

# עיון

## על המונח 'אחריות' ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט

שלום רצבי

.א.

כפי שהיטיב להבהיר סטיב אשהיים, את מפעלה ההגותי של חנה ארנדט ואת אישיותה יש לראות ולהבין במסגרת 'ההיסטוריה יוצאת הדופן של אנשי הרוח היהודים-גרמנים בתקופה שלאחר האמנציפציה', שעמם אפשר למנות אישים כמו היינריך היינה, פרנץ קפקא, הרמן כהן וגרשום שלום.<sup>1</sup> אך העניין האינטנסיבי במחקרה הנוגעים להיסטוריה היהודית בכלל ולאנטישמיות בפרט והערכת ממצאיה ותובנותיה החלו רק לאחר פרסום ספרה אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע ב-1963.<sup>2</sup> המוטיבציה לעניין האינטנסיבי ביצירתה של ארנדט – כפי שמלמדים עיתויו, הנימה, הלהט וטענות אד-הומינם שאפיינו אותו – לא היתה בירור ענייני לשמו אלא חשיפת 'שורשי הרוע', כביכול, שנחשפו לעין כול עם פרסום ספרה על משפט אייכמן.<sup>3</sup> ברור על כן שגם היחס לתובנותיה של ארנדט בסוגיות הנוגעות להיסטוריה היהודית ולאנטישמיות וגם הערכתן נקבעו ועוצבו במידה לא מבוטלת על ידי מוטיבציה זו. על רקע זה מטרת הדברים שלהלן היא לבחון כמה קריאות, פרשנויות והערכות מסכמות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט שמצאו את מקומן בספרות ההיסטוריוגרפית והמחקרית העניינית לכאורה או שנכתבו שנים אחרי ששכך להט הפולמוס סביב אייכמן בירושלים ולהצביע אגב בירור על המונח 'אחריות' במשנתה וחשיבותו להבנת תפיסתה את ההיסטוריה היהודית ועל הצורך גם בקריאה חדשה וגם בשחזורה של תפיסתה את האנטישמיות.

1. סטיבן אשהיים, 'מבוא', בתוך: הנ"ל (עורך), חנה ארנדט בירושלים, מאגנס, ירושלים 2007, עמ' 3.
2. דיון בהתפתחות זו ראו בתוך: דוד אנגל, מול הר הגעש: חוקרי תולדות ישראל לנוכח השואה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 2009, עמ' 192-205 (להלן: אנגל, מול הר הגעש). אייכמן בירושלים ראה אור בעברית רק בשנת 2000 (בתרגום של אריה אוריאל, בהוצאת כבל).
3. ראו לדוגמה: נתן עק, 'מחקר היסטורי או כתב שטנה?', יד ושם – קובץ מחקרים, ו (1967), עמ' 343-381.

ב.

אמנם לשמואל אטינגר, שנמנה עם חלוצי חוקרי האנטישמיות, היה חלק חשוב ביותר בפולמוס סביב ספרה של ארנדט אייכמן בירושלים, אך דומה שהוא לא הסתפק בכך, וגם את תפיסת האנטישמיות של ארנדט, ובעיקר את ביקורתו החריפה עליה, הוא שטח בספרו האנטישמיות בעת החדשה, שנועד לסכם שנים רבות של מחקר בסוגיית האנטישמיות ולהציג את המתודה הראויה למחקר זה.<sup>4</sup> אין ספק כי הדרך שבה הציג את תפיסת האנטישמיות של ארנדט, ובייחוד את חוות דעתו עליה בספר זה, השפיעה הן על תלמידיו והן על חוקרים רבים. אך טבעי אפוא שעל אף זיקתו של אטינגר לפולמוס סביב אייכמן בירושלים, מן הראוי לעמוד על כמה מרכיביה של הצגתו את גישתה של ארנדט. אגב הצגת תפיסתה של ארנדט את האנטישמיות מטעים אטינגר בלשון של ודאי שהיא 'זקפה חלק רב של פשע האנטישמיות ואפילו השמדת היהודים לחובת היהודים עצמם, התנהגותם, מנהיגותם, דרכי פעולתם'.<sup>5</sup> לאחר קביעה נחרצת זו, שאינה מותירה ספקות בנוגע לדעתו, הנשענת מן הסתם בעיקר על הרושם שעשה ספרה אייכמן בירושלים, אבל לא בלי התייחסות גם לספרה המפורסם יסודות הטוטליטריזם, נדרש אטינגר לעיקרי משנתה בשאלת האנטישמיות ומקורותיה ומסכמם בקוניות:

טפילות יהודית, הפקת טובת-הנאה בלא מילוי פונקציה חברתית משמעותית, עוררו ניגוד בין היהודים לבין כל מעמדות החברה, שזיהו את המדינה עם היהודים. בלעדי הפלוטוקרטיה היהודית ומקומה במדינת הלאומית, האנטישמיות לא היתה לובשת את הצורות שלבשה.<sup>6</sup>

אטינגר אינו מסתפק בהצגה תמציתית זו, והוא ניגש מיד להבהיר את המקורות לתפיסתה של ארנדט את האנטישמיות. ביסוד טיעוניה, הוא מבהיר, 'מצויים המושגים הנפוצים בחברה הגרמנית', ואם לא די בכך, הרי הם מושפעים ב'מידת מה' גם מהגישה 'האנטישמית ואפילו הנאצית'.<sup>7</sup> אך אף עתה לא נחה דעתו של אטינגר, והוא מוסיף, כמו ברוח סלחנית, שהשפעת התפיסות שרווחו בחברה הגרמנית ואף במחשבה האנטישמית היתה אופיינית לחוקרי האנטישמיות ב'תקופות הקודמות', שנתפסו 'לא אחת לדפוסי הגישה והמחשבה של הסביבה שבה גדלו, ממנה ינקו את השראתם המחקרית והרוחנית, וכמו טבעי הוא שהם ספגו את הדימוי כפי שנצטייר בעיני הסביבה'.<sup>8</sup> ואולם, הוא מוסיף במעין תרעומת, סלידה ואכזבה, אם כך היה ב'תקופות הקודמות', בעקבות השואה היה צפוי שיתחולל 'שינוי

4. שמואל אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, מורשת, תל אביב 1979 (הדפסה שנייה), עמ' י-יא.

5. שם, עמ' י.

6. שם.

7. שם, עמ' י-יא.

8. שם, עמ' יא.

בגישה זו [...] אך דבר זה לא קרה לחנה ארנדט, ודבקותה בסטריאוטיפ היהודי-השלילי מייחדת אותה מן החוקרים האחרים.<sup>9</sup>

כאמור לעיל, טענות ביקורתיות אלו של אטינגר הובאו בדיון שקול ומסכם שתכליתו הן הצגת פְּרוֹתִיהֶן של עשרות שנות מחקר והן הצגת המתודה הראויה לחקר האנטישמיות. משום כך מן הראוי להבינן לא רק בהקשר של הפולמוס סביב ספרה של ארנדט על משפט אייכמן אלא גם לנוכח תפיסתו את שורשיה והתפתחותה של האנטישמיות מהעת העתיקה עד ימינו. הנחת היסוד של אטינגר בחקר האנטישמיות היא נצחיותה – אחת התאוריות שביקורתה של ארנדט עליהן היתה חריפה במיוחד.<sup>10</sup> על פי תאוריה זו, האנטישמיות היא תופעה קבועה – קבועה מאז ניצחונה של הנצרות לפחות – המלווה את ההיסטוריה של עם ישראל בגלותו. במסגרת תפיסה זו ייחס אטינגר לנצרות תפקיד מכריע ובלעדי כמעט גם בעיצובם של האנטישמיות ושל הסטריאוטיפים של היהודי והיהדות לפיה וגם, ואולי בעיקר, בהשרשתה בתרבות הנוצרית-אירופית.<sup>11</sup> הנצרות, גרס אטינגר, היא שיצרה את 'הסטריאוטיפ היהודי' של רוצח האל, המקולל והנודר הנצחי. לגרסתו של אטינגר, דמות יצרית, מוחשית וטעונה זו היא שעוררה בכל זמן ובכל מקום 'אסוציאציות של מיאוס ואימה, של כישוף ופשע, של אהבת-הרע לשמו'.<sup>12</sup>

כך ראה את עיצובה, את כוחה המכשף והמדיח ואת שורשיה של האנטישמיות, ואילו את התמורות בביטוייה התרבותיים והאמנותיים לאורך הדורות, ובעיקר מאז תקופת ההשכלה ועד ימינו, ייחס אטינגר לתמורות ולהתגוננות של דרכי מחשבה ותפיסות העולם שמתבען הולכות ומשתנות.<sup>13</sup> הווה אומר, האנטישמיות היא אותה אנטישמיות, אם כי דימוייה התגונו והשתנו ברוח התמורות התרבותיות, החברתיות והכלכליות. אך בכך לא די. מאחר שלגרסתו של אטינגר יסוד חשוב בהתפשטות האנטישמיות המודרנית הוא רציפות קיומה של 'תדמית היהודי הסטריאוטיפית השלילית בתודעתם של הבריות ובמורשתם הרוחנית',<sup>14</sup> פירוש הדבר הוא שאין לזקוף לחובת היהודים ולאורחות חייהם תפקיד בעל חשיבות כלשהי בעיצובה של האנטישמיות ובהשרשתה.<sup>15</sup>

ברור אפוא שתפיסת האנטישמיות של ארנדט וניתוח התפתחותה משלהי המאה ה-17 עד שלהי המאה ה-19 בספרה יסודות הטוטליטריות היו לצנינים בעיני אטינגר. ככלות

9. שם.
10. חנה ארנדט, יסודות הטוטליטריות (תרגמה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2010, עמ' 56-58 (להלן: ארנדט, יסודות הטוטליטריות).
11. ראו: אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, עמ' 3. ראו גם: שולמית וולקוב, במעגל המכושף: יהודים, אנטישמים וגרמנים אחרים, עם עובד, תל אביב 2002, עמ' 78 (להלן: אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה).
12. אטינגר, האנטישמיות בעת החדשה, עמ' יג.
13. ראו לדוגמה: שמואל אטינגר, 'עוד על האנטישמיות בדרורנו – ייחודה וצורותיה', שם, עמ' 223-240.
14. הנ"ל, 'ביקורת הדת היהודית של ההגליאנים הצעירים', האנטישמיות בעת החדשה, עמ' 97.
15. ראו גם: אנגל, מול הר הגעש, עמ' 227-229.

הכול, כדי לרדת לעומקה ולמשמעותה של האנטישמיות המודרנית, נדרשים אליבא דארנדט לא רק ניתוח האנטישמיות, על המוטיבים החדשים והישנים שלה, הבנת תכניה והכרת האנטישמים ועולמם החברתי, התרבותי והפוליטי, אלא גם – ואולי בעיקר – התבוננות בהתנהגותם של היהודים וניתוח היחסים ההדדיים ביניהם ובין חברת הרוב שבקרבה חיו. אך בכך לא די. האנטישמיות המודרנית, לגרסתה של ארנדט, איננה רק פרי היחסים החברתיים בין היהודים ובין הלא יהודים, אלא גם פרי היחס בין היהודים, ובעיקר האליטות היהודיות, ובין מדינת הלאום, שבהתערעורתה זיהתה את הגורם המכריע בגורלם של היהודים. כך, כנגד הטענה שהאנטישמיות היא פרי התעצמותה של הלאומיות ושל שנאת הזרים המאפיינת אותה, ציינה ארנדט שהאנטישמיות המודרנית צמחה 'במקביל לשקיעתה של הלאומיות המסורתית, והגיעה לשיאה דווקא ברגע המסוים שבו קרסה המערכת של מדינות-האומה האירופיות והשתבש מאזן הכוח השביר שביניהן'.<sup>16</sup> ואכן, כדי להבין את האנטישמיות, נדרשה ארנדט בחלקו הראשון של ספרה יסודות הטוטליטריות לא רק לאנטישמיות ולאנטישמים, אלא גם להיסטוריה היהודית מאז שלהי המאה ה-17 – ואולי אפילו בעיקר לה.<sup>17</sup>

לפי קריאתו ופרשנותו זו של אטינגר הטילה ארנדט את האחריות לאנטישמיות ולתוצאותיה, ובכללן השואה, גם על היהודים. דעה זו לא היתה נחלתו הבלעדית של אטינגר. כך קרא את הדברים גם יצחק שורש, וכך כתב בהתייחסו לתיאור שתיארה ארנדט את התפתחות האנטישמיות ועיצובה משלהי המאה ה-17:

בסיכומו של דבר, עשור לפני הופעת ספרו של הילברג הציגה ארנדט במשתמע את הטענה, שקורבנות הפתרון הסופי היו אחראים באופן חלקי לגורלם; ההיסטוריה היהודית הפכה את צאצאי הנביאים למנודים משוללי חושים פוליטיים בריאים.<sup>18</sup>

תפיסה דומה, אם כי בנימה שונה לחלוטין ובהקשרים שונים, נמצא גם בספרו של דוד אנגל מול הר הגעש. בספר זה מוצגת תפיסת האנטישמיות של ארנדט בנימה אובייקטיבית ומתוך הידרשות לכתביה השונים. הצגה זו אינה בעיקרו של דבר ניסיון להתמודד עם תובנותיה והגותה, היא נועדה להסביר את ההתייחסות הביקורתית העוינת של רבים מ'חוקרי תולדות ישראל' להנחותיה ההיסטוריוגרפיות וההיסטוריוסופיות של ארנדט בעקבות ספרה אייכמן בירושלים.<sup>19</sup> גם ההסבר הזה לא לבירור תפיסותיה של ארנדט כשלעצמן נועד, אלא להבהיר ולאשש את אחת התזות המרכזיות של חיבורו של אנגל, שלפיה המגמה להפריד בין חקר השואה לחקר ההיסטוריה של עם ישראל הלכה והתגבשה בקרב רבים מחוקרי

16. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 51.

17. שם, עמ' 49.

18. יצחק שורש, 'ההיסטוריה של שיקול הדעת הפוליטי של היהודי', הפנייה לעבר ביהדות המודרנית (תרגם להד לזר), מרכז זלמן שזר, ירושלים 2000, עמ' 151.

19. אנגל, מול הר הגעש.

תולדות ישראל לא מעט בשל התפיסות ההיסטוריוסופיות וההיסטוריוגרפיות של ארנדט ושל חוקרים אחרים ובשל המשתמע מהן. מכל מקום, לאחר סקירת תפיסת האנטישמיות של ארנדט, בעיקר כפי שהיא באה לידי ביטוי ביסודות הטוטליטריות, נדרש אנגל למשתמע מתפיסה זו בנוגע לשאלת אחריותם של היהודים לגורלם וקובע שארנדט רמזה בדבריה כך:

מעשיהם ומחדליהם של יהודי אירופה במאתיים וחמישים השנים שקדמו לעליית הנאצים והתבססותם בשלטון [ההדגשה במקור] ובייחוד של האליטה היהודית, תרמו במידת מה לקביעת אופיו של המפגש. על פי ארנדט, השואה לא הייתה בלתי נמנעת ולו רק משום שעד להתבססותו של המשטר הנאצי ניתן היה למנוע את היווצרותם של התנאים שאפשרו אותה. עד אז, טענה, יכלו היהודים, ובייחוד מנהיגיהם, להשפיע במידה ניכרת על יחס הסביבה אליהם; מן הבחינה הזאת הם נשאו חלק מן האחריות (להבדיל מאשמה) לגורלם בתקופה הנאצית.<sup>20</sup>

בדרך דומה מסכם אנגל את סקירתו את תפיסת האנטישמיות של ארנדט והשלכותיה ופוסק:

קשה שלא לשמוע נימה ביקורתית בקביעות הפסקניות האלה; קשה להימנע מן הרושם שעל-פי ארנדט תרמו הנאיביות והצביעות שגילו האליטות הכלכליות והאינטלקטואליות היהודיות לדבריה לאורך כל העת החדשה במידה ניכרת לאסון שפקד את עם ישראל בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים.<sup>21</sup>

על בסיס הבנת האנטישמיות של ארנדט ברוח זו נדרש אנגל להסביר מדוע עד פרסום ספרה אייכמן בירושלים לא הפכו תפיסותיה ל'יעדים של ביקורת'. אמנם, הוא מבהיר, כמה 'מבקרים חדי עין' הבחינו בסתירות 'הפנימיות שבטיעוניה' ושמו לב ל'יסודות האמפיריים והמתודולוגיים החלשים' שעליהם בנתה ארנדט את תפיסת האנטישמיות שלה, אך בכתביה המוקדמים ואף בספרה יסודות הטוטליטריות היו הטלת האחריות לשואה על היהודים בגדר מסקנות והנחות שלא נאמרו בפירוש. לא כן בספרה על משפט אייכמן: בספר ניתן ביטוי מפורש ואגרסיבי לטענה שגם על היהודים מוטלת לכאורה אחריות – אם לא אשמה – לגורלם. בעקבות ניתוח זה אנגל מסיק, כאמור לעיל, שלא מעט בשל תפיסתה של ארנדט כי 'קשר סיבתי בין היבטים מסוימים של תולדות ישראל לשואה' התגבשה המגמה לנתק בין חקר ההיסטוריה היהודית לחקר השואה.<sup>22</sup>

בהקשר דברים זה מעניין לציין את תגובתו של יעקב כ"ץ, שכמו ארנדט סבר כי אין להבין את התמדתה של האנטישמיות והתפתחותה ללא בחינת ההיסטוריה של היהודים באירופה. בעקבות פרסום ספרה של ארנדט על משפט אייכמן והפולמוס שעורר, ביטל כ"ץ

20. שם, עמ' 189.

21. שם, עמ' 191.

22. שם, עמ' 192.

את תפיסת האנטישמיות ונתן דופי מתודי בהכנתה את האנטישמיות. כך לדוגמה בספר עת לחקור ועת להתבונן לא היסס כ"ץ לקבוע שאת צמיחת האנטישמיות המודרנית יש לזקוף במידה רבה להפרה שהפרו היהודים את אחד התנאים הבסיסיים של האמנציפציה – התבוללותם בעם המדינה וביטול ייחודם.<sup>23</sup> עם זאת, כפי שמאיר היטב אנגל,<sup>24</sup> בעקבות ספרה של ארנדט והפולמוס האי־דאולוגי הרגשי שהתעורר סביבו, קבע כ"ץ שאין שום אפשרות להסביר את השואה על בסיס אירועים היסטוריים קודמים, שכן אין הוא מאמין שזו נקבעה 'מראש בידי הכוחות הלטנטיים' בהיסטוריה היהודית או הגרמנית.<sup>25</sup> כיוון שכך, עתה לא נרתע כ"ץ מביטול דבריה ביסודות הטוטליטריות ומהגדרתם 'דברת יומרנית' (pretentious rambling).<sup>26</sup> רוח ביקורתית מבטלת זו התייחס יעקב כ"ץ אל ארנדט גם בספרו המסכם בחקר האנטישמיות שנאת ישראל: משנאת הדת לשלילת הגזע וגם במאמרו 'השואה – האם ניתן היה לחזותה מראש?'.<sup>27</sup>

אצל אטינגר – ובמידה לא מבוטלת אף אצל כ"ץ – ניכרים הרבדים האידאולוגיים והאמוציונליים בעיקר בשל הטענות אד־הומינים המובהקות בדבריהם על תפיסת האנטישמיות של ארנדט. אצל שולמית וולקוב לעומת זאת הדברים שונים לחלוטין: גם במאמרה החלוצי רב־ההשראה 'המילה הכתובה והמילה המדוברת' וגם בספרה במעגל המכושף: יהודים, אנטישמיים וגרמנים אחרים,<sup>28</sup> וולקוב, כמו כ"ץ, מציגה את תפיסת האנטישמיות של ארנדט במשיכות מכחול מהירות, נמרצות ותמציתיות ביותר. שלא כמוהו, אין היא פוטרת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט בטענות אד־הומינים, ממש כשם שאין היא יוצאת מתוך מחויבות אידאולוגית כלשהי – על כל פנים, לא ברובד הגלוי של הטקסט. תחת זאת היא פוטרת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט בטענה הפשוטה הזאת: 'למרות שהקפידה מאוד על ההבחנה בין אנטישמיות "מסורתית" ל"מודרנית", [ארנדט] אינה מותחת קו ברור בין זו האחרונה לבין האנטישמיות של הנאציזם'.<sup>29</sup> בכל אלה לא די. כבוא וולקוב להבהיר את הזיקה שבין האנטישמיות הנאצית למודרנית אליבא דארנדט, היא כתבה כך :

23. ראו: יעקב כ"ץ, עת לחקור ועת להתבונן: מסה היסטורית על דרכו של בית ישראל מאז צאתו מארצו ועד שובו אליה, מרכז זלמן שזר, ירושלים 1999, עמ' 46.

24. אנגל, מול הר הגעש, עמ' 202-205.

25. Jacob Katz, *Emancipation and Assimilation: Studies in Modern Jewish History*, Gregg International, Westmead 1972, pp. 91-92

26. שם, עמ' 91.

27. יעקב כ"ץ, שנאת ישראל: משלילת הדת לשלילת הגזע, עם עובד, תל אביב 1979, עמ' 226; הנ"ל, 'השואה – האם ניתן היה לחזותה מראש?', בתוך: לאומיות יהודית: מסות ומחקרים, הספרייה הציונית על יד ההסתדרות הציונית העולמית, ירושלים 1983, עמ' 161.

28. שולמית וולקוב, 'המילה הכתובה והמילה המדוברת', בתוך: יעקב ברוש ועודד היילברונר (עורכים), האנטישמיות הגרמנית: הערכה מחדש, עם עובד, תל אביב 2000, עמ' 29-51 (להלן: וולקוב, 'המילה הכתובה והמילה המדוברת'); הנ"ל, במעגל המכושף, עמ' 79-80.

29. וולקוב, 'המילה הכתובה והמילה המדוברת', עמ' 31.

על המונח 'אחריות' ותפיסת האנטישמיות של ארנדט

בספרה *The Origins of Totalitarianism* ('מקורות הטוטליטריות') ממקמת ארנדט את ראשית תולדות האנטישמיות האירופית בעידן החדש, בראשית תהליכי בניית המדינה המודרנית ובניסיונות הראשונים למימוש האמנציפציה שלהם. את התהליכים האלה קושרת [...] היא ישירות וכדבר המובן מאליו לאנטישמיות של הנאצים.<sup>30</sup>

גם במילים תמציתיות והחלטיות אלו, כמו בהצגת משנתה של ארנדט אצל אטינגר, הדברים נחרצים וברורים ביותר. עיקרם: ארנדט 'אינה מותחת קו ברור', כלומר אינה מבחינה בכירור בין האנטישמיות המודרנית לאנטישמיות הנאצית. אם לא די בכך, נראה שכמו אטינגר, כ"ץ, שורש ואנגל, גם לדעתה של וולקוב קושרת ארנדט 'כדבר המובן מאליו' את תולדות האנטישמיות המודרנית ואת התנהלותם של היהודים – דהיינו ניסיונותיהם לממש את האמנציפציה – לאנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי. אמנם לסוגיית אחריותם של היהודים לגורלם אין וולקוב מתייחסת מפורשות, אבל אין להימנע מהמסקנה שאם לגרסתה של ארנדט ברוח תיאורה של וולקוב יש קשר בין התנהלות היהודים ובין האנטישמיות של הנאצים, הרי גם היהודים נושאים במידה כלשהי של אחריות לה ומניה וביה אף לגורלם בעקבותיה.

דא עקא: ארנדט מותחת גם מותחת קו ברור ביותר בין האנטישמיות המודרנית לאנטישמיות הנאצית. ראשית צמיחתה של האנטישמיות המודרנית עם צמיחת המדינה המודרנית, המשכה עם האמנציפציה, וביטוייה המובהק והבוטה בא לידי מבע ברור במשפט דרייפוס. את האנטישמיות הזאת מגדירה ארנדט 'אנטישמיות קדם-טוטליטרית' ומבחינה בינה ובין האנטישמיות של 'תנועות הפאן', שבה היא מזהה את ראשיתה של האנטישמיות שתייחד לימים את האידיאולוגיה הנאצית ואותה היא מכנה 'אנטישמיות טוטליטרית'.<sup>31</sup> ארנדט ממחישה הבחנה זו בצורה ברורה ופרטנית ביותר באמצעות ניתוח השימוש של הנאצים בפרוטוקולים של זקני ציון.<sup>32</sup> רק ההיסטוריה וההתנסות המשותפת של יהודים ולא יהודים, טענה ארנדט, יכולות להסביר מדוע אותה בדיה הזויה הכילה בתוכה די סבירות כדי להביא תועלת בתור תעמולה אנטי-יהודית. אך ברור, מוסיפה ארנדט, שאין בהיסטוריה זו כדי להסביר את 'השימוש הנאצי בזיוף' זה בתור מדרך לכיבוש העולם. 'הוא (ההסבר לעובדה זו) ודאי לא חלק מן ההיסטוריה של האנטישמיות'.<sup>33</sup>

על יסודה של ההבחנה בין האנטישמיות המודרנית של המאה ה-19 ה'קדם-טוטליטרית' ובין האנטישמיות ה'טוטליטרית' ארגנה ארנדט את ספרה יסודות הטוטליטריות. על בסיסה של הבחנה זו נקבעו תחומיו וגדריו של חלקו הראשון של הספר, שיוחד לאנטישמיות

30. שם.

31. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 49.

32. שם, עמ' 49-50. ראו גם: Hannah Arendt, 'The Seeds of a Fascist International', in: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, London 1994, pp. 140-144.

33. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 49.

ה'קדם-טוטליטרית', דהיינו אותה אנטישמיות שהיא 'רגש אנטי-יהודי' שניזון מהמציאות וממגע קונקרטי בין הלא יהודים ליהודים וקיבל משמעות פוליטית,<sup>34</sup> והוא מסתיים בפרשת דרייפוס, בהיותה 'כעין אות מבשר של המאה העשרים' מבחינת השימוש הפוליטי שנעשה בה.<sup>35</sup> ב'אנטישמיות הטוטליטרית' של הנאציזם, דהיינו אותה אנטישמיות שלגרסה אינה כרוכה ביחסים קונקרטיים עם יהודים או במציאות קונקרטית אלא באידאולוגיה, עוסקת ארנדט רק בחלק השני והשלישי של ספרה, שעניינם האימפריאליזם והטוטליטריות החורג מההיסטוריה היהודית. הווה אומר, כאשר אנו דנים ב'אנטישמיות הטוטליטרית' נמצאים אנו מחוץ לגבולותיה של ההיסטוריה היהודית, ומניה וביה באותו מקום שבו העם היהודי אינו גורם היסטורי פעיל וממילא, כפי שאטען להלן, אינו יכול להיות 'אחראי' ולשאת ולו גם בחלק מהאשמה לאיבה כלפיו.

ארנדט מתחה גם מתחה אפוא קו ברור ביותר בין האנטישמיות החברתית והפוליטית של המאה ה-19, שהיתה כרוכה במגע קונקרטי ו'במציאויות עובדתיות שאפיינו את היחסים בין יהודים לגויים',<sup>36</sup> ובין 'האנטישמיות האידאולוגית'. ודוק, מדובר ב'אידאולוגיה' כמובן המיוחד שייחסה ארנדט למושג זה, דהיינו מפה להבנת ההיסטוריה, תחלואיה וגאולתה שאינה כפופה לחוויה אלא לתפיסה א-פריוורית של מהלך ההיסטוריה או הטבע.<sup>37</sup> האנטישמיות האידאולוגית מאופיינת בחריגה 'מן הבסיס המוגבל העובדתי של מאבק אינטרסים ושל התנסות שאפשר להוכיחה',<sup>38</sup> חריגה שנחשפה עם הופעתן של התנועות האנטישמיות הראשונות בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19. בעקבות העידן האימפריאליסטי 'באה תקופה של תנועות וממשלות טוטליטריות', וממנה ואילך, מבהירה ארנדט בלשון ברורה וחדה, 'אי-אפשר עוד לבודד את השאלה היהודית או את האידאולוגיה האנטישמיות מנושאים המנותקים למעשה כמעט לגמרי מהמציאות של ההיסטוריה היהודית המודרנית' (ההדגשה שלי).<sup>39</sup>

מכל מקום, נחזור לענייננו. נהיר אפוא שאם אכן אין ארנדט מבחינה בין האנטישמיות החדשה, היא האנטישמיות החברתית והפוליטית של המאה ה-19, שבה היו היהודים צד פעיל במערכת היחסים שלהם עם החברה הלא יהודית שבקרבה חיו, ובין האנטישמיות הנאצית; ואם היא אף מותחת קו ישר בין צמיחת האנטישמיות המודרנית, התנהלות היהודים בניסיונותיהם לממש את האמנציפציה שלהם והאנטישמיות הנאצית – הרי אין

34. ראו לדוגמה: שם, עמ' 83-84.

35. שם, עמ' 168.

36. שם, עמ' 49.

37. ראו לדוגמה: Bernard Crick, 'On Rereading the Origins of Totalitarianism', in: Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York 1979, pp. 34-37.

38. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 50.

39. שם.



מנוס מהמסקנה הנחרצת שארנדט, כטענת רבים ממבקריה, אכן מטילה גם על היהודים אחריות לגורלם הטרגי בשואה.

חוות דעת שלילית ומבטלת של תפיסת האנטישמיות של ארנדט נמצא גם בספרו של אלחנן יקירה פוסט-ציונות, פוסט-שואה.<sup>40</sup> בקשר לטענותיו של יקירה כנגד יחסה של ארנדט לציונות, הבנתה את האנטישמיות וכדומה, מן הראוי להקדים שתי הערות. ההערה האחת – שכאן עומדים אנו בפני ביקורת שאינה פרי עטו של היסטוריון אלא של מי שהכשרתו פילוסופית בעיקרה והתעניינותו בארנדט ובהגותה נובעת ממעורבות אישית, אינטלקטואלית ורגשית בסוגיה אקטואלית שעל סדר היום הציבורי ובמידת מה אף הפוליטי בישראל. על כן אך טבעי הוא שביקורתו תסכם את ההתייחסויות והפרשנויות הקודמות לתפיסותיה של ארנדט בנוגע לציונות, לאנטישמיות ולשואה, אך תתאפיין בהכללה ובהפשטה שאינן מצויות לרוב בקריאות ובפרשנויות של ההיסטוריונים שאליהן נדרשנו לעיל. משום כך לדעתי, אף שלפנינו קריאה של מי שאינו היסטוריון בהכשרתו ובמגמתו, טענותיו של יקירה ראויות לתשומת לב מיוחדת – ולא רק בשל הדומות לכאורה שבינו ובין ארנדט אלא גם משום ששניהם פילוסופים בהכשרתם שפנו לשדה החתחתים ההיסטורי, שלא בנקל ניתן להפשטה ולהכללה. ההערה האחרת נוגעת לדרכי הטיעון והפרשנות שנוקט יקירה. ביקורתו זו של יקירה מאופיינת בחלקה הגדול בטענות אד-הומינם ובמוטיבציה אידאולוגית גלויה ותקיפה ביותר. היא חורגת משאלת תפיסתה של ארנדט את האנטישמיות וגולשת אל מכלול הגותה ואל שאלת המקום הראוי לה במסורת ההגות של הפילוסופיה הפוליטית. אף על פי כן, בדברים שלהלן לא מצאתי טעם להתייחס לטענות האד-הומינם ולשאלת מעמדה וייחודה של ארנדט בתורת חוקרת בעלת השפעה וכדומה. כדי לענות על אלה די לעיין באלפי הפריטים הביבליוגרפיים – כינוסים מדעיים שיחדו להגותה, ספרים, מאמרים, מסות עבודות דוקטור ומוסמך – שעסקו בפועלה המחקרי וההגותי מפרספקטיבות דיסציפלינריות ותחומי ידע שונים ומגוונים ביותר. באותה המידה, לאמתו של דבר, עיון ולו רופף בחיבוריה של ארנדט די בו להעמיד את הקורא החף מהתניות קודמות על כוחה האינטלקטואלי וכוח ההשאה של תובנותיה. משום כך אתמקד להלן רק בטענותיו של יקירה הנוגעות לתפיסת האנטישמיות של ארנדט. יקירה משתית את יחסו לארנדט ולהבנתה את האנטישמיות על בסיס יחסה ליהדות ולעם היהודי כפי שהוא נראה בעיניו, ומזהה בו יחס של זרות וניכור. לגרסתו, אלה הפכו למוחלטים משלהי שנות הארבעים של המאה הקודמת, אחרי 'התנתקותה מן היהדות המאורגנת'. אך בכך לא די. שלא כמו גרשום שלום, קורט בלומנפלד, יהודה ליב מאנגס ואחרים שראו בה – זמן מה למצער – לא רק יהודיה גאה אלא אף ציונית מסורה, גורס יקירה שיחס זה ומתנכר, עוין אפילו, ליהדות ולעם היהודי אפיין את ארנדט אף לפני שניתקה את עצמה מהעולם היהודי בשלהי שנות הארבעים. בכתביה התאורטיים,

40. אלחנן יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושלילת ישראל, עם עובד, תל אביב 2006 (להלן: יקירה, פוסט-שואה).

מבהיר יקירה, 'העניינים היהודיים הופיעו תמיד כמה שיש לעסוק בו [...] מתוך ההיסטוריה ה"כללית" וכחלק ממנה'.<sup>41</sup> מכאן הוא מסיק מסקנה עקרונית מקיפה ביותר בנוגע להערכת חקר ההיסטוריה היהודית שלה: ארנדט 'חשבה שאין תוקף תיאורטי – וממילא גם לא הצדקה מוסרית ופוליטית-מוסרית – למושג של היסטוריה יהודית כמשהו בעל מעמד (sui generis)'. ויקירה אף מרחיק לכת עד הקביעה:

היא חששה מפני 'עיצום' של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות ל'סובסטנציה', ומפני נטייתם של בעלי התפיסה, כלומר בראש וראשונה הציונים, לראות את עצמם כשייכים לישות על-היסטורית, פרימורדיאלית [...] ובעלת 'מהות' נצחית ובלתי-משתנה.<sup>42</sup>

כאילו כדי למנוע חלילה וחס טעות ולחשוב או לדמות שאפשר להצביע על נימה כלשהי של זיקה אינטימית של ארנדט לעם היהודי וליהדות, יקירה טורח להבהיר שאף אם נמצא שמפעם לפעם דיברה ארנדט על 'עם יהודי' ועל רציפות של קיום יהודי, אל לנו לטעות, שכן היא לא השכילה מעולם לתת ביטוי תיאורטי לדברים האלה. בסופו של דבר לא היו אלה הרבה יותר מתחושות ומאינסטינקטים, משפטים ספורים, כמה קלישאות פה ושם.<sup>43</sup> למעשה לפנינו שתי טענות שאל לנו לכלכל ביניהן. הראשונה נוגעת לעמדתה המוטה לכאורה של ארנדט ולא־הכרתה במונח 'היסטוריה יהודית' בכחינת תחום אוטונומי או למצער בסירובה לראות בו 'משהו בעל מעמד' אוטונומי. לטענה זו אתייחס בהמשך הדברים. הטענה השנייה, הקשורה כמובן לראשונה, נוגעת לשאלת מהותם או מיהותם של ה'יהדות' והעם היהודי. עיקרה של טענה זו הוא חששה של ארנדט 'מפני "עיצום" של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות [ההדגשה שלי] ל"סובסטנציה" או מפני נטייתם של הציונים לראות את עצמם כשייכים לישות על-היסטורית, פרימורדיאלית [...] ובעלת "מהות" נצחית ובלתי-משתנה'.<sup>44</sup> לגרסת יקירה, כאן מן הסתם יש גם לחפש את המקור לשלילת המונח 'היסטוריה יהודית' של ארנדט.

מן הראוי להעיר כבר בשלב זה שטענה שנייה זו תמוהה ביותר. אכן, ארנדט לא התייחסה מעולם ל'היסטוריה היהודית' או ליהדות – ואין זה משנה מה הגדרתה של זו – כגורמים המתנים או מגדירים את העם היהודי. ארנדט, כמו הרצל וכמו לזר, שממנו שאלה את תפיסת הפְּרִיָה ה'מגודה' המודעת, לא שבה מעולם אל היהדות כאל דת או מהות תרבותית או רוחנית כלשהי; וכשם שבעקבות משפט דרייפוס וגילוי ממדיה האימתניים של האנטישמיות המודרנית שבו הרצל ולזר והזדהו עם יהודיותם, כלומר עם העובדה הביולוגית של היותם בני העם היהודי, ובעקבותיה של שיבה זו וגורמיה הבינו ש'השאלה

41 שם, עמ' 231.

42 שם, עמ' 232.

43 שם.

44 שם.

היהודית' היא שאלה פוליטית, כלומר בעיה של מיעוט לאומי שבשום מדינה אינו רוב, כך גם ארנדט. מאז התוודעה ל'יהודיותה' בעקבות האנטישמיות היא לא התעניינה ביהדות כתרבות וכמובן לא כ'דת'. רלוונטית מבחינתה היתה העובדה הקיומית הבסיסית ביותר של השתייכותה לעם שהוא מיעוט שנוא ונרדף. משום כך בנאצים נאבקה ארנדט לא בהיותה גרמנייה ואף לא בהיותה בת אנוש, אלא בתורת יהודייה. 'כשאדם מותקף בשל היותו יהודי', הבהירה ארנדט, 'עליו להגן על עצמו כיהודי'.<sup>45</sup> העם היהודי וההשתייכות אליו הם אפוא בגדר עובדות אובייקטיביות, מולדות, שאין דרך להתחמק מהן או להכחישן. עליה, כמו על כל יהודי, לקבל את היהודיות, להכביל מ'יהדות', כעובדה טבעית נתונה, כמו שעליה לקבל את היותה אישה.<sup>46</sup> הווה אומר, אכן, כדברי יקירה, ארנדט לא היתה מעוניינת בישות מטפיזית מופשטת כלשהי, תרבותית או רוחנית, המגדירה את העם היהודי. די היה לה בתרבותה הגרמנית והכללית כשם שדי היה בהן לציונים מובהקים כמו הרצל, נורדאו ולזר. העם היהודי אינו מוגדר על פי תכנים או essence כלשהי, אלא על ידי הקיום הביולוגי הקונקרטי גופו, ואין זה משנה כל וכלל מהי תרבותו או דתו. מן המותר לציין שעמדה זו רווחה לא מעט גם בקרב הוגי הציונות המדינית, אישים דוגמת פינסקר, הרצל ונורדאו, וגם בקרב הוגים לא מעטים של הציונות התרבותית, כמו ברנר וברדיצ'בסקי. נחזור אפוא לטענתו של יקירה: הגיונה של השלילה המוחלטת שהוא שולל את תפיסת האנטישמיות של ארנדט פשוט: 'כדי לעמוד על משמעותה האמיתית של עמדתה של ארנדט יש לקחת בחשבון לא רק את המסקנות התיאורטיות שהציעה אלא גם את השאלה שביקשה לתת לה תשובה מלכתחילה'.<sup>47</sup> כבר למדנו שנקודת המבט של ארנדט, פוסק יקירה, 'היא נקודת המבט של ההיסטוריה הפוליטית של אירופה המודרנית'.<sup>48</sup> כיוון שכך, 'העניין התיאורטי בה [באנטישמיות] איננו אוטונומי, אלא כפוף לעניין התיאורטי במודרניות הפוליטית בכלל'. כך מסיק יקירה: מנקודת המבט הזאת, האנטישמיות איננה תופעה בפני עצמה, ומה שאינו תופעה – כלומר אין לו ישות – אין לו גם היסטוריה.<sup>49</sup>

45 על תחילת שיתוף הפעולה שלה עם הציונות בעקבות עליית הנאציזם לשלטון ראו: Hannah Arendt, 'What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus', in: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York 2005, pp. 4-6 (hence: Arendt, 'What Remains?') אליזבת יאנג-ברוהל, חנה ארנדט: בשל האהבה לעולם – ביוגרפיה (תרגמה אילנה דגני בינג), רסלינג, תל אביב 2010, עמ' 148-166 (להלן: יאנג-ברוהל, בשל האהבה).

46 ראו: Hannah Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 208 (hence: Arendt, *The Human Condition*); Jerome Kohn, 'Preface: A Jewish Life: 1906-1975', in: Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York 2007, pp. x-xiv.

47 יקירה, פוסט-שואה, עמ' 234.

48 שם.

49 שם.

אם ננסח בהכללה את גרסתו של יקירה, נימצא למדים שארנדט אינה מציעה היסטוריה של האנטישמיות ככזו אלא כתופעה שמקומה בהיסטוריה ובפוליטיקה הכללית. אם אין די בכך, הרי מכאן לסברתו יש גם להבין את הדו־מויִים האנטי־יהודיים ואפילו את ה'קרבה (ה)מסוכנת לטיעונים אנטישמיים' – מילים שמזכירות מאוד את הערכתו המצוטטת לעיל של אטינגר – הנשמעים ממחקרה של ארנדט.<sup>50</sup> יקירה אינו מסתפק בביקורת זו בלבד אלא מוסיף: 'גם ברור למדי שחנה ארנדט לא הייתה מומחית של ממש לנושא שהיא עסקה בו'.<sup>51</sup> לפנינו אפוא שלוש טענות המשמשות בסיס להערכה השלילית שחוקרים רוחשים להבנתה של ארנדט את האנטישמיות:

א. טענה עקרונית שמעלה יקירה<sup>52</sup> – המשתמעת למעשה גם מהביטול שמבטלים כ"ץ ואטינגר את ערכה של תפיסת האנטישמיות של ארנדט – והיא שארנדט אינה כשירה לרון בסוגיות יהודיות דוגמת סוגיית האנטישמיות משום שלדעתו אינה בקיאה דייה בהיסטוריה היהודית.

ב. טענה ערכית ויהודית פנימית – תפיסת האנטישמיות של ארנדט אינה יוצאת מתוך העולם האינטימי של היהדות. חקר האנטישמיות אצל ארנדט והבנתה את האנטישמיות אינם אוטונומיים מכיוון שעניינה היה בהיסטוריה הפוליטית האירופית ובראש וראשונה כמובן בטוטליטריות הנאצית והסטליניסטית ובהצלחתה. לפיכך מן ההכרח הוא שתפיסת האנטישמיות שלה תהיה לקויה, מוטית, זרה, ואולי אפילו עוינת ומתנכרת.<sup>53</sup> על בסיס זה אך ברור הוא שאין חקר ההיסטוריה היהודית של ארנדט בכלל וחקר האנטישמיות בפרט בגדר מחקר אוטונומי, ואם יש מקום להידרש אליו, הרי זאת רק במסגרת התמודדות עם ההיסטוריה הכללית.

ג. טענה היסטוריוסופית מתודית – טענה שברור מאליו כי היא קשורה בשאלת אחריות היהודים לגורלם בשואה – ועיקרה, כפי שניסח זאת כ"ץ, הוא האמונה או ההנחה שאין להסביר את השואה על בסיס אירועים קודמים. ארנדט חטאה אפוא לחקר האנטישמיות ומניה וביה לחקר השואה בשל ניסיונה להסביר את האנטישמיות בהיותה פרי של יחסים הדדיים בין היהודים ללא יהודים, ובשל תיאור השואה כתופעה שהיא אפשר לצפות אותה בהיותה פועל יוצא מ'כוחות לטנטיים' של האירועים שקדמו לה, במקרה דידן – האנטישמיות המודרנית של המאה ה-19.

50. שם.

51. שם.

52. לטענות דומות לאלה ראו גם: יעקב רבינסון, העקוב למישור: יהודי אירופה בפני השואה לאור האמת ההיסטורית ומשפט אייכמן בירושלים לפי הנהג הבינלאומי (תרגמו צבי בר-מאיר ואריה מור), מוסד ביאליק, ירושלים 1966, עמ' 137-138; ישראל גוטמן, 'שנאה עצמית נוסח ארנדט', ילקוט מורשת, ו, 6 (1966), עמ' 111-134.

53. ראו לדוגמה גם: Sharon Muller, 'The Origin of Eichmann in Jerusalem: Hannah Arendt's Interpretation of Jewish History', *Jewish Social Studies*, 43, 3/4 (1981), pp. 237-254. לגרסתה של מולר, מחקרה של ארנדט גם מוטה וגם ניזון מקטגוריות, מעמדות וממושגים קודמים למחקר הענייני בסוגיית האנטישמיות.

אשר לטענות בדבר זרותה וניכורה מהעם היהודי ובדבר מיעוט ידיעותיה בהיסטוריה היהודית, טענות שבגללן הוטל ספק בעצם כשירותה של ארנדט לעסוק בהיסטוריה היהודית, קל וחומר לפסוק בסוגיות סבוכות ורגישות כמו האנטישמיות, מן הראוי לציין שלא נטענו אלא לאחר פרסום ספרה על משפט אייכמן, אף שמרבית עבודותיה ומחקריה על ההיסטוריה היהודית והאנטישמיות התפרסמו בשנות השלושים והארבעים בכתבי עת יהודיים מכובדים בגרמנית ואנגלית.<sup>54</sup> בעובדה זו לבדה יש כמובן כדי לעורר חשד בדבר הכנות והאותנטיות של טענות אלו ולהציגן כטענות שאת מקורן יש לחפש במוטיבציה להטיל ספק בלגיטימיות של עמדותיה של ארנדט בספר אייכמן בירושלים. ואולם אף בלי להידרש לאופיין זה, כדי להזימן אין אלא להתבונן בחייה וביצירתה של חנה ארנדט. כך אשר לטענה כי ארנדט לא הכירה את ההיסטוריה היהודית וממילא לא היתה כשירה לחקור אותה. הדברים תמוהים ביותר, ורוד אנגל כבר עמד במידה רבה על היותם חסרי שחר.<sup>55</sup> משום כך בדברים שלהלן אגביל את עצמי לכמה נקודות שיש בהן כדי להאיר גם סוגיות קרובות לאלה שאנו עוסקים בהן.

עד אמצע שנות העשרים אכן לא היה לארנדט עניין במה שכינתה 'השאלה היהודית'.<sup>56</sup> עד שאלה זו, העידה ארנדט על עצמה, נראתה לה משעממת. אמנם בבית לא דיברו על היהדות ועל עניינים יהודיים בנושאים העומדים במרכז ההווה, אך דרך סבה היא התוודעה לחיי הדת של היהדות הרפורמית ונראה שהוריה לא מיחו בידו. למרות הבית המתבולל והנטיות הסוציאלי-דמוקרטיות החזקות (אמה אף תמכה בניסיון המהפכה הקומוניסטי בראשית ימיה של רפובליקת ויימר והעריצה את רוזה לוקסמבורג – וכך גם ארנדט עצמה) התוודעה ארנדט ליהודיותה עד מהרה, בזכותם של אנטישמים שפגשה עוד בבית הספר, אם מורים ואם חברים ללימודים, וההערות האנטישמיות שהעירו לה. יתר על כן, אמה הבהירה לה היטב שאם מורה הוא שמשמיע את ההערות האנטישמיות, עליה לספר לה על כך והיא תטפל בעניין, אך על הערות אנטישמיות פוגעות מפייהם של בני גילה אסרה עליה אמה להתלונן ואפילו לספר עליהן בבית: עם האנטישמיות של בני גילה היה על ארנדט להתמודד בכוחות עצמה. החוויה היהודית-גרמנית לא היתה אפוא זרה לה כלל וכלל. היא היתה מודעת ליהודיותה לא יותר ולא פחות משהיו מודעים לה חבריה וחברותיה היהודים. יהודיותה היתה פועל יוצא מהתנסות והיתה חלק אינטגרלי מזהותה וממודעותה העצמית. וכך, אף אם 'השאלה היהודית' שעממה אותה, היא לא היתה שונה מבני חוגה והיתה ערה לה; ואכן, יהודי גרמניה – והדברים אמורים ברוב בניין ורוב מניין של יהדות גרמניה,

54. ראו גם: אנגל, מול הר הגעש, עמ' 184-186.

55. שם.

56. הפרטים על ילדותה, התבגרותה והתוודעותה של ארנדט ל'שאלה היהודית' ולפוליטיקה לקוחים בעיקר מתוך: 'What Remains?', Arendt, וכן מתוך: יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 55-166.

כלומר ביהדות הליברלית – שכבר יותר ממאה שנה נהנו מאמנציפציה ומהישגים בתחומי החיים השונים, יכלו בנקל להאמין שאין שום סיבה לראות בזהותם היהודית-גרמנית תופעה חריגה. מבחינה זו חנה ארנדט היא בת אופיינית לדור האחרון של יהודים-גרמנים שחוו את 'הסימביוזה הגרמנית-יהודית', כפי שכונה הדבר בפולמוס היהודי הפנימי לאחר השואה.<sup>57</sup>

כאלה אפוא היו פני הדברים עד אמצע שנות העשרים של המאה הקודמת, אבל עם האנטישמיות ששטפה את ערי גרמניה ואת האוניברסיטאות שלה, ולאחר פגישתה עם קורט בלומנפלד במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה הקודמת, הם השתנו מן הקצה אל הקצה. מאז ואילך נדרשה ארנדט כמעט באובססיביות ל'שאלה היהודית'.<sup>58</sup> העניין האובססיבי שהתעניינה מאז ב'שאלה היהודית' גלוי לכל מי שעוקב אחרי יצירתה, החל בפנייתה לכתבת הביוגרפיה של רחל ורנהאגן, עבור במאמריה הרבים בשנות השלושים והארבעים וספרה יסודות הטוטליטריות וכלה בספרה על משפט אייכמן. על עניין זה עשויה ללמד בנקל אף חליפת המכתבים בינה ובין הפילוסוף האקזיסטנציאליסט קרל יאספרס,<sup>59</sup> שהיה גם מדריכה בעבודת הדוקטור. חלק לא מבוטל בחליפת מכתבים זו, שראשיתה במחצית השנייה של שנות העשרים של המאה ה-20 ואחריתה עם פטירתו של יאספרס ב-1969, נסב על בעיות הקשורות בהיסטוריה של העם היהודי ובחוויה היהודית, באנטישמיות, במשפט אייכמן וכדומה. ברור שלא מעט, ובעיקר על ההיסטוריה היהודית המודרנית והציונית, למדה מידידיה הציונים, בעיקר מקורט בלומנפלד, כבר מהמחצית השנייה של שנות העשרים.

יתרה מזו, הביוגרפיה של ארנדט ויצירתה עשויות ללמד שהיא נדרשה לשאלת האמנציפציה והאנטישמיות גם מתוך רצון להבין את חווייתה האישית, גם בתורת הוגה, וגם בהיותה מי שמנוי וגמור עמה, ולו רק בשל צו השעה, לפעול בזירה הפוליטית שנחרץ בה גורלו הטרגי של העם היהודי. הווה אומר: ארנדט הכירה את ההיסטוריה היהודית המודרנית, ובכלל זה בעיקר את מה שמכונה 'השאלה היהודית', ולא זו בלבד אלא שהיא אף חייתה אותן, ניסתה להבין אותן ואף להשתתף בתהליך פוליטי שיחולל בהן תמורה. כך נמצא אותה כבר מהמחצית השנייה של שנות העשרים של המאה ה-20 מתמסרת לכתבת ביוגרפיה של רחל ורנהאגן, אשר היא ראתה בה יהודייה גרמנייה שחיה בנסיבות חברתיות דומות לשלה מכאן ושונות תרבותית ופוליטית משלה מכאן. כבר בחיבור זה שהשלימה ארנדט בימי גלותה בפרזיז ופרסמה בארצות הברית רק בשנות החמישים היא עמדה על

57. ראו למשל: מרדכי מרטין בוכר, 'לקיצה של הסימביוזה הגרמנית-יהודית' (1939), בתוך: תעודה ויעוד: מאמרים על ענייני השעה, הספרייה הציונית, ירושלים 1984, עמ' 293-295.

58. על היכרותם של בלומנפלד וארנדט ועל התקרבותה לציונות ראו: יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 125-128.

59. ראו: Lotte Kohler and Hans Saner (eds.), *Hannah Arendt, Karl Jaspers: Correspondence, 1926-1969*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1992.

משמעותה האנושית המחרידה של ההתבוללות במאה ה-19, דהיינו התבוללות בתוך חברה שנטשה זה מכבר את הערכים האוניברסליים וההומניים שהיו מאפייניה המובהקים של תנועת ותקופת ההשכלה – ערכים שרק על בסיסם התאפשרו הן האמנציפציה והן ההתבוללות – ואימצה תחתיהם את האידאות של הרומנטיקה המדגישה את העם, את ההיסטוריה, את השפה, את האדמה ואת הדם. ברור שבמציאות כזאת מובנית הסתגרות סביב הייחודי וההיסטורי, וזו מקשה – ואולי אף אינה מאפשרת כלל – את התקבלותם של היהודים. ואכן, תרבות וחברה שאלה הם ערכיה, גרסה ארנדט, אנסה את היהודי לוותר על קשריו וזיקותיו, גם האינטימיים ביותר, לעברו ואף למחוק אותם, ולא זו בלבד, אלא שהיא גם כפתה עליו לאמץ את האנטישמיות הרווחת בחברת הרוב.<sup>60</sup> ברוח זו, במאמר שכתבה ארנדט על ההשכלה והאמנציפציה, היא עמדה על ההבדל המהותי בין לסינג ומנדלסון, שעל מצעה של אידאולוגיית ההשכלה יכלו לסבור כי אפשר לפתור את 'שאלת היהודים' על ידי התבוללותם של היהודים כיחידים, ובין הרדר, שראה ב'שאלת היהודים' שאלה הכרוכה בישותו של העם ובהיסטוריה הייחודית שלו, והביעה בכיורו את העדפתה את תפיסתו של הרדר, בשל התובנה שאמנציפציה אמיתית פירושה מתן שוויון זכויות לעם היהודי כעם.<sup>61</sup>

בכך לא די. מבחינה חווייתית אישית התוודעה ארנדט לאנטישמיות עוד מילדותה בקניגסברג, ובשנת 1933, עם עליית היטלר לשלטון, נוסף לעניינה באנטישמיות ממד חדש. היא החלה להילחם בה. היא החלה בכך כשנענתה לבקשת בלומנפלד לאסוף חומר אנטישמי של השלטונות, ואף נעצרה לזמן קצר בשל פעילות זו. כך היה עד בריחתה לפריז, ובגלותה בפריז – שם היתה מעורבת הן בפעילות ציונית במסגרת עבודתה בעליית הנוער והן בעולמם של יהודי פריז – גיבשה גם את עמדתה העוינת ביחס להתבוללות של מי שכינתה ה'מצליחנים' (parvenu). הוסף על כך; בפריז, במסגרת עבודתה בעליית הנוער, היתה אחת המטרות ששמה לה ולחבריה למפעל לגונן על הילדים גם מפני האנטישמיות וגם מפני הייאוש של הוריהם.<sup>62</sup> באותם ימים גם השתתפה ארנדט השתתפות פעילה במאבק נגד האנטישמיות. היא הצטרפה לליגה הבין-לאומית למלחמה באנטישמיות (Ligue internationale contre l'antisémitisme), ונרתמה למאמץ לספק הגנה משפטית לדוד פרנקפורט במשפטו על רצח מנהיג המפלגה הנאצי בדבוס שבשווייץ ולהרמן גרינשפן במשפטו על רצח אחד ממזכירי שגרירות גרמניה בפריז.<sup>63</sup>

60. ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'Original Assimilation: An Epilogue to the One Hundredth Anniversary of Rachel Varhnagen's Death', in: *The Jewish Writings*, pp. 22-28 (hence: Arendt, 'Original Assimilation').

61. Hannah Arendt, 'The Enlightenment and the Jewish Question', in: *The Jewish Writings*, pp. 3-18

62. ראו: Hannah Arendt, 'Some Young People Are Going Home', in: *The Jewish Writings*, pp. 34-37. עמ' 199-200.

63. על שתי פרשות אלו ראו: יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 200-203.

תמוהה ביותר גם הטענה שארנדט נדרשה לשאלת האנטישמיות רק מכיוון שנדרשה לסוגיות בהיסטוריה הכללית. להפרכתה של טענה זו די לציין את מחקריה הרבים בסוגיית האנטישמיות משנות השלושים של המאה ה-20. די לציין בהקשר זה את המאמר 'אנטישמיות', מאמר שלא פורסם בחייה, או את מאמרה 'השאלה היהודית',<sup>64</sup> אף בלא להתייחס לכתיבת הביוגרפיה על רחל ורנהאגן שתחילתה בשנות העשרים. ואכן, אף דמות ה'מצליחן' (parvenu) ודמות ה'מנודה' עוצבו במסגרת זו וראשיתן בחיבורה הביוגרפי על רחל ורנהאגן, שעניינו המרכזי הוא היהודי והתקבלותו בחברה הגרמנית בעשורים הראשונים של המאה ה-19.<sup>65</sup>

הדברים שונים לכאורה כשהם אמורים בטענה שארנדט שללה את המושג 'היסטוריה של העם היהודי' בחינת מושג נושא משמעות והתכחשה לישותו של עם יהודי בחינת ישות הקיימת לעצמה ובטענה בדבר דעותיה המוטות. אכן, ארנדט נדרשה תמיד להיסטוריה היהודית מתוך זיקה להיסטוריה הכללית, והדברים אמורים לא רק בחלק הראשון של ספרה יסודות הטוטליטריות אלא גם במאמריה בעניינים יהודיים מובהקים, שאף פורסמו בכתבי עת יהודיים<sup>66</sup> ונועדו לקהל יהודי. ואולם האם עשתה זאת משום שלא האמינה במושג 'היסטוריה של העם היהודי'? או משום שחשה זרה והיתה מנוכרת ממנו? התשובה לשאלות אלו חדר-משמעות: לא נלא. לאישוש קביעה זו די לציין כמה עובדות. כאשר ארנדט מבהירה את שיטתה וגישתה לחקר האנטישמיות – וראה זה פלא! דווקא בספרה יסודות הטוטליטריות, העוסק במובהק בהיסטוריה פוליטית כללית, היא מדגישה חוזר והדגש שאת האנטישמיות לאורך כל המאה ה-19 יש לבחון ולהעריך לפי ההיסטוריה הכללית, אך לא פחות ממנה לפי ההיסטוריה היהודית.<sup>67</sup> ואכן, רק על יסוד בחינה זו של ההיסטוריה היהודית לצד ההיסטוריה הכללית אפשר להבין את תפיסת האנטישמיות שלה. הוסף על כך, אל לנו לשכוח שהן במאמריה של ארנדט לפני התנתקותה מפעילות ציונית ויהודית והן בספרה על משפט אייכמן, וגם בספרה 'יסודות הטוטליטריות', אין היא נדרשת להיסטוריה הפנימית של העם היהודי, דהיינו להתפתחותו התרבותית, האינטלקטואלית והדתית, להתגוננות של תחומים אלו ולתמורות שחלו בהם. עניינה הוא פוליטי חברתי, ובמרכזו מעמדו המדיני של העם היהודי בחינת עם, משמע: מעמד של היהודים והיחסים בינם ובין החברה והמדינה שהם חיים בתוכן. עניינה הוא אפוא ההיסטוריה ה'מדינית' של היהודים בעת החדשה, שבמרכזה האמנציפציה ולידתה של האנטישמיות המודרנית, היסטוריה שהיא לגרסתה פרי האינטראקציה בין היהודים ובין הלא יהודים על בסיס

Hannah Arendt, 'Antisemitism', in: *The Jewish Writings*, pp. 46-120 (hence: Arendt, 'Antisemitism'); idem, 'The Jewish Question', *ibid.*, pp. 42-45

<sup>65</sup> ראו גם: Arendt, 'Original Assimilation'.

<sup>66</sup> ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'We Refugees', in: *The Jewish Writings*, pp. 264-274

<sup>67</sup> ראו לדוגמה: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 50-69, בייחוד בדיונה בתאוריית הקרבן או השנאה הנצחית, שם, עמ' 51-60.



שוויון פוליטי מזה והפליה לרעה ואף דחייה וסלידה חברתית מזה. על כן נהיר שאין היא יכולה לנתק את עיונה מהמסגרת הכללית של מדינת הלאום וחברת הרוב, שהיה להן חלק דומיננטי באינטראקציה זו. ככלות הכול, אי אפשר להבין את מעמדם של היהודים, לא הפוליטי ולא החברתי, בלי לראותו כגורל וכהיסטוריה של מיעוט לאומי החי בתוך מסגרת קובעת ודומיננטית של רוב לאומי-אתני ודתי. ברור שמכאן ועד הקביעה הגורפת והחד-משמעית שארנדט אינה מכירה במושג 'היסטוריה של העם היהודי' המרחק רב ביותר. אל לנו לשכוח בהקשרים אלו שאחת התפיסות שרווחו בציונות גם היא טוענת שבשל חייו של העם היהודי כעם גולה ספק אם אפשר לדבר על היסטוריה יהודית במובן השגור, בלי שנלווית לה שלילה או הכחשה של מציאותו של עם יהודי (ביטוי מרשים לתפיסה זו נתן חיים הזו בסיפורו המפורסם 'הדרשה'). ואכן, ארנדט הכירה במציאות העובדתית של עם יהודי בעל גורל והיסטוריה משלו. עמדתה לא היתה רחוקה אפוא מהעמדה שהיטיב לנסח נתן רוטנשטרייך.<sup>68</sup> אמנם במשך דורות של גלות היה לעם היהודי קיום היסטורי, קיום זה היה מושתת על המסורת, 'אך חסר היה בקיום היסוד של השתתפות במהלך ההיסטוריה שמעבר לד' האמות של הקיום היהודי'.<sup>69</sup> ואכן, כל המתבונן בפועלה וביצירתה של ארנדט, החל בחיבורה על רחל ורנהאגן בשלהי שנות העשרים של המאה הקודמת, עבור בפעילותה ויצירתה ההגותית והפובליציסטית בשנות מלחמת העולם השנייה וכלה בחיבורה אייממן בירושלים, אינו יכול להתעלם מהעובדה הפשוטה שארנדט ראתה בעם היהודי לא רק עם בעל היסטוריה, אלא אף ובעיקר עם פעיל בהיסטוריה, אם כי לאחר כישלונה של התנועה השבתאית ניתק את עצמו מאחריות להיסטוריה, ולכן גם יש לו חלק באחריות – ולו גם נגד רצונו – הן להיסטוריה שלו והן ליחסים בינו ובין החברה שחי בקרבה.<sup>70</sup> עם זאת, אם בשל היעדר טריטוריה שיוכל לממש בה את לאומיותו, אם בשל ההתבוללות בדורות האחרונים, אם בשל ההנהגה הציונית הפלשתינר-צנטרית שעצרה את התגבשותו באירופה כמיעוט לאומי בעל זהות פוליטית שיפעל כאוונגרד של כל הקיבוצים המדוכאים ונואשים – לא חי העם היהודי חיים פוליטיים.<sup>71</sup> על רקע תפיסה זו יש להבין את התגייסותה הנחרצת של ארנדט ב-1941-1942 להקמת צבא יהודי עצמאי שיפעל במסגרת צבאותיהן של בעלות הברית במלחמת העולם השנייה. ארנדט סברה כי רק על ידי השתתפות פעילה ואחראית בהיסטוריה יתאפשר לדבר על פוליטיקה יהודית,<sup>72</sup> ורק אז יהיה אפשר לדבר על עם יהודי במובן של ישות פוליטית בעלת היסטוריה פוליטית.

68. נתן רוטנשטרייך, 'בתוך ההיסטוריה וסיכוכיה – הרהורי סיכום', בתוך: עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, עם עובד, תל אביב 1978, עמ' 185.

69. שם.

70. ראו: Hannah Arendt, 'Jewish History, Revised', in: *The Jewish Writings*, pp. 303-311.  
ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 57. עוד ראו: Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge, MA 1996, pp. 57-61.

71. ראו: Hannah Arendt, 'Herzl and Lazare', in: *The Jewish Writings*, pp. 338-340.

72. ראו לדוגמה: Hannah Arendt, 'Jewish Politics', *ibid.*, pp. 241-243.

תפיסה זו מובנת מאליה כשזוכרים שעניינה של ארנדט התמקד כאמור בכעייתו המרכזית של העם היהודי באירופה בעת החדשה, דהיינו התחמקותה של העילית החברתית והכלכלית שלו מקבלת אחריות היסטורית ופוליטית לגורלו של העם היהודי כעם במובן הלאומי. בזיקה לתפיסה זו של ארנדט בדבר התחמקות העילית היהודית מקבלת אחריות פוליטית ומניה וביה מהשתתפות במרחב הפוליטי האירופי יש גם כדי להסביר את העובדה המוזרה לכאורה שארנדט העדיפה את הציונות מן ההתבוללות, אף על פי שלמעשה התנגדה בחריפות למרבית מגמותיה המדיניות של הציונות, ובעיקר למטרתה הבסיסית ביותר – הקמת מדינה יהודית לאומית בארץ ישראל. טעמו של דבר פשוט: כמו הציונים המדיניים – ובעיקר הרצל ולזר שהיו תמיד לנגד עיניה – היא גרסה שתכליתה של הציונות בתורת תנועה לאומית של העם היהודי היא להבטיח את הישרדותו של העם היהודי כעם. ברוח זו את נקודת הכובד המשמעותית ביותר של המהפכה שחוללה הציונות בעולם היהודי ראתה ארנדט בעיקרו של דבר במושג המפתח שלה, דהיינו בקריאתה ל'נורמליזציה' של העם היהודי, בשאיפה להפוך את העם היהודי לעם ככל העמים. בהתבוללות, לעומת זאת, לא ראתה ארנדט אלא את התהליך שבהתכחשותו לאופיו הלאומי-אתני של הקיבוץ היהודי הביא לחוסר האונים של העם היהודי.<sup>73</sup> ואכן, אין ספק שבשיליה נחרצת זו של ההתבוללות יש לאתר את מקורה ואת שורשה של ההערכה שרחשה ארנדט לפועלו החינוכי-רוחני של מרטין בובר בין 1933 ל-1938.<sup>74</sup> הלאומיות הציונית ההרצליאנית פירושה מבחינות רבות התבוללות קולקטיבית, ומתוך כך אין היא מוצאת ביהדות בחינת דת ותרבות מעניקת משמעות עניין ראוי כשלעצמו; בובר לעומת זאת שאף למצוא את תכניה של התרבות היהודית ואת משמעותה הרוחנית כדי לחזק את עמידתו הנפשית של הצעיר היהודי-גרמני שנודה במפתיע מהחברה ומהתרבות הגרמניות ופעמים רבות הושלך אל עולם יהודי שהיה עד עתה זר לו לחלוטין. בכך ראתה ארנדט את גדולתו ואת חשיבותו של בובר.

על רקע זה של שלילת ההתבוללות ותביעה לשמירת הזהות הלאומית יש להבין גם את הביוגרפיה שכתבה ארנדט על רחל ורנהאגן.<sup>75</sup> כפי שהעידה בעצמה, היא כתבה אותה מנקודת ראות ציונית, דהיינו מתוך שלילה נחרצת של ההתבוללות מזה ותפיסת העם היהודי כאומה במובן המודרני של המושג מזה. ואמנם הסתייגותו של יאספרס מביוגרפיה זו מקורה דווקא בנקודת ראות ציונית ביקורתית זו. לגרסתו, ארנדט כפתה על רחל ורנהאגן תפיסת עולם פוליטית ושאלות של זהות קולקטיבית שרידדו את עולמה האינטימי והתעלמו מעולמה האנושי-אינטימי ומתוך כך אוניברסלי מטבעו. אין אלה דברים של מה בכך, שכן כביוגרפיה זו נתנה ארנדט מבע מתוך הזדהות עם רחל ורנהאגן אף לעולמה

73. ראו גם: משה צימרמן, 'חנה ארנדט, ה'פוסט ציונית' המוקדמת, בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 213-214 (להלן: אשהיים, חנה ארנדט בירושלים).

74. ראו: Hannah Arendt, 'A Guide for Youth: Martin Buber', in: The Jewish Writings, pp. 31-33.

75. ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: חנה ארנדט בירושלים, עמ' 7.

האינטימי. כעבור שנים רבות, כשעברה ארנדט על דפי הביוגרפיה, היא הבהירה שראתה בוורנהאגן את חברתה הטובה ביותר, אף על פי 'שהיא מתה לפני כמאה שנה'.<sup>76</sup> כשם שהפרכנו את הטענות בדבר כשירותה של ארנדט לעסוק בחקר ההיסטוריה היהודית, בעיקר בסוגיות רגישות וטעונות כמו אנטישמיות, ובדבר התכחשותה לקיומו של עם היהודי כנושא היסטורי ולקיומו כיש, כדבריו של יקרה, נפריך בנקל גם את הטענה בדבר זרותה וניכורה מהעם היהודי. קל ביותר להוכיח שארנדט לא היתה מעולם זרה לעם היהודי או מנותקת ממנו ושלא היתה מעולם אדישה לגורלו.<sup>77</sup> אין הדברים אמורים רק בתקופה שקדמה להקמת מדינת ישראל אלא גם בשנים שמהקמת המדינה עד מותה של ארנדט, כלומר גם אחרי שנכזבו תקוותיה שתקום בארץ ישראל מדינה דו-לאומית שתהיה מופת להשתחררות ממדינת הלאום שכישלונה התגלה במאה ה-20.<sup>78</sup> בהקשר זה די להצביע על כמה התבטאויות של ארנדט: הן משנות השלושים והארבעים, כלומר בשנות המלחמה, כשהיתה שרויה בעיצומו של מאבק להקמת צבא יהודי עצמאי שיילחם בנאצים לצדן של בעלות הברית; הן בשנים שפעלה מתוך זיקה ל'איחוד' ולצדו של מאגנס נגד הקמת מדינה יהודית לאומית בארץ ישראל; והן משנות השישים של המאה ה-20, כאשר כבר היתה מושמצת ומוחרמת בעולם היהודי בכלל ובעולם הציוני ובישראל בפרט. כבר בפתיחת דיון זה בשאלת ההזדהות וההשתייכות של ארנדט לעם היהודי מן הראוי לזכור דברים שאמרה בריאיון לטלוויזיה בשנת 1964. במילים ברורות ביותר הבהירה ארנדט כי מילדותה היתה מודעת ליהודיותה ומימיה לא התכחשה לה. כך, כדי ללמד על שורשיה של תחושת הזדהות ושייכות זו, סיפרה בריאיון:

[אמי] לא הייתה מאוד תיאורטית [...] ל'שאלה היהודית' לא הייתה כל משמעות בעיניה. מובן שהיא הייתה יהודייה! היא לעולם לא הייתה מטבילה אותי לנצרות. והיא הייתה מזכה אותי במכות נאמנות אילו הייתה לה אי-פעם סיבה להאמין שהתכחשתי לדבר הייתי יהודייה. העניין מעולם לא היה נושא לדיון [...] <sup>79</sup>

דברים באותה הרוח כתבה ארנדט בתשובה למכתב הביקורת והתוכחה החריף שכתב לה גרשום שלום בעקבות ספרה על משפט אייכמן.<sup>80</sup> בתשובתה לשלום הבהירה ארנדט בלשון החלטית, סרקסטית ופסקנית ביותר שלא התכחשה מעולם ליהודיותה; היא רואה בה נתון

76. יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 110.

77. דיון מרתק בשאלה הזדהותה היהודית של ארנדט ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: חנה ארנדט בירושלים, עמ' 6-9.

78. ראו בהקשר זה: יוסף גורני, בין אושוויץ לירושלים, עם עובד, תל אביב 1998, עמ' 53-66.

79. מצוטט מתוך: יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 63.

80. ראו: Hannah Arendt, 'A Letter to Gershom Scholem', in: *The Jewish Writings*, pp. 465-471. על האופי האמביוולנטי של הזדהותה עם העם היהודי כפי שבא לידי ביטוי בתשובתה למכתבו של שלום ראו: אשהיים, 'מבוא', בתוך: חנה ארנדט בירושלים, עמ' 7.

טבעי, וכמו שאר הנתונים הטבעיים אין לכפור בה. נהפוך הוא, נתונים טבעיים לדעתה הם הנתונים החשובים והיקרים ביותר, ואין לו לאדם אלא להפוך אותם מגורל לייעוד.<sup>81</sup> בהקשר זה ראוי לציין שלפעילות במסגרת העולם היהודי הפנימי ולחקר ההיסטוריה היהודית והאנטישמיות – שכאמור היתה נושא משעמם בעיניה – אמנם הגיעה ארנדט רק בשל האנטישמיות הפוליטית השיטתית של הנאציזם, ואילו תודעת יהודיותה כמו נכפתה עליה על ידי האנטישמיות של חבריה ללימודים בלדותה. ואולם אל לנו לשכוח שפעמים רבות טענה כי מציאותו של העם היהודי ותודעתו העצמית אינן מותנות באנטישמיות ולא היו מותנות בה.<sup>82</sup> נהפוך הוא, לגרסתה של ארנדט, העם היהודי ותודעתו הלאומית הם מציאות הקיימת לעצמה ובשל עצמה. כך לדוגמה הבהירה תפיסה זו ביסודות הטוטליטריות בדברים חותכים ביותר:

אין [...] לומר שהתודעה העצמית היהודית הייתה אי־פעם יצירה בלבדית של האנטישמיות. גם ידיעה שטחית של ההיסטוריה היהודית, שעניינה המרכזי מאז גלות בבל היה הישרדותו של העם כנגד הסכנות המאיימות של הגלות, די בה כדי לפרק את המיתוס הערכני בנושאים אלה, מיתוס שנעשה אופנתי למדי בחוגים אינטלקטואלים עם פרשנותו ה'אקזיסטנציאליסטית' של ז'אן פול סארטר ל'יהודי', כמי שאחרים רואים ומגדירים אותו בתור יהודי.<sup>83</sup>

עם זאת, היא עמדה על נטייתו של העם היהודי, בהיותו עם לא פוליטי – או ליתר דיוק עם שהחליט לפרוש מההיסטוריה בעיקר בעקבות משבר השבתאות – לזכור ולשמר כאירועים חיים את ההיסטוריה הרחוקה דווקא, ולא את ההיסטוריה הקרובה. ככלות הכול, לו נדרש לאירועים הקרובים בזמן, היה שב להשתתף בהיסטוריה במידה כלשהי.<sup>84</sup> החשוב ביותר לענייננו הוא שדברים אלו כתבה ארנדט בשנת 1946, ובכל פעם שהתייחסה במסגרתם לעם היהודי היא עשתה זאת בלשון של הזדהות מוחלטת, כפי שמעידה העובדה הפשוטה שנהגה לדבר עליו בגוף ראשון רבים: 'אנחנו'.

על רקע הדברים האלה אך טבעי הוא שבשנים שסמוך לפני הקמתה של מדינת ישראל השתתפה ארנדט בפעילות הציונית. שלילת מטרותיה של הציונות המדינית והביקורת החריפה שמתחה עליה היו במסגרת הוויכוח הפנים-ציוני,<sup>85</sup> ובשום אופן לא היו ביקורת

81. Arendt, *The Human Condition*, p. 208.

82. על תפיסתה את העם היהודי על ספן של שנות הארבעים, שנים לפני כתיבת יסודות הטוטליטריות, ראו לדוגמה: Arendt, 'Antisemitism', ובעיקר הצגתה את ההיסטוריוגרפיה הלאומית מזה ותפיסתה את האסימילציה מזה.

83. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 49.

84. Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', in: *The Jewish Writings*, pp. 343-375, on p. 343.

85. ראו גם: אסמון רז־קרקוצקין, 'דו־לאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ־ישראל', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 187.

עוינת מבחון. ארנדט חשה שייכת למחנה הציוני, ובמסגרת ציונית מקיפה זו היתה שותפה נאמנה לעמדותיו של ה'איחוד' ופעלה שכם אחד עם י"ל מאגנס. כך כתבה במכתב למאגנס ב-17 בספטמבר 1948: 'המשימה הדחופה ביותר המוטלת כיום על קבוצת "איחוד" בארץ-ישראל אינה לתמוך בבן-גוריון כמין רעה פחותה בחומרתה, אלא לשמש כאפוזיזיה עקבית, אם כי בגבולות של אפוזיזיה לויאלית', ואף הוסיפה: 'כל המאמין בממשל דמוקרטי יודע את חשיבותה של אפוזיזיה לויאלית'.<sup>86</sup>

תחושה זו של שייכות ואכפתיות לא חלפה גם לאחר קום המדינה וגם לא לאחר משפט אייכמן, כשיהודים וציונים רבים ראו בארנדט מעין סמל לשנאה העצמית היהודית והחרימו אותה. כדי לעמוד על עומק הזדהותה עם העם היהודי ובראש ובראשונה עם התנועה הלאומית שלו, שעל מטרותיה ודרכי ההגשמה שנקטה חלקה כאמור בחריפות רבה ביותר, די להביא את תשובתה ל'מועצה האמריקנית ליהדות' שהציעה לספק לה הגנה ובימה להשמיע מעליה את טענותיה נגד הביקורת שהוטחה בה על ספרה אייכמן בירושלים. ארנדט הבהירה למועצה שאמנם ניתקה את קשריה עם הציונות, אך הוסיפה שהעמדות הפוליטיות והמניעים שבגינם ניתקה את עצמה מהציונות שונים מאלה של המועצה ופעמים אף מנוגדים להם. ברוח זו לא היססה להצהיר במילים נחרצות ביותר שאין היא מתנגדת התנגדות עקרונית לישראל כשלעצמה, אלא לנקודות מסוימות של מדיניותה. אם לא די בכל זה, היא אף הוסיפה: 'אני יודעת, או מאמינה שאני יודעת, שאם תכה קטסטרופה במדינה היהודית הזאת, מסיבה כלשהי (ואפילו מסיבות של טיפשות שלהם), זו תהיה אולי הקטסטרופה הסופית לכל העם היהודי, יהיו אשר יהיו הדעות שבהן אנו אוחזים כרגע'.<sup>87</sup>

בהתבטאויות אלו, שקצתן נשמעו כאמור לפני הקמת המדינה וקצתן לאחר הקמתה ואף אחרי משפט אייכמן, יש בלא ספק כדי להזים את הטענות בדבר ניכורה מהעם היהודי או למצער בדבר אדישותה כלפיו.

.ד

אין אפוא לפקפק בזיקתה של ארנדט ליהדות ולעם היהודי ולהטיל ספק בכשירותה לעסוק בהיסטוריה של העם היהודי ובאנטישמיות ולהידרש לנושאים אלו בלא הטיה, ואולם בשאלת המתודה הדברים מורכבים יותר. לאמתו של דבר, שאלת המתודה והתפיסות ההיסטוריוסופיות וההיסטוריוגרפיות שהנחו את ארנדט אינן נוגעות רק לגישתה

86. מצוטט מתוך: ריצ'רד ג' ברנשטיין, 'הציונות של חנה ארנדט?', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 224.

87. מצוטט מתוך: יאנג-ברוהל, בשל האהבה, עמ' 423. ראו גם: אשהיים, 'מבוא', בתוך: חנה ארנדט בירושלים, עמ' 5-6; וכן: גורני, בין אושוויץ לירושלים, עמ' 61-62.

לאנטישמיות אלא למפעלה ההגותי בפרט והמחקרי בכלל, אך מפאת קוצר היריעה אתייחס להלן לשאלת המתודה של ארנדט רק ככל שהיא קשורה לענייננו, דהיינו האנטישמיות של המאה ה-19 והשוואה והזיקה ביניהן ובין ההיסטוריה היהודית באירופה במאות האחרונות. בהקשר זה ההאשמה העיקרית נגד ארנדט היא שטענה – או שלמצער אפשר להסיק מדבריה – שיש 'קשר סיבתי' (בניסוחו של אנגל) או 'קשר מובן מאליו' (אליבא דוולקוב) בין השואה ובין ההיסטוריה היהודית, דהיינו בין השואה ובין יחסיהם של היהודים עם סביבתם והתנהלותם במאה ה-19. בתפיסה זו, לגרסת מבקריה, יש משום הטלת אחריות (אם גם לא האשמה – כפי שמדגיש אנגל) לגורל היהודים ובכלל זה לשואה על העם היהודי עצמו, ולא רק על רוצחיו. אין ספק שהדרך להתמודד עם תקפותה של טענה זו היא לעמוד על המתודה ועל הנחות היסוד של ארנדט כפי שבאו לידי ביטוי ביומניה, במכתביה ובתשובותיה למבקרים וכפי שהן משתקפות מעיונה בסוגיית האנטישמיות ביסודות הטוטליטריות, ספר שעל היותו יצירת מפתח בהגותה עמדה בהרחבה מרגרט קאנובן.<sup>88</sup> על בסיס בחינה זו מטרתי בדברים שלהלן אינה אלא להראות שאף בעניין זה עיון חף ממגמה ומנקיטת עמדה מראש בדבריה יש בו כדי להזים את הטענה שארנדט הטילה על היהודים אחריות או אשמה, ככותרת אחד המאמרים החריפים נגד ספרה על משפט אייכמן: 'העם היהודי רצח את עצמו'.<sup>89</sup>

כדי להתמודד עם סוגיה זו מן הראוי להציג תחילה את המסגרת המחשבתית של התאוריות החברתיות-ביקורתיות שנראה כי ארנדט היתה שותפה לכמה מהנחותיהן. ראשיתן של אלה ביחס לחקר והבנת האנטישמיות במאמרו המפורסם לגנאי של מארקס על השאלה היהודית והמשכן באסכולת פרנקפורט – בעיקר בחיבורם של אדורנו והורקהיימר.<sup>90</sup> לפי גישות אלו, כפי שהכריזה ארנדט בשורות הראשונות של המבוא ליסודות טוטליטריות, אין כלל זהות בין האנטישמיות בחינת אידאולוגיה חילונית 'בת המאה התשע-עשרה – שבשמה, אם לא בטיעוניה, לא הייתה ידועה לפני שנות ה-70 של אותה מאה – לבין שנאת יהודים דתית, ששאבה את השראתה מאיבה דו-סיטרית בין שתי אמונות מנוגדות' ושפיינה את ההיסטוריה עד העת החדשה.<sup>91</sup> משום כך, לפי גישות אלו, כדי להבין את משמעותה, את מקורותיה ואת התפתחותה של האנטישמיות, אין להתייחס לאנטישמיות כאל שנאה ארוכת שנים. נהפוך הוא. יש לנתח בהקשר המודרני שבו הופיעה, כלומר בהקשר של ההשכלה, של פרויקט הנאורות ושל האמנציפציה. בשל התמקדותן של גישות

Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, .88 Cambridge University Press, Cambridge 1992, pp. 12-13

.89 ראו: ישראל גוטמן, 'העם היהודי רצח את עצמו: גרסת חנה ארנדט לשואה', הארץ (15.9.2000).

.90 ראו: ת"ו אדורנו ומ' הורקהיימר, 'יסודות האנטישמיות וגבולות הנאורות' (1944). בתוך: אסכולת פרנקפורט: מבחר (ערכו מיכאל מידן ואברהם יסעור, תרגם דוד ארן), ספרית פועלים, תל אביב 1993, עמ' 279-312.

.91 ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 43.

אלו בתנאים החברתיים, הכלכליים, הפוליטיים והתרבותיים של צמיחתה והתפתחותה של האנטישמיות המודרנית, הן דוחות אפוא גם את התפיסה המסבירה את האנטישמיות כתופעה נצחית וגם את התפיסה המסבירה אותה על ידי 'תאוריית השעיר לעזאזל'. באותה המידה הן אינן מקבלות את הגישות המושפעות מאמונת הפרוגרס הבלתי נמנע של אידאולוגיות ליברליות, שלפיהן האנטישמיות איננה תופעה בעלת משמעות וחשיבות היסטורית משום שאין היא אלא שריד של הדעות הקדומות הדתיות, ולפיכך יש לראות בה סטייה זמנית בלבד מתהליך הפרוגרס ההיסטורי – הא ותו לא. כנגד תפיסות אלו מניחים התאורטיקנים הביקורתיים שהעת החדשה בכלל והאמנציפציה בפרט יצרו ממד חדש של היהדות ושל היהודים ובהתאם לכך גם ממד חדש פִּיחַס אליהם. ברור אפוא שלגרסתם של התאורטיקנים הביקורתיים, את האנטישמיות המודרנית – כלומר העוינות ליהודים בעת החדשה שהתבטאה בפתרונות ל'שאלה היהודית', כפי שהוגדרה בפי בני התקופה – אין להבין ללא הבנת משמעותן של ההשכלה ושל המודרניות והשלכותיהן על החברה והתרבות מכאן ועל היהדות והיהודים מכאן.

על זיקתה של ארנדט לתאוריות הביקורתיות בחקר האנטישמיות תעיד גם העובדה שכמו מארקס, כפי שמלמד ניתוחה את הופעת האנטישמיות באירופה, סברה ארנדט שהאנטישמיות מעידה על אופייה של החברה האירופית ותרבותה יותר משהיא מעידה על היהודים. אם לא די בכך, כמו התאורטיקנים הביקורתיים, היא שללה נחרצות הן את 'תאוריית השנאה הנצחית' והן את 'תאוריית השעיר לעזאזל' ולא ראתה בהן הסבר לאנטישמיות.<sup>92</sup> למרות מסגרת מחשבתית זו, השאלה המרכזית של ארנדט ביסודות הטוטליטריות שונה לחלוטין משאלתם של מארקס ושל התאורטיקנים הביקורתיים. היא לא נדרשה לתכניה של האנטישמיות ולמקורותיה ההיסטוריים. היות שארנדט חוותה על בשרה את הטוטליטריזם הנאצי והיתה ערה גם לטוטליטריזם הסטליניסטי, היא שאלה שאלה קיומית ומטרידה ביותר: כיצד קרה שהאנטישמיות הפכה לאבן השתייה של האידאולוגיה הנאצית? ובכלל, מדוע רווחה בחברה האירופית בעצמה רבה כל כך עד שיכלה לשמש מכשיר תעמולה כה סוחף? ככלות הכול, אמנם האנטישמיות אינה מובילה בהכרח לייסודם של מחנות ריכוז ומוות, אך ספק אם אלה היו מוקמים באירופה אילולא היתה האנטישמיות דרך שגורה במידה כלשהי לקריאת המציאות והבנתה.<sup>93</sup>

אך הגיוני הוא שכדי לענות על שאלה זו היה על ארנדט לחשוב כמו בני אירופה במאה ה-19, דהיינו היה עליה להבין מה היתה האנטישמיות בשביל בני אותה המאה – קרבנותיה ונושאייה גם יחד – כיצד התבטאה בחווייתם החברתית, הפוליטית והתרבותית. משום כך חתרה במחקריה על האנטישמיות לעשותה לנטייה פוליטית וחברתית מוחשית ביותר. הדרך להשיג זאת היתה לנסות לחשוב כדרך האנטישמים ולדמיין איך הם רואים את

92. שם, עמ' 51-58.

93. George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Martin Robertson, Oxford 1984, p. 58

העולם.<sup>94</sup> משמעם של דברים אינו אלא שביסודות הטוטליטריות – וגם בחלקו הראשון המיוחד לאנטישמיות – לא חתרה ארנדט להתעמק רק בתכניה וקוויה האידאולוגיים של האנטישמיות או בעיקר בהם. כשם שמאמציה בספר זה נועדו בעיקר להבהיר כיצד דווקא באירופה, ערש זכויות האדם, היה יכול לקום שלטון טוטליטרי שביקש להרוס לא רק את המונח 'זכויות האדם' אלא אף את ייחודו של האדם ולהפוך אותו למין של בעל חיים כמובן השגור,<sup>95</sup> כך ביקשה להשיג בהירות דומה גם ביחס לאנטישמיות. היא שאפה לצייר את הדרך שעשתה האנטישמיות המודרנית, הפוליטית, מצעדיה הראשונים בראשית המאה ה-19, עם ההתארגנות האנטישמית הפוליטית הראשונה של האריסטוקרטיה דווקא,<sup>96</sup> עד הפיכתה לרכיב דומיננטי בטוטליטריזם הנאצי, הן מבחינה אידאולוגית כשלעצמה והן מבחינה תעמולתית בשל כוחה סוחף ההמונים. ניסיון זה להבין הן את דרכי השתרשותה ואחיזתה של האנטישמיות בחוויה הקונקרטית של האנטישמים והן את השפעתה והשלכותיה של חוויה זו והאנטישמיות שבעקבותיה על התודעה העצמית של היהודים, מושאיה של האנטישמיות, שחיו בתוך חברה זרה שבדרך פרדוקסית כללה אותם בתוכה ובה בעת דחתה אותם מתוכה, חייבה את ארנדט לבקש את דפוס חקירה הפנומנולוגית, השונה מהדפוס המקובל בהיסטוריה חברתית.<sup>97</sup> דפוס חקירה זה שהיתה אמונה עליו עוד בימי לימודיה אצל היידגר והוסרל ותרגומו לשדה ההיסטורי, כפי שניכר בצורה ברורה ביותר בפרק שעניינו משפט דרייפוס או תיאור הגזענות באפריקה על בסיס מקורות ספרותיים בעיקר,<sup>98</sup> שימש אותה בשחזור המחשבות והרגשות של האירופים בני המאה ה-19, יהודים ואנטישמים כאחד, מתוך מגמה להבין, או נכון יותר לתפוס כמעט בדרך חושית, כיצד ראו את העולם וכיצד חוו את קיומם. בדפוס חקירה פנומנולוגי זה יש מן הסתם להסביר את הנימות הנשמעות לעתים כאהדה לטנטית כביכול לאנטישמיות. ככלות הכול, הניסיון לשחזר את החוויה של האנטישמים ושל היהודים כרוך מטבע הדברים באימוץ נקודות המבט שלהם. כך, כשם שהיו שהצביעו על נימות גזעניות או למצער על הבנה לגזענות בספרה יסודות הטוטליטריות, שעיקרו שחזור עולמם הפנימי של האנטישמים, גם בדבריה על האנטישמים נשמעות מן הסתם נימות שיש בהן כדי ללמד כביכול על הבנה למניעיהם של האנטישמים.<sup>99</sup>

94. שם, עמ' 61.

95. Dana R. Villa, 'Introduction: The Development of Arendt's Political Thought', in: idem (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 3.

96. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 83-92.

97. על ארנדט כפנומנולוגית ראו: Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2002, pp. 287-319.

98. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 162-208; 297-345.

99. ראו לדוגמה את הדיון המרתק על ניתוח הגזענות של ארנדט והתגובות עליה בתוך ספרו של סיימון סוויפט: Simon Swift, *Hannah Arendt*, Routledge, London and New York 2009, pp. 77-79.



רכה של ארנדט איננה אפוא דרך המחקר ההיסטוריו-חברתי השגור. הסיבה לכך, כפי שהוטעם לעיל, היא שמטרתה היתה בראש ובראשונה לחשוף במסגרת העבר את הנסיבות שהיו התנאי לאפשרות הופעתה של 'האנטישמיות הטוטליטרית'. ודוק, רק תנאי לאפשרות הופעתה, ובשום אופן לא סיבתה במובן השגור של המונח 'סיבתיות'. ככלות הכול, ברוח האקזיסטנציאליזם שמיסודם של היידגר ויאספרס, את ייחודו של האדם יש לאתר בהיותו 'קיום' ולא essence; לפיכך אפיונו של האנושי, ומניה וביה של המעשה ושל ההתרחשות ההיסטורית, הוא יכולתו לחרוג משרשרת המעשים והסיבתיות הנגזרת מהם ולהתחיל התחלה חדשה בדרך של בחירה. הווה אומר, ייחודו של האדם הוא היכולת שלו ללידה חדשה. אך בכך לא די. כל אדם חדש שנולד הוא פתח להתחלה חדשה. אין ספק שכאן יש לחפש את אחד משורשי תפיסתה את ההיסטוריה כמציאות פתוחה בכוח ליצירת מרחב ציבורי שבתשתיתו חירות. לכן ברור הוא שאינך יכול לעמוד על הנסיבות והסיבות ההיסטוריות לכאורה אלא בדיעבד, וגם אז לא בדרכי המחקר המקובלות על ההיסטוריון החברתי, אלא על ידי זיהויים של אותם זרמים שבזמנם היו תת-קרקעיים (ודווקא משום כך יכלו להתפתח באין מפריע לכדי תופעה חדשה) ורק ניתוח פנומנולוגי משוחרר ממסגרות מעוצבות וממושגים קודמים כלשהם עשוי לחשוף אותם.<sup>100</sup> ברור אפוא שאף אם לפנינו דרך מחקר המאמצת את שיטת הניתוח הפנומנולוגי, הרי מטרתה היא בירור, בחינה וקטלוג של העובדות ההיסטוריות הרלוונטיות, ולכן אך טבעי שיש לעמוד על חשיבותם של מחקריה על האנטישמיות ועל היחסים בין יהודים ללא יהודים במאה ה-19 להבנת ההיסטוריה היהודית של העת החדשה.

עד כאן אשר למסגרת המחשבתית שבה פעלה. אפנה עכשיו למתודה, דהיינו לסיבתיות. כאמור, הטענה העיקרית כנגד ארנדט היא שלגרסתה היה אפשר לצפות את השואה ולפיכך היהודים, משום שפעלו בלא מודעות פוליטית ובלי לקבל עליהם אחריות להיסטוריה הקונקרטיית חטאו בהתנהגותם, וגם עליהם רובצת אחריות. טענה זו אף היא תמוהה מאוד. ככלות הכול, אחת מהנחות היסוד ההיסטוריוסופיות של ארנדט היא שבהיסטוריה אין לדבר על סיבתיות במובן השגור.<sup>101</sup> לגרסתה, המונח 'סיבתיות' במובן השגור זר למדע ההיסטוריה ולמדעי החברה.<sup>102</sup> משום כך את המונח 'יסודות' בספרה יסודות הטוטליטריות יש להבין כהתנסויות וכזרמים, לרוב תת-קרקעיים, שפעמים רק 'מבטם הנוקב והלהוט

100. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 160. ראו גם: Mary G. Dietz, 'Arendt and the Holocaust', in: Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, pp. 87-89.

101. דיון נרחב בסוגיית ה'יסודות' בהגותה מצוי בספרות הרחבה על ארנדט, ובעיקר על ספרה יסודות הטוטליטריות. ראו לדוגמה: Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation*; Crick, 'On Rereading the Origins of Totalitarianism'. ראו גם את מאמרו של ברנרד קריק בעברית (המיוסד על מאמרו באנגלית) 'ארנדט ו"מקורות הטוטליטריות": עמדה אנגלו-צנטרית', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 106-107; עוד ראו: עדית זרטל, 'פתח דבר', בתוך: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 19-21 (להלן: זרטל: 'פתח דבר').

102. ראו: Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation*, pp. 2-8; זרטל, 'פתח דבר', עמ' 20.

של משוררים וסופרים (אנשים שהחברה דחקה אותם אל ההתבודדות והבדידות הנואשת) היה עשוי להבחין בהם,<sup>103</sup> ורק בשל סיבות ונסיבות שונות ומיוחדות כמו מלחמת העולם הראשונה, המוני בני האדם שהוגדרו מבחינה משפטית חסרי נתינות (stateless) וכדומה התגבשו בדרך מסוימת. ואולם בשום אופן אין להבין את ה'יסודות' כסיבות במונח השגור שאירוע א גורר אחריו מן ההכרח את אירוע ב מכוחה של חוקיות מחויבת. לכן, לגרסתה, על יסודות אלו אפשר ללמוד רק בדיעבד. טעמו של דבר, כפי שמיטיבה לנסח עדית זרטל, הוא ש'רק אז אנו יכולים לעקוב אחר ההיסטוריה שלו. המאורע מאיר את עברו שלו, אך לעולם אי אפשר להסיקו מתוך עבר זה'.<sup>104</sup>

על מצע מחשבתי שאלה עיקריו אך נהיר הוא שאין לחפש אף בספרה ההיסטורי ביותר של ארנדט יסודות הטוטליטריות קשר סיבתי הכרחי וצפוי מראש בין האנטישמיות של המאה ה-19 ובין האנטישמיות הרצחנית של הנאציזם, ממש כשם שאין להורות על קשר כזה בין האימפריאליזם ובין הטוטליטריזם. ככלות הכול, ארנדט לא ביקשה הסבר היסטורי סיבתי, אלא חתרה להבנה: כיצד התאפשרה התופעה המזוויעה של האנטישמיות הרצחנית של הנאציזם, או ליתר דיוק – מה היו התנאים שעל מצעם התאפשרה. אם כאלה הם פני הדברים, אך נהיר הוא שאין לייחס לארנדט יצירת קשר מובן מאליו (כפי מייחסת לה וולקוב) בין האנטישמיות של המאה ה-19 ובין האנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי. בה במידה אין לגזור על סמך תיאור פנומנולוגי שמאחר שהיהודים היו צד פעיל בהיסטוריה היה בידם לצפות את תוצאותיה של האנטישמיות ושל השואה, וכיוון שלא עשו כן ולא הקדימו תרופה למכה מוטלת גם עליהם אחריות כלשהי.

אין ספק אפוא שלגרסתה של ארנדט היהודים לא היו בחינת צל, אלא שחקנים – אולי חלשים, אבל פעילים – בהיסטוריה ולכן שותפים ואחראים לה. לפיכך האנטישמיות של המאה ה-19 היא חלק מהסיפור 'הממושך והמפותל של יחסי יהודים-גויים בנסיבות של הפזורה היהודית'.<sup>105</sup> אך הדברים מורכבים ואין להבינם ללא המורכבות המיוחדת מאפיינת אותם. לדעת האחריות והשותפות שארנדט אינה פוטרת מהן את היהודים מתייחסת לצמיחת האנטישמיות המודרנית בפרט ולאנטישמיות בכלל, ואולם אנטישמיות זו, שהיהודים היו צד בהתהוותה ולכן שחקנים פעילים בעיצובה, אינה האנטישמיות הטוטליטרית של הנאציזם. כך היא מבהירה במילים מפורשות, שמתולדות האנטישמיות של המאה ה-19 היה אפשר ללמוד שמי שלא היו מוכנים לקבל עליהם אחריות לעניינים שבמרחב הציבורי היו עשויים למצוא את עצמם נדחפים למעמד של בהמות לפני שמוליכים אותן לבית המטבחיים.<sup>106</sup> ודוק. הדברים מתייחסים למאה ה-19. כמו הציונים האשימה ארנדט את

103. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 160.

104. זרטל, 'פתח דבר', עמ' 20.

105. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 44.

106. ראו: Hannah Arendt, 'The Moral of History', in: *The Jewish Writings*, pp. 312-316, on, p. 315.

העילית החברתית והפלוטוקרטית של היהדות המתבוללת שלא נתנה את דעתה לתוצאות של חוסר נכונותה לעמוד על זכותו של העם היהודי כעם ולהשלכות של הסתפקותה בהבטחות האמנציפציה, שאותה הבינה עילית זו כהתבוללות. לגרסת ארנדט, היה על עילית יהודית זו להבין שמכיוון שהעם היהודי, מרצונו או שלא מרצונו, חי בהיסטוריה, חובה עליה, מתוקף מעמדה, לקבל עליה אחריות ולפעול מתוך אחריות להתרחשויות ההיסטוריות, כלומר לפעול בדרך פוליטית ולא להתנזר מההיסטוריה ולהסתפק בביטחון שהמדינה מבטיחה מעצם מהותה כמדינת חוק.<sup>107</sup> עם זאת, אל לנו לשכוח שאת מהלכה של ההיסטוריה לא יכלו היהודים לצפות אליבא דארנדט. ככלות הכול, הנחת היסוד ההיסטוריוסופית שלה היא שאין לדעת מראש את התוצאות של ההתנהלות האנושית בעת התרחשותה. אין אנו יכולים לדעת אלא ידיעה שבדיעבד, כלומר של התנאים שאפשרו את מה שהיה עתיד להתרחש. לא בהטלת אשמה מדובר אפוא, אלא בהסקת מסקנה לאחור. האירוע שאירע מצביע על עברו, אך כאמור, לעולם אין לדעת מה ילד יום מתוך התבוננות בהווה, שהרי אופייה המיוחד של העשייה האנושית הוא יכולתה ליצור מצבים חדשים – שמקורותיהם, לא סיבותיהם, הם פעמים רבים זרמים בלתי מורגשים, בטלים לכאורה, 'תת-קרקעיים' – שאינם פרי מעשים קודמים או מציאות מוגדרת, אלא בחינת לידה חרשה שתוצאותיה אינן צפויות.

אישוש לדברים אלו נמצא כבר בהקדמה לספרה של ארנדט יסודות הטוטליטריות, שהיא סיגה וקבעה בה כי חלקו הראשון של הספר העוסק באנטישמיות מוגדר 'בפרק הזמן ובמקום שהוא דן בהם, וכן בנושאו. ניתוחיו מתייחסים להיסטוריה היהודית במרכז אירופה ובמערבה מאז תקופת יהודי החצר ועד פרשת דרייפוס, כל עוד זו הייתה רלוונטית להולדת האנטישמיות או הושפעה ממנה'.<sup>108</sup> טעמו של דבר פשוט: האנטישמיות הנאצית כפי שהיא הבינה אותה היתה רכיב במסגרת אידאולוגית, דהיינו היא לא היתה כרוכה בכל מגע קונקרטי עם היהודים. תחילתה של אנטישמיות אידאולוגית זו, הבהירה ארנדט, היא 'הופעתן של המפלגות האנטישמיות הראשונות בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-19', שכן הופעתן מסמנת את הרגע 'שבו התבצעה החריגה מן הבסיס המוגבל העובדתי של מאבק אינטרסים ושל התנסות שאפשר להוכיחה, ונפתחה הדרך שהובילה בסיומה אל "הפתרון הסופי"'.<sup>109</sup> דברים ברוח זו כתבה ארנדט עוד באמצע שנות הארבעים, כשהבהירה כי את שהתרחש במחנות אין להסביר בהסברים השגורים להסבר זוועות בהיסטוריה. הסברים אלו, גרסה, אין בהם די, משום שהנאציזם היה לא רק תנועה חדשה שהופיעה, אלא הוא היה הביטוי המובהק להתערערותה של מדינת הלאום, להתמוטטותן של כל

107. טענות מעין אלה נשמעות כמעט בכירור במאמר שפרסמה ב-1946; ראו: 'The Moral of History', Arndt.

108. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 49-50.

109. שם, עמ' 50.

המסורות הגרמניות והאירופיות כאחד.<sup>110</sup> סמי מכאן צפיית העתיד והטלת אשמה כלשהי. הדגש הוא אפוא על ערעור מדינת הלאום בשל הופעתם של מבנים פוליטיים וחברתיים חדשים והתעצמותו והשתרשותו של אימפריאליזם חסר תקדים שאינו יודע שבעה. משמע, אף אם אין הדברים אמורים מפורשות, ההיגיון הפנימי של תפיסת האנטישמיות של ארנדט פוטר את היהודים מאחריות היסטורית כלשהי ככל שהדברים אמורים בטוטליטריזם הנאצי, שחרג מגדרה של התנסות 'שאפשר להוכיחה'. ואכן, ארנדט גרסה שככל שהדברים אמורים בהיסטוריה שבעקבות העידן האימפריאליסטי והעידן הטוטליטרי שבא בעקבותיו אין לבורר את 'השאלה היהודית או את האידיאולוגיה האנטישמית מנושאים המנותקים למעשה כמעט לגמרי מהמציאות של ההיסטוריה היהודית המודרנית'.<sup>111</sup> אם אכן כאלה הם פני הדברים, הרי מעשיהם ומחדליהם של היהודים אינם רלוונטיים, וודאי שאין ליחס ליהודים אחריות כלשהי לאנטישמיות הטוטליטרית של הנאצים או לפשעי הטוטליטריזם הנאצי או הסטליניסטי. לא ייפלא אפוא שכאשר נמצא אותה מייחסת ליהודים אחריות כלשהי, הדברים מכוונים אל העילית הפוליטית והפלוטוקרטית של היהודים או אל בודדים בעילית הזאת (דוגמת ד'זראלי).<sup>112</sup>

רמז על המונח 'אחריות' של ארנדט בקשר ליהודים ועל משמעות קביעתה שהיהודים היו שותפים פעילים בזירת ההיסטוריה נוכל למצוא מתוך עיון בתיאור שהיא מתארת את עליית בית רוטשילד בראשית המאה ה-19.<sup>113</sup> ארנדט דנה בפעילותה הכלכלית והבין-לאומית של משפחת רוטשילד, בתפקידה בשימורו של העם היהודי ובהשלכות של פעילותה על דמותם של היהודים בחינת גוף בין-לאומי המצוי בכל מקום והוא בעל כוח סמוי 'המשפיל את הממשלות הגלויות כולן והופך אותן לחזית שאין מאחוריה מאומה'.<sup>114</sup> אגב הדיון הזה ארנדט מדגישה שאמנם דמותם זו של היהודים היתה תוצר של התנסות קונקרטיה משותפת של לא יהודים ושל היהודים, אך באותה מידה היא גם מדגישה שהדברים אמורים לא באמת גופה, אלא ב'אמת שהם מעוותים'. חשוב לציין: הדברים אמורים, כפי שארנדט כותבת ללא כחל וסרק, לא באמת, אלא ב'אמת' שעוותה. טעמו של דבר ברור ביותר: היהודים, אף שהם אחראים להתנהלותם (והכוונה לתקופה הקדם-טוטליטרית), אינם אחראים לדרך שבה אחרים מפרשים אותה, קל וחומר שאינם אחראים לתגובתם של אלה, 'האחרים', להתנסות זו, ואינם אשמים בה.<sup>115</sup>

110. ראו: Hannah Arendt, 'Approaches to the German Problem', in: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, London 1994, P. 108.

111. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 50.

112. ראו גם: גורני, בין אושוויץ לירושלים, עמ' 59.

113. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 80-83.

114. שם, עמ' 83.

115. ראו גם את דיונו של אנגל בסוגיה זו: אנגל, מול הר הגעש, עמ' 189-192. אנגל פוסק שם כי בתיאור שארנדט מתארת את התנהלות היהודים במאה ה-19 יש יותר משמץ של ביקורת, אך לא במידה כזו שהתפוך את תפיסתה ההיסטורית והמתודולוגית ל'יעדים לביקורת רחבה בעולם היהודי' (שם, עמ' 192).

הנחתה של ארנדט שיש 'לראות את האנטישמיות המודרנית במסגרת כללית יותר של התפתחות מדינת-האומה, ובה בשעה לחפש את שורשיה בהיבטים מסוימים של ההיסטוריה היהודית, ובמיוחד בתפקידים שמילאו היהודים במהלך המאות האחרונות'<sup>116</sup> מוגבלת אפוא לתקופה שמשלהי המאה ה-17, עם הופעת יהודי החצר, עד שלהי המאה ה-19. אך כאשר מדובר על אחריות, ועל אחת כמה וכמה על אשמה, בנוגע לשואה ולאפשרות למנוע אותה, הדברים שונים לחלוטין. אמנם היהודים, לגרסת ארנדט, לא הבינו ולא צפו את תוצאות היחסים בינם ובין סביבתם הלא יהודית, ולפיכך לא פעלו לשיפורם, אך אם נזכור שמדובר בעליית הנאציזם לשלטון ובאנטישמיות של הטוטליטריזם הנאצי – שהיתה 'אידאולוגית' ולא ינקה ממגע כלשהו עם היהודים וכמובן לא הושפעה ממנו – ברור שלא היתה ליהודים כל אפשרות לצפות את ההתפתחויות, וממילא אין להאשיםם שלא פעלו בדרך שהיתה יכולה למנוע אותן, שהרי אי אפשר להאשים מאן דהוא או לטעון שהוא אחראי למעשה כלשהו או להתנהגות כלשהי על סמך תוצאה בלתי צפויה. אם דברים אלו נכונים ככלל, קל וחומר שהם נכונים כשהם אמורים כמעשי הטוטליטריזם הנאצי, פוסקת ארנדט בלשון חד-משמעית:

הטרור כפי שאנו מכירים בימינו מכה ללא כל התגרות מקדימה, וקורבנותיו חפים מפשע אפילו מנקודת מבטו של מפעיל הטרור. זה היה המקרה בגרמניה הנאצית שאסרה מלחמת טרור מקיפה כנגד היהודים, כלומר, נגד בני אדם בעל כמה מכנים משותפים אופייניים שלא להם כל קשר עם התנהלותם הספציפית של אותם בני אדם.<sup>117</sup>

דווקא בהיבט זה של חפותו המוחלטת של קרבן הטרור הטוטליטרי הנאצי מבקשת ארנדט הסבר לכוח השכנוע של 'תאוריית השעיר לעזאזל', השגויה לגרסתה, בהסברת האנטישמיות.<sup>118</sup> דברים אלו עשויים לקבל משנה תוקף אם נזכור שאחת מהנחות הבסיס של ארנדט בהבנת אופיו והתפתחותו של הטוטליטריזם החותר להרס הייחוד האנושי – כלומר היכולת לחולל את הבלתי צפוי בחינת 'לידה חדשה' – היא שלמרבית הפרדוקס, הטוטליטריזם עצמו הרי הוא פרי הייחוד הזה. אך טבעי הוא על כן שלגרסתה הטוטליטריזם ומעלליו במאה ה-20 הם 'הבלתי-צפוי המוחלט'.<sup>119</sup> על כן נראה, כפי שהיטיב להבהיר יעקב טלמון,<sup>120</sup> שכמו בכל מערכת יחסים, אף שנאת היהודים הושתתה על תגובה ועל גירוי

116. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 60.

117. שם, עמ' 55.

118. שם.

119. למעשה זו הנחת היסוד של יסודות הטוטליטריות של ארנדט: שהופעת הטוטליטריות היא הופעת הבלתי צפוי ואל לנו להפוך אותה בכוח לצפוי. ראו לדוגמה: שם, עמ' 47-48.

120. ראו: יעקב טלמון, 'משמעותה האוניברסלית של האנטישמיות החדשה', בתוך: אחדות וייחוד: מסות בהגות היסטורית, שוקן, ירושלים ותל אביב תשכ"ה, עמ' 279.

משני הצדדים, היהודי והלא יהודי. ואולם פעמים תגובת הצד המגורה היתה פתולוגית או קשורה בעיצומו של דבר גם להשפעותיו של גירוי אחר. במקרים מעין אלה אין להטיל את האשמה להתנהגותו של המגורה על הצד המגרה ואף לא לזקוף אותה לחובתו של הגירוי הראלי. משמעם של דברים, אף אם בתיאורה את התנהלותם של היהודים ובעיקר של העילית הכלכלית והחברתית, המצומצמת מטבעה, יש יותר מנימה ביקורתית, הרי עדיין אין ביקורת בחינת הטלת אשמה. ככלות הכול, ייחודה של התגובה הפתולוגית, במקרה דידן עליית הטוטליטריזם הנאצי והשוואה, הוא היעדר האפשרות לצפות אותה, ואל לנו לשכוח שהבעיה שמציבה לפנינו הופעת הטוטליטריזם, לגרסת ארנדט, היא שהופעתם של הנאצים והצלחתם היו למעשה התממשותו של ה'בלתי צפוי' המוחלט.<sup>121</sup>

ה.

כללם של דברים: הצגת תפיסת האנטישמיות של ארנדט בהיסטוריוגרפיה היהודית והציונית, הערכתה והטענות נגדה, בין שהן משתמעות מתיאור תפיסתה בלבד ובין שהן מוטחות בפירוש, תמוהות ביותר. אין כוונתי רק לניתוחו הפסיכולוגי של אטינגר בדבר המוטיבציה ומבנה העומק של טענותיה של ארנדט או לטענותיו המכלילות ביותר של יקירה, אלא בעיקר לדרך שבה הוצגה תפיסת האנטישמיות שלה. התפתחות האנטישמיות המודרנית כפי שארנדט מתארת ומנתחת – החל במאמריה הראשונים בשנות השלושים; עבור במאמריה בשנות הארבעים (ובעיקר כאמור 'אנטישמיות') שפורסמו בעיקר בעיתונות היהודית בארצות הברית ובספרה יסודות הטוטליטריות שחלקו הראשון הושגת במידה רבה על מאמרה 'האנטישמיות'<sup>122</sup>; וכלה בספרה על משפט אייכמן – ככלות הכול הרי ברור מעל לכל ספק שהיא מורכבת לאין ערוך מההתפתחות המשורטטת בהיסטוריוגרפיה הציונית או היהודית של האנטישמיות. די לציין שצמיחת האנטישמיות המודרנית לגרסתה של ארנדט היא תופעה שאינה קשורה רק בפלוטוקרטיה היהודית או ב'מצליחנים' היהודים (parvenu, כדבריה), או רק ביחסים שבין היהודים ובין המדינה. היא קשורה בעיצומו של דבר גם להיסטוריה האירופית של היהודים – מרצונם או שלא מרצונם, ביודעים או שלא ביודעים – היה חלק בה, גם לתפקיד הכלל-אירופי שמילאו דווקא בשל היותם נעדרי לאומיות מסוימת, גם לזיקתם למדינה בעת החדשה וגם לפרויקט המודרניות שמקורו בתנועת ההשכלה ולאמנציפציה שהיתה חלק אינטגרלי ממנו.<sup>123</sup> באותה מידה היא קשורה לאי-מודעותם של היהודים לתהום ולמתח שבין החברה למדינה;<sup>124</sup> לצמיחתן

121. ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 39, 47 ועוד מקומות.

122. ראו: Arendt 'Antisemitism'. כן ראו: Jerome Kohn, 'Introduction', in: *The Jewish Writings*, p. xix.

123. ראו לדוגמה: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 59-60.

124. ראו: שם, עמ' 79.

של הרומנטיקה, של הלאומיות האינטגרלית ושל 'תנועות הפאן' למיניהן;<sup>125</sup> לתהליכי המודרניזציה – כדוגמת התיעוש, צמיחת הקפיטליזם ובעקבותיו האימפריאליזם – והשלכותיהם (הופעת מפלגות ההמון<sup>126</sup> לדוגמה); וגם, ואולי בעיקר, היא קשורה להופעתו של היהודי החדש, היהודי המתבולל, הופעה שכמובן מאליו גררה אחריה עיצוב זהות יהודית מודרנית-מתבוללת שהלא יהודי לא יכול היה להבינה אלא אגב היררשות לקטגוריות פסיכולוגיות או ביולוגיות.<sup>127</sup>

ברור מעל לכל ספק שאין לייחס לארנדט ראייה סטראוטיפית או לומר שהיא מושפעת מהלכי רוח, אמונות ודעות שמקורם בסביבה שבה עוצב עולמה (אם כי אין ספק שכמו בכל הגות, בין של ההיסטוריון ובין של הפילוסוף, מן ההכרח הוא שגם אלה קיבלו כלשהו בהגותה). נהפוך הוא, כל המעיין ולו ברפרוף בכתביה בעניינים יהודיים מהמחצית השנייה של שנות העשרים עד יומה האחרון אינו יכול להתעלם מהמאמץ חסר הפשרות שלה להבין את האנטישמיות כתופעה שזירתה ההיסטוריה, ולפיכך יש לבחון אותה, כמו כל תופעה היסטורית אחרת, במסגרת המציאות ההיסטורית האירופית והיהודית כאחת ובזיקה לפרויקט המודרניות בכלל.

אילולא דמסתפינא, הייתי אף מוסיף ואומר שמוטיב האחריות וקביעתה של ארנדט שאף היהודים נושאים באחריות לאנטישמיות המודרנית – אך כאמור לא לאנטישמיות הטוטליטרית הנאצית! – קשורים לא מעט דווקא במוטיבציה היהודית-לאומית שלה. כזכור, עוד בשלהי שנות העשרים, בעת עבודתה על הביוגרפיה של רחל ורנהאגן, פיתחה ארנדט עמדה ביקורתית בנוגע להתבוללות. היא שאפה לראות את היהודים נלחמים לשוויון זכויות לא של יחידים, אלא של בני קיבוץ אתני-לאומי בעל אופי של ישות פוליטית. תנאי לזה הוא מודעות וקבלת אחריות פוליטית, דהיינו התנסות בחיים במרחב ציבורי שיש בו קבוצות שונות, לא פעם של בעלי אינטרסים עוינים אלה לאלה, פועלות מתוך חופש ונותנות ביטוי לייחודן, השתתפות במרחב הזה ונשיאה באחריות לקיומו. ברור הוא שתנאי לקיומו של מרחב 'פוליטי' זה הוא קיום ופעילות שאינם מוכתמים בתחושת סכנה וחרדה לחיים עצמם. כפי שהבהירה ארנדט עצמה במאמר 'מהי פוליטיקה': פוליטיקה, ומובן מאליו שאתה גם התנסות ואחריות משותפת של בני אדם כיחידים וכקבוצות, יכולה להיות רק במקום שבני האדם משוחררים בו מהדאגה לחיים גופם.<sup>128</sup>

125. ראו לדוגמה: שם, עמ' 354-355, 371-372.

126. ראו את הפרק 'שקיעתה של מדינת-האומה וקץ זכויות האדם', בתוך: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 404-449.

127. לאמתו של דבר, על בסיס זה ארנדט מנתחת את הרקע למשפט דרייפוס, לאיבה החברתית כלפי היהודי המתבולל, ולאיי-כולתו של האירופאי להבינו בלי להזדקק להגדרות פסיכולוגיות או ביולוגיות. ראו: ארנדט, יסודות הטוטליטריות, עמ' 162-206.

128. Hannah Arendt, *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, Piper, Muenchen 2003, p. 194