

Profesor Joseph Massad

Univerzitet Columbia (SAD) / Columbia University (USA)

Odsjek za bliskoistočne, južnoazijske i afričke studije /

The Department of Middle Eastern, South Asian, and African Studies

jam25@columbia.edu

Primljeno / Received: 28. 04. 2025.

Prihvaćeno / Accepted: 29. 09. 2025.

ZABORAVITE SEMITIZAM!¹

FORGET SEMITISM!

Zaboravite semitizam!

Uloga sjećanja je velika u teorijama porijekla iz XIX i XX vijeka, bez obzira da li je riječ o vrstama, rasama, kulturama ili civilizacijama, religijama, nacionalnostima ili psihi. Na nivoima grupa ili pojedinaca, rasna, kulturna, takva civilizacijska sjećanja su zaista postala ključna za mnoge od takvih nauka ili sistema znanja, ne samo na ono što je postalo psihoanaliza. Stoga Freudovo insistiranje kako „ontogeneza rekapitulira filogenezu“ u razvoju ljudske psihe nije samo obični nastavak misli društvenog darvinizma, već i simptom početka takvog posmatranja grupa i pojedinaca povezanih kroz sjećanje.

Kod Freuda pokušaji nacionalističkih pokreta da „povrate“ sjećanje na „naciju“ postaju predmet analogija sa dječjim sjećanjima. „To je veoma često način na koji nastaju sjećanja u djetinjstvu. Sasvim drukčije od sjećanja iz vremena zrelosti, ona nisu fiksirana za trenutak u kom su proživljena i nakon

¹ Tekst je prevod završnog poglavlja knjige „Islam in Liberalism“ Josepha Massada, izdavač University of Chicago Press, Chicago, 2015. Više informacija na linku:

<https://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/1/bo19211851.html>

- S engleskog jezika preveo i prilagodio: **Mirza Čerkez, prof. (mirza.cerkez@unsa.ba)**

- Joseph Andoni Massad (arapski: جوزيف مسعد; rođen 1963) je jordanski akademik koji je specijalizovao bliskoistočne studije i koji radi kao profesor moderne arapske politike i intelektualne istorije na Odsjeku za bliskoistočne, južnoazijske i afričke studije Univerziteta Columbia.

toga ponavljana, već samo izmamljena u kasnijem dobu kada je djetinjstvo već prošlost; u procesu tom ona su izmijenjena i falsificirana, te se stavljaju u upotrebu potonjih trendova, pa tako uopšteno govoreći njih je nemoguće razlikovati jasno od fantazija“. Freud nastavlja dalje objašnjavati kako nacije postaju pisci vlastitih istorija:

Istorijski zapisi koji su počeli kao neprekidno bilježenje sadašnjosti, u ovom trenutku također daju priliku da se baci pogled nazad u prošlost, na prikupljene tradicije i legende, protumačene kao tragovi drevnosti koji su preživjeli u običajima i upotrebama, te tako stvorili istoriju prošlosti. Ovakva rana istorija je neizbježno trebala predstavljati iskazivanje postojećih vjerovanja i želja umjesto istinske slike prošlosti; za mnoge stvari izbačene iz nacionalnog sjećanja, dok su druge izvitoperene, te su neki ostaci prošlosti dobili krivo tumačenje kako bi se uklopili sa savremenim idejama. Štaviše, ljudska motivacija u zapisivanju istorije nije bila objektivna znatiželjnost, već želja da se ima uticaj nad njihovim savremenikima, da ih se ohrabri ili inspiriše, *ili da se drži ogledalo pred njima* (italik i kurziv moj).²

Pri stvaranja identiteta, sjećanje nije samo izmišljeno, dočarano ili nanovo probuđeno, već je i namjerno potisnuto, izbrisano ili pobrisano. Pošto se identiteti razrađuju i počivaju na dualnosti sebe i drugog, stvaranje identiteta zahtijeva od nosilaca identiteta, ne samo čuvanje i zaboravljanje određenih sjećanja o sebi, već i o drugome, čija istorija i sadašnjost moraju proći kroz niz operacija koje garantuju šta se treba pamtiti a šta zaboraviti. Freudov *Mojsije i monoteizam*, kao što smo vidjeli u prethodnom poglavlju, je najilustrativniji tekst po ovome pitanju.

Ovo je izuzetno važno za evropsku misao u pogledu hebreja i jevreja i arapa i muslimana, imajući u vidu njihovu važnost centralnog drugog u svrsi konsolidacije evropskog identiteta, pa čak i same konsolidacije kolektiviteta nazvanog Evropa, u procesu koji je, kao što smo se ranije bavili, započeo tokom Krstaških ratova preko religijskog diskursa stvaranja drugog s posebnim intenzitetom od XVIII i XIX vijeka kada su filologija i naučni rasizam nadomjestili religiju kao primarni diskurs stvaranja drugog. Pošto je moderna Evropa proizvod industrijske revolucije i masivne proletarizacije u

² Sigmund Freud, Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood (1927), in The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (London: Hogarth Press, 1953-74), 11:83-84.

značajno vezana za kolonijalne poduhvate, njena identitarska ideologija povlači Krstaške ratove kao razlikujući trenutak koji određuje jevreje i muslimane kao druge. U ovom procesu nije samo instrumentalnu ulogu igrao jedan novi sistem znanja pod opštim naslovom *Orijentalizam*, već i filološka i rasistička misao kolektivno grupisana pod naslovom *Semitizam*. I orijentalizam i semitizam su ovisili o i proizvodnji mnoštva spekulacija i pretpostavki znanja XVII i XIX vijeka, uključujući rasizam, biološku predodređenost, nacionalizam i ponajviše društveni darvinizam.

Ipak, u proteklih nekoliko godina se javio jedan rastući akademsko-politički trend koji nam govori kako trebamo zaboraviti odreda određene formirajuće diskurse kako bi krenuli naprijed sa politikama. Iako su neki predlagali da moramo zaboraviti feminizam kako bi mogli imati nove oblike seksualne politike³, drugi insistiraju kako moramo zaboraviti orijentalizam i semitizam i pamtili samo anti-*semitizam* kako bi se pridržavali novih oblika međunarodne politike. U slučaju feminizma, u poznatom i nedavnom prijedlogu Janet Halley o potrebi stavljanja feminističke teoretsko-političke agende u zagradu, ali da ostane dostupna kada se uzimaju u obzir druge teorije seksualnosti kojim je preskriptivni feminizam predstavljao prepreku. U slučaju orijentalizma se veoma često tvrdi kako i Saidova analiza i analiza derivirana iz Saidova razmišljanja stvara politički korektnu ludačku košulji i/ili da je Said sve pogrešno shvatio, a da njegovu analizu treba odbaciti kako bi politika ili čak transrasni oblici seksualnog zadovoljstva dalje nastavili, kako je nedavno sročio jedan kritičar knjige *Desiring Arabs*⁴. Naravno da postoji razlika između feminizma, koji je i pokret i teorija i „anti-orijentalizma“, koji je teoretska kritika, ali ne i pokret. No to je beznačajno za većinu kritičara Saida i Saidove analize. Većina njih koji su se pojavili sa knjigama koje ga napadaju, napadaju centralno mjesto koje je on dodijelio orijentalizmu u shvatanju nastajanja Evrope i njegovoj vezi sa stvorenim Orijentom, te su krivo pročitali Saida kao demonizatora orijentalista, koje Robert Irwin na priliku želi prikazati samo kao dobroćudne sakupljače znanja. Ostali kritičari uključuju cioniste koji insistiraju samo na jednoj stvari prilikom procjenjivanja susreta Palestinaca sa cionističkom kolonijalom naseobom: kako nije riječ o orijentalizmu ili kolonijalizmu, već samo i isključivo samo na anti-semitizmu⁵.

³ Potražite npr. Janet Halley, *Split decisions: How and Why to Take a Break from Feminism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008. Za kritiku *Desiring Arabs*, pogledaj Amr Shalakany „On Certain Queer Discomfort with Orientalism“, *Proceedings of the Annual Meeting* (American Society of International Law) 101 (28-31 Mart 2007): 125-29.

⁴ Joseph Massad, *Desiring Arabs* (Chicago: University of Chicago Press, 2007)

⁵ Pogledaj Robert Irwin, *For the Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies* (London Penguin Books, 2007). Što se tiče cionista, pogledaj post Martina Kramera o

Drugo odnedavno naglašavano sjećanje je ono abrahamsko preko zazivanja „abrahamskih religija“ ili „abrahamskog“, kao tobožnja zamjena za monoteističko. Abrahamsko tobože okuplja zajedno jevreje, muslimane i kršćane, kao nastajuće iz zajedničke tradicije i usmjerava ih ka sličnim ciljevima. U svojim spisima o religiji, Jacques Deridda raspoređuje pojam na najproduktivniji način. Derridaovo abrahamsko, u suprotnosti sa semitskim, teži ka eliminaciji hijerarhije, ne samo među samim semitima, te između arijevac i semita koju je osveštao orijentalizam i semitizam, već i između sve tri grupe u ime geste stvaranja jednakosti. Za Derridu je abrahamsko sjećanje, kako ćemo kasnije vidjeti, u svojoj elipsi i zaboravljanju semitskog, ključno za ovu gestu, zahvaljujući njenom naglašavanju „religije“, a ne rase.

Ja ću dalje tvrditi kako je bitno bavljenje politikom sjećanja u slučaju semitizma za naše razumijevanje i poimanje života onih koje je semitizam predodredio i koji su do današnjeg dan predodređeni kao semiti. Tu ćemo doći do Jevrejskog pitanja i Palestinskog pitanja *kao* Jevrejskog pitanja. U proteklih trideset godina Palestinsko pitanje je na Zapadu poprimilo oblik Muslimanskog pitanja, ako ne i pitanje samog Islama⁶. Pošto i palestinci i Jevreji potpadaju pod taksonomiju „semita“, želim raspraviti način kako njihovo pitanje(-a) tvore Semitsko pitanje – odista kako je Semit postao Pitanje za *Evropu*.

Semiti i orijentalci

Ali šta je semitizam zaista i kakve veze on ima sa palestincima? Znamo mnogo o *anti*-semitizmu i njegovoj popularnosti u evropskom i američkom poimanju i njegovoj povezanosti sa jevrejima kao njegovim žrtvama. U porastu je euro-američki i evropski prikaz anti-semitizma kako su muslimani, arapi i veoma često palestinci njegovi vinovnici. Ali šta je taj semitizam kojem se anti-semitizam suprotstavlja, koji želi osuđivati i tlačiti? Zašto imamo nedavne prikaze, ili sjećanja?, anti-semitizma zaboravljene istorije semitizma? Zašto tako često se ne uspijemo sjetiti semita u njihovoj historiografiji? Jesu li muslimani, posebno palestinci, metonim za njih u tim sjećanjima

konferenciji „Orijentalizam sa gledišta njegovih žrtava“ održane 7-8. novembra 2008. na Univerzitetu Columbia. Kramer insistira da je anti-semitizam glavni i isključivi uzrok palestinske patnje, nešto što je po njemu zajednička nit od „Muftije (al-Husejnina) do (Josepha) Massada“. Martin Kramer, „Muftis of Morningside Heights“, 13. oktobar 2008, objavljeno na www.martinkramer.org/sandbox/2008/10/muftis-f-morningside-heights (pristupljeno 12/2/2014).

⁶ Pogledaj Anne Norton, *On the Muslim Question* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013)

suprotstavljenim semitizmu za semite, te ako je tako, zašto bi im se oni suprotstavljali? Jesu li oni suštinski žrtve ili počinioci semitizma ili anti-semitizma? Ključno pitanje koje želim postaviti je da li je zaista anti-semitizam neprijatelj semitizma uopšte, ili da li je njihov odnos sveukupno drugačije vrste.

Kad se Edward Said upustio u proučavanje orijentalizma, on je objasnio kako je „gotovo neizbježnom logikom, pronašao sama sebe kako piše istoriju stranog, tajnog razotkrivača zapadnog anti-semitizma. Kako anti-semitizam... i orijentalizam jako slične jedan drugom je jedna istorijska, kulturna i politička istina koja se jedino treba spominjati palestinskim arapima u svojoj ironiji kako bi se savršeno shvatila“⁷. Ovdje moram napomenuti da je vrijeme u kome je semit nastao bilo vrijeme kada se Evropa morala pozabaviti sa mnogim pitanjima od kasnog osamnaestog vijeka pa šta dalje činiti sa orijentom; od kojih nije bilo najmanje pitanje prisustva orijentalnog Otomanskog carstva u Evropi i potreba njegova istjerivanja iz Evrope, kao što smo vidjeli u prvom poglavlju, bilo kodirano nazivom „Istočno pitanje“. Njegovo gotovo istovremeno pojavljivanje sa „Jevrejskim pitanjem“ je pokušalo baviti se postojanjem drugih ljudi, također nazvanih „orijentalcima“ koji su bili skoro hiljadu godina prisutni u Evropi. Također je poučno Saidovo prizivanje anti-semitizma kao orijentalističkog „razotkrivača tajne“, pojam koji posuđuje od Josepha Conrada⁸. U svojoj čuvenoj kratkoj priči Conrad prepoznaje svog „razotkrivača tajne“ kao „drugo sebe“, „moje drugo sebe“, „dvojnika“ ili kako je to Said lično iskazao „ogledalo“⁹. Orientalac i semit, orientalist i anti-semit, orijentalizam i anti-semitizam su stoga uvijek međusobne druge polovine jednog, dubleti, ogledalski odrazi koji se uvijek moraju tandemski čitati i posmatrati.

Kategoriju semita su izmislili evropski filolozi u XVIII vijeku i koja se u XIX transformisala iz lingvističke u rasnu kategoriju. Ernest Renan je možda bio najslavniji primjer orijentaliste koji je pripomogao ovoj transformaciji. Po Renanu „semitski duh“ im dva oblika: „hebrejski ili mojsijevski i arapski ili islamski oblik“¹⁰. Uistinu prema takvim tumačenjima, kao što ih Said sažima „Semiti su zapnjeni monoteisti koji nisu proizveli nikakvu mitologiju,

⁷ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vantage, 1978), 27-28.

⁸ Zahvaljujem se Andrewu Rubenu što mi je skrenu pažnju na ovo.

⁹ Pogledaj Joseph Conrad, *The Secret Sharer*, u Conradovom *The „Nigger of the Narcissus“ and Other Short Stories* (New York: Penguin Books, 2007), 171-214. Vidjeti isto Edward W. Said, *Conrad and the Fiction of the Autobiography* (!966; New York: Columbia University Press, 2008), 127.

¹⁰ Citirao Gil Anidjar u *Semites: Race, Religion, Literature* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2008), 32.

umjetnost, trgovinu, civilizaciju, njihova svijest je uska i rigidna: sve u svemu oni predstavljaju inferiornu kombinaciju ljudske prirode¹¹. Za Renana (1823-1892), kako su to nazivale semitske studije, ili semitika, „jevrej je poput arapina i obratno“¹². Po tome pitanju, činjenica kako su srednjovjekovni kršćani, uključujući i krstaše, nazivali arape „saraceni“, kao potomcima Sare, prethodi ovom modernom identitetu između te dvije skupine¹³. Konstrukcija semita je također bio mamac za izum indo-evropejca, ne samo u filološkoj terminologiji, već i u rasnoj, kada su indo-evropejci postali arijevc. Stoga je semitizam uvijek u relacijskom odnosu sa evropejstvom kao arijevcstvom. Hanni Arendt je ovo bilo jasno po pitanju jevreja.

Da li su jevreji religija ili nacija, narod ili rasa, država ili pleme, zavisi od specijalističkog mišljenja nejevreja – među kojim jevreji žive – o samima sebi, ali svakako ne postoji apsolutno nikakva veza sa osnovnim znanjem o jevrejima. Dok su evropski narodi postali nacije, jevreji su postali „nacija unutar nacije“, dok su Nijemci u državi počeli gledati nešto kudikamo veće od političke zastupljenosti, to jest, njihovu temeljnu suštinu, jevreji su postali država unutar države ... te od kraja prošlog vijeka, kad su se Nijemci preobratili u arijevc, mi smo lutali kroz svjetsku istoriju kao semiti.¹⁴

Arendtino oštroumno shvatanje istoriciteta kategorije „semita“ se temelji na njenom ustrajnom pamćenju da su u najmanju ruku u njenom slučaju, jevreji postojali prije nego su postali semiti. Međutim ipak ona ne dovodi u pitanje uvriježenu mudrost da anti-semitizam postoji *u suprotnosti* semitu. Ovo je izuzetno važna problematičnost koju moramo razraditi kako bi shvatili šta se traži u „našem“ pamćenju u vezi sa semitom. Kako da zaboravimo ili zapamtimo ovu ključnu prosvjetiteljsku i romantičarsku procjenu?

Odista će se hegenomističke ideje o semitu dalje razraditi u XIX vijeku preko uticaja društvenog darvinizma i standarda evolucije. Arap i jevrej su posmatrani u ovim procjenama kao manifestacije evolucijskog zastoja. Said opisuje kako su semitolozi predstavljali obje grupe:

¹¹ Said, *Orientalism*, 142.

¹² Citirao Anidjar, *Semites*, 32.

¹³ Ovdje me ne zanima da li je neophodno ispravna etimologija „saraceni“, već me zanima kako je mnogi vide kao takvu (pogledaj fusnotu 54). Drugo predloženo porijeklo je da „saraceni“ vodi porijeklo od arapske riječi „sharqiyyin“ što znači „istočnjaci“ ili „orijentalci“.

¹⁴ Hannah Arendt, „Antisemitism“, u *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn and Ron H. Feldman (New York: Schocken Books, 2007), 69.

Ni kod kojih ljudi više od orijentalnih semita nije bilo moguće lakše vidjeti sadašnjost i porijeklo zajedno. Jevreji i muslimani kao predmet orijentalističkih studija su bili spremno shvatani u pogledu njihova primitivna porijekla to je bilo (i na određen način još uvijek jest) kamen temeljac savremenih orijentalističkih studija. Renan je nazivao semite slučajem zaustavljena razvoja, te funkcionalno govoreći to je počelo označavati orijentalistima, da nijedan moderni semit, bez obzira koliko god on vjerovao da je moderan, ne može nikada nadmašiti organizacijske tvrdnje o svome porijeklu.¹⁵

Ovakav identitet između jevreja i muslimana nisu samo napravili evropljani neprijateljski nastrojeni prema objema grupama, ili prema jednoj od njih, već ljudi i mislioci koji su to osmislili kao rasni kriterij koji se može upratiti nazad i povezati sa biblijskom kur'anskom genealogijom. Orijentalist Louis Massignon, koji je podržavao palestinsku borbu protiv cionizma, poistovjećuje kolonijalnu situaciju na terenu 1960. pozivajući se na semitizam:

„Mislim da je za problem budućnosti arapa, isključivo potekao iz semitizma. Mislim kako je u srži arapske prepreke taj dramatični konflikt, ta bratoubilačka mržnja između Israela i Išmaela... arapi su se našli u sudaru sa tvrdnjom o ekskluzivnosti među semitima, privilegovanim semitima desna. Oni, nasuprot tom, su isključeni odmetnici“¹⁶.

Razvoj semitske ideje je bio takav da su jevreji i arapi počeli sami sebe poistovjećivati sa „semitima“, pri tome razlikujući se međusobno od njihove pred-semitske egzistencije. Ovo je veoma brzo poslužilo u političke svrhe.

Ustvari je cionistička obavještajna služba, koja je organizovala paravanske organizacije u Palestini još 1920ih između arapa i jevreja pod krinkom arapsko-jevrejskog prijateljstva (koje su u stvarnosti djelovale kao zaklon za palestinske kolaboracioniste sa cionistima), je jednu takvu organizaciju nazvala „Semitska unija“¹⁷.

¹⁵ Said, *Orientalism*, 234.

¹⁶ Louis Massignon, 1960, citat kod Anouar Abdel-Malek, „*Orientalism in Crisis*“ kod A.L. Macfir, *Orientalism: A Reader* (New York: New York University Press, 2001), 51. Pogledaj Said o Massignonu i Berqueu u *Orientalism*, 270.

¹⁷ Pogledaj Hillel Cohen, *Army of Shadows: Palestinian Collaboration with Zionism, 1917-1948* (Berkeley: University of California Press, 2008), 25.

Semiti i anti-semiti

Ako je određivanje ljudi kao semita bilo ustvari precizna prevara za određivanje njihovih nadređenih kao arijevaca, semitizam je bilo jako teško razlikovati od anti-semitizma. Ovo samo izmišljanje semita je sam čin izmišljanja vektora nosioca takvog identiteta kao drugog. To je zbilja čin stvaranja anti-semita. U tom svjetlu, *semitizam je oduvijek bio anti-semitizam*. Podvala anti-semitizma je navođenje na vjerovanje u postojanje jednog istorijskog rascjepa, jedne konceptualne hronologije vrsta, unutar kog je postojao semit prije semitizma, te da je postojao semitizam prije anti-semitizma. Ja ovdje predlažem kako je ova istorizacija ustvari sama *posljedica* tog istog diskursa semitizma. Taj element je Arendt doista propustila u njenoj historiografiji anti-semitizma.

Razmotrimo kako se semitizam odnosi na jevreje kao početna tačka razumijevanja kakvu ulogu palestinci imaju o ovoj istoriji. U svjetlu semitike i na temelju njene taksonomije, anti-jevrejskog osjećanje zbijenog u XIX vijeku u punopravno ideološko zdanje stvaranja drugog koje samo sebe naziva anti-semitizmom. Nasuprot semitizmu kojeg je izumila jedna određena intelektualna klasa koji su bili naučnici i filolozi, anti-semitizam su izumili intelektualci iz političke i novinarske profesije. Sam pojam je skovao 1879. manji bečki novinar po imenu Wilhelm Marr i on se prvi put pojavio u političkom programu pod nazivom *Pobjeda judaizma nad germanizmom*. Sam Maar je pažljivo razdvojio anti-semitizam od istorije kršćanske mržnje prema jevrejima na religijskim temeljima, naglašavajući u skladu sa semitikom i tada važećim rasnim teorijama neophodnost stvaranja striktno rasne razlike između jevreja i arijevaca¹⁸.

U evropskom svijetu i njegovom američkom produžetku gdje su rasne teorije postale arbitar prava i privilegija do druge polovine XIX vijeka, većina jevreja je prihvatila priču o semitskom porijeklu „kao način uspostavljanja pozitivnog uticaja njihove grupe na svjetsku istoriju“. U SAD-u su jevrejski filantropi ostavljali zadužbine odsjecima za semitiku na univerzitetima kako „bi osigurali odgovarajuće ispravno priznanje“¹⁹. Prema istoričaru Ericu Goldsteinu „tokom XIX vijeka pozivanje na 'semitsko' porijeklo je među američkim jevrejima bilo stvar časti koja im je omogućavala da uprate nazad svoju baštinu do osvita civilizacije i da preuzimanje zasluge za postavljanje

¹⁸ Pogledaj Bernard Lewis, *Semites and anti-Semites: An Inquiry into Conflict and Prejudice* (New York: W.W. Norton, 1986), 94.

¹⁹ Eric Goldstein, *The Price of Whiteness: Jews, Race and American Identity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006), 20.

etičkih temelja Zapadnog društva²⁰. Pamećenje semitskog porijekla je stoga poslužilo kao dio procesa zaboravljanja aktivnog djelovanja filologa u izmišljanju ovog porijekla.

Međutim, u XX vijeku dolazi do korijenite promjene, naročito nakon što su naučnici počeli dodjeljivati arapsko porijeklo semitima. Iako je ovu teorija prvi put iznio 1890. u SAD-u arheolog Danien Brinton, za samo deset godina ona je postala toliki etalon da ju je prihvatio rasni naučnik William Z. Ripley kad je objavio 1899. *The Races of Europe*, te „pomogao njenom širenju među širom publikom“²¹. Povezivanje savremenih jevreja sa drevnim hebrejima (koje uporno vrši katoličanstvo i kudikamo više protestanti) je preostali dio nerazjašnjene akademske debate tog vremena, ali se stiče utisak kako je razriješeno pitanje porijekla semita.

Zbilja sa pojačanim poistovjećivanjem semita sa Afrikom, neki jevreji koji su težili potpunoj asimilaciji u bijelost su počeli uzmicati pred tom tvrdnjom zaboravljajući je u potpunosti zarad novog sjećanja. Martin A. Mayer, reformski rabin u San Franciscu i naučnik semitskih studija je osjetio potrebu 1909. da izjavi kako američki jevreji imaju više zajedničkog sa nejevrejskim bijelim Amerikancima nego sa „arapinom iz pustinje, stvarnim predstavnikom semitskog svijeta prošlosti“ ili čak sa bliskoistočnim jevrejima²². Meyer je dalje tvrdio kako se drevnim Izraelitima, koji su došli iz pustinje i bili semiti poput arapa, krv „brzo razrijedila“. On dalje zaključuje kako „danas malo od te semitske krvi može biti pronađeno u venama ijednog od nas“²³. Drugi rabin reformskog judaizma, Samuel Sale je dodao kako „ne možemo pobjeći od jasne činjenice utemeljene na anatomskim mjerenjima kako samo pet posto svih jevreja na svojim tijelima nosi karakteristične odlike semitskog porijekla“²⁴. Ovdje slučaj odricanja nije samo fizički, već odlučno fiziološki, kad se kaže kako su tijela zaboravila svoje porijeklo sem nekoliko preostalih odlika.

Druga strategija odbacivanja hipoteze afričkog porijekla je bila nastavak prihvatanja semitskog identiteta, ali uz tvrdnje kako su semiti ustvari bijeli, nakon što su nastali u kavkaskom području, a ne u Africi, kako su neki jevrejski antropolozi i cionisti tvrdili²⁵. Preovlađujuće cionističko tumačenje međutim, razlike u uslovima među evropskim jevrejima od jevreja u SAD je

²⁰ Ibid, 108.

²¹ Ibid, 108.

²² Citirano u ibid, 109.

²³ Ibidem.

²⁴ Citirano u ibid.

²⁵ Vidi ibid, 111, 179.

išlo do te mjere kako su evropski cionisti (za razliku od njihova američkog pandana koji je odbacio anti-semitske opise jevreja kao predrasude iz krive karakterizacije) prihvatili (anti-)semitske opise jevreja, koji su za razliku od anti-semita, to objašnjavali regresijom ka jevrejskoj istoriji progona za koje su tvrdili da prouzrokuju te crte, te da one nisu nužno urođene rasne karakteristike.

Cionizam je bio utemeljen na dvostrukoj operaciji sjećanja i zaboravljanja: cionizam je propisivao u jednu ruku kako se moderni jevreji moraju sjećati svog narodstva, da su Izraeliti njihovi preci, te da je hebrejska kultura oduvijek bila njihovo naslijeđe kom oni sad mogu pristupiti preko evropskog prosvjetiteljstva, te da je Palestina njihova pradavna domovina u koju se moraju vratiti, a s druge strane na insistiranju da savremeni jevreji moraju zaboraviti svoje evropske identitete i kulture kao istorijske prethodnice svog sadašnjeg identiteta i da oni zaborave kako je u Palestini nastavila živjeti nejevrejska i neizraelska populacija do današnjeg dana. Iako je cionizam zagovarao ciljeve maskilima (nosioci i advokati pokreta jevrejskog prosvjetiteljstva-haskale. op. prev) i ostalih jevrejskih asimilatora u svom shvatanju da se oznaka jevrejske drugosti mora ukloniti, on se razlikovao od oba – haskale i asmiliacije u potvrđivanju kako jevreji mogu samo u Aziji postati evropejci. U njegovom prihvatanju nacionalizma kao rješenja, ili preciznije u razrješavanju, Jevrejskog pitanja cionizam je usvojio najznačajniji oblik političkog života kog je razuzdala Francuska revolucija. Ako su semitizam i anti-semitizam insistirali kako jevreji nisu niti arijevci ili evropljani, kako su oni zasebna rasa i zasebna nacija, cionizam nije imao ništa za dodati. Njegov transformatorski projekat bi također uključivao i palestince koje bi on nastojao transformisati u jevreje u raseljenoj geografiji anti-semitizma²⁶. Ovakav potez bi zagarantovao očuvanje lika semita, kao i uvijek sa dodijeljenom negativnom vrijednošću, bude sačuvan, ali bi bio identifikovan isključivo sa i bio prenesen na arapa.

Ovdje Arendt, koja je shvatila bolje nego većina strukturalnu poziciju jevreja u evropskim kršćanskim društvima, dalje stvara zbrku u poziciji palestinaca i jevreja u odnosu na evropske kršćane općenitije. Njeno insistiranje na nacionalnom principu u određivanju jevreja kao naroda dominira kroz veći dio njenog diskursa²⁷. Ona iznosi kako:

²⁶ Ovaj proces dalje razrađujem u Joseph Massad, „The Persistence of the Palestinian Question“, *Cultural Critique*, no.59 (Winter 2005): 1-23.

²⁷ O složenom odnosu Arendt i cionizma, pogledaj Richard J. Bernstein „Hannah Arendt's Zionism?“ u Hannah Arendt in Jerusalem, ed. Steven E. Aschheim (Berkeley: University of California Press, 2001), 194-202.

Od kad su poljski plemići pozvali jevreje u zemlju da budu sakupljači poreza, štiteći ih od seljaka za koje su se nadali da će ih iscijediti do kraja, nikad ranije nije postojala idealnija koordinacija interesa, tako idealna saradnja. U tim danima jevreji su došli sa i radujući se sabiranju mnoštva interesa i nesvjesni svoje buduće uloge. Oni nisu znali ništa više o poljskim težacima od cionista o arapima prije Balfourove deklaracije. U tim danima su jevreji centralne Evrope bježali od pogroma zrelog srednjeg vijeka u istočni raj u kom su se interesi sabirali u fokus, te mi još i danas bježimo od posljedica²⁸.

Ardentino smještanje palestinaca u istu strukturalnu poziciju sa poljskim težacima je i poučno i pogrešan postupak: njen opis „jevreja“ kao šikutora odaje njenu nacionalističku historiografsku perspektivu isto kao što i njeno ignorisanje arapa palestinaca od strane cionističkih činovnika odaje njeno nepoznavanje cionističke istorije. Uprkos svemu, veliko pojmovno ograničenje Arendtina pisanja o jevrejima i cionizmu je njeno uporno vjerovanje u međusobnu isključivost cionizma i asimilacionizma, a ne komplementarnost. I pored njene zajedljive kritike cionističkih praksi, njen veći neuspjeh je insistiranje na pamćenju izraelita kao predaka jevreja i transistorijska reifikacija evropskih jevreja kao naroda. Arendt je fanatično podržavala cionističko nastojanje normalizacije jevreja kao projekat, ona bi često prizivala Kafkin *Zamak* u podupiranje svog argumenta²⁹. Njen entuzijazam za cionističku suštinsku rasističko separacionu instituciju – kibuc (kog Domenico Losurdo naziva „socijalizmom više rase“ pozivajući se na citiranje ranije anti-cionističke Arendt)³⁰ je bilo po pitanju djelovanja kibuca kao transformatorske institucije semita sa negativnom vrijednošću u jevreje, normalizovane evropljane sa pozitivnom vrijednošću. Ona to slavi kao „najveće dostignuće“ cionizma, naime njegovo „stvaranje novog tipa čovjeka i nove društvene elite, rođenje nove aristokratije koja se značajno razlikuje od jevrejske mase u i van Palestine u svojim navikama, manirima, vrijednostima i načinu života, te čije zahtijevanje vođstva u moralnim i društvenim pitanjima je jasno prepoznala (jevrejska) populacija (u Palestini)“³¹. Da je cionizam transformisao jevreja u ono što izraelski psiholog Benyamin Beit-Hallahmi naziva „anti-jevrejem“ a palestinca u jevreja nije odvratilo Arendt od podrške temeljnoj cionističkoj ideji.

²⁸ Hannah Arendt, „Antisemitism,“ u Arendt, *The Jewish Writings*, 58–59.

²⁹ Arendt, „The Jew as Pariah,“ u Arendt, *The Jewish Writings*, 291–95.

³⁰ Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, trans. Gregory Elliott (London: Verso, 2011), 180.

³¹ Arendt, „Peace of Armistice in the Near East?“ u Arendt, *The Jewish Writings*, 443.

Ali kako je ta transformacija pogodila palestince? Said smješta ovu intervenciju na raskršnicu semitizma. On tvrdi da „ono što je nedovoljno naglašeno u istorijama modernog anti-semitizma je legitimizacija takvih atavističkih orijentalističkih određenja orijentalizma, i... način na koji je ova akademska i intelektualna legitimizacija ustrajala ravno kroz moderno doba u diskusijama o islamu, arapima i Bliskom Istoku“³².

U knjizi *Semites and the anti-Semites* Bernard Lewis kaže „nekad se iznosi argument da arapi ne mogu biti anti-semiti jer su sami semiti. Takva izjava je očito apsurdna, a argument koji je podupire je dvostruko neispravan. Prvo termin 'semit' nema značenja primijenjen na grupe heterogene poput arapa ili jevreja, te se odista može raspravljati da je upotreba takvih termina sama po sebi oblik rasizma, zasigurno ili iz neznanja ili krive namjere“. Slažem se u potpunosti sa Lewisom i dodajem da se tako nešto može reći i za jevreje. Odista kao odjek Lewisa, argument se ponekad iznosi kako jevreji ne mogu biti anti-semiti upravo jer su sami semiti je pobijen na istim temeljima besmislenosti pojma semit kada se primijeni na heterogenu grupu poput jevreja, kao što je Lewis sam tvrdio.

Lewis također dodaje kvalifikator da učini korištenje pojma neodrživim na način kako sam to ja učinio. On tvrdi kako je drugi način neispravnosti argumenta taj „da se anti-semitizam nikad nije bavio nikim drugim osim jevrejima, te da je oduvijek bio dostupan svakom pa i arapima kao opcija ukoliko ga odaberu“³³. Ali kao što su pokazale istorije cionizma, anti-semitizam je oduvijek bio dostupan onim jevrejima koji su nastojali učiniti sebe drugim i asimilirati se u evropsku protestantsku kršćansku normativnost tako što će odbaciti semita unutar sebe, naime njihovu percipiranu jevrejštinu, te semita na način koji je orijentalizam razradio bez arapinskog orijentalca. Dopustite mi da se ovdje prisjetimo Freudova ogledala. Ako je asimilacijski anti-semitizam ogledalo koje je cionizam držao ispred evropskih gentila, to je bilo samo kao što Freud insistira „da ih ohrabri i inspiriše“ da vide sebe u reflektovanu odrazu asimiliranog nacionalističkog (anti-)jevreja. Anti-semitizam kao takav je isto tako dostupan jevrejima kao što je i dostupan arapima ako odluče koristiti ga.

Freudovi vlastiti pogledi na semite su bili suprotstavljeni njegovom intelektualnom podneblju. Kao što Said primjećuje:

³² Said, *Orientalism*, 262.

³³ Bernard Lewis, *Semites and anti-Semites*, 117.

Freud je imao vlastite ideje o evropskim izopštenicima, ponajviše o Mojsiju i Hanibalu. Oba su bili semiti naravno i oba (naročito Hanibal) su bili Freudovi heroji zbog njihove odvažnosti, upornosti i hrabrosti. Čitajući *Mojsije i monoteizam* brzo upada u oči Freudova ležerna pretpostavka (koja se isto tako odnosi na Hanibala) kako semiti nisu definitivno bili evropljani... i da istovremeno su nekako asimilirani u njenu kulturu kao nekadašnji izopštenici. To se sasvim razlikuje od drugih teorija o semitima kakve su izricali orijentalisti poput Renana.³⁴

U zadnjim danima svog života, Freud je kao što smo vidjeli u prethodnome poglavlju, otišao do te mjere da se upustio u pokušaj spašavanja modernih jevreja od semitizma. On je insistirao na tom da evropski jevreji nisu „Azijati potekli od strane rase, kao što to njihovi neprijatelji tvrde, već da se sastoje od ostataka mediteranskih naroda i nasljednika mediteranske civilizacije“³⁵.

U prvoj polovini XX vijeka, anti-semitizam se nastavlja fokusirati na figuru jevreja, dok se njegov dvojničnik – kolonijalni orijentalizam fokusira na arapa i muslimana, često zbrkane kao jedno, kao semit po izboru. Nakon nacističkog holokausta i kraja kolonijalizma, oba su se privremeno povukla. Uskoro nakon toga će se anti-semitizam i orijentalizam ponovo pojaviti sa jedinstvenim glavnim rasističkim semitskim objektom – arapom i muslimanom, oba posmatrana kao jedno unutar ove rasističke ekonomičnosti. Ovaj transformativni moment u Evropi i Americi, koji se objedinio tokom i nakon rata 1967. godine i na tragu rata 1973. godine i naftnog embarga, arapi kao što Said primjećuje, postaju bivati predstavljeni na Zapadu sa „očitim semitskim odlikama“: krivim nosevima, zlim kežom sa brkovima na licu, su bili očit podsjetnik (većinski nesemitskoj populaciji) kako su 'semiti' glavni izvor svih 'naših' problema, koji su u ovome slučaju bili nestašica benzina. Prenos popularnog antisemitskog animusa sa jevrejske na arapsku metu je prošao bez problema, pošto je figura u suštini ista³⁶. Ovdje Said upotrebljava istoriju anti-semitizma da podcrta njegova otkrića o istoriji arapa, palestinaca naročito. Kako bi pojasnio ono što misli, Said kaže da u prikazivanju arapa kao „negativne vrijednosti“ i kao „kvaritelja postojanja Izraela i Zapada... kao nadmašive prepreke nastanku Izraela 1948“ ono što orijentalistička i anti-semitska prikazivanja stvaraju je određeno poimanje arapa koje je ontološki povezano sa jevrejom: „arap je sada zamišljen kao sjenka koja prati jevreja. U

³⁴ Edward W. Said, *Freud and the Non-European* (London: Verso, 2003), 16–17.

³⁵ Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (London: Hogarth Press, 1953–74), 23:90.

³⁶ Said, *Orientalism*, 286.

tu sjenku – zato što su arapi i jevreji orijentalni semiti – se može staviti sve što tradicionalno latentno nepovjerljivi zapadnjak osjeća prema orijentalcu. Za jevreja iz vremena Evrope prije nacizma je došlo do račvanja: ono što sad imamo je jevrejski heroj, nastao iz rekonstruisana kulta avanturističkog pionira orijentaliste...., te njegova šunjajuća misteriozno strašna sjena, arapski orijentalac³⁷.

Saidova analiza nas tjera da se ne sjećamo ili zaboravimo orijentalizam, muslimana, arapina i naposljetku palestinca, bez da se sjećanja ili zaborava istoriju evropskih jevreja i istoriju evropskog anti-semitizma u kontekstu evropskog kolonijalizma, koja je učinila ili još čini mogućim ove istorijske transformacije i mobilise sam diskurs koji ih stvara kao činjenice. Sve više, posebno nakon 9/11 i porasta „islamofobije“ spremne i dostupne arhive predstavljanja arapa i Palestinaca kao suštinskih muslimana su proširena na obuhvatanje muslimana širom svijeta.

Abrahamsko i semitsko

Freud je možda imao najoriginalniju hipotezu o odnosu između postanka Boga monoteizma i semita. Ako hronološka priča tvrdi kako su arapi preko islama rekapitulirali jevrejskog i kršćanskog boga kao svog, Freud iznosi kako je jevrejski Bog bio ustvari ne samo ekstrapolacija egipatskog Atona, već i boga Jahvea kojeg su jevrejska plemena „preuzela od... komšijskog arapskog plemena Medijanita najvjerovatnije“ u zemlji „južno od Palestine, između istočnog izlaza sa Sinajskog poluotoka i zapadne obale Arabije“³⁸. Čini se kako ovo isto važi i za Mojsija kog Freud ne samo da smatra Egipćaninom, pošto je već postojao drugi Mojsije, također kao arap iz Medjena – koji zajedno sa Mojsijem Egipćaninom tvori ono što će na kraju postati biblijski prorok³⁹. Čini se kakogod da su semiti, njihovi proroci i njihovi bogovi/Bog povezani zajedno još od pamtivijeka.

Ali ako Semitsko pitanje hijerarhijski okuplja zajedno jevreje, arape i sve više muslimane (od kojih većina ne bi bili uopšte semiti prema standardima evropske filologije i rasne nauke XVIII i XIX vijeka u vezi sa arijanizmom, semitskim monoteizmom, okupljajući zajedno jevreje, kršćane i muslimane, se počinje odnedavno kodirati kao dio neologizma „abrahamske religije“. Iako

³⁷ Ibid.

³⁸ Freud, *Moses and Monotheism*, 33.

³⁹ Ibid., 35. Za Freudove intelektualne prethodnike po pitanju Mojsija i monoteizma pogledaj Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997).

je savremeno „judeo-kršćanstvo“ naglašavano oko i naročito nakon Drugog svjetskog rata nastojalo isključiti muslimane iz tog novog saveza, savremeniji, ali manje hegemonistički termin „abrahamsko“ je i njih nastojao uključiti.

Podsjetimo se da je Šem, što znači „ime“ i od kojeg je izveden termin semit, biblijski Noin sin, te da je Abraham direktni potomak Šemov preko njegova sina Arpahšada. Šem i Abraham su biblijski likovi koje je prosvjetiteljska tradicija ambivalentno sekularizovala. Može biti kako je Gotthold Ephraim Lessing 1779. u *Natanu mudrome* započeo kršćansku (ili možda to trebamo nazvati „prosvjećeni“ ili čak „liberalni?“) trend insistiranja o zajedništvu monoteizma kog on nije imenovao, ali je orijentalisti Massignonu grah pao da ga okrsti kao „les trois cultes Abrahamiques“ u eseju „Three Prayers of Abraham“ iz 1949⁴⁰. Ako su semiti i arijevcu sinhrono grupisani kao međusobno radikalno drugi u rasnim teorijama, abrahamski ih je nastojao povezati genealoški kao jedno te isto, ili se bar tome Lessing nadao.

Nasuprot semitizmu koji se vrtio oko jezika i rase kao ontološkog efekta, abrahamsko bi povezalono što je različito pod isti krov monoteizma kao *religiju*, bukvalno što to povezuje, ili što je orijentalist H.A.R. Gibb pozivajući se na Massignonov trud nazivao „zajedništvom abrahamskog porijekla“⁴¹. Massignonovo zanimanje je bilo podsjetiti kršćane da ponovo zatraže za sebe zaboravljeno abrahamsko naslijeđe. On zaziva Abrahama kao zajedničkoga pretka u ime brisanja razlika i nametanja, ako ne identiteta, onda barem zajedništva:

U tom trenutku kada strah koji sakriva od nas pristup našem finalnom i krajnjem cilju čineći da se okrenemo ka unutra, da se vratimo našim korijenima, kada nas otrovna zloba našeg neslaganja nas tjera da još jednom potražimo naše zajedničke pretke, mudro je preuzeti još jedanput karike u duhovnom lancu čistog svjedočanstva o kom mi ovisimo... i koji nas vodi nazad do Abrahama, sve hrabrije kako naša situacija postaje očajnija.⁴²

⁴⁰ Louis Massignon, „Trois prières d’Abraham, père de tous les croyants,” in *Parole Donnée* (Paris: Julliard, 1962), 261. See

Jacques Derrida, „Hostipitality,” in Jacques Derrida: *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (New York: Routledge, 2002), 369.

⁴¹ Said, *Orientalism*, 265.

⁴² Massignon, „Three Prayers of Abraham,” u *Testimonies and Reflections: Essays of Louis Massignon*, odabrao i napisao uvod Herbert Mason (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), 6.

Massignon utvrđuje kako „12 miliona obrezanih jevreja koji nastoje uzeti za sebe Svetu zemlju koja im je davno obećana i 400 miliona muslimana koji strpljivo vjeruju u svoga Boga preko obavljanja obreda pet dnevnih molitvi, zaruka, sahrana i hodočastva nastavljaju zazivati Abrahama kao svog oca. Jevreji nemaju ništa drugo osim nade, ali ona je abrahamska. Muslimani nemaju ništa više od vjere, ali to je abrahamska vjera u Božiju pravdu (koja prevazilazi sve ljudske iluzije)“⁴³.

Istorijska je uloga neobrezanih kršćana, odnosno onih koji se nisu pridržali saveza sa Abrahamovim Bogom, kao što su to učinili Židovi, muslimani i „istočni“ kršćani; naime, da ljubav, koju mogu prenijeti svojoj braći po Abrahamu (sjetimo se ovdje jednog od Freudovih objašnjenja antisemitizma - naime, da on proizlazi iz užasa koji osjećaju kršćanski dječaci kad čuju za obrezivanje židovskih dječaka, što tumače kao kastraciju, a što objašnjava prezir koji osjećaju prema jevrejskim muškarcima)⁴⁴. „Užasni rat“ iz 1948. bio je kontekst Massignonovog pozivanja na kršćansku pedagogiju ljubavi koja bi mogla imati spriječio, ali zbog svoje odsutnosti nije uspjela spriječiti, mržnju između jevreja i muslimana. Međutim, ova kršćanska istorijska uloga ostaje neophodna zbog geografije. Massignon tvrdi:

Poput istorije, današnja geografija nas približava Abrahamu usmjeravajući našu pažnju na visoko mjesto čovječanstva koje je počelo s njegovim vlastitim. . . . Ovdje je fizički povratak dva neprijateljska brata na njihova odabrana mjesta uskrsnuće (džamija al-Aqsa za muslimane, Hram za jevreje, udaljena samo 150 metara u istom Haremu); i samo 350 metara od Anastasisa ili Qiyame (Sveti grob) kršćana, koji, budući da nisu dovoljno razvili svijest o svom 'Abrahamovom posvojenju', još nisu zabrinuti oko povratka u Jeruzalem kako bi čekali Parusiju Gospodnju. Ipak, tamo u Jeruzalemu kršćani imaju arapske svjedoke svoje vjere i geografsko usklađivanje hodočasnika triju abrahamskih vjera u jednoj te istoj Svetoj zemlji, pokušavajući tamo pronaći onu pravdu koju je Abraham kroz svoje trostruko suđenje pronašao u svome Bogu, što je prije godinu dana dovelo do užasnog rata. Zašto? Jer kršćani još nisu u potpunosti ispunili svoju odgovornost prema svojoj braći u Abrahamu. Jer im još nisu objasnili kako voljeti Svetu zemlju, što je jedan od dvaju uvjeta obećanja Abrahamu⁴⁵.

⁴³ Ibid., 7.

⁴⁴ Sigmund Freud, „Analysis of a Phobia in a Five-Year-Old Boy,” u The Standard Edition, 10:36n. Freud će ponoviti ovu hipotezu u Moses and Monotheism, 90.

⁴⁵ Ibid., 8.

Imajte na umu da Massignon svakoga prikazuje kao van Jeruzalema i kako se svi žele vratiti u njega. Palestinski jeruzalemci, muslimani i kršćani podjednako, predstavljeni su kao stranci u svom rodnom gradu, podjednako kao izopćenici kao i kolonizacijski (evropski) jevreji.

U novije vrijeme, pojam „abrahamske religije” je postavljen kao da sadržava prethodni islamizam. Jonathan Z. Smith je tvrdio da je to „usvojeno... iz muslimanskog diskursa,” tvrdnja koju će zauzvrat prihvatiti oni koji su u novije vrijeme nastojali teoretizirati abrahamsko kao ono što povezuje i razdvaja jevreje, kršćane i muslimane⁴⁶. U svom uvodu u Derridaov rad o religiji, Gil Anidjar se oslanja se na Smithovu tvrdnju da je „pojam Abraham, kao i pojam 'sljedbenici Knjige' islamskog porijekla. Taj drevni pojam koji, kao što Derrida primjećuje, je povremeno oživljava u Evropi (Kierkegaard, naravno), a kog je možda nedavno važni islamist Louis Massignon oživio”⁴⁷. Koliko je meni poznato, Massignon je govorio samo o „abrahamskim vjerama” ili „obožavanju,” „kultovima“, a ne religijama, mada Derrida, u raspravi o Massignonovom djelu, tumači potonje korištenje „kultova“ kao „religija”⁴⁸. Ovo je čudno tumačenje s obzirom na Derridaovo poznavanje i angažman u historiji pojma „religije”. Francuski *culte*, kao i engleski *cult*, je izvedenica iz latinskog *cultus* i *colere*, kao u kultivisati; isti je korijen izraza kultura. Ali Kur'an (ili „islam” kako se metonimijski postavlja za „Kur'an“) ne spominje „abrahamske” vjere ili religije, ili „abrahamske religije” uopšte, iako je Edward Said upotrijebio izraz u knjizi *Orijentalizam*⁴⁹, uopšte, te kur'ansko pozivanje na „millat Ibrahim (rod Ibrahimov)”, gdje se *milla* odnosi na „tradicije”, „puteve” i „put” Abrahama („*din Ibrahim*” u Kur'anu ne postoji),⁵⁰ da obuhvati obuhvatiti sve proroke od Abrahama preko Mojsija do Isusa i Muhameda, što se često poziva kao dokaz pojma „abrahamskih religija”, nije nužno ili uopšte bila gesta prema uključivanju kršćanstva i judaizma kao religija (iako je kur'anski tekst uvijek uključivao tradicije i proroke judaizma i kršćanstva čiji su postojeći spisi smatraju iskrivljenim verzijama iste Božje riječi), već da potvrdi originalni islam koji su Abraham, Mojsije i Isus propovijedali i kojem su pripadali, a od kojeg su jevreji i kršćani odstupili (Kur'an objavljuje da „Abraham nije bio ni jevrej ni kršćanin, već je bio Hanif-

⁴⁶Vidi Jonathan Z. Smith, “Religion, Religions, Religious,” in Mark C. Taylor, *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 276.

⁴⁷ Gil Anidjar, “Introduction: ‘Once More, Once More’: Derrida, the Arab, the Jew,” u Jacques Derrida: *Acts of Religion*, 3.

⁴⁸ Jacques Derrida, “Hospitality,” 369.

⁴⁹ Said, *Orientalism*, 268.

⁵⁰ Kur'an je zaista jasan po ovome pitanju: Sura 6:161: “Reci: Mene je Gospodar moj na Pravi put uputio, u pravu vjeru, vjeru Ibrahima pravovjernika (hanif), on je vjerovao samo u jednog Boga”. Prema Kur'anu, riječ hanif označava najraniji oblik monoteističkog obožavanja, koje Kur'an prepoznaje kao “islam”.

musliman, i nije nikoga povezivao s Bogom”)⁵¹. Zapravo, Kur’an nikada ne koristi riječ *din* u množini uopšte, ograničavajući tu riječ na oblik u jednini u cijelosti. Jer „Allahu je *prava vjera* jedino-islam,”⁵² što ne znači da za nevjernike (to jest mnogobošce i idolopoklonike koji nisu kršćani ili jevreji) koji ne vjeruju u Boga, nema drugog dina. Doista postoji, kao što Kur’an objavljuje nevjernicima: „Vama vaš, meni moj *din*”⁵³. Iako Kur’an objedinjuje spise judaizma i kršćanstva, on ne poziva muslimane da objedine jevreje i kršćane, već da ih uključe kao „sljedbenike Knjige”.

Bilo da se kultiviše ili povezuje, kao što otkrivaju etimologija *kulta* i *religije*, „islam” nema pojam abrahamskog „kultivisanja” ili „povezivanja” u svojoj tekstualnoj ili teološkoj historiji, ali što je još važnije održava u samoj svojoj identifikaciji u Kur’anu i u svojoj etimologiji pojam presuda, obračun i kontinuirani dug kao *din/dayn* i jedan od „oslobođenje Bogu” kao *islam* (često orijentalistički prevedeno, kao što smo vidjeli u prošlom poglavlju, kao „predaja” ili „podnošenje” umjesto kao „izbavljenje”). Po pitanju muslimanskog Boga i (kur’anskog) Abrahama prevladavajuće shvaćanje u islamskoj teologiji je da ne može postojati nijedan drugi *din*, sem onog koji ljude izbavlja od zla, opasnosti i bola upućujući ih ka Bogu. Ovo ne znači da je Abraham nebitan u Kur’anu ili u islamskim teološkim tradicijama i proročkoj literaturi; naprotiv, u njima mu se pridaje golema važnost. Poenta je jednostavno u tom da se niti pojam „religija” (a kamoli „religije”) niti „din” ne pripisuje ili se može pripisati Abrahamu, čak iako je on priznat kao prvi prorok koji je štovao jednog Boga slijedeći njegov poziv⁵⁴.

Pa šta ćemo onda sa abrahamskim? Zašto je abrahamsko, ili barem „abrahamska religija”, za koju se ispostavlja da ima orijentalističko, a ne islamsko porijeklo, projektovano na „islam”⁵⁵? Tvrdim kako je pojam

⁵¹ Kur’an Časni, sura 3:67.

⁵² Kur’an Časni sura 3:19. Kako bi potvrdio svoju tvrdnju da „abrahamske religije” (u pluralu ni manje ni više) imaju „islamsko”, a ne orijentalističko porijeklo, te da riječi *milla* i *din* imaju isto značenje i značajnost u arapskom jeziku, koje on krivo prevodi na engleski kao „religija”, Anidjar se poziva na autoritet kratke neodlučne studije Geralda Hawtinga, orijentalističkog naučnika koji je učio pod Bernardom Lewisom (i Guya Stroumsa, izraelskog naučnika judaizma sa Hebrejskog univerziteta). Vidi Gil Anidjar, “Yet Another Abraham,” rad sa Columbia University, Middle Eastern, South Asian, and African Studies Departmental colloquium, Fall 2011, 8 December 2011, 3n.

⁵³ Kur’an Časni sura 109:06.

⁵⁴ Za informativnu studiju o mjestu Abrahama u islamskoj teološkoj literaturi, vidi Tuhami al-‘Abduli, *Al-Nabiyy Ibrahim fi al-Thaqafah al-‘Arabiyyah al-Islamiyyah* (The Prophet Abraham in Islamic Arab Culture) (Damascus: Dar al-Mada lil-Thaqafah wa al-Nashr, 2001).

⁵⁵ Ovo nije drugačije od nazivanja arapa od strane evropskih kršćana “saraceni”, što se odnosi na njih i projicirano je na arape same koji su govorili da vode porijeklo od Sare.

„abrahamske religije” još jedna smicalica neodržive inkluzivnosti koja objedinjuje i održava isključenje semita, dok u isto vrijeme okuplja muslimane u njihovoj potpunosti, a ne samo Arapi među njima, pod oznakom semita. To zasigurno nije slučaj tamo „gdje se religija se pojavila, rasa je gotovo nestala”⁵⁶. Massignon naprotiv očekivano *a priori* povezuje abrahamsko i semitsko:

Otkrića semitske arheologije sve nas više približavaju kontinuitetu u koracima koje je 'vanjska' istorija morala preći kako bi prestigla abrahamski milje i sve više naglašavali izuzetan karakter i monolitnu postojanost dviju obrezanih skupina, jevreja i arapa, pred kršćanskim apostolatom⁵⁷.

Analizirajući pojam abrahamski, Anidjar nam govori kako se

ovaj drevni pojam... smatra ili originalnim i skupnim korijenom tri glavne monoteističke vjere ili, prodornije, kao (tri) ogranka jedne jedine vjere. On predlaže vraćanje teritorijaliziranim korijenima, tj. ponovnom grupisanju i okupljanju na mjestu gostoljubivog zajedništva, gdje stare pale grane mogu oživjeti. . . . Ovaj povratak može obećati, minimalno, uskrsnulo zajedništvo i omogućavanje „religije”, ali također uspostavlja mogućnost poređenja pod navodno ujedinjujućim likom Abrahama, čije se ime pojavljuje u trima tekstualnim tradicijama. Savremeni diskurs komparativne religije, koji je nemjerljivo činio uporedivim, jedva da se mogao pojaviti nezavisno od jevrejskih, kršćanskih i muslimanskih srednjovjekovnih rasprava koje prikazuju jednu/tri vjere u različitim i složenim načinima. Međutim, Abraham nije samo lik koji se može uvrstiti u jednu od mnogih tema. Abrahamsko je sam uslov „religije”⁵⁸.

Za Anidjara ova uslovljenost je na račun abrahamskog teološko-političkog istovremenog razdvajanja i povezivanja. Odista, Anidjar dodaje kako za Derridu abrahamsko „odvaja i razbija pokret podjela oko kojeg se 'Evropa'—i religija—konstituiraju”⁵⁹.

Zaista sv. Jeronim (Ezek. VIII.xxv) prepoznaje Saracene kao Agarene (Hagareni, potomci Hagere 'koji se sada nazivaju saracenima preuzevši sebi Sarino ime' (OED, s.v. "Saracen").

⁵⁶ Anidjar, Semites, 21.

⁵⁷ Massignon, "Three Prayers," 7.

⁵⁸ Anidjar, "Introduction," in Jacques Derrida: Acts of Religion, 3.

⁵⁹ Ibid, 7.

Bez obzira na to ima li islamsko ili orijentalističko podrijetlo, izrazi abrahamsko i abrahamske religije također nosi veliku vrijednost van akademske teorije, te su u srcu međunarodnih odnosa. Jimmy Carter, jedan od zaljubljenika u bratstvo Abrahamove djece, kako je on govori o jevrejima i muslimanima, poima Abrahamovo porijeklo u rasnim terminima, i po uzoru na Massignona, vjeruje da kršćani mogu pristupiti Abrahamu kroz vjeru. On to objašnjava u intervjuu iz 2006. godine u svjetlu napada na njega kao anti-semita na temelju njegovih kritičnih pogleda na izraelsku politiku:

Oduvijek sam gledao na Izrael kao na narod koji je blagoslovio Bog svojim savezom preko Abrahama. Ovo sam naučavao prošle nedelje zapravo. Podsjetio sam ljude da je Abrahamovo prvo dijete od [Hagare] bilo utemeljitelj arapskih naroda općenito. Njegovo drugo dijete očito od njegove žene Sare bilo je utemeljitelj jevrejskog naroda, a nakon što je sv. Pavle osnovao kršćansku crkvu te objasnio da se ti Božji blagoslovi njegove djece temelje ne na njihovoj rasi, već na njihovoj vjeri. Budući da kršćani vjeruju, imaju vjere, u Boga, da imaju vjere u Isusa Krista, onda smo i mi djeca Abrahamova. Pa tako su svi kršćani, muslimani i jevreji djeca Abrahamova, i mislim da je to jedan od faktora koje mnogi ljudi izvan ove zemlje ne razumiju.⁶⁰

Pojam Abrahamove djece, međutim, nije bio reaktivan pojam kojim se Carter služio kako bi se obranio od etikete anti-semita. Bilo je to nešto centralno u njegovoj politici iz 1970-ih, kada su ga iste snage koje su ga sada optuživale za antisemitizam smatrale filosemitom. Kada je govorio 1979. na potpisivanju Sporazuma iz Camp Davida između Anwara Sadata i Menachema Begina, u ime Sjedinjenih Država izjavio predsjednik Carter je izjavio: „Ostavimo sada rat po strani. Nagradimo sada svu Abrahamova djeca koja žude za sveobuhvatnim mirom na Bliskom istoku. Uživajmo sada u pustolovini da postanemo potpuno ljudi, potpuno susjedi, čak i braća i sestre”⁶¹. Doista, od ranih 1980-ih, velik broj knjiga o uključivom poimanju Abrahamove djece je objavljen na engleskom, najvjerovatnije kako bi doveo do ove potpunije ljudskosti na kojoj je Carter insistirao. Iako imam razumijevanja za Carterove, Derridaove i Massignonove projekte traženja načina za otklanjanje

⁶⁰ Riz Khan, “An Interview with Jimmy Carter,” transkript od 12. decembra 2006. Intervju dat Al-Jazeera, Counterpunch, 14. december 2006, <http://www.counterpunch.org/khan12142006.html> (pristupljeno 14. februara 2014).

⁶¹ “Remarks by President Jimmy Carter at the Signing of the Peace Treaty between Egypt and Israel,” 26 March 1979, <http://www.historyplace.com/specials/calendar/docs-pix/mar-carter-cdavid.html> (pristupljeno 14. februara 2014).

ugnjjetavanja, ili ono što bi oni mogli nazvati „sukobom” ili „nasiljem”, zabrinjava me ono što njihovo postavljanje abrahamskog kao filijativne i pridružene veze između tri monoteističke zajednice mora zaboraviti da do toga dođe, naime kako je korištenje abrahamskog povezano sa semitskim, sa semitom.

Možda je na redu povratak Massignonu. Massignonov neologizam je možda proizvod njegove katoličke vjere, koja je odredila veći dio njegova života, ili rezultat neke druge orijentalističke strasti, ili čak kombinacija oba. Derrida u svojoj raspravi o Massignonovom pojmu abrahamskog, kog povezuje sa raspravom o djelu Emmanuela Levinasa, izražava potrebu „da odgovori na zabrinutost koju biste mogli podijeliti sa mnom, pretpostavljam, u vezi s elipsom, ako ne isključenjem, u svakom slučaju aktivnom šutnjom kojom [Massignonov projekt Badalya, koji je uključivao arapske kršćane] sve potiskuje, zazida, guši svo bratstvo s onima koji, na kraju krajeva, imaju neka prava figurirati u abrahamskom molitvenom frontu – naime jevrejima”⁶². Iako, s jedne strane, Derrida želi uputiti na Massignonovu zabrinutost za palestinske izbjeglice iz rata 1948. (zabrinutost koju sam kako se čini Derrida ne dijeli) citirajući njegov zapis u dnevniku iz 1949. (iako pogrešno tvrdi da su „tri molitve” napisana 1923.), ujedno želi podsjetiti svoje čitatelje na natuknice Massignonova stava o jevrejima.

Derrida zaključuje da je Massignonov francuski buržujski katolicizam „kojemu bi se mogle dodati i druge karakteristike, ostavlja u nama osjećaj neke vjerovatnosti anti-semitizma”⁶³. Ovdje Derrida želi insistirati na tome da abrahamsko mora biti uključivo pokazujući kako za Massignona ono, povremeno sklizne u ekskluzivno područje, ono koje isključuje jevreje.

Iako je Massignonov motiv za dočaravanje Abrahama bio samoproglášena kršćanska ljubav prema ostatku Abrahamove djece koja je bila isprekidana rasističkim kriterijima, Levinasovi pogledi na palestince također su bili zabrinjavajući. No čini se da Derrida ne pridaje sličnu pozornost Levinasovoj antipalestinskoj etici, koja isključuje palestince (kao muslimane) iz abrahamskog, kao što je to učinio Massignonovom vjerojatnom antisemitizmu, iako nas oprezno podsjeća da „Levinas ne izjavljuje ništa sem najvećeg poštovanja prema islamu”⁶⁴.

⁶² Derrida, “Hostipitality,” 418.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. 367.

Levinasova stajališta o cionizmu su važna u tom pogledu, budući da on predstavlja cionizam kao pokret usmjeren prema etičkoj politici, ili ono što on naziva „monoteističkom politikom”⁶⁵. Na pitanje Shloma Malke u radijskoj emisiji nakon masakra u Sabri i Shatili 1982: „Nije li istorija, nije li politika samo mjesto susreta s 'drugim' i za izraelce, nije li 'drugi' prije svega palestinac?” Levinas odgovara:

Moja definicija drugog je potpuno drugačija. Drugi je komšija, koji nije nužno rod, ali može biti. I u tom smislu, ako si za drugoga, za komšiju si. Ali ako vaš komšija napadne drugog susjeda ili se odnosi prema njemu nepravedno, što možete učiniti? Tada drugost poprima drugi karakter, u različitosti nalazimo neprijatelja, ili barem tada jesmo suočeni s problemom spoznaje ko je u pravu, a ko u krivu, ko je pravedan, a ko nepravedan. Postoje ljudi koji su u krivu.⁶⁶

Ovo suptilno isključivanje Palestinaca kao muslimana iz abrahamskog kroz podržavanje izraelskog terora u potpori maronitskog kršćanskog susjeda protiv Palestinaca Levinas je opravdao etičkim razlozima, iako je Said, u velikodušnom potezu, vjerovao da Levinasov stav, kao i stav Martina Bubera prije njega, jednostavno lišen „etičke dimenzije”⁶⁷. Čini se da Derrida također nije želio reći mnogo, ako uopće, o masakrima u Sabri i Shatili, iako Anidjar u pronicljivom čitanju Derridaove šutnje, želi ga prisiliti da kaže ono što mora, ali ne može (ili odbija) reći.⁶⁸

Ali, još jednom postavljam pitanje: kakvu vrstu rada vrši abrahamsko u odnosu na semita? Prije nego što mogu ponuditi mogući odgovor, dopustite mi da se prisjetim što je Said rekao o Semitima. Shvatajući da se cionistička ideologija pojavila kao posebna vrsta orijentalizma, a time i (anti-)semitizma u kontekstu evropskog kolonijalnog projekta, Said je tvrdio kako se „spletom događaja i okolnosti semitski mit razdvojio u cionističkom pokretu; jedan je

⁶⁵ Emmanuel Levinas, “The State of Caesar and the State of David,” in *Beyond the Verse: Talmudic Readings and Lectures*, trans. Gary D. Mole (London: Athlone Press, 1982).

⁶⁶ Leora Batnitzky, Leo Strauss and Emmanuel Levinas: *Philosophy and the Politics of Revelation*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 153.

⁶⁷ Edward W. Said, *The End of the Peace Process: Oslo and After* (New York: Pantheon, 2000), 208. Trebam ovdje dodati kako tri godine poslije i nakon prisjećanja razgovora sa Levinasom koji se dogodio na konferenciji 1965, Derrida izražava zabrinutost jer Levinas za sebe kaže da je katolik a André Neher protestant, a da „islamo-abrahamsko” nedostaje. Vidi Jacques Derrida, “Avowing the Impossible,” in Elisabeth Weber, *Living Together: Jacques Derrida’s Communities of Violence and Peace* (New York: Fordham University Press, 2013), 21.

⁶⁸ Vidi Anidjar, “Introduction,” in Jacques Derrida: *Acts of Religion*, 25–26.

semit otišao putem orijentalizma, drugi, arapski, bio je prisiljen ići putem orijentalca”⁶⁹. Putovanje koje je semit prošao od svojih filoloških početaka u XVIII vijeku bilo je razdvajanje arapa i jevreja od arijevcina sve dok cionizam nije u XX vijeku podijelio semite na dvije vrste, gurnuvši jedne u savez sa arijevcima, a druge u njihove protivnike.

Za one koji su shvatili neodrživost jevrejske pozicije kroz cionizam kao semita koji je išao putem orijentalizma, korištenje pojma abrahamsko je ambivalentno korisno u izravnavanju terena između dva semita. Anidjar je iznijansiraniji po tom pitanju u odnosu na Derridu, nego što se čini da je sam Derrida. Anidjar zaključuje:

Ova osobina iskonskog oca (Abrahama) koji dijeli svoje potomke, širi svoju spermu u već ispolitizirane entitete, frakcionizirane etnije i „religije” nakalemljene i odsječene jedne od drugih, svjedoči o dosljedno podijeljenom porijeklu koje se u Derridaovom tekstu ne uspijeva okupiti dok se upisuje u svjetske istorijske, političke eksplozije. „Religija” kao abrahamska, dok je mi svojatamo kao „našu”, se može samo nas odreći.⁷⁰

Derridino zanimanje za abrahamsko može se locirati u ovom trenutku rascjepa i moglo bi biti nadahnuto egalitarističkim impulsom za raspodjelom njegovog pojma jevrejskog mesijanizma gledanog kroz cionističku optiku preko sve tri „abrahamske religije”, koje on naziva „abrahamskim mesijanizmom”⁷¹. To je najočitije kada on čudnovato naziva cionističku okupaciju i kolonizacija Jeruzalema (uvijek njegovom latiniziranim hebrejskom verzijom, a nikada arapskim imenom „al-Quds,” imenom pod kojim ga njegovi stanovnici poznaju hiljadu i po godina) i otpor tom osvajanju kao „rat za 'prisvajanje Jeruzalema”⁷². Takav deskriptor sa odjekom Massignona, predstavlja palestinsku anticolonijalnu borbu za posjed svoje zemlje i domova u al-Qudsu protiv krađe od strane cionističkih kolonijalnih doseljenika u jednakoj mjeri kao i cionističku krađu vlastitog grada. Doista, Derrida čak oprašta temeljno nasilje Izraela koje je odaslalo Katastrofu/Nakbu Palestincima, zato što je ono bilo jedinstveno, jer „nijedna država nikada nije utemeljeno bez ovog nasilja, u kojem god obliku i u kojem god vremenu ono moglo potrajati”⁷³. Derrida se prisjeća kako se kao dijete pitao „može li osnivanje moderne države Izrael –

⁶⁹ Said, *Orientalism*, 307.

⁷⁰ Anidjar, “Introduction,” 20.

⁷¹ Jacques Derrida, *Specters of Marx* (London: Routledge, 1994), 210.

⁷² *Ibidem*, 73.

⁷³ Derrida, “Avowing the Impossible,” 29–30.

sa svim politikama su ga pratile i potvrđivale – biti ništa više od primjera među ostalima ovog izvornog nasilja od kojeg nijedna država ne može pobjeći, ili se, budući da ova moderna država nije namjeravala biti država poput drugih, mora pojaviti pred drugim pravo i pozivati se na drugu pravdu”⁷⁴. Čini se kako se Derrida opredijelio za normalizaciju Izraela među nacijama, što je naravno bio direktan cilj cionizma. U tom demokratskom, liberalnom i egalitarnom duhu, Derrida odbija postaviti palestinsko pitanje kao jevrejsko pitanje i odbija ga vidjeti kao antikolonijalnu borbu oko zemlje, već radije i umjesto toga kao „oslobađanje mesijanskih eshatologija“ od strane triju „abrahamskih religija“, ili onoga što on naziva eshatološkim „trokutom”⁷⁵. U ovome on ne odstupi mnogo od pozicije Bernarda Lewisa, koji je palestinsku borbu protiv cionističkog kolonijalizma identificirao kao „povratak islama”, iako bi se Derrida pobunio protiv pojma „povratak”. U predstavljanju islamskog „mesijanizma” ili „islama” kao krivca za suprotstavljanje cionizmu, čini se da postoji insistiranje na prešućivanju činjenice kako su u borbi protiv cionizma uvijek učestvovali palestinski i arapski muslimani i kršćani, te da je ne podržavaju nužno svi muslimani nearapi. Saidov odgovor Lewisu također može biti odgovarajući za Derridu. Za Lewisa i orijentaliste uopšte, zaključuje Said, postavljajući islam, ili bilo koju silu koja govori u njegovo ime, kao motivacije antikolonijalne arapske borbe jednostavno znači da su „istorija, politika i ekonomija nebitne”⁷⁶.

Najradikalniji stav koji je Derrida iznio o cionističkom kolonijalizmu i palestinskom pitanju nije mnogo odudarao od „međunarodnog konsenzusa” velikih (kršćanskih) sila, naime: „Palestinci i Izraelci istinski će živjeti zajedno tek onoga dana kada mir (ne samo primirje, prekid vatre ili mirovni proces) dođe u tijela i duše, kada ono što je potrebno budu učinili oni koji imaju moć ili koji jednostavno imaju najviše moći, državne moći, ekonomske, vojne, nacionalne ili međunarodne moći, da preuzmu inicijativu za mir na način koji je prije svega mudro jednostran”⁷⁷.

Kada Derrida govori o suprotstavljanju određenim izraelskim politikama, to je s izmučenim zaokretima izmrcvarena čovjeka koji se boji ekskomunikacije od strane zajednice vjernika. Nakon što je izrazio kritiku Izraela, kaže nam da mora „požuriti odmah dodati... da se može ostati radikalno kritičan u tom pogledu, a da se iz toga ne impliciraju bilo kakve prijeteće ili nepoštivajuće

⁷⁴ Ibid, 30.

⁷⁵ Derrida, *Specters of Marx*, 73. Pogledati također Christopher Wise, “Deconstruction and Zionism: Jacques Derrida’s *Specters of Marx*,” *Diacritics* 31, no. 1 (Spring 2001): 61–62.

⁷⁶ Said, *Orientalism*, 207.

⁷⁷ Derrida, “Avowing the Impossible,” 23.

posljedice za sadašnjost, budućnost i postojanje Izraela, naprotiv”⁷⁸. Ovo je Derridain stalni osjećaj koji prethodi njegovom očitom zanimanju za abrahamsko. Kada je 1988. godine držao predavanje u okupiranom al-Qudsu, za vrijeme prvog palestinskog ustanka protiv izraelske okupacije širom okupiranih teritorija, izrazio je svoju „zabrinutost” što Palestinci i arapski znanstvenici nisu „službeno pozvani” da sudjeluju na konferenciji! Nejasno je na koji se pojam gostomprimstva/neprijateljstva Derrida pozivao kada je izrazio želju za „zvaničnim uručivanjem poziva“ rasno privilegovanih građana osvajačke i rasno diskriminatorne države svojim pokorenim rasno inferiornim žrtvama⁷⁹. Ipak, Derrida je izgleda shvatio situaciju na terenu kao obostranu „nasilje“, izjednačujući još jednom nasilna djela osvajača s onima otpora pobjeđenih:

Želim odmah izraziti svoju solidarnost sa svima onima, u ovoj zemlji, koji zagovaraju prekid nasilja, osuđuju zločine terorizma i vojne i policijske represije, te zagovaraju povlačenje izraelskih snaga sa okupiranih područja kao i priznavanje prava Palestinaca da izaberu vlastite predstavnike za pregovore, što je sada neizostavnije nego ikad.⁸⁰

Derrida je, međutim, smatrao potrebnim ustvrditi u svom govoru da „postojanje izraelske države, samo se po sebi podrazumijeva, pa mora biti priznato od svih i definitivno zajamčeno” ne samo od strane Palestinaca koje je pokorila i nastavlja pokoravati⁸¹.

Uprkos Derridaovom protivljenju južnoafričkoj nadmoći bijelaca sredinom 1980-ih on je vjerovao da bi Izrael — koji se definiše kao jevrejska država za sve jevreje svijeta, a ne kao izraelska država za sve izraelske građane i jamči tu definiciju zakonima koji daju različita prava i privilegije jevrejima (bez obzira da li su građani ili ne) u odnosu na nejevrejske izraelske građane — trebao biti priznat od strane svih. Čini se da njegovo odbijanje i otpor da vidi da izraelski kolonijalizam i rasizam djeluju istom snagom, iako različitim sredstvima, unutar jevrejske države kao što to čine na teritorijima koje Izrael okupira, odraz emocionalne privrženosti ovom Izraelu, koju Derrida otvoreno izražava kao motiv svoje izjave: „Kao što je vidljivo iz moje prisutnosti upravo

⁷⁸ Ibid., 29. Na pitanje o Derridinoj ambivalentnosti da ustane u odbranu Palestinaca, vidi Caroline Rooney, “Derrida and Said: Ships That Pass in the Night,” u Edward Said and the Literary, Social, and Political World, ed. Ranjan Ghosh (London: Routledge, 2009), 45–46.

⁷⁹ Jacques Derrida, “Interpretations at War, Kant, the Jew, The German,” in Anidjar, ed., *Acts of Religion*, 137.

⁸⁰ Ibid., 138.

⁸¹ Ibid.

ovdje, ova deklaracija nije inspirirana samo mojom brigom za pravdu i mojim prijateljstvom prema Palestincima i Izraelcima. Ona je zamišljena kao izraz poštovanja prema određenoj slici Izraela i kao izraz nade za njegovu budućnost.” Ovdje se Derrida ne poziva na aristotelovsko ili marksističko shvatanje pravde - gdje pravda znači tretiranje jednakih ljudi jednako, a nejednakih na nejednak način - već ponajprije buržujsko liberalno shvaćanje pravde – u kome se jednaki i nejednaki ljudi moraju jednako tretirati - čemu se on kako se čini posvetio.

Napetost između zblizavanja semita za Massignona i Derridu kroz srodstvo i pripadnost Abrahamu (i ovdje se trebamo prisjetiti, kao što nas Derrida dvaput podsjeća, da se jedan od njegova dva djeda doista zvao Abraham)⁸² kao kršćanske ili cionističke pozicije projecirane na „islam”, ili njihovog razdvajanja kroz Levinasovu Drugost i konceptualizaciju pravde, karakteristika je velikog dijela sadašnjeg diskursa o palestinskom pitanju kao jevrejskom pitanju. Međutim, problem trenutnog korištenja abrahamskog, je u tome što (pogrešno) postavlja religiju, eshatološki mesijanizam i, naposljetku teoriju iznad i protiv ili nauštrb, političkog.

Ovdje želim posljednji put razmotriti apel upućen abrahamskom pod njegovim vlastitim uslovima. Pretpostavimo da oni mislioci koji se pozivaju na to u kontekstu palestinskog pitanja imaju za cilj napraviti ekumenski potez, integraciju religija na „Bliskom istoku” pod prostranim krovom abrahamske zajednice, nadajući se pružiti temu jedinstva usred sukoba u kojem je religija težila prekriti političke aspekte. Ostavljajući na trenutak po strani ovaj depolitizirajući potez, koji skreće pažnju s kolonijalne prošlosti i sadašnjosti u kojoj je centriran „sukob” i u kojoj se provodi, te izbjegava kompletno pitanje pravde za i dekolonizacije palestinaca, čini se da kako abrahamski potez posustaje pod vlastitim uslovima, a ne samo zbog ovog depolitizirajućeg efekta.

Jer čak i kad integrativni, ekumenizirajući pozivi na jedinstvo među „religijama” ne bi odvrćali pažnju od političkih aspekata sukoba na ovaj način, takvi pozivi mogu stvarno imati smisla samo ako su ovo pretpostavljeno jedinstvo i pretpostavljeni integrišući elementi sinkretični, to jest, ako su jedinstva i integracije među sukobljenim religijama dio življenog života svakodnevne prakse, rituala, svetkovine, običaja, zajednice. U takvom scenariju, apeliranje na te integrirajuće čimbenike može imati učinak pokazivanja da je sukob između ovih „religija” dio lažne i izmišljene političke

⁸² Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 78, 89. Posebna zahvala Nasseru Abourahmehu što me upozorio na ovo.

manipulacije. Ali istinita je suprotnost u apeliranju na abrahamsko. Proživljena stvarnost kolonijalne prošlosti i kolonijalne sadašnjosti je ona duboke tekuće i svakodnevne brutalne tlake jednog naroda od strane drugoga. U slučaju izraelskih jevreja i palestinačica, nije bilo/nema zajedničkog života izvan osvajanja zemlje od strane evropskih jevrejskih kolonizatora, više nego što je bilo u životima bijelih i crnih Južnoafrikanaca tokom aparthejda. Što se tiče arapskih jevreja, kakva god kod njih su preživjela sjećanja o zajedničkom životu između arapskih jevreja, muslimana i kršćanskih komšija u onim arapskim zemljama iz kojih su došli arapski jevreji, ona su odvojeni i suprotstavljena osvajačkom odnosu koji arapski jevreji, poput njihovih evropskih pandana (*mutatis mutandis*), također imaju prema palestincima. Pozivanje na abrahamsko nije stoga pozivanje na življenu stvarnost, već pozivanje na nešto čisto apstraktno, biblijsko, normativno⁸³.

Ovdje vas želim podsjetiti da abrahamsko ima vlastiti politički život u palestinskoj istoriji i geografiji, posebno u imenu jednog velikog palestinskog grada - al-Khalil, koji je grad Abrahama, Božjeg prijatelja („Khalilu Allah”). Al-Khalilovi palestinci, poznati kao Khaliliti (na arapskom *khalaylah*), trpjeli su neke od najgorih oblika kolonijalizma jevrejskih doseljenika u srcu svog grada i u svom Abrahamovom svetištu, gdje je Abraham navodno pokopan. Njihovo abrahamsko ime izbrisano je u engleskom i drugim evropskim jezicima, koji inzistiraju na korištenju mrtvog hebrejskog imena svog grada, „Hebron”, a ne živog imena koje ga je identificiralo gotovo milenij i po: al-Khalil (isti postupak vrijedi i za druge palestinske gradove).

Godine 1994, kada je Baruch Goldstein, jevrejski kolonijalni doseljenik iz Brooklyna, masakrirao dvadeset i devet muslimanskih Palestinaca dok su se molili u džamiji Abrahamovog svetišta, Derrida je obratio pažnju i spomenuo ih u kontekstu svoje rasprave o „vjerskim ratovima, otvorenom ratu oko prisvajanja Jeruzalema”. Derrida nudi masakr kao primjer takvih ratova: „Jučer (da, jučer, uistinu, prije samo nekoliko dana), dogodio se masakr u Hebronu kod Grobnice patrijarha, mjesta koje se držalo u zajedničkom i simboličnom rovu religija koje se zovu 'Abrahamske’“⁸⁴. Derridaovo insistiranje na korištenju mrtvog imena za al-Khalil, na nazivanju *abrahamskog svetišta* njegovom jevrejskom kolonijalnom terminologijom („Grobnica patrijarha”), na tvrdnji da je masakr bio dio vjerskog, a ne kolonijalnog rata i kontekstualiziranju svega toga u „religijama koje se zovu 'abrahamske’“ otkriva eksplanatorni potencijal abrahamskog i što ono može i

⁸³ Zahvaljujem se Akeel Bilgrami na njegovom učestvovanju u ovom pitanju.

⁸⁴ Jacques Derrida, „Faith and Knowledge: The Two Sources of Religion and the Limits of Reason Alone,” u Anidjar, Jacques Derrida: Acts of Religion, 45.

ne može sadržavati. Protiv filozofa kao što je Derrida, toliko plasiranog kao pravo ime, odbijanje nazvati palestinsku geografiju i sveta mjesta njihovim pravim abrahamskim imenima otvara *vjerovatnosti* slične optužbe poput one koju je iznio protiv Massignona.

Kao abrahamski Palestinci, Khaliliti simboliziraju račvanje o kom je Said govorio, kada moraju živjeti pod terorom naoružanih kolonijalnih doseljenika iz Brooklyna u svojoj sredini. Palestinski abrahamski grad danas doista naseljava 400 Semita koji su krenuli putem orijentalizma i 180 000 Semita koji su bili prisiljeni krenuti putem orijentalizma. Semitizam nastavlja određivati njihove živote upravo zbog te bifurkacije i iskliznuća koje taj pojam doživljava pri svakom izgovoru.

Ali uprkos postojanosti palestinskog pitanja, Derrida se nije brinuo o opstanku palestinskog naroda, nego je ostao više zabrinut za „beskonačno jevrejsko pitanje” kako ga je nazvao i bio je zabrinut sve do 1995. zbog nestanka jevrejskog naroda. On zaboravlja kontekst u kojem su evropski jevreji živjeli kao *orijentalni* semiti u Evropi i žive kao *orijentalistički* semiti na Bliskom istoku. On bez oklijevanja potvrđuje da su Evropa i Bliski istok mjesta „na kojima je jevrejski narod imao tako velikih poteškoća u preživljavanju i svjedočenju svoje vjere”⁸⁵. Marta 2000, kad je bio u posjeti Egiptu kako bi održao niz predavanja, Derrida je ponovno pozvao na svoje kontinuirano protivljenje izraelskoj okupaciji Zapadne obale i Gaze (ali ne cijele Palestine) dok je ponavljao svoju stalnu zabrinutost za *jevreje*: „Ja također nisam na strani antijevrejskih tendencija,” izjavio je prešutno (ili možda očito ?) povezujući palestinski otpor protiv rasističkog nasilja izraelskih jevreja sa „antijevrejskim tendencijama,” i tako izjednačio antipalestinsku izraelsku okupaciju s onim što on (pogrešno) naziva „antijevrejskim tendencijama” u palestinskom otporu Izraelu⁸⁶. Prekidi i oscilacije abrahamskog u Derridaovom djelu očito može učiniti vrlo malo da izravna polje između orijentalnih i orijentalističkih semita, koliko god on to želio.

Ovdje pozivanje na abrahamsko najjasnije pokazuje svoje orijentalističko porijeklo i funkciju, bez obzira na uloženi trud u izmišljanje njegova vlastita islamskog pedigrea. Uvođenje abrahamskog na kraju se pokazalo kao liberalan potez koji želi izjednačiti moćne i nemoćne, arijevske orijentalista, semita koji je krenuo putem orijentalista i semita koji je bio prisiljen krenuti

⁸⁵ Ibid, 91.

⁸⁶ Muna Tulbah, “Jak Drida: Thaqafat ‘al-Tafkik’ takhtalif min balad ila akhar wa laysa kul naqid adabimuhayya’ l’imtilakiha” (Jacques Derrida: Kultura dekonstrukcije se razlikuje od jedne zemlje do druge i nije svaki književni kritičar sprema je preuzeti), Al-Hayat, 3. mart 2000, 16.

putem orijentalaca. Uklanjanje hijerarhije u ovom nedavnom postavljanju abrahamskog i njegova predanost izjednačavanju triju skupina je upravo ono što najviše depolitizira u vezi s tim izrazom. Derrida je izričit u vezi s tim: „tri druge mesijanske eshatologije“ govori nam „mobilišu [na Bliskom istoku] sve sile svijeta i cijeli 'svjetski poredak' u nemilosrdnom ratu koji vode jedni protiv drugih, direktno ili indirektno”⁸⁷. Abrahamsko je zaista anti-istorijski pojam koji nas želi vratiti u diskurs XIX i početka XX vijeka o semitizmu, zaboravljajući cionističku bifurkaciju. Poput onih koji insistiraju na tome da je anti-semitizam sve čega se treba prisjetiti, kada se ima Izrael u vidu, Derrida izjavljuje u kontekstu žurbe evropskih sila da priznaju svoje kolonijalne i genocidne grijehe da „ova globalizacija priznanja stoga nije zamisliva u svom inauguracijskom nastanku bez onoga što se dogodilo europskim jevrejima, u ovom vijeku, niti je više odvojiva od međunarodnog priznanja države Izrael, legitimaciju koju bih također protumačio kao jedan od prvih trenutaka ovog priznanja i loše savjesti ovog svijeta”⁸⁸. Derridaov prikaz međunarodne podrške Izraelu kao motivisane krivnjom suprotstavlja se svim dostupnim historijama koje su izvan svake sumnje pokazale da je međunarodna (čitaj kršćanskih sila) podrška uspostavi Izraela bila rezultat geopolitičkih razloga koji nisu uključivali nikakav osjećaj krivice zbog holokausta. Doista te iste zapadne (kršćanske) zemlje koje su glasale za podjelu Palestine 29. novembra 1947. su glasale protiv ili bile suzdržane od glasanja o rezoluciji UN-a (koju su predstavile arapske države) koja ih je pozvala malo prije da prime jevrejske izbjeglice holokausta⁸⁹. Ironična je beatifikacija Derride kao sveca zaštitnika kod mnogih teoretičara kritičnih prema liberalizmu, imajući u vidu Derridaovo pozivanje na „abrahamsko” koje se ne može posmatrati nikako drugačije nego pokušaj stvaranja *liberalizma s ljudskim licem* u pogledu pitanja monoteističkih religija, uključujući islam.

Palestinci danas, kao i arapi i kao i muslimani su postali suštinski semiti. Činjenica da su u ovoj evropskoj taksonomiji muslimani širom svijeta okupljeni pod krovni pojam semita, čija se inferiornost u odnosu na arijevece uvijek mora ponovno potvrđivati, čini Palestinsko pitanje jednim od glavnih bojnih polja gdje se bivši semiti koji su se pridružili Evropi bore protiv onih semita koji odbijaju pridružiti se Evropi, niti im se može dozvoliti pridruživanje. Čak i kad bi to oni htjeli. Zaboravljajući semitizam i orijentalizam, *i cionizam*, te potičući nas da se sjećamo samo anti-semitizma,

⁸⁷ Derrida, *Specters of Marx*, 72.

⁸⁸ Derrida, “Avowing the Impossible,” 32.

⁸⁹ Vidi Evyatar Friesel, “The Holocaust and the Birth of Israel,” *Wiener Library Bulletin* 32, nos. 49/50 (1979), i Joseph Massad, “Palestinians and Jewish History: Recognition or Submission?” *Journal of Palestine Studies* 30, no. 1 (Fall 2000): 52–67.

Derrida i abrahamsko ponovo guraju stav da je anti-semitizam, a ne semitizam, ono što se suprotstavlja semitu. Da arijanizam i semitizam mogu postojati samo kao dijelovi istog diskursa evropske rasne i vjerske nadmoći, koju abrahamsko zaboravlja na vlastitu odgovornost, pokazuje da jevrejsko i palestinsko pitanje nikada nisu bila ništa drugo sem arijevske i semitskog pitanja, koja su danas globalizovana kao pitanje *liberalizma i islama, a ne kao pitanje islama u liberalizmu*. Lekcija koju je Said želio prenijeti u palestinsko sjećanje je stoga bila jednostavna: kako bismo zaboravili semitizam, kako bismo zaboravili semite, *uvijek* ih se moramo sjećati.