

ירחמיאל כהן

האדם מול הטוטאליטריות בחשיבתה של חנה ארנדט

מאמר זה הינו פרק אחד מעבודת-גמר לתואר שני באוניברסיטת העברית: „לשאלת אחריותם של היהודים בתהליך השמדתם על-ידי הנאצים כפי שהיא מתבטאת בסתביהם של ברונז בטלחים, ראול הילברג וחנה ארנדט ובפולמוס סביבם“, שנכתבה, בהדרכתו של פרופ' ש. אטינגר, בשנת תשל"ג. חובה נציחה לי להודות לפרופ' אטינגר שעודדני בכתיבת עבודה זו, ועל הדרכתו הטובה. בן טודה אני לד"ר לני יחיל על השירותים החשובות. י. כ.

א

סקירתה של חנה ארנדט את מושג אייכמן — „אייכמן בירושלים“ — נראתה תואמת הן את אישיותה והן את השקפותיה, כפי שהללו מתבטאות במכלול כתביה ובמיוחד במחקריה. יתר על כל, המפר מכיל אותם המושגים המרכזיים שהעסיקו את ארנדט מאז שפנתה לעניינים היסטוריים ופוליטיים בעקבות התעצמותה של המפלגה הנאציונל-סוציאליסטית בראשית שנות השלושים.¹

מחקרה המקיף הראשון בתחום ההיסטוריה היהודית נסב סביב אישיותה של רחל וארנהאגן, ולמרות הכחשתה של ארנדט שהיבור זה נבע מתוך בעיית-היהדות שלה עצמה, יש רגליים להניח שהוא מעין בבואה לחייה שלה.² מכל מקום, מחקר זה סלל את דרכה בתבנת הדיאלקטיקה המתוחה בין היהודי לסביבתו התברית, ובתבנת הקשיים הכרוכים בהתבוללותו בתוכה. מאווייה וסבלה של וארנהאגן הפכו לה לסמל של המיקשה הפסיכולוגית המיוחדת של היהודי, שאין מנוס ממנה. הרי שאיפתו של יהודי כרחל להתמזג עם החברה שאינה יהודית (ובשלב הראשון המיזוג היה עם האצולה בלבד) דרשה ויתורים עקרוניים ממנו — החל בדתו וכלה בהתרחקות טוטאלית מן ההמונים היהודיים. פירוש הדבר שעדיבה היהדות יכולה להיות דרך של היחיד בטול הקשר עם שאר קבוצתו; אך במאה הייט כלל תהליך זה, לדעת ארנדט, גם קבלת אותם העקרונות של החברה האירופית שכללו גם דעות אנטישמיות. הן זה אומר, האנטישמיות התברית (מה שכינתה יותר מאוחר כ־social discrimination) מתד גיסא, והצורך לקבל מושגי יסוד אלה מאידך גיסא, חסמו בתוקף את כניסת היהודי לחברה. במציאות עגומה זו, כשהנסיון ליהפך

לעני שנתעשר (parvenu) נחל כישלון, היהודי חור שוב להיות המגורל מהחברה (pariah).² וכאן, לפי דעתה של ארנדט תהליך זה שהוא אוסייני ובולט בתולדות היהודים בעת החדשה, כבר נתנסתה בו רחל וארנשטאן — דחיקתו מן החברה גורמת לו לשוב ולהכיר ואף לקבל את גורלו היהודי. מבחינה אחרת, אנו רואים כאן שהאנטישמיות הופכת להיות הציר המרכזי שמסביבו מוסברים כל מעשיהם של היהודים (וכבר העירה ארנדט בחיבור זה שהיהודים התערו בתנועה המתפכנית רק כשבלטה התנגדותם של בני המעמד הבינוני ומעמד האצולה — הבידוד החברתי של היהודי הוא אשר דירבן אותו להצטרף לתנועות מהפכניות). חיבור זה גם מרמז על הסכריה הראשונים של ארנדט לתופעת האנטישמיות — הקטורים מצד אחד להתבוללותם של היהודים ומצד שני לעלייתו של המעמד הבינוני הנאבק עם האצולה.

רעיונות אלה נכתבו, כאמור, על רקע התגבשותו של השלטון הנאציונאלי-סוציאליסטי בשנות השלושים, והורחבו ולובנו על-ידי ארנדט בחיבורה „היסודות של הטוטאליטאריזם“, שמתדורתו הראשונה יצאה לאור ב־1951. ארנדט יוצאת בחיבור זה נגד התיאוריות האנטישמיות הלא־היסטוריות: הן התיוה של האנטי-שמיות הנצחית (שנוצלה לדעתה באופן מסוכן על-ידי הציונים) והן התיוה שהיהודי הינו שפיר לעזאזל אינן קשורות כלל עם הפונקציות שמילאו היהודים במשך מאות שנים בחברה הלא־יהודית, ועל-ידי כך פותרות אותם מכל תפקיד ואחריות בעיצוב האנטישמיות. ארנדט כופרת בגישות אלו (היא כופרת גם בגישות התולדות את השגאה לקבוצה נספגי היות קבוצה זו משעבדת ומנשלת), ורואה שהאנטישמיות מתעוררת דווקא שעה שהיהודים חסרי כוח פוליטי בחברה והם מתבלטים בה בזכות עושרם המופלג. קוזה אומר, שישנה חשיבות עליונית לתפקידים שממלאים היהודים בתוך החברה, ולאור ההתפתחות ההיסטורית היא מייחסת משמעות מיוחדת לפונקציות שמילאו היהודים במדינה הלאומית מראשית עיצובה. לדעתה, נוצרה זיקה הדדית בין יהודי החצר ובין המדינה הלאומית, וזו קשרה אותם באופן הדוק עד כדי כך שנוצר קשר סיבתי בין ירידת המדינה הלאומית ורעמה ההשפעה היהודית, ובין עלייתה של האנטישמיות הפוליטית. לדעתה, הזיקה המיוחדת של היהודים למדינה הלאומית, היא שהרעילה את יחסיהם עם החברה, זו יצרה לעצמה דמות עוינת ביותר של היהודי, דמות אשר הורכבה בצלם משפחת הרוטשילדים, ייחסה ליהודי קשרי מסחר בינלאומיים, אינטרסים משפחתיים סגורים וכזה אדיר, אשר מצד אחד הוא מנצל את הממשלות והופך אותן לבובות, ומצד שני הוא פועל להריסת המבנה המסגרי של החברה.³

מבחינת ההתפתחות הפנימית של היהודים בחברה של מערב אירופה ומרכזת חשוב לדעת איך ארנדט רואה את כניסתו של היהודי (המזוהה אצלה כ„איש עסקים“) לתוך החברה. ראשית, הקשר בין היהודים ובין המדינה הלאומית הוא, כאמור, בזכותם של יהודי החצר, התופסים את מקומם בזכות יעילותם הכלכלית, לחברה. אותם יהודים כמאות השבע־עשרה, השמונה־עשרה והתחלת התשע־עשרה לא היו ספוגים „אהבת ישראל“. נהפוך הוא; אליבא דארנדט היו חסרים כל רגש של אחוות עם אחיהם המדוכאים ואף ראו בהם שיכבה המסכנת את

זכויותיהם המיוחדות שהשיגו מן השלטון, כלומר, הקשר בינם לבין השלטון היה מושתת על האינטרס הכלכלי בלבד, ללא סגמה פוליטית כלשהי, וחששותיהם המסורתיים מן החברה נתקיימו בצד אמונתם האיתנה, המסורתית גם היא, בסמכות השלטת. יהודים אלה חששו מן התהליכים שיובילו לאמנציפציה כללית של העם מתוך חשש, שמא יקומו להם מתחרים על עמדותיהם מקרב אחיהם. אולם כרטיס הכניסה הכלכלי לחברה נעשה דרך שבה הלכו רבים אחרים, ואזרחאגן ביניהם. אמנם מצב סטאטי זה, מלווה בגילויים של דיסקרימינציה חברתית,⁶ יכול היה להתקיים כל עוד נשאר המעמד הבינוני אדיש לאפשרויות הפינאנסיות של רשויות המדינה. שינוי בכיוון זה חל כאשר, בסוף המאה הקודמת נתעוררו המגמות האימפריאליסטיות. התעוררות המעמד הבינוני דחקה הצידה את היהודים והוציאתם ממקומם המיוחד במנגנון הממשלתי-כלכלי. לאור זה, ובעקבות התגבשות דמותו העוינת של היהודי בעיני החברה, היות היהודים חסרי כוח פוליטי וירידתה של המדינה הלאומית, נוצרה תגובה של אנטישמיות פוליטית אשר גיוונה גם מן המשברים הכלכליים של השעה. דוגמה בולטת לתהליך זה הוא משפט דרייפוס, שמצד אחד הוא מהווה חזרה על אותם אספקטים שאייצו את היחס ליהודים במאה התשע-עשרה (למשל, האשמתם בקשרים עם הרפובליקה, למרות שכבר נתמסטה השפעתם) ומצד שני הינו מעין „חזרה כללית“ על מאורעות הזוועה העתידיים של המאה העשרים, ובמיוחד עליידי שיתוף ההמונים בשאלה היהודית. אמנם ארנדט רואה כי בשלונת של האנטי-שמיות בצרפת טמון בהצטמצמותה בעניין לאומי פנימי גרידא, בלי כל קשר לזרמים האימפריאליסטיים. ומנקודת ראותה, שוב לא הבינו היהודים את המשמעות הפוליטית שהיתה כרוכה באנטישמיות הפוליטית.⁷ תופעה זו שיחררה לדעתה את היהודים מתפקידם הכלכלי ומהוהותם עם השלטון, ואז זרמו היהודים העשירים למקצועות החופשיים, ונגשר הגשר בין היהודי לחברתו. יהודים אלה, אשר כסף, שלטון וכח היו בשבילם עניין תפל, בניגוד לאבותיהם, תבעו קשר עם החברה הלא-יהודית, ללא האנטאגוניזם החברתי. אולם כניסתם היתה רצופה מכשולים רבים, והם הפכו להיות הסמלים של החברה לכל אותם דברים השנואים עליה. מכאן יצא עניין היהודי מגדר של מעמד מסוים, כמו במאה ה-19, ועבר לידי התמון הלא-מתורבת והסוטה (בלשונת: "crackpots").

תבאנו כאן את הקווים המרכזיים בחשיבתה של חנה ארנדט כדי לציין בעניין זה את ההקבלות בחשיבתה עם טיעוניה של היטלר בעניין יחסם של היהודים אל המדינה ודרך הדירתם לתוך החברה הלא-יהודית. כפי שידוע, היטלר הדגיש את ההבדלים השורשיים העמוקים המבדילים בין יהודי גרמניה לבין ה„ארים“ ונכנס לתאור מקיף על הדירתו של היהודי לגרמניה ואמצעיו להשתלטות עליה.⁸ היהודי תואר כזר שחדר לתוך החברה הגרמנית עם הכשרתו הפינאנסית המיוחדת, והסתגלותו המהירה לסביבתו, ולמרות התנגדות של העם הוא ממשיך את מפעלו עליידי התחנפות לשלטון, ובמרוצת הזמן הריחו הופך להיות יד ימינם של הנסיכים והממשלות. עלייתו זוכה להערצה ולתשבחות למרות היותו השונא המושבע של העם,⁹ ושבמרכז חייו עומד האינטרס הפנימי הבלעדי שלו ושל נוצרו.

ברם, הצלחתו הכלכלית אינה מביאה בהכרח להשגת התנאים החברתיים החולמים את מעמדו, וכיוון שלאט לאט מתמוטט מעמד האצולה שהוא נשען עליו, פונה היהודי עם כל ערמוניותו להיקלסות בחברה. צעד זה דורש ממנו להתנצר, והוא מבצע זאת ברצון, לשמחתה הלא פתוחה של הכנסייה; וכתוצאה מכך, בירידת יהודי החצר הקשור לשלטון עולה היהודי הקשור לחברה, אותה החברה אשר נדרסה ונמצצה על ידי אבותיו. מכאן ואילך מתפתח היהודי הליבראלי אשר כל טאמציז כביכול קודש להתקדמות החברה האנושית בכלל, היטלר ממשיך בתיאור זה עד לרגע בו פונה היהודי למארכסיזם כגורם המתסיס והמערער של הסדר הבינלאומי, שכל תאוות גופו אינה מכוננת אלא לשעבודו. לעניינו, ראייתו של היטלר באה כאילו לתאר איך השתחרר היהודי מן הגינוי ומה היו דחפיו לכך. אלה, כפי שראינו, מסתכמים בשתי מגמות עיקריות אצל היהודים: קודם קיימת הוזהות טוטאלית עם המדינה ואחר כך הוזהות גמורה עם העם. נדמה לנו שחנה ארנדט יוצאת אף היא מאותה נקודת מוצא. בתלותה בירידת המדינה הלאומית ובעלייתה של האנטישמיות פוליטית את ההסבר למעבר מ"יהודי השלטון" ל"יהודי העם".

התמדתה של ארנדט לראות בתופעה האנטישמיות את מרכז הכובד של ההיסטוריה היהודית מסבירה חלק עיקרי בהבנתה את הציונות, ובעקבות זה היא מאירה את אופן טיפולה בשאלת תפקידם של היהודים בשואה. בשני המאמרים שפירסמה אחרי מלחמת העולם השנייה¹ מתברר בחדות ובבהירות שאין הציונות בעיניה חזרה למקורות יהודיים, אלא כולה תוצאה של ריאקציה לפוליטיזאציה של האנטישמיות בסוף שנות השבעים. ארנדט לא רואה כל דיאלקטיקה בין רצונם של היהודים לחזור לארץ ישראל לבין רצונם להקים ישם עם נורמאלי בכל העמים. ראייתה זו גובעת מכך שהיא קושרת את הציונות עם תורתו של הרצל, שתואר על ידיה כמשתייך לקבוצה של משוגעים (בלשונה: "crackpots"), בסגנונם של שטקר, אלוורדט ואחרים.² יתר על כן, קירבתו העמוקה של הרצל לאנטישמיות איפשרה לו, לדעתה, הבנה של נשמתם והבנת רצונם לפתור את שאלת היהודים. הרצל אכן פיתח הגדרה מהפכנית של העם בכך שקיומו מותנה באויב המשותף והנצחי. ברם, ארנדט מייחסת חשיבות לא מבוטלת לנסיגתו לעורר את היהודים מביחינה פוליטית (בניגוד ליהודי החצר במאות הקודמות), אלא שכל חשיבתו הפוליטית היא לדעתה בריחה ונטישה של המאבק במערכת הפוליטית בתוך המדינה הלאומית. "האנטישמיות הנצחית" פותרת את הציונות מלעמוד על טיבה הפוליטי האמיתי של האנטישמיות, ולכן היא מעמידה חייץ בין קיומו של העם במקלטו לבין חגויים, וסוגרת את יהודי ארץ ישראל מן העולם החיצוני על כל תהפוכותיו. ולכן, כיוון שארנדט רואה בווייצמן המושך ישיר של הציונות של הרצל, היא מפרשת את דבריו ש"השיקום של פלשתינה הוא תשובתנו לאנטי-שמיס", כראיית לאמונה הציונית שהמקלט הבטוח יציל אותם מהאנטישמיות.³ החרמטיות של תגובתה מלמדת על תפיסתה את הציונות כתגובה בלבד, מצד יהודים שרצו לברוח ממצבם חסר הסיכויים בקרב האומות. הסתגרות זו מהווה, לדעתה, שיא של התבוללות ונורמאליזאציה בעוד המתבוללים, הרוצים לשמור על

היחוד היהודי בגולה (רמז למיקשה הפסיכולוגית שהוזכרה לעיל), הופכים להיות מגשימי היהדות, והציונים הפיהם המתבוללים האמיתיים.¹² תוצאת שנייה להסתגרות הציונים היא הינתקותם מיהדות העולם ואדישותם להסתרוש בקרב אחיהם בגולה. רצונם העז להקים מדינה יהודית דווקא בשעה שתמדינה הלאומית יורדת, הביא את הציונות בהכרח לקבל מושגי יסוד של ה־Realpolitik של המאה ה־19, בלי להתחשב באמצעים. דהיינו, הציונות ינקה מלידתה מן הרוח האנטישמית והתחמקה ממאבק פוליטי אתה משום שספנה לתוך תורתה את נצחיות קיומה, ולכן במקום להיבלע על־ידי האנטישמיות יצאה לנצל אותה לשימושים ציוניים; ולכן מראשית דרכה פנתה עורף לידידים נאמנים מתקדמים וראתה את קשריה ההדוקים דווקא עם הכוחות הריאקציוניים והאכזריים ביותר. כלומר, האויב הפך להיות התבר הטוב (לפי פירושו של הרצל) ומגע אתו נעשה „כשר למהדרין“, ובמרוצת הזמן, כשעמדה הסלכות הנאצית לכלות את עם ישראל, התנעה הציונות — כבולה בקירבתה לאנטישמיות והבנתה כתופעה נצחית — לא יכלה להבין את האיום על קיום העם, ולא יכלה לצאת נגדו בתעמולה ברם, היא ניצלה את קיומה של הנאציות (לפעמים בשמחה) כדי להוכיח את אמיתות הציונות, ואף ראתה אותה כשרה למגע פוליטי, דבר שנגד לדעת ארנדט את האינסטינקט הטבעי של העם בכלל, נוצר מצב מיוחד „(של) תוהו ובוהו מלא, אשר בו האויב הפך לידיד והידיד, המוסתר, ולכן אייב עוד יותר מסוכן.“¹³ דברים אלו חוזרים במתמנות דומה בספרה „אייכמן בירושלים“, אך כבר אינם מכוונים לציונים בלבד.¹⁴ התקפתה של ארנדט על הציונות פותחת בפנינו פתח חשוב לעקוב אחר דרך חשיבתה וביקורתה הן על היהודים בתקופת השואה, והן על משפט אייכמן אחרית.¹⁵

ב

חנה ארנדט חזרה והדגישה פעמים אחדות, שהאספקטים היהודיים מתווים רק חלק זעום של ספרה, וכי רוב הטענות נגדה נגזו לבעיות שאינן מופיעות בחיבורה כלל. נכון הוא, שאין ב־אייכמן בירושלים דיון מעמיק ומרוכז בחתנות היהודית, אך נראה לנו שיש בהחלט מקום לדון בדבריה על היהודים גם בספר זה, מכיוון שאלה מצטרפים לחטיבה אחידה ובעלת משמעות, והעיון בהם מראה, לדעתנו, עד כמה נתגבשו חקטעים הללו בדעתה עוד הרבה לפני בואה לירושלים לכתוב את הדין־וחשבון שלה.

יחסה של חנה ארנדט לציונות¹⁶ בתקופת השואה ובתקופת המשפט גובע ישירות מהקונספציה שראינו לעיל: עולמם הסגור ובעל האינטרסים הפנימיים של הציונים הדריכם לראות במשטר הנאציונאליסטי המשך של העוינות האנטישמית התמידית (גם בן־גוריון שותף לגישה זו), וראייה זו כיוונה אותם לנצל מצב זה לצרכיהם. כבר בשנת 1945 הצביעה על פעולת ה־„העברה“¹⁷ בין הסוכנות היהודית לרשויות הנאציות, וטענה כי הסכם זה ראוי לשימצה. ה־„העברה“ מובנת על־ידי ארנדט בעיקר מבחינת האינטרס הציוני, ואינטרס זה נראה בעיניה כעומד בניגוד גמור לכל מעשיה של יהדות העולם, בהרם שזו הטילה על המסחר הגרמני; כלומר, לא רק טובת ארץ־ישראל, אלא גם אדישותם של תושבי ארץ־

ישראל לגבי העם בכללותו באים לידי ביטוי במעשה זה. ה"העברת" היתה רק אספקט אחד של מצב כללי ששרר בין ציוני גרמניה ובין הנאצים עד 1939. במהדורה השנייה של ספרה, בהסתמכה על מכתב של יהודי גרמני יוצא טרווינסטאט, טוענת ארנדט שהעובדה כי כל עמדות ההנהגה ברייכספרייזינג, שנתמנה על ידי הנאצים, היו תפוסות על ידי ציונים, בניגוד לחלוקה ברייכספרייזינג, מראה שהנאצים העריכו את הציונים אחרת מאשר את כלל היהודים, וראו בהם, "אנשים הנונים" בגלל עמדתם הלאומית.¹⁸ ברור שמבחינת עובדתית אין לטענתה שחר,¹⁹ ובמקרה זה אין להסיק, אלא שהדגשתה כי תרייכספרייזינג היתה מלאה ציונים, ומנתה על ידי הנאצים, נועדה לבסס את טענתה היסודית ששתי הנורפות אלו יצאו מנקודת מוצא דומה. ברור זו נכתב, לדעתנו, התיאור על הקשר בין אייכמן לוועדה העזרת ותחצלה בהונגריה בשנת 1944. הדגשתה של ארנדט דווקא על הצדדים האישיים-החברתיים ביחס בין אייכמן לוועדה אינה באה ללמדנו על הסייחוד שבגישתו לציונים, משום שהרי עיקר כוונתה להראות שאין הוא יוצא מן הכלל, ואין הוא אלא מדגימה כאן את ההבנה, "הרוחנית" ששררה בין הציונים לנאצים בכלל. בין השאר היא מצביעה על ההבדל בטיפול מצד אייכמן בוועדה לעזרה והצלה לעומת, "הוועדה היהודית" הלא-ציונית — במגישות בין הציונים לנאצים (שני אויבים מכובדים) "שררה אווירה ישרה וחמרת שקרים; הציונים השינו וכוותו יתר בתוך הונגריה (פסוד מנשיאת הטלאי הצהוב, אישורים לבקר במחנות ריכוז) ואף קסטנר עצמו יכול היה להסתובב בגרמניה הנאצית בלא תעודת-זוהת יהודית."²⁰ מבחינה סתודולוגית יש לראות בסלקציה של העובדות את רצון המחברת להבליט צד מיוחד של המגע בין הציונים לנאצים, ודווקא ההשוואה הבוררת עם יחסם של הנאצים לוועדה היהודית²¹ כחריפה צד זה שבעתים.²²

לאור האמור לעיל עלינו להציג את טענתה העיקרית של ארנדט נגד משפט אייכמן, אשר לדעתה, ואף בעינינו, היא יסוד לכל המכשולים והחסרונות שראתה במשפט בירושלים.²³ לדעתה, אי יכולתה של מדינת ישראל והעם היהודי בכללותו להכיר בטבע המהפכני שבהשמדת היהודים גרם לכך שראו את ההשמדה בפרספקטיבה הצרה של האנטישמיות הנצחית ולא כ"רצח עם" בקנה-מידה אנושי אוניברסאלי. משום כך, התקיים המשפט לפי תדריך זה ושיטתו את הבדלי הנונים בין גירושם של היהודים לבין רציחתם; הוא אף לא מצא קשר בין רצח העם היהודי לבין פשע לאנושות בכלל, ולא הבחין די הצורך בסוגי הרצח. ארנדט הציעה פתרון אחר, בכיוון של משפט בינלאומי אשר יהווה להבנת הסוגיות הללו.

נדמה שאין לתבין את הביקורת של ארנדט כפשטות בלבד. מבעד להערוחתה צצה ועולה דעתה על הבדלנות הציונית, אשר גמרה בדעתה שתעולם החיצון אינו מסוגל להעריך את עומק הסבל שעבר על עם ישראל. צרות האופק של הציונים, שלא איפשרה להם לזהות פשעים נגד היהודים כפשעים נגד האנושות היא פועל יוצא של סרטיקולאריות לאומית שאיננה יכולה להצטרף עם מפעל בינלאומי החותר לאחווה, מכיוון שהוא חושדת כי גם במפעל זה יהיה טבוע הנגע האנטישמי. ועוד, נראה בעינינו שהביקורת החריפה של ארנדט על היחסים הפוליטיים בין מערב גרמניה לישראל, שהשפיעו לדעתה, על העלמת שמות של

אישי ציבור גרמניים בעלי עבר נאצי, מושפעת בחלקה מהשקפתה שהציונות מוכנה לפעול עם כל אחד – חבר או אויב – להשגת מטרותיה הפוליטיות; ואף במשפט שהיה מכון ללמד את העולם על העוול שגרם לעם היהודי, היתה מגמה זו העליונה.²¹

לסיכום ייאמר, שדרך טיפולה של ארנדט במשפט אייכמן מהווה המשך עקבי לטיפול החד-צדדי בציונות בכלל, הן מבחינה מתודולוגית והן מבחינה רעיונית, ותשפעתה רבה על מסקנותיה לגבי המשפט גופו.²²

תפקידיהם של העם היהודי בכלל, ושל מנהיגיו במיוחד, זוכים גם הם לעיון סכסטי מאד ופסקני מפי ארנדט, מתוך הבנתה הבלתי משתנה את ההיסטוריה היהודית כרפלקסיה של ההיסטוריה האירופית.²³ תיאורה ומסקנותיה הכלליות על פעולותיהם אינם מחדשים מאומה, והולכים באופן עקבי אחר מסקנותיהם של רייטלינגר והילברג (בעיקר של האחרון)²⁴ ואינם חורגים מהן אלא בנימה המוסרית השיפוטית שהיא עוטפת בה את תיאורה. לדעתנו, המהותי והמיוחד בדיונה מונח דווקא במסגרת הערכית הזאת, המחלווה לקביעותיה ומתקשרת לתפיסה ההיסטורית שהיא מצינה, ומכאן נובעת הסלקציה של העובדות. לדעת ארנדט מסתמנת רחיצה עמוקה מלשפות את מעשיהם של היהודים, הגרמנים וכו' על-פי קריטריון של אחריות מוסרית אינדיבידואלית. מול גישתה ניצבת הגישה המעדיפה להלביש את היחס למעשיהם בתיאוריות כלליות („צייטגייסט“, „מנטאליזם הגיטו“, „תסביך אדיפוס“) הבאות להרחיב את נושא הדיון למסגרים כלליים כל-כך עד כדי הצדקת כל מעשה, ויצא שהן מטשטשות כל שיפוט של הפרט או עושות אותו למיותר. בריחה זו מתקיימת ברוב עם הרעה התקיפה וה„צדקנית“ („self-righteousness“) שאין כלל לאדם הזכות לשפוט את העבר משום שלא היה נוכח בו. לדעת ארנדט, הלכריח זה ממוטט את היסוד לקיום מערכת משפטית ולכתיבה היסטורית כלשהי.²⁵ היא מצטרפת בגישה זו לאותה אסכולה המחייבת את ההיסטוריון לנקוט עמדה שיפוטית מוסרית לגבי נושאי, והרואת את הויתור על עמדה כזו כצעד אנטי היסטורי ואנטי מוסרי גם יחד. אף משתמע מדבריה שאדם שאיננו מוכן לשפוט את מעשיו של יחיד מעיד שהוא עצמו איננו מוכן להסתכן בהכרעה עצמאית במעשה זה.²⁶ הכתיבה ההיסטורית על-פי דרך זו הופכת את נושאי לנאשמים העוברים לפני שופטיהם ונשפטים על-ידם על-פי קריטריונים אבסולוטיים שקובעים השופטים.²⁷ אין תימה, איפוא, שארנדט נוקטת השקפה זו גם בבואה לדון ביהודים ובגרמנים, ובאייכמן במיוחד. הרי היא עצמה באה מדיסציפלינה החותרת לבנות מודלים של עשייה פוליטית על-פי סטאנדארטים מוסריים, ומראשית דרכה בתחום זה ניסתה להצביע על חשיבות העילאית שבקיום אחריות אוניברסאלית החלה על כל יחיד ויחיד. אפשר לומר כי ארנדט ניסתה תמיד לנפץ את האשליה של אשמה קולקטיבית שאיננה מותירה אפשרות לשפוט את היחיד, ובמקומה העמידה את האחריות המוסרית של היחיד.²⁸ ומכאן, אחריותו של היחיד ועצמאותו נעשו אבני יסוד של השיבתה הפוליטית.

אולם, ביחס ליהודים אין השקפתה זו של ארנדט ניכרת כלל ב„אייכמן בירושלים“. נסיון לנתח או להאשים את הפרט היהודי שחי בשואה היה דורש יתר

תשומת־לב לעמידתם של הזרמים השונים והמגוונים בקרב החברה היהודית מול הפאשיזם ולסגנותיהם עוד קודם עלייתו של הנאציזם לשלטון. אפילו גיזה שלא החברה היהודית היתה עיקר עניינה של ארנדט, הקפדה על שיטתה היתה מחייבת רתיצה מהכללות על פעילות יהודית קולקטיבית. ואולם הבסיס להערותיה ושיפוטתה של ארנדט ביחס ליהודים הוא סביב „האירגונים היהודיים“, „ההנהגה היהודית“, „היהודים הגרמניים“, וכיו"ב: כלומר, קאטגוריות קולקטיביות מובחנות. למשל, ארנדט טוענת שהמחשבה שהובילה את הקהילה היהודית הגרמנית [„the German Jewish community“, I עמ' 8, II עמ' 10] למגע עם המשטר הנאצי בראשיתו היתה האמונה באנטישמיות נצחית. מה פשרם של דבריה? מן הצד האמפירי, קיים טישטוש של העובדה כי בתוך הקהילה (אלא אם כן היא מזהה את הקהילה עם הציונים בלבד)¹¹ היו קבוצות אחדות שנאבקו נגד האנטישמיות מתוך אמונה שזו עתידה להיעלם. לבד מזה מוזכרת לעין הכללתה של ארנדט גם בשיפוט לגבי יהדות גרמניה. היא נוטה להציג את שאלת האחריות בקהילה זו כקולקטיבית בלא להתחשב בביטויים של היהודים וקבוצות שונות בתוכה. ראיותה ושיפוטתה של ארנדט את היהודים כקולקטיב בניגוד לשיטתה נובעת, לדעתנו, מן הסתירה שבין הכבוד העילאי שהיא מייחסת לפעילות היחיד העצמאי, לבין השקפתה, שבתוך השואה מרבית היהודים נידונו לאבדון דווקא משום שנשענו על גוף יהודי מאורגן.¹² נדמה כי עימות זה בין היחיד והכלל שבן היחיד נהרס עלידי הכלל הוא המעורר את רוגזה על האירגונים היהודיים.¹³

התמוטטות מוסרית היא אחד מפירותיו הקודרים ביותר של המשטר הסטאליטארי, אליבא דחנה ארנדט, והקהילה היהודית איננה יוצאת מכלל זה. התוצאה הישירה של מסקנה זו היא השמטת הקרקע מתחת לרגליהם של היהודים להציג את מותם כמות של קדושים.¹⁴ לכן אין תיאורה של חנה ארנדט מתעסק ב„קדושים“ אלא בבריות רגילות אשר לנכח הלחץ והמוות גילו מוסר פגום. יהודי גרמניה, הראשונים שעמדו מול הנאציזם אל־סוציאליזם, לא הבחינו בסכנה המתרגשת עליהם, וראו בחוקי גירגברג, שבאו לבודד מן החברה הגרמנית, אפשרות לחיים רגילים בינם לבין עצמם. יתירה מזאת, הן הציונים והן המתבוללים (המחזויים בעצם את רוב רובה של יהדות גרמניה) חזו „תחייה גדולה“ של יהדות גרמניה בתוך מלחמתם, ולכן רחו את שאלת התגירה מעניין מעשי בופר לעניין אידיאולוגי גרידא. וכן, מראשית מבעיה עם השלטון לפתירת שאלות היהודים עמדה יהדות גרמניה על ההבדלים בין סוגים שונים של בני קהילתם עליפי כבוד, מוצא וכו'. הלוקה זו וגילוי הנכונות מצידה לוותר על חלק מאנשיה מתוך סגמנה להסתגל לדרישות המשטר, שבפעם כבר פנת לה עורף¹⁵ (ביקורתה נגד דפוס התנהגות זה של ההנהגה היהודית חזר גם לגבי קהילות בארצות אחרות)¹⁶ סימלה לארנדט את התמוטטותה של הקהילה. רק בעקבות „ליל הבדולה“ בנובמבר 1938 התעוררו היהודים „מגן־עדן של טיפשים“ (כלשונה) שחיו בו משך השנים הראשונות. לדעתנו, השגותיה של ארנדט נובעות מראיותה, שהיהודים אף פעם לא ייחסו חשיבות מספקת למעמדם הפוליטי,¹⁷ ומשעמדו מול חוקי גירגברג, פירשו אותם לפי הבנתם האנטי־פוליטית, והאמינו

שעוד יוכלו להתקיים כחלק מן המדינה (Staatsangehörige). ויותר מכך, הכחשתם את העובדה, שאנטישמיות פוליטית פירושה דחייתם עליידי המדינה הלאומית, יכולה לפרוץ כל עוד הפתרון הליגאלי (שאפילו שטרייכר דגל בו — מדגישה ארנדט) לא ימצא כוונ. „ליל הבדולח“ איפשר ליהודים לראות את מהותה האמיתית של האנטישמיות הנאצית בכך שזו הוסיפה בלבוש שהוכן ליהודים מתמיד — כהתפרצות של ההמון.⁶² ברם, האשמתה של ארנדט את הציבור היהודי בגרמניה באופן קולקטיבי כחסר תודעה פוליטית עד 1938, מתעלמת מן העובדה שדווקא קיומם האינדיבידואלי גרם לכך למעשה.

אמנם, אין להרחיק לכת מדברי ארנדט כמו שעשו פולמוסנים רבים ויצאי יהדות גרמניה בביקורת שמתחו עליה. הרי עיון במאמרו של רוברט וולטש — מראשי ציוני גרמניה דאז — הפותח את סידרת השנתונים של מכון ליאו בק, שם את דבריה באור אחר במקצת. גם וולטש, באופן הטיפוסי לו, מסכם את התקופה בין 1933 ל-1938 על-פי שיפוט היסטורית ערכי, אלא שדיונו אותה את היהודים בעוד שאצל ארנדט נראה הדיון ביקורתי. פירוש הדבר שאין הבדל עקרוני כלשהו מבהיגת גישותיהם המתודולוגיות, ויותר מזה, אף המאורעות מתוארים בצורה דומה מאוד. וולטש סוקר את הקשת המסובכת שציוני גרמניה מצאו את עצמם בה: בה בשעה שדעתם שאין יהודי גרמניה שייכים ל-Volk הגרמני התאימה לתורת הגזע הנאצית, ואף זכו לפרקים להסכמה מצד הנאצים למעשיהם, לא נמלטו מידם עיין מצידם. בפעילותם של הציונים לצד ה„מתבוללים“ בנציגות המרכזית התמידו הוויכוחים ביניהם. אולם, מדגיש וולטש, ירידת קרנם של ה„מתבוללים“ העלתה את הציונים למעלה נציגי היהדות ועודדה ורימה של יהודים רבים לשורותיהם בתקופה זו. אותה תקופה נחשבת בעיניו כ„שעתה הנפלאה“ של יהדות גרמניה, למרות שחייתה אז בתוך „גן-עדן של טיפשים“ שהתפקדה ממנו מאוחר.⁶³ לכן נראה בעינינו שתפיסתו של וולטש את ההתנהגות היהודית היא חיובית מאוד, וכאן נפוצ ההבדל המהותי בינו לארנדט, ולא בתפישותיהם העקרוניות או בגישותיהם המתודולוגיות.

יחסה של הגב' ארנדט להנהגה היהודית בעת השואה הסעיר את הרוחות וגידון תכופות בפולמוס סביב ספרה, למרות שכבר קדם לה הילברג בביקורתו החד-משמעית של ההנהגה. אין בתיאורה פרטים חדשים שלא תובאו אצל הילברג, והיא נשענה עליו בעניין זה בדיוקנות. ארנדט רואה ביוסף לוננרץ את הפקיד היהודי הראשון שאירגן קהילה יהודית שלמה תחת הסמכות, ולשירותם של הנאצים (המהדורה הראשונה לספרה [I] ע"פ 57–58, המהדורה השנייה לספרה [II] עמ' 63). אירגונו הופך בעיניה לאבטיפוס של ההנהגה היהודית תחת הכיבוש הנאצי. לדעתה של ארנדט, תועדות היהודיות בכל המקומות שנתקיימו, ביילאו בגאמנות את סקודותיהם של הגרמנים, החל מהגשת רשימות יהודים וכלה בסלקציה לאירגון המשלוחים;⁶⁴ הם היו גם האחראים להקמת המשטרה היהודית, אשר בלעדיה לא יכלו הנאצים לסלא תמיד את סידורם וגירושם של היהודים [I, עמ' 104; II, עמ' 117]. ועדות אלו באו לרוב מהנהגה הישנה של הקהילות ונחזו מסמכותן החדשה, ועל כן שיתפו פעולה עם אייכמן מעבר למה שציפה הוא עצמו [I, עמ' 104;

[II, עמ' 117]. יתירה מזו, הפקידים היהודים בעלי הסמכות הרחבה היו לא פעם אבן-נגף במאמצים הנואשים של צעירים להתנגד לגרמנים [I, עמ' 107; II, עמ' 121], וסתוך ראצינאליזאציות משלהם מנעו גם בריחת יהודים מן התופת, כשכבר ידעו בבירור את משמעותם של הגירושים ועל קיומה של אושוויץ⁴² (תמורה חיצוא דופן, לדעתה, ששיתפו מנהגי הקהילה פעולה עם קהילותיהם, ומנעו בכך את השמדתם, אירע בדציה⁴³). בכך ראתה ארנדט בכל המנהיגים, נושאי סודות⁴⁴ מרצון (בין השאר — את סוד ההשמדה) מבלי שהנאצים הוצרכו כלל להשביעם⁴⁵. בסופו של דבר, היה גורל המנהיגים כגורל בני עמם, והנה סיכומה של ארנדט בעניין זה:

„לגבי יהודי תפקיד זה של המנהיגים היהודים בהשמדת עמם שלהם, הוא ללא ספק הפרק הקודר ביותר בכל הסיפור הקודר. היה ידוע על כך עוד קודם לכן, אך עתה זה נחשף לראשונה, עלידי ראול הילברג, בכל הפירוט השפל והמעציב“ [I, עמ' 104; II, עמ' 117–118]. „בכל מקום בו היו יהודים, מצויים היו מנהיגים יהודים מוכרים, והנהגה זו, כמעט ללא יוצא מהכלל, שיתפה פעולה בדרך זו או אחרת, בשל סיבה זו או אחרת, עם הנאצים. האמת כולה היתה, שלו היה העם היהודי בלתי מאורגן וללא הנהגה, היה נוצר תוהו ובוהו והרבה סבל אבל המיספר המלל של קרבנות היה בקושי מונה בין ארבעה וחצי לשישה מיליון איש“⁴⁶.

הערותיה האחרונות של ארנדט דורשות עיון לא רק מצד העובדות, המעלות ספקות רבים לגבי אמיתותן, אלא אף מצד דרך חשיבתה וטיעוניה. בדרך הראשונה הלכו רבים וכן טובים, ובדרך השנייה הלכו מעטים, ואלה בדרך-כלל סתוך סניגורית עיוורת. מבחינת חשיבתה יש להדגיש קביעתה שתפקיד ההנהגה היהודית בתוך השואה קודר מן ההשמדה עצמה. שיפוטת ערכי ונתון לגמרי בתחום המוסר: היהודים נהרגו מתוך שיתוף פעולה של מנהיגיהם עם האויב, שלא פעם שתקו ודאגו לשלומם חם למרות הידיעה הברורה על הסכנה הרובצת על עמם.⁴⁷ יתירה מזאת, כל מעשיהם האירגוניים גרמו אולי יותר מהנאצים עצמם להתחדרת האשלייה שעוד יש מקום לכמיהה לעולם העוסד על תיקונו באירופה. יש לנו, איפוא, תיאור של מעשים ודוגמים של התנהגות כלפי העם, כלפי היחיד; העולם התהפך על-פיו: בלשונה של ארנדט החברה (קרי הקהילה) הפכה כביכול להיות לאויב הגדול ביותר. היא טוענת כי האפשרות שיהודים רבים יותר יכלו להציל את נפשם עלידי בריחה או התנגדות אילטלי קיומם של האירגונים הינה עדות להתמוטטות המוסר היהודי; דבר זה הוא הקודר ביותר בפרשת השואה כולה.⁴⁸ נראה בעינינו שארנדט אינה מקשרת את המוסר עם הצלחת המעשה,⁴⁹ כפי שעשה בטלחים, אלא מעלה את המוסר לרמה נשגבת, כאילו הוא-הוא קנה-המידה שיש לשפוט את היהודים לפיו.

אך מה הקריטריונים של ארנדט למוסריות בתקופת השואה? ראשית כל, ניתן לראות שלדעתה לא המעשה בלבד מקנה לאדם הזכות להיחשב כאיש מוסרי, והמעשה הקונקרטי תופך בסופו של דבר להיות רק חלק אחד של שיפוטת המוסר.⁵⁰ בתיאורה את אנשי יולי 1944 בגרמניה אנו רואים, שלמרות נסיונם להפיל משטר של רשע, לא היו כוונותיהם כלל סמוגות תחושת מצפונית, לא כלפי

היטלר עצמו ולא כלפי היהודים, ולכן לא נחשבו בעיניה למוסריים. לעומתם, אותם גרמנים שהתנגדו באופן עקרוני להישבע להצטרף למפלגה אף אם לא עבדו בפועל להפיל את המשטר, היו בעיניה כאנשים בעלי מצפון מוסרי עמוק. ועוד, היחסים בין המנהיגים היהודים של קהילות גרמניה ובין שלטונות נאציים לפני המלחמה נראו לה כריאליזם, ועבודתם של יהודים במחנות ההשמדה מניקוי תאי הגזים ועד לעבודת ההריגה ממש נראתה לה נוראה, אך אלה לא נמדדו כלל במידה מוסרית. לעומתם, ההתנהגותה של המנהיגות היהודית, אשר קיבלה סמכות של גוררי דין, ג'ושאי סודי, היתה בשביל ארנדט מעשי פשע, כאמור — ובחשיבה הזו היתה ההתנגדות היהודית קרן האור העיקרית.

הדוגמאות האלה מדגימות מצבים שונים שנקלע אליהם האדם בתקופת השואה ומראות שהשיקול המוסרי אינו עקבי בכל המקרים. אין להסיק מהנ"ל שכל מי שבא במגע עם הנאצים או עבד למענם סופו להישפט כחסר מוסר. הנאציזם ומשטר הרייך הטלייזי אכן מרושעים ברצונם להפוך את ערכי האנושיות המקובלים מן המאה ה-18, אך בתקופת שלפני מלחמת העולם השנייה אין בהם לבדם כדי להכשיל אדם מבחינה מוסרית. נראה שהמכנה המשותף להתנהגות מוסרית לדידה טמון באחריות האדם על חיי הזולת; אין לאדם הזכות לקבוע גורלו של פרט בלי ידיעתו ובלי רצונו. כבר אמרנו, שלא רק המעשה בלבד קובע אם אדם מוסרי, אלא ישנה גם דרישה שמעשיו יהיו מודרכים על-ידי תחושה עמוקה של אחריות זו. משום כך המקרה של יהדות דנית, כפי שתואר אצל ארנדט, מרכזי לתפיסתה, כיוון שהוא מגלם ערך מוסרי זה ואף מראה את הכוח האפשרי בתוך פעילות בלתי-אלימה [I, עמ' 154; II, עמ' 171]. כך אף בתשובה לגרשום שלום, טענה ארנדט שעמדה בפני המנהיגים היהודים לפני תקופת המהגות הברירה: לא לעשות כלום — להימנע מכל מגע עם הנאצים מתוך הטענה שהם יהודים פשוטים ואינם מוכנים למלא כל תפקיד אחראי. בכך לא היתה מוסריותם נפגעת, והיתה נשארת בטוהר, למרות שגם היא יכלה להביא בסופו של דבר לכליון העם. גם צ'רניאקוב הוסיף להיות סמל של המוסר כאשר התאבד במקום לפגוע בחיי פרט. אולם, התייחסותה של ארנדט לשאלת ההתנהגותם של הוונדרקומאנדו היהודיים מעמידה את עקבות שיטתה ושיפוטת המוסרי בסימן שאלה. היא טענה שהוונדרקומאנדו אינם מציגים כלל בעיה מוסרית. נגיה שהעובדות שהעלתה לגבי קבוצות אלו נכונות: הפעלת ההשמדה היתה בדרך-כלל בידם והם בעצמם היו אלמנטים „קרימינאליים” ויהודים מן ה„גרועים ביותר”. אם המכנה המשותף המוסרי שהסקנו משיטתה נכון, גם הוונדרקומאנדו היתה הברירה של המנהיגים ויכלו להשיב ל"ס.ס. שאין הם מסוגלים למלא אזור ההוראות שמא תפקידם עלול לסכן חיי אחרים. נראה לנו שאפשר לתאר גם את מצבם של בוני תאי הגזים כאוטוויץ כדילמה מוסרית, ושגם מהם אפשר היה לדרוש שלא יעשו כלום. אם כן, מה הגיע את ארנדט לראות את מעשיהם כ„נוראיים” בלבד, בעוד מעשי התנהגות היהודיים מוצגים כמעשי פשע? ייתכן שיסוד הדבר בכך, שמקרימינאליים אין דורשים חיי מוסר, כאילו כבר הוסכם על טיב פעולתם, בעוד שראשי היהודים, שהדגישו שמעשיהם באים להציל בני-אדם, לכאורה הם מעוגנים במוסר הגון, אך כשהושפים את

פעילותם לאמיתת, חוסר-מוסריותם מתגלה לעין. אולי סברת שהונדקוטאנדו לא עמדו מול אותו כובד של אחריות — ולשיכר הם לא היו אחראים להחלטות בדבר שילוח יהודים למותם. מכל מקום, אין אנו יכולים להכריע בוודאות מה היו שיקוליה של ארנדט בסוגיה זו.

בתוך הביקורת העוינת שארנדט מטילה על ההתנגד היהודית, ומתוך הבנתה את המסגרת של המדינה הטוטאליטארית, מוכן יהיה לשאלת ההתנגדות היהודית. כבר ב"יסודות", בהשפעתם של בטלהיים ורוסט בעיקר, קבעה כי שיתוקו של האדם במצב המחנה הינו פרי של הגשמת הסירור הטוטאליטארי ושיא של שלטון המקיף. היחיד חי בבדידותו מושפל ומדוכא, חסר ספונטאניות וחסר כל אישיות. ההתנגדות, לעומת זאת, דורשת ממנו את קיומו של מצב רגשי חופר.⁴⁷ לכן, איראפטר היה לצפות מן היהודי להתנגד בתוך המחנות עצמם, שהרי גם הם נשברו עם מבחינה פסיכולוגית כשאר העמים. למרות שארנדט אינה מבדילה די הצורך בין האלמנטים השונים וחרקע השונה של המציאות לפני המחנות ובין המצב במחנות עצמם, ניתן עליי דבריה להבין את דעתה בשאלה זו. הממדים הקטנים של ההתנגדות, הברירה וכו' לפני הקופת המחנות תלויים במידה גדולה בהתנגד היהודית, אשר הפכה לכלי ביד האוייב, ומנעה התנגדות, ובתוך המחנות היתה ההתנגדות בלתי אפשרית מפאת הריסתו של האדם על-ידי הסירור הפנימי.⁴⁸

ראינו, איפוא, כיצד הדרכים המתודולוגיות והתפיסות הערכיות של הנבי ארנדט משפיעים על מסקנותיה ההיסטוריות, בקביעותיה הכלליות על מהות התנהגותם של היהודים בתקופת השואה. ייחדנו את הדיבור על גישותיה לציונות ולהתנגד היהודית, שם ראינו שאותם התאורים, שהפכו אתה הספר סלע מחלוקת ראף נושא לחשימה, מתפרשים ומובנים באור אחר מתוך עיון במכלול מחקריה על היהודים, ועל רקע תחיה הפוליטית-מוסרית שלה. יתר על כן, גם הביקורת שלה על המישט בכלל (ובפרט על הקטיגוריה ועל חלק מן העדים) מובנת לנו כפועל יוצא מן הדברים האלה.

3

כאמור, עיקר הספר, "אייכמן בירושלים" דן בדחוקנו של אדולף אייכמן, שכינה בראש, "המשרד לגירושים ויהודים" בתוך ה-RSHA, מאז הקמתו בספטמבר 1939 לפי פקודת הימלר. משרד זה ריכוז בידו את הטיפול ביהודים בתקופת המלחמה, והעומד בראשו כבר היה מנוסה בנושא זה בעקבות עבודתו במינה ובפראג בשנים שקדמו למלחמה. על אחריותו של אייכמן בשאלת החשמה היו חלוקות הדעות עוד לפני תפיסתו והבאתו לירושלים ב-1961. כידוע, בין הנאשמים בגירגברג, ובאוטר ביורגאפיה של הס, זכה אייכמן למקום נכבד במערכת האחריות כאדם שלא הס על יהודי, וכל פעילותו קודש להשמה היהודים. כנגד דעה זו היתה דעתם של אלה שראו בו אחד מן הביורוקראטיה הגדולה, אשר סילא במאמנות את הפקידו באירגון המשלוחים של היהודים. גישות סותרות אלו נקטו במישט אייכמן הקטיגור והסניגור, כשהראשון מנסה להעמיד את תפקידו של אייכמן כמרכזי

בהשקפה, ואת דבקותו במשימה כעדות לשנאתו ליהודים, בעוד האחרון נוקט בגישה שמדובר בפקיד קטן שקיבל הוראות וביצע את פקודת המדינה. הספר „אייכמן בירושלים“ אינו נוקט דרך זו, ואף פוסל את שתי העמדות שתוארו, ובמקום זה הוא מנסה להתחקות אחר איכמן האדם — בפעולותיו ובאישיותו. אמנם מידת הקשר של איכמן לכל הפעולות המסונפות של הפתרון הסופי פחות נראית לארנדט מתעובדה, שהוא היה בין מבצעי ביודעין, ושההוראי לבו לא עמדו למכשול במיבצע זה. בעקבות ראייה זו נטפל בתיאורה את איכמן, ונתעכב על ההתפתחות של הפתרון הסופי רק במידה שאיכמן קשור אליה.

החיות שהעמידה חנה ארנדט על מקומו של האדם בחברה טוטאליטארית מלווה ומנחה את תיאורה את אדולף איכמן. הרי לדעתה כוחו וייחודו של המשטר הטוטאליטארי הוא בהפיכת אדם שאיננו רוצח מטבעו, לרוצח, אף שבמחשבתו לא גשתנה. אותו אדם, אם הוא חופש להיות רוצח בעיני עצמו, אזי הוא מוכרח לנקוט צעדים כדי לצאת מן המלכודת, בדרך של התאבדות או בדרכים פשוטות יותר.¹⁹ ברם, רוב „הרוצחים“ שיוצרת החברה הטוטאליטארית מתמידים לראות במעשיהם פונקציה בלבד, אשר נתרוקנה מכל תוכן משמעותי. מעניין שבניגוד לגישה הרואה ביון מבקרי הבירוקרטיה המודרנית החולה את היווצרותם של „הרוצחים“ בנידול הניכור החברתי, שהוא כשלעצמו תוצאת הבירוקרטיה, ארנדט חוזרת ומדגישה שהנאונות הפרברסית של היטלר והיטלר היתה דווקא כנה שיכלו לעורר באיש החמוץ הרגשה שיש טעם רב במסירותו למשטר, אלא שיחד עם זאת יצרו מרחק עצום בין מעשי הרצח ובין תוכנם האנושי, ועל-ידי כך יכול היה האדם לפעול ביתר נאמנות וביתר יעילות. היא רואה בהסוואה השיטתית והכוללנית של השמדת היהודים דוגמה אופיינית לדרך שהם נקטו לרוקן את משמעות המעשים, כדי לאפשר יצירת אדם חדש שהיה מוכן לפעול בכל מצב, ללא פקפוקים וספקות.²⁰ לכן יצא המשטר במפורש לדאג בקרב כל כשרון מיוחד (אפילו אם היה הנלהב ביותר לרעיונותיו) שמא לא יוכל להסתגל למציאות הפיזית אותו מיומנה אינטלקטואלית ורעיונית. כלומר, המשטר נטל במפורש את האחריות מן היחיד על-ידי יצירת מנגנון ענקי המשמש את רגש האחריות ומדכא רצון לפוריות, והאחריות עוברת לידי המנהיג הכל יכול. ויותר מזה — המשטר הטוטאליטארי נשען בעיקר על אנשים הגונים, „משפחות טובות“ המקיימים חיים משפחתיים רגילים, ושעניינם הבלעדי בבטחונם הפרטי, והם אדישים לגמרי לבעיית השעת, על בסיס האנשים האלה, שלדעת ארנדט מייצגים את האספקט הדגנראטיבי של החיים הבורגניים, במה שהיו מוכנים לוותר בן רגע על מוסריהם הפרטית, ובר היטלר את תגועתו.²¹ התלות ההדדית בין „הטיפוס הבירוקרטי“ ובין המנהיג, היא שאיפשרה יצירת איכמנים רבים, אשר יכלו לשמור על חוקי המדינה (של היטלר) בנאמנות פאטאלית. יש להוסיף כי לדעת ארנדט הטוטאליטאריות גרסה למשבר כל-יך עקרוני בתוך גרמניה בכלל שאין לדבר על רציפות מוסרית בגרמניה מלפני היטלר ועד תבוסתו. ב„אייכמן בירושלים“ היא מטיחה ביקורת קשה וחמורה רסן כלפי אנשי העשרים ביולי 1944,²² אשר בשבילם השמדת היהודים, כאמור, לא היוותה בעיה מוסרית כמו לשום קבוצה בגרמניה, למרות שהיו מתנגדים

להיטלר. הוזה אומר שגרמניה של הרייך השלישי היתה (חוץ מכמה יחידים סגולה) נטולת מצפון, ושמסודותיה ואירגוניה ללא יוצא מן הכלל היו קשורים בצורה זו או אחרת למעשי פשע. חוק חדש השתרר — „תרצה“ — ולמרות שהיה מנוגד לטבע האדם, הפך להיות הבסיס להתנהגות.⁵³ משתמע מדבריה, שכמו שהפרט הפך להיות רוצח, אף שאין זה מטבעו, כך הפכה מדינה שלמה להיות רוצחת, לאו דווקא מתוך טבעה. לדעתנו, מתוך המבנה התיאורטי הזה שיערה ניתן לראות ב„אשמה הקולקטיבית“ את היתד שעליו נתלו התיאוריות של „הרדיקאליות של הרשע“ ו„הבאנאליות של הרשע“ [II, עמ' 252] באותה עת. דרי לדעתנו אין בין המושגים הללו הבדל מהותי בתשיכתה של ארגנט, ואין שינוי בנייתה — כפי טענתה, אלא הם שני צדדים של אותו מטבע. המושג הראשון⁵⁴ נבע מתוך התעמקות (ואולי אף יותר נכון — הודעות) ב„פרי“ המיוחד והנורא של הטוטאליטאריות — מחנות הריכוז והתשמדה. תאכזריות במחנות גראתה לת הורה לימריזציה, והיתה אפשרית רק כאשר החברה המודרנית השליכה את הפרינציפים הבסיסיים התועלתיים (utilitarian) שלה לכל הרוחות. אך אותה חברה מאוחדת והמונית שיכלה ליצור תופעה כל-כך אכזרית, יכלה גם ליצור מצב שכל אדם הופך להיות בו פרשע, רוצח וכדומה, ועל-ידי כך מתבטלת המהות והבטחנות של מעשה הפשע של כל יחיד בתוך החברה הזו, אף שהפשע עצמו נשאר אכזרי ונורא.⁵⁵ אייכמן הינו הפרי של אותו משטר טוטאליטארי ובכך הוא שותף לאשמה הקולקטיבית; לדעתנו, תיאור אישיותו נע בדיאלקטיקה שבין פשע שאיבד את משמעותו בתוך החברה, לבין ממדיו הנוראים של אותו פשע.⁵⁶

אייכמן, כראי של תקופתו, אינו מסמל את היחיד המפלצתי ולא את הבורג הקטן בתוך המכונה הענקית.⁵⁷ אליבא דארגנט אייכמן מסמל אותם הסקידים הגרמנים אשר קיבלו משימה ומילאו אותה בנאמנות ובדייקנות. הוא גרוא בעיניה באדם פשוט שקודם הצטרפותו למפלגה הנאציונאל-סוציאליסטית לא ידע על תוכניתה, לא קרא את „מיון קאמפף“, והגיע למפלגה באקראי, לפי הצעתו של קלטנברוגר.⁵⁸ מתוך הנסיבות הידועות של אבטלה ואמנת נריסי, כלומר, לא מתוך חולניות הצטרף — הרי נורמאליותו של אייכמן קיבלה לפני המשפט את הגרספנק הפסיכולוגית, וארגנט ששה לתדגיש שאיפיון אותו, לדעת הפסיכולוגים, יחס תוגן וטוב למשפחתו.⁵⁹ אדרבה, היא מצביעה על כך שאייכמן התחתן ב־1935 כדי להבטיח את תפקידו בתוך המפלגה כדי שלא יהיה בלי עבודה! כלומר, לפני שהוא מתחיל את הקאריירה שלו לא ידוע על יחס עויין כלשהו מצידו כלפי היהודים, לא על בקאותו בתורה הנאציונאל-סוציאליסטית, וכתבדור שהיו לו תי משפחה לטופת. מכאן ואילך תיאורה של ארגנט מדגיש את הסתגלותו של אייכמן ל„רייך של אלף השנה“ — לחברה הטוטאליטארית אחרי ספטמבר 1939 — ואת השפעתה על אישיותו.⁶⁰ ארגנט מראה שבמשפט לא זכר אייכמן את המאורעות המרכזיים של התקופה אלא את אלה שהיו קשורים לחייו הפרטיים שלו, ובמיוחד אנשים חשובים וכאלה שהיו כפופים לו. אספקט זה הוזר רבות, למשל, מצד אחד התקשה לזכור את תאריך הפלישה לרוסיה בעוד שזכר היטב את תאריכה על-ידי מאך (Mach) למשחק באולינג [I, עמ' 76; II, עמ' 81], הוא אהב את השפה

האובייקטיביות המרוחקת שלא כללה דברים מפורשים על השמדת היהודים (מה שכינו — *Amisprache*), ולכן היידריך, שכביכול לא עשה דברים בהתרגשות אלא מתוך שיקול דעת, רכש את אהדתו של אייכמן [I, עמ' 64; II, עמ' 81]. אייכמן היה כאילו הפקיד *par excellence* אשר כמעט ולא יזם כלום בתפקידו [I, עמ' 67 — למרות שכאן ארנדט מתבלבלת לעיתים, ומראה שיום כמה פעולות] ואשר יוזמותיו המעטות, אף הן לא חרגו מתוכניות הקונקרטיזציה של הממונים עליו. יתר על כן, אייכמן היה צר אופק וחסר דמיון. פעמים ספורות כשהעלה רעיונות (למשל, מאדאגאסקאר וטרזינישטאט) המשיך לעבוד עליהם עוד הרבה אחרי שבטלו.⁸¹ אייכמן לא היה בין החשובים במנגנון ההשמדה; כשם שלא היה בין הראשונים ששמעו על תוכניות חדשות, כך לא היה בין הראשונים שידעו על „הפתרון הסופי“. אמנם אחר־כך גרדעו לו התוכניות, והוא ביקר לא פעם בארשוויץ, כשראה את מעשי הזוועה — גודעזע ואף הכיע את הרגשתו [I, עמ' 84; II, עמ' 89]. ארנדט חוזרת ומדגישה שלא היה צורך במשפט מסוג זה כדי להוכיח את אמינות התאשמה שאייכמן ידע למה הוא עמל.⁸² אך בשבילה השאלה הקריטית היתה, כמה זמן צריך לו לאדם להתגבר על התנגדותו הפנימית לפשע, ומה קורה לו אחר־כך [I, עמ' 85; II, עמ' 91]. זאת היא בעצם השאלה שהעמדנו לעיל: כיצד גשבר האדם על־ידי הטוטאליטאריזם, ואיך הוא מתרגל אליה. ארנדט מראה שאצל אייכמן, כמו אצל גרדלר וקובה ואצל גרמנים אחרים, כשהמצפון פעל, היה מוגבל לתחום ספציפי ביותר של יהודי גרמניה בלבד. הרתיעה מלהרוג את שאר יהדות אירופה לא עלתה אף פעם בשיקול מצפונו. כשם שבשאלה זו הופך אייכמן לראי של המנגנון הנאצי, כך למדה ארנדט על הטיפוסיות שלו ביהם לשאלות גורליות עוד יותר, כגון קבלת המשימה של „הפתרון הסופי“, אייכמן השתחרר במהירות מרגשותו הראשונית, המעיקה, כששמע על התוכנית, מכיוון שראתה כי כל „הגדולים“ קיבלוה בהתלהבות וללא פיקפוקים, ועוד, ארנדט מקדישה כמעט את כל הפרק שלה על ועידת ונזי דווקא לשאלת המצפון, ולדעתנו היא עושה זאת כדי לתבליט את הנקודה שמכל הצדדים, הן היהודים והן מצד החברה הגרמנית בכלל, והנאצים הבכירים בפרט, ראה אייכמן היענות ונכונות לבצע את „הפתרון הסופי“ (רמז בדבריה שאין לעפות מאישיות בה הסרת יכולת כאייכמן גבורה נפשית מספקת כדי לעמוד במקום ש„צדיקים גמורים“ חששו לעמוד).⁸³ עם זאת אין ארנדט מוותרת לו בכך על האחריות האנושית האוניברסאלית; אולם, לדידנו, קשה להתעלם מהקירבה המתודולוגית באוריינטאציה זו לאותן תיאוריות כלליות (מה „צייטגייסט“ ועד לתסביך אדיפוס) שארנדט פסלה כלי־כך. הרי גם כאן, תגובתו החיובית של אייכמן מובנת במסגרת הנורמטיבית הכללית שהי בה.⁸⁴ אותה חברה הופכת להיות פושעת. עקרון הפשע מונח ביסודה, והופך הן את הפשע והן את מבצעי לרגילים, לבאנאליים, ואייכמן הפועל בלהט ובדבקות להגשמת „הפתרון הסופי“ אינו עושה אלא את רצון החברה.⁸⁵ יוצא מכך שיש להסתכל בקבלתו את „הפתרון הסופי“ ובמעשים האחרים שעשה לא דבר יוצא דופן וביטוי של מפלצת החרדה שנאת ישראל, ואף לא מעשה של פקיד סתם, אלא מילוי תפקיד בנאמנות ובאחריות, באופן שהוא מבין אותו, ולכן סבורים אנו כי אין כאן הבדל מהותי בין המתודולוגיה של ארנדט ובין זו שהיא קובלת

עליה: שתיקן מנסות לחבין את מעשה הפרט מתוך תפיסה כללית וסטאטית, אלא שארגנט מייחסת אחריות אינדיבידואלית לכל פרט בתוך הכלל.

לאור תגובתו לרעיון „הפתרון הסופי“, יש לראות את ריקמת היחסים שנוצרה בין אייכמן לבין היהודים, כפי שהיא מתוארת על-ידי ארגנט. ב„אייכמן בירושלים“ אנו פוגשים את ראש משרד היהודים בקשרים רבים עם מנהיגים יהודיים שונים — תן ציונים והן ראשי קהילות. אין הוא מתייחס אליהם בבזו, אך לפעמים הוא מתרגז ו„מנצל“ כביכול את עמדתו של החזק; הוא רוחש כבוד לציונים במיוחד משום שהם שותפים לו ב„אידיאליזם“ שלהם, והוא מגיע להסדרים דווקא עם הציונים בגלל הרקע הרעיוני הרומם שלהם. לא פעם מזכירה ארגנט מקרים (כמו הד״ר מאיר ביוון) שאייכמן שכה לספר עליהם, שהגיש יד להציל יהודים, ואף ניסה לעזור לכמה יהודים שהכיר במהלך עבודתו. אף את הכומר גרובר לא דחה לגמרי, וכל פעם הפציר בו לחזור אם תתעוררנה בעיות נוספות. ותגיות והקורקטיות טאפיינות את יחסו של אייכמן ליהודים, לדעת ארגנט, אף שבמידת מה ספג את האנטישמיות כחלק מן האינטרס הפנימי שלו. ארגנט לא אוסרת במפורש, אך משתמעת מתיאורה שאייכמן היה רחוק מדעות כאלו, והיא נוטה לקבל את גירסתו שלא היה אנטישמי כלל. לכן, נשארת לנו תמונה הצויה למדי של אדם שעמד בראש המשרד ששלח יהודים להשמדה, כמעט נטול תודעה מצפונית על מעשיו, ואשר מצד שני קשר יחסים טובים עם יהודים, ניסה לפעמים להצילם, ואף לא היה בו שמץ של אנטישמיות.

בתיאור הגירוסים ארגנט ממעטת לדבר על תפקידו של אייכמן, ובמקרה של יהודי יוון שגרמו לעיל היא מהרהרת אם אכן נכונה טענתו שעבודת משרדו עזרה לקורבנות [I, עמ' 171; II, עמ' 190]. היא מקדישה פרק שלם לריכוזי הרצח במזרח, ומסיקה שלמרות שידע מה התרחש שם, לא היה מתפקידו לספל במאורעות שם, ואף לא חרג מעיסוקו כמזמנה לתחבורה ולהגירה. משך כל התקופה הזאת היה אייכמן חלק פעיל של סגנון ההשמדה וחי עמו בהרטונה שלמה.

ארגנט רואה באייכמן ליצן; שיתותיו עם השוטרים היהודי גרמו לה לצחוק ארוך, ובעניין זה התפלמסו עמה לא מעט. אך אין היא דנה בסאדיסטים ובמפלצות, כשם שאין היא דנה בגירורים ובמלאכים; ולכן יכול היה אייכמן להיראות בעיניה כליצן, משום שהוא ראשית כל כדאדם כשם שאנשי העשרים ביולי אינם אלא אופורטוניסטים. כלומר, ארגנט ב„אייכמן בירושלים“ מנסה לכתוב על הנדשא הפאטאלי בלא פאתטיזם, מה שבשנת 1950, כאשר העלחת על הכתב את מושג ה„ראדיקאליזם של הפשע“ לא יכלה עדיין לעשות, ולכן מצטייר אייכמן בעיניה כאדם רגיל וטבעי שהתגלגל לנאציזם אל-סוציאליזם, כמאות אלפים אחרים, ומילא את תפקידו כפי שציפה הימלר — בנאמנות בלתי מסוייגת. משום כך, במסגרת חשיבתה אין סתירה בין אימרתו על שמחתו ששלח טיליוני יהודים למות, ועל נכונותו להיתלות כאוהרה לאנטישמים. את הראשונה אמר מתוך הנסיבות, ואת השנייה אמר מכיוון שלא היה אנטישמי — ותפקידו לא דרש אנטישמיות.

האדם מול הטוטאליטריות בחשיבתה של חנה ארנדט

אולם, עם כל האמור לעיל, ארנדט גוזרת עליו בסופו של דבר גורדין מוות.⁴² לדעתנו, בדברים אלה נעוצה כל תורתה הפוליטית בכלל ותפיסתה את מקומו של האדם מול הטוטאליטריות בפרט. היא מוכנה לראות באייכמן חלק משמונים מיליון הגרמנים האחראים להשמדת עמים; היא מוכנה לקבל את טענותיו שלא היה אנטישמי, אך כל זה אינו פוטרו משייכות לרצח ההמוני. בכך היא מוציאה אותו מן התקשר המיוחד של הטוטאליטריות ומעמידה אותו מול המושגים האוניברסאליים שלה, הנוגעים ביחס לאדם בכלל, ואשר לפיהם אדם מחויב לקחת על עצמו אחריות אוניברסאלית. משום כך גורדינה מדבר בלשון מוסרית: אייכמן לא היה מוכן לחיות עם העם היהודי ועם עמים אחרים, כך אף אחד מחנוע האנושי לא ירצה לחיות אתו; ונראה שהכוונה ב„גזע האנושי“ לאותם המוכנים לשאת בעול האחריות האוניברסאלית הטמונה בתורתה החברתית של ארנדט,⁴³ ובכך מועמדת האחריות כלפי הזולת כערך עליון.

ניסינו להרכיב שהיאורו של אייכמן בעיני חנה ארנדט תואם את „הדמות הטוטאליטארית“ הטיפוסית שקבעה בשנות הארבעים והחמישים, ואייכמן אינו אלא לבושה המוחשי של דמות זו בהיסטוריה. דעתנו היא שדווקא הקריים המבליטים את הטיפוס הזה הם שזכו לעידן מיוחד מצידה, והסלקציה שעשתה בעובדות נקבעה על-ידי דמות זו. אייכמן הוא האיש הקשור למשפחתו, שחשב כה הרבה על הקאריירה האישית שלו (הוא ציפה תמיד לעלות עוד דרגה), ועבד בלי כשרון מיוחד, אך תמיד כנאמנות חסרת פניות לעקרון המנהיג. אייכמן לא רחש כל רע לעם היהודי; אך כמסגרת הנורמטיבית שלו נקבעו לו תפקידים שונים שתייבתו לשלוח יתרים למתנות ההשמדה. אף את זה עשה ללא הבלטה של סאדוזים ואכזריות. אייכמן הינו הטיפוס הטוטאליטארי שהנאציזם ציאליוס נבנה ונשען עליו, וכל פשעיו נבעו מהיותו חלק ממנגנון הרשע. הדמות הטוטאליטארית אינה פטורה בשיטתה מאחריות עצמית. אולם, לדעתנו, ארנדט יוצרת כאן אבטיפוס של התנהגות בניאדם תחת משטר טוטאליטארי, והיא מבינה את כל מעשיהם על-פי אבטיפוס זה. אמנם, גנסיין להבין כיצד שתלו הנאצים את התעמולה לרבים וכיצד הפכו את רעיונותיהם לתודעה אישית, הצביעה ארנדט על החידוש של הנאצים בנוגע לאנטישמיות: האנטישמיות נשארה וזה בסיסיותה לתקופות קודמות, אלא שהנאצים הפכו לעניינו הפרטי של כל פרט בחברה.⁴⁴ אולם מתואורה ב„אייכמן בירושלים“ יוצא כאילו לצד זה לא היתה משמעות ביחסים בין הנאצי לבין היהודי. בכך נעשתה ארנדט שותפה למגמה המתודולוגית המנטרלת את יחסו של הפרט במשטר הנאצי כלפי היהודי, והתולה את מרכז הכובד של האשמה במשטר עצמו ובחברה כולה. יתירה מזו, טכאן אנו למדים שלא שייכות למפלגה הנאציזם ציאליוסית ולא פעילות אנטי-יהודית מלמדת על היחיד — אלא הן מלמדות דווקא על המגמות הכלליות של המשטר. נדמה, שבכך מסתבר שאין הבדל עקרוני בין התיזות המושגיות של בטלהיים והילברג לבין זו של ארנדט בגסיונם להסביר את מעשה הפרט כחלק ממסגרת כללית. מבקריה של ארנדט באו והאשימו אותה באותו עניין שהיא האשימה בו אחרים — שהתיאוריה כללית כליכה „שהם מסבירים ומצדיקים כל מאורע וכל מעשה“⁴⁵

[II, עמ' 297]. לדעתנו אין האשמה זו מוצדקת, מכיוון שהתיאוריה כנסה אמנם להסביר את העובדות, אך איננה מצדיקתן.

ד

לאתרונו, יש להשוות את „החשיבה המוסרית“ של חנה ארנדט על היהודים מזה ועל אייכמן מזה, במסגרת הראשון עדים אנו, לדעתה, להידרדרות מוסרית שנבעה מצד אחד מכוח הסחיפה של המשטר הסטאליטארי, ומצד שני מרציפות המחשבה של היהודים מתקופת התשכלה הברלינאית, אשר הבדילה בין יתודים מכובדים יותר למכובדים פחות. התנהגות היהודית בחרת תמיד בדרך הבלתי מוסרית, ולא היתה מסוגלת להעמיד את ה„מוסר“ מעל לכל. לכן העדיפה להשתחיי למנגנון ההשמדה במקום למות כקורבן תמים.²¹ לעומתם, אייכמן מצטייר בעיניה כדמות שלא חל עליה החוק הישראלי על שיתוף הפעולה עם הנאצים, משום שאין החוק חל אלא על מי שהשיתוף מונע ממנו מוות. אולם בהתחשב בממדים העצומים של השואה, אף אם ניסה להמעיט את גודל הפשע, הרי לא היתה לגסיון זה חשיבות. עם זאת אין הוא זוכה מצידה להאשמה מוסרית פרטית (בלבוש קולקטיבי), כמו „היהודים“, אלא להאשמה מוסרית אוניברסאלית. כלומר, בתור פרט היא רואה אותו דווקא כאדם פשוט והגון שלא הצליח להתעלות מעל למצבו הפרטי ולהגשים את האידיאל האוניברסאלי של המחברת. ביחס לסביבתו ולקבוצת ההתייחסות שלו לא יצא דופן, שהרי היה לו, לדבריה, תפקיד אשר מילא בקפדנות וביעילות. בעבור כל שעשה היה גורדין תמוות מוצדק, אולם אין לראות את דרך פעולתו כבלתי מוסרית במיוחד, מכיוון שנעשתה בתוך חברה בעלת גורמות נפשיות.²² שיקול זה, המציג את התנהגות היהודים כפרשה האסורה ביותר בשואה מצד אחד ואת אייכמן כבעל מוסר במסגרתו התברתית מצד שני, מראה, לדעתנו, שהערכיות המוסרית של ארנדט היא לפחות אמביוואלנטית: אייכמן, מכיוון שחי במדינה פושעת, מעשיו הפושעים הם בלתי מוסריים רק מבחינה אוניברסאלית, בעוד היהודים, קורבנות אותה חברה פושעת, הופכים למכשירי השמדה ומעשיהם נחשבים בלתי מוסריים הן מבחינת חברתם והן מהבחינה האוניברסאלית.

הערות

1. Gaus, G., Zur Personen. Porträts in Frage und Antwort, : ראה : München, 1964, p. 17. מחקרה הראשון שנע להיסטוריה יהודית אופייני לאמביוואלנטיות של התקופה. ראה : Arendt-Stern, H., "Aufklärung und Judenfrage", in : Zeit. für die Geschichte der Juden in Deutschland, IV (1932), pp. 65-77.
2. ראה שם, עמ' 23. ארנדט טענה שם : "Es waren nicht meine persönliche Judenprobleme... jetzt war die Zugehörigkeit zum Judentum mein eigener Problem geworden. Und mein eigenes Problem war politisch."

האדם מול הטוטאליטריות בחשיבתה של חנה ארנדט

Rein politisch. וראה במיוחד, המבוא ושני הפרקים האחרונים בספר: Arendt, H., *Rahel Varnhagen — The Life of a Jewess*, London, 1967. [להלן — Rabel]. ספר זה, על-פי עדותה, נכתב לפני עלייתו של היטלר, פרט לשני הפרקים האחרונים שנכתבו ב-1936. זיקתה העמוקה של ארנדט לשאלות זהות שעמד בפני רחל מהבלטת במאמרה "The Jew as Pariah" בקובץ: Cohen, A. A., (ed.), *Arguments and Doctrines, A Reader of Jewish Thinking in the Aftermath of the Holocaust*, New York, 1970, עמ' 27-49. שם היא מטפלת באריכות בקאסטה, לאור והיינה. ובספרה: *Men in Dark Times*, New York, 1968. היא דנה, בין השאר, בכמה יהודים אשר יהדותם (מלידת) היוותה להם בעיה אמציונאלית היגשלקטואלית, והיא מצביעה לא מעט על הקשר בין „יהדותם" לפוריותם. אמנם, באותה עת כולם רחוקים מאוד מן היהדות באותה מידה שהיתה וארנהאגן עצמה. ראה למשל הפרק על ולטר בנימין בו היא דנה בשאלות יהדותו באריכות. ראה שם, עמ' 153-206 (ובמיוחד, עמ' 183-192). לדעתנו, ארנדט רואה את עצמה כהמשך של המסורת של יהודים המנותקים מן החברה היהודית, אך אינם מחכשים כלל ליהדותם. ראייה לכך טענתה החוזרת שצ'קר הפולמוס בינה ובין „האטאבלישמנט היהודי" (לשונת) ממנו בצמאותה מכל אירגון. ראה תשובתה לג. שלום: "Elechmann in Jerusalem". An Exchange of Letters between G. Scholem and H. Arendt, in: *Encounter*, Vol. XXII, Jan. 1964, pp. 53-56. ותשובתה למאמרו של לקויר: Arendt, H., "The Formidable Dr. Robinson" A Reply, in: *New York Rev. of Books*, vol. V, 1.20.66, pp. 26-30.

3. "the old, unreal, desperate existence suddenly seemed to Rahel far more real, more true, more suitable than the new. It turned out that the pariah was capable not only of preserving more feeling for the 'true realities' but in some circumstances also possessed more reality than the parvenu". Arendt, *Rahel*, p. 183.

4. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, second edition, New York, 1958, p. 23. [להלן — היסודות].

5. ארנדט מבדילה בין האנטאגוניזם החברתי, אשר גבע משוויון של היהודים לקבוצות אחרות, לבין אנטגוניזם פוליטי, שהינה תוצאה של היות היהודים גוף נפרד, ראה שם, עמ' 54. לדעתה, במשך המאה התשע-עשרה, לפני בקיעת האנטישמיות הפוליטית, לא התבלטו במרכז ובמערב אירופה גילויים רבים של אנטגוניזם (למשל, היא מציינת את התעוררות האנטישמיות האריסטוקרטית בפרוסיה לאחר הרפורמה שם, אשר לדעתה מסמנת את דרך המלך בעליית האנטישמיות בכלל).

6. ראה שם, עמ' 89-120. השווה: טל, א., „פרשת דרייפוס באספקלריה כלל-עולמית", בתוך: הארץ, 26.12.1969. אין הערכתו של טל שונה מזו של ארנדט בעניין זה. גם ספרו של מיכאל מאריס מקבל את הנחת היסוד של ארנדט.

7. היטלר מביא דוגמה זו מתוך ראייתו הכללית שאין דרכם של היהודים שונה במקום אחד ממשנהו, כמו שלא שונה גורלם של אותם העמים שהם מכרסמים. ראה: היטלר, א., מיין קאמפף, תרגום אנגלי של מנחיים, מהדורה ראשונה, בוסטון (בלי תאריך), עמ' 308 ואילך. והשווה: „היסודות", עמ' 15.

8. "Thus every court has its 'court Jew' — as the monsters are called who torment the 'beloved people' to despair and prepare eternal pleasures for the princes" עמ' 311.

9. Arendt, H., "Zionism Reconsidered", in: *The Menorah Journal*, ראה "The Jewish State"; [להלן - ציונות] Vol. 33, Oct.-Dec. 1943, pp. 162-196.
10. "Fifty Years After: Where Have Herzl's Politics Led?", in: [להלן - הרצל] Commentary, Vol. I, May 1946, pp. 1-8.
11. אותו מסבך לשון חזר בדיונה ב, ויסקדות, עמ' 53.
12. ארנדט ראתה בתיאוריה זו אבסורד גמור בתחשב בהשקפות שעלו בישוב כשקרב צבאו של רומל במלחמת העולם השנייה. מאורע זה היה מוכר, לדעתה, לנפץ את אשלייתם. אולם לדעתו, דבריה שוב מראים איך היא הבינה את הציונות רק מבחינת האנטישמיות כלבד: "At the core of this hope which - were ideologies not stronger for some people than realities - should by now be blown to bits, we find the old mentality of enslaved peoples, the belief that it does not pay to fight back, that one must dodge and escape in order to survive". ציונות, עמ' 181-182. וראה דבריה על הרצל: ארנדט, "הרצל", עמ' 5-6, והשווה דבריה עם הקונספט של המנטאליזם ה"גטו" של ברנדט בטהיים. ראה: Bettelheim, B. "Freedom from Ghetto Thinking", in: *Midstream*, Vol. VIII, No. 2, Spring 1962, pp. 16-250. ארנדט הכחישה שתאוריה זו מסוגלת להסביר פעילותם של היהודים בתקופת השואה אך, לדעתו, איננה משוחררת מסגה לגמרי.
13. ראה שם, עמ' 173, 177.
14. במקור: "(of) utter confusion in which the foe became the friend and the friend the hidden, and therefore all the more dangerous, enemy" שם, עמ' 180.
15. במהדורה הראשונה של ספרה היא טוענת טענה זו לגבי הקהילה היהודית בגרמניה בכלל, ובמהדורה השנייה לגבי "היהודים". ראה ארנדט, ח, אייכמן בירושלים, מהדורה ראשונה, ניו יורק, 1963, עמ' 8; מהדורה שנייה, ניו יורק, 1964, עמ' 11 [להלן נציב על מהדורה ראשונה כ"א, ומהדורה שנייה כ"ב]. המהדורה השנייה באנגלית זהה (בשינויים קלי ערך) למהדורה הגרמנית והצרפתית. לא נזקקו בהערות למדרת המאמרים ב, ניו יורק, ששם שהשינויים כינה לבין המהדורה הראשונה אינם בעלי משמעות רבה.
16. יש לציין שלא נדון כאן בדרכי כלל בטעויות העובדתיות שהועלו בפולמוס, אלא במקרה שזה מלמד על דרך טיפולה. הביקורת העובדתית המלאה ביותר נכתבה, כידוע, בספר: Robinson, J., *And the Crooked Shall Be Made Straight*, ניו יורק, 1965. בין מהדורה זו לבין המהדורה העברית והצרפתית אין שינויים שיש לעמוד עליהם, ולכן לכשנזדקק לספרו נזכיר אותו לפי מהדורה זו בלבד.
17. ראינו חובה לבודד בדיונו את העניין הציוני לצורך הכללת המשפטים מחשבתו.
18. ראה ארנדט, "ציונות", עמ' 170; והשווה I, עמ' 55; II, עמ' 60.
19. ארנדט, II, עמ' 60.
20. על-פי מקורותיה של ארנדט עצמה תמונה מסקנתה. הילברט, *The Destruction of the European Jews*, Chicago, 1961 [להלן - ההשמדה], למשל, חזר ומדגיש (דעתו מקובלת במחקר) שלא חל שינוי כלשהו במבנהו האיש ובמבנהו הפונקציונאלי של הרייכספרייזינג אך נחוספו לו כמה תפקידים. ראה הילברט, "ההשמדה", עמ' 122-123. הסתירה העובדתית מובאת אצל רובינסון, כנ"ל, עמ' 373.

האדם מול הטוטאליטריות בחשיבתה של חנה ארנדט

20. ראה ארנדט, I, ע"פ 179–181; II, ע"פ 197–199.
21. בתיאור הנ"ל חוזרת ההשוואה ארבע פעמים הן עמוד וחצי :
22. השווה תיאורו הצניני של הילברג, „ההשמדה“, ע"פ 542–545, וע"פ 723–724.
23. ראה ארנדט, I, ע"פ 245–252; II, ע"פ 267–276. לא נראה בעינינו טעם רב במסגרת עבודה זו לרדן באופן נפרד בביקורתה נגד המשפט (על העדים, הקטיגוריה וכו'), דברים אלה ידועים ממילא וניתנים לראייה סובייקטיבית מדי של המשפט, כך שאין מקום לקשר אותם לדרך מחשבתה, אך נעסוד על המסגרת הכללית של הביקורת להלן.
24. ע"ן במיוחד פרק א': אפילוגיה, ואחרית דבר. וראה: I, ע"פ 113–114; II, ע"פ 128–129.
25. לדוגמאות נוספות שטרם נזקקנו להן ע"ן דבריה: על השליחים שנשלחו לארץ ישראל, ארנדט, I, ע"פ 55–57; II, 60–63; על גישת הציונים לעלייתו של היטלר, I, ע"פ 53–54; II, ע"פ 11, 58–59; על יחסה להתנגדות מוויינת בקרב הציונים, I, ע"פ 108; II, ע"פ 122.
26. ארנדט עומדת על כך שכל התיאורים ההיסטוריים מן האנטישמיות הגרמנית ועד התנגדות היהודים באים כביכול להיות רקע למעשיו של אייכמן – הן במשפט עצמו והן בדו"ח שלה. לכן, אנו חולכים בעקבותיה ודנים ברקע שלה כמות שהוא ולא לפי הדרישה שכדאי ליצור רקע מתאים. דרוש היה תיאור נרחב יותר, כהרנו בדרך זו גם כדי למנוע התפלספות עם טיוטתה של ארנדט.
27. ראה ארנדט, II, ע"פ 282. שם היא בעצמה מודה על כך באופן כללי. מרופ' הילברג טוען שיש כ"85 מקומות בהם האינספורמאציה של ארנדט לקחה מתייבורי. מתוך סכתבו אלי מ"10.12.1971, ודבריו אינם נראים לנו כלל כנהמס. על השפעות אלו נעסוד במהלך הריון.
28. ראה שם, ע"פ 294–297.
29. "no alternative to what actually happened is even considered and no person could have acted differently from the way he did act" שם, ע"פ 297. ראה חיבורו של ישיהו ברלין המייצג יפה אסכולה זו: Berlin, I., *Historical Inevitability*, London, 1954.
30. השווה דברי קצר: What is History?, London, 1961, pp. 76–77, 83–84. קאר מעיר שאמנה זו היתה שכיתה מאוד בקרב היסטוריונים באנגליה של המאה שעברה: "when it was reinforced both by the moralizing tendencies of the age and by the uninhibited cult of individualism" [שם, ע"פ 76]. נראה לנו שדווקא שני מומנטים אלה מסייעים תפקיד מכריע גם אצל ארנדט.
31. Arendt, H., "Organized Guilt and Universal Responsibility", in: *Jewish Frontier*, Vol. 12, Jan. 1945, pp. 19–23. וראה את דבריה על יונג: Arendt, H., "Germany – 1950", in: Podhoretz, N. (ed.), *The Commentary Reader*, N.Y., 1966, pp. 49–60 (מאמר זה נדפס לראשונה בכתב"ת זה ב"1950). נראה בעינינו שגישתה האישית הפוליטית הכללית תלויה באף מכללה וקבוצה (ואף כושרת בהשתייכות מפלגתית) יונקת משורש זה. ראה גם גאוס, כ"ל, ע"פ 26.

311. הרי במקום אחר טוענת ארגנט שהיהודים שיכלו להתקשר עם המשטר בשלבים הראשונים היו הציונים. ראה: I, עמ' 54; II, עמ' 59. על אספקט זה העירו כמה מן המבקרים.
3111. החיוב שארגנט מוצאת בתארגנותם של אנשי המחתרת הוא מפעל יוצא מהשקפה האידאולוגית.
31111. ראה למשל: I, עמ' 102; II, עמ' 115; I, עמ' 108, 122. עוד נביא דוגמאות בילטות יותר בהמשך.
32. ראה ארגנט, "היסודות", עמ' 431.
33. מסקנתנו משתמעת מדברי ארגנט, I, עמ' 117; II, עמ' 131. ברוח דומה כתבה ארגנט על יהודי ברלין בחקירת רחל וארנהאן, ודבריה מעידים לדעתנו על ראיתה שבדרך-כלל הצריך יהודי את אפשרות בניסחו לחברה הלא-יהדית עלידי "יחודו": "And just as every anti-Semite knew his personal exceptional Jews in Berlin, so every Berlin Jew knew at least two Eastern Jews in comparison with whom he felt himself to be an exception". ארגנט, עמ' 69. כלומר, שלדעת ארגנט, בניסח והישארות בחברה הלא-יהדית הלזיה בתקופת תריס בין יהודי המזרח (או המזרח התיכון) והיהודי, "המערבני". בתקופת המלחמה המשיכו יהודים בדרך זו, כך טוברים אנו עלישי שיטתה, למרות שבזה הם לא הרוויחו כלום ואף הראו את חוסר איכפתותם לנאצים.
34. והחסים בין היהודים לבין עצמם מהווים חלק בחיאורה את תהליך גירושם של יהודים מהלאנד, שם חייתה המועצה באשליה שרק יהודי גרמניה זורים אחריה יבורשו. ביוון סידר הוודגראט לעצמו תנאים מיוחדים; אף בהונגריה ובקרוואטיה היה כך. לעומת זאת, ארגנט מביאה את הדוגמה של חיילים יהודים ותקים מצרפת אשר ויתרו על זכויותיהם בשעת המלחמה. זוהי הדוגמה היחידה בספר, בה יהודי מותר מרצונו על יחס מועדף מטעם השלטונות, אך השיבותה בהבלטת דרכה האנטי-דטרמיניסטית של ארגנט. המקרה הבווד בא ללמד על הכלל. הוא מוכיח, כביכול, שהיו ליהודים אפשרויות שונות לפעול אחת, וסותר את ההנחה שהיהודים נאלצו מכוחה המסיבית להתנהג כפי שהתנהגו. אמנם קבלת החלוקה החברתית הביאה לפירוק מוסרי מוטאלי, מצד אחד, ואיפשרה לנאצים לקבל לגיטימציה של מעשיהם, מצד שני. בלשונה: "[the Germans] must have felt, at least, that by being asked to make exceptions, and by occasionally granting them, and thus earning gratitude, they had convinced their opponents of the lawfulness of what they were doing". I, עמ' 118; II, עמ' 132-133.
35. ראה האמור לעיל, שפיך א'; ו, "היסודות", חלק א'.
36. הדיון אצל ארגנט שעליו הסתמכנו כאן: ארגנט, I, עמ' 8, 34-36; II, עמ' 10-11, 38-40. דבריה של ארגנט מושפעים מדברי וילברג, "ההשמדה", עמ' 29-30.
37. Weltsch, R., "Introduction", in: Leo Baeck Institute Yearbook, Vol. I, London, 1968, pp. XIX-KXXI. ארגנט איננה כוללת טאמר זה בביבליוגרפיה שלה, אך אין זה מן הנמנע שינקת טאמרו הן את הראייה הכללית על הציונים בחקופת הנידונה והן בנקודות ספציפיות. ישנם כמה מטבעות לשון החוזרות אצל שניהם (,תחיה גדולה", "Assimilationists", "fools paradise") והמסכים בהשערתו זו. ועוד, לאור התגובה המסופת של יהודי גרמניה לשעבר לספרה, אפשר וזה לצפות מולטש לתגובה מגובשת, ואין הדבר כך. גרסה, שחלק מהמסבר טמון בדיון שבין

האדם מול הטוטאליטריות בתשיבתה של חנה ארנדט

גישתו לזו של ארנדט שהעלינו לעיל. הרי אי אדם לא השפיע חלש על ארנדט, אין להתכחש לקרבה ביניהם בנקודות אלה.

38. נביא כאן מיספר דוגמאות לציון דבר זה: ארנדט, I, עמ' 102; II, עמ' 115; I, עמ' 104, II, עמ' 108; I, עמ' 196, II, עמ' 214. השאלה המוסרית שמעלה ארנדט בנוגע לסלקציות קטירות, לדידו, בהצעה 34. לטענתה לקחו המנהיגים היהודים את התפקיד על עצמם כדי למנוע הפקרות בבחירה; וכדי להבליט אין הם עצמם לא עמדו בעקרונות אלה היא מביאה כדוגמה את משלוחי של קסטנר ומציגת כאירוניה: "And whom did these 'holy principles' single out for salvation? Those 'who had worked all their lives for the zibur [community]' – i.e., the functionaries – and the 'most prominent Jews', as Kastner says in his report" (II, עמ' 118 [בלבר]). ההדגשה של ארנדט.

39. ראה למשל שם, I, עמ' 110; II, עמ' 124; I, עמ' 178–179; II, עמ' 196–197. חוסר האחריות של המנהיגים, כמו פנחס פרידגר בתנועה והרב ליאו בק בטרנזיינסטאט, טמון באי מסיירה לקהילותיהם את העובדות שהיו ידועות להם מזמן. ביחס לפרידגר מדגישה ארנדט את עדותו במשפט, שם העלה את הסברה שכחצי מן היהודים שברחו נשארו בחיים לעומת תשעה אחוזים מאלה שגורשו. מכאן עושה ארנדט [במהדורה השנייה] היפוך כללי אירופי שכחצי מן היהודים יכלו להישאר בחיים אילמלי צייתו להוראות מנהיגיהם.

40. שם, I, עמ' 156; II, עמ' 173. השווה את החיבור של המאורעות אצל: יחזקאל, חזקת היהודים ברניה, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 142–157; ובמאמרה של יחזקאל, חזקתה של השואה בהיסטוריוגרפיה היהודית, בתוך: יד ושם, קובץ מחקרים, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 62–64. שם העירית שבמקרה זה מנסה ארנדט לקשור מעולה מוצלחת עם מוסר הטגל. על דעה זו בהקשר לארנדט בכלל, נרחיב את הדיבור במהלך הדיון על היהודים.

41. עלינו להעיר כאן על סטבע הלשון, נושא סודות ("bearers of secrets"). ארנדט משתמשת בו לכנות את המנהיגים היהודיים. במקום אחר היא מצביעה שאיכטן, כמו כל אחד הקטור, לפתרון הסופי היה באופן רשמי, נושא סודות. ר' דבורה שם, I, עמ' 24; II, עמ' 27; I, עמ' 79–80; II, עמ' 85. נראה לנו שאין חורה זו סקירת אלא היא באה כדי להראות באיזו מידה מתקשרים המנהיגים היהודים בתפקידיהם לביצוע, הפתרון הסופי, השווה למשל הערתה על "האונטומיה" בטרנזיינסטאט והקשר האסוציאטיבי ליהודים כחלק ממנגנון ההשמדה. שם, I, עמ' 109; II, עמ' 123. נדמה לנו, שבאופן מדויק קשה לקבוע תמיד את המשמעויות השונות השומרות מאחורי הנונים של לשונה.

42. "To a Jew this role of the Jewish leaders in the destruction of their own people is undoubtedly the darkest chapter of the whole dark story. It had been known about before, but it has now been exposed for the first time in all its pathetic and sordid detail by Raul Hilberg" (I, עמ' 104; II, עמ' 117–118). "Wherever Jews lived, there were recognized Jewish leaders, and this leadership, almost without exception, cooperated in one way or another, for one reason or another, with the Nazis. The whole truth was that if the Jewish people had really been unorganized and leaderless, there would have been chaos and plenty of misery but the total number of victims would hardly have been between four and a half and six million people" (שם, I, עמ' 111; II, עמ' 125; מהדורה גרמנית, עמ' 162). לאור התגובות החריפות על סוגיה זו נוקק

- ארנדט, כנראה לנו, למצוא מעין אסמכתא אמפירית לסיכום של הקרבנות. בחלקו רנו בעניין זה בהערה 39.
43. ארנדט אינה מקבלת את הדעה שבקרב ההנהגה היהודית הייתה כלל אמביוואלנטיות סביב שאלה זו. המגעים הראשונים בין יהודי גרמניה לנאצים, אשר היו נטולים שאלות מוסריות, הכשירו את הקרקע לחקופת המאחזת יותר: "its dangers came to light years later, after the outbreak of the war, when these daily contacts between the Jewish organizations and the Nazi bureaucracy made it so much easier for the Jewish functionaries to cross the abyss between helping Jews to escape and helping the Nazis to deport them". (II, עמ' 11 [בלבד]). לדעתנו זהו בין הביטויים החריפים ביותר של דעתה שהקדילה היהודית עמדה כעצם נגד מנמות להצלה.
44. ארנדט, I, עמ' 117; II, עמ' 132.
45. ראה הערה 40.
46. תשובתה לשלום כניל, מאירת עיניים על אספקטים אחרים של המתודולוגיה שלה שצינו לעיל: "Since we are dealing in politics with men, and not with heroes or saints, it is this possibility of 'non-participation' (Kirchheimer) that is decisive, if we begin to judge, not the system, but the individual, his choices and his arguments" (ארנדט, כניל, עמ' 35).
47. ארנדט, "היסודות", ע"פ 453-456. ההשפלה שהטירור הסטאליטארי יכול היה להביא על אדם מיוצגת ב, אייכמן בירושלים" עלידי אנשי הוונדקומאנדו וההודים אשר, לדעתה, היו אחראים ל-"actual work" של השמדה במחנות ההשמדה. (למשל, I, עמ' 86; II, עמ' 91; I, עמ' 109; II, עמ' 123). אך אלה שבאו לסתור את דבריה (ראה למשל רובינסון, כניל, ע"פ 200-201) התעלמו לגמרי מהערתה של ארנדט שדבר זה אינו בגדר של בעיה מוסרית — הרי הם נבחרו עלידי ה"ס.ס. זאת אומרת, למרות שדבר זה העיד שוב על שיתוף פעולה בין היהודים לנאצים, לא היה זה כלל בנוסח של שיתוף פעולה של תפקידים היהודים בעלי הסמכות.
48. כאן מופשטת ארנדט מן העובדות שהביאו בטלהיים, הילברג ואחרים, אך היא נמנעת מלהיחפס לתיאוריה הכללית של "מנטאליות הגיטו" כהסבר.
49. ב-1945 ראתה ארנדט יציאה מן המלכודת עלידי התאבדות בלבד. ראה: ארנדט, *Organized Guilt*, כניל, עמ' 20; I, ע"פ 85-86; II, עמ' 91; והדגימה להסר: Naumann, Bernd, Auschwitz, New York, 1966, pp. XXVI-XXVIII.
50. ארנדט, "היסודות", עמ' 324 ואילך.
51. ראה שם, ע"פ 318, 338.
52. ראה במיוחד II, ע"פ 99-104.
53. ראה: I, עמ' 34; II, עמ' 150.
54. ארנדט, "היסודות", עמ' 443.
55. תשובתה של ארנדט לשלום לא מוסיפה רבות להגדרות שני המושגים. שם היא טוענת שמשע יכול להיות רק קיצוני ולא דימוני. בעוד שכאשר מנסים להבין את הפשע רואים שאין בו כלום — זהו הבאנאליות שבו.

האדם מול הטוטאליטריות בחשיבתה של חנה ארנדט

56. השווה את תיאורה של ארנדט על יחסם השונה של היטלר, אייכמן והיהודים אל „הפתרון הסופי“ (I, עמ' 137; II, עמ' 153). אין ספק שהסמך המרוחק בו נכתב „אייכמן בירושלים“ שונה מקצה לקצה מהסמך הרגשי של „היסודות“ המביע את הרגשת הטראומה של המאורע. במקרה שלנו אין טון דבר מבוטל, משום שהוא קובע רבות בהרגשת צד אחד בבעיית תיאור הפשע (ראה ארנדט, „היסודות“, עמ' 457 ואילך).
57. בכך אין לפנינו שינוי כלשהו, כפי שננסה להוכיח בין דמות הנאצי של „היסודות“ ובין אייכמן; ואין היא, כפי שטענו רבים, באה ללמד מניגודיה על אייכמן, אלא יש לראות בתיאור זה תוצאה מתפיסתה את הטוטאליטאריות (ראה בסוף המאמר).
58. ארנדט, I, עמ' 28; II, עמ' 32.
59. שם, I, עמ' 22; II, עמ' 26.
60. רבים טעו בפולטוס בהדגשתם שכאן סתה ארנדט מנישתה ב„היסודות“ לגבי קביעתה על הקמת החוק הטוטאליטארי בתוך גרמניה. דברים אלה נאמרו במפורש ב„היסודות“, עמ' 310, ואין שינוי כלשהו ב„אייכמן בירושלים“.
61. ארנדט מציגה במקום אחר שהרעיון לבחון את האווירה של מדינות שונות כלפי היהודים היה מעבר ליכולתו. „The method by which this was done, though simple, was somewhat subtle and was certainly quite beyond Eichmann's mental grasp and political apprehension“ (I, p. 144; II, p. 160).
62. ראה דבריה על תגובתו: שם, I, עמ' 85; II, עמ' 90.
621. דעה זו משוחזרת גם לבטלהיים (ראה: The Informed Heart, New York, 1960 פרק ז').
63. ראה שם, II, עמ' 297; והשווה II, עמ' 104 ואילך. ארנדט טועה כאן במקצת מהקשיחות של האכזריות הנאצית-היסטוריוציסטית. השווה ניתוחו של פרום פוסר: The Poverty of Historicism, מהדורה שנייה מתוקנת, לונדון 1961, פרק ד', סעיף כ"ח.
64. לכן אין ארנדט רואה בעקשנותו של אייכמן בהונגריה, ב-1944, לשלוח את היהודים משם ברגל לאושוויץ, כנגד רצונו של היטלר, אקט מיוחד במינו; הלא אייכמן הבין את חוקי של הפיחד על סמך עקרונות הקנטיניים (שיש לעשות מעל לחוק) ולכן פירש אותו כרצון הפיחד. ואף זה, שהוא אינה מעלה בדעתה שהוא היה משתייך ל„מתונים“ לא משנה מאומה. לדעתה, יחסו הנאמן לפיחד קדם לכל, שוב, הדמות של האיש הפשוט בחוק המשטר הטוטאליטארי מתוך „היסודות“ והעברה ל„אייכמן בירושלים“ (ראה „היסודות“, עמ' 371–375).
65. השווה ארנדט, „היסודות“, עמ' 356.
66. כדבריה: „Aber ich war wirklich der Meinung, dass der Eichmann ein Hanswurst ist, und ich sage Ihnen: Ich habe sein Polizeiverhör 3600 Seiten, gelesen und sehr, genau, gelesen, und ich weiss nicht, wie oft ich gelacht habe, aber laut.“ (ואוס, כנ"ל, עמ' 26).
67. ארנדט, I, עמ' 255–256; II, עמ' 278.
68. כדבריה: „the idea of humanity, whether it appears in a religious or humanistic form, implies the obligation of a general responsibility“.

"which they do not wish to assume." (הפונקציונרים הגרמנים). ראה ארנדט, *Organized Guilt*, כנ"ל, עמ' 23.

69. ראה הערה 65.

70. "that they explain and justify every event and every deed" (II, p. 297).

71. השווה דבריה, "היסודות", עמ' 452.

72. בדבריה על נאשמי, משפט אושוויץ" היא טוענת שהם, כרוב הפושעים הנאצים, התאימו את עצמם לאווירה שטסביזם, ועוד טענה, שאיראפטר להחזיק אותם אשמים מן היסוד לפשע של ההשמדה, משום שזו נבעה מפקודתו של היטלר ו, רוצחי השולחן ("desk-murderers"). כלומר, כאן הפשע של האנשים הרחוקים יותר מן המעשה נראה גדול יותר מאשר הוא טענה לגבי אייכמן (ראה ארנדט, הקדמה לספרו של נאמן, עמ' XVIII).

not pass over in silence the activities of Zionist parties and of Zionist youth circles.

This description requires additions in order to be complete.

We print a chapter from the research by Yerahmiel Cohen, written as a master's thesis in Jewish history under the guidance of Prof. S. Ettinger. The chapter we publish here deals with the critique of Hannah Arendt's "Eichmann in Jerusalem"; Y.C. takes into account the whole of H.A.'s writings and views on the character of society under totalitarian rule. The subject itself has been discussed widely but most writers took part, one way or other, in the actual controversy around the contents of H.A.'s work. Y.C.'s advantage lies in the fact that he did his work from the angle of some distance in time. He was acquainted both with his subject and with the controversy it aroused both in the U.S. and in Israel.

Mr. Zvi Avital's paper on Anti-semitic behaviour of the Polish government-in-exile in London is a chapter from a broader research work based upon the archives of Dr. Y. Schwarzbart, who represented the Jews on the national council of the Polish government-in-exile.

Mr. Avital points out attitudes of certain currents and personages within the body of Polish exiles to the Jewish question and he hints at the influence of these attitudes on the Polish public in Poland herself.

We print a number of documents submitted by Mr. Erich Kulka. These documents are published here for the first time to this extent and they throw light upon the considerations of the U.S. government with regard to Jewish problems and the ticklish question whether to bomb the installations at the camp of Auschwitz-Birkenau. The refusal to bomb the camp in spite of the sustained applications of the U.S. administration official in charge of rescue operations was backed by formalistic arguments; yet, behind these one can discern callousness and the lack of the will to take any action involving a departure from routine ways of thought.

Zvi Erez publishes memoirs by Shmuel Stern, the head of the Hungarian Jewish Council at the time of the holocaust. These memoirs, written down immediately after the events, describe the tragedy of his Jewish community as seen by the head of the Jewish institution who had to fulfil the function of the Judenrat. Z.E.'s remarks are helpful for a more balanced understanding and appreciation of the tragic events.