

חויית המדינה: היהודים בתצורה הבתר־מדינתית על פי רמון ארון וחנה ארנדט

דני טרום

תרגם מצרפתית אבנר להב

הוראתו של המונח היווני diaspora, 'פזורה', היא 'פיזור אוכלוסייה מחוץ לטריטוריה שלה מהפן האקולוגי'. על הוראה זו נוספת נקודת מבטם של הגולים במונח העברי 'גלות'. סוציולוג מן האסכולה הווריאנטית היה ודאי אומר שהמונח 'גלות' מצביע על ממשותו של הפיזור הגאוגרפי, ובה בעת על המובן החבוי בשימוש בו. כידוע, מובן זה יוחס תמיד לגורלו של עם המבקש להסביר לעצמו את הסיבות לפיזורו ומטפח את התקווה לקצו של זה. על כן הגלות היא חלק בלתי נפרד מן הזהות היהודית, היא מתמזגת כמעט מבלי משים עם השאלה היהודית, אותה שאלה שהיהודים שואלים את עצמם בהיותם ציבור גולה. משמעותו של המונח 'הבעיה היהודית' שונה בתכלית: משקבוצות הרוב במדינות המארחות מנסחות אותו, הוא מגדיר את נוכחות היהודים החיים בקרבן כבעיה שיש לפתור.

הציונות, על פי הגדרתה המקובלת ומשום שאיפתה לקבץ את הגולים על פני טריטוריה ובתוך מדינה, היתה או עודנה התנועה הלאומית של העם היהודי. כל מונח בהגדרה זו כבר היה נושא לדיונים אין-סופיים אך תשומת לב מועטה מדי הוקדשה לבחינת התאמתו של הפועל, אם בעבר (היתה) ואם בהווה (עודנה), היסוס הנובע ממהותה של הציונות כתהליך. הציונות, כתנועה,

* כותרת המאמר במקור: L'expérience de l'État. ביטוי רב־משמעי שתרגומיו מרובים ואינם חופפים בהכרח. מתוכנו של המאמר עולה בבירור שאין מדובר כאן בהתנסות במדינה ממשית אלא בחוויה שההוגים הנסקרים בטקסט (ואף חלקים מן העם היהודי) חווים בעקבות אירועים הפוקדים מדינה, אשר על אף ריחוקם ממנה, הם קשורים אליה בעבותות רגשיות. עם זאת, בהקשרים מסוימים המונח expérience יתורגם ל'התנסות'. הערות המתרגם, מסומנות בכוכבית.

מתממשת בתהליך מתמשך, אך אין לדעת על סמך איזו אמת מידה אפשר לקבוע אם הגיעה לקצה. אמנם הקמתה של מדינת ישראל נתפסה כהגשמתה של התנועה הציונית, אך לא הכריעה בנושא: מצד אחד היא יכלה להיראות כהשגתו של יעדה העיקרי של הציונות, כינונה של מדינת לאום עבור היהודים, ועל כן נרמול סופי של מצבם, ומצד אחר כל עוד היהודים מפוזרים, כל עוד הגלות נותרת מציאות, הם יוסיפו להיות יוצאים מן הכלל. די בכותרת מדינת היהודים (*Der Judenstaat*) ובכותרת המשנה מסה למען פתרון מודרני של 'השאלה היהודית' (*Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*) של ספרו הפרוגרמטי של הרצל, אשר יצא לאור ב־1896, כדי להבין שעבור התנועה הציונית, עוד בשלביה המוקדמים, מדינת ישראל היתה הדרך (הפוליטית) המודרנית לפתרון של בעיה, ולא תשובה לשאלה. הבעיה היתה התבוללותם ושילובם הבלתי אפשריים של היהודים בארצות מגוריהם, לרבות ברפובליקה הצרפתית, אשר נחשבה זמן רב מופת עבור יהודי אירופה, אך סערה בשלהי המאה ה־19 בגלל פרשת דרייפוס. על אודות פרשה זו כתב הרצל ביומן שלו שהיא 'צו הגירוש של המהפכה הגדולה'. לאמתו של דבר, את המונח הגרמני *Judenfrage*, הצמוד למונח *Lösung*, יש לתרגם 'בעיה יהודית' משום שביטוי זה שייך לאוצר המילים של הבעיות הציבוריות, הנוגעות לחברה בכללותה ויש לפתור אותן בנקיטת צעדים מתאימים, ואילו השאלה היהודית תובעת, לכל היותר, תשובה. או אז, בשל תמידות הפיזור עצירת התנועה הציונית נעשית בלתי אפשרית, שכן הבעיה היהודית בעינה עומדת, כמו הנחה מוקדמת, פתוחה לניסוחים חדשים. ספרות עצומה יוחדה לדרך שהתנועה הציונית השתדלה בה, בהצלחה ידועה, להפוך את היהודי הגלותי, היהודי של הגטו והשטעטל, שנחשב כנוע, חסר אונים ולא יצרני, לכלל אזרח עברי בשלבי התהוות, ולאחר מכן לאזרח ישראלי מודרני. אבל השפעת הקמתה של המדינה על היהודים המשוחררים הרבים שהיו אזרחי מדינותיהם באירופה הוזנחה. הציונות הסתפקה בכך שהתייחסה אל יהודי הפזורה כאל מאגר פשוט של אוכלוסייה שייקרא, במוקדם או במאוחר, להישפך אל המדינה שהוקמה עבורם. ואולם משהוכרזה מדינת ישראל ומזכתה להכרה, היא היתה עתידה להשפיע עליהם לאורך זמן, במערך פוליטי שלא נודע כמותו עד אז ואשר בו היהודים הם אזרחי מדינותיהם ובו בזמן נקראים להגדיר את עצמם ביחס למדינה המציגה את עצמה כפתרון הפוליטי לבעיה שהם מייצגים במקומות מגוריהם.

הפולמוס שהתלהט בראשית שנות החמישים של המאה הקודמת בין ישעיה ברלין לארתור קסטלר היה מבחינה זו דוגמה ומופת, שכן התנסח בו לראשונה האתגר שהעמידה הצלחתו של המפעל הציוני בפני הקיום הגלותי.¹ במאמר 'From Slavery to Emancipation' הגיב 'ברלין בתקיפות לריאיון של א' קסטלר ל-*Jewish Chronicle*, ובו הוא חזר על תזה שכבר הגן עליה בעבר, במילים חריפות. מדינת ישראל מפיגה סופית את הבעיה היהודית, הוא טען, שכן הקמתה מכתיבה חלופה חד־משמעית: היהודים בוחרים להישאר אזרחים במדינותיהם וחדלים

1 ארתור קסטלר, בריאיון מ־1950 ב-*Jewish Chronicle* של לונדון, אשר הודפס בכותרת 'הודה בצומת דרכים. הפצה', בתוך: Arthur Koestler, *L'ombre du dinosaure*, Paris 1956, pp. 133-173. תשובתו של ברלין - 'היהודים, משעבוד לאמנציפציה' (*Jewish Slavery and Emancipation*) - פורסמה ב-*Jewish Chronicle* ב־1951 והודפסה בתוך: Isaiah Berlin, *Trois essais sur la condition juive*, Paris 1973.

להיות יהודים או שהם מצטרפים למדינת ישראל כדי להיות אזרחיה. ברלין התרעם על נקיטת עמדה זו וסיפק נקודת מבט מכילה; לטענתו ההפך הוא הנכון, הקמתה של מדינת ישראל מקלה את משקלה של הבעיה שהכבידה על היהודים המצויים בגלות, שכן מרגע שקיימת מדינה עבור היהודים, נפתחת לכל אחד מהם האפשרות להצטרף אליה או להישאר במקומו, בלי שייחשד בהשתייכות בעייתית למדינה שהוא אזרח בה. נציין שלדברי קסטלר וגם לדברי ברלין, הקמתה של מדינת ישראל משפיעה לחיוב על יהודי הגלות: קסטלר טוען שהיא מכריחה אותם לבחור בחירה גואלת שמאפשרת לחסל סופית את הבעיה היהודית באירופה, ואילו ברלין טוען שהיא מסירה מהם את העול שהכביד עליהם מאחר שבא־הצטרפותם למדינת ישראל הם ימשיכו לחיות חיים רגועים יותר, כיהודים וכאזרחים מן השורה של מדינתם, וכל אחד מהם ישמור לעצמו את האפשרות להצטרף אליה. אשר על כן, מדינת ישראל משחררת את יהודי אירופה בבואה לפטור את אירופה מן היהודים או שהיא משחררת את היהודים הבוחרים להגר ומשחררת בו בזמן את היהודים אזרחי מדינותיהם בתוך אירופה.

למען זה, שהיהודים אזרחי מדינותיהם באירופה חייבים להתחשב בו בקיומה של מדינה הנמצאת במקום אחר והנודעת כמי שמיועדת להם, נקרא 'ב־תר־מדינית'. נשאלת השאלה מהי מדינת ישראל בעיני מי שמגדירים את עצמם יהודים ונשארים אזרחים במדינותיהם וכיצד יש לתאר יחס זה? אין בתאוריה הפוליטית כלים יעילים דיים כדי להנהיר מצבים סבוכים כל כך, משום שהיא מתפעלת את אותם המונחים ('מדינה', 'עם', 'מדינת לאום', 'טריטוריה', 'אזרחות') שכל השחקנים הפוליטיים האחרים משתמשים בהם. מאחר שהמונחים עומדים גם כאן לרשותם של השחקנים שאנו מבקשים לתאר, נאמץ נקודת מבט סוציולוגית², תוך כדי התמקדות בהשתנות החוויה הפוליטית היהודית בתצורה הבתר־מדינית. לפיכך נשאל את עצמנו על אודות הדרך שחוייתם הפוליטית של יהודי אירופה נקבעת בה, באותו הקשר חסר תקדים אשר מדינה ליהודים נכללת בו בנתונים של מצב הפזורה.

לשם כך נבחן שתי דוגמאות מופת השונות בתכלית זו מזו - את הדוגמה של רמון ארון (Aron) והדוגמה של חנה ארנדט - כדי לחשוף את הגרעין המשותף לחוויה ייחודית מאוד, וניווכח שהיא לובשת צורה סדירה. מאחר שצורה זו רווחת, נגדיר אותה טיפוסית. אין צורך להאריך בדברים על תרומתם של שני הוגים מפורסמים כל כך, בני אותו דור, אשר מיקמו את הפוליטיקה בלב לבן של דאגותיהם. הם נהגו להתרועע זה עם זה מדי פעם בפעם: בברלין, זמן קצר לפני 1933, כאשר שהה בה ארון לצורכי לימוד; בפריז, לפני 1939, כאשר נמלטה אליה ארנדט; ולאחר מכן בשנות השישים של המאה הקודמת.³ נדמה שמחשבותיהם הפוליטיות חופפות בכמה נקודות

* כאן ובכל מקום אחר בהמשך הדברים, ההדגשות הן של המחבר.
2 לעיון בהצגה תאורטית של גישה זו להשתייכות הפוליטית הממוקדת בחוויה של מקרר־ישויות פעילות דוגמת המדינות, ראו Danny Trom, 'L'organisation de l'expérience des collectifs politiques Modernes', in: Danny Trom and Laurence Kaufmann (dir.), *Qu'est-ce qu'un collectif? Du commun à la politique*, Paris, EHESS, *Raisons politiques*, 20, 2010, pp. 373-403.

3 שמו של רמון ארון מוכר היום פחות מזה של חנה ארנדט, ומן הראוי לציין שלא תמיד היו כך פני הדברים. בהיותו סוציולוג של החברות התעשייתיות, תאורטיקן פוליטי ליברלי, מבקר של הטוטליטריזם (הוא

על פני השטח (בייחוד בהגדרתו של הטוטליטריזם 'משטר פוליטי מודרני'), אף שלעומק הן נבדלות בבירור. למרות זאת, ודבר זה הוא מרכזה של חקירתנו, תגובתם היתה דומה לפני פרוץ מלחמת ששת הימים ובעת פריצתה, ביוני 1967,⁴ אף על פי שארון לא היה ציוני מעולם וארנדט פסקה מהיותה ציונית. אפשר לסכם כך את לכידות רשמיהם לנוכח האירוע: שניהם, ועמם יהודים רבים מן התפוצות, נתקפו פחד פתאומי, אף שלא היו מוקסמים מן הציונות ולעתים הפגינו עוינות כלפיה.

תגובתם של ארון ושל ארנדט למלחמה מופיעה כשרובה המכריע של יצירתם כבר נכתב. בתגובתם הנמרצת מתוארת חוויה שאנו מתקשים להסביר, שכן היא סותרת בעליל את מסלולם האינטלקטואלי עד אותה עת וגם לאחר מכן. או אז: משבר 1967 מתגלה כחד-פעמי ונוצרת בו השעיית השיפוט שארון וארנדט יימנעו מלהסבירה לעצמם, ועל אחת כמה וכמה יימנעו מלהצדיקה בפומבי. תגובה רגשית זו למשבר של 1967 אינה שייכת אפוא לתחום המחשבה הפוליטית אלא לשדה של חוויה פוליטית החורגת ממנה.

התזה שלנו היא שמדינת ישראל היתה מושא של חוויה רבת-עצמה באותם ימים, חוויה שטמון בה יחס פוליטי שיהודי התפוצות, גם (ואולי יותר מכול) הציוניים פחות מהם, מטפחים. נעלה את ההשערה שהבהלה האוחזת בהם עם פרוץ המלחמה חושפת את התפקיד שהסינסטגמה 'מדינה יהודית' ממלאת בתצורה הגלותית הברטר-מדינית. אם אין בכוחה של התאוריה הפוליטית לאתר את אותה חוויה ראשונית, ואם, רפלקסיבית, גם מחשבתם הפוליטית של ארון וארנדט אינה יכולה מצדה לבאר אותה (1) תחילה יוטל עלינו לנסות לאתר את הסיבה לאותה אי-היתכנות; (2) כדי לנסות לפרט את טיבה של החוויה; (3) לאחר מכן עלינו להעניק מוצקות למושא של החוויה; (4) שהגישה המידית היחידה אליה היא ביטוי של רגש מציף, משמע ליקוי בשליטתם של שני הוגים שראו את ייעודם בניתוח המפוכח של האירועים הפוליטיים.

1. חוויה והתרגשות פוליטית

החוויה שעוררה מלחמת ששת הימים בחנה ארנדט הותירה עקבה מוצנעת בתכתובת הפרטית שלה עם ידידתה ואשת סודה מארי מקארט⁵ זמן קצר לאחר המלחמה. ארנדט כתבה לה:

היהודים חושבים: אימפריות, ממשלות, אומות קמות ונעלמות; העם היהודי בעינו עומד. ישנו משהו גדול ומשהו נתעב בתשוקה זו; אינני חושבת שאני שותפה לה. אך אפילו אני יודעת שכל אסון אמתי שיומט על ישראל יפגע בי עמוק יותר ממעט כל דבר אחר.⁵

הפיץ עוד בשנות השישים של המאה ה-20 את מחקריה של ארנדט על הטוטליטריזם), מנתחם של הקשרים הבין-לאומיים ושל המלחמה. ארון היה הוגה דעות מרכזי בצרפת, באירופה ובארצות הברית. עם סרט, עמיתו ללימודים, הוא גילם את דמותו של איש הרוח הצרפתי שלאחר המלחמה. כמעט כל כתביו נגישים באנגלית.

4 על כן איננו מתעניינים כאן במה שקרה באמת באותם ימים של 1967 אלא באופן שפירשו השחקנים את המצב והגיבו אליו.

5 Hannah Arendt, Mary Mac Carthy, *Correspondance, 1949-1975*, Paris 1996, p. 361.

מה שהולם בקורא המתפרץ לקשר האינטימי הזה הוא שארנדט הביעה כאן את דבקותה הבלתי מותנית כמעט במדינה שהלגיטימיות שלה נראתה לה למרות הכול רעועה למדי, מאז 1944 לפחות,⁶ השנה שהיא התנתקה בה מן הציונות המדינית. אנו יודעים שאבן הנגף העיקרית היתה בעיניה אפשרות המדינה, שנעשתה שלטת באסטרטגיה של התנועה הציונית עוד בראשית שנות הארבעים. מאז לא הופרך החשד שלה כלפי הציונות, ולאחר מכן כלפי מדינת ישראל. מדבריה על החוויה שחוותה באותם ששת ימי מלחמה אנו מבינים מדוע; היא מתוודה במאמרה שהיתה נפגעת באופן כמעט מוחלט אילו קרה 'אסון' למדינה זו, בלשון המעטה שהמבוכה מבצבצת מתוכה בכירור. בבואה לקשור את התמדתם של היהודים לקיומה של מדינת ישראל נדמה שהיא מבצעת תפנית לעבר הציונות, ואולם אין זה כך. הסכנה המידית, אפשרות השמדתה של מדינת ישראל, תפגע בה יותר מכל אירוע אחר, או כמעט, כך מיתנה את דבריה בהודאה שמסרה לאחר שחלפה הסכנה, כאשר ההקלה מחקה את הפחד. ידידיה הקרובים הופתעו ונדהמו מחרדתה באותם ימים של 1967, ולאחר מכן מגאוותה על ניצחונה של ישראל, עד כדי כך שכינו אותה 'סנדקית המלחמה'.⁷ אך היא לא הוסיפה דבר, לא בציבור ולא בחוגים פרטיים, והתנהלות זו עושה את הווידוי הנבוך שלה מסתורי במיוחד.

להבדיל מארנדט, ארון לא היה מעולם ציוני ונקט תמיד ניטרליות, ריחוק ואף ניתוק כלפי מדינת ישראל. אך לפתע מדינה זו, על סף השמדה שהכול חששו ממנה, הגיחה מתחת לקולמוסו בפתוס בלתי רגיל. ב־7 ביוני 1967, היום השני לפתיחת מעשי האיבה, בשעה שהשמדת ישראל עוד היתה תוצאה אפשרית של הסכסוך, הוא כתב ביומון *Le Figaro*:

השמדת מדינה אינה כמובן השמדת עם. והיהודים הצרפתים שמסרו את נפשם לכל המהפכנים השחורים, החומים או הצהובים, צורחים עכשיו מכאב בעוד ידידיהם צורחים מאימת המוות. אני דואב כמותם, יהיו אשר יהיו דברים שהם אמרו או עשו, לא מפני שנעשינו ציונים או ישראלים, אלא משום שעולה בנו תנועה בלתי ניתנת לריסון של סולידריות. לא אכפת מהו מקורה. אם המעצמות הגדולות, על פי החשבון הקר של האינטרסים שלהן, מתירות את השמדתה של אותה מדינה קטנה שאינה שלי, פשע זה, שיהיה צנוע בקנה המידה של המספר, יסיר ממני את הכוח לחיות ואני סבור שמיליונים רבים של בני אדם יתביישו באנושות.⁸

ארון מודה בפומבי, ולהפתעת הכול, שהיעלמה של מדינה זו, שאינה 'שלו', מקבלת בעיניו חשיבות קיומית, שאפשרות השמדתה 'תסיר ממנו את הכוח לחיות'. כמו ארנדט בתכתובת הפרטית שלה, מביע ארון את חרדתו לנוכח אפשרות השמדתה של מדינת ישראל ומודה שאינו מסוגל לומר מניין בא לו אותו רגש 'בלתי ניתן לריסון' של סולידריות - אך לעומתה, הוא נותן

מהדורה אנגלית: Carol Bringham (ed.), *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mac Carthy, 1949-1975*, 1996

6 *The Jew*: נדפס מחדש בתוך: 'Zionism Reconsidered', *Menorah Journal* (October 1944) *as Pariah*, New York 1978

7 Elisabeth Young-Bruhl, *Hannah Arendt, histoire d'une vie*, Paris 1986, p. 596

8 מאמר שפורסם מחדש בתוך: Raymond Aron, *De Gaulle, Israël et les Juifs*, Paris 1968, p. 70

לכך פומבי מרבי, שכן הוא כותב את הדברים ביומון צרפתי גדול. אנו מצויים אפוא בלב לבן של חידה, ובה בעת - של הסוגיה שלנו: מדינת ישראל מגיחה פתאום, היא כופה את עצמה על החוויה של ארון וארנדט. האירוע אינו מְזַמֵּן כאן נקיטת עמדה; הוא מגלה לשני המחברים שלנו זיקה רבת-עצמה לאותה מדינה, גילוי שמסלולם האינטלקואלי עד אז נעשה בעת ובעונה אחת בלתי צפוי ובלתי ניתן להבעה. גם יהודי התפוצות חוו את אותה אירציפות, בצורה סדירה להפליא שדוגמה נוספת ממנה מובאת כאן:

מלחמת ששת הימים היתה 'ההתגלות' שלי. אכן אני רואה שוב את עצמי, לפני 1967, בבית הספר התיכון קאמיי סֶה (Camille Sée), מדברת עם תלמידים ציונים. הרגשתי זרה לחלוטין לעולמם. אמנם לא הייתי אנטי-ישראלית [...] ; ההתגייסות למען ישראל נראתה לי בגידה בחמשת בני משפחתי שנספו באושוויץ בלי שהבנתי, כילדה, את מה שקרה. מלחמת ששת הימים שינתה את הכול, שכן הבהלה שהרגשתי לנוכח האפשרות של הכחדה חדשה היתה רגע מכונן. או אז קלטתי שישראל היתה יקרה לי כמו בבת-עייני. יחד עם מרבית היהודים, לרבות כמה אנטי-ציונים פעילים, גיליתי בתוכי זיקה עמוקה לקיומה של ישראל.⁹

בעדות זו על משבר 1967, הסובייקט הלא-ציוני או האנטי-ציוני מגלה בתוך עצמו זיקה חיונית למדינת ישראל. שוב, המחויבות המוחלטת אינה מקדימה את האירוע אלא הוא זה שתובע אותה בעת התרחשותו. כמו במקרה של ארון וארנדט, האירוע הוא התרחשות פעילה, ואילו הסובייקט החווה אותו נמצא במצב סביל. רגע הבהלה של ימי המלחמה גרם אפוא ליהודי התפוצות להיות סובייקט קולקטיבי בתוך המשבר ושל המשבר גם יחד. לכן מדינת ישראל אינה מושא של מחשבה אלא של חוויה. היא אינה שייכת ל-*Erfahrung*, כלומר לחוויה שלאחר מעשה הסובייקט מפיק ממנה ידע חיובי, הרי ארון וארנדט לא הסיקו ממנה מסקנות עם חלוף המשבר. מדינת ישראל שייכת ל-*Erlebnis*, להתנסות נחווית, מילה שפירושה - לפני היותה מונח פילוסופי - 'להיות עדיין בחיים לאחר אירוע'.¹⁰ הסובייקט האינדיווידואלי קושר בחטף את קיומו שלו לקיומה של מדינה שעד אז הוא התייחס אליה באדישות ולאחר מכן בחיבה מעורפלת (ארון), ואף בעוינות ברורה (ארנדט). על קו האופק של היעלמותה, מדינת ישראל צפה אפוא לפתע כאובייקט המועלה לרמה של זיקה קיומית עבור הסובייקט החווה את חווייתה.

2. מדינת הלאום

כך אנו נגררים בהכרח לתהות מיהו הסובייקט של אותה חוויה מסקרנת. נצא מתוך ההנחה שהוא נעשה סובייקט בתוך יחס מסוים למדינה, לצורתה ההיסטורית של המדינה, צורה שיש להבהיר תחילה את טיבה. שני סוגים של יחס כזה, אחד צרפתי והאחר גרמני, יחסים שהסוציולוגיה ההיסטורית הציגה לעתים כמנוגדים, לרבות בממד המשחרר שלהם עבור

9 Elisabeth de Fontenay, *Acte de naissance*, Paris 2010, p. 13

10 Kurt Flasch, *Prendre congé de Dilthey*, Paris 1988, p. 78

היהודים, מעורבים בחוויה הטיפוסית שחווים ארון וארנדט. השערה זו כללית עד כדי כך שנצטרך לנהוג בצורה סכמתית מאוד.

הבה נתייחס לאופנים המרובים והסבוכים שבהם מצביע ארון על עצמו לאורך מסלולו האינטלקטואלי: הוא מגדיר את עצמו אזרח צרפתי, פטריוט צרפתי, יהודי נטול יהדות, סוציולוג, משקיף חסר פניות; זהויות אלו מצטרפות זו לזו ולעתים נמצאות במתח זו עם זו. כשארון מסתכן ומקבל על עצמו 'אנחנו' יהודי, הוא עושה זאת רק לאחר שהבהיר את הסייגים לתנאיה של ההשתייכות או ההכלה: הוא בוודאי יהודי, אך נטול יהדות, הוא אינו מאמין, מתבולל, מנותק מן הקהילה יהודית ואזרח צרפתי.¹¹ אין אנו מוצאים בכתביו כל עקבה של עניין מיוחד בתנועה הציונית ואף לא, לאחר 1948, במדינת ישראל וזאת עד 1960. ההרצאה שנשא בבני ברית ב־1951 אינה מרמזת כלל על מדינת ישראל.¹² ארון נוקט עמדה לראשונה ב־1960 במאמר שכותרתו 'היהודים', ולאחר מכן ב־1962, בטקסט ארוך יותר שכותרתו 'היהודים ומדינת ישראל'.¹³ בחיבור הראשון הוא טוען: 'קיומה של ישראל, לא זו בלבד שאינו פותר את הבעיה היהודית, בה במידה שיש לבעיה זו פתרון, אלא הוא נותן לה ממד נוסף'. אכן 'האזרחות אינה ניתנת לחלוקה', שכן 'איש אינו יכול להחזיק בשתי מולדות'. הוא מוסיף כי דבר זה אינו מחייב שאדם ישתיק את אהדתו כלפי אלה שפתחו במפעל הפוליטי של הקמת מדינה או את התפעלותו מהם. הקמתה של מדינת ישראל, הוא אומר מפורשות, לא השפיעה עד עתה על מצב היהודים באירופה. בחיבור מ־1962, שהוא המגובש מהשניים, הוא טוען נגד הציונות הפוליטית שהפזורה היא חלק מהותי מן היהדות, אך אינו מגנה את האפשרות של מדינה לאלה שבחרים בה. ברקע של הרוריו נותר החשש שמא תלובן מחדש הבעיה היהודית, שלא נוסחה מחדש באירופה המערבית מאז קץ מלחמת העולם השנייה, על ידי הקמת המדינה. לכן הוא מבודד את העובדה הפוליטית שהיא לידתה של אותה מדינה, כדי לעשות ממעמדו שלו כאזרח צרפתי מעין מקדש, לחסנו נגד כל הידבקות, נגד כל חשד של השתייכות העלולה להיות כפולה.

בהזדמנות זו הוא מסביר מה המשמעות של להיות יהודי בעיניו ורושם את דברו בתוך הסיפור הלאומי של בני דת משה: *האמנציפציה, הוא מסביר, הפכה - קבוצה שטיבה יחידאי, כמעט פוליטי אך לא גזעי ולא לאומי, לאזרחים צרפתים שדתם היא הדת היהודית. היהודים, שנעשו לא מאמינים, אינם מטפחים עכשיו אלא נאמנות משפחתית ונאמנות הכפופה ללוגיקה של הכבוד¹⁴ כלפי ציבור שידע, עם הנאציזם, את הרדיפות הגדולות ביותר. נותרת זיקה לערכים אוניברסליסטיים מטה-פוליטיים, שהיהדות היתה אמנם ערש לידתם, אך הנצרות היא הנושאת

11 אולי משום כך קורה שארון מזהה את עצמו בדיוקן הסרטיאני של היהודי: הוא ידע כי שימש, חלקית לפחות, לבנייתי, אך זו גם הסיבה שבגללה הוא ראה בו דיוקן לא מספק.

12 Raymond Aron, 'Conférence au Bneï Brit de France' (1951), in: Perrine Simon-Nahum (ed.), *Essais sur la condition juive contemporaine*, Paris 2007

13 Raymond Aron, 'Les Juifs' (1960), pp. 187-206; 'Les Juifs et l'État d'Israël' (1962), pp. 211-234, in: *Essais sur la condition juive*, op. cit

* במקור: *israélites*. שם תואר ייחודי לשפה הצרפתית, המשמש תחליף 'נקי' לתואר 'יהודי', ומקורו בימי המהפכה הצרפתית. התרגום העברי שהשתרש הוא 'בני דת משה', מתוך כוונה לשמור במידת-מה על ההבחנה המקורית בצרפתית בין שני התארים.

14 עניין זה כבר הודגש בדברי השבח שחלק בשידור רדיו לפילוסוף אנרי ברגסון ב־1941.

אותם עתה במקומה. על בסיס זה, מה שקושר אותן למדינת ישראל, כתב ארון, הוא לכל היותר רגש ממותן של נטיית חסד ושל אמפתיה כלפי אלה שבחרו בדרך הזאת, מסיבות שאפשר אמנם להבין, אך הוא אינו שותף להן. הוא מזכה את המדינה הזאת באהדה 'בלי להעניק לה לעולם את הנאמנות הלאומית המגיעה למולדת [שלו]'.

ארון נמצא אפוא בעקביות בעמדתו של מי שמתגונן או לפחות בוז של מי שמגיב למתרחש, שכן עם לידתה של מדינת ישראל המשוואה של בני דת משה מועמדת במבחן קשה. ולו, מבחן זה כפול ומכופל: ראשית, הוא מחיה מפורשות את החשש שלו שמא שוב תוטח בו האשמה של השתייכות כפולה, כלומר החשש שמא ייחשד בחוסר נאמנות כלפי צרפת. שנית, הוא מחדד את חששו של הסוציולוג ושל המשקיף הפוליטי להיות מואשם במגמתיות כאשר מדובר במדינה הקרויה 'יהודית', כלומר האשמה בכך שהוא חוטא לייעודו המדעי. החשש הראשון מובן בקלות מאחר שעם לידתן של מדינה 'יהודית' ושל אזרחות ישראלית, עולה באלה המזהים את עצמם במידה מסוימת כיהודים הצורך להגדיר את עצמם, עבור עצמם ועבור האחרים.

ארון נותר קשור בעבותות לפרדיגמה של בני דת משה, המעוגנת באמנציפציה שהעניקה המהפכה הצרפתית ליהודים. הפרדיגמה מבוססת על העסקה הזאת: אמנציפציה אישית של היהודים, בתמורה לדה-פוליטיזציה הציבורית שלהם; אזרחות מלאה המוענקת לכל פרט יהודי, בתמורה לנטרולה של 'האומה' היהודית. מאחר שעסקה זו התבצעה אחת ולתמיד במהפכה הצרפתית, פרדיגמה זו נותרת בעיני ארון בבחינת הנחה מוקדמת. חששו השני קשור לחיזוקה של הפרדיגמה שניסח אמיל דורקהיים, אשר ארון היה קרוב משפחה רחוק שלו, בעצמה בעת שיאו של שלטון הרפובליקה השלישית: חפיפה ללא ספק בין רפובליקה ובין אוניברסליות, בין אומה ובין תבונה, בין צורה פוליטית ובין חזון סוציולוגי.¹⁵ בן דת משה הוא סובייקט יהודי שמיישר מיד קו, ללא שארית, עם המפעל הפוליטי והמדעי, ללא הפרדה המגולמת ברפובליקה. ארון מצדד בתבנית זו במלואה, אך בהיותו ראליסט, מפוכח, כמי שלמד את הלקחים שהופקו מן ההיסטוריה של העת האחרונה - בפרט הפרק של משטר וישי, אשר בו נודו היהודים מן האומה ונושלו מאזרחותם - הוא מטה מעט - או ממתן לפחות - את הפרדיגמה הזאת ומעניק לה צביון חד-משמעי פחות. למרות זאת, היא נותרת איתנה והיא האופק היחיד של מחשבתו, ולפיכך ארון אינו מעלה מעולם על דעתו את האפשרות לעשות את השם 'יהודי' פוליטי. להפך, הוא משקיע את כל כולו במניעתה. דאגתו העיקרית היא אפוא למנוע את ההשפעה הפוטנציאלית של מדינה הקרויה 'יהודית' על מעמדם של האזרחים בני דת משה, האוהבים את מולדתם.

מוצאה של ארנדט ממשפחה יהודית מתבוללת מקניגסברג שבמזרח פרוסיה, כמו משפחתו של ארון, שמוצאו מאלזס. מסלולה האינטלקטואלי מורכב, ומושפע מההיסטוריה הכאוטית של גרמניה. בשעה שארון עובר ללונדון ב-1940 כדי להצטרף לשורותיה של 'צרפת החופשית', ושב לארצו מיד עם שחרורה, ארנדט עוזבת סופית את גרמניה ב-1933 ומוצאת את עצמה

15 כה אמר אמיל דורקהיים על העקרונות של 1789: 'תשכחו את התנאים החברתיים שבהם נוצרו, כדי לשקול אותם בפני עצמם, ולא תראו בהם אלא סדרה של טענות מופשטות, הגדרות, אקסיומות, המציגות את עצמן כסיכומו של מדע סופי: זהו מעין סידור של סוציולוגיה, לפחות של סוציולוגיה מסוימת'. Émile Durkheim, 'Les principes de 1789 et la sociologie' (1889), in: *La science sociale et l'action*, Paris, 1970, pp. 213-225, p. 216

חסרת מולדת. כמו צעירים יהודים רבים בני דורה, היא ראתה כיצד סגדו הוריה לגרמניה. למרות זאת, היא פנתה בהדרגה נגד היהודים. הרמן כהן, המורה הרוחני שלהם, גילם בחייו את הסינתזה ההרמונית הזאת, את קשר ההתמזגות בין חזון לאומי גרמני לחזון יהודי, במדינת חוק המסוגלת להקיף את התרבות הגרמנית ולשקפה. פרדיגמה גרמנית זו תיהרס עם עליית היטלר לשלטון, אך עוד בשלהי המאה ה-19 היא נסדקת בהדרגה ונתקלת בטראומה של מלחמת העולם הראשונה, התבוסה והשלכותיה בימי משטר ויימאר.

להבדיל מצרפת, ששחררה את יהודיה בשלב מוקדם מאוד, שחרור חז ומלא, בתמורה לעשייתם אזרחים בני דת משה, גרמניה שחררה את היהודים בשלבים, ובתוך כך אפשרה להם להשתתף, כציבור, בחזון הלאומי הגרמני. בצרפת היתה האמנציפציה עובדה קיימת, ואילו בגרמניה היא היתה הבטחה ונבנתה בהתאם לתרומתם הציבורית של היהודים לחזון שהם מוזמנים להשתתף בו. בצרפת ההנחה בבסיס האמנציפציה היתה שעל כל סובייקט יהודי ליישר קו באופן אינדיווידואלי עם המפעל הרפובליקני, ואילו בגרמניה היתה ההנחה כי היהודים תורמים לתרבות הלאומית הגרמנית. משום כך בגרמניה, משהושלם הניתוק, נאלצו היהודים המשוחררים להסיר את החלק הציבורי שהם תרמו לחזון הלאומי ולתהוות מה יכולה להיות מדיניות יהודית של ממש, ואילו בצרפת לא נותר כל חלק ציבורי שכזה.¹⁶ זו גם הסיבה שבגללה היו יהודי גרמניה במצב שיכלו לתרום תרומה מרכזית לחזון הציבורי, ואילו בצרפת, מאחר שלא היה מעורב כל חלק ציבורי, לא היה אפשר להסיר ולנסח כל תרומה יהודית במהותה. למעשה, פרשת דרייפוס היתה תרומתה היחידה של צרפת, שלא מרצונה, לתנועה הציבורית הנוולדת.¹⁷ אשר על כן, ברגע ההפרדה היו היהודים הגרמנים נבוכים, ולכן נאלצו להיות יצירתיים. הטקסטים והראיונות שארנדט מכריזה בהם כי היא לקחה עמה את השפה הגרמנית ובד בבד נפרדה פוליטית מגרמניה, משקפים את המצב הזה, המפנה מרחב שאפשר להגות בו פוליטיקה יהודית אוטונומית. ארנדט החלה במהלך הזה מאז 1933. החשד כלפי גרמניה - שהתנוונה יותר ויותר, עד כדי הפיכתה ל'מדינת כוח' (*Machtstaat*) ביורוקרטית ומבוססת על צבא - מגדיר הגדרת יתר את החיפוש שהיהודים הגרמנים המנותקים החלו בו זמן רב לפני עלייתה של המדינה הנאצית. מרטין בובר שימש לבני הדור הזה מורה רוחני משום שביטא ציונות 'גרמנית' שחיברה בין דחייתה של מדינת הלאום להגשמה אישית בעקבות אידיאל 'החינוך' הגרמני (*Bildung*), במסגרת של אתיקה יהודית שעובדה מחדש.

חנה ארנדט, שחיפשה פוליטיקה יהודית אך היתה נתונה במצב חירום ולא ידעה כלל, לדבריה, על המסורת היהודית, פנתה אל הציונות והתגייסה בפרזיז למען עליית הנוער לפלשתינה. משפרצה המלחמה ומשעבר האיום הנאצי לשלב הפעולה, היא צידדה בהקמתו המידית של

16 מחשבה שהוחל בה בתוך: Hannah Arendt-Stern, 'Aufklärung und Judenfrage', *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, 1932, n°2-3 (נדפס מחדש ב'1976 בתוך: *Die Verbogene Tradition*) והמשכה הובא בתוך *Anti-Semitism* (בפרט בפרק השני: 'The Jews, the Nation-State and the Birth of Anti-Semitism'), אשר יצא לאור ב'1951, בחלקה הראשון של הטריולוגיה *The Origins of Totalitarianism*, New York

17 בצרפת הופעלו החוגים הציוניים המעטים בידי מהגרים. ראו: Michel Abitbol, *Les deux terres. Les Juifs de France et le sionisme*, Paris 1989

צבא יהודי שיוכל להצטרף כ'עם אירופי' לכוחות הברית במאמץ המלחמה נגד גרמניה הנאצית. הנסיגה מהשתתפות היהודים בבנייתה של מדינת הלאום הגרמנית הפכה לכלל פוליטיקה יהודית, להשתתפות במלחמה נגד גרמניה הנאצית. אמנם היו חיילים יהודים בשפע בצבאות הברית, אך ארנדט קראה להקמתו של צבא 'יהודי', עם דגל משלו, צבא הנושא אפוא את השם 'יהודי'.¹⁸

היכולת להגדיר את הבעיה העומדת בפני היהודים במונחים פוליטיים ברורים ולפעול בהתאם לכך, תוך כדי התגברות על חוסר היכולת הידוע של היהודים להגות את הפוליטי, כלומר היכולת להזדקף מעל בימת ההיסטוריה, היא הסיבה שבגללה ארנדט העריכה מאוד את הרצל.¹⁹ כעבור זמן היא סיפרה:

איני משתייכת לשום קבוצה. הקבוצה היחידה שאליה השתייכתי היתה, כידוע לכם, הציונים. אך זה היה אך ורק בגלל היטלר. וזה נמשך מ־1933 עד 1943. לאחר מכן, התנתקתי מהם. הציונים היו היחידים שביטאו את האפשרות להתגונן כיהודים ולא כאדם.²⁰

הציונות של ארנדט היתה גרסתה לפוליטיקה יהודית כאשר הכפישה ההתנוונות האימפריאלית והגזעית של המדינה הלאומית הגרמנית סופית את הצורה הפוליטית של מדינת הלאום. הציונות של בובר, כמו הבנייה הגלותית של רוזנצווייג, כבר שילבו הכפשה זו בהגותם.²¹ אמנם רק לאחר המלחמה, בכרך אימפריאליזם, השני בטרילוגיה של ארנדט על יסודות הטוטליטריות,* אשר החלה להתפרסם ב־1951, היא גיבשה את התאוריה של כישלון מדינת הלאום והציעה ניתוח היסטורי של הסתירות הפנימיות שדחקו אותה לתוך היסחפות אימפריאלית ואנטישמית. אך עוד ב־1945 הזינה התאוריה ההיסטורית שלה על המדינה את עוינותה לציונות הפוליטית: הפתרון המדינתי שדגל בו הרצל התאים לתקופתו, אך זמנו עבר ב'תקופה שבה הרעיון עצמו של

18 אפשר לעיין במאמרים הנסיבתיים שפרסמה ארנדט בניו יורק, בגרמנית, ב־'Aufbau' ובהם 'Die jüdische Armee — der Beginn einer jüdischen Politik?', 14 November 1941, pp. 1-2; 'Wer ist ist das Committee for a Jewish Army?', 6 März 1942, p. 6; 'Die sogenannte Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, New York: jüdische. Armee', 22 Mai 1942, p. 20. York 2007, pp. 134-185

19 'הרצון הפשוט הזה לפעול היה מרכיב בעל חידוש כה מפתיע, מרכיב מהפכני בחיים היהודיים עד כדי כך שהוא התפשט כאש בשדה קוצים. גדולתו הנמשכת של הרצל טמונה בדיוק ברצונו לעשות משהו בקשר לבעיה היהודית, ברצונו לפעול ולפתור את הבעיה במונחים פוליטיים'. Hannah Arendt, 'Le cinquantenaire de L'Etat juif de Theodor Herzl' (1946), in: *Penser l'événement*, Paris and Berlin 1989, pp. 121-135

20 Hannah Arendt, 'Pensée et action. Discussion télévisée avec des amis et des collègues à Toronto, 1974', in: Idem, *Édifier un monde, Interventions 1971-1975*, Paris 2007, pp. 83-130

21 על היחס המנוגד למדינה שטיפח הדור הזה, ובייחוד מרטין בובר, ראו: Paul Mendes-Flohr, *Divides Passions. Jewish Intellectuals and the Experience of Modernity*, Detroit 1991

* ראו: חנה ארנדט, *יסודות הטוטליטריות* (תרגמה עדית זרטל), הקיבוץ המאוחד, בני ברק 2010.

ריבונות לאומית הפך מושא ללעג, היא כותבת.²² הבית הלאומי היהודי נותר יעד תקף וראוי, אך 'אין להקריבו למען הריבונות כביכול של מדינה יהודית', היא מסכמת ב־1948.²³

המחווה התאורטית של ארון שונה בתכלית מאחר שהיציאה אל מחוץ למולדתו הצרפתית לא היתה בעיניו אלא תקופת ביניים לונדונית של שנים אחדות. הוא עוזב צרפת אנטי־רפובליקנית וכבושה ומצטרף כעבור חמש שנים לצרפת משוחררת ולרפובליקה משוקמת. בשעה שארנדט מאתרת במדינת הלאום את זרעי הטוטליטריות, ארון רואה בה חומה נגד אותה טוטליטריות עצמה. הרעיון של לאום יהודי ושל צבא יהודי לא הבזיק מעולם במוחו משום שהגולזים (משנתו של דה גול) מגלם את ההתנגדות הרפובליקנית לנאציזם, ועמה - את הצלתה של הפרדיגמה של בני דת משה, שנהרסה בידי משטר וישי, הבלתי לגיטימי. נקודת המבט שלו נותרת אפוא ממוקדת גלות במלואה, היא סובבת כולה סביב צרפת. ואילו ארנדט מתנודדת: פלשתינה היא מקלט ומקום מגורים לגיטימי ליהודים הפליטים, היישוב הוא 'הגשמה מרהיבה', אך אותה נקודת המבט הממוקדת פלשתינה מאוזנת על ידי הצורך להקים צבא יהודי - צורך שהלך יד ביד עם בקשה להכיר בלאום יהודי מוגן באירופה.²⁴

עבור ארנדט, כמו עבור ארון, חזית המלחמה היא חזית אירופית, ועל כן ממוקדת פזורה; ארנדט שסועה בין המקלט הפלשתיני למאבק באנטישמיות הנאצית באירופה והיא מחפשת את האפנות הנכונה של פוליטיקה יהודית, ואילו ארון נשאר, כבן דת משה, מעוגן כל כולו בפוליטיקה הרפובליקנית הצרפתית.

כך אנו יכולים להנגיד שני יחסים שונים אל המדינה, האחד צרפתי והאחר גרמני, במונחים האלה: המפעל הרפובליקני רצה שכן דת משה יתאים מיד את עצמו אליו, בלא שיידרש כל כוונן, ואילו החזון הלאומי של אומה תרבותית גרמנית הניח את הפעלתם הציבורית של היהודים כדי שיוכלו לתרום לו.²⁵ ההשתייכות הלאומית הצרפתית מתבצעת באמצעות חפיפה, וזו הגרמנית באמצעות הצמדה. ארנדט תוהה על כישלונה של אותה הצמדה ומבקרת בדיעבד את היעדרה של פוליטיקה יהודית, ועל כן את פגיעותו של העם, ואילו לדעת ארון, היהודים אינם מסרטטים עוד זה זמן רב את דיוקנו של עם ואף לא של ציבור התָר אחר פוליטיקה. בימים ההם של 1967, שתי הפרספקטיבות האלה, אף שהן קוטביות זו לזו, מתכנסות בבואן לבטא את אותו הדבר, את אותה החרדה, אך במונחים הנובעים משני דפוסים שונים של יחס למדינת הלאום.

משום כך ארון טוען לשערורייה כאשר הנשיא דה גול, שעשה הכול כדי להניא את ישראל מלעבור למתקפה, אמר במסיבת עיתונאים שערך ב־27 בנובמבר את הדברים הידועים על 'עם עילית, שתלטן ובטוח בעצמו'. דה גול מייחס לישראלים המנצחים יסודות של אופי אנטי־יהודי במהותו ונוקט לראשונה מאז שחרור צרפת דיבור אנטישמי. ארון נוכח לתדהמתו שקיומה של מדינת ישראל משפיע לשלילה על מצבם של היהודים הצרפתים. היהודים, שמיוחסות להם,

²² 'The Jewish State: Fifty Years after', *Commentary* (march 1946)

²³ 'To Save the Jewish Homeland: There is Still Time', *Commentary* (may 1948)

²⁴ ראו: 'Zionism Reconsidered', *op. cit.*

²⁵ על חזירתה של יהדות צרפת להפגת הייחודיות ולהתאמה לאוניברסליזם של הרפובליקה, להבדיל מהמקרה הגרמני, ראו: Pierre Simon-Nahum, *La cité investie. La 'Science du judaïsme' français et la République*, Paris 1991

כציבור, כעם, תכונות פוליטיות משלהם, נדחים בערמומיות על ידי מנהיג המדינה אל מחוץ לקהילה הלאומית. בעיני ארון, הטעות הפוליטית המבוזה והבלתי נסלחת של הגנרל דה גול היא שהוא עשה את השם 'יהודי' פוליטי. במשפט אחד מוטט מנהיג המדינה כלאחר יד, אולי אף בלא להבחין בכך, את הפרדיגמה של בני דת משה, הנשענת על הדו־פוליטיזציה של השם 'יהודי'. ארון משיב אגב נסיגה לעבר הדיוקן הסרטריאני של יהודי המוגדר מבחוץ: 'מעולם לא הייתי ציוני, בראש ובראשונה משום שאיני חווה את עצמי כיהודי', הוא כותב.²⁶ או אז הוא נאלץ לחזור על הלקח של בני דת משה, הוא נאלץ לומר שליהודים כמוהו אין עוד רומן וולת הרומן הלאומי הצרפתי, הוא נאלץ להכריז שוב על נטרולו של השם 'יהודי' באוזנו של כוח פוליטי העורך הפרדה מצערת בין היהודים ובין הצרפתים האחרים והמפעיל לפתע את החשד שהעסקה שביצעו בני דת משה אינה יכולה להיות כנה במלואה ובלתי חוזרת. אנו אומדים כאן את המרחק המפריד בינו ובין ארנדט, שראתה בהיעדרה של מסורת יהודית חולשה מהותית וזיהתה בהרגלם של היהודים לכרות ברית עם השלטון ולשתף עמו פעולה, הרגל המושרש עמוק בהיסטוריה (מ'יהודי החצר' עד המועצות היהודיות בגטאות), יהיה המשטר אשר יהיה, טעות גורלית.

בדרך זו חשפה ארנדט את האסטרטגיה היהודית הקבועה הזאת (כדי לגנותה), שיוסף חיים ירושלמי כינה 'ברית אנכית ישירה' ושתוכנה בתצורה הגלותית, לכרות ברית עם השלטון כדי להתגונן מפני כוחות ביניים שהיתה בהם מידה זו או אחרת של עוינות ומפני אספסוף מסוכן.²⁷ מלבד עלייתה של המדינה הדמוקרטית (המפוגגת כל אסטרטגיה ציבורית יהודית חבויה), מקורו של יחס ההגנה הזה טמון ברצון להיצמד אל השלטון כדי להישמר מפני איומים אשר עקרונית לא יכלו להגיה מחדש מרגע שהשתלבו היהודים בעם הריבוני - אלא שהמציאות הוכיחה כי הם היו ונשארו בגדר אפשרות. היתכנות זו, שהיתה מוחשית בצרפת ובגרמניה של שלהי המאה ה-19, התממשה בברוטליות חסרת תקדים בגרמניה הנאצית. ואילו בצרפת, מאחר שנדרשה התבוסה של 1940 כדי שתבוא לידי ביטוי, היא יכלה להיראות כמהלך שנכפה, חלקית לפחות, על ידי הכובש הגרמני.

משום כך ארון, שאינו חדל מלהכחיש שיכולה להתקיים פוליטיקה יהודית ובה בעת מכריז שמדינת הלאום נותרת צורה שאינה ניתנת לעקיפה, וארנדט, שאינה חדלה מלחפש את מה שצריכה להיות פוליטיקה יהודית ובה בעת טוענת שמדינת הלאום היא צורה שעבר זמנה, נפגשים בתוך קרבה מביכה במשבר 1967. ברגע זה, למרות הכול, ועל פי מונחיהם שלהם, מה שעומד על הפרק הוא גם העובדה היהודית עצמה וגם העובדה היהודית בצורתה המדינתית. קרבה זאת מתבארת למקרא השאלה שארנדט מנסחת וארון מעלה על דעתו בלא שיוכל להביעה: מרגע שהעם נהיה ריבוני ומתעלה לדרגת מדינה, האסטרטגיה הוותיקה של ברית עם השלטון נעשית בלתי אפשרית וחסרת תועלת; אך אם למרבה הצער העם מתייצב נגד היהודים, אם הוא נסוג ויוצר שוב את אותו אספסוף עוין, אם המדינה-עם נעשית מדינה-אספסוף, איוו היא הערכאה שתבטיח את הגנת היהודים?

Raymond Aron, 'Le temps du soupçon' (28.12.1967), in: *Essais sur la condition juive*, op. cit., pp. 57-92, p. 83

Yossef Haïm Yerushalmi, 'Serviteurs des rois et non serviteurs des serviteurs', in: *Raisons Politiques*, 3, 7 (2000), pp. 19-52

3. מדינה ריבונית המכונה 'יהודית'

עד כה סרטטנו את הרקע לפחד הפתאומי שאחזו בארון ובארנדט בעת משבר 1967. רקע זה מורכב ממשקעים שבנו בהדרגה, דרך מבחנים מרובים, את הסובייקט היהודי המשוחרר ממדינתו. כפי שראינו, מבחנים אלו משתקפים בתאוריה הפוליטית של כל אחד מהם, אך הם גם חורגים ממנה. החשד שארנדט מפגינה כלפי כל מדינה באשר היא עומד בניגוד לאמון שנותן ארון במדינה הרפובליקנית. אנו צריכים לשפוט את הגותם הפוליטית על פי קנה המידה של מאמציהם התאורטיים, אשר נועדו להבין, לנתח ולייצב את מסלולם האישי במאה ה-20 המסוכנת, אך משבר 1967 חורג במפגיע מאפשרויות השליטה שמאמצים אלו מכילים.

כדי להבהיר את היחס הייחודי מאוד שיהודי הגלות מטפחים כלפי המדינה המכונה 'יהודית', יחס שנחשף במשבר של 1967, מן הראוי להבחין בשני מִפְסָקִים המפרידים בין שלוש תקופות. הקמת מדינת ישראל מכניסה מִפְסָק ראשון המחלק את הזמן לתקופה שמדינת ישראל אינה קיימת בה ותקופה חדשה שקיימת בה מדינה עבור היהודים. ארון נותר אדיש למפסק זה, הוא רואה בו רכיב אחד מיני רבים בתוך אותו תיקון גאופוליטי ענקי המתבצע מיד לאחר מלחמת העולם השנייה ושבעקבותיו נולדות מדינות חדשות. 'הקמתה של מדינת ישראל לא עוררה בי כל התרגשות', הוא כותב בזיכרונות שלו; 'רשמתי לפניי את לידתה של מדינת ישראל בלי לחוות רגש של ניצחון'²⁸, הוא מבהיר בהמשך הדברים. ארנדט, לעומתו מעורבת עמוקות בתהליך המוביל ללידתה של מדינת ישראל, הרי בהיותה מנותקת מגרמניה, מדובר בפוליטיקה 'שלה'. אם כי לדעתה המדינה החלה לנטות לכיוון צורתה הפוליטית המזיק של המדינה הריבונית, צורה שהיתה לדעתה מיושנת ותוקפנית. לנוכח עוינות הערבים, מדינה יהודית ריבונית בפלשתינה תהיה, כמו ספרטה, שקועה במלחמה, בשעה שארנדט חולמת מעתה על הפוליטיקה על פי הדגם של האגורה האתונאית. המפסק השני, משבר 1967, מכניס חלוקה הנבנית על גבי הראשון ומפריד בין תקופה שהמדינה קיימת בה לתקופה שבה המדינה שורדת. שני המפסקים, ב-1948 וב-1967, כמעט מנוגדים: הראשון נשען על המבחן החיובי של הלידה, של הופעתה של ישות פוליטית חדשה, ואילו השני נשען על המבחן השלילי של הישרדותה של אותה ישות שסכנת מוות ריחפה מעליה. בשבר 1967 מדינת ישראל נבחנת בפגיעותה, ובתום המאבק למען הישרדותה היא מופיעה כישות ניצולה. לפיכך המבחן הזה היה מבחן מניעתה של היעלמותה. אמנם 'רצח מדינה אינו רצח עם', כדברי ארון, אך גם אם אין מדובר בשוויון ערך, יש מן החזרה: השמדתה של מדינת ישראל שחוששים מפניה, מאותתת לעבר ההשמדה מן העבר, לעבר השואה. אמנם אין לבלבל בין השמדתו הפיזית של עם להשמדתה של מדינה, אך שתיהן מתכנסות, טוען ארון, במובן זה שמשוהו מן ההישרדות שכשלה בשואה לא הצליח להישנות ב-1967.

גם ארנדט קושרת, אם כי קשר מעורפל יותר ('אך אפילו אני', היא כותבת),* בין המוטיב של ההישרדות ושל הגאווות היהודיות ובין איום המוות המרחף מעל מדינת ישראל. ב-1941, בעיצומה של הסערה, מובאת לראשונה תחת קולמוסה התמה של 'הגאווות היהודית', אשר על פיה, 'שום דבר אינו יכול לקרות לנו, העולם אינו יכול להיות בלי ישראל'.²⁹ לדברי ארנדט,

28 Raymond Aron, *Mémoires. 50 ans de réflexions politiques*, Paris 1983, pp. 506, 550
* ראו ציטוט מלא לעיל, תחילת הסעיף (1) חוייה והתרגשות פוליטית.

אנוכיות זו מלווה בבזו לפוליטיקה, והאסון הממשמש ובא הוא התוצאה המוחשית והדרמטית ביותר הנובעת מכך. היא מצרה על כך שהיהודים דאגו במשך השנים אך ורק ל'השרדותם הפשוטה', ואילו כעת עליהם לקבל את הפוליטיקה ולהיות מסוגלים להרוג ולמות.³⁰ במשבר 1967 עולה גם על דעתה סוגיה מרכזית של המסורת: תמידותם הבלעדית של היהודים בהיסטוריה, ואילו הישויות הפוליטיות האחרות קמות ונעלמות. עם זאת, ארנדט אינה יכולה לומר בגלוי שבפעם זו צבאה של מדינת ישראל הוא-הוא מקור ההצלה, לא משום שמדובר בכוח צבאי בפני עצמו אלא משום שזהו צבאה של מדינה. ארנדט אינה יכולה לשמוח בגלוי על ניצחונו של הצבא, צבאה של מדינה הנלחמת על גבולותיה, משום שהיא קיוותה בלהט שמיליציה יהודית תוכל להיאבק באנטישמיות בחזית האירופית; היא רצתה שהיהודים המפוזרים יתלכדו לכדי כוח לוחם כדי להתמודד עם אויבם הקיומי, מאבק שלא יהיה למען מולדת אלא למען עצם קיומם בעולם.³¹ ארנדט, גם אם היא מזמנת את המסורת בנימה ספקנית, אם לא אירונית, בקושרה את המוטיב של השרדותם המתמשכת של היהודים למדינה היהודית, מתווה את משבר 1967 (כמו ארון) כחזרה על איום בהשמדה - שסוכל למרבה השמחה. נדמה אפוא שהמפסק הראשון, זה של 1948, נובע מאירוע חסר תקדים שארון נשאר אדיש כלפיו וארנדט - נופנית, ואילו במפסק של 1967, בעצם התרחשותו, שניהם רואים חזרה מעוררת חרדה.

פרדוקס זה אינו נפתר אלא אם כן מבחינים בין הווייתו של המדינה המופיעה לזו של המדינה הנעלמת. מבחינת חווייתם של יהודי הגולה, כל אחת מהן היא דפוס קיום שונה בתכלית. מה שקבע בבירור בעיני היהודים אזרחי מדינותיהם באירופה לא היה החוויה של הופעתו הפתאומית של מה שלא היה קיים (1947), אלא החוויה של הגריעה האפשרית של מה קיים זה לא כבר (1967). מה שהיה אפוא בעל משמעות לא היה המדינה הנולדת, כלומר החוויה שבהחזקתו של דבר-מה שרצינו ואולי אף לא ביקשנו, אלא המדינה השורדת (שאימו להשמדה), כלומר חוויית המניעה של דבר-מה שאנו מחזיקים בו (בין שרצינו בו ובין שאנו מחזיקים בו למעשה).

Hannah Arendt, 'Une patience active' (1941), in: *La tradition cachée*, Paris 1987, pp. 50-54

אפשר לעיין כאן במאמרים הנסיבתיים שפרסמה ארנדט ב-*Aufbau, op. cit.* 30
יש לציין כי הנס יונאס, שהתגורר אז בפלשתינה, מדגיש בקריאתו להקמתו של צבא יהודי, שהיישוב 31
היהודי חייב להיות צירו המרכזי של אותו צבא, שכן היישוב הוא המרכז היהודי היחיד המגלה 'בשלות פוליטית', המרכז היהודי היחיד 'המשוחרר מבחינה לאומית'. אך מכיוון שכל הנראה צבא כזה אינו עומד לקום בדחיפות, יונאס מנסח כבר ב-1939 בקשה רשמית להשתלב בצבא הבריטי, שכן 'רק האימפריה הבריטית' החליטה לפתוח במלחמה 'להשמדת ההיטלריזם'. Hans Jonas, 'Notre participation à la guerre. Adresse aux hommes juifs' (1939), in: *Souvenirs*, Paris 2005, pp. 138-148
קריאתו של יונאס, המתוארכת ל-1939, עומדת אפוא בניגוד להסכנות של ארנדט. יונאס מגלה רצון דומה לממש את ההתמודדות הצבאית, להכות בחזרה, אך תופס מראש את צבאה של אותה מדינה, שעודה וירטואלית, בפלשתינה, כערכאה היחידה המסוגלת לבוא לעזרתם של היהודים המפוזרים. על אותו רגע מכריע של אי-ודאות ראו: Christian Wiese, 'Zionism, the Holocaust, and Judaism in a Secular World: New Perspectives on Jonas's Friendship with Gershom Scholem and Hannah Arendt', in: Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese (eds.), *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, Leiden 2008, pp. 159-203.

משום כך 1967 איננה חזרה על לידה שתהיה הפעם עקיפתה של מות המדינה או תחייתה של אותה מדינה, אלא חזרה על מות היהודים.

ארנדט לא היתה כפופה לכל אילוץ של הצטדקות פומבית, מאחר שהודאתה מוגבלת לחוג הפרטי, ולעומתה ביטא ארון את התרגשותו ביומון צרפתי גדול וטען שעולה בו 'תנועה בלתי ניתנת לריסון של סולידריות' והוסיף: 'לא אכפת מהו מקורה'. אין זה משום שלדעת ארון מקורו של רגש זה אינו חשוב באופן כללי; אפשר להניח שכוונתו לכך שבאותה נסיבה דרמטית, בשעת חירום, המחשבה משותקת ואינה מוצאת את הזמן לפעול, ושהדברים עוד יובהרו. אלא שלא כך אירע: בחזרו על האירוע ארון יתהה אם ההתרגשות לא היתה מוגזמת.³² הוא יציין, כסוציולוג, שקהילה יהודית נולדה עם האירוע הזה, מעין שחקן שעד אותה עת היתה ממשותו מועטה בלבד. אך ההשתפכות, כלומר ההבעה 'הבלתי ניתנת לריסון' של הסולידריות, תישאר כמשהו שאין ארון מעלה אותו על דעתו, והיא תכוסה הן על ידי הפולמוס שהוא מנהל עם הנשיא דה גול, והן על ידי התנתקותו מן הגנרל מנהיג המחותרת. דה גול כינה את היהודים 'עם שתלטן ובטוח בעצמו', הוא דמיין אותם רבי-עצמה ובטוחים במידה מוגזמת, כאילו הניצחון של 1967 היה ניצחונם, ואילו מי שנבהלו, כלומר היהודים עצמם, הרגישו פגיעים, הם הרגישו שחיהם שלהם עומדים על כפות המאזניים. ארנדט הפכה את מבחן הארעיות לחומר הגלם של מחשבתה הפוליטית. היהודים 'לא ביצעו כל מעשה ראוי לגנאי', היא כותבת כבר ב-1943, ואולם הם מוצאים את עצמם מחוץ לחוק משום ש'בעולם הזה, להיות יהודי אינו מקנה כל מעמד חוקי'.³³ כשהיתה כלואה במחנה הצרפתי של גורס (Gurs), בטרם נמלטה לארצות הברית, היא התמודדה עם אבדן הכיוון משום שהיתה פליטה חסרת מולדת, מחוסרת זכויות, שאינה יכולה לפנות לשום ערכאה מגוננת. התאוריה הפוליטית שלה שואבת את השראתה מהקטגוריות של יוון הקלסית, כדי למצוא תחליף הן למדינה שכשלה הן לדמות הפליט החדשה, שהיה ל'אוונגרד של עמו' והוא תולדה של אותו כישלון. חיפושה הנואש אחר פוליטיקה יהודית, ולאחר מכן הרדיקליות של מחשבתה הפוליטית, אשר הושפעה כאמור מיוון הקלסית, מנוגדים לזהירות הליברלית כל כך של ארון, אשר בעיניו הרציפות הרפובליקנית היא ללא הפרד נצחיות של מדינת הלאום הצרפתית ושל דמותו של בן דת משה ההולמת אותה. נשים לב שגם אם שארון טוען כי מדינת הלאום בתקופתו היא עדיין הצורה הפוליטית הראליסטית ובת הקיימה היחידה, הוא מבסס את ההגנה הזאת על התנסותו שלו בארעיות. בחלק שכותרתו 'הגנתה של מדינת הלאום' במאמר ארון שפורסם ב-1974 הוא כותב:

היהודים בני דורי אינם יכולים לשכוח את ארעיותן של זכויות האדם, בעולם כפי שהוא, כאשר אינן תואמות את זכות האזרחים. אך זכויות האזרח מחייבות גם חובות, והחובה הראשונה מכולן, במסורת היבשתית של אירופה, היא לשרת בצבא, אם המדינה

32 כאשר רואיין ארון ב-1981 הוא השיב: 'עובדה היא שכתבתי מאמר פתטי, שוודאי מוצא חן בעיניכם, מאחר שאתם מגנים אותי על שאיני מתרעם במאמריי, על שאני תמיד קפוא. הנה הפעם, זה היה מאמר נסער. לרגע, באופן מוטעה דרך אגב, האמנתי שישראל בסכנה'. Raymond Aron, *Le spectateur engagé*. *Entretien avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton*, Paris 1981, p. 243

33 Hannah Arendt, 'We refugees', *op. cit.*

והנסיבות תובעות זאת.³⁴

כאשר כתב ארון את השורות האלה הוא ידע כי כל שהוא עושה הוא לחזור על הדוקסה הרפובליקנית. הוא מוסיף מיד: 'אולי יגנו אותי על הקלציסזים, אם לא על האנכרוניזם, של ניתוח זה'. הוא מתנצל על אותה נדושות וזוקף אותה לחובתה של שמרנות אשר ברור לו כי תיתפס כמיושנת, אף שלדעתו מדובר בראליזם פשוט. אנו גם אומדים עד כמה היה ארון מפוכח בנוגע לשמרנותו הרפובליקנית, לאור התאוריה הפוליטית של ארנדט, שידעה הצלחה מסחררת משנות השמונים של המאה שעברה ונבנתה כולה על הפוליטיקה כחופש להתחיל, חופש לפעול במרחב הציבורי וכן לפי ניתוחה את הפרקים המהפכניים. בעיניו, מדינת הלאום היתה ונשארת דבר־מה שאי אפשר לעקוף, שהזכויות והחובות השוות מתגשמות בו; מאז עלייתה של המודרניות, היא לדעתו המסגרת העובדתית, המעשית ועל כן הבלעדית, שהקהילה הפוליטית מתגשמת בה. אולם דווקא ברגע שבו הוא מעלה את הטעון הזה, הוא מזכיר את התנסותם של היהודים בני דורו, התנסות בארעיות ובפגיעות.

4. חסך והפרזה

הבה נסכם את המונחים של חידתנו. בעיני ארנדט, לידתה של מדינת ישראל היא אמנם תוצר של פוליטיקה יהודית, אך היא מגנה אותה משום שהמדינה הריבונית טומנת בחובה את זרעי המלחמה. ארון לעומתה רואה במדינה פתרון פוליטי לגיטימי לאלה הרוצים בכך, אך הוא אינו חפץ בו. אולם במשבר 1967 אדישות וגינוי מְפנים את מקומם לחרדה ולווידי על מחויבות אישית המגיעה לכדי עצימות פוליטית מרבית, ולאחר מכן לכלל שתיקה. חוויית משבר 1967 יוצרת שוויון בין שני המסלולים, אף שראינו עד כמה הם מנוגדים זה לזה, בנקודות לא מעטות. הכול קורה כאילו היו מכוסים שכבה אחת ויחידה. מה תוכנה של אותה שכבה? מה מקורה של אותה השתוות רבת־עצמה? כדי לאמוד אל נכון את אותה הנסיגה הרגשית של 1967, מן הראוי שלא נתרום לרמה התאורטית אלא נתאים את עצמנו ונרד לרמת הארכאיות הנחשפת בחווייה. בן זוגה התאורטי של הבהלה המורגשת בעיצומו של האירוע מעוצב על פי דמות שאיננה דמותו של האזרח המודרני אלא על פי דמות אשר, לפנים מכל אזרחות ולא מעבר לה, תרה אחר הגנת השלטון. חווייה זו מאותתת אפוא לעבר מאפיין פוליטי קדם־מודרני, מוקדם מן המהפכה הצרפתית ומן האמנציפציה, וכל שכן מן ההשלכות הפוליטיות המאוחרות של הנאורות, משמע מאפיין פוליטי מורש שהמודרניות הפוליטית אינה מחקה עד תום. העסקה של בני דת משה, וכמוהו ההבטחה הגרמנית (ההבטחה הגרמנית כמושג היסטורי, לא עובדתי או עיתונאי), לא הצליחו להפיג אותו. בעידן האזרחות, כאשר מבוטלים השעבודים וזכויות היתר הציבוריים, מאפיין זה בא לידי ביטוי כבקשה של ביטחון ושל ערבות מחודשת, של הגנה על יחידים שהם מעתה משוחררים, ואשר משמבצבץ האיום ומשמנוסחת הבעיה היהודית, לא למרות האמנציפציה אלא עמה, הם מבקשים הגנה כתוספת. אך תוספת זו אינה לגיטימית מרגע

Raymond Aron, 'Une citoyenneté multinationale est-elle possible?' (1974), in: *Les sociétés modernes*, Paris 2006, pp. 781-797, p. 795

שדמות האזרח נשענת על המשוואה השוויונית במונחים של זכויות וחובות; ומאחר שאינה לגיטימית, אי אפשר גם לבטאה. משום כך ארון, המפיג ומבטל את חויית הארעיות בצורתה של מדינת הלאום הצרפתית, מסיט את מבטו ממה שחורג ממשבר 1967. זו גם הסיבה שבגללה ארנדט צריכה להתעלם ממה שחורג, שכן רק ערכאה מדינית - שהיא דוחה אותה - יכולה לערוב לאותה הפרזה. דווקא הצורך בהפרזה, ועל כן החסך, הם שבאים לידי ביטוי שלא בעתם במשבר 1967. מדינת ישראל, ברגע שבו קיים חשש שתיעלם, איננה אז שום דבר מלבד המחשתה של אותה תוספת שהתנועה הציונית ייחלה לה, קיבלה אותה, והציבה אותה במצב של חיצוניות. היא החסך המהותי שמדינה הנושאת את השם 'יהודי' והמוטלת אל מחוץ לאירופה, ממלאת במעורפל. אשר על כן, מדינת ישראל איננה כאן 'אומה', המקום הפוליטי של חלוקה שוויונית של זכויות וחובות, אלא בת זוגה של התפקיד המגונן של המדינה, תפקיד המוגשם במקום אחר. זו הסיבה שבגללה מדינה ישראל אינה מגיחה במוצקותה המובהקת, אלא על פי קנה המידה של האיום המרחף על קיומה. זו השכבה הארכאית המכסה את המסלולים השונים כל כך של ארון ושל ארנדט ויוצרת ביניהם השוואה. היא גם זו הגורמת לפתע לכך שבתוך המשבר עולה ומגיח, מבעד לחוויה שכל סובייקט יהודי משוחרר חווה אישית, סובייקט ציבורי. ה'אנחנו' מגיח בחטף בתוך המשבר ומתאדה מיד עמו. התאוריה הפוליטית תבקש לשווא לקרוא בו דפוס של השתייכות תת־מדינית (הממוקמת לפנים מן האזרחות) או על־מדינית (הממוקמת מעבר לאזרחות), בשעה שמדובר, אם אפשר לומר כך, במאפיין אנכרוניסטי הממוקם במעלה המפסק הפוליטי המודרני. בתקופה של שגרה חסך זה נוכח אך חבוי כעקבות של המשברים מן העבר, שארון וארנדט יודעים עליהם כל העת. אך אין הוא נחשף אלא על ידי האיום בגריעתה של אותה ערכאה מגוננת ריבונית שהטילה הציונות אל מחוץ לאירופה. משום כך קריאה פנימית באופן צר של הפילוסופיות הפוליטיות שלהם, ואף שחזור מסלוליהם הביוגרפיים, אין בהם כדי לפתור חידה שאינה שייכת במובהק לשני ההוגים שלנו אלא מתנסחת בנוגע למצב הגלותי הבת־מדינתי בפני עצמו. חיזוי היעלמותה של מדינת ישראל יוצר ריק, וזה בא לידי ביטוי בתוך חוויה שהמחשבה לבדה אינה מצליחה לקלוט בבירור. משקמה מדינה זו, האיום בהיעלמות המרחף מעליה חושף את הפונקציה שהיא ממלאת עבור מי שנשארים משובצים, אף שהם אזרחי מדינותיהם באירופה, בתצורה גלותית מעיקה, משום שהיא פותחת צוהר מבני אל ניסוחה של הבעיה היהודית.

על ספה של היעלמות שכה חוששים ממנה, המדינה עבור היהודים נכנסת אפוא בחשאי, אך בעצמה, אל תוך הנתונים של המצב הפוליטי הבת־מדינתי. החזון הציוני, בגרסה הפוליטית הנחרצת שניסח הרצל כפתרונה של הבעיה היהודית, לא היה יכול להתגבש אלא מתוך התעלמות, ממשית או מדומה, מן השאלה היהודית. לפיכך הפסיקה עד מהרה התנועה הציונית לחשוב על האופן שהיהודים שנתרו בגולה ממשיכים להיות מושפעים מקיומה של מדינה ריבונית שנועדה לבטל את הבעיה שהם מעמידים פוטנציאלית. מדינת ישראל, שנתפסה על סמך המצב הגלותי הבת־לאומי, גם לא היתה מושא של חשיבה פוליטית אלא מושא שנחווה בחטף, אשר התגבש סביבו ציבור חולף, בפרק הזמן הקצוב שחלף בין הרגע שהיה נדמה בו כי הוא עומד להיגרע מן הקיום ובין ההקלה שהורגשה כעבור שישה ימים, כשהובטחה הישרדותו.

או אז אנו גם מבחינים בחוסר ההבנה הנובע באופן הגיוני מהצטלבותן של שתי פרספקטיבות: התפקיד שמדינת ישראל ממלאת בנפשם של היהודים המשוחררים אזרחי מדינותיהם גורם לכך שסגירת החזון הציוני אינה יכולה לעלות על הדעת, ואילו הישראלים המשוחררים, הדוגלים במדינת לאום מנורמלת, צריכים להתעלם מן השאלה היהודית ולהשתכנע שהבעיה היהודית מבוטלת עתה.