**אווה אילוז || האם יתכן דבר כזה – אינטלקטואל יהודי?**

**[מוסף הארץ, 10 אפריל 2014]**

**"אהבת ישראל" ו"סולידריות לעם היהודי" הן הנחות בסיס שעל כל יהודי המבקש להביע דעה על פעולותיה של ישראל להצטייד בהן. מתי יש בכך משום הומניות בסיסית ומתי מהווה גישה כזאת חסם בדרך להיהפך לעם הוגן ורחום יותר?**

בתכתובת מפורסמת בין גרשם שלום לחנה ארנדט, האשים חוקר המיסטיקה היהודית את הפילוסופית כי אין בה די "אהבת ישראל" (מושג דתי שפירושו אהבת העם היהודי). במה אשמה ארנדט שזכתה לעלבון כזה? היא כתבה סדרת מאמרים ל"ניו יורקר", כתב העת האמריקאי לענייני תרבות, על משפט אייכמן, שקובצו ב-63' לספר קצר בשם "אייכמן בירושלים".

במה שהפך לאחר מכן לאחד מדיווחי המשפטים הנודעים ביותר אי פעם, האשימה ארנדט את היהודים ששיתפו פעולה עם הנאצים, היודנראט, בטענה כי ניתן היה להפחית את מספר הנרצחים אלמלא שיתוף הפעולה של אותם מנהיגים יהודים עם דרישות הנאצים. היא המשיכה והאשימה את מדינת ישראל בהפיכת האירוע למשפט ראווה ובהחמצת הקטגוריה המשפטית החדשה שייצג פשעו של אייכמן, ובעיקר, נראה כי הקלה עם אייכמן יתר על המידה כשהניחה לו להיחלץ מההגדרה של "רוע רדיקלי" וראתה במעשיו תוצאה תמימה יחסית של אי היכולת לחשוב בעצמו ולהבין את טיב דבריו ופעולותיו (הביטוי המפורסם שטבעה, “הבנאליות של הרוע", רימז כי הרוע יכול להיות עניין סמוי ומחלחל, הנובע לאו דווקא ממבנה נפש מרושע אלא מכשלים מחשבתיים פרוזאיים יותר, מחוסר היכולת להבין בעצמך מהי פעולה מוסרית ומהרגל למלא פקודות).

במילים אחרות, במקום להציג את מה שהיה ניתן לצפות מיהודי בנסיבות כאלה – זעזוע מוחלט ממעשיו של אייכמן, חמלה בלתי מסויגת כלפי היהודים, סולידריות עם מדינת ישראל – ארנדט ניתחה את כל אלה באיזמל קר, חתרה לאמת ולצדק וטרפה את המושגים המוסריים שבהם שפט אותם הציבור עד כה.

דבר זה, טען שלום במכתב שכתב לה ב-23 ביוני 63', הפך את עמדתה האינטלקטואלית של ארנדט לנעדרת אהבת ישראל. וכך כתב: “מדוע, אפוא, משאיר ספרך בלב הקורא תחושה כה עזה של מרירות וחרפה – לא כלפי החיבור גופו, אלא כלפי מחברו? במידה שיש לי הסבר כלשהו לפליאה זו הרי זה הסבר שאיני מעז להעלימו דווקא מתוך רגשות הכבוד העמוקים שאני רוחש לך. והסבר זה נוגע לשורש חילוקי הדעות שבינינו. חולק אני קודם כל על קשיחות הלב המתלווה תכופות כמעט בטון של לגלוג מרושע בו את דנה בספרך על עניינים כאלה הנוגעים בציפור הנפש.

"במסורת היהודית קיים מושג שקשה להגדירו ואף על פי כן הוא ממשי למדי – אהבת ישראל, שאיני מוצא שמץ ממנה אצלך, חנה יקרה, כאצל משכילים רבים, שמוצאם מן השמאל הגרמני. לדעתי, דיון כגון זה שניסית לערוך בספרך דורש כובד ראש וזהירות יתרה דווקא בגלל הרגשות שמעורר העניין בלב הבריות... על כן חולק אני על הטון – מתוך שטף דיבור ללא־מחשבה – שאת נוקטת בספרך לעתים כה קרובות ושאינו הולם בשום פנים ואופן את חומרת הבעיה שאת דנה בה” (מתוך: "מכתב לחנה ארנדט”, עיתון "דבר", 31.1.64).

תגובתו של שלום נוגעת בלב מה שניתן לכנות בעיית הביקורת היהודית כיום. אף על פי ששלום, כמו ארנדט, תמך ברעיון המדינה הדו־לאומית, כאן הוא הגיב כמו יהודים ציונים אחרים, בתדהמה ובכעס. שלום פירש את האשמתה של ארנדט את היודנראט ואת ישראל כביטוי לריחוק לא הולם, מכעיס ואפילו, במילותיו שלו, כ"רשעות" ו"קשיחות לב" (וקשה למצוא האשמות חמורות מאלה). הטון הוא שמושך את תשומת לבנו אצל אלה שמהם אנו מצפים לאהבה ולמחויבות. הטון של ארנדט, טען שלום, נעדר קירבה אפריורית לעם היהודי, וטון כזה לא הולם נסיבות שבהן הדבר הנכון הוא להימנע מלומר את כל האמת, מפני שיש רגעים שבהם חובת הלב קודמת לאמירת האמת. שלום לא דרש מארנדט צנזורה עצמית, אלא רק את אותו מובן של הלימות שגורם לנו להימנע מלדבר בגנותו של אדם בשעת הלווייתו. בעיצומם של ימי האבל, כנות חסרת פשרות כמוה כלעג.

ארנדט לא נרתעה ממכתבו של שלום ולא חסכה ממנו את תשובתה: “הצדק עמך – שום 'אהבה' מן הסוג הזה אינה מניעה אותי, וזאת משתי סיבות: מעולם בימי חיי לא 'אהבתי' עם או קולקטיב – לא את העם הגרמני, לא את העם הצרפתי, לא את העם האמריקאי, לא את מעמד הפועלים או כל דבר מן הסוג הזה. אני אכן אוהבת 'רק' את חברי, וסוג האהבה היחיד שאני מכירה ומאמינה בו הוא אהבת בני אדם. שנית, 'אהבת יהודים' זאת נראית בעיני חשודה למדי, משום שאני עצמי יהודייה. איני יכולה לאהוב את עצמי או כל דבר שיודעת אני כי הוא חלק בלתי נפרד ממני עצמי... גדולתו של העם הזה בעבר היתה בכך שהאמין באלוהים, והאמין בו בצורה כזאת שהאמון והאהבה שרחש לו היו גדולים מיראתו מפניו. ועתה מאמין עם זה רק בעצמו? ...במובן זה, איני 'אוהבת' את היהודים או 'מאמינה' בהם...” (מתוך: "כתבים יהודיים", עמ' 303, הוצאת הקיבוץ המאוחד 2011, תרגום: איה ברויר). באוזניה של ארנדט נשמעה אהבת היהודים של שלום כקריאה לנרקיסיזם קולקטיבי. כיום אנו יודעים שהיא טעתה בעובדות חשובות רבות ומרכזיות בתזה שלה; אך התיקון של טעויות אלה לא היה משנה את חשדה הבסיסי והעמוק ב"טיבה הלא־רפלקסיבי, החוגג את עצמו, של ההשתייכות לקבוצה" (סטיבן אשהיים). מכאן, שגם אם היו לשלום ולארנדט דעות פוליטיות דומות – הם תמכו ב"ברית שלום" (קבוצה שבשנות ה-20 וה-30 תמכה בדו־קיום ערבי־ישראלי) - הרי כאן נפרדו דרכיהם, בדיוק בשאלת הטון והקירבה.

כדי לרדת לעומק המחלוקת, אפשר להתייחס לוויכוח אחר שניטש בצרפת רק כמה שנים קודם לכן, ושבו עמדתו של אינטלקטואל אחר חוללה אף היא סערה. כשקיבל את פרס נובל בשטוקהולם ב-57', התראיין אלבר קאמי לסטודנט ערבי על עמדותיו בנוגע למלחמת אלג'יריה, ותשובתו המפורסמת היתה: “אנשים מטמינים עכשיו פצצות ברכבות של אלג'יר. אמי עלולה להיות על אחת הרכבות האלה. אם זה צדק, אני מעדיף את אמא שלי" (דצמבר 1957). אמירתו של קאמי חוללה מהומה בקרב החוגים האינטלקטואליים של צרפת. כך התבטא הסופר והעיתונאי נורמן פודהורץ: “כשהוא (קאמי) הכריז שהוא מעדיף את אמו על פני הצדק, הוא בחר למעשה, כפי שהגדיר זאת קונור אובריאן, ב'שבט שלו' בניגוד לאידיאל מופשט של צדק אוניברסלי. קשה לדמיין כפירה גדולה מזו בעקרונות השמאל...” (בביקורת שפירסם ב"The New Criterion", נובמבר 82').

אכן, מאז משפט דרייפוס, התערבותם של אינטלקטואלים במרחב הציבורי התאפיינה בטענה לאוניברסליות, עמדה שנותרה ללא שינוי לאורך המאה ה-20. פרשן אחר מחדד את הנקודה: “הכרזתו מלאת הלהט (של קאמי) נתפסה על ידי דורות של תיאורטיקנים אנטי קולוניאליסטיים ופוסט קולוניאליסטיים – לרבות אדוארד סעיד ודומיו – כהוכחה לחולשת מחשבתו ולאופיו הרכרוכי של קאמי, ולא זו בלבד, אלא אף להתנשאות קולוניאליסטית על אלג'יריה...” (מתוך המאמר "Stranger in His Own Land" של אנדרו הוסי).

הדוגמה של קאמי כאן, נועדה להוסיף ולחדד את ההבדל בין עמדתו של האינטלקטואל היהודי בן זמננו למה שניתן לכנות עמדת האינטלקטואלים באירופה בעבר. מה שנחשב לתועבה בעיני האינטלקטואל האירופי – להעדיף את טובת קבוצתך ומשפחתך על פני טובת הכלל האוניברסלית – הוא למעשה מה שמצופה דרך קבע מהאינטלקטואל היהודי, ובכך כוונתי לאינטלקטואל ממוצא יהודי המקיים דיאלוג עם קהילתו, ולא לאינטלקטואל יהודי המנותק ממנה. כמובן, אני מודעת היטב למגוון העמדות הקיים בעולם הרוח היהודי, מהציונים ועד לאנטי ציונים, עבור דרך הדתיים־לאומיים והחילונים הליברלים. ולמרות זאת, בתוך המגוון הזה קיימים אילוצים מבניים, כוחות מנוגדים שמשווים ייחוד מסוים לעמדתו של האינטלקטואל היהודי.

בניסיון לבחון עמדה זו, אאמץ את הגדרתו של ז'וליין בנדה לאינטלקטואל. במסה שכתב ב-1927, “בגידת האינטלקטואלים", טען בנדה כי על האינטלקטואלים להתעלות מעל המשחק הפוליטי הרגיל וכי ניתוק מקבוצת הלאום, הדת או התרבות הוא תנאי ליכולתו של האינטלקטואל לשמור על יושרתו המוסרית.

**קוד של אהבה**

התכחשותה של ארנדט ל"אהבת ישראל" – אהבת העם היהודי – עמוקה עוד יותר מסלידתה מהנרקיסיזם הקולקטיבי: היא מאיימת על מה שארנדט והוגי דעות אחרים לפניה הגדירו כעצם מהותה של החשיבה: דהיינו, חופש המחשבה. באותו מכתב לשלום, אפילו מבלי לנסות להסתיר את תחושת העליונות שלה, טענה: “מה שמפריע לך הוא שטיעוני וגישתי שונים מאלה שהורגלת בהם; במילים אחרות, הצרה היא שאני עצמאית. בכך רצוני לומר, מצד אחד, שאיני שייכת לשום ארגון ושלעולם מדברת אני בשמי שלי, ומצד אחר, שיש לי אמון רב ב-Selbstdenken (מחשבה עצמית) כניסוחו של (גוטהולד אפרים) לסינג, ושאני מאמינה בכך שלא קיימת אידיאולוגיה, שאין דעת קהל ואין 'אמונות' אשר יש בכוחן לשמש לה אי פעם תחליף. יהיו אשר יהיו ההתנגדויות שלך לתוצאות עמדתי זו, לא תהיה מסוגל להבין אותן עד אשר תתפוס באמת כי הן אכן שלי ולא של אף אחד אחר" ("כתבים יהודיים", עמ' 306).

בשביל ארנדט, כמו להוגי דעות אחרים מתקופת ההשכלה, האפשרות לדעת את האמת היתה תלויה באפשרות לחשוב בצורה עצמאית, ללא התערבות של דעות קדומות או מסורת. העצמאות הזאת העניקה לה, זכות קריטית: לא להתייחס למצב ההיסטורי הספציפי של העם היהודי. אם חשיבה אמיתית מוגדרת על ידי עצמאותה, היא חייבת להתעלם מהצרכים של הקהל שלה או קבוצת ההתייחסות שלה. זאת משום שהישארות בשטח הדאגות של הקבוצה מסכנת את יכולתה של אשת הרוח להתייחס אל העולם באופן נטול אינטרסים. ארנדט טבעה ביטוי מפתיע כדי לאפיין את סוג החשיבה הזה: “חשיבה נטולת אינטרסים" – היכולת להתנתק מזהות פרטיקולרית, ולהבין ולשפוט את העולם ממספר נקודות מבט, מחוץ לעצמך.

שלום צדק: ארנדט אימצה את העמדה שהיתה שכיחה ביותר בקרב אינטלקטואלים יהודים אירופאים, שרובם התנגדו ללאומיות ושעבורם אוניברסליות וה–Selbstdenken של לסינג היו מילים נרדפות כמעט: חשיבה עצמאית הובילה לעמדה אוניברסליסטית משום שחשיבה עצמאית מניחה מראש את היכולת לראות ולהבין את האנושות בכללותה ולא לצדד בקבוצה אחת ובנקודת מבטה. לכל קבוצה יש אינטרסים צרים משלה שמקהים את חדותה של "חשיבה נטולת אינטרסים". עוד יותר מהלא־יהודים, היהודים, שתולדותיהם חופפות את תולדות הגזענות, קיימו מערכת יחסים טעונה עם פטריוטיות ולאומיות. יתרה מכך, הרחבתן של הזכויות האוניברסליות היא שאיפשרה ליהודים להשיג שוויון במהירות הרבה ביותר בארצותיהם. “אוניברסליות היא קריאת הקרב של המקופחים...” אמר זיגמונט באומן, “(ו)היהודים היו מקופחים" (מתוך: “Paradox and Passion: Intellectuals Confront The National Question” מאת ג'ואן קוקס, עמ' 1).

ואולם, כפי שתחווה ארנדט על בשרה, אחרי מלחמת העולם השנייה, ובמיוחד אחרי הקמת המדינה היהודית, החלה שאלת הסולידריות הקבוצתית להטריד את האינטלקטואל היהודי בדחיפות חדשה, וזאת בשל שני המאורעות החשובים ביותר בהיסטוריה היהודית של האלף האחרון: השואה והקמת המדינה היהודית. כקהילה מדומיינת, התארגנו היהודים סביב מרכז גיאוגרפי ופוליטי חדש – ישראל – וסביב ציר זמן חדש – זכר השואה, מה שהקשה עוד יותר על האינטלקטואלית היהודייה להחזיק בעמדתה האוניברסליסטית. גם אם היו יהודים שהמשיכו לדגול באוניברסליות, הרי משנות ה-60 ואילך עמדו בפני אותה אוניברסליות שתי דרישות פרטיקולריות במיוחד, של מדינת ישראל ושל זכר השואה, ושתי אלה חידשו ואף חיזקו את "אהבת ישראל". במילותיו של ההיסטוריון פייר בירנבאום: “...היסטוריה ארוכה מגיעה כפי הנראה אל סיומה: זו של המפגש בין היהודים להשכלה, שהולדתה היא תוצאה ישירה של דרך המחשבה האוניברסליסטית" ("Geography of Hope: Exile, The Enlightenment, Disassimilation", Stanford University Press).

סירובה של ארנדט להיענות לצורכי קבוצתה והזעם שעוררו עמדותיה הם רק תקרית אחת מני רבות ברשימה ארוכה של תגובות עוינות לביקורת מהקהילה היהודית המאורגנת (ביקורת מוגדרת כאן כהטלת ספק שיטתית באמונות, פוליטיקה ומיתולוגיה של קבוצה). למעשה, ב-30 השנים האחרונות אחד התחביבים החביבים על נציגים רבים של קהילות יהודיות ברחבי העולם הוא לחשוף את "האנטי ציונות" או האנטישמיות הנסתרות בתוך הביקורת. איני טוענת כי חלק מהביקורות אינן אנטישמיות. אני רק מציינת כאן שחשדנות כלפי ביקורת הפכה להיות ז'אנר אינטלקטואלי בפני עצמו של העולם היהודי. בהנחה שרבים מחברי אותה קהילה יהודית אינם דתיים מחמירים (ובכך הם שונים מהמוסלמים המוציאים פתוות, פסקי הלכה, נגד האינטלקטואלים שלהם), הדבר מעלה תמיהה: מהו המנגנון המסביר את העובדה שקהילות יהודיות המורכבות, ככלות הכל, מדתיים מתונים, החלו להסתייג עד כדי כך ממה שמאפיין את מלאכתם השגורה של האינטלקטואלים עוד מימי סוקרטס, דהיינו, הביקורת והטלת הספק בהנחות קבוצתם בשם הנחות אוניברסליות? מדוע הפכה הביקורת על ישראל או על קהילות יהודיות למשימה קשה כל כך, גם כשישראל עצמה מעורבת ב"מצעדי איוולת" בוטים? כעסו של שלום נותן לנו רמז: כדי להיות קבילה, נדרשת הביקורת (על ישראל או יהודים) לסמן קוד של "אהבה" וסולידריות.

**הפוליטיקה של ההזדהות**

בקרב הסוציולוגים, סולידריות נחשבת לתכונה שגורה של כל קבוצה, והיא מתקיימת בטקסים הרבים שבאמצעותם אנשים פועלים כחברים בקבוצה, ותהא קבוצה זו שבט, מדינה גדולה או אוניברסיטה (חגים רשמיים, המנונים, מאכלים או סגנון לבוש ייחודיים - כל אלה מציינים חברות בקבוצה וסולידריות). “אהבת ישראל" היא צורה של סולידריות, אך היא שונה ממנה במעט מפני שיש בה ציווי שיטתי ומפורש לאהוב את קבוצתך. רבי עקיבא הפך את הציווי לאהוב את רעך לכלל, ופרשניו (חז"ל) פירשו את הכלל הזה כמצווה לאהוב את רעך הקרוב, היהודי. פרשנות זו התמסדה במאה ה-12 במשנה תורה של הרמב"ם. הבדל נוסף בין סולידריות ל"אהבת ישראל" הוא: ההקשר ההיסטורי של הציווי של רבי עקיבא היה חורבן בית המקדש והמאבק שהתחולל בין פלגים יהודיים שונים, רדיפות היהודים, הגלות השנייה ועליית הנצרות.

במובן זה, “אהבת ישראל" היתה יותר מסולידריות. היא היתה ניסיון מודע להתגבר על המחלוקות באמצעות הציווי לאהוב ישות מטאפיזית, חוצת־גבולות היסטוריים וגיאוגרפיים ושמה העם היהודי. “אהבת ישראל" היתה אם כן צורה של היפר־סולידריות, ציווי מוסרי שהזמין את הפרט לאהוב את קבוצתו באופן מודע ואקטיבי, ולהגן עליה ממחלוקות פנימיות הרסניות ומפני איומים חיצוניים.

ערכים תרבותיים יכולים להיות מונצחים כשהם מתמסדים ומשוכפלים בארגונים. כשהם מתמסדים, הופכים ערכים אלה גם לדרכים לייצר רגשות (חשבו למשל על "אהבת הארץ" כמושג מופשט עד שהיא מקבלת ביטוי ממוסד בפרקטיקות מוחשיות). בניגוד לחשיבה המקובלת, אני טוענת כי הציווי של "אהבת ישראל" התחזק בתקופה שלאחר מלחמת העולם השנייה באמצעות שלושה מוסדות מרכזיים: מבנה הפוליטיקה האמריקאית; הנצחת זכר השואה; והציונות.

**[המרכיב הראשון:] מה שנהוג לכנות "הלובי הישראלי" – ללא ספק השדולה החזקה ביותר בפוליטיקה האמריקאית לצד NRA (איגוד הרובאים הארצי) – היה תוצאת המפגש בין הערך התרבותי רב העוצמה של "אהבת ישראל" עם שתי תכונות מוסדיות מרכזיות של החברה האמריקאית**: העובדה שהפוליטיקה האמריקאית מאורגנת בקבוצות אינטרס והעובדה שמהגרים בני מיעוטים יכולים להוסיף את האזרחות למוצאם באופן לגיטימי, בעזרת מקף (אפרו־אמריקאי וכו') - שני תנאים שאינם קיימים בצרפת, למשל.

הלובי הישראלי התחיל להפעיל את כוחו על הפוליטיקה האמריקאית בתקופת ממשל טרומן, ולמעשה הלך והתחזק עם הממשלים שבאו אחריו, מחזק בכל מקום את הרעיון כי היהודים האמריקאים חולקים קשר טבעי של סולידריות עם ישראל ויוצר פוליטיקה רבת עוצמה של סולידריות באמצעות ארגון כמו איפא"ק ושלל ארגונים נוספים (לדוגמה, תוכנית לימודים חד שנתית של חילופי סטודנטים עם אוניברסיטאות ישראליות, משלחות של ארגון Birth Right, תגלית, ארגון הדסה, ארגון הלל בקמפוסים אמריקאיים ועוד רבים אחרים). ספרם של ג'ון מירשהיימר וסטיבן וולט, “הלובי הישראלי ומדיניות החוץ של ארצות הברית", שספג גינוי נרחב, חשף את מה שהם רואים כהשפעות מזיקות של לובי כזה על האינטרסים האמריקאיים בעולם.

טענתי כאן שונה: הלובי הישראלי מיסד את "אהבת ישראל" במרחב הפוליטי האמריקאי. מרגע שהתמסדה, היא הפכה להנחה רבת עוצמה, סמויה ומובלעת של הפוליטיקה היהודית־אמריקאית המאורגנת. את עמדתם של וולט ומירשהיימר ב"לונדון רוויו אוף בוקס" (מרץ 2006) מסכמים הכותבים באופן חד וברור כשהם מצטטים פעיל באחד מהארגונים היהודיים המרכזיים: “אצלנו (היהודים) נהוג לומר: 'זאת המדיניות שלנו בסוגיה מסוימת, אך עלינו לבדוק מה חושבים הישראלים'. אנחנו כקהילה עושים זאת כל הזמן". ואכן, כפי שמדווחים וולט ומירשהיימר במחצית 2003, כשאדגר ברונפמן כנשיא הקונגרס היהודי העולמי, שלח לנשיא ג'ורג' בוש מכתב והפציר בו להתערב בפרויקט הישראלי של בניית גדר ההפרדה, נתפס צעד זה כ"מגונה" בעיני חברי הקהילה היהודית. רבים סבורים כי תפקידו היחיד של נשיא הקונגרס היהודי העולמי הוא לשדל את נשיא ארצות הברית לתמוך במדיניות ממשלת ישראל.

ברור אם כן, כי הקהילה היהודית־אמריקאית המאורגנת תירגמה כאן את המונח "אהבת ישראל" לביטויו הפוליטי המובהק. ציווי כזה של סולידריות טומן בחובו הנחיה שלא להתנגד ולא לתת ביטוי פומבי למחלוקות עם הגופים היהודיים הרשמיים. כפי שאמר הרב ד"ר דיוויד לוצ'ינס ששימש עוזר פרלמנטרי בסנאט האמריקאי במשך שלושה עשורים: “מצער מאוד שיהודים אמריקאים מבקרים את מדיניות ישראל בפני פוליטיקאים אמריקאים או במודעות ב'ניו יורק טיימס'”. השימוש במילה "בפני", חושף חלוקה פנים־קבוצתית עמוקה ולא מודעת לפעילות הנעשית בקדמת הבמה הלא יהודית לבין זו הנעשית מאחורי הקלעים. כלומר, מודעות פנים קבוצתית רבה, הנחיה פנימית כי יש להגן על הפְנים מפני החוץ, ציווי של סולידריות ואמונה כי ביקורת פומבית סודקת את כוחה של קבוצה פגיעה. חלוקה בסיסית זו לפנים־קבוצתי/חוץ־קבוצתי יוצרת בתורה קשרי סולידריות על־לאומיים ואינה מוגבלת ליהדות אמריקה, אלא תקפה לקהילות יהודיות רבות אחרות ברחבי העולם.

**מרכיב שני שמילא תפקיד משמעותי ביותר בגיבושה של הסולידריות היהודית בתנאים מודרניים היה מיסוד זכר השואה.** אי אז במרוצת שנות ה-70 וה-80, התחילו חברות ליברליות לחוש אי נוחות הולכת וגוברת לנוכח עברן הקולוניאלי ורדיפות היהודים ברחבי אירופה, והתחילו לעסוק בפוליטיקת הזיכרון, כשהן מכירות דרך התנצלויות פומביות וטקסי זיכרון בסבל שהמיטו המעצמות האירופיות על המיעוטים שחיו במושבותיהן ועל היהודים. פוליטיקת הכרה כזו של חברות ליברליות מצאה תהודה בשינויים שחלו בקהילות היהודיות לאחר מלחמת העולם השנייה, שנדרשו כעת לארגן מחדש את זהותן סביב ערכים שאינם דתיים.

זכר השואה הפך עבור היהודים למקור של זהות חילונית, והתחזק עם האוניברסליזציה של השואה על ידי חברות ליברליות (לא־יהודים השתמשו בזכר השואה לצורך קידום ערכים אוניברסליים משלהם). הטענה לגבי מרכזיותה של השואה בזהות היהודית מקבלת אישור נרחב בסקר שנערך לאחרונה על ידי מכון המחקר Pew, שביקש מצעירים אמריקאים להגדיר את זהותם היהודית. שיעור מדהים של 75% מתוכם ענו כי זהות זו מבוססת על זכר השואה.

לכן, הזיכרון הקולקטיבי של השואה יצר סולידריות בכך שהפך להיות חלק מהותי מהזהות היהודית. יותר מזה: הזיכרון הפך עד מהרה ל-devoir de memoire, דהיינו, חובה מוסרית לזכור, להנציח, להזדהות עם ההיסטוריה היהודית. זיכרון זה בתורו חיבר את היהודים למרכיב המרכזי של הלקסיקון המוסרי של החברות המודרניות: הקורבן. הקורבנות (של משטרים פוליטיים, מעשי טבח, טראומות, אסונות) הפכו לדמויות המוסריות המרכזיות והראשונות במעלה של התרבות הפוליטית שלאחר שנות ה-60, ולמרבה האירוניה עזרו ליהודים למצוא את המעמד המוסרי שחסר להם בתרבות האירופית, שעשתה להם דמוניזציה לאורך מאות שנים.

לשימוש בזיכרון היו השלכות מרחיקות לכת וחריפות יותר על הסולידריות היהודית. באמצעות העתקה השכיחה בתת־מודע הקולקטיבי של עמים, המדינות הערביות – שבתחילה לא הכירו במדינת ישראל ופתחו נגדה במלחמות אגרסיביות משלהן – החליפו בהדרגה את האיום הגרמני להשמיד את היהודים. גרמניה הפכה לאחת המדינות הליברליות ביותר בעולם, לאחר מאמצים ניכרים שעשתה להנצחת זכר רצח העם שביצעה וקיבלה על עצמה אחריות כלכלית, ולכן כבר לא היתה מוקד של פחד ממשי מצד היהודים. הערבים, שטיפחו זן של אנטישמיות משלהם במדינות ערב ומחוץ להן (למשל האנטישמיות המוסלמית הרעילה השוררת כיום בצרפת), יכלו להפוך לגרמנים החדשים, כלומר, לישות אשר בעיני היהודים מאיימת כיום להכחיד אותם. על ידי מתיחת קו היסטורי ישיר בין הנאצים לערבים, מהווה הפחד ציר נוסף של סולידריות עבור יהודים ברחבי העולם.

**לבסוף, המרכיב השלישי שהפך את הסולידריות למוטיב הרגשי והפוליטי העיקרי בקרב הקהילות היהודיות בעולם היה הציונות עצמה.** כאידיאולוגיה לאומית, הפכה הציונות לעוף מוזר משהו: במקום שתסתיים עם הקמת המדינה, כוחה וטווח השפעתה רק התגברו. למעשה, היא הפכה לפרויקט מתמשך של גיוס הזדהות, חברות והשתייכות של יהודים ברחבי העולם, הן בישראל והן מחוץ לה. באמצעות הפעילות הנרחבת ומרחיקת הלכת שקיימה הסוכנות היהודית ושלל תנועות נוער שפרשה בגולה, הרחיבה הציונות את פעילותה הרחק מעבר לגבולות ישראל כשלעצמה, גם הרבה אחרי הקמת המדינה.

הציונות חדלה להיות אידיאולוגיה והפכה לפרקטיקה לאומית קבועה וחוצת גבולות, מפעילה ויוצרת ללא הרף את התנאים להזדהות עם ישראל בקרב היהודים. במובן זה היא הפכה את חוויות השייכות לממד מודע ותמידי של ההווי היהודי, שיוצר ושוחזר על ידי מוסדות, אירועים וארגונים יהודיים רבים (הסוכנות היהודית, צה"ל, אירועי צדקה, עצם המושג "עלייה", הרעיון כי אזרחות ישראלית היא "שיבה" וכן הלאה). כפי שטוען פייסל דווג'י בספרו "Muslim Zion” (ציון המוסלמית), העוסק בהקמת פקיסטן: “ציון אינה ארץ קודש אלא צורה פוליטית, כזו הדוחה זיקת ירושה בין מוצא אתני לאדמה לטובת חברות שאינה מבוססת אלא על רעיון ההשתייכות".

טענתי היא כזו: מעבר למגוון העמדות והאינטרסים המרכיבים את הקהילה היהודית, הציווי של היפר־סולידריות הוא האתוס והפאתוס הפוליטי הדומיננטי של היהדות המאורגנת בת זמננו. כפרפראזה על מילותיו המפורסמות של קארל פון קלאוזביץ, ניתן לומר כי עבור היהודים, ההיפר־סולידריות היתה פוליטיקה באמצעים אחרים. דבר זה עומד בניגוד חד לצורות מסורתיות של פוליטיקה המעסיקות את עצמן בשאלות של ייצוג, הגבלת כוח, היחסים בין שליטים לנשלטים וכיוצא באלה. פוליטיקה של היפר־סולידריות והיפר־סולידריות כפוליטיקה נטועות עמוק כל כך בפולחן היהודי, בארגוני צדקה, בזיכרון הקולקטיבי, במוסדות המחברים בין ישראל לקהילות בגולה, עד כי אלה הפכו לעצם הגדרתה ואף האפילו על המציאות המוסרית, הקיומית וההכרתית של היהודים, הפילטר שדרכו נקבעות שאלות של מוסר ואמת.

מה שחוסם את ההבנה שהסולידריות וההשתייכות הן אסטרטגיות פוליטיות ומקור לכוח פוליטי, הוא העובדה שסולידריות היא מעשה אהבה (כלומר מפעל מוסרי), והעובדה שאין בידינו לקסיקון פוליטי כדי לבקר מעשה אהבה. המאפיין הכפול הזה של סולידריות - כמקור לכוח וכזהות מוסרית - מסביר את הסיבה לכך שקשה לאינטלקטואל היהודי למצוא את מקומו בקהילות היהודיות המאורגנות, וניתנת לו האפשרות להשמיע ביקורת בתוך הקהילה היהודית המאורגנת רק אם הוא חוזר ומאשר שוב ושוב את הזדהותו הבסיסית ואת אהבתו ליהודים ולישראל.

דוגמה אחת לכך היא מתוך ספרו האחרון של ארי שביט, בעל הכותרת מעוררת המחשבה "My Promised Land” (הארץ המובטחת שלי). שביט דן בנכבה, או בגירוש הערבים על ידי היהודים עם הקמת המדינה, אך תוך כדי כך ממשיך ומאשר בלהט את מחויבותו הבלתי מסויגת ואת אהבתו למדינת ישראל. או למשל: חשבו על מאמציהם של יהודים אמריקאים ליברלים להראות שהליברליות שלהם נובעת מערכים יהודיים (אוניברסליסטיים לכאורה) שמקורם בתנ"ך, כאילו ערכים הומניסטיים וליברליים שאינם קשורים ליהודיו עלולים לשלול את הלגיטימיות שלהם. וגם: ג'יי סטריט, ארגון המגדיר את עצמו כאלטרנטיבה פוליטית לאיפא"ק, שבישיבת הפתיחה שלו הכריז המייסד והיו"ר שלו, ג'רמי בן־עמי: “המפלגה ותפיסת העולם שאנו קרובים אליה ביותר בפוליטיקה הישראלית היא למעשה קדימה". במילים אחרות, אם ארגון הרואה עצמו כאלטרנטיבה לארגוני הסולידריות היהודיים מהזרם המרכזי מגדיר את השקפותיו בנושאי מדיניות חוץ כקרובות ביותר למפלגה שנוסדה על ידי חברי הליכוד, ברור כי כוונתו להישאר באופן מודע בתוך תחומי הפוליטיקה הישראלית המקובלת. דוגמאות אלה מובילות אותנו לשאלה הבאה: מדוע כה קשה לבקר את ישראל ממרחק גדול יותר? מדוע הניתוק הביקורתי קשה כל כך?

**אמת בעירבון מוגבל**

בסדרת ההרצאות שלו מ-83' התחיל מישל פוקו להתעניין בסוג דיבור מיוחד, שאותו כינה Parrhesia. פרהסיה היא סוג דיבור שכוונתו היחידה היא לומר את האמת (ולא, לדוגמה, להסתיר, לשכנע או לרצות בכוח). מנין לנו שבכוונתו של סוג דיבור זה "לדבר את האמת"? מפני שאמירת האמת מסכנת את הדובר, מעמידה אותו בסיכון שיסולק מקהילתו או יגורש על ידי השליט. הפרהסיה היא דיבור נטול מורא שאדם מביע בפני מישהו שיכול גם להענישו על אמירת האמת (העונש יכול להיות ממשי או סימבולי).

בשל סכנה זו, פוקו טוען כי בין השליט לדובר האמת קיים "חוזה פרהסי". חוזה זה "זכה לחשיבות יחסית בחיים הפוליטיים של השליטים בעולם היווני־רומי", לדברי פוקו, וכלל את ההסכם הבא: “השליט, זה שבידו הכוח אך חסר הוא את האמת, פונה אל זה שבידו האמת אך חסר הוא את הכוח ואומר לו: אם תאמר לי את האמת, ותהיה אמת זו אשר תהיה, לא תיענש; ואלה האחראים לעוול כלשהו הם שייענשו, אך לא אלה האומרים את האמת על עוולות כאלה". הדיבור הפרהסי היה כפי הנראה מרכיב חשוב בדמוקרטיה האתונאית, הן עבור השליטים והן עבור האזרחים. מאוחר יותר הוא שימש לציון שליט חכם, זה שמסוגל להקשיב לאמת המרה מפי יועצו (בניגוד לשליטים טיפשים שאינם מסוגלים לכך).

ברשותכם, אציע כאן משהו שאינו יותר מהשערה: מאחר שהיהודים לא נהנו מריבונות פוליטית, מבחינה היסטורית, הם לא פיתחו מודלים תרבותיים ופוליטיים לחוזים פרהסיים – חוזים שבהם השליט מבטל את כוחו בפני האמת (כלומר, כדי לשמוע ביקורת על שלטונו). אמנם, דמותו של הנביא המקראי יכולה היתה לספק מודל של דיבור פרהסי, אך מורשת אפשרית זו מעולם לא מוצתה בהקשר של פוליטיקת הביקורת. להפך, השילוב בין הדרת היהודים וההלכה (החוק היהודי) כפה על היהודים חיי קהילה מגודרים בגבולות אתניים ודתיים מובחנים היטב, עיסוק מרובה בטוהר הדם היהודי וחשיבות עליונה לביטויי סולידריות ששימשו תחליף לפוליטיקה. יתרה מכך, אחרי כישלונה החרוץ של משיחיות השקר של שבתי צבי במאה ה-17, החלו הקהילות היהודיות להתמקד ביתר שאת בדיבור השקרי המתיימר לומר את האמת, ולא בדיבור פרהסי.

ברשותכם, אציע את ההנחה כי שני אלמנטים אלה גרמו לכך שמודלים תרבותיים של חוזים פרהסיים יהיו הרבה פחות דומיננטיים בתרבות היהודית מאשר בקרב הלא יהודים.

פרהסיה היא דיבור הטוען לומר את האמת, אך היא משנה את מטרתה בהתאם לתחום שעליו היא מופעלת. לעתים היא יכולה להיות מנוגדת לשתיקתו של אפולו; לעתים היא מנוגדת לרצון העם עצמו (למשל כשמישהו מתנגד לדמגוגיה או לדברי חנופה המופנים להמונים); ולפעמים כמו אצל סוקרטס, הפרהסיה "מנוגדת לאי ידיעת עצמך ולמשנתם השקרית של הסופיסטים". דיבור פרהסי אינו אומר תמיד את אותה האמת, אך הוא אומר את האמת ב־ה' הידיעה, זו שקהילה מסוימת או שליט מסוים אינם רוצים לשמוע.

אם להמשיך את רעיונותיו של פוקו, ניתן לומר כי הדיבור הפרהסי של האינטלקטואל היהודי מכוון לא נגד אי הידיעה העצמית (כמו אצל סוקרטס) או השתיקה (כמו אצל אפולו), אלא נגד הסולידריות הקבוצתית, וזאת, כפי שטוענת ארנדט, ובצדק, מפני שהדיבור הפרהסי הוא עצמאי. אם האינטלקטואל הוא זה "שיש לו זכות, חובה ואומץ לומר את האמת”, הוא גם זה שלוקח את הסיכון לבחון את הסולידריות של הקבוצה. לכן הדילמה של האינטלקטואל היהודי חדה יותר מזו של האינטלקטואל הלא יהודי כיוון שהוא חלוק בין שני ציוויים מוסריים חזקים, האמת והסולידריות. מי שמציב את עצמו בעמדה של אמירת האמת מערער על אותה סולידריות, הנמצאת לא רק בהצהרת אהבה לקבוצה אלא גם בהשתתפות במיתוסים ובסיפורים הקולקטיביים שלה.

בהגדרתם, חוזים פרהסיים משאירים את המבקר בתוך הקבוצה מכיוון שהם מעניקים לגיטימציה לביקורת. אבל במצבים של היפר־סולידריות, לבקר משמעו לוותר על הסולידריות הזאת, משום שהביקורת תמיד מציבה את עצמה בעמדה חיצונית. כשארנדט כתבה לשלום: “עוול שגורם עמי שלי מצער אותי יותר מעוול שגורמים עמים אחרים" – היא למעשה הגדירה את המצב הנורמלי של דיבור פרהסי, אבל לא הוענקה לה הזכות למלא את העמדה הפרהסית, כלומר, להישאר בתוך הקבוצה תוך כדי ביקורת עליה. ואכן, ספרה הוחרם כליל בישראל עד 2000, אז תורגם. זוהי הסיבה שהביקורת בעולם היהודי צריכה לחזור ולספק הוכחות אהבה או להתמודד עם האשמות של אנטישמיות, של אנטי ציונות, חרמים שונים ומגוונים, רשימות שחורות, סוכנויות מעקב אחר התקשורת, ארגונים העוקבים אחר תוכניות לימודים באוניברסיטאות, סחטנות פילנתרופית ועוד.

ניתן לומר שביקורת על ישראל נוכחת הרבה יותר בישראל עצמה מאשר בתוך הקהילות היהודיות. אכן זה נכון. גם כאן פוקו מאיר את עינינו. בניתוח שלו ל"נשים הפניקיות" של אוריפידס, יוקסטה, אמו של אדיפוס, שואלת את בנה הגולה, פולינייקס, כיצד הוא מרגיש כגולה:

יוקסטה: איך זה לִגלות? האם הסבל הוא גדול?

פולינייקס: אין כה גדול. מילים לא ממצות אותו.

יוקסטה: ומה טיבו? מה ממרר חיי גולים?

פולינייקס: גרוע בעיקר שאין חופש דיבור.

יוקסטה: כמו עבד, לא לומר מה שאתה חושב.

פולינייקס: צריך לסבול את בערות השליטים.

יוקסטה: וגם מאוס להשתטות עם הטיפש.

פולינייקס: מועיל למחוק את טבעך ולשרת.

(אוריפידס, "הנשים הפניקיות”, שוקן 2011, עמ' 38. מיוונית: אהרן שבתאי).

הגלות, אומר פולינייקס, מונעת ממך לומר את האמת ללא חשש. רק החיים בבית מספקים את התנאים לאומץ, אולי בדיוק משום שרק בתים ושליטים פוליטיים יוצרים חוזים פרהסיים ומאפשרים למבקרים להישאר בתוך הקבוצה בזמן שהם מסתכלים עליה מבחוץ. מכאן שאין לנו אלא להסיק כי בעוד רוב המדינות הליברליות שבהן חיים יהודים הן ליברליות הרבה יותר מישראל, הקהילות היהודיות שלהן הרבה פחות ליברליות מישראל בסובלנותן למחלוקות.

יהיו שיטענו – כמו הפילוסוף מייקל וולצר – שאחריותו של המבקר היא להישמע באופן כזה שיישמע בתוך הקבוצה. המבקרים הטובים ביותר, טוען וולצר, הם אלה שמדברים בטון הקרוב והמוכר לקבוצה שהם מבקרים; הוא נוזף בעמיתיו בשם הערכים הקרובים ללבה של קבוצתו, ואינו מדבר מעמדה של ניתוק קיצוני (כמו ארנדט, למשל).

אבל וולצר אינו שואל אם קהילות מסוימות מקילות את האפשרות להישאר בתחומן ולבקר אותן בו זמנית. הוא אינו שואל אילו חוזים צריכים להתקיים כדי שקולו של המבקר יישמע קרוב ומוכר לחברי הקהילה שהוא פונה אליה. הוא אינו שואל אם קהילות מסוימות אינן מציבות יותר דרישות לקירבה מאחרות. הרי לא רק את המבקרים אלא גם את קהילותיהם יש לבחון בקפידה, לבדוק באיזו מידה הן מאפשרות או מונעות את הזכות לבקר אותן.

בטרם סיום, הרשו לי להתוודות: צערו של שלום נגע ללבי. כמוהו, אני מאמינה שיש דברים כמו חובות הלב (Herzentakt הוא הביטוי היפה כל כך במקור הגרמני). חובות אלה של הלב הן הקודים הלא רשמיים המווסתים את תחושת ההלימות שלנו, את האופן שבו אנו חולקים כבוד ומבטאים את דאגתנו בנסיבות עדינות וכואבות. האם האינטלקטואלית צריכה לשאוף לטקט ולטעם טוב? העם היהודי כואב, אמר שלום לארנדט, ואנו מבקשים ממך להתכנס עמנו, להשהות את חקירתך הקרה ולחלוק עמנו את כאבנו. אין מותחים ביקורת על אדם בשעת הלוויה. שלום מרמז כאן לקוד של כבוד שלפיו אין תוקפים אדם בעת חולשתו או מוסיפים מכאוב על היסטוריה ארוכה של סבל.

דוגמה מובהקת כזו של טקט ניתן למצוא אצל ריימונד ארון, האינטלקטואל הצרפתי היהודי הנודע, ששנים ספורות אחרי ארנדט, עם פרוץ מלחמת ששת הימים, כתב על ישראל בלהט מאופק ב”פיגארו”, ב-7 ביוני 67': “'רצח־מדינה', כמובן, אינו רצח־עם. היהודים הצרפתים שמסרו את נפשם לכל מהפכן שחור, חום או צהוב חשים כעת כאב גדול כשחבריהם זועקים מפחד מוות. אני סובל כמותם לא משום שהפכנו לציונים או לישראלים, אלא משום שתנועת סולידריות חסרת מעצורים מתעוררת בקרבנו. ואין זה משנה מה מקורה של תנועה זו. אם המעצמות הגדולות, על סמך חישוביהן הקרים והמחושבים, יניחו למדינה זו שאינה שלי להיחרב, הפשע הזה, שיהיה קטן ביחס לעולם, ייטול ממני כל רצון לחיות, ואני מאמין שמיליונים רבים של אנשים יתביישו באנושיותם".

ארון מבהיר כי ישראל אינה ארצו; הוא נותר צרפתי. ועם זאת, הוא מנסח עובדה פשוטה ביותר במונחים קורעי לב: אם ישראל תחדל מלהתקיים, לא יהיה לו הכוח להמשיך לחיות. הסולידריות שלו אינה עמדה עקרונית או שיטתית, אלא דחף שהתעורר בעקבות מאורע היסטורי ייחודי. היא לא פוליטיקה, לא מוסד, אלא תנועה של הלב, עקבות של זיכרון לא ממוסד, צורה נשגבת של טקט, לדעת מה לעשות ומה לומר בנסיבות הנכונות, לא בגלל עמדה אידיאולוגית אפריורית, אלא משום שבנסיבות קיצוניות אדם פשוט יודע לאן נוטה לבו.

במרחב הציבורי, אותו "Herzentakt" הוא היכולת הבלתי ניתנת להגדרה לאזן בין הדחף לומר את האמת, להכרה במצוקתו הממשית או הפוטנציאלית של אדם אחר. במובן זה, ארנדט היתה חסרת טקט, לפעמים בצורה מקוממת ממש. אבל חליפת המכתבים בינה ובין שלום פתחה דיון הכרחי על תביעותיה הברוטליות של האהבה שמציבה פוליטיקת הסולידריות.

האינטלקטואלים היהודים צריכים להתנגד לתביעות האלה. כשהצער מתמסד והזיכרון הופך לרוטיני כחלק מתהליך של השגרה - חובות הלב הופכות לשפחותיה של הפוליטיקה הרגילה. כשהסולידריות הופכת לפוליטיקה, יש להתייחס אליה כאל פוליטיקה: יש לבדוק מהם האינטרסים והאסטרטגיות שלה, מהם המיתוסים שהיא בונה, מיהם האנשים שהיא מדירה ולאילו עוולות היא גורמת.

סולידריות אינה יכולה להיות דרישה אפריורית של מוסדות, לאומים או קהילות; אסור שתהיה ברירת המחדל של השתייכות לקבוצה. היא יכולה רק להיות נקודת הסיום של יחסי אזרחים לאומות צודקות ולמוסדות צודקים. אם יש לאינטלקטואל היהודי בן זמננו משימה דחופה, הרי היא לחשוף את התנאים שבהם הסולידריות היהודית צריכה או לא צריכה להיות קבילה, להיבחן לזכות או לחובה. לנוכח העוולות הקשים, הבלתי פוסקים, כלפי הפלסטינים והערבים תושבי ישראל, חובתו המוסרית היא להיפרד, בכל הכאב, מן הסולידריות הזאת.