

# זהות יהודית

עורכים: אשר מעוז ואביעד הכהן

משה שר

## שתי פרספקטיבות של בדידות יהודית, תפיסת הגורל היהודי בהגותם של ג'ורג' שטינר וז'אן אמרי

תדפיס | נובמבר 2014

סדרת ספרים לזכרו של חיים י. צדוק



הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן  
אוניברסיטת תל-אביב



## שתי פרספקטיבות של בדידות יהודית, תפיסת הגורל היהודי בהגותם של ג'ורג' שטינר וז'אן אמרי

### מבוא

בניסיון החיים היהודיים של הדורות האחרונים יש מקום חשוב לחוויית הבדידות והתלישות ולתחושה שלהיות יהודי משמעו לחיות על הקו המחבר חידלון עם שליחות גדולה לאנושות. השואה היא מרכיב יסוד של חווייה זו. הבדידות כקטגוריה קולקטיבית מלווה את זהותו של העם היהודי מקדמת הנרטיב העברי-מקראי, דרך כל גלגולי התודעה הקולקטיבית של העם היהודי. הרעיון של "עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב"<sup>1</sup> הוא הצלע הקדומה בהגדרת זהותו של עם ישראל כבודד בין העמים. דרשת יום העצמאות של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק "קול דודי דופק"<sup>2</sup> מבטאת את הצלע בת המאה העשרים של אותה תודעה של ציבור, שבינו לבין שאר אומות העולם פעורה תהום שאינה ניתנת לגישור. אל מול תפיסה קולקטיבית זו אנו מבקשים לרונן בבדידות כקטגוריית זהות של היחיד.

האפשרות שהבדידות היא חוויית יסוד של הקיום היהודי בסוף המאה העשרים והשואה היא נקודת משען פילוסופית עקרונית לכינונה של זהות יהודית מודרנית, תיבחן מהפרספקטיבה האישית של שני הוגים יהודיים מקוריים, שחיו את קיומם כיהודים וזיכרון אושוויץ בלבם בלא שיישענו על רעיונות יסוד תאיסטיים של התגלות והשגחה. ג'ורג' שטיינר<sup>3</sup> וז'אן אמרי<sup>4</sup> התמודדו כל אחד בדרכו עם תודעת הבדידות היהודית, עם ההקשר שבו התעצמה חוויית בדידותם של היהודים במאה העשרים עד למידה בלתי-נסבלת ועם המשמעות שיש לה לגבי המשך קיומו של העם היהודי. שניהם מוצאים מיהדות אוסטריה ושניהם מצאו עצמם לאחר המלחמה בארצות המערב, עוסקים בזהותם היהודית האינדיבידואלית ובמקומם שלהם כיהודים בעולם. עבור שניהם נהייתה הבדידות קטגוריה יסודית של מחשבתם, אולם כל אחד מהם מצא בה טעם שונה: האחד ראה בה שליחות הרואית-טראגית והאחר ראה בה קללה שאי-אפשר להשתחרר ממנה.

\* ד"ר משה שנר, ראש החוג למחשבת ישראל, הפקולטה למדעי הרוח והחברה, מכללת אורנים.

1 במדבר כג 9.

2 את דרשת "קול דודי דופק", נשא הרב סולובייצ'יק ביום העצמאות תשט"ז והיא נדפסה אחר כך בקבצים רבים. ראו בתוך איש האמונה 65-106 (1981) (להלן: איש האמונה).

3 פריז, 1929, פרופסור לספרות השוואתית באוניברסיטאות אוקספורד וקיימברידג' ולשירה מודרנית באוניברסיטת הרווארד, הוגה וחוקר בשאלות של תרבות וזהות לאחר השואה.

4 וינה, 1912 – זלצבורג, 1987, אינטלקטואל יהודי אירופי, איש הרוזיסטאנס הבלגי, ניצול אושוויץ, תקופת-מה איש "השמאל החדש" באירופה. ספר הגותו ועדותו הנוקבת של ז'אן אמרי על השואה יצא לאור גם בעברית: ז'אן אמרי מעבר לאשמה ולכפרה (2000).

שטיינר ואמרי, למרות הניגוד העמוק ביניהם, עוסקים באותם חומרי גלם היסטוריים ותרבותיים, פרי החוויות הקשות שחווי יהודים במאה העשרים. השיח של שניהם והשיח לכאורה ביניהם מסרטטים את קווי המתאר של מטריצת הזהות היהודית בימינו. על פי שטיינר, לאחר אושוויץ יש ליהודי שליחות עליונה להיאבק בכל 'בעל-ביתיות' לאומית שנעשית ללאומנות פשיסטית. בדידותו מכוננת את ייעודו: מוטלת עליו החובה "היהודית" לבקר את תרבות המערב הלאומנית או כל חברה אחרת שמקדשת את המדינה על חשבון קדושת האדם. אי-הזדהותו האפריורית של היהודי עם כל 'ביתיות' היא הגרעין של זהותו והבסיס לשליחותו המוסרית לעולם. היעדר הבית (homelessness) הוא התריס נגד כל צורותיה של ה'התקרנות' האנושית במסגרות של מולדת, לאום ומדינת לאום. מנגד, ז'אן אמרי, הוגה שעד השנים האחרונות כמעט לא היה מוכר בישראל, אמר בגילוי לב אישי נוקב: "איני יכול להיות יהודי אבל אין לי ברירה"<sup>5</sup>. עבורו, להיות יהודי משמעו להיות בודד ואין בבדידות הזו כל הרואיות או ערך מוסרי; הבדידות היא חוויה אנושית כואבת שיצרה המציאות ההיסטורית, והוא נאלץ לשאתה בלבו – בדומה לגורלם של מאות אלפי יהודים במאה העשרים – כמציאות אנושית טרגית שאין ממנה מוצא.

דווקא העמדתם של שטיינר ואמרי זה מול זה מחדדת את סוגיית הזהות היהודית לאחר חורבן העולם היהודי הישן באמצע המאה העשרים, מצד אחד, ולאחר תקומתו של עולם יהודי חדש מבין ההריסות במחצית השנייה של מאה זו, מצד שני. הוגים אלה מייצגים שתי פרשנויות קוטביות לחוויה ההיסטורית של יהודים במאה זו, וכל אחת מהן מחדדת ומאירה – דווקא עקב העמדתן זו מול זו – את ייחודה של הפרשנות שמנגד.

כפי שנראה, יש לשתי הפרשנויות ממד משותף: שתיהן מביטות אל החוויה הישראלית מבחוץ ולשתיהן יש דמות תואמת במפת ההגות הישראלית. שטיינר מסרב לנרמול החיים היהודים ושואף לחיי ייעוד יהודיים ב'גולה'; למולו עומדת בארץ המחשבה הדתית לאומית, המסרבת לנרמול החיים הלאומיים בארץ ישראל ודבקה בייעוד המטא-היסטורי של העם היהודי.<sup>6</sup> אמרי מחפש מתוך ייאוש דווקא את הבית ואת תחושת הבית, ביודעו שלא יוכל להשיג אותם לעולם; למולו עומדת בישראל השקפת עולמם של אלו הרואים במדינת ישראל את הבית הנורמלי שחסרו היהודים כל הדורות.<sup>7</sup>

שטיינר ואמרי – אצל שניהם כאחד הבדידות, כקטגוריה של זהות היחיד, מבטאת עמדה של חוסר ביטחון, תלישות, זרות בעולם ויחס ביקורתי כלפי המציאות שסביב; אצל שניהם כאחד אין שמחה בהגותם ואין בה בשורת נחמה או גאולה. כפי שנראה, עבור שטיינר הבדידות היהודית היא משא כבד אבל ראוי והרואי; עבור אמרי הבדידות היהודית היא קללה, מכוות אש פנימית שאינה נותנת לאדם היהודי לחוש בביתו בעולם. שטיינר מבין את אלו שבורחים מבדידותם אבל מצר על כך כהחמצה טרגית של יהודיותם; אמרי מבין את אלו שאינם יכולים לברוח מבדידותם ומצר על כך משום שאין כל הרואיות בבדידותו של הניצול.

5 ז'אן אמרי "על הכוונה ואי-האפשרות להיות יהודי" מעבר לאשמה ולכפרה 175 (2000).  
6 עמדה זו של סירוב לרעיון הנורמליות במחשבה הציונית באה לביטוי בדרשת סולובייצ'יק. 'קול דודי דופק' במושג "ברת הגורל" היהודית, ראו איש האמונה, לעיל ה"ש 2, בעמ' 86-91, 103-106.

7 במחשבה הציונית המודרנית מקושר רעיון "הנורמליות" כיעד של הציונות בהגותו של הסופר א"ב יהושע. ראו א"ב יהושע בזכות הנורמאליות: חמש מסות בשאלות הציונות (1980).

## משבר העולם המודרני: אתגר אוניברסלי ופרטיקולרי

רעיון הבדידות יידון להלן בכמה רבדים הבונים יחד את תמונת הזהות היהודית בהגותו של שטיינר. הרובד הראשון בחוויית הבדידות היהודית הוא רובד אוניברסלי, שאינו ייחודי לאדם היהודי דווקא אבל יש לו חשיבות רבה לחווייתו ההיסטורית: קריסתו של חזון המודרניות במאה העשרים. אבדן האמונה בציביליזציה המערבית כולל את אבדן האמון בשפה ככלי אמין לייצוג המציאות כמו גם את אבדן האמון בשיח הרציונלי שעמד בבסיס התרבות המערבית מקדמת המחשבה היוונית. עבור היהודים, הנרדפים על נפשם, מצטרף למשבר המודרניות רובד שני של אבדן האמון בתרבות האירופית המתבססת על זהויות לאומיות ובנויה מפסיפס של מדינות לאום. התרבות האירופית עוברת בהגותו של שטיינר בחינה אנליטית, באשר מחנות המוות מעידים בהכרח על משהו עמוק ביסוד התרבות שיצרה אותם ועשתה את היהודי לקרבן המוחלט שלה. ברובד השלישי של הדיון שטיינר מראה שלא רק המודרניות, הרציונליות ותרבות אירופה הכזיבו – גם תרבותו של היהודי עצמו אבדה מכוחה ומיכולתה להוות מרחב־בית לאדם היהודי. קריסתם של מבני התרבות הקודמים מביאה עמה את הצורך הדחוק במציאת עוגן רוחני לכינונו המחודש של עולם האדם. הרובד הרביעי מותיר ליהודי את תפקיד השיקום של עולם התבונה. לטענת שטיינר, דווקא לאחר חורבן המאה העשרים, ומתוך מודעות היסטורית, מחויב היהודי לשליחות הומניסטית ולכפירה בכל פְּטִיש לאומי. מתוך בדידותו, שליחותו של היהודי היא להמשיך והציב לפני החברה האנושית את האופק של היות אדם עם אדם.

ההיבט הראשון – האוניברסלי – של משבר הזהות היהודי בו דן שטיינר מובנה על ידי עצם החיים בחברה מודרנית שבה גבולות אתניים, דתיים, חברתיים ופוליטיים הולכים ונפרצים ומבנים מסורתיים של שייכות, שהגדירו זהות אישית וקבוצות וקבעו את עולמו הרוחני של האדם במשך דורות רבים, הולכים ומאבדים את תוקפם. מעגלי השיוך המסורתיים נהפכו לחסרים כוח חיים ויכולת הולדה. העולם המודרני הוא עולם טכנולוגי שבו האדם מתקשה להיות אישיות אוטונומית ולהתמודד בהצלחה עם יצירי רוחו: המרחב הטכנולוגי, הכלכלה הגלובלית, המדינה ומנגנוני הענק האנונימיים שלה.

מובן, כי ביקורת המודרניות אינה נחלתו של שטיינר בלבד. לדוגמה, כבר ב־1938, בסדרת הרצאות בנושא "בעיית האדם", בחן מרטין בובר<sup>8</sup> את שחיקת הצורות האורגניות של החיים החברתיים. בחברת ההמונים המודרנית האדם שוב אינו יכול לחיות חיים אישיים אותנטיים עם זולתו. להתפוררות של מבני החברה המסורתיים התווספה נחשלותו של האדם למול "הגולם" – מערכות החיים הגדולות שיצר ברוחו ושוב אין לו יכולת לשלוט בהן והוא שוקע מולן בחוסר אונים:

זה כמאה שנה שהאדם הולך ושוקע בתוך משבר [...] ברצוני לקרוא סוגה זו של המשבר החדש בשם נחשלותו של האדם, שהוא נחשל ומפגר אחר אחרי פועל־ידי. אין עוד ביכולתו של האדם להשתלט על עולם יציר כפיו, עולם זה נעשה חזק ממנו, משתחרר ממרותו, מתייצב כנגדו בעצמאות של מעין כוח־איתנים,

8 מרטין בובר "בעיית האדם" פני אדם: בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית (1962) (להלן: פני אדם).

והאדם איננו יודע עוד את השם המפורש לככול בו את הגולם שידיו עיצבוהו  
ולטיול את כוחו.<sup>9</sup>

העולם המודרני, יציר רוחו של האדם, זכה לעצמאות והוא מתעמת עם האדם בכוח דורסני ומביא לידי שיתוק רוחני. המודרניות, שהיא פרי "ההרואיות הרוחנית" של האדם המודרני<sup>10</sup> ויכולתו לחשוב, לנתח, ליצור ולתפעל, היא גם מקור חולשתו, משום שבני האדם שוב "אינם בביתם" בעולם שיצרו. "להיות בבית" משמעו חוויה קיומית של ביטחון, התמצאות בעולם והרמוניה בין היחיד לקהילתו וסביבתו – והיפוך הדברים בהתמוטטותו של הבית העולמי. או אז חווה האדם בדירות גדולה. לעתים העולם נהיה זר, מנוכר ומאיים. בעת כזו, תיאר בובר בלשון ציורית, האדם "חי הוא בעולם כבשדה פתוח תחת כיפת השמיים, ולפעמים אינו מוצא אפילו ארבע יתדות לנטות אהלו".<sup>11</sup> חשוב שנדגיש שבדירות זו של האדם המודרני – אליבא דבובר וכך גם אצל שטיינר – אינה ייחודית כלל ועיקר לאדם היהודי, אולם היא נחלתו כשם שהיא נחלתם של בני אדם אחרים סביבו, בהיותו חלק מהחברה המודרנית כולה. שטיינר, כבובר, רואה באדם היהודי "אזרח" של העולם המודרני והגותו היא מנייה וביה התמודדות פוסט-מודרנית עם חולייה של המודרניות.

לצד ההתייחסות הביקורתית למציאות חייו הרוחנית של האדם יש בכתביו של בובר גם טון של אופטימיות ואמונה ביכולתו של האדם לבנות לעצמו בית ומעגל חיים בתוך הכאוס המודרני. הגותו הדיאלוגית, המפגש של "האני" עם "האתה" בתוככי זיקה שמחוללת זהות וממשות אנושית, הייתה מענה פילוסופי למצוקת האדם בעת ההיא.<sup>12</sup> החברות האנושית, מעגל בני האדם החיים זה עם זה ולא זה בצד זה, הייתה מודל חברתי שהוצע כמענה לאותה בדידות מודרנית.<sup>13</sup> ספרו של בובר אני-אתה נהיה לרב-מכר, ולא דווקא בקרב קהל קוראים יהודים, כי הוא ענה למצוקת הדור. אופטימיות זו שוב איננה כה ברורה בהגותם של ההוגים היהודים לאחר השואה שזיכרון החורבן מצוי בלכם ושטיינר ביניהם.

בהיותו חלק מהחברה המודרנית, המדברת חזון של מודרניות, היהודי חווה את קריסתו של רעיון המודרניות והקדמה בשתי מלחמות עולם. במאמרו *"The Dissent from Reason"*<sup>14</sup> טען שטיינר שבשתי מלחמות עולם חסרות תכלית, שבהן טכחו בני אירופה זה את זה במיליונים, חווה האדם האירופי את קריסת החזון המשיחי שהתגלם ברעיונות הנאורות. זו נגלתה כמשיח שקר; בני האדם נותרו במציאות כאוטית מבחינה ערכית ותרבותית. קרסה המסורת הרציונלית ההומניסטית שעמדה בבסיס הקדמה המערבית מאז ימי ההגות היוונית הקלאסית, דרך שפינוזה והגל ועד למחשבת המאה העשרים. מימיו של דקארט, שהאמין

9 שם, בעמ' 55-56.

10 מושג זה של הרואיות האדם המודרני מופיע גם במרכז התמודדותו של הרב י"ד סולובייצ'יק עם המודרניות. ר' סולובייצ'יק "איש האמונה הבודד" איש האמונה, לעיל ה"ש 2, בעמ' 61-9.

11 פני אדם, לעיל ה"ש 8, בעמ' 14.

12 מרטין בובר "אני-אתה" בסוד השיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה (1980).

13 מרטין בובר נתיבות באוטופיה (אברהם שפירא עורך, 1983).

14 GEORGE STEINER, THE DISSSENT FROM REASON (להלן: STEINER, THE DISSSENT FROM REASON) (1986). (REASON).

שמהותו של הקיום האנושי היא היותו של האדם יצור חושב, דרך השיטות הפילוסופיות הגדולות של המאה התשע-עשרה, האמינה החשיבה המערבית שלשיח הרציונלי אין גבולות. בלב ה"נאורות" עמדה האמונה שבני אדם, בחשיבתם הרציונלית, יכולים לכבוש את העולם ולעשותו לקוסמוס אנושי; סוקרטס לא מת לשווא: בהדרגה תזכה המחשבה למקום הראוי לה בהובלת התנהגותם של בני האדם; הרציונליות תוביל להכחדת הרוע בעולם. וולטר, איש הנאורות הצרפתית של המאה השמונה-עשרה, התבטא פעם שהנה בקרוב יפוסו העינויים מהעולם (כי הפעלת עינויים היא לא רציונלית במהותה).<sup>15</sup> לאמונה זו בכוח התבונה היה שותף גם תומס ג'פרסון, מהוגיה ומנהיגיה של המהפכה האמריקנית, שהאמין שאם נספק השכלה ודעת למספיק בני אדם, ייעלמו מהעולם הרצחנות והמלחמות. במסורת הרציונלית נתפס הרוע כתוצר של בערות ואידיעות הטוב, ולכן חיפוש האמת יעשה את בני האדם לחופשיים יותר – ומיניה וביה לטובים יותר.

האמונה הנאיבית הזו החלה להתערער במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה וקרסה לחלוטין במחצית הראשונה של המאה העשרים. הטבח חסר המשמעות בחפירות מלחמת העולם הראשונה שבר את האמונה בכוחו של הרציונליות לעצור את אירופה מלהרוג את מיטב בניה: "איש לא חזה את ממדי הטבח. זה קנה המידה המספרי, רשימת המוות היומית, מה שעושה את שנת 1915 לנקודת הסיום ל הסדר האירופאי".<sup>16</sup> שום מובן לא נמצא לעובדה שבמשך אותן שנים (1914-1918) אומות תרבותיות בלב אירופה הרגו זו בזו בממדים בלתי-נתפסים. העולם המערבי גילה את התהומות הלא-רציונליים של הנפש האנושית: "מתוך השחיטה התפתחה התחלה של מחשבה פילוסופית לעומק טבעה של אי הרציונאליות על שיבת אי הרציונאליות לענייניהם של בני האדם, בכל רובד, הפוליטי, החברתי והמוסרי".<sup>17</sup> האמונה ברציונליות נתגלתה כאמונה לא רציונלית.

פרנץ רוזנצווייג (1886-1929), מהאינטלקטואלים היהודיים הבולטים באירופה של ראשית המאה העשרים, היה באותן שנים חיל בצבא הקייזר הגרמני בחזית הבלקנים. ספרו כוכב הגאולה,<sup>18</sup> שהחל להיכתב על גבי גלויות דואר ששלח לאמו מהחזית, כולל את ניסוחו של "המחשב החדש" שראשיתו בפחד המוות של האדם. אימת המוות היא שמוליקה לאוריינטציה חדשה של הקיום האנושי. "המחשב החדש" מנסה לנסח דרך חשיבה שתהיה תואמת יותר למודעות החדשה לקיום האנושי העומד בצלו של מוות סתמי, לא מובן וחסר משמעות. שטיינר שותף לאותה התובנה. לדבריו, בהדרגה חדרה לתודעתנו ההבנה שמציאות חיינו של האדם היא לא רציונלית ולעתים לא מובנת, ושמחתח לפני השטח מסתתרים "עולם הלילה" ו"עולם החלומות" של האדם וכן "שדים" המחכים לשעת כושר לפעול את פעולתם. המציאות האנושית איננה ניתנת להבנה מלאה ולשליטה מלאה. חוקרי נפש האדם יראו לנו כי "חלק לילה זה שבתוכנו הוא גופו של הקרחון, ואילו הרציונאליות של האדם,

15 וולטר (Francois Marie Arouet) בחיבורו 'קנרד או האופטימיזם' (Candide ou 'L'optimisme) עושה פארודיה שנונה על האמונה הבסיסית בכך שהעולם הנברא הנו הטוב שבעולמות האפשריים.

16 GEORGE STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE (להלן: STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE 32 (1971)).

17 STEINER, THE DISSENT FROM REASON, לעיל ה"ש 14, בעמ' 5.

18 פרנץ רוזנצווייג כוכב הגאולה (1970).

והחברותיות של האדם, והאדם הצפוי הם רק קצה הקרחון".<sup>19</sup> פסיכולוגיית המעמקים לימדה אותנו שהאדם הרגיל, הנורמטיבי, הרציונלי בהתנהגותו, חושף רק את קצהו של קרחון הנפש האנושית. הצד האפל של הנפש הוא הקרחון עצמו. המאה העשרים חשפה את הצד הלא מוכר של נפש האדם והטילה צל כבד על הרעיון של עולם רציונלי ומוסרי ועל יכולתו של האדם לכוון עולם מעין זה ולשמור עליו.

הפיקחון המר הותיר את האדם עם תחושה עמוקה של ניכור בעולם שפעם נשא הבטחה לגאולה וכעת נושא עמו רק שברי לוחות. משבר העולם המערבי הוא חמור ממשברים קודמים משום שהוא מבטא את קריסת האמונה באמונה עצמה. האמונה מייצגת שפה של משמעות שיש לה מקור טרנסצנדנטי ותוקף לכונן מציאות טובה יותר. עצם תוקפה של האמונה התערער.

לפי שטיינר, מאורעות המאה העשרים הביאו לערעור של האמונה בתוקפה של השפה וביכולתה לממש תקשורת בין-אישית ולקיים את ההבטחה שבני אדם יכולים להידבר ולהבין זה את זה בלא ליפול לסוליפיסיזם. האמונה בשפה כנושאת משמעות אובייקטיבית קרסה. אבד הקשר המחייב בין הדיבור ובין המציאות; המילים קיבלו ממשות משלהן ואילו ממשות העולם שוב לא הייתה נוכחת בהן בהכרח: "האמת שבמילים נהייתה להעדר של העולם".<sup>20</sup> הקשר האפלטוני בין הלוגוס לעולם ניתק ופתח תהום שהותירה את האנושות חשופה אל מול אימת הקיום האנושי, שאינו ניתן להסבר ושאינו בו באופן עקרוני בסיס לשותפות תבונית בין בני האדם. "האחר הוא הגיהנום" ("L'enfer, c'est les autres"), אמר ז'אן פול סארטר, כי אין יותר בסיס להבנה הדדית של בני אדם זה את זה.<sup>21</sup>

נוכח המציאות ההיסטורית לאחר שתי מלחמות עולם יש ספק חמור בדבר עצם האפשרות לשיח רציונלי.<sup>22</sup> שום תאוריה פילוסופית רציונלית לא יכולה הייתה לחזות את שפיכות הדם חסרת הטעם של מלחמת העולם הראשונה, וגם לאחר שהכירה באפשרות זו לא השכילה הרציונליות המערבית למנוע את חזרתה של שפיכות הדמים הקולוסלית במלחמת העולם השנייה ובאירועי דמים אחרים לאורך המאה העשרים.

בניגוד לטענה הרווחת שלפיה מבחינה פילוסופית אין משמעות למספר הקורבנות,<sup>23</sup> טען שטיינר שלמדדיו של המאורע יש משמעות מבחינת מהות המאורע ומסקנותיו הפילוסופיות. שפיכות דמים אינה חידוש היסטורי, אולם המספר העצום של הקורבנות בשתי מלחמות העולם מותיר אותנו באניגמה פילוסופית. הפער העצום שבין המציאות ההיסטורית לבין הרעיונות הנאצלים של תרבות המערב אינו נסבל; בני אדם נרגשים יותר ממוות המופיע ברומן ספרותי מאשר ממוות ממשי בחדר הסמוך.<sup>24</sup> שאלת הרוע ושאלת העולם המודרני

19 STEINER, THE DISSENT FROM REASON, לעיל ה"ש 14, בעמ' 6.  
 20 שם, בעמ' 7 (התרגום שלי, וכך גם שאר המובאות במאמר זה שמקורן לא מצוי עדיין בעברית. מ.ש.).  
 21 JEAN-PAUL SARTRE, NO EXIT AND THREE OTHER PLAYS 47 (1949)  
 22 STEINER, THE DISSENT FROM REASON, לעיל ה"ש 14, בעמ' 14-15.  
 23 אליעזר ברקוביץ', איגנאץ מייבאום וג'ורג' שלינגר אוחזים בטיעון מעין זה בדחותם את האתגר של צידוק הדין ביחס לשואה. ראו George Schlesinger *Theological Implications of the Holocaust*, XVI THE PHILOSOPHICAL FORUM 110, 110-120 (1984-1985)  
 24 GEORGE STEINER, LANGUAGE AND SILENCE 61 (1967)

כרוכים אצל שטיינר יחד; איננו יכולים יותר להכחיש את העובדה שהרציונליות המערבית, שהאמינה ביכולתה לשחרר את האנושות, נכשלה במניעת שפיכות הדמים. השיח ההומניסטי הרציונאלי כולו עומד לבחינה ביקורתית מחודשת לאור כשלונו ההיסטורי: "לפני שאנו באים ללמד חובה עלינו לשאול את עצמנו: האם ההומניסטי אכן אנושי ואם כן אז למה הוא נכשל".<sup>25</sup>

בעומדו אל מול החורבן העצום אין לשטיינר תשובה טובה לשאלה מהו מענה רציונלי נכון לאתגר המציאות ומה יכולה להיות תרומתו של האדם הרציונלי להתמודדות עמה.<sup>26</sup> אנשים רציונליים חייבים להכיר בקריסתה של אמונתם ברציונל. ההומניזם הנאור, שהיהודים היו שותפים פעילים ביצירתו, שוב אינו בעל תוקף מכונן.

קריסת האמונה בכוחה הכובש והמשחרר של הרציונליות לא הייתה כמוכחן משאו של המשכיל היהודי בלבד, אולם עבור יהודים רבים הייתה לה משמעות חמורה מכיוון שעבורם היוותה הנאורות את ההבטחה שעליה ביססו את חזון הבית האירופי כחלופת הנבדלות היהודית של טרום העת החדשה. מאז ימיו של משה מנדלסון<sup>27</sup> ובני חוגו המשכילים, כנפתלי הרץ ויזל ונפתלי הרץ הומברג, האמינו היהודים שההשכלה תפרוץ עבורם את הדרך להשתלבות משחררת בחברה הסובבת. האמונה ברציונליות האנושית החליפה במידה רבה את הפאתוס של התקווה המשיחית היהודית, שיום יבוא ומשיח בן דוד יגאל את עמו. המשיח המסורתי נותר מאחור ומשיח הנאורות הכזיב.

## התרבות שהכזיבה

במחשבתו של שטיינר נהיו שתי מלחמות העולם לנקודת התחלה לבחינה מחודשת של כלל התרבות המערבית. לבחינה זו משמעות מיוחדת עבור היהודים האירופים, שחיפשו את גאולתם בעת החדשה בתוך תרבות זו. תקוותם המעין-משיחית שאירופה תהיה 'ירושלים' החדשה של היהודים איבדה במאה העשרים את תמימותה.

השואה שהתרחשה ליהודים בזמן מלחמת העולם השנייה היא גילום של בעיות עומק של הציביליזציה המערבית. אכזריות וברבריות כה תהומיות – בהכרח עלינו להניח שיש להן שורשים עמוקים בתרבות שבה התפתחו.<sup>28</sup> חובה מוטלת על האדם החושב לבחון מחדש את תרבותה של חברה שדרך מלחמה, טרור, הרעבה וטבח שיטתי הביאה למותם של שבעים מיליון בני אדם באירופה וברוסיה והולידה מתוכה את 'הפתרון הסופי' של 'בעיית היהודים'. הביקורת השטיינרית מכוננת פריזמה של אתיקה מעשית; שאלות תאורטיות נושאות לאחור השואה חשיבות משנית. תרבות צריכה לבקר את עצמה לפי קנה המידה של יכולתה למנוע זוועות או לפעול נגדן על ידי טיפוח של תודעה מוסרית. החברה האירופית הייתה

25 שם, בעמ' 66.

26 STEINER, THE DISSSENT FROM REASON, לעיל ה"ש 14, בעמ' 15.

27 משה מנדלסון (1729-1786).

28 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 31. דבריו של שטיינר עוררו התנגדות רבה כחלק מהדיון אם השואה היא תאונה היסטורית או שמא היא מעידה על מבני עומק מהותיים של הציביליזציה המערבית בכלל והתרבות הגרמנית בפרט. ראו Boyers Robert, *Steiner's Holocaust: Politics and Theology*, 66-69 SALMAGUNDI 26-49 (1985).



החברה המשוכללת ביותר בהיסטוריה האנושית ולמרות זאת היא הולידה את מחנות המוות. אלה אינם תאונה היסטורית אלא תוצאה של יסודות מהותיים בתרבות האירופית. השואה היא חלק אינטגרלי מההיסטוריה של העולם "התרבותי"; האליטה האירופית קיבלה ואף נתנה את ברכתה לאלימות הקיצונית ביותר של המאה.<sup>29</sup> אנו מזהים בתרבות המאה העשרים את 'רפלקס הג'נוסייד' – דחף רצחני הרסני שנבע מהדחקה מתמשכת של מרכיבי תרבות מסוימים על ידי העולם היהודי-נוצרי. זהו עולם נזירי שאינו יודע להתמודד לעומק עם דחפיו ועם האנרגיות הנפשיות ההרסניות שלו.<sup>30</sup> מחנות המוות של המאה העשרים היו מימוש של דחפים אנושיים רצחניים שהשתחררו מעמקי הנפש האנושית ועלו לפני השטח של ההיסטוריה; מימוש מצוץ של משהו שכבר התקיים בדמיונם של בני האדם: "מחנות הריכוז והמוות, היכן שהתקיימו, תחת כל משטר, הם התופת שהוכנסה למציאות. הם העברה של התופת מתחת לפני האדמה אל פני האדמה. הם המימוש המכוון של דמיון מדויק ורב שנים".<sup>31</sup> אין ניגוד בין כתיבתו הקלאסית של דנטה, המתארת תופת דמיונית, לבין המימוש של אותה תופת בהיסטוריה האנושית. מחנות המוות היו מימוש של דמות שעלתה הרבה קודם לכן בדמיונו של האדם.

אם אנו מניחים שההתרחשות ההיסטורית היא גילום של ממדי עומק של התודעה, הרי כל ניסיון כן להבין לעומק את מהותה של התרבות האירופית חייב להיעשות לאור שואת היהודים. כל טקסט וכל מחווה תרבותיים או מעשה היסטורי צריכים לעמוד במבחן אחד: האם הם תרמו במשהו להתרחשות השואה או למניעתה בעבר והאם הם תורמים במשהו לעיצובו של מצפון מוסרי שיתנגד להישנותה בעתיד.<sup>32</sup>

גם מקומם של היהודים כקרבנות במרכז של אותה דרמה דורש עיון מעמיק. העובדה שהיהודים היו ליעד של שנאה זו דורשת אף היא הסבר. יש דמיון בטכניקות הרצח שנקטו הגרמנים כלפי היהודים וכלפי קבוצות אחרות באירופה הכבושה, אבל בשונה מגורלן של קבוצות נרדפות אחרות, יש משהו מיוחד בשנאה הממוקדת ביהודים, שנאה העולה מרובדי המעמקים של הציביליזציה הנוצרית. רצח היהודים היה הריגתם של אלו שהמציאו – ולכן גם סימלו – את האל המוסרי המונותאיסטי שריחוקו ומופשטותו היו בלתי-נסבלים.<sup>33</sup> ספרי הברית הישנה והברית החדשה נושאים את התביעה המוסרית המוחלטת שהמין האנושי ייטוש את קיומו האגואיסטי. ההדחקה הנובעת מדרישה זו הובילה לבסוף להתפוצצות ולמגפה של אלימות.

הרעיון שהשואה קשורה, בדרך נתעבת וזוועתית, להשפעתה של המסורת היהודית-נוצרית על הציביליזציה האירופית הוא קשה, משום שהוא מטיל אחריות כלשהי להתפרצות

29 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 54.

30 דיון מאיר עיניים בסוגיית ההדחקה ההרסנית של תרבות המערב כתב הפסיכואנליטיקן ותלמידו החשוב של יונג, אריך נוימן. ראו אריך יונג פסיכולוגיית המעמקים ומוסר חדש (1963).

31 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 47.

32 Edit Wyschogrod, *The Mind of a Critical Moralist*, in READING GEORGE STEINER 151, 165 (1994).

33 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 38.

האלימה על שכמו של עם הקרבנות, ומאמץ משהו מטיעונם של ההוגים הנאצים עצמם, שטענו שהיהודים הרסו את האותנטיות של עמי אירופה. זה מה ששטיינר טען באומץ. השואה הותירה אותנו להתמודד עם עידן 'פוסט-תרבותי' לאחר שהמובנים הקודמים של התרבות האנושית הכזיבו. אחרי השואה אנחנו רואים את האדם אחרת. כיום אנחנו מודעים להיבטים מסוימים בטבע האדם שטרם השואה לא ניתן היה להעלותם בדמיון.<sup>34</sup> לאחר שתי מלחמות עולם הרסניות אנו מסתכלים באירוניה על הרוגמה של הקדמה ועל הרעיון שהעושר והרווחה הם גורמי מוטיבציה בתרבות המערבית: העולם המערבי כבר איננו 'גן עדן עלי אדמות'. תרבות המערב נישאה על כנפי האמונה – שנראית כעת אמונת כוזב – בכוחו של חינוך הומניסטי להביא לשיפור מתמיד של החברה האנושית. התפוגה המחשבה האוטופית שלפיה חינוך, תוספת ידע, היכרות עם נכסי תרבות קלאסיים ושליטה בשפות תרבות קלאסיות יגרמו לאנשים לבטל את קיומה של האכזריות. כיום אנו יודעים שלא די במורשת תרבותית; שספריות, מוזאונים, אוניברסיטאות, תאטראות ושאר מוסדות שדרכם המדע והמורשת ההומניסטית מועברים לדורות העתיד יכולים לשגשג בצדם של מחנות ריכוז ומוות; שאינטלקטואליות, חינוך ורגישות לאמנות ולאסתטיקה יכולים לשכון ברוז'מנט עם ברבריות וסאדיזם פוליטי. מציאות המאה העשרים בהכרח מאתגרת את האמונה המשיחית, הרציונלית לכאורה, בכוחה של הקדמה להביא לאושר ולגאולת האדם.<sup>35</sup>

המחשבה של ימינו נאלצת להתמודד עם ההבנה החדשה שכני אדם מסוגלים טכנית וחברתית לבנות גיהנום עלי אדמות. הכישלון הקולוסלי של האדם המשכיל לבנות עולם טוב יותר מביא אותנו חזרה לפסימיזם של בליז פסקל<sup>36</sup> – אבדן האמונה ביכולת בני האדם להתמודד עם הקיום האנושי בכוח המוסר האנושי לבדו. המודעות לכישלון הזה מותירה את האדם בבדידות גדולה. התשובה של פסקל לבדידות זו הייתה השיבה אל חיי הפרישות הדתית. הייאוש הוא כעת חלק מהתודעה האנושית. אם האנושיות אינה יכולה להוליך את ההיסטוריה האנושית ללא מחנות מוות אזי על מה היא יכולה להישען? יוג'ין בורוביץ, ממובילי ההגות היהודית הליברלית בארצות-הברית, נתן מענה לייאוש מההומניזם בכך שהציע נסיגה מהסוברניות של התודעה האנושית הרציונלית לעמדה של הישענות על האלוהים כמקור טרנסצנדנטי של מוסר ומשמעות.<sup>37</sup> גם שטיינר, בספרו המאוחר נוכחויות ממשיות,<sup>38</sup> ניסה להשיג סוג של ודאות מוסרית וקיומית חדשה, המעוגנת באלוהות טרנסצנדנטית. שטיינר הזהיר שייאוש הנובע מכישלון התרבות המערבית למנוע את הגרוע שבחורבנות ואת הביטוי האכזרי ביותר שידעה ההיסטוריה האנושית יכול להוביל לחוסר אונים ולשיתוק.<sup>39</sup>

34 שם, בעמ' 57.

35 שם, בעמ' 64.

36 בלוז פסקל (1623-1662).

37 EUGENE B. BOROWITZ, RENEWING THE COVENANT: A THEOLOGY FOR THE POSTMODERN JEW 37 (1991) 41-43.

38 (STEINER, REAL PRESENCES (להלן: GEORGE STEINER, REAL PRESENCES (1991)

39 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 68.

תפקידו המרכזי של הפילוסוף לאחר השואה הוא מציאה של עוגן חדש להמשך בנייתה של החברה האנושית. איננו יכולים לתאר את החברה האנושית ולהצדיק את קיומה רק כמבנה חברתי חילוני, טוען שטיינר. הגדרת התרבות כדרך חיים מסוימת, כל חברה ותרבותה, ללא שיפוט ערכי ואסתטי – כרוכה בריק קיומי ובחסר מוסרי.<sup>40</sup> כדי לכונן מסד לשאיפה הומניסטית לתיקון העולם הכרח לעשות את הקפיצה האמונית ולקבל יסוד טרנסצנדנטי לקיום האנושי.<sup>41</sup> אנו חייבים ממד זה של טרנסצנדנציה כדי להימנע מבנליזציה גמורה של החיים האנושיים. לאחר שתי מלחמות עולם, רצח-עם חסר תקדים ותחילתו של עידן הפצצה האטומית, אנו רואים אפשרות לעלייתה של חלופה לתרבות האירופית הקלאסית – תרבות ה'כאן ועכשיו', תרבות הזמני, ההמוני והוולגרי, תרבות שנעדר ממנה חותמו המיוחד והיחיד של האינדיבידואל כמו גם השאיפה הקלאסית ללכת אל מעבר לזמני ולמקומי, אל העל-זמני והאוניברסלי. זה כנראה הכיוון שאליה נעה החברה המודרנית; ספק אם זו תרבות. תהליכים של חילון ואבדן כל אפשרות לאמונה דתית, אומר שטיינר בהלך רוח ניטשיאני, הם יותר מסוכנים ממה שנראה היה מלכתחילה. העולם המודרני הותיר את בני האדם מבודדים בחלל רוחני בלא גן עדן ובלא גיהנום, אם כי האחרון זמין יותר למימוש בעולם זה. על כן, חיוני להראות שמאחורי המבנה הלא ההגיוני, הכאוטי לכאורה, של המציאות יש מציאות טרנסצנדנטלית – ולא תהום של ריק של קיום, וכתוצאה מכך גם ריק של משמעות.

אבדן תכניה הטרנסצנדנטיים של תרבות המערב – מה לזה וליהודים? החשש מפני חילון רדיקלי ובנליזציה של החיים הם אתגר מרכזי העומד גם לפני ההוגה היהודי השותף להתמודדות על דמותו של העולם המודרני. בדידות היהודי היא גם תוצאה של אבדן המטפיזיקה והאמונה בכוחה של תרבות ובכוחו של שיח רציונלי לקדם את האדם אל גאולתו. כפי שנראה בהמשך, גם המעשה הציוני ובניית מדינת יהודים ארצית אין בהם, לדעת שטיינר, כדי לחדש את ממד הטרנסצנדנציה שבחיי האנושות. ייתכן שדווקא ההתמכרות לעשייה הארצית וההצטרפות למשחק הכוח הלאומי הן תגובה לניהיליזם זוחל – ניסיון לברוח מהייאוש שבאבדן האמונה בכוחה של הרוח ובכוחו של המצפון להניע את החברה האנושית.

## המולדת הטקסטואלית ואבדנה

עולמו הטקסטואלי של היהודי הוא ממד נוסף של בדידותו במציאות ההיסטורית שסביבו, אולם לבדידות זו, שימיה כימי היהדות התלמודית, נוסף ממד של ניכור פנימי – גם מהטקסט של עצמו נהיה היהודי למנוכר בעת המודרנית.

אליבא דשטיינר זהות יהודית משמעה קיום רוחני אקסטר-טריטוריאלי בנבכי הטקסט היהודי.<sup>42</sup> הגלות היהודית איננה רק עניין גאוגרפי; היא ניכור עקרוני, הנובע מתוך המסורת

40 תפיסה זו של מושג התרבות כמכלול חייה של החברה, כל חברה ותרבותה, פותחה בין השאר על ידי האנתרופולוג קליפורד גירץ. ראו קליפורד גירץ *פרשנות של תרבויות* (1990).

41 STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE, לעיל ה"ש 16, בעמ' 71.

42 הרעיון של קיום יהודי בעולמו של הטקסט מופיע גם בהגותו של פרנץ רוזנצווייג, בחלק השלישי של ספרו המונומטלי "כוכב הגאולה", לעיל ה"ש 18.

היהודית, כלפי ההתנהלות ההיסטורית של כלל האנושות. היהודי אינו שותף להיסטוריה של כלל בני האדם: חייו התורניים מספיקים לו. החיים הטקסטואליים מהווים עבורו בית חלופי, מולדת: "an unhoused at-homeness in the text"<sup>43</sup>.

המרחב הטקסטואלי הוא שמגדיר את זרותו הנבחרת של היהודי (his chosen "foreignness"). הטקסט שאליו חוזר היהודי שוב ושוב הוא המולדת המספקת לו את זהותו ואת הבנתו את המציאות, והוא מה שמונע ממנו את השותפות ההיסטורית עם סביבתו. כל פרשנות טקסטואלית היא שיבה אל בסיס האם של הקיום היהודי.<sup>44</sup> הקהילה היהודית היא קהילת הפרשנות; הטקסט הוא הבית שהיהודי נושא כחילזון על גבו לכל מקום שאליו הוא פונה<sup>45</sup> והוא המסמן את גדריו וזהותו.

מושג הברית בין היהודי לאלוהיו מבוסס על המחויבות לטקסט. העם היהודי נהיה לשומר החותם של ספר האלוהים והמחויבות הזו לספר היא שמוכילה אותו לגלות פוליטית-היסטורית. העם היהודי מועמד בהיסטוריה הטקסטואלית שלו לפני חורבן קרב ולפני הבטחה של גאולה משיחית, והוא חי את גורלו המתואר בטקסט. החורבן המיועד לעם הנבחר, שהופיע כבר בנבואת עמוס, הקדומה שבנבואות, התממש בתולדותינו. הוא חי בגולה. הוא חווה את השואה. האם יתממשו בשורות הגאולה בעידן החילוני? נבואת החורבן מנעה מהיהודי את הביטחון הנאיבי בקיומו הארץ-ישראלי, אך הבטחת השיבה מונעת ממנו את התקווה השלמה להשתלבות מלאה בארצות נדרו. החזון המשיחי אינו מאפשר לו את ההתקשרות המלאה לכל מציאות היסטורית בהווה שאינה חלק מייעודו המטא-היסטורי. גם כאשר המארח הלא-יהודי פתח ליהודי פתח להשתלב במקום מושבו, ה"ויזה" שהייתה בידו הייתה למחוזות המציאות המשיחית שאיננה כאן ואיננה עכשיו.<sup>46</sup>

מולדתו האמתית של היהודי היא הטקסט שאליו הוא מחויב בדבר הברית. המחויבות הזו היא הניגוד לפטריטיזם שנהיה לערך מוביל באירופה המודרנית. מחפש האמת אינו יכול להמיר את האמת בכל נאמנות אחרת – לא לאום, לא מדינה, לא חוק ולא אידאולוגיה כלשהי.<sup>47</sup>

הנאמנות הכוזבת לחיים ארציים, ההונאה והוויתור על האמת הם המוציאים את היהודי ממולדת האמת שאליה הוא מחויב ושאליה הוא מתקבל בהגיעו לבגרות, בעלותו לתורה, בקיימו את מעשה ההכרזה על המחויבות שלו לטקסט. בטקס העלייה לתורה הראשון שלו כאדם בוגר, בהגיעו לגיל מצוות, הוא מצטרף לקהילת שומרי חותם האמת. חיפוש האמת הוא תמיד אקסטר-טריטוריאלי. חבר בקהילת שומרי האמת אינו יכול להיות פטריוט והוא רואה בלאומנות סוג של שיגעון. בהכרח הוא אינו יכול לקבל את תרבות הדגל וההמנון. מתוך הדברים הללו עולה גם הבנתו של שטיינר את מדינת היהודים, מדינת ישראל: ישראל איננה הגאולה ואיננה בשורת הגאולה. ישראל היא מעשה תגובה מובן

Steiner, George Steiner, *Our Homeland: The Text*, 66-69 SALMAGUNDI 4, 5 (1985) 43

(*Our Homeland*)

44 שם, בעמ' 7.

45 שם, בעמ' 8.

46 שם, בעמ' 19.

47 שם, בעמ' 20.

למציאות ההיסטורית של היהודים שמחפשים ביטחון קיומי;<sup>48</sup> היא "נס הכרחי".<sup>49</sup> אי אפשר לבוא בטענות אל ניצולים שביקשו מתוך ייאוש מדרך כף רגל לעצמם, שרעבו לתנאי חיים של בני אדם בקרב משפחת האדם,<sup>50</sup> אולם גם אם השאיפה הזו מובנת מבחינה אנושית, היא מבטאת החמצה היסטורית; מדינת ישראל היא בבחינת 'נס עגום' שמחמיץ את מהותה של היהודיות:

במובן מסוים, כך אני מרגיש, זו תהיה שערורייה [...] אם אלפי שנות התגלות והתגייסות לעמוד בסבל, אם ייסוריהם של אברהם ויצחק, מהר המורייה ועד אושוויץ, אם כל אלה יתמצו בסופו של דבר בהקמתה של מדינת לאום חמושה מכף-רגל ועד ראש, ארץ ככל הארצות [...].<sup>51</sup>

הסכנה ליהדות היא בכיווצה בתוך מדינה. המציאות הישראלית מובנת, אולם אין היא ביטוי למהותה של היהדות, שהיא הדבקות באמת. אם ראינו שהמודרניות והרציונליות איבדו מכוחן הגואל, ושהלאומיות נתפסה על ידי היהודי כשקר מבחינת גאולת האדם, הנה הגלות והבדידות היהודיים מקבלים כעת ממד נוסף. היהודי שלאחר השואה שוב אינו נמצא בכיתו גם בחייו הרוחניים. היהדות גלתה אפילו מעצמה.<sup>52</sup> להיות יהודי טרום העת החדשה משמעו היה מצד אחד להיות נזיר הטקסט,<sup>53</sup> הגוזר על עצמו מחויבות לעולם טקסטואלי שאינו מובן לסביבתו. מצד שני, זהות יהודית משמעה היה בחירה בבדידות של נביא מוכיח ונרדף בשל שליחותו המוסרית הכלל-אנושית. בשלהי המאה העשרים אבדו לאדם היהודי שני הממדים הללו של זהותו ההיסטורית: כיום להיות יהודי משמעו איבוד של גדר הזהות הרוחנית ותחושת בדידות גם בתוך המורשת התרבותית שלו.

### מעבר לייאוש: אל המעשה המוסרי האוניברסלי

וישוגרוד הראתה בבהירות שניסיונו של שטיינר למצוא הסבר ופרשנות לשפה שלאחר השואה ולציביליזציה האנושית הוא הניסיון לא להתיימשק מקיומם של ממדים רוחניים ומטפיזיים לקיום האנושי.<sup>54</sup> האתגר ששטיינר מציב לפני היהודי הוא הדבקות בכוחה של הרוח גם לנוכח הייאוש ההיסטורי.

הרוע הרדיקלי שהתגלה במאה העשרים הוא כוח הורס, אבל הריק הרוחני שנוצר בעקבותיו הוא מרחב מטפיזי, שמזמין את רוחו היוצרת של האדם. הרס וחורבן יוצרים הזדמנות להתחלה חדשה. ברוח הקבלה הלוריאנית נאמר שדווקא מתוך צמצום נוכחותו

48 ג'ורג' שטיינר "מעין ניצול" אמות ד(טז) 7 (1965) (להלן: שטיינר "מעין ניצול").  
 49 ג'ורג' שטיינר אראטה: מאזן של חיים 65 (2001) (להלן: שטיינר אראטה).  
 50 Steiner, *Our Homeland*, לעיל ה"ש 43, בעמ' 23.  
 51 שטיינר אראטה, לעיל ה"ש 49, בעמ' 65.  
 52 Steiner, *Our Homeland*, לעיל ה"ש 43, בעמ' 22.  
 53 נזירות במובן המקראי היא פעולה של חיוב – עיקרה לא בהימנעות מהעולם אלא בהקדשת החיים למען משהו.  
 54 Wyschogrod, לעיל ה"ש 32, בעמ' 152.

של האלוהים בעולם נולדת אפשרות להתחדשות ולתיקון. מהיידגר לקח שטיינר את הרעיון שבנפילת האדם יש היבט חיובי: היא מאפשרת את התחדשותו הרוחנית של האדם. בני אדם הפוגשים את האבסורדיות של קיומם צריכים לראות את נפילתם כהזדמנות להתחדשות אישית ולהשגת טרנסצנדנציה.<sup>55</sup>

כמו אמיל פאקנהיים השתמש שטיינר בקטגוריה של ה'אותנטיות' כדי להבחין בין קיום רוחני משמעותי לקיום רוחני לא משמעותי לאחר השואה. פרשנות אותנטית לשואה היא פרשנות היוצאת מתוך החורבן של המטפיזיקה והכישלון הגורף של ההומניזם, ומשם בונה השקפת עולם רוחנית שדוחה לחלוטין כל הרג של בני אדם בעתיד. פאקנהיים עשה שימוש בסמלי ה'שבירה' ו'התיקון' הלוריאניים כדי לבטא את האינטואיציה שלו שהשואה הותירה את האדם בריק של משמעות; שעליו מוטלת האחריות לשוב ולחדש את חייו שנהיו לאבסורדיים.<sup>56</sup> שטיינר הלך בנתיב מחשבתי דומה שלפיו השואה שינתה את מקומם של המטפיזיקה ושל התרבות בחיי האנושות. בימינו, פילוסופיה מנותקת מהחיים היא מעשה לא מוסרי. לאחר השואה, שיח אתי חייב להוליך למעשה ולמעורבות במציאות. מוסר שאין בו התממשות אינו מוסרי. חבר בקהילה האקדמית השקוע לחלוטין במחקרו מבטא חוסר אותנטיות גמור כלפי המציאות ההיסטורית שבה הוא חי. מכתב שכתב פרנץ קפקא בגיל עשרים עוזר לשטיינר לבטא עמדה זו:

אם הספר שאנו קוראים בו אינו מעורר אותנו, כמו במכת אגרון על הגולגולת, למה אם כן אנו קוראים בו? כדי שהוא יגרום לנו להיות מאושרים? אלוהים הטוב, אנו היינו מאושרים גם אם לא היו לנו ספרים, וספרים כאלו שגורמים לנו להיות מאושרים יכולנו, אם היה בכך צורך, לכתוב בעצמנו. אבל מה שאנו חייבים שיהיו לנו אלו הספרים שנוחתים עלינו כגורל רע, ומדכאים אותנו עמוקות, כמו מותו של מישהו שאנו אוהבים יותר מאת עצמנו, כמו התאבדות. ספר חייב להיות גרוץ שובר קרח שישבור את הים הקפוא שבתוכנו.<sup>57</sup>

הרוח חייבת להיות אפקטיבית – זהו מבחנה העליון. מטפיזיקה בכל צורה שהיא חייבת לדחוף בני אדם ליותר מעורבות ואחריות כלפי המציאות שבה הם חיים. לאחר השואה, מטפיזיקה ראויה להתקיים אך ורק אם היא מסייעת לבני אדם לעמוד אל מול החורבן ההיסטורי, לקחת אחריות על ההיסטוריה האנושית ולפעול כדי לבנות עתיד ללא מחנות מוות.<sup>58</sup> כמורה התנגד שטיינר לעמדה האקדמית האובייקטיבית ביחס לנושאים הנלמדים במדעי הרוח: ללמד משמעו להיות מעורב ולקחת סיכונים. הניתוק העקרוני של המדע ממושאי הוא כנראה הסיבה שכאשר הייתה אירופה מוצפת בדם ובכרבריות, התרבות הנאצלת שנלמדה באוניברסיטאות שלה לא סייעה לה.

החורבן המוזעזע שהביאה על עצמה האנושות במשך כמה עשורים במאה העשרים – ושטיינר לא הגביל את מחשבתו רק לשואת היהודים – הוא נקודת המשען הארכימדית לפרשנות אחרת של העבר כמו גם לבנייה אחרת של העתיד. נוכח ריק מטפיזי – בדומה

.GEORGE STEINER, MARTIN HEIDEGGER 164 (1978) 55

.EMIL FACKENHEIM, TO MEND THE WORLD (1982) 56

,Steiner, *Our Homeland* לעיל ה"ש 43, 67, 57

,STEINER, BLUEBEARD'S CASTLE לעיל ה"ש 16, בעמ' 30. 58

לפאקנהיים שניסח את "המצווה ה-614" – תבע שטיינר מהיהודים שלא יתייאו מתיקונו של העולם. פאקנהיים הגיע בכתביו אל הפתרון הציוני כמענה לאבסורדיות של הקיום האנושי ושל הקיום היהודי לאחר השואה, ואילו שטיינר הלך בנתיב האוניברסלי הרחב ביותר.

במחשבה היהודית לדורותיה יש מתח בין החיפוש אחר אמת אוניברסלית כפי שהיא מופיעה בספרות הנבואה המקראית לבין המחויבות לפרטיקולריזם יהודי והתקווה לתקומה לאומית משיחית. שטיינר – דווקא כלקח מהשואה – הוא ממבקריו הנוקבים ביותר של הפרטיקולריזם היהודי. לא הלאום היהודי הוא בשורתה של היהדות לאנושות אלא היחיד המוסרי, בן דמותו המודרני של הנביא המקראי, היחיד הבודד שמוותר על הביטחון שבישיבת בית ובקבלת קונצנזוס חברתי חס כדי להעמיד את החברה על כשליה האתיים.

ייתכן שנוכל לקבל תנא דמסייע להבנת משמעותה של ביקורת זו על הלאומיות היהודית המתחדשת ועל הפיכתה של המדינה לפטיש ציבורי מהסמכת הגותו של שטיינר לעמדותיו הציבוריות של בן זמנו ובן שיחו של שטיינר, ישעיהו לייבוויץ'. במהלך הוויכוח הציבורי סביב ההצעה להעניק ללייבוויץ' את פרס ישראל הבחין לייבוויץ' הבחנה עקרונית בין 'לאומיות' ל'לאומנות'.<sup>59</sup> הלאומנות היא אליל מסוכן שעל היהודים, כיהודים, מוטלת חובה להיאבק בו. להיות יהודי משמעו להיאבק בעבודה זרה ובפולחן אלילי בכל צורה, כולל עבודת המדינה שאין עמה מחשבה עצמית וביקורת. המדינה היא תוצר פועל ידיו של האדם – אמנם כלי חשוב למימוש מטרותיו החברתיות, אבל לא ערך מהותי לכשעצמו. הביקורת על הלאומנות המדינית אפיינה את השיח הציבורי של לייבוויץ' לכל רבדיו. שנים קודם לכן, בשנת 1969, ב"שיח הישראלי-אמריקני" במכון ויצמן ברחובות, אמר לייבוויץ': "המדינה אינה בעלת ערך. היא רק מכשיר שמיועד לשרת את האדם ומטרותיו".<sup>60</sup> הפיכת המדינה לתכלית מקודשת לכשעצמה היא סוג של פולחן אלילי, עבודה זרה.

שטיינר קרוב בסוגיה זו לעמדותיו של לייבוויץ' בהערכתו השלילית את המדינה ואת הפוטנציאל המהותי שבה להידרדר למהות מקודשת וללאומנות הרסנית. אולם לייבוויץ' הכיר בנחיצותה של המדינה, תוך שהתריע שוב ושוב מפני הפיכתה לפטיש. לעומתו, שטיינר לא הבחין בין 'לאומיות' ל'לאומנות' ולא היה מוכן לשים במדינה את מבטחו מכול וכול. הלאומיות כשלעצמה היא תופעה היסטורית מסוכנת שלא תרמה דבר משמעותי להתפתחות התרבות האנושית מלבד אכזריות ושפיכות דמים. על פי שטיינר, סופה של המדינה – כל מדינה – הוא להתדרדר ללאומנות גסה, וזו תהיה מוכנה להצדיק כל מעשה של אלימות למען מימוש שאיפותיה. באותו שיח הישראלי-אמריקני שנזכר דלעיל אמר שטיינר:

לאומנות ושכטיות, רוח הרפאים הקדומה שלה [של הלאומיות] – הם הסיוט של תקופתנו [...] בעקבות פיסת בד צבעונית המחוברת למקל, לאורך קטע של חמישים מייל של אדמת טרשים, בני אדם, שבעת אחרת הם רציונאליים, מוכנים לבצע כל מידה של אלימות.<sup>61</sup>

59 דוגמה אחת מני רבות: ריאיון עם ישעיהו לייבוויץ' חדשות 22.1.1993.

60 Isaiah Leibowitz, 36 CONGRESS BI-WEEKLY 65 (February 24, 1969)

61 George Steiner, 36 CONGRESS BI-WEEKLY 15 (February 24, 1969) (להלן: Steiner,

(CONGRESS BI-WEEKLY

שטיינר הלך מעבר ללייבוויץ' הציוני בפתחו את הרעיון היהודי הליברלי, בן המאה השעשע-עשרה, בדבר שליחות היהודים – הפצת המונותאיזם המוסרי בעולם. לפי שטיינר, מהותה של היהדות בהתגלמותה ביחיד הנווד היא הפצה של רעיונות הומניסטיים אוניברסליים. על היהודים, מעצם היותם עקורים ומנועים מתחושת בעלות צרת אופק וגסת רוח על טריטוריה כלשהי. על היהודי, מעצם זהותו היהודית, לסרב לנאמנות העיוורת למדינה, לסמליה ולמלחמותיה, ולהפיץ בעולם את הרעיון של מחויבות נטולת פשרות לקדמה חברתית ולצדק אנושי. עליו להתמסר לשליחותו דווקא כשמצחצחים את חרבות הלאומנות, אם בלבושה הפשיסטי ואם בלבושה הקומוניסטי.<sup>62</sup>

נקודת הראשית להגותו של שטיינר אינה העבר היהודי הקדום; ההיסטוריה העכשווית היא הבסיס לחיפוש של שטיינר אחר משמעות לקיום יהודי עתידי. השליחות היהודית כמורה דרך אנטי-לאומני לאנושות היא אינטגרלית להבנתו את המאה העשרים. זמננו צריך להיות מובן כעידן הברבריות מצד אחד והפליטות מהצד האחר. הניצול – הפליט שגורש מביתו, ממולדתו ומתרבותו – הוא התוצר והסמל המייצג של תקופתנו. היהודי הוא הגילום של הארכיטיפ הזה בהיסטוריה של המאה העשרים; הוא הפליט חסר הבית אבל החופשי ברוחו, ששומר על נקודת מבט אירונית כלפי סביבתו הפוליטית וככזה יש לו תרומה איכותית להתפתחותה של המודרניות בכללה.<sup>63</sup> שטיינר, בעצמו פליט, מצא בפליט מקוריות, יצירתיות ורדיקליות חברתית שאיננו מוצאים באדם היושב לבטח בביתו. הפליט הוא התוצר והקרבתן של התקופה, אולם באופן פרדוקסלי הוא גם המענה ומקור התרופה לחולי. באופן פרדוקסלי, זה ההיבט החיובי לתופעה טרגית מרכזית זו של המאה העשרים. הנווד החופשי והמוסרי – רעיון עברי קדום שמלווה את המחשבה היהודית לדורותיה – נהייה אצל שטיינר למיתוס הופכי לאתוס הציוני, המדבר בשבח הפליטות והאקסטרא-טריטוריאליות ומצדיק את גורלם של היהודים כחסרי מולדת.<sup>64</sup>

הלאומנות בולעת את היחיד ומלאימה את כישורי רוחו למען מטרתיה. הפליט הוא אחד, יחיד, אינדיבידואל יוצר, העומד מנגד ללאומיות. העידן הקוסמופוליטי הוא שלב בהתקדמות האנושות מעבר לשלב הלאומני של התפתחותה, שהוכיח את עצמו כעידן רצחני ציני, שבו אנשים יכולים להאזין למוסיקה של באך ובאותו זמן לתכנן את הריסתו של גטו או את שריפתו של כפר באמצעות פצצות נפל"ם.<sup>65</sup> איננו יודעים למה החברה האנושית כשלה בעמדה מול החשכה המוסרית של הנאציזם, אבל חובה עלינו – על היהודים יותר מכל אחד אחר – לעשות משהו כדי למנוע את הישנות פועלו של הנאציזם. היהודים הם כוח רוחני מוביל בכנייתה של אנושות פוסט-לאומנית, הומניסטית.

62 George Steiner, *The Unique and the Universal* 49(5) COMMENTARY 4 (1970).

63 Steiner, CONGRESS BI-WEEKLY, לעיל ה"ש 61, בעמ' 16.

64 אל מול עמדה זו בזכות הגאונות היוצרת של הקוסמופוליטי טען ישעיה ברלין שלהיות חלק מחברה לאומית הוא תנאי לגאונות יוצרת. בנקודה זו אחז ברלין בעמדה הפוכה לזו של שטיינר ביחס לחוסר הבית היהודי: אין יצירה אנושית מקורית או חדשה ביהדות הגלות בעידן האמנציפציה. ראו ישעיה ברלין "עבדות ואמנציפציה" חזות 44, 44-56 (1953). ראו גם ישעיה ברלין "להיות בבית" (נאום בפני הקונגרס היהודי העולמי) דבר 16, 23.4.1986.

65 GEORGE STEINER, EXTRATERRITORIAL: PAPERS ON LITERATURE AND THE LANGUAGE REVOLUTION 64 (1971).



בסימפוזיון מפורסם בשם "ערכים יהודים בעידן שלאחר השואה"<sup>66</sup> סירב שטיינר, כמענה לשאלת הסימפוזיון, לתת מענה קולקטיבי לשאלה מהם ערכים יהודים תקפים לאחר השואה. המענה התקף היחידי הוא המענה של היחיד. בדבריו התייחס שטיינר למהות האדם ולערך הסגולי שלו כיחיד מוחלט: מעצם היותו יהודי מוטלת על היהודי שליחות לממש מהות אידיאלית זו של יחיד המסרב בכל תוקף להיעשות איבר אנונימי של גוף קיבוצי לאומי. היהודי היחיד חייב לראות עצמו כ'אורח נצחי' בכל הקשר לאומי ומדיני, אורח מתוך בחירה חופשית:

אסור לנו לקבל את הבריה של מגורי קבע בטוחים, של קבלה, של כניסה לאומת הגויים. אסור לנו לקבל זאת אם המחיר הנו לאומנות, פטריוטיות לאומית בכל מובן לאומי שהוא. היהודי חייב, כך אני חושב, לשמוח באי האמון שלו כלפי מארחו הלאומני ולומר: 'אכן, אני בפוטנציה לא נאמן לכל מדיניות שאני מאמין שהיא רעה או לא אנושית'. 'ארצי היא טובה או רעה' – היא סיסמה של ברברזם. עירי היא זו של בן האדם; אורחותי היא של האפשרות האנושית. אני לא עץ שישמח בשורשיות.<sup>67</sup>

הסירוב לכל פטריוטיות לאומית נובע מההבנה העקרונית שהאדם אינו מוגדר על ידי שורשיותו כחברה אתנית מסוימת אלא דווקא על ידי יכולתו לטפח סולידריות בין-אישית, בין אדם יחיד לאדם יחיד. יש לאדם רגליים ולא שורשים (כמו לעצים) ולכן הוא יכול והיב ללכת אל מעבר לגבולות של לאומיותו אל הספירה הכלל-אנושית של משפחת האדם. כדאי לשים לב שבקבלת הארכיטיפ של הנווד חסר השורשים אימץ שטיינר על דרך ההיפוך הערכי את הרמות הידועה מהשיח האנטישמי של 'היהודי הנווד' שנהיה ל'היהודי הנצחי'.<sup>68</sup> דמותו המקוללת של היהודי נהיית לכור היתוך ומוקד של יצירה רוחנית. הנודדים אינם גורל אלא אתגר מוסרי לאדם. הגלות נהיית למאפיין מהותי לשליחות היהודי לעולם. היהדות היא במהותה אקסטרא-טריטוריאלי. בעוד שבני עמים ולאומים אחרים בונים את קיומם על שייכות למרחב גיאוגרפי מוגדר הרי היהודים כופרים בקשר הזהותי הקונקרטי הזה ובונים את זהותם בממד הזמן. יש משהו באנושיות, המבוטא על ידי האדם היהודי, שהוא מעבר לשייכותו למקום פיסי אחד. מרקס – דמות שהשפיעה באופן מהותי על התפתחות ההיסטוריה האנושית ושטיינר ניכס אותה לתרומת היהדות לתרבות האירופית – נקבר בהאמפסטד ופרויד נקבר [לכאורה] בגולדרס-גרין.<sup>69</sup> משה (בן עמרם), מכונן העם העברי, הוא דמות מיתולוגית ללא קבר או מידע ארכיאולוגי שייקשר אותה למקום מסוים. היהודים אינם עם שמיועד להיות בעליה של ארץ מסוימת או לעבוד פולחן של קברים.

George Steiner, *Contribution to a Symposium on "Jewish Values in a Post-Holocaust Future"*, 16(3) JUDAISM 277, 277-281 (1967) 66

שם, בעמ' 279. 67

כשם סרטו האנטישמי של פריץ היפּלר, 1944. 68

Steiner, CONGRESS BI-WEEKLY, לעיל ה"ש 61, בעמ' 16. העובדה היא שמארקס נקבר בבית הקברות בהייגייט לונדון ולא בהאמפסטד אבל אין זה משנה את רעיונו של שטיינר. 69

עיון ביקורתי בטקסטים של שטיינר מראה שהוא בנה בהגותו שני מיתוסים קולקטיביים: הראשון הוא תיאור ההיסטוריה של המאה העשרים כמאבק איתנים בין כוחות האופל לכוחות הנאורות, בין כוחות הרשע לכוחות האנטי־רשע. היהודים, כסמל תרבותי (שאינו מתקיים בהכרח במציאות), מייצגים את האפשרות של היסטוריה מוסרית והנאציזם – את ההיפך מכך. המיתוס השני שסרטט שטיינר עוסק במקומה של הגאונות הרוחנית היהודית ביצירתו של "ההומניזם המרכז אירופי"<sup>70</sup>. מכיוון שהיהודים לא הורשו להתיישב ולהכות שורשים בארץ כלשהי, הם פיתחו מכניזם טבעי של קיום והישרדות והולידו ממנו כוח יוצר ייחודי שהפריח את הציביליזציה האירופית והנחיל לה כמה מיצירותיה והישגיה הגדולים ביותר. קארל מרקס, היינריך היינה, פראנץ קפקא, זיגמונד פרויד, ארנולד שנברג, אלברט איינשטיין ורבים אחרים יצרו רנסנס אירופי. היהודים, משוחררים מהשמרנות של המעמד הבינוני, יכלו לנצל במלואו את כוחם היוצר ודחפו בעוצמה את תרבות אירופה קדימה. בלא כוחות אלו לא הייתה יכולה אירופה להגיע למרום מעמדה התרבותי.

קללת 'היהודי הנודד' נהפכת אצל שטיינר על פניה ונהיית לייעוד מוסרי נעלה; רעיון דומה אנו מוצאים בהגות ליברלית אחרת במאה העשרים, בדרשותיו של איגנאץ מייבאום,<sup>71</sup> שהציגו את קובעת הייסורים היהודית כביטוי בלתי־אמצעי לשליחות היהודים לאנושות לשם תיקון האלמנטים הפגאניים בציביליזציה העולמית. לפי שטיינר ומייבאום, שליחות היהודים לעולם מוסכרת כ"ייהוד" של תרבות המערב על ידי העברתה בפריזמה של הביקורת המוסרית. היהודים הם אלו שיכולים להציע לאנושות מוצא מהמלכודת של שנאה לאומית. להיות יהודי, אמר שטיינר בסימפוזיון של 1967, זה להיות "קצת יותר בן אדם"<sup>72</sup>. השואה ומלחמת העולם לימדו אותנו שציביליזציות נוטות להרס עצמי והן מוכנות להרוס אחת את שכנתה. היהודים שהוכרחו להיות אורחיהן של האומות יכולים היום להציע למארחיהם את התרופה לרחף הממית הזה. האורח מקודם יכול כעת ללמד את מארחו כיצד להיות אורח זה אצל זה, כיצד להיות אדם לאדם.

### אמרי: היהודי הלימינלי

ז'אן אמרי (Jean Amery) איננו מצוי במרכז של ספקטרום הזהויות היהודיות של ימינו, ובכל זאת ננסה להראות שעדותו האישית חיונית להבנת המציאות הקיומית והתרבותית של יהודים לאחר השואה ומהותית לשיח הזהות היהודי של ימינו. שטיינר, כזכור, העמיד את מחשבת המוסר היהודי האוניברסלי אל מול המחשבה הלאומית הציונית. הגותו – עדותו – האקזיסטנציאלית, 'פוסט־שואתית', של אמרי מעמידה לפני מחשבת הזהות היהודית של שטיינר אתגר אחר, ומציעה תפיסת זהות הופכית, מעין תמונת ראי של הגותו, שמאירה את דברי שטיינר באור שונה לגמרי. מכאן החשיבות של הסמכת הדיון בשתי התפיסות הללו, זו לצד זו.

ז'אן אמרי – בשונה משטיינר ומהאדם הציוני – חסר את המאפיינים המקובלים של הזהות היהודית: תרבות, חינוך, מנהגי חגים, ידיעה של היסטוריה יהודית והזדהות עמה,

70 שטיינר "מעין ניצול", לעיל ה"ש 48, בעמ' 11.

71 IGNAZ MAYBAUM, THE FACE OF GOD AFTER AUSCHWITZ (1965)

72 Steiner, JUDAISM, "a little more man", לעיל ה"ש 66, בעמ' 298.

שפה עברית, אמונה דתית, חזון של הגירה לארץ ישראל, ודאי שלא היכרות עם טקסטים יהודיים ומחויבות להם ברוח שטיינר. אמרי גדל כילד במשפחה שלא נתנה לו דבר ממה שאנו מזהים כסודות של 'חינוך יהודי'. למרות זאת הוא בחר בבגרותו, לאחר השואה, לזהות את עצמו כיהודי, והוא מוכן להגן על זיהוי זה בפני השוללים את הלגיטימיות של הכרזתו. גם הוא, כשטיינר, הבין את יהודיותו על בסיס הקטגוריה של הברידות.

מיהו אמרי? אמרי איננו פילוסוף במובן המקובל של המילה באשר רעיונותיו אינם מוצגים במבנה קוהרנטי ושיטתי כראוי לשיטה פילוסופית. כתיבתו אישית מאד, קיומית, בבחינת עדות אישית, וכוללת ביטויים של חוויות אינטימיות, רגשות ואינטואיציות היורדות עמוק אל עולמו של היחיד. עם זאת, דווקא טיבה האישי של כתיבתו היא שנותנת לרעיונותיו את משקלם, במיוחד עבור מי שיטען שלאחר השואה חשיבה אותנטית היא רק זו העוסקת בחייו הבלתי־אמצעיים של האדם, בפחדיו, בתקוותיו ובמעשיו.

אמרי נולד בווינה בשנת 1912 כהאנס חיים מאייר (Hans Mayer). מאייר האב היה יהודי 'מלא' לפי קנה־המידה הרבני של ימינו (אם היהודייה שהיא בת לאם יהודייה) כמו גם לפי קנה־המידה נושא המשמעויות הנוראות שנקטו הגרמנים בחוקי נירנברג. האנס לא זכה להכיר את אביו, שנהרג בשנת 1916, במלחמת העולם הראשונה, במסגרת שירותו בשירות הקיזור האוסטרי. האב השתייך פורמלית לקהילה היהודית, אבל למעשה היה מרוחק ממנה או מכל עניין יהודי ציבורי. הנתק מהעולם היהודי החל כבר בזמנו של אבי־אביו, סבו של האנס. אמרי (האנס לשעבר) סיפר שהוא לא יכול להעלות בזיכרונו משהו משמעותי מאביו, אף לא מאפיין כלשהו של זהות יהודית. התמונה שעל הקיר הראתה דמות של פטריוט טירולי שנפל על הגנת מולדתו האוסטרית במצוות הקיסר 'שלו', הקיזור האוסטרו־הונגרי: "תמונתו של אבי – שלא הספקתי להכירו – [...] לא הראתה לי חכם יהודי עטור זקן, כי אם חייל בגדוד הרובאים הטירולי של צבא הקיסרות, במדי מלחמת העולם הראשונה"<sup>73</sup>.

אמו של האנס הייתה נוצרייה אבל לא 'לגמרי ארית', ושורשיה באו ממשפחה יהודית־נוצרית מעורבת, שההגדרות הפורמליות של היהדות האורתודוקסית סיווגו אותה אז כמו היום כלא־יהודייה. האם חגגה את חג המולד, וברגע קושי בשגרת יומה פנתה לא פעם לעזרת ישוע, יוסף או מריה – ממש כמו 'נוצרים טובים' אחרים שדמויות אלו הן חלק אינטגרלי מעולמם. לעתים הלכה אמו לכנסייה, במיוחד בימי חג ומועד, ואת בנה לימדה תפילה שהמוטיב המרכזי בה היה הבקשה להיות ראוי לגן העדן. אמרי נהג לומר תפילה זו באופן מכני עד שנתו התשיעית ואז פסק מכך. דודתו, אחות אמו, הבטיחה לו שתתפלל בעבורו לקדוש אנתוני. הבית היה בית טיפוסי של המעמד הבינוני שנהיה לחלק מהפרולטריון, והנצרות הייתה חלק ממאפייניו כמעין קישוט שאינו כופה ומחייב יתר על המידה. עם זאת, משפחת מאייר נחשבה בעיני השכנים כ'יהודייה' ומעולם לא עשתה ניסיון להסתיר שיוך זה מתוך כך שלא ייחסה לו חשיבות מרובה.

בהתאם לתמונה זו, גדל האנס ללא כל חינוך יהודי וללא כל מאפיינים של תרבות יהודית או של יהודיות, אם כי ברקע הייתה ידיעה קלושה בדבר קשרי משפחתו לעם היהודי. בבגרותו התקשה למצוא מאפייני זהות שיקשרו אותו ליהודים אחרים:

73 ז'אן אמרי מעבר לאשמה ולכפרה 177 (2000) (להלן: אמרי מעבר לאשמה ולכפרה).

אין לי בעצם שום דבר משותף עם היהודים: לא שפה, לא מסורת תרבותית, לא זיכרונות ילדות [...] העניין שלי ביהדות וביהודים היה מועט כל כך לפני השואה, שגם אילו רציני מאד לא הייתי יודע היום לומר מי ממכרי בימים ההם היה יהודי ומי לא. כל כמה שאנסה למצוא בהיסטוריה היהודית את ההיסטוריה שלי, בתרבות היהודית את נחלתי, ובפולקלור היהודי את זיכרונותי הרחוקים האישיים – מובטח לי שאעלה חרס בידי.<sup>74</sup>

חשוב להדגיש – כפי שאמרי עצמו מציין בבהירות רבה – את ההיעדר המוחלט של מאפייני זהות יהודית, תרבותיים או היסטוריים, בילדותו של אמרי, בשנים המשמעותיות לעיצוב זהותו של האדם. למרות היעדר זה הכריז אמרי שעובדה זו אינה מונעת ממנו לחוש סולידריות עם כל היהודים המאוימים בעולם באשר הם.<sup>75</sup> עלינו לזכור – ואמרי שב ומציין זאת – שזה היה מצבם של יהודים רבים מאוד במרכז אירופה ובמערכה ערב מלחמת העולם השנייה: פרשנותו, היוצאת ממקום אישי מאוד, טוענת לתוקף לגבי יהודים רבים אחרים. כמו בכתיים של מתבוללים רבים, חגי הנוצרים הם שעלו בזיכרונות ילדותו של אמרי. בבית לא נידונו עניינים יהודיים כלל ועיקר, והעובדה שאביו היה 'יהודי גמור' לפי קריטריונים רתיים או גזעניים לא הייתה לה כל משמעות ולא זכתה לתשומת לב. האנס היה חלק מחברה שתרבותה נוצרית. הכנסייה הייתה חלק ממחוזות הזיכרון של ילדותו ואילו בית הכנסת היה מקום מרוחק.

כשהגיע האנס לגיל 19 והוא סטודנט בווינה, הוא למד לראשונה על קיומה של היידיש. הוא ידע שבין אבות-אבותיו היו יהודים ושאבי-סבו אף דיבר עברית, אבל לכך לא הייתה משמעות חיה ואפקטיבית. צריך היה להתרחש משהו דרמטי ורדיקלי מאוד כדי שבבגרותו יצהיר האנס על עצמו בכל עת ובכל הזדמנות וכדרך החלטית: "אני יהודי".

כאשר עברה משפחת מאייר לווינה, עיר שבה האנטישמיות הייתה ממשות חיה, החל האנס ללמוד על התופעה התרבותית הזו באופן שיטתי. הוא קרא בהרחבה את הספרות האנטישמית, כולל כתביו של יוסטון צ'מברלין, המיתוס של המאה העשרים של רוזנברג ומיין קאמפפ של היטלר. הקריאה יצרה בפנימיותו דילמה, כך נזכר שנים רבות אחר כך. מצד אחד הוא הבין שהספרות האנטישמית מכוונת נגדו ושכל מה שמבקשים בעלי האידאולוגיה האנטישמית הוא היעלמות שלו ושל כל אלו שהם מסוגו; מהצד האחר הוא עדיין ניסה להרחיק מעצמו את כעסו כיהודי, להדחיק את הרעיון שהדברים נסבים עליו ולהבין את התופעה כאיש מדע והשכלה בצורה האובייקטיבית ביותר האפשרית. מאוחר יותר הבין שהייתה זו הדחקה פסיכולוגית של יהודי צעיר, שהתקשה לקבל שכל הארס האנטישמי הזה מכוון דווקא נגדו. בשלב זה של התפתחותו כבוגר קיבל האנס את עובדת היותו יהודי, אם כי מודעות זו לוותה עדיין בהסתייגויות ולא הייתה כרוכה בקשרים חברתיים משמעותיים עם יהודים.<sup>76</sup>

74 שם, בעמ' 205.

75 שם, בעמ' 206.

76 JEAN AMERY, RADICAL HUMANISM: Selected Essays, 12 (Trans Sidney and Stella P. Rosenfeld eds., 1984) (להלן: AMERY, RADICAL HUMANISM)

בשנת 1932 התרחש אירוע היסטורי בעל משמעות מכרעת לעיצוב זהותו כיהודי: הוא התאהב בנערה בת 18 שעתידה להיות אשתו הראשונה. היה לנערה מראה בלונדיני קלאסי, עיניים כחולות, אף סולד – וכתיאורו של אמרי – כדמותה של שלגיה ו... היא הייתה 'יהודייה לגמרי', שחיה חיים יהודיים. האירוני הוא שאמרי (ואנחנו בעקבותיו) נאלץ לעשות שימוש בטרמינולוגיה הלוקחה מתאוריות גזעניות של זמנו כדי להסביר את מקומו בתוככי החברה האוסטרית. האידיאולוגיה הנאצית, שעתידה הייתה לקבל משנה־תוקף בחוקי נירנברג תוך שנים מעטות, כפתה את הטרמינולוגיה שלה על אמרי הכותב את זיכרונותיו. כדי להגדיר את המציאות הפוליטית של משפחתו וסביבתו הוא חייב היה לציין שלפי התאוריות הגזעניות שסביבו, שצברו פופולריות וכוח, הוא יהודי 'שלם בדם' ('full-blooded' Jew). חותנו לעתיד היה מ'יהודי המזרח' שהיגרו ממזרח אירופה לאוסטריה וגרמניה.

עולמו של האנס קרס כשאמו הביעה את התנגדותה לשידוך: "Das ist ein polnisches Judenmaedchen"<sup>77</sup>. האנס הצעיר לא ויתר על אהבתו; הוא רק התעלם מעברה של אשתו לעתיד. היה לו ברור שהוא מתנגד לאנטישמיות אבל עדיין לא היה מוכן לקחת על עצמו את זהותו היהודית ואת גורלו כיהודי. מדוע? הספרות האנטישמית שקרא – כך הודה במאוחר – שיקעה בתוכו את דמות היהודי שסרטטו מחבריה. "רציתי להילחם בנאצים", יאמר, אבל דמות היהודי שציירו האנטישמים התקבלה גם בתודעתו. הפנמה זו של רעיונות אנטישמיים על ידי יהודים הייתה תופעה מוכרת בקרב הציבור היהודי שביקש להזדהות עם סביבתו הלא־יהודית ולהתקבל לתוכה.

האנס, בחור בלונדיני עם עיניים כחולות ו"אף יהודי" שירש מאביו, מצא את עצמו במבוכה גדולה. הוא היה אוסטרי – כפי שיהודי בהולנד היה הולנדי ויהודי בצרפת היה צרפתי – כך לפחות חש עד לימי השואה; הוא גדל בחברה נוצרית – אך היה עליו להתחיל להפנים את העובדה שהוא אינו אוסטרי ככל האחרים. הוא איננו אוסטרי 'רגיל' והוא איננו חלק בלתי־נפרד מהחברה האוסטרית. הרוב הגרמני בחברה האוסטרית הרחיק אותו. הוא יכול היה לקבל בראשית שנות השלושים את העובדה הזו אילו התעמת אתה, אבל מה הייתה האמת הזו? כיצד יכול היה לקבל על עצמו את דמות היהודי כשכל חייו עד אז הראו לו דמות שונה?<sup>78</sup>

במבט לאחור אמרי מייחס חשיבות מיוחדת לאפו 'היהודי'. הוא יודע שהמונח 'גזע' הנוא בבחינת טאבו לאחר השואה, ולמרות זאת הוא טוען שכולם יודעים שלגזעים שונים יש מאפיינים רבים ובהם מאפיינים פיזיים. הוא מוכן – באירוניה מרה – לייחס הן את מראה אפו והן את כישורי שכלו למקורותיו היהודיים, אף על פי שהוא מסתכן בכך שיכונה 'גזען'. עם זאת, אולי אפשר לדאות בביטויים ספורדיים מעין אלו חלק מההתבוננות האירונית המרה, הסרקסטית, על עצמו כקרבן האולטימטיבי של המחשבה הגזענית. בשנת 1935 פרסמו הנאצים בנירנברג את חוקי הגזע. לדברי אמרי, האנס הצעיר – שלמד אותם על בוריים בשבתו בבית קפה וינאי – הבין מיד שעבור רוב החברה הגרמנית הוא בהחלט מסווג כיהודי, ועליו לקבל הכרעה זו: "החברה קבעה בצו שאני יהודי. היה

77 "היא נערה יהודיה פולניה", שם, בעמ' 13.

78 שם, בעמ' 13-14.

עלי לקבל את פסק הדין".<sup>79</sup> האנס קיבל עליו את פסק דינה של החברה – הוא יהודי. כאשר הפנים את האמור בחוקי נירנברג נעשתה עובדת יהודיותו מובנת לו; עם הזמן העמיקה הבנה זו אולם גרעינה כבר נטמן באותה עת בשנת 1935, כשקרא את פרטי החוקים בעיתון וינאי. גזר הדין היה מובן; לא היו לו כל אשליות.

בדיעבד, חוקי נירנברג נתפסים אצל אמרי כנקודת מפנה בעיצוב של תודעתו היהודית. למקרא החוקים הללו הוא הבין את מלוא הרצינות של פסק הדין: החברה כופה עליו זהות קבוצתית מסוימת ומיקום מוגדר מאוד בהיררכיה חברתית. אמרי נזכר שמלכתחילה לא היו לו אשליות לגבי משמעות החוקים; כמי שהכיר היטב את האידיאולוגיה האנטישמית הוא הבין שבתודעה האירופית אין מקום ליהודים. בחביון תודעתם ובחדרי לבם מבקשים האירופים, בצורה כזו או אחרת, מה שהגרמנים העזו לכטא באופן בוטה – את היעלמותם של היהודים. לא הייתה כל חשיבות לעובדה שלא מאייר/אמרי הוא שעשה בחירה זו. החברה הסובבת ראתה בו מועמד להכחדה, במוקדם או במאוחר. מהפרספקטיבה של החברה, היהודי הוא אדם שאמור להיעלם. בביטוי נדיר בחריפותו הסביר אמרי כי היה אדם שנידון למוות והשאלה היחידה שנותרה פתוחה היא מתי יבוצע גזר הדין ובאיזה צורה:

אם לגזר הדין שגזרה עלי החברה הייתה משמעות ממשית כלשהי, כי אז יכלה להיות לו רק המשמעות האחת, שמכאן ואילך אני נתון בסכנת מוות. אכן, כולנו נידונים למוות במוקדם או במאוחר. ואולם היהודי שהייתי עכשיו מכוחה של קביעה תחיקתית וחברתית, היהודי הזה מסור בידי המוות יותר משאר בני האדם, כבר באמצע חייו, ימיו היו ארכה שאין בה חסד, שאפשר לבטלה ככל שנייה.<sup>80</sup>

המודעות למצבו החדש של היהודי, כמי שחיי שבריריים וניתנים לו בחסד עראי על ידי סביבתו, נהייתה בתודעתו של אמרי להגדרה של זהות יהודית. הלכי הרוח של החברה האוסטרית היו מוכרים היטב לאמרי ולכן לא יכול היה להתעלם מהדרך שבה ראתה החברה האוסטרית את היהודי. חוקי נירנברג יצרו מציאות חברתית מאיימת עבור מאות אלפי יהודים, שכמו האנס ומשפחתו השילו מעליהם זה כמה דורות את מאפייני הזהות הדתיים או את מאפייני החיים האתניים שהבדילו אותם מסביבתם הלא-יהודית. אמרי קבע נוסחה חדשה לזיהויו של האדם היהודי, המבוססת על המציאות החדשה; נוסחה קיומית בעיקרה העומדת מעבר לכל מאפייניה של המסורת היהודית: היהודי הוא אדם שהחברה שללה את כבודו האנושי ואחר כך את זכות הקיום שלו, ודנה אותו בתודעתה ואחר כך במעשיה למוות: "מאז אותה התחלה, להיות יהודי הי בעיני להיות אדם מת בחופשה, אדם שמועד להירצח, ורק במקרה עדיין אינו נמצא היכן שראוי לו להימצא [...]".<sup>81</sup>

הגדרה זו יש לה שני צדדים שמבטאים את כל החומרה והאקוטיות שביחסים שבין יהודים לאנטישמים. בחשבון אחרון, אפילו טרם השואה, האנטישמיות – מעבר לכל המסכות שמנסות להסתיר את פניה ולתת לה חזות מעודנת ותרבותית – זהה לאיום במוות. זה דורות שיסוד מרכזי בזהות היהודית הוא העימות עם האיום האנטישמי. אמרי לא ניסח

79 שם, בעמ' 15.

80 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 181.

81 שם, בעמ' 182-183.

טענה אתית אלא הצביע על עובדה תרבותית וקיומית. תודעת האיום במוות טמונה בלב זהותם של יהודים אירופיים רבים. בכל עת מתכונן היהודי לקטסטרופה חדשה שתחול על ראשו: "תודעת האסון שהתרחש והחשש המוצדק מפני אסון חדש" היא שמבחינה את היהודי מזולתו.<sup>82</sup> תמונת היהודי כפי שגם שטיינר ראה בדמיונו, של "אדם המסתכל בילדיו מתוך זיכרון נורא של חוסר-ישע ותחושת הרג אפשרי לעתיד לבוא."<sup>83</sup> היא גם התמונה של אמרי שחווה את הרברים בגופו – האיום המרחף כצל מעל היהודי המודע ליהודיותו. אצל שטיינר נותרה חוויית האיום במוות כחוויית רקע לזהותו, אך אצל אמרי היא נהפכה ליסוד מרכזי של זהותו היהודית. חוויה זו איננה מיטשטשת גם כשיסודות אחרים של הזהות היהודית מאבדים מכוחם ומהרלוונטיות שלהם. היא נותרת כליבת החוויה היהודית המודרנית. אמרי הרגיש שזהותו כ'יהודי שואה' איננה אידאולוגית או אתית אלא קיומית; היא אינה נובעת מהשאלה אם ראוי או טוב שהשואה תגדיר את זהותו אלא ממודעותו לחווייתו הקיומית – שאי-אפשר לברוח ממנה – כקרבן וכניצול של השואה.

האנס עשה מאמץ להעמיק את זהותו היהודית על ידי לימוד של תכני תרבות יהודיים אבל דווקא ההתנסות הזו ממחישה את הקושי שליווה אותו עד יומו האחרון. הניסיון לקרוא את ההיסטוריה של עם ישראל מאת גרץ שעמם אותו; היכרותו עם התנ"ך הייתה מוגבלת ליוסף של תומס מאן. ידיעתו את ההיסטוריה הייתה כזו של האדם האירופי הרואה עצמו כ'משכיל' – אמר בטון ציני – ובעצם הוא בור. סיפור 'העם הנבחר' הוא חלק מפערי השכלה גדולים שמצא בחינוכו. רק פעם אחת, כיהודי נרדף על נפשו בחורף 1940-1941 בהרי הפירנאים, השתתף במסיבת חנוכה של יהודים אורתודוקסים וחש שנזרק לעולם זר ומוזר: כאתאיסט אמנם עסק אמרי לעתים בדת ובביקורת הדת, אך היה זה קודם כל בהתייחסות לנצרות ולא למנהגי הדת היהודית. הפילוסוף ג'ורג' גרלינג, שהיה עם אמרי באותה התנסות מוזרה במסיבת חנוכה, תיאר את אותה התרשמות מהעולם התרבותי היהודי שפגשו, כחוויה זרה לגמרי: "זה היה כמו להיות במוזיאון אתנולוגי."<sup>84</sup>

בשנת 1938, כשאוסטריה התמסרה "כזונה"<sup>85</sup> לידי הנאצים, כבר היה האנס מוכן לקבל באופן מודע את זהותו כיהודי; עמדה בפניו רק התנגדותה של אמו. היא הכינה את כל הדרוש כדי להציל את בנה מיהדותו הגניאולוגית, שנהייתה יותר ויותר מסוכנת. אחד ממחזוריה של אמו היה מוכן להצהיר בשבועה שהאנס הוא למעשה בנו שלו ולא של 'אביו', לכאורה, היהודי, וכך להיפטר מבעיית היהודיות שמצויה לכאורה בדמו. חבר משפחה שעבד במרכזו למחקר המשפחה היה מוכן להשלים את המלאכה הפורמלית של ה'לידה מחדש'. לטיפולו האנס הושאר רק עניין אחד – להיפרד מחברתו היהודייה שאז כבר הייתה לאשתו. הוא סירב. שנים אחר כך, כשהביט לאחור, שאל אמרי את עצמו אם היה מוכן להיענות להסדר שרקחה אמו אילו היה קשור פחות אל אותה אשה, שבהופעתה החיצונית יכלה לשמש מופת פרסומי לשכת התיירות של מזרח אוסטריה: הוא היה רוצה להיות מסוגל לומר לעצמו בביטחון שהיה רוחה את הצעת אמו גם מתוך שיקולים עקרוניים אולם

82 שם, בעמ' 209.

83 שטיינר "מעין ניצול" לעיל ה"ש 48, בעמ' 10.

84 AMERY, RADICAL HUMANISM, לעיל ה"ש 76, בעמ' 15.

85 שם, בעמ' 15.

הוא אינו בטוח בכך. באותה עת אמרי טרם ניסח לעצמו במלואם את עקרונותיו, אולם במבט לאחור הוא חש שלא יכול היה לחיות מתוך שקר גמור. האנס דחה את הצעת אמו והצהיר על עצמו כיהודי – אך לא הוציא דרכון כדי שהאות J המציינת את יהודיותו לא תופיע בו.

בינואר 1939, כאשר נגדשה הסאה של המדיניות האנטי-יהודית בגרמניה המאוחדת, ברחו האנס ואשתו לאנטוורפן שבבלגיה. שם, בתחנתם הראשונה בדרכי הנודדים, פגש לראשונה קהילה יהודית שעסקה בצורכי הפליטים. לראשונה מצא את עצמו האנס מוקף יהודים שראגו לכל מחסורו.<sup>86</sup> קהילת הגורל של יהודי אנטוורפן עמדה במבחן הסולידריות היהודית. האנס מאייר ואשתו נמצאו בלב הסיטואציה, ככל שאר הפליטים, אולם האנס התבונן בה מתוך ריחוק וחוסר הזדהות פנימית. אל האווירה היידישאית שסביבו התייחס מתוך התנגדות פנימית. מתוך רפלקציה עצמית ציין אמרי שהיה עליו לעבור מבחנים קשים בהרבה כדי לחוש באמת שהוא יהודי. באותה עת של המעבר לבלגיה, כך אמר במבט רטרופסטיבי, נשרו ממנו ומאשתו הצעירה חייהם הישנים ללא שוב,<sup>87</sup> אולם הוא עדיין לא היה מודע לכך.

במאי 1940, כשהגרמנים תקפו מערבה, נאסר האנס כאזרח אוסטרי ונשלח הרחק מהחזית לדרום צרפת. לשווא ניסה להסביר לשומריו שהוא ואשתו יהודים. רק לאחר שנפלה צרפת בידי הגרמנים השתנה היחס כלפיהם כמי שנמנה אל הגרמנים המנצחים והם שוחררו מכלאם. הם – הפליטים – נהפכו מאויבים לנטל וזמן קצר אחר כך ל'יהודים'. כעת שוב נכפתה עליו יהודיותו והפעם לא רק על ידי הגרמנים. כל העולם שסביבו הגדיר אותו כיהודי ועמד על כך שיקבל את עובדת יהודיותו והוא קיבל אותה: "לקחתי על עצמי להיות יהודי".<sup>88</sup>

התייחסותו של אמרי לפסיקת החברה כגורם מעצב זהות, שהוא מקבל את דינה ומפנים את תכניה, היא התייחסות משמעותית, ממד לא פופולרי בשיח הזהות היהודית: זהות איננה רק עניין של לידה או של בחירה חופשית. היא תוצר של משוב קיומי ותרבותי שהיחיד מקבל מסביבתו. לא רק היהודים קבעו לעצמם את זהותם; לסביבה היה חלק בעיצוב הזהות היהודית המודרנית. כאשר ביקשו יהודים להתרחק – 'להשתחרר' – מזהותם היהודית, סביבתם הלא יהודית מנעה זאת מהם וכפתה עליהם קלסתר פנים מסוים.

האנס מאייר נמלט ממחנה המעצר וחזר לבלגיה הכבושה, שם הצטרף לתנועת המחתרת האנטי-נאצית. ממרחק של שנים ראה בכך אמרי את ניסיונו האחרון להימלט מהגורל הקולקטיבי היהודי, ניסיון פתטי להיות לוחם אקטיבי ובעל ערך עצמי ולא אחד הקרבנות היהודיים חסרי האונים שהובלו לטבח.<sup>89</sup>

במהלך 1943 נאסר אמרי על ידי הגסטאפו. כל עוד חשבו הגרמנים שהוא עריק אוסטרי, אולי אפילו קצין, היה להם עניין בו והם עינו אותו בברוטליות; כאשר התברר לחוקריו שהוא 'רק' יהודי הם היו מוכנים להשליכו לפח הזבל של ההיסטוריה ושלחו אותו למוות

86 שם, בעמ' 16.

87 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 96.

88 AMERY, RADICAL HUMANISM, לעיל ה"ש 76, בעמ' 17.

89 שם, בעמ' 17.



הקולקטיבי ששמו אושוויץ. במחנה שהה אמרי כבלוק אחד עם פרימו לוי, שהקדיש לו פרק מיוחד בספרו **השוקעים והניצולים**,<sup>90</sup> העוסק בבדידותו ובחולשתו של האינטלקטואל במחנה. גם במחנה הריכוז חווה אמרי בדידות שונה מזו של האסירים האחרים.

המאסר, תוצאה של תקלה בעבודת המחתרת, גרם לכך שזהותו היהודית של האנס מאייר שבה והכתה בו; במחנה היא קיבלה את ניסוחה הסופי. האנס מאייר נאסר כחבר 'הרזיסטאנס' אבל באושוויץ הוא נהיה יהודי ככל היהודים, בלא כל הבדל בינם לבין האסיר אמרי שהיה חבר פעיל במחתרת האנטי-נאצית. במחנה נמחו כל ההבדלים הקודמים; הוויית המחנה נחרטה במספר שעל הזרוע. אסירים סלאביים היו רחוקים מרחק של שנות אור מהאסירים היהודים, במיוחד האסירים הפולניים שהפנימו מהר את ההיגיון המוסרי הנאצי ואת סולם הערכים שלו. האסירים הפולניים נידונו להיות עבדיו של הרייך, אבל האסירים היהודיים נידונו למיתה – ולכן הייתה בין שני סוגי האסירים תהום של הבדל מוחלט. האסירים היהודיים הפנימו קביעה ערכית זו ונתנו עצמם להיות מוכים ללא תגובה. אמרי העיד שוב ושוב על אבדן הכבוד העצמי ועל חוסר האונים שנהיו לכרוכים ללא התר בחוויית הזהות היהודית של אותן שנים. פעם אחת בלבד, סיפר אמרי, הגיב לאלימות של אסיר אחר בהנחה שכך יוחזר לו כבודו – אבל מיד הבין שאין לכך סיכוי ושזהו צעד חסר משמעות לגמרי במציאות של מחנה המוות. היהודים נידונו להיות הקרבן, והוא קיבל גזרה זו והפנים אותה כמרכיב יסודי בזהותו: "היהודי היה חית הקורבן. היה עליו לשתות את כוס [הרעל] עד לסופה המר. אני שתיתי ועובדה זו נהייתה לזהותי היהודית".<sup>91</sup>

הייתה זו זהות קיומית ללא כל תוכן של 'יהדות'. בזהות היהודית, שהשלימה את התנסחותה במחנה וליוותה אותו עד יומו האחרון, לא הייתה כרוכה קבלה של תוכני תרבות כלשהם, אלא קבלה והפנמה של גזרת המציאות הנוראה שנכפתה מבחוץ. עלינו להדגיש נקודה זו: זהות שנכפתה בכוח מבחוץ התקבלה על ידי אמרי כגרעין זהותו. הקיום קבע את זהותו והוא נהיה למהות חייו האישיים עד מותו.

עם התקדמות הצבא האדום הועבר אמרי למחנה בוכנוואלד ומשם למחנה ברגן בלזן, ממנו שוחרר באפריל 1945 על ידי הצבא הבריטי. לאחר המלחמה שב האנס חיים מאייר לבלגיה, שם קיבל עליו שם בעל צליל צרפתי – ז'אן אמרי (Jean Amery). שינוי השם סימל עבורו את המטמורפוזה הזהותית שעבר במשך המלחמה. שנים מספר היה אמרי פעיל בתנועת "השמאל החדש" האירופי, אבל בשנות השישים ניתק את קשריו עם תנועה זו משהכיר במדיניות "השמאל החדש" כלפי מדינת ישראל כגרסה חדשה, מוסווית, של אנטישמיות. לקראת סוף שנות השישים החל לכתוב את היגיו שפורסמו אחר כך בספרו "מעבר לאשמה ולכפרה".<sup>92</sup>

90 פרימו לוי **השוקעים והניצולים** (1991).

91 AMERY, RADICAL HUMANISM, לעיל ה"ש 76, בעמ' 18.

92 במקור בגרמנית (JENSEITS VON SCHULD UND SUEHNE (1976), באנגלית At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities (1980), בעברית, כאמור: אמרי **מעבר לאשמה ולכפרה**, לעיל ה"ש 73).

## בדידות מוחלטת

לכדידותו של מאייר/אמרי ממדים נוספים. מאמרו "לכמה מולדת/בית זקוק אדם?"<sup>93</sup> מציב במלוא חומרתה את חוויית חוסר הבית שעמדה במרכז זהותו של אמרי והעסיקה את מחשבתו. הבדידות הזו איננה חוויה רגשית מקומית אלא מציאות רוחנית וקיומית כוללת המקיפה את כל היבטי החיים. נשים לב שהן אצל שטיינר והן אצל אמרי "להיות בבית" הוא ניגוד של הבדידות שבה שניהם עוסקים. שטיינר כופר בערכיותה של המולדת כמצע לחיים יהודים ומתייחס בעגמה לעובדה שיהודים מחפשים לעצמם חיים לאומיים, ואילו אמרי רואה בחיים הביתיים צורך אנושי חיוני וכואב את העובדה שביתיות זו נמנעת ממנו. אמרי תיאר אירוע שסייע לו להבין את מקומו בעולם ואת הרס זהותו הקודמת. יום אחד ישב עם חבריו לרזיסטאנס בדירת מגוריהם באנטוורפן, שבה קיימו גם חלק מפעילותם המחתרתית, והנה הופתעו מרפיקה בדלת. מעבר לדלת עמד קצין אס-אס: "בבקשה, הקטינו את הרעש", ביקש ברוגז הקצין, השכן מלמטה, שמנוחת הצהריים שלו הופרעה לאחר שחזר ממשמרת הלילה, משמרת הדמים, שלו. האנס מאייר, שזיהה בפיו של הקצין את הדיאלקט הגרמני של מחוז ילדותו, נטה באופן אינטואיטיבי להציג את עצמו כבן המקום בבחינת "שנינו מאותו הכפר" – אולם הוא עצר את עצמו מהמעשה הנמהר שכן היה ברור לו שהמעשה היה חושף את זהותו ומביא למאסרו המידי. הכתה בו המורעות לכך ששפת מולדתו היא שפתם של אויביו ושמוולדתו מבקשת את נפשו. לדיבור הגרמני הייתה כעת משמעות של מוות: "המילים היו טעונות מציאות נתונה, שהיא סכנת המוות".<sup>94</sup> האנס מאייר חש כי גורש ממרחבי המולדת והתרבות הגרמנית-אוסטרית ונודה מהחיים הגרמניים. כל מרחב החיים הגרמניים שהיה עד כה מולדתו וביתו שוב לא היה שלו. הוא נותר חסר בית במובן הרחב של המילה.

אמרי תיאר חוויית גלות כואבת שהיא עמוקה ומקיפה יותר מזו של רעהו הגולה הפוליטי. האבדן של ארץ המולדת, השפה, התרבות, מרחב החיים של ילדותו ובגרותו – אבדנים אלה עשו את הגלות של האנס מאייר לטוטליות חודרת-כול. הוא נהיה לגולה מוחלט שלא יכול אפילו לחלום על שיבה עתידית למולדתו או להשתדל לקיים את תרבותה עד יעבור זעם. שכנו למאסר באושוויץ, פרימו לוי, שזכה לאחר המלחמה לתהילת עולם בזכות ספריו, יכול היה לחלום על שיבה לחייו הקודמים, למשפחתו, לביתו בטורינו ולמולדתו איטליה; הוא אכן זכה לממש חלום זה לאחר השחרור. הגולה הפוליטי יכול היה לראות את גלותו כעניין זמני עד שמאבקו לשינוי המציאות הפוליטית בארצו יישא פרי; מולדתו הרחוקה המשיכה להוות עבורו עוגן של זהות. למאייר, כמו לגולים יהודים אחרים, לא היה מקום לשוב אליו ולא הייתה ארץ להתגעגע אליה לאחר שגילה שארצו נהייתה לאויבת מרה שלו. יתר על כן: הגולים היהודים הבינו שמולדתם לא הייתה מעולם

93 במקור המילה Heimat היא במשמעות גם של מולדת וגם בית. המתרגם לעברית בחר במילה אחת "מולדת". התרגום לאנגלית בחר במילה Home. אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 95-135.

94 שם, בעמ' 119.

מולדתם: "אבל, אנחנו לא איבדנו את הארץ, כי אם נאלצנו להכיר בכך שהיא לא הייתה ארצנו מעולם"<sup>95</sup>.

במבט רפלקטיבי לאחור ביטא אמרי תפיסה נוקבת של שאלת זהותו ושייכותו למרחב התרבותי האוסטרי. ההווה ההיסטורי של מלחמת העולם לא מחק ולא שינה את העבר במוכן האובייקטיבי, אבל הוא שינה לגמרי את המשמעות שניתנה לעבר זה. רעיון דומה ביטא פאקנהיים בבוחנו את מאורעות השואה – ההווה ההיסטורי הדרמטי משנה את ראיית העבר שלנו; מקומו של העבר במערך הזהות של הקרבן משתנה. מעתה ואילך לא יכול היה אמרי לראות את שנותיו טרם המלחמה כפי שראה אותן טרם המלחמה. אין מקום לנוסטלגיה ואין בסיס לגעגועי מולדת מכיוון שהאוסטריות של זהותו מובנת כעת כאשליה מרה.

כמו יהודים מתבוללים רבים מאוד באירופה חי מאייר טרם המלחמה את האשליה שהתרבות המקומית היא ביתו; הנה מתממשת שאיפתו של היהודי בן העת החדשה להיות מקובל על סביבתו. ההתרחשות ההיסטורית לימדה אותו שהייתה זו פנטזיה נאיבית. ליהודי המסורתי היווה עולם התורה את הקוסמוס שבתוכו התקיימה זהותו הרוחנית. בדומה לשטיינר הכיר אמרי באפשרות של מולדת רוחנית, אם כי לא האמין בכוחה היוצר. אם כן, ליהודי התורני הייתה מולדת רוחנית, אך היהודי המתבולל – שוויתר דורות קודם לכן על הקוסמוס התורני והשליך את יתרונו על חזון ההשכלה, הקדמה התרבותית וההשתלבות המלאה בחברה הסובבת – נותר בידיים ריקות ובניכור מוחלט מסביבתו. אין זו רק עובדה ביוגרפית היסטורית אובייקטיבית אלא חוויה פנימית של ניכור בוער, שאפילו זיכרונות עבר, שאיבדו מתוקפם, אינם יכולים לרפא. כל עברו של היהודי, שהיה מזוהה עם האשליה של האמנציפציה ו'היות בבית' באירופה, נהיה לא רלוונטי. ובאשר אין עבר להישען עליו אין גם עתיד לשאוף אליו. הגעגועים הביתה של הגולה הלא־יהודי היו ברי־רפוי; ליהודים שלא היו להם תקוות משיחיות – וזה היה מצבם של מיליוני יהודים אירופים שוויתרו על תודעתם המשיחית לפני זמן רב וטרם נאחזו בחזון הציוני – היו געגועי הבית מחלה חשוכת מרפא.

בדברי אמרי על הגעגועים חסרי התוחלת מהדהד מרכיב חשוב בחוויה היהודית של הגלות – הגעגוע האין־סופי לארץ ישראל ולירושלים שנתגלגלו לגעגוע לירושלים אחרת, על אדמת אירופה. הגעגוע והשאיפה הבלתי־נפסקת לשיבה לציון נהיו ליסוד עיקרי של הזהות היהודית, אולם במהלך הדורות נהפך אובייקט הגעגוע למעורפל יותר ויותר, ומה שנתר היה בעיקר החוויה של הגעגוע עצמו, געגוע לשמו. בעת החדשה איבדה ירושלים לא פעם את האקטואליות הגאוגרפית שלה ונהייתה למושג־ערך שמבטא קיום יהודי משגשג תרבותית בכל מקום שבו חיים יהודים. היהודי של העת החדשה ייחל ליום שבו תקבל אותו ארץ מושבו לחיקה ללא תנאי וללא הגבלה. 'ירושלים' כמציאות אידיאלית יכולה הייתה להתממש גם שם, בירושלים דליטא (וילנה), בירושלים של יוון (סלוניקי), בירושלים של גרמניה (ברלין) ובירושלים של פולין (ורשה). אמרי סרטט אפשרות של געגוע אינסופי, אבל לא לירושלים האבודה שבמזרח – היהודי המתבולל ויותר עליה משכבר – אלא לירושלים של אירופה, שאבדה ונתרה כמחוז געגועים בדמיון. לאחר

95 שם, בעמ' 113.

המלחמה נהייתה 'ירושלים של אירופה' למחוז געגועים לא לגיטימי. כאמרי נותר היהודי ללא אופק געגועים כלשהו.

בלא אופק של געגוע אבדה לאדם גם זהותו. אמרי תיאר תהליך מורכב של שחיקת האישיות של היחיד בגולה. הגולה שנכפתה על היחיד היהודי הביאה אותו לניכור לא רק מסביבתו הגאוגרפית והתרבותית אלא גם מייצוגה הפנימי של סביבה זו. אמרי סרטט תהליך הרס פנימי של זהות היחיד: "געגועי, געגועינו, היו ניכור-עצמי. העבר נקבר לפתע פתאום, ושוב לא ידעת מי אתה".<sup>96</sup>

זהותו של אמרי – האנס מאייר של טרום המלחמה – כרוכה כמובן בשם הגרמני שניתן לו ושאותו בחר לשנות לשם בעל צליל צרפתי, ובמרחב התרבותי שאבד לו. זהותו של אדם מעוצבת על ידי הסביבה שבה גדל בשנות ילדותו. אבדן הסביבה הזו, גם בממד העבר שלה – בזיכרון – מביא עמו אבדן של אוריינטציה וחוויה של היעדר שייכות. אבדו לו הן זהותו שלו כיחיד והן זהותו כחלק מקולקטיב:

הייתי אדם ששוב אינו מסוגל לומר: "אנחנו", ועל כן אמרתי "אני", מכוח ההרגל בלבד, אבל לא מתוך תחושה שאני אדון לעצמי [...] לא הייתי "אני" עוד ולא הייתי ב"אנחנו". לא היה לי לא דרכון ולא עבר, לא כסף ולא היסטוריה. נותרה לי רק שושלת אבות, אבל אבותי היו אבירים עצובים, בני-בלי-ארץ, שניתנו לאחרם. אחר-כך עוד שללו מהם את זכותם למולדת ואני נאלצתי לקחת עמי את רוחות-הרפאים שלהם לגלות.<sup>97</sup>

היחיד, הגולה הכפול, אינו יכול לתת תוכן של משמעות לזהותו משום שהוא אינו חלק מציבור כלשהו או מנרטיב היסטורי. אבדן האוריינטציה היא-היא הגלות, ניסח אמרי מחדש מושג-ערך יהודי זה. אבדן אוריינטציה היא חווייתו של כל גולה וכל מהגר שיוצא מארץ מולדתו לארץ אחרת. אמרי זיכר חוויה זו והעמיד עליה את מושג הגלות בכלל ואת מושג הזהות היהודית בפרט. הוא גלה מ'ארץ מולדת' (Heimat) של שייכות תרבותית אינטימית, שמבחינת היהודים הייתה יעד לתקוות אמנציפציה ופטריוטיזם לאומי, אל 'אין ארץ', 'אין מקום' ו'אין שייכות'.

חשוב להדגיש שגם כשבחר אמרי לדבוק בחוויה זו של בדידות ולעשות את הגלות לאפשרות של קבע – בהתחשב באפשרות שהייתה לו לקבל שייכות חדשה כגון שייכות למדינת ישראל – הוא עדיין ראה בגלות קללה ולא ברכה. איגנאץ מייבאום וג'ורג' שטיינר ייחסו לגורל היהודי, קשה ככל שיהיה, משמעות חיובית: לדידם יש ליהודי שליחות למלא. לעומתם, במבט לאחור קיבל עליו אמרי את הזהות היהודית שנכפתה עליו, אבל גם ראה את הניכור והבדידות היהודיים כמחלה של האישיות, לא כיתרון. אבותיו הם בעיניו נוודים מקוללים ואבירים חסרי מולדת.

"כמה בית (מולדת) צריך אדם?" שאל אמרי ותשובתו ברורה: כמה שיותר בית, כמידת יכולתו של האדם. כניצול חסר בית 'מנוסה' הוא מדגיש את הצורך במולדת.<sup>98</sup> אין זו שאלה בעלמא: מצד אחד עומדת הגות לאומית פטריוטית המדגישה את חשיבותו של בית לאומי,

96 שם, בעמ' 100.

97 שם, בעמ' 100-101.

98 שם, בעמ' 122.

אולם מוצאת את עצמה במגננה לאור הלקח המר מהפשיזם האירופי של המאה העשרים; מצד שני עומדת הגותו של השמאל האירופי – שאמרי היה במשך תקופה מסוימת חלק מהגיו – הטוען למוסר אוניברסלי. אין לאמרי הערכה לביטוי של גדולה צבאית או מדינית ועם זאת הוא מטעים את משמעותה של מולדת ושל ארץ אבות שבתוכה יכול אדם להרגיש בביתו.

לכאורה יכול אדם לטעון נגד אמרי, שמגדיר את עצמו כיהודי, ש'היהודי הנודד' מממש זהות חסרת גבולות. לאמרי אין קרבה אל עולם המסורת היהודית, ודאי שאין לו אידאליזציה שלו, ועם זאת גם בו הוא זיהה משהו מהביתיות: עבור היהודי יש במסורת היהודית משהו מהבית, מעין בית נודד שאפשר להעבירו ממקום למקום.<sup>99</sup> רעיון דומה מצאנו בדבריו של שטיינר בחיבורו *Our Homeland – the Text*. עבור היהודי הנודד הייתה המסורת בית רוחני, קוסמוס, שסיפק אוריינטציה. קוסמוס זה אבד למיליוני יהודים כבר טרם המלחמה. אמרי ציין זאת כדי להדגיש את הניכור המוחלט של יהודי מסוגו שעבורו המסורת כבר לא הייתה בית טרם המלחמה, ואילו הבית האמנציפטורי בגד בו והכין עבורו את מחנה המוות. במשך המלחמה היו פליטים גרמנים שיכלו לדבר על 'גרמניה האמתית' שאליה ישוּבו יום אחד עבור אמרי ופליטים מסוגו היה משחק זה בתקוות לבלתי אפשרי. הוא נותר עם בדידותו.

אמרי התמודד עם האידאליזציה של הקוסמופוליטיות שראינו בהגות של שטיינר. יצירת אמנות חשובה יש לה משמעות אוניברסלית, אולם יצירות אוניברסאליות אינה אפשרית, טען אמרי, בהסכמה עם עמדתו של ישעיה ברלין.<sup>100</sup> יצירותיות אותנטית אפשרית רק על בסיס זהות לאומית מוגדרת ובהקשר של תרבות לאומית ברורה. סארטר, שהיה דמות משמעותית ביותר עבור אמרי, הוא דוגמה לכך. הגאונות היוצרת של סארטר, שהיא ודאי בעלת משמעות אוניברסלית, יכולה הייתה להתרחק רק מתוך היותה מעוגנת עמוק בזהותו הצרפתית.<sup>101</sup>

אמרי הדגיש את המוגבלות הכוללת של האישיות הנמצאת בגולה כשהתרבות הסובבת אינה תרבות המולדת. בניגוד לשטיינר, היעדר הביתיות נתפס כנכות עמוקה ומקיפה, שאינה מאפשרת לגולה להיות אישיות יוצרת. בית משמעו קודם כל ביטחון בזהות ואילו הגולה חש שהוא ניצב על קרקע לא יציבה, שאינה מאפשרת יצירתיות אנושית. קשה לגולה התחושה של היעדר היכרות קרובה עם הקודים התרבותיים והחברתיים של סביבתו ואפילו עם מרכיבי השפה של ארץ מגוריו, הכרוכים בתלות גדולה בפרשנות ובתיווך. להיות בגולה משמעו לחוות כאוס תרבותי וחברתי: "בעולם הזה לא היה כל סדר לגבי."<sup>102</sup> בעדותו האישית המחיש אמרי את התוכנות של מרטין בובר במאמרו "בעיית האדם": בית הוא קוסמוס, מרחב מטפיזי מסודר, ואילו גולה היא היעדר של סדר מעין זה, המאפשר

99 שם, בעמ' 102.

100 ישעיה ברלין "עבודת ואמנציפציה", לעיל ה"ש 64, בעמ' 44-56. על מגבלות כוח היצירה במציאות של גלות במחשבת ישעיה ברלין, היוצא כנגד המחשבה האקסטר-טריטוריאלית בנוסח שטיינר.

101 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 106-110.

102 שם, בעמ' 107.

לאדם להבין את עולמו ולהיות 'מישהו' – עם זהות אישית, תחושת שייכות וביטחון והרגשה שיש משמעות לחיים.<sup>103</sup> הבית מאופיין על ידי השגרה החוזרת על עצמה שוב ושוב בשינויים מינוריים; 'היות בבית' נושא עמו בכל עת סכנה של פרוכניציאליות, אבל ההיעדר המוחלט של ביתיות כרוך בהכרח בכאוס אישי ובשיתוק עצמי.

גלות היא ריק שאדם אולי יכול להתגבר עליו – כך אפשר היה לטעון – על ידי השתרשות בארץ חדשה, אבל זהו תהליך ארוך וכואב שלעולם אינו מגיע לסיומו. המהגר יהיה תמיד מהגר גם כאשר יתאקלם לגמרי, לכאורה, בארצו החדשה. הארץ החדשה לעולם לא תהיה לגמרי ארצו של המהגר כפי שהייתה הארץ שעזב. אדם שנולד וגדל בתרבות ובשפה מסוימים בעת שהתעצבה אישיותו ספג את התרבות והשפה כחלק בלתי-נפרד מאישיותו. ככל שיימשך תהליך השיקום וההתאקלמות בארץ החדשה תמיד יישאר משהו מהזרות.

פליטי הרייך השלישי נתפסו על ידי סביבתם כחלק מהחברה הגרמנית והייתה להם, לפחות בזמן המלחמה, בעיה חמורה עם זיהוים כגרמנים. גרמניה הייתה עבור החברה הסובבת אויב מסוכן שגילם רשע מוחלט. הפליט ממרחב החיים הגרמני פיתח בתוך עצמו – טוען אמרי בעקבות חווייתו האישית – קונפליקט פנימי עמוק של שנאה וגעגוע לעולמו שבעבר, זאת אומרת: ביחס לזהותו. הפליט שביקש להכות שורשים בביתו החדש היה חייב ללחום בזהות העצמית שלו דרך תהליך של הרס עצמי בעת שהגעגוע לארץ האבודה התנגש ברגשי השנאה ביחס לכל דבר שהיה קשור בבית אבוד זה:

[...] הגעגועים האמיתיים לא היו רחמים עצמיים כי אם הרס עצמי. הם התבטאו בפירוק הדרגתי של העבר שלנו, דבר שלא יכול היה להתרחש בלא בוז עצמי ושנאה כלפי האני האבוד. המולדת העוינת הושמדה על ידינו, ובו בזמן הכחדנו את פיסת החיים שלנו עצמנו [...].<sup>104</sup>

ההרס העצמי של הפליט בא לידי ביטוי בקריסה המתמשכת של השפה הגרמנית וביכולתו לעשות בה שימוש. הגולים נודו לגמרי – ובעצם נידו את עצמם – מתחומי התרבות הגרמנית, והדבר בא לידי ביטוי בהתכווצות של שפתם הגרמנית שנהייתה דלה יותר משנה לשנה. מתוך ניסיון חייו אתגר אמרי הן את המחשבה שאפשר לקיים חיים גרמניים (או כל שפה אחרת) שלמים ואותנטיים בגלות והן את המחשבה שהפליט יכול להיקלט ללא שיור בחברתו החדשה. גולה היא טרגדיה של מבוי סתום; השפה החדשה לעולם לא תהיה כשפת אם. הגולה ירכוש ודאי את המיומנות להשתמש בה, אבל תהיה זו שליטה טכנית בשפה ולא שימוש אורגני ובלתי-אמצעי כדרך להבעה אישית, כאשר השפה היא חלק אינטגרלי מהמרחב התרבותי שמעצב את אישיותו של האדם; היא אינה דבר שאדם יכול לרכוש במלואו ובגרותו.

לכן דחה אמרי כל אידאליזציה או רומנטיזציה של הקוסמופוליטיות. האדם זקוק לבית כדי להיות במצב הבסיסי של 'להיות הוא עצמו' במלואו. "לא טוב לו לאדם בלי מולדת"<sup>105</sup>

103 שם, בעמ' 108.

104 שם, בעמ' 115-116.

105 שם.

ובלא בית; הבית הוא שמאפשר לו את המימוש המלא של עצמיותו, והבית מבוסס קודם כל על מציאות ארצית, מלאת פרטים אקטואליים, מוכרים:

אנחנו רגילים לחיות... במחיצת דברים שמספרים לנו סיפורים. אנחנו זקוקים לבית שאנחנו יודעים מי גר בו לפנינו, לרהיט שפגמיו הקלים מסגירים את בעל-המלאכה שעמל עליו. זקוקים אנו לעיר שתוויה מזכירים לפחות במקצת את תחריט הנחושת הישן המוצג במוזיאון.<sup>106</sup>

אמרי, כמו פאקנהיים, הרגיש את חשיבותם של החיים הממשיים, כאן ועכשיו, כיסודות זהותו של האדם. זהות האדם היא זהות נראטיבית והיא מקבלת תוכן ועומק כאשר היא משתבצת בסיפורו של מקום. החיים בבית נהיים לאדם יותר ויותר חשובים ככל שהוא מתבגר והזדהותו עם סביבתו מעמיקה. לאדם המזדקן יש הרבה יותר עבר מאשר עתיד. הגולה המזדקן – מהסוג שבו דן אמרי – אין לו אפילו עבר להיזכר בו ולהתגעגע אליו כאשר עברו כבר לא שלו. עברו של גולה יהודי מהרייך השלישי היה מונח לפניו בהריסותיו בשנים 1933-1945; הוא נותר עם תחושת ריק שנהייתה כואבת יותר בכל שנה. תחילה ניסו הגולים לאחוז בזהותם הגרמנית, אבל אחר כך הם הבינו שזו אבדה להם לתמיד. לאחר המלחמה ידידו של אמרי הציעו לו להתחיל חיים יהודיים חדשים בישראל. לאמרי הייתה דעה מאוד חיובית כלפי עצם החיוניות של מדינת ישראל – למרות עמדתו הפוליטית הביקורתית כלפי מדיניותה לאחר מלחמת ששת הימים – בהבינו את המחיר הכבד שיהודים משלמים על כך שאין להם בית פוליטי ותרבותי; אולם המעבר לישראל נתפס אף הוא כמעשה של ניכור ורמייה עצמית. המשמעות של הגירה לישראל הייתה השתלה מלאכותית נוספת של תרבות זרה. ארץ נהיית למולדת אותנטית רק עבור אלו שגדלו בה וחונכו בה מילדותם; חיים בישראל יהיו ניכור עצמי כפול. אמרי לא יכול היה לחיות באופן אותנטי בישראל ולקבל עליו אורח חיים יהודי או תרבות יהודית – לא בגרסתם הדתית-מסורתית ולא בגרסתם התרבותית-לאומית – מכיוון שמעולם לא היו חלק מזהותו. כאמור, גרעין הזהות של האדם נקבע בשנות ילדותו וחיים אותנטיים יכולים להתפתח רק מתוך מה שנזרע באותן שנים מעצבות: "איש אינו יכול להיות משהו שלשוא הוא מחפש אחריו בזיכרונותיו".<sup>107</sup>

אמרי נשאל – ואף שאל את עצמו את אותה שאלה שוב ושוב – מדוע לא יאמץ לעצמו יסודות זהות של חיים יהודיים ויצא מהמבוי הסתום שאליו נקלע. הוא דחה מחשבות אלו כדרכים מוטעות שיביאו אותו להפסיד את המעט שנותר לו מזהותו שלו. במהלך המלחמה פגש האנס מאייר יותר מפעם אחת ביטויים של חיים יהודיים, אולם אלו נותרו זרים לו; לפיכך סירב לעשות שקר בנפשו ולאמץ יסוד זהות שאינו ממש שלו. קרה, כך סיפר, שלמד להבין יידיש, אבל מעולם לא טרח לדבר יידיש מיוזמתו; פעם שמע יהודים שרים שיר ציוני המדבר על הנסיעה הביתה – לארץ הקודש, לפלשתינה. השיר והשירה נגעו ללבו וריגשו אותו, אבל היה זה מתוך רגישות לזולת ואמפטיה שחש כלפי חסר הבית המחפש קורת גג. ארץ ישראל לא נתפסה על ידי אמרי כביתו. התיבות 'בית' ו-'מולדת' נותרו ריקות כאשר

106 שם, בעמ' 127-128.

107 שם, בעמ' 179.

אין לו בית ואין לו מולדת בית: "בית, מולדת – עבורי הם נותרו מילים ללא משמעות. אני הייתי בבית בכל מקום. אני הייתי יהודי, רציתי להישאר, ונותרתי יהודי"<sup>108</sup>. כמו שטיינר גם אמרי זיהה את יהודיותו עם חוויה עמוקה של חוסר בית, אך הוא בחר להישאר נאמן לאותה חוויה – לא מתוך מחויבות מוסרית אלא מתוך רצון שמשו מזהותו הפרטית יישאר בידיו. אם אין לו מאפייני זהות פוזיטיביים לפחות ייוותרו בידו מאפייני זיהוי נגטיביים. מציאות זו עדיפה בעיניו מלבישת זהות זרה.

האנס מאייר חזר לכלגיה לאחר המלחמה והתאהב בתרבות הצרפתית ובהווייתה של פריז. ז'אן פול סארטר נהיה עבורו למעין דמות אב רוחני. הוא בחר להישאר בתחומי התרבות הצרפתית, אבל האם יכול היה אמרי, מקודם מאייר, לומר שבלגיה או צרפת נהיו לביתו? אמרי דחה אפילו את האפשרות הזו של בית בסגנון צרפתי. החוויה הטראומטית שעבר שוב אינה מאפשרת לו לחוש אמון וביטחון ביחס לכל בית שהוא. בעוד שאצל שטיינר ההכרעה בדבר דחיית הביתיות מלכתחילה היא הכרעה מוסרית, עבור אמרי זו עובדה קיומית שורפת שהוא בחר לא להסתתר מפניה. חוויית הבגידה של הציביליזציה הגרמנית, שאמרי היה חלק אינטגרלי ממנה בעבר והמשיך להיות מאסטר של שפתה ותרבותה עד ליום מותו, איננה נותנת לו את האפשרות להיקשר עמוקות אל שום תרבות בהווה. בילדותו חי אמרי כהאנס מאייר באופן נאיבי ובלתי-אמצעי את שייכותו לתרבות האוסטרית; כעת, משנשכר האמון הבסיסי במולדתו, החליף אותה אי-אמון בסיסי. חוסר האמון במולדת, בדומה לרעיון שמצאנו במחשבתו של שטיינר, הוא יסוד מרכזי בזהותו של אמרי כמו גם חלק מהגדרתו העצמית כיהודי; אולם בשונה משטיינר חוסר האמון הבסיסי הזה אינו תוצאה של הכרעה מוסרית אלא של קללה שכפו עליו נסיבות ברוטליות חיצוניות.

אמרי נשאר נאמן עד תום לתודעה האקזיסטנציאליסטית של קרבן-ניצול שמגדיר את זהותו היהודית בדרך זו. מספר אושוויץ שנחרט על אמת זרועו השמאלית נקרא הרבה יותר מהר – כך אמר – מכל כתבי הקודש, אולם "בתור נוסחת יסוד של הקיום היהודי" הוא נושא משמעות עמוקה בהרבה.<sup>109</sup>

## האדם המעונה

המאמר "עינוי" מעלה ממד נוסף לבדידותו של אמרי: גלותו הקיומית היא נגזרת של העינויים הקשים שעבר במרתפי הגסטאפו. זיכרון העינויים הללו נותר חקוק בנפשו ונהיה לחלק כואב נוסף בזהותו, שעליו לא הצליח אמרי להתגבר עד יומו האחרון. עינויים הם הרבה יותר מכאב גופני; הם חדירה כואבת, משפילה והרסנית אל תוך הרבדים האינטימיים ביותר בעצמיותו של אדם. גופנו הוא הדבר האינטימי ביותר שיש לנו בתודעתנו: "גבולות גופי הם גבולות האני שלי"<sup>110</sup>. האדם המעונה ייוותר מעונה בגרעין תודעתו הפנימית ולא יחוה עצמו יותר כשוכן בעולם כבביתו. ייתכן כי ישוב לחיים ולפחות כלפי חוץ יראה כמי שהחלים מהפגיעה הפיזית, אבל משהו פנימי מאוד ובסיסי

108 AMERY, RADICAL HUMANISM, לעיל ה"ש 76, בעמ' 18.

109 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 198.

110 שם, בעמ' 69.



מאוד אי-אפשר יהיה לשקם. אי-אפשר יהיה לבנות מחדש את האמון הבסיסי שיש לאדם בעולמו:

מי שעונה, שוב לא ירגיש לעולם כבן-בית בעולם. את חרפת ההשמדה אי אפשר למחות. האמון בעולם שבחלקו כבר נותן במכה הראשונה אבל בעיניים קרס לבסוף כל-כולו, לא ישוב עוד.<sup>111</sup>

אמרי, כקרבנות אחרים של הברוטליות הגרמנית, אינו רק גולה פוליטי או תרבותי. מצבו הקיומי הוא כזה שגם כבן אדם פרטי הוא לא חש יותר בעולם כבביתו, אפילו לא בגופו שלו. הזיכרון – שפעם כוח ברוטלי פגע בגופו, חדר את הגבולות האינטימיים ביותר של קיומו הגופני ועשה אותו לאובייקט של אלימות בלתי-מוגבלת – אינו ניתן למחיקה. זיכרון זה כרוך גם בדיעה שהכוח הפולשני יכול בכל עת לשוב ולפגוע בלא כל מעצור ובלא כל סיבה. אין יותר גבולות מוכרים ומקובלים בין המרחב הציבורי למרחב הפרטי. היחיד אינו יכול לבטוח יותר אפילו בקיומו כאדם יחידאי. זהו ניכור מעצם הקיום עצמו. אמרי תיאר מצב שבו הוא חווה את עצמו כאדם מת וכמי שמתבונן במתרחש בגופו מהצד. לבדידות היהודי נוסף ממד של ניכור קיומי. להיות יהודי משמעו להיות בין אלו שהעולם דן בתודעתו – וכעת גם במעשיו – למיתה. העינוי הוא חלק מממציאות זו של מוות מתקרב, באשר שום דבר אינו בטוח יותר, גם לא הקיום הפיזי עצמו. הקרבן, שעונה קשות, מוצא את עצמו בבדידות שלמה, פוליטית, תרבותית וגופנית-קיומית. הנרדף והמעונה הוא אדם בודד: "חויית הרדיפה הייתה ביסודו של דבר חויה של בדידות מוחלטת".<sup>112</sup> אין זו הגדרה של זהות יהודית שנובעת מתוכן תרבותי מסוים והיא אינה משובבת-לב או מוסיפה אושר לנושא אותה; היא גורלו הקיומי של היהודי הבודד, שכמוהו יש כנראה מיליונים לאחר השואה:

בלי אמון בעולם אני עומד לי כיהודי נגד סביבתי, זר ובודד, וכל מה שנשאר לי לעשות הוא להסתדר בתוך הזרות. עלי לקבל את היותי זר כיסוד מהותי של אישיותי [...] עד עכשיו, יום-יום, אני שב ומוצא את עצמי בתוך הבדידות [...] האנשים הסובבים אותי אינם נראים לי כחיות-אדם [...] בני-אדם הם, אלא שאינם חיים עמי כי אם לידי [...] רק על יהודיות זו שאי אפשר להגדירה על דרך החיוב אני יכול להישען – היא העול שלי והיא משענת.<sup>113</sup>

יהדות היא בדידות קיצונית של הקרבן המוחלט. באופן פרדוקסלי הגיע אמרי, מתוך חווייתו האישית מאוד, לניסוח של רעיון זהותי שיש לו רגליים במסורת היהודית לדורותיה, אבל בנסיבות ומסיבות אחרות לגמרי.

### רגשי טינה (resentment)

"בשנת 1945, כאשר קמנו – אנחנו ניצולי המחנות – מבין המתים וראשינו עדיין כואבים מהמכות שספגנו, האמנו", אמר אמרי, "שהעולם שייך לנו, המובסים שנהיו למנצחים.

111 שם, בעמ' 93.

112 שם, בעמ' 153.

113 שם, בעמ' 201-202.

חשבנו שהרוע הובס ושלנו נותר רק לנקות את שאריותיו כדי לבנות עולם חופשי, טוב וצודק יותר. היינו נאיביים וחשבנו שכל מי שלחם בנאצים הנו לצדו של 'הטוב'. הניצולים היו אחוזים עדיין בתפיסה של תנועת ההתנגדות: כל מי שלחם בגרמנים הוא לצדנו וכל מי שלחם עם הגרמנים הוא אויבנו. היו (וישנם) רק פרו־נאציזם ואנטי־נאציזם.<sup>114</sup> האכזבה והפיקחון המר שבאו אחר כך ככלו את הניצולים בכלוב של טינה, שמנע מהם לשוב אל החיים ולהצטרף לחגיגת השיקום שלאחר המלחמה. כלוב הטינה שבו לכוד הקרבן הניצול אף הוא בדידות.

אמרי מעיד על כעסו של הניצול שאין לו יכולת לבוא לידי ביטוי, והוא נותר כעס אימפוטנטי. להבנתו את עצמו כיהודי מצטרפת החוויה הקשה שאין הוא יכול לבטא ולממש את הרגשות הקשים שהוא נושא עמו מתקופת השואה. העולם לא אפשר לו להביא את אנשי המוות של אתמול לעימות מלא עם הממד המוסרי של התנהגותם, והוא – הקרבן־הניצול – נותר כלאו ברגשי הטינה שלו.<sup>115</sup> כמו בשאר ממדי אישיותו לקח אמרי גם את הטינה העצורה והאצורה בו כחלק מזהותו כיהודי וכחלק מעולמו של היהודי לאחר השואה. חלק מהותי מהיותו של אדם חסר בית הוא חוויית הדיסהרמוניה בין מציאות חיו הפנימית לזו החיצונית, שאינה מתייחסת לחווייתו הפנימית. אם הקרבן הנושא בתוכו את הכאב והטינה, אינו יכול לבוא חשבון עם הרגשות הקשים שממלאים את עולמו הפנימי הוא נותר קרבן־תמיד. הקרבן הנוסע במרחביה של גרמניה ההולכת ומשתקמת חש כי העולם ממשך בדרכו בלא שיתיר מקום לקרבנות.

הקרבן צופה בטינה כיצד ההיסטוריה הגרמנית ממשיכה להתגלגל כאילו דבר לא קרה; רבים מהאישים ששירתו במנגנון המשטר הנאצי מהלכים חופשי ואף נוטלים חלק בפעילותה של גרמניה המתחדשת. הוא צופה במערב הממהר לשקם את גרמניה כמו גם ביהודים שכבר "סוערים בפאתוס של הסליחה", כמו מרטין בובר וויקטור גולאנץ. לעומתם הצטרף אמרי לנטייה להימנע מהתפיסות עם גרמניה – נטייה שלאחר המלחמה חשב בטעות ובנאיביות לנטייה הראשית.<sup>116</sup> אמרי דימה את עצמו לכובש של אלו שעינו אותו, אך הכוחות המנצחים החלו בבנייתה המהירה של גרמניה ההרוסה. בתסכול עמוק ובפיקחון מר היה עליו לחזות כיצד מתקבלת גרמניה מחדש אל בין האומות ומשקמת לגמרי את כוחה הכלכלי כדי להיות כוח מוביל בין האומות האירופיות. הקרבן שנאלץ לראות את תחייתה המלאה של גרמניה נותר עם התסכול והטינה שהחלו למלא אותו. גם הגרמנים ראו את עצמם כקרבנות המלחמה; הם אפילו הסבירו שרגשותיהם האנטי־יהודיים הם נחלת העבר והם מוכנים לשלם פיצויים לניצולים היהודים. כיצד, אם כן, אנו הניצולים – שאל אמרי באירוניה מרה – יכולים לדבוק ברגשותינו הקשים? הקרבן נשדד אפילו מזכותו – הזכות היחידה שנותרה לו – להיות קרבן, לשנוא, לבטא את רגשותיו הקשים וליהנות מהעוני של גרמניה לאחר המלחמה. אמרי היה במיעוט הניצולים שנותרו אחוזים בקרבנותם ללא נכונות לסליחה.<sup>117</sup>

114 AMERY, RADICAL HUMANISM, לעיל ה"ש 76, בעמ' 72.

115 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 140.

116 שם, בעמ' 142-143.

117 שם, בעמ' 147.

בעקבות ניטשה<sup>118</sup> הבין אמרי את רגש הטינה האצור בתוכו כמציאות של אימפוטנציה כשאדם אינו יכול לבטא את כעסו ולהשתמש בו. ניצול השואה, הקרבן של ההיסטוריה, הוא אימפוטנט כי העולם המשיך בדרכו ואין ביכולתו להשפיע על מהלכו. הוא, הניצול, אינו יכול להצטרף לפסטיבל ההתחדשות והוא נותר מאחור, לבדו עם זיכרונותיו. טינה היא מצב קיומי שבהגיונו הפנימי יש סתירה באשר הוא 'צולב' את הקרבן אל עברו: "כל אחד ואחד מאתנו ממוסמר אל הצלב של עברו ההרוס".<sup>119</sup> האדם הנוטר טינה מחובר לעברו הכואב ומסרב לנוע אל עתיד אחר.

למרות ההבחנות הללו טען אמרי כי זכותו של הקרבן להיות בקורבנותו באשר זה כל מה שיש בידו; כל השאר נלקח ממנו. הוא – הקרבן – אינו שוקע ברחמים עצמיים; הקרבנות חדלו להאמין בכוחו המרפא של הכבי: "איננו מאמינים בדמעות".<sup>120</sup> האבסורד, טען אמרי, הוא שמבחינה היסטורית ומוסרית הקרבן שמסרב להדחיק את עברו ממוקם בסדר ערכי גבוה יותר מאלה שמיהרו לנוע קדימה לחיים חדשים והדחיקו את מה שהיה. לכן סירב להצטרף ל'חגיגת השלום' שסביבו, לכן דחה את הצעתו של הפילוסוף היהודי אנדרה נהר לקרבנות – לשאת בתוכם את עברם הכואב באופן מאופק וסגור כסוג של אסקטיות נזירית, בדומה לאשמה שיישאו עמם אלו שגרמו לסבל הנורא, ולהמשיך הלאה למציאות של פיוס, שלום ואחוזה. במקום להדחיק את הקונפליקט העמוק, את התהום שבין הקרבנות למקרבנים, אני רוצה – ביקש אמרי – להביאו לקדמת הבמה, לקדמת השיח הציבורי: מותר לקרבן לשאוף לנקמה ולכך שבעלי העוולה יובאו על ענשם.

אמרי דיבר בשם של הקרבנות הניצולים בדרישה להכרה במציאות המיוחדת שלהם, בתהום שבינם לבין העולם ובסירוב לאובייקטיביזציה היסטורית ומוסרית של מצבם, שמשמעה הפשטה של מצבם. הפרספקטיבה של הקרבן – גם ביחס להבנת ההיסטוריה וגם ביחס לשיפוטם של הפושעים – שונה מזו של כל אדם אחר. השואה אולי תהיה למציאות מופשטת במחלקה להיסטוריה או באולמי המשפט בלא הכרה בסובייקטיביות הגמורה – ולכן גם בבדידות – של הקרבנות. על פי אמרי, חוויית הרדיפה הייתה בסופו של דבר "חוויה של בדידות קיצונית".<sup>121</sup> המציאות שנחרטה בנפשם של הקרבנות היא מעבר ליכולת של הבנה אובייקטיבית. יש היבט לא מוסרי בעצם הדרישה של החברה מהקרבנות להמשיך את החיים ולהפוך את חווייתם הכואבת לחלק מהכללות היסטוריות ומוסריות.

העולם שסולח ושוכח דן את הקרבן על כך שהוא אינו סולח וממשיך להיות מחובר לכאב עברו, אבל חובתו המוסרית של הקרבן, כך אמרי, להיות את עברו ולמנוע את האבסטרקטיזציה שלו, כשם שזו חובתו המוסרית של הגרמני להיות את אשמתו ההיסטורית ולא לברוח ממנה. עם זאת, בפיקחון המר שלו אין לאמרי אשליות בדבר הביקורת העצמית הגרמנית ונטילת האחריות המוסרית. הזמן העובר יסייע לגרמנים להתחמק מעברם ולראות

118 פרידריך וילהלם ניטשה מעבר לטוב ולרוע; לגניאלוגיה של המוסר (ישראל אלדד מתרגם, 1967).

119 אמרי מעבר לאשמה ולכפרה, לעיל ה"ש 73, בעמ' 149.

120 שם, בעמ' 149.

121 שם, בעמ' 153.

ברייך השלישי רק תאונה היסטורית. מה שבאמת קרה וגנוז בנשמת הקרבנות ילך ויטשטש. הניצולים שעדיין כאן, אבל ילכו ויסתלקו מהעולם בהדרגה, יראו בעיניים משתאות כיצד התהליך הזה מתרחש ויישארו כלואים בחווייתם האישית. קרבנות העבר ממשיכים להיות קרבנות ההווה של תהליך ההדחקה.

### שטיינר ואמרי: שני פנים של הומניזם רדיקלי ושתי דרכים להבנת הזהות היהודית

במסורת היהודית הגולה היא מושג־ערך בעל משמעות תיאולוגית רחבה הרבה מעבר לממדיה הפוליטיים והגיאוגרפיים. בהגותו של שטיינר, כמו גם בכתיבתו הנרטיבית של אמרי, היא ממשיכה להיות חלק בלתי־נפרד מאישיותו האינדיבידואלית של היהודי ומהכרת עצמו כיהודי: גלות היא בדידות והיא יסוד זהותו של היהודי. להיות יהודי משמע להיות בגולה, זר, מנוכר ובודד ביחס לסביבתו. כל אחד מהם מסיק ממצאיאות הגולה ומחוויות ההיות בגולה מסקנה משלו.

שטיינר העמיד בהגותו תביעה אבסורדית מהיהודי – לשוב אל מקומו כאיש התוכחה הרוחנית, כמי שאינו מוותר על שליחותו המוסרית לעולם למרות כל מה שקרה ודווקא בגלל מה שקרה. מוסר, השכלה, קדמה חברתית – אלו נותרו עוגנים של חינוך הומניסטי בעל תוקף אוניברסלי. לעומתו, אמרי סיים את כתיבתו בחוסר אמון בכל שליחות רעיונית שהיא, מתוך ניסוח של מוסר קיומי ששוב אינו מאמין לא באלוהים ולא בפראזות מוסרניות. אמרי היה חבר פעיל ב"שמאל החדש" באירופה שלאחר המלחמה, אבל חווייתו הקיומית כניצול שואה היוותה נקודת מוצא להתבוננותו הביקורתית ברעיונות התנועה ובמעשיה ובסופו של דבר לעזיבתה לאור הבנתו שמאחורי האידאולוגיה של "השמאל החדש" נמצאת אנטישמיות גסה. הוא הציע הגדרה חדשה למונח הפוליטי "שמאל": הליכה אל מעבר להגדרות אידיאולוגיות של "כלכלה" ו"מעמד", הלקוחות מפרדיגמות קומוניסטיות, אל מה שהוא מזהה כ"הומניזם רדיקלי". ההומניזם הרדיקלי נהיה למונח מפתח בהגותו של אמרי. המחשבה הפוסט־הומניסטית של יוג'ין בורוביץ' הביאה את בורוביץ' – לאור כישלון האדם במלחמת העולם – לשיבה למוסר אמוני־דתי, אם כי ביקורתית.<sup>122</sup> גם שטיינר שב לחיפוש אחר עוגן טרנסצנדנטי למוסר האנושי.<sup>123</sup> עבור אמרי, לעומת זאת, כישלון האדם בימי השואה אינו מעלה כלל שאלות תיאולוגיות אלא מחזק את הדרישה להוליך את המחשבה ההומניסטית אל מעבר לכל פראזות אידיאולוגיות, דתיות או חילוניות, אל הומניזם רדיקלי. כאשר כתב אמרי את הגותו האקזיסטנציאליסטית הוא כבר היה בעמדה הומניסטית מפוקחת, מעבר למחויבות עיוורת לפרדיגמות אידיאולוגיות כלשהן. חברותו ב"שמאל החדש" נתפסה לדידו כעיוורון הנובע מארוגנטיות אינטלקטואלית המנסה להסביר את העולם לפי עקרונות מוסר מופשטים. זו מסתירה, בשם העיקרון, מקרים רבים של עוול ועיוות דין היסטורי. הרבקות באידאולוגיה עושה את האדם למופשט, מרוחק מהמציאות הקונקרטית. לאחר השואה, טען אמרי, השקפת עולם אידיאולוגית ולא קיומית אינה מוסרית יותר; אין בה אותנטיות. הפוסט־אידיאולוגיות היא פן נוסף של הבדידות

EUGENE B. BOROWITZ, לעיל ה"ש 37.

STEINER, REAL PRESENCES, לעיל ה"ש 38.

הרוחנית שבה נתון האינטלקטואל שלאחר השואה, כששוב אין הוא יכול לשים את מבטחו בשום חזון מלבד סולידריות כלפי זולת המצוי הנתון באותה מציאות של רדיפה ונושא חוויה דומה של בדידות.

שטיינר ואמרי עיצבו שניהם את תודעת הבדידות שלהם מתוך החוויה הקיומית של היהודי בשואה, אולם אם שטיינר המשיך לאחוז בפאתוס של ההומניזם המשכיל, שאת דגלו על היהודי לשאת כצלב על גבו – הרי אמרי אינו חש שהעולם נענה לשיח מוסרי. אין כאדיאולוגיה אותנטיות במציאות שלאחר השואה. הקרבן-הניצול חי בדידות קיומית שאין לה מזור דתי, לאומי, חברתי-תרבותי או אידיאולוגי. אצל שטיינר להיות יהודי משמעו להיות עבד מרצון בשירות האנושות; אצל אמרי הגלות היא מציאות סובייקטיבית הכרוכה בהרבה כאב – הגרעין הפנימי ביותר של היותו יהודי. בבדידות זו – היות בגולה – אין כל התעלות מוסרית; היא חולי פנימי ההולך ומביא עמו את קריסת זהותו של היחיד. בשנת 1978, בזלצבורג, אוסטריה, שלח אמרי יד בנפשו. איננו יכולים לומר עד כמה מעשה טרגי זה הוא מסקנתו הסופית מהמבוי הסתום שאליו הגיע בהגדרת זהותו שלו כאדם של שום-מקום.

העימות בין מחשבתו של שטיינר לבין האתוס הציוני הוא עימות מוכר, אולם הוא יוצר שיח חד-צדדי שאינו ממצה את תמונת העולם היהודית לאחר השואה. חוויית הבדידות הקיומית של הקרבן משלימה את המטריצה הזהותית של היהודי בשלהי המאה העשרים ויוצרת תמונה עשירה ומורכבת יותר ולכן גם שלמה יותר. הן שטיינר והן אמרי סיפקו לנו אופק מחשבתי הנמצא מעבר לאופקיה של הפרדיגמה הציונית ונותן לה הקשר היסטורי רחב. כדברי אמרי, החיפוש הציוני אחר בית לעם היהודי ולאדם היהודי צריך להיבחן על רקע הצורך הדוחק של היהודי העקור והתלוש ממקומו למצוא לעצמו בית; באותה נשימה יש לזכור את אזהרתו של שטיינר שכל לאומיות מועדת להפך ללאומנות גסה ודורסנית ולהחמצה של המורשת של 'המונותיאזים המוסרי'. האדם היהודי נושא בלבו הן את הנביא האוניברסלי – ולכן חש אי-נוחות עקב כך שהוא מחמיץ את הפאתוס המוסרי שלו, והן את החרדה הקיומית הנוכחת תמיד שמא אי-שם מתכנן מישהו את מותו העתידי, שהרי קיומו בעולם אינו לגיטימי מיסודו.

זו המטריצה של הקיום היהודי לאחר השואה ולאחר תקומתה של מדינת ישראל שבדידות היהודי היא מרכיב מהותי בתוכה.