



מוויימר אל הנאציזם – אינטלקטואלים יהודים לנוכח הדמוקרטיה ברפובליקה

של ויימר

פרופ' צבי בכרך

גורמים היסטוריים וחברתיים שונים הובילו לעליית הנאציזם בגרמניה. אין בכוונתי לעסוק בסוגיה רחבת היקף זו אלא לעמוד על פן אחד שאפשר לנאצים במידה לא מבוטלת לסלול את דרכם לתפיסת השלטון. הפן הזה בא לידי ביטוי ביחס הבעייתי כלפי המשטר הדמוקרטי החדש שהונהג ברפובליקה הוויימרית עם תום מלחמת העולם הראשונה שגילו שני הציבורים גם יחד – הציבור היהודי והציבור הגרמני. במאמר הזה אתמקד במחנה היהודי בעיקר בגלל הדעה שהיתה רווחת בגרמניה שהיהודים קרובים יותר להשקפות הליברליות, למחנה של תומכי הדמוקרטיה. בין השאר מפני שהעמדה האנטי-ליברלית-דמוקרטית יוצגה בוויימר בידי יסודות גרמניים שמרניים ולאומניים שהאנטישמיות תפסה בקרבם מקום נכבד.

יש אפוא מקום לבדוק כיצד בא לידי ביטוי יחסם הבעייתי כלפי המשטר הדמוקרטי החדש שהונהג ברפובליקת ויימר. המגע בין יהודים ובין גרמנים התקיים בעיקר בתחום החברה והתרבות. לפיכך טבעי הדבר שעמדותיהם של מי שמעורים ופעילים בתחומי התרבות והחברה, כלומר האינטלקטואלים משני הצדדים, יעמדו במרכז הדיון.

מעמדו של האינטלקטואל בחברה דומה לזה של "ליצן החצר" (Court Jester) כפי שהיה מוכר מתקופות קדומות יותר. הוא זוכה לחירות מיוחדת במינה, שכן לעולם אינו ניצב מעל ואין בכוחו להכתיב לאחרים, אבל גם אין הוא נמצא בתחתית הסולם, מאחר שהוא מבקר בדרכו המיוחדת את מעמד השליטים ביקורת שאילו ביטאוו הנחותים בחברה היו עומדים לדין על העזתם. מתוך מעמדו הניטרלי יכול האינטלקטואל המודרני לשאול שאלות מביכות ולהביע ספקות, דבר שנבצר ממי שמחויבותם המעמדית כובלת אותם. מכאן ברור שהאינטלקטואל נחשב בעיני חוגים רבים בחברה למטרד ולפעמים אף לאויב החברה.¹

באשר לאינטלקטואלים שאדון עליהם כאן יש להבחין בין האינטלקטואלים היהודים ובין האינטלקטואלים הגרמנים. האינטלקטואל היהודי שנעסוק בו כאן מאופיין כאיש רוח, מלומד, סופר ומשורר, המקבל את רעיון הדמוקרטיה בתור ערובה לאיכות חיים תקינה וטובה לפרט ולחברה (ובהקשר הזה אין זה משנה אם הקבלה הזאת נובעת מתוך כורח או מתוך הזדהות). בקבלת העיקרון הדמוקרטי גלומה ההכרה באופיו האוניברסלי. ואולם המסר האוניברסלי צפן בחובו בעיה הן לאינטלקטואל הגרמני והן לאינטלקטואל היהודי, לכל אחד מהם מבחינה אחרת. אינטלקטואלים כאלה היו הן בצד הליברלי והן בצד השמרני. במאבקם למען חברה צודקת יותר היו אינטלקטואלים יהודים שציידו בדמוקרטיה מתוך הזדהות, הוגים

¹ Ralf Dahrendorf, "The Social Function of the 'Fool' in the Twentieth Century", in Philip Rieff (ed.), *On Intellectuals*, New York 1970, pp. 54-56



ופובליציסטים שמאלנים, דומים ל"דרייפוסרדס" (Dreyfusards) מן המאה התשע-עשרה.² כאז כן עתה היה המאבק מכוון נגד כוחות לאומניים, קלרקליים, אוטוקרטיים ואנטישמיים, ונגד הרוח המיליטריסטית. מתנגדיהם הדביקו להם אז את התווית השלילית: "האינטלקטואל".³ האינטלקטואלים ברפובליקת ויימר היו בדרך כלל בזויים. "אינטלקטואל" נעשתה מלת-גנאי והודבקה על-פי-רוב לחוגי השמאל.⁴ האינטלקטואל הגרמני שנעסוק בו הוא על-פי-רוב איש הרוח האקדמאי, הפרופסור, שעיצב במידה רבה את דעת הקהל בהשפעתו הגדולה עליה, ונשם את הרוח הלאומית, הגישה השמרנית והאווירה האנטי רפובליקנית שנשבו בתוך כותלי המכללות. החוקר קורט סונטהיימר (Sontheimer) היטיב לתאר את הלוח הרוח הזה בתקופת ויימר: "כך מתקבלת האוניברסיטה הגרמנית על-פי-רוב כנושאת הרעיון המדיני האנטי-ליברלי, אנטי-דמוקרטי והביקורת על מדינת-ויימר היתה קרובה ללכה יותר מאשר זו שבאה לבחון את הנחות היסוד הפוליטיות שלהם עצמם".⁵ האנטי-רפובליקניזם של רבים מבין הפרופסורים בא לידי ביטוי גם באידאליזציה של ביסמרק ופועלו. רבים מהם ראו בעין יפה את הפוליטיקה שניהל ביסמרק מתוך הימנעות להזדקק לפרלמנטריזם. בעיניהם היה ביסמרק מנהיג שלא ראה את עצמו נבחר העם ואף לא מייצגו. בפועלו השתקפה אותה חשדנות כלפי הדמוקרטיה שהיתה מנת חלקם של הפרופסורים בוויימר, כפי שנאמר: "אם יתגלה בגרמניה ביסמרק חדש שיוציא את הגרמנים מחולשתם העכשווית הרי מנהיג כזה יזכה בתמיכה ברורה בקרב הפרופסורים".⁶ מקרב האליטה הרוחנית הזאת התגבש, בעיקר לקראת סופה של הרפובליקה, טיפוס של איש רוח שסימל את המסורת הסוציפוליטית שאפיינה את גרמניה בכלל ואת הרפובליקה בפרט. המסורת הזאת היתה פרי

² בעקבות החוקר הנס-הלמוט קניטר אשתמש בעבודה זו במושגים "שמאל" ו"שמאלני" במובנם הרחב, כלומר, אישים שמחו באופן עקרוני נגד עוולות סוציאליות ונאבקו למען עולם חדש וטוב יותר. Hans-Helmuth Knütter, "Die Linksparteien, in *Entscheidungsjahr 1932 Zur Judenfrage in der Endphase der Weimarer Republik*, Tübingen 1966, p. 323

³ J. P. Nettle, "Ideas, intellectuals, and Structures of Dissent", in Rieff (ed.), *On Intellectuals*, p. 88

⁴ Dietz Bering, *Die Intellektuellen, Geschichte eines Schimpfwortes*, Stuttgart 1978, p. 27, וכן כתב פיליפ ליונפלד (Loewenfeld), עורך דין יהודי, בזיכרונותיו: "במשך שנים היתה זו שיטה חביבה בחוגי מפלגה רחבים להכתים דעות טורדניות כמוצר של רוח 'האינטלקטואלים'. היתה בכך השפלה מסוימת וציון הניגוד לתבונה העממית כביכול של הפועל ה'פשוט'. ראה Monika Richarz (ed.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte im Kaiserreich*, Stuttgart 1979, p. 318

⁵ Kurt Sontheimer, "Die Haltung der deutschen Universitäten zur Weimarer Republik", in *Deutschland zwischen Demokratie und Antidemokratie*, Munich 1971, p. 105. ראה גם צבי בכרך, האתגר: הדמוקרטיה בעיני פרופסורים גרמנים ואינטלקטואלים יהודים ברפובליקה של ויימר, ירושלים 2000. בספר הזה אני מבחין בין קטגוריות שונות של אינטלקטואלים ואנשי רוח.

⁶ Alice Gallin, *Midwives to Nazism – University Professors in Weimar Germany 1925-1933*, Macon, Georgia 1986, p. 33



של "ההחמזה של המאה השבע-עשרה", כי היתה זו המאה שבה גברה הראייה המדעית והתבונית, ההשכלתית, על זו הדוגמטית-הסמכותית.⁷

שתי הקבוצות של האינטלקטואלים שהוצגו כאן היו אנטגוניסטיות. ואם, כפי שהראתה ההיסטוריה, קרסה הדמוקרטיה בוויימר בגלל כוחות מתנגדים פנימיים, הרי לא קשה לעמוד על חלקם של אנשי הרוח הגרמנים השמרנים בקריסה הזאת. נשאלת השאלה באשר לחלקם של האינטלקטואלים – בעיקר היהודים – שתמכו בעיקרון הדמוקרטי. עלינו לבחון את טיבה של התמיכה הזאת ולשם כך נבדוק את עמדתם של כמה אישים נבחרים שדבריהם עוררו הד רב בציבור ולפיכך הם מייצגים במידה רבה את האווירה הכללית. מתוך ניתוח רעיונותיהם של ולטר ראטנאו (Rathenau) וקורט טוכולסקי (Tucholsky) ניתן לעמוד על הבעייתיות שבתפיסתם את הדמוקרטיה.

טוכולסקי ישמש לנו בתור נציג של השמאל הקיצוני בוויימר בכלל ובתור דוברו המובהק של כתב העת די ולטביהנה (Die Weltbuehne). טוכולסקי נולד בשנת 1890 בברלין. ב-1914 קיבל תואר דוקטור במשפטים; בין השנים 1915-1918 שירת בחזית המזרחית. ב-1923 היה לפקיד בנק. בשנת 1924 היה לסופר ה-Weltbuehne וה-Vossische-Zeitung בפריז, ובשנת 1926, כשנפטר העורך הראשי של ה-Weltbuehne, זיגפריד יעקובסון (Jakobsohn), נתמנה טוכולסקי ליורשו. ב-1929 העתיק את מושבו לשוודיה וישב שם עד שהתאבד בשנת 1935.

כתביו הכוללים שירים, סטירות וחזיונים פולמוסיים הם רבים ומגוונים ביותר. למעשה אפשר למצוא בכלל יצירותיו את כל סגנונות הכתיבה. אני אתמקד כאן בעיקר בתפיסתו הפוליטית, בייחוד על סמך כתביו המקובצים בשלושה כרכים.⁸

טוכולסקי בפועלו הספרותי מסמן כיוון חדש במחאה החברתית של האינטלקטואלים ברפובליקה של ויימר. התווה ובוהו של הימים שלאחר התבוסה במלחמה בכל תחומי החיים הראה בעליל שאין פתרון ומזור בגישה האקספרסיוניסטית – זו הגישה הבאה לידי ביטוי בראייה הבלתי אמצעית, ההפנמה, הסוגסטיווית, הפניית עורף למציאות. זו היתה בעיני טוכולסקי גישה לא-עניינית. טוכולסקי ייצג גישה חדשה, "הענייניות החדשה", או כפי שכונתה בגרמניה "Die neue Sachlichkeit". "הענייני" כגילוי אובייקטיווי של הדברים כפי שהם. האקספרסיוניסטים לא היו מעוניינים ב"ראליה". גוטפריד בן (Benn), רופא במקצועו, אבל בעל כושר ביטוי ספרותי מובהק, הגיע לביטולה של הגישה התבונית והחשיבה הרציונליסטית מתוך ייאוש מן המודרנה ונתן ביטוי לניכור האקספרסיוניסטי כשתקף את המציאות

⁷ Theo Rasehorn, *Der Untergang der deutschen Linksbürgerlichen Kultur beschrieben nach den Lebensläufen jüdischer Juristen*, Baden-Baden 1988, p. 26

⁸ Mary Gerold-Tucholsy and Fritz J. Raddatz (eds.), *Kurt Tucholsky, Gesammelte Werke*, vol. 1, 1907-1924; vol. 2, 1925-1928; vol. 3, 1929-1932, Reinbek bei Hamburg 1960, 1972; Mary Gerold-Tucholsy and Fritz J. Raddatz (eds.), *Kurt Tucholsky, Ausgewählte Briefe, 1913-1935*, Reinbek bei Hamburg 1962

החומרנית, "מציאות, זו היתה השקפה קפיטליסטית. מציאות זו – אלו היו חבילות, מוצרי תעשייה, ריבית על משכנתאות... אבל הרוח אינו מכיר במציאות".⁹

אבל טוכולסקי הכיר בה ונרתם במאבק למען ביסוסה של הדמוקרטיה ברפובליקה של ויימר. ואולם יש לציין שהמאבק האנטי-אקספרסיוניסטי והאנטי-אוטופיסטי גם הוא לא היה נקי מיסוד לא-מציאותי. האקספרסיוניזם שהיה נר לרגלם לרבים מן האמנים הבורגנים ביקש לשנות את החברה על-ידי הביטוי האמנותי-החזותי. תומכי "הענייניות החדשה" ראו בגישה הזאת אשליה והזיה. בעיניהם היתה המציאות החברתית טעונה תיקון שהתאפשר מתוך ראייה אובייקטיבית ולא סובייקטיבית, מתוך הפעלת האמצעים שהמודרניזם מעמיד לרשות האדם כדי לשפר את תנאי חייו. היתה כאן תפיסה ראליסטית של הבעיות שנראו בעיני תומכי "הענייניות החדשה" בוערות וטעונות תיקון רדיקלי. אבל כשם שהאקספרסיוניזם לא הצליח לשנות את תופעות התקופה, כך לא הבינה גם "הענייניות החדשה", על-אף ראייתה הראליסטית והמפוכחת, שאין בקרב הציבור נכונות להירתם לרפורמות שהוצעו. האקספרסיוניסטים ציירו בחזונם מציאות, בשעה שדוברי "הענייניות החדשה" לא תפסו שהפרשנות שפירשו את המציאות נתפסה, בעיקר בעיני מחנה הימין, כחזון תעתועים.¹⁰

במסגרת "הענייניות החדשה" החליט טוכולסקי לתקוף את הגופים והמעמדות שהיו לדעתו מכשול בדרך לדמוקרטיזציה בוויימר. טוכולסקי תקף את דפוסי המשטר והחברה כפי שנשתמרו מימי הקיסר וילהלם דרך התקופה הוויימרית עד יום מותו, והתמקד בייחוד בארבעה נושאים: א) הצבא והמיליטריזציה של החיים בכלל; ב) השחיתות במערכת המשטר והפקידות; ג) הבורגנות; ד) מערכת החינוך וחיי האוניברסיטאות. טוכולסקי חשף את השליה בארבעת התחומים הללו מתוך מטרה ברורה ומוצהרת: להכין את העם הגרמני לקראת קבלת הדמוקרטיה. מטרתו זו באה לידי ביטוי במאמר שכתב ב-1922 בשם "אנחנו כל החמישה" (Wir alle Fuenf). במספר חמישה התכוון לפסיידונימים שמאחוריהם הסתתר. נוסף על שמו המקורי קרא לעצמו גם: איגנץ ורובל (Ignaz Wrobel), פטר פנטר (Peter Panter), תיאובלד טיגר (Theobald Tiger), קאספר האוזר (Kaspar Hauser). טוכולסקי הכריז:

אנחנו כל החמישה אוהבים את הדמוקרטיה. כזאת שבה יאמר איש אשר על לבו, האיש החופשי ובעל תודעה של אחריות. כזאת, שבה האנשים אינם "שווים" כמספרים חתומים במחלקה פרוסית, התגלמותה של מדינת משטרה, אלא כזאת שבה לא יהיה עוד הבדל מעמד בין נשיא של

⁹ סטיבן אשהיים תרגם את המושג "Die neue Sachlichkeit" בתור "מתינות חדשה" אך אני מעדיף את המושג "ענייניות". דבריו של בן (Benn) מובאים במאמרו של גורדון קרייג (Craig Gordon), "Engagement and Neutrality in Weimar Germany", in *Journal of Contemporary History*, II, 2, April 1967, p. 54.

¹⁰ Jost Hermand, "Unity Within Diversity? The History of the Concept 'Neue Sachlichkeit'", in Keith Bullivant (ed.), *Culture and Society in the Weimar Republic*, Manchester 1977, pp. 167, 168, 178; וראה גם הניתוח התמציתי של סטפן למב (Lamb) ואנטוני פלן (Phelan): "Neue Sachlichkeit": The Weimar Structure of "Feeling", in Rob Burns (ed.), *German Cultural Studies – An Introduction*, New York 1995, pp. 71-77.



בנק ובין שוער סתם, אלא במצבם הכלכלי ובעיסוקם המקצועי. אם הם שותים יחד תה, זהו דבר אחר. אך עבורנו קובע ששניהם בני אדם הם.¹¹

בדברים הללו באה לידי ביטוי רגישותו של טוכולסקי לצדק החברתי שחייב להיות מובטח ליחיד במשטר דמוקרטי. האם לפנינו אפוא עוד לוחם למען הדמוקרטיה החדשה בגרמניה? נראה שהיה קיים הבדל עקרוני בין שיטתו של טוכולסקי ובין תומכי הדמוקרטיה בקרב אנשי הרוח הגרמנים הלא-יהודים. בין אנשי הרוח האלה בלטו אישים כפרידריך מיינקה (Meinecke) ובמידה מסוימת ארנסט טרלטש (Troeltsch) שנקראו "רפובליקנים מתוך שיקולי תועלת" (Vernunftrepublikaner) שתמכו בסופו של דבר במשטר דמוקרטי.

דומני, שנקודת המוצא להערכת שיטתו של טוכולסקי חייבת להיות הצהרת הפתיחה בקטע שהובא לעיל "אנחנו כל החמישה אוהבים את הדמוקרטיה". כלומר, אין כאן תמיכה בדיעבד או מחוסר בררה, אלא קיימת אצל טוכולסקי הזדהות עם הדמוקרטיה מלכתחילה.

טוכולסקי לא היה חבר במפלגה כלשהי (אלא לזמן קצר בלבד), אבל לא מתוך עיקרון השולל את המפלגתיות מלכתחילה, כפי שבא הדבר לידי ביטוי אצל הדמוקרטים מתוך שיקולי תועלת הגרמנים, אלא משום שלדידו היו המפלגות כולן מושחתות והמשיכו את המסורת הקלוקלת של העבר.¹²

טוכולסקי, שתמך בדמוקרטיה כמשטר צודק יחיד ותקף בחריפות את המשטר הישן בתור משטר מושחת מיסודו, ובד בבד ביטא את ייאושו מעלייתו של המשטר החדש, הואשם כמי שכורת את הענף שהוא יושב עליו, וכמי "שמלכלך את הקן". הוגים מודרניים, יהודים כלא-יהודים, גורדון קרייג (Craig), גולו מן (Mann), ולטר לקוויר (Laqueur) וגרשום שולם, טענו נגד השפעתם ההרסנית של דעותיו של טוכולסקי וכתביו. זמן רב סברתי אף אני כמוהם, אבל אחרי עיון מעמיק יותר בכתביו של טוכולסקי עלי למתן את הביקורת הזאת. למתן – שכן טוכולסקי בגלל דרך התבטאותו אמנם הקשה על השגת הדמוקרטיה שלמענה נלחם. בדברים הבאים אסתמך על שלושה מאמרים מפורסמים מתוך מפעלו הספרותי של טוכולסקי כדי להראות את גישתו החיובית לדמוקרטיה ואת ייאושו מן החברה, שלא היה בהם ביקורת על הדמוקרטיה גופא.

בשנת 1919 פרסם טוכולסקי את מאמרו האפולוגטי "אנחנו השוללים" (Wir Negativen). המאמר נכתב כתשובה להאשמה נגד הכותבים ב-*Weltbuehne* שהם "מלכלכים את הקן הגרמני" ("beschmutzten gar das eigene deutsche Nest"). טוכולסקי טוען במליציות שראוי לפתוח את המגרה בארון הגרמני כדי להיוודע מהו תוכנו והוא מתחשבן עם ה"תוכן" שמכיל את ה"מהפכה", את ה"אזרח", את ה"קצין", את ה"פקיד" ואת ה"פוליטיקאי".

¹¹ *Gesammelte Werke*, vol. 1, p. 1042

¹² Hans Prescher, "Klagerufe und Prophezeiungen. Kurt Tucholsky als politischer Publizist", in Heinz Ludwig Arnold (ed.), *Text und Kritik. Zeitschrift für Literatur*, 29 (1971), "Kurt Tucholsky", pp. 25, 29

לכל הכותרות הללו מכנה משותף אחד: הם קיימים ומתקיימים על יסודות רקובים ישנים-מסורתיים. המהפכה אינה אלא התמוטטות "והחורבות לא יכולות להיות שונות מן הבניין הישן". הבורגנות הגרמנית היא אנטי-דמוקרטית על-פי המסורת "וזהו שורש כל הרע". הקצונה היא ראקציונית וזוהי שעת כושר "לחשוף את החטאים של המשטר הישן כדי לבנות צבא חדש ולהחדיר לראש הגרמני, שמה שהיה אסור שיופיע אי פעם מחדש". המנגנון חורק (Wie knarrte der Apparat), וכיצד אפשר לתמוך במנגנון שבו הפקיד חשוב מן העניין? את הפוליטיקה מגדיר טוכולסקי כ"השגת מטרות כלכליות באמצעות חקיקה", וכבעבר "סוחרים ופאודלים רבים על ההשפעה במדינה".¹³

אמנם הדברים כתובים בלשון חריפה, אך האם אכן היתה לטוכולסקי כוונה הרסנית? האם התכוון בסאטירה הזאת "ללכלך את הקן הגרמני"? התשובה מצויה בדברי טוכולסקי עצמו. בשני מאמרים מפורסמים אף הם משנת 1919, "מה מותר לסאטירה" ו"הסאטירה הפוליטית" כתב טוכולסקי:

הסאטירה נראית כעניין שלילי לחלוטין. היא אומרת: "לא!". סאטירה שחותמת על בקשת הלוואה למען מלחמה אינה סאטירה. סאטירה נושכת, צוחקת, שורקת ומתופפת על תוף העם הססגוני נגד כל מה שדורך במקום בליאות. הסאטירה היא עניין חיובי בהחלט... הסאטיריקן הוא אידאליסט נעלב – הוא חפץ בעולם טוב, אך העולם הוא רע, וכעת הוא יוצא נגד הרוע.¹⁴

ובמקום אחר, במאמר על "הסאטירה הפוליטית":

האם אין ביכולתו של הסאטיריקן להרגיע? האם אין הוא יכול להזביר את "העוולות מכל עבר", האם אין ביכולתו לקדם "את הטוב על-ידי עידוד"? בקיצור – האם אין הוא יכול להיות חיובי? אם מאן דהוא יטיף בלשון מלאכים ללא שנאה – הוא לא יהיה סאטיריקן.¹⁵

הדברים האלה נכתבו בראשית דרכה של הרפובליקה של ויימר. בימים שבהם ביקש טוכולסקי לפעול למען המשטר הדמוקרטי החדש בניסיון לבער את העוולות הישנות המסורתיות כדי לפלס דרך למשטר צודק חדש. בשיר בשם "הסר קסדה" (Helm Ab) משנת 1918, כתב: "עלינו לקלל את הישן / ואז לחפש את החדש הטוב" (Wir muessen erst dem alten fluchen / und dann nach gutem Neuen suchen).¹⁶ תוקפנותו הסאטירית של טוכולסקי בימים ההם היתה מכוונת להשגתו של הטוב מתוך הרס הישן והרקוב וביעורו.¹⁷

השימוש בחמשת הכינויים העלומים, בלשונו של טוכולסקי ה-"5 PS", אף הוא מלמד על רצונו הכן לעורר הד חיובי בציבור. בשנת 1927 הוא כתב שלא ייתכן שעל גבי שבועון קטן כמו ה-*Weltbuehne* יתנוסס שם של מחבר אחד ארבע פעמים. מכאן השימוש ב-homunculi. הוא גם שואל מי בגרמניה מוכן

Gesammelte Werke, vol. 1, pp. 372-374¹³

שם, עמ' 363-362.

שם, עמ' 491.

שם, עמ' 320.

¹⁷ לעניין הזה ראה: Jörg Schönert, "Wir Negativen – Das Rollenbewusstsein des Satirikers Kurt Tucholsky in der ersten Phase der Weimarer Republik (1918-Irmgard Ackermann (ed.), *Kurt Tucholsky, Sieben Beiträge 1924*)", in Irmgard *zu Werk und Wirkung, Edition, Text und Kritik*, Munich 1981, pp. 47, 56



לסבול הומור? מי יאמין לסופר שמציג את דבריו על דרך ההלצה הסאטירית? שכן ההומור הופך את הכותב לבלתי אמין (diskreditiert). חמשת הכינויים מייצגים אפוא חמישה אישים, ובפי כל אחד מסר משלו (Wir wollten uns nicht diskreditieren lassen und taten jeder seins). כל מחבר נמדד לפי תוכנה של יצירתו ועל-פי כוונותיו המוצהרות. אם אלו לא התגשמו ולא התממשו, כבמקרהו של טוכולסקי בגלל תגובותיו השליליות של הציבור הגרמני, אין להאשים את המחבר המוחה בגישה הרסנית. בזמן שהתריע כבר צצו ברפובליקה הצעירה הכוחות האנטי-רפובליקניים, בעיקר מצד המחנה הלאומני-המיליטנטי, כדי לשרש את ניצניו של המשטר הדמוקרטי החדש.

לכל האמור יש להוסיף עוד תופעה, שעליה הצביע באופן בוטה ארנולד צווייג. המחנה השמאלני, יהודי כלא-יהודי, היה קרוע מבפנים. במאבקו בימין האנטי-ליברלי והאנטי-דמוקרטי, לא הצליח לדבר בקול אחד. במאבק הזה לא הצליח המחנה השמאלני להתעלות מעל חילוקי הדעות בין ההשקפה הקומוניסטית ובין זו הסוציאל-דמוקרטית. צווייג הזכיר את ניסיונו הכושל של קרל פון אוסיצקי להביא לקירוב עמדות בין מנהיגי הסוציאליסטים, הקומוניסטים והסוציאל-דמוקרטים למען ההגנה על הדמוקרטיה. ניסיונו להקים מקהלה שתשיר בקול אחד (Das Echo Konnte Nicht Anders Sein Als Der Chor), נסתיים בצרימת קול שבקעה מבין שורות המקהלה, כאשר כתבי-העת הרדיקליים התירו את הרסן בהתקפותיהם ההדדיות. השמאל לא הבין שההמונים אינם תופסים את הבדלי ההשקפות הדקים, אלא רואה רק מה שנצטייר כעיקר (Dass Sie Immer Nur Die Hauptfarbe Sehen, Nicht Die Nuancen). הבקעים הפנימיים הללו הקלו על הנאצים לפלס את דרכם.¹⁸

טוכולסקי היה ער למצב הזה, ומודעותו זו פותחת את התקופה השנייה בחייו שבה הספקנות והייאוש גוברים על דחף היצירה שלו. אבל הם גוברים גם על שיפוטו את הדמוקרטיה בגרמניה. שלא כראתנאו וכאנשי רוח גרמנים שפסלו מלכתחילה את הדגם של הדמוקרטיה המערבית בתור משטר שמתאים לגרמניה, הרי טוכולסקי ראה בה את האפשרות היחידה לשינוי ולקיומה של חברה צודקת בגרמניה. למען המטרה הזאת נלחם ככל יכולתו על-ידי הספרות והסאטירה הפוליטית.¹⁹

בעקבות מסורת ההשכלה נעשה טוכולסקי רציונליסט מובהק, משוכנע שהאדם הוא יצור תבוני שפועל, וחייב לפעול, על-פי הכרעותיו השכליות ולא על-פי רצונותיו ולא על-פי דחפים פנימיים (שאפיינו את הראייה האקספרסיוניסטית). טוכולסקי ראה את המניע הרצוני ואת הדחף הפנימי כגילוי שלא מאפשר "להשיג שום מטרה עלי אדמות בדרך התבונית 'ex argumentis'".²⁰

אחרי 1923 נוכח לדעת שקריאותיו וזעקתו לשינוי נפלו על אוזניים ערלות ונשתתק. חבר לכיתה מתקופת נעוריו הנס שינלנק (Schoenlank), הציע לו להוציא לאור כתב-עת, וטוכולסקי ענה לו שאין בכך כל

¹⁸ Arnold Zweig, *Bilanz der deutschen Judenheit*, Cologne 1933, 1961, p. 249

¹⁹ Willy Zimmermann, *Gesammelte Werke*, vol. 1, p. 374; vol. 2, p. 1004

Zimmermann, "Kurt Tucholsky als politischer Aufklärer. Versuch einer Systematisierung seiner Aussagen zu Staat und Gesellschaft", in Ackermann, *Kurt Tucholsky*, pp. 111-112

²⁰ *Ausgewählte Briefe*, pp. 153-154



טעם משום "שכתב-עת כזה אין בו תועלת כי הוא לא ישנה דבר". אך את הספקנות האישית שלו הביע באותו מכתב בהכרזה "אמנם יש לי הצלחה, אבל אין לי שום השפעה. לכן לא הוציא לאור כתב-עת". את המשטרים הדמוקרטיים תיאר בשנת 1934 במכתב לידידו ולטר האזנקלפר (Hasenclever) כ"מתים" וקבע לאמור "העולם שלמענו פעלנו ואליו אנו משתייכים, לא קיים עוד".

את טוכולסקי ניתן אפוא לאפיין כאינטלקטואל שתמך עקרונית בדמוקרטיה אמיתית, שלמען הגשמתה לחם בתקופת ויימר, אך התייאש בסופו של דבר ממימושה. אפשר לטעון כנגדו, שבנסיגתו הפומבית הזאת ממלחמתו בכוחות האנטי-דמוקרטיים הקל על הכוחות האלה לגבור ולהתבסס בגרמניה. אך טיעון שכזה אינו דומה להאשמה, שפועלו הסאטירי-הספרותי היה דסטרוקטיבי מלכתחילה.

במסגרת מאבקו בחברה הבורגנית – המושחתת לדעתו – מכאן, ובכוחות האנטי-דמוקרטיים – מכאן, עולה "השאלה היהודית". בדברים הבאים אדון ביחסו אל היהודים ואל יהדותו, כדי לבחון את הזיקה בין היחס הזה ובין השקפתו הדמוקרטית.

במכתבו אל ארנולד צווייג כתב טוכולסקי על יהדותו, לאחר שנעשה פרוטסטנטי בשנת 1917, שלמעשה פרש מן היהדות עוד ב-1911 (Bin Aus Dem Judentum Ausgetreten), אך ידע שהדבר הזה אינו אפשרי. כצידוק לצעד הזה הזכיר את סלידתו מן "הרב החלקלק" (gesalbten Rabbiner) ורומז לדמות היהודית-הסאטירית שעתידה להיוולד ביצירתו הספרותית – מר ונדרינר (Wendriener).²¹

טוכולסקי לא פירש בכתביו מהו הייחוד היהודי, אבל העובדה שניסה להינתק מן היהדות והודה "שהדבר אינו אפשרי" מלמדת על הקשר הלא מוגדר אל יהדותו. את המתח בין דבקות ביהדות ובין פרישה ממנה תיאר פטר רייכל תיאור מרשים, והוא מדגים את המתח הזה בדבריו של פרנץ קפקא אל מכס ברוד: "רוב היהודים רצו לפרוש מן היהדות. הם רצו בכך, אך ברגליהם האחוריות דבקו ביהדותו של האב, ולקדמיות לא מצאו קרקע חדשה. מתוך ייאושם צמחה להם ההשראה".²²

טוכולסקי רצה בחברה גרמנית מתוקנת שהיהודים ישמשו בה מופת. בתחילת דרכה של הרפובליקה עדיין היה אופטימי, אך לבסוף, כשגברה בקרבו הספקנות סירב גם להיחשב גרמני. את הניתוק הביע במלים רבות עצמה:

²¹ שם, עמ' 333. מיכאל ברנר העיר הערה קולעת בזו הלשון: "אמנם הזיהוי... של המחבר עם הדמות הספרותית שלו מבוססת בשני המקרים על תפיסה מוטעית ומתעלמת מן המרחק הקריטי של טוכולסקי ושל וסרמן מן הפרוטגוניסטים היהודים-גרמנים בני תקופתם. הדמויות תוארו באופן שלילי לא משום שהם יהודים, אלא להפך, בדיוק משום שהיו 'יהודים לא-יהודים' שהתכחו ליהדותם". Michael Brenner, *The Renaissance of Jewish Culture in Weimar Germany*, Michigan 1996, p. 134.

²² Peter Reichel, "Avantgardisten und Aussenseiter in der Weimarer Republik. Deutsch-jüdische Identität zwischen Assimilation und Antisemitismus", in Miriam Gillis-Carlebach and Wolfgang Grünberg (eds.), *Die Joseph-Carlebach-Konferenzen. Jüdisches Leben. Erziehung und Wissenschaft*, Hamburg 1995, p. 126.



חיי יקרים לי מכדי לעמוד תחת עץ התפוח ולבקשו להבשיל אגסים. לא עוד אנוכי. עם אומה זו, שאת שפתה אני משתדל לדבר כמה שפחות – אין לי עוד עניין. שתתחסל (moege es verrecken), שתכבוש את רוסיה, אין לי בה עוד עניין.²³

טוכולסקי עצמו היה במצב ללא מוצא. אבדו לו שתי הזהויות, היהודית והגרמנית, שגרמו לו לאבד את חייו. דימוי הרב וכן הדמות הספרותית, מר ונדרינר, סימלו בעיני טוכולסקי את הטיפוס הבזוי של הבורגני המצוי, הצבוע, רודף בצע וכסף, מתחסד ומתחנף לסמכות. ובהקשר הזה לא היה בעיניו למעשה הבדל של ממש בין הבורגני הלא-יהודי ובין היהודי. הדמיון בין היהודי ובין הבורגנות הגרמנית בלט בגרמניה עוד במאה ה-19. בדומה ליהודים היו גם הבורגנים הגרמנים חסרי אונים ונחותים לפני האצולה הגרמנית. היהודים השתדלו להתגבר על מצבם הנחות כמיעוט בחברה הגרמנית על-ידי הגברת היצירה הרוחנית-התרבותית, והפכו לסמל תרבותי. ובתור סמל תרבותי עוררו כלפיהם קנאה ושנאה מצד סביבתם הלא-יהודית.²⁴

מדוע אפוא ייחד טוכולסקי בכל זאת עניין מיוחד ליהודי? על השאלה הזאת עונה המחקר תשובה לקונית ופשוטה: "טוכולסקי היה יכול לבחור בבורגנות הלא-יהודית לקריקטורה שלו, אבל היתה זו החברה היהודית שהכיר הכי טוב".²⁵

טוכולסקי ידע שהיהודים נרדפים בתור מיעוט בידי האנטישמיות. ודווקא משום שהיו נבדלים, משום שנדחקו ומשום שנעשה להם עוול חברתי, דרש מהם מה שדרש מעצמו בימיה הראשונים של הרפובליקה – לקום וללחום בבני העוולה למען משטר דמוקרטי צודק. אחר כך, כשהכיר שאין עם מי לדבר – נתקף ייאוש. והיהודים היוו חלק מאותה חברה אדישה. הם לא לחמו, ובכך היו בעיני טוכולסקי מופת של אטימות אנטי-דמוקרטית. במכתב אל צווייג קובל טוכולסקי: "האם אתה... שייך לצבא שלא נוצח? לא, ארנולד צווייג, זו לא אמת. היהדות נוצחה, ונוצחה במידה וזה הגיע לה. וגם אין זו אמת שהיא נאבקה במשך אלפי שנה. היא אינה נאבקה".²⁶

והרי הוא לחם למען החירות, חירות הפרט ושוויון חברתי. והיהודים הם אלה שאין ביכולתם להשיג חירות כי:

מי שאין לו חירות בתוך תוכו, מי שאינו חש מה זאת חירות – הוא לא ישיגנה לעולמים. מי שמקבל את הגטו כנתון מראש, ישהה בו לנצח... אני מביט הרחק מעבר לעניין היהודי – רואה אני סוציאלי-דמוקרטיה כלשהי שרק תנצח ברגע שהיא איננה...

Ausgewählte Briefe, p. 337²³

Christian Graf von Krokow, *Scheiterhaufen. Grösse und Elend des deutschen Geistes*, Berlin 1983, p. 108; Sidney M. Bolkosky, *The Distorted image. German Jewish Perceptions of Germans and Germany 1918-1935*, New York, Amsterdam 1975, p. 30

Harold L. Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany 1914-1935*, New York 1968, p. 219²⁵

Ausgewählte Briefe, p. 334²⁶



בסיום המכתב הוא מזמין את צווייג לבוא לפגישה לשווייץ כדי לשוחח פנים אל פנים על המצב כי "אני כותב כמי שהיה סופר" (Ich bin ein aufgehoerter Schriftsteller).²⁷

טוכולסקי ייצג אפוא פלג בקרב האינטלקטואלים ברפובליקה של ויימר שנתייאשו מן המאבק למען חברה טובה וצודקת יותר. האופטימיות שבה החל את ביקורתו הסאטירית הפכה במרוצת השנים לפסימיות עמוקה. כדמוקרט להלכה היה שווה-נפש כלפי הדמוקרטיה למעשה. פור (Poor) שמתמצת באופן קולע את עמדתו ומצבו של טוכולסקי אפשר לתאר בתמציתיות קולעת על-ידי משפט מתוך מחקרו לאמור: "היה זה הייאוש האינטלקטואלי שכל אחד שאהב פעם והפסיד – יסבול ממנו".²⁸

המסקנה שלי בעקבות הדברים האלה סותרת את זו של פרדריק גרינפלד (Grinfeld) בחיבורו "נביאים בבלי כבוד". גרינפלד כתב "כמעט עד הסוף המר האמין טוכולסקי כי יש תקווה לגרמניה ולעולם; למרות הביקורת שמתח בלי הפוגות, הרי בעיקרו של דבר היתה עמדתו זו של אופטימיסט ברליני".

טוכולסקי ראה ביהודים של ויימר בורגנים אדישים, שתרמו באדישותם למפלת הרפובליקה ולא חסך מהם את שבטו. ביקורתו היתה מורכבת, כי שנאתו של טוכולסקי את ונדרינר – את הטיפוס היהודי בתור חלק של הבורגנות הגרמנית המושחתת – לא נבעה מהיותו של ונדרינר יהודי, אלא מן העובדה שהיה אנוכי וצר אופק, בלא כבוד עצמי. האכזבה הגדולה של טוכולסקי נבעה, לפי דבריו של פור, מן העובדה שהיו "ונדרינרים" יהודים לא מעטים.²⁹

בדיעבד אולי היה צריך לקחת בחשבון שהאנטישמים בכלל והנאצים בפרט יצהלו לנוכח הדברים הבוטים היוצאים מפיו של יהודי. אך לאור כוונותיו, כפי שניתן להבינן מתוך כתביו, נראה שגרשום שולם לא צדק כשכינה את טוכולסקי "אנטישמי יהודי". כרבים מן היהודים קבע את זהותו היהודית על-פי עקרונות אוניברסליים של צדק סוציאלי, וכשנוכח לדעת שהעקרונות האלה לא התממשו בסביבתו, התייאש מן העולם, ובעיקר מן היהודים בתור חלק מן העולם הזה.³⁰

אני מבקש לדון כאן בסוגייה הבעייתית של מאבקו של טוכולסקי למען הדמוקרטיה, ובעיקר טעותו הגדולה שהיא בעיני אי-הבנתו את המציאות הפוליטית, ומכאן הכתובת המוטעית שאליה שילח את חציו. לא היתה כאן עמדה דסטרוקטיבית מלכתחילה, אלא כישלון טרגי בהערכת אויביה של הדמוקרטיה.

עם המטרות לחציו נמנו שני מדינאים: פרידריך אברט (Ebert) וגוסטב שטרסמן (Stresemann). אף-על-פי שמדיניותם ספגה ביקורת קשה מכל קצווי הקשת הפוליטית בוויימר, לא היה אפשר להתעלם

²⁷ שם, עמ' 335, 337, 339.

²⁸ Poor, Kurt Tucholsky, p. 18

²⁹ He exposed Wendriner not because he hated Jews, but because he wanted there to be no Wendriners among the Jews – because he wanted the Jews to be an exemplary people within society. Yet this sentiment was complicated by the fact that Tucholsky also wanted the Jews to be assimilated within society at large, to "disappear". Poor, p. 219

³⁰ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, New York 1976, p. 85

מניסיונותיהם לבסס משטר חדש בוויימר. אברט, שנשא את עיניו למעשה למשטר של מונרכיה קונסטיטוציונית, דגל בנובמבר 1918 בחוקה חדשה אך היסס להקים מנגנון כוח כדי לשמור ולשמר את החוקה הזאת. בכך היתה חולשתו הגדולה. שטרסמן חתר למדיניות של שלום ופיוס. אך טוכולסקי, כאמור, לא ראה "מרוב עצים את היער". היה אפשר להקשות על טוכולסקי ולתמוה האם לא היה מוטל עליו לתמוך במאבקם של אברט ושטרסמן למען ביסוסו של משטר דמוקרטי על-אף כל הביקורת? אך גם בזמן שהדמוקרטיה ניסתה להתבסס ראה טוכולסקי בסוציאל-דמוקרטיה המושחתת, לדעתו, את אויבו הגדול.³¹

הממד הטרגי שבעניין בא לידי ביטוי בהתקפות הסאטיריות של הדמוקרט-להלכה על אלה שניסו לממש דמוקרטיה-למעשה.³²

בשנת 1927 פרסם טוכולסקי מאמר שכותרתו "כובע פלדה או כובע לבד". בין היתר כתב:

הסכנה הגדולה לשלום באירופה... אינה טמונה בכובע פלדה (Stahlhelm)... הסכנה הגדולה שבגרמניה גלומה בטיפוס המפלגתי השטרסמני (Stresemann)... מאז 1913 נמנה אני עם אותם האנשים שסבורים שהרוח הגרמנית הורעלה ללא תקנה כמעט, ואינם מאמינים בשיפור המצב, שמחשיבים את הדמוקרטיה הגרמנית כנפסדת וכשקר, ומאמינים, על-אף כל ההבטחות וגילויי אופטימיות, שכובע פלדה ריק מסוכן פחות מכובע של משי.³³

טוכולסקי היה להוט כל-כך להוקיע את המשטר המושחת והכושל מאז תקופת הקיסרות ועד ימיה של ויימר, עד שלא העריך כראוי, מיהו האויב האמיתי של הדמוקרטיה. ניצני הנאציזם (Stahlhelm) העולים בתקופת ויימר נראו בעיניו מסוכנים פחות מעמדתו של שטרסמן.³⁴ ביקורתו, שהיתה מעוגנת כל כולה בתוך ה"ענייניות החדשה", לא קלעה אל ה"עניין" הנכון והמתבקש. לעניות דעתי, אין כאן עניין של דסטרוקטיוויות או של "אנטישמיות יהודית". דומני שצדק אישטון דיאק (Deak) כשהסיק שהאינטלקטואלים היהודים השמאלנים, ובכללם טוכולסקי, "מעולם לא חפצו להרוס, אדרבה, מטרם היתה לבנות חברה סוציאליסטית באמצעים דמוקרטיים".³⁵

טוכולסקי טעה בהערכת המציאות הפוליטית שבה חי. בתקופת ויימר היה כשל זה מנת חלקם של אינטלקטואלים רבים, יהודים ולא-יהודים. לנוכח הסתגרותו של טוכולסקי אחרי 1923, על-אף ההד

³¹ Klaus-Peter Schulz, *Wer war Tucholsky?*, Stuttgart 1996, pp. 160, 274, 280

³² בעניין הזה ראה את ביקורתו של דונלד ניוויק (Niewyk) על טוכולסקי ועל השמאל היהודי שבה טען, שהתקפותיו של טוכולסקי על הרפובליקה בלי להציג אלטרנטיבות ריפו את ידי השמאל במאבק למען הדמוקרטיה, L. Donald Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*, Louisiana 1980, pp. 37-38

³³ *Gesammelte Werke*, vol. 2, p. 789

³⁴ "שטאלהלם" (Stahlhelm) – כינוי לארגון לאומני של חיילים משוחררים שנוסד בשנת 1918. המצע של הארגון התמקד בהתנגדות למהפכה הגרמנית. בשנת 1933 שילב היטלר את אנשי הארגון עד בני 35 לתוך שורות הס"א. בשנת 1934 הופיע השטאלהלם בשם חדש: "הליגה הנציונל-סוציאליסטית של חיילים משוחררים".

³⁵ גוסטב שטרזמן היה קנצלר בשנת 1923 ושר החוץ מאז 1923. יחד עם בריאנד (Briand) זכה בפרס נובל לשלום בזכות מאמציו למען ההבנה הבין-לאומית. שטרזמן שאף לרוויזיה של סעיפי חוזה ורסאי. Istvan Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals. A Political History of the Weltbuehne and its Circle*, Berkeley 1968, p. 12. בולקוסקי (Bolkosky) אמר בעניין הזה: "אין לגנות את יהודי גרמניה, אלא יש להסביר את פעילותם. אין להאשימם אלא יש להבינם". ראה Bolkosky, *The Distorted Image*, p. 17.



הניכר שעורר בציבור נראה שצדק הרברט שטראוס (Strauss) בקביעתו לאמור, "טוכולסקי לא ייצג איש אלא את עצמו בלבד", ולכן נשארה מחאתו בחלל הריק.³⁶

ולטר ראתנאו (Walther Rathenau), היא הדמות האחרת שבה אדון כאן. כטוכולסקי היה גם ראתנאו מודע היטב ליהדותו, אבל פעל, הגה וכתב כגרמני שנטה אולי במקצת לסוציאל-דמוקרטיה, אם כי נטייתו זו לא היתה חד-משמעית כפי שנראה להלן.

ראתנאו נרשם בהיסטוריה כאחד היהודים המעטים שהגיעו לצמרת המדינית בהיותו שר החוץ של גרמניה, אך סופו היה מר – בשנת 1922 נרצח בברלין. ראתנאו הניח אחריו אוצר בלום של כתבים שעסקו בתחומים רבים, מן הפוליטיקה דרך הכלכלה ועד ההגות הפילוסופית. במחקר אפיינו אותו כ"סופר רב פעלים" (Grosschriftsteller), ואי-אפשר שלא לחוש את האירוניה הדקה שטמונה בכינוי הזה. ג'יימס ג'ול (Joll), למשל, תיאר אותו במשפט לקוני: "הוא היה תעשיין מצליח שחשב שהוא אינטלקטואל".³⁷

ראתנאו היה האדם האמיד שתופס את מקומו של "נסיך הרוח" (Geistesfürsten), שכותב למען כולם ונוקט עמדה בכל העניינים העומדים ברומו של עולם, אבל לעולם היה ער ומודע לעסקיו.³⁸

ואמנם היו מי שעמדו על החובבנות שמאפיינת בעיקר את כתביו העיוניים. קורט זינגר (Singer), למשל, קובע שכתביו של ראתנאו הם כתביו של איש "שחש עליונות, כשל דילטנט משכיל בעל טעם הססני קמעה". כשהתייחס למשטר הדמוקרטי החדש ברפובליקה של ויימר הביע ספקנות ואף התנגדות לאופיו והחלתו על העם הגרמני, והתנגדותו זו לא נבעה משיקולים פוליטיים בלבד. כך כתב: "לא מתוך דחייה את עסקי הבחירות סתם... אלא מתוך תחושה פנימית ושכנוע הייתי לתומך ברעיון המונרכיסטי...".³⁹

בהרצאתו בשנת 1920 לפני "המועדון הדמוקרטי" באו לידי ביטוי ברור המרכיבים הרומנטיים של השקפתו שמנעו ממנו למעשה לתפוס את מהותו של הרעיון הדמוקרטי. מדובר במוטיבים אנטי-ליברליים, שלילת מורשת המהפכה הצרפתית, שלילת הבורגנות ופסילת האינדיווידואליזם. המרכיבים האלה היו חלק גם מתפיסתם הרעיונית של אנשי רוח גרמנים כמיינקה ותומס מאן עד שהפך מאן בשנת 1922 למגן הרפובליקה. כדי לרדת לעומק יחסו השלילי של ראתנאו אל הדמוקרטיה, מן הראוי להביא כאן את הציטוט הזה מתוך הרצאתו:

עלינו מוטלת החובה להיות המפלגה של הרוח... מפלגה כזאת אינה יכולה להתקיים במקום שבו שולטים האינטרסים, או במקום שבו תכריע האגיטציה... יש לנו עניין לחתור אל האידיאה הספיריטואלית... אידיאה זו לא נוכל עוד לדלות מתוך המאה הצרפתית הגדולה, המאה של ההשכלה ושל המהפכה הצרפתית. אין אנו יכולים לבוא על סיפוקנו עם התכנים הרעיוניים הליברליים והאינדיווידואליסטיים של המאה התשע-עשרה, של הבורגנות הקפיטליסטית,

Herbert A. Strauss and Kurt R. Grossmann (eds.), *Gegenwart im Rückblick*.³⁶ *Festgabe für die jüdische Gemeinde zu Berlin 25 Jahre nach dem Beubeginn*, Heidelberg 1970, p. 323

G. Toll, *Walther Rathenau – Intellectual or Industrialist?*, London 1981, p. 61³⁷

Ernst Schulin, *Walther Rathenau, Representant, Kritiker und Opfer seiner Zeit*, Göttingen 1979, p. 37ff³⁸

Kurt Singer, *Staat und Wirtschaft seit dem Waffenstillstand*, Jena 1924, p.³⁹

המכנית והפלוטוקרטית. דרכנו הדמוקרטית לא תהיה מונחית בידי השילוש המפורסם, חופש, שוויון ואחווה – שלא התגשם מעולם. דרכנו תוליך אל שילוש שהוא חירות, אחריות ושותפות (Gemeinschaft).⁴⁰

"אחריות" ו"שותפות" הם מושגים שגורים בעולם הרעיוני של הרומנטיציזם. זהו עולם שבו שולטות ההשקפות בדבר הכוליות האורגנית האנטי-רציונליסטית ואלה באות לידי ביטוי בקיבוץ שדוחק את רגליהם של האינדיווידואליזם והתבוננות. והרי על אינדיווידואליזם ותבוננות בנויה התשתית של מערכת ערכית של כל סוג של דמוקרטיה. בספרו ההגותי "מכניקה של הרוח או על אודות ממלכת הנשמה" (Zur Mechanik des Geistes oder vom Reich der Seele) הכריז ראתנאו שהאינטלקט הגיע לשיאו כשהגיע לדרגה של הרס עצמי. מכת מוות עצמית זו מהווה כניסה לממלכתו של האנטיכריסט, כי בה שוררת התאוה והשנאה (Begierde und Feindschaft) ובה הורד הקדוש לדרגה של תועלתיות בעולם של אטימות לב והתנכרות.⁴¹ על עניין האנטיכריסט אעמוד להלן.

אם לא האינטלקט מה אפוא מאחד את האדם, ולפי ראתנאו, בייחוד את האדם הגרמני? תשובתו המעורפלת של ראתנאו היא שהמאחד את הגרמנים אינו הרוח אלא האופי. לדידו, האופי הגרמני שואף אל השלם, אל האורגניזם ואל הסדר (Organismus und Ordnung). לעומת המפלגה והמפלגתיות הפרטנית יש לשאוף ל"אחדות של הרוח הגרמנית" (Sammlung des deutschen Geistes). משום כך יש לדעתו להתנגד לכל מצע מפלגתי.⁴²

ראתנאו עצמו היה ער לערפול הזה. בדחייתו את המדיניות המפלגתית שמהווה יסוד לכל משטר דמוקרטי שמבוסס על האינטלקט ונובע ממנו, מן ההכרה הקוגניטיבית, ראתנאו בשותפות עם (Volksstaat), שצריכה להיות מונחה לא על-ידי מיסוד ומוסדות, לא על-ידי סעיפים וחוקים אלא על-ידי רוח ורצון (Geist und Wille). ואם תושג התודעה (Gesinnung), כך כתב, תלך בעקבותיה המערכת האורגנית. "לא בני האדם ולא העניינים עצמם, אלא מה שמרחף בין בני האדם והעניינים, זו האטמוספירה הרוחנית שאנו חשים, אך כנראה איננו יכולים להבינה". הוא מודה שכל זה נשמע "מטושטש ומעורפל" (dies verschwommen und nebelhaft), ולמרות זאת אפשר לתפוס את "הישות האוורירית הזו" (luftige Wesen).⁴³

ראתנאו כפר בעיקרון שדמוקרטיה פירושה שלטון העם. לדידו, המשטר הזה אינו אלא שליטה של חלק העם בחלק אחר; משטר שנדון להתפוררות בגלל המעמדות שמנסים להשתלט על זה. השותפות)

Walther Rathenau, *Gesammelte Schriften* (GS), Berlin 1925, p. 263; idem, *Schriften und Reden*, Frankfurt a/M 1964, p. 377

Idem, GS, vol. 5, p. 334⁴¹

Rathenau, *Schriften und Reden*, p. 390⁴²

Ernst Schulin (ed.), *Walther Rathenau Gesamtausgabe. Hauptwerke und Gespräche*, Heidelberg 1977, vol. 2, p. 437⁴³



(Volksstaat) האידיאלית שהוא חותר אליה היא שותפות אורגנית שנונה מרוח ורצון ולכן היה רוצה לקרוא למצב חברתי כזה "אורגנוקרטיה" (Organokratie).⁴⁴ מצד אחד ראתנאו אינו רחוק מן הרעיון הלא מוגדר של ה-Volksgemeinschaft שהביע מיינקה, ומן הצד האחר גלומה בהשקפתו הזיה רומנטית. בהעדפת החווייתי על פני ההכרתי, בהנגדת ה-Intellekt וה-Seele לטובת הנשמה, השמיט ראתנאו את הבסיס להבנת התהליך של עשייה דמוקרטית. התועלת, הדיאלקטי והמתמטי הם מרכיבי ההכרה (Erkennen) ולכן, כך סבר, הם חשובים לראייה מוטעית (Irrtum), בשעה שהחווייתי (Erschauen) אינו מסוגל לטעות.⁴⁵ ברגלר ביקר קשות את התפיסה הזאת של ראתנאו, ואמר:

אין צורך במאמץ מיוחד כדי לאתר בכתביו של ראתנאו את המנטליות של רוצחיו הוא... הארי גרף קסלר [הביוגרף של ראתנאו, צ"ב] קלע למטרה כשכתב: מלכתחילה היה לכו של היהודי לצד מתנגדיו. בשעה שהיה מוכן לבקר בחריפות, מתוך אירוניה חדה ולעג סרקסטי את מרכס, את הסוציאל-דמורטיה, את הדמוקרטיה ואת המפלגות... ביקש להשתייך לאמיצי המוות (Todesmutigen) וגילה ידידות מעודנת ביותר לפדגוג המתקן הפולקיסטי (voelkischen Reformpaedagogen) וילהלם שוואנר (Schwaner)... הארי הנהדר והנאהב שלו...⁴⁶

דבריו של ברגלר מראים בבירור את הטרגיות שגלומה בעמדתו של ראתנאו כלפי המשטר הדמוקרטי. אידאליזם רוחני, התנכרות למציאות הפוליטית, דבקות באידאל כלל-אנושי הם מסימני ההיכר של יהודי גרמני מתבולל, לא-ציוני, שנאבק בזהותו היהודית על-ידי נהירה אחר האוניברסלי, הכלל-אנושי. תפיסתו של ראתנאו את הדמוקרטיה המערבית הייצוגית היא בעייתית. תפיסתו היתה אריסטוקרטית והיה בה משום זלזול בערכו של קול העם על מעמדותיו השונים. גישתו הרומנטית דגלה בשלטון החזקים, המצטיינים בתכונות רוח מיוחדות. ראתנאו הצהיר שההיסטוריה כולה היא מאבק בין הנבונים ובין החזקים (ein Kampf der Klugen gegen die Starken). שלטונם של החזקים נידון לכליה משעה שהנדכאים מצליחים למלא את האווירה ברוח.⁴⁷

יהדותו התבטאה בדרישה המתבוללת שעל-פיה היהודי חייב לוותר על תכונות מסוימות שלדעתו קוממו נגדו את הסביבה הלא-יהודית. את הדרישה הזאת ביטא בחיבור הנעורים שלו השנוי במחלוקת "שמע ישראל" (Hoere Israel). מן היהודים דרש להיות אזרחים גרמנים גוונים, וכדי ליהפך לכאלה עליהם לזנוח את תכונותיהם האתניות. הבחירה של עם ישראל, כתב, לא באה כדי ליצור מעמד של חנוונים ומתווכים בבורסה.⁴⁸

⁴⁴ שם, עמ' 468-469.

⁴⁵ Peter Berglar, *Walther Rathenau, Seine Zeit, Sein Werk, Seine Persönlichkeit*, Bremen 1970, p. 88

⁴⁶ שם, עמ' 134-135. Hartmut Pogge von Strandmann (ed.), *Walther Rathenau, Industrialist, Banker, Intellectual and Politician. Notes and Diaries 1907-1922*, Oxford 1985, pp. 176-177

⁴⁷ Rathenau, GS, vol. 4, p. 20

⁴⁸ Walter Hartenau (Rathenau), *Höre Israel, Zukunft*, March 16, 1897, vol. XVIII, pp. 454-462



היו מי שנרתעו מן הדברים הקשים שהשמיע ראתנאו היהודי, בעילום שם, על יהודים, והיו מי שהאשימו אותו באנטישמיות. לא נראה לי שמדובר באנטישמיות, ואני נוטה לקבל יותר את ביקורתם של האינטלקטואלים שהתקיפו את התכונות שנראות להם שליליות וכמכשול בדרך להתערות בחברה הגרמנית. ובייחוד דבריו של פכטר (Pachter), שסיכם ואפיין את יצירתו של ראתנאו כמאמץ מתמשך לטהר את עולם העסקים מן האנוכיות המלוכלכת ולהאציל על העולם הזה ייעוד טרנסצנדנטלי.

בהתקפה על היהודי כבורגני קפיטליסטי קיים דמיון רב להשקפתו של מרכס על היהודים. קרל קאוטסקי (Kautsky) מייצג את האוניברסליסטים האלה בהדגישו את האופי היהודי המפורר (zersetzend). הוא עמד על הצורך להעלים את היהודיות, למען עיצובו וחינוכו מחדש של היהודי כדי שישתלב בחברה הדמוקרטית המודרנית.⁴⁹

נראה שאכן במאבקם למען החירות, הצדק והדמוקרטיה, ובהתקפות על אחיהם היהודים הבורגנים, עברו לפעמים האינטלקטואלים האלה את גבול הטעם הטוב והשמיעו דברים שגובלים בחוסר אחריות, בייחוד בסביבה העוינת שששה על דבריהם כמוצאת שלל רב. אכן, אי-אפשר להצדיק את הכללותיהם בדבר התנהגותם של היהודים, אבל אפשר להבין את הדחף שהניע אותם להשמיע את הקטרוגים הללו.⁵⁰ אמנם השקפתו האוניברסלית, והבלטת הכלל-אנושי הציבו את ראתנאו בקרב אנשי הקדמה. ואכן הוא היה יהודי מודרני, מתקדם בדעותיו, אך השקיף על הדמוקרטיה בפריזמה לא-ליברלית, שכן כרבים מעמיתיו עדיין דבק בהזיות רומנטיות.⁵¹

לדעתי, המקרה של ראתנאו מאפיין את קביעתו של גרשום שלום שהטרגדיה של יהודים רבים בגרמניה היתה, שמאבקם למען האמנציפציה היה פחות למען זכויותיהם הם כיהודים ויותר למען השתלבותם בחברה הנוכרית שסבבה אותם.⁵² האידאולוגיה של האישים שהזכרנו, ובייחוד טוכולסקי, לא נבעה מן

49 Geoge L. Mosse and Steven G. Lampert, "Weimar Intellectuals and the Rise of Nationalsocialism", in Joel Dimsdale (ed.), *Survivors, Victims and Perpetrators*, New York 1980, p. 91

50 בכך אני חולק על דבריה של מרגריטה פצי שטענה שקשה לכפר על התקפותיו של טוכולסקי על היהודים ואי-אפשר להבינו. Margarita Pazi, "Das Ungelebte Leben Kurt Tucholsky's", in Albrecht Schöne and Stephane Moses (eds.), *Juden in der deutschen Literatur*, Frankfurt 1986, p. 307

51 שולמית וולקוב עמדה על שיטתו האקלקטיציסטית של ראתנאו כשציינה שמצד אחד חייב את המודרניזציה ומן הצד האחר גילה רתיעה מתוצאותיה השליליות וביקש למצוא דרכים למתן את התוצאות האלו. Shulamit Volkov, "Walther Rathenau als Jude", in Hans Wilderotter (ed.), *Walther Rathenau 1867-1922, Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museum Berlin, O.D.*, p. 135 במחקר נטוש ויכוח סביב השאלה, באיזו מידה שימש ראתנאו פרוטוטיפ לציבור היהודים בגרמניה. יש טוענים שראתנאו ייצג את הטיפוס הנפוץ של היהודי המתבולל (שלום), או, ש"הטרגדיה שלו מבטאת במידה מסוימת את הטרגדיה של פלג גדול של האוכלוסייה היהודית" (Pois). שולמית וולקוב מייצגת את התפיסה שראתנאו נשאר אוטוסיידר גם בתוך המיעוט היהודי, הן בגלל כוחו ועושרו, והן בגלל שאיפתו מדעת לבטא בפומבי את זהותו הכפולה. משום כך אין לדעתה לראות בו פרוטוטיפ. דעה דומה ביטא גם ארנסט שולין כשקבע שראתנאו היה מתבולל שהבליט את יהדותו בפרהסיה.

52 Volkov, "Walther Rathenau als Jude", p. 136; Ernst Rathenau und sein Schulin, "Walther Integrationsversuch als 'Deutscher jüdischen Stammes'", in *Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, 6, Tel Aviv 1983, p. 14; Robert A. Pois,



התאוריה המרכזיסטית הקלסית בדבר מלחמת המעמדות, אלא מתוך אמונה אישית בצדק סוציאלי שיהיה מעוגן בהומניות. האישים האלה היו בסופו של דבר מתוסכלים מן העובדה שלהוגה אין השפעה על החיים הפוליטיים. הם כ-Insiders חשו את עצמם כ-Insiders. רגישותם בתור Insiders הספיקה כדי להתריע על הבאות, אך לא הפכה אותם למתקנים בפועל. הם שאפו להיות מתקנים, אך נכשלו כישלון חרוץ. מחאתם היתה מחאה אידאליסטית.⁵³

בגלל שאיפתם למימושה של ההומניות בחברה האנושית בתור אידאל עליון לא הצליחו האינטלקטואלים האלה לראות את המציאות שסבבה אותם ולהעריכה הערכה מפוכחת. המחקר עמד על החולשה הזאת. היו מי שציינו את ליאונרד פרנק (Frank) בתור מי שסבר שהדרך אל הסוציאליזם עוברת קודם כל דרך ההומניזם. או, הסופר אלפרד דיבלין (Doebelin), שנשאל בשנת 1933 האם לא הגיע הזמן להצטרף למפלגה הסוציאליסטית כדי ללחום בנאציזם, וסופו שעבר לקתוליות. דיבלין השיב בשלילה וטען שחשוב יותר ללחום למען ההומניזם ולמען הצדק בעולם. או, היינריך מאן, שכתב שאצל הנאצים קדמה השנאה לחירות אנושית לשנאת היהודים.⁵⁴

לא רק במחנה השמאל היהודי ניכרה הדבקות באידאלים כלל-אנושיים. גם ולטר ראתנאו, במאבוקו על זהותו היהודית, זיהה את יהדותו עם השקפה אוניברסלית. אופיו של המאבוק הזה מתגלה בבירור בביטוי "אנטיכריסט" שנקט ראתנאו. על-פי הביטוי הזה נראה שראתנאו נוקט עמדה דתית, לאמור, שהאנטיכריסט מתנה את חיובו של כריסטוס, בחינת הלאו שנלמד מן ההן. ואמנם ראתנאו מחייב את דמותו של ישו – אך באיזה מובן? הדברים מתבהרים במקומות רבים בכתביו. למשל, במכתבו הידוע אל הנס ברייסיג (Breisig) משנת 1919:

הנך אוהב את התנ"ך, אך שונא – לא, דוחה – אותנו היהודים. הצדק עמך, כי טרם מילאנו את שליחותנו. האם ידוע לך מדוע באנו לעולם הזה? כדי לזמן כל בן-תמותה לפני הר סיני. אינך רוצה לבוא לשם? אם אני לא אקרא לך, מרכס יעשה כן. אם לא מרכס, שפינוזה יקרא לך. אם לא שפינוזה, ישו יקרא לך.⁵⁵

ישו מוצב כאן בין הוגים שלכולם מסר אוניברסלי בהגותם. מסר כלל אנושי, הומני, לפי הבנתו של ראתנאו. לא ישו כסמל או התגלמות של האלוהי, אלא ישו שמבשר אידאל אנושי. ראתנאו קובע שהנפש

Walther Rathenau's Jewish Quandary, *Leo Baeck Institute Yearbook*, 13 (1968), p. 120

Ernst Hamburger, "Jews, Democracy and Weimar Germany", *Leo Baeck Memorial Lectures*, 16 (1973), p. 10

A. F. Bance, "The Intellectual and the Crisis of Weimar: Heinrich Mann's 'Kobes' and Leonard Frank's 'Im Letzten Wagen'", *Journal of European Studies* 8,3 (September 1973), p. 169; Jeno Kurucz, *Struktur und Funktion der Intelligenz während der Weimarer Republik*, Cologne 1967, pp. 70-77; George L. Mosse, "The Heritage of Socialist Humanism", in *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York 1980, pp. 143, 145, 147

Schulin, *Walther Rathenau Gesamtausgabe*, p. 553⁵⁵



אינה מבטיחה דבר בבחינת שכר מצווה. "הנפש איננה אומרת: 'הנך חייב, על מנת...'; היא איננה אומרת: 'צריך אתה, על מנת...'; אלא היא אומרת: 'כך תעשה, כי אינך יכול אחרת' הישועה מצויה בנפש האדם".⁵⁶

ראתנאו מביא את דברי שאול התרסי (אל הקוריאנים, א, 13, 13) שבהם קורא פאולוס לאמונה, תקווה ואהבה. ומאחר שהקריאה הזאת צריכה לגלם את היחסים בין האל ובין האדם, שולל אותה ראתנאו מכל וכל. הוא מצהיר שאת קריאתו של פאולוס הוא מקבל רק במובן החברתי, במישור של היחסים הכללי אנושיים ומבטיח בדרך אגב לקורא, שעל ענייני האמונה עוד יכתוב חיבור אחר. ארנסט שולין (Schulin), העורך של כתביו, מעיר בהערה שראתנאו מעולם לא כתב חיבור בפילוסופיה של הדת. נראה לי שחיבור כזה לא נכתב משום שלראתנאו למעשה לא היה עניין בצד התאולוגי של הבעיה. הוא הצהיר במפורש "אנחנו קיימים כדי להאדיר את האלוהי שגלום ברוח אנוש" (wir sind da zur) (Verklaerung des Goettlichen aus menschlichem Geiste). גראף קסלר, הביוגרף של ראתנאו, מביא ציטוט מתוך יומנו של האחרון: "נפש האדם היא ההשתקפות של האל" (Die Seele ist) (das Spiegelbild Gottes).⁵⁷

ראייה אנטרופוצנטרית כזאת אפשרה לראתנאו לדבוק בזהותו היהודית, זהות אוניברסלית על-פי פירושו, כי אין לו עניין לא באמונה, לא בהתגלות אלוהית יהודית ולא בזו של הנצרות. את היהודים ראה כ"אנשי פחד" (Furchtmenschen), שהם לדעתו אנשים נחותים לעומת "אנשי האומץ" (Mutmenschen) הארים. היהודים חייבים להזדהות עם הגרמניות (Deutschum) בתור ענף טבעי (Stamm) של האומה הגרמנית כמו הסכסים והשווים. ראתנאו שלל מכל וכל את הלאומיות היהודית, את הציונות, שפניה לפלשתינה.⁵⁸ את השאיפות הציוניות כינה אטיזם. לדעתו, יהודים שהתעלו מבחינה רוחנית הם מי שוויתרו על כל רגש לאומי. בעיניהם לא אומות נפרדות אלא האנושות המאוחדת היא הקובעת את גורלו של האדם.⁵⁹ ביסוד הדברים הונח האידאל הכלל-אנושי, ההומני. לאומיות בתור גילוי של הפרטיקולרי נדחה לטובת אחוות האדם.

כשם שהגותו החברתית שיקפה כאמור ערפול וטשטוש, כך נותרה גם זיקתו ליהדות מעומעמת. על כך נאמר, "קשריו של ראתנאו עם היהדות היו כה מעורפלים עד שכל נוצרי גרמני היה יכול להיות מחויב בהם באופן דומה".⁶⁰

⁵⁶ שם, עמ' 208.

⁵⁷ שם, עמ' 497, 531.

⁵⁸ Hans Lamm, *Walther Rathenau, Denker und Staatsman, Swchriftenreihe der Niedersächsischen Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1968, p. 51*

⁵⁹ Peter Löwenberg, "Walther Rathenau and Henry Kissinger: The Jew as a Modern Statesman in Two Political Cultures", *Leo Baeck Memorial Lectures*, 24 (1980), p. 12

⁶⁰ Robert A. Pois, "Walther Rathenau's Jewish Quandary", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 13 (1968), p. 120



יהודים רבים ברפובליקה של ויימר תמכו ב"מפלגת העם הגרמנית", המפלגה שבה תמכה בעיקר הבורגנות המשכילה, ה-Bildungsbuergertum. אחד המאפיינים של הפלג הזה היה ההתנכרות לעניינים היום-יומיים, והדבקות ב"קולטור". פריץ שטרן (Stern), מחשובי ההיסטוריונים של תולדות גרמניה המודרנית, כינה את התופעה הזאת בקרב האינטלקטואלים הגרמנים בשם: Vulgaeridealismus. האידאליזם הזה נראה וולגרי משום שסטה מהאדרת התרבות, מן הסגידה ל"קולטור", שאפיינה את אנשי הרוח מן הדור הקודם. עם חלוף השנים השתנו התנאים ודפוסי החברה ונעשו מטריאליסטיים יותר ועלו בקנה אחד עם הקדמה הטכנולוגית. הדריכה במקום, אי הרצון להכיר בשינויים, הלמדנות כסימן זיהוי של עליונות חברתית, הבוז להמון ולליברליזם ולדמוקרטיה – אלה היו המאפיינים של ה"וולגר-אידאליסטים". שטרן טען, ש"האידאליזם הזה נעשה יותר ויותר לכעין כוח פוליטי, הוא היה לרטוריקה, שבה הוקיע הגרמני הלא-פוליטי את חברת ההמון, את הדמוקרטיה, את הליברליזם, את המודרנה, למעשה את כל מה שנקרא כביכול 'יבוא מן המערב'".⁶¹

הקרבה בין היהודים לבורגנות הגרמנית הזאת הביאה במקרים רבים להזדהות עם אותו Deutschtum, רוחני, ספיריטואלי ופעמים אף אי-רציונלי כפי שהעיד יחסו של ראתנאו אל הגרמניות, Bildung, השכלה וקולטור משכו יהודים כאלה אל המחנה הזה. ואולם יש להבחין בין בריחתם של האינטלקטואלים הגרמנים אל הקולטור ובין סגידתם של היהודים לרוחני.

עבור הגרמנים היו קולטור ורוח תחליף לכוח צבאי-מדיני שאבד. ה-"Gebildeten", האינטלקטואלים הגרמנים, היו בעיני עצמם נושאי הגאווה הלאומית, הסמל הרוחני של הכוח. שרויים בעולמו של הרוח, ה-Geist, התנכרו למעשי, ליום-יומי, לפוליטי. מאז ימיו של נפוליאון בונפרטה, דרך שתי מלחמות העולם, ספגו הגרמנים על-פי-רוב מפלות צבאיות. בעקבות אבדן העצמה הצבאית-המדינית נסללה הדרך להתהוותו של המיתוס בדבר העצמה הרוחנית, של הקולטור שלא הוכרע בשדה הקרב ונחשב מעתה מקור הכוח הלאומי האמיתי. משמע, הקונצפציה של קולטור, המומנט של הרוח הכלל-אנושית, היו עבור הגרמנים תחליף למציאות פוליטית שאבדה. אין כאן תהליך, אין כאן התפתחות היסטורית הדרגתית, אלא ביטוי של טראומה שנבע מאירוע היסטורי מכריע שהביא את האומה הגרמנית לידי תחושה של תסכול ומשבר. הגרמנים נאחזו מעתה בעצמה של הרוח והתרבות כביטוי של ייחוד לאומי. המסקנה החמורה שמתבקשת מן הגישה הזו היא בתפיסת הרוח כביטוי של כוח.

אצל האינטלקטואלים היהודים, שמאלים כימנים, היו המניעים להבלטת התאוריות הכלל-אנושיות, ההומניזם הקוסמופוליטי והחשבת ה-Geist שונים לגמרי. כאן לא פעלו משברים שנגרמו בידי גורמי חוץ, לא מפלות צבאיות ודיפלומטיות שהיתה בהם השפלה קולקטיבית. בתולדות העם היהודי ניתן לציין תהליך היסטורי, רציפות היסטורית אימננטית שהובילה משלטון הדת אל החילון. לא אילוף כפוי בידי נסיבות היסטוריות, אלא בראש ובראשונה צמיחה הדרגתית מכוח תמורות פנימיות במסורת היהודית – אמנם מלוות השפעות מן החוץ – שהעניקו למסורת היהודית משמעות חילונית. את המעבר אל החוויה

⁶¹ Fritz Stern, "The Political Consequences of the Unpolitical German", in *The Failure of illiberalism*, Chicago 1976, pp. 3-25



החילונית יותר ביטא ארנסט סימון באופן לקוני: "מיום שאין לנו עוד נביאים, היו אלה המשוררים שהפקדו על השמעת ההזהרה והתקווה".⁶²

תולדות היהודים הם ששינו את פניהם של האינטלקטואלים. עבור דור "המשוררים" כלשונו של ארנסט סימון, דורו של לנדאוואר והדומים לו, היה המרכיב הדתי במסורת היהודית למרכיב חברתי-תרבותי חילוני. המקרה של המדען היהודי פריץ הבר (Haber) מדגים היטב את השינוי בהלך הרוח. הבר הצהיר שהוא רואה עצמו גרמני לכל דבר ואינו חש זיקה לדת היהודית בעקבות השפעתה של הפילוסופיה הכללית והקדמה המדעית. גם את הנצרות לא ראה כדת אלא כגילוי של שותפות תרבותית. לכן לא התקשה להמיר את דתו. מקרהו מדגים את המעבר שהתחולל בקרב אינטלקטואלים יהודים מן הקשרים הדתיים-המסורתיים אל התפיסה החילונית-התרבותית.⁶³ יהודים רבים פירשו את דבר התנ"ך כבשורה אוניברסלית של צדק חברתי, ולא דווקא כקודקס מצוות המחייב את היהודים. פנייה כלל-אנושית כזאת אל מצפוננו של היחיד שאבה את צידוקה מן התנ"ך.

הגישה הזאת באה לידי ביטוי בדברי ברכה ששלח אלברט איינשטיין לפאול לוי, מי שהיה היושב-ראש הראשון של המפלגה הקומוניסטית בגרמניה, וחשף את הקנוניות שהביאו לרציחתם של רוזה לוכסמבורג וקרל ליבקנט. איינשטיין ברכו על אומץ לבו, והשווה את מאבקו לזה של אמיל זולה וכתב "בקרב הטובים ביותר בתוכנו היהודים עדיין חי משהו מן הצדק התנכ"י".⁶⁴

המסר היה תרבותי-חילוני, הומני ביסודו. בלהיטותם להיעשות קוסמופוליטיים, בעלי תרבות גרמנית, התעלמו רבים מן האינטלקטואלים הללו מן הפער שהיה קיים בין האדרת התרבות בידי אינטלקטואלים גרמנים כתחליף לכוח שאבד ובין תפיסת הקולטורה כאידאל אוניברסלי, כלל-אנושי, שהיהודים הבינוה כמתפתחת מתוך מסורתם הם.

מתוך התעלמות מן השוביניזם הלאומי הגרמני הזדהו רבים מבין האינטלקטואלים היהודים שהיו בעלי תודעה אוניברסלית עם ה-Bildungsbuergertum הגרמני בעל התודעה הלאומית הפרטיקולריסטית. הדילמה של היהודי היתה דו-משמעית. מצד אחד התנכרו למסורתם הם, אף-על-פי שרובם לא ניתקו את עצמם ממנה, כפי שמעיד המקרה של טוכולסקי. מן הצד האחר תמכו בחוגים גרמניים לאומיים צרים, אנטי-ליברליים ואנטי-דמוקרטיים, כפי שעשה ראתנאו למשל, בשעה שהאידיאלים שביקשו לגלותם במסורתם היהודית עמדו בסתירה להשקפה הגרמנית.

קיים הבדל חשוב נוסף בין האינטליגנציה היהודית ובין זו הגרמנית. ה-Bildungsbuergertum שחשב למצוא בקולטור את התחליף לעצמתו הפוליטית שאבדה לא היה מוטרד מן הבעיה של הזהות האתנית

Ruth L. Pierson, *German Jewish Identity in the Weimar Republic*, Ph.D. ⁶² Dissertation, Yale University 1970, pp. 43-57

Fritz Haber, "Personal Recollections by Rudolf Stern", *LBVB* 8 (1963), p. 88 ⁶³

Peter Reichel, "Avantgardisten und Aussenseiter in der Weimarer Republik. ⁶⁴ Deutsch-Jüdische Identität zwischen Assimilation und Antisemitismus", in Miriam Gillis-Carlebach and Wolfgang Grünberg (eds.), *Die Joseph-Carlebach-Konferenzen. Jüdisches Leben. Erziehung und Wissenschaft*, Hamburg 1995, p. 134



העצמית. בעייתו היתה כיצד להגדיר מחדש את כוחו הגרמני. לעומת זאת, לפני היהודים שביקשו להתערות בסביבתם הגרמנית עמדה השאלה האם הם בכלל גרמנים. הם נאלצו להגדיר את זהותם האתנית והלאומית. אישים כטוכולסקי וכראתנאו, וכן ליברלים כשמרנים, תרגמו את יהדותם לאוניברסליזם, לא מתוך אילוצים ואירועים היסטוריים שהתרחשו בתולדות גרמניה המודרנית אלא מתוך תהליכים היסטוריים פנימיים.

התערותם בתרבות ובתודעה הגרמנית שהומרצה על-ידי תהליכים היסטוריים פנים-יהודיים נדחתה בידי הגרמנים. המפגש האידאלי שהיהודים נשאו אליו את עיניהם היה למפגש טראומטי וטרגי. הטרגדיה היתה בכך, שהשתדלותם של מקצת היהודים להיחשב גרמנים, תמיכתם של אחרים בבורגנות הגרמנית ומחאתם של אינטלקטואלים נגד הפרלמנטריזם, הפכו אותם שלא מדעת לשותפים לערעור הדמוקרטיה הוויימרית, ערעור שחתם בסופו של דבר את גורלם הם. אישטוון דיאק (Deak) קבע לאמור:

"יש להכיר בעובדה, שבסופו של דבר לא הנאצים ולא הקומוניסטים היו אלה שהרסו את הרפובליקה של ויימר: היתה זו הבורגנות הגרמנית והמפלגות הבורגניות הפוליטיות, המרכז, מפלגת העם והלאומנים שציודו אחרי שנת 1929 בעקביות בפתרון אוטוריטטיווי".⁶⁵

ומכל האמור לעיל נשאלת השאלה אם ראייתם של רוב האינטלקטואלים היתה ראייה כלל-אנושית, אם האדם עמד במרכז התעניינותם, מדוע דבקו ביהדותם המבודדת? ואין זה משנה אם היו מי שניסו פורמלית להתנתק ממנה, שכן, למרות הכל, כפי שהעידו אחדים מהם בעצמם, חשו את עצמם יהודים על-פי הבנתם הם.⁶⁶

השאלה הספציפית המתעוררת בהקשר של הנושא שלנו – המתמקד במאבקם למען חברה דמוקרטית – היא, מהי הזיקה בין יהדותם ובין תפיסתם הדמוקרטית? כמובן שהזיהוי דמוקרטיה-הומניות לא היה תקף רק באשר לאינטלקטואלים היהודים; גם בשמאל הלא-יהודי היתה התפיסה הזאת דומיננטית. ואסתפק בדוגמה אחת מתוך כתביו של היינריך מאן: "המהפכה הצרפתית – היא נצחית... המהפכה שאליה התכוונה היא המהפכה של הומניות לוחמת... דמוקרטיה היא הפעלתם של כל המושגים שיוצרים את ההומניות".⁶⁷

הדת היהודית עברה בהשקפתם של האינטלקטואלים היהודים תהליך של חילון, והמונט ההומני נבע מתוך הצדק הנבואי והוא שקבע בעיניהם. הסופר היהודי ברטולד אוארבך (Auerbach) משמש דוגמה קלסית לתהליך הזה של חילון. בעיניו היתה התרבות הגרמנית מושתתת על השקפה הומנית שתבלע

⁶⁵ Deak, *Weimar Germany's Left-Wing Intellectuals*, p. 226

⁶⁶ ראה הערתו הקולעת של יעקב כ"ץ "ייתכן שהיהודים זכו לאמנציפציה, אך לא היהודיות (Jewishness), בתוך Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, London 1985, p. 94

⁶⁷ Heinrich Mann, *Essays. Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Hamburg 1960, vol. IV, *Geist und Tat* (1910), p. 428



מאליה בתוכה את היהודים. לימים היתה ליהודים רבים תרבות הומניסטית כזאת ביטוי לזהותם. זהות שבגלגוליה התקופתיים עוצבה בידי האמנציפציה של היהודים.⁶⁸

היהדות זוהתה עם הומניות. הזכויות והחובות ההומניות הן לכולי עלמא תשתית ובסיס לכל דמוקרטיה. כלומר היהדות בגילוייה ההומני היא תנאי לדמוקרטיה. משמע, שפרישה מן היהדות היא כבגידה בהומניות ומכאן – כבגידה בדמוקרטיה. המרת דת, או התנכרות ליהדותם, לא עלתה בקנה אחד עם האידאל שלקראתו חתרו האינטלקטואלים היהודים. כשבוששה הדמוקרטיה הנכספת להתגשם התמוטט גם עולמם היהודי הכלל-אנושי.

הגישה האריסטוקרטית של ראתנאו ושל קורט הילר וחוגו האקטיוויסטי שעליהם לא דיברנו כאן, ביטאו את הרתיעה משיתופו של המון-העם בקביעת גורלו המדיני. ואמנם, היתה כאן חזית רחבה ומגוונת שדחקה את התבוניות מפני "הרוח" וכך מנעה את הגשמת הדמוקרטיה.

האם היו האינטלקטואלים הללו בהשקפותיהם, ושמא בראייתם הרומנטית, באקספרסיוניזם שייחד כמה מהם, בדבקותם של הראליסטים שביניהם, כגון טוכולסקי ב"ענייניות החדשה", או בייאושם של סופרים אחדים, בחילוקי הדעות הפנימיים – האם היו מכשול לביסוס המשטר הדמוקרטי? האם ביקורתם את "המשטר הישן" הגרמני – בלי שהציעו אלטרנטיבה או שהביעו רעיונות מעורפלים – הפריעה להיקלטותו של הרעיון הדמוקרטי?

נדמה שלא יכול להיות ספק בדבר שהגישות השונות, ופעמים אף המשונות, היו גורם מקשה על סיכוייה של הדמוקרטיה להיקלט. במובן זה, נושאים האינטלקטואלים שהוצגו כאן, כגון טוכולסקי וראתנאו באחריות לכישלון. ובו בזמן אי-אפשר להתעלם מן העובדה שאישים כטוכולסקי, הילר, טולר ואנשי ה"וולטביהנה", וגם אישי רוח גרמנים כ-Vernunftrepublikaner, בתמיכתם המסויגת, סברו שהם תורמים לעניין הדמוקרטיה.

אלברט איינשטיין ציין בשנת 1935 בהרהוריו "העולם כפי שאני רואה אותו" (Mein Weltbild) כמה מן התופעות הבולטות שגלומות לדעתו במסורת היהודית. אהבת הצדק הבלתי מתפשרת והכמיהה לעצמאות אישית. נדמה ששתי התכונות הללו אפיינו את האינטלקטואלים היהודים בוויימר במאבקם למען חברה שבה ישררו שוויון ואחוה. על-אף שנוצחו במאבקם זה היו הסמל של הצדק הדמוקרטי שעתיד היה לקום ולהכניע את המשטרים שניסו לבער צלם אנוש מן העולם.

מקור: השואה היחודי והאוניברסלי, ספר יובל ליהודה באואר, שמואל אלמוג, דניאל בלטמן, דוד בנקיר, דליה עופר, עורכים, יד ושם, ירושלים 2002, עמ' 38-60.

David Sorkin, "The Invisible Community. Emancipation, Secular Culture and Jewish Identity in the Writings of Berthold Auerbach", in Jehuda Reinharz and Walter Schatzberg (eds.), *The Jewish Response to German Culture – From the Enlightenment to the Second World War*, London 1985, pp. 117-118; Jacob Katz, "Berthold Auerbach's Anticipation of the German-Jewish Tragedy", *Hebrew Union College Annual*, 53 (1982), p. 223

