

## האינטלקטואלים היהודיים בשיח הציבורי על משפט אייכמן

מאמר זה עניינו בתחילתו של הדיון בשאלת הקשר בין השואה ומדינת ישראל שנמשך למעלה משלושים שנה. דיון זה הינו בעל משמעות חשובה מאוד לגבי הזהות היהודית כתופעה כוללת ורבגונית, הנתונה בתהליך מואץ של שינויים מאז השואה והקמת המדינה.

השיח הציבורי בשאלת היחס בין מדינת היהודים ושואת היהודים החל עם חטיפתו, משפטו והוצאתו להורג של אדולף אייכמן. באותן השנים שבין 1960 ל-1964 התנהל הדיון סביב פרשה זו בשלושה שלבים ומישורים: הראשון – המשפטי – עסק בחוקיותו של מעשה החטיפה ובסמכותה של מדינת ישראל לשפוט אותו על-פי החוק הבינלאומי; השני – המוסרי – שעניינו היה פסק-הדין וביצוע גזר-הדין; והשלישי – הלאומי – בעקבות סערת הרגשות שעורר ספרה של חנה ארנדט אייכמן בירושלים: על הכנליות של הרשע.<sup>1</sup>

בשני שלביו הראשונים היה הדיון כלל-ציבורי ועסקה בו העיתונות בארצות-הברית, באירופה המערבית וגם בגוש הסובייטי. בשלב השלישי הוא היה בעיקר פנימי יהודי. בדיון זה, שבו נטלו חלק חשובי האינטלקטואלים היהודים בארה"ב ובאירופה, נתגלה מעין "דיסוננס קוגניטיבי" שאפשר לכוונתו גם "דיסוננס קיומי". שהרי מצד אחד הוא התנהל בקרב ציבור יהודי אשר זכה אחרי המלחמה למעמד כלכלי, אזרחי ותרבותי שטרם נודע כמוהו בתולדות ישראל בתפוצותיו, ואשר מפני כך היה מעוניין להרחיק את זיכרון השואה שהיה עלול להבדיל אותו מסביבתו. אולם מצד שני, הלהט והזעם של הביקורת על דעותיה של ארנדט גילו כי ההרחקה אינה אדישות, עד כמה עמוק חברי אסון השואה בתחושותיו של העם, ועד כמה ציבור זה עדיין נתון בפסיכולוגיה של מצור בתוך החברה החיצונית. טענתה של ארנדט נגד ההנהגה היהודית באירופה עלולה הייתה לפגוע בתדמיתו של היהודי כפרט וככלל בסביבתו. ועל כן אולי זו הסיבה לכך שהדיון היה נסער ומרכזי בתפוצות, ואילו בישראל נודעה לו חשיבות שולית בלבד; תופעה הנובעת לא רק מן העובדה שספרה של ארנדט לא תורגם לעברית, אלא קשורה בעצם קיומה של המדינה, המשחררת את היהודי במידה גדולה מן הצורך לעמוד במבחן הסביבה הלא-יהודית. בכל אופן, הרגישות שגילו המוסדות היהודיים כלפי דעת הקהל בארה"ב הביאה את היועצד היהודי האמריקני לעקוב במשך שנתיים, בין מאי 1960 עד יוני 1962, מאז החטיפה ועד ההוצאה להורג, ולערוך סקר דעת העיתונות. המחקר הקיף אלפיים

1. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. The Viking Press, New-York 1963.

עיתונים כלליים. העיתונות היהודית לא נכללה בו.<sup>2</sup>

עורכי הסקר הסבירו את עמדת מוצאם בשורה של שאלות שנשאו אופי של טענה כלפי העולם הדמוקרטי הנאור שנלחם נגד הפשיזם – שאלות העומדות עדיין במוקד הדיון הציבורי וההיסטורי בימינו אנו, ובעצם ניסוחן הפומבי כבר הובלט קו ההגנה על המעשה שעשתה מדינת ישראל. ואלה היו השאלות: מה הייתה עמדת ארה"ב והמדינות החופשיות כלפי המשטר הנאצי בשלביו הראשונים? האם ממשלת ארה"ב הייתה מוכנה לתמוך במתנגדי המשטר הנאצי בגרמניה? מה היה יחסה של ארה"ב כלפי מדיניות הפיוס ביחס לגרמניה? האם העולם החופשי עשה כל מה שביכולתו כדי להעניק מקלט לפליטים היהודים שנמלטו מגרמניה? האם הימנעותם של המדינאים ודעת הקהל מהוקעת המשטר הנאצי אינה עושה אותם שותפים, בעקיפין, להתחזקותו והישרדותו? האם העולם הנאור למד לקח מן הפרשה האומללה הזאת לגבי העתיד? – כלומר, עד כמה השתיקה המדינית והאינרציה העממית עלולות לגרום, בתנאים מסוימים, לחזרה על אותם המעשים שאייכמן מסמל אותם? כמוכן, לשאלות אלה לא ניתן מענה, אולם הן מצביעות על קו הגנה תקיף לגבי מדינת ישראל, שאותו נקט 'הוועד היהודי האמריקני'. וזאת בוודאי הודות להסכמה שהושגה בראשית שנות החמישים בין ראש ממשלת ישראל, דוד בן-גוריון, לנשיא הוועד יעקב בלאושוטיין, באשר למכלול היחסים בין מדינת ישראל והתפוצה היהודית.<sup>3</sup>

באשר לממצאים של הסקר עצמו, הגיעו העורכים למסקנות הבאות: הם גילו בסיפוק כי, בדרך כלל, העיתונות ברובה גילתה אהדה והבנה לנחישות רצונה של ממשלת ישראל לרדוף את אייכמן ולהביאו למשפט. לעומת זאת הם גילו גם כי אותה עיתונות עצמה שחייבה את מעשה החטיפה מתנגדת לשיפוטו של אייכמן בישראל. עיתונות זו טענה, כי בסירובה של ממשלת ישראל למסור את אייכמן למשפט בפני בית-דין בינלאומי יש משום פגיעה בעקרונות המשפט והצדק הנהוגים בעולם המערבי.

בהקשר לדעתה של העיתונות להעביר את משפט אייכמן מן המסגרת הלאומית היהודית אל המסגרת הבינלאומית, גילו עורכי הסקר נטייה הולכת וגוברת במאמרי המערכת לקשור את אסונם של היהודים במושג ה"טוטליטריות" (totalitarianism) – מושג אשר נשאל בוודאי מספרה הידוע של חנה ארנדט על מקורות הטוטליטריות, הן הפאשיסטית והן הקומוניסטית. לדעתם, באמצעות מושג זה ביקשו מעצבי דעת הקהל הלא-יהודים להעניק לשואה משמעות אוניברסלית, בדומה להפלייה על רקע גזעני או רדיפות ודיכוי מסיבות דתיות או פוליטיות. וזאת תוך כדי התעלמות מן

2. The Eichmann Case in the American Press, Institute of Human Relations, The American Jewish Committee, 1962.

3. ראה גם את הסקר שפירסמה הליגה נגד השמצות ואשר הקיף ארצות רבות באירופה ואסיה בנוסף לארה"ב. הסקר הזה נערך וסוכם תוך כדי המשפט. ממסקנות הסקר עולה מעין יאנחת רווחה לנוכח העובדה כי החששות שהחטיפה והמשפט של אייכמן יגררו מחדש גלים של אנטישמיות כלפי היהודים – נתברו. וגם הובע הסיפוק האירוני כי השמדת עם הוכרה כפשע בחוק, לפחות על-ידי אומה אחת בעולם המתורבת – במדינת ישראל. ראה:

*The Impact of the Eichmann Trial - Facts, Reports on Organized Antisemitism*. Published by the Anti-Defamation League of B'nai Brith, Aug.-Sept. 1961, vol. 14, no. 4.

העדויות במשפט, אשר תמציתן נמסרה בעיתונים אלה, ואשר עוררו את השאלה, מדוע פקד גורל זה במיוחד את היהודים.

בהמשך לכך, הדגישו עורכי הסקר כי אפילו המושג 'אנטישמיות' לא הופיע ברוב העיתונים, אלא רק אצל אנשי מערכת ספורים. ועל כך אפשר להוסיף, כי אין כמו עובדה זו כדי להבליט את היחס המיוחד של החברה הכללית כלפי היהודים בחברה המודרנית, יחס שהיה דר'משמעי וגם דיאלקטי: אמנציפציה מחד גיסא ואנטישמיות מאידך גיסא.

עורכי הסקר הסבירו התעלמות זו בכך כי האנטישמיות כתופעה מדינית זרה למסורת הפוליטית האמריקנית, להבדיל כמובן מן התחושות העממיות האנטישמיות, שהיו נפוצות מאד לפני מלחמת העולם השנייה בארצות-הברית. לעומת זאת, מאז תום המלחמה מתנהל בחברה זו, לדעת העורכים, מאבק פוליטי נגד כל סוגי ההפלייה על רקע גזעי שיש להם משמעות כללית ואוניברסלית. האנטישמיות הבלתי רציונלית כסיבה להשמדה היא אפוא יוצאת דופן מבחינה זו, ועל כן בלתי מקובלת. זוהי בוודאי הסיבה, סבורים היו העורכים, לכך שהעיתונות הכללית התעלמה ממספר תופעות ייחודיות מכאיבות אשר נדונו בבית-המשפט, כמו אופיו המיוחד של הנאציזם, שהתגלו באמצעות יחסו כלפי היהודים: העובדה כי שישה מיליון יהודים סומנו מראש כנידונים למיתה על-ידי המדינה הנאצית, והעובדה כי דמם הותר (were permitted to die) על-ידי העולם המערבי הנאור.<sup>4</sup>

המחשבה העולה מדברי סיכום אלה מצביעה על העובדה, כי כבר בראשית שנות השישים הסתמן הקו המפריד בין שתי הדרכים להבנת השואה: הגישה האוניברסלית והגישה הפרטיקולרית. הראשונה – הרואה בשואה תופעה כלל אנושית השייכת לחברה המודרנית, והשנייה – המבקשת להדגיש את ייחודה היהודי בתוך התופעה הכללית המודרנית של ההשמדה ההמונית. אולם כבר כאן ראוי להדגיש כי בשלב זה, בשנות השישים, האוניברסליסטים היו בעיקר לא-יהודים, ולתפיסתם לא הייתה שום השלכה לגבי מהות הקיום היהודי ככלל אתני-לאומי – כפי שנראה בהמשך זוהי בעיה יהודית פנימית. כאשר לתגובה בחברה היהודית למעשה חטיפתו של אייכמן, הרי זו הייתה מעורבת. מצד אחד הובעה התפעלות מן התחכום, נחישות ההחלטה ואומץ הלב שגילו ממשלת ישראל ושירותי הביטחון שלה, ומצד אחר הופגנה דאגה לשמה-הטוב הבינלאומי של המדינה, אשר ביצעה את מעשה החטיפה, בצד החרדה למשמעות הדבר לגבי מעמדם של היהודים בתפוצות ויחסיהם עם מדינת ישראל. הפן הראשון של התגובה היה נסתר, הפן השני זכה לתשובות והסברים מתוחכמים בתחום המשפט הבינלאומי, ואילו הפן השלישי הפך לדיון עקרוני בשאלת מעמדה של המדינה היהודית בקרב העם היהודי. ועל כך נדון כאן.

דברים פומביים ומפורשים כתב בנושא זה, וברוח זו, אוסקר הנדלין, פרופסור להיסטוריה אמריקנית באוניברסיטה היוקרתית הרווארד. הוא פירש את הסמכות שנטלה על עצמה ממשלת ישראל לפעול למען לכידתו והענשתו של אדולף אייכמן בשם העם היהודי כמעשה המסכן את שלום היהודים בעתיד. שהרי בכך היא כאילו פטרה את העולם הנאור מן הדאגה לשמירת זכויותיהם של היהודים כבני אדם

וכאזרחים. במשך למעלה ממאה שנים הומחשו המחאות נגד הפוגרומים, השחיטות וצורות פחות חמורות של הפליה על-ידי השכנוע הפנימי של האנשים המתקדמים כי אלה אינם פשעים שכוונו נגד היהודים או הארמנים בלבד, אלא נגד האנושות כולה: "הפנייה הייתה אל המצפון והאינטרס המשותף בקיום היושר האנושי". בניגוד למסורת זו, המעשה אשר עשתה מדינת ישראל פירושו הצהרה כי מעתה היא הנוטלת על עצמה את מלוא האחריות למעמדם, ביטחונם וזכויותיהם של היהודים אשר מחרן לגבולותיה. על כן העיקרון של האחריות הליברלית-האוניברסלית לשלומם של היהודים ננטש, ו"קו ההגנה עליהם נעשה צר יותר כתוצאה מן הנטייה הפרוכיאלית"<sup>5</sup>.

דברים אלה נכתבו פחות מדור אחרי השואה, כאשר כבר היה ברור לכל כי רצח יהודי אירופה לא זעזע את מוסר החברה המערבית ולא הביא את המערכת הפוליטית שלה, במיוחד את מנהיגותה ההיסטורית, למעשים נמרצים, מיוחדים, להצלת אלה שניתן היה להצילם. ואולי דבר זה קרה דווקא מפני אותה המסורת המערבית-הליברלית האוניברסלית, אשר סירבה להכיר בכיעה היהודית הפרטיקולרית ולנקוט פעולות מיוחדות נגד הנאצים עוד לפני שהחלו בהשמדת היהודים.

כאן לפנינו דוגמה כיצד האידיאולוגיה האנטי-לאומית, שלא הייתה רחוקה מן האנטי-ציונות הנחרצת של ה'מועצה האמריקנית', היכתה בסטוריים היסטוריון חשוב כמו אוסקר הנדלין. אולם בכך לא תמה מסכת טיעונו נגד חטיפתו של אייכמן על-ידי ממשלת ישראל.

בהמשך דבריו הוא יצא נגד הנטייה לנורמליזציה אשר מתגלה אצל כל אותם יהודים, והם הרוב, כולל רבים ב'וועד היהודי האמריקני', שהנדלין היה קרוב אליו. לדבריו, 'יחודו של העם היהודי בכך שהוא מתח קו הפרדה בינו לבין העמים האחרים אשר התקיימו על החרב, בעוד שהוא ביקש לחסות בצל המוסר האוניברסלי. בתור היסטוריון, הוא ייחס תכונה זו לעובדה, שליהודים לא הייתה מדינה ולכן לא עמדו בפני פיתוי השימוש בכוח צבאי. אולם מעבר לנימוק מדיני ומעשי זה, הנדלין גם היה משוכנע, כי ביהדות כאמונה, לפי הבנתו, קיימת מערכת ערכים מוסריים עליונים מחייבים. והנה המדינה היהודית היא אשר קלקלה את המציאות המוסרית-האידיולית הזו, שהייתה פרי השקפת עולמו ותרבותו המערבית של אוסקר הנדלין. בצער רב הוא השקיף על ה"מוסר הכפול" של בני עמו, אותם המופיעים כפציפיסטים, אולם מתגלים כתומכים במלחמה יזומה של מדינת ישראל, כמו מבצע סיני; אלה שהם נגד עונש מוות בדרך כלל, אולם תומכים בו כלפי אלה אשר פגעו בבני דתם (co-religionists), ואלה אשר מפגינים תמיכה בקודים של מוסר בינלאומי, אולם מגינים על זכותה של אומה יהודית ליטול את החוק בידיה. לדעתו, תופעות אלו כשלעצמן מורות על מפנה טרגי הקורא לחשבון-נפש עצמי.

הטענה כי היהודים בתור עם בלא מדינה ובלי חרב השליכו את ייבם על המוסר האוניברסלי אשר בו האמינו כערך עליון, מתייחסת, כמובן, למאתיים השנים האחרונות בהיסטוריה של אירופה, שבהן החל תהליך האמנציפציה היהודית. זו כמובן אמת, אולם לא כל האמת. שהרי הנדלין השליך את תפיסת העולם של היהדות

הליברלית המערבית, במיוחד הגרמנית, על כל העם היהודי. הוא התעלם מכך, שלגבי מיליוני יהודי מזרח אירופה ומאות אלפי היהודים באסיה ובאפריקה, לא הייתה למוסר אוניברסלי זה כל חשיבות או משמעות. יהדות עממית זו, אילו ניתנה בידיה הברירה לבחור בין החיים על החרב של עצמם או ההישענות על המוסר האוניברסלי של זולתם, היו בוודאי בוחרים באפשרות הראשונה. הסמכות שנטל לעצמו להשליך מערכת ערכים של יהודי המערב על העם היהודי המזרחי (המזרח-אירופי והאפרו-אסייתי)<sup>6</sup>, מקורה לא במעט בתחושת ההתנשאות של יהדות זו, ובמיוחד האינטלקטואלים שביניהם, על בני דתם המזרחיים. אלא שעיקר העניין אצל הנדלין אינו בפסיכולוגיה, אלא באידיאולוגיה האנטי-לאומית שלו.

במאמר נוסף שפירסם כעבור שנה, בזמן שמשפט אייכמן כבר התנהל בישראל, הוא יצא להתוכח עם מתנגדיו האינטלקטואלים הציונים, אשר ביקרו אותו על מאמרו הקודם.<sup>6</sup> לא מקרה הוא כי המאמר ראה אור בפירסום של 'המועצה האמריקנית למען היהדות', משום שהרעות שהובעו בו תאמו לחלוטין את השקפת עולמה. הנדלין ראה את משפט אייכמן לא כדבר העומד בפני עצמו, אלא כניסיון של ממשלת ישראל להשתלט על התפוצה היהודית. וזאת מפני העמדה העקרונית המסתתרת, שעליה התבססה שאיפה פוליטית זו, והיא, שרק המדינה מוסמכת לייצג את העם היהודי כישות לאומית (National Entity).

כל זה נאמר בפיו כדי לנגח את יריביו הציונים, אשר לדעתו נמצאו בשאלה זו במצב של התגוננות, ועמדתם הייתה לרוב דר-משמעית. עם זאת, ההיגיון של השקפת עולמם החזיר אותם שוב ושוב אל אותה העמדה, והיא, שהיהודים בכל מקום שהם נמצאים בו אינם רק בני אותה הדת (Co-religionists), כעין ישות נוצרית קתולית, אלא עם אשר המשותפים אליו קשורים זה לזה על-ידי שיוכם הלאומי, ומדינת ישראל הינה המכשיר הפוליטי היחיד שבאמצעותו האינטרסים הקולקטיביים שלהם באים לידי ביטוי ומימוש.

עמדה עקרונית זו של הציונים האמריקנים, והחתימה של ממשלת ישראל למימושה, אפילו באמצעות פעולות בלתי חוקיות לפי החוק הבינלאומי, מסכנת את קיומם של היהודים בחברות המתקדמות. בנוסף לטענה שהעלה במאמרו הקודם, כי מדיניותה של ממשלת ישראל צימצמה את היקף אחריותן של הממשלות הנאורות לשלומם של היהודים, הוא העלה אפשרות של סכנה נוספת המאיימת על קיומם באותן ארצות. לדעתו, מדיניות זו עלולה להביא לביטול או צמצום של זכות היהודים למעמד של שוויון אזרחי, שפירושו שהמדינות לא תהיינה מחויבות כלפיהם יותר מאשר לתושבים השוהים בתחומם. מעניין לציין, כיצד טענות שהושמעו על-ידי החלק האנטי-ציוני באנגליה נגד הצהרת בלפור, חוזרות על עצמן כעבור קרוב לחמישים שנה, ובתנאים היסטוריים שונים לחלוטין – אחרי השואה, לנוכח המדינה היהודית ואל מול יהדות המערב שנהנתה מעמדה של כוח פוליטי ומכובדות חברתית. ההסבר לתופעה זו נעוץ בסיבות היסטוריות, שיקולים פוליטיים ומצבים נפשיים: מן הבחינה הרעיונית יש לה שורשים עמוקים בהשקפות האנטי-לאומיות

Oscar Handlin. The Ethics of the Eichmann Case. *Issues*, Winter 1961, The American Council for Judaism. .6

של חלקים מסוימים בעם היהודי; מן הבחינה המדינית היא נובעת מן החשש, שהיה נפוץ בקרב היהודים באותן שנים, להיקלע למצב של "נאמנות כפולה"; ומן הבחינה הפסיכולוגית היא מבטאת מצב נפשי של חשש, האופייני לקיומו של מיעוט, במיוחד מיעוט שטרם השתחרר מתחושתו הגלותית.

על כן גם הפעם הזאת, כמו בעבר הרחוק, מאז ראשית המאבק על האמנציפציה שניהלו אותו יהודים בעלי השקפה ליברלית או סוציאליסטית, נמצא הפתרון בקבלת העקרונות האוניברסליים ונטישתם של העקרונות השבטיים והלאומיים. שאם לא כן המעשה של ממשלת ישראל והדומים לו שעוד עלולים להתרחש בעתיד, יביאו לא רק לערעור מעמדם של היהודים אלא גם לכידודו של הסבל היהודי. כלומר אפשר לומר בעקבות הנדלין, כי קיימת סכנה שהעם היהודי "לכדו ישכון" לא רק באמונתו, אלא גם בסבלו. ואין זה מקרה, כי כהוכחה לעמדתו האוניברסליסטית הנדלין מזכיר את פרשת הילד מורטרה, את משפט דרייפוס ואת פוגרום קיישוב, שבהם התייצבה דעת הקהל הנאורה לצד היהודים, אולם הוא מתעלם ממה שקרה בזמנו במלחמת העולם השנייה, כאשר היהודים ננטשו על-ידי אותה דעת קהל עצמה.

מכל מקום, החשובה לדיוננו היא העובדה כי על-פי הנדלין, החששות שהביעו יהודים מחוגים מסוימים ערב הצהרת בלפור מתממשים ולובשים אופי מאיים בגלל מעשיה של המדינה הנושאת את רעיון הלאומיות היהודית הכוללת.

לפיכך, לדעתו, דרושה הפרדה ברורה בין שתי המהויות היהודיות: זו הדתית של אזרחים שווי זכויות במדינות החופשיות, וזו של אזרחים במדינתם הלאומית.

ראוי לציין כי הנדלין לא היה בודד ומקורי בהשקפותיו. קודם כל, שאלת ה"נאמנות הכפולה" במובנה האזרחי-מדיני וגם הלאומי-רוחני העסיקה את יהודי ארה"ב וביניהם גם הציונים שבתוכם, ובאלה נדון בהמשך. כאשר להגדרת היהדות כדת בלבד, וההתנגדות הנחרצת לרעיון הלאומיות היהודית, קדמה להנדלין המוצעה היהודית האמריקנית.<sup>7</sup>

האידיאולוג של 'המועצה', הרב אלמר ברגר, יצא כמובן בתקיפות נגד המעשה של ממשלת ישראל, אם כי בניגוד להנדלין, גילה הבנה לרגשות אשר עמדו מאחורי החלטתה של ממשלת ישראל. אולם הבנה זו לא מנעה ממנו לטעון במפורש, כי ממשלה זו, המונעת על-ידי האידיאולוגיה הלאומית הציונית, אשר טוענת לקיומו של עם יהודי המיוצג על-ידי מדינת ישראל, מסכנת את קיומם של היהודים כאזרחים שווי זכויות במדינות החופשיות. והוא יצא בתביעה פוליטית ליהודים לא להיכנע לתכתיבה של ישראל, כשם שאסור להם, בשם חירותם האזרחית, להיכנע לתכתיבים של כל ממשלה אחרת, הפוגעים בהם, אפילו אם זוהי ממשלת ארה"ב.<sup>8</sup>

אלמר ברגר היה יריב ותיק של הציונות, עוד משנות הארבעים. בתקופה זו השפעת הארגון שעמד בראשו הייתה כמעט אפסית. על כן, גם אם פרוסקאור במכתבו אל בן-גוריון הביע חשש שמא פרשת חטיפתו של אייכמן תחזק ארגון אנטי-ציוני זה בקרב יהודי ארה"ב, יש לציין שהסכנה שבארגון זה לא הייתה רבה. לעומת זאת, אוסקר הנדלין, הפרופסור מהרווארד, היה אישיות מכובדת, אֶפּוֹלִיטִית, שדעותיו

7. ראה פרק ראשון בספרי, החיפוש אחר הזהות הלאומית.

8. Elmer Berger, The Eichmann Case Judgement: Meaning for Americans of Jewish Faith.

A.C.J. New York, March 28, 1962.

עלולות היו לעורר הד ציבורי. ועל כן הפולמוס של האינטלקטואלים הציונים היה מכון בראש וראשונה כלפיו.

על מאמריו השיבה המסאית והסופרת מרי סירקין (בתו של נחמן סירקין, מניח היסודות לסינתזה בין הציונות לסוציאליזם). נקודת המוצא בטיעונה הייתה מנוגדת לחלוטין לזו של הנדלין. לדעתה, סמכותה של המדינה היהודית לשפוט את אייכמן נבעה מן העובדה כי ה"פתרון הסופי", שאייכמן היה אחד מראשי מבצעו, היה מכון כלפי היהודים כעם, ולא כלפי יהודים אזרחי צרפת, פולניה או כל ארץ אחרת. כלומר, באורח פרדוקסלי, משתמע מטיעונה כי תפיסת היהודים, המפוזרים בעולם ואזרחי מדינות שונות, על-ידי הנאצים כאומה אחת, מעניקה את הסמכות למדינת ישראל לייצג את העניין הכללי-יהודי. כל זה אמור כמובן כלפי אלה, יהודים ולא יהודים, אשר אינם מכירים בקיומה של אומה יהודית. מרי סירקין וחבריה לא נזקקו לחיזוק השקפתם הכלל יהודית להוכחות כגון אלה. לגביהם, ולגביה במיוחד, היהודי החי בתפוצה שייך ברזומנית לשתי מהויות: המהות הקולקטיבית היהודית הכלל עולמית והמהות השנייה – האזרחית, המצויה בארץ בה הוא חי. על כן, לדבריה, הסמכות שנטלה לעצמה מדינת ישראל לשפוט את אייכמן בשם העם היהודי אינה מהווה התערבות בחייו של היהודי כאזרח בארה"ב או בכל ארץ אחרת, ומשום כך גם לא מסכנת את מעמדו בתור שכוה, כפי שטען אוסקר הנדלין. אילו ממשלת ישראל הייתה מבקשת לשפוט מישהו שביצע פשעים על ארמת ארה"ב נגד אזרחיה היהודים, הייתה בכך התערבות בלתי רצויה ואף מסוכנת, אולם, כאמור, פני הדברים הם שונים.

על כן, הואיל וקיימת ההפרדה בין שתי המהויות, שהן גם שתי רשויות, ישראל אינה מייצגת לדעתה את היהודים, כמו הנדלין ו'המועצה האמריקנית למען היהדות', שאינם רוצים בכך. ישראל מרברת בשם אותם היהודים, שנעשה להם העוול האיום, ואשר רוצים להתייחס אליו כיהודים. אבל אין זו מעורבות במובן הפוליטי או הלאומי, במשפט אייכמן, אלא התייחסות ריגשית ומוסרית עמוקה, אשר לדעתה איננה בלתי אמריקנית או בלתי יהודית, כפי שסבר הנדלין. ההיפך הוא הנכון: התייחסות זו היא בו בזמן גם אמריקנית וגם יהודית, כלומר אוניברסלית, שהרי התמיכה של רוב יהודי ארה"ב במעשה זה של מדינת ישראל אינה יוצאת דופן לגבי התנהגותן של קבוצות אתניות אחרות, בארה"ב, המגינות על האינטרסים שלהם. ולכידתו של אייכמן, הדגישה סירקין ברגש, היא הגנה על אינטרס יהודי ויש לה משמעות אוניברסלית, משום שיש במעשה זה פנייה אל מצפון האנושות על-ידי הערכה מחדש של התקופה הנאצית; מפני שעולה ממנו התביעה לצדק ביחסים בין אדם ואדם; ומפני שישראל, במעשה זה, העלתה את יגונו של העם היהודי אל מול המוסר האוניברסלי, ולבני אדם בכל מקום יהיה הרבה מה ללמוד על עצמם ועל העולם בו הם חיים מתוך ניסיונם הטרגי של היהודים.<sup>9</sup>

ההיסטוריון החברתי הידוע, בן הלפרן, מאוניברסיטת ברנדייס, שהיה חבר התנועה הציונית מימי נעוריו, יצא נגד הטענה הכוללת מצד יהודים ולא-יהודים בדבר היעדר

9. Marie Syrkin, Eichmann and American Jewry (A Reply to Oscar Handlin), *Jewish Frontier*, May 1961, pp. 7-12.

סמכותה המשפטית של ישראל לשפוט את אייכמן. דעתו הייתה, כי ביקורת זו הינה חלק בלתי נפרד ממערכת היחסים ההיסטורית בין העם היהודי לחברה הנוצרית הסובבת אותו. הביקורת, לדעתו, מקורה לא רק בעובדה שישראל שמה עצמה כמייצגת את קרבנות השואה, אלא גם משום שישראל הינה מדינה יהודית. ולחברה אשר במהלך ההיסטוריה האשימה את היהודים בצליבת המשיח, בהרעלת בארות, בשימוש בדמם של ילדים נוצרים לצורכי פולחן, לא נוח לראות בשוויון נפש כיצד היהודים מעמידים לדין את רוצחיהם. ואילו היהודים, בזה הוא התכוון במישרין להגדלין, היהודים המכופפים את ראשם אל מול רצונם הטוב או הרע של שכניהם הגויים, רועדים וזועקים מפני האפשרות שישראל עלולה לייצג אותם.

הלפרן, המטיח אשמה היסטורית על המבקרים הנוצרים ומביע זלזול ביריבו היהודים, מייצג בוויכוח זה את העמדה הציונית האקטיביסטית. ומתוך עמדה זו הוא קובע בסיפוק, כי הזמנים השתנו, וכבר מאוחר מדי לחזור אל החסות והביטחון של המעמד האזרחי השוויוני. מאז הקמתה של ישראל, אין העם היהודי יכול להסתתר עוד מאחורי חומות הגטו, אלא חייב, אם הדבר הוא לרצונם של רוב היהודים או לא, להגן על זכויותיו לשוויון מלא, למרות היותו עם שונה מעמים אחרים. מפני היותו עם שייחודו הוא פיזור בעולם, ההגנה על זכויותיו לא יכלה להצטמצם רק בגבולות הסמכות הריבונית של המדינות שבהן הוא חי, ומאז הקמתה של מדינת ישראל ההגנה על זכויות היהודים צריכה להיות מקובלת בחברה הבינלאומית כמו ההגנה על זכויותיהם של ההודים בדרום-אפריקה, שהיא עניינה של ממשלת הודו.<sup>10</sup>

בן הלפרן מרחיב אפוא את הנוסחה של מרי סירקין. היא טענה בשם מצב יהודי ספציפי בו מתקיימים זה בצד זה האינטרס של העם היהודי העולמי והאינטרס של היהודי כאזרח החופשי במדינתו. והיא הבדילה בין פשע הנעשה כלפי כל העם היהודי לבין פגיעה ביהודים כאזרחי אותן המדינות. לעומת זאת, בן הלפרן מעניק לפחות להלכה את הזכות למדינת היהודים להגן על זכויותיהם של היהודים בכל מקום בו הם חיים, בדומה לממשלת הודו. מעבר לכך, הלפרן רואה בצורה זו של התנהגות מדינית ביחסים בינלאומיים, בקשר למעמדם של מיעוטים לאומיים, הסדר עולמי רצוי אחרי הזעזועים והאסונות שעברו על החברה ככלל בין שתי מלחמות העולם.

אצל סירקין אפוא המעורבות של היהודים אזרחי ארה"ב במשפט אייכמן והזדהותם עם מעשיה של ישראל היא ריגשית בלבד, ואילו בשביל הלפרן ההתערבות של מדינת ישראל בעניין יהודי, החורג מתחום ריבונותה הטריטוריאלית והמדינית, היא לגיטימית מבחינת האינטרס הלאומי הכולל. באחד הדייונים בתקופה מאוחרת יותר בעניין זהותם של היהודים, קבע הלפרן את ההבחנה בין "האינטרס של היהודים והאינטרס היהודי",<sup>11</sup> שלא תמיד קיימת זהות או חפיפה ביניהם. במקרה הנוכחי, הלפרן דיבר בשם "האינטרס היהודי".

בצד הוויכוח האידיאולוגי בין האינטלקטואלים היהודים מן השורה הראשונה,

10. Ben Halpern, Reflections on the Eichmann Trial, *Jewish Frontier*, March 1961, pp. 30-35.

ראה גם: Shlomo Katz, Notes on the Eichmann Case, *Midstream*, Summer 1961, pp. 83-87.

11. ראה יוסף גורני, החיפוש אחר הזהות הלאומית, עמ' 205.

שהיה שייך לזמנו ובחלקו גם חלף עמו, נשמעה נימה ריגשית דקה, של אינטלקטואל צעיר ובלתי מוכר כמעט, שהייתה כעבור שנים למנגינה מרכזית. פול גייקובס, עיתונאי שפירסם את כתבותיו בעיקר בעיתונות לא יהודית, ביקר בישראל בזמן משפט אייכמן וממנו הוא הביא את רשמיו. לפי דבריו, בא אל המשפט כמי שהוא רחוק ומתרחק ממוצאו היהודי וכד כבד אינו מסכים עם החשדנות הפרוכיאילית והשבטית שמפתחת מדינת ישראל כלפי העולם הסובב אותה, אולם המשפט הביא אותו לעשיית חשבון־הנפש עם השקפת עולמו הקודמת, הן ביחסו כלפי מוצאו היהודי והן בביקורתו נגד מדינת ישראל, המפעילה אמצעים פוליטיים להגנה על אינטרסים יהודיים. כעבר הוא היה משוכנע כי ישראל משתמשת בשיטות מקיאבליות ומרושעות בתחום המדיניות הבינלאומית, אבל המשפט לימד אותו כי אמצעים אלה, אף־על־פי שהם פסולים ומסוכנים מעיקרם, הינם הכרחיים בתנאים היסטוריים מסוימים. מתוך הבנה זו הוא הגיע למידה גדולה של השלמה עם הגילויים של פרוכיאיליות, שוביניות וחשדנות במדיניותה של ממשלת ישראל. ומכאן הגיע אל מה שקראתי בשם הנימה שהפכה במרוצת הזמן למנגינה, אל הקשר בין תודעת השואה לבין הזהות היהודית. באולם של בית־המשפט עלו אצלו הרהורים בדבר זהותו היהודית האמריקנית. עד כה הוא היה בטוח כי הינו אמריקני אשר במקרה נולד כיהודי. מעתה התעוררה אצלו התהייה, האם החברה הלא־יהודית התייחסה אליו תמיד כיהודי שהוא במקרה גם אמריקני.<sup>12</sup>

כך נוצר אצל צעיר יהודי רדיקלי הקשר הגורדי הרגשי בין השואה היהודית והמדינה היהודית, אשר הודות לאמצעים שהפעילה זו הייתה השואה לחלק בלתי נפרד מן הזהות היהודית שלו. קשר זה יהפוך, כאמור, לנחלת הציבור כתודעה ההולכת ומעמיקה וכחוויה ההולכת ומתגברת במרוצת השנים, החל במשבר מלחמת ששת־הימים ב־1967.

לפנינו אפוא שלוש תגובות המייצגות את רוב דעת הקהל היהודית, אשר תמכה בזכותה של מדינת ישראל לשפוט את אייכמן. מבין שלושתן, זו של מרי סירקין, המבטאת את הלך־הרוח של הציונות האמריקנית, שפירושו היה הזדהות עם מדינת ישראל, היא שביטאה את הקונצנזוס היהודי בפרשת אייכמן. לעומת זאת, התפיסה הציונית המרחיבה של בן הלפרן, כמובן סמכותה המדינית של מדינת היהודים, הייתה רק חלקו של מיעוט קטן. התגובה השלישית, הלא־ציונית, אבל המציינת את התופעה של "חזרה בתשובה" כמובן הלאומי, היא שביטאה את ההתרגשות שאחזה את מחנה האינטלקטואלים היהודים לנוכח פירסום ספרה של חנה ארנדט, ובו נדון בהמשך.

בשלב זה אפשר לומר כי ניצבו כאן זו מול זו שתי השקפות אשר פרשת אייכמן שימשה להן הזדמנות נוספת להבליט את הניגוד העקרוני שביניהן. האחת – האנטי־ציונית, אשר ביקשה ליצור הפרדה מוחלטת בין מדינת היהודים ושואת היהודים, והשנייה הציונית, אשר ראתה ביניהן קשר, שיש בו גוונים שונים, והוא בלתי ניתן לניתוק. לפי הגישה הראשונה, מדינת ישראל אינה מדינתם של כל בני הדת היהודית,

12. Paul Jacobs, Eichmann and Jewish Identity, *Midstream*, Summer 1961, pp. 33-38. המאמר הועתק מן הירחון הליברלי־השמאלי *The New Leader*

חוץ מאלה הגרים בה. המשתמע מכך הוא שאין ישות יהודית שהיא אומה, אלא דת בלבד. לעומת זאת לפי הגישה השנייה, הנחת המוצא הקובעת היא כי קיימת אומה יהודית אחת, השואבת את אחדותה הלאומית, מעבר לייחוד הדתי, מן העבר, ההווה והעתיד המשותפים לכל היהודים. לפי תפיסה זו, מדינת ישראל היא המייצגת את האינטרס הכולל של העם היהודי, וזאת להבדיל מן האינטרסים החלקיים של יהודים שהם אזרחים שווי זכויות במדינות החופשיות שבענייניהם אין למדינה היהודית סמכות להתערב. יוצא אפוא לפי השקפה זו, שמנהיגי מדינת ישראל השלימו עמה, כי קיימת הפרדה בין ההזדהות עם לאומיות יהודית לבין הנאמנות האזרחית הטריטוריאלית. לפי זה, התודעה הלאומית היהודית היא מעין מבנה על אשר תחתיו מסתופפות האזרחויות השונות של היהודים. בלשון אחרת, תודעת הלאום היהודי, בתנאי הפזורה היהודית, היא אתוס מאחד ומלכד. במשפט אייכמן קיבל אתוס זה את מימושו המדיני ואת חיזוקו המוסרי. כך שלמרות הבדלי נימות בגישה הציונית – בין דוד בן-גוריון לבין נחום גולדמן,<sup>13</sup> בין גרשום שלום ובן-גוריון, בין מרי סירקין ובן הלפרן – השקפתם ביסודה הייתה אחת: סמכותה וחובתה של הריבונות היהודית לקיים משפט למי שעשה עוול לעם היהודי.

בין שתי השקפות יסוד אלו – הציונית והאנטי-ציונית – עמדה דעתה של חנה ארנדט אשר פירסומה בציבור בא לה בעקבות ספרה *אייכמן בירושלים – דין וחשבון על הבנליות של הרשע*, לאחר ששמה יצא כבר בין האינטלקטואלים כמה שנים קודם לכן.<sup>14</sup>

באורח פרדוקסלי, למרות שהספר עורר התרגשות מיוחדת בקרב הציבור היהודי בארה"ב, והביא לניתוק יחסים בינה לבינו, עד כדי רגיעה מוחלטת מדיון ציבורי נוסף בעניינים הנוגעים ליהודים בפומבי – חנה ארנדט מתייצבת בין שתי ההשקפות הקוטביות. שהרי נוכח הדעות הקיצוניות והחד-משמעיות שהביעה בספרה על המשפט בירושלים, הגיוני היה לצפות שתתייצב בצד שוללי המדינה היהודית ובין מגני מעשיה. ולא כן היה. וזה מעלה מחשבה על הפרדוקסים הטבועים באישיותה המסבירים את יחסה ליהודים, וזורים אור גם על השקפת עולמה הכללית, שעדיין ממשיכה לעורר עניין בקרב אינטלקטואלים במערב.

הפרדוקס הראשון נוגע ללשונו. זו אשר יצרה את הביטוי הטעון, "הבנליות של הרשע" – והנה נדמה לי כי היא עצמה, מפני סגנונה הקיצוני, נפלה במלכודת ה"בנליות של הרציונליות", לפי הגדרתי, חסרת הרגש וחסרת הרחמים, שמקורה יותר משהוא ברשעות הוא בשכלתנות, אשר ההגזמה בה מביאה גם לשטחיות. כך היא, אשר כה היטיבה לתאר את הניכור שהמשטר הטוטליטרי יצר בין הקרבן

13. הצעתו של נחום גולדמן להזמין כשופטים במשפט נציגים של מדינות אחרות שגם הן סבלו מן המשטר הנאצי זכתה לתגובה נרגזת ואף פוגעת מצד בן-גוריון. ראה חליפת מכתבים ביניהם מן ה-2.6.1960, ארכיון מורשת בן-גוריון.

הוויכוח ביניהם הוגדר בעיתונות כדו-קרב בן-גוריון – גולדמן: ראה הכורך 5.6.60; דבר הוויכוח 3.6.60; 5.6.60; למרחב 3.6.60; על המשמר 3.6.60; שערים 3.6.60.

14. ראה: Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil*, N.Y.: 1963.

וכן ראה: Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, N.Y. 1956.

לנוגשו, לקתה בעצמה לא כמעט בתכונה זו. וכך, בסגנון בנאלי ובאורח טוטאלי, היא יכלה להאשים, בהכללה, את ההנהגה היהודית בגיטאות בשיתוף פעולה למעשה עם הנאצים; להטיח דברי עלבון אישיים במנהיגים, כמו לרמוז שליאו בק התנהג כמו פיהרר גרמני; ללעוג למוצאו הגליצאי של התובע במשפט אייכמן, גרעון האוזנר; לתאר את השוטרים אשר שמרו על האולם שבו נערך המשפט כטיפוסים מזרחיים ברוטאליים, כמעט פשיסטיים, ולתאר ברוב זעמה את ההתקפה עליה בציבור היהודי כפסולת יהודית ייחודית.<sup>15</sup>

יתרה מזו, היא הייתה מסוגלת, תוך כדי המשפט, ולנוכח כל מה ששמעה וראתה בו, לייחס ליהדות ולמדינת ישראל תכונות גזעניות, מפני אי ההפרדה בין דת ומדינה, ובמיוחד מפני ההתנגדות ביהדות לנישואי תערובת.

יחס זה, שמקורו בהתנשאות אינטלקטואלית קיצונית, ואשר עליה הצביעו מבקריה בישראל, הוא שבאורח פרודוקסלי גרם לכך שתנקוט גישה שדופה וקלת ערך – בנאלית, אף כי לא הייתה שגרתית, כלפי מצב אנושי, שכדי לרדת לעומקו דרוש רגש חם ושיקול דעת ענייני, רב היקף ויסודי, על מנת להבין את הניואנסים השונים של המציאות המורכבת. אפשר להגדיר אותה בהקשר זה כמי שהייתה חסרה לה 'אהבת ישראל', כביטוי הידוע של גרשום שלום.<sup>16</sup> אפשר לטעון נגדה כי הייתה זרה להיסטוריה היהודית ועל כן לא הבינה כל אלה, או לומר זאת בלשונו של דן דינר, כי היא הייתה מחוץ ל"זיכרון ההיסטורי היהודי";<sup>17</sup> ואני הייתי אומר, שהיא הוציאה את עצמה מן הזיכרון היהודי הכולל, שהרי ראייתה ההיסטורית היהודית הייתה בעיקר "מערב-צנטרית", בתוקף תרבותה ומהלך חייה, או שהוציאה עצמה ממנו במודע. אולם ארנדט שהייתה מחוץ לזיכרון ההיסטורי היהודי לא הוציאה את עצמה מכלל האומה היהודית. זהו הפרדוקס השני באישיותה והשקפת עולמה. על אף הניגוד בין תרבותה ואורח חייה לבין ההווה הלאומית-תרבותית היהודית, על אף שאפשר להגדירה כאסימילטורית אקזיסטנציאלית, היא הייתה בעלת השקפה לאומית שלא הייתה רחוקה מזו של ההיסטוריון הלאומי הגדול שמעון דוכנוב, כפי שיתברר בהמשך הדברים.

כאן טמון הפרדוקס השלישי אצלה. והוא מתגלה ביחסה אל דוד בן-גוריון, ראש ממשלת ישראל. טינתה ועוינותה כלפיו היו מפורשים וגלויים לעין. היא האשימה אותו בביום המשפט מתוך צרכים לאומיים ישראלים, כפי שנראו לו, ללא קשר לעשיית דין צדק באייכמן, כפושע מלחמה, על-פי כללי משפט המקובלים בעולם הנאור. היא לא הסתפקה בכך, אלא גם הגדירה אותו כ"אידיאליסט מסוכן", האחראי לתופעות הניווט שנתגלו במדינה. וכהוכחה לכך היא הצביעה על 'פרשת לבון' הידועה, אשר התעניינה בה מראשיתה, כשנתיים לפני משפט אייכמן. לדעתה, שהייתה תמיד נחרצת, היה חשוד בעיניה כי ביום המשפט על-ידי קשור בערעור מעמדו בציבור בעקבות "פרשת לבון". כלומר, הייתה לה דעה שנקבעה מראש לגבי

15. Hannah Arendt, Karl Jaspers - *Correspondence 1926-1969*, eds. Lotte Kohler and Hans Saner, N.Y. - London, pp. 435-511.

16. Gershom Shalom and Hannah Arendt, "Eichmann In Jerusalem" - an Exchange of Letters. *Encounter*, January 1964.

17. דן דינר, Hannah Arendt Reconsidered: the Evil and the Banal in her Holocaust-Narration, (טרם פורסם).

אופיו של המשפט.<sup>18</sup> וייתכן מאוד שנוצר אצלה קשר פסיכולוגי ואפילו הכרתי בין "מזימתו" של בן-גוריון, מנהיג מדינת ישראל, לבין "מזימתם" של מנהיגי ה"יודנראטים", שאותם האשימה בשיתוף פעולה למעשה עם הנאצים. ועם זאת, בעניין המרכזי שהיה כרוך במשפט זה – זכותה של מדינת ישראל לשפוט את אייכמן, מפני שהיא מייצגת את העם היהודי – דעותיהם היו קרובות זו לזו. ההסבר טמון ללא ספק בהשקפתה הלאומית וב"נפתוליה" עם הציונות, שמהם נבע גם יחסה הרב-משמעי כלפי מדינת ישראל.

כאן הגענו, כך נדמה, אל הפרדוקס הרביעי של ארנדט, והוא יחסה אל הציונות. היא הצטרפה אל התנועה הציונית בשנות ה-30, אחרי עליית הנאצים לשלטון, בהשפעת ידידה, מראשי ציוני גרמניה, קורט בלומנפלד, ומתוך הכרה כי הציונות נותנת את התשובה לאנטישמיות של הנאצים. כפליטה בכפרים עברה במוסד עליית-הנוער. כבואה לארצות-הברית בראשית שנות ה-40 נפסקו קשריה המוסדיים עם התנועה הציונית. פרנסתה באה לה מעבודה במוסדות קהילתיים יהודיים ומכתיבה בעיתון של יוצאי גרמניה *Aufbau*. עם זאת, המשיכה להיות מעורבת בפוליטיקה הציונית. בשנת 1948 ניסתה לסייע ליהודה מגנס להפיץ את רעיון המדינה הדו-לאומית היהודית – ערבית. תמיכתה באידיאליזם המדיני של ברית-שלום הביאה אותה לכתיבת מאמר ביקורת קיצוני נגד תפיסת הציונות המדינית מהרצל דרך ז'בוטינסקי ועד בן-גוריון,<sup>19</sup> אולם בניגוד לתפיסתה האידיאליסטית את הסכסוך היהודי-ערבי, היא הייתה מיליטנטית קרובה להשקפת הציונות הרוויזיוניסטית בעניין החרם היהודי על גרמניה, שהנהגה הציונית לא הסכימה עמו; היא התייצבה לצדם של דוד פרנקפורטר והרשל גרינשפאן, אשר על דעת עצמם יצאו להתנקש בפקידים נאציים כדי לנקום את כבודם המושפל של היהודים; היא תמכה בפומבי, במאמרים שפרסמה בעיתון היהודי של יוצאי גרמניה, *Aufbau*, בראשית שנות ה-40, ברעיונו של הלל קוק, שליח הרוויזיוניסטים, להקמת צבא יהודי שילחם בנאצים; ועצם הצטרפותה לציונות באה, לפי דבריה, מפני שזו הייתה התנועה היחידה שהייתה לה תפיסה אקטיביסטית כיצד להגיב על הסכנה הנאצית.

אחד השורשים של תפיסה זו הייתה שלילת המנטליות הגלותית, שחנה ארנדט הודהתה עמה ולא נטשה אותה גם בימי משפט אייכמן. מנטליות זו הייתה בשכיחה התכונה ההיסטורית של העילית היהודית, שהרוטשילדים מצד אחד ומנהיגי הקהילות כמו ליאו בק, מצד שני, סימלו אותה, והיא הרצון לשתף פעולה עם השלטון ולהשליך את ייבם עליו. המנטליות של "משתפי פעולה" גרמה להם שלא ידעו להבחין בין אויבים לידידים בקרב הגויים. על פי מסורתם הדתית כל הגויים היו עוינים ליהודים, ועל כן סברו כי בקרבם ובשיתוף הפעולה עם המערכת הביורוקרטית של השלטון היה טמון ביטחונם. בתכונה גלותית זו, הנובעת ממצבו האי-נורמלי של העם היהודי, ראתה היא את הסיבה העיקרית לשיתוף הפעולה בין ההנהגה היהודית ובין המשטר הנאצי אשר סייע בעקיפין בהשמדה ההמונית. ראוי להדגיש, כי הביקורת שלה הייתה מופנית כלפי העילית הפוליטית והכלכלית

18. חנה ארנדט אל קרל יאספרס, שם, עמ' 423.

19. ראה Hannah Arendt, *Zionism Reconsidered*, in: *Zionism Reconsidered*, ed. Michael Selzer, London 1970.

היהודית, אשר חתרה לברית עם השלטון הקיים תוך התנכרות להמוני-העם שכתום ישבו היהודים. ועל כן יצא זעמה גם על בן-גוריון. במשפט אייכמן היא ראתה ניסיון מכוון, במיוחד מצדו של בן-גוריון, לגבש את המורעות והאחדות היהודית על-ידי חיזוק תודעת המתח ההיסטורי הקיים בין יהודים לגויים. את המגמה הזו היא שללה משתי סיבות: האחת הייתה בהשקפתה כי מאז היטלר חדלה האנטישמיות להיות מקובלת בתרבות המערב, ולכן היא לא תהווה עוד סיבה למתח ולהפרדה בין יהודים לגויים. והסיבה השנייה, החשובה לענייננו, הייתה לדעתה, בהקמת המדינה היהודית, אשר באה לבטל את המצב ההיסטורי הא־נורמלי ששרר ביחסים בין יהודים לגויים. ושינוי מנטליות גלוּתית זו, לדעתה, הוא מתנאי היסוד המוקדמים לקיום המדינה, אשר לפי עצם טבעה, כמדינה לכל דבר, "הפכה את היהודים לעם בין העמים, לאומה בין אומות".<sup>20</sup> כך, באורח פרדוקסלי, יוצא, לפי חנה ארנדט, שבן-גוריון, שעמד בראש מייסדי המדינה והיה שולל הגלות, טיפח למעשה את המנטליות הגלוּתית. והיא, לעומת זאת, עמדה על חשיבותה ההיסטורית של המהפכה הציונית שהקימה את המדינה היהודית. יתרה מזו, חנה ארנדט הכירה בכך כי למרות היעלמות האנטישמיות הפעילה אחרי המלחמה, הקמת מדינת ישראל היא הגורם הראשי בשינוי מערכת היחסים ההיסטורית שבין יהודים לגויים.

בנקודה זו היא נבדלה מחבריה האינטלקטואלים היהודים יוצאי גרמניה: ברונו בטלהיים, אריק פרום וגם אוסקר הנדלין. בניגוד להם, ומעבר לנימוקים לגליסטיים, היא סברה בתוקף, של ישראל הסמכות לשפוט את אייכמן, מפני שהיא מדינת היהודים. הפשע שאייכמן ביצע נגד העם היהודי, לדעתה, נושא אופי בינלאומי רק מפני שהעם היהודי היה מפוזר בטריטוריות שונות, וכל זמן שלעניין היהודי לא נמצא טוען מדיני-לאומי הרי ההלכה בחוק הבינלאומי, שעליה התבססו משפטי נירנברג, תופסת גם כלפי הפשעים שבוצעו ביהודים. אולם מאז משפטים אלה השתנו פני הדברים, "מאז שליהודים יש טריטוריה משלהם, מדינת ישראל, ניתנת להם הזכות והסמכות לשפוט את הפשעים שנעשו נגדם, בדומה לזו שיש בידי הפולנים על פשעים שבוצעו על אדמת פולין".<sup>21</sup> שהרי למרות כל הטיעונים הלגליסטיים נגד עריכת המשפט בירושלים, ברור ללא ספק כי הפשעים נעשו נגד היהודים מפני היותם יהודים, ללא כל קשר לשייכותם האזרחית והטריטוריאלית. אף-על-פי שרבים מן היהודים הנרצחים היו מעדיפים שלא להימנות עם העם היהודי, הרי צדק יכול להיעשות רק אם רואים את כוונת הרוצחים, וזו הייתה השמדת העם היהודי.

זו בדיוק הייתה טענתה של מרי סירקין הציונית, בכואה להצדיק את החטיפה והמשפט בירושלים. ארנדט, דרך אגב, העריכה מאד את מאמריה של סירקין בנושא זה. היא אף הוסיפה נימוק מן הפילוסופיה של המשפט כדי לחזק בעקיפין את טענתה של מרי סירקין. לדעתה, על ישראל היה להסביר, כי סמכות השפיטה נובעת מכך שעל פי החוק הבינלאומי "טריטוריה" הנה תפיסה פוליטית משפטית ולא אך ורק מושג גיאוגרפי, ותפיסה משפטית זו מתייחסת בראש ובראשונה לא לפיסת טריטוריה זו או אחרת, אלא לקבוצת אנשים המקיימת ביניהם מערכת יחסים

20. ראה Eichmann in Jerusalem, pp. 10-11

21. שם, עמ' 259.

מיוחדת, על אף שבו בזמן היא חיה מפוזרת בין רשויות מדיניות שונות. ומערכת זו מבוססת לדעתה על שיתוף בשפה, בדת, בהיסטוריה ובמנהגים וחוקים. זהו ממש המרשם ה"דובנובי" של הלאומיות היהודית התפוצתית, והוא זהה גם עם התפיסה הציונית הכלל-יהודית. ועל כן בא משפט המפתח, שאותו צריך להביא בלשונו האנגלית:

"No State of Israel would ever have come into being if the Jewish people had not created and maintained its own specific in-between space throughout the long centuries of dispersion, that is prior to the seizure of its old territory"<sup>22</sup>.

זהו, ללא ספק, אחד הטיעונים העקרוניים החזקים ביותר ומן העמוקים שביניהם בדבר זכותה של המדינה לייצג את העם היהודי במקרה זה, ואולי אף בכלל. שהרי אפשר להניח כי אם קיימת ישות על-טריטוריאלית יהודית, המדינה מייצגת אותה גם בעניינים אחרים, מלבד הענשת פושעים אשר ביצעו מעשה פשע נגדה. אם פירוש זה הוא הנכון, הרי ארנדט הייתה קרובה גם להשקפתו של בן הלפרן, שבה דנו לעיל. שניהם בעצם דגלו בקיומן של ישויות לאומיות דר-ממדיות: מדינת לאום ותפוצות לאומיות; ועל כן היא הסכימה ללא סייג עם הקביעה המוקדמת של בית-הדין בירושלים, כי מדינת ישראל נוסדה והוכרה כמדינת היהודים.

עד כמה היה הדבר חשוב לה מבחינת השקפת עולמה אפשר ללמוד מן הוויכוח שניהלה בעניין זה עם ידידה הפילוסוף קרל יאספרס. יאספרס שלל את סמכותה של ישראל לשפוט את אייממן בשם העם היהודי. לדעתו, מהות העם היהודי הינה מעבר לארגון מדיני-לאומי. ותכונתם הרוחנית-דתית, האל-לאומית, של היהודים מגבילה את סמכותה של מדינת ישראל כלפיהם וכלפי העולם. על כך השיבה לו ארנדט, שגם אם לישראל אין סמכות לייצג את כל יהודי העולם, הרי היא הישות הפוליטית שיש לנו: Israel is the only political entity we have.

וכאן הוסיפה בציוניות האופיינית לה, כי היא אינה מאושרת מן המצב הזה שבו ישראל הנוכחית, זו שהיא כה ביקרה אותה, הינה המייצגת את הלאום היהודי, כולל אותה עצמה כשותף מודע בו. אולם מצב זה, הדגישה, אי אפשר כבר לשנות. מה עוד, הוסיפה, שישראל קלטה מאות אלפים מניצולי השואה. ולמרות שיאספרס טען כי כאשר נערכו מעשי הטבח, ישראל עדיין לא הייתה קיימת, השיבה לו ארנדט, כי אפשר לומר שלמען אותם הקרבנות הפכה פלשתינה להיות ישראל.<sup>23</sup> מכל האמור לעיל ניתן לומר, כי עמדתה, בעיקרון, לא הייתה שונה מהצהרתו הידועה של התובע במשפט, גדעון האוזנר, בנאום הפתיחה שלו, כי הוא עומד בפני שופטי ישראל כדוברים של ששת מיליוני היהודים שנרצחו.

לבסוף, כדי לחזק את הטיעון בדבר נטייתה הציונית אולם הבלתי מודעת לעצמה, של ארנדט, ראוי לשים לב לדברים אשר אמרה ברב-שיח שנערך על-ידי העיתון מעריב, בהנחייתה של גאולה כהן, בשנת 1964. בהתייחסה לשאלה בדבר תפקידה של המנהיגות היהודית בא"י ובתפוצות בזמן השואה, אמרה כי גם אם נקבל חלק מן הטענות שזו לא הייתה אמיצה, נמרצת יותר ובעלת דמיון רב יותר, אף-על-פי-כן

22. שם, עמ' 263.

23. שם, ארנדט ליאספרס, 23 בדצמבר 1960, עמ' 415.

"סברתי אז ואני נוטה לחשוב היום, כי בנסיבות הקיימות לא היה דבר אשר יכול היה לעזור חוץ מנורמליזציה של המצב היהודי. כלומר הכרזת מלחמה ממש; הקמת צבא יהודי המורכב מיהודי ארץ-ישראל ומיהודים חסרי נתינות ברחבי העולם, ודרישת הכרה ביהודים ככבד לוחם".<sup>24</sup> ואז אולי היו זוכים יהודי אירופה לאותו יחס שבו זכו חיילים יהודים שבויים מצבאות בעלות-הברית, חוץ מהצבא הרוסי. ספק אם הדבר היה מציל את מיליוני היהודים, והראיה לכך היא היחס אל שבויי הצד הלוחם הרוסי. אולם לענייננו חשוב הטיעון האקטיביסטי הציוני העקרוני של חנה ארנדט, וזה אשר מביא אותי אל השאלה: מה היה יחסה של ארנדט אל המדינה היהודית, מעבר לבעיות שהועלו בעקבות משפט אייכמן?

לחנה ארנדט היה יחס רגשי כלפי מדינת ישראל, ספוג דאגה ואפילו חרדה לשלומה, ובמיוחד להמשך קיומה. לתחושות אלה היא נתנה ביטוי במכתביה הרשמיים ובהתכתבותה עם ידידיה הקרובים. דאגתה הייתה מתמדת ולא דווקא קשורה במצבי חירום צבאיים שלתוכם נקלעה המדינה, כמו למשל במלחמת ששת-הימים או מלחמת יום-הכיפורים. דאגה קיומית זו הייתה באופיה ובתוכנה יהודית מאד, והיא לא נבדלה מתחושתם של רוב היהודים בתפוצות באותו זמן. במכתב תשובה אשר שלחה אל ראשי 'המועצה היהודית האמריקנית' האנטי-ציונית, אשר הציעו לה את תמיכתם הפומבית בזמן שהתחוללה סביבה הסערה הציבורית בעקבות ספרה *אייכמן בירושלים* - כתבה: "ידוע לכם כי הייתי ציונית והקצע בניי לבין ההסתדרות הציונית שונה מן האנטי-ציונות של המועצה. אני מתנגדת בעיקרון לישראל. אני מתנגדת למספר מהלכים חשובים במדיניותה של ישראל". ואז, כדי להבליט את המבדיל בינה לבין ראשי המועצה, הוסיפה את הדברים הבאים, שאותם ראוי להביא כלשונם:

I know or believe, that should catastrophe overtake this Jewish state for whatever reasons (even reasons of their own foolishness) this would be the perhaps final catastrophe for the whole Jewish people, no matter what opinions every one of us might hold at the moment.<sup>25</sup>

המשך קיום העם היהודי נקשר אצלה אפוא במדינה היהודית, ובכך צעדה מעבר לתפיסתו הלאומית של דובנוב, אשר הבין את הקיום הלאומי כהליך של מרכזים ועלמים ומתחדשים, ולפיכך לא יכול היה לקשור את הקיום הלאומי בקיומו של מרכז אחד מסוים. מכאן מובן מדוע ארנדט, שהוציאה עצמה, בכעס ובזעם, מכלל חיי הציבור היהודי, הייתה מן התורמות למגבית החירום בזמן מלחמת ששת-הימים. גם בתקופות שקטות, בלי סערות ציבוריות ומצבי חירום לאומיים, המשיכה ארנדט לדאוג לקיומה של ישראל. בשנת 1969 ביקרה בישראל ידידתה הסופרת היהודיה-צרפתייה נטלי סארוט (Nathalie Sarraute). היא כתבה לארנדט מישראל מכתבים נלהבים על השיתוף והשוויון בחיי הקיבוץ. על רשמים אלה סיפרה ארנדט לידידתה הגדולה הסופרת מרי מקיארתי. בדרכה הליברלית-שמרנית היא גילתה יחס ספקני כלפי חיי השיתוף בקיבוץ. דעתה הייתה כי החברה השוויונית הינה תופעה זמנית.

Elizabeth Young-Bruchl, Hannah Arendt - For the Love of the World. N.Y. 1982. 24.

25. ארנדט ליאספרס, שם, 23 בדצמבר 1960, עמ' 415.

יחד עם זאת, היא הודתה כי לגבי מי שעדיין מאמין בשוויון, כמו חברתן נטלי סארוט, ישראל היא מקום מרשים. אולם מה שהטריד את מנוחתה לא היה אופיה של החברה בישראל, אלא קיומו של העם היהודי. לכן גם הדיון בקיבוץ מתקשר אצלה לדאגה זו. היא מציינת את התכונה, כפולת הפנים, המאפיינת את העם היהודי מאז חורבן הבית הראשון. מצד אחד, תשוקה בלתי נרפית להישרדות לאומית, ומצד שני החרדה המתמדת בפני היעלמות, בין על-ידי השמדה פיזית ובין על-ידי התבוללות תרבותית. והיא הביעה התפעלות מן התופעה הזאת של ציבור אנשים המאמין בהמשך קיומו ובטוח שגם אם חס וחלילה יתרחש עליו אסון נוסף – הזיכרון והמסורת הם אשר יקיימו אותו ביחד, והם ימשיכו לדבוק במיסטיקה של הגורל, בה עמים עלו על בימת ההיסטוריה ונעלמו, ואילו העם היהודי ממשיך להתקיים ולהיות פעיל. באשר לעצמה, היא נשארה אינטלקטואלית יהודיה ליברלית רדיקלית וקרועה ביחס לעמה. היא הודתה כי בתשוקות קיום זו של בני עמה יש משהו נעלה (grand) אך גם חסר ערך (ignoble). אבל כסופו של דבר, כך הודתה, לה אין חלק לא בזה ולא בזה. וזאת למרות ש "Even I know that any real catastrophe in Israel would affect me more deeply than almost anything else."<sup>26</sup>

ייתכן מאד כי מקור דאגתה לשלומה ולקיומה של ישראל לא נבע אך ורק מחרדתה האנושית והיהודית, אלא גם מן הספק שהתפתח אצלה לגבי אפשרות הקיום היהודי הלאומי בתפוצות. כאמור, היא הייתה "דובנוביסטית" עממית אקטיביסטית, מדעת ושלא מדעת. כך למשל בהטיפה להקמת הצבא היהודי העממי, בזמן מלחמת העולם, נימקה זאת גם בטענה, כי חשוב להציג בפני העולם פן אחר של הזהות היהודית שתהיה משוחררת מתסמונת ה"שנוררים", כהגדרתה.<sup>27</sup> מתוך אותה תפיסה לאומית תפוצתית היא העלתה בפני ירידה קרל יאספרס רעיון אשר גם בעיניה היה בלתי מעשי, אולם עצם העלאתו על הכתב מעידה הן על תפיסתה הרעיונית והן על חוסר רגישותה האינטלקטואלית והמסורתית. בשנת 1946 היא השתעשעה ברעיון כי ממשלת הרפובליקה הגרמנית תעניק אזרחות גרמנית לכל יהודי שירצה בכך, ללא קשר לארץ מוצאו, אלא אך ורק על בסיס לאומיותו היהודית ומבלי שייאלץ לוותר עליה.<sup>28</sup> וזאת היא הציעה לא כחלופה לרצונם של יושבי מחנות העקורים היהודים לעלות לארץ-ישראל, אלא כהשלמה לאפשרות זו לגבי אלה אשר לא יבחרו בה. אפשרות זו הייתה חשובה בעיניה מפני הכרתה כיהודייה חילונית, אשר הבינה כי הדרך היחידה לקיים את הלאום היהודי הנתון בתהליך של חילון היא בניסיון ליצור תנאים פוליטיים אשר יאפשרו את המשך קיומו הקולקטיבי, כלומר ארגון לאומי תפוצתי. ורק אחרי שתנאים כאלה ייווצרו, אפשר יהיה להשקיף בשלוות נפש על אשר יקרה בעתיד. בינתיים מצבו של העם מדאיג אותה. במכתב נוסף אל יאספרס, שנה מאוחר יותר,<sup>29</sup> היא הביעה צער על כך שהעם היהודי איבד את חפץ הקיום הלאומי, ורובו מוכן לוותר על ייחודו וייעודו המסורתיים. היא גם ביקרה בחריפות

Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1949- .26

1975, ed. by Carol Brightman, N.Y. - London 1995, p. 249.

For the Love of the World, pp. 174-175. .27

Arendt - Jaspers 17.8.46, p. 53. .28

שם, 4.9.47, עמ' 98-99. .29

את הציונות, אשר מחישה את תהליך ההתכולות בחתירתה הבלתי נלאית ליצירת קיום יהודי נורמלי. מבחינה זו הדבר מסוכן יותר לקיום היהודי מן האסימילציה, אשר לה היא התנגדה עוד בראשית שנות ה-30. עם זאת, היא מצביעה גם על תופעות חיוביות, כגון ההתפתחות של יהדות ארה"ב, שהינה חופשית ובוטחת בעצמה, וצמיחתו של היישוב היהודי בא"י, אשר, כביטוי של יאספרס, מלכד את האומה היהודית מרחוק.

כעבור שנים מספר, בראשית שנות החמישים, חל שינוי נוסף בהשקפתה של ארנדט. כלומר, היא עברה מהזדהות נלהבת עם הציונות בשנות ה-30, לאנטי ציונות מדינית בשנות ה-40, אל התקרבות מסוימת אל הציונות בשנות החמישים. בניגוד למה שאמרה בשנת 1947 על הציונות המעודדת את האסימילציה, הרי עכשיו חל שינוי בהערכתה. בשנת 1950 החליפה מכתבים עם יאספרס בעניין הוצאה לאור של ביוגרפיה שכתבה בשנות ה-30 על רחל וארענהאגען (Rachel Varenhagen), האישה היהודייה בגרמניה של סוף המאה השמונה-עשרה, אשר עמדה בין שני העולמות: היהודי והגרמני. היא הדגישה, מבלי להתחרט, כי הביוגרפיה נכתבה ברוח ציונית-ביקורתית, אשר הזדהתה איתה בעבר ואותה היא עדיין מצדיקה בהווה.<sup>30</sup> במכתב זה ארנדט גם פיתחה תיאוריה היסטוריוסופית יהודית. בהשפעת כתביו של גרשום שלום הגיעה למסקנה כי ההיסטוריה היהודית כהיסטוריה נבדלת נסתיימה עם תנועת שבתאי צבי. מאז הופעת הציונות מתחיל, לדעתה, פרק חדש בהיסטוריה זו; ועל כך הוסיפה גם את ההגירה לארה"ב. בשתי תופעות היסטוריות אלה היא ראתה תקווה לתחייתו של הלאום היהודי, אף-על-פי שלא הייתה בטוחה בכך.

כאן הגענו, כמדומני, אל הגדול שבפרדוקסים ב"נפתוליה" של חנה ארנדט עם יהדותה. והוא שדווקא בתקופת משפט אייכמן ואחריו, כאשר נוצר הקרע בינה לבין האליטות הפוליטיות והאינטלקטואליות בציבור היהודי, דווקא בתקופה זו היא הגיעה לדרגה הגבוהה ביותר, מבחינתה, של הזדהות עם הקיום הלאומי היהודי. וזאת בדאגתה לקיומה של מדינת ישראל ובמעמד שהיא העניקה לה כמייצגת את האינטרס הקולקטיבי היהודי; מדינת ישראל – ולא ממשלת ישראל, אשר כלפיה הייתה לה תמיד ביקורת קשה מאז הקמת המדינה. מדינת ישראל לא כתחליף לעם היהודי, אלא כביטוי לרצונו הלאומי להיות בעל ריבונות מדינית על טריטוריה מסוימת, שהיא גם הטריטוריה שאליה הוא שייך במובן היסטורי. וכך יצא שארנדט הייתה מן הבולטים והתקיפים בין אלה אשר מנימוקים היסטוריים, מוסריים ומשפטיים קשרו קשר בלתי ניתן לניתוק בין המדינה והשואה.

בסיכום אפשר לומר, כי היו שתי חנה ארנדט, לא נפרדות אלא שונות. חנה האחת, הגלויה והפומבית, שנכנסה בסערה לעולם היהודי, וחנה השנייה, הנסתרת, שרק בדור האחרון מתחילה להתגלות. זו הגלויה הייתה אינטלקטואלית מתנשאת, אשר בזה לאנשים שהיו בעיניה פחותים באישיותם או ברמתם ממנה; חנה הקיצונית בדעתה, הנוטה להטיח האשמות כוללות בהנהגה היהודית בגיטאות; זו אשר לא הסתירה את עוינותה הארסית כלפי ההנהגה הציונית וראש ממשלת ישראל; חנה הדוגמטית, אשר במידה לא מעטה התאימה את מסקנותיה ממשפט אייכמן לדעות

המוקדמות והקדומות אשר כבר היו עמה לפני המשפט. הגיעה למסקנות שטחיות לגבי כלל ההיסטוריה היהודית וגילתה ניכור רגשי כלפי התנהגותם של בני-אדם במצבי מצוקה וחרורם. וזאת על אף שנהגה לשנות תדירות את דעתה, אבל דבקה בכל שינוי בקיצוניות ובתקיפות שאפיינו אותה. כל אלה גם יחד חברו אל התכונה, שכניתי אותה כ'בגליות של האינטלקט הרדיקלי'.

חנה השנייה, השונה אי האחרת, הייתה זו שנאחזה בכל כוחה האינטלקטואלי ברעיון של הלאומיות היהודית החילונית, אשר בה היסוד הראשון והחשוב הוא קיומה של אומה יהודית על בסיס עולמי. זו ארנדט שהייתה עוינת את היהודים המתבוללים, במיוחד הכולטים שבהם בעושרם או במעמדם המדיני. זו ארנדט אשר חיפשה כל הימים, מאז עלייתו של היטלר לשלטון, את התוכן החיובי של הלאומיות היהודית לנוכח הופעת הפשיזם. היא, שלא רצתה ביהדות של "מגודים" אלא ביהדות של מזוהים. זו ארנדט שתמיד הכירה בציונות את הכוח הלאומי הדינמי, אף-על-פי שביקרה אותה ואף הסתייגה ממנה בפומבי, בקיצוניות האופיינית לה. וזו ארנדט אשר עמדה בתוקף על זכותה של מדינת היהודים לשפוט את אייכמן בשם המיליונים אשר נרצחו מחוץ לגבולות הטריטוריה הלאומית היהודית.

פרשת חנה ארנדט לא נסתיימה עם שוך הסערה הציבורית סביב לספרה אייכמן בירושלים. בעוד שהעניין עצמו אשר סביבו התעורר הרעש הלך ואיבד מחשיבותו, וזאת הרבה הודות למחקר השיטתי על ראשי הוועדים היהודיים בגיטאות, אשר הוכיח עד כמה חסרות בסיס ומוטעות היו הכללותיה הקיצוניות.

בשנות השישים, בעקבות פרסום ספרה, אפשר לומר כי למעשה חנה ארנדט הוצאה על-ידי רוב מבקריה אל מחוץ לעם היהודי, בדומה למתבוללים קיצוניים ומוצהרים, או לקומוניסטים האנטי-לאומיים. בסוף שנות השבעים ובשנות השמונים לא פסקה ההתעניינות בחנה ארנדט כיהודייה. וזאת מפני שהן באישיותה והן בדעותיה היא עוררה את שאלת זהותה היהודית של האינטלקטואל המצוי בין שני עולמות: בין הפרטיקולריזם הנקבע על-ידי מוצאו לבין האוניברסליזם המבטא את שאיפתו; בין הנאמנות לאמת כפי שהוא הגיע אליה מתוך הגותו או מחקרו, לבין הקשר התרבותי-הרגשי אל אותו ציבור שעליו הוא מתכוון להשמיע את דעתו הביקורתית.

דניאל בל, מי שבמרוצת השנים יהיה לדמות ידועה בחיים האקדמיים בארה"ב, ואשר השתייך לחוגים הרדיקליים בקרב האינטלקטואלים הניו-יורקיים בשנות השישים, היה כעצם הראשון אשר עמד על בעיית הזהות היהודית בפולמוס ארנדט. בל הדגיש כי היא כתבה את ספרה מנקודת מוצא אוניברסלית השוללת כל זהות פרוכיאלית. על-פי העקרונות האוניברסליים, הסכים עמה בביקורת על מדינת ישראל, אשר הייתה מדינה ככל המדינות. אולם בייחסה כלפי העם היהודי לא הסכים לנהוג על-פי אמות מידה אוניברסליות. לדבריו, הישראלים הם אומה (nationality), אבל היהודים הם עם (people), ובניסיון ההיסטורי שלהם מצויים היסודות המעצבים את זהותו של כל יהודי. והסיטואציה הקיומית המיוחדת של השואה, שהיהודי כאדם התנסה בה במישרין ובעקיפין, היא המשפיעה על זהותו. ראוי להזכיר כי בל, אשר בשנות ה-40 היה בעל השקפה מרקסיסטית-טרזקקסיטית, ובראשית שנות ה-50 סבר כי הניכור בשם האוניברסליות הינו גורלו הקיומי של האינטלקטואל היהודי בחברה

הלא־מתוקנת, שינה את דעתו בראשית שנות השישים. ב־1961 פירסם מאמר בשם 'הרהורים על הזהות היהודית'<sup>31</sup> ובו הגיע אל המסקנה ההפוכה, כי חלק מאחריותו הכוללת של האינטלקטואל היא בהזדהותו עם מורשתו הקיבוצית, אף אם זו היא יותר זיכרון מאשר הוויה מציאותית.

בשנת 1961, בעיצומו של משפט אייכמן, הזדהה דניאל בל באורח פומבי עם הזיכרון הקולקטיבי של העם היהודי והפנים אותו, ברחמים ובחסד, בניגוד לקור האינטלקטואלי של חנה ארנדט.

דעה הפוכה מזו של בל הביע כעבור ארבע שנים עורך עיתון שמאלי רדיקלי, נורם פרוכטר. דבריו, שנכתבו הפעם בעיצומו של המרד אשר נישא על גלי האוטופיה של הנעורים, שיקפו יפה את הלך־הרוח של הזמן. פרוכטר תקף את כל אותם האינטלקטואלים היהודים בעלי ההשקפה השמאלית האוניברסלית לשעבר, על כך שהם נאחזים בשואה והופכים אותה למיתוס טרגי, שהביקורת הרציונלית לא חלה עליו, מפני שבכך הם מבקשים לשמור על שארית זהותם היהודית. אותה זהות שכל מה שנותר ממנה הוא המיתוס של בני עם הנרדפים והסובלים. מיתוס, שלרעתו, הבלטת ייחודיותו היא סימן להתנשאותם של הנושאים אותו ביחס לחברה שבה הם חיים. והייחודיות (differentness) הזו מתבטאת קודם כל בהזדהות עם הציונות ומדיניותה הלאומנית של מדינת ישראל, ההופכת על־ידם למעין משקל־נגד של כוח וביטחון למיתוס הסבל והקורבן שאותו מסמלת השואה.<sup>32</sup>

למעשה, שני אלה, בל ופרוכטר, על סמך השקפות והערכות שונות ונוגדות, קבעו שחנה ארנדט הייתה מחוץ לזיכרון הלאומי היהודי. בל ביקר אותה על כך ופרוכטר בירך אותה על כך. כעבור חמש עשרה שנה, החל בסוף שנות השבעים ותחילת השמונים, החל המאמץ האינטלקטואלי לפרש את חנה ארנדט באופן אחר, ובכך להחזיר אותה אל חיק עמה.

בשנת 1978 ערך חוקר צעיר בשם רון פלדמן את מאמריה של ארנדט בנושאים היהודיים. השם שניתן לספר: 'היהודי כמגודה [Pariah]: זהות יהודית ופוליטיקה' – מדבר בעד עצמו.<sup>33</sup> ההיסטוריון הנרי פיינגולד סיים את ביקורתו על אוסף מאמרים זה בהערכה שארנדט, על אף כל חולשותיה, הייתה הוגה־דעות יהודי מגרה (provocative), ורק בשל כך הגיע הזמן להשיב אותה (to reclaim her) לעמה.<sup>34</sup> הירחון הרדיקלי של 'החבורות' – Response – הקדיש גיליון שלם לדמותה של ארנדט. בגיליון זה עמד ההיסטוריון דוד ביאלה, אחד מן המנהיגים של הסטודנטים היהודים הציונים בשנות ה־70, על הקירבה בין ארנדט לדוכנוב בשאלה הלאומית.<sup>35</sup> הביוגרפיה שלה, שהתפרסמה בראשית שנות ה־80, פרי עטה של אליזבט יונג

31. Daniel Bell, Reflections on Jewish Identity, *Commentary*, June 1961

32. Norm Fruchter, Arendt's Eichmann and Jewish Identity, *Studies on the Left*, Winter 1965, pp. 22-42.

33. Hannah Arendt, *The Jew as a Pariah: Jewish Identity and Politics in Modern Age*, ed. by Ro. H. Feldman, N.Y. 1978.

34. Henry Feingold, Arendt Revisited, *Judaism*, Winter 1980, pp. 124-128.

35. David Biale, Arendt in Jerusalem, *Response*, summer 1980, pp. 33-43.

ברונל,<sup>36</sup> תרמה הרבה לשינוי ההערכה כלפיה במובן הקשר שלה לעמה. בשנות החשעים, עם התגברות הנטיות הליברליות האוניברסליות אצל האינטלקטואלים היהודים, מסתמן פיצול בהערכת תקפותה של תורת חנה ארנדט היהודית. פרופ' ג'פרי איזק רואה בה נושאת הדגל של המאבק היהודי הליברלי נגד הפלוטוקרטיה היהודית והציונות הקיצונית (diehard Zionists). לדעתו, היא לא ביקשה לנטוש את עמה, אלא לשנות את החברה היהודית הן בתפוצות והן במדינת ישראל, במגמה לעשותה יותר חופשית, יותר ביקורתית ויותר ליברלית.<sup>37</sup> לעומתו, פרופ' ליאון בולשטיין קבע, כי תפיסתה הלאומית החילונית היהודית הולכת ועוברת מן העולם. וזאת מפני שמחד גיסא, זוהות היהודית לובשת יותר ויותר אופי דתי, ואילו היהודים החילוניים והרדיקליים משתלבים בקצב מהיר בחברה הכללית. במילים אחרות, החילונים בתפוצה כבר לא זקוקים ללאומיות היהודית בנוסח דובנוב; לישראלים יש לאומיות נורמלית; ואילו האורתודוקסיה היהודית אינה זקוקה לה כדי לקיים את זהותה היהודית.<sup>38</sup> וכך, אם נצרוף זו לזו את שתי ההשקפות, הרי מן ההיבט היהודי נעלמת חנה אחת וקמה לתחייה חנה אחרת: זו שנשאה את האוטופיה של הלאומיות היהודית החילונית בתפוצות נעלמת, וקמה לתחייה הרדיקלית המוסרנית המורדת נגד הממסד היהודי הפלוטוקרטי ומתקוממת נגד העוול שעושים בני עמה לעמים אחרים. אומץ לכה לצאת נגד בן-גוריון בשנות השישים, היה לדוגמה לליברלים יהודים לבקר את ממשלת ישראל על יחסה כלפי הבעיה הפלשתינאית. ותהליך השינוי ביחס אליה וביחס לדעותיה על היהודים – מן ההתפרצות הזועמת כלפיה, אל השבתה ההדרגתית, אחרי מותה, אל חיק היהדות, ועד הפיכתה לסמל מחדש של הרדיקליזם היהודי – הוא ביטוי לתמורות בזהותם העצמית של האינטלקטואלים היהודים. היחס שלהם כלפי השואה, שבתוכו נכלל גם היחס כלפי חנה ארנדט, מורה יפה על התמורה הזאת. כאשר השואה נתפסה קודם כל כחשבון בין יהודים לגויים, הוצאה חנה ארנדט הביקורתית והתוקפנית מחוץ לתחום היהודי. בשנות ה-80, כאשר החלו לערוך "חשבון" עם ההנהגה היהודית, במיוחד זו שבארה"ב ובארץ-ישראל, על שלא עשתה די להצלת בני עמה – החלו להעריך מחדש את חנה ארנדט. ולבסוף, כאשר לשואה הוענק מסר אוניברסלי, היא הפכה לסמל של רדיקליזם ליברלי.<sup>39</sup>

36. ראה הערה 31 לעיל.

37. Jeffrey C. Isaac, *At the Margins: Jewish Identity and Politics in the Thought of Hannah Arendt*, *Tikkun*, Jan.-Feb. 1990, pp. 23-26, 86-91.

38. Leon Boltstein, *Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt*, in: Reuben Garner, *Responses to the Writings of Hannah Arendt*, N.Y. 1990. לאחרונה פורסם מאמרה של עדנה ברזוקה, העוקב אחר יחסה הדר-משמעי של ארנדט ליהדות, אבל מוכיח כי בכל זאת נותרה עד יומה האחרון בקרב עמה.

39. Edna Brocke, *Treue als Zeichen der Wahrheit: Hannah Arendts Weg als Judin*, in: Hannah Arendt - *Lebensgeschichte einer deutschen Judin*. Alte Synagoge (Hg), Essen, 1995, pp. 43-66.

ובכך פוקד את חנה ארנדט שוב הגורל הפרדוקסלי.<sup>40</sup> הליברלים היהודים למיניהם, אשר אינם יכולים להינתק מן הנעשה בקרב עמם, פונים אל תורתה של חנה ארנדט כנושאת הרעיון האידיאליסטי של ברית-שלום ביחס לסכסוך היהודי-ערבי. רעיון המדינה הדו-לאומית, הדמוקרטית והליברלית, מדינת האזרחים, נקשר בשמה ובתורתה. בזה מוחזרת ארנדט אל עמה, הן כמבקרת ההנהגה היהודית בזמן השואה, והן כבת פלוגתא לציונות הלאומנית והכוחנית בשם האידיאל המוסרי הציוני. וכך נסגר לגביה מעגל מסוים. היא באה אל הציונות ואל העם היהודי בשעת מצוקה, מתוך הכרה בחוסר האונים היהודי, והיא מוחזרת אליהם על-ידי חסידיה, שוב בשעת מצוקה, הנובעת לדעתם מעודף כוחניות יהודית.

40. את המגיבים על ספרה של חנה ארנדט אפשר לחלק לשלוש קבוצות מן הכחינה הסוציאל-תרבותית: הקבוצה הראשונה - האינטלקטואלים הציונים, ביניהם הוגי דעות, היסטוריונים ופובליציסטים; הקבוצה השנייה - האינטלקטואלים הרדיקליים, רובם יהודים, אשר מרביתם שללו באורח חריף את ספרה; והקבוצה השלישית - האקדמאים באוניברסיטאות בארה"ב. להלן מבחר מאמרים לפי הקבוצות:

הקבוצה הראשונה:  
Joachim Prinz. On the Banality of Hannah Arendt. *Congress-bi-weekly*. 24.6.63, pp.7-10.  
Shlomo Katz. 6,000,000 and 5,000,000 (Notes in Midstream). *Midstream*, March 1964, pp. 3-14.

Marie Syrkin. Miss Arendt Surveys the Holocaust. *Jewish Frontier*, May 1963.  
Ernst Simon. Revisionist History of the Jewish Catastrophe. *Judaism*, Fall 1963, pp. 387-415.

ע. א. סימון. חנה ארנדט: ניסיון ניתוח. מולד, יולי-אוגוסט 1963.  
Gershom Shalom and Hannah Arendt. "Eichmann in Jerusalem" - An Exchange of Letters. *Encounter*, January 1964, pp. 52-56.  
ישראל גוטמן. שגאה עצמית נוסח ארנדט. ילקוט מורשת, דצמבר 1966.  
הקבוצה השנייה:

Norman Podhoretz. Hannah Arendt on Eichmann. *Commentary*, Sept. 1963, pp. 201-208.  
*Commentary*, Feb. 1964, pp. 6-13.

Lionel Abel. The Aesthetics of Evil. *Partisan Review*, Summer 1963, pp. 211-230.  
Daniel Bell. The Alphabet of Justice. *Partisan Review*, Fall 1963, pp. 417-429.  
*Arguments*: Irving Howe; Dwight Macdonald; Lionel Abel; Mary McCarthy; William Phillips; Harold Weisberg; Marie Syrkin. *Partisan Review*, Spring 1964.  
הקבוצה השלישית:

Michael A. Musmanno. Man with an Unspotted Conscience. *The New York Times Book Review*. 13.5.1963.  
Bruno Bettelheim. Eichmann; the System; the Victims. *The New Republic* 15, 29 June 1963.

Oscar Handlin. Hannah Arendt's Eichmann, *New Leader*, Aug. 5, 1963.

