

## מבנה הזהות הגרמנית לאחר השואה

בני־הנוער החיים כיום בגרמניה הם כבר דור רביעי מאז השואה. כלומר, לא רק אבותיהם אלא אף סביהם היו בימי מלחמת העולם השנייה צעירים מכדי לקחת חלק בפשעי הנאצים. רק עתה אפוא, טוען דירק מוזס, יכולים גרמנים לאחות את השבר במבנה זהותם. באמצעות כתביהם ודבריהם של שני הוגי־דעות חשובים, יורגן הברמס ומרטין ולזר, בוחן מוזס את הדילמות המוסריות העמוקות, שיצרו את השבר בזהות הגרמנית, ושעמן מתמודדים עדיין בני הדור השני והשלישי, מן הימין ומן השמאל הפוליטי גם יחד. הברמס מייצג בעיניו את "הגרמני הלא־גרמני" – מי שגורס, כי נוצרה בגרמניה זהות קולקטיבית חדשה ומנותקת לחלוטין מהעבר הלאומי המשותף; ואילו ולזר מייצג את "הגרמני־הגרמני", שמבקש להסיר את אות הקלון מן העם ככלל ולחוש שייכות לאומה הגרמנית ההיסטורית.

לשעבר בממשלתו של שרדר, מיכאל נאומן (Naumann) הצדיק את הקמת האנדרטה לשואה בברלין בציטטה מן התאולוגיה הפוליטית של חברו של הברמס, יוהן בפטיסט מטץ (Metz), שהסביר, כי תרבות הזיכרון הגרמנית כמוה כ"תולדות מחלה" (anamnetic) ולפיכך היא זקוקה למחוות הנצחה מסוג זה. בשנת 1986 פרץ בגרמניה "וויכוח ההיסטוריונים" (Historikerstreit) בעקבות מאמר של ארנסט נולטה (Nolte), שבו טען, כי המדיניות הנאצית הייתה בגדר תגובת התגוננות מפני הבולשביזם והפשעים הסטליניסטיים; הברמס היה בראשיתו הפלוגתא העיקרי של נולטה. והנה, עשרים שנה לאחר מכן דומה, ש"תרבות החרטה" כבסיס של התרבות הדמוקרטית הגרמנית טבועה היטב בחברה הגרמנית. מאז האיחוד (מחדש) של גרמניה בשנת 1990 מנסים היסטוריונים וחוקרי מדע מדינה לפענח את "הסוף הטוב" הלא־צפוי להיסטוריה האומללה של גרמניה במאה העשרים.

אני מבקש להציע דרך חלופית להבנת הוויכוח על הזיכרון הקולקטיבי המתנהל בגרמניה בשישים השנים האחרונות. במקום נרטיב לינארי של קדמה או של תמורות בזיכרון הקולקטיבי הגרמני, אנסה להסביר את מקורן של המחלוקות לגבי העבר הלאומי כביטויים למבנה המונח ביסודם של הרגשות הפוליטיים הגרמניים. מבנה זה בא לידי ביטוי במפעלי הנצחה וזיכרון יריבים מאז תום המשטר הנאצי, והוא החל מתפורר רק עם חילופי הדורות בראשית המאה העשרים ואחת. אני מבקש לחשוף את המבנה היסודי הזה באמצעות בחינה של שני אישים: יורגן הברמס ומרטין ולזר (Walser), אשר מייצגים בעיני שתי תגובות אופייניות לאות הקלון המוטבע בהיסטוריה הגרמנית: "הגרמני הלא־גרמני" ו"הגרמני־הגרמני". אך קודם עלינו לבחון את המבנה וההיגיון של הרגשות הפוליטיים

הטענה, שהרפובליקה הפדרלית של גרמניה [להלן: הרפובליקה הפדרלית] פיתחה תרבות דמוקרטית בריאה, ובמרכזה זיכרון השואה, הפכה כמעט לקלישאה. על מנת לסמל את הקשר בין תרבותה הפוליטית הליברלית לחשבון־הנפש הכן עם עברה, הקימה גרמניה במרכז ברלין, בין שער ברנדנבורג לבונדסטג, אנדרטה לזכר השמדת יהדות אירופה. מדינות נהגות על־פירוב להקים אנדרטאות לזכר חייליהן שנפלו, ולא לזכר הקורבנות של אותם חיילים. גרמניה המערבית, ומאז שנת 1990 גרמניה המאוחדת, הפכה בעיני רבים למופת לדרך שבה חברה שהייתה טוטליטרית או שחוללה רצח־עם מתמודדת עם עברה. גרמניה שוב אינה נראית שונה משאר מדינות אירופה, או מן המערב בכלל. יהודים ממזרח אירופה מוכנים עתה להגר לגרמניה באותה התלהבות שבה הם נכונים להגר לישראל, לארצות־הברית או לאוסטרליה.

תמונה ורודה זו של הרפובליקה הפדרלית משקפת עמדה "וויגית" מובהקת (זו הרואה בהווה התקדמות מוסרית לעומת העבר). אין זה מקרה אפוא, שהפילוסוף יורגן הברמס (Habermas) הוכתר בשנת 2001 על־ידי העיתון **די צייט** (*Die Zeit*) בתואר "הַגֵּל של הרפובליקה הפדרלית". הברמס מציג בכתביו את זהותה של גרמניה הנוכחית כתולדה מובהקת של תהליך חניכה מוסרי והפקת לקחים. בין השנים 1998 ל-2005 הפכה ממשלתו הירוקה־הסוציאליסטית של גרהארד שרדר (Schröder), את הפילוסופיה הזו למדיניות. שר התרבות

ד"ר דירק מוזס מלמד היסטוריה גרמנית באוניברסיטה של סידני, אוסטרליה. ספרו האחרון, *German Intellectuals and the Nazi Past*, ראה אור בהוצאת קיימברידג' בשנת 2007.

XIT: dirk.moses@usyd.edu.au



ניתוח חומת ברלין, נובמבר 1989

הגרמניים, ובייחוד את התפקיד המרכזי שממלא "האמון הבסיסי" בסביבה המשפחתית והלאומית בעיצובה של תרבות הזיכרון המפוצלת של גרמניה.

## המבנה ביסודם של הרגשות הפוליטיים

השפה של מאבקי הזהות הגרמנית מחייבת ניתוח מבני כיוון שהיא מעוצבת כסדרה של ניגודים: לזכור/לשכוח; להכחיש את העבר/להשתמש בעבר; גרמנים טובים/גרמנים רעים; אמת/שקר; חטא/כפרה; מקודש/טמא וכן הלאה. עלינו לבחון לא את הטענות השונות בוויכוחי הזיכרון כל אחת בנפרד, אלא את מערכת היחסים והזיקות בין הטיעונים ובין המשתתפים בוויכוח. עלינו להתבונן במערכת השלמה ולהבין כיצד היא מתפקדת, ולא לקחת בה חלק.

עלינו להתבונן, כפי שטען האנתרופולוג קלוד לוי־שטראוס: "מעבר לעובדות האמפיריות, אל הקשרים שביניהן", התבוננות אשר "מגלה ומאשרת, שהקשרים פשוטים ומוכּנים יותר מאשר הדברים שאותם הם קושרים". באמצעות חקירתם של שני אינטלקטואלים, שהגותם מבטאת את הרגשות הפוליטיים שמילאו תפקיד בעיצובה של התודעה הגרמנית, אנו יכולים לחשוף את הזיקות והקשרים במערכת הזיכרון והזהות הגרמניים מאז מלחמת העולם השנייה ואילך. אינטלקטואלים וסופרים אינם שונים מכל גרמני אחר בצורך להתמודד עם רגשות פוליטיים. לאמתו של דבר, כיוון שהם מבטאים את מפעלי העיצוב של זהותם ברהיטות רבה כל־כך בשפה הציבורית, הם מגלמים במובלע ובמפורש את הרגשות ואת הפנטזיות הלא־מודעות הקשורות בהשתייכות לקולקטיב הגרמני. מאחר וכתבתם בעד האומה ונגד האומה מתאפיינת בחשיבה מעמיקה במיוחד, אינטלקטואלים מפתחים ומנסחים על־פירוב עמדות עקביות ונהירות, ולפיכך קל יותר לאתר בכתביהם את ההיגיון ואת המבנה של הרגשות הפוליטיים. ניתוח כתביהם הוא על כן בעת ובעונה אחת מחקר ביוגרפי ואבחון של אותם זרמי־מעמקים, שהם תדיר דתיים־למחצה, וזורמים מתחת לפני השטח של הדיון הציבורי. עם זאת, על אף שמן הסתם צדק ניטשה בטענה, שכל תורה פילוסופית גדולה היא וידוי אישי של המחבר וביטוי לזיכרונות לא־רצוניים ולא־מודעים, אין אני בא לטעון, שהקשר בין פעילות אינטלקטואלית של היחיד לפסיכולוגיה החברתית מאפשר גישה אל רגשותיו הפוליטיים של כל גרמני וגרמני. באמצעות ההתמקדות בזיקה שבין היחיד לקולקטיב, אני מבקש לחשוף את התחושות הסובייקטיביות של אותם גרמנים, שבשבילם גורל האומה הוא שאלה אישית בוערת, והם רואים עצמם כבעלי זכות לחרוד לו, ובעלי כישורים והכשרה מתאימה לדון בו ולהביע עליו את דעתם.

למרות יתרונותיו, הניתוח המבני איננו יכול להסביר מדוע התפתחו דווקא אוצר מילים ורגשות מסוימים במקרה מסוים. אפשר לטעון, ששיח הזיכרון הגרמני היה – ולעתים עודנו – מקוטב מאוד, אך קשה יותר להסביר את הקטבים. אני מבקש להציע את התשובה הבאה. מעשייהם הנפשעים של הנאצים בין השנים 1933 ל־1945 בנו את הזהות הקולקטיבית ואת האני הקבוצתי של הגרמנים. מבנה זה ניצב ביסוד הזהות הגרמנית

מפני שאי־אפשר לברוח מן הזיכרונות הללו: אף גרמני אינו יכול לחמוק מחותמם בתודעתו הסובייקטיבית. הזיכרונות מהווים מבנה, מפני שתגובתו של כל גרמני על העבר הלאומי המשותף נקבעה על־פי כללי היגיון נוקשים. הגרמני יכול לנסות ולשכנע את עצמו ואת זולתו, שהומצאה קולקטיבית חדשה, שהיא מנותקת לחלוטין מהעבר הלאומי המשותף – וזהו "הגרמני הלא־גרמני"; או שהוא יכול להגן על תקפותה של הזהות הגרמנית על־ידי הפיכת העבר הלאומי לנסבל באמצעות מגוון של טכניקות התקה (displacement), וזהו "הגרמני־הגרמני".

אלה הן קביעות מטה־פסיכולוגיות, שמניחות תלות הדדית בין זהות היחיד לקבוצה, שיש לה השלכות בין־דוריות – זיקת גומלין שקשה להגדירה. עד לאחרונה הסתפקו פסיכולוגים בקביעה, שאירועים מסוימים מופנמים כתצורות נפשיות חזקות, שמעניקות לקבוצה מבנה ואחדות, אך הם לא הסבירו איך קורה הדבר ומדוע. העובדה, שהשתייכות לקבוצה היא רכיב הכרחי בזהות היחיד כיוון שכל יחיד הוא גם יצור חברתי, כפי שגורסים פסיכואנליטיקנים ופסיכו־היסטוריונים אחדים, היא ברורה מאליה באותה מידה שהיא קשה להוכחה. הוא הדין באנלוגיה בין מבנה האני של היחיד למבנה האני הקבוצתי.

לאחרונה החלו פסיכולוגים חברתיים לבסס את היסודות התאורטיים של מערכת הקשרים בין רגשותיו הפוליטיים של היחיד לאני הקבוצתי. הניסיון המעמיק ביותר לענות על שאלות אלה, כלומר לחקור את הפסיכולוגיה של "אנחנו", נעשה על־ידי ואמיק וולקן (Volkan). וולקן ביסס את גישתו על ההגדרה של הפסיכולוג אריק אריקסון (Erikson) לזהות־היסוד של האדם כמבוססת על תחושה אחידות פנימית (inner sameness), והראה כיצד הסולידריות עם הקבוצה מתפתחת בילדים החל מגיל שלוש. העולם החיצוני מופנם בהדרגה באמצעות מושאים תרבותיים, שמתפקדים כמאגרים משותפים של "חיצוניות". לקראת גיל ההתבגרות, ההשתייכות לתרבות מתקבלת – או במקרים מסוימים נדחית – כחלק מזהות־היסוד של כל אחד ואחד, ואז פועל האני הקבוצתי ("האנחנו") ככוח בלתי־נראה בהתפתחות היחסים בין רגשות היחיד למגעים בתוך הקבוצה. על בסיס חיבורו של פרויד, **הפסיכולוגיה של ההמון והאנליזה של האני**, רואה וולקן את הקבוצה כמעין אוהל, שהיחידים משתפים פעולה בהקמתו ויריעותיו משמשות להם כעור שני. לפיכך, התקפות על הקבוצה מתקבלות כהתקפות על העצמי. לאמתו של דבר, הוא גורס, בעתות של מתח קולקטיבי עשויות יריעותיו של האוהל להתקבל כחשובות יותר מהבגדים המכסים את גופו של היחיד.

לא זה המקום להרחיב את הדיון לכל ההיבטים בהגותו של וולקן על טראומה ועל רגרסיה תרבותית. למטרתנו חשוב במיוחד המושג של "הטראומה הנבחרת". וולקן מתייחס לטראומטיזציה העקיפה של הצאצאים של הקבוצה, שחווה תבוסה, או בושה או השפלה. הטראומה הנבחרת היא החלטה לא־מודעת כאשר דור מסוים מחליט לצרף אל זהותו את הייצוג הנפשי של אירוע קולקטיבי, שאפיין את הדור שלפניו. הטראומה הנבחרת משקפת את חוסר־היכולת או את הקושי של הקבוצה להשלים את תהליכי האבל הקשורים באירוע הטראומטי, ולתקן את הנזק לתחושת הערך העצמי שנגרם לקבוצה (הפגיעה הנרקיסטיטית).



למעלה: כיפת הרייכסטאג ושער ברנדנבורג; למטה: האנדרטה לזכר השואה במרכז ברלין

בניגוד לרבים מן הכותבים על אודות זיכרון קולקטיבי והיסטורי, וולקן איננו סבור, שזיכרונות טראומטיים יכולים לעבור בירושה מדור לדור. לדעתו, מה שנמסר לדור הבא (או בניסוחו: מופקד בידי הדור הבא) איננו הזיכרון הטראומטי, כי אם הדימוי העצמי הפגום שאפיין את דור ההורים. דור ההורים לא היה מסוגל להשלים את מלאכת האבל על הנזק שנגרם לעצמי הקולקטיבי שלהם. איננו עוסקים כאן, על כן, בפרשנות היסטורית, שאופיינית לדור הילדים, כי אם בתגובתם הרגשית של הילדים להוריהם. האפשרויות שניצבות מול דור הילדים הן הזדהות עם הדימוי העצמי הקולקטיבי הפגום, שקיבלו בירושה מדור ההורים, או מאבק נגדו.

על אף שלכל ילד בדור השני ישנה אישיות אינדיבידואלית, כל הילדים שותפים לזיקות דומות לייצוג המנטלי של האירוע הטראומטי ולמשימות לא-מודעות דומות ביחס להתמודדות עם אותו ייצוג. כיוון שהם שותפים להתייחסות לאותו האירוע, מתפתח בקרבם דימוי משותף של הטרגדיה, ודור חדש נארג באופן לא-מודע אל תוך הקבוצה. ההתנסות הלא-מפורשת של אחריות היחיד (individual sameness) לאורך זמן, שאותה הגדיר אריקסון כזהות-יסוד, מורחבת אל הקבוצה. ההנחלה של הדימוי העצמי הקבוצתי הפגום גורמת לדור הילדים לקבל על עצמו משימות מוגדרות כגון צמצום ההשפלה, כדי שלדור ההורים יהיה פחות על מה להתאבל. המשימה הספציפית משתנה מדור לדור, אבל משימת היסוד נותרת בעינה: לא לשכוח את הטראומה הנבחרת כמעניקת-זהות.

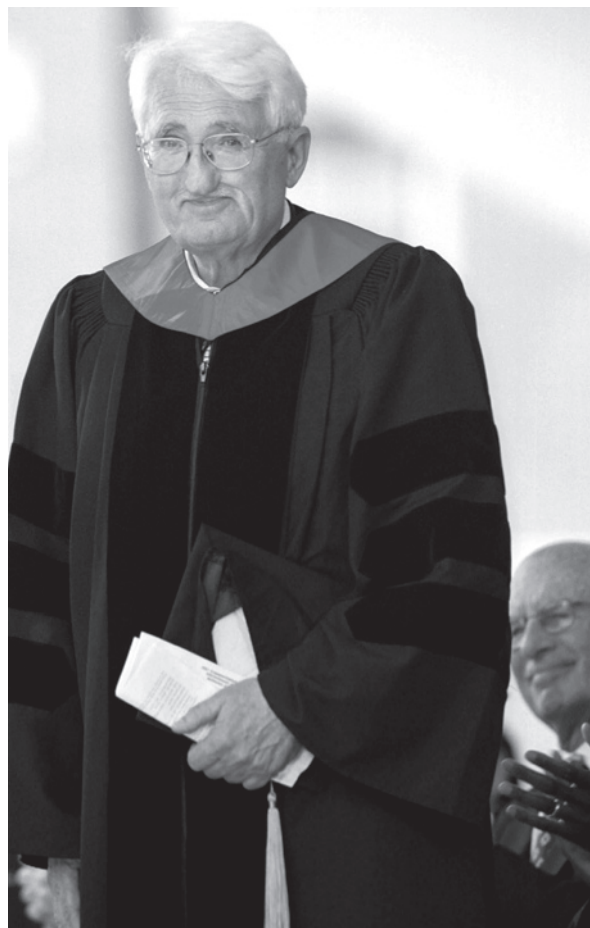
וולקן היה אמנם שותף לכתיבתו של ספר על גרמניה שלאחר המלחמה, אך הוא לא ציין במפורש מהן המשימות המוטלות על הגרמנים הצעירים, למעט חזרתו על האמירה השדופה, שהם סובלים מאי-יכולת להתאבל. כמו כן, וולקן לא דן באופן שבו משפיעה הטראומה הנבחרת על אומה, שעל אף

לראות, שאובדן ה"אנחנו" מופנם בשתי דרכים שונות. הוא יכול להוביל להגנה על התרבות, או למאמצים לשפץ ולתקן אותה. מבנה זה של רגשות פוליטיים – הדואליות לגבי העצמי הקולקטיבי – קשור לסוגיה של "האמון הבסיסי" בתרבות הלאומית, כלומר לביטחון ולאמון המוסרי, שהסביבה המשפחתית והחברתית תנהג באופן צפוי. והסוגיה של "האמון הבסיסי" מתעוררת בגיל ההתבגרות. מושגים אלה לקוחים מתורתו של אריק אריקסון, שמאתר באמצע שנות העשרה את השלב ההתפתחותי, שבו האגו מתחיל להבין את המקריות בהיסטוריה ועל כן את הצורך לעצב אישיות אותנטית-פרטית אך גם כזו המוכרת מבחינה חברתית. משימה זו מסתבכת אם מתגלה למתבגר, כי "משהו רקוב בממלכת דנמרק" ואמונו הבסיסי באומה נפגע פגיעה מהותית. אז נוצר משבר זהות והיחס בין הדורות מתהפך. הצעיר הוא שאומר לזקן האם לחיים כפי שהוצגו בפניו יש משמעות; והצעיר הוא שנושא בקרבו את הכוח לאשר את החיים, לחדש ולהחלים או לשנות ולמרוד. משבר הזהות נפתר כאשר המתבגר מקבל את המסורת, שאותה הוא יכול לאשר מבחינה מוסרית, ובכך קושר את עצמו לגורלה של הקהילה הראויה לאמונו.

גם אם אריקסון מפריז בחשיבות של האינטגרציה החברתית בפתרון משבר גיל ההתבגרות – הוא נוטה לדון במרד הנעורים במונחים של עבריינות – הוא מאפשר לנו בכל זאת לבחון את משברי הזהות המתרחשים כאשר מופר האמון החברתי הבסיסי. מה קורה אם הצעיר חווה את השחיתות באופן כה עמוק עד כי הוא חש, כמו המלט, שעליו להכריע בבחירה הנוראה – להיות או לא להיות? כאן טמונה הדואליות שאני מבקש לחשוף, ולא מקרה הוא, שגם לוי־שטראוס עצמו ראה את שאלתו של המלט כמונחת ביסודו של המבנה הבינרי של המציאות.

אבל כיצד באה דואליות זו לידי ביטוי בתודעה של היחיד ואילו רגשות פוליטיים היא מייצרת? בגרמניה היה זה זעם, שהופנה כלפי הורים וסבים על אשר טימאו וטבעו אות קלון בעצמי הקולקטיבי שהם הנחילו לדור הצעיר. לדברי הסוציולוג נורברט אליאס (Elias), הגרמנים נידונו להתמודד שוב ושוב עם העובדה, שהדימוי העצמי הגרמני מזוהם על־ידי זכר הזוועות שחוללו הנאצים, וכי העולם, ואולי אף מצפונם־הם, מאשים אותם במעשים של היטלר וחסידיו. זעמם של הגרמנים הלא־גרמנים – אריקסון היה מגדיר אותם כבעלי "זהות שלילית" – כלפי הדימוי העצמי הקולקטיבי המזוהם התפצל והופנה גם נגד הגרמנים־הגרמנים, שמייצגים את המזהמים ועליהם אפשר להשליך בלי הרף את שאט הנפש ובכך לייצב את הזהות הגרמנית הלא־גרמנית. מנגנון זה של השלכת ההזדהות מאפשר לגרמנים הלא־גרמנים להתכחש לזהותם הלאומית ובו בזמן להוקיע את ההזדהות הלאומית של בני ארצם.

בשביל הגרמני־הגרמני, לעומת זאת, ראיית העבר הנאצי כאות קלון וכמטפורה החילונית לרוע, אינה יכולה להתיישב עם תודעה לאומית. לחיות עם זהות־יסוד, שבה הזיהום הוא רכיב קבוע, הוא קיום בלתי־אפשרי, או לפחות בלתי־נסבל, כפי שמעידים הסיוטים על השואה שמהם סובלים גרמנים צעירים

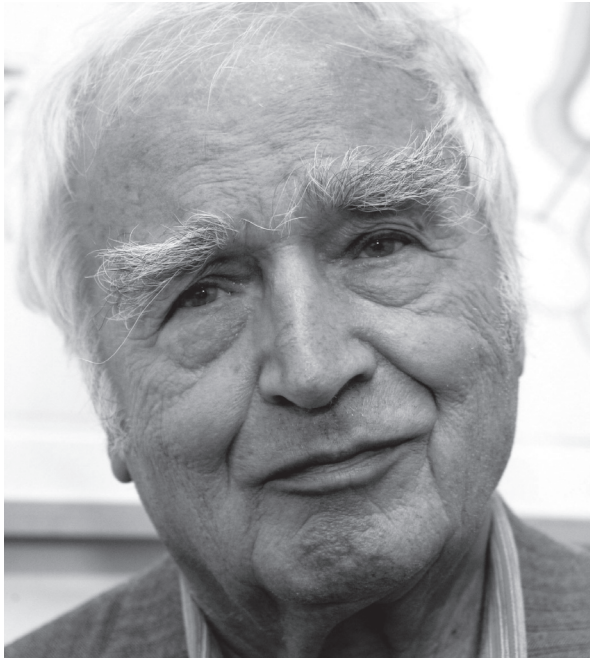


הפילוסוף הגרמני יורגן הרבמס (Habermas)

התבוסה נחשבת לתליין ולא לקורבן. על אף כל התובנות שבה, הפסיכולוגיה החברתית של וולקן זקוקה לפיגומים תאורטיים נוספים כדי להסביר כהלכה מדוע אנשים בריאים בנפשם וחברות מתפקדות עשויים לחוש, כי דבר־מה השתבש בתחושת העצמי הקולקטיבי שלהם.

על סמך עבודתו של וולקן פיתחה ט"מ לורמן (Luhmann) את מושג "העצמי החברתי הטראומטי" – התפישה העצמית של אדם, שמגדירה מה פירוש להיות חבר טוב בקהילה המזוהה עם כישלון, אובדן־דרך מוסרי, מבוכה ואשמה. העצמי הקולקטיבי הלאומי הוא בעיני רבים תפישה עצמית בעלת משמעות רבה. התחושות הקשורות בגאווה קבוצתית או בבושה קבוצתית משפיעות על מערך הרגשות של היחיד. גם קבוצת מבצעי הפשע עשויה להיות טבועה בטראומה נבחרת. גם אם קבוצה זו היא שיזמה את הסכסוך והיא שחוללה את רוב הנזק, חבריה יחוו כל זאת כקורבנותיו של האויב, ובעקבות תבוסתם המוחלטת יתלוו לכך רגשות של השפלה וחוסר־אונים. הפגיעה בתפישה העצמית הקולקטיבית ובאידיאליזציה העצמית תחמיר ככל כפליים אם לתבוסה מצטרפת אף הבושה על שותפות ברצח־עם.

אולם האם חווים כל האנשים את הקשר לעצמי החברתי הטראומטי באופן אחיד? בבחינת הדוגמא הגרמנית אפשר



הסופר הגרמני מרטין ולזר (Walser)

שמצליח רק בקושי להסוות את רגשותיו האנטישמיים ואת היצר לחולל רצח-עם. כמגלמים את השנאה העצמית הגרמנית, כמו אותם גרמנים צעירים הנוסעים לחו"ל ומסתירים את השתייכותם הלאומית, האנטי-גרמנים מפרשים את הבעיה הגרמנית כתגובה פשיסטית למשברי הקפיטליזם. הם תומכים בכל דבר שנוגד את הלאומיות הגרמנית ולאחרונה גם את האסלמיות. לפיכך הם מבקרים בחריפות כל ביטוי של אנטי-ציונות בגרמניה או באירופה. אהדה לישראל היא בעיניהם צו עליון.

כפי שמעידה דוגמא זו, אי-אפשר לצמצם דימויות של זהות לשאלות של ימין או שמאל בפוליטיקה. היו אלה דווקא הירוקים ותנועת השלום, שהעלו בראשית שנות השמונים את שאלת הריבונות הגרמנית נגד נאט"ו וברית-המועצות. ותגובה אנטי-ישראלית, מלווה בהשוואות לנאצים, על הפלישה של ישראל ללבנון באותן שנים, נשמעה אף היא בקרב חוגי השמאל. הגרמנים הלא-גרמנים, לעומת זאת, אינם מוגדרים בהכרח רק על דרך השלילה. הם רוצים לחולל תמורה בסביבתם החברתית על-ידי הפיכתה ללא-לאומית. אבל מדוע להשתמש במונח "גרמני לא-גרמני"? מדובר כמובן באימוץ והתאמה של המונח המפורסם, "היהודי הלא-יהודי" (the non-Jewish Jew), שטבע ההיסטוריון הבריטי ממוצא יהודי-פולני, יצחק דויטשר (Deutscher). הזיקה בין שתי הזהויות איננה סמנטית בלבד, אלא מביעה אוריינטציה אוניברסליסטית בתר-לאומית. היהודי הלא-יהודי הוא היהודי הכופר, המורד, ובעיני דויטשר המרקסיסט – בעיקר המהפכן. גיבוריו היו שפינוזה, היינה, מרקס, רוזה לוקסמבורג, טרוצקי ופרויד. כמה מהם נטשו אמנם לא רק את היהדות, אלא כל זהות יהודית, אך דויטשר התעקש בכל זאת לראותם כשייכים למסורת יהודית מכובדת.

רבים. תגובות אלה מראות, שאות הקלון של השואה יוצר דיסוננס פסיכולוגי בקרב גרמנים, כלומר אי-נוחות שנגרמת עקב הפגיעה בדימוי העצמי בגלל ההתנגשות בין שתי אמונות בעלות מטען רגשי רב. הכוונה כאן היא לאי-היכולת ליישב בין התפישה של האדם את עצמו כמוסרי ומכובד בחברה לבין השתייכות לקבוצה שטבועה באות הקלון על שחוללה את רצח-העם הנורא שבכולם. כתוצאה מכך, בשביל הגרמנים הפשעים הם בלתי-נסבלים במלוא מובן המילה. זהות זו, כמו כל זהות לאומית, מושתתת על המשכיות של מסורות אתניות המחודשות את האמון הבסיסי. זיכרונות ילדות חיוביים הקשורים בהנחלה של מסורות אלה מדור לדור, אינם יכולים לדור בכפיפה אחת עם מודעות לפשעים אלה, אלא אם מתיקים את הפשעים אל מחוץ לקבוצת-הגרעין. הגרמני-הגרמני עוסק אפוא בלי הרף בשיטות לקלף את הנאציזם והשואה מן ההשתייכות ללאום הגרמני.

אם הגרמני הלא-גרמני והגרמני-הגרמני היו עד לאחרונה שתי אפשרויות הזהות הבלבדות לגרמנים, נשאלת השאלה, כיצד באו לידי ביטוי שתי התגובות השונות לסוגיית האמון הבסיסי בתוכניות פוליטיות מעשיות.

## הגרמני הלא-גרמני

הגרמנים שזעמו על הפשעים שביצעו גרמנים ועל העדר החרטה, ביקשו לבנות קהילה פוליטית מטהרת כליל מאידאלים ומערכים לאומיים. הייתה זו תוכנית רדיקלית ביותר. הכוונה הייתה להציב את הגרמנים כאזרחים אירופאים ברפובליקה שנתקה כליל מן המסורות הלאומיות אשר הובילו אל אושוויץ. הוגים חברתיים כהברמס, שטוו מטה-נרטיבים ככסות לתביעה המוסרית לפתוח דף חדש, מכנים זהות זאת "בתר-קונבנציונלית" (post-conventional), מושג נרדף לבתר-לאומי (post-national). אלה הם הגרמנים הלא-גרמנים. הם שונים מן הבודדים שהתגיירו על מנת להימלט מגרמניותם. הם גם אינם דומים לאותם פליטים מגרמניה, שלגביהם טבע חוקר הספרות הגרמני הוגו קון (Kuhn) מושג חדש, במאמר בעיתון **די צייט**, לאחר שפגש בהם בסיום האוניברסיטאות שערך באוסטרליה בשנת 1960:

באולמות הקונצרטים במלבורן ובסידני הרגשנו כמו שהרגשנו בשעתו בברסלאו (וורוצלב) [Breslau]. איזו יצוא מאונס של גרמנים תרבותיים ובעלי מודעות תרבותית גבוהה נפוץ על-פני כדור הארץ כולו! היטלר אכן חיבר בין גרמנים לאירופאים בעלי תודעה גרמנית בכל העולם – אבל כגרמנים אנטי-גרמניים (deutsche Gegen-Deutsche).

יחס כזה אל גרמניה קדם אולי לנאצים: אנו הרי למדנו מתומס מאן (Mann), כי איבה עצמית גרמנית (deutscher Selbst-Antipathie) התקיימה למעלה מאלף שנים.

לבסוף, אין גם לבלבל את הגרמנים הלא-גרמנים עם מי שמכונים "אנטי-גרמנים" (Antideutsche), שמבחינתם "גרמניה חייבת למות על מנת שנוכל לחיות", ומי שטוענים בתוקף, כי "אחרי אושוויץ אין לנו זכות להיות גרמנים". בעיני הנמנים עם אגף זה בשמאל הגרמני, הגרמני הממוצע הוא "Otto Normalvergaser" ("אוטו הרגיל לרסס בגאז"), זעיר-בורגני

בדיוק בגלל שלא הייתה ליהודים מדינת לאום משלהם, ומאחר שתמיד נאלצו להיאבק עם "האחר", אפילו בשטעטל הגליציאני שבו גדלו, לא היו היהודים רשאים, כדברי דויטשר, לסגל לעצמם רעיונות שהיו מוגבלים מבחינה לאומית או דתית, ולכן נכפתה עליהם השקפת עולם אוניברסליסטית. על-ידי נטישת המסורת היהודית, היהודים הלא-יהודים פתרו את הסתירה בזהות היהודית בכיוון האוניברסליסטי, הקוסמופוליטי והבינלאומי, שהיה הכיוון הרצוי בעיניו של דויטשר. סתירה זו, כך טען, הייתה מצויה כבר באל היהודי, שהוא מונותאיסטי אך אוניברסלי, אוניברסלי אך מתגלה לעם נבחר אחד. הסתירה באה על פתרונה אצל הוגים כמו שפינוזה, שתורת המוסר שלו, אליבא דדויטשר, הייתה יהודית, אלא שהיה זה המונותאיזם היהודי שהובא עדי מסקנתו הלוגית והאל האוניברסלי היהודי שהובא אל סופו – כלומר, עד שחדל להיות יהודי.

מדוע היה היהודי הלא-יהודי חשוב להיסטוריה העולמית בעיניו של דויטשר? בקולו המרקסיסטי טען, שהתבונה של היהודים שהלכו אל מעבר ליהדות הנחילה לנו את הבשורה של אמנציפציה אנושית אוניברסלית. אחר-כך כתב פחות על טשטוש ההבדלים הלאומיים והתרבותיים ויותר על צורות קיום חברתיות על-לאומיות. בשנות השישים האמין, שעידן מדינת הלאום מגיע אל קצו.

לתפישה זו יש קשר ברור לגרמניה: לא בגלל שמשפחתו היהודית-הפולנית של דויטשר באה במקורה מנירנברג ובגלל ההערצה של אביו לתרבות הגרמנית; הן יצחק היה דווקא מסור ליידש ולתרבות הפולנית. הקשר טמון בכך, שיוזן הברמס, שניסח את האידאה של הגרמני הלא-גרמני, חשב במושגים דומים באותו זמן שבו כתב דויטשר את הדברים בשלהי שנות החמישים. כמו דויטשר הוא עבר מפרטיקולריזם לאוניברסליזם; כמו דויטשר, הוא העדיף עולם משוחרר מאגואיזם לאומי, ואף והוא סבר שמדינת הלאום עומדת להיעלם מן ההיסטוריה העולמית.

כיצד הגיע הברמס, שנולד בשנת 1929 והשתייך זמן-מה לתנועת הנוער ההיטלראית, אל מסקנה זו? הוא כותב, שחווה את סוף המלחמה כשחרור. שבועות ספורים לאחר סיום הלוחמה הוא צפה בסרטים של בעלות-הברית על מחנות ההשמדה והריכוז והבין, כי הוא חי במערכת שנוהלה בידי פושעים. הדבר היה בשבילו בגדר זעזוע מוסרי עמוק.

בגיל 15 או 16 ישבנו מול מקלט הרדיו וחוונו את מה שנדון בבית-המשפט בנירנברג; ואז, כאשר אנשים אחרים, במקום להיות מוכי אלם בשל הזוועות, החלו להתווכח על מידת הצדק שבמשפט, על שאלות פרוצדורליות ושאלות לגבי סמכות השיפוט, התגלע לראשונה השבר, שעודנו פעור. בלי ספק היה זה רק בגלל שהייתי עדיין רגיש וקל להיפגע, שלא נאטמתי בפני העובדה של האחריות הקולקטיבית לחוסר-האנושיות, כפי שעשו המבוגרים.

(במאמרו "האידיאליזם הגרמני של הפילוסופים היהודים", עמ' 41)

המיאוס שעוררה בו השחיתות המוסרית של ארצו, והניכור העמוק מן הקרתנות והאווריה של רחמים עצמיים, הם שפגמו לצמיתות ביכולת של הברמס לשקם את האמון הבסיסי בסביבתו החברתית. זהותו הקולקטיבית כגרמני טומאה. בשנת 1956

פנה הברמס אל תאודור אדורנו (Adorno), וביקש לקבל משרה כעוזרו במכון למחקר חברתי בפרנקפורט. פרנקפורט הייתה בשביל ההוגה הצעיר המבריק יותר מאשר בית אינטלקטואלי חדש: המאורות הגדולים ביותר במכון היו יהודים, וכך מצאו עצמם הברמס ושמאלנים אחרים כמותו בחברתם של קורבנות הרדיפה הנאצית. תחת הנהלתו של אדורנו, שהיה התגלמות המסורת האינטלקטואלית שעמה יכול היה הברמס להזדהות, הציע לו המכון למחקר חברתי בפרנקפורט פרויקט, שיהפוך למפעל חייו. התאוריה הביקורתית מבית מדרשה של "אסכולת פרנקפורט" הייתה בעלת חשיבות מכרעת לבני ה"דור השני": הייתה זו התאוריה הביקורתית היחידה בגרמניה שלאחר המלחמה, שאפשרה נתק גמור ומוחלט מהפשיזם, בלי שיהיה זה אף נתק גמור מן התרבות הגרמנית עצמה (שמשמעותו נתק מזהותם התרבותית).

בהרצאה ברדיו בשנת 1961, "האידיאליזם הגרמני של הפילוסופים היהודים", הסביר הברמס, כי המסורת הפילוסופית של האידיאליזם הגרמני מקורה למעשה במיסטיקה היהודית: המיסטיקן הגרמני מן המאה השש-עשרה, יעקב בֶּמָה (Böhme) הושפע מן הקבלה, והשקפותיו הפייטיסטיות השפיעו בתורן על הפילוסופים שהתחנכו בסמינרים לכמרים, הגל, שלינג (Schelling) והלדרלין (Hölderlin). מהותה של המיסטיקה הזאת הייתה ההגשמה האנושית ב"תור החדש של העולם" – המטרה הקדומה של גאולת האנושות והטבע, והדחת האל מִסֵּס מלכותו. במילים אחרות, המשיחיות היהודית הציבה קץ אלוהי להיסטוריה, אמונה שהייתה מונחת ביסודו של האוטופיזם הפוליטי. אין פלא אפוא, טען הברמס, שאת התבונה של הגל הצעיר, כי "הראשית פותחת אופק אל הקץ", אימצו לעצמם אדורנו, מקס הורקהיימר (Horkheimer), הרברט מרקוזה (Marcuse) וגאורג לוקאץ' (Lukács) בצעירותו. "האידיאליזם הגרמני של היהודים מייצר את התסיסה שבאוטופיה הביקורתית" (שם, עמ' 42).

בהגנתו על החשיבות האינטלקטואלית של "הסימביוזה הגרמנית-היהודית" השנויה במחלוקת, טען הברמס, שהרוח הגרמנית והרוח היהודית תלויות זו בזו בזיקת גומלין, שכן בגרמניה הצליחו היהודים לשחרר עצמם מהגטו ומן הדת של ימי-הביניים ולהפוך את המיסטיקה שלהם להגות פילוסופית. כאן בייחוד ניכרת הקבלה לטיעון של דויטשר, על אף שאין ראייה, שהברמס הכיר אז את רעיונותיו של דויטשר. רוחה של המשיחיות היהודית-הגרמנית היא שתגאל את גרמניה לאחר ניסיונה להשמיד את היהודים והיהדות:

בינתיים נפתרה שאלת האנטישמיות עצמה – **אנחנו** פתרנו אותה באמצעות השמדה פיסית. על כן איננו צריכים להוסיף ולדון בחייהם ובהישרדותם של היהודים, בהשפעות הדדיות; רק אנחנו עומדים לדיון. כלומר, המורשת היהודית שמקורה ברוח הגרמנית הפכה חיונית לחיינו והישרדותנו. (שם, עמ' 41 ואילך)

במילים אחרות, המסורת של היהודים הלא-יהודים הייתה למופת לגרמנים החדשים, כלומר לגרמנים הלא-גרמנים. בסקירה של מה שהוא ראה כתרבות הפוליטית הראקציונית ברפובליקה הפדרלית בראשית שנות השישים, הוא פונה אל מסורת זו כדי לגאול את גרמניה מעברה.



בנייתה של חומת ברלין, שנת 1961

האלה המהפכנים השמרנים לשעבר, כגון קרל שמיט (Schmitt), ארנולד גלן (Gehlen) והלמוט שלסקי (Schelsky), וממשיכי דרכם לאחר המלחמה, הפוזיטיביסטים הליברליים בקרב האינטליגנציה הטכנוקרטית, כגון הרמן לובה (Lübbe) והנס אלברט (Albert).

מאז שנות השמונים, ובעיקר מאז "ויכוח ההיסטוריונים" והפולמוסים בדבר איחוד גרמניה בראשית שנות התשעים, תקף הברמס את פוליטיקת הזיכרון השמרנית, שאותה הוא ראה כמנוגדת להגותו הבתר-לאומית וללקחים של אושוויץ. פילוסופיית ההיסטוריה "הגרמנית הלא-גרמנית" שלו

אלמלא הייתה קיימת מסורת גרמנית-יהודית, היה עלינו לגלות מסורת כזאת למעננו אנו. אבל היא אכן קיימת; אולם, כיוון שרצחנו או שברנו את נשאי הגופניים, וכיוון שבאווירה של פיוס בלי-הגבלה אנו שרויים בתהליך של שכחה ומחילה לכול [...] אנו נדחקים אל האירוניה ההיסטורית של דיון בשאלה היהודית בהיעדר היהודים. (שם, עמ' 42)

הברמס קיבל על עצמו את השליחות לגלם את הרוח הזאת, להציג את השאלה היהודית בגרמניה שרוקנה מיהודים, ולהגן עליה מפני אויביה. בשנות החמישים והשישים היו האויבים



לבשה את הנוסח הבא: האירוע המרכזי של המודרניות היה המהפכה הצרפתית, כיוון שהיא מימשה צורה חדשה של ריבונות, האומה שהחליפה את המונרכיה השושלתית. קדמה היסטורית זו עוררה בעיות חדשות מפני שהאומה – שהייתה עד אז קהילה אתנית קדם-פוליטית – הפכה למקור המהותי של אזרחות במדינה. בה בעת העניקה "מדינת הלאום" את המסגרת החוקית לדמוקרטיזציה, אך תהליך זה התרחש על חשבונם של מיעוטים אתניים, כיוון ש"עם ריבוני" מניח קיומו של "רצון-כללי", ולפיכך אוכלוסייה הומוגנית. מדינת הלאום הכילה אפוא מראשיתה עקרונות סותרים: זיקה לקהילה אתנית ותרבותית קדם-פוליטית מסוימת (שהגבילה את ההשתתפות בלאום לבני הקהילה הזאת בלבד), והשלכות אוניברסליסטיות של קונסטיטוציונליזם דמוקרטי (לפיו נתפשת האומה כקהילה של אזרחים, והאזרחות מותנית בקבלה מלאה של תהליכים והליכים מסוימים של המדינה בלי קשר למוצא אתני או תרבותי).

בתפיסתו של הברמס ישנה סתירה מובהקת, שהיא אופיינית לחוסר-האפשרות של הגרמנים הלא-גרמנים לחשוב על עצמם במנותק מהחברה שאותה הם מבקשים לשנות. הברמס ביקש מהגרמנים, מחד גיסא, לזכור את אחריותם הנמשכת לאשוויץ, תביעה שפירושה לראות את עצמם מבחינה היסטורית כקהילה לאומית קדם-פוליטית (כלומר, שהם נושאים בעול הקולקטיבי של פשעי דור האבות בגלל זיקת דם). מאידך גיסא, הוא תבע מהגרמנים לראות את עצמם מבחינה פוליטית כקולקטיב א-היסטורי, שהוקם באורח דמוקרטי מבחירה חופשית ונכונות לקבל את כללי המשחק האזרחי. בניסוח אחר: הגרמנים אחראים (אשמים?) לשואה בגלל קשרים משפחתיים-לאומיים, אבל אסור להם לחוש רגשות לאומיים אחרים (חיוביים?) ולהעניק להם משמעות פוליטית. לא בכדי היה מי שטען, שלתפישה אנטי-לאומית או בתר-לאומית שכזאת יש ממד דתי. הברמס רצה לשמר תודעה לאומית (כלומר השתייכות אל הצאצאים של מחוללי השואה), כאמצעי להחלשתה הפוליטית ולבסוף להיעלמותה המוחלטת בתוך תודעה בתר-לאומית. איסור על רגש לאומי כצורה של עונש היסטורי יש בו היגיון רק בעיניהם של מי שמייחסים חשיבות ללאום.

הברמס אמנם כונן זיקה בין התודעה הלאומית והבתר-לאומית בטענתו, שאשוויץ לעד תזכיר לגרמנים שלא יוכלו לבנות את זהותם הפוליטית על תודעה לאומית. אבל מיהם ה"אנחנו", שאמורים לזכור זאת לטווח ארוך? הקהילה של כפרת העוונות נדונה להיעלם בעתיד הרב-תרבותי, שהברמס חיזה לגרמניה. ומה אז? גרמניה תהיה מאוכלסת בציבור (או ציבורים שונים) של אנשים שלא יחוו כל קשר רגשי אל האנדרטאות ושרידי המחנות ברחבי המדינה. בסופו של דבר, הברמס קורא לחיסול עצמי של האומה הגרמנית באמצעות רפלקסיה ביקורתית והגירה, באותו אופן שבו היהודי הלא-יהודי יהווה את סופו של העם היהודי אם כל היהודים יאמצו זהות זאת. כמו היהודי הלא-יהודי, אם כן, התודעה של הגרמני הלא-גרמני מבוססת על המשך קיומה של האומה שאותה היא מבקשת לבטל. זוהי הסתירה שבתפישה הבתר-לאומית.

הפנטזיה ההיסטורית הלא-מודעת של הברמס לא הייתה אפוא רק חיסולה של גרמניה כמדינת לאום, כי אם חיסולו של העם הגרמני עצמו כ"קהילת גורל" (Schicksaalsgemeinschaft). חבריו הפסיכואנליטיקנים, אלכסנדר ומרגרטה מיטשרליך (Mitscherlich), היו שותפים לזעמו כלפי הרחמים העצמיים של אחיו הגרמנים, ובספרם הנודע, **אי-היכולת להתאבל**, הם הטיפו מוסר לבני ארצם. גם אם תנסו בכל הכוח לשכוח, הם אמרו לגרמנים בשנת 1967,

את רגשות אשם על הזוועות שהתחוללו, על רצח בהיקף שאותו אנחנו מסוגלים לדעת בשכלנו אבל איננו יכולים לשחזרו בדמיונו, אי-אפשר לסלק מן התודעה ומתת-ההכרה הגרמנית, באותה מידה שאי-אפשר לסלק את הבושה על אובדן הצלם שלנו כאומה בת-תרבות.

(בספרם, *The Inability to Mourn*, עמ' 65)

בני הזוג מיטשרליך לא ביקשו רק להזכיר לגרמנים את מעמדם כמנוחים בעיני העולם. הפתרון שהם הציעו לצורך להתגבר על "האידיאלים של המשטר הנאצי" היה טיפוח של רגש אשמה חריף באמצעות הפנמת הטראומה של הקורבנות: "עלינו הגרמנים להעמיק את ההתבוננות הפנימית בנפשנו כדי שנוכל לזהות את עצמנו בסצנות כגון אלה [...] שבהן מונחות לפנינו מאה, חמש-מאות, אלף גופות של אנשים שאנחנו הרגנו". בכך, הם הוסיפו, תהא הכרה ראויה בקורבנות זמן רב אחרי התרחשות הזוועה. לאמתו של דבר השתמע מכך חיסולה של הגרמניות עצמה (שם, עמ' 67). שכן, אם השואה היא הרוע בהתגלמותו וטראומה חסרת-תקדים, כפי שטוענים הגרמנים הלא-גרמנים, איך אפשר לשאת אותה, וכיצד ניתן ליישב אותה עם המשך קיומו של העצמי הגרמני הנושא באחריות לה? זוהי שאלה שהברמס לא שאל ועליה גם לא ענה. במקום זאת הוא כתב, שהגרמנים צריכים לומר לעצמם "לעולם לא עוד" ולאמץ את השואה כרכיב בזהות לאומית שבורה, כלומר כטבועה בהם לעד כאות אזהרה מטריד. עמיתיו הצעירים של הברמס, האיזו פונקה (Funke) ודיטריך נויהאוז (Neuhaus), המשיכו הלאה בקו מחשבה זה וטענו, כי הזהות הגרמנית לאחר אושוויץ איננה יכולה להיות אלא "אל-זהות" (non-identity).

## הגרמני-הגרמני

לא קשה להבין את המשך קיומם של הגרמנים-הגרמנים. הם מוכנים לסבול אל-זהות. רוב האנשים אינם אינטלקטואלים או מחנכים, המורגלים בחשיבה מדי יום על משמעותו של העבר הנאצי. יתר על כן, על זהותה הלאומית של האוכלוסייה מגוננים עיתונאים ופוליטיקאים פופוליסטיים מפני מאמציהם של הגרמנים הלא-גרמנים לטפח את אות הקלון הלאומי ואת תרבות החרטה. עד שנות השמונים הם יכלו להוקיע את המעלים בלי הרף את העבר כמי "שמזהמים את הקן" (Nestbeschmutzer), מי שמטילים רפש במשפחה ובאומה. דרכים מעודנות יותר למחוק את אות הקלון היו בקשירת הסיבות לאסון למקור אחר: הכריזמה של היטלר, הדמוקרטיה

העממית או האיום הקומוניסטי. ההיסטוריה הגרמנית לפני המלחמה, נאמר, לא הייתה בגדר דרך חד-טרתית אל אירועי 1933 או 1945, ואין למחוק אלף שנים של היסטוריה גרמנית בגלל שתיים-עשרה שנים אפלות. אסטרטגיות כאלה אפשרו לגרמנים לחוש טוב, או לפחות לא לחוש כבעלי נכות בהותם הלאומית, על אף הטענה העיקשת שהיא נושאת אות קלון.

אסטרטגיות אלה לא היו, וגם כיום הן אינן, נחלתו הבלעדית של הימין הפוליטי. האני הקבוצתי הגרמני משפיע על כל חבר באומה. לטיעונים המבוססים על לאומיות יש היסטוריה ארוכה בשמאל הפוליטי. בעיני רבים, מוסריותו של השמאל בזמן השלטון הנאצי היא ראיה לכך, שהאני הקבוצתי לא נטמא כליל. כך אמר איש צעיר אחד ביחס לסבו הקומוניסט: הוא היה "בעיני סמל, הוכחה לכך שגרמניה 'האחרת' הוסיפה תמיד להתקיים". בהקשר זה של המסורת הפטריוטיות של השמאל, חשוב לדון במרטין וליר כיוון שהוא נתפש כיום כמי שהיה איש שמאל, שבשנות התשעים "עבר לימין" בכך שאימץ את ההשקפה הלאומית ותקף את זכר השואה. מבקרים ראו בנאומו הידוע לשמצה משנת 1998, שבו הוקיע את האינטלקטואלים ההופכים את השואה לקרדום לחפור בו כדי להטיל מורא מוסרי על הגרמנים, כחלק ממגמה שהגיעה לשיאה ברומן האנטישמי-לכאורה, **מותו של מבקר** (*Tod eines Kritikers*), שפרסם ארבע שנים מאוחר יותר. אך אם מתבוננים היטב מסתבר, כי הזדהות לאומית הקשורה באופן מורכב בזיכרון השואה הייתה נוכחת בדבריו בצורות שונות מאז שנות השישים. ולזר היה תמיד גרמני-גרמני, כפי שהיו אנשי שמאל רבים בדורו. העצמי הקבוצתי לא טומא על-ידי מעשי הנאצים ואין הוא חייב באות קלון, הם גרסו בעקביות. בניגוד להברמס, וליר האמין שאפשר לגאול את האומה, וכי היא ראויה לאמון הבסיסי. בחינה של כתביו הרלבנטיים חושפת את ההתפתחות במאמציו להציל את אידאל האומה בהתאם למעמד המשתנה של הנצחת השואה והשיח בנושא זה ברפובליקה הפדרלית.

ולזר תמיד ראה את עצמו כדובר של הרוב הדומם בגרמניה – האנשים הפרובינציאליים שלא השתייכו לאלטיות וספגו יחס מתנשא מצד המבריקים, בעלי המעמד והכוח ואנשי העולם הגדול. גישה זו תאמה את תפישתו את הנציול סוציאליזם כנובע מהקפיטליזם ולא מהאנטישמיות. תפישו זו באה לידי ביטוי בספרו של ולזר **מחצית** (*Halbzeit*), שבו מנהל חברה, שהיה בעבר קצין בכיר בשירות הביטחון הנאצי, מיישם בתחום השיווק אותה רטוריקה אגרסיבית ויעילה של המשטר הנאצי. בהשפעת ברטולט ברכט, המעיטו ולזר ומחזאים אחרים שהיו בעבר מקורבים למפלגה הקומוניסטית, באשמתה של האוכלוסייה, שאותה הציגו כקורבן להולכת שולל ובגידה מצד האליטות. לגביהם ולגבי אינטלקטואלים נוספים, אותן אליטות טכנוקרטיות וקפיטליסטיות שבראו את אושוויץ הן שניהלו את הרפובליקה הפדרלית.

שלוש שנים מאוחר יותר המשיך ולזר במסורת ביקורתית זו במאמר "אושוויץ שלנו", שדן ברותחין את הסיקור התקשורתי של משפט השומרים מאושוויץ, אשר התקיים בפרנקפורט בין השנים 1963 ל-1965. במאמר זה באו לידי

ביטוי מפורש כל הנושאים המופיעים בכתביו על השואה ועל זהות לאומית: ביקורת שמאלנית על החברה הבורגנית, בייחוד על אנוכיותה ושליטתה באמצעי התקשורת, הגנה מתוחכמת על הסולידריות הלאומית, והדגשת התהום הרגשי שמפריד בין קורבנות השואה ומחולליה לבין צאצאיהם. לפיכך הוא דחה פרשנות מוסרנית של העבר הנאצי, שמוליכה לאישור הסטטוס קוו. "אם משפטים של מחנות הריכוז [...] אמורים לשמש הוכחה לכך שאיננו נמנעים מ'השתלטות' על עברנו, כי אז חייב להיות להם אפקט פוליטי כלשהו". אולם הוא היה פסימי לגבי האפשרות שתהיה הארה כזאת, לנוכח הכיסוי הסנסציוני של פשעי השומרים באמצעי התקשורת. יותר מכול הטרידה אותו התודעה האינדיבידואליסטית, האנרכיסטית למעשה, של הגרמנים הבורגנים, שאפשרה להם את הריחוק מהשואה. ההתמקדות של התקשורת בפרטים המזעזעים של הפשעים של שומרי המחנות סייעה לדעתו לתהליך ההתנערות מאשמה. בכך שהרחיקו עצמם מהשומרים, שעם הפשעים האיומים שלהם לא היה להם שום דבר משותף, ובטיעון של העדר מעורבות ישירה, יכול היה הגרמני הממוצע להסיר מעצמו כל קשר משמעותי לאושוויץ או לגרמניה הנאצית בכלל. כיוון שמדווחים על אושוויץ כרצח המוני נתעב שבוצע בידי דמונים וסוציופתיים, היא עתידה לצלול אל תהום השכחה כמו פשעים אחרים, אירוע שאין לו השלכות מיוחדות על המדינה.

יתר על כן, ולזר סבר, כי הוא מוצא הזדהות רגשית זולה עם הקורבנות כאמצעי של הגרמנים להימנע מכל חיבור רגשי אל הפושעים. אולם לאמתו של דבר, טען, כל מה שמפריד בין הגרמנים של היום לגרמנים דאז, אינה אלא המקריות ההיסטורית. האם אין אנו כולנו שומרי מחנות ריכוז באופן פוטנציאלי? הגרמנים כולם הם אשר – לפחות – אפשרו את רדיפת היהודים בשנות השלושים בעמדם מנגד באפס מעשה. הדרך היחידה להימנע מזהות כזאת היא באמצעות הזדהות עם הקורבנות, על אף שההתנסות שלהם איננה נתפשת על-ידי איש מלבדם.

כדי לקשור את הגרמנים לאושוויץ – להפוך אותה "לאושוויץ שלנו" – טען ולזר, יש להחליף את הדמיון הבורגני הגרמני בדמיון סוציאליסטי הומניסטי. במהלך, שחשיבותו תתברר בעשורים לאחר מכן, הוא איחד את הגרמנים באשמה פוליטית קולקטיבית לשואה באמצעות ההשתייכות ללאום. אם הבעיה הייתה, שהגרמנים איבדו כל זכר של "סולידריות לאומית עם מחוללי השואה", או אז חשוב לאלץ את הגרמנים לקשור עצמם לפשע על-ידי הדגשת השתייכותם הלאומית. על אף ששלל רגשות של אשמה או בושה, ולזר ראה את עצמו "מעורב בפשע הגרמני הגדול". ההבחנה בין מעורבות לאשמה היא שאפשרה לוולזר ליישב את תודעתו הלאומית ואת הציווי לחוש קשור לשואה. והבחנה זו היא שהולכה אותו אל מסקנות שונות משל הברמס, על אף שהיה תמים-דעים עמו לגבי הזיקות הקדם-פוליטיות בין הגרמנים במרוצת הדורות.

כיוון שחש ניכור גובר והולך מן הקונסנזוס ברפובליקה הפדרלית לגבי ההשלמה עם גרמניה המחולקת, הצהיר ולזר בשנת 1977, שהגרמנים יכולים "להגן על עצמם" מפני התוצאה

הבלתי-נמנעת לכאורה של מלחמת העולם השנייה. הוא הציג את רגשותיו הפוליטיים בכנות משכנעת: "אינני יכול לשאת את העובדה, שההיסטוריה הגרמנית – גם אם התגלגלה בסופו של דבר באורח כה נורא – תסתיים כתוצר של קטסטרופה", "אינני יכול לסלק את גרמניה מתודעתי", "עלינו לשמור את הפצע הנקרא גרמניה פתוח", וכן הלאה. הוא התאבל על האומה הגרמנית וראה אותה במונחיה של הלאומיות השמאלנית של שנות החמישים:

אני מסרב להשתתף בהכחדתה של ההיסטוריה. לגרמניה ישנה עדיין בתוכי הזדמנות נוספת, הזדמנות שבה הסוציאליזם איננו נכפה על-ידי המעצמות המנצחות, כי אם מתפתח מתוך עצמו; הזדמנות שבה ההתפתחות אל עבר הדמוקרטיה איננה מדדה רק לפי המקצב של משברי הקפיטליזם. גרמניה אחרת זו, אני מאמין, עשויה להביא תועלת כיום. העולם לא יאלץ להוסיף ולהסתייג מפני גרמניה שכוז.

(בכתביו, כרך 11, עמ' 569-571)

כמו בשנות השישים, ולזר הוסיף לתייג את הנציונל סוציאליזם כצורה גרמנית של הפשיזם, שמייצג פוטנציאל ניוון אשר קיים בכל החברות הקפיטליסטיות. ההתגברות על העבר איננה תובעת את המחיקה של מסורות לאומיות, אלא את העלאת המודעות לכך, "שעודנו חיים בתנאים שעלולים לייצר פשיזם", והם האנוכיות המוחלטת של הקפיטליזם הליברלי.

מה מקומם של אושוויץ והיהודים בתפישות אלה? כבר בשנת 1979 הסביר ולזר את עמדתו במונחים שאינם שונים מן המושגים שבנאום משנת 1998 הנזכר לעיל. כבר אז אמר, שהוא מתפתה להסב את מבטו מזוועותיה של אושוויץ: "אדם אינו יכול לחיות עם תמונות שכאלה", והודה, כי "כולנו מתפתים להגן על עצמנו מפני אושוויץ". השואה אינה עולה בקנה אחד עם התודעה הגרמנית הלאומית. כיצד אפוא יכולים הגרמנים להסכיך עם הטראומה ההיסטורית? בענווה, קבע ולזר בפשטות. הטראומה היא כה קיצונית, שאיש אינו יכול למצוא אחיזה אפיסטמולוגית, אשר ממנה אפשר יהיה לפרש כהלכה את משמעותה. לא ניתן "להשתלט" על אושוויץ. הבעיה היא, כפי שטען ב"אושוויץ שלנו", שהגרמנים כיחידים אינם מסוגלים לשאת את אשמת השואה, ועל כן הם מנתקים את עצמם ממנה ומן האומה שבשמה חוללו אותה. הבורגני המודרני, הגרמני (הלא-גרמני), הרגוע וה"ביקורתי", שאותו הציג ולזר כמנוחך, יכול היה להתקיים רק על-ידי התכחשות לקולקטיב שביצע את הפשע. "היחיד של ימינו שחרר עצמו מהלאום". ההתמודדות עם העבר הופקדה בידי אחרים – הרשויות הממלכתיות.

חשדותו של ולזר כלפי הריטואליזציה של השואה בחיים הציבוריים גברה יחד עם העוינות כלפי מה שהוא ראה בשנות השמונים כגיוס מוסרני של העבר הנאצי נגד האידאל הלאומי הגרמני: העובדה, שמערב-גרמניה הייתה עדיין חשודה כבעלת פוטנציאל פשיסטי, והטענה שהושמעה לעתים "שהגרמנים כולם נאצים". רטוריקה כזאת עוררה בוולזר בביורור חרדות עמוקות. גרמניה, קבל ולזר, שרק פעם אחת לכל אורך ההיסטוריה הייתה יחידה מאוחדת ולא מקבץ של מדינות

קטנות, נפלה תמיד קורבן לרדיפות שאיימו על עצם קיומה – חוזה ורסאי, למשל. הוא הבין, שהחלוקה של גרמניה היא עונש על חטאיה, "אבל מן הסתם לא לנצח. עונש אינו מביא לכפרה, אלא לפיוס. האם אנו חשים מפויסים?". כאן ביטא לראשונה את חששותיו מפני אות הקלון שנטבע בגרמניה – קלון, שגרם למחבר גרמני מסוים לטעון, שמזרח-גרמניה זרה לו כמו מונגוליה. ולזר היה נחוש בדעתו להוכיח, שקיימת עדיין גרמניה תמה, חפה מפשע – גרמניה שבה אפשר לתת אמון בסיסי. גרמניה כזו הוא מצא בכתביו של משורר מזרח-גרמני, שנשען על מסורות גרמניות עתיקות, טהורות מן האופנות הספרותיות הבינלאומיות בענייני מוסר ופוליטיקה. שירה זו, גרס ולזר, מעלתה בניתוק מ"תעשיית המצפון", שהפיצה רעיונות אנטי-לאומיים בניגוד לאינסטינקטים של העם. ההבחנה החדה בין "העם" (Volk) החף מפשע לאליטות המושחתות נארגה בדרך זו אל תוך המפה הספרותית.

כפי שאפשר היה לצפות, לא היה מאושר מוולזר כשנפלה חומת ברלין בשלהי שנת 1989. האנשים יצאו נגד האליטות משני עברי הגבול על שהסכימו עם החלוקה של האומה. הגיעה העת למערב-גרמנים לגלות סולידריות עם המזרח-גרמנים ולעלוץ. "כעת עלינו לגיל ולשמוח על כך, שההיסטוריה תפעל סוף סוף לטובת הגרמנים". אבל רגשותיו היו מעורבים, מפני שהאיחוד היה מלווה בקולות התנגדות מצד הגרמנים הלא-גרמנים, שבזו לשאיפותיהם של המזרח-גרמנים לחבור למערב-גרמנים במדינה אחת. "מי שאומר Volk במקום 'חברה' עלולים להשתיקו בצעקות, לא – בהכרח ישתיקו אותו", הוא התלונן. קץ החלוקה של גרמניה לא שם קץ לביקורת של ולזר על האליטות התרבותיות שעוינות את הרטוריקה הלאומית. אדרבא, היא רק הגבירה אותה. ולזר ראה עתה שליחות בהצלת האומה מקרימינליזציה בידי אליטות אינטלקטואליות. הבעיה הייתה באמצעי התקשורת ובאינטלקטואלים של השמאל. הזדהות עם האומה גדלה ככל שגברה אי-סובלנותו כלפי האינטלקטואלים; לאחר קריסת הסוציאליזם, נותרה רק האומה כאידאל של חיים קולקטיביים. יש לסלק את אות הקלון המוטבע במצחה. דרך אחת הייתה לדמיין תהליכים היסטוריים שאינם מוליכים בהכרח לרצח-עם.

הוא המשיך את התקפתו בנאום בשנת 1994 שכותרתו "על חופש הדיבור ואי-חופש הדיבור", שבו קבל על האופן, שבו הכללים המקובלים של הדיון הציבורי הגבילו את חירותו לבטא את עמדות מצפוננו. ההוקעה המוסרית של שתי הרודניות הגרמניות הייתה מסוכנת במיוחד. "ישנו כרגע טרור של תקינות פוליטית, ההופך את חופש הדיבור לסכנה קיומית". אינטלקטואלים עסוקים בעריכת מבחן פומבי למצפון של זולתם ומפגינים בכך את "הבנליות של הטוב" [כלומר, היפוכה של "הבנליות של הרוע", שעליה כתבה חנה ארנדט]. התכתיבים לגבי האופן שבו יש לחשוב על דיקטטורות העבר, והלחץ להשתתף בהצהרות חרטה פומביות, מערערים את התהליך העדין של חשבון נפש בלבד של היחיד. "טיפוחם של איסורים בשמה של הנאורות", כפי שעושים הגרמנים הלא-גרמנים, מחליש ופוגע ברוחה של גרמניה המאוחדת (בכתביו, כרך 11, עמ' 1051-1059).

רק במעמד של נאשם; ו"מתייחסים אלינו כמו אל פושע ששוחרר על תנאי והוא חייב כל העת להוכיח את שובו למוטב, כיוון שאיש אינו מאמין לו". לאמתו של דבר, הוסיף, "גרמנים חייבים להוכיח שהם בני-אנוש, אחרת הם אינם כאלה". ולזר מחה גם על הקריאה למתינות של שגריר ישראל, אבי פרימור,

למעלה: מטוס B17 של חיל האוויר האמריקני מטיל פצצות על גרמניה, יוני 1944; למטה: ברלין החרבה, אביב 1945



אלה היו אותם הרעיונות, שבהם דן ולזר בנאומו המעורר-מחלוקת בשנת 1998, לרגל זכייתו בפרס השלום של ארגון הספר הגרמני. הרגישות לאות הקלון הייתה ברורה בייחוד מכעסו על כך, שרק הגרמנים נחשבים עדיין לעם המטפח שאיפות לרצח-עם. האינטלקטואלים הם סוכניה של השמצה הזאת. "הם רוצים לפגוע בנו, כי הם סבורים שכך מגיע לנו". כמו כן, הם אינם חדלים מלהשתמש באושוויץ, תחילה כדי להצדיק את חלוקתה של גרמניה, וכעת על מנת לכפות על סופרים לעסוק בשואה בכתיבתם. ואלה הרואים עצמם כאחראים למצפונם של אחרים – ובזאת התכוון כנראה אל יורגן הברמס וגינתר גראס – הם המבקשים את "המונומנטליזציה של החרפה" בדמות אנדרטת השואה בברלין.

חושפני ככל שהיה הנאום בהצגת רגשותיו הפוליטיים של ולזר, הרי טפחים נוספים התגלו בעימות הפומבי שערך העיתון **פרנקפורטר אלגמיינה צייטונג** (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*) בין ולזר למנהיגים הגרמנים-היהודים, איגנץ בוביס (Bubis) וסלומון קורן (Korn). הרגשות שפרצו בחילופי הדברים המהירים חשפו את הפנטזיות הלא-מודעות של ולזר ביתר בהירות מאשר המשפטים שבהם השתמש בנאומים מוכנים מראש בקפידה. הוא מסר תחילה, כי קיבל למעלה מאלף מכתבים שהביעו תמיכה בנאומו, והגדיר זאת כ"העמקת התודעה" וכ"שחרור של המצפון". סוף סוף נשמע קולו של העם, והוא קובל על אות הקלון: על כך, "שאדם חש גרמני



כיוון שהזכיר את "הכתם על הבגד" והתכוון לפשעי העבר. היכן יש עלי כתם? שאל ולור, ומדוע אומרים על בני הדור של גרמניה שאף הוא מוכתם?

אמצעי התקשורת, כלומר הגרמנים הלא-גרמנים בעיני ולור, היו המטרה העיקרית לחצי זעמו. ההצגה המתמדת של השואה לעיני הציבור הייתה למעשה הצהרה, שהגרמנים הם בגדר נאשמים תמיד. מטרתם לדבריו איננה חינוך, כי אם "הביות והמניפולציה של המצפון". אבל גם היהודים אשמים באי-ההיעלמות של אות הקלון ממצחם של הגרמנים. ולור מתח אפוא ביקורת על בוביס, שבחר לבוא לרוסטוק בשנת 1993 לאחר שהוצתו שם בתיהם של מהגרים תורכים, ובכך קשר בין האירוע לעבר הנאצי. בהתיימרו לדבר בשם העם הגרמני, הודיע ולור לבני שיחו, כי הגרמנים אינם יכולים לשאת עוד את הקישור המתמיד הזה, אינם רוצים לשמוע אותו יותר, ואין כבר שום קשר בינם לבין המפלצת (Spuk) הנאצית. כל התבטאות פומבית של מנהיג יהודי בגרמניה בענייני דיומא מדגישה את הקלון של העבר. היהודים, טען ולור באוזני בוביס וקורן, לא נאלצו לעמוד באותו ניסיון שעמו נאלצו להתמודד הגרמנים תחת שלטונו של היטלר, ולכן הם אינם רשאים לשפוט את הגרמנים. על היהודים להחריש ולכבד את רגישותם של החברים בקולקטיב שחולל את השואה. הסולידריות של הגרמני-הגרמני היא עם גרמנים אחרים, לא עם הקורבנות של אבותיו.

הסולידריות עם בני עמו באה לידי ביטוי בסנגוריה שלימד ולור על מכתבי התמיכה והעידוד שקיבל. כותבי המכתבים אינם אנטישמים, קבע באופן נחרץ נגד החשדות שהעלו בוביס וקורן, שחרדו מפני הדיבור על "שחרור", שעלול לסלק את האיסור המוחלט על גילויי אנטישמיות בגרמניה. לאמתו של דבר לא קיימת אנטישמיות אמיתית בגרמניה, ענה ולור. הישגיהן של מפלגות הימין הפוליטי נשענים על מצביעי מחאה, ומלבד זאת – מפלגות של ימין קיצוני מתקיימות גם במדינות אחרות. אך מה לגבי המחאות על בניית אנדרטת השואה בברלין והאיומים להשחיתה? שאל בוביס, כלום אין הם מעידים על קיומו של מיעוט מסוכן? תשובתו של ולור חשפה עמדות מדהימות לגבי התום של העם והשחיתות של האליטות: "אם מקימים אנדרטה שמעוררת בעם רצון להשחית...", השיב ולור, אין זו אלא אשמתם של הגרמנים הלא-גרמנים ושל היהודים, על שהם מתגרים ומעוררים בגרמנים את הדחף לפעול באופן שהוגדר כראוי לקלון. בפנטזיה הלא-מודעת של ולור לגבי הקבוצה ההיסטורית הגדולה, היהודים והגרמנים הלא-גרמנים חדלים להכפיש את העם הגרמני – או שהם נעלמים כליל.

## סיכום

הדילמה לגבי השלמות המוסרית של המצפון הגרמני משקפת את המבנה המונח ביסודו של הזיכרון הלאומי. האם אפשר לבטוח בגרמנים, שיבואו חשבון עם מצפונם, או לא? כמובן שאפשר, סבור ולור, שהרי הזירה הציבורית היא המושחתת, לא האוכלוסייה. בסימטריה מדויקת, הברמס סבר שאי-אפשר, אם כי בשנת 1988 היה מוכן להודות, שבגרמניה שוב לא קיים

רוב גדול שיש לפחד מפניו. לחרדתו הכללית מפני האיחוד של גרמניה היו שותפים יהודים אחדים, שמאמינים כי מה שטוב לגרמנים רע ליהודים. התשובה נוגעת במהותה לשאלה של אמון בסיסי.

ומה בדבר הדור הצעיר של הגרמנים? ישנם סימנים המעידים על כך, שהדור הגרמני הרביעי לאחר השואה – דור שלא התנסה במישרין עם סבים וסבתות שהיו בוגרים ופעילים בתקופה הנאצית – מתחילים לתת אמון במוסדותיה של גרמניה ובתרבותה הפוליטית. חלק ניכר מן התרבות הציבורית בגרמניה נבנתה מחדש על-ידי גרמנים לא-גרמנים: אפילו הנבחרת הלאומית בכדורגל בשנת 2006 הייתה מורכבת מכוכבים ילידי פולין ומאמן שמתגורר בארצות-הברית ונשוי לאמריקנית ממוצא סיני. גרמנים לא-גרמנים הריעו לנבחרת בדיוק כמו כל אחד אחר. כיוון שהרגש הלאומי החדש אינו מבוסס על המשכיות עם הדורות שחוו את מלחמת העולם השנייה, כי אם על הישגיה ותרבותה של הרפובליקה הפדרלית, הם מסוגלים להרגיש נוח בלאומיותם – ב"אנחנו" שלהם – ולראות בשואה אירוע שמונח לפתחה של גרמניה קודמת, גרמניה שיש לה חשיבות קיומית לגרמנים בני דורם של ולור והברמס (ילידי שנות העשרים), אבל זו חשיבותה הולכת ומצטמקת לגבי הנוער של המאה העשרים ואחת. עם התפתחותו של אמון בסיסי, מבנה התשתית שאפיין את הזיכרון בגרמניה בשישים השנים האחרונות מגיע בהדרגה אל קצו.

\*\*\*

גרסה מלאה של מאמר זה הופיעה באנגלית בכתב העת *History and Memory*, 19:2 (2007).

תרגום: יהונתן אלשך

## לקריאה נוספת:

מאמרים רבים של יורגן הברמס תורגמו לעברית וראו אור בקציים שונים. אחדים מחיבוריו הרלבנטיים למאמר זה, ראו: *הקונסטלציה הפוסט-לאומית: מסות פוליטיות*, תרגום מגרמנית יעקב גוטשלק, תל אביב 2001.

Peter Carrier, *Holocaust Monuments and National Memory Cultures in France and Germany since 1989*, New York 2005.

Isaac Deutscher, *The Non-Jewish Jew and Other Essays*, London 1968.

Hajo Funke and Dietrich Neuhaus (eds.), *Auf dem Weg zur Nation? Über deutsche Identität nach Auschwitz*, Frankfurt 1989.

Jürgen Habermas, "The German Idealism of the Jewish Philosophers", in his *Philosophical-Political Profiles*, Cambridge Mass. 1983.

Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections of the Future of Europe", *Praxis International* 12, no. 1, 1992.

Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, Boston 1987.

Konrad Jarausch and Michael Geyer, *Shattered Pasts: Reconstructing German Histories*, Princeton 2003.

Vamik D. Volkan, Gabriele Ast, and William F. Greer, **The Third Reich in the Unconscious: Transgenerational Transmission and its Consequences**, New York and London 2003.

Vamik D. Volkan, **Blind Trust: Large Groups and their Leaders in Times of Crisis and Terror**, Charlottesville, Virg. 2004.

Martin Walser, "Unser Auschwitz", in: Ingrid Karsunke and Karl Markus Michel (eds.), **Bewegung in der Republik, 1965 bis 1984**, 2 vols., Berlin 1985, Vol. 1, 13–22.

Martin Walser, **Werke**, Frankfurt 1997.

#### מקורות האיורים:

תמונות בעמודים 43, 45 (למעלה), 47, 49, 53: קורביס/ויז'ואל

תמונות בעמודים 45 (למטה), 46: אימג'בנק ישראל – Gettyimages

Siobhan Kattango, **Ambiguous Memory: The Nazi Past and German National Identity**, Westport, Conn. 2001.

T.M. Luhrmann, "The Traumatized Social Self: The Parsi Predicament in Modern Bombay", in: Marcelo M. Suarez-Orozco and Antonius C.G.M Robben (eds.), **Cultures under Siege: Collective Violence and Trauma**, Cambridge 2000.

Alexander and Margarete Mitscherlich, **The Inability to Mourn: Principles of Collective Behaviour**, New York 1975.

Bill Niven, **Facing the Past: United Germany and the Legacy of the Third Reich**, London and New York 2002.

Vamik D. Volkan, **Bloodlines: From Ethnic Pride to Ethnic Terrorism**, Boulder, Colo. 1997.

לכבוד חגיגות גיליון ה־100 של זמנים

ראה אור

## זמנים חדשים

מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית

עורך יוסי מאלי

קובץ ובו שבעה־עשר מאמרים נבחרים, מתורגמים ומקוריים, שרובם התפרסמו לראשונה בכתב העת זמנים במרוצת שלושת העשורים האחרונים. מאמרים אלה מאירים את ההתפתחויות במדע ההיסטוריה ואת תחומי המחקר החדשים בהיסטוריוגרפיה מזווית־ראייה של מיטב המלומדים:

- ארנלדו מומיליאנו ■ יוסי מאלי ■ גדי אלגזי ■ סמפן מחס
- רחזה שארטייה ■ לורנס סטון ■ פייר נורה ■ אנטון קייס
- שולמית וולקוב ■ פניה עוזלצברגר ■ רבקה פלדחי
- רורבט דארנטון ■ אילנה קראחמן בן־עמוס ■ בילי מלמן
- גרמי כהן ■ עמוס פונקנשטיין

צירופם של מאמרי־יסוד אלה יחד מאפשר התבוננות השוואתית בתאוריות ובגישות החדשות והיכרות מעמיקה עם רבדים מרתקים של תרבויות העבר.

## זמנים חדשים

מחקרים בהיסטוריוגרפיה המודרנית

עורך יוסי מאלי



האוניברסיטה הפתוחה  
סדרת זמנים

למדא – חנות הספרים של האוניברסיטה הפתוחה

לספרים נוספים ולהזמנות בקרו באתר למדא: [www.openu.ac.il/lamda](http://www.openu.ac.il/lamda)

טלפון: 09-7781845, פקס: 09-7780623, דוא"ל: [lamda@openu.ac.il](mailto:lamda@openu.ac.il)