Godność człowieka a granice suwerenności: analiza praw uchodźców i odpowiedzialności międzypokoleniowej w kontekście książki Anti-Zionism A Jewish History Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje złożoność prawną i filozoficzną prawa powrotu oraz restytucji mienia dla osób uchodźczych. Autor konfrontuje zapisy Powszechnej deklaracji praw człowieka i rezolucji ONZ z praktycznymi wytycznymi zawartymi w Zasadach Pinheira, podkreślając różnicę między statusem osobistym a roszczeniami majątkowymi. Kluczowym elementem rozważań jest wprowadzenie koncepcji relacyjności miejsca, która pozwala spojrzeć na dom nie tylko jako na nieruchomość, ale jako nośnik pamięci i tożsamości. Tekst wskazuje, że rozwiązanie konfliktów historycznych wymaga wyjścia poza mechaniczne stosowanie przepisów na rzecz uwzględnienia biografii wielu pokoleń oraz godności człowieka, balansując między prawami dawnych mieszkańców a interesami osób obecnie zamieszkujących dane tereny.

The article analyzes the legal and philosophical complexity of the right of return and property restitution for displaced persons. The author contrasts the provisions of the Universal Declaration of Human Rights and UN resolutions with the practical guidelines contained in the Pinheiro Principles, emphasizing the difference between personal status and property claims. A key element of the reflections is the introduction of the concept of the relationality of place, which allows a home to be viewed not just as real estate, but as a carrier of memory and identity. The text indicates that resolving historical conflicts requires moving beyond the mechanical application of regulations toward considering the biographies of multiple generations and human

dignity, balancing the rights of former residents with the interests of those currently inhabiting these areas.

Artykuł stanowi pogłębioną analizę etyczno-prawną konfliktu izraelsko-palestyńskiego, koncentrując się na napięciu między partykularnymi roszczeniami narodowymi i religijnymi a uniwersalnymi prawami człowieka. Autor stawia tezę, że rozwiązanie tego sporu nie może opierać się na mechanicznej restytucji mienia czy politycznej dominacji, lecz wymaga przyjęcia prymatu powszechnej godności ludzkiej nad doktryną religijnego wybrania. Wykorzystując aparat pojęciowy Nancy Fraser, Iris Marion Young oraz refleksje Benjamina Mosera, tekst argumentuje, że żydowska szczególność i historyczna więź z Ziemią Izraela nie mogą stanowić moralnego uzasadnienia dla ograniczania podmiotowości, wolności i praw własności Palestyńczyków. Kluczowym elementem tej propozycji jest przejście od odpowiedzialności retrospektywnej (opartej na winie) ku odpowiedzialności prospektywnej, która nakazuje budowanie takich instytucji, by naprawienie dawnych krzywd nie generowało nowych niesprawiedliwości. W ten sposób autor redefiniuje sprawiedliwość międzypokoleniową jako zdolność do uznania praw Innego mimo braku wspólnoty historycznej czy religijnej.

SŁOWA KLUCZOWE

prawo powrotu | restytucja mienia | Zasady Pinheira | trójwymiarowa koncepcja sprawiedliwości Nancy Fraser | odpowiedzialność prospektywna | social connection model | misframing reprezentacji | powszechna godność człowieka | sprawiedliwość międzypokoleniowa | zasada sprawiedliwego oszczędzania Rawlsa | relacyjność miejsca | niedominacja republikańska | suwerenność a prawa człowieka | odpowiedzialność strukturalna

Prawne ramy prawa powrotu a złożoność restytucji

Prawo powrotu, obywatelstwo i problem uchodźstwa. Między roszczeniem jednostki a przyszłością zbiorowości

Współczesne rozumienie prawa powrotu musi uwzględniać odmienne podstawy normatywne oraz zróżnicowanie sytuacji osób przemieszczonych podczas konfliktów zbrojnych. Artykuł 13 Powszechnej deklaracji praw człowieka z 1948 roku wskazuje na wolność przemieszczania się i wyboru miejsca zamieszkania, a także prawo do opuszczania dowolnego państwa i powrotu do własnego kraju. Z kolei artykuł 15 odnosi się do prawa do obywatelstwa oraz zakazu arbitralnego pozbawiania jednostki tego statusu. W Międzynarodowym pakcie praw obywatelskich i politycznych z 1966 roku kluczowy jest artykuł 12, którego ustęp czwarty zakazuje arbitralnie odmawiać komukolwiek prawa wjazdu do własnego kraju. Nie oznacza to jednak, że wszystkie historyczne przypadki uchodźstwa można rozstrzygać wyłącznie przez mechaniczne zastosowanie jednego przepisu; szczegółowe kwestie dotyczące obywatelstwa, miejsca zwykłego zamieszkania i sukcesji państwowej pozostają bowiem przedmiotem interpretacji prawnej.

W kontekście palestyńskiego uchodźstwa fundamentalnym dokumentem jest rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 194 (III) z 11 grudnia 1948 roku. Jej paragraf jedenasty dotyczy możliwości powrotu uchodźców pragnących wrócić do swoich domów i żyć w pokoju z sąsiadami, a także kwestii odszkodowań za utracone lub uszkodzone mienie. Dokument ten odegrał zasadniczą rolę w kształtowaniu międzynarodowej debaty nad palestyńskimi roszczeniami. Trzeba jednak rozdzielić polityczne i interpretacyjne znaczenie rezolucji Zgromadzenia Ogólnego od bezpośredniej mocy wiążącej traktatu czy prawomocnego wyroku sądowego. Szczegółowy zakres roszczeń związanych z powrotem i kompensacją pozostaje przedmiotem sporów jurysprudencyjnych, których nie da się rozstrzygnąć samym powołaniem się na numer rezolucji.

W tym miejscu istotne stają się opracowane w 2005 roku Zasady Pinheira (Principles on Housing and Property Restitution for Refugees and Displaced Persons). Dokument ten powstał w ramach prac eksperckich systemu Narodów Zjednoczonych nad restytucją mieszkań, ziemi i majątku osób uchodźczych oraz wewnętrznie przemieszczonych. Zasada 2.1 wskazuje na możliwość domagania się przywrócenia praw do nieruchomości, których osoby zostały arbitralnie lub bezprawnie pozbawione, a także odpowiedniego odszkodowania w sytuacji, gdy restytucja okaże się faktycznie niemożliwa. Zasada 2.2 traktuje restytucję jako preferowany środek naprawczy; kolejne postanowienia odnoszą się natomiast do niedyskryminacji, dobrowolności powrotu, ochrony osób obecnie przebywających w nieruchomościach oraz sprawiedliwych procedur rozpoznawania roszczeń. Dokument ten ma charakter zasad eksperckich, a nie samodzielnej umowy międzynarodowej automatycznie rozstrzygającej każdy spór. Z perspektywy filozofii prawa kluczowe jest to, że roszczenie do powrotu i roszczenie do restytucji nie są pojęciami całkowicie tożsamymi.

Rozdzielenie praw majątkowych od statusu osobistego i relacyjność miejsca

Osoba może posiadać określone prawo lub roszczenie do nieruchomości, nawet jeśli nie zamierza w niej ponownie zamieszkać. Analogicznie, możliwość powrotu do kraju nie musi oznaczać automatycznego uzyskania wyłącznego prawa do dowolnie wybranej nieruchomości. Właściwy system powinien zatem umożliwiać odrębne rozpoznawanie statusu osobistego, prawa pobytu i obywatelstwa od tytułów majątkowych oraz sposobów naprawiania wcześniejszych naruszeń. Rozróżnienie to ma szczególne znaczenie w przypadku konfliktów historycznych, gdzie upływ czasu i kolejne przekształcenia własności doprowadziły do nakładania się praw oraz uzasadnionych interesów kilku generacji.

Problem ten można zestawić z filozoficzną koncepcją przywiązania do miejsca, rozwijaną w antropologii przestrzeni i geografii humanistycznej. Yi-Fu Tuan w pracy Space and Place: The Perspective of Experience z 1977 roku analizował znaczenie przestrzeni jako elementu ludzkiego doświadczenia, którego wartość nie wynika wyłącznie z ekonomicznych właściwości danego obszaru. Doreen Massey w późniejszych opracowaniach podejmowała natomiast kwestię relacyjnego charakteru miejsca, wskazując, że jego tożsamość kształtuje się poprzez historyczne kontakty, migracje i zależności społeczne. W takim ujęciu dom może stanowić materialny nośnik pamięci i przynależności, lecz nie należy rozumieć go jako przestrzeni całkowicie wyłączonej z historii innych ludzi. Ta relacyjność pozwala dostrzec złożoność roszczeń, które obejmują zarówno prawa dawnych mieszkańców, jak i rzeczywistą biografię rodzin zamieszkujących dane miejsce obecnie.

Istotne jest zatem, że rozwiązanie problemu uchodźstwa nie może ograniczać się do abstrakcyjnego porównywania demograficznych korzyści i strat poszczególnych społeczności. Musi uwzględniać prawa konkretnych osób, historyczne źródła ich roszczeń, realne możliwości powrotu oraz bezpieczeństwo wszystkich zainteresowanych. Nie oznacza to narzucenia jednego modelu politycznego, gdyż podobne cele mogą być realizowane poprzez różne konstrukcje obywatelstwa, rezydencji, restytucji czy rekompensaty. Ich moralna prawomocność zależy jednak od tego, czy umożliwiają indywidualne rozpoznanie krzywd, nie przekształcając prawa do naprawienia jednej niesprawiedliwości w nieograniczone uprawnienie do powodowania kolejnej. W tym punkcie kluczową rolę odgrywa odpowiedzialność za dobrowolny charakter przyszłych decyzji osób uchodźczych.

Człowiek może pragnąć powrotu do dawnego miejsca zamieszkania, ale może również zdecydować o pozostaniu w kraju, w którym ukształtował się jego obecny ośrodek życia. Przymusowy powrót nie

stanowi więc automatycznie moralnie właściwego rozwiązania, nawet gdy historyczna krzywda związana z wysiedleniem jest bezsporna. Konieczne jest zachowanie możliwości świadomego i dobrowolnego wyboru przy jednoczesnej ochronie uprawnień majątkowych. Sprawiedliwość wymaga zatem poszanowania zarówno historycznej pamięci jednostki, jak i jej autonomii w kształtowaniu przyszłości.

Trójwymiarowa koncepcja sprawiedliwości Nancy Fraser

Nancy Fraser. Redystrybucja, uznanie i reprezentacja jako trzy wymiary sprawiedliwości

Wartościowy aparat pozwalający połączyć kwestie własności, godności i politycznej podmiotowości przedstawiła Nancy Fraser w swojej wielowymiarowej teorii sprawiedliwości społecznej. W artykule Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation z 2005 roku filozofka wskazała na konieczność uzupełnienia sporów o redystrybucję zasobów i społeczne uznanie o problem reprezentacji politycznej. W tym ujęciu niesprawiedliwość nie ogranicza się jedynie do nierównego dostępu do dóbr materialnych czy statusowego poniżenia danej społeczności, ale obejmuje również wykluczenie z procesów decyzyjnych dotyczących jej życia.

Taka trójwymiarowa konstrukcja ma kluczowe znaczenie dla badania konfliktów terytorialnych, w których własność, kultura i władza są ze sobą ściśle powiązane. Pierwszy wymiar – redystrybucja – dotyczy organizacji dostępu do zasobów gospodarczych, infrastruktury, własności i rynku pracy. W przypadku społeczeństw dotkniętych okupacją i trwałą asymetrią instytucjonalną szczególnego znaczenia nabiera prawo do gospodarowania ziemią, prowadzenia inwestycji oraz organizowania usług publicznych.

Drugi wymiar odnosi się do uznania; jego brak prowadzi do społecznego poniżenia i stygmatyzacji wspólnoty jako mniej wartościowej kulturowo lub politycznie. Trzeci obejmuje reprezentację, rozumianą jako możliwość rzeczywistego uczestnictwa w ustalaniu zasad obowiązujących ludzi podlegających danym decyzjom. Fraser definiuje sprawiedliwość jako parytetu uczestnictwa, nie sprowadzając uznania do psychologicznej potrzeby akceptacji. Chodzi przede wszystkim o instytucjonalne warunki umożliwiające równorzędne funkcjonowanie w relacjach społecznych.

Z perspektywy omawianego konfliktu istotne jest to, że rozwiązanie jednego rodzaju niesprawiedliwości nie eliminuje automatycznie pozostałych. Społeczność może otrzymać świadczenia materialne, pozostając pozbawiona wpływu na własny rozwój polityczny. Może uzyskać formalne uznanie języka i kultury, wciąż doświadczając ograniczonego dostępu do ziemi i

infrastruktury. Z kolei instytucje reprezentacji mogą istnieć, lecz ich skuteczność może być paraliżowana przez brak kompetencji gospodarczych i administracyjnych. Rzetelna ocena sprawiedliwości wymaga zatem jednoczesnej analizy wszystkich trzech wymiarów; pojedyncze ustępstwo – symboliczne bądź gospodarcze – nie jest wystarczającym rozwiązaniem konfliktu.

Przykładem materialnego znaczenia politycznej podmiotowości pozostaje sytuacja strefy C na Zachodnim Brzegu.

Ekonomiczne i polityczne skutki braku rzeczywistej reprezentacji

Bank Światowy w opracowaniu Area C and the Future of the Palestinian Economy z 2013 roku szacował, że ograniczenia w działalności gospodarczej Palestyńczyków na obszarze obejmującym około 61 procent powierzchni Zachodniego Brzegu wiązały się z niewykorzystaniem potencjalnej wartości dodanej rzędu 3,4 miliarda dolarów amerykańskich rocznie. Kwota ta odpowiadała wówczas około 35 procentom palestyńskiego PKB z 2011 roku. Analiza objęła między innymi rolnictwo, eksploatację surowców, budownictwo, turystykę oraz telekomunikację. Warto zaznaczyć, że wskazana suma była modelowym szacunkiem korzyści możliwych do osiągnięcia po zniesieniu określonych ograniczeń, a nie wartością utraconych dochodów obliczoną na podstawie bezpośrednio zaobserwowanych transakcji. Ten przykład obrazuje znaczenie zderzenia teorii Fraser z podejściem zdolnościowym Sena.

Formalne uznanie danej wspólnoty nie gwarantuje automatycznie możliwości rozwoju jej gospodarki, jeśli kluczowe decyzje dotyczące zasobów i infrastruktury pozostają w gestii zewnętrznych organów. Podobnie wzrost nominalnego dochodu nie jest wystarczającym miernikiem sprawiedliwości, gdy ludzie nie mają rzeczywistego wpływu na instytucje kształtujące warunki ich życia. Problem ten ma zatem charakter jednocześnie ekonomiczny, prawny i polityczny, gdyż poszczególne rodzaje ograniczeń mogą wzajemnie potęgować swoje oddziaływanie.

W późniejszej filozofii Fraser kluczową rolę odegrała kwestia ustalania ram wspólnoty politycznej, w której rozpoznawane są roszczenia do sprawiedliwości. Tradycyjne teorie demokratyczne często zakładały istnienie z góry określonej zbiorowości obywateli uczestniczących we wspólnym procesie politycznym. W dobie globalizacji, migracji i konfliktów transgranicznych kluczowe staje się jednak pytanie o prawa osób podlegających decyzjom instytucji, w których wyborze nie mogą brać udziału. Fraser wiązała ten problem z kategorią niewłaściwego wyznaczania ram reprezentacji, czyli misframing. Zjawisko to może prowadzić do sytuacji, w której określona grupa zostaje pozbawiona

możliwości przedstawienia swoich roszczeń przed instytucją rzeczywiście zdolną do ich rozpoznania. W kontekście izraelsko-palestyńskim problem ten jest szczególnie jaskrawy.

Człowiek może podlegać dotkliwym konsekwencjom decyzji dotyczących granic, przemieszczania się, własności czy bezpieczeństwa, nie mając jednocześnie realnego wpływu na organy podejmujące te rozstrzygnięcia. Nie oznacza to automatycznie, że każda osoba dotknięta decyzją państwa ma identyczne roszczenie do obywatelstwa w tym państwie, gdyż zasady uczestnictwa politycznego pozostają domeną odrębnych konstrukcji prawnych. Sytuacja ta uwypukla jednak problem rzeczywistej reprezentacji ludzi, których podstawowe warunki życia zależą od decyzji zewnętrznej władzy. Dlatego teoria Fraser pozwala krytycznie oceniać modele przyszłego porządku politycznego nie tylko przez pryzmat deklarowanej ochrony tożsamości narodowej, lecz także pod kątem dostępu do dóbr, uznania społecznego i demokratycznego uczestnictwa. Koncepcje dwóch państw, jednego państwa demokratycznego czy odpowiednio skonstruowanej konfederacji można zatem analizować jako konkurencyjne odpowiedzi na problem organizacji tych trzech wymiarów sprawiedliwości.

Odpowiedzialność prospektywna zamiast dziedziczenia winy

Żaden model nie zostaje jednak uznany za prawomocny automatycznie tylko dlatego, że deklaruje określoną formę narodowego samostanowienia. Konieczne jest badanie jego rzeczywistych instytucji oraz możliwości wykonywania praw przez wszystkich zainteresowanych. Jedną z najpoważniejszych trudności w kwestii sprawiedliwości międzypokoleniowej pozostaje ustalenie, czy współcześni uczestnicy życia społecznego mają obowiązek naprawiania naruszeń popełnionych przez wcześniejsze pokolenia. Problem ten wymaga odróżnienia indywidualnej winy za konkretny czyn od odpowiedzialności za utrzymywanie lub przekształcanie instytucji, których działanie prowadzi do niesprawiedliwych rezultatów. W klasycznych modelach odpowiedzialności karnej przedmiotem oceny jest zachowanie konkretnej osoby i przesłanki przypisania jej danego czynu. W teorii politycznej konieczne staje się jednak rozpoznanie sytuacji, w której szkodliwe skutki wynikają z wieloletniego współdziałania licznych podmiotów, które nie zawsze miały bezpośredni zamiar powodowania konkretnej krzywdy. Szczególnie rozbudowaną konstrukcję przedstawiła Iris Marion Young w pośmiertnie opublikowanej monografii Responsibility for Justice z 2011 roku.

Filozofka odróżnia model odpowiedzialności oparty na przypisywaniu winy lub obowiązku naprawienia szkody konkretnemu sprawcy od modelu społecznych powiązań, social connection model. W tym drugim ujęciu podmioty uczestniczące w procesach strukturalnych prowadzących do niesprawiedliwych rezultatów mogą ponosić wspólną, przede wszystkim prospektywną

odpowiedzialność za ich przekształcanie. Nie jest to automatyczne przypisanie wszystkim uczestnikom identycznej winy moralnej czy odpowiedzialności karnej. Chodzi raczej o uznanie, że pewne problemy wymagają zbiorowego działania, ponieważ żaden pojedynczy podmiot nie ma pełnej kontroli nad ich genezą ani możliwością rozwiązania. W tym miejscu kluczowe staje się rozróżnienie między odpowiedzialnością retrospektywną a prospektywną. Pierwsza koncentruje się na ustaleniu, kto popełnił czyn, w jakich warunkach i jakie są tego konsekwencje prawne. Druga dotyczy działań, które należy podjąć, aby ograniczyć trwające skutki niesprawiedliwości i zapobiec ich powielaniu. Takie rozróżnienie pozwala uniknąć dwóch przeciwstawnych błędów: uznania, że potomkowie osób uczestniczących w historycznych naruszeniach automatycznie dziedziczą ich indywidualną winę, lub twierdzenia, że skutki historycznego bezprawia tracą moralne znaczenie wraz ze śmiercią bezpośrednich sprawców.

Teoria Young umożliwia odrzucenie obu tych stanowisk, ponieważ wiąże obowiązek działania z aktualnym uczestnictwem w strukturach społecznych i możliwością przyczyniania się do ich zmiany.

Odpowiedzialność strukturalna zamiast zbiorowej winy

W odniesieniu do stosunków własnościowych kluczowe jest spostrzeżenie, że współczesny posiadacz nieruchomości może nie uczestniczyć w pierwotnym naruszeniu prowadzącym do jej przejęcia, a jednocześnie korzystać ze struktury prawnej powstałej w następstwie historycznych wydarzeń. Nie wynika z tego automatycznie, że powinien zostać pozbawiony domu bez odpowiedniego postępowania, ani że jego sytuacja rodzinna i majątkowa jest moralnie nieistotna. Wymaga to jednak uznania roszczeń osób pokrzywdzonych oraz stworzenia procedur zdolnych pogodzić sprawiedliwość historyczną z ochroną współczesnych praw. Właśnie dlatego odpowiedzialność strukturalna powinna być przekładana na język konkretnych instrumentów prawnych, zamiast prowadzić do nieokreślonego obowiązku zbiorowego samopotępienia. Odpowiedzialność ta może przekraczać granice państwowe. Young wskazywała na znaczenie globalnych procesów gospodarczych, w których decyzje konsumentów, przedsiębiorstw i administracji wpływają na warunki życia ludzi poza wspólną wspólnotą polityczną. Podobnie współczesne konflikty terytorialne mogą angażować odpowiedzialność instytucji międzynarodowych, firm oraz organizacji uczestniczących w określonych procesach gospodarczych. Nie oznacza to jednak, że każdy podmiot mający pośredni związek z konfliktem ponosi identyczną odpowiedzialność za wszystkie jego skutki. Konieczne jest rozpoznanie rzeczywistego zakresu wpływu, możliwości działania i prawnych obowiązków poszczególnych uczestników. Odpowiedzialność za przyszłość nie wymaga zatem jednolitej narracji zbiorowej winy. Wspólnota

może uznawać własną historię i zachowywać solidarność z wcześniejszymi pokoleniami, a jednocześnie podejmować działania służące naprawianiu krzywd, których skutki są wciąż obecne. Taka postawa nie jest sprzeczna z narodową lojalnością; może ona stanowić jej szczególnie wymagającą postać, opartą na przekonaniu, że historyczne dziedzictwo obejmuje zarówno osiągnięcia, jak i zobowiązania wynikające z rzeczywistych naruszeń. W tym miejscu teoria Young może zostać zestawiona z żydowską refleksją nad odpowiedzialnością wspólnotową, rozwijaną przez autorów rekonstruowanych w niniejszej rozprawie. Rabin Tamares krytykował możliwość podporządkowania religijnego zobowiązania politycznemu kultowi siły, Buber wskazywał na znaczenie relacji dialogicznej, Arendt analizowała granice zbiorowej lojalności i samodzielnego osądu, natomiast Langer podejmowała działania prawnicze dotyczące ochrony osób narażonych na skutki okupacji.

Odpowiedzialność za nieodwracalne skutki decyzji międzypokoleniowych

Stanowiska te nie mogą być utożsamiane z teorią Young, gdyż powstawały w odmiennych kontekstach i opierały się na różnych podstawach normatywnych. Łączy je jednak możliwość krytycznego rozpoznawania obowiązków wynikających z uczestnictwa w rzeczywistych stosunkach społecznych, bez przyjmowania, że wspólnotowa tożsamość znosi odpowiedzialność wobec osób spoza własnej grupy.

W kontekście sprawiedliwości międzypokoleniowej, odwołując się do myśli Rawlsa i Jonasa, kluczowy staje się problem nieodwracalnych decyzji. Zasadniczym wyzwaniem pozostaje fakt, że osoby podejmujące określone decyzje polityczne mogą wywoływać konsekwencje utrzymujące się długo po ich śmierci. Dotyczy to szczególnie wojen, przymusowych przemieszczeń, trwałego przekształcania własności, niszczenia infrastruktury oraz zmian środowiskowych.

W takich przypadkach osoby ponoszące przyszłe koszty nie mają możliwości uczestniczenia w decyzjach prowadzących do powstania szkody. Problem ten wykracza poza strukturę demokracji przedstawicielskiej, ponieważ przyszłe pokolenia nie dysponują jeszcze zdolnością organizowania własnej reprezentacji politycznej, a ich interesy są reprezentowane przez osoby działające obecnie. John Rawls analizował tę problematykę za pomocą zasady sprawiedliwego oszczędzania (just savings principle), której istotą jest określenie obowiązków obecnych pokoleń wobec możliwości rozwojowych przyszłych uczestników społeczeństwa. Nie chodzi tu wyłącznie o akumulację kapitału finansowego, lecz także o zachowanie warunków instytucjonalnych i materialnych umożliwiających funkcjonowanie sprawiedliwego porządku społecznego.

W warunkach konfliktu zbrojnego podobna konstrukcja pozwala postawić pytanie o moralną dopuszczalność działań, które przynoszą krótkoterminowe korzyści w obszarze bezpieczeństwa, ale trwale ograniczają możliwości życia przyszłych pokoleń. Nie oznacza to, że każda decyzja militarna ma z góry określoną ocenę moralną – rzeczywista ochrona życia może wymagać radykalnych kroków w sytuacjach skrajnego zagrożenia. Konieczne jest jednak uwzględnienie długoterminowych skutków, a nie tylko bieżących celów operacyjnych.

Szczególnie radykalną koncepcję odpowiedzialności za przyszłość przedstawił Hans Jonas w pracy „Das Prinzip Verantwortung" z 1979 roku. Filozof wskazywał na znaczenie rozwoju technicznego, którego konsekwencje mogą obejmować skalę przestrzenną i czasową znacznie przekraczającą możliwości bezpośredniej kontroli jednostki. W tym ujęciu odpowiedzialność moralna musi uwzględniać dobro ludzi, którzy jeszcze się nie narodzili, a także warunki trwałego istnienia ludzkiego życia. Choć Jonas nie formułował szczegółowej teorii konfliktu izraelsko-palestyńskiego, jego aparat pojęciowy pozwala badać działania, których skutki nie mogą zostać całkowicie odwrócone przez późniejsze decyzje polityczne – w szczególności trwałe zniszczenie infrastruktury, zasobów naturalnych i materialnych podstaw egzystencji.

Z perspektywy filozofii odpowiedzialności kluczowe staje się rozróżnienie między ryzykiem odwracalnym a nieodwracalnym. Część decyzji gospodarczych można skorygować późniejszymi inwestycjami czy zmianami administracyjnymi, podczas gdy inne prowadzą do utraty życia, zniszczenia zabytków, degradacji środowiska albo zerwania wielopokoleniowej ciągłości zamieszkania. Nie wszystkie te skutki da się naprawić za pomocą rekompensaty finansowej. Właśnie dlatego polityczna kalkulacja powinna uwzględniać nie tylko prawdopodobieństwo osiągnięcia bieżącego celu, lecz przede wszystkim charakter szkód, których odwrócenie może okazać się niemożliwe.

Dziedzictwo kulturowe i religijne jako wspólne dobro ludzkości

Szczególnie istotnym przykładem jest ochrona dóbr kultury, której znaczenie potwierdzono w konwencji haskiej z 14 maja 1954 roku dotyczącej ochrony dóbr kulturalnych w razie konfliktu zbrojnego. Dokument ten obejmuje określone kategorie zabytków architektury, sztuki i historii, stanowiska archeologiczne, rękopisy, dzieła sztuki oraz zbiory naukowe i kulturalne. U podstaw konwencji leży przekonanie, że niszczenie dziedzictwa danej społeczności wyrządza szkodę wykraczającą poza interes aktualnego właściciela nieruchomości. Dobra kultury mają bowiem

wartość dla całej ludzkości, gdyż dokumentują historyczne doświadczenia i twórczość różnych narodów.

W kontekście Jerozolimy oraz innych miejsc o szczególnym znaczeniu religijnym i historycznym zagadnienie to nabiera wyjątkowej doniosłości. Ten sam obszar może być przedmiotem odmiennych więzi judaistycznych, chrześcijańskich, muzułmańskich i świeckich, których istnienie nie prowadzi automatycznie do możliwości ustanowienia wyłącznego monopolu jednej wspólnoty na jego kulturowe znaczenie. Właściwa ochrona dziedzictwa wymaga zatem poszanowania różnych tradycji i norm dostępu do miejsc świętych, a także przeciwdziałania instrumentalnemu wykorzystywaniu zabytków jako narzędzi uzasadniania nieograniczonej suwerenności politycznej. Z tego względu sprawiedliwość międzypokoleniowa może obejmować również obowiązek zachowywania materialnych świadectw historii innych ludzi.

Kluczowe staje się tutaj również zagadnienie przekazywania pamięci o przemocy. Przyszłe pokolenia powinny mieć możliwość poznawania rzeczywistych wydarzeń historycznych, lecz nie mogą być automatycznie obciążane indywidualną winą wcześniejszych sprawców ani wychowywane w przekonaniu, że narodowa tożsamość wymaga nieustannego odtwarzania wrogości. Edukacja historyczna może zatem pełnić funkcję odpowiedzialności międzypokoleniowej, o ile zachowuje krytyczne standardy poznawcze i pozwala rozpoznawać doświadczenia osób pozostających poza własną wspólnotą. Nie chodzi tu o ustanowienie jednej, administracyjnie obowiązującej narracji, lecz o stworzenie przestrzeni do porównywania świadectw, dokumentów i konkurencyjnych interpretacji.

Teologiczna szczególność wobec powszechnej godności: warunki graniczne doktryny narodu wybranego

Przedstawione teorie godności, własności i sprawiedliwości międzypokoleniowej pozwalają powrócić do najbardziej zasadniczego problemu całej rozprawy: relacji między religijnym przekonaniem o szczególnym wybraniu Izraela a powszechnymi prawami ludzi pozostających poza wspólnotą przymierza. W tym miejscu konieczne jest odróżnienie teologicznego uzasadnienia określonych obowiązków od prawnej dopuszczalności wykonywania władzy nad osobami, które nie przyjmują tej samej doktryny. Judaizm zawiera bogate tradycje interpretujące wybranie jako zobowiązanie do przestrzegania prawa, odpowiedzialności moralnej i ochrony słabszych, choć historycznie występowały również stanowiska silniej akcentujące szczególność zbiorowego przeznaczenia Izraela i religijny charakter więzi z Ziemią Izraela. Nie można zatem przedstawiać całej tradycji żydowskiej jako jednolitego programu uniwersalizmu ani przypisywać jej jednej, niezmiennej ideologii narodowej.

Rozdział między wiarą a prawem publicznym

Przekonanie religijne może posiadać pełną wartość duchową dla wyznawców, nie stanowiąc jednak automatycznie wystarczającej podstawy do ustanowienia obowiązków prawnych wobec całej ludzkości. Wspólnota może uważać własną historię za szczególnie zobowiązującą, lecz nie wynika z tego, że inne osoby mają obowiązek przyjmowania tej samej interpretacji objawienia. Analogicznie państwo może chronić swobodę praktyk religijnych i historyczne miejsca kultu, nie uzyskując przez to nieograniczonej kompetencji do pozbawiania innych społeczności własności, wolności przemieszczania się i politycznej podmiotowości. Właśnie takie rozróżnienie stanowi jeden z podstawowych warunków współczesnego pluralizmu prawnego.

Warto w tym miejscu zestawić religijnej szczególności z filozofią Kanta, Rawlsa i Sena. Kantowska godność osoby nie zależy od przynależności do określonej wspólnoty, Rawlsowska bezstronność wymaga uzasadniania podstawowych instytucji bez przyjmowania z góry uprzywilejowanej pozycji jednej grupy, natomiast podejście zdolnościowe wskazuje na konieczność badania rzeczywistych warunków życia wszystkich ludzi. Nie oznacza to, że przedstawione koncepcje stanowią jedyny możliwy fundament etyczny ochrony praw człowieka. Mogą jednak dostarczać wspólnego języka publicznego, który pozwala oceniać działania instytucji bez potrzeby rozstrzygania sporów o prawdziwość określonej doktryny religijnej.

Żydowskie tradycje krytyczne rekonstruowane przez Mosera dostarczają argumentów umożliwiających prowadzenie podobnej debaty także w obrębie samego judaizmu. Aaron Samuel Tamares rozwijał religijną krytykę nacjonalistycznego kultu siły, Martin Buber wskazywał na znaczenie dialogu, Judah Magnes poszukiwał dwunarodowych konstrukcji politycznych, a Hannah Arendt podejmowała problem granic państwowej suwerenności i prawa do posiadania praw. Nie można jednak uznawać ich stanowisk za całkowicie zgodne ani traktować jako jedynej prawomocnej interpretacji żydowskiej historii. Właśnie wewnętrzna różnorodność tradycji stanowi jeden z najważniejszych faktów, których pominięcie prowadziłoby do ideologicznego uproszczenia. Zasadnicza wartość przedsięwzięcia Mosera polega zatem na możliwości kwestionowania przekonania, że żydowska wspólnota historyczna posiada jedną, niezmienną drogę politycznego rozwoju. Nie oznacza to automatycznego dowodu, że wszystkie formy syjonizmu pozostawały sprzeczne z judaizmem ani że każde żydowskie przedsięwzięcie państwowe musi prowadzić do politycznej dominacji. Wymaga raczej rozpoznania historycznych warunków, w których określone programy narodowe przyjmowały konkretną formę instytucjonalną, oraz zbadania ich rzeczywistych skutków dla Żydów, Palestyńczyków i innych społeczności.

Godność człowieka jako granica religijnych i narodowych roszczeń

Właśnie tak rozumiana krytyka umożliwia przedstawianie najbardziej kontrowersyjnych tez Mosera jako propozycji wymagających sprawdzenia, a nie jako twierdzeń zwolnionych z obowiązku dowodowego przez sam fakt ich polemicznej odwagi.

Zasadnicza granica implementowania doktryny wybrania w stosunkach politycznych wynika zatem z obowiązku respektowania równej godności i podstawowych praw osób nieuczestniczących w danej wspólnocie religijnej. Wybranie może uzasadniać szczególne zobowiązania moralne wobec Boga, historii i drugiego człowieka, lecz nie ustanawia automatycznie publicznoprawnego uprawnienia do nieograniczonego dysponowania cudzą własnością czy podporządkowywania sobie innych ludzi. Właśnie dlatego religijna pamięć Ziemi Izraela może być uznawana za rzeczywistą i historycznie doniosłą, nie eliminując jednocześnie praw Palestyńczyków do ochrony własności, bezpieczeństwa i samostanowienia. Analogicznie, rzeczywiste palestyńskie roszczenia historyczne i współczesne nie mogą służyć pozbawianiu izraelskich Żydów prawa do życia, bezpieczeństwa i zachowywania własnej tożsamości.

Godność jako granica suwerenności: aksjologiczna synteza praw człowieka, historii i odpowiedzialności

W oparciu o przedstawione perspektywy można sformułować model oceny politycznej wyjątkowości. Jego pierwszym elementem jest uznanie, że historia wspólnoty może generować szczególne zobowiązania moralne, ale nie znosi norm ochrony osób pozostających poza jej granicami. Po drugie, konieczne jest badanie rzeczywistych stosunków własnościowych, a nie wyłącznie deklaracji dotyczących historycznego lub religijnego tytułu do terytorium. Trzeci element dotyczy materialnych warunków wykonywania praw, których istnienia nie można sprowadzić jedynie do formalnego katalogu uprawnień. Czwarty obejmuje demokratyczną podmiotowość osób podlegających decyzjom władzy, natomiast piąty odnosi się do odpowiedzialności za skutki działań utrzymujące się przez wiele pokoleń.

Ważne jest, aby elementy te nie były oceniane w izolacji. Ochrona własności nie zapewnia sprawiedliwości, jeśli dana osoba pozostaje pozbawiona możliwości korzystania z niej. Podobnie formalne uznanie zbiorowej tożsamości nie oznacza rzeczywistego samostanowienia, jeżeli instytucje reprezentujące społeczność nie posiadają odpowiednich kompetencji. Z kolei poprawa warunków gospodarczych nie stanowi pełnego rozwiązania konfliktu, jeśli nie towarzyszy jej ochrona praw politycznych i możliwość kwestionowania decyzji władzy.

Właśnie dlatego profesjonalna analiza musi łączyć filozofię moralną, jurysprudencję, ekonomię instytucjonalną i socjologię stosunków międzygrupowych, zachowując przy tym odrębność stosowanych metod badawczych.

Godność człowieka jako granica roszczeń historycznych

Z perspektywy sprawiedliwości historycznej kluczowe jest uznanie, że odpowiedzialność za dawne krzywdy nie może stać się podstawą do ustanawiania nowej hierarchii praw. Naprawienie bezprawnego wywłaszczenia może wymagać restytucji lub rekompensaty, jednak ich konstrukcja musi uwzględniać prawa współczesnych mieszkańców, zasady sprawiedliwego postępowania oraz realne możliwości wykonania orzeczeń.

Nie chodzi tu o równoważenie roszczeń w oparciu o bieżące korzyści polityczne. Konieczne jest raczej stworzenie instytucji, które pozwolą rozpoznać fakty historyczne i konkretne tytuły prawne bez arbitralnego obarczania odpowiedzialnością całych społeczności. Fundamentalne staje się tutaj odróżnienie pamięci krzywdy od prawa do odwetu. Społeczność może mieć uzasadnione roszczenia dotyczące zadośćuczynienia i ochrony tożsamości, ale nie daje jej to bezwarunkowego prawa do pozbawiania innych ludzi podstawowych wolności. Właśnie dlatego powszechność godności stanowi normatywne ograniczenie zarówno dla państw dysponujących aparatem władzy, jak i dla ruchów politycznych dążących do samostanowienia. Zasada ta nie neutralizuje różnic między sprawcą a ofiarą czy okupantem a ludnością okupowaną; przeciwnie – pozwala oceniać konkretne działania według obiektywnych norm, bez uzależniania statusu człowieka od przynależności do grupy aktualnie dominującej. W tym kontekście istotną rolę odgrywa kwestia własności jako fundamentu ludzkiej autonomii.

Człowiek pozbawiony stabilnego miejsca zamieszkania i środków do życia, niezdolny do samodzielnego gospodarowania zasobami, wpada w trwałą zależność od decyzji administracyjnych innych podmiotów. W takim przypadku ograniczenie prawa własności lub użytkowania ziemi wykracza poza wymiar majątkowy, uderzając w edukację, zdrowie, życie rodzinne i uczestnictwo polityczne. Dlatego własność należy rozumieć jednocześnie jako instytucję gospodarczą, narzędzie ochrony autonomii oraz obszar odpowiedzialności za społeczne skutki sposobów jej nabywania i sprawowania. Z perspektywy filozofii republikańskiej kluczowa pozostaje relacja między własnością a niedominacją. Posiadanie odpowiednich zasobów materialnych zmniejsza zależność jednostki od arbitralnej woli innych, choć jednocześnie nadmierna koncentracja majątku może prowadzić do nierówności wpływów politycznych. Nie oznacza to, że każda różnica majątkowa narusza

podstawowe prawa – współczesne systemy gospodarcze dopuszczają różne formy organizacji własności i przedsiębiorczości. Wymaga to jednak uważnej analizy sytuacji, w których dostęp do zasobów determinuje możliwość realizacji podstawowych uprawnień i realnego udziału w demokratycznym procesie decyzyjnym.

Powszechna godność jako granica roszczeń narodowych

Historia Palestyny stanowi szczególnie wymagający materiał badawczy, gdyż obejmuje wielowiekową obecność odmiennych społeczności, zmienne systemy prawne, migracje, procesy osadnicze, działania wojenne oraz trwałe przekształcenia stosunków własnościowych. Odpowiedzialne rozstrzygnięcie wszystkich związanych z nimi roszczeń nie może opierać się na odwołaniu do jednego wydarzenia historycznego czy pojedynczej doktryny filozoficznej. Konieczna pozostaje szczegółowa krytyka źródeł, analiza tytułów prawnych, rozróżnienie statusu terytoriów oraz uwzględnienie współczesnych norm ochrony praw człowieka. Należy zatem oddzielać historyczne wyjaśnianie genezy konfliktu od prawnej oceny aktualnych działań i filozoficznego projektowania przyszłych instytucji.

Analiza ta prowadzi do wniosku, że sprawiedliwość międzypokoleniowa nie może polegać na bezwarunkowym utrwalaniu dawnych podziałów politycznych. Jej zasadniczym celem powinno być tworzenie warunków, w których przyszłe pokolenia nie będą zmuszone do reprodukowania ograniczeń wynikających z wcześniejszych naruszeń. Wymaga to ochrony materialnych podstaw życia, rozwijania odpowiednich instytucji, zachowania dziedzictwa kulturowego oraz stworzenia przestrzeni dla krytycznej edukacji historycznej.

Nie oznacza to jednak obowiązku zapominania o przeszłości ani rezygnacji z dochodzenia uzasadnionych roszczeń. Właściwie rozumiana sprawiedliwość łączy pamięć i naprawienie szkody z odpowiedzialnością za warunki przyszłego współistnienia. W tym punkcie kluczowe staje się ponowne rozpoznanie centralnego problemu rozprawy: czy religijne przekonanie o narodzie wybranym może współistnieć z uniwersalną godnością człowieka. W wymiarze filozoficznym odpowiedź zależy od sposobu interpretowania szczególności.

Jeżeli rozumiana jest ona jako zwiększone zobowiązanie do moralnego działania, pozostaje zgodna z powszechną ochroną praw innych ludzi. Jeśli jednak ma ustanawiać bezwarunkowy tytuł do politycznej przewagi i ograniczania praw osób spoza wspólnoty, staje się problematyczna w świetle współczesnego konstytucjonalizmu i międzynarodowej ochrony praw człowieka. Nie jest to kwestia

prawdziwości objawienia, lecz granic prawnej dopuszczalności przekształcania religijnego przekonania w publiczny przymus. Zasadniczą wartość historycznej krytyki Mosera należy w tym kontekście wiązać z możliwością przywracania społecznej widzialności tradycjom żydowskiej refleksji nad etycznymi ograniczeniami nacjonalizmu. Nie oznacza to uznania autora za nieomylnego interpretatora historii ani przyjęcia, że wszystkie formy syjonizmu stanowią identyczny projekt polityczny.

Przedsięwzięcie Mosera może jednak uczestniczyć w debacie nad tym, czy wspólnota powinna utożsamiać własną tożsamość z bezwarunkową obroną instytucji państwowych, czy też z odpowiedzialnością za ludzi, których prawa pozostają zagrożone także wskutek działań podejmowanych w imieniu tej wspólnoty. Taki kierunek refleksji ma znaczenie wykraczające poza historię żydowską, gdyż odnosi się do ogólnego problemu moralnych granic każdego nacjonalizmu. Najważniejszym rezultatem analizy jest rozpoznanie, że godność, wolność i własność stanowią wzajemnie powiązane warunki ludzkiej podmiotowości. Godność wskazuje na podstawową wartość osoby, wolność umożliwia samodzielne kształtowanie życia, a własność i dostęp do zasobów tworzą materialne warunki realizacji tej wolności.

Żadna z tych kategorii nie może zostać sprowadzona wyłącznie do interesu wspólnoty większościowej ani uzależniona od przyjęcia jednej doktryny religijnej. Ich rzeczywista ochrona wymaga instytucji politycznych i prawnych zdolnych do rozstrzygania konfliktów, zapewniania bezpieczeństwa i przeciwdziałania arbitralnej dominacji. Powszechność godności nie oznacza unicestwienia historycznych tożsamości, lecz ustanawia granicę, której żadna z nich nie może prawomocnie przekraczać w stosunku do drugiego człowieka. Dlatego żydowska pamięć prześladowań, religijna szczególność przymierza, historyczna więź z Ziemią Izraela oraz potrzeba narodowego bezpieczeństwa mogą zachowywać własne znaczenie moralne i kulturowe, nie znosząc praw Palestyńczyków do życia, własności i samostanowienia. Analogicznie palestyńska pamięć utraconych domów, doświadczenie uchodźstwa i roszczenia dotyczące sprawiedliwości historycznej nie mogą prowadzić do pomniejszania podstawowych praw żydowskich mieszkańców Izraela.

Współistnienie odmiennych pamięci jest możliwe tylko wtedy, gdy każda z nich uznaje moralne granice własnych roszczeń. Tak rozumiana sprawiedliwość stanowi szczególnie wymagającą postać odpowiedzialności międzypokoleniowej. Nie polega ona na przekazywaniu potomkom nieograniczonego prawa do historycznego odwetu, lecz na tworzeniu instytucji umożliwiających naprawianie krzywd i ograniczanie prawdopodobieństwa nowych naruszeń.

Godność człowieka jako nadrzędna granica roszczeń

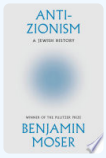
Nie wymaga to całkowitego uzgodnienia wszystkich interpretacji historii, lecz zobowiązuje do zachowania wspólnych standardów dowodowych i respektowania podstawowych praw ludzi reprezentujących odmienne doświadczenia. Przyszłość nie powinna być zatem traktowana jako przestrzeń automatycznego wykonywania dawnych roszczeń, lecz jako obszar odpowiedzialnego działania, którego moralna prawomocność zależy od sposobu ochrony człowieka. Dalszy etap rozprawy autora będzie wymagał zastosowania przedstawionych kryteriów do szerszej teorii politycznego uniwersalizmu, w której szczególna historia wspólnoty, jej religijne zobowiązania i aspiracje narodowe zostaną skonfrontowane z zasadami globalnej współzależności, sprawiedliwości transnarodowej i instytucjonalnej ochrony praw człowieka. Szczególne znaczenie nabiorą w niej relacje między kosmopolityzmem kantowskim, republikańską niedominacją, teorią globalnej odpowiedzialności oraz współczesnymi sporami o granice solidarności narodowej. Pozwoli to rozpoznać, czy wspólnotowa wyjątkowość może zostać przekształcona w źródło odpowiedzialnego uczestnictwa w świecie wielości kultur i narodów, bez konieczności ustanawiania jednej społeczności arbitrem prawomocności istnienia pozostałych.

W perspektywie aksjologicznej pozostaje bowiem zasadnicza prawidłowość: ludzka godność nie jest nagrodą przyznawaną przez historię zwycięzcom, a prawo do wolności nie powstaje dopiero wraz z uzyskaniem przewagi militarnej albo politycznej. Własność nie staje się moralnie bezsporna wyłącznie dlatego, że pozostaje zabezpieczona przez skuteczny aparat państwowy, podobnie jak historyczna krzywda nie ustanawia automatycznie nieograniczonego prawa do odbierania dóbr innym ludziom. Dlatego profesjonalna refleksja nad judaizmem, syjonizmem i prawami Palestyńczyków powinna zmierzać do ustanowienia warunków, w których pamięć zostaje połączona z odpowiedzialnością, a polityczna suwerenność z rzeczywistą ochroną osoby. Ostatecznie dzieje wspólnot ludzkich można interpretować jako nieustanne poszukiwanie równowagi między szczególnością własnej historii a powszechnością moralnych zobowiązań. Żadna tradycja religijna, narodowa ani polityczna nie posiada monopolu na prawdę o całym człowieczeństwie, lecz każda może uczestniczyć w rozwijaniu wiedzy, instytucji i praktyk służących jego ochronie. Najbardziej wymagającym sprawdzianem moralnej wartości szczególnego powołania nie jest zatem zdolność do uzasadniania własnych praw, lecz gotowość do uznawania praw tych, którzy nie podzielają naszej historii, religii i wspólnotowej tożsamości.

> Czy najwyższym dowodem moralnej wartości szczególnego powołania nie jest paradoksalnie gotowość do uznania pełnych praw tych, którzy nie dzielą z nami ani wiary, ani historii? Ostatecznie ludzka godność nie jest trofeum przyznawanym

> zwycięzcom przez historię, lecz niezbywalną granicą, której żadna tożsamość narodowa nie może przekroczyć bez utraty własnego etycznego fundamentu. Pytanie brzmi: czy potrafimy przekształcić pamięć o własnych cierpieniach w odpowiedzialność za wolność drugiego człowieka?

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

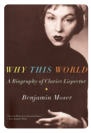
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) jest amerykańskim pisarzem, biografem i krytykiem literackim. Urodzony w Houston w Teksasie, studiował historię na Uniwersytecie Browna, a następnie uzyskał tytuł magistra i doktora na Uniwersytecie w Utrechcie w Holandii. Moser jest powszechnie znany ze swoich prac biograficznych i krytyki kulturowej. Jego autorska biografia, Sontag: Her Life and Work (2019), zdobyła w 2020 roku Nagrodę Pulitzera w dziedzinie biografii. Moser jest również ceniony za ożywienie międzynarodowego zainteresowania brazylijską modernistką Clarice Lispector, publikując uznaną biografię Why This World (2009) i redagując serię angielskich tłumaczeń jej prozy, za co otrzymał brazylijską Nagrodę Państwową w dziedzinie dyplomacji kulturalnej. Oprócz studiów biograficznych publikował również prace z zakresu historii kultury i sztuki, regularnie publikując w takich czasopismach jak Harper's Magazine i The New York Review of Books.

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American author, biographer, and literary critic. Born in Houston, Texas, he studied history at Brown University before earning an M.A. and Ph.D. from Utrecht University in the Netherlands. Moser is widely recognized for his biographical works and cultural criticism. His definitive biography, Sontag: Her Life and Work (2019), won the 2020 Pulitzer Prize for Biography. Moser is also celebrated for revitalizing international interest in Brazilian modernist Clarice Lispector, publishing the acclaimed biography Why This World (2009) and editing a series of English translations of her fiction, earning Brazil's State Prize for Cultural Diplomacy. In addition to his biographical studies, he has published cultural and art history, contributing regularly to publications including Harper's Magazine and The New York Review of Books.*

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] "Human Goodness"

Yi-Fu Tuan

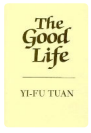
2008 | University of Wisconsin Press | ISBN: 9780299226701



[8] "Place, Art, and Self"

Yi-fu Tuan

2004



[9] "The Good Life"

Yi-fu Tuan

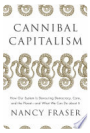
1986



[10] "Feminism for the 99%: A Manifesto"

Nancy Fraser

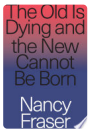
Verso Books | ISBN: 9781788734455



[11] "Cannibal Capitalism"

Nancy Fraser

Verso Books | ISBN: 9781804292587



[12] "The Old is Dying and the New Cannot be Born"

Nancy Fraser

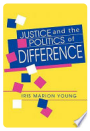
Verso Books | ISBN: 9781788732734



[13] "Inclusion and Democracy"

Iris Marion Young

2002 | OUP Oxford | ISBN: 9780191037597



[14] "Justice and the Politics of Difference"

Iris Marion Young

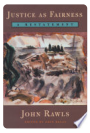
1990 | Princeton University Press | ISBN: 9780691023151



[15] "Responsibility for Justice"

Iris Marion Young

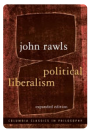
2011 | Oxford University Press | ISBN: 9780199970957



[16] "Justice as Fairness"

John Rawls

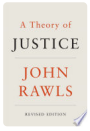
2001 | Belknap Press | ISBN: 9780674005112



[17] "Political Liberalism"

John Rawls

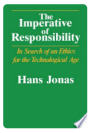
2005 | Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[18] "A Theory of Justice"

John Rawls

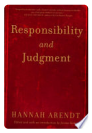
2020 | Harvard University Press | ISBN: 9780674257672



[19] "The Imperative of Responsibility"

Hans Jonas

University of Chicago Press | ISBN: 9780226405971



[20] "Responsibility and Judgment"

Hannah Arendt

2009 | Schocken | ISBN: 9780307544056



[21] "Encyclopedia of World Problems and Human Potential"

Union of International Associations

1991 | De Gruyter Saur

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "THE BIOLOGICAL AND CULTURAL GROUNDS FOR ETHICS: HANS JONAS AND AYALA"

H. Jonas

2022

Źródło

[2] "Space and Place: The Perspective of Experience."

Charles E. Grantham, Yi-Fu Tuan

1978 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2064418

Źródło

[3] "Space and Place: Humanistic Perspective"

Yi-Fu Tuan

1979 | Springer eBooks | DOI: 10.1007/978-94-009-9394-5_19

Źródło

[4] "Place: An Experiential Perspective"

Yi-Fu Tuan

1975 | Geographical Review | DOI: 10.2307/213970

Źródło

[5] "Space and place"

Yi-Fu Tuan

1977

Źródło

[6] "Space, place and gender"

Doreen Massey

2007

Źródło

[7] "Geographies of responsibility"

Doreen Massey

2004 | Geografiska Annaler Series B Human Geography | DOI: 10.1111/j.0435-3684.2004.00150.x

Źródło

[8] "A Global Sense of Place"

Doreen Massey

1991 | DOI: 10.4324/9780203931950-45

Źródło

[9] "Places and Their Pasts"

Doreen Massey

1995 | History Workshop Journal | DOI: 10.1093/hwj/39.1.182

Źródło

[10] "Nancy Fraser"

Nancy Fraser

2012 | North American Critical Theory After Postmodernism | DOI: 10.1057/9781137262868_8

Źródło

[11] "Nancy Fraser. (1997). Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Uniandes"

Nancy Fraser

1998 | Revista de Estudios Sociales | DOI: 10.7440/res2.1998.29

Źródło

[12] "Theorising power and resistance under contemporary capitalism: An interview with Nancy Fraser"

N. Fraser, B. Maiguashca, C. Masquelier

2024 | European Journal of Social Theory | DOI: 10.1177/13684310241265608

Źródło

[13] "Redistribution, Recognition and Non-Reformist Reform: An Interview With Nancy Fraser"

N. Fraser, Sofia Ropek Hewson

2026 | IPPR Progressive Review | DOI: 10.1111/newe.70022

Źródło

[14] "A Theory of Justice"

John Rawls

1971 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/9780674257689

Źródło

[15] "Justice as Fairness"

John Rawls

1958 | Rowman & Littlefield Publishers eBooks | DOI: 10.5040/9798216405177.0044

Źródło

[16] "Justice as Fairness: A Restatement"

Thaddeus Metz, John Rawls, Erin I. Kelly

2002 | The Philosophical Review | DOI: 10.1215/00318108-111-4-618

Źródło

[17] "Far-right contention in civil society: multiple lenses on action repertoires, actors, and targets"

Hans Jonas Gunzelmann, Christin Jänicke

2025 | European Societies | DOI: 10.1162/euso.a.75

Źródło

[18] "Resisting the far right. A systematic analysis of civil society strategies"

Christin Jänicke, Hans Jonas Gunzelmann, Teresa Völker, Swen Hutter

2026 | Econstor (Econstor)

Źródło

[19] "Responsibility Today: The Ethics of an Endangered Future 1"

Hans Jonas

2017 | Global Ethics and Moral Responsibility | DOI: 10.4324/9781315584829-2

Źródło

[20] "Dissenter in Zion: From the Writings of Judah L. Magnes"

Arthur Aryeh Goren, Judah Leon Magnes

1982 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674332713

Źródło

[21] "Towards union in Palestine : essays on Zionism and Jewish-Arab cooperation"

Martin Buber, Judah Leon Magnes, Akibah Ernst Simon

1972 | Greenwood Press eBooks

Źródło

[22] "Arab-Jewish unity : testimony before the Anglo-American inquiry commission for the Ihud (Union) Association"

Judah Leon Magnes, Martin Buber

1947 | V. Gollancz eBooks

Źródło

[23] "Palestine--divided or united? : the case for a bi-national Palestine before the United Nations"

Judah Leon Magnes

1947

Źródło

[24] "The Human Condition: Second Edition"

Hannah Arendt, Margaret Canovan, Danielle Allen

1998 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226586748.001.0001

Źródło

[25] "Between past and future eight exercises in political thought"

Hannah Arendt

1987

Źródło

[26] "Between Past and Future."

Judith N. Shklar, Hannah Arendt

1963 | History and Theory | DOI: 10.2307/2504107

Źródło

[27] "Lectures on Kant's Political Philosophy"

Hannah Arendt, Ronald S. Beiner

1982 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226231785.001.0001

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[31] "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: a9b7dfd2-355b-407e-b45e-1cf76119eda9