המפתח האנטישמי

מנואלה קונסוני

השבר של שבעה באוקטובר והמלחמה בעזה ערער את הסדר המוסרי שנוצר אחרי מלחמת העולם השנייה. שתי תפיסות של אוניברסליות מתנגשות כעת זו בזו, ומתחרות על השאלה איזה שבר היסטורי צריך להגדיר את הארכיטקטורה המוסרית: האחת מעוגנת בזיכרון רצח העם היהודי, והאחרת שואבת את סמכותה מן הזיכרון של האלימות הקולוניאלית. בין שתי התפיסות הללו ניצבת דמות היהודי. בהקשר הזה מופיע רגע אנטישמי חדש: היהודים הופכים לדמויות סמליות המספקות הסבר לחרדות הנוגעות לשליטה, לאי־צדק ולאלימות. קיים קושי גובר והולך להכיר בו־זמנית בצורות מרובות של סבל, וכדי לשקם שפה של אחריות יש להיזהר מארגון החיים הציבוריים סביב קורבנוּת תחרותית והחלפה מוסרית

נובמבר 2026

אם אנו חיים היום ב"רגע אנטישמי", אם לשאול מן ההיסטוריון והסוציולוג פייר בירנבאום את המונח שבו השתמש לתיאורה של צרפת בימי פרשת דרייפוס?[1] אולי. אבל אם יש מה ללמוד מן ההשוואה, הרי זה משום שההווה דומה לרגע ההיסטורי שבירנבאום בחן, ובה בעת גם שונה ממנו מאוד.

"הרגע האנטישמי" של תקופת פרשת דרייפוס לא היה רק פרק היסטורי שבו התעצמו הדעות הקדומות נגד היהודים. האנטישמיות לא הייתה תופעה חדשה בחברה הצרפתית; מה שייחד את שנת 1898 היה האופן שבו שנאת היהודים התגבשה לכדי שפה ציבורית שהצליחה לשרטט קווי הפרדה פוליטיים, לגייס רגשות קולקטיביים, ולהבנות את פרשנות המציאות החברתית. מוטיבים אנטי־יהודיים קדומים, שייחסו ליהודים בוגדנות, עוצמה כלכלית, ניוון גזעי, עוינות דתית ותככים, התגבשו לכלל קוד פוליטי משותף שבעזרתו ניתן היה לפרש את האירועים ולהגדיר נאמנויות. האנטישמיות נעשתה יותר מאידיאולוגיה או צבר של סטריאוטיפים; היא נעשתה דרך לקרוא את העולם.

מאז שבעה באוקטובר והמלחמה שפרצה בעקבותיו בעזה, האנטישמיות צפה ועולה מחדש בצורה שמזכירה את התקופה ההיא: לא רק כדעה קדומה, כעוינות מפורשת או כאוסף דימויים שעוברים מדור לדור, אלא כפרשנות מקפת של מציאות פוליטית. היהודי, הציוני והישראלי מופיעים לעיתים קרובות כדמויות סמליות מזוקקות, המשמשות לעיבוד חרדות רחבות יותר - חרדות שנוגעות הפעם לקולוניאליזם, רצח עם, ריבונות, שליטה גזעית, צביעות מערבית, עוצמה גלובלית ואלימות פוליטית.

אם כן, הרגע הנוכחי אינו מאפשר לייבא אליו את קטגוריית האנטישמיות כפי שהתעצבה במאה התשע־עשרה. אין מדובר כאן בשחזור היסטורי של התופעה, כי אם ברגע שדורש ניסוח מושגי חדש.

ב־1898, היהודי נאשם בכך שלא היה צרפתי באמת. היום, פעמים רבות ההאשמה כמעט הפוכה - לא מאשימים את היהודי בכך שאינו שייך מספיק, אלא בכך שיש לו יותר מדי: יותר מדי ריבונות, יותר מדי כוח, אלימות מופרזת, חסינות מופרזת, עודף זיכרון. בניגוד לדמיון האנטישמי במאה התשע־עשרה, שצייר את היהודים כחסרי שורשים, חסרי מדינה, טפיליים ונעדרי יכולת לקיים זיקה פוליטית אותנטית, הרבה מהשיח האנטי־יהודי של ימינו מייחס ליהודים - ובמיוחד לישראל - תכונות אשר היעדרן נזקף בעבר לחובתם: כוח צבאי, שליטה טריטוריאלית, סוכנות פוליטית וריבונות מדינתית.

הרגע האנטישמי הנוכחי שונה אפוא משמעותית מימי פרשת דרייפוס: אז הופיע היהודי כזר פנימי שנוכחותו מאיימת על אחדות האומה, ואילו היום הוא מופיע יותר ויותר כסובייקט פוליטי ריבוני שעוצמתו נתפסת כלא נורמלית או בלתי לגיטימית. אבל אף שמושא העוינות השתנה, מבנה העומק נותר על כנו. הקיום היהודי ממשיך להצטייר בדמיון כחורג מן העקרונות הרגילים המושלים בחיים הפוליטיים. בין שמציירים את היהודי כחסר כוח או ככול יכול, כאוטסיידר או כריבון, הוא נותר חריג. הצורות השתנו; מבנה החשד שריר וקיים.

רבות מן החרדות שנקשרות כיום בדמותו של היהודי צומחות מנסיבות פוליטיות ממשיות. הכיבוש, מדיניות ההתנחלות, אלימות הצבא והמתנחלים, חלוקה בלתי שוויונית של זכויות והגנות, עקירה, ההרס הקטסטרופלי של עזה - כל אלה שייכים למציאות פוליטית, והם דורשים בחינה ביקורתית, שהרי החיים הדמוקרטיים תלויים באפשרות לבחון ממשלות, מוסדות, אידיאולוגיות וקווי מדיניות בלא הגבלה או חסינות. הבעיה מתחילה כאשר ביקורת פוליטית מתרחבת ונעשית למסגרת פרשנית כוללת, שבה זהות יהודית, ציונות ופעולותיה של מדינת ישראל מתמזגות זו בזו עד שכמעט אי־אפשר להבחין ביניהן. במקרה זה, יהודים, ישראלים וציונים הופכים לדמויות מופשטות באופן שמאפשר לצמצם תהליכים היסטוריים ופוליטיים מורכבים לכדי הסבר סיבתי יחיד. מחלוקת פוליטית משמשת לשיפוט של אוכלוסיות שלמות, וביקורת מתחלפת בדקדוק שמארגן את המציאות סביב אשמה יהודית מוכללת.

קשה להתעלם מסימני השינוי הללו. הנסיקה במספר האירועים האנטישמיים ברחבי אירופה וצפון אמריקה, הנורמליזציה של רטוריקה אלימה והפצתם של נרטיבים קונספירטיביים, והנטייה לרלטיביזציה, לסילוף או להכחשה של מעשי הטבח שאירעו בשבעה באוקטובר לנוכח ההרס בעזה - כולם מצביעים על שינוי משמעותי בזירה הציבורית. האנטישמיות אינה חוזרת כפתולוגיה שולית בלבד. היא שבה ועולה כעיקרון מארגן של השיח.

ריבונות יהודית והשתנותה של האנטישמיות

כפי שציינה חנה ארנדט, האנטישמיות המודרנית הפכה את המצב היהודי מסוגיה דתית וחברתית לסוגיה פוליטית. "השאלה היהודית" המודרנית צמחה יד ביד עם האזרחות, הלאומיות והמדינה הריבונית.[2] הקמתה של מדינת ישראל ב־1948 שינתה את התצורה הזאת של האנטישמיות מיסודה. לראשונה זה כמעט אלפיים שנה, הקיום הקולקטיבי היהודי רכש לו צורה פוליטית ריבונית. הנרטיבים האנטישמיים הישנים לא נעלמו, אבל שפתם, מושאיהם ואופקיהם הפוליטיים השתנו.

במאה התשע־עשרה, היהודים נתפסו כמיעוט מפוזר: נוכחים מבחינה חברתית, לעיתים קרובות פגיעים, ונעדרי ריבונות קולקטיבית. הפנטזיות האנטישמיות בדבר העוצמה היהודית נתלו אפוא במנגנונים של השלכה, קונספירציה והמצאה. אבל עם הקמתה של מדינת ישראל, השיח האנטי־יהודי קנה לעצמו מושא פוליטי קונקרטי. ישראל היא מדינה, לא כוח יהודי מדומיין; היא מושלת בטריטוריה, שולטת בצבא, מקבלת החלטות פוליטיות, מנהלת דיפלומטיה, יוצאת למלחמות, חולשת על גבולות ומפעילה ריבונות.

השינוי הזה אין פירושו שהאנטישמיות נעלמה, וגם לא שהעוינות כלפי ישראל היא בהכרח אנטישמית. דיונים בני ימינו מתנהלים בשדה פוליטי וסמלי סבוך יותר, שדה שבו ביקורת, אחריות היסטורית, שיפוט מוסרי והשלכה אנטישמית עשויים להתקיים זה לצד זה, לחזק זה את זה או להסתבך זה בזה לבלי התר.

אי־אפשר לפטור כיבוש, אלימות של צבא ומתנחלים, עקירה, אי־שוויון והרס בתואנה כי הם תוצרים של דמיון אנטישמי. הבעיה, כאמור, איננה בעצם הביקורת הנמתחת על ישראל, אלא במקרים שבהם הביקורת מתחברת לנרטיבים רחבים יותר שמציגים את ישראל כמקור ייחודי של אי־סדר גלובלי, שמייחסים אשמה קולקטיבית ליהודים בתור יהודים, או שמציירים את עצם הריבונות היהודית כבלתי לגיטימית באופן ייחודי.

דווקא משום שישראל מתקיימת כמדינה ריבונית, האנטישמיות יכולה ללבוש צורות חדשות של הֶכשר־ לכאורה והסתרה. את העוינות האנטי־יהודית אפשר לבטא בשפות של אנטי־קולוניאליזם, זכויות אדם, משפט בינלאומי או דאגה הומניטרית. במקרים רבים, המסגרות המושגיות הללו מבטאות ביקורת פוליטית ואתית נחוצה. אבל במקרים אחרים הן נעשות כלים לניסוחן מחדש של תבניות אנטי־יהודיות ישנות באופן שעושה אותן קבילות מבחינה חברתית.

הגבול בין ביקורת לדעה קדומה אינו קבוע אפוא, וגם אינו מובן מאליו. אי־אפשר לשרטט אותו באמצעות איסור פשוט על כל השוואה או גינוי, וגם לא באמצעות הטענה שכל הוקעה של ישראל היא אנטישמיות במסווה. מדובר בשדה של מחלוקת מוסרית ופוליטית שדורש תשומת לב לשפה, למבנים היסטוריים, לחילופי סמלים ולייחוס של אחריות קיבוצית.

כעת, השאלה המרכזית איננה האם האנטישמיות מוסיפה להתקיים למרות הריבונות היהודית, אלא כיצד הריבונות עצמה נכנסה לאוצר המילים הסמלי שבאמצעותו האנטישמיות באה לידי ביטוי. התחלפותו של היהודי חסר המדינה ביהודי הריבוני לא ביטלה את הדעות הקדומות האנטי־יהודיות. היא שינתה את שפתן, את מושאיהן ואת הצורות שבהן מכשירים אותן.

אבל כדי להבין את חשיבות השינוי הזה, יש למקמו בהקשר היסטורי רחב יותר. המשבר הנוכחי אינו נוגע רק לאנטישמיות; הוא כרוך גם בסדר הפוליטי והמוסרי שצמח בעקבות האסון של מלחמת העולם השנייה, סדר שבו הסבל היהודי קנה לעצמו מעמד סמלי ונורמטיבי חסר תקדים.

הסדר המוסרי אחרי מלחמת העולם השנייה

השואה לא שינתה רק את ההיסטוריה היהודית; היא עיצבה מחדש, מן היסוד, את הארכיטקטורה הנורמטיבית של העולם אחרי המלחמה. חשיפתם של מחנות ההשמדה, והממדים חסרי התקדים של החורבן האזרחי במלחמת העולם השנייה, חוללו בציוויליזציה האירופית משבר שהשלכותיו הורגשו הרבה מעבר לגורלם של היהודים. השאלה כבר לא הייתה כיצד אירעו פשעים כאלה, אלא אילו יסודות פוליטיים, משפטיים ומוסריים עשויים למנוע את הישנותם.

בעשורים שאחרי המלחמה - במשפטי נירנברג, ב"הכרזה לכל באי עולם בדבר זכויות האדם", ב"אמנה בדבר מניעתו ועניש‌תו של הפשע השמדת עם" (אמנת הג'נוסייד) ובהבניה ההדרגתית של משטרי זכויות האדם הבינלאומיים - התפתח אוצר מילים מוסרי שעניינו פגיעות, הגנה, אחריות וכבוד האדם. השמדתה של יהדות אירופה זכתה למעמד מיוחס בנוף הנורמטיבי המתהווה הזה. האירוע ההיסטורי של השואה החל לתפקד כאזהרה פרדיגמטית מפני גזענות, הדרה, אלימות מדינתית ושבריריות המוסדות הדמוקרטיים.

השינוי לא היה מיידי, וגם לא קרה מעצמו. בעשורים הראשונים שאחרי המלחמה, השואה לא תפסה עדיין את המקום המרכזי שנועד לה לימים בתודעה הציבורית. בעקבות משפט אייכמן, סמכותן המתחזקת של עדויות הניצולים, הרחבת החינוך על השואה והגלובליזציה של שיח זכויות האדם, נעשתה השואה בהדרגה נקודת ציון מוסרית אוניברסלית ששימשה חברות שונות כדי לפרש רדיפה, אפליה, אלימות מדינתית ואחריות היסטורית. סבלם של היהודים החל לייצג, מעבר לסבלו של עם אחד מסוים, גם את פגיעותה של האנושות כולה. היהודי נראה פחות כזר המאיים מן האנטישמיות של המאה התשע־עשרה, ויותר כקורבן הפרדיגמטי של האלימות הפוליטית המודרנית. אושוויץ הפך לתמרור אזהרה, לְלֶקַח, וסימן אופק מוסרי. הביטוי "לעולם לא עוד" הובן כהתחייבות אוניברסלית לפעול נגד כל גזענות, רדיפה ואלימות המונית.

מהבניית הסבל היהודי כנקודת ציון בדמיון המוסרי אחרי המלחמה נגזרו הישגים חשובים: היא תרמה לדה־לגיטימציה של אנטישמיות גלויה, חיזקה נורמות בינלאומיות הנוגעות להגנה על מיעוטים ולזכויות אדם, והעמידה לרשותן של חברות דמוקרטיות שפה שבאמצעותה אפשר היה להכיר בעוולות היסטוריות ולהתמודד איתן. אבל התהליך יצר גם מתחים, שהלכו ונחשפו עם הזמן. עד סוף המאה העשרים,

האוניברסליזציה של זכר השואה הצטלבה עם מורשת הדה־קולוניזציה, עם צמיחת הביקורת הפוסטקולוניאליסטית, עם הגלובליזציה של תרבויות הזיכרון, ועם התחזקות הנראוּת הציבורית של היסטוריות שנדחקו לשוליים במשך שנים. אוכלוסיות שעברו קולוניזציה, מיעוטים גזעיים, עמים עקורים וצאצאי העבדות נכנסו כולם לנוף המוסרי בדרישה להכרה היסטורית ולצדק.

אוצר המילים שהתגבש במקורו סביב זכר השואה הועמד גם לרשות חוויות אחרות של שליטה, הדרה, עקירה ודיכוי. ההרחבה הזאת לא הפחיתה בהכרח מחשיבות השואה; נהפוך הוא, היא המחישה את מוטת ההשפעה האוניברסלית החריגה של השפה המוסרית שנוצרה בעקבות השואה. אבל הנוף, שהתרחב כתוצאה מכך, התפצל. השואה המשיכה לתפוס בתוכו מקום מרכזי, אבל כבר לא עמדה לבדה. סמכותה נעשתה חלק משדה שנוי במחלוקת של זיכרונות, טענות, אנלוגיות היסטוריות ודרישות להכרה. שלהי המאה העשרים הולידו את הגלובליזציה של זכר השואה, ובה בעת הוכפל מספר הסובייקטים ההיסטוריים שביקשו להיכנס לשדה הלגיטימציה המוסרית.

נראה אפוא שהאתגר שעימו מתמודדות חברות בנות ימינו אינו מתמצה עוד בעצם קיומם של זיכרונות רבים זה בצד זה, אלא בנטייתם הגוברת להתחרות זה בזה על עוצמת סמכותם המוסרית. השאלה כעת היא כיצד מדורגים הזיכרונות הללו, כיצד הם מגויסים וכיצד הם מוצבים זה מול זה.

זהו הרקע ההיסטורי שלאורו יש להבין את השבר של שבעה באוקטובר ושל המלחמה בעזה. מעבר למחלוקות הפוליטיות שהאירועים הללו יצרו, הם גם ערערו סדר סמלי ומוסרי שעיצב חלק גדול מן העידן שאחרי מלחמת העולם השנייה. מה ששנוי כיום במחלוקת, מלבד הלגיטימציה של מדיניות ישראלית מסוימת, הוא הקשר שהתהווה אחרי 1945 בין הסבל היהודי, זיכרון השואה, ריבונות, לגיטימציה פוליטית וסמכות מוסרית.

שתי צורות של אוניברסליות

ההליכים שנפתחו בבית הדין הבינלאומי לצדק אחרי שבעה באוקטובר המחישו היטב את העימות הזה. מעבר למחלוקת המשפטית על תחולתה של אמנת הג'נוסייד, בית הדין נעשה זירת התנגשות בין הבנות היסטוריות שונות של רעיון האוניברסליות.

אוניברסליזם משפיע אחד שצמח אחרי מלחמת העולם השנייה מעוגן בזיכרון רצח העם היהודי. בגדרי האופק הזה, השואה מייצגת את השבר הפרדיגמטי בהיסטוריה המודרנית - האירוע שחולל שינוי בנורמות הבינלאומיות בנוגע להגנה על אוכלוסיות פגיעות ולריסונה של האלימות הריבונית. אמנת הג'נוסייד היא גילום משפטי של הלקח הזה. בראייה זו, הריבונות היהודית צמחה, מבחינה היסטורית, בתגובה להפקרתם של היהודים וכערובה נגד הישנותה של פגיעות פוליטית רדיקלית. הביטוי "לעולם לא עוד" משמר רפרנט היסטורי מוגדר: הוא מציין במדויק את הלקח שנלמד מן האסון שחשף את השלכות היעדרם של מדינה ושל הגנה פוליטית.

שפת אוניברסליות שנייה שואבת את סמכותה מן החוויה ההיסטורית והזיכרון של האלימות הקולוניאלית. כאן, נקודת הייחוס המרכזית איננה רצח עם בלבד, אלא היסטוריה ארוכה יותר של כיבוש, נישול, היררכיה גזעית ושליטה אימפריאלית. בפרשנויות דה־קולוניאליסטיות רבות בנות ימינו, רצועת עזה מובנת בשפת ההמשכיות הקולוניאלית. הביטוי "לעולם לא עוד" מנותק ממקורותיו האירופיים הספציפיים והופך לציווי אוניברסלי שחל בכל מקום שבו מתרחשת אלימות אסימטרית והרסנית.

בהקשר מושגי זה, שפת הג'נוסייד מגויסת לצורך האשמה בחוסר עקביות ביישומן של נורמות אוניברסליות. וכעת, השאלה הנשאלת היא: אם הסדר המשפטי והמוסרי שהתגבש אחרי המלחמה נוצר כדי להגן על אוכלוסיות פגיעות מפני אלימות מדינתית, איזו סיבה יש להדיר את הפלסטינים מתחולתו?

המחלוקת אינה נוגעת להגדרות משפטיות בלבד. היא קשורה ביסודות ההיסטוריים של האוניברסליות עצמה. שתי המסגרות מתייחסות להגנה, לזכויות אדם, למשפט בינלאומי ולמניעת אלימות המונית, ושתיהן טוענות לעקביות מוסרית, אבל הן שואבות את סמכותן מחוויות היסטוריות שונות, ועל כן מייחסות משמעויות שונות לאותם מושגים.

בגדרי העימות הזה, דמות היהודי תופסת עמדה טעונה במיוחד. בעקבות שבעה באוקטובר ובמהלך המלחמה בעזה, היהודי שב ומופיע כנקודת ההצטלבות וההתנגשות בין האוניברסליזמים המתחרים הללו. במסגרת האוניברסליזם המעוגן בזיכרון הג'נוסייד, פגיעותם של היהודים נותרת נקודת ייחוס יסודית עבור סדר זכויות האדם אחרי המלחמה. השואה משמשת כתמרור אזהרה פרדיגמטי המתייחס למה שעלול לקרות כאשר הגנה פוליטית נשללת מאוכלוסיות, וכאשר הן מופקרות לאלימות ריבונית. לעומת זאת, במסגרת האוניברסליזם המעוגן בשליטה הקולוניאלית, הריבונות היהודית מפורשת מבעד לקטגוריות המחוברות לקולוניאליזם התיישבותי, היררכיה גזעית, שליטה ושלילת זכויות מאחרים.

כתוצאה מכך, אותו סובייקט פוליטי עצמו מוכנס לנרטיבים היסטוריים השונים זה מזה רדיקלית: באחד היהודי מופיע כקורבן הפרדיגמטי של ההדרה המודרנית, ובאחר הוא - או ליתר דיוק, המדינה היהודית הריבונית - מופיע כסוכן של מבני עוצמה או כמי שנהנה מהם. התוצאה איננה רק מחלוקת לגבי ישראל, הציונות או המלחמה בעזה, אלא עימות באשר לקטגוריות המשמשות לפרשנות המציאות בימינו.

הפועל היוצא הוא פיצול השפה המוסרית האוניברסלית. הקושי המרכזי כבר אינו במחלוקת על עובדות, כוונות, פרופורציונליות או אחריות משפטית, כי אם בשאלה איזה שבר היסטורי צריך להגדיר את הארכיטקטורה המוסרית של ההווה.

התופעה חורגת הרבה מגבולותיהם של דיונים משפטיים קונקרטיים בבית הדין. היא מעצבת את הוויכוח הציבורי, את הבריתות הפוליטיות, את השיח האקדמי, את עצם פרשנותה של אלימות. לכאורה, הקטגוריות משותפות עדיין - זכויות, הגנה, רצח עם, צדק, אחריות - אבל הן כבר לא שואבות את משמעותן מאופק היסטורי משותף. כאשר יסודות האוניברסליות עצמם מתחילים לעורר מחלוקת, השפה המוסרית חדלה לשמש מסגרת משותפת לשיפוט, ונעשית שדה של תביעות לגיטימציה מתחרות.

קורבנות, היפוך מוסרי ומשבר השיפוט

עבור יהודים בישראל ובתפוצות, שבעה באוקטובר ייצג שבר טראומטי. הטבח עורר מחדש פחדים שנחקקו עמוק בהיסטוריה היהודית המודרנית: פגיעות, הפקרה, ושבריריות ההגנה הפוליטית. חורבנה של עזה יצר אופק נוסף, מקביל, של דחיפות מוסרית, שסבב סביב הרג אזרחים, עקירה, מחסור ואובדן.

הקושי נעוץ בכך שהשיח הציבורי בימינו נוטה יותר ויותר להתייחס למציאויות הללו כאילו הן מוציאות זו את זו. הכרה באחת דורשת כביכול את שלילת האחרת. ואולם אף אחת מהן אינה יכולה לבטל את רעותה. כל שפת שיפוט שמתאימה לימינו חייבת להחזיק לנגד עיניה את שתיהן יחד. המשותף לתמונות משבעה באוקטובר ומעזה הוא גופים פגיעים החשופים לאלימות עיוורת ובלתי מרוסנת, גופים שאינם מסוגלים להגן על עצמם, שהופכים לאובייקטים הנתונים להרס. התמונות שעלו מהאירועים רכשו עוצמה מוסרית יוצאת דופן דווקא משום שעימתו קהלים גלובליים עם גופים קונקרטיים שצומצמו לכדי פגיעות קיצונית, ולא עם הפשטות פוליטיות. אבל אימה אינה מייצרת שיפוט באופן אוטומטי; לשם כך נחוצות אמות מידה מוסריות משותפות. תחת זאת, הזכות להגדיר אימה ולהתקומם נגדה נעשית בפני עצמה עניין שנוי במחלוקת, וצורות מתחרות של קורבנות מייצרות נרטיבים מוסריים יריבים שלעיתים קרובות מוציאים זה את זה.

בגדרי השדה המקוטב הזה מתפתחת תופעה חמקמקה יותר: הפעלה של אנטישמיות לאו דווקא כדוקטרינה מפורשת, אלא כמבנה פרשני. האנטישמיות מתפקדת היום, פעמים רבות, בלי להציג את עצמה כעוינות כלפי יהודים. תחת זאת, היא מופיעה מתוך תהליכים של הפשטה והכללה שהופכים את היהודים, במנותק מדעותיהם הפוליטיות או ממיקומם הלאומי, לדמויות סמליות המשמשות להסברת חרדות נרחבות יותר הנוגעות לשליטה, אי־צדק ואלימות.

את הרגע הנוכחי אין לצמצם אפוא לכדי בלבול פשוט בין אנטישמיות ובין ביקורת על ישראל; הסבך מורכב יותר. האלימות המדינתית עודנה גלויה, הרסנית ודחופה מבחינה מוסרית; אבל השפה שבאמצעותה היא מוקעת עלולה לשמר דפוסים אנטי־יהודיים. האנטישמיות אינה ניצבת תמיד במנותק מן הביקורת. לפעמים היא מחלחלת אל תוך הביקורת ומעצבת אותה מחדש מבפנים. בה בעת, עיוותים מתהווים גם בתוך ישראל: השימוש הפוליטי באנטישמיות - הרחבת המושג כך שיקיף אי־הסכמה; סטיגמטיזציה של מבקרים (ובכלל זה מבקרים יהודים, המוצגים כסובלים מ"שנאה עצמית"); ובלבול מכוון בין אי־הסכמה פוליטית לבגידה. כל אלה מאיימים לשלול מן המונח את הדיוק האנליטי.

כך נוצר מצב פרדוקסלי שבו מחד גיסא האנטישמיות נמתחת יתר על המידה, ומאידך גיסא היא אינה זוכה להכרה מספקת: מחילים אותה במקומות שבהם אין לה תחולה, ומתעלמים ממנה במקומות שבהם היא רלוונטית, הן בישראל הן מחוץ לה. כאשר כל ביקורת נחשבת אנטישמית, המונח מאבד את כושרו לזהות אנטישמיות במקרים שבהם היא מופיעה באמת.

פרימו לוי צפה רבים מן הקשיים הללו בספרו **השוקעים והניצולים**. מחשבותיו על "האזור האפור" צמחו מתוך פקפוק עמוק בהפשטות מוסריות. לוי לא ביקש למחוק הבחנות בין קורבנות למעוולים, וגם לא להקל ראש באחריות. אבל הוא הזהיר מפני הפיתוי להפוך את ההיסטוריה למחזה מוסר שמאכלסים

אותו רק נקיים ואשמים, צדיקים ורשעים. חלוקות פשטניות כאלה מטשטשות את המנגנונים המאפשרים אלימות ומחלקים אחריות.[3]

הדאגה שביטא רלוונטית מאוד גם כיום. מאבקים בני ימינו על קורבנות נוטים להתייחס לסבל כאל הון פוליטי וכמקור ללגיטימציה מוסרית בלתי מעורערת. אבל הסבל לבדו אינו יכול ליישב שאלות פוליטיות, וגם אין ביכולתו לפטור משיפוט את היחיד, את הקולקטיב או את המדינה. האתגר האתי אינו נעוץ רק בהזדהות עם הקורבן, אלא בשימור היכולת להפעיל חשיבה היסטורית ופוליטית על התנאים שבהם הסבל מתרחש.

הכרה בהתבדרות הדקדוקים ההיסטוריים אינה דורשת העדפה של האחד על פני האחר. האתגר אינו נעוץ בביטול נרטיבים סותרים וגם לא ביישוב כפוי ביניהם, אלא בשימור מרחב משותף שבו הם יוכלו לפגוש זה את זה בלי לקרוס לשלילה הדדית.

השיח הציבורי הנוכחי מקשה על עריכת מפגש כזה, משום שהוא תובע בחירה, כאילו הכרה בסבל אחד דורשת בהכרח התכחשות לאחר. ישראלים ופלסטינים מפרשים את ההווה דרך היסטוריות של אסון. אצל יהודים רבים, אירועי שבעה באוקטובר הפעילו מחדש זיכרונות של רדיפה, נטישה ופגיעות קיומית, הטבועים עמוק בהיסטוריה היהודית המודרנית. ועבור פלסטינים רבים, חורבן עזה נחווה דרך היסטוריה של עקירה ונישול, פגיעות קיומית וכוחות שאינם שווים.

ההיסטוריות הללו לא רק מתקיימות זו בצד זו. לעיתים תכופות הן מתחרות על סמכות מוסרית בזירה ציבורית שמתגמלת הזדהות במקום שיפוט. בסביבה מקוטבת כל כך, עולם הדימויים ואוצר המילים המוסרי שמתחברים לשואה משמשים לתיאור הסבל הפלסטיני. אנלוגיות כאלה אינן קישוטים רטוריים גרידא. הן משתתפות בהיפוך סמלי רחב יותר, שבו יהודים וישראלים אינם מוצגים כמעוולים סתם אלא ממש כבני דמותם המודרניים של הנאצים, ואילו הפלסטינים מוצבים במרחב מוסרי שנקשר היסטורית בקורבנות היהודית.

השאלה איננה אם אפשר להשוות בין סבל לסבל. חשיבה ביקורתית אינה יכולה להתקיים אם לא עורכים השוואות היסטוריות. הבעיה מתעוררת כאשר ההשוואה הופכת להחלפה, כאשר היסטוריה אחת רוכשת משמעות מוסרית רק מתוך דחיקתה או שלילתה של האחרת. האתגר האתי נותר זה שעליו עמד פרימו לוי: שימור ההבחנה, המורכבות והאחריות, במצבים שמזמינים בלי הרף פשטנות מוסרית.

אם כך, המשימה אינה להשיב את הייחודיות המוסרית שפעם התקשרה לסבלם של היהודים, וגם לא לחגוג את קריסתה של הייחודיות הזאת בימינו. המטרה היא לשקם שפה של אחריות שיכולה להכיר בסבל בלי להפוך אותו למקור של זכויות־יתר פוליטיות או למרחב של חסינות מוסרית.

דֶּבֶּנֶדֶטי ושיקום השפה המוסרית

אם המשבר הנוכחי חושף משהו, הרי זה הקושי הגובר לשמר צורות מרובות של סבל במסגרתו של אופק שיפוט משותף. צריך אפוא להשיב לדיון את המוסריות, או את האפשרות של אתיקה, ולא מטעמים סנטימנטליים אלא בגלל הצורך הדחוף בדיסציפלינה שתוכל להחזיק את האופק המשותף הזה פתוח. השיח הציבורי מתגמל יישור קו במקום הבנה, הזדהות במקום מחשבה מעמיקה, נאמנות במקום אחריות. המרחב שבו אפשר להתבונן בחוויות סותרות של אלימות בלי שיקרסו אל שלילה הדדית הולך ונעשה שבריר. זו בדיוק הסכנה שעימה התמודד ג׳אקומו דֶּבֶּנֶדֶטי בעקבות גירושם של יהודי רומא אחרי האקציה של 16 באוקטובר 1943.[4]

בכותבו בצל האסון, הזהיר מבקר הספרות היהודי־איטלקי מפני מה שכינה "אהבה העולה על גדותיה": הדחף לפצות על אדישות קודמת, על אשמה או על בושה באמצעות הזדהות רגשית עזה אחרי שהטרגדיה כבר התרחשה. אהבה כזאת, לטענתו, מגיעה מאוחר מכדי למנוע את האסון, ומסתכנת בכך שתכלה את עצמה בסערת רגשות במקום שתיעשה תחושת אחריות. לדבריו, "אין ספק כי הנכונות לאהוב תשרת את מטרתה אם במקום להצטבר ולמצוא פורקן במחוות רגשיות, כאשר שום מרפא כבר אינו בהישג יד, היא תידלדל ותהפוך לסולידריות שוויונית ממושכת, שבכוחה למנוע את הרוע לתמיד" (עמ' 45).

התובנה של דבנדטי חורגת הרחק אל מעבר להקשר ההיסטורי המקורי שלה. היפוכה של שנאה אינו אהבה; אהבה, כאשר היא מנותקת משיפוט ומאחריות, עשויה להפוך בפני עצמה לצורה של התחמקות מוסרית. אדם יכול להזדהות עם קורבנות, להעלות על נס את אומץ ליבם, להתאבל פומבית על סבלם ולהצהיר על סולידריות, ובה בעת להימנע מן המטלה הקשה יותר של התעמתות עם התנאים הפוליטיים, החברתיים והמוסדיים שאפשרו את האלימות. הרגש כשלעצמו אינו מייצר אחריות. לפעמים הוא נעשה תחליף לה.

המאבק הניטש בימינו סביב זיכרון וקורבנות חושף סכנה כזאת בדיוק. הסבל משמש פעמים רבות כמסמן של ניקיון כפיים, הכשר וסמכות מוסרית. במקום שיפתח מרחב לשיפוט, הוא מגויס לא פעם כדי לסתום עליו את הגולל. התוצאה היא זירה ציבורית שבה חוויות של סבל אינן מבקשות הכרה זו בצד זו אלא זו על חשבון זו.

כדי לשקם שפה של אחריות, יש לעמוד בפיתוי ולהימנע מארגון החיים הציבוריים סביב קורבנות תחרותית והחלפה מוסרית. מדובר במשימה תובענית, כי היא דורשת מאיתנו להחזיק יחדיו מציאויות שהשיח בן ימינו נוטה להפריד ביניהן: האנטישמיות העיקשת מצד אחד והסבל הפלסטיני מצד שני, זיכרון השואה וחורבן עזה, הלגיטימיות של ביקורת פוליטית וכוחה המתמשך של שנאת יהודים.

מרגע שדוחקים את המציאויות הללו למסגרות מוסריות שמוציאות זו את זו, השיפוט מפנה את מקומו לנאמנות אידיאולוגית.

הסירוב להחליף סבל אחד באחר איננו מחווה של שוויוניות, והוא לא מוחק אסימטריות היסטוריות, אחריות פוליטית או יחסי כוח; הוא תנאי הכרחי לשימור ההכרה בסבל. חוסר היכולת לקיים הכרה כזאת אחרי אושוויץ סימֶן אסון היסטורי ומוסרי. שמיטתה כעת לא תייצג רק כשל אינטלקטואלי; היא תאותת על המשך שחיקתו של אוצר המילים המוסרי השבירי שבאמצעותו אפשר עדיין לתת ביטוי לאחריות.

אם אמנם אנו חווים רגע אנטישמי, אין זאת משום שהעולם חזר לשנת 1898. ההווה עולה מתוך נוף היסטורי שונה באופן רדיקלי - נוף שעוצב בידי אושוויץ, דה־קולוניזציה, אירועי רצח עם, זכויות אדם, גלובליזציה, ריבונות יהודית, והפיכת הזיכרון לקטגוריה מרכזית בחיים הפוליטיים. ואם כך, הרי משימתה של המחשבה הביקורתית וההיסטורית היום אינה רק לזהות ביטויים של שנאה. מוטל עליה לשמר את התנאים שבהם שיפוט פוליטי אפשרי עדיין. בתקופה זו, ששולטים בה קיטוב, אבסולוטיזם מוסרי ותביעות בלעדיות על מעמד הקורבן, ההגנה על יכולת השיפוט עשויה להיות אחת המחויבויות האתיות והפוליטיות הדחופות ביותר בחיים הדמוקרטיים.

הערות שוליים

[1]↑ Pierre Birnbaum, *The Anti-Semitic Moment: A Tour of France in 1898*, trans. Jane-Marie Todd, New York: Hill and Wang, 2003

[2]↑ חנה ארנדט, **יסודות הטוטליטריות**, בתרגום עדית זרטל, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2010. ראו במיוחד חלק א, "אנטישמיות".

[3]↑ פרימו לוי, **השוקעים והניצולים**, בתרגום מרים שוסטרמן־פדובאנו, תל אביב: עם עובד, 1997.

[4]↑ ג'יאקומו דבנדטי, "שמונה יהודים", בתרגום מנואלה קונסוני ונעה קורן־אגוסטיני, **16 באוקטובר 1943 ורשימות אחרות**, ירושלים: מאגנס, 2019, עמ' 43-70.

מנואלה קונסוני היא ראשת הקתדרה ע"ש פלה ואדם שטרקופף ללימודי השואה במרכז וידאל ששון לחקר האנטישמיות והמכון ליהדות זמננו ע"ש אברהם הרמן, האוניברסיטה העברית בירושלים.

תרגום: יניב פרקש
