

הגות

חנה ארנדט, השואה והציונות: סיפור של כישלון

אלחנן יקירה

א

זה עשורים אחדים חנה ארנדט נחשבת להוגה חשובה, ויש אפילו הרואים בה את החשובה שבפילוסופים הפוליטיים של המאה ה-20. באיחור־מה הגיעה ההכרה בחשיבותה של ארנדט גם למחוזותינו. עד לא מכבר היתה ארנדט נוכחת־נפקדת במרחב התרבותי־האינטלקטואלי הישראלי, ויש רק לברך על העניין הגובר בה אצלנו, אפילו אם לעתים נראה כי העיסוק הרב בה אופנתי בלבד, ואפילו אם הלהיטות שהיא מוצגת בה כמין נביאה מודרנית מדיפה ניחות פתטי משהו של פרובינציאליות. היא היתה ידועה אצלנו בעיקר בשל ספרה על משפטו של אדולף אייכמן, ועוד יותר מכך בשל הפולמוס הגדול שעורר ספר זה בעולם היהודי וגם מחוץ לו. כמה חוקרים באוניברסיטאות ישראליות עסקו בה, אם כי בעברית כמעט לא נכתב עליה דבר.¹ בשנים האחרונות נתעשר ארון הספרים המקומי בתרגום עברי של הספר על משפט אייכמן² ובכמה חיבורים המבקשים לתקן את המעוות ולתת לארנדט מקום של כבוד בשיח האינטלקטואלי הישראלי. לאחרונה זכינו גם באוסף ראשון בעברית של מאמרים אקדמיים המוקדש לה.³ אוסף זה מנסה להיות אובייקטיבי – גם משוחרר מכבלי 'השיח הציוני' וגם מאוזן יותר ביחסו לארנדט. כיוון שכך אין נעדרות ממנו נעימות ביקורתיות כלפי עבודתה; אם כי יש לומר שהביקורת הזאת עדינה מאוד בדרך־כלל ואין בה כדי להחליש הרבה את הרושם הכללי שהכרך הזה מבקש לתת, היינו שארנדט היתה הוגה חשובה, מן השורה הראשונה ממש, ועמקותה, מקוריותה, תבונתה והבנתה את החברה ואת המדינה המודרניות בכלל ואת היהדות, את הציונות ואת ישראל בפרט בעלות חשיבות רבה מאין כמוה.

1. במיוחד יש לציין כאן את עבודותיו של סטיבן אשהיים מן האוניברסיטה העברית בירושלים. ראו גם: Steven E. Aschheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley, CA 2001
2. חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע (תרגם אריה אוריאל), תל־אביב תש"ס.
3. משה צוקרמן ועדית זרטל (עורכים), חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, תל־אביב 2005. כרך זה מבוסס על יום עיון שיוחד להגותה של ארנדט והתקיים בתל־אביב בשנת 2003.

אם כן, חנה ארנדט תופסת לה מקום מרכזי גם בדיון הציבורי וגם בדיון האקדמי בישראל. קרוב לוודאי כי תופעה זו, שיש כאמור לברך עליה, רק תלך ותתעצם בעתיד הקרוב. יש אפוא מקום לשוב ולעסוק בתרומתה של ארנדט ליכולתנו להבין את עצמנו, את ישראל, את הציונות ואת מקומם של כל אלה בעולם המודרני. יש גם מקום לברר אם היה צדק בביקורת שהוטחה בה או שמא צודקים אלה הרואים בביקורת הזאת סימן של קוצר דעת, של חולשה מוסרית, אולי אפילו של מסע מאורגן של הכפשה. לתרומתה של ארנדט לשיח היהודי-ציוני שני היבטים עיקריים: את האחד אפשר לכנות 'ההיבט הסובסטיבי'. הכוונה לדברים שאמרה וכתבה ארנדט על הציונות, על האנטישמיות, על מדינת ישראל ועל מנהיגיה, על משפט אייכמן ועל המסקנות הפילוסופיות, המשפטיות והפוליטיות שגזרה ממנו; והאחר הוא ההיבט ה'סמלי' נאמר. הכוונה לדרך שאינטלקטואלים בני זמננו, ישראלים ושאינם ישראלים, משתמשים בכתביה של ארנדט בתור הזדמנות לשוב ולעסוק – בדרך-כלל עיסוק ביקורתי מאוד – בישראל, בציונות, במה שבחוגים מסוימים מכנים ה'שיח' הישראלי. כיום, שלושים שנים אחרי הסתלקותה, ניתן להתבונן בה ולנסות להעריך הערכה מפוכחת ככל האפשר את תרומתה ההגותית הכללית, את דבריה על משפט אייכמן, על הבנאליות של הרע, על ישראל ועל הציונות. כיום, לא רק מתוך ריחוק של זמן אלא גם מתוך פרספקטיבה של מפעלה ההגותי השלם ושל משמעותו הסמלית, אפשר להציע סיכום ביניים על חנה ארנדט.

חנה ארנדט היתה אישה מרתקת, אפילו כובשת ולעתים נוגעת ללב, אבל אף שכתביה מעניינים מאוד מבחינות רבות, דומה שה'רייטינג' הגבוה שהיא זוכה לו מוגזם במידה רבה. היא היתה – ועודנה – דמות שנויה במחלוקת, ובצד ההערכה הרבה שזכתה לה, הערצה לפרקים, רבים גם מתחו ביקורת על דבריה – הן אלה שבכתב והן אלה שבעל פה – בעניינים יהודיים או בנוגע למדינת ישראל. בסופו של דבר, כמדומה, יש מידה של צדק בביקורת. בתור משקיפה על זמנה ופרשנית של התרבות ושל ההיסטוריה הפוליטית של המאה ה-20 טעתה לעתים קרובות מאוד. למען האמת, היא גם לא הותירה אחריה יצירה פילוסופית רבת-ערך. בעצם לא מבקריה בלבד אומרים זאת אלא גם חסידיה, למצער אלה מהם ששמרו על מידה של התבוננות ביקורתית בה ובכתביה. לעתים קרובות הם מצביעים על סתירות, על קשיים, על מונחים שההד הרטורי אשר הם מחוללים עשיר מן הערך התאורטי שיש בהם. אחד האמצעים החביבים על הכותבים עליה הוא הניסיון לפרש את כתביה פירוש מופלג ואפילו מנוגד לכתוב.⁴ ארנדט הניחה כביכול את היסודות, ועתה תיעשה מלאכתה על-ידי אחרים; היא מראה את הכיוון, ואיך זיל גמור. לחנה ארנדט היה כל הנדרש להיות הוגה חשובה באמת – השכלה, אינטליגנציה, חריפות, רהיטות, ארוס

4. כותרת המשנה של הפרק החמישי בספרה של שיילה בנחביב על ארנדט, שהוא אחד הספרים האינטליגנטיים יותר שנכתבו עליה, היא: 'With Arendt, Contra Arendt', ראו: Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA 1996. גם מאמריהם של יצחק לאור ושל עדי אופיר בכרך המאמרים הנזכר לעיל מבקשים לפרש את כתביה פירוש מופלג ואפילו מנוגד לכתוב.

פילוסופי וברק אינטלקטואלי וגם יכולת עבודה מופלגת; אבל היא לא הצליחה להיות מה שהיתה עשויה להיות. בסופו של דבר סיפורה של ארנדט הוא סיפור של כישלון. גם הפולחן שנבנה סביבה הוא סיפור של כישלון, ובעיקר הפולחן המתחיל להירקם סביבה בארץ.⁵ יותר משהפולחן הזה הוא עדות לערכה הגדול של יצירתה של ארנדט, הוא סימפטום של כישלון תרבותי, אינטלקטואלי ומוסרי. כל פולחן אינטלקטואלי הוא כישלון; הפולחן סביב ארנדט הוא כישלון מיוחד מפני שלא מעט מן העוצמה שייחסו להגותה נבעה מן הקשר היהודי-ציוני-ישראלי שלה.

קשה מאוד לכתוב על ארנדט כתיבה אקדמית לא מעורבת. יש לכך טעמים רבים, את רובם כבר אמרו עד לעיפה כותבי מאות המאמרים ועשרות הספרים העוסקים בה. אי אפשר למקם אותה בדיסציפלינה מוגדרת; כלל לא ברור אם יש איזושהי מסגרת מתודית שעבודתה מתנהלת בה והיא נותנת בסיס להערכה ולוויכוח רציונליים על טענותיה ומסקנותיה; היא משתמשת לעתים קרובות במונחים שאין היא מבהירה די צורכם, ואם כי ניתוחיה, ובעיקר נטייתה הקבועה לחרוץ משפט, נשענים על בסיס רחב של ידע והשכלה, התוצאה אקלקטית, יש בה פערים רבים, ובסופו של דבר היא מעורעתר למדי – ואפשר לטעון עוד טענות כלליות כאלה באשר לאופי הבעייתי של עבודתה. בעיקרו של דבר ארנדט עצמה מיאנה לציית לכללים של כתיבה 'אובייקטיבית', ובהזדמנויות היחידות שהשיבה בהן על תהיות בעלות אופי מתודולוגי ניסתה בעיקר להסביר כיצד כתיבה מדעית מתיישבת עם נקיטת עמדה מוסרית ואפילו עם התייחסות אמוציונלית. היא לא היתה ספקנית, והיא התנערה מן ההיסטוריציזם ומן הרלאטיביזם התאורטי הכרוך בו לדעתה. היא לא היתה אפוא 'פוסט-מודרנית', והיא לא חשבה שלכל אחד הזכות להחזיק ב'סיפר' (נרטיב) שלו. יש להניח שהיתה רואה ב'שיח' הנרטיבים היעדר מחשבה או היעדר יכולת לעשות מה שכינתה 'לשפוט'. אבל היא גם חשבה שעל ההיסטוריון לא רק לספר את סיפור העבר אלא גם לשפוט אותו ולנקוט עמדה אישית-מוסרית בנוגע אליו – בעיקר כשהוא עוסק בעבר הקרוב וכשהוא מנסה להבינו. השניות בין היומרה לאובייקטיביות מדעית מזה ובין נטילת הזכות לחרוץ משפט מזה יוצרת מתח המאיים לעתים לפרק את המפעל כולו. אבל שניות זו וגם עמימות המונחים והרב-משמעות הפרוגרמטית הכרוכות בה הן גם מקור חשוב של הכוח הסוגסטיבי הגלום במפעלה של ארנדט. היא גם מקלה מאוד את מלאכתם של המבקשים לרתום אותה לעגלתם האידאולוגית.

הכתיבה על ארנדט משחזרת לעתים מין סכיוופרניה המצויה גם בה – גם בכתיבתה וגם בחייה. מצד אחד היא חוזרת ומתבטאת ללא הרף בעניינים יהודיים, בעיקר ציוניים. היא

5. דומה שעדיית זרטל היא הכוונה הגדולה של הפולחן הזה. ההגיוגרפיה של ארנדט שהיא מציעה לקורא העברי יוצאת דופן גם בתוך ספרות שרבים בה החסידים השוטים. ראו, בהקשר רחב יותר: Walter Laqueur, 'The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator', in: Ascheim (ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, pp. 47-64

משתתפת בשורה של יכוחים ציבוריים ואידאולוגיים פנים-יהודיים. אפילו ספרה על אייכמן נכתב כאילו מנקודת מבט 'פנימית' יהודית. כך למשל בתשובה לטענתו המפורסמת של גרשום שלום על היעדר 'אהבת ישראל' מחווייתה היהודית, היא משיבה שהפטריוטיות היהודית שלה היא החובה – והרשות – למתוח ביקורת בראש ובראשונה על עמה שלה ולדרוש ממנו סטנדרטים של התנהגות גבוהים מאלה הנדרשים מאחרים. וכשנידונה בינה ובין שלום שאלת פרסומה של ההתכתבות הזאת, הפגינה ארנדט חוסר רצון לפרסמה גם בעיתונות הכללית והתרעמה על שלום שהציע אותה לעיתונים לא יהודיים, כאילו חששה פתאום מ'כיבוס הכביסה היהודית' בפרהסיה הלא-יהודית (כך למשל בדבריה על המשפט, שהיתה בהם הרבה מאוד 'כביסה יהודית מלוכלכת', בפרהסיה הזאת בדיוק). מצד אחר רואים בארנדט הוגה פוליטית אוניברסלית. עיקר עבודתה – עבודתה התאורטית, אבל גם אין-ספור מאמרי פרשנות ותגובה על עניינים אקטואליים – שייך לוויכוח הציבורי בארצות-הברית ולתחום הביקורת הפוליטית העולמית, לתאוריה של המדינה המודרנית ושל ה'פוליטי' בתור שכזה. אבל גם אם לא תמיד היא אומרת את הדברים במפורש, וגם אם רבים מפרשניה לא תמיד מודעים לכך, אין ספק שיש קשר מהותי, קשר של כינון כמעט, בין פניה השונים של הגותה. מה שהיא חושבת ואומרת על 'השאלה היהודית' – היינו מבחינתה על ההתבוללות, על האנטישמיות, על הציונות ועל מדינת ישראל – קובע במידה רבה מאוד, גם אם לעתים קביעה זו סמויה, את מה שיש לה לומר למשל על טיבה של הפעולה במרחב הפוליטי או על שעניינו של ה'פוליטי' וייחודו הוא במה שהיא מכנה 'הריבוי האנושי'. אמנם מקורות משנתה הפוליטית נעוצים ביחס הדיאלקטי – קבלה ודחייה – להיידגר, בעיסוק שלה במחשבה יוונית, במרקסיזם (גם כאן עיסוק 'דיאלקטי'); אבל גם, ואולי בעיקר, בניסיון היהודי האישי שלה. כמה ממונחי היסוד התאורטיים שלה שאולים במישרין מן הניתוח הציוני של המצב היהודי ושל 'השאלה היהודית', והלקחים התאורטיים שהיא מפיקה מניסיון זה משפיעים על מחשבת ה'פוליטי' שלה ואף מעצבים אותה במידה רבה. מנגד, ההתייחסות שלה לשאלות היסוד של ההיסטוריה היהודית ושל הפוליטיקה היהודית והציונית מעוצבת על-פי העקרונות התאורטיים הכלליים שלה, ולא פחות מזה על-ידי הדחף האוניברסליסטי שיש בו פסיכולוגיה ואידאולוגיה לא פחות מאשר תאוריה.

חנה ארנדט היתה אדם מורכב ותאורטיקנית מורכבת. יהדותה היתה לא רק יסוד חשוב של המורכבות הזאת ושל העניין והערך שבה אלא גם אתגר גדול. האמת היא שבסופו של דבר לא הצליחה חנה ארנדט להתמודד ברצינות ובהגינות עם האתגר הזה, והוא היה לה למכשלה אינטלקטואלית ומוסרית כאחת.⁶ חנה ארנדט באה חשבון עם יהדותה, בעיקר עם

6. דוגמה אחת: במכתבו הידוע של גרשום שלום לארנדט אחרי פרסום ספרה על משפט אייכמן, הוא כותב לה – והוא מתייחס בכך לידידות של עשרות שנים – שלא החשיב אותה מעולם אלא לבת לעם היהודי (ולפיכך במשתמע היעדר 'אהבת ישראל' שהוא מייחס לה הוא אכן כישלון מוסרי). ארנדט מתמרמת על דבריו של שלום ומשיבה לו שיהדותה היתה לה תמיד סוג של עובדה שמקבלים אותה כמו שמקבלים עובדות טבעיות, כלומר שלא כמוהו, אין היא רואה בכך חשיבות מוסרית מיוחדת. מכיוון שעדיין זרטל

הציונות ועם מדינת ישראל; החשבון הזה נתמצה באמצעות דבריה על משפט אייכמן ועל הבנאליות של הרע, אלא שהיה מחיר כבד למיצוי החשבון הזה, שכן היה בו משום פתיחתו של חשבון אחר, וזה נותר פתוח עד עצם היום הזה: לא עוד חשבונה של חנה ארנדט עם יהדותה, עם הציונות ועם ישראל, אלא להפך, חשבוננו שלנו עמה.

הצגה זו של הדברים איננה התחכמות או מליצה. כשארנדט מסבירה מה הביא אותה להציע לשבועון *The New Yorker* לשלוח אותה לירושלים כדי לסקר את משפט אייכמן, מדוע היא רוצה כל-כך לנסוע לירושלים, מה חשוב כל-כך בהצגה הממששת ובאה בעיר הרחוקה והלא אהובה, היא מדברת על עצמה, לא על המשפט. ליתר דיוק, היא אינה מתעניינת במיוחד בהיבטים ההיסטוריים למשל של המשפט, או במה שאולי יהיה אפשר ללמוד ממנו על השמדת יהודי אירופה. נסיעתה לירושלים, היא ספק מסבירה ספק מתנצלת במכתב לקרן רוקפלר, היא חוב שהיא חבה לעצמה. לא ליהודים שנשמדו, לא לקהל שיקרא את מאמריה בשבועון *The New Yorker* אלא לעצמה. לקרל יאספרס, שבהדרכתו כתבה את עבודת הדוקטור שלה ועמו שמרה על ידידות קרובה עד מותו, כתבה שהיא מקווה שלא תיאלץ להקדיש יותר מחודש 'לבדיחה הזאת'; אבל לא תוכל לסלוח לעצמה לעולם אם לא תיסע 'לראות את האסון הזה בכל טירופו' כמו עיניה; שכן כידוע לו 'עובתי את גרמניה מוקדם מאוד, והתנסיתי מעט מאוד במישרין בכל זה'.⁷ ליאספרס דרך אגב היו הסתייגויות לא מעטות, מקצתן עקרוניות, מן הפרשה הזאת בכלל ומהתנהלותה של ישראל בה בפרט; ארנדט תחזור על מקצתן – ללא ציון מקורן – בדיווח שלה על המשפט. אבל הוא, שידע כנראה את נפש תלמידתו לשעבר, גם הפציר בה שתשמור את ביקורתה לעצמה, לבל תינזק ישראל. למותר לציין שאת עצתו זו של יאספרס לא כיבדה חנה ארנדט.

את חוויית נוכחותה במשפט היא תיארה לאחר מעשה באמצעות הביטוי *Cura Posterior*, 'ריפוי מאוחר', ולימים יתפרסם הביטוי הזה.⁸ מה שהיה בשביל ישראלים רבים, בשביל חיים גורי למשל, שנכח (לא כמוה) בכל ישיבות בית-המשפט, בגדר גילוי ברבים של חולי – פרטי, ציבורי, לאומי – שאין לו מזור, היה בשבילה ריפוי של חולי פרטי מאוד. בספרות הכתובה העברית לא נזכר (למיטב זכרוני) פרט זה. המחיר שהיתה ארנדט מוכנה לשלם עבור

למשל (בספרה האומה והמוות: היסטוריה זיכרון פוליטיקה, ירושלים 2002, עמ' 205-206) רואה באמירה זו של שלום התנשאות ציונית ומגדרית כאחת ומכיוון שנראה שדברים אלה אופייניים לרוח שארנדט מתקבלת בה עתה בארץ, מעניין לציין שדבריו של יאספרס – שהוא תמיד ראה בה גרמניה – אינם מעוררים התמרמרות בארנדט (וגם לא בורטל). להידגר היא כותבת בהזדמנות אחרת שהיא רואה בעצמה *Mädchen aus der Fremde*. זוהי ציטטה משיר ידוע של שילר, ואפשר לתרגמה כ'נערה מן הנכר' או 'נערה נכרייה'.

7. חנה ארנדט לקרל יאספרס, 2 בדצמבר 1960 (גרמנית).

8. ראו: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, CN, 1982, p. 329. יאנג-ברוהל איננה מציינת בביוגרפיה מקיפה זו של ארנדט היכן ומתי אמרה ארנדט את הדברים האלה.

הריפוי הזה היה שמה הטוב של מדינת ישראל, כמעט דמוניזציה של בן-גוריון, הטחת אשמה קיבוצית בעלת ממדים מטפיזיים, אבל מופרכת במידה רבה, בהנהגה היהודית בעת השואה, לעג, זלזול, רצון רע והתנשאות כלפי כל מה שראתה בישראל (פרט ליוצאי גרמניה כמוה). אכן, הספר על אייכמן מעלה ללא ספק שורה של שאלות חשובות, שאלות היסטוריוגרפיות, משפטיות ופילוסופיות, אבל יותר משהוא עוסק בהן בכובד ראש הוא משתמש בהן בקלות דעת מופלגת ובאופן שאי-אפשר אלא לראות בו, אכן, חיסול חשבונות שהקע והמניע לו הם ביסודם אישיים.

ב

את הריפוי המאוחר הזה שנעשה על חשבון הניסיון הפומבי והמאורגן הראשון – לא בישראל בלבד אלא בעולם כולו – להתמודד עם זכר השואה, יש לייחס גם למבנה אישיותה של ארנדט. יש בה יסודות גלויים לעין של נרקיסיזם. כך למשל, וכמו שמעיר על כך וולטר לקוויר במאמרו שנזכר לעיל, חלק נכבד מן ההתכתבות בינה ובין בעלה היינריך בליכר עוסק בהצלחותיה בעולם האקדמי. היא מספרת על כך באריכות ובפירוט, ובליכר לא חדל מלהתפעל. כך גם, אם כי באופן אחר כמובן, ישיר פחות, בהתכתבות שלה עם יאספרס ועם קורט בלומנפלד. כל הגברים האלה מעריצים אותה ואינם חדלים לדבר בשבחה (נעימה שונה שלטת בהתכתבות עם הידידה הקרובה מארי מקארתי). רק היידגר איננו מוכן לעשות כן, והיא מתלוננת על כך במכתב ידוע ליאספרס. אלה הן דוגמאות אחדות לרושם שקשה להימנע ממנו בעת קריאת כתביה של ארנדט; אבל המעניין בדבר הזה איננו הצד הרכילותי או המעין פסיכולוגי שבו. הנרקיסיזם של ארנדט הוא לא רק היבט של אישיותה אלא גם מרכיב מהותי של הדיקון האינטלקטואלי-תרבותי שלה. הוא בא לידי ביטוי באירוניה, בסרקזם, בנחרצות של כתיבתה, באופן שהיא שופטת תמיד את מושאי כתיבתה ולעתים קרובות מתנשאת עליהם, בחוסר היכולת המופלג שלה לקבל ביקורת או להודות בטעות. ייתכן שאפשר אפילו לדבר בהקשר הזה על נרקיסיזם פילוסופי. ספרה התאורטי החשוב ביותר לדעת רבים הוא 'על המצב האנושי'.⁹ בספר זה, שנכתב לאחר שכתבה את 'מקורות הטוטליטריות', ולאחר שהיתה בעקבות הספר הזה לאישיות מפורסמת, מבחינה ארנדט הבחנה יסודית, העומדת באופנים שונים ביסוד הגותה כולה, בין עמל (labor), עבודה (work) ופעולה (action). רק השלישי שבאופני הקיום האלה הוא קיום פוליטי, ובעצם בו בלבד בא לידי ביטוי האנושי במובהק. להבחנה הזאת שורשים בתאוריה הפוליטית היוונית (אם כי ארנדט קוראת את הכתבים הקלאסיים קריאה חופשית למדי) וגם במחשבה המרקסיסטית. הדבר החשוב מבחינתנו הוא כי המדד הקובע את עליונותם המהותית של חיי

⁹ Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd edition, Chicago 1998

הפעולה, כלומר של החיים במרחב הפוליטי, על צורות הקיום האנושיות האחרות, הוא מדד תרומתם למלאות חייו של הפרט. במילים אחרות, התאוריה הפוליטית של חנה ארנדט איננה תאוריה לא על האופנים שבני-האדם יכולים או צריכים להתאגד כדי לפעול במשותף למען הטוב הכללי, לא על מקורות הלגיטימיות של התביעה שפעולה משותפת כזאת מטילה על חבריה של קהילה פוליטית (או על האי-לגיטימיות של תביעה מעין זו) ולא על טיבו של הצדק ועל סוגיו או כיוצא באלה, אלא תאוריה על האופי הפוליטי של הערך העצמי ושל כבוד החיים, על הפעולה הפוליטית כמקור לחיים 'בעלי משמעות'. כמו שכבר העירו על כך כמה מבקרים, יותר מאשר תאוריה פוליטית, זהו אקזיסטנציאליזם פוליטי.

הבחנה שארנדט מבחינה בין ה'פוליטי' ל'חברתי' קשורה גם היא לדברים האלה. ה'פוליטי' כאמור הוא תחומה של הפעולה שהאנושי בא בה במובהק. כך הוא מפני שזהו תחומו של הריבוי האנושי שאי-אפשר לתארו באמצעות מונח כללי, של הלא צפוי (ההיוולדות - natality - היא הפרדיגמה של הלא צפוי הזה), וממילא של החירות. ה'חברתי' לעומת זאת הוא תחומו של ההכרח - ההכרח להתפרנס, להיוון ולהזין וכולי. רבות נכתב על הזולזל הפילוסופי של חנה ארנדט ב'חברתי'. כך למשל בחיבור חשוב אחר שלה - 'על המהפכה'¹⁰ - היא עורכת השוואה בין המהפכה האמריקנית למהפכה הצרפתית, וגוזרת את דינה של המהפכה הצרפתית לשבט ולא לחסד. לדעתה, מקורות כשלונה של המהפכה הצרפתית נעוצים בהשתלטות של ה'חברתי' על מהלכה, כלומר בהפיכת המצוקה, העוני, אי-הצדק החברתי והכלכלי למניעים עיקריים של הפעולה המהפכנית. ה'פוליטי' האמיתי צריך להיות משוחרר מן החמלה שהמצוקות האלה מעוררות.

הפילוסופיה הפוליטית של ארנדט היא אכן פילוסופיה ללא חמלה. החמלה איננה ראויה להיות מניע של פעולה פוליטית. לא החמלה ולא הסיבות האובייקטיביות לה - המצוקה האנושית על פניה השונים, אי-הצדק, העוולות למיניהן - אינן חלק מן המחשבה של ארנדט על הפוליטי ועל יסודותיו. בכמה הזדמנויות חשובות קיבלה התזה התאורטית הזאת גם ביטוי קונקרטי. כך למשל ביחסה של ארנדט לשאלות הכרוכות במעמדן של הנשים, וכך בהתייחסות מעוררת מחלוקת למאבק למען שוויון זכויות לשחורים שהיה אז בשיאו במדינות הדרום. חנה ארנדט כתבה - גם בעקבות המאבקים האלימים בעיר ליטל רוק - מאמר שהביעה בו התנגדות לנסינות לבטל את ההפרדה על-פי גזע בבת-הספר. מאמר זה עורר שערוייה גדולה, וחנה ארנדט עצמה חזרה בה מאוחר יותר מכמה מן ההערכות העיקריות שהעלתה בו, אם כי לא בהכרח מטענתה העיקרית, ולפיה בית-הספר שייך לתחום החברתי, ובתחום זה אין לכפות - על לבנים למשל - את חברתם של מי שאינם רצויים - שחורים למשל.¹¹

10. Hannah Arendt, *On revolution*, New York 1963.

11. מאמרה של ארנדט נכתב בראשונה עבור כתב העת *Commentary*, ואולם זה מיאן בעצם לפרסמו (הוא התפרסם שנה מאוחר יותר בכתב העת *Dissent*). נורמן פודהורץ, שלימים יהיה עורכו הראשי של כתב העת ומראשי דובריו של הימין החדש היהודי-אמריקני, מספר באופן משעשע למדי - וגם מאיר עיניים -

כמו שכבר נאמר לא אחת, ברור למדי שארנדט פירשה את בעיית ההפרדה הגזעית ואת התנסותם של השחורים בהפרדה זו בעקבות נסיונה שלה כנערה יהודייה בגרמניה בין שתי מלחמות העולם ובעת עליית הנאציזם; ביסוד פרשנותה לשאלת ההפרדה הגזעית בארצות הדרום של ארצות-הברית עומדת ככל הנראה התנסותה באנטישמיות וראייתה אותה כסוג של עלבון והכרתה שההתבוללות היא התשובה המכובדת פחות. ההתנסות הזאת, העלבון שהרגישה – גם בשל האופן שהסתיים הרומן שלה עם היידגר – והצורך להתנגד לו ולשמור על הכבוד האנושי – כל אלה הם היסוד המכונן את התייחסותה הפוליטית ליהדותה. בביטוי ההינדי 'פאריה' (שמשמעותו – פחות או יותר – 'מנודה') שמקס ובר, ובעקבותיו ברנאר לאזאר, השתמשו בו כדי לדבר על היהודים, ביטאה ארנדט את המתח בין האפשרות של היהודי להיות בכבוד, התלויה תלות גמורה בשימור זהותו היהודית, ובין הרעיון שהכבוד – מיצויו של האנושי – אפשרי אך ורק במרחב פוליטי אוניברסלי. ארנדט, שלאזאר היה מן הדמויות היותר חביבות עליה, מציינת את המתח בין האוניברסלי-הפוליטי ובין מקומו של היהודי בעולם באמצעות הביטוי 'פאריה מרצון'. הכבוד האנושי, כמו שכבר ראינו, ניתן למימוש במרחב הפוליטי בלבד, כלומר באותו מרחב של דיבור ופעולה שהאנשים מעמידים בו את עצמם לבחינתם ולמבטם של האחרים. היהודי איננו יכול להצטרף למרחב הזה באופן מלא; לפיכך הוא יכול לממש את כבודו האנושי רק על-ידי בחירה מודעת במעמד של פאריה. לא על-ידי יצירתו של מרחב פוליטי יהודי ספציפי שיוכלו היהודים לקיים בו חיים פוליטיים כמו האחרים אלא על-ידי הפניית גב גאה למרחב הפוליטי, וגם ל'חברה' – האוניברסלית. את ניגודו של הפאריה ייצג לטעמה ה־*parvenu*, כלומר המצליחן, המגיען, זה שנדחה למקום שאין רוצים בו, אולי כמו הילדים השחורים בליטל רוק. האמת ניתנה להיאמר, שארנדט עצמה, לאחר שנודעה בעולם, לא ממש שמרה על מעמד זה של פאריה מרצון. ההפך הוא הנכון – היא היתה לדמות מרכזית מאוד בחיים התרבותיים והאינטלקטואליים באמריקה ואף מחוץ לה. עטורת כיבודים ופרסים, היא הוומנה – ונענתה להזמנות – כמעט לכל מוסד אקדמי או תרבותי המכבד את עצמו. עד כדי כך שלעתים דומה שהיא ממצבת את עצמה במרחב הפוליטי-תרבותי-אקדמי העולמי כמין חנה גלוב טרוטר.

יש קו התפתחות ברור לקריירה היהודית-ציונית של ארנדט. היא מתחילה מעט לאחר תום הרומן שלה עם היידגר, כשהחליטה לתת גט סימבולי לפילוסופיה, כששאלת ההתבוללות וכשלונה היתה לשאלה מרכזית בשבילה, וכשהתעוררה בה – בהשפעת פגישתה עם קורט בלומנפלד, ממנהגייה החשובים של הציונות הגרמנית וידיד קרוב עד מותו – תודעה

על הפרשה. פודהורץ היה חבר צעיר במערכת כתב העת, שהיה אז בעל אוריינטציה שמאלית. הוא עזב את המערכת בשל המיאון לפרסם את מאמרה של ארנדט (אף שחלק עליה לחלוטין), ובעקבות עמדה אמיצה זו היה לאחד מחבריה הקרובים. כך מכל מקום חשב עד שהתפרסמה חליפת המכתבים רבת-השנים בין ארנדט ובין מארי מקארתי, כשגילה את דברי הזלזול בו, ההתנשאות והגלגול של דבריה עליו במכתביה לידידתה. ראו: Norman Podhoretz, *Ex-Friends*, New York 1999, pp. 139-177.

פוליטית. מאז ועד הקמת מדינת ישראל, פחות או יותר, היתה פעילה בארגונים ציוניים שונים: בראשית התקופה הנאצית, בשנים שלאחר עליית היטלר לשלטון ועד פרוץ המלחמה, כשהתה כפליטה בצרפת – אז היתה פעילה בעליית הנוער ואף ביקרה בארץ עם קבוצת בני נוער שליוותה מטעם 'עליית הנוער' – ובראשית חייה בארצות-הברית בשנות הארבעים. למען האמת, חנה ארנדט היתה ציונית במובן קלאסי. כלומר באותו מובן שלפיו ציוני הוא מי שלוקח כסף מיהודי אחר כדי לשלוח יהודי שלישי לפלשתינה. כפליטה בפריס ולאחר מכן בניו-יורק נתנה לה המעורבות הציונית מסגרת של השתייכות וגם פרנסה. אבל עם כל מחויבותה לתנועה שבמסגרתה פעלה, היא שמרה תמיד על ריחוק מסוים. כך למשל לא הביאה אותה מעולם המחויבות הזאת ולו גם לשקול את האפשרות לעלות ארצה. ביקור בפלשתינה ב-1935 הותיר בה זכרונות לא נעימים, ואף שלא כך דיברה כשסיפרה על ביקורה לפעילים יהודים כששבה מפלשתינה, הרי כשכתבה על הביקור הזה לידידתה הטובה מארי מקארתי זמן קצר לאחר מלחמת ששת הימים, היא העלתה בעיקר הסתייגויות; אם כי הוסיפה את המשפט הבא – ולימים זה יתפרסם: 'אני יודעת שכל קטסטרופה אמיתית בישראל תשפיע עלי עמוק יותר כמעט מכל דבר אחר'. גם במובן הזה היתה אפוא חנה ארנדט ציונית קלאסית: הציונות שלה היתה בעיקר ציונות של קטסטרופה ולא של יום קטנות, כמו שקראו הציונים, בחיבתם הגדולה למליצה, לציונות של בניית המדינה.

היה עוד מובן קלאסי לציונות של ארנדט. היא הרגישה מעורבת מאוד בעניינים שעמדו על הפרק בפלשתינה ובנוגע להכרעות ההיסטוריות שהתנועה הציונית עמדה לפניהן. למצער, המעורבות שהרגישה היה בה די כדי להצדיק את כתיבתה הרבה על עניינים יהודיים וציוניים ואת הרשות שנטלה לעצמה להביע דעה בכל המחלוקות החשובות שהסעירו את התנועה הציונית ואת דעת הקהל היהודית. ואכן, במשך שנים מספר, השנים המכריעות שלפני הקמת המדינה ומיד אחריה, השמיעה ארנדט ביקורת בעניינים ציוניים עקרוניים, אם כי קולה הלך ונעלם בהדרגה מן הציבוריות היהודית. ציון דרך חשוב ורב-משמעות בתהליך ההתנתקות של חנה ארנדט מן החיים היהודיים המאורגנים בארצות-הברית בכלל ומן התנועה הציונית בפרט הוא ועידת בילטמור ב-1942. בוועידה זו אימצו כידוע התנועה הציונית בכלל וציוני אמריקה בפרט את תוכניתו המדינית הכוללת של בן-גוריון להקמתה של מדינה יהודית בארץ-ישראל. לקראת הוועידה הזאת עוד ניסתה ארנדט לשכנע את הבאים אליה להתנגד לרעיון זה, אך היא נכשלה כישלון חרוץ.

לקראת סוף המנדט והקמת המדינה התקרבה ארנדט ליהודה מגנס, לתנועת 'איחוד' שהקים והנהיג, והיא מצאה קרבה רבה בין השקפותיה ובין דעותיהם של אנשי 'ברית שלום'. את מקצתם – גרשום שלום או עקיבא ארנסט סימון למשל – הכירה עוד בגרמניה. מגנס, ששהה באמריקה בחודשים שלפני מותו, בזמן שהתקיים הדיון ההיסטורי על תוכנית החלוקה, גייס אותה לתנועה שניסה להקים ולמאמצו – עד הרגע האחרון ממש – למנוע את קבלת תוכנית החלוקה. התגייסות זו היא הגילוי האחרון פחות או יותר של מעורבות פוליטית ציונית של ארנדט. תהיינה הדעות בעניין זה אשר תהיינה, אפשר אולי בכל זאת להעיר כי אף שדאגתה של ארנדט לגורל המפעל הציוני היתה ללא ספק כנה, ואף נוגעת ללב, שלא

כאנשי 'ברית שלום' שחיו בארץ והוסיפו לחיות בה גם אחרי שלא נתקבלה דעתם – והיו משלמים את המחיר לו נתקבלה דעתם ולו, נאמר, התגלה כי היא מוטעית – הרי שארנדט הרגישה תמיד חופשית להתבטא בעניינים אלה גם כאשר לא נשאה באחריות ולא היתה עתידה לשאת בתוצאות של טעויות אפשריות. בדיעבד הברית שלה עם הציונות נראית ברית על תנאי – כשהתנועה הציונית איננה שומעת לה, היא מפנה לה עורף.¹² ככל שהתנהלה הציונות בניגוד לדעתה, ככל שהיא היתה לבן-גוריוניסטית יותר, כלומר חתרה להקמתה של מדינה יהודית בארץ-ישראל, כן התרחקה ממנה ארנדט. על כל פנים, הפעילות הציבורית והפובליציסטית של ארנדט בעניינים ציוניים ויהודיים דעכה מהר למדי. ככל שהתפרסמה ארנדט – הספר שלה על הטוטליטריות (*The Origins of Totalitarianism*, New York) (1951) ביצר את מעמדה כהוגה פוליטית אוניברסלית חשובה – וככל שהיא נזקקה פחות לתמיכה של סביבה יהודית, כן היא התנתקה מן הקהילה היהודית האמריקנית, חדלה מלכתוב לבטאונים יהודיים ובעניינים יהודיים, ולא היתה מעורבת עוד בחיים יהודיים מאורגנים. אפשר בהחלט להעלות השערה (אפשר אולי לתארה כ'רפואית') כי ההתנגדות להקמתה של מדינה יהודית, הכעס הגדול על בן-גוריון, ההתנתקות מן התנועה הציונית, אינם זרים לחולי שנרפא ריפוי מאוחר בירושלים של משפט אייכמן. אפשר שהחולי הזה לא היה בעצם אלא אי-נחת אוניברסליסטית – ואופיינית – מן הפרטיקולריזם היהודי וגם אי-יכולת יסודית להתגבר עליו. דוגמה בולטת במיוחד למתח הלא פתור הזה היא פעילותה, בעת שכבר יושבה בשלווה יחסית בניו-יורק, ובעת שהגיעה לשיאה השמדת היהודים בידי הגרמנים, למען הקמתו של צבא יהודי. חנה ארנדט חשבה שיש להקים צבא יהודי ולשלוח צעירים יהודים להילחם על אדמת אירופה נגד הגרמנים. עניין זה היה אחד הדברים העיקריים שפעלה למענם בעת שראתה עצמה חלק מן התנועה הציונית. היא לא חשבה שתפקידו של צבא כזה יהיה לפעול במיוחד למען הצלת היהודים, ובוודאי לא חשבה שהוא עשוי לתרום תרומה מכרעת להבסת גרמניה הנאצית; היא חשבה שצבא כזה, שבשורותיו יילחמו יהודים כיהודים, יציל את הכבוד היהודי. מה שמעניין במיוחד הוא שבעת ההיא ממש פעלה גם נגד הבן-גוריוניזם, כלומר נגד הקמתה של מדינה יהודית ריבונית בארץ-ישראל. מתברר שחשבה שאין כל קשר בין הקמתו של צבא יהודי ובין ריבונות יהודית. מנקודת הראות של פילוסופיה פוליטית ושל תאוריה של המדינה זוהי לכל המצער עמדה תמוהה.

היסודות השונים והמנוגדים המרכיבים את אישיותה האינטלקטואלית של חנה ארנדט מבשילים לקראת 'פיצוצם' בספר אייכמן בירושלים – 'פיצוץ' שארנדט כזכור רואה בו 'ריפוי מאוחר'. נראה שהמתח בין פרטיקולריזם יהודי לאוניברסליזם הוכרע לטובתו של

12. ארנדט נותנת ביטוי מפורש להתנתקות הסופית הזאת מן הציונות במאמר ביקורת חריף ביותר. יותר מנתיחה היסטורית של הציונות יש בו הטחת אשמה ונבואות זעם. אלה לא התממשו בדרך-כלל (אלא אם רואים בתחויתה שמדינה יהודית בארץ-ישראל תתקיים תוך כדי סכסוך דמים עם הערבים גילוי של מקורות מופלגת וראייה פוליטית מבריקה). המאמר 'Zionism Reconsidered' התפרסם ב'*Menorah Journal* באוגוסט 1945.

האוניברסליות, ונראה שההכרעה הזאת היתה זקוקה, כמו שקורה ככל הנראה לעתים קרובות וכמו שקרה גם לחנה ארנדט, לדחייה מפורשת, בוטה וכמעט אלימה של הפרטיקולריזם היהודי; בעיקר לאותו פרטיקולריזם שריבונות יהודית ממשית – ריבונות שיכולה לגייס אנשים לצבא ולהחזיק צבא לוחם שילחמו בו יהודים כיהודים, שמקימה בתי־משפט ושופטת בהם לפי חוקים שמוסדותיה חוקקו בתור מוסדות יהודיים, כלומר מדינה יהודית ריבונית היא ביטוי העליון.

ה'פיצוץ' הזה העלה על פני השטח את מרכיביו השונים של הנרקיסים הפילוסופי של ארנדט בבהירות גדולה. היעדר החמלה למשל: אחד ההיבטים החשובים יותר של הספר על משפט אייכמן מצוי דווקא במה שהושתק בו. זהו דרך אגב היבט שכמעט אינו מוזכר, למצער עד כמה שיכולתי לעמוד על כך, בספרות על ארנדט.¹³ ברבות מתגובותיה על הביקורת החריפה שנמתחה עליה בעקבות סדרת המאמרים ב־*The New Yorker* ובעקבות פרסום אייכמן בירושלים, טענה ארנדט שספרה איננו אלא דיווח על המשפט שהתקיים בירושלים. אמנם היא מודה שעסקה במה שלא עסק בו בית־המשפט והיה צריך לעסוק בו לדעתה – השאלה הנכבדה של תרומת ההנהגה היהודית להשמדת היהודים, אבל פרט לכך, היא מדגישה, היא פשוט סיפרה את מה שראו עיניה ואת מה ששמעו אוזניה. זהו תיאור מטפורי כמובן מפני שהדין־וחשבון על הבנאליות של הרע מתבסס רק ביסוס חלקי מאוד על מה שראתה ושמעה ארנדט; אחרי ככלות הכול היא נכחה בשיבות מעטות בלבד של בית־המשפט. על מה שהחמיצה פיצתה בקריאת הסטנוגרמות של הדיון בבית־המשפט ובעיון במקורות אחרים. על כל פנים, יש אי־דיוק מסוים באמירה הזאת, שכן בצד הדיון ביוֹדנראטים, שבית־המשפט כאמור לא עסק בהם די הצורך, חנה ארנדט השמיטה מן הדיווח שלה את מה שעסק בו בית־המשפט הרבה: מחצית מישיבות בית־המשפט בערך (שישים ושתיים מתוך מאה עשרים ואחת) הוקדשו לעדי התביעה. הרבה יותר מן המידה הרצויה לטעמה. לכן ככל הנראה העריכה ארנדט שב־דיווח על המשפט אין צורך במסכת העדויות. וכך אם לא היה בית־המשפט אובייקטיבי, למצער יהיה כזה הדיווח העיתונאי עליו.

המשמעות המלאה של עמדתה של ארנדט מתחורת לאו דווקא מן הניסוח המפורש של הטענה על חוסר הרלוונטיות המשפטית של העדויות, אף לא ממראית העין של כובד ראש ואובייקטיביות אקדמיים שהיא משווה לה, אלא מאופן הצגת הדברים, ובעיקר ממה שנעלם מדבריה ונאלם בהם. ומה שנעלם מן הספר הזה כמעט לחלוטין הוא עדויות הניצולים. היא מסבירה בקצרה איך נבחרו העדים ומדוע טעה האוזנר בבחרו את אלה דווקא ולא אחרים, ורואה בכל פרשת העדויות הזאת מעין קרקס מגונה. חיים גורי לעומת זאת חשב כי העדויות האלה היו הדבר החשוב ביותר שהיה במשפט. גם מחקרים בעלי אופי מדעי יותר (למשל חנה

13. למעט אניטה שפירא במאמרה משפט אייכמן: דברים שרואים מכאן לא רואים משם, ירושלים תשס"ב, שהיא משווה בו בין דיווחיה של ארנדט על המשפט לדברים שכתב חיים גורי בספרו מול תא הזכוכית: משפט ירושלים, תל־אביב 2001 (1962).

יבלונקה בספרה שנוצר לעיל על משפט אייכמן ואפילו, במין מעשה בלעם, עדית זרטל בספרה האומה והמוות) מאשרים את מה שיודע כל מי שהמשפט הזה זכור לו – סיפור השמדת היהודים, כמו שסיפרוהו העדים לראשונה באופן כה מלא, מפורט ופומבי, הוא מה שמעניק למשפט הזה את ערכו ההיסטורי ואת חשיבותו. למצער בשביל אזרחיה של מדינת ישראל; ולמען האמת, גם בשביל יהודים רבים שחיו בארצות אחרות. אפילו בשביל לא יהודים.

אבל לא בשביל ארנדט. ייתכן שמגבלות של שפה הקשו עליה להבין מה התרחש לנגד עיניה. עברית לא ידעה, והתרגום לגרמנית היה בעיניה כה גרוע עד כי היתה משוכנעת שמניווי של המתורגמן נבע משיקולים לא טהורים ('וייטמין P', היא קוראת לכך באירוניה). מכל מקום, סביר יותר שיחסה לעדויות ולעדים הוא תוצאה של בחירה מכוונת. לבד מהערות אחדות פה ושם, היא מייחדת לדיווח על העדים ועל העדויות את פרק 14 של ספרה. תחילה היא מדברת על עדי ההגנה שלא יכלו לבוא ארצה מפני שלא הובטחה להם חסינות, ולפיכך נפגעה לדעתה זכותו של הנאשם להגנה משפטית נאותה. לאחר מכן היא מספרת על עדותו של הנאשם, ועוברת מיד אל עדי התביעה. לארנדט יש הסתייגויות כאלה ואחרות מאופן בחירת העדים. מכל מקום, לקוראיה היא מספרת על ארבעה: את יחיאל דינור היא מתארת כסופר של כמה ספרים על אושוויץ שעסקו בבתי זונות, בהומוסקסואלים, וכיוצא באלה סיפורים בעלי 'עניין אנושי' (המירכאות במקור). מעדותו היא מצטטת שלושה משפטים. היא מציגה אותם בתור מגוחכים בעליל, ואז מתארת את התעלפותו בתור הצגה פתטית; היא מזכירה את עדותו של עורך הדין חוטר־ישי שסיפר על הבריגדה היהודית ומתארת אותה כתעמולה; מהללת את הופעתו של העד הראשון, אביו של הרשל גרינשפאן, מצטטת את סיפור גירושו וגירוש משפחתו מצרפת כביטוי ההגון והנאמן ביותר (!) של השואה שנשמע במשפט (אולי יכלה היא, שהרגישה כפליטה וכמגורשת, להזדהות עם הגירוש יותר משיכלה להתרשם מסיפורי ההשמדה); ומקנחת בסיפורו של סמל הוורמאכט, אנטון שמידט, שהוצא להורג לאחר שסייע לפרטיזנים, כמו שסיפר זאת אבא קובנר. סיפור גבורתו של החייל הגרמני האמיץ הזה נגע ללבה ככל הנראה יותר מכל מה ששמעה בירושלים. בזה מסתכם דיווחה של ארנדט על העדויות שנשמעו במשפט אייכמן.

עמדתה של ארנדט על עדויות הניצולים והאופן שהיא באה לידי ביטוי – או אי־ביטוי – בספר על משפט אייכמן הם בבחינת גילוי של היעדר חמלה, ומלבד זאת יש להם גם השלכות עקרוניות. בהיסטוריוגרפיה העצומה על השמדת היהודים נהוג להבחין בשלוש קטגוריות של נוגעים בדבר: המבצעים, הקורבנות והמתבוננים מן הצד. אניטה שפירא למשל, במאמרה שנוצר לעיל, רואה בהבדל בין סיקורה של ארנדט את המשפט לזה של חיים גורי השתקפות של הוויכוח ההיסטוריוגרפי על השאלה מהי המתודה המתאימה להבנה היסטורית של השואה: אם יש לכוון את כלי ההתבוננות במחקר אל מבצעי הפשע או אל הקורבנות. האמת היא ששפירא מחמיצה את העיקר; הדבר העומד בין ארנדט לגורי – גם אם איננו מנותק לחלוטין מן הוויכוח הזה, שגם הוא כמדומה כבר הסתיים – איננו באמת ויכוח על הבנה היסטורית. גורי לא היה היסטוריון, וגם ארנדט למען האמת לא היתה

היסטוריונית. רוב הדברים שדיברה על אודותיהם בספר על אייכמן לא נאמרו על בסיס של מחקר מדעי שיש מקום לברר את הנחותיו המתודולוגיות. אפילו הסמכות המדעית שנהנתה ממנה בעקבות הספר על יסודות הטוטליטריות אינה עושה את דבריה על המשפט, על אייכמן ועל השואה טענות מדעיות. אף שהשמדת היהודים היתה כביכול מניע מרכזי לכתיבתו של הספר הוא, כמו שנרמז לעיל, ארנדט בעצם חקרה בו לא את ה'שואה', כלומר את השמדת היהודים, אלא את טיבו הנפשע של סוג חדש של משטרים שמהותו התגלתה במחנות הריכוז (או בגולאגים). הרג היהודים היה חשוב בשל היותו פשע (וארנדט, שלא כמו כמה ממצטטיה הישראלים חשבה שהשואה היתה פשע ללא תקדים, שלא היה כל דמיון בינו ובין מה שעוללו היהודים לפלשתינאים למשל), לא מבחינת היותו פשע שבוצע נגד יהודים. העניין הזה, שהיה עדיין מובלע בספר על הטוטליטריות, נאמר עתה, בספר על אייכמן, במפורש.

לשון אחר - הוויכוח בין גורי ובין ארנדט, אם אפשר לכנות אותו כך, איננו ויכוח היסטוריוגרפי, מתודולוגי או היסטוריוסופי. לא האמת ההיסטורית ולא דרכי ההבנה ההיסטורית הן עילותיו. מה שעומד כאן על כף המאזניים - מלבד השאלות המשפטיות, ההיסטוריוגרפיות או המתודולוגיות שארנדט מעלה במפורש או שאפשר להעלות בדיעבד - הוא בסופו של דבר הקושי המחולל את ה'חולי' שהוא של ארנדט, השאלה המונחת ביסוד המתח הפרטיקולרי-אוניברסלי האופייני שלה: הלגיטימיות של נקודת המבט של הקורבן היהודי, תוקפה, גם זכותו להשמיע את קולו בתוך בית-משפט יהודי השופט עלי'פי החוק שחוקק ריבון יהודי. מה שנאמר לעיל מקבל עתה משמעות קונקרטית: מה שריפא את חנה ארנדט ריפוי מאוחר הוא האופן שהכריעה בו והאופן שנתנה בו ביטוי להכרעתה זו בנוגע לשאלת צידוק הקמתו וקיומו של מרחב פוליטי יהודי ייחודי. זה הדבר שלא יכלה חנה ארנדט לקבל, זה הדבר המונח ביסוד מחקריה על האנטישמיות - מחקרים שהיא כופרת בהם בעצם בספציפיות של היסטוריה יהודית בכלל ובספציפיות של שנאת היהודים בפרט - זה הדבר שביקורתה את הציונות המדינית הוליך אליו, זה הדבר שביטאה הדחייה הכמעט פיזית שהרגישה כלפי כל מה שלא היה מרכז אירופי או 'יקה' בארץ: "אין מקום לנקודת מבט יהודית ספציפית על השואה. כאן, במקום הדווי ביותר, בשל עדויותיהם של הניצולים כמו שנשמעו בבית העם בירושלים, מקבל הריפוי המאוחר של ארנדט את משמעותו הקונקרטית: את משפטו של אייכמן היה צריך לקיים בלי עדויותיהם של הניצולים. לא רק מפני שלא היה בהן צורך כדי לברר את אשמת המשפטית של אייכמן אלא מפני שמה שהיה אפשר ללמוד מהן לא היה רלוונטי מבחינת בירור טבעו המשפטי והפילוסופי של הפשע שביצע. גם פרשת היודנראטים לא היתה נחוצה לבירור משפטי כזה. גם ממנה לא היה אפשר ללמוד על טיבו הפילוסופי והמשפטי של פשעו של אייכמן. ובכל זאת עסקה בה ארנדט ארוכות. אי-אפשר להימנע מן

14. משפט אייכמן נפתח ב־11 באפריל 1960. ב־20 באפריל כתבה ארנדט מירושלים לחברתה הטובה מארי מקארתי: המשפט וכל מה שסובב אותו הם *so damned banal and indescribably low and repulsive*.

המחשבה שמא אחרי ככלות הכול לא רק בירור עיתונאי 'אובייקטיבי' על המשפט הניע את ארנדט לדוות על המשפט כמו שדיווחה.

כאמור, מה שרק נרמז בספר על הטוטליטריות, ואפילו בסדרת המאמרים ב'*The New Yorker* לא היה ברור לגמרי, נאמר בספר עצמו במפורש. ב'אחרית דבר' שכתבה אחרי שכבר פרצה שערוייה רבתי בקרב חוגי האינטליגנציה היהודית האמריקנית, בעיקר בניו-יורק, היא מוסיפה לתיאור המשפט כמה הסברים וכמה ניתוחים. אחד מהם הוא ניתוח משפטי למחצה ופילוסופי למחצה, ובכל מקרה סכמתי מאוד, בעייתי מאוד, אבל כדרכה נחרץ ופסקני,¹⁵ בנוגע למגבלות העקרוניות של האופן שנשפט אייכמן בירושלים. ארנדט חשבה שתפקידו של בית-המשפט בירושלים היה להאיר מבחינה משפטית את טבעו חסר התקדים של פשע השמדת היהודים – אותו טבע חסר תקדים שהיא השכילה לנתחו מבחינה היסטורית ופוליטולוגית עוד בספרה על הטוטליטריות. הקטגוריה המשפטית שהיה צריך לדעתה להרשיע לפיה את אייכמן היא 'פשעים נגד האנושות'. ארנדט חשבה שבית-המשפט בירושלים לא הבין את ייחודו של הפשע החדש הזה, רצח העם, ואילו הבין היה יודע

שהשמדתו הפיזית של העם היהודי היתה פשע נגד האנושות שבוצע על גופו של העם היהודי, ושרק הבחירה בקורבנות, לא טבעו של הפשע, היתה עשויה לנבוע מן ההיסטוריה הארוכה של שנאת יהודים ושל אנטישמיות. במידה שהקורבנות היו יהודים, היה זה נכון וראוי שבית-המשפט יישב בירושלים; אבל באשר הפשע היה פשע נגד האנושות, היה צורך בטריבונל בין-לאומי שיעשה צדק לגביו.¹⁶

אפשר להתווכח על תוקפה ההיסטורי ולא זה המשפטי בלבד של הטענה הזאת, ולו רק מפני שיש היסטוריונים של הנאציזם ופרשניו אשר חושבים כי שנאת היהודים היתה היסוד המכונן של הגזענות הנאצית ולא תוצאה שלה. לשון אחר, ייתכן מאוד שלא נכון כלל וכלל כי בחירת הקורבנות היתה אך ורק תוצאה של ההיסטוריה הארוכה של שנאת היהודים, אלא אפשר שהבחירה ביהודים דווקא היתה המהות עצמה של הפשע. אם כך הוא ואם מקבלים טענה זו אפשר שרצח היהודים היה בעל משמעות שאינה ניתנת לרדוקציה.

15. ביקורת שיטתית ומפורטת על טיעוניה של ארנדט בנוגע למשפט ניתנה בספרו של יעקב רובינסון שתורגם לעברית, והיה העקוב למישור. רובינסון היה בצוות התביעה במשפט נירנברג, ולאחר מכן סייע לגדעון האונר במשפט בירושלים. ארנדט משיבה לרובינסון במאמר לעגני שאיננו בוחל בעלבונות אישיים. צריך לומר שהבנתה המשפטית של ארנדט היתה מוגבלת למדי, במקרה הטוב. כך עולה גם ממאמרה של בילסקי, 'בחזרה לטריטוריה: חנה ארנדט ומשפט אייכמן', בתוך: צוקרמן וורטל, חנה ארנדט: חצי שנה של פולמוס, עמ' 107-140. אף שבילסקי איננה אומרת זאת במפורש ואף שדיונה של ארנדט משמש כביכול עילה לדיון בשאלות עקרוניות של משפט בין-לאומי, בעצם אין לארנדט תרומה של ממש לדיון אינטליגנטי – משפטי או פוליטולוגי – בסוגיות אלה.

16. ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 280. התרגומים מן הספר הזה הם מעשי ידי.

חנה ארנדט איננה מתייחסת לאפשרות הזאת וממילא גם לא להצדקה הטמונה בה לשיפוט אייכמן בידי שופטים יהודים דווקא. אבל הקושי האמיתי שיש בעמדתה איננו פרשנותה הלקויה לנאציזם או לאופיים המשפטי של הפשעים שביצע, אם כי הוא מתגלה בדיונה בהיבטים המשפטיים-טכניים כביכול של ניהול המשפט. אמנם היא מכירה בזכותה של ישראל לדרוש שאייכמן יישפט על אדמתה; אבל יש לה השגות לא רק על אופן ניהול המשפט, על התעקשותה של התביעה לשימוע עדויות של ניצולים שלא היה להם קשר ישיר לנאשם ועל האופן שביים בן-גוריון את המשפט אלא גם על המסגרת המשפטית שהוא התנהל בה, על העקרונות המשפטיים שלפיהם הורשע אייכמן, ובכלל על קוצר דעתו של בית המשפט. בראש ובראשונה היא כופרת בזכותה של ישראל לשיפוט בעצמה, בידי שופטיה שלה, את הנאשם. אייכמן כידוע הועמד לדין על-פי החוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם. ארבעת פרטי האישום הראשונים הוגדרו על-פי החוק הזה 'פשעים נגד העם היהודי'; גרימת מותם של מיליוני יהודים במסגרת מה שידוע בשם 'הפתרון הסופי'; העמדת מיליוני יהודים בתנאי חיים שהיה בהם כדי להביא להשמדתם על-ידי עבודות כפייה, גירושם לגיטאות ולמחנות; גרימת נזק גופני חמור למיליוני יהודים על-ידי הרעבתם, רדיפתם ועינוים; מניעת ילודה. אותם מעשים הוגדרו בשלושת הסעיפים הבאים 'פשעים נגד האנושות'.¹⁷

ישראל הכירה במונח 'פשעים נגד האנושות' על-ידי הכנסת עיקרי אמנת הג'נוסייד של האו"ם לספר החוקים שלה, אלא שהיא הוסיפה על יסוד אותם ניסוחים את המונח המשפטי 'פשעים נגד העם היהודי'. מונח משפטי זה כמוכן איננו קיים בשום מערכת משפטית אחרת. את הייחוד הזה בדיוק דחתה חנה ארנדט. לדעתה אין כל הצדקה לקטגוריה המשפטית הזאת. אמנם לטעמה יכול המשפט להתקיים בירושלים, אבל הוא צריך היה להתנהל מנקודת מבט כלל-אנושית ולא מנקודת מבטם של המתים או הניצולים היהודים. אכן, הרגו יהודים; אכן, הרגו אותם מפני, ואך ורק מפני, שהיו יהודים, ואכן, רק את העם היהודי ביקשו להשמיד באופן שלימים הוגדר 'רצח עם'. כך מכל מקום חשבה ארנדט, בניגוד לכמה ישראלים (ואחרים) ששוללים מכול וכול את ייחודה של שואת היהודים. אבל היא גם חשבה שהפשע היה בעצם לא נגד העם היהודי אלא נגד האנושות. על היהודים היה להבין שעצם הדבר שהרגו דווקא אותם באופן הזה היה עניין שולי ומקרי לעומת הדבר החשוב באמת, היינו שהרגו אותם אחרת ממה שהרגו אותם בעבר, ושהאופן החדש הזה מפקיע מידם את מעמד הקורבן, שכן הפשע היה פשע נגד האנושות. אין הם יכולים ואין הם רשאים לתבוע את תביעתם שלהם, אלא הם צריכים לתבוע את תביעתם של כל האחרים, ובכלל זה ככל הנראה תביעתם של גרמנים, של פולנים, של לטבים ושל צרפתים למשל על הפשע שנעשה נגדם. אמנם נעשה פשע זה באמצעות רצח היהודים, אבל זה כאמור מקרה בלבד ולא המהות עצמה של הפשע. כשהגדירה מדינת ישראל את הקטגוריה 'פשע נגד העם היהודי', היא

17. ראו: גדעון האוזנר, משפט ירושלים, ב, לוחמי הגיטאות 1980, עמ' 304. הסעיפים הללו הם סעיפיה העיקריים של אמנת הג'נוסייד של האו"ם מ-1948, שישראל כללה בחוק לעשיית דין בנאצים ובעוזריהם.

מיאנה - בניגוד למה שחשבה חנה ארנדט - לקבל את התפקיד של נציג האנושות בבירור מהותם של פשעי הנאצים. עם הדבר הזה לא יכלה חנה ארנדט להסכין; היא לא סלחה למדינת ישראל על שהמרתה את פיה ועל שהתעקשה להיות פה לשישה מיליון קטגורים, כמו שאמר התובע בנאום הפתיחה שלו באמירה שבעטיה שפכה עליו כתבת *The New Yorker* קיתונות של לעג; כלומר אם נוותר על מליצתו של האונגר, חנה ארנדט לא היתה מוכנה להסכים שמדינת ישראל תקבל מעמד 'מהותי' לעומת הקורבנות, ולא רק 'מקרי'.¹⁸ היא רצתה כאמור שצעירים יהודים יילחמו בגרמנים - ואף ייהרגו לעתים - כיהודים; אך מיאנה, עשור ומחצה מאוחר יותר, לאפשר ליהודים לשפוט - כיהודים - את אלה שרצחו אותם כיהודים.

חנה ארנדט חשבה אפוא שיהודיותם של קורבנות הפשע הנאצי לא היתה אלא משל פילוסופי ומשפטי. הבאתו של אייכמן לדין היתה הזדמנות לחשוב על פשרו האוניברסלי של המשל הזה, לא לעסוק בקורבנות. היא לא הצליחה להבין מדוע מדינת ישראל, ובעצם היהודים (כמעט) כולם, ממאנים להיות משל. חנה ארנדט לא היתה הפליטה היהודייה הגרמנייה היחידה שחשבה שקורות העם היהודי הם משל. לדברי ליאו שטראוס למשל, שגורלו וסיפור חייו היו כה דומים לאלה של ארנדט, 'מכל נקודת מבט שהיא, נראה כאילו העם היהודי הוא העם הנבחר, לפחות במובן זה שהבעיה היהודית היא הסמל הבולט ביותר של הבעיה האנושית בתור בעיה חברתית או פוליטית'.¹⁹ ה'בחירה' נאמרת כאן כמובן באירוניה. גם אושוויץ לטעמו של שטראוס היא מרכיב של ה'בחירה' הנוראה הזאת. שטראוס מדבר כאן על כשלונם של כל הנסיונות, ובכלל זה הניסיון הציוני, לפתור את הבעיה היהודית. שטראוס היה פילוסוף פוליטי אוניברסלי לא פחות מארנדט, וכל ימיו לא עסק אלא ב'בעיה האנושית בתור בעיה חברתית או פוליטית', אלא שהוא עסק בה, בבעיה האנושית, דרך העיסוק בשאלה היהודית כשלעצמה ומתוך נקודת המבט היהודית הספציפית; הוא לא חשב מעולם שיש צורך לוותר על נקודת המבט הזאת כדי להיות אוניברסלי.

18. אם מתעקשים לומר זאת בלשון החביבה על חסידיה הישראלים של ארנדט, אפשר לומר זאת כך: היא לא הכירה בקיומו של 'דיפרנד' יהודי. הביטוי 'דיפרנד' לקוח מן הפילוסוף הצרפתי ליוטאר, שגם קרא כך לאחד מספריו הידועים. בספר אחר, Jean François Lyotard, *Heidegger et 'les juifs'*, Paris, 1988 ('היידגר והיהודים'), הוא מציג את העם היהודי כמעין משל פסיכואנליטי-פילוסופי-פוליטי על התרבות האירופית. הוא אינו חושב שהפשע של השמדת היהודים הוא המקרה שהתגלתה בו המהות הכללית של הפשע החדש של רצח העם, אלא שהוא מהות לעצמה דווקא. הוא מעלה השגות שונות בנוגע לאפשרות 'לייצג' את השואה; בין השאר, הוא אומר, הייצוג של ההשמדה מחייב גם ייצוג של המושמד. אלא שבתמונות ובמילים המייצגים את ההרג, את ההשפלה, את הייאוש ואת הסבל, נעלם בדרך-כלל דבר אחד: את הגברים, הנשים והילדים, שאת השמדתם אנו מבקשים לייצג, השמידו לא בתור גברים, נשים וילדים אלא בתור יהודים. בסופו של דבר, אולי בכל זאת צדקה מדינת ישראל כשהוסיפה על המונח 'רצח עם' גם את הקטגוריה המשפטית של פשע נגד היהודים.

19. בהקדמה למהדורה האנגלית של ספרו על שפינוזה *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965. ראו: ליאו שטראוס, ירושלים ואתונה: מבחר כתבים, ירושלים, 2001, עמ' 342.

ל'ריפוי המאוחר' של ארנדט יש גם היבטים פילוסופיים וביוגרפיים-פילוסופיים מסוימים. הביוגרפיה הפילוסופית של ארנדט מתפתחת לאורכו של מסלול בעל סימטריה מעניינת בנוגע למסלול היהודי-ציוני שלה. עד הגט (שדובר עליו לעיל) אשר נתנה לפילוסופיה, לא היו לחנה ארנדט, כמו שלימים היא תעיד על עצמה, הבנה ותודעה פוליטיות. מאז ועד אחרי משפט אייכמן היא מבכרת את חיי הפעולה - *vita activa* - או את החיים במרחב הפוליטי, על חיי העיון - *vita contemplativa*. אחרי המשפט, אחרי השערורייה שליוותה את פרסום דבריה עליו, גם אחרי מותו של היינריך בליכר בעלה, היא מתפייסת, באותו ריפוי מאוחר, פיוס מחודש כדבריה עם השלווה ועם הפרישה מן העולם ומבכרת לחיות חיי עיון. אין היא מתבודדת - אדרבה, היא אז בשיא פרסומה והיא מוזמנת ללא הרף להרצות, לדבר ולכתוב מעל בימות שונות - אבל היא מבקשת לכתוב כתיבה פילוסופית לא פוליטית. היא מתיישבת או לכתוב את ספרה האחרון, ספר שלמרבה הצער לא הספיקה לסיים לפני מותה בדצמבר 1975. את הספר ערכה והוציאה לאור אחרי מותה חברתה הטובה מארי מקארתי בשם 'חיי הנפש' (*The Life of the Mind*), ויש בו שניים מתוך שלושה חלקים מתוכננים. גם אם אי-אפשר לייחס את סגירת המעגל, את ההכרה המחודשת בערכם של 'חיי העיון' והחזרה לפילוסופיה הלא-פוליטית לקראת ערוב ימיה, רק למה שחוותה ארנדט בירושלים בעת משפטו של אייכמן, אין ספק שהיתה לחוויה הזאת תרומה מכרעת, גם לפי עדותה שלה עצמה, בשינוי שחל בתפיסתה את היחס בין 'מחשבה' ל'עולם', כלומר בעצם את 'יעודה. ביטוי אחד של התפקיד שמילא אייכמן בירושלים בשינוי הזה קשור קשר הדוק למה שרואים בו את תרומתו הייחודית של הספר לפילוסופיה, וליתר דיוק, לברור הפילוסופי של שאלת הרע. כותרתו המלאה של הספר שכתבה ארנדט היא אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרע. הרבה מן המוניטין של הספר הזה כרוכים במונח 'הבנאליות של הרע' ובהרגשה שהוא מעורר בקרב רבים שהוא מבטא באמת איזה ברור פילוסופי עמוק, רציני ומקורי של טיבו של הרע'. כדאי אולי להעיר בעניין זה קודם כול שהמונח 'בנאלי' כתואר של הרע איננו המצאה של ארנדט. ככל הנראה הציע לה אותו בליכר, ולמען האמת העניין כולו עולה שנים רבות קודם לכן באיגרות שהחליפו היא ויאספרס.

זמן קצר אחרי תום המלחמה, ב-1946, שלח יאספרס לארנדט את ספרו *Die Schuldfrage* ('שאלת האשמה'). בספר הזה הוא עסק בשאלת אשמתם הקיבוצית של הגרמנים בפשעים שביצעו כמה מהם בעת המלחמה. הספר הזה דרך אגב הוא עדיין אחד הדיונים המעניינים והנוקבים בשאלה זו, והרלוונטיות שלו ברורה כיום יותר מתמיד, כשרבים מן הגרמנים מבקשים להתנער מן האשמה הקיבוצית הזאת. במכתב התגובה של ארנדט לספרו של יאספרס היא מעלה כמה מחשבות בנוגע לטבעם של פשעי הנאצים, ויאספרס משיב לה שלא היתה בנאצים כל 'גדולה' כשם שכל הדיבורים על ה'שטניות' או על ה'דמוניות' של היטלר הם דיבורים ריקים. 'עלינו לראות את הדברים האלה', הוא כותב, 'בבנאליות הטוטלית שלהם,

בטריוויאליות הפרוזאית שלהם [...] חיידקים עלולים לגרום למגפות שימחו עמים מעל פני האדמה, אבל הם נשארים רק חיידקים.²⁰

עם זאת, השאלה המעניינת באמת העולה כאן היא לא שאלת זכויות היוצרים על הביטוי 'הבנאליות של הרע', אלא תוקפו של הביטוי הזה ומשמעותו. שכן האמת היא שכלל אין ברור אם באמת מסתתר במונח הזה עומק פילוסופי של ממש. ארנדט עצמה, ובעניין זה חוקה עלינו שנעדיף את עדותה מעדויות של כמה מפרשניה האורתודוקסים יותר, כותבת במבוא לחלק הראשון – 'מחשבה' – של ספרה הלא גמור 'חיי הנפש' את הדברים הבאים: הדחף המדי לעסוק בפעילות המחשבתית (המנטלית) 'בא מנוכחותי במשפט אייכמן בירושלים. בדו"ח שלי אודותיו דיברתי על ה"בנאליות של הרע". מאחורי המשפט הזה לא היתה לי שום תזה או תאוריה (doctrine), אף שהייתי ערה באופן מעורפל לעובדה שהוא היה מנוגד למסורת המחשבה שלנו – למסורת הספרותית, התאולוגית או הפילוסופית – אודות התופעה של הרוע'.

הספרות הרצינית יותר והרצינית פחות על ארנדט עוסקת הרבה בשאלת פשרה של האמירה על הבנאליות של הרע. דעתו של כותב השורות האלה היא שזהו מונח פחות או יותר ריק, שהימרה של ארנדט לעמוד נגד 'המסורת הפילוסופית המערבית' מוגזמת מאוד, מוגזמת לכל הפחות כמו שהמונח 'מסורת פילוסופית מערבית' 'מנופח', יומרני ומתנשא. מכל מקום, מכיוון שחנה ארנדט עצמה לא חשבה שיש בספרה על אייכמן תזה פילוסופית של ממש בעניין זה, נניח לו גם אנחנו. עם זאת, אפשר להעיר הערות אחדות על העניין הזה, וביתר דיוק על מה שנמצא ממנו בספר על המשפט.

ההערה הראשונה נוגעת לעצם השימוש במונח. יש לזכור באילו נסיבות בחרה ארנדט להעלות את המונח הזה – שעל פי עדותה שלה היתה בבסיסו לא 'מחשבה' אלא אולי ביטוי ל'היעדר מחשבה' – היינו בזמן ביטוי הפומבי הגדול של הכאב היהודי. היא ידעה היטב שה'דו"ח' שלה על המשפט יעורר שערורייה גדולה, אם כי הופתעה, היא אומרת, מעוצמתה. לא 'מחשבה' בלבד נעדרה כאן אלא גם זהירות, מעט רגישות ובעיקר חמלה. לו היתה כאן תזה או תאוריה, ניתן היה להתפעל מאומץ לבה של כתבת השבועון *The New Yorker*. מכיוון שלא היה כאן דבר מכל אלה, אפשר בהחלט לדבר על 'הירות', על חיפזון, על התנשאות ועל גנדרנות אינטלקטואלית. במילה אחת: כישלון מוסרי.

ההערה השנייה שאפשר להעיר כאן מסובכת מעט יותר. היא גם מעלה תמיהות גדולות יותר הן על יושרתה של ארנדט והן על יכולת ההבחנה והאבחנה שלה. האמת היא שגם אם לא היתה 'תאוריה' ביסוד השימוש ב'בנאליות', כוונה רטורית היתה גם היתה. הרושם

20. עמ' 62 במהדורה האנגלית של ההתכתבות בין יאספרס לארנדט. שנים מאוחר יותר דיברה ארנדט לעתים קרובות על הרע הנאצי והטוטליטרי כמין של פטרייה המתפשטת ומכלה כל מה שבדרכה. גם הניגוד שבין ה'בנאליות' של הרע ובין הדימויים הספרותיים, השייקספיריים למשל, שלו, מצוי באיגרותיו אלה של יאספרס. אולי שכחה ארנדט, אולי לא ראתה בכך חשיבות רבה, מכל מקום, היא איננה מזכירה זאת כשהיא משתמשת בביטויים ובדימויים האלה.

שהשימוש במונח הזה מותר – החתרנות כביכול שהוא מבטא, הפרדוקסליות כביכול שבו, הניגוד הלא צפוי לכאורה שבין 'רע' נורא ל'בנאליות', החידוש המדומה, הפרובוקטיביות, גם גורמים נוספים ללא ספק – עומד ביסוד האופן המגוחך לעתים שפרשנים או מעין פרשנים מתייחסים בו לכל הלא-עניין הזה. כמו עדית זרטל למשל, המתפעמת ממש (אולי אין היא יודעת מה אמרה ארנדט עצמה על ה'בנאליות' שלה) מעצם הדבר שחנה ארנדט 'הכניסה ללקסיקון הפילוסופי-פוליטי מושג חדש'.

לא 'מושג' ולא 'חדש'; המונח הזה, 'בנאליות', איננו צף לו בחלל ריק, אף שאין ביסודו שום תאוריה ואף שאין הוא מבשר באמת – ובניגוד לדבריה של ארנדט לגרשום שלום – שינוי עמוק בהתייחסותה לשאלת הרע,²¹ יש לנטוע אותו בהקשר ברור מאוד. ארנדט טבעה אותו בנסיינה לשרטט דיוקן פסיכו-פוליטי של אייכמן על סמך מה שראתה ושמעה בירושלים, על סמך השתקת סיפורם של הקורבנות ועל סמך הדגשת תפקידם של היודנראטים בהשמדת היהודים.

על ההתעלמות מן העדויות כבר דיברנו. דבריה של ארנדט על היודנראטים היו עילה עיקרית לזעם הגדול שעורר ספרה. מכל הדברים הרבים שאפשר לומר בעניין זה נאמר רק זאת: מחקרים רבים נעשו בשנים האחרונות על התנהגותה של ההנהגה היהודית בזמן השואה. התמונה הכללית העולה מן המחקרים האלה שונה למדי מן התמונה שציירה ארנדט. שלום מעיר לה בעניין זה שהוא, שלא כמוה, איננו מוכן לשפוט את התנהגותם של אנשים בתנאים שאין לו צל מושג איך היה מתנהג בהם. חנה ארנדט נחפזה מאוד לחרוץ משפט: היא נטלה עליה את תפקיד בית-המשפט בעניין הזה לא רק בעצם העלאתו על סדר היום אלא גם מבחינת חריצת הדין. היא הרשתה לעצמה אפילו לכנות את ליאו בק 'הפיהרר היהודי' (את הכינוי הזה דרך אגב היא סילקה מן הגרסה הסופית של חיבורה), אף שמתברר, וחוקה היה עליה לדעת, שהבסיס העובדתי שביססה עליו את משפטה היה רעוע מאוד. החיפזון, הנחרצות, קלות הדעת, היהירות וההתנשאות – כל אלה הם אכן מרכיביו של כישלון מוסרי. בעיקר אם זוכרים במה מדובר.

והערה אחרונה לעניין אייכמן של ארנדט. בניגוד בוטה להצהרותיה המאוחרות, לא ביקשה חנה ארנדט רק לברר מה היה נכון ומה מופרך בניהול המשפט. לו כך היה, לא היה מקום לשחזור אישיותו של אייכמן ולפסיכולוגיזציה של מניעיו, שכן מנקודת המבט המשפטית

21. בספרה על הטוטליטריות השתמשה ארנדט, בדברה על פשעיהם של הנאצים ושל הסטליניזם, בביטוי 'רע רדיקלי'. את הביטוי טבע קאנט בספרו הדת בגבולות התבונה בלבד, אבל ארנדט, בדרך אופיינית, משתמשת בו במשמעות שונה לגמרי מן המשמעות שהבין אותו קאנט. גרשום שלום מעיר, במכתב הידוע שכתב לה אחרי פרסום ספרה, על השינוי שחל בהתייחסותה לרע בין פרסומם של שני הספרים האלה, והיא מודה שאכן יחסה לשאלת הרע שונה עתה. אם להאמין לדברים שצוטטו לעיל מן המבוא ל'*Life of the Mind*', אמירתה זו של ארנדט היתה נמהרת במקצת. כמו שמעיר, בצדק רב, ריצ'ארד ברנשטיין, בפרק 7 של ספרו 'חנה ארנדט והשאלה היהודית', האמת היא שאין הבדל עמוק כל-כך בין ההתייחסות לרע בשני הספרים. ראו: Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge, MA 1996

הטהורה חשוב רק אם היה אייכמן אחראי למעשיו או לא; אם אפשר לשפוט אותו ואם יש מקום להעניש אותו. בעניין זה, כמו שארנדט אומרת לא אחת, לא היה לה מעולם ספק שבית-המשפט עשה את מלאכתו נאמנה. אבל אין היא מרוצה מאי-הצלחתו להבין את הפסיכולוגיה של אייכמן, ומלבד זאת בעיקר את המשמעות הפרדגימטית של הפסיכולוגיה הזאת בתוך תאוריה כוללת על טיבו של הרע. מה בין זה לדיווח גרדא על המשפט? לאלוהי הדיווחים העיתונאיים פתרונים. אף שביקרה חנה ארנדט בחריפות רבה את כל המעורבים במשפט על שלא הסתפקו בכירור אשמתו הפלילית של הנאשם, גם היא בעצם לא הסתפקה בכך. הבנאליות של חנה ארנדט נמצאת במקום מסוים מאוד – באישיותו של אייכמן – ומה שהיא באמת מבקשת לעשות הוא לשחזר את אישיותו של אייכמן ולהבין את ה'מהות' הפנימית, או משהו מעין זה, של האופן שפעל בו ושל הרע שחולל או שסייע לחולל. אחת האסטרטגיות שנקטה ארנדט כדי לאשש את תזת הבנאליות שלה היא המעטת חשיבותו של אייכמן; לדבריה, בישראל ובמשפט תיארו את תפקידו של אייכמן בתכנונו של הפתרון הסופי ובמימושו תיאור מוגזם לעילא (wildly exaggerated) הוא הביטוי שהיא משתמשת בו, עמ' 210). ממחקרים שהתפרסמו לאחרונה אפשר ללמוד כי אולי היה משפטם של חנה ארנדט על התובע, שלדבריה עוד העצים את ההגזמה, נמהר במקצת. תמונה שונה לגמרי עולה למשל מספרו של יעקב לזוביק על אייכמן ועל המנגנונים הנאציים שהיה חלק מהם.²² אפשר לצטט כאן גם מחקרים אחרים, כגון אלה של החוקרים הגרמנים ג'ן עלי וסוזאנה היים. התפקיד שמילא אייכמן בגירוש יהודי הונגריה ובהשמדתם היה עשוי, אולי, לערער את תאוריית האפרוריות והשוליות היחסית של אייכמן. שהרי כאן, חודשים מעטים לפני תום המלחמה, כשכבר היתה תבוסתו של הרייך בן אלף השנים ברורה לכול, אגב המריית פיו של הימלר, הצליח אייכמן לארגן את גירושם המהיר – בתוך פחות מחודשיים, כך ארנדט עצמה יודעת לספר – של מאות אלפי יהודי הונגריה ואת העברתם לאושוויץ. שם כידוע עוד הספיקו להשמיד את רובם. חנה ארנדט ייחדה להישג הארגוני הזה מעט יותר מחצי עמוד; היא אפילו מספיקה להעיר שם ש'הודות לציונים בעיקר' זכה מבצע גירוש יהודי הונגריה לפרסום מוצלח יותר משלביו האחרים של האסון היהודי. לפרשת יחסיו של אייכמן עם מנהיגות יהודי הונגריה ולפרשת קסטנר בכלל זה היא מקדישה חמישה עמודים בערך. קרוב לוודאי ששחזור אישיותו של אייכמן ושל המניעים לפעולתו חלקי מאוד ואף בדיוני ברובו. כך למצער עולה ממחקר פסיכולוגי אשר נעשה לאייכמן בכלאו וחשף לאחרונה זיו'ה ברונר.²³ גם ללא עדות זו ברי לכל מי שקורא את הספר כי הוא מתבסס על התרשמותה הפרטית של ארנדט יותר מאשר על ניתוח מדעי. אבל הקושי האמיתי בנוגע לאייכמן של ארנדט נעוץ לא בגסותם של התפרים בריעה שהיא פורסת או בשקיפותו של הגיוס שהיא

22. יעקב לזוביק, הבירוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרשע, ירושלים, 2001.

23. ראו: זיו'ה ברונר, 'ביקורת הבנאליות הטהורה: על הדה-הומניזציה של אייכמן אצל ארנדט', בתוך: צוקרמן וורטל, חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, עמ' 81-106.

מגייסת את אייכמן להוכחת התאוריה שלה; הקושי האמיתי עקרוני הוא, שכן גם אם נניח שה-tour de force הפסיכולוגי שלה צלח בידה, עדיין אין הוא אלא זה, כלומר פסיכולוגיה. ופסיכולוגיה איננה פנומנולוגיה, כמו שהיתה אמורה תלמידה זו של היידגר והוסרל לדעת טוב מכולם. לשון אחר, הפסיכולוגיה של אייכמן – קרימינלית או בנאלית ככל שתהיה – איננה כשלעצמה, ואין היא עשויה להיות כלל, בסיס לתאוריה פילוסופית כוללת על מהותו של הרע. לכל היותר הצליחה ארנדט להראות שבמקרה אחד, נורא ככל שהיה, היה אחד ממבצעיו של פשע חסר תקדים איש 'בנאלי', כלומר ככל הנראה בעל מבנה אישיות רגיל, אולי אפילו טיפוס 'עלוב' וחסר מחשבה (thoughtless) כפי שהיא מכנה זאת.

מן הדיוקן כביכול של אייכמן גזרה ארנדט מסקנה שנראית חשובה. בעצם, מה שהשתנה בין 'מקורות הטוטליטריות' ל'דין וחשבון על הבנאליות של הרע' הוא בעיקר התואר שנתנה ארנדט לרוע האופייני למשטרים הטוטליטריים, לא הניתוח שלה לחידוש הגדול שברוע הזה ולחוסר היכולת כביכול של הקטגוריות ושל התאוריות ה'מסורתיות' להבינו ולשפטו. בעיקרו של דבר אין היא אלא משחזרת, שחזור שונה אך במעט, את דבריה בספר על הטוטליטריות (ובכתבים מוקדמים אחרים). אפשר להוסיף כאן כי העלאת הדברים האלה בהקשר הקונקרטי דווקא של משפט אייכמן מראה עד כמה קלושה המחשבה הפילוסופית הבאה לידי ביטוי בהם. בסיכום הדין וחשבון שלה על הבנאליות של הרע היא אומרת ש'החשוב ביותר בין העניינים היותר כלליים שעמדו על כף המאזניים במשפט אייכמן הוא ההנחה המקובלת בכל השיטות המשפטיות המודרניות, ולפיה הכוונה לעשות רע [או עוול] היא הכרחית לשם ביצוע פשע' (תרגום שלי; ראו עמ' 288 במהדורה העברית). לכאורה הוכיח אייכמן שהנחה זו איננה תקפה: הוא, שלא היה יאגו או ריצ'רד השלישי (היא אומרת), התכוון לעשות רע לא מפני שהיה רע אלא כדי להשיג קידום ולרצות את הממונים עליו או מפני שהיתה לו נאמנות אידאליסטית מעוותת לפיהרר שרצונו היה לו – כמו למדינה הנאצית בכלל – לחוק, אבל הרע הרדיקלי במובן של רצון לעשות רע מפני שהוא רע איננו מעניין כלל – ואף אינו עתיד לעניין – את המשפט (וכל שכן את המשפטנים). האמת היא שהמונח 'משפט' והמערכות המשפטיות מאז ומתמיד, ולא דווקא 'השיטות המודרניות', מבוססים על הנחת יסוד הכרחית בדבר קיומו של סוג מסוים של חירות המיוחסת לפועל. במחשבה המשפטית, בשונה מן המחשבה התאולוגית או המטפיזית, זוהי הנחת יסוד שמקבלים כתנאי לדין כולו ושאינן עוסקים בה כשלעצמה. ממילא היא בעלת אופי של בדיה במידה זו אחרת. המונח המשפטי 'האשמה' – והרי ארנדט הצהירה שבכך בלבד היא עוסקת, לא בתאולוגיה ולא במטפיזיקה – מתבסס לא על ייחוס כוונה 'לעשות רע' אלא על תביעה ל'אחריות', כלומר על ההנחה שהפועל יודע מה הוא עושה, שהוא מודע למצער לתוצאות של מעשיו או רוצה אותן ממש והוא יודע להבחין בין טוב לרע.²⁴ המחשבה המשפטית במובן המובהק שלה לא

24. שאלה משפטית אחרת שעולה כאן היא שאלת זכותם של המנצחים לשפוט את המנוצחים, ומידת תוקפו של חוק שחוקק בדיעבד. אבל אף שהיא מעלה אותה, אין ארנדט מוטרדת ממנה במיוחד. ביסודו של דבר אין היא מערערת על זכותו של בית-משפט ישראלי לשפוט את אייכמן.

שאלה מעולם את שאלת הכוונה כמו שהציגה אותה ארנדט. בשביל 'השיטה המשפטית' די בכך שאייכמן ידע שאיננו נאמר נפוליאון, והרכבות שהוא שולח אינן נוסעות לחופי פלורידה אלא מביאות את מטענן לבתי-החרושת למוות, כמו שמכנה זאת ארנדט. שהרי, כמו שהיא אומרת בעצמה מפיו של שליח האפיפיור, הכול בהונגריה, כלומר גם המגרשים, ידעו מהי משמעותו המעשית של גירוש היהודים. הכוונה שצריך היה להוכיח בבית-המשפט היא הכוונה לשלוח את היהודים לגורל שחכמה להם, ואיש לא ערער מעולם על אמיתותה של הטענה שלכך בדיוק התכוון אייכמן.

ד

גלוי וידוע הוא שאין מחבר, סופר, תאורטיקן או פילוסוף אחראי לשימוש שנעשה בכתביו. אבל כשהשימוש הזה שיטתי, עקיב וקבוע, ייתכן שיש דברים בגו. חנה ארנדט לא היתה 'אנטי-ציונית' ואפילו לא 'פוסט-ציונית'. אחרי פרסום ספרה על משפט אייכמן ובעיצומו של מחול השדים שהתחולל סביבה, מיאנה לקבל את תמיכתו של הוועד היהודי-האמריקני האנטי-ציוני. בהזדמנויות שונות – בעיקר בעת שהתחוללו מלחמות במזרח התיכון – הביעה דאגה עמוקה לגורלה של ישראל או גאווה גדולה מהישגיה הצבאיים (בעת מלחמת ששת הימים). כבר הוזכרה כאן אמירתה שאין היא יכולה להעלות על דעתה אסון גדול יותר, בשבילה אישית, מחורבנה של מדינת ישראל. לא היו לה ספקות שמדינת ישראל היא מדינה יהודית וכך היא צריכה להיות גם בעתיד. אבל דווקא משום כך אפשר כי עצם הדבר שגייסו אותה תדיר מבקריה החריפים ביותר של ישראל, מבית ומחוץ, מעיד גם הוא על מה שכינתה לעיל 'כישלון מוסרי'.

זה לא כבר דובר אצלנו מעט על סרטו של אייל סיוון 'הספציאליסט'. הסרט הזה הוא אוסף של קטעים ממשפט אייכמן. טענו נגדו שבמגמתיות הוא מצמיד קטעים שונים מן המשפט, שלא על-פי סדרם הכרונולוגי. סיוון השיב שזכותו האמנותית היא לערוך את הקטעים שבחר כרצונו. למען האמת, זהו סרט משמים למדי, ואלמלא הכריו הבמאי על זאת מפורשות, לא הייתי מנחש שכוונתו היא להאיר את ה'בנאליות' של אייכמן. אם היה לאי-מי ספק בעניין, הבהיר לנו סיוון מה עמדתו האמנותית-אידיאולוגית כשזיכה אותנו לפני שנים אחדות בסרט נוסף שהוא משווה בו במפורש פחות או יותר בין הישראלים לנאצים. אי-אפשר לנתק את השימוש בארנדט – שימוש לא מתוחכם ופרימיטיבי ככל שיהיה – מן האידיאולוגיה האנטי-ציונית המנחה את עבודתו של סיוון.

עדיין זרטל, שכבר נזכרה כאן, היא ככל הנראה הפעילה ביותר שבין ה'ארנדיסטים' המקומיים. בשורה של מאמרים, בקובץ המאמרים, שנוכר לעיל, שערכה (עם משה צוקרמן), ובעיקר בספרה האומה והמוות היא מגייסת את ארנדט למסע של ביקורת עקרונית, על סף הדעה-לגיטימציה, של המדיניות הישראלית, של הישראליות, של האתוס הישראלי ושל מה שהיא מכנה ה'שיח' הישראלי. ההתייחסות שלה לארנדט היא הגיוגרפית ממש, וההגיוגרפיה

הזאת משמשת אותה להעצמתו של כתב אשמה עקרוני נגד ישראל, שהיא מעמידה מולנו בשמה של ארנדט.²⁵ רוב המשתתפים בקובץ המאמרים שערכה, המבוסס על יום עיון שהתקיים באוניברסיטת תל-אביב, משתייכים לצד אידאולוגי ברור מאוד של האינטליגנציה הישראלית. יצחק לאור או עדי אופיר, למשל, מן הרהוטים והבוטים במטיפים לשינוי אופיה ה'ציוני' של מדינת ישראל, הם שניים מהם.

זמן-מה לאחר שהסתיימה כתיבתו של המאמר הזה, ובשעה שעסקתי, כדרכם של כותבי מאמרים מימים ימימה, בעריכתו הסופית ובתיקונים אחרונים, התפרסמה במוסף 'תרבות וספרות' של הארץ סקירה על קובץ המאמרים על ארנדט בעריכתם של זרטל וצוקרמן. בשכנות נוחה, דרך אגב, לרשימה מפרי עטו של בני ציפר, עורכו של המוסף, שיוחדה למשורר ולעיתונאי בשם אלברט שוורצמן, שהיה כדברי המחבר 'אחד מקורבנות הדיכוי שעליו נבנתה התרבות העברית',²⁶ מספר דוד זונשיין לקורא המתעניין על החרם שהטילו המוציאים לאור בישראל על חנה ארנדט ושהוטרק לאחורונה, עם פרסום תרגום ספרה על משפט אייכמן. הוא ממחזר את טענותיה של עדית זרטל על המשפט הזה כהצגת יחיד של בן-גוריון, ונראה בעליל שאין הוא מעלה על דעתו כלל כי ייתכן שיש בדברים האלה הפרות-מה.²⁷ טענה זו היתה מרכיב מרכזי בנסיונה של ארנדט לערער על הלגיטימיות של המשפט בירושלים. הוא גם סוקר בקצרה את המאמרים הכלולים בחיבור הזה, אין לו מילה של ביקורת, ותיאורו את המסקנה הכללית העולה כביכול מן הקובץ ('קריאתה של ארנדט לשניות, לדואליות דיאלוגית בתוך העצמי') מעלה ספקות מסוימים בנוגע להיכרותו של הכותב עם ארנדט עצמה. מעניינת במיוחד היא פסקת הסיום:

הסתרתה של ארנדט לאורך שנים דומה להסתרות רבות אחרות של דור מייסדי המדינה ובניהם. [...] [כמו ארנדט] הוסתרו עוד מעשים, כמו התייחסותה של ההגמוניה האשכנזית לעולי צפון אפריקה, אחזקתם של מיליוני בני אדם חסרי זכויות תחת כיבוש צבאי וגירושם של הערבים מכפריהם במלחמת השחרור [...]

אילו קרא זונשיין את דבריה של ארנדט על השוטרים שחומי העור ששמרו על בית העם בירושלים, אולי היה מוותר על מקרה ה'הסתרה' הראשון שהזכיר.

25. אחד ממאמריה נושא את הכותרת רבת-המשמעות 'חנה ארנדט נגד מדינת ישראל'. לטעמה, הספר על משפט אייכמן אינו אלא כתב אשמה מעין משפטי נגד מדינת ישראל.

26. כותרת המאמר הזה גם היא רבת-משמעות: 'משורר צרפתי, בלוק מס' 2'. יש להניח שרוב הקוראים אותה אינם חושבים שמדובר בכתובתו של אותו אלברט שוורצמן ברעננה או בנווה מגן.

27. דבריה של זרטל כי המשפט אינו אלא מעשה ידיו של בן-גוריון הם בבחינת מחזור דבריה של ארנדט, מתוך הסכמה מלאה אתם ובלא בדל של ערעור עליהם. גם כאן, מידת הדיוק העובדתי שבדבריה של ארנדט מועטה למדי. כך עולה ממחקרים מאוחרים יותר. ראו למשל: חנה יבלונקה, מדינת ישראל נגד אדולף אייכמן, תל-אביב וירושלים 2001.

נראה שבשביל אנשים לא מעטים – בארץ ומחוץ לה – חנה ארנדט היא לא רק הוגה, אינטלקטואלית או פילוסופית מעניינת אלא גיבורת תרבות ממש. לעתים קרובות מדי כמדומה אלה הם בדיוק אותם אנשים שבשבילם ביטול אופיה היהודי של מדינת ישראל לא יהיה אסון גדול, אולי אפילו דבר שיש לייחל לו ולקוות להתרחשותו. ואם לא כל חסידיה הישראלים של ארנדט שותפים לאנטי־ציונות מפורשת ופעילה, לעתים קרובות הם מתקרבים אליה קרבה רבה. הביקורת על הכיבוש מצטרפת לביקורת על היחס למזרחים, והכול ביחד לדחייה גורפת של הישראליות. השאלה שיש לשאול היא כיצד קרה שהם מוצאים בארנדט תמיכה אידאולוגית וסעד תאורטי לעמדות שלא יכלה לקבל. כמו שנאמר לעיל, סעד זה הוא סימבולי יותר מאשר תמטי. במידה רבה אחראי לתופעה הזאת הספר על משפטו של אייכמן. גם בכך יש כישלון מוסרי.