

הרב רט מרקוזה: על זהות יהודית, על השואה ועל מדינת ישראל

צבי טאובר

החוג לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב

הרב רט מרקוזה (1898–1979), פילוסוף, סוציולוג וחוקר תרבות גרמני-יהודי, נמנה עם קבוצת הוגי הדעות המכונה "אסכולת פרנקפורט". מרקוזה היה פעיל כחבר מועצה בברלין במסגרת ההתקוממות של "ברית ספרטקוס" עד למפלתה (ינואר 1919). הוא למד ספרות, פילוסופיה וכלכלה באוניברסיטת פרייבורג ושימש שם אסיסטנט לפילוסוף האקזיסטנציאליסט מרטין היידגר. בשנת 1932 הצטרף ל"מכון למחקר חברתי" בפרנקפורט, בראשות מקס הורקהיימר. בשנה שלאחר מכן, עם עליית הנאצים לשלטון, עזב מרקוזה את גרמניה ופעל משנת 1934 בארצות הברית עם עמיתיו לאסכולת פרנקפורט. בשנות מלחמת העולם השנייה היה מרקוזה חוקר בכיר ב"משרד לשירותים אסטרטגיים" (OSS), ארגון הביון של ארצות הברית, ועסק, בין השאר, בחקירת הפשעים הכלכליים בתחומי הרייך השלישי ובהתוויית תוכנית לדה-נאציפיקציה של גרמניה המובסת. מתחילת שנות החמישים ואילך הוא כיהן כפרופסור לפילוסופיה מדינית באוניברסיטאות קולומביה, הרווארד, ברנדייס וקליפורניה (בסך דייגו).

הבולטים בכתבי מרקוזה הם: תבונה ומהפכה (1941), בעברית שיטת הגל, מרקוזה 1951 [1941]), על אודות ההגות של הגל והשפעותיה; ארוס וציוויליזציה (מרקוזה 1978 [1956]), ובו שחזור מרקסיסטי של תורת היצרים הפרוידיאנית וניסיון להעמידה על בסיס היסטורי-התפתחותי; המרקסיון הסובייטי (Marcuse 1958), חיבור המנתח באורח ביקורתי ובנאמנות לעקרונות ההומניסטיים של מרקס את הסדר החברתי בברית המועצות ואת האידיאולוגיה הסובייטית. ספרו האדם החד-ממדי (מרקוזה 1970 [1964]), שדן בחברה המערבית, בעיקר האמריקנית, בתקופת "הקפיטליזם המאוחר" ובשיתוקו של מאבק השחרור המרקסיסטי, הקנה למרקוזה פרסום עולמי וזיהה אותו בשנות השישים והשבעים —

יותר מכל הוגה דעות אחר — עם תנועות הסטודנטים ("מרד הסטודנטים") והשמאל החדש בארצות הברית ובאירופה. המאמר שלהלן מבקש לתאר ולבחון את היחס של מרקוזה ליהדות וליהודים — זהותו היהודית והזדהותו עמה, יחסו לשואת יהדות אירופה ויחסו למדינת ישראל.

על הזהות היהודית של הרברט מרקוזה

פיטר מרקוזה מעיד על זהות אביו, הרברט, ועל משפחתו בכלל:

בוודאי שהיינו יהודים; אלמלא כן, לעולם לא היינו מגיעים לארצות הברית. אבי קיים את טקס הבר מצווה, ואני יודע שהוריו היו שומרי מצוות באופן יחסי. אבל הוא עצמו היה חילוני מובהק. אני זוכר שבבית נשמעו בדיחות יהודיות, דיבור כלשהו בידיש, והיו ידידים יהודים, חוג של אינטלקטואלים יהודים — ללא ספק, היינו יהודים; אבל אני זוכר שלא קיימנו מצוות דתיות, לא הלכנו לבית כנסת או לתפילות, אפילו לא בימים הנוראים (Marcuse 2004, 249).¹

נראה לי שעדות זו אכן משקפת מבחינה אובייקטיבית את מכלול הישות היהודית של הרברט מרקוזה בציינה שני דברים: ראשית, מוצא ומסורת מסוימים: מרקוזה היה בן למשפחה יהודית-גרמנית מתבוללת; הוריו עדיין היו בחזקת יהודים מסורתיים של "שלוש פעמים בשנה", כפי שכוננו בשעתם, כלומר יהודים המבקרים בבית הכנסת בראש השנה וביום הכיפורים ועורכים סדר פסח (179, [1977] Marcuse 2005), ואילו הוא עצמו כבר חדל גם מן המינימום הדתי-מסורתי הזה. שנית, היא מציינת גורל היסטורי של יהודים שהיגרו לארצות הברית מחמת האנטישמיות בגרמניה, מולדתם ככיכול, שאימה בסופו של דבר על קיומם. וכדברי ז'אן-פול סארטר על גורל היהודים: "אם קושר אותם דבר מה יחד, והוא המזכה אותם כולם בשם יהודי, הרי זה מצבם המשותף. הווה אומר: חיים הם כולם בקרב חברה הרואה אותם כיהודים" (סארטר 1977 [1946], 166).

אלה הם נתונים אובייקטיביים פחות או יותר. מרקוזה היה אזרח ארצות הברית ברוב שנות חייו הבוגרים, וכך הזדהה בראש ובראשונה: "My nationality is not Jewish, but U.S." (181, [1977] Marcuse 2005). הוא ראה עצמו גם יהודי "לפי מסורת ותרבות" (שם, 179), אבל בשום אופן לא במובן הדתי — לא באורח חיצוני, באשר לשמירת מצוות דתיות כמו דיני כשרות, ואף לא באורח פנימי, למשל אמונה בתנ"ך ככתבי קודש (שם).²

מרקוזה, אשר במחקריו ובהגותו לא עסק ב"שאלת היהודים" במיוחד אלא באופן שולי למדי, מעולם לא התכחש למוצאו היהודי, אבל בד בבד גם לא ראה בעובדה אובייקטיבית זו נימוק בלעדי או מכריע לקביעת עמדותיו בנושאים שונים — גם לא בנושאי ההיסטוריה

1 על מוצאו היהודי של מרקוזה ועל זהותו היהודית ראו, Katz 1982, 15, 17, 20–21; Kellner 1984, 13, 379, n.3.

2 על אפשרות של תפקידים פרוגרסיביים בהווה דתית לפי מרקוזה ראו [1969] Marcuse 2011.

העולמית הנוגעים במיוחד ליהודים, כמו השואה, או ביחסו למדינת ישראל, שלדידו מבחינה מסוימת היא תולדה של השואה. במכתב ששלח למרטין היידגר (28 באוגוסט 1947), לאחר שפגשו בטודטנאוברג במסגרת הסיור שערך בגרמניה המובסת, הבהיר מרקוזה לפילוסוף, אשר תמך בנאצים, שעמדתו נגד "המשטר ששלח מיליונים מבני דתי אל תאי הגזים" לא נגזרה רק מעצם היותו יהודי, לאמור: "כדי למנוע אי-הבנה ברצוני לציין שהייתי אנטי-נאצי מתחילה לא רק בשל היותי יהודי, אלא גם מסיבות פוליטיות, חברתיות ואינטלקטואליות. הייתי אנטי-נאצי גם אילו הייתי 'ארי מלא'" (זמנים 1993, 120ב). ב"ויכוח על ויטנאם", שהתקיים בברלין ביולי 1967, הזכיר מרקוזה גם את הסכסוך במזרח התיכון, ודבריו הקצרים בעניין זה נפתחים בהצהרת "הזדהות וסולידריות אישית — ולא אישית בלבד — עם ישראל. [...] אני הוא שהכרזתי פעמים רבות כי אמוציות, רעיונות מוסריים ורגשות שייכים למדיניות ואפילו למדע, שכן בלי רגשות אין לנהל מדיניות ואין לעסוק במדע; מכאן שחייב אני לראות בסולידריות זו יותר ממשפט קרום אישי גרידא" (מרקוזה 1970 [1967], 156).

עד כמה, אם בכלל, השפיע המוצא היהודי של מרקוזה על עיצוב אישיותו ובכלל זה על עיצוב הגותו ופעילותו למען שחרור האדם, בהיותו מרקסיסטה-הומניסט? אינני יודע, ואני נוטה להטיל ספק באיזה קשר סיבתי של ממש בין הדברים. בריאיון לביטאון הסטודנטים לחיים (*L'Chayim*) ניסה מרקוזה להסביר את הקשר בין אנשים ממוצא יהודי לבין עמדות חברתיות-מדיניות שמאליות:

בגרמניה, להיות יהודי נוכח האנטישמיות שפשתה בכול, משמעות הדבר הייתה להשתייך לשמאל ולא לימין. שורשי השמאליות ביהדות נעוצים בדיכוי היסטורי. [...] אינני חושב שמקור השמאלנות אצל יהודים הוא התלמוד או התורה; אולי ההאשמה באי-צדק ובחוסר שוויון נלקחה מן הנביאים והנועה באמצעות האהדה למדוכאים. השמאלנות היהודית מקורה ברגישות לדיכוי, ברצון ובמאמצים לפעול בעניין זה. כל זה בא מהתנסות חברתית, לא מתורת מוסר דתית (180–179 [1977], Marcuse 2005).

בלי כל ספק, יהודים לא מעטים באירופה ובמקומות אחרים נטו לאמץ לעצמם עמדות חברתיות-מדיניות שמאליות ואף לפעול על פיהן, מכיוון שהם עצמם הופלו לרעה ודוכאו בדרכים שונות בשל מוצאם. אבל, לעניות דעתי, אין לדברי מרקוזה ערך של חוק סוציולוגי או פסיכו-סוציולוגי. טענתו הכללית עצמה נראית לי כנשללת, לפחות כמעורערת, כאשר לסיום דבריו בעניין זה העלה קביעה עובדתית, לאמור: "אבל איננו יכולים לומר שרוב היהודים בגרמניה היו בשמאל; זה פשוט לא היה נכון" (שם, 180). אם נוסיף לקביעה הזאת את דבריו אל היידגר, שהוזכרו לעיל, כלומר את טענתו כי עובדת היותו אנטי-נאצי אינה בהכרח כרוכה בהיותו יהודי, אלא היא גם תוצר של "סיבות פוליטיות, חברתיות ואינטלקטואליות" — אזי נראה שגם אם הקשר בין מוצא יהודי לעמדות שמאליות מתקיים אצל יהודים לא מעטים, מרקוזה עצמו ביקש לא לנמק במוצאו היהודי את העיצוב המסוים של אישיותו, לרבות עיצוב הגותו ופעילותו כמרקסיסט וכהומניסט למען שחרור האדם. בניגוד לדעת מרקוזה על עצמו באשר להשפעת הדת היהודית על אישיותו ועל הגותו, טען ליאו לוונטל — מאנשי המכון הפרנקפורטאי, עמית ותיק של מרקוזה —

בריאיין: "בוודאי עבור [ולטר] בנימין, וכן בוודאי עבור [ארנסט] בלוך ומרקוזה, מוטיב המשיחיות היהודית מילא תפקיד משמעותי" (Lüdtke 1986, 110).

"תמיד הגדרתי את עצמי כיהודי כאשר יהודים הותקפו באורח לא-צודק", אמר מרקוזה באותו ריאיון ללחיים. עם זאת, הזדהותו (אף כי לא זהותו האישית) הייתה נתונה לא פחות מכך לפרולטריון בארצות שונות, לעם הווייטנאמי, לפלסטינים, למגורדים וחריגים למיניהם בארצות המטרופולין העולמי, ולעמי העולם השלישי — כלומר למדוכאי העולם כאשר הם, כמובן בלא כל קשר ליהדותם או לאי-יהדותם. ואדרבה, במקרים מסוימים שבהם התגלתה המדיניות של ישראל כתוקפנית ואכזרית וכסרבנית שלום, הודיע מרקוזה שאינו תומך בה. כך היה, למשל, לאחר ההפצצה, גם אם בטעות, של בית ספר סמוך לקהיר ב-8 באפריל 1970, שבה נספו לדברי העיתונות 32 ילדים; כך היה עם פרסום דוח אמנסטי על עינוי אסירים ערבים בישראל, וכן לנוכח סירוב ממשלת ישראל בראשות גולדה מאיר לאפשר לנחום גולדמן, נשיא הקונגרס היהודי העולמי, להיענות בחיוב להזמנת נשיא מצרים גמל עבד אל-נאצר לשיחות גישוש למען שלום בין מצרים לישראל באפריל 1970. ביקורת זו של מרקוזה הייתה מנוגדת לתמיכתו העקרונית בישראל, ויתרה מזו, לדבריו, דווקא בשל היותו יהודי ואיש השמאל החדש ביקר את המדיניות הזאת באורח נמרץ (Marcuse 2004 [1970], 144–145).

לאחר מותו פרסמו אשתו, אריקה שרובר-מרקוזה, ובנו, פיטר מרקוזה, "מכתב גלוי לידידי הרברט מרקוזה", ובו הדגישו הן את עניין יהדותו של יקירם והן את תפיסת היהדות שעמה הזדהה, כאשר לחשיבות המאבק למימוש הצדק בחיים עלי אדמות, בעולם הזה (מן הסתם, בניגוד לתפיסה של ישוע הנוצרי, שלפיה יתממש הצדק במלכות השמים). לדבריהם:

הרברט מרקוזה היה יהודי גרמני, אשר הוכרח על ידי ממשל פשיסטי לעזוב את גרמניה ומצא מקלט בארצות הברית. [...] אף כי לא היה דתי, חשוב היה לו (וכך גם לנו) שהוא יהודי. [...] ההיבט של המסורת היהודית, אשר הרברט הזדהה עמו יותר מכול, הוא החשיבות שהיא מעניקה למאבק למען הצדק בחיים עלי אדמות: העמידה על המאמץ המתמשך "להשתמש בחיים כדי לסייע ליצירת חיים טובים יותר" (Sherover and Marcuse 1979).

תפיסת השואה של מרקוזה

ייחודו ופרסומו של הרברט מרקוזה באו לו, כידוע, בעיקר בזכות ניתוח החברה ה"חד-ממדית" כמאפיין המהותי של תקופת הקפיטליזם המאוחר, ולא דווקא בשל ניתוח הרייך השלישי ואירועי רצח העם שנעשו במסגרתו. מרקוזה אמנם כתב מאמרים העוסקים בגרמניה הנאצית,³

³ נוסף על מאמרי מרקוזה משנות השלושים של המאה העשרים, העוסקים בין היתר בהיווצרות המשטרים הטוטליטריים — Marcuse 1968 [1934], והפרקים על טורל ופרטו ב- Marcuse 1972 [1936] — יש עוד כעשרה מאמרים משנות הארבעים, העוסקים בגרמניה הנאצית ובמשטרים טוטליטריים. מאמרים אלה ראו אור לאחרונה עם פרסום כתבי מרקוזה מן העיזבון, בעיקר בשני הכרכים: Marcuse 1998; 2007.

וכאמור, בתקופת מלחמת העולם השנייה עבד במשרד לשירותים אסטרטגיים (OSS – Office of Strategic Services), ארגון הביון של ארצות הברית שקדם ל-CIA, ומילא תפקיד בכיר במחלקת מרכז אירופה של ארגון זה.⁴ ועל אף כל זאת, ככל הידוע לי, אין בידינו, גם לא בעיזבון הספרותי, חיבור מקיף מאת מרקוזה על שואת יהודי אירופה.⁵

הטוטליטריות הפשיסטית והנאצית בכללה, כמשטר חברתי-מדיני, מוסכרת על ידי מרקוזה תחילה, בשנות השלושים, באופן מרקסיסטי-לניניסטי, כהתפתחות חברתית אימננטית של המסגרות המדיניות השונות, היוצאת מתוך הסדר הכלכלי-מדיני הליברלי והדמוקרטי כביכול. לדעתו, משטר קפיטליסטי מעין פלורליסטי זה התפתח מתוך צרכיו הבסיסיים לכדי "קפיטליזם מונופוליסטי", וזה העלה עמו על כמת ההיסטוריה את הטוטליטריות המדינית וצורות שליטה ארגוניות-חברתיות ואידיאולוגיות אחרות, תואמות לו (19–18 [1934], Marcuse 1968). מרקוזה אף חזר ואישר פחות או יותר את הניתוח הכללי הזה בהקדמה לקובץ מאמריו משנות השלושים, שפורסם באנגלית בשנת 1968 (Marcuse 1968, xii–xiii).

אבל הטוטליטריות בתחומי הרייך השלישי לא הסתכמה במשטר רודני פשיסטי, אלא יצרה גם תופעה נוספת – "אושוויץ", רצח שיטתי של מיליוני בני אדם, רצח עם, תופעה היסטורית שאיננה ניתנת כבר להבנה שלמה באמצעות רדוקציה, מתוחכמת ככל שתהיה, של מכלול הנסיבות ההיסטוריות למושגים חברתיים-כלכליים מרקסיסטיים ולביקורת האידיאולוגיה התואמת להם, כפי שנהגו לעשות מרקסיסטים בשנות השלושים של המאה העשרים. בהקדמה זו, משנת 1968, אמר מרקוזה: "העובדה שרוב הדברים האלה נכתבו לפני אושוויץ מפרידה מאוד בינם לבין ההווה. מה שהיה נכון בדברים אלה, אפשר שלא נעשה בלתי נכון, אבל הפך לנחלת העבר" (שם, xv).

הרלוונטיות של אימי השלטון הנאצי גם לזמן שלאחר המלחמה חוזרת ועולה בכתבי מרקוזה. כך, למשל, בספרו האדם החד-ממדי, בפרק "הכנעת התודעה האומללה: דסובלימציה דכאנית", הוא מצטט את דברי המחזאי א'ז'ן יונסקו, אשר מתארים לדעתו את ההווה של שנות החמישים והשישים כביטוי תופעתי לאותה מהות של עולם וחברה שהתגלמו גם במחנות הריכוז. הוא מביא ציטוט זה לצורך עיגון טענתו בדבר "הדה-סובלימציה הממוסדת" ובדבר הרציונליות כביכול של המציאות הנתונה, המתנהלת בחשבון אחרון לפי ה'כוונה מניפולטיבית בידי מנגנון היצור, מניפולציה על מחשבות בני האדם ופעולותיהם, לאמור: "עולם מחנות הריכוז [...] לא היה בבחינת חברה מפלצתית החורגת מגדר הרגיל. מה שראינו בו לא היה אלא בבואתה, ובמובן מסוים עיקר מהותה של החברה השטנית שלתוכה אנו מוטלים מדי יום ביומו" (מצוטט אצל מרקוזה 1970 [1964], 81).⁶

4 על התפקידים שמילא מרקוזה במשרד לשירותים אסטרטגיים ואחר כך גם במחלקת המדינה של ארצות הברית, ועל פעולותיו בהקשרים אלה ראו Kellner 1982, 129–139; Katz 1982, 20–21; Habermas and Marcuse 1981, 20–21; Stark 1971, 6; Müller 2010, 33ff. 1984, 148–150; 1998, 15–38.

5 על אודות תפיסת השואה של מרקוזה ראו את עבודתו של טים מילר (Müller 2004), ואת מאמרו (Müller 2002). לגרסאות מוקדמות של סקירת כמה מהנושאים הרלוונטיים לעמדת מרקוזה ביחס לשואה ראו טאובר 1988; Tauber 1988.

6 תרגום הציטוט כאן והמונחים בהקשרו שונו מעט מהאמור בתרגום לעברית והותאמו למקור (Marcuse 1964, 80).

אמנם, מבחינה כללית, פוזיטיבית, שאף מרקוזה לכינון "ממלכת החירות" המרקסית או לפחות שאף להבין באורח מדעי מדוע במהלך ההיסטוריה המודרנית נכשלה שוב ושוב מהפכה אותנטית לשחרור האדם (Stark 1971, 4). ואולם, דאגתו המידית העיקרית, האינטלקטואלית והחברתית-מדינית, הייתה נתונה למאבק נגד הופעתו המחודשת של ממשל אימים דכאני – בוטה כקודמו או מניפולטיבי ומתוחכם (בבחינת גלגול אפשרי של החברה ה"חד-ממדית") – ובכלל זה למאבק נגד הישנותו האפשרית של רצח עם. אחת העדויות השיטתיות לכך בהגותו היא הקריאה לשלילת ההחלה הכללית של הסובלנות הדמוקרטית-פורמלית, בשל היותה "סובלנות דכאנית" (תהא זו פסיבית וניטרלית ככל שתהא), והמרתה ב"סובלנות משחררת", כלומר "אי-סובלנות כלפי תנועות מן הימין וסובלנות כלפי תנועות מן השמאל" (Marcuse 1969a, 109). לדברי מרקוזה:

בעבר ובנסיבות אחרות, נאומי המנהיגים הפשיסטים והנאצים היוו פתיחה ישירה למעשי הטבח. המרחק בין התעמולה לפעולה, בין הארגון לבין התרת הדברים לאנשים, נעשה קצר מדי. אבל היה אפשר לעצור את התפשטות הדברים לפני שנעשה מאוחר מדי: אילו היו מבטלים את הסובלנות הדמוקרטית כאשר המנהיגים לעתיד התחילו במסע התעמולה שלהם, היה סיכוי לאנושות למנוע את אושוויץ ואת מלחמת העולם" (שם)⁷.

דאגה זו קיבלה ביטוי לא פעם בכתבי מרקוזה באמצעות הסמכת האזכור של מעשי דיכוי ופשעי מלחמה לאזכור מאורעות השואה. הביטוי "אושוויץ" שימש לו תחילה – מן הסתם בעקבות עמיתיו מאסכולת פרנקפורט, בראש ובראשונה תאודור ו' אדורנו – כמילת קוד לציון שואת יהודי אירופה. ואולם, שם הקוד "אושוויץ" מתלווה בכתבי מרקוזה לאזכורים של דיכוי ופשעי מלחמה בשנים שלאחר מלחמת העולם השנייה ובכלל, בראש ובראשונה לאזכור פשעי המלחמה של כוחות ארצות הברית בווייטנאם. בהתבטאויות הללו מרקוזה אינו מתייחס אל השואה כאל אירוע ייחודי שאין להשוותו או לכורכו עם שום אירוע היסטורי אחר. "אושוויץ" משולבת בדבריו, ככיוול בלא הבחנה או הדגשה מיוחדת, בתיאור המאורעות הזוועתיים בהיסטוריה. כך למשל, ב"מבוא פוליטי 1966" לארוס וציוויליזציה: "יש בידינו תצלומים בהם נראית שורת גוויות עירומות-למחצה, ערוכות לראווה למען המנצחים של וייטנאם: הם דומים בכל פרט לתמונות המורעבים והמעונים באושוויץ ובבוכנוואלד" (מרקוזה 1970 [1966], 296). גם במסה על השיחרור הוא מדבר בהעלם אחד על "האושוויצים והוויטנאמים של ההיסטוריה [...] חדרי-העינויים של כל האינקוויזיציות והחקירות החילונית והכנסייתיות, הגיטאות והמקדשים האדירים של הקורפורציות" (מרקוזה 1970 [1969], א, 244–245)⁸. כך גם בספר האחרון שכתב

7 ראו גם McKenzie 1968, 498c.

8 תרגום הציטוט כאן שונה מעט בהתאם למקור (Marcuse 1969b, 24). הדיון במשמעויות המשחררות שמייחס מרקוזה (במקומות המצוטטים כאן) לנטישת ההזדהות עם פשעי דור האבות ולהתגברות על רגשות האשם בהקשר הזה – חורג ממסגרת הדיון במאמר זה. משמעויות אלה עולות בהגות המטה-פסיכולוגית-פריודיאנית שלו, בנוסותו להציע דרך להתגבר על מעגל האלימות המעין-פטלי, הנסמך גם על ההזדהות הזאת.

לפני מותו, הממד האסתטי, מרקוזה כורך יחדיו את "אשוויץ" עם אירועים היסטוריים זוועתיים אחרים, כאירועים של מציאות ממשית שאינם בבחינת "מראית-עין גרידא" ו"תרמית קשה" (כפי שלכאורה עלול להיגזר מן האסתטיקה של הגל): "אשוויץ ומי-לאי, העינויים, הרעב, המתים" (מרקוזה 2005 [1978], 63).⁹ בגרסה הגרמנית של הטקסט הביטוי הזה מופיע בהכללה היסטורית, לאמור: "אשוויץ ומי-לאי של כל הזמנים" (Marcuse 1977a, 62). ואולם, פעם אחת, שלוש שנים לאחר תום מלחמת העולם השנייה, סירב מרקוזה בעליל להסמיך את זוועות השואה לציון של דיכוי אחר. הייתה זאת תגובתו לטענה של מורה שלו לשעבר, היידגר, בדבר דיכוי תושבי המחוזות המזרחיים של גרמניה על ידי ברית המועצות ("אחת מבעלות הברית", בלשונו) עם תום המלחמה. דברי היידגר עצמם נאמרו בתגובה לטענה קודמת שהעלה מרקוזה במכתבו אליו, בדבר טיבו של המשטר הנאצי. הוא ענה למרקוזה במצח נחושה על טענתו, ולמיטב הבנתי דבריו מבטאים סוג מסוים של מה שכונה אחר כך "הכחשת השואה". לדברי היידגר:

באשר לטענות המוצדקות, הקשות, שהעלית "על משטר שרצח מיליוני יהודים, שהפך את הטרור למצב נורמלי, ואשר הפך את כל מה שהיה פעם כרוך ממש במושג הרוח, בחירות ובאמת לכדי ניגודו רווי-הדם", אוכל רק להוסיף, שדברים אלה תקפים בה במידה גם ביחס לאחת מבעלות הברית, אם מציבים "גרמנים מזרחיים" במקום "יהודים"; בהבדל, שהכל יודעים מה שארע מאז 1945, בעוד שטרור הדמים הנאצי הוסתר למעשה מפני העם הגרמני (זמנים 1993, 121-א).

כנגד דברים אלה הגיב מרקוזה בחריפות רבה:

ברצוני להכנס רק לפסקה אחת במכתבך, מכיוון ששתיקתי עלולה להתפרש אולי כהסכמה: אתה כותב, שכל מה שאני אומר בדבר השמדת היהודים תקף בדיוק גם לגבי בעלות הברית, אם מציבים "גרמנים מזרחיים" במקום "יהודים". האם אינך עומד עם המשפט הזה מחוץ לממד שבו עדיין אפשרית בכלל השיחה עם בני-אדם — מחוץ ללוגוס? כיוון שרק מחוץ לממד ה"לוגי" הזה אפשר להסביר פשע, לקזז [ausgleichen] אותו, "לתפוש" אותו, באמצעות הטענה כביכול, שגם אחרים ביצעו פשע כמותו. יתר על כן, כיצד זה מן האפשר להציב באותה רמה את העינויים, ההשחחה וההשמדה של מיליוני בני-אדם עם העקירה הכפויה של קבוצות-עם, שמאומה מהפשעים הללו לא ארע להם (אולי חוץ מכמה חריגים)? העולם נראה היום כך, שבהבדל בין מחנות הריכוז הנאציים לבין מחנות הגרוש וההסגר שלאחר המלחמה מצוי כבר כל ההבדל בין אי-אנושיות לבין אנושיות. על בסיס הטענות שלך אפשר היה לומר כביכול, שבעלות הברית המשיכו לקיים את אשוויץ ובוכנוואלד — על כל שהתרחש שם — ל"גרמנים מזרחיים" כלשהם ולנאצים — ואז מתאזן החשבון! אבל גם אם ההבדל בין אי-אנושיות לאנושיות מצטמצם לכדי מחדל זה, אזי זוהי אשמתה ההיסטורית-עולמית של המערכת הנאצית, אשר הראתה לעולם מה שאפשר לעולל לבני אדם לאחר יותר מאלפיים שנות ההוויה המערבית. נראה כאילו

9 לדיון של מרקוזה בסוגיה שהעלה אדורנו בדבר כתיבת שירה לאחר אשוויץ ראו מרקוזה 1970 [1969], 258; 2005 [1978], 63-62; Marcuse 2007 [1978], 211-217; 2007 [1967]b, 127; Marcuse 2007 [1967]a, 120-121.

נפל הזרע על קרקע פוריה: יתכן שעוד נחוזה את הגשמת הדבר שהתחיל בשנת 1933. האם תתייחס לכך שוב כאל "התחדשות", זאת איני יודע (זמנים 1993, 121-121ג).¹⁰

נראה לי שראוי להביא כאן ציטוט מלא זה של תשובת מרקוזה לא רק בבחינת עניין לעצמו, אלא גם מכיוון שהיא מופת לתשובה ראויה על הטענות שאפשר בהחלט לראותן כסוג מסוים של הכחשת השואה. "להסביר פשע, לקזז אותו, 'לתפוש' אותו, באמצעות הטענה כביכול, שגם אחרים ביצעו פשע כמותו" — טענה זו מזכירה, בדפוס הכללי, את הטענות של ההיסטוריון ארנסט נולטה ושל אחרים, אשר הציתו ב-1986 את "ריב-ההיסטוריונים" (Historikerstreit). לעובדה שהתבטאות מכחישת-שואה זו נאמרה במצח נחושה — כבר בשנים הראשונות לאחר תום המלחמה — על ידי היידגר, שנחשב לאחד מגדולי הפילוסופים במאה העשרים, יש השלכות חשובות החורגות מנושא מאמרי זה.

אבל, דווקא לאור התשובה החריפה, המופתית, שהציב מרקוזה ב-1948 נגד הניסיון של היידגר להשוות את דיכוי המזרח-גרמנים בידי ברית המועצות לשואת יהודי אירופה, אפשר לתמוה על הסמכת האזכור של "אשוויץ" לאזכור "וייטנאם" ולשאר אזכורים של דיכוי ופשעי מלחמה בכתבי מרקוזה עצמו בשנות השישים והשבעים. נראה לי שגם אם אפשר לומר באופן נכון מבחינה היסטורית "הווייטנאמים של ההיסטוריה" או "מי-לאי של כל הזמנים", א-אפשר לומר בפשטות "האשוויצים של ההיסטוריה" או "אשוויץ של כל הזמנים", ולא מכיוון ש"אשוויץ" הייתה בבחינת "פלנטה אחרת"¹¹ — אירוע מיוחד מבחינה אונטולוגית, אשר לא רק שלא היה כדוגמתו בעבר, אלא גם לא יכול להיות כדוגמתו בעתיד — אלא מכיוון ששואה כזאת מידי אדם לא אירעה בעבר המוכר לנו קודם למלחמת העולם השנייה וגם לא אחריה, עד עכשיו. "אשוויץ" איננה עוד פשע מלחמה או עוד מעשה דיכוי, אלא — בהיסטוריה שעד כה — כדברי מרקוזה עצמו (בהקשר אחר) — "אשוויץ היא הדבר המוחלט, ההפרכה של הגורל, של האלים, של התבונה; היא המפגינה חירות מוחלטת לכני-אדם: החירות לצוות לארגן, לבצע את הטבח" (Marcuse 2007 [1978], 212).

כאמור, מרקוזה לא עסק באופן מקיף במאורעות שואת יהודי אירופה; ועם זאת, למיטב הבנתי, דאגתו המידית העיקרית, האינטלקטואלית-תיאורטית והחברתית-מדינית-מעשית, הייתה נתונה למאבק נגד הופעתו מחדש של ממשל דכאני ובכלל זה מאבק נגד הישנותו האפשרית של רצח עם. אולי זה הדבר שהביאו להסמך בכתבי משנות השישים והשבעים את אזכור מעשי הדיכוי ופשעי המלחמה השונים, ואפילו את "המקדשים האדירים של הקורפורציות", לאזכורה של השואה. כביטוי לעניין זה, שהוא יותר מביטוי סמלי, ראוי להביא כאן את הפסקה האחרונה בהרצאה שנשא מרקוזה בכרנפורט (ב-18 במאי 1979, כחודשיים

¹⁰ מרקוזה כתב את ההבליטיצה שלו, על אודות האונטולוגיה של הגל, בעת ששימש אסיסטנט להיידגר באוניברסיטת פרייבורג (1928-1932). על העמדה העקבית, הבלתי סולחת ובלתי מתפשרת, של מרקוזה — גם בשנים מאוחרות יותר — ביחס לתמיכה של היידגר במשטר הנאצי ראו Marcuse 1977b, 162-163; Olafson 1977, 28-40.

¹¹ אני משתמש כאן בביטוי של הסופר יחיאל דינור (ק-צטניק 135633), אבל לא במשמעות שהעניק לו.

וחצי לפני מותו) במסגרת "שיחות־רמברג" (Römerberggespräche). ההרצאה, הכוללת 25 תזות על טכנולוגיה וחברה", מסתיימת בדברים נגד השכחת "אשוויץ". להבנתי, דווקא ההצבה־מנגד המתמידה של "אשוויץ", בבחינת היותה מכלול מעשי דיכוי האדם הזוועתיים ביותר בתולדות האנושות עד כה, היא אחד התנאים ההכרחיים למאבק נגד הישנותם, אשר בעקבות השימוש בטכנולוגיה המפותחת אף עלולה לכלול מעשים נוראים עוד הרבה יותר מאלה שנעשו במסגרת הרייך השלישי. לדבריו:

יש כיום קריטריון היכול להבחין בין הפנמה אותנטית לבין בלתי־אותנטית, זו ההפנמה, ההזכרות הציבורית, שאינה אוחת בחזקה בזכר אשוויץ, אשר מכחישה את החשיבות של אשוויץ ורוחה אותה בבחינת היותה בריחה מן המציאות, התחמקות; ומושג [זה] של קדמה הוא (במובן הגרוע ביותר) הפשטה אשר אינה תופסת את העולם ככזה שבו עדיין אשוויץ אפשרית (Marcuse 2011 [1979], 225).

העמדות של מרקוזה ביחס למדינת ישראל

הרברט מרקוזה תמך בקיום מדינת ישראל ובזכותה להגן על עצמה. נימוקו לכך היה, בעיקרו של דבר, שואת יהודי אירופה, כלומר הרעיון שמדינת ישראל אמורה לשמש מקום מפלט ומקלט ליהודים מפני רדיפות ודיכוי. לדבריו ביולי 1967, כחודש לאחר מלחמת ששת הימים:

אני חש רגש של הזדהות וסולידריות אישית מאוד — ולא אישית בלבד — עם ישראל. [...] חייב אני לראות בסולידריות זו יותר ממשפט־קרום אישי גרידא. איני יכול לשכוח, כי היהודים נרדפו ודוכאו מאות בשנים; שישה מיליונים מהם הושמדו לפני זמן לא רב. זוהי עובדה. אם נוצר סוף־סוף תחום בשביל האנשים הללו, שבו פטורים הם מאימת הרדיפות והדיכוי, הרי זו מטרה שאני חייב להזדהות עמה. שמח אני על שגם בעניין זה מכון אני לדעתו של ז'אן־פול סארטר, האומר: הדבר שחובה למנוע בכל הנסיבות הוא מלחמת השמד חדשה נגד ישראל (מרקוזה 1970 [1967], 156–157).¹²

נראה לי שהחשש הכבד לגורל מדינת ישראל ותושביה, שרווח הן בארץ והן בחו"ל ב"תקופת ההמתנה" שלפני מלחמת ששת הימים, קיבל ביטוי בדברים אלה של מרקוזה, שנאמרו לאחר שנסתיימה. במאמר שהתפרסם בעיתונות הישראלית לסיכום ביקורו בארץ (2 בינואר 1972) כתב מרקוזה: "לו היתה מדינה כזאת קיימת בשעה שהמשטר הנאצי הגיע לשלטון, הייתה מונעת השמדתם של מיליונים יהודים" (מרקוזה 1972, 12 ב).¹³

¹² כמו כן ראו Marcuse 2004 [1970], 144.

¹³ המאמר הזה התפרסם בו ביום ב־Jerusalem Post (Marcuse 2005 [1972]) ובהארץ (מרקוזה 1972). למיטב ידיעתי, מרקוזה היה היחיד מבין אנשי הדור הראשון של אסכולת פרנקפורט (שהיו יהודים לפי מוצאם) אשר ביקר בישראל. ביקורו נמשך מ־21 בדצמבר 1971 ועד 3 בינואר 1972. על ביקור מרקוזה בישראל ראו: טאובר 2012; Hawa-Tawil 1980, 231–232; Katz 1982, 208, n.45; Jansen 2004, 148–149; Kellner 2007, 149; Müller 2010, 654.

יתר על כן, גם בחלוף עשר שנים ממלחמת ששת הימים, בחלוף 32 שנה מתום מלחמת העולם השנייה ועל סף תחילת העשור הרביעי לקיום מדינת ישראל, הוסיף מרקוזה להביע את דאגתו מפני האפשרות ששואה חדשה תחול על ראש היהודים. ב-1977, בריאיון לביטאון הסטודנטים לחיים, הסביר מרקוזה שהניסיון ההיסטורי בגרמניה הוכיח "שבעת משבר של ממש המעמד השליט לא יהסס להקריב את המיעוט היהודי שלו" (Marcuse 2005 [1977], 180), וכן שגם ארצות הברית, בעת נשיאות רוזוולט, לא נקפה אצבע למען הצלת היהודים, לא לפני מלחמת העולם השנייה ולא במהלכה. לדברי מרקוזה: "קיימת אנטישמיות נמשכת ואפקטיבית, אשר עלולה להתפוצץ בכל רגע במשטר ניאור-פשיסטי. מושג השעיר לעזאזל משמעותי ובהקשר הזה). היהודים נוצלו כשעיר לעזאזל" (שם). לפיכך הוסיף מרקוזה לאחוז באופן עקרוני בעמדתו התומכת בקיומה של ישראל, לאמור: "לדידי, הפתרון לבעיה היהודית הוא מדינה יהודית, המסוגלת להגן על עצמה, ואשר יהיה לה סיכוי טוב מאוד למנוע את הישנות השואה" (שם).

כמשתמע מדברי סוכנות הידיעות היהודית (JTA) The Jewish Telegraphic Agency הפגין מרקוזה רגישות רבה גם ביחס למצב יהודי ברית המועצות, אשר בתחילת שנות השבעים היה ניתן להבינו (גם אם בטעות או באופן מוגזם, ובשום אופן בלא להזכירו בהעלם אחד עם השואה) כרדיפת יהודים על ידי הממשלה הסובייטית בשל היותם ציונים. מרקוזה הצטרף אז לפרופסורים מאוניברסיטת קליפורניה בסן דייגו ולאישים אחרים, בחתימה על מברק לראש ממשלת ברית המועצות אלכסיי קוסיגין, למען ייפסקו "משפטי היהודים הסובייטיים". במברק נאמר בין השאר: "אנו פונים אל הממשלה הסובייטית כדי שתכיר בכך שהיחס כיום אל היהודים בלתי נסבל מבחינה מוסרית ומוזיק מבחינה מדינית. אפשרו ליהודים המבקשים זאת מאוד לצאת לישראל או לארץ אחרת לפי בחירתם ואפשרו לאלה הנשארים לממש את זכויותיהם לשימור אמונתם ותרבותם היהודיות" (JTA 1971).

על רקע תמיכתו העקרונית של מרקוזה בקיום מדינת ישראל עולה השאלה — האם ובאיזה מובן אפשר לראות בו "ציוני"? הוא עצמו נשאל על כך לפחות בשני ראיונות בשנות השבעים. בריאיון שנתן לעוזי בנזימן (הארץ, 2 בינואר 1972) השיב מרקוזה על השאלה בדברים כלהלן: "מה ההגדרה של ציוני? אם ישראל היא ארץ מקלט ליהודים נרדפים, אם היא נועדה לגונן על יהודים מפני שואה שנייה — התשובה חיובית. אינני ציוני בהקשר להגדרה, כי ישראל היא בית לכל היהודים" (בנזימן 1972). בשנת 1977, בריאיון לביטאון הסטודנטים באוניברסיטת קליפורניה, סן דייגו, לחיים, ענה מרקוזה על השאלה כלהלן: "ככל שהציונות מוגדרת על רקע דתי, איני שותף לה, ואף אינני מאמין שהתנ"ך הוא מסמך אלוהי. אבל אני תומך בהקמת מדינה יהודית מטעמים מוסריים ואנושיים, מדינה המסוגלת למנוע הישנות של השואה" (Marcuse 2005 [1977], 180).

אינני סובר שעל סמך דבריו אלה, כל שכן על רקע כפירתו בזכויות המקראיות של עם ישראל על ארץ ישראל (כפי שיפורט להלן), אפשר לראות במרקוזה "ציוני". אם ציוני הוא מי שדוגל בטענה שמקום כל היהודים, באשר הם יהודים, בישראל, וזאת על סמך הזכות המקראית או על סמך זכות היסטורית אחרת של עם ישראל על ארץ ישראל, אזי ברור שמרקוזה לא היה

כזה. על אחת כמה וכמה התנגד מרקוזה, למשל לפי הצהרתו לעיל, לציונות הדתית המובהקת, שאפשר אפילו לראות בה "ציונות משיחית" (ככל שניתן להבין את הביטוי הזה לא כסתירה-במושג). לדידו, "אם הציונות מוגדרת במסגרת התפיסה של 'העם הנבחר', אזי הציונות גזענית. [...] אם הציונות הופכת לתנועה חילונית, אזי אינה גזענית" (שם, 181). בד בבד, ברור מדבריו שגם לא היה "אנטי-ציוני", כלומר הוא לא התנגד בשום אופן לעצם קיומה של מדינת ישראל כמדינה של יהודים, אלא אדרבה, תמך בה. ובכן, לא "ציוני" ולא "אנטי-ציוני"; הייתי לפיכך מגדירו "לא-ציוני" (א-ציוני, Non-Zionist).

ברם, שמא לא רק הביטוי "ציונות משיחית" הוא בבחינת סתירה-במושג במובן מסוים, אלא גם הביטוי "ציונות חילונית"? האם אפשרית בכלל ציונות חילונית מובהקת, דהיינו שאינה מתבססת על האמונה בדבר זיקת השייכות של ארץ ישראל לעם ישראל? שהרי אמונה זו מקורה דתי ביסודו של דבר, גם אם הוחזקה על ידי אנשים חילונים וסוציאליסטים, שקיימו את ההתיישבות הציונית המשמעותית בארץ ישראל מסוף המאה התשע-עשרה ואילך והקימו את מדינת ישראל ב-1948. התשובה על שאלה זו, וכן גם התשובה על השאלה בדבר היות היהודים "אומה" (nation) או שמא "דת" בלבד, חורגות כבר מתחום דיון זה, וכך גם התשובות על השאלה בדבר הקשר בין תפיסות אפשריות אלה לבין קיומה של מדינת ישראל, לאור העובדה שרוב יהודי העולם אינם אזרחי המדינה היהודית, וכדברי מרקוזה: "אי-אפשר לומר שהיהודים הם אומה, אם אינם חיים כולם בישראל" (שם). מרקוזה — המרקסיסט המובהק, אשר חקר לעומק את מהות הקפיטליזם המאוחר והחברה התעשייתית המפותחת, את ההיסטוריוזיה של תורת היצרים הפרוידיאנית, את המרקסיות הסובייטי, את הקשר בין אסתטיקה לפוליטיקה ועוד — לא הקדיש תשומת לב מחקרית רבה לשאלות הללו, וגם בשל כך חורגות התשובות האפשריות עליהן ממסגרת דיון זה.

כאמור, עמדת מרקוזה ביחס למדינת ישראל נוגדת את האידיאולוגיה הציונית הרווחת בעניין עקרוני: בכך שאינו מכיר בזכויות ההיסטוריות-מיתיות של עם ישראל על ארץ ישראל, זכויות שמקורן כביכול בתנ"ך או באיזו אמונה בזיקת השייכות הקדומה של הארץ לבני העם, התקפה כביכול לאורך ההיסטוריה עד ימינו. על רקע העמדה הזאת — וכאמור, בניגוד לאידיאולוגיה הרווחת של הציונות — לדידו של מרקוזה, עצם הקמת מדינת ישראל ב-1948 וכיבושה במלחמת ששת הימים גרמו עוול לבני העם הפלסטיני. לדבריו ב-1967, "כינן מדינת ישראל כמדינה ריבונית אפשר לראותו כאי-צדק במובן זה, שהמדינה הוקמה על אדמה זרה מכוח הסכם בין-לאומי בלי שיוכאו בחשבון באורח ממשי בעיות האוכלוסיה המקומית ומה שארע לה" (מרקוזה 1970 [1967], 157). עמדה ביקורתית זהה לזו הביע מרקוזה בצורה שאינה משתמעת לשני פנים גם באותו מאמר שכתב לסיכום ביקורו בישראל (מרקוזה 1972, 112-111). לנוכח טענת האידיאולוגיה הציונית הרווחת, שלפיה יש זיקת שייכות עקרונית בין העם העברי לארץ ישראל, הופתע מרקוזה מאוד לשמוע, בשיחת פנים אל פנים, משר הביטחון דאז משה דיין — לדעתו, בכיר מדינאי ישראל בתקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים — הודאה ברורה בכך שמדינת ישראל הוקמה בעצם על אדמה ערבית:

שר הבטחון [...] (מציג על מפת המזרח התיכון (ואומר:)) אתה אינך איש צבא, אך בכל זאת רואים זאת בברור. הנה באנו ו-: א. ניתקנו את 2 חלקי העולם הערבי זה מזה. ב. נטלנו מהם ארץ ערבית והפכנוה ליהודית...

מרקוזה — אתה מודה בכך? אתה הישראלי הראשון שפגשתי פה בארץ שמודה בכך...
שר הבטחון — בודאי שאני מודה. זו עובדה (זמנים 2012, 120–121, א, סע' 13–15).

דעתו של מרקוזה בדבר העוול שנגרם לעם הפלסטיני עם הקמת מדינת ישראל, בד בבד עם תמיכתו בעצם קיומה של מדינת יהודים בארץ ישראל, הוליכו אותו לשלול פתרון לבעיה הפלסטינית באמצעות הניסיון לסובב את גלגל ההיסטוריה אחורה. הדברים שאמר בברלין ביולי 1967 בעניין אי-הצדק שנגרם לפלסטינים מסתכמים בטענה כי "עוול זה לא יוכל לתקן על-ידי עוול שני וגדול יותר. המדינה שרירה וקיימת, ויש למצוא דרך להבנה עם השכנים העוינים: זה הפתרון היחידי" (מרקוזה 1970 [1967], 157). במאמרו לעיתונות הישראלית, המוזכר לעיל, עולה האפשרות לחזרת הפלסטינים לישראל, אבל גם כאן — לא בבחינת סיבוב גלגל ההיסטוריה אחורה. לדבריו:

יישובם מחדש בישראל של אותם הפלשתינאים העקורים הרוצים לשוב. אפשרות זו מצומצמת במידה מלכתחילה, באשר קרקע ערבית נהפכה בינתיים לאדמה יהודית ורכוש ערבי נהפך לרכוש יהודי. זוהי עובדה היסטורית נוספת שאין לבטלה בפשטות, בלי שנתקן עוול אחד על-ידי מעשה עוול אחר. אך ניתן להקל על הקשיים על-ידי יישובם מחדש של הפלשתינאים בשטחים הפנויים עדיין, או על-ידי מתן פיצויים והקלות מתאימות (מרקוזה 1972, 112).

להבנתי, הפתרון האפשרי למימוש, שראה מרקוזה לבעיה הפלסטינית — ובכך בחשבון אחרון לסכסוך הערבי-ישראלי בכללו — ואף הצהיר עליו במאמר לעיתונות הישראלית, היה הקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל, מה שמכונה כיום: הפתרון של "שתי מדינות לשני עמים". פתרון זה נמצא בין עמדה, שכאמור נשללת על ידו בעליל, המבקשת להשיב את גלגל ההיסטוריה אחורה, דהיינו ביטול מדינת ישראל, לבין פתרון אידיאלי, שהוא במידה רבה לא ריאלי (בלשונו "עודנו בבחינת חזון לעתיד" "still a utopian prospect", שם, 112), לאמור — "קיום יחדיו של ישראלים ופלשתינאים, יהודים וערבים, כחברים שווים בפדרציה סוציאליסטית של מדינות המזרח התיכון" (שם). לדבריו: "את שאיפותיו הלאומיות של העם הפלשתינאי ניתן לספק על-ידי הקמת מדינה פלשתינאית לאומית לצידה של ישראל. אם המדינה הזאת תהיה יישות עצמאית, או בקשר פדרטיבי עם ישראל או עם ירדן — על כך יכריע העם הפלשתינאי עצמו, במשאל-עם שיערך תחת פיקוח האו"ם" (שם).¹⁴

14 כמו כן ראו את הריאיון לביטאון הסטודנטים לחיים, Marcuse 2005 [1977], 182. חלקים מסוימים בסוף הריאיון מועתקים ממאמרו של מרקוזה הנדון והמצוטט כאן, שהתפרסם בעיתונות הישראלית ב-2 בינואר 1972.

בתחילת שנות השבעים, הרעיון להקים מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל (רעיון שכלול באופן עקרוני בהחלטת האו"ם לחלוקת הארץ מ-29 בנובמבר 1947) עדיין לא היה נפוץ בין הגורמים הפוליטיים השונים בבחינת אפשרות לפתרון ריאלי של הסכסוך הערבי-ישראלי. ברית המועצות, למשל, רק התחילה לאחוז בו באופן רשמי בשנים הללו. מרקוזה, למיטב ידיעתי, היה אחד האישים הראשונים שדגלו בתפיסה זו, והוא ראה בהקמת מדינה פלסטינית צעד הכרחי להמשך קיומה של מדינת ישראל. נוכח הצהרות של מנהיגי מדינות ערב מלחמת ששת הימים, "כי חובה לנהל מלחמת-השמד נגד ישראל", גילה מרקוזה הבנה למניעי ישראל לפתיחת מלחמה זו: "בנסיבות אלו ובהקשר הזה יש להבין ולהעריך את מלחמת-המנע, ואכן כזאת היתה המלחמה נגד מצרים, סוריה וירדן" (מרקוזה 1970 [1967], 158). בדברים דומים ענה מרקוזה על השאלה שהפנה אליו משה דיין: "מה עשינו אנו רע ביוני 67?", ואמר: "איני סבור שעשיתם רע כלשהו. ואני מאמין שביוני 67 היתה זו מלחמת הגנה, מבחינתכם" (זמנים 2012, 120-120ב, סע' 7-8).

אבל יחס עקרוני זה, כאמור, לא מנע ממרקוזה לבקר באופן נמרץ את המדיניות הישראלית מאז מלחמת ששת הימים ואילך. ביקורתו זו כוונה הן כלפי היות ישראל בעיניו סרבנית שלום (הכוונה לסירוב ישראל ליוזמות שונות להידברות עם מצרים, כמו שלילת התיווך האפשרי של נחום גולדמן; העצירה בפועל של תהליך התיווך שיזם שליח האו"ם למזרח התיכון גונאר יארינג; הסירוב להצהרה עקרונית בדבר נסיגה מלאה מסיני ומכל השטחים שנכבשו ב-1967 וכו'),¹⁵ והן כלפי יחסה לערבים הפלסטינים — אזרחי ישראל ותושבי השטחים הכבושים. מרקוזה הבין שישאל מתייחסת לפלסטינים באורח מפלה, וטען כי מצבם הוא "מבחינה כלכלית וחברתית, מצב נחות של אזרחים מדרגה שניה" (מרקוזה 1972, 121ג), וכי המדיניות הישראלית בעניין זה מגלה "נטיות גזעניות ולאומניות" (מרקוזה 1970 [1967], 157).

תמיכתו העקרונית של מרקוזה בקיום מדינת ישראל ובד בבד טענות הביקורת הקשות שלו על מדיניות ממשלות ישראל כלפי אזרחיה הערבים ועל "סרבנות השלום" שלה, התנגדותו לסיפוח השטחים שנכבשו ב-1967 ותמיכתו באופציה הריאלית של הקמת מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל — כל אלה אינן רק בבחינת עניינים לעצמם, המבטאים את עמדתו השמאלנית-הומניסטית של מרקוזה; הן משולבות ומשתרגות, מתוך דאגה של ממש, בתפיסתו המפוכחת והמרחיקת ראות באשר לאפשרות המשך הקיום של מדינת ישראל במזרח התיכון. אפשר לומר כך: מרקוזה תמך בקיום מדינת ישראל בהיותה מקום מפלט ומקלט ליהודים, אבל דווקא המדיניות של ממשלות ישראל, כפי שתוארה לעיל לאור ביקורתו, ותוצאותיה האפשריות של מדיניות זו, נראו בעיניו האיום הרציני ביותר על המשך קיומה של המדינה היהודית. את "דבר לקורא בישראל", שבפתח התרגום לעברית של האדם החד-ממדי, סיכם מרקוזה במילים אלה: "הייתי מאושר אילו יכולתי לעזור במאמצים להפוך את החלום [קיום-

15 מרקוזה 1972, 121-122ה. לביטויים נוספים לביקורתו של מרקוזה נגד מדיניות ממשלות ישראל ראו זמנים 2012, 121ב, סע' 27, 31, 33; לביא 1971, 144-145; Marcuse 2004 [1970], 144-145.

יחדיו בשלום של ישראל חופשית ועולם ערבי חופשי] למציאות על ידי החדרת המאבק על החירות-לכל לתוך המאבק לבטחונה של האומה" (מרקוזה 1970 [1969], ב, 6).

סיפוח השטחים שנכבשו ב-1967, כלומר שלילת האפשרות לכונן מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל, משמעו לפי מרקוזה "כי ישראל יכולה להתקיים רק כמבצר צבאי בתוך המרחב העוין הגדול, וכי תרבותה החומרית והרוחנית תהיה כפופה לצורכי הבטחון הגדלים" (מרקוזה 1972, 12ד); לדעתו, אפשרות כזאת אמנם קיימת עבור המעצמות, אך היא אינה קיימת לטווח ארוך עבור מדינה קטנה כישאל (שם). דברים דומים טען מרקוזה גם באשר ל"סרבנות השלום" של ממשלת ישראל (בתקופה שבין מלחמת ששת הימים למלחמת יום הכיפורים) ביחסה לארצות ערב, ובעיקר למצרים: "ללא מו"מ היום, [לא] תאלצו לקיים כוננות צבאית עד אין סוף?", כך שאל, מבחינתו שאלה רטורית, את משה דיין בשלהי 1971 (זמנים 2012, 121ב, סע' 31). המסקנה של מרקוזה, כאמור, היא שללא שלום עם שכנותיה ועם סביבתה, עצם ה-*raison d'être* של מדינת ישראל — שהוא היותה מדינת מפלט ומקלט ליהודים, כאלטרנטיבה היסטורית לגטו — נסתר בעליל. ללא שינוי יחסה של מדינת ישראל לשכניה ולתושביה הערבים, עלול להיווצר, לדעת מרקוזה, איום על עצם חיי אזרחיה (Marcuse 1970 [2004], 145, וכן, לדבריו:

ממילא נגזר על האוכלוסייה היהודית להשאיר מיעוט בתוך המרחב הגדול של האומות הערביות, אשר מהן אין היא יכולה להתבדל עד אין קץ, בלי לשוב לתנאי הגיטו בדרגה גבוהה יותר. מובטחני שישאל תוכל לשמור על הרוב היהודי בעזרת מדיניות הגירה תוקפנית, וזו מצידה מחזקת את הלאומנות הערבית. אין ישראל יכולה להתקיים כמדינה מתקדמת, אם היא תוסיף לראות בשכנותיה את 'האויב' או 'אויב מדורות'. ואין למצוא מחסה בר-קיימא לעם היהודי בצורת רוב הסגור בתוך עצמו, לבדד ישכון, אחוז חרדה, אלא רק בקיום יחדיו של יהודים וערבים כאזרחים שווי זכויות וחירויות" (מרקוזה 1972, 112).

מרקוזה אמר דברים אלה בתחילת שנות השבעים, עוד לפני מלחמת יום הכיפורים באוקטובר 1973, ולפני כריתת הסכם השלום עם מצרים במרץ 1979. אף על פי כן, הם עשויים להישמע לנו רלוונטיים גם כיום, שהרי מדינה פלסטינית של ממש לא הוקמה עד עכשיו, וישאל לא נסוגה מהגדה המערבית ומרמת הגולן שכבשה ב-1967. אדרבה ואדרבה, לאחר רצח ראש הממשלה יצחק רבין בידי לאומן-דתי (בנובמבר 1995) — בשל נכונותו של רבין, שגם חתם על הסכם אוסלו (ספטמבר 1993), לסגת מהשטחים הכבושים ובשל הכרתו בכינון מדינה פלסטינית לצד המדינה היהודית — רק הלכו ונתחזקו בישראל היסודות הלאומניים-דתיים, שאינם מוכנים לשום ויתור טריטוריאלי ובוודאי לא לכינונה של מדינה פלסטינית. אף כי העיקרון של "שתי מדינות לשני עמים" מקובל כיום באופן רשמי והצהרתי גם על מפלגת השלטון הימנית, ההתנחלות של יהודים בגדה המערבית (לרבות ירושלים המזרחית) — כלומר באזורים שאמורים להיות טריטוריה של המדינה הפלסטינית — התחזקה לאין שיעור ומונה כיום יותר מחצי מיליון איש (כמאתיים אלף מהם מתנחלים בירושלים המזרחית). אמנם ישראל כוננה שלום פורמלי עם מצרים ועם ירדן, אבל לא נחלצה על ידי כך ממצב של בדידות

פוליטית במזרח התיכון. נהפוך הוא, מאז שנות השמונים התעצמו הכוחות העוינים את ישראל באופן בלתי מותנה, כלומר בלא התייחסות עקרונית לכיבוש השטחים ב-1967, ואף מאיימים לחסלה. אלה הם חזבאללה מצפון וחמאס מדרום, כלומר כוחות צבאיים הנתמכים על ידי איראן ומבחינות מסוימות שלוחיה, וגורמים אסלאמיים פונדמנטליסטיים שהתעוררו לאחרונה במצרים ובארצות אחרות בתהליך המכונה, בצדק או לא, "האביב הערבי".

מרקוזה, האמון על ההגות של הגל ומרקס, ידע ש"האפשרויות הריאליות" בהיסטוריה תלויות בהקשר של נסיבותיהן המסוימות וכמובן מימושן תלוי ברצון בני האדם, ככל שהם מהווים סובייקט של ההיסטוריה, ומבחינה זו אינן מתקיימות באורח מתמיד, א־היסטורי, אנליטי, כ"אפשרויות לוגיות-פורמליות" טהורות. את דבריו במאמר שפרסם בעיתונות הישראלית לסיכום ביקורו בארץ לפני כארבעים שנה, סיים מרקוזה באזהרה שלפיה דחיית האפשרויות לפתרון הסכסוך הערבי-ישראלי שציין בדבריו — דהיינו כינון מדינה פלסטינית לצד מדינת ישראל, קיום שוויון מלא לאזרחיה הערבים של ישראל וחתמת שלום בין ישראל לארצות ערב — "עלולה לגרום נזק שלא ניתן לתיקון" (שם, 112). על רקע שינוי הנסיבות ההיסטוריות בארבעים השנים האחרונות, כפי שהוזכרו בקצרה לעיל, נראה שהאפשרויות שציין מרקוזה במאמרו כבר חדלו להיות "ריאליות", ואזהרתו החמורה בדבר ה"נזק שלא ניתן לתיקון" אכן הולכת ומתממשת לנגד עינינו.

ביבליוגרפיה

- בנזימן, עוזי, 1972. "על ישראל ליזום מהלכים שיקדמו הסדר": ראיון עם הרברט מרקוזה", הארץ, 2.1.1972, עמ' 12.
- זמנים, 1993. "הרברט מרקוזה למרטין היידגר, מרטין היידגר להרברט מרקוזה, 1947-1948", זמנים 44, עמ' 120-121.
- _____, 2012. "פרוטוקול השיחה בין הפילוסוף הרברט מרקוזה לשר הבטחון משה דיין — 29 בדצמבר 1971", זמנים 118 (אביב), עמ' 120-122.
- טאובר, צבי, 1988. "המאבק על בטחונה של האומה והמאבק על החירות לכל", מחברות למחשבה סוציאליסטית 12 (ספטמבר), עמ' 58-62.
- _____, 2012. "הפילוסוף והגנרל: שיחה בין הרברט מרקוזה למשה דיין", זמנים 118 (אביב), עמ' 116-123.
- לביא, צבי, 1971. "פרופ' הרברט מרקוזה בירושלים: 'אני מוכן לחתום שישראל היא המכשול העיקרי בדרך לשלום'", מעריב, 31.12.1971, עמ' 3.
- מרקוזה, הרברט, 1951 [1941]. שיטת הגל, מרחביה: ספרית פועלים.
- _____, 1970 [1964]. האדם החד-ממדי, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים.
- _____, 1970 [1966]. "מבוא פוליטי 1966", האדם החד-ממדי, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים, עמ' 289-298.

- ____, 1970 [1967]. "ויכוח על ויטנאם: העולם השלישי והאופוזיציה בארצות המטרופולין", קץ האוטופיה, תל אביב: עם עובד, עמ' 139–166.
- ____, 1970 [1969]א. מסה על השיחרור, האדם החד-ממדי, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים, עמ' 225–288.
- ____, 1970 [1969]ב. "דבר לקורא בישראל", האדם החד-ממדי, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים, עמ' 5–6.
- ____, 1972. "דעותי על הסכסוך הישראלי-ערבי: ישראל צריכה להסכים לקיומה של מדינה פלשתינאית", הארץ, 2.1.1972, עמ' 12.
- ____, 1978 [1956]. ארוס וציוויליזציה, תל אביב: ספרית פועלים.
- ____, 2005 [1978]. הממד האסתטי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- סארטר, ז'אן-פול, 1977 [1946]. "פרקים מתוך הרהורים על השאלה היהודית", מבחר כתבים ב, בעריכת מנחם ברניקר, מרחביה ותל אביב: ספרית פועלים, עמ' 151–185.

Habermas, Jürgen, and Herbert Marcuse, 1981. "Theorie und Politik," in Jürgen Habermas and Silvia Bovenschen (eds.), *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Frankfurt/M: Suhrkamp.

Hawa-Tawil, Raymonda, 1980. *My Home, My Prison*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Jansen, Peter-Erwin, 2004. "Israel ist stark genug für Zugeständnisse" (Foreword to the German translation of Marcuse's Article "Israel is Strong Enough to Concede"), in Herbert Marcuse, *Nachgelassene Schriften 4: Die Studentenbewegung und ihre Folgen*, Springe: zu Klampen Verlag, pp. 146–147.

JTA, 1971. "Marcuse Joins Appeal to Kosygin to Let Soviet Jews Emigrate to Israel," the Jewish Telegraphic Agency (JTA), January 26, 1971, <http://archive.jta.org/article/1971/01/26/2956408/marcuse-joins-appeal-to-kosygin-to-let-soviet-jews-emigrate-to-israel> (accessed 5.11.12).

Katz, Barry, 1982. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography*, London: Verso Editions and NLB.

Kellner, Douglas, 1984. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

____, 1998. "Introduction — Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s," in idem (ed.), *Technology, War and Fascism (Collected Papers of Herbert Marcuse I)*, London and New York: Routledge, pp. 1–38.

____, 2007. "Editor's Note to Marcuse's *Jerusalem Lectures*," in idem (ed.), *Art and Liberation (Collected Papers of Herbert Marcuse IV)*, London and New York: Routledge, p. 149.

- Lüdtke, Martin, 1986. "The Utopian Motif Is Suspended: Conversation with Leo Lowenthal," *New German Critique* 38 (Spring-Summer), pp. 105–111.
- Marcuse, Herbert, 1958. *Soviet Marxism*, New York: Columbia University Press.
- _____, 1964. *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press.
- _____, 1968 [1934]. "The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State," *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press, pp. 3–42.
- _____, 1968. "Foreword," *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press, pp. xi–xx.
- _____, 1969a. "Repressive Tolerance," in Robert Paul Wolff, Barrington Moore, jr., and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Boston: Beacon Press, pp. 81–123.
- _____, 1969b. *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press.
- _____, 1972 [1936]. "A Study on Authority," *Studies in Critical Philosophy*, Boston: Beacon Press, pp. 49–155.
- _____, 1977a. *Die Permanenz der Kunst*, Munich-Vienna: Carl Hanser Verlag.
- _____, 1977b. "Enttäuschung," in Günter Neske (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen: Neske, pp. 162–163.
- _____, 1998. *Technology, War and Fascism (Collected Papers of Herbert Marcuse I)*, ed. Douglas Kellner, London and New York: Routledge.
- _____, 2004 [1970]. "Israel-Palästina: Bemerkungen zur Krise im Jahr 1970," (an Interview to *Street Journal*, April 1970) in P. E. Jansen (ed.), *Die Studentenbewegung und ihre Folgen (Nachgelassene Schriften 4)*, Springe: zu Klampen Verlag, pp. 144–145.
- _____, 2005 [1972]. "Israel is Strong Enough to Concede" (*The Jerusalem Post*, January 2, 1972) in Douglas Kellner (ed.), *The New Left and the 1960s (Collected Papers of Herbert Marcuse III)*, London and New York: Routledge, pp. 54–56.
- _____, 2005 [1977]. "Thoughts on Judaism, Israel, etc.," in Douglas Kellner (ed.) *The New Left and the 1960s (Collected Papers of Herbert Marcuse III)*, London and New York: Routledge, pp. 179–182 (from *L'Chayim*, Winter 1977).
- _____, 2007 [1967]a. "Art in the One-Dimensional Society," in Douglas Kellner (ed.), *Art and Liberation (Collected Papers of Herbert Marcuse IV)*, London and New York: Routledge, pp. 113–122.
- _____, 2007 [1967]b. "Society as a Work of Art," in Douglas Kellner (ed.), *Art and Liberation (Collected Papers of Herbert Marcuse IV)*, London and New York: Routledge, pp. 123–129.
- _____, 2007 [1978]. "Lyric Poetry After Auschwitz," in Douglas Kellner (ed.), *Art and Liberation (Collected Papers of Herbert Marcuse IV)*, London and New York: Routledge, pp. 211–217.

- _____, 2007. *Feindanalysen — Über die Deutschen, Schriften aus dem Nachlaß 5*, ed. Peter-Erwin Jansen, Springe: zu Klampen Verlag.
- _____, 2011 [1969]. "The Role of Religion in Changing Society," in Douglas Kellner (ed.), *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation (Collected Papers of Herbert Marcuse V)*, London and New York: Routledge, pp. 182–188.
- _____, 2011 [1979]. "Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society," in Douglas Kellner (ed.), *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation (Collected Papers of Herbert Marcuse V)*, London and New York: Routledge, pp. 222–225.
- Marcuse, Peter, 2004. "Herbert Marcuse's 'Identity,'" in John Abromeit and W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse: A Critical Reader*, New York: Routledge, pp. 249–252.
- McKenzie, Robert, 1968. "The Father of Student Rebellion? Herbert Marcuse Talks to Robert McKenzie," *The Listener* 2064 (80), October 17th, pp. 498–499.
- Müller, Tim B., 2002. "Bearing Witness to the Liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the Holocaust, 1941–1948," *New German Critique* 85 (Winter Special Issue on Intellectuals, winter), pp. 133–164.
- _____, 2004. "Herbert Marcuse, die Frankfurter Schule und der Holocaust: Ein Beitrag zur zeitgenössischen Wahrnehmung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik," Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg, www.marcuse.org/herbert/booksabout/00s/04TBMuellerMagister.htm (accessed 5.11.12).
- _____, 2010. *Krieger und Gelehrte: Herbert Marcuse und die Denksysteme im Kalten Krieg*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Olafson, Frederick, 1977. Heidegger's Politics: "An Interview with Herbert Marcuse," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6(1) (Winter), pp. 28–40.
- Sherover, Erica, and Peter Marcuse, 1979. "To the Editors," *New York Review of Books*, September 27. Also published: "An Open Letter to Friends of Herbert Marcuse," *New German Critique* 18 (Fall), p. 28.
- Stark, Franz, 1971. *Revolution oder Reform: Herbert Marcuse und Karl Popper — Eine Konfrontation*, München: Kösel-Verlag.
- Tauber, Zvi 1988. "Herbert Marcuse — Auschwitz und MyLai?" in Dan Diner (ed.), *Zivilisationsbruch, Denken nach Auschwitz*, Frankfurt/M: Fischer Verlag, pp. 88–98, 269–273.