

עיון

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

שמוליק לדרמן

במאמר שפורסם לפני כמה שנים כותבת סוזן ניימן על התגובות לספרה של חנה ארנדט אייכמן בירושלים בשיח האינטלקטואלי בארצות הברית:

אני מבקשת להצביע על תופעה שמעולם לא נתקלתי בה בכל עבודה פילוסופית שהיא: התגובה האלימה – לא, ההיסטרית – לאייכמן בירושלים, אשר מלווה בקריאה שגויה כה גסה וגרוטסקית של הטקסט שהיה אפשר שהיה לחשוב שתתרחש רק בקרב המיומנים פחות בין הקוראים השטחיים [...] אך מאחר שנתקלתי בה בקרב מלומדים בכירים [...] לא ייתכן שהיא תוצר של חוסר זהירות [...] מדובר במשהו עמוק יותר.¹

במאמר זה אני מבקש להראות שאם כי ניימן אולי מרחיקה לכת מעט, היא מצביעה על תופעה קיימת באשר לדרך קריאתה של ארנדט בחוגים נרחבים גם בישראל. ספציפית יותר, אבקש להראות שדיונו של אלחנן יקירה בארנדט במאמר שפורסם בכתב העת עיונים בתקומת ישראל, ולאחר מכן בספרו פוסט-ציונות, פוסט שואה,² הוא דוגמה בולטת ופרדיגמטית לאשר התכוונה ניימן.

את המסה האחרונה בספרו מקדיש יקירה לחנה ארנדט, ולדבריו 'רוחה, למעשה, מרחפת מעל החיבור הזה כולו'.³ עיקר דיונו של יקירה הוא בספרה המפורסם של ארנדט אייכמן בירושלים. אבקש לדון בכמה מהנושאים המרכזיים שהוא מעלה: תחילה אדון בקצרה בניתוחו את מניעה של ארנדט בספר; לאחר מכן אפנה לסוגיית יחסה לציונות; ולבסוף אדון במשמעות המושג שטבעה ארנדט: 'הבנאליות של הרוע'. בכל הנושאים האלה אבקש להראות כי יקירה נכשל בהבנתה של ארנדט, והוא מציג לקורא הישראלי

1 Susan Neiman, 'Banality Reconsidered', in: Seyla Benhabib (ed.), *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2010, p. 305

2 אלחנן יקירה, 'חנה ארנדט, השואה והציונות: סיפור של כישלון', עיונים בתקומת ישראל, 15 (2005), עמ' 24-1; הנ"ל, פוסט-ציונות, פוסט-שואה: שלושה פרקים על הכחשה, השכחה ושליית ישראל, עם עובד, תל אביב 2007. אסתמך על הספר במהלך הדיון להלן.

3 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 193.

תמונה חסרה למדי של מחשבתה בסוגיות שהוא דן בהן. מתוך דיון ביקורתי זה במאמרו של יקירה, אבקש להציע לקורא הישראלי הצגה הוגנת יותר של מחשבתה של ארנדט בסוגיות חשובות אלו.

ארנדט על לאומיות וציונות

אפתח בנקודה שלא היה ראוי להתעכב עליה לולא היה יקירה מקדיש לה מקום נרחב בדיונו בארנדט: מניעה של ארנדט בכתיבת אייכמן בירושלים. טענתו הכללית של יקירה שאייכמן בירושלים הוא כישלון 'פילוסופי-מוסרי' נובעת מתוך תפיסתו כי הספר לא נכתב בניסיון לנתח מה יכולה דמותו של אייכמן ללמדנו על סוגיות מוסריות, ומה היו האתגרים שבית המשפט היה אמור להתמודד עמם בבואו לשפוט את אייכמן; לטענתו המניע לכתיבת הספר היה מרירות אישית של ארנדט כלפי מדינת ישראל וכלפי ראש ממשלתה בן-גוריון: 'נוכל לומר שחרון אפה של ארנדט יצא על כך שבכיתה הזאת [במשפט אייכמן] לא נלמד ספרה על הטוטליטריות'.⁵

[ארנדט] לא סלחה לבן גוריון [...] ולא לציונות שהחליטה להמרות את פיה ולהקים מדינה יהודית. הכעס על בן גוריון הוא ה'ת-טקסט' [...] של הספר על אייכמן [...] הצורך להתחשבן עם בן גוריון הסימבולי, כלומר עם אותה הכרעה היסטורית שהביאה להקמתה של מדינת ישראל, היה מניע סמוי, אם כי חשוב ככל הנראה, בהחלטה לבוא לירושלים ולסקר את משפט אייכמן.⁶

לדעת יקירה, המרירות כלפי ישראל וכלפי בן-גוריון אינה אלא ביטוי לתסכול אישי עמוק יותר של ארנדט, של הקושי להתמודד עם זהותה היהודית: 'ניתן להניח שהכעס על בן גוריון ועל הציונות, כפי שבא לידי ביטוי בספר על אייכמן, נובע בעצם משבר עמוק יותר, מן השבר היהודי המתמיד של ארנדט – כישלונה לפתור את הבעיה היהודית שלה עצמה'.⁷ מה היתה בעיה זו של ארנדט, לדעת יקירה? היה זה 'חוסר יכולתה [...] להתגבר על העניין שלה, שלא לומר האובססיה, בהתבוללות, כלומר בכישלון הניסיון להיות חלק מן ה"חברה" האירופית בכלל, והגרמנית בפרט'.⁸ אפילו מה שארנדט תיארה במכתב פרטי כ'ריפוי מאוחר' אישי של התמודדות עם המפלצתיות של הרצחיות הנאציות, הוא על פי יקירה 'ריפוי מאוחר' של חולי אחר: התמודדותה של ארנדט עם

4 שם, עמ' 217.

5 שם, עמ' 197.

6 שם, עמ' 201-202.

7 שם, עמ' 202.

8 שם, עמ' 204.

9 שם, עמ' 202-203.

יהדותה שלה עצמה.⁹ ובסיכום, אפשר לראות את מגבלות הפילוסופיה הפוליטית שלה, כולן פחות או יותר, כ'בבואה של כישלון יהדותה'.¹⁰

יקירה אינו מציע ביסוס ממשי כלשהו לטענות אלו, ולמעשה הן כולן הערכות ספקולטיביות שלו לחלוטין, והן עומדות בסתירה בולטת למה שמקובל בספרות המחקר על ארנדט וגם לעובדה הפשוטה שאין ראייה כלשהי למשבר שהיה אי-פעם לארנדט באשר לזהותה היהודית.¹¹ כך למשל מדגיש ריצ'רד ברנשטיין (Bernstein) כי 'ארנדט מעולם לא חשה שלהיוולד היהודייה היה מקור של "בושה", "אומללות" או "חוסר מזל" [...] היא לא התפתתה מעולם להשיג הצלחה חברתית מתוך התכחשות לזהותה (parvenu), ותמיד בזה למה שכינתה לימים יהודי "יוצא דופן" או "פריבילגיי".¹² גם חנה פיטקיין (Pitkin) בספרה (הביקורת מאוד) על יחסה של ארנדט לשאלה החברתית כותבת כי 'ארנדט לא היתה מטפסת חברתית (social climber) הלהוטה להתקבל בחברה המכובדת (respectable society), ולא חוותה את יהדותה כחוסר מזל שיש להיפטר ממנו,¹³ והוסיפה כי ארנדט היתה 'מעורבת באופן הרואי ב"שאלה היהודית" כל ימי חייה'.¹⁴ לדעת סיילה בנחביב (Benhabib), אייכמן בירושלים הוא דווקא 'ספרה היהודי ביותר של ארנדט, והיא מזהה את עצמה בו מוסרית ואפיסטמולוגית עם העם היהודי.¹⁵ ראוי לזכור גם, כפי שמציין שלום רצבי, שרבות מהטענות שיקירה מפנה כלפי ארנדט – ניכורה לעם היהודי ולזהותה היהודית, אי-הכרתה את ההיסטוריה היהודית וכיוצא בזה – לא נטענו אלא לאחר שהתפרסם ספרה על משפט אייכמן, ודומה שאין הן אלא התקפות אד-הומינם כלפי ארנדט מתוך התעלמות מעיסוקה רב השנים, האישי מאוד, בהיסטוריה ובפוליטיקה היהודית;¹⁶ וכפי שציינה ארנדט במכתבה המפורסם לגרשם שלום:

- 10 שם, עמ' 207.
- 11 הקורא העברי המתעניין בסוגיה זו יכול לפנות אל הביוגרפיה המוסמכת שכתבה אליזבת יאנג-ברוהל ותורגמה לאחרונה לעברית. אליזבת יאנג-ברוהל, חנה ארנדט: בשל האהבה לעולם, רסלינג, תל אביב 2010. כמו כן, הקדמתו הממצה של רון פלדמן המופיעה בתוך: חנה ארנדט, כתבים יהודיים, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2011.
- 12 Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, MIT Press, Cambridge, MA 1996, p. 16
- 13 Hannah F. Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of Chicago Press, Chicago 1998, p. 35
- 14 Ibid., pp. 154-155
- 15 Seyla Benhabib, 'Arendt's Eichmann in Jerusalem', in: Dana R. Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, New York 2000, p. 65
- 16 שלום רצבי, 'על המונח "אחריות" ועל הצורך בקריאה מחדשת של תפיסת האנטישמיות של חנה ארנדט', עיונים בתקומת ישראל, 21 (2011), עמ' 435-465, 447-448. רצבי עומד על העיוות של תפיסת האנטישמיות של ארנדט בהיסטוריוגרפיה הציונית, ומראה כיצד גם בעניין זה חוזר יקירה על טעויות ברורות שהשתרשו ביחס לארנדט בתחום זה.

מעולם לא העמדתי פנים שאני משהו אחר או ניסיתי להיות בכל צורה שהיא מי שאינני, ומעולם אף לא חשתי פיתוי כלשהו בכיוון זה. [...] אני יודעת כמובן שיש 'בעיה יהודית' אפילו במישור הזה, אך זו מעולם לא הייתה הבעיה שלי – אף לא בילדותי. תמיד ראיתי ביהודיותי אחד מאותם נתונים עובדתיים של חיי, שאינם מוטלים בספק, ומעולם לא היה בי הרצון לשנות או להתכחש לעובדות מן הסוג הזה.¹⁷

דבריה אלו זוכים לתמיכה במיטב המחקרים על ארנדט, בניגוד לניתוחי מרחיקי הלכת של יקירה.

ובאשר לטענות הרציניות יותר של יקירה. טענתו המרכזית היא שכישלונה של ארנדט הוא באי-הכרה בפרטיקולריות היהודית, כלומר בנקודת המבט היהודית הספציפית ובביטוייה הלאומי-פוליטי, כפי שהיא באה לידי ביטוי בציונות; שלבר מהיותה למבקרת חריפה של הציונות, היתה ארנדט גם למבקרת 'של העניין הציוני כולו';¹⁸ שהיא גרסה כי הציונות היא 'אחותה התאומה של ההתבוללות, וכמוה נכשלה במבחן החשוב ביותר, היינו הפיכת הקיום היהודי לקיום "פוליטי";¹⁹ ובכלל, היא 'מעולם לא הכירה את ההיסטוריה היהודית או את מורשתה, וסירובה להכיר בתוכן הפוליטי הקונקרטי שניסתה הציונות לתת לקיום היהודי, היה הפניית הגב גם לאפשרות של קונקרטיזציה חילונית של החיים היהודיים'.²⁰

לפרקים נדמה שיקירה מכיר בבעייתיות הטוען שלו שמעלה ההיכרות עם כתביה הממשיים של ארנדט. כך, למשל, הוא מתייחס לטענתה של ארנדט באייכמן בירושלים שמדינת ישראל זכאית לשפוט את אייכמן (אל מול אחרים שסברו כי מבחינה משפטית אין זה לגיטימי), מכיוון שישראל מייצגת 'מרחב בין-איש' יהודי ספציפי המצדיק את תביעתה לדבר בשם הקרבנות.²¹ לדעתו, בטענה זו של ארנדט קיים מתח 'בלתי פתור' עם ביקורת הלאומיות שלה. לדבריו,

לא די בכך שמדברים, כפי שארנדט עשתה לעתים קרובות, על 'עם יהודי' במקום על אומה, לאומיות [...] צריך גם להבהיר מהו ההבדל בין 'עם' ל'לאומיות', ומדוע אין המושג 'עם' מבסס תביעה לריבונות לאומית. ארנדט מעולם לא הבהירה זאת. היא חשבה שיש מקום להקים 'מולדת' ליהודים, ודווקא בארץ שהיתה ארצם לפני, אבל התנגדה להקמתה של מדינת לאום.²²

17 חנה ארנדט, 'מכתב לגרשם שלום', כתבים יהודיים, עמ' 302. לדיון רחב יותר בחליפת מכתבים זו ראו: עדית זרטל, האומה והמוות: היסטוריה, זיכרון, פוליטיקה, דביר, אור יהודה 2002, חלק רביעי.

18 'יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 204.

19 שם.

20 שם, עמ' 211.

21 שם, עמ' 242.

22 שם.

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

בניגוד מעניין למה שטען עד כה, יקירה מודה למעשה כי ארנדט כן הכירה בנקודת מבט יהודית פרטיקולרית ואף בצורך ובזכות למולדת יהודית בארץ ישראל, כלומר הצורך בהיותו של הקיום היהודי ל'קיום פוליטי', ב'תוכן הפוליטי הקונקרטי שניסתה הציונות לתת לקיום היהודי', וב'קונקרטיזציה חילונית של החיים היהודיים'. אלא שלטענתו הבעיה היא שארנדט 'מעולם לא הבהירה' מה ההבדל בין עם ללאומיות ומדוע אין המושג עם מבסס תביעה לריבונות לאומית.

בבחינת הדיונים שלה בסוגיה זו אפשר לראות כי ארנדט כן הבהירה זאת, ובמקומות לא מעטים. במאמר 'האומה'²³ ארנדט מבחינה, בעקבות דלוס, בין קיומו של עם (people), כלומר קבוצה שלחבריה יש זהות משותפת, הנשענת על מוצא אתני, היסטוריה, שפה, דת, מולדת או תרבות משותפים, ובין אומה (nation) ולאומיות (nationalism). עם נהיה לאומה כשהוא מודע לעצמו, למוצא המשותף שלו, ולקשר שלו לטריטוריה ספציפית. מודעות זו התפתחה בשלב מאוחר יחסית באירופה, וממנה היתה קצרה הדרך ללאומיות, אשר לדעתה של ארנדט מציינת את 'כיבושה של המדינה בידי האומה'.²⁴ הלאומיות היתה עיקרון חדש של ארגון שלידתו במהפכה הצרפתית, והוא מבקש לארגן את האומות השונות בגבולות מדיניים, כך שלכל אומה תהיה מדינה משלה. ארנדט מסכימה עם דלוס כי ביסודה היתה הלאומיות תגובה לירידתן של השושלות הממלכתיות ועלייתה של החברה האטומיסטית המודרנית: היא היתה לדבק המחבר את היחידים ואת המעמדות השונים משאיכרו הדת והמונרכיות את כוחן לעשות זאת.²⁵

בתחילה היתה הלאומיות, לדעת ארנדט, עיקרון מהפכני שביטא שאיפות אותנטיות, וסמל להתפתחות לאומית חופשית,²⁶ אך הסתירה היסודית הבעייתית בין האומה למדינה היתה גלומה בה מלכתחילה. האומה היא חברה סגורה שהאדם נולד אליה ולה הוא שייך כל ימי חייו. לעומת זאת, המדינה היא מוסד חוקי, היא מכירה רק אזרחים חיים בטריטוריה שלה, לא משנה לאיזו אומה הם משתייכים. המדינה ביסודה היא מוסד המבוסס על עצמה, ולכן היא נוטה לנסות להשיג עוד טריטוריה ולשלוט על בני אדם וקבוצות נוספים – מגמה המנוגדת לשאיפתה של האומה לשמור על ההומוגניות שלה. המדינה מצהירה על מחויבותה לשמור על זכויות האדם, ואילו הזיהוי של האזרח כבן האומה הביא לכך שזכויות האדם זוהו כזכויותיהם של בני האומה. ולבסוף, זיהוי האינטרסים של המדינה

Hannah Arendt, 'The Nation', in: Jerome Kohn (ed.), *Essays in Understanding*, 23
Schocken Books, New York 1994. במאמר מוקדם זה ארנדט בעיקר סוקרת את הגדרותיו של

דלוס, אך דיונה בלאומיות ב'מקורות הטוטליטריות' מבהיר כי אימצה הגדרות אלו בעצמה. ראו:
Hannah Arendt, *Origins of Totalitarianism*, Harcourt, Inc., New York 1968 (1951)

Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 208 24

Arendt, *Origins of Totalitarianism*, pp. 229-231 25

Hannah Arendt, 'Zionism Reconsidered', in: Jerome Kohn and Ron H. Feldman (eds.), 26
Ibid., 'Peace and Armistice in the Middle East', p. 352
.or Armistice in the Middle East', p. 450

עם האינטרסים של האומה הביא לאימפריאליזם של האומה, לראיית ההתפשטות ולהשגת עֶצְמָה כזכותה של המדינה.²⁷ עם הזמן והשתנות התנאים ההיסטוריים התברר לדעת ארנדט – בעקבות הניסיון במזרח אירופה ובמרכזה וניסיונות אחרים של הקמת מדינות לאום – שמדינת הלאום אינה יכולה להבטיח ריבונות אמתית כלפי פנים, שכן ריבוי הקבוצות הלאומיות מביא לכך שבמדינת הלאום יהיו תמיד מיעוטים לאומיים, וייווצרו חיכוכים מתמידים בין רוב למיעוט, וכן יחסים לא צודקים בין עמים שונים מחוץ לגבולות הלאום.²⁸ אי לכך היתה מדינת הלאום, במובן של חתירת האומה לריבונות, לצורת ממשל שעבר זמנה, ויתרה מזו: לסכנה גדולה להישרדות הלאומית, בייחוד של אומות קטנות.²⁹ ראוי להדגיש כי מבחינתה של ארנדט אין זה אומר שעבר זמנה של המסגרת הלאומית עצמה, כלומר עצם החלוקה לעמים שונים וההתייחסות המודעת הפוליטית לחלוקה זו. להפך, ארנדט רואה ערך רב בשמירת ייחודה הלאומי של כל קבוצה: 'רק בתוך מסגרת של עם', היא כותבת, 'יכול אדם להיות כאדם בין בני אדם בלי להתייש את עצמו'.³⁰ הקוסמופוליטיות הליברלית היתה בעיניה חלום אקדמי בהקיק,³¹ שמייצג למעשה מחיקה של פוליטיקה אותנטית, שמשמעה הוא כי 'עמים שונים מסתדרים זה עם זה'.³² למעשה, היא ראתה בהרס האומות את הסכנה הגדולה ביותר,³³ וגרסה שעל האומות להישאר נפרדות, מובחנות: 'בדיוק כמו שאיש ואישה יכולים להיות אותו הדבר, כלומר אנושיים, על אף היותם שונים לחלוטין זה מזה, כך בן האומה (national) של כל ארץ יכול להיכנס להיסטוריה העולמית של האנושות רק דרך היצמדות עיקשת למה שהיא'.³⁴

הבעיה היסודית, אם כן, אינה עצם קיומה של האומה כגוף תרבותי ופוליטי מובחן, אלא החתירה לריבונות מדינית של האומה: 'שתי עובדות הן שקובעות את המציאות הפוליטית היסודית של זמננו: מצד אחד היא מבוססת על "אומות", ומצד שני היא מופרעת ומאוימת באופן קבוע על ידי ה"לאומיות"'.³⁵ השאלה שארנדט מתארת כמובילה את מחקרו של דלוס היא למעשה ניסוח תמציתי של אחד האתגרים שהיא עצמה התמודדה אתם בהגותה: 'למצוא עיקרון פוליטי שיוכל למנוע אומות מלפתח לאומיות ובכך יניח את היסודות

Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 208 27
 Hannah Arendt, 'Between Silence and Speechlessness', in: Kohn and Feldman (eds.), 28
The Jewish Writings, p. 194; Arendt, 'Zionism Reconsidered' (above note 26), p. 352
 Arendt, 'Peace or Armistice in the Middle East' (above note 26), p. 450 29
 Hannah Arendt, 'The Jew as Pariah: A Hidden Tradition', in: Kohn and Feldman (eds.), 30
The Jewish Writings, p. 297
 Ibid., p. 282 31
 Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 142, note 38 32
 Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968, p. 87 33
 Ibid., p. 89 34
 Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 207 35

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

לקהילה בין-לאומית, אשר יכולה להציג את הציביליזציה של העולם המודרני ולהגן עליה.³⁶

לביקורתה של ארנדט את מושג הריבונות והחתימה לריבונות יש שורשים החוזרים לביקורת על תפיסות אפלטוניות ואריסטוטליות שהשתמרו במסורת הפילוסופית המערבית, אך דיון בשורשים אלו הוא מחוץ למסגרת מאמר זה. בהקשר הדיון כאן יש להבין את תפיסתה של ארנדט את הריבונות הפוליטית כשאיפה לריכוז העצמה, והיא מנגידה בעניין זה בין מדינת הלאום ובין הפדרליזם האמריקני (בארצות הברית היא לא ראתה מדינת לאום):

מה שאנשי המהפכה האמריקנית ראו כאחד החידושים הגדולים של הממשל הרפובליקני החדש, הישום והשכלול של התאוריה של מונטסקיה על הפרדת הרשויות בגוף הפוליטי, מילא תפקיד שולי מאוד במחשבה של המהפכנים האירופים [...] הוא נדחה מיד [...] משיקולים של ריבונות לאומית, שה'ממלכתיות' (majesty) שלה [...] דרשה לכאורה עצמה ריכוזית לא מחולקת.³⁷

הריבונות היתה חלק בלתי נפרד מתפיסת המדינה מאז בודין והובס, ובהגותו של רוטו היתה לעיקרון של ריבונות העם, שבא לידי ביטוי ברצון הכללי 'האחד והלא מחולק' של האומה.³⁸ תפיסה זו אימצו המהפכנים הצרפתים, ש'נטועים איתן במסורת של מדינת הלאום, תפסו את המהפכה כאמצעי להשתלט על העצמה, וזיהו עצמה עם מונופול על אמצעי האלימות'.³⁹ המהפכה הצרפתית היתה לדגם של מהפכה, וצרפת היתה למדינת הלאום 'פר אקסלנס'.

עיקרון זה של ריבונות האומה גזור במידה רבה, לדעת ארנדט, איזו צורת ממשל מיוסדת במדינה, ולמעשה רבים סיכוייה של מדינת הלאום להתדרדר לדיקטטורה: 'הדיקטטורה של מפלגה אחת היא רק השלב האחרון בהתפתחותה של מדינת הלאום ככלל ושל המערכת הרב-מפלגתית ספציפית'.⁴⁰ כיצד קושרת ארנדט את המערכת הרב-מפלגתית לעקרון הריבונות המגדיר את מדינת הלאום? הקשר טמון בעקרון העצמה שביסודה של צורת

36. Ibid. על תפיסת הלאומיות של ארנדט ראו גם: אמנון רז-קרקוצקין, 'דו-לאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ ישראל', בתוך: סטיבן אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, האוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים 2007; יצחק לאור, 'אף מילה על ציונות: ארנדט והמחשבה הלאומית', בתוך: עדית זרטל ומשה צוקרמן (עורכים), חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, הקיבוץ המאוחד, תל אביב 2004; Ronald Beiner, 'Arendt and Nationalism', in: Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, UK & New York 2000.

Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York 1965, p. 16 37

Ibid., p. 72 38

Ibid., p. 260 39

Ibid., p. 269 40

ממשל זו: 'אם היינו ממיינים את צורות הממשל הנוכחיות לפי עקרון העצמה שהן נשענות עליו, ההבדל בין הדיקטטורה של מפלגה אחת למערכות הרב-מפלגתיות היה מתגלה כמכריע פחות מאשר ההבדל הקיים בין שתיהן גם יחד, ובין המערכות הדו-מפלגתיות'.⁴¹ על משמעותו של הבדל יסודי זה בעקרון העצמה בין שתי המערכות הפוליטיות כותבת ארנדט:

השיטה הדו-מפלגתית עולה בקנה אחד עם חוקה הנשענת על חלוקת העצמה בין ענפים שונים של הממשל, והסיבה המרכזית ליציבותה היא, כמובן, ההכרה שלה באופוזיציה כמוסד של הממשל. אולם הכרה כזו אפשרית רק בהנחה שהאומה אינה אחת ולא מחולקת (une et indivisible), וכי הפרדת הרשויות אינה מביאה לאימפוטנציה, אלא יוצרת ומייצבת את העצמה [...] מה שמבחינ את המערכות הדו-מפלגתיות [...] באופן כל כך מכריע מהמערכות הרב-מפלגתיות של מדינות הלאום האירופיות הוא בשום אופן לא פרט טכני, אלא מושג שונה באופן רדיקלי של עצמה המחלחל לכל הגוף הפוליטי.⁴²

בעיני ארנדט, לעקרון הריבונות יש קשר הדוק לא רק לאופן ניהולה של המדינה את ענייניה הפנימיים, אלא גם לאופן ניהולה את ענייני החוץ שלה, או ליתר דיוק: לסוגיית המלחמה. הסיבה היסודית למלחמות בזמננו, כותבת ארנדט, 'אינה משאלת מוות נסותרת של האדם, גם לא דחף תוקפנות שלא ניתן להדחקה, ואף לא [...] הסכנות החברתיות והכלכליות הרציניות הגלומות בפירוק מחימוש, אלא העובדה הפשוטה שלא הופיע עדיין בזירה הפוליטית תחליף לפוסק אחרון בעניינים בין-לאומיים'.⁴³ לדעתה, תחליף כזה גם לא יופיע כל עוד 'עצמאות לאומית, כלומר חירות משלטון זר, וריבונות המדינה, כלומר התביעה לעצמה ללא ריסון ומגבלה בענייני חוץ, מזהים זה עם זה'.⁴⁴ אם כן, עקרון הריבונות בעיניה הוא מחסום מרכזי לא רק לפתרון היחסים בין קבוצות בתוך המדינה, אלא גם ליחסים בין המדינה ובין מדינות אחרות.

לדעתה של ארנדט, האלטרנטיבה לעקרון הריבונות העומד ביסודה של מדינת הלאום היא משטר שבו העצמה מתחלקת למוסדות וגופים פוליטיים רבים ככל האפשר. במידה מסוימת זה מה שמתרחש במערכות הפוליטיות הדו-מפלגתיות האנגלו-סקסיות, ובמיוחד ברפובליקה האמריקנית. ארצות הברית היא רפובליקה פדרלית, מדינה המכנסת בתוכה קבוצות שונות זו מזו, מתבססת על חוקה שכולם כפופים לה, והעצמה בה מחולקת בין ענפי הממשל השונים ובין הממשל המרכזי למדינות השונות. במובן זה 'מוותרת' הרפובליקה

Ibid., p. 272 41

Ibid., pp. 271-272 42

Hannah Arendt, 'On Violence', *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York 1972, p. 107 43

Ibid. 44

האמריקנית על עקרון הריבונות הפוליטית כלפי פנים: 'החידוש הגדול, ובטווח הארוך אולי הגדול ביותר של הרפובליקה האמריקנית בפוליטיקה, היה הביטול העקיב של הריבונות בתוך הגוף הפוליטי, התובנה שבתחום ענייני בני האדם ריבונות ורודנות הן זהות'.⁴⁵ המערכות האנגלו-סקסיות, יש להדגיש, מהוות אלטרנטיבה בעלת משמעות לא רק כצורת משטר אלא גם כצורת ארגון של האומות. בריטניה הגדולה היתה אימפריה קולוניאלית, אך פוטנציאלית לפחות גם קהילייה (commonwealth), הטומנת בחובה את 'אחת הצורות הארגוניות המבטיחות ביותר לאומות', אם תקבל יום אחד את העמים שאינם ממוצא בריטי כשווי זכויות.⁴⁶ ארצות הברית, בהכירה בקבוצות האתניות והתרבותיות השונות הקיימות בה, ובמתן הלגיטימציה להן להשמיע את קולן ולפעול כקבוצות, התקרבה גם היא מאוד, בעיני ארנדט, להיות איחוד לא רק של מדינות אלא גם של עמים.⁴⁷

כל זה לא בא אלא להבהיר את ההבדל מבחינתה של ארנדט בין ארגון הישות הפוליטית בצורה של מדינת לאום ובין ארגון פדרטיבי שלה. המבנה הפדרטיבי מאפשר, לדעתה, את חלוקת העצמה ומתן זכויות ללא קשר לסוגיה מיהו הרוב ומיהו המיעוט, ובתוך כך מאפשר גם הכרה באומות השונות ומתן אוטונומיה מסוימת להן: 'הצרכים הפוליטיים הגדולים של הציביליזציה שלנו, עם "האחדות הגוברת" שלה מחד, והתודעה הלאומית הגוברת מאידך, יקבלו מענה ברעיון של פדרציה'.⁴⁸ יש לזכור כי הפדרציה המסלקת מתוכה כל ניסיון של ריבונות לאומית נועדה להציע מענה גם לענייניה הפנימיים של המדינה וגם ליחסיה עם מדינות אחרות. זה היה חלק מהחזון הרחב יותר של ארנדט על עולם של הסכמים ופדרציות בין אומות.

כשבוחנים מפרספקטיבה זו את עמדתה של ארנדט כלפי הסכסוך היהודי-ערבי בשנות הארבעים, אפשר להבין בקלות רבה את המסתורין שיקירה מוצא בשאלת יחסה של ארנדט ללאומיות היהודית. בניינה של מולדת יהודית היה בעיניה 'ההישג החשוב ביותר – אולי ההישג הממשי היחיד – של היהודים במאה שלנו'.⁴⁹

פלסטינה ובניינה של מולדת יהודית הם היום תקוותם הגדולה של יהודים בכל רחבי העולם, ועליהם גאווה גדולה. אי אפשר כמעט לדמיין מה יקרה ליהודים, אישית וקיבוצית, אם תקווה זו וגאווה זו ינותצו בקטסטרופה נוספת. [...] אין בעולם יהודי כלשהו שכל השקפתו על החיים ועל העולם לא תשתנה מקצה לקצה בשל טרגדיה כזאת [...] אם ייפול היישוב, הוא יגרור איתו בנפילתו את הקיבוצים – שהם אולי

Arendt, *On Revolution*, p. 152 45

Hannah Arendt, 'The Jewish War that isn't Happening', in: Kohn and Feldman (eds.), *The Jewish Writings*, p. 184; Hannah Arendt, 'The Political Organization of the Jewish People', *ibid.*, p. 207 46

Hannah Arendt, 'The Crisis of Zionism', *ibid.*, p. 335 47

Arendt, 'The Nation' (above note 23), p. 210 48

ארנדט, 'להציל את המולדת היהודית', כתבים יהודיים, עמ' 257. 49

הניסוי החברתי המבטיח ביותר שנעשה במאה העשרים ואף החלק המפואר ביותר של המולדת היהודית.⁵⁰

תחושה דומה היתה לארנדט באשר לאוניברסיטה העברית כמפעל רוחני ותרבותי מרכזי של בניין המולדת היהודית.⁵¹ לא למותר לציין, כי זמן רב לפני שהוויכוח אם יש לראות בציונות תנועה קולוניאלית היה לחלק מהשיח הציבורי (לפחות האקדמי) הישראלי חיוותה ארנדט את דעתה בעניין, וזו עשויה להיראות מפתיעה למי שמסתמך על תיאורו של יקירה את יחסה של ארנדט לציונות:

בניין הבית הלאומי היהודי לא היה מפעל קולוניאלי, שבו אירופים הגיעו כדי לנצל אוצרות זרים בעזרת כוח עבודה ילידי ועל חשבוננו. פלסטינה הייתה ועודנה ארץ ענייה והאוצרות היחידים העומדים לרשותה הם אך ורק פרי עמלם של יהודים, וספק אם ישרדו לאורך ימים אם היהודים יגורשו אי פעם מן הארץ. ניצול או שוד, האופייניים כל כך ל'הצבר ההון הראשוני' בכל המפעלים האימפריאליסטיים, נעדרו ממנה לחלוטין או מילאו בה תפקיד זניח.⁵²

למעשה דברים אלו של ארנדט מגלים עד כמה היא עצמה נקטה טיעונים השייכים ביסודם לעידן הקולוניאליזם לצורכי הצדקת הציונות, דהיינו הטיעון המוכר של 'הפרחת השממה'. אכן, תמיכתה של ארנדט במולדת יהודית בארץ ישראל הביאה אותה, בקריאה שפרסמה ליהודי אמריקה ב-1942, לאמץ טיעון תומך הנראה כלקוח היישר מהשיח הקולוניאליסטי שעדיין שלט במידה רבה באותה תקופה:

אלו שלא רוצים לחתום על תבוסת העם היהודי לפני שהיא מתרחשת יהיו חייבים להתאחד במוקדם או במאוחר על בסיס מספר דרישות יסודיות: הם יהיו חייבים לוותר על הרעיונות הישנים אשר גורסים כי העבר מעניק זכויות, או שאדם יכול לקנות ארץ בכסף, או שבעלי אדמה (ערבים) באצילותם יכולים לתת להם אדמה (ליהודים). במקום זאת הם יכריזו שזכות העם היהודי בפלשתינה היא אותה זכות שיש לכל אדם על פרות עבודתו; של ערבים היו 1500 שנים להפוך מדבר אבן לארץ פורייה, ואילו ליהודים אפילו לא ארבעים, וההבדל הוא מרשים למדי.⁵³

זהו, כמובן, טיעון 'הפרחת השממה' המפורסם אך במפורש יותר. לקורא בן זמננו, או לפחות לקורא שמכיר ולו מעט ממורשת הקולוניאליזם והצדקותיו, סוג זה של טיעון חייב להישמע צורם. הטיעון בדבר אי-הצלחתם, ובמשתמע אי-מסוגלותם של הילידים לפתח

50 שם, עמ' 262.

51 שם, עמ' 288.

52 שם, עמ' 282.

53 Arendt, 'The Jewish War' (above note 46), p. 184. ההדגשה שלי.

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

ולטפח את האדמה כהצדקה לזכותם של אחרים שכן מסוגלים לעשות זאת, היה טיעון שחזר ונשנה בתולדות הקולוניאליזם החל בקולוניאליזם האנגלי,⁵⁴ דרך הקולוניאליזם הגרמני⁵⁵ ועד הסינים בטיבט.⁵⁶ את הביטוי השיטתי והמפורסם ביותר קיבל רעיון זה אצל לוק, שגרס כי טיפוח האדמה (וככלל העבודה), ולא עצם הנוכחות עליה, הוא שמעניק זכות בעלות עליה. כיום אנו מבינים יותר עד כמה היה טיעונו של לוק עצמו חלק מהצדקותיו את הקולוניאליזם האנגלי בצפון אמריקה,⁵⁷ או לכל הפחות עד כמה הוא שימש את הקולוניאליזם האנגלי והצרפתי בהצדקת נישול האינדיאנים שם.⁵⁸ בכל אופן, לפחות חלק זה של השיח הקולוניאליסטי היה מקובל עדיין בתקופה שארנדט כותבת, ואפשר למצוא לא רק בורם המרכזי של הציונות – שבו הוא היה נפוץ מאוד – אלא גם אצל 'שמאלנים' כמו ארנדט ומרטין בובר.⁵⁹

כך או כך, על אף תמיכתה הבלתי מסויגת בבניין בית לאומי בארץ ישראל, החתירה למדינה יהודית היתה הרסנית בעיני ארנדט:

ריבונות לאומית, שזמן כה רב הייתה הסמל עצמו של התפתחות לאומית חופשית, הפכה לסכנה הגדולה ביותר המרחפת על הישרדותן של אומות קטנות. לאור המצב הבינלאומי ומיקומה הגיאוגרפי של פלסטינה, אין זה סביר שהעמים היהודי והערבי יצאו פטורים מכלל זה.⁶⁰ התנועה הלאומית היהודית למען מהפכה חברתית, שהחלה את דרכה לפני חצי מאה באידיאלים כה נשגבים [...] גמרה – כמו רוב התנועות מסוגה – בתמיכה חד-משמעית בתביעות לא רק לאומיות אלא שוביניסטיות – לא נגד אויבי העם היהודי, אלא נגד ידידיו האפשריים ושכניו בהווה.⁶¹

54 ראו למשל: Michael Makovsky, *Churchill's Promised Land: Zionism and Statecraft*, Yale University Press, New Haven 2007, p. 123.

55 ראו למשל: Jorg Lehmann, 'Fraternity, Frenzy, and Genocide in German War Literature, 1906-36', in: Michael Perraudin and Jurgen Zimmerer (eds.), *German Colonialism and National Identity*, Routledge, New York 2011, p. 115.

56 ראו למשל: Warren W. Jr. Smith, *China's Tibet? Autonomy or Assimilation*, Rowman and Littlefield Publishers Inc, New York 2008, p. 22.

57 Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History* (trans. Gregory Elliott), Verso, London and New York 2011, p. 121.

58 Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012, p. 52.

59 כך למשל, במכתבו למהאטמה גנדי כותב בובר כחלק מטיעונו בעד הציונות: 'שאל את פיה [של האדמה], מה עשו בשבילה הערבים במשך 1300 שנה ומה עשינו בשבילה אנחנו במשך 50 שנה!', מרטין בובר, *תעודה ויעוד: עם ועולם: מאמרים על ענייני השעה*, ב, הוצאת הסוכנות היהודית, ירושלים 1961, עמ' 171.

60 חנה ארנדט, 'שלוש או שביבת נשק במזרח הקרוב?', *כתבים יהודיים*, עמ' 297.

61 חנה ארנדט, 'הציונות – בחינה מחדש', שם, עמ' 215.

ארנדט גם העריכה שהמדינה היהודית תהיה תלויה באחת המעצמות כדי להגן על עצמה, כפי שתלתה עצמה בבריטניה בבניית הבית הלאומי, במקום להסתמך על שיתוף פעולה עם האוכלוסייה הילידית הערבית: 'הלאומיות גרועה דיה שעה שאין היא סומכת אלא על כוחה הגס של האומה. לאומיות התלויה בהכרח ובגלוי בכוחה של אומה זרה בוודאי גרועה יותר'.⁶² ולכן: 'מטרתם האמיתית של היהודים בפלסטין היא לבנות מולדת יהודית. אסור לעולם להקריב מטרה זו על מזבח ריבונות מדומה של מדינה יהודית'.⁶³

אפשר בהחלט לחלוק על כמה מהערכותיה של ארנדט בשאלת הלאומיות בכלל והציונות בפרט. אך דומני שברור מהדיון כאן עד כמה מופרכת טענתו של יקירה שארנדט לא הבהירה את ביקורתה על מדינת הלאום בכלל ואת ביקורתה על החתירה הציונית למדינת לאום, לעומת תמיכתה במולדת יהודית; ומופרכת גם טענתו שהיא שללה נקודת מבט יהודית פרוטיקולרית וחתירה לקיום פוליטי יהודי.

חשוב לזכור, בהקשר זה, כי אף שהשאיפה למדינה יהודית היתה תמיד חלק מהמפעל הציוני, לא תמיד היא היתה עיקר הכרחי אפילו בעיני הזרם המרכזי של הציונות. ב-1915 עוד התנגד בן-גוריון עצמו – מטעמים טקטיים או עקרוניים – לתביעה הפוליטית למדינה יהודית, שעלתה בוועידת 'פועלי ציון' בקליבלנד.⁶⁴ ב-1931 הוא עדיין הכריז כי 'אין אנו מקבלים את הסיסמה של מדינת היהודים, שפירושה בסופו של דבר שלטון יהודים על תושבי הארץ הערבים',⁶⁵ ובעדותו לפני ועדת פיל ב-1937 הסביר כי 'לו היתה ארץ-ישראל ריקה מתושבים אולי היינו גורסים מדינה יהודית [...] אבל יש תושבים אחרים בארץ-ישראל, וכשם שאין אנו רוצים להיות נתונים לחסדם של אחרים, כן זכאים גם הם לא להיות נתונים לחסדם של היהודים'.⁶⁶ חיים וייצמן אולץ להתפטר מנשיאות ההנהלה הציונית, בין השאר על רקע הביקורת על הכרזתו כי אין הוא רואה ברוב יהודי בארץ ישראל תנאי להגשמת הציונות, ומכתבו לרוברט ולטש ב-1929 כי הוא רואה את החיים המשותפים בין ערבים ליהודים ב'קווים דו-לאומיים'.⁶⁷ גם עבור ברל כצנלסון היתה מדינה דו-לאומית אפשרית ואף רצויה כל עוד היא מעוגנת 'בנורמות מדיניות משפטיות המבטיחות את עיקרי השוויון המדיני של הלאומים, והם שעושים את המדינה למדינת-לאומים, השונה בתכלית ממדינה לאומית'.⁶⁸ אפילו בסוף 1940 הבהיר ברל כי 'לא המדינה היא העיקר בשבילי. אילו היה אפשרי משטר המבטיח חופש עליה המונית וחופש הבניה הישובית לא הייתי להוט אחרי סיסמה זו דווקא'.⁶⁹

62 שם, עמ' 208.

63 חנה ארנדט, 'להציל את המולדת היהודית', שם, עמ' 268.

64 יוסף גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עם עובד, תל אביב 1985, עמ' 104.

65 אהרן כהן, ישראל והעולם הערבי, הוצאת הקיבוץ הארצי השומר הצעיר, מרחביה 1964, עמ' 271.

66 שם.

67 גורני, השאלה הערבית והבעיה היהודית, עמ' 270-271.

68 שם, עמ' 288.

69 שם, עמ' 380-381.

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

יתרה מזו, עד הקמת המדינה התקיים בתנועה הציונית זרם, שאמנם היה מיעוט מבחינה מספרית אבל חשוב מבחינה אינטלקטואלית, שגרס כי ליהודים ולערבים יש זכויות שוות על ארץ ישראל/פלסטין; כי לצד בניית בית לאומי בארץ ישראל, עלייה והתיישבות, העיקרון של שיתוף פעולה עם הערבים הוא עקרון יסוד פוליטי ומוסרי שאין לפגוע בו גם במחיר של אי-הקמת מדינה יהודית; וכי הקמת מדינה יהודית עלולה להיות אסון לתכלית הציונית, מבחינה פוליטית ומוסרית כאחד. כך גרסו 'השומר הצעיר', אגודת 'ברית שלום' והמשכה בליגה להתקרבות ושיתוף יהודי-ערבי, 'איחוד' וגופים דומים; כך גרסו גם אינטלקטואלים יהודים בולטים, כמו נועם חומסקי וארנדט עצמה. לעתים האלטרנטיבה העקרונית שהציע זרם זה אינה עולה בכירור בספרות המחקר. רבים מאנשי זרם זה חשבו לא רק במושגים של פתרון הסכסוך היהודי-ערבי, אלא במושגים של סדר בין-לאומי צודק יותר. כך למשל כתב הוגו ברגמן:

כשהם [מתנגדינו] מדברים על ארץ-ישראל, על ארצנו, הרי הם מבינים: 'ארצנו', מכלל זה יוצא לא 'ארצם'. השקפת-העולם הזאת שאולה מאירופה בזמן ירידתה, היא בנויה על מושג של מדינה שהיא קניינו של עם אחד ... כך חושבים במדינות אחדות באירופה היום שקיום המדינה דורש לתת לעם אחד, בין עמים רבים היושבים במדינה אחת, את זכות הבכורה ... את העוול הזה מצדיקים על-ידי האנוכיות הקדושה של המדינה [...]. ידענו: עם ישראל הוא העם הקלאסי של המיעוטים: לכל עם אחר ישנם מיעוטים בארצות אחרות, אנחנו מיעוטים בכל הארצות. חשבנו: מכאן יש להוציא מסקנה. כאן גזר עלינו גורלנו ההיסטורי להיות הלוחמים לשינוי ערכים בחיי העמים. חשבנו: כל מרצנו הלאומי, כל השפעתנו בעולם צריכה להיות מכוונת למטרה אחת: לשבר את רוח הרוב בסדרי העמים, להקים מוסר לאומי ומדיני חדש בעולם, אשר יבטיח למיעוט לאומי אותן הזכויות אשר הרוב נהנה מהן ויבטל לגמרי את הערך המדיני של יחסי המספרים בין העמים.⁷⁰

עמדה זו הוצגה גם בכתב העת שאיפותינו:

התורה שארץ מן הארצות שייכת ליושביה הנוכחים ולזרעם אחריה, היא תורת שווא. זאת היא תורה אשר בשמה סוגרות אמריקה, קנדה ואוסטרליה את גבוליהן לפני ההגירה מארצות אירופה ואסיה... לבני הארץ היושבים בתוכה ישנה הזכות הראשונה לגבי הקרקע של הארץ, ואין להסכים להגירה אשר תוכל להתגשם רק על-ידי נישול התושבים, אבל איננו מסכימים שצריך לשמור את הקרקע לדורות הבאים אשר טרם נולדו, ולאסור את העליה היהודית מתוך חשש ל'זרענו אחרינו'.⁷¹

הדים לצד העקרוני של סוגיה זו אפשר גם למצוא אצל ברל. כך למשל בוועידה הרביעית של אחדות העבודה ב-1924 הוא אומר:

70 שם, עמ' 154. ההדגשות במקור.

71 שם, עמ' 259.

הנמסור את גורל חיינו, שפתנו, בתי-ספרנו, קבוצותינו ומשפחותינו לידי הרוב בעל כל הזכויות של הדמוקרטיה הפורמאלית? [...] האם לא יהיה בזה, במונח הכי-אנושי עיוות-הצדק המחריד ביותר? [...] כלום יש מקום, במקום שישנן ציוויליזציות כל-כך שונות אשה מרעותה, לשלטון פרלמנטרי סתם? כלום אין פירוש פרלמנטריזם כזה הסגרת המיעוט לידי הרוב?⁷²

למעשה, אף שהחתימה של הזרם המרכזי בתנועה הציונית למדינה נהיתה ברורה מאז תכנית החלוקה של 1937, רק ב-1942 היתה המדינה היהודית ליעד רשמי של מדיניות התנועה הציונית, כפי שנוסחה בתכנית בילטמור. תכנית זו היתה נקודת מפנה חשובה שהביאה את ארנדט לקבוע (לאחר שנתיים, בתגובה להחלטה של ועידת הציונים האמריקנים באטלנטיק סיטי ב-1944, שחזרה פחות או יותר על החלטת ועידת בילטמור): 'המשמעות שלה היא שהתכנית הרביזיוניסטית, שלאורך זמן כה רב זכתה לביקורת תקיפה, הוכחה כמנצחת. [...] זוהי מכה ניצחת למפלגות היהודיות בפלשתינה עצמה שהטיפו ללא ליאות להכרח של הבנה בין העמים, היהודי והערבי'.⁷³

זהו הקשר הדיון של ארנדט בשאלת הציונות. בשום שלב היא לא התנגדה לעניין הציוני עצמו – לפחות אם מבינים את הציונות במקורה כחתימה למולדת ולישות פוליטית לאומית יהודית בארץ ישראל, ולא דווקא למדינה; כלומר, אם מבינים את הציונות במונח של הבסיס שאיחד את כל הזרמים בה ושהיה גם חלק מתפיסתו של הזרם המרכזי בתנועה הציונית עד שנות השלושים של המאה ה-20. התנגדותה של ארנדט היתה לניסיון להקים מדינה יהודית ריבונית על אף ההתנגשות הברורה עם הערבים שתבוא בעקבותיה והשפעותיה של התנגשות זו על הקיום הלאומי היהודי בארץ ישראל גם אם היא תסתיים בניצחון יהודי:

גם אם ינצחו היהודים במלחמה, סופה שהיא עתידה להרוס את האפשרויות הייחודיות ואת ההישגים הייחודיים של הציונות בפלשתינה. הארץ שתוגשם תהיה שונה למדי מזו שראו בחלוםם יהודי העולם, הציונים והלא-ציונים. היהודים ה'מנצחים' יהיו מוקפים באוכלוסייה ערבית עוינת לחלוטין, מסוגרים בתוככי גבולות מאוימים-תמיד, שקועים בהגנה עצמית פיזית במידה כזו שתאפיל על כל הפעילויות והאינטרסים האחרים. צמיחתה של תרבות יהודית תחדל להיות עניינו של העם כולו; ניסויים חברתיים יינטשו בשל היותם מותרות לא מעשיים; המחשבה הפוליטית תצטמצם לכדי אסטרטגיה צבאית; פיתוח כלכלי ייעשה אך ורק על פי צרכי המלחמה.⁷⁴

האם ממרחק הזמן עלינו לשפוט עמדה זו של ארנדט לחיוב או לשלילה, אשאר לקורא להחליט. מה שביקשתי להבהיר כאן, אל מול פרשנויות כמו זו של יקירה, הוא מה למעשה היתה עמדה זו.

72 שם, עמ' 182-183.

73 Arendt, 'Zionism Reconsidered' (above note 26), p. 343

74 ארנדט, 'להציל את המולדת היהודית', כתבים יהודיים, עמ' 264.

ארנדט והבנאליות של הרוע'

כידוע טבעה ארנדט את המושג 'הבנאליות של הרוע' בספרה המפורסם על משפט אייכמן.⁷⁵ לצד ביקורתה על ההנהגה היהודית בשואה הוא עורר את המחלוקת הגדולה ביותר באשר לספרה,⁷⁶ ועיוותים רבים עלו באשר לכוונתה של ארנדט במושג זה. יקירה מבטל את 'הבנאליות של הרוע' כ'מושג פחות או יותר ריק'.⁷⁷ לדעתו 'מה שהוא מכיל כתוכן פוזיטיבי הוא טריוויאלי למדי ולא כל כך מקורי; לעומת זאת, מה שמקורי בו הוא ריק וסר-טעם'.⁷⁸ במושגים מעין אלו, המנסים לתפוס משהו משורשי הרוע האנושי – ולכן נוגעים בסוגיות פילוסופיות שלעתיים קרובות אינן ניתנות להוכחה או להפרכה פשוטה – עמדה זו היא כמובן עמדה לגיטימית, כל עוד מבינים למה התכוונה ארנדט במושג זה. אלא שגם כאן יקירה מציג בעיקר טעויות נפוצות באשר לכוונתה של ארנדט. בראש ובראשונה, ההנחה שארנדט התכוונה בכך לפשעיו של אייכמן כבירוקרט, כלומר כפקיד המתפקד כ'בורג במערכת' ושולח מיליוני אנשים אל מותם בלא שהוא עצמו ירצח מי מהם. כפי שמנסח זאת יקירה: 'הכול מסתכם בכך שאייכמן היה בירוקרט, שלא הצליח להבין את היהודים, ושלא היה ריצ'רד השלישי'.⁷⁹ הנחה זו מופיעה לעתים גם בקרב חוקרי ארנדט, אך במיוחד בהיסטוריוגרפיה של השואה. אלא שהיא, בפשטות, מוטעית. אני מקדיש לכך דיון מפורט במקום אחר,⁸⁰ וכאן אבקש רק לעמוד על הנקודות המרכזיות. ארנדט שללה במפורש את זיהויה עם טיעון 'פשעי הבירוקרטיה' כבר באחרית הדבר שכתבה למהדררה השנייה של אייכמן בירושלים:

שמענו את מחאותיה של הסניגוריה, שאייכמן היה בסופו של דבר 'בורג קטן' במכונת 'הפתרון הסופי' [...] אני עצמי לא ייחסתי חשיבות מרובה לאף אחת משתי התיאוריות

- 75 חנה ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, בבל, תל אביב 2005.
- 76 לסקירה מקיפה של הפולמוס הציבורי סביב הספר בארצות הברית ראו: Richard I. Cohen, 'Breaking the Code: Hannah Arendt's Eichmann in Jerusalem and the Public Polemic: Myth, Memory and Historical Imagination', *Michael*, 13 (1993), pp. 29-85. ראו גם: Anson Rabinach, 'Eichmann in New York: The New York Intellectuals and the Hannah Arendt Controversy', *October*, 108 (2004), pp. 97-111. גם בתוך ישראל התנהל פולמוס בנוגע לארנדט בתקופה זו, אם כי נרחב פחות. ראו למשל: עקיבא א' סימון, 'חנה ארנדט – ניסיון ניתוח: בעקבות ספרה על משפט אייכמן והכרוך בו', מולדת, 21 (1963), עמ' 239-256; ישראל גוטמן, 'שנאה עצמית נוסח ארנדט', ילקוט מורשת, ו (1966), עמ' 111-134; יעקב רבינסון, העקוב למישור: יהודי אירופה בפני השואה לאור האמת ההיסטורית ומשפט אייכמן בירושלים לפי הנהוג הבינלאומי, מוסד ביאליק, ירושלים 1965.
- 77 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 218.
- 78 שם, עמ' 226.
- 79 שם.
- 80 שמואל לדרמן, "'הבנאליות של הרוע": היסטוריה של אי-הבנה', יד ושם: קובץ מחקרים, 41 (2013), עמ' 141-169.

הללו [...] מנקודת מבטם של מדעי המדינה ומדעי החברה יש כמוכן חשיבות רבה לכך שעצם מהותו של משטר טוטאליטרי, ואולי גם טיבה של ביורוקרטיה, הוא להפוך בני אדם לנושאי משרות ציבוריות וללא יותר מברגים במנגנון המינהלי, וכך לשלול מהם צלם אנוש [...] אולם יש להבין היטב כי עשיית צדק יכולה להתחשב בגורמים הללו רק במידה שהם מהווים נסיבות לפשע [...] נכון, הפסיכולוגיה והסוציולוגיה המודרניות, שלא לדבר על הביורוקרטיה המודרנית, הרגילו אותנו מאוד להסיר מעל המבצע את האחריות למעשהו, ולהסביר זאת במונחים של דטרמיניזם מסוג זה או אחר.⁸¹

גם בחיבורים אחרים שהיא דנה בסוגיה זו במפורט יותר, ארנדט מרחיקה את עצמה במפורש מ'תאוריית הבורג'. כך למשל במאמר 'אחריות אישית תחת דיקטטורה' היא כותבת כי

לאחרונה, במהלך הדיון במשפט אייכמן, עניינים פשוטים יחסית אלו [של האשמה האישית של אייכמן] סובכו על ידי מה שאקרא תאוריית הבורג. כשאנו מתארים מערכת פוליטית [...] בלתי נמנע שנדבר על כל האנשים שהמערכת עושה בהם שימוש במונחים של ברגים וגלגלים אשר משמרים את פעולת המנהל [...] כשנסעתי לירושלים להיות נוכחת במשפט אייכמן, הרגשתי שהיה זה היתרון הגדול של הליכים משפטיים שלכל עסקי הבורג אין בהם משמעות, ולכן הם מחייבים אותנו להתכונן בשאלות אלו מנקודת מבט אחרת [...] בבית משפט לא מערכת [נמצאת] תחת משפט [...] אלא אדם.⁸²

בתשובותיה לשאלות שהציג לה העיתונאי סמואל גרפטון ב־1963 ארנדט כותבת שוב כי בעת שהיא עסקה במשטר הטוטליטרי היה עליה לעסוק תמיד ב'סוג' ולא באינדיבידואלים, יתרונה הגדול של בית המשפט הוא שבאופן בלתי נמנע הוא 'מאלץ אותך להתמודד עם האדם ועם אשמה אישית, עם מניעים והחלטות אינדיבידואליות, עם פריטיקולרים'. והיא מוסיפה:

במילים אחרות, רציתי לדעת: מי היה אייכמן? מה היו מעשיו, לא ככל שפשעיו היו חלק מהמערכת הנאצית, אלא ככל שהוא היה סוכן חופשי? זו באופן מהותי אותה השאלה שבית משפט צדק חייב לענות עליה כשהוא קובע דין. ומסיבה זו כל תאוריית הבורג הקטן (התאוריה של ההגנה) אינה רלוונטית בהקשר זה.⁸³

כפי שברור מדברים אלו, ארנדט עצמה שוללת את תזת 'פשעי הביורוקרטיה' כהסבר המהותי לפשעים שביצע אייכמן. על אף דברים מפורשים אלו השתרשה ההנחה שארנדט התכוונה דווקא למה שהיא שוללת במפורש. ספרו של חוקר השואה יעקב לזוביק,

81 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 300-301.
 82 Hannah Arendt, 'Personal Responsibility under Dictatorship', in: Jerome Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York 2003, pp. 29-30
 83 Hannah Arendt, 'Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton', in: Kohn and Feldman (eds.), *The Jewish Writings*, p. 475

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנליות של הרשע,⁸⁴ שיקירה נסמך עליו כדי להראות שטענתה של ארנדט הופרכה במחקר השואה,⁸⁵ מייצג דוגמה מובהקת לאי-הבנה זו של ארנדט. מה שלזוביק מבקש לעשות בספר זה, על פי עדותו שלו, הוא להפריך את טענתה של ארנדט בדבר 'הבנאליות של הרוע', טענה שהוא דווקא קיבל לפני שערך את מחקרו.⁸⁶ אלא שהוא חוזר למעשה על כל הטעויות הנפוצות באשר לכוונתה של ארנדט: הבנתו את המחלוקת בין האוזנר לארנדט כמחלוקת על ה'אופן שבו יש להתייחס לאייכמן – מפלצת אדם, או פקיד קטן';⁸⁷ או ה'דו-קרב בין המפלצת של האוזנר לבין הפקיד הבנלי והאלמוני שנסחף ברוחות ההיסטוריה כפי שארנדט ראתה אותו';⁸⁸ טענתו כי ארנדט ותלמידיה, 'בזהותם מאפיינים אוניברסליים אצל הנאצים [...] מבקשים שנבין שכולנו שותפים פוטנציאליים, ברוח: לולא הנסיבות המשופרות שלנו, גם אנו היינו כמוהם';⁸⁹ או כי (לכאורה בניגוד למה שטענה ארנדט)

כמו שאין אדם מגיע לראש הר האוורסט בהיסח הדעת, כך לא הגיעו אייכמן ושכמותו לרצח היהודים בטעות, לא בהיסח הדעת, לא בציות עיוור לפקודות, ולא בעבודה של ברגים קטנים במכונה גדולה. הם עבדו קשה, השקיעו מחשבה, יוזמה, מרץ, והרבה מאמצים, שנמשכו שנים.⁹⁰

כל הטענות האלה שלזוביק שולל הן פשוט אינן טענות של ארנדט.⁹¹ הנקודה היחידה שרלוונטית לארנדט בדיון של לזוביק היא עד כמה אפשר לייחס אנטישמיות קנאית לאייכמן. לזוביק מראה שאייכמן היה אנטישמי קנאי מתחילת דרכו, וזה אכן בניגוד לטענתה של ארנדט, שההסבר למעשיו של אייכמן אינו טמון באידאולוגיה האנטישמית. זו בהחלט סוגיה חשובה, אך אין היא ממצה כלל את שאלת תקפותו של טיעון 'הבנאליות של הרוע', שאת משמעותו אסביר בהמשך.

כיוצא בזה חוזר יקירה על הטענה הנפוצה כי ארנדט המעיטה בחשיבותו של אייכמן:

תפקידו בתכנונו של הפתרון הסופי ובמימושו הוצג בישראל ובמשפט, היא אמרה, באופן מוגזם לעילא [...] ממחקרים שהתפרסמו באחרונה ניתן ללמוד שאולי היה

84 יעקב לזוביק, הביורוקרטים של היטלר: משטרת הביטחון הנאצית והבנליות של הרשע, מאגנס, ירושלים 2001.

85 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 227.

86 לזוביק, הביורוקרטים של היטלר, עמ' 9.

87 שם, עמ' 11.

88 שם, עמ' 13.

89 שם, עמ' 17.

90 שם, עמ' 227.

91 במאמר אחר מבטא לזוביק הבנה פשטנית עוד יותר של ארנדט. ראו: יעקב לזוביק, 'אנטישמם בפעולה', יד ושם, כ"ז (1999), עמ' 227-257.

משפטה של חנה ארנדט על התובע [...] נמהר במקצת. תמונה שונה לגמרי עולה, למשל, מספרו של יעקב לזוביק על אייכמן ועל המנגנונים הנאציים שהיה חלק מהם.⁹²

אלא שארנדט כתבה למעשה על מעמדו של אייכמן בהייררכייה הנאצית: 'ללא ספק, הוא לא היה גדול כל כך כמו שמר האוזנר ניסה להציג אותו; בסופו של דבר הוא לא היה היטלר [...] הוא לא התקרב בחשיבותו למילר, להיידריך או להימלר [...] אולם הוא גם לא היה קטן כל כך, כפי שההגנה ביקשה להציג אותו'.⁹³ ולאחר מכן היא הוסיפה:

מבחינה טכנית ומבחינה ארגונית, מעמדו של אייכמן לא היה מאוד גבוה. משרתו הפכה חשובה כל כך רק מפני שמסיבות אידיאולוגיות גרידא גדלה חשיבותה של השאלה היהודית עם כל יום, שבוע וחודש של המלחמה, עד שבשנות התבוסה [...] היא הגיעה לממדים דמיוניים.⁹⁴

ספק אם היסטוריון כלשהו של השואה יערער על קביעות אלו. כך למשל מציין לזוביק עצמו, כי 'הנטייה לנפח את אחריותו של אייכמן התעצמה על ידי פרקליטי התביעה הישראלים במשפטו בירושלים, ב-1961: הם היו בטוחים שהוא היה הכוח המניע מאחורי ה"פתרון הסופי" ושמו להם למטרה להוכיח זאת'.⁹⁵

יש להבהיר גם שבניגוד לגרסתו של יקירה, ארנדט לא הציעה כמושג 'הבנאליות של הרוע' 'תיאוריה פילוסופית כוללת על מהותו של הרע'.⁹⁶ היא עצמה, כפי שיקירה מציין, טענה שוב ושוב שכשטבעה מושג זה לא התכוונה

לשום תאוריה או דוקטרינה אלא למשהו עוברתי למדי, לתופעה של מעשים מרושעים, המבוצעים בממדים עצומים, שלא ניתן לאתר בהם רשעות ייחודית, פתולוגיה, או שכנוע אידאולוגי של המבצע, ואשר הייחודיות האישית היחידה שלו היתה אולי שטחיותו היוצאת מהכלל.⁹⁷

עניין זה מתבקש למעשה מעצם המתודה הפנומנולוגית של ארנדט, אשר נמנעת מספקולציות כמו-מטאפיזיות על 'מהות' הרוע. בעניין זה, כמו בעניינים רבים אחרים, ארנדט מבקרת תפיסות מקובלות במסורת הפילוסופית המערבית, שעיצבו את מחשבתנו בסוגיות כגון הרוע האנושי. היא אינה בוחנת את אייכמן כמקרה מבחן ל'מהות' הרוע,

92 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 220.

93 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 66-67.

94 שם, עמ' 79-80.

95 יעקב לזוביק, 'פקידים של זרון: משרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרוע', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 238.

96 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 223.

97 Arendt, 'Thinking and Moral Considerations', in: Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, p. 159

שכן אין דבר כזה בעינייה. לרוע, בניסוחו של עדי אופיר (המושפע בעניין זה בין השאר מארנדט), 'אין מובן אחר זולת מכלול של רעות מיותרות והסדירות שבייצורן החברתי';⁹⁸ הוא 'איננו עצם (סובסטנציה). הוא אינו ההוויה האחדותית של כל הרעות המיותרות ולא המהות המשותפת שלהם, אלא שם המשפחה של מכלול הרעות המיותרות הנוהג ברוב שפות המוסר במערב, אם לא בכולן'.⁹⁹ במקום להבין את אייכמן ורוצחים כמוהו מתוך הכללות מקובלות על הרוע האנושי בכלל והנאצי בפרט, ארנדט ביקשה לעשות מה שעשתה למעשה בכל סוגיה אחרת שבה עסקה: לנסח ולשפוט דווקא את הייחודי שמבחינתה נחשף לנגד עיניה ב'תופעה' של אייכמן: 'לאחר שעומתתי עם התופעה [...] אשר אם רצייתי או לא "הניחה בידי מושג" (הבנאליות של הרוע), לא יכולתי שלא להעלות את שאלת השיפוט ולשאול את עצמי, "באיזו זכות אני אוהזת בו ועושה בו שימוש"'.¹⁰⁰ היא בהחלט האמינה שניתוח זה חל גם על נאצים רבים אחרים, ולא רק על אייכמן, אך בוודאי לא על כולם, בהחלט לא על היטלר או גרינג מצד אחד, או סדיסטים 'רגילים' מצד אחר.¹⁰¹ אך היא לא האמינה כלל כי ניתן להגיע לתאוריה כוללת של הרוע הנאצי, שאינו אלא שם כולל למגוון 'הרעות' שבאו לידי ביטוי ברציחות ההמוניות שביצעו הנאצים: 'שום הכללה [...] לא יכולה עדיין לסכור (dam up) את השטף הכאוטי של זוועות חסרות היגיון שעלינו להשקיע עצמנו בתוכן כדי להבין מה קורה כאשר בני אדם אומרים ש"הכול אפשרי", ולא רק שהכול מותר'.¹⁰²

ככל זאת, כפי שראינו לעיל בדיונה של ארנדט בציונות, מדי פעם נראה שיקירה מכיר – גם אם חלקית – בכוונתה האמתית של ארנדט. דהיינו, הקשר שארנדט האמינה כי זיהתה, בין חוסר מחשבה לרוע. יקירה כותב: 'מה שהיה "בנאלי" באייכמן [...] אמרה לנו ארנדט [...] היה "sheer thoughtlessness" שלו [...] לא בדיוק ברור למה היא התכוונה במושג החדש הזה, ואם יש בו יותר מאשר החלפה של מילה מעורפלת אחת במונח מעורפל אחר'.¹⁰³ אכן, מה שארנדט כן האמינה הוא שמה שאפיין את אייכמן הוא חוסר יכולת או חוסר מוכנות לחשוב ולשפוט בעצמו את המציאות. 'הבנאליות של הרוע' ביטאה את הפער בין השטחיות של אייכמן לזוועה של מעשיו. במקומות אחרים היא מבהירה זאת יותר. כך למשל במענה לשאלות שהציג לה העיתונאי סמואל גרפטון:

98 עדי אופיר, לשון לרע: פרקים באונטולוגיה של המוסר, עם עובד ומכון ון ליר, תל אביב 2000, עמ' II.

99 שם, עמ' 267.

100 Arendt, 'Thinking and Moral Considerations' (above note 97), p. 161
101 Hannah Arendt, 'Some Questions in Moral Philosophy', in: Kohn (ed.), *Responsibility and Judgment*, p. 59

102 Hannah Arendt, 'Introduction', in: Bernd Naumann, *Auschwitz: A Report on the Proceedings Against Robert Karl Ludwig Mulka and Others Before the Court at Frankfurt*, Praeger, New York 1966, p. xxix

103 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 225.

התכוונתי שהרוע אינו רדיקלי, [אינו] מגיע לשורשים, שאין לו עומק, ושבריוק מסיבה זו כה קשה לחשוב עליו, מאחר שהחשיבה, בהגדרתה, מבקשת להגיע לשורשים. הרוע הוא תופעה של פני השטח (surface phenomenon), ובמקום להיות רדיקלי הוא רק קיצוני. אנו מתנגדים לרוע בכך שאיננו נותנים לעצמנו להיסחף בידי פני השטח של הדברים, בכך שאנו עוצרים את עצמנו ומתחילים לחשוב [...] במילים אחרות, ככל שאדם שטחי יותר רב יותר הסיכוי שהוא ייטה לרוע. אינדיקציה לשטחיות היא שימוש בקלישאות, ואייכמן, אלוהים יודע, היה דוגמה מושלמת.¹⁰⁴

הדברים האחרונים – משמעותה של החשיבה כמחסום מפני עשיית רע – היו הבסיס לכמה עבודות שפרסמה ארנדט לאחר משפט אייכמן, ובייחוד לספרה האחרון והלא גמור חיי הרוח. אחת השאלות המרכזיות שהניעו אותה בכתיבת עבודה זו, על פי עדותה, היתה 'האם ייתכן שהבעיה של טוב ורע, הכושר שלנו להבחין בין צדק לעוול (right and wrong), קשורים לכושר המחשבה שלנו?'¹⁰⁵ מחסום זה שמספקת החשיבה טמון לדעתה באופייה כמתנגדת טבעית לכל מערכת ערכים סגורה, לכל קביעה סופית. החשיבה היא מטבעה בוחנת, ביקורתית, 'מתירה בכל יום מחדש מה שהשיגה ביום הקודם'. לדעתה, אלו שלא צייתו כשנדרשו להשתתף ברצח 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.¹⁰⁶

השאלה עד כמה יכול רעיון זה של ארנדט להסביר לנו חלק ממעשי הרוע האנושי, ובייחוד רציחות המוניות, היא מחוץ למסגרת הדיון כאן. מה שאני מבקש לעמוד עליו – שוב אל מול פרשנותו של יקירה – הוא למה התכוונה ארנדט בכלל. גם כאן דיון קריטי בשאלת הרוע האנושי נהיה לדיון נלעג בידי יקירה: 'אייכמן באמת לא היה מפלצת – עשן לא היתמר מנחיריו, וקרניים לא קישטו את מצחו'.¹⁰⁷ אלא שגם כאן, לטענתי, הדיון שלו עצמו – על תערובת הטעויות, לצד ההבנות הנכונות שהוא מספק – מציע למעשה את הטיעון הטוב ביותר נגד לעג זה.

יקירה מזהה נכונה נקודה שגם בספרות המחקר על ארנדט לא עומדים עליה מספיק לעתים קרובות: 'מה שהיה מיוחד לכאורה אצל אייכמן ובמה שארנדט מכנה ה"מצפון" שלו, הוא שאצלו, וביחס לפתרון הסופי, התלכדו שני היסודות המנוגדים האלה – הפקודה והחוק, שכן רצונו של הפיהרר היה לחוק'.¹⁰⁸ יקירה מרחיב מעט בטיעון זה וקובע: 'לפרש את התנהלותו של אייכמן במונחים של "מצפון" הוא ללא ספק צעד מקורי – אך יותר

Arendt, 'Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton' (above note 83), p. 478 104

Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Harcourt, Inc., New York 1978, p. 5 105

Arendt, 'Some Questions' (above note 101), p. 78 106

יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 225. 107

שם, עמ' 221. 108

מכל דבר אחר, זהו צעד מופרך'.¹⁰⁹ זהו אכן חלק מרכזי במה שארנדט התכוונה אליו, וכפי שיקירה מודה, זהו אכן טיעון מקורי למדי. מהי כוונתה של ארנדט בכך? לדעת ארנדט, התפיסה היסודית, הרוחת מאוד, שדווקא מקשה עלינו להבין את שהתרחש בגרמניה הנאצית, היא שלאדם יש גרעין יסודי של מצפון, המלווה אותנו לאורך הדילמות המוסריות שאנו ניצבים לפניהן וההכרעות שאנו מקבלים, כך שכדי לבחור בטוב כל מה שאנו צריכים הוא 'להקשיב' לו. אך ארנדט סבורה שהבסיס לתפיסה זו, בעיקר בהינתן מה שאירע בגרמניה הנאצית, הוא קלוש למדי. על כך היא מצביעה כשהיא כותבת על אייכמן כי 'באשר למצפון, הוא זכר היטב כי מצפוןנו היה מציק לו רק כאשר לא ביצע את אשר נצטווה לעשות: לשלח אל מותם מיליוני אנשים, נשים וטף, בהתלהבות וברדקנות מרובה'.¹¹⁰ לדעתה, הסתמכות על מעין קול חד-משמעי של המצפון, 'היא לא רק התחמקות מעצם הבעיה, אלא גם סירוב מכוון לתת את הדעת לתופעות המוסריות, החוקיות והפוליטיות המרכזיות של המאה שלנו'.¹¹¹ כאמור היא האמינה, או לפחות העלתה את האפשרות, שחשיבה – או אם להשתמש במינוח מקובל יותר בעניין זה, חשיבה ביקורתית – היא המחסום המשמעותי היחיד שיש לנו כנגד השתתפות ברוע בתנאים שיש סדר חברתי ופוליטי שהרצח הוא החוק והנורמה בו.

יקירה קובע, כאמור, שלהסביר את התנהגותו של אייכמן במונחים של מצפון הוא יותר מכול 'צעד מופרך'. אלא שניתוח של התודעה העצמית של הנאצים במונחים של 'מצפון', בגרסה זו או אחרת, נפוץ למדי במחקר השואה. נאומו של הימלר לפני קציני הס"ס בפוזן מצוטט רבות: 'יש לנו הזכות המוסרית וכן החובה כלפי עמנו לחסל את העם שרצה לחסל אותנו [...] אנו רשאים לומר, שמתוך אהבה לעמנו מילאנו את התפקיד הקשה הזה ולא נגרם שום נזק בכך לפנימיותנו, לנפשנו ולאופינו'.¹¹² מופרכים ככל שעשויים להישמע דברים אלו של הימלר, חוקרי שואה לא מעטים רואים בהם ברצינות מקור חשוב להבנת תודעתם העצמית של רבים מהנאצים. כך, למשל, מבין זאת יהודה באואר:

גם אני רואה בניסיונו של הימלר לנטוע את השואה במערכת המוסרית הזעיר-בורגנית [...] הבהרה חשובה לפירוש השואה. כשלעצמי הייתי מפרש זאת כמעין השערה, מעין אמירה כגון: 'ראו, אין אנו סוטים ממערכת המוסר הזעיר-בורגנית, אבל אנו מעמידים אותה על ראשה'. זו אינה סטייה, לא מדובר פה ב-'לא תרצח' כי אם ב-'כן תרצח' – היפוך מוחלט של המצווה, ולפיכך קיימת אפשרות לעגן אותה במערכת המוסר. המוסריות אינה משתנה; המוסריות הזעיר-בורגנית יכולה להישאר במקום שהיא מצויה בו ואינה נפגעת. אני סבור שבהקשר זה יש להבין את נאומו של הימלר.

109 שם, עמ' 222.

110 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 34.

111 שם, עמ' 157-158.

112 יצחק ארד, ישראל גוטמן ואברהם מרגליות (עורכים), השואה כתיעוד: מבחר תעודות על חורבן יהודי גרמניה ואוסטריה, פולין וברית-המועצות, יד ושם, ירושלים תשל"ח, עמ' 275-276.

ולא רק את הנאום, אלא את כל מערכת המוסר של הנאצים, וזה לדעתי הדבר הנורא והמסר האיום של הנאציזם-סוציאליזם.¹¹³

זה בדיוק מה שהתכוונה אליו ארנדט, שנים רבות קודם לכן. אם כן, יקרה (כמו רבים אחרים לפניו) נמהר מדי לשלול בנחרצות כה רבה את תוקף ניתוחה של ארנדט. למעשה, תוכנה זו רלוונטית גם למקרים אחרים של רצח המוני. כפי שכותב פאוול:

בזמנים ובמקומות מסוימים, רצח עם מוסד (instituted) כחובה מוסרית, כך שיחידים הונעו לרצח עם לא רק בשל שנאה, או תאוות בצע, או צייתנות, או פחד, אלא מתחושה של חובה מוסרית ומטרה עליונה יותר, כשירות למשהו שהוא מחוץ להם וגדול יותר מהם [...] עובדה היסטורית זו צריכה לעורר אותנו לנקוט גישה ביקורתית כלפי המוסריות עצמה — לא רק לסוג מסוים של מוסר, אלא למוסר כמוסד.¹¹⁴

גישה ביקורתית זו למוסר כמוסד היא שהניעה את ארנדט, הן מתוך מה שראתה באייכמן והן מתוך מה שראתה בחברה הגרמנית בכללותה. היא תוהה אם המקור האטימולוגי של המילים מוסר ואתיקה (mores, ethos), אינו מרמז על כך שאכן אין מדובר ביותר מאשר הרגלים ומנהגים מקובלים, שבני אדם רבים עשויים להחליף ברגע שעולה 'סדר חדש' ומוצעת להם מערכת מוסרית חדשה עקיבה מספיק.¹¹⁵ לדעתה, זה מה שאירע בגרמניה — דווקא אלו שהחזיקו במערכות מוסר ברורות וממוסדות היו הראשונים שקיבלו על עצמם את המוסר הנאצי החדש, ואילו מי שהתנגדו, כפי שציניתי לעיל, היו אלו שהיו רגילים להטיל ספק ולחשוב מחדש אל מול הסיטואציות שבהן נתקלו, ולא הסתמכו בלא ביקורת על כללים מקובלים שינחו אותם.

113 ראו: ישראל גוטמן וגרעון גרייף (עורכים), 'דיון ישיבה א'', השואה בהיסטוריוגרפיה: הרצאות ודיונים בכינוס הבין-לאומי החמישי של חוקרי השואה, יד ושם, ירושלים 1983, עמ' 67-68. כך גם כותב אולריך הרברט כי עבור מפקדי האיינזצגרופן 'ייחוס מעשיהם לעיקרון רעיוני העניק להם מחד גיסא הגנה פוליטית מפני רשויות מתערבות, ומאידך גיסא שימש להם גם צידוק כלפי עצמם וכלפי יחידותיהם, על-ידי הצגת פעולותיהם כאמצעי הכרחי להשגת מטרה נעלה' (אולריך הרברט, 'מדיניות ההשמדה: תשובות ושאלות חדשות בתולדות השואה', בתוך: הנ"ל (עורך), מדיניות ההשמדה הנאצית 1939-1945: מחקר ופולמוס בהיסטוריוגרפיה הגרמנית החדשה, יד ושם, ירושלים 2001, עמ' 41). הרלד ולצר קובע בנוגע לאייכמן עצמו ש'הפרויקט האנטי-ברורות למבצעים [...] הוא פשוט לא הבין במה הוא הואשם, ובכך רמה למרבית המבצעים' (Harald Welzer, 'On Killing and Morality: How Normal People Become Mass Murderers', in: Olaf Jensen and Claus-Christian W. Szejmann (eds.), *Ordinary People as Mass Murderers: Perpetrators in Comparative Perspectives*, Palgrave Macmillan, New York 2008, p. 167). יש רוגמאות נוספות רבות.

114 Christopher J. Powell, 'Genocidal Moralities: A Critique', in: Adam Jones (ed.), *New Directions in Genocide Research*, Routledge, London and New York 2012, p. 38

Arendt, 'Some Questions' (above note 101), p. 75 115

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

בהקשר זה עולה גם סוגיית הכוונה, שלעיתים קרובות נתפסת כהכרחית בקביעת אשמה משפטית ומוסרית. הפירוק של החיבור המקובל בין כוונה, במובן של מודעות לכך שאנו מבצעים פשע, ובין אחריות ואשמה היה אחד האתגרים החשובים שבית המשפט לא התמודד אתם, לדעת ארנדט: 'הנושא החשוב ביותר מבין הנושאים הגדולים שעמדו על הפרק במשפט אייכמן היה ההנחה המקובלת בכל מערכות המשפט המודרניות, שהכוונה להרע הכרחית לשם ביצוע פשע'.¹¹⁶ אלא שאם אין אנו יכולים לסמוך על מעין 'קול פנימי', המצפון, שיוזהיר אותנו כי מדובר במעשה פשע, בני אדם עשויים לבצע זוועות, ללא 'כוונה' לבצע מעשה רשע. חלק ממה שהיה מבעית בעיני ארנדט הוא בדיוק האפשרות ש'הטיפוס החדש הזה של פושע [...] מבצע את פשעיו בנסיבות המונעות ממנו כמעט כל אפשרות לדעת או להרגיש שהוא עושה עוול'.¹¹⁷ יקירה מכיר בכך שסוגיית הכוונה בעשיית הרע היא אכן 'שאלה נכבדה',¹¹⁸ אלא שהוא קובע כי הבעיה שארנדט מתארת כלל אינה קיימת בהקשר לדיון של אשמה משפטית מהסוג שהיא דנה בו:

מושג האשמה המשפטי [...] מתבסס לא על ייחוס כוונה 'לעשות רוע', אלא על תביעה ל'אחריות', כלומר על ההנחה שהפועל יודע מה הוא עושה, שהוא מודע, למצער, לתוצאות של מעשיו, או רוצה אותן ממש, ושהוא יודע להבחין בין טוב לרע. ובעיקר – שניתן לתבוע ממנו דין וחשבון על מעשיו. המחשבה המשפטית במובן המובהק שלה, מעולם לא שאלה את שאלת הכוונה באופן שארנדט הציגה אותה.¹¹⁹

אלא שגם כאן, אל מול גרסתו של יקירה, עלינו לחזור למציאות הממשית, שבה, על פי וילי דרזן:

הטיפול המשפטי [בנאצים בגרמניה] נכשל פעמים רבות בשל השינוי בחוק מספר 50 סעיף 2 בספר החוקים של המשפט הפלילי, שנכנס לתוקפו ב-1 באוקטובר 1968. לאחר התיקון יכול אדם להיענש על פעילות מסייעת למעשי רצח בימי הנאצים רק אם סייע מתוך מניעים שפלים – למשל שנאה גזענית – או אם היה מודע לאכזריות והנואלות שבתוצאות מעשיו. התיקון הזה מונע כמעט כל אפשרות למצות את הדין עם מי שמכונים 'פושעי שולחן הכתיבה' [...] ומקשה לאין שיעור על העמדתם של פושעים נאציים למשפט.

דרזן מוסיף כי 'במקרים אחרים עלתה מאותן סיבות הטענה, כי לנאשמים חסרה "תודעת אי החוקיות" של מעשיהם'.¹²⁰ כך גם כותב הנקל (Hankel) כי

116 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 288.

117 שם, עמ' 287.

118 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 223.

119 שם.

120 וילי דרזן, 'תפקידם של הוורמאכט והמשטרה בהשמדת היהודים – ענישת המעורבים והקריירות שלהם במשטרת מערב גרמניה אחרי המלחמה', יד ושם, כ"ג (תשנ"ד), עמ' 222-223.

אחד העקרונות היסודיים של החוק [הגרמני] הוא, כי מבצע [של רצח המוני] אשר התנהגותו הולמת באופן ברור את ההגדרה של פשע עשוי בכל זאת שלא להיענש אם הנאשם מצליח להראות שבנסיבות נתונות התנהגות זו יכולה להיות מוצדקת או מתורצת בכך שהיא היתה מקובלת חברתית.¹²¹

נראה שארנדט זיהתה בעיה שהיו לה השפעות משפטיות חשובות, דווקא בהקשר של הרוצחים הנאצים מהסוג של אייכמן.

כל אלו הן סוגיות קריטיות אשר דורשות דיון נרחב הרבה יותר, גם כאשר לאופן שניתחה אותן ארנדט וגם כאשר להשפעותיהן המוסריות והפוליטיות. אך מה שאני מבקש כאן הוא להתמקד בנקודה שמלווה את כל דיונו של יקירה בארנדט: עד כמה הכירה ארנדט בפרטיקולריות היהודית, הפעם בהקשר השואה. האם, כפי שכותב יקירה, היא חשבה ש'הפשע לא היה באמת נגד העם היהודי, אלא נגד האנושות',¹²² ו'שיהודיותם של קורבנות הפשע הנאצי לא היתה אלא משל פילוסופי ומשפטי'¹²³ למשמעות האוניברסלית של הפשע? יקירה מכוון בכך במיוחד לטענתה של ארנדט כי השמדת העם היהודי היתה 'פשע נגד האנושות שבוצע בגופו של העם היהודי, ושרק בחירת הקורבנות, לא טבעו של הפשע, יכלה לנבוע מן ההיסטוריה הארוכה של שנאת יהודים ואנטישמיות'.¹²⁴

אכן, ארנדט ניסתה להבהיר את הסוג החדש של הפשע שביצעו הנאצים: ניסיון להשמדה טוטלית של קבוצה אנושית, דהיינו התקפה על המצב האנושי עצמו, שהוא מצב של ריבוי, של פלורליות אנושית אינדיבידואלית וקבוצתית.¹²⁵ אך אני מבקש לטעון, כי בניגוד לפרשנותו של יקירה כוונתה לא היתה כלל להתעלם מחשיבותה של העובדה שהקרבנות היו יהודים ולהסיק כביכול רק 'לקח אוניברסלי' מהשמדת היהודים.

יש להבחין אצל ארנדט בין הניתוח הספציפי של פשעי הנאצים כלפי היהודים והסיבות שהיהודים הם שהיו קרבנותיהם המרכזיים, ובין סוג הפשע שבוצע נגדם: הפשע של רצח עם. עם השאלה מדוע היו היהודים קרבנותיהם של הנאצים, ובמילים אחרות, מדוע בוצע פשע זה 'בגופו של העם היהודי' ניסתה ארנדט להתמודד משלב מוקדם בהגותה,¹²⁶ ובאופן שיטתי ביותר בחלק הראשון של 'מקורות הטוטליטריות' (Origins of Totalitarianism). בלא להיכנס לניתוח המורכב שמציעה ארנדט בעניין זה, יש להדגיש שהיא שוללת בניתוחה כדיוק את ההבנה של רצח היהודים כ'משל', דהיינו תפיסה לכאורה שהיהודים היו

Gerd Hankel, 'International Law After the Nuremberg Trials and Rwanda: How do 121 Perpetrators Justify Themselves', in: Jensen and Szejnmann (eds.), *Ordinary People as Mass Murderers*, p. 203

122 יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 244.

123 שם, עמ' 245.

124 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 280.

125 שם, עמ' 279-280.

126 ראו למשל: חנה ארנדט, 'אנטישמיות', כתבים יהודיים.

'הכישלון המוסרי' של חנה ארנדט

מעין 'שעיר לעזאזל' שמצאו הנאצים, כשם שהיו יכולים למצוא כל קבוצה אחרת. לדעתה, ליהודים היתה משמעות ייחודית באירופה המודרנית – מבחינה פוליטית, חברתית, כלכלית וסמלית – והיא שגרמה בסופו של דבר להיותם קרבנות הנאצים. לעומת זאת, בפרקים האחרונים של 'מקורות הטוטליטריות', כמו גם באייכמן בירושלים, ארנדט מבקשת לעמוד על סוג הפשע החדש, לדעתה, שביצעו הנאצים והוא הניסיון להשמדה טוטלית של עם:

הפשע החדש, הפשע כלפי האנושות – במובן של פשע 'כלפי המצב האנושי' או כלפי עצם טבעו של המין האנושי, הופיע כאשר המשטר הנאצי הכריז כי העם הגרמני לא רק שאינו מוכן שיהיו יהודים בגרמניה, אלא שהוא מבקש להעלים את כל העם היהודי מעל פני האדמה [...] רצח עם הוא התקפה על עצם המגוון האנושי.¹²⁷

ניסיון זה של ארנדט להגדיר תופעה פוליטית, מושג פוליטי, כמובחנים מתופעות וממושגים שונים, חוזר ונשנה בכתיבתה. דוגמה בולטת היא המשטר הטוטליטרי, שהיא ראתה בו סוג חדש של משטר, שונה במהותו ממשטרים סמכותניים ודיקטטוריים. בזיהויים של הנאציזם והסטליניזם כדוגמאות מרכזיות למשטר הטוטליטרי היא לא התכוונה לטעון שהם אותו הדבר ואין הם נובעים ממקורות שונים לחלוטין, או שאין להם משמעויות מוסריות שונות; כוונתה היתה שמבחינת ניתוח פוליטי של משטרים יש להם מאפיינים דומים בולטים, כשם שדמוקרטיות יכולות להיות שונות מאוד זו מזו ועדיין נזהה אותן כדמוקרטיות אם יענו על מאפיינים משטריים בסיסיים דומים. כך יש לדעתה להבחין בין מעשי טבח המוניים שהתקיימו בעבר, כולל של קבוצות אתניות, לאומיות ודתיות, ובין רצח עם – שהוא ניסיון להשמדה טוטלית של קבוצה. במובן זה מה שביקשו הנאצים לעשות ליהודים היה חסר תקדים, אך יכול לבשר על הופעתו של סוג פשע חדש שיחזור ויישנה גם בידי קבוצות ומדינות אחרות, ושקרבנותיו יהיו אחרים. בזיהוי סוג פשע חדש זה אין שום דבר שמבטל את המשמעות הייחודית של השמדת היהודים, או שמבטל לקח 'פרטיקולרי' שניתן להסיק ממנה.

פרשנות זו לארנדט מתבססת גם על הבנתה את המשמעות הייחודית של רצח עם – לא רק במספר האנשים הנרצחים או במידת האכזריות הנדרשת כדי לבצע רצח מסוג זה, שכן לאלו יש תקדימים רבים בהיסטוריה, אלא ובעיקר באבחן של נקודת המבט הייחודית על העולם, במשמעות הרחבה ביותר של מושג זה, שמציעה קבוצה אתנית, לאומית או תרבותית:

אם עם או אומה [...] המציעים מבט ייחודי על העולם אשר נובע מהעמדה הספציפית שלהם בו [...] מושמדים, אין זה רק שעם או אומה או מספר נתון של אינדיבידואלים נהרס, אלא שחלק מהעולם המשותף שלנו נהרס, היבט של העולם שהתגלה עבורנו

127 ארנדט, אייכמן בירושלים, עמ' 279-280.

עד כה אבל לעולם לא יתגלה שוב [...] ככל שיש יותר עמים העומדים ביחסים כלשהם זה עם זה, יש יותר עולם ביניהם, והוא יהיה גדול יותר ועשיר יותר.¹²⁸

במובן זה, המשמעות הייחודית של מה שניסו לעשות הנאצים, של מה שעשה את פשעם לחסר תקדים, מלבד הרצח המתועש ההמוני, היא העובדה שניסו לחלוק את נקודת המבט הייחודית של העם היהודי, על הקבוצות השונות הקיימות בו, על העולם. עבור ארנדט, אם כן, המשמעות האוניברסלית והמשמעות הפרטיקולרית של השמדת היהודים כרוכות זו בזו, ואין להפרידן, ודאי לא באופן שיקירה קושר לה. סביר להניח שהיא היתה מסכימה למעשה כי 'רצח היהודים היה בעל משמעות בלתי-ניינת לרדוקציה', כפי שמציע יקירה.¹²⁹ אך אין זה אומר שסוג פשע זה לא יכול לחזור על עצמו נגד קבוצות אחרות, ושאינן ערך חשוב בהבחנתו מסוגי פשע אחרים. בלא להיכנס לסוגיה של ייחודיות השואה, 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; זאת לצד, ולא במקום, הבנתה כפשע שנעשה נגד העם היהודי.

בהקשר זה הציעו חוקרים שונים לראות ברוח על משפט אייכמן לא ניתוח עובדתי גרדא, אלא מעין נרטיב פוליטי-מוסרי אלטרנטיבי שהציעה ארנדט לנרטיב שביקשו לייצר התובע האזנר – ובאופן רחב יותר בן-גוריון – במשפט אייכמן. כך למשל טוענת מיכל בן-נפתלי שארנדט מציגה לפנינו 'טקסט נרטיבי',¹³⁰ וליאורה בילסקי מציגה את 'תחרות מספרי הסיפורים' במשפט אייכמן, בין ארנדט להאזנר.¹³¹ על חשיבותו של הנרטיב, של סיפור המכונן זהות פוליטית וזיכרון פוליטי אצל ארנדט, עמדו כבר רבים,¹³² וארנדט כמובן מציגה נרטיב משלה ברוח על משפט אייכמן, אך לדעתי רק באותו מובן שכל היסטוריון או מדען מדינה, או למעשה כמעט כל אדם שכותב על סוגיות חברתיות, פוליטיות ומוסריות, מציע נרטיב מסוים. מבחינת ארנדט עצמה, היא לא ביקשה להציע

Hannah Arendt, 'Introduction into Politics', *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York 2005, pp. 175-176

129 'יקירה, פוסט-ציונות, פוסט-שואה, עמ' 243.

130 מיכל בן-נפתלי, הביקור של חנה ארנדט, מכון ון-ליר והוצאת הקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב 2005, עמ' 87.

131 ליאורה בילסקי, 'תחרות מספרי הסיפורים במשפט אייכמן', בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים.

132 כך למשל, מרטין לייבוויצ'י מראה כי כבר מהביוגרפיה על רחל פרנהאגן מציגה ארנדט סוג חדש של סיפור (narration), מעין סיפור-מופת אקזיסטנציאליסטי המתמקד בדמות יחידה אך דרכה מאיר סוגיה רחבה הרבה יותר, ודרך סיפורית זו תלווה אותה במרבית כתביה. Martine Leibovici 'Arendt's Rahel Varnhagen: A New Kind of Narration in the Impasses of German-Jewish Assimilation and Existenzphilosophie', *Social Research* 74, 3 (2007), pp. 903-922

ברוח 'נרטיב' אלטרנטיבי, פוליטי או מוסרי, אלא לספר את האמת כפי שהבינה אותה. היא ראתה שוב ושוב בעצמה בהקשר של הדוח, ודומני שבמידה רבה של כנות, ניצבת בעמדה של מספרת-אמת (truth-teller).¹³³ כמוכן, היא לא הציגה עובדות בלבד, אלא גם פרשנות להן, אבל מבחינתה לא יותר מכל אדם המבקש להציג את מה שהוא מבין כאמת. חשוב להדגיש זאת מכיוון שיקירה, וכך גם החוקרות הנ"ל ואחרים מבקשים לראות ברוב על המשפט מעין התערבות פוליטית-מוסרית של ארנדט, ודומני שבכך הם, לפחות במידה מסוימת, 'קוראים אחורה' התרחשות שארנדט לא היתה יכולה לצפות, והיא שהדוח יהיה למרכזה של מחלוקת מוסרית ופוליטית סוערת (ארנדט הניחה שיעורר מחלוקת, אך הופתעה מעצמתה וממשמעויותיה).

אין זה אומר שלאארנדט לא היה סדר יום משלה במשפט, כלומר סוגיות שהיא האמינה שהיה חשוב להעלות בו, בניגוד למה שעלה בו בפועל או שעלה בצורה לא מספקת. אלא שסדר יום זה לא היה כל כך בסוגיות של זהות, אוניברסליות-פרטיקולריות או במסגרת ההיסטורית שיש למקם בה את השואה, כפי שמציעים יקירה וביילסקי; אף לא בשאלת ההתמקדות במה שעשו הגרמנים לעומת מה שחוו הקרבנות, כפי שמציעה אניטה שפירא;¹³⁴ אלא הרבה יותר בשאלה כיצד עלינו להבין משפטית ופוליטית את סוג הפשע החדש שביצעו הנאצים, ובייחוד להתמודד עמו, כפי שמציין נכונה מיכאל מארוס.¹³⁵ יש לזכור שבמשפטי נירנברג נידונו הנאצים בראש ובראשונה לא על רצח היהודים, אלא על תוקפנות.¹³⁶ עובדה זו עצמה יכולה ללמד אותנו עד כמה חדשה היתה ההכרה בסוג פשע חדש זה של רצח עם, כמו גם כשירותו של החוק הבין-לאומי להתמודד עמה, בתקופת כתיבתה של ארנדט. סוגיה זו היא שעמדה בראש מעייניה.

אך כאמור, לא מדובר כאן בעניין של לקח אוניברסלי מול לקח פרטיקולרי. מדובר בניסיון לזהות את החדש ולהבינו. הנוכחות הנמשכת של השואה לא רק בתודעתו של העם היהודי – מה שמובן מאליו – 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 הצגתו של יקירה את מחשבתה, אינן מסייעות בהתמודדות מוצלחת יותר עם אתגר זה.

133 לניסוח השלם ביותר שלה בנושא זה ראו: Hannah Arendt, 'Truth and Politics', *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York 2006. ראו גם את תשובותיה לגרפטון.

134 אניטה שפירא, 'משפט אייכמן – דברים שרואים מכאן לא רואים משם', יהודים, ציונים ומה שביניהם, עם עובד, תל אביב 2007.

135 מיכאל ר' מארוס, "אייכמן בירושלים": צדק והיסטוריה, בתוך: אשהיים (עורך), חנה ארנדט בירושלים, עמ' 230.

136 שם, עמ' 235.

סיכום

דומה שאמיר אנגל, בסקירתו על ספרו של יקירה, דייק למדי:

ספרו של אלחנן יקירה הוא ספין. השאלות שעומדות על הפרק הן קשות ותובעניות [...] יקירה בוחר להתמודד עם השאלות באמצעות מענה רטורי ושינוי נושא הדיון [...] מטרתו של מענה רטורי זה הוא לרוקן את הביקורות מתוכנן ולייתר את הצורך לדון בהן לגופן.¹³⁷

בכך למעשה יקירה מבטא דרך נפוצה למדי לקיומו של הדיון בהגותה של ארנדט בישראל. אולם יש לומר לזכותו של יקירה, כי לעצם העלאת הדיון בהגותה של ארנדט, גם אם בצורה בעייתית זו, יש חשיבות כשל עצמה: היא תורמת לקיומו של דיון רציני יותר בה ובמה שהיה לה להגיד על נושאים כמו לאומיות, ציונות, הרוע האנושי ונושאים רבים אחרים. לא נדרש להסכים עם ניתוחיה של ארנדט כדי להתעניין ביתר רצינות בהגותה של תאורטיקנית פוליטית חשובה זו. במובן זה, על אף הביקורת שהוצעה כאן, 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.

137 אמיר אנגל, 'על נאמנות ועל אמת היסטורית: על ספרו של אלחנן יקירה', קתרסיס: כתב עת לביקורת במדעי הרוח והחברה, 10 (2008), עמ' 18-45, ובעיקר עמ' 45.