

## נידוי עצמי כמרחב אפיסטמולוגי: התבוננות ארנדיאנית בדילמות קונפליקטואליות

אמל ג'מאל

מטרת מאמר זה היא לנסות לחבר בין העיסוק בכמה תובנות מרכזיות העולות ממחשבתה של חנה ארנדט מפרספקטיבה עכשווית לבין הפילוסופיה של ההכרה ודרכי התמודדות אפשריות עם מערכת היחסים הישראלית-פלסטינית המורכבת. תובנותיה של ארנדט, שנכתבו לפני עשרות שנים, רלוונטיות מאוד לביאור חלק מהתהליכים הפוליטיים המתרחשים בימינו, ומציעות הזדמנות טובה לחבר מחדש את תפיסת העולם הפוליטית שלה עם זרמי מחשבה עכשוויים אשר עוסקים בשאלות קיומיות ובאתגרים הווייתיים, כמו משמעות זכות ההגדרה העצמית והריבונות, משמעות המדינה היהודית, משמעות המולדת כביטחון אונטולוגי, מעמדם של הפליטים הפלסטינים, העברים ההיסטוריים של יהודים ופלסטינים ועוד. חיבור כזה יכול להצביע על יכולתה של ארנדט לראות את הנולד במקרים אחדים, ולזהות דילמות ואתגרים עתידיים שלא קיבלו תשומת לב מספקת בזמנה במקרים אחרים. עוצמת כתביה של ארנדט אינה טמונה בניחוח ההיסטורי בלבד, אף שיש לכך משקל רב - במיוחד כאשר היא מצביעה על תופעות הגזענות ועל תהליכי ההגזעה, אשר הפכו בעשורים האחרונים למחלה ממארת תרבותית ופוליטית. עיקר תרומתה של המחשבה הארנדיאנית היא בעמדתה האפיסטמולוגית ובאחריות המוסרית שמאפיינת את כתביה. ההימצאות בעולם כנקודת מוצא להבנת תהליכים פוליטיים והיסטוריים היא התחלה חשובה מאוד, המאפשרת לקשור בין הבנת פתולוגיות חברתיות ופוליטיות לבין התפיסות המוסריות המשמשות להתמודדות אֵתן. בהקשר זה אפשר ליצור חיבור מעניין בין מחשבתה של ארנדט לבין מחשבתם של הוגי הדור השני והשלישי של התיאוריה הביקורתית מבית מדרשה של אסכולת פרנקפורט.

לא זה המקום לעסוק בכל הנדבכים של מחשבתה של ארנדט ולכן מסה זו איננה ממצה. למרות זאת, העיסוק בכמה תובנות מרכזיות העולות מכתביה יש בו כדי לסייע בהצגת הבנה עכשווית של ארנדט וכדי לספק הבנה של התפתחויות עכשוויות בהווה הלאומית היהודית. כך למשל, אפשר לדון באמצעותן במשמעות הריבונית היהודית, אשר הולכת ומקבלת צורה שוביניסטית, גזענית ואתומה יותר עם הזמן; ובהשלכות שלה לא רק על היחס לאחר הפלסטיני אלא גם על הזהות העצמית היהודית, ועל הקשר בין החזון היהודי של השתחררות מנטל הנרדפות והנידוי וההגעה למנוחה ולנחלה לבין הביטויים האלימים של הקיום הריבוני. טענה מרכזית שאטען להלן היא שמושג האחריות כלפי העולם

שמדגישה ארנדט, וההבחנה בינו לבין מושג האשמה, יכולים להוות בסיס לבעיית ההכרה העומדת בבסיס הקונפליקט הישראלי-פלסטיני. הכוונה היא שההבחנה בין אחריות פוליטית לאשמה מוסרית עשויה להביא ישראלים ופלסטינים להכרה הדדית שתסלול את הדרך לתהליך פיוס עתידי.

### פליטות אפיסטמולוגיות

אם יש מאפיין בולט במחשבתה של חנה ארנדט המייחד אותה במובהק זהו "הנידוי העצמי" או ה"פליטות" האפיסטמולוגיות כנקודת מבט וכמרחב מחשבה לפוליטיקה של אחריות ולמוסריות אוניברסלית כנה. הנידוי העצמי האפיסטמולוגי הוא ביטוי למודעות תיאורטית ומוסרית כצעד מתודולוגי שאין משמעו התנתקות מהמציאות או התכחשות עצמית. זוהי יציאה מודעת למרחבים תודעתיים המזמינים חשיבה, התבוננות ואף תקשור עם האחרות כאינטראקציה מכווננת וכראי להשתקפות העצמיות. זהו מפגש עם חוסר יציבות זהותית והתוודעות להתניות החברתיות והפוליטיות של הזהות, שאיננה אלא תוצר של אינטרסובייקטיביות היסטורית העוברת תהליכי קיבוע כוחני. הנידוי העצמי משחרר את המחשבה מהמחויבות האונטולוגית לעצמיות ומהמחויבות הנרקיסיסטית לזהות אפריורית ולעצם ההתמקמות ההיסטורית - התמקמות אשר מאפיינת את הסובייקט האינדיבידואלי או הקולקטיבי המודרניסטי - וגם משחרר מאימפריאליזם מוסרי, נוסח הליברליזם האינדיבידואליסטי. נידוי עצמי הוא עמדה אפיסטמולוגית הנשענת על הכרה באונטולוגיית חוסר היציבות של העצמיות, המנותקת מקיומו של האחר. זוהי הזדמנות שאנו יוצרים לביקורתיות לא כלפי חוץ בלבד אלא בעיקר כלפי פנים, כנקודת מוצא למוסריות אפקטיבית אשר משקפת את דיאלקטיקת ההכרה כביטוי לעצם משמעות הקיום האינדיבידואלי והקולקטיבי. זו עמדה שאינה משלימה עם תפיסות מסורתיות על העצמיות ועל העולם אך גם אינה מתכחשת להן, אלא מפתחת התבוננות ביקורתית מהרהרת בהן. זוהי יכולת לחשוב המשמשת כלי לשימור עצמי שאיננה מאפיינת את האדם שנושל מהתניות קיומו ההיסטוריות והפוליטיות, אף שהיא קיימת בכוח בהוויה האנושית, גם בהוויה הקונפליקטואלית או בעיקר בה.

הנידוי העצמי הוא עמדת כוח מוסרית שיש בה תבונות רבה כיוון שהיא מאפשרת חדירה למעמקי המצב האנושי ומעלה ממנו תובנות ייחודיות על הסכנות הטמונות בדפוסי הפעילות המאפיינים אותו. צעד זה אינו גוזר גזרה אחידה על כל מופעיו של המצב האנושי, אלא דווקא מכיר במורכבותו ובגיוון המאפיין אותו, המחייב ידידותיות רבה בהתבוננות בו ובשיפוטו. מתודה אפיסטמולוגית זו של ארנדט בולטת לנוכח הסכנות ההכרחיות בהתכחשות העצמית הכפויה, כמנגנון אלים שמשמעותו דחיפה להתאבדות או לרצח. כמו

כן, היא עומדת אל מול ההשתקעות העיוורת בזהות העצמית עד כדי אובדן הייחודיות האנושית והיבלעות בתוך החור השחור של המאבק על הקיום האותנטי ביותר של הזהות.

### התכחות עצמית כפויה ומרכזיות ההכרה

ההבחנה האנליטית בין הפליטות האפיסטמולוגית הרצונית לבין הפליטות הכפויה וההכרחיות של ההתכחות העצמית הכוחנית, כפי שהן באות לידי ביטוי ביחסי שליטה מגזיעים, בתנועות אימפריאליות לאומניות או בקולוניאליזם תרבותי, חשובה במישור האנליטי והמוסרי כאחד. היא מאפשרת הבנה עמוקה של אובדן האנושיות הטמון בכפיית ההתכחות העצמית על קבוצות מנודות של בני אדם, ורואה בכפייה כזאת מעשה רצח. התכחות עצמית כפויה היא חלון ראויה של הבנאליות של הרוע, והיא יכולה להתפתח ולהפוך למפלצת מתחת לאפס של "אנשי תרבות". במאמרה "אנו הפליטים" מסמנת ארנדט סוג כזה של רוע באומרה: "אנו חיים בעולם שבו בני אדם בתור שכאלה חדלו זה זמן רב להתקיים; משום שהחברה גילתה כי האפליה היא הנשק החברתי האדיר שבאמצעותו אפשר להרוג בני אדם ללא שפיכות דמים כלשהיא"<sup>1</sup>. הבחנה זו, המדגישה את אפשרות ההרג ללא שפיכות דמים, חשובה במיוחד לאור תפיסתו של מישל פוקו, אשר רואה בגזענות מטפיזיקה של מוות ומצביע על טכנולוגיות ה־biopower של המדינה כרישיון להרוג.<sup>2</sup> מבלי להמעיט בחשיבות דברים אלה, המוות איננו עניין קליני בלבד, אלא יכול לבוא לידי ביטוי בניתוק האדם מאנושיותו. ניתוק זה נעשה באמצעות הבניית מערכות יחסים המושתתות על ניכור, ניצול, ביזוי והתאכזרות, שכמותן תיאר ויליאם אדוארד בורגהרד דו בויו בכתבו על הדרום האמריקני בסוף המאה התשע־עשרה ובתחילת המאה העשרים בספרו **נשמתם של השחורים**.<sup>3</sup> דו בויו ממחיש את חוסר האנושיות שבנישול בני אדם מנשמתם, בכפיית התנכרות עצמית ובהפנמת דיכוי, שמובילים לשנאה עצמית. פרנץ פנון ממחיש זאת בתארו את תהליך ההגזעה, המביאה בני אדם לא רק להתכחש לעצם זהותם, אלא אף להפנים את דיכויים אגב אימוץ תרבותו של מדכאם.<sup>4</sup>

1. חנה ארנדט, **כתבים יהודיים**, בתרגום איה ברזר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2011, עמ' 169.
2. Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975-1976*, trans. from the French David Macey, New York: Picador, 2003
3. ויליאם אדוארד בורגהרד דו בויו, **נשמתם של השחורים**, בתרגום רעיה גאקסון, בנימינה: נהר ספרים, 2009.
4. פרנץ פנון, **עור שחור**, מסכות לבנות, מצרפתית תמר קפלנסקי, תל אביב: ספרית

הרעיון של ארנדט מנכיח שתי תיאוריות מרכזיות חשובות. התיאוריה הראשונה היא תיאוריית ההכרה במובניה הפילוסופיים, הפסיכולוגיים והאתיים, אשר מדגישים את מרכזיות ההכרה בתהליכי כינון החברה ובמיוחד כאמצעי להתמודדות עם הגיוון הקיומי המאפיין את החברה המודרנית. הסכנות הטמונות בפוליטיקה של ההתכחשות לעצם נוכחותו של הגיוון הקיומי קיבלו ביטוי במחשבתם של הוגים רבים, מימיו של פרידריך הגל ועד הגותו הביקורתית של אקסל הונת. הוגים אלו הצביעו בדרכים שונות על האלימות הטמונה באי-הכרה, שיש בה כדי לנשל בני אדם מערכם העצמי ולהביא להתממשות החייתיות המקננת בהם כנבואה המממשת את עצמה.<sup>5</sup>

ארנדט מעלה מחדש לדיון את חשיבות ההכרה, גם אם היא הכרה המבוססת על יחסי אדון ועבד, כיוון שיש בה קבלה של הנוכחות של אחר כלשהו והיא נעדרת התכחשות לאנושיותו - אותה התכחשות העשויה להסתיים בבנאליות רצחנית.<sup>6</sup> זוהי פילוסופיה המפנה את תשומת הלב לחיים החשופים המשתקפים בהתכחשות לאנושיותם של בני אדם, כמו גזרת מותם ללא נקיפות מצפון כלשהן, מתוך התנכרות למושג האחריות. ארנדט מפנה את תשומת לבנו לתופעת הבנאליות של הרוע, שמקורה מצד אחד בהתכחשות לאנושיות האחר; ומצד אחר בהתכחשות לאחריות ההכרחית לקיומה של החברה האנושית, שתיהן טמונות בחוסר המחשבה ("thoughtlessness").<sup>7</sup> היעלמות ההכרה באחרות קשורה עמוקות להסרת האחריות על מעשים נוראים. זהו קשר תיאורטי אנטי-מוסרי שתוצאותיו ההכרחיות הן פשעים נגד האנושות. זוהי משמעות העיסוק שלה במשפט אייכמן, אשר נועד לבסס את תפיסתה את הרוע לא כמעשה שטני בלתי אנושי, אלא כמעשה ידי אדם שאפשר להחליק אליו בקלות בלתי נתפסת.<sup>8</sup> אין בכך כדי להקל ראש ולהמעט מנוראות המעשים הרצחניים שהביאו לשואה, אלא כדי להצביע על היותם מעשים של בני אדם רגילים. על רקע תפיסה זו מסבירה ארנדט שעל בני האדם מוטל לוודא שלא תתאפשר גלישה למצב דומה. לפי תפיסה זו, השואה היא תוצאה של זלזול מתמשך בקיומו של האחר, עד כדי התכחשות לחשיבות קיומו. כאשר חשיבות זו נעלמת, רצח מתועב הופך למעשה

מעריב, 2004.

5. גיאורג וילהלם פרידריך הגל, **פילוסופיה של המשפט**, מגרמנית גדי גולדברג, ירושלים: מכון שלם, 2011; אקסל הונת, **זלזול ומתן הכרה: לקראת תיאוריה ביקורתית חדשה**, בתרגום איה ברזיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2008.
6. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace and World, 1968
7. חנה ארנדט, **המצב האנושי**, בתרגום אריאלה אזולאי ועדי אופיר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2014.
8. חנה ארנדט, **אייכמן בירושלים: דוח על הבנאליות של הרוע**, בתרגום אריה אוריאל, תל אביב: כבל, 2000.

שבשגרה. זהו תהליך של בנאליזציה של הרוע, הנשען על אובדן צלם האנוש של המבצע למול ההתכחשות לצלם האנוש של הקורבן.

### לאומיות, גזענות ופוליטיות

אזהרותיה של ארנדט נגד תפיסות שטניות של הרוע באות לידי ביטוי בניתוח המעמיק שלה בספרה **יסודות הטוטליטריות**, שבו היא ממחישה בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים כיצד האיבה קשורה הדוקות להתפוררות של מערכות יחסי כוח היוצרים תלות בין בני האדם, גם אם תלות זו בנויה על זיקה של ניצול. בהקשר זה היא מצביעה על נישול בני אדם מאנושיותם כמקור הרוע. עיסוקה בגזענות ממחיש את התדרדרות בני האדם והתנכרותם לאנושיותם – אנושיות שיכולה להתממש אך ורק בעצם קיומן של זיקות הדדיות ותלות, ובאמצעות האחריות המשותפת לגורלם.<sup>9</sup>

ניתוחה של ארנדט את התפתחות הגזענות רלוונטי מאוד לימינו, תקופה שבה פרוצדורות דמוקרטיות מספקות רוח גבית להבחנות ערכיות ותרבותיות גזעניות. תהליך זה מומחש באמירתה זו של ארנדט: "הגזענות, שהכחישה את מוצא האדם המשותף ודחתה את הרצון המשותף לכוונן אנושות, החדירה את מושג המוצא האלוהי של עם אחד בשונה מכל העמים האחרים, וכך אפפה את התוצר הזמני ובר-ההמרה של מפעלי האדם בעננה פסוידו-מיסטית של נצחיות וסופיות אלוהית".<sup>10</sup> דבריה של ארנדט מתייחסים לניתוחה את הלאומיות השבטית, המבוססת בצורה מודעת על תחושת העליונות המחייבת סגירות וריחוק מהאחר על רקע תחושת ייחודיות שוביניסטית. זוהי לאומיות אתנית אטומה, אשר חותרת לבלעדיות ומזינה את עצם קיומה באמצעות דחיקתו של כל אחר והתעלמות מעצם קיומו. זוהי לאומיות המתנה השתייכות בזיקה ביו-היסטורית עתיקה או בכפיפות לתהליכי טרנסמוטציה, המבטיחים היטהרות יסודית מהעבר כתנאי לשמירת העליונות המהותית על פני קבוצות השתייכות אחרות.<sup>11</sup> תפיסה זו מנכיחה את התיאוריה השנייה של ארנדט, שלפיה הפוליטיקה היא מאפיין חיוני ועיקרי של חיי בני האדם. הפוליטיקה היא שמעניקה לבני אדם את אופיים כבני אנוש מעצם קיומן של זיקות הדדיות ואחריות משותפת ביניהם.<sup>12</sup> רק

9. חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, בתרגום עדית זרטל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2010, עמ' 75.

10. שם, עמ' 362.

11. אנתוני סמית, **עמים נבחרים: מקורות מקודשים של זהות לאומית**, בתרגום איה ברויאר, ירושלים: מוסד ביאליק, 2010.

12. ארנדט, **המצב האנושי (לעיל הערה 7)**.

כאשר קיימים מרחבים לפעילות פוליטית יכולים בני האדם לחוש את משמעות קיומם ככאלה. הדיבור הוא מדיום מרכזי בפעילות הפוליטית. ארנדט ממשיכה את המסורת האריסטוטלית-הגליאנית ומבשרת את מסורת ההתדיינות מבית מדרשו של יורגן הברמאס, בהדגישה את מרכזיות הדיבור האינטרסובייקטיבי כמרחב המאפשר הבנה הדדית, המבוססת על אפשרות ההכרה באחר.<sup>13</sup> הדיבור כבסיס להנכחת האנושיות מבחין את בני האדם מהחיות כישויות תבוניות. הוא מאפשר מרחב קיום אנושי משותף המאופיין בהידברות, שמעניקה לאדם את משמעות הקיום. לכן, אובדן היחסים הפוליטיים הבא לידי ביטוי בסגירת מרחבי הדיבור משמעו אובדן צלם אנוש, המתורגם לצמיחת דיכוטומיות טוטליטריות עד כדי נוכחות בחוק לשם הדרה ממנו ויצירה של מה שג'ורג'יו אגמבן כינה "חיים חשופים".<sup>14</sup> במילים אחרות, סגירת מרחבי החיים הפוליטיים המאפשרים התדיינות, ואשר מעניקים לבני אדם את ישותם כבעלי ערך, מביאה לאובדן הערך האנושי, המוביל לגיטימיות ההכחדה הקולקטיבית בשם אידיאולוגיה שוביניסטית אורגנית.

דבריה של ארנדט על תולדות האיבה מהדהדים בחזקה גם בימינו במקומות שבהם מיונים והיררכיות ערכיות ממשיכים לאפיין את החברה האנושית, במיוחד בהקשרים שבהם איננו מצפים שהתכחות רצחנית תתרחש. בפרק "אנטישמיות - חילול השכל הישר" אומרת ארנדט כך: "בתיאוריה שהיהודים הם לעולם השעירים לעזאזל מוטמעת ההנחה, שהשעיר לעזאזל עשוי להיות גם כל אחד אחר [...] זה שסומן שעיר לעזאזל חדל בהכרח להיות הקורבן החף מאשמה, שהעולם מטיל עליו את אשמת כל חטאיו ובאמצעותו מבקש לחמוק מעונש".<sup>15</sup> תיאור זה מעלה את האוניברסליות של השעיר לעזאזל, אשר קשור קשר עמוק לא עם מערכות יחסי הכוח שהם חלק אינטגרלי מהמציאות האנושית, אלא עם הזיקה ההכרחית בין התכחות לערך האחר לבין הבריחה מאחריות על מעשים נפשעים. כאשר מזהים קבוצה מסוימת כבעלת אופי המשרת את תפיסת השעיר לעזאזל, כולאים אותה בתוך זהותה אגב מתן לגטימציה לפגיעה בה בלי החשש לשלם על כך מחיר. זהו קשר המזכיר את תפיסת ה־bad faith אצל ז'אן פול סארטר, אשר משתקפת בניגודיות ובחוסר עקביות פנימית ובהתכחות לה. תפיסה זו באה לידי ביטוי בשני מובנים הקשורים באופן אינהרנטי. המובן הראשון הוא המצב שבו בני אדם משכנעים את עצמם שהם אינם מאמינים במה

Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. from the German Christian Lenhardt and Shierry W. Nicholsen, Cambridge: The MIT Press, 1990 .13

Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. from the Italian Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998 .14

15. ארנדט, כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 54.

שהם מאמינים. על פי סארטר, "להאמין פירושו לדעת שאנו מאמינים ולדעת שאנו מאמינים פירושו להפסיק להאמין".<sup>16</sup> מכאן שאמונה בדבר מה אפשרית רק אם מתכחשים לעצם האמונה באמצעות הדחקה מהמודעות ומהדעת. המוכן השני הוא פסיכולוגי אף יותר, וקשור להתכחשות המאפשרת בריחה מאחריות למעשינו, בעיקר בגלל הקושי להודות ברגשות האשם ולהתמודד עמם.<sup>17</sup> מחשבתה של ארנדט על האנטישמיות יוצרת חיבורים מעניינים וחשובים בין תפיסתה המוסרית, ניסיונה האישי וההכרח בפתרון בעיית הלאום שאליו היא משתייכת. הכתבים היהודיים שלה מצביעים על שאיפתה לנורמליזציה של חיי היהודים באופן שאיננו מעמיד אותם בסכנה מחודשת ושאינו מנתקם מחדש מההיסטוריה – כפי שלדעתה עושה הריבונות היהודית במוכנה העכשווי. שאיפתה לנורמליזציה של חיי היהודים איננה מתיישבת עם כינונה של "ספרטה" יהודית או של מה שאפשר לכנות בימינו "מצדה פוסטמודרנית". על בסיס מחויבותה המוסרית לתפיסתה הפילוסופית, ובלי לוותר על שייכותה היהודית, היא מבחינה בין מדינה יהודית (Jewish state), שבאופן אינהרנטי מבוססת על הדחף לגרום לקבוצות שונות של בני אדם להתכחש לעצמן, ואם הן אינן מוכנות לעשות כן מצדיקה את הפלייתן; לבין המולדת היהודית (Jewish homeland), שבה היהודים אינם מאמצים כגזרה את הגיון המדינה הטוטלית אלא מאפשרים קיום משותף על בסיס השונות ועל בסיס מוסכמות הדדיות הממוסדות במועצות אוטונומיות ירודותיות. הבחנה זו היא המשך ישיר לרצונה של ארנדט להתעקש על חזרת היהודים להיסטוריה, צעד שלדעתה אינו יכול להתממש במדינה יהודית הרצליאנית בפלסטין. מדינה כזאת היא התנתקות חדשה של היהודים מההיסטוריה משני טעמים: ראשית, משום שהם מפנים עורף לאחריות שלהם להתכחשות החברות האירופיות לזכותם להשתלב בחברות אלה באופן שוויוני; ושנית, מפני שהיהודים לא רק שלא יתקבלו בזרועות פתוחות על ידי ערביי פלסטין, אלא במעשיהם יגרמו לאלה לנהוג בצורה בלתי אנושית כלפיהם. עמדה זו של ארנדט עומדת בניגוד לעמדת מבקריה, אשר מבטלים את התעקשותה על חזרת היהודים להיסטוריה ותופסים אותה כמי שלוקה בשנאה עצמית ומתכחשת לזכותם של היהודים למדינה ריבונית. קריאה מעמיקה בכתביה של ארנדט והשוואה בין כתבים יהודיים לבין כתבים אחרים מצביעות על מחויבותה הלאומית. מחויבות זו אמנם איננה תואמת את התפיסה הציונית שהפכה לדומיננטית במרוצת הזמן, אך מקבלת את זכותם של היהודים בפלסטין, גם אם לא על פלסטין. עמדה זו

16. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. from the French Hazel Barnes, London: Routledge, 2003, p. 94

17. Andrew Schaap, "Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the 'German Question' in Politics of Reconciliation," *Political Studies* 49 (2001), pp. 749-766

יוצרת התניות ערכיות העומדות במתח עם עמדותיה המוסריות האוניברסליות, אך אין בכך כדי להביא לביטולן של האחרונות. ארנדט רואה קשר הכרחי בין הצורך להתמודד עם המצב הבלתי נסבל של בני אומתה בתקופת הטרור הממוסד, שבא לידי ביטוי במדינה רצחנית, לבין המוסריות שבשמה נדרש הפתרון לבעיה של אותה אומה. היא שוקדת על התמודדות עם ההתכחשות הכפויה אשר טומנת בחובה התכחשות הכרחית לאחר. לפי ארנדט האחרות איננה יכולה להיבנות באמצעות "האָחרת" האחר, שמשמעה התכחשות לשוויון ערכו כאחר שוויוני לעצמיות. האחרות הנחוצה לעצמיות היא אחרות שוויונית בהכרח, כי העצמיות יכולה להפוך לכזאת רק אם יש לה אחר הזהה לה במעמד. לכן, התכחשות לאחרות האחר כשוויוניות יש בה משום סתירה מהותית שאיננה מתיישבת עם ההכרה העצמית, שהיא קריטריון מרכזי במחשבתה של ארנדט גם אם האחרות העצמית מצליחה להסוות את עצמה מאחורי מסכה של "זהות אותנטית". זהות כזאת תיבנה על חוסר ביטחון עצמי אונטולוגי שיכרסם תמיד בעצם קיומה ויהפוך אותה למסע מתמיד של האחרה לא אנושית. זוהי פרנואידיה סכיופרנית משום שהיא בנויה על עליונות ותחושת כוח שבריריות.

### ביקורת עצמית כלגיטימציה קיומית

נוכח דברים אלה אפשר לבסס תפיסה האומרת שריבונות עצמית והכרה באחרות אינם מושגים סותרים. הם מזינים זה את זה כאשר משמעותם האמתית מצליחה לחמוק ממניפולציות ההונאה העצמית. כדי שריבונות אנושית תתממש היא חייבת להיות פתוחה כלפי הדינמיות של העצמיות וכלפי ההכרחיות של האחרות כצווים קטגוריים מוסריים הכרחיים. זוהי ריבונות כדינמיות שאיננה יכולה להיסגר, כי בהיסגרותה היא מחסלת את עצם ריבונותה ומביאה כליה על עצמה. הסגירות כהגיון קיומה של הריבונות היא מחול שדים שסופו התאבדות, העשויה לכרוך את חייהם של אחרים בעצמה ובכך לגרום עוול בלתי נסלח. לכן עדיפה תפיסה פתוחה ודינמית של הריבונות, כי הפתיחות כמאפיין הריבונות היא האחריות האינסופית לקיומנו בחיים. אחריות זו מאפיינת גם את קורבנות ההיסטוריה, לא משום שהם אחראים למצבם אלא משום שהם אחראים לסייע ביציאה מהמצב הבלתי אנושי שנקלעו אליו בהיותם חלק מהעולם.

מכאן נובעת ביקורתה של ארנדט על הציונות ההרצליאנית, או נכון יותר על הממלכתיות הבן-גוריונית, אשר לפי הגיונה של ארנדט טומנת בחובה אשליה עצמית של עצמאות המשחררת מהאנטישמיות ודחף מסוכן להתאבדות. במאמרה "מדינת היהודים: מקץ חמישים שנה, לאן הובילה המדיניות של הרצל?" אומרת ארנדט:

תמונת העם היהודי של הרצל, המשרטטת אותו כמוקף עולם של אויבים הכופים עליו



את אחרותו, כבשה את התנועה הציונית והפכה לדעה הרווחת בקרב המוני היהודים. העובדה שאיננו מופתעים מהתפתחות זו אין בה כדי לעשות את תמונתו של הרצל אמיתית יותר - היא רק הופכת אותה למסוכנת יותר. אם אכן מוקפים אנו מכל עבר באויבים גלויים או סמויים, אם העולם כולו באמת נגדנו בסופו של דבר, כי אז נחרץ גורלנו לאבדון.<sup>18</sup>

בדברים אלה משקפת ארנדט את פוטנציאל האובדנות הטמון בציונות מעצם היותה תנועה שוביניסטית מתפשטת, שעתידה לבצע פשעים וסופה להיתקל בהתנגדות חזקה ממנה שתכריע אותה בקרב סופי שיביא חורבן. זוהי תפיסה הטומנת בחובה את ההתנתקות מההיסטוריה בשם החזרה להיסטוריה ואת הלגיטימציה הפוטנציאלית לביצוע מעשים בלתי נסלחים על ידי אותו עם, החותר לדחות מעליו את גלותו הכפויה ופליטתו המאוסה.

ארנדט מזהירה שריבונות אמיתית אינה יכולה להיות בנויה על התכחשות, על הדרה, על דחיקה ועל אלימות. הריבונות ההרצליאנית טומנת בחובה את הקולוניאליות האימפריאלית ואת הגזענות הערכית כחלק אינטגרלי של ביטוייה העצמי. זוהי לדידה ריבונות טרגית המנוגדת לחתירה היהודית הנצחית להכרה. אם השחרור במובנו הדומיננטי כולל יסודות בלתי אנושיים והסתגרות מבודדת, ארנדט אינה מבינה איזה ערך יש לשחרור מסוג זה וכמה זמן הוא יכול להחזיק מעמד. היא מעדיפה את תפיסת היהדות של ברנאר לזר, הרואה בריבונות היהודית התנגדות לאנטישמיות שמטרתה לכפות קבלה שוויונית, הבאה לידי ביטוי בהשתלבות כבחירה עצמית במקום נידוי כפוי או אסימילציה והתבוללות ניהיליסטית. ארנדט איננה רואה בשחרור היהודים שחרור אמיתי כפי שראו אותו הרצל ובן-גוריון, אלא סכורה שזהו ניתוק מחדש של היהודים מההיסטוריה ונידויים, ואף כליאתם מחדש במדינה מאוימת שנאלצת להתמודד עם קשיי קיום תמידיים. השחרור של היהודים לפי ארנדט הוא הפיכתם למקובלים ככאלה במקומות מגוריהם השונים, בלי להיאליץ להוכיח נאמנות מתמדת למדינה שבה הם חיים, כאילו המדינה איננה שייכת להם.

שחרור אמיתי אמור להישען על בחירה חופשית ולא על אילוץ ודחיקה מהזירה האירופית. קבלה של נצחיות האנטישמיות והשלמה עם הנידוי הפיזי אינם משקפים שחרור, אלא ההפך מכך. בהקשר זה ניתן להרחיב את דבריה ולהצביע על הסתירה הטמונה בקשר בין קיום מאוים, גם אם במדינה עצמאית, לבין שחרור. אם השחרור של היהודים חייב לבוא במסגרת מדינתית חוץ-אירופית כפלסטינה, במקום שבו זכותו של עם אחר נדחקה מחוץ להיסטוריה, משמעה של חירות זו הוא קונפליקט אינסופי המקעקע את יסודות החירות. לקעקוע חירות זו שני מובנים. הראשון קשור לחירות העצמית, שאיננה מתממשת בגלל האיום

18. ארנדט, כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 253.

המקעקע את עצם הנורמליות של החיים כביטוי מרכזי של החירות. חירות באה לידי ביטוי בלגיטימיות הקיום באופן אוטונומי עוד לפני אפשרות הבחירה. כאשר עצם קיום זה מוטל בספק פנימי וחיצוני מאבדת החירות את משמעותה האמתית. המובן השני לקעקוע החירות קשור לקיומו של אחר - פלסטיני - שמשלם את מחיר החירות בעצם דחיקתו מחוץ לנורמליות הקיום שלו. דחיקה זו יש בה כדי ליצור מאבק נגדי המאיים על עצם הקיום היהודי הנורמלי, ולהפוך את החירות לתלויה במאבקי הכוח המאפשרים את מימושה. חירות היהודים סותרת את עצמה בכך שהיא איננה מקבלת את חירותם של "אחריה" כעיקרון מוסרי בסיסי, ובכך מעניקה לגיטימציה למאבקם המתמיד לחזרה להיסטוריה.

ארנדט מצביעה על אפשרות זו של "לנצח תאכל חרב" ומזהירה ממדיניות המפנה עורף לעצם קיומם של הפלסטינים, אך אינה נדרשת לעניין זה במישור המוסרי העקרוני הקשור לזכות המהותית של בני אנוש אלה על מולדתם. היא אינה מתייחסת בשום מקום לזכות היסודית של "האחרים" של הלאומיות היהודית על מולדתם, ובכך מצמצמת את דיונה לנקודת המבט של האינטרס היהודי ולצורך לראווג לפתרון הבעיה היהודית. אף שמחשבתה של ארנדט נהגית מתוך מצב החירום שבו נמצאו היהודים בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים, זוהי נקודת מוצא חסרה שאיננה מצליחה לבסס את עקרון החירות כעיקרון אוניברסלי, הרלוונטי גם למי שאינם משתייכים לאומתה. חוסר זה רלוונטי גם כאשר היא מציעה את פתרון המועצות, אשר אמור לאפשר שיתופיות בין יהודים לפלסטינים בניהול חייהם במדינה דו-לאומית. ארנדט אינה מתמודדת לעומק עם אתגר ההכרח הטמון בתפיסתה, שלפיה הפלסטינים נדרשים בסופו של דבר להתפשר על מולדתם לטובת מהגרים יהודים.

כאשר ארנדט מבקרת את הגישה ההרצליאנית של הציונות היא עושה זאת מתוך תפיסת "אנו היהודים", ויש מתח - אם לא סתירה - בין תפיסה זו לבין מחויבותה לתפיסת עולם המבוססת על ידירות אנושית אוניברסלית. ארנדט איננה מתעלמת מהיותה יהודייה וחלק מכתביה מותנים בזהות זו, ולכן דאגתה למצבם של היהודים בכתבים יהודיים איננה שווה לדאגה שהיא מביעה כלפי מצבם של אחרים, וסותרת את האוניברסליות של עמדותיה בכתביה האחרים. בכך היא זולגת לכיוון תפיסתם של הרצל ובן-גוריון, הרואים את העולם מפריזמה צרה של האינטרס העצמי והזהות הלאומית. למרות זאת, היות שאפשר לפרש את דאגתה זו של ארנדט כמי שעוברת אוניברסליזציה, לא כהתבטלות עצמית במישור הזהות אלא כמתן לגיטימציה במישור הזכות, אין בדבריה אלה כדי לבטל את בידולה מעמדתם של מנהיגי הציונות וכדי להמעיט מחשיבות ביקורתה על המדיניות הציונית מתחילת המאה העשרים, לכל אורך חייה. מתח זה בכתביה של ארנדט מצביע על אנושיותה החצויה. נוכח זאת, יש לפרש את דבריה בכתבים יהודיים לאור רוח הדברים בכתביה האחרים, ולראות בהם התמודדות אנושית עם אתגר האחרות. אין ספק שארנדט מניחה תשתית נוחה לביקורת עקרונית של

הסגירות הציונית ושל ההשלכות הבלתי אנושיות שלה. היא מצליחה להצביע על חוסר הביטחון האונטולוגי הטמון בעצם התפיסה הציונית ומצביעה על הצורך להחליפה בתפיסה אחרת, פתוחה ומקבלת. בכך היא מניחה תשתית נוחה לחשיבה הומנית המתמודדת עם דילמות הקיום מבלי להתעלם מאתגר האחרות. היא מבססת חשיבה המשתקפת מאוחר יותר בהגותם של ז'אק דרידה ועמנואל לוינס, שאינם מתעלמים מהיותם יהודים אך מצליחים ליצור מערכת חשיבה המקעקעת את יסודות הקיום הספרטני המאפיין את ישראל מאז היווסדה ועד ימינו, ומניחה במקומם חשיבה הבנויה על התלות ההכרחית באחר כמובן המרכזי של עצם הקיום הנורמלי.<sup>19</sup>

### מוסר ואחריות כאנושיות

הבחנה אנליטית חשובה של ארנדט היא בין האלימות האידיאולוגית לבין העוצמה. ההבחנה בין האלימות כאמצעי לבין הפיכת האלימות לגולת הכותרת של התהליך הפוליטי מעוררת השראה ודאגה, במיוחד על רקע התעמקותה בניתוח יסודות הטוטליטריות בספרה הנושא שם זה. לאור ההתפתחויות בעולם של ימינו, שבו האלימות משמשת אידיאולוגיה קיצונית המסכנת חיי אדם ללא הבחנה, דבריה של ארנדט חשובים במיוחד. היא מקדימה הוגים כמו פוקו, אגמבן ודרידה בהפניית תשומת לבנו לסכנה הטמונה בהפיכת האלימות לצו עליון של מוסר המדינה ולהגיון ההגמוני של ייעודה. כאשר המדינה הופכת את מימוש האלימות לפתרון לבעיות פוליטיות, הסוף הבלתי נמנע יהיה פשעים נגד האנושות. היכולת לנסח משטרי הצדקה בשפה חוקית ומשפטית הופכת מעשים אלה לחמורים אף יותר. אלה אינם יכולים להסתיר את אובדן המוסר גם אם תהליכי ההצדקה מתוחכמים, כיוון שהצדקות כאלה הן אינסטרומנטליות בלבד, ומבטלות את עצם המוסריות כזאת. גם אם יצרני הרעיונות המספקים נוסחאות מוסריות וחוקיות לדמוקרטיה המתגוננות עובדים שעות נוספות, הם אינם יכולים לחפות על פשעים המהווים תמונת ראי להיסטוריה שלהם עצמם. בהקשר זה ההבדל בין נוסחאות משיחיות כמו "ההבטחה האלוהית", "העם הנבחר" או "הנפש ההומייה" לבין נוסחאות מודרניות כמו "דמוקרטיה יהודית", "לאומיות ליברלית" או "דמוקרטיה אתנית" הולך לאיבוד. בעיסוקה בסוגיות מוסריות מאירה ארנדט פינה חשובה שאיננה באה לידי ביטוי

19. חשוב לציין בהקשר זה שלוינס ספג ביקורת בגלל הימנעותו מביקורת על ישראל, הפוגעת לדעת המבקרים בכנות תפיסת עולמו האוניברסלית. לביקורת זו ראו John D. Caputo, *Against Ethics*, Bloomington: Indiana University Press, 1993

במידה מספקת בדיונים המוסריים של זמנה: היא מצביעה על הקושי במוסריות למרות הכרחיותה. קושי זה קשור לניסיון של ארנדט לערער על מטפיזיקת המוסריות ולהחזיר אותה לתוך הקיום האנושי. המוסריות איננה אידיאל חיצוני שיש לחתור לממשו במציאות האנושית אלא קשורה לעצם הקיום האנושי, ומכאן שהיא אילוץ קיומי מתמיד שאי-אפשר להשתחרר ממנו ולו לרגע קט. לכן המוסריות אינה יכולה להיתפס כמוכנת מאליה: היא מאמץ קיומי שאמור לאפיין את פעילותנו אל מול האתגרים העומדים בפנינו דרך קבע. משמעה של תפיסה זו הוא שפגיעה באחר והתכחשות לו אינן מסתכמות בנזק שנגרם לאחר אלא באות לידי ביטוי בעיקר בנזק הנגרם לעצם האחרות, שהיא מקור העצמיות. אמנם ארנדט אינה מתנסחת בשפתם של ההוגים הפוסטמודרניים של שלהי המאה העשרים כדרידה או לוינס, אך בכל זאת אפשר לדאוג בדבריה את תחילת הביסוס של תפיסה המזהה באינסופיות האינטראקציה האנושית אחריות בלתי מוגבלת לאחרות כמקור העצמיות.<sup>20</sup> זהו בסיס הערעור על המטפיזיקה של הנוכחות, הנובע מעצם התניית הקיום באחרות; זהו ביסוס למצב אנושי המאופיין בהיעדר כהכרח מוסרי תמידי.

בהקשר זה, אפשר להבין מדבריה של ארנדט שמי שמבקש שיכירו בסבלו אינו יכול להפוך את סבלו למנגנון הצדקה לגרימת סבל לאחרים. דפוס כזה של אינסטרומנטליזציה של הסבל מביא לזילות הסבל וחותר לא רק תחת ההכרה בסובייקט הסובל, אלא בעיקר תחת עצם קיומו של סובייקט זה. הסבל אינו יכול לבסס אלא חמלה, ואם הוא מעניק לגיטימציה לסבל נוסף הוא מבטל את עצם ההכרה בקיומו. לפי תפיסתה של ארנדט סבלם של היהודים אינו יכול אפוא להצדיק גרימת סבל לאחרים. על היהודים להתמודד עם סבלם באופן אנושי, מבלי לבטל את אפשרות האמפתיה של אחרים לסבלם. אפשרות כזאת מותנית באי-יצירת קשר מותנה כלשהו בין סבלם להכרחיות הסבל של אחרים. כמו כן, אי-אפשר להטיל את האחריות לסבל העצמי על מי שאיננו שותף לגרימת הסבל. הטלת אחריות כזאת יש בה כדי לקעקע את עצם משמעות האחריות – שכוללת בתוכה לא רק זיקה מעשית ישירה להתנהגות אלא גם אפשרות לבטא אמפתיה כלפי אלה שהאחריות מתייחסת אליהם. האחריות היא פעולה אקטיבית של הזדהות, אמפתיה וחיבוק, האמורים לא רק לבטא הבנה אלא גם להקל את סבלו של האחר. גרימת סבל לאחרים שאינם אחראים לסבל יש בה כדי למנוע מהם לשאת באחריות כלשהי כלפי הצד הסובל. נוכח זה אפשר לגזור מדבריה של ארנדט חוסר הבנה להתנהגותה של ישראל כלפי "אחרים", ובמיוחד לציפייה

Jacques Derrida, *Learning to Live Finally: The Last Interview* .20 - *An interview with Jean Birnbaum*, trans. from the French Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007

שהאחרים יבטאו הבנה או אמפתיה כלפי היסטוריית הסבל היהודי והשלכותיה על התעקשותם של היהודים לאינסטרומנטליזציה של הסבל.

השחיקה של כושר השיפוט המוסרי משמעה ניתוק האדם מאנושיותו ומעצמו. ניתוק זה מסוכן אף יותר כאשר בני אדם שמים את מבטחם במדינה כישות מקודשת, המקבלת תמיכה בלתי מסויגת לפעול ללא לאות ליצירת הבחנות ומיונים ערכיים והצדקות מוסריות, וממציאה פטנטים חדשים לבקרים כדי לממשם – אגב יצירת שיפוט ערכי המקבע קבוצות בני אדם שונות בתוך מוצאן וזהותן באופן א־היסטורי. זוהי תפיסה המבוססת על האתיקה של יריד-אויב, העומדת בניגוד למוסר המחויבות לעולם כביטוי לאנושיות המורכבת מריבוי פרספקטיבות, גם אם אין בה הסכמה על הבנת המציאות.

מבחינה ארנדטיאנית תפיסה מוסרית של האחר היא תפיסה היסטורית, כי התנאים ההיסטוריים הם אלה שהבנו את האחר כפי שהוא ולא תכונות מהותניות בלתי משתנות המבטאות את טבעו הקבוע. ייחוס תכונות מקובעות לאחר כהצדקה לסבלו הוא פן אחר של נישול האדם מאנושיותו. יש בכך כדי לפגוע לא רק באחר אלא בעיקר בעצם אפשרות הקיום המוסרי העצמי, המזמין מלחמה בלתי פוסקת עד כדי התאבדות. זהו מתח בין הקיום העצמי כביטוי לאוניברסליות ערכית לבין ההתכנסות העצמית העיוורת לאחרות כעצם הלגיטימציה לקיום עצמו. ארנדט משקפת מתח זה במעבר בין ההגות האוניברסלית לבין המיקום היהודי הקונקרטי מאוד שלה. המעבר בין שני מיקומים אלה חושף את מידת האחריות שלה לעולם, אך בה בעת מסמן את הסכנה הטמונה בהסתגרות ובניתוק מהעולם כבסיס הקיומי האולטימטיבי.

ארנדט עסקה רבות בביטויים הקשים ביותר של דיכוי בתקופות חשוכות. היא התמודדה עם תופעת הטוטליטריות ועם השימוש בטכנולוגיה לחיסולם של בני אדם. אמנם היא ממקדת את תשומת לבנו בסכנות הטמונות במחשבה הטוטלית ובקשר שבין האמת להומניות, אך היא אינה מפנה תשומת לב רבה לדיכוי המוסווה ולחשיבות שבהבלטתו כדי לעמוד על מסוכנותו. לא הכרחי שהדיכוי ייאמר והוא אינו חייב להיגות, די אם הוא מבצבץ מבעד לפינות שונות של הקיום כדי שישגיר את עצמו ככזה. דווקא היעדרותו של הדיכוי מהשיח וההתכחשות לקיומה של אלימות ממוסדת הם הוכחה לנוכחותם החזקה. כאשר מעשי הדיכוי מוכחשים או נעטפים בשיח של מצב חירום הכרחי, התלוי ב"רוע של האחר", הם הופכים להיות חלק מהשכל הישר ומקבלים לגיטימציה אוטומטית. אידיאולוגיית צדקת הדרך עשויה להיות האמצעי הוולגרי ביותר לכיצוע הפשעים החמורים ביותר. כאשר אומה שלמה מתעטפת באתיקה של טוהר (הנשק), כל מעשיה מקבלים הכשר מוסרי שאינו מוטל בספק. הפוליטיקה של הטוהר נשענת על מטפיזיקה משיחית, הגורמת לאיבוד כושר השיפוט ועשויה להביא לצמיחת דפוסי התנהגות שמטרתם המרכזית היא טיהור הטוהר. התנהגות כזאת אינה סובלנית כלפי הטלת הספק בעצם הטוהר, ולכן היא חותרת לחיסול כל מי שמטיל בה ספק. במקום

רפלקסיביות ביקורתית צומחת מוסרניות טהרנית, המחפשת להלבין כל מעשה באמצעות מעשי טיהור ששותפים להם כוחות שונים, ממערכת המשפט ועד פילוסופים מתחזים. בהקשרים כאלה האחריות לכל חריגה מהטוהר מוטלת על האחר, שלמרות היותו קורבן הוא מואשם באחריות להתנהגותו הבלתי אנושית של המקרבן. האחרון מתכחש לעצמו ככזה ומחפש מפלט בהכרחיות מעשיו, הנובעים מאילווצים שהקורבן מטיל עליו.

דפוס כזה עומד בניגוד למוסר האחריות של ארנדט, שהוא אחד מעקרונות המוסר הבסיסיים בתפיסת עולמה. החיים בעולם אינם מתיישבים עם הבריחה מאחריות, במיוחד כאשר זו באה לידי ביטוי לא רק בהתכחשות לאחר אלא גם בהתכחשות לעצם דיכוי של האחר. מדבריה של ארנדט עולה במפורש שפוליטיקה של טהרנות היא בריחה מאחריות. האחריות מתייחסת לעולות העבר ולהכשרת עתיד טוב יותר שבו מעשים נוראים, לרבות התכחשות לאנושיותם של אחרים, אינם יכולים להישנות. בהקשר זה ארנדט מבליטה את החברות בקהילה הפוליטית כבסיס לנשיאה קולקטיבית באחריות למעשי עוול, מבלי להטיל אשמה על כל פרט באותה קהילה.<sup>21</sup> ההבחנה בין מוסר האחריות למוסר האשמה חשובה במיוחד כיוון שהיא מאפשרת לעקוף את הטלת האשמה על פרטים שאינם שותפים בדיכוי של אחרים, אך בה בעת חייבים לקבל על עצמם אחריות מעצם היותם חלק מהקהילה הפוליטית המדכאת.

### המדינה, סגירות ופתיחות

סוכני המדינה הישראלית פועלים נמרצות להעלים את האלימות במבוך הפעילות החברתית והפוליטית, כדי להבנות תודעה מהופכת והכרה מעוותת. הזנתם של האזרחים היהודים בפסיכולוגיה של פרנויה ובפחד מאיום מתמיד, מתוך הגדרת כל ביקורת או התנגדות כאיום קיומי, הופכת את עצם הקיום למסע של אלימות כלפי הסביבה. זהו אובדן הרגישות השיפוטית הנדרשת לקיום האנושי המוסרי, הפתוח לאחרות כדיון מתמשך על הגדרת העצמיות. ארנדט מזהירה מהתעסקות בלתי נלאית בקיומיות כמאוימת באופן אינהרנטי על בסיס אנטישמיות טרנס-היסטורית. מדבריה של ארנדט אפשר להבין שההתכנסות העצמית בתואנת הקורבנות האולטימטיבית אינה משאירה מקום לנכונות לדיון על עצם הגדרת העצמיות. התכנסות כזאת מסוכנת במיוחד כאשר מתווסף לכך הערך המיוחס למדינה כמי שפועלת באופן מתמיד לשמירת מרחבי קיום לא מאוימים במסגרת האיום, אשר מביא לקידושה כמי שעושה עבודת קודש קיומית. קדושה כזאת חוסמת כל אפשרות להתבוננות ביקורתית במדינה, וקיומה נתפס כחלק מהסדר

21. שאפ (לעיל הערה 17).

הטבעי וכערובה לקיום העצמיות. משמעה של תפיסת המדינה כמאוימת היא באופן אינהרנטי הסתגרות בגטאות עצמיים, ההופכים את המדינה למעין בונקר מגודר בגדרות שונות, בכלל זה בטונדרות בגובה כמה מטרים, אשר מזכירות תקופות חשוכות בהיסטוריה של היהודים ומוכיחות את התפיסה הפרוידיאנית של חזרת הקורבן על צעדי מקרבנו. הסתגרות המדינה בגדרות קשיחים יש בה כדי לשחרר את העצמיות מהצורך להתבונן במראה, מחשש להכרה בסדק הגדול בתפיסת הטוהר ובצדקת הדרך. גדרות הן מחסום לא רק בפני חופש התנועה של האחר ובפני זכותו לחיות את חייו בנורמליות, אלא בעיקר בפני ההכרה העצמית במה שהמדינה מעוללת לעצמה. זוהי גדר התכחשות עצמית שבבואה להרגיע את הפחד מאששת אותו בכל יום מחדש.

תפיסת הקדושה המשיחית של המדינה מעלימה את אפשרות השיקול המוסרי עד כדי אובדן כושר השיפוט המבחין בין איום קיומי אמתי לבין איום מניפולטיבי. תפיסה זו משתקפת בהשוואה בין הסכנה הנשקפת מנשק גרעיני בידי האיראנים לבין האיום הטמון בעיתון הארץ.<sup>22</sup> כמאמרה של ארנדט, קידוש היעילות הביורוקרטית של המדינה והנאמנות לאידיאולוגיה סגורה וחובקת עולם הופכים בני אדם מאינדיבידואלים אחראים למרכיבים במכונות, ומרחיקים אותם משיקול דעת אישי ומאחריות מוסרית על המתרחש בסיבתם. במקרים כאלה היעילות והנאמנות הופכות למנגנונים המפרידים את האזרחים מאחריותם על הנעשה בשמם, אף שהם מודעים לכך.<sup>23</sup> החשש הוא שבמקרים כאלה התלות של האדם במדינה הופכת לבלתי ניתנת להתרה, כי עצם קיומו נגזר מעצם קיומה. המדינה היא שמעניקה לאדם את עצם קיומו ולכן כל התנגדות לה וביקורת עליה הופכות לשנאה עצמית, להתנגדות בלתי מודעת לעצמיות או לבגידה. מכאן שביקורת על ביצועיה של המדינה או על תפיסת העולם שהיא פועלת בשמה מתוארת על ידי נאמני המערכת המדינתית כחוסר מודעות או כסדיזם, שיש לטפל בו כחריג פנימי המהווה מקור לרוע ולבוגדנות שיש לחסלה. מכאן נובעת הנכונות לפעול בשם המדינה בכל האמצעים החוקיים, המנהליים והצבאיים ללא שיקול דעת ועל בסיס תחושת החירום הנצחית. דפוס זה משתקף בהתבטאות על "מכה קלה בכנף המטוס" בזמן הטלת פצצה במשקל חצי טונה על שכונה מאוכלסת בעיר גדולה, או באמירה המבחינה בין חשיבות חיי המשפחה לבין זכות מימושם של חיי משפחה.<sup>24</sup> מתוך תפיסה בלתי אנושית זו, המבחינה בין הערך לבין חשיבות

22. ברק רביד ויונתן לוי, "נתניהו אמר לי: האויבים הגדולים של ישראל הם עיתון הארץ והניו יורק טיימס", הארץ, 19.1.2012.

23. ארנדט, אנשים (לעיל הערה 6).

24. זוהי הבחנה שיצר בית המשפט העליון בבג"צ 830/07 במה שמכונה חוק האזרחות, אשר מנע איחוד משפחות בין אזרחית ישראלית לבין תושבת/מאזורים המוגדרים מדינות אויב, בכלל זה שטחי הרשות הפלסטינית.

מימוש, נוצרת הבחנה ערכית המהווה התגלמות של הבנאליות של הרוע. זהו רוע המבוסס על הקלת ראש בערך האחר עד כדי התכחשות לעצם אנושיותו. התכחשות זו, גם אם היא מנוסחת בשפה משפטית גבוהה, משתקפת במשמעותם של מעשי "תג מחיר" המבוצעים על ידי מי שרואים את עצמם כאדוני הארץ – יצירה כפויה של תפיסת עליונות גזענית העיוורת לאנושיותו של האחר ומתכחשת לאחריות כלפיו. זוהי תפיסה השומטת מתחת לרגליה את עצם הלגיטימיות של קיומה אף על פי שבידה הכוח לכפות את עצמה על סביבתה. טענתה של ארנדט בשנת 1946, שלפיה "רק כאשר אנו מזהים את הרקע האנושי שבו התחוללו מאורעות העת האחרונה, בידיעה כי מה שנעשה היה מעשה אדם ולפיכך האדם יכול וחיוב למנוע אותו – רק אז נוכל לפטור את העולם מתכונתו המסויטת",<sup>25</sup> רלוונטית גם בימינו. הדחף ליצירת מציאות אוטופית על פי תפיסת "כל העולם נגדנו" סופו להביא לביצוע מעשים בלתי אנושיים ואובדניים. עילת הביטחון השזורה בתפיסה אידיאולוגית השבויה בזהות טרנס-היסטורית שאיננה יכולה להתפשר על תנאי קיומה היא מעין נוסחה, המאפשרת לפרטים לראות בעצמם כמי שאין להם השפעה, ומכאן כמי שאינם אחראים למה שנעשה בסביבתם. זוהי בריחה מאחריות והתמסרות מסוכנת שהזהירו ממנה קרל יאספרס וחנה ארנדט בהתייחסם למה שחוו יהודי אירופה בשואה.<sup>26</sup>

אליבא דארנדט, הסחרור הבלתי נשלט של המחשבה המגזיעה נוטה לעטוף אותה בערכי מוסר מתגוננים המכילים סתירה פנימית, המהווה סכנה ממשית לא רק כלפי האחר אלא בעיקר כלפי עצמה.<sup>27</sup> זוהי תפיסה המחיה אויב פנימי כדי להצדיק את הרוע המקנן בה. ליבוי תחושות הקונספירציה הפנימיות נועד להצדיק המצאת כללים בלתי רגישים כלפי ערך חיי האדם והבחנות ממוסדות בין דם לדם. בהקשר זה אין מנוס מחיבור ישיר בין אטימות כלפי חוץ לאטימות כלפי פנים. הקנאות הלאומית מקבלת ביטוי גזעני עטוף בנוסחאות ביטחוניסטיות קיומיות. זוהי אטימות המתחילה בפלסטיני הפליט ומסתיימת באתיופי השחור או ברוסייה הענייה. זהו מוסר עיוור לאחרות, המוצגת כאיום שצריך להילחם בו – לא באמצעות מתן מענה לצרכיו אלא באמצעות דמוניזציה שלו והטלת האחריות עליו כאמצעי לפטירת העצמי מאחריות וכאמצעי להשתחרר מנקיפות מצפון.

לפיכך, אי-אפשר להפריד בין ההיסטוריה של ההתכחשות לזכויות הפלסטינים

25. ארנדט, כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 252-253.

26. Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, trans. from the German E. B. Ashton, New York: Capricorn, 1961; Hannah Arendt, "Collective Responsibility," in James Bernauer (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 43-50

27. ארנדט, יסודות הטוטליטריות (לעיל הערה 9).



ורחיקת ההכרח לפתור את בעיית הפליטים כבעיה אנושית ולהעניק מעמד לאחרות הפלסטינית, שאיננה נופלת מדרגת בני אנוש; לבין היחס לעניי הבית פנימה, המתדפקים על דלתות האוצר האטום ומבקשים את חסדי המדינה העשירה אך המסוגרת – יחס המביא לאובדן צלם אנוש, המתבטא במשפחות רבות שאינן יכולות לחיות בתנאים אנושיים מינימליים. לפי ארנדט, התכחות לזכויות הפלסטינים טומנת בחובה באופן אינהרנטי התכחות לזכויות הסוציאליות היסודיות של עניי העיר ושל נחשלי הכפר בתוך ישראל גופא. זהו תחילת ההרס הפנימי של חברה שהולכת ונאטמת ומאבדת את נקודת השיפוט הערכית הבלעדית המאפשרת את קיומה האנושי. זוהי הפניה של ה־ bad faith כלפי פנים וצמיחה של תופעות בלתי מוסריות במישור המדיניות הציבורית, בכללן הפליה בין צבע לצבע, בין דם לדם ובין אמונה לאמונה.

## הבית

תוכנותיה של ארנדט על המצב האנושי מתקשרות באופן ישיר לחשיבה על הבית, שהוא מקור השראה מיוחד. ארנדט מבססת את השוויוניות בין בני האדם על עצם היותם יצורים סופיים בעולם, וסבורה שהקיום שלהם אינו רק סופי אלא גם קונטינגנטי. היא מבקרת את מסורת טבע האדם ומקדמת תפיסה המחייבת את ההתבוננות העצמית לא כאקט נרקסיסטי, אלא כתנאי לחשיבה הומניסטית. הקיום בעולם משקף את עיסוקה העמוק והמקיף בתופעת הביתיות, גם אם היא אינה מתייחסת לבית הפרטי או הלאומי. הקיום בעולם הוא סוגיה מרכזית המחייבת מחשבה והתבוננות, כיוון שהיא מאפשרת הבנה עמוקה יותר של מחשבתה המוסרית של ארנדט. הפעילות בעולם היא חלון ראווה של עצם הקיום בעולם, ומשקפת את מידת שביעות רצונו של האדם מקיומו בעולם. מכאן שהפעילות המדעית החותרת לא רק להבנת הקיום האנושי אלא גם לשינויו מצביעה על חוסר שביעות רצון בסיסית מאופי הקיום האנושי. הפעילות היא מאפיין אנושי כולל המסייע בהתגברות על עצם הקיום ומכניס בו יחסיות שהיא אתית ביסודה. החשיבה על הקיום מאפשרת סולידריות עם האחר ולכן התכחות לאחר משמעה היעדר חשיבה על עצם הקיום העצמי. זהו נתק מהעצמיות העשוי להוביל למעשים נוראים, ולכן זהו מצב המחייב התערות החותרת ליצירה מחדש של חיבור בין העצמיות לקיום כפעילות. פעילות זו אפשרית כאשר יש תחושת ביטחון אונטולוגית, הבאה לידי ביטוי בביתיות.

ארנדט מבהירה כי חיפוש הבית הוא ערובה ליכולת להרגיש בטוח. אין הכוונה לביטחון אונטולוגי בלבד, אלא לביטחון אפיסטמולוגי המאפשר את עצם הנידוי העצמי כמרחב חשיבה מוסרי. קיומו של הבית כתנאי הכרחי כדי לומר משהו על העולם הופך לחשוב לא רק בגלל חשיבות עצם נקודת המבט, אלא גם מפני

שהקרקע שעליה עומדים כדי להתבונן בעולם חשובה לא פחות. קרקע לא מוצקה או איום על הבית הם עילה לחוסר ביטחון אונטולוגי ולאטגר אפיסטמולוגי עמוק. ואולם, בית הבנוי על התכחשות לביתיותו של האחר יש בו כדי לזעזע את עצם הקיום לא רק של הבית אלא בעיקר של הגיון הביתיות. לחוסר היציבות יש אמנם ערך חשוב, מוסרי ותבוני, הבא לידי ביטוי בהגברת היכולת לומר משהו על העולם, אך אפשרות זו קיימת רק אם חוסר היציבות נובע ממודעות למציאות האנושית הבנויה על בחירה רצונית, ולא מחוסר ביטחון הנגרם על ידי זעזוע הקיום העצמי הכרוך בנישול האחר מביתיותו. ארנדט מזכירה בכך את הדילמות הקיומיות העולות בשירתו של מחמוד דרוויש, אשר חי את כל חייו כפליט ובאמצעות הגותו נתן משמעות עמוקה ביותר למאמרה של ארנדט "אנו הפליטים". דרוויש, שהוא קורבן אותה מדיניות ציונית שארנדט ביקרה רבות, נאבק לשמור על הנדווי העצמי האפיסטמולוגי ולהתעלות מעל נידויו הפיזי כנקודת מוצא מוסרית, כדי שלא ליפול לתוך ההתניות של שנאת מקרבניו. הוא המחיש בשירתו את אזהרותיה של ארנדט, שלפיהן נפילה כזאת הייתה עשויה לשבות אותו בתוך עצמיות שאיננה אלא כורח ההתניות של מי ששולט בו. ההתעמתות עם מטפיזיקת הנוכחות וההתעקשות על פתיחת אופק של זמן שאיננו שבו בזמנו של האחר היא עמדה ארנדטיאנית מובהקת, אשר מסרבת לפעול מתוך ההתניות של שנאת האחר. זוהי בחירה בנידווי עצמי כדי לאפשר מרווח תמרון מוסרי, ערכי ורציונלי לשם בחירה חופשית. זוהי עמדה אפיסטמית ומוסרית ביקורתית לא רק כלפי התניות האחר, אלא גם כלפי פיתויי ההשתייכות וחמימות ההליכה בתלם.

ההכרה בהכרחיות של ביתיות האחר אינה מכילה את שלילת הזכות לבית (לאומי או פרטי), ולא ראוי שכך יהיה. אך אין בכך גם כדי להתכחש לעצם האחרות כתנאי בלעדי לקיום העצמיות. שלילת זכותו של האחר לבית, במיוחד על ידי מי שביסס את עצם זכות קיומו על חשיבותו האונטולוגית והאפיסטמולוגית של הבית, אינה רק בגידה בלתי נסלחת בערכים אלא מעין התאבדות לאומית. שלילה כזאת תביא למאבק בעצם קיומו של בית למי ששולל בית מאחרים ומכאן למלחמה קיומית נצחית, דבר שארנדט הזהירה ממנו ושהיה מוטבע בביקורתה על הציונית ההרצליאנית. שלילת הבית היא סוג של נידווי בלתי מוסרי, כיוון שהוא בלתי אנושי. על רקע זה נשמעת ביקורת בדבריה של ארנדט על התנהגותם של עמי אירופה כלפי יהודים, אך גם ביקורת על התנהגותם של הפלסטינים בתגובה להגירת יהודים לפלסטינה וביקורת על יחסה של מדינת ישראל אל הפלסטינים אחרי הקמתה. לכן, גם אם בנידווי העצמי הרצוני יש יתרון אפיסטמולוגי אדיר, אסור שיהפוך לנידווי אונטולוגי כפוי כלפי העצמי או כלפי האחר. חוסר הביטחון שבנידווי העצמי יש בו כדי לספק הבנה עמוקה של המחשבה על המצב האנושי, אך אסור לראות בו לגיטימציה לנידווי פיזי.

### זיכרון השואה, שכחת הנכבה ודילמות של הכרה

טראומות עבר ותחושות עוול הן תחושות מורכבות שחנה ארנדט עסקה בהן רבות. עיסוקה בהן ממחיש כיצד הן מבצבצות מבעד כל פעולה או מחשבה של אלה שחוו אותן, עד כדי הפיכתן לחלק מהמבנה הקוגניטיבי והרגשי, המודע והבלתי מודע. מדבריה אפשר להסיק שחוויות אלה חזקות במיוחד במצב של קונפליקט או איום המזכיר את הטראומה או העוול המקוריים.<sup>28</sup> במצבים כאלה קשה לצד הנפגע לחסום את הדהודי החוויה הקשה, במיוחד כאשר הוא בא במגע עם נסיבות שעשויות לשחזר בתודעתו את הטראומה או העוול המקוריים, או במצב של איום המחיה את הטראומה וגורם לתגובה מתגוננת. אף שארנדט מזהירה מהשימוש האינסטרומנטלי בחוויות עבר טראומטיות, היא מבהירה שאינסטרומנטליזציה כזאת הופכת למורכבת במיוחד כאשר הצדדים המעורבים בקונפליקט חוו טראומות ועוולות עבר, בין בשל פעולות שהם ביצעו זה כלפי זה ובין בשל התנהגותו של צד שלישי. מערכת היחסים בין צדדים שעברו תהליכי טראומטיזציה טומנת בחובה רבדים עמוקים של פחד, במיוחד כאשר מדובר בטראומה הקשורה לרצח עם, לגירוש מהבית או לשניהם יחדיו. אלה טראומות קיומיות עמוקות שנוכחותן בהווה היומיומית של הצדדים המעורבים חזקה במיוחד. חוויות אלה עשויות להוות מחסום פסיכולוגי עמוק המונע לקיחת סיכונים במערכות יחסים כלשהן. בדיוניה על משמעות האחריות על ביצוע עוולות עבר, ארנדט מצביעה על חשיבות ההתמודדות עם טראומות ועם עוולות העבר כחלק אינטגרלי מהחזרה לעולם, כהווה אנושית וכמתווה להתמודדות עם אתגרים עכשוויים. ההכרה בטראומות ובעוולות עבר וקבלת אחריות, ולא בהכרח מתוך נשיאה באשמה, הופכות לתנאי הכרחי גם אם לא מספיק לשם התמודדות עם הגורמים המעכבים את פתרון הסכסוך. ההבחנה שיוצרת ארנדט בין אחריות לבין אשמה חשובה במיוחד בהקשר זה. הבחנה זו באה להדגיש שכל חברי קהילה פוליטית המבצעת פשעים כלשהם אחראים למעשים אלה, גם אם במישור האישי אי-אפשר להטיל את האשמה על אלה שלא היו מעורבים בביצוע הפשע. עצם החברות בקהילה פוליטית הופך את כל חבריה לאחראים למעשים הנעשים בשמה. כדי שלא להביא להטלת אשמה על כל חברי הקהילה, ארנדט מבחינה בין אחריות לאשמה.<sup>29</sup>

אין ויכוח על כך שהשואה והנכבה, על אף ההבדלים ביניהן, הן חוויות טראומטיות בעלות משקל פסיכולוגי, חברתי ופוליטי כבד ביותר. ההתמודדות עם טראומות אלה חייבת להתבסס על מושג האחריות והמחויבות לעולם, גם של אלה הנפגעים מהטראומה. במילים אחרות, טראומה איננה משחררת בני אדם

28. ארנדט, כתבים (לעיל הערה 1).

29. ארנדט, אחריות (לעיל הערה 26).

מאחריות לנעשה בעולם. בהקשר זה אומרת ארנדט: "נסיגה מהעולם בזמנים חשוכים שבהם הקורבנות אינם יכולים להשפיע יכולה להיות תמיד מוצדקת כל עוד אין מתעלמים מהמציאות, ומכירים בה כדבר שממנו צריך לברוח".<sup>30</sup> משמעות דברים אלה היא קבלת אחריות לשינוי המציאות, ולא השימוש בה כפי שהיא כדי לברוח מאחריות עליה. מה שקורה בעולם אינו אלא תוצאה של מעשי בני האדם, והם חייבים לקבל אחריות עליו. מכאן שיהודים ופולסטינים חייבים לשאת באחריות על המציאות שהם חיים בה כדי להחליפה במציאות עדיפה. כשמעתיקים את מחשבתה של ארנדט להקשר זה אפשר לומר שהיא מדברת על חשיבות ההכרה ההדרית במובנה העמוק ואף החברי:

העולם איננו הומני כיוון שהוא תוצאה של עשייתם של בני אדם והוא אינו נעשה הומני מפני שהקול האנושי נשמע בו, אלא כשהוא הופך לאובייקט של השיח. ככל שאנו מושפעים מדברים בעולם וככל שאלה מגרים אותנו, הם הופכים לאנושיים רק כאשר אנו משוחחים עליהם עם שותפינו [...] אנחנו מאנישים את מה שקורה בעולם ובתוכנו רק באמצעות הדיבור, ובאמצעות הדיבור אנחנו לומדים להיות אנושיים.<sup>31</sup>

כל עוד יהודים ופולסטינים אינם מקבלים אחריות על מה שקרה להם וביניהם, קשה לראות כיצד אפשר להביא לשינוי יסודי במערכת היחסים ביניהם. ההכרה של כל צד בסכסוך הישראלי-פולסטיני בטרואומה ובעוולות שנעשו לצד השני היא אתגר קשה לעיכול. הקושי נובע מסיבות רבות, ולהלן אנסה לפרטן בקצרה: היעדר הסימטריה בין שני האירועים הופך אותם לקושי משמעותי מאוד בתהליך פיוס הדדי כלשהו. היעדר הסימטריה איננו נובע רק מהיקף האירוע אלא מאופי מערכת היחסים בין המקרבן לקורבן. בעוד השואה של העם היהודי נגרמה על ידי המשטר הנאצי ואין לפולסטינים כל אחריות כלפיה, הנכבה נגרמה על ידי התנועה הציונית והתושבים היהודים שהיגרו לפולסטינה במהלך סוף המאה התשע-עשרה והמאה העשרים. הפולסטינים אינם אחראים על מה שהמשטר הנאצי חולל ליהודי אירופה, לכן אין הצדקה לכך שישאו בנטל המחיר של השואה באמצעות נישולם ממולדתם. התנועה הציונית, אשר פעלה בשם העם היהודי, ואחריה מדינת ישראל, הן אלה שגרמו לנכבה, ולכן מוטלת עליהן מלוא האחריות לטרואומה של הפולסטינים ולעוול שנעשה להם. הכרה של פולסטינים בשואה אינה אמורה לטמון בחובה הטלת אחריות כלשהי על הפולסטינים. לפולסטינים לא היה חלק בחילולה, בהצדקתה או בהתפתחותה שהביאו אליה. מכאן שהכרה כזאת איננה אמורה לחייב את הפולסטינים לבצע פעולה כלשהי כדי לפצות על עוול שהם עשו או לכפר עליו. אם הם אינם חלק מהמעוולים, אזי הם אינם נושאים באחריות המוסרית לתיקון העוול או להתמודדות אתו. הכרתם בשואה אמורה להיות מעין הזדהות מטעמים הומניים והבעת אמפתיה עם מצבו של עם שנרדף

30. ארנדט, כתבים (לעיל הערה 1), עמ' 253.

31. ארנדט, אנשים (לעיל הערה 6), עמ' 24-25.

לאורך ההיסטוריה. אך תפיסה כזאת היא חלקית בלבד. המצב הופך למורכב הרבה יותר כאשר מתבוננים לעומק בתפיסה העצמית היהודית, ובייחוד בתפיסה העצמית היהודית-ציונית, אשר רואה בציונות ובפרט בהקמת מדינת ישראל תוצאה ישירה של עוולות עבר כלפי יהודים ובעיקר תוצאה של השואה. תפיסה כזאת, המשתקפת בזיכרון השואה ובזיקה התודעתית המובנית בשיח הישראלי, יוצרת מצב שבו כל הכרה בשואה ומשמעויותיה מבליעה בתוכה הכרה בהשלכותיה, ובעיקר בתפיסה העצמית היהודית אשר כאמור רואה בשואה את אחת ההצדקות המרכזיות לריבונות היהודית הבלעדית על המולדת הנתפסת בעיני הפלסטינים כמולדתם. זיהוי השואה עם הצדקת הציונות יוצר מציאות המקשה על הכרה בשואה, לא מתוך התכחשות לאירוע היסטורי טרגי שאכן התרחש אלא משום שהכרה כזאת עלולה להתפרש כלגיטימציה אתית ופוליטית לריבונות היהודית בפלסטין.

הפוליטיזציה של זיכרון השואה היא גורם מרכזי לקושי הפלסטיני להתמודד עם עבר זה. פוליטיזציה זו באה לידי ביטוי בשני מישורים רלוונטיים מאוד לפלסטינים. המישור האחד הוא העמדת הזהות הלאומית היהודית על זיכרון השואה והפיכת הטראומה הזאת למרכיב מרכזי ואף אולטימטיבי בתודעה ההיסטורית והפוליטית של כל ישראלי ממוצע. השימוש בטקסים ובסמלים מהעבר הטראומטי הופך את השואה לכלי גיוס פוליטי, גם במישורים ובסוגיות שאינן בהכרח רלוונטיות לחוויה הטראומטית. ההשקעה האדירה בספרות לימודית ובביקורי תלמידי תיכון במחנות ריכוז בפולין היא ביטוי להתעקשות של המדינה להחיות את זכר השואה. במאמץ זה לא היה כל פסול אילו היו לו מטרות הומניות אוניברסליות, ואילו לא נעשה שימוש ציני בזיכרון זה למטרות העומדות לפעמים בניגוד לתובנות האנושיות העולות מרציחתם של מיליוני יהודים בשם אידיאולוגיה גזענית פסולה. האינסטרומנטליזציה של השואה יש בה כדי לעורר סלידה והתנגדות, במיוחד כאשר זו מכוונת נגד הקיום הלאומי הפלסטיני. המישור השני שבו מתבטאת הפוליטיזציה הוא ניפוח הזיקה בין מנהיג התנועה הלאומית הפלסטינית בתקופה מלחמת העולם השנייה, חאג' אמין אל-חוסייני, לבין המשטר הנאצי, ותיאור מנהיגים פלסטינים על ידי מנהיגים ישראלים כאילו היו ביטוי עכשווי של הצורך הנאצי.

לפלסטינים יש קושי ברור להכיר בנרטיב הציוני ובתפיסה העצמית של הזהות הלאומית היהודית בגלל הזיקה העמוקה בין תפיסה זו לבין ההתכחשות למשמעויות ולהשלכות של הקשר ההיסטורי בין העם הפלסטיני ומולדתו. התפיסה ההיסטורית היהודית את ארץ ישראל והקשר הטראנס-היסטורי - הרוחני והפיזי - בין הארץ והעם היהודי אינם מותירים מקום לקיום פלסטיני בעל משמעות על אותה כבדת אדמה. הזיקה הזאת, המחזקת על ידי חוויות הרדיפה והכרחיות הריבונות היהודית כמענה האולטימטיבי לרדיפות העבר, לרבות השואה, היא בגדר אלימות אפיסטמית המכחיחה את הקיום הפלטיני במולדתו, ולא זו בלבד אלא שהיא יוצרת רציפות תודעתית שכל פשרה בה נתפסת כקעקוע של התפיסה העצמית היהודית כולה. הדרישה הישראלית-יהודית בהכרה פלסטינית בנרטיב הציוני, והמציאות הישראלית כפי שהיא משתקפת במדיניות

הישראלית, יוצרות מצב שבו בכל הכרה כזאת יש ביטול עצמי או התכחשות עצמית, ואף מתן לגיטימציה להמשך ההכנה הכוחנית של המציאות היהודית אגב כרסום הקיום הפלסטיני, קיטועו והכפפתו למהוויים הישראליים-יהודיים.

לעומת הגורמים שנמנו לעיל, המקשים על הפלסטינים להכיר בשואה, יש ליהודים קשיים משלהם בהכרה בנכבה, במשמעותה עבור הפלסטינים ובהשלכותיה במישור המוסרי והמעשי. חשוב להזכיר בהקשר זה שהנכבה בתיסתה הפלסטינית היא הצד השני של מטבע הריבונות הישראלית – היא נגרמה על ידי התנועה הציונית ומדינת ישראל, והן נושאות באחריות המוסרית והפוליטית להתרחשותה ולהמשכותה. מכאן שהכרה יהודית בנכבה משמעה הטלת אחריות על גרימת העוול והטראומה על הצד היהודי. להכרה כזאת יש השלכות מעשיות כבירות על היהודים אורחי מדינת ישראל או על העם היהודי בכללותו, והן מהוות שיקול מכריע בשאלת ההכרה.

יש זיקה עמוקה בין האחריות הישראלית לנכבה לבין הזכות היהודית לריבונות. אמנם מרבית התנועות הפוליטיות הפלסטיניות מכירות בעצם הקיום היהודי בפלסטין, אך הכרה כזאת איננה טומנת בחובה הכשרת המפעל הפוליטי היהודי או הריבונות היהודית, כפי שהיא נתפסת על ידי היהודים עצמם. לכן הכרה יהודית בנכבה וקבלת אחריות עליה משמען ביטול עצמי פוליטי, דבר שמרבית הציבור היהודי אינו מוכן לקבלו.

קושי נוסף הוא היעדר הפרדה בין הנכבה כאירוע היסטורי לבין ההשלכות המוסריות והפוליטיות שלו. ההתכחשות הישראלית לנכבה או לאחריות לנכבה קשורה עמוקות לנטל המוסרי הכרוך בקבלת אחריות, ולו חלקית, על אירוע כזה. לכן ישנה התכחשות ישראלית כמעט מלאה לאחריות למאורעות הנכבה, לגירושם של מאות אלפי פליטים מבתיהם ולמניעת חזרתם לאחר הלחימה. הצד הישראלי טוען לא פעם שלא הייתה כלל מדיניות גירוש, שהפליטים הפלסטינים נסו על נפשם מרצונם החופשי ושמניעת חזרתם הייתה תגובה טבעית למצב המלחמה ששרר דאז. על פי הישראלים, מלחמת 1948 הייתה מלחמת קיום וכל האמצעים היו כשרים במסגרתה כדי למנוע שואה יהודית נוספת. יצירת הקשר בין האיום הקיומי לבין התנהלות הצבא הישראלי במלחמה יש בה כדי להצדיק את מעשי הגירוש, גם אם אין הודאה מלאה בכך. העצמת האיום הקיומי מסייעת לישראלים להתכחש לאחריות המוסרית למעשי הגירוש, גם כאשר חלק בלתי מבוטל מהם נעשה דווקא כאשר היה ברור שלא נשקפת סכנה קיומית למדינת ישראל. הישראלים אינם מכירים בכך שהנכבה נמשכת למעשה עד היום. המדיניות בתחומי הקרקע, התעסוקה, החינוך והתכנון שהנהיגה מדינת ישראל מאז הקמתה היא ביטוי לא רק להמשך האי-הכרה בנכבה הפלסטינית אלא גם להמשכות הנכבה עצמה, כיוון שהיא מייצרת דיכוי, נישול, הדרה ושיסוע. כאשר החוויה הקולקטיבית הפלסטינית היא חוויה של המשך קווי מדיניות שאפיינו את הנכבה, וכאשר יש העמקה של תחושת הפליטות והזרות הפלסטינית לא רק מעבר לגבולות פלסטין ההיסטוריים אלא גם בתוכם, קשה לדבר על הכרה פלסטינית במדינה יהודית או בריבונות יהודית לגיטימית.

מצב קיומי זה שבו קשה לקורבן להכיר במקרבנו, המתכחש מצדו לעצם אופייה של הדיאלקטיקה ביניהם, הופך את מערכת היחסים בין ישראלים לפלסטינים למורכבת במיוחד. מדובר בדיאלקטיקת אדון ועבד מודחקת ומוכחשת, שאפילו תיאורה ככזאת נתפס כאיום קיומי. שימור הסטטוס-קוו הקיומי אגב הדחקת מאפייניו המרכזיים והתעלמות מהיותו אנטי-הומני טומנים בחובם סתירה מוסרית, המכרסמת בעצם הלגיטימציה לא רק של הריבונות היהודית אלא גם של זכות הקיום היהודי בפלסטין.

הזיקה שיוצרת ההגמוניה הציונית בין אופי הקיום היהודי לעצם קיום זה מביאה לדה-לגיטימציה של האחרון. אם הריבונות היהודית אינה יכולה להתקיים אלא כריבונות כובשת וקולוניאלית, המתכחשת לזכותו של האחר ובנויה על נישולו מעצם קיומו, אזי המאבק מול ריבונות כזאת חייב להיות מאבק נגד היסודות הבסיסיים של קיומה. מאבק כזה הוא מתכון להתאבדות, כיוון שהוא מטיל על כל אחד ואחת מהקולקטיב היהודי אחריות לסייע במסע לאומי שסופו אובדני. תהליך הדה-לגיטימציה של ישראל בעולם, שמובילים הפלסטינים, קשור עמוקות לזיקה שיצרה ההגמוניה הציונית בין עצם הקיום היהודי לבין ריבונות ישראלית, המתכחשת לאפשרויות קיום חלופיות. השימוש התכוף בטיעון האיום הקיומי, הן לנוכח מדיניות החמאס והן לנוכח כל תביעה פלסטינית מתונה ביותר לזכות לריבונות מלאה בחלק קטן משטחי פלסטין, אינו משאיר מקום לתמרוני הכרה אפירמטיביים,<sup>32</sup> כפי שדורשת ההנהגה הישראלית. כדי למנוע עימות טוטלי בין הקיום היהודי לקיום הפלסטיני, שאליו דוחפים הכוחות ההגמוניים במדינת ישראל בעשור האחרון, יש להעלות פתרונות הנשענים על הכרה טרנספורמטיבית, המתמודדת עם האפריוריות הזוהית המובלעת בקונפליקט הנוכחי ומחייבת שינויים בסיסיים בתפיסה העצמית של הצדדים המעורבים. זהו מאמץ שיכול להישען על תפיסתה של ארנדט המשתקפת באחריות לעולם, שמשמעה בהקשרנו התנתקות מתפיסות משיחיות ומתביעות טוטליות ומתן מקום לתקשורת דיונית פנים-ישראלית וגם לתקשורת עם גורמים חיצוניים, כדי לאפשר קבלת אחריות אידיבדואלית וקולקטיבית על העתיד. ההבחנה של ארנדט בין אשמה לבין קבלת אחריות על עוולות עבר מעצם היות האדם חלק מקהילה פוליטית מאפשרת להתגבר על הטענה הליברלית בדבר אי-מוסריות ההעברה הבין-דורית של אשמה. גם אם ישראלים בימינו אינם אשמים במה שנעשה לפלסטינים בנכבה, אי-אפשר להתעלם מאחריותם למה שנעשה בעבר כדי שהם יוכלו לחיות במדינתם. מצד אחר, גם אם הפלסטינים הם קורבנות הציונות אי-אפשר לשחררם מאחריות למה שנעשה להם, שאמורה לבוא לידי ביטוי בשחרור הישראלים מאשמה ובפתיחת אפיקי תקשורת קונסטרוקטיביים

Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge, 1997 .32

לבניית עתיד חדש. התפייסות אגנוסטית נוסח ארנדט אינה חייבת להיות מבוססת על הסכמה מלאה ביחס לקריאת העבר והבנתו, אך חובה עליה להיות מבוססת על קבלת אחריות של אזרחים על עוולות עבר אגב דחיית זיהום כסובייקטים אשמים.<sup>33</sup>

במילים אחרות, האתגר הגדול ביותר של מצבי קונפליקט טראומטיים הוא יצירת אופקים חדשים לתקשורת קונסטרוקטיבית, המכירה בטוטליות השלילית של המצב הקיים ומציעה חלופות מוסריות לו.<sup>34</sup> חלופות אלה אינן יכולות להיות אלא תוצר של מרחבי אפשרות הטמונים באופן פוטנציאלי במצב הקיים. כדי שלא ללכת לאיבוד בחלומות או בפנטזיות בלתי ריאליות וכדי שלא להיתקע בעיסוק בביטויים המידיים ובסימפטומים של המצב הקיים, יש צורך להבין לעומק את גורמיו ומניעיו של מצב זה ולגזור מהם את אפשרויות השינוי הטמונות בו. על בסיס ההבנה שכל מצב טומן בחובו את ניגודו וכל דיאלקטיקה מדכאת מכילה את מפתחות התרתה, דקונסטרוקציה קונסטרוקטיבית של המצב הקיים יכולה להוליד שיח חלופי שיקדם הבניה של מציאות חדשה. מאמץ כזה חייב להתחיל בפירוק האידיאולוגיות הדומיננטיות וביציאה מתפייסות המונעות דיאלוגיות הדדית על בסיס שוויוני ואחראי כלפי הקיום האנושי. במונחיה של ארנדט מדובר בהחייאת המרחב הציבורי הפנימי כדי לאפשר התבוננות ביקורתית בנעשה בשם הקולקטיב בזירות שונות, ובעיקר באחריות כלפי אחרים חלשים. אי-אפשר ליצור קשר בין הקיום העכשווי לבין עוולות עבר אם הקשר מבוסס על תחושת אשמה סובייקטיבית. ההבחנה בין אחריות לאשמה היא מפתח חשוב לשינוי הגישה בהתמודדות עם הכחשה והתכחשות. היא יכולה להביא לתחילת השלב הראשון של ההכרה, הבאה לידי ביטוי בקיומה של תקשורת כנה ועמוקה בין הצדדים הנצים, בלי שתקשורת זו תביא בהכרח להפלה עצמית או לביטול עצמי מחד גיסא, ולאחידות השקפה או להזדהות סימפטית עם האחר מאידך גיסא.

במושגיו של מאמר זה, הפליטות האפיסטמולוגית הנגזרת ממחשבתה של ארנדט, ואשר אפשר לאתר לה מקבילה פלסטינית בכתביו של מחמוד דרוויש, מהווה הזדמנות הומנית לחשוב את המציאות מחדש כדי לאתר בה את אופקי הדיאלוג האפשריים שיניעו את גלגלי ההכרה ההדדית הטרנספורמטיבית. הסתירות הפנימיות של המצב הקיים יכולות להביא להמשך מצב העימות הקיומי או לחלופין להביא לטרנספורמציות המחזקות מגמות הטמונות בסתירות אלה. לניסיון החזרת גלגלי ההיסטוריה לאחור יש מחיר אנושי כבד. היותם של הצדדים

33. שאפ (לעיל הערה 17).

34. Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. from the German Thomas A. McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984



שבויים בעבר עשויה להמשיך ולגבות קורבנות במישור הפיזי, הפסיכולוגי והמוסרי, ולקעקע את היסודות המוסריים של הקיום הלאומי. אמנם לא נראה באופק המידי שינוי מהותי במציאות הקיימת, אך התבוננות מעמיקה בה עשויה להראות עד כמה צדקה חנה ארנדט בדבריה: הסכנה שבהמרת איי-הביטחון החיוני, הכרוך במחשבה הפילוסופית, בהסבר הטוטאלי של האידיאולוגיה ושל השקפת העולם (Weltanschauung) שלה, סכנה זו אינה באפשרות של הליכה שולל אחרי איזו הנחה וולגרית, לא ביקורתית בעליל, אלא בהמרתו של החופש הטבוע ביכולתו של האדם לחשוב, בכתונת הכפייה של הלוגיקה, שבעזרתה יכול אדם לכבול את עצמו כמעט באותה אלימות שבה כופה אותו כוח חיצוני.<sup>35</sup>