**Critiques of Theology:**

**[---subtitle?----]**

Yotam Hotam

**Contents**

**I. Introduction: An Handmaid’s Tale**

**II. Wit and Law**

**III. A Theory of Youth**

**IV. Ex Machina**

**V. Tradition**

**Introduction: An Handmaid’s Tale**

(א) בין ביקורת לתיאולוגיה

קשה לדמיין מושג משמעותי יותר עבור המחשבה המערבית המודרנית מאשר המושג "ביקורת" (critique) .

כך למשל טען פוקו כי מה שאפיין את התפישה המודרנית היה:

“…a certain manner of thinking, of speaking, likewise of acting, and a certain relation to what exists, to what one knows, to what one does, as well as a relation to society, to culture, to others, and all this one might name ‘the critical attitude’”.[[1]](#footnote-1) במיוחד בעקבות ההשכלה, "גישה ביקורתית" הפכה לשם נרדף לאנאליזה של התוכן, התוקף והגבולות של מושגים, תיאוריות, תחומי דעת, או מצבים מנטליים; לשיטת החקירה של מבנים חברתיים, כוחות הטרונומיים, ותהליכים היסטוריים; למכוננת של היחס לעצמי ולאחרים ולבעלת משמעות מרכזית בכינונה של אתיקה. ברם כאשר פוקו למשל מנסח את הלך הרוח המודרני, הוא גם מנסח אותו כביטוי של חילוניות. עיקר היחס בין ביקורת ובין תפישת עולם חילונית טמון בכך שצור משענה של ה"גישה הביקורתית" הזו הייתה התבונה ועניינה המרכזי היה לתת ביטוי להתנתקות מצורת מחשבה הנסמכת על אמונה או על התגלות. הלכה למעשה, אפוא, הייתה זו הביקורת שנשאה על כתפיה את האידיאולוגיה החילונית. הביקורת נתפשה – במילותיו המדויקות של Talal Assad – “the essence of secular heroism”.[[2]](#footnote-2)

 ספר זה מוקדש ל"מהות" הזו של מודרניות וחילון כפי שקיבלה ביטוי בהגות יהודית-גרמנית במאה העשרים. במרכזו של הספר מצויה הטענה כי בכל הנוגע להגות זו ישנם בכל זאת קשרים מורכבים בין ביקורת ובין מסורות דתיות ותיאולוגיות: לא הניגוד או הניתוק שבין ה"הרואיזם החילוני" ובין דת ודתיות, אלא דווקא הקשרים ביניהם הם אלו שספר זה מבקש להדגיש. לשם כך הספר מתמקד ביחסים שבין ביקורת ובין מסורות דתיות ותיאולוגיות, כפי שאלו מקבלים ביטוי בכתבים נבחרים של ארבעה הוגים יהודים-גרמנים משפיעים: זיגמונד פרויד (1856-1939), וולטר בנימין (1892-1940), תיאודור אדורנו (1903-1969) וחנה ארנדט (1906-1975). להבדיל מתפישה של הביקורת כעדות להתנתקות מדת ודתיות, הספר מבקש להצביע על האופן שבו הוגים משפיעים אלו, השונים זה מזה באופנים רבים, נותנים בהגותם ביטוי דווקא ליחסים מורכבים שבין ביקורת ובין מקורותיה בדת ובתיאולוגיה.

התיזה של ספר זה היא, אפוא, פשוטה למדי: ניתן לזהות בהגותם של אינטלקטואלים אלו מכנה משותף הנוגע למשא ומתן שבין ביקורת ובין מסורות דתיות ותיאולוגיות וזאת גם אם המשא ומתן הזה מופיע במסגרות דיסציפלינאריות נפרדות, בדרכים שונות, ובהקשרים חברתיים פוליטיים של המחצית הראשונה והמחצית השנייה של המאה העשרים. מהצד האחד, עבור הוגים אלו ביקורת מייצגת את אותו “essence of secular heroism”. היא מופיעה בכתביהם בשני אופנים מרכזיים: ראשית, כאנאליזה של מושגים או תחומי עניין, ושנית כדרך לקרוא, ובמובן הזה לבחון, סוגיות חברתיות, היסטוריות ופוליטיות – דהיינו ככדרך להציע “critical narratives of modernity of lasting significance that addressed generally human as well as specifically Jewish concerns” . [[3]](#footnote-3)מהצד האחר, הביקורת פועלת אצל הוגים אלו מתוך מודעות תיאולוגית (theologically conscious) ומקבלת ביטוי במסגרת של התייחסות למסורות דתיות. ביקורת, דת ותיאולוגיה משתרגות זו בזו ולא מנותקות זו מזו. מטרתי בספר זה היא אפוא לבחון את הדרכים השונות בהן ביקורת, דת ותיאולוגיה משתרגות, ואת האופנים בהם יש להשתרגות זו השפעה על הדרך שבה הוגים אלו מציעים את הביקורת החברתית, הפוליטית, או ההיסטורית שלהם בהקשר של חווית החיים המודרנית, כמו גם מתוך ערנות לזהותם היהודית. ודוק: אין כאן קריאת תיגר על כך שמדובר בהוגים חילוניים מודרניים. איש מהם לא היה דתי, או אפילו סימפתטי לצורות המוכרות של אורח החיים הדתי. אך ניתן בכל זאת להצביע על כתבים נבחרים של פרויד, בנימין, אדורנו וארנדט, בהם מתקיים מפגש בין ביקורת ובין דת ותיאולוגיה ועניינו של הספר הוא לפרוש את מגוון הדרכים הפתלתלות בהן מפגש זה מקבל ביטוי. כל אחד מארבעת הפרקים בספר זה מוקדש אפוא לאחד מארבעת ההוגים ולאופן שבו הוגה זה מציג יחסים מורכבים שבין מושג של ביקורת ובין אופק דתי או תיאולוגי באחד או באשכול מכתביו.

את הדרך שבה כל אחד מההוגים מציג יחסים בין מושג של ביקורת ובין אופקים תיאולוגיים אציג בהמשך. כאן אני מבקש ראשית להצביע על כך כי את האופנים בהם נפגשים ביקורת ותיאולוגיה בכתביהם של הוגים אלו אבקש לאגד יחד תחת מושג של ביקורת התיאולוגיה (Critique of Theology). תחת מושג זה כוונתי תהיה כפולה. מצד אחד, להראות את עמדתם הביקורתית של הוגים אלו כלפי הדת והתיאולוגיה. מהצד האחר, להראות כיצד עמדתם הביקורתית בה בעת צומחת מתוך (out of), ובמובן הזה מתבססת על, מסורות דתיות ותיאולוגיות. דווקא המשמעות השנייה היא המרכזית עבור ספר זה, שמטרתו כאמור, להצביע על יחסים מורכבים שבין הביקורות שהוגים אלו מנסחים ובין מקורותיהם בדת ובתיאולוגיה. כאן ראוי להבחין בין מושג של ביקורת התיאולוגיה מושג של תיאולוגיה ביקורתית (critical theology).[[4]](#footnote-4) השימוש המחקרי במושג של "תיאולוגיה ביקורתית", הגם שאינו נפוץ במיוחד, נעשה לרוב במטרה להצביע על האופן שבו הביקורת מקבלת ביטוי במסגרת המחשבה הדתית.[[5]](#footnote-5) ברם מטרתי בחיבור בין דת, תיאולוגיה וביקורת היא במידה רבה הפוכה לכך. אני מבקש להצביע על האופן שבו מושגים דתיים ותיאולוגיים מקבלים ביטוי במסגרת מחשבה ביקורתית. מושג של ביקורת התיאולוגיה משנה אפוא את היחסים בין שני המרכיבים. אין הכוונה לחשיבה דתית פורמאלית העושה שימוש למשל בכלים לוגיים לשם הצדקת קיומו של האל, או לטובת ניסוח עיקרי האמונה. הכוונה היא לביקורת מודרנית (דהיינו כצורה של אנאליזה, או כניתוח של מנגנונים חברתיים, או פוליטיים) היונקת ממקורות התיאולוגיה, וליחסים המורכבים הנגזרים מקשר שכזה. ביקורת התיאולוגיה גם אינה זהה עם מושג של תיאולוגיה פוליטית משום שהיא אינה מתמקדת בכינונם של המושגים הפוליטיים המודרניים, אלא עוסקת במה שנובע מהיחסים שבין מושג של ביקורת ובין תיאולוגיה, הכוללים לעיתים (אך לא בהכרח) גם דמיון פוליטי.

תחת מושג של ביקורת התיאולוגיה כוונתי אם כן היא להצביע על כך שהמחשבה הביקורתית שלה נותנים הוגים אלו ביטוי, שרואה את עצמה מחויבת למסורת של ההשכלה, ומביעה ביקורתיות זו במסגרות דיסציפלינאריות שונות, אינה זרה למושגים דתיים ותיאולוגיים, אלא רגישה להם באופן עמוק.[[6]](#footnote-6) לשון אחר: הביקורת של הוגים אלו לוקחת תמיד בחשבון את עולם המושגים הדתי, גם אם לא תמיד באופן גלוי או מוצהר – ואולי כמעט תמיד באופן לא גלוי, ולא מוצהר. טענתו של קפקא כי התיאולוגיה “was the main resource for our conceptual commitments” תקיפה למדי גם לגבי מושג הביקורת המקבל ביטוי אצל ההוגים בהם יעסוק ספר זה. [[7]](#footnote-7) במסגרת עיונית זו, השאלה שאני מבקש לשאול אינה רק מהי הביקורת עבור כל אחד מהוגים אלו. אל שאלה זו מצטרפות שתי שאלות נוספות: מהי המסורת הדתית או התיאולוגית אליה הוגים אלו מתייחסים ומהן הדרכים בהן ביקורת דת ותיאולוגיה נכרכות יחד.

שלוש השאלות האחרונות קשורות בעבותות לירושה של ההשכלה ובאופן ספציפי לזו של קאנט. כאשר טלאל אסאד, שהוזכר לעיל, מאפיין את הביקורת the essence of secular heroism הוא ממשיך את הקו של פוקו שהדגיש את המרכזיות של ההשכלה באופן כללי ושל קאנט באופן ספציפי לניסוחה של אותה "גישה ביקורתית" שאובחנה מהתיאולוגיה ושאפיינה את תפישת העולם החילונית-מודרנית.[[8]](#footnote-8) במיוחד עבור קאנט עניינה של הראשונה (ביקורת) הוא "טיהור" מושגים מטעויות (ובתוך כך הגדרת גבולות הביקורת ותחום הפעולה שלה), והשנייה (תיאולוגיה) עוסקת בעיקרי האמונה. In the strict Kantian sense, critique means then a form of analysis of a certain content or an object of study which includes charting its sources (*Quellen*) extent (*Umfang*) and boundaries (*Grenzen*).[[9]](#footnote-9) In taking the faculty of reason as its object of study, for example, critique aims – and for the self-flattering Kant fairly succeeds – at “removing all those errors” (*Abstellung aller Irrungen*) that were associated with this faculty and at doing so from “principles” (Prinzipien) that is “independently of all experience” *(unabhängig von aller Erfahrung*).[[10]](#footnote-10) For Kant this approach to critique also means a form of a cleaning up or purifying (reiningen) of “a ground that was completely overgrown.”[[11]](#footnote-11)

קאנט ערך איפוא אנאליזה של מושג הביקורת הטהור. ברם, היחסים בין הביקורת והתיאולוגיה היו עבורו מרכזיים לא פחות והוא גם זה שאפשר עבור ההגות שלאחריו להמשיך ולתהות במיוחד על היחסים הללו. לכאורה מדובר היה בדיכוטומיה. במסגרת זו, למשל, כתב היינריך הינה באחרית דבר לספר שיריו האחרון, כי "האדם" כאילו "חייב לבחור בין הדת לבין הפילוסופיה, בין הדוגמה של התגלות האמונה והמסקנה האחרונה של המחשבה הפילוסופית, בין האל המקראי לבין האתיאיזם."[[12]](#footnote-12) כמאה שנים אחר כך טען לאו שטראוס כי הבחירה המרכזית שהוטלה לפתחנו ושאינה מתירה אפשרות שלישית, היא human guidance or divine guidance.” דהיינו “whether men can acquire knowledge of the good, without which they cannot guide their lives individually and collectively, by the unaided efforts of their reason, or whether they are dependent for that knowledge on divine revelation.”[[13]](#footnote-13)

אלא שדיכוטומיה כזו (שהינה, המיוסר במיטת חוליו, הטיל בה בסופו של חשבון ספק) נותרת בכמה מכתביו של קאנט עצמו במידה רבה לא שלימה. נדמה כי אין וויכוח על כך שקאנט עצמו הותיר מקום לדת בתחום המוסר. בתחום זה מושג האל – שהיה חיוני למפעל הביקורתי שלו מניה וביה – והשארות הנפש (Immortality) are postulated, along with freedom of the will, solely as conditions of the possibility of human morality .[[14]](#footnote-14) אנו בכל זאת זקוקים לתיאולוגיה, אומר קאנט, for religion, i.e., for the practical-specifically, the moral-use of reason”.”[[15]](#footnote-15) כך גם כאשר קאנט דן ב- progress בתחום המטאפיזיקה. כאן מציע קאנט כי לאחר השלב הראשון (ה- theoretico-dogmatic) והשלב השני (skeptical) מגיעים לשלב שלישי (תיאולוגי) with all the cognitions *a priori* that lead to it and make it necessary .[[16]](#footnote-16) מושג של Philosophical Theology יכול להיות אפוא תקף עבור קאנט “Provided that it stays within the bounds of bare reason”.[[17]](#footnote-17)

אלא שבריב הפקולטות, נראה כי קאנט אפילו מגדיל לעשות. אמנם הוא מנסח הפרדה מוסדית ברורה בין הפקולטה הפילוסופית "התחתונה" (האמונה על החשיבה הביקורתית וחקר האמת) והפקולטה התיאולוגית "העליונה" (שקאנט מזהה בעיקר עם ה- Biblical Theology). אך הפרדה זו מותירה בכל זאת יחס מסוים בין השתיים, ש"קאנט הקשיש" – כפי שכינה אותו האנס יונאס – מהרהר עליו באופן גלוי:

“We can also grant the theology faculty’s proud claim that the philosophy faculty is its handmaid (*Magd*) though the question remains, whether the servant is the mistress’s *torchbearer (Fackel vorträger)* or *tranbearer (Schleppe nachträger),* provided it is not driven away or silenced.”[[18]](#footnote-18)

מעשה השפחה (a handmaid tale) הוא אפוא סיפורה של הביקורת הפילוסופית ביחסה לתיאולוגיה. בדרך זו קאנט מנסח מחדש מושג שטבע תומאס אקווינאס, שביקש להדגיש את עליונות התיאולוגיה. כמובן, מטרתו של קאנט אינה להכפיף את הביקורת הפילוסופית לתיאולוגיה, אלא דווקא לערער במשהו על הכפפה קטגורית כזו. אבל הדימוי המופלא, אולי פרומתאי, של קאנט נותר בכל זאת פתוח לפרשנות. מכל מקום, השאלה שקאנט מציג אינה נוגעת לעצם היחסים שבין הביקורת ובין התיאולוגיה (שאותם הוא אינו מכחיש), אלא לטיב יחסים אלו. פועל יוצא הוא שמעשה השפחה של הביקורת הוא סיפור מעט מורכב יותר מאשר כזה המציין הפרדה מוחלטת בינה לבין התיאולוגיה. עבור קאנט מעשה השפחה נשאר, עדיין, סיפור פתוח, ומקומה של השפחה הפילוסופית ביחס לגבירתה התיאולוגית, נותר לפחות ראוי למחשבה נוספת.

אם נחזור להתייחס באופן כללי יותר להגות של ההשכלה כולה, נדמה כי המורכבות שבין החשיבה הביקורתית ובין הדת – בין השפחה ובין הגברת – אינה מייחדת את קאנט. כפי שהצביע היטב ההיסטוריון David Sorkin הרי ש- “Contrary to the secular master narrative the Enlightenment was not only compatible with religious belief but conducive to it”. [[19]](#footnote-19) עבור סורקין, ההגות של ההשכלה אפשרה במסגרתה מחשבה דתית, ולא דחתה אותה מעליה, בגלל התכנים שאפיינו הגות כזו. זהו, אם כן, קו המחשבה הכללי שבמסגרתו הספר שלהלן מציע לבחון גם את כתיבתם של ארבעת ההוגים בהם הוא עוסק. במושג הביקורת שלהם (שכאמור נובע מתוך המסורת של ההשכלה ומתייחס הן לניתוח מושגים ותחומי עניין, והן לסוגיות חברתיות, היסטוריות ופוליטיות) הם בוודאי אינם נותנים ביטוי לתפישת עולם דתית, בשום מובן שאפשר להעלות על הדעת. אך הם מראים רגישות לא רק לזיקות שבין ביקורת ובין תיאולוגיה, אלא להכרח לשמור, אולי אפילו להציל, זיקות אלו. רגישות כזו אינה מבטאת התנגדות למסורת של ההשכלה, אלא את המשכה, שכולל בדיוק בשל כך, ממש כמו אצל היינריך היינה, גם אי נוחות וברגעים מסוימים ביקורת (לעיתים רדיקאלית) על המסורת של ההשכלה עצמה.

(ב) “Cognitive insiders”

הבחירה בארבעת ההוגים, רבי השפעה ויידועי שם אלו, כדי לייצג יחסים בין ביקורת ובין דת ותיאולוגיה בהגות יהודית-גרמנית מודרנית, אינה שרירותית, גם אם יש בה מידה מסוימת – אולי בלתי נמנעת – של העדפה אישית. כ- “cognitive insiders” במסגרת התרבות המערבית והמודרנית שבה חיו (כפי שאפיין זאת היטב Paul Mendes-Flohr) הוגים אלו היו מהיוצרים החשובים והבולטים בתקופתם.[[20]](#footnote-20) השפעתם ההגותית ניכרת בוודאי עד היום והרבה "מעבר לגבולות" של מרחבה שפה והתרבות הגרמנית שבה חיו, או שאליה התייחסו.[[21]](#footnote-21) אך גם ההבדלים ביניהם ניכרים. הכתיבה שלהם חוצה דורות ודיסציפלינות. פרויד מייצג למשל דור אחר מבנימין אדורנו וארנדט – שלושת האחרונים אף הכירו זה את זה – וההכללה שלו בספר יכולה בשל כך להציג קושי עיוני. במובן מסוים אפשר לומר דבר דומה גם על בנימין שהיה גם הוא מבוגר במעט משני האחרונים, שראו בו מקור השראה. פסיכואנליזה (פרויד), מחשבה ביקורתית (בנימין ובאופן אחר אדורנו), או תיאוריה פוליטית (ארנדט) מהוות מסגרות דיסציפלינריות שונות זו מזו, במסגרתן מושג הביקורת מקבל משמעויות שונות. מהצד השני: בכל זאת לא קשה למצוא את האופנים בהם אדורנו או ארנדט למשל מתייחסים לטקסטים של פרויד או לכתיבה של בנימין, שנטלו את חייהם בהפרש של כמעט שנה בדיוק זה מזה, בגלות הכפויה או בדרך אליה, על רקע אותן נסיבות היסטוריות, גם אם מסיבות אישיות שונות.

בבחירה בהוגים אלו כוונתי אינה להכחיש את השונות ביניהם, לא כל שכן להצביע על שותפות חוצה דורות, או על השפעות והקשרים אישיים או מושגיים בין ההוגים עצמם (הגם שחלק מאלו יוזכרו במהלך הספר). בוודאי אין כוונתי לדבר על קרבה דיסציפלינארית, או אפילו קרבה גנרית לדת. אני מבקש להציע שתי הצעות שאופיין מעט אחר. ראשית, אני מבקש להציע כי עצם העובדה שהוגים אלו חוצים דורות, תקופות היסטוריות, סוגיות ודיסציפלינות מעניקה משנה תוקף לחשיבות של הצבעה על החומרים התיאולוגיים המשותפים במושג הביקורת שלהם. כדי לדבר על ירושה ביקורתית תיאולוגית יש מקום להצביע על פרישה רחבה של תקופות, גישות ודיסציפלינות. שנית, ברצוני לאתגר את התפישה הרווחת במחקר הקיים לגבי יחסו של כל אחד מהוגים הספציפיים הללו כלפי מסורות דתיות וכלפי דמיון תיאולוגי. בשונה מאותם "חשודים מידיים" (אם לכנות זאת כך), שמוסכם כי דת ותיאולוגיה מרכזיים להגותם (למשל פראנץ רוזנצוויג, מרטין בובר, גרשם שולם, האנס יונס, לצד אחרים), נראה כי ישנה מחלוקת ערה במחקר לגבי יחסים של ההוגים שמרכזו שבספר זה לכל מה שקשור בדמיון תיאולוגי.

העוינות של פרויד כלפי הדת, בה ראה אשליה, היא מן המפורסמות. לא פחות מכך מודגשת תפישתו העצמית כ"יהודי לא מאמין" ungläubiger Jude )עם דגש עקבי במחקר – לא מעט בזכות הביוגרפיה של פיטר גיי – על היותו "לא מאמין", תוך הדחקה מסוימת של התוספת הלא הכרחית, לכאורה, "יהודי"). הניסיון של חוקרים כמו יוסף חיים ירושלמי ואריק סטנר (שאל מחקרו אתייחס בהמשך) להציג תזה מתחרה, נותר בדעת מיעוט, בעיקר משום שפרויד היה עקבי בעמדתו כלפי הדת ובקריאתו הפסיכואנאליטית של הנוירוזות הכרוכות בה לשיטתו.[[22]](#footnote-22) באופן דומה, חנה ארנדט נחשבת בעיני רבים להוגה "החילונית ביותר" בקרב בני דורה. פטר גורדון למשל הדגיש ניגוד בין ה “nonmetaphysical account of the public world” של ארנדט, לבין הגישה המאפיינת את כל בני דורה, שעבורם ה “political theological predicament” היה מרכזי.[[23]](#footnote-23) באותה רוח, מיכה ברונליק הבחין בין הגות יהודית מודרנית שעסקה בחילון מושגים תיאולוגיים, ובין הגותה של ארנדט שעסקה באופן פוליטי (כוונתו להגיד חילוני גרידא) ב"גורל היהודי" (das jüdische Schicksal).[[24]](#footnote-24) אלו הן רק שתי דוגמאות לגישה רחבה יותר הנהוגה במחקר הקיים.

ביחס המחקרי של השנים האחרונות להוגי ה"תיאוריה הביקורתית" (כאן נהוג לכלול במידה מסוימת את בנימין ובאופן מובהק את אדורנו) מסתמנת בעיקר אי הסכמה. אני נוטה להסכים עם הטענה כי התיאוריה הביקורתית נתפשה במחקר לאורך שנים רבות כ- " a progressive-enlightenment-secular project" ובעשורים האחרונים אפילו מופיעה כמעין "תרופת נגד" היכולה לחסן אותנו מפני סכנת ה"תיאולוגיה הפוליטית".[[25]](#footnote-25) ניכר, אבל, כי בדיוק עמדה זו היא נמצאת היום במרכזו של וויכוח כאשר חוקרים רבים מבקשים להפנות מחדש את המבט לנוכחות התיאולוגית בתיאוריה הביקורתית. הדיונים באשר לאופן הנכון שיש לקרוא, למשל, את כתביו של בנימין מניחים אי הסכמה מחקרית עמוקה באשר למרכזיות של סוגיות כמו משיחיות, גאולה, אלוהות, או מיסטיקה, בכתבים אלו. משהו מהוויכוח הראשוני שבין אדורנו ובין גרשם שולם – “the one a Marxist, the other a Zionist” בלשונה החדה של ארנדט[[26]](#footnote-26) – נראה שמהדהד בכל הדיונים מאז ועד היום באשר לאופן שראוי לקרוא את בנימין.[[27]](#footnote-27) מצד אחד Adorno’s dismissing of all readings of Benjamin, other than philosophical, as “ sort of cliché”. (הרלוונטית גם לאופן שבו רבים קוראים את אדורנו עצמו). מצד שני, הדגש של שולם על בנימין המשיחי ומקורותיו ביהדות, שלאורך שנים רבות חוקרים רבים הציעו כי היה זה לא יותר מאשר תוצר של מוחו הקודח של שולם.[[28]](#footnote-28) אני מעז להציע כי נראה שגם היום החוקרים לרוב נחלקים בהתאם לקווי המתאר הכלליים הללו. עם זאת, כבר המחלוקת המקורית בין אדורנו ובין שולם שהוזכרה לעיל מגלה משהו מהמורכבות אליה מבקש ספר זה להתייחס. זאת משום שההתכתבות בין שני הוגים אלו מגלה דווקא הסכמה בין שניהם כי “the “transformation” of Benjamin from his early theological speculation to his later “Materialisms” does not denote the “disappearance” (*verschwindung*) of the theological categories but rather their concealment (*verschweigen*).”[[29]](#footnote-29) קריאה כזו בהגותו של בנימין רלוונטית, כך אבקש להציע, גם לאופן שבו יש להתבונן בהגות של אדורנו עצמו, שגם הוא חיפש אחר “religion’s critical promise” .[[30]](#footnote-30) את העיסוק העיוני ביחסים שבין ביקורת ובין תיאולוגיה בתיאוריה הביקורתית של אדורנו ובהגותו של בנימין, אפוא, מבקש ספר זה להשלים תוך עיון גם בהגותם של ארדנט ופרויד, שעד עתה לא נקראו בצורה כזו, בוודאי לא יחדיו. במידה רבה, מה שניתן אולי לכנות, בקריצת עין, ערמת התיאולוגיה the cunning of theology, מלווה את הגותם של ארבעת ההוגים בספר זה, כל אחד על פי דרכו.

בתוך ההקשר הרחב הזה, איש מהוגים לא הכחיש מעולם את הרקע היהודי שלו. אני מבקש עם זאת ללכת בעקבותיו של Paul North שהצביע במידה רבה של צדק על כך ש “since ‘Judaism’ in Central Europe had become hard to parse, and many Jews who held on to the category often had, in point of fact, little or no experience with Judaism, their interpretations of it were precisely not grounded in the tradition.”[[31]](#footnote-31) דברים אלו תקפים במידה רבה להוגים כמו בנימין, ארנדט ואדורנו, והם יכולים להיות רלוונטיים לפרויד, גם אם אולי במידה פחותה. נכון יהיה לומר כי בדרכים שונות עבור הוגים אלו יהדות או - Jewishness (מונח שארנדט למשל ביכרה) “was an open category.” שאיש מהם אמנם לא התכחש אליה מעולם, אך לא תמיד ידע, או אבה, לצוק בה תוכן. [[32]](#footnote-32) השאלה של ג'ודית באטלר what is finally Jewish about Arendt’s thought היא אפוא רלוונטית, במינונים שונים, גם לגבי ההוגים האחרים.[[33]](#footnote-33)

"קטגוריה פתוחה", אבל, אינה בהכרח עדות למסגרת חסרת משמעות. ההבחנה הזו היא, כמדומני, דרך להבין את הגדרתו של מנדס פלור כאשר הצביע על כך כי לצד היותם של הוגים אלו cognitive insiders הם היו בה בעת, בשל יהדותם, “axionormative outsiders” , דהיינו זרים, ובכל מקרה זהירים בכל הנוגע לאידיאלים של אותה תרבות שבתוכה חיו.[[34]](#footnote-34) גם אם ישנו קושי תמידי לסמן את המקומות והדרכים בהם זהותם היהודית, זרה או זהירה, באה לידי ביטוי בתנאי קיום "פתוחים", הרי שקשה לטעון שדינה של "קטגוריה פתוחה" הוא להעלם. אפשר אפילו שדווקא קטגוריה פתוחה יכולה לקבל ביטוי עשיר, במגוון דרכים, פרשנויות ופרספקטיבות חדשות (להבדיל אולי מתכנים קונקרטיים), שאחרי עקבותיהן אפשר בכל זאת לעקוב, בכל הזהירות המתבקשת. כאשר פרויד הקשיש מבקש לתמצת במשפט אחד בפני אנשי חוגו בוינה את הגלות הכפויה עליהם ב 1938, הוא משתמש בדימוי "יבנה וחכמיה", משל היה הוא יוחנן בן זכאי והם תלמידי חכמים. זו, אמנם, אנקדוטה, אבל היא יכולה להעיד משהו על האופן שבו הדמיון הפוליטי של פרויד פועל. הקביעה המפורסמת של וולטר בנימין הצעיר כי שפה היא "שם" (*Sprache ist Namen*) היא הפניה מודעת של בנימין לשפת הקודש שבמסגרתה אלוהים הוא "השם". כך גם אדורנו (וכפי שאבקש להראות בפרק הנוגע אליו, במיוחד בכל הנוגע לתיאולוגיה השלילית שלו) מהדהד את מה שאליוט וולפסון כינה “A Jewish passion for the impossible” .[[35]](#footnote-35) דוגמה אחרת יכולה לשמש הטענה של קשת של חוקרים כי Arendt’s appeal to the covenantal tradition connects between the Jewish and Roman sources of her thought .[[36]](#footnote-36) אין זה אומר שקל לפענח את רשת הקשרים שארנט טווה בין רומא וירושלים – נושא שהוא בעל היסטוריה משלו בהקשר של כתיבה יהודית-גרמנית. אך בכך אין כדי להגיד כי רשת כזו אינה קיימת. אם לדחוק ברעיון זה קצת יותר, אפשר לומר כי הגות כזו מציעה, אולי, מסורת פרשנית יהודית מודרנית המתייחסת לגישות תיאולוגיות יהודיות ונוצריות ולעיתים תוך כדי ערבול ביניהן. פרשנות חדשה כזו בוודאי נתנה ביטוי למה שכונה במחקר מסורת אינטלקטואלית "יהודו-נוצרית " Judeo-Christian שהוגים אלו היו חלק ממנה. אך לעניינו של ספר זה העיקר נעוץ במפגש התיאולוגי ביקורתי המקבל ביטוי בכל אחד מהמקרים הללו. בכך אולי יש גם כדי להציע כי ביקורת התיאולוגיה סייעה להם to envision a place for Jews in the polity” " אם כי תוך זהירות רבה בכל הקשור לשאלה האם הם האמינו באפשרות קיומו של מקום כזה בפועל. [[37]](#footnote-37)

(ג) Sites of Critique and Theology

אני מבקש כאן לחזור לדרך שבה כל אחד מההוגים מציג יחסים בין מושג של ביקורת ובין אופקים דתיים ותיאולוגיים. חשוב להדגיש כי לא רק ההתמקדות בהוגים יהודים-גרמנים נבחרים, אלא גם הבחירה בטקסטים בספר זה מבקשת להציע אתגר מסוים למחקר. ראשית, המשותף לטקסטים שיידונו בספר נעוץ בשוליותם היחסית במחקר, וכיוצא בזה גם בכך שלא נקראו עד עתה זה לצד זה. שנית, אבקש להציע את הטקסטים והסוגיות הנבחרים כמעין אתרים (Sites) בהם מתקיימים יחסים מורכבים שבין ביקורת ובין תיאולוגיה. במובן הזה, אתרים של מפגש בין ביקורת ובין תיאולוגיה ידגימו גרסאות שונות של תיאולוגיה-ביקורתית.

אני מציע, אם כן, העדפה מתודולוגית ברורה לטובת מה ש Michel de Certeau הגדיר כ-

“to bring into view the *present* site in which an investigation takes form.[[38]](#footnote-38)”

 בצורה כזו מבקש דה סרטו להתקרב אל ה- “scriptural operation”של כתיבת ההיסטוריה המודרנית שבה הוא ראה נרטיב פיקטיבי. אינני מבקש לדון כאן בביקורת של דה סרטו על הפקטיביות של נרטיבים היסטוריים, והפונקציה המרכזית שהוא מעניק לה במסגרת תהליך החקירה. עם זאת אני סבור כי גישתו מאפשרת “to bring into view” גם אתרים מודרניים נוספים של כתיבה מלבד אלו הקשורים באופן ישיר עם כתיבת ההיסטוריה. שלא כמו דה סרטו, אפוא, מטרתי אינה להתמקד ב a German-Jewish “function of writing” כדי לדון בפיקטיביות של חומריה, אלא כדי לעקוב אחרי המודוסים השונים של היחסים בין ביקורת ובין תיאולוגיה במסגרתה.

בוודאי, אין בכתבים נבחרים (אותם אציג להלן) כדי להקיף את כל הצדדים ההגותיים של ההוגים בהם מדובר. ארבעת ההוגים חבקו סוגיות שונות, וכתיבתם עשירה, במידה רבה מתפתחת ומורכבת הרבה יותר מפי שאפשר להציגה תוך כדי התמקדות בטקסטים ספציפיים, או בנושאים נבחרים. קריאה מדוקדקת ככל שתהיה במספר טקסטים נבחרים, במנותק ממכלול הגותי רחב, יכולה להיות מבחינה זו פגיעה לביקורת. ברם, מלכתחילה אין כוונתי להציע פרשנות מלאה של כל אחד מהוגים אלו ושל כל מה שהגותו כוללת. מטרתי היא לבחון אתרים טקסטואליים מוגדרים, ובמסגרת אתרים אלו, סוגיות מובחנות, בהן ניתן לחשוף יחסים מורכבים בין מושג של ביקורת ובין האופקים התיאולוגיים הרלוונטיים לו הנוגעים לכל אחד מההוגים שבמרכז העיון.

ספרו של פרויד "הבדיחה ויחסה ללא מודע" (*Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*) משנת 1905, ידגים את היחסים בין ביקורת ובין תיאולוגיה אצל אבי הפסיכואנליזה. מה שהופך ספר זה למעניין היא דווקא שוליותו היחסית בכל הקשור למחקר שעוסק בהבנת התיאוריה הפסיכואנליטית, או בעמדותיו המטא-פסיכולוגיות של פרויד. בהשוואה למחקר הענף על עבודותיו של פרויד על החלום, על המיניות, על אי הנחת התרבותית (civilizational discontent), הטוטאמיזם, משה והולדת המונותאיזם, העיסוק המחקרי בספר על "הבדיחה", שנכתב במקביל ולעיתים בו זמנית לכתיבת התיאוריה על המיניות, הוא, יחסית, מינורי.[[39]](#footnote-39)

בפרק המוקדש לפרויד אבקש להראות כיצד הספר על הבדיחה הינו אתר הגותי משמעותי החשוב במיוחד להבנת היחסים שבין ביקורת החוק של פרויד (אותה הוא מנסח במונחים פסיכואנליטיים) ובין מסורת חשיבה דתית. את יחסים אלו אבקש לאפיין כצורה של ביקורת התיאולוגיה, משום שביקורת החוק של פרויד מחלנת עולם מושגים והקשרים תיאולוגי.

במושג של ביקורת החוק הכוונה היא להצביע על האופן שבו הבדיחה עבור פרויד, מפירה, נורמות, קודים והסכמות חברתיות, ובמובן הזה מפעילה כנגדם את מנגנון הביקורת שלה. ביקורת תהיה שקולה הן לאנאליזה של מבנים חברתיים, והן להתנגדות ולשחרור ממבנים אלו שהבדיחה עבור פרויד מגלמת. כאן מושג ה"חוק" לא יהיה זהה עם משמעות משפטית צרה, אלא עם כלל הכללים והנורמות שבמסגרתם אנו חיים, דהיינו כפי שטען Robert Cover מושג של חוק שאינו רק “system of rules to be observed” אלא באופן רחב יותר “a world in which we live”.[[40]](#footnote-40) עבור פרויד, הבדיחה היא אפוא מנגנון של ביקורת, דהיינו יציאה כנגד הסדרים החברתיים הכפויים עלינו, בהקשרים חברתיים, אתיים, התנהגותיים ואחרים, במסגרת ה"עולם שבו אנו חיים". מטרת הביקורת, אבל, היא שימור של אותם סדרים חברתיים שכנגדם הבדיחה יוצאת. בבדיחה, אבקש אפוא להגיד, זהו החוק שפונה נגד עצמו במטרה לשמר את עצמו.

בדיוק בנקודה אחרונה זו אבקש להצביע על האופן שבו פרויד מחלן מושגים תיאולוגיים. עלי להקדים ולומר כי בהתייחסות לתיאולוגיה אני מבקש להמשיך קו מחשבה המקבל ביטוי בעבודתו יוצאת הדופן של אריק סנטנר, אותה הזכרתי בקצרה לעיל. סנטנר מציע כי Freud’s mostly negative assessments of religion “are in some way undermined or at least challenged by what I can’t help but characterize as the “spiritual” dimension of the new science he founded”. משמעות הדבר עבור סנטנר היא כי יש להבין את הפסיכולוגיה של פרויד (הקרובה עבור סנטנר בשל כך לפילוסופיה של רוזנצוויג) כ “psychotheology of everyday life” שעבורה “with the “death of God” the entire problematic of transcendence actually exerts its force in a far more powerful way in the very fabric of everyday life” and that means that Freud (like Rosenzweig) presents a form of “immanent transcendence.”[[41]](#footnote-41) פירוש הדבר עבור סנטנר הוא פיתוחה של A “new awareness of the theological dimensions of Freudian thought” . [[42]](#footnote-42)

בהמשך לנקודת המבט הזו אבקש להצביע על כך שהמנגנון של ביקורת החוק שמקבל ביטוי בבדיחה, נגזר מהעניין של פרויד בחוק האלוהי, שלו הוא נותן ביטוי ברור בהקשרים אישיים ואינטלקטואליים באותה העת. ברם, חשובה מכך לטעמי היא ההצבעה על כך שפרויד מעניק למכניזם של בדיחות משמעות של "קיצור דרך" (shortcut). פרויד עושה זאת, כך אבקש לומר, במגוון של אופנים, המתייחסים לתוכן, למבנה ולמטרות של בדיחות. מושג של "קיצור דרך" אינו שרירותי. הוא מתכתב עם מסורת המחשבה היהודית שבמסגרתה קיצור דרך, או Kapandaria, כרוך בדיוק בסוגיות של הפרת החוק. ברם בעוד שמושג של קיצור דרך במסורת היהודית פירושו הפרה, או כפירה, בחוק האלוהי, פרויד מנסח מחדש את קיצור הדרך ההלכתי באופן מחולן. עבורו יהיה מדובר בהפרה שעניינה הגנה על כללי התרבות ועל הסדרים החברתיים הקיימים – הגנה שמקורה באותם כללים ובאותם סדרים. בדרך הזו קיצור הדרך אצל פרויד ייתן ביטוי לביקורת היוצאת מתוך התיאולוגיה, כלומר למכניזם של ביקורת חברתית ששורשיו ברציונאל תיאולוגי. לא אבקש אפוא לטעון כי פרויד הכיר את המסורת התורנית לעומקה – הגם שלא ניתן להכחיש כי היה ער לקיומה. אלא שפרויד נותן משמעות חדשה, מודרנית, לדילמה עקרונית המתכתבת עם המסורת היהודית, הנוגעת לשאלת החיים במסגרת החוק ש"מלוא כל הארץ כבודו", ושעל הרקע שלה אפשר להבין את "קיצור הדרך" הטמון בתוכן ובערך הביקורתי שפרויד מעניק לבדיחות.

תיאורית הנעורים של וולטר בנימין תהווה אתר נוסף לבחינה של היחסים שבין ביקורת ובין אופקים תיאולוגיים בקונטקסט של תחילת המאה העשרים. כאן לא יהיה מדובר בטקסט מרכזי אחד, כמו במקרה של פרויד, אלא במספר כתבים, קטעי הגות, מאמרים ורשימות, שכתב בנימין הצעיר בין השנים 1910-1917. בין כתבים ורשימות אלו, שחלקן פורסמו בכתבי עת ועלונים סטודנטיאליים של התקופה, ניתן למצוא את המאמרים "סוקרטס", "המטאפיזיקה של הנעורים", "על השפה בכלל ועל שפת בני האדם", "חיי הסטודנטים" כמו גם את "האדיוט לדוסטויבסקי" משנת 1917 שיכול להיחשב גם למאמר האחרון שבו עסק בנימין באופן גלוי בסוגיה של נעורים. זהו אפוא מקבץ של כתבים שבו משתכללת תיאוריה של נעורים, שבה עסק בנימין לפני ובזמן מלחמת העולם הראשונה.

נעורים מהווים סוגיה שלא זכתה למעמד מרכזי במחקר אודות בנימין. בכך יש הפתעה מסוימת משום שמושג של נעורים היה מרכזי בכתיבי השחרית שלו. יתכן והשוליות היחסית לה זכה מושג הנעורים במחקר קשור גם בכך שהכתבים המוקדמים של בנימין נחשבו לבעלי משמעות מוגבלת בכל הקשור להבנת הגותו המאוחרת.[[43]](#footnote-43) מחקריו של שטייצינגר מהשנים האחרונות הם דוגמה מייצגת.[[44]](#footnote-44) מצד אחד מחקרים אלו הם בין היחידים שעוסקים בתפישת הנעורים של בנימין באופן מעמיק. מצד שני, גם הם מציגים את תפישת הנעורים של בנימין כחסרת משמעות להבנת החלקים המאוחרים – ועבור שטייצינגר המשמעותיים יותר – בהגותו.

אבקש בפרק המוקדש לבנימין להראות כיצד תפישת הנעורים שלו מהווה ביקורת התיאולוגיה בכך שהיא מעמידה ביקורת חברתית על מקורות מיסטיים. כאן אני מעוניין ללכוד את השילוב שבין שני מרכיבים. מצד אחד, עבור בנימין "נעורים" נותנים ביטוי מחולן ל"איין" (nothingness) האלוהי, כפי שהוא מקבל ביטוי במיסטיקה הנוצרית, למשל זו של מייסטר אקהארט. תחת מושג כזה של "איין" הכוונה של בנימין היא להצביע על הנעורים כגרעין אלוהי של האדם שחורג מכל הגדרה, ניסוח או הכרה, שנמצא מעבר לזמניות ומחוץ לתחום ההיסטורי, ושמגלם מעין מושג הנמצא מעבר לכל השגה. מצד שני, זהו ה"איין" המיסטי הזה שמאפשר לבנימין לנסח את הביקורת החברתית והפוליטית שלו בכתבים מקודמים אלו. ביקורת בהקשר הזה פירושה הוא התנגדות למנגנונים החברתיים והפוליטיים הנכפים על האדם והמרחיקים אותו מהחלקים הצעירים, דהיינו אלוהיים, שבתוכו. כמו במסורת הביקורתית, שתתגבש בעשורים שלאחר מכן, ביקורת עניינה בהקשר הזה שחרור מהמנגנונים החברתיים והפוליטיים המשעבדים אותנו. ברם, הביקורת אצל בנימין מחויבת ל"איין" המיסטי ופירוש הדבר הוא שבנימין מנסח מושג של ביקורת הנשען על אוצר מונחים מיסטי. ביקורת תיאולוגית כזו מזמינה התנגדות למרחב הפוליטי בכללותו (שכוללת בעיקר התנגדות לאפשרויות הפוליטיות שהוטלו לפתחם שם יהודים צעירים בני תקופתו). התנגדות מקיפה כזו, כפי שאבקש להראות, תהיה כרוכה אצל בנימין בסוגיות של גאולה ומשיחיות, ולייתר דיוק בצפייה להתפרצות המשיחית הטמונה בכל רגע ורגע – צפייה שיכולה להתממש עבור בנימין רק באשר היא אינה ממומשת.

אם כתביהם של פרויד ושל בנימין נותנים ביטוי ליחסים בין ביקורת ובין דת ותיאולוגיה בתחילת המאה העשרים, כתביהם של תיאודור אדורנו ושל חנה ארנדט משנות השישים של המאה העשרים מצביעים על התגלגלות יחסים כאלו גם במחצית השנייה של אותה מאה ועל הרקע החברתי והפוליטי של תקופה זו. אמנם מדובר בשני הוגים שהצליחו לשמר עוינות אישית הדדית (שהייתה יקרה מאוד לליבם מסיבות שאולי רק הם השכילו להבין). אך בו בזמן הם נתנו ביטויים, גם אם שונים, לירושה הביקורתית-תיאולוגית הנוגעת לשניהם. אם להשתמש במטפורה מוזיקלית, הרי שאבקש לראות בשני המקרים הללו כמעין "קודה" מסכמת של סימפוניה אינטלקטואלית גדולה, שעסקה בביקורת של משברי העולם החילוני-מודרני ושהטונים העיליים שלה (overtones) נגעו תמיד בדת ובתיאולוגיה.

הכתיבה של אדורנו על חינוך תגלם אתר ראשון לבחינת היחסים שבין ביקורת ובין תיאולוגיה בהגותו.

Education for Adorno needs to be rethought and reconsidered in the wake of “Auschwitz.” It was, therefore, repeatedly addressed by Adorno in a range of written and oral venues in the decade spanning 1959-1969. These included Adorno’s public lectures and talks, broadcasted mainly (but not exclusively) by the Public Radio services of Hessen; his extensive paper “Theory of Pseudo-Education” (*Theorie der Halbbildung*);[[45]](#footnote-45) and his university lectures from that time that anticipated his “Negative Dialectics.”[[46]](#footnote-46) Adorno’s intellectual position – one could, perhaps more fairly say self-positioning – in postwar, for him post-Nazi Germany, invited him to seriously reflect on the meaning and aim of education as a central philosophical theme.[[47]](#footnote-47)

אלא שההתייחסות של אדורנו לחינוך לא היוותה מוקד לתשומת לב מחקרית רבה. הרצאותיו הרדיופוניות של אדורנו, שחלקן עוסק באופן ישיר בחינוך ואחרות נוגעות בחינוך באופנים מעט יותר עקיפים הן דוגמה מייצגת. הן נתפסות לרוב כחלק פופולארי יותר, ובמובן הזה פחות עמוק ופחות חשוב, בהגות של אדורנו וכמעידות בעיקר על תפקיד ה- public intellectual שאדורנו לקח על עצמו. זאת במטרה לפנות פחות אל המעגל המעט סגור של republic of letters, ויותר אל ה wider public of the new Federal Republic תוך שימוש, אולי מפתיע, במכשיר הרדיופוני, שהוא עצמו כינה בעוינות “the progressive latecomer of mass culture” and “the voice of the nation” where “a recommendation becomes an order.”[[48]](#footnote-48)

אבקש מנגד להראות כיצד דווקא העיסוק של אדורנו בחינוך "לאחר אשוויץ", בהרצאותיו ובטקסטים שהוזכרו לעיל, מגלה את ה-“fingerprints of the dynamic spirit” שלו עצמו. [[49]](#footnote-49) “a radical Adorno”, במילותיו של Russel Berman, מתגלם במיוחד באופן שבו אדורנו מנסח את היחסים בין ביקורת ובין תיאולוגיה במסגרת הטיפול שלו בנושאים חינוכיים, או בסוגיות פילוסופיות בהקשרן החינוכי. כאן אעשה שימוש במושג של ביקורת-תיאולוגית כדי להצביע על האופן שבו אדורנו עצמו מאפיין את מושג הביקורת שלו כתרגום של מושגים תיאולוגיים.

לשם כך הפרק דן בשלוש סוגיות מרכזיות. ראשית, ביקורת ותיאולוגיה מופיעים יחד בשדה החינוך משום שאדורנו כורך בין חינוך ובין מטאפיזיקה, ובין מטאפיזיקה ובין תיאולוגיה. עבור אדורנו זהו החינוך שדרכו מטאפיזיקה “has slipped into material existence” [[50]](#footnote-50). במובן הזה חינוך הינו מטאפיזיקה באשר היא socially thought and practically applied. לכך יש משמעות מורכבת עבור אדורנו, שכוללת גם ביקורת על חינוך המעצב אנשים מוכפפים לתנאים החברתיים הקיימים. ברם, הנקודה לשים אליה לב היא שאת המטאפיזיקה הוא מגדיר כגישה ביקורתית שמבטאת "חילון" של התיאולוגיה. משמעותו של "חילון" בהקשר הזה הינו תרגום של התיאולוגיה למונחים ביקורתיים ותרגום כזה כולל בתוכו לא רק שימור של התיאולוגיה, אלא בלשונו של אדורנו its “rescuing”. המושג המרכזי שאדורנו מבקש לנסח עבור החינוך, אפוא, הוא של תיאולוגיה-ביקורתית ובכך כוונתי להצביע במיוחד על האופן שבו הביקורת אצל אדורנו לא רק נובעת מהתיאולוגיה אלא עשויה כדי "להציל" אותה. אם לנסח זאת אחרת, חינוך הוא ביקורתי באשר הוא מבטא "חילון", כלומר תרגום של התיאולוגיה לשדה החברתי.

שנית, ההיסטוריה של החינוך המודרני מצביעה עבור אדורנו על בעיה הטמונה בחינוך בצורתו הביקורתית-תיאולוגית הזו. כאן אנו חוזרים לבעיה שהוזכרה לעיל, דהיינו היווצרותו של חינוך המעצב אנשים המוכפפים לתנאים החברתיים הקיימים. במרכז הדיון של אדורנו יעמוד מושג ה"חינוך" הגרמני (Bildung) והאופן שבו מושג זה התגלגל לכדי halbbildung – מושג היכול להיות מובן כ"פסאודו-חינוך" או, בלשון המתאימה אולי יותר לימינו "fake-education". בחינוך ה"מזויף" מתגלגלים במיוחד המושגים התיאולוגיים לכדי דרישה מהאדם להכפיף עצמו באופן מוחלט לתנאים החברתיים שסוגרים עליו מכל הכיוונים. בלשון בוטה יותר: האדם מחונך להיות "בורג במערכת." הבעיה המרכזית שאדורנו מצביע עליה בהתגלגלות הזו היא שהתוכן הביקורתי-תיאולוגי הטמון בחינוך (כפי שהוצג לעיל) הוא שעובר עיוות. זהו "חילון" המימד התיאולוגי בחינוך שמתרגם לכדי הענות מוחלטת לתנאים הקיימים, ללא אפשרות לחרוג מהם.

הצלתו של החינוך, מנגד, כרוכה ביכולת לתת ביטוי מחודש לתוכן הביקורתי-תיאולוגי ובמובן הזה להציע לו תיקון. ביטוי מחודש כזה משמעותו הוא שחרור האדם מהתנאים החברתיים המשעבדים אותו. זהו אותו עניין שלגביו הולמת הגדרתו החדה של הורקהיימר: “Emancipation from the circumstances that enslave us”. [[51]](#footnote-51) בשל הדגש התיאולוגי אצל אדורנו אציע כי הדימוי שהולם את מטרת הביקורת בשדה החינוכי הינו של "Anthropos ex machina" – דימוי המבקש להצביע לא על הופעתו הדרמטית של האל מתוך המכונה אלא על היחלצות של האדם from a completely mechanized world. היחלצות כזו מקבלת ביטוי בשתי סוגיות מרכזיות להן יוקדש החלק האחרון של הפרק. הסוגיה האחת מדגימה את הדרך שבה אדורנו מנסח מושג של "נגטיביות" בשדה החינוך. הצלתה של התיאולוגיה בחינוך אפשרית, רק כאשר היא מנוסחת באופן שלילי, שפירושו אי השגה של אותו דבר שעליו גם אינה מוותרת. כאן תעמוד לבחינה לא רק מה שמכונה פעמים רבות "תיאולוגיה שלילית" אצל אדורנו, אלא במיוחד הגדרה של “attaining the unattainable” שעבור חוקרים כמו וולפסון למשל, נשענת על מקורות מיסטיים יהודיים. הסוגיה האחרת נוגעת, אולי באופן מפתיע, במושג של אהבה. במיוחד במחשבות שלו על חינוך לאחר אשוויץ, אדורנו מדגיש את העבודה הביקורתית כצורה של אהבה. בעוד שמושג זה חמק מתשומת לב מחקרית רבה, הוא משמש את אדורנו במיוחד כדי לתת משמעות למושג של ביקורת (דהיינו - critical self-reflection) בשדה החינוך. אבקש להציע כי אהבה אינה מושג חדש ובוודאי לא מיקרי אצל אדורנו. הוא מנוסח במידה רבה כתגובה לדוקטרינה התיאולוגית של קירקגור, שבה עסק אדורנו במיוחד במאמרו “On Kierkegaard’s Doctrine of Love” משנת 1939.[[52]](#footnote-52) האופן שבו אדורנו מבקש לראות בביקורת בשדה החינוך צורה של אהבה מתייחס במיוחד ל"כישלון" של קירקגור להציע תיאולוגיה שמתגבשת לכדי ביקורת חברתית ראויה. בהצבעתו על הכישלון של קירקגור אין כוונתו של אדורנו להרחיק את הביקורת מהתיאולוגיה, אלא דווקא להציע תיקון לקשר הדוק שבין השתיים. עניינו של תיקון כזה, אבל, אין פירושו אישרורה של אמונה, או השגתה של גאולה במובן דתי כלשהו, אלא ניסוחם של התנאים המאפשרים לחינוך להיאבק באדישות לסבלו של הזולת. כאן במיוחד מתגלמת זיקה לא רק למסורת "הגליאנית שמאלית" שהעסיקה רבים במחקר.[[53]](#footnote-53) יותר מכך מתבררת הזיקה בין מושג של ביקורת לבין שאלות של תיאולוגיה ותיאולוגיה שלילית, מסורת מיסטית (נוצרית ויהודית), והאפשרות ואי-אפשרות של גאולה.

הפרק האחרון יתמקד בכתיבה הפוליטית של ארנדט בשנות השישים ובאופן שבו כתיבה זו נתנה ביטוי למושג של "מסורת". העיסוק של ארנדט במסורת, הגם שידוע למחקר, לא זכה לעיון רב, במיוחד בהשוואה לעניין המחקרי לו זכו מושגים כמו will, thinking , judgment , action המרכזיים גם הם לכתיבתה. ברם, דווקא מושג של מסורת

 marks one of the prevailing themes in Arendt’s political writings published in the 1960s. This cluster of writings includes her “Between Past and Future” (1961/1968); “On Revolution” (1963); “Men in Dark Times” (1968); “On Violence” (1969); and “Crises of the Republic” (1969).[[54]](#footnote-54)

ספרים אלו הורכבו לרוב מפרקים שונים שעסקו בקשת של סוגיות תאורטיות לצד נושאי דיומא, ושחלקם אף פורסם בעיתונות קודם לכן. בשלב זה של כתיבתה ארנדט העדיפה להימנע מחיבור עבודה "גדולה" נוספת, והעדיפה להתמקד באסופות מאמרים (העדפה שחלה במידה מסוימת גם על הדוח על הבנאליות של הרוע). [[55]](#footnote-55) היות וכך המחקר חלוק בדעתו בכל הנוגע לחשיבותם של חיבורים אלו להבנת ה life of the mind של ארנדט עצמה.[[56]](#footnote-56)

Yet, it was Dann Villa who pointed out that exactly these political writings underline Arendt’s move “from totalitarianism to the tradition.”[[57]](#footnote-57) “Between Past and Future” is in this context central. It enclosed much of Arendt’s unfinished project on “Marx and the Great Traditions”, and represented for Arendt “the best of her books.”[[58]](#footnote-58) The volume, whose first edition was already published in 1961, reflected Arendt’s wish to compose an “introduction” to political theory (independent from, and in Arendt’s mind “conflicting” to, philosophy). Such a wish underlined not only her new focus on political traditions as the central arena of her thought but also displayed the extent to which her thoughts on tradition were intertwined with her theorization of politics.[[59]](#footnote-59)

מתוך קריאה בטקסטים נבחרים אלו, אבקש להדגים כיצד מושג המסורת של ארנדט מדגים מפגש מורכב נוסף שבין ביקורת ובין תיאולוגיה, to the extent of offering another version of critique of theology. כאן מושג של ביקורת התיאולוגיה יצביע על הדרך שבה ארנדט מציעה בכתבים הפוליטיים ביקורת על המודרניות הנשענת על התיאולוגיה המשולשת הרומית (Roman Tripartite Theology).

ביקורת מהצד האחד הינה

 an analysis of “the past” and “of traditional concepts”, a type of critical thinking that was “as important to Sokrates as it was for Kant.”[[60]](#footnote-60) The relevant past and “traditional” concepts relate to the long forgotten political, philosophical and theological “treasures” that according to Arendt got lost in modernity. Offering critique for Arendt means in this context scrutinizing these three (political, philosophical, and theological) venues of a lost tradition. Theology points to the manner in which this understanding of critique draws on her reference to the Roman religious division between political theology, philosophical theology and mythical theology. Critique draws on this Roman heritage in two main ways. First, in scrutinizing the disappearance of this particular tradition from modernity and its destructive consequences. Second, and more importantly, in constituting its analysis on the Roman religious logic, vocabulary and political imagination. The Roman tripartite theology provides the basis not only to Arendt’s argument regarding what modernity had lost, but more profoundly to her critical analysis of such a loss. Though it was her teacher Karl Jaspers who suggested a three-part philosophy (divided into reflection on the world, existence and metaphysics), it was Arendt who took the (for her lost) theological sources of this division to bear on a concept of critique.[[61]](#footnote-61) In this particular sense Arendt brought theology to bear on a critique of modernity. We are dealing here then with a type of a critique of theology that could be considered as an attempt “to restore the tradition’s dignity after its rupture.”[[62]](#footnote-62)

בראשיתו של הפרק אבקש אם כן להראות כי כשארנדט מדברת על מסורת היא מתכוונת לתיאולוגיה המשולשת (tripartite theology) הרומית. מסורת עבור הרומאים, וכך גם עבור ארנדט, משמעותה העברה בין-דורית (inter-generational transference) של קדושה ושל התגלות, המקבלת משמעות בתחום הפוליטי (כצורה של תיאולוגיה-פוליטית), בתחום הפילוסופי (כצורה של תיאולוגיה-פילוסופית), ובהקשר המיתולוגי (כצורה של תיאולוגיה-מיתולוגית). זו המסורת הזו שעל פי ארנדט אוגוסטינוס ספג, באופן "נסתר" וכנגד רצונו, לתוך ההגות שלו, וזהו אוגוסטינוס שמסמל עבורהa “fundamental cord which sounds in its endless modulations through the whole history of Western thought.”[[63]](#footnote-63)

אי אפשר להגזים בחשיבותו של אוגוסטינוס her “old friend and benefactor” as she later called him)) לדיון של ארנדט בעבר הרומי מהצד האחד, ובביקורת שלה על המודרניות מהצד האחר.[[64]](#footnote-64) אוגוסטינוס, עבור ארנדט, הוא לפני הכל הוגה רומי. במיוחד בכתבים הפוליטיים שלה ובעניין שלה במסורת הרומית והשלכותיה המודרניות, ארנדט מפתחת את הטענות להן נתנה ביטוי במחקרה על תפיסת האהבה של אוגוסטינוס משנת 1928. [[65]](#footnote-65) אל מחקר זה היא שבה בשנות ה-60 דרך עבודת העריכה הקפדנית של תרגומים השונים שלו לאנגלית, שאותה מעולם לא הצליחה להביא לידי גמר.[[66]](#footnote-66) ארנדט, בוודאי, הייתה הוגה אלקטיבית, אולי אף אקלקטית, ששאבה ממקורות רבים ושונים.[[67]](#footnote-67) אך בדיון שלה על מסורת ניכר במיוחד ה"חוב" שלה לאוגוסטינוס.[[68]](#footnote-68) יש בכך כדי להציע כי זהו אוגוסטינוס שמהווה עבור ארנדט “hidden continent of thought” כפי שכינה זאת דנה וילה ושעבודתה המוקדמת על תפישת האהבה שלו חשובה הרבה יותר ממה שמקובל היה להניח.[[69]](#footnote-69)

ארנדט תבקש אפוא להראות כיצד המסורת התיאולוגית המשולשת הרומית מהווה בסיס לנצרות של אוגוסטינוס, גם אם באופן "נסתר." בהקשר האחרון הזה נראה כי התיאור של ז'וליה קריסטבה כי ארנדט יכולה להחשב כהוגה "פוסט-נוצרית" יכול להיות מוצדק במידה והתחילית "פוסט" מעידה דווקא על הזיקה של ארנדט למקורות הרומים של התיאולוגיה הנוצרית. [[70]](#footnote-70) הנקודה שיש לשים אליה היא שהמסורת התיאולוגית של אוגוסטינוס היא זו שנמתחת “across the centuries” ועד למשברי העולם המודרני. המשכו של הפרק יעסוק אפוא באופן שבו העלמותה של המסורת התיאולוגית המשולשת הרומית שהדהדה אצל אוגוסטינוס מהווה את הבסיס לביקורת של ארנדט על ה"משבר" של העולם המודרני. הטענה שאבקש להציג היא שעבור ארנדט המודרניות ב"משבר" משום שהיא איבדה קשר עם המסורת התיאולוגית הרומית. כפי שהפרק יבקש להראות, הביקורת של ארנדט לא רק תצביע על העלמותה של התיאולוגיה-הפוליטית, התיאולוגיה-הפילוסופית, והתיאולוגיה-המיתולוגית מהמודרניות. לא פחות חשוב מכך, הביקורת תתבסס על המושגים התיאולוגיים הרומיים שקיבלו ביטוי בכל אחד מאופני הביטוי (הפוליטי, הפילוסופי והמיתולוגי) שלה בעולם.

עניין אחרון זה יבלוט במיוחד בדיון של ארנדט על "חילון" וחילוניות, שיוצג בחלק האחרון של הפרק. היחס של ארנדט למושג של חילון הוא יחס כפול. מצד אחד, חילון מבטא אצל ארנדט את התהליך של נסיגה במרכזיות ובהשפעה של תפישת העולם הנוצרית בכל תחומי החיים הציבוריים. ברם, באופן אנטיתטי לכך, חילון מבטא אצל ארנדט גם שיבה (כך למשל בהקשר של המהפכות המודרניות) למסורת הרומית. כאשר ארנדט למשל מייחסת למהפכות המודרניות כוונה לפתוח ב a new secular age היא מצביעה על הזיקה של מהפכות אלו לתפישת העולם הרומית. תחת מושג של חילון, אפוא, ארנדט כורכת בין העולם המודרני למסורת הרומית שאבדה ובמובן הזה מתייחסת לאפשרות לחלץ את המודרניות מהמשבר בו היא מתבוססת. לכך תהיה משמעות גם בהקשר של מושגים כמו רוע ומשיחיות. אין בכך כדי להגיד, כמדומני, כי מטרת ארנדט הינה לשחזר את המסורת הרומית. מטרתה של ארנדט כך נראה הינה לתת ביטוי לאופן שבו המסורת התיאולוגית האבודה הכוללת זיקה לרעיונות של קדושה והתגלות, יכולה לאפשר את ביקורת החיים המודרניים, במטרה להציע להם "בסיס" חדש (a new foundation). לשון אחר, עבור ארנדט ביקורת הינה תיאולוגית במידה והיא מציעה לנו לא רק את הקשר אל העבר, אלא את האפשרות להנגיש לנו מחדש את ההתגלות.

פרויד, בנימין, אדורנו וארנדט מציגים ארבעה חיבורים שונים בין ביקורת ובין תיאולוגיה, הנוגעים למסורת יהודית ונוצרית, חוק ארצי ואלוהי, מיסטיקה, תיאולוגיה שלילית או תיאולוגיה משולשת. בכך נתנו בוודאי ביטוי למסורת אינטלקטואלית "יהודית-נוצרית" (Judeo-Christian). אך העיקר נעוץ במפגש התיאולוגי ביקורתי המקבל ביטוי בכל אחד מהמקרים הללו. ביטויים שונים אלו מתחשים על רקע תחושה עמוקה של משבר, או (כפי שהדבר נוגע במיוחד להגותם של אדורנו וארנדט לאחר מלחמת העולם) קטסטרופה. אפשר, אפוא, שהוגים אלו נתנו ביטוי לצורת מחשבה המתאימה במיוחד לחיים שבמשבר. השאלה באיזו מידה היא יכולה להיות רלוונטית בימנו תלויה, אולי, בעמדה שלנו באשר למשברים החברתיים והפוליטיים (ויש יגידו אולי לקטסטרופה) המוטלים לפתחנו אנו. ברם, נדמה לי כי אפשר לפחות להציע שבמיוחד בעידן שלנו שבו דת ודתיות חזרו להיות שחקנים משמעותיים במרחב החברתי התרבותי והפוליטי, לחשוב על מערך הזיקות שבין ביקורת ובין תיאולוגיה בהגות המודרנית פירושו להביא בחשבון משא ומתן ביקורתי-תיאולוגי הנחוץ אולי גם "מעבר לגבולות" של ההגות היהודית-גרמנית של אז. האם למשל במקום החשכה היורדת עלינו הן מצורות של דתיות פונדמנטליסטית מהצד האחד, או מהמשטמה הגוברת כלפי כל עניין דתי מהצד האחר, אפשר להציע אלטרנטיבה בצורה של מתח המתגלם בשיח תמידי שבין ביקורת ובין תיאולוגיה? מתח כזה יכול להזמין דיון מתמיד ופורה (להבדיל מניגוד ומאבק) בין מסורות של מחשבה ותפישות עולם, הנושאות בלפיד זו לפני זו, או מושכות בשובל שמלתה זו של רעותה, ובכל מקרה אינן מבקשות לעצמן בלעדיות בעולמם של בני האדם.

1. Michel Foucault, “What Is Critique,” in James Schmidt, ed., *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions.* Berkeley: University of California Press, 1996, 382. [↑](#footnote-ref-1)
2. Talal Assad, Wendy Braun et. al. *Is Critique Secular: Blasphemy, Injury and Free Speech*. Berkeley: University of California Press, 2009, 55. [↑](#footnote-ref-2)
3. Dirk Moses, “Genocide and Modernity”, in: Dan Stone, ed., The Historiography of Genocide (Houndmills: Palgrave MacMillan, 2008), 184. [↑](#footnote-ref-3)
4. Elisabeth Schüssler Fiorenza, “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation,” *Theological Studies,* 36.4 (1975): 605-626; Stephen R. Palmquist, *Kant’s Critical Religion.* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2000; Marc P. Lalonde, (ed.) *The Promise of Critical Theology: Essays in Honor of Charles Davis*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1995; Marc P. Lalonde, *From Critical Theology to a Critical Theory of Religion: Essays in Contemporary Religious Thought,* London: Peter Lang, 2010; Carl A. Raschke, *Critical Theology: Introducing an Agenda for an Age of Global Crisis.* Downers Grove IL: Intervarsity Press, 2016; Itzhak Benyamini, *A Critical Theology of Genisis: The Non-Absolute God*. New York: Palgrave Macmillan, 2016. [↑](#footnote-ref-4)
5. See for example in: Fiorenza, “Feminist Theology”; Palmquist, *Kant’s Critical Religion*; Raschke, *Critical Theology*. [↑](#footnote-ref-5)
6. See also the point made in: Itzhak Benyamini & Yotam Hotam “An Outline for Critical Theology from an Israeli Jewish Perspective”, *Journal of Modern Jewish Studies,* 14.2 (2015): 333-339. [↑](#footnote-ref-6)
7. Paul North, *The Yield: Kafka’s Atheological Reformation.* Stanford: Stanford UP, 2015, 4. [↑](#footnote-ref-7)
8. Foucault, “What Is Critique,” 382. [↑](#footnote-ref-8)
9. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason,* Cambridge: Cambridge UP, 1998, 101; Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft,* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, 8. [↑](#footnote-ref-9)
10. Kant, *Critique,* 101. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid, 105. [↑](#footnote-ref-11)
12. “…daß man wählen müsse zwischen der Religion und der Philosophie, zwischen dem geoffenbarten Dogma des Glaubens und der letzten Konsequenz des Denkens, zwischen dem absoluten Bibelgott und dem Atheismus.“ Heinrich Heine, „Nachwort zum Romanzero“, in: ders. *Romanzero.* Hamburg: Hoffmann und Campe, 1852, 302. [↑](#footnote-ref-12)
13. Leo Strauss, “Reason and Revelation,” in Heinrich Meier, *Leo Straus and the Theologico Political Problem,* Cambridge: Cambridge UP, 2016, 149. [↑](#footnote-ref-13)
14. Kant, *Critique*, 14. [↑](#footnote-ref-14)
15. Kant, *Critique of Judgment,* Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987, 377. The discussion here relates to his earlier definition of theology as the doctrine that “deals with the original basis of the world as the sum total of all objects of experience.” See: Kant, *Critique of Judgment*, 301. [↑](#footnote-ref-15)
16. Immanuel Kant, “What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff? In: Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy After 1781*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 394. Somewhat different to the definition of theology in his Critique of Judgment, theology appears here as a knowledge “of the inscrutable determining ground of our willing, which we find, in ourselves alone” and that assumes its final end in “the supreme being above us.” On this basis, theologian Stephen R. Palmquist argues that the last (third) stage that Kant suggests corresponds to a “Critical Theology”. See: Stephen R. Palmquist, *Kant’s Critical Religion.* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2000, 7; Ders., “Kant's ‘Appropriation’ of Lampe's God”, The Harvard Theological Review 85.1 (1992): 85-108. [↑](#footnote-ref-16)
17. Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Indianapolis: Hackett Publishing, 7. [↑](#footnote-ref-17)
18. Immanuel Kant, *The Conflict of the Faculties.* Lincoln & London: University of Nebraska Press, 1979, 45. [↑](#footnote-ref-18)
19. David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from*

*London to Vienna*.Princeton: Princeton UP, 2008, 3. [↑](#footnote-ref-19)
20. #  Paul Mendes-Flohr, *Divided Passions: Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*. Detroit: Wayne State University Press, 1991, 28.

 [↑](#footnote-ref-20)
21. See for example: Steven E. Aschheim, *Beyond the Borders: The German-Jewish Legacy Abroad.* Princeton: Princeton UP, 2008. [↑](#footnote-ref-21)
22. See for example: Yossef Haif Yerushalmi, *Freud’s Moses: Judaism Terminable and Interminable,* New Haven: Yale UP, 1993; Eric L. Santner, *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: University of Chicago Press, 2001. [↑](#footnote-ref-22)
23. Peter E. Gordon, “The Concept of the Apolitical: German Jewish Thought and Weimar Political Theology”, *Social Research,* 74.3 (2007): 871. [↑](#footnote-ref-23)
24. Micha Brunlik, „Verborgene Tradition und messianisches Licht: Arendt, Adorno und ihr Judentum“, in: Dirk Auer, Lars Rensmann und Julia Schulye Wessel (hrgs.) *Arend und Adorno.* Frankfurt aM.: Suhrkamp, 2003, 74-75. [↑](#footnote-ref-24)
25. I thank Kirk Wetters for this observation. [↑](#footnote-ref-25)
26. Detlev Schöttker und Edmunt Wizisla, *Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokumente*. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 2006, 55. [↑](#footnote-ref-26)
27. See for example: Michael W. Jennings. *Dialectical Images: Walter Benjamin’s Theory of Literary Criticism,* Ithaca & London: Cornell UP, 1987; Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, NY: Columbia UP, 1982; Eli Freidlander. *Walter Benjamin: A philosophical portrait*. Cambridge: Harvard University Press, 2012; Benjamin Andrew and Osborne Peter, (eds.), *Walter Benjamin’s Philosophy: Destruction and Experience.* London and New York: Routledge, 1994. [↑](#footnote-ref-27)
28. On the controversy see for example: Jennings. *Dialectical*, 5; Reiner Dieckhoff, *Mythos und Moderne: Über die Verborgene Mystik in den Schrifter Walter Benjamins*, Köln: Janus Press, 1987, 13. [↑](#footnote-ref-28)
29. Asaf Angermann (Hrg.), *Theodor W. Adorno, Gershom Scholem Briefwechsel, 1939-1969.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2015, 74-75, 78-79. [↑](#footnote-ref-29)
30. Peter Gordon, “The Odd Couple”, *The Nation,* June 9 2016. <https://www.thenation.com/article/the-odd-couple/> [↑](#footnote-ref-30)
31. North, *The Yield*, 1. [↑](#footnote-ref-31)
32. Ibid. [↑](#footnote-ref-32)
33. Judith Butler, *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press, 2014, 122. [↑](#footnote-ref-33)
34. Mendes-Flohr, *Divided Passions*, 28. [↑](#footnote-ref-34)
35. Eliot R. Wolfson, *Poetic Thinking,* Leiden/Boston: Brill, 2015, 180. [↑](#footnote-ref-35)
36. #  See for example: Samuel Moyn, “Hannah Arendt on the Secular”, *New German Critique* (2008) 35 3.105: 71-96; Douglas Klusmeyer,"Hannah Arendt's Case for Federalism." *The Journal of Federalism* 40.1 (2009): 31-58; Miguel Vatter, “Roman Civil Religion and the Question of Jewish Politics in Arendt” *Philosophy Today* Volume 62.2 (2018): 573-606.

 [↑](#footnote-ref-36)
37. Rose Sven Erick, *Jewish Philosophical Politics in Germany 1789-1848.* Waltham Mass.: Brandeis UP, 2014, 1. [↑](#footnote-ref-37)
38. Michel de Certeau, *The Writings of History.* Columbia UP, 1988, xxvi. [↑](#footnote-ref-38)
39. A noteworthy exception are Elliott Oring’s studies that focused on the relations between Freud’s study of Jokes and his Jewish identity. See: Elliott Oring, “Jokes and Their Relation to Sigmund Freud”, *Western Folklore*, 43.1 (1984): 37-48; Elliott Oring, *The Jokes of Sigmund Freud: A Study in Humor and Jewish Identity.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1984. [↑](#footnote-ref-39)
40. Robert M. Cover, “The Supreme Court, 1982 Term -- Foreword: Nomos and Narrative”, *Harvard Law Review,* 97.4 (1983): 4. [↑](#footnote-ref-40)
41. Santner, *Psychotheology,* 10. [↑](#footnote-ref-41)
42. Santner, *Psychotheology,* 23. [↑](#footnote-ref-42)
43. See for example the point made by Jennings, *Dialectical,* 6. [↑](#footnote-ref-43)
44. Johannes Steizinger, “Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen Walter Benjamins Jugendschriften.” In D. Weidner and S. Weigel (eds.), *Benjamin-Studien*.München: Wilhem Fink Verlag, 2011, 225-238; Johannes Steizinger, *Revolte Eros und Sprache*. Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2013. [↑](#footnote-ref-44)
45. Theodor W. Adorno, „Theorie der Halbbildung.“ (1959) In: ders. *Gesammelte Schriften*, Band 8; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 93-121. Translated as: Theodor W. Adorno, “Theory of Pseudo-Culture”, *Telos* 20 (1993):15-38. *Halbbildung* indicated in the German context of the 19th and early 20th century a shallow or superficial education that, unlike the ideal of *Bildung* (which relates to self-cultivation and denotes both culture and education) serves only narrow, materialistic interests. Because of the broad meaning of *Bildung* (as culture and education)*,* a theory of *Halbbildung* couldbetranslated as both a theory of Pseudo-culture and of Pseudo-education. In this book *Halbbildung* would be more closely read as “Pseudo-Education”, in alignment with the specific educational meaning of the concept of *Bildung* (as self-cultivation) that is relevant to the understanding of Adorno’s critique. [↑](#footnote-ref-45)
46. See also the claim made in Daniel K. Cho, “Adorno on Education or, Can Critical Self-Reflection Prevent the Next Auschwitz?”, *Historical Materialism,* 17 (2009): 75. Adorno’s visits to the Hessischen Rundfunk included yearly oral lectures and discussions with Helmut Becker and Gerd Kadelbach. Additional broadcasters were the Westdeutscher Rundfunk, the Süddutscher Rundfunk and Sender freies Berlin. The recordings were revised by Adorno and published in part in writing. The first oral lecture in 1959 was titled: “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, and a decade of such lectures ended with “Erziehung zur Mündigkeit” – the last speech that Adorno gave before his death couple of weeks later in July 1969. [↑](#footnote-ref-46)
47. See for example: Helmut Schreier & Matthias Heyl, (Eds.) *Never Again! The Holocaust’s Challenge for Educators,* Hamburg: Krämer, 1997, 3-5. [↑](#footnote-ref-47)
48. Max Horkheimer & Theodor Adorno, “The Culture Industry” in: ders. *The Dialectics of Enlightenment,* New York: Continuum,1993, 20. Adorno’s scholarly interest in this medium of mass culture was already in full display when he participated in the “Princeton Radio Project” which took issue with the listening habits of Americans in the early 1930s. See also Brian O’Connor (ed). *The Adorno Reader,* Malden: Blackwell Publishers, 2000, 8. On the relative marginality of his radio speeches in research see for example: Gerd Kadelbach’s introduction in: Theodor W. Adorno *Erziehung zur Mündigkeit: Vorträge und Gespräeche mit Hellmut Becker 1959-1969,* Frankfurt a.M; Suhrkamp, 1970, 7-9. [↑](#footnote-ref-48)
49. “Fingerabdruck des lebendigen Geistes.” Adorno, “*Erziehung zur Mündigkeit”,* 8. [↑](#footnote-ref-49)
50. Theodor Adorno, *Metaphysics: Concept and Problems*, Malden MA.,: Polity Press 2000, 117. [↑](#footnote-ref-50)
51. Russel A. Berman, “Adorno’s Radicalism: Two Interviews from the Sixties”, *Telos*, 56: 95; See also: Cho, “Adorno on Education”, 74. [↑](#footnote-ref-51)
52. Theodor W. Adorno, “On Kierkegaard’s Doctrine of Love,” *[Zeitschrift fur Sozialforschung,](https://archive.org/details/ZeitschriftFrSozialforschung8.Jg)* [8](https://archive.org/details/ZeitschriftFrSozialforschung8.Jg).3 1939: 413-429. Adorno’s first publication “Kierkegaard: Construction of the Aesthetics” was published in 1933 and presented a reworked version of his habilitation. His essay on Kierkegaard’s doctrine of love was published six years later and showed Adorno’s particular focus on Kierkegaard’s Christianity. On the importance of Kierkegaard for Adorno “throughout his life” see for example: Gordon, *Adorno and Existence,* 160. [↑](#footnote-ref-52)
53. See for example: Peter Gordon, “The Old Couple”, *The Nation,* June 9 2016. https://www.thenation.com/article/the-odd-couple/ [↑](#footnote-ref-53)
54. Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking Press, 1963; Hanna Arendt, *Eichmann in Jerusalem*: A Report on the Banality of Evil, New York: Viking Press, 1963; Hanna Arendt, *Men in Dark Times,* New York: Harcourt, Brace & World, 1968; Hanna Arendt, *Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1968; Hannah Arendt, *On Violence,* New York: Harcourt, 1969; Hanna Arendt, *Crises of the Republic*, New York: Harcourt 1969. [↑](#footnote-ref-54)
55. See Elisabethe Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Lover of the World*. Vail-Ballou Press: Binghamton 1982, 280. [↑](#footnote-ref-55)
56. See for Example: Young- Bruehl, *Hannah Arendt*, 280-285; Evelyn Temme, *Von der Bildung des Politischen zur politischen Bildung: Politikdidaktische Theorien mit Hannah Arendt Weitergedacht*, Frankfurt aM.: Peter Lang, 2014, 10. On Arendt’s „Life of the Mind”, see also: Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt,* Cambridge: Cambridge UP 2000, 5, 16. [↑](#footnote-ref-56)
57. Villa, *The Cambridge Companion,* 5. See Also the emphasis on Arendt’s shift from her more “historical” works composed in the 1930s-1950s (Most notably, Rahel Varnhagen’s biography written in the 1930s and the “Origins of Totalitarianism” composed in the 1940s) in: Young- Bruehl, *Hannah Arendt*, 280-285. [↑](#footnote-ref-57)
58. See: Young-Bruhel, *Hannah Arendt,* 324-327, 472; Stephan Kampowski, *Arendt, Augustine, and the New Beginning: The Action Theory and Moral Thought of Hannah Arendt in the Light of her dissertation on St. Augustine.* Grand Rapids, Michicgan/Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008*,* 10. Arendt had planned to write a book on “the Totalitarian Elements in Marxism” already in 1951. The project, however, never matured also because of Arendt’s shift from her early emphasis on totalitarianism, to her thoughts on the “Western tradition of political philosophy itself.” See: Villa, *The Cambridge,* 7. Her developing work on “Marx and the Great Tradition” from the mid and late 1950s served as a basis, inter alia, to her *Between Past and Future* and some of the chapters in *On* *Revolution*, reflecting in such a way her new focus on tradition and its implication to political thought. See: Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought.* Cambridge: Cambridge UP, 1992, 64; Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the Thought of Hannah Arendt.* Princeton: Princeton UP, 1999, 192. [↑](#footnote-ref-58)
59. Arendt repeatedly insists in the 1960s on being a political theorist, rather than a philosopher. See also: Sigwart Hans-Jörg, *The Wandering Thought of Hannah Arendt.* London: Macmillan, 2016, 12. [↑](#footnote-ref-59)
60. Hannah Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy.* Chicago: Chicago UP 1989, 68. [↑](#footnote-ref-60)
61. Karl Jaspers, *Philosophie 3 Bände* *(I. Philosophische Weltorientierung. II. Existenzerhellung. III. Metaphysik).* Berlin: Springer, 1932. Arendt was Jaspers‘ student when he was working on his opus magnum. See for example in: Arendt, *Men in Dark Times*, 78; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 65l-63; Kampowski, *Arendt,* 1-2. [↑](#footnote-ref-61)
62. Dirk A. Moses, “*Das römische* *Gespräch* in a New Key: Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican civilization”, *The Journal of Modern History* 85.4 (2013): 878. [↑](#footnote-ref-62)
63. Arendt, *Between,* 18. [↑](#footnote-ref-63)
64. See her unpublished letter to Erwin Loewenson from October 27, 1927. Cited in: Tatjana Noemy Tömmel, “Vita Passiva: Love in Arendt’s Denktagebuch” in: Berkowitz Roger & Storey Ilan (eds.), *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch.* New York: Fordham University Press, 2017, 106 [↑](#footnote-ref-64)
65. Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin.* Berlin: J. Springer, 1929. [↑](#footnote-ref-65)
66. In the late 1950s Arendt received a translated manuscript that she then endlessly reworked and rewrote during the 1960s. See for example the editor’s notes in: Arendt, *Love,* 118-119; Roy T. Tsao, “Arendt’s Augustine”, in: Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt,* Cambridge: Cambridge UP, 2010*,* 41; Kampowski, *Arendt,* 13-16, who suggests that Arendt just “gave up.” Jaspers, no doubt wittingly wrote to Arendt that in her reworked versions “…you are now able to say better what you back then already meant.” See in: Köhler und Saner, *Correspondence,* 661. The letter is dated January 25, 1966. A carefully edited English version of Arendt’s work was published only posthumously: Hannah Arendt, *Love and St. Augustine,* Chicago: The University of Chicago Press, 1996. [↑](#footnote-ref-66)
67. See for example: Villa, *Hannah Arendt,* 1; Christopher Irwin, “Reading Hannah Arendt as a Biblical Thinker”*, Sophia,* 2015, 54: 545; Steve Buckler, *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*. Edinburgh: Edinburgh UP, 2011, 2. [↑](#footnote-ref-67)
68. Irwin, “Reading”*,* 546-54. See also: Tsao, “Arendt’s Augustine”, 39-57; Tatjana Noemi Tömmel, “Vita Passiva. Love in Arendt’s Denktagebuch“, In: von Roger Berkowitz und Ian Storey (hrsg.) *Artifacts of Thinking. Reading Hannah Arendt’s Denktagebuch*. New York: Fordham University Press 2017, 107; Canovan, *Hannah Arendt*, 8; Kampowski, *Arendt, ,* 6, who points out that already in her 1935 paper “Ideology and Terror” (in: Klaus Piper (ed.), *Offener Horizont, Festschrift für Karl Jaspers*, München: Piper, 1953, 238) Arendt endows Augustine with being the source for her notion of a “new beginning”, birth and natality; Helen Banner, “Existential Failure and success: Augustinianism in Oakeshott and Arendt”, *Intellectual History Review,* 21:2 (2011): 171; Sarah Elizabeth Spengeman, Saint Augustine and Hannah Arendt On Love of the World: An Investigation Into Arendt’s Reliance on and Refutation of Augustinian Philosophy, Dissertation, University of Notre Dame, 2014. [↑](#footnote-ref-68)
69. See for example Richard Wolin, *Heidegger’s Children.* Princeton: Princeton UP, 2001, 42, who referred to her dissertation as an “un-Arendtian document”. [↑](#footnote-ref-69)
70. Julia Kristeva, *Female Genius: Life, Madness, Words – Hannah Arendt, Melanie Klein, Gabrielle Colette; A Trilogy,* vol. 1. New York: Columbia University Press, 2001. [↑](#footnote-ref-70)