

WĘZEŁ PALESTYŃSKI. „NOWY ANTYSEMITYZM”, ISLAMOFOBIA I PYTANIE O NIE-ISLAMOFOBICZNĄ EUROPE

MONIKA BOBAKO

Abstrakt: Europejska historia dwudziestego wieku doprowadziła do tego, że Żydzi i Arabowie, a także żydzi i muzułmanie, znaleźli się w sytuacji konfliktu, który ma charakter zarówno polityczny, jak i quasi-metafizyczny. Cele artykułu to analiza wpływu, jaki konflikt ten wywarł na postrzeganie antysemityzmu i islamofobii, oraz pokazanie islamofobicznych implikacji dyskursu, w ramach którego funkcjonuje kategoria „nowego antysemityzmu” (zwłaszcza w wariacie rozwijanym przez Alaina Finkielkrauta). Główna teza tekstu głosi, że zarówno walka przeciwko antysemityzmowi i islamofobii, jak i przeciwko łączącemu je w pewnych okolicznościach mechanizmowi negatywnego sprzężenia zwrotnego, wymaga nie tylko przeciwstawienia się uprzedzeniom antyżydowskim i antymuzułmańskim, ale także głębokiego, krytycznego przemyślenia koncepcji europejskości, które leżą u ich podstaw. Według autorki dobrym punktem wyjścia może być postkolonialne odczytanie żydowskiej tradycji intelektualnej, proponowane m.in. przez Amnona Raz-Krakotzkina, które skupia się na figurze Żyda mizrahijskiego.

Słowa kluczowe: islamofobia, „nowy antysemityzm”, Alain Finkielkraut, konflikt palestyński, Żydzi mizrahijscy, postsyjonizm, Amnon Raz-Krakotzkin

W listopadzie 2015 roku, w czasie gdy napięcie związane z tzw. kryzysem uchodźczym osiągało swój kolejny szczyt, Alain Finkielkraut udzielił wywiadu, który ukazał się na łamach jednego z najpoczytniejszych polskich dzienników, *Rzeczpospolitej*¹. Na pytanie dziennikarza o to, czy dwudziestowieczna historia europejskich Żydów nie powinna być argumentem przemawiającym za otwartością na muzułmańskich uchodźców w Europie, francuski filozof odpowiedział:

Nie zgadzam się z tym rozumowaniem. Jeśli dalej będziemy wpuszczać uchodźców w takim tempie, wszyscy Żydzi wyjadą z Francji. Nie przesadzajmy! Bo to w końcu Żydzi uciekają przed muzułmańskim antysemityzmem. To jest jedyny powód ich wyjazdu. Jedyny! Dalsze wpuszczanie uchodźców oznacza więc poświęcenie Żydów (Finkielkraut 2015).

W wypowiedzi Finkielkrauta znaczących jest kilka elementów. Pierwszym jest sposób, w jaki filozof rozumie etyczne implikacje historii europejskich Żydów (a więc w domyśle – także Holocaustu). W jego ujęciu historia ta nie staje się bazą dla uniwersalistycznej etyki, wezwaniem do obrony podstawowych humanistycznych wartości. Jest ona raczej *implicite* rozumiana jako doświadczenie **żydowskie**, które nie podlegając uniwersalizacji, określa etyczny status Żydów we współczesnej Europie, a także rodzaj zobowiązań, jakie Europa ma wobec nich. Drugim elementem, na którym skupię się poniżej, jest wyakcentowany przez Finkielkrauta antagonizm między Żydami i muzułmanami. Kwestia ta interesuje mnie przede wszystkim ze względu na jej związek z rozwojem islamofobii we współczesnej Europie.

W moim przekonaniu zrozumienie antymuzułmańskiej ksenofobii nie jest możliwe bez analitycznego i historycznego powiązania jej z historią europejskiego antysemityzmu. Powiązanie to nie może oczywiście abstrahować od różnic i niewspółmierności, które dzielą historię postaw antyżydowskich i antymuzułmańskich, stopnie ich natężenia, przejawy czy funkcje polityczne i społeczne pełnione przez nie w różnych kontekstach. Wydaje się jednak, iż narastająca w Europie wrogość do muzułmanów oraz fakt, że islam staje się główną figurą zagrożenia wobec „czystości” (kulturowej, religijnej, „rasowej”, „cywilizacyjnej”) europejskich społeczeństw w coraz większym stopniu uzasadnia pytania o to, czy i w jakim zakresie antymuzułmańska wrogość odtwarza wzory znane z historii antysemityzmu. Problem reprezentowany przez wypowiedź Finkielkrauta umieszcza jednak kwestię powiązań między antysemityzmem i islamofobią w innej perspektywie. Każde bowiem zwrócić uwagę nie tyle na ich ewentualne podobieństwa czy wspólne źródła, ale na sytuację, w której między

¹ Wcześniejsza wersja tekstu ukazała się w języku angielskim w czasopiśmie *Theory, Culture & Society*, (Bobako 2017a), została także wykorzystana w mojej książce *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* (Bobako 2017b).

antysemityzm i islamofobią zachodzi coś w rodzaju **negatywnego sprzężenia zwrotnego**. Mam tutaj na myśli fakt, że z jednej strony, w pewnych przypadkach sprzeciw wobec antysemityzmu łączy się z antymuzułmańską ksenofobią, a z drugiej strony, w innych okolicznościach walka z tą ksenofobią zawiera czasem elementy antysemickie.

Podłożem tego niefortunnego sprzężenia zwrotnego jest konflikt palestyński, który interesuje mnie jako punkt odniesienia dla pewnej części współczesnych dyskusji o antysemityzmie i islamofobii. Sprzężenie to nie sprowadza się jednak do wzajemnej instrumentalizacji języków wrogości, dokonywanej przez strony konfliktu (choć taka instrumentalizacja ma oczywiście miejsce). Wiąże się ono raczej z takim definiowaniem tej wrogości, które przenosi konflikt ze sfery politycznej w sferę tego, co można nazwać antropologią moralną, a tym samym przekształca ją w rasizm. Sprzężenie to uwidacznia się bowiem tam, gdzie zatarciu ulegają granice między językiem antagonizmu politycznego i językiem rasistowskiego odpodmiotowienia, który odmawia pewnej grupie statusu równoprawnych podmiotów moralnych i zamyka ją w odrębnej, niższej kategorii antropologicznej. Poniżej zamierzam zrekonstruować mechanizm tego zacierania, a także pokazać to, w jaki sposób jest on powiązany z pewnymi normatywnymi wyobrażeniami na temat tego, co europejskie². Moja teza jest taka, że zarówno walka z antysemityzmem i islamofobią, jak i z owym sprzęgającym je w niektórych okolicznościach mechanizmem, wymaga nie tylko przeciwstawiania się uprzedzeniom antyżydowskim i antymuzułmańskim, ale także głębokiego, krytycznego przemyślenia fundujących je koncepcji europejskości.

² Ilustracją interesującego mnie tu sprzężenia zwrotnego oraz związanych z nim sporów dotyczących tego, czym jest antysemityzm, mogą być kontrowersje, które pojawiły się w reakcji na wielki baner wyeksponowany przez kibiców klubu piłkarskiego Legia podczas meczu z izraelską drużyną Hapoel z Tel Avivu we wrześniu 2011 r. Baner zawierał hasło „Jihad Legia”, zapisane literami stylizowanymi na znaki alfabetu arabskiego, które umieszczone były na zielonym tle. Przeciwno kibicowskiej akcji z banerem zaprotestował Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, uznając ją za antysemicką. Podobne stanowisko zajęło antyrasistowskie Stowarzyszenie „Nigdy Więcej”, którego przedstawiciel, Jacek Purski, stwierdził, że słowo „Jihad” z baneru odnosi się do „organizacji nawołującej do wojny”. Uznał on także, że cała akcja jest kolejnym przejawem stadionowego rasizmu; <http://www.rp.pl/artukul/585944,725318-Organizacja-antyrasistowska-czeka-na-reakcje-Legii.html> (dostęp: 09.01.2012). Dla mojej analizy kluczowe są tutaj dwie kwestie. Pierwsza dotyczy przyjmowanej w tych opiniach definicji antysemityzmu. Zważywszy na to, iż hasło „Jihad Legia” nie zawiera nawiązań do żadnego z klasycznych motywów antysemickich, przywołuje natomiast konflikt między Izraelem a „światem islamu”, określenie go jako antysemickiego przez przedstawicieli przywołanych organizacji oznacza, że do definicji antysemityzmu włączają oni także sprzeciw wobec polityki izraelskiego państwa. Zatem *implicite* posługują się oni opisywaną przeze mnie w dalszej części tekstu kategorią „nowego antysemityzmu”. Druga istotna dla mnie kwestia dotyczy faktu, iż takie definiowanie antysemityzmu staje się okazją do wyrażania nastawień islamofobicznych. Ilustrują to słowa Piotra Kadłcika, przewodniczącego Związku Gmin Wyznaniowych Żydowskich w RP, który stwierdził: „jedno nie ulega wątpliwości, kibole się uczą. To już nie subtelne »Jude« czy »Śmierć garbatym nosom«. Ironia sytuacji polega na tym, że Dżihad, w ich rozumieniu, gdy nadejdzie, przetoczy się po nich samych. No chyba że do tego czasu wszyscy piłkarze Legii będą się nazywali Abdullah lub Mohamed”; <http://www.jewish.org.pl/index.php/pl/antysemityzm-mainmenu-72/4452-qdihad-legiaq.html> (dostęp: 09.01.2012). Kwestię islamofobicznego charakteru zarzutów o antysemityzm, którego przejawem miał być jakoby wspomniany baner, podnieśli sami kibice w oświadczeniu zamieszczonym na swojej stronie internetowej; http://legionisci.com/news/44847-Oswiadczenie_SKLW_w_sprawie_Jihad_Legia.html (dostęp: 09.01.2012).

Szczególne znaczenie konfliktu palestyńskiego dla wspomnianych koncepcji wiąże się z faktem, że konflikt ten, tocząc się daleko od europejskich granic, sytuuje się jednocześnie w samym centrum sporów o pamięć, historię i tożsamość wyobrazonego bytu, jakim jest Europa. Dziesiątki lat trwania nadały mu autonomię i głęboko wszczepiły go w system nerwowy zarówno bliskowschodniej, jak i globalnej polityki. Jednak w stopniu, w jakim konflikt ten stanowi produkt europejskiej historii, może on być postrzegany jako przestrzeń, w której chrześcijańska/zsekularyzowana Europa redefiniuje, po raz kolejny zresztą, swoich żydowskich i arabskich/muzułmańskich innych, a także w znaczący sposób określa ich wzajemne – tym razem antagonistyczne – relacje. Inspiracji do przyjęcia takiej perspektywy dostarczają prace Gila Anidjara (Anidjar 2003; 2008). Autor ten interesuje się procesami samokonstituowania się Europy i w tym kontekście pokazuje, jak konstruowała ona swoich żydowskich i arabskich/muzułmańskich innych, jednocześnie wytwarzając i zacierając różnice między nimi, a także tworząc i niwelując dystans między sobą i każdym z nich (jak również między nimi samymi). Według Anidjara ta historyczna gra nieustannych re-sygnifikacji jest w istocie procesem *par excellence* teologiczno-politycznym, w toku którego wykuwają się europejskie pojęcia religii i polityki (a w konsekwencji także zręby tego, co wyżej nazwałam antropologią moralną) (Anidjar 2003, VI).

To inspirowane myślą Gila Anidjara podejście pozwala spojrzeć na konflikt palestyński jako na szczególny etap rekonfigurowania teologiczno-politycznych (a także antropologiczno-moralnych) znaczeń, które tworzą symboliczne uniwersum Zachodu. W takim ujęciu staje się on **węzłem**, w którym splatają się kluczowe dla współczesnej europejskiej autodefinicji pojęcia Żyda i Araba, żyda i muzułmanina, a także hegemoniczne i kontrhegemoniczne wizje tego, co europejskie. Wizje te nie tylko dostarczają alternatywnych ram interpretacyjnych dla konfliktu oraz służą jako konceptualna baza dla zajmowanych wobec niego stanowisk politycznych, ale rzutują także na interesującą mnie tutaj dynamikę powiązań między antysemityzmem i islamofobią. Wykorzystując Anidjarowskie inspiracje, chciałabym w niniejszym tekście zrekonstruować tę dynamikę na przykładzie dyskursu o „nowym antysemityzmie” (szczególnie w wariacie rozwijanym przez Alaina Finkielkrauta) i pokazać, jakie relacje między żydowskością, islamskością i tym, co europejskie, dyskurs ten zakłada. W dalszej części tekstu zestawiam tę rekonstrukcję z radykalnie odmienną propozycją Amnona Raz-Krakotzkina. Autor ten stawia sobie za cel zdekonstruowanie ramy pojęciowej stanowiącej bazę dla polityki, która legła u podstaw konfliktu palestyńskiego i odpowiada za jego trwanie (a zatem także, pośrednio, za sygnalizowane powyżej sprzężenie między antysemityzmem i islamofobią). Jak będę chciała pokazać, konfrontacja stanowisk Finkielkrauta i Raz-Krakotzkina pozwala, z jednej strony, odsłonić pewien typ konceptualnych źródeł narastającej od pewnego czasu europejskiej islamofobii, a z drugiej – zasugerować intelektualne strategie jednoczesnego przeciwstawiania się uprzedzeniom antyżydowskim i antymuzułmańskim.

Wrogość: imitacje i asymetrie

Analizując antagonistyczne relacje między Żydami i muzułmanami, Żydami i Arabami, jakie wytworzyły się w kontekście konfliktu palestyńskiego, trzeba wyraźnie podkreślić, że stanowią one zerwanie z wcześniejszą historią stosunków żydowsko-muzułmańskich, żydowsko-arabskich. Zarówno reprezentanci studiów żydowskich, jak i orientaliści dowodzą bowiem, że historyczne relacje między tymi grupami na terenach muzułmańskich, mimo okazjonalnych napięć i konfliktów, układały się znacznie lepiej niż relacje każdej z nich z chrześcijanami czy Europejczykami (zob. np Lewis 1984; Poliakov 2008). Skomplikowana sieć relacji pomiędzy wszystkimi tymi grupami uległa jednak istotnym przekształceniom w toku nowożytnej historii. W przypadku postaw, jakie wobec muzułmanów zajmowali europejscy chrześcijanie, kluczowym czynnikiem była zmiana równowagi sił między światem chrześcijańskim i imperiami islamskimi, która zaowocowała przekonaniem Europejczyków o ich cywilizacyjnej wyższości. Stosunek chrześcijan do Żydów od początku był silnie naznaczony teologicznie motywowaną wrogością, która wkrótce została wzmocniona przez niereligijne dyskursy głoszące rzekomą nieprzekraczalną obcość i inność Żydów w Europie. Kulminacją tego wyobcowywania Żydów była nazistowska polityka eksterminacji, która odmówiła im prawa do istnienia wśród innych „ras europejskich”.

Na terenach muzułmańskich stosunkowo dobre relacje między Żydami i muzułmanami zaczęły pogarszać się w dziewiętnastym wieku. Wiązało się to z polityką europejskich potęg kolonialnych, które rozszerzając swoje wpływy na tych terenach, zaczęły politycznie i ekonomicznie wspierać mniejszości żydowskie i chrześcijańskie, powodując tym samym niechęć wobec nich ze strony muzułmańskiej większości (Lewis 1984, 185). W tych okolicznościach na Bliskim Wschodzie pojawił się antysemityzm, przeniesiony z Europy przez wspólnoty chrześcijańskie konkurujące z Żydami. Nie mając dotąd precedensów w historii relacji muzułmańsko-żydowskich, wkrótce rozprzestrzenił się on na tym obszarze, stając się narzędziem politycznego oporu wobec projektów syjonistycznego osadnictwa w Palestynie.

Nowy etap w stosunkach między Żydami i Arabami/muzułmanami został ostatecznie przypieczętowany w 1948 roku wraz z utworzeniem Izraela jako nowoczesnego „państwa zachodniego na Wschodzie”. Jak zauważa Amnon Raz-Krakotzkin, w tym historycznym fakcie tkwi pewien paradoks. Okazuje się bowiem, że to właśnie „exodus Żydów z Europy umożliwił ich asymilację do Europy, bez potrzeby konwersji” (Raz-Krakotzkin 2002, 317). Powodem tego exodusu było uznanie, że asymilacja Żydów do europejskich wspólnot narodowych jest niemożliwa i/lub niepożądana, jego efektem natomiast była – paradoksalnie – asymilacja Żydów do narracji zachodniego Oświecenia. Według autora znakiem tego był fakt, że

żydowska mniejszość zaakceptowała to samo pojęcie historii, które [wcześniej] umożliwiło jej wykluczenie na dwóch różnych poziomach – teologicznym i kolonialnym. W toku osadnictwa wcieliła ona również perspektywę skolonizowanego i kolonizatora – [oznaczało to] przemianę skolonizowanego i przyjęcie perspektywy kolonizatora (Raz-Krakotzkin 2002, 317).

Proces ten miał fundamentalne konsekwencje, zarówno w sferze politycznej, jak i symbolicznej. Obejmowały one, z jednej strony, redefinicję żydowskości w relacji do tego, co europejskie, a z drugiej – zmianę stosunku między tym, co żydowskie, i tym, co arabskie/muzułmańskie.

Tryb, w jakim państwo Izrael zostało ustanowione, a także realizowany przez nie *modus vivendi* od samego początku generowały antagonizm polityczny, któremu towarzyszyła eskalacja wrogości o charakterze, z jednej strony, antymuzułmańskim/antyarabskim, z drugiej – antyżydowskim. Dla mojej analizy istotne jest to, że obydwie te formy wrogości wykorzystywały ksenofobiczne i stygmatyzujące wyobrażenia powstałe na gruncie kultury europejskiej. Widać to wyraźnie w żydowskich (izraelskich) reprezentacjach Arabów, w ramach których są oni na ogół kojarzeni z predyspozycją do przemocy i wicherzycielstwa, wiążącą się z przypisywaną im niską kulturą, zacofaniem i specyfiką islamu jako religii. Jak pokazują Daniel Bar-Tal i Yona Teichman, istotnym elementem wizerunku Arabów w izraelskich dyskursach publicznych, również np. w podręcznikach szkolnych, jest pasywność, skłonność do zaniedbań i brak faktycznej więzi z ziemią³. Arabowie/muzułmanie przedstawiani są przy tym na ogół (choć, jak pokazują autorzy, w ostatnich dekadach ulega to zmianie) jako niezróżnicowany kolektywny podmiot, składający się głównie z anonimowych mas o niskim statusie i niewielkich aspiracjach, które to masy stanowią nie tylko polityczne, ale także demograficzne zagrożenie dla żydowskiej tożsamości (Bar-Tal i Teichman 2005; zob. również Hirsch-Hoefler i Halperin 2005). Jednocześnie w ramach muzułmańskich dyskursów antyżydowskich funkcjonują często motywy zaczerpnięte głównie z repertuaru nowoczesnego europejskiego antysemityzmu, zgodnie z którymi Żydzi jako naród o władnięty żądzą zysku i władzy podstępnie sprawują ekonomiczną, polityczną i militarną kontrolę nad światem⁴, dążąc przy tym do podporządkowania sobie i zniszczenia społeczności muzułmańskich⁵. W dyskursach tych pojawiają się nierzadko odwołania do „Protokołów mędrców Syjonu”, ważnym ich elementem

³ Warto zwrócić uwagę, że ten ostatni motyw jest częstym elementem dyskursów kolonialnych, pozwalającym uzasadnić przejmowanie kontroli nad terytoriami odbieranymi tubylcom.

⁴ Zob. np. niesławne przemówienie premiera Malezji Mahathira bin Mohamada z 2003 roku (Gilman 2006).

⁵ Jednym z elementów tych dyskursów bywa twierdzenie, że atak na World Trade Centre w Nowym Jorku z 11 września 2001 r. został w istocie zorganizowany przez Żydów, po to by wzniecić nastroje antymuzułmańskie na świecie.

jest też bagatelizowanie lub zaprzeczanie Holocaustowi⁶. Czasami pojawiają się w nich motywy religijne, wskazujące na rzekomo odwieczny antagonizm między islamem i judaizmem, którego rozwiązaniem może być zniszczenie Żydów w imię Allaha⁷.

Warto zwrócić uwagę na paradoksalny charakter tej sytuacji. Przejawia się on z jednej strony w tym, że korzystając z antysemickich klisz, muzułmanie posługują się w istocie dyskursem wrogości stworzonym przez dominującą większość w Europie, którego funkcją było dehumanizowanie, wykluczanie i podporządkowywanie sobie mniejszości postrzeganej jako zewnętrzna wobec tego, co prawdziwie europejskie, chrześcijańskie, cywilizowane, moralne. Odtwarzając antysemickie toposy, muzułmanie sięgają zatem po dyskursy i praktyki będące elementem dominacyjnego mechanizmu, którego niszczącej siły – w innym wariantcie – sami doświadczyli w toku europejskiej kolonizacji na swoich terenach. Z drugiej strony, wspomniany paradoks przejawia się także w islamofobicznych postawach przyjmowanych przez Żydów: korzystając z europejskich/zachodnich narracji o niższości tego, co muzułmańskie/arabskie/orientalne (rozumiane jako rewers cywilizacji, postępu, racjonalności i wolności), Żydzi w istocie reprodukują struktury pojęciowe, które historycznie miały znaczący udział w uzasadnianiu ich własnego wykluczenia i dyskryminacji w społeczeństwach europejskich.

Symetria tego paradoksu jest jednak pozorna. Staje się to jasne w kontekście pytania o to, co dokładnie jest przedmiotem wrogości w przypadku żydowskiej islamofobii i muzułmańskich postaw antyżydowskich. Jak się okazuje, w tym drugim przypadku motywy antysemickie służą do artykulacji niechęci wobec Żydów postrzeganych głównie jako agresywni kolonizatorzy, kontynuujący zachodni podbój terenów muzułmańskich, tym razem w ścisłym sojuszu ze Stanami Zjednoczonymi. W przypadku żydowskich dyskursów islamo- lub arabofobicznych głównym przedmiotem wrogości jest z kolei Arab/muzułmanin postrzegany jako potencjalny sprawca przemocy, kierujący się religijnym fanatyzmem i antymodernizacyjnym, antyzachodnim resentymentem. Wspomniany brak symetrii wiąże się z faktem, że obydwie te

⁶ Hazem Saghiyeh i Saleh Bashir zwracają uwagę, że taka postawa jest w istocie korelatem dyskursów izraelskich, które zarówno utworzenie państwa Izrael, jak i jego późniejszą politykę wobec Arabów legitymizują poprzez odwołania do Holocaustu (Saghiyeh i Bashir 1998). Nie bez znaczenia jest tutaj opisywany przez Idith Zertal propagandowy zabieg stosowany w izraelskiej polityce, który polega na sugerowaniu politycznego i ideologicznego pokrewieństwa między Arabami i nazistami. Zabieg ten stosowany był przez Dawida Ben Guriona (Zertal 2010, 171–179), jest także obecny w dyskursie premiera Netanjahu, który podczas 37. Światowego Kongresu Syjonistycznego w 2015 r. stwierdził, że inspiracji dla zorganizowania Holocaustu dostarczyli Hitlerowi Arabowie (Imielski 2015).

⁷ Zob. Np. Hamas Covenant 1988. Trzeba jednak zauważyć, że najnowsza wersja tego dokumentu, ogłoszona przez kierownictwo organizacji w 2017 r., nie zawiera już takich stwierdzeń i jako wroga określa się w niej nie Żydów, ale syjonizm (Hamas Charter 2017). Jak pokazuje Gudrun Krämer, „islamizacja” europejskich motywów antysemickich pojawia się w następstwie wojny z 1967 roku, która jest istotną cezurą w rozwoju islamu politycznego na Bliskim Wschodzie (Krämer 2006).

formy nienawiści zdają się zgodnie potwierdzać symboliczną asymilację żydowskości do tego, co europejskie/zachodnie.

„Nowy antysemityzm”

Asymilacja żydowskości do Zachodu jest istotnym przesunięciem znaczeniowym, które tworzy nową ramę dla wszelkiej refleksji nad współczesnymi postawami antyżydowskimi. Okazuje się też kluczowa dla zrozumienia kontrowersji wokół dyskusji na temat „nowego antysemityzmu”. Kontrowersje te są główną przestrzenią, w której uwidacznia się interesujące mnie w tej części artykułu negatywne sprzężenie zwrotne między antysemityzmem i islamofobią. Sam termin „nowy antysemityzm” jest przedmiotem sporu i uważany jest często za ideologiczny konstrukt mający na celu uciszenie i delegitymizację krytyki, która wymierzona jest w politykę izraelskich rządów. W opinii jego zwolenników termin ten pozwala jednak uchwycić istotną jakościową transformację w rozwoju powojennych dyskursów antysemickich. Ma ona polegać na tym, że w dyskursach tych zmienia się, z jednej strony, zestaw społeczno-politycznych podmiotów odpowiedzialnych za artykułowanie „nowego” antysemityzmu, a z drugiej – sposób postrzegania Żydów jako obiektów wrogości. Główny argument związany z tym pojęciem głosi, że współczesny antysemityzm przestaje być domeną prawicowych ugrupowań politycznych, które tradycyjnie posługiwały się ideą czystej tożsamości narodowej oraz białej, chrześcijańskiej czy europejskiej supremacji, i na tej podstawie domagały się podporządkowania i wykluczenia Żydów. „Nowy antysemityzm” ma być raczej specjalnością społeczności muzułmańskich, w tym muzułmańskiej mniejszości w Europie, a także współczesnych zachodnich ugrupowań lewicowych, zwłaszcza tych o orientacji antyglobalistycznej czy „trzecioświatowej”. Celem tego sojuszu (do którego Pierre-André Tagguieff włącza, poza „radykalnymi islamistami” i „antyglobalistami”, także „chrześcijańskich humanitarystów”, „antyimperialistów” czy „anarcho-trockistów”; cyt. za: Peace 2009, 115) ma być zmasowany atak na państwo Izrael. Tezą zwolenników pojęcia „nowego antysemityzmu” jest to, że antysyjonizm jest w istocie antysemityzmem⁸. Nowością jest tutaj fakt, że „Żyd” z dyskursów

⁸ Teza ta pojawia się czasem w bardziej zniuansowanych wariantach. Oscylują one między stwierdzeniem całkowitej tożsamości antysyjonizmu i antysemityzmu, przekonaniem, że antysyjonizm jest antysemityzmem „jeśli nie w intencjach, to w skutkach”, a próbami formułowania kryteriów pozwalających na odróżnienie jednego od drugiego, które na ogół jednak bardzo poważnie zawężają pole dozwolonej krytyki działań izraelskiego państwa. W tym kontekście symptomatyczna jest wypowiedź przywoływanego w dalszej części tekstu Abrahama H. Foxmana, dyrektora Ligi Przeciwno Zniesławieniu, który w jednym ze swoich przemówień powiedział, że „zawsze zachowujemy ostrożność mówiąc, że nie każda krytyka wymierzona w państwo Izrael jest antysemicka. Tak, Izrael jest państwem, członkiem wspólnoty narodów, i podlega krytyce jak każde inne państwo”, ale jednocześnie stwierdził, że „antysyjonizm jest antysemityzmem, kropka. Nie ma tutaj dyskusji” (Foxman 2006).

„starego” antysemityzmu zostaje w roli obiektu wrogości zastąpiony przez państwo Izrael, które staje się tym samym swego rodzaju „kolektywnym Żydem”⁹.

Narracje, w których funkcjonuje koncepcja „nowego antysemityzmu”, z reguły wiążą się z alarmistycznymi diagnozami dotyczącymi skali aktualnej wrogości wobec Żydów na świecie, która w ujęciu autorów tych diagnoz obejmuje także różne formy oporu lub krytyki stosowane wobec polityki izraelskiego rządu. Wrogość ta, jak stwierdził w 2004 roku jeden z alarmistów, Abraham Foxman, jest porównywalna do sytuacji z lat trzydziestych dwudziestego wieku. Podobne obawy wyrażali przy różnych okazjach Phyllis Chesler, Alan Dershowitz, Alain Finkielkraut, André Taguieff, Emmanuel Brenner (Foxman 2003; Chesler 2003; Dershowitz 2004; Finkielkraut 2005; Taguieff 2008; Brenner 2002), a w Polsce m.in. Konstanty Gebert (Gebert 2005) i wielu innych. Autorzy ci swoje diagnozy opierali przede wszystkim na obserwacji wzrostu nastrojów antysemickich, który nastąpił po 2000 roku, po załamaniu się procesu pokojowego na Bliskim Wschodzie i wybuchu drugiej palestyńskiej Intifady. Zwiększyła się wtedy liczba incydentów słownej i fizycznej przemocy wobec Żydów, które – poza atakami na poszczególne osoby – obejmowały również akty wandalizmu i podpalenia synagog, żydowskich szkół i centrów kultury.

O ile wzrost ten nigdy nie był przez badaczy antysemityzmu kwestionowany, jego skala, następstwa, a także szerszy kontekst związany z eskalacją różnego rodzaju nastrojów ksenofobicznych stały się przedmiotem dyskusji i polemik. Wśród kontrowersji znalazła się też kwestia dotycząca tego, czy rzeczywiście głównymi głosicielami antysemityzmu i sprawcami antyżydowskiej przemocy są obecnie przedstawiciele społeczności muzułmańskich i antyglobalistycznej lewicy¹⁰. Inna kontrowersja związana była z samymi metodologiami używanymi do agregowania danych dotyczących nastrojów antysemickich oraz z politycznymi implikacjami tych metodologii¹¹. Problemem najważniejszym pozostała jednak kwestia definicji

⁹ Określenie „Izrael jako Żyd między narodami” pojawia się np. w tekście I. Cotlera *New Anti-Jewishness* (Cotler 2002). Podobnego określenia używa naczelny rabin Wielkiej Brytanii Jonathan Sacks (Sacks 2002), a także rabin Michael Melchior, dawny zastępca ministra spraw zagranicznych Izraela, który stwierdził, że Izrael jest obecnie przedstawiany jako „nowy Antychyst albo diabeł wspólnoty międzynarodowej” (Zob. Klug 2003, 120).

¹⁰ Jak pokazuje Timothy Peace (w odniesieniu do kontekstu francuskiego), interpretacja dostępnych statystyk dotyczących przejawów antysemityzmu po 2000 r. nastęrcza poważnych trudności. Z jednej strony, statystyki te (Peace mówi o danych z roku 2004 zebranych przez Commission nationale consultative des droits de l'homme – CNCDH) pokazują, że „Arabomuzułmanie” przeważają w roli sprawców antysemickiej przemocy i gróźb nad przedstawicielami skrajnej prawicy. Z drugiej strony jednak, jak podkreśla autor, w przypadku około 50% zarejestrowanych aktów antysemickich sprawcy nie zostali w ogóle zidentyfikowani, co w poważny sposób utrudnia wydawanie jakichkolwiek autorytatywnych sądów na temat społecznej bazy współczesnego antysemityzmu (Peace 2009, 109). Trudność w wyciągnięciu ze statystyk rozstrzygających wniosków wiąże się także z kwestią wiarygodności metod, za pomocą których określa się tożsamości sprawców. Zwracają na to uwagę dokumenty unijnej Agency for Fundamental Rights (dawniej European Union Monitoring Center), w których podkreśla się problematyczność takiego określania na podstawie opinii ofiar lub świadków (FRA 2009, 25).

¹¹ Przedmiotem kontrowersji są same procedury zbierania danych o przynależności etnicznej i religijnej sprawców. W wielu krajach zbieranie takich danych jest nielegalne, we Francji decyduje o tym pierwszy artykuł konstytucji, gwarantujący równość obywateli bez względu na ich pochodzenie, rasę i religię. Pomimo to

tę, czym jest antysemityzm, a zwłaszcza pytanie o relacje między antysemityzmem i antysyjonizmem¹².

Anty-antysemityzm i islamofobia: punkt sprężenia

Główną cechą pojęcia „nowego antysemityzmu” jest to, że zaciera się w nim rozróżnienie między antysyjonizmem jako krytyką określonego projektu politycznego (lub opozycją wobec konkretnych form polityki państwa izraelskiego) a antysemityzmem jako formą rasizmu. Zatarcie to można interpretować na różne sposoby. Zapewne w niektórych przypadkach motywowane jest ono głębokim przekonaniem o wyjątkowości żydowskiego doświadczenia i unikalności jego moralnych implikacji (obejmujących m.in. nadanie szczególnego statusu izraelskiej państwowości¹³). W innych okolicznościach zatarcie to jest niewątpliwie politycznym zabiegiem, mającym na celu delegitymizację krytyki wymierzonej w działanie izraelskiego aparatu państwowego. W niektórych sytuacjach motywacje te mogą zresztą tworzyć skomplikowany, trudny do rozwikłania splot. W jego rozwikłaniu nie pomagają z pewnością wspomniany wcześniej fakt, że w politycznej konfrontacji z działaniami państwa izraelskiego czasami rzeczywiście pojawiają się motywy zaczerpnięte z rezerwuaru antysemitki wrogości.

w statystykach, które francuskie ministerstwo sprawiedliwości przekazuje CNCDH, zawarte są dane dotyczące etniczno-religijnej przynależności sprawców aktów antysemitki i operuje się w nich pojęciem „Arabomuzułmanów”. Jak podkreśla Timothy Peace, ministerstwo nie wyjaśnia jednak, co dokładnie oznacza to pojęcie, ani w jaki sposób pozyskane zostały te dane (Peace 2009, 109). Przykładem kontrowersji w kwestii metodologii zbierania danych była sprawa raportu na temat antysemityzmu w Europie, który został zamówiony przez European Union Monitoring Center (EUMC, obecnie Agency for Fundamental Rights, FRA) w berlińskim Centrum Badań nad Antysemityzmem (CRA). EUMC zakwestionowało wiarygodność raportu w związku z tym, że bazą dla wyciąganych w nim wniosków były dane tylko z jednego miesiąca, a następnie zamówiło dalsze badania, które miały uzupełnić braki metodologiczne raportu berlińskiego. Całość została opublikowana jako dokument EUMC zatytułowany *Manifestations of Antisemitism in the EU 2002–2003*. Dwie wersje raportu różniły się we wnioskach na temat sprawców aktów antysemitki w Europie. Wersja berlińska jednoznacznie wskazywała na muzułmanów i przedstawicieli ugrupowań lewicowych, wersja ostateczna – podkreślała brak możliwości wyciągnięcia takiego wniosku z dostępnych danych statystycznych. Taki kształt ostatecznej wersji raportu wzbudził kontrowersje i wywołał zarzuty (zwłaszcza ze strony organizacji żydowskich walczących z antysemityzmem, tj. Ligii Przeciwko Zniesławieniu) o to, że zmiana w wydźwięku raportu podyktowana została względami politycznymi.

¹² Brak jednoznacznej „operacyjnej” definicji tego, czym jest antysemityzm, jest problemem tyleż teoretycznym, co praktycznym i prawnym. Problem ten przejawia się na niespójności w działaniu różnych narodowych instytucji (a także organizacji pozarządowych) powołanych do badania oraz zwalczania antysemityzmu i przejawia się m.in. w trudnościach z porównywaniem dostarczanych przez te instytucje danych statystycznych. Polityczny wymiar definicji antysemityzmu ujawnia się szczególnie w przypadku prób ustalenia jego relacji z antysyjonizmem. Szczególnie spektakularnym przykładem kontrowersji dotyczących takich prób jest historia tzw. roboczej definicji antysemityzmu, opublikowanej w roku 2005 przez EUMC. Definicja ta od początku wzbudzała sprzeciw ze względu na włączenie do niej różnych form krytyki państwa Izrael. (Warto zauważyć, że chociaż definicja ta nigdy nie została określona jako oficjalne narzędzie prawne, stosowana była przez rozmaite instytucje europejskie.) W listopadzie 2013 r. definicja została usunięta ze stron FRA (dawniej EUMC), co wywołało gwałtowne protesty środowisk i organizacji żydowskich w Europie, USA i Izraelu.

¹³ To przekonanie posiada swój filozoficzny wyraz m.in. w pracach Emmanuela Lévinasa (Lévinas 1991).

Ta okazjonalna **empiryczna** współbieżność sprzeciwu wobec polityki izraelskiego państwa i postaw antysemitycznych nie stanowi jednak racji dla **analitycznego** utożsamienia antysyjonistycznej krytyki z antysemityzmem. W mojej analizie interesuje mnie jednak coś innego, a mianowicie fakt, że utożsamienie antysyjonizmu z antysemityzmem, ignorujące zresztą skomplikowaną historię projektu syjonistycznego i jego relacji z europejskimi postawami wobec Żydów¹⁴, jest gestem, który pociąga za sobą pewną formę kolektywnego odpowiedzialności Arabów/muzułmanów i z tego powodu może być zaklasyfikowane jako przejaw antymuzułmańskiej ksenofobii (a w niektórych przypadkach także rasizmu).

Islamofobiczne implikacje utożsamienia antysemityzmu z antysyjonizmem wiążą się przede wszystkim ze szczególnym przesunięciem znaczeniowym, z jakim w tym utożsamieniu mamy do czynienia. Chodzi mi tutaj o depolityzację oporu i krytyki wymierzonych w politykę państwa izraelskiego, która to depolityzacja dokonuje się poprzez zaklasyfikowanie ich jako formy antysemityzmu (antysemickiego rasizmu). W kontekście znaczenia, jakie dla konstrukcji europejskiej/zachodniej przestrzeni moralnej miało doświadczenie Zagłady, taka klasyfikacja oznacza kategorię delegitymizację. Antysyjonistyczni przeciwnicy izraelskiej polityki zostają bowiem w ten sposób zdyskwalifikowani jako podmioty, których dążenia i wartości pozbawione są zarówno politycznej, jak i moralnej prawomocności. Ta dyskwalifikacja przyjmuje szczególną formę w przypadku palestyńskich/arabskich/muzułmańskich przedstawicieli tej grupy, ponieważ dotyczy ich jako zbiorowości. W jej efekcie zostają oni właśnie jako zbiorowość relegowani poza wspomnianą przestrzeń moralną, którą za Helen Fein można nazwać „przestrzenią zobowiązań”¹⁵. Jak precyzuje Zygmunt Bauman, przestrzeń ta

¹⁴ Jak zauważa Brian Klug, ironia związana z początkami projektu syjonistycznego, a także z pierwszymi decyzjami brytyjskiego rządu zmierzającymi do ustanowienia państwa żydowskiego w Palestynie, polegała na tym, że z jednej strony, decyzje te były w niektórych przypadkach oparte na motywacjach o charakterze antysemitycznym, a z drugiej strony – że sama idea osobnego państwa żydowskiego wzbudzała niechęć niektórych prominentnych liderów społeczności żydowskich. Klug koncentruje się zwłaszcza na osobie Lorda Arthura Jamesa Balfoura, sygnatariusza tzw. Deklaracji Balfoura, który znany był z ksenofobicznych przekonań na temat Żydów oraz z tego, że w 1905 r. jako premier doprowadził do przyjęcia „ustawy o obcych”, ograniczającej napływ żydowskich uchodźców do Wielkiej Brytanii. Przestrzegał on wtedy brytyjski parlament przed „innością” Żydów. Przedstawicielem żydowskiej opozycji wobec projektu utworzenia państwa żydowskiego na gruncie brytyjskim był Edwin Montagu, także członek rządu, który publicznie stwierdzał, że samo klasyfikowanie Żydów jako odrębnego „narodu” i postulowanie utworzenia na tej podstawie osobnego państwa żydowskiego będzie miało „antysemickie rezultaty” we wszystkich krajach świata. Jego poglądy podzielały organizacje żydowskie Anglo-Jewish Association oraz The Conjoint Committee of the Board of Deputies of British Jews, które stwierdzały, że podkreślanie przez syjonistów żydowskiej bezdomności doprowadzi do zakwestionowania ciężko wywalczonej przez Żydów pozycji w społeczeństwach europejskich. W opinii tych organizacji syjonizm w gruncie rzeczy przyjmował klasyczne antysemityczne przekonanie o tym, że Żydzi są „obcy” ze swojej „istoty”. Dwie figury – Balfoura i Montagu (oraz wspierających przekonania tego drugiego organizacji żydowskich) – służą Klugowi jako historyczna baza do kwestionowania prób analitycznego utożsamiania antysyjonizmu i antysemityzmu (Klug 2003, 125–129, zob. także Segev 2001, Levene 1992). Jeśli chodzi o krytykę syjonizmu z pozycji ortodoksyjnego judaizmu, zob. Rabkin 2006. Problematyka lewicowego antysyjonizmu żydowskiego przedstawiona jest np. w Grabski 2011.

¹⁵ „Przestrzeń zobowiązań” to „krąg ludzi zobowiązanych do zapewniania sobie wzajemnej ochrony, połączonych więzią wynikającą ze wspólnego odniesienia do boskiego lub świętego źródła autorytetu” (Fein

„wyznacza zewnętrzne granice obszaru społecznego, na którym można w sposób sensowny formułować jakiegokolwiek pytania moralne. Po drugiej stronie tej granicy nakazy moralne nie obowiązują, a oceny moralne tracą swoje znaczenie” (Bauman 1992, 75)¹⁶.

Ponieważ w przypadku palestyńskich/arabskich/muzułmańskich przeciwników polityki izraelskiego państwa granica ta nakłada się na linię frontu wyznaczoną (raczej ideologicznie niż faktycznie) przez podział etniczny, religijny i „cywilizacyjny”, Palestyńczycy /Arabowie/muzułmanie zostają zgodnie z tym podziałem kolektywnie zdehumanizowani, jako w pewnym sensie „genetyczni” antysemita. Ilustracją tego są wspomniane na wstępie słowa Alaina Finkielkrauta. W swojej wypowiedzi zbiorowo przypisuje on muzułmańskim uchodźcom skłonność do antysemityzmu i tym samym konstruuje ich jako ludzi, wobec których Europejczycy nie mają zobowiązań moralnych. W jego ujęciu zobowiązania te ograniczają się do ochrony europejskich Żydów, co w przypadku aktualnego „kryzysu migracyjnego” ma oznaczać obojętność wobec losu muzułmańskich uchodźców jako jednostek nienależących do wspomnianej „przestrzeni zobowiązań”. Podobna logika leży u podstaw innej symptomatycznej wypowiedzi Finkielkrauta, w której pytał on: „Czy w palestyńskiej tożsamości jest coś, co nie jest negacją Izraela?” (cyt. za: Stam i Shohat 2012, 167). Zważywszy na fakt, że „negacja Izraela”, jako przejaw antysyjonizmu, jest w ujęciu Finkielkrauta synonimem antysemityzmu i tym samym daje prawo do wykluczenia poza wspomnianą „przestrzeń zobowiązań”, stwierdzenie to trudno odczytać inaczej niż jako kolejne potwierdzenie kolektywnego odpodmiotowienia i moralno-antropologicznej dewaloryzacji Palestyńczyków¹⁷.

Żonglowanie rejestrami moralno-antropologicznym i politycznym, a także instrumentalne zacieranie granic między nimi, jest głównym zabiegiem dyskursywnym używanym przez Alaina Finkielkrauta w jego głośnym eseju z 2004 roku *W imię Innego. Antysemicka twarz lewicy*. Esej jest jedną z klasycznych pozycji całego nurtu polityczno-intelektualnego, który koncentruje się wokół zjawiska „nowego antysemityzmu”. Finkielkraut formułuje w nim

1984, 4; cyt. za: Bauman 1992, 75). Biorąc pod uwagę to, w jakim stopniu Zagłada przeorganizowała powojenne europejskie uniwersum moralne, można zapewne traktować ją jako pewien rodzaj „świętego źródła autorytetu”.

¹⁶ Bauman nawiązuje tutaj do książki Helen Fein, *Accounting for Genocide*.

¹⁷ Tego typu postawa nie jest jednak rzadkością na gruncie filozofii. Podobny gest wyrzucenia Palestyńczyków poza ramy wspólnoty, która wiąże tworzące ją podmioty wzajemnymi zobowiązaniami etycznymi, można znaleźć w filozofii Emmanuela Lévinasa, będącego skądinąd twórcą jednej z najbardziej nośnych filozoficznych koncepcji etyki. W koncepcji tej źródłem zobowiązania etycznego jest spotkanie z twarzą Innego. Według Lévinasa nie wszystkie jednak „twarze” są na równi źródłem wezwania etycznego, zależy to bowiem od ich religijnej i kulturowej przynależności. Jak zauważa Judith Butler, „Lévinas chce objąć zobowiązaniami etycznymi tych, których łączy Lévinasowska wersja tradycji: judeochrześcijańskiej oraz Grecji klasycznej”, sądzi natomiast, iż bazą dla etyki nie mogą być „cywilizacje egzotyczne” (Butler 2014, 45, 81). W jednym ze swoich wywiadów Lévinas wprost odmawia Palestyńczykom statusu „Innego”, w jego ujęciu są oni raczej „wrogami”, którzy „nie mają racji” (Lévinas, *Hand* 1989, 294). To skłania Butler do podsumowania, iż według Lévinasa „Palestyńczyk nie ma twarzy” (Butler 2014, 45).

dramatyczne oskarżenie, przypisując przedstawicielom europejskiej lewicy odpowiedzialność za wzniesienie antysemityzmu i bezrozumne wspieranie antyżydowskiej „islamistycznej” przemocy. Konstrukcja tekstu oparta jest na swoistej projekcji: radykalnie depolityzując zarówno muzułmański, jak i niemuzułmański antysyjonizm według wzoru, który naszkicowałam powyżej, autor zarzuca swoim lewicowym przeciwnikom dokładnie to, co sam robi – depolityzację konfliktu palestyńskiego i artykułowanie go w kategoriach moralnej walki dobra ze złem (tyle że z odwróconym znakiem). Przejawem tego jest według Finkelkrauta lewicowe postrzeganie muzułmanów przez pryzmat etycznej kategorii „Innego” i niezdolność do myślenia o konflikcie palestyńskim w kategoriach **politycznej** wrogości. Rezultatem tej lewicowej postawy jest rzekomo bezwarunkowa identyfikacja z muzułmańskim „Innym”, a tym samym negacja izraelskiej państwowości, która wiąże się z moralną dyskwalifikacją jej zwolenników (co w ujęciu autora jest równoznaczne z antysemityzmem).

W eseju Finkelkrauta uderza to, że całkowicie ignoruje on jeden z głównych elementów argumentacji zachodnich (w tym żydowskich) krytyków izraelskiej polityki, który szczególnie podkreślany jest przez nich ze względu na fakt, iż pozwala on zachować im polityczną i etyczną prawomocność w ramach wspomnianego wcześniej konsensusu etycznego („przestrzeni zobowiązań”) ustanowionego w Europie w wyniku Zagłady. Chodzi mi tu o obsesyjny wręcz nacisk, jaki krytycy ci kładą na odróżnienie antysyjonizmu od antysemityzmu, a więc na wyraźne oddzielenie skonkretyzowanej krytyki wymierzonej w politykę izraelskiego aparatu państwowego od esencjalizujących i stygmatyzujących (pseudo)antropologicznych dywagacji na temat Żydów¹⁸. Zważywszy na to, że akcentowanie tych rozróżnień jest warunkiem *sine qua non* zachowania wspomnianej prawomocności, pominięcie tego faktu przez Finkelkrauta wydaje się nie tylko projekcją jego własnego sposobu myślenia na przeciwnika, ale także intelektualną manipulacją.

Depolityzacja stanowiska muzułmańskich przeciwników Izraela ujawnia się w tym, jak zostali oni przedstawieni w eseju. Finkelkraut prezentuje „islamizm”, wykorzystując figurę dziecka, dziesięcioletniego muzułmańskiego chłopca, który na widok demonstrujących na francuskich ulicach Żydów wykrzykuje: „Gdybym tylko miał kalasznikow, już ja bym im pokazał!” (Finkelkraut 2005, 76). Jest to więc dziecko z wymagowaną śmiercionośną bronią, dziecko-żołnierz czy raczej dziecko-(potencjalny) terrorysta. Perswazyjna, żeby nie powiedzieć manipulatorska, moc tej figury wiąże się z tym, że symbolizuje ona jednocześnie infantyilizm i irracjonalizm muzułmańskiej przemocy, jak i barbarzyństwo muzułmańskiej kultury, która fanatyzmem religijnym zaraża nawet dzieci. Figura ta służy Finkelkrautowi do

¹⁸ Głównym zabiegiem intelektualnym dokonywanym przez tych krytyków, który ma na celu pokazanie, że identyfikowanie antysyjonizmu jako antysemityzmu stanowi nadużycie, jest wyraźne podkreślanie nietożsamości tego, co żydowskie (i judaistyczne), z tym, co syjonistyczne czy izraelskie. Zob. np. głośną książkę A. Solomona *Wrestling with Zion: Progressive Jewish-American Responses to the Israeli-Palestinian Conflict* (Solomon 2003). Podobny zabieg stosuje Judith Butler w książce *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu*.

wyartykułowania serii binarnych opozycji, w ramach których ocena przeciwstawionych sobie zjawisk nie pozostawia wątpliwości. Są to opozycje między „islamizmem” i „postępem”, „dżihadem” i „walką klas”, walką z „poniżeniem muzułmanów na całym świecie” i sprzeciwem wobec „jarzma kapitalizmu i imperializmu doskwierającego proletariuszom wszystkich krajów” (Finkielkraut 2005, 76). Przeciwwstawienia te delegitymizują stanowisko palestyńskie/arabskie/muzułmańskie w konflikcie palestyńskim, redukując je do irracjonalnego i przemocowego, ureligijnionego trybalizmu, który jest w istocie zaprzeczeniem jakichkolwiek zasługujących na szacunek dążeń politycznych.

Według Finkielkrauta antysyjonistyczna lewica przechodzi do porządku dziennego nad tymi cechami „islamizmu” z powodu przeszłych win Europy związanych z kolonializmem i rasizmem, przyjmując postawę „pokuty” i „samobiczowania” z nadzieją na odkupienie wspomnianych win. Przedstawienie lewicowego antysyjonizmu w kategoriach etyczno-filozoficzno-psychologicznych przypomina sposób, w jaki autor przedstawia muzułmanów – w obydwu przypadkach konkretne żądania polityczne i sprzeciw wobec określonych praktyk, regulacji prawnych lub akcji militarnych izraelskiego państwa zostają usunięte poza horyzont widoczności. Pozostają uogólnione filozoficzno-psychologiczne „nastawienia”. O ile jednak europejskich (w domyśle – niemuzułmańskich) antysyjonistów, rzekomych apologetów islamskiej „inności”, ratują w opowieści Finkielkrauta tyleż szlachetne, co naiwne i ostatecznie szkodliwe motywacje, o tyle muzułmańskich „Innych” przed pogardą i odpodmiotowaniem nie ratuje nic.

Najbardziej charakterystyczną, choć jednocześnie paradoksalną cechą narracji Finkielkrauta jest jego apologia Europy. Nie chodzi tu jednak o Europę „pokutną” i „samopodważającą się”, Europę, która w następstwie traumy Holocaustu, a także poczucia winy związanego z własną kolonialną przeszłością dokonuje aktu ekspiacji, zobowiązuje się do pamiętania i jak mantrę powtarza „nigdy więcej”. Według autora taka Europa przestaje afirmować swoich „wielkich”, „oddawać im hołd”, przestaje wpisywać się „w ciągłość chwalebnej historii” i dokonuje przejścia od „humanizmu **afirmatywnego**” do „humanizmu **zohydzającego**”, akcentując ciemną stronę własnej historii (Finkielkraut 2005, 55). Jak sugeruje Finkielkraut, to właśnie taka Europa wytwarza krytykowaną przez niego apoteozę „Innego” i popada w „antyrasistowską przesadę” (Finkielkraut 2005, 73). Jest to Europa zwolenników różnorodności, tolerancji i otwartości, którzy jednak, z powodu owej „przesady”, bezwiednie tworzą warunki do rozwoju dla „nowego antysemityzmu”. Główną tezą Finkielkrauta jest to, że antysemitka

nienawiść ma przyszłość w ich obozie, a nie w obozie zwolenników Vichy. W obozie uśmiechu, a nie grymasu. Pomiędzy ludźmi wierzącymi w ludzkość, a nie wśród barbarzyńców. W obozie *społeczństwa* różnorodnego rasowo, a nie etnicznego *narodu*. W obozie szacunku, a nie odrzucenia. W obozie ekspiacji dokonywanej pod hasłem

„Nigdy więcej”, a nie w obozie kierującym się bezwstydnym „Najpierw Francja!”.
W szeregach bezwarunkowej akceptacji dla Innego, a nie wśród ograniczonego
drobnomieszczństwa, które kocha tylko identyczne (Finkelkraut 2005, 65).

Europa, której pragnie Finkelkraut, to Europa dumnie afirmująca swoje dziedzictwo, nieuginająca się pod ciężarem zarzutów o etnocentryzm i kulturową dominację. Jest to także Europa, dla której wzorem może być afirmatywna Ameryka, walcząca nie tyle z własnymi upiorami (jak Europa właśnie), co z przeciwnikami „wolnego świata” (Finkelkraut 2005, 57). Autor zdaje się sugerować, że taka Europa byłaby prawdziwie przyjazna dla Żydów i wolna od piętnowanego przez niego „nowego antysemityzmu”.

Tym, co w narracji Finkelkrauta uderza najbardziej, jest jego krótka pamięć historyczna. Przejawia się ona w marginalizowaniu faktu, że integralnym elementem dziedzictwa apoteozowanej przez autora Europy są antyjudajizm i antysemityzm w różnych swoich wyrazach. W tym kontekście powiązanie w eseju antysemityzmu z Arabami/muzułmanami i ich zwolennikami sprawia wrażenie próby oczyszczenia tego, co europejskie, zachodnie, z pamięci o antyżydowskiej wrogości i wyparcia tego, że pełniła ona kluczową rolę w kształtowaniu się chrześcijańskiej i świeckiej europejskiej tożsamości¹⁹. W ujęciu Finkelkrauta zarówno Izrael jako państwo, jak i judaizm jako religia są twórcami Zachodu. W konsekwencji konflikt palestyński staje się polem walki toczony między Wschodem i Zachodem. Zapomnieniu ulega tutaj fakt, że pomimo swojego „zachodniego” charakteru Izrael powstał przede wszystkim po to, aby dać Żydom schronienie przed **zachodnim** antysemityzmem (por. Stam i Shohat 2012, 163, 166–167). Sformułowana przez Finkelkrauta apologia pewnej idei Europy i Zachodu stanowi kolejne dyskursywne potwierdzenie asymilacji żydowskości do tego, co europejskie i zachodnie. Jednocześnie prowokuje ona niepokojące pytania o etyczny potencjał żydowskiego doświadczenia Holocaustu, a zwłaszcza o jego krytyczne oraz transformacyjne implikacje, które w narracji autora zostają zbagatelizowane (czego wyrazem wydaje się jego krytyka „antyrasistowskiej przesady”).

Dekolonizacja zwesternizowanej żydowskości. Demontaż ram konfliktu

To, w jaki sposób Alain Finkelkraut podejmuje kwestię antagonizmu żydowsko-muzułmańskiego i związanego z nim muzulmańskiego/arabskiego antysemityzmu, jest silnie związane nie tylko z polityczną rzeczywistością konfliktu palestyńskiego, ale także z określoną wizją Europy. Z mojego punktu widzenia szczególnie znaczące są trzy powiązane ze sobą

¹⁹ W polskim wariantcie wiązanie antysemityzmu z muzulmanami ma na celu zmarginalizowanie kwestii antyżydowskich uprzedzeń znanych z historii Polski i służy negowaniu udziału Polaków w zbrodniach przeciwko Żydom. Zob. rozmowę Filipa Memchesa z Eli Zolkosem z Jewish Defence League Poland (Memches 2017).

elementy tej wizji. Po pierwsze fakt, że wpisuje ona europejskość w ramę pojęciową ufundowaną na silnych binarnych opozycjach dotyczących tego, co zachodnie i co wschodnie, cywilizowane i barbarzyńskie, nowoczesne i niezmodernizowane, demokratyczne i plemienne. Po drugie fakt, że żydowskość jest w tej wizji ujęta jako niekwestionowany składnik europejskości, jako jedno ze źródeł jej tożsamości, którą określa tradycja judeochrześcijańska²⁰. Po trzecie fakt, że rewersem europejskości jest tu to, co muzułmańskie²¹. Kluczowy w tej wizji jest fakt, że nie tylko określa ona stosunek Europy do Żydów i muzułmanów, ale także *implicite* warunkuje relację między tym, co żydowskie, i tym, co muzułmańskie.

Ostatnie dekady niewątpliwie są czasem, w którym coraz mocniej zaznaczają się symboliczno-tożsamościowe zbliżenia oraz przeciwstawienia leżące u podstaw opisanej wyżej wizji. Ilustracją tego mogą być dwa paralelne procesy. Jeden z nich wiąże się z postępującym przepracowywaniem antysemitycznej przeszłości Europy, a także z gwałtownym rozwojem badań nad Holocaustem. Do niedawna kontekstem dla tego procesu było pogłębianie integracji europejskiej, włączanie nowych członków do UE oraz poszukiwanie nowych narracji stabilizujących kruchą europejską jedność. Zmiany te łączyły się z wyciszaniem motywów antysemitycznych w dyskursach europejskich partii prawicowych²², które swój ksenofobiczny impet zaczęły kierować przeciwko imigranckim mniejszościom, głównie muzułmańskim²³. Drugi proces z kolei wiąże się z rozkwitem dyskursów o „konflikcie cywilizacji” – zachodniej i islamskiej. Prowadzi to do coraz silniejszego koncentrowania się na „muzułmańskości” jako znaku „cywilizacyjnej” obcości rozmaitych grup mniejszościowych w Europie, które wcześniej identyfikowane były (i same się identyfikowały) raczej poprzez ich różnorodne przynależności etniczne lub narodowe, a nie religijne. Częścią tego procesu jest kompleks działań politycznych,

²⁰ Warto podkreślić stosunkowo niedługą historię takiego rozumienia europejskości - jak zauważa Sander L. Gilman pojęcie "tradycji judeochrześcijańskiej" zaczyna funkcjonować po Drugiej Wojnie Światowej, "po tym, jak Holocaust uczynił je pojęciem akceptowalnym" (Gilman 2006, 5-6).

²¹ Tak zdefiniowany binaryzm Europa-islam oznacza, że jako obce i zewnętrzne wobec Europy przedstawiane są także te grupy muzułmanów, które są jej rdzennymi mieszkańcami – jak np. muzułmanie bałkańscy czy polscy Tatarzy.

²² Jak pokazuje Matti Bunzl, zauważalne wyciszenie wątków antysemitycznych w dyskursach prawicowych partii politycznych funkcjonujących w polityce parlamentarnej krajów takich jak Austria, Francja czy Wielka Brytania nastąpiło dopiero w latach dziewięćdziesiątych. Dotyczyło to zarówno Partii Wolności Jörga Heidera, jak i Frontu Narodowego Jean-Marie Le Pena, a także brytyjskiej partii konserwatywnej. W przypadku Partii Wolności kontekstem tej zmiany było wejście Austrii do Unii Europejskiej. Partia ta uznała wtedy oficjalnie współudział Austrii w zbrodniach nazistowskich, zgodziła się na odszkodowania za pracę niewolniczą, podjęła negocjacje ze społecznością żydowską i wyeksponowała osobę ocalałą z Holocaustu w swoich szeregach. W przypadku Frontu Narodowego wyciszenie antysemitycznego słownika wiązało się z rozbudowaniem retoryki antyimigranckiej, towarzyszyło temu także eksponowanie żydowskich działaczy. W przypadku brytyjskich konserwatystów emblematem historycznej zmiany była kariera Michaela Howarda, syna rumuńskiego Żyda na stanowisku szefa partii (2003–2005), która – jak pisze Bunzl – ze względu na tzw. antysemityzm gentelmanów nie byłaby możliwa jeszcze kilka dekad wcześniej (Bunzl 2007, 16–24).

²³ Warto jednak odnotować, iż odśrodkowe, antyunijne tendencje w krajach członkowskich UE, którym towarzyszy odradzanie się idei nacjonalistycznych i ksenofobicznych, wiążą się także w niektórych przypadkach z reaktywaniem dyskursów antysemitycznych.

prawnych i administracyjnych, które prowadzone są pod hasłem „wojny z terroryzmem” i które od lat dziewięćdziesiątych, a zwłaszcza od początków bieżącego stulecia, przyczyniają się do kolektywnego stygmatyzowania osób kojarzonych z islamem. Praktyki te owocują szeroką społeczną akceptacją dla ksenofobicznych, pogardliwych lub zniesławiających wypowiedzi, których przedmiotem jest islam, społeczności muzułmańskie lub osoby kojarzone ze „światem arabskim”. Efektem tych równoległych procesów jest sytuacja, którą można opisać stwierdzeniem, że Żydzi – jako tradycyjni „inni” Europy – stają się w niej coraz mniej „obcy”, muzułmanie natomiast – coraz bardziej (por. Kalmar 2009, 135–144).

Symboliczna asymilacja żydowskości do Europy i jednocześnie coraz głośniejsze wyrażanie niezgody na obecności muzułmanów w Europie wyznacza ramy pewnego dyskursu europejskości, który obecnie wydaje się dominujący (choć zapewne nie jest dyskursem jedynym). W tym kontekście nasuwają się pytania o konceptualne warunki możliwości **jednoczesnego** przeciwdziałania antysemityzmowi i uprzedzeniom antyislamskim, a także o to, jaka idea europejskiej wspólnotowości umożliwiałaby takie połączenie. Jeśli zgodzimy się z przywoływanym na wstępie twierdzeniem Gila Anidjara, że konstruowane w chrześcijańskiej/zsekularyzowanej Europie figury Żyda i muzułmanina stanowiły zawsze element jednego polityczno-kulturowego imaginarium, czy też symbolicznego systemu naczyń połączonych, to będziemy musieli uznać, że rewizja stosunku do muzułmanów musiałaby pociągnąć za sobą rewizję tego, w jaki sposób Europa dokonała symbolicznej integracji Żydów. To natomiast ze zrozumiałych względów wzbudza silny opór, który bezpośrednio wiąże się z omówioną powyżej krytyką „samobiczującej się” Europy, artykułowaną przez Alaina Finkielkrauta. Głoszona przez tego autora apologia „afirmatywnej Europy”, dumnej ze swego dziedzictwa i odrzucającej „przesadne” próby rozliczania się z ciemnych stron własnej historii, jest w istocie przykładem dążenia do zatrzymania procesu symbolicznej transformacji i krytyki, który zaowocował integracją żydowskości do Zachodu. W dalszych swoich konsekwencjach proces ten bowiem prowadzi do europejskiego „samopodważania”, które nie tylko oznacza kwestionowanie pewnych elementów składających się na konstrukt zwany „Europą” (w tym np. kolonialnej przemocy), ale także obnaża szczególną dwoistość pozycji Żydów, usytuowanych pomiędzy Europą i tym, co nią nie jest, a dokładniej – pomiędzy „Europą” i „Wschodem” (por. Kalmar i Penslar 2004). Jest to dwoistość, którą dyskurs Finkielkrauta i jego zwolenników stara się ukryć i unieważnić. Ale to właśnie ona staje się szczególnym źródłem inspiracji dla autorów, których celem jest odnalezienie intelektualnego i politycznego gruntu dla pojednania izraelsko-palestyńskiego, żydowsko-arabskiego czy żydowsko-muzułmańskiego. W moim przekonaniu eksplorowanie tej dwoistości może być także gruntem do poszukiwania nieislamofobicznej koncepcji tego, co europejskie.

Autorzy, których mam tu na myśli, reprezentują nurt intelektualny określany mianem postsyjonizmu (zob. Silberstein 2008). Charakterystyczną cechą tego nurtu jest to, że próbuje

on łączyć tematy, które w izraelskim dyskursie pozostają oddzielone, a mianowicie – dyskusję dotyczącą żydowskiej tożsamości i historii oraz kwestię konfliktu palestyńskiego. Jednym z reprezentantów postsyjonizmu jest wspomniany już izraelski historyk Amnon Raz-Krakotzkin, który będąc zadeklarowanym krytykiem polityczno-filozoficznego projektu leżącego u podstaw syjonizmu, swoje stanowisko uzasadnia wiernością najważniejszym idealom żydowskiej tradycji²⁴. Według niego tradycja ta wymaga spojrzenia na syjonizm także z perspektywy jego ofiar, a więc Palestyńczyków. Sięgając do pisarstwa Waltera Benjamina, Hannah Arendt czy wczesnego Gershoma Scholema, autor podkreśla rolę antykolonialnej krytyki w myśli żydowskiej oraz akcentowany w niej etyczny ideał solidarności z uciskanymi. Jego celem jest przezwyciężenie historycznie wytworzonego antagonizmu, który przeciwstawił sobie Żydów i Palestyńczyków, stwarzając pozór nieprzekraczalnej różnicy oraz zesencjalizowanej, niemal metafizycznie ugruntowanej wrogości między nimi. Chodzi mu zatem o znalezienie „alternatywnej definicji żydowskiej egzystencji narodowej w Palestynie, [...] którą można by nazwać dekolonizacją syjonizmu” (Raz-Krakotzkin 2011, 96).

Nieprzypadkowo zatem Raz-Krakotzkin podejmuje próbę zdekolonizowania czegoś, co nazywa żydowskim mitem teologiczno-politycznym, który według niego na gruncie dyskursów syjonistycznych poddany został swoistej pojęciowej chrystianizacji i „uzachodnieniu”. Poszukując bazy dla owej dekolonizacji, autor sięga do historii nieeuropejskich Żydów (Żydów mizrahijskich) i ich doświadczeń, których źródłem było utworzenie Izraela jako nowoczesnego „państwa zachodniego na Wschodzie” i związana z tym procesem radykalna polaryzacja figury Żyda i Araba, żyda i muzułmanina. W efekcie tej polaryzacji w dyskursywnym polu wyznaczonym przez nowe sensy tych figur i pojęć pojawiła się nieobecna wcześniej sfera wykluczeń i niewidoczności. Jest to sfera wygnania, swoistej diasporyzacji wszelkich tożsamości liminalnych, które na różne sposoby oscylują między żydowskością i arabskością, żydowskością i muzułmańskością. To właśnie w tej sferze znaleźli się interesujący Raz-Krakotzkina Żydzi mizrahijscy, dla których było to równoznaczne z doświadczeniem zarówno symbolicznej, jak i realnej bezdomności.

Szczególnie poruszające świadectwo takiej bezdomności daje Ella Habiba Shohat, z osobistej perspektywy tematyzująca doświadczenie żydów mizrahijskich (Shohat 2002). W swoim tekście „Refleksje na temat utraty włosów i pamięci” Shohat sięga do historii własnej rodziny, irackich żydów z Bagdadu, która, podobnie jak setki tysięcy żydów zamieszkujących kraje arabskie, po pierwszej wojnie arabsko-izraelskiej w latach 1948–1949 zmuszona została do opuszczenia Iraku i emigracji do nowo utworzonego państwa Izrael. Uciekając przed falą

²⁴ Warto jednak odnotować, że takie podejście bywa krytykowane przez innych myślicieli związanych z tradycją żydowską, np. przez Judith Butler. Według tej autorki „nawet krytyka syjonizmu, przeprowadzana z pozycji żydowskich, jedynie umacnia żydowską hegemonię w sferze myślenia o tym regionie [Palestynie], stając się wbrew samej sobie częścią czegoś, co moglibyśmy określić mianem efektu syjonistycznego” (Butler 2014, 12).

antysemityzmu, rodzącego się w krajach arabskich w wyniku ustanowienia państwa Izrael i rozwoju arabskich idei narodowych, Żydzi ci spotkali się w swojej nowej „ojczyźnie” z różnego rodzaju dyskryminacją, której Shohat nie waha się nazwać rasizmem (Shohat 2002, 203). Jak pisze,

Żydzi z Iraku, Egiptu i Jemenu po powstaniu Izraela padli ofiarą dwóch krwawych nacjonalizmów: arabskiego i żydowskiego. [...] Chociaż Żydzi-Arabowie byli kulturowo, rasowo i językowo bliżsi muzułmanom-Arabom niż Żydom z Europy, którzy zbudowali państwo Izrael, ich tożsamość była na cenzurowanym ze strony obydwu idei narodowych (Shohat 2002, 207).

Z jednej strony bowiem w krajach arabskich, w których zamieszkiwali od tysiąca lat, zaczęli być traktowani jako „zdrajcy” i na mocy dekretów państwowych zostali pozbawieni praw oraz majątku, z drugiej – w samym Izraelu, nowoczesnym państwie zachodnim, byli traktowani jako niżsi rasowo reprezentanci zacofanego „orientu”²⁵ i często postrzegano ich jako „czarnych”. Sytuacja ta, w połączeniu z ramą pojęciową, która jako nieodwołalnie rozłączne określiła to, co żydowskie, i to, co muzułmańskie/arabskie, sprawiła, że hybrydyczna tożsamość Żydów mizrahijskich jednocześnie została ujawniona i zdelegitymizowana. Z perspektywy zachodniej stała się bowiem rodzajem „myślnikowej” tożsamości „złożonej”, która mogła już tylko wywoływać „ontologiczne zmieszanie” oraz automatyczny gest redukcji i unieważnienia składnika „orientalnego” (Shohat 2002, 202).

Figura Żyda mizrahijskiego okazuje się w ujęciu Raz-Krakotzkiina kluczową kategorią krytyczną. Ujawniając sprzeczności projektu syjonistycznego, figura ta ma stać się podstawą do jego przemyślenia i redefinicji, punktem wyjścia do krytyki jego orientalistycznego, asymilacyjnego i kolonialnego charakteru, a także – europejskiej/zachodniej wizji historii i odkupienia, reproduktowanej w dyskursach syjonistycznych. Autor postuluje, aby myślnikowa tożsamość Żydów mizrahijskich, a więc Żydów-Arabów, posłużyła jako inspiracja do pisania żydowskiej historii jako historii krytycznej, czegoś w rodzaju **przeciw-historii**, która pozwoliłaby wyjść poza perspektywę zwycięzców i kolonizatorów i która powróciłaby do etycznych źródeł tkwiących w historycznym doświadczeniu żydowskiej bezdomności i skolonizowania. Jak podkreśla,

²⁵Żydowskość Mizrahijczyków postrzegana jest w tym sensie jako swoisty anachronizm, żywa skamienielina, która z powodu arabskiego komponentu ich tożsamości nie miała szansy na unowocześnienie się. W tym kontekście Raz-Krakotzkin stwierdza, że Mizrahijczycy traktowani są przez syjonistów tak, jak Żydzi traktowani byli przez chrześcijan: jako nieświadomi depozytariusze antycznej tradycji religijnej, niezdolni do uświadomienia sobie jej treści, pozostający „poza historią”. Autor zauważa jednak, że inaczej niż Żydzi w Europie, Mizrahijczycy nie mieli w Izraelu autonomicznej przestrzeni do praktykowania swojej kultury i religijności (Raz-Krakotzkin 2005, 172).

Mizrachijczyk ucieleśnia zarówno Żyda, jak i Araba. Mizrachijskie podejście do historii jest więc przeciw-historią, która podważa samą koncepcję różnicy między Europą i Wschodem, Żydem i Arabem. Żydowska historia Europy musi być dziś odczytywana z mizrachijskiej perspektywy (Raz-Krakotzkin 2005, 180).

Dla mojej analizy najważniejsze jest jednak to, że taka „prawdziwie żydowska” historia nie tylko ma stwarzać nowe pole do dyskusji o konflikcie izraelsko-palestyńskim, ale także stanowić istotną inspirację do przemyślenia historii europejskiej. Raz-Krakotzkin wprost mówi, że „historia mizrachijska jest ponownym odczytaniem historii Europy w ogóle” (Raz-Krakotzkin 2005, 180)²⁶.

Podsumowanie

Znaczenie propozycji Raz-Krakotzkina nie ogranicza się do wewnętrznych izraelskich czy żydowskich dyskusji dotyczących historii Żydów i ich grupowej tożsamości. Propozycja ta ma bowiem fundamentalne konsekwencje dla analizy antysemityzmu i islamofobii, a także – dla rozumienia mechanizmu negatywnego sprzężenia zwrotnego między nimi, który starałam się przedstawić na przykładzie stanowiska Alaina Finkielkrauta. Z mojej perspektywy jej główna wartość polega na tym, że jest ona próbą sproblematyzowania całej konfiguracji znaczeń, które łączą i określają figury Żyda i Araba, żyda i muzułmanina oraz fundującą je (hegemoniczną) wizję tego, co europejskie. W tym sensie pozwala ona zakwestionować same **warunki możliwości** analizowanego przeze mnie niefortunnego sprzężenia między antysemityzmem i islamofobią. Z tego też powodu można ją traktować jako konceptualny punkt wyjścia do poszukiwań intelektualnej strategii, która dawałaby możliwość **jednoczesnego** przeciwstawiania się antyżydowskiej **oraz** antyarabskiej i antymuzułmańskiej ksenofobii i rasizmowi.

Jak starałam się pokazać, znalezienie takiej strategii nie jest możliwe bez zdekonstruowanie ram pojęciowych, które Żydów i Arabów, żydów i muzułmanów sytuują w relacji nie tylko politycznego, ale także quasi-metafizycznego konfliktu „cywilizacyjnego”. W tym kontekście niezbędne okazuje się przemyślenie tej wizji europejskiej historii i tożsamości, która ów konflikt zapoczątkowała i usankcjonowała. Pomimo pewnych

²⁶ „Rewizjonistyczny” charakter propozycji Raz-Krakotzkina, a także fakt, że dekonstruuje ona symboliczne przeciwstawienie Żyda i Araba, wydaje się otwierać przestrzeń do intelektualnej współpracy i wymiany z tymi myślicielami, którzy kwestionują orientalistyczne i kolonialne sposoby myślenia z pozycji arabskich, zarówno muzułmańskich, jak i świeckich. Do takiej współpracy zachęcał zresztą tych myślicieli Edward Said, który w pracy izraelskich Nowych Historyków oraz postsyjonistów w rodzaju Raz-Krakotzkina dostrzegał pewną wartość dla Palestyńczyków (Said 1998). Jak jednak pokazuje Mustafa Kabha, współpraca ta napotyka ogromne trudności nie tylko z powodu braku wypracowanych kanałów komunikacji między intelektualistami izraelskimi i arabskimi, ale przede wszystkim ze względu na dzielącą ich hierarchię władzy (Kabha 2007).

modyfikacji, jakie zachodziły w niej od połowy dwudziestego wieku, jest to zasadniczo ta sama wizja, która zasila współczesną antymuzułmańską ksenofobię. Jak pokazuje konfrontacja stanowisk Alaina Finkielkrauta i Amnona Raz-Krakotzki, to właśnie ponowne sięgnięcie do doświadczenia żydowskiego, a także głębsze przemyślenie **zarówno** mechanizmów europejskiego antysemityzmu, **jak i** dwudziestowiecznych, europejskich sposobów jego delegitymizacji może być punktem wyjścia do redefinicji tej wizji. A jednocześnie – do eliminacji ważnego źródła zachodniej islamofobii.

Wykaz literatury

- Anidjar, Gil. 2003. *The Jew, the Arab: A History of the Enemy*. Stanford University Press.
- Anidjar, Gil. 2008. *Semites. Race, Religion, Literature*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bar-Tal, Daniel i Yona Teichman. 2005. *Stereotypes and Prejudice in Conflict: Representations of Arabs in Israeli Jewish Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Nowoczesność i Zagłada*. Tłum. Tomasz Kunz. Warszawa: Fundacja Kulturalna Masada.
- Bobako, Monika. 2017a. „The Palestinian Knot: The »New Anti-Semitism«, Islamophobia and the Question of Postcolonial Europe”. *Theory, Culture & Society* May 12. 2017 <https://doi.org/10.1177/0263276417708859>
- Bobako, Monika. 2017b. *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej*, Kraków: Universitas.
- Brenner, Emmanuel. 2002. *Les Territoires perdus de la Re'publique*. Paris: Mille et une nuits 99.
- Bunzl, Matti. 2007. *Anti-Semitism and Islamophobia. Hatreds Old and New in Europe*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Butler, Judith. 2014. *Na rozdrożu. Żydowskość i krytyka syjonizmu*. Tłum. Michał Filipczuk. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Chesler, Phyllis. 2003. *The New Anti-Semitism: The Current Crisis and What We Must Do About It*. San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Cotler, Irwin. 2002. *New Anti-Jewishness*. Jerusalem: Jewish People Policy Planning Institute.
- Dershowitz, Alan. 2003. *The Case for Israel*. Sussex: John Wiley & Sons.
- Fein, Helen. 1984. *Accounting for Genocide: National Responses and Jewish Victimization during the Holocaust*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Finkelkraut, Alain. 2005. *W imię Innego. Antysemicka twarz lewicy*. Warszawa: Sic!
- Finkelkraut, Alain. 2015. „Wpuszczanie uchodźców to poświęcenie Żydów”. *Rzeczpospolita*. <http://www.rp.pl/Uchodzcy/311179860-Wpuszczanie-uchodzcow-to-poswiecenie-Zydow.html#ap-1> (dostęp: 24 kwietnia 2017).
- Foxman, Abraham. 2003. *Never Again?: The New Threat of Anti-Semitism*. San Francisco, CA: Harper.
- Foxman, Abraham. 2006. *New Excuses, Old Hatred: Worldwide Anti-Semitism In Wake Of 9/11*. http://archive.adl.org/anti_semitism/speech.html#.VIY0XOIgtM4 (dostęp: 08.12.2014).
- FRA. 2009. *Anti-Semitism Summary Overview of the Situation in the European Union 2001–2008* February 2009. <http://fra.europa.eu/en/publication/2011/antisemitism-summary-overview-situation-european-union-2001-2008-updated-version> (dostęp: 20 kwietnia 2017).
- Gebert, Konstanty. 2005. „Żaloszny koniec marzeń”. W Alain Finkelkraut. *W imię Innego: antysemicka twarz lewicy*. Warszawa: Sic! 7–45.
- Gilman, Sander L. 2006. *Multiculturalism and the Jews*. London: Taylor & Francis.

- Grabski, August. 2011. *Rebels Against Zion: Studies on the Jewish Left Anti-Zionism*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma.
- Hamas Covenant. 1988. http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (dostęp: 09.11.2014).
- Hamas Charter. 2017. <http://www.middleeasteye.net/news/hamas-charter-1637794876> (dostęp: 15.04.2018).
- Hirsch-Hoefler, Sivan i Eran Halperin. 2005. „Through the squalls of hate: Arab-phobic attitudes among extreme right and moderate right in Israel”. *Palestine-Israel Journal of Politics, Economics, and Culture* 12(2–3): 53.
- Imielski, Roman. 2015. „Premier Izraela: Hitler nie planował Holocaustu. Namówił go wielki mufti Jerozolimy”. *Wyborcza.pl* 21 października. <http://wyborcza.pl/1,75248,19056840,benjamin-netanjahu-hitler-nie-planowal-holokaustu-namowil.html> (dostęp: 20.01.2016).
- Kabha, Mustafa. 2007. „A Palestinian Look at the New Historians and Post-Zionism in Israel”. W *Making Israel*. Red. Benny Morris. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Kalmar, Ivan D. 2009. „Anti-Semitism and Islamophobia: The Formation of a Secret”. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 7(2): 135.
- Kalmar, Ivan D. i Derek J. Penslar. 2005. *Orientalism and the Jews*. Lebanon, NH: University Press of New England.
- Klug, Brian. 2003. „The Collective Jew: Israel and the New Antisemitism”. *Patterns of Prejudice* 37(2): 117–138.
- Krämer, Gudrun. 2006. „Anti-Semitism in the Muslim world: A Critical Review”. *Die Welt des Islams* 46(3): 243–276.
- Kushner, Tony i Alisa Solomon. 2003. *Wrestling with Zion: Progressive Jewish-American Responses to the Israeli-Palestinian Conflict*. New York: Grove Press.
- Levene, Mark. 1992. „The Balfour Declaration: A Case of Mistaken Identity”. *The English Historical Review* 107(422): 54–77.
- Lévinas, Emmanuel. 1991. *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*. Gdynia: Atext.
- Lévinas, Emmanuel i Sean Hand. 1989. *The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lewis, Bernard. 1984. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Memches, Filip. 2017. rozmowa z Eli Zolkosem. „Gross niszczy przyjaźń między Żydami a Polakami”. <https://www.tvp.info/33220059/eli-zolkos-gross-niszczy-przyjazn-miedzy-zydami-a-polakami> (dostęp: 24.07.2017).
- Peace, Timothy. 2009. „Un antisémitisme nouveau? The debate about a »new antisemitism« in France”. *Patterns of Prejudice* 43(2): 103–121.
- Poliakov, Léon. 2008. *Historia antysemityzmu. Epoka wiary*. Tłum. Agnieszka Rasińska-Bóbr, Oskar Hedemann. Kraków: Universitas.
- Rabkin, Yakov M. 2006. *A Threat from Within: A Century of Jewish Opposition to Zionism*. London: Zed Books.

- Raz-Krakotzkin, Amnon. 2002. „A National Colonial Theology: Religion, Orientalism, and Construction of the Secular in Zionist Discourse”. W *Ethnicität, Moderne und Enttraditionalisierung*. Red. Moshe Zuckermann. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. 2005. „The Zionist Return to the West and the Mizrahi Jewish perspective”. W *Orientalism and the Jews*. Red. Ivan Davidson Kalmar i Derek Jonathan Penslar. Lebanon, NH: University Press of New England: 162–181.
- Raz-Krakotzkin, Amnon. 2011. „Exile and Binationalism: From Gershom Scholem and Hannah Arendt to Edward Said and Mahmoud Darwish”. Carl Heinrich Becker Lecture of the Fritz Thyssen Stiftung 2011. Ze wstępem Wolfa Lepeniesa. Berlin: Wissenschaftskolleg zu Berlin.
- Sacks, Jonathan. 2002. „The Hatred That Won't Die”. *The Guardian*. 28 February. <https://www.theguardian.com/world/2002/feb/28/comment> (dostęp: 20 kwietnia 2017).
- Saghiyeh, Hazem i Saleh Bashir. 1998. „Universalizing the Holocaust. How Arabs and Palestinians Relate to the Holocaust and How the Jews Relate to the Palestinian Victim”. *The Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture*. Vol. 5, nos. 3&4.
- Said, Edward. 1998. „New History, Old Ideas”. *Al-Abram Weekly* 378: 21–27.
- Segev, Tom. 2001. *One Palestine, Complete: Jews and Arabs under the British Mandate*. London: Macmillan.
- Shohat, Ella Habiba. 2002. „Refleksje na temat utraty włosów i pamięci”. *Lewa Noga* 14.
- Silberstein, Laurence J. 2008. *Postzionism: A Reader*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Stam, Robert i Ella Shohat. 2012. *Race in Translation: Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*. New York: NYU Press.
- Taguieff, Pierre-André. 2008. *Judéophobie des modernes: des lumières au jihad mondial*. Paris: Odile Jacob.
- Traverso, Enzo. 2014. *Historia jako pole bitwy. Interpretacja przemocy w XX wieku*. Tłum. Światosław Florian Nowicki. Warszawa: Instytut Wydawniczy Książka i Prasa.
- Zertal, Idith. 2010. *Naród i śmierć. Zagłada w dyskursie i polityce Izraela*. Tłum. Jan Maria Kłoczowski. Kraków: Universitas.
- <http://www.rp.pl/artykul/585944,725318-Organizacja-antyrasistowska-czeka-na-reakcje-Legii.html> (dostęp: 09.01.2012).
- <http://www.jewish.org.pl/index.php/pl/antysemityzm-mainmenu-72/4452-qdihad-legiaq.html> (dostęp: 09.01.2012).
- http://legionisci.com/news/44847_Oswiadczenie_SKLW_w_sprawie_Jihad_Legia.html (dostęp: 09.01.2012).

Monika Bobako - jest doktorem filozofii, autorką książek *Islamofobia jako technologia władzy. Studium z antropologii politycznej* (Universitas 2017) oraz *Demokracja wobec różnicy. Multikulturalizm i feminizm w perspektywie polityki uznania* (Wydawnictwo Poznańskie 2010), a także redaktorką tomu *Teologie emancypacyjne* (Praktyka Teoretyczna 2013). Studiowała filozofię na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz gender studies na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim w Budapeszcie. Interesuje się kwestiami rasy i rasizmu, w tym islamofobii i antysemityzmu, oraz problemami świata postkolonialnego, szczególnie społeczeństw muzułmańskich. Zajmuje się także problematyką feministyczną, zwłaszcza w kontekście teorii politycznej i filozofii religii. Pracuje w Pracowni Pytań Granicznych UAM w Poznaniu, gdzie od dziesięciu lat organizuje otwarte cykle wykładowe poświęcone aktualnym problemom społecznym. Od 2012 roku współpracuje z uniwersytetem w Algierii, gdzie regularnie prowadzi wykłady i seminaria dla studentek i studentów doktorskich studiów genderowych.

DANE ADRESOWE:

Pracownia Pytań Granicznych UAM

ul. Fredry 10

60-701 Poznań

EMAIL: bomonako@amu.edu.pl

FINANSOWANIE: Tekst powstał w ramach projektu badawczego, który został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/03/B/HS1/01693.

CYTOWANIE: Bobako, Monika. 2017. „Węzeł palestyński. »Nowy antysemityzm«, islamofobia i pytanie o nie-islamofobiczną Europę”. *Praktyka Teoretyczna* 4(26): 186–211

DOI: 10.14746/prt.2017.4.7

AUTHOR: Monika Bobako

TITLE: Palestinian Knot. The “New Anti-Semitism”, Islamophobia and the Question of Non-islamophobic Europe

ABSTRACT: Throughout twentieth-century European history Jews and Arabs, as well as Jews and Muslims, have been presented as engaged in a “civilizational” conflict that is not only political but also quasi-metaphysical. This article examines the impact of the conflict on attitudes to anti-Semitism and Islamophobia, and considers the Islamophobic implications of the “new anti-Semitic” discourse, focussing in particular on a variant of this discourse

developed by Alain Finkielkraut. The text argues that both the struggle against anti-Semitism and Islamophobia as well as the struggle against the mechanism that, in certain circumstances, creates a kind of negative feedback loop between them, requires not only opposing anti-Jewish and anti-Muslim prejudices, but also a broad critical reconsideration of the concepts of Europeanness that lie at their foundation. The author suggests that a good starting point for this reconsideration might be a postcolonial reading of the Jewish intellectual tradition as exemplified in the works of Amnon Raz-Krakotzkin and that focuses on the figure of the Mizrahi Jew.

KEYWORDS: Islamophobia, 'new anti-Semitism', Alain Finkielkraut, Palestinian conflict, Mizrahi Jews, post-Zionism, Amnon Raz-Krakotzkin