

## השואה כאידיאולוגיה: בורחס ומשמעות הפשיזם הטרנס־לאומי\*

האם המילה הכתובה יכולה לייצג טראומה? ייצוגי טראומה מתייחסים לחוויות האנושיות הקיצוניות ביותר, על קו הגבול שבין חיים למוות. למען האמת, יצירות אחדות בספרות השואה מצליחות לחרוג אל מעבר לתיאור סימפטומטי גרידא של החוויה הטראומטית, לכדי פרשנות ביקורתית של חוויות השמדת העם. הסופר הארגנטיני חורחה לואיס בורחס (Borges) מספק לנו מקרה מבחן לניסיון התמודדות עם סוגיית ייצוג האימה. בורחס, סופר ארגנטיני אנטי־פשיסטי, לא חווה את השואה על בשרו, אך היה צד לה מבואנוס איירס הרחוקה, שם הלכה התנועה הפשיסטית המקומית והתחזקה. דווקא מיקומו של בורחס בשולי האירועים הוא אשר דרבן אותו לשקול את ממדיה הגלובליים של הפוליטיקה הפשיסטית של העצמי, ואת השפעותיה על הקרבנות ומבצעי הפשעים גם יחד.

תיאוריו של בורחס אפקטיביים להפתיע, במונחים של מה שמריה פיה לארה (Pía Lara) תיארה כפוטנציאל החשיפה של נרטיבים מסוימים. טקסטים כאלה מייצרים שיפוטים רפלקסיביים. יתרה מזו, באמצעות יכולתם להפוך את הרשע לנושא, ובפרט לתת ביטוי יצירתי באמצעות השפה לטבען הקיצוני של זוועות השמדת העם, הם מחזקים את הבנתנו את ההיסטוריה.<sup>1</sup> אף שמעודו לא ראה מחנה השמדה נאצי, הראה בורחס כי הוא מבין היטב את ההשפעות האידיאולוגיות של השמדת יהודי אירופה.

אני בוחן כאן את תיאורי טראומת השואה של בורחס. הצבת כתבים אלו בהקשריהם הלאומיים והגלובליים מאפשרת להבין את ממדיה הגלובליים של השואה. ייתכן שהתמקדותי זו בבורחס תפתיע את חוקרי השואה, בדיוק כשם שניתוח יצירתו של בורחס במסגרת האנליטית של היסטוריוגרפיית השואה ומחקרים על אודות פשיזם טרנס־לאומי עשוי להפתיע את חוקרי בורחס. אך למעשה, בורחס היה מראשוני הסופרים שראו בשואה חלק מההיסטוריה הגלובלית. בטענתי זו איני

\* ברצוני להודות לחוזה אמיליו בורוצ'ואה (Burucua), בן בראואר (Brower), לואיס הראן (Herran), אנצו טראברסו (Traverso), מריה פיה לארה (Pía Lara), דומיניק לה קפרה (LaCapra), חוזה סזבון (Sazbón) ורוז'ה שרטייה (Chartier), על הערותיהם לגרסאות קודמות של מאמר זה. המאמר הוצג בכנס "Repetition with Change: The Intellectual Legacies of Dominick LaCapra", שנערך בר"ב 25-26 בספטמבר באוניברסיטת קורנל.

1 María Pía Lara, *Narrating Evil: A Postmetaphysical Theory of Reflective Judgment*, New York: Columbia University Press (2007)

מתכוון לומר כי אירופה, או השואה, נזקקו ל"פרובינציאליזציה", או כי ניתן להסביר אירועים אירופיים רק במונחים של מציאויות פוסט־קולוניאליות או להפך. עם זאת, אני גורס כי מחקרים פוסט־קולוניאליים מסוימים הראו כי הממד המקומי והממד הגלובלי אינם שוללים זה את זה אלא דווקא מבהירים זה את זה. כך, למשל, במקרה של השמדת העם המודרנית, מחנות הריכוז וההשמדה הנאציים מהווים חלק מהגנאָלוגיה של "ארכיפלג העונשין" של הקרבון בעת המודרנית.<sup>2</sup> יתרה מזו, התוודעות לקשרים שבין אידיאולוגיה לטראומה וניתוחם, מטשטשים את ההבדלים הגאופוליטיים הרגילים שבין ההיסטוריה האירופית להיסטוריה של אמריקה הלטינית, כמו גם של היסטוריות אחרות. במילים אחרות, ייתכן מאוד שדווקא מהשוליים ניתן לראות את המרכז בהירות רבה יותר.<sup>3</sup>

## פשיזם, אלימות ומשמעות

מאמר זה מבקש לשרטט את הדרכים הלאומיות והטרנס־לאומיות שהובילו את בורחס, שחי וכתב בתקופת השואה, לתהות על היחסים הקונספטואליים והמעשיים שבין קרבנות הטראומה לבין מבצעה. במילים אחרות, אני סובר כי ניתן לגשת ליצירתו של בורחס באופן שיעמוד על הממדים האידיאולוגיים הרדיקליים ביותר של השואה. במיוחד אני מדגיש אותם כממדים של תהליכי ההפיכה לקרבן (הקרבון) שנבעו מהתפיסות הבסיסיות של הפוליטיקה הפשיסטית. אני מדגיש את הצורך לחשוב על תהליכים אלו כחלק ממנעד רחב יותר של מפגשים טראומטיים. במפגשים אלו, הקרבת הגוף – בין בצורת הקרבה עצמית או כפעולת הקרבה ישירה כלפי האחר – מצייתת לתכתיביה של אידיאולוגיה רדיקלית.

בורחס מדגיש למעשה את חוסר האפשרות הבסיסי של ייצוג, שלמרבה הפרדוקס מאפשר לנתח את האידיאולוגיה. מגבלות הייצוג הן סימפטומים למוטיבציה האידיאולוגית המונחת בבסיסן. דווקא ההתקרבות אל מגבלות הטראומה היא שמאפשרת לבורחס להגיע לפרספקטיבה של פרשנות ביקורתית של הפשיזם. "הנאציזם סובל מחוסר מציאות", הדגיש בורחס, והתכוון אולי לאי־היכולת הפשיסטית להבדיל בין חווייה דמיונית לבין התנסות נחווית. הדמיוני מתבלבל עם

2 אני מתייחס לטיעון מעורר מחשבה של אן לאורה סטולר: Ann Laura Stoler, "Carceral  
"On Camps: Archipelagos of Empire: Retracing the Imperial Modern", *History, Violence and Trauma*  
New School for Social History, במחלקה להיסטוריה של ה־New School for Social  
Research and Eugene Lang College, בניו יורק ב־14 באוקטובר 2010. לניתוח גנאולוגי  
A. Dirk Moses, "Empire, Colony, Genocide: ראו: מוצין של השואה והקולוניאליזם, ראו:  
Keywords and the Philosophy of History", in: A. Dirk Moses (ed.), *Empire,  
Colony, Genocide*, New York: Berghahn Books (2008); Dan Stone, *Histories of  
the Holocaust*, Oxford: Oxford University Press (2010), Chapter 5

3 Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational*: ראו:  
*Citizenship*, Princeton: Princeton University Press (2004), p. 2

המציאות, והסובייקטיבי נהיה לאובייקטיבי באמצעות האידיאולוגיה הנאצית. לפי חנה ארנדט (Arendt), האידיאולוגיה הפשיסטית מציגה השקפה מעגלית על העולם – אידיאולוגיה הדוחה את הקליטה החושית ואת העדויות האמפיריות. באמצעות חזרה נטולת כל ביקורת על הנחותיה שלה, היא הופכת אותן למציאות לקרבנותיה. בעיני ארנדט, האידיאולוגיה הפשיסטית היא דוגמה רדיקלית למקרה האידיאולוגי. הפשיזם מציג את האידיאולוגיה שלו כאמת, כבבואה מדויקת של המציאות,<sup>4</sup> ואת המציאות, בתורה, הוא משנה כך שתדמה לתכתבים האידיאולוגיים. כמו ארנדט במהלך מלחמת העולם השנייה, גם בורחס ראה באידיאולוגיה הרודנית של הנאציזם צורה של אלימות שסופה מוות. ב"הערת שוליים" פוליטית מ-1944 טען בורחס כי הנאציזם, מהיותו משול לגיהנום, אינו יכול לספק מקום לחיות: "הוא אינו ראוי למגורים, בני אדם יכולים רק למות למען הפשיזם, הם יכולים לשקר, להרוג ולהתכסות בדם למענו".<sup>5</sup> לדידו, הנאציזם מייצג את מה שמכונה בפסיכואנליזה יצר המוות. הוא גדוש בבלתי אפשרי, ומבטיח גאולה באמצעות חורבן. בורחס תוהה על ההתלהבות שהפגינו הפשיסטים של ארגנטינה, אפילו כשחשו כי תבוסת הנאציזם קרבה, ומסביר מצב נפשי פשיסטי זה כצורה של השעיית האי-אמון. בספרות, השעיית האי-אמון של הקורא מאפשרת לסיפור להתקדם; בפשיזם, הופכת השעיית האי-אמון למקור בלתי נדלה של הפוליטיקה – היא מחליפה את העולם האמיתי באידיאולוגיה. "ההתלהבות החידתית והידועה לשמצה של רבים מחסידי היטלר" מוסברת בכך ש"הם איבדו כל מודעות לכך שלחוסר עקיבות יש למצוא הצדקה".<sup>6</sup> היינו, בורחס דוחה, כפי שעשה כבר ב-1940, כל אפשרות לדיאלוג רציונלי עם הפשיזם.<sup>7</sup> עם זאת, בניגוד לביטול הטיפוסי של הפשיזם כמחוסר

4 Hannah Arendt, "Ideology and Terror: A Novel Form of Government", *The Review of Politics* 15, 3 (1953), pp. 303-327; idem, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian (1959), pp. 158-184; idem, "The Seeds of a Fascist International", in: Jerome Kohn (ed.), *Essays in Understanding 1930-1954*, New York: Harcourt Brace (1994), p. 147

5 "Anotación al 23 de Agosto de 1944", in: Jorge Luis Borges, *Obras Completas* II, 5 "הערה ל-23 באוגוסט 1944", Barcelona: Emecé (1996), p. 105

6 שם, שם.

7 בתוך: "Definitions of the Germanophile" שלו מ-1940, סיכם בורחס ש"שיחות שקיימתי עם אהבי גרמניה רבים, ושאני נשבע שלא לקיים שוב כיוון שהזמן שניתן לבני תמותה איננו אינסופי ושיחות אלו הן לריק". Jorge Luis Borges, "Definición del Germanofilo", in: *Obras Completas* IV, עמ' 442. ב-1945 אבחן בורחס את הקומוניזם, הנאציזם, הסוריאליזם ואפילו את הפסיכואנליזה כסימפטומים של תקופה שהייתה בה רומנטיות נמוכה ("bajamente romántica") ומלנכוליה. ראו: Borges, *Obras Completas* II, עמ' 65. סרחיו פסטורמלו מציין כי בקטע זה מדגיש בורחס את הממד הפוליטי של התופעות הרומנטיות שאותן הבין כצורות שונות של שגאה. ראו: Sergio Pastormerlo, *Borges Crítico*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica (2007), pp. 112-113

היגיון ולפיכך נטול כל תוכן בר פירוש, מתעקש בורחס על הציווי הפוליטי לנתח את משמעותן הראשונית של האידיאולוגיה והפרקטיקה הפשיסטיות. הוא שואל רטורית: "האם לא טען פרויד, והאם לא ניחש וולט וויטמן (Whitman) כי לבני האדם אין מספיק מידע על המניעים העמוקים שבשורש התנהגותם?"<sup>8</sup> בורחס גרס כי את ההתנהגות הפשיסטית, הן באירופה והן בארגנטינה, יש להסביר, או במילותיו שלו, "לנתח בהיגיון", על ידי התמקדות ב"עומק" זה. הוא קישר, בהתייחסות לפרויד, בין הלא-מודע לבין שובו של המודחק ההיסטורי, כלומר לבין התצורות שדוכאו בשלב פרימיטיבי בהתפתחות הציביליזציה, בשלב קדם-תרבותי. לפיכך טען, ב-1944, כי הפשיזם "משחק את משחק הברבריות האנרגטית".<sup>9</sup>

בורחס אינו מכחיש כמובן שברברים מסוגלים לחשוב, ואף ליטול חלק במסורות אינטלקטואליות (הוא אף מאזכר תגובות ברבריות על מסורות מערביות, מהמסורת הישועית ועד לניטשה), אבל אצל בורחס, יכולת חשיבה פשיסטית זו הופכת לצורה של "היגיון מפלצתי" (razonamiento monstruoso).<sup>10</sup> בורחס מבין את ההיגיון של הפשיזם כהאלהת ה"זוועתי". זוהי דחייה מוחלטת של האתיקה המערבית הנורמטיבית, שביטויה בכך ש"המטרה מקדשת את האמצעים". בורחס אף מעלה את האפשרות שאצל הנאציונים האמצעים נוטים להפוך למטרות. האלימות היא היא המשמעות הפוליטית הפשיסטית. בטקסט שכתב ב-1940 טען כי הפשיסטים הארגנטינים מעריצים את היטלר "לא למרות הפצצות הברק ופלישות הבוק, מכונות הירייה, ההוקעות ועדויות השקר, אלא בדיוק בגלל אמצעים וכלים אלו". לפיכך אצל בורחס הפשיזם הנאצי מהווה "פלא". "יש לו אופי מוסרי, וזה כמעט לא ייאמן".<sup>11</sup>

8 Borges, *Obras Completas* II "Anotación al 23 de Agosto de 1944", עמ' 106.

9 שם, שם.

10 Jorge Luis Borges, "Ensayo de ;442 'עמ', Borges, "Definición del Germanófilo" imparcialidad," *Sur* 61 (Oct. 1939), p. 27

11 Borges, "Definición del Germanófilo", עמ' 442. ראו גם עמ' 338. בנושא מקורות הדיון על מטרה ואמצעים, ראו עמ' 341. לדיון מעולה במקומה של האתיקה בפירוש הבורחסיאני לנאציונים, ראו: Annick Louis, *Borges ante el fascismo*, Frankfurt: Peter Lang (2007), p. 284. בטקסט קודם טוענת לואיס כי "עמדתו המיליטנטית של בורחס כלפי הפשיזם מעוררת רחמים". ראו את מאמרה: "Borges y el nazismo", *Variaciones Borges* 4 (1997). לואיס מציגה את בורחס כמי שמוכן להפוך את המציאות לחומר בדיוני. כן היא חושבת שלבורחס הייתה לעתים קרובות תפיסה "לא מבוססת" של הנאציונים. בלי להכחיש את ההעתקה הזו של בורחס מהמציאות לדמיון - העתקה המשקפת את מאמצייה של כמה מדמויותיו בסיפוריו על אודות תקופת המלחמה, כפי שנראה בדוגמאות של יארומיר חלאדיק או אפילו דויד ירוולם - במאמר זה בכוונתי לטעון את הטענה המנוגדת. במילים אחרות, אני מדגיש כאן כיצד ההיבטים ההיסטוריים והפרשניים של סיפורי המלחמה של בורחס, כמו גם כתיבתו הפוליטית העיונית, מתגבשים לכדי תיאוריה ביקורתית של הפשיזם. בעבר התייחסתי לכמה מהסוגיות הללו בתוך: Federico Finchelstein, "Borges, la Shoah y el 'Mensaje kafkiano'":

שילוב פשיסטי זה, בין היגיון "מפלצתי" של פרשנות לבין נורמטיביות חדשה המבוססת, למרבה הפרדוקס, על החיפוש המתמיד אחר אלימות חסרת גבולות, מוביל למות התבונה, ל"עריפתה". צעד זה של הקרבה הוא תמצית החיפוש הפשיסטי אחר האותנטיות, והוא מגלם פואטיקה של "אימפולסיביות" וחוסר היגיון. בורחס מפשט דחייה פשיסטית זו של התבונה בכך שהוא משלב בה מוטיבים ניטשיאניים, אך בה בעת הוא מדגיש את התהליך המורכב שבאמצעותו משרת ההתפוגגות הנורמטיביות את בוא האבסולוטיות הטרנסצנדנטלית של המהפכה הנאצית.<sup>12</sup> כפי שטען במאמר אנטי-פשיסטי משנת 1939: "אדולף היטלר עושה דברים אלה זרטוסטרה, מעבר לטוב ולרע".<sup>13</sup>

בהקשר זה הופכת האלימות לנקודת הפתיחה של הפוליטיקה, למקור כוחה ולשורשיה. במסגרת זו הקרבן - "האחר" היהודי, במקרה של השואה - הופך, כמו התבונה עצמה, לאובייקט של הקרבה. בתוכנה בורחסיאנית זו ניתן לראות שילובים קונספטואליים עם כמה תיאורטיקנים מאוחרים יותר, מז'אק לקן (Lacan) ועד ג'ורג'יו אגמבן (Agamben).

בעבודתו של לקן, לדוגמה, היה רעיון ההקרבה היהודית בידי הנאצים חלק מהותי מן התיאוריה של הנאציזם ומיישומה. היהודים ייצגו "אלוהים בחושך".<sup>14</sup> אצל אגמבן, הגיון ההקרבה של השואה הוא דמוי-קרנבל, מעין ערעור של עמדות הסובייקט ההופכות את האובייקט הקרבני לנושא של ידע אונטולוגי.<sup>15</sup> אני מבקש

Un ensayo de interpretación", *Espacios de Crítica y Producción. Publicación de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires* 25 (1999), pp. 75-80. יצירות נוספות העוסקות בבורחס בודקות גם הן יחס זה בין בורחס לנאציזם, ובהן Edna Aizenberg, *Borges*, ראו: סטבנס. ראו: *el tejedor del Aleph y otros ensayos*, Frankfurt: Vervuert (1997); Leonardo Senkman, "Borges y el mal del nazismo", in: Myrna Solotorevsky, and Ruth Fine (eds.), *Borges en Jerusalén*, Frankfurt: Vervuert (2003), p. 167; Ilan Stavans, "A Comment on Borges' Response to Hitler", *Modern Judaism* 23 (2003), p. 1; Leonardo Senkman, and Saul Sosnowski, *Fascismo y nazismo en las letras argentinas*, Buenos Aires: Lumiere (2009), pp. 87-89

12 "Definición del Germanófilo" (1940), Borges, *Obras Completas IV* 442. ראו גם עמ' 427.

13 Borges, "Ensayo de imparcialidad", עמ' 27.

14 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton (1981), p. 275.

15 לדעתו של אגמבן, דומה כי החוויה הטראומטית מאירה את ההיבט האנליטי של הדברים. בקצרה, הוא מקנה לקרבן המוקרב ידע אותנטי על העולם. שפת האותנטיות פועלת כגורם היוצר לגיטימציה לקרבנות, ולאגמבן המשמש כפרשנם. הם מבינים את העולם בדרכים שנעלמות ממי שאינם קרבנות. ראו: Dominick LaCapra, *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*, Ithaca: Cornell University Press (2004), Chapter 4; Maria Pia Lara, *Narrating Evil*

לחלוק על כך. נרטיב אנליטי מסוג זה מספק משמעות מלאה לחוויה שהקרבת לא היו מסוגלים להבין בהקשר שלהם עצמם. למעשה, הם לא היו מסוגלים להבינה באותו מובן שב"הקרה" שלהם היה היגיון רק בעיני הפשיסטים. רק פשיסטים מסוגלים להסביר לעצמם מה משמעות הקרבון. אצל לא־פשיסטים ככלל, ואצל הקרבנות בפרט, השואה משוללת היגיון. לפיכך במונחים של חוויה היסטורית, מגבלות הייצוג מסמנות את הרגעים הקשים ביותר, אם לא בלתי אפשריים, של עיבוד הטרואמה. מפרשים שלא חוו את האירוע הטרואטי, עומדים במודע או שלא במודע מול אזור דמדומים מושגי.<sup>16</sup>

כך היה אצל בורחס. לדידו, השואה גילמה את חוסר מממשותה שלה. מנקודת הראות של התבונה, זה היה אירוע חסר משמעות, ועם זאת זו הייתה גם התוצאה האובייקטיבית של תצורות מיתולוגיות בעלות משמעות, הנטועות באי־תבונה. אצל בורחס, דחייה זו של התבונה קשורה למרכיבים הקדמוניים ביותר של האידיאלוגיה הפשיסטית: את מקומו של הטיעון התבוני תופסים תמונות, רגשות ותשוקות, כלומר הפשיזם מאמץ אל חיקו פוליטיקה של דמיונות ומפיק אירועים רדיקליים, העומדים מחוץ לגבולות הייצוג וההצדקה התבוניים.

## תהליך ומסר

ייצוגים מסוימים של הקרבנות, של מבצעי הזוועות ושל המשקיפים, יכולים לסייע להרחיב גבולות אלה, באופן שנוכל להמשיג את מה שנמצא קודם לכן מעבר לגבולות התיאוריה הביקורתית. הם מציגים לפני ההיסטוריון אפשרויות חדשות לפעולה אנליטית באוריינטציה ביקורתית, שמטרתה לחשוב באמצעות השפה הייחודית שבה. כך נדמה, אושוויץ מבטא את עצמו במובן המטפורי; הדבר נכון גם לגבי טקסטים קנוניים מסוימים שקדמו לאושוויץ. בעיני בורחס, אלה כוללים את יצירותיהם של פרנץ קפקא ושל הסופר הארגנטיני הנודע ביותר באותה תקופה, דומינגו פאוסטינו סארמיינטו (Sarmiento). כפי שמזכיר לנו שאול פרידלנדר, קפקא מספק תיאור מאלף במיוחד לחוסר יכולתם של פרטים הנמצאים בשולי החברה למצוא משמעות בתהליך הדה־הומניזציה שלהם עצמם. ובאופן הקשרי יותר, לבורחס ולבני דורו בארגנטינה ובמקומות אחרים סיפקה יצירתו של קפקא מטפורות להמשגת השואה בעת התרחשותה ובמהלך הבנתה. בסיום הידוע של

Berel Lang, "The Representation of Limits", in: Saul Friedlander (ed.), *Probing the Limits of Representation*, Cambridge: Harvard University Press (1992)  
 Berel Lang, *Holocaust Representation: Art within the Limits of History* גם:  
 and *Ethics*, Baltimore: Johns Hopkins University Press (2000)  
 idem, *Philosophical Witnessing: The Holocaust as Presence*, Waltham, Mass.:  
 University Press of New England (2009)

"המשפט", הקרבן נרצח וגרונו משוסף "כמו כלב".<sup>17</sup> כשבורחס כתב על "המשפט" ב-1937, יש להניח שהוצאה להורג זו לא נעלמה מעיניו, שכן היא שיקפה נהגים מסוימים שהיו חשובים בהקשר הארגוני. "דגואלו" (Degüello) (הוצאה להורג בשיסוף הצוואר) הייתה שיטת ההריגה המועדפת על חסידי הדיקטטור הארגוני בן המאה התשע עשרה, חואן מנואל דה רוסאס (de Rosas).

בורחס השווה בין דגואלו לבין היטלר.<sup>18</sup> אף שבתחילת שנות השלושים של המאה העשרים אימץ הפשיזם הארגוני את רוסאס אל חיקו, האלימות של ימי שלטונו גונתה זמן רב קודם לכן כ"ברברית", ובעיני הליברלים הארגוניים הוא היה האבטיפוס של השליט הרע. כאן נודעת חשיבות מיוחדת ליצירתו של הסופר והפוליטיקאי הליברלי סארמיינו,<sup>19</sup> שכינה כנשיא ארגנטינה מ-1868 ועד 1874, והותיר את חותמו על הארץ ביוזמותיו הרבות, כגון רפורמה בחינוך שהדגישה תכנית לימודים ציבורית חילונית. כן היה סארמיינו סופר פורה, שעשה רבות להמשיג ולקדם את הליברליזם באמריקה הלטינית. הוא קבע הבחנות ברורות בין ליברליזם לבין תנועות פוליטיות אחרות, כמו הסמכותנות (authoritarianism) והאלימות הפוליטית, שאפיינו אפיזודות כגון שלטונו של רוסאס. הן בורחס והן סארמיינו ראו את הפוליטיקה הארגונית מבעד למשקפי הפילוסופיה הפוליטית המערבית, וזה מה שהביא את בורחס להבחין, בתוך הפשיזם הגלובלי, בהיבטים של תפיסת המודרנה בארגנטינה ובאמריקה הלטינית.

17 Saul Friedlander, "Some Aspects of the Historical Significance of the Holocaust", *Jerusalem Quarterly* 1 (1976) ראו גם: Saul Friedlander, *Nazi Germany and the Jews: The Years of Persecution, 1933-1939*, New York: Harper Perennial (1998); *idem*, *The Years of Extermination*, New York: Harper (2007) לביקורת אנליטית על אודות הפירוש שנותן פרידלנדר לנקודת ראותם של הקרבנות, ראו: Amos Goldberg, "The Victim's Voice and Melodramatic Aesthetics in History", *History and Theory* 48, 3 (October 2009), pp. 220-237.

18 ראו: Borges, *Obras Completas* IV, עמ' 306, 326; II, עמ' 31. למטפורת ה-degüello (שחיטה) נודעת משמעות רבה בעיני בורחס שממקם את המנהג בתחום הברבריות הגנרית. בורחס משלב בין הקרבנות והתקופות משני עברי האוקיינוס, כמעט בלי לקבוע הבדלים הקשירים. כעבור שנים יחבר בין גורלם של קרבנות הברבריות הארגוניות במאה התשע עשרה, שאותה הוקיע סארמיינו, לבין קרבונה של אנה פרנק. בורחס משלב במידה רבה בין הפשיזם בכללותו לבין הפשיזם הארגוני והגנאלוגיה שלו, שיש לה מצדיקים (רוסאס). Jorge Luis Borges, *The Aleph and Other Stories*, New York: Dutton (1970), p. 206; "Pedro Salvadores", Borges, *Obras Completas* II, עמ' 372-373.

19 ראו: Jorge Luis Borges, *Prologue to Domingo Faustino Sarmiento, Recuerdos de* *provincial*, Buenos Aires: Emece Editores (1944) ראו: Daniel Balderston, *Fuera de contexto? Referencialidad histórica y expresión de la realidad en Borges*, Rosario: Beatriz Viterbo Editora (1996), pp. 131-157 בנושא זה ראו גם: Doris Sommer, *Foundational Fictions: The National Romances of Latin America*, Berkeley: University of California Press (1991).



אלא שבורחס, בשונה מסארמיינטו, שאף לנתח את ההיגיון האינטלקטואלי של אי-התבונה. במילים אחרות, הוא התעניין בתהליך שבו הפשיוס הופך לחלק מהיגיון בירוקרטי מסוג שלא היה קיים בימיהם של רוסאס וסארמיינטו. במובן זה שימש לו קפקא משלים דק אבחנה לסארמיינטו, הדובר המייסד (לפי תפיסתה של דוריס סומר [Sommer]) של הספרות הארגנטינית (ושל ספרות אמריקה הלטינית).<sup>20</sup> בעיני סארמיינטו, הפוליטיקה של אמריקה הלטינית הייתה תחרות בין ציביליזציה לברבריות. בהקשר זה סבר בורחס, כסופר ארגנטיני, כי הכרחי לקבוע את ערכו של הפשיוס.

בורחס העלה את ההשערה כי להצמדת הסטיגמה לקרבן יש סיבות, אך אלו אינן ברורות מנקודת ראותם של הקרבנות. לדעת בורחס, קפקא פרץ דרכים המאפשרות לנו להבין ולבדוק את הקושי שלנו עצמנו להמשיג את האחרות של הקרבון (תהליך הפיכתו של האדם לקרבן). היחס שבין היסורים למופלא ולבלתי מובן מייצג חיפוש אובססיבי למציאת המשמעות שביסוד ההקשר. ביאטריס סארלו (Sarlo) מציינת שבורחס ראה בתיאורים הבירוקרטיים של קפקא תהליך שלפיו האוקסימורון הופך למטריצה של מבנה חברתי טוטליטרי מובהק. אילוזיה זו מוסווית במידת מה ב"ההגדרה בארץ בבל", סיפור של בורחס שפורסם ב־1941 בעיתון הארגנטיני סור (Sur):

במקרים רבים היתה ההכרה בכך שההצלחה היא פרי המקרה גרידא עלולה לפגום בכוחה; לשם הימנעות מן הקושי הזה נזקקו סוכני החברה לסוגסטיה ולמאגיה. מהלכיהם ותמרוניהם נשמרו בסוד. לשם ההתחקות אחר תקוותיו הכמוסות ופחדיו האישיים של כל אחד ואחד עמדו לרשותם איצטגנינים ומרגלים. היו כמה אריות של אבן, היתה מחראה קדושה, כפכה שמה...<sup>21</sup>

כאן ממלאת "החברה" את חללי המשמעות הריקים באידיאולוגיה, המפיקה דבר מה חדש, מכושף וסוגסטיבי. אך מתנה זו מציגה ממד משמעות הנמצא מעבר להיגיון – מתנת מוות. בקצרה, זהו הרגע האוקסימורוני של הטוטליטריות הפשיסטית. האזכור

20 Sommer, *Foundational Fictions*

21 תורחה לואיס בורחס, *בריונות* (תרגום: יורם ברונובסקי). הקיבוץ המאוחד וספרי סימן קריאה (1998), עמ' 60. מצוטט גם בתוך: Beatriz Sarlo, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires: Ariel (1998), p. 173. על בורחס וקפקא ראו גם: Juan De Castro, *The Spaces of Latin American Literature: Tradition, Globalization and Cultural Production*, New York: Palgrave Macmillan (2008), pp. 55-57. *Completas I*, עמ' 458. באנגלית ראו: Jorge Luis Borges, *Labyrinths*, New York: New Directions (1964), p. 33. על הנטייה ההיסטוריוגרפית להדגיש את תפקיד הבירוקרטיה הנאצית בשואה ובה בעת להמעיט מתפקיד האידיאולוגיה, ראו: Federico Finchelstein, "The Holocaust Canon: Rereading Raul Hilberg", *New German Critique* 96 (Fall 2005), p. 3. על בורחס והדגשת הפשיוס והטכנולוגיה ראו: "Wells previsor", *Sur* 26 (November 1936), p. 126.



של קפקא כ"מחראה קדושה", מדגיש את הסתירה.<sup>22</sup> העולם נהפך על ראשו, היפוך שבעיני בורחס האליטיסט ציין את פתח הכניסה הפופוליסטי לאלומות בלתי אמצעית, המייצגת גם את המרושע הבלתי נתפס. טענתי היא שיחסים אלו שבין הלא-מודע לבין האלימות הנלווית לטראומטי, חושפת במלואה את הקריאה הבורחסיאנית של הפשיון והשואה. זו טראומה שיכולה להיות נושאו של הסבר תבוני. בה בעת, אי-אפשר להסביר את אי-התבונה של הנאציזם אלא באמצעות הקסם שהוא מהלך על הכוחות האינסטינקטיביים של הברבריות. כפי שציין בורחס ב-1944, ה"אגו" החושב לעולם לא יוכל להסכין עם ניצחון הפשיון.<sup>23</sup>

## היגיון, דיכוי והקרבה

ב-1939, בחיבור אנטי-פשיסטי בשם "מסה על אי-משוא פנים", הציג בורחס את הניצחון האידיאולוגי של הנאציזם כתוצאה של אי-היכולת לחשוב. בורחס טען שאת מקום השיקול האנליטי תפסו דימויים רטוריים, וכי מצב זה השפיע על פשיסטים ואנטי-פשיסטים כאחד. טענתו, שהניצחון הפשיסטי במלחמה משקף את הכחשת התבונה מצד הפשיסטים הוא צפוי. לא צפוי, ועבור בורחס גם בלתי מתקבל על הדעת, שהניצחון שיקף גם את הגישה האנטי-פשיסטית לתבונה: "הצהרות תפסו את תפקיד המחשבות המנומקות; אמת, הטפשים הפולטים בכסילותם את הקריאות הללו משווים להם נימה דיסקורסיבית, וייצוג תחבירי קלוש זה אכן מספק ומשכנע את המאזינים להם. אותו אדם הנשבע כי המלחמה היא סוג של ג'יהאד ליברלי כנגד הדיקטטורות, רוצה כעבור זמן לא רב שמוסוליני יילחם בהיטלר; מעשה שיחסל את ההיפותזה שלו עצמו".<sup>24</sup>

בורחס לא ראה כמעט הבדל בין פשיון לנאציזם; שניהם גילמו את ההתקפה הפשיסטית ה"קדושה" כלפי התבונה החילונית. יתר על כן, שניהם היו מבוססים על לאומנות, שאותה ראה בורחס כמנוגדת לליברליזם החילוני. לעומת זאת, מה שכינה "הג'יהאד הליברלי" החליף את התבונה החילונית בגרסה פסבדו-דתית של ליברליזם. לטענתו, בג'יהאד זה הלאומנות היא חלק מהותי מהדמוקרטיה, ולפיכך הוא הציג אותה כמנוגדת במהותה לפשיון. בורחס יצא כנגד לאומנות אנטי-פשיסטית זו, ונטייתה להעדיף בדלנות לאומנית על קוסמופוליטיות חילונית. בהתייחסו לספר מאת הג. וולס (Wells), ציין בורחס כי: "וולס, למרבה הפלא, אינו נאצי. מפליא הדבר משום שכמעט כל בני דורו הם נאצים, גם כשהם מכחישים זאת או מתעלמים מכך. מ-1925 ואילך, לא היה ולו פובליציסט אחד שלא גרס כי העובדה הבלתי נמנעת והשולית של היולדך בארץ מסוימת או השתייכותך לגזע נתון (או לתערובת

22 ראו: Jorge Luis Borges, "Nathaniel Hawthorne" (1949), in: Borges, *Obras Completas* II, עמ' 454, "Franz Kafka", in: Borges, *Obras Completas* IV; עמ' 55.

23 Jorge Luis Borges, "Anotación al 23 de Agosto de 1944", in: *Obras Completas* II, עמ' 105-106.

24 Borges, "Ensayo de imparcialidad", עמ' 27.

גזעים מוצלחת נתונה), אינה זכות יתר ייחודית או קמע מספק".<sup>25</sup> לפי בורחס, מוטיב הקסם, סמלו של המקודש אך גם סימן היכר של ה"חברה" הקפקאית הטוטליטרית, החילונית יותר, היה תכונה של הפשיזם הגלובלי שהתעלתה מעל לחסידיה והפכה גם לשפת אויביו. כך, בביקורת ספרותית שהתפרסמה ב־1941 בעיתון הארגנטיני "לה נאסיון" (La Nación), טען בורחס כי אפילו "סנגוריה של הדמוקרטיה, המאמינים כי הם שונים מאוד מגבלס, משתמשים באותו ניב שבו משתמש אויבם, ומאזינים להלמותו של לב הקשוב לפקודות האינטימיות של דם ואדמה".<sup>26</sup>

בורחס ביקר את הדגשת הלא-מודע הפוליטי מצד הליברלים והפשיסטים. הוא פקפק בהדגשת המקורות הפנימיים של העצמי ובפנייתם לתחושות לאומניות הנטועות בדחפים קדמוניים. זוהי עקירת התבונה בכוחו של ציווי ביולוגי/גופני. חששו של בורחס מאבדן התבונה, היינו מן הריק האנליטי שיצר הנאציזם אפילו בקרב מתנגדיו, סימן רצף בין מאמריו האנטי-פשיסטיים לבין יצירותיו הבדיוניות יותר במהלך שנות השלושים והארבעים.

כפי שציינה ביאטריס סארלו (Sarlo), בסיפורים כגון *La muerte y la brújula* ("המוות והמצפן") (שהתפרסם ב־1942), הבין בורחס את הגזענות הנאצית כ"אידיאולוגיה הבזה לתבונה".<sup>27</sup> דחיית התבונה בידי הנאציזם העניקה משמעות לביקורת הבורחסיאנית הליברלית, הסוברת כי התבונה היא התשובה החד-משמעית לפשיזם.

לאור קביעה זו ראוי לשוב לתבונה הבורחסיאנית על הגנאָלוגיה של הפשיזם. ב־1941, בביקורת על מה שכינה מסה "מדויקת" של ברטרנד ראסל (Russell), גרס בורחס כי ההיסטוריה האינטלקטואלית היא הכלי הטוב ביותר להבנת הפוליטיקה העכשווית. תיאוריית הפשיזם (דוקטרינה) סיפקה משמעות ומבנה לפרקסיס (הישום) שלה, ולטענתו של בורחס "האינטלקטואל האמיתי נמלט מוויכוחים בני זמנו: המציאות היא תמיד אנכרוניסטית".<sup>28</sup> בעיני בורחס, הבנת הפשיזם חייבה קודם כול להבין את הגנאָלוגיה האינטלקטואלית שלו. עברה של האידיאולוגיה הסביר את ההתנהגות הפשיסטית בהווה, ומשום כך תיאוריית האי-רציונליות בפוליטיקה מניחה מראש את יישומה המעשי. במילים אחרות, בבואנו להסביר את הפשיזם, חשוב יותר לבחון אינטלקטואלים נאצים שהם פרשנים פעילים של האידיאולוגיה הגנאָלוגית הזאת, מאשר לבחון את היטלר. המניעים, הקריאות האידיאולוגיות של אותם אינטלקטואלים, הם המסבירים את היטלר, והם אלה שאפשרו אותו. צמצום פעיל זה של הפרקסיס הפשיסטי לגזירה (דריבציה), ותו לא, של משמעות

25 *Borges, Obras Completas II*, עמ' 101-102.

26 ראו: *Borges, Obras Completas II*, עמ' 101-102. מעניין לציין כי בורחס מציג את 1925, כלומר השנה שבה הפך הפשיזם לדיקטטורי בבירור, כרגע שבו הופכת הלאומנות הקיצונית לדעה גלובלית.

27 *Beatriz Sarlo, Borges, Un escritor en las orillas*, Buenos Aires: Ariel (1998), p. 191.

28 *Borges, Obras Completas II*, עמ' 103.

אידיאולוגית הוא מרכזי אצל בורחס, ומוביל אותו בסופו של דבר להשוות את הפשיזם לברבריות. אבדן התבונה והדגשת מקורותיו הפנימיים של העצמי הקלו על בורחס ועל ראסל לתייג את הנאציזם כברבריות ולהנגידו עם רעיון עקר, כמעט מיטי, של נאורות.<sup>29</sup>

חיפוש בורחסיאני זה אחר האנטי-נאורות הגיע לשיאו ב"רקוויאם גרמני", שפורסם ב-1946, המציג מספר נאצי דמיוני, אוטו דיטריך צור-לינדה, המהרהר בשואה ובפשיזם. כשהוא עומד להיות מובא לדין, טוען הנאצי הדמיוני: "אשר לי, אני אוצא להורג בירייה בעוון עיבויים ורצה. בית-הדין פעל בהגינות; מלכתחילה הודיתי באשמה. מחר, כשיצלצל שערך הכלא תשע, כבר אהיה בממלכת המוות".<sup>30</sup> צור-לינדה הוא אינטלקטואל גרמני המצהיר על הערצתו לניטשה ולשפנגלר (Spengler).<sup>31</sup> עם האחרון הוא מתעמת במאמרו "חשבון עם שפנגלר" (A brechnung mit Spengler), ואף על פי כן הוא מעריץ את "רוחו הגרמנית מיסודה הצבאית". האזכור של שפנגלר אינו מקרי. במשפט הבא, מיד אחרי ה"חשבון עם שפנגלר", מצהיר צור-לינדה כדלקמן: "ב-1929 הצטרפתי למפלגה" (עמ' 65). אמירה זו, שלכאורה אינה נובעת מן הנאמר קודם לכן, היא הגיונית במונחי ההיגיון הפורמליסטי של האידיאולוגיה הנאצית. במונח זה, בורחס מעוניין להתחקות אחר הזיקות האינטלקטואליות הישירות בין הדחייה הפילוסופית של הנאורות לבין יישומה המעשי בפשיזם. פנייתו של צור-לינדה לפשיזם אינה באה בקלות: "... הגם שאינני נטול אומץ-לב, אין בי כל נטייה לאלימות. אף על פי כן הבנתי שהננו נמצאים על סף עידן חדש ושעידן זה, בדומה לתקופות הראשונות של האיסלאם ושל הנצרות, תובע אנשים חדשים. מן הבחינה האישית היו חברי לשורה מאוסים; לשווא התאמצתי לחשוב בהיגיון שנוכח המטרה הנשגבת שלשמה נתקבצנו אין אנו בבחינת אנשים פרטיים".<sup>32</sup>

צור-לינדה מקשר בין היוהרה שבמציאת טיעונים הגיוניים על אודות חוסר אנושיותו של העצמי, לבין הצורך להשמיד את ה"אחר" היהודי. משמעות אידיאולוגית זו של עידן חדש - עידן שבמונח מסוים לא נועדו יוצריו לחוותו - נכללה במסר הקפקאי. פאול צלאן (Celan) הביע אותו בשירו על ה"אמן

29 בורחס העיר כי לטענת ראסל, "במידת מה" הייתה דיכוטומיה בין הרציונליות של תחילת המאה השמונה עשרה לבין חוסר הרציונליות של "ימינו". בורחס מוסיף: "הייתי מבטל את תואר הפועל החלוש הפותח את המשפט". *Borges, Obras Completas II*, עמ' 104.

30 מתוך: חורחה לואיס בורחס, האלף (תרגום: יורם ברונובסקי). הקיבוץ המאוחד וספרי סימן קריאה (2000), עמ' 64. כל הקטעים שיובאו בהמשך מתוך הסיפור לקוחים מתרגום זה. המובאה מופיעה גם בתוך: *Borges, Obras Completas I*, עמ' 576; *Borges, Labyrinth*, עמ' 141.

31 כעבור שנים, ב-1969, הוסיף בורחס כי צור-לינדה ייצג תפיסה אפלטונית של הנאצי. ראו: Luz Rodriguez Carranza, "Réquiem para un fin de siglo," *Anthropos* 142-143 (1993), p. 89.

32 בורחס, האלף, עמ' 65-66. מופיע גם בתוך: *Borges, Obras Completas I*, עמ' 577; *Borges, Labyrinth*, עמ' 142-143.

מגרמניה",<sup>33</sup> שבעיני צלאן לא היה ייצוג של המוות, המגולם בנאצי. הנאצים היו, תחת זאת, ההתגלמות הפוליטית של אי־התבונה. באותה מידה ניתן לראות בצור־לינדה את הפרשנות הבורחסיאנית לניסיון הנאצי להפוך את המוות עצמו למוצג אידיאולוגי; ב־1941 מונה צור־לינדה לסגן מפקד מחנה הריכוז טרנוביץ, והוא מספר לנו שלא שאב כל סיפוק מתפקיד זה. צור־לינדה מאמץ תפיסה ניטשיאנית של רחמים ואומר כי "הנאציזם הוא עניין מוסרי מעיקרו: השלת האדם הישן, שנשחת, לשם לבישת האדם החדש. בסערת הקרב, בין צעקות המפקדים להמולה הכללית, תמורה זו היא דבר שכיח; לא כן בצינוק גאלח...". מוסריות מפלצתית זו, שאותה מוליד הפשיזם, נבחנת כנגד חטאו האחרון של זרטוסטרא. צור־לינדה מציינ: "קרוב הייתי להיכשל בו (אני מודה ומתוודה) כשנשלח אלינו מברסלאו (Breslau) המשורר הנודע דוד ירוזלם".<sup>34</sup>

יש לציין כי בנרטיב של בורחס, ההיבטים הכמו־קרבניים של האידיאולוגיה והפרקטיקה הנאצית מתוארים כחזרת העם הגרמני לברבריות. אצל בורחס התרכזה הברבריות הנאצית בהעלאת קרבן קולקטיבי לפיהרר.

במאמר חשוב שנכתב ב־1938 טען בורחס כי בהולכם אחרי היטלר, היו הגרמנים מוכנים "להקריב את תרבותם, את עברם, את יושרם".<sup>35</sup> דוד ירוזלם מייצג עבר זה ותרבות זו. זה אותו חלק מהדמות, מן הבילדונג (Bildung) של צור־לינדה – היינו חינוכו הגרמני המסורתי – שהוא מבקש להקריב.<sup>36</sup> דומיניק לה קפרה מנתח היבט מרכזי זה של תהליכי ההקרבה הנאציים (והפשיסטיים), וטוען כי ההקרבה משמרת אמביוולנטיות על־מוסרית הממוקמת

33 מתוך השיר "פוגת מוות", בתוך: פאול צלאן, *סורג שפה* (עריכה ותרגום: שמעון זנדבנק). הקיבוץ המאוחד (1994), עמ' 9.

34 בורחס, *האלף*, עמ' 67. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, עמ' 578.

35 Jorge Luis Borges, "Letras Alemanas: Una exposición afligente", *Sur* 8, 49 (1938), p. 67. ראו גם: Borges, "Definición del Germanófilo", *Obras Completas IV*.

עמ' 441. במובן זה נותר בורחס בתחום האנטי־פשיזם הארגנטיני בפרט, ובתחום התרבות האנטי־פשיסטית הגלובלית בכלל. ראו את ההקדמה ואת הפרק השני בתוך: Federico Finchelstein, *Transatlantic Fascism: Ideology, Violence, and the Sacred in Argentina and Italy, 1919-1945*, Durham: Duke University Press (2010). בנושא האנטי־פשיזם, ראו: Andrés Bisso, *Acción Argentina: Un antifascismo nacional en tiempos de guerra mundial*, Buenos Aires: Prometeo (2005); idem, *El antifascismo argentino*, Buenos Aires: CeDInCI Editores (2007). בנושא בורחס והמילייה הספרותי של האנטי־פשיזם הארגנטיני, ראו: John King, *Sur: A Study of the Argentine Literary Journal and its Role in the Development of a Culture, 1931-1970*, Cambridge: Cambridge University Press (1986). ראו גם: Rosalie Sitman, "Protest from Afar: The Jewish and Republican Presence in Victoria Ocampo's Revista SUR in the 1930s and 1940s", in: Jeffrey Lesser, and Raanan Rein (eds.), *Rethinking Jewish-Latin Americans*, Albuquerque: University of New Mexico Press (2008).

36 על התפיסות השונות של ה"בילדונג" אצל קרבנות ומבצעי פשעים, ראו: George Mosse, *German Jews beyond Judaism*, Bloomington: Indiana University Press (1985).

"מעבר לטוב ולרע". "למעשה היא מכוננת את האמביוולנטיות בכך שהיא מזהה בין הקרבן לבין מתנה לאלוהות או לישות כמו-אלוהית (מעמדו של היטלר בעיני חסידיו הנלהבים). יתר על כן, באידיאולוגיה ובפרקטיקה הנאצית, קרבנות מסוימים הושפלו או עונו בצורה כזאת שהתגובה האמביוולנטית כלפיהם, שבהקשרים אחרים הייתה יכולה לגרום להזדהות עם הקרבן, הייתה יכולה להיפתר בעיקר, אם לא רק, בכיוון שלילי, באמצעות חסימת המשיכה, או ההזדהות, או דיכויין".<sup>37</sup>

רגשותיו של צור-לינדה כלפי דוד ירוזלם אמביוולנטיים ביותר, במובן שאליו התכוון לה קפרה. פרסומו של המשורר מבשר את האפשרות שייאלץ למות על מזבח האידיאולוגיה הפשיסטית, ומותו מאשר את מה שהאידיאולוגיה טוענת לגביו. ירוזלם מייצג את ה"אחר". לדידו של צור-לינדה, הוא מייצג את התבונה; לפיכך יש למחקר. צור-לינדה מדגיש כי ה"אבדן" הכואב של ירוזלם מלווה באבדן כואב של העצמי שלו עצמו: "התייסרתי יחד אתו, מתי יחד אתו, במובן מסוים אבדתי לעצמי יחד אתו".<sup>38</sup> האגו האבוד הופך לחוסר תמידי, לעצמי משולל סובייקטיביות.

בפשיזם, האלימות הופכת את הסובייקטים לאובייקטים אידיאולוגיים. ואז נעלמת גם ההדחקה כדי שגם הקרבן ייעלם, שהרי ממקום מסתרו המודחק שומר הקרבן על אנושיותו. צור-לינדה חש מחויב לתאר את הדרך שבה עינה את ירוזלם, משום שהדבר חיוני למאבק האידיאולוגי הפנימי שלו בתור נאצי. חיפושו שלו עולה בקנה אחד עם האופן שבו מנתחים מקס הורקהיימר (Horkheimer) ותיאודור אדורנו (Adorno) את התהליך שבו הסובייקט בפשיזם הופך לאובייקט.<sup>39</sup> בהקשר זה, הפשיזם הופך הן את האחר והן את העצמי לאובייקטים - אובייקטים שניתן לנטרלם ולהשמידם. הקרבתו של העצמי הופכת אותו לאובייקט. הסובייקטיביות נמחקת, ומפנה את מקומה לרציונליזציה - לצורך להסוות את התשוקה במילים ובסמלים.

"נהגתי בו ביד קשה; לא הרשיתי שירככוני לא הרחמים ולא תהילתו. עוד לפני שנים רבות הבנתי שאין דבר בעולם שאינו זרע של גהינום אפשרי; קלסטר פנים, מלה, מצפן, פרסומת לסיגריות, עשויים להוציא אדם מדעתו אם לא יצליח לשכחם. האם לא ישתגע אדם שידמה לפני עיני-רוחו בלי הרף את מפת הונגריה? החלטתי להחיל

Dominick LaCapra, Preface to Federico Finchelstein (ed.), *Los Alemanes, el Holocausto y la Culpa Colectiva. El Debate Goldhagen*, Buenos Aires: Eudeba 37  
 Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*; (1999), p. 24  
 עמ' 133.

בורחס, האלה, עמ' 68. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, עמ' 579, 38  
*Labyrinth*, עמ' 145.

Max Horkheimer, and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford: 39  
 Stanford UP (2002).

עיקרון זה על תקנות המשמעת של ביתנו [camp] 1... בשלהי 1942  
נסתתרה בינתו של ירוזלם; באחד במאוס 1943 הצליח להתאבד".<sup>40</sup>

לפני אבדן החיים, אובדת התבונה. עם זאת, יש גבול ליכולתנו שלנו להבין את אי־התבונה. בורחס חש צורך להשמיט את האלימות הרדיקלית ביותר מהנרטיב שלו. אנו יכולים להתקרב לאלימות זו רק באמצעות השמטה בצורת *ellipsis* אחרי המילים: "החלטתי להחיל עיקרון זה על תקנות המשמעת של ביתנו ו...". כאן מוסיף העורך הדמיוני של סיפורו של צור־לינדה הערת שוליים, המציינת: "לא היה מנוס מלהשמיט כאן כמה שורות" ("Ha sido inevitable aquí omitir unas líneas"). ה"בלתי נמנע" הזה מסומן על ידי עריכה יודעת־כול. לצור־לינדה, מן הסתם, לא הייתה כל בעיה לתאר את האלימות הקיצונית של פעולותיו, אך לעורך/מו"ל הדמיוני של דיווחו של צור־לינדה, אדם שלא היה שם, יש עכבות. לעומדים מן הצד, אלימותם של מבצעי הפשע היא בלתי נסבלת. האלימות שהפכה גשמית אינה באה בחשבון למי שבעיניו הקרבנות נותרים בגדר סובייקטים. בורחס ניסה, במובן מסוים, לאפשר לסובייקט לשוב אל הנרטיב של האסון. ביצירתו העלה בורחס את האפשרות שרק החוויה הסובייקטיבית של הקרבנות, ולא של מבצעי הפשע או של העומדים מן הצד, תאפשר לנו להתקרב במדויק אל סבלם. סבל וחווית העינויים הם יסוד מרכזי בסיפור. שחזור חוויות אלו הוא הדרך שבאמצעותה בונה בורחס מחדש את הסובייקט שאבד באושוויץ. בורחס התמקד במסעם הייחודי של הקרבנות, מרגע ההלם וההכחשה עד לניסיונותיהם לזכות במודעות עצמית ובריחוק מהטראומה שאותה מולידה האידיאולוגיה הפשיסטית. בקצרה, הוא חקר את הקשרים ההיסטוריים שבין הודעות, ריחוק ומוות.

## זהות הקרבנות

יהודי נוסף מברסלאו, הסוציולוג נורברט אליאס (Elias), דן בייחודיות של ההקשר היהודי בתקופת הנאציזם, ועיקר דיונו נוגע לאי־ההכרה של היהודים בהשפעות הפשיזם עליהם. אצל בורחס מוצאת סוגיה זו את ביטויה בסיפור "הנס הנסתר" ("El milagro secreto"), שנכתב ב־1942 ופורסם ב־Sur ב־1943, בעיצומה של השואה. הגיבור בסיפור זה, יארומיר חלאדיק (Jaromir Hladik), הוא קרבן יהודי, וכמו ב"רקוויאם גרמני", גם כאן הדמות הראשית נמצאת על סף הגרדום. אך שלא כמו הנאצי צור־לינדה, ובדומה לדוד ירוזלם, זו דמות של אינטלקטואל יהודי. ההיגיון שביסוד ייסוריו ומותו של חלאדיק מעמידים לפנינו מטפורה מרומזת של תבניות אינסטרומנטלית – הבדלה הדרגתית בין אמצעים תבוניים למטרות תבוניות. בקצרה, זהו מחקר הבודק את תהליך הפיכתו של הסובייקט לאובייקט על ידי התהליכים הפשיסטיים של הפיכתו לקרבן.

40 בורחס, האלה, עמ' 68. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, עמ' 579; Borges, *Labyrinths*, עמ' 145.

זמן קצר לאחר כניסת גייסותיו של הרייך השלישי לפראג, מלשינים על חלאדיק והוא נעצר. "הובילוהו לקסקרטיין לכן בגדה השנייה של הוולטאבה (Moldau), ולא היה בכוחו לדחות אף האשמה אחת של הגסטאפו. שם אמו מבית היה ירוסלבסקי, בעורקיו זרם דם יהודי, מחקרו על במה (Böhme) נכתב ברוח היהדות, וחתימתו התנוססה על עצומת מתאה נגד האנשלוס".<sup>41</sup> עוד אנו למדים כי ב-1928 תרגם חלאדיק את החיבור המיסטי היהודי "ספר היצירה" עבור הוצאה גרמנית. למרבה האירוניה, כבמקרהו של ירוזלם, הישגים אינטלקטואליים הם קטלניים אצל הנאצים.

מטעמים מסחריים הפריז קטלוג ההוצאה בתיאור המוניטין של המתרגם. בקטלוג זה על יוליוס רותה [Rothe], אחד המפקדים שבידיו היה נתון גורלו של חלאדיק. אין אדם שאינו קל אמונה בעניינים שמחוץ לתחום התמחותו; שניים-שלושה שמות תואר באותיות גותיות הספיקו לשכנע את יוליוס רותה בגדולתו של חלאדיק, והוא גזר עליו דין מוות *pour encourager les autres*.<sup>42</sup>

בסיפורו המאוחר "גואיקיל" (Guayaquil) מ-1970, שב בורחס אל מוטיב הפיכת הקרבן לאובייקט האוחז במספר רב של זהויות. בטקסט זה, דיון מסתורי לכאורה במקורות ההיסטוריה הארגנטינית מהווה תירוץ המאפשר לשני היסטוריונים לדון בהרמנויטיקה של הרצון.<sup>43</sup> כאן שב בורחס כמדומה לנושא הקרבת הקרבנות הנאצי, האנטישמיות והגנאָלוגיה האנטישמית של הפשיזם. אחד משני ההיסטוריונים הוא אינטלקטואל יהודי גולה, אדוארדו צימרמן. בן שיחו הוא היסטוריון ארגנטיני מיוחס, המתאר את צימרמן כ"היסטוריוגרף נוכרי, שגורש מארצו על ידי הרייך השלישי וכעת הוא אזרח ארגנטיני".

ישנן הקבלות מעניינות בין צימרמן לחלאדיק. הן ההיסטוריון והן הקבליסט מפראג מתמחים בפענוח סמלים. שניהם עומדים לפני הוקעה פשיסטית, אך צימרמן, בשונה מחלאדיק, מסוגל לקרוא את הפשיזם מן הפרספקטיבה מאירת העיניים של הגלות

41 בורחס, *בריונות*, עמ' 125. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, Borges, *Labyrinths*; 508 עמ' 89.

42 בורחס, שם, עמ' 125-126 [הצרפתית במקור. פירוש המילים: כדי לעודד את האחרים].

43 ניתוח סיפור זה בלא ספק רלוונטי להיסטוריוגרפיה של המאה התשע עשרה המאוחרת בארגנטינה, העוסקת בהבניית פנתאון לאומי. מעורבותו של פליט יהודי אירופי בנושא כה לאומני וקראולי במהותו היא, לדעתי, אירוניה מכוונת מצדו של בורחס. אף שאישית נמשך אמנם לגיבורים, ברמה מושגית יותר הוא גם מתיישר בשטחיות של חילופי הדברים בין שני אנשים יהודים בעיניו (בוליבר [Bolívar] וסן מרטין [San Martín]), דומה אפוא שההיסטוריון מפראג אינו מאמין בטקסט ככתבו, ובניגוד לעמיתו הארגנטיני, שאולי תמים ממנו, מעדיף ההיסטוריון היהודי שיטה המבוססת על רמזים, תסמינים ותובנות.



באמריקה הלטינית.<sup>44</sup> בסיפור עורך צימרמן, המתאזרח הארגנטיני היהודי, הקבלה בין בן שיחו יליד ארגנטינה, האריסטוקרטי והאנטישמי, לבין חוויית הרגשות. הוא מנגיד בין מאפיינים אלו לבין החוויה היהודית שלו עצמו כקורא טקסטים. חוויה זו מוכתבת על ידי תכונותיה האוניברסליות של היהדות, כמו גם על ידי המאפיינים הייחודיים של מעמדו כגולה. באירוניה הוא אומר להיסטוריון הארגנטיני הפטריקי: "אתה היסטוריון האותנטי. בני עמך נדדו בשדות אמריקה ולחמו בקרבות הגדולים בזמן שבני עמי כהי העור רק החלו להגיה מהגטו. ההיסטוריה זורמת בדמכם".<sup>45</sup> צימרמן מזהה בין ה"אותנטיות" של בן שיחו לבין היכולת להקשיב לקול פנימי – קול הלאומנות, רגש המצדיק את עצמו בעצמו, והוא עושה זאת בהשוואתן של תפיסות מוקדמות כמו־מגיות בשפה של אותנטיות. אצל בורחס, הלאומנות מבוססת על אינטואיציות בלתי בדוקות בדבר האומה וה"עצמי". הלאומנות היא אי־תבונה משום שהיא מבוססת על ידי הנפש בלבד, כלומר על ידי התשוקה. צימרמן, לעומת זאת, משווה בין המתודה ההיסטורית שלו עצמו לבין פעולת הקריאה. המשגה, חשיבה ואימות ראיות הם מרכיבים מרכזיים במתודולוגיה של צימרמן ההיסטוריון. בסיכומו של דבר, ההיסטוריון היהודי ארגנטיני צימרמן מייצג את התבונה הביקורתית, אך מעמדו כאדם הוא בהכרח בלתי יציב. אף שכבר התבסס בארגנטינה של ימינו, אין לו נקודת התייחסות בעבר, בניגוד חד לבן שיחו, השואל את צימרמן:

- האם אתה מפראג, ד"ר?
- הייתי מפראג – השיב צימרמן.

היעדר זיהוי הקשור לעבר אינו מונע מאותו עבר להשפיע על צימרמן בארצו החדשה. ההיסטוריון יליד ארגנטינה מספר לנו על תרומתו האקדמית של צימרמן ועל נטייתו להגן על המפסידנים של ההיסטוריה: "מחיבוריו (שהם בלא ספק בעלי ערך רב) יכולתי לבחון רק כתב הגנה על הרפובליקה השמית של קרתגו, הנשפטת כיום רק דרך עיני אויביה, ההיסטוריונים הרומאים. בתנתי גם מעין מסה שבה טוען צימרמן כי השלטון אינו צריך להיות פונקציה נראית לעין ופתטית".<sup>46</sup> הליברליות של צימרמן מנוגדת בתכלית להשקפה הפשיסטית טוטליטרית של המדינה. אך מה שחשוב יותר, היווצרות זהותו הסובייקטיבית כאינטלקטואל יהודי

44 בנושא הגלות ראו: Enzo Traverso, *La Pensée Dispersée: Figures de l'Exil Judéo-Allemand*, Paris: Léo Scheer (2004). ראו גם את הטקסט הקלאסי של חנה ארנדט: Hannah Arendt, "Between Pariah and Parvenu", in: *The Origins of Totalitarianism*, New York: Meridian Books (1959), pp. 56-68. בנושא הגירה, הגולה והזוהת היהודית הארגנטינית, ראו: Raanan Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on History, Ethnicity and Diaspora*, Boston: Brill Publishers (2010).

45 *Borges, Obras Completas II*, עמ' 441.

46 *Borges, Obras Completas II*, עמ' 439.

מבטיחה ליצירתו אותה קבלת פנים בנוסח הנאצים שקיבל חלאדיק ב"הנס הנסתר".  
בהמשך אנו קוראים:

טיעון זה נתקל בהתנגדותו הנחרצת של מרטין היידגר (Heidegger). היידגר הוכיח, באמצעות צילומי כותרות עיתונים, כי ראש המדינה המודרני אינו אנונימי כלל וכלל, אלא הוא הגיבור הראשי... דוד המרקד המטפח את הדרמה של בני עמו... היידגר גם הוכיח כי אילן היוחסין של צימרמן היה עברי, או במילים אחרות, יהודי. חיבור זה של האקזיסטנציאליסט הנערץ היה הגורם הישיר לגלותו ולפעילויותיו הנוודיות של אורחנו.<sup>47</sup>

מה שהופך את זהות הקרבן לאובייקט הוא שם תואר ייחודי, כפי שמבינים זאת מבצעי הפשעים (החל בנאצי מרטין היידגר וכלה בנאצי יוליוס רותה). שם תואר זה מגדיר גם את האידיאולוגיה הנאצית-פשיסטית, ככל שהוא מייצג את מה שהיא תופסת כאנטיתזה שלה: היהודי. בעיני הנאצים, היהדות היא זהות שאי-אפשר לממשה או להכחישה באמצעות ידע אמפירי. תחת זאת, היא עובדה א-פרוירית של האידיאולוגיה הטוטליטרית.

בורחס עצמו הואשם על ידי העיתון הארגנטיני הפשיסטי Crisol שהוא יהודי, וזה ענה על כך בסרקוזם כי הוא מודה באשמה. בתפסו את מקום הקרבן, חקר בורחס את חוויית האחר בחברה הארגנטינית, אך רק עד לנקודה מסוימת. היה גבול אתני אובייקטיבי שאותו סימן במפורש. תגובתו המשועשעת לעיתון לא הייתה יותר מניסוי ספרותי. בורחס הבהיר לקוראיו כי אינו באמת יהודי.

מי לא שיחק בשלב כלשהו את משחק האבות הקדמונים, משחק הפרה-היסטוריה של בשרו ודמו? אני עושה זאת לעתים קרובות, ופעמים רבות לא הזדעזעתי מהאפשרות לחשוב על עצמי כיהודי. זוהי היפותזה עצלה, זוהי הרפתקה מיושבת ושמרנית שאינה פוגעת באיש – ואפילו אינה מזיקה למוניטין של ישראל, משום שהיהדות שלי הייתה ללא מילים, כמו שריו של מנדלסון.<sup>48</sup>

אצל בורחס, הזהות היהודית הייתה עניין של תקווה, ומנקודת ראות זו תקף את מבקרו האנטישמיים: "Crisol", בגיליונו מ-30 בינואר, רצה להחמיא לאותה תקוות עבר שלי [להיות יהודי]. Crisol מדבר על 'שורשי היהודיים, המוסווים בודון' (הבינוני הפועל ותואר הפועל מפליאים אותי)."<sup>49</sup>

47 שם.

48 Jorge Luis Borges, "Yo, Judío" Megáfono 3, 12 (April 1934), p. 2  
שפורסמה ב-Crisol יכלה להופיע שוב, למשל, בתוך: "La 'Prensa' Judaizada", *Nuevo Orden* (April 30, 1941), p. 11

49 Borges, "Yo, Judío" שם.

ניכוס זה של זהות הקרבן היה אמביוולנטי. בורחס האמין כי נחוץ להבהיר שבניגוד לחלאדיק או לצימרמן, משפחת בורחס הייתה בעלת שורשים ספרדיים למהדרין וכי מבקריו האנטישמיים פשוט טעו.<sup>50</sup>

בורחס לא באמת ניהל דיאלוג עם מיתולוגיה לצורכי הפשיסטים, אך הוא ערער על הנחותיה באמצעות גנאלוגיה היסטורית מדומיינת ובאמצעות הפנטזיות ומשחקי המיתולוגיות שלו עצמו. הוא לא האמין שקריסת זוהיות היא בלעדית לפשיזם. למעשה, לעתים קרובות תיאר את המסלול שלו עצמו כזה של יוצר מיתולוגיות קוסמופוליטיות, לרבות השיוך המשועשע של זהות יהודית לו עצמו. ברם, הוא קבע דיכוטומיה ברורה בין מיתולוגיות ליברליות מדומיינות, שנהגו באופן מלאכותי ונוסחו בוהירות, לבין הרגע המיתולוגי הפשיסטי של חזרה גרידא אל הברבריות. הפשיזם מתנגד לתביעות ההווה ומאמץ את המניפולציה של העבר הניתן לשינוי: "כמו הדרוזים, כמו הירה, כמו המוות, כמו השבוע הבא, העבר הרחוק הוא אחד מאותם דברים שהבורות יכולה להיוון ממנו".<sup>51</sup>

בעיני בורחס, שורשיו של הגילום הפשיסטי של המיתולוגיה בכמיהה לאותו "עבר רחוק", עבר שכך הוא "תמיד חלק ונעים. הוא מפתה הרבה יותר מהעתיד ומצריך פחות מאמץ. הוא התחנה האהובה על מיתולוגיות".<sup>52</sup>

בקוראו תיגר על תפיסות פשיסטיות של העבר, נטה בורחס, באופן מובן למדי, להדגיש את המגמות ההקשריות הגלובליות שאותן חלקו הקרבנות והמבצעים (ואולי גם המשקיפים), אך בו בזמן נטה למוטט את הפערים וההבדלים ההקשריים שביניהם. למעשה, בעיני בורחס הייתה היהדות ישות אוניברסלית. בדומה לקפקא, היהדות חסרה לדעתו כל היבט ייחודי.<sup>53</sup> בורחס לא הבדיל באופן כללי בין יהדות כמציינת קבוצת אנשים מסוימת (אתנית או דתית) לבין היהדות כתרבות אוניברסלית. ב־1941 הצהיר בורחס כי האוניברסליות הזאת של היהדות הייתה מקור להזדהות אישית והסיבה "העיקרית" בשבילו "שלא להיות אנטישמי". הוא גרס כי "ההבדל בין יהודים ללא יהודים נראה לי, באופן כללי, זניח; לפעמים הוא מדומיין או בלתי מורגש".<sup>54</sup>

יותר מאבדן זהות היהודית, מה שהטריד את בורחס היה אבדן המסורות התרבותיות הגרמניות: "אני נעלב באופן אישי, פחות בשם ישראל ויותר בשם

50 "Borges Acevedo הוא שמי. ... גם אחרי חיפוש שורשים 200 שנה לאחור לא מצאתי את המקור היהודי שלי".

51 "Borges, 'Yo, Judío'.

52 שם.

53 בהודמנויות אחדות השתתף בורחס בקמפינים אנטי־פשיסטיים נגד האנטישמיות. בשיחות פרטיות הוא גם אהז בעמדות אנטישמיות. אף שלא היה יהודי, כתב סיפורים שמספריהם יהודים והשתמש בזהות היהודית כנקודת איכון לניתוח. בכל הקשור לפעילותו של בורחס באירועים האנטי־פשיסטיים בגנות האנטישמיות ראו: IWO Archive, Buenos Aires, Argentina, Caja Organización Popular contra el Antisemitismo, Correspondencia Panfletos, Publicaciones C, 1936-1937 C, 1939.

54 Borges, *Obras Completas II*, עמ' 102.

גרמניה; פחות בגלל הקהילה המועלבת ויותר בגלל הארץ העולבת. איני בטוח שהעולם יכול להתקיים בלא התרבות הגרמנית".<sup>55</sup> יתרה מזו, כעסו לנוכח אבדן הזהות הגרמנית היה מהול בפליאה. פליאה זו התעוררה גם מחמת הסימביוזה ההדרגתית שבין היטלר לגרמניה. הוא הסביר פליאה זו כנובעת מן הלא טבעי, מזרותו של הנאציזם ביחס לגרמניה.

היטלר הפך למושא שנאה אצל בורחס בדיוק בגלל שהיה ברוטלי וחסר חינוך גרמני קוסמופוליטי: "אני מתעב את היטלר בדיוק מפני שהוא אינו חולק עמי את אמונתי בעם הגרמני, וגם משום שהוא מאמין שאין שיטה חינוכית טובה יותר מברבריות, ואין תמריץ טוב יותר ממחנות הריכוז, כדי למחוק את 1918".<sup>56</sup>

היטלר הדאיג את בורחס פחות משהדאיגו אותו חסידיו האינטלקטואלים באירופה ובאמריקה הלטינית. הוא דאג שמא חסידים אלה של הפשיזם ידחו תרבות שמעולם לא הייתה להיטלר. האנטישמיות הייתה סימפטום מעשי של אידיאולוגיה אוניברסלית. בלי לשקוע לתוך לאומנות, שאף בורחס להדגיש הבדלים תרבותיים לאומיים כמרכיבים ייחודיים של קוסמופוליטיות חילונית מודרנית, ולהראות כיצד הבדלים אלו נטועים בתפיסה משותפת של מודרניות, הסותרת למעשה את האופי הטרגיסט-לאומי המוחלט של הפשיזם. בלא ספק הכיר בייחוס העצמי הקתולי של האנטישמיות הארגנטינית הפשיסטית, אך הבחין גם בקשרים הגלובליים שהציבו את אופייה הארגנטיני בסימן שאלה. "מספר קתולים כפויי טובה – כלומר אנשים המקושרים לכנסיה ברומא, שהיא כת סוררת של בני ישראל, מאוישת בסגל איטלקי, הפתוחה לעסקים בהגים ובימי ראשון – שואפים להציג דוקטרינה מרושעת, בעלת מקורות מוצהרים גרמניים, רותניים, רוסיים, וולאכיים ומולדוביים".<sup>57</sup> בורחס השווה בבירור בין האנטישמיות לבין זן של קתוליות ארגנטינית ימנית קיצונית. כן הציג בורחס באירוניה את "המילה הגסה 'אנטישמיות'" כ"מחרוזת תפילה קודרת" המביאה "את הארגנטיני הנחרד" למחשבות על "מזימה".<sup>58</sup>

האנטישמיות יכולה להיות ארגנטינית או גרמנית, אך בארגנטינה הייתה מעוגנת בקריאה שגויה של נצרות, שמלבד זאת הייתה פלורליסטית: "הממליצים על השימוש בה מרביתם להאשים את היהודים, את כולם, בצליבת ישו. הם שוכחים שאמונתם שלהם הצהירה כי הצלב הוא האחראי לגאולתנו. הם שוכחים שהאשמת היהודים משולה להאשמת חולייתנים או יונקים".<sup>59</sup> מעבר לאירוניה טמון מוטיב

Jorge Luis Borges, "Una pedagogía del odio," *Sur* 32 (May 1937), p. 81 55

Borges, "Ensayo de imparcialidad", עמ' 28. 56

*Mundo Israelita* (August 20, 1932), p. 1 57

ראו: שם. על ההיסטוריה של האנטישמיות הארגנטינית, ראו: Leonardo Senkman (ed.), *El* 58

Daniel Lvovich, *antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires: Ceal (1989)

*Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires: Ed. Vergara (2003);

ibid, "Una intervención de Borges contra el antisemitismo", *Nuestra Memoria*

Federico Finchelstein, *La Argentina Fascista: Los orígenes*: ראו גם: 22. (2003)

*ideológicos de la dictadura*, Buenos Aires: Sudamericana (2008), Chapter 3

*Mundo Israelita* (August 20, 1932), p. 1 59

האוניברסליות. בעיני בורחס, זה היה סממן המפתח של הממדים היודאו-נוצריים של תרבות המערב. הוא הציג, באופן אירוני, את האוניברסליות היהודית כסמלו של המקודש. בהקשר זה עורך בורחס דה-מייתולוגיזציה לעבר הדתי כמקור מבוכה הקשרית ואנכרוניזם פוליטי לאנשי הדת הפשיסטים הארגנטינים:

הם שוכחים שכאשר החליט להיות אדם, ביכר ישו להיות יהודי. הוא לא בחר להיות צרפתי או אף porteño [תושב בואנוס איירס]. הוא לא בחר להיות ב־1932 אחרי ישו, כך שיוכל לקבל מנוי שנתי ל־Le Roseau d'Or. הם שוכחים שישו, כמובן, לא התגייר. הבזיליקה דה לוחאן [כנסייה מפורסמת במחוז בואנוס איירס] הייתה נראית לו סתומה כלוח שנה, תנור גז או אנטישמי...<sup>60</sup>

בסיפורת שכתב באותה תקופה תיאר בורחס את האנטישמים הקתולים כאנטי-נוצרים. ניתן להיווכח בכך, למשל, ב"המוות והמצפן" (La Muerte y la Brújula, 1942). בדיאלוג שבין מפקח המשטרה האנטישמי, טרבראנוס, לבין עיתונאי יהודי מעיתון ידי המתפרסם בבואנוס איירס. טרבראנוס דוחה את ההיסטוריה כרמו לפרשנות פלילית וטוען: "אני נוצרי מיסכן... קח לך את כל ערימת הניירות הזאת, אם זה מה שאתה רוצה; אין לי זמן לבזבז על אמונות תפלות של יהודים". האינטלקטואל היהודי, אשר כמו בורחס הוא "קצר רואי, אתיאסט וביישן גדול", עונה לטרבראנוס כי הנצרות היא, מעל לכול, צורה של אמונה תפלה יהודית.<sup>61</sup> בורחס הנגיד את האוניברסליות (כראיית עולם הומניסטית) עם האנטישמיות והפשיזם הגלובליים או הטרנס-לאומיים. בעיני בורחס לא היה הפשיזם קריאה שגויה של התרבות, אלא דחייה לאומנית של ציביליזציה אוניברסלית. בפשיזם, הסובייקטיביות של האחר נדחית, ואתה נדחית האפשרות של צורה אתית-פוליטית של מודעות עצמית. הפשיזם הטרנס-לאומי דוחה את התבונה ומאמץ אל חיקו את האמונה התפלה. בעיני הקוראים הארגנטינים בשנות הארבעים, הייתה דמותו של צור-לינדה סינתזה של שני מיתוסים פשיסטיים לאומיים, הדחייה של התבונה על ידי הפשיזם הארגנטיני והגרמני, ששניהם נתונים להשפעתו של הפשיזם הגלובלי. אך דומה שצור-לינדה מכיר בכך שהתנגדות הבורחסיאנית לניכוס הפשיסטי של הנצרות היא מלאכותית. צור-לינדה הוא פגאני או אף אנטי-נוצרי. ומהיותו רחוק מהדת הוא מאמץ צורה מוחשית של הקרבת קרבנות.

60 שם.

61 כל המובאות בפסקה זו לקוחות מ"המוות והמצפן", בתוך: בורחס, **בדיונות**, עמ' 114-115.המובאות מופיעות גם בתוך: Borges, *Obras Completas* I; עמ' 500, *Borges, Labyrinths*;

עמ' 79.

## מבטה של הטראומה

אצל בורחס, הפרשנות מדגישה פחות את הקרבנות ויותר את מחוללי הטראומה. על פי המבט הבורחסיאני, מבצעי הרצח לוקחים חלק בתהליך של ניוול הציביליזציה, שאותו יוכלו להבין רק בערוב ימיהם. הבנה מאוחרת זו נבצרת מקרבנותיהם. מובן שהקרבנות אינם בוחרים בטראומה, ואילו צור־לינדה מוצא משמעות אידיאולוגית במותו שלו. בנרטיב הבורחסיאני של הפשיזם, הן הקרבנות והן מי שהפכו אותם לקרבנות, מוצאים את מותם. צור־לינדה הוא הנאשם במשפט פלילי. העדויות נגדו כבדות משקל והוא אינו מכחיש אותן. לעומת זאת, במקרה של חלאדיק אנו מוצאים משפט בזק שהוא קפקאי במהותו.

אימה ומוות הם המאפיינים הבסיסיים ב"משפטו" של חלאדיק: "תחושתו הראשונה של חלאדיק היתה אימה פשוטה. הוא חשב שלא היו מפחדים אותו לא עמוד התליה, לא המערפת ולא הגיליוטינה, אך מוות ביריה נראה לו בלתי־נסבל. לשווא חזר ושינן לעצמו שעצם העובדה הכללית של המוות היא הדבר המחריד, לא הנסיבות המוחשיות. הוא לא נלאה מלהעלות בדמיונו את הנסיבות הללו: באורח אבסורדי ניסה למצות כל גירסה אפשרית. עד אינסוף הקדים ותיאר לעצמו את התהליך, למן השחר נטול השינה ועד למטח היריות המיסתוריים".<sup>62</sup> כאן, כמו במקומות אחרים אצל בורחס, העינויים שסובלים הקרבנות מעומתים עם ערכי התבונה, כפי שמבין אותם בורחס.

צורה זו של עינויים היא שמתאר קפקא ב"המשפט", במובן זה שהקרבנות אינם מסוגלים להבין את הסיבות להפיכתם לקרבנות. בהקשר זה המוות נטול משמעות. אך בורחס מחליט להתרחק מקפקא ברגע שבו האל מקפיא את הזמן ואת המרחב לחלאדיק, ממש לפני הוצאתו להורג. האלוהות עוצרת את הזמן כדי שחלאדיק יוכל להשלים את כתיבת מחזהו, הנקרא "האויבים". במסגרת זו המוות לובש צורה טרנצנדנטלית, והיקום הקפקאי של המחזה הופך לחלק מההיגיון המבני של חיי מחברו. לפיכך המציאות מאורגנת ונבנית מחדש בנפשו של הקרבן. במילים אחרות, היא מעוצבת כמציאות שמעבר לעקרון המציאות. צור־לינדה, חלאדיק ודויד ירוזלם מוטמעים בעולם הסכיוזופרני של השואה. השלושה, החיים בנסיבות נבדלות מאוד, אינם מסוגלים להכחיש את ההאשמות נגדם. כולם משלימים עם מותם הקרב.<sup>63</sup> ברם, הקרבנות אינם מצדיקים את חורבן גופם. מבצע הפשע צור־לינדה, לעומת זאת, משלים עם תבוסתו האישית משום שהוא רואה בה קרבן גופני למען דבר־מה אצילי יותר ממנו עצמו: "עידן שאין לעוצרו מתפשט והולך בעולם. אנו חישלנו אותו, אנו שכבר היננו קרבנותיו. מה זה משנה אם אנגליה היא הפטיש ואנו הסדן, כל עוד האלימות מושלת בכיפה ולא חיישנות נוצרית כנועה? אם הנצחון ואי־הצדק

62 "הנס הנסתר", בתוך: בורחס, *בריונות*, עמ' 126. מופיע גם בתוך: *Borges, Obras Completas I*, עמ' 509; *Borges, Labyrinths*, עמ' 89.

63 העינויים שירוזלם סובל מידיו של צור־לינדה מביאים אותו בסופו של דבר להתאבד.

והאושר לא נועדו לגרמניה, יהיו נא של ארצות אחרות." <sup>64</sup> לפי השקפתו של צור-לינדה, ההיסטוריה היא ממצא מיתולוגי. חוויית השואה פותחת פתח לאפשרות של עתיד פשיסטי בלא הפשיסטים שהגו אותו. מיתוס האלימות הפשיסטית נותר, וכעת הוא הרה משמעות. הוא כאן לתמיד. צור-לינדה, מנהיג היקום של מחנה הריכוז, מגלם כעת את השילוב הפשיסטי הבלתי אפשרי של הביולוגי והפוליטי. הציווי האידיאולוגי של הפשיזם מנצח את גופו שלו ואת החומריות של כל דבר אחר. "אני מתבונן בפני במראי לדעת מי אני, לדעת איך אתנהג בעוד כמה שעות, את אתייצב מול קצי. גופי אפשר שיפחד; אני - לא." <sup>65</sup>

צור-לינדה מבין כי הוא קרוב לממש את תשוקתו להותיר מאחור את האנושי שבו. הוא אינו חש יותר פחד. אבדן זה של האנושיות הוא אידיאולוגי לחלוטין במובן הפשיסטי. כך גם האלימות, כדי כך שהאימה היא מטרתו הסופית של הפשיזם. "העיקר היא שתמשול האלימות" (Lo importante es que rija la violencia), מצהיר צור-לינדה. <sup>66</sup>

השבר הרדיקלי של ה"אגו" (yo) שאותה חווה העבריין הנאצי, ובמילים אחרות הפירוד המוחלט בין פחד מצד אחד לבין מוות ו"עצמי" המאבד את גשמיותו והופך בכך לייצוג מוחלט של אידיאולוגיה, חושף עולם אידיאולוגי שבו התשוקה האלימה מושלת בלא כל הגבלות נורמטיביות. הפשיזם דוגל בחיסול הנורמות ובאכיפת שלטון האלימות. התוצאה היא תסיסה היוצרת בלא הרף את ממשיותה שלה בטראומטי, ועוקרת את סף היציבות הפוליטית והאתית באמצעות הפיכת החפצת ה"אחר" לאובייקט והקרבת ה"עצמי".

עם זאת, בורחס היה ער לעובדה שהחברה הפשיסטית אינה מתכוונת להיות משוללת נורמות. ההפך הוא הנכון, היא מאופיינת בעקרון המנהיג, הפיהררפרינציפ (Führerprinzip). תשוקתו של הגיבור הפשיסטי תופסת את מקום המורשת הנורמטיבית של הנאורות וערכיה. תשוקתו של המנהיג הופכת לחוק, אם התשוקה מייצגת את החוקיות האפשרית היחידה, דבר אינו חוקי במפורש. מצב זה סימפטומטי לנטייתו הצנטרפטלית של הפשיזם להרס עצמי. חוסר הנורמות מצביע על עולם שבו "אושר" ו"אי-צדק" הולכים יד ביד.

אצל צור-לינדה, מחיקת האגו כוללת אפילו את היטלר עצמו. את ה"אגו" של היטלר מחליפים "דמו ורצונו". <sup>67</sup> כאן הפשיזם רואה את האגו כמה שמאפשר את כינונה של תודעה כוזבת במקום הבנה עצמית. בעדותו של צור-לינדה, הקרבן והמוות מאוחדים בכוח ההיגיון של ההקרבה, ושואתו של הקרבן היא בלתי נמנעת. ההקרבה הפולחנית שלו עצמו לשם "האלימות ו... האמונה בהרבה". <sup>68</sup>

64 "רקוויאם גרמני", בתוך: בורחס, האלף, עמ' 70. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas* I,

עמ' 581; Borges, *Labyrinth*; עמ' 147.

65 שם, עמ' 70.

66 שם, שם.

67 "היטלר האמין שהוא לחם למען מדינה, אך הוא לחם למען כולם, גם עבור אלו שהוא תקף ודחה.

אין זה חשוב שה"אני" שלו לא היה מודע לכך, ידעו זאת דמו ורצונו", שם, עמ' 70.

68 שם, שם.



בעיני מבצעי הפשעים, מעשה ההקרבה שלהם עצמם מאחד אותם עם קרבנותיהם. השמדת האגו, אבדנו בתוך מוחלט מוסרי של תשוקה מבעבעת, זוכה בסופו של דבר להכרה כמנדט אידיאולוגי המציג את מתת המוות כהקרבת ה"עצמי".<sup>69</sup> עידן האלימות החדש, אף שהוא מוצג כ"שלמות", מייצג במציאות שיבה גרוטסקית אל המודחק אשר, כפי שציין לה קפרה, מהווה תמה מרכזית באידיאולוגיה ובפרקטיקה הנאציות.<sup>70</sup>

התמה של הקרבת האגו למען אידיאולוגיית הברבריות מהווה תרומה חשובה שהרים בורחס לתיאוריית הקטסטרופה, תרומה שטרם זכתה להכרה ראויה. במסה משנת 1939 צפה בורחס את טיעון ההקרבה של צור-לינדה באופן דומה להפתיע, אך הפך את מקומו של הסובייקט. בורחס, כמשקיף מן הצד, לעולם לא היה מקריב את עצמו למען אידיאולוגיה. הוא הצהיר כי לו היה לו "הכבוד להיות גרמני" לעולם לא היה "מקריב את התבונה ואת ההגינות". בניגוד לנאצי המדומיין שלו, טוען בורחס כי "ייתכן שתבוסה גרמנית משמעה חורבן גרמניה; אין חולק על כך שניצחון גרמני משמעו חורבן העולם וביזוי".<sup>71</sup>

צור-לינדה מסוגל לזהות את סטיגמת הטראומה שאינה יכולה להימחות שיצר יקום המחנות. סטיגמה זו שולטת גם, אם כי לא במידה שווה, בזיכרונות הקרבנות. מאוחר יותר יגדיר בורחס מצב זה כסימנו של המצב היהודי שלאחר השואה. הוא מדבר על כך בפנים שהוא מתאר בשירו "ישראל" (1969): "פנים שנידונו להיות מסכה... אדם שנסקל, נשרף והוטבע בתאים קטלניים".<sup>72</sup> כזו היא סטיגמת ההקרבה - היא מקבלת מובן רק על פי ההיגיון הפשיסטי של מבצעה. אך יש גבול למשחקי גומלין אלה של משמעויות, של סובייקטיביות המתחלפות זו בזו בבכבאותיהם של מענים וקרבנות. אצל בורחס, ה"מסכות" של צור-לינדה ושל חלאדיק כאחד מופרות. חיפושם אחר ההבנה האולטימטיבית מושג באמצעות המוות. כשבורחס עוטה על עצמו אגו יהודי בכתיבתו הבדיונית והעיונית ומזדהה עם הקרבנות, הוא מנכס את הטראומה שלהם. לכאורה, פעולה זו מציעה למשקיף מהצד (או למשקיף מהצד במאוחר) ולקוראים הבנה מלאה. אך הבנה זו היא התוצאה של השקפת עולם של הקרבה. ההקרבה מקבלת משמעות בפרשנות הבורחסיאנית של הפשיוזם, אך במחיר מסגור הטראומה, ומה שחשוב יותר, במחיר ביותה. הטראומה מבויתת כסמל לדבר שאותו מנתח לקן כ"ממשי", כלומר הלא-מודע.<sup>73</sup> במסגרת זו הופכת הטראומה למטפורה ללא-מודע הפשיסטי, לאידיאולוגיה טוטליטרית, שבדומה לצור-לינדה דוחה את

69 שם, שם.

70 LaCapra, *Representing the Holocaust*, עמ' 169-203.

71 Borges, "Ensayo de imparcialidad", עמ' 29. במאמר זה משווה בורחס בין ניצחון נאצי באירופה לבין השתלטות היפותטית של הפשיוזם על ארגנטינה: "איני מתכוון לסכנה הדמיונית של ההרפתקה הקולוניאלית הדרום-אמריקנית; אני חושב על החקינים הילידים".

72 "Israel", in: Borges, *Obras Completas II*, עמ' 375.73 Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, עמ' 55-56, 68-70, 121-131, 275.

התבונה הביקורתית.<sup>74</sup> דומה כי המבט הבורחסיאני, המשכיל כל כך להבין את צור־לינדה (ואת הפשיזם), מבקש בסופו של דבר להקריב את הקרבנות, באמצעות הפיכתם לסוכני הידע המואר ומובהר באמצעות הטראומה. הצלחתו של חלאדיק כסופר, ההישג של השלמת יצירתו, הם התוצר של מתנת המוות שהעניקו לו רוצחיו. מבחינה זו, דומה שאפילו אלוהים בסיפור מסכים עם הנאצים, או לפחות אינו חולק עליהם.

חלאדיק מבין את הטירוף של הנאציזם, וכמובן שהוא בז לו, אך ההשפעות של אידיאולוגיה זו מקנות לו משמעות כסופר וכאינטלקטואל יהודי־אנטי־פשיסטי. יתרה מזו, דומה שאצל בורחס הנאציזם מעניק לקרבנות את האפשרות לכתוב בהשפעת הטראומה. האשמות טראומתיות אלו מפארות ומחדדות את כישרונם האנליטי ומספקות להם את הרצון "לגאול" את עצמם: "העלילה, שאת קוויה שרטטתי, נראתה לו [לחלאדיק] בחוש כהמצאה המתאימה ביותר להסוות את מגרעותיו ולהבליט את יתרונותיו, כסיכוי להצדיק (בדרך סמלית) את העיקר בחייו".<sup>75</sup>

אך במהלך בורחסיאני טיפוסי, משהושגה ההבנה, שבים תסמיני הטירוף והמוות. אין כל אפשרות אחרת. בורחס מדגיש את התפקיד המרכזי של השיטות השקולות והמתחשבות של תהליך הקרבון אצל הנאצים. הן משרתות אידיאולוגיה הנטועה בכוחות האינסטינקטואליים של תשוקה וברבריות. הקרבנות יכולים לחפש ולהשיג משמעות, אך לעולם לא יוכלו להבין את האידיאולוגיה הנאצית. אצל בורחס, ההארה שלהם בת חלוף, כמעט אשליה. לאחר שזכה בהבנה, מושב חלאדיק למצב הקהות הקודם שלו. הוא שב אל הטראומה שאותה הוא חי בהווה ושבתוכה שוב הוא טובע. בהקשר זה, הוא קרבן אבוד: "הוא סיים את המחזה שלו: לא היה עליו להחליט אלא לגבי שם־תואר אחד. הוא מצא אותו; טיפת המים החליקה על לחיו. הוא התחיל צעקה מטורפת, הניע את ראשו, המטה המרובע הכריעו ארצה".<sup>76</sup>

ניתן לטעון כי הבנתו של חלאדיק, פענוח הסמלים שלו, היוו בסופו של דבר הכחשה של מצבו הטראומטי, אך זהו רק ממד אחד של הטקסט הבורחסיאני. דומה כי מעורבותו של ממד של קדושה מקנה משמעות למוות, שבהקשר חילוני הוא חסר משמעות. הייצוג הבורחסיאני של שעותיו וימיו האחרונים של דויד ירוזלם, שהוא יותר מתון ושקוע בסוג של טלטלה אמפתית, הוא בעצם ייצוג של המוולמן. כמו בתיאורו של לוי את המוולמנים, צור־לינדה דוחק בירוזלם לנטוש את העולם ואת

74 על הלא־מודע הפשיסטי והתיאוריה הפסיכואנליטית, ראו: Federico Finchelstein, "Fascism Becomes Desire: On Freud, Mussolini and Transnational Politics", in: Mariano Plotkin, and Joy Damousi (eds.), *The Transnational Unconscious*, London: Palgrave Macmillan (2009).

75 בורחס, *בריונות*, עמ' 128. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, עמ' 510; Borges, *Labyrinths*, עמ' 91.

76 בורחס, *בריונות*, עמ' 131. מופיע גם בתוך: Borges, *Obras Completas I*, עמ' 513-512; Borges, *Labyrinths*, עמ' 94.

המציאויות שלו.<sup>77</sup> וכמו מותו של דוקטור מרסלו ירמולינסקי, חוקר הקבלה שנרצח בדם קר ב"המוות והמצפן", מותו של ירוזלם הוא תוצאה של התפרקות המצב הנורמטיבי. הוא מסמל את שובו של המודחק, של העבר, של החיים ויותר מכול, של המוות.<sup>78</sup> בורחס אינו מנסה להבין את ירוזלם, ואת התאבדותה של דמות הרפאים הוא מתאר לא כהחלטה שהתקבלה עקב מציאות הטראומה, אלא כדחייה של מציאות זו באמצעות הפנייה אל הטירוף והייאוש.<sup>79</sup>

ירוזלם נושא את הסטיגמה הטראומטית של אושוויץ, אך שלא כמו צור-לינדה, הוא אינו מבין. רק האידיאולוגים הפשיסטים מבינים את ההיגיון הטמון במערכת סמלים המשפילה את התבונה ומחפיצה את הלא-מודע. העצמי הפנימי מוצג כנושא סימן גשמי. ירוזלם הוא סמל לטראומת התבונה ולרגרסיה אל המודחק. הוא קרבנו של הפשיוס הטרונס-לאומי. תבוסתו היא התבוסה של התהליך המתרבת. הפשיוס משמיד את ההרגעה הפרוגרסיבית של המרחב החברתי, וחורט את תבוסתה בגופות קרבנותיו. במובן זה, מקבל ירוזלם את אותה סטיגמה אידיאולוגית שאותה הצליח אלי ויזל (Wiesel) לאבחן כחלוקה מבוקעת של העצמי. אך הוא אינו מסוגל להבין זאת לאחר שחרורו, כאשר הוא מביט בעצמו במראה לאחר שבמשך שבועיים התגודד בין חיים למוות בבית חולים: "לא ראיתי את עצמי מאז הגטו. ממעמקי המראה גוויה השיבה לי מבט. המבט שבעיני, בעודן בוהות אל תוך עיניי, מעולם לא עזב אותי."<sup>80</sup>

תרגום מאנגלית: עופר שור

77 על המוזלמן ראו: פרימו לוי, *השוקעים והניצולים* (תרגום: מרים שוסטרמן-פדובאנו). תל אביב: עם עובד (1991). על תפיסת הטלטלה האמפתית ראו: LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, עמ' 78.

78 זהו התיק של מפקח אריק לונרות, חוקר הסמלי הרציונלי ובסופו של דבר הטועה. לונרות עוקב אחר השרידים הקונצפטואליים שהותירו, לפי השערתו, רוצחיו של הקבליסט מרסלו ירמולינסקי. בסופו של דבר הוא נרצח בסיפור, ואנו למדים כי ההסבר לשני הפשעים אינו סמלי ומתוכם מבחינה קונספטואלית, אלא אנוכי במובהק ונובע מפעולות אנושיות פשוטות. ירמולינסקי לא נרצח מסיבות סמליות. הוא נשדד ונרצח על ידי אותם הפושעים אשר הורגים גם את לונרות, באקט של נקמה.

79 *Borges, Obras Completas I*, עמ' 579, *Borges, Labyrinths*, עמ' 145.

80 *Elie Wiesel, Night*, New York: Bantam (1982), p. 109

