

## השיח היהודי האוניברסלי

מיקומו המחודש של השיח הפילוסופי בעקבות השואה

חנוך בן-פזי

ד"ר חנוך בן-פזי מרצה  
במחלקה לפילוסופיה  
באוניברסיטת בר-אילן  
ובחוג לתרבות ישראל  
במכללת סמינר הקיבוצים

אפרים מאיר, **מעשה זיכרון: חברה, אדם ואלוהים לאחר אושוויץ**

הוצאת רסלינג, תל-אביב 2006, 171 עמ'

מאמר זה מבקש להעלות כמה הרהורים על השיח הישראלי-היהודי שלאחר השואה בעקבות ספרו החדש של אפרים מאיר **מעשה זיכרון**. כשפנתה אליי מערכת כתב העת אקדמות בבקשה שאכתוב מאמר ביקורת לספר זה, היססתי בשל קרבתני למחבר הספר. חובת הגילוי הנאות מאפשרת לי לספר ברצון על קרבה זו, בשנים שעברו כתלמיד בפני מורו, ובשנים האחרונות כקולגה בהוראת הפילוסופיה. ובכל זאת נעניתי לבקשה זו משום החשיבות הרבה שאני רואה בהצטרפותו של הספר **מעשה זיכרון** לשיח הישראלי בעקבות השואה, באשר ספר זה מבקש להכניס, בפתיחות ובקולו הייחודי של מחברו, את קוראי הספר לתוך השיח הפילוסופי ההומניסטי שלאחר השואה. הספר מנהל דיאלוג פילוסופי ער ולא-מוכר בציבוריות הישראלית, ובתוך כך עורך לנו היכרות ראשונה עם כמה מן ההוגים החשובים יותר שפעלו וכתבו במחצית השנייה של המאה העשרים. בדברים שלהלן אבקש להצביע על חשיבותו ומשמעותו של **מעשה זיכרון** כדיאלוג פילוסופי בתוך השיח הישראלי-היהודי בעקבות השואה.

### השיח הישראלי-היהודי על השואה

לפני כעשרים שנה פרסם עדי אופיר מאמר שכותרתו 'חידוש השם – מסכת אנטי תיאולוגית'. מאמר זה פורסם בשנית בספרו של אופיר **עבודת ההווה**<sup>1</sup>. בדבריו ביקש אופיר לבקר בחריפות את היחס המקדש כלפי השואה, את החלפת ההתגלות של סיני בהתגלות חדשה, זו של "הרוע המוחלט".

אין בינינו מי שיכפור בשלושה או בארבעה דיברות, הדיברות המהדהדים מתוך עב-הענן ההוא שנישא מאדמת הברזל אל שמי הנחושת הריקים של אירופה. ארבעת הדיברות: לא תהיה לך שואה אחרת על פני שואת יהודי אירופה; לא תעשה לך פסל ומסכה; לא תישא את שם השואה לשווא; זכור את יום השואה לקדשו ... [דיברות אלו מצויים] כמעט על פי

---

<sup>1</sup> עי אופיר, 'על חידוש השם – מסכת אנטי תיאולוגית', **עבודת ההווה**, תל-אביב 2003, עמ' 21-12 (להלן: 'על חידוש השם').

הגדרה מעבר לימין ולשמאל הפוליטיים, מעבר למאבקי הכוח והמחלוקות האידיאולוגיות, מעבר לניגודי האינטרסים והשקפות העולם; הם מציבים את גבולות הלגיטימיות היהודית; הם מציבים את השואה כאירוע טרנסצנדנטי הקודם כל ניסיון לעצב זהות יהודית מודרנית ומתנה כל ניסיון כזה. מי יעז להתכחש להם בפומבי? מי יעז לכפור בייחוד השואה? מי יהין לטעון שתפס אותה, בעיון או במעשה אמנות, כפי שהייתה באמת?<sup>2</sup>

חלק מרכזי בביקורתו של אופיר התמקד בקשר ובזיקה ההדוקה שנקשרה בתודעה היהודית הישראלית בין השואה ובין הקמת מדינת ישראל. ליתר דיוק, הכוונה היתה ליחס המקדש שנקשר לשואה בהווה ובתרבות הישראלית וראיית השואה כהתגלות הרוע המוחלט, ושהמענה לה הוא הציווי הציוני. דומה כי ביקורתו זו של אופיר, שזכתה להיות מבוטאת בפייהם של כמה הוגים ואנשי רוח נוספים, לא זכתה להתייחסות כראוי לה. הסיבה הגלויה למיעוט ההתייחסות נמצאת בדיוק בטענה שאותה ביקש אופיר לעורר. היחס המקדש כלפי השואה והלקח הציוני הנלמד ממנה אינם ראויים להיות מעורערים על-ידי טענות פילוסופיות או סוציולוגיות כלשהן (מן הראוי לציין כי לעמדה זו של אופיר אפשר למצוא כמה שותפים מעניינים – קרובים ורחוקים – מימין ומשמאל, מן העולם החרדי ומן העולם החילוני).

ואכן, הניסיון לעקוב ולו בקווים הכלליים ביותר אחר התפתחות הכתיבה של המחשבה היהודית לאחר השואה בארץ, יגלה התייחסות אינטנסיבית הפונה לצידוקה של הציונות כתשובה הראויה לשואה. בכל סוגי הכתיבה ההגותית שלאחר השואה – הן בכתיבה הדתית הלאומית שמיסודו של הרב צבי יהודה הכהן קוק וממשיכיו, הן בכתיבה הדתית כגון זו של הרב אליעזר ברקוביץ, והן בכתיבה האקדמית או ההגותית דוגמת כתביו של אליעזר שביד – בכולם נקשרת השואה בזיקה ישירה או עקיפה אל מדינת ישראל. השואה נתפסת בממדים מפלצתיים, לא-אנושיים, כמי שהיתה אפשרית רק ביחס לעם הנבחר – לעם ישראל – והיא הביטוי העמוק ביותר של הקיום הגלותי. מכאן, וכנגזרת ישירה או עקיפה, נובעת המסקנה האחת, והיא נוגעת לצידוק או ללקח הציוני הנלמד מן השואה.

אפשר להדגים זאת תחילה בעזרת הגותו של שביד בנושא השואה. כידוע הרבה אליעזר שביד לנתח את המחשבה היהודית בעקבות השואה, יותר מכל הוגה או חוקר אחר בארץ. הוא אף הוסיף וכתב הגות מקורית משל עצמו העוסקת במשמעותה ובלקחה של השואה. אין זה המקום להציע ניתוח מקיף של הגותו של שביד בנושא השואה, אך אפשר להצביע על העמדה העקרונית שבה הוא בוחר: העמדה הציונית. שביד מנתח ניתוח אחראי ומדוד את שאלת ייחודה של השואה ואת הכלים האנושיים לדיון בה, ומציע מגוון כלים תאולוגיים לדיון אפשרי בשואה. הוא דוחה מכול וכול את המחשבה כי השואה היתה הכרחית, ובכל זאת מגיע למסקנה אחת וללקח מרכזי אחד הנלמדים מן השואה:

השואה לא היתה מחויבת המציאות בעבר, ואין היא מחויבת המציאות בעתיד. אבל היא בגדר האפשרות הריאלית, אפשרות שיש גורמים הלוחצים בכיוונה. אומה החושבת על

---

<sup>2</sup> אופיר, 'על חידוש השם', עמ' 14.

קיומה ועל עתידה חייבת להביא זאת בחשבון ... משוך כך מסמלת השואה, כאמור, את סוף הגלות. אם יוסיף עם ישראל להתקיים, יתקיים בארצו ובמדינתו. עם ישראל בתפוצות – וכנראה רבים למדי מבניו גם בארץ – מתקשה להשלים עם הלקח הזה ... מן הראוי אפוא שנחזור ונתבונן בלקח זה כדי לקיים את המצוות שצוותה עלינו לאורך כל תולדותינו: "ובחרת בחיים"<sup>3</sup>.

ואכן, יש בדברים אלו ביטוי חד-משמעי למסקנתו של שביד, דחייה כוללת של ההשקפות היהודיות האוניברסליות. זו דחייה מוחלטת של הקיום היהודי בתפוצה, וקבלה לא-מותנית של ההשקפה הציונית:

המסקנה פשוטה וחד משמעית, והיא מאשרת את ההשקפה הציונית אישור נחרץ. וזה דברה של הציונות: יש להפוך את עם ישראל לעם חזק, המסוגל להגן על עצמו בכוחותיו שלו, כלומר, להוציאו מן הגלות ולהעניק לו מסגרת טריטוריאלית-מדינית כמו לכל עם אחר.<sup>4</sup>

בדברים ברורים ובהירים אלו שביד איננו קול בודד, אלא להפך: זהו הביטוי של הזרם המרכזי של החברה הישראלית. וכנראה יש לראות בשביד עצמו את אחת הדמויות המדריכות עמדה ציונית זו.

אולי יהיה בכך כדי להפתיע מעט, אבל במובנים רבים אפשר לזהות על אותו קו רצף של התייחסות לשואה, אם כי בנקודה מרוחקת, את עמדתו של הרב צבי יהודה קוק. גם הגותו מצויה על הקו הציוני, והיא מבקשת להסיק את המסקנה האחת מן השואה: קיום יהודי לאומי בארץ ישראל ובמדינת ישראל. המטען המועמס על טענות אלו הוא המטען הדתי המשיחי, אולם הוא מבוסס על אותו מכנה משותף – העמדה הציונית. יהיו מי שיאמרו כי מדובר בעמדה תאולוגית קיצונית, ובכל זאת אני מבקש לראות בה עמדה המצויה על רצף ציוני אחד של ההגות על השואה. כך למשל אמר הרצי"ה בשיחה על השואה:

מתוך החורבן של הגולה, הולך וצומח בנין הארץ, מופיע חזון ישראל הגדול, "חזון עובדיה"; מתוך המחשכים של הגלות מופיעים אורות גדולים; מתוך חילול השם מופיע קידוש השם; מתוך החורבן הגדול של הישיבות בשואה והמצב הרוחני בגולה, מתגלה הבניה הגדולה והאור הגדול.<sup>5</sup>

עמדתו של הרצי"ה מבוססת על יסוד דטרמיניסטי, הרואה בשואה חלק הכרחי של התהליך המשיחי, שבו מופיעה גאולת ישראל.<sup>6</sup> הוא דוחה בלהט דתי את הקיום היהודי בגלות ורואה בשואה את נקודת המעבר החשובה במעלה ההתקדמות המשיחית. השואה היא תלישת שורשי ישראל שבגולה כדי לטעת

---

<sup>3</sup> א' שביד, "ובחרת בחיים..." – השואה בחשבון הנפש הלאומי, מיהדות לציונות – מציונות ליהדות, ירושלים תשמ"ד, עמ' 134-135.

<sup>4</sup> שם, עמ' 135.

<sup>5</sup> הרצי"ה קוק, שיחות הרצי"ה – בראשית, בעריכת ש' אבינר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 304-305.

<sup>6</sup> על משמעות השואה בהגות הרצי"ה עיינו מאמרו של י' רוזן צבי, 'החולה המדומה – צידוק השואה במשנת הרב צבי יהודה קוק וחוגו', תרבות דמוקרטית, 6 (תשס"ב), עמ' 165-209. ועיינו בהערות 2 ו-3 במאמר הכוללות הפניות רבות למקורות העוסקים בשאלה זו.

אותם מחדש באדמת ארץ ישראל<sup>7</sup>. מובן שדברים אלו וביטויים אחרים שבהם הוא בחר להשתמש זרים לשפה ולשיח המצוי. עם זאת מיקומו של הדיון בשואה בהקשר ציוני-ישראלי הוא המעניין אותנו כאן. ובעניין זה שותף גם הרצי"ה לעמדות ציוניות רבות, הבאות לידי ביטוי בכתיבה הדתית, בכתיבה המחקרית, בכתיבה ההיסטורית וביצירה התרבותית.

לא נגזים אם נאמר כי זהו השיח הישראלי המוכר יותר לרוב בניה ובנותיה של החברה הישראלית. זהו השיח המצוי בתרבות, במוסדות ההנצחה, בתוכניות החינוכיות, במפעלי הנסיעה למחנות ההשמדה ועוד. גם מי שמבקש להתחמק מן השיח הזה מוצא את עצמו מולו ומול דובריו הרהוטים. זהו בדיוק השיח שאותו ביקש עדי אופיר לבקר, ובתוך כך גם להציע לו שיח אלטרנטיבי:

מדוע מסוכן מיתוס השואה שלנו? מפני שהוא מטשטש את אנושיותה של השואה; מפני שהוא מוחק דרגות וקווי רצף ומציב במקומם מרחק אינסופי בין זוועה מסוג אחד ובין כל שאר מיני הזוועות האנושיים; מפני שהוא מטפח את שאלת הזיכרון כעילה לעוד ריטואל אחד מלכד עם ולא כמכשיר להבנה היסטורית; מפני שהוא מקשה על הבנת השואה כתוצר של מערכת אנושית, חומרית ואידיאית, מורכבת לאין שיעור אבל כזאת שאחידים ממרכיביה ניתנים לזיהוי ברור, לא רק באותה 'פלנטה אחרת', אלא גם אצלנו, כאן ועכשיו, כמו גם אצל כמה מידידינו ואויבינו שמעבר לים (כמובן, בעוצמה שונה ומשתנה של נוכחות); מפני שהוא מכוון כמעט כולו לעבר, להנצחת מעוות שלא יוכל לתקון, במקום להתכוון בעיקרו לעתיד, למניעת שואה – כזו שהייתה, או אחרת, פחותה או נוראה ממנה – שהיא אפשרית היום יותר מאי פעם אבל עדיין היא בבחינת מעוות שעוד יוכל לתקון.<sup>8</sup>

## להשפיע על השיח הישראלי בעקבות השואה

כל הדיון המקדים הארוך בנוגע לשיח הציוני הבולט והמוכר לא נועד אלא כדי לנסות ולמקם לאור את הספר העומד בפנינו. אפשר כמובן להציג את הספר **מעשה זיכרון** מכמה וכמה זוויות, ואני מבקש למקם אותו דווקא בסביבה שבה לא ביקש להיות ממוקם: השיח התרבותי-הישראלי. דומה בעיניי כי השיח החדש שמאיר מבקש לעורר או להשתתף בו, מנסה לאתגר את השיח הישראלי מזווית מוכרת פחות – הזווית הדיאלוגית המוסרית, זו שאופקיה הם דווקא המשמעות האוניברסלית של השואה.

המעקב אחר התפתחות העמדה הדיאלוגית שמאיר מבקש לכוון מגלה כי את השיח העיקרי שלו הוא מנהל דווקא עם הוגים ודמויות ידועות פחות בתוך השיח הישראלי. את הדיאלוג הקצר שמנהל מאיר בגלוי עם השיח הישראלי-הציוני על אודות השואה אפשר למצוא רק בפרק הרביעי ובפרק השמיני, ששמותיהם אינם מסגירים כי זהו עניינם: 'התמודדות היסטורית עם השואה' ו'היסטוריוגרפיה ופרספקטיבות היסטוריוסופיות'. רק הקריאה בפתח לפרקים אלו מגלה כי הוא מבקש לדון בשיח

<sup>7</sup> להפיכתה של השואה לנקודת כובד בהתקדמות המשיחית של גאולת ישראל יש השלכות חשובות ביותר מבחינת היחס המקדש לאדמת ארץ ישראל בחוגים המקורבים לרצי"ה, ובכלל זה היחס לפעולות הפוליטיות המקודשות.

<sup>8</sup> אופיר, 'על חידוש השם', עמ' 17-18.

הישראלי. דומה בעיניי כי זהו המנוף שבאמצעותו כדאי לקורא הישראלי לקרוא את הספר כולו. קיימת מחשבה יהודית חשובה בעקבות השואה שתחומי דיונה חורגים מעבר לשיח הישראלי-הציוני, ומן הראוי להביא אותה בחשבון בתוך השיח הישראלי המקומי. ואם אכן כך הוא, הרי שהתביעה הפילוסופית העולה מן הספר היא התביעה ההומניסטית הדיאלוגית, אשר נטועה בעמדה אוניברסלית ופונה אל החברה הישראלית. מן הראוי להסב את תשומת הלב לכך שמבחינתו של מאיר, זהו בדיוק הקול המוסרי העולה מן המסורת היהודית עצמה: הציווי ההומניסטי האוניברסלי.

המעבר החשוב המתחולל אפוא אצל הקורא בספר זה הוא המעבר מן הדיון היהודי והישראלי בשואה אל המשמעות האוניברסלית של השואה, מן הפשע שנעשה כנגד העם היהודי אל הפשע שנעשה כנגד האנושות. גם כאשר מאיר מציע לראות את השואה כמוכונת נגד העם היהודי דווקא, הוא עושה זאת כסימבול של הצו המוסרי "לא תרצח", המכוון אל כל בני-האנוש.

כדי להבליט את הטענה הזאת אני מבקש להצביע על תופעה אינטלקטואלית ותרבותית הנוגעת לשיח בעקבות השואה. הכתיבה הפילוסופית בעקבות השואה שנכתבה מחוץ לישראל כמעט לא תורגמה לעברית וכמעט איננה נידונה בשפה העברית. ספרו התאולוגי הרדיקלי של ריצ'רד רובינשטיין **אחרי אושוויץ** טרם תורגם לעברית. לעומת זאת ספרו של אליעזר ברקוביץ **אמונה לאחר השואה**, המהווה מענה לתאולוגיה הרדיקלית, תורגם עוד בשנות השבעים של המאה העשרים (אין זה מפתיע בהתחשב בכך שספרו של ברקוביץ כולל כמובן אמירה ציונית או יחס תאולוגי כלפי מדינת ישראל בעקבות השואה). הדיון החשוב של סטיבן כ"ץ בנוגע למחשבה בכלל לאחר השואה, או כתיבהם של סטיבן גייקובס, דייוויד בירנבאום, אלן פינקלקראוט, ארתור כהן, גרשון גרינברג, איגנץ מיינבאום ועוד רבים אחרים שעסקו במחשבה היהודית או הכללית לאחר השואה – כל אלה אינם מצויים בפני הקורא העברי. אפילו כתביו של אמיל פקנהיים, הפילוסוף היהודי שהרבה לעסוק בנושא השואה יותר מכל הוגה אחר ואף פעל בארץ באחרית ימיו, טרם זכו לבית עברי משלהם. זהו כמובן ציור של התמונה בקווים כלליים בלבד, שכן התמונה הזאת הולכת ומשתנה בשנים האחרונות, עם תרגומם לעברית של כמה כתבים חשובים דוגמת מאמרו של הנס יונס 'מושג האלוקים לאחר השואה'<sup>9</sup>, או ספריהם של ז'אן ז'ראר בורשטיין<sup>10</sup> וחנה ארנדט.<sup>11</sup>

לא מקרה הוא כמובן שזה המצב; זוהי העדות המודפסת הבהירה לשיח הראוי והמקובל בארץ ביחס לשואה, והיא מעידה גם על השיח שאיננו מקובל בארץ. ספרו של מאיר מתנהל כשיח ערני עם השיח האוניברסלי הפילוסופי דווקא של השואה, ללא התנצלות או התנצחות. אין הוא מצמצם את תחומי הדיון למרחב הישראלי, אלא פותח אותו למרחבי הדיון האוניברסלי, משל היה הדבר דרכה של הפילוסופיה הישראלית מאז ומעולם. במאמרו הפרובוקטיבי שואל עדי אופיר ועונה לעצמו: "האם אפשר להנתק מן המיתוס באופן אחראי, ללא ציניות מרושעת ובלי תענוג לשמו ממעשה ניפוצו של

<sup>9</sup> ה' יונס, **מושג האלוהים אחרי אושוויץ ומאמרים נוספים**, תרגם ד' דותן, תל-אביב 2004.

<sup>10</sup> ז' בורשטיין, **הפסיכואנליזה של הנאציזם: מסה על הרס הציביליזציה**, תרגם מ' מאיר, תל-אביב 2004.

<sup>11</sup> ח' ארנדט, **אייכמן בירושלים: ד"ח על הבנאליות של הרוע**, תרגם א' אוריאל, תל-אביב תש"ס.

המיתוס? נדמה לי שאפשר".<sup>12</sup> הספר שלפנינו הוא דוגמה טובה לתשובה כזאת. ובשל כך, יש לראות בספר הזה ספר חלוצי בתחומו, באשר הוא מנהל שיח ישיר ובהיר עם הפילוסופיה שלאחר השואה באשר היא.

המעבר הפילוסופי המרכזי המתחולל בספר הזה הוא המעבר מתיאורה של מחשבה תאולוגית או מחשבה לאומית-ציונית לאחר השואה אל עבר שאלת האדם והאחריות המוטלת עליו כלפי השואה ובעקבותיה. דומה כי אחד העקרונות המרכזיים של הספר הוא 'השאלה האוניברסלית'. אי אפשר לשאול את השאלה על משמעות השואה למחשבה היהודית מבלי להביא בחשבון את החשיבה הפילוסופית באשר היא. וליתר דיוק, עיקר המאמץ מוקדש לשאלת האדם.

המיוחד בספר זה איננו הצגת מגוון העמדות ההגותיות ביחס לשואה. יותר מאשר להיות מבוא גרידא הספר מבקש לנהל שיח ער ודיאלוג פורה עם קבוצה רחבה של הוגים. כמו ברבים מן הכתבים הפילוסופיים אפשר לזהות את קולו של המחבר בכל אחת ואחת מן המשנות שאותן הוא מבקש להציג, אך אפשר לזהות גם את המדריכים המלווים את המסע הזה.

### **בני-השיח המרכזיים של הספר**

שלושה מדריכים מלווים את הדיאלוג הפילוסופי של מאיר, שניים כבני-שיח גלויים ובן-שיח אחד נוסף, נסתר מעט. בגלוי אפשר לזהות את נוכחותם של חנה ארנדט ושל עמנואל לוינס בספר זה, איש איש בדרכו; ובאופן נסתר מעט נוכחת ההשראה החשובה של מרטין בובר ושל הפילוסופיה הדיאלוגית.

ארנדט מלווה את הקורא בביקורת הצמודה שלה וברגישות העצומה לשאלה האוניברסלית ולמנגנוני השלטון והביורוקרטיה שאפשרו את השואה ופעולות רודניות אחרות. מאיר מעז לקחת אותנו למסע מחודש אל עבר המחשבה היהודית הישראלית; מסע זה מלווה בניתוחים הקשים ובאבחנות המאיימות של חנה ארנדט, ניתוחים שבגינם נודתה מן השיח הישראלי עשרות שנים. הוא רואה בה בת-לוויה ראויה וחשובה לדיאלוג שהוא מבקש לנהל עם השיח הישראלי. כך ביחס לשאלת הזיכרון שהוא מבקש לעורר, כך ביחס לשאלת הרוע שהוא דן בה, וכמובן כך גם ביחס לעמדות ההיסטוריוסופיות שהוא עוסק בהן.

וכמובן, ומטעמים ידועים, גם עמנואל לוינס מלווה את העמדה החיובית שמאיר מבקש לעורר. מאיר עצמו מעיד בפתיחת הדברים:

ספר זה נכתב מתוך החשיבה הדיאלוגית המתנגדת להתנכרות ולאדישות. זו חשיבה הזוכרת את השואה כתהום של אי-אנושיות, ומטרתה לתרום, באמצעות זיכרון פעיל, לראיית האדם כזולת במהותו ולבניית קהילות דיאלוגיות של ממש.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> אופיר, 'על חידוש השם', עמ' 18.

דומה שנוכחותו של לוינס קובעת גם את העניין של מאיר בשואה, שכן אין הוא עוסק בהיסטוריה של השואה, בפרטי האירועים, בידיעת העובדות, אלא בשאלות הפילוסופיות-המוסריות דווקא: מה אפשר את השואה? מה ימנע שואה אחרת? באיזו אחריות נושא האדם לסביבתו? כך, במשפט תמציתי, אפשר לקרוא אצלו: "היסוד האנושי באדם טמון יותר באחריות מאשר בידיעה"<sup>14</sup>, ביטוי שרוחו של לוינס מרחפת מעליו.

שני פילוסופים אלו, ועמם יחד בני-השיח האחרים הנוכחים במהלך הדיון, תובעים מאיתנו הקוראים את האומץ לחשיבה מחודשת: "אנו נקראים לתפיסת אדם חדשה ולחשיבה חדשה על האל".<sup>15</sup> ובאופן בוטה יותר מאיר מבטא זאת בפסקה הזאת:

קיימים עדיין נסיונות עיקשים ועוויתיים להפיח רוח חיים במה שכבר אבד לעד. מה גדול הפיתוי לפטור תופעות שכמותן לא התרחשו מעולם, בתשובות קלישאיות. בדרך הזו מתגוננת לעתים הדת, ומאבדת בכך כל אטרקטיביות.<sup>16</sup>

מבעד לקולות רבים אחרים נשמע ברקע קולו של מרטין בובר המצפה לאפשרות הדיאלוג הבינאישי והדיאלוג עם האלוהים לאחר הסתרת הפנים ודממת הקול האלוהי. קריאה זו הפנה בובר אל האדם בעקבות "משבר הרוח" שאנו שרויים בתוכו. אכן, אומר בובר, המשבר הוא בראש ובראשונה משבר הרוח. הקטנת רוח האדם ויכולת הזיקה שלו לסביבתו ולאנשים אחרים הביאה לעמידתו של האדם נוכח המציאות ביחסי 'אני-לז'. יחסים אלו המכוננים ניכור הם אלו שאפשרו את היחס ה'מחפצן' (מלשון חפץ) אל בני-האדם האחרים, עד כדי הנכונות לאבדם מן העולם.

בהרצאות שניתנו לפני מלחמת העולם השנייה ובמהלכה תבע בובר את כבודו של האדם, באשר העולם המודרני והטכנולוגי הפך את היחס לאדם ליחס מנוכר 'אני-לז'. בסדרת נאומים בעקבות השואה ביקש בובר לתבוע מאיתנו את שובה של הדיאלוג היוצר זיקה בין בני-האדם בעולם שמצוי "במשבר הרוח". בובר הרחיק לכת יותר מכל הוגה אחר שהיה לפניו באשר הוא קרא להתגלות אלוהים. הוגדשה סאת האימה והזוועה, אמר בובר, ואנו נקראים להשיב את הזיקה אל האדם. הקול שביקש בובר להשמיע הוא קולו של המקרא וקולו של הדיאלוג הממלא את חללו של מקרא. האם גם אנו, כאיוב, יכולים לצפות למענה אלוהים? כך שואל בובר, והוא עונה בחיוב ובתביעה רוחנית:

אפילו עכשיו, גם אנחנו, מתדיינים עם האלוהים, ודווקא עמו, עם אלוהי ההווה, שבחרנו אותו, אנחנו כאן, לאדון עלינו. אין אנו מקבלים עלינו את שעבודה של ההווה הארצית, אנו נאבקים לגאולתה, ובמאבקנו ובריבנו אנו קוראים לאלוהים אדוננו, ששוב ועדיין אל מסתתר הוא, שיבוא ויושיענו. וכך אנו עומדים לפניו ומייחלים לקול דברו, בין שיבוא מתוך

---

<sup>13</sup> מעשה זיכרון, עמ' 22.

<sup>14</sup> שם.

<sup>15</sup> שם, עמ' 13.

<sup>16</sup> שם, עמ' 14.

הרעש ובין מתוך הדממה הבאה אחריו. ואילו גם לא תשווה הופעתו העתידה לבוא לאחת מהופעותיו שהיו לפניו, אנחנו נשוב ונכיר את אלוהים אדונינו גדול האימה והחסד.<sup>17</sup>

## הערות לסיום

אני מבקש לסיים את ההרהורים על אודות ספר זה בשתי הערות קצרות.

ההערה הראשונה נוגעת לשאלה הספרותית. מאיר מתייחס במהלך דיונו לשני יוצרים חשובים, פול צלאן ופרימו לוי. שיריו של צלאן נדמים כמלווים או מאיירים ומדגימים את הדיון, ואילו כתיבתו של פרימו לוי זוכה לרפלקסיה פילוסופית של ממש. מובן שממדי הדיון מחייבים את הכותב להגביל את הדיון ולבחור במה להתמקד, שהרי שניהם מבטאים תגובה אחראית לשואה ולשאלות המוסריות והדתיות המתעוררות בקרב כל אדם שחי במחצית השנייה של המאה העשרים. ובכל זאת, דומה כי עדיין יש מקום לשאול את השאלה הרחבה באשר למעמדה הכללי של הספרות העוסקת בשואה. בהקשרו של דיון אחר – דיון היסטורי – הביע ירושלמי את הטענה בנוגע לעדיפותה של הספרות הנוגעת לשואה מכל ביטוי כתוב של היסטוריון. ההקשר הספרותי בהתייחסות לשואה איננו חלק נפרד מן הדיון הפילוסופי בה:

נושא השואה חולל מחקר היסטורי נרחב, יותר מכל מאורע אחר בהיסטוריה היהודית. אך אין בליבי שום ספק שדמותה של השואה זוכה לעיצוב לא על סדנו של ההיסטוריון, אלא בכור המצרף של הסופר.<sup>18</sup>

גם פרימו לוי עצמו, בספרו **השוקעים והניצולים**, נותן דין וחשבון הגותי על הכתיבה הספרותית על אודות השואה ועל המשמעויות הייחודיות של כתיבה ספרותית בהקשר של השואה. אך דיונו של מאיר איננו עוסק בשאלות המטא-פואטיות הקשורות בשואה, והוא בוחר להתבונן בכתיבה של פרימו לוי כבסוג של "דיווח אוטוביוגרפי", ומכוח היותו כזה עולה מדפי הספר **הזהו אדם** קריאה חד-משמעית לציווי ההומניסטי לאחר השואה.

וההערה השנייה והאחרונה נוגעת לשם הספר ולשליחות הדיאלוגית המוסרית ששם זה מכונן להעיד עליה. המחבר בחר לקרוא לספר **מעשה זיכרון**: האם זהו מעשה שמעבר לזיכרון? האם זהו מעשה וזיכרון? האם זהו זיכרון שהוא בבחינת מעשה? דומה כי מה שמבקש מאיר יותר מכל דבר אחר הוא להוריד את הפילוסופיה ממגדל השן שלה, מן הכיסאות המוגבהים של האינטלקטואלים, ולהביא אותה לתוך עולם המעשה. פעולת הזיכרון ההיסטורי וחשיבותם של החיבורים ההיסטוריים מורחקות מן הספר הזה, והן מקבלות כאן משמעות רק מכוחה של היסטוריה זו להפנות אותנו אל העתיד, ומן

---

<sup>17</sup> מ' בובר, **במשבר הרוח – שלושה נאומים על היהדות**, ירושלים תשי"ג, עמ' נט.

<sup>18</sup> י"ח ירושלמי, **זכור**, תל-אביב 1988, עמ' 125.



ההשלכות שיש לתיאורים ההיסטוריים על "תפיסתנו את החברה, האדם ואלוהים"<sup>19</sup>. מטרת הזיכרון והדיון הפילוסופי שבעקבות השואה היא להפוך את הזיכרון למעשה מוסרי מחייב:

פילוסופיה אינה עיסוק נייטרלי. פילוסופים יכולים לתרום או לא לתרום לבניית חברה שראויה לבני אדם. לאחר אושוויץ שוב אין הפילוסוף יכול להרשות לעצמו לשבת ולמשוך במקטרתו בשלוות מגדל השן ולהתעלם מן הרוע המוחלט, מן הדעות הקדומות, מן הפגיעה בזכויות האדם, מן הפעולות האלימות ומן ההסתה לתוקפנות ולטרור.<sup>20</sup>

אם כן, יאמר לעצמו קורא ספר זה, הזיכרון לא נועד רק להוות עדות או מסמך מתעד. המטרה העמוקה של הזיכרון היא להפנות אותנו אל האדם, אל הדיאלוג איתו, אל הציווי והלקח העולה מן השואה: הציווי ההומניסטי הדיאלוגי.

---

<sup>19</sup> מעשה זיכרון, עמ' 11.

<sup>20</sup> שם, עמ' 105.