

---

**KAKO POBEDITI  
NEPRIJATELJA  
U KUĆI: HOLOKAUST  
KAO TEMA  
U OBRAZOVANJU  
I ARAPSKO-IZRAELSKI  
SUKOB**

---

ILAN GUR-ZEEV

*S engleskog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen*

U ovom radu baviću se korenima antijevrejskog obrazovanja kakvo forsira cionizam i potrudicu se da objasnim zašto pokušaj da se ljudi u Izraelu obrazovanjem senzibilizuju za patnju drugih nije imao uspeha. Time što "Jevrejina" shvata kao istinsku žrtvu ljudske istorije i što instrumentalizuje sećanje na holokaust, stavljajući ga u službu izraelskog etnocentrizma, ovaj vid obrazovanja sukobljava se s glavnim motivima jevrejske tradicije i vodi do nasilja nad Palestincem kao Drugim i do njegovog ugnjetavanja. Ovo dvostruko nasilje, nasilje prema autentičnom judaizmu i prema Palestincu kao Drugom, može se prevazići samo ako se preispita transcendentna dimenzija neophodna za istinsko radikalno obrazovanje.

Sadašnja dijalektika znanja i moći u odnosu između Izraelaca i Arapa zahteva obrazovanje koje će svoje štitićenike osposobiti za sukob dveju različitih nacionalnih kultura. Generalno i formalno gledano, izraelsko obrazovanje upravo je takvo: ono svakodnevno insistira na nacionalnoj i kulturnoj retorici i na njihovim nastavnim institucijama i programima. Izraelsko obrazovanje želi da proizvede dovoljno potencijala za agresiju pomoću kog bi se reprodukovali nacionalni pojavni oblici ove borbe. Za sadašnji zajednički život Arapa i Izraelaca potrebno je obrazovanje koje će reprezentovati potencijal za agresiju svojstven ovim dvama kolektivama, izraelskom i palestinskom, održati ga i razviti. U obe ove zajednice instrumentalizacija sećanja na holokaust od presudnog je značaja za njihovo postojanje i pozitivnu autopercepciju. U tom kontekstu ću i analizirati način na koji se izraelski sistem obrazovanja bavi holokaustom.

Od završetka Drugog svetskog rata naovamo, historiografi cionističke orijentacije brižljivo

su prikupljali znanje o holokaustu i instrumentalizovali ga kako bi stvorili efikasno cionističko moralno obrazovanje (Zuckermann 1993:309). Hegemonijska verzija sećanja na holokaust i širenje takve verzije imali su ključnu važnost prilikom stvaranja kolektivne svesti Izraelaca. Određivanjem legitimnih kriterijuma za tumačenje kolektivnog pamćenja stvorena su i sredstva za kontrolu nad njim, i ona su postala glavni element u procesu formiranja jedne nacije od raznorodnih kolektiva s različitim istorijama, interesima i ciljevima. Kontrolom nad istorijskim pamćenjem, njegovim produkovanjem, tumačenjem i širenjem, trebalo je stvoriti “novog Jevrejina”. Kolektivni identitet i nasilnu etnocentričnost takvog novog Jevrejina trebalo je sačuvati uniformisanjem sećanja na holokaust, koje će se potom koristiti u projektu formiranja nacije. U takvom okviru, Aušvic je za Jevreje postao imanentan i obligatoran izraz kulturne i socijalne alternative cionizmu, moguća posledica onog što se dešava ako se ne odazovu pozivu da se uključe u borbu za stvaranje nezavisne jevrejske države u Izraelu (Diner 1986:21).

Sećanje na holokaust, razvijeno kao moralno opravdanje cionističke politike (Beit-Hallahmi 1993:181), počivalo je na instrumentalizovanom tumačenju biblijskog pojma sećanja, *zachor*. Na ovom biblijskom idealu insistirali su tvorci izraelskog sistema javnog obrazovanja, poput profesora Bena Ziona Dinura, najuticajnijeg ministra za obrazovanje kog je Izrael imao (Dinur 1958).

Reč *zachor* javlja se u Bibliji tačno osam puta, i ima tri različita značenja. U prvom značenju, *zachor* se vezuje za proročanstvo. U drugom značenju, *zachor* je vezan za šabat kao “ono drugo”, kao nešto sasvim odvojeno od dnevnih poslova, briga i potreba, kao prostor u kom istine sekularne stvarnosti gube svoje važenje, a transcendentne mogućnosti čovečanstva počinju da se javljaju. Treće značenje reči *zachor* je vojno, i odnosi se ili na rat protiv faraona ili na rat protiv Amalika. Na ovom mestu misli se na ratove koje Bog vodi: reči “Opominji se šta ti je učinio Amalik” (5 Moj. 25, 17) podsećaju na božju naredbu jevrejskom narodu da uđe u obećanu zemlju i da neprijatelja (muškarce, žene, decu, pa čak i životinje) satre, bez obzira na sve sekularne argumente ekonomske ili vojne prirode ili na druge zemaljske interese. Ovu konotaciju reči *zachor*, sećanje na božju zapovest, izraelski sistem javnog obrazovanja prisvojio je i pretvorio u osnovni element kolektivnog identiteta. To je, zapravo, bila velika misija izraelskog sistema obrazovanja.

Legitimisanje agresije prema drugom putem identifikovanja sa snagom i značajem biblijskih zapovesti, putem njihovog prisvajanja, ima mnogo javnih oblika: ono se internalizovalo kao negiranje dijaspore, ono predstavlja bitnu dimenziju mita o *halutzu*, pioniru, i odigralo je važnu ulogu u stvaranju ideje *sabre* i mita o izraelskom vojniku. *Zachor* kao sećanje, a naročito sećanje na holokaust, spojen

je s onim biblijskim “opominji se šta ti je učinio Amalik”. Tako se sećanje na nemački nacionalsocijalizam pretvorio u predstavu o Jevrejinu kao “većitoj žrtvi”. U kontekstu izraelskog hegemonijskog obrazovanja ovakva predstava implicira da je svaki Drugi, ili *goy*, istorijsko otelotvorenje Amalika (Schvartz 1993:30). Pod određenim uslovima, u kriznim vremenima ili u društvenim grupama koje ubrzano gube tlo pod nogama, lako se može desiti da se ova predstava veže i za konkretnu osobu ili kolektiv; drugim rečima, sudbina biblijskog Amalika može se protumačiti kao sudbina koja s pravom treba da zadesi i savremenog, pa čak i nekog budućeg Amalika. Neki ekstremni desničari, rabin Kahane, na primer, neometano su mogli da zagovaraju takve ideje. Međutim, čak ni ovi judeo-nacisti nisu eksplicitno pominjali fizičko istrebljenje onih koje izraelski sistem obrazovanja smatra savremenim Amalikom (naime, Palestinaca), već su se pre zalagali za to da se oni liše građanskih i političkih prava i prava na imovinu, te da im se dâ status stranca, *ger*. Ovakve su ideje i dalje veoma popularne u Izraelu. Ispitivanje sprovedeno među izraelskim nastavnicima pokazuje da oni ne priznaju osnovne demokratske i humanističke principe, da ih osporavaju i protive im se (Auron et al. 1996), a to je neposredna posledica cionističkog obrazovanja, naročito ortodoksnog verskog obrazovanja u Izraelu.

145 Cionistički orijentisan sistem obrazovanja uspeo je da stvori apriorno moralno saznanje da država Izrael jeste i da treba da bude država Jevreja a ne država svojih građana, Jevreja koliko i nejevreja. U toj konkretnoj tački Ben Zion Dinur, koji je i osmislio hegemonijsku obrazovnu ideologiju izraelskog društva, uopšte nije bio ekstremista ili egzotični ideolog – naprotiv, on je bio predstavnik cionističkog *mainstreama*: on je istorijskom neprijatelju Izraela eksplicitno dao biblijsku konotaciju Amalika, a posle holokausta u Izraelu nije postojala sumnja u to da “težnja da se Jevreji unište nije počela s Hitlerom... Ona je u Hitleru imala svog glasnika i svog izvršitelja, ali on ne predstavlja njen kraj. Amalik je simbol za Hitlera, a njegov se paradigmatički karakter ogleda u želji da se eliminišu oni koji zaostaju, koji su umorni i iznureni” (Dinur 1958:148). Dinur snosi velik deo odgovornosti za najvažnije ideje i mitove izraelskog sistema obrazovanja, i značajno je doprineo tome da nacija usvoji parove pojmova, slogane koje treba pamtit i (“holokaust i hrabrost”) ili slaviti (“od dijaspore do spasenja”). U okviru takvog projekta, Dinur je sekularno jevrejsko obrazovanje utemeljio na apriornom znanju da se Amalika “treba opominjati kao ‘potencijala koji se provlači kroz generacije’”, te da taj “stravični potencijal nikako ne sme da se zaboravi” (Dinur 1958:153).

Kasnije je instrumentalizovanjem sećanja na holokaust nacistički Amalik izjednačen s arapskim. Tvorci cionističke obrazovne politike iskoristili su ono što sam nazvao militarističkom konotacijom pojma *zachor*, ali čak ni njega nisu

tumačili u skladu s tradicijom. Pogledajmo moderne izraelske praznike i svečane pomene: *zachor*, shvaćen kao pobjedu nad Amalikom, Jevreji tradicionalno ne slave posebnom službom, a ne postoji ni poseban praznik kojim bi se slavila pobjeda nad *mityavenim*, nad onima koji su želeli da se Tora zaboravi i odbaci. Ovo je pozadina zvanične cionističke politike, koja stavlja znak jednakosti između Arapa (bio to Gamal Abdel Naser, Sadam Husein ili Jaser Arafat) i Adolfa Hitlera. Na taj način se u sekularnom izraelskog sistemu javnog obrazovanja povezuju izgnanstvo i sekularno spasenje, dijaspora i Izrael, Hitler i Palestinci, pamćenje i moć. Kao značajan faktor u sistemu obrazovanja, ova jednačina priprema pitomce da savladaju spoljašnje i unutrašnje neprijatelje, ali u isto vreme i na nju samu utiče efikasno nasilno obrazovanje; ona utiče na pojmovni aparat, psihičku strukturu i pamćenje, a preko manipulacija koje se s njom izvode i na stvaranje ličnog i kolektivnog identiteta. Preko ovakvih ideja “slobodna odluka” normiranog cioniste u Izraelu da se žrtvuje za kolektiv i naciju treba da izgleda “prirodna”. To je politički artikulirano u dva važna izraelska zakona: u Zakonu o državnom obrazovanju i Zakonu o sećanju na holokaust, oba donesena 1953. godine.

Od tradicionalne jevrejske ideje spasenja cionistički utopizam nasledio je onaj univerzalistički i antipolitički impuls kojim se jevrejska misao odlikovala tokom čitavog života u dijaspori. U stvari, po osnivanju države Izrael i rasipanju centara ortodoksnog judaizma, ostala je značajna grupa ljudi koji su i dalje verno iščekivali mesiju i odbijali da se uključe u sekularnu istoriju i politiku. Najgori ekstrem ovakve ideologije danas oličavaju *neturey karta*, čuvari grada, ultraortodokсна jevrejska sekta koja ne priznaje državu Izrael i iščekuje mesiju i spasenje (Ravitzky 1996:62). Tradicionalna jevrejska vera ne priznaje sekularnu istoriju, pa ne priznaje ni vlast ni državu, i ona se ne može prilagoditi cionističkom projektu zato što on nužno implicira i vlast: “Pošto jevrejski narod ne zna za protivrečnost koja čini glavni impuls u životu drugih naroda, a to je protivrečnost između nacionalnih karakteristika i svetske istorije, između doma i vere, zemlje i neba, on ne zna ni za rat” (Ravitzky 1996:227). No, iako je cionistička moralna filozofija nasledila tradicionalni jevrejski moral, ona je uvela i alternativnu, idealnu predstavu o subjektu i sasvim drugačiju predstavu o svetu, koja zahteva da se nacija odmah vrati sekularnoj istoriji. Tako su cionisti u stvari negirali jevrejsku tradiciju, koja, opet, negira sekularnu istoriju i odbija da učestvuje u realnoj vlasti; oni su tu tradiciju podrili tako što su ovo negiranje svega sekularnog povezali sa životom u izgnanstvu i načinom mišljenja svojstvenim takvom životu, prema kom su se ionako odnosili s prezirom i smatrali da nije šteta ako je on i propao. Mislioci poput Martina Bubera, Ernsta Zimona i Haja Rota, koji su humanizam i jevrejsku tradiciju pokušavali da spoje u ci-

onizmu, zagovarali su povratak istoriji, ali su istoriju doživljavali kao sveti prostor humanističke intersubjektivnosti u kom se ostvaruju telos univerzalne emancipacije i napredak razuma. Na tome počiva sinteza judaističke ideje spasenja i prosvetiteljskog projekta univerzalne emancipacije. Ovi mislioci su u Izraelu marginalizovani, nalaze se na rubu kulturne relevantnosti, a politički potencijal za ostvarenje njihove obrazovne alternative bio je ionako minimalan. No, oni su makar uspeli da uzdrmaju cionistički establišment, i to u daleko većoj meri nego što bi to njihova obrazovna alternativa mogla da postigne.

147 Pre osnivanja države Izrael, ali i potom, sekularne cionističke obrazovne institucije imale su konceptijski, moralni i politički cilj da stvore “novog Jevrejina”. U okviru stvaranja izraelske nacije ovaj obrazovni projekt predstavljao je, i predstavlja i dalje, jedinstvenu moralnu filozofiju u kojoj nema legitimnog mesta za kritičku diskusiju o određenim temama – na primer, o tome da li neka manjinska intelektualna grupa ima pravo da rekonstruiše i propagira hegemonijsku verziju jedne koherentne predstave o istoriji, ili o ograničenosti nacionalnog diskursa koji predstavlja jednu grupu, ili o pravu da se forsira diskurs koji će privući, formirati i rekonstruisati izraelski kolektiv, ali kao kolektiv potpuno oprečan drugom kolektivu, kojeg takođe konstituiše i pokreće suparnički diskurs, samo s oprečnim zahtevima i predstavama o prostornom idealu zemlje Izrael, o Palestini.

U odgovoru na tradicionalni jevrejski univerzalistički moral, izraelski sistem javnog obrazovanja sve se više koncentrisao na etnocentričnu, antihumanističku, antijevrejsku koncepciju istorije, kako to kaže Isaja Lajbovic. Lajbovic nas podseća na to da je u jevrejskom molitveniku molitva za pomen sastavni deo sećanja “na jevrejske zajednice koje su žrtvovalе sebe u božje ime”. To se, međutim, ne odnosi na one Jevreje koji su se borili, već na one koji su “kao ovce otišli na klanicu”. Sve do Šestodnevnoг rata, zvanično obrazovanje u Izraelu u negativnom je svetlu prikazivalo pasivnost s kojom su milioni Jevreja otišli u smrt tokom holokausta, tumačeći to kao izraz nemoći, mentaliteta tipičnog za život u dijaspori – a od takvog su se pogleda na svet Izraelci, a posebno sekularne *sabre*, emancipovali. Idealni Izraelac nije rab božji kakvog opisuje Isaija (“kao jagnje na zaklanje vođen bi i kao ovca nije-ma pred onijem koji je striže”, Isa 53, 7) i kakvog se opominjemo u kontekstu politike sile, pa time i smrti. Evo kako Lajbovic opisuje varvarizaciju judaizma do koje je doveo izraelski sistem obrazovanja:

Nasilje, divljenje koje se gaji prema junaštvu u borbi, sirovost i prezir prema ljudskim bićima – sve to stoji u međusobnoj vezi. Ipak, treba pomenuti još jedan izraz naše varvarizacije i još jedan dokaz za to koliko je duh nasilja prodro

u srž jevrejske psihe. Došlo je do značajne promene u svesti. Molitva za pomen koja se izgovara na sahrani svakog Jevrejina glasi *bema' a lot kedoshim uteorim*, među svete i čiste. No, ljudi koji govore u ime jevrejske vere i za koje se smatra da predstavljaju jevrejstvo usudili su se da dodaju jednu reč kada se ova molitva izgovara za našu braću i sinove ubijene u ratovima koje je vodila poslednja generacija: *bema' a lot kedoshim uteorim vegiborim*, među svete i čiste i junačke... Zašto su dodali *giborim*, junački? Zato što misle na junaštvo u bici. No, da li to junaštvo predstavlja neki vid ljudske vrline? Otkad se to junaci u ratu slave? Ne želim da kažem da je svaki ratni heroj nečovečan – neki ratni heroji su *zadikim*, sveci, neki su zli, neki su čisti, neki su se ukaljali. Zato ova reč, dodata molitvi za pomen, predstavlja dodatno svedočanstvo o duhu nasilja koji je prodro čak i u savremeni judaizam. (Leibowitz 1980:39-40)

Izraelski sistem javnog obrazovanja bio je tako efikasan zato što je izbegavao da kritikuje temelje cionizma. Hegemonijske manipulacije obrazovnog sistema, izrazi istorijskog pamćenja i kolektivne svesti "Izraelaca" gotovo da se nisu mogle osporavati (Ram 1995:98). No, na marginama izraelske kulture uvek su postojale različite filozofije morala i politike koje su predstavljale izazov za zvanični sistem obrazovanja. Ponekad, kao u slučaju Komunističke partije, one su bile i konkretno politički artikulisane, i razvile su i sopstveni sistem obrazovanja. No, i pored toga, cionističke obrazovne ideologije bile su sastavni deo cionističkog *mainstreama* i njegovih ciljeva.

148

Kad je na izborima u Izraelu 1992. pobedila leвица, resor obrazovanja je posle koalicionih pregovora dobio Merez, ekstremno levičarska cionistička stranka. Bilo je sasvim prirodno da ministar za prosvetu kog je postavila ta stranka, odana principima humanizma i ljudskih prava, stvaranje novog školskog programa iz istorije poveri naučniku kakav je Jair Auron;<sup>1</sup> program je trebalo da se bavi i pitanjem genocida ili holokausta koji su se dogodili tokom XX veka i koji se i dalje događaju. Obrazovanje učenika u pravcu veće osetljivosti i otvorenosti za patnju drugih, kao i priznavanje većeg broja genocida do kojih je došlo u XX veku trebalo je da doprinesu humanizovanju izraelskog društva i da relativizuju njegovu etnocentričnost. Kao autor studije o genocidu počinjenom nad Jermenima i čovek izričito odan humanističkom obrazovanju, Auron je bio prirodan izbor kada je trebalo osmisliti alternativnu levičarsku koncepciju obrazovanja.

---

<sup>1</sup> Judith Dumlopom, Sekretarijat za pedagogiju, u obraćanju Icaqu Tuniku, portparolu Ministarstva za prosvetu, Jerusalim 28. decembra 1993, 327/10 (na hebrejskom). Ovaj dokument je zapravo pismeni poziv upućen Jairu Auronu.

149 Novembra 1993. Pedagoški sekretarijat Ministarstva prosvete zvanično je potvrdio nacrt novog programa (str. 1-2). Auronov program za istoriju bio je zasnovan na temeljnom istorijskom proučavanju datog predmeta i objavljen je pod naslovom *Banalnost zaborava*. Programom su bili predviđeni udžbenik, priručnik za nastavnike i opšti program za obuku nastavnika, pošto bi primena novog programa nametnula niz novih problema. No oni su se javili već na samom početku. Pre svega, program nije bio uveden kako treba, dakle kao *tikun hanefesh* (lečenje duše), kao *deo tikun olama* (lečenje sveta) i uslov za njega, kao duhovni napredak kojim će duše postati bolje a svet se spasti. Čak i tako, program se teoretski i mogao uvesti da mu se nacionalne verske frakcije u Ministarstvu prosvete nisu usprotivile zato što protura osnovne humanističke principe (Ministarstvo prosvete, Pedagoški sekretarijat 1993, 1), a program je upravo zbog toga i uživao podršku levičara. Ministarstvo prosvete je čak priznalo sve edukativne prednosti ovog programa, ali je on uprkos tome odbijen – ne toliko zbog njegovih direktnih posledica i opasnosti koje je sadržao (konačno, taj program je bio zamišljen kao deo fakultativnog opšteg programa iz istorije, a oko pet hiljada srednjoškolaca koji su imali istoriju kao glavni predmet mogli su da se odluče i za neki drugi program prilikom pripreme za prijemni ispit), koliko zbog njegove simbolike: on je postavljao pitanje izraelskog identiteta, pa je u tom smislu, barem u okviru zvaničnog sekularnog sistema obrazovanja, i bio osuđen na propast.

Za razliku od dominantne sklonosti ka instrumentalizaciji, kakva u Izraelu neosporno postoji, ovaj program je pokušavao da obrazovanje i nastavu stavi u arenu etnocentrizma. Zato je novi program za istoriju provocirao “ekspertsku” ideologiju, koja je smatrala da ima tapiju na neutralnost i objektivnost. Novi program doživljavao se kao direktan politički izazov ionako poljuljanoj aktuelnoj moralnoj filozofiji u Izraelu, njenoj duhovnoj snazi i kolektivnom identitetu Izraelaca. Pa ipak, ovakav stav prema novom programu artikulisao se tek postepeno, a na osnovu različitih dokumenata možemo videti da se sekularna prosvetna administracija, možda i sama delimično pod uticajem levičarske retorike, slagala s osnovnim postavkama Auronovog obrazovnog projekta: s humanističkom prosvetnom misijom i njenim implikacijama po ideologiju u aktuelnoj nauci. U pismu Pedagoškog sekretarijata, koje će javnosti preneti portparol Ministarstva, eksplicitno i zvanično stoji da, po mišljenju komiteta, novi program za istoriju treba da se bavi “pitanjima moralnih vrednosti, teologije i filozofije koja proističu iz našeg znanja o tragedijama drugih. Moramo pokušati da opišemo kakvo specifično značenje činjenica da smo Jevreji, žrtve genocida, ima za naš odnos prema tragediji drugih”.<sup>2</sup> Ovo je

---

2 *Ibid.*

ujedno i vrhunac treće faze u razvoju sistema javnog obrazovanja u Izraelu. Na prvom stepenu, nastavni program bio je potpuno vezan za ideologiju koja je odredila formiranje nacije, a taj je proces zahtevao i jasne kriterijume za selekciju, interpretaciju i reprezentaciju znanja. Ovo je odjek težnji koje su postojale i pre sticanja nezavisnosti, a formulisao ih je upravo Ben Zion Dinur. Tu prvu fazu okončao je Šestodnevni rat. Druga faza počela je ulaskom velikog stranog kapitala i privrednim bumom u Izraelu posle Šestodnevnog rata. U toj fazi pojavilo se jedno instrumentalno-pragmatično poimanje znanja: ono je počivalo na pretenziji na objektivnost, profesionalnost i funkcionalnost. Ovaj trend prodro je u zvanični sistem obrazovanja, konzervativan po sebi, i podrio njegov duh, iako se ne može reći da je naškodilo njegovoj formalnoj strukturi ili da je promenio nastavni program (osim možda u zanemarljivoj meri). Danas se nalazimo na vrhuncu ovakvog razvoja stvari, a na sledećem će se stepenu možda radikalno izmeniti i nastavni program i birokratska struktura sistema javnog obrazovanja u Izraelu. Pa ipak, već se mogu uočiti dve reakcije na ovakav trend. Tu je najpre kohezioni impuls nacionalno-religiozne alternative, koja je Zevuluna Hamera, vođu nacionalno-verske stranke, postavila u Ministarstvo prosvete i mnoga druga značajna mesta u ministarstvima dala ultrareligioznim nacionalistima, koristeći tako mogućnosti koje je leva koalicija stvorila na izborima 1996. Druga reakcija jeste posledica slabljenja sekularne Laburističke

150

stranke i tradicionalne levičarske elite – proces paralelan privatizaciji politike zbog sve drastičnije kulturne, društvene i političke podele izraelskog društva. Pošto se u takvim uslovima smanjuju mogućnosti da se i dalje zagovara humanističko i sekularno obrazovanje, postoji i jak impuls za stvaranjem posebnog, nezavisnog sekularnog obrazovnog sistema, sličnog onom kakav su za sebe izdejtvovale ultraortodoksne i nacionalno-religijske grupe posle osnivanja države (State-Humanist Educational Network 1997).

Auronov alternativni program o tumačenju holokausta u nastavi istorije moramo posmatrati upravo u svetlu ovih tendencija. On je sadržao mnogo više od onoga što su i njegovi zagovornici i njegovi neprijatelji videli u njemu: on je ponudio naznaku *tikuna*, pročišćenja duše. Posle Aušvica, posle osnivanja države Izrael, posle ulaska u sekularnu istoriju i politiku moći, zaista je postojala potreba za takvim pročišćenjem kao delom obrazovnog projekta vezanog za jevrejsku versku tradiciju i njen moral. Suština i priroda izraelskog etnocentrizma i agresivnosti može se objasniti istorijskim i sociološkim razlozima ako se pogledaju ogromna nepravda kroz koju su Jevreji prošli, naročito u holokaustu, ali i nepravda nanесena Palestincima (koju oni zovu *nakba*). No, ljudska bića su mnogo složenija nego što to sociologija i psihologija prikazuju. Ovo naročito važi za predstavu koju jevrejska religija



ima o sebi i o obavezama koje iz nje proističu – pogledajmo samo ideal raba božjeg i univerzalističku viziju o spasenju.

*Tikun*, kao suštinsko poboljšanje sveta, ili kao pročišćenje duše, što je koncepcija kojoj bih se ja priklonio, ne treba shvatati dogmatski. Ovaj plan za pročišćenje duše polazi od odsustva Boga i od irelevantnosti tradicionalne metafizike i transcendentalizma, kao i od nestanka Duha i od teoretskih implikacija koje to ima. To bi trebalo da bude (nov) jevrejski i humanistički *tikun*, koji bi imao u vidu ne samo edukativnu i duhovnu snagu jevrejske tradicije, nego i efikasno, nasilno negiranje te vaspitne tradicije. Obrazovanje za priznavanje tuđe nevolje, za osetljivost prema tuđoj bedi i za uosećavanje u tragedije drugih otvara mogućnost za razgovor na univerzalističkim osnovama. Takav dijalog odraz je ozbiljnog pokušaja da se izbegnu i napuste ustaljeni odnosi snaga u društvu, manipulacije kakvima je sklon aparat koji proizvodi i predstavlja znanje, sećanje i identitete, kao što im je sklona i etnocentrična dnevna politika, orijentisana na egoistično uspostavljanje kontrole. To je jedini način da se judaizam u Izraelu spase od dogmatizacije i nasilnog institucionalizma kao posledicâ varvarizacije. Upućivanje đaka u nevolje drugih ljudi i obrazovanje za empatiju nije samo alternativa antijudaizmu hegemonijske cionističke ideologije, već on predstavlja i otpor aktuelnoj izraelskoj instrumentalističkoj, egoističnoj i etnocentričnoj interpretaciji judaizma i njegovim implikacijama u nastavnoj praksi. Iz oba ta razloga, alternativni obrazovni program koji bi se bavio holokaustom nosi sa sobom mnoge rizike, ali nije nemoguć. Pa ipak, u savremenoj situaciji u Izraelu, alternativno obrazovanje kao *tikun hanefesh* izgleda nemoguće: neduhovno, sekularno jevrejsko društvo u Izraelu nema *nefesh*, dušu. Instrumentalna racionalnost i postmodernizam znaju za *dušu*, *duh*, *cilj* i *humanost*. U takvim okolnostima nema mesta za obrazovanje kao pročišćenje ili za kultuvisanje duše ili, da kažem to malo drugačije, za kontraobrazovanje zasnovano na principima univerzalnog dijaloga, transcendentnosti i promene društva.

151

Ipak, razumevanje obrazovnih ciljeva Auronove zamisli o temi holokausta odnosno genocida u nastavi istorije moglo bi biti značajno čak i nevezano s tim da li su se ti ciljevi ostvarili ili ne. U tom slučaju, borba protiv hegemonističke ideologije i otpor nasilju kakvo izraelski sistem obrazovanja propagira jesu dragoceni. Ova utopijska težnja i nespремnost da se stvarnost prihvati preduslov su za transcendentnost, istinsko reflektovanje i konstituisanje sopstva u dijalogu, ali i za suštinsku promenu društva, *tikun*. Spor oko novog nastavnog programa iz istorije i nezadovoljstvo starim od velike su važnosti. Kao i kod molitve, važni su moralna pozicija i dijalog. Kako kaže veliki egzistencijalistički filozof i jevrejski teolog Franc Rozenčvajg, ono što je u jevrejskoj molitvi najvažnije nije ispunjenje, nego je to mo-

gućnost istinske molitve (Rosenzweig 1971:268). Isto tako, pozitivno ostvarenje ciljeva iz Auronovog obrazovnog programa nije od presudnog značaja za ostvarivost *tikuna* u kontraobrazovnom projektu, koji predstavlja negativnu utopiju: najvažnija jeste mogućnost borbe za *tikun*, za ono što je “potpuno drugo” u odnosu na trenutnu stvarnost.

Međutim, program iz istorije nikad nije primenjen u praksi: on je odbijen neposredno pre no što je javno predstavljen učenicima i nastavnicima iz različitih škola koji su se dobrovoljno prijavili da učestvuju u njemu.<sup>3</sup> Ovaj program je predstavljao pretnju u političkom, obrazovnom i filozofskom smislu. Zvanično, pak, u borbi između onih koji su program odobrili i njihovih protivnika rasprava se vodila samo oko čisto profesionalnih pitanja.

Odluku – i to negativnu – doneo je stručni komitet za nastavu istorije pri Ministarstvu prosvete, na čelu s profesorom Mišelom Avitbulom. Sudbina Auronovog programa simbolizuje neizbežan poraz humanističke obrazovne alternative kada se ona u trenutnim uslovima suoči sa svojim funkcionalističkim i etnocentričnim ideološkim suparnicima. Prikazivanje sećanja na holokaust jeste konkretna manifestacija izraelske sinteze sekularnog nacionalističkog i nacionalno-religioznog trenda s jedne strane i pragmatičnog instrumentalno-funkcionalističkog s druge. U ovom slučaju, pragmatični funkcionalizam stavljen je u službu konstitutivnog cionističkog mita i političkog projekta koji zahteva mitologizaciju sećanja na holokaust. Zato i nema mesta za Auronovu obrazovnu alternativu niti za lekcije o holokaustima odnosno genocidima počinjenim nad drugima. Uspon i pad Auronovog programa može se shvatiti ako znamo kako nova instrumentalna moć u svoje svrhe koristi tradicionalnu etnocentričnu retoriku, njene mitove i moral. Pa ipak, on se može videti i kao sastavni deo izraelskog kaleidoskopa, zajedno s drugim i suprotnim silama i orijentacijama. Ne mislim pri tom na postmodernističke ontološke reprezentacije, već pre na klasičnu kritičku rekonstrukciju istorijskog razvoja, u kojoj ima mesta i za više od samo jednog trenda u datom istorijskom trenutku. Izveštaj stručne komisije pri Ministarstvu prosvete pokazuje nam da je, barem u slučaju Izraela, drugi trend relevantniji, a to je pragmatična, instrumentalno-funkcionalistička orijentacija koja tradicionalni cionistički mit koristi u svoje svrhe.

U izveštaju kojim se obrazlaže zašto je humanistički nastavni program odbačen, taj se program ne kritikuje s ideološko-naučnog polazišta, niti s polazišta

---

<sup>3</sup> Reči Mišela Jarona, inspektora za nastavu istorije, upućene nastavnicima istorije (na hebrejskom), 7. novembar 1994.

sukoba dvaju vrednosnih sistema, već se navode “profesionalni” argumenti: “Proučavanje genocida predstavlja novo polje nauke, na kom ljudi još uvek nailaze na mnoge dileme i lutaju u mraku”. Osim toga, izveštaj tvrdi da Auronovi predlozi ne stoje ni u kakvoj vezi s “opštim kontekstom istorije od Otomanskog carstva do kraja Drugog svetskog rata”.<sup>4</sup> U izveštaju se kaže da je, s obzirom na političke probleme koji dominiraju u medijima, patnja drugih isuviše “osetljiva” tema a u zaključku stoji: “U obliku u kom nam je predstavljen, ovaj program pre se može iskoristiti za slobodne aktivnosti omladinskih udruženja nego za nastavu istorije”. Obrazlažući dalje zašto se ovaj program odbija, izveštaj kaže: “Iako ova diskusija nameće važna filozofska i etička pitanja, njena perspektiva nije istorijska, već je usmerena na vrednosti izraelskog društva”.<sup>5</sup> Zato je Ministarstvo odlučilo da odmah ukine ovaj program.<sup>6</sup> Umesto njega sačinjen je jedan drugi, a za školsku 1996. godinu objavljen je i osnovni udžbenik s naslovom *Manjine kroz istoriju: Jermeni u Otomanskom carstvu* (Ministarstvo prosvete, Odeljenje za nastavni program, 1995).

Ako uporedimo odbačeni udžbenik s onim koji je vlast odobrila, vidimo dve osnovne razlike. Najpre, udžbenik koji je prihvaćen izgleda kao pravi izraz pozitivističke naučne ideologije, jer naizgled u potpunosti počiva na neutralnom prikazivanju relevantnih “činjenica” i izbegava vrednosne sudove, moralne dileme i pedagoške pouke (Apple 1982). Drugo, u okviru takve orijentacije, ovaj program, bar onako kako ga njegovi tvorci razumeju, želi da marginalizuje pitanje manipulacija s izraelskim kolektivnim identitetom, njihovog istorijskog razumevanja i razmišljanja o njima. On se eksplicitno zalaže za to da se u nastavi predaje o “relevantnim činjenicama” iz tog zanemarenog poglavlja o Otomanskom carstvu. Da ironija bude veća, o holokaustu nad Jermenima govori se kao o “jermenskom problemu”, čime se prikriva (odnosno otkriva) da su koncepcije dvaju suparničkih udžbenika deo večite borbe oko sakralnog značenja otkrivenog (odnosno skrivenog) u “jevrejskom problemu”.

U Auronovom udžbeniku, holokaust nad Ciganima, Jermenima i drugima (pri čemu se njihova patnja uporno naziva genocidom, da bi se povukla razlika u odnosu na jevrejski Holokaust) predstavljen je kao istorijski događaj kom tre-

---

4 Reči koje je profesor Mišel Avitbol, predsednik Stručnog komiteta za nastavu istorije pri Ministarstvu prosvete, uputio Mihaelu Jaronu (na hebrejskom), 6. decembar 1994, str. 1.

5 *Ibid.*, str. 2.

6 Mihael Jaron, glavni konsultant za nastavni program iz istorije u Pedagoškom sekretarijatu Ministarstva prosvete, u obraćanju nastavnicima istorije (na hebrejskom), 7. decembar 1994.

ba posvetiti punu pažnju. Ova borba oko različitog tumačenja ima moralne implikacije koje tek treba dešifrovati i razraditi; u takvom svjetlu humanističko obrazovanje jeste moguće. No, ovim ne želim da kažem da je odbačeni udžbenik manje pozitivistički orijentisan nego što je to njegov suparnik. On je progresivniji zato što ima humanističku obrazovnu orijentaciju, a ne zato što ima bolji filozofski stav. I sam nastanak tog udžbenika svedoči o institucionalizovanoj moći koja odlučuje o tome šta će proći a šta ne, ali svedoči i o njegovom uslovljenom postojanju: on, naime, postoji kao jedan vid uništenja onog drugog, njegovog udžbenika, njegovog pamćenja, njegovog identiteta i njegovog prava da bude priznat kao ljudsko biće koje pati i koje ima pravo da se artikuliše, da protestuje, da odbija svoju stvarnost i da je transcendirira. U takvom okviru, Auron jermenski holokaust ne predstavlja kao “puku činjenicu”, već pre kao nešto kontroverzno. Takav tip predstavljanja od posebnog je značaja za pozitivistički udžbenik iz istorije, ali i za opštije pitanje kritičkog razumevanja mogućnosti, ciljeva i postupaka u nastavi istorije; on nam pokazuje koliko je važno problematizovati obrazovne i moralne implikacije učestvovanja u istoriji, pisanja, predavanja i proučavanja istorije. Iza svega ovog, opet, krije se opštiji problem samokonstituisanja koje je navodno ugroženo solidarnošću s Drugim.

Novi, odobreni udžbenik otelovljuje glavni postulat pozitivističke filozofije nauke, koji kaže da u lekcijama iz istorije nema mesta za kritičko humanističko moralno vaspitanje. Jedan anonimni autor piše o jermenskom holokaustu kao da je to samo tema oko koje mogu da se spore objektivni i neutralni stručnjaci: “Jermenski, turski i zapadni naučnici koji su proučavali ovo doba i odnose između Jermena i Turaka ne slažu se oko tumačenja događaja iz 1915-1916” (Ministarstvo prosvete, Odeljenje za nastavni program, 1995:1). Ako ove dokumente pokušamo da sagledamo u opštem izraelskom kontekstu, u okviru kritičke teorije i njenih prioriteta, čini se da je Auronov program odbačen ne zato što nije zadovoljavao profesionalne kriterijume nego zato što je imao izuzetno visok moralni i edukativni potencijal i zato što njegov humanistički pristup podrazumeva određene političke stavove. Na ovoj tački, konačno, “profesionalni nivo”, u minimalističkom značenju tog termina, razvija svoju punu snagu; on predstavlja specifičan primer jednog opštijeg fenomena u kritičkom proučavanju kurikuluma kakvo je razvila kritička pedagogija (Giroux 1981). Ne želim da se upuštam u detalje o ovom pitanju, niti da raspravljam o tome koliko su se Turci angažovali u ovoj debati o nastavnom programu, mada se javnost dugo bavila time. No, važno je napomenuti ne samo dubinu pitanja koje je time izašlo na videlo, nego i njegovu “horizontalnu” dimenziju: borba dvaju udžbenika, kontekst i faktori koje oni predstavljaju nisu privukli samo pažnju izraelske, nego i međunarodne javnosti. Sukob oko “pedagogije holokausta”, čak i ako se to

nazivalo “jermenskim problemom”, imao je odjeka u nemačkoj štampi (Croitouru 1995:30), u palestinskoj štampi (Lahav 1996:13) i u jermenskoj dijaspori (Sarnah 1995).<sup>7</sup> Cela stvar je imala čak i političku dimenziju: kada je zamenik ministra spoljnih poslova Josi Bejlin otišao u posetu Turskoj, neko mu je postavio pitanje “Da li je izraelska vlada odobrila novi program za istoriju?” (Benn 1995).

Sećanje na holokaust se reprodukuje i reprodukuje kao monopol koji drži cionistički establišment, i ono ima zadatak da zadovolji jednu veoma duboku potrebu. Načini na koji se to sećanje produkuje i reprodukuje odgovaraju potrebama da se institucionalizovani izraelski etnocentrizam restrukturiše, a to se odnosi i na sve manje verodostojne konstitutivne cionističke mitove koji su predstavljali hegemonijsku cionističku ideologiju i njenu obrazovnu praksu u sekularnim forumima Izraela.

Suđenje Džonu Demjanjuku 1988. godine i način na koji se o njemu pisalo mogu da posluže kao jedan od najboljih primera za svestan trud establišmenta da instrumentalizuje sećanje na holokaust kako bi se idealni izraelski kolektivni identitet održao i reprodukovao, ali mogu da se shvate i kao nužan korak u razvoju izraelske industrije sećanja na holokaust.

155 Zahvaljujući uspehu cionističkog projekta, krajem osamdesetih i početkom devedesetih kolektivna sekularna svest u Izraelu već je imala drugačiju orijentaciju nego početkom šezdesetih, tokom suđenja Adolfu Ajhmanu. Jedan od izraza te promene može biti i članak “U korist zaborava”, u kom publicista Jehuda Elkana prikazuje alternativu *zachoru* (sećanju), važnom sredstvu pomoću kog su cionisti instrumentalizovali sećanje na holokaust. Elkana postavlja moralni zahtev da se ukine kontrola koju sećanje na holokaust ima nad kolektivnom svešću Izraelaca, kako bi sadašnjica mogla slobodno da se razvija u kontekstu humanističke alternative i kako bi izraelski kolektiv mogao da se oslobodi senke fatalističkog sećanja na holokaust (Elkana 1988:13). Ovo je za Elkanu ključna tačka, pošto reprezentacija sećanja na holokaust nije opravdavala samo postojanje države Izrael, nego je opravdavala i okupaciju teritorija oslobođenih/osvojenih u Šestodnevnom ratu. Odavde samo jedan korak vodi do opravdavanja potlačenosti i obespravljenosti u kojoj žive dva miliona Palestinaca, do ograničavanja njihove slobode i poricanja njihovih individualnih i subjektivnih interesa i časti, iako se u isto vreme oni sasvim racionalno i sistematski iskorišćavaju u ekonomskom smislu. Važno je da se razjasni veza između moralnog opravdanja i kontrolisanja sećanja na holokaust “svim potrebnim mera-

---

7 V. i “Israeli Historian Approves Rejection of Armenian Genocide in Curriculum”, u: *California Courier*, 3 February 1995.

ma” s jedne, i nametanja “reda i zakona” zemlji i njenim žiteljima tokom njihovog ustanka, intifade, koji se razbuktao tokom suđenja Demjanjuku s druge strane.

Time što su odbijali da priznaju poraz i što uporno izbegavaju sve iza-zove kritičkog obrazovanja, predstavnici establišmenta odbijali su da priznaju i promene do kojih je u društvu i kulturi Izraela došlo 1988. godine. Oni su odbili da prime znanju i priznaju univerzalne implikacije holokausta, naročito u svetlu nasilnog ideološkog, vojnog i egzistencijalnog sukoba između izraelskog i palestinskog identiteta, između društvenih i političkih manifestacija svakog pojedinačnog identiteta i između faktora koji proizvode dovoljnu količinu nasilja da mogu da održe taj sukob. Osim toga, i ogromna većina palestinskih intelektualaca i političara poriče univerzalnost holokausta, ako ga uopšte i priznaje. Najrazrađeniji stav po ovom pitanju artikulisao je Azmi Bišara: on poziva Arape uopšte, i konkretno Palestince, da priznaju jevrejski holokaust. Ovaj poziv je strateški utemeljen na saznanju da su “Palestinci indirektno žrtve tog holokausta, pošto su im direktne žrtve holokausta oduzele zavičaj” (Bishara 1995:55). Opet, treba reći i da je Bišarin stav daleko od humanističkog, iako on za sebe kaže da pokušava da izvuče univezalnu lekciju iz holokausta, lekciju s kojom bi i Arapi mogli da se identifikuju kako bi “utrli put realističnom razumevanju jevrejskog kolektivnog pamćenja” (Bishara 1996:102). U ovakvom stavu ima daleko više refleksije nego u hegemonijskom izraelskom, a Bišara u suštini deli stanovišta koja i Jair Auron zastupa u svom udžbeniku. Bišarinom univerzalizmu svojstvena je postkolonijalna orijentacija, u kojoj arapske predstave i palestinski interesi imaju povlašćeno mesto, i ona je vidljiva čak i u načinu na koji Bišara kritikuje arapske levičare i “prosvećene” ultranacionaliste što odbijaju da priznaju jevrejski holokaust. “Iako za neuspeh ovih snaga postoji razlog, na izraelsku politiku nikako nije uticalo to što Arapi ne priznaju holokaust, već bi se pre moglo tvrditi suprotno: monopol koji Jevreji imaju na status žrtve time je samo još jači” (Bishara 1995:56). Kako Bišara tvrdi, “holokaust kao istorijski događaj nije problem o kom se može raspravljati u arapskom kontekstu, da ne pominjemo neke detalje vezane za holokaust ili srodna filozofska i istorijska pitanja u vezi s hermeneutičkim razumevanjem ili nerazumevanjem holokausta” (Bishara 1995:56).

Palestinski pesnik Tahir al Matukal, generalni sekretar Udruženja palestinskih pisaca, takođe govori o tome: “Pre mnogo godina posrtao si pred ubicama iz Dahaua / Oca su ti ubili u Varšavskom getu / Prošao si kroz agoniju dok su ti sestru silovali u Aušvicu / Zar si zaboravio? Kako si mogao da napraviš novi Aušvic u srcu pustinje / Kako si se usudio da premestiš čitav narod s njegove zemlje? / Kako si se usudio da spaljuješ decu / Zar si zaboravio?” (al Matukal 1989:63).

Prikazivanje kolektivnog pamćenja i pitanje holokausta Mahmud Derviš smatra sastavnim delom beskompromisne borbe za palestinsku odnosno izraelsku zemlju i identitet. Kao i za zagovornike hegemonijske cionističke ideologije, tako i za Derviša postoji direktna veza između holokausta i izgnanstva. Holokaust i kriza života u izgnanstvu navodi palestinske intelektualce poput Kamela Bulate da izjave “Ja osećam da sam Jevrejina”. Derviš uviđa da je važno da se “oni arapski pisci koji su brzi na peru upozore na opasnost i zavodljivost metaforičnih izraza, jer može da se dogodi da ugnjeteni Arapin u trenutku usamljenosti iznenada vidi sebe kao ‘novog Jevrejina’”. Po njegovom mišljenju, takva osećanja su prosto drugi aspekt osvajanja palestinskog identiteta od strane Izraelaca, osvajanja koje od agresora čini žrtvu a od Arapina “novog Jevrejina”. Implicitno, to je deo holokausta nad Palestincima koji sprovode Izraelci: “Pošto mora i da smesti govor oružja u svoje pamćenje i da navuče kostim žrtve, Izraelac mora da pomeri pamćenje Palestinca, da ga odvoji od arapskog mesta, istorije i prostora, i da mu dâ novu jevrejsku svest ovog vremena. Uskoro će i Izraelac tvrditi da je u stvari on autentični Palestinac” (Darwish 1987: 46-47).

157 Palestinski pisac i političar Emil Habibi zastupa drugačije stanovište. Habibi ne poriče jevrejski holokaust i ne tvrdi da između jevrejskog holokausta i nepravde nanese Palestinecima ne postoji baš nikakva razlika. No, čak ni on ne priznaje univerzalno značenje jevrejskog holokausta i ne smatra sam holokaust specifičnim ontološkim fenomenom. Raskrinkavajući cionistički sistem obrazovanja, koji sećanje na holokaust instrumentalizuje kako bi Palestine prikazao kao naciste protiv kojih se treba boriti do samog kraja (Darwish 1987:26), Habibi naglašava da “one stravične nevolje koje je nacistička zver nanela Jevrejima ne treba meriti samo sa šest miliona ljudi ubijenih u koncentracionim logorima i logorima smrti: treba ih meriti i užasnom cenom koju je jevrejski narod platio udaljavajući se od veličanstvene jevrejske tradicije i opasnošću da se uništi ono što se zove jevrejskim ‘srcem’” (prema Darwish 1987:27).

Važnu novinu donela su dva članka koja su nedavno objavili Edvard Said i Nazim Sarija na temu univerzalnih moralnih implikacija holokausta i njegovih implikacija i za Izraelce i za Palestine (Sarya 1997:6b). Uprkos tome, većina palestinskih intelektualaca ili negira holokaust ili umanjuje njegov značaj ili ga priznaje samo u meri u kojoj sećanje na njega može da instrumentalizuje za palestinsko sećanje na nakbu iz 1948 (Linn/Gur-Ze’ev 1997). Hegemonijska izraelska upotreba holokausta i nakbe i njihove dijalektike takođe predstavlja jednu vrstu negiranja ili instrumentalizovanja u situaciji u kojoj se izraelski kolektivni identitet sve brže kruni. Instrumentalizacija sećanja na holokaust sastavni je deo tog procesa: ona Palestinca negira kao savremenog Amalika ili kao “našeg Hitlera”.

Instrumentalizaciju sećanja na holokaust i njegovih moralnih implikacija u Izraelu ne treba posmatrati samo kao odraz pomenute erozije sekularnog cionističkog duha. Ovaj trend treba shvatiti u okviru jednog dijalektičkog razvoja, istovremenog starenja i erozije cionističkih mitova, koji su, međutim, i dalje efikasni jer sve intenzivnije mitologizuju sećanje na holokaust. Ima naznaka za to da sećanje na holokaust spasava izraelski identitet tamo gde drugi mitovi to ne uspevaju da učine.

Novi trendovi u izraelskoj kulturnoj industriji nasledili su tradicionalni aparat za obrazovanje kolektivnog identiteta, i ogromnom brzinom mitologizuju sećanje na zlo koje su Jevreji tokom nacističke ere propatili od Nemaca, njihovih saveznika i njihovih protivnika.

Kada je objavljen kao izraz humanističke obrazovne alternative, čak i kao implicitna i skromna alternativa izraelskom etnocentrizmu i antihumanističkoj instrumentalizaciji znanja, uključujući tu i znanje o holokaustu, Auronov udžbenik je naišao na dve različite reakcije, jednom kod zagovornika tradicionalnog idealističkog cionizma, i jednom kod zagovornika instrumentalnog racionalizma i funkcionalizma. Odbacivanje humanističkog programa za nastavu istorije bilo je posledica moralnog vakuuma u kom se suočavamo s nacističkim holokaustom, s odbijanjem da se taj holokaust prizna, čemu su skloni antisemiti, i s odbijanjem da se priznaju holokausti kroz koje su prošli drugi ljudi, čemu su, opet, skloni Izraelci. No osim što je posledica tog moralnog vakuuma, odbacivanje pomenutog programa zapravo je doprinelo i njegovom održavanju. Univerzalističko značenje holokausta crpe se iz veze koja se može uspostaviti između holokausta kroz koji su prošli Jevreji i holokausta kroz koje su prošli drugi. To što Izraelci odbijaju da priznaju genocide počinjene nad drugim narodima (čak i ako se složimo da je opravdano da se pojam holokaust koristi samo za zločin koji su Nemci-nacisti počinili nad Jevrejima) izraz je one univerzalnosti koja je i omogućila Aušvic. U meri u kojoj izraelski identitet ima veze s judaizmom, evidentno je da Hitler nije do kraja savladan, jer iako nacizam nije pobedio judaizam, on mu jeste naneo tešku moralnu, duhovnu ranu. U pitanju, dakako, nije potpuna propast, pošto institucionalizovana i sekularna hegemonijska stvarnost cionističke provenijencije u Izraelu ne reprezentuje suštinske vrline jevrejske tradicije i njen odnos prema vlasti, istoriji i univerzalnom moralu, već pre njihovu negaciju.

Univerzalističko shvatanje implikacija koje sećanje na holokaust ima bilo je sastavni deo kulturne, društvene i političke alternative kakvu je levičarska vlada u Izraelu, ili bar njeno levičarsko krilo, ponudila u periodu 1992-1996. Zato je bilo sasvim logično da ministar prosvete zakuca baš na Auronova vrata – uostalom,



ovaj univerzalistički moralni stav bio je temelj levičarskog protesta protiv politike opresije kakvu su izraelske odbrambene snage i druge izraelske organizacije sprovodile nad palestinskim stanovništvom. No, to je samo jedan aspekt levičarskog morala i njegove politike u Izraelu. Ova humanistička dimenzija se, već tradicionalno, nalazila na margini; ona je imala tek minimalnu snagu i gotovo nikakav realan uticaj na obrazovanje.

159 Drugi element levičarskog morala i njegove politike vidljiv je u instrumentalizaciji znanja za sve veće potrebe instrumentalne racionalnosti (mada se donekle može tumačiti i kao njen odraz) u vreme brzog tehnološkog napretka, sve efikasnije organizovane proizvodnje i usavršenog sistema obrazovanja koji Izraelca postulira kao rafiniranog proizvođača i potrošača. Pojedinac kakvog današnja leвица u Izraelu forsira jeste uspešan i efikasan proizvođač/potrošač koji izbegava prepreke utopijskih verskih, klasnih ili nacionalnih ideala. Tip obrazovanja koji danas najveći deo Laburističke stranke ili Mereca očekuje u potpunosti je odvojen od svake vizije ljudskih bića koja žive u solidarnosti s drugim članovima zajednice, a kamoli u solidarnosti s drugima kao ljudskim bićima. Kritika zbog gaženja ljudskih prava 1997. godine i apel koji je pokret *Mir odmah (Peace Now)* uputio za povlačenje s “okupiranih” teritorija uglavnom odražava tu instrumentalnu racionalnost i elementarno identifikovanje s trenutnim stanjem stvari, čak i u lokalnom, etnocentričnom kontekstu. Cionistička industrija možda jeste zapuštena, ali neki njeni proizvodi kritikuju se kao prepreka daljem razvoju. Ne postoji stvarna veza između ove “levičarske” kritike društva i humanističkog obrazovanja. Čim se ispostavilo da Auronov udžbenik indirektno osporava temelje cionističkog morala i njegovog tradicionalnog diskursa, ova knjiga postala je neprihvatljiva čak i izraelskom levičarskom *mainstreamu*. Predstavnik levice u ministarstvu, profesor Amnon Rubinštajn, preuzeo je odgovornost za to što je Auronov udžbenik odbijen i za narednu školsku godinu obećao “popravljenju” verziju.

Ako već kritikujemo to što je ovaj humanistički program za nastavu istorije odbačen, moramo u obzir uzeti i geopolitički kontekst u kom je vlada delala i odlučivala. Možemo reći da je izraelska vlada, s obzirom na mogućnost stvaranja kakve-takve palestinske države u budućnosti, morala da postigne neku vrstu defanzivnog dogovora s nekom regionalnom silom koja nije arapska država kako bi stvorila protivtežu pacifističkoj izraelskoj politici prema arapskom stanovništvu u Izraelu. Postoje dve potencijalne sile u regionu s kojima je Izrael mogao da postigne takvu vrstu dogovora: to su humanistički Iran ili sekularna Turska. Izrael se odlučio za ovu drugu mogućnost i sklopio s Turskom ugovor o odbrani (Inbar 1996:29). Umeri u kojoj se takav dogovor doživljava kao neizbežan, naročito u kontekstu politi-

ke koja želi da postigne miroljubiv dogovor s arapskim neprijateljima, moralne imperativne valjalo je staviti u funkciju geopolitike. Tu su se sukobila dva moralna argumenta. S jedne strane postoji obaveza da se uspostavi mir i da se (barem delimično) isprave nesreća i šteta nanesene Palestincima, sve to u okviru dogovora koji mora imati svoju protivtežu u dogovoru s Turskom, a ona, opet, zahteva da se odbaci program za nastavu istorije u kom se Turcima pripisuje odgovornost za genocid nad Jermenima. Na drugoj strani stoji moralni imperativ da se digne glas protiv zla, ma gde da se ono događa, i da se stane na stranu žrtve – to je pozicija kantovskog moralnog imperativa i zahtev koji postavlja i jevrejska vera, pa njega nijedno jevrejsko ili humanističko obrazovanje ne bi smelo da ignoriše. Pa ipak, iz toga može da se izvede i formalni argument da udovoljenje (makar i parcijalnoj) pravdi u odnosu na Palestince danas ima veće moralno opravdanje nego što ga imaju lekcije o genocidu počinjenom pre osamdeset godina nad Jermenima – ako u ovom slučaju jedno zaista isključuje drugo.

No, takva argumentacija previđa činjenicu da su ovde zapravo u pitanju dve sasvim različite moralne koncepcije. Odanost jevrejskom i humanističkom moralu zahteva da se Drugi prizna kao (potencijalni) partner koji ima sopstvena prava. Drugi se tada mora priznati kao partner u dijalogu u okviru kojeg ljudski identitet ne treba samo da se prihvati nego i da se formira i transformira. Ovako gledano, od presudnog je značaja da se priznaju genocidi ili holokausti počinjeni nad Jermenima, Ciganima ili žiteljima Ruande. To ne znači da će se holokaust nad Jevrejima onda zaboraviti ili da će se poreći njegova singularnost, to što on predstavlja zlo kakvo nema presedana u čitavoj ljudskoj istoriji, ali mi jedino preko takvog priznanja možemo da shvatimo šta je holokaust sam po sebi, i koje konkretne implikacije on ima za našu situaciju sada i ovde.

160

Faktori i argumenti koji su uticali na to da se humanistički program za nastavu istorije odbaci nisu, međutim, posledica političkog pritiska koji je Turska vršila – tu su se umešali i drugi, i to, rekao bih, daleko uticajniji faktori, poput Jad Vašema, državne institucije koja se zvanično bavi održavanjem kolektivnog sećanja na holokaust. Ova institucija vodi i Muzej holokausta u Jerusalimu i predstavlja najbolji primer sekularne kolektivne svesti o holokaustu i posledicama koje ona ima po obrazovnu praksu.

Stvaranje koherentnog nacionalnog diskursa artikuliše se u maksimuma kakve su “*megalut legeula*, od izgnanstva do spasenja”; one treba da spreče moguće identifikovanje, razumevanje i ispravljanje kolektivnih nemoralnih radnji – i treba da ih opravdaju. Tako se unutar njegove političke strukture pravda formiranje “izraelskog” identiteta, dok se prikriva činjenica da samo njegovo postojanje zavisi

od marginalizovanja palestinskog identiteta. Mitologizacija predstave o većitoj žrtvi od presudnog je značaja za autopercepciju Izraelaca, koja pretenduje na to da može da integriše u sebe telos jevrejske istorije i da ga ostvari, ali uprkos tome varvarski isključuje iz svojih udžbenika tradicionalne jevrejske istoriozofije i moralne implikacije koje bi one mogle imati u sadašnjici. Sekularni cionistički projekt bio je singularan po tome što se odvojio od verske dimenzije jevrejske istorije i filozofije i što je svoju (idealnu) jedinstvenost i superiornost zasnovao i razvio na negiranju kako tradicionalne jevrejske misli o spasenju, tako i prosvetiteljskog emancipatorskog projekta. Vrhunci cionističkog moralnog učenja mogu se sažeti u upozorenju “ne budi glup”. Time se Izraelcima u suštini sugerise da ne treba da budu toliko glupi da moralnu odgovornost pobrkaju s nečim drugim. Ta sinteza instrumentalne racionalnosti i tradicionalnog etnocentrizma vidljiva je u ravnodušnosti prema patnji drugih. Ovakvo cionističko moralno učenje predstavlja vrhunsku negaciju Kantovog kategoričkog imperativa i jevrejskog moralnog etosa. No, to je delo poslednje generacije.

161 Sve do Šestodnevnog rata, izraelsko sekularno društvo bilo je kolektivistički i idealistički orijentisano, barem kad je u pitanju njegov vojni etos. U okvirima takvog morala, “mi” nismo dužni da poštujemo “njihove” teorije morala niti njihov apel na milosrđe, poštovanje i pristojnost. Prošavši kroz obrazovanje koje forsira moćnu iluziju o tri hiljade godina koherentne istorijske svesti, o kojima kao o Amaliku koji je “protiv nas” (Diner 1986:22), kolektivni izraelski identitet formalizuje strogu moralnu granicu između “nas” i “njih”; ova dimenzija zajednička je moralu rabina Kahanea (Mergui/Simonnt 1987) i *mainstreamu* sekularne izraelske svesti. Ovakve očigledne moralne pretpostavke oduvek su (u različitom stepenu, dođuše) postojale na izraelskoj levljici, naročito u ranijoj Laburističkoj stranci (Sternhel 1995).

U sadašnjoj fazi, kada su podriveni tradicionalni cionistički ideali i mitovi koji su od pojedinca zahtevali da svoje interese u potpunosti podredi ciljevima kolektiva, mitologizacija sećanja na holokaust nije samo i dalje aktuelna nego postaje još značajnija za zvanični verski i sekularni obrazovni sistem – delom i zato što mitologizacija sećanja na holokaust, za razliku od drugih cionističkih mitova, ne zahteva od sekularnog Izraelca nikakve žrtve u ime kolektiva. Drugi razlog je i to što se ona ne sukobljava s pragmatičnim funkcionalizmom kakav buja zajedno s drugim tehnološkim, ekonomskim, društvenim i kulturnim manifestacijama moćnog instrumentalnog racionalizma – naprotiv, zahvaljujući svojoj “spiritualnoj” dimenziji mitologizacija sećanja na holokaust postaje faktor homogenizacije, i to u situaciji u kojoj je “spiritualnost” postala neka vrsta opšteg dobra, ali dobra koje ne me-

nja ništa na izraelskoj etnocentričnosti. Ona je čak potkrepila izraelski kolektivism, koji i dalje postoji kao glavni aspekt tradicionalne jevrejske misli, a prema njoj nejevreji imaju moralni dug koji nikad neće u potpunosti vratiti. Zato je Izrael, kao navodno otelovljenje jevrejskog telosa, konačno i neosporno moralno superioran. Ova sinteza je u Izraelu bila tako uspešna zahvaljujući jednoj zajedničkoj regulativnoj ideji: savremena zapadnjačka kultura i nacistička industrija smrti imaju navodno jednu zajedničku crtu, a to je njihova vezanost za ništavilo. Zahvaljujući tome je institucija poput Jad Vašema i mogla da postigne takav uspeh: ona je postala poslednji i najverodostojniji zaštitnik cionističkog duha jer je dobila ekskluzivno pravo da “čuva i održava atmosferu usaglašenog pomena na ljude umrle u holokaustu” (Authority for Holocaust and Heroism Memorial 1995:7). Lekcija iz holokausta i kontrola nad sećanjem na holokaust, proizvodnja i reprezentacija tog sećanja, formulisane su i teorijski i otelovljene u moralu koji ne zahteva dalja objašnjenja i u birokratsko-političkoj instituciji. Jad Vašem je jedan od izvora moći za one koji zvanično govore u ime mrtvih i u ime žrtava koje su posle Aušvica počele da grade sebi normalan život u Izraelu – usred palestinskog Amalika, koji, prema zvaničnom diskursu i njegovim udžbenicima, predstavlja stalnu pretnju. Ova moralna sinteza eksplicirana je i dramatisovana tokom Zalivskog rata, kada je opasnost od nemačkog gasa opet bila realna. Sadam Husein prikazivan je kao čovek koji ima i moći i volje da istrebi *she'erit hapleita*, ostatak koji je preživeo holokaust a koji je u nezavisnoj državi Izrael počeo da gradi nov život (Zuckermann 1993).

162

Kontraobrazovanje je već samo po sebi utopijski projekt koji poriče “činjenice”, pošto nije spreman da se potčini aktuelnoj stvarnosti kao vrhovnom arbitru i vrhovnom merilu. To je misija koju kritička pedagogija ima u Izraelu, i ona tu ima sasvim jedinstven značaj, koji je u prošlosti mogao da se tumači i u religioznom ključu. Pa ipak, početna tačka takvog kontraobrazovanja mora da se utemelji u saznanju da je Bog odsutan, da ne postoji nikakva kohezion regulativna ideja i da ne postoji ni samo kontraobrazovanje – s tim što istovremeno treba gajiti i svest o tome da se konkretna pozicija ipak mora formulisati i da se mora delati moralno. To je izvodljivo samo u okviru kontrasećanja koje bi moralo da kritikuje i transformiše tradiciju, ali ne i da je napusti. U tom smislu, i suprotno Jehudi Elkani, ja zahtevam: pamti i ne zaboravljaj nacizam i jevrejske žrtve, ali pamti i Druge koje su ubijali i nacisti i oni koji su zaduženi da izbrišu sećanje na njih, a to su normativni sistem obrazovanja, ono moguće i ono lažno “mi”, nasilna suština obrazovanja koja je do sad bila dominantna.

Dijalektika priznanja i poricanja holokausta kroz koji su prošli Drugi odražava jednu značajnu dimenziju kolektivne jevrejske duše, njenog odnosa pre-

ma istoriji uopšte i prema istorijskom Drugom konkretno. U isto vreme, ova dijalektika odražava i etnocentrizam uložen u kulturni kapital našeg vremena. U ime antietnocentrizma danas se u savremenom multikulturnom diskursu i na drugim poljima razvija jedan impuls koji je usmeren na negiranje humanističke filozofije morala i njegovog zahteva za univerzalnom emancipacijom. Bez moralnog apela na kulturni pluralizam ne može se razumeti zahtev za univerzalnim važenjem ili za večnom vrednošću istine, i on je kriterijum za opštu teoriju ljudske emancipacije ili za posvećenost takvoj teoriji. Antiničeanski domen onog što se podrazumeva kao univerzalno prikazuje se kao konačan nivo postojanja i smisla; njegovi diskursi, sećanja i kolektivne svesti shvataju se kao borba na život i smrt, ali oni isto tako traže i afirmaciju i traže da budu prihvaćeni kao ravnopravni.

163 Ostvarenje prosvetiteljskog projekta emancipacije kroz obrazovanje pretvorio se u negaciju nezapadnjačkih kultura, njihovog kolektivnog pamćenja i njihovih identiteta, i to sve do njihove potpune kulturne erozije i fizičkog uništenja. Ovo važi i u slučaju etničkih manjina, kultura i Drugih u okviru hegemonijske zapadnjačke kulture. U drugoj polovini XX veka ovaj proces, smešten u okvir sve intenzivnije racionalizacije u svim domenima života, postao je izuzetno efikasan, i postao je najvažnije sredstvo za globalnu instrumentalizaciju znanja i reifikaciju međuljudskih odnosa. U Izraelu je ovaj trend uočljiv u aktuelnoj reifikaciji sećanja na holokaust, koje se pretvara u jedan od proizvoda široke potrošnje, no on je primeatan i u novim, elektronskim praksama socijalizacije, u prevazilaženju mentalnih, filozofskih i političkih granica, tako da se sada može preskakati iz jednog polja u drugo a da se ostane na istom emotivnom nivou. Na primer, na festivalima rok-muzike mogu se ostvariti “spontanost” i “sloboda čula”, u Aušvic se može otići na “turu pamćenja i pročišćenja” ili se na brzinu može otići na “kolektivnu i spontanu žalost”, kakva je bila ona koju su mediji proizveli i prikazali posle ubistva Jicaka Rabina. U takvom sistemu nema mesta za tradiciju, niti za duhovne korene ili transcendentciju, nema mesta ni za istorijsko pamćenje i za poštovanje prema holokaustu kroz koji su prošli drugi, zato što se holokaust kroz koji su prošli drugi ne može priznati ako ne postoji “duša” ili ako ne postoji duh. Međutim, u postmodernom svetu nema mesta za “duh” ili za “dušu”, nema mesta za počuđenje i dijalektiku između stvarnosti i utopije (Baudrillard 1993b:6) niti za dijalektiku između stvarnosti i njene reprezentacije (Baudrillard 1993a:3). U postindustrijskoj i postmodernoj areni nema mesta za one konceptijske preduslove bez kojih je moralni ideal autonomnog života nemoguć. Takav moralni ideal pretpostavka je za postojanje subjekta koji će se u dijalogu boriti da ostvari svoju autonomiju kao utopijsku dimenziju ili božju dimenziju ljudskog bića.

U svom delu *Le Differend* Žan Liotar tvrdi da između žanrova koji su suštinski različiti (kao u slučaju komunikacije između različitih jezičkih zajednica) nema mesta za dijalektiku, razumevanje i međusobno priznavanje. *Differend* se tu pojavljuje kao nepremostiv jaz nastao uništenjem sredstava kojima Drugi raspolaže za reprezentovanje svog slučaja; takva reprezentacija, naime, omogućava Drugom da postoji, pa čak i da u borbi pobedi svog protivnika. Kad izgubi tu moć, Drugi postaje žrtva (Baudrillard 1993a:xi). S edukativnog stanovišta, *polemos* razrešava ona strana koja je uspešnija u borbi, odnosno ona koja svoj *polemos* razrešava tako što kolonizuje Drugog namećući argumentaciji tog Drugog svoje sopstvene kriterijume, hvatajući Drugog u obećanje konsenzusa i videći opravdanje njegovog postojanja u tome što je iz borbe s njim ona sama izašla kao pobednik. Ovakva se logika manifestuje čak i kada se identitet Drugog i legitimnost njegove utopije priznaju, ona važi čak i za moralnu sposobnost da se prizna “glas” Drugog. Zato, bar u Liotarovom tumačenju, Jevreji ne mogu da se emancipuju u odnosu na holokaust i njegovo reprodukovanje, oni nemaju moć da emancipuju izgubljeno sećanje onih čiji se glasovi nikad neće čuti. Jevreji ne mogu da ostvare ovu emancipaciju jer oni, budući žrtve, moraju da akumuliraju nešto od moći svojih nekadašnjih ugnjetača. Ima mnogo ironije u tome što se ovaj liotarovski determinizam manifestuje u zvaničnom izraelskom pomenu holokausta. Liotar je, prema logici *Differenda*, mogao da tvrdi da su Jevreji osuđeni na to da ne mogu da spoznaju izgubljena sećanja i holokaust Drugog. Zato holokaust predstavlja suštinu postojanja u smislu *galut hashchina*, otpadništva od boga; kako kaže E. Unesko, “svet koncentracionih logora nije bio neko izuzetno monstruozno društvo. Tamo smo videli sliku, a u izvesnom smislu i kvintesenciju paklenog društva u koje uranjamo svakog dana” (Unesco 1960).

164

Srž ovakvog pesimizma jeste predstava o definitivnoj nesamerljivosti u okviru koje nema prostora za razumevanje, značenje i transcendenciju – to je najvažnija tačka u Uneskovom i Liotarovom rezonovanju, ali ona postoji i u onom potpunom instrumentalizovanju znanja, znanja koje se pretvorilo u puki artikal u savremenim uslovima kapitalističke proizvodnje. Posledica toga jeste moralna obamrlost koja je od presudnog značaja za proizvodnju i održanje cionističkog ideala i za svest o holokaustu na kojoj on insistira. Udžbenik koji je prihvaćen umesto onog humanističkog može se shvatiti i kao izraz Liotarove filozofije, i njega ne treba prihvatiti kao relevantnog, kao knjigu koja se nalazi s one strane dobra i zla, koja nije vezana za borbu za realne društvene i kulturne promene, već kao preduslov za samu tu borbu.

Iako prihvatam neke važne elemente Liotarove misli, ja se izričito ne slažem s njegovim pesimizmom, i to iz dva razloga. Pre svega, Liotarova koncepcija

odgovara ontološkoj rekonstrukciji diskursa ali je neupotrebljiva za dijalog. Drugo, “razlika” o kojoj Liotar govori jeste razlika u kojoj je “sve isto”, i to u toj meri da njegova postmoderna utopija, prikazana u *Postmodernom stanju* (Lyotard 1984:67), postaje neodrživa. Liotarova ideja razlike negira svaku ideju ljudske solidarnosti i konkretne političke akcije kakvu sugeriše pomenuto kontraobrazovanje. – Alternativu Liotarovom pesimizmu mogli bismo da konstruišemo na osnovu Habermasove idealne govorne situacije.

165 Najveća ironija današnje situacije ogleda se u tome što su glavni trendovi savremenog multikulturnog diskursa, želeći da dignu “glas” marginalizovanih, svoju alternativu našli u filozofijama Žana Liotara, Mišela Fukoa i Žaka Deride. Savremeni hegemonijski multikulturni diskurs jedinstven je u napadu, u arogantnosti i nasilnosti prosvetiteljskog projekta i u svojoj “kantovskoj” moralnoj filozofiji koja, na kraju, i mora da postane nasilna i etnocentrična. Taj napad sažima u sebi snage novog, ekstremnog etnocentrizma opremljenog samodopadljivom retorikom jačanja marginalizovanih grupa, dizanja glasova onih koji su dosad bili ućutkivani i tako dalje. Zahtev za izjednačavanjem svih kultura, vrednosti, merila i ideja diskursa ne može se održati bez neke opšte teorije koja bi bila oprečna generalnim teorijama. Kao takav, on mora da odbaci pređašnji zahtev da za sve različite zahteve i diskurse treba da važe jednake vrednosti. U takvom teoretskom okviru cionistička etnocentričnost postaje legitimna, a to što odbija da prizna patnje drugih i univerzalne implikacije holokausta kroz koji su Jevreji prošli dobija još i svoje filozofsko opravdanje i postaje jednako moralno koliko i negiranje etnocentričnosti. Liotarova ideja proizvodnje i realizacije identitetâ i moralâ reafirmiše moć kao konačni i istinski moralni kriterijum. No, nije tu u pitanju moć u svom negativnom, antimoralističkom, već u pozitivnom smislu, kao moć koja konstituiše “dobro” i “zlo”, moć koja konstituiše i pojmovne kriterijume za njihovo identifikovanje, reprodukovanje i uništenje. Takva moć, međutim, sadrži i kriterijume za istrebljenje ljudskih bića koja su protagonisti dobra i zla. Prema Liotaru, ljudska bića treba shvatiti kao puke agense i proizvode ovakvog sistema – oni su večne i konačne žrtve sistema (Lyotard 1984:XI).

Ovakvo shvatanje može postati presudno za rekonstruktivističku alternativu, moralnu kritiku i za borbu za transcendentnost i dijaloško konstituisanje sopstva unutar humanistički orijentisanog kontraobrazovanja. Ova alternativa pokušava da shvati moduse u kojima se “moć” javlja i specifične načine na koje ona tvori različite moralne koncepcije i protivrečnosti koje iz njih proističu. Ona može da nam pomogne da razumemo hegemonijske ideje i praksu cionističkog moralnog obrazovanja – i da im se odupremo. Iako oprečno svakoj metafizici i ra-

znim osnivačkim mitovima, kontraobrazovanje i protest koji ono predstavlja nije i antireligiozno. Njegova religioznost vidljiva je u njegovoj apsolutnoj potrazi za onim “potpuno Drugim”, za transcendentnošću, i u njegovom negativnom utopizmu. Kontraobrazovanje može da spase zaboravljeno sećanje (“glasove” koji su dosad bili učutkivani, neutralizovani ili predstavljeni na pogrešan način) iz dijaspore. Pa ipak, pošto ne zna za Boga, kontraobrazovanje ne može da transcendirira pomirenje, ono ne može da transcendirira Aušvic ili da uvede neku pozitivnu alternativu. Kao nov stadijum u (negativnoj) jevrejskoj teologiji, kritička teorija Valtera Benjamina, Teodora Adorna i Maksa Horkhajmera uspeva da prevaziđe neke nedostatke današnjeg postmodernog diskursa. Kritička teorija frankfurtske škole daje filozofsku i političku alternativu koja za izraelski kontekst ima posebne implikacije. Time što negira neke od osnovnih postavki judaizma, hegemonijska cionistička ideologija odbija da prizna pravo Drugog na jednaku pravdu i priznanje, odbija čak i da mu prizna status žrtve, a naročito žrtve pobede cionizma. To je trijumf Aušvica.

S ovom brutalnom činjenicom ne smemo se pomiriti, već je moramo osporavati ne samo sa stanovišta savremene stvarnosti, već i sa stanovišta utopije, sa stanovišta “principa nade”. Takva utopija ne može s optimizmom da gleda na jevrejski humanizam, kako to čini Herman Koen. U Koenovo doba još se moglo reći da je “došlo vreme da se ponovo stekne to uverenje u moralni preporod moralne budućnosti čovečanstva. Došlo je vreme za preporod tog uverenja, nespojivog sa čovekovom samozaljubljenošću i klasnim materijalizmom. Jedino se u društvenoj moralnosti i humanosti građanina sveta može naći božji duh kog su proroci Izraela načinili Bogom Izraela i čitavog čovečanstva” (Cohen 1924:35). Takav humanistički judaizam nudi jedno univerzalističko tumačenje načela *vea'avta lerea'cha kamoha*, ljubi bližnjeg svojega kao sebe samoga, tumačenje koje bi bilo oprečno Majmonidovom. Nadovezujući se na ovo mesto iz Treće knjige Mojsijeve (19, 18), Koen tvrdi da “čitava Tora, počev od stvaranja čoveka, negira ovo problematično geslo” (Cohen 1972:119). Kao i u današnjem ultraortodoksnom judaizmu, ovaj humanistički jevrejski stav decidirano odbacuje cionizam i svaki pokušaj da se jevrejski narod privede sekularnoj istoriji. On ujedno odbacuje i potrebu da se unutar granica jevrejskog naroda teži ostvarivanju “uspeha” ili “pobede”. Jevrejski humanizam kakav su zagovarali Leo Bek, Herman Koen i Franc Rozencvajg zalaže se za ostvarenje osnovnih Benjaminovih, Adornovih i Horkhajmerovih ideja. U jednom drugačijem filozofskom okviru, ovi mislioci dele negativnu teologiju tradicionalnog jevrejskog univerzalističkog utopizma i nastavljaju ga. Oni to čine polazeći od kritičke teorije koja se pozivala na razum kao na opravdanje za plural-



nost svih njegovih legitimnih glasova – što je moguće samo u okviru filozofije čija je polazna tačka i cilj pojedinac, a ne kolektiv. Oni su takav pristup razvili i bez multikulturne retorike s jedne, i bez nasilnog etnocentrizma (odgovornog za holokaust, za nepriznavanje holokausta i nepriznavanje tuđih holokausta) s druge strane. Jevrejski humanizam, ako je danas uopšte moguć, nije jedini legitimni vid humanizma unutar koncepcije kontraobrazovanja, kao što ni jevrejsko kontraobrazovanje nije jedini legitimni vid kontraobrazovanja unutar savremenog humanizma. Takav projekt može da doprinese odbrani razuma i njegovih zahteva, iako ne na isti način na koji to čini instrumentalna racionalnost. Ovo se saznanje mora konkretizovati u jednoj nenasilnoj filozofiji morala, i to mimo svih realnih činjenica i mogućnosti kakve aktuelni duskurs nudi, pošto u njemu pobeđuje onaj ko je najagresivniji. Jermenske žrtve su definitivne, one se ne mogu spasti. Genocid se ne može poništiti. No, ona borba koja još uvek ima smisla može se ostvariti samo pod uslovom da se održi sećanje na genocid nad Jermenima i da se prizna legitimnost njegovog pojedinačnog i univerzalnog značenja. U isto vreme, ta borba može da opravda i priznavanje Drugog i njegove/njene patnje. Kontraobrazovanje kao otpor mora se formulisati u konkretnoj obrazovnoj praksi, u moralnom i političkom angažmanu usmerenom na dekonstruisanje izraelske mašinerije poricanja, na dekonstruisanje mahinacija koje tvore etnocentrični i egoistični identitet Izraelaca – i njegove nasilnosti.

Kontraobrazovanje jeste teoretski prostor u kojem se još uvek može braniti praktični um a da se on uz to ujedno i sačuva od novih multikulturnih i instrumentalističko-funkcionalističkih trendova. Kako “princip nade” predstavlja alternativu trenutno dominantnoj moći koja upravlja stvarnošću, svaki novi momenat (makar teoretski) otvara nove mogućnosti za ulazak u istorijsko vreme. U tom smislu, i s obzirom na pozitivnost zla i njegovu virulentnost, mogućnosti za emancipaciju još uvek postoje.

Važno je da budemo posvećeni koncepciji kontraobrazovanja. Borba za obrazovanje koje bi počivalo na principima ljudske solidarnosti, na univerzalno važećoj kritici, na dijaloškom konstituisanju sopstva i transcencijiji i te kako je moguća. Takva kritika morala bi da razotkrije moralne ili nemoralne postupke, a da ujedno prizna i različite izraze razuma i suoči se s mogućnošću da se neko moralno stanovište pretvori i u svoju suprotnost – kao što nam pokazuje moralno obrazovanje na kojem insistiraju aktuelni udžbenici iz istorije u Izraelu. To je jedina nada koju danas još možemo imati.

**Ilan Gur-Zeev** /ilangz@construct.haifa.ac.il/ profesor je na Pedagoškom fakultetu Univerziteta u Haifi.

Naslov originala: Ilan Gur-Ze'ev, "Defeating the enemy within: exploring the link between Holocaust education and the Arab/Israeli conflict", u : *Religious Education*, vol. 95, No. 4, Fall 2000, str. 373-401.

## LITERATURA

al Matukal, Tair (1989), *Poetry space: Poetry from Ansar 3*, Ramalla: Dar el Kateb.

Apple, Michael (1982), *Cultural and economic reproduction in education*, London: Routledge.

Auron, Yair et al. (1996), *Concepts and positions of teacher's college students in Israel concerning anti-Semitism and racism: A research report* (na hebrejskom), Tel Aviv: Akibuttzim College.

Authority for Holocaust and Heroism Memorial (Yad Vashem), The (1995), *Duties, organization, practice*, Jerusalem.

Baudrillard, Jean (1993a), *Symbolic exchange and death*, translated by Ian Hamilton Grant, London: Sage.

— (1993b), *The transparency of evil: Essays on extreme phenomena*, translated by James Benedict, London/New York: Verso.

Beit-Hallahmi, Benjamin (1993), *Original sins: Reflections on the history of Zionism and Israel*, New York: Pluto Press.

Benn, Aluf (1995), "The Turks asked", *A'aretz*, 2. May.

Bishara, Azmy (1995), "The Arabs and the Holocaust" (na hebrejskom), *Žemanim* 53 (summer): 54-71.

— (1996), "On ultranationalism and universalism" (na hebrejskom), *Žemanim* 54 (winter).

Cohen, Hermann (1924), *Jüdische Schriften*, Vol. 1, pp. 102-105, Berlin.

— (1972), *Religion of reason out of the sources of Judaism*, translated by Simon Kaplan, New York.

168

- Croitouru, Joseph (1995), "Schule der Erinnerung, das Thema Völkermord im Geschichtsunterricht: Eine Diskussion in Israel", *Frankfurt Allgemeine Zeitung*, February: 30.
- Darwish, Mahmud (1987), "The identity of absence", *Mifgash* 7-8 (autumn): 46-47.
- Diner, Dan (1986), "Israel and the trauma of extermination" (na hebrejskom), *Politica* 8 (June-July): 20-23.
- Dinur, Ben Zion (1958), "Zachor: Words on the holocaust and its lessons" (na hebrejskom), Jerusalem.
- Elkana, Yeuda (1988), "In favor od forgetfulness", *A'aretz*, 2 March, 13.
- Foucault, Michel (1980), *Power/knowledge*, translated by Colin Gordon et al., New York: Harvester Press.
- Giroux, Henry (1981), *Curriculum and instruction*, Berkeley, CA: McCutchan.
- Inbar, Ephraim (1996), "The strategic alliance between Turkey and Israel" (na hebrejskom), *Discussions in National Security*, Tel Aviv, 10: 29.
- Lahav, Hadas (1996), "Why was the Armenian holocaust neglected by the Zionist movement?" (na arapskom), *El Synara*, 6 December, 13.
- Leibowitz, Isaiah (1980), "War and bravery in Israel past and present" (na hebrejskom), *Over violence and nonviolence*, edited by Shulamith Or, Proceedings of the Conference of the National Israei Union of Social Workers, Jerusalem.
- Linn, Ruth/Gur-Ze'ev, Ilan, "Holocaust as metaphor: Arab and Israeli use of the same symbol", *Metaphor and Symbolic Activity* 11 (3): 195-206.
- Lyotard, Jean FranMDois (1984), *The postmodern condition: A report on knowledge*, translated by Geoff Benington, Manchester, England.
- Mergui, Rafael/Simonnt, Philippe (1987), *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the far right in Israel*.
- Ministry of Education, Curriculum Division (1995), *Minorities in history: The Armenians in the Ottoman Empire*, Jerusalem.
- Ministry of Education, Pedagogical Secretariat (1993), Abstract of discussion held by the response-team from 10. 11. 1993 (na hebrejskom), 326/10, Ministry of Education Press.
- Ram, Uri (1995), "Zionist historiography and the invention of modern Jewish nationhood: The case of Ben Zion Dinur", *History and Memory* 7 (1): 91-124.

Ravitzky, Aviezer (1996), *Messianism, Zionism, and Jewish religious radicalism*, Chicago: University of Chicago Press.

Rosenzweig, Franz (1971), *The star of redemption*, translated by William W. Hallo, London: Routledge.

Sarnah, Yig'al (1995), "The last witness of the Armenian holocaust", *California Courier*, 9 March (prevedeno iz dnevnika na hebrejskom *Yediot Haharonot*).

Sarya, Nazem (1997), "Once Satan too was an angel", *A'arets*, 21 March.

Schwartz, Yoel (1993), "Zachor: Remembrance of Nazi Germany, our day's Amalek" (na hebrejskom), Jerusalem: Devar Jerushalaim.

State-Humanist Educational Network (1997), Invitation and manifest of 12. I. 1997 conference at "Zavta", Tel Aviv.

Sterenhel, Ze'ev (1995), *Nation-building or a new society? The Zionist labor movement (1904-1940) and the origins of Israel* (na hebrejskom), Tel Aviv: Am Oved.

Unesco, Eugin (1960), *Times Literary Supplement*, 4 March.

Zuckerman, Moshe (1993), *Shoa in the sealed room: The "Holocaust" in the Israel press during the Gulf War* (na hebrejskom), Tel Aviv: The Author's Publishing.