

## האיש במלתעות התנון – ולטר בנימין, מכתבים וספרים חדשים

Mehlman, Jeffrey, 1993. *Walter Benjamin for Children. An Essay on His Radio Years*. Chicago: University of Chicago Press.

Moses, Stéphane, 1992. *L'Âge de L'Histoire, Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Édition du Seuil: Paris.

Scholem, Gershom, ed., 1992. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940*, trans. Gary Smith and Andre Lefevere, with an Introduction by Anson Rabinbach. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Scholem, Gershom, and Theodor W. Adorno, eds., 1994. *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press.

לא הבינו אף מלה ממנה – היתה משום "חוצפה גמורה". "הארות חילונית" אלה (מונח רב-השראה זה טבע בנימין בהתייחס ליצירות-אמנות סוריאליסטיות) בפרוזה, פרוזה שוויתרה במכוון על דרך טיעון מקובלת כשהעדיפה את עוצמת התובנה, דורשות פרשנות אפילו יותר ממרבית הכותבים שהיו למושאי כתיבתו של בנימין.

מאז פורסמה יצירתו לאחר מותו – מרביתם לא ראתה אור בימי חייו – פרשנויות כאלה מצויות בשפע. מבקרים מרקסיסטים להוטים היו להכתירו כקדושם המגן, ואילו גרשם שלם, ידידו הקרוב של בנימין וחוקר דגול של המיסטיקה היהודית, היה ראשון הטוענים שבנימין כפה את המרקסיזם על דמיון דתי, ובסופו של דבר, מיסטי. בד בבד עם הגידול במספר כתביו שהגיעו לדפוס, הן במקור הגרמני והן בתרגום, באה לעולם תעשייה של ממש של לימודי בנימין – ספרה של מרגרט כהן הארות חילונית וספרו של ג'פרי מהלמן ולטר בנימין לילדים הם רק שניים מתוצריה האחרונים (Cohen 1993; Mehlman 1993). ספרה של כהן הוא מחקר נבון על המפגש של בנימין עם הסוריאליזם, ובעיקר עם עבודתו של אנדרה

תהילה שלאחר המוות מן הסוג שזכה לו ולטר בנימין בעקבות התאבדותו על הגבול הצרפתי-ספרדי ב-1940, והוא בן 48 שנים, אינה דבר יוצא דופן במאה ה-20; אך היא יוצאת דופן בהחלט במקרה של בנימין, הנמנה ללא ספק עם האוטוריים שבסופרי המאה. הנער הרומנטי שלימים אימץ את המרקסיזם היה מלומד ואיש ספר לפי מיטב המסורת הגרמנית. אולם לאחר התמוטטות הכלכלה הוויימארית והתגברות כוחם של הנאצים שבאה בהמשך, חייב היה האינטלקטואל היהודי הגולה בפריס להתפרנס בדוחק כמבקר ספרות, מתרגם וכותב תסכיתים עצמאי. כמי שנודע בראש ובראשונה בזכות ביקורת הספרות שלו, הוא היה למעשה מטאפיסיקן מעמיק, שעבודתו כולה עמדה בסימנם של חזון היסטוריה אפוקליפטי ותסכוליו של אוהב נכזב. בקריאות הטקסטים האלגוריות שלו, טקסטים שלעיתים קרובות לא היו כתובים בכלל – ערים, מוסדות, חוויות – הוא הפיק עונג חיובי מן הקושי המוחלט שהסבה כתיבתו; פעם סיפר בגאווה כי "ההקדמה האפיסטמולוגית" ביקורתית" לעבודת הדוקטור המקורית שלו על הטרגדיה הגרמנית הבארוקית – עבודה שנאלץ לקבל חזרה מבלי שעמדה לשיפוט, מאחר שהקוראים במחלקתו באוניברסיטת פרנקפורט

ברטון, ועל נסיונו למזג את הפסיכואנליזה עם המרקסיזם. ספרו של מהלמן הוא ניסיון מאולץ יותר לפרש, ללא הצדקה מספקת, את תסכיתי הרדיו לילדים שכתב בנימין בסוף שנות העשרים – היבט זנוח אך מרתק באמת ביצירתו של בנימין – כאילו היו רשימות לא-ערובות של הטיפול הפסיכואנליטי שבנימין מעולם לא עבר בעצם.

כפי שמעידים שני המחקרים הללו, נקרא ולטר בנימין של שנות התשעים, בנימין הפוסט-מודרניסטי, כהוגה לקטני מודע-לעצמו, שהתיך יחדיו יסודות שונים בתכלית לכלל קולאז'. יותר מכל, בהגותו של בנימין חביבה על קוראים אלה התפיסה הקודרת של העבר, עבר שהתדמה בעיניו, כפי שכתב במשפט שמרבים לצטטו, ל"פורענות אחת ויחידה, העורמת בלי הרף הריסות על-גבי הריסות" (שלום 1989, 445). עם זאת, כפי שטוען ריצ'רד וולין ב"ולטר בנימין: האסתטיקה של הגאולה – הביוגרפיה האינטלקטואלית הטובה ביותר של בנימין שראתה אור בצורת ספר, ועתה למרבה השמחה גם בכריכה רכה בלויית הקדמה חדשה – מחמיצות קריאות פוסט-מודרניסטיות אלה את הדחף החזק לגאולה המסתתרת מאחורי ראיית העבר של בנימין (Wolin 1994). ככל שתפיסת ההיסטוריה של בנימין היתה קודרת וחפה מנחמה, נשמר בה תמיד מקום לחזון אוטופי אפשרי החורג משממת נופו של ההווה. אכן, כפי שמדגים וולין במחקרו הבהיר, לאורך כל יצירתו של בנימין, למן כתביו האוטוריים המוקדמים ביותר על השפה וכלה בעיוניו באמנות ובמשיחיות, נשאר בנימין נאמן ל"ביקורת גואלת" (בניסוחו של יורגן האברמס) (Wolin 1994, xiii; Habermas 1988, 90-128). לדידו של בנימין, החובה המוסרית שניצבה בפני הביקורת היתה "לגאול" את העבר, להצילו מתהום הנשייה באמצעות חשיפת אמיתו הסמויה, באמצעות פדייתם משברי ההיסטוריה של "זמני העתה" שלה, כפי שכינה בנימין את רגעי "השמחה המפויסת לחלוטין", שהם, כך האמין, מבשרי הגאולה.

תפיסה נועזת ונלהבת זו – שכה רחוקה מביקורת ספרות בנוסחה האקדמי – היא ממורשותיו רבות-העוצמה ביותר. היא גם מספקת חוט שאף אם אין בו לקשר את הגותו המקוטעת במהותה, הוא עובר לאורך יצירתו כולה. מה שנותר עדיין בלא הסבר הן הסתירות

הפנימיות, האפוקריות האמיתיות בקריירה של בנימין: ההיגיון שמאחורי הפיכתו למרקסיסט (בעת חופשה באי קפרי ב-1924, כאשר פגש את השחקנית הבולשביקית הלאטבית אסיה לאציס והתאהב בה); או הקשרים בין מגוון הנושאים שעוררו את עניינו ונפרשו בטווח המדהים באמת שמגתה ופרוסט ועד צעצועי ילדים, חשיש, והשפעת הטכנולוגיה המודרנית על יצירת האמנות. מעל לכל, מה שנותר בלא הסבר, בהעדר ביטוי הולם יותר, זוהי מחורתו הצרופה של בנימין כאדם, משונותו האמיתית, החורגת מתמהוניות גרידא.

אחת הסיבות העיקריות לקוצר השגתנו את ייחודיותו האינטלקטואלית והאישית של בנימין היא המחסור בחומר ביוגרפי ראוי לשמו. אף כי כל שורה שכתב טבועה בחותם ברור של תבונתו הייחודית – כשרונו ל"חשיבה פיוטית", בניסוחה של חנה ארנדט (Arendt 1968, 50) – חתר בנימין בכתיבתו למעין אל-אישיות וירגילית וביקש לבטל הכל זולת השכל, שהוא, כך טען, הדבר היחיד בעל הערך. אפילו מעט הכתבים האוטוביוגרפיים לכאורה שלו, דוגמת זכרונות הילדות הכה פרוסטיים, כרוניקה ברזיאית, שתוגת אין קץ של שלהי המאה ה-19 שורה עליה, עוסקים פחות בילדותו האמיתית ויותר בעיר שבה גדל, על פיתוייה שאינם מרפים ממך ועל ההשפלות שהיא מזמנת (Benjamin 1978, 3-60). להוציא טקסטים כאלה וזכרונות חטופים שהעלו על הכתב מכריו, ספרו של שלום ולטר בנימין: סיפורה של יידידות הוא העבודה הביוגרפית החשובה ביותר שנכתבה עליו, אלא שזו, כפי שמעידה בגלוי כותרתה, מתמקדת בעיקר במערכת היחסים בין שני החברים (שלום 1987). אף כי הספר שופע חומר עובדתי רב-ערך, הוא מנציח בלא משים את תיזת "בנימין האחד" – שלפיה בנימין היה אחד משניים: תיאולוג או מרקסיסט (שלום דובק בנוקשות באפשרות הראשונה) – ולא דווקא מסייע לפתור את חידת חייו רצופי הסתירות.

מסיבה זו בדיוק, דומה היה שחלופת המכתבים של בנימין מן השנים 1910-1940, שראתה לאחורונה אור באנגלית, תהיה בבחינת תוספת מבורכת לעבודות של בנימין שכבר זמינות לקוראי אנגלית (Scholem and Adorno [1966] 1994). אולם למרבה הצער, כך זה, שתורגם לאנגלית קולחת מן המהדורה הגרמנית המקורית של 1966 בידי מאנפרד ואולין

יעקובסון, עשוי להסתבר כמועיל ביותר רק למומחי בנימין. הוצאת זורקאמפף, המו"ל הגרמני, דרשה מן המתרגמים להגיש העתק מדויק של הכרך המקורי, ללא הערות או הסברים נוספים כלשהם. עם זאת, בעוד שהמהדורה הגרמנית התאימה בשעתה לקהל קוראיה, קוראים שהיו מן הסתם בקיאים יותר בהקשר התרבותי של חי בנימין, קשה לומר דברים דומים על המהדורה האנגלית ועל קוראיה. הפירושים במהדורה האנגלית הם כה חסכניים – הערות ביוגרפיות קצרצרות בלבד על מכותביו של בנימין ובעיקר מראי מקום ביבליוגרפיים לספרים ולחיבורים עלומים רבים מספור המוזכרים במכתבים – עד כי רבים מן המכתבים באסופה יוותרו סתומים למעשה למי שאינם מומחים לחיי בנימין ולתקופתו. כמו כן, ראוי לציין כי המונח "Correspondence" [חלופת מכתבים] שבכותרת האנגלית (במקום המלה הגרמנית "Briefe" [אגרות]) אינו מדויק, מאחר שלהוציא כמה מכתבים שנשלחו אליו, כולל הספר רק את צדו של בנימין בחלופת המכתבים.

אף על פי כן, לאלה המוכנים לפלס את דרכם בכרך זה, זהו הדבר הקרוב ביותר לאוטוביוגרפיה שבנימין לא כתב מעולם. עורכי האסופה המקורית, גרשם שלום והפילוסוף המרקסיסטי תיאודור אדורנו, איש אסכולת פרנקפורט, בחרו – במעשה של שיתוף פעולה שהוא משום בבואה של "פנייאנוס" של בנימין, כפי שהוא עצמו כינה את נאמנותו הכפולה לתיאולוגיה ולמטריאליזם ההיסטורי – שלוש מאות ושלושים דוגמאות מסך כל המכתבים של בנימין ששרדו. מכתבים אלה נפרשים כמעט על פני כל חייו הבוגרים – מיום הולדתו השמונה-עשרה ועד פחות מחודשיים לפני מותו – והם כוללים את התכתובת של בנימין עם דמויות כגון המשורר והמסאי הוגו פון הופמנסטל (שהיה איש הספרות החשוב הראשון שהכיר בגאונותו של בנימין ופרסם את כתביו); מרטין בובר (שאף הוא פרסם אותו, אך בנימין מצדו לא רחש לו חיבה, אם כי לא תמיד בצדק); פלורנס כריסטיאן ראנג (תיאולוגית נוצרית ואחת מאנשי סודו של בנימין, שגילמה, כפי שכתב פעם, את "כל היסודות החיוניים של התרבות הגרמנית שהפנמתי בתוכי"); ברטולד ברכט (שבנימין היה מראשוני התומכים בתיאטרון האפי שלו, וכמרקסיסט, נודעה לו השפעה מיוחדת על

בנימין); אדורנו (שעליו אפשר לומר שהיה, יותר מכל אחד אחר, תלמידו של בנימין, אם כי תלמיד ביקורתי), ורעייתו של אדורנו, גרטל; מקס הורקהיימר, שותפו של אדורנו להנהלת המכון למחקר חברתי בפרנקפורט (שתמך בבנימין במהלך שנות גלותו בפריס באמצעות קצבה קטנה); שלום (שהמכתבים אליו תופסים יותר משליש מן הספר); וחבורה של אנשי ספרות ותרבות אחרים בני הזמן – חנה ארנט, ורנר קראפט, ריינר מאריה רילקה, רוברט ולטש. גם אם תועלתו של הספר אינה ברורה, הוא מפרוץ לפחות את האמונה שבנימין היה דמות עלומה בימי חייו; הממסד הספרותי והאקדמי אמנם התעלם ממנו או דחה אותו, אך המכתבים מבהירים עד כמה עמוקה היתה מעורבותו בחיי התרבות של התקופה, ובעיקר בתנועותיה הקיצוניות והחלוציות.

מטבע הדברים, הכרך אינו מקיף. רבים מן המכתבים של בנימין שהיינו רוצים לקרוא – לאשתו דורה ולבנו סטפן או לאסיה לאציס – לא עמדו לרשות העורכים או אבדו במהלך המלחמה, כמו גם המכתבים לעמיתים מקצועיים כמו ארנסט בלון ואנדרה ברטון. עם זאת, יותר מכל פרסום אחר, משרטט הספר תמונה שלמה יותר של התפתחותו של בנימין. מטעמים ביוגרפיים טהורים, המכתבים החריגים ביותר (אם כי לא המעניינים ביותר) באסופה הם המוקדמים ביותר, משלהי בחירתו ומראשית בגרותו של בנימין, שכן הם מתעדים תקופה בחייו שאינה מוכרת ממקורות אחרים. מכתבים אלה מתארים איש צעיר, מקסים ללא-תקנה ובוגר להפליא, אך – בניגוד לדיוקן העצמי שהציג בנימין לעתים – לא מיוסר או טראגי יותר מבני גילו האחרים בעת ההיא.

בעוד שמכתבים מוקדמים אלה מכילים שורות המטרימות את הברק המעוות של סגנונו האפוריסטי המאוחר יותר ("הזונה מייצגת את השאיפה העליונה לתרבות [...]): היא מסלקת את הטבע ממקלטו האחרון, מן המיניות", יש בהם גם אמירות חבוטות בשפע ("מי ידע מהו באמת היקף רוחניותה של האשה? מה באמת יודעים אנו על האשה? לא יותר ממה שאנו יודעים על הנוער") או אמירות כנות, אך ספוגות ביוהרה אינטלקטואלית מגוחכת (או מעוררת רחמים) של בן עשרים. "היום חשתי באמת הנוראה של מלותיו של ישו: מלכות האלהים איננה מן העולם הזה אלא בתוכנו היא מצויה",

כתב למכרה צעירה, קרלה זליגסון, בעת שחזר אחריה. "הייתי רוצה לקרוא איתך את הדיאלוג של אפלטון על האהבה, שבו היא מבוטאת ביופי כה רב ובתובנה כה עמוקה שאין למעלה ממנה" (Scholem and Adorno [1966] 1994, 34), 35, 54.

מכתבים מוקדמים אלה גם מצביעים על כמה צדדים אפלים יותר וחביבים פחות באישיותו. הבולט שבהם היה נטייתו של בנימין להתקשר לדמויות "בטוחות בדרך" – היינו: לאנשים שנראו לו כמגלמים מטרות או רעיונות בדבקות ובנחישות, חפות מההיסוסים ומהשניות, שאפיינו כמדומה את כל מה שבנימין עצמו חש. המכתבים מתקופה מוקדמת זו מתעדים בעיקר את מעורבותו בתנועת הנוער הגרמנית. קבוצות פופולריות מאוד אלה החלו מתארגנות בגרמניה בתחילת המאה במרד נעורים נגד הערכים הבורגניים המנוונים של דור הוריהם וביקשו לרומם את עצם מושג הנעורים לכלל אידיאל של אותנטיות מוסרית. בנימין – עד כמה שהדבר נשמע מוזר, בהתחשב בסלידתו המאוחרת יותר ממוסדות וגינונים חברתיים – היה בין ראשי הדוברים של אחד מפלגי התנועה, שאותו הנהיג מורו לשעבר גוסטב וינקן. בנימין פשוט העריץ את וינקן כאליל: "וינקן, מורי הראשון, תמיד נוכח במחשבתי, הוא נקודת המוצא שלי ואליו אני חוזר תמיד", כתב לאחד מחברי התנועה. במכתבים אחרים הוא דקלם בהתלהבות נוסחאות טיפוסיות לתנועת הנוער על "תחושת המופשטות המדהדרת בקביעותה של הרוח הטהורה" ו"הרוח המתממשת לעד", שממנה "כל אדם, כל נשמה הבאה לעולם, יכול לברוא את המציאות החדשה" (שם, 29, 55).

מאוחר יותר במהלך חייו, שב והפגין בנימין את נטייתו להזדהות עם דמויות שהן "התגלמות הביטחון העצמי" – עם דמויות כגון ראנג, ברכט ואפילו שלום. אולם וינקן, כמו מנהיגים אחרים של תנועת הנוער הגרמנית, תמך במלחמת העולם הראשונה מתוך פטריוטיות לוחטת. ועל כן, בנימין, שהתנגד למלחמה בכל מאודו, ניתק את הקשר עימו בתחושה של בגידה מוחלטת: "ד"ר וינקן היקר", הוא כתב, "אני מנתק לחלוטין וללא-תנאי את כל קשרי איתך. אתה הקרבת אנשים צעירים על מזבח אותה המדינה שנטלה ממך הכל" (שם, 75). מעט מאוחר יותר, בשירות-לב מוסרית חסרת-רחמים האופיינית לאדם שאינו יודע פשרות,

ניתק בנימין את יחסיו עם כמעט כל חבריו מימי תנועת הנוער, וסירב אפילו לדבר על תקופה זו בחייו (שם, 191; שלום, 1987, 46).

ניתוק הקשר עם וינקן בגלל המלחמה, שחייבה את בנימין לעקור לשווייץ כדי לחמוק מן הגיוס לצבא הגרמני, היה הראשון בשורה של אירועים מכריעים בחייו. המכתבים משנותיו בשווייץ שומרים על שתיקה חסרת-פשר לגבי המלחמה, אך משרטטים תמונה של אחת התקופות המאושרות ביותר בחייו. החיים בשווייץ עם רעייתו הטרייה דורה (שהקשר ביניהם החל כשעדיין היתה נשואה לאחד מחבריו לשעבר) ועם בנם סטפן התאפשרו הודות לתמיכתם הכלכלית של הוריו האמידים. כאן נהנה בנימין מחייו הקסומים של *privatlehrer*, מלומד בעל מקורות הכנסה עצמיים. הוא המשיך את לימודיו, אגב השתקעות בחקר הספרות והפילוסופיה הרומנטיות המאוחרות (שחותמן עליו ניכר לאורך כל חייו) והתמסרות מלאה לשתי תשוקותיו העיקריות, ביבליולוגיה ואיסוף ספרים.

החל משנת 1921 מתחילים המכתבים להתוות מהלך חיים של אומללות גוברת והולכת. בראש ובראשונה, הקריירה האקדמית שלו, שתחילתה בהבטחה, החלה מקרטעת עד שלבסוף קרסה בקול ענות חלושה עם דחיית עבודת הדוקטור שלו ב-1925. אולם כפי שמדגימים המכתבים, למעשה ביטא בנימין הקלה מרובה בעקבות כישלון זה, והודה כי בסתר לבו חשש מפני "הרצאות, סטודנטים וכי" [...] הדברים הגזולים את זמנך עד מוות" (Scholem and Adorno) [1966] 1994, 261. ואז, עם התמוטטות כלכלת ויימאר, הפסיקו הוריו את תמיכתם הכספית. בד בבד התפוררו נישואיו, ובנימין נרחק לחיים של עוני קודר בגלות פריס. עתה נראו חייו כמסכת אינסופית של נרודים, בין מדינות, איים, ערים ודירות. אולם הוא הוסיף לכתוב במרץ, "כמו מישור", כך אמר, "שספינתו נטרפה והוא ממשיך הלאה, נסחף על שבריה, כשהוא אווזו בקצה התורן שכבר החל להתפורר" (שם, 378).

המכתבים מתקופה זו מחזקים את דימויו של בנימין כהתגלמות האינטלקטואל היהודי חסרת הבית, העקור רוחנית והתלוש גיאוגרפית. בתקופה זו גם עתה, כמדומה, כתיבת המכתבים חשיבות עליונה בחייו של בנימין. מובן שבשל המרחק הפיסי שנפער בינו לבין

מרבית ידידיו, הדרך היחידה לשמור על הקשר היתה באמצעות התכתבות. ברם, אפשר שהיו סיבות נוספות לדבקתו הנלהבת, הכפייתית אפילו, של בנימין בכתיבת מכתבים. כפי שמציין אדורנו בהקדמתו, צורת המכתב סיפקה לו אמצעי מושלם לחיקוי קרבתה של שיחה אישית, מבלי לפגוע ביכולתו למצע את הקשר ולפקח עליו; קיום קשריו החברתיים באמצעות מכתבים, אפשר לבנימין לשמור על ריחוקו ובה בשעה לפרוץ את בידודו (שם, xviii).

מסיבה זו בדיוק, מסגירים מכתבים אלה פחות את צפונות חייו הפנימיים של בנימין ויותר את נסיבותיהם החיצוניות. הקוראים ימצאו בהם מעט גילויים על מחשבותיו של בנימין או על רגשותיו – הגילויים הקטנים שבשלם קוראים בדרך-כלל מכתבים של כותבים דגולים, כגון הנרי גיימס או גייד או קפקא. אין כמעט רמז לנישואיו המסוכסכים או לפרשיות האהבה הכושלות שלו. מכתבים אחדים מתייחסים לבידוד שבנימין כינה בשם "מצבו הטבעי", אחרים חדורים תחושה ברורה של אושר ושביעות רצון, אך המכתב היחיד שבו הוא מדבר על רגשותיו – על אושרו, אפילו על רוממות רוחו – הוא המכתב שכתב לגרטל אדורנו בשנת חייו האחרונה, האיזומה, באוקטובר 1939.

המכתב נכתב בעת שהחזק במחנה-עצורים צרפתי, והוא מתאר את "שאונו המתמיד" של המחנה (בנימין היה רגיש במיוחד לרעש). את מזג האוויר הגשום הנורא, את ההירדררות במצב בריאותו ואת קיומו החומרי הכה עלוב. ויש בו חלום ארוטי מובהק, חלום כה "יפה", כך כתב לגרטל אדורנו, עד ש"איני מסוגל לעמוד בפיתוי לספר לך עליו". החלום מורכב מכדי שאפשר יהיה לתמצתו, אך הוא שופע דימויים משונים של סרקופגים מכוסי אוזב, אותיות מפרשית, כובע קש מוכתם ברם ואשה יפה המסירה את הסדין מעל מיטתה ומגלה לבנימין את "תבנית" כתיבתו. החלום העומד ללא ספק בסימן שאיפת-המוות הלא כלי-כך סמויה של בנימין גם מספר על אשה "העוסקת בגרפולוגיה" – בנימין עצמו היה גרפולוג מיומן – שמנסה לנתח את כתב ידו של בנימין, המודה בהדרתו העמוקה מפני האפשרות ש"כמה מתכונותי האישיות עלולות להיחשף" (שם, 614-615).

ההערה האחרונה היא אולי ההתבטאות החושפנית ביותר בספר כולו. אולם על מניעת

סיפור "התכונות האישיות" מאיתנו, מפצים המכתבים בגוללם את מסכת יצירת חייו של בנימין. במוקד המכתבים נמצאת מכתבתו של בנימין (או מיטתו), שעליה אהב לשכב בזמן שכתב. הם מכילים רשימות מפורטות של ספרים שבלע בגרונות של תולעת ספרים, החל במרחב שבין הפינות הנידחות ביותר של ספרות ופילוסופיה של ימיה הביניים הגרמניים ועד לאחרון הרומנים הבלשיים של ז'ורז' סימנון; הערות קבועות על אופן התקבלות עבודתו ועבודתם של כותבים אחרים; עדכונים תדירים על מאמציו הבלתי-נלאים, אך חסרי התועלת לעתים קרובות, לחזור אחר שוקי הספרות של ברלין ופריס, ברדיפה אחר עמלות ותשלומים שמהם יוכל לחלץ פרנסה דחוקה ככל שתהא; ואחרון אחרון חביב, דיווחים מתמידים על תאוות איסוף הספרים שלו ועל רכישותיו האחרונות. בנימין מעולם לא היה מרושש מכדי שתמצא בכיסו הפרוטה לקנות משהו חדש לאוספיו. אפילו ב-1934, במכתב מקופנהאגן שבו תיאר את "הצד הגלוי של חייו" כ"כה לא-בטוח עד שאיני רוצה להתייחס אליו שלא לצורך", יכול היה בנימין להכריז בחדווה שגילה "דגמים מקוריים [...] נפלאים של כתובות קעקע" – אכן, כתובות קעקע – שחייב היה לרכוש כדי להרחיב את אוסף "גיליונות הדגמים הציוריים" שלו (שם, 459).

ברשימות אלה משובצים הגיגים רבים מספור שהפכו בינתיים לתווי היכר של הביקורת הבנימינית, הערות אגביות כגון ההערה שנעשתה מפורסמת בינתיים, "כל יצירה [יצירת אמנות] מושלמת היא מסיכת-המוות של האינטואיציה שלה" (שם, 227). ואף כי מעט מהמכתבים באסופה כוללים דיונים מורחבים או ניצני מסות, כמה מהמכתבים האחרונים בספר מכילים חילופי דברים חשובים בין אדורנו לבנימין. אלה נסבו על המתודולוגיה של בנימין בחלק המוקדש לבודלייר בפרייקט על מעברי פריס, המחקר על פריס במאה ה-19 שבנימין השקיע בו את מרבית זמנו בשלוש-עשרה שנותיו האחרונות, אך מעולם לא השלימו. אדורנו ביקר במכתבו (שנדפס בכרך זה) את בנימין על כי ניתוחו המטריאליסטי אינו "מתנוק" דיו, היינו: על כי הוא מקשר את שירת בודלייר בישירות ובפשטנות יתרה לבסיס החברתי והכלכלי. "גרמת עוול לעצמך", כתב לבנימין, "בבקשך להפגין את הערכתך למרקסיזם, אך

בכך יצאתם נפגעים אתה ואף המרקסיזם" (שם, 583). בתגובה, הגן על עצמו בנימין באמצעות ההודאה כי אמנם קיים "ניגוד" בין האינטרסים האישיים שלו לבין הקטיגוריות המרקסיסטיות שלו, אך "לא הייתי מעלה על דעתי להשתחרר ממנו. הבעיה שמציגה עבודה זו מושתתת על ההתגברות על ניגוד זה" (שם, 587).

שאלת המרקסיזם של בנימין וה"פגיעה" לכאורה של מרקסיזם זה ב"אינטרסים האישיים" שלו מעלה בהכרח את סוגיית היחסים בין בנימין לשלום (שלום 1987; 1989, 416–450). כפי שכתב רוברט אלטר בספרו המבריק, מלאכים הכרחיים: מסורת ומודרניות אצל קפקא, בנימין ושלום, היה בוודאי הקשר בין שלום לבנימין "אחת הידידיות האינטלקטואליות יוצאות הדופן של המאה ה-20" (Alter 1991, 3). השניים נפגשו לראשונה ב-1915 (זמן-מה לאחר שבנימין ניתק את קשריו עם וינקן). כששלום היה בן שבע-עשרה ובנימין בן עשרים ושלוש. עד מהרה נרקמו בין השניים "יחסים של קרבה אינטימית", כפי שכינה זאת שלום, ידידות שהתבססה על שוויון אינטלקטואלי אמיתי ועל תחושת נאמנות הדדית כה עזה שהתמידה לאורך כל חייהם השונים כל-כך ולמרות חילוקי הדעות הנוקבים שהתגלעו ביניהם מעת לעת. ההיבט המדהים ביותר של ידידות זו היתה העובדה שבמשך קרוב לעשרים וחמש שנה היא התנהלה כמעט אך ורק באמצעות מכתבים – שכן שלום היגר לארץ-ישראל ב-1923, ולאחר מכן נפגשו השניים פעמיים בלבד, וגם אז רק לפרקי זמן חטופים ביותר.

בנימין ושלום שמרו בהריצות זה על מכתביו של זה (שהיו ללא העתקים מאחר שנכתבו, רובם ככולם, בכתב-יד). למרבה הצער, להוציא שלושה מכתבים חשובים (המופיעים בכרך זה), הושמדו כמעט כל מכתביו של שלום אל בנימין מן התקופה שעד 1932, כאשר הגסטאפו החריס את דירתו של בנימין ואת מסמכיו. לגמרי במקרה ניצלו מהשמדה מכתביו של שלום אל בנימין מן השנים 1932–1940; אלה נתגלו ב-1960 ובסופו של דבר ראו אור בגרמנית ב-1980, וזמן קצר לאחר מכן פורסמו בתרגום לאנגלית בספר שכותרתו חלופות המכתבים בין ולטר בנימין לגרשום שלום, 1932–1940 ובו כמה ממכתביו של בנימין לשלום שלא נרפסו בספר חלופות המכתבים הקודם (Scholem 1992). למותר לציין כי שלום ואדורנו לא ידעו על קיומם של

מכתבים אלה שעה שקיבצו לראשונה את מכתבי בנימין.

אולם אפילו בהעדר הצד של שלום בתכונת ביניהם, מכתביו של בנימין מאפשרים לקוראים לשחזר את התפתחות מערכת היחסים ביניהם על תהפוכותיה. למן ראשיתה, עמדה הידידות בסימן של השלמה הדדית. שלום היה חוקר קבלה מובהק, פילולוג בר-סמכא; בנימין היה מעין מקובל של שפה, אלכימאי רב-השראה של התרבות. וללא ספק, ההבדלים במזגיהם היו תהומיים. שלום היה תמצית ההחלטיות והנחישות; הוא גילה את יהדותו כשהיה בן שלוש-עשרה, ואף כי החליט להקדיש עצמו לחקר הקבלה רק בשנות העשרים לחייו (כשפגש לראשונה את בנימין, למד שלום מתמטיקה), נראה שמעולם לא ייסרו בריצנות ספק כלשהו לגבי הנושאים שהיו חשובים באמת לידו. בנימין, לעומת זאת, היה שקוע בעצמו, מסורבל מבחינה חברתית אך גאון באמת, והפגין, בין היתר, נטייה לחישובים מוטעים, שהסתיימו לא אחת באסון, ואי-יכולת מובנית למצות כל עניין ומטרה שעוררו את סקרנותו שלא ידעה שובע.

עם זאת, הסיבה להתחברותם של שני הצעירים ברורה: השניים באו מאותו חוג יהודי-גרמני מתבולל, השניים מרדו ברקע זה בגיל צעיר, ושניהם היו אינטלקטואלים עצמאיים קנאיים, בעלי עוצמה מטורפת כמעט ותחושת שליחות שדמתה לייעוד דתי. אולם יותר מכל, הם היו שותפים במחויבותם לגאולת העבר שנמחה – עבור שלום היה זה העבר של המסורת המיסטית היהודית; עבור בנימין, ה"פרה-היסטוריה" של התרבות המודרנית – ותחושת ההווה כרגע של משבר היסטורי שבו יאבד העתיד אלא אם כן ייגאל העבר האבוד.

בעיני השניים, רגע זה של משבר נכרך הדוקות במצבה האינטלקטואלי והרוחני של יהדות גרמניה במחצית הראשונה של המאה. ואמנם, מחלופת המכתבים שלהם עולה תיאור ממשי של יהדות גרמניה ותרבותה על נתיביה הכה שונים, שאותם, אפשר לומר, גילמו השניים בעצם אישיותיהם. טבעו של תיאור זה מתחורר מכמה מכתבים שהחליפו השניים בסוף שנות העשרים ובתחילת שנות השלושים ונסבו על שני נושאים שליבו מחלוקת רצינית, כמעט מריבה, בין שני הידידים. הראשון בנושאים אלה היה מה ששלום כינה בספרו על בנימין

בשם "התכנית שנכשלה", היינו: נסיונותיו לשכנע את בנימין להצטרף אליו לארץ-ישראל וללמוד עברית כדי להגיע ל"התעמתות אמיתית עם היהדות" (Scholem and Adorno [1966] 1994, 363; שלום 1987, 142–154). והשני – פנייתו של בנימין למטריאליזם ההיסטורי, תפנית שעוררה את מורת רוחו וביקורתו של שלום על בגידתו בטבעו המטאפיסי האמיתי שבעטייה נעשה קורבן ל"הונאה-עצמית רבתי".

אשר לנושא הראשון, "התכנית שנכשלה", שלום טרח רבות על ארגון מעברו של בנימין לארץ-ישראל, ואף השיג עבורו מלגה ללימוד עברית עוד בהיותו באירופה ובה בעת הכשיר את הקרקע לכך שתוענק לו משרת פרופסור באוניברסיטה העברית הצעירה בירושלים. בנימין, מצדו, קבע שוב ושוב מועדים ליציאתו לארץ-ישראל ושב דחה אותם, בטענה החוזרת ונשנית כי עליו לסיים פרויקט זה או אחר בטרם יוכל לצאת לדרך. אשר למלגה, הוא קיבל את הכסף ממגנס, אך השקיע מאמץ זעום בלבד בלימוד העברית. התנהגותו של בנימין היתה מרגיזה, ושלום זעם בצדק.

במקרה האחר, הפנייה של בנימין אל המרקסיזם, העניין אינו כה ברור. בשל נסיונו האישי – אחיו היה פעיל במפלגה הקומוניסטית הגרמנית – גישתו של שלום למרקסיזם היתה עוינת במיוחד. אף על פי כן, הוא צדק בעיקרו של דבר כשקבע שנסיונותיו של בנימין להתאים את חשיבתו לכתונת הכפייה של המטריאליזם ההיסטורי היו מאולצים ומלאכותיים, וחיבלו בחשיבתו האינטואיטיבית, שהיתה תיאולוגית ומיסטית מטבעה.

אולם מה ששלום התקשה להבין היתה העובדה שעבור בנימין האופציה המרקסיסטית היתה צורת הפעולה היחידה שהתקבלה על הדעת במצבו הפוליטי המיוחד, האמצעי היחיד שאפשר לאינטלקטואל כבנימין להתנגד לפשיזם (ובכך חברו אל בנימין, כפי שהוא עצמו ציין, אינטלקטואלים אחרים דוגמת ארנסט בלוך). פנייתו למטריאליזם ההיסטורי, גם אם היתה שגויה ביסודה, היתה ניסיון כן להתמודד עם הרגע הפוליטי שבו הוא חי. למעשה, בנימין השלה עצמו לגבי המרקסיזם פחות משיער שלום. הוא תמיד היה לדידו בבחינת "הרע במיעוטו". הוא מעולם לא הצטרף למפלגה הקומוניסטית, והתעקש להכתיר את המטריא-

ליזם ההיסטורי שלו בשם "ניסוי". אשר לנסיונותיו האינטואיטיביות, גם כאן לא הלך שולל כפי שסבר שלום. במכתב חשוב מ-1931 אל המו"ל השוויצרי מאקס ריכנר, הודה בנימין, "מעולם לא הייתי מסוגל לחקור או לחשוב באופן אחר זולת, אם תרצה, האופן התיאולוגי, היינו: בהלימה לתפיסה התלמודית בדבר ארבעים ותשע רמות המשמעות המצויות בכל פסוק בתורה". לכך הוא הוסיף, על דרך ה"הבהרה": "כלומר: לפי נסיוני, החבוטה שבאמירות הקומוניסטיות מחוננת ביותר רמות של משמעות מן המחשבה הבורגנית המעמיקה בת-זמננו". בכך ביקש לומר שאינו ניגש למטריאליזם ההיסטורי כאל דוגמה, אלא כאל נקודת מבט "מועילה", וכי אפשר אפילו למתוח גשר בין נקודת מבט זו לחשיבתו התיאולוגית, "וידיא גשר זה מאולץ ובעייתי ככל שיהא" (Scholem and Adorno [1966] 1994, 372). בנימין גם ידע היטב כיצד הצטייר בעיני שלום; הוא כלל לא היה תמים באשר לרושם שעורר נסיונו לכוון גשר בין תיאולוגיה למרקסיזם. ב-1938, לאחר פגישתו החטופה והאחרונה עם שלום בפריס, הוא כתב לידידה משותפת, קיטי מרקס-שטיינשניידר:

פגשתי את שלום בפריס זמן קצר לפני יציאתי. הדיון הפילוסופי שלנו שהגיע זמנו זה מכבר התנהל כשורה. אם אינני טועה, הוא יצר אצלו את הרושם כאילו אני מעין אדם שהקים לו משכן בלוע תנין, ונוקק להדקי ברזל כדי להשאירו פעור (שם, 569).

בנימין אכן היה אדם שנלכד במלתעות תנין, והמלתעות לא היו רק אלה של המטריאליזם ההיסטורי; שלום היה גם בעל מונופולין על הוודאות, שאף ממנו לא מסוגל היה בנימין להשתחרר, אך גם לא יכול היה לחיות עימו לגמרי בשלום.

אולם דומה שבחילוקי הדעות בין שני הידידים עמדו על הפרק יותר מסתם פוליטיקה או מטאפיסיקה. למחלוקת האישית ביניהם היה גם מימד היסטורי ביקורתי, היינו: מצבה של יהדות גרמניה; ואי-ההסכמה בין השניים בעניין "נטייתו" האותנטיות של בנימין היה למעשה מעין גלגול נוסף של המתחים הטבעיים בסימביוזה הגרמנית-יהודית כביכול, בטענה ההיסטורית בדבר חליפין תרבותיים ומיזוג השקפות אמיתיים בין שתי התרבויות.

בנימין ושלוש החלו לרדן במכתביהם על קפקא ועל "משמעות" יצירתו ב־1931. חלופת המכתבים הנמרצת שלהם ב־1934 נסובה על חיבור מאמרו הנודע של בנימין "פרנץ קפקא: במלאת עשור למותו" (Benjamin 1968, 140-111), (ששלוש היה מעורב בהזמנתו וסייע לפרסומו). הנושא שב ועלה במכתביהם ב־1938. כפי שהדגים המלומד הגרמני האנס מאייר, השתנו דעותיו של בנימין על קפקא מקצה אל קצה בשנים שבין פרסום חיבורו ב־1934 ועד כתיבת מכתבו אל שלום ב־1938 (Mayer 1991, 209-185). אף על פי כן, גישתו של בנימין נותרה בשני המקרים "אוטוביוגרפית בהחלט". במאמרו, ייצג קפקא בעיני בנימין את מהות הארעי והלא־שלם, את התגלמות התהליך האינסופי של דחייה והשהיה, שלטענת מאייר, זיהה אותו בנימין עם השהייתו ודחייתו את ההכרעה בין תיאולוגיה למרקסיזם (נושא שעליו התווכחו בלהט הוא ושלוש קודם לכן). בעת כתיבת המכתב, ב־1938, הכריע בנימין לטובת השאיפה למוג את התיאולוגיה עם המטריאליזם ההיסטורי; עתה ייצג עבורו קפקא את "המחליא שבמסורת", מצב של שוללנות שהשתקף במפעל התיאולוגי ובה במידה בחוויה הנבובה של האדם בחברה הטכנולוגית המודרנית.

בעת שהזדהותו־העצמית של בנימין עם קפקא עברה תמורה זו, ניהלו הוא ושלוש ויכוח על מהות ההתגלות והחוק כקטיגוריות בעלות משמעות בדמיונו התיאולוגי של קפקא (Alter 1991, 103-114). לטענת שלום, קפקא עדיין האמין באפשרות ההתגלות, אך רק בבחינת התגלות האין, שהדבר האמיתי היחיד היכול להתגלות בו הוא חוויית ההתגלות. השקפה זו על התגלות לא־דוגמטית, אפילו ריקה מתוכן, הלמה את דתיותו האנרכיסטית של שלום.

בנימין סבר, לעומת זאת, כי בעולמו של קפקא חדלה להתקיים התגלות בעלת משמעות כלשהי – תוכנית או חווייתית. "עוזרוי [של קפקא] הם שמשים שבית תפילתם אבד להם, חניכיו הם תלמידים שכתבי הקודש אבדו להם", כך כתב ב־1934 במאמרו (Benjamin 1968, 139). במכתבו אל שלום, ארבע שנים מאוחר יותר, חידד בנימין ניסוח זה ותיקן אותו. אחרי שקבע בדוגמטיות כי קפקא מייצג את "חולי המסורת", הוא המשיך,

לעתים מגדירים את החוכמה כצדה האפי

הגם שמאמציו של שלום להביא את בנימין לארץ וביקורתו על התפנית המרקסיסטית של ירידו היו שני עניינים נפרדים, אפשר גם לראותם כשני צדדים של אותו מטבע; נסיונו של שלום "להציל" את בנימין ממה שבעיניו נחשבה לכזבה המהותית של הסימביוזה הגרמנית־יהודית. אף כי הוא עצמו היה בחלקו תוצר סימביוזה זו, אמונתו העמוקה של שלום בפשיטת הרגל המוסרית והאינטלקטואלית השלמה שלה עמדה בלב השקפתו הצינונית. אם כי בנימין כלל לא היה נציג אופייני של הסימביוזה הגרמנית־יהודית, נאמנויותיו העמוקות ביותר הצביעו ללא ספק לכיוונה, לפחות מבחינת הרצף של הציוויליזציה האירופית ומקומ־שלו, אפילו כיהודי, במסורת האירופית.

מזווית זו, נראים מאמציו הכפולים של שלום "להציל" את בנימין – מן המרקסיזם ולמען היהדות – כמעין ניסיון לשחרר את בנימין מעצם הסימביוזה הגרמנית־יהודית שהוא עצמו רחה, לגאול את ירידו מגורל שהוא, שלום, האמין שאחריתו הרס־עצמי ודאי. מבחינה זו, בנימין, ירידו הקרוב ביותר, גם היה במובן מסוים *doppelgänger* של שלום, מעין כפיל סמלי – "המסלול שלא הלך בו" כביכול, אך שממנו מעולם לא יכול היה לחמוק לגמרי. רגשותיו כלפי הסימביוזה הגרמנית־יהודית היו הרבה יותר מסוכסכים מכפי שמוכן היה להודות, ויחסיו עם בנימין שיקפו חיבוטי נפש אלה. שלום הבין בצדק שכאשר אימץ בנימין את המרקסיזם הוא פנה עורף לאותה "התמודדות שלמה עם היהדות", שאותה, האמין שלום, ייצגה הצינונות. הבעיה היתה ששלום לא מסוגל היה לדחות את בנימין, אך גם לא יכול היה לעמוד מנגד ולהניח לו לגוע מבלי לנסות להתערב.

מבחינת בנימין, לעומת זאת, היתה משמעות ירידותו עם שלום שונה מאוד. שלום אולי גילם את ה"צורה" שבה הוא "התודע ליהדות החיה", כפי שכתב בנימין לידידו בארץ־ישראל ב־1930 (שם, 364), אך הוא לא היה כפילו־שלו. כפילו של בנימין לא היה שלום כי אם קפקא. יותר מכל סופר אחר, הילך קפקא קסם עמוק הן על בנימין והן על שלום. לידידו של שלום, גילם קפקא מעין נקודת שיא מודרנית של הקבלה. לידידו של בנימין, לעומת זאת, ייצג קפקא פחות או יותר את לב חווייתו הפנימית והיה מושא להזדהות־עצמית יוקרת.



נדרש לא מטעמים של העמדת פנים אלא מטעמי דיוק, ובכך קלע למטרה באורח מיסטריו.

עם זאת, עיקר ההשראה שבשימוש של בנימין במונחים היהודיים מצוי בגלגול הצורה ששיווה להם. הוא עטף את שני המלים העבריות בדימוי של חייית-טרף (אריה? דוב? או נמר?) הרובצת כנועה לכאורה למרגלות הר הדוקטרינה המסורתית, אך מניפה עליו את כפתה באיום. אם באמצעות השימוש במונחים "הלכה" ו"הגדה" מיקם בנימין את קפקא בתוך מסורת יהודית בת-זוהר, הרי שבאמצעות דימוי החיה הוא העלה מניה וביה את מצבה המאויים, הפצוע למעשה, של מסורת זו, ואת יחסו הערין, החתרני אפילו, של קפקא כלפיה.

לאמיתו של דבר, תיאורו זה של בנימין את קפקא עשוי להיות תיאור קולע של יחסו שלו למסורת בכלל ולמסורת היהודית בפרט. רבות נכתב לאחרונה על יהדותו של בנימין.<sup>1</sup> בצד שלום, מאזכרים כמה מן הכותבים את בנימין כמקור חשוב לתיאולוגיה יהודית פוסט-מודרנית או ליהדות חילונית. נעשו נסיונות לאתר את שורשי תפיסת הביקורת המשיחית והגאולתית שלו כלפי חוכמת הקבלה, שאליה התוודע אולי באמצעות שלום (אף כי עתה נראה שסביר יותר ששאב את ידיעותיו בנושא מאנשי הרומנטיקה המאוחרת שבה אהב, מדרמיות כגון האמן, פון הומבולדט ומוליטור שכתבו על לשון ומיסטיקה). אחרים ניסו לטעון כי בנימין הוא שהשפיע למעשה, על שלום וכי אפשר שתפיסת הלשון המיסטית שלו עיצבה את ההמשגה רבת-ההשפעה שהציע שלום לתורת הלשון הקבלית. כותבים אחדים ביקשו להראות כי כתיבתו הביקורתית של בנימין, על טיעוניה האנולוגיים הלא-צפויים והקפיצות המבריקות של הדמיון הפרשני, מייצגת סוג של כתיבה יהודית במהותה, מעין מדרש מודרני.

ספר חשוב שראה אור לאחרונה ומעלה תרומה נכבדת להבנתנו את יהדותו של בנימין הוא מלאך ההיסטוריה (*L'Ange de L'Histoire*), ספרו של סטפן מוזס, פרופסור לספרות השוואתית באוניברסיטה העברית בירושלים ומחברם של ספרים אחרים בנושא הספרות היהודית-גרמנית

של האמת. הגדרה כזאת מסמנת את החוכמה כנחלת המסורת; זוהי האמת בלכידותה ההגדית. לכידות זו של האמת היא שאבדה. קפקא לא היה, כלל ועיקר, ראשון המתמודדים עם מצב זה. רבים הסתגלו אליו, תוך שהם נאחזים באמת או במה שסברו כי היא האמת, ויתרו בלב כבד פחות או יותר על אפשרות המסירה (*transmissibility*). גאונותו האמיתית של קפקא מגולמת היתה בכך שניסה משהו חדש לגמרי: הוא הקריב את האמת למען ההיאחזות באפשרות המסירה, ביסודה ההגרי. כתביו של קפקא הם משלים מטבעם. אך מכאן אומללותם ויופיים, מאחר שאנוסים היו להפוך ליותר מאשר משלים. הם אינם רובצים בענווה למרגלות הדוקטרינה, כשם שההגדה רובצת למרגלות ההלכה. בשעה שהם כורעים, לפתע הם מניפים עליה יד נוראת כוח (Scholem and Adorno [1966] 1994, 565).

התובנה המבריקה של פסקה זו היא שקפקא לא בחר לבטא את התפוררות המסורת – את אובדן "לכידותה של האמת" – אגב אימוץ שייריה של חוכמה קדמונית שעדיין ניתן להציל מהחוכמה זו, אלא באמצעות שכפול צורתיה הספרותיות והמנייריזמים שלה. כך, למשל, אימץ את ז'אנר המשל, אף כי צורה זו, כאחרות, עורטלה מתכניה, מ"צדה האפי של האמת".

אולם תובנה זו של בנימין מדהימה לא רק בתוכנה אלא גם בצורתה – השפה שבה בחר לבטא את הרעיון. הוא בחר במונחים היהודיים הקלאסיים "הלכה" ו"הגדה", השמות העבריים לחוקי התורה ודיניה ולאגדה המתלווה אליהם, ככתבניות האופייניות להגדרת מפעלו של קפקא. רבים מהכותבים על קפקא – ממקס ברוד ועד נחום גלצר והרולד בלום – ניסו להגדיר את יהדותו; לצורך זה הזכירו את התעניינותו באלוהות החסרה, בקטיגוריות של צדק ומשפט או בתהליך הפרשני ובעמימותו האינסופיות. ברם, כל הנסיונות הללו מעולם לא הצליחו לקבוע חד וחלק את המהות היהודית של סוגיה כלשהי מן הסוגיות שטרדו את קפקא. בנימין ניסה משהו שונה לחלוטין. במקום להתחקות אחר יסודות יהודיים אצל קפקא, מיקם בנימין את כתיבתו של קפקא בתוך המסורת היהודית. לשם כך הוא פנה ללשון המסורת, למונחים "הלכה" ו"הגדה", שאליהם

1. ראו – Löwy 1992, 95–126; Handelman 1991; Wohlfarth 1989, 175–210; Rose 1992, 157–215; Finkelstein 1992.

בנימין לתיאור מעמדה הכמר-מקודש, היחידאי והלא-ניתן לשעתוק של יצירת האמנות האמיתית – זמן רב לאחר שנעלמה העקבות של רבים מבני-זמנו. כמו הריסות העבר הקרמון שאותם הרבה להזכיר, ממשיכות סתירותיו של בנימין להתקיים בכתביו כמו אנדרטות בנות-קיימא לסגוליותו.

המחלקה ללימודי המזרח הקרוב,  
אוניברסיטת פנסילבניה

## ביבליוגרפיה

שלום, גרשם, 1987. ולטר בנימין: סיפורה של ידידות, תרגם עדי נחמני, עם עובד, תל-אביב.  
—, 1989. "ולטר בנימין ומלאכו", עוד דבר, ערך אברדם שפירא, עם עובד אופקים, תל-אביב, עמ' 416–450.

- Alter, Robert, 1991. *Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin, and Scholem*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Arendt, Hannah, 1968. "Introduction: Walter Benjamin: 1892–1940," in Benjamin 1968.
- Benjamin, Walter, 1968. *Illuminations*, ed. and Introduction Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Fontana.
- , 1978. "Berlin Chronicle," in *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, ed. and Introduction Peter Demetz, trans. Edmund Jephcott. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 3–60.
- Cohen, Margaret, 1993. *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. Berkeley: University of California Press.
- Finkelstein, Norman, 1992. *The Ritual of New Creation: Jewish Tradition and Contemporary Literature*. Albany, N.Y.
- Habermas, Jürgen, 1988. "Walter Benjamin: Consciousness-Raising or Rescuing Critique," in *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, ed. Gary Smith. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Handelman, Susan A., 1991. *Fragments of Redemption: Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*. Bloomington, Ind: Indiana University Press.
- Löwy, Michael, 1992. *Redemption and Utopia*, trans. Hope Heaney. London, 95–126.
- Mayer, Hans, 1991. "Walter Benjamin and Franz Kafka: Report on a Constellation," in *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, ed. Gary Smith. Cambridge, Mass.: MIT Press, 185–209.

והחשיבה הדתית. בסיונו לעמוד על יהדותו של בנימין, בוחן מוזס את הפילוסופיה וההיסטוריה שלו – המצויות לטענתו בלב הגותו של בנימין – בצד אלה של גרשם שלום ופרנץ רוזנצווייג, הפילוסוף היהודי-גרמני הדגול בן-זמנו של בנימין, המבוגר מעט ממנו (Moses 1992). לטענתו המאלפת של מוזס, רב הדמיון בין פילוסופיית ההיסטוריה האנטי-היסטוריציסטית של בנימין, על הדגשיה בדבר הזכירה כדרך להמחשת העבר בהווה, לבין השקפות יהודיות מסורתיות על העבר ההיסטורי והנצחתו. במקום אחר העלה מוזס את האפשרות שהקשר של בנימין למסורת היהודית נגזר לא רק מהשפעתו של שלום, אלא, וביתר שאת אולי, מהשפעת רוזנצווייג, שכידוע לנו (בחלקו, מתוך המכתבים) בנימין קרא את עבודתו וציטט מתוכה (Moses 1983).

ספרו של מוזס פורץ נתיב חשוב חדש לטיפול בסוגיית יהדותו של בנימין. היסודות ביהדות ששבו את לבו היו בדיוק אותם יסודות שסבר כי הם חתרניים ומציעים חלופה לקטיגוריות הפוזיטיביסטיות, שהיו מגונות כל-כך בעיניו, של ההיסטוריוגרפיה, המבקשת לטפל בעבר אך ורק כב"מורשת תרבותית". עם זאת, קשה לזהות את התיאולוגיה החילונית במודע של בנימין בתור יהודית במיוחד. אף כי בעיני עצמו ללא ספק היה יהודי, והגם שהכיר במפורש בנקודות דמיון רבות-עוצמה בין כמה מרעיונותיו לאלה של היהדות, היתה התיאולוגיה של בנימין, בסופו של דבר, חילונית באמת ובתמים; וזה היה פשר תפניתו המטריאליסטית. הפסקה על קפקא אינה נסובה רק על תחלואיה של המסורת; אף כי היא מגדירה את החולי במונחי היהדות, היא מתייחסת למסורת בכל מובן שבו היא נמסרה ונמסרת לבנימין ולנו. ועל כן, גם כאשר שאבה התיאולוגיה של בנימין מן היהדות היא היתה יותר מאשר תיאולוגיה יהודית ותו לאו.

ריבוי פניו של בנימין לא היה משום בלבול; היה זה בבחינת תנאי של מזגו הרוחני, שמנע ממנו לבחור בדבר אחד בלבד. בין שאי-יכולת זו היתה תוצאה של "עכבות פנימיות", כפי שציין פעם שלום (Scholem and Adorno [1966] 1994, 363) ובין שהיתה זו תמצית גאוניותו, אין לבטל את סתירותיו כאילו היו מגרעות אישיות. הן היו סימפטומים של עידן חולה, ולכן ממשיכות סתירותיו להפיץ את הילתן – מושג חביב על

- Mehlman, Jeffrey, 1993. *Walter Benjamin for Children. An Essay on His Radio Years*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moses, Stephane, 1983. "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig," *The Philosophical Forum* 15(1-2): 188-205.
- , 1992. *L'Ange de L'Histoire*. Paris.
- Rose, Gillian, 1992. *Judaism and Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Scholem, Gershom, 1976. *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, ed. and trans. Werner J. Dannhauser. New York: Schocken, 172-240.
- ed., 1992. *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940*, trans. Gary Smith and Andre Lefevere, with an Introduction by Anson Rabinbach. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Scholem, Gershom, and Theodor W. Adorno, eds., 1994. *The Correspondence of Walter Benjamin 1910-1940*, trans. Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson. Chicago: University of Chicago Press.
- Wohlfarth, Irving, 1989. "On Some Jewish Motifs in Benjamin," in *The Problems of Modernity*, ed. Andrew Benjamin. London: Routledge, 157-215.
- Wolin, Richard, 1994. *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, 2nd. edition. Berkeley: University of California Press.

# **Theory and Criticism**

## **An Israeli Forum**

### **Editor**

Adi Ophir

### **Editorial Council**

Nehemia Levtzion, Chair

Azmi Bishara

Hanina Ben Menachem

Daniel Boyarin

José Brunner

Sidra Ezrahi

Avigdor Feldman

Nurit Gretz

Galit Hasan-Rokem

Hannan Hever

Michael Heyd

Moshe Idel

Baruch Kimmerling

Baruch Knei-Paz

David Nachmias

Ilana Pardes

Yoav Peled

Uriel Procaccia

Dani Rabinowitz

Amnon Raz-Krakotzkin

Lea Rozen

Yehuda Shenhav

Ramzi Suliman

### **Managing Editor**

Sara Soreni

### **Editing**

Hamutal Tsamir

Hana Shwager-Soker

### **Typography**

Aryeh Velleman

# תיאוריה וביקורת במה ישראלית

7 / חורף 1995

نظرية ونقد

منبر اسرائيلي

## עורך

עדי אופיר

## מועצת מערכת

נחמיה לבציון, יו"ר

סדרה אזרחי

משה אידל

דניאל בויארין

חנינה בן מנחם

זיוה ברנר

עזמי בשארה

נורית גרץ

מיכאל הד

חנן חבר

גלית חזן-רוקם

דוד נחמיאס

## עורכת-מפיקה

שרה סורני

## עריכה לשונית

חמוטל צמיר

חנה שווגר-סוקר

## עיצוב

אריה ולמן

מאמרים (בצירוף דיסקט בשפת איינשטיין או אסקי)

אפשר לשלוח למערכת *תיאוריה וביקורת*,

מכון ון ליר בירושלים, ת"ד 4070, 91040 ירושלים.

דפוס "גרפית" (גרף-חן) בע"מ, ירושלים

## בגיליונות הבאים

ויכוח ההיסטוריונים בישראל ובגרמניה

הסוציולוגיה והפסיכולוגיה של ההיסטוריונים החדשים

פעולות התגמול

צדק וזכויות במאבק הלאומי הפלסטיני

ז'אן-פרנסוא ליוטר והיהודים

בין חנוך לוין לעיתון *לאשה*

נשים רוקמות, נשים מדברות

אגדות מודרניות וזיכרון קיבוצי

מנדלי מוכר ספרים, אליעזר בן-יהודה והמצאת העברית המדוברת