

תוכן העניינים

ז	פתח דבר
5	סטיבן א' אשהיים חנה ארנדט בירושלים: מבוא
	חנה ארנדט: פוליטיקה ופילוסופיה
25	אגנס הלר חנה ארנדט על מסורת והתחלות חדשות אלברכט ולמר
38	חנה ארנדט על המהפכה ולטר לאקר
51	פולחן ארנדט: חנה ארנדט כפרשנית פוליטית סוזן ניימן
70	תאודיקיה בירושלים
	עיון מחודש ב'מקורות הטוטליטריות' (<i>The Origins of Totalitarianism</i>)
101	ברנרד קריק ארנדט ו'מקורות הטוטליטריות': עמדה אנגלו-צנטרית מיכאל הלברשטאם
113	חנה ארנדט על הנשגב הטוטליטרי והבטחתו לחירות דנה ר' וילה
137	טוטליטריות, מודרניות והמסורת
	חנה ארנדט והיהדות: זהות, היסטוריה וציונות
167	ליליאן וייסברג בחיפוש אחר שפת האם: הספרות הגרמנית-יהודית של חנה ארנדט

- אמנון רוקרקוצקין
 185 דרילאומיות וזהות יהודית: חנה ארנדט ושאלת ארץ ישראל
 משה צימרמן
 202 חנה ארנדט, ה'פוסט־ציונית' המוקדמת
 ריצ'רד ג' ברנשטיין
 217 הציונות של חנה ארנדט?

'אייכמן בירושלים' (Eichmann in Jerusalem)

- מיכאל ר' מארוס
 229 'אייכמן בירושלים': צדק והיסטוריה
 יעקב לזוביק
 238 פקידים של זדון: משטרת הביטחון הנאצית והבנאליות של הרוע
 הנס מומסן
 פרשנותה של חנה ארנדט לשואה כאיום על הקיום האנושי:
 248 רקע אינטלקטואלי
 ליאורה בילסקי
 257 תחרות מספרי הסיפורים במשפט אייכמן
 ירחמיאל כהן
 284 תגובות דור ל'אייכמן בירושלים'

חנה ארנדט והתרבות הגרמנית

- גבריאל מוצקין
 315 אהבה ו'בילדונג' לחנה ארנדט
 אנסון רבינבך
 326 הגרמני כמנוחה, היהודי כמנוחה: חנה ארנדט וקרל יאספרס
 פיטר בהר
 341 הדקדוק של התבונה: ארנדט, יאספרס והערכת מקס ובר
 דנה ר' וילה
 367 סנגורית או מבקרת? על יחסה של ארנדט להיידגר
 אנט פווינקל
 380 חנה ארנדט ומרטין היידגר: היסטוריה ומטה־היסטוריה
 391 המשתתפים בקובץ

פתח דבר

תוכנו של קובץ זה הוא יבולו של כינוס שהתקיים בירושלים בימים 9-11 בדצמבר 1997.¹ היה זה המפגש הבינלאומי הראשון של חוקרים שהתכנסו אי פעם בישראל כדי לדון בחייה ובעבודתה של חנה ארנדט. לא יקשה להבין מדוע לא התקיים אירוע כזה קודם לכן; במבוא שלהלן אתייחס לכך בפירוט. כאן אסתפק ואומר שביקורתה המוקדמת של ארנדט על הציונות, ואף יותר מכך הדו"ח הנודע (או מוטב הנודע לשמצה) שלה משנת 1963 על משפט אייכמן, הוא שהפך אותה לאישיות בלתי רצויה, מושא לחרם אינטלקטואלי בישראל. אולם בשנת 1997 נדמה היה לי שהבשיל הזמן ליוזם עימות מאוזן יותר.

אין תמה שהכינוס זכה לפרסום נרחב ולהתעניינות בינלאומית רבה.² הדבר נבע בחלקו מכך שהוא העלה לדיון נושאים קיומיים, הנמצאים בקרבה מאיימת לעצב הלאומי ולרגישויות קולקטיביות עמוקות. על הפרק, בין נושאים אחרים, עמדו מהותה והשלכותיה השנויות במחלוקת של הציונות, נאמנויות יהודיות וגרמניות ונרטיבים מתחרים של הנאציזם והשוואה. עימות אינטלקטואלי נראה לפיכך כמעט בלתי נמנע. אולם מבט אל מעבר לציפיות 'גלדיאטוריות' אלה, וחשוב מכך – העניין הנרחב שעורר כינוס זה עוד קודם שהחל, הצביעו על צורך מורגש להעניק חשיפה להוגת דעות שנונחה בלא הצדקה, אשר הגותה והביוגרפיה שלה מצטלבות בנקודות מכריעות עם ההיסטוריה

1 עם זאת יש לציין תוספות והשמטות מסוימות. את הרצאותיהם של שלמה אבינרי ורוברט ויסטריך בכינוס לא היה ניתן לכלול בספר. מאמריהם של ולטר לאקר (Laqueur) וסוזן ניימן (Neiman), כמו גם עבודתה של דנה וילה (Villa) שכותרתה 'טוטליטריות, מודרניות והמסורת המערבית, אמנם לא הוצגו בכינוס, אך נכללו בספר הנוכחי.

2 ב'*Chronicle of Higher Education* נתפרסם מאמר ארכני מאת חיים וצמן (Watzman) שכותרתו 'Conference Showcases Hannah Arendt's Strengths and Weaknesses' (January 16th, 1988, pp. A17-A18). מאמר מאת סוזנה נירנשטיין (Nirenstein) שכותרתו 'Arendt Gerusalemme toglie l'embargo' התפרסם בעיתון האיטלקי *Le Repubblica*. דו"ח מפורט על הכינוס מאת מיי כהן (Cohen), שכותרתו 'Hannah Arendt in Jerusalem', הופיע בתוך *Congress Monthly* 65(2), (March-April, 1998, pp. 9-11). רשתות הרדיו והטלוויזיה בישראל ראינו משתתפים שונים בכנס, וחברת השידור הקנדית הקדישה משדר שלם לפרובלמטיקות שלו (28 בדצמבר 1997).

של החברה היהודית והישראלית, ההגדרה שבה היא מגדירה את עצמה והתלאות שידעה. אם בשנים קודמות שררו התנגדות ואפילו סירוב להתמודד עמה, עתה נדמה כאילו אין לעמוד בפני הדחף לעשות כן.

הופיע דור חדש אשר לו בעיות, פרספקטיבות וצרכים שונים. בישראל בשלה ומוטרדת יותר, השרויה בחיפוש אחר כיוונים חדשים, ובתרבות אינטלקטואלית (אם לא פוליטית) הפתוחה במידה הולכת וגוברת לרעיונות של כפירה, התעוררה שאיפה רצינית לבחון ולחקור את יצירתה של ארנדט באופן כללי, כמו גם את ההיבטים היהודיים שבה. יש מי שמבחינתם הייתה זאת התעניינות קולטנית, שעדיין מלווה בהמשך הגישה הזהירה והמתנגדת. אחרים דורבנו על ידי האפשרות שדווקא בתובנות ה'חתרניות' של ארנדט טמונים מפתחות שימושיים להבנת אחדות מן הדילמות המרכזיות של החברה, ואולי אף לפתרון אחדות מבעיותיה החריפות. כפי שמעידים אחדים מן המאמרים הכלולים בקובץ, היו מי שגילו להיטות לא רק להתמודד עם דעותיה הביקורתיות על הציונות והשאלה הפלסטינית, אלא גם למצוא להן אישור. לפחות לגבי חלק מן המשתתפים הישראלים, כניסוחו של אמנון רזיקרקוצקין, הגיעה השעה להחיל את הטקסטים של ארנדט על המציאות הפוליטית העכשווית.

במושב הסיכום של הכינוס הסבירה שולמית וולקוב את התהודה שלה זכתה ארנדט באחרונה בצורה חריפה וקונטרורסלית אף יותר. אף על פי שהשואה (ופרשנותה של ארנדט לגביה) נשאת מרכזית בחשיבותה לגבי תפיסתה הכללית, קבעה וולקוב, פועל בה גורם מיידי שעצמתו רבה אף יותר. לגבי הישראלים, הגורם המוחשי ביותר הוא המציאות המתמשכת של הכיבוש הצבאי של הגדה המערבית לאחר 1967. המפתח לרלוונטיות ולכוח המשיכה של ארנדט בהווה טמון, מעל לכול, בתובנה שלה כי בתנאים פוליטיים מקוטבים כאלה מסוגלים בני אדם רגילים בתכלית לבצע בלא מחשבה מעשים בלתי מוסריים מיסודם, אפילו מרושעים.

מושב הסיכום, שהתקיים באולם מלא מפה לפה, אכן היה ראוי לציון. אם לפני הכינוס התאפיינה התקבלותה של ארנדט בישראל בהתנגדות ובסירוב, הרי בסיומו החגיגי, אם לשיטת לפי מדגם של הנוכחים, יש להודות שהתקבלותה לבשה אופי של מעין תחייה דתית נלהבת.³ היה בזה דבר-מה מטריד למדי. חיבוק בלתי ביקורתי חונק הוא כבבואת ראוי של דחייה עיוורת, וברי כי אינו חיובי ממנה. הכינוס נועד לפתוח תהליך, לקדם אותו סוג של בחינה מושכלת של ארנדט ועולמה, שירחק מעבר לשלילה רפלקסיבית או חיוב פולחני. הוא ביקש להעמיד פלטפורמה פתוחה ככל האפשר לבחינה יסודית

3 תיאור זה הוצע לי על ידי מיכאל מארוס (Marrus) בשעה שצפיו בהתפתחות הדינמיקה של ישיבה זו. מובן שאלה הן התרשמויות גרדא. כן ראוי לציון שבמקום נכחו רבים שאפילו באותה הודמנות הסתייגו מאותם רגשי הערצה.

ואוהדת, אך תמיד גם ביקורתית, של הגותה של ארנדט וחייה, בפרט ככל שהם נוגעים ביחסיה עם ירושלים ובנושאים הקשורים בה.

זוהי כמובן הכוונה העיקרית שמאחורי הכותרת שלנו, 'חנה ארנדט בירושלים'. המאמרים שבקובץ מבקשים לבחון מחדש – הן במגמה אוהדת והן בגישה ביקורתית – את הפרויקט של ארנדט ככל שהוא נוגע בנושא זה. טבעם וסדרם של המאמרים בקובץ זה אינם זקוקים להסברים או לפרשנות נוספת (מעודי לא הבנתי מדוע מרבית עורכים ליטול עליהם את התפקיד המיותר – והמביא תכופות לידי טריוויאליזציה – הכרוך בסיכום מראש של הדברים שבהם יפגוש הקורא ממילא בהמשך הדברים). הוא בנוי סביב העיבודים מחדש הרלוונטיים שניסחה ארנדט במחשבה הפוליטית ולעתים מבליט אותם, כמו גם את התייחסויותיה הביקורתיות למסורת הפילוסופית המערבית, את ניתוחיה לטוטליטריות ולנאציזם, את זהותה המורכבת כיהודייה גרמנייה, את התגייסותה המוקדמת למען הציונות ומדינת ישראל ואת ביקורתה עליהן לימים, את פרשנותה למשפט אייכמן, לתגובות עליו ולהשלכותיו, את יחסיה עם אינטלקטואלים מרכזיים במאה העשרים – בייחוד גרשום שלום, קרל יאספרס ומרטין היידגר – ואת זיקותיה האינטימיות המתוחות לתרבות הגרמנית.

הכותרת, יש להדגיש, היא מילולית ופיגורטיבית כאחד. הקובץ דן בתולדות ביקוריה של ארנדט בירושלים של מטה ובמסקנותיה בקשר אליה ומתעד את הרהורי החוקרים העכשוויים על הוגת דעות זו כפי שהועלו בעיר מאז. אולם 'ירושלים' משמשת גם כמטפורה למחשבותיה על עניינים יהודיים, יודאיסטיים וציוניים ולזיקותיה אליהם. אם באופן אירוני במקצת היא 'מנגנת' על עבודתה המפורסמת 'אייכמן בירושלים', אזי אין לראות בכך בשום פנים, בניגוד לדבריו הנלווים של מבקר פלוני, כוונה להעמיד אותה עצמה למשפט בירושלים, אלא דווקא לאפשר מפגש חופשי, פתוח ופורה עם חייה, עבודתה והגותה.

אני מקווה שהדבר ילך ויתברר עם העיון בקובץ. במאמרה מעירה אגנס הלר בדקות הבחנה שעבודותיה של ארנדט עצמן נועדו לפעול כמין התערבות פוליטית. הכינוס והקובץ הנוכחי, גם בהם ראוי לראות צורה של התערבות – לא כמובן זה שהם מבקשים לכפות סדר יום מסוים, אלא כניסיון למקם את ארנדט בזירה, לחשוף מודוסים וקטגוריות ארנדטיאניים לתרבות אינטלקטואלית ופוליטית שבעבר גילתה עוינות (ודוגמטיות) לעצם האפשרות. מחוץ לקווי מתאר אלה אין למצוא בקובץ קו אידאולוגי או פוליטי יחיד ולא אחד מן הנושאים או הגישות המוגבלים למרחב גאוגרפי או קונספטואלי כלשהו. ביקורת חריפה וחיוב נלהב – אלה הכתובים מתוך מודעות לדחיסות הנושאים הנדונים בו ולמורכבותם – יימצאו כאן. הותרתי את המאמרים פחות או יותר כמות שהם, בהתערבות מצומצמת ביותר (של המערכת), כדי להציג את מנעד המחשבה והעמדות ביחס לארנדט וכדי לאפשר להן חופש התבטאות. עבודתה נשארת נושא להערכות ובחינות מורכבות, ולא אחת שנויות במחלוקת עמוקה. הגותה, כפי שמנסה להראות

קובץ זה, הייתה מושא לפרשנות מתחדשת לבקרים ונוכסה לצרכים פוליטיים ותרבותיים מגוונים. המאמרים הכלולים בקובץ משקפים את דעותיהם של כותבים המפקפקים עמוקות בהתפתחויות כאלה ושל אלה המחייבים אותן.

האם היא זה מופרז לקוות שבאמצעות בחינה של מלוא הקורפוס בהקשר זה של 'ירושלים' לא זו בלבד שנמלא חללים חשובים בחקר ארנדט, אלא גם נסייע, לא אחת בדרכים מפתיעות ופרובוקטיביות, להאיר את ההשלכות הרחבות יותר של הגותה ואת צביון חייה הקונטרוורסליים מאין כמותם, רבי ההשראה והמאתגרים?

הכנס, שהתקיים בשנת 1997, תפס כפי הנראה משהו מרוח הזמן, ומאז אכן התפתח השיח האינטלקטואלי סביב ארנדט. אם בשלהי 1997 ציין ולטר לאקר בפתח הרצאתו כי מנועי החיפוש באינטרנט כוללים אלפי אזכורים של שמה של חנה ארנדט וכי המספרים גדלים עם כל שבוע שחולף, אכן בשלהי 2004 מנוע החיפוש Google מונה כבר כ-319,000 אזכורים... במנוע החיפוש הישראלי יש אמנם 439 אזכורים בלבד, אך כדאי לעמוד על מספר ציוני דרך בדיון הישראלי בנושא:

מאז שנת 1979, אז התפרסם מאמרו של נתן רוטשנשטרייך 'התבוננות עצמית ללא ראייה היסטורית' העוסק בארנדט,⁴ לא נתפרסם כל מאמר בעברית בנושא עד לשנת 1998.⁵ בעת שכינוס זה התקיים, הספר 'אייכמן בירושלים', כפי שציינו רבים מן המשתתפים, טרם תורגם לעברית. הספר הופיע בסופו של דבר כעדות נוספת לשינוי באקלים התקבלותה של ארנדט.⁶ כדי לשמור על נאמנות לרוח המאמרים כפי שהוצגו, אנו מציינים פרסום ספר זה בלבד, למרות שעם פרסומו של התרגום לעברית התחדש הפולמוס מעל דפי העיתונות הכתובה (במיוחד מעל דפי עיתון 'הארץ').

בין מגוון הכנסים וההרצאות שהוקדשו לחנה ארנדט עם חידוש הפולמוס בארץ ראוי לציון במיוחד המושב שהוקדש לדיון ב'חנה ארנדט ויחסה להנהגה היהודית בשואה', במסגרת הקונגרס העולמי ה-13 למדעי היהדות, שהתקיים באוגוסט 2001 בירושלים.⁷ באחרונה יצא לאור הספר 'חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס', בעריכת עדית זרטל ומשה צוקרמן בהוצאת הקיבוץ המאוחד. ספר זה מתבסס על הרצאות כנס שנערך מטעם המכון להיסטוריה גרמנית באוניברסיטת תל אביב בשיתוף בית הספר לממשל במרכז הבינתחומי בהרצליה, באפריל 2003, שחלק מן המשתתפים בו ובספר לקחו חלק גם

4 נ' רוטשנשטרייך, 'התבוננות עצמית ללא ראייה היסטורית', מאזניים נ' (1979), עמ' 3-8.

5 ג' מרגלית, 'המשכיות וחידוש באנטישמיות המודרנית', בשביל הזיכרון 26 (1998), עמ' 17-21; ע' זרטל, 'חנה ארנדט נגד מדינת ישראל, תאוריה וביקורת' 12-13 (1998), עמ' 159-168; י' גרני, 'האינטלקטואלים היהודיים בשיח הציבורי על משפט אייכמן, הציגות 21 (1998), עמ' 333-353.

6 ח' ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תרגום אריה אוריאל, תל אביב: בבל, 2000.

7 במושב נשאו דברים משה צימרמן ('חנה ארנדט: משואה לתקומה'), ישראל גוטמן ('השתקפות ההנהגה היהודית בספרה של חנה ארנדט "אייכמן בירושלים"') וסבנטה לונדגרין ('חנה ארנדט בירושלים: על הבנאליות של הוויכוח').

בכנס בשנת 1997.⁸ הכנס שעליו מתבסס קובץ זה היה ונשאר חלוץ ורוז לשיח המתחדש סביב ארנדט, והוא גם האוסף הבינלאומי המקיף ביותר. על ידי הוצאתו לאור של כנס זה אנו מקווים לעורר ולהעמיק את הדיון הציבורי והמלומד סביב הסוגיות המורכבות האלה.

יצירתו והפקתו של ספר הן לעולם מפעל קולקטיבי. דבר זה אמור במיוחד על הדינמיקה והלוגיסטיקה המורכבות של קובצי כינוסים. ברצוני להביע את רחשי תודתי לכותבים הרבים שתרמו את מאמריהם ליחנה ארנדט בירושלים, שגילו אורך רוח למופת בדרך לפרסום, שלעתים היא אטית להכאיב. מקווה אני שהתוצאה מצדיקה את כוח עמידתם. תודתי נתונה גם, מעל לכול, למיכל אלטבאואר-רודניק, על המאמץ האדיר שהשקיעה ועל המסירות והכישרון בהבאת עבודה זו לדפוס. יעקב גוטשלק, שלצערנו הלך לעולמו בינואר 2004, במהלך עבודת התרגום, ראוי היה לכל שבח על התרגום. אנאלו ורבין נרתמה להשלמת התרגום במסירות ובמיומנות רבה. דפנה בראון התקינה את הספר. כן נתונה תודתי לקרן ע"ש ג'ורג' ל' מוסה על הסיוע במימון מלאכת התרגום ולמרכז להיסטוריה גרמנית ע"ש ר' קבנר, האוניברסיטה העברית בירושלים, על שאפשר הוצאת קובץ זה לאור.

סטיבן א' אשהיים

ירושלים, פברואר 2005

8 ע' זרטל ומ' צוקרמן (עורכים), חנה ארנדט: חצי מאה של פולמוס, תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 2004.

חנה ארנדט בירושלים: מבוא

סטיבן א' אשהיים

בשיח האינטלקטואלי העכשווי הפכה חנה ארנדט למעין סמל. האקלים הפוסט־מודרני ופוליטיקת הזהויות, לצד החיפוש אחר תפיסת עולם פוסט־טוטליטרית לא־אידאולוגית, העניקו לכתיבתה רלוונטיות וחיוניות מחדשות. במערב אירופה ובארצות הברית, ואפילו במזרח אירופה, הפכה עבודתה של ארנדט למושא עניין ולמוקדם של דיונים ערים ותכופות אף חגיגיים.¹ ברם בישראל היה עיסוק זה בעבודתה של ארנדט חסר באופן חשוד. עובדה זו עשויה לומר לנו דבר או שניים על ההבנה העצמית ועל ההטיות התרבותיות שלנו עצמנו, ובה במידה היא מעידה על ארנדט כאדם ועל אופי כתיבתה. בישראל זכתה ארנדט, עוד קודם לפרסום ספרה הפרובוקטיבי ומעורר המחלוקת על אייכמן ב־1963 ולבטח אחריו, למעמד של יריבה לכל דבר ועניין, 'אויבת' המואשמת בדחפים אנטישמיים למעשה של 'שנאה עצמית', ולגינוי כהוגה שנימת דבריה ותוכן כתיבתה הפרו כמה מאיסורי הטאבו הבסיסיים של החברה.² כמה אינטלקטואלים ישראליים אנינים סיפרו לי כי חוויית הקריאה בכתביה של ארנדט עדיין מעוררת בהם תחושת

1 אופיייה של הקבלה המחודשת הזו וסיבותיה זוכים לניתוח טוב אצל S. Benhabib, 'Introduction: Why Hannah Arendt?', *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996; ראו גם את המבוא לספרו של ברנשטיין *Hannah Arendt*, R. Bernstein, *Hannah Arendt*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996 and *the Jewish Question*, D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, אצל Princeton: Princeton University Press, 1996. לקשר לפמיניזם ולפוליטיקה של זהויות, ראו B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995. לקריאה פוסט־מרקסיסטית, ראו P. Hansen, *Hannah Arendt: Politics, History, and Citizenship*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993. וראו את המהדורה המורחבת והמתוקנת *H. Arendt, Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking, 1964; הספר ראה אור גם בתרגום עברי: ח' ארנדט, אייכמן בירושלים: דו"ח על הבנאליות של הרוע, תרגם אריה אוריאל, תל אביב: כבל, 2000. כמה היסטוריונים וחוקרי מדע המדינה בכירים בישראל עדיין מחזיקים בעמדה ותיקה יותר, שלפיה התיאור של ארנדט ב'מקורות הטוטליטריות' (*The Origins of Totalitarianism*) לגבי מרכזיותם ועצמתם של היהודים בכלכלה ובממשל של המדינה האבסולוטית משחזר את הגרסה הנאצית. ראו ת' שגב, המיליון השביעי: הישראלים והשוואה, ירושלים: כתר, 1991, עמ' 337-338.

סלידה פיזית עמוקה. יתר על כן, דחייה זו לא באה לידי ביטוי בעימות גלוי או הפרכה פומבית של טענותיה של ארנדט, אלא בשתיקה קולקטיבית מהדהדת ובמשתמע בנידוי מן הקהילה.³

העובדה כי אף לא אחד מכתביה של ארנדט תורגם לעברית עד שנת 2000 ראוייה לציון ורבת משמעות.⁴ אין די בטענה שהשמיעו אחדים כי כתביהם של הוגים מרכזיים אחרים של תקופת המלחמה הקרה, כגון קרל פופר ופרידריך הייק (Hayek), לא תורגמו אף הם. שכן בניגוד לכותבים אלה, חייה והגותה של ארנדט היו כרוכים מבלי הפרד במצבי המבחן של החוויה היהודית המודרנית. כתביה ניתחו כמעט את כל הסוגיות המרכזיות, תכופות באורח פורץ דרך ופרובוקטיבי – הדינמיקה המורכבת של האמנציפציה וההתבוללות, נפתולי הזהות היהודית המערבית וביטוייה הפסיכולוגיסטיים, האינטלקטואליות והיצירתיות התרבותית היהודית במאה התשע עשרה ובמאה העשרים, טבען של האנטישמיות והטוטליטריות, הפוליטיקה היהודית והציונות ומעל הכול – עלייתו הרצחנית של הנאציזם והשוואה.⁵ הייתה זו בדיוק מעורבותה האישית בשאלות

3 למעשה אני מבין כי לעצם הכותרת 'חנה ארנדט בירושלים' יש צלצול פרובוקטיבי למדי, המעלה במחשבה את 'אייכמן בירושלים' (*Eichmann in Jerusalem*) מעורר המחלוקת של ארנדט. את הכותרת הציע פרופ' וולפגנג שיידר (Schieder) כאשר הועלה רעיון הכנס הזה. מכל מקום נראה כי נקודה זו מוכיחה את רוח הזמן (Zeitgeist). בגיליון מיוחד של כתב העת התל אביבי 'היסטוריה ויכרון', שהוקדש לחנה ארנדט, העניקו ריצ'רד וולין (Wolin) וזיוה ברונר (Brenner) כותרות דומות למאמריהם ('האמביוולנטיות של הזהות היהודית-גרמנית: חנה ארנדט בירושלים' ('The Ambivalences of German-Jewish Identity: Hannah Arendt in Jerusalem') ואייכמן, ארנדט ופרויד בירושלים' ('Eichmann, Arendt, and Freud in Jerusalem'), בהתאמה, ראו *History and Memory*, 8(2), (Fall-Winter 1996); זאת ועוד, בקולוקווים בין-לאומי על ארנדט שהתקיים בפוסטדם, בשנת 1997, הציגה עדית זרטל מאמר שכותרתו 'ארנדט בציון' ('Arendt in Zion'); ראו גם את מאמרו המאלף של עמוס אילון, שבו נתקלתי רק לאחר שכתבתי את מאמרי שלי, אולם רבות ממסקנותיו דומות לשלי *New York Review of Books* (November 6th 1997), pp. 25–29.

4 העובדה כי 'אייכמן בירושלים' יצא לאור בעברית רק בשנת 2000 הופכת לשערורייתית אף יותר לאור ההערה של ארנדט ליאספרס כבר בשנת 1966: 'המהדורה העברית של 'אייכמן בירושלים' סוף סוף יוצאת לאור בישראל. נדמה לי כי המלחמה ביני ובין היהודים הסתיימה'. ראו מכתב מס' 394, מיום 26 במרס 1966, בתוך H. Arendt and K. Jaspers, *Correspondence, 1926–1969*, L. Köhler and H. Saner (eds.), R. Kimber and R. Kimber (trs.), New York: Harcourt T. Segev, *The Seventh* (להלן *Correspondence*); ראו גם Million, p. 465.

5 לחלק מכתביה הרלוונטיים של ארנדט ראו H. Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*, R. and C. Winston (trs.), rev. ed., New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974; מבחר ממאמריה בנושאים יהודיים מופיעים בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, R. H. Feldman (ed.), New York: Grove Press, 1978; ומאמריה בתוך H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930–1954*, J. Kohn (ed.), New York: Harcourt and Brace, 1994.

אלה, השייכות המטרידה שלה, שהפכה אותה למאיימת כל כך. בתרבות הישראלית המתפתחת-עדיין, הלא־בטוחה והאי־אולוגית במובהק, שנוהרה מהזדהות חלקית וממחויבות התלויה בדבר, היה קשה מאוד לספוג ביקורת, במיוחד כזו שהועברה בנימה אירונית (לרוב בסגנון מזלזל ומתנשא).

היום, באקלים תרבותי מאוחר יותר ושונה למדי, מסתמנים ניצנים של פתיחות דורית חדשה, נכונות לקבל ולקרוא את ארנדט באופן שונה, אולי אף לנכס היבטים נבחרים בהגותה.⁶ אולם על מנת להבין את מהות קבלתה הנוכחית של ארנדט בירושלים ואת ההיסטוריה שלה, עלינו גם לבחון את הדרכים, הכרוכות זו בזו הדוקות, שבהן עסקה ארנדט ודמיינה את ירושלים – ממשית ומטפורית.⁷ כדי לעשות זאת בצורה מספקת, יש למקם את ארנדט בהקשר ההיסטורי הרלוונטי.

כמו הדמויות שבהן יצקה ארנדט חיים באופן כה עשיר וחיוני – רחל ורנהאגן, היינריך היינה, פרנץ קפקא, הרמן ברוך ורבים אחרים – יש לראות את חנה ארנדט עצמה, את הישגיה ודעותיה הקדומות, את היצירתיות שלה לצד הקונפליקטים הפנימיים, כחלק מן ההיסטוריה יוצאת הדופן של אנשי הרוח היהודים-גרמנים בתקופה שלאחר האמנציפציה ושל מעורבותם העמוקה יותר בתרבות הגרמנית, על תכתיביה והתמוטטותה הגדולה מאוחר יותר. ארנדט לא רק ניתחה בחדות את החוויה הזו, אלא גם הייתה בעצמה ביטוי מרכזי שלה.⁸ אכן, חלק גדול מחריפות הניתוח שלה נבע מהעובדה כי היא עצמה גילמה את המתחים והסתירות שהניעו חלק כה גדול מהיצירתיות שלה,

6 למען הסר ספק, זוהי עדיין תופעה אוונגרדית המתרחשת בשוליים. אולם יש משמעות לכך שכתב העת 'היסטוריה ויכרוך' בחר להקדיש, כאמור, לארנדט גיליון מיוחד, בכותרת 'חנה ארנדט ו־איימן בירושלים' (ראו לעיל הערה 3). אולם ההרצאות בירושלים, שבו נשא ריצרד ברנשטיין את הרצאתו בשנת 1997 על 'ארנדט והבנאליות של הרוע', היה דחוס עד להתפקע. כל אלה היו, יש להזכיר, אירועים בשפה האנגלית. ועם זאת, פנל על ארנדט בשפה העברית, שהתקיים גם הוא בירושלים ב־1997 בחסות מכון ליאו בק, זכה להתעניינות דומה.

7 דוגמה קונקרטית אחת לאמביוולנטיות ולמורכבות, וייתכן שגם לציניות ולבלבול שחשה ארנדט כלפי ירושלים של מטה, ניתן למצוא במכתבה למרי מקארתי: 'ירושלים תהיה הצעה שונה לחלוטין, וסביר שהרבה פחות מפתה עבורך מאשר פירנצה או ונציה. מצד שני, אין שום ספר על ירושלים, ואפשרויות השוק הן ללא ספק מבטיחות. בנוסף, וחשוב מכך, ירושלים היא העיר היחידה שאני מכירה שמעניקה לך מושג כיצד נראו הערים בימי קדם. היא קפאה באמצעות הדת, ואף על פי שאיני יודעת בדיוק מה **לעשות** עם זה, הרי שתמיד התרשמתי מן המשמעות העצומה והדוממת הנוכחת בכל אבן'. ראו מכתבה מיום 28 באוגוסט, 1959, ב־ H. Arendt and M. McCarthy, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949–1975*, C. Brightman (ed. with intro.), New York: Harcourt Brace, 1995, p. 62 (להלן *Between Friends*).

8 להערכה שלה בדבר טבעה הייחודי של החוויה ('אין דבר שישווה לזה אף לא בתחומים האחרים של ההיטמעות היהודית') והאתגר שבהבנה ההיסטורית שלה, ראו את פתח הדבר שלה לספרה על רחל ורנהאגן: H. Arendt, *Rahel Varnahegn*, p. xvii.

במיוחד כפי שהתגלו במערבולת הפורייה של רפובליקת ויימאר, שבה בילתה ארנדט את שנותיה המעצבות. חבריה, מאהביה ויריביה מוויימאר – ובהם קרל יאספרס ומרטין היידגר, קורט בלומנפלד, תיאודור אדורנו, גרשום שלום וולטר בנימין – היו כולם התגלמויות של הרגישויות המגוונות, ועם זאת הקשורות זו בזו, של מערבולת זו. ארנדט הייתה בעת ובעונה אחת פרשנית ודוגמה חיה למה שדן דינר, בהקשר אחר, כינה הנרטיב היהודי 'המערבי'.⁹ שלא כמו מקבילו המזרח אירופי, שנבנה על בסיס חווייה קולקטיבית לאומית והבנה עצמית אחת ויחידה, נקודת המוצא של הנרטיב 'המערבי' היא האינדיווידואל והקרע שבינו לבין הקהילה והמסורת, העיסוק בעולמות תרבותיים רבגוניים וההשתייכות הפוליטית המגוונת. הוא מדגיש עמימות, ריבוי נאמנויות, בקיעים, התמוטטויות ושחזורים חלקיים. אפשר כי סיבה אחת לקושי שבקבלתה של ארנדט בירושלים הייתה שמודל כזה של שבר וקונפליקט לא התיישב בקלות עם נרטיבים לאומיים 'מושלמים' יותר שנחצבו מחומרים הומוגניים והרואיים יותר.

עם זאת כמובן שהסיטואציה מורכבת יותר. ההתרחשויות סביב ארנדט דחפו את האינטלקטואלים הללו, שהאמינו בכל לבם ברעיון ה'בילדונג' (bildung) – רכישת השכלה, עידון ותרבות – לבצע מפנה חד ולנטוש את המסורת שרוממה טיפוח לא גשמי ואיפוליטי של הפנימיות האינדיווידואלית.¹⁰ כתגובה למשחק הכפול של ההתבוללות החברתית של היהודים 'המערביים', שאותו ביקרה ארנדט באותה חריפות שבה אבחנה את קיומו, ולעליית הנאצים וניסיונה האישי כפליטה, אל לנו לשכוח שהיא דגלה במה שעלה כדי פתרון ציוני אקטיביסטי: פוליטיקה גשמית, אפירמטיבית, של קיום יהודי קולקטיבי וזכויות לאומיות ליהודים. ראו למשל את קריאתה המיליטנטית להקמת צבא יהודי בתקופת מלחמת העולם השנייה.¹¹ אכן, במהלך שנות השלושים והארבעים היא הקדישה עצמה לחלוטין, לא רק במישור האינטלקטואלי כי אם גם במישור המעשי

9 D. Diner, 'Hannah Arendt Reconsidered: On the Banal and the Evil in Her Holocaust Narrative', *New German Critique* 71 (Spring-Summer 1997)

10 G. L. Mosse, *German Jews Beyond Judaism*, Bloomington: Indiana University Press, 1983
 ;הבעיה עם הקרתן המחונן הזה לא הייתה שהוא קרא את הכתבים הקלסיים, אלא שעשה זאת מתוך חתירה נסתרת לשלמות עצמית, שנתורה לא מודעת [...] העובדה ששקספיר או אפלטון עשויים ללמדו דברים חשובים יותר מאשר כיצד לחנך עצמו [...] הוא נמלט לאזור של "שירה טהורה" על מנת למנוע דריסת רגל של המציאות בחייו [...] או להתבונן בהם דרך מעטה של "מתקנות וחקן". בתוך H. Arendt, 'The Crisis in Culture', in *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Cleveland, Oh.: Meridian Books, 1961; וראו גם את ספרה על רחל ורנהאגן: pp. 9–10
 Arendt, *Rahel Varnhagen*

11 H. Arendt, 'Die jüdische Armee – der Beginn einer jüdische politik?', *Aufbau* 7(46), 1941
 ;עבודת הדוקטור של רוברט מאירסון משנת 1972 מכילה פרטים מועילים על שנים מוקדמות אלה, R. Meyerson, *Hannah Arendt: Romantic in a Totalitarian Age, 1928–1963*, University of Minnesota, 1972

והמקצועי, למחויבויות היהודיות והציוניות. היה זה לא אחר מאשר גרשום שלום, שמאוחר יותר הפך לאל הנקמה שלה, שתיאר אותה ב־1941 כ'אישה נפלאה וציונית יוצאת מן הכלל'.¹²

הגם שמאוחר יותר, באופן מעורר מחלוקת, התנגדה ארנדט לקיומה של המדינה וכתבה מאמרי ביקורת נוקבים על הציונות, היא לא הטילה ספק בצורך במולדת יהודית, וההיסטוריוגרפיה שכתבה על החיים היהודיים המודרניים ועל האנטישמיות הייתה גדושה בהנחות ציוניות. אפילו לאחר העימותים החריפים סביב הספר על אייכמן – שאותם תיארה כ'מלחמה ביני ובין היהודים' – כתבה למרי מקארתי את הדברים הבאים על מלחמת ששת הימים: 'אסון אמתי בישראל ישפיע עליי עמוקות יותר מכל אירוע אחר'.¹³ אכן, בעקבות המלחמה ההיא, אפילו השיפוט הביקורתי שלה הושעה לרגע ונותר מאחור בפרץ האופוריה של אותה תקופה. היא כתבה ליאספרס:

ישראל: במובנים רבים, למעשה ברובם, היא מעודדת ביותר. נפלא למדי שאומה שלמה מגיבה לניצחון שכזה לא בתרועות אלא באורגיה תיירותית – כולם חייבים לשווף עינם בשטח שזה עתה נכבש. ביקרתי בכל השטחים הערביים לשעבר ולא הבחנתי בשום התנהגות של כובשים בקרב נחשול התיירים הישראלים. האוכלוסייה הערבית הייתה עוינת משציפיתי [...] ככל שמדובר במדינה עצמה, אפשר לראות בביורר מאיזו חרדה עצומה השתחררה לפתע פתאום. לכך נודעת תרומה עצומה לשיפור הצביון הלאומי.¹⁴

מחויבויותיה המורכבות של ארנדט, מעמדה החלקי כ'אחת משלנו' והקשיים לקטלג או לשייך אותה, הם אלה שמנעו את התערותה והפכו אותה למבלבלת כל כך עבור הממסד היהודי בישראל ומחוצה לה.¹⁵ ככלות הכול, קל הרבה יותר לטמון את הראש

- 12 המידע הביוגרפי הרלוונטי נמצא בביוגרפיה הממצה־עדיין שכתבה אליזבת יאנג־בריל E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven: Yale University Press, 1982; ראו את מכתבו של שלום (מס' 119) לשלום שפיגל מיום 17 ביולי 1941, בתוך G. Scholem, *Briefe: Band I, 1914–1947*, I. Shedletzky (ed.), Munich: C. H. Beck, 1994, p. 285
- 13 מכתב ליאספרס (מס' 394) מיום 26 במרס, 1966, בתוך *Correspondence*, p. 632. ראו מכתבה מיום 17 באוקטובר, 1969 בתוך *Between Friends*, p. 249; על תגובתה של ארנדט למלחמת יום הכיפורים ראו מכתבה למקארתי מיום 16 באוקטובר 1973, ובמיוחד את הערה 5 שבה מתארת העורכת, ברייטמן, את תגובתה כ'פניקה', בתוך *Between Friends*, pp. 349–350
- 14 מכתב (מס' 421) מיום 1 באוקטובר 1967, בתוך *Correspondence*, pp. 674–675
- 15 זו בדיוק עשויה להיות הסיבה מדוע קסמה ארנדט כל כך בשנות החמישים והשישים המוקדמות לאינטלקטואלים היהודים־אמריקנים שלא נמנו עם הממסד, אשר קודם לכן לא היו מעורבים בנושאים אלה. יכולתה למקם עניינים יהודיים בעין הסערה של ההיסטוריה העולמית, להפוך אותם לגורמים מסבירים באסונות הגדולים של המאה העשרים, העניקו נופך של כבוד וחשיבות לקיום שהיה עד אז שולי ואפילו בווי. ראו למשל I. Howe, *The Decline of the New York Jew*.

בחול ולפטור כלאחר יד אנשי רוח טיפוסיים מנוכרים, או מה שיצחק דויטשר כינה 'יהודים אוניברסליים לא-יהודיים'. אלה האחרונים מתאימים לתבנית מסוימת. ארנדט הייתה משהו אחר. ניתן להבינה באופן הטוב ביותר במונחי התיאור של מייקל וולצר (Walzer) של 'מבקרים קשורים', אותן דמויות שחיייהן והגותן מאופיינות לא על ידי ריחוק אלא על ידי מעורבות נלהבת, גם אם לא חד-משמעית במהותה.¹⁶ קשר זה בדיוק הוא שהפך את האתגרים שהציבה ואת התגובות להם לטעונים במיוחד, נחרצים מדי מבחינה רגשית. יתרה מזאת, התעקשותה של ארנדט על מה שכינתה 'חשיבה ללא משענת', על שיפוט ביקורתי ועל קטגוריות לא-אידיאולוגיות, היא שהקשתה אפילו יותר על הגדרתה. כדי לסבך את העניינים עוד יותר, היא הפגינה מה שמבקרים בישראל ובמקומות אחרים ראו כתשוקה כמעט חולנית למקוריות ומשיכה להצהרות קיצוניות, מרושעות ומתנשאות, ולעתים אפילו מוזרות.¹⁷ 'יהודים הונגרים אלה, דוגמת קסטלר (Koestler), אינם הופכים נעימים יותר רק מכיוון שמישהו שלל מהיטלר את הזכות להשמידם', הודיעה להרמן ברוך.¹⁸

מצד אחד, עובדת יהודיותה, ואפילו הכרזתה הצורמת על כך, מעולם לא הוטלו בספק. 'אני שייכת [לעם היהודי]', כתבה, 'מעבר לכל מחלוקת או הסכמה'. 'אדם אינו יכול לברוח מיהודיותו' היא הכותרת של הפרק האחרון בספרה על רחל ורנהאגן – חיבורה החושפני והאישי ביותר, אשר היא עצמה סיפרה כי 'נכתב מתוך נקודת מבט של ביקורת ציונית על ההתבוללות' ואשר זכה לתגובות אוהדות בירושלים.¹⁹ מעניין

New York: Harcourt Brace, 1970; A. Kazin, *New York Jew*, New York: Knopf, 1987, esp. p. 299

16 היא כתבה ליאספרס: 'יהודים רבים כמוני משוחררים מן היהדות מבחינה דתית, ועדיין הנם יהודים בעצמם'. ראו מכתב (מס' 61) מיום 4 בספטמבר 1947, בתוך 98. *Correspondence*, p. 98. M. Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987

17 למכתבים המתעדים תכונות אלה ראו מכתבו של גרשום שלום לתיאודור אדורנו (מכתב מס' 131) מיום 29 בפברואר, 1968 ומכתבו להנס פשקה (מכתב מס' 133) מיום 24 במרס 1968, בהתאמה, בתוך G. Scholem, *Briefe: Band II, 1948-1970*, T. Sparr (ed.), Munich: C. H. Beck, 1995, pp. 206-207, 209-210; R. Aron, 'The Essence of Totalitarianism according to Hannah Arendt', *Partisan Review Critique* 60(3), (1993), pp. 366-376. 1954

18 מכתב (מס' 53) מיום 26 ביולי 1950, בתוך H. Arendt and H. Broch, *Briefwechsel, 1946 bis 1951*, P. M. Lützeler (ed.), Frankfurt am Main: Jüdischer, 1996, p. 145

19 מכתב לגרשום שלום מיום 24 ביולי 1963, מופיע גם בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah*, Correspondence, pp. 247; M. Walzer, 'The Jew as Pariah', *Partisan Review* 30(3), (1963), pp. 201-214; W. Benjamin, *The Story of a Friendship*, H. Zohn (tr.), Philadelphia: Jewish Publication Society, 1981, pp. 213-214

כי ידידה קרל יאספרס התנגד לספר דווקא בגלל הנטייה הפרוטו־ציונית שאפיינה אותו. בהתמודדותה עם שאלות זהות שלה עצמה, טען, הציגה ארנדט את רחל באופן חד־ממדי לחלוטין: 'את אונסת הכול אל תוך המשבצת של הזהות היהודית'.²⁰ ארנדט, הכריז, שיטחה מבחינה אידאולוגית את אנושיותה 'שלמה' של רחל, ובסלידתה מהנאורות צמצמה את העצמה המלאה של אישיותה האינדיווידואלית.

אולם, כמובן, ההזדהות הנחרצת של ארנדט בשום פנים ואופן לא הייתה מוחלטת. היא הייתה ברורה והחלטית ביותר בתנאים של רדיפה, או אז, כפי שניסחה זאת בנאומה בטקס הענקת פרס לסינג ב־1959, על האדם 'להביע התנגדות רק מתוך הזהות הנתונה תחת התקפה'. 'מבחינה פוליטית', טענה ב־1946, 'אדבר רק בשם היהודים', אולם מיד סייגה משפט זה בהוסיפה 'כל אימת שהנסיבות מאלצות אותי להסגיר את לאומיותי'. בסופו של דבר, היא דחתה את כל ההגדרות המוחלטות, בהתעקשה כי שום זהות או זהויות יחידה או הומוגנית אינה מצליחה להסביר את המורכבויות החושפניות של הזהות העצמית. כשנשאלה על ידי יאספרס אם היא גרמנייה או יהודייה, ענתה כי 'אם להיות כנה לחלוטין, אין לכך שום חשיבות עבורי ברמה האישית והאינדיווידואלית'.²¹ סוגיית הנאמנות הקבוצתית מול הנאמנות האישית, המחויבות והביקורת, אחראית לחלק מהותי מן המתח שבין ארנדט לירושלים. עובדה זו באה לידי ביטוי בתשובתה המפורסמת של ארנדט לתוכחתו של גרשום שלום משנת 1963, כי היא נטולת אהבת ישראל, אהבת העם היהודי. 'אהבה', התעקשה ארנדט, אינה עניין קולקטיבי: 'לאמתו של דבר אני אוהבת "רק" את חבריי, והסוג היחיד של אהבה שאני מכירה ומאמינה בו הוא אהבתם של בני אדם'.²²

כך, אפילו כאשר היא משבחת היבטים מסוימים בחיים הציוניים, השבחים מכילים תמיד גם צד של מורכבות ביקורתית נחושה וחריפה. חלוצי הקיבוצים, כתבה, 'אכן

20 יאספרס הוסיף כי היה ראוי יותר 'לא רק לראותה בהקשר של השאלה היהודית, אלא להיצמד לכוונותיה של רחל עצמה ולמציאות שלה כאדם שהשאלה היהודית מילאה אמנם תפקיד חשוב בחייו, אך בשום פנים ואופן לא היחיד [...] כל מה שאת מצטטת מהמחשבה "הנאורה" מומחש באמצעות דוגמאות שליליות [...] אך זו הייתה גדולתה של הנאורות [...] שסחפה את רחל [...] מה שמתחיל ללבב צורה בעבודתך, אך אז הולך לאיבוד בין הגורמים הסוציולוגיים והפסיכולוגיים (שבשום פנים אין להשמיטם אך יש לדון בהם ברמה גבוהה יותר) הוא ההיבט השלם של רחל [...] איכות ההשפעה האישית שלה, הטוטליות של התובנה שלה [...] כל אותם דברים שעבורם היתה יהודייה הוא רק המעטה החיצוני ונקודת המוצא'. ראו מכתבו המבריק של יאספרס (מס' 134)

Correspondence, pp. 192–196. בתוך 1952, מיום 23 באוגוסט,

21 ראו הרצאתה לרגל הענקת פרס לסינג בשנת 1959: H. Arendt, 'On Humanity in Dark Times: Thoughts on Lessing', in *Men in Dark Times*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968; esp. p. 18; וכן מכתבה (מס' 50) ליאספרס מיום 17 בדצמבר 1946, בתוך *Correspondence*, p. 70

22 מכתב מיום 24 ביולי 1963, בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah*, pp. 246–247

הצליחו ליצור ון חדש של יהודי, אפילו סוג של אצולה, במסגרת הערכים החדשים שכווננו; הבזו האמתי שהם רוחשים לעושר החומרי, לניצול ולחיים הבורגניים; השילוב הייחודי שיצרו בין תרבות לעבודה; ההקפדה שלהם להגשים את הצדק החברתי במסגרת המצומצמת שלהם, ותחושת גאוותם האוהבת כלפי אדמתם הפורייה, עמל כפיהם, לצד היעדרה המוצהר והמפתיע של כל שאיפה לרכוש אישי. אולם בעת ובעונה אחת, היא מתריעה, היה זה משל 'כווננו עצמם על הירח', קהילה עמלנית של 'שכחה תמה', כזו שאף לא עצרה לרגע על מנת לתת דעתה על עצם קיומם של הערבים'.²³

באותה נשימה שבה הצהירה בגאוה על יהדותה וניסתה להעניק לה צורה וביטוי פוליטיים המשיכה ארנדט לקרוא תיגר על טיבה הלא-ביקורתית, המשתבח בעצמו, של ההשתייכות הקבוצתית.²⁴ ואכן היא התגאתה מאוד בטבע המורכב, החתרני לעתים, של המחויבויות השלובות זו בזו שלה עצמה. כך בעלה השני, היינריך בליכר, לא זו בלבד שלא היה יהודי; הוא היה, להכעיס, בן למעמד הפועלים וגרמני מרקסיסטי כה לא קונפורמיסטי, עד כי כנער מתבגר הצטרף לתנועת הנוער הציונית 'בְּלָאוֹרִיִּים' (Blau Weiss).²⁵ כפי שתיארה זאת ארנדט ב-1946: 'לו איוותי לכבוד, היה עליי לוותר על העניין שלי בשאלות הנוגעות ליהודים או לא להינשא לגבר לא-יהודי, שתי האפשרויות כאחת אינן אנושיות ובמובן מסוים מטורפות'.²⁶ ההתכתבות האינטימית, ולעתים ארוטית ביותר, בין בליכר לארנדט, מציגה את העדפותיה הייחודיות של ארנדט באור של ביקורת והומור עצמיים. בכתבה לו ב-1936 על מפגש לשם הקמת הקונגרס היהודי העולמי, מעירה ארנדט כי ההליכים התנהלו בחלקם בעברית, 'שלאחר כל מאמצי הכושלים ללמוד אותה, איננה שפה, כי אם ביש מזל לאומי! אם כך, אהובי, אל תיתן לעצמך לעבור ברית מילה'. עם זאת מכתביה לבליכר ולידידה הסופר הגדול הרמן ברוך היו

23 וראו מאמרה מ-1944, בתוך H. Arendt, 'Zionism Reconsidered', in *The Jew as Pariah*, esp. pp. 136–138

24 מבקרות פמיניסטיות פוסט-מודרניות, בעודן מעלות על נס את התנגדותה של ארנדט להגדרותיו של שלום – בסברן כי הפוליטיקה של זהויות [שלו] היא מקור ערמומי לשליטה בהתנהגות והפיכתה לאחידה ולהשתקת הביקורת העצמאית' – נזופות בה על התעקשותה על האופי הפרטי של הזהות היהודית: 'ארנדט כלה לערער בהצלחה יתרה את מושגי הניתוח של שלום בדבר יהודיות כזוהת [...] הן היא והן שלום מתייחסים לזהות היהודית כאל עובדה קבועה וברורה מאלה [...] הם חלוקים באשר לשאלה אם זוהי עובדה פרטית או ציבורית [...] בהתייחסה לזהות היהודית כקבוע, ארנדט מוותרת על ההזדמנות לעסוק בזהות היהודית או אפילו לחתור תחתיה באופן ביצועי (פרפורמטיבי)', להתחקות אחר מקורותיה ההיסטוריים וההטרונגניות שלה, לעקור ולסכל את שאיפותיה לאחדות ולתת מקום לאפשרויות השונות והמרובות שלה'. ראו B. Honig 'Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity', in B. Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, pp. 135–166

25 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 127; למרבה הצער, יאנג-בריל אינה מציעה שום הסבר לצעד חריג זה.

26 ראו מכתבה (מס' 34) ליאספרס מיום 29 בינואר 1946, בתוך *Correspondence*, p. 29

מתובלים באהבה רבה לתרבות היידיית. 'אני היהודייה הגרמנייה היחידה בעולם שלמדה יידיש', הכריזה בפני בליכר, שאותו כינתה 'הרבי המופלא והאהוב' שלי.²⁷ ריבוי נאמניות זה ללא ספק צבע את הדיאלוג של ארנדט עם ירושלים. ב־1955 כתבה לבלומנפלד על אודות גרשום שלום: 'אינני מסוגלת לשאת את הקשקושים הלאומניים הללו, שאין מאחוריהם כוונה רצינית של ממש ואשר נובעים מחרדה מובנת בהחלט. והרכילות על הגויים מוציאה אותי מכליי. היה עליי לציין שלמעשה אני נשואה ל"גוי" שכזה וראוי שאנשים יחשו אי־נוחות לדבר על כך בנוכחותי, כפי שלא ראוי שיִדברו לגמרי "בחופשיות" על היהודים בנוכחות היינריך'.²⁸ כפילות זו, המתח בין שייכות ובין התבוננות מבחוץ, הבולט בהתנגשויות האישיות והכתובות הנובעות מקשרים ומקווים משותפים עמוקים, היא מקור המורכבות של ארנדט בירושלים. אני סבור כי ההישגים, הקונפליקטים והמגבלות של ארנדט טמונים בעובדה כי במעורבותה העמוקה בעולם הרחב, ובמיוחד בתרבות הגרמנית, היא סימלה את המהות המפוצלת של היהודי המערבי שאותה אבחנה וביקרה בחריפות כזו. 'דפוס ההתנהגות של היהודי המתבולל', כתבה ב'מקורות הטוטליטריות', 'שנקבעו על ידי המאמץ המרוכז והמתמשך להבחין את עצמם, הולידו טיפוס יהודי שניתן לזהותו בכל מקום. במקום להיות מוגדרים באמצעות לאום או דת הפכו היהודים לקבוצה חברתית שחבריה חלקו ביניהם אותן תכונות ותגובות פסיכולוגיות, שסכומן הסופי יצר את ה"יהודיות". במילים אחרות, היהדות הפכה לתכונה פסיכולוגית, והשאלה היהודית הפכה לבעיה אישית־רגשית עבור כל יהודי'.²⁹ תובנותיה המעניינות ביותר של ארנדט, אשר בעת ובעונה אחת שיקפו את החזון הפילוסופי הרחב יותר שלה אך גם השתלבו אל תוכו, התמקדו הן בהיבטים ה'יהודיים' והן בהיבטים הכלליים של השברים, ההתמוטטויות וניסיונות ההחלמה התרבותיים של מערב אירופה ומרכזה. אלה כמובן הורגשו ונותחו ביתר שאת במיוחד בתקופת רפובליקת ויימאר. אין תמה, למשל, כי ארנדט הלכה שבי אחר כתבי קפקא.³⁰ הניתוח

- 27 ראו מכתבה לבליכר מיום 8 באוגוסט 1936, בתוך H. Arendt, H. Blücher, *Briefe, 1936–1968*, Munich: Piper, 1996, pp. 38–40 (הציטוט מופיע בעמ' 39); וראו גם מכתבה המרשים אליו מיום 24 באוגוסט 1936, בתוך H. Arendt, H. Blücher, *Briefe*, pp. 57–60; וראו גם H. Arendt and H. Broch, *Briefwechsel, 1946 bis 1951*
- 28 ראו מכתב (מס' 49) מיום 28 בנובמבר 1955, בתוך H. Arendt, K. Blumenfeld, '...In Keinem Besitz verwurzelt': *Die Korrespondenz*, I. Nordmann and I. Pilling (eds.), Hamburg: Rotbuch, 1995, pp. 135–136
- 29 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland: Meridian Books, 1958, p. 66 הספר 'מקורות הטוטליטריות' הופיע לראשונה בשנת 1951.
- 30 S. E. Aschheim, 'German Jews beyond *Bildung* and Liberalism: The Radical Jewish Revival in the Weimar Republic', in *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other*

העשיר שהציגה להגותם של בנימין ושלום מתאים במידה שווה להגותה שלה בעניינים שהיו יהודיים וכלליים גם יחד:

בחירתו של בנימין, בחירה בארוקית במוכן כפול, מוצאת מקבילה מדויקת בהחלטתו התמוהה של שלום לגשת ליהדות דרך הקבלה, כלומר, דרך אותו חלק בספרות העברית שאינו מועבר ושאינו ניתן להעברה מבחינת המסורת היהודית, ואשר תמיד היה בעל ניחוח של משהו ידוע לשמצה. שום דבר לא הראה בבירור כמו הבחירה בתחומי מחקר אלה – כך שאין מנוס מלומר היום – שמעולם לא הייתה כאן 'שיבה' לא למסורת הגרמנית, לא למסורת האירופית ולא למסורת היהודית. הייתה בכך הודאה מרומזת כי העבר דיבר ישירות רק באמצעות דברים אלה שמעולם לא הועברו הלאה, ואשר הקרבה הלכאורית שלהם להווה נבעה לפיכך רק מן האופי האקזוטי שלהם, שדחה מראש כל טענה לסמכות מחייבת.³¹

האינטלקטואלים חדי ההבחנה ביותר, הוסיפה ארנדט, 'נגררו אחר הקונפליקטים [היהודיים] האישיים שלהם לבעיה רחבה ורדיקלית הרבה יותר, קרי להטלת ספק ברלוונטיות של התרבות המערבית כולה'.³² אין ספק כי משפט זה נשא גם משמעות אוטוביוגרפית. מה, ככלות הכול, היה הפרויקט של ארנדט אם לא ניסיון לחשוב מחדש על המסורת הפוליטית והפילוסופית המערבית? (ראוי לציין כי אנשי רוח רבים מן הממסד היהודי והישראלי נשארו עד היום ברמת הבעיות שמעלה הנרטיב היהודי של ארנדט. עובדה זו, לפחות עד עתה, חסמה עיסוק בהגות הכללית יותר שלה).

כמובן שאם תובנותיה של ארנדט ונקודות החוזק שלה היו נטועות בחוויה זו, אזי כך גם חולשותיה ומגבלותיה. המבקרת הגדולה של יהדות גרמניה הבורגנית והמתבוללת הייתה שותפה לרבות מהדעות הקדומות הבסיסיות של יהדות זו. היא הערתה את כולן למספר משפטים עוקצניים במכתב שכתבה מירושלים, כאשר הגיעה כדי לדווח ממשפט אייכמן:

התרשמותי הראשונית. מעל לכול, השופטים, העידית של יהדות גרמניה. מתחתיהם, פרקליטי התביעה, גליצאים, אך עדיין אירופאים. הכול מאורגן בידי כוחות משטרה המעוררים בי לחללה, דוברים רק עברית ונראים ערבים. יש בהם כמה טיפוסים

31-44 pp. *Crises*, New York: New York University Press, 1996; על קפקא, ראו במיוחד H. Arendt, 'Franz Kafka: A Reevaluation', in *Essays in Understanding*, שנכתב במקור בשנת 1944. קפקא הוא גם אחת הדוגמאות המרכזיות במאמרה המפורסם, ראו *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition*, in *The Jew as Pariah*, esp. pp. 81-89

31 ראו H. Arendt, 'Walter Benjamin: 1892-1940', in *Men in Dark Times*, p. 195

32 Ibid., p. 190

שנראים אלימים ביותר. אלה ימלאו כל פקודה. ומחוץ לדלתות, ההמון האוריינטלי, משל היינו באיסטנבול או בכל מדינה חצי אסיאתית אחרת. נוספים לאלה, ובלטים במיוחד בירושלים, היהודים בפיאות ובקפוטות, ההופכים את החיים לבלתי אפשריים עבור כל אדם הגיוני שחי כאן.³³

אולם אם מסתכלים על התמונה כולה, אלה היו התבטאויות פרטיות שאינן צריכות להעסיק אותנו כאן. מה שדורש תשומת לב בהקשר הנוכחי הוא נכונותה של ארנדט, נחישותה למעשה, לקרוא תיגר בפומבי על הציוויים היסודיים של הנרטיב והזיכרון הלאומי. בעוד היוצאים להגנתה טוענים כי היא עשתה כן מסיבות עקרוניות של כנות אינטלקטואלית, מבקריה רואים זאת כסוג של סטייה חסרת טקט, תשוּקה לפגוע ביהודים בנקודות הרגישות והפגיעות ביותר שלהם. לאורך הכרך הזה נבחן את התוכן, את נקודות החוזק ואת החולשות הרבות של כתביה היהודיים הרלוונטיים של ארנדט. אולם כאן אין ברצוני לספק הערכה מעין זאת, אלא דווקא לנסות וללכוד את הסבך הרגשי, את ה'ספיטקסט' ואת התהודה שיצרה בסביבתה, אשר, לדעתי, עוררו תגובות נועזות כל כך.

היה זה כמובן ספרה על אייכמן שהביא את הנושאים הללו לידי ביטוי באופן העז ביותר, ובמיוחד התיאור, שבינתיים הפך למפורסם, של התנהגות היודנראט, מועצות היהודים ששיתפו פעולה עם הנאצים, התיאור האוהד לכאורה של דמותו של אייכמן וההפרה למראית עין של מה שריצ'רד כהן כינה 'כוחו של המיתוס וקדושתו של הזיכרון'.³⁴ השחקנים הראשיים עצמם היו מודעים למדי לאופי הקדם-אינטלקטואלי וקדם-רציונלי של הסוגיות שהעלה הספר ושל הרגשות העזים שעורר. רגשות אלה נעו מתחושות שחרור, על כך שהאמת נאמרה למרות הלחצים הקולקטיביים, ועד האשמות בשנאה עצמית, בבגידה ו'בחציית הקווים'. מרי מקארתי כתבה: 'עבורי, "אייכמן בירושלים", חרף כל הזוועות שהכיל, היה מרנין מבחינה מוסרית. אני מודה ומתוודה כי הוא שימח

33 מכתב (מס' 285) מיום 13 באפריל 1961, אשר נכתב ליאספרס מפנסיון רייך בשכונת בית הכרם, בתוך *Correspondence*, pp. 434–436 (הציטוט מופיע בעמ' 435). המשפט האחרון בפסקה מרכז מעט את הדברים: 'הרושם העיקרי, עם זאת, הוא של עוני נורא'.

34 כיום הדין כבר מוכר יותר ויותר. מוכרת פחות תגובתו של שלום לארנדט, במכתב שפורסם רק לאחרונה ועוסק באמונתה כי לו היו היהודים 'בלתי מאורגנים ונטולי מנהיג', מספר הקרבנות היה קטן באופן משמעותי. לו היו היהודים עושים זאת, טוען שלום, 'היינו מוכיחים אותם עתה'. ארגון רב יותר, היינו טוענים כנגדם, היה עוזר להציל חיים. ראו מכתב (מס' 66) לחנה ארנדט מיום 12 באוגוסט 1963, בתוך 107–108. G. Scholem, *Briefe, Band II*. הסקירה המקיפה ביותר של התגובות מופיעה אצל R. I. Cohen, 'Breaking the Code: Hannah Arendt's *Eichmann* in Jerusalem and the Public Polemic – Myth, Memory and Historical Imagination', *Michael* (1993), pp. 29–85; לתקציר המאמר בעברית ראו: 'תקצירים', מיכאל י"ג (תש"ג), עמ' קכד; וראו גם תרומתו של כהן בספר זה.

אותי ואף על פי שמעתי בו שיר הלל – לא המנון שנאה לטוטליטריות אלא שיר הלל נשגב, מוזיקה שמיימית, כמו במקהלת הסיום של "פיגארו" או של "המשיח" [...] הקורא התרומם מעל החומר המחריד של המשפט או נמשך להתעלות ולחקור אותו בעזרת האינטליגנציה שלו. ואילו ארנדט, אף על פי שסברה כי השוואותיה של מקארתי היו מופרזות מעט, השיבה לה: 'את היית הקוראת היחידה שהבינה מה שאחרת לא הייתי מודה בקימו – דהיינו, שכתבתי את הספר במצב מסקרן של אופוריה. ומאז שעשיתי זאת, אני מרגישה [...] שאננה לגבי העניין כולו. אל תגלי לאיש; האין זאת בבחינת הוכחה מוחלטת לכך שאני חסרת "נשמה"?'³⁵ ומן הצד השני, לא הייתה זו רק השאננות הגלויה לעין, שאותה כינה שלום 'סגנון חסר לב, תכופות כמעט לועג, ומרושע [...] הנוגע בעצבי חיינו הרגישים ביותר', שעוררה חמת זעם, אלא הלם הגילוי שרגשות כאלה יכולים להיות מובעים בפומבי מפיה של מישהי שאליה התייחס, כפי שניסח זאת, 'לגמרי כבת עמנו, ולא בשום צורה אחרת'.³⁶

קרל יאספרס (הגם שסבר שהספר היה 'נפלא') זיהה במדויק את הממד הרגשי העמוק של העניין כאשר פטר כלאחר יד את התאוריה של ארנדט, שלפיה העוינות כלפיה הנונעה על ידי אמונתה כי חברי היודנראט שאותם ביקרה החזיקו בעמדות כוח בישראל, ועל ידי פחד מגילויים על אודות שיתוף הפעולה בין הנאצים לציונים במהלך המלחמה. אם זה היה המצב, העיר יאספרס נכונה, 'אוי אנשים היו יודעים משהו על כך'. במקום זאת, הציע, 'מה שנחשף כאן הוא התחושה העמוקה של מי שספג מהלומה קטלנית [...] דבר מה ב"יהדות" עצמה ספג מכה קשה'.³⁷

ראוי לציין כי דפוס דומה של מתחים ניכר גם במאמרה של ארנדט 'עיון מחודש בציונות' ('Zionism Reconsidered') באוקטובר 1944, הגם שמאמר זה לא עורר מחאה בסדר גודל כזה.³⁸ שוב, מה שהשפיע לא פחות מתוכנם של הטענות הייתה העובדה

35 מתוך ביקורתה של מקארתי, 'הזעקה והבכי' ('The Hue and the Cry'), ראו הערת שוליים 6 בתוך *Between Friends*, p. 16; ראו גם מכתבה של ארנדט למקארתי מיום 23 ביוני 1964, בתוך *Between Friends*, p. 168

36 ראו מכתבו (שפורסם) של שלום לארנדט מיום 23 ביוני 1963 במסגרת חילופי הדברים ביניהם סביב הספר על אייכמן. המכתב נדפס מחדש בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah*, pp. 240–245. דנו כבר בתגובתה של ארנדט לאשמה כי היא חסרה אהבת ישראל. יהיה זה אך הוגן לציין, עם זאת, כי, כפי שהדגיש שלום בתשובתו המאוחרת יותר, הוא תיארה כבת לעם היהודי כדי להבחין את עצמו מאלה שהתייחסו אליה כמי שאינה שייכת אליו עוד. ראו מכתבו (מס' 66) לארנדט מיום 12 באוגוסט 1966, בתוך G. Scholem, *Briefe, Band II*, pp. 105–108 (הציטוט מופיע בעמ' 106).

37 מכתב (מס' 331) ליאספרס מיום 20 ביולי, 1963, בתוך *Correspondence*, esp. pp. 510–511; מכתב (מס' 336) מיום 20 באוקטובר, 1963 בתוך *Correspondence*, pp. 521–525; מכתב (מס' 338) מיום 25 באוקטובר, 1963 בתוך *Correspondence*, p. 527; נדפס שוב בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah*, pp. 131–163

שהם נגעו בשאלת הסולידריות וגבולותיה של הביקורת הנאמנה המחויבת למושאה. שוב היה זה שלום שהגיב בכעס, הפעם במכתב שלא פורסם. הוא ניסח טיעון נגד נוקב ובנוי לתלפיות, אולם מה שעמד בבסיסו היו הכאב והבלבול שנבעו מכך שהתקפה זו נכתבה בידי מי שאמורה הייתה להיות ידידה. הפתעה נרשמה בשל כך שטיעוניה נשענו 'לא על [בסיס] ציוני, אלא דווקא על [...] בסיס אנטי-ציוני קיצוני'. לאור נאמנותה הציונית המוצהרת של ארנדט באותה תקופה ציפה שלום לביקורת אימננטית הנוקטת עמדה 'מבפנים'. במקום זאת מצא, כך תיאר זאת, בליל של טיעונים ללא הבחנה, שנוסחו באורח שופע בוז ונכתבו מנקודת מבט של מוסריות אוניברסלית שלא הייתה קיימת אלא במוחותיהם של אינטלקטואלים יהודים המתנכרים לעמם.³⁹ שנים לאחר מכן, ב־1968, כתב מכתב מריר להנס פשקה (Paeschke), שבו הבהיר כי מה שהפריע לו יותר מכול הייתה הפכפכותה של ארנדט, חוסר הנאמנות שלה להצהרות המחויבות האידאולוגיות והקבוצתיות שלה: 'הכרתי את חנה ארנדט כשהייתה סוציאליסטית או חצי קומוניסטית [אגב, טענה שתמיד הוכחשה נחרצות על ידי ארנדט, שטענה באופן עקיב כי 'אם ניתן לומר ש"באתי מאיזשהו מקום" הרי שזו המסורת הפילוסופית הגרמנית], והכרתי אותה כשהייתה ציונית. אני נדהם מיכולתה לחוות דעה על תנועות שבהן הייתה מעורבת עמוקות, מתוך מרחק הנמדד בשנות אור ובאדנות מתנשאת שכזו'.⁴⁰ אפילו בתגובתו המקורית להתנצחות האנטי-ציונית של ארנדט הבהיר שלום כי מדובר בהתנגחות על טבעה של המחויבות האידאולוגית: 'בשיא השלווה אני מודה באשמתי ברוב החטאים שאת מייחסת לציונות. אני לאומני, ולחלוטין איני מתרשם מהצהרות מתקדמות לכאורה נגד עמדה שמשחר נעורי שוב ושוב מצהירים על החלפתה באחרת [...] אני "כיתתי" [sectarian] ומעולם לא התביישתי לומר כי אמונתי בכיתתיות היא ודאית ונחרצת'.⁴¹

במרוצת השנים הלך הקרע בין השניים והעמיק. אולם אל לנו להעצים אותו. מפרספקטיבה היסטורית רחבה יותר, ההבדלים ביניהם והעצמה שבה ביטאו אותם היו, אני סבור, קשורים לסוג מסוים של קרבה ונבעו מקווי דמיון עמוקים בין השניים. מריבות משפחתיות, אחרי הכול, הן לעתים קרובות אלה שאותן אנו חשים בעצמה הרבה ביותר. שניהם היוו דוגמה להתקוממות הרדיקלית נגד אופני ההתבוללות הבורגניים של יהודי גרמניה. שניהם היו אנשי רוח יהודים-גרמנים קלסיים, תוצרים של המסורת

39 ראו מכתב (מס' 131) של שלום לארנדט מיום 28 בינואר 1946, בתוך G. Scholem, *Briefe*, Band I, pp. 309–314

40 ראו את תשובתה לשלום מיום 24 ביולי 1963, שנדפסה שוב בתוך H. Arendt, *The Jew as Pariah*, p. 246; ואת מכתב (מס' 133) של שלום להנס פשקה מיום 24 במרס 1968, בתוך G. Scholem, *Briefe*, Band II, p. 210

41 מכתב (מס' 131) של שלום לארנדט, בתוך G. Scholem, *Briefe*, Band I, p. 310

היהודית והמסורת הגרמנית שאותן העמידו לביקורת הנוקבת ביותר (דבר זה, אני סבור, מסביר במובנים רבים את הקסם הנוכחי שהם מהלכים על החוגים האינטלקטואליים המערביים, כמו גם את קסמו של האדם שאותו העריצו שניהם בכל לבם, ולטר בנימין). שניהם, כפי שציין דיוויד סאצ'וף (Suchoff), 'יצרו מודלים חדשים להעברת המסורת ולקשר בין תרבות לפעולה פוליטית. כתיבתם ביקשה להתעמת, מבלי לכפור, עם המבוכה שגרמה הייחודיות היהודית לתרבות הגרמנית בתקופתם'.⁴²

באופן פרדוקסלי, ההערכה השלילית שלהם איש כלפי רעותו נראתה אף היא כתמונת ראי. כל אחד מהם התייחס לשני כאל מגלומן יהיר ומרוכז בעצמו. כבר ב־1957 כתבה ארנדט כי שלום היה 'כל כך שקוע בעצמו עד כי לא היו לו עיניים (ולא זו בלבד: גם לא אוזניים)'. באופן בסיסי הוא מאמין: 'ישראל היא מרכז העולם; ירושלים היא מרכז ישראל; האוניברסיטה היא מרכז ירושלים, ושלום הוא מרכז האוניברסיטה. והגרוע מכל הוא כי הוא אמנם מאמין כי יש לעולם מרכז'.⁴³

ברם, לאור כל זאת, ההבדלים אינם נטולי משמעות. הנרטיב הביקורתי של ארנדט בסופו של דבר אכן נפרד מהגרסה המושלמת יותר הלאומית הטוטלית (והציונית). ניסיון המאה העשרים עם מצב כפוי של היעדר מדינה הפך אותה חשדנית כלפי הלוגיקה של הפוליטיקה השואפת להפוך הכול להומוגני. המחשבה הפוליטית המתפתחת שלה התמקדה, לפחות בחלקה, באפשרויות הדינמיות הטמונות בריבוי של התחלות חדשות ובפרפורמטיביות (ביצועיות) פתוחה וגלויה.⁴⁴ בחיבורים כגון 'המצב האנושי' (*The Human Condition*) ו'על המהפכה' (*On Revolution*) היא פיתחה תפיסה אלטרנטיבית שנועדה להעשיר את ממדי החופש והמרחב הציבורי ואת אפשרויות הפעולה. הייתה זו פוליטיקה שהעמידה במרכזה את הפלורליות, הריבוי. כל דבר שארנדט הייתה עשויה לחלוק עם מורה הדרך המאה שלה מרטין היידגר – חשיבה פוסט־מטפיזית, הביקורת השמרנית הבעייתית על המודרניות האינסטרומנטלית וחברת המונים, וכן הלאה – הדגש שלה על השדה הפוליטי והערך האינטרני של הריבוי הבחינו אותה ממנו באופן חד.⁴⁵ כפי שהראו קריאות עכשוויות של עבודותיה, היא סברה ש'קהילה פוליטית המכוננת

42 D. Suchoff, 'Gershom Scholem, Hannah Arendt and the Scandal of Jewish Particularity', *The Germanic Review* 72(1), (Winter 1997), pp. 57–76; (הציטוטים מופיעים בעמ' 57–58); אני מודה לפול מנדס־פלור על שהפנה את תשומת לבי למאמר זה.

43 לעמדתו של שלום, ראו מכתב (מס' 133) בתוך G. Scholem, *Briefe, Band II*, pp. 209–210; מכתב (מס' 65) של ארנדט לקורט בלומנפלד מיום 9 בינואר 1957, בתוך H. Arendt and K. Blumenfeld, '...In Keinem Besitz verwurzelt', pp. 174–177. (הציטוט מופיע בעמ' 176).

44 דנה וילה הדגיש באופן הרדיקלי ביותר אספקטים אלה בפילוסופיה שלה בספרו 'ארנדט והייידגר', ראו D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

45 אלוביטה אטינגר, בספרה על ארנדט והייידגר, אינה מתקדמת מעבר לרובד הרכילותי גרדא,

עצמה על בסיס זהות מוקדמת, משותפת ויציבה, מאיימת לסגור את המרחב הפוליטי, להשטיח את הריבוי והמגוון שמניחה הפעולה הפוליטית או להפוך אותם להומוגניים.⁴⁶ דגשים אלה, ולא רוע או 'שנאה-עצמית', עמדו ברקע התרעוּתיה החוזרות ונשנות (ולא בלתי מוצדקות) של ארנדט מפני הגישה השוביניסטית הציונית והישראלית כלפי הערבים. היא זיהתה שוב ושוב, יש לציין, את יסוד הפחד ששכן בבסיס גישות אגוצנטריות שכאלה, אך סברה כי פחדים כאלה רק מגבירים את הסכנות. גם אם לפרקים דיברה באהדה על הישגים ישראליים מסוימים, הרי שיכלה להיות עוקצנית להפליא. ישראל, הכריזה במכתב משנת 1961, הייתה 'מנטליות הגטו עם טנקים ומצעדים צבאיים'. אין ספק שעבורה ההיגיון של מדינת לאום אינו פותר את הבעיה שהטוטליטריות העלתה במלוא חריפותה. במקום זאת, מדינת הלאום קודמת לבעיה, ובמידה מסוימת גם משכפלת אותה. 'ההסדר המטריד של רוב-מיעוּט', כתבה במאי 1948, 'הוא בלתי פתיר מתוך הגדרה'.⁴⁷

עלינו לבחון כעת מתח נרטיבי חד עוד יותר בין ארנדט לירושלים, וזאת בתחום רגיש אף יותר. לשם כך עלינו לבצע עיקוף קצר. ארנדט, אל לנו לשכוח, התפרסמה יותר מכול בזכות כתיבתה על הנאציזם והטוטליטריות, ובמיוחד בשל 'מקורות הטוטליטריות', הספר הייחודי ויוצא הדופן הזה, אשר לעתים שוגה כה בביורו, החרגי ככוונה במתודה ההיסטורית שלו (או בהיעדרה), ועדיין משובץ בפרצי חשיבה מבריקה

E. Ettinger, *Hannah Arendt / Martin Heidegger*, New Haven: Yale University Press, 1995; הויקות וההבדלים ביניהם וזכים לניתוח הטוב ביותר בספרו של וילה (ראו לעיל הערה

44) וראו גם R. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, pp. 191–192, n. 6.

46 ראו את מאמרה המשכנע של בוני הוניג לעיל הערה 1, עמ' 149.

47 'התרעוּתיה של ארנדט', כותב עמוס אילון, 'ניחנו במידה ניכרת של ראיית הנולד. הקוראים בני ימינו עשויים להיות נכונים יותר לקבל הן את מאמריה והן את הספר 'אייכמן בירושלים' לגופם שלהם'. ראו A. Elon, 'The Case of Hannah Arendt', p. 25; בליכר מיום 18 באוקטובר 1955, שבו היא כותבת על 'ארץ קטנה זו, שבה רואים תמיד את הגבולות. היא עצובה יותר ומרירה פחות מששערת. אולי מפני שסביבתי נותרה יחסית סבירה, מעל לכול, הילדים המקסימים ביותר [...] החרדה גדולה ומאפילה על הכול, ובאה לידי ביטוי בכך שאין אתה רוצה לשמוע או לראות מאום. בסופו של דבר, כמובן, ידם של 'החלקים האקטיביסטיים' תהיה על העליונה [...] כל אחד ואחד, כל מי שפוצה את פיו, הוא לאומני מוחלט: צריך היה לגרש (rausjagen) את הערבים שנשארו בארץ וכך הלאה'. בתוך H. Arendt, H. Blücher, *Briefe*, p. 413; וראו גם מכתבה בליכר מיום 22 באוקטובר 1955, בתוך H. Arendt, Blücher, *Briefe*, pp. 414–416; ראו גם את המכתב המרשים ליאספרס (מס' 61) מיום 4 בספטמבר 1947, שבו היא מגדירה את עמדותיה כלפי היהדות ועתידה, וההישגים היוצאים מן הכלל. בארץ ישראל, בתוך p. 96. *Correspondence*, pp. 96–99, esp. p. 96. לדיון מאוּזן יותר בשאלה זו ראו פרק 5 בספרו של ברנשטיין 'Zionism: Jewish Homeland or Jewish State?', in *Hannah Arendt and the Jewish Question*, pp. 101–122; ראו גם מכתבה בליכר מיום 20 באפריל 1961, בתוך H. Arendt, H. Blücher, *Briefe*, p. 522, וכן את מאמרה 'To Save the Jewish Homeland: There is Still Time', in *The Jew as Pariah*, p. 191

וראייה מקורית. מה שעמד בבסיס חיבור זה הייתה האמונה כי הנאציזם ואשוויץ היו – הרבה יותר מאשר המקרה הסובייטי – החטא הגדול ביותר בהיסטוריה האירופית. אמונה זו ניכרה ברבים ממאמריה במהלך שנות הארבעים ותחילת שנות החמישים. לאחר שלמדה על קיומו של אושוויץ, ב־1943, דיווחה: 'היה זה באמת כאילו נפערה תהום [...] משהו התרחש שם שאיננו יכולים להשלים עמו. איש מאתנו לא יוכל לעולם'. וכפי שכתבה לקורט בלומנפלד ב־1947, בעת שחיברה את הספר: 'עיניך הרואות, אינני יכולה לשכוח את מפעלי ההשמדה הללו'.⁴⁸ ייתכן שגישתה ה'טוטליטרית' הקלסית של ארנדט עשתה שימוש במתודה השוואתית במהותה, אולם שלא כמו ההיסטוריונים שהיו מעורבים במחלוקת ההיסטוריונים, ואשר בשנות השמונים הטילו ספק בעצם ייחודיותה של השואה, גישתה של ארנדט מעולם לא הכילה ולו רמז אחד להתבוננות יחסית על האירועים – במובהק, המקרה הנאצי היה זה שבאמת דרש הסבר, המקרה האולטימטיבי שלפיו נמדדים פשעים אחרים.⁴⁹

למרות כל חסרונותיו, הופעתו של 'מקורות הטוטליטריות' ב־1951 ענתה על צורך בוער. עד אז, ולפחות במשך עשור לאחר מכן,⁵⁰ לא נעשה בפועל שום ניסיון לעצב

48 ראו מכתבה מיום 19 ביולי 1947, בתוך H. Arendt and K. Blumenfeld, '...In Keinem Besitz, 43 *verwurzelt*', p. 43 רבים ממאמריה מאותה תקופה פורסמו שוב בספר 'מסות על ההבנה' (*Essays Approaches to the German*), ראו במיוחד את 'גישות לבעיה הגרמנית' ('Organized Guilt and Universal Problem'), 'אשמה מאורגנת ואחריות אוניברסלית' ('The Image of Hell'), 'דימוי הגיהנום' ('Social Science Technique and the Study of Concentration Camps') ואחרים; וראו גם H. Arendt, 'What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus', in *Essays in Understanding*, p. 14

49 חלק גדול מן הכתיבה ההיסטורית הוא עניין של נימה, הקשר ומניע לכתיבה. במחלוקת ההיסטוריונים של שנות השמונים, ארנסט נולטה (Nolte) נתפס על פי רוב כמי שעושה שימוש בתזת ההקבלה בין הנאצים לסובייטים כדרך לרכך את ההאשמה כלפי הזוועות הנציונל־סוציאליסטיות או להעמיד אותן באור יחסי. איש לא היה חולם להאשים את ארנדט בדבר מעין זה. שאול פרידלנדר ניתח בחריפות את ההבדלים בין האסכולה הטוטליטרית המקורית ובין גישת אנשי מחלוקת ההיסטוריונים: שתיהן אימצו את המתודה ההשוואתית, אולם הגישה הראשונה מעולם לא ביקשה להעמיד את האירועים באור יחסי, אלא בסופו של דבר ראתה בדוגמה הנאצית את הדוגמה המובהקת, ה"ne plus ultra", שביחס אליה נמדדים כל יתר הפשעים'. ראו S. Friedlander, 'A Conflict of Memories? The New German Debates about the "Final Solution"', *The Leo Baeck Memorial Lecture* 31 (1987), esp. pp. 7–10

50 ספרו פורץ הדרך של ראוּל הילברג הופיע רק בשנת 1961, ראו R. Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, Chicago: Quadrangle Books, of the European Jews, Chicago: Quadrangle Books, על המתח האבסורדי, ועם זאת הסימפטומטי, בין הילברג לארנדט ראו R. Hilberg, *The Politics of Memory: The Journal of a Holocaust Historian*, Chicago: Ivan R. Dee, 1996, esp. pp. 147–157 (מס' 351) של ארנדט ליאספרס מיום 20 באפריל 1964, בתוך *Correspondence*, pp. 549–551

את הכלים התאורטיים, ההיסטוריים והקונספטואליים הדרושים להסביר את התהפוכות הגדולות של המאה העשרים. אכן, עד היום היסטוריונים מתקשים להציג באופן משכנע את האירועים הללו כחלק קוהרנטי מההיסטוריה של המאה העשרים. ארנדט נתפסה כמי שהציעה הסבר העולה בקנה אחד עם הזוועה של האירועים והבעיות שעוררו. למען הסר ספק, המונח 'שואה' טרם התגבש אז ואינו מופיע בספר. ייתכן אפילו שהרעיון הכללי של 'טוטליטריות' הוציא מכלל אפשרות ניתוח מעמיק ונפרד של 'הפתרון הסופי', על המניעים ההיסטוריים הייחודיים שלו. מבקרים מאוחרים יותר, כגון שאול פרידלנדר, טענו כי 'המסגרת הטוטליטרית היא האמצעי להשמדה, לא ההסבר הבסיסי שלה'. למרות זאת, חוקרים בני אותה תקופה, שהיו צמאים להבנה, קיבלו אותה כתגלית דווקא משום שכיוון עצמו, כפי שניסח זאת אלפרד קזין (Kazin), 'אל הגז'.⁵¹

מה שברצוני להדגיש כאן, אם כן, הוא תפקידה המכריע של ארנדט ביצירתו ובעיצובו של 'השיח על אודות הרוע' שנפוץ בכל פינה לאחר המלחמה, השיח שבו הנאציזם ואשוויץ הפכו לסמלן של התפיסות התרבותיות המערביות בדבר חוסר האנושיות המוחלט.⁵² ב-1945 כתבה ארנדט: 'בעיית הרוע תהיה השאלה היסודית של חיי הרוח באירופה שלאחר המלחמה'. אכן, אפשר לקרוא את 'מקורות הטוטליטריות' כניסיון לענות על השאלה, במיוחד באמצעות הרעיון המארגן של 'רוע רדיקלי', רעיון שביטא את תפיסתה בדבר החדשנות שבהתרחשויות אלה ובדחפים שהולידו אותן. היה כאן רוע חסר תקדים, בלתי נתפס במונחים מסורתיים, ניתנים להבנה, של חטאים אנושיים. היא הותירה את ההגדרה עמומה מעט, אולם סיכמה כי 'רוע רדיקלי צמח בזיקה הדוקה לקיומה של מערכת שבה כל בני האדם הפכו להיות מיותרים באופן שווה'.⁵³

מודעותה המוקדמת של ארנדט לפשעים הרדיקליים של הנאציזם שכנעה אותה כי יש צורך בדרכי חשיבה ובקטגוריות ניתוח חדשות לחלוטין ולעתים בעייתיות ביותר. תמיכתה במודל מפקפק של חברת המונים הנגזרת מתאוריה חברתית אירופית שמרנית,⁵⁴ וההתעלמות המוחלטת שלה מהסברי הדרך המיוחדת 'Sonderweg' הגרמנית, המבוססים

51 S. Friedlander, 'From Anti-Semitism to Extermination: A Historiographical Study of Nazi Policies toward the Jews and an Essay in Interpretation', *Yad Vashem Studies* 16 (1984), p. 16; A. Kazin, *New York Jew*, p. 298

52 בנושאים אלה עסקתי בהרחבה במאמרי *The Origins of Totalitarianism: Hannah Arendt and the Discourse of Evil*, *New German Critique* 70 (Winter 1997), pp. 117–139

53 H. Arendt, 'Nightmare and Flight', in *Essays in Understanding*, p. 134
 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 459
 וראו גם מכתבה (מס' 109) ליאספרס מיום 4 במרס 1951, בתוך *Correspondence*, p. 166

54 L. Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton: Princeton University Press, 1961

על האמונה בייחודיות הגרמנית – 'לותר או קאנט או הגל או ניטשה', כתבה, 'אינם מחזיקים ולו בצל צלה של אחריות למתרחש במחנות ההשמדה' – אפשר שהיו קיצוניות מדי ומוטעות במידת מה, אולם אינני סבור שהן דורבנו, כפי שטענו לאחרונה, בידי רצונה לזכות תרבות אשמה שנאמנותה אליה נותרה בעינה. עבודה, ההסברים השגתיים היו פשוט בלתי מספיקים. 'הנאציזם', התעקשה, 'הוא למעשה התמוטטות כל המסורות הגרמניות והאירופיות, הטובות והגרועות גם יחד'.⁵⁵ לפיכך ההמשכיות אינה יכולה להסביר את צמיחתה של מנטליות חדשה לחלוטין של רצח עם. אדרבה, נקודת המפתח היא דווקא התמוטטותן של מסגרות עתיקות, הופעתם של מבנים חברתיים ופוליטיים חדשים ויצר התרחבות חסר תקדים, הדחף לנפץ את כל הגבולות הקודמים ולהפוך הכול לאפשרי.

אולם כיצד מתקשר כל זה למערכת היחסים בין ארנדט לירושלים? אם מאוחר יותר התעוררו ספקות באשר לאפשרות למקם את הנאציזם ואת הסטליניזם באותה משבצת, הרי שהדגש של ארנדט על הקשר בין מפעלי ההשמדה ובין 'הרוע הרדיקלי' קנה לו אחיזה בירושלים. כך גם, יש לשער, חלק מהדחפים ההיסטוריוגרפיים הכלליים שלה. בעוד התיאור שלה בדבר הכוח היהודי המודרני המוקדם והברית שכרת עם המדינה והכלכלה האבסולוטיים גרם לכמה גבות להתרומם (היא דחתה את כל תאוריות השעיר לעזאזל כבלתי מספיקות באופן מכאיב), הרי שהתעקשותה למקם את היהודים בלבם הסוער של המאורעות ושאיפתה להבין את האנטישמיות ברמה הרצחנית ביותר שלה נבעו מהרגישויות הציוניות שלה.⁵⁶

אולם ארנדט – בניסוח זהיר – איננה דניאל גולדהגן. היא מעולם לא אהבה לשמוע את תיאוריהם של אותם מאורעות מצמררים במונחים של דיכטומיה פשוטה בין הקרבנות היהודיים לרוצחים הגרמניים שהאנטישמיות שלהם פורקת כל עול. מהרגע הראשון הניעה אותה האמונה כי השיטה והאופי של הרציחות שוברים את כל ההבחנות האנתרופולוגיות המהותניות ומעוררים סוגיות מוסריות ודילמות בדבר ההסבר האפשרי

55 היא כתבה דברים אלה ב־1945, ראו H. Arendt, 'Approaches to the German Problem', in E. Gellner, 'From Koenigsberg to Manhattan גם Essays in Understanding, p. 108 (Or: Hannah, Rahel, Martin and Elfriede; or Thy Neighbour's *Gemeinschaft*)', in E. Gellner (ed.), *Culture, Identity and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987; וכן R. Wolin, 'Hannah and the Magician: An Affair to Remember', *The New Republic* (October 9th, 1995), pp. 27–37

56 ועדיין ארנדט גם ביקרה בעקיבות את הציונות על שאיפתה להאמין בנצחיותה של האנטישמיות והשימוש הפוליטי שעשתה בנושא זה. דבר זה עורר את שלום, בביקורתו על 'עיון מחודש בציונות', להעיר כי הוא אכן מאמין בינצחיות' זו כפי שעולה מן העובדה שחרף כל הניתוחים הרציונליים, נראה שהיא מחדשת את עצמה ולובשת דמות שונה בכל פעם. ראו מכתבו (מס' 131) לארנדט מיום 28 בינואר 1946, בתוך G. Scholem, *Briefe, Band I*, p. 310

להן, אשר צריכות לעורר התייחסות אוניברסלית מיידית.⁵⁷ היא התעקשה כי שנאת היהודים הייתה אמנם תנאי הכרחי אך לא תנאי מספיק לרצח עם. 'האנטישמיות אינה יכולה להסביר ולבאר', כתבה, 'לא את גורל יהדות אירופה ולא את הקמתם של מפעלי המוות'.⁵⁸ אמירה זו כבר לא התיישבה בקלות עם הרגישויות הציוניות, וכמוה גם ההכרזה החוזרת ונשנית שלה כי האנטישמיות אינה קבוע א־היסטורי ונצחי. יתר על כן, הבוז שרחשה להסברים שחזרו ונשענו על האופי הלאומי או הזהות הלאומית הגרמנית לא עלה בקנה אחד עם דימויים פופולריים, ולעתים אף אקדמיים, של היהודי והישראלי, וייתכן שעדיין איננו מתיישב עמם.⁵⁹

במקום הסברים אלה היא התעקשה מלכתחילה על קטגוריות כלליות, ולא לאומיות, של ניתוח היסטורי ופסיכולוגי, בהתבוננה במאורעות מפרספקטיבה של תהליכים אוניברסליים ויכולות אנושיות. ב־1945 קבעה כי: 'המציאות היא כי "הנאצים הם אנשים ממש כמונו"; הסיטו הוא שהם [...] הוכיחו מעל לכל ספק למה מסוגל האדם'.⁶⁰ יאה אשר יאה תוקפה של עמדה זו, התיאור המאוחר יותר ומעורר המחלוקת של איימן במונחים 'רגילים' של ביורוקרט משעמם ו'חסר מחשבה' ביסודו, נבע מהנחות אלה ואיים קשות על העמדה הוותיקה יותר, שאולי עושה דמוניזציה רבה יותר לדמותו, אשר עמדה בבסיס המודל הרווח וייתכן שעדיין עומדת בבסיסו. קיימים חילוקי דעות בין מלומדים לגבי השאלה אם יש או אין רצף באופן שבו מדמינת ארנדט את הרוע,⁶¹ אולם אין ספק כי המעבר החד בין הביטוי 'הרדיקלי' לביטוי 'הנבאלי' של הרוע לא התקבל היטב, אפילו כאשר לא תמיד הובן לאשורו. בעיני רבים נתפסה ארנדט, בטעות

- 57 S. E. Aschheim, 'Post-Holocaust Mirrorings of Germany: מבוסס ראו את מאמרי Hannah Arendt and Daniel Goldhagen', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 26 (1997), pp. 345–353
- 58 S. E. Aschheim, 'Archetypes and the German Jewish Dialogue: Reflections Occasioned by the Goldhagen Affair', *German History* 15(2), pp. 240–250 (1997); ראו את מכתבה של ארנדט לבלומנפלד מיום 19 ביולי 1947, בתוך H. Arendt and K. Blumenfeld, '...In Keinem Besitz verwurzelt', p. 43
- 59 H. Arendt, 'Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps', *Essays in Understanding*, p. 235
- 60 M. Zimmermann, 'Chameleon and Phoenix: Israel's German Image', *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 26 (1997), pp. 265–280
- 61 H. Arendt, 'Nightmare and Flight', *Essays in Understanding*, p. 134
- R. Bernstein, 'From Radical Evil to Thoughtlessness', *Hannah Arendt and the Banality of Evil: From Superfluosity to Thoughtlessness*, pp. 137–153 (1997); על התחבטויותיה המוקדמות עם סוג כזה של נטייה לעשות דמוניזציה, ראו פרק 6 בספרי S. E. Aschheim, 'Hannah Arendt and Karl Jaspers: Friendship, Catastrophe and the Possibilities of German-Jewish Dialogue', in *Culture and Catastrophe*, pp. 97–114 (1997). ראו מאמרי S. E. Aschheim, 'Nazism, Culture and The Origins of Totalitarianism' (לעיל הערה 52).

לדעתי, כממעטיה בגודל ההתרחשות וכמבייתת את הטבע המפלצתי והבלייתואר שלה. זה היה מקור אמתי למתח נרטיבי. באותה נשימה שבה עיצבה את השיח על הרוע, ארנדט גם צפתה את הבעייתיות שתיווצר וניסתה לפזר את המסתורין סביבו. אכן, בדיון שלה ביוזנראט נתפס טשטוש ההבחנה המקודשת כמעט בין קרבנות למעוולים כפגיעה בנקודות רגישות במיוחד, אף על פי שהיא מיקמה טשטוש זה בהקשר רחב יותר של קריסה מוסרית כללית המתרחשת בתנאים הקיצוניים של חברה טוטליטרית. יתרה מזאת, בשלב מוקדם מאוד הזהירה ארנדט כי הטבע הייחודי של הזוועות עלול ליצור תרבות צדקנית של קרבנות, מה שאכן קרה (וראו את התחרות האבסורדית הנוכחית על המצב הקרבני של קבוצות שונות ככלי בפוליטיקה של זהויות). באוגוסט 1946 כתבה את הדברים הקשים ביותר הללו:

בני האדם פשוט אינם יכולים להיות חפים כפי שהיו לפני תאי הגזים (המלווה בריבית הדוחה ביותר היה חף מפשע כמו העולל הרך, מכיוון שאף פשע אינו מצדיק עונש כזה). אנו פשוט איננו ערוכים להתמודד, ברמה אנושית פוליטית, עם אשמה שהיא מעבר לפשע ועם חפות שהיא מעבר לטוהר ולצדק [...] אנו היהודים נושאים את עולם של מיליוני חפים מפשע, ושל הסיבות שמכוחן כל יהודי החי היום יכול לראות עצמו כהתגלמות התום.⁶²

ארנדט, אם כך, לא הייתה מוכנה להפריד או להעניק פריווילגיה מוחלטת להיסטוריה ולסבל של העם היהודי, אף על פי שהטעימה את החידוש הרדיקלי שבמעשי ההשמדה. אפילו בהקשר של ניתוח הרציחות התעקשה להציב את הציונות בהקשר רחב יותר של מעשי עוול. בעוד שטענה כי 'מדינת ישראל [...] בשום פנים ואופן לא צמחה אך ורק [...] מתוך הצורך',⁶³ היא זכרה היטב את המחיר הנורא של הצורך הזה. כפי שכתבה ב'מקורות הטוטליטריות': 'לאחר המלחמה התברר כי השאלה היהודית, שנחשבה תמיד לבעיה ללא פתרון, אכן נפתרה – דהיינו, באמצעים של אכלוס ומאחר יותר כיבוש שטח – אולם לא היה בכך פתרון לבעיית המיעוטים או למצב של היעדר מדינה. נהפוך הוא, כמו יתר המאורעות ההיסטוריים של המאה שלנו, בפועל, פתרון השאלה היהודית רק יצר קטגוריה חדשה של פליטים, הערבים, וכך הגדיל את מספרם של חסרי המדינה ומשוללי הזכויות בעוד 700,000 עד 800,000 אנשים'.⁶⁴

מפרספקטיבה היסטורית נראה שארנדט אכן לא יכלה להתערות בירושלים, לפחות לא בשנים הראשונות, כאשר המדינה והחברה הישראלית היו בהתהוותן. תהליך של

62 מכתב (מס' 43) ליאספרס מיום 17 באוגוסט 1946, בתוך *Correspondence*, pp. 52–56 (הציטוט מופיע בעמ' 54).

63 מכתב (מס' 277) ליאספרס מיום 5 בפברואר 1961, בתוך *Correspondence*, p. 423

64 H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 290

בניין אומה מעודד נרטיבים מושלמים, הרואיים, הומוגניים. הוא לא יכול היה להכיל, לדעתי, את האפיקורסות שלה, או את העמימות וטשטוש הגבולות שלה. עם זאת ייתכן שהיום, בתרבות אינטלקטואלית בטוחה ובוגרת יותר, ההופכת להיות ביקורתית ואירונית כלפי עצמה יותר ויותר – במיוחד משהיא מתקיימת לצד משטר דוגמטי ובלתי סובלני בעליל – עשויה להיות נכונות גדולה יותר לקבל לא רק את תובנותיה של ארנדט על החוויה היהודית המודרנית ועל רצח העם שבוצע על ידי הנאצים, אלא גם את אבחנותיה הכלליות לגבי הסכנות הטמונות בהומוגניות ולגבי החשיבות של מרחב פוליטי חופשי ופלורלי.⁶⁵

מכל מקום, לנו בירושלים אין עוד צורך לעשות דמוניזציה לארנדט וגם לא, מצד שני, לקדש אותה. אינני מציע לקרוא רכבת מהירה על שמה או להדפיס את דיוקנה על בולי דואר, כפי שעשו בגרמניה.⁶⁶ וללא ספק עדיין לא הגיע זמנה של נבואתו של קרל יאספרס מ־1963, אז כתב לארנדט: 'יום יבוא, שאותו לא תזכי לראות, ובו היהודים יקימו לך אנדרטה בישראל [...] וינכסו אותך לעצמם בגאווה'.⁶⁷ למיטב ידיעתי עדיין אין ולו פסל. ברם אין לי ספק כי הבשילה העת לעיסוק ביקורתי ואוהד גדול יותר בהגותה.

תרגמה אנאלו רובין

65 ניצניה של נכונות זו כבר הופיעו. כך עדי אופיר, המצטט את ארנדט המתריעה כי 'פתרונות טוטליטריים עשויים בהחלט לשרוד גם לאחר נפילת המשטרים הטוטליטריים', מוסיף כי 'אכן, הם שרדו, אפילו במדינתם של הניצולים'. ראו: A. Ophir, 'Between Eichmann and Kant: Thinking on Evil and Arendt', *History and Memory* 8(2) (Fall-Winter 1996), pp. 89–136; באותו כרך מיוחד של כתב העת 'היסטוריה וזיכרון' העוסק בארנדט מופיע גם מאמרה המבריק של ליאורה בילסקי, המפגין הבנה ביקורתית ומתוחכמת של ארנדט, כמו גם נכונות יכולת להשתמש בקטגוריות שיצרה בדרכים שלא היו מתאפשרות עשר שנים קודם לכן, ראו L. Bilsky, 'When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections of Hannah Arendt's Concept of Judgment', *ibid.*, pp. 137–174

66 ראו R. Hilberg, *The Politics of Memory*, p. 147; בשיחה ביום 4 בנובמבר 1997 הביאה אנטוניה גרונוברג (Gruenenberg) לידעתי כי 'חנה ארנדט' הוא שמה של רכבת בין־עירונית מהירה הנוסעת משטוטגרט להמבורג־אלטונה ובדרכה חזרה מקייל לשטוטגרט. בולי הדואר, כך דיווחה, אזלו מן השוק.

67 מכתב (מס' 338) מיום 25 באוקטובר 1963, בתוך *Correspondence*, p. 527