד מהטעויות הישנות. לא בלי היהודים, אלא יחד עמם יוביל האנטי־קומוניזם לניצחון.<sup>43</sup>

האוריינטציה החדשה בנוגע לבעיה הפלסטינית הערבית היוותה כעת בסיס להתפתחות משולשת במחנה המיליטנטים הרדיקלים: מצד אחד היה צורך לבחון מחדש את ההגדרה העצמית של פעילי '68 הרדיקלים כבניהם של מהפכנים יהודים. כבר אצל ארנסט בלוך

41 על כך הצביע בעיקר וולפגנג קראוהר, שלהערותיו אני מתייחס כאן. Kraushaar, *Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus*

42 שם, עמ' 82.

43 Ulrike Meinhof, "Drei Freunde Israels", in: *Konkret* 7 (1967), pp. 2-3

יכלו הבנים הפרוטו־יהודים לקרוא כי "המדיניות המשיחית שפותחה על בסיס היהדות והנצרות... אינה משתפת פעולה עם הרעיון הציוני הלאומי". מדינת ישראל, "שהבריחה מהפשיזם אכלסה אותה, הפכה בעצמה לפשיסטית".<sup>44</sup> "שמע ישראל"<sup>45</sup> הייתה כותרתו של שיר שכתב המשורר היהודי אריך פריד (Erich Fried) בשנת 1967. פריד, חבר קרוב של דוטשקה ומיינהוף, תמך במידה רבה בשניהם במאבקם המהפכני. "אתם שרדתם, ולא אלה שהתאכזרו אליכם. האם אכזריותם מוסיפה כעת לחיות בקרבכם?" תהה בשיר זה. ובמילים אחרות, מעתה יש להבדיל בין היהודים כמהפכנים וכקרבות הפשיזם, שעמם הודהו, לבין היהודים של מה שראו כציונות פשיסטית, שנגדה יש לכוון את המאבק האנטי־אימפריאליסטי. להגדרה עצמית זו אל מול ישראל הפשיסטית נוספה העובדה שלגרילה העירונית, שעד אז הייתה בגדר תיאוריה דמיונית בלבד, ניתנה ההזדמנות ללמוד את מלאכת הטרור המעשית אצל הגרילה הכפרית ה"אמיתית" במחנות הפליטים הפלסטיניים. בכך הפכה פלסטין ל"חוליה החסרה" הנחוצה, ולחוליה המקשרת בין העולם הראשון לעולם השלישי, שאפשרה לפעילי '68 הרדיקלים להפוך למהפכנים אמיתיים וליכדה מחדש את נציגיה הרדיקליים ביותר של הסיעה הפוליטית, שעם ראשיה נמנו הורסט מאלר (Horst Mahler) והנס יורגן קראהל (Hans Jürgen Krahl), עם הקומונה, שעם ראשיה נמנה דיטר קונצלמן. חובבי האסתטיקה של ההרס מהקומונה והפעילים הפוליטיים מחוללי קרבות הרחוב, היינו שתי הסיעות שהולידה "הפעולה החתרנית", יכלו כעת להתפייס על בסיס רעיון הגרילה העירונית ולשוב לפעול יחדיו. בהקשר זה אכן יזמו אנשי הקומונה פיגוע תופת במרכז הקהילה היהודית בברלין, בתאריך הסמלי 9 בנובמבר 1969, לרגל האירועים לציון ליל הבדולח. אף שהפצצה נוטרלה מבעוד מועד, לווה האירוע בכרוז של אנשי הקומונה שכותרתו "שלום ונפלים" (Schalom und Napalm) ותוכנו כדלקמן: "כל אירועי הזיכרון במערב ברלין וברפובליקה הפדרלית של גרמניה מתעלמים מכך שהציונים חוזרים ומקיימים מדי יום ביומו, בשטחים הכבושים, במחנות הפליטים ובבתי הכלא הישראליים, את ליל הבדולח שהתחולל בשנת 1938".<sup>46</sup> מייסד הקומונה, דיטר קונצלמן, כתב אז בהתלהבות ממחנה פליטים בירדן: "בעבור הרפובליקה הפדרלית של גרמניה ובעבור אירופה פלסטין היא מה שווייטנם בעבור האמריקנים. השמאלנים עוד לא הבינו זאת. מדוע? בגלל התסביך עם היהודים! הרגנו שישה מיליון יהודים בגז. ליהודים קוראים היום ישראלים".<sup>47</sup>

בשלב הקיצוני ביותר של האקטיביזם המשיחי נוצר במחנה של סיעת הצבא האדום, שהתגבשה אז במחתרת, מיוזג דמיוני של שלושה רכיבים: (1) אימוץ תפקיד המהפכן היהודי, (2) שמזוהה ביהודים הקיימים בפועל את האויב האולטימטיבי, (3) שבו רוצה הסיעה להילחם באמצעות הפדאיון הפלסטינים. מנהיגי סיעת הצבא האדום, אנדראס באדר (Andreas Baader), גודרון אנסלין, הורסט מאלר ואולריקה מיינהוף אכן השתלמו אצל מפקד "ספטמבר השחור", עלי חסן סלאמה, השתלמות שנועדה להכשירם למלחמתם

44 Ernst Bloch, *Prinzip Hoffnung*, vol. II (Frankfurt am Main, 1979), p. 708

45 Erich Fried, *Höre Israel. Gedichte und Fußnoten* (Frankfurt am Main, 1983)

46 מצוטט מתוך: Kraushaar, *Die Bombe im jüdischen Gemeindehaus*, עמ' 48.

47 שם, עמ' 68.

ההתקפית במחתרת נגד הרפובליקה הגרמנית. "סיעת הצבא האדום מדברת על עליונות תחום המעש. אין לשאול אם נכון לארגן כעת את ההתנגדות המזוינת, אלא רק אם זה אפשרי; ואת התשובה על השאלה אם זה אפשרי ניתן לברר רק במישור המעשי", כתבה אז, כזכור, הוגת הדעות הראשית אולריקה מיינהוף במניפסט הראשון של סיעת הצבא האדום. האויב זוהה, וההחלטה נפלה. "השמות אושוויץ, סטיף, אינדוניה ועמאן מלמדים אותנו כי מעשי טבח אינם בגדר נחלת העבר של משטרים שאינם קיימים עוד, אלא עדיין מהווים חלק מן האמצעים העומדים לרשות בעלי השררה"<sup>48</sup> נכתב במניפסט אחר. ועוד נכתב: "למה בעצם מצפים החברים במדינה שנתנה לאושוויץ לקרות בלי שהתקוממו?"<sup>49</sup>

לאחר שהקימה תשתית מהפכנית בכל רחבי הרפובליקה הפדרלית של גרמניה, באמצעות שוד בנקים, יצאה סיעת הצבא האדום באביב 1972 למסע נקם על המתקפה האמריקנית הגדולה בווייטנאם.<sup>50</sup> לאחר "מתקפת מאי" פתחה סיעת הצבא האדום בסדרת פיגועים נגד מטרות צבאיות אמריקניות, שמלבד חיילים אמריקנים נהרגו ונפצעו בהם גם יותר ויותר אזרחים. כשמנהיגי סיעת הצבא האדום נעצרו, עוד באותה שנה, החל השלב השני של פעולות הטרור שלהם, שבו הופעלו חוליות הקומנדו. תפקידן העיקרי של אלה היה לגרום לשחרור החברים הכלואים באמצעות הטיפת בנקאים ופוליטיקאים בכירים. זמן קצר לאחר טבח הספורטאים הישראלים בידי ארגון "ספטמבר שחור", שאנשיו הם אשר אימנו את אנשי סיעת הצבא האדום, פרסמה אולריקה מיינהוף מניפסט מהפכני חדש מתוך כותלי הכלא: "פעולת ספטמבר השחור במינכן – על אסטרטגיית המאבק האנטי-אימפריאליסטי".<sup>51</sup> זו הייתה כותרתו של הכרוז, שהופיע באותם ימים בדוכנים באוניברסיטאות.

החברים מספטמבר השחור החזירו את ספטמבר השחור שלהם מ-1970 – כשצבא ירדן טבח ביותר מ-20 אלף פלסטינים – למקום שבו תוכנן טבח זה במקור: במערב גרמניה, לשעבר גרמניה הנאצית, כיום מרכז אימפריאליסטי, למקום שממנו אולצו היהודים ממערב אירופה וממזרחה להגר לישראל, למקום שממנו משכה ישראל את הון השילומים, וב-1965 גם נשק באופן רשמי, למקום שתאגיד שפרינגר חגג בו את מלחמת הבוק של ישראל ביוני 1967 כאורגיה אנטי-קומוניסטית.

סיעת הצבא האדום וארגון ספטמבר השחור, כך הכריזה אז אולריקה מיינהוף, אכן מכוונים לאותה מטרה: "השמדה פיזית של האדנות האימפריאליסטית, הרס המיתוס של שלטון הכול-יכול". מכיוון שהגרילה העירונית ראתה זה מכבר במאבקה המדומה

48 Meinhof, "Das Konzept Stadtguerilla", עמ' 27 ואילך.

49 שם.

50 ההמשך יתבסס בעיקרו על התיעוד של סטפן אוסט: Aust, *Der Baader Meinhof Komplex*

51 Ulrike Meinhof, "Die Aktion des Schwarzen Septembers – Zur Strategie des antiimperialistischen Kampfes", in: *Texte und Materialien zur Geschichte der RAF* (Westberlin, 1997), p. 151ff.



"מלחמה טוטלית" נגד אויב הנמצא בכל מקום, המסקנה העולה ממחשבות כאלה אינה מפתיעה: "מעשה השחרור [טמון] במעשה ההשמדה".

בעוד חברי קבוצת באדר-מיינהוף - שאוחדו בינתיים בכלא שטמהיים שבשטוטגרט - מתכננים את פעולת הנקם שלהם (שכבר בוצעה בחלקה בידי ממשיכיהם, במחאה על תנאי המאסר הדרקוניים שלהם כביכול), העלו בעיני רוחם אותם אנשי המהפכה שניווטו את העניינים מתוך הכלא מגוון של דימויים לתנאי המאסר שלהם. כבר במאסר הראשון שלה בבידוד, בכלא קלן, כתבה אולריקה מיינהוף את הדברים האלה: "המושג הפוליטי ההולם את אגף המוות, קלן - אומר זאת בבירור - הוא הגו... הפנטזיות שלי שם על אושוויץ היו מציאותיות"<sup>52</sup>. על כך העירה גודרון אנסלין: "ההבדל בין אגף המוות לבין בידוד הוא כמו [ההבדל] בין אושוויץ לבין בוכנוולד. הבדל פשוט. את בוכנוולד שרדו יותר מאשר את אושוויץ... שיהיה ברור, אנו [הנמצאים] בפנים, יכולים רק להתפלל שלא הורגים אותנו, אבל חוץ מזה איננו מתפלאים על דבר"<sup>53</sup>. אמירות אלה ואחרות מפי הדציזיוניסטים<sup>54</sup> המהפכנים הללו נוסכות דרמטיות בגרעין השלב המשיחי האקטיביסטי של תנועת '68, ולא זו בלבד אלא מאפיינות בה בעת את המטמורפוזה של המהפכן היהודי המדומה לתפקיד הקרבן היהודי של אושוויץ, היינו ההזדהות המלאה עם הקרבנות היהודים, שאותם התיימרה הגרילה העירונית להחליף.

משפטם של חברי סיעת הצבא האדום נפתח בעודם מארגנים את חוליות הנקמה שלהם מתוך הכלא בעזרת פרקליטיהם. בדיון ביוני 1976 ניסה הסניגור של סיעת הצבא האדום, אוטו שילי (Otto Schily), לנמק את אסטרטגיית ההגנה בשאלת הצורך להחיל את זכות ההתגוננות על העולם כולו:

שערו בנפשכם פיגוע תופת נגד מוסד כגון המשרד הראשי לביטחון הרייך [RSHA] ברייך שלישי. האם תמנעו מנאשם כזה להציג הוכחות לכך שפעולות ההשמדה בוצעו דרך ה-RSHA, שמשרד זה תיאם וביצע את מדיניות ההשמדה נגד האזרחים היהודים? כל מי שלמד אי-פעם משפטים יודע שעל פי זכותו של אדם להתגונן מפני סכנה קיומית, או על פי הזכות להושיט עזרה למי שנמצא בסכנה קיומית, מותר בנסיבות מסוימות לפעול גם אם העזרה כאמור, או הפעולה להגנה עצמית כאמור, יגרמו למותו של פלוני.<sup>55</sup>

52 מצוטט מתוך: Aust, *Der Baader Meinhof Komplex*, עמ' 280.

53 שם. גרד קונן מתאר בין השאר את שיטת התקשורת שבנו חברי סיעת הצבא האדום בכלא, ואשר במסגרתה נעזרו בשמות מהרומן "לווייתן" של מלוויל. הכינויים התבססו כנראה על הרעיון שסיעת הצבא האדום תחסל את הלווייתן - סמל המדינה הריבונית בכתבי תומס הובס וקרל שמיט - באמצעות פעולות הטרור שלהם; Gerd Koenen, *Vesper, Ensslin, Baader - Urszenen des deutschen Terrorismus* (Köln, 2003), p. 317.

54 הכוונה לתיאוריה פוליטית שמעמידה את ההכרעה - decision - במרכז המעשה הפוליטי. ראו: קרל שמיט, תיאולוגיה פוליטית: ארבעה פרקים על תורת הריבונות (תל אביב, 2005).

55 מצוטט מתוך: Aust, *Der Baader Meinhof Komplex*, עמ' 388.

בסיכום דבריו ניסח שילי את האנלוגיה שאמורה להמחיש את הגיון האלימות: "מה שעומד כאן על הפרק הוא שמתקנים צבאיים על אדמת הרפובליקה הפדרלית של גרמניה שימשו לביצוע רצח עם".<sup>56</sup>

לאחר התמוטטות הפעולה הגדולה האחרונה של סיעת הצבא האדום, שהייתה מעין אפוזיטיון של הברית הגרמנית-פלסטינית במאבק באויב האימפריאליסטי העולמי, התאבדו מנהיגי סיעת הצבא האדום. הפעולה הכפולה האחרונה שלהם – שבה חטף כוח קומנדו של סיעת הצבא האדום את התעשיין ויושב ראש התאחדות המעסיקים הגרמנית (ובעל העבר הנאצי) מרטין שלאיייר (Martin Schleyer), בעוד כוח קומנדו פלסטיני חטף את מטוס הנוסעים של חברת לופטהנזה בדרכו מפלמה דה מיורקה לפרנקפורט – נועדה להביא לשחרורם של אנשי סיעת הצבא האדום מהכלא בשטמהיים ולהטסתם ליעד על פי בחירתם. ההסתערות על מטוס הנוסעים הגרמני, שחוטפיו הפלסטינים המתינו במוגדישו לכופר ולשחרור הטרוריסטים, הייתה סופה של סיעת הצבא האדום. התאבדותם של חברי הארגון סימנה את אחריתו של השלב המשיחי-אקטיביסטי במרד. שיאה של הברית המדומה עם "האבות היהודים" היה בחיקוי דמות הקרבן היהודי של מחנות הריכוז. כך העמיד האונגרד של המאבק הסטודנטיאלי המהפכני את עצמו במקומם של קרבנות אושוויץ האמיתיים. לשיטתם, הם – לעומת היהודים האמיתיים, הציוניים – הסיקו את המסקנות "הנכונות" מאושוויץ. ייתכן שראו את עצמם כמעין "ישראל האמיתי", ומתוך עמדה זו ראו ביהודים האמיתיים (שוב) רק את "האויב".

לאחר קריסתו הסופית של המרד האקטיביסטי בא שלב ההפגמה והסובייקטיביזציה, שאמנם התכוון להמשיך את רעיון המהפכה והאוטופיה, אך בפועל התרחק ממנו ומגנית. זה היה שלב המלנכוליה והייאוש, שביטויו הדרמטי ביותר משתקף אולי במיזם הקולנועי המשותף "Deutschland im Herbst" (גרמניה בסתיו), בהשתתפות פולקר שלנדורף (Volker Schlöndorff), מרגרטה פון טרוטה (Margarethe von Trotta), ורנר פסבינדר (Werner Fassbinder) ואחרים. על רקע ההלוויה הממלכתית שנערכה ליושב ראש התאחדות המעסיקים הגרמנית מרטין שלאיייר שנרצח על ידי חברי סיעת הצבא האדום, ועל רקע הלווייתם של מנהיגי ארגון זה, מנסה הסרט – באמצעות תמונות בשחור-לבן – להציג המשכיות בין הנאציזם לבין הרפובליקה הפדרלית והדמוקרטיה של גרמניה, שקמה לאחר המלחמה. באמצעות צילומי תקריב סוגסטיביים של כוחות משטרה וצבא וקטעים מתוך נאומים שנשאו פוליטיקאים גרמנים על מבוחר אירועים פוליטיים, מנסה הסרט להעביר אותו מסר, פעם אחר פעם: הפשיזם ניצח, והרפובליקה הפדרלית היא המשכה המתבקש של הרודנות הנאצית. בסרט אין חרטה, ביקורת או הרהורים על הפרק העקוב מדם של הפעולות הטרוריסטיות, כי אם בעיקר שקיעה בעצבות עמוקה ובייאוש מלנכולי על כישלונה הסופי של המהפכה (כביכול). ואולם למעשה, הסרט כבר התווה את המעבר (האסתטי) לשלב חדש של המרד, שהתאפיין בתובנה כי "הפשיזם" ואושוויץ עדיין נוכחים, ונוכחותם כה רבה עד שהייאוש מההיסטוריה גובר על כל תקווה ועל כל אוטופיה.

## אושוויץ נמצאת בכל מקום או: שובם של האבות

קריסתו הסופית של המרד האקטיביסטי ויציאתם של גיבוריו "לגלות פנימית" לא פגעו במטפיזיקה הפוליטית של המרד. האוטופיה של מציאות שונה מעבר לשלטון הבורגנות נותרה דומיננטית, אך מימושה נדחה לעתיד בלתי ידוע. דווקא בשל כך נתפסה עתה הפוליטיקה כהווייתה עוד יותר כהמשכו של העבר הפשיסטי. אושוויץ הפכה לסמל של העבר הממשיך להתקיים, ושב עתה לתודעתם הקולקטיבית של פעילי '68' כאסון המצוי בכל מקום אך הפעם משולל רכיב של תקווה. לא מן הנמנע שבהיעדר האוטופיה של האדם השונה נתפסה כעת אושוויץ יותר כ"מהות הפוליטיקה". בצל נוכחותה הגורפת של אושוויץ, גילו מחדש גזולי האוטופיה ונביאה את דור אבותיהם הביולוגיים, שנמחקו סמלית בידי הסטודנטים.

הרומן "המסע" (Die Reise) מאת ברנוורד וספר (Bernward Vesper),<sup>57</sup> בעלה לשעבר של גודרון אנסלין,<sup>58</sup> מתפרש במובנים רבים כטקסט פרדיגמטי, המנסה לשרטט אופק של תהליך אמנציפציה של ממש, מעבר לתובנה בדבר מקורותיה המשותפים של האלימות הטוטליטרית בקרב דור האבות ודור הבנים. הרומן עוסק בהגיגות הזיותיו של המחבר המשתמש באל־אס־די במסעו מדוברובניק לטיבינגן. במהלך המסע מתרקמות בדמיונו תובנות מתוך ההיגיון העומד ביסוד גישתו כלפי השנאה והאלימות, הן כתגובה על דור היטלר והן כתגובה על המשכו. בשיחה עם שותפו למסע, יהודי אמריקני ושמו בורטון, הוא מנסה להסביר את הזיותיו:

לא אוכל לומר לך הרבה, אני לוחש, אנחנו היטלר, אנחנו! בורטון מושך בכתפיו. למה אתה מתכוון? ... כן, ידעתי היטב שאני היטלר, עד לחגורה, שלא אצא מזה, שזה יהיה מאבק לחיים ולמוות, שמוזהם את חיי. קיומו הארור נדבק לקיומי כמו נפלם... עליי לנסות לכבות את הלהבה הבווערת, אבל זה בכלל לא היטלר, זה אבי, זו ילדותי, אלה חוויותיי, זה אני.<sup>59</sup>

להבות הנפלם על גבה של הילדה הווייטנמית העירומה הפכו ללהבות הנפלם של תולדות בני דורו של המחבר. השנאה כלפי המערכת השלטונית התבררה כשנאה כלפי האב, שבו הוא מגלה את אותו חוסר ביטחון ועיר-בורגני ואת אותה כמיהה למנהיג. שנאה זו היא שדחקה אותו עצמו לזרועותיהם של מנהיגי המרד הכריזמטיים, דוטשקה, באדר ואנסלין. זהו רגע של הזיה שבה וספר מדמיין את עצמו כישו הנוצרי: כל האשליות, כל מושאי ההערצה ואלוהיו עזבוהו, כישו הנוצרי הזועק "אלי אלי, למה עזבתני", ובאותה

<sup>57</sup> Vesper, Die Reise.

<sup>58</sup> על הקשר המורכב בין וספר לבין אנסלין ראו: Koenen, Vesper, Ensslin, Baader – Urszenen des deutschen Terrorismus

<sup>59</sup> Vesper, Die Reise, עמ' 107.

הזיה הוא ממשיך לראות את אביו השכוי בקסמו של מנהיגו אדולף היטלר.<sup>60</sup> אלא שווספר לא הספיק לשוב בדעה צלולה ממרומי הווידוי העצמי אל המציאות האפורה והקודרת. ב־1977, לפני שסיים את כתיבת הרומן שלו – התאבד.

גם הרומן "אבא" (Vati) מאת פטר שניידר (Peter Schneider),<sup>61</sup> שהשתייך לחוגים הפנימיים של איגוד הסטודנטים הגרמני הסוציאליסטי אשר דוטשקה נמנה עם ראשיו, מתמודד עם סוגיית האבות. "מעולם לא הרשיתי לעצמי לקוות שאוכל להשתחרר מאבי בעזרת כמה ציטוטים שנלמדו בחופזה מפי מאו וצ'ה גווארה"<sup>62</sup>, אומר ה"אני" המדומה של פטר שניידר – ומגלה דבר מחריד: בלי לנקוב בשמו של יוזף מנגלה מתחוויר לקורא, כי האב שה"אני" מחפש אחריו ברחבי דרום אמריקה הוא בהכרח אותו רופא מאושוויץ. בעקבות התובנה שגם אם יהרוג את הנאצי הזה, שעדיין מזדהה עם הנאציזם, לא יחמוק מהיותו בנו, מתבררת לו אף הזיקה בין שתי ה"תנועות": בין הנאציזם של האבות לבין המרקסיוזם של הבנים, עם כל השוני בממדי התופעות: שתיהן תורות טוטליטריות של גאולה עצמית באמצעים אלימים. גם "תנועת הסטודנטים", כפי שכינו עצמם פעילי '68 ב"האשמה עצמית שלא מרצונם", חתרו ל"פתרון סופי" של סוגיית אבותיהם:<sup>63</sup> לבסוף מוצא ה"אני" את עצמו לכוד בתולדות משפחתו, מקווה לשווא כי רודפי אביו, שבאמצעות מסעו הראה להם "את הדרך אליו", "יפרצו את הדלת" ו"ישחררו" אותו.

אם ננסה לאפיין את המנטליות הפוסט־משיחית של הבנים, המשתקפת כאן, דומה שמדובר בשיבה לאותו אדורנו, שלו הפנו הסטודנטים עורף קודם שפנו לדרך האלימות, ואף הרגו אותו סמלית באותה הופעה שערורייתית בהרצאתו אז, על שום שהטיף להם כי אושוויץ נוכחת בכל מקום, וכי אי־אפשר לחולל שינוי ריאלי, אלא רק להשתמש באמנות ובאסתטיקה ככלים של ביקורת. אלה הדברים שאפיינו את מצב תודעתם החדש של המורדים לאחר קריסתה של התנועה. אלא שהדרך חזרה לאדורנו הייתה חסומה, משום ש"תמיד אמר להם", והסטודנטים מיאנו להתמודד עם אלימותם שלהם כלפי הנביא שהתריע בשער בראשית דרכם. בעיקרו זה היה שלב השיבה הביקורתית לאדורנו, שהתאפיינה בניסיון לדמיין את נוכחותה של אושוויץ בכל מקום בתודעה הקולקטיבית, וזאת בהתבסס על אדורנו – כנגדו ומבעדו. אלא שזה היה גם שלב התפנית הרדיקלית בחשיבה שאפשרה לזנוח כל סוג של משיחיות פוליטית למען התייחסות חיובית לדמוקרטיה כהווייתה.

60 שם, עמ' 219 ואילך.

61 Schneider, Vati.

62 שם, עמ' 29.

63 שם.

## ממשיכיו של אדורנו – בין התחמשות אידיאולוגית לשיבה למציאות הפוליטית

ב־1979 כתב הסופר מרטין ולזר (Martin Walser) את הדברים האלה: "מאז אושוויץ לא חלף אפילו יום אחד. את העובדה שמאז אושוויץ לא נקף יום במניין הימים אפשר לחוש בכל מפגש עם מציאות־אושוויץ".<sup>64</sup> יורגן הברמאס (Jürgen Habermas) דחה ב־1985, במסגרת פולמוס ההיסטוריונים (Historikerstreit), את ניסיונו של ארנסט נולטה (Ernst Nolte) לעשות רלטיביזציה לפשעים הנאציים על ידי השוואתם לגולגים הסובייטיים, ודיבר בהקשר זה על "נצחיות טראומטית של הכישלון המוסרי של העבר, הצרוב בהיסטוריה הלאומית שלנו".<sup>65</sup> במקום אחר כתב: "נדמה ששתים עשרה השנים הללו הולכות ומתרחבות בלחץ העדכונים המתמידים, במקום שיתכווצו מהפרספקטיבה המרוחקת".<sup>66</sup> בעוד ולזר מדבר על נוכחות בלתי ניתנת לערעור, והברמאס מאבחן יחס הפוך בין הריחוק ההיסטורי של המאורע אושוויץ לבין עוצמת השפעתו, סבור הסופר בותו שטראוס (Botho Strauss), כי אושוויץ כאילו נסוגה מההיסטוריה הריאלית למעין מטהיסטוריה: "פשעי הנאצים ניצבים עתה מחוץ לתחום הפוליטי... הם מפגישים את הגרמנים עם מעשי העוולה ועם הזעזוע כאילו התרחשו זה עתה".<sup>67</sup> עם קריסתן של אסטרטגיות הבריחה לאחר ההתוודעות ההיסטורית והמיואשת להקשרים המשפחתיים, פורצת עתה אושוויץ סופית לתודעה הקולקטיבית של הגרמנים. התמונות, הדיווחים והעדויות ממשפט אייכמן בירושלים וממשפט אושוויץ הגדול בברנקפורט ב־1963 החלו למלא את מרחב הדימויים הקולקטיבי של מעמקי הרוע, כעוצמת הדימויים הארכיטיפיים של הגיהנום. מרחב הדימויים כה עמוס בתמונות זועה אלה, עד שלא נדרשת פעולת היזכרות מכוונת ואף אין סכנה כי יודחקו. התמונות הללו נצרכו בתודעה, ומעתה ואילך הן משתייכות לתמצית התובנות הארכיטיפוסיות של מרחב הדימויים הקולקטיבי הגרמני. עם פריצתו הסופית של העבר לתוך התודעה הקולקטיבית הגרמנית, גבר עתה העיסוק בשאלת ההתמודדות ההולמת עם העבר הגרמני ועם האשמה הגרמנית. בעקבות התובנה הפוסט־משיחית, שמהפכת הבנים אין בה כדי למחות את אשמת האבות, התעוררה שאלה חדשה: כיצד צריך הדור שנולד לאחר המלחמה להתמודד עם אשמת האבות? לנוכח האלימות החדשה של הימין הקיצוני, אשר פרצה מיד לאחר איחוד גרמניה ב־1989 ואשר מקורה בדור השלישי, עולה מחדש גם שאלת האחריות של מי שלא חוללו את הפשעים באופן אישי. רק על רקע התפתחויות אלה התברר הקשר בין המציאות הריאל־פוליטית לבין האתיקה ההולמת של הזיכרון.

Martin Walser, "Auschwitz und kein Ende", in: ders., *Über Deutschland reden* (Frankfurt am Main, 24) 64

Jürgen Habermas, "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", in: ders., *Eine Art Schadensabwicklung* (Frankfurt am Main, 1987), p. 137 65

Jürgen Habermas, "Keine Normalisierung der Vergangenheit" 66 שם, עמ' 11.

Botho Strauss, "Anschwellender Bocksgesang", in: ders., *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt – Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit* (München/Wien, 2004), p. 73 67

היו אלה בעיקר אותם הוגי דעות של תנועת '68 שהגותם התגבשה על בסיס המטפיזיקה של אדורנו בדבר הייאוש בשל אושוויץ, שניסו לגבש מיתוס אשר יגבר על המטפיזיקה הזאת, או לחלופין ייעזר בתנופתה של אותה מטפיזיקה לחידוש רעיון הנאורות בצל האסון. אדורנו, מצדו, ראה באסון אושוויץ תוצאה של דיאלקטיקת הנאורות. ואותה דיאלקטיקה ביקשו כעת הוגים אלה לפרש מחדש. אדורנו גרס בזמנו שההשתחררות, באמצעות התבונה, מן המיתוס והטבע, לעולם תביא גם לחידוש תלות זאת. בעוד הפסימיות התקופתית החדשה ביקשה לראות בדפוס בסיסי זה נוסחה של הפורענות ההיסטורית הגרמנית, גישה ביקורתית ביקשה לעומת זאת לשפוך אור על הפוטנציאל המחכים של דיאלקטיקה זו.

אמנם בכוחה של התבונה לשחרר את האדם ממיתוסים, אך בה בעת היא יוצרת מיתוסים ואלים חדשים. מפרספקטיבה הרת גורל זו של הדיאלקטיקה ההיסטורית שהציב אדורנו, דומה שאסון אושוויץ יראה מצד אחד כמו הטלוס (התכלית) של תולדות התבונה, ומצד אחר יהפוך כל סוג של השכלה למשתפת פעולה, הלכה למעשה, עם דיאלקטיקה זו. לנוכח כישלון הפוליטיקה המשיחית של המרד, היה ברור למעשה שהסובייקט יהיה כבול, וכי רק בדרך האמנות, ובעיקר זו של האוונגרד הרדיקלי, יוכל ליצור שלילה קונקרטי (bestimmte negation) של "השלם כלא אמיתי". אם הסובייקט של אדורנו, ששאף להשכלה ולחופש, חולל בפועל אי-חופש ואלים, הרי למעשה הפך לישות כפולה מעניינת: הן הפושע והן קרבן ההיסטוריה! ישות כפולה כזו, של פושע וקרבן גם יחד, נראתה ודאי לסטודנטים כביטוי מדויק של התנסותם באסון הפוליטי שלהם. נחושים תחילה להפוך את התנאים שאפשרו את אושוויץ, בסופו של דבר מצאו מחוללי ההיסטוריה את עצמם בתפקיד הקרבן המובס על ידי "המדינה הפשיסטית". כך, עמדו לתפוס את מקומם של היהודים המשיחיים המהפכניים, ולא זו בלבד אלא גם לקבל עליהם את תפקיד היהודים כקרבנות. התוצאה הישירה של החלפת היהודים בתפקידם התיאולוגי-פוליטי (supercessio) הייתה המסקנה שמותר לשכוח את הקרבנות האמיתיים של אושוויץ! "אושוויץ משלנו" – זו הייתה כותרתה של מסה שכתב מרטין ולזר בהשראת משפט אושוויץ הגדול בפרנקפורט.<sup>68</sup> כבר בכותרת נרמזת המגמה, שגברה לאחר כישלון תנועת '68: אושוויץ כבר נוכסה על ידי הבנים הגרמנים המתמרדים, שכעת יישמו ותרגלו עיסוק אינטימי עם האסון ההיסטורי.

לא פלא אפוא שחלק מיודעי הח"ן המאוחרים של אדורנו התמקדו בדמות הקרבן, הואיל וראו עצמם במידה הולכת וגוברת כקרבנות. כעת נדרשו תיאולוגיות פוסט-משיחיות חדשות, שתכליתן הנסתרת הייתה לאתר אסטרטגיות חדשות לשחרורו של אותו קרבן גרמני. כך, למשל, בותו שטראוס זועזע כל כך מבני הנוער הימניים-קיצוניים שצצו לפתע בכל רחבי גרמניה לאחר איחודה מחדש, ב-1989, והציתו מעונות של זרים, עד שבנה מיתולוגיה חדשה לאלים. כפי שדורר השמאל הקיצוני של '68 רצה

68 Martin Walser, "Unser Auschwitz", in: ders., *Heimatkunde* (Frankfurt am Main, 1968), p. 18  
 "אם אכן באושוויץ התפרץ משהו גרמני, אי מהו הדבר הגרמני הזה בתוכי שהתפרץ עם?" שאלה זו, שאכן נוגעת במהות ההונית הגרמנית, עוררה תהליך של עיסוק עצמי שהביא לכלל המסקנה הבלתי מנועת, לפיה אי-אפשר "לכאוב את כאב הקרבנות".

להדיח מהשלטון את דור אבותיו ואמהותיו הנאציים באמצעות אלימות מהפכנית, כך גם הדור השלישי לימין הקיצוני פנה בתורו באלימות מהפכנית כלפי הוריו הלניניסטיים. לא מן הנמנע שברצף הדורות הזה הצטייר כל אקט של השתחררות כמיתוס פוליטי חדש. לפי המשתמע מגרסתו הרת הגורל של שטראוס בנוגע ל"דיאלקטיקה של הנאורות", הייתה ההיסטוריה הגרמנית רצף טרגי של חטאים ועונשים, שמחמת האשמה היתרה בגין אושוויץ לא הותיר מקום לנאורות, זולת זו הנוצרת בעקבות הטרגדיה המיתולוגית של ההיסטוריה הגרמנית. "פשעי הנאצים ניצבים עתה מחוץ לתחום הפוליטי. אי-אפשר להעלותם בויכרון. הם מפגישים את הגרמנים עם מעשי העוולה ועם הזעזוע כאילו התרחשו זה עתה".<sup>69</sup> מאחר שלדעת שטראוס ממדיו של חטא זה לא ישוערו, ואי-אפשר להסבירם באמצעות מעשה רציונלי או לבטלם, הרי מרד '68 וניסיונותיו להמציא הסברים רציונליים היה ניסיון שווא להשתחרר מאלימות מיתולוגית זו, שלמעשה רק יצר אלימות חדשה! יתרה מזו, אלימותו של דור ההמשך בקרב הימין הקיצוני עומדת בסימן הניסיון להשתחרר מכוחה המיתולוגי של ההיסטוריה באמצעות שעתוק האלימות הקמאית שבה. שטראוס מנסה לשחזר את ההיסטוריה הגרמנית לפי דגם הטריטולוגיה הטרגית "אורסטיאה", וכך לעקוף את הדיאלקטיקה של הנאורות מבית מדרשו של אדורנו מכיוון מיתולוגי. ברם, הוא מתעלם מהפוטנציאל הנאור של שתי הקונסטרוקציות – הן של האורסטיאה והן של הדיאלקטיקה של הנאורות. פסימיות ככל שיהיו, שתי הקונסטרוקציות של ההיסטוריה מבוססות על פרספקטיבת ההתגברות האפשרית על הגיונה המיתולוגי של האלימות והנקמה. שטראוס, לעומת זאת, דוחה פרספקטיבה זו מכול וכול. לדידו, הדרך היחידה המובילה לנאורות היא מודעות לממד המיתולוגי והטרגי של ההיסטוריה, כלומר ההבנה שמגוון הניסיונות לרציונליזציה והרפלקסים האלימים מטשטשים שוב ושוב דווקא ממד מיתולוגי זה.<sup>70</sup> הנאורות עצמה טרגית, מכיוון שהיא טומנת בחובה את ההנחה שבכוחה לסלק את המיתוס והטרגדיה. שטראוס גורס שבדרך זו הופכת הנאורות לטרגדיה לשמה, ומתחברת בכך ליסודן האידיאולוגי של מחשבות אלה אצל ניטשה. באמצעות לידת הטרגדיה של ניטשה הוא רוצה לגבור על דיאלקטיקת הנאורות של אדורנו: במקום שהנאורות, כהווייתה עד אותה עת, תהפוך למיתוס ושהשאיפה לחופש תהפוך לאדנות, האמין שטראוס עתה, בעקבות ניטשה, ברעיון תחיתו המפורשת של המיתוס הטרגי. על בסיס המדע האסתטי של ניטשה,

69 ראו הערת שוליים מס' 63.

70 לפיכך כותב בותו שטראוס: "איננו יודעים דבר על הטרגדיה העתידית. איננו שומעים אלא את קולות הסודות הגוברים ואת שירת התיישים במעמקי מעשינו. וגם את שירת הקרבנות הגוברת מתוך מה שחולל. הטרגדיה הציבה קנה מידה לחוויית האסון, ומהווה כלי להתמודד עמו. היא שוללת את האפשרות להתכחש לו, לעשות בו פוליטיזציה או לעבדו חברתית. האסון הוא אסון, והנפגעים רק שינו את הדרך לחוות אותו, לקבלו ולתת לו שם", "Strauss, 'Anschwellender Bockgesang', עמ' 74-75. בהקשר זה מעניינת במיוחד העובדה שדומה כי הנפגע מהטרגדיה הוא בעיקר המתבונן, ולא קרבנה הישיר. כבר ב-1968 מעלה הנס מרקוס אנצנסברגר (Hans Markus Enzensberger), לנוכח הטפות אלה, את ההשערה הזו: "יש לי תחושה שמדובר בסתם היפוכים: הרי יש דמיון כה רב בין ביטול עצמי לבין שבה עצמי ובין רחמים עצמיים לבין התנשאות", מתוך: "Hans Markus Enzensberger, 'Äußerungen über Politik', in: ders., *Deutschland, Deutschland unter anderem* (Frankfurt am Main, 1968), p. 10

ביקש שטראוס להתגבר על האסתטיקה השלילית של אדורנו: הוא מתנגד להמלצתו של אדורנו, להשתמש באמנות השלילית כדי לחשוף את מבנה האדנות הקפיטליסטית כמבנה מיתי, ומצדד במשורר ההרואי, החושף את מראית העין של כל רציונליות וסדר כאשליה אפולינית. בעזרת ניטשה, היידגר (Heidegger) ובורכרט (Borchert) מנסה שטראוס, המכריז על עצמו שהוא דרמטורג, לעצב את רגע התחוללותה של פריצת דרך ליוזמה תיאולוגית פוליטית מהסוג השמרני.

מדובר באקט אחר של ביטול המופנה נגד הרודנות, אקט המבקש למגר באדם כל זכר לעבר לא-נאור, להיסטוריה שלו ולזמן המיתי. בשונה מהדמיון השמאלי, שיוצר פרודיה של סיפור הגאולה, הדמיון הימני אינו מדמיון מלכות עולמית עתידית, הוא אינו זקוק לאוטופיות, כי אם מחפש את הטווח הארוך, את חוסר השינוי, ובמהותו זהו זיכרון עמוק, כלומר הכרעה דתית ופרוטו-פוליטית.<sup>71</sup>

אם קוראים שורות אלה בעיון, מתקבל הרושם ששטראוס רוצה לתקוף את האסכטולוגיה מימין ברעיון מעורפל משלו בדבר הנחת יסודות אסתטיים חדשים של קיום תרבותי-פוליטי, ולא זו בלבד אלא גם לעקוף אותה במעין אסכטולוגיית-על. שטראוס הופך את התחום האסתטי לאמצעי של אידיאולוגיה מהפכנית ימנית, שמעלה על נס את המשורר כריבון המתבלט מעל כולם ומשעה את התרבות הנאורה ובעיקר: תרבות מהפכת '68. נדמה שהזעזוע על אושוויץ החזיר מחשבות אלה לתחום המיתי, תחום שבו תרבות ונאורות נתפסות כהצגה בורגנית ותו לא. רק האמן הבודד, הגיבור, יושע את ההמונים המוחזקים בעיוורון, ונדמה שישועה זו לא רק תזעזע מהאסון. לפי שטראוס, הייאוש מהאשמה הגרמנית הופך לגנוזים היסטורי מוחלט, לתיאולוגיה מיתית של עולם חסר ישועה שבו שולט אלוהי העולם הרע – הסובייקט הנאור. אך גנוזים היסטורי זה אינו רק אחת ההשלכות האפשריות האחרונות של כישלון האקטיביזם המשיחי והפיכתו האטית לתיאוריה אסתטית של הגאולה הממאנת לבוא, אלא גם יוצר לבסוף את הקרבן הסופי של גישת הייאוש שלה – כאשר ייאוש זה ימציא תכנית חדשה לשובם המיתי של תורות האסון האנטי-מודרניות. הסובייקט הוא במידה כה רבה גם מחולל הפשעים, עד שתמיד יהיה גם קרבן ההיסטוריה שלו! הגרמנים היו תמיד, ובמידה כה רבה, גם קרבנות ההיסטוריה שלהם, עד שהקרבות האמיתיים – היהודים – נמחקו מתודעתם, למרות פתוס הזעזוע או דווקא בגללו. ככל ששטראוס אכן חש אשמה בשל אושוויץ, וככל שהייאוש שלו אותנטי, מה שהוא מחייב כשיבה מיתית מתקבל בסופו של דבר כשובה של האידיאולוגיה שאפשרה את הכול, ושאותה הוא מדמיון כשיבה נצחית ברוחו של ניטשה.

הגנוזים החדש של ההיסטוריה כדגם של ההרואיות החדשה מגיע לשיאו המטפיזי אצל הפילוסוף והסטיריקן פטר סלוטרדייק (Peter Sloterdijk). כבר בספרו "ביקורת התבונה



הצינית" (*Kritik der zynischen Vernunft*), שיצא לאור בשנת 1981,<sup>72</sup> התברר אפיונה הסטירי של המנטליות הפוליטית שעיצבה את תנועת '68 הכושלת כניסיון מתוחכם לחלץ לחלוטין את רעיון השחרור מהאוריינטציות המשיחיות שלו, ולהעבירו אחת ולתמיד לפסי הרצון הריבוני ליטול חלק בשלטון. סלוטרדייק, הנחשב להוגה הדעות של הציניות והסטירה הפילוסופית, מתרחק כאן בצעד ענק מהיחס להיסטוריה כפי שהיה נהוג עד אז. הסטירה שלו לא רק דחתה את המשיחיות חסרת התקווה של דורו, כי אם, ובעיקר, ביקשה להמיר את המנטליות המלנכולית הפוסט-משיחית, את העצב והרחמים העצמיים, ב"מדע עליון" של השחרור העצמי הרדיקלי.

סלוטרדייק שם את עצמו בעמדת דוברו של הדור שנולד לאחר המלחמה, היישר אל תוך תהום העבר הגרמני, וראה בו את הקרבן האמיתי והיחיד שלא נותרה בידו הברירה אלא למשוך את עצמו החוצה מביצת ההיסטוריה, כדוגמת הברון מינכהאוזן. בזכותו של ניטשה זכה עתה ה"מינכהאוזן" הזה לסיפור ההצלה האישית שלו.

מאז התפורה תנועת הסטודנטים אנו עדים לשפל בתחום התיאוריה... האופטימיות של הימים ההם – כשעדיין חשבו שאפשר לשלב בין רצונותיהם של בני האדם בחייהם לבין קידום התיאוריה החברתית – מתה למעשה... לאחר קריסת האקטיביזם השמאלי... הסתובב העולם בעיני המחנה הנאור סביב עצמו. הוא רצה לאפשר לכולם להתמודד עם ההיסטוריה ושקע לבסוף במלנכוליה שיצר בעצמו.<sup>73</sup>

המלנכוליה, התסכול וחוסר הנחת מהדמוקרטיה הגרמנית, שבאו לידי ביטוי בבניתוחו של סלוטרדייק, היו בגדר משחק מקדים לציניות, שרק חיכתה לתפוס את העמדות הריאליות בפוליטיקה ובאקדמיה בלי לוותר על הערכים המהפכניים. אלא שסלוטרדייק לא סבל את הציניקנים ולא את המלנכולים בקרב פעילי '68 אלה. בתיאוריה האסתטית של אדורנו הבחין אמנם תחילה ברגישות מיוחדת, הניצבת מול הגישה הצינית, אך בה בעת ראה ברגישות זו מחלה המקננת ביסוד מגוון תסמיניה של המנטליות הפוסט-משיחית: "פוליטית ופנימית, התיאוריה האסתטית והרגישה (של אדורנו) מבוססת על עמדה המורכבת מסבל, מבוז ומזעם המופנים נגד כל מה שמגלים אדנות. תיאוריה זו מתיימרת לשקף את הרוע בעולם, את הקרירות הבורגנית ואת עקרון האדנות".<sup>74</sup> כל הייאוש מההיסטוריה – ראיית העולם הגנוסטית החדשה הרואה באשוויץ את מהות ההיסטוריה העולמית, או לפחות את מהות ההיסטוריה הגרמנית – מושתת עתה על תגובת הרגש נגד הזכריות, נגד עקרון האדנות, תגובת רגש שבאוטופיה של אדורנו – הדוגלת בחוסר האדנות וה"נשיות" – נמלאת לעולם הבא הדמיוני לחלוטין. המרד הבוטה של הסטודנטיות, שחשפו את שדיהן בפני אביהן הרוחני במהלך הרצאתו, רק ממחיש באורח קיצוני וקומי את העימות בין האוטופיה של אדורנו, של הנשיות כ"זרות היפה", לבין

<sup>72</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main, 1981)

<sup>73</sup> שם, עמ' 24.

<sup>74</sup> שם, עמ' 21.

רצונן המוחשי של נשים אלה באדנות נשית: "כאן ניצב הבשר העירום שמתח ביקורת, ומולו האיש המאוכזב, בלי שאיש מהנוכחים הבין מהי ביקורת – זו ציניות בפעולה"<sup>75</sup>. לעומת המלנכוליה של התקופה, את האסטרטגיה שלו בדבר הבהרת תוקפה העכשווי של הנאורות ראה סלוטרדייק כאזכור סטירי לאחת המשמעויות האטימולוגיות של המושג, היינו נאורות (Aufklärung = התפזרות הערפל, התבהרות), כמטפורה מטאורולוגית ל"עידוד" (Aufheiterung = התבהרות, עידוד). באמצעות מטפורה זו ביקש סלוטרדייק לסלול את הדרך לביקורת על הביקורת נגד האדנות, שביקשה לשחרר את החברה מהמלנכוליה ומהטינה של פעילי '68, בעזרת היינה (Heine), בורנה (Börne), ובעיקר בעזרת פרידריך ניטשה. כלומר התיאוריה הביקורתית, שאותה הוא מאמץ מאדורנו, מבקרת את עצמה עד לנקודה שהיא מפנה את כל המכשולים מן הדרך לחינויות אמיתית כיסוד הקיום שלפני הביקורת. מכאן מפתח סלוטרדייק תפיסה אקזיסטנציאליסטית נוסח היידגר, ורעיון ה"לידה" שהוא עוסק בו אף מרחיק לכת לעומת רעיון "מושלכות הקיום" (Geworfenheit) של היידגר.<sup>76</sup> בפתוס סוקרטי-מיאוטי, הוא מדבר על הצורך בשחרור חבלי הלידה או בניתוק ממנו (Entbindung), כדי לאפשר לסובייקט הריבוני ליטול בדיעבד אחריות לגורלו, ולהשתחרר מהתנאים ההיסטוריים של עברו. מהאוטופיה הבלתי מושגת לתעלומת הלידה, מהעתיד המשיחי בחזרה למעמקי הרחם – סלוטרדייק מבצע קפיצה נועזת לאנתרופולוגיה של הלידה, לשחרור מחבל הטבור,<sup>77</sup> ומשם קצרה הדרך לפירוש מעשה הגבורה של הגיבור היחיד והאדם העליון החדש, הניצב מול העולם הזר והמאיים. כנגד התנכרותם המלנכולית של פעילי '68 לעולם, מטיף סלוטרדייק לעיצוב העצמי ההרואי של הסובייקט, המתעלה מעל מנטליות זו בלעגו לה. בעיניו, פעילי '68 הם ספוגי הטינה, "הזקוקים להנהגה, מכורים, נרגזים, ממתנים על הגדר וסרבנים, נזעמים, רצי מזג, מייחלים לגאולה וחולמים"<sup>78</sup>. כנגדם מבליט סלוטרדייק את הסובייקט החזק המקבל החלטות ריבוניות. "הגיבור הוא האדם שנחלץ מים הייאוש. הוא הפותח את הצגת הציוויליזציה, כחלוץ ההתיישבות ביבשת האני, שבה שוכנים: סמכות

75 שם, עמ' 27.

76 היידגר גורס שהאדם אינו בוחר את תנאי קיומו אלא מושלך לעולם נתון.

77 ראוי: Peter Sloterdijk, *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen* (Frankfurt am Main, 1988), p. 87: "סוקרטס הוא אחד האירופים האחרונים שדבקו בתובנה הקמאית, שעל פיה תודעה גברית בלי הנכחה אינציאליית של הלידה נידונה בהכרח לאבדן דרך; לכן מאלץ אותו אלוהיו לסייע לחבריו הצעירים בלידתם".78 Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit* (Frankfurt am Main, 1999), p. 24. סלוטרדייק רואה באנתרופולוגיה האקזיסטנציאליית החדשה שלו את המשכן הראוי לאחדות מטענותיו של פילוסוף המשיחיות הרדיקלי ארנסט בלוך, דווקא בדחייתה את תנועת '68 המלנכולית: "מושג הקיום הפך זה מכבר למטבע במשחק האקדמי – הוא משרה נוסטלגיה היכן שהוא צץ, כמו גלויה מפריז של שנות החמישים. כבר אין בו שום דבר מפתיע, בלתי לגיטימי או עלום, שעשוי לאפיין דין וחשבון עצמי אקסטטי... את מהותו האמיתית של המושג קבע פעם ארנסט בלוך בהערה אוטוביוגרפית בעל פה, שנראית בעיניי יקרה ככל שיטתו. הוא סיפר שיום אחד, כשהיה כבן עשר שנים, חש לפתע את האני שלו פוגע בו, כרעם ביום בהיר. הוא חש שהוא אכן הוא, כי דבר אינו ניתן לשינוי, ושכבר לא יצא חי מעצמו ומגופו".

עצמית, כישרון, רצון וידע. לכן הגיבורים הם חלוציה הפסיכולוגיים של התרבות. הם העוקרים את הג'ונגל של חוסר האונים והבלבול".<sup>79</sup>

ואולם רפסודיה אנתרופולוגית אנכרוניסטית זו אין בה כדי לחפות על כך שסלוטרדייק מנסה בעצם לאפיין את הדרמה של הדור הצעיר בגרמניה, שביציאתו לחיים נתקל בשבר הציוויליזציה של אושוויץ ורואה את עצמו קרבן מורשתם ההיסטורית של אבותיו ואמהותיו. סלוטרדייק מגדיר סופית את הבנים הגרמנים כקרבנות ההיסטוריה, שמאסו במשחקים המשיחיים של שותפיהם לספסל הלימודים באוניברסיטאות. ואולם סלוטרדייק בסך הכול מדמיין קרבנות, משתמש באנתרופולוגיה של התלהבות כדי להפוך בנים אלה ליצורים מאושרים. מגיבורו, המבטל את תנאי לידתו, מצפה סלוטרדייק "שיתעלה על עצמו לנוכח הדוגמאות האציליות ביותר של המין האנושי".<sup>80</sup> על האנתרופולוג "לשפר את יכולתו לתאר בני אדם" כדי כך שיוכל לדבר על "שכבות הרואיות ונבואיות" בלי לנקוט את עמדת העבד או הרפובליקן.<sup>81</sup> סלוטרדייק שואל שוב ושוב ממסורת האנטי-נאורות (Gegenaufklärung), ובתוך כך אינו מסתיר את תחושת הבוז שהוא רוחש לשוחרי הרפובליקה, ואף שופט לחומרה את הדמוקרטיה המודרנית ואת הנאורות, וכמובן את תנועת '68 העלובה - כפי שהוא עושה כאן, באמצעות אמירתו המפורסמת של הגל על המשרת. אל להם ללוחמים החדשים להסתפק ב"שמיעת המילים", עליהם להפוך "למוציאן לפועל של מילים אלה", כתב.<sup>82</sup> בתפנית זו ביחסו לניטשה ולאקוויסטנציאליזם הריבוני חוזר בו סלוטרדייק מהזדהותו עם דור '68, שעמו יצא לשחרר את העולם. הוא מפקיר את הבנים להיסטוריה הרעה, הופך אותם לקרבנות בגפם, בעוד הוא עצמו "מתנתק מחבל הטבור" כגיבור, ובכך מאמץ בעקיפין את האנרגיה המשיחית של תנועת '68 ואת חלומה על ההתמודדות האלטרנטיבית של הדור הצעיר עם מורשת הוריו. שוב נדחקים אושוויץ והיהודים מן הזירה, ובמקומם מתמקד הדור הצעיר בזוועה שהוא מנכיח בצלה הכבד של ההיסטוריה הגרמנית. קרבן האמיתי החש לכוד בהיסטוריה זו, ממציא סלוטרדייק את הגיבור הגרמני החדש-ישן, הבורא את קיומו ותנאיו יש מאין, ואגב כך יכול להרשות לעצמו לשכות את אושוויץ.<sup>83</sup>

החל במשיחיות האקטיביסטית, עבור דרך ההפנמה האסתטית של רעיון המשיחיות וכלה בגנוזיס של הייאוש - סלוטרדייק מחזיר את תנועת הסטודנטים לנקודת מוצאה המיתית של ההחלטה (Dezision) ההרואית. בעוד שוחרי המשיחיות, מתוך תפיסתם העצמית כממשיכי אבות האידיאולוגיה הניאו-מרקסיסטית היהודיים, תבעו עצמי אידיאלי של דור ההמשך, מסיק סלוטרדייק את המסקנה המתבקשת מבחינתו מפנייה זו לקרבן הגרמני: המהפכן היהודי המדומה לא יהיה הקרבן היהודי, כי אם הקרבן הגרמני

79 שם, עמ' 23.

80 שם, עמ' 28.

81 שם.

82 שם, עמ' 29.

83 שם, עמ' 44. על סמך הדוגמה של האידיאליסט האבסולוטי יוהן גוטלוב פייכטה, מתאר סלוטרדייק את מה שהוא מכנה שיא הדרבון העצמי: "אני יצור (creature) של עצמי... לא רציתי להיות טבע, אלא יצור פרי עמלי, ואכן הצלחתי בכך משום שרציתי".

הפוך למהפכן הגרמני בעל ההחלטה הריבונית. סלוטרדייק מאיר את דרמת האב־בן באור האדיפאלי החזק ביותר כאשר הוא מבקש לנתק את גיבורו הגרמני מההיסטוריה שלו – ומהיותו הבן, הן של אבותיו היהודים והן של אבותיו הגרמנים – כניתוק חבל הטבור בשעת הלידה.

ואולם מתחת לפני השטח של הדרמטורגיה המשיחית והדציזיוניסטית שאפפה את פעילי '68 במגוון פעילויותיהם, חלה כבר בתקופתה של תנועת הסטודנטים התקרבות בלתי דרמטית בעליל לדמוקרטיה הקיימת בפועל, התקרבות שבאה לידי ביטוי בתמיכה במפלגתו הסוציאל־דמוקרטית של וילי בראנדט, במבחר יוזמות אזרחיות נגד השימוש בכוח גרעיני, ובעיקר בתנועה האקולוגית "הירוקים". מגמות אלה אפשרו למיסטיקה הפוליטית של פעילי '68 להתפוגג, וכך הסתמנה האפשרות לנצל את הדחף המרדני של אותם פעילים לפוליטיקה ביקורתית למען הפוליטיקה הריאלית. זו הייתה התקופה שבה מצאה האופוזיציה החוץ־פרלמנטרית והחוץ־אקדמית את דרכה חזרה לפרלמנט ולאולמי ההרצאות, לאט אבל בנחישות. בעיקר הפילוסוף יורגן הברמאס, שבעצמו התחנך על ברכי התיאוריה הביקורתית של אדורנו ומרקוזה, הוא שניסה – לעתים עד כדי דקדוקי עניות – להפרות את גישותיהם הביקורתיות באמצעות התיאוריה שלו בדבר "הפעולה התקשורתית"<sup>84</sup> והתקשורת הרציונלית למען הדמוקרטיה הקיימת. ברם, התערבויותיו הרציונליסטיות של הברמאס היו בעצם ניסיון ל"דקונסטרוקציה" של הפתולוגיות המורכבות של המשיחיות, "דקונסטרוקציה" של המיסטיפיקציה ושל הדרמטיזציה המיתית. דומה ששלוש תובנות מילאו תפקיד ראשי בתיעול האנרגיה הביקורתית של הסטודנטים חזרה לפרקטיקה דמוקרטית ריאלית: (1) התובנה בדבר חשיבותו של הקשר בין פרקטיקה דמוקרטית לבין התמודדות כנה עם העבר; (2) שאלת ההתמודדות הספציפית עם האשמה, בעיקר מצד הדור שנולד לאחר המלחמה; (3) חשיבותה של זהות פוסט־מטפיזית, פוליטית־אקזיסטנציאלית.

(1) בכל האמור בתובנה הראשונה, הבין הברמאס היטב את הקשר שבין עתיד לעבר הטבוע באקטיביזם המשיחי. אקטיביזם זה, שעניינו שינוי מוחלט של סדרי עולם בעתיד, נועד למעשה "לפטור" את הגרמנים מעברם. על רקע תובנה זו ביקש הברמאס בעיקר לבנות יחס "קורלטיבי" חדש בין עבר לעתיד, היינו ליצור איזון בין הרחבת האפשרויות הפוליטיות במסגרת המדינה הדמוקרטית לבין ההתמודדות עם אושוויץ. לדידו, רעיון החופש האזרחי, שיש לבססו בכל פעם מחדש באמצעות שלטון החוק, קשור בקשר בל ינתק לאחריות שיש לקבל על הפרתו המוחלטת של חופש זה בעבר הגרמני. כשהוא

84 Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main, 1981) באותה שנה יצא לאור גם ספרו של פטר סלוטרדייק *Kritik der zynischen Vernunft*. צירוף מקרים זה הביא לימים לידי פולמוס ביניהם שהסתיים בדליגיטימציה הדדית. הברמאס רצה בכל מחיר להתמיד במסורת "המודרנה" כפרויקט "בלתי מוגמר" (ראו: Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* [Leipzig, 1992]), ואילו סלוטרדייק ערק, לפחות בספרו על "הזרות לעולם", למחנה המיסטיקנים והא־רציונליסטים של התנועה נגד ההשכלה. אחד השיאים של עימות זה היה בוודאי השערוייה התקשורתית שהתעוררה בעקבות הרצאתו של סלוטרדייק על "פארק האדם" בכינוס: "Exodus aus dem Sein – Philosophie und Theologie nach Heidegger" שאני עצמי ארגנתי בסירת אלמא, באוגוסט 2000.

מרחיב את רעיון החופש האוניברסלי כביכול אל עבר מבט רטרופקטיבי, קושר הברמאס בין ההתמודדות הפעילה עם אפשרויות הפוליטיקה הדמוקרטית לבין האתיקה של הזיכרון. קשר זה אמור להפיק לקחים מאסון התרבות האנושית, לא רק למען קיומם של התנאים ההכרחיים לשמירת זכויות האדם, כי אם גם למען קבלת האחזיות על פשעי העבר הגרמני, ובעיקר על זכר הקרבנות. הברמאס רצה להזכיר את האיזון הקורלטיבי הזה בין עבר לעתיד ולהעמיקו, בעיקר באמצעות פולמוסים ציבוריים כדוגמת פולמוס ההיסטוריונים המפורסם. אף שהוא עצמו הודה עם מחנה התיאוריה הביקורתית ועם המחאה הדמוקרטית, ראה בהקשר זה קרבה מפתיעה בין הפעילים הרדיקליים של השמאל לבין ההיסטוריונים הגרמנים הניאו־שמרנים: כשהאוונגרד השמאלי רצה "לבטל" במחי יד את ה"פשיזם", וכך גם את "אשוויץ", באמצעות הביקורת על הקפיטליזם ורעיון המהפכה, הוא פשוט התעלם מהאפשרויות העומדות לפניו במסגרת המדינה הדמוקרטית. וכשהימין החדש, ובראש ובראשונה ההיסטוריון ארנסט נולטה (Ernst Nolte) המתימר לייצגו, ניסה לתמעיט מחומרת אשוויץ באמצעות השוואה לגולג הסובייטי, גלש העניין עד מהרה לתביעה ללאומנות חדשה, שלא מן הנמנע שתחזור למסורת המחשבתית האנטי־דמוקרטית הנושנה.

הנאורות היא מפעל של הדדיות. אך ההתחשבנויות שהציג נולטה לציבור הרחב לא נועדו להבהיר דברים. אלו התחשבנויות שנוגעות למוסר הפוליטי של הישות החברתית שהוקמה – לאחר ששותררה על ידי כוחות בעלות הברית ובלי שתרמה דבר לשחרורה – ברוח התפיסה המערבית של החופש, לקיחת האחזיות וההתבוננות העצמית.<sup>85</sup>

הברמאס חשש אפוא הן מהמיתולוגיות שעדיין קיימות של "אנשי החושך האנטי־נאורים, האנטישמים, שוחרי הרומנטיקה המזויפת והגרמניות", והן מ"פשיזם השמאל" של "האקטיביסטים הצעירים, שראו את עצמם כזרועו הארוכה של צ'ה גווארה בערים הגדולות", ואשר בראייתם הנוטה לטוטליטריזם דחו את אפשרויות הפוליטיקה הדמוקרטית.<sup>86</sup> לפי הברמאס, המטפיזיקה של אדורנו, של ניטשה ושל היידגר הייתה תסמין לפוליטיקה הנוטה לטוטליות, שהנטייה החיובית בעצם של פעילי '68 – "האינדוידואליזם החדש בסגנונות החיים" – אך זה עתה העמידה אותה בסימן שאלה באורח רדיקלי.<sup>87</sup> דווקא באינדוידואליזם הליברלי הזה, שיצר צורות חדשות לגמרי

85 Habermas, "Keine Normalisierung der Vergangenheit", עמ' 147-148.

86 Jürgen Habermas, "1968 – Zwei Jahrzehnte danach. Interview mit Angelo Bolaffi", in: ders., *Nachholende Revolution* (Frankfurt am Main, 1990), p. 24

87 שם, עמ' 26. הברמאס רואה שוב ושוב קורלציה בין המחשבה המטפיזית והפוליטיקה המקדמת את הטוטליטריזם, מצד אחד, לבין התנאים הפוסט־מטפיזיים לפולרליזם הזה של סגנונות החיים, מצד שני. ראו מסתו של הברמאס: "Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit heute – Bemerkungen zur doppelten Vergangenheit", in: ders., *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (Leipzig, 1992), p. 244 "לא במקרה הפילוסופיה האקזיסטנציאלית של קירקגור והפסיכואנליזה של פרויד הן

של "ציבוריות אוטונומית" – וכך גם סלל את הדרך להתמודדות אישית עם אושוויץ – רואה הברמאס את הישגה העיקרי של תנועת '68, ומבקש לשלבו ברעיון שלו בדבר הקשר הקורלטיבי החדש בין פרקטיקה פוליטית לזיכרון. בהקשר זה הוא מנסח מעין "נוסחה מתמטית" של הסולידריות, המבהירה קורלציה זו: "ככל שמסגרות חיים קולקטיביות אפשרו פחות שותפות, ככל ששרדו יותר בזכות כיבוש והשמדת חייהם של אחרים, כך יגבר נטל הפיוס, נטל ההתמודדות עם העצב ונטל הביקורת העצמית של דורות ההמשך".<sup>88</sup>

2) אשר לתובנה השנייה, בנוסחת סולידריות זו נוגע הברמאס בבעיה המרכזית של האשמה, ובעיקר בהתמודדותו של דור ההמשך עם האשמה, שתנועת הסטודנטים התעלמה ממנה במידה רבה. הניסיון למחות תחילה את העבר באמצעות עתיד משיחי נועד, בין היתר, להיפטר מאשמת האבות ולהתייזב לצד הקרבנות היהודים. בעקבות כך שבו האבות הביולוגיים לתודעת הסטודנטים, שיבה שיצרה את התובנה בדבר נוכחותו הבלתי פוסקת של אושוויץ. זו הובילה בתורה לראייה פסימית רדיקלית של ההיסטוריה – ראיית אסון העבר "בלי עתיד", ראייה שניסתה למעשה להציב את דור הבנים הגרמני בתפקיד הקרבנות. לפיכך יצירת האיזון בין הפרקטיקה לבין הזיכרון הייתה תמיד כרוכה בבירור שאלת האשמה. רק בירור שאלה זו אפשר ליצור פרופורציות נכונות בין עבר לעתיד, ובעקבותיהן את הדינמיקה של נוסחת הסולידריות.

בעניין זה ממשיך הברמאס את קו המחשבה של הפילוסוף קארל יספרס (Karl Jaspers),<sup>89</sup> כשהוא מבדיל בין "אשמה אישית" של הפושעים, לבין "העמדה הקולקטיבית" של מי שמסיבות מובנות יותר או פחות עמדו מנגד ולא עשו דבר. הבחנה זו כבר אינה רלוונטית לדור זה. את דור הבנים והנכדים אי-אפשר להאשים בפשעים ההם, וגם לא בעמידה בחוסר מעש לנוכח הפשעים. עם זאת, דווקא העובדה שדור ההמשך אינו נושא באשמה – היינו הך אם אלה נכדיהם של הפושעים עצמם או של סתם אזרחים ששחו עם הזרם ולא נקפו אצבע נגד השלטון – מעלה את הצורך בנקיטת צעד חדש נגד כל הבנה מיתולוגית או טרגית של האסון ההיסטורי, הנתפס בהכרח ברובד האסתטי או הקתרטי או שהוא פשוט נידון להדחקה. הברמאס מזכיר את העובדה, שבעצם די מובנת מאליה, כי שלא כפי שקורה במיתוס, הטוב והרע אינם נמסרים מאבות לבנים, כי אם כל אדם, כאב כן בנו, אחראי באופן אישי למעשיו. איש בעונו יומת. אלא שחפות אינדיווידואלית זו אינה בבחינת פטור מהתמודדות עם העבר הגרמני, כי אם אחריות מסוג מיוחדת המוטלת על דור ההמשך. לדברי הברמאס, בחייהם טבוע קשר פנימי ל"הקשרי החיים שאפשרו את אושוויץ..."<sup>90</sup> עם הקשרי החיים הללו נמנים לא רק חדלון ההורים, כי אם גם מסורות המחשבה הגרמניות, שכאמור הביאו את הפושעים לידי מעשיהם ואת האחרים לעמוד מנגד. לכן, על דור ההמשך מוטלת החובה לא רק לברר את המשמעות הפוליטית של המסורות האלה, אלא, ובעיקר, לממש את "הזכויות האנמנטיות" (היינו

ממשיכות דרכן של האתיקות המבוססות על מטפיזיקה ודת. איש בדרכו יהיה הוא עצמו".

88 "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", Habermas, עמ' 144.

89 ראו שם, עמ' 137 ואילך.

90 שם, עמ' 140.

הזכות להיות נזכר) של המתים והקרבתם. לדבריו, לנרצחים במחנות "הזכות לכוחה האנמנטי החלש של הסולידריות... שדור ההמשך מסוגל להפגין רק באמצעות מדיום הזיכרון, המועלה פעמים רבות, האומר נואש לעתים והלא קיים בעצם".<sup>91</sup> רק ההבהרות האלה – של מה שבעצם הוא מובן מאליו – יפזרו למעשה את ערפל הטרנספיגורציה האסכטולוגית והמיתולוגית של פעילי '68. רק אם יובהרו היחסים בין פשע, אשמה ואחריות, יהיה אפשר לרפא את הפתולוגיות ותזיונות התעתועים של מבחר הזהויות המדומיינות שפעילי '68 הסתבכו בהן בעקבות הטראומה הרגשית שגרם להם המפגש עם מעשי אבותיהם. אך בעיקר: רק לאחר שיתברר מצב האשמה לעומקו, יוכלו המתבוננים – אולי בפעם הראשונה בהיסטוריה (המאוחרת) של תנועת '68 – לראות את סבלם של הקרבנות היהודיים האמיתיים והניצולים של אושוויץ!

3) אשר לתובנה השלישית, במחשבות אלה מאשר הברמאס למעשה את הקשר בין התיאולוגיה הפוליטית לבין הפסיכולוגיה הפוליטית של פעילי '68, של סוגיית האב והבן, הקשר ששחזר כאן כדי לפענח את ההיגיון הפנימי של תנועה זו. בעיית היחס לאבות אכן הופכת לסוגיית מפתח בשאלת האשמה, וכך, בסופו של דבר, גם לזהות פוסט-מטפיזית אקזיסטנציאלית ופוליטית של דור ההמשך בגרמניה. אקטיביזם משיחי שמאלי קיצוני, והכמיהה למסורות מטפיזיות טהורות מימין – שניהם מעין רפלקסים שעברו רציונליזציה, לדוערכיות המורכבת של היחס לאבות. "ככל ששני הקצוות מנוגדים יותר, כך הדבר מובן יותר", כותב הברמאס ומוסיף: "לדוגמה, הרשמים החיוביים מהאב, מהחיים במחיצתו... וקווי המתאר הבעייתיים שעולים מהסיפורים המופשטים על... הסתבכויותיו של האדם הקרוב".<sup>92</sup> אף שאשמת האבות אינה עוברת לבנים, בכל זאת היא עלולה לייצר את הפיתוי לחמוק מתולדות המשפחה ולמצוא מקלט בזהות אסכטולוגית או מטפיזית. הברמאס חושף את ההקשרים הפנימיים של הבריחה מהפוליטיקה, מההיסטוריה ומהזהות, כדי להראות לפעילי '68 דרך ל"נסיגה אוטופית להיסטוריה שלהם", וכך גם דרך חזרה לדמוקרטיה הקיימת בפועל – חשבון הנפש האישי יכול להיעשות רק במסגרת מחשבה פוליטית הולמת.

בניסיון להגדיר ביתר דיוק את אופי הקשר בין התעתועים המטפיזיים לבין הבריחה מההיסטוריה ומהעצמי, מזכיר הברמאס לעתים את הגותו של קירקגור (Kierkegaard) על אודות סוגיית הקיום האסתטי.<sup>93</sup> קירקגור מתאר את הקיום האסתטי ככמיהה בסיסית להשתחררות מהמציאות של העצמי באמצעות הדמיון, וכאפיון האני כסובייקט חופשי לחלוטין שבכותו להגדיר מחדש את תנאי קיומו בכל עת. אלא שכאשר הוא מתיימר להיות חופשי לחלוטין באורח אין-סופי, יימצא האני למעשה במצב של מנוסה תמידית מהאני הסופי. לכן, לטענת קירקגור, מצבו המתמיד של האני הוא ייאוש עמוק, אלא אם כן יוותר על המוחלט שאותו הוא אופף במטפיזיקה או עוטף באסתטיקה, ויקבל עליו את

91 Habermas, "Keine Normalisierung der Vergangenheit", עמ' 141.

92 Habermas, "Vom öffentlichen Gebrauch der Historie", עמ' 143.

93 Jürgen Habermas, "Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität – Die Wertorientierung der Bundesrepublik", in: *Eine Art Schadensabwicklung*, עמ' 171 ואילך. כאן הוא מתייחס לטרן קירקגור: Sören Kierkegaard, *Entweder Oder* (Köln/Olten, 1960), p. 773.

עברו הקודם – או אז יבריא. ואולם, מאחר שההיסטוריה הזו כרוכה בחטאים, האני אינו מסוגל להפנימה, אלא בהבעת חרטה. לטענת קירקגור, קבלת העצמי וקבלת ההיסטוריה שלו לעולם יותנו בכך שהאני לא ירצה עוד לממש את המוחלט בתוכו או באמצעותו – דבר הכרוך בייאוש – כי אם יראה מעתה במוחלט את אלוהים. אך כשהברמאס נשען על הצגה זו של הקונפליקט האקזיסטנציאלי של האני, שמהותו בחוסר רצונו של האני להיות עצמו, הוא מתעלם מהממד התיאולוגי של סוגיה זו. כפי שמציין הברמאס עצמו, הוא מתכוון ל"פירוש חילוני"<sup>94</sup> יותר, היינו לניסיון לייצב בחברה את האני האוטונומי העסוק בעצמו. הברמאס מעתיק אפוא את השיח התיאולוגי להקשר של השאלה כיצד על הפרט לנהוג בהיסטוריה הגרמנית. "כיצד אמורה להיראות חברה שניתן לייצב בה את האני של קירקגור?"<sup>95</sup> תוהה הברמאס, וטוען כי אינדיווידואליות לא תפתח במסגרת של מדינת הלאום, אלא רק בחברה אזרחית מבוססת חוקה, המנסה לעגן את החופש והזכויות מעבר לדיון המשפטי ומעבר לעקרונות החוק. ייעודה של חברה מעין זו הוא "להבטיח דו־קיום בחופש ובשוויון זכויות למגוון אורחות חיים, הן בתוך החברה והן מחוצה לה".<sup>96</sup> התקה זו של השיח עשויה להיראות מלאכותית, אך היא אינה רק בבחינת הצבעה על הפוטנציאל של רעיון פוליטי מעין זה למען ייצוב קיומו של הפרט, כדי שיעמוד איתן נגד כל ניסיון לנצל למען מטרות לאומיות, פטריוטיות או אתניות, וכך גם על הצורך שהעצמי יקבל אחריות להיסטוריה הפוליטית, אלא יש בה גם משום ניסוח מחדש של מה שהברמאס ראה מאז ומעולם כהישגה העיקרי של תנועת '68 – התפרצות של ליברליזציה פוסט־מטפיזית, של אינדיווידואליזם, ושל פלורליזם של סגנונות חיים.

## מהבריחה מן הזהות לדוגמטיזציה של החוויה החדשה – בנימין הקדוש

ניתוחיו של הברמאס אכן מאששים את מה שהגדרנו כקשר המרכזי בין התיאולוגיה הפוליטית לבין הפסיכולוגיה הפוליטית בכל הנוגע לסוגיית התייחסותה של תנועת הסטודנטים לזהות הגרמנית. פעילי '68 זיהו את האני המוחלש הנכנע לכוחות החברתיים, או המוותר על העצמי, או המנסה לברוח לדימויים של העצמי שיפצו את האני על חולשותיו אלה. לאחר שהברמאס ליווה את שובם – המאוחר במובנים רבים – של פעילי '68 למציאות הפוליטית, כשהחזיר את האינדיווידואליות הביקורתית למערכת הקואורדינאטות של העבר והעתיד, התעורר שוב צורך לעטוף את הדה־מיתולוגיזציה הרדיקלית הזו בעטיפה מיתולוגית, כדי שאכן תצליח ותענה על הצרכים הפוסט־משיחיים של פעילי '68 בחיפושם אחר הזהות. בד בבד עם הבריחה מזהות, ועם תעתועי הזהות – שהחלו לסגת מהמישור הציבורי של תולדות הרוח להיסטוריה של רוחות תעתועים – החל גם תהליך נורמליזציה של פעילי '68 לשעבר. אלה, בשוכם

94 שם, עמ' 172.

95 שם, עמ' 173.

96 שם.



למציאות הפוליטית, לא רק גילו את האפשרויות הגלומות בדמוקרטיה הפרלמנטרית, אלא גם רצו לגבש חוויה זו באורח דוגמטי כביכול בדמות פולחנית חדשה. במישור התעתיקים היה אפשר עדיין למצוא מאואיסטים רדיקליים כגון הורסט מאהלר, הוגה הדעות של סיעת הצבא האדום לשעבר, או המהפכן בהשראה קובנית גינתר מאשקה (Günther Maschke), שהחליפו את זהותם בזהות גרמנית-לאומית, ימנית קיצונית ולבסוף גם נאצית, בעיקר לאחר האיחוד מחדש ב-1989. היו שם גם יותר ויותר פרוטסטנטים בעלי נטייה ביקורתית, שהחלו להיפטר מנטל ההיסטוריה הגרמנית במעין הזדהות-על עם כל מה שהוא יהודי.<sup>97</sup> אך היו גם גנוזטיקנים ותיקים שניסו לפצות את עצמם על הייאוש המטפיזי בשל נוכחות אושוויץ באמצעות ראיית המחנה כ"פרדיגמה של המודרנה".<sup>98</sup> היסטוריה ריאליית כמחנה ריכוז? על רקע נוף זה של אחרוני נמלטי הזהות המחתרתיים אירעה המטמורפוזה הגדולה האחרונה בתנועה אל עבר הנורמליזציה. ברם, הדבר התאפשר רק לאחר שהסטודנטים קידדו מחדש באמצעות "הקדוש היהודי" האחרון, ולטר בנימין, את חוויית '68. מי שהגיגיו של הברמאס נראו לו מפוכחים מדי, השתכנע מהם רק אם נוספה להם איצטלה מיסטית חדשה ואחרונה. ובמילים אחרות, הדה-מיסטיפיקציה של המהפכה הצריכה פיצוי – הפיצוי האחרון והאוברססיבי ביותר עד כה.

אכן אי-ההכרעה התיאורטית-מעשית של בנימין בין משיחיות לבין פוליטיקה, בין מיסטיקה לחילון ובין מהפכה להתנזרות, התבררה כאספקלריה מושלמת לפסיכולוגיה המנטלית של פעילי '68 המאוחרים, וסיפקה סוף-סוף גם את ההבחנות – שהיו עדיין חסרות בחזיון התעתיקים של פעילי '68 – בין פושע לקרבן, בין הגרמנים ליהודים. קונספט הקיפאון, שאותו סיכם המרטיר היהודי ולטר בנימין בדרך גאונית כל כך בספרו על הטרגדיה הגרמנית<sup>99</sup> בדמותו של המלט, הספקן וההססן הנצחי, אינו מצטייר רק כדמות המנוגדת להרואיזם הטרגי של בותו שטראוס ופטר סלוטרדייק, אלא משקף גם את המצב התודעתי החדש שדחה את ההחלטה הריבונית המהפכנית ועם זאת שמר על הרטוריקה המהפכנית (בלי להיות ציני!). כך אפשרה האסתטיקה של המלנכוליה של בנימין, כביטוי מדויק של התודעה הפוסט-משיחית של התקופה, להחזיר את המהפכה למקום שבו פרצה, לאולם הסמינרים.

על סמך דוגמת הנסיך הבארוקי מסוגו של המלט, המחיש בנימין את חוסר יכולתו של הסובייקט הריבוני בהיסטוריה לקבל החלטה ריבונית: "הנסיך, שבסמכותו להחליט

97 גינתר גראס מצייר תמונה מאלפת של תעתיקי הזהויות הגרמניות: Günther Grass, *Im Krebsgang* (Göttingen, 2002) (בעברית: *בהילוך של סרטן*). שני גיבורי הדרמה, המשתייכים לדור הבנים של פעילי '68, משחזרים באמצעות האינטרנט את ההזדהות הימנית הקיצונית הגרמנית החדשה והזהדהות הניאו-גרמנית החדשה של הגיבור הפרוטסטנטי עם היהדות, בצורה כזו, שהעומות הווירטואלי מסתיים ברצה, כאילו ההיסטוריה חוזרת, כמו הייתה נתונה להשפעתם של כוחות מיתיים.

Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Souveräne Macht und bloßes Leben* (Frankfurt am Main, 2002), 98 .Kap. 2.4.4

Walter Benjamin, "Ursprung des deutschen Trauerspiels", in: *Gesammelte Schriften*, I/1 99 (Frankfurt am Main, 1974).

על מצב חירום, מתגלה כבר בהודמנות הראשונה כמי שמתקשה לקבל החלטה כזאת,<sup>100</sup> כתב. לנוכח המשך המעגל הטבעי של כל היסטוריה, היינו המחזוריות של עלייתו ונפילתו של כל שלטון, כל החלטה פוליטית לא תהיה עוד אלא תחילתו של מחזור נוסף כזה, טען. לכן לא תהיה המשכיות ממהלכה הטבעי הזה של ההיסטוריה למלכות שמים, גם אם בנימין – שהיה מיומן ביצירת סתירות מסתוריות – כתב במקום אחר ש"מצב החירום שאנו (המדוכאים) שרויים בו", הוא אמנם נחלת הכלל, אך לנו הוא משמש תשתית לניסוח המשימה בדבר "הגשמתו של מצב חירום אמיתי".<sup>101</sup> אך למעשה, רק המשיח יוכל "להגשים" מצב חירום מוחלט זה, הוסיף.<sup>102</sup> לתפישתו, הדבר עשוי לקרות בכל רגע בהיסטוריה, ולפיכך למהפכן לא תהיה השהות להתכונן למהפכה! המשיח הזה, כותב בנימין בפתחת מסתו התיאולוגית-פוליטית, "ישלים כל התרחשות היסטורית בעצם היצירה וההשלמה של הקשר שלה למשיחיות".<sup>103</sup> המשיח כספינקס של המהפכה? קודר ובלתי מובן כרגיל: תעלומות משיחיות כאלה אפשרו סוף-סוף לתודעה המהפכנית לסגת לתחום הספקולציה האסתטית והפילולוגית, בלי שתאבד את כבודה. בנימין תיאר את האופן שבו יושיע המשיח את ההיסטוריה מכל הפעולות וההשלכות המשיחיות, אך חשיבותו של בנימין בעיני ותיקי המהפכה המלנכוליים הללו לא הייתה טמונה רק באפשרות לנסח באמצעותו מעין "תמצית אמונה" (*depositum fidei*) מהפכנית, כי אם לראות בו את המשיח ש"שחרר" את הסטודנטים לשעבר, שזה מכבר נעשו לפרופסורים ולפוליטיקאים, מחזיונות התעותעים המשיחיים. לפיכך במובן מסוים היה בנימין עצמו המשיח המבוקש, שדרך ייסוריו אל מותו במנוסתו מפני הנאצים רק העצימה את הילת הקדושה שאפפה את דימויו המשיחי. לכן לא פלא שבשני העשורים האחרונים של תולדות הרוח הגרמנית הפך בנימין למקור השראה של פילולוגיה אובססיבית, שהחליפה את שביתות השבת המהפכניות בכינוסים פסאודו-כנסייתיים, והפכה את המהפכנים הוותיקים למעין אבות ואמהות כנסייה חדשים של המרד שחלף. הסימפוזיונים על ולטר בנימין, שהתקיימו עתה בקביעות, דמו יותר ויותר לפולחן בלשני שבמסגרתו ביקשה קהילת המאמינים לקבוע את משמעותן האוטורית של מילים מסוימות בטקסטים של בנימין ולקדר את אופן השימוש הנאות באותן מילים כדוגמה פרוטו-כנסייתית.

בתוך כך, האינטלקטואלים בעלי התודעה המהפכנית, שדבריו של הברמאס נתפסו בעיניהם כרציונליים וכמפוכחים מדי, אימצו אט-אט את האבחנות שהוזנחו עד אז. כשאותם האינטלקטואלים עלו לרגל לחבר הילדות של "המשיח" בנימין, הלא הוא חוקר הקבלה הנודע גרשום שלום מירושלים,<sup>104</sup> כבר הייתה ההבחנה העקרונית בין

100 שם, עמ' 245, לרבות הקישור המפורסם ל: Carl Schmitt, *Politische Theologie – Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München, 1922)

101 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in: *Gesammelte Schriften* I/2, עמ' 697, תזה מס' 8 הידועה לשמצה.

102 שם, נספח בתוך: "Über den Begriff der Geschichte" (על מושג ההיסטוריה), עמ' 704: "ואף על פי כן, העתיד לא הפך בעיני היהודים לזמן הומוגני וריק, שכן בכל רגע היה בו שער שדרכו יכול המשיח להתגלות".

103 Walter Benjamin, "Politisch-theologisches Fragment", in: *Gesammelte Schriften* II/1, עמ' 203.

104 Gerschom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel, Vierzehn Aufsätze und Beiträge* (Frankfurt

פושעים לקרבנות, בין גרמנים ליהודים, מובנת מאליה. שלום לא היה רק חברו של בנימין וקוסם המדע הקבלי, אלא גם חיבר עבור שליחים גרמנים אלה קטכיזם קטן, ובו נקבע כיצד יש לראות מעתה את היחסים בין גרמנים ליהודים.<sup>105</sup> כך התקבעו ההבחנות המהותיות בתודעתם של ותיקי '68, גם באמצעות הפיכתו של בנימין ל"קדוש". כעת כבר לא התעמקו במיסטיקה שלו, כי אם – בתיווכו של גרשום שלום – ידעו לפתח יחס ליברלי פחות או יותר למדינה היהודית, היינו לאותה מדינה שבשיא תקופת הפעלתנות המשיחית נחשבה בעיניהם לדגם של אימפריאליזם וקולוניאליזם, אשר חולל את האיחוד בין הגרילה העירונית הגרמנית לבין הגרילה הכפרית הפלסטינית. מעתה היו אסתטיקה מיסטית ופרגמטיזם פוליטי לסיסמה הסודית של המהפכנים הוותיקים, שלעתים החלו בעצמם ללמוד קבלה ולחפש אחר עקבות יהודיים, מיתיים וקבליים אצל כל המחברים והאינטלקטואלים היהודים – אולי גם כפיצוי על תעתועי הזהות שלהם בעבר. אנוסים אלה, האינטלקטואלים המומרים, ידעו עד מהרה – טוב לא פחות מרב אורתודוקסי – להסביר לכל אדם שרצה לדעת, שלפי ההלכה רק מי שאמו יהודייה הוא יהודי.

בנימין היה המשיח והקדוש שבאמצעותו התגברה הנורמליזציה גם בחוגים המהפכניים לשעבר. הוא הפך לסמלה ולסימן ההיכר שלה, דוגמה ומופת לחיקויים וליזמות האסתטיות. נורמליזציה זו, בעלת הצביון המהפכני, באה לידי ביטוי בשיבה הן לאולמות ההרצאות והן לפרלמנטים. נוכחותה הריאל-פוליטית המובהקת ביותר – בקואליציה בראשות שרדר (Schröder) ופישר (Fischer) – שיקפה את העובדה שהצליחה, באיחור של 30 שנה, לממש את האידיאל המהפכני שלה של "תפיסת שלטון" בדרכי נועם ובבחירות דמוקרטיות חוקיות. כך עברה ברלין לידי שורה של פעילי '68 לשעבר, ובהם הקנצ'לר שרדר, בעברו חבר בארגון הנוער של המפלגה הסוציאל-דמוקרטית שנסק במהירות לצמרת המפלגה, שר החוץ יושקה פישר, לשעבר אנרכיסט רדיקלי, לוחם רחוב ותומך בסיעת הצבא האדום, שנמנה עם מייסדי מפלגת הירוקים והצליח להשליט בה קו ריאלי, וגם אוטו שילי, פרקליטם לשעבר של אסירי סיעת הצבא האדום, שדווקא הוא, כשר פנים בממשלה החדשה – תחילה מטעם הירוקים ולאחר מכן מטעם המפלגה הסוציאל-דמוקרטית – הזהיר את בוחריו חוזר והזהר מפני מתקפת טרור מצד פונדמנטליסטים אסלאמים.

am Main, 1983). מתוך אינספור העבודות ומאמרי הפרשנות על בנימין בהשראת גישתו של שלום, יצינו כאן שתי עבודות: Stefan Moses, *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem (Frankfurt am Main, 1994); Siegrid Weigel, *Walter Benjamin, Die Kreatur, das Heilige, die Bilder* (Frankfurt am Main, 2008)

105 ראו: Gerschom Scholem, "Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch", או מאותו מחבר: "Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch", או: "Juden und Deutsche", כל אלה בתוך: Gerschom Scholem, *Judaica II* (Frankfurt am Main, 1977) (בעברית בתוך: *דברים בגו*).

## אנרכיה מוגבלת – ביקורתו של יושקה פִישר על התיאולוגיה ועל הפסיכולוגיה של המרד

איש לא הבין את תהליך הטרנספורמציה הזו, מן התהום ההיפר־מהפכנית ועד לנורמליזציה הביקורתית, באורח כה מדויק הן בממדיה התיאולוגיים־פוליטיים והן בממדיה הפסיכולוגיים, כמות שהבין זאת יושקה פִישר. פִישר, בעבר לוחם רחוב ותומך הצבא האדום, תיאר את המטמורפוזה שלו בגוף ראשון רבים, מה שהפך אותו לדמות כריזמטית ואמינה שאפשר להזדהות עמה, ואשר החזירה את הרדיקלים לארץ המובטחת של הדמוקרטיה והפרלמנטריות.

במשך שנים רבות התבססו הזהות הרדיקלית... והתרבות שנסמכה עליה על שתי עמדות פשוטות למדי: המודעות לבלתי רצוי – היריב, האויב, הקפיטליזם כפי שהוא קיים כאן; והמודעות לרצוי – החופש, ההגשמה העצמית, ביטול הדיכוי והניצול של אדם בידי אדם, היינו סוציאליזם או כל כינוי אחר של אותו חלום. בין שני הקטבים הללו התפתח הרדיקליזם של השמאל החדש וכל מיני זרמים אחרים שניסו ללכת בכל מיני דרכים, אפשריות ובלתי אפשריות, נוקשות ומופרעות, רפורמיסטיות, מהפכניות ונהיליסטיות. אך דומה שב־1977 תמה תנופת הפיתוח בין שני קטבים אלה. הרוגי שטמהיים [ראשי סיעת הצבא האדום שהתאבדו בכלא] ו"הסתיו הגרמני" מסמנים את תום העידן.<sup>106</sup>

פִישר מתווה כאן את הגיון המרד של תנועת '68 ומסיק את המסקנות הריאל־פוליטיות מכישלונם של המורדים, שהלכו והסתבכו באוטופיות ובמיתוסים. התובנות שהוא מפיק מן הזיקה הפנימית בין התיאולוגיה הפוליטית לבין הפסיכולוגיה הפוליטית של בני דורו מייצגות תמיכה בתפנית ובתשובה דמוקרטית־ביקורתית, שמפרשות את התעוועים האוטופיים של אנשי המרד דווקא כניסיון להילחם בפוליטיקה. אושוויץ היה גם נקודת המוצא ל"מאבקו המהפכני" של פִישר, ולכן הייתה משימתו לשכנע שיש טעם פרגמטי בפוליטיקה, בלי להתעלם מהלם היסטורי זה וחרף כל הפיתויים האוטופיים והמיתולוגיים. יכולתו של פִישר להשתחרר מחוסר העצמאות המחשבתית הרדיקלית של פעילי '68, והתקדמותו המואצת מלוחם רחוב ליושב ראש מפלגת הירוקים ומשם לתפקיד שר חוץ בקואליציה של הסוציאל־דמוקרטים והירוקים בשנים 1998-2005, עשויות להיראות בעיני מיתולוג מדופלם כגון פטר סלוטרדייק כמקרה טיפוסי של שחרור עצמי הרואי מהולל בנוסח הברון פון מינכהאוזן. אלא שבפועל, ובדומה להברמאס, פירש פִישר את השחרור העצמי כהצלה רפורמיסטית־שמאלית של דור שלם, שפִישר נבחר להחזירו לארצה הפרוואית של הפוליטיקה הפרלמנטרית.

לדבריו, חשבון הנפש שלו החל בזעזוע שחשף את עצם העיסוק הכפייתי של הרדיקלים בהלם הקמאי של אושוויץ כפשע הרה אסון. זה קרה בשיאה של "אחוות הלוחמים בין

הגרילה המערב-גרמנית לגרילה הפלסטינית", בשיאה של הברית בין סיעת הצבא האדום לבין אש"ף, כשבעת הטיפת המטוס לאנטבה, ב-1976, חשפה ברית לוחמים מהפכנית זו באורח אכזרי את ההיגיון האפוקליפטי של התנועה. בעת החטיפה "הסכימו שני חברים מהסצנה בפרנקפורט לערוך סלקציה, באימוי נשק, בין יהודים ללא-יהודים", כפי שמציין פישר.<sup>107</sup> בסיטואציה זו התגלתה האנטי-ציונות של הסצנה הרדיקלית לא רק כשעתוק מטורף של שיגעון הגזע הנאצי, אלא כעוד ביטוי אחרון ומתועב של הגיון האקטיביזם המשיחי.

בהמשך מזכיר פישר את האנלוגיות ודימויי האויב המשיחיים שרווחו אז, דימויים שהוא עצמו השתמש בהם במלחמתו בפשיזם. כך לדוגמה, במלחמת לבנון הראשונה, התעקש בין השאר על השוואה מגובה בתצלומים בין "מערב בירות הבוררת" לבין "גטו ורשה הבוררת".<sup>108</sup> פישר אף כלל בהשוואתו את שני הגנרלים המובילים בשתי מלחמות הבוק: "שרון ידווח כנראה לראש ממשלתו (כלומר לבגין) כי שכונת המגורים הפלסטינית חדלה להתקיים, באותה גאווה שבה דיווח גנרל הס"ס והמטרה הגרמנית יורגן שטרופ לפיהרר שלו, בעקבות חיסול גטו ורשה, לפני ארבעים שנה."<sup>109</sup> כאן פישר עדיין מודה בייאוש האין-סופי שאחזו בו לדבריו, אותו ייאוש שהיה גם מנת חלקן של אולריקה מיינהוף וגודרון אנסלין, "כשצאצאי דורו של היטלר גילו שקרבנותיו ששרדו הולכים באותו תלם פוליטי מטורף שבו הלכו ההורים המוקצים".<sup>110</sup> כשהזכיר את "תמצית האמונה" של המורדים הרדיקלים, סימן פישר את העמדות שאפיינו את ה"פוליטיזציה" שלו, ומיד התנער מכל המיתולוגיות. משמעות הדבר שפישר חושף את הקשר הפנימי בין תיאולוגיה פוליטית לבין "פסיכולוגיה פוליטית" (פישר עצמו משתמש לעתים במושג זה) של הפעילים המשיחיים. עצם הרמיזה שהיהודים הולכים בעקבות "ההורים המוקצים" היא בבחינת המחשה פשוטה וישירה לעניין פסיכולוגי מורכב, אך פישר מותח ביקורת בעיקר על הפסאודו-תיאולוגיה המשתקפת באקטיביזם המשיחי של הפעילים, ושעליה מבוססים אותם אנלוגיות ודימויי האויב. "יש לשנות את העולם ולא לפרשו. האחרונה שבתזות פואירבך חיסלה סופית את תחום העולם הבא, והעבירה את כל כוחות השמים לתחומי הפוליטיקה".<sup>111</sup> לדבריו, דווקא בהתקת השמים לארץ החלה הפוליטיקה להילחם בכל סוג של פוליטיקה, ולבסוף הפכה את מאבק השחרור כביכול, היינו "המאבק למען העם", ל"מאבק נגד העם" וכך למאבק נגד האויב האבסולוטי. במילים אחרות, משיחיות ודימויי האויב האבסולוטי, תיאולוגיה פוליטית ופסיכולוגיה פוליטית היו תמיד תלויים אלה באלה. רק משהועברה מתחום העולם הבא לעולם הזה, הייתה הדת ל"אופיום" המפורסם של ההרעלה המשיחית, המשתמשת בפעילות טרור לפצות את עצמה על אבדן המגע עם המציאות. "האמונה האבסולוטית בעולם הזה, בתרבות המערבית, האם היא שונה כל כך מקודמותיה השמימיות בכל

107 שם, עמ' 34.

108 שם, עמ' 30.

109 שם.

110 שם, עמ' 31.

111 שם, עמ' 20.

הקשור באופיה כ'אופיום' [להמונים]? אני סבור שבעניין זה אין הבדל של ממש, אלא שה'אופיום' הזה יעיל הרבה פחות, ואילו השפעתו ההרסנית גדולה בהרבה".<sup>112</sup> יש להניח שתיאולוג של החילון לא היה חולק על כך. אך פישר אינו מדבר כתיאולוג. הוא מבקש להפריד את הפוליטיקה מכל מוצרי האסכטולוגיה למען הצלת "התחום הפוליטי". אין לפישר כל כוונה "לחזור לחיק הכנסייה".<sup>113</sup> בה בעת, ההפרדה היסודית בין התיאולוגיה לבין הפוליטיקה אמורה ליצור שורה של הבחנות משנה, שיאפשרו תרפיה (עצמית) האמורה להעביר את האלימות האוטופיסטית הפתולוגית מן העולם – כתנאי לאפשרות החזרה לתחום הפוליטיקה.

פישר מכיר את הפסיכולוגיה הפוליטית של פעילי '68' על כל פיתויה, טוב מכדי שלא יזהה את הנסיגה לפנימיות, ההתכנסות, במובנה העמוק, שהחלה מיד לאחר סתיו '77. "ההתנערות הגדולה" שבמלחמה המהפכנית הראשונה בפוליטיקה הריאלית הוחלפה בהתנערות חדשה מהתחום הפוליטי, שניסתה עתה לברוח מהפוליטיקה בדרך חלופית – "בהתכנסות למרחבים פנימיים, לתחום הכפרי או לעולם הרחב".<sup>114</sup> פישר מזהה כאן לא רק את המשכה של האנטי-פוליטיקה הרדיקלית באמצעים אחרים, כי אם את המשכה של אותה תיאולוגיה פוליטית, אף שהפעם היא מתבטאת במוסרה הכפול: "ממשיכים לחשוב במונחים של 'לאו' רדיקלי, אך בפועל מסתדרים".<sup>115</sup> לפי פישר, כעת יש להסיק מהאסון את המסקנות המעשיות, בלי הסתייגויות אסכטולוגיות ובלי פיצוי מיתולוגי כלשהו באמצעות מטפיזיקה של הגאולה מצד ימין. ברוח זו מזהיר פישר את שותפיו להקמת המפלגה לבל יישענו על מסורות תמוהות מהעבר הנאצי. לדברי פישר, הירוקים נראו כקונגלומרט מקרי המורכב ממגוון השכבות של פעילי '68, היינו מ"הנוער הסוציאליסטי, הנוער הדמוקרטי וחברי המפלגה הקומוניסטית" (Jusos, "Judos und DKPisten"), אך מתחת לפני השטח חדרו למפלגה גם סיעות אחרות לגמרי, שהטבע והאקולוגיה היו עבורן סיסמאות נוחות להסוות מאחוריהן רסטורציה לאומית. בכל הקשור לבריחה לפנימיות, לבריחה למרחקים ולטבע – פישר, המודע היטב, גם מניסונו האישי, לדיאלקטיקה של השלכות ההיסטוריה הפוסט-מהפכנית, רוצה לחסום את כל דרכי המילוט האלטרנטיביות המבקשות להגיע חזרה לתיאולוגיה הפוליטית ולמיתולוגיה.

פישר אינו מאמין באוטופיות הגדולות בגלל "סופיותן של כל השאיפות", ומכאן הוא גוזר דרכים חדשות לפוליטיקה ריאלית-ביקורתית. ההכרה "בהיצע המוגבל של דברים מובנים מאליהם כגון מרחב, אוויר, בריאות, תזונה, עבודה ואנרגיה"<sup>116</sup> מתקשרת עם תפיסה של הפוליטיקה המבקשת להמיר את מבנה השלטון האחד בפלורליות של מגוון סגנונות חיים כביטוי לסופיות, ברוח המחשבה הפוסט-מטפיזית. יש לשים גבולות, לנהוג באיפוק עצמי ולהגביל ציפיות טעונות מדי, דווקא כדי להסיר גבולות לנוכח

112 שם, עמ' 27.

113 שם.

114 שם, עמ' 105.

115 שם.

116 שם, עמ' 106.

האפשרויות החדשות במרחב הריאלי של הפוליטיקה. האנרכיסט לשעבר פִּיֶּשֶׁר מבקש לשוב ולהיעזר באנלוגיה האנרכיסטית המובהקת, הרואה בתיאולוגיה ובפוליטיקה רשויות מקבילות. הוא רוצה לנתק את האנלוגיה הזאת סופית באמצעות מודל של פוליטיקה פוסט־משיחית, גם כדי להציג את האנרכיזם שלו כמבנה חף מכל מיתולוגיה. "אנרכיה מוגבלת" היא הסיסמה למושג החדש של ה"פוליטיקה", המגלמת תפיסה חדשה של אחריות־ביקורתית של האזרחים. "פלורליזציה אמיתית ברמת הפרט במסגרת חברת צמיחה הומוגנית היא בלתי נמנעת. וזה סוף כל סוף סימן להתקדמות ממשית. שהרי מה שחסר עד כה במסגרת המדינה הגרמנית, לא הייתה היכולת ליצור סדר, כי אם היכולת לאפשר אנרכיה מוגבלת של מגוון המעמדות, השכבות והקבוצות".<sup>117</sup> קשה להתעלם מקרבתן של מחשבות אלה למחשבתו של הברמאס בדבר הפלורליזציה הפוסט־מטפיזית של סגנונות החיים כתנאי לפוליטיקה של האחריות האזרחית. גם רעיון האנרכיה המוגבלת רוצה לפרוץ בעבור התודעה הפוליטית הגרמנית, שעוצבה בצלו של אושוויץ, ערוץ התמודדות עם העבר הגרמני בלי להיגרר לתהומות המיתולוגיה הפוליטית או הפוטוריזם הפוליטי, ולהיפלט בכך שוב מהספֶּרה הפוליטית. רק מעבר לפנטסמגוריות ומעבר לזהויות המדומיינות מסתמנת האפשרות שדורות ההמשך ימצאו את הדרך לאינדיווידואליות המקבלת עליה אחריות פוליטית. כמו הברמאס, רואה גם פִּיֶּשֶׁר ביסוד הסטיות הפוליטיות של פעילי '68 "פסיכולוגיה פוליטית" שססתה ממסלולה התקין. זאת ועוד, את הפסיכולוגיה הפוליטית הזו שמאחורי הקלעים המשיחיים מגדיר פִּיֶּשֶׁר במילים ברורות: התיאולוגיה הפוליטית המשיחית של פעילי '68 ניוונה תמיד מהזדהות יתר עם קרבנותיו היהודים של הפשיזם, הזדהות עד כדי הגעה למקומם בפועל (Supercession). מורדי '68 אכן הציגו את עצמם כקהילה של היהודים החדשים והאמיתיים, לעומת היהודים הישנים ה"ציונים". "ישראל האמיתית" (Verus Israel) היה האידיאל המדומה של ניסויים עצמיים אוטופיים אלה. "אצלנו השאלה 'כיצד אתה רואה את ישראל?' הציתה מלחמת אמונה של ממש. אפשר היה אפילו לחשוב שה'סצנה' טועה לראות את עצמה כקהילה יהודית. עד כדי כך סערו הרוחות בשאלה הזאת".<sup>118</sup> פִּיֶּשֶׁר אכן נוגע כאן בקישור הפנימי ביותר של תנועת הסטודנטים הרדיקלית, תכלית קיומה שיצרה את אחוות הלוחמים עם הגרילה הפלסטינית כדי להילחם באויב המשותף הציוני האימפריאליסטי. כאשר נפרד מהתנועה, שבפועל, כך הבין, חידשה את מדיניות החיסול הנאצית נגד היהודים באמצעות הטרור הפלסטיני־גרמני, מזכיר פִּיֶּשֶׁר לכל מי שעדיין תומך בסיעת הצבא האדום שכמו המאואיסטים לשעבר, מלחמת ההתנגדות של החזית הערבית הרדיקלית נשענת על "אותן הסיסמאות, אותם דפוסי המחשבה ואותה נאיביות מוסרית" שקירבו כבר מזמן את האידיאולוגיה הכושלת "לשטראוס ולארגוני המגורשים" (מחבל הסודטים ומאזורים אחרים מהם גורשו גרמנים בתום מלחמת העולם השנייה).<sup>119</sup> לדבריו, טענותיה של חזית ימנית זו נגד מדיניות השלום של וילי בראנדט מצאה זה מכבר את "מקבילתה בטענותיהם של הרדיקלים הערבים נגד חוזה השלום של סאדאת

117 שם, עמ' 131.

118 שם, עמ' 39.

119 שם, עמ' 37.

עם ישראל".<sup>120</sup> "הגיע הזמן שנפסיק להיות יותר פלסטינים מאש"ף", תובע פישר ומביע תקווה "שהיהודים והערבים יעשו שלום בר־קיימא, ושהיהודים והפלסטינים יכירו איש בזכותו של רעהו לקיום ריבוני".<sup>121</sup>

בניסוחיו אלה בגוף ראשון רבים, מסיק פישר את המסקנות המתבקשות מהדיסוציאציה התיאולוגית-פוליטית בתחילת תהליך הטרנספורמציה הזוה. הגרמנים הם בניהם של הוריהם הנאצים, היהודים הם קרבנות המקרה הייחודי בהיסטוריה של רצח עם, והפלסטינים הם תנועה לאומית שוחרת עצמאות, שיש לה הזכות למדינה ריבונית כמו ליהודים. בנאום לפני הבונדסטג ב־23 ביוני 1983 ניסח פישר, עתה כנציגה הרשמי של מפלגת הירוקים, את היחס לאושוויץ שאפיין את תפיסת הפוליטיקה החדשה, כזאת שהתגברה סופית על האנלוגיות המשיחיות. "חשוב מאוד שלא לטשטש את ייחודיות פשעי הנאצים בעם היהודי על ידי אנלוגיות פזיזות. עם זאת, אני מוצא זאת למדאיג מאוד מבחינה מוסרית שלפי ההיגיון הפנימי של המודרנה עדיין אין פסול בהכנות לרצח המוני – הפעם לא על פי קווים של אידיאולוגיה גזעית, אלא במסגרת הסכסוך בין מזרח למערב. איני משווה את הדבר לאושוויץ, כל מה שאני אומר הוא שאושוויץ מזכיר לנו שעלינו לגנות את ההיגיון הזה כל אימת שהוא ציץ, ולהילחם בו באמצעים פוליטיים".<sup>122</sup> נסיגתו של פישר לתוך ההיסטוריה הריאל-פוליטית מבוססת – כאסטרטגיה כפולה – על זיכרון אושוויץ כמאורע ייחודי, מצד אחד, ועל הדרישה לפוליטיקה הומנית הנגזרת מכך, מנגד. אסטרטגיה כפולה זו תואמת במידה רבה גם את הפוליטיקה של הקורלציה כפי ששרטט אותה אדורנו וכפי שניסח אותה הברמאס, פוליטיקה של קורלציה שבאמצעותה ניתן להעמיק דמוקרטיה בפועל ולהפוך אותה לנגישה לכלל האזרחים. ברוח זו דיבר פישר, למשל, בדיון הפרלמנטרי בעניין הענקת מקלט לפליטים בגרמניה, כשהזכיר את מות הקדושים של אותו תיאורטיקן של אסכולת פרנקפורט שכבר היה בזמנו לאיקונה של תנועת הסטודנטים כולה.

גברתי הנשיאה! גבירותי ורבותי! לפני 43 שנה, ב־27 בספטמבר 1940, שלח הפילוסוף היהודי גרמני ולטר בנימין יד בנפשו בגבול ספרד-צרפת. בנימין, מהוגי הדעות הבולטים של אסכולת פרנקפורט, בלע רעל, משום שחש מהסגרה לגסטאפו של היטלר, מהטלת מום וממוות בייסורים במחנה ריכוז יותר מאשר מהתאבדות. לאחר מותו הותר לשותפים לדרכו – כולם פליטים מהרודנות הנאצית – להישאר בספרד. הם לא הוסגרו. יש להוסיף ולומר כי הימים היו ימי ספרד הפשיסטית, כשנה לאחר מלחמת האזרחים במדינה. ב־30 באוגוסט השנה התאבד המהגר הפוליטי ומבקש המקלט קמל אלטון בקפיצה מהקומה השישית של בית המשפט המנהלי בברלין. מותו מסמל את שיאו העצוב של ריקונה המתמשך מתוכן של הזכות למקלט, והפיכתה לחוק לסירוב המקלט, תהליך

120 ש.ם.

121 ש.ם, עמ' 139.

122 ש.ם, עמ' 144.



שמשתרך זה שנים ואשר החל כבר בתקופת כהונתה של הממשלה הסוציאל-  
דמוקרטית-ליברלית.<sup>123</sup>

ייחודיותה של אושוויץ הייתה מכאן ואילך הדוגמה השלילית ששימשה להעמקת הדמוקרטיה הלכה למעשה. זאת הייתה הנוסחה הפשוטה שאפשרה לעשות סוף-סוף את ההבחנות הנדרשות בין פושע לבין קרבן, בין גרמני ליהודי ובין פושעים לבין בניהם שנולדו לאחר המאורעות, ההבחנות שנשאו פירות פוליטיים על בסיס החוקה הגרמנית החדשה. הקונסטלציה האחרונה של התודעה המהפכנית "המבויתת" מצאה אפוא את הדוגמטיזציה האיקונית שלה בדמותו של ולטר בנימין, כפי שאימץ אותה יושקה פישר. בכך השלים פישר את הקודפיקציה של הדוגמה הזו והכשיר אותה לשימושים פוליטיים ראויים.

\* תרגם מגרמנית: דוד אייכנראנד

