



יהודות והגות רדיקלית

לייאו לוונטל וארייך פרום בימי רפובליקת וויימאר

עובדת גמר לתואר מוסמך

בהדרכת רפואי דב קולקה (וילם נרנברג)

יוני 1993

שם הסטודנט : גיא מירון

מספר סטודנט : 18 5978085

כתובת : רח' השה עשר 31/12, ירושלים (גיא גראן)

חחות : תולדות עם ישראל

התווים

מ ב ו א

1

6

פרק א' - פתיחה - לובנטל ופרום עד 1918 בפרנקפורט

חלק א' - לייאו לובנטל

פרק ב' - יהדות וציווגות כMRIIDA אנטו-בורגנית -

10

לובנטל עד 1926

34

פרק ג' - מהה策רפות למכון עד להגירה - 1926-1933

חלק ב' - אריך פרום

פרק ד' - יהדות בראשי הסוציאולוגיה - פרום עד אמצע

55

שנות העשרים

פרק ה' - חילון, פסיכוןאנליזה, מרקסיזם - מאמצע

74

שנות העשרים עד להגירה

92

ס י כ ו מ

100

ה ע ר ו ת

מבוא

מפעלו האישי של לייאו לובנטל, אחד מעמודי התוויך של אסכולת פרנקפורט, הוזנח בהיסטוריוגרפיה עד לשנים האחרונות. בעוד שמספרם של כמה מחבריו – כמו מרכוזה, הורקהימר ואדורנו – זכה להבלטה רבה, נזכר לובנטל בדרך כלל רק כאחד מבין חברי המכון למחקר חברתי, אונוניימי ייחודי בין חבריו. מרטיין גייל, מההסתוריונים המרכזיים של אסכולת פרנקפורט, הסביר אונוניות זו בכך שלובנטל התמסר ברצינות רבה לפעלויות הקולקטיביות של המכון – אם למחקרים המשותפים שבו לא נזכר בהם, אם לסייע וייעוץ חיוני לכתיבת מאמרי עמיთיו ובמקרה של פעלויות מנהליות ציוניות (1).

רק בשנים האחרונות זוכה מפעלו של לובנטל להארה רבה יותר, במידה רבה הודות לעובדה שהאריך ימים יותר מכל שאר חבריו. פורסמו מספר ראיונות אישיים עמו – שניים מהם מאבני היסוד של עובדה זו, ואף יצא לה אור לאחורה מהדורה גרמנית של מרבית כתביו. מעבר להארה מפעלו האינטלקטואלי, שחלק ניכר ממנו נכלל, כאמור, במסגרת היצירה הקולקטיבית של אסכולת פרנקפורט, תרמו הראיונות האוטוביוגרפיים להפניית תשומת הלב להיסטוריה האישית המוקדמת של לובנטל בשנות העשרים המוקדמות, אך היה מקורביו של הרוב נחמייה נובל בפרנקפורט והשתתף בפועלities ציוניות.

אריך פרום, חברו של לובנטל מנעור השחר מכך בעקבותיו למכוון למחקר חברתי, התפרסם אמן יותר מחברו, אך הוא מוכר בעיקר בזכות ספריהם כמו "המנוס מהחופש" ו"אמנות האהבה" שאותם כתב בארה"ב, לאחר שעזב את גרמניה. עד לשנים האחרונות לא הופנתה תשומת לב רבה לקריירה המוקדמת של פרום ובעיקר לפועלותו הציונית ולהשquetותיו על היהדות בשנות העשרים המוקדמות, לפני הטריפתו למכוון למחקר חברתי.

פעילותו של רייןר פונק (FUNK), שאסף חלק ניכר מכתבי עזבונו של פרום בארכיון שהקים בטיבingen, הוציא לאור חלק ניכר מהם בשנים האחרונות ואך כתוב שני ספרים על חייו והשקפותיו של מورو, סייעה להארת חשיבותו של היסוד היהודי בחייו של פרום וביצירתו.

רבית חוקרי המכון למחקר חברתי בפרנקפורט שכונו, לימים, אנשי אסכולת פרנקפורט, היו ממוצא יהודי. עם זאת, בכלל העובדה שפרום ולובנטל התאפיינו יותר מחבריהם בזיקה יהודות ובעיסוק בה (2), יש מקום מיוחד לתאר את פעילותם במסגרת ההיסטורית האינטלקטואלית של היהודי גרמניה. בעבודה זו יעשה, איפוא, נסיון לתאר ולנתח את חייהם ויצירתם של לובנטל ופרום בימי רפובליקת וויימאר עד להגירתם מגерמניה, זמן קצר לפני (פרום) או אחרי (לובנטל) עליית הנאצים לשלטון, תוך הדגשת הפרטטיבנה של יהדותם.

חלק ניכר מהעובדה מבוסט על ניתוח כתבייהם של לובנטל ופרום מתוך ההנחה שמאמר או מסה שכתו בשלב מסוים של התפתחותם משקפים, בczora זו או אחרת, את נטיות לבם באותה עת. נעשה מאמץ לחשוף נטיות אלו לא רק בחברים בהן ניכרו בעלייל, אלא גם בחיבוריהם שלכאורה כלל אינם קשורים לזהות היהודית שלהם, לנטייתם לציוויליזציה או לודיקליזם של אסכולת פרנקפורט. דרך זו לעיסוק היסטוריה אינטלקטואלית מושתת, בין השאר, על עקרונות הסוציאיולוגיה של הדעת שיסודותיה הותרו בגרמניה הויימארית. ע"פ גישה זו, עצם הבחירה של הכותב לעסוק בנושא מסוים והדרך בה הוא עוסק בנושא זה, גם אם אינו קשור ישירות לנטיות חייו, משקפים את עמדת הכותב כלפי ההוויה החברתית שבה הוא חי.

התמקדותם של לובנטל ופרום בזהותם היהודי, היותם מקרובים לרבעים

כמו נובל ורבינקוב וഫועלות הציונית שלהם בשנות העשרים המוקדמות מהירות, במידה רבה, את חודה של השאלה בדבר הרלוונטיות של יהודתם להבנת למפעל האינטלקטואלי – שאלה העולה מכופת בדיעו על אינטלקטואלים יהודים גרמנים בני זמנם. עם זאת, ביחס למחקריהם ולפעילותם החל מאמצע שנות העשרים, מאז מיעטו מאד להתייחס לעניינים יהודים, וודאי ביחס להערכת כוללת של מפעל, החורגת מתחומה המצומצם של עבודה זו, חוזרת שאלה זו ועולה.

מאצע שנות העשרים וайлך מתאפיינת פעילותם של פרום ולובנט בתוכנותיו של הטיפוס "היהודי הבלתי היהודי" (THE JEW NON-JEWISH) כפי שתואר ע"י יצחק דויטש (3). השקפת עולם הופכת להיות אוניברסלית, הם רואים את עצם כמי שפועלים בשירותה של מטרה אנושית כללית ומפתחים בקורס כלפי עקרון מדינת הלאום באשר הוא – בהקשר היהודי והגרמני כאחד – בשם אידאל של חברה על-לאומית (4).

בקבות דויטש מתבססת עבודה זו על ההנחה שאת פעילותם והשיקותיהם של "היהודים הבלתי יהודים" יש להבין, בין השאר לפחות, על רקע המציאות החברתית בה חי – מציאות שלעובדת היוטם יהודים הייתה השפעת מכרעת על קביעת מקום בה (5). הבנת מפעל על רקע זה חיונית לתיאור הגותם במסגרת הדיסציפלינה של ההיסטוריה האינטלקטואלית, שמתעניינת לא רק בתולדותיה של התרבות כשלעצמה אלא חותרת להבינה על יסוד המציאות החברתית והתרבותית שבתוכה התהוותה (6). כיהודים גרמנים נולדו לובנט ופרום לתוך מציאות חברתית ותרבותית מסוימת שmpsעלםطبع, במידה רבה, בחותמה. ניתן, איפוא, מנקודת מבט זו, לבחון את חייהם ויצירתם של לובנט ופרום מתוך נקודת המבט הפנומנולוגית "האם קיימת איזו מגמה או גישה הנובעת אם מן המסורת היהודית ואם מן הנסיבות הסוציאולוגיות של ההוויה שבה מתיחד האינטלקטואל היהודי?" (7) אגב, גישה זו עולה בקנה אחד

עם גישתו של לובנטל לאוֹתָה בעיה ממש, בה דן במבוא לקובץ מאמרים שכתב בימי רפובליקת וויימאר על אישים יהודים גרמנים שונים. במבוא זה התיווה לעצמו לובנטל את המטרה לתאר את פועלם של אישים שונים בהקשר היהודי שלחט מנקודת המבט של מדעי החברה וזיקתם להיסטוריה של החברה הבורגנית הגרמנית ובURITY ושם טען שבעצם, "אין זה משנה אם יצרתו של אדם כזה נוגעת בעניינים יהודים בתוכנה" (8).

ניתוח ההקשר היהודי ביצירתם של לובנטל ופרום לא יתמקד רק בשאלת ייחודה כיצירתם של יהודים חיילים בחברה גרמנית אלא גם, ובמידה רבה בעיקר, בהארתה על רקע הלק הרוח הכללי של יהודי גרמניה. מראשיתה, המבוססת האמנציפציה של היהודים בגרמניה על תהליך קליטותם בחברה הבורגנית הגרמנית (9). תהליך זה, גם אם לא הביא לקליטה מושלמת של היהודים בחברה הבורגנית, הפך את החברה זו לקבוצת ההתייחסות של היהודים הגרמנים שאמצו את ערכיה (10). כפי שטען ג'ורג מוסה, עמד במקודם תהליך זה אידאל ה-BILDUNG – רעיון הטיפוח העצמי של היחיד – שהיה הבסיס העיקרי להשתלבותם של היהודים, כיחידים, בחברה הליברלית החדשה. מסורת זו של ההשכלה הליברלית, בצירוף עם הזדהות עם האומות הגרמנית, עמדו במקודם זהותם של מרבית היהודי גרמניה.

לובנטל ופרום, ילידי תקופה מפנה המאות (ה-'FIN DE SIECLE'), השתיכו לדור רבים מבניו מרדו בהוויה הבורגנית הליברלית של הוריהם. בעוד שדור ההורים חתר להקלט בחברה הגרמנית, הזדהה עם הגרמניות (DEUTSCHTUM) וחתר לשלה עם היהדות (JUDENTUM) (11), היו הציונות, מצד אחד והקומוניזם – או המחשבה החברתית הרדיקלית המרקסיסטית – מצד שני, שתי הדרכים של דור הבנים למרוד בדרכם של הוריהם, או בלשונה החריפה של חנה ארנדט, "שתי דרכי המילוט

מהאשלייה אל המשות, מהשקר וההונאה העצמית לקיום הגון" (12).
המושג רדייליזם מוגדר כהתרכזות בעקרון יסוד מסוימים והdagשתו על
חובון יחס מסורתי יותר למכלול של גורמים (13). בחירתם של לובנטל
ופרום להתמקד בזהות היהודית ובציוונות ואח"כ באוריינטציה
המרקסייטית של אסכולת פרנקפורט ולהבין את מצבם כיהודים גרמנים
וכבני אדם דרך מוקדים אלה, תוך התנגדות למסורת הפרנאנית,
בעיניהם, של דור ההורים שחררה לגשר בין גרמניות ליהדות ובין
רגישות חברותית לנאמנות למדינה, היתה איפוא, בחירה ברדייליזם.
מתוך המגמה להגיע לשורשם של דברים (14) הם בחרו תחילת להתמקד
ביהדות והמירו אח"כ את בחירתם במרקסייט מסוג מיוחד. במרכז
העבודה תעמוד התלבוטות זו בין שתי דרכים אלו, התלבותות הקשורה
באופן דיאלקטי למסורת היהודית הגרמנית.

לאחר פרק הפתיחה, הקצר יחסית, שיעסוק ברקע האישי של השניים
ובשנות חייהם הראשונות עד למלחמת העולם הראשונה, יעסקו ארבעת
הפרקים העיקריים בפעילויות ביימי רפובליקת ויימאר. חלקה הראשון של
העבודה יעסוק בלובנטל – הפרק השני יתמקד בנטיותו ליהדות
ולציוונות בשנות העשרים המוקדמות ובפעילויותיו השונות הקשורות
לנטייה זו והפרק השלישי יעסוק בשנים הראשונות לפעילותו במכון
למחקר חברותי, עד לעזיבתו את גרמניה עם שאר חבריו. החלקה הראשון
של העבודה יידונו גם מוגרות משותפות שבהן פועלו פרום ולובנטל
(כמו בית המדרש החופשי בפרנקפורט, חוג מקורבי הרב נובל והמכון
למחקר חברותי). ייכללו בו גם ניתוח של הפרופיל הקבוצתי של בני
הדור של לובנטל ופרום השתייכו אליו. כדי להمنع מחזרה מיותרת
אטימוס להיבטים אלה בחלוקת השני של העבודה, שיעסוק בפרום, בקיצור
ואשוב לעסוק בהן במידה הצורך בסיכון.

פרק א' – פתיחה – לובנטל ופרום עד 1918 בפרנקפורט

כפי שהוא מספר באוטוביוגרפיה שלו נולד לייאו לובנטל בשנת 1900 למשפחה יהודית בפרנקפורט. אביו אביו השתייך להילאה האורתודוקסית הפרושת של ר"ר הירש וניהל בעיר פנימיה דתית לבנים (1). הסב חנן את תשעת ילדיו חינוך אורתודוקסי נוקשה שرك אביו של לייאו מרדבו. הלחץ של סבו של לובנטל על אביו הביא לתוצאה הפוכה. האב, שבאו כפה עליו לעסוק ברפואה בניגוד לרצונו, הפך להיות לאנטי-דתי, סగל לעצמו תפישת עולם חילונית פוזיטיביסטית, פשטינית לדעת בנו, והאמין בקדמה מטראיאלייסטית (2).

לובנטל האב נמנע לציין בביתו את חגיג ישראל ולא העניק לבנו חינוך דתי כלשהו עד כדי כך שכשר בית ספרו של לייאו הצעיר הופרדו בני הדתות השונות לצורך חינוך דתי (Religionunterricht) לא הבין הנער את פשרו של מושג זה. בבית אביו של לייאו שרה אוריירה חילונית של השכלה ונטילת פוליטית שליאו הגדר קליברלית ולא אומנית (3) והוא מתאר את אביו כאיש מעמד הביניים היהודי המשכיל (GEBILDETE) (4).

בשלבי הקריירה שלו העיד לובנטל על עצמו שביתם הבורגני של הוריו סמל עבורו כמתבגר את כל מה שלא רצה בו (5). התקרכותו ליהדות ולציונות ונטיתתו לסתוציאליزم יוסברו בהמשך על רקע זה חלק מהנטיה האנטי-בורגתית הרחבה של הדור שאליו השתייך.

כבן נערים הייתה ברורה ללבנטל עובדת היוטו היהודי. הוא מספר כי כל חבריו, כמו גם חברי הוריו, היו יהודים (6). נראה כי אין להגדיר את בית הוריו של לובנטל "בית מתבולל" למטרות זנחת המנהגים היהודיים. הם השתייכו לאומה חברות יהודית חדשה ומודרנית שהתגבשה בגרמניה של ראשית המאה – חברת שנטשה אמונה את המסורות

הדתית אך המשיכה להתקיים כחברה אינטימית יהודית ושללה את ההתבולות (7). בבית הספר התיכון בו למד ליאו היו כ-30 מהתלמידים יהודים מבטים טובים ולובנטל הצעיר כמעט שלא נתקל, לא שם ולא במקומות אחרים בפרנקפורט, בגילויי אנטישמיות (8).

אריך פרום נולד גם הוא בשנת 1900 בפרנקפורט. פרום היה בן יחיד להוריו – שניהם צאצאים למשפחות רבניים אורתודוקסיות ידועות. אבי סבו של פרום, הרב זלמן בר מברגר, שדמותו הייתה עבורה אריך הצעיר סמל לזכותו שלו היהודי, היה מנהיגו הידועים של המאבק נגד הרפורמה ביהדות גרמניה (9). בילדותו הושפע פרום ממורשת משפחתו ובעיקר אבי אמו דיבין לודבייג קראוזה, رب שבהשפעתו שאף אריך בשנות ילדותו ונעוריו להיות תלמודיסט ואף לנסוע למזרח אירופה כדי להעמיק את ידיעותיו בתלמוד (10). אביו של אריך היה סוחר יינות, משליח יד חריג יחסית בין בני משפחתו של הוריו ואף השתלב אקדמי (11). פרום האב שמר על עולמו המסורתי של הוריו ואף השתלב בממסד הקהילתי המקומי. עם זאת, ניתן לומר שפרום גדל בחברה יהודית בורגנית, גם אם באויריה שונה מזו שגדל בה לובנטל. הטענה שפרום היה עוד בצעירותו ذר לעולם הקפיטליסטי המודרני (12) נראית, איפוא, כרומנטיזציה בלתי מבוססת – השלת הגותו של פרום המבוגר על תיאור האויריה בה גדל הילד ונער.

לובנטל ופרום עשו שניהם את מרבית שנותיה של מלחמת העולם הראשונה כתלמידי גמנסיה בפרנקפורט. בהעדר אוטוביוגרפיה מפרי עטו של פרום אין כמעט פרטים על שנות התבגרותו בעיר בצל המלחמה. עם זאת, ברור שהמלחמה, שאיתה חווה מהעורף, השפיעה עליו. בספרו מעבר לאזקיי האשלה מספר פרום כיצד השילוב של האויריה הלאומנית בעורף

והבשורות על מותם של חברים וקרוביים בחזית גרמו לו יותר ויוטר לחתו ר לחשיפת פשרה של המלחמה ולנסות להבין את הסחפותם של המילוניים אחרי האידאולוגיות האי רציונליות של מנהיגיהם (13).

לובנטל, שמהאורטוביוגרפיה שלו ניתן ללמידה יותר על האוורירה בימי נעוריו, מספר שהאוורירה בבית הספר השפיעה מאד על התפתחותו. מוריו, חלקם נתמכו אח"כ להיות מרצים באוניברסיטת פרנקפורט, היו מעולים בעיניו וגישתם החינוכית לא הייתה וילה למינית-לאומנית אפילו בימי מלחמת העולם הראשונה (14). כתלמיד תיקון היו לובנטל דיונים אינטלקטואליים עם חבריו על אישים כמו דוסטויבסקי (שבו עסק מאוחר יותר בפועלותו במכון למחקר חברתי), פרויד, זולה ובלזק. לובנטל וחבריו לטפל הלימודים גילו ב-1917 אהדה רבה למהפכה שהתרחשה אז ברוסיה אותה הם דאו כארoused Democracy ראשון במעלה ושלב בהשתחררות המין האנושי כולם (15). לובנטל, שכעבור כמה שנים התפתח מתמייכתו זו בבולשביקים, הודה בגאווה בהתלהבותו הראשונית מהמהפכה שהוללו ב-1917 אףלו כאשר נחקר על כך ב-1953 בארה"ב בימי "צד המכשפות" של מקארתי (16).

את העיר פרנקפורט, בה נולדו והתגוררו פרום ולובנטל, אפיינה אוורירה ליברלית. פרנקפורט של שלהי מלחמת העולם הראשונה הייתה עיר בורגנית מובהקת שלעלילית הבירוקרטית, הצבאית והאריסטוקרטית של גרמניה הקיסרית כמעט לא היה משקל בה. התרבות הפוליטית שאפיינה את העיר הייתה טבועה בזותם הליברליזם הבורגני וזוatz על יסוד המבנה החברתי שלה, שהיא שונה מזה של מרבית ערי גרמניה (17). 55% מבין תושבי העיר היו בורגנים ורובם נמנעו על "המעמד הבינוני החדש" (Neue Mittelstand) – סוחרים, בנאים, סוכני

ביטוח ובעלי מקצועות חופשיים שונים (18). היהודי העיר, הקהילה היהודית השנית בגודלה בגרמניה אחרי ברלין, היוו % 6 מתושבי ובלטו במיוחד בקרב העשירים ובמערכות החינוך הגבוהה בה. היו, אמורים, בפרנקפורט רביעי עוני פרוליטרים שבهم היו, בין השאר, מהגרים יהודים מזרח אירופה, אך משקלם באוכלוסיות העיר היה נמוך יחסית לערים אחרות בגרמניה. גם אם הברוגנות של פרנקפורט הייתה מפוצלת בין שכבות חברתיות וקבוצות אינטרסים שונות (19), נראה כי לובנthal ופרום לא התנסו בנעוריהם בפרנקפורט בכתיבה חברתי חריף, כמו שלא היו כמעט אנטישמיות.

פרק ב' – יהדות וציונות כMRIIDA אנטית בורגנית – לובנטל עד 1926

שירות הצבאי ופעילות פוליטית 1920-1918

בראשית 1918, בצל ארווי המלחמה, השלים לובנטל את לימודי תעודה הבגרות שלו וגוייס לצבא הקיסרי. בהשפעת אביו הוא ויתר על אפשרות לשירות קל ונוח יחסית סמוך לפרנקפורט והועבר לפלוגת טירונים שעסקה בהנחת מסילות רכבת בצרפת (1). בשירות הצבאי, שנמשך מספר חודשים, נחשף לובנטל לפנים אחריות של החברה הגרמנית ולתופעות שלא הכיר בחברה הبورגנית המוגנת, היהודית בחלוקת הגדול, שבה גדל. הברוטליות של החיללים והנטירות האנטיישמיות והאנטי-אינטלקטוואליות של האיכרים והפועלים הגרמנים בצבא הפכו את חודשים השירות למשמעות מhana ריכוז עבورو (2). חוויה זו הקנה, כפי הנראה, לובנטל חלק מהרגשות שגילה ב-1930 כאשר הוא ו עמיתיו ל"מכון למחקר חברתי" חשו שקטטרופה מתקרבת לגרמניה על יסוד מצאי מחקריהם על החברה הגרמנית. לובנטל מספר שהשירות הצבאי חדד גם את נטייתו להזדהות עם קבוצות עילית בלבד (3).

חוויות השירות בצבא הקיסרי (ה-KRIEGERLEBNIS) והאנטיישמיות שבה נתקלו חיללים יהודים צעירים, בני דורו של לובנטל, השפיעה לא מעט על גיבוש זהותם. בקרב הדור המבוגר יותר ובעיקר בקרב חברי ה-7.C – הארגון המרכזי של היהודי גרמניה שדגל בהשתלבות היהודים בגרמניה וקרא ליהודים לצאת בפטרווטיות למלחמה כמו שאר הגרמנים (4) – עוררו גילויי האנטיישמיות ובעיקר המפקד המשפיק שנערך לחיללים היהודים ב-1916 (ה-JUDENZAHLUNG) תרעומת, אך הם לא פגעו כלל בנאמנותם הבסיסית לאוֹם הגרמני (5). בקרב הצעירים יותר, בני דורו של לובנטל, נשמעו יותר ויותר קולות אכזהה כתוצאה מהאנטיישמיות שבה נתקלו בצבא הגרמני, תחושת זרות ואף קריאות

לעריכת חשבון נפש ולגיבוש מחדש של זהותם (6). עבר ארנסט סיימון, חברו לעתיד של לובנטל ושותפו בדרך הציונית בשנות העשרים המוקדמות, היו חוות הלחמה נקודת מפנה שהפכה אותו מפטריות גרמניים לציוני נלהב שמתעד לעלות לא"י (7). נראה כי גם על לובנטל השפעה חוות השירות הצבאי בצורה דומה, אף כי אולי בעוצמה פחותה, וכי בחשיפתו לאנטיישמיות בצבא הקיסר ניתן לראות את אחת הסיבות להפיכתו לציוני.

מיד לאחר שחרורו מהצבא החל לובנטל, בלחציו של אביו, בלימודי משפטים באוניברסיטת פרנקפורט (8). עד מהרה נטש תחום זה ובכך ויתר על מסלול ההתקדמות המסורדר לקראת מקצוע ואורח חיים בורגני. בסמסטר הקיץ של 1919 עבר לובנטל לאוניברסיטת גיסן (Giessen), שם עסק בלימודי פילוסופיה, ספרות ומתחמיקה.

פעילות פוליטית וארגוני סטודנטים

כבר בסמסטר הראשון ללימודיו, בפרנקפורט, נמנה לובנטל עם מייסדייה של קבוצת סטודנטים סוציאליסטית (9). בשנים 1919-1920 היה חבר במפלגה הסוציאל-דמוקרטית העצמאית (USPD) שנטה לכיוון שמאליו ומהפכני יותר מפלגת השלטון החדשה - הסוציאל-דמוקרטים (SPD), מפלגה של לובנטל צעיר רחש לה ברז וראה אותה כמפלגה עיר-בורגנית ואנטי-מהפכנית (10). בזמן הפוטש של קאף, נסיגונו של הימין האנטי-דמוקרטי לתפוס את השלטון בגרמניה במרץ 1920, השתף לובנטל בהפגנות של צעירים המפלגה וגם בנסיון להשתתף נשק (11).

לובנטל מסר על מסעות שערך ברחבי גרמניה בשירות המפלגה ועל הרצאות וקורסים עממיים שנแทน במסגרת זו (12). זו הייתה ראשית פעילותו בתחום של חינוך מבוגרים עממי, פעילות שנמשכה גם במסגרת התיאטרון העממי (VOLKSBUENE) בראשות העשרים ובעלת המדרש

היהודי החופשי בפרנקפורט (ה-LEHRHAUS) וקיבלה ביתוי נוסף במחקריו במסגרת המכון למחקר חברתי שעסכו, בין השאר, בתרבויות המוניות וב להשפעת חינוך וספרות פופולרית על תודעת המוניות.

בسمיטר הקיץ של 1920 עבר לובנטל ללימוד בהיידלברג שם המשיך להיות פעיל, עוד מספר חודשים, בארגון סטודנטים סוציאלייסטי (13). לובנטל מתאר את עצמו כסטודנט אופוזיציוני שלא קיבל על עצמו את עול הממסד עד כדי אי-כניתה להרצאות רבות מושם שהן נראו לו כمبرשות על אידאולוגיה בורגנית (14).

הגב' טוני סימון, שהכיר את לובנטל הצעיר כסטודנט בהיידלברג, מספרת שהחוצפה כלפי הממסד הייתה תכונתו המובהקת: "כל הסטודנטיםרצו אז להיות פרופסורים וניסו להיות מקורבי הפרופסורים כדי לקבל ציון מעולה ואילו ליאו, שהיה מבריק מאד, לא הסט להיות חצוף גם כשזה הביא לו ציון מספיק ואף פחות מזה" (15).

תכונות אלו של לובנטל – התנגדותו לממסד ומחשבתו העצמאית והאוורירה שאפיינה את הסביבה הצעירה שבה חי אחרי מלחמת העולם הראשונה – מרד בחברה, במדע ובפילוסופיה של הבורגנות ומשיכה לכל מה שונה מהם (16), עמדו ברקע למשיכתו ליהדות ולציונות בשנות העשרים המוקדמות.

ראשית ההתקבות ליהדות ולציונות

בהיידלברג ובפרנקפורט, בהן שהה לובנטל חליפות בשנות העשרים המוקדמות, החלו התקבותו ליהדות ונטייתו לציווית. ב-1920 הוא הצטרף לקבוצת סטודנטים ציוניים בהיידלברג, שרובם נטו גם לשמאלי הסוציאלייסטי (17). לובנטל מתאר בזיכרוןתו את עוינותו לסטודנטים היהודים חברי ה-C.A., ארגון הסטודנטים המסוני ל-7.C. הוא שנא אותם שראו אותם כמתבוללים וכלאומנים גרמניים ובעצם

בגלל שהיו בורגנים וקייטליסטים.

בשפטember 1920 החליט לובנטל להציג ל-ס.כ.א – אגודת הסטודנטים הציוניים בהידלברג. במכtab שכTAB לארכנסט סימון ב-4 בשפטember ספר לו לובנטל על החלטה זו, שאותה קיבל לאחר התלבחות אישית קשה ולמרות הבקרות שלו על הציונות. במכtab ניכרת השפעת הגותו של ארנסט בלוך על לובנטל הצעיר – הוא מנמק את החלטתו בכך ש" רק בכוחותיה של תנועת הנוער ניתן מחדש את רוחה של האוטופיה" (GEIST DERUTOPIE) ורואה בציונות "צעד לקראת התגברות על מורך הלב המתאפיizi של תקופתינו" (18). מעבר לכך, כפי שיתבטא בצורה פומבית יותר כעבור כמה שנים, לובנטל הדגיש כבר במכtab לסימון כי הוא אינו מאמין בציונות פלשתיננו-מרכזית אלא רואה בציונות דרך להיות יהודי בגולה (מונה של לובנטל לא משתמש בו). לטענתו, הציונות פירושה מודעות חיובית למתח הקיים בסיסוד זהותו של היהודי בין השתייכותו לקולקטיב היהודי, של לובנטל מציין אותה כשicityות שבדים (BLUTSZUGEHÖRIGKEIT), לשתייכותו למדינה (19). לובנטל הצעיר טוען כי מודעות זו לביעיה שבזאות היהודית צריכה לבוא לידי ביטוי בשאיפה (STREBEN) לפתרונו של המצב הטרגי – דוקא השאיפה והחיפוש ולא הפתרונו הם שמאפיינים את הדרך הציונית.

הרב נחמיה נובל ובית המדרש החופשי בפרנקפורט

נטיותו של לובנטל ליידות ולציונות הוסיפה להתקפה עיקר בהיותו חבר בחוג מקורביו של הרב נחמיה אנטון נובל, רבה של האורתודוכסיה הקהילתית בפרנקפורט (20). הרב נובל (1871 – 1922), יליד הונגריה שגדל בגרמניה, היה בוגר הסמינר האורתודוכסי לרבניים של הרב הילדיימייר, שראה אותו כחלמידו המובהק. במקביל, הוא קיבל ב-1897 את תואר הדוקטור שלו באוניברסיטת בון, על דיסטרטציה שעסכה בתורת

האסתטיקה של שופנהאור (21). נובל היה תלמיד וחבר קרוב של הרמן כהן, ממנו למד והושפע.

בין מנחו של כהן, מאנשי הרוח הבולטים של היהדות הליברלית הגרמנית עבר מלחמת העולם הראשונה ובמהלכה שהממסד היהודי של ה- A.C. הרבה לשמש בהגותו (22), לתפישת העולם של נובל שהיה "אולי הפילוסוף היחיד באורתודוקסיה היהודית הגרמנית" (23), היו קיימות מספר נקודות דמיון שייכו אוטם, במידה רבה, לאותו דור. האסכולה הניאו-קאנטיאנית של מרבורג, שכן הליברל יצר אותה ונובל האורתודוקסי הושפע ממנה, תוארה במחקר כביתי האינטלקטוואלי המובawk למצבה של הבודגנות היהודית-גרמנית (24). כהן ונובל האמיןו בקיום סינתיזה בין האתוס הגרמני ותורת הנביאים וראו במדינה ערך מוסרי (25). שניהם גילו במהלך מלחמת העולם הראשונה פטריות גерמנית – מה שבא לידי ביטוי אצל כהן בפועלותיו ובכתיבתו בשנות המלחמה (26) ואצל נובל בסדרת דרישות שנשא בעת המלחמה (27). נובל העירץ את כהן על התמודדותו למען שוויון הזכויות של היהודים והשתלבותם המלאה בחברה הגרמנית (28) – ביטוי גוסף להשתיכות שנייהם לאותו دور יהודי בורגני שהאמנסיפציה עמדה בנקודת זהותו.

כמו כהן, גם נובל האמין בצורך מחדש ולרענן את היהדות ע"י שיבת לאותם של נביאי ישראל, אך בניגוד אליו הוא ראה את הציונות כדרך הטובה ביותר להישגת יעד זה (29). הוא האמין שהדת והלאומיות שלובות זו בזו בהוויה היהודית ולא ראה כל סתירה בין אמונה זו לבין זיקתו העמוקה לתרבות גרמניה ולסימביוזה היהודית-גרמנית. ניתן לראות את הציונות הדתית-הלכתית של נובל כדוגמת, במובן מסוים, זו של מנהיגי הדור הראשון של הציונות בגרמניה. כמו נובל, גם הם הטיפו להתחדשות יהודית והאמינו, בניגוד לאנשי

ה-7.C, בסolidarיות לאומית כלל יהודית (30), אך בה בעת היו פטריוטים גרמנים וראו עצמם עצם כ-*KULTURDEUTSCHE* (31). למרות שמרושנותו של נובל במסורת היהודית נוותה לציונות גורן אחר מזו של בני הדור הראשון של ציוני גרמניה, נראה כי מבחינת האיזון בין התפישה הציונית לאמונה בערכי האמנציפציה, נשמה אפה של הבורגנות היהודית גרמנית, אי אפשר לראות את נובל מנקודת מבני דור זה.

הרב נובל התמנה ב-1919 לרביה של האורתודוקסיה הקהילתית בפרנקפורט. כוחו היה בעיקר במילא המדברת ובכשרונו הרטורי – כਮטייף הייתה לו השפעה עצומה על סביבתו – כפי שעולה מעדויות שונות של תלמידיו ובני זמנו (32). לאחר מלחמת העולם הראשונה גבש סביבו נובל חוג מקורבים צעירים שהטאՓחותם אליו בטאה עבורים מרדי בית ההורים הבורגניא-לייברלי (ועל פי רוב גם תלוש ממסורת יהודית) (33). עבור צעירים אלה, ביניהם ארנסט סימון אריך פרום ולובנטל, היה נובל מעין שילוב של רב חסידי והוגה מערבי (34). הם ראו בפעילותם סביבו בשורה של תחיה יהודית נרחבת הרבה יותר מהמקובל במסגרת האורתודוקסית.

באויירה של אחרי מלחמת העולם הראשונה, בתקופה שבה מרדו הצעירים במסד וחתרו להтанשות מחדש וובשונה, נוצרה סביבה דמויתו הכריזמטית של נובל "אוויירה יהודית שבה גם סוציאליזם, פסיכוןליזה ומיסטיקה כלשהם התערבו" (35). לובנטל מתאר את האוויירה זו בזיכרוןיו כמין פולחן מיסטי שדחף פילוסופי ונטיות הומוסקסואליות מודחיקות שכנו בו בערבוביא (36), בית פתוח שכל מי שרצה נכנס ויצא בשערו. לובנטל הצעיר שהיה, כאמור, חבר בחוג אינטימי זה, המשיך בלימודיו בהיידלברג ולמד שם בין השאר אצל קרל יאספרס, שהיה ידוע אז בעיקר כפסיכואנליטיקן, במידה רבה בזכות ספרו על "הפסיכולוגיה של השקפות העולם" (DIE PSYCHOLOGIE DER WELTANSCHUUNGEN) (37).

הגישה הפווזיטיביסטית שבה נקט יאספרט במחקר של נפש האדם וחוויותיו קוממה את תלמידו הצעיר שנטה, בהשעת החוג של נובל, ל"אווירה מיסטית, רדיקלית וסינקריטיסטית שערכה משיחיות יהודית ורדיקליזם מהפכני (38). כגובה על שיטתו של יאספרט הגיע לו לובנטל עבودת רפואי שנקרה "הdmוני" שעניינה היה ניסיון לעגן את הדמוני בהוויה ההיסטורית והפילוסופית ולא בהבחנות פסיכולוגיות ברוח פוזיטיביסטית. העבודה ובעיקר חוצפותו של הסטודנט הצעיר שהען לקובוא עליו תגר נתקבלו ע"י יאספרט בזעם ובעלבון, תגובה שהביאה את לובנטל הצעיר לעזוב בהפגניות את הסמינר שלו – שערוריה שהיא לה הד בהידלברג כולה (39)

חיבור זה על הדמוני, שלובנטל מתיחס אליו בזיכרוןותו בביטול מה כביטויו לסינקריטיזם שהוא נפוץ בין הצעירים בני זמנו (40), מצביע על מגוון כיווני מחשבה שאפיינו את הסטודנט הצעיר, שחלקם היו אופייניים ללביבתו ולבני דורו.

החיבור מתאר בדרך הגליאנית שלושה שלבים בהתפתחותו של היסוד הדמוני בהיסטוריה האנושית. השלב הראשון, ראשיתו בדמונולוגיה פרימיטיבית שכופה סיבתיות על הקטום, מאנישה את הטבע ותופשת אותו במונחי טוב ורע (41). בדרך זו, שmagieה ליתר פיתוח בשלב היווני ההומרי, נחשף הסוד שבdemoni רק *לכוארה* – תמיד נשאר בו יסוד עולם שאין כל אפשרות להגיע להבנתו המוחלטת, לא שטן ולא אל אלא אנטינומיה לכל ערך שהוא. השלב הבא בהבנת הדמוני, האנטיותזה לשלב הראשון, מתאפיין בה מגיציה של העולם ובהפיקת הדמוני לבויה עיונית, תיאורטית ומופשטת (42). תרונות העולם הפרימיטיבית מוחלפת בזו של ההשכלה ואנו עוברים מעולם רומי אלים ודמוניים לעולם ריק וחסר אל. התעלמות הטוטאלית זו מהמיתוס נוטלת מהווריה את חייתה – ומכאן בקורתו של לובנטל עליה.

בתיאור זה של תМОונת העולם של ההשכלה טמונה הבקרות נגד הפויזיטיביזם של יאספרס ובעקיפין גם נגד המטראיאליزم הנאיובי שספג לובנטל בבית אביו. גישות כאלו מביאות, לדעת הסטודנט הצעיר, להקלשת החיים שבஹוויה ולהתעלמות בלתי מוצדקת מהפרדוקסליות ומהדיס-הרמונייה המהוות לקיום האנושי – היסודות האי-רציאונליים שאין להכפיו אותן לשום מערכת חוקים (43). ראייה מופשטת כזו של הדברים, טוען לובנטל נגד וייאספרס ובעקיפין נגד הגישה הבורגנית הפויזיטיביסטית בכלל, יש בה התעלמות מריבורי פני המציאות ומורכבותם.

הסינטזה שלובנטל מציע אינה מושלמת אלא רק חושפת מחדש את הבעייה – מצבו הקיומי של האדם המודרני הניצב אל מול עולם חסר פשר שככל מערכות החוקים והשיטות שהתקיימו בו התפוררו (44). השקט והבטחון הרודדים של החוקיות התיאורטית נותכו ע"י התגלותו מחדש של הדמוני – היסוד הדינמי והבלתי ניתן לחיזוי במהותו. עמידת האדם המודרני לבדו מול חוסר הפדר מתקשרת אצל לובנטל לתמונתו של אדווארד מונק "הצעקה".

בשלב זה מייצג הדמוני את כל מה שמעבר למערכות החוקיות והרציאונליות או במושגים חברתיים מעבר לעולם הבורגני הבטווח שלובנטל נולד לתוכו וגדל בו. אין הדמוני מחפש אחרי הרמונייה כלשהי אלא להיפך – הוא רק מהלך ומשבח את חוסר שלמותו של העולם השטוע שלנו (45). הדמוני משחרר את הכוחות האצוריים מהדיכוי הפויזיטיביסטי שלהם, כמו שהMRIה בבית ההורים הבורגני שחררה כוחות חיים ויצירתיות אצל לובנטל הצעיר ובני דורו. זהה גدولתו של הדמוני אך בכך נعواצם גם הביעיותות שבו – הוא מציג את השאלה בדבר המשמעות כשהה, הורס את התפישות המקובלות אך אינו מנסה לחת תשובה חיובית כלשהי מעבר לשילילה.

הדרך שבה לובנטל מנתח את הבעה הדמוני יוצר בשלב האחרון מציריה את נסironות האפיון של הפיזם שנעשה על ידו ועל ידי חבריו מהמכון למחקר חברתי בשנות ה-30. הדמוני הצליח להתגבר על כל מערכות ההשכלה ולפזרר אותו ובכך הוא העמיד הכל בסימן שאלה ואבד בעצםו כל צורה ותוכן (46). ההרס לשם הרס של כל המערכות השיטתיות והרצינוליות מביא בסופו של דבר להתפוררות ערכיהם נihilistica.

במובן זה, נראה כי הדמוני שלו מתייחס לובנטל הוא גל האי-רצינוליזם ששטף את אירופה מאז מפנה המאות (Fin De Siecle) שהיה מכובן נגד עקרונות הפווזיטיביזם ומערכות הערכיהם הבורגנית. לובנטל שותף, אمنם, לביקורת על הרדיידות הפווזיטיביסטייה הבורגנית, אותה בקורס שהביאו אותו לצאת נגד יאספרס, אך נראה כי כבר ב-1922 היו לו ניצני מודעות לסכנה שהاكتנה האי-רצינולית חסרת הגבולות של בקורס זו.

סיום החיבור על הדמוני מתאפיין ברוח אופטימית משיחית. לובנטל מציג את השלב הרביעי והאחרון, השלב שאחרי הופעתו מחדש של הדמוני, כניצחונה של המוסריות השاوية מהטרנסטנדנציה. הטרנסטנדנציה דוחה בשלב זה את יומרתו של הדמוני להיות ליסוד על תבוני ו לבטל אותו (47). הדמוני ישקע ויעלם באורו של משיח שייחסל את כל העמימות, הדו משמעות והפרודוכטליות שבקיים ויהפוך את הדמוני, שתפקידו היה לשאול תמיד שאלות ועורר בקורס, למיותר בתהיליך דיאלקטי של השלמה וביטולו שלו – בדרך של AUFHEBUNG הגליאני. בסיום זה ניתן, אולי, לראות את כמייתו האוטופית של לובנטל הצעיר – שהפתחו האישית והדור שלו שאליו השטייך הפכו אותו לשואל שאלות אני ממסדי ו"דמוני" – להרמונייה שתבטל את הניגודים שבתוכם הוא חי.

חיבורו של לובנטל על הדמוני הוא אחד מביתוייה הרבים של הנטיה

למשיחיות ולאפוקליפסה – הlek רוח שאפיין מגזר מסוימים בדור הצעיר של האינטלקטוואלים המרכז אירופים בני הזמן והיה ביטוי למשבר העמוק שהתרבות הborgenait הייתה שרויה בו (48). לנוכח מה שנראה בעינייהם כשקיים של הליברליזם שאפו אינטלקטוואלים אלו, שההוגה היהודי גרמני ארנסט בלוך היה המייצג המובהק שלהם, לביטול הדת-מאגיציה (ENTZAUBERUNG) של העולם ולהשכתו של להט המוסרי והאtos המהפכני המשיחי (49). בעוד התפישה הליברלית שהאמינה בקדמה רציאונלית ובSHIPOR הדרגתית של חי האנושות במהלך ההיסטוריה, נטו הוגים אלה לתאר את הגאותה כתופעה שלא תפתח אימוננטית מההיסטוריה אלא תפלוש לתוכה ותיצור בה שבר – תהליך שחוויות מלחמת העולם הראשונה גרמו להם לTARGETו באופן אפוקליפטי ממש (50).

בקרב האינטלקטוואלים היהודיים אפיינו נטיות אסטטולוגיות אלה את המרד ב מורשת היהודית הרציאונלית (הדתית והחילונית כאחד) של מעמד הבינים היהודי והיו ביטוי לשאיפת הדור הצעיר להתחדשות (51). בלוך, שהשפעתו על לובנטל הצעיר כבר הוזכרה לעיל, ייחס בכתיבתו את הגאותה לטרנסנדנציה המוחלטת שלא תפתח מתוך ההיסטוריה או התבונה אלא תפלוש מחוץ להן אל תוך ההיסטוריה (52) – מיאור דומה לזה של לובנטל בחיבור על הדמוני. בלוך, שלובנטל הכירו אישית בהיידלברג, קרא את החיבור על הדמוני והגיב עליו בהתלהבות (53).

פרנץ רוזנצוויג ופרידריך קראקוור (KRACUR), שהיו מעורבים אך בהכנות ספר היובל (FESTSCHRIFT) לכבוד יום הולדתו ה-50 של הרב נובל, הגבו על החיבור ביותר בקשר בקורתיות והסתיגו מכוננותו של לובנטל לפרסם אותו בספר היובל. בכתב מה-11 באוק' 21' כותב רוזנצוויג לLOBENTHAL שהחיבור נכתב בלבד סוער ורוגש אך בדרך שבה צריכה להראות דרשہ בעל פה ולא חיבור כתוב (54). קראקוור הגיב בחריפות רבה יותר וטען שהחיבור, שמוספע מאד מחשבתו של בלוך,

הוא ריצת עמוק אל האלוהים ומשיחיות מעוותת (55). למרות הלחצים שהופלו עליו התעקש לובנטל על פרסום המאמר בספר היובל – היה זה המאמר הראשון שלו שפורסם במסגרת כלשי (56).

ספר היובל פורסם כמחווה לרבי נובל במסגרת בית המדרש היהודי החופשי של פרנקפורט – ה-LEHRHAUS – שנוסף ונוהל ע"י פרנץ רוזנצוויג (57). רוזנצוויג הקים את בית המדרש מtower רצון לבש קהילה יהודית שתשוב להתחבס על היסוד הרוחני העמוק שבמורשת ישראל, יסוד ששחק מאד בקיום היהודי האמנציפציוני (58). בנאות שנשא לרגל פתיות בית המדרש תאר רוזנצוויג את כוונותיו ברוח שניתן לכנותה פוט אמנציפציונית ודבר על הצורך של היהודי לשוב הביתה, אל ידתו, לאחר שלמת תהליך האמנציפציה (59). המטרות שרצה רוזנצוויג להשיג בבית המדרש לא היו אינטלקטוואליות גרידא אלא אקסיטנצייליות – הוא רצה להביא את היהודי הגרמני המודרני להתחברות חייה עם המסורת שלו. בית המדרש נועד, לפיכך, להיות מוקד לשיחה חייה בין הלומדים לא פחות מנועד להיות מוסד לימודי. רוזנצוויג חתר לעצב אותו בדרך המנוגדת למסורת החינוכית הבורגנית שהעמידה מורה אקטיבי מול תלמיד פסיבי. מtower רצון ליצור דיאלוג חי בין המורים לסטודנטים רוחה בבית המדרש הנティיה להעדייף את החובבן המשכיל, שגבש את זהותו היהודית בדרכו שלו וחש מעורבות אישית עמוקה בעיסוקו בה, על פני המורה המקצועית המקובל, אפילו אם אותו חובבן הוא צער וחרס ניסיון (60).

בית המדרש שילב, איפוא, בסגנון ההוראה ובקבוצות העבודה השונות אינטלקטוואליים צעירים, ביניהם לובנטל, פרום, סימון וחבריהם אחרים מחוג מקורביו של רבי נובל, שהיה גם בעצמו מרצה בבית המדרש וזכה לפופולריות רבה (61). לובנטל מתאר בזיכרון את שאיפתם של אנשי בית המדרש להביא לרנסנס תרבותי ביידוט ומספר כי הוא הרצה

והשתף שם בהרצאות ובדיונים על נושאים שונים – לאו דווקא יהודים מובהקים אלא גם על בודהיזם, למשל (62).

בניגוד למקורביו של פרנץ רוזנצוייג בבית המדרש שהוסיפו לפעול להגשמת רעיון נוטתו גם לאחר מותו, החל חוג הצעירים שפעל סביב הרב נובל להתפרק בהדרגה לאחר מותו ב-1922 (63). ייתכן כי מותו של הרב השפייע על דרכם של חלק מקורביו, ביניהם לובנטל, לעזוב את התמקדותם ביידוט ולחפש מוקד זהות אחר (64). עם זאת, יתכן מאד כי גם ללא מותו בטרם עת של נובל היה לובנטל, כמו גם אחרים מבני חוגו, נוטש בموקדם או מאוחר את רבו. השפעתו של נובל על מקורביו הצעירים התבטה בעיקר על הכריזמה האישית שלו ופחות על דרך רעיון נוטתו (65). יתרה מזאת – למרות חדשנותו ונטייתו לציוויליזציה יהודית משיחית ולמרות קרייאתו להתחדשות היהדות השתיך נובל לדור המבוגר – אותו דור של לובנטל וחבריו מרדו בו.

ברוך קורצוייל, שהיה בצעירותו סטודנט בפרנקפורט, טען כי: "אם דמות מעניינת כמו הרב נחמייה נובל אינה מסוגלת להימלט מהחוקיות של התהיליך היהודי-borogni בגישתו הרוחנית אל ערכי התרבות הגרמנית" עד כדי כך שאפילו רוזנצוייג מצא את עצמו "נבודך וננדם לעיתים כשהוא עד לגישה האפולוגטית של רבים אל ערכי הספרות הגרמנית" (66). גם אם לא קיבל את הקביעה החדה ביחס לזריר-borognות של נובל, אין ספק כי נאמנותו הפטристית של נובל לגרמניה שיכלה אותו, כמו גם את הרמן כהן, לדור הבורוגני שוחר האמנציפציה. בעוד שעבור כהן, נובל ובני דורם נתפשו מדינת הלاءם קטגוריה מוסרית (67) השתיכו לובנטל, פרום וחבריהם לבני הדור הצעיר שכפרו בגישה זו, במידה רבה בהשפעת מלחמת העולם הראשונה. המלחמה הייתה בעבר בני דורם חרואה מעצמה שדפוסי התגובה השונים אליה הבדילו בין מה שמכונה בשפה הטוציולוגית ייחידות דורות שונות (68). בעוד שיחידת

دور אחד הגיבה לחוויות המלחמה באימוץ ערכיים הרואים ובהעמקת הרגש הלאומי השובייניסטי, השתיכו לובנטל ופרום ליחידה אחרת של אותו دور שהגיבה על טראומת המלחמה בשאייה ליצור פוליטיקה ביןלאומית מסווג חדש ואף סוג חדש של לאומיות (69). בשמה של שאיפה זו, שהשתלבה גם עם הנטיות של בני הדור הצעיר לחזונות מישיכים, הם דחו את הלאות הגרמנית. גם את הלאות היהודית שבה האמינו – הציונות – הם ראו כלגיטימית רק בהיותה חלק מחזון אוניברסלי של צדק ושיתוף בין עמים, לאומיות אתית שאין למשה בדרך של פוליטיקה כוחנית.

בין אם התמידו תלמידיו של נובל בזיקתם זו לציונות (כמו סימון) ובין אם התאכזבו ממנה ונטשו אותה לטובת המרקסיזם לגונני (כמו פרום ולובנטל) – איש מהם לא מzag באישיותו פטריוטיות גרמנית עם שאיפה לתחייה יהודית. העובה של תלמידיו של נובל בחרו להתעלם בכתיבתם עליהם מיחסו למדרינה הגרמנית ולתרבות (70) אינה מקהה את עוקץ הפער בין דור התלמידים, המורדים בהוויה היהודית הבורגנית ובנכונות שלה לייחס ערך מוסרי למדרינת הלאום הגרמנית, לבין רבם שהשתתיק, בסופו של דבר, להוויה זו. פער דורות זה ולא מותו המוקדם של נובל היה הסיבה העיקרית לכך שרבים מתלמידיו של נובל לא המשיכו בדרכו אלא פנו, איש איש בדרכו, לעיצוב זהותם בדרך שונה.

על שאלת החינוך – חנוכת טרפ"ג

הדיוקן היהודי והציוני של לובנטל וכמה מחבריו, בני הדור הצעיר של מקורבי נובל שהו סיפו לפועל ביחד שנים אחדות לאחר מותו של רבם, משתקף במאמר שפורסם ב-JUEDISCHE RUNDSCHAU בchanocah טרפ"ג – דצמבר 1922 – וועלויו חתומים חמישה שמות, ביניהם לובנטל, פרום וסימון (71). במאמר, שכותרתו היא "מילה עקרונית על שאלת החינוך"

הצעירים בקורס חvipה כלפי הנימה הרווחת בתנועות הנוער הציוניות – הדגשה בלעדית כמעט של פלשתינה והתמקדות באידאל החלוציות. לובנטל וחבריו רואים בגישה זו אידאולוגיה ללא תוכן, שאיפה של צעירים לעורוך מהפכה טוטלית בחיותם ולדבוק במה שנראה להם כמייצג את השונה והآخر – בפלשתינה – מבלתי שהיא להם מושג מה מסתתר מאחורי סטמה זו. בעבר עשרות שנים התבטה לובנטל בדרך דומה כלפי דרכו שלו בשנות העשרים המוקדמות וטען שהוא משאיפה לדבוק בכל מה שאינו בורגני שבביה אוטו ואת חבריו לדבוק בתערובת לא שיתית – סינקריטיסטי – שיחדות, סוציאליزم ומיסטיות היו בין מרכיביה (72).

במאמר על החינוך ניסו לובנטל וחבריו להתוות את תפישתם שלם אודות היהדות והתחדשותה – תפישה שהייתה שזרה בקורס של ההוויה הבורגנית. היהודי כל הארץ, שעד סוף המאה ה-18 חי באחדות דתית ולאומית ביניהם, עברו מלהיכך של התפוררות והתבוללות כתוצאה מהפגש שלהם עם התרבות הבורגנית הקפיטליסטית. הציונות, שחומרת להתחדשותה הלאומית של היהדות, צריכה להציג אלטרנטיבה לחברה התעשייתית ההישגית של אירופה הבורגנית הקפיטליסטית. ברוחם של מבكري החברה המודרנית כמו הסוציאולוג פרדיננד טוניס (73) מתאר המאמר את החברה הבורגנית התלווה לשורשיה (במושגיו של טוניס GESELLSCHAFT) שנירונה את קשרי הקהילה האורגניזמים (ה-GEMEINSCHAFT) והמירה אותם בטכניקה ובמדע. השיבת יהדות לצריכה להיות, ע"פ הסטודנטים הצעירים, חלק מטהיליך רוחני כולל יותר של שיבת האדם לעצמו ולשורשיו, התאחדות מוסרית שתגאל את הפרט מהניון והriskנות הבורגניים.

ברוחו של אחד העם מציגים לובנטל וחבריו כי הפניה לציונות

צרכיה להתבסס קודם כל על תחיה רוחנית בעמ ועל התחברות מחודשת למסורתו. המאמר מתאר את היהדות כקהילה לאומית שהתחפחה במהלך הדורות כשבוגרים דתיים וחוק דתי משותפים לבניה, אך לא אמונה דוגמתית בעיקרי אמונה נוקשים. היהדות מתוארת כהוויה חיה שמתפתחת ומשתנה מדור לדור, לובשת ופושט צורה ע"פ נסיבות הזמן והמקום – גם אם היא שומרת על אידוט ביסודית לאורך ההיסטוריה. החוק הדתי מתואר כיסוד מרכזי בגיבוש ההוויה היהודית ובשמירת רצף הדורות שליה, אך אין לו מעמד מוחלט ועל זמני כפי שייחס הרב נובל להלכה (74).

התהיליך שצרכיה לעבור היהדות ע"פ המאמר הוא, איפוא, התחדשות רוחנית שתשופ ותחבר אותה לרצף ההיסטורי-תרבותי שהוא ולא פלשתינה עומד במרכז ההוויה היהודית. לובנטל וחבריו מביעים הסכמה לנטיית המנהיגות הציונית הצעירה לראות בדור הקודםدور תלוש ומتبולל שלא יכול להראות את הדרך לצעירים, אך הם טוענים שיש בכל זאת הכרח ליצור קשר חי עם הדורות הקודמים משום שرك לימוד שפטם ספרותם ומקורותיהם התרבותיים יביא לחידוש פני היהדות. ראיית האידאל החלוצי כחזות הכל וההתקדמות הבלעדית בנוער, הכרוכה בראיה צזו, עלולה להביא לנition מהשורשים היהודיים ולתלישות – התעלומות מהזהות היהודית ההיסטורית שתשמי את הקruk מתחת האידאל הציוני.

כותבי המאמר טוענים כי לצורך התחדשות הלאומית יש להקדים את עיצובה של הדמות האנושית ולהניח זרות וגישה לאומית (HALTUNG) לפניו הדרישה לשינוי ההתנהגות הארץית והפניאית להגשמה המעשית (ה-VERHALTEN). המטרה המרכזית צרכיה להיות עיצובו של היהודי חדש שיצור מחדש את זהותו התרבותית והלאומית.

מאה שנה לפניו פרסום מאמר זה האמיןו שוחרי האמנציפציה מבין היהודים, היהודי גרמניה יוכלו להפוך לגרמנים ע"י תהליך

*

ה-BILDUNG, העיצוב העצמי התרבותי ומהוסרי שלהם שיפהוך אותם לחלק מההוויה הגרמנית (75). ב-1922 קוראים לובנטל וחבריו – צעירים תקופת הפוט-אמנסיפציה וחלווצי הדיסימילציה – ליהודי הגרמני המתבולל לשוב ולבנות את זהותו היהודית ע"י תהליך דומה במידה רבה – עיצוב דמותו הרוחנית וגיבוש הגישה הלאומית שלו (HALTUNG) כלפי המורשת היהודית.

לובנטל וחבריו טוענים במאמר גם שהצינונות החלוצית עלולה להכשיל באותה דרך שבה כשלו חלק מהתנועות הסוציאלייסטיות האירופיות שהדגישו יותר מדי את המש המהפכני – ה-VERHALTEN – ואת הדינמיקה שלו, עד כדי העדפתם על פניה המטרה הבסיסית – עיצוב פניו האדם והתחדשותו המוסרית ברוח הלאומיות האתית. כשהו זה, טוענים כתבי המאמר בסוף 1922, הוא שיצר את הפזיזם – הערכת הדינמיקה של המש המהפכני לשם עצמה. הסכנה שהתגלתה במוסוליני האיטלקי עלולה להביא גם למושבות פלשתינה אם תמשך הגישה של "פלשתינה בכל מחיר".

אם בחיבורו של לובנטל על הדמוני הוזכרה הסכנה הפשיסטית רק במרומז, הרי שבמאמר מזכרת במפורש תופעה זו של לובנטל וחבריו במכון מחקר חברתי ירבו, בעבר כמה שנים, לעסוק בה. ניכרים כאן ניצני מודיעות לאופי הסכנה הפשיסטית – מודיעות שתליך ותחפה אצל לובנטל במשך השנים – תוך כדי התפתחות הפזיזם ותוך כדי ההתפתחות האינטלקטואלית שלו עצמו.

המאמר על החינוך משקף את הגישה בה החזיקו לובנטל, פרום וחבריהם באותה עת – פחות משנה לאחר מותו של נובל. במרכזה עומדת החתירה להתחדשות יהודית ולסיגול תפישה לאומית – הסטוריות שלה תוך בקורס מתמדת של עולם הקפיטליזם הבורגני – עולם של בני הדור הקודם – שנירוש את ערכיו הקהילה בכלל ואת ההוויה היהודית בפרט. מצד שני – האזהרה של לובנטל וחבריו מפני הסכנה הפשיסטית היא ביטוי לאיזון

שם רוצים לראות בתהיליך זה של התחיה היהודית ולרגישותם למצב המתהווה בחברה האירופית.

פעילות לעזרת פליטים יהודים מזרח אירופה

האוריאינטציה הציונית של לובנטל בשנים ה-20 המוקדמות באה לידי ביטוי גם בפעילותו למען פליטים יהודים מזרח אירופה שנקלעו לאיזור פרנקפורט בעקבות מלחמת העולם הראשונה. הוא היה מעורב בפעילותה של "רשות לייעוץ לפליטים מיהודי המזרח" - *Beratungsstelle fuer Ostjuedisch Fluechtlinge* הגיע דרך חברותו עם ארנסט סימון (26). גוף זה עסק בתחום סיוע משפטי לפליטים שהגיעו לגרמניה ללא מסמכים ורכזו, ברובם, להשאר בה. לובנטל וחבריו הצלicho, לעיתים, להשיג עבור פליטים מסוימים אישורי שהיה זמינים, להפנות אותם לקורסים להכשרה מקצועית ולפעמים אףilio למצוא להם עבודה (27).

פעילות כזו התפתחה אחרי מלחמת העולם הראשונה בערים שונות בגרמניה, שמספר רב של פליטים יהודים מזרח הגיעו אליהן. צמח דור חדש של עובדים סוציאליים יהודים שחילקם הגיעו, כמו לובנטל, מארגוני סטודנטים יהודים (28). פעילות זו לא הייתה אהודה על רוב בני הציבור היהודי הגרמני אשר, כפי שלובנטל מתאר, רצוי להמנע מכל זיהוי עם הפליטים הללו (29).

אם העזרה לפליטים היהודים מזרח הייתה בייטוי למרד של לובנטל בממד הבורגני של דור הוריו, הרי שנישואיו עם גולדה, צעירה ציונית נלהבת שהגיעה לפרנקפורט מנגנסברג, בסטו את המרד הזה. אביו של לייאוicus מאד על נישואיו בנו משום שעבורו כל היהודים שהתגוררו מזרח נהרו האלבה היו OSTJUDEN (30).

משיכה לדת (שבאה לידי בייטוי אצל לובנטל בהשתיכות לחוג של נובל

וגם בהחלטה שלו ושל אשתו לשמר חברות ולקיים אורח חיים דתי רנטיה לזרח - יסודות השילוב ה"טינקריסטי" (לפי דבריו) שאפיין לובנTEL הצעיר בשנות ה-20 המוקדמות - היו הביטויים המרכזיים למרד של בני הדור הצעיר בגרמניה בעולם הבורגני הרציאונלי וחסר הנשמה שדור הוריהם ייצג עבורים (81). היהודי המזרח, שהיחס אליהם הביא לידי ביטוי סכ索ך בין הדורות בחברה היהודית הגרמנית, היו סמל מרכזי בתהיליך הדיסימילציה של הדור היהודי הצעיר (82) שלובנTEL וחבריו השתיכו אליו.

עבודת הדוקטורט על פרנץ פון בדר

במקביל לפיעליותיו האחרות המשיך לובנTEL בשנות ה-20 המוקדמות את לימודיו באוניברסיטה ובסמינר הקיץ של 1923 הגיש את הדיסטרטציה שלו לתואר דוקטור בכללה ובמדעי החברה באוניברסיטת פרנקפורט. עבודה הדוקטורט עסקה בפילוסופיה החברתית של פרנץ פון בדר, הוגה דעתן שמן בן המאה ה-19 (83).

מובן שאין מקום לתאר את הגותו של בדר בשלמותה, כפי שלובנTEL מציג אותה בעבודתו, כביטוי לעקרונותיו ולרחשי ליבו של הסטודנט הצעיר. לובנTEL נתה לטוציאליזם וายלו את בדר הוא תאר כמו שראה את ערכיו ההיררכיה, חוסר השוויון והמשמעות כיטודותיה של חברת אנושית ארגנית (84). לובנTEL חפש את שורשיו ביידות וายלו בדר השתיית את מחשבתו על התגלותיו המשולשת של האל (85). עם זאת, כפי שלובנTEL העיד על עצמו עשרות שנים לאחר כתיבת העבודה, העיסוק במחשבתו של בדר השפיע עליו וכך היווה סימן מבשר להתפתחותו העתידית (86).

נראה כי לובנTEL הצעיר נתה להזדהות, לפחות באופן חלק, עם בקורתו החריפה של בדר על הליברליזם. לובנTEL טוען בעבודתו כי בדר התנגד בתוקף לציוני עם בונאל ודה-MASTER - מנהיגדי הקיצוניים של המהפכה

הצרפתיות שרצו להחזיר את המשטר הישן על כנו – אך בה בעת הוא היה מבקר חריף ביותר של הליברליזם (87). הליברליזם, כך טען בדר, הפך את החוק המוסרי לראשון במעלה תוך שהוא מותר על הבסיס הדתי שלו (88). חוקי המוסר המופשטים כשלעצמם, שיטה מחשבתית כמו זו שקבעת הציג בביקורת התבונה המعاشית (89), ממירים את הנשמה החיה שבאדם במערכות חוקים קרה ותלווה שעלייה לא יכולה לחברה להתקבש באופן בר קיימה. פילוסופיית הערכיהם של קאנט והמדינה הליברלית, הבנوية על פי חוקי המוסר שלהם, הן, איפוא, מנוגדות מהשורשים החיצים של ההוויה האנושית שהם שורשים דתיים.

לובנטל מעיד על עצמו שהמונה "חד מדירות", שאורתוطبع בדר הרבה לפני מרקוזה (90), השפייע עליו מאד. התלישות של החברה הליברלית ושל הפילוסופיה שלה מההוויה הדתית העמוקה שביסוד הבריאה וחוסר מודעותם של הליברלים לכך שהרבדים הבסיסיים ביחסו של האדם והחברה נועצים בדינמיקת הייחסים שלהם עם האל – מכונים בכך חד מדירות. סוציאולוג או פסיכולוג שתופשים את החברה והאדם כפי שהם מתגלים לנו בהיסטוריה בחלל ובזמן הגלויים לעין כਮובנים מאליהם, מבלי להבין את שורשיהם המתאפיינים, הם בלתי עמוקים וחסרים במהותם, משום שהם מתעלמים מרוב המדירות של ההוויה האנושית ובראשם ובראשונה מיחסה עם האל (91).

גם אם לובנטל לא קיבל את כל עקרונות מחשבתו של בדר, נראה כי הביקורת על חד המדירות של החברה והמדע הליברלים עלתה בקנה אחד עם בקורסו שלו על החברה הבורגנית והפילוסופיה שלה – כפי שעלה מחייבורו על הדמוני. ההוויה הפוזיטיביסטייה הרדודה ונטולת החיים שכונגה יצא לובנטל בחיבורו זה, מזכירה את המחשבה הליברלית החדר מדית שאות בקורסו החריפה של בדר עלייה תאדר לובנטל בעבודת הדוקטורט שלו. החזיוון הרב מדי שלאורו בקרו בדר ולובנטל את

החברה הליברלית הבורגנית היה, כאמור, שונה, אך דרך הבקרות שלהם דומה. באחת מהערותיו לעובודה על בדר טווען לובנטל שגム הפילוסופיה הניאו קאנטיאנית של מארבורג, האסכולה של הרמן כהן שעמדה במרכז עולם הרוחני של הדור היהודי הקודם, היא חד ממדית משום שאין היא מתמודדת עם האנטיינומיות אלא משaira אותה בلتוי פתורות (92).

יתירה מזו, בקורסו של לובנטל על חד ממדיותה של החברה הבורגנית – הליברלית לא אפיינה רק את השלב המוקדם של התפתחותו (שנות העשרים המוקדמות) אלא המשיכה לאfine אותו גם לאחר התפנויות שאלה בדרך באמצע שנות העשרים. בכך למחקר חברתי יחתרו לובנטל וחבריו לחושף את חד ממדיותה של הבורגנות הליברלית על רקע הראייה המלאה והרב ממדית יותר של ההוויה החברתית, ראייה שהם ניסו לגבות לאור מנויותיהם של מרקס, פרויד ואחרים.

כמו בעובודה על הדמוני ובמאמר של בעיות החינוך ניתנו, לדעתו, לחושף גם בעבודת הדוקטורט על בדר סייננס להתמודדותו הראשונית של לובנטל עם תופעת הפșiיזם. מתוך הפרטקטיביה החדש-מדנית של התיאוריות החברתיות שמעמידות במרקץ את "האדם" במקום את האל – כמו מנויותיהם של הוֹבָס ורֹוּסֶוּ, עולה תפישת המיסוד החברתי ככוורת שיש לכפותו (93). בדר טווען, ע"פ לובנטל, שעמדה צזו מובילה בסופו של דבר לנihilizם ולאנרכיה – התפוררות החברה בהעדר יסוד מלבד עמוק. בחברה צזו, שמיסודה הפליטי מושתת על תפישה חד ממדית, האלטראנטיביה היחידה לאנרכיה יכולה להיות כוחניות לשם שתשחק כל עקרון אחר (94). האלטראנטיביה שמציע בדר למשבר זה היא כינונה של חברת דתית אורגנית – תיאוקורטיה המבוססת על שלטון האל ועל החוק החברתי העליון של האל – האהבה (95).

במושגים חילוניים ומודרניים יותר ניתן לתרגם את עמדתו של בדר לטענה שהאלטראנטיביה היחידה למסגרת הפוליטית הליברלית המנורנת

והrique מערכיים שעלולה להתפורר והביא לעליית הכוחניות הפשיסטית, היא ביטוסה החברה על יסוד ATI عمוק הקשר בין חבריה. הדגשה זו של היסוד האטי כמרכז ההוויה החברתית כאלטרנטיבת לriskנות הליברלית, מופיענית, כפי שנראה בפרק הבא, את אסקולת פרנקפורט לובנטל עתיד להשתיך אליה.

בבית החלמה הפסיכואנליטי בהידלברג

ב-25/1924, כשהובנטל ואשתו גולדה המתגוררו בהידלברג, התוודע לובנטל לבית החלמה (הסנטוריום) הפסיכואנליטי שהקימה שם פרידה רייכמן (96). לובנטל, שעוד ב-1922 התעניין בפסיכואנאליזה ושמע על פרידה רייכמן מגולדה שהייתה חברותה מזה שנים (97), החל לבקר בבית החלמה מעט לעת. גם ארנסט סימון בקר בבית החלמה ועבר בו, כמו לובנטל, פסיכואנאליזה (98). אריך פרום, שהתעניינותו של לובנטל בפסיכואנאליזה החלה במידה רבה בשפעתו, היה שותף בהקמתו של בית החלמה ומלא בו תפקיד מركזי (99). הגבי טוני סימון מספרת כי פרידה רייכמן הבטיחה לצעירים שהגיעו לבית החלמה שהפסיכואנאליזה תהפוך אותם לציוניים טובים יותר ותכשיר אותם לעלייה לארץ-ישראל (100). נראה כי האווירה הדתית שלטה בבית החלמה אף יותר מהאורינטציה הציונית שהייתה בו (101). על יסוד העקרונות של הפסיכואנאליזה הפרוידיאנית האמינו פרום ורייכמן כי כמו שהפרט צריך להשחרר מהדחקותיו ולהתמודד באופן ישיר ובונה עם עברו, כך גם העם היהודי, כקבוצה, צריך לשוב ולעモד מול המסורת שלו, שאotta הדחיקו רבים מבניו (102). האופי הדתי של בית החלמה בא לידי ביטוי בשמירה קפדנית על הלכות השבת והכשרות ועל נשיות דרישות וקריאת קטעי מקרא בזמן הארץ (103).

עבור לובנטל, שמתאר את האווירה ששררה בבית החלמה כ"יהודית

פולחנית", הייתה זו עוד התנשות של מיזוג סינקריסטי של המסורת היהודית עם זרם רוחני אחר, במקרה זה הפסיכואנליזה (104). היה זה, במידת מה, מעין המשך לאויריה שבת הנטה בחוג מקורבי של הרב נובל. מיכאל בוהלר, הביוגרף של ארנסט סימון, רואה את הפסיכואנליזה בהידלברג כאחת מנקודות ההכרעה שבעקבותיה נטשו פרום ולובנטל את אורח החיים הדתי ואת הציונות ואילו סימון ממש את ציונו ועלה לא"י (105). נראה כי ביחס ללובנטל יש להטיל ספק בקביעה זו – נוכחותו בבית החלה הייתה הרבה פחות אינטנסיבית מזו של פרום, שבניגוד ללובנטל המשיך לעסוק עוד שנים רבות בפסיכואנליזה ואף ניסה למזג את עקרונותיה עם המרקטיזם בעת שפעל במקוון למחקר חברתי בפרנקפורט (106). בניגוד לפרום, נראה כי התפנית שהלה אצל ללובנטל נבעה בעיקר מהביקורת הפוליטית שלו על הציונות, כפי שנראה להלן.

עריכת השבועון בפרנקפורט והતפנית ביחס לציונות

ב-1925 החל ללובנטל, ביחד עם ארנסט סימון, לעורך שבועון יהודי בפרנקפורט – JUEDISCHE WOCHENBLATT (107) שהיה בעל אוריינטציה ציונית. במסגרת עבודתו זו, הייתה עבורו גם צרפת צדדית, המתפרסמו בשבועון כמה מאמרים מפרי עטו. שניים מהם אמרים עטקו במצב היהודי פולין (108) והאחרים עטקו בעיקר בביטחון ספרות, תיאטרון וקולנוע – תחומיים של ללובנטל הרבה עסק בהם בהמשך דרכו.

העניין של ללובנטל בתרבות המונחים, שהעיסוק שלו בה כאינטלקטואל בקורתי היה מוקדי פעילותו במסגרת המכון למחקר חברתי, ניכר באמר בקורס קצר שכabb בשבועון על סרט שעסק בהיניינריך היינה (109). מתוך מגמה לחינוך עממי של הצופה, טוען ללובנטל, הציג הסרט את היינה כמשתלב בעולם של האזרוח המהוגן והישר, המתוויך והבנקי

- העולם הבורגני הבתו שאין לו ולא כלום עם תשוקותיו של היינה, התיאיסרותו ועקרונותיו האמנותיים, כפי שהם מוכרים לנו. היינה האמתי נעלם בסרט ובמקומו מוצג חלום ריק של אהבה מתתקה, כותב לובנטל בלעג. נראה שניתן לראות כאן ביטוי עמי יותר לבקורת שהטיח לובנטל ביאספרס בחיבורו על הדמוני. לובנטל מתרעם על כך שהסרט נוטל מהיינה את כל התכוונות הלא בורגניות שלו, את הרויתו ה"דמוניית" פורצת הגבולות שמנוגדת לערכי העולם הבורגני, ומציג את האיש בצורה מרודדת וחסרת חיות. אם הבקורת על יאספרס הייתה בתחום הפילוסופי המופשט, כאן חושף לובנטל את אותו תהליך התרדדות כפי שהוא בא לידי ביטוי בנטיון לעצב את נפשם של המונחים – שעבורם מוצג הסרט, על פי ערכיהם בורגניים.

במהלך 1925, עת היה שותף לעריכת השבועון היהודי בפרנקפורט, גברה בקורתו של לובנטל על הציונות ובעיקר על מפעל יישובה של א"י, שלבקורת מסויימת עליו הוא היה שותף כבר במאמר על שאלת החינוך מ-1922. בהדרגה נראה היה לLOBנטל יותר ויוצר שישוב א"י ע"י יהודים מבוסט על חוסר צדק כלפי האוכלוסייה הערבית המקומית (110). לובנטל אבד את אמונהו בציונות כייעוד משיחי אוטופי בעל אופי אוניברסלי והגיע למסקנה שהציונות שואפת בסיסודה של דבר לנורמליזציה של העם היהודי ולהפיכתו לעם כלל העמים (111), גם אם שאיפה זו עלולה להתנגש בערכים אחרים.

את אכזבתו מחזון יישוב א"י, אכזבה שהביבאה אותו כubboר כמה חודשים להפנות עורף לציוויליזציה ולהחליף את הזדהותו עם חוגים ציוניים בחבوروתו במכון למחקר חברתי, הוא בטא במאמר שייצא לאור בשבועון היהודי תחת שם העט הבדוי הרקליטוס (112). במאמר שנקרא "הלקח מסין" טוען לובנטל כי המרד של הטינינים נגד הכוחות הזרים בארץ היה מוצדק ממשם שלרוב הלאומי יש הזכות להטnger להשתלבות עליו

מבחן ולהפיקתו לחומר גלם שמנוצל ע"י המערכת הקפיטליסטית. הדוגמא הסינית לנוכח הצדוק והבלתי נמנע של הרוב כנגד המיעוט צריכה להיותלקח לציונות שכרכה את עצמה בפוליטיקה הקולוניאלית האירופית מבלי שנתנה לעצמה דין וחשבון אמיתי על כך. המחדל של הציונות הוא העורוון שלא לבעייה הערבית, שאליה מתיחסים ראשי הציונים כמו שמתיחסים ראשי ה-7.C לאנטישמיות. הציונים חיברים לדעת, כותב לובנטל, שיבוא היום וגם בפלשתינה יתבע הרוב מצד אט מימוש זכויותיו.

שנתים וחצי אחרי שנטל חלק בכתיבת המאמר על שאלת החינוך, בו קרא עם חבריו לשינוי פניה של הציונות ולפניה לכיוון רוחני יותר, הגיע לובנטל למסקנה כי ההתנגדות בין הלאומים היהודיות בבטויה הפוליטי הציוני לעקרונות אוניברסליים שבהם הוא דוגל היא בלתי נמנעת ודורשת הכרעה. הצורך שלו בהכרעה התהדר יותר גם בשלב שאליו הגיע בתפתחותו – הוא סיים את לימודיו באוניברסיטה וחפש כיון התפתחות שאליו יכול להתמסר וסביבו יבנה את חייו (113). לובנטל הצuir, רק כמה חודשים קודם לכן הגיע תוכנית לעריכת פרויקט גדול על "היהודים והרוח הגרמנית" מתוך כוונה להתמסר לעניין (114) חש עצמו נדחה מהפעילות הציונית ונחש עד מהרה את פעילותו בשבעון ואת השתיכותו לחוג הציירים ציוני (115). המפגש שלו עם המכון למחקר חברתי בפרנקפורט ב-1926, אשר גילם עבورو את קוטב הערכיהם האוניברסליים שאליהם נמשך, היה בעל השפעה מכרעת בגין התפתחותו העתידית (116).

פרק ג' – מההצטיפות למכון למחקר חברתי עד להגירה 1926-1933

בשנת 1926 הצטרף לובנטל למכון למחקר חברתי בפרנקפורט כמלגאי והחל בקשר אינטלקטואלי רב שנים עם פרידריך פולוק ובעיקר עם מקס הורקהיימר, שעם מינוריו לראש המכון ב-1930 קיבל לובנטל משרה מלאה בו והפח לאחת הדמויות המרכזיות במה שנקרא לימים "אסכולת פרנקפורט" (1).

המכון למחקר חברתי, שנולד בפרנקפורט בשנת 1924, נועד מראשיתו, לפי דברי מייסדיו, להיות מוסד מחקר אקדמי חופשי ולא עוד אוניברסיטה גרמנית שתחנוך ברוח שמרנית (2). בשנים הראשונות לפיעולו של המכון, כבר אז היו מרבית החברים בו יהודים (3), אפיינו אותו גישה מרקסיסטית נוקשה ותתקדמות בעיות כלכליות. מגמה זו חלה לשתנות בהדרגה לקראת סוף שנים העשרים בהשפעת בני הדור הצעיר של חוקרי המכון (הורקהיימר ומקורביו) שנטו לעסוק במגוון רחב יותר של בעיות חברה, תרבות, אסתטיקה ופסיכולוגיה ללא מחויבות דוגמתית לעקרונות המרקסיזם אלא תוך בחינה בקורסית שליהם (4). נטייה זו משכה את לובנטל, כמו גם צעירים אחרים (בעיקר מוצא היהודי) להצטרף למכון.

בשנים 1930-1926, לפני שהפח ל לחבר מן המניין במכון, המשיך לובנטל בעיסוקים נוספים בעיקר לצרכי צרפת – הוא היה מורה בבית ספר תיכון, נתן הרצאות עממיות, היה יועץ אמנותי ל-VOLKSBUEHNE בפרנקפורט ופרסם מספר מאמרם בנושאי יהדות – אך במרכז עולמו עמד המכון (5). לובנטל מספר באוטוביוגרפיה שלו שהאוורירה האינטלקטואלית במכון תרמה רבות לעיצוב דרך החשיבה שלו ולגיבוש הסינתייה האישית שלו בין מחשבתו הפילוסופית, עיסוקו בספרות ורגש החיים הצעיר שלו (6).

הסטודנטיאלית, אך הפעם באורוירה חופשית יותר של יצירה. בכתיבתו של לובנטל במחצית השנייה של שנות העשרים ניכרת התפנית שעבר מהזהות עם הציונות ונטיעיה לאנטי רציונליזם של ה-DE FIN SIECLE, לגישה רציונלית יותר הרואה בחיבור את מורשת עידן ההשכלה ומתייחסת בבקרתיות רבה למסורת הרומנטיקה ובעיקר לניאו-רומנטיקה. לובנטל, שבשנות העשרים המוקדמות נתה לסינקריטיזם אי רציונלי ולמשיחיות, מאיץ במחציתו השנייה את המרקסיזם של אסכולת פרנקפורט – מורשת עידן ההשכלה. האוריינטציה של הורקהיימר ומקורביו הייתה, אמן, בקורותית מאי כלפי החברה הליברלית הבורגנית בת זמנם, אך מצד שני, כפי שהראה ג'ירג' מוסה, ניתן לראות אותה כהמשך דיאלקטי של המורשת היהודית הגרמנית (7). לנוכח שקיומו של הליברליזם ועלית הלאותות בשלבי רפובליקת וויימאר חתרו עמיთי המכון למחקר חברתי לבסס מחדש, באופן רדיקלי, את ערכי היסוד ההומניסטיים שלו ולזכך, במודע או שלא במודע, את ערכי הבורגנות הליברלית היהודית גרמנית.

על ההשכלה הציגית – רוסו והלווטיות

שני החיבורים שכתב לובנטל על הוגי ההשכלה הציגית – רוסו (8) ולהווטיות (9) משקפים את התמורה שעבר.

בראשית חיבורו על רוסו קובל לובנטל על כך שלמרות שהרוו לעסוק ברוסו כנביא וכטמל לתקופת הסער והפרק בגרמניה, אין תרגום גרמניאמין של כתביו ולכן הוא מוכר רק על בסיס קבצי כתבים סלקטיביים (10). יתרה מזאת – למרות שלדעת לובנטל מושך רוסו מקום של כבוד בין הוגי ההשכלה, מציגו אותו הרומנטיקה החדשה באופן מעורות כמתנגד להשכלה.

בכתיבתו של לובנטל ניכרת בקורס חריפה כלפי הרומנטיקה בת זמנו

אותה הוא מכנה כ"קץ ההתבגרות" (ENTMUENDIGUNG) (11), מושג שלילי המנגד להגדלה החיוונית המפורסת שנותן קאנט להשכלה ב-1784 "יציאתו של האדם מחוסר הבגרות" (UNMUENDIGKEIT) בו הוא אשם" (12).

בפרק הראשון בחיבורו על רוסו חותר לובנטל להציגו כאינטלקטואל ומקיר חברתי שכמו מרקס, לא הסתפק ביצירת מושגים תיאורתיים על החברה, אלא כתוב באופן בקורסיב כדי להשפיע (13). כמו מרקס, כך גם רוסו האמין כי השימוש בכך הוא הכרחי ולגיטימי לשם השלטת הצדק על היחסים החברתיים, אך באמצעותו בלבד ולא כבסיס הלגיטימציה של השלטון כפי שטען הובס (14). לובנטל מסתיר גם מפרשנות אנרכיסטית של רוסו – הכח צריך לנבוע מרשות מרכזית אחת, רוסו אינו נותן לגיטימציה לשימוש בכך לכל מי שמאמין בזכותו (15).

בפרק השני של החיבור, בו עורך לובנטל השוואה בין התפתחות עקרוניותו של רוסו בהגות קאנט להתפתחותם בהגותו של פיכטה, ניכרת גישתו שלו. לובנטל רואה את הגותו של קאנט כשייאה של המחשבה האידאליסטית הגרמנית בעוד שפיכטה מייצג עבورو את ראשית הפנימיה אל הרומנטי והאי רציאונלי (16) – ובמשתמע, אם כי לובנטל לא אומר זאת במפורש, פיכטה מייצג גם את ראשית הניוון. כך, בМОקד פרשנותו של קאנט את רוסו עומד החיבור "על האמונה החברתית" וайлוי פיכטה הסיט את הדגש אל "AMIL" וה"VIDOIIM" – הסטת דגש שהייתה הבסיס להתייחסות לרוסו מተנגד להשכלה במקום ההבנה של מקומו בה.

קאנט האמין כי בעיות החברה ייפתרו ע"י התבונה הרציאונלית שתוישם עקרונות מוסר אוניברסליים באופן קונקרטי (17). המשטר שבו תמן קאנט, בעקבות רוסו, מתואר ע"י לובנטל כمبرוט על חירות תבונית ותודעה מוסרית שמתבטאת בחוק, ולא על שרירותיות ואנרכיה (18). קאנט, כמו רוסו, מכיר בכך שעד להטמשוותו של החזון האוטופי

בהסטוריה יהיה צורך לכפות בכך את מימוש עקרונות הצדק בחברה. בנייגוד לכאןט, האזרחות החופשי ובעל התבונה לא עומד במרכז חזונו הפליטי של פיכטה וגם לא העם המורכב מאזרחים אלו. ע"פ פיכטה תכלית המדינה מושתת על רוח העם ה-*VOLKSGEIST*, מושג שלובנטל טוען שבימיו שלו (שנות ה-20) הופך ליותר וייתר פופולארי (19). בשם רוח העם מתיר פיכטה להשתמש בכך ובנייגוד לכאןט אין הוא מגביל את השימוש בכך לרשויות שלטון ייצוגיות הנפרדות זו מזו, אלא קורא לרכיבוזו תחת הרשות המבצעת בלבד (20).

נראה כי המעבר מכאןט לפיכטה מייצג עבור לובנטל את ראשית נירונה של הפילוסופיה הגרמנית מהגישה האוניברסלית המדגישה את חירותו האדם ורואה את השימוש בכך כלגיטימי רק לשם קידום חירות זו (גישה שגם רוסו ומרכז מיצגים עבورو) לגישה הרומנטית שנותנת לגיטימציה לשימוש בכך, ובמשתמע אף לדיכוי, בשם העקרון הלאומי. חוסר הנחת של לובנטל מהלכי הרוח של זמנו שבהם המושג *VOLKSGEIST* תופש מקום מרכזי, ניכר בחיבור על רוסו. גישתו זו לעומת, כאמור בפרק הקודם, גם ברקע לפרישתו מפעילות הציונית, אחרי שהגיע למסקנה שהציונות מעדיפה את האינטראס הלאומי היהודי על פני ערכיהם אוניברסליים. מקורם של הערכים האוניברסליים שלובנטל דוגל בהם הוא במורשת ההשכלה הראשית בצרפת ושרוסו הינו אחד ממייצגי המובהקים בעיניו. במורשת זו, שבלה בעולם הגרמני ביטוי במשנתו של קאנט (ומאוחר יותר במרקטיزم) רואה לובנטל את התשובה היחידה לרומנטיקה האי רציאונלית שהמירה את היסוד האוניברסלי ב"روح העם" – מגמה ראשיתה בפיכטה.

הפנייה להשכלה הצרפתית לנוכח אי הרציאונליזם המתגבר בגרמניה הויימארית אינה ייחודית ללובנטל. שיקומו של אידאל ה-*BILDUNG* המשכילי לנוכח האומנות האי רציאונלית שהתפשטה בגרמניה אחרי

מלחמת העולם הראשונה הביאה גם יהודים גרמנים אחרים לפנות למסורת הצרפתית (21). צרפת, מולדת ההשכלה, נתפשה בעינייהם כמקור האפשרי לאיזון המגמה האי רציאונלית שהלכה והחפשטה בגרמניה ולאישוש המורשת הליברלית הנאורה שקיים היהודים כמעט המשתלב ברוב הגרמני היה מבוסט עליה.

גם בחיבורו של לובנטל על הלווטיס ניתן לראות פנימית אל מקורות ההשכלה הרציאונלית לנוכח התחזקתה של הלאומנות האנטי ליברלית. בחיבור זה, שנכתב, כאמור, שנתיים מאוחר יותר, בולטת יותר נטייתו של לובנטל למסורת המרקסיסטית, שהוא מציג את הלווטיס כאחד מבשריה.

בפתח חיבור טוען לובנטל כי פנימיתו אל ההשכלה הצרפתית נובעת מרצונו להסתיע בה להבנת עניות החברה וההיסטוריה בהווה (22). לובנטל הוטרד מכך שימושיים גרמניים מדרג שני הוצגו בגרמניה כפורצי דרך בעורם מההשכלה הצרפתית התעלמו כמעט לחלוטין (23). על רקע זה הוא יוצא נגד מגוון דעתות קדומות שקיימות בגרמניה על ההשכלה הצרפתית וחותר להפריך אותן כדי להציג את ההשכלה הצרפתית קרלווננטית לקורא הגרמני. כל אלה – זיהוייה של ההשכלה הצרפתית עם רציאונליזם רדוד שראה בעצמו חזות הכל, הצגתם של משכילי צרפת כהוגים אנטי היסטוריים חסרי שורשים והטענה שהdagsh הרב שלהם על האינדיבידואליזם הוא ביטוי להתפוררות של כל מסגרת חברתית וערכי חברה – הן רק חלק מהדעת הקדומות הבלתי מוצדקות שהמסורת הרומנטית הגרמנית נשאה לבлом, באמצעות, את השפעת ההשכלה הצרפתית בגרמניה (24).

הדיון במשנתו של לובנטיס פותח בניתוח של תורת ההכרה שלו שモצגת לא כמטריאליزم רדוד (כפי שනפשה ע"י רבים בגרמניה) אלא כדוגמה מאד לזו של קאנט. כמו קאנט, הלווטיס רואה את מובנותן של

התופעות בעולם החיצוני כנובעת ממה שרים שהתודעה האנושית יוצרת בינויהן (25).

לאחר הדיון בתורת ההכרה פונה לובנטל לפילוסופיה החברתית של הלווטיוס - תחום שהוא יותר רלוונטי להבנת חשיבותו לשנתו למחשבתו של לובנטל עצמו. נראה כי העובדה של לובנטל בחר לעסוק בהוגה הנחשב לאחד השמאליים מבין הוגי ההשכלה, בזמן שהוא עצמו משתלב במקומו למחקר חברתי, מצביעה על רלוונטיות זו.

הלווטיוס חותר להמיר את הבסיס המקובל למחשבה האתית והפוליטית של המשכילים - הפרט - בסיס אחר - החברה. לטענתו, המסתגרת החברתית היא הרלוונטית לדיוון בעיות האדם שצמצומן להקשר של הפרט בלבד (בעיתת רובינזון קרויז) הוא מלאכותי ומאולץ (26). בכך, טוען לובנטל, מبشر הלווטיוס את מרקס - לא ביסודות הכלכליים אלא בתפישה הכוללת של החברה והתרבות האנושית (27). גישה זו מבטאת גם את האוריינטציה של לובנטל עצמו שהטענין, במסגרת פעילותו במקומו, בעיות חברה ותרבות ומעט שלא עסק בכלכלה. ואכן, לובנטל מתאר את עיסוקו של הלווטיוס בעיות חברה ותרבות באופן דומה מאד לתחומי ההטענינות שלו. הלווטיוס רואה בתרבות הרוקוקו רוביית הארכיטקורה ביטוי לנירונה של האристוקרטיה הבטליה מעבודה (28). השתקפות המצב החברתי והמעמדי ביצירה האמנותית הוא הנושא של לובנטל עצמו עסק בו כבר בשנים 1928-1931 - אז שקד, במסגרת המכון למחקר חברתי, על חיבורו הראשון בסוציאולוגיה של הספרות "אמנות הסיפור והחברה" (29).

לובנטל מוצא אצל הלווטיוס מקור להבנת תריפות ה-VOLKSGEIST ברוח מרקסיסטית. לטענתו, רואה הלווטיוס את רוח העם כלל יותר מביטוי לאידאולוגיה של הממדות השליטים (30). הלווטיוס כופר בקיומן של תוכנות לעמים וטוען שرك המחוקק (כלומר הממדות השליטים) קובע

את "אופי העם" ע"י חקיקתו. רוח העם היא, איפוא, אינה אלא מיתוס רומנטי שמרני שנועד להניץ את הדומיננטיות של המעודות השליטים (31).

גם ביחס לשאלת מקור הערכיהם נראה כי לובנטל מוצא בהלווטיות מקור לעקרונותיו שלו. הלווטיות כופר, לטענת לובנטל, לא רק בתקופתו של מודר המתבסס על התיאולוגיה אלא גם בתקופתו העל הסטוריה של הזכויות הטבעיות של הפרט, ש מרבית הוגי ההשכלה השתיתו עלייהן את משנותם החברתיות (32). במקום הנטורליזם הא-הסטורי של מרבית הוגי ההשכלה מעגן הלווטיות את מקור הערכיהם בצרכיה של החברה (33). בכך הוא מתנגד לגישה הרומנטית שמעמידה במרכז ערכיה את עולמו הפנימי של היחיד (הפנימיות - INNERLICHKEIT) וגם לגישה הקאנטיאנית שמדגישה את הכרעתו של היחיד בתבונתי.

למרות גישתו זו חותר הלווטיות להמנע מגישה רלטיביסטית מוחלטת ולהציג את עליונותו של השיקול המוסרי, גם אם הוא נקבע במידה רבה ע"י מצב החברה וצרכיה. ברוח שניתן לבגוטה "מרקסייטית אתית" מציג לובנטל את גישתו של הלווטיות לפיה מהפכה היא בלתי נמנעת אם החברה מבוססת לאורך זמן על יסודות בלתי מוסריים (34). לא די, איפוא, בניתו תנאים חברתיים וכלכליים - במודד פילוסופיית ההסטוריה של הלווטיות עומד שיקול ערכי שלמרות הקשר העמוק שלו להוויה החברתית הוא שומר על עצמאותו.

גישה "מרקסייטית אתית" זו מקבילה, במידה רבה, לתאוריה הבקורתית של הורקהיימר, שעמדה במרכז פעילותם של אנשי המכוון, ביניהם לובנטל. הורקהיימר הדגיש בכתביו את האתיקה החברתית של הגל (ה-SITTLLICHKEIT) (35) וسطה בכך מהמרקסייט האורתודוקסי שהדגיש באופן בלודי את המזימות החברתית והכלכלית וראה את הערכיהם כחלק מ"בנייה העל" המשועבד למציאות זו ונקבע לחלווטין על ידה.

בסוף החיבור מציג לובנטל את הלווטיוס כמי שחוותר לגאולה חילונית של האנושות שמרכזזה תעמוד השתת היחסים החברתיים על מוסר ותבונה (36). נטייה זו לגאולה ולמשיחיות אפיינה, כאמור, את לובנטל עצמו בשנות העשרים המוקדמות ובאה לידי ביטוי בחיבורו על הדמוני וגם בדרך שבה תפש את החזון הציוני. יתרה מזאת, נטייה למשיחיות אפיינה גם, לפי טענות שהוצעו במחקר, את מחשבותם של הוגי אסכולת פרנקפורט שהווצגו כمبرeria של גאולה חילונית שבונה מחדש את האידאל המשיחי היהודי (37).

יסוד נוסף בחיבורו של לובנטל על הלווטיוס שנראה כי הוא מבטא גם את דרך מחשבתו של לובנטל הוא הדיון בתפקידו של הפילוסוף בחברה. הלווטיוס ראה את עצמו, ע"פ לובנטל, לא כמי שתפקידו לתאר באופן סטמי את ההוויה החברתית אלא כמי שנועד להתחמך עם בעיות העתיד וליטול חלק בעיצובו (38). חוקי החברה אינם מוכפפים על האנושות באופן דטרמיניסטי אלא יכולים להטעב ולהשתנות ע"י מודעותם של בני החברה. ככל שהפילוסוף ימלא את תפקידו בדרך טוביה יותר ויפעל יותר בקורותיות, כך הוא יסייע לחברה לעצב את ההסטוריה שלה בדרך תבוננית יותר (39). בכך מקדמת פועלותו של הפילוסוף את מימוש האידאל המשיחי החילוני של הלווטיוס.

גם ביסוד זה קיימת הקבלה ברורה בין הדרך שבה מציג לובנטל את הלווטיוס לבין התיאוריה הבקורותית. הורקהיימר וחבריו ראו את מטרת פעילותם האינטלקטואלית כיצירת תמורה חברתית והפיכת החברה למתקדמת ורצינולית יותר (40). יתרה מזאת, הדיון בתפקידו של האינטלקטואל בחברה לא אפיין רק את הוגי אסכולת פרנקפורט. גם קרל מנהיים, הוגה יהודי ממוצא הונגרי שפעל אף הוא בפרנקפורט בתקופת הרפובליקה הווימארית, הרבה לעסוק בסוגייה זו. בספרו "אידאולוגיה ואוטופיה" הציג מנהיים את האינטלקטואלים כמי שמייעדים להיות שומרי החברה ולקדמה (41). מנהיים, כמו הוגי אסכולת פרנקפורט,

האמין כי ייעודו כהוגה דעתו הוא להשפיע על החברה ולהפוך אותה למודעת ורצינולית יותר (42). גם הוא קשור בין הרעיונות והערכות הפליטים להוויה החברתית המשנית והתנגד לראיית הערכות והרעיוןות כהוויות מופשטות ותלויות מכל הווייה חברתית (43). בין מנהיים להוגי אסכולת פרנקפורט היו בהשלט חילוקי דעת ולחברי המכון הייתה בקשר על גישתו (44). עם זאת, נראה כי ניתן להציג את הוגי המכון ואת מנהיים כאחד כהוגם פוסט-ליברליים המושפעים מהמרקסיזם (45) וחוטרים לכינונו של קשר הדוק בין עולם הערכות להוויה החברתית – הדוק יותר מאשר זה שモרשת ההשכלה הליברלית כוננה. משותפת להוגים אלה החתירה להשפיע, ע"י הגותם, על ההוויה החברתית של גרמניה הווימארית – חברה הסובלת מQUITOB חריף המוביל לאי-רצינוליזם – להפוך למודעת ולרצינולית יותר.

גישה זו חורגת גם מסורת ה-BILDUNG, שהיתה מרכזית כל כך בתודעתם של היהודי גרמניה, מסורת שהדגישה את הטיפוח העצמי של היחיד, ערכיו הרציונליים והישגיו. עם זאת, בעקבות ג'ורג' מוסה (46) ניתן להציג את הגישה זו כניסיונו לשמר על הגרעין העמוק של מורשת ה-BILDUNG, על רקע שקיעת הליברליזם שהופכת את הדגש הבלעדי של מורשת זו על היחיד לפחות ופחות לרՈונטי. לובנטל וחבריו ממשיכים, איפוא, בדרך דיאלקטיב, את המורשת היהודית הגרמנית החותרת לגיבושה של החברה על בסיס רציונלי. הפניה למרקסיזם והdagsh על ההוויה החברתית והמעמדית שמלחיף את הדגש המסורתי על הפרט, הם נסיון רדיקלי לרדת לשורשם של דברים ולהתמודד עם המציאות החדש שגרמניה ויהדותה נחשפו אליה – שקיעת החברה הבורגנית ועלית חברת המונחים שהקיטוב הבין מעמיד שבה חושף אותה, באופן קולקטיבי, לסכנות האי רציונליים. בפניהם של לובנטל להלווטיות ניתן, איפוא, לראות, חיפוש מקור לגישה משכילה פוסט-

לייבורלิต שמדגישה, בין היתר, את מחויבותו של האינטלקטואל לחברה שבה הוא חי, שערכיה ודמותה (שנקבעים במידה רבה ע"י הדינמיקה החברתית ולא רק ע"י הכרעות רציוונליות של יחידים) יכולים להיות מושפעים באופן ישיר מיצירתו.

מאמריהם על היהדות – 1926-1930

בשנים 1926-1930 פרסם לובנטל בכתביו עת שונים מספר מאמרים שעסקו בנושאים הקשורים לייהדות – בעיקר באישים יהודים שונים. באוטוביוגרפיה שלו מספר לובנטל באירוניה כי כתב מאמרים אלו, שחלקם התבססו על רצאותיו לפני קהילות יהודיות ורבתי כנסת, במידה רבה לשם פרנסתו (47). עם זאת, מעירן במאמריהם אלו ניתן למצוא ביטוי להלך הרוח של לובנטל ולבעיות שהעסיקו אותו באותה שנות. לובנטל עצמו הודה כי במאמריהם אלו היה קיים יסוד מסוימים שבטא את השקתו – האמונה כי בייהדות, ובעיקר במורשתו של הרמב"ם, קיימים גרעין רציווני המאמין באוטופיה שבעולם הזה וublisher, במידה רבה, את הסוציאליזם (48).

כמו בחיבורו על "אמנות הספרות והחברה", גם במאמריו על האישים היהודיים הייתה נקודת המוצא של לובנטל חברתית. הוא חתר להעיר את השתלבותם של אישים יהודים בהסתוריה של הבורגנויות העולה ואח"כ את התמודדותם עם בעיותיה של החברה הבורגת (49). במאמר על משה מנדلسון, למשל, טען לובנטל כי אמונהו של מנדلسון בהשראות הנשמה ובעולם הבא השטייכה, במידה רבה, לעידן המרקטליסטי והאבסולוטיסטי הפרה-מהפכני – מה שהיה מנוגד לעובדת היוטו של מנדلسון בן לקבוצה היהודית השוואת לאמנציפציה והעורוינית, ממי לא, את הסדר הישן הזה (50). מצד שני – תורה האסתטיקה של מנדلسון הייתה, ע"פ לובנטל, תרומה חשובה לגישת ההשכלה ביחס לאמנות –

ומילא תרומה להכשרת הקרקע ל"מהפכה" של הבורגנות הגרמנית (51). גם את נטייתו של הרמן כהן אל היהדות בזקנתו מסביר לובנטל על פי מונחים מעמדיים. לטענו, הניגודים בחברה הבורגנית שהלכו והחריפו על רקע ההתקדמות הטכנולוגית וה מדעית, דחפו את כהן לשאוף לפילוסופיה שתחרוג מעבר לעובדתי ולקונקרטי "גרידא" ותגבש ראייה כוללת ומעמיקה יותר של ההוויה (52). על רקע זה, טוען לובנטל, גטה כהן בערוב ימיו אל היהדות ואל הסוציאלייזם – הדת והבשורה המוסרית היו בשילו הדרך להציג על הפוזיטיביזם הריק שאפיין את הבורגנות השוקעת בת זמנו.

נטיטתו של לובנטל אל הערכיהם האוניברסיטיים, ובאופן קונקרטי יותר מגתו להבין את החברה על בסיס של יחסים בין מעמדים ולא על בסיס לאומי, באה לידי ביטוי במאמרו "טולסטוי ושאלת היהודים" (53). המאמר מציג בצורה ניגודית את גישותיהם של טולסטוי ודוסטויבסקי לבויה יהודית. אליבא דלובנטל ראה טולסטוי את הבויה היהודית חלק מהבויה הכללית של הדיכוי ברוסיה וטען כי האנטיימות נובעת מבויהם של הלא יהודים, במידה רבה מששאה של הבורגנות הרוסית מתורות יהודית. על רקע זה חתר טולסטוי לפתרונה של הבויה היהודית חלק משינויי כולל של הסדר החברתי ברוסיה. דוסטויבסקי, לעומתו, התמודד עם הבויה היהודית מנקודת המבט של הלאותיות הרוסית ותלה, לפיכך, את הבויה ביודים עצם בהאשימו אותם במספר תחומים. דוסטויבסקי הצדיק, במידה רבה, את המדיניות האנטיישמית של השלטון הרוסי, בעוד שטולסטוי ראה אותה כתפשית.

נטיטתו של לובנטל נגד הלאותיות ובعد התמודדות עם בעיות חברתיות ע"י הבנתן מנקודת מבט אוניברסלית ניכרת, איפוא, במאמר זה. הלאותיות הרוסית של דוסטויבסקי הופכת אותו לאנטיימי בעוד שטולסטוי, שתופש את בעיית היהודים ללא דעת קדומות, מתנגד

לאנטישמיות. לובנטל טוען שטולסטי הביע עמדה שלילית גם ביחס ללאומיות היהודית ודרש מהיהודים להבליט את היסודות האוניברסליים במורשתם - דעה שעולה בקנה אחד עם השקפותיו של לובנטל עצמו מאז הפסיק את פעילותו הציונית.

הביטוי המובהק ביותר לתפנית שעבר לובנטל במאצע שנوت העשרים הלאומיות היהודית לסוציאליזם נמצא במאמרו על לאסל ומרקס, שנכתב ב-1926. לובנטל מציג את שני האישים כתיפוסים המנוגדים זה לזה באופן קוטבי וטוען כי חווית היסוד האישית של כל אחד מהם, השונה כל כך מזו של חברו, היא הבסיס לניגוד זה. מרקס נולד למשפחה יהודית גרמנית ברלין וגילה באויראה חופשית ובטוחה ואילו לאסל, שנוצאו מפולין, מוצג ע"י לובנטל כדוגמא קלאסית ליהודי הגטו המזרח אירופי שמנעה לפrox את דרכו אל התרבות הכללית והחברה האירופית (54).

בעוד שחוית היסוד של לאסל - הרצון להשתחרר מהקיים היהודי המזומצם - התבססה על מוצאו היהודי, הרשות מפעלו של מרקס על השקפה תיאורטיבית כללית על בעיות החברה (55). טענתו של לובנטל שדווקא מרקס האיר את מורשתו היהודית בעומק רב יותר (56) נראית על רקע זה פרדוקסלית, אך היא מתבססת על תפישתו שלו את היהדות ואת תהליכי התמורה האידיאולוגית שעבר עליו במאצע שנות העשרים - ביטול זיקתו הייחודית ליהדות ע"י העלאת (AUFHEBUNG) של ערכיה לרמה האוניברסלית. מתוך אותה נקודת מבט לובנטל אף הרחיק לכת ואמר כי התנצרותו של היינריך היינה, צעד בו נקט היינה כדי להצטרף לחברת האירופית ולאפשר לעצמו מימוש עצמי בתוכה, הייתה מבוססת עצמן, באופן טרגי, על ערכים יהודיים (57).

לאסל הוזג, איפוא, ע"י לובנטל, כמו שחויה יהודית צרה (הוوية הגטו ועוד יותר ממנה הרצון האובייסיבי להשתחרר מהויה זו) העיבה

על מחשבתו האוניברסלית. את ייחסו החיוובי של לאסל למדינה ואת הערכתו כלפי סמל הכוח של האצולה והבורגנות הגבואה רואה לובנטל כביטוי לחוויותו של היהודי חסר הזכויות שנושא את עיניו בהערכתה אל המדינה בה הוא רוצה להשתלב ומעריך את בעלי הכוח בה (58). את הערכתו זו של לאסל לכוחה של המדינה משווה לובנטל לצינויות בת זמנו שלו שגם היא לוקה, לטענתו, בנטיה הרומנטית של הערכת הכוח הממלכתי.

מרקם, לעומת זאת, מייצג עבור לובנטל היהודי שהצליח לפרוץ את גבולות הווייתו היהודית ולגבות השקפת עולם אוניברסלית עקבית. בניגוד ללאסל, מרכז הקובל בפעולתו של מרקס אינו הביא גרופיה האישית שלו אלא מחשבתו התיאורטית – ובכך גדורתו (59). לובנטל אף מרחיק לכת ומציג את מרקס כמו שמשיך את מורשת הרציונליזם היהודי מבית מדרשו של הרמב"ם (60) ובפינו טוען שבדורתו כלפי היהדות – שלובנטל מקבל את הגדרתה כ"אנטישמיות יהודית" (61) – נבעה ביסודו של דבר מרצונו למשח חוש צדק, שהוא יהודי ביסודו (62).

הצגת היהדות כمبرוסת על מערכת ערכיהם אוניברסלית ומופשטת של מוסר וצדק לא הייתה ייחודית ללבנטל אלא אפיינה את התודעה העצמית היהודית של מגזרים רחבים בצייבור היהודי הגרמני וממילא גם את מרבית הקוראים המיעודים של מאמרי אלה של לובנטל. כך, למשל, הציגו מייסדי ה-V.C., הארגון המרכזי שייצג חלק ניכר היהדות גרמניה, את היהדות כדת המבוססת על האתיקה האוניברסלית שבסיסו המדינה המודרנית (63) ואילו לודביג הולנדר, מנהיג הארגון בשנות העשרים ובראשית שנות השלוושים, ראה את הגਊן המוסרי האוניברסלי כרוחה הנצחית של היהדות לעומת האומות, שאינה אלא יסוד ארעי בה (64).

"אמנות הספרות והחברה" – 1928-1931

בשנים 1928-1931 עסק לובנטל בכתיבתם של מספרים מאמריים שכונסו לקובץ "אמנות הספרות והחברה". במאמריהם אלו מתמודד לובנTEL לראשונה עם בעיות הסוציאולוגיה של הספרות שהרבו להעניק אותו מאז (65). לובנTEL, ששאף כבר כמה שנים לעיסוק בקורתי בספרות מנוקודת המבט של מדעי החברה, חתר להתריס בכתיבתו נגד דרכי המחקר המסורתיות והבנאליות (66). בנגד כתיבתם של המומחים היושבים במגדל השן האקדמי ועסקים ביצירות ספרות בלבד להתיחס להקשרן החברתי, נטו לובנTEL וחבריו לכתיבה מעורבת יותר וחתנו לעקרונו של מושג חופשי מערכים (WERTFREI), שאותו ראו כהבעת עמדה שמרנית בעד המשך המצב הנוכחי.

קובץ המאמרים, שהתבסס על הרצאותיו של לובנTEL במסגרת "האיגוד להרצאות עממיות" (67) הביא, איפוא, לידי ביטוי את הדרך שבה ראה לובנTEL את בעיות החברה שבה הוא חי ובמיוחד את התהליך המרכזי שהוא עברה, לדעתו – התנוונותה של התודעה הבודגנית. ערב הקטסטרופה הנאצית התמודד לובנTEL, דרך בקורס הספרות, עם בעיות היסוד שהרבו אח"כ להעסיק הסטוריונים, בימי הריך השלישי ואחריו – מדוע לא פרצה מהפכה בורגנית בגרמניה, מהם שורשי האוטו-רטיריזם בחברה הגרמנית ועוד.

המאמר הראשון בקובץ עוסק ברומנטיקה, שאיתה מכנה לובנTEL "המהפכה המודחת", ועניןינו בהווצרות המסורת האנטי-משכילית הגרמנית. הרומנטיקה, טוען לובנTEL, מזוהה עם התביעה לשחרור לאומי מהכיבוש הצרפתי אך בעצם היא, בראש ובראשונה, תופעה בורגנית הפועלת בשירות האבסולוטיזם והרייכזיה (68). היוצרים הרומניםים צמחו בחברה בורגנית ורבים מהם נמשכו בצעירותם אחרי ההשכלה והקדמה, אך המבנה החברתי והפוליטי של גרמניה בת זמנם, שמנע את מימושן של

שאייפות אלה, גרים להם להפוך לרומנטיקנים (69). לובנטל, שראה את ההשפעה על החברה ואת קידום התמורה בה כתפקידו של האינטלקטואל, רואה את הערכתם של הרומנטיקנים לעבר כתחממות מהתמודדות עם הוויה, שביחס אליה הם חסרי אוננים (70). הרומנטיקה אינה אלא יצירתה של הבורגנות שב嗾 כל סיכוי למימוש האינטרסים הרדיקליים שלה מול אלה הפיאודליים השולטים בחברה הדוחיקה את בעיות הכאן והעכשיו ונסוגה לעולם הדמיון (71). הבלעדיות שהרומנטיקה מפנה ליסוד האינדיבידואלי ולחווייה הפנימית של היחיד נובעת, כאמור, ע"פ לובנטל, מוקוצר ידה להשפייע בדרך כלשהי על ענייני החברה.

תנוועת גרמניה הצעירה ייצגה עבור לובנטל את המהפכה הбурגתנית הגרמנית שמעולם לא התרחשה (72). בעוד שמהפכת יולי 1830 הובילה להטבשות הבורגנות במרכזה הזירה הפוליטית הצרפתית, גلتה הбурגנות הגרמנית רק עניין מועט בפוליטיקה עד לאירועי 1848 (73). אנשי גרמניה הצעירה ניסו להוביל את מאבקה של הбурגנות הגרמנית לקידום האינטרסים שלה (74) אך לובנטל מושיל אותם לנער מתבגר שהשתחרר, אמנם, מהתמיות הילודתיות שאפיינה את הרומנטיקה, אך מושיף להיות חסר אוננים ביחס למציאות הקשה שאליה התווסף (75). החברה הбурגתנית שיוצרה גרמניה הצעירה תארו היותה חלה ובניה מטופלים (76).

הרעיוון הלאומי, שלובנטל מקשר אותו בדרך כלל לריאקציה ומציג אותו כמנוגד לקדמה החברתית, סמל אצל גרמניה הצעירה את תקוות העתיד ואת האידאל המנוגד למدينة המשטרת הריאקציונרית (77). גרמניה הצעירה התוותה, אמנם, את עקרונותיה של הбурגנות הגרמנית אך יותר מכך היא חשפה את החולשות ואת חוסר הבתוון העצמי של בורגנות זו (78) – מצב שמוסח ע"י לובנטל בדמותו התלווה וחסרת התקווה של אדווארד מוריקה (MOERIKE) (79).

החל מאמצע המאה ה-19, לאחר תום עידן הריאקציה, מתחילה להסתמן

תהליך של נצחון הבורגנות ועלית בבחינה העצמי, תופעות של לבנטל בודק בעדרת כתיבתו של גוטסב פרייטג (FREYTAG). בנייגוד להדרכה הרומנטית ולחוסר התקווה הפסיכיאטרי של אנשי גרמניה הצעירה, ראה פרייטג את ייעודו הפוליטי כאמן כמו זה של כל אזרח חוץ אחר בחברה הבורגנית (80). בכתיבתו ניכר מאד הקשר בין הלאומיות לבורגנות החוץ, בנייגוד לאנטי טיפוס האристוקרטית שמתואר כkosmopolity (81).

בעוד שאצל פרייטג, בן הדור הראשון לעלייתה של הבורגנות, הייתה הלאומיות כרוכה בליברליזם ומונוגדת לעקרונות האристוקרטים, ניכר אצל שפילהגן (SPIELHAGEN), בן הדור שאחריו, ראשיתו של תהליך הנינוי. איחוד גרמניה הביא לשתלבות הדרגתית של הבורגנות הגבואה בשכבות הפיאודליות ולשיתוף אינטראסים גדול והולך ביניהן – מה שבא לידי ביטוי בקבלת עקרון המדינה הלאומית של ביסמרק ע"י הבורגנות ולהסכמה בורגנית מלאה למלחמות בסוציאליסטים (82). כך עובר פרידריך שפילהגן, שבנויות ה-60 החזיק בגישה בורגנית אידאליסטית, הרומנטית ואנטי אристוקרטית (83), תהליכי הדרגתיו שמביא אותו להזדהות עם קיסר גרמניה כסמל לאחדות לאומית ולהתעלמות מוחלטת ממצב הפרוליטריון וMapViewותיו (84). הלאומיות, שהייתה אצל אנשי גרמניה הצעירה חלק מהשאיפה לקדמה חברתית, הופכת לבסיס הברית הריאקציונרית בין הבורגנות הגבואה למסד של הריין השני ומקהה לחלוותין את רגישותם החברתיות של הבורגנים.

טיאור תהליכי התנוונותה של הבורגנות מגיע לשיא בפרק בו עוסקת לבנטל בקורסואד פרידיננד מייר (MEYER). ספוריו של מייר עוסקים בתקופות ההיסטוריות רחוקות ואין להן, כאמור, כל קשר למציאות החברתית האקטואלית, אך לבנטל חותר לחושף את המשמעות הסוציאולוגית של הנושאים שבהם בוחר מייר לעסוק ואת דרך עיסוקו

בهم (85). מייר בוחר בכתיבתו במצבים שמשמעותם ראייה הרואית של ההיסטוריה, שאוთה הוא תופש צדירת פעילותותיהם של יחידים גדולים (86). מייר מomid במרכז את הגיבורים היחידים עד כדי כך שהנורמות המוסריות והערכיות המקובלות על החברה מוצגים כלל רלוונטיים עבורים (87). ברוח ניטיאנית הוא מציג את היחיד הנבחר כדי שיוצר את הערכים שלו עצמו ושותפם בין טוב לרע – כפירה מובהקת במערכות הערכיות האוניברסלית הליברלית, מורשת ההשכלה.

את תפישתו של מייר לפיה מושתתת החברה על הניגוד בין היחידים הגדולים לכל השאר ואת גישתו לפיה ההיסטוריה היא קורות מאבקיהם של היחידים גדולים ולא של קבוצות אינטראסים, מייחס לובנטל לבורגנותה הגבואה (88). הבורגנות הגבואה, שבמפנה המאות הפכה לשכבה השלטת בחברה הגרמנית, התנתקה מבעיות היום יום ופיתחה יחס של בוז כלפי הקיום המוצע ותחושת עצמאות כלפי ערכי המוסר המקובלים (89). בעוד שלבורגנות כמעמד עולה המורכב מרובה אינדיבידואלים היה במהלך המאה ה-19 חזון חברתי כולל, הפכה הבורגנות הגבואה של מפנה המאות לקבוצה בעלי מונופול המטוגרת עצמה. המסורת ההומניסטית וההפרכנית, מורשת ה-BILDUNG, הפכה, על רקע תהליכי חברתי וכלכלי זה לשמרנית (90). מדיניות הקרטלייזציה וההתבדלות החברתית של הבורגנות הגבואה כרוכה גם בלאותיות ובברית פוליטית עם הממסד של ביסמרק שחותר לגרמניה גדולה (91).

לובנטל מסיים את הפרק שעוסק בבורגנות הגבואה בטענה שהברית בין בעלי הקרוונות, הסוחרים ואנשי הצבא גרמה לכך שהליברליזם לא יהיה במוקד תודעת הממעמד השליט בגרמניה. ברית פוליטית זו פותחת, לדעת לובנטל, את השער בפני הרואיזם אי רציאונלי (92). גישה זו מבטא את רגישותו של לובנטל לחולשותיה של הדמוקרטיה הליברלית הגרמנית מול האתגר הפשיסטי.

הפרק האחרון בקובץ עוסק בספר השווייצרי גוטפריד קלר, שמייצג עבורו לובנטל את הבורגנותה הצעירה. בМОקד חייו של מעמד זה עומדת תודעת מילוי החובה, משתלבת עמו ויתור על סיפוק היצר (93). תודעה זו היא ביטוי לחוסר האוניות של הבורגנותה הצעירה של מול המעמדות השליטיים, בעלי המונופוליים (94) – חוסר אוניות שבביאו אותם לתת לגיטימציה ליחסם בכוחות השמרנים ללא כל ציפיה להתחדשותם (95).

הבורגנותה הצעירה, שרוואה בפוליטיקה חזות הכל, היא, איפוא, מושא פוטנציאלי נח לשולטן אוטוריטרי, כפי שלובנטל מתאר אותה. עליתה וקיומה של הבורגנותה הגרמנית הינה, במידה רבה גם עלייתו וקיומו של אידאל ה-BILDUNG, בו תקופת ההשכלה, שעמד ביסודו ההוויה היהודית הליברלית בגרמניה. בתיאור התנוונותו של אידאל זה כורך לובנטל את עליית היסוד המאיים בהוויה הגרמנית – הלאומנים.

הלאומנים הגרמני מאיימת על הערכיהם הליברליים האוניברסליים שהיוו תנאי חיוני להשכלה היהודים בחברה הגרמנית. מעבר לכך – הלאומנים מקהה כל רגשות חברתיות. כפי שראינו קודם לכן, התנגד לובנטל גם לציווית מטיבות דומות, מה שקרה כי עמדתו כלפי הלאומים והסכנות הטמונה בה הייתה עקבית מאמצע שנים העשרים.

בכתיבתו יותר לובנטל, איפוא, להחזרת אידאל ה-BILDUNG המקורי – מורשת ההשכלה – ע"י חיפוי התנוונותה של הבורגנות שפתחה אותו בעבר. שלא כיהודים ובבורגנים אחרים, אין הוא נצמד להוויה הבורגנית הליברלית הקיימת אלא יותר לפתח, בדרך בקורסית יותר ודילקטיבית, את העקרונות הליברליים שעליהם חונך ולזכך את מורשת ה-BILDUNG, בעזר עקרונות המרקסיזם, לנוכח התמורות בחברה הגרמנית. האוריינטציה המרקסיסטית, האוורירה החופשית והפורה במקוון למחקר חברתי ומעבר לכך המרד נגד ההוויה הבורגנית שאפיין

את התפתחותו של לובנטל עוד בימי נעוריו הcano לו נקודת מבט שונה על גרמניה מזו של הממסד היהודי הליברלי. כבר בסוף שנות ה-20 מישיר לובנטל מבט אל "גרמניה האחרת" – לא רק הארץ ההשכלה הליברליזם והאמנסיפציה שהיהודי הליברלי מזדהה בטבעות עם מורשתה אלא חברה שנקלעה למשבר ערכיים עמוק. התבוננותו של לובנטל בחברה הגרמנית דרך הספרות הביאו אותו, שנים אחדות לפני המהפכה הנאצית, לתודעה שההירואיזם האי רציונלי ווואוטורויטריזם מסכנים את החברה הגרמנית, את מורשת הליברליזם שלה ומילא גם את הבסיס לקיום היהודים בה.

הצראות מלאה למכון, הוצאת כתבי העת, הגירה – 1930-1933

ב-1930, עם מינויו של הורקהימר לראש המכון למחקר חברתי, הפק לובנטל לפועל במשרה מלאה במכון ווחל להקים בכך את כל עיתותיו (96). במסגרת זו היה לובנטל אחראי להוצאה לאור של כתבי העת של המכון (*ZEITSCHRIFT FUER SOZIALFORSCHUNG*) (97) שהכרך הראשון שלו, היחיד שייצא לאור בגרמניה לפני עליית הנאצים לשלטון, יצא לאור ב-1932. כרך זה, שנועד להיות מעין הצהרת עקרונית ראשונה של המכון וביתו לאריאנזה בין תחומיות של תחת ניהולו של הורקהימר, התבסס על מאמריהם של החברים המרכזיים במכון. כל אחד מהכותבים התווה את כיוון המחקר אליו הוא קורא לחדר בתחוםו, במסגרת העקרונות הכלליים של המכון (98).

תרומתו של לובנטל לכרך זה, פרט לעריכתו, הייתה המאמר "על הממצאים של הספרות" שבו התווה, באופן מתומצת ומרוכז, את העקרונות שהנחהו אותו בכתיבת "אמנות הספרות והחברה". המאמר פותח בברור על מדע הספרות הממסדי שמנתח את יצירותיהם של ייחדים אך איננו מסוגל להתמודד עם בעיות הערך והמשמעות הכוללת של הייצירה הספרותית

(99). לובנטל יוצא נגד מגמות שמרניות הקשורות יצירות ספרות ל"روح העם" ומהללות אותו על בסיס זה ומציג את הפסיכואנאליזה כנקודת מוצא אלטרנטיבית לניתוח היצירה הספרותית ואישיותו של יוצרה (100). הוא מתנגד לחתירתם של מבקרים מסוימים לנתק את היצירה הספרותית מההסטוריה וטוען שבויתור כזה מוביל ויתור על עצם היומה להבין את היצירה הספרותית ואת ההשפעה שלה בחברה (101). את קריאו לניתוח בקורתי של הקשר בין היצירה הספרותית להוויה החברתית ממחיש לובנטל בכמה דוגמאות – שרובן מتبسطות על תמצות הרעיוןנות שהעלתה ב"אמנות הספרות והחברה".

בגלוון הראשון של כתב העת התווה, איפוא, לובנטל את העקרונות שהנחו את המאים שעתיד היה לפרסם בכתב העת של המכון עד סוף שנות השלושים. במרכזו גישתו עדמה הקריאה, שאפיינה את אסכולת פרנקפורט בכלל, לעגן את העיסוק בתחום התרבות השונים בהוויה ההיסטורית ולנתח את יחסיו הגומליים בין ההוויה ההיסטורית לתופעות התרבותיות.

הריגשות לתרמה ההיסטורית המהוות אפיינה את לובנטל וחבריו וסיעעה להם להבין, לפניו רבים אחרים, את משמעותה של הסכנה הנאצית. לתוכאותיו של המחקר האמפירי שערכו ב-1930 על מנטליות העובדים ברינלנד ובווטפליה (על כך ראה בפרק ה' להלן) ולזעוזע שליהם מעליית כוחם של הנאצים בבחירה שנערך ב-September 1930 היו תוכאות מעשיות מיידיות. כבר בסוף 1930 החלו חברי המכון בהכנות לקרה האפשרות שיctraco לעזוב את גרמניה. הם הקימו, לצורך כך, סניף של המכון בז'נבה ודאגו להעברת חלק מכפפי המכון להולנד (102). עם עליית היטלר לשטון עזבו חברי המכון את גרמניה ב מהירות, מתוך הערכה שהטרור הנאצי לא יאוחר לבוא. לובנטל היה האחרון שעזב את פרנקפורט לז'נבה, ב-2 במרץ 1933, שלושה

ימים לפני שאנשי הס.א. תפשו את בניין המכון (103). כמו אינטלקטואלים רבים אחרים, יהודים ולא יהודים, עזב לובנטל את גרמניה עם עליית הנאצים לשלטון, אך בניגוד לרבים אחרים עזיבתו הייתה מתוכננת וחסרת אשליות. הרגשות החברתיות שהאוריאינטציה המרקסיסטית הקנה לובנטל ו לחבריו הפכה אותם למודעים לאופיה של הסכנה הנאצית יותר מרבבית יהודי גרמניה. כאמור, ניתן לראות ביצירתה של אסכולת פרנקפורט ביטוי רדיקלי לאידאל ה-BILDUNG שהיהודים הגרמנים דבקו בו ושהאמונה האופטימית בתבוננה ובકדמה עדמה במרכזו. לרדיקליזם זה התלווה מתבוננות מפוכחת בחברה הגרמנית על יסוד האוריאינטציה המרקסיסטית הלא דוגמתית שסייעה להם להבין את המתהווה בה. אי אפשר לומר שבציבוריות היהודית הגרמנית לא הייתה מודעות לטכנית הנאצית (104), אך אצל לובנטל לחבריו, בני הדור הצעיר ליברלי, הייתה מודעות זו חזקה יותר.

המרד בערכי הבורגנות והשאיפה הרדיקלית למימוש ערכי ההשכלה שאפיינו את השםאל האינטלקטואלי בגרמניה הווימארית (105) התלווה אצל לובנטל לחבריו בנטיה ל脱離 את המציאות לא רק דרך עקרונות מופשטים ורעיוןות של קדמה אלא תוך כדי פעילות מחקרית אמפירית להבנת ההוויה החברתית. זה היה הבסיס בדרך הייחודית שבה הם חתמו דרכו עם הסכנה הנאצית העולה.

פרק ד' – יהדות בראוי הסוציאולוגיה – פרום עד אמצע שנות העשרים

עם סיום לימודיו התיכוניים בפרנקפורט, החל פרום בלימודי משפטים באוניברסיטה שבעיר, מתוך שאיפה לשלב בין המשפט הכללי והעברית ולרכוש בסיס להתחמות עתידית בתלמוד (1). עם זאת, פרום הצעיר נרתם עד מהרה מהאפשרות שייהיה עורך דין – מקצוע יהודי בוORGANI מובהק – ועבר ב-1919 ללימודי פילוסופיה, פסיכולוגיה וסוציאולוגיה בהיידלברג – שם היה אלפרד ובר, אחיו של הסוציאולוג הידוע מקס ובר וסוציאולוג מוכר בזכות עצמו, למורו המובהק (2). כמו אחרים, הסוציאולוגיה הייתה עבור פרום תחום עניין עשוי היה לטpii לו בגיבוש זהותו ובהברת יחסו למסורתו.

עוד בהיותו סטודנט בפרנקפורט היה פרום פעיל באגודה הסטודנטים היהודייה המזוהה עם הקו הציוני (ה-Z.C.K.). במאי 1919 הופיע שמו בקריאת לאיחוד כל הכוחות של ארגוני הסטודנטים הציוניים בפרנקפורט. לפועלות קבועה העבודה השונות של האגודה תרם פרום כאחראי להנחלת תולדות הציונות (3).

במקביל ללימודיו האקדמיים בהיידלברג הוסיף פרום להיות מעורב בענייני יהדות בפרנקפורט. הסטודנט הצעיר היה מעורב, למרות מוצאו האורתודוכסי, ביוזמתו של הרב הרפורמי גיאORG זלצברג – הקמת GESELLSCHAFT FUER JUEDISCHE VOLKSBIILDUNG IN FRANKFURT AM MAIN הוקמה לקראת סוף 1919 וסבב הרצאות הראשונות שלה נפתח בפברואר 20' בהרצאה חגיגית של הרב נובל. החברה לחינוך היהודי הייתה הגרעין להקמתו של בית המדרש החופשי בפרנקפורט (5). פרום היה מעורב גם בפעילותו של בית המדרש ואף העביר בו, ב-1923, סמינר שעסק בכתב הקראית (6), שבה, בין השאר, עסק בעבודת הדוקטורט שלו.

כמו לובנטל וסימון נמנה גם פרום על חוג מקורביו של הרב נובל (7) והושפע מדרותו הクリזטית. במאמר הספד לנובל, שנחתם ע"י פרום באופן אנונימי כ"אחד התלמידים" מתאר פרום את הרב כמו שידע את בעיות בני הנער והתמודד עמן. כמורה לתלמוד, כתב פרום הצעיר, קרא לנו נובל מתווך הטקסט את נשמת העם וכמושיר הראה לנו את היופי שבדרכי התורה (8).

בחוג מקורביו של הרב ר宾נקוב בהයידלברג

למרות מעורבותו של פרום בפעילויות יהודית בפרנקפורט ועם היותו אחד מקורבי הרב נובל, עוצבה זהותו היהודית של פרום בשנות העשרים המוקדמות בעיקר תחת השפעתו של מורה ורב שמצא בהයידלברג – זלמן ברוך ר宾נקוב. פרום בקר בביתו של ר宾נקוב בהයידלברג כמעט יום יום במשך חמיש שנים, למד אצל תלמוד, הרבה לשוחח אותו על נושאים שונים ואף נעזר בו מادر בכתיבת עבודת הדוקטורט שלו (9). ר宾נקוב, יהודי יליד רוסיה שבא מסביבה חסידית והיה בעל השכלה תלמודית וככלית רחבה, גלם בעיני תלמידיו שילוב בלתי רגיל של עולם הלימוד המסורתני של היהדות עם ההוויה האינטלקטוואלית האירופית המודרנית (10). הוא שהה בהයידלברג עשרים שנה (מ-1907 עד 1927) שבמהלכן רכז סביבו חוג של תלמידים וחסידים צעירים, קיימים קשרים עם אינטלקטוואלים גרמנים ואף היה חבר ב"חוג ובר" שהשתתפים בו, אינטלקטוואלים גרמנים מדיסציפליינות שונות, דנו בעיות סוציאולוגיות ופילוסופיות (11). ניתן שהענין הגובר של פרום בסוציאולוגיה התפתח, בין השאר, בהשפעתו של ר宾נקוב.

בבראו להයידלברג מצא ר宾נקוב את הצעירים היהודיים שבאו מבתים מסורתיים במצב של משבר זהות, כשהסתמא הניאו-אורתודוקסית של "תורה עם דרך ארץ" כבר לא ספקה להם (12). נטייתו להמנע מכל

הפרדה בין לימודי התלמוד ללימודיו החול ולעכוב לא רק את יחסו לחברת הכללית וلتרבותה אלא גם את ראייתו את היהדות עצמה על בסיס מחשבתו המודרנית סייעה לתלמידיו בגיבוש זהותם (13). קשה לשאזר את פרטי הגותו של רבינקוב משום שהאיש גרתע מיסוד אקדמי כלשהו (למרות שהוצע לו) ואף התנצל כמעט לגמרי מכתיבתה. במאמר היחיד מפרי עטו שיצא לאור (14) ניכרת, כפי שנראה להלן, השפעתו על פרום הצעיר.

בזכרוונוטיו תאָר פרום את הקשר שלו עם רבינקוב כחופשי ואיןטימי, שלא קשריו עם אנשי האקדמיה שאלייהם לא פנה בחופשיות (15). רבינקוב מתואר כמו ששילב בין יהדות להומניזם רדייקלי וסוציאליזם ואף נתה לציונות. התרבות המודרנית שרביבינקוב ייצג עברו תלמידיו לא הייתה תרבותו של המعمד הבינוני הגרמני (שפיפינה את דור הוריו של פרום ובדרך אחרת גם את דמותו של הרב נובל מפרנקפורט), שכנגדה נתו הצעיריים בני דורו של פרום למרוד, אלא תרבותה של האינטלקנציה הרוסית הרדייקלית (16).

"החוק היהודי" – היהדות הרבענית הנטורלית וגיונגה ב-1922 השלים פרום את כתיבת עבודת הדוקטורט שלו – "החוק היהודי – על הסוציאולוגיה של יהדות התפוצות" (17). העבודה נכתבה במסגרת לימודי הסוציאולוגיה שלו אצל אלפרד ובר, אך ניכרת בה גם השפעתו של רבינקוב שכאמור, סייע לפروم בכתיבתה, כפי שסייע גם לתלמידים אחרים שלו בעבודותיהם האקדמיות.

בחיבור על החוק היהודי משתקפות דרך עבודתו של פרום והעקרונות המתודיים שהנחו אותו בראשית שנות העשרים וכן השקופותיו על היהדות בכלל וב考רטו על זרים שונים בייהדות הגרמנית בת זמן בפרט.

במהלך חיבורו חותר פרום להגדיר את מטרותיו ואת המתודולוגיה שלו. העיסוק ה"מדעי" ביהדות רובי, לטענתו, באנטרסים פוליטיים ומוספע מהעובדת שביעולם הכללי היהדות נתפסת כהויה מסטורית ולא מובנת (18). על רקע אמירה זו ניתן להבין את עבדתו של פרום כנסיךן של מי שראה עצמו מושרש בהויה היהודית המסורתית, לתאר באופן מדעי את דמותה של היהדות ואף לבקר אחדים מגילוייה מתוך גישה חיובית בסיטית ונגישות למקורות היהדות הקלסיים. גישתו זו של פרום לעובדה מתבררת על רקע הבקרות שלו כלפי הסוציאולוגיה ורנרט זומברט שטען כי הקפיטליזם המודרני מושתת על היהדות (19). לדברי פרום, לא זומברט לא היו כלל הכלים לעסוק ביהדות כבעיה חברתית ודתית והוא הגיע למסקנהתו על יסוד התבוננות שטחית בסטריאוטיפ היהודי המקובל. (20). לטענתו, המתודה של זומברט הייתה מוטעית מיסודה משומש שהיהודים הוצגהו על ידי דרך דבריהם של כמה רבנים מגרמניה של המאה ה-19, שהושפעו מהאוורירה הקפיטליסטית בת זמנם, תוך שהוא מתעלם לחלוטין מקורותיה הקלסיים של היהדות (הנביים, המשנה, הקבלה, החסידות) (21). מתוך גישה חיובית למקורות ונגישות אליהם חותר, איפוא, פרום, להציג תמונה אמיןה ומאוזנת של היהדות, מה שזומברט ובבר ואחרים לא יכולו ואולי גם לא רצו לעשות.

מעבר לשימוש במקורות היהודיים מתבססת עבדתו של פרום על הסוציאולוגיה של התרבות מבית מדרשו של אלפרד ובר. תוך שימוש במונחי דיסציפלינה זו מתאר פרום את היהדות כגוף היסטורי (GESCHICHTSKOERPER) ומבחן בין התרבות שלה (KULTUR) – עולם הרוח והערכים היהודי לה – למעורבותה בחיי הכללים והטכניים של החברה הכללית (CIVILIZATION) (22). פרום טוען לייחוד העיסוק הסוציאולוגי שלו ביהדות, עסקו השונה מעיסוקם היהדות של אישים כהרמן כהן ומרטין בובר שהתבססו על נקודת המבט הפילוסופית (23).

עיסוקו של פרום ביהדות טבוע בחותמה של הגישה המרקסיסטית שחוותה להבין את ההוויה התרבותית והדתית על יסוד מיליצים כלכליים וחברתיים. כך ניגש פרום לבדוק את התהווותה של הכת הקרהית על רקע המצב הכלכלי והפוליטי בן הזמן (24) ומזהר את התפשותו של הכת ואח"כ את שקייתה על בסיס נסיבות כלכליות משתנות (25). גישה זו מסייעת לפروم לחושף את מה שטמו מאחרוי החזות האידאולוגית הדתית של הכת הקרהית או של התנועה הרפורמית ובכך להסביר ולהבין לא רק מנקודת מבטו של היסטוריון של רעיונות דתיים אלא כסוציאולוג החושף את המשמעות החברתית והכלכלית של רעיונות אלו. גם הדיוון על החסידות פותח בניתוח המצב הכלכלי שעמד ברקע להתהווותה (26), אך במהלכו מתברר שלמרות שהוא מטייע במסורת המרקסיסטית הקורשת בין בסיס כלכלי לבניין על אידאולוגיה הוא אינו מחייב לחולוטין למסורת זו. שלא כמו בהקשר של הכת הקרהית והתנועה הרפורמית, מסביר פרום שלמרות חשיבותו של הגורם הכלכלי הוא לא היה מהותי בהתפתחותה הרעיונית של החסידות (27). בכך עוד לטענת המסורת המרקסיסטית הנוקשה, פרום אינו סובר, איפוא, שהאידאולוגיה והדת מושתתות תמיד על אינטרסים כלכליים אלא מכיר, לעיתים, בעצמאותן.

קודם שהוא פונה לנתח את התהווותן של הכת הקרהית, התנועה הרפורמית והחסידות מתאר פרום בפרק הפתיחה של חיבורו את אופיה של "יהדות ההיסטוריה", התופעה האותנטית שבמהשך עבודתו ידועה בהסתעפותו. הדרך שבה פרום מתאר את היהדות הקלאסית מושתתת על מתח בין חתירתו לשמר ערכי מסורת התורמים לגיבוש הקולקטיב היהודי מצד אחד לשאיpto להציג את היהדות כהוויה ליברלית המקנה חירות לפרט מצד שני. במקד הוויה היהודית ההיסטורית שפרום מתאר עומדת יחס הקורלציה בין קהילת הגורל, הוויה האתנית והחברתית שקרי דם, משפחה וההיסטוריה הופכים אותה לגוף ההיסטורי (GESCHICHTSKOERPER).

לבין ההוויה המטאфизית שmagבשת את העם ויוצרת את דמותו – הדת על גילוייה, ה-KULTUR היהודי (28). התוכן הדתי אינו יוצר את ההוויה ההיסטורית היהודית – הגוף – אלא משמש כנסמותו של הגוףandi. בין הגוף – האומה לרוח – הדת, קיים קשר חופשי ודו צדדי של קורלציה – הדת מבשת את ההוויה החברתית הלאומית ומעצבת את דמותה אך גם מתעצבת ומפתחת מתוך התפתחותה של האומה, לצרכיה החברתיים והכלכליים ונטיותה.

בניגוד לנצרות, הדת היהודית אינה יוצרת את הקולקטיב היהודי אלא רק מאפיינית ושמורת קולקטיב ארגני קיים. על רקע זה אין ליידות דוגמה דתית נוקשה, מושם שזו אינה חיונית לכינונו של הקולקטיב היהודי שקיים מילא בגוף היסטורי. לא זו אף זו, קיומה של דוגמה דתית נוקשה סותר את עקרון היסוד של הקורלציה החופשית בין הגוף החברתי ל-KULTUR הדתי שלו (29), העקרון שמקנה ליידות את ייחודה. ליידות היא, איפוא, מערכת חיים מפותחת ודינמית של הקולקטיב היהודי ובמרכז הוויתה לא עומדת הדוגמה אלא החוק הדתי. החוק הדתי – ההלכה – טובע מהיחיד מעשה ולא אמונה נוקשה, הוא מבש את מסגרות החיים של הפרט היהודי ומעגן את השתיכותו למסגרות הקולקטיביות (משפחה, קהילה, אומה) (30) מבליל למנוע ממנה מחשבה חופשית וቤתי אישי.

בהצגת הקשר בין הפרט היהודי לקולקטיב ניכרת, מצד אחד, מגמותו של פרום לתאר את הקולקטיב היהודי כהוויה ארגנית ומצד שני שאייפטו לעגן את חירותו של הפרט בתוך קולקטיב זה. ניתן להבחין כאן בשפעתו של רבינקוב שהתייחס במאמרו לתפישת יסוד המצוייה ביידות "הגורסת שהפרט יונק חשיבותו מן הציבור מצד אחד אך מצד אחר הציבור אף הוא מגיע לידי שכלו לו רק ע"י היחידים האוטונומיים" (31). המוגרת ההלכתית, שבהשלכותיה על זיקת גומליין זו דן פרום

בעקבות רבו תוך שהוא נער בדיסציפלינה הסוציאולוגית, מגבשת את זיקתו של הפרט לקהילה היהודית אך היא מתירה לו את החירות לגיבוש השקפותיו שלו. התפילה מושתת על גוסח אחד שמאחד את קהילת המתפללים, אך היא בנויה כך שככל מתפלל יכול להכין לתוכה את התכנים האישיים שהוא חותר לבטא (32). מעבר לכך – ההלכה מבוססת גם על עקרון השוויון החברתי. החוק הדתי היהודי הוא שווה לכל نفس משומש שהיהדות שוללת עקרונית את קיומן של שכבות חברותיות נפרדות הכפופות למערכות חוקים שונות (33).

הצגת היהדות כהווייה קולקטיבית-הstorית ואורגנית מצד אחד אך גם כמקרה לכל דור את האפשרות להתפתח על פי צרכיו ודרךו מצד שני באה לידי ביטוי גם בדרך ספרות מציג את תורה התגלות היהודית כא-הstorית. את המדרשים לפיהם כל הדורות היו במעמד הר סיני מציג פרום כביטוי לעקרון לפיו כל דור, ובמשמעות – גם כל יחיד, חווה את התגלות האל באופן בלתי אמצעי וריבוני לפרשה בדרךו שלו (34). כינונה של היהדות לא מושתת, איפוא, על ארוע הstorי חד פעמי אלא על מציאותה המטאфизית של תורה שכל אחד בכל דור נגish אליה ישירות. ההלכה והتورה הן מכלולם של לבוש צורה ופושט צורה במהלך הstorיה תוך כדי המפגש המתמיד של הקולקטיב היהודי – העם – עם אלוהיו (35). באופן פורמלי כפופה ההלכה למסורת המקראית והתלמודית – כפיות האיזוניות לאחדות העם ולרציפות הstorיה של זהותו – אך בתוך מסגרת פורמלית זו מתפתחת ההלכה בכל דור על פי צרכיו הרוחניים ודמותו.

בתיאורו את היהדות הstorית חותר פרום להבהיר את יחסה לעבודה ולתרבות הקפיטליסטית, על רקע עיסוקם של זומברט וובר בנושא. המסורת היהודית שוללת את התפישה הפרוטנטנית שרוואה את העבודה הקשה ללא הפסקה כזו מקודש של האל וכמטרה כשלעצמה (36). היהדות

מבוססת על אמירותهن לחיים בעולם מזה וחותרת להגיא מתחכם לידיות האל ולכון הגישה הפרוטסטנטית של "נזירות בתוך העולם זהה", כפי שתואר אותה מקס ובר זרה ליהדות (37). פרום מצטט מקורות תלמודיים שונים שדנים ביחס לעובדה ולציבור ממון ומגיא למסקנה שהיהדות רואה את העבודה בחיוב כהכרח חיים חיוני לצרכי הכלל ולכון קוראת לכל לעסוק בה (38) אך מצד שני לא רואה את העבודה כבעלת ערך עצמי ומנגדת לציבור ממון. הגישה היהודית לעובדה ולציבור ממון היא, איפוא, גישה מסורתית ולא קפיטליסטית – העבודה היא הכרח חיוני אך הנטיה לציבור ממון ללא גבול היא שלילית. היהדות קוראת, אמונה, לכל בני האומה לעבוד אך לא מתוך תפישה קפיטליסטית אלא בגלל העקרון הדמוקרטי שבה שולל חברה שאנשי הרוח והתרבות שבאה מתקיים מעבודתם של אחרים (39). בМОקד מערכת הערכים היהודית לא עומדת, איפוא, העבודה, אלא ידיעת האל והקשר החוי של היחיד והקולקטיב עמו (40).

תפישתו של פרום את היהדות ההיסטורית נעה, איפוא, בין הצגתה כהוויה קולקטיבית ואורגנית לבין ראייתה כמטגרת ליברלית המאמינה בשוויון ומאפשרת היחיד לעצב את אמוניתו וחיוו על פי הכרעתו האישית. בגין דיאלקטית זו ניתן לראות ביטוי לדילמה שאפיינה את היהדות הגרמנית מאז קבלת האמנציפציה – חיפוש שביל הזהב בין עולם הערכים הליברלי המציג במרכז את היחיד, עולם הערכים שהביא ליהודי גרמניה את בשורת האמנציפציה, לבין שאיפתם לשמור על קיומה של היהדות בעתיד ולשם כך להגדירה כקבוצה. מעבר לכך – עבר פרום, בן הדור הצעיר שברפובליקת וויימאר, מבטא גישתו יחס דיאלקטי למורשת היהודית הגרמנית (הליברלית והניאו-אורטורודוקסית כאחד) שהתפתחה בעידן האמנציפציה. פרום יותר, מצד אחד, מרוד במורשת זו, מה שבא לידי ביטוי בעקרונות הקהילתיים הפוטט ליברליים שהוא מייחס

ליהדות וגם בטעنته שהיהדות האוטנטית מנוגדת מטבעה לקפיטליזם – אותו קפיטליזם שאפיין מגרדים נרחבים ביידות גרמניה. מצד שני הוא אינו מותר על הדגשת העקרונות הליברליים בדרך שבה הוא מתוوها את היהדות – עקרונות שהם ביטוי לזכתו למסורת היהודית הגרמנית, כפי שעוצבה בתקופת האמנציפציה.

בעוד שהיסודות החשובים שפרום קלט מהמסורת היהודית הליברלית מובלעים בתיאורו את היהדות ההיסטורית, מוארת בקורסיו כלפי מסורת ליברלית זו בדרך ישירה הרבה יותר בפרק שבו הוא עוסק בתנועה הרפורמית.

בדרכו, פרום פותח את ניתוח התנועה הרפורמית והשקפותיה בהסבר הרקע הכלכלי לעלייתה – התהווות הכלכלת הקפיטליסטית והמשבר שעברה היהדות המסורתית בעקבות תהליך זה (41). האידאולוגיה שיצרו יהודי גרמניה החל מסוף המאה ה-18, אידאולוגיה שה坦נווה הרפורמית היא ביטוי מובהק שלו, מוצגת ע"י פרום כתוצר המפגש בין היהודים להוויה הבורגנית הקפיטליסטית וביסוד אידאולוגיה זו עומדים רצונם של היהודים להשתغل לתנאים הכלכליים החדשניים (42). הקונפליקט בין היהדות הלאומית המסורתית לדרישותיו החברתיות והכלכליות של הקפיטליזם יצר צורך באידאולוגיה יהודית מסתגלת (43). תודעה זו לצורך להסתגלות הייתה באמצע המאה ה-18 נחלתה של שכבה אמידה דקה, אך מאות שנים אח"כ נתה הרוב המכריע של הציבור היהודי בגרמניה, שהנסיבות הכלכליות של חייו השתנו מאד, לטעמך בתמורות שבמקומן השכבה היהודית האמידה החלו להנהייג אותו תיאולוגים (44). הרבניים הרפורמים, שראו את עצמו כמלאי תפקיד בתנועה רוחנית, עודדו ובמסגר, איפוא, את תהליכי המודרניזציה הכלכלית של היהודי גרמניה, גם אם לא היו מודעים לכך (45).

תהליכי תמורה זה אינו מтвор ע"י פרום כהפתחות ההיסטורית בריאה של

היהדות לנוכח תמורות העיתים וצרכי הקהילה, כפי שתואר את תהליכי התפתחותה של היהדות המסורתית, אלא כմשר וקרע. עלייתה של הרוח הבורגנית הקפיטליסטית אינה עוד תמורה שהיהדות יכולה להסתגל אליה באופן אימננטי משומ שרווח חדשה זו מנוגדת במהותה לנשימת החוק היהודי. תהליכי ההסתגלות لكפיטליזם העולה, שהרפורמה הייתה אחד מביטוייו, היה, לפיכך, נצחון של "גוף היסטורי זר" ושל KULTUR זר על ההוויה היהודית המסורתית (46). בעוד שהיהדות העמידה במרכז את ידיעת האל והתפתחות הרוח וראתה בתחום הכלכלי אמצעי בלבד, הושתטו ערבי ה-KULTUR וה-BILDUNG הגרמניים על האינטרסים של הבורגנות הקפיטליסטית (47). כך, למשל, בעוד שלימוד התורה היהודי המסורתית נועד לקדם את ידיעת האל, הערך שיוחס בתורות הקפיטליסטית ללימוד שפות זרות נבע מהאינטרס הכלכלי הטמון בידע שפות, מה שמקף תרבויות שmagibilia מאד את הזמן שמיועד לעיסוק רוחני טהור.

יחס בקורתי זה למורשת ההשכלה הגרמנית מראה כי בהקשר זה פרום לא הפנים כלל את דרכו של הרב נובל, שחתר לשלב בין היהדות למורשת ה-BILDUNG ורבה להלל את גתת (48). בכך ניכרת, כנראה, השפעתו של רבינקוב שלא היה מושך כלל בתורות הגרמנית והתבונן בה בעיניהם בקורטיות של מהפכן רוסי. כפי שצוין בפרק ב' היה פרום, כמו לובנטל, בן ליחידת הדור של מלחמת העולם הראשונה הביאה אותה להתנקות מהזרחות לפחות עם ביטוי הפליטי של הלאות הגרמנית (49). ניתן, אולי, לראות ביחס הבקורתי של פרום כלפי מורשתה התרבותית של גרמניה ביטוי לעמדה זו. בבחירה של פרום להעדיף את דרכו הרדיקלית של רבינקוב על פני זו של נובל, שלפחות ביחס ההערכתה שלו לתרבות גרמניה ובאמונתו בסינתיזה היהודית-גרמנית ייצג בעינוי פרום כיוון שמרני יותר, התגלמה, איפוא, מרידתו של פרום בדור ההורים הבורגנאי.

את רושיתו של תהליך התמורה ביהדות הגרמנית רואה פרום, כמו רבינו לפניו, מנדלסון. גישתו של מנדלסון, שחי עוד בראשיתה של התמורה, הייתה העמדתה של היהדות על החוק הדתי בלבד תוך התעלמות מהיסוד הרוחני האימננטי שבו שהחוק רק מבטא אותו (50). מנדלסון חתר, איפוא, בפעילותו להשתغل לרווח הזמן ול-KULTUR הבורגני ובמקביל גם לשמר על קיומה הקהילתי של היהדות ע"י נאמנות לחוק הדתי (51).

למרות נאמנותו זו של מנדלסון להלכה, מציג אותו פרום כחלוץ הרפורמה בגל עצם הנכונות שלו להזכיר את רוח היהדות לטובת ערכי ההשכלה. היחס הבקורתי כלפי מנדלסון – האישיות שטמלה יותר מכל את האמנציפציה – הוא ביטוי נוסף להשתVICותו של פרום ליחידת הדור השלבותם של היהודים בגרמניה – היו עבורם חוויה מעצבת.

משיכי דרכו של מנדלסון, שהיו בעידן כלכלי מתפתח יותר, נקלעו, אליבא דפרום, שוב ושוב להתגשותות בין דרישות החוק הדתי לאילוציה של ההוויה הבורגנית הקפיטליסטית ובחרו באופן עקבי בזו האחדרונה. השבת, שבמרכזו עמדה השבתה קפנית של כל עבודה ועסק, הפכה להיות מוקדט בברכת ההורים לילדיהם ובהדריקת הנרות – ביטוי לערכי משפחה בורגניים – תוך פגיעה באיסורי העבודה בה (52). יומם טוב שני של גלויות ושבעת ימי האבל, שהשבת הפעולות הכלכלית בהם הייתה מנוגדת לאותו הקפיטלטי, בוטלו כמעט לחוטין (53) וגם בחוקי הכספיות, שהחיז שיצרו בין יהודים ללא יהודים הקשה על פעילות כלכלית משותפת, חלו הקלות מפליגות (54).

מעבר להקלות במצבות שונות ולהתרת איסורים ערערו התיאולוגים הרפורמים על עצם מרכזיותו של החוק בהוויה היהודית. בעוד שביהדות הרבנית היה החוק בסיס לגיבושה של הויה הקהילתי, הביא ביטול תוקפו הכללי להעברה מוחלטת של הדגש מהקולקטיב הקהילתי לפרט,

ברוח הביטוי "ליברליזם היהודי" (55). את התפילה, שביהדות הרבניית הושתתה על הקורלציה בין הנוסח האחד המגבש את הקהילה ליכולתו של היחיד לבטא בה את חוויותו וopianותיו, הפכה הרפורמה לתפילה אישית לחנותין שהיסוד הקהילתי בה בוטל (56). בהתחשותה ליסודות הקהילתי המלכד של חוקי היהדות המסורתית חתרה הרפורמה לבסס את היהדות על עקרונות מופשטים וככליים, עקרונות אוניברסליים שהתאים לרוח הזמן אך לא היה בהם כל ייחود יהודי (57). פרום מרחיק לכת וטוען שהצגת החוק כיסוד שאינו מהותי בייחוד לא נועדה לחידוש פניה של היהדות ואף לא לייצירת כת בתוכה אלא פשוט להרס היהדות הרבנית (58). המנייע של מחוללי הרפורמה לא היה עקרון דתי פנימי, הם פשוט פעלו מתוך השתבעדות לערכי תרבות זרה ולא כל עקרונות שלהם (59).

כביסיס האלטרנטיבי לחוק חתרה, כאמור, הרפורמה, לבסס את היהדות על מספר עקרונות מופשטים וע"י כך להפוך אותה מהויה קהילתית ארגנית לדת כנסייתית קבועה המבוססת על דוגמה (60). בביטולו של התוקף הקולקטיבי של החוק ובניסיונו להשען על דוגמה כדי לאחפות על האינדיבידואלייזציה המפוארת, המשיכה הרפורמה במגמתן של הכת הצדוקית והכת הקרהית, שגם הן פועלו על בסיס מניעים כלכליים (61). עם זאת, הרפורמה הוצגה ע"י פרום כמסוכנת יותר, משומשאית אין היא חותרת להפרד מהיהודים כת נפרדת אלא לסחורה אחרת את היהדות כולה.

בקורטו החריפה של פרום על היהדות הגרמנית הבורגנית לא כוונה רק נגד התנועה הרפורמית. גם הניאו-אורתודוקסיה, שחותרת לשמר על החוק הדתי והתנגדה לכל פריצה של מסגרותיו, הוצגה על ידי פרום כתנוועה שהפינה את ערכי הבורגנות וקיבלה, כמו הרפורמה, את העקרון של ביטול הקולקטיב היהודי. החוק הניאו-אורתודוקסי אינו ביטוי חי

להתפתחות הארגונית של הקהילה היהודית, אלא חוק קפוא ובلتכז מפותח (62). רשות הירש וממשיכיו דרכו הפכו את היהדות המסורתית, הא-היסטוריה במהותה, לדת התגלות פורמלית והציגו את המקורות המקראים והתלמודים כחבריה סגורה של חוקי דת נצחיים שאין לשנותם (63). במקום שהעט, נושא החיים של התגלות, יפתח את החוק בקורסציה עם החיים, הפכה הניאו-אורתודוכסיה את היהדות למערכת חוקים קפואה שמחייבת יחידים בלבד שתגבשם כקהילה ארגונית. הניאו-אורתודוכסיה השתלבה, איפוא, ברוח הזמן ובניה הפכו להיות חלק מהאברה הקפיטליסטית בעוד שהחוק הדתי שמניגיה של התנועה קראו לשמרו בקדנות התבוס על הוות העולם הפרה-קפיטליסטי (64).

כמו הרפורמה כך גם הניאו-אורתודוכסיה שברה את תהליך הקוראלציה בין הקולקטיב היהודי למסורתו, תהליך שהתפתחתו האימננטית של החוק מתוך העם הייתה חלק ממנו.

לבוקרטו העניינית של פרום על הניאו-אורתודוכסיה נוסף גם ממד אישי. פרום מגנה את פילוג הקהילות资源共享 הירש הוביל אליו – תהליך שرك הוטף לפגוע בקהילתיות היהודית אחרי הנזק שנגרם לה ע"י הרפורמה. לטענת פרום, הפרדה זו כלל לא הוועילה לשומרי ההלכה, כפי שטענה כבר קבוצת שומרי ההלכה שהנגדה למגמות הפילוג של הירש (65). בהקשר זה מזכיר פרום את אבי סבו – הרב זליגמן בר בمبرגר – שעמד בראש המתנגדים לצעדי הפרישה של资源共享 הירש ולריעונותיו (66). בפסקה שבה מזכיר פרום את אבי סבו מובלעת הגישה לפיה בمبرגר, שהתנגד גם לרפורמה וגם לפרישה, היה היחיד שפעל בדרך הנכונה. ברקע לנטייתו של פרום להזדהות עם "האורתודוכסיה הקהילתית" עמדה גם עובדת העובדה של הרב נובל, שפרום נמנה על חוג מקורביו, מנהיג האורתודוכסיה הקהילתית בפרנקפורט עד למותו (67).

את הסתייגותו מהניאו-אורתודוכסיה בטא פרום בצורה חריפה הרבה

יוטר בשנת 1925, שלוש שנים לאחר כתיבת עבוזתו. במאמר לארכנט סימון, שמנוע עליה כי נכתב כאשר פרום ראה עצמו עדיין כיהודי שומר מצוות, התייחס פרום לשאלתו של סימון האם כדאי למדוד בבית המדרש הניאו-אורתודוכסי לרבניים. לאחר שהמליץ לסימון לש考ל את התועלת העשית שתהיה לו מלימוד במוסד זה הוסיף פרום בסוגרים את דעתו לגבי דמותה של האורתודוכסיה: "לדעתי האורתודוכסיה היא תמיד פנאיית, אויבת המדע וריאציוונרית ורואה אנשים עם השקפות כשלנו, אפילו אם אלו שומרים בקדנות על השולחן ערוך יותר מיצחק ברויאר [מנהיג הניאו-אורתודוכסיה דאז] כמינימ... האורתודוכסיה, בניגוד לתיאוריה שלה עצמה, אינה מושתת על המעשה אלא על האמונה" (68). פרום מאשים, איפוא, את האורתודוכסיה הפורשת בכך שלמרות שmirata על הקדנות על ההלכה היא הפכה את היהדות לדת כנסייתית המבוססת על דוגמה ואף שומרת על דוגמה זו בקנאות שבביה אודה להוקיע אנשים כפרום וסימון (תלמידו של ר宾נקוב) שהם שומרי ההלכה, משומם שהם חשובים אחרת. בכך הפכה האורתודוכסיה לתופעה שונה לחלוتين מהיהודים האוטנטית, שכפי שנחפשה ע"י פרום הושתת על המגמת הקהילתית ועל החוק הדתי ולא על דוגמה, תוך שהיא מאפשרת לייחיד חירות מלאה בקביעת דעתו.

יהודות גרמניה בכלל גוננה, איפוא, ע"י המפגש עם ההוויה הבורגנית הקפיטליסטית. ההוויה היהודית הקולקטיבית התפוררת והפכה לדת מופשטת של יחידים שהוא חסרת כל חוק (רפורה) או לכנסייה דוגמטית המושתת על חוק קפו ומנותק מהחאים (ניאו-אורתודוכסיה), כשהיחידים בני העם משתמשים את חייהם על ערכי הבורגנות הקפיטליסטית ולא על ערכי היהדות המסורתיות.

קביעה זו, שמסכמת את בקורסו של פרום על היהדות הגרמנית, עלולה בקנה אחד עם המאמר "מילה אחת על שאלת החינוך" שפורסם בדצמבר

1922 וספרותם, ביחד עם סימון, לובנטל ושנאים נוספים, נמנה על מחבריו (69). גם במאמר זה הוצגה היהדות המסורתית כהוوية לאומית חייה המושתתת על רגש דתי וחוק ולא על עקריו אמונה נוקשים ונטען כי המפגש עם התרבות הבורגתית הקפיטליסטית בסוף המאה ה-18 הביא להתפוררות הקהילויות היהודית ולהתנוונתה. קרייתו של פרום, ביחד עם כותבי המאמר האחרים, למחייה רוחנית של היהדות ולהחידוש ערכיו הקהילתיים בה עולה בקנה אחד עם רוח דבריו של פרום בעבודת הדוקטורט שלו. עם זאת, קיימים בין המאמר לעובדה הבדלי דגשים – המאמר, שפורסם ב-*SUEDISCHE RUNDSCHAU JUEDISCHE* – בטאונה של התנועה הציונית בגרמניה – מתמקד בהיבטים הפוליטיים והתרבותיים של הבנייה, מבקר את האוריינטציה הארץ ישראלית המובהקת של התנועה הציונית וקורא להחדשות תרבותית ולאומית. בעבודת הדוקטורט – שנכתבה במסגרת אקדמית והושתמה על הסוציאולוגיה של הדת – הדוגש,طبع הדברים, הגורם הדתי ולא הגורם הפוליטי. היסוד הפרוגראמי – הקראית לפעול לשינוי המצב – שנשא אופי פוליטי מפורש במאמר, מוביל בעבודת הדוקטורט של פרום בעיקר בתיאור ובניתוח החסידות – תופעה שפרום מציב כתיפוס חיובי מול האנטי טיפוס המתנוון – הרפורמה.

כמו הרפורמה, גם החסידות צמחה מتوزע משבר עמוק בהסתוריה היהודית. בראשית המאה ה-18 כשהייתה יהדות מזרח אירופה עדין מוכה מפרעות ת"ח ות"ט שהמיטו עליה חורבן דמוגרפי ורוחני, היא נקלעה לשבר כלכלי חריף. הקפיטליזם הנוצרי החל להתחזרות ביודים והם נקלעו לחחי עוני קשיים ומשפילים (70). הנהגה היהודית דאז – אצולת המון והלمدنות – הייתה מנוכרת להמוני העם ולא הייתה מסוגלת כלל לתת פתרון לביעיותו. בראשית המאה ה-18 נתפש לימוד התורה בקרב

הנוגה זו כמטרה בפני עצמה שכל החיים נועדו לשרתה. דגש בלעדי זה על הידע והפלפול מוצג ע"י פרום כניוננה של היהדות הרבנית המסורתית, תופעה שהכשירה את הקሩ להפנמה המהירה של ערכיו הקפיטליים הבורגני ביידות גרמניה (71). על רקע זה – משבר רוחני וכלכלי עמוק, הנוגה מנוגנת חסרת יכולת התמודדות עם משבר זה ומשיחי שקר שההמון היהודי הנושא נושא לבשורתם – נוצרה החסידות (72).

פרום מציג את החסידות כנסיוון לשוב אל היהדות המסורתית האוטנטית ולהתגבר על ניוננה. בנגד שלטונה של אצולת הממון והלמדנות הטיפוס החסידיים להתחדשו של הרגש הדתי, קראו לשווון ולדמוקרטייזציה ופנו במידה שווה למדן ולעם הארץ. פרום מתאר את ראשוני הצדיקים – מנהיגי החסידות – כמנהיגים כריזמטיים רדיkalיים שהדמוקרטייזציה החברתית והכלכליות ניכרת בעילותם (73). הצדיק החסידי אינו מיסטיKEYI בודד אלא מנהיג של תנועה מיסטיבית קהילתית, אין הוא פורש מהילתו אלא מנהיג אותה והוא אינו פועל תוך הסמכות על כוחות על טבעיים אלא על יסוד כוחות העם (74).

בניגוד לרפורמה, החסידות מתמודדת עם ניוננה של היהדות הרבנית ע"י חיזוקו של הקולקטיב היהודי ולא ע"י פירוקו. התוכן הדתי החדש של החסידות אינו דוחה את החוק הדתי המסורתית אלא מתווסף אליו – בניגוד לרפורמים מקבלים החסידיים על עצם את עולו של השולחן-ערוך ובכך הם מבטאים את מחויבותם להוויה הקולקטיבית ההטרורית היהודית (75). הקהילתיות היהודית ההטרורית מתחזקת ע"י התפישה החסידית שלפיה ידיעת האל מושגת לא ע"י ידע והבנה מופשטים אלא בדרך של כוונה והתלהבות. כך, פרום מתאר את הניגון החסידי כدرיכם של הצדיקים לגבות את קהילת החסידים סביבם ע"י שימוש ב"שפת הנשמה" (76). החסידות אינה סוטה, איפוא, מהמסורת היהודית הרבנית אלא

חוותרת לחדרה ולהפוך אותה לחיונית ולרלוונטית יותר להמוני העם. היא באה לחזק את הקהילתיות היהודית הנטרונה במשבר קשה, תוך נאמנות לערכיה המסורתיים.

בעוד שהרפורמה הcpfיפה את ערכי המורשת היהודית למטרת שווון הזכויות והאנטיפציה, על היתרונות הכלכליים הכרוכים בה, דחפה החסידות את יתרונותיה של האנטיפציה והעדיפה על פניהם את שימושה של ההוויה הדתית והלאומית היהודית (77). החסידים באו בעיקר מהשכבות הכלכליות הנמוכות בעם שלא נטו חלק בהתפתחות הקפיטליסטית והם אף נרתו מהתפתחות זו שכנה, בעינייהם, את הווייהם הקהילתית. דחיקתה של האנטיפציה האזרחים והעדפתם של ערכי רוח וקהילה יהודים על פניה מאפיינים, איפוא, את החסידות (78).

פרום רואה בתנועה החסידית ביטוי להגנה של ההוויה היהודית ההיסטורית על עצמה (79), אוטו-אנטיפציה יהודית, יצירה דתית מקורית של יהודי מזרח אירופה שטרם נטמעו בתרבות הקפיטליסטית (80).

דחייתם של יתרונותיה הכלכליים של האנטיפציה והמשך השמירה על מערכת הערכים המסורתית ביחס לכלכלה, הם לדעת פרום הוכחה לכך שהיסוד הכלכלי אינו מהותי בצמיחה של החסידות ובקביעת דמותה (81). הרפורמה והכת הקראית תוארו ע"י פרום כתופעות שאין בהן בשורה רוחנית חדשה. פרום תאר את התהווות תוך שימוש במחשבה ההיסטורית מרקסיסטית ועקרונותיהן תוארו כהשתקפות האינטראט הכלכלי של מעמד מסוימים. החסידות, לעומת זאת, היא בעיני פרום תופעה שחורגת מסגרת ההסבר ההיסטורי המרקסיסטית משום שיש בה יסוד יצירתי של בחירה שדוחה את הדטרמיניזם הכלכלי לטובות ערכי רוח גבויים יותר. בכך חשפים גבולות מחויבותו של פרום למתודולוגיה ההיסטורית המרקסיסטית – ליסוד הכלכלי והמעמדיש, בעיניו, תפקיד

חשיבות בהתחוותם של רעיונות חברתיים ותנעות דתיות אך הבחירה החופשית של היחיד ואף של הקולקטיב יכולה לגבור על יסוד זה. לעומת זאת חוסר ההערכה של פרום לכת הקרה וلتנועה הרפורמית, שמחשבתם הדתית נגזרה לטענתו מהאינטראס הכלכלי שלהם, במלת הערכתו לעצמאותו של השיקול הרוחני בחסידות.

בכתיבתו של פרום על החסידות ניכרת המשיכה של הצער היהודי הגרמני להוויה היהודית המזרח אירופית. כמו לבנטן ואחרים, נתה גם פרום לראות בהוויה זו ביטוי ליהדות אוטנטית וקהילתית יותר מזו שבגרמניה. עם זאת, פרום אינו רואה בחסידות בת זמנו כנושאת בשורת ההתאחדות. גם החסידות, כמו זרמים אחרים, עברה, לטענתו, תהליך של ניוזן והתפוררות בגלל כשלונה לבסס את הקוראלציה בין היחיד לקולקטיב (82) ומנהיגיה כבר לא מייצגים את המון שכמה לבשורה חדשה.

בнтוח החברתי של התהווות החסידות ובמצגתה בתנועת פשוטי העם היהודי המתוקומים כנגד אצולת הממון ולהלמונות, משיך פרום את דרכם של "שלשלת החוקרים הסוציאליים של החסידות שקרע צמיחתן היא ברוסיה" (83) – ביטוי נוסף להשפעתו של רבינקוב עליו. חותמו של רבינקוב על הדרך שבה ראה פרום את החסידות היה, כאמור, גם בעל אופי אישי יותר – נראה כי פרום ראה בדמות רבו ביטוי חי לבשורה החסידית האוטנטית, כפי שהתקיימה לפני ניוונה. ר' שנייאור זלמן מלأدיב, אדמור'ר חב"ד, מוצג ע"י פרום כתינתיזה הבשלה בין היהדות הרבנית לחסידות, כאמור בהשפעת רבינקוב שהיה חסיד חב"ד (84) – דמות שוניה כל כך מהרב האורתודוכסי הגרמני מבית מדרשו של ר' ש"ר הירש. הגיבוש הקהילתי של קבוצת החסידים ע"י דמותו הכריזמטית של הצדיק והשפעתו של הניגון החסידי על הנפש – תופעות שפרום מזכיר בעבודתו – נחו על ידו באופן בלתי אמצעי בהיותו בביתו של

רבינקוב, שם הרבו התלמידים לשיר ניגונים חסידיים עם רבם (85).

בשנות העשרים המוקדמות חתר, איפוא, פרום להיות שותף ביצירתה של קהילתיות יהודית חדשה, פופול-ליברלית, כشبורת שלו על החברה היהודית הגרמנית מbasht על שילוב של לאומיות יהודית עם השפעת המטראיאליزم הרטורי ומتنשחת בעזרת במונחי הסוציאולוגיה של אלפרד ובר. את דמותה של החברה היהודית הגרמנית בת זמנו, שלבנה בין גרמניות ליהדות והפנימה את ערכי הליברליזם הבורגני, חתר פרום להמיר בטינטיזה רדיקלית שחלב יהדות מסורתית, מיסטייה, ציונות וסוציאליزم.

פרק ה' – חילון, פטיכואנליזה, מרקסיזם – מאמצע שנות העשרים עד

להגירה

מפנייה לפטיכואנליזה לנטיית הדת

בשנת 1924 החל פרום לעסוק באינטנסיביות בתורה הפטיכואנליטית של פרויד, תחילה שהחל בגין תחומי העניין שלו ונמשך אח"כ בשינוי ואורח חייו ובהשקפת עולמו. פרום הצuir התווודע לתורתו של פרויד בעיקר דרך פרידה רייכמן, אשטו לעתיד, שהקימה ב-1924 את בית ההחלמה הפטיכואנליטי בהයידלברג (1). בניגוד לליאו לובנטל ולארנסט סימון, שהיו דמיות שליליות למדרי בסנטוריום והגיבו אליו רק מעט לעת, פרום היה דמות מרכזית בו. שלמה רוטשילד, שהגיע לבית ההחלמה ב-1925 ובמהלך שהותו שם אף ערך לפרום פטיכואנליזה, מספר כי פרום הצuir היה המוקד הרוחני של בית ההחלמה ולמעשה נгал אותו יחד עם פרידה רייכמן. פרום היה דמות הרבה וגילם באישיותו ובפעילותו את השקפת העולם הדתית של בית ההחלמה. הוא דרש לפני באי בבית ההחלמה בענייני יהדות, הקפיד על שמירת המצוות ואף לימד ניגונים חסידיים (2) כדי ליצור אווירה קהילתית – ניסיון למש את האידאל שאליו התווודע בבית רבו – רבינקוב (3).

תקופת פעילותו הראשונה של הסנטוריום התאפיינה, איפוא, בשאייה אוטופית לייצור קהילתיות הרמוניית תוך פניה אל היהדות המטורתית (4) וזיקה לציווות – מה שכונה באירוניה ע"י מבקרים של פרום ורייכמן "פטיכותורהפה" (5). עם זאת, בהדרגה התגבשה אצל פרום ורייכמן, שנישאו בינו לבין 26', גישה אינדייבידואלית ובקרותית יותר ובטווח אותה שנה הפטיקו השנאים לשמר על חוקי הנסיבות ונטהו את אורח החיים הדתי (6).

התפתחות זו, שהייתה נקודת המפנה בהתפתחותו של פרום בשנות העשרים, באה לידי ביטוי במאמר שכטב על השבת ב-1927. תוך ניצול בקיאותו במקורות המקראיים והרבנאים נסה פרום לברר את מהותה של השבת בטענה שהתיאור הפשט שלה כיום מנוחה שבועי אין די בו כדי להסביר את רב גוניותם של המקורות. את הפטורון הוא מצא בהסבר פסיכואנליטי שביסודה המתח בין האב רב הכה והבלתי מנוצח – האל – לטבע – אמא אדמה של אדם נפטר לקיים כל מגע עמה ביום השבת (7). את שני פניה של השבת – האיסור לעבד והעונש החמור כל כך שמלואה אליו מצד אחד ומהנו והעונג מצד שני, מפרש פרום על דרך הפסיכואנליזה כשני רבדים פסיכולוגיים – המאבק בהדחתה של השאלה האם למותו של האב – האל – מצד אחד והחזרה לעונג ולהרמונייזציה הראשונית עם הטבע – האם – מצד שני (8).

במאמר על השבת מסתמנים גם ניצניה של האוריינטציה שפרום אמר בשנים שלאחר כתיבתו – שילוב הרקע הכלכלי בהסבר הפסיכואנליטי של התפתחות התופעה הדתית / תרבותית. לטענתו, התפתחותה של השבת מהרובד האיסורי הנוקשה הראשוני שלה (מות האב) לרובד השני של יום המנוחה והעונג (ההרמונייזציה המוחודשת עם האם) התרחשה רק הודות להתפתחות כלכלית ופְּרוֹדוֹקְטִיבִּיצִיה – יצרת מערכת כלכלית שבמסגרתה ניתן לקיים يوم מנוחה שבועי (9).

סוגנון הכתיבה של פרום במאמר על השבת מעיד על גישה שוניה למסורת היהודית מזו שהנחתה אותו בעבודת הדוקטורט שלו על החוק היהודי. יחסיו למסורת הופן להיות מרוחק יותר ובעדרת הטרמינולוגיה הפרוידיאנית היא מוצגת כתופעה תרבותית הניתנת לרדוקציה פסיכואנליטית. לאחר שנטש את שמירת ההלכה כתוב פרום את מאמרו על השבת בשלבי שלב המעבר שלו מזהות יהודית שהושפעה, אמנם, מהמטרייאליזם ההיסטורי אך הייתה ביסודה דתית, לגיבושה של

אוריגינטציה שמאלית אינטלקטואלית חילונית שתורוותיהם של מרקס ופרויד עומדים ביסודה. מיניה וביה היה תחילה זה כרוך גם בנטישת הציונות. עבר פרום, האורתודוכסי במווצאו ובcheinoco, הייתה הציונות דרך לביטוי זהותו היהודית שהدت עדמה במקד שלה. נטישת ההזדהות עם הדת על רקע הביקורת הפרוידיאנית הביאה, איפוא, את פרום לנוטש באופן טבעי גם את הזדהותו עם הציונות לטובת השקפת עולם פוליטית שהושפעה יותר ויותר מהמרקטיزم (10).

פיתוח עקרונות הפסיכולוגיה החברתית – 1929-1933

בשנים 1928-1927 העמיק פרום את הכשרתו הפסיכואנליטית כשהוא נוטל חלק, בין השאר, בפעילותו של המכון הפסיכואנליטי בברלין (11). במסגרת פעילות זו החל פרום לעסוק بصورة שיטתית, ביחד עם עמיתיו בברלין, בגיבוש סינטיזה בין מנוגותיהם של פרויד ומרקס (12). בראשית 1929 היה פרום שותף בהקמתו של המכון הפסיכואנליטי בפרנקפורט, שהוקם תחת חסותו של הורקהימר מהמכון למחקר חברתי (13). היה זה הקשר הראשון של פרום עם קבוצת חוקרי אסכולת פרנקפורט, שחברו לובנטל היה פעיל בה כבר מ-1926. פרום, שהקשר הישיר שלו עם המכון החמס ב-1930 (14), בטא את עקרונות היסוד שהנחו את פעילותו במכון בשנות השלישיים המוקדמות ואת יסודות הסינטיזה שנעה ליצור במסגרת פעילות זו בהרצאה שנשא בעת פתיחתו של המכון הפסיכואנליטי בפרנקפורט בפברואר 29' ובשורת מאמרים מתודולוגיים שפרסם בשנות השלישיים המוקדמות במסגרת פעילותו במכון למחקר חברתי (15).

يיחודה של פרום בין מרבית העוסקים בפסיכואנאליזה הייתה הכשרתו המוקדמת כסוציאולוג שהועשרה ע"י דפוסי החשיבה שרכש בשנות העשרים המוקדמות בעיקר בהשפעתו של הרב רבינקוב. בכך עוד למרבית

הפסיכואנליטיקנים שהגינו לעיסוק בתחום זה דרך העיסוק ברפואה נתה פרום גם למחשבה החברתית, הושפע מモרשטם של האחים ובר וממחשבתו של מרקס וחתר לשילוב בין הדיסציפלינות השונות (16). פרום נבדל מפרויד ומכמה מתלמידיו שחתרו להסביר את הפסיכולוגיה של החברה ע"י אנלוגיה ישירה לבניה הנפשי של הפרט (17) אך התייחד גם בין המבקרים החברתיים של השמאלי שנטו בדרך כלל להמעיט בעריכה של הפסיכולוגיה ככלי להארתת של ההוויה החברתית ואף סרבו לראות אותה כאחד מדעי החברה (18).

החברה, יעד המחקר של הסוציאולוגיה, אינה הוויה מופשטת – היא מורכבת מיחידים שלכל אחד מהם קיום ממש עצמו. תפקידה של הפסיכואנליזה הוא להזכיר לסוציאולוגיה את העובדהazzo שוב ושוב, אך היא מצדה צריכה להבין שבhayuto של היחיד חלק מהחברה ומההמון הוא מתפקיד אחרת מאשר בחינוי האישיים. פרום טוען שניתן לדבר על שתי נשמות המתרכזות בכל אדם – נשמת היחיד (INDIVIDUALSEELE) ונשמת ההמון (MASENSEELE) שצרכיה להיות ידעה של הפסיכולוגיה החברתית (19).

פרום התנגד לפיתוח פסיכולוגיה שתתייחס רק לקבוצה ותתוחר לחשיפתה של נשמת החברה (GESSELLSCHAFTSEELE) (20). בשני מאמרי בקורס שכתב על חבר בורי בעלי אופי כזה שחתר לתאר את הבלתי מודע החברתי או לנתח תופעות פוליטיות אקטואליות בעזרת מונחים כמו יצר (TRIEB) הוא תקף בחריפות את נסיוונו של מי שנראה בעיניו חסר הבנה מספקת בתורתו של פרויד לדבר בשם של הפסיכולוגיה החברתית ותאר נסיוון זה כקריקטורה וכפרודיה של הפסיכולוגיה החברתית המקצועית שכינונה רצה ליטול חלק (21).

בהתלבותו בין היחיד האוטונומי לקולקטיב החברתי ובנסיוונו למצוא את הנוסחה שתבטא את משותה של ההוויה החברתית הקולקטיבית אך לא

במחיר ויתור על העקרון הליברלי של אוטונומיה היחיד, חוזר פרום לעסוק בבעיות שהעסיקו אותו כבר בשנות העשרים המוקדמות. שנית אחדות לאחר שדן, בהשפעת ר宾נקוב, בסוגיות היחיד והחברה ביידנות חוזר פרום לעסוק בעיות היחיד והחברה, אך הפעם בהקשר אוניברסלי יותר תוך גיבוש עקרונותיה של הפסיכולוגיה החברתית. למרות התמורה שחלה בהשכפותיו שמר פרום על הנטייה הדיאלקטיבית – נסיון פוטט ליברלי נתן ביטוי למשמעותם של החברה וההמון הצד חתירה לשומר על משמעותה של רשות היחיד – מורשת הליברליזם.

הגיטימיות של הנסיון לשלב בין הפרטפקטיב של מרקם (עסק בחברה) עם זו של פרויד (עסק ביחיד) לשם יצירת פסיכולוגיה חברתית הותנה, מטבע הדברים, בכך שאין סתירה חזיתית ביניהם. לטענת פרום, אלו שסבירו כי המטריאליزم ההיסטורי עומד בסתירה לתורתו של פרויד התבפסו על הבנה גסה וחלקית של שתי השיטות (22).

אליבא דפרום, המטריאליزم ההיסטורי אינו כולל בתוכו את ההנחה שהתרודה האנושית והיצירה התרבותית (בנין העל במונחי מרקם) נקבעות ע"פ התנאים הכלכליים, אלא טוען רק להשפה מסוימת של האילוצים הכלכליים. פרום עומד על כך שבמרקטיzm לא מובלעת תיאוריה פסיכולוגית שסותרת את תורתו של פרויד (23). הוא מתנגד לניסיונותיהם של אישים כמו ברנשטיין וקואוטסקי לפתח פסיכולוגיה מתוך המחשבה המרקסיסטית תוך שימוש במושגים כמו יצר חברתי (24) – המטריאליزم ההיסטורי הטהור מתאר את התהיליך החברתי על יסוד הדינמיקה הכלכלית בלי שהוא מתייחס לפסיכולוגיה. תחום הנפש של הפרט לא טופל מטפיך ע"י מרקם וממשיכי דרכו וזהו התהום שבו יכולה וצריכה הפסיכואנליזה להעשיר את המוניה החברתית שקרויה העקריים נקבעו ע"י המטריאליزم ההיסטורי – שהרי בסופו של דבר העיסוק בחברה

הוא עיסוק בבני אדם שלא רק חוקים מופשטים מניעים אותו אלא גם יצרים (25).

בביקורתו על תורת פרויד טוען פרום כי זו לא הדגישה מספיק את ההקשר החברתי במבנה הנפש האנושית. פרויד ראה את האדם קודם כל כאינדיבידואל שאישיותו ואופיו נקבעים ע"פ יצרים והתמודדות אישית עם וailו הסביבה החברתית והיצירה התרבותית נתפסו בעיניו כמשניות להוויה זו של היחיד – השלוות שלו (26). המבנה הנפשי של הפרט, שפרויד הציגו כמוחלט ועומד בפני עצמו, הוצג ע"י פרום כתליו גם בהקשר החברתי (27). מעבר לכך, פרום טען כלפי הפסיכואנליזה שחלק מהתאריות שלו על הנפש האנושית לרווונטיות רק כלפי חברות פטריארכליות – כמו החברה הבורגנית – ויש בהן בעצם מגמה שמרנית סמייה להנחתה המצב הקיים ולקיומו במצב הנורמלי שמי שאינו מסתגל אליו הוא הנורוטי (28).

ambilי לוותר על אישותו הבסיסית של פרויד בגין לנפש האדם, עמד, איפוא, פרום על כך שהן מאירות רק באופן חלקי את ההוויה האנושית, בגלל התיחסותה המועטה להקשר הכלכלי חברתי. תוך קבלה זו של עקרונותיה הבסיסיים של הפסיכואנליזה חתר פרום למצוא את הדרך לישומה בהקשר החברתי תוך שילובו עם המטריאליزم ההיסטורי.

הפסיכואנליזה של היחיד התבسطה על חיפוש האיזון בעולםו היצרי של האדם. היא חתרה לטיעו לו להתמודד עם הנסיבות מבנה היצור שלו (ה-TRIEBSTRUKTUR), בעיקר היצור המיני, עם אילוציו המזיאות. פרום מתר את מתודת הטיפול שפרויד התווה האטורית – טיפול שמתבססת על ההאטוריה האישית של היחיד, הבנת מבנה היצור שלו וההפרעות שבמבנה זה על יסוד גורל החיים שלו (LEBENSSCHICKSAL) ובעיקר חוויות הילדות (29). פרום מציע ליישם עקרון דומה בהקשר החברתי כדי להבין טוב יותר דפוסי התנהגותות שונות בחוויי החברה והתרבות.

לטענתו, "גורל החיים" של החברה – הבסיס למחקרים הפסיכולוגיים החברתיים – לא צריך להתבסס על הכללה של "גורלות החיים" האישיים והמשפטתיים של בני החברה. תוך המונח הפרואידיאני "גורל החיים" יוצק פרום תוכן השאוב מהמטריאליזם ההיסטורי – גורל החיים הקבוצי נטפש על ידו כמערכות האילוצים הכלכליות שבתוכה החברה מתקיימת (30).

מבנה היצור הקולקטיבי של החברה, הליבידו שלה, נקבע, איפוא, ע"י דרך התמודדותה הקולקטיבית לשיפור יצירה לנוכח מצבה הכלכלי. הפסיכואנליזה יכולה לחושף, למשל, את מקורותיה של אידאולוגיות שונות ע"י הארtan כמה שנקרה במנוחי פרויד "סובלימציה" – תוצרת המפגש בין מכלול היצרים של החברה (ה-TRIEBWELT שלה) למערכת האילוצים הסביבתית (ה-UMWELT) שבתוכה היא מתקיימת (31). בעזרת הפסיכולוגיה החברתית יהיה אפשר לחתם שמעות קונקרטיות ומדעית יותר לביטוי רוח התקופה (ZEITGEIST), תופעה שאינה מושתת רק על אידאולוגיה שהנטיטה אליה גוברת באותה תקופה אלא על הLN נפש שלם בחברה שיכول להוביל למגוון אידאולוגיות (32).

תוך קבלת המטרייאליזם ההיסטורי כבסיס להתחוות ההיסטורית טוען פרום שהפסיכואנליזה מסוגלת לתאר אין מתחווים התהליכים הכלליים שהמטריאליזם ההיסטורי מצביע עליהם (33). היא מאפשרת להעמיק בהבנתם של תהליכי אי רצינונליים בחברה וברבבות (34) ולהסביר את השתקפותן של מנגנון היצור הקבוצי, שהוא חלק מה"בסיס המשי" (ה-UNTERBAU) בבניין העל (UEBERBAU) התרבותי והאידאולוגי.

דוגמא בדרך יישומה של הפסיכולוגיה החברתית ע"י פרום ניתן לראות בהסבר שלו כיצד מסוגלות רוב החברות, שבן שולט מיועט על רוב, לשמור על יציבותן. לטענתו, כדי להסביר את היציבות הדז לא די בזכרון של התלוות הכלכלית של הרוב במייעוט או של מנגנון הכפיפה

הפוליטיים שהמייעוט יוצר. להסבירם מטריאלייטים אלה מוסיף פרום הסבר פטיכולוגיה – הנسبות של התלות הכלכלית והפוליטית יוצרים בין הרוב הנשלט למייעוט השולט קשר ליבידו – שילוב של פחד, הערכה וסמכות מוסרית, קשר הדומה באופיו לקשר בין אב לבנו (35). פרום מסביר ע"פ עקרון זה את תפקידה של הענישה הפלילית בחברה. לטענתו, ענישה זו אינה מסיימת כלל להרמתה הפושעים ובעצם לא נועדה לכך. לענישה זו יש תפקיד פטיכו-חברתי חשוב בייצוב החברה – היא מסיימת ליצירת קשר התלות המנטלי של המונחים בשלטון (36). בעזרת כוחו של השלטון להעניש ובמקרים קצוניים אף לשלול את החיים מהנשלטים שעברו על חוקיו (37) הוא מפתח קשר תלות אינפנטילי כלפי אצל המונחים – קשר בין בן לאביו – קשר שמהווה יסוד חיוני בשלטונם של המיעטים רבים.

פרום משתמש, איפוא, בפסיכולוגיה החברתית שלו במחשבתו של פרויד אך זו מוכפפת לתובנות היסוד בהן תופש המטריאלייזם ההיסטורי את ההוויה החברתית. קידומו העקרוני של המטריאלייזם ההיסטורי בעיני פרום באה לידי ביטוי בטענתו שהפסיכולוגיה החברתית לא יכולה לפתר את בעיות המונחים אלא רק להבהירן. בעזרת הפסיכולוגיה ניתן להבין את התנהגות המונחים כתוצר המפגש בין עולם היוצרים הקיבוצי לגורל החיים הכלכלי, אך תהיה זו אשלה לחשוב שניתן לפטור בעזרתה בעיות חברתיות ופוליטיות (38). כמרקסט, מדגיש פרום כי את המצב הפוליטי והחברתי ניתן לשנות לא ע"י טיפול קבוצתי אלא ע"י שינוי יסודי של גורל החיים הקבוצי – המצב הכלכלי וייחסי הייצור בחברה – ה-*UNTERBAU*. תועלתה של הפסיכולוגיה החברתית היא, איפוא, בהבנתו של מבנה העל (ה-UEBERBAU) התרבותי והדתי – תרומה שהיא בדרך כלל תאורטית, אם כי ניתן להסתמיע בה לערוורן של אשליות קבוציות . (39)

פסיכולוגיה חברתית וסוציאולוגיה של הדת – על הדוגמה הנוצרית
הפסיכולוגיה החברתית, על עקרונותיה התאורטיים, יושמה ע"י פרום
כלי להארתו של מבנה העל של חברה מסוימת בחיבורו על התפתחות
הDOGמה הנוצרית (40). בחיבור זה ניכר השילוב בין נטילתו של פרום
לסוציאולוגיה של התרבות והדת למחשבתו הפסיכו-חברתית.

פרום מדגיש לקרהת סיום חיבורו כי לא התקוון לכמוה ההיסטוריה
רעיון נקי של הדוגמה הנוצרית אלא לעסוק בהיסטוריה החברתית של
התקופה תוך תיאור השתקפותה בהתחוות הדוגמה ובהתפתחותה. סתיירות
פנימיות בDOGמה שנתפסו ע"י כותבים אחרים כביטויים לאמביוולנטית
בתוך ההוויה הנוצרית נחפרשו, איפוא, ע"י פרום כשתקפותו של
كونפליקט חברתי ומעמוני (41).

הנצרות הקדומה הופיעה על בימת ההיסטוריה, לטענת פרום, כדמות של
המעמדות הנמנוכים והמדוכאים. הפרוליטרים והaicרים העניים ביהودה
של המאה הראשונה היו רווויי שנהר לפני האристוקרטיה היהודית
והשלטון הרומי גם יחד וחתרו לתמורה רדיקלית (42). על רקע זה
התפתחו בשכבות חברתיות אלו תנודות פוליטיות קזוניות וכן גם
תנודות משיחיות ואסטטולוגיות שבטאו את כמייתם של המדוכאים ליום
הדין שבו ייענסו הרשעים ויביגלו המדוכאים. המסר הנוצרי הקדום
עלתה בקנה אחד עם כמיותיו הרדיקליות של ההמון המדוכא. הנצרות
הקדומה בשורה על בואה המיידי של הקץ – מלכות האל שתביא לשינוי
טוטאלי של המציאות (43). באיבתן לאристוקרטיה ולשלטון הרומי
כפרו הנוצרים הקדומים בעקבו היררכיה באשר הוא ולקהילותיהם היה
אופי של אחווה דמוקרטי – קומוניזם של עניינים שהיה אנטיתיזה
לריבוד המעמוני הנוקשה של החברה היהודית (44).

לנition חברתי מעמוני זה מוסיף פרום את הרובד הפסיכו-אנליטי. הממסד

השלטוני, שהנוצרים הקדומים שנאו כל כך, נטפש בעיניהם כדמות אב ומAMILא שנאתם אליו באח לידי ביטוי בשאיפה האדייפלית למותו של האב (45). שאיפה אדייפלית זו, שהושתתה על המצוות החברתית המקוטבת, הייתה, לדעת פרום, המפתח להבנת הדוגמה הנוצרית הקדומה שבמרכזזה עמד רעיון האימוץ – ישו שנולד כאדם אומץ כמשיח ע"י האל במהלך חייו (46). העלאתו של מי שנולד כאדם לדרגת אל באופן שפוגע ביחסו של האל האב הייתה ביטוי מודח לשאיפה האדייפלית למותו של האב (47). הנוצרים הקדומים הצדדו עם סבלו של ישו – בן אדם בשור ודם כמותם. עליהו למעמד של אל תוך דחיקת האל האב מעמדו הייחודי הייתה עבורה ביטוי לשנאתם העמוקה למסד ופנטזיה שלהם בדבר יום דין טוטלי שיביא לחיסולו. כמו בתסביך האדייפלי של היחיד שאינו בא לידי ביטוי במימושה של השאלה לרצח האב אלא בהדחתה, אך גם הנוצרים הקדומים לא הרחיקו לכת עד כדי סילוקו המלא של האל האב. הפיכתו של ישו האדם לא היה הbitevi המוחצן של השאלה האדייפלית ויתירה מזאת – השאיפה למותו של האל האב הומרה בתיאורו מותו הנורא של בנו המאמץ (48).

התמורה שחלה בדוגמה הנוצרית החל מסוף המאה השניה מוסברת ע"י פרום על יסוד שינוי הבסיס החברתי של החברה הנוצרית. החל מאמצע המאה השנייה נמשכו לנצרות בני המעד הבינוני והగבורה מכל רחבי האימפריה הרומית ולקראות סוף המאה השנייה חדלה הנצרות להיות ذاتם של העניים והעבדים והפכה להיות הדת של חלקים נרחבים מהמעמדות השליטיים באימפריה הרומית (49). פרום מציין גם את העובדה שהנצרות הופכת להיות מدت של שכבה חברתית בעם היהודי לדת הפותחת את שעריה לבני העמים כולם, אך כבעל השקפה מטריאליסטית הוא מדגיש כי התמורה הממדית בהרכבה של הנצרות חשובה יותר (50).

لتמורה חברתית זו נודעה השפעה על הדוגמה הנוצרית. היסוד המשיחי האסטטולוגי שבטא את שאייפותיהם הרדיקליות של הנוצרים הקדומים הילך ודרך והנצרות עברה תהליך התמסדות (51). משנהו ובוז לשיטו רמנטייה דמוקרטית רדיקלית אנטית היררכית עברה הנצרות לקבלת ההיררכיה הכנסייתית (52).

במרכז התמורה שחלה בדוגמה עמד השינוי בתפישתו של ישו – הוא נתפש בין ראשוני הנוצרים כאדם שהפרק לאל ואילו מאה שנים אח"כ הוא תואר כאל שהפרק לאדם (53). במנוחי הפסיכואנליזה מסביר פרום את התמורה זו כביטולו של השאיפה האידיאלית למותו של האב וכהרמונייזציה בין האל הבן לאל האב, שמודגים כמו שהיו במעמד שורה מאז ומעולם.

התמורה התיאולוגית והפסיכולוגית באה לשרת תפקיד חברתי – מدت דמוקרטית ליברלית ואנטית היררכית הופכת הנצרות לדת ממסד של שליטים ונשלטים וכך למכשיר להכפתתם של המונחים לשיטו הרומי. דמות האל שהפרק לאדם מהויה ביטוי לכמיותו של הנוצרי לחסד האל ולאהבתו אותו. המונחים מזרחים, אמנים, עם האל הסובל אך מהיותו אל מלכתחילה אין הם יכולים להיות את דמותו עם פנטזיות מהפכניות רדיקליות אלא להיפך – הם שואפים בצדיניות ובהכנעה לקבל את חסדו האלוהי ובעקיפין – גם את חסדו של השיטו הכל יכול (54).

בניטוח זה של התהווות הדוגמה הנוצרית והתפתחותה ע"פ עקרונות המטראיאלים ההיסטורי והפסיכואנליזה ניתנו, בין השורות, לחוש את עוויינותו של פרום – האנגלייטיקן הפסיכו-חברתי – לדוגמה הדתית באשר היא. פרום בטא את העוויינות שלו לדוגמה הדתית כבר בדוקטורט שלו על החוק היהודי, שם הציג את יהדות כהויה חברתית-משפטית דינמית שדורקה בಗל שהיא חסרת דוגמה היא מסוגלת להתפתח באופן חופשי, לשמר על פלורליזם בתוכה ולהשתגל למציאות החברתית המשתנה. ב- 1930 הוסיף פרום להתייחס בשילילה לדוגמה הדתית באשר היא והפעם

בקורתו עליה מtabסת על מונחים מרקסיטיים – הוא תופש את הדוגמה הדתית כבנייה על מעות שמנציח את השלטון היררכי חסר הצדק של המעתים על הרבים, מטייע להדחת שאיפתם של המדוכאים לצדק חברתי או לסובלימציה של שאיפה זו לפנטזיה דתית חסרת כח השפעה על המציאות.

המחקר האמפירי בשורות המכון למחקר חברתי

בשנת 1929 החלה קבוצת חוקרים שהשתיצה למכון למחקר חברתי במחקר אמפירי על מעמד הפועלים הגרמני. בראש צוות המחקר, שפעילותו הייתה ביטוי ראשון למגמותיו של הורקהימר בראש המכון לפתח מטראליزم אינטראיסטי פליני, הועמד אריך פרום (55). המחקר, שנועד לבחון את המנטליות ואת השקפות העולם המקובלות בקרב מעמד הפועלים וכן את היחס בין השקפות אלו לבין הפליטית ולמצבי הסוציאו-אקונומי שלהם (56), היה ייחודי בכך בה שלב גישה אמפירית ועקרונות תיאורתיים. מתוך כ-3000 שאלונים שהופצו בין פועלים ברינלנד ובווטפלייה הוחזרו כ-1100 לאחר שנענו (57) ואלה נוחנו על בסיס משולב של רקע כלכלי-חברתי ורקע פסיכולוגי אישי של העונים (58). שיטת ניתוח זו הייתה ניתחה ביטוי לסינטיזה שאפיינה את פעילותו של פרום בשנות השלישיים המוקדמות (59). פרום ראה בפרשנות הפסיכולוגית של התשובות וההסבר של חלקן כביטויים לתופעות פסיכולוגיות כמו הדחקה ורציונלייזציה בדרך تحت תשובה פרשנות ומשמעות שעובר לתיאור גרידא שלhn (60).

המחקר לא פורסם לפני הגירתם של חוקרי אסכולת פרנקפורט מגרמניה, בין השאר בגלל עיסוקים רבים נוספים של אנשי המכון בשנות השלישיים המוקדמות (61). הוצאתו לאור בשנות הгалות הראשונות לא יצא לפועל – מה שכניראה החיש את הקרע בין פרום למכון למחקר חברתי בנייהלו

של הורקהיימר (62). לאי פרסומו של המחקר בשנות השלישיים המוקדמות בגרמניה הייתה גם סיבה פוליטית – מפלגות השםאל, שכפי שנראה להלן תוכאות הסקר נבואו להן רעות, התנגדו לא רק לפרסום המחקר אלא גם לעצם ערכתו (63).

בבסיס ניתוח התשובות על השאלונים עמדו שני סוגי טיפוסים שייצגו שתי גישות – אוטוריטרית ואיןדיבידואליסטית. לעומת הגישה האינדיבידואליסטית, שנוטה להציג את עצמהו של כל יחיד ואת שאיpto לאושר, נוטה הגישה האוטוריטרית, אותה אפיין פרום בדרך שהיא יותר פסיכולוגית מפוליטית, להכפת האדם לכך חיצוני לו, להערכת החזקים ולהבלטת ערכי קרבן וחובה תוך דחיקת האוושר (64).

על רקע הבחנה מושגית תיאורטיבית זו בנו פרום וחבריו את השalon ונגשו, אח"כ, לניתוח תוכאותיו. בגלל הזיהוי הפוליטי המובהק של מרבית הנשאלים עם מפלגות השםאל הייתה נטייה של רבים מהם לענוט על שאלות שונות לפי מה שהם אמורים לחשב, ע"פ זיהויים פוליטיים, מבלי שיבטו בכך את מבנה האישיות העמוק יותר שלהם (65). עורכי המחקר נסו להתמודד עם בעייה זו ע"י מיון התשובות לאלו שנראו כביטוי שטחי של התנייה פוליטית ולאלו שנראו כביטוי עמוק יותר של נטייה אישית. מעבר לכך, בנוסף לשאלות שהມיד הפטנטី בלט בהן ומילא בתשובות עליהם היה קשה לחושף את הרובד הlatentyi העמוק יותר של מבנה האישיות, נכללו בשאלון הסקר שאלות על תחומיים שונים של השקפת עולם וחיה יומיום, שחלקם תלושים לכאהורה מכל הקשר פוליטי (66).

אחת השאלות בסקר עסקה באמונתו של המשיב בכך שרק האדם היחיד אחראי לגורלו. עורכי המחקר חתרו למצוא בתשובה על שאלה זו ביטויי למידת חזקו של הרעיון הליברלי בדבר רבוננות הפרט. ניתוח התשובות הראה כי הרוב מבין אלו שענו על שאלה זו טענו כי היחיד אינו

אחראי לגורלו האישית – מה שהציג עיני פרום וחבריו על נסיגתה של האמונה הליברלית בדבר המימוש העצמי של היחיד (67).

סדרת שאלות שעסכו ביחס לנשים חתרו לבחון את מושרטותה של המסורת השמאלית התומכת בזכויות שוות לנשים ובשוויון בין גברים לנשים בעבודה (68). תוצאות הסקר הצביעו בבירור על כך שמספר גדול של מי שזיהו עצם כסוציאלייטים או קומוניסטים לא הסכימו לעקרונות מפלגوتיהם בסוגיה זו (69). תוך שימוש בתיאוריה הפסיכולוגית טען פרום שתוצאות הסקר הן ביוני לאופי האוטוירטורי של הגברים שביסודותם של דבר, למראות הדוחות כסוציאלייטים, הם חותרים לכך שבשביבותם יהיה מישחו חלש מהם שייצית להם ואף יעריכם. הפן השני של חולשת היחיד וחוסר האמון שלו בעצמו היה, איפוא, הצורך הפסיכולוגי החזק שלו בצייניות אשתו וילדיו (70). למראות שהגילויים הבולטים של נטיות אוטוירטניות בתקופה שבה נערכ הסקר היו בקרוב מעמד הביניים, חשף הסקר, לטענת פרום, את מושרטותן של נטיות אלו גם בקרוב מעמד הפעלים.

על יסוד תוצאות הסקרקבעו עורכיו כי חלק גדול מתחומי מפלגות השמאל אינם מתאימים במבנה אישיותם לטיפוס האידאלי של איש השמאל (71). הצורך של דעות פוליטיות מתקדמות וגישות ריאקציונריות לחיים, שבאו לידי ביוני למשל ביחס ליציאת נשים לעבודה או באמונה שעונש פיזי לילדים הוא מכשיר חינוכי הכרחי, נראה בעיני עורכי המחקר כביתי לחוסר יציבות.

למרות מיעוטם היחסני של תומכי המפלגה הנאצית בשנת 1929, בעת הפצת השאלה, גילו עורכי המחקר עניין מיוחד בתשובותיהם (72). בחלק התיאורתי של ניתוח תוצאות המחקר הבדיל פרום בין אופי אוטוירטרי מסורתי לאופי אוטוירטרי מהפכני. האוטוירטירים מהפכני אפיין, לדעתו, אנשים מריריים ומנוクリים מממד שמרות זיהויים כאנשי שמאל

לא האמינו בערכיו היסוד של חירות שוויון וההזדמנות שורה לאושר אלא חתמו, בעיקר, למאבק בממסד (73). הנאצים, שעם ניתוח תוצאות הסקר, לקראת סוף 1930, היו כבר לכח פוליטי מרכזי בגרמניה, פנו, לטענת פרום, לרגש המרידות של בעלי האופי האוטוירטרי המהפכני, ספקו להם להט מהפכני של מאבק בממסד ובה בעת ענו גם על הצורך העמוק שלהם בכפיות לסמכות (74).

התוצאה החשובה ביותר של המחקר הייתה בעיני פרום, כפי שכותב זאת בהסתכלות רטראנסקטיבית, ההערכה כי רק מיעוט מתומכי השמאלי מבוסט בדעותיו וברגשותיו בתמיכה בסוציאליזם (75). השמאלי נכשל, איפוא, בניסיונו להביא לתמורה מעמיקה באישיותם של מרבית תומכיו וחלק ניכר מהם לא היו צפויים להתמיד בתמיכתם בו גם בשעת משבר.

ליאו לובנטל ספר, בעבר שנים, על ניתוח תוצאות הסקר ע"י חוקריו המכון על רקע הרושם הקשה של תוצאות הבחירה של ספטמבר 1930 בגרמניה, שבהן עליה מאד כוחה של המפלגה הנאצית (76). בתיאור רטראנסקטיבי, שיש בו אולי מן ההגזמה, הוא טען כי מיד לאחר שהבינו את משמעות תוצאות הבחירה של הסקר החלו חברי המכון בהכנות לקרת עציבה אפשרית של גרמניה והעבירו חלק מתשתיית פעילותם ונכסיו של המכון לשוויץ ולהולנד (77).

ב-1931 עזב פרום את גרמניה לדאווס (DAVOS) שבשווייץ כדי להתרפא משחפת הריאות. שם היה לו קשר עם סניף המכון למחקר חברתי שהוקם בגיןה (78). פרום הגיע לאלה"ב בקייז 1933 כشنענה להזמנת אוניברסיטת שיקגו להורות בה כמרצה אורח (79). על רקע עליית הנאצים לשלטון הוא נשאר באלה"ב ונintel שם חלק בייסודה מחדש של המכון למחקר חברתי בגין יורך, שבמסגרתו המשיך במחקריו עד סוף שנות השלושים.

משלחי שנות העשרים, כשקע בעבודתו התיאורטית והאמפירית במסגרת המכון למחקר חברתי, מיעט פרום להתייחס לזהותו היהודית וגם כשהגע ביהדות במסגרת עבודתו על התפתחות הדוגמה הנוצרית, הייתה זו נגיעה עקיפה. עם זאת, בפעילותו המכון למחקר חברתי בפרנקפורט, שמרבית עמייתו היו יהודים, התבטה מחשבתו של פרום על משנותיהם של שני הוגים ממוצא גרמני יהודי – מרקס ופרוייד.

בשנת 1978, בערוב ימיו, כתב פרום מסה קצרה בשם "הערות על היחסים בין גרמנים ויהודים" ובה העלה את השאלה האם מקרה הוא שפרוייד, מרקס ואיינשטיין, שלושת האישים שהשפעתם על תרבות העולם המודרנית הייתה רובה כל כך, היו יהודים ממוצא גרמני (80). פרום תאר את השלושה כאנשים שלא היו כבולים בפוזיטיביזם אלא גבשו חזונות רציונליים כוללים שניים רבים אחרים המשיכו רבים לעסוק בהם. הוא הציג את שלושת האישים, ובמرومז גם רבים אחרים, כמו שرك קראע הגידול הפוריה של הקשר היהודי-גרמני הייתה יכולה להצמיח.

המסה של פרום נכתבת מנוקדת מבט פצייפיסטי ומובלעת בה גם ההתנגדות לצוונות שאפיינה אותו בסוף ימיו (81) אך מעבר לכך, יש בה התמודדות עם שאלת פשרה של היצירתיות היהודית גרמנית שפרום, כמו מוריוו, היו חלק منها.

כפי שאטען להלן בסיכום ניתן לקשור בין התבוננותם הבקרתית של פרום וחבריו בחברה הגרמנית בשנות השלושים המוקדמות בעדרת הכללים המתודולוגיים שהם גבשו בתקופה זו לבין מצבם החברתי כבני המיעוט היהודי בגרמניה – מי שהיו חלק מהחברה הכללית אך בה בעת מרוחקים מטפיק מהמרכז שלא כדי לבירה. מעבר לכך, גם אם פרום מיעט לעסוק בענייני יהדות בשנותיו האחרונות בגרמניה ניתן למצוא קורי המשכיות מסוימות של מחשבתו המוקדמת, היהודית יותר, גם בתקופה המאוחרת יותר.

במחצית השנייה של שנות העשרים ובראשית שנות השלוושים היה פרום פעיל בחוגים פסיכואנליטיים ובמכוון למחקר חברתי בפרנקפורט – שתי מסגרות שהיהודים בלטו בהן מאד ושכוננו, עקב כר, "כתות יהודיות" (82). גם הסוציאולוגיה, שמנה המשיך פרום להיות מושפע, הייתה בעלת דימוי של מדע שהיהודים מרבים לעסוק בו (83). יתרה מזאת, בתקופה זו הוסיף פרום לעסוק מתוך הבעייתי בין היחיד לקולקטיב ובנסיון למצוא ביניהם איזון תוך שמירה על מחויבות בסיסית לעקרונות הליברליים – בעיות שבשנות העשרים המוקדמות הוא הרבה לדון בהקשר היהודי שלhn, בהשפעת רבינקוב.

הטנה כי יסודות האתיקה המונוטאיסטייה היהודית ו שאיפת היהדות לצדק חברתי הם הביטוי לאופי היהודי של יצירתו של פרום במסגרת אסכולת פרנקפורט נראית פשנטנית ומופשטת מדי (84). מהמחצית השנייה של שנות העשרים ואילך זהותו היהודית של פרום אינה בא לידי ביטוי בסolidריות כלל יהודית ובדאגה מיוחדת להקלת הגורל היהודי ומאבדת, לפיכך, את הממד הסוציאולוגי המובהק שאפיין אותה קודם לכן. עם זאת, כמו שהפרק ל"יהודי בלבתי יהודי" בלשונו של דווייטש ממשיך פרום לפעול בסביבתם של יהודים אחרים כמוחו, הופך להיות שותף במה שניתן לנכונות תרבות יהודית אינטימית (85) ושומר, איפוא, ברמה האקסיסטנציאלית על הזדהותו כיהודי (86).

פרום בחר להשתיין לשמאלי האינטלקטואלי, שהיהודים בלטו בשורותתו יותר מאשר בקרב השמאלי הפרוליטרי המפלגתי. יהודים אלה, רובם מוצא בורגני, נמשכו לשמאלי האינטלקטואלי כתוצאה מעיסוקם בבעיות החברה, שהן הוטרדו בין השאר בגלל היוטם בנימם למייעוט היהודי (87). עולם הערכיהם היהודי שבו החזיק פרום בשנות העשרים המוקדמות לא נעלם. העובדה שהוא המשיך לעסוק באותו בעיות עקרוניות, גם אם

תוך שינויים המוגרת מהקשר היהודי לאוניברסלי יותר, מוצביעה על תהליך של העלאתו תוך ביטולו (AUFHEBUNG) של עולם זה אל תוך מחשבתו ויצירתו המאוחרות יותר של פרום. למרות החלטתו לנטוש את העיסוק בענייני יהדות ולעבור לתחומי הגות ופעילות אוניברסליים יותר בהשראת פרויד ומרקם, הוסיף, איפוא, המתוח בין זיקתו (המודעת או הלא מודעת) של פרום למסורת היהודית בכלל והיהדות הגרמנית בפרט לבין נסיגונו להשתחרר מזיקה זו, לאפיין את פעולתו.

סיכום

פעילותם של פרום ולובנטל בתקופת רפובליקת וויימאר הוסבירה במהלך העבודה במידה רבה על בסיס השתייכותם לדור ילידי מפנה המאות - ה-'*DE SIECLE FIN*'. בני דור זה נולדו בשניים לtower מציאות יהודית פופולארו-אנטיפציונית וגדלו באווירה של השתלבות יהודית במדינה הגרמנית ותרבותה, אך בה בעת נחשפו לתהיליך שכונה לאחרונה במחקר דיסימילציה (1). פרום, שבא מבית אורתודוקסי, ואפילו לובנטל, שככל לא קיבל חינוך יהודי בבית הוריו, גדו במסגרת חברתיות יהודית בעיקרה - בבית ההורים ובבית הספר כאחד.

טהיליך חדש התאפיינה של ההוויה החברתית היהודית ועוד יותר מכך של התודעה הקבועית היהודית בגרמניה קיבל דחיפה גדולה על רקע ארועי מלחמת העולם הראשונה (2). גילוייה החרייפים של האנטישמיות בצבא הקיסרי, שלובנטל חווה אותן באופן אישי, ובהקשר נרחב יותר - תחושת השבר של עולם הערכיהם הבורגני-לייברלי שעליו הייתה מושתת השתלבותם של היהודים בגרמניה, היו עברו בני דורם של פרום ולובנטל חוותות מעצבות - רקע להתחוותו של הדור שאליו השתייכו (3). על רקע חוותות אלה חתרו בני הדור היהודי הצער לגבש מחדש את זהותם וחפשו אלטרנטיבות לטינטיזה היהודית-גרמנית של דור הורייהם שלבה פטניות גרמנית, ערבים לייברלים והזהות דתית-קהילתית כיהודים Tower הדגשת הרמונייזציה בין מרכיביה השונים (4).

חימוש הזהות של לובנטל ופרום היה רדייקלי - הוא הושתת על דחינת הרמונייזציה שהמסד היהודי-גרמני שאלקטיים ועל חתירה להתקומות באידאל אחד ולהגשתו באופן שורשי אלטרנטיביה לטינטיזה זו.

בשנות העשרים המוקדמות, שנמנה על חוג מקורביו של הרב נובל בפרנקפורט, היה המרד של לובנטל בהוויה הבורגנית של דור הוריו

בעל אופי לאומי יהודי פוט-ליברלי והושפע מהנטית המשיחית בהגותו של ארנסט בלוך. פרום, שנמשך לאיישותו הכריזמטית ולמחשבתו הרדייקלית של ר宾נקוב, החסיד הסוציאליסט מזרח אירופה, דחה בהשפעה את ההוויה הרוחנית היהודית גרמנית וראה בשני גילוייה – הרפורמה והניאו-אורתודוקסיה – ביטויים להשתלטות של רוח הקפיטליזם – הזדה ליהדות – על היהודי גרמניה. פרום ולובנטל היו שותפים לקריאה להתחדשותה של היהדות ולשיבתה לערכי הקהילתיות ארגנונית שיעצבו אותה בעידן הפוט-ליברלי, אך בה בעת זההרו מפני לאומנות היהודית של "פלשתינה בכל מקום". חוויה מלחמת העולם הראשונה גרמה להם לקרוא תגר על היחס הפטריוטי של בני הדור הקודם למדינת הלאום המודרנית ולחזור לבנייתה של הציונות כלאומיות אתית שתקדם את אידאל הקהילתיות (ה-GEMEINSCHAFT) ותעניק את שורשיהם התרבותיים והרוחניים של היהודים, מבליהם להזדקק לפוליטיקה כוונונית לשם כך (5). הציונות הפוליטית והחלוצית נתפשה בעינייהם כבר בשנות העשרים המוקדמות כלאומיות יהודית – בת דמותה של הלאומנות הגרמנית, שבניגוד לרבי נובל ולהרמן כהן בני הדור הקודם, ללובנטל ולפרום הצעירים לא הייתה כל מחויבות אליה. למרות חתירותם העקרונית לאומניות יהודית פוט-ליברלית בלטה, איפוא, באופן פרדוקסלי, במחשבתם של השניים המחויבות לערכי היסוד הליברליים, מורשת עידן ההשכלה, אותם ערכיהם שאפיינו את היהדות הליברלית הגרמנית ושבשם דחו מנהיגיה את הרעיון של האומיות היהודית והצדיקו את נאמנותם לגרמניה.

באמצע שנות העשרים עברו לובנטל ופרום, כל אחד בדרכו, תהליך תמורה שהביא אותם לנטוש את הדרך הציונית ואת התמקדותם בסיסוד היהודי בזוהותם ולבור לאוריינטציה מרקסיסטית – שביטויים להשפעה על השניים היו עוד בשנות העשרים המוקדמות. רקע לתפנית שעבר

לובנטל עמדה בעיקר בקורסו הפליטית על דרכה של הציונות וביחוד על הפגיעה הבלתי נמנעת שהיא פוגעת, לדעתו, בעברם. הקורת הפליטית שהייתה לו עוד בשנות העשרים המוקדמות על הציונות והפלשטיינו-מרכזית הביאה אותו ב-1926 לאבד את העניין בדרך הציונית וาก לנטוש את מרבית עיסוקיו ביוזמות לטובת פעילותו במכון למחקר חברתי בפרנקפורט, שם האידאלים האוניברסליים שלו הזדהה יותר, אצל פרום, שמלכתחילה המרכיב הדתי בזהותו היהודית בלט יותר, הבשיל המפנה מוק כדי התווודעותו להגותו של פרויד, בעיקר במסגרת בית ההחלמה הפסיכואנליטי בהයידלברג. לאחר נסיוון לעורך סינתייזה בין תורתו של פרויד ליוזמות המסורתית ולחסידות, נטש פרום את אלו האחרונות ועמן את הנטייה הציונית. המשך העיסוק בתורת פרויד, תוך נסיוון לשלה בmaterializm הרטורי מבית מדרשו של מרקס, הביא אותו ב-1930 להצטרף למכוון למחקר לחברתי.

למרות נטייתם של לובנטל ופרום את זיקתם המוסדית למסגרות יהודיות וציוניות (כמו בית המדרש החופשי בפרנקפורט, חוגי מקורביהם של אישים כמו נובל ורבינקוב ותנועת הסטודנטים הציונית) ולמרות שאמצו לעצם השקפת עולם אוניברסלית של זהותם היהודי לא היה, לכארה, כל ביטוי בה, אין לומר שלמורים היהודי של השנאים לא הייתה עוד כל השפעה על המשך פעילותם. לובנטל ופרום נמשכו אל השמאלי האינטלקטו-אלי ברפובליקת וויימאר – מחנה שהיהודים היו מיוצגים בו במספרים גדולים, יחסית (6). בעוד שהשמאל המפלגתי המוסד התב�ס בעיקר על בני מעמד הפועלים, שתוכנו בו כדי לקדם את שאיפותיהם לחיים טובים יותר ולעליה בסולם המעמדי, בלטו בשורותיהם של השמאלי האינטלקטו-אלי צעירים משכילים ממוצא בורגני. צעירים אלו, רבים מהם היו, כאמור, מוצא יהודי, פנו אל השמאלי

האינטלקטואלי מתוך תחרשה של דמיון הסדר החברתי קיים וחפשו בו פתרונות רדיקליים לביעות החברה והחברים ואף זהות חדשה. בהיותם בניים למשפחות בורגניות לא הנעה אותם מצוקה כלכלית להצטרכן לשמאלי אלא מחויבות מוסרית וחתירה, שלעתים ניתן לאפיינה כמשיחית, לכינונו של עולם טוב יותר (7).

בדרכ אופיינית לרבים מהיהודים שהצטרכו לשמאלי האינטלקטואלי בתקופת רפובליקת וויימאר, פרום ולובנטל, כמו כמה מעמידיהם במכון למחקר חברתי וצעיריים יהודים אחרים בשמאלי האינטלקטואלי בגרמניה הווימארית, לא הצליחו את המרקסיזם האורתודוכסי הדטרמיניסטי אלא נטו לחשיבה מרקסיסטית בקורסיתית יותר שהדגישה את היסוד האתי וההומניסטי (8).

פעילי השמאלי האינטלקטואלי התאפיינו במתוח בין נטייה אישית חזקה לאינדיבידואליזם – תכונה שהביאה אותם למרוד בסדר החברים הבורגניים בתוכו גדו ולבנותו לשמאלי, לבין שאיפה לקהילתיות ול-GEMEINSCHAFT ברוח השמאלי הסוציאליסטי (9). מתוח זה בין היחיד להקה אפיין את מחשבתו של פרום לאורך כל שנות העשרים, בהגותו על היהדות בראשיתן ובנסיוונו לפתח פסיכולוגיה חברתית בסוף, ובא לידי ביטוי גם אצל לובנטל. אישיותם של לובנטל ופרום התעצבה על רקע תודעה משבר הליברליזם ושקיעת ההתקומות ביחיד ובהישגיו האישיים לטובת קיבוצים אונשיים גדולים (כמו אומה או עםם). המרד שלהם – היהודי לאומי ואות"כ המרקסיסטי – בירושת הליברליזם הבורגני של דור הוריהם היה, איפוא, ביטוי להפנמה של רוח תקופתם ונטייתה לאידאלים קולקטיביים. מצד שני, הפנמה זו לא הביאה אותם לנגישה כוללת של המסורת הליברלית שעלייה חונכו – מורשת עידן האמנציפציה – שבזכותה השתלבו היהודים בחברה הגרמנית.

רגישותם של לובנטל ופרום לתמורה המתהוויה בחברה הגרמנית ולשקיעת הליברליזם בה ערב עליית הנאצים לשטון, ניתנת להסביר, בין השאר, על רקע היותם יהודים. הסוציאולוג גיאורג זימל (SIMMEL) תאר את טיפוס "הזר" (FREMD) כנודד הפוטנציאלי – מי שבא לחברת שבת הוא חי מבחוץ, נשאר בה ומתוודע אליה אך ממשיך לשלב בין יחס של קרבנה וריחוק אליה (10). "הזר" חי בו זמינות בתוך הקבוצה ומחוץ לה – מה שמאפשר לו מצד אחד מספיק ריחוק ממנה ומצד שני מספיק היכרות עמה כדי להביט בה באופן אובייקטיבי ומתוך חירות ופתיחות (11). זימל מdegש, עם זאת, שהאובייקטיביות של "הזר" אינה חרוסה השתפות בהוויה החברתית אלא סוג ייחודי של השתפות בה – המבט חסר הפניות מעויף הציפור שמאפשר בקורות בוניה. במסגרת דיוינו התיאורטי על טיפוס "הזר" מביא זימל את היהודי אירופה כדוגמא הקלאסית לטיפוס זה.

ירגן הברמס, בן הדור השני לאטכולת פרנקפורט, נסה להסביר בדרך דומה את ייחודה של תרומת היהודים שהשתלבו, או בלשונו התבונלו, בגרמניה לתרבות ולחברה הגרמנית כשען כי "אולי טבעי אופייתה של המחשבה היהודית גם על ידי כך שנשמר בה משהו מן הריחוק של מבט זר במקורו. בדרך שלפני עין המהגר, השב הביתה אחורי זמן ממושך, וכך גם עין המתבול מצטיינת בחדות יתר: היא חסירה את הקשר האינטימי עם אותם יסודות תרבות מובנים מאליהם, אשר בהיעשות חומר צונן ? לניכoso חושפים את מבנים באופן גלוי שבעתים" (12).

נראה כי נקודת המבט של "הזר" אפיינה את לובנטל ופרום, כמו אחרים מבני דורם היהודים, הרבה יותר מאשר את דור הוריהם הליברלי הבורגני – היא שסיעה ללבנטל לחשוף את שקיעת הבורגנות ועלילית האי-רציונליות וההרוואיזם דרך עיונו בספרות ולפרום להציג על תהליך דומה דרך המחקר האמפירי שנאל. מחויבותם של לובנטל ופרום

לאומיות הגרמנית הייתה פחותה בהרבה מזו של דור הוריהם ובשנות העשרים המאוחרות אף נטו להתנגד לאומיות באשר היא בשם עקרונות צדק אוניברסליים, אך עם זאת הם הוטיפו לחיות במסגרת התרבות הגרמנית והכינו את החברה הגרמנית מקרוב – מה שאפשר להם להעניק בצורה אמינה את ממצאיםם ביחס אליה.

חוויית "הזרות" החrifפה ביותר בביאוגרפיה של לובנטל הייתה שירותו הצבאי הקצר בצבא הקיסרי לקרأت סוף מלחמת העולם הראשונה, אז התנתק מהסבيبة היהודית הבורגת מוגנת בה גדל ונחשף לראשונה לחברה גרמנית שהייתה עוינית כלפיו, במידה רבה בשל יהדותו. פרום לא נחשף, אמנם, לחווית זרות חריפה כל כך, אך העובדה שגדל בבית אורתודוקסי והתמיד *לפועל* ב"כתות יהודיות" במהלך שנות העשרים, תרמה, כנראה, להתחפות תודעה דומה גם אליו. לובנטל הגידר את דימויו העצמי האינטלקטואלי כ"איש שלילים" (13) ואפיין במילים דומות גם את אנשי אסכולת פרנקפורט בכלל – כולל פרום (14). פרספקטיביה זו, שהדרותם של המזיקים בה תרמה ללא ספק להעמקתה, היא שאפשרה להם *להבית* במתוך חברה גרמנית מעויף הציפור של "הזר" ולהעניק כי הליברליזם נמצא בה בתחום שקיעה מושך.

לובנטל טען בזיכרוןתו שאנשי המכון למחקר חברתי ראו את עצם כמשיכי דרך הרדיkalים של מורשת ההשכלה (15). הסוציאליזם ההומניסטי שם חתרו לבסם בעילותם עליה, בסופו של דבר, בקנה אחד עם ערכי היסוד של המורשת הליברלית היהודית-גרמנית ואוונגרד המהפכה שלהם לא הושתת על איש הפרוליטריון אלא על האדם המשכיל והרצינלי – ה-BILDUNGBUERGER (16).

לובנטל ופרום כפרו, אמנם, ביסוד הבורגני של תהליך

האמנסיפציה ושל הסינטזה היהודית-גרמנית אך בקורותם זו לא הביאה אותם להתחש לאיידאל הומניסטי ולהליברלי שהיה טמון בה. הם לא כפרו, איפוא, בערכיו היסודי של המסורת הליברלית אלא חתרו לחדרו ליסודותיה העמוקים ולזכך אותה על מנת להפכה לRELIGIONALITY יותר לנוכח אתגרי התקופה הפוטט ליברלית בה חייו.

הטענה שפעילותם של לובנטל ופרום במסגרת השמאלי האינטלקטואלי הייתה בעלת אופי יהודי משומש שעלה בקנה אחד עם ערכי היסוד ההומניסטיים של היהדות או עם רוח המסורת שלה (17) לוקה, לדעתו, בפשטות. לעובdet היהותם בני המיעוט היהודי בגרמניה, *ליהודיותם*, הייתה השפעה ניכרת יותר על מחשבתם החל מאמצע שנות העשרים מאשר *לייהדות המסורתית*.

לובנטל ופרום, כמו שאר החברים היהודיים באסכולת פרנקפורט, הבחישו בראשית שנות השבעים באזניו של מרטין גי את קיומו של קשר כלשהו בין יהודותם לפעילותם במכון למחקר חברתי (18). עם זאת, כמובן כמה שנים לאחר מכן לובנטל מהכחשה זו וטען לקיומו של קשר בין המורשת היהודית, שיסוד מהותי של תקווה ואופטימיות טמון בה, לבין מפעליהם (19) ופרום אף הוא דן, בערוב ימיו, בהשפעה של המורשת ההומניסטית היהודית גרמנית על רבודתו – פרויד ומרק – ובמשמעותם גם עליו עצמו (20). תפישה כזו של היהדות אינה אלא ורייציה של האינטראקטיבית היהודית הגרמנית הליברלית *לייהדות*, כפי שעוצבה על רקע המאבק הארוך להשגת האמנציפציה ובאה לידי ביטוי בהגותו של הרמן כהן ובמחשבתם של מנהיגי ה-7.C. (21).

עם זאת, מעבר להסתיגותם מהאופי הבורגני שלה, זהותם היהודית של אנשי השמאלי האינטלקטואלי לא כללה בתוכה מרכיב בסיסי נוסף שאפיין את המנהיגות הליברלית היהודית הגרמנית בת זמנם. במפנה שעברו באמצעות שנות העשרים ויתרו לובנטל ופרום על הסolidarיות

היהודית, על ההזדהות החברתית המודעת והמושחרת ועל הפעילות
לקיידום עניינם של יהודים דוווקא (22). לאחר מפנה זה נותרה, אמן,
לייהדורותם משמעות פסיכולוגית ואקסטנצייאלית והם הוסיפו להשתיק
למה שנייתן לכנות תרבות יהודית אינטימית (23), אך ויתורם על
ההזהדות המודעת עם קהילת הגורל היהודית (24) הפך אותם, בסופו של
דבר, לקרים יותר לטיפוס שדויטשר כנה "היהודי הבלתי היהודי".

הערות למבוא

- Jay, Martin, Permanent Exiles, New-York, 1985, pp. 101-102. .1
- Marcus J. and Tar Z., "The Judaic Element in the Teachings of the Frankfurt School", LBY, 1986, p. 344 (להלן: מרקוס וטר) .2
- (להלן: דויטשר) Deutscher, Isaac, The Non-Jewish Jew, Oxford, 1968 .3
- דויטשר עמ' 30. .4
- שם, עמ' 27. .5
- Mendes-Flohr, Paul, Divided Passions, Detroit, 1991, p. 60 .6
- (להלן: מנדס פלור). .7
- מנدس פלור, פול, "האינטלקטואל היהודי - הערות לבירור המושג", עין-ל-ג, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 311-312, העלה 6. .8
- Loewenthal, Leo, "Judentum und deutscher Geist" Schriften, Band 4, S. 9. .9
- בערוב ימיו התייחס גם פרום לבביה זו ונזהה לאפיין את הסיבה לכך שהיהודים בלו בתרבות הגרמנית:
- Fromm, Erich, "Bemerkungen ueber die Beziehungen zwischen Juden und Deutschen" (1978) in: Fromm, Humanismus als reale Utopie, Basel, 1992. (להלן: פרום, הערות ליחסים) .10
- Katz, J., Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland, Frankfurt A.M., 1935, S. 30. .11
- Sorkin, David, The Transformation of German Jewry, New-York, Oxford, 1987, p. 112 (להלן: סורקין)
- ביטוי מובהק למגמה זו ניתן בספרו של הרמן כהן שנכתב במהלך מלחמת העולם הראשונה:
- Cohen, Herman, Deutschum und Judentum, Giessen, 1915. כהן יציג בהגותו את עולם הערכיים של דור ההורים הבורגני-ליברלי שלובנטל ופרום מרדו בו, על כך ראה פרק ב'.
- Arendt, Hannah, "Walter Benjamin", in: Men in Dark times, New-York and London, 1968, p. 187-188 .12
- "The term radicalism...implies a concentration of the focus of relevance on a particular principle at the expence of the traditionally sanctioned regard for the complexities of context" in: Bittner, Egon, "Radicalism", International Encyclopedia of the social Sciences, Vol. 13, 1968, p. 294 .13
- משמעותו המילולית המקורית של המושג רדיkalism היא האחיזה בשורש הרוביים. בדרך זו תאר פרום את הרדיקליזם של רבנו ובינקב בثان: Jung, Leo, Sages and Saints, Hoboken, N.J. 1987, p. 100 .14

הערות לפרק א'

- .1 Loewenthal, Leo, Mitmachen wollte ich nie, Ein autobiographisches gespraech mit Helmut Dubiel, Frankfurt am Main, S. 15 (להלן: אוטוביוגרפיה). שנת הלידה של לובנטל מוזכרת אצל: Jay, Martin, The Dialectical Imagination, London, 1973, p. 20 (להלן: ג').
- .2 אוטוביוגרפיה, עמ' 16.
- .3 שם, עמ' 16, .37.
- .4 שם, עמ' 50.
- .5 Loewenthal, "Wir haben nie im leben diesen Ruhm erwartet" Gespraech mit Matthias Greifrath S. 303 in: Loewenthal Schriften, Band 4, Frankfurt Am. Main, 1990. (להלן: שיחה)
- .6 אוטוביוגרפיה, עמ' 28.
- .7 וולקוב, שולמית, "זוחיות דעת וشنאה עצמית: יהודים גורמים בתחילת המאה ה-20", עמ' 32, מתוך: זמןם. רביעון להיסטוריה, מס' 14, חורף 1984, תל אביב. (להלן: וולקוב).
- .8 שיחה, עמ' 315.
- .9 (להלן: פונק) Funk, Rainer, Erich Fromm, Hamburg, 1983, S. 14. Liberles, Robert, Religious conflict in social context, pp. 110-226
- .10 פונק עמ' 14, 21. פונק טוען שמשפחה אבי אמו של פרום, משפחת קראוזה שמצוואה מפוזן, היתה במקורה משפחה רוסית נוצרית שהתגירה. הגב' טוני סימון הבהיר זאת באזני בחוקף וטענה שהוא סילוף.
- .11 פונק עמ' 19 - 21.
- .12 Schulz, Hans Jürgen, "Der Mensch ist noch nicht das, was er werden kann - Erinnerungen An Erich Fromm" , in: Bulletin des Leo Baeck instituts, 1984, Nr. 68, S. 24.
- .13 פרום, אריך, מעבר לאזקי האשלה, ירושלים, 1975 (1962), עמ' 7 - 10.
- .14 אוטוביוגרפיה, עמ' 51.
- .15 שם, עמ' 39.
- .16 שם, עמ' 121.
- .17 Hollenberg, Guenter, "Bürgerliche Sammlung oder Sozialliberale Koalition?" in: Vierteljahrsshefte Fuer Zeitgeschichte, 1979, 3 Heft, S. 395-396. (להלן: הולנברג)
- .18 שם, עמ' 401.
- .19 שם, עמ' 429.

הערות לפרק ב'

- .1. אוטוביוגרפיה, עמ' 52.
- .2. שם, עמ' 53.
- .3. שם.
- .4. האגודה Glauben Juedischen Staatbuerger Deutscher Centralverein, המרכזית לאורתודוקסיה גרמניה בני הדת היהודית, נוסדה במרץ 1893 לשם מאבק באנטיישמיות והפכה בהדרגה להיות הגוף המייצג העיקרי של מרבית יהודים גרמניה. על ה-h.-c.v. ראה Reinhartz, Jehuda, Fatherland or Promised Land, Ann Harbor, 1975. (להלן: רינחרץ)
- .5. על עמדת ה-h.-c.v. עם פרוץ מלחמת העולם הראשונה ובמהלכה ראה: Engel, David, Organized Jewish Responses to German Antisemitism during the First world war, Los Angeles, 1979, p. 143, 154-155. (להלן: אנגל).
- .6. אריגן פוקס, מנהיג ה-h.-c.v. בימי מלחמת העולם הראשונה שנרג במדרי צבא גרמניה טען בעקבות המפקד המשפיל כי עיקר נחמותו - על מות בנו ועל המפקד כאחד - היא נאמנותו למולדת הגרמנית. על כך ראה: Pierson, Ruth, German Jewish Identity in the Weimar Republic, Yale University, 1980, p. 249. (להלן: פירסון)
- .7. Reichmann, Eva G., "Das Bewusstseinwandel der deutschen Juden" in: Mosse, Werner (Hg.) Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, Tuebingen, 1971, S. 513-525. (להלן: רייכמן)
- .8. Buehler Michael, Erziehung Zur Tradition, Berlin, 1986, S. 16-17. (להלן: בוהלר)
- .9. Simon, Ernst, "Unser Kriegserlebnis" (1919), in Bruecken, Heidelberg, 1965, S. 17-23.
- .10. אוטוביוגרפיה, עמ' 53-54.
- .11. שם, עמ' 40.
- .12. שם, עמ' 43.
- .13. שם, עמ' 41.
- .14. שם, עמ' 45.
- .15. שם, עמ' 40-41.
- .16. ראיון עם הגב' טוני סימון, ירושלים, 24.11.92. (להלן: טוני סימון)
- .17. שיחה, עמ' 46-47.
- .18. אוטוביוגרפיה עמ' 47.

18. מכתב מלובנטל לסימון, 4 בסתמבר 1920. אני מודה לך טוני סימון ולד"ר דפנה מך על שטיינו לי לעין באגרותיו של ארנסט סימון. האגרות יועברו בקרוב למקום ליוא בק בניו-יורק.
19. "Zwiespältigkeit der Bluts- und der Staats Zugehörigkeit".
20. אוטוביוגרפיה, עמ' 18.
21. Heuberger, Rachel, "Orthodoxy versus Reform: The Case of Nehemiah Anton Nobel of Frankfurt a. Main", in: Leo Beack Yearbook 1992, p. 47. (להלן: הויברגר)
22. רייןהרץ, עמ' 84.
23. אלטמן, אלכסנדר, "התיאולוגיה ביהדות גרמניה במאה העשרים", בטור: פנים של יהדות, תל אביב, 1983, עמ' 199.
24. Schwarzschild, Steven, "Germanism and Judaism - Herman Cohen's Normative Paradigm of the German-Jewish Symbiosis", in Bronson, David, Jews and Germans from 1860 to 1933, Heidelberg, 1979, p. 140 .
25. הויברגר, עמ' 48.
26. הפטווטיות הגרמנית של כהן בימי מלחמת העולם הראשונה באה לידי ביטוי בספר שפרטם ב- 1915 - Deutschtum und Judentum - בימי המלחמה, ראה: אנגל, עמ' 331-332.
27. הויברגר, עמ' 48.
28. שם.
29. שם, עמ' 49-50.
30. רайнהרץ, עמ' 91-92.
31. שם, עמ' 124-127.
32. Heuberger, Rachel, Nehemia Anton Nobel - eine intellektuelle Biographie, M.A. Arbeit, Frankfurt, Dezember 1990, S. 4 (להלן: נובל בביוגרפיה).
33. Simon, Ernst, "N.A. Nobel als Prediger" (1961), in: Bruecken, Heidelberg, 1965 S. 375-380
34. Schivelbusch, W., Intellktuellendaemmerung, Frankfurt am Main, 1982, S. 37. (להלן: שיפלבוש)
35. נובל, ביוגרפיה, עמ' 8.
36. שם, עמ' 20. ארנסט סימון טען כי התייחסותו זו של לובנטל לחוג מוקרי נובל היא מכוערת. ראה בוהלר, עמ' 17.
37. אוטוביוגרפיה, עמ' 57.

- .38 שם, עמ' .58
- .39 שם, עמ' .59
- .40 שם, עמ' .52
- .41 Loewenthal, Leo, "Das Daemonische - Entwurf einer negativen (להלן: הדמוני) 1990, S. 214.
- .42 הדמוני, עמ' .215
- .43 שם, עמ' .216
- .44 שם, עמ' .217
- .45 שם, עמ' .218
- .46 שם, עמ' .221
- .47 שם, עמ' .222
- .48 מנדס פלור, עמ' .370
- .49 Mendes-Flohr, Paul, "The Stronger and The Better Jews - Jewish Theological Responses to Political Messianism in the Weimar Republic" in: Studies in Contemporary Jewry, vol. 7, Bloomington, p. 161.
- .50 Rabinbach, Anson, "Between Enlightenment and Apocalypse - Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism", in: New-German Critique, 34, winter 1985, p. 86, 103-104 (להלן: רביבך)
- .51 שם, עמ' .81
- .52 מנדס פלוס, עמ' .376-377
- .53 שיחה, עמ' 302 ; אוטוביוגרפיה, עמ' .59
- .54 אוטוביוגרפיה, עמ' .242
- .55 שם, עמ' .245
- .56 Gabe Herren Rabbiner Dr. Nobel Zum 50 Geburtstag, Frankfurt A.M., 5682 (1921).
- .57 בוהלר, עמ' .40
- .58 שיפלבוש, עמ' .43
- .59 רוזנצויג, פרנץ, מבחר אגרות וקטעי יומן, ירושלים, תשמ"ז, מכוא מאთ רבקה הורביץ, עמ' נ"ד.
- .60 שיפלבוש, שם.
- .61 בוהלר, עמ' 45 ; שיפלבוש עמ' .47
- .62 אוטוביוגרפיה, עמ' .20
- .63 שיפלבוש, עמ' .49

64. כך טוען שיפלבוש, עמ' 39.
65. שם, עמ' 49.
66. קורצוויל, ברוך, "דיוקנה של היהדות המסורתית בגרמניה" בתוך: במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל אביב, תש"ל, עמ' 277.
67. מנדס פלור, עמ' 171.
68. Mannheim, Karl, "The Problem of Generations" in: Essays on the sociology of Knowledge, London, 1972 .
מנהים מבריל בין הווית הדור - המשותפת לבני אותו דור שחוו הווית יסוד משותפות לייחדות הדור השונות - קבוצות שונות שלאותה הווית דור שmagibot בדרכים שונות לחווית היסוד המעצבת.
אופיו של הדור הצעיר שעוצב על רקע מלחמת העולם הראשונה נידון במחקר ראה:
- Wohl, Robert, The Generation of 1914, Cambridge M A 1979.
דור 1914 היהודי מזוכר, למשל, אצל ר宾גר, עמ' 79-80.
69. תופעה זו באה לידי ביטוי גם בפעילותם של קבוצות אינטלקטואלים יהודים, ביניהם בוכר, ביאליק ורוברט ולטש, שהקימו אחרי מלחמת העולם אגודה לקידום ההבנה בין העמים וראו את הציונות כמודל לסוג החדש של הלאומיות שאליו הטיפו - לאומיות של צדק ולא של כח. על כך ראה: מנדס-פלור, עמ' 174.
70. הויברגר עמ' 48, העלה 21. גם לוכנטל התעלם מיטור זה אצל נובל בעור שלגבי כהן טען שהוא היה לאומן וריאקציונר, ראה אוטוביוגרפיה, עמ' 161.
- Juedische Rundschau, 27, S. 103-104, 29 December, 1922. .71
שיהה, עמ' 302.
- Toeniss, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887. .73
 Ringer, Fritz K., The Decline of the German Mandarins, Cambridge, 1969, pp. 164-169.
74. הויברגר, עמ' 47. ועיין להלן פרק ד' בניתוח עבודת הדוקטורט של אריך פרום על "החוק היהודי", בה גובשה תפישה זו ביחס פירוש.
75. סורקין, עמ' 108.
76. אוטוביוגרפיה, עמ' 21.
77. שם, עמ' 22, 24.
78. Adler-Rudel, Shalom, Ostjuden in Deutschland 1880-1940, Tuebingen, 1959, S. 124-125 .
אוטוביוגרפיה, עמ' 23.

80. שם, עמ' 18. גם עבר המהיג הציוני קורט בלומנפלד, למשל, היו הנישואין עם יהודיה ממוצא מורה אירופי ביטוי למדר בהוויה הبورגנית.
 על כך ראה: Aschheim, Steven, Brothers and Strangers, Madison Wisconsin, 1982.
81. Mendes-Flohr, Paul, "Fin-de-siecle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetics of Jewish Self Affirmation", in Studies in Contemporary Jewry, Vol. 1, Bloomington, 1984, p. 96.
82. וולקוב, עמ' 69-78. על כך ראה גם: Aschheim, Steven, "The East and German Jewish Identity" in: Studies in Contemporary Jewry, vol. 1. pp. 18-19.
83. Loewenthal, Leo, "Die Sozietaetsphilosophie Franz von Baaders", in Schriften, Band 5, pp. 99-168. (להלן: בדר)
84. שם, עמ' 134-135 .
85. שם, עמ' 132 .
86. שיחה, עמ' 304 .
87. בדר, עמ' 105 .
88. שם, עמ' 143 .
89. שם, עמ' 110 .
90. שיחה, עמ' 304 .
91. בדר, עמ' 124-126 .
92. שם, עמ' 140 הערכה .173
93. שם, עמ' 148-150 .
94. שם, עמ' 162 .
95. שם, עמ' 151 .
96. אוטוביוגרפיה, עמ' 27.
97. שם, עמ' 60 .
98. בוהלר, עמ' 81-82 .
99. Blomert, Reinhard, "Das vergessene Sanatorium" in Giovannini (ed), Juedischer Leben in Heidelberg, Heidelberg, 1992, S. 251. (להלן: בלומרט).
100. ראיון עם הגב' טוני סימון, ירושלים, 24.11.92 .
101. ראיון עם מר שלמה רוטשילד, מוצא, 21.12.92 .
102. בלומרט, עמ' 254 .
103. Funk, Rainer, Erich Fromm, Hamburg, 1983, S.50. שם קופה מסוימת בתנוטורים, גם שלמה רוטשילד, ספר על כך.
104. אוטוביוגרפיה, עמ' 27.

- .105. בוהלר, עמ' .82
- .106. אוטוביוגרפיה, עמ' .27
- .107. שם, עמ' 24; בוהלר, עמ' .80
- "Das Konzessionsgesetz in Polen" in: Juedisches Wochenblatt Nr. .108
23, 12.6.1925 , "Die Lage der Juden in Polen" J.W. Nr. 26,
3.7.1925.
- "Ein Heinrich-Heine-Film", J.W. Nr. 24, 19.6.1925. .109
- .110. אוטוביוגרפיה, עמ' .25
- .111. שם, עמ' .159-160
- "Die Lehren Von China", J.W. Nr. 25, 26.6.1925 .112
- .113. אוטוביוגרפיה, עמ' .157
- .114. שם, עמ' .155-157
- .115. שם, עמ' .160
- .116. שיחה, עמ' .306

הערות לפרק ג'

- .1. אוטוביוגרפיה, עמ' 65-66.
- .2. ג', עמ' 11.
- .3. מרקוס וטר (ראה העירה 2 במכוא), עמ' 341.
- .4. ג', עמ' 20-21; מרקוס וטר, שם.
- .5. שיחה, עמ' 307; אוטוביוגרפיה, עמ' 74.
- .6. אוטוביוגרפיה, עמ' 75.
- .7. Mosse, George, German Jews beyond Judaism, Bloomington, 1985,
- P. 62. (להלן: מוסה)
- .8. Loewenthal, "Gewalt und Recht in der Staats und Rechtsphilosophie in Rousseaus und der deutschen idealistischen Philosophie", in Schriften, Band 5, S. 169-206. (להלן: רוסו)
- .9. חיבור זה הוגש ב-1926 לשם קבלת מעמד הוראה בכיר: שם, עמ' 225.
- Loewenthal, "Helvetius", in Schriften, Band 5, S. 7-98. (להלן: הלוטיס). חיבור זה הוגש ב-1928 לשם קבלת הסמכה להוראה אקדמית - Habilitation - שם, עמ' 224.
- .10. רוסו, עמ' 175.
- .11. שם, עמ' 176.
- .12. ברגן, שמואל הוגו, תולדות הפילוסופיה החדשנית מחקופת ההשכלה עד עמנואל קאנט, ירושלים, תשל"ג, עמ' 186.
- .13. רוסו, עמ' 180-183.
- .14. שם, עמ' 184.
- .15. שם, עמ' 186.
- .16. שם, עמ' 190.
- .17. שם, עמ' 192.
- .18. שם, עמ' 195.
- .19. שם, עמ' 203.
- .20. שם, עמ' 204.
- .21. מוסה, עמ' 17.
- .22. הלוטיס, עמ' 9.
- .23. אוטוביוגרפיה, עמ' 163.
- .24. הלוטיס, עמ' 22-15.
- .25. שם, עמ' 42-43.
- .26. שם, עמ' 59.
- .27. שם, עמ' 60.

- .28. שם, עמ' .64
- .29. אוטוביוגרפיה, עמ' .163
- .30. הלווטיוס, עמ' .67
- .31. שם, עמ' .68
- .32. שם, עמ' .76
- .33. שם, עמ' .77
- .34. שם, עמ' .86
- .35. גי', עמ' .52
- .36. הלווטיוס, עמ' .98
- .37. גי', עמ' .56; על המשיחיות היהודית החילונית בהקשר רחב יותר ראה במאמרו של ריבניך (פרק ב' העלה 50).
- .38. הלווטיוס, עמ' .88
- .39. שם, עמ' .89
- .40. גי', עמ' .82
- .41. Mannheim, Karl, Ideology and Utopia, New-York 1936 (1929), p. 160
- .42. שם, עמ' .190
- .43. שם, עמ' .176
- .44. גי', עמ' .63-64
- .45. מנהים היה מקובל בעירו לחוג המרקסיטי של גיאORG לוקאץ' בהונגריה. על כך ראה: Loader, Colin, The Intellectual Development of Karl Mannheim, Cambridge, 1985.
- .46. מוסה, עמ' .63
- .47. אוטוביוגרפיה, עמ' .156
- .48. שם
- .49. Loewenthal, Leo, "Judentum und deutscher Geist", in: Schriften Band 4, S. 9. (להלן: מאמרם על יהדות) .13-14
- .50. שם, עמ' .14
- .51. שם, עמ' .45
- .52. Loewenthal, "Tolstoi und die Judenfrage" in: Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a. M., Juli 1929. .31
- .53. מאמרם על יהדות, עמ' .32-35
- .54. שם, עמ' .30
- .55. שם, עמ' .22
- .56. שם, עמ' .36

- .59 .שם, עמ' 39-40
- .60 .שם, עמ' 40
- .61 .שם, עמ' 41
- .62 .שם, עמ' 43
- .63 .רינהרט, עמ' 79
- Hollaender, Ludwig, Deutsch Juedisch Probleme der Gegenwart, 64**
Berlin, 1929, S. 15-16.
- .65 אוטוביוגרפיה, עמ' 163. המאמרים פורסמו רק בשנת 1971
- Lowenthal, "Literatursoziologie in Rueckblick", in: Schriften 66**
band 4, S. 88-89. (להלן: הרצאה)
- .67 אוטוביוגרפיה, עמ' 164
- Loewenthal, "Studien zum Deutschen Roman Des 19. Jahrhunderts", 68**
in: Schriften Band 4, S. 304. (להלן: אמנות הסיפור והחברה)
קובץ מאמרים זה פורסם לראשונה תחת השם: Erzachikunst und Gessellschaft ראה עמ' 446, שם.
- .69 .שם, עמ' 306-307
- .70 .שם, עמ' 308
- .71 .שם, עמ' 311-312
- .72 אוטוביוגרפיה, עמ' 166
- .73 אמנות הסיפור והחברה, עמ' 317
- .74 .שם, עמ' 326
- .75 .שם, עמ' 330
- .76 .שם, עמ' 327-328
- .77 .שם, עמ' 326
- .78 .שם, עמ' 335
- .79 .שם, עמ' 343
- .80 .שם, עמ' 353-354
- .81 .שם, עמ' 361
- .82 .שם, עמ' 364-365
- .83 .שם, עמ' 390
- .84 .שם, עמ' 394
- .85 .שם, עמ' 398
- .86 .שם, עמ' 400
- .87 .שם, עמ' 407
- .88 .שם, עמ' 414-416
- .89 .שם, עמ' 417

- .90. שם, עמ' .418
- .91. שם, עמ' .420
- .92. שם, עמ' .427
- .93. שם, עמ' .429. תיאור זה של המנטליות הוציאר-בורגנית דומה לתיאור של פרום את הטיפוס האוטויריטרי במסגרת המחקר האמפירי על מעמד הפועלים ברפובליקה הויימארית, ע' בפרק ה' להלן.
- .94. שם, עמ' .434
- .95. שם, עמ' .442-443
- .96. אוטוביוגרפיה, עמ' .66
- Wiggershaus, Rolf, Die Frankfurter Schule, Koesel, 1986, S. 135. .97
Lowenthal, "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", in: Schriften, Band 1, S. 312. .98. אוטוביוגרפיה, עמ' .168
- .99. שם, עמ' .313-314
- .100. שם, עמ' .317
- .101. אוטוביוגרפיה, עמ' .68
- .102. אוטוביוגרפיה, עמ' .70
- .103. הוי שטענו כי יהודיה גרמניה היו נאיבים ולא היו מסוגלים את משמעות הסכנה הנאצית או להאמין שהיטלר יוכל להציג לשולטן. לביטוי מובהק לגישה זו ראה: Bolkosky, Sidney M., The Distorted Image, New-York, Oxford, Amsterdam, 1975, p. 10. גישה זו הותקפה לאחרונה במחקר והוצגה כגישה אנרכוניסטיית וחד-צדדית ראה למשל: Baldwin, Peter M., "Zionist and non-Zionist in the last years before the Nazi regime" LBY 1982, pp. 107-108 בילדווין טווען שערכ עליית הנאצים לשולטן היהודים בגרמניה היו מודעים לסכנה לא פחות ואף יותר מגרמנים אחרים.
- Knuetter, Hans-Helmuth, Die Juden und die deutsche Linke in der Weimar Republik, Duesseldorf, 1971, S. 30, 36. .105

הערות לפירק ד'

- | | |
|--|--|
| <u>Der Juedische Student, Zeitschrift Kartells Juedischer Verbindungen, Mai 1919, Heft 3, S. 107.</u>
<u>פונק עמ' 33. על הקמת "החברה לחינוך יהודי עממי בפרנקפורט" ראה:</u>
<u>Salzberger, Georg, "Die Gesellschaft fuer Juedische Volksbildung in Frankfurt Am Main", in: Bulletin des Leo Baeck Instituts, 1967, Nr. 37, S. 80-88.</u>
<u>יעין עמ' 20 לעיל.</u>
<u>פונק, עמ' 34.</u>
<u>יעין עמ' 13-14 לעיל.</u>
<u>"Rabbiner Nobel als Fuehrer der Jugend" in: Neue Juedische Presse, Frankfurt, 20, 2.2.1922, S. 8</u>
<u>ריינר פונק, שבעזרתו הגעתו למאמר זה, טען שהוא נכתב ע"י פרוטם.</u>
<u>Jung, Leo (ed.) Sages and Saints, Hoboken N.J. 1987, P. 102.</u>
<u>(להלן: יונג).</u>
<u>Honnigman, Peter, "Juedische Studenten zwischen Orthodoxie um Moderner Wissenschaft - Der Heidelberger Talmudistkreis um Salman Baruch Rabinkow", in: Menora Jahrbuch fuer Deutsch - Juedisch Geschichte, Muenchen - Zuerich 1993, S. 87.</u>
<u>(להלן: "הוניגמן")</u>
<u>Honnigman, Peter, "Der Talmudistenkreis um Salman Baruch Rabinkow", in: Giovannine (Hg.), Juedischer Leben in Heidelberg, Heidelberg, 1992, S. 269.</u>
<u>שם, עמ' 265-266.</u>
<u>הוניגמן, עמ' 92.</u>
<u>רבינקוב, זלמן ברון, "יחיד וציבור ביהדות", בתוך: בין אדם לחברו, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, חשל"ה.</u>
<u>(להלן: "רבינקוב").</u>
<u>המאמר המקורי בגרמנית יצא לאור בשנת 1929 בתוך:</u>
<u>Brugsch und Lewy (Hg.), Die Biologie der Person, Berlin und Wien, 1929.</u>
<u>יונג, עמ' 101.</u>
<u>שם, עמ' 105.</u>
<u>Fromm, Erich, Das Juedische Gesetz, Basel, 1989, (1922)</u>
<u>(להלן: "החוק היהודי").</u> | .1
.2
.3
.4
.5
.6
.7
.8
.9
.10
.11
.12
.13
.14
.15
.16
.17 |
|--|--|

- .18 שם, עמ' .15.
- .19 על גישתו של ורנר זומברט ליהדות ראה: Mendes-Flohr, "Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism - An Analysis of its Ideological Premises", LBY, 1976, pp. 87-107.
- .20 החוק היהודי, עמ' ,17 .53
- .21 שם, עמ' .54.
- .22 שם, עמ' .16-17 .
- .23 שם, עמ' .18 .
- .24 שם, עמ' .70 .
- .25 שם, עמ' ,78 .81
- .26 שם, עמ' .157 .
- .27 שם, עמ' .168 .
- .28 שם, עמ' .18 .
- .29 שם, עמ' .25 .
- .30 שם, עמ' .34 .
- .31 רבינקוב, עמ' .90 .
- .32 החוק היהודי, עמ' .39 .
- .33 שם, עמ' .31 . גם כאן הולך פרום בעקבות רבינקוב שטען כי "מתיחח היהודי בשנאה לכל הברל מעמדות, זולת הבדלים שבקניini-روح, והוא רואה אפילו בהשתיכותו המעדנית האישית עניין שכמקרה ולא עוד". (רבינקוב, עמ' .104).
- .34 החוק היהודי, עמ' .58 .
- .35 שם, עמ' .62 .
- .36 שם, עמ' .42 .
- .37 שם, עמ' .43 .
- .38 שם, עמ' .48 .
- .39 שם, שם.
- .40 עיין בעמ' 103 במאמרו של רבינקוב, שמבטא השקפה דומה. רבינקוב טוען גם היהודים ובאים נמשכו לעסוק במקצועות החופשיים בגל השאייה לחירות כלכלית שתאפשר להם השתלמות עצמית רוחנית.
- .41 החוק היהודי, עמ' .102 .
- .42 שם, עמ' .112 .
- .43 שם, עמ' .121 .
- .44 שם, עמ' .113 .
- .45 שם, עמ' .123 .
- .46 שם, עמ' ,17 .106 .

שם, עמ' 108.	.47
בוחלו, עמ' 27.	.48
הomonie ייחידת דור אינו מציין את כל בני שככת אותו דור ואף לא את רובם, אלא מאפיין סוג מסוימים של תודעה שאפיינה קבוצה מסוימת של בני הדור, ראה העירה 68 בפרק ב' לעיל. לפיכך ברור ש אין כאן טענה שמרובית בני הדור היהודי הצעיר חשו נתק מהלאומיות הגורמנית אחורי מלחמת העולם הראשונה.	.49
החוק היהודי, עמ' 124-125	.50
שם, עמ' 126	.51
שם, עמ' 142	.52
שם, עמ' 136	.53
שם, עמ' 138	.54
שם, שם.	.55
שם, עמ' 143	.56
שם, עמ' 146	.57
שם, עמ' 151-152	.58
שם, עמ' 145	.59
שם, עמ' 189 ,20	.60
שם, עמ' 84-85	.61
שם, עמ' 65	.62
שם, עמ' 57-58	.63
שם, עמ' 155	.64
שם, עמ' 154	.65
Liberles, Robert, <u>Religious conflict in social context</u> , Westport CN , London, 1985, p. 220-224.	.66
הויברגר, עמ' 48.	.67
מחטב של פרום לארכנט סימון, 25.11.1925	.68
ראה עמ' 22 לעיל.	.69
החוק היהודי, עמ' 160.	.70
שם, עמ' 170.	.71
שם, עמ' 161	.72
שם, עמ' 163	.73
שם, עמ' 166	.74
שם, עמ' 182	.75
שם, עמ' 169	.76
שם, עמ' 175	.77

- .78 שם, עמ' .176
- .79 שם, עמ' .17
- .80 שם, עמ' .54
- .81 שם, עמ' .168
- .82 שם, עמ' .186-187
- .83 אטינגר, שמואל, "בן ציון דינור - האיש ופועלו ההיסטורי", בחרך:
ההיסטוריה וההיסטוריהנים, ירושלים, תשכ"ג, עמ' 122-123
- .84 Funk, Rainer, Erich Fromm - The Courage to be Human, New-York,
(להלן: פונק, האומץ) 1982 (1978), p. 196.
- .85 יונג, עמ' .102

הערות לפרק ה'

- .1. ראה עמ' 30 לעיל.
- .2. ראיון עם שלמה רוטשילד, 21.12.92, מוצא.
- .3. פונק, עמ' 50.
- .4. בלומרט (ע' פרק ב' הערת), עמ' 257.
- .5. פונק, שם.
- .6. פונק, שם, בלומרט עמ' 258-259.
- .7. Fromm, Erich, "Der Sabbat" in: Fromm, Gesamtausgabe, Stuttgart, 1980, Band 6, S. 3. (להלן: כתבי פרום)
- .8. שם, עמ' 5.
- .9. שם, עמ' 6.
- .10. גרשם שלום מתאר באוטוביוגרפיה שלו באירופה את תהליכי התמורה שעבר על פרום לאחר נישואיו עם פרידה ריכמן: "פרום נשא את מדריכתו באנגליה והיה בין הראשונים שבקו דרכיהם לצרף את תורה פרויד ותורת מרקס. את הציונות זנה וכאשר פגשתו כעבור ארבע שנים בברלין, בניסייתי הראשונה מן הארץ לשם חקירת כתבי יד בקבלה, עמדתי מול טרוצקיסט נלהב שמתוך עליונותו של אמוןתו החדש ריחם עלי בಗלן קרותנותי הזריר-בורגנית והציונית", שלום, גרשם, מכרזין לירושלים, תל-אביב, 1982.
- .11. פונק, עמ' 54.
- .12. Gabardi, Wayne, "Review on Fromm's The working class in The Weimar Republic", in: New-German Critique, 41, Spring-Summer 1987, p. 167. (להלן: גברדי)
- .13. פונק, עמ' 58.
- .14. שם, עמ' 64.

- .15 Psychoanalyse und Soziologie" בתוכה: כתבי פרום, כרך 1, עמ' 5-3.
 (להלן: פסיכיאנליזה וסוציאולוגיה).
- .16 "Politik und Psychoanalyse" בתוכה: כתבי פרום, כרך 1, עמ' 31-36.
 (להלן: פוליטיקה ופסיכיאנליזה).
- "Ueber Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie" עמ' 37-57 בכתביו פרום, כרך 1. (להלן: על המתודת והחפקיד).
- Bonss, Wolfgang, "Critical Theory and Empirical Social Research Some Observations" in: Fromm, The Working Class in Weimar Germany, p. 1. .16
 (להלן בונס)
- .17 פוןק, האומץ עמ' 14.
- .18 בונס, עמ' 8.
- .19 פסיכיאנליזה וסוציאולוגיה, עמ' 3.
- .20 על המתודת והחפקיד, עמ' 41.
- Review of Fedor Vergin "Der unbewusste Europa", in:Zeitschrift fuer Sozialforschung Leipzig, 1932, S. 172-173. .21
- Review of Vergin IBID, Imago, Vienna, 1933, S. 143-144.
- .22 פוליטיקה ופסיכיאנליזה, עמ' 33.
- .23 על המתודת והחפקיד, עמ' 47.
- .24 שם, עמ' 48, 52-53.
- .25 שם, עמ' 53.
- .26 פוןק, האומץ, עמ' 14-13.
- .27 שם, עמ' 16.
- .28 על המתודת והחפקיד, עמ' 44.
- .29 שם, עמ' 38.
- .30 פוליטיקה ופסיכיאנליזה, עמ' 32; על המתודת והחפקיד עמ' 42.
- .31 על המתודת והחפקיד, עמ' 51.
- Fromm, "Die Psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung fuer die Sozialpsychologie" .32
 עמ' 77 בכתביו פרום, כרך 1.
- .33 פוליטיקה ופסיכיאנליזה, עמ' 34.
- .34 על המתודת והחפקיד, עמ' 40.
- .35 שם, עמ' 55.
- Fromm, "Zur Psychologie der Verbrecher und der strafenden Gessellschaft" בתוכה: כתבי פרום, כרך 1, עמ' 26. .36
- Fromm, "Der Statt als Erzieher" .37
 עמ' 9-10.

38. פוליטיקה ופסיכואנליזה, עמ' .36
 שט. .39
40. Fromm, The Dogma of Christ, New-York, Chicago, San Francisco, 1963 (1930).
 (להלן: הדוגמה)
 שט, עמ' .83-84 .41
 שט, עמ' .34 .42
 שט, עמ' .37-38 .43
 שט, עמ' .40 .44
 שט, עמ' .46 .45
 שט, עמ' .42 .46
 שט, עמ' .47 .47
 שט, עמ' .48 .48
 שט, עמ' .53 .49
 שט, עמ' .55 .50
 שט, עמ' .58 .51
 שט, עמ' .61 .52
 שט, עמ' .62-63 .53
 שט, עמ' .64 .54
 גי (ראה פרק ג', הערה 2 עמ' 116; גברדי, עמ' 166). .55
56. Fromm, The Working Class in Weimar Germany-a Psychological and Sociological Study, Warwickshire, England, 1984 (1980), p. 45
 (להלן: מעמד העובדים).
 בונס, עמ' 1 .57
 שט, עמ' 15 .58
 שט, עמ' 19 .59
 מעמד העובדים, עמ' .57 .60
 בונס, עמ' 2 .61
 בונס, שם; גי, עמ' 117 .62
 מעמד העובדים, עמ' .50 .63
 מעמד העובדים, עמ' 209-210. פרום מזכיר גם טיפוס ביןימם העומד בין
 שתי גישות אלו - הרפורמייטי, שייחסו לטמכות הוא מעורב. .64
65. שם, עמ' 206. כך, למשל, טוען פרום בעמוד 85 שיותר מחצית הנשאים
 ענו כי הקפיטל או הקפיטליזם שליטים בגרמניה כחוצה מהזדהותם עם
 מפלגות השמאל.
- .66. ראה הסבר לכך בעמ' 99, שם.
 שם, עמ' 109 .67

- .162 שם, עמ' .68
- .163 שם, עמ' .69
- .70 שם, שם.
- .209 שם, עמ' .71
- .72 שם, עמ' .74
- .226 שם, עמ' .73
- .227 שם, עמ' .74
- .228 שם, עמ' .75
- .311-312 לובנטל, שיחה, עמ' .76
- .68 לובנטל, אוטוביוגרפיה, עמ' .68 .77
- .68 פונק, עמ' .78
- .69 פונק, עמ' .79
- .121 פרום, הערות ליחסים (ראה העירה 8 למכוא), עמ' .80
- .124 שם, עמ' .81
- .82 Tarr Zoltan and Marcus Judith, "Erich Fromm und Das Judentum", in: Kessler, Michael, Religion und Kritische Theorie, Stuttgart, 1922, S. 211.
- .83 שם.
- .84 שם, עמ' .218
- .85 המונח "תרבות אינטימית" מוסבר ומוחש ביחס ליודי גרמניה במאמרו של הנרי וסמן "תרבותם האינטימית של היהודי גרמני" בתוך: צימרמן משה (עורך), משברי הלאומיות הגרמניות, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 187-197. בעמ' 187-188 מתייחס וסמן ליהודים שחדרו לקיום מצות ולהשתיקן לקהילה אך ממשיכים בכל זאת לפעול בחברת יהודים אחרים ולהתאפיין כרכז תגוכה ייחודיים לאירועים שונים, באופן שמאפיין אותם כיהודים. וסמן יישם במאמרו את המושג "תרבות אינטימית" ביחס לבורגות היהודית-גרמנית ואילו כאן מוצע לישמו גם ביחס לאנשי אסכולת פרנקפורט, היהודים ברוכם.
- .86 על ההבחנה בין זהות יהודית בעלת משמעות סוציאולוגית, שכורוכה בהזדהות מודעת עם מסגרת חברתית יהודית דזוקא, להזות שאין לה משמעות סוציאולוגית כזו אך היא מתאפיינת בכלל זאת באופי היהודי מבחינה אקסיסטנציאלית ראה:
- Mendes-Flohr, Paul, Review of George L. Moses's German Jews beyond Judaism, Studies in Contemporary Jewry, Vol. 5, 1989, pp. 378-379.
- .87 Knuettner, Hans Helmuth, Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik, Duesseldorf, 1971, S. 45. (להלן: "קנוטר")

הערות לסיכום

1. על המושג דיסימילציה ראה: Volkov, Shulamit, "The Dynamic of Dissimilation: Ostjuden and German Jews", in: Reinharz and Schatzberg (ed), The Jewish Response to German Culture, Hanover, 1985, pp. 195-211.
ולקוט מחרת את תהליכי הדיסימילציה כתהליכי גיבוש מחדש של ההגדרה העצמית היהודית גרמנית על רקע האנטישמיות מצד אחד והדינמיקה החברתית שיצר תהליכי האמנציפציה מצד שני.
2. רייכמן (עי' פרק ב', העלה 6).
3. דין תיאורטי בסוגיות התודעה הדורית המשותפת שמתגבשת אצל בני דור מסוים על רקע חווית יסוד משותפת ראה אצל: Esler, Anthony, "The Community: Social Generations as Collective Mentalities", in: Journal of Political and Military Sociology, 1984, Vol. 12 (Spring), pp. 99-112.
4. הרמן כהן יכול לשמש דוגמא לכך, עיין פרק ב' העלה 24.
הסינטזה היהודית-גרמנית הליברלית לא הייתה סטטית ועכבה, כאמור, תהליכי התפתחות לפני ימי רפובליקת וויימאר. כבר בשנות החשעים של המאה ה-19-ה-20 החלה מגמה של גיבוש חדש של היהודיה היהודית-גרמנית במסגרת סינתיוזה זו, מגמה שהגיעה לשיאה ביסודה ובפעילותו של ה-C.V.C. על כן ראה למשל: ריננרט (פרק ב' העלה 4) וכן מחקר חדש המתאר את תהליכי ברוך מרכיבת יותר: בורוט, יעקב, "روح חדשה בקרב אחינו באשכנז" תחומי יהדות גרמניה לנוכח תהליכי שינוי כלכלי, חברתיopoliti ברייך בסוף המאה ה-19, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, יוני 1991.
עם זאת נראה כי תmorות אלו היו במסגרת הסינטזה היהודית הגרמנית הליברלית וגם אם הן הובילו להגדרה עצמית יהודית במונחים כמו Stamm (שבט) הן לא הביאו לפריצתה של סינתיוזה זו, שהליך מבני הדור הצעיר בשלבי התקופה הקיסרית ובמשך רפובליקת וויימאר קראו עליה תגר.
5. על דפוס תגובה זה למלחמה ראה: מנדס פלור, עמ' 174-168.
6. קנוטר, עמ' 14.
7. שם, עמ' 36.
8. לובנטל, אוטוביוגרפיה עמ' 84-85, גי' עמ' 20-21, שולץ (ראה פרק א' העלה 12) עמ' 27.
9. קנוטר, עמ' 15. ועיין שם בהשוואה שיטתיות בין מספר תכונות של איש השמאלי הפוליטי הממוסד מול איש השמאלי האינטלקטואלי.

- Simmel, Georg, "Exkurs ueber den Fremden", in: Soziologie, .10 Muenchen und Leipzig, 1923, S. 509.
- .11. שם, עמ' 510.
- .12. האברמאס, יירגן, "האיראלאים הגרמני של הפילוסופים היהודיים", בתוך: חברה וזהות בימינו, תל-אביב, 1991, עמ' 126.
- .13. לובנטל, הרצאה (ראה פרק ג' הערה 3) עמ' 91.
- .14. לובנטל, אוטוביוגרפיה, עמ' 81.
- .15. שם, עמ' 84.
- .16. מוסה, עמ' 61.
- .17. עיין במרקוס וטר (ראה הערה 2 למבוא) עמ' 345, שם מועלית טענה דומה ביחס לאופי היהודי של אסכולת פרונקפורט בכלל.
- .18. ג', עמ' 33-34.
- .19. לובנטל, שיחה (ראה פרק א' הערה 5), עמ' 303. וראה גם: Luedtke, Martin, "The Utopian Motif is Suspended: Conversation with Leo Loewenthal", in: New German Critique, 38, Spring/Summer 1986, p. 110.
שם מתיחס לובנטל להשפעתה של המשיחיות היהודית על מחשבתו.
- .20. פרום, הערות לייחסים.
- .21. לגבי הרמן כהן ראה פרק ב' הערה 24. לגבי לודוויג הולנדר, מנהיג ה.-C.V. - ראה פרק ג' הערה 64.
- .22. על חשיבות רובד הטולידוריות בהגדרת הזהות היהודית ראה בבקרותו של מנודס פלור על מוסה (פרק ה' הערה 86) עמ' 378.
- .23. על המונח תרבות אינטימית ראה פרק ה' הערה 85.
- .24. המונח קהילת-גORLD Schicksalgemeinschaft שמש את ההנאה היהודית הליברלית של ה.-C.V. בימי רפובליקת ויימאר להגדרת הכלל היהודי שעמו הודהו ולקיים עניינו פעלו. על כן ראה: פירטון (פרק ב' הערה 5) עמ' Niewyk, Donald, The Jews in Weimar Germany, Louisiane, 73-76 pp. 103-104.

בִּיבְּלִיּוֹגְרַפִּיה

א. כתבי לובי בנט

1. Loewenthal, Leo, Schriften, 5 Bd., Frankfurt a.M. 1990.
2. Loewenthal, Leo, Mitmachen wollte ich nie, Ein autobiographisches Gespraech mit Helmut Dubiel, Frankfurt a.M. 1980. (אוטוביוגרפיה)
3. מאמרים נוספים שלא נכללו בכתביהם המקוריים מתחום:
א. Gemeindeblatt der Israelitischen Gemeinde Frankfurt a.M.
ב. Juedische Rundschau (J.R.)
ג. Juedisches Wochenblatt (J.W.)

ב. כתבי פראט

1. Fromm, Erich, Gesamtausgabe, 10 Ba., Stuttgart, 1980.
2. פרום, אריך, מעבר לאזקי האשלייה, ירושלים, 1975 (1962).
3. Fromm, Erich, The Dogme of Crist, New-York, Chicago, San Francisco, 1964 (1927).
4. Fromm, Erich, Humanismus als reale Utopie, Basel, 1992.
5. Fromm, Erich, Das Juedische Gesetz, Basel, 1989 (1922).
6. Fromm, Erich, The Working Class in Weimar Germany, Warwickshire, Great Britain, 1984 (1980).

7. מאמרים נוספים שלא נכללו בכתביהם המקוריים מתחום:

- א. Imago
ב. Der Juedische Student
ג. Neue Juedische Presse

ג. אגרות

агрот של ליוא לוונטל ואריך פרום לארנסט סימון.

. ר. מקורות נספחים

1. אלטמן, אלכסנדר, פנים של יהדות, תל-אביב, 1983.
2. הברמס, יירגן, "האיראלאים הגראמי של הפילוסופים היהודיים", בתוכה: חברה וזהות בימינו, תל-אביב 1991, עמ' 140-121.
3. וולקוב, שולמית, "זהותם דעת ושותה עצמית: יהודים גרמנים בתחילת המאה ה-20", זמניט, רביעון להיסטוריה, מס' 14, חורף 1984, תל-אביב.
4. וסרמן, הנרי, "תרבותם האינטימית של היהודי גרמני", בתוכה: צימרמן משה (עורך), משברי הלאומיות הגרמנית, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 187-197.
5. מנדרס-פלור, פול, "האנטלקטואל היהודי", הערות לבירור המושג", עיוון ל"ג, ירושלים, תשמ"ד.
6. קורצוויל, ברוך, במאבק על ערכי היהדות, ירושלים ותל-אביב, תש"ל.
7. רביביקוב, זלמן ברוך, "יחיד ו齊בור ביהדות", בתוכה: בין אדם לחברו, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ה, עמ' 87-110.
8. רוזנצווייג, פרנץ, מחקרים אגדות וקטעים יומי, ירושלים, תשמ"ז.
9. Adler-Rudel, Shalom, Ostjuden in Deutschland 1880-1940, Tübingen, 1959.
10. Arendt, Hannah, "Walter Benjamin", in New-York: Men in Dark times, and London, 1968.
11. Aschheim, Steven, Brothers and Strangers, Madison Wisconsin, 1982.
12. Aschheim, Steven, "The East European Jew and German Jewish Identity", in : Studies in Contemporary Jewry, vol. 1, PP. 3-25
13. Baldwin, Peter M., "Zionist and Non Zionist in the last years before the Nazi regime", Leo Baeck Yearbook (LBY), pp. 87-102
14. Bittner Egon, "Radicalism", in: International Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 13, 1968, pp. 294-299.
15. Bolkosky, Sidney M., The Distorted Image, New-York, Oxford, Amsterdam, 1975.
16. Buehler, Michael, Erziehung zur Tradition, Berlin, 1986. (במהלך)

- Bronson, David (ed.), Jews and Germans from 1860 to 1933, .17
Heidelberg, 1979.
- Deutscher, Isaac, The Non-Jewish Jew, Oxford, 1968. .18
- Engel, David, Organized Jewish Responses to German Antisemitism during the First world war, Los Angeles, 1979 (אנגל)
- Esler, Anthony, "The truest Community: social Generations as Collective Mentalities" in: Journal of Political and Military Sociology, 1984, Vol. 12 (Spring), pp. 99-112. .20
- Funk, Rainer, Erich Fromm, Hamburg, 1983. (פונק) .21
- Funk, Rainer, Erich Fromm - The Courage to be Human, New-York, 1982 (1978). (פונק, האומץ) .22
- Gabardi, Wagne, Review on Fromm's The Working Class in The Weinar Republic, in: New German Critique, 41, Spring-Summer 1987, pp. 166-178. (גברדי) .23
- Gabe Herren Rabbiner Dr. Nobel zum 50 Geburtstag, Frankfurt a.M. 5682 (1921). .24
- Giovanini N. (hg.), Juedischer Leben in Heidelberg, Heidelberg, 1992. .25
- Heuberger, Rachel, Nehemia Anton Nobel - eine intellektuelle Biographie, M.A. Arbeit, Frankfurt, Dezember, 1990 (נובל-ביוגרפיה). .26
- Heuberger, Rachel, "Orthodoxy vesus Reform - The Case of Nehemiah Anton Nobel of Frankfurt am Main", LBY 1992 PP. 45-58 (הויברגר) .27
- Hollaender, Ludwig, Deutsch Juedisch Probleme der Gegenwart, Berlin, 1929. .28
- Hollenberg, Guenter, "Buergerliche Sammlung oder Sozialliberale Koalizion? - Sozialstruktur, Interessenlage und Politisches Verhalten der Buergerlichen Schichten 1918/19 - am Beispiel der Stadt Frankfurt a.M.", in: Vierteljahrsheste fuer Zeitgeschichte, 1979, 3 Heft. (הולנברג) .29

- Honnigman, Peter, "Juedische Studenten zwischen Orthodoxy und .30
 Moderner Wissenschaft - Der Heidelberger Talmudistkreis um
 Salman Baruch Rabinkow", in: Menora - Jahrbuch fuer deutsche -
juedische Geschichte, 1992, Muenchen - Zuerich, pp. 85-96.
 (הוניגמן)
- Jay, Martin, The Dialectical Imagination, London, 1973. .31
 Jay, Martin, Permanent Exiles, New-York, 1985. .32
 Jung, Leo, Sages and Saints, Hoboken N.J., 1987/5747 .33
 (יונג)
- Katz, J., Die Entstehung der Judenassimilation in Deutschland .34
und deren Ideologie, Ph. D. Thesis, Frankfurt a.M. 1935.
- Knuetter, Hans-Helmuth, Die Juden und die deutsche Linke in .35
der Weimar Republic, Duesseldorf, 1971. (קנוטר)
- Lieberles, Robert, Religious conflict in Social context, .36
 Westport CN, London, 1985. (ליברלט)
- Loader, Colin, The Intellectual Development of Karl Mannheim, .37
 Cambridge, 1985.
- Luedtke, Martin, "The Utopian Motif is Suspended: Conversation .38
 with Leo Loewenthal, in : New German Critique, Spring-Summer
 1986, pp. 105-111.
- Mannheim, Karl, Essays on the Sociology of Knowledge, London, .39
 1972.
- Mannheim, Karl, Ideology and Utopia, New-York, 1936 (1929). .40
- Marcus J. and Tar Z., "The Judaic Element in the Teachings of .41
 the Frankfurt School", LBY, 1986, pp. 339-353. (מרקוס וtar)
- Mendes-Flohr, Paul, Divided Passions, Detroit, 1991 .42
 (מנדס-פלור)
- Mendes-Flohr, Paul, Review on George Mosse's German Jews .43
 beyond Judaism in: Studies for Contemporary Jewry, Vol. 5,
 1989, pp. 376-379.
- Mendes-Flohr, Paul, "The Stronger and the better Jews - Jewish .44
 Theological Responses to political Messianism in the Weimar
 Republic", IBID, Vol. 7, pp. 159-185.
- Mosse, George, German Jews beyond Judaism, Bloomington, 1985. .45
 (מוסה)

- Mosse, Werner (Hg.), Deutsches Judentum in Krieg und Revolution, Tuebingen, 1971. .46
- Pierson, Ruth, German Jewish Identity in the Weimar Republic, .47
Yale University, 1980. (פירסון)
- Rabinbach, Anson, "Between Enlightenment and Apocalypse: .48
Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism" in: New German Critique, 34, winter 1985, pp. 78-124. (רבינבאך)
- Reinharz, Jehuda, Fatherland or Promised Land, Ann Harbor, .49
1975. (ריינחרץ)
- Ringer, Fritz K., The Decline of the German Mandarins, .50
Cambridge, 1969.
- Schivelbush, W., Intellektuellendaemmerung, Frankfurt a.M., .51
1982. (שיפלכוש)
- Schulz, Hans Juergen, "Der Mensch ist noch nicht das, was er werden kann-Erinnerungen An Erich Fromm", in: Bulletin der Leo Baeck instituts, 1984, Nr. 68, pp. 23-40. .52 (שולץ)
- Salzberger, Georg, "Die Gesellschaft fuer Juedische Volksbildung in Frankfurt Am Main", IBID, 1967, Nr. 37, pp. 80-88. .53
- Simmel, Georg, Soziologie, Muenchen und Leipzig, 1923. .54
- Simon, Ernst, Bruecken, Heidelberg, 1965. .55
- Sorkin, David, The Transformation of German Jewry, 1780-1840, .56
New-York, Oxford, 1987. (סורקין)
- Tarr Zoltan und Marcus Judith, "Erich Fromm und das Judentum" .57
in: Kessler, Michael, Religion und Kritische Theorie,
Stuttgart, 1992
- Volkov, Shulamit, "The Dinamics of Dissimilation" in: Reinharz .58
and Schatzberg (ed.) The Jewish Response to German Culture,
Hanover and London, 1985, pp. 195-211.
- Wiggershaus, Rolf, Die Frankfurter Schule, Koesel, 1986. .59

ה. ראיון עם ח

- I. ראיון עם גב' טוני סימון, ירושלים, 24.11.92
- .2. ראיון עם מר שלמה ROTSHILD, מוצא, 21.12.92