

●●●  
מכון מינרבה  
להיסטוריה גרמנית

●●●  
הקתדרה לספרות גרמנית  
ע"ש מרסל רייך־רניצקי

הפקולטה למדעי הרוח  
ע"ש לסטר וסאלי אנטין  
אוניברסיטת תל אביב



ההרצאה השנתית לספרות גרמנית  
על שם מרסל רייך־רניצקי  
2017

# **פרידה מבנימין:** ביקורת, בגידה ועידן האנתרופוקן

ניצן ליבוביץ'  
אוניברסיטת ליהיי



ההרצאה השנתית לספרות גרמנית  
על שם מרסל רייך־רניצקי  
2017

**פרידה מבנימין:**  
ביקורת, בגידה ועידן האנתרופוקן

ניצן ליבוביץ'  
אוניברסיטת ליהיי

***Adieu, Benjamin:***  
*Critique, Betrayal and the Anthropocene Epoch*

עורך הסדרה: גלילי שחר

עריכת לשון: ניב סבריאגו

הדפסה: אליניר

פרסום זה רואה אור בסיוע הקרן ע"ש מרסל רייך-רניצקי לספרות גרמנית,  
מכון מינרבה להיסטוריה גרמנית, אוניברסיטת תל אביב

תל אביב 2018

מסת"ב: 978-965-90047-2-0

## 1. הקדמה

עידן הפופוליוזם הפוליטי ושינוי האקלים מציב אותנו בעמדה משונה משהו, כמו ניבט לעברנו מבטו של מלאך ההיסטוריה של ולטר בנימין. "אנשי המודרנה", כתב לאחרונה חוקר האקלים קלייב המילטון, "מזכירים לי את מלאך ההיסטוריה של בנימין, הנסחף לעבר העתיד, ופניו מופנות לאחור, בורח מעבר מלא סבל ודיכוי, אבל עיוור להרס המאיים לבוא."<sup>1</sup> תחילת המאה העשרים ואחת מממשת רבים מרעיונותיו של בנימין ביחס לנקמה האקפוליפטית של הטבע הנבגד. זהו הטבע הנמדד ביחס להיסטוריה (של המפסידים), למצב החירום (המתמשך), לפולחן הקפיטליסטי או למרידה המשיחית בו ולעליונות המדיום הווירטואלי על המציאות. אך שלא כנבואתו של בנימין, הימין הריאקציוני, ולא השמאל הסוציאליסטי, הוא שמתרגם ומממש את הכלים הכמו-אנרכיסטיים האלה לפעולה פוליטית אפקטיבית. נדמה כי היום מבטו של המלאך הנדחף אל העתיד, לעבר גלי ההרסות המתרוממים מאחוריו הוא מבטו של הגבר הגזען הלבן, זה המוכן לקחת את הסיכון הכרוך בהתעלמות מן הלהבות המלחכות את גבו, ובלבד שלא יסכן את מעמדו. במקום פוליטיקה זהויות במובנה האמניציפטורי, שעשויה הייתה ליצור קו משווה בין מיעוט לרוב, זכינו בפוליטיקה זהויות דכאנית מימין, המקדשת את זכות הרוב לכפות את רצונו על קבוצות מיעוט. במקום דמוקרטיזציה ליברלית פוסט-פשיסטית, קיבלנו פשיזם נאו-ליברלי, ובמקום הרס חתרני של מבני הכוח הצנטרליסטיים של העבר, עלינו להתמודד – לראשונה בתולדות האנושות – עם אפשרות של הרס כולל (שהרי מדובר בעידן האנתרופוקן). במילים אחרות, לעבוד עם כליו של ולטר בנימין ברגע ההווה משמעו לחשוב עם בנימין את נקודת הסיום של ההווה, מה שלמרכה האירוניה כולל גם את מגבלות המחשבה הביקורתית של בנימין.

בחיבור זה אני רוצה לחשוב ולנסח את רגע הסוף הזה בהגותו של בנימין כרגע של חוסר נחת, כזה המחייב פעולה. בזמן שחנה ארנדט מתארת בחיבורה משנת 1968 את החשש של בנימין להפוך ל"אירופי האחרון", קשה היום להימנע מהמחשבה שהוא אכן

---

Clive Hamilton, "Human Destiny in the Anthropocene," in *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, edited by Clive Hamilton, Francois Gemenne, and Christophe Bonneuil (New York: Routledge, 2015), 43. 1

נעשה כזה: ההוגה האחרון של היבשת הישנה. אולם האמונה בכוחה של השפה לשנות את המציאות על בסיס תצורות של ביקורת עצמית לא התממשה. במקום שינוי של העולם (או השפה) ברוח משנתו של בנימין, נעשתה מנת חלקנו האדרה מיתולוגית של בנימין עצמו ועבודת ציטוטים אינפלציונית, שהמוטיבציה הפוליטית השוויינית שלו נשכחה ממנה לחלוטין. שעה ששקיפות מוחלטת הייתה האידיאל האנטי־אידיאליסטי של בנימין ב־1928, נדמה בתחילת המאה החדשה כי דמותו העצומה של בנימין עצמו, כעין מלאך היסטוריה שתפח לממדי ענק, מכסה כבר את הנוף, חוסמת את התנועה ומאפשרת לדבר רק בשם מה שלא יקרה. נדמה לי אפוא שהגיע הזמן לומר לו: "היה שלום" (adieu).

## 2. רוח המבקר

בשנת 1972, עם הופעת הכרך השלישי של "כל כתביו" של ולטר בנימין בגרמנית, כתב המבקר מרסל רייך־רניצקי (1920–2013) מאמר ביקורת בעיתון די צייט ובו התלונן על "ריבוי הנושאים", כדבריו, שבנימין כותב עליהם.<sup>2</sup> רייך־רניצקי אינו מרחיב בביקורתו על הביורפיה של בנימין, פרשת חיים המוכילה מהילדות במערב ברלין בסביבות שנת 1900, מן החיים בבית יהודי־גרמני תרבותי ועשיר, דרך שנות הגימנסיה, הלימודים בפרייבורג, ברן וברלין, החברות עם גרשום שולם, תאודור אדורנו וחנה ארנדט, אל המנוסה לצרפת לאחר עליית הנאצים וההתאבדות בגבול בין צרפת לספרד ב־1940, לאחר שנחסם למעבר פליטים. אבל רייך־רניצקי מצביע ברשימה למדנית זו, פרי עטו, על תופעה מעניינת: גם מוקדי עניין הרחוקים מבנימין "תמיד מחזירים אותו הביתה": בין שהוא כותב על גדולי הספרות הרוסית ובין שהוא כותב על כמה מיצירות המופת הגרמניות של המאה התשע־עשרה, בין שהנושא הוא צעצועי ילדים ובין שהוא אמני הדאדא והסוריאליזם, ההווה של רגע הכתיבה, הפוליטי בהכרח, משמש תמיד נקודת פתיחה לכל דיון. אך בנימין מתעלם מרבות מיצירות המופת של תקופתו, רייך־רניצקי מתלונן, כגון ברלין אלכסנדרפלאץ (1929) של אלפרד דבלין, הסהרורים (1932) של הרמן ברוך, איש קטן, מה עכשיו? (1932) של הנס פאלאדה, האיש ללא תכונות (1930–1943) של מוזיל ואחרים, ודן תחת זאת בגתה, קאנט, פרוסט ובודלר, וזאת לאור רגע המשבר המקיף שחוותה רפובליקת ויימאר לפני עליית הנאצים ואחריו, בעת השתלטות הפשיזם על הפוליטיקה ועל התרבות של גרמניה. הכתיבה של בנימין על

Marcel Reich-Ranicki, "Auf der Suche nach dem verlorenen Echo," *Die Zeit*, November 27, 1972. Accessed July 8, 2017. <http://www.zeit.de/1972/47/auf-der-suche-nach-dem-verlorenen-echo> (התרגום שלי).

יצירות המופת של המאה שעברה, רייך־רניצקי כותב, "חסרת נחת" מבחינות שונות: אמנם בנימין טוען שהוא פורץ כ"אסטרטג" ל"שדה הקרב הספרותי" (Strategie im Literaturkampf), אבל רק כ"מי שמחויב בראש ובראשונה לסגנון שלו עצמו, לתחושת הניכור האריסטוקרטית שלו ולמידה של חוסר נדיבות כלפי מחברים צעירים." רייך־רניצקי תרם להגדרת עקרון הכתיבה של בנימין באמצעות תפיסת "חוסר הנחת" (Unbehagene) שהוא מייחס לו, אם כי לאו דווקא במובן חיובי. מה שמפריע לרייך־רניצקי במפעלו של בנימין, כגון הערותיו על התעלמותו של בנימין מהשדה הספרותי של זמנו, מזכיר לא מעט מהטענות העתידות להישמע כלפי רייך־רניצקי עצמו, אבל אין זה מענייננו היום. אותנו מעניין העיסוק ב"חוסר הנחת" הבנימיני, שעליו מעיר מרסל רייך־רניצקי, ובעמדתו, או מוטב לומר בתנועתו, למול המורשת האירופית שעמה הוא מתמודד. בחיבור זה אנסה לדרון בחוסר הנחת הזה בעיקר על בסיס חמישה עקרונות בנימיניים ועל בסיס שלוש שאלות על ההווה – הווה המסור עדיין לעבודה עם בנימין, אך גם מכין את האפשרות לעבוד בלעדיו.

### 3. בנימין בלא נחת

אם בתיאור העבודה של בנימין כ"חסרת נחת" רייך־רניצקי מבקש לרמוז למי שעשה לטעמו עבודה עקבית יותר בשדה המאבק התרבותי, היינו לזיגמונד פרויד ולחיבורו **תרבות בלא נחת** (1930–1929), אין הדברים רחוקים מאוד ממה שמטריד את בנימין עצמו. שעה שפרויד חוזר אל המיתוסים העתיקים של תרבות המערב כדי להוכיח שהאדם בן התרבות המיר את האושר השטחי ואת ההתענגות המיידית והילדית בצער ובהדחקות של התרבות הנאורה, בנימין ממשיך את קו המחשבה הזה כדי לסמן את ההתענגות המיידית שהתרבות הקפיטליסטית מבטיחה. במכתב לחברו הקרוב גרשום שולם מאפריל 1931, זמן קצר לאחר הקריאה בפרויד, בנימין כותב, בקריצה, "הציוויליזציה המודרנית והמפותחת ביותר אינה תורמת רק לתחושת הנוחות שלי, אלא גם לאמצעי הייצור שלי."<sup>3</sup> במילים אחרות, בנימין מצביע על המודעות שלו לכלים ("אמצעי הייצור") שהתרבות הנאורה העניקה לו (שהרי מדובר בגבר לכן, משכיל, בן המעמד הבורגני, יהודי), וזאת רגע לפני שהפנה נגדה את כל כלי הביקורת השיחניים (הדיסקורסיביים) שלו, ובטרם היא הפכה את פניה ופנתה נגדו במתכונתה הפשיסטית. למותר לציין,

3 "Die ausgebildetste Zivilisation und die 'modernste' Kultur gehören nicht nur zu meinem privaten Komfort, sondern sie sind zum Teil geradezu Mittel meiner Produktion." Walter Benjamin an Gershom Scholem, 17 April 1931, Brief 203, in Walter Benjamin, *Briefe* 2, edited by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 531.

כפי שמכתביו האישיים מלמדים, כי בנימין זיהה את נקודת המבט הביקורתית שלו עם מעמדו כנטע זר בסביבה שאינה מסכינה עם יהודים תרבותיים. במובן זה, בנימין אינו שונה באופן מהותי מן המבקר הגרמני-יהודי ממוצא פולני, רייך-ניצקי. אך שלא כמוהו, בנימין בונה את שיח הביקורת שלו על בסיס עמדה לא-היררכית החסרה סמכות ברורה. אי אפשר להתעלם מ"אמצעי הייצור" (השכלה, ביקורת ספרותית) ומהפריבילגיה שהם מעניקים, אבל גם אין צורך להפוך אותם להצדקה אידיאולוגית ומתודולוגית. די במשפט הקצר שבנימין שלח לשולם כדי להיווכח כיצד הוא עושה שימוש מטאפורי במונחים תיאורטיים מורכבים, מפעיל כמדומה שכבות שונות של ביקורת, לא פעם נגד הביקורת עצמה או נגד עצמו – נגד המבקר. שעה שה"נוח" וה"בית" הוא מה שמאפשר את תנועת הכניסה, את ההבחנה וההפרדה הברורות בין פנים לחוץ, בין טוב לרע, נדמה כי ה"בית" שבנימין בונה מושתת על עקרונות של חוסר נחת, של ערעור הניגודים, ובמידת מה של ה"אל-ביתי" (unheimlich), אם להזכיר שוב את פרויד. כפי שאבחנה זאת חנה ארנדט, ידירתה הטובה, שהצילה חלק מכתביו, ושהמשיכה לכתוב עליו ואילו ולפרשו – לקיימו – לאחר מותו: "בנימין יצר קושי למי שראו עצמם כמדריכיו". תאודור אדורנו ומקס הורקהיימר, המרקסיסטים, טענו נגדו שהמחשבה שלו "אינה דיאלקטית דיה", ואילו גרשום שולם, בן הצינונות התרבותית, סירב להשלים עם ההסתייגויות של בנימין מן הלאומיות היהודית בכלל ומן הצינונות בפרט. שולם יצא נגד משיכתו של בנימין למהפכנים מן הזן הלא-ציוני, מרקסיסטים כמוריאקציונרים.<sup>4</sup> הגרמניסטים ראו בו קול פילוסופי מדי, ואילו הפילוסופים הכירוהו כמבקר ספרות גרידא, האקדמים ראו בו פובליציסט, ואילו העיתונאים, תיאורטיקן, וכן הלאה. ארנדט כותבת:

אף על פי שבנימין שמר על שתי הדרכים פתוחות באופן ייחודי ויוצא דופן, הרי [שכפילות זו] מראה כמה מועט היה העניין שלו בפנים החיוביות של האידיאולוגיה, וכי מה שעמד לדידו במרכז היה הפנים הביקורתיות, השליליות לכאורה, של התנאים הקיימים, כדרך להיחלץ מן האשלייה הבורגנית ומחוסר האמת המאפיין אותה, או כדרך מוצא מן המסד הספרותי והאקדמי.<sup>5</sup>

ארנדט אינה טועה. בנימין הוא מהראשונים שפיתחו את אמנות הבגידה השיחנית באופן עקבי לחלוטין, הוא מלהטט בין דיסציפלינות ובין סוגי שיח, תוך הפניית כלי הנשק שלהם נגד עצמם: "אמצעי הייצור", המוזכרים במכתבו לשולם, מסמנים למעשה את המוגבלות הדוגמטית של המרקסיות. התפיסה של "עם בחירה" נועדה להורות על הזיוף

Hannah Arendt, *Man in Dark Times* (San Diego: Harcourt Brace & Co., 1968), 188. 4

Ibid (התרגום שלי). 5



הלאומי של הצינונות, המשיחיות באה להעיד על המוגבלות של התאולוגיה היהודית במודרנה; ובה בעת, האנטי־יהדות של הנצרות מסמנת את השבי שלה עצמה בעברה (במוצאה) ואת מאבקה האובססיבי ביהדות. המהותנות מבשרת בעיניו של בנימין את ההתגייסות האידיאולוגית של המדע; הטוהר והחירות, את נקודת הקריסה של שיח זכויות האזרח, את הכיסוי ואת עיכוב הגילוי של פניו האמתיות של הלווייתן (הריבון הפוליטי), וכן הלאה: ה"אלימות של החוק", "הפרת החוק על ידי המשטרה", "היעדר האמונה של המאמין", ה"נרקסיזם של האוהב" או ה"נורמטיביות המבנית של הפרוידיאני ות", "תחושת האשם של הקפיטליזם", המקום שבו הספרות כושלת אל תוך הפיקציה של עצמה, ועוד כיוצא באלה. כל אלו דוגמאות לאותם שימושים בוגדניים של בנימין בשפה, ביסודות השיח. סם ובר, חוקר בנימין בעל שם, מכנה את המשחק הבנימיני בשפה "Benjamin's-abilities", היינו האפשרויות והיכולות של בנימין, המיוסדות על האופן שבו הוא לומד, מטמיע ואז מפרק את המתודולוגיה ואת השיח מנשקם.<sup>6</sup> בנקודה זו אני רוצה לעצור לרגע ולשאול את השאלה שבעינה עומדת: עד כמה למדנו לקבל את חגיגת הביקורת הבנימינית ואפילו להשתתף בה? עד כמה הטמענו וניכסנו אנו עצמנו את הסגנון המטאפורי המשמש את בנימין? עד כמה התרגלנו לראות בבנימין דמות איקונית, שאיבדה זה מכבר את הנטייה הפרובוקטיבית שארנדט תיארה ב־1968 כהיבט המרכזי של עבודתו? עד כמה עיקרנו את בנימין עצמו מהפוליטיות שלו ומ"אמצעי הייצור" שלו, וכך גם מ"אמצעי הייצור" שלנו אנו, לאמור – מן הביקורת? אם ננסח את השאלה מתוך תהייה ביקורתית, מנקודת המבט של תחילת המאה העשרים ואחת, נוכל לטעון שבנימין איבד את הערך היצרני שלו עצמו, היינו את הערך הביקורתי במובנו הדינמי, היוצר, ונהפך למעשה למונומנט, למצבה תיאורטית המשרתת את הביקורת המוסדית בתחומי השיח המקובלים. "לימודי בנימין", "כנסי בנימין", "אגודות בנימין" (יש כמה כאלה) ואלפי כותרים המצטטים לעיפה מכתביו, בלי להוסיף להם כל אמירה ביקורתית עכשווית, בת קיימא, התעשייה האקדמית הזאת מפגינה יותר מכול את חוסר התוחלת של השיח הביקורתי ברגע ההווה ומנטרלת את בנימין עצמו מכלי הנשק העיקרי שלו – הביקורת האקטואלית. במילים אחרות, הגיע הזמן לחזור לשאלת היסוד של בנימין ולשחרר את המחשבה הביקורתית מכבליה השיחניים.

## 4. אמצעי הייצור

עולם המושגים והתיאוריה הביקורתית של בנימין התפתח בין כתביו הראשונים, כסטודנט, לכתביו האחרונים, בזמן הבריחה מהנאצים. אבל במרכז עבודתו כולה עומד האתגר שהוצב כבר באחד הטקסטים הראשונים שחיבר: המטרה ההיסטורית-ביקורתית, בנימין מסביר בפתח הפרגמנט "חיי הסטודנטים" (1915), "אינה הרדיפה חסרת הצורה אחר הקדמה," גם לא שחזור העבר, אלא חשיפתו "מבין השכבות הדחויות, הנלעגות והעתיקות ביותר. המשמה ההיסטורית היא לתת צורה למצב השלמות האפשרי ולהציב אותו בתחום הנראה לעין."<sup>7</sup> את התשובה לאתגר זה ניסה בנימין לנסח על בסיס תיאוריה ביקורתית עקבית, שלא רק תפתח את המושגים המוקדמים שלו עצמו, אלא גם תגזור מסקנות עקביות בקשר לזיקה בין "אמצעי הייצור" של הביקורת למסקנות הביקורתיות עצמן. על פעילי הציונות בני תקופתו הוא כותב בנוסח ביקורתי: "הם עושים תעמולה למען פלסטינה [כפתרון אוניברסאלי], ואז משתכרים כמו הגרמנים."<sup>8</sup> כפי שתוארו זאת לאחרונה המחברים של ביוגרפיה בת 800 עמודים המוקדשת לבנימין (אגב שאלת "אמצעי הייצור"!), "מה ששיצב את מושג הביקורת הספרותית שלו (במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה שעברה), הוא התודעה הפוליטית המפותחת שלו. בנימין מצהיר על כך במכתב לשולם מן ה-29 למאי 1926: "כל אדם בן דורנו החש כי הבין את הרגע ההיסטורי שבו הוא חי, או את הנקודה שבה מתקיים העולם, אינו מבין זאת במילים ריקות, אלא כ[שדה]קרב. מי שמבינה זאת, לא תוכל לנטוש את חקר המנגנון והפרקסיס המחברים בין התנאים, הדברים [האובייקטים] וההמונים."<sup>9</sup> אין צורך לומר ששולם לא אהב את ההבחנה של בנימין וראה בה שעטנו של "קומוניזם דתי". אולם במתכונת זו בנימין עצמו שב ומתכתב, החל מכתביו המוקדמים ועד לאחרונים שבהם, עם המורשת הביקורתית של תרבות המערב. את דחיפת הביקורת עד קצה גבולותיה, את מחשבת הקצה, הוא מזהה כאמירה פוליטית מובהקת, שוויונית ודמוקרטית-מהפכנית. במאמרו על הסוריאליזם (1927), בנימין עצמו מארגן את מחשבותיו האפלות על בסיס מה שהוא מכנה בשם "ארגון הפסימיזם", המנוגד לחוסר ההשלמה של ליברלים כמו-ריאקציונרים עם המורשת החתרנית-ביקורתית. כדי להבין את הצורך הנואש במחשבה ההרסנית, הפסימית, חסרת הנחת, צריך להבין – רגע לפני שנחזור לגבולות העולם

7 Walter Benjamin, "Das Leben der Studenten," in *Gesammelte Schriften* II (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-89), 75.

8 Benjamin to Ludwig Strauss, *Gesammelte Briefe* I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978), 72.

9 Michael Jennings and Howard Eiland, *Walter Benjamin: A Critical Life* (Cambridge: Harvard University Press, 2015), 260.

הליברלי ו"אמצעי הייצור" שלו – את משקל הנגד של כוחות ההרס שהעולם הליברלי קרס למולם: ב"ארגון הפסימיזם" יש משום ניגוד מפתיע ומוקדם ל"ארגון האופטימיזם" של הפשיזם ושל יוזף גבלס.<sup>10</sup> אולם בשעה שהביופוליטיקה הנאצית של גבלס תופסת את האופטימיות ככלי נשק ראשון במעלה, כדבר ש"בלעדיו הניצחון ובשם 'תחום המחיה' אינו אפשרי", היות ש"כאב וצער לא יניעו אותנו בימים אלה, כי אם גאווה וביטחון",<sup>11</sup> בנימין פונה להבנתו של דחף המוות, של האקסטזה האלימה ושל האלימות האלוהית בחיי היומיום. מתחילת מלחמת העולם הראשונה ועד למותו ב-1940, הוא פעל כדי לפרק את הנחות המוצא הקוגניטיביות והלשוניות באמצעות פנייה לקדם-שפה או למה שנותר אחריה (למשל במאמרו על השפה מ-1916), לסימון קדם-העולם כתופעת חיים, רגע לפני הופעת התרבות והחוק (במאמרו על קפקא מ-1934), לפירוק הצורני או לאפקט המתאחר (Nachleben) של הדברים (בפסאזים, 1940), וזאת לא בשם כיבושים במרחב, אלא למען הוויה המיוסדת על רעיון הריבוי המרחבי ועל ההבנה ההיסטורית של מה שאבד.<sup>12</sup> במילים אחרות, בתפיסת עולמו של בנימין אין הדברים מצטיירים כאופן של אשרור עצמי (נעלה במחשבתנו מכונית גדולה, מסך גדול, דיוקן עצמי מפואר או כלי נשק קטלני), אלא כ"מחוות", כפעולות של עצירה או כתזכורות למה שאינו עוד. השפעת החיים והדברים או שבירת קווי הפרדה בזמן ובמרחב סייעו לבנימין להתרחק משפה של מבני שליטה כוחניים, שהוא מזהה עם הרואיות מיתית שובניסטית ועם דרישה כוזבת לתכלית לינארית. שעה שבנימין עוד לא דמיין ב-1927 את ההשפעה המתאחרת של כתביו שלו (ב-1940 הוא כבר כתב לשולם במפורש על ה-Nachleben של כתביו) או את התרומה שלהם לביקורת הלאומיות, שר התעמולה של הנציונאל-סוציאליזם הבהיר לו ולבני דורו באופן מפורש לחלוטין, כי תנאי הייצור של הדיקטטורה ושל רצח העם הם המחיקה גמורה של הפסימיזם, הביקורתיות העקבית והחשיבה האינדיבידואלית, לטובת שכרון חושים קולקטיבי.

אם כן, מהם בכל זאת "אמצעי הייצור" של הביקורת הבנימינית? כדאי לעצור כאן ולנסח בראשי פרקים כמה מהמחשבות שעלו עד כה, ושיתוו את דרכינו בהמשך:  
 1. המחשבה הבנימינית מחויבת לביקורת באופן מוחלט. הביקורת אינה יכולה להסתיים באשרור עצמי או ברפרור עצמי (אני מספר לכם מהי האמת/האמת מאשררת את

Walter Benjamin, "Der Surrealismus: Die letzte Momentaufnahme der europäischen 10 Intelligenz," in *GS II*, 308.

Joseph Goebbels, "Ansprache zur Weihnachtsfeier der Saarland und Baltendeutschen, 22. 11 Dezember 1939," *Die Zeit ohne Beispiel: Reden und Aufsätze aus den Jahren 1939-1941* (Munich: Zentralverlag der NSDAP, Franz Eher, 1941), 226. See also: "Das Kulturleben im Kriege" Rede zur Jahrestagung der Reichskulturkammer und der NS-Gemeinschaft "Kraft und Freude" 27. November 1939, in *idem.*, 218-9.

Walter Benjamin, *Passagen*, N2, 3, in *GS V:1*, 574-5. 12

- הסיטואציה שלי). בנימין מכנה זאת "עבודת הצלף האינטלקטואלי" (הצולף גם בעצמו).
2. מתוקף המרכז הביקורתי שלה, המחשבה הבנימינית חייבת לעסוק בשאלה הפוליטית של ההווה (יהיה אשר יהיה) כשאלה של התהוות (אהיה אשר אהיה), גם אם מדובר בהתהוות קטסטרופלית.
3. ה"פוליטי" לדידו של בנימין לעולם אינו מיוסד על חלוקה סתמית בין שמאל לימין, שהיא תמיד חלוקה נורמטיבית ועל-זמנית (ולכן אינה היסטורית, כשם שאינה מחויבת לכוחות או לדינמיקה של ההווה), אלא הוא מוגדר על בסיס היכולת להבחין בין שימור לשינוי במסגרת המאבק על הסמכות, על החוק ועל הכוח, על הקהילה, על התרבות, אבל בעיקר על היכולת להבחין בין כוחות של שימור לכוחות של שינוי בתחומי המאבק על החיים.
4. למען ניתוח מדויק יותר של הפוליטי, דרושה לנו תודעה אסתטית. היינו, עלינו להבין את העמדה המאשררת של אופוזיציות צורניות בעולם (לבן ושחור, סגור ופתוח, צורה וחוסר צורה), וזאת כדי להבין כיצד לחמוק מהן. על מנת להבין את הסדר הפוליטי ואת כוחות השינוי והשימור הפעילים בו, עלינו לחשוב על תוקפה של ההנגדה שיצרה המהפכה הצרפתית בין הצד השמאלי של האסיפה הלאומית לצדה הימני, ולערער על מובנה המקובע. עלינו לחשוב גם על קווי החלוקה המקובלים, לפחות מאז הנאורות, בין הרציונלי ללא-רציונלי, הריבונות לכאוס, הנורמלי לפתולוגי, הממשי לדמיוני, או במונחים מעט מורכבים יותר, בין הזמן־מרחב הא-פריורי של קאנט להשתנותם של הזמן ושל המרחב בהקשר ההיסטורי הספציפי. בנימין, בלשון אחרת, הבין את שליחות המבקר בהקשרים דינמיים, כהוגה המחויב לכוחות ההתהוות. בהקשר הזה, ובניגוד לאופן שבו של בנימין מושלך לא פעם לדיון, הוא לא היה הוגה אנטי-היסטורי, אלא אנטי-היסטוריציסטי, היינו הוגה המסרב לרעיון הקובע שלהיסטוריה יש כללים נוקשים החוזרים על עצמם. המודעות הצורנית לאופן שבו אנו מחלקים את העולם תבהיר לנו היכן כלי השיח שלנו מצייתים לכללים נוקשים שמטרתם הצרנת העולם על פי כלליו של הריבון.
5. במסגרת הדיון במושג מרחב-הזמן (Zeitraum) ובפער שבין תפיסת מרחב-הזמן האינדיבידואלי למרחב-הזמן הקולקטיבי, בנימין קורא לבני דורו "להסביר את המאה התשע-עשרה". אלא שבניגוד לבני המאה התשע-עשרה או לצאצאיהם בני המאה העשרים, בנימין אינו מסתמך על "זמן" ועל "מרחב" באותו האופן שהפילוסוף עמנואל קאנט מסתמך עליהם – כהנחות מוצא בסיסיות לכל תהליך מחשבה לוגי והתנסות מעשית בעולם, המובילים את האדם קדימה, אל הבגרות והמימוש – אלא להיפך, כתוצר של זמן-חלום (Zeitraum). אם צריך להבין את

"המאה התשע-עשרה כמאה של ההיסטוריציזם,<sup>13</sup> אזי, אליבא דבנימין, הגיע הזמן להתעורר מחלום הקדמה וההיסטוריציזם, המבטיח, מחד גיסא, "לפתח את היכולת לרפלקסיה", ומאידך גיסא, מרדים את התודעה הקולקטיבית בשינה עמוקה. אנו חייבים," בנימין מפציר בקוראיו, "לעקוב אחר תהליך התעוררותו [של הקולקטיב], כדי לחלץ את המאה התשע-עשרה וכדי להיחלץ ממנה, באופנה ובפרסום, בבנייה ובפוליטיקה, כתוצר של הזיה חלומה."<sup>14</sup> כך, בנימין מסביר בפרגמנטים שונים, הגיע הזמן לסיים את המאה התשע-עשרה. אך מהו פשר התביעה להסביר/לסיים את המאה התשע-עשרה? לפי בנימין, מערכת אידיאליסטית כמו זו של קאנט או של הגל, המניחה לפנייה מראש מטרה (טלוס) או תפיסת מימוש, כפי שעשתה המאה התשע-עשרה, קרי מערכת שבה ההיסטוריה הופכת למרחב להגשמת הרעיונות או למימושה של הרוח, היא מערכת שלֵבָה ריק. כוחה הוא כוח של שימור עצמי, שלעולם אינו שוקל לחולל שינוי מהפכני, היות שאינו מוכן לשלם את מחיר השינוי – הוויתור על כוחו. פוליטיקה המיוסדת על ערכים מסדר זה, בנימין מזהיר אותנו, היינו על רעיונות האמורים להגשים את עצמם בהיסטוריה בלי לוותר על דבר, החותרים אחר תכלית מוסרית אבל דורשים לשמר במקביל לה מבני דעת וכוח, היא פוליטיקה כוזבת, המעוגנת בהבטחה חסרת תוחלת בדבר ה"חדש". אלו מילותיו הריקות של מי שמעוניין בכוח ריק. זהו מבנה פטישיסטי נוח להגשמה. כניעת ה"שמאל" לפטיש הכוחני – בשם האידיאליים, הקדמה והערכים – לא אפשרה לו להציב חלופה ברורה לפטיש הכוחני של הימין.

מהו השינוי המהפכני? מהי החלופה? כפי שארדמוט ויציסלה, אחד מעורכי מושגי בנימין (*Benjamins Begriffe*), מראה במאמרו על מושג המהפכה אצל בנימין, אפשר לחלק את השימוש שלו במושג זה לארבע תקופות: בהקשר של האמנות, כסייסמוגרף האומד את שכרון החושים האקסטטי (*Rausch*), כשבר במהלך ההיסטוריה או בהקשר המשיחי.<sup>15</sup> המשותף לארבע התקופות האלה הוא הניסיון להתגבר על הניסיון הקאנטיאני ועל ההיסטוריציזם ההגליאני, ששימשו את האינטליגנציה הגרמנית כדי לעגן את יחסה המאשרר למדינה. "לדירו של בנימין, המושג אינו מתייחס למדינה, אלא להיסטוריה,"<sup>16</sup> ולכן בכוחו להצביע על תפיסת מהפכה שמטרתה עצירת רכבת ההתפשטות הטריטוריאלית והצמיחה הכלכלית. בניסוחו האלגורי של בנימין: "מארקס טוען שהמהפכנים הם קטר ההיסטוריה העולמית [Weltgeschichte], אבל אולי צריך להתנסח אחרת: אולי המהפכנים

Ibid., J65a, 5, p. 435. 13

Ibid., K1, 4, p. 491-2. 14

Erdmut Wizesla, "Revolution," in *Benjamins Begriffe* 2, edited by Michael Opitz and Erdmut Wizesla (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), 670. 15

Ibid., 676. 16

אוחזים בתוך הרכבת הזאת בידית מעצור החירום של האנושות, הדוהרת בדרכה.<sup>17</sup> במילים פשוטות אפשר לומר כי בנימין מרחיק לכת כאן בהתנגדותו לשפת האידיאליזם של המאה התשע-עשרה. הוא אינו מתנגד רק לדקויות הפילוסופיה האידיאליסטית של קאנט, פכטה והגל, אלא גם להשלכות האידיאליזם שלהם – למשל לרגעי ההלאמה של ההיסטוריה ההגליאנית על ידי הלאומנים הגרמנים, מחד גיסא, או לשימוש המוטה שעושה הפילוסופיה המארקסיסטית במושגי האידיאליזם, מאידך גיסא. הביקורת של בנימין (עצם תפיסת הביקורת שלו) ניצבת לכן נגד קריסת השיח הפילוסופי של הנאורות, של האידיאליזם הגרמני ושל המאה התשע-עשרה כולה לכדי לאומנות ימנית, מרכז ליברלי ושמאל מרקסיסטי – כולן אידיאולוגיות שהצטמצמו לתביעה למימוש היסטורי על בסיס תורה של התקדמות בזמן.<sup>18</sup> הזיהוי שבנימין מנסח בין דימוי הרכבת הדוהרת, ששימש את הפוטוריסטים הפשיסטים, ל"היסטוריה העולמית" של האידיאליזם הפוסט-הגליאני אינו מותיר מקום רב לספקות: לדידו של בנימין, שתי הרכבות האלה דוהרות על אותה מסילה.

נחזור אפוא ונשאל, מהי המהפכה, מהי החלופה לשינוי האידיאליסטי, מהי הדרך לחמוק ממסלולו של טיל מונחה קדמה? זאת ועוד: האם בכוחה של ביקורת בנוסח בנימין ליירטו?

## 5. האופי ההרסני

המסלול המנחה את בנימין מראשית כתיבתו ועד לאחריתה, עם התאבדותו ב־1940, הוא מסלול עצוב, אבל לא חסר תקווה וכיוון. כתיבתו שייכת לתקופתה, במובן שעמדנו עליו לעיל: בנימין שואל את שאלת התקופה. במוקדי עבודתו אפשר למנות נושאים שונים, אבל את כולם מחבר הרעיון המתואר בהרצאת רדיו שלו על פרנץ קפקא ככתיבת התדהמה והסדר החדש.<sup>19</sup> על סדר זה כבר למדנו כי הוא מסדרי האל-ביתי, והנה בנימין מציבו במרכז הפעולה הביקורתית. ברשימה ביומן מאביב 1931, הוא מתאר את "חוסר הנחת המתמשך, המעורר תחושת רתיעה ופקפוק כלפי המתודולוגיות שהאנשים סביבי בוחרים כדי להשתלט על סיטואציה חסרת תקווה מבחינת הפוליטיקה התרבותית של גרמניה."<sup>20</sup> שלא כתפיסה הניהיליסטית המיוחסת לבנימין על ידי חוקרים מובילים,

Benjamin-Archiv Ms 1100, in *GS I:1*, 1232. 17

18 על רקע זה אפשר להבין את הביקורת החריפה של בנימין ושל שולם על האידיאליזם המיסטי של מרטין בובר במלחמת העולם הראשונה ועל ה"כניעה" שלו לאידיאולוגיה הלאומנית של המדינה הגרמנית.

19 Walter Benjamin, "Franz Kafka: Bein Bau der Chinesischen Mauer," in *GS II:2*, 676-83.

20 Michael Jennings and Howard Eiland, *A Critical Life*, 358.

כגון אירבינג וולפארט, ג'ון מקול, מייקל ג'נינגס ואחרים, ולפיה הביקורת הרדיקלית שלו מובילה בהכרח לתפיסה ניהיליסטית,<sup>21</sup> בנימין רואה בניהיליזם או בהרסנות כלי פונקציונלי וביקורתי, ולא עיקרון-על כמו-אידיאולוגי (כטענתן של רבקה קומי, ונדי בראון, אסטריד דויבר-מנקובסקי ואחרות).<sup>22</sup>

במה מדובר? מהו פשרו של ניהיליזם המוסב ככלי לביקורת? מהי מתודולוגיה הרסנית "פונקציונלית"? כדי לסבר את האוזן וכדי לקשור את הפונקציה הביקורתית ל"התגברות על המאה התשע-עשרה", נדון בכמה מובאות-פרגמנטים מתוך חיבוריו של בנימין, חלקם מוכרים היטב גם לקוראים העבריים, אחרים פחות. שלוש הדוגמאות לקוחות מתקופת רפובליקת ויימאר, משנות העשרים ומתחילת שנות השלושים בגרמניה, אותה תקופה שכה מטרידה את רייך-רניצקי – המבקר המאוחר, שהעביר בעצמו תקופה זו בגרמניה כסטודנט, בטרם הוגלה לארץ הולדתו פולין, ושעל רקע סופה המר הוא בוחן גם את הכישלון של בנימין. בחינה מדוקדקת יותר של הפרגמנטים האלה אינה מצביעה על כישלון או על "ניכור אריסטוקרטי", כפי שרייך-רניצקי טוען בנימה מאשימה, אלא על שיטת פעולה תיאורטית דווקא, שאפשר אולי להבינה טוב יותר בעקבות דרידה כאקט של כתיבה דקונסטרוקטיבית, כתיבה המתבצעת תוך כדי חתירה מתמדת תחת מבנה הטיעון עצמו.

21 "Benjamin's nihilism may be read as an enduring part of his temperament, or less psychologically, as a part of a set of persistent metaphorical preferences; undoubtedly it was both." John McCole, *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), 167; "If the destructive character lays himself open to the liberal confusion of left and right, orthodox Marxists could be counted on to charge him with anarchism... A strain of 'revolutionary nihilism' is inseparable from Benjamin's writings." Irving Wohlfarth, "No-Man's-Land: On Benjamin's 'Destructive Character'" in *Diacritics* 8:2 (Summer 1978), 56.

ראו גם את הדגש על ה"ניהיליזם המופגן" של בנימין אצל מייקל ג'נינגס:

Michael W. Jennings: *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, (Ithaca: Cornell University Press 1987), 60.

22 על ה"ניהיליזם" כעמדה פילוסופית פוסט-ניטשיאנית והסיבה לכך שכתבתו של בנימין איננה יכולה להיחשב "ניהיליסטית", ראו:

Nitzan Lebovic, "Benjamin's Nihilism: The Rhythm of Time," *Benjamin-Studien* 2, edited by Sigrid Weigel and Daniel Weidner (München: Wilhelm Fink, 2011), 191-212.

## 6. היסטוריה ואלגוריה

בפרגמנט התאולוגי-פוליטי (1920-1921), בנימין מנסח את עקרון הניתוח הביקורתי על בסיס ההכרחיות המוחלטת של חלוף הזמן, היינו, כקריטריון שאינו אפשרי להכחשה, בה במידה שהוא אינו אפשרי לתפיסה.<sup>23</sup> הביקורת המובהקת היא שמפרקת, לא רק את אובייקט הניתוח שלה, בר החלוף, אלא גם את עמדות המוצא שלה עצמה, ולכן היא אינה אפשרית לתפיסה. שלא כטיעון הניהיליסטי, העמדה הביקורתית של בנימין נשענת על טיעון אתי מובהק שמטרתו תיקון העולם, ולא הריסתו.

בנימין פותח את הפרגמנט בטיעון בדבר חוסר היכולת להביא דברים לכדי השלמה. שום דבר אינו בר השלמה, לבטח לא התהליך ההיסטורי עצמו: "רק המשיח עצמו משלים את המהלך הכולל של ההתרחשות ההיסטורית." בנימין משתמש ברשימתו בנוסח "totalen Vergängnis" כדי לתאר את המשיחיות על בסיס הארעיות או החלופיות המוחלטת. רוצה לומר: הפעולה המשיחית עצמה אינה תלויה באופק תאולוגי, גאולי ועל-היסטורי, הנשלט בכוחה של נוכחות אלוהית, אלא בהבנה ברורה של טבע הזמניות – הזמן השורר, החולף, המתכלה על הארץ. אם נהפוך את התמונה, לא יוכל האדם לגאול, מבחינה מטאפורית, את אנושיותו, אם לא יבין שההיתלות שלו בעל-זמני או בעל-היסטורי נוצרה לצרכיו שלו. שלא כדעת פרשניו של בנימין, מטרת הניסוח המפותל הזה אינה להנכיח את הקול המשיחי, אלא להבהיר את היפוכו: המשיחיות משמשת את בנימין באופן פונקציונלי למען הבנת הזמניות והארעיות האנושיות. ה"משיח" משמש את בנימין כהגדרה דוּטְטִיבִי, כזה המצביע על "היות-שם" (being-there, Dasein), היינו על אופק האפשרות והתקווה האנושיים המובלעים בזמן עצמו – בזמן ההיסטורי. המשיח אינו בא לסמן עולמות עליונים, זמן שמימי וכוח אלוהי, אלא לחזור ולהסב את תשומת לבו של האדם למרחב-הזמן עצמו.

כפי שטענתי בתחילת חיבורי, בנימין דואג לערער את יסודות השיח המשמש אותו עצמו. כך גם כאן: בנימין משתמש באופי השיחני של המשיחיות נגד עצמה, ובעצם מפרק את השיח המשיחי ממהותו התאולוגית. תפקידו היחיד של המשיח בטקסט של בנימין הוא להשיבנו לתחושת הזמן הארצי. לאחר שהוא מתאר את הקשר בין הסדר החילוני לרעיון האושר – הן לכאורה מדובר ברעיון אופטימי הקובע שכל החיים על פני הארץ משתוקקים לאושר – בנימין מסביר כי "דרכה של העוצמה המשיחית הבלתי-אמצעית... עוברת דרך האסון, במובן של סבל." "מקצבו של הקיום החילוני," הוא מסכם בסוף הפרגמנט, "בן החלוף לעד, בן החלוף בכוליותו, בכוליותו במרחב, אך גם

23 ולטר בנימין, "פרגמנט תאולוגי-פוליטי", בתוך כרך ב: הרהורים, תרגם דוד זינגר (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1991), 403.



בזמן, מקצבו של הטבע המשיחי, הוא האושר. כי הטבע הוא משיחי מעצם חלופיותו הנצחית והשלמה. לשאוף לכך, גם לאותם שלבים אנושיים שהם טבע, זוהי משימתה של הפוליטיקה העולמית, שהשם היאה לשיטתה הוא ניהיליזם.<sup>24</sup>

מהו פשר הדברים? בחיבור המשונה שלו בין הטבע, הגדרת הארציות והסופיות האנושית למשיחיות, להבטחה לשינוי רדיקלי ולחיי נצח עתידיים, בנימין מפרק את ההנגדה בין הזמני לעל-זמני. ההנגדה עצמה מונעת, הוא טוען, בכוחו של צורך פסיכולוגי, השאיפה האנושית לאושר, ולא בכוחה של המציאות המקפת, הלא-אנושית. אבל בנימין אינו עוצר כאן, היינו בביקורת משתמעת על האגוצנטריות האנתרופוצנטרית של האדם המשליך על העולם את חסכיו שלו, אלא הוא מרחיב את הטיעון לעמדה פוליטית ביחס לאדם עצמו. מבחינת בנימין, הבנה מקפת של האדם בהקשר הרחב, הלא-ליברלי, הלא-אגוצנטרי, מחייבת הבנה רחבה יותר של ההיסטוריה כשיטת ניתוח: שלא כטיעון ההגליאני, המזהה את ה"היסטוריה העולמית" עם רוח (Geist) הלאומיות הגרמנית הליברלית, בנימין מראה שהפוליטיקה אמורה להביט על תפקידה במונחים חסרי נחת, אל-ביתיים, לא-ליברליים, לא-אנתרופוצנטריים, כלומר – ליטול אחריות. האדם זקוק להיסטוריה כדי להבין את מקומו שלו בסדר הדברים, האישי והכללי, אך לא כדי לייצר אידיאליזציות, הצדקות למפעליו הארציים, טענות המשרתות אותו עצמו. תפקידו של ההיסטוריון לסייע לאדם להבין את מקומו בעולם על בסיס עובדות זמניות (מציאות, טבע) ועל בסיס אופן סיפר הדברים (הכוליות במרחב ובזמן). אבל ההיסטוריוציזם האידיאליסטי של הגל וממשיכי דרכו הפך את ההיסטוריה לשפחת האידיאולוגיה הלאומית והאגו האישי. כדי להיחלץ מן ההטיה השיטתית של ההיסטוריוציזם ושל אידיאולוגיית ה"קדמה", עלינו להיחלץ קודם כול מתפיסת הזמניות התאולוגית-פוליטית של המערב. מנקודת מבט מודרנית, כבר אי-אפשר להניח השלמה לאומית או משיחית של תהליכים, אלא בצמתים ברורים מלכתחילה: סגירת המעגל, השלמת התהליך, תפיסת המימוש העצמי, כל אלו מתקיימים במרחב האמונה, בשאיפה הניו-אייג'ית לאושר, בזיהוי הטבע עם האדם, בהפשטה של הדברים כולם; בטבע, בתאולוגיה, במערכת הקפיטליסטית, במדינת הלאום. אי לכך, ניתוח הפוליטיקה הגלובלית יכול להיעשות רק במונחים המציבים מראה ביקורתית למול ההיסטוריוציזם האידיאליסטי: את הגלובליזציה הניהיליסטית, המוכרת לנו אשליה, יש להבין במונחים ניהיליסטיים, אם איננו רוצים ליפול למלכודת הפוליטיזציה המוחלטת של החיים.

אם נתרגם את הדברים למונחים שיחניים, אזי ההתנגדות לכוליות הכוזבת של המאה התשע-עשרה מחייבת חשיבה מחודשת של השפה ושל סוגת הכתיבה המבטאת אותה. מן הטעם הזה עבר בנימין לכתוב בפרגמנטים, באלגוריות, באמצעות שימוש

במטאפורות ובאנקדוטות. הכתיבה שלו מפרקת כל יכולת להניח התקדמות מ־א' ועד ת', או את ההנחה שתהליכי מודרניזציה ותיעוש הם בהכרח ביטוי של "קדמה". עם זאת, בנימין גם נזהר שלא לחתום את הפרגמנט במסקנה ניהיליסטית. הניהיליזם משמש כאן כאיורך של שיטה לניתוח ה"פוליטיקה העולמית", ולא כיעד שלה.

## 7. "עולם וזמן"

בנימין אינו מסביר מאין שאב את המושגים שלו ואיך אייך אותם – מבחינה היסטורית או פילוסופית. האסטרטגיה הזאת – היעלמות המקורות, מעניקה לו חופש מחשבה ותנועה בלתי אקדמי בעליל, למשל ביחס למושגים "זמן", "משיחיות", "עולם" ו"טבע" שנידונו לעיל. במקום למקם את המושגים במתודולוגיה ברורה או בשיח מוכר, בנימין בוחר להשתמש בהם לא פעם באופן מטאפורי, שאמנם גורם לחוסר דיוק מושגי, מחד גיסא, אבל מאפשר לקוראיו יצירתיות ספרותית ומפרנס עבודת פרשנות נרחבת, מאידך גיסא. את הפרגמנטים משנות העשרים, כגון "עולם וזמן", "הפרגמנט התאולוגי-פוליטי" או "על ביקורת הכוח" – העבודות הנזכרות בעמודים אלו – נחוץ להבין בהקשר הרחב של עבודתו של בנימין באותה התקופה. בעמודים הבאים אציע פרשנות צמודה לשני פרגמנטים נוספים – האחד משנות העשרים, והאחר משנות השלושים – ואנסה לעגן אותם בהקשר הרחב יותר של עבודתו של בנימין.

גם בפרגמנט קצר בשם "עולם וזמן" ("Welt und Zeit", 1921), שנכתב בתקופת חיבור מאמרו המוכר יותר "ביקורת הכוח", בנימין דן בסדר הפוליטי כהרס, אם כי מוגבל ומאויך.<sup>25</sup> בקטע הזה, בנימין מעמת בין מושגי העולם והזמן כדי להבין את תופעת ההתנוונות וההתפרקות הפוליטית.

הפרגמנט "עולם וזמן" זכה להתעלמות גורפת למדי מצד חוקרי בנימין. הסיבה לכך היא מורכבותו של הטיעון, המעמת בשורות מעטות בין עולמות מושגיים שלמים: מן הצד האחד, בנימין מזהה את ה"עולם" כמה שכפוף לתהליך הגדול של ההזדקנות והתתנוונות, מן הצד האחר, ה"זמן", שלא כ"עולם", אינו מזדקן בעצמו, אלא מתווך על ידי ייצוגיו וכפוף לתהליך המימוש או המילוי (Erfüllungsprozess) שהם מקנים לו. אם כן, עולם וזמן נעים בכיוונים מנוגדים. הראשון עומד בפני עצמו, ואילו האחר נתון לחסדי התיווך המייצג אותו. אם נאמר זאת בפשטות, העולם קשור לכאן ולעכשיו, לעובדות הממשיות ולתחום הניסיון המידי. על העולם חלים לכן עקרונות ההתהוות, הניווט וההתכלות. הזמן, לעומתו, הוא מושג מופשט, שאי-אפשר להבינו במנותק ממי

Walter Benjamin, "Welt und Zeit," in *GS VI*, 98-100. 25

שדן בו ומדרך (או מכיוון) הדין. ואם כל זה נשמע כבר מורכב די הצורך, בנימין מוסיף בנקודה זו עוד רמת דיון, הטוענת את המושגים בשכבת משמעות נוספת ומבלבלת. כהרגלו, בנימין משחק בלשון באופן הקושר את יכולת הסימון שלה לאפקט שלה (המסומן) בעולם. שם הפועל "לתאר" (Darstellen) עצמו משמש בגרמנית גם כדי לסמן את השחקן (Darsteller) המופיע ב"תיאטרון ההיסטוריה", או כמי שמפעיל את כוחה: "הזמן נישא על ידי החיים המייצגים אותו, היינו חייו של המתאר והפועל [Darsteller]". עם זאת, בנימין מבהיר כי היחס הלשוני הזה אינו מוביל מן הסימון למימוש, אלא פותח פתח דווקא לאי-מימוש או למימוש שונה מזה שתוכנן. בניגוד למחשבה הסטנדרטית על ההווה כ"מימוש", היינו על המעבר מנקודה א' לנקודה ב' כצורה של "הגעה" או על המעבר מהתחלת הסיפור לסופו כחשיפה הדרגתית של האמת, בנימין מערביל את סדר הזמנים. העולם קורס כעת בתפיסת הזמן המיוחדת שלו. בפרגמנט הזה, בנימין מצביע אפוא על כך שהעולם מתייחד באחריתו דווקא: "סוף העולם", בנימין מסכם את הפסקה, "[הוא] הרס ושחרור הייצוג הדרמטי. גאולת ההיסטוריה ממה שמייצג אותה." היינו, ההיסטוריה מובנת כאן כתהליך הפוך, המוביל מן הסוף להתחלה או מקריסת הגוף לבריאתו. "אבל", הוא ממשיך, "כמובן הזה, הניגוד המובהק ל'עולם' אינו הזמן, אלא העולם הבא [die kommende Welt]... מניפסטציות כאלה לא ייחשפו בתחום החברתי, אלא בעקבות ההתגלות, ובראש ובראשונה למול שפת קודש [כלשהי]."<sup>26</sup> במילים אחרות, למול התוכן הלינארי המתנה את השפה המודרנית, את שפת הקדמה, בנימין מניח שפה חלופית, המתבוננת בעצם מבנה הציפייה של האדם. נתרגם: אם עולם וזמן כפופים שניהם להזדקנות בלתי נמנעת, של אובייקטים או של הגוף הפועל ושל היד הכותבת (מחוות המחוות, המעגל), אזי נקודת משען תימצא רק בחיבור שבין הפוטנציאל של השפה, מחד גיסא, להבנת ההרס הבלתי נמנע, מאידך גיסא. כמו בהקשר של המשיחיות, השימוש של בנימין ב"קדושה" כשם תואר אינו מניח תוכן אפירמטיבי ואבסולוטי של השפה (במובנה כלשון קודש), אלא אופק של ציפיות, אפשרות וכיוון התפתחות על בסיס משך. במילים אחרות: שינוי דרמטי ורדיקלי – כן; הרס ניהיליסטי – לא. זו, בזעיר אנפין, המתודה של בנימין, שיטת המחשבה שלו, או "אמצעי הייצור" שלו – הביקורת עצמה, שתחילתה בבחינה רדיקלית של מושגים ובהרס המתווה השיחני הפשטני. כשבנימין לומד להבחין כראוי בין "עולם" ל"זמן", קרי להבחין בזמניות של הכתיבה על אודות הזמן של העולם, הוא יוצר דרגת חופש למחשבה ואפשרות ממשית לביקורת עצמית, לביקורת של מושגי הזמן ושל שיח הזמן של המערב. מה שמביא אותנו לטקסט השלישי.

26 "Dergleichen Manifestation ist nicht in der Sphäre des Sozialen, sondern der offenbarenden Wahrnehmung und zuletzt und vor allem der Sprache, zuallererst der heiligen zu suchen." ("Welt und Zeit," 99).

## 8. על האופי ההרסני

בין שנות העשרים לשנות השלושים גבר העניין של בנימין בתופעות פוליטיות ספציפיות, בעיקר באלו הקשורות לעליית הפשיזם. את הפרגמנט "על האופי ההרסני" כתב בנימין ב־1931 על רקע העניין הגובר שלו בתופעות שונות של ניהיליזם, מחד גיסא, ובאופן המשיחיות או המימוש האידיאולוגי, מאידך גיסא. בהמשך למה שתואר לעיל, בנימין מתחיל את חקירתו מהנקודה ההפוכה למסורת האידיאליסטית, היינו מנקודת הסוף: שעה שב־1921 הוא זיהה את "סוף העולם" עם "שחרור הייצוג הדרמטי", עשור לאחר מכן, ב־1931, הוא מתאר את ה"אופי ההרסני" כ"מי שמכיר רק סיסמה אחת: לפנות מקום, ורק פעילות אחת: לסלק. הצורך שלו באוויר צח ובמרחב לתנועה חזק מכל שנאה."<sup>27</sup> תיאור זה חופף לתיאור ה"אדם האחרון" בפסאזים, וכן לתיאור דמותו של קרל קראוס, המבקר היהודי מווינה, שבנימין מזהה ברשימה משנת 1931 כהתגלמות הפרדיגמטית של האופי ההרסני, או כ"מחריב העולמות הנצחי", שהוא גם "מתקן העולמות הנצחי",<sup>28</sup> ש"הפולמוסנות שלו הייתה מאז ומתמיד שילוב הדוק של טכניקת חשיפה... עם אמנות ביטוי הפועלת באמצעים ישנים נושנים."<sup>29</sup> את האמצעים האלה בנימין מזהה עם "אנרגיה התאבדותית" ועם "היום האחרון של האנושות", כשם מחזהו של קראוס עצמו.<sup>30</sup> בניגוד לדמות העיתונאי או כותב טורי הדעה, העוסק בפרפראזה חלולה של עמדות מוכרות, קראוס, ובנימין בעקבותיו, מחפשים אחר "מעשה האמן [ה] מאכל ומטהר", או אחר הדמון, המפלצת, המבקר חסר הרחמים: "על כן עומדת לנגד עינינו המפלצת כשליחתו של הומניזם ריאלי יותר."<sup>31</sup> זהו ה"אופי ההרסני" או "המלאך החדש של [פאול] קלה, המעדיף לשחרר את האנשים על ידי נטילה מהם, במקום להעניק להם אושר על ידי נתינה, כדי להבין מהי אנושיות הנמשכת להרס."<sup>32</sup>

**בגופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה, גלילי שחר מראה כי המלאך־שטן שבראו גרשום שולם וולטר בנימין מסמן את תהפוכות החיים באמצעות התקרבות למעשה ההרס והבריאה של הלשון, "כי במלאכים מקוננת תודעת חורבן."<sup>33</sup> הקריאה של שחר מציעה דיאלקטיקה הפועלת בתחומי המסורת, חותרת דרכה ופורצת מתוכה כמו**

27 ולטר בנימין, "האופי ההרסני", בתוך כרך א: המשוטט, תרגם דוד זינגר (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 1991), 501.

28 ולטר בנימין, "קרל קראוס", בתוך כרך ב: הרהורים, 722.

29 שם, 622.

30 שם, 922.

31 שם, 142.

32 שם.

33 גלילי שחר, גופים ושמות: קריאות בספרות יהודית חדשה (תל אביב: עם עובד, 2016), 220.

לבה, אבל תמיד נותרת מחויבת לה כבסיס וכמסגרת. שהרי הלכה מתקשה על האדמה כבזלת. קרקע המסורת מקנה לתודעת החורבן אופי רומנטי ומלנכולי, כזה הדין ב"כוח המשיחי החלש" של בנימין ככוח "חרישי וסמוי מן העין", הקשור "בגוף היצורי, המבעית, ודינו שהוא חולף ככוכב בהבזק."<sup>34</sup> אלא שההנחה שהקרקע תמיד הייתה ותמיד תהיה, ההנחה בדבר המסורת ובדבר חיי היצורים גם היא הנחה אנתרופוצנטרית והומניסטית. שלא כדגש של שחר על מסורת, הבאה לידי ביטוי בקרבה מיסטית ומלנכולית בין שולם לבנימין או בין מלאכי הסוד היהודיים למלאכי האפוקליפסה הנוצרית, הקריאה בפרגמנטים של שנות השלושים מצביעה על עניין פוליטי פוסט-הומניסטי וחילוני, שאינו מורד רק במלנכוליה הרומנטית ובשולם, אלא גם ברעיון האדם ההומניסטי עצמו – בתקופה זו התרחק בנימין משולם ומפואטיקת הקינה שלו לטובת האנרכיזם ההרסני של ניטשה, האנרכיזם הקומוניסטי של ברכט וה"יצוריות המטריארכלית" הקדם-מערבית והקדם-אנתרופוצנטרית של יוהאן יאקוב באכהופן – כל אלו עקרונות שהוא מזהה ברמות האמזונה של קפקא (1934) ומנגיד במפורש לניסיון של שולם לקרוא אותה על בסיס עקרונות קבליים. "תקופת חייו של קפקא אינה נחשבת בעיניו קדמה לעומת הראשית הקמאית. הרומנים שלו מתרחשים בעולם של ביצות... אשר חושניותו הפרועה, כדברי באכהופן, שנואה על הכוחות הטהורים של האור השמימי."<sup>35</sup> בחיבור זה הוא מזהיר במפורש כי "יש שתי דרכים להחמיץ את כתבי קפקא מיסודם. הדרך האחת היא הפירוש הטבעי, והאחרת, הפירוש העל-טבעי; שתי אלו, הפסיכואנאליטית והתאולוגית, מתעלמות באותו האופן מן העיקר."<sup>36</sup> במילים אחרות, בנימין לא התרחק בתקופה זו רק מהאופטימיות הדיאלקטית של העבודה עם המסורת ומתוכה, אלא גם מפרקטיקות הומניסטיות מערביות, המגדירות את הזמניות של המסורת עצמה ואת משך הזמן המוביל מן העבר אל ההווה ואל העתיד.

שלא כמשך הזמן (או עוברת המסורת) שההיסטוריוציזם והקדמה מניחים, תפיסת ה"אדם האחרון" של פרידריך ניטשה, בנימין מסביר, "מניחה בעצם מאפיינים נבואיים. על החברה הבאה נאמר ש'כדי לשלוט וכדי ליצור מראית עין של סדר, יידרשו השליטים שלה לחזור לשיטות שההווה בוחל בהן.'<sup>37</sup> האדם האחרון, כמו מלאך ההיסטוריה, מושלך בגבו אל עולם העתיד, עם פניו אל הריסות העבר הנערמות לנגד עיניו. במאמרו על שאלת ה"אופי ההרסני", בנימין דן ב"אדם האחרון" באופן קונקרטי כמבקר. הוא דן בו כמי שיוצא מן היחס שבין שימור המסורת, מבנה ההעברה שלה (משך מול שינוי), למקומו המיוחד, האמביוולנטי, של המתאר-הפועל או השחקן (Darsteller)

34 שם, 432.

35 ולטר בנימין, "פרנץ קפקא", בתוך כרך ב: הרהורים, 257.

36 שם, 452.

37 Benjamin, *Passagen*, J47a, 3, in *GS* V:1, 396.

ביחס להיסטוריה. אבל המבקר האמתי הוא מי שנחלץ מן הדיאלקטיקה של המסורת, מי שמוכן להרוס את מסגרת הזמן השמרנית של המסורת כדי לסמן את העבר שקדם לזמן ואת העתיד שיתאפשר בעקבותיו. האם אפשר לבגוד במסורת, בשפה, בזמן של האדם, אך עדיין לדבר את שפת ההווה, עדיין להיות מובן? בהקשר הזה, לדברי בנימין, "האופי ההרסני אינו מעוניין בכלל להיות מובן. מאמצים בכיוון זה נחשבים שטחיים בעיניו. אין הוא ניזוק מכך שאינו מובן כהלכה."<sup>38</sup>

אם נחזור לחמשת העקרונות שפירטתי לפני כן: הנגטיביות כעיקרון ביקורתי אנטי-לינארי, ההתהוות התאור-פוליטית כעיקרון פוליטי מנחה, הפוליטיות שמעבר לאופוזיציות נורמטיביות, התודעה האסתטית וסיום האידיאליזם של המאה התשע-עשרה, אזי בנימין אינו חוצה בדיון זה רק את הגבולות השיחניים הרגילים של ה"פרוגרסיבי" ושל ה"שמרני", אלא גם מציע דיאלקטיקה שמעשה ההריסה הבלתי נמנע מסייע דווקא לחשוב מחדש במסגרתה את דרכי העבר, ההווה והעתיד גם יחד. מנקודת מבט כזו, כל רגע של פעולה הוא רגע המשנה את המציאות כולה (לרבות זו שכבר קרתה).

כזכור, ב"תזות על מושג ההיסטוריה", שבנימין כתב בשנת מותו 1940, הוא קורא לחשוב מחדש את הפוליטי ואת החיים הפוליטיים מנקודת הסוף, היינו מן ההבנה ש"תמונתו האמתית של העבר חולפת ביעף", אבל עמה גם מאיים להיעלם "כל הווה שלא זיהה עצמו כתכלית שהתמונה מכוונת אליה."<sup>39</sup> נקודת הסיום הזאת, מבחינה פוליטית, היא הנקודה שבה משתלט הפשיזם, תהיה צורתו אשר תהיה, על החיים במלואם, על הזמנים כולם – עבר, הווה ועתיד. משום כך בנימין אינו קורא רק להציל או "לחלץ מחדש את המסורת מידי הקונפורמיזם העומד לגבור עליה", אלא גם להכיר בכך ש"המשיח אינו בא רק כגואל: הוא בא כמי שהכריע את האנטיכריסטוס", או את האויב המוחלט של כולנו.<sup>40</sup> ה"משיח" הוא מי שיכול לבוא רק אחרי ה"אדם האחרון", רק אחרי שנחצה אופק הזמן ההומניסטי והחל זמן אחר, הזמן שמחוץ לזמן, הזמן שלאחר הזמן, או שלאחר זמן החיים. שלא כמשיח התאולוגי, המשיח של בנימין הוא מי שנחלץ מן הדיאלקטיקה עצמה (היהדות והנצרות, הכריסטוס והאנטיכריסטוס, הזמן הזה והזמן או העולם הבא). עיקרון זה מאחד בין המאבק הפוליטי והמאבק על לב לבו של הזמן, היינו, על התנועה המושלת בחיים. לכן, בתזה השמינית, בנימין קורא להבין את ההווה הפוליטי כמצב שבו "מסורת הנדכאים מלמדת אותנו, ש'מצב החירום' שבו אנו חיים הוא הכלל", וכי אחרי שנמצא ונבין את ההיסטוריה שלנו מחדש, לאור זה, "תעמוד לנגד עינינו המשימה של יצירת מצב החירום האמתי: וכך תשופר עמדתנו

38 בנימין, "האופי ההרסני", 601.

39 ולטר בנימין, "על מושג ההיסטוריה", תזה ה', בתוך כרך ב: הרהורים, 311.

40 שם, תזה ו', 213.

במאבק נגד הפשיזם.<sup>41</sup> מצב החירום האמתי הוא המצב שבו נתגבר לא רק על הפשיזם, אלא גם על תנאי הייצור של הפשיזם, היינו על מסגרת השיח המערבי שכולנו דוברים ומשננים, מסולון ועד נתניה וטראמפ.

במילים אחרות: מתוך ניתוח זה של ההווה (בסוף שנות השלושים ובתחילת שנות הארבעים של המאה העשרים), בנימין קורא לגייס את כלי השיח הפשיסטיים נגד עצמם, היינו לייצר רדיקליזציה של מצב החירום, כך שמנגנון ההפעלה שלו יחשף. מעשה חשיפה כזה הוא התנאי לשינוי כלי השיח של העתיד. מהו בדיוק "מצב החירום האמתי"? בנימין אינו מסביר זאת, כמובן. אך לפי קריאתי, "מצב החירום האמתי" הוא המצב הפוסט-הומניסטי דווקא, המצב הפוסט-גלובלי והלא-אנושי – שהוא מצב שבנימין עצמו אינו יכול לראות. בעידן ההכחדה השישי, עידן הפופוליזם התאגידי והקסטטרופה האקלימית, קווי המתאר של המצב הזה מתבהרים באופן מעורר לחלילה. שעה שהאנטי-הומניזם של תקופת בנימין התבסס על ביופוליטיקה גזעית, האנטי-הומניזם של תקופתנו דמוקרטי יותר, אך רצחני לא פחות.

ניתוח זה מביא אותנו אל השאלה האחרונה של החיבור הנוכחי:

אם השאלה הראשונה נגעה כזכור לחוסר הנחת הבנימיני, והשנייה לחלופה המתודולוגית-שיחנית שהוא מציב, השלישית קשורה לאופק הפעולה של ההווה: מהי המשמעות של ה"אופי ההרסני" בתקופה שהפנימה את קריאתו של בנימין לראות במצב החירום מצב כללי, ולא מצב חריג? מהי המשמעות של הרדיקליזציה של "מצב החירום", אם מעשה החשיפה עצמו משרת את מי שעושים בו שימוש נואל? מה עוד אפשר לעשות עם בנימין בעידן האנתרופוקן?

כפי שמרמזת השאלה האחרונה, נדמה לי שהגענו בהווה לנקודה שבנימין עצמו לא העלה בדעתו: מימושם של רבים מהרעיונות שלו, אבל לא על ידי המהפכה השוויונית והשבתה הכללית, אלא על ידי מרכזי הכוח הריאקציוניים. במקום פוליטיקת זהויות שתייצר קו משווה בין מיעוט לרוב, זכינו, כאמור, בפוליטיקת זהויות דכאנית מימין. במקום דמוקרטיזציה ליברלית פוסט-פשיסטית, חזינו בעלייתו של פשיזם כמופע נאו-ליברלי, ובמקום הרס חתרני של מבני הכוח הצנטרליסטיים של העבר, עלינו להתמודד עם אפשרות ריאלי של הרס כולל (עידן האנתרופוקן, עידן גאולוגי חדש מעשה ידי אדם). במילים אחרות, לעבוד עם ולטר בנימין ברגע ההווה משמעו לחשוב עם בנימין את נקודת הסיום של ההווה, מה שלמרבה האירוניה, כולל גם את מגבלות האנליזה של בנימין עצמו.

עם זאת, ברי שעלינו לחשוב את נקודת הסוף הזאת כנקודה של חוסר נחת, כזו המחייבת פעולה גם מצדנו. האמונה בכוחה של השפה לשנות את המציאות על בסיס

תצורות מתחדשות של ביקורת עצמית לא פעלה את פעולתה. במקום שינוי בעולם (או בשפה), אנו עדים, בשדה האקדמי בפרט ובשדה התרבותי בכלל, להאדרה מיתולוגית של בנימין עצמו ולעבודת ציטוטים אינפלציונית, שכבר השכיחה לחלוטין את המוטיבציה הפוליטית הרדיקלית שלו. עלינו לצעוד כעת צעד לאחור ולשאלו שוב אם הביקורת המוקדמת של רייך-רניצקי, שלא תמיד הייתה מושכלת, קלעה במקרה למטרה: האם עלה בכוחו של המבקר להצביע על המגבלות של השפה החתרנית של בנימין או של זמנו? בספר ראיונות שיצא לאור לאחרונה (והתפרסם כקוד פתוח, כמאורע של ידע פתוח לכול), נשאל הפילוסוף הקנדי בריאן מסומי על התנאים המובילים מ"חוסר הנחת המגדיר אותנו כמין [זן]" אל "עקרון חוסר הנחת החוצה את גבולות ההיסטוריה האנושית ומאתגר את תפיסת התנועה שלנו". מסומי מייחס את עקרון חוסר הנחת לתנאים שקדמו למין האנושי, או לתנאי הייצור של האדם (ל-hominization), ומתייחס ל"חוסר הנחת" מאז התחלת החיים והתהוות האבולוציה. "האדם", הוא טוען, "אינו אלא נשא – פועל ומתאר – של יחסי הטרנספורמציה שהוא מייצר, ושמייצרים אותו". מסומי כותב שורות אלו מבלי להזכיר את בנימין (הוא חושב על הדקונסטרוקציה של דרידה, ואולי על דלז וגואטרי), אך נדמה כי בנימין הוא רוח הרפאים המרחפת מעל מחשבותיו האמורות. הוא מוסיף: "הגיע הזמן לחשוב על העצמי מחוץ לעגלת השחצנות הנאו-ליברלית." מסומי מתאר את הדינמיות הכוזבת של הרשתות החברתיות, המטפחות את אשליית העצמי-הגלובלי, ובעיקר מעניקות רושם כוזב של פעולה. הגיע אפוא הזמן לזוז, אבל מה יוכל לאפשר תזווה כזו? לדעת מסומי, "אין כזה דבר ניגוד בין תנועה ואי-תנועה, כי אין כזה דבר מנוחה. הפילוסופיה האקטיביסטית מתבססת על מושג הפעולה... ועל ההזנה של הפוטנציאל התנועתי קדימה, לתוך רקמת האירוע והחיים."<sup>42</sup>

במילים פשוטות, בשעה שבנימין קרא להסביר את המאה התשע-עשרה על מנת להתנתק ממנה (במתכונת ארגון הפסימיזם), מסומי מציע הצעה דומה ביחס למאה העשרים, וזאת מתוך מבט אל האיום שמציבה המאה העשרים ואחת. מסומי אינו לכדו כמובן, לצדו כותבים עוד הוגים והוגות מרתקים אחרים, כגון ונדי בראון, ג'ורדי באטלר וז'קלין רוז, דיפּש צ'קרבּרטי וז'ק רנסייר, ג'ורג'יו אגמבן, סלבו ז'יז'ק ורוברטו אספוזיטו – אם לציין באקראי כמה מהשמות הרואים עצמם כממשיכים את התוואי שבנימין התווה בשנות המשבר של רפובליקת ויימאר. עד כמה כולן וכולם נאמנים או בלתי נאמנים להגותו של בנימין או להבנה מושכלת של תנאי הייצור, היא שאלה לעת אחרת. ברצוני לסיים באנקדוטה, אחרונה להיום, כזו הממחישה את האידיאל האוטופי של בנימין עצמו, וכן את מגבלותיו.

Brian Massumi, *The Principle of Unrest: Activist Philosophy in the Expanded Field* 42 (London: Open Humanities Press, 2017), 8 (התרגום שלי).



בחיבור על הסוריאלזם (1928), בנימין תוקף את ה"זיווג חסר התקנה" שיצרה ה"בורגנות השמאלית", זיווג בין "מוסר אידיאליסטי למעשה פוליטי".<sup>43</sup> בניגוד להם, הוא טוען, "הסוריאלזם התקרב באופן גובר אל התשובה הקומוניסטית. ופירוש הדבר: פסימיזם לאורך כל הדרך. כן, בהחלט. אי-אמון בגורל הספרות, אי-אמון בגורל החירות, אי-אמון בגורל האנושות האירופית, אך בראש ובראשונה אי-אמון, מכול וכול, בכל הסכמה: בין המעמדות, בין העמים, בין היחידים. ואמון חסר מצרים רק באיגה פארבן ובשכלול בעיתות שלום של חיל האוויר. ומה אז?" בנימין שואל, "מה הלאה?"<sup>44</sup> היום ידוע לנו מה היה "הלאה": איגה פארבן הקימה מפעל ליד אושוויץ; חיל האוויר של גרינג שיטח את ורשה ואת רוטרדם. הפסימיזם של בנימין נוגע באופן מדויק ב"תנאי הייצור" של ההשמדה. ומה מצד התיקון?

ב-1928 הציב בנימין את רעיון השקיפות המוחלטת, את בית הזכוכית, כמודל ל"שכרון חושים" דמוקרטי ולתרגום של חוסר הנחת הסוריאליסטי לתוכנית פוליטית של תיקון לא-אידיאליסטי. ב-1940, ב"תזות על מושג ההיסטוריה", הוא כבר מדבר במונחים כוללים יותר על "ההיסטוריה של האדם" כ"חמישית השנייה האחרונה של השעה האחרונה".<sup>45</sup> אין ספק שהייתה זו שעתה האחרונה של הציוויליזציה האירופית, זו שהביאה לעולם את פלאי הקולוניאליזם לצד תרבות הומניסטית מפוארת, וכן תעשייה שהזינה מיליונים ורצחה מיליונים אחרים. למרבה האירוניה, בנימין עצמו כמו חורג מן ההיסטוריה הזאת ושכ לחיים בעשורים האחרונים, כמין מלאך היסטוריה שצימח גוף מפלצתי. בתחילתם של המאה החדשה ושל עידן האנתרופוקן, אין זו אלא דמותו של בנימין אשר מסתירה את הנוף וחוסמת את התנועה, ומאפשרת לדבר רק בשם מה שלא יקרה. נראה לי שהגיע הזמן להיזכר בהידרשותו של בנימין לבגידה השיחנית ולומר לו "היה שלום."

43 ולטר בנימין, "הסוריאלזם: צילום בזק אחרון של האינטליגנציה האירופית", בתוך כרך ב: הרפורים, 80.

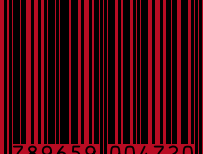
44 שם, 83.

45 בנימין, "על מושג ההיסטוריה", תזה י"ח, 318.





ISBN 978-965-90047-2-0



9 789659 004720