

תגובה

אלחנן יקירה

ארנדט וישראל: בעקבות הביקורת שמתחו רצבי ולדרמן על המסה 'על ה"פוליטי" ועל ה"אנטי-פוליטי": חנה ארנדט, אייכמן וישראל'

שני מאמרים שהתפרסמו לאחרונה בעיונים בתקומת ישראל עוסקים בהרחבה במסה מפרי עטי על חנה ארנדט,¹ ושניהם מותחים עליה ביקורת, האחד פחות והאחר יותר. פרופ' שלום רצבי מטעים (עמ' 443) שביקורת על ארנדט איננה ביקורת של היסטוריון, אלא של מי 'שהכשרתו פילוסופית בעיקרה' (אכן). אלא שאין הוא מוצא בדבר זה טעם לפגם אלא דווקא הצדקה לתשומת לב (ביקורתית, כמובן) מיוחדת ואף דמיון כלשהו לארנדט עצמה. ד"ר שמוליק לדרמן, לעומתו, מבקש להפריך הפרכה שיטתית את דברי על ארנדט, ולהראות בדרך זו עד כמה לוקה בחסר הדיון הישראלי בארנדט, ועד כמה 'ההקשר הפוליטי' שבו הוא מתקיים (דיונו שלו הוא כמובן מחוץ להקשר הזה) מעוות את הבנתנו אותה. הוא סבור שנכשלת בהבנתה של ארנדט בנושאים העיקריים הנדונים לדעתו במסה שלי,² וכך הוא מסכם את רשימתו:

דומה שאמיר אנגל, בסקירתו על ספרו של יקירה,³ דייק למדי: 'ספרו של אלחנן יקירה הוא ספין. השאלות שעומדות על הפרק הן קשות ותובעניות [...] יקירה בוחר

- 1 שלום רצבי, 'על המונח "אחריות" ועל הצורך בקריאה מחודשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט', עיונים בתקומת ישראל, 21 (2011), עמ' 435-465; שמוליק לדרמן, "'הכישלון המוסרי" של חנה ארנדט', שם, 24 (2014), עמ' 1-28; אלחנן יקירה, 'על ה"פוליטי" ועל ה"אנטי-פוליטי": חנה ארנדט, אייכמן וישראל', פוסט-ציונות, פוסט-שוואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושליטת ישראל, עם עובד ואוניברסיטת תל אביב, תל אביב 2006, עמ' 191-250. יש אולי מקום לציין כאן שספר זה יצא גם בגרסאות באנגלית ובצרפתית, שתיהן שונות למדי מן הגרסה העברית, ובעיקר המסה על ארנדט במהדורה הצרפתית (PUF, Paris 2010). (*Post-sionisme, post-shoah*).
- 2 לדעתו נושאי המסה שלי הם: המניעים שהביאו את ארנדט לכתיבת אייכמן בירושלים, יחסה לציונות ומשמעות המושג שטבעה ארנדט: 'הבנאליות של הרוע'.
- 3 ראו: אמיר אנגל, 'על נאמנות ועל אמת היסטורית', קתרזיס, 10 (2009), עמ' 18-45. ברשימת תגובה קצרה ('מי ישמור על השומרים?') שעורכי קתרזיס הואילו לפרסמה רק זמן רב אחרי שקיבלוה,

להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון [...] מטרתו של מענה רטורי זה היא לרוקן את הביקורות מתוכנן ולייתר את הצורך לדון בהן לגופן.

למרות הדברים האלה מודה לי לדרמן על ההזדמנות שסיפקתי לו לעדכן את הקורא בדרכים האמתיות שבהן יש לקרוא את ארנדט, ואף חולק לי כבוד ומשדרג את מה שבעיניו הוא אופן הקריאה שלי בארנדט, לדרגה של פרדיגמה. הוא קובע בתקציר מאמרו כי 'דיונו של יקירה בארנדט פרדיגמטי לגבי האופן שבו תפיסותיה של ארנדט בנושאים הנ"ל [כלומר, יחסה לציונות ו'הבנאליות של הרע'] מובנות [בישראל] לעתים קרובות'. ארנדט נתפסת ומוצגת בידי חסידיה, כפי שהתריס נגדי אחד מהם בדיון פומבי, כפילוסופית (היהודית) הגדולה ביותר בעידן המודרני, ובעצם כאישה הפילוסופית הגדולה ביותר במאה ה-20 בכלל. דומני שיש בדברים האלה לא רק הפרזת מה, אלא גם ביטוי של הגיוגרפיה, והיא נפוצה יותר מן הפרדיגמה שאני כביכול מייצג. מניסיוני למדתי שלמרות דבריו כאילו 'יש להודות ליקירה על הצורך שעורר, גם אם לא באותו מובן שהתכוון אליו, להמשיך ולקיים את הדיון בהגותה הפוליטית של חנה ארנדט במרחב האקדמי והציבורי הישראלי', בעצם אין לדרמן מתכוון לקיים דיון רציני ב'הגותה של ארנדט'. כך הוא בעיקר מפני שהביקורת – זו שהשמעתי אני, במקרה זה – איננה זוכה להתייחסות רצינית מצדו. גם בעניין זה הוא מייצג נאמן של אותה קהילה שניכסה לעצמה את השיח על ארנדט. הרעיון שאפשר לחלץ קריאה 'מקובלת' של ארנדט בקרב קוראיה הישראלים אינו עומד במבחן המציאות, ומה שבאמת אופייני הוא הדרך שלדרמן בונה קודם כול דחליל – 'דיון ישראלי מקובל' בארנדט – ואחר כך מסתער עליו בהמה שפוכה להרס ולקומם במקומו דיון 'שפוי'. מופרך לא פחות מדחליל ה'שיח' (הישראלי, ההגמוני, הממסדי וכולי) הוא דחליל ה'ספין', כלומר ההצגה המשונה, הבלתי סבירה לפרקים, של הטענות שטענתי לדבריו נגד ארנדט.

מאמרו של רצבי שונה לחלוטין. הוא איננו מאמר ביקורת, אלא ניסיון 'לבחון כמה קריאות, פרשנויות והערכות מסכמות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט [...] ולהצביע אגב בירור על המונח "אחריות" במשנתה' (עמ' 435). במסגרת בירור זה הוא מעיין גם בדבכי על ארנדט. הוא מעלה כמה השגות ודברי ביקורת, שעם רובם אינני מסכים, אך אין להכחיש שלפנינו כאן בירור למדני והגון של דבריה של ארנדט על האנטישמיות ושל חלק מן הספרות הביקורתית עליה. בעיקרו של דבר, וחרף דברי הביקורת שלו, אין בינינו מחלוקת של ממש על העניין שעומד במרכז מאמרו, דהיינו על דרך הפירוש שהציעה ארנדט לאנטישמיות המודרנית. חלק מן הטענות שרצבי מעלה נגדי דומות לטענותיו של לדרמן ואתיחס אליהן בהמשך; אך ראשית אני מבקש להגיב על הטענה שהטלתי ספק ביכולתה של ארנדט לכתוב באופן מעניין על האנטישמיות. לא מניח ולא מקצתיה. איש, כמדומני, אינו חולק על כך שארנדט לא חקרה את האנטישמיות כפי שהיסטוריונים

ניסיתי להסביר מדוע חשבתי שרשימתו של אנגל נעה בין המגווח לנלעג, ושאינה ראויה להתייחסות רצינית. ראו גם רשימת תגובה של עמית קרביץ לרשימתו של אנגל, קתרויס, 14 (תשע"א), עמ' 130-145, ותשובתו של אנגל, שם, עמ' 146-149.

נוהגים בדרך כלל לחקור אותה (או כל תופעה היסטורית אחרת), כלומר בודקים תעודות, יושבים בארכיונים, משווים עדויות, וכולי. כמו בעבודותיה האחרות, גם כתיבתה על האנטישמיות היא בעיקרה סיכום של מחקרים שעשו אחרים וקומפילציה של כתבים מאת זולתה. אין בכך כל רע, אבל אֶזְכוּר של העובדה הידועה הזאת (שגם רצבי, כאמור, מכיר בה) איננו משול לערעור על 'כשירותה' של ארנדט לדון בנושא שלפנינו. אין גם מחלוקת על כך שהיכרותה עם היהדות הממשית ועם ההיסטוריה שלה בפרט היתה מוגבלת, חלקית ומקוטעת. אבל גם בציון עובדה זו אין משום הטלת ספק ביכולתה לעסוק באופן מעניין ופורה באנטישמיות (או בכל נושא אחר). אם יש פגמים בתפיסת האנטישמיות של ארנדט, אין הם נובעים מ'כשירות' או מ'אי-כשירות' כלשהן, אלא מהטיותיה האידאולוגיות.

גם הטענה שאני שולל 'שלילה מוחלטת את תפיסת האנטישמיות של ארנדט' מפני שחקרה אותה מ'נקודת המבט של ההיסטוריה הפוליטית של אירופה המודרנית',⁴ איננה מדויקת. דומני שאי-אפשר באמת להתווכח על כך שבתור תאורטיקנית ארנדט אכן התעניינה באנטישמיות כתופעה אירופית ולא יהודית. מנגד, אין בעובדה זו כל רע, וכפי שיש מקום לחקור את השמדת היהודים בידי הגרמנים תוך כדי הדגשת חלקם של המְבצעים, הקרבנות או המתבוננים מן הצד, כך הוא גם ביחס לאנטישמיות. אלא שארנדט הכפיפה את עניינה באנטישמיות – שללא ספק היה קשור באופן עמוק, אקזיסטנציאלי אם תרצו, ביהדותה – למה שבאמת העסיק אותה כתאורטיקנית, דהיינו החידוש הגדול שייחסה לתופעה שהיא ואחרים כינו 'טוטליטריות'. גם בכך אין רע; אבל כך הוא רק אם האינטרסים התאורטיים הכלליים, ובעיקר השקפת העולם והאידאולוגיה, אינם פוגעים ביושרה המדעית. יש החושבים שמידת הצלחתה של ארנדט בשמירה על יושרה זו, למצער ביחס לדבריה על האנטישמיות של אייכמן, אך גם על האנטישמיות בכלל, היתה צנועה למדי.

כך או כך, גם לאחר שקראתי את מאמרו של רצבי לא השתכנעתי שיש בדיוניה הרבים של ארנדט באנטישמיות משום תרומה של ממש להבנתה של תופעה זו, בין שמתייחסים אליה כתופעה של 'משך ארוך' ובין שרואים בה תופעה מודרנית בלבד. כתבתי על כך מעט במסה הנזכרת לעיל, ותקצר כאן היריעה מלהציע שוב את הנימוקים לספקנותי ביחס לתרומתה של ארנדט להבנתה של התופעה, או קבוצת התופעות של 'אנטישמיות', 'שנאת ישראל', 'ודופוביה' וכיוצא באלה. למען האמת, כלל לא היה ברור לי, כשקראתי את מאמרו של רצבי, שכוונתו היתה להציע משהו אחר, וגם לא מצאתי במאמרו הסברים שמבהירים לנו מדוע חשוב להיסטוריון להגן על תאוריית האנטישמיות של ארנדט. כמי ש'הכשרתו פילוסופית' גם אינני בטוח שהייתי חותם בשתי ידי על דבריו בדבר טיבה ה'פנומנולוגי' של המתודה שארנדט נוקטת – לא על ביאורו מהי 'מתודה פנומנולוגית' (משום שלא די בהצבעה על האופי הלא סיבתי של ההסבר), ולא על האופן שארנדט החילה לדעתו מתודה כזו בפרשנותה לאנטישמיות. ישנם עוד דברים, אך לא זה המקום להרחיב בהם.

4 עמ' 445; המילים האחרונות הן ציטטה שמביא רצבי מספרי פוסט־ציונות, פוסט־שואה, עמ' 234.

רצבי טוען ש'יקירה מרחיק לכת'⁵ עד כדי קביעה שארנדט 'חששה מפני "עיצום" של ההיסטוריה היהודית או הפיכת היהדות ל"סובסטנציה"; והוא מוסיף שדברים אלה נאמרו כדי 'למנוע חלילה וחס טעות ולחשוב או לדמות שאפשר להצביע על נימה כלשהי של זיקה אינטימית של ארנדט לעם היהודי וליהדות'. אלא שהציטטה שהוא מביא מדברי איננה אלא פרפרזה על דברים שאמרה ארנדט עצמה באופנים שונים ובהזדמנויות שונות, כולל השימוש במטאפורת ה'עיצום'. היא מופיעה במפורש למשל בטיטה 'אנטישמיות', שנכתבה ככל הנראה בסביבות 1938 או 1939 ושכוללת לא רק את עיקרי רעיונותיה על האנטישמיות, כפי שתנסחם לימים בחלק הראשון של 'יסודות הטוטליטריזם',⁶ אלא גם את עיקר ביקורתה על הציונות כפי שבאה לידי ביטוי במאמרה 'הציונות: עיון מחדש' שהתפרסם ב-1944.⁷ הרעיון שהציונים 'עיצמו' (substantialized) – כלומר, פחות או יותר הפכו לעצם את מה שהוא בגדר של היסטוריה) את העם היהודי היה חלק קבוע בביקורתה על מה שהציגה כתפיסה הציונית של 'עם יהודי'. אבל 'עיצום' מעין זה לא היה בדרך כלל (למעט בקרב הוגי הציונות הדתית וחלק מהוגי הימין בתנועה הציונית) יסוד מרכזי של האידאולוגיה הציונית החילונית, אשר הוגיה תפסו את היהדות באופן היסטורי ופוליטי. ודוק: מה שדובר בו במסה שלי לא חל כלל ועיקר על האינטימיות של יחסה של ארנדט לעם היהודי, או על היעדרה של אינטימיות, אלא על יחסה הלא הגון לתנועה הציונית ולאידאולוגיה שלה.

כמה הערות בעלות אופי כללי יותר בעקבות דברי רצבי:

א. דומה שאין לארנדט נוכחות של ממש במחקר העכשווי על האנטישמיות. בשנים האחרונות, ולאור מה שנראה כהתעוררותה של האנטישמיות הישנה, הופעתה של אנטישמיות חדשה, התעצמותה של אנטישמיות אסלאמיסטית וערבית כמו גם הופעתה של אנטי-ציונות אידאולוגית רדיקלית, התרחב גם העיסוק האקדמי, הפובליציסטי והציבורי בשאלות אלה. לא בלתי מעניין לציין שבהקשר זה שבות ועולות כמה שאלות עקרוניות שהן בעלות דמיון מסוים לשאלות שארנדט דנה בהן בהקשר של האנטישמיות המודרנית והנאצית. כאז כן עתה עולה שאלת הרציפות לעומת הייחוד של מופיעה השונים של שנאת היהודים: האם, למשל, האנטי-ציונות והדה-לגיטימציה של ישראל הן בגדר אנטישמיות חדשה, ישנה או משהו אחר לגמרי? למרות ההקבלה המסוימת בין שאלה זו לדיון של ארנדט על אופייה היחיד במינו, ה-*sui generis*, של האנטישמיות הנאצית – הקשור כמובן לטענתה הכללית יותר על האופי חסר התקדים של הטוטליטריזם, ובעיקר של הפשעים שביצע – נראה שחוקרי שנאת היהודים דהיום אינם מוצאים בדרך כלל תועלת רבה בכתביה של ארנדט על האנטישמיות. מאחר שהייתי מעורב במידת מה

5 שם, עמ' 444; הוא מצטט מעמ' 232 של ספרי.

6 חנה ארנדט, 'יסודות הטוטליטריזם' (תרגמה וערכה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010.

7 חיבור זה התפרסם רק לאחרונה, ראו: Hannah Arendt, 'Antisemitism', in: Idem, *The Jewish: Writings* (ed. by Jerome Kohn and Ron H. Feldman), Random House, New York 2007, pp. 121-146. המאמר 'Zionism Reconsidered' נדפס בקובץ מאמרים זה בעמ' 374-343.

בדיונים האלה בשנים האחרונות, ארשה לעצמי להוסיף שייתכן שהם צודקים. אמנם אי אפשר לבטל את דבריה מכול וכול, אבל לעניות דעתי הלא מקצועית, הנחרצות בקביעתה ששנאת היהודים הנאצית היתה תופעה חדשה מזה, והזלזול והלעג להיסטוריונים המוצאים המשכיות ורציפות בין שנאת היהודים הפכה נאצית לזו של הנאצים מזה, גורמים לכך שדיונה באנטישמיות מעסיק בעיקר את פרשניה ופחות את העוסקים באנטישמיות עצמה. ב. רצבי מצביע, בצדק, על החשיבות שארנדט ייחסה לתפקיד שהיהודים עצמם מילאו לכאורה בהופעתה של האנטישמיות. אבל אין בכך רבותא גדולה, וגם הוגי הדעות של הציונות, ולפניהם רבים מן המשכילים, טענו טענות דומות. גם כאן יש לפנינו 'פרדיגמה', ומייסדה החשוב ביותר בעידן המודרני היה אולי ברוך/בנדיקטוס שפינוזה. מייצג רהוט במיוחד וקיצוני למדי של הגישה הזאת הוא א"ב יהושע. דבריו על שורשי האנטישמיות חוללו לפני שנים אחדות מחלוקת גדולה. אך יש הבדל גדול בין יהושע, הרצל וחבריהם מזה, ובין שפינוזה מזה. ייתכן שאפשר לתאר הבדל זה באמצעות הביטוי המפורסם של גרשם שלום, שארנדט סבלה (או נהנתה, גם זה עניין של פרדיגמה) ממחסור בולט באותו משאב שהיה מקור הביקורת הציונית, למשל, על הקיום היהודי בגולה, אותו דבר חמקמק ששלום כינה 'אהבת ישראל'. את ארנדט עצמה צריך כנראה למקם בין שני מופעייה של הפרדיגמה הזאת, בין שפינוזה להרצל, או אולי בשני המופעים. שכן, כפי שאנסה להבהיר מיד, איני טוען שהיא 'התנכרה ליהדותה', טענה ששני הכותבים מייחסים לי. כך או כך, תזת ה'אחריות' של ארנדט נעשית בעייתית מאוד בספרה על משפט אייכמן, שכן היא פוטרת שם את המוני היהודים מאשמה ומאחריות (וכועסת על גדעון האוזנר שהפנה לעדים שאלות על כך שלא התנגדו) מזה, אך מאשימה את מנהיגי היהודים על שהקלו כביכול על הנאצים במלאכת ההשמדה מזה.

ג. לא רק אטינגר הצביע על הקרבה הגדולה שבין דבריה של ארנדט על האנטישמיות ובין כתבים אנטישמיים, אלא גם שלמה אבינרי, ובעיקר, לאחרונה, ברנרד וסרשטיין, אף הוא היסטוריון מכובד מאוד שהראה כי עיקר מקורותיה של ארנדט בכתיבתה על האנטישמיות היו היסטוריונים בעלי זיקה ברורה לאידאולוגיה הגזענית הנאצית.⁸

* * *

למרות ההבדלים בין שני המאמרים הנדונים כאן, מחבריהם מגלים הבנה חלקית וחסרה של דברי על ארנדט. שני כשלים עיקריים, האחד בעל אופי מתודולוגי והאחר תמטי, מופיעים בשני המאמרים: נראה, קודם כול, שהם לא ממש מבינים את אופייה של המסה שחיברתי

8 ראו: שלמה אבינרי, 'סיפור בנאלי: חנה ארנדט והעורך שלה', אלפיים, 26 (תשמ"ד), עמ' 281-285; Bernard Wasserstein, 'Hannah Arendt and the Nazis: The Historian and her Sources', *Times Literary Supplement*, October 2006 (לנגד עיני עמדה גרסה מורחבת של מאמר זה ואני מודה למחברו שהעמיד לרשותי את כתב היד). על הטענות שהועלו נגדו, ושאין בלתי דומות לאלה שהועלו נגדי, ענה וסרשטיין שהוא לא אמר שארנדט היתה יהודייה רעה, אלא רק היסטוריונית גרועה.

על ארנדט, והם מייחסים לי עמדות שמעולם לא היו עמדותי ואין להן זכר בדברים שכתבתי על ארנדט.

רצבי מכיר בכך ש'התעניינותו [של יקירה] בארנדט ובהגותה נובעת ממעורבות אישית, אינטלקטואלית ורגשית בסוגיה אקטואלית שעל סדר היום הציבורי ובמידת מה אף הפוליטי בישראל' (עמ' 443). אינני יכול להכחיש שהתעניינותי בארנדט מעולם (כמעט) לא היתה פועל יוצא מעניין פילוסופי מיוחד בהגותה. כתבתי עליה כחלק מעיסוק ציבורי למחצה, ואקדמי רק באופן חלקי, במאבק האידאולוגי נגד הציונות ונגד ישראל ובניסיונות הדה-לגיטימציה שלהן שמובילים גם לא מעט ישראלים ויהודים, לצד אחרים, אנשים שאת החברותה ביניהם כיניתי בספרי 'קהילת הטרוניה והדופי'.⁹ התעניינותי בארנדט היתה בעיקרה חלק מניסיון לחשוף את הכישלון האינטלקטואלי והמוסרי של קהילת הטרוניה הישראלית, ובעיקר של אלה מחבריה שבערעורם האפנתי על תוקפה המוסרי של הציונות, ובניסיונם להטיל דופי במה שאפשר לכנותו 'פטריוטיזם ישראלי-יהודי' עושים שימוש שיטתי בשואה כנשק אידאולוגי. המסה על ארנדט היא אפוא כתב פולמוס בתוך חיבור שעיקרו פולמוס; ולכתבי פולמוס מן הראוי להתייחס מעט אחרת מאשר למחקרים אקדמיים. דומה שעיקרון מתודולוגי מובן מאליו זה נעלם מעיניהם של שני מבקרי.

רצבי ולדרמן גם חושבים, משום מה, שטענתי בספרי כי ארנדט היתה מנוכרת ליהדותה או לציונות ולמדינת ישראל. ולא היא; מעולם לא אמרתי זאת, לא כתבתי זאת ולא חשבתי כך. מה שבאמת ניסיתי לומר הוא דבר אחר, מעט מורכב יותר ופחות או יותר הפוך למה שמייחסים לי שני מבקרי: חנה ארנדט ביקשה כל חייה, ובסופו של דבר ללא הצלחה יתרה, ליישב את עובדת היותה יהודייה עם רצונה להיות גרמנייה בשפתה ובתרבותה, אירופית ביסודות השקפת עולמה ואוניברסלית בהגותה. בניסיון הזה לא היתה 'התנכרות', אבל היו בו דברים רבים אחרים, חיוביים יותר וחיוביים פחות.¹⁰ מבחינה זו היא מייצגת נאמנה קבוצה גדולה מאוד של יהודים-גרמנים, וגם אחרים. על הרקע המשפחתי שלה – משפחה מתבוללת, ללא כל סממנים יהודיים מיוחדים באורחות חייה וגם לא בתוכן התרבותי של המרחב שחיה בו, מבית ומהוץ – כבר נכתב ללא סוף, ואין טעם לשוב אל זה כאן. גם על

9 לדיון בקהילת הדופי הישראלית, שהוא לבו של ספרי, מוקדשת המסה השנייה. במסה הראשונה סיפרתי את סיפור הכחשת השואה של קבוצות מסוימות מן השמאל האידאולוגי, בעיקר בצרפת. גם בתופעה זו לא התעניינתי כהיסטוריון או ככותב תולדותיה של הכחשת השואה, אלא כמבקר של האנטי-ציונות. ביקשתי להציג את הכחשת השואה של קבוצות שמאל אלה, האנטי-פשיסטיות ואנטי-נאציות לכאורה, כמודל וכגילוי לא רק קיצוני אלא גם פתולוגי של האינסטרומנטליזציה האנטי-ישראלית של השואה וכביטוי למה שהפך לאובססיה האמתית של חלק מחבריהן: שנאה למדינת ישראל ותמיכה בלתי מסויגת במאבק הפלסטיני נגדה.

10 עבודת דוקטור שנכתבה לאחרונה וחוקרת בפירוט רב את פעילותה של ארנדט כ'אינטלקטואלית ציבורית' בתקופת ויימר ועד ראשית שנות החמישים מציירת תמונה דומה מאוד לזו שהצעתי בספרי: Olga Kirschbaum, 'Among the Jews and other European Peoples: Hannah Arendt (1924-1951)', Ph.D. dissertation, New York University 2013.

הגאווה היהודית שלה, על התנגדותה להתבוללות ועל חיפושה המתמיד אחרי קיום יהודי 'אותנטי', נכתבו מאות אם לא אלפי עמודים, ובין השאר כתבתי גם אני על כך במסה שלי עליה. דברים מעניינים ביותר בעניין זה – מעניינים, אגב, דווקא מפני שהם עדות אישית ולא פרשנות – נמצאים בספרו האוטוביוגרפי של מי שהיה ידיד נפשה, אולי הקרוב ביותר מכל חברה הרבים, הנס יונאס. גם דבריו, שקראתים לאחר שיצאה המהדורה העברית של ספרי לאור, מספרים את אותו סיפור: חנה ארנדט מעולם לא התנכרה ליהדותה, ואף הדגישה חזר והדגיש את הצורך להיות יהודייה מתוך כבוד. אבל את חוויית היהדות שלה אפשר לתאר, לדברי יונאס, בדיוק באופן שתיארתי אותו אני – שבר שמעולם לא התאחה, קרע, או אולי סוג של חולי. העובדה שהנס יונאס ניתק את קשריו עמה אחרי פרסום ספרה על משפט אייכמן ידועה היטב.

הביטוי הקונקרטי של השבר הכללי הזה הוא יחסה לצינונות ולמדינת ישראל. אתחיל מן הסוף: ארנדט מעולם לא 'התנכרה' לצינונות ובוודאי לא למדינת ישראל. כולם מכירים, ואף מצטטים ללא הרף, את הדברים שאמרה בתקופת ההמתנה לפני מלחמת ששת הימים, ואחר כך במלחמת יום הכיפורים: אין היא יכולה להעלות על הדעת אסון גדול יותר, מבחינתה שלה, מאשר חיסולה של מדינת ישראל. קשה להניח שהיתה מתנגדת הרבה פחות ממני לדברים שהאנטי-ציונים למיניהם משמיעים. האם היתה ציונית? כאן הדברים מורכבים יותר. הרבה נכתב על פעילותה בתנועה הציונית, מעט קודם שנמלטה מגרמניה, בעת שהותה בפרז'ו ואולי גם בשנותיה הראשונות בניו יורק. אור חדש על פעילותה זו, ובכלל על פרשת הצינונות של ארנדט, שופכת טיוטת החיבור על האנטישמיות שזכרה לעיל והתפרסמה, כאמור, זה לא כבר בכרך החדש של 'כתביה היהודיים'¹¹. מה שמעניין מאוד בחיבור זה, שנכתב בעיצומה של מה שנתפס בדרך כלל כתקופה ה'ציונית' שלה, הוא שנכלל בו כמעט כל מה שנאמר במאמרה המפורסם 'Zionism Reconsidered', שנכתב בניו יורק ב-1943 (עובדה חשובה כשלעצמה) והתפרסם ב-1945.¹² העילה לכתיבתו של המאמר היתה ועידת בילטמור, ובמסתי על ארנדט תיארתי אותו כמין גט כריתות שנתנה ארנדט לתנועה הציונית אחרי שהאחרונה אימצה רשמית את התכנית להקים מדינה יהודית בארץ ישראל. גם גרשם שלום, שמן הכרך הטרי של ההתכתבות שלו ושל ארנדט עולה ששררה ביניהם ידידות גדולה – אמיצה, ואפילו אינטימית יותר מכפי שהעליתי על דעתי לפני שקראתי את הדברים – הסיק מן המאמר הזה שארנדט לא היתה באמת ציונית.¹³ גם לטעמם של אנשי 'ברית שלום', שהסתייגו מאוד מן הכוונה להקים מדינה יהודית, ארנדט לא היתה ציונית. מתברר אפוא שיש להוסיף כמה ניואנסים לתמונה המקובלת, שגם אני לא פקפקתי בה במשך זמן רב, ולפיה היתה ארנדט ציונית זמן מה, עד ששינתה את דעתה

11 ראו לעיל הערה 7.

12 שם, עמ' 343-374.

13 חנה ארנדט וגרשם שלום, חליפת מכתבים (תרגום גדי גולדברג), בבל ומשכל, תל אביב 2014, עמ' 74-80.

והפכה למבקרת של התנועה הציונית ולמתנגדת לתכניתה העיקרית, כלומר להקמתה של מדינת לאום יהודית.

הדברים היו מורכבים יותר. מצד אחד אנו למדים שאת עיקר ביקורתה על הציונות ועל היישוב, המופיעה באותו מאמר מפורסם, הגתה ארנדט עוד בהיותה בפריז, בעת שהיתה חלק מן התנועה הציונית, זמן לא רב אחרי שליוותה קבוצה של ילדים פליטים בעלייתם לארץ במסגרת 'עליית הנוער', הארגון שעבדה בו והתפרנסה ממנו. מתברר, במילים אחרות, שאת דעותיה הביקורתיות על התנועה הציונית, על היישוב היהודי בארץ ישראל ועל הקיבוצים והחלוצים שהקימו אותם וחיו בהם, על כל אלה שדיברה בשבחם בהזדמנויות אחרות, גיבשה עוד בהיותה פעילה ממש בתנועה הציונית. עם זאת, ארנדט מעולם לא היתה אנטי-ציונית. היא אמנם התנגדה – והדברים ידועים היטב – באופן פעיל להקמת המדינה, ואף סיעה בידיו של יהודה מאגנס בעת ששהה בניו יורק בחודשים האחרונים לחייו וניסה להניא את הממשל האמריקני מלתמוך בהחלטת החלוקה ולאחר מכן להביא אותו לחזור בו מן התמיכה בהקמתה של מדינה יהודית. אך שלא כמו אינטלקטואלים יהודים רבים אחרים, היא מעולם לא ערערה ערעור עקרוני על תוקפה המוסרי של הזכות היהודית לבית לאומי בארץ ישראל, ומעולם לא היתה אויבת המדינה היהודית. אדרבה, היא הרבתה לבקר בארץ, היו לה קשרים חברתיים ומשפחתיים רבים פה, ויש אפילו הסוברים שהמקום שהרגישה בו פחות נכרייה מבכל מקום אחר היה שכונת רחביה הירושלמית, בין הפרופסורים היקים שלימדו באוניברסיטה העברית. נוסף על הדברים המצוטטים לעיל שאמרה בעת שחששה לגורלה של ישראל, היא גם התגאתה גאוה גדולה – גאוה של ציונית גלונית, הייתי אומר – לנוכח ניצחונותיו של צה"ל. ואם מעוניינים להתרשם באופן ישיר יותר מרגשותיה כלפי המדינה היהודית, אפשר לקרוא על כך ב'אחרית הדבר' לכרך הנזכר לעיל של הכתבים היהודיים של ארנדט. את החיבור הקצר הזה, המרתק והמרגש לפרקים, כתבה עדנה ברוק, בתם של בן דודה ושל חברתה הטובה ביותר. היא גדלה בתל אביב ומספרת על 'הדודה חנה מאמריקה', ובין השאר כיצד התרגשה הדודה חנה – וכיצד נלחמה בהתרגשותה זו – למראה טנקים יהודיים במצעד יום עצמאות; אבל גם כיצד נמנע בעלה הגרמני היינריך בליכר, מטעמים אידאולוגיים, להתלוות אליה לביקוריה בארץ וכיצד התעקש להמתין לה באתונה. אינטלקטואלית מבריקה עם ניצוצות של גאונות, אישה מורכבת, יהודייה מסובכת, ציונית-לא ציונית – בקצרה, היה בה כל מה שצריך, כלומר כל הרב-משמעות וריבוי הפנים, כדי שדובריה של האנטי-ציונות העכשווית יעשו ממנה סמל לאידאולוגיה שלהם.

מכל מקום, בתוך הניסיון שלי להציג את ארנדט בתוך מורכבותה היהודית, מעולם לא טענתי שהיא התנכרה לעמה, ליהדותה או אפילו למדינת ישראל. לעומת זאת אמרתי, ואני ממשיך לחשוב כך, שהיא טעתה כמעט בכל מה שאמרה על הציונות ועל ישראל, ושטעויותיה היו, כמוכן, 'פרדיגמטיות'. טעותה הגדולה ביותר היתה שלא הבינה את טיבה האמתי של המהפכה הציונית או, מה שגרוע יותר, סירבה להכיר בה. היא לא הכירה בכך שהציונות – ובסופו של דבר רק היא – היתה מה שהיא עצמה הטיפה לו כל ימיה, דהיינו פוליטיזציה של הקיום היהודי. הציונות היא, בסופו של חשבון ובראש ובראשונה,

הפיכתו של העם היהודי מעם־תפוצה לעם־מדינה. גם אם אפשר לכפור בכך, הרי שכותב שורות אלה, למצער, חושב שאין ולא היתה דרך אחרת שבה ניתן היה לממש את האידאל היהודי העיקרי של ארנדט עצמה – הפיכת החיים היהודיים לחיים פוליטיים – זולת הדרך שהציונות הלכה בה, לטוב ולרע. סירובה של ארנדט להכיר בכך שאידאל זה התממש דווקא במדינת ישראל, ולא בשום מקום אחר, עומד ביסוד התגלגלותו של השבר היהודי שלה לכדי שבר ציוני.

* * *

כאמור, יש הבדל גדול בין שני המאמרים העוסקים במסה על ארנדט שבספרי. אין כמעט עניין אחד שלדרמן מעלה נגדי, ואשר הוא מציג בו באופן מדויק או הגון את דברי. כך, למשל, הוא משוכנע שלא הצלחתי להבין את הציונות של ארנדט, כלומר את תמיכתה בבית לאומי ליהודים בפלשתינה מזה, ואת התנגדותה להקמתה של מדינת לאום יהודית מזה. חוששני שמי שלא הבין גם את דברי וגם את דבריה של ארנדט הוא דווקא לדרמן.¹⁴ נדמה לי שהוא לא הצליח להבין גם את ההבדל בין התנגדות וביקורת ובין 'הבנה': אפשר להבין ובה בעת להתנגד (וכמו שמראה לנו לדרמן, אפשר גם לא להבין ולהסכים). לכן, גם אם מבינים היטב את ההבדל בין 'מדינה' ל'בית לאומי', אפשר לכפור בתוקפה של ההבחנה הזאת ואפילו לטעון נגד ארנדט שלא הבינה את המציאות שנפרשה לפניה בין אירופה לארץ ישראל בשנים האלה – כלומר שנות ההשמדה הגדולה (אגב, אחרי המלחמה היא אמרה שגם היא וגם בעלה לא האמינו שדבר מעין זה אפשרי, גם לא כשהגיעו הידיעות על ההשמדה) ושנות המאבק להקמת המדינה. מה שתמוה יותר הוא הניסיונות הנלעגים לחזור ולהעלות את הרעיונות שארנדט חלקה, למשל, עם יהודה מאגנס ועם חבריה האחרים של קבוצת 'איחוד', כאילו יש בהם יותר מאשר עניין היסטורי וכאילו אפשר כיום לגלגל את ההיסטוריה לאחור ולשוב ולדבר ברצינות על המדינה הדי־לאומית כפתרון אפשרי לסכסוך הישראלי־פלסטיני. אמנם הרעיון הזה שב ועולה לאחורונה – וזה אופייני – מן השוליים של הימין ושל השמאל כאחד, אך זהו במקרה הטוב אנכרוניזם סר טעם. אינני יודע מה עמדתו של לדרמן בוויכוח הזה, אם כי העובדה שהוא מציע לנו היסטוריה קטנה של ההסתייגויות הפנים־ציוניות והחוץ־ציוניות (חומסקי, כמובן, הוא עוד אילן גבוה להיתלות עליו) מפרויקט הקמתה של מדינת הלאום היהודית, גורמת לי לחשוב שאולי גם הוא סובר שיש בדברים האלה יותר מאשר עניין היסטורי. ברצינות תהומית הוא מנסה להסביר לי (ולקוראיו) שארנדט תמכה בבית לאומי אך לא במדינה, מה היתה תאוריית הלאומיות שלה ומה חשבה על אמריקה, ואף מציע לנו היסטוריה קצרה של מושג הריבונות. בסופו של דבר, וכפי שכבר אמרתי, לדרמן כנראה לא מבחין בין דיסרטציה פרשנית ובין עיסוק ביקורתי, ובעיקר אין הוא מבין שדברי הביקורת שלי הם בדיעבד ולא לכתחילה, ולפיכך

14 כך, למשל, הוא חושב שההצדקות שמביאה ארנדט לתביעה היהודית לכינון בית לאומי בארץ ישראל 'לקוחות מדרך המחשבה הקולוניאליסטית', טענה שאין לה על מה לסמוך.

גם אין הוא משיב לטענתי העיקרית: לא היתה לארנדט תשובה ברורה מדוע ואיך אפשר להצדיק את תביעתה של הציונות למולדת או לבית לאומי, אבל לא את התביעה למדינה. כמוה, גם לדרמן לא מצליח להסביר איזה הבדל עשוי להיות, כאן ועכשיו, בין השניים, ואם אפשר לבסס עליו, למשל, פשרה עם התנועה הלאומית הפלסטינית, שהרי זו טענה מאז ומתמיד, בצדק לדעתי, שאין בית לאומי שאיננו מדינה.

אין טעם להוסיף ולדון בכל טעויותיו של לדרמן, ובאיי-ההבנה שלו אותי או את ארנדט או את שנינו. העניין המרכזי שהיה לי בכתיבת המסה היה לערער את מעמדו של הספר על משפט אייכמן,¹⁵ ערעור שהיה, כאמור, היבט אחד של ניסיון מקיף יותר לערער את היומרה התאורטית כביכול של אידאולוגיית הדופי. אייכמן בירושלים הוא ככל הנראה הפופולרי ביותר, המתורגם והנמכר ביותר מבין ספריה של ארנדט, וללא ספק גם המקור העיקרי למעמדה הקנוני בין חבריה של קהילת הטרוניה, גם בארץ וגם מחוץ לה. לפיכך, גם אם חלק מטענותיהם של רצבי ושל לדרמן הן בגדר התפרצות לדלת פתוחה, או שהם מייחסים לי דברים שלא אמרתי, הרי שאכן אמרתי, ואני חוזר ואומר, שהספר על משפט אייכמן הוא ספר שערווייתי וחנה ארנדט נכשלה בו גם אינטלקטואלית וגם מוסרית. לא רק אמרתי את הדברים האלה אלא גם ניסיתי לנמקם, ואף העליתי את ההשערה – שהיא מטבע הדברים ספקולטיבית לפחות בחלקה – שבספר הזה בא המתח היהודי-ציוני של ארנדט לכלל 'פיצוץ'. מה שאיננו לא ספקולציה ולא מטאפורה הוא שקרבנותיו העיקריים של הפיצוץ היו יושרתה והגינותה של המחברת.

עם זאת כדאי להעיר שלמרות טיבו השערווייתי של הספר נעשה בו במידת מה מעשה בלעם. יש רגליים לסברה כי לספר על משפט אייכמן, לצד משפט אייכמן עצמו, היתה תרומה, שכמובן אי אפשר למדדה, להפיכתה של פרשת השמדת היהודים בידי הגרמנים לעניין חשוב, אולי החשוב ביותר, בתודעה המשותפת של אירופה ושל העולם המערבי בכלל. עד אז, כידוע, לא נראתה פרשה זו כדבר חשוב במיוחד. אחרי המשפט היא נתפסה כדבר החשוב ביותר שקרה במלחמה. אבל כמו שמספר דיוויד סזריני (Cesarini), הביוגרף החשוב ביותר של אייכמן, רוב העיתונאים שנכחו במשפט עייפו מן המעקב היום-יומי אחרי הדיונים הארוכים שהתקיימו בו, והעניין הרב שעורר תחילה בדעת הקהל העולמית דעך עד מהרה. ספרה של ארנדט, ואולי השערווייה שהתחוללה בעקבותיו, עוררו מחדש את העניין במשפט, והשאר, כמו שאומרים, הוא היסטוריה. מאז לא חדלים לדבר, לכתוב ולהתווכח על השמדת היהודים. על יכולת הכתיבה של ארנדט אין חולק. ארנדט סיפרה ביכולת סיפור מופלאה, באופן נגיש, בהיר ושווה לכל נפש, ובפעם הראשונה, את סיפורה (החלקי) של השמדת היהודים. אבל נוסף על יכולת זו פעלו כאן הפרובוקטיביות של הטון ושל המסר, הטלת חלק מן האחריות להשמדה על היהודים עצמם, הביקורת על ישראל, מה שאפשר היה לפרשו כסוג של סלחנות לפשע הנאצי, השערווייה שליחותה את הופעתו,

15 חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דין וחשבון על הבנאליות של הרוע (תרגם אריה אוריאל), בבל, תל אביב 2000.

ועוד. כל אלה הפכו אותו לרב מכר ולמוקד התייחסות הכרחי בכל דיבור על השואה עד עצם ימינו אלה.

לדרמן חושב, כאמור, שהתגובה שלי על אייכמן בירושלים היא 'פרדיגמטית'. אלא שיש כאן עוד כמה פרדיגמות. גם השבר שהביא ל'פיצוץ' שדובר בו לעיל, למשל, הוא פרדיגמטי; גם חוסר היכולת של אינטלקטואלים יהודים רבים, ולא רק יוצאי גרמניה, להשלים עם קיומה של מדינה יהודית או לקבל את מרכזיותה ההולכת וגדלה בעולם היהודי, ואולי בעיקר רתיעה מן התביעה המוסרית שעולה, במפורש ובמובלע, מעובדת הקמתה של מדינה יהודית ומן המאבקים הקשים שהקמתה היתה כרוכה בהם. גם אבדן היושרה וההגינות הוא פרדיגמטי, גם הפיכת משפט אייכמן להזדמנות להשמעת ביקורת עקרונית על ישראל (על זכותה לחטוף את אייכמן, שארנדט לא כפרה בה, או על זכותה לשפוט אותו, שבה דווקא כן כפרה), ובמשמע גם על מעמדה של ישראל בתור מדינה יהודית (ישראל לא מייצגת אותנו, אומרים אינטלקטואלים אחדים, ולכן גם לא היתה רשאית לשפוט בשמנו את אייכמן) ועל הציונות המדינית. אולי יותר מכול פרדיגמטי הוא המקום המרכזי להפליא שהספר הזה – עם כל מה שנאמר בו, כל מה שלא נאמר בו (למשל מסכת העדויות, שעליה ארנדט עוברת בשתיקה כמעט מוחלטת), וגם כל מה שנרמז בו, משתמע או עשוי היה להשתמע בו – תופס בקרב האינטליגנציות במערב.

הערתי לעיל על המקום הנרחב, וההולך ורב, שתופס העיסוק בחנה ארנדט – האישה, חייה, כתיבה, הגותה – באקדמיה, בשוליה וגם בתרבות העממית. לפני שנים אחדות הועלה בישראל מחזה העוסק בה וביחסיה עם היידגר. זה לא כבר יכולנו לחזות בסרט עליה ועל השערורייה שעורר ספרה על משפט אייכמן, ולאחרונה נעשה עליה סרט נוסף בישראל.¹⁶ אך כלום יש בריבוי העצום, מבול ממש של פרסומים על ארנדט, שהולך ומתעצם ככל שחולפות השנים, כדי להעיד על הערך הסגולי של כתיבה? לא בהכרח. חלק גדול מן ההמולה הזאת מוקדש לניסיון להציע אפולוגטיקה למדנית ועניינית לכאורה של ארנדט, האישה וההוגה. אלא שגם האפולוגטיקה וגם החשיבות הרבה שמייחסים לדבריה הם בעיקרם סימבוליים: עבודתה המדעית איננה יכולה להצדיק את ההתעניינות בה; מצד שני, החשיבות הגדולה שסנגוריה מייחסים להגנה עליה איננה עומדת בשום יחס לכמות הביקורת המושמעת נגדה, והיא גם חורגת כמעט מכל מה שאנו מכירים בוויכוחים אקדמיים ובמחלוקות פרשניות.

ככל שידיעתי מגעת, רצבי, למשל, רחוק מרחק רב מקהילת הטרונים, שלא לדבר על מכחישי השואה. אך דומני כי העובדה שהוא מבקש להפריך את הביקורת על ארנדט,

16 **הבנאליות של האהבה** מאת סביון ליברכט, בבימויו של אבישי מילשטיין ובהשתתפותם של ליאורה ריבלין, עודד קוטלר, מיכל שטמלר וקובי ליבנה הועלה בתאטרון בית לסין לפני כמה שנים. בשנת 2012 יצא לאקרנים הסרט **חנה ארנדט** בבימויה של מרגרטה פון טרוטה. הסרט **ויטה אקטיבה: ביוגרפיה רוחנית של חנה ארנדט** בבימויה של עדה אושפיז הוקרן בפסטיבל הסרטים האחרון (2015) בירושלים. כדאי גם לשוב ולהזכיר את הסרט **הספציאליסט** שנעשה, על פי עדותו של הבמאי אייל סיון, לאור התאוריה על הבנאליות של הרוע.

האמתית או המדומה, יותר מאשר לדלות מכתביה אי אילו תובנות מעניינות על טיבה של האנטישמיות, מעידה גם היא על האופי הסימבולי של דמותה. גם אם יש עניין בדבריה, למצער בחלק מהם, בסופו של דבר אין התאמה בין הערך המדעי (היסטוריוגרפי, סוציולוגי, בעיקר פוליטולוגי; על אופיה הלא פילוסופי של עבודתה העידה היא עצמה פעמים רבות) האמתי של עבודתה מזה, ובין המקום שהיא תופסת בתרבות המערבית של זמננו או בין אנשי ונשות האינטליגנציה המערבית מזה. כך או כך, תובנותיה על מצבו של האדם המודרני ועל העולם שלאחר מלחמת העולם השנייה איבדו הרבה מן הרלוונטיות שלהן, ולא מעט ממה שכתבה התיישן מזמן. גם רבות מנבואותיה התבדו, בין השאר על מדינת ישראל, ובכללן זו שדיברה על השמדתו של היישוב היהודי בארץ אם וכאשר יקים מדינה. אך גם אם יש עדיין לעבודתה ערך מדעי או אינטלקטואלי, אי־אפשר לנתק את מה שמסמלת ארנדט לא מן הספר על משפט אייכמן, לא מן התפקיד – גם הוא סימבולי – שהיא ממלאת כיום בתרבות המערבית בכלל והגרמנית בפרט, ובעיקר לא מן הנוכחות שלה בשיח הפוסט־אנטי־ציוני. אין כמעט כותב או כותבת בין יצרניו של השיח הזה, בארץ ובחוץ־לארץ, שלא מסתמך או מסתמכת באופן כזה או אחר על ארנדט כמקור השראה או כאילו היתה סמכות על בענייני מדינת ישראל, יהדות וציונות. למעשה, הנוכחות ככול של ארנדט היא אחד מרכיביה המכוננים, ובהכרח הסימבוליים, של תת־התרבות הזאת. דומני שאפשר לומר בוודאות שאין עוד דמות בעלת נוכחות כזאת בתת־התרבות האנטי־ציונית והאנטי־ישראלית, אפילו לא אדוארד סעיד, קרל שמידט או אלן באדיו. כמעט כל אנשי קהילת הדופי הישראלית שמתחתי עליהם ביקורת בספרי מתייחסים אליה במין חרדת קודש ומרבים לצטט אותה, לעתים קרובות באופן מופרך למדי. כך הוא גם ביחס לקהילת הדופי האנטי־ציונית הלא ישראלית. דוגמה אחת בלבד מן הזמן האחרון: הפילוסופית הפמיניסטית והתאורטיקנית הקווירית האמריקנית ג'ודית באטלר, שרבים – אינני נמנה עמם – מתייחסים אליה ביראת כבוד של ממש, נהפכה בשנים האחרונות לאחת מראשי הדוברים בזכות ה־BDS ולמען ביטול אופיה היהודי של מדינת ישראל מתוך מה שהיא מתארת כעמדה יהודית אותנטית. בקובץ מאמרים המוקדש ל'דקונסטרוקציה של הציונות', תרמה מאמר שכותרתו רבת משמעות: *17. Is Judaism Zionism? Or, Arendt and the Critique of the Nation-State*.

* * *

השימוש בספר על משפט אייכמן בידי מנגחיה השונים של ישראל, בתוכה ומחוץ לה, הוא רק היבט אחד של הכישלון שמתגלם בו. לדרמן איננו מסכים למשפטי על הספר, וסוזן ניימן היא אחד מן האילנות הגבוהים שהוא נתלה בהם. כמו ארנדט עצמה וכמו רבים מסנוגריה, גם ניימן מבקשת להצביע על 'תופעה חסרת תקדים': אותה 'תגובה

17 המאמר מופיע כפרק שלישי בתוך: Gianni Vattimo and Michael Marder, *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics*, Bloomsbury, London 2013. מאמר זה הופיע גם כפרק בתוך: Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2013.

אלימה – לא, היסטורית – על אייכמן בירושלים, אשר מלווה קריאה מוטעית של הטקסט, קריאה שהיא כה גסה וגרוטסקית עד אשר אפשר היה לחשוב שהיא אפשרית רק בקרב הטירונים שבקוראים השטחיים.¹⁸ היא מתפלאת על כך שגם כמה 'מלומדים מצוינים' קראו את אייכמן בירושלים באופן זה, דבר האומר דרשני, כמובן, וגם מזמין הסבר לא גס ולא גרוטסקי של הטקסט. גם לדרמן מציע לנו קריאה מתוקנת של בעיית הבנאליות, מלווה בכמה הגיגים. מכל מקום, הדבר שניימן מכנה 'קריאה שגויה, גסה וגרוטסקית' של אייכמן בירושלים הוא הקריאה של כמה מחשובי האינטלקטואלים (רובם יהודים) הניו-יורקים, אך גם – ובעיקר – של האנשים הקרובים לה ביותר, שאהבו אותה (ושהיא אהבה אותם) אהבה גדולה, שהעריכו אותה מאוד ושנפגעו עד עמקי נשמתם ממה שקראו בספר על משפט אייכמן: גרשם שלום, הנס יונאס, קורט בלומנפלד, לני יחיל ועוד רבים אחרים. לומר על ה'קריאה' של אנשים ונשים אלה שהיא גרוטסקית וגסה זו עזות מצח. את ממדיה אפשר לתפוס רק כשעומדים על הפער שבין תפלותם של הדברים האלה ובין העושר והעומק האינטלקטואלי והרגשי של מבקריה אלה של ארנדט.

המחלוקות שהספר עורר – ולפניו סדרת המאמרים בניו יורק – נסובו על כמה שאלות עיקריות, מקצתן עובדתיות ומקצתן משפטיות או מעין פילוסופיות. אחרות קשורות ל'טון' שבחרה ארנדט לדבריה. הדבר שעורר ראשונה את עיקר הביקורת היה טענתה המפורסמת כי הנהגותיהן של הקהילות היהודיות השונות נושאות בחלק מן האשמה על ההשמדה. המחלוקת בעניין זה אמנם שככה מזמן ואיש כמדומה איננו תומך בדבריה של ארנדט בעניין זה, אבל דווקא בשל כך מתחדדת השאלה, איך אינטלקטואלית חדת מבט וחריפה כארנדט חרצה משפט כה נמהר וחסר בסיס על התנהגותם של מי שהיו נתונים במצב שהיא עצמה תיארה כ'חסר תקדים'.

שאלה דומה נשאלת עתה מחדש על תוכנותיה של ארנדט על אייכמן, ובעיקר על סוג הרוע שהתגלם בו כארכיטיפ של פושע מסוג חדש או בפשע שהוא היה מן החשובים שבמחולליו. העילה להתעוררות מחודשת זו של המחלוקת היא ספר מקיף מאוד על אייכמן שכתבה פילוסופית גרמנייה, בטינה שטנגנת, שמהדורה אנגלית שלו יצאה לאחרונה. לדעת כמה מקוראיו אפשר להסיק מהספר כי אייכמן שראתה ארנדט בירושלים, ושעליו ביססה (ככל הנראה) את טענתה המפורסמת בדבר 'הבנאליות של הרוע', לא היה אייכמן שניהל את השמדת היהודים: הראשון שיחק את משחק הפקיד האפור ממלא הפקודות, הלא ממש חכם, התפל, הקלישאי וכולי; השני היה כל דבר זולת 'בנאלי'.¹⁹ זהו העניין שנסוב

18 שינית מעט את התרגום של לדרמן. ראו: Susan Neiman, 'Banality Reconsidered', in: Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2010, p. 305. נימן כמובן גם אינה מתייחסת ברצינות אל ארנדט עצמה – הספר על משפט אייכמן לא היה, כפי שטענה מחברתו, דיווח עיתונאי על המשפט אלא דבר אחר לגמרי (ראו להלן).

19 Bettina Stangneth, *Eichmann Before Jerusalem: The Unexamined Life of a Mass Murderer* (trans. from German by Ruth Martin), Alfred A. Knopf, New York 2014

עליו הוויכוח המחודש הזה. במרכזו עומדים חילופי דברים בין שני אנשי אוניברסיטה יהודים אמריקנים, ריצ'רד וולין ושיילה בנחביב,²⁰ ועליהם יש להוסיף כמה בלוגים ותגובות אינטרנטיות שחיפוש קצר בגוגל מגלה בנקל.

האם, אם כן, אפשר להתייחס ברצינות לטענה על הבנאליות של אייכמן, של הרוע, או של שניהם? זוהי שאלה שהעניין בה לא פג. שטנגת מעלה אותה מחדש על סדר היום והיא גם העניין העיקרי שאלבא דלדרמן, 'יקירה לא הבין'. מסתבר שעוד כמה חוקרים שעסקו באייכמן באופן קונקרטי כנראה לא הבינו. כך, למשל, טוען לדרמן כי יעקב לזוביק,²¹ שקיבל תחילה את טענת הבנאליות וחזר בו בהמשך, טעה בהבנתה של ארנדט. האם טעה כשחשב שצדקה? שטענה? גם וגם? לדרמן מתעלם משום מה מדברים דומים מאוד לדבריו של לזוביק שאומרים דיוויד סזריני שכבר נזכר לעיל, שטנגת ועוד רבים אחרים.

לדרמן מקדיש לבנאליות את חלקו השני של מאמרו. הוא פותח את דיונו בקביעה כי מאחר שכולם, או מכל מקום יקירה, מציגים באופן מעוות את 'כוונתה של ארנדט' במונח שהיא 'טבעה', הגיע הזמן לתקן את המעוות. לדרמן מחזיק עצמו ככל הנראה מומחה לבנאליות (נוסח ארנדט), שכן כתב כבר בעבר על ארנדט, ואפילו הדוקטורט שלו מוקדש לעיון בכתביה.²² לא קראתי את חיבוריו האחרים, אבל מאחר שהוא מבהיר שעיקרי הדברים מצויים במאמר שלפנינו, ארשה לעצמי להסתפק בו. הערה ראשונה שיש להעיר כאן – וחשיבותה נובעת בעיקר מן העובדה שלדרמן (כמו רבים אחרים) בוחר להתעלם ממנה – היא שלא חנה ארנדט טבעה את המושג עתיר הרייטינג על-דבר 'הבנאליות של הרוע'. היא רק העלתה מן האוב, ככל הנראה בעצת בעלה, דברים שכתב אליה קרל יספרס שנים קודם לכן. גם הרעיון שהרוע שמגלם אייכמן לא היה מסוג הרוע הפואטי של כמה דמויות שייקספיריות, או שהרוע הנאצי היה מין מגפה מכוערת, נמוכה כמו פטרייה או חיידק המתפשטים לאטם ומאכלים כל מה שבדרכם, נמצא במכתב הזה.²³

חשובים יותר דבריה של ארנדט עצמה, למשל במבוא לספרה על חיי הרוח,²⁴ כי לא היו כוונה או מושג ברורים ביסוד השימוש במונח הזה בספר על אייכמן. אני דן בעניין

Richard Wolin, 'The Banality of Evil: The Demise of a Legend', *The Jewish Review of Books*, Fall 2014, pp. 28-32; Idem, 'Thoughtlessness Revisited: A Response to Seyla Benhabib', *The Jewish Review of Books*, September 30, 2014; Seyla Benhabib, 'Who's On Trial, Eichmann or Arendt?', *The New York Times*, September 21, 2014, and 'Richard Wolin on Arendt's "Banality of Evil"', *The Jewish Review of Books*, October 2014

21 בספרו הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרשע, מאגנס, ירושלים 2001, שאני מזכיר בספרי (עמ' 220; לדרמן מציין בטעות את מראה המקום כעמ' 227).

22 שמואל לדרמן, 'אוצר אבוד: מועצות האזרחים בהגותה של חנה ארנדט', עבודת דוקטור, אוניברסיטת חיפה 2013.

23 המעוניינים בפרטים נוספים על הפרשה הזאת מוזמנים לעיין בספרי הנזכר לעיל, הערה 1, עמ' 217.

24 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Part I: 'Thinking'; Part II: 'Willing', Harcourt Brace, New York 1978

זה בקצרה בספרי, מה שאינו מפריע ללדרמן לקבוע באופן תמוה למדי, כי 'בניגוד למה שיקירה גורס, ארנדט לא הציעה במושג "הבנאליות של הרוע" תיאוריה פילוסופית כוללת על מהותו של הרוע" [ציטטה מדברין]. היא עצמה, כפי שיקירה מציין, טענה שוב ושוב שכשטבעה מושג זה לא התכוונה "לשום תיאוריה או דוקטרינה" (עמ' 218). האמת היא ש'יקירה גורס' בדיוק את ההפך ממה שלדרמן מייחס לי כאן, אבל לא ברור בעצם איך צריך לקרוא את המשפט הזה: מי חשב ומי גרס מה? לאלוהי המבקרים פתרונים. כאמור, אפשר היה לקוות שהמבקר המלומד יבין שמה ש'יקירה גורס' הוא כי בספרה, למצער, ארנדט לא התכוונה לדבר זולת פרובוקציה; שהרי ציטטתי את דבריה שלה מן המבוא לספרה *The Life of the Mind* על ההיעדר הגמור של מושג או מחשבה בשימוש במונח המפורסם שלה בעת שכתבה את **אייכמן בירושלים**, ואף תמהתי איזו קלות דעת, או אולי גרוע מזה, עשויים היו להביא אישה כה חכמה כחנה ארנדט לזרוק לחלל העולם אמירות כאלה, דווקא בהקשר המסוים מאוד שבו עשתה זאת, סתם כך ובלי להקדיש לכך מחשבה ובלי לדעת למה היא מתכוונת.

למרבה הפליאה (ואולי לא), מסתבר שדווקא כמה מחסידיה של ארנדט, בניגוד לי, לא לוקחים ברצינות את דבריה בעניין הזה. עדית זרטל, למשל, מן הדמויות הבולטות של קהילת הטרוניה והדופי, רואה בו הישג פילוסופי כביר, והיא איננה בודדת במערכה. סוזן ניימן, אותה ניימן שלדרמן מחשיבה בת־סמכא בענייני הבנה (של ארנדט בעיקר), ובאותו מאמר ממש, כמה שורות אחרי הפתיחה שלדרמן מצטט (האם אפשר שלא קרא אלא את שורות הפתיחה?), אומרת את הדבר הפנטסטי הבא: '**אייכמן בירושלים** הוא אחד מן החיבורים הטובים ביותר בפילוסופיה מוסרית שמציעה המאה העשרים'. בעצם, היא חושבת, הספר הוא מעשה החיאה של התאודיצייה (כלומר של העיסוק התאולוגי-פילוסופי בשאלת קיומו של הרע וטובו של האל). לא פחות ולא יותר. וכך זה נמשך לאורך כעשרה עמודים. גם בתוך התוצרת הירודה והפחות ירודה של ההגיגורפיה הארנדטית, לא זכור לי שקראתי התמוגגות כזאת מדברי החכמה שארנדט – לדבריה – כלל לא התכוונה אליהם בספר על משפט אייכמן. שוב, מה שבאמת חשוב הוא זה: גם אם נניח שהספר על משפט אייכמן כולל בתוכו איזו תורת מוסר חשובה או מקורית, הרעיון שדווקא דיווח על אותו משפט נורא הוא המקום המתאים להציע הגיגים פילוסופיים אפויים למחצה (במקרה הטוב) מן הסוג הזה הוא רעיון שצריך להעלות הרהורים נוגים בלבד של כל אדם הגון. הספרות האפולוגטית וההגיגורפית על ארנדט מלאה בניסיונות למצוא בדברים שאמרה וכתבה אחרי המשפט – מאמרים, ראיונות, סמינרים שהעבירה במקומות שונים – הצדקה והסבר לתאוריית הבנאליות. תגובתה של שיילה בנחביב על מאמרו של ריצ'רד וולין²⁵ נסובה בעיקר סביב טענתו של וולין כי השימוש של ארנדט במונח 'היעדר מחשבה' מעיד על נאמנותה המתמשכת להיידגר, ושיש להבין את טענותיה הפרובלמטיות (אליבא דולין) על אייכמן עצמו ועל הרוע שגילם על רקע נאמנות זו ועל רקע מה שהיא מייצגת באופן

25 בנחביב מאזכרת גם את דבריה של דבורה ליפשוטט בריאיון לניו יורק טיימס (ספטמבר 2014) כי ספרה של שטנגנט מפרוץ אחת ולתמיד את הדיוקן הארנדטי של אייכמן.

רחב יותר. המושג 'היעדר מחשבה' הוא אכן מושג היידגריאני (ארנדט משתמשת במושגים ובמטבעות לשון נוספים ששאלה מהיידגר), אבל בנחביב מנסה להראות שארנדט חשבה, כשדיברה במונחים אלה, דווקא על קאנט ולא על היידגר.

בנחביב צודקת ללא ספק בהדגישה את התעניינותה של ארנדט בקאנט, אך זהו רק חלק מן הסיפור. לית מאן דפליג שגם לפני המשפט, ובעיקר אחריו, עסקה ארנדט הרבה בקאנט ובמה שהציגה כפילוסופיה הפוליטית שלו. היא כתבה ולימדה על תאוריית המשפט (או השיפוט) של קאנט, אבל היא התעניינה בספרו *ביקורת כוח השיפוט* לא בשל התאוריה של ה'יפה' שהוא כולל, אלא מתוך מחשבה שאפשר לחלץ מן החיבור הזה, או לבנות מתוך מה שיש בו, מושג חדש של 'משפט' שיעמוד ביסודה של תאוריה פוליטית. היא לימדה קורס כללי על הפילוסופיה הפוליטית של קאנט וקורס נוסף על מושג ה'דמיון' שלו, שגם הוא עוסק בפרשנות שלה לתאוריה הפוליטית של קאנט,²⁶ ועוד. כדאי לציין כאן שהפילוסופיה הפוליטית לא עמדה אף פעם במוקד התעניינותו הפילוסופית של קאנט, אבל ארנדט, במהלך אופייני, נועז למדי אבל גם לא חף מקשיים, מנסה לבנות על בסיס דבריו החלקיים תאוריה אתית-פוליטית כללית. במרכזה אמורה היתה, כאמור, לעמוד תאוריה של המשפט, שאת טיבה אפשר כמדומני לתאר כתאוריה על מקור התוקף של העדפותינו האתיות פוליטיות, או על האוניברסליות שלהן, תוקף שאי-אפשר לגזור מרציונליות מדעית, מטיעונים הגוזרים מסקנות פרטיקולריות מעקרונות וחוקים כלליים. לשון אחר: אי-אפשר להעמיד תוקף זה על הכרח *more geometrico*.

דוגמה אופיינית לניסיון הזה הוא הדיון של ארנדט במושג הקאנטיאני 'טעם'. את המושג הזה, הלקוח מן התאוריה של היפה, צריך לדעתה לפרש בעצם כמושג של תאוריה פוליטית. ביסודו של דבר היא מתבססת בעיקר על סעיף אחד של *ביקורת כוח השיפוט* (סעיף 40, 'על הטעם כמין של חוש משותף', עמ' 113-116 במהדורה העברית), שבו מדבר קאנט על הטעם כסוג או כיכולת ספציפית של מחשבה שאנו מתייחסים אליהם כאל 'חוש' – חוש משותף או *common sense* – שתחום חלותו חורג אל מעבר למרחב התמטי והמושגי המובהק של ה'יפה'. את המילה 'חוש', הוא אומר, יש להבין על פי אופן הופעתה בצירופים כמו 'חוש האמת', 'חוש צדק', וכיוצא באלה. יכולת מחשבה זו איננה סובייקטיביסטית ואין היא נתונה לערעור כסוג של רלטיוויזם; אבל גם אין היא זהה לתבונה החמורה, המדעית או הפילוסופית. על בסיס זה היא מבקשת לצייר את דיוקנו של 'האדם הנבון', הנאור (באותו מובן שקאנט, וגם אנו, מדברים על 'נאורות' ועל 'עידן הנאורות'), העצמאי במחשבתו או האוטונומי, שהוא גם אזרח החי בקהילה של בני אנוש.

כמה מושגים נוספים שהיא שואלת מקאנט, מייחסת לו או בונה על יסוד מה שהיא חושבת שאפשר למצוא אצלו – ה'דמיון' למשל; תודעה, או מחשבה 'מורחבת' (enlarged mentality); היכולת 'לחשוב מתוך המקום שהזולת נמצא בו' – משמשים אותה בניסיונה

26 ראו בעיקר: Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ed. with an Interpretative Essay by Ronald Beiner), The University of Chicago Press, Chicago .1992.

לנסח תפיסה כללית, נורמטיבית יותר מאשר תיאורית, על מקורה של הפעולה האתית-פוליטית ועל טיבה של העמדה, ההתייחסות או האישיות היוצרות את המרחב הבין-אישי שהפעולה הזאת מתקיימת בו ומכוננת אותו. כל ניסיון לסכם או להעריך את הגותה הפוליטית של ארנדט בשנות השבעים והשמונים של המאה ה-20 במשפטים ספורים, נועד מראש לכישלון. אבל נראה שבכל זאת אפשר לומר שהדבר שעומד אצלה על כף המאזניים הפילוסופיים הוא האפשרות לנסח מושג פורה של 'רציונליות אתית' (או אתית-פוליטית) או של 'אתיקה רציונלית', שאי-אפשר להעמידו על רציונליות מדעית, מתמטית, לוגית, חישובית או פילוסופית. אני מתעקש להוסיף את ה'אתיקה' למה שהגנו בעליל ובמוצהר תאוריה פוליטית או פוליטולוגיה, כדי להדגיש את הממד הנורמטיבי שעומד תמיד ביסוד הגותה של ארנדט. ארנדט איננה הראשונה שחיפשה את הקשר בין תבונה למוסר וגם לא הראשונה שהבחינה בין סוגים שונים של רציונליות. אפילו קאנט לא היה הראשון, וגם ארנדט הכירה בזה. פסקל למשל, בהבחנתו בין 'השכל הגאומטרי' לבין 'השכל דק-ההבחנה' (*esprit de finesse*), קדם לשניהם; גם יום, לייבניץ, ואפשר להביא עוד דוגמאות רבות אחרות. יש מקום להערה זו משום שההגיגות נוספות להתפעל מחדשנותה של ארנדט, ובולעים על קרביה ועל כרעיה את עדותה כי דבריה על ה'בנאליות' של אייכמן עומדים בניגוד למסורת הפילוסופית כולה. לאמתו של דבר, כמו פילוסופים רבים אחרים היא ניסתה לתת פשר למחשבה או להרגשה שיש קשר מהותי בין מוסר לתבונה, ושהרוע או אי-המוסריות הם סוג מיוחד של טיפשות ובורות. אך היא גם חשבה – וגם בכך לא היתה הראשונה – שטיפשות זו איננה חוסר אינטליגנציה גרדא, שההתייחסות הרציונלית אל הרוע מחייבת התגברות על הנטייה להגיב על זוועה באופן סנטימנטלי, הימנעות ממוסרניות והטחת אשמה, אך גם שחרור מן המסורת המעמידה כביכול את החכמה המוסרית והפוליטית על השכל הגאומטרי. 'שיפוט' הוא שמה של הפעולה שבה נקבע למשל שמעשה כלשהו הוא 'טוב' או 'נכון' או 'רע' (או שחפץ הוא 'יפה' או 'מכוער' וכולי). בכל המקרים האלה אנו שופטים דברים או מעשים פרטיים, ואת השיפוט האלה – וזה הדבר שמאפיין אותם ככאלה – אי-אפשר להצדיק או לגזור *more geometrico* מעקרונות כלליים או מחוקים מפורשים, ודאיים ו'בהירים' ומובחנים. אין ספק, אם כן, שקאנט היה נקודת התייחסות חשובה בשביל ארנדט ומקור השראה תאורטית עיקרי לה בשנות השישים והשבעים. אך שימושה במושג 'היעדר מחשבה' מעיד ללא ספק על נאמנותה המתמשכת לא רק להיידגר האדם (על כך אין חולק), אלא גם למורשתו הפילוסופית. הניסיון לצקת תכנים קאנטיאניים במושג ההיידגריאני הזה הוא בעייתי מאוד, וחוששני שבסופו של דבר איננו עולה יפה. דומה שאפשר לומר אפוא כסיכום של סקירה קצרה ובהכרח חלקית זו, שארנדט היתה מקורית פחות מכפי שחשבה, שכלל לא ברור אם אמנם הצליחה לתת פשר ובסיס תאורטי-פילוסופי מספקים ליכולת האנושית לדעת ולעשות טוב ורע, אך גם שאין בכך, ולא צריך להיות בכך, כדי להסתיר את העניין במפעלה ההגותי ואת חשיבותו. כך או כך, זה רק חלק מן הסיפור. מבחינת ענייננו כאן, שאלת תוכנה של תאוריית המעשה האתי-פוליטי של ארנדט וערכה היא שאלה משנית ואפילו שולית. אפשר אפילו לומר שכלל שתגדל הערכתנו לעומק, לרצינות ולמקוריות של משנתה הפוליטית, כן יגדל

משקלן של טענותינו כלפיה ותועצם חריפותן. העניין שלנו הוא בספר על אייכמן בירושלים, ביומרתו להיות 'דו"ח על הבנאליות של הרוע', במה שכיניתי כישלוננו האינטלקטואלי ובעיקר המוסרי של ספר זה, ובחוסר השחר של כל הניסיונות להסביר לנו, קצרי ההבנה, עד כמה נפלא הספר ועד כמה נפלאה חנה ארנדט שכתבה אותו. השאלה שיש לדון בה כאן ברצינות היא אם יש ברעיונות הקאנטיאניים היידגריאניים שלה כדי לתת בידינו איזו הבנה מעניינת של הקרימינליות הנאצית בכלל, ושל הרוע שאייכמן מגלם בפרט, או מדוע וכיצד אפשר היה לכנות את מה שהתגלה לעיניה בבית העם בירושלים 'בנאלי'.

בתקופה שאחרי המשפט, ובעת שהתחוללה הסערה שעורר ספרה, נשאלה ארנדט פעמים רבות על פשר המושג 'בנאליות'. האמת היא שהיא הציעה לא יותר מאשר הסברים דחוקים ומאולצים למדי לדבריה על אייכמן ועל משפטו, והשימוש שלה ב'היעדר המחשבה' ההידגריאני או בשורה של מונחים קאנטיאניים לא היה בו כדי לכסות על השערווייה שבדברים אלה. ריבוי הפרשנויות לדבריה רק מחזק את ההרגשה שהקשר שקשרה, בדיעבד, בין בנאליות להיעדר מחשבה הוא מופרך: בנאלי הוא כל מה שמיותר לדבר עליו, מה שאין שום דבר מעניין לומר עליו. אך על 'היעדר המחשבה' כתבה ארנדט מאות רבות של עמודים צפופים. בסופו של דבר כל התפתלויותיה בעניין הבנאליות לא היו אלא ניסיון שבדיעבד להצדיק את מה שאי אפשר להצדיק: השימוש בפרובוקציה סרת טעם בכותרת של מה שארנדט חזרה והציגה כדיווח עיתונאי על המשפט בירושלים.

בסופו של דבר, כל עניין הבנאליות הוא ריק ומיותר. בדיווח על המשפט בירושלים אין דבר העשוי להצדיק את כותרת המשנה שנתנה ארנדט לספר, ומעט ההגיגים שנוספו בפרק המסכם המאוחר יותר גם הם אינם מסייעים הרבה בידינו. השאלה 'במה בעצם מדובר כאן?' נותרה בסופו של דבר נתונה לשרירות לבם של הפרשנים ולחסדי סנגוריה הנאמנים של ארנדט. רב-משמעות או אי-בהירות קונסטרוקטיביות היו מאז ומתמיד קרקע פורייה לפרשנים בשם עצמם למצוא בדברים שזה טיבם ככל אוות נפשם, כמו גם, וכמו שראינו לעיל, מקור נוח להולדתם של סמלים. לדרמן מסביר כי ארנדט האמינה 'שמה שאיפיון את אייכמן הוא חוסר יכולת או חוסר מוכנות לחשוב ולשפוט בעצמו את המציאות'; ואילו רבים מאתנו חשבו לתומם שאייכמן דווקא הבין לא רע את המציאות, והוכחה לכך נמצאה להם (חסרי הבנה ארנדטית שכמותם) בהצלחה שהצליח להפעיל מערכת היסעים כלל אירופית בתנאים קשים במיוחד ולשנע מיליוני בני אדם מכל קצות אירופה אל מחנות ההשמדה. לדרמן מוסיף עוד כמה ציטטות, ובין השאר את הדברים האלה, שהוא מביא מתוך ריאיון מפורסם שנתנה ארנדט לאחד העיתונאים ששיחרו בשנים ההן לפתחה: 'אנו מתנגדים לרוע על ידי כך שאנו לא נותנים לעצמנו להיסחף בידי פני השטח של הדברים, על ידי שאנו עוצרים את עצמנו ומתחילים לחשוב [...] במילים אחרות, ככל שאדם יותר שטחי, רב יותר הסיכוי שהוא יטה לרוע. אינדיקציה לשטחיות הינה שימוש בקלישאות, ואייכמן [...] היה דוגמא מושלמת'.²⁷ אם כן, מוסיף לדרמן לצטט, 'חשיבה [...] היא המחסום המשמעותי

27 לדרמן, שם, עמ' 20 (התרגום כנראה של לדרמן). האמת היא שחוף משטחיותו של אייכמן אפשר לדבר כאן על שטחיותה של ארנדט עצמה, ואולי גם של כמה מפרשניה. משפט זה של ארנדט

היחיד שיש לנו כנגד השתתפות ברוע'. והוא מסביר: 'מחסום זה שמספקת החשיבה טמון, לדעת ארנדט, באופייה כמתנגדת טבעית לכל מערכת ערכים סגורה, לכל קביעה סופית [...] אלו שלא צייתו כשנדרשו להשתתף ברצח, לדעתה, היו הספקנים, אלו שהיו רגילים לחשוב, ולא לקבל על עצמם מערכות ערכים ואמיתות מוחלטות. כשהתנגדו להשתתף ברצח, עשו זאת, בפשטות – משום שידעו שלא יוכלו לחיות עם עצמם' (עמ' 20). אבל מה לעשות ודווקא לא מעט אנשים בעלי 'מערכות ערכים מוחלטות', למשל אנשים דתיים או מרקסיסטים אדוקים וכולי, נמנו עם אלה שהתנגדו ולפעמים אף שילמו בחייהם על דבקותם בערכים מוחלטים, כאלה ששום 'חשיבה', כמו שקורא לזה לדרמן,²⁸ איננה עשויה לערער את תוקפם. אבל מה לנו כי נלין – עתה הבנו את טבעה של הבנאליות.

אף על פי שארנדט אמרה בכמה הזדמנויות שהדבר שאפיין את אייכמן (ובמשתמע את הרוע שגילם או חולל, את המשטרים הטוטליטריים ואת הפשע ללא תקדים של ההשמדה) היה טיפשות, הרי שבהזדמנויות אחרות היא ניסתה להציע מובן מורכב יותר של אותו היעדר מחשבה/בנאליות שבגיניו הצליח אייכמן להיות מה שהיה ולעשות את מה שעשה. כך, למשל, היא מסבירה כמה פעמים את מה שלדרמן חושב בטעות שהוא היעדרה של 'חשיבה ביקורתית' באמצעות כמה מונחים שהיא נוטלת בעיקר מסעיף 40 של ביקורת כוח השיפוט של קאנט, כמו למשל הטענה כי היעדר המחשבה של אייכמן, והיעדר המחשבה בכלל, הוא 'אי-יכולת לחשוב ממקומו של הזולת', או היעדר 'יכולת של מחשבה מורחבת'. ארנדט משתמשת בעוד כמה ביטויים ומטאפורות בעלי עצמה רטורית, שלכדו את דמיונם של רבים והשתרשו בשפה שמדברים בה על השואה ועל הרוע באופן כללי: הרוע הוא תופעה של פני השטח (surface) ואין לו עומק; הרוע הנאצי לא היה 'רדיקלי' (כלומר לא 'שורשי'; או, ומתוך סירוס מובנו המקורי של המושג הקאנטיאני הזה, לא היה 'עמוק'), אלא רק 'קיצוני' וכולי. אבל הביטוי היחיד שהציעה ושיש בו, או היה עשוי להיות בו, עניין פילוסופי ממשי, הוא thoughtlessness.

הפער בין מה שעומד כאן על הפרק – אייכמן, פשעיו, השואה, המשפט – ובין הדרך של לדרמן ושל דומיו להשיח ב'חשיבה' של ארנדט הוא עוצר נשימה ממש. הרעיון שאפשר לומר משהו, ולו גם בעל העניין והתוקף הקלושים ביותר, על הפשע הנאצי או אפילו על רצח עם בכלל על ידי אפיון מחולליהם כמשוללי יכולת לחשוב באופן 'ביקורתי', או כהיעדר הכושר לחשוב מן המקום של הזולת – של הקרבן למעשה פשע, למשל – הוא מופרך עד ייאוש. אחרוני הגנבים, המועלים או האנסים – שלא לדבר על רוצחים, על מנהיגי כנופיות פשע ואנשיהם, למשל, או רוצחיו של מוחמד אבו-חדיר – כל אלה אינם, ככל שאפשר לשפוט, בעלי יכולת מפותחת של 'חשיבה ביקורתית', הם גם לא בעלי 'כושר של מחשבה מורחבת' במיוחד, ויש להניח שהם גם אינם חושבים מן 'המקום של הזולת'.

על אייכמן היה שטחי מאוד, למצער על פי שטגנת רובים אחרים. בהרצאה שנשא לאחרונה באוניברסיטה העברית בירושלים הראה קלוד קליין שארנדט החמיצה את החקירה הנגדית של אייכמן ואת כישלון התובע האזנר בניסיונו 'לשבור' את הנאשם, שהתגלה כאיש פיקח ועמיד מאוד. צ"ל: מחשבה. 28

האם הם כולם 'אייכמן'? כלום אפשר ברצינות לומר שהם ואייכמן, הרוע שהם גילמו והרוע שהלה חולל, חד הם? האם, כמו שחושבים בטעות רבים, ביקשה ארנדט לומר שכולנו אייכמנים בפוטנציה? שידברו בשם עצמם במטותא, אלה החושבים שזה מה שאמרה ושהיא גם צדקה.

* * *

הספר על חיי הרוח הוא האחרון שארנדט כתבה. אם לשפוט לפי הדברים המצוטטים לעיל מן המבוא לספר זה, אפשר שהביקורת, ואולי חשבון נפש בלתי תלוי – קרוב לוודאי ששניהם – עשו את שלהם, ונראה שהשאלה אם ואיך אפשר לתת פשר לדברים שנזרקו לחלל העולם בספר על משפט אייכמן הציקה לה עד מותה ממש. בניגוד להגיגריפם שלה וגם בניגוד לאינטלקטואלים רציניים יותר, כדוגמת בנחביב, דעתה ככל הנראה לא נחה גם מן ההגיגים הקאנטיאניים והקאנטיאניים למחצה שפזרה לרוב בשנים שבין פרסום ספרה על משפט אייכמן ובין תחילת כתיבתו של 'חיי הרוח'. אפשר אולי לומר שספרה זה הוא הניסיון הסופי לתת מענה על שאלות שנותרו פתוחות בספר ההוא. כך למצער זה נראה, אם מתייחסים ברצינות לדבריה בפתח המבוא ל'חיי הרוח', שהזכרנו קודם לכן, כי הביטוי 'בנאליות' שבכותרת לא ביטא מחשבה או מושג כלשהם. מנגד, כך היא כותבת שם (ובעוד מקומות), היתה לה תחושה ברורה שהיא תפסה, לנוכח האיש בכלוב הזכוכית, באופן ראשוני ולא ברור דיו, משהו חשוב, חדש ומנוגד למסורת המחשבה הפילוסופית על טיבו של הרוע. תחושה זו היתה, כך היא מספרת, מניע יסודי (אחד משניים) לכתיבת ספרה האחרון. אבל בעצם ה'בנאליות' נעלמה לחלוטין מן הספר על חיי הרוח ואת מקומה תפסו ה'מחשבה', ה'רצון' וה'משפט', כלומר שורה של מושגים שהיו אמורים ככל הנראה לתת אחיזה תאורטית מוצקה יותר לרגשות שהרגישה ולתחושות שחשה בבית העם הירושלמי (אם כי, יש לקוות, לא לרגשות ולתובנות שביטאה בכמה מן המכתבים שכתבה לבעלה, ליספרס ולאחרים, בדבר השוטרים כהי העור שאינם דוברים שום שפה חוץ מעברית, רחובות ירושלים המלוכלכים, אספסוף בעלי הפאות המתגודד מחוץ לבית המשפט ועוד כהנה וכהנה). 'היעדר המחשבה' המפורסם, ה'Gedankenlosigkeit' ההיידגריאני (thoughtlessness; כאן הוא מופיע משום מה כ'non-thought') נדון בסעיף אחד בסוף החלק הראשון (פרק 18: The two-in-one, עמ' 179-193). אבל גם כאן, חוץ ממשפט אחד, אין התייחסות לרוע הנאצי, והדיון נסוב כולו על סוקרטס ואפלטון.

'חיי הרוח' מקפל בתוכו יומרה גדולה – להמציא אתרופולוגיה אתית, תאוריה כוללת ומקורית של האדם המוסרי, המוסרי-פוליטי בעצם, או ההגון. אין בכוונתי להציע כאן סקירה כללית של הספר הזה שהוא מורכב, קשה ומעניין מאוד מהרבה בחינות. באות בו לידי ביטוי כל סגולותיה הטובות של ארנדט – והיו רבות כאלה – אבל גם מגבלותיה כהוגה: מצד אחד, השכלתה הפילוסופית והכללית הרחבה מאוד, יכולתה לנוע בחופשיות על פני ההיסטוריה של הפילוסופיה והספרות ולבור לה מכאן ומשם את המתאים לה, חדות של תפיסה, כתיבה והבעה, נחרצות, יכולת גאונית כמעט לתפוס במשפט אחד וקולע רעיון מורכב, וכמובן אינטליגנציה גבוהה. מעל לכול – עניין אותנטי בפילוסופיה של המוסר

ובקשר בינה ובין המחשבה הפוליטית. יש בספר הזה, כרגיל, הרבה ברק וגם לא מעט פניני הגות של ממש. מצד שני, הספר אקלקטי מאוד, נראה לעתים כמו רשימה אין-סופית של ציטטות ומובאות, ולא תמיד ברור אם מדובר בהיסטוריה של הרעיונות הפילוסופיים או בהצגה של תאוריה עצמאית, או בשתייהן. באות בו לידי ביטוי גם יומרה ומידה רבה של חוסר צניעות. מסתבר שבסופו של דבר גם בספרה זה, שמהרבה בחינות שב אל אותם עניינים שבהם דנה בספרה **המצב האנושי** (גם הכוונה לחלק את הספר לשלושה חלקים משחזרת את מבנהו של הספר המוקדם יותר),²⁹ ארנדט בעצם לא חרגה הרבה מן המסורת שגדלה עליה, כלומר ממסורת המחשבה היוונית, התאולוגיה הנוצרית של ימי הביניים (אוגוסטינוס, שעליו גם כתבה את עבודת הדוקטור שלה, תומס אקווינס ודונס סקוטוס בעיקר) כפי שקראה אותה הפילוסופיה הגרמנית הברת'קאנטיאנית, וכמובן הפילוסופיה הגרמנית עצמה, ובתוכה בעיקר קאנט והקריאות היותר תאולוגיות, התאולוגיות למחצה והרומנטיות שלו, קצת הגל וכמובן (הרבה, במפורש ובמובלע) היידגר. היא נותרה מחוץ למסורת הרציונליזם הגרמני, כלומר למסורת הנמשכת מלייבניץ דרך קאנט (בפרשנות שונה מאלה שהציעו היידגר מזה וארנדט מזה), בולצאנו, ברנטאנו, הוסרל (בעיקר המוקדם), קסירר, שלא לדבר על פרגה, החוג הווינאי וכולי (היא מזכירה כמה פעמים את ויטגנשטיין). גם המסורת הפילוסופית האנגלו-סקסית נשארה זרה לה, וכך גם המסורת של הרציונליזם הצרפתי (פרט למרלו־פונטי, דבר המראה על טעם פילוסופי משובח, פה ושם ברגסון ועוד אחד או שניים). שבויה במסורת הלמדנות הגרמנית, ובתוכה במסורת המחשבה המסוימת שצמחה ממנה ונותרה בה למעשה עד הסוף, קשה מאוד, בסופו של דבר, להעריך את מידת הצלחתו של המיזם הפילוסופי הסופי שלה, שאפשר לראות בו סיכום פילוסופי של מפעל חייה. בחלק הראשון, Thinking, יש כמדומה פחות מקוריות ממה שייחסה לעצמה וממה שחסידיה מייחסים לה; החלק השני, Willing, מעניין הרבה יותר ויש בו חלקים שאפשר בהחלט לראות בהם סוג של כתיבה מופתית – אולי לא מן הבחינה של הניתוח המושגי החמור, אבל מבחינות אחרות, שגובלות לעתים בפואטי. הספר, כידוע, נותר לא גמור. ארנדט נפטרה זמן קצר מאוד לאחר שסיימה את כתיבת החלק השני ולפני שהתחילה בכתיבת החלק השלישי, שאמור היה לשאת את הכותרת Judging. ממילא אי־אפשר לגבש לגביו משפט מסכם. 'חיי הרוח' הוא כנראה הנקרא פחות מביין ספריה וקוראים אותו, אם בכלל, בעיקר תלמידיה וארנדטולוגים אחרים, אולי מפני שהוא מתיימר להיות חיבור פילוסופי. הדברים האחרים שכתבה הותירו חותם, אם לא על הספרות הפילוסופית, הרי שלמצער על המחשבה הפוליטית־חברתית בת זמננו, ואילו 'חיי הרוח' לא הותיר כמעט שום חותם מכל סוג שהוא, גם לא באותם תחומים שהמחברת ביקשה לתרום להם תרומה, כגון הפילוסופיה של הרוח, אתיקה ועוד.³⁰ חסרונו הגדול של

29 חנה ארנדט, **המצב האנושי** (תרגמו אריאלה אזולאי ועדי אופיר), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2013.

30 מעניין לציין בהקשר זה את היעדרותה המוחלטת של ארנדט מאחד מן המפעלים הפילוסופיים־היסטוריים המרשימים והמעניינים ביותר של השנים האחרונות, זה של המלומד הצרפתי אלן דה ליברה (Alain de Libera). הוא שוקד כמה שנים (ולפני כן, באופן פחות שיטתי, בעשרות רבות של

הספר הזה, המאפיין את כתיבתה של ארנדט בכלל, הוא היעדרה של תפיסה או תאוריה אחת מגובשת עם התחלה, אמצע וסוף. גם הספר הזה הוא ביסודו של דבר פסיפס של דברי פרשנות מזה, תובנות עצמאיות מזה, מקצתן מבריקות, מקצתן פחות. במחשבה שנייה אפשר שזהו דווקא יתרון, לפחות מבחינתם של פרשנים כמו לדרמן: כתיבתה של ארנדט, כאן ובמקומות אחרים, מותירה מרחב גדול ליצירתיות הרמנויטית להתגדר בו.

מכל מקום, ומנקודת המבט שלנו כאן, חזקה על מי שמחפש בספר זה תשובה לשאלות, לתמיהות ולמבוכה שהותיר אחריו הספר על משפט אייכמן – וכאמור גם אצל ארנדט עצמה לפי עדותה – שיישאר וחצי תאוותו בידו. למרות הדברים המפורשים, וכמה הגיגים כלליים וחלקיים מאוד שהיא מספקת באותם שלושה-ארבעה עמודים של המבוא ל'חיי הרוח', אין בו למעשה כל התייחסות, למצער לא התייחסות ישירה, לכל העניינים שלדרמן מספר לנו שיש לו הבנה ברורה – ברורה יותר משלי כמובן – בדבר פשרם. התובנה העמוקה ביותר הקשורה קשר ישיר לדברים שנאמרו בעקבות משפט אייכמן מופיעה במשפט מוסגר אחד בפרק 18: 'הרע ביותר נעשה על ידי אנשים שמעולם לא החליטו להיות או לעשות רע או טוב' (עמ' 189). חשוב מכול, שאלת אופיו המיוחד של הפשע שביצע אייכמן – אותו ייחוד שארנדט חוזרת ואומרת לנו בספר על המשפט שבית המשפט הישראלי נכשל לחלוטין בהבנתו ובכירור המשפטי (ואולי גם הפילוסופי) של טבעו האמתי – נעלמה. לא ברור אם יש במה שהספיקה לכתוב בסיס המאפשר לתת תשובה לשאלה ששאלה את עצמה במבוא. אחד מרעיונותיה המרכזיים של ארנדט היה הרעיון בדבר החידוש הגדול שבתופעה שהיא ואחרים כינו 'טוטליטריזם', בפשעיו, בשנאת היהודים הנאצית ובעיקר בהשמדתם. כך זה היה כבר בספר על מקורות הטוטליטריזם, וכך בספר על אייכמן, ובעיקר באחרית דבר ובהתבטאויות שונות אחרי פרסומו. היא מדגישה חוזר והדגש את טיבו החדש, חסר התקדים, של הפשע שאייכמן היה מראשי מבצעיו, והבנאליות אמורה היתה, ככל הנראה, להבהיר משהו חשוב על הפשע החדש הזה, לפחות מנקודת המבט של מחולליו. אלא שהתאוריה שהיא פורשת בספרה על חיי הרוח (או בחלקים שהספיקה להשלים, אבל גם בדברים שכתבה על משפט אייכמן בהזדמנויות אחרות) כללית לגמרי – אין בה בסיס תאורטי של ממש להצדקת הטענה בדבר החידוש או הייחוד שהיו כביכול ברע שאייכמן גילם. אם ביקשה לתת בספר זה פשר ומובן להרגשה שהיה משהו חדש מאוד במונח 'בנאליות', אם התכוונה להטעין 'מחשבה' במה שהיה, לדבריה, ריק ממחשבה (או שהיה לא מושג) כשהשתמשה בו בספר על משפט אייכמן, הרי שהכלליות של התאוריה איננה מצדיקה את הטענה על ה'חידוש'. גם כאן, ככל שאפשר לחלץ מן הספר הזה איזו תאוריה, או אילו תובנות מוגדרות על המעשה המוסרי או על היפוכו, הן חלות על המעשים של כל בני האדם מאז ומתמיד.

ספרים ומאמרים על המחשבה הפילוסופית של ימי הביניים) על היסטוריה מקיפה של הפילוסופיה של המחשבה – מה שהוא מכנה 'נואטיקה' (מן ה'Nous היווני) – מן היוונים ועד ימינו. בשלושת הכרכים שיצאו עד כה, והמחזיקים יחד כמעט 2,000 עמודים, שמה של ארנדט לא מופיע אפילו פעם אחת.

אבל בתוך התאוריה הכללית על חיי הרוח נעלמים לא רק הספציפיות של מעשה ההשמדה, חד־פעמיותו, או למצער היותו 'חסר תקדים'. בעיקר נאלם בה הקול היהודי וכל ניסיון להצדיק דרישה או בקשה לנקודת מבט יהודית ספציפית מסוכל מראש. במסה שלי על ארנדט פירשתי את דיוניה המשפטיים והפורמליסטיים לכאורה כסירוב מפורש לחצאין להכיר בזכותם של היהודים לתת פה, באמצעות המדינה שהקימו, לקרבנות היהודים בפרטיות ובייחוד של קרבנותם היהודית. גם אם נניח שארנדט הצליחה לנסח תאוריה כללית של ה'מחשבה'; גם אם יצקה מובן חדש, קאנטיאני למחצה או לרביע, במושג ההיידגריאני 'היעדר מחשבה'; ואפילו הצליחה לבסס באופן זה איזו תאוריה מתקבלת על הדעת לגבי טבעה הבנאלי של הנפשעות הנאצית – אפילו אם ננקוט כאן עקרון נדיבות מופלג ונניח שיש ממש בכל הדברים האלה, עדיין לא ברור כלל ועיקר שיש הצדקה לסירובה של ארנדט לקבל את התביעה להכרה בייחודה של מה שכיניתי בספרי 'נקודת מבט יהודית ספציפית' על הפשע, על הפושע, ועל מה שמגלמת – או לא – אישיותו כפושע.

לדרמן סיים את המאמר שלו בכמה הגיגים מעין־משפטיים על אי־הנפרדות של האוניברסלי והפרטיקולרי אצל ארנדט, על ה'פשע חסר התקדים' (בלשונו של ארנדט) שהיה צורך לפענח את טיבו ולהקדים תרופה למכת התרחשויותיו הנוספות. הוא נדרש ל'נרטיבים' וכיוצא באלה עניינים אפנתיים אך נטולי משקל, אבל מחמיץ את כישלונה ה'פרדיגמטי' של חנה ארנדט בהבנת העיקר. אולי אפשר להסביר זאת בעובדה ששהתה בארץ חודש אחד בקושי, התרוצצה ממקום למקום, ושהתה מול ה'מוקיון' – אייכמן – זמן מועט. היא התלוננה על כך שמשפט אייכמן לא היה סדנה לבירור טיבו של 'הפשע החדש' שהנאצים כביכול המציאו. אבל האמת היא שהקטגוריה המשפטית החדשה – פשע נגד האנושות – לא בהכרח נושאת מובן מעניין או פורה בשביל הפילוסוף או הפוליטולוג. אמנם ארנדט ייחסה לו חשיבות רבה, אבל בסופו של דבר נותר המושג הזה סתום למדי, והדברים שארנדט אומרת עליו, ולדרמן מצטט, כי הניסיון להשמדה טוטלית של העם היהודי הוא פשע כלפי האנושות 'במובן של פשע "כלפי המצב האנושי" או כלפי עצם טבעו של המין האנושי [...] רצח עם הוא התקפה על עצם המגוון האנושי' (עמ' 25), אין בהם כדי להחכימו הרבה, אפילו נניח שהדברים האלה נושאים מובן של ממש. מן הבחינה הזאת לא היה הרבה חידוש במעשיהם של הנאצים. המתיישבים הלבנים באמריקות או באפריקה התקיפו את הריבוי האנושי, ולעתים – באוסטרליה למשל – אף הצליחו יותר מן הנאצים להקטין את 'המגוון' [ובעצם הריבוי] האנושי. לעומת זאת, על פי הגדרתה של ארנדט, העבודות, ובעיקר העבודות באמריקה, שהיתה ללא ספק אחת הזוועות הנוראות ביותר ואחד הפשעים הגדולים ביותר בתולדות האנושות, איננה נופלת תחת הקטגוריה של 'פשעים נגד האנושות': לא רק שהיא לא פגעה ב'ריבוי האנושי', אלא אולי אף הגדילה אותו – היא הולידה את הטיפוס האנושי הקרוי 'אפרו־אמריקני'. לדרמן, אגב, לא שואל מדוע ארנדט העדיפה לדבר על פשע נגד האנושות ולא על רצח עם. הנה הסבר אפשרי: ברצח עם, כמו בכל רצח, יש לקרבן, או למי שמדבר בשמו (המדינה בדרך כלל, אבל לא זה מה שחשוב כאן) מעמד בלתי ניתן לרדוקציה בבית המשפט. אבל אם הקרבן הוא

'האנושות', או 'המגוון האנושי', מובן שהקרבתן הספציפי, היהודי במקרה זה, איננו בעל מעמד מיוחד ויש למנות משהו אחר – בית דין בין-לאומי למשל – שידבר בשמו. אלה היו דברי הבל, ואולי בלע, גם אם ארנדט אמרה אותם, וגם אם לדרמן חוזר עליהם כאילו היו דברי אלוהים חיים.

דקדוקי העניות המשפטיים לכאורה או ההגיגים הפילוסופיים האפויים למחצה על סוג הפשע החדש לכאורה שביצע אייכמן, על הפער שנפער כביכול בין הפושע לפשע, על חוסר יכולתו של אייכמן להבין את קרבנותיו (הוא דווקא הבין אותם לא רע) וכיצא באלה – כל אלה בטלים בשישים מול הדברים החשובים באמת שהיו במשפט, והיו בו הרבה מאוד דברים חשובים. החשובה מכול היתה מסכת העדויות שהביא האזנר, שנוא נפשה של ארנדט, לפני בית המשפט. ארנדט התעלמה ממנה כמעט לחלוטין, והתעלמות זו, היעדר או אין אלה, הם בסופו של דבר הדבר החשוב ביותר שיש בספרה. אחת התופעות המעניינות ביותר בספרות על ארנדט היא העובדה שעניין זה כמעט איננו עולה בה. מדברים הרבה על ה'טון' של הספר, כמובן על דבריה (הבעייתיים מאוד) בדבר תרומתן של מועצות היהודים (היודנראטים) להשמדה, ועוד כהנה וכהנה, אבל על התעלמותה הכמעט גמורה ממסכת העדויות כמעט לא מדברים. ובכל זאת, זה היה הדבר החשוב ביותר שהיה במשפט, ובסופו של דבר האזנר היה חכם ממנה (וגם חיים גורי, שישב בכל ישיבות בית המשפט).³¹ לא הברורים המשפטיים של ארנדט ושל פרשניה השונים, וגם לא הדין האקדמי של אנשי הדיסציפלינה האפנתית של 'לימודי רצח עם' (Genocide Studies) ונשותיה, שינו הרבה בעולם הממשי, ובעיקר ביכולת האנושית לרצוח. לעומת זאת משפט אייכמן גרם לשינוי ממשי בעולם (וכאמור, ולמרבה האירוניה, גם ארנדט תרמה לכך): אמנם הוא לא פגע ביכולת לרצוח, ולא מנע מעשי רצח עם לרוב, אבל – וגם לדבר הזה היתה חשיבות מה – הוא שימש כמה שעליה ניתן בפעם הראשונה קול לקרבנות, והוא היה ההזדמנות הראשונה שבה נשמע קול זה גם מחוץ לגבולות ישראל ומחוץ למרחב השיח היהודי. מבחינה זו היה המשפט מאורע היסטורי. כמו פקק שנורה בלחץ הוא נתן מוצא לשטף של דיבור שלא היה אפשר עוד להשתיקו. ודוק, השטף שמדובר בו הוא שטף של דיבור יהודי על השואה המתעניין פחות בפשע ובפושעים או בסוג החדש של הפשע שביצעו פושעים מסוג חדש, ויותר בקרבנות.

* * *

הוויכוח כמובן לא תם, ולצד התגברות העניין בארנדט, התעצמות מעמדה, השטף האחר הבלתי ניתן לעצירה, זה של כתיבה ודיבור עליה, וגם לצד הביקורת והמחלוקת, מסתבר שהיא אולי היטיבה והרחיקה ראות ממבקריה. במילותיו של לדרמן, ולמרות הקינה המתמדת על אי-ההבנה ועל הרדיפה, ה'פרדיגמה' השלטת כיום היא 'ארנדטית' הרבה יותר מאשר 'גרשם שולמית', למשל. כמו שלדרמן אומר בסוף מאמרו, 'הנוכחות הנמשכת

31 ראו: חיים גורי, מול תא הזכוכית: משפט אייכמן בירושלים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 1963.

של השואה לא רק בתודעתו של העם היהודי – מה שמוכן מאליהו – אלא כסמל לרוע מוחלט בעולם המערבי כולו, מלמדת כי הניסיון להבין פשע זה ולהתמודד אתו ועם פשעים קרובים אליו, הם עדיין אתגר מוסרי ופוליטי הניצבים לפתחנו. דומני שההשטחה ואי-ההבנה של ניסיונה של ארנדט לתרום לדיון בנושא, כפי שבאו לידי ביטוי בדרך הצגתה של יקירה את מחשבתה, אינן מסייעות בהתמודדות מוצלחת יותר עם אתגר זה. השואה, אכן, הפכה לסמל אוניברסלי של הרוע – מוחלט, רדיקלי או בנאלי; בעיקר, כך נראה לעתים, של הרעות שמחוללים הישראלים (ובגרסה אחרת, היהודים) לפלסטינים. ברם כלל לא ברור אם הבנה 'לא משוטחת' של תרומתה של ארנדט לדיון, הבנה מן הסוג שמפגין לדרמן למשל, יש בה אכן כדי לסייע – לפי שעה מכל מקום נראה שזה לא ממש קורה – להתמודדות עם האתגר של רצח העם. עם זאת, וזו תהיה הציטטה האחרונה מדבריו של לדרמן, 'ריבוי הפשעים מסוג זה במאה ה-20, גם אם לא היו טוטליים כמו רצח היהודים, הוא שעשה אותה למה שחוקרי גנוסייד נוהגים לכנות "המאה של הגנוסייד"'. הדבר גם מצביע על כך שארנדט לא טעתה בהדגשתה את חשיבות ההכרה בשואה כסוג של פשע שחורג מהמקרה הספציפי של השמדת היהודים, 'ייחודית ככל שתהא' (עמ' 26). צדקה או לא צדקה, מה שברור הוא שבעוד הדיבור על השואה כסמל אוניברסלי וכג'נוסייד אחד מני רבים הופך למוסכמה מקובלת אצל כותבים כלדרמן, הרי שגדל הקושי לעשות מה שניסו לעשות בבית העם בירושלים. כלומר, לדבר על השואה כעניין שיש ליהודים הצדקה מלאה לעסוק בו כפשע שהם היו מטרותיו והביא להשמדת שליש מהם – למעשה הושמד העם היהודי האירופי כולו – אך לא כחברים שווי זכויות באנושות, אלא (כפי שחשב ואמר, למשל, פילוסוף אוניברסליסט כפרנסואה ליוטר) כיהודים, וכיהודים בלבד. האנושות, כידוע, לא ממש הזדעזעה מן הפשע הזה, לפחות לא עד שגדעון האזנר, מושא הלעג של ארנדט, העלה על הדוכן בבית העם את העדים.

לפני חודשים אחדים יצאה לאור מהדורתו העברית של הספר **סוף השואה** שכתב עמית וידיד, אלווין רוזנפלד, העוסק באינטנסיביות רבה בשואה, בכתיבה על אודותיה, באנטישמיות ובניסיונות הדה-לגיטימציה של ישראל, גם כחוקר ומורה באוניברסיטה וגם כאינטלקטואל הפועל במרחב הציבורי.³² הספר מספר את סיפור ניצחוננו של הארנדיזם: ככל שהשואה תופסת מקום מרכזי יותר ויותר בתרבות העממית ובתודעה הקולקטיבית של המערב, ולמעשה של העולם כולו, כך היא גם מופקעת יותר ויותר מיהודיותה. דומני שכך הוא בעיקר באקדמיה, גם באקדמיה הישראלית, אם כי מסתבר שיש אצלנו מקומות שבהם דיבור על השואה – ולא על הפשע של 'רצח עם' – מיוחס רק למי שיש לו נטיות 'מנייות' או אפילו 'פשיסטיות'. בחוברת האחרונה של כתב העת **ציון** (עט, ד [2014]) מופיעות שתי סקירות על הספר **סוף השואה** – האחת של דינה פורת והאחרת פרי עטו של עמוס גולדברג. כפי שמסבירים עורכי כתב העת, הם החליטי לנקוט צעד בלתי שגרתי ולפרסם

32 אלווין רוזנפלד, **קץ השואה** (תרגם יהודה פורת), מאנגס ויד ושם, ירושלים תשע"ג. פרופסור רוזנפלד עומד בראש מכון לחקר האנטישמיות בת זמננו באוניברסיטת אינדיאנה שבבלומינגטון.

שתי רשימות ביקורת על ספר אחד מפני ששתי הרשימות מייצגות שתי גישות שונות לא רק על טיבו של הספר, אלא בעיקר מתגלעת בהן מחלוקת עקרונית על השואה, ייצוגיה, הכתיבה על אודותיה וכולי. פורת נוקטת עמדה אוהדת, ביסודו של דבר: רוזנפלד מעלה שאלה אמיתית, וגם אם יש לה (מעט) הסתייגויות מן הספר, הן קשורות בעיקר לפסימיות העמוקה המבוטאת בו. תגובתו של גולדברג לספר שונה. הוא חושב שרוזנפלד מגזים, ושביסודו של דבר עמדה פוליטית ימנית מניעה אותו; כאילו יש משהו רע מלכתחילה בעמדות ימניות, וכאילו די בתיוג כזה כדי להוציא את הדובר מתחומו של השיח הלגיטימי. מהיכרותי רבת השנים עם רוזנפלד אני יכול להעיד שהתיוג הזה משולל יסוד; לעומת זאת, יש לי בסיס מסוים לחשוב שיש לגולדברג (שגם אותו אני מכיר מעט) מניעים פוליטיים ואידאולוגיים משל עצמו. בעיקרו של דבר המחלוקת בין פורת לגולדברג על הספר של רוזנפלד לא בלתי דומה למחלוקת שבין לדרמן לביני. יותר ממחלוקת בשאלה כיצד יש להבין את ארנדט, יש כאן מחלוקת אידאולוגית, ששאלת מקומה של השואה בתרבות הכללית, היהודית והישראלית היא רק סמל שלה. את שורש קוצר ההבנה של לדרמן לא רק לגבי ארנדט אלא גם, ובעיקר, לגבי דברי יש לחפש ככל הנראה, בסופו של דבר, בתפיסה אידאולוגית על דברים אחרים לגמרי.

* * *

ניסיתי להראות לעיל (בפירוט חלקי בלבד), כי מה שיש במאמר הביקורת של לדרמן מופרך למדי; ומה שמעניין בו יותר הוא הטון (ההתנשאות למשל), כמו גם החירות שנוטל לעצמו הכותב לשיח בדברים שדומה שאין לו הבנה של ממש בהם. הנה הסבר אפשרי אחד: הארנדיסט המצוי מצליח בדרך כלל לשכנע את עצמו שהוא משתייך לקהילה נרדפת למחצה של באים-בסוד ושל יודעי-אמת בלתי-מובנת-לזולתם, ושתפקידו הוא להאיר את עיניו של ההמון הנבער, גם של פרופסורים מסוימים (כמוני למשל) האסורים כולם בתוך המערה האפלטונית של ה'הקשר', ושכבליה של ה'פרדיגמה' מקבעים את מבטם בצלליותיה של אי-האמת.

זהו דיווידנד אחד שמעניק המטען הסימבולי של הארנדיזם. בזהירות מתבקשת הייתי מוסיף ואומר כאן שעצמתו של המכלול המורכב הזה (שלא נגעתי כאן אלא בחלק קטן ממנו) קשורה יותר למעמדם הסימבולי של הציונות ושל ישראל מאשר לערך הסגולי של הגותה של ארנדט. העובדה שהיא מציגה דברים שנאמרו (מבלי שהיו בהם, כאמור, כוונה או מחשבה של ממש) בספר על משפט אייכמן כאחד מן הדברים שהניעו אותה לכתוב את ספרה האחרון, הלא גמור, העשוי אולי אפילו להיחשב מין צוואה אינטלקטואלית, ראויה לתשומת לב רבה יותר מכפי שניתנת לה בדרך כלל. 'היעדר המחשבה' של ארנדט עצמה בדיבור על הבנאליות הוא רק אחד מרכיביו של כישלונה האינטלקטואלי והמוסרי. המחלוקת העמוקה הקשורה לספר ולאמירות השונות שארנדט פיזרה בו ראויה גם היא להתייחסות רצינית יותר מזו המצויה בשיח ה'פרדיגמות' של לדרמן ודומיו. הנה הצעה: אפשר שסיבת הכישלון של ארנדט היתה אותו 'שבר' או 'קרע' שבזוהתה היהודית שדיברתי עליו בספרי וגם כאן, ואפשר בהחלט להעלות השערה ולפיה התגבש קרע בלתי פתור זה

בסופו של דבר ביחס האהבה-שנאה שלה למדינת ישראל. אפשר גם שהעובדה שהספר על אייכמן הוא הידוע שבכתביה והסיבה העיקרית, הסמויה לעתים, של המוניטין העצומים שלה ושל הנוכחות־בכול שלה בתרבות המערבית ובקרב האליטות האינטלקטואליות שלה, מעידה על כך שמוניטין אלה ונוכחות זו הם סימבוליים ביסודם. אפשר גם שמה שניצב לפנינו ומה שמגלמת ארנדט אולי יותר מכל דמות (יהודית) אחרת, הוא גלגול חדש של תופעה עתיקת יומין, דהיינו האובססיה היהודית של הציוויליזציה האירופית. ממש כשם שהיחס המורכב, האמביוולנטיות חסרת המוצא, הבוז מזה ורגשי הנחיתות מזה, כלפי 'העם היהודי' (התנ"ך שנעשה 'ברית ישנה', למשל) הם יסוד מכונן של הזהות הדתית, התרבותית, אפילו הפוליטית, של אירופה הנוצרית, הרי שעכשיו, לפנינו ממש, קורה דבר דומה מאוד: מדינת ישראל והציונות תופסים את המקום שתפסו היהודים באירופה הנוצרית. לטוב ולרע. אפשר אפוא שהכבוד העצום לארנדט איננו אלא ביטוי סימבולי לתופעה הזאת ולשניות חסרת המזור המקופלת בה.