Filozofia pojednania i psychologia traumy w kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego a refleksje Benjamina Mosera nad historią antysyjonizmu.

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje złożoność procesu wychodzenia z konfliktów zbiorowych, kładąc nacisk na kluczowe rozróżnienie między pojednaniem politycznym a przebaczeniem moralnym. Autor argumentuje, że podczas gdy pierwsze polega na ustanowieniu reguł współistnienia i praw obywatelskich, drugie jest intymnym aktem, którego nie można wymuszać. W kontekście izraelsko-palestyńskim proces ten komplikuje współistnienie traum historycznych (Zagłada, Nakba) z aktualnymi sporami terytorialnymi. Artykuł wskazuje na konieczność odróżnienia faktów historycznych od politycznie wykorzystywanych narracji zbiorowych oraz podkreśla rolę peacebuildingu i transformacji konfliktów w budowaniu trwałych fundamentów pokoju, przy jednoczesnym uznaniu autonomii ofiar i potrzeby sprawiedliwości naprawczej.

The text analyzes the complexity of emerging from collective conflicts, emphasizing the key distinction between political reconciliation and moral forgiveness. The author argues that while the former consists of establishing rules for coexistence and civil rights, the latter is an intimate act that cannot be coerced. In the Israeli-Palestinian context, this process is complicated by the coexistence of historical traumas (the Holocaust, the Nakba) with current territorial disputes. The article points to the need to distinguish historical facts from politically exploited collective narratives and emphasizes the role of peacebuilding and conflict transformation in building lasting foundations for peace, while simultaneously recognizing the autonomy of victims and the need for restorative justice.

Artykuł stanowi interdyscyplinarną analizę warunków trwałego pojednania w kontekście konfliktów o głębokiej traumie i asymetrii władzy, ze szczególnym uwzględnieniem relacji izraelsko-palestyńskich. Autor stawia tezę, że rzeczywiste wyjście z cyklu przemocy jest niemożliwe bez rozróżnienia między administracyjnym zarządzaniem konfliktem a głęboką transformacją społeczną. Tekst dowodzi, że samo wymuszanie przebaczenia moralnego lub stosowanie powierzchownych programów dialogowych jest niewystarczające i potencjalnie szkodliwe, jeśli nie towarzyszy im przywrócenie podmiotowości ofiarom oraz realna reforma instytucjonalna. Poprzez syntezę myśli Hannah Arendt, Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura oraz analizę współczesnej psychologii traumy i teorii budowania pokoju, autor argumentuje, że fundamentem pokoju nie jest zapomnienie czy emocjonalna zgoda, lecz uznanie odpowiedzialności moralnej w połączeniu z twardymi gwarancjami prawnymi i sprawiedliwością. Kluczowym wnioskiem jest konieczność przejścia od 'normalizacji' istniejących nierówności ku systemowej zmianie struktur władzy i wzorców interpretacji historii.

SŁOWA KLUCZOWE

filozofia pojednania | psychologia traumy | konflikt izraelsko-palestyński | pojednanie polityczne vs przebaczenie moralne | peacebuilding | conflict transformation | uraz moralny (moral injury) | competitive victimhood | prawo do posiadania praw | pamięć zbiorowa | sprawiedliwość naprawcza | metylacja DNA w traumie | model potrzeb psychologicznych Shnabel i Nadlera | totalizacja doświadczenia drugiego człowieka

Pojednanie polityczne to nie przebaczenie moralne

Pamięć, przebaczenie i odpowiedzialność po przemocy zbiorowej. Filozofia pojednania, psychologia traumy, sprawiedliwość naprawcza i instytucjonalne warunki odbudowy zaufania

Przejście od analizy nacjonalizmu, suwerenności i prawnej dopuszczalności użycia siły do rozważań nad pojednaniem wymaga zasadniczej zmiany perspektywy. Dotychczas autor koncentrował się na genezie zbiorowych tożsamości, instytucjonalnych mechanizmach dominacji, historycznych doświadczeniach przemocy oraz normach ograniczających kompetencje państw i organizacji politycznych. Problem pojednania wprowadza jednak odmienny wymiar – dotyczy bowiem

możliwości odbudowy relacji międzyludzkich po wydarzeniach, których skutków nie da się całkowicie usunąć, a których pamięć kształtuje kolejne pokolenia. Nie chodzi zatem wyłącznie o zakończenie działań wojennych czy ustanowienie nowych regulacji konstytucyjnych.

Przedmiotem badań staje się społeczna zdolność do wspólnego życia w warunkach utrzymującej się pamięci krzywdy, nierówności zasobów, konkurencyjnych narracji historycznych i realnego ryzyka ponownego wybuchu przemocy. Z perspektywy współczesnych nauk społecznych kluczowe jest rozróżnienie między samym zakończeniem konfliktu zbrojnego a procesem społecznej rekonstrukcji, opisywanym w literaturze anglojęzycznej jako peacebuilding, reconciliation i conflict transformation. Pierwsza kategoria odnosi się do wielowymiarowego budowania trwałych warunków pokoju – obejmujących bezpieczeństwo, instytucje publiczne, gospodarkę oraz relacje społeczne. Druga dotyczy przekształcania stosunków między jednostkami i wspólnotami, których wzajemne postrzeganie zostało naznaczone przemocą. Trzecia wskazuje na konieczność zmiany nie tylko zachowań stron, ale także struktur społecznych, sposobów sprawowania władzy i wzorców interpretacji rzeczywistości, które wcześniej umożliwiły eskalację.

Kategorie te, choć w praktyce badawczej i instytucjonalnej się uzupełniają, nie są tożsame. Szczególnego znaczenia nabiera tu rozróżnienie między pojednaniem politycznym a przebaczeniem moralnym. Pojednanie polityczne może polegać na ustanowieniu reguł współistnienia, które pozwalają dawnym przeciwnikom korzystać z podstawowych praw, rozwiązywać spory bez przemocy i współpracować w instytucjach publicznych – nawet jeśli nie osiągnęli oni emocjonalnej bliskości ani pełnej zgody co do oceny historii. Przebaczenie odnosi się natomiast do głębokiej zmiany relacji między osobą skrzywdzoną a sprawcą, co może mieć wymiar religijny, filozoficzny lub psychologiczny. Nie można zakładać, że ofiara ma moralny obowiązek przebaczenia ani że społeczeństwo może żądać takiego aktu jako warunku uczestnictwa w nowym porządku politycznym. Takie wymaganie mogłoby prowadzić do wtórnego ograniczania autonomii osób pokrzywdzonych, zwłaszcza gdy sprawcy nie uznali własnej odpowiedzialności, a strukturalne skutki przemocy pozostają nieusunięte.

W kontekście izraelsko-palestyńskim rozróżnienie to jest szczególnie istotne. Nie mamy tu bowiem do czynienia z zamkniętą katastrofą historyczną, po której rozstrzygnięto by wszystkie spory terytorialne i prawne. Pamięć Zagłady, wojny 1948 roku, palestyńskiej Nakby, okupacji z 1967 roku, kolejnych intifad, zamachów na cywilów oraz współczesnych działań wojennych współistnieje z aktualnymi problemami bezpieczeństwa, samostanowienia i sprawowania władzy nad ludnością cywilną.

Właściwa teoria pojednania nie może zatem zakładać, że wystarczy zmienić wzajemne przekonania stron, pozostawiając bez odpowiedzi kwestie statusu terytoriów, odpowiedzialności za naruszenia,

własności czy możliwości demokratycznego uczestnictwa. W społeczeństwach, w których przemoc i dominacja są realnymi elementami polityki, dialog nie zastępuje sprawiedliwości, choć może być narzędziem jej osiągania. Istotne jest również oddzielenie historii rzeczywistego cierpienia od sposobów jej późniejszego wykorzystywania politycznie. Pamięć zbiorowa nie stanowi prostego magazynu faktów. Jest procesem społecznym obejmującym selekcję, interpretację, przekaz międzypokoleniowy, praktyki upamiętniania i instytucjonalną organizację wiedzy o przeszłości. Nie oznacza to, że pamięć jest dowolną konstrukcją oderwaną od historii; wymaga jednak rozpoznania różnicy między faktami możliwymi do udokumentowania, indywidualnym świadectwem a zbiorową narracją, która może ewoluować pod wpływem aktualnych potrzeb politycznych. Dlatego pojednanie oparte na prawdzie wymaga nie tylko uznania cierpienia, ale i krytycznej refleksji nad tym, jak to doświadczenie zostaje włączone do wspólnotowego obrazu świata.

Jedną z najbardziej wpływowych filozoficznych koncepcji przebaczenia przedstawiła Hannah Arendt w książce The Human Condition z 1958 roku.

Polityczny wymiar przebaczenia i obietnicy jako fundamenty nowego początku

W filozofii działania Hannah Arendt szczególne znaczenie mają dwie właściwości ludzkiej aktywności politycznej: nieodwracalność oraz nieprzewidywalność. Człowiek podejmujący działanie wchodzi w sieć relacji społecznych, nad których dalszy rozwój nie ma całkowitej kontroli. Decyzje mogą wywoływać następstwa przekraczające pierwotne intencje sprawcy, a ich skutki kształtują kolejne wydarzenia i reakcje innych ludzi. Działania nie da się później w pełni wycofać, gdyż jego historyczne konsekwencje stają się trwałym elementem rzeczywistości społecznej.

W odpowiedzi na te dwie właściwości Arendt wskazuje przebaczenie i składanie obietnic jako szczególne zdolności umożliwiające ludziom dalsze wspólne działanie. Oryginalność tego ujęcia polega na odróżnieniu przebaczenia od techniki emocjonalnego uspokojenia. W filozofii Arendt przebaczenie ma wymiar polityczny, ponieważ pozwala przerwać niekończący się łańcuch reakcji, w którym krzywda prowadzi do odwetu, a ten wywołuje kolejną odpowiedź, trwale wiążąc uczestników z przeszłością. Nie oznacza to jednak, że każde przestępstwo może zostać łatwo przebaczone lub że akt pojednania znosi moralną odpowiedzialność sprawcy. Właściwa interpretacja wymaga rozróżnienia między uwolnieniem przyszłych relacji od determinizmu przeszłości a instytucjonalnym obowiązkiem ustalenia faktów i winy. Przebaczenie nie usuwa wydarzenia historycznego, lecz może zmienić sposób, w jaki uczestnicy odnoszą się do możliwości ponownego wspólnego działania.

Drugim elementem konstrukcji Arendt jest zdolność składania obietnic, będąca odpowiedzią na nieprzewidywalność ludzkiego działania. Obietnica pozwala tworzyć względnie trwałe punkty orientacyjne w świecie, którego przyszłości nie można w pełni kontrolować. W sferze politycznej jej odpowiednikami są traktaty, konstytucje, gwarancje bezpieczeństwa i inne instytucjonalne zobowiązania, których celem jest ograniczenie niepewności co do przyszłych zachowań stron. Z perspektywy izraelsko-palestyńskiej kluczowe staje się połączenie obu tych elementów: pamięć o krzywdzie pozostaje, ale przyszłe relacje mogą być organizowane przez wzajemnie kontrolowane zobowiązania, o ile istnieją instytucje gwarantujące ich wiarygodne wykonanie. Zestawienie myśli Arendt z teorią gier i badaniami nad wiarygodnością ujawnia jednak istotne napięcie. W filozofii działania obietnica ma charakter normatywny i wiąże się z osobistą odpowiedzialnością za słowo. W stosunkach międzynarodowych strony często obawiają się jednak, że porozumienie zostanie naruszone w momencie zmiany układu sił lub pojawienia się okazji do osiągnięcia jednostronnej przewagi.

Dlatego trwałość politycznej obietnicy nie może opierać się wyłącznie na moralnej gotowości przywódców. Wymaga ona procedur monitorowania, niezależnego rozstrzygania sporów i mechanizmów zwiększających koszty łamania reguł. Tym sposobem filozoficzna kategoria obietnicy łączy się z ekonomią instytucjonalną, teorią negocjacji i współczesnym prawem międzynarodowym.

Równie istotne jest odniesienie Arendt do problemu bezpaństwowości, rozwinięte przede wszystkim w książce "The Origins of Totalitarianism" z 1951 roku. Filozofka wskazywała na zagrożenie czyhające na osoby, które utraciły przynależność do wspólnoty politycznej zdolnej zagwarantować im prawa. Jej refleksja nad "prawem do posiadania praw" ujawnia paradoks nowoczesności: człowiek może formalnie podlegać powszechnym prawom, a jednocześnie doświadczać sytuacji, w której brak przynależności politycznej uniemożliwia ich realne egzekwowanie.

Problem ten miał dla Arendt wymiar osobisty i intelektualny, gdyż sama doświadczyła prześladowań nazistowskich i życia na emigracji. W kontekście analizy palestyńskiego uchodźstwa jej stanowisko dostarcza narzędzi do badania relacji między przyrodzoną godnością a instytucjonalnymi warunkami realnej ochrony człowieka.

Kluczowa jest tutaj również różnica między krytyką nacjonalizmu a całkowitym odrzuceniem wspólnoty politycznej. Arendt nie postrzegała człowieka jako jednostki, która mogłaby bez ograniczeń funkcjonować poza instytucjami i relacjami społecznymi. Przeciwnie, podkreślała znaczenie przestrzeni publicznej, w której ludzie uczestniczą we wspólnym działaniu i podlegają wzajemnemu uznaniu. Problem nie leży zatem w istnieniu wspólnot politycznych, lecz w potrzebie tworzenia takich instytucji, które nie uzależniają ochrony ludzkiej godności od całkowitej zgodności

narodowej, religijnej czy ideologicznej. W tym ujęciu jej myśl stanowi istotny punkt odniesienia dla krytycznej analizy granic państwa narodowego.

W interpretacji Benjamina Mosera szczególne znaczenie zyskuje Arendtowska figura świadomego pariasa, rozwijana w rozważaniach nad żydowską emancypacją i strategiami reagowania na wykluczenie. Świadomy parias nie jest jedynie osobą odrzuconą, lecz podmiotem zdolnym przekształcić doświadczenie marginalizacji w źródło samodzielnej refleksji i publicznej odpowiedzialności. W tym ujęciu wartość krytyka wewnątrzwspólnotowego nie wynika z jego nieomylności, lecz z gotowości do odmowy uczestnictwa w zbiorowej samoidealizacji. Dlatego etyka pojednania nie może opierać się wyłącznie na organizacyjnym przywracaniu jednomyślności. Wymaga zachowania prawa do sprzeciwu, gdyż wspólnota pozbawiona krytycznej samokorekty może odtwarzać mechanizmy niesprawiedliwości nawet po formalnym zakończeniu konfliktu.

Odpowiedzialność za Innego przed politycznym uznaniem

Emmanuel Lévinas. Odpowiedzialność wobec Innego przed wzajemnością i politycznym uznaniem

Inną drogę do problemu moralnej rekonstrukcji stosunków międzyludzkich wyznacza filozofia Emmanuela Lévinasa. Jej zasadnicze znaczenie polega na zakwestionowaniu przekonania, że wszelkie zobowiązania moralne można wyprowadzić z wcześniej ustanowionej umowy lub wzajemnych korzyści. W dziełach "Totalité et Infini" (1961) oraz "Autrement qu'être ou au-delà de l'essence" (1974) Lévinas rozwijał koncepcję pierwotnej odpowiedzialności wobec Innego, którego odrębność nie może zostać całkowicie podporządkowana kategoriom poznawczym i politycznym podmiotu.

W takim ujęciu spotkanie z drugim człowiekiem posiada znaczenie normatywne, które poprzedza ustalenie wspólnej przynależności narodowej, religijnej czy obywatelskiej. Nie oznacza to, że filozof odrzucał konieczność istnienia instytucji prawnych; wskazywał raczej, że ich moralne uzasadnienie nie powinno ograniczać się do ochrony interesów wspólnoty posiadającej zdolność stanowienia prawa. Z perspektywy współczesnej teorii konfliktu szczególnie istotny pozostaje Lévinasowski sprzeciw wobec totalizowania doświadczenia drugiego człowieka.

Totalizacja może polegać na interpretowaniu jednostki wyłącznie jako przedstawiciela grupy politycznej, której przypisuje się określone zbiorowe cechy i zamiary. W takim procesie rzeczywista osoba znika za kategorią społecznej przynależności, a jej indywidualne doświadczenie zostaje podporządkowane wcześniejszej narracji dotyczącej konfliktu. W warunkach długotrwałej

przemocy łatwo dochodzi do sytuacji, w której izraelskie dziecko postrzegane jest przede wszystkim przez pryzmat decyzji państwowych, a palestyńskie – przez pryzmat działań organizacji zbrojnych.

Z filozofii odpowiedzialności wynika konieczność odrzucenia takiej redukcji, gdyż podstawowa wartość człowieka nie jest pochodną politycznej tożsamości instytucji działających w jego otoczeniu. W tym kontekście kluczowe staje się rozróżnienie między współczuciem a uznaniem praw. Współczucie może prowadzić do emocjonalnego utożsamienia się z cierpieniem konkretnej osoby, lecz jego intensywność zależy od czynników psychologicznych: społecznej bliskości, sposobu przedstawienia ofiary czy aktualnego stanu odbiorcy.

Uznanie praw ma natomiast charakter normatywny i nie powinno być zależne od stopnia osobistego współodczuwania. Lévinasowska odpowiedzialność nie jest więc tożsama z żądaniem nieograniczonej identyfikacji emocjonalnej z każdym człowiekiem; stanowi raczej zakwestionowanie porządku moralnego, w którym prawo do ochrony życia zależy od wcześniejszej akceptacji osoby przez własną wspólnotę. Szczególnie trudny problem pojawia się jednak przy przejściu od relacji z konkretnym Innym do sprawiedliwości obejmującej wielość ludzi. Lévinas wprowadza tu kategorię trzeciego, którego obecność wymaga porównywania roszczeń, podejmowania decyzji i tworzenia instytucji zdolnych organizować relacje między osobami o odmiennych interesach. Gdyby moralny obowiązek wobec jednego człowieka pozostał jedynym kryterium działania, mogłoby to prowadzić do zaniedbania praw innych osób. Dlatego odpowiedzialność za Innego musi zostać uzupełniona przez zasady sprawiedliwości, procedury i niezależną ocenę faktów. Z perspektywy prawa międzynarodowego oznacza to, że konieczność ochrony jednej grupy ofiar nie znosi obowiązku ochrony pozostałych cywilów, a historyczne doświadczenie cierpienia jednej wspólnoty nie ustanawia hierarchii ludzkiej godności.

Przywołana konstrukcja ma szczególne znaczenie dla krytycznej analizy teologii wybrania, rozwiniętej w poprzedniej części rozprawy. Jeśli religijna szczególność wspólnoty jest interpretowana jako zwiększone zobowiązanie wobec drugiego człowieka, może ona wzmacniać uniwersalistyczny wymiar odpowiedzialności moralnej. Jeżeli jednak prowadzi do ustanawiania odmiennych standardów ochrony życia i wolności, wymaga krytycznej oceny w świetle zasad sprawiedliwości.

W tym miejscu filozofia Lévinasa staje się ważnym punktem odniesienia dla refleksji Mosera nad żydowskimi tradycjami sprzeciwu wobec politycznego nacjonalizmu. Nie należy jednak zakładać, że wszystkie publiczne stanowiska samego Lévinasa dotyczące Izraela i Palestyny były w pełni zgodne z najbardziej radykalną interpretacją jego etyki. Rzetelna lektura wymaga oddzielenia konstrukcji filozoficznej od historycznie uwarunkowanych ocen jej autora.

Niemożliwość administracyjnego wymuszania przebaczenia i zapomnienia

Paul Ricoeur. Pamięć, historia, zapomnienie i niemożliwość nakazanego przebaczenia

Dalszą perspektywę wnosi Paul Ricoeur, którego refleksja nad pamięcią, historią i przebaczeniem wyraźnie obnaża ograniczenia politycznego zarządzania zbiorową traumą. W pracy La mémoire, l'histoire, l'oubli z 2000 roku (wydanej po angielsku jako Memory, History, Forgetting w 2004 r.) filozof analizował relacje między indywidualnym wspomnieniem, historycznym świadectwem a krytyczną rekonstrukcją przeszłości i etyczną możliwością przebaczenia. Kluczowe było tu rozpoznanie różnych form nadużywania pamięci: od tej zablokowanej przez traumę, przez instrumentalnie przekształcaną przez instytucje, aż po pamięć sprowadzoną do zbioru obowiązkowych interpretacji historycznych. Ricoeur nie negował zbiorowego obowiązku pamiętania o zbrodniach, lecz podkreślał, że wymaga on krytycznego stosunku do świadectwa i historii, a nie jedynie powtarzania narzuconej narracji.

Z punktu widzenia metodologii szczególnie istotne jest Ricoeurowskie rozróżnienie między świadectwem a rekonstrukcją historyczną. Świadek opisuje doświadczenie z własnej perspektywy, lecz nie musi posiadać pełnej wiedzy o wszystkich przyczynach i konsekwencjach zdarzeń. Historyk natomiast korzysta z wielu źródeł, które konfrontuje, poddaje krytyce i osadza w szerszym kontekście. Nie oznacza to mniejszej wartości moralnej świadectwa ani że badanie historyczne może bez niego istnieć; Ricoeur wskazywał raczej na konieczność zachowania napięcia między indywidualną pamięcią a publiczną odpowiedzialnością za prawdę. To rozróżnienie pozostaje kluczowe w sporach o Zagładę, Nakbę, przymusowe przesiedlenia czy współczesną przemoc militarną, gdzie poszanowanie ofiar musi iść w parze z krytyczną kontrolą faktograficzną.

Istotne jest także rozróżnienie między amnestią a amnezją. Amnestia to instrument prawny, który w procesach transformacji bywał używany do ograniczania odpowiedzialności karnej za konkretne czyny. Amnezja zaś oznacza zanik lub celowe usuwanie pamięci o wydarzeniach. Ricoeur ostrzegał przed sytuacjami, w których państwo dąży do politycznego pojednania poprzez ustanowienie instytucjonalnego obowiązku zapomnienia. Taka praktyka prowadzi do tłumienia świadectw i uniemożliwia publiczne uznanie krzywd, zwłaszcza gdy sprawcy zachowują wpływy. Prawna decyzja o odpowiedzialności nie może być zatem utożsamiana z moralnym nakazem usunięcia przeszłości ze świadomości pokrzywdzonych. Dlatego przebaczenie w filozofii Ricoeura ma charakter szczególny i nie można go sprowadzić do administracyjnie ustanawianej procedury.

Możliwość przebaczenia wiąże się z oddzieleniem człowieka od jego czynu, lecz nie oznacza zaprzeczenia samemu zdarzeniu ani zniesienia odpowiedzialności. Jest to proces trudny, gdyż wymaga uznania realności krzywdy, a jednocześnie dopuszcza szansę, że przyszłe relacje nie będą w pełni determinowane przez przeszłe naruszenie. Nie jest to jednak coś, czego można żądać od ofiary pod groźbą oskarżenia o brak woli pojednania. Z perspektywy etyki politycznej wspólnota może tworzyć warunki sprzyjające dobrowolnemu przebaczeniu, ale nie ma prawa go nakazywać.

Refleksja Ricoeura stanowi również argument przeciwko traktowaniu pamięci jako kapitału politycznego, który miałby uzasadniać szczególną pozycję danej grupy. Pamięć cierpienia może budować solidarność i moralną czujność, ale może też zostać poddana selekcji, by wzmacniać zbiorową samoocenę. Wówczas historia przestaje być krytycznym rozpoznawaniem rzeczywistości, a staje się narzędziem legitymizacji aktualnego porządku. Nie należy jednak utożsamiać każdego programu pamięci z manipulacją – instytucjonalne upamiętnianie zbrodni jest ważnym obowiązkiem publicznym. Problem pojawia się, gdy pamięć traci otwartość na weryfikację i służy do wykluczania niewygodnych świadectw. Ricoeur dostarcza tu wymagającego kryterium analizy stanowiska Mosera.

Krytyka selektywnej pamięci państwowej ma wartość poznawczą, o ile autor stosuje te same standardy wobec własnej narracji. Samo wykazanie pominięć w oficjalnej historiografii nie czyni wszystkich alternatywnych interpretacji prawdziwymi; konieczne jest badanie ich pochodzenia i zgodności z materiałem dowodowym. Tylko takie podejście pozwala na krytykę ideologicznego zawłaszczania pamięci bez tworzenia nowej, równie zamkniętej narracji zbiorowej.

Transformacja relacji zamiast administracyjnego zarządzania przemocą

John Paul Lederach: Transformacja konfliktu zamiast administracyjnego zarządzania przemocą

Szczególnie rozbudowany aparat badawczy dotyczący długotrwałych konfliktów społecznych przedstawił John Paul Lederach. Jego prace „Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies” z 1997 roku oraz „The Moral Imagination” z 2005 roku stanowią dziś fundamenty współczesnych badań nad budowaniem pokoju. Lederach krytycznie odnosił się do przekonania, że rozwiązanie konfliktu sprowadza się jedynie do osiągnięcia porozumienia między najwyższymi władzami politycznymi. Wskazywał raczej na konieczność przekształcania głębokich relacji społecznych, których struktura może reprodukować wrogość nawet po formalnym zakończeniu działań wojennych. Kluczowe znaczenie ma w jego teorii historyczna głębia konfliktu, stosunki

między wspólnotami, struktura instytucjonalna oraz zdolność stron do wyobrażenia sobie przyszłości odmiennej od dotychczasowego wzorca przemocy.

Jednym z najbardziej wpływowych elementów jego ujęcia jest trójpoziomowy model przywództwa. Pierwszy poziom obejmuje najwyższych liderów politycznych, wojskowych i religijnych – tutaj kluczowe są negocjacje dyplomatyczne, zawieszenia broni i formalne traktaty. Drugi poziom tworzą przedstawiciele środowisk pośrednich: naukowcy, liderzy religijni czy działacze organizacji społecznych, którzy potrafią komunikować się z różnymi obozami politycznymi. Trzeci poziom to lokalni liderzy, organizacje wspólnotowe i pracownicy służb społecznych, funkcjonujący bezpośrednio wśród ludności dotkniętej konfliktem. Lederach podkreśla konieczność współdziałania wszystkich tych szczebli; porozumienie na szczycie nie gwarantuje bowiem społecznej akceptacji, a lokalne inicjatywy nie mają kompetencji do rozstrzygania sporów terytorialnych.

W tym miejscu warto zestawić myśli Lederacha z teorią instytucjonalnego uczenia się Chrisa Argyrisa i Donalda Schöna. O ile klasyczne zarządzanie konfliktem często ogranicza się do tłumienia jego bezpośrednich przejawów, o tyle transformacja wymaga rozpoznania i zmiany reguł organizujących dotychczasowe działania. W modelu uczenia się dwupętlowego instytucja nie poprzestaje na korygowaniu błędów w ramach przyjętych założeń, lecz poddaje krytyce same fundamenty: cele, odpowiedzialność i sposób sprawowania władzy. W kontekście konfliktów narodowych oznacza to przejście od pytania o skuteczniejsze zarządzanie asymetrią ku analizie zasadności samej struktury stosunków między społecznościami. Dlatego projekty pojednania nie mogą być jedynie cyklem spotkań uczestników konfliktu, jeśli brakuje instrumentów zmieniających instytucjonalne źródła ich wzajemnej zależności.

Oryginalnym wkładem Lederacha jest koncepcja moralnej wyobraźni, rozumianej jako zdolność do dostrzegania możliwości działania, które nie wynikają bezpośrednio z wcześniejszych schematów konfliktu. W warunkach długotrwałej przemocy strony często interpretują sytuację przez pryzmat wąskiego zbioru alternatyw: ustępstwo jednej strony jest tu postrzegane jako zwycięstwo drugiej, a bezpieczeństwo utożsamia się z utrzymaniem przewagi nad przeciwnikiem. Moralna wyobraźnia pozwala szukać rozwiązań zmieniających samą strukturę tych alternatyw. Nie oznacza to jednak, że kreatywność polityczna ma zastąpić prawo, sprawiedliwość czy materialne warunki bezpieczeństwa. Jej rola polega na wskazywaniu nowych możliwości instytucjonalnych, których wartość należy następnie oceniać pod kątem skuteczności i zgodności z prawami człowieka.

W perspektywie izraelsko-palestyńskiej szczególnie istotne staje się rozróżnienie między transformacją konfliktu a jego normalizowaniem. Transformacja dąży do zmiany stosunków społecznych i instytucjonalnych, które są źródłem przemocy. Normalizacja natomiast może

oznaczać jedynie stopniowe przyzwyczajanie się do istniejącego porządku, nawet jeśli opiera się on na trwałej nierówności. Właśnie dlatego nie każdy projekt współpracy jest automatycznie krokiem ku sprawiedliwemu pokojowi. Należy zawsze badać, czy uczestnicy zyskują rzeczywisty wpływ na warunki własnego życia i czy współpraca ogranicza naruszenia praw, czy jedynie poprawia społeczną akceptację istniejących stosunków władzy.

Konieczność rozróżnienia traumy indywidualnej od zbiorowej

W takim ujęciu teoria Lederacha pozwala przezwyciężyć pozorną alternatywę między negocjacjami najwyższych przywódców a lokalnym pojednaniem. Trwały pokój wymaga obu tych wymiarów: formalne porozumienia tworzą ramy prawne i gwarancje bezpieczeństwa, natomiast działalność społeczna kształtuje sposób ich rozumienia i wdrażania w życie. Kluczową rolę odgrywają tu instytucje pośrednie, których przedstawiciele potrafią przełożyć doświadczenia lokalnych społeczności na język polityki publicznej, a jednocześnie wyjaśnić znaczenie politycznych uzgodnień osobom bezpośrednio dotkniętym konfliktem. Właśnie w tym obszarze mieści się część aktywności organizacji obywatelskich, których członkowie – mimo własnych doświadczeń przemocy – podejmują próbę budowania alternatywnych relacji między wspólnotami.

Jednym z najważniejszych problemów współczesnej refleksji nad pojednaniem pozostaje relacja między społecznym doświadczeniem przemocy a jego indywidualnymi skutkami psychicznymi. Wymaga to wyraźnego rozróżnienia między traumą rozumianą jako zdarzenie potencjalnie zagrażające integralności psychicznej, zaburzeniami rozpoznawanymi według kryteriów klinicznych a społeczną pamięcią katastrofy historycznej. Kategorie te mogą być ze sobą powiązane, lecz nie są tożsame.

Nie każda osoba doświadczająca przemocy rozwinie zespół stresu pourazowego, podobnie jak nie każdą wspólnotę z pamięcią historycznych prześladowań można opisać jako jednolicie straumatyzowany podmiot psychologiczny. Rzetelna analiza wymaga zatem oddzielenia poziomu indywidualnego od zbiorowego oraz unikania patologizowania całych narodów na podstawie konkretnych wydarzeń historycznych. Współczesna klasyfikacja psychiatryczna PTSD opiera się na rozpoznawaniu zespołu objawów, które pojawiają się po przeżyciu zdarzenia skrajnie zagrażającego lub przerażającego. W jedenastej rewizji Międzynarodowej Klasyfikacji Chorób (ICD-11) szczególny nacisk kładzie się na ponowne przeżywanie traumy w teraźniejszości, unikanie sytuacji przywołujących wspomnienia oraz utrzymujące się poczucie zagrożenia. Wyodrębniono również złożony zespół stresu pourazowego (C-PTSD), w którym do podstawowych objawów dołączają

utrwalone trudności w regulacji emocji, zaburzony obraz własnej osoby i problemy w relacjach interpersonalnych.

Nie oznacza to jednak, że każda osoba żyjąca w warunkach wojny posiada diagnozę psychiatryczną lub że sama intensywność cierpienia wystarcza do stwierdzenia konkretnej jednostki klinicznej. Istotne dane w tym zakresie przedstawił zespół Fiony Charlson i Marka van Ommerena w metaanalizie opublikowanej w „The Lancet" w 2019 roku. Badacze, analizując dane epidemiologiczne z 39 państw dotkniętych konfliktami zbrojnymi, oszacowali, że łączna rozpowszechnioność wybranych zaburzeń psychicznych wynosiła około 22,1% populacji (przy 95-procentowym przedziale niepewności od 18,8 do 25,7%). Po uwzględnieniu współwystępowania zaburzeń, około 13% przypadków określono jako łagodne, 4% jako umiarkowane, a 5,1% jako ciężkie.

Trauma zbiorowa jako proces społeczny i historyczny

Liczby te nie stanowią jednak bezpośredniego pomiaru rozpowszechnienia zaburzeń wśród wszystkich Izraelczyków czy Palestyńczyków, gdyż odnoszą się do zbiorczego modelu opracowanego na podstawie różnych konfliktów i populacji. Ich znaczenie polega raczej na potwierdzeniu ogromnego obciążenia zdrowia psychicznego w społeczeństwach dotkniętych wojną, a nie na możliwości automatycznego diagnozowania konkretnych wspólnot. Z punktu widzenia zdrowia publicznego kluczowe jest to, że skutki konfliktu nie ograniczają się do bezpośredniego doświadczenia ataku zbrojnego. Obejmują one także przymusowe przemieszczenie, utratę bliskich, zniszczenie domu, bezrobocie, pogorszenie warunków sanitarnych, przerwanie edukacji czy brak dostępu do opieki medycznej. Czynniki te mogą wzajemnie potęgować swoje oddziaływanie, prowadząc do sytuacji, w której jednostka nie dysponuje zasobami społecznymi niezbędnymi do powrotu do stabilnego funkcjonowania. Współczesne modele ekologiczne, rozwijane w psychologii rozwojowej i zdrowiu publicznym, wskazują na istotną relację między osobą, rodziną, społecznością lokalną a instytucjami. Właśnie dlatego odpowiedzialna pomoc psychologiczna nie może być całkowicie oddzielona od kwestii bezpieczeństwa, dostępu do mieszkania, edukacji i podstawowych świadczeń społecznych. Szczególnie interesująca pozostaje koncepcja traumy kulturowej rozwijana przez Jeffreya C. Alexandra, Rona Eyermana i innych przedstawicieli socjologii kulturowej.

W ich ujęciu trauma zbiorowa nie jest prostym odpowiednikiem klinicznego urazu psychicznego jednostki. To proces społeczny, w którym określone wydarzenie zostaje uznane za naruszające poczucie ciągłości i tożsamości wspólnoty. Kluczową rolę odgrywają tu zatem instytucje upamiętniania, narracje historyczne, edukacja oraz sposób definiowania odpowiedzialności.

Społeczne rozpoznanie danej katastrofy nie zależy więc wyłącznie od jej obiektywnej skali, lecz również od późniejszych procesów interpretacyjnych, które określają jej miejsce w zbiorowej świadomości. Zastosowanie tej kategorii do żydowskiej pamięci Zagłady wymaga szczególnej ostrożności, aby nie prowadzić do psychologizowania wszystkich stanowisk politycznych izraelskiego społeczeństwa.

Zagłada była udokumentowanym ludobójstwem, którego konsekwencje obejmowały śmierć około sześciu milionów Żydów, zniszczenie licznych społeczności i głębokie przekształcenie żydowskiej historii XX wieku. Pamięć o tym wydarzeniu kształtuje rozumienie bezpieczeństwa, stosunek do instytucji państwowych oraz wagę ochrony przed antysemityzmem. Nie oznacza to jednak, że każdy polityczny wybór współczesnego obywatela Izraela jest bezpośrednią konsekwencją historycznej traumy, ani że wszyscy członkowie społeczności żydowskiej reagują w identyczny sposób. Rzetelna analiza wymaga rozpoznania różnic pokoleniowych, społecznych, politycznych i indywidualnych.

Analogicznie palestyńska pamięć Nakby — obejmująca masowe przemieszczenie ludności podczas wojny 1948 roku, utratę domów i długotrwałe uchodźstwo — posiada wymiar historyczny i społeczny, którego nie można redukować do jednej kategorii klinicznej. Dla wielu rodzin doświadczenia te są elementem osobistej historii przekazywanej między pokoleniami oraz punktem odniesienia dla roszczeń dotyczących własności, miejsca zamieszkania i politycznego samostanowienia. W warunkach trwającego konfliktu szczególnego znaczenia nabiera ryzyko ponownego doświadczania przemocy i utraty bezpieczeństwa.

Nie oznacza to jednak, że wszyscy Palestyńczycy interpretują własną historię w ten sam sposób lub że ich stanowiska polityczne wynikają wyłącznie z poczucia zbiorowej krzywdy. Właściwa analiza musi uwzględniać różnorodność doświadczeń i realny wpływ aktualnych warunków materialnych. W badaniach nad międzypokoleniowym przekazem traumy istotne jest odróżnienie mechanizmów rodzinnych, społecznych i potencjalnie biologicznych. Przekaz rodzinny może obejmować sposób opowiadania o przeszłości, wzorce reagowania na zagrożenie, relacje emocjonalne i praktyki wychowawcze. Środowisko społeczne z kolei wzmacnia określone przekonania poprzez edukację, rytuały pamięci i instytucjonalną organizację tożsamości.

W części badań analizowano również procesy epigenetyczne, w tym zmiany dotyczące metylacji DNA i regulacji odpowiedzi na stres. Nie jest jednak naukowo uzasadnione przedstawianie tych wyników jako dowodu na to, że trauma historyczna zostaje w prosty i niezmienny sposób zapisana biologicznie w całym narodzie. Dostępne badania obarczone są istotnymi ograniczeniami dotyczącymi wielkości prób, współwystępujących czynników środowiskowych oraz trudności w oddzieleniu mechanizmów epigenetycznych od społecznego przekazu doświadczeń.

Uraz moralny jako klucz do odpowiedzialności

Właśnie dlatego profesjonalna teoria pojednania powinna rozpoznawać rzeczywiste skutki doświadczeń wojennych bez przekształcania psychologii traumy w uniwersalne wyjaśnienie konfliktów narodowych. Osoby o podobnych doświadczeniach przemocy mogą rozwijać odmienne postawy polityczne i moralne; ich decyzje zależą bowiem także od edukacji, relacji społecznych, możliwości ekonomicznych oraz otoczenia instytucjonalnego. Traumy nie można zatem traktować jako mechanizmu automatycznie prowadzącego do agresji ani jako usprawiedliwienia dla naruszania praw innych ludzi. Choć może ona potęgować potrzebę bezpieczeństwa i wpływać na postrzeganie zagrożeń, pozostaje jedynie jednym z wielu czynników kształtujących zachowania społeczne.

Szczególne miejsce w interdyscyplinarnej analizie zajmuje koncepcja moral injury – urazu lub zranienia moralnego. Współczesną postać tego zagadnienia rozwijali m.in. Jonathan Shay i Brett Litz, badając doświadczenia osób uczestniczących w działaniach wojskowych. W artykule Litz i współautorów z 2009 roku (opublikowanym w "Clinical Psychology Review") przedstawiono model konsekwencji zdarzeń naruszających głęboko zakorzenione przekonania moralne jednostki. Mogą one wynikać z dokonania konkretnego czynu, zaniechania przeciwdziałania przemocy, uczestnictwa w jej organizacji lub bycia świadkiem działań sprzecznych z własnymi normami.

W takim przypadku kluczowe stają się poczucie winy, wstyd, utrata zaufania oraz trudność w zachowaniu pozytywnego obrazu samego siebie. Konstrukcja ta nie jest tożsama z zespołem stresu pourazowego (PTSD). Podczas gdy PTSD pozostaje kategorią kliniczną o określonych kryteriach diagnostycznych, uraz moralny stanowi model badawczy dotyczący skutków naruszania podstawowych przekonań etycznych. Oba zjawiska mogą współwystępować, choć możliwe jest wystąpienie problemów związanych z urazem moralnym bez spełnienia pełnych kryteriów PTSD. Amerykańskie National Center for PTSD wskazuje na znaczenie sytuacji, w których człowiek uczestniczy w zdarzeniach naruszających jego wartości, jest ich świadkiem lub doświadcza zdrady ze strony autorytetów i instytucji, którym ufał. Należy jednak podkreślić, że sama ekspozycja na moralnie obciążające wydarzenie nie przesądza automatycznie o wystąpieniu określonych następstw psychicznych.

Z perspektywy filozofii odpowiedzialności uraz moralny pozwala rozpoznać szczególny konflikt między normami organizacji a indywidualnym sumieniem. Osoba pełniąca funkcję w strukturze wojskowej lub administracyjnej może być zobowiązana do realizacji decyzji przełożonych, a jednocześnie mieć przekonanie, że praktyki te naruszają podstawowe zasady moralne. Właśnie taki

problem autor analizował wcześniej w związku z działalnością Felicii Langer i świadectwami izraelskich żołnierzy.

Nie oznacza to, że każdy uczestnik działań militarnych doświadcza podobnego konfliktu ani że subiektywna ocena moralna wystarcza do ustalenia odpowiedzialności prawnej. Pozwala to jednak zbadanie społecznych kosztów instytucjonalnego podporządkowania i psychologicznych konsekwencji działań ocenianych przez jednostkę jako sprzeczne z jej wartościami. W tym miejscu interesujące jest zestawienie urazu moralnego z teorią dysonansu poznawczego Leona Festingera. Człowiek może reagować na konflikt między zachowaniem a przekonaniami poprzez zmianę postawy, reinterpretację zdarzenia lub próbę umniejszenia znaczenia własnego udziału.

W warunkach wojskowych i administracyjnych proces ten bywa wzmacniany przez presję grupową, obowiązek posłuszeństwa i trudności w kwestionowaniu decyzji przełożonych. Nie należy jednak sprowadzać wszelkich form moralnego usprawiedliwiania przemocy do indywidualnych mechanizmów obronnych; istotną rolę odgrywają tu również normy organizacyjne, polityka państwowa i rzeczywiste przekonania ideologiczne. Właściwa analiza wymaga zatem połączenia psychologii jednostki z socjologią instytucji.

Zagadnienia te mają kluczowe znaczenie dla procesu pojednania, gdyż odbudowa odpowiedzialności moralnej nie zawsze polega na zwiększaniu poczucia winy. Człowiek świadomy swojego udziału w naruszeniu norm może potrzebować warunków umożliwiających przyjęcie odpowiedzialności, naprawienie szkody i zmianę postępowania. Jednocześnie proces ten nie może zostać zastąpiony automatycznym usprawiedliwieniem działania ani moralnym przerzucaniem kosztów na osoby poszkodowane.

W literaturze klinicznej badano możliwość wykorzystania praktyk przebaczenia i samoprzebaczenia w pracy z urazem moralnym, jednak ich skuteczność jest zróżnicowana, a dostępne ustalenia nie pozwalają traktować przebaczenia jako uniwersalnej procedury terapeutycznej.

Konieczność syntezy potrzeb psychologicznych z reformą instytucjonalną

Szczególnie wartościową konstrukcję empiryczną przedstawili psychologowie społeczni Nurit Shnabel i Arie Nadler, którzy opracowali model pojednania oparty na zróżnicowanych potrzebach psychologicznych ofiar i sprawców. W artykule „A Needs-Based Model of Reconciliation”, opublikowanym w 2008 roku w „Journal of Personality and Social Psychology”, autorzy wskazywali, że doświadczenie skrzywdzenia może prowadzić do osłabienia poczucia sprawczości i

kontroli nad własnym życiem, podczas gdy uczestnictwo w krzywdzeniu innej osoby zagraża moralnemu obrazowi sprawcy. W konsekwencji obie strony mają odmienne potrzeby związane z odbudową tożsamości: osoba skrzywdzona potrzebuje przede wszystkim odzyskania podmiotowości, natomiast sprawca – możliwości ponownego uzyskania społecznej akceptacji po uznaniu swojej odpowiedzialności. Badania eksperymentalne potwierdziły znaczenie tych różnic w określonych warunkach relacji interpersonalnych.

W późniejszych pracach Shnabel i współpracownicy rozszerzyli ten model na stosunki międzygrupowe. W eksperymentach z 2009 roku analizowano sytuacje, w których uczestnicy identyfikowali się z grupą postrzeganą jako sprawca lub ofiara konkretnego historycznego naruszenia. Wyniki sugerowały, że komunikaty wzmacniające moralną akceptację grupy sprawcy oraz poczucie sprawczości grupy ofiary mogą zwiększać deklarowaną gotowość do pojednania.

Ważne jest jednak, aby nie utożsamiać eksperymentalnej zmiany postaw z automatyczną i trwałą poprawą stosunków politycznych w warunkach rzeczywistego konfliktu zbrojnego. Właściwa interpretacja wymaga odróżnienia wyników laboratoryjnych od procesów społecznych obciążonych realną odpowiedzialnością, przemocą i trwałą asymetrią instytucjonalną. Z perspektywy filozofii moralnej model ten pozwala dostrzec szczególną trudność związaną z bezwarunkowym żądaniem przebaczenia.

Jeżeli osoba skrzywdzona nie odzyskała bezpieczeństwa, praw i możliwości samodzielnego działania, wymuszanie na niej szybkiej akceptacji sprawcy może prowadzić do dalszego osłabienia jej podmiotowości. Z kolei sprawca może dążyć do jak najszybszego odzyskania reputacji, unikając rzeczywistych działań naprawczych. W takim przypadku proces pojednania mógłby zostać przekształcony w instrument zaspokajania potrzeb sprawcy kosztem praw ofiary. Właśnie dlatego badania psychologiczne powinny być powiązane z normatywną analizą sprawiedliwości i instytucjonalnymi warunkami ochrony osób pokrzywdzonych.

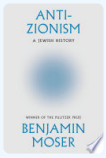
Istotne jest również zastosowanie modelu do konfliktów, w których obie społeczności mają doświadczenia przemocy i jednocześnie formułują wzajemne oskarżenia. Shnabel i Nadler wskazywali tu na zjawisko określane jako competitive victimhood – konkurencję o status ofiary, w której każda strona dąży do przedstawienia własnego cierpienia jako szczególnie doniosłego moralnie. Taki proces utrudnia uznanie krzywdy innych, gdyż przyznanie jej może być postrzegane jako pomniejszenie własnej historii. W późniejszych opracowaniach autorzy analizowali złożone konflikty obejmujące wzajemne naruszenia i strukturalną nierówność, wskazując, że pojednanie wymaga zróżnicowanych sposobów przywracania podmiotowości i moralnej odpowiedzialności.

W przypadku konfliktu izraelsko-palestyńskiego nie można jednak mechanicznie klasyfikować całych narodów jako jednej zbiorowej ofiary i jednego zbiorowego sprawcy. Doświadczenia historyczne są zróżnicowane, odpowiedzialność prawna opiera się na konkretnych przesłankach, a rzeczywiste stosunki władzy pozostają asymetryczne. Właściwe wykorzystanie modelu Shnabel i Nadlera wymaga zatem analizy konkretnych kontekstów, w których określone osoby lub grupy doświadczają krzywdy albo uczestniczą w jej powodowaniu.

Psychologiczna gotowość do uznania cierpienia drugiej strony ma wartość społeczną, ale nie znosi konieczności ustalenia odpowiedzialności za naruszenia prawa ani nie zastępuje reform instytucjonalnych samą zmianą postaw. Tu właśnie kluczowa staje się relacja między psychologią pojednania a materialnymi warunkami sprawiedliwości. Człowiek może uczestniczyć w programach dialogowych i budować pozytywne relacje z przedstawicielami odmiennej społeczności, a jednocześnie pozostawać pozbawiony podstawowej swobody przemieszczania się, prowadzenia działalności gospodarczej czy skutecznego dochodzenia praw. W takich warunkach pojednanie interpersonalne nie może być utożsamiane z rozwiązaniem szerszego konfliktu. Podobnie poprawa sytuacji prawnej i gospodarczej nie gwarantuje automatycznego zaniku uprzedzeń, jeśli utrzymują się silne narracje dehumanizujące przeciwnika. Dlatego konieczne jest łączenie interwencji psychologicznych z reformą instytucjonalną i wiarygodnymi mechanizmami odpowiedzialności.

> Czy możliwe jest zbudowanie wspólnej przyszłości na fundamencie, który nie uznaje prawdy o przeszłości, a jedynie zarządza jej skutkami? Prawdziwe pojednanie może okazać się paradoksalnie możliwe tylko wtedy, gdy przestaniemy żądać od ofiar przebaczenia, a zaczniemy domagać się od sprawców odpowiedzialności. W świecie zdominowanym przez narracje o zbiorowej traumie, jedyną drogą do wolności może być odwaga bycia 'świadomym pariasem' – tym, który odmawia uczestnictwa w narodowej samoidealizacji na rzecz etyki bezwarunkowej odpowiedzialności za drugiego człowieka.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

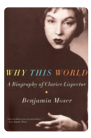
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) jest amerykańskim pisarzem, biografem i tłumaczem. Urodzony w Houston w Teksasie, uzyskał licencjat z historii na Uniwersytecie Browna, a następnie tytuł magistra i doktora na Uniwersytecie w Utrechcie w Holandii, gdzie mieszkał przez wiele lat. Moser jest powszechnie znany ze swoich prac biograficznych o postaciach literackich i kulturalnych. Jego pierwsza duża biografia, „Dlaczego ten świat: Biografia Clarice Lispector" (2009), była finalistą nagrody National Book Critics Circle Award i przyniosła mu brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną za przybliżenie Lispector międzynarodowemu gronu czytelników. W 2020 roku Moser otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Jej życie i twórczość" (2019). Jego twórczość koncentruje się na szeroko pojętej biografii literackiej, historii kultury i tłumaczeniach.

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American author, biographer, and translator. Born in Houston, Texas, he earned a bachelor's degree in history from Brown University, followed by an MA and PhD from Utrecht University in the Netherlands, where he has resided for many years. Moser is widely recognized for his biographical works on literary and cultural figures. His first major biography, Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), was a finalist for the National Book Critics Circle Award and earned him Brazil's State Prize for Cultural Diplomacy for introducing Lispector to an international readership. In 2020, Moser was awarded the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019). His work centers broadly on literary biography, cultural history, and translation.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Why this World"**

Benjamin Moser

2009 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780199895823



[2] **"The Upside-Down World"**

Benjamin Moser

2023 | Liveright Publishing | ISBN: 9781324092261



[3] **"Sontag"**

Benjamin Moser

2019 | HarperCollins | ISBN: 9780062896414



[4] **"Sontag: Vida e obra"**

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



[5] **"Por qué este mundo. Una biografía de Clarice Lispector"**

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[6] **"El mundo del revés"**

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[7] **"The Portable Hannah Arendt"**

Hannah Arendt



[8] **"The Jewish Writings"**

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307496287



[9] **"The Promise of Politics"**

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307542878



[10] **"Alterity and Transcendence"**

Emmanuel Lévinas

1999 | ISBN: 9780231116503



[11] **"Otherwise than Being"**

Emmanuel Lévinas

Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[12] "Totality and Infinity"

Emmanuel Lévinas

ISBN: 9780820702452



[13] "From Text to Action"

Paul Ricoeur

Northwestern University Press | ISBN: 9780810109926



[14] "Cultural Trauma and Collective Identity"

Jeffrey C. Alexander, Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka

2004 | Univ of California Press | ISBN: 9780520936768



[15] "The Meanings of Social Life"

Jeffrey C. Alexander

2003 | Oxford University Press | ISBN: 9780198036463



[16] "Trauma"

Jeffrey C. Alexander

2012 | Polity | ISBN: 9780745649122



[17] "When Prophecy Fails"

Leon Festinger

Simon and Schuster | ISBN: 9781625589774



[18] "Theorizing Post-Conflict Reconciliation"

Alexander Hirsch

2013 | Routledge | ISBN: 9781136503375

[19] "Forgiveness and Guilt as Political Intersubjectivity?"

Thomas Østergaard Wittendorff

2019

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Toward a Theory of Cultural Trauma"

Jeffrey C. Alexander

2004 | Cultural Trauma and Collective Identity | DOI: 10.1525/california/9780520235946.003.0001

Źródło

[2] "Time and the Other"

Claus Schreiner, Emmanuel Lévinas, Richard I. Cohen

1987

Źródło

[3] "On the Trail of the Other"

Emmanuel Lévinas

1966 | Philosophy Today | DOI: 10.5840/philtoday19661014

Źródło

[4] "[DOC] Twilight Of Jewish Philosophy Emmanuel Levinas Ethical Hermeneutics"

E. Lévinas

2021

Źródło

[5] "Memory, History, Forgetting"

Paul Ricœur, Kathleen Blamey, David Pellauer

2004 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226713465.001.0001

Źródło

[6] "From Text to Action: Essays in Hermeneutics II"

Paul Ricœur, Richard Kearney

1991

Źródło

[7] "Memory, History, Forgiveness"

Paul Ricoeur, Serin Antohi

2005 | Janus Head | DOI: 10.5840/jh20058131

Źródło

[8] **"Memory, History, Oblivion"**

Paul Ricoeur

2020 | Carnal Hermeneutics | DOI: 10.1515/9780823265916-010

Źródło

[9] **"Building Peace: Sustainable Reconciliation in Divided Societies"**

Fen Osler Hampson, John Paul Lederach

1998 | International Journal Canada s Journal of Global Policy Analysis | DOI: 10.2307/40203740

Źródło

[10] **"The Moral Imagination"**

John Paul Lederach

2005 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/0195174542.001.0001

Źródło

[11] **"The Little Book of Conflict Transformation"**

John Paul Lederach

2003

Źródło

[12] **"The moral imagination : the art and soul of building peace"**

John Paul Lederach

2010 | Oxford University Press eBooks

Źródło

[13] **"Theory In Practice: Increasing Professional Effectiveness. A Joint Publication in The Jossey-Bass Higher and Adult Education Series and the Jossey-Bass Management Series."**

Chris Argyris, Donald A. Schön

1974

Źródło

[14] **"Integrating the Individual and the Organization."**

Robert Henry Guest, Chris Argyris

1965 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2091786

Źródło

[15] "Reasoning, learning, and action : individual and organizational"

Chris Argyris

1982 | Virtual Defense Library (Ministerio de Defensa)

Źródło

[16] "Institutional learning in shelter and settlement policies"

Donald A. Schön

2022 | Shelter, Settlement & Development | DOI: 10.4324/9781003271529-19

Źródło

[17] "Association of Torture and Other Potentially Traumatic Events With Mental Health Outcomes Among Populations Exposed to Mass Conflict and Displacement: A Systematic Review and Meta-analysis"

Zachary Steel, Tien Chey, Derrick M. Silove, Claire Marnane, Richard Allan Bryant, Mark van Ommeren

2009 | JAMA | DOI: 10.1001/jama.2009.1132

Źródło

[18] "The Assassination of Theo van Gogh: From Social Drama to Cultural Trauma – By R. Eyerman"

Jeffrey C. Alexander

2010 | The British Journal of Sociology | DOI: 10.1111/j.1468-4446.2010.01318_3.x

Źródło

[19] "Cultural Trauma and Collective Identity"

Jeffrey C. Alexander

2003 | The Meanings of Social LifeA Cultural Sociology | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195160840.003.0013

Źródło

[20] "Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society."

Ron Eyerman, Alberto Melucci, John Keane, Paul Mier

1990 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2072433

Źródło

[21] "Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity"

Ron Eyerman

2001 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511488788

Źródło

[22] "On social movements and culture"

Ron Eyerman, Andrew Jack Jamison

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511628139.002

Źródło

[23] "Moral injury."

Jonathan Shay

2014 | Psychoanalytic Psychology | DOI: 10.1037/a0036090

Źródło

[24] "Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character"

Jonathan Shay

2017 | The SHAFR Guide Online | DOI: 10.1163/2468-1733_shafr_sim170230057

Źródło

[25] "Learning about combat stress from Homer's Iliad"

Jonathan Shay

1991 | Journal of Traumatic Stress | DOI: 10.1002/jts.2490040409

Źródło

[26] "Moral injury and moral repair in war veterans: A preliminary model and intervention strategy"

Brett T. Litz, Nathan R. Stein, Eileen M. Delaney, Leslie Lebowitz, William P. Nash

2009 | Clinical Psychology Review | DOI: 10.1016/j.cpr.2009.07.003

Źródło

[27] "Moral Injury: An Integrative Review"

Brandon J. Griffin, Natalie Purcell, Kristine M. Burkman, Brett T. Litz, Craig J. Bryan

2019 | Journal of Traumatic Stress | DOI: 10.1002/jts.22362

Źródło

[28] "Psychometric Evaluation of the Moral Injury Events Scale"

William P. Nash, Teresa L. Marino Carper, Mary Alice Mills, Teresa M. Au, Abigail A. Goldsmith, Brett T. Litz

2013 | Military Medicine | DOI: 10.7205/milmed-d-13-00017

Źródło

[29] "An exploration of the viability and usefulness of the construct of moral injury in war veterans."

Kent D. Drescher, David W. Foy, Caroline M. Kelly, Anna Leshner, Kerri Schutz, Brett T. Litz

2011 | Traumatology An International Journal | DOI: 10.1177/1534765610395615

Źródło

[30] "With My Own Eyes."

Lynne Barbee, Felicia Langer

1976 | MERIP Reports | DOI: 10.2307/3011130

Źródło

[31] "With My Own Eyes: Israel and the Occupied Territories, 1967-1973"

Felicia Langer

1975

Źródło

[32] "A Judicial System Where Even Kafka Would be Lost: An Interview with Felicia Langer"

Felicia Langer, George D. Moffett

1990 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.2307/2537320

Źródło

[33] "Felicia Langer: With Her Own Eyes"

Felicia Langer

1977 | MERIP Reports | DOI: 10.2307/3011558

Źródło

[34] "A needs-based model of reconciliation: Satisfying the differential emotional needs of victim and perpetrator as a key to promoting reconciliation."

Nurit Shnabel, Arie Nadler

2008 | Journal of Personality and Social Psychology | DOI: 10.1037/0022-3514.94.1.116

Źródło

[35] "Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity"

Nurit Shnabel, Samer Halabi, Masi Noor

2013 | Journal of Experimental Social Psychology | DOI: 10.1016/j.jesp.2013.04.007

Źródło

[36] "Promoting Reconciliation Through the Satisfaction of the Emotional Needs of Victimized and Perpetrating Group Members: The Needs-Based Model of Reconciliation"

Nurit Shnabel, Arie Nadler, Johannes Ullrich, John F. Dovidio, Dganit Carmi

2009 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/0146167209336610

Źródło

[37] "Instrumental and Socioemotional Paths to Intergroup Reconciliation and the Needs-Based Model of Socioemotional Reconciliation"

Arie Nadler, Nurit Shnabel

2008 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195300314.003.0003

Źródło

[38] "Inter–Group Helping Relations as Power Relations: Maintaining or Challenging Social Dominance Between Groups Through Helping"

Arie Nadler

2002 | Journal of Social Issues | DOI: 10.1111/1540-4560.00272

Źródło

[39] "Intergroup helping as status relations: Effects of status stability, identification, and type of help on receptivity to high-status group's help."

Arie Nadler, Samer Halabi

2006 | Journal of Personality and Social Psychology | DOI: 10.1037/0022-3514.91.1.97

Źródło

[40] "The Social Psychology of Intergroup Reconciliation"

Arie Nadler

2008 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195300314.001.0001

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[41] "Left in Dark Times: A Stand Against the New Barbarism"

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

[42] "The Roman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[43] "The R oman Ethnozoological Tradition: Identifying Exotic Animals in Pliny's Natural History"

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[44] "Éloge de la nature morte"

Benjamin Moser

2009 | Books | DOI: 10.3917/books.008.0042

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 728f7a03-c94e-4192-b2f9-49da201b51d4