

חנה ארנדט או הייסוד-מחדש כהיותות-בהיים

ז'וליה קריסטבה

גבירותיי ורבותיי,

תחילה ברצוני להודות מקרב לב לחבר השופטים ולעיריית ברמן על שכיבדוני בהענקת פרס חנה ארנדט למחשבה פוליטית לשנה זו, שהיא גם שנת המאה להולדתה של הפילוסופית. נעים לי לְזַמּוֹת שאתם מוקירים דרכי את כוחה האניגמטי עדיין של יצירתה של ארנדט, הכוח להגיע לציבור המכונה "רחב" ושאני אקרא לו "דעת הקהל" במונח שחנה ארנדט רומזת עליו במילה זו. כלום נוכל לתווך כיום בין ניסיונה של האשה הזאת, שחשה כה חשופה עד שהיה בידה להפוך ל"צומת ואובייקטיבציה מוחשית של החיים", לבין אותה "דעת קהל", החוששת יותר מאי פעם, בראשית האלף השלישי, לטלטל את קווי האמנה הפוליטית המושלת בגברים ובנשים כדי ליישב בין סמכותו של הקשר לבין הממד הבלתי צפוי בכל אחד ואחת, בין הריבוי של העולם לבין חיי המחשבה המכווננים לשיפוט? דאגה מעין זו מלווה היום את הכרת הטובה שלי.

האם זה מפני שאני, בדרכי, "*eine Mädchen aus des Fremde*"¹? מפני שמקורותיי הבלקניים הנחילו לי מזיגה של יהדות ונצרות שמצטיירת באופק המחשבה הארנדטית? מפני ש"אני עושה את דרכי" [*je me voyage*] בתרבות האירופית, כמו שאומרת גיבורת הרומן האחרון שלי, "רצח בביזנטיון"? (Kristeva 2004)² מפני שאני חווה, בדרכי, את הזרות ואת המלנכוליה אבל גם את השמחה הדרושות בעולם שעבר גלובליזציה? האם מפני שכתאורטיקנית של השפה והספרות וכפסיכואנליטיקאית בעת ובעונה אחת — הפסיכואנליזה נשארה סתומה בעבור חנה ארנדט, אף שחייה ויצירתה קוראים לפסיכואנליזה בצורות מגוונות ויוצאות דופן — אני מנסה לבחון את ה-*ecceitas* [אינדיבידואליות]³ של ה-*quid* [מה], אותה סינגולריות של מחשבה שבלעדיה נותרים בידינו "הבנליות של הרוע" וה"טרור", לפי הפילוסופית, אך גם את ה"הבטחה" וה"סליחה", שגרסתן המודרנית לדידי נעוצה בפרשנות הפסיכואנליטית כאשר היא מאפשרת לנו להיולד-מחדש? האם מפני שילדותי ועלומי עברו בארץ טוטליטרית חוויית

* מצרפתית: מיכל בן-נפתלי.

דברים שנשאה ז'וליה קריסטבה עם קבלתה את פרס חנה ארנדט למחשבה פוליטית, בעיר ברמן שבגרמניה, בדצמבר 2006.

¹ "נערה מן הנכר" — ארנדט נהגה לתאר את עצמה כך בצטטה משילר (הערת המתרגמת).

² מאז שנשאה קריסטבה את הדברים האלה ראה אור עוד רומן פרי עטה, ב-2008: "תרזה אהובתי" על תרזה מאווילה (Kristeva 2008) (הערת המתרגמת).

³ מונח שמקורו בפילוסופיה הסכולסטית, הנגזר מן הלטינית *ecce* (הנה, הרי) ומורה על מה שמיחד את היחיד מן האחרים (הערת המתרגמת).

חיש מהר חשדנות מרבית כלפי החביונות הטוטליטריים שטיפחו תנועות שחרור מסוימות בדמוקרטיות שלנו עצמן, אפילו הפמיניזם, ושאני יכולה שלא לפחד מטוטליטריזם חדש כלשהו שעלול לצוץ מאחורי גבן של הדתות המונותיאיסטיות הפונדמנטליסטיות? שמה של חנה ארנדט כפה עצמו עליי לאלתר שעה שביקשתי, בטרילוגיה שלי על "הגניוס הנשי", לנתק את עצמי מן הפמיניזם של ההמון כדי לדבר בשבח היצירתיות הנשית.

אין זה המקום להיכנס לפרטי מפגשי עם ארנדט ולנתיבי ההגות שפתחה בעבורי. עשיתי זאת בספר שהקדשתי לה, "חנה ארנדט או הפעולה כלידה וכזרות" (Kristeva 1999). הנתיבים הללו מתרחבים בהתמדה, אך אם היה עליי להצביע על אפיון אחד כדי לתמצת את הרושם שהותירה עליי יצירתה ולחלוק אותו עם אלה שמגלים אותה או מגלים אותה כיום מחדש, לרגל הפרס הנושא את שמה, אכנה אותו כך: יכולת היוותרות-בחיים⁴ [survie]. שאין לעמוד בפניה, המושרשת בחדווה (זה המונח שלה) לחשוב ולשפוט. כזה נראה לי, למעשה, חוט השני החוצה את חייה ואת יצירתה של האשה הזאת, שחייתה בזמן השואה, אחת התקופות הטרגיות ביותר בהיסטוריה האנושית, ושמיאנה להציג דוקטרינה או אפילו שיטת ידיעה (ולא נמנעו מלגנותה על כך!) אבל המציאה מחשבה בתנועה המבוססת על ההתנסות, מחשבה השואבת מן המדומה החושני הקרוב לסיפור, אך אינה מהססת לשפוט, ובמיוחד חותרת להפתיע ומצליחה בכך. האין זו הדרך הטובה ביותר אם לא היחידה לשקם את עצם המחווה הפילוסופית — שמן השחר היווני שלה היתה *thaumazein* [פליאה]? האין זו הדרך לשקם את המחווה הזאת בלב חורבן עולמנו המודרני אשר "קרע את חוט המסורת", אבל גם לעורר עניין ופעולה פוליטית *hic et nunc*, דרך התחדשות המתח, הקשב והדיון?

כפי שנאמר תכופות, מתח קבוע חוצה את כל תגליותיה של ארנדט, המחריבה את המטאפיזיקה שירשה מהיידגר וממשיכה אותה בדרכה שלה. התגליות הללו מפתיעות אותנו תחילה בשל דו-המשמעות שלהן, ולבסוף בשל הפתיחות של אותה פליאה שכבר ציינתי: פליאתה של המחברת עצמה, שאינה מסתירה כלל את עונג המחשבה שלה, ההופכת לפליאתו של הקורא ומצליחה להסיר פשוטו כמשמעו את מְבוּכֵי הסובייקטיביות והפוליטיקה — טוב יותר מכפי שהיתה יכולה לעשות זאת מטא-שפה תיאורטית-פוליטית של פילוסופים ומדעני מדינה מקצועיים. אני משוכנעת שאין אמצעים אחרים להתמודד עם כוחות המוות המתקדמים כיום במסווה של קנאות דתית ואוטומטיזציה של המין האנושי זולת היכולת הזו להיוותר-בחיים המושרשת בחדוות החשיבה והשיפוט. כדי לשכנעכם בכך אצביע על ארבעה נושאים שבזכותם מצטרפת ארנדט לדאגות עכשוויות:

1. הואיל והופעה בעולם מבנה בבת אחת את המחשבה ואת השיפוט, רק דעת הקהל תוכל לנצח את האלימות.

⁴ המונח הצרפתי *survie* מורה על הישרדות, יכולת לחיות מעבר למוות, אך גם מעבר לעצם תהליך החיים הביולוגי (הערת המתרגמת).

2. אולם, הפוליטיקה של דעת הקהל תוכל להוות תרופה אפשרית לחשבונאות הפוליטית רק אם תכנס את התבונה המעשית (phronêsis) של הצופים המספרים וחולקים את "מה שקורה". משאני "מעז להתגלות", אני הופך את המרחב הפוליטי למקום של אנליזה עצמית, של לידה-מחדש נמשכת; אני ממריץ את הסיפורים האמיתיים על ידי סיפורים מומצאים, ואנו יוצרים יחדיו את הזמן הפוליטי בהצטלבות שבין העבר לעתיד.

3. אם אצילות הפוליטיקה נעוצה ביכולתה לגלות מוזרויות חדשניות, היא לא תוכל להתקיים בלעדי אותם ציוני דרך ויסודות שהעניק לה לפנים השילוש סמכות-דת-מסורת, שנחלש מאז על ידי החילון. עם זאת, היות שאיננו מתגעגעים למסורת ואיננו צנוזרים המבועתים מפני סכנות החילון "חסר התקנה מכאן ואילך" (Arendt [1932] 1987, 33), האם אנחנו מסוגלים לייסוד-מחדש? הוא ייווצר לא על ידי תחייתן של אותן סמכות, דתות ומסורות עצמן, אלא על ידי "שיבת הנצחית" במחשבה השופטת, החייבת לחשוף את הלא-נחשב שלהן, ובהחסותה אותנו ביסוד הוויקי, לשנותו תוך כדי העצמתו באמצעות תגליות חדשות שיכולות לתת שוב משמעות לחיינו בלשון רבים.

4. לבסוף, ארנדט פותחת באורח יוצא דופן בתכלית את שאלת אחריותה של הנאורות לצורות החדשות של האנטישמיות. והתעוזה הזאת מוליכה אותה למתח נוסף: משהיא עורכת אנליזה נבעתת של הגנאלוגיה האירופית של השואה, הודות למורשת החוזרת ומונהרת של המחשבה האירופית עצמה, ארנדט מזמינה אותנו להכיר ש"מאבקי החירות" באירופה ובישראל "זהים" זה לזה (שם, 54), כיום אולי יותר מאי פעם, נוכח הצורות החדשות של הטוטליטריזם.

.1

נוכח ההיסטוריה של הניהיליזם ובעודה שואבת את השראתה מהיידגר, אך מחייבת ונותרת-בכיים, כאמור, ארנדט מנסה הבניה-מחדש שעשויה להפוך את כישלון התבונה: בלי למצוא מפלט ב"מחשבה החושבת את אמת ההווה" (Heidegger 1968, 26–27), או להסתפק בהכרת החושים, מדובר בהצעת מחשבה אחרת — מחשבה של העולם — הבאה מן העולם, מוחלת על העולם, מכוונת את העולם.

"נראה לי", *dokei moi*, אני אומר משאני מופיע — נולד — בריבוי של העולם. ארנדט שבה בעיקרו של דבר ל"נס היווני". האם בראשית היה אפוא המערך המדומה? טעות לחשוב את "מראית העין" הזאת, ה"מדומה" הזה, לאימפרסיוניזם בלתי יציב ובר תמרון. כשאני אומר "נראה לי" בעודי מציג את עצמי לעולם שאני בורא בעצם הצגתי, אינני אומר שאני קיים רק בשביל מבטו של האחר: המבט של האחר אינו אלא התנאי הפנומנלי, הבמה המזדמנת כדי שאיך-א. הנולד-מופיע שהנני הוא צופה רק בתוך יחסי הגומלין השוררים בין השונים המאכלסים את העולם. "אין בעולם דבר או איש שהווייתם בעולם אינה מניחה צופה" (Arendt 1981, 34). כולנו צופים, אך צופה הוא מישהו שאינו

חושב במובן הפילוסופי אלא שופט. השיפוטים הללו, שאינם בעלי מעמד אמת, וכן הגופים החשים הנושאים אותם (אך ארנדט אינה מתעכבת ממושכות על הלוגיקות המודעות והלא מודעות של הבשר) יוצרים את הדעה. "הדעה ולא האמת היא בסיסו ההכרחי של השלטון" (Arendt 1972, 29). "כל ממשלה נשענת על דעת קהל", מצהיר מדיסון, אחד ממחברי "אמנת פילדלפיה". כשהיא מנהירה את הדעה מבחינה פילוסופית, מטעימה את הריבוי שלה ומשרישה אותה במאבקה נגד האלימות האינהרנטית לפילוסופיה ולפוליטיקה הקלאסית, ארנדט מאפשרת לנו להיטיב להבין את המשמעות שלובשת התופעה המודרנית המכונה פוליטיקה של דעת הקהל. הבה נעקוב צעד אחד נוסף אחר טיעונה.

עולם ההופעה בריבוי לפי ארנדט, המכונן בתוך הנוכחות שמהנה היראות ובאמצעותה, אינו יכול להיות אלא עולם פוליטי מניה וביה, במובן של קישור-התרה של הבדלים. המרחב והזמן הפוליטיים הם התנאים שבתוכם, משעה שהוא מופיע, "מישהו" נפתח: מציג את עצמו וחולק את עצמו; המרחב והזמן של ה-Öffentlichkeit: פומביות ופתיחות (כמו שאומרת הלשון הגרמנית) של הלא-נחשב, הנשכח, המודחק, הפנימי ביותר, האינטימי; המרחב והזמן של היעשותם פומביים, של "פומביות" שבה דומה שמה שאינו בר כינוי ובר ראייה ניתן להבעה בעלת משמעות לאלתר. העולם מציע את עצמו לאלה שמאכלסים אותו כדי להופכם לפעילים-ולמסוגלים להבעה בעלת משמעות, והדעה, לתפיסתה של ארנדט, היא תנאי לעולמיות זו, לפומביות זו, שחר הפוליטי.

באופן קונקרטי, באמצעות הריבוי הזה המכונן את העולם וכל אחד בתוכו, חנה ארנדט מטרימה את הבעיות העיקריות של הפוליטיקה בימינו, ביניהן התלות ההדדית האקלימית, וביתר הרחבה, האקולוגית, או הגלובליזציה המגוונת של הכלכלה ושל המידע. אולם, העבודה שלי מוליכה אותי להטעים את תוצאות הגותה על הפוליטיקה של דעת הקהל, כמו שכופה עלינו השעה. לא שארנדט אינה טורחת לגנות את הסימולציה, מראית העין, חוסר האותנטיות, ובמיוחד את זה שמסתתר במסווה אותנטיות: גילויים למכביר של ההופעה המקורית שמכוננת את הפוליטי, ושההיסטוריה של בני האדם לא נמנעה מלעוות. אף על פי כן, ארנדט נוטה להנגיד בין אלה שמאמינים במעלה אותנטית כביכול, מתחת או מעבר למראית עין כוזבת (זה עדיין העולם הדואלי של המטאפיזיקה!), כמו רובספייר, שחומרתו המוסרית מסתיימת בחשדנות — לבין הווירטואוזיות של הקיום הארצי, כשהיא מסתייעת בדרך באיש כמקיאבלי, לא בלי להתריע שווירטואוזיות פוליטית כרוכה ביכולת לשחק בהופעות, בתנאי שישנם עם זאת כללי משחק. לפיכך, בדה-מיסטיפיקציה הזאת של המסורת הפוליטית שארנדט מציעה, דה-מיסטיפיקציה של הפוליטיקה ה"אמיתית" כביכול, אין הוויה זולת מה שניתן בהתגלות של ה-*inter homines esse* [היות בין אנשים] והטענה הזאת למציאות בעלת טבע פנומנלי בלבד אינה צינית או דמגוגית. היא קוראת לחלץ את השדה הפוליטי מנוטרי ה"אמת" ו"ערכים" אחרים הקיימים קודם לאינטראקציה של צופים-שחקנים שונים. אני נוטה לקרוא כאן הזמנה לגנות את היומרה של מעמד פוליטי מסוים, אם לא של המסורת הפוליטית עצמה, המכוננת בידי מקצוענים של המעלה

האידיאולוגית, מימין ומשמאל כאחד, דתיים או אתאיסטים, כדי להציב נגדם אומץ פוליטי אלמנטרי, אומץ הכרוך בהתגברות על הפחד לדבר ולפעול עם כל אלה ש"מאכלסים" את המרחב הפוליטי, והמכונן את ה"פומביות" – ההתחדשות, הפתיחות – של העולם הפוליטי כברתמיד: האזרח הוא "גיבור" למופת: "יצור שהחליט שאינו רוצה להפגין לראווה את הפחד" (Arendt 1981, 51).

הבה ננסה לבחון באופן פרגמטי את המימוש משולח הרסן של ההבניה-מחדש השאפתנית של הפוליטי שמציעה ארנדט: כלום נוכל להשתלט על האמצעים הטכניים שמספקת לנו הפוליטיקה המתקשרת כדי לחדול מלקטרג על המופע? כלום נוכל, בעודנו מודעים למלכודותיה וליכולותיה לפרק ללא הרף, להשיב לאינפלציה חסרת התקדים של "דעת הקהל", שהיא השלטון החדש של הדמוקרטיה המתקדמות, את אותה האצילות הסגולית לפוליטיקה של דעת הקהל שארנדט מתווה במוכן חריג, שטרם נשמע כמותו? כאשר המציאות והמושג של עם נעשים בעליל דעת קהל, כלום נוכל לחשוב לא רק על ההיסטים שהמוטציה הזו מסבה, אלא גם על האפשרויות המפתיעות שהיא מכילה?

2.

"מי אנחנו?" מנוגד ל"מה אנחנו?": זו הדאגה הפועלת כמקף מחבר בין היצירה הפוליטית לבין ההשראה הפילוסופית של ארנדט, בין התמודדותה עם המטאפיזיקה לבין ההימור שלה לחשוב כנגד המסורת הפוליטית. יתר על כן, היא שקוראת לפסיכואנליזה העכשווית. במילים אחרות, הפוליטיקה של דעת הקהל – במוכן החדשני שארנדט מעניקה למונחים האלה – תוכל להוות תרופה לפוליטיקה של המופע המשווקת לנו כיום בתור פוליטיקה של דעת הקהל, כמו גם לקריאות הנוסטלגיות של "התעוררות העמים", רק אם היא מהווה inter-esse של יחידים יצירתיים, חיבור של "מי".

כשאני מזכירה את השושלת האוגוסטינית, הסקוטיסטית או הפרנססקנית של ה"מי" של ארנדט, אני מבקשת לעמוד לפני הכול על עקרון האהבה שלה, כדי להקבילו לאותו משקל-יתר אחר שפרויד מעניק ללוגיקות שביסוד סובייקט האיווי. שכן במקום הזה בדיוק של הסובייקט הפוליטי כיחיד מאוהב, של ה"מי", ארנדט מתחככת בפסיכואנליזה. היא אינה חוצה עם זאת את הסף, אך מזמינה אותנו בכל זאת להגות בתפקיד האפשרי שהפסיכואנליזה היתה יכולה למלא בהבניה-מחדש של הקשר הפוליטי.

מפני שהוא מניה וביה ותמיד "פוליטי" במוכן הארנדטי של המילה, ה"מי" "חבוי" יותר מפני היחיד מאשר מפני ההמון האנושי, או ביתר דיוק מפני ממד הזמן של הזיכרון של הזולת: הוא אינו מתגלה אלא לרבגוניות הזיכרונות. אין לכך כל קשר ל"ידיעה אינטימית" של עצמי הנפרד מן ה-Mitsein [היות-עם]: הזרות של ה"מי" לפי ארנדט מופיעה רק ב"חיבור" הדדי המזכיר באופן מוזר את ההעברה הפרוידאנית! והמפנה אליו במובלע את השאלה: "מי אתה?". "מי" עונה לבידודו של הניכוס העצמי ההיידגריאני על ידי סיפור

סיפוריו ה"חורגים מפעילות פרודוקטיבית ותו לא" על ידי עודפות יוצאת דופן, כמוכן; אך יותר מכך על ידי עצם העובדה ש"אני" מדבר ועל ידי עצם המבנה של המסירה המילולית, הנרטיבית: "מהות המי... מתהווה רק כשהחיים חולפים, כשהם מותירים אחריהם סיפור בלבד" (שם, 217–218).

התשוקה של ארנדט לייחודיותו של ה"מי" אינה מסגירה רק את הזוועה שהיא חשה כלפי ההיעשות-להמון הטוטליטרית. מששבה לגלות את ייעודה של הייחודיות החדשנית ביצירתו של דונס סקוטוס, מעמיקה האשה שכתבה את "מקורות הטוטליטריזם" את ההערכה מחדש של האונטו-תיאולוגיה, ומראה את הארכיאולוגיה הנוצרית של החירות הסובייקטיבית המודרנית: את ברכותיה ואת סכנותיה. כל נתמה להיווכח שתיאולוגיה חשדנית נחפזת — נהפוך הוא — להוקיע גם כיום את ה"מורה החריף"⁵.

הסטודנטית של יאספרס מלמדת עוד בתזה שלה על "מושג האהבה אצל אוגוסטינוס"⁶ שעליה הגנה ב-28 בנובמבר 1928, כי סובייקט הפוליטיקה אשר לו היא מייחלת הוא סובייקט מאוהב. הפסיכואנליטיקאי יבחיך שכשהיא מבארת את "קונסטלציית האהבה" האמיתית לפי אוגוסטינוס — אהבה [amour], איורי (על שתי גרסאותיו, *libido* ו-*appetitus*), אהבה [caritas] ותאוה — ארנדט מציעה כי הגל הנושא את המנעד הזה הוא האיורי. כאן בוקעת אפשרות בעבור היש-אדם לתהות על ישותו שלו: בין ה"עוד לא" ל"כבר לא", הפכתי להיות שאלה לעצמי (*Quaestio mihi factus sum*).

הניסוח האוגוסטיני שארנדט מצאה סיפוק בבחינתו ב"חיי הרוח" (Arendt 1981) חב להתנסות הזאת בחיים כאהבה, הנולדת בד בבד עם הרצון והפנימיות של הסובייקט האנושי. היא תשוב להשראה האוגוסטינית הזאת, ש"הוגים מקצועיים" כפרשניה של ארנדט נוטים להפחית בערכה, לכל אורך חייה, לרבות בטריולוגיה המאוחרת שלה "חשיבה-רצייה-שיפוט". חוץ מן התמה הנודעת מכאן ואילך של נס ההולדת ("הנס הגואל את העולם, תחום ענייני אנוש, מן ההרס הנורמלי, ה'טבעי' שלו, הוא ככלות הכול עובדת ההולדת, שבה מושרשת יכולת הפעולה באופן אונטולוגי. זוהי, במילים אחרות, לידתם של בני אדם חדשים וההתחלה החדשה, הפעולה שהם מסוגלים לה הודות ללידתם. רק ההתנסות המלאה ביכולת זו עשויה להעניק לענייני אנוש אמונה ותקווה... שהעת העתיקה היוונית התעלמה מהן לגמרי. ...אמונה זו ותקווה זו בעולם מצאו כנראה את ביטויין התמציתי ביותר, הנשגב ביותר, במילים הספורות שבהן בישרו האונגליונים את 'הבשורה הטובה' שלהם: 'נולד לנו ילד'⁷". (Arendt 1961, 278). ארנדט נוטה לעמוד על החיים כעימות, כמו שהם משתמעים

⁵ Doctor subtilis: כינויו של המלומד הפרנציסקני דונס סקוטוס (1265–1308 בקירוב). סקוטוס העניק חירות חסרת תקדים לאדם הסגולי והטעים את השורשים האינטואיטיביים של התבונה. תפיסת האושר הסקוטיסטית מיזגה בין מחשבה לפעולה חושנית (הערת המתרגמת).

⁶ החיבור ראה אור באנגלית מאוחר יחסית, והוא מכיל רויזיות שערכה ארנדט בשנות השישים ומסה פרשנית מאת Joanna Vecchiarelli Scott ו-Judith Chelius Stark; ראו Arendt 1996 (הערת המתרגמת).

מן העמדה התנ"כית של אל בורא, ועל הנתק שמחולל אוגוסטינוס מן האוטריקה ההלנית, משהוא חוזר לרצף היהודי של לידה/מוות.

בכנסה את אריסטו, את אוגוסטינוס ואת התנסותה שלה באקטואליות הרת האסון של הנאציזם והסטליניזם, תנסח ארנדט כך, בגיל העמידה, את שזירת חייו של "מי" מסוים, האחוז בעימות אהבה, בעולם רב-פנים, באמצעות הסיפור ההיסטורי החולק עמם מציאות אחת: "האפיון העיקרי של החיים האנושיים המובחנים הללו, שהופעתם והיעלמותם מכוננות את אירועי העולם, הוא שהם עצמם תמיד מלאים באירועים שניתן לגוללם לבסוף כסיפור ולבסס עליהם ביוגרפיה; על החיים האלה, bios, בניגוד ל-zoé הפשוטים, אמר אריסטו שהם 'במידת-מה מעין פרקסיס'" (שם, 110).

אין אמת חבויה של הלא-מודע שאינה נגישה — לאין-סוף — ל"אסוציאציה חופשית", כלומר לסיפור מעשה הפעולה והזיכרון ב-*inter-esse* [היות-בין] של ההעברה ושל ההעברה-הנגדית המאוהבת: האין זה מה שמייחד פוליטיקה אחרת של טרנסצנדנציה, זו של פרויד אל נכון, הרושמת את ישותו של הסובייקט המתאוה באירועי הדיבור המסופר? האין ה"מי" של הפסיכואנליזה, המתגלה למטפל בהעברה, חותר דרך פירוק ההעברה וסיום הטיפול לשוב ולפתוח קשרים חדשים, כשהתחלה מחדש של עולמות רבי-פנים מהווה את עצם אמת המידה להתנסות מוצלחת באנליזה?

כיוון שהפסיכואנליזה היא חוויה אינטימית מובהקת, לא יכולה להיות פוליטיקה של פסיכואנליזה שאינה בו בזמן צמצום של ה"מי" ל"זה אשר". לעומת זאת, הקשב של הישות המדברת [*parlêtre*] הוא המהפכה הקופרניקאית של הערכים והנורמות הפותחת אפשרויות חדשות לקשרים בתוך ריבוי העולם, אפשרויות המכוננות את עצם מהותו של הפוליטי. ההתנסות האנליטית המובנת באופן זה היא מניה וביה פוליטית במשמעות הארנדטית של התגלות הישות המדברת המתלכדת עם הופעת שיחה. בצד ההתנגדויות וההתנגונויות המיניות שמעוררת הפסיכואנליזה, ומעבר להן, כלום אין הסיבה העמוקה לעיונות שהיא מגייסת נעוצה בניכוסה ובייסודה-מחדש של האונטו-תיאולוגיה, המובלעים בתיאוריה ובפרקטיקה שלה?

לא חסרות "התלכדויות" בין פרויד לארנדט מנקודת המבט שהתוויתי זה לא כבר, אף כי הן יוצאות דופן כמובן, לא-נהגות, דחויית בבירור על ידי מחברת "חיי הרוח". כך, האין "מראית העין", ה"סימולקרה" ואף "העמדת הפנים" — "אמיתות" באוזני המטפל, שאינן מגלות אותנטיות כלשהי של המטופל אלא את המציאות הנפשית שסיפורו מעז להפגין בעולם פוליטי זה, שהוא ה-*inter-esse* של ההעברה/ההעברה-הנגדית? האין ההעברה/ההעברה הנגדית או ה-*inter-esse* הארנדטי עולמות של הופעה מקורית, שאינם קיימים קודם לסיפור עצמו אלא נוצרים במידה שהאני "מעמיד את עצמו בסימן שאלה" או ב"אנמנזיה", למען הבקעתו של סובייקט בעל קשרים חדשים, פתוחים ואין-סופיים? האין זו, לפיכך, תפיסה פסיכואנליטית של הסובייקט המדבר המכונן כמו "אירוע" בזמן (עבר, זיכרון), ולא אבחון פסיכולוגי של נטיות, כישרונות וסוגי מזג אחרים שחנה ארנדט מנסחת, כשהיא מנסת כמה

תגליות של הנאורות, למשל של הרדר: "ההבדל אינו נעוץ בנטיית, בכישרונות או בסוגי מזג; נהפוך הוא, הוא נמצא בהיבט הבלתי הפיך של כל אירוע אנושי, בעובדה שיש לו עבר שביחס אליו אין בדינו לעשות דבר" (מצוטט אצל Arendt 1987, 28). או כאשר היא מתמסרת להגדרת זהותו של עם, העם היהודי, כמשקע של זיכרונות: "היסודות של חורבות ירושלים שוכנים בלב הזמן", שעה שהדת אינה נראית לה מקור של דעות קדומות או דת תבונה, אלא "מורשת שאינה ניתנת להפקעה" (מצוטט שם, 29-30). הזהות של אדם או עם מהווים עבר, סיפור או זיכרון "בלתי הפיכים" ו"בלתי ניתנים להפקעה", ומשום כך ממש ניתנים לפרשנות ולאנליזה. לדאבוננו, העולם מלא בשומרי זהות שלא יסלחו לפרויד או לארנדט על העזה, הסטות והבהרות מעין אלה.

3.

ארנדט אינה חדלה להפוך את המלנכוליה שלה ואת מבוכי המודרניות לבית, פתיחה, לידה-מחדש, הולדת אוגוסטינית מתמשכת המתוקנת ומגווננת דרך הקריאה בניטשה ובהיידגר. היא בלא ספק בעלת יכולת התחיייה הגדולה מכולם. לא שמרנות נוסטלגית כלפי העבר ולא פירוק הרסני. גם בלי הוראות שימוש לעולם חדש זה ולפוליטיקה החדשה שלו: רק קשרים נושמים הנוצרים על ידי "מי-ים" מפתיעים, וזה כביר. שכן התחלה-מחדש אפשרית רק אם היא מייסדת-מחדש את הסמכות עצמה, שלא תוכל להתרחש זולת כפירוש-מחדש, המצאה-מחדש. שיבה והמשכה של סמכות-דת-מסורת אפוא, לא כדי לבצע אותן מחדש (מקיאבלי ורובספייר בלבלו בין "לבצע" לבין "לייסד" ונקלעו לעריצות), אלא כדי להחדיר-מחדש משמעות בעצם הגרעין שלהן שהנו הסמכות, וזאת במרחב ההווי של ה"פומביות" החדשה. כך אני קוראת במשפטי הצוואה הללו שכתבה ארנדט ב"חיי הרוח": "מבחינה היסטורית, מה שהתמוטט למעשה הוא השילוש הרומי שאיחד במשך אלפי שנה דת, סמכות ומסורת. אובדן השילוש הזה אינו הורס את העבר, ותהליך הפירוק עצמו אינו הרסני; הוא רק גוזר מסקנות מאובדן שהוא עובדה, ובתור שכזה אינו נוטל עוד חלק ב'היסטוריה של האידיאות' אלא בהיסטוריה הפוליטית שלנו, ההיסטוריה של עולמנו". אשר לעולמה של הפסיכואנליזה, "גזירת מסקנות" מאובדן הסמכות פירושה לחשוב מחדש את המשמעות הקדם-פוליטית והקדם-תרבותית של הצורך להאמין, החיוני לבניית הזהות הנפשית באמצעות ההזדהות הראשונית עם ה"אב האוהב מן הקדם-היסטוריה של היחיד", אחר אידיאלי ומשען של האידיאליות שלי.⁷

⁷ קריסטבה דנה בהרחבה בפיגורה של האב מן הקדם-היסטוריה של היחיד בפרק השני של ספרה "סיפורי אהבה" (2006) (הערת המתרגמת).

.4

לנוכח ההתלכדות הפרדוקסית בין פרויד לארנדט, הרושמים שניהם, אמנם באופנים שונים, את הנסתר בנראה, את המודחק בנאמר-בין (l'inter-dit),⁸ אגש לסיום למתח הארנדטי האחרון: לביקורת החילון שלה מצד אחד, ולסירוב לטרנסצנדנטליזם המלווה ביקורת זו מצד אחר. בהטילה דופי בחילון ארנדט תוקפת את צמצומם של ההבדלים האנושיים לכלליות של ה-zoon politikon שנעשה "אדם" גנרי לפי ההבנה המצמצמת של "זכויות האדם", והיא "שוכחת" במכוון פחות או יותר את עושר הקורפוסים, האיוויים והשפות ששגשגו במיוחד במהלך הנאורות הצרפתית. זוהי "שכחה" מבורכת שמאפשרת לה, עם זאת, לגנות בלא הפוגה את מעללי האסימילציה של היהודים, שהפכו את ה"יהדות" ל"יהודיות" וצמצמו את הישות האנושית היהודית ל"פרייה", פותחים כך נתיב להכחשה חסרת תקדים של משמעות החיים, ולהשמדה השיטתית של "מיותרות החיים האנושיים" שהוכרזה ותוכננה על ידי הנאצים והגיעה לשיאה בהשמדתם של שישה מיליוני יהודים באירופה.

אף על פי כן, כאשר וְלִדְמָר גּוֹרְיָאן וְאָרִיק וּגְלִין מבית הספר הנחשב למדעי המדינה באוניברסיטת נוטרדם ניסו לצרף את ארנדט לתזה שלהם שלפיה הטוטליטריזם הוא תוצר של האתיאיזם המודרני יותר משל תהליך חברתי-היסטורי, ואף "מחלה רוחנית של האגנוסטיציזם", ארנדט לא דחתה את העובדה שאתיאיזם מסוים היה יכול לתרום לבוא קץ האתיקה. אך היא סברה שהתופעה הטוטליטרית היא ייחודית, וכי אין לתאר כ"טוטליטרי" אף אחד מן היסודות הקודמים, בין שהם שייכים לימי הביניים ובין שהם שייכים למאה ה-18. היא דואגת בה במידה להבחין את חקירתה הפילוסופית מכל עמדה דתית שהיא, בייחסה את השימוש הפוליטי ב"אלוהי" לניהיליזם המסוכן שנגדו היא נאבקת: "אלה המסיקים מן האירועים האיומים של זמננו שעלינו לשוב לאחור לעבר הדת מטעמים פוליטיים מפגינים בעיניי חוסר אמונה באלוהים ממש כמו יריביהם".⁹

אנחנו מבינים אפוא כי מתוך שהיא זועמת עם ברנר לזר [Lazare] על גורל ה"פרייה" שאירופה הנאורה מייחדת ליהודים, ובהנהירה את ייעודו הטרגי, אפילו בדמותו של "היהודי החריג" אצל קפקא, צ'פלין או סטפן צוויג, היא מסיקה רעיון זה, שאת עכשוויותו הפרובוקטיבית אני מבקשת להטעים: "כל האומות האירופיות נעשו עמי פריה, הן נאלצות לקבל במחיר חדש את המאבק על חירות ושוויון זכויות. לראשונה, גורלנו, גורל העם היהודי, אינו גורל חריג, לראשונה מאבקנו זהה למאבק על חירות שאירופה מובילה. כיהודים אנו רוצים להילחם למען חירות העם היהודי, שכן 'אם אין אני לי מי לי?'; כאירופים אנו רוצים להילחם למען חירות אירופה, שכן 'אם אין אני לי מי לי?'" (Arendt [1941] 1987, 54).

הגנה והמחשה זו של מה שיש אמנם לכנותו "קהילה אירופית ויהודית" נושאת,

⁸ קריסטבה משחקת כאן במילה interdit, איסור (הערת המתרגמת).

⁹ מענה לאריק ווגלין, ראו Arendt [1953] 1994.

כמובן, את עקבות זמנה: עת מאבקה של אירופה מסוימת נגד אירופה הנאצית. עם זאת, ותהיינה אשר תהיינה הטרגדיות האישיות והקולקטיביות שארנדט שרדה אחריהן, לכל אורך יצירתה דאגה להשריש את גורלה של ישראל הן בחיוב של שונותה והן בפעולה הפוליטית המשחררת של כל בני האדם, כמו שנראתה לה אפשרית/בלתי אפשרית דרך ובתוך הפירוק/ייסוד-מחדש של המסורת האירופית מייסודה, כלומר משהאונטור-תיאולוגיה נעשית מחשבה פוליטית. כאשר היא מנסה לייסד-מחדש את הסמכות הפוליטית, עם החינויות הנדירה של שיפוטה ויכולת ההיותו-בחיים שלה, שאין לעמוד בפניה, נותר עם זאת גורלו של העם היהודי אופק התמיד של שאיפתה: בין שהוא מכונה מפורשות ובין שהוא נרמז בהוקעה הארנדטית של איומים במלחמת עולם שלישית אטומית; או כשהיא מציינת את אלימות האוטומטיזציה המבשרת את "החרבת" (Verwüstung) הארץ: "המרחב הפוליטי-ציבורי נמצא במהותו בשדה האלימות"; "האנושות עצמה עלולה להיעלם מן העולם בהתחשב בפוליטיקה ובאמצעי האלימות שברשותה" (Arendt 1995, 131, 90, 29); או שוב כשהיא מתארת את ה"מדבר המתקדם והולך" המרחיב את שליטתו הטוטליטרית במונעו מאתנו את היכולת לפעול, לחשוב, לסבול, לשפוט ולהוקיע יחד.

על הסכנות האלה שעמן היא מנסה להתמודד על ידי ייסוד-מחדש של הסמכות הפוליטית, וההופכות אותה, בשל החמתן, לבלתי סבירה, נוסף זה לא כבר, שלושים שנה אחרי מותה, האיום המוטל על ישראל והעולם. ארנדט היתה מודעת לו משהתריעה נגד הקלת הראש בכוחו של העולם הערבי, ותוך כדי שהעניקה תמיכה ללא תנאי למדינת ישראל כמזור יחידי לא-עולמיות של העם היהודי, כשיבה ל"עולם" ול"פוליטיקה" שההיסטוריה מנעה ממנו, לא חסכה את שבט ביקורתה: "הם נסו לפלשתינה כמו מישהו שמנסה להטיל את עצמו לירח, כדי לברוח מרשעות העולם" (Arendt 1991). על אף שרבות מן האנליות והתגליות שלה נראות לנו נבואיות יותר מאי פעם, ארנדט לא יכלה לחזות את התחשלותו של האסלאם הפונדמנטליסטי, או את הכאוס ההרסני שהוא עומד להפיץ בעולם, נוכח קוצר ידה של הפוליטיקה להשיב לו, ונוכח ה-*apolitia*, כלומר האדישות השוררת כיום כלפי הפוליטיקה שמצמיחה הידרדרותה של חברת המופע.

עם זאת, צורה חדשה זו של טוטליטריזם פונדמנטליסטי — דרך השממת המחשבה שמאפיינת אותו ושהוא כופה, ודרך הכוז שהוא רוחש לחיי אדם, שהוא מצמצם למיותו שיש לבערה בתכנון קר מזג — משיבה אותנו לחרדות המהותיות ומזמינה אותנו לחזור לאבחוניה הצלולים של ארנדט. בהקשר הזה, ובאופן דרמטי יותר מאי פעם, מצבו האקטואלי של העולם מעמת אותנו בחומרה חסרת תקדים עם השמש השחורה של הספקנות, שצלה לא נחסך מן הפילוסופית של ההולדת הפוליטית שלנו, ושהולכה אותה לתהות שוב ושוב אם יש לפוליטיקה "עדיין ככלות הכול משמעות" (Arendt 1995, 47).

כששיבחת את "חיוניות השיפוט" של ארנדט, כינתי אותה קודם לכן "היותו-בחיים". אינני רואה במונח זה מעין תחבושת הומניסטית מפני בידוד, כליה, הרס אישי ו/או פוליטי כל עיקר. אני מבינה שארנדט אינה רק ההוגה של הפירוק. אני מקשיבה

לחדווה הנעוצה במחשבתה שייסוד־מחדש הוא אפשרי: ייסוד־מחדש של עצמי, של עם, של המרחב־זמן הפוליטי. דבר זה דורש אהבה של העבר ושל העתיד, ויכולת יוצאת דופן של לידה־מחדש, שגאונית נשית אחרת, קולֶט, אמרה שמעולם לא היתה מעל לכוחותיה: "להיוולד־מחדש מעולם לא היה מעל לכוחותיי" (Colette 1991, 349). זוהי אמנם הגישה שארנדט אימצה כשניכסה את דברו של טוקוויל: "עולם חדש צריך פוליטיקה חדשה", ושבהימנעה מכל קלות, אינה מפרקת את המסורת של הפוליטי אלא כדי להיטיב לייסודה־מחדש. "הפוליטיקה עוסקת בקהילה ובהדדיות של בני אדם שונים", "התמוטטות הפוליטיקה נובעת מכך שהגופים הפוליטיים מתפתחים מתוך המשפחה", "הפוליטיקה נולדת במרחב שבין בני האדם, משמע בתוך דבר־מה חיצוני לאדם. אין אפוא עצם פוליטי אמיתי", "חירות קיימת רק במרחב המתנוך הסגולי לפוליטיקה" (Arendt 1995, 31–34).

כלום פירושו של דבר שהפוליטיקה נוטלת את מקומו של האלוהי בעבור ההוגה הפוליטי שלנו? או שמא, כפי שניסיתי להראות, האלוהי כמו גם הישות מכופפים בתוך הדעה המעיקה של ה"מי" אני? האלוהי והישות משתתפים, אימננטיים, בפומביות של הסובייקטים היחידים; או מוטב, הם מתגשמים באותו סיפור אהבה אינטראקטיבי ביסודו שגברים ונשים שונים שוזרים סביב המובן רב־הפנים של מעשיהם. כלום עשויה הפוליטיקה של ארנדט להיות הפוליטיקה הראשונה של ההתגשמות?¹⁰ נוכח האיומים החדשים פרי הצירוף המעיק של האוטומטיזציה של המין האנושי והפונדמנטליזציה של הדתות, דומה שקריאה מחדש בארנדט פותחת לפנינו שתי אפשרויות: או שהדה־פוליטיזציה הדוהרת תאיץ את שיבת הדתי ותצמצם את המרחב הפוליטי לכדי אוזלת יד, למשך זמן ארוך ובלתי צפוי; או שתהליך התכנות של מיתרות החיים האנושיים והאינסטרומנטליזציה של יצר המוות על ידי הקנאות יביאו להתעוררות חיונית של ה־inter-esse ולהתחלה־מחדש של הסובייקטיביות המחודשת.

לפי שורת ההיגיון, ההסתברות השנייה הזאת אינה מחייבת שיבה אל, אלא ייסוד־מחדש של סמכות גרקה־יהודי־נוצרית שנתנה לעולם את האיווי ל"עולם משותף" המכונן על ידי ריבוי של "מי", ושארנדט מכנה "מרכז הפוליטיקה". שומה עלינו לפרש־מחדש מתנה זו.

רק "פוליטיקה חדשה" המונהרת בצורה זאת יכולה עדיין למנוע את הרס העולם.

בשעה זו:

הואיל ומיתרות חיי אנוש ממשיכה להיות רוע רדיקלי מוצהר, מבוצע בפועל או נסבל; הואיל וזכותו של כל אדם להופיע בריבוי הקשרים הפוליטיים תלויה ועומדת, גם היום, במקומות רבים ברחבי העולם;

¹⁰ ארנדט מזכירה שישו, המתייחס לבראשית (א כז), מחייב את ההבדל בין המינים ("זכר ונקבה ברא אותם"), ומחייב מניה וביה את המגוון האנושי כתנאי לפעולה; ואילו פאולוס, שבעיניו החוק קשור תחילה בגאולה, מעדיף לומר שהאשה נבראה "מן האדם" ו"בשכיל האדם" (Arendt 1961, 16 n. 1). האם ישו היה כבר "פוליטי"? יותר פוליטי מפאולוס מכל מקום.

הואיל ועל פי רוב הנשים הן שנעשות הקורבנות של הרס המרחב הפוליטי ושל שלילת האישיות האנושית, לרבות זכותה לחיים; ובזוכרנו שארנדט, המסויגת ביחס לפמיניזם, הקדישה לו טקסט קצר אחד בלבד (*On Emancipation of Women* [1953] 1994, 66–68) שהתקומם נגד האפליה הכלכלית, ובסרבו לראות בנשים פרולטריות פשוטות, הציע אנליזה של המשפחה ולא של יחיד מבודד;

אני סבורה כי ייסוד-מחדש של העולם הפוליטי, כפי שפורשת יצירתה של חנה ארנדט, מזמין אותנו להוליך את הדאגה לגורלם היחידאי של גברים ונשים, בלא הבחנה, ללב הדמוקרטיה של דעת הקהל.

לפיכך אני מעניקה את פרס חנה ארנדט לשנת 2006 ל-Humani-Terra, השוכן במרסיי, כדי לסייע לו בעבודתו המופתית בבית החולים בקרת באפגניסטאן, במיוחד בטיפול בנשים אפגניות שאינן מוצאות דרכים אחרות למחות נגד מעשי העוול והאלימות שהן משועבדות להם אלא בהקרבת חייהן בשריפה. לוואי שהפרס הזה יתרום לטיפול רפואי ופסיכולוגי בנכים, להשגחה עליהם, ולארגונו של חינוך סוציו-פוליטי של הקורבנות, של משפחותיהם ושל סביבתם. בתקווה להמשיך את שיתוף הפעולה בינינו בעתיד אני מייחלת שפרס חנה ארנדט למחשבה פוליטית יוכל למשוך את תשומת הלב לגורלן של הנשים האלה, כדי להפעיל סולידריות פוליטית בינלאומית עמן ועם קורבנות אחרים של פוליטיקות, אידיאולוגיות, אמונות או התנהגויות המתכננות את "המיותרות של חיי אנוש" או מפגינות כלפיהן סובלנות.

ביבליוגרפיה

- קריסטבה, ז'וליה, 2006. *סיפורי אהבה*, בתרגום מיכל בן-נפתלי, תל-אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד.
- Arendt, Hannah, 1961. *La Condition de l'homme moderne*, trans. G. Fradier, Paris: Calmann-Lévy.
- , 1972. *La Crise de la culture*, trans. P. Lévy, Paris: Calmann-Lévy.
- , 1976. *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harvest Book.
- , 1981. *La Vie de l'esprit*, trans. L. Lotringer, Paris: PUF.
- , [1932] 1987. "L'Aufklärung' et la question juive," in *La tradition caché*, trans. Sylvie Courtine-Denamy, Paris: Christian Bourgeois Éditeur.
- , [1941] 1987. "Une patience active," in *La tradition caché*, trans. Sylvie Courtine-Denamy, Paris: Christian Bourgeois Éditeur.
- , 1991. *Auschwitz et Jérusalem*, trans. Sylvie Courtine-Denamy, Paris: Tierce.
- , [1953] 1994. *Essays in Understanding*, ed. Jerome Kohn, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- , 1995. *Qu'est-ce que la politique?*, trans. Sylvie Courtine-Denamy, Paris: Éditions du Seuil.

——, 1996. *Love and Saint Augustine*, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Colette, 1991. *La Naissance du Jour, Œuvre Complètes III*, Paris: Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade.

Heidegger, Martin, 1968. *Questions I*, Paris: Gallimard.

Kristeva, Julia, 1999. *Le génie féminin: Hannah Arendt*, Paris: Fayard.

——, 2004. *Meurtre à Byzance*, Paris: Fayard.

——, 2008. *Thérèse mon amour*, Paris: Fayard.

