Granice politycznej wyjątkowości a prawa człowieka w kontekście doktryny wybrania i książki Benjamina Mosera Anti-Zionism A Jewish History



AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje napięcie między religijną tożsamością wspólnoty a zasadami publicznej prawomocności państwa. Wykorzystując teorie Johna Rawlsa, Ronalda Dworkina i Jürgena Habermasa, autor argumentuje, że pluralizm rozumnych doktryn wymaga oddzielenia wiary od legitymizacji przymusu publicznego. Podkreślono, że religijne poczucie wybrania nie może uzasadniać nierównych standardów ochrony obywateli ani ograniczania praw jednostki. Całość dopełnia perspektywa Amartyi Sena i Marthy Nussbaum, która przesuwa punkt ciężkości z formalnych zapisów prawnych na rzeczywiste zdolności i materialne warunki korzystania z wolności. Analiza ta służy jako narzędzie do badania asymetrii w relacjach między różnymi podmiotowościami politycznymi, wskazując na konieczność zapewnienia realnej równości w dostępie do podstawowych praw.

The text analyzes the tension between the religious identity of a community and the principles of the state's public legitimacy. Drawing on the theories of John Rawls, Ronald Dworkin, and Jürgen Habermas, the author argues that the pluralism of reasonable doctrines requires the separation of faith from the legitimation of public coercion. It is emphasized that a religious sense of election cannot justify unequal standards of citizen protection or the restriction of individual rights. This is complemented by the perspective of Amartya Sen and Martha Nussbaum, which shifts the focus from formal legal provisions to actual capabilities and the material conditions for exercising freedom. This analysis serves as a tool for examining asymmetries in relations between

different political subjectivities, pointing to the necessity of ensuring real equality in access to fundamental rights.

Artykuł stanowi interdyscyplinarną analizę napięcia między religijnym poczuciem wyjątkowości a uniwersalnymi standardami praw człowieka, osadzoną w kontekście sporu o tożsamość polityczną Izraela i Palestyny. Autor stawia tezę, że duchowe przekonanie o „wybraniu" wspólnoty jest moralnie dopuszczalne jedynie wówczas, gdy nie służy ono jako legitymacja do ograniczania podstawowych praw i godności innych ludzi. Wykorzystując aparat pojęciowy Rawlsa, Habermasa czy Nussbaum, tekst argumentuje za koniecznością radykalnego oddzielenia sfery wiary od mechanizmów sprawowania władzy publicznej. Głównym celem jest wykazanie, że prawdziwa tożsamość religijna powinna prowadzić do zwiększonej odpowiedzialności etycznej (asymetria obowiązków), a nie do politycznego uprzywilejowania (asymetria godności). Analiza ta, odwołując się m.in. do dzieła Benjamina Mosera, rzuca wyzwanie koncepcjom utożsamiającym judaizm z syjonizmem politycznym, wskazując na bogactwo wewnętrznych tradycji sprzeciwu i alternatywnych wizji współistnienia, w których pamięć o własnych krzywdach nie staje się usprawiedliwieniem dla zadawania cierpienia innym.

SŁOWA KLUCZOWE

doktryna wybrania | polityczna wyjątkowość | prawa człowieka | pluralizm rozumnych doktryn | asymetria obowiązków bez asymetrii godności | odpowiedzialność strukturalna | koncepcja zdolności | częściowo pokrywający się konsensus | autorytet epistemiczny | syjonizm religijny | antysyjonizm żydowski | normatywna granica politycznej wyjątkowości | republikańska koncepcja niedominacji | pluralizm uzasadnień a uniwersalność ochrony

Filozofia polityczna oddziela tożsamość religijną od legitymizacji państwa

Współczesna filozofia polityczna dostarcza rozbudowanego aparatu, który pozwala oddzielić religijną tożsamość wspólnoty od zasad publicznej prawomocności państwa.

W liberalnej teorii Johna Rawlsa kluczowe znaczenie ma koncepcja sprawiedliwości jako bezstronności, rozwinięta w dziełach A Theory of Justice (1971) oraz Political Liberalism (1993). Rawls zakładał, że współczesne społeczeństwa demokratyczne cechuje trwały pluralizm rozumnych doktryn religijnych, filozoficznych i moralnych. W takich warunkach państwo nie powinno wymagać od obywateli przyjęcia jednego, całościowego światopoglądu jako warunku pełnoprawnego uczestnictwa w życiu politycznym. Zasadnicza staje się zatem możliwość uzasadniania funkcjonowania podstawowych instytucji za pomocą argumentów, które nie zależą wyłącznie od akceptacji jednej tradycji objawionej. Z perspektywy tej doktryny religijna wspólnota może uznawać własne wybranie za istotny element swojej tożsamości, lecz nie daje jej to automatycznego prawa do ustanawiania nierównych standardów ochrony obywateli. Państwo może chronić wolność religijną i wspierać różnorodność kulturową, jednak podstawowe prawa jednostki muszą mieć uzasadnienie dostępne również osobom, które nie podzielają danej doktryny. Nie oznacza to całkowitego wyeliminowania religii z debaty publicznej, lecz wymaga odróżnienia prawa do przedstawiania religijnych motywacji od obowiązku uzasadniania przymusu publicznego w sposób respektujący pluralizm społeczeństwa.

Ronald Dworkin, rozwijając koncepcję praw jednostki jako ograniczeń wobec politycznej kalkulacji większości, wskazywał na fundamentalne znaczenie równego traktowania i poszanowania wszystkich osób podlegających władzy państwowej. W jego filozofii prawa szczególną rolę odgrywa zasada interpretacyjnej integralności, która wymaga od instytucji stosowania norm w sposób spójny z uzasadnionymi zasadami całego porządku prawnego. W przypadku państwa o szczególnej identyfikacji narodowej problemem staje się ustalenie, czy określone przepisy i praktyki można pogodzić z równą ochroną praw obywateli. Samo powołanie się na interes wspólnoty większościowej nie jest wystarczającą podstawą do ograniczania praw jednostki – zwłaszcza gdy jej pozycja społeczna wynika z cechy, której nie może lub nie chce zmienić.

Inne narzędzia oferuje teoria dyskursu Jürgena Habermasa, której znaczenie ujawnia się szczególnie w kwestii legitymizacji norm obowiązujących osoby reprezentujące odmienne tradycje religijne. Habermas wskazywał na potrzebę organizacji procesu demokratycznego tak, aby uczestnicy mogli przedstawiać własne stanowiska i poddawać je wzajemnej, krytycznej kontroli. W późniejszych rozważaniach nad społeczeństwem postsekularnym autor ten uznał, że tradycje

religijne mogą być źródłem istotnych intuicji moralnych, których nie należy automatycznie negować z pozycji świeckiej filozofii politycznej. Wyzwaniem pozostaje jednak sposób przekładania tych intuicji na język norm prawa publicznego, skierowanych także do osób niewyznających danej religii. Tutaj kluczowe jest rozróżnienie między społeczną wartością tradycji a prawnym zakresem jej oddziaływania. Wspólnota może rozwijać własne instytucje edukacyjne i kulturalne, a jej członkowie mogą odwoływać się do zasad objawionych w debacie publicznej. Jednak przekształcenie tych zasad w normy przymusowo obowiązujące wszystkich mieszkańców wymaga dodatkowego uzasadnienia, uwzględniającego wolność sumienia, równość praw i demokratyczne procedury. W przeciwnym razie istnieje ryzyko, że określona wspólnota uzyska uprzywilejowaną pozycję nie ze względu na obiektywne potrzeby ochrony jej praktyk, lecz z powodu akceptacji własnej doktryny przez sprawujących władzę.

Dopełnieniem tych rozważań jest koncepcja zdolności rozwijana przez Amartyę Sena i Marthę Nussbaum. Jej punktem odniesienia nie jest wyłącznie formalne posiadanie praw, lecz rzeczywista możliwość prowadzenia życia, które jednostka uznaje za wartościowe. Człowiek może dysponować formalną wolnością przemieszczania się, lecz nie móc z niej korzystać przez bariery administracyjne lub materialne; może mieć prawo do edukacji, pozostając bez realnego dostępu do szkół.

Sprawiedliwość wymaga zatem uwzględnienia materialnych i instytucjonalnych warunków wykonywania praw, a nie tylko deklarowania ich powszechności. Zastosowanie tej perspektywy do relacji między żydowską a palestyńską podmiotowością polityczną pozwala dostrzec problem wykraczający poza symboliczną równość deklarowaną w aktach prawnych. Istotne jest bowiem to, czy osoby z różnych społeczności mają rzeczywistą możliwość organizowania życia rodzinnego, edukacji, działalności gospodarczej i uczestnictwa publicznego. Należy badać znaczenie obywatelstwa, statusu rezydencji, prawa własności oraz swobody przemieszczania się. Sama deklaracja jednakowej godności wszystkich ludzi nie wystarczy do rozstrzygnięcia problemu sprawiedliwości, jeśli nie zostanie uzupełniona analizą materialnych warunków realizacji podstawowych praw.

Prawa człowieka jako normatywna granica politycznej wyjątkowości

Współczesny system międzynarodowej ochrony praw człowieka ukształtowały doświadczenia dwóch wojen światowych, totalitaryzmów i zorganizowanej przemocy wobec cywilów. Karta Narodów Zjednoczonych z 1945 roku określiła fundamenty powojennej współpracy, opierając je na

poszanowaniu praw człowieka, równouprawnieniu narodów oraz prawie do samostanowienia. Katalog podstawowych praw przysługujących każdemu człowiekowi – niezależnie od pochodzenia czy religii – przedstawiła Powszechna deklaracja praw człowieka z 1948 roku. Choć nie była ona klasyczną umową międzynarodową, stała się kluczowym punktem odniesienia dla późniejszych systemów traktatowych. W 1966 roku przyjęto dwa zasadnicze pakty praw człowieka: Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych oraz Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych (oba weszły w życie w 1976 r.).

Oba dokumenty w pierwszym artykule potwierdzają prawo narodów do samostanowienia, rozwijając w dalszej części katalog praw jednostki. W pakcie praw obywatelskich i politycznych kluczowe są zapisy o wolności myśli, sumienia i religii (art. 18), równości wobec prawa i ochronie przed dyskryminacją (art. 26) oraz prawach mniejszości etnicznych, religijnych i językowych (art. 27). Taka konstrukcja dowodzi, że samostanowienie i indywidualne prawa człowieka nie są zasadami konkurencyjnymi, z których jedna unieważnia drugą; wymagają one raczej pogodzenia w ramach jednego porządku normatywnego.

Z perspektywy prawa międzynarodowego istotne jest to, że wolność religijna obejmuje prawo do wyznawania i praktykowania wiary, lecz nie daje instytucjom religijnym ani państwowym nieograniczonej kompetencji do podporządkowywania innym własnym zasadom wyznaniowym. Podobnie prawo wspólnoty do zachowania tożsamości narodowej nie rodzi automatycznie obowiązku przyjęcia konkretnej formy państwowości, zwłaszcza gdyby jej realizacja trwale naruszała analogiczne prawa innych grup. Współczesne prawa człowieka stanowią zatem normatywną granicę politycznej wyjątkowości, nie eliminując przy tym społecznej i kulturowej odrębności wspólnot. Autor książki zwraca uwagę na różnicę między uprawnieniami z prawa międzynarodowego a wewnętrznymi przekonaniami religijnymi dotyczącymi źródeł moralności. Państwo może składać się z obywateli różnych wyznań, którzy uzasadniają równość człowieka odwołując się do odmiennych tradycji teologicznych, filozoficznych czy historycznych. Prawomocność podstawowych praw nie może jednak zależeć od uznania jednej z tych doktryn – w przeciwnym razie osoby niewyznające dominującej religii byłyby zależne od światopoglądu innych, a ich prawa mogłyby ulegać zmianie wraz z przesunięciami politycznej większości.

W tym miejscu istotne staje się rozróżnienie między pluralizmem uzasadnień a uniwersalnością ochrony. Ludzie mogą uznawać prawa człowieka z różnych powodów: odwołując się do teologii stworzenia, kantowskiej godności osoby, liberalnej autonomii, republikańskiej niedominacji czy konsekwencjalistycznej troski o dobrostan. Aby ustanowić wspólny katalog minimalnych gwarancji prawnych, nie jest konieczna całkowita zgodność metafizyczna. Właśnie dlatego filozofia polityczna

Rawlsa posługuje się koncepcją częściowo pokrywającego się konsensusu, w którym odmienne doktryny mogą wspierać te same instytucje z różnych pobudek.

W kontekście religijnej doktryny wybrania oznacza to możliwość zachowania szczególnej identyfikacji wspólnotowej przy jednoczesnym uznaniu równej ochrony prawnej wszystkich osób. Nie należy jednak sądzić, że formalne przyjęcie międzynarodowych instrumentów ochrony praw człowieka automatycznie gwarantuje ich przestrzeganie. Historia dostarcza wielu przykładów państw deklarujących wierność powszechnej godności, a jednocześnie stosujących praktyki dyskryminacyjne i ograniczających wolność polityczną.

Dlatego też badania nad praworządnością wymagają oddzielenia poziomu normatywnego od praktyki instytucjonalnej. Skuteczność prawa zależy bowiem od niezależności sądów, dostępu do informacji, realnej możliwości składania skarg, kontroli administracji oraz społecznych warunków korzystania z przyznanych uprawnień.

Rozdzielenie uzasadnień religijnych od norm politycznych

Doktryna wybrania dotyka kwestii różnicy między rodzajami uzasadnień, które stanowią podstawę ludzkich przekonań. W tradycji religijnej twierdzenia uznaje się za prawdziwe na podstawie objawienia, przekazu wspólnotowego, autorytetu interpretacyjnego oraz doświadczenia wiary. Z kolei w naukach empirycznych kluczowa jest możliwość systematycznej weryfikacji tez za pomocą odpowiednich metod, dokumentów i obserwacji.

W filozofii politycznej niezbędne jest zatem ustalenie, jakie argumenty mogą uzasadniać normy przymusowo obowiązujące osoby o odmiennych światopoglądach. Nie oznacza to konieczności nieustannego konfliktu między poznaniem religijnym a naukowym, lecz wymaga uznania ich odmiennych kryteriów uzasadniania. Z tego względu nie można formułować twierdzenia naukowego, jakoby określony naród został rzeczywiście wybrany przez Boga w znaczeniu możliwym do empirycznej weryfikacji. Nauka może badać historię tego przekonania, jego społeczne konsekwencje czy interpretacje teologiczne, ale nie dysponuje metodą niezależnego potwierdzenia transcendentnego aktu wybrania. Analogicznie, nie da się empirycznie rozstrzygnąć fałszywości doktryny religijnej wyłącznie na podstawie negatywnych zachowań jej wyznawców. Członkowie wspólnoty mogą sprzeniewierzać się normom, które sami uznają za obowiązujące, a istnienie takich sprzeczności nie stanowi automatycznego dowodu przeciwko prawdziwości całego systemu teologicznego.

W tym kontekście istotne jest rozróżnienie między wyjaśnieniem przyczynowym a uzasadnieniem normatywnym. Historia religii może badać, dlaczego określone przekonania rozwinęły się w danym społeczeństwie i jakie funkcje pełniły w jego organizacji, jednak nie przesądza to o tym, czy przyjmowane przez wspólnotę normy są moralnie słuszne. Filozofia moralna może poddawać krytyce konkretne zasady działania, lecz powinna uwzględniać ich rzeczywistą treść, a nie uproszczoną interpretację wynikającą z politycznej polemiki. Analiza wybrania wymaga zatem jednoczesnego zastosowania historii idei, biblistyki, religioznawstwa, socjologii i filozofii prawa, bez całkowitego podporządkowywania jednej dziedziny aparatowi pojęciowemu pozostałych.

Ważnym punktem jest tutaj kwestia przenoszenia autorytetu z jednego porządku normatywnego do drugiego. Wspólnota religijna może uznawać określony tekst za objawiony, ale nie wynika z tego automatycznie jego prawomocność jako źródła obowiązków dla wszystkich obywateli pluralistycznego państwa. Podobnie państwo może uznawać historyczne znaczenie danej tradycji, lecz nie powinno traktować tego jako upoważnienia do ograniczania podstawowych praw osób nieprzyjmujących jej założeń. Problem ten nie dotyczy wyłącznie judaizmu; analogiczne napięcia występowały w historii chrześcijańskich monarchii, nowoczesnych państw narodowych oraz świeckich ideologii roszczących sobie prawo do wyłącznego określania historycznego przeznaczenia społeczeństw.

Asymetria obowiązków bez asymetrii godności jako warunek moralny

Szczególnie interesujące pozostaje zastosowanie koncepcji autorytetu epistemicznego, rozwijanej w filozofii społecznego poznania. Człowiek może uznawać określoną osobę lub instytucję za wiarygodną w jednej dziedzinie, lecz nie oznacza to automatycznego przeniesienia jej kompetencji na wszystkie pozostałe obszary. Rabin może posiadać szczególną wiedzę dotyczącą tradycji halachicznej, nie stając się przez to nieomylnym ekspertem prawa międzynarodowego. Historyk może wykazywać się rozbudowaną kompetencją w zakresie krytyki źródeł, ale nie uzyskuje z tego powodu automatycznej zdolności rozstrzygania sporów teologicznych. Prawnik natomiast może oceniać określone praktyki państwowe według obowiązujących norm, nie rozstrzygając przy tym prawdziwości religijnych przekonań ich uczestników.

Właśnie takie oddzielenie kompetencji pozostaje warunkiem odpowiedzialnej interdyscyplinarności. Przedsięwzięcie Mosera należy zatem oceniać jako określoną interpretację historii idei, której znaczenie nie polega na uzyskaniu ostatecznej kompetencji do rozstrzygania wszystkich sporów żydowskiej teologii i polityki. Moser może trafnie wykazywać historyczne

istnienie religijnych krytyków syjonizmu oraz wskazywać na ich znaczenie dla współczesnej debaty, ale nie staje się przez to przedstawicielem jednej, obowiązkowej wykładni judaizmu. Szczególnie radykalne twierdzenia dotyczące rzekomej absolutnej sprzeczności między judaizmem a syjonizmem pozostają nie do pogodzenia z udokumentowanym istnieniem ruchu Mizrachi, teologii rabina Kooka i innych historycznych nurtów syjonizmu religijnego. Z kolei fakt istnienia takich nurtów nie eliminuje wartości argumentów przedstawianych przez Tamaresa, Teitelbauma i pozostałych religijnych przeciwników syjonizmu.

Właściwa analiza wymaga traktowania tych stanowisk jako konkurencyjnych interpretacji, których znaczenie wynika z określonych założeń teologicznych i historycznych, a nie z moralnego uprzywilejowania jednego autora. Rozważania te pozwalają zaproponować bardziej ogólną koncepcję granic politycznej wyjątkowości, której znaczenie wykracza poza spory dotyczące żydowskiego wybrania. Punktem wyjścia jest odróżnienie wewnętrznego przekonania wspólnoty o szczególnym powołaniu od zewnętrznych skutków działań podejmowanych w jego imieniu. Wspólnota religijna może uznawać własną historię za niepowtarzalną i przypisywać jej szczególne znaczenie transcendentne, lecz ocena politycznej dopuszczalności jej działań wymaga uwzględnienia praw ludzi pozostających poza jej granicami. W takim ujęciu kryterium moralne nie dotyczy samej intensywności religijnego przekonania, lecz sposobu, w jaki przekonanie to uczestniczy w organizowaniu instytucji i wykonywaniu przymusu.

Zasadnicze znaczenie posiada więc możliwość oddzielenia szczególności zobowiązania od nierówności praw podstawowych. Wspólnota może nakładać na własnych członków bardziej wymagające obowiązki rytualne i moralne, pod warunkiem respektowania ich wolności zgodnie z właściwym porządkiem prawnym. Nie powinna natomiast uznawać, że inne osoby posiadają mniejszą godność albo niższy status prawny wyłącznie z powodu odmiennej przynależności religijnej lub narodowej. Z perspektywy filozofii społecznej można określić to jako model asymetrii obowiązków bez asymetrii godności, w którym szczególne powołanie prowadzi do zwiększenia odpowiedzialności własnej wspólnoty, nie zaś do ograniczenia podstawowych uprawnień innych ludzi.

W takim ujęciu szczególnego znaczenia nabiera również dobrowolność uczestnictwa w praktykach religijnych oraz prawo jednostki do kwestionowania wspólnotowych autorytetów. Współczesna koncepcja wolności sumienia nie wymaga zaniku wspólnot religijnych ani ich przekształcenia w organizacje pozbawione własnych norm; wymaga jednak ochrony możliwości zachowywania albo zmieniania przekonań oraz wyznaczenia odpowiednich granic kompetencji instytucji religijnych. W szczególności człowiek nie powinien być pozbawiany podstawowych praw obywatelskich wyłącznie dlatego, że przyjmuje odmienną interpretację historii swojej wspólnoty albo sprzeciwia się

określonemu programowi politycznemu. Z perspektywy demokratycznej teorii reprezentacji kluczowe pozostaje także rozróżnienie między wspólnotą kulturową a podmiotem politycznym deklarującym jej reprezentowanie. Żydzi jako globalna społeczność religijna, historyczna i kulturowa nie stanowią jednolitego organizmu politycznego, którego wszyscy członkowie mieliby identyczne przekonania dotyczące państwa Izrael. Podobnie Palestyńczycy reprezentują odmienne stanowiska religijne, społeczne i polityczne, których nie można automatycznie utożsamiać z programem jednej organizacji albo instytucji. Właściwe rozumienie politycznej odpowiedzialności wymaga więc identyfikowania konkretnych organów, procedur reprezentacji i decyzji, zamiast przypisywania całym społecznościom jednolitego zamiaru.

Odpowiedzialność strukturalna zamiast dziedzicznej winy

W tym punkcie kluczowe okazuje się połączenie teorii odpowiedzialności Iris Marion Young z republikańską koncepcją niedominacji Philipa Pettita. Young podkreślała, że jednostki mogą uczestniczyć w strukturach społecznych wytwarzających niesprawiedliwe skutki, nawet bez bezpośredniego zamiaru ich powodowania. W takim ujęciu odpowiedzialność polityczna obejmuje także możliwość współdziałania na rzecz zmiany instytucji. Pettit wskazuje natomiast na konieczność przeciwdziałania sytuacjom, w których człowiek pozostaje trwale uzależniony od arbitralnej decyzji innego podmiotu.

Zestawienie tych teorii pozwala sformułować normatywny wymóg organizowania instytucji tak, by ograniczały one strukturalną dominację, niezależnie od historycznej tożsamości wspólnoty sprawującej władzę. Interesujące jest tutaj zastosowanie koncepcji odpowiedzialności międzypokoleniowej, rozwijanej we współczesnej etyce politycznej. Historyczne krzywdy mogą wywoływać skutki materialne i społeczne utrzymujące się przez wiele pokoleń, lecz nie oznacza to automatycznego przenoszenia indywidualnej winy sprawców na wszystkich ich potomków.

Konieczne jest zatem rozróżnienie między odpowiedzialnością za własne czyny a zobowiązaniem do naprawiania instytucjonalnych konsekwencji wcześniejszych naruszeń – zwłaszcza gdy określone struktury własności i władzy nadal funkcjonują w następstwie dawnych wydarzeń. Pamięć historyczna może zatem stanowić podstawę odpowiedzialności politycznej bez konieczności wprowadzania zasady dziedzicznej winy. Przykład żydowskiego wybrania pozwala precyzyjnie rozpoznać różnicę między duchowym zobowiązaniem a politycznym prawem do dominacji. W tradycji biblijnej szczególność Izraela bywa przedstawiana jako źródło obowiązku przestrzegania prawa, troski o przybysza i zwiększonej odpowiedzialności za niesprawiedliwość. Tradycja

rabiniczna wypracowała z kolei odmienne sposoby rozumienia relacji między przymierzem, ziemią a zbiorową historią, natomiast w nowoczesnym syjonizmie religijnym pojawiły się koncepcje przypisujące wydarzeniom politycznym szczególne znaczenie w procesie odkupienia.

Żadna z tych tradycji nie jest całkowicie jednolita, a ich współczesna interpretacja wymaga respektowania zarówno wewnętrznej różnorodności judaizmu, jak i norm chroniących prawa osób nieprzyjmujących określonego objawienia. Należy tutaj wyraźnie oddzielić krytykę politycznego wykorzystania teologii od antysemickiego przypisywania Żydom szczególnych negatywnych cech. Badanie doktryny wybrania nie może prowadzić do przedstawiania Żydów jako społeczności z natury dążącej do dominacji, kierującej się ukrytym zbiorowym planem albo posiadającej niezmienną skłonność do instrumentalnego traktowania innych narodów. Twierdzenia takie nie wynikają z rzetelnej analizy judaizmu i są przejawami historycznie utrwalonych uprzedzeń.

Profesjonalna krytyka powinna dotyczyć konkretnych doktryn, interpretacji, aktów prawnych, decyzji państwowych i działań określonych instytucji. Wymaga ona stosowania analogicznych standardów wobec innych wspólnot religijnych i narodowych, których przedstawiciele mogą wykorzystywać własną historię oraz przekonania o szczególnej misji do uzasadniania politycznej przewagi.

Warto zauważyć, że żydowska krytyka syjonizmu nie stanowi automatycznego dowodu moralnej wyższości jej autorów. Historycznie występowały środowiska antysyjonistyczne rozwijające uniwersalistyczne programy polityczne, ale także stanowiska wynikające z konserwatywnego ekskluzywizmu religijnego albo odmiennego rozumienia narodowej odrębności. Podobnie wśród syjonistów istniały nurty liberalne, socjalistyczne, kulturowe i dwunarodowe, choć ich polityczna skuteczność oraz historyczne konsekwencje były zróżnicowane.

Rozdzielenie tożsamości religijnej od politycznego prawa do dominacji

Właściwa ocena wymaga zatem badania konkretnych przekonań i działań, a nie przyznawania czy odmawiania moralnej prawomocności na podstawie jednej etykiety ideologicznej. Przedstawione rozważania prowadzą do wniosku, że zasadniczym problemem współczesnej doktryny wybrania nie jest sama możliwość uznawania przez wspólnotę szczególnej relacji z Bogiem, lecz sposób określania konsekwencji tego przekonania wobec innych ludzi. W porządku religijnym wybranie może oznaczać zobowiązanie do przestrzegania prawa, sprawiedliwości i pamięci oraz określonego sposobu życia. W wymiarze historycznym uczestniczy w utrwalaniu zbiorowej ciągłości,

umożliwiając zachowanie tożsamości mimo zmiennych warunków politycznych. Z kolei w porządku socjologicznym może wzmacniać solidarność i zdolność do organizowania działań zbiorowych.

W sferze państwowej wymaga ono jednak szczególnej ostrożności, gdyż instytucje publiczne sprawują władzę także nad osobami niepodzielającymi danej doktryny religijnej. Najważniejsze napięcie występuje więc między prawem wspólnoty do zachowywania własnej tożsamości a obowiązkiem państwa do ochrony podstawowych praw wszystkich ludzi znajdujących się pod jego jurysdykcją.

Konflikt ten nie zostanie rozwiązany ani przez całkowite odrzucenie tradycji religijnej, ani przez przyjęcie jej najbardziej politycznie ekspansywnej interpretacji. Wymaga on odpowiednich instytucji konstytucyjnych, zdolnych do ochrony pluralizmu, przeciwdziałania dyskryminacji i zapewniania rzeczywistej możliwości kwestionowania działań władzy. W takim ujęciu religijna szczególność może pozostać elementem wspólnotowej identyfikacji, ale nie powinna służyć znoszeniu równej godności osób należących do innych społeczności. Istotnym rezultatem analizy jest wykazanie, że żydowskie tradycje religijne dostarczają odmiennych odpowiedzi na problem politycznej wyjątkowości. Aaron Samuel Tamares rozwijał religijnie uzasadnioną krytykę państwowego militaryzmu i nacjonalizmu; rabin Joel Teitelbaum interpretował tradycję trzech przysiąg jako ograniczenie dopuszczalności przedmesjańskiego odrodzenia państwowego, natomiast rabin Icchak Jaakow Reines uznawał możliwość pogodzenia religijnej ortodoksji z politycznym syjonizmem. Abraham Icchak Kook przedstawiał szczególną teologiczną interpretację żydowskiego odrodzenia narodowego, którą jego syn oraz część późniejszych uczestników ruchu osadniczego rozwijali w kierunku silniejszego mesjanizmu terytorialnego. Martin Buber i Judah Magnes poszukiwali natomiast modelu narodowej podmiotowości umożliwiającego współistnienie Żydów i Arabów w ramach wspólnego porządku politycznego.

Właśnie ta wielość stanowisk stanowi jeden z najbardziej istotnych faktów historycznych, których pominięcie prowadziłoby do zasadniczego zubożenia debaty. Dzieło Benjamina Mosera posiada więc wartość jako przedsięwzięcie przywracające społeczną widoczność części zapomnianych albo marginalizowanych tradycji żydowskiego sprzeciwu wobec syjonizmu politycznego. Jego najostrzejsze interpretacje powinny jednak podlegać krytycznej kontroli, szczególnie gdy prowadzą do przedstawiania historycznie zróżnicowanych zjawisk jako urzeczywistnienia jednego, niezmiennego programu ideologicznego.

Nie można bowiem uznawać istnienia żydowskiego antysyjonizmu za dowód, że judaizm i syjonizm są pojęciami zawsze wzajemnie wykluczającymi się. Właściwa rekonstrukcja historii wymaga uwzględnienia zarówno tradycji antysyjonistycznych, jak i rzeczywistych nurtów syjonizmu religijnego, kulturowego i dwunarodowego. Jednocześnie fakt historycznej różnorodności

żydowskiej myśli politycznej nie znosi konieczności oceniania działań współczesnego państwa Izrael według odpowiednich norm prawnych. Kluczowe jest tutaj odróżnienie historycznego uzasadnienia aspiracji narodowych od granic dopuszczalnego wykonywania władzy nad innymi ludźmi. Obowiązki wynikające z międzynarodowego prawa humanitarnego, zakazu dyskryminacji i prawa do samostanowienia nie zależą od rozstrzygnięcia sporów dotyczących teologicznego znaczenia Ziemi Izraela. Mogą być one stosowane przez właściwe instytucje niezależnie od przekonań religijnych uczestników konfliktu, ponieważ odnoszą się do konkretnych działań, statusu osób chronionych i odpowiedzialności określonych podmiotów.

Tożsamość wspólnotowa jest uprawniona tylko przy zachowaniu równej godności innych

W tym miejscu kluczowa staje się relacja między przeszłością a przyszłością. Żydowska pamięć prześladowań, emancypacji i Zagłady stanowi niezbywalny element historycznej świadomości wspólnoty, którego znaczenia nie powinno się pomniejszać w imię współczesnych sporów politycznych. Z kolei palestyńska pamięć Nakby, uchodźstwa i utraty ziemi obejmuje odrębne doświadczenia historyczne, których uznanie nie wymaga kwestionowania rzeczywistości żydowskiego cierpienia.

Właściwa analiza moralna nie polega na ustanawianiu konkurencyjnej hierarchii krzywd, lecz na rozpoznawaniu konkretnych wydarzeń i rozwijaniu instytucji zdolnych przeciwdziałać kolejnym naruszeniom. Pamięć historyczna może być źródłem solidarności przekraczającej granice własnej wspólnoty, o ile nie zostanie przekształcona w argument usprawiedliwiający cierpienie innych ludzi. Konfrontacja teologii judaistycznej, historii idei, filozofii politycznej i współczesnej jurysprudencji pozwala autorowi książki sformułować zasadę fundamentalną dla całej rozprawy: szczególna tożsamość wspólnotowa pozostaje moralnie uprawniona wtedy, gdy jej zachowywanie nie wymaga odmawiania innym ludziom równej godności, podstawowych praw i rzeczywistej podmiotowości politycznej. Zasada ta nie eliminuje konfliktów interesów ani nie przesądza o jednym rozwiązaniu ustrojowym dla Izraela i Palestyny.

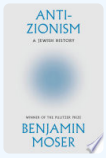
Wyznacza jednak normatywne kryterium pozwalające oceniać różne projekty polityczne, niezależnie od ich religijnego czy świeckiego uzasadnienia. Na tej podstawie możliwe staje się dalsze pogłębienie analizy nad historycznymi i współczesnymi sposobami przekształcania religijnej szczególności w polityczną legitymizację, a także nad warunkami, w których wspólnota potrafi zachowywać własną pamięć bez podporządkowywania jej przekonaniu o nieomylności instytucji państwowych. Szczególnego znaczenia nabiorą wówczas porównawcze teorie nacjonalizmu, etyczne

granice obrony koniecznej, filozofia sprawiedliwej wojny, koncepcje suwerenności ograniczonej oraz współczesne projekty organizowania współistnienia społeczności posiadających konkurencyjne roszczenia historyczne. Taka analiza pozwoli oddzielić moralne zobowiązanie do ochrony własnej wspólnoty od politycznego przekonania, że jej bezpieczeństwo wymaga trwałego ograniczania wolności innych ludzi. Ostatecznie żydowska tradycja wybrania, rozpatrywana w całej swojej złożoności, nie daje się sprowadzić ani do doktryny bezwarunkowego uprzywilejowania, ani do jednolitego programu politycznego uniwersalizmu, gdyż zawiera wielość tekstów, interpretacji i sposobów rozumienia relacji między Bogiem, człowiekiem a wspólnotą.

Właśnie ta wielość wymaga odpowiedzialnego badania, które nie zastępuje krytyki źródeł moralną deklaracją ani nie usuwa trudnych zagadnień z obawy przed ich politycznym wykorzystaniem. Profesjonalna nauka powinna umożliwiać rozpoznawanie sprzeczności i historycznych przemian, zachowując zarazem przekonanie, że żadna wspólnota nie posiada wyłącznego prawa do prawdy o człowieku. Najgłębszy problem wybrania nie dotyczy zatem ustalenia, kto zajmuje szczególne miejsce w historii, lecz tego, jakie obowiązki wynikają z uznania własnej historii za szczególnie zobowiązującą. Jeżeli wybranie oznacza odpowiedzialność, jego sprawdzianem pozostaje sposób postępowania wobec słabszego, przybysza i człowieka niepodzielającego własnych przekonań. Jeśli natomiast zostanie uznane za źródło bezwarunkowego politycznego uprzywilejowania, traci związek z tradycjami moralnymi, które uzasadniały je poprzez odwołanie do sprawiedliwości. Właśnie dlatego współczesna refleksja nad judaizmem, syjonizmem i prawami Palestyńczyków powinna prowadzić nie do wymazywania historycznych tożsamości, lecz do ustanawiania takich warunków współistnienia, w których szczególność jednej wspólnoty nie wymaga pomniejszania człowieczeństwa drugiej.

> Ostatecznie największym wyzwaniem doktryny wybrania nie jest ustalenie miejsca wspólnoty w historii, lecz odpowiedź na pytanie o obowiązki, jakie z tego miejsca wynikają. Jeśli szczególne powołanie przestaje być wezwaniem do sprawiedliwości wobec słabszych, a staje się źródłem politycznego przywileju, traci ono swój sens moralny. Pytanie brzmi: czy potrafimy budować tożsamość na fundamencie pamięci, która nie wymaga pomniejszania człowieczeństwa drugiego człowieka?

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

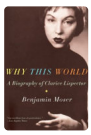
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) to amerykański biograf, tłumacz, eseista i historyk kultury. Urodzony w Houston w Teksasie, kształcił się na Uniwersytecie Browna i Uniwersytecie w Utrechcie. Moser jest powszechnie uznawany za autorytatywne biografie i tłumaczenia literackie. Jego przełomowe dzieło, Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), było finalistą nagrody National Book Critics Circle Award i przyniosło mu brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną za wypromowanie Lispector na świecie. W 2020 roku Moser otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografia za książkę Sontag: Her Life and Work (2019), kompleksowe studium amerykańskiej ikony kultury, Susan Sontag. Moser, były felietonista „Harper's Magazine" i „The New York Times Book Review", jest również autorem książek „The Upside-Down World: Meetings with the Dutch Masters" (2023) i „Anti-Zionism: A Jewish History" (2026).

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American biographer, translator, essayist, and cultural historian. Born in Houston, Texas, he was educated at Brown University and Utrecht University. Moser is widely recognized for his authoritative biographies and literary translations. His landmark work, 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 bringing Lispector to global prominence. In 2020, Moser received the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019), a comprehensive study of the American cultural icon Susan Sontag. A former columnist for Harper's Magazine and The New York Times Book Review, Moser has also written The Upside-Down World: Meetings with the Dutch Masters (2023) and Anti-Zionism: A Jewish History (2026).*

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

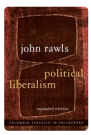
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] **"Lectures on the History of Political Philosophy"**

John Rawls

2007 | Belknap Press | ISBN: 9780674024922



[8] **"Political Liberalism"**

John Rawls

2005 | Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[9] **"Law's Empire"**

Ronald Dworkin

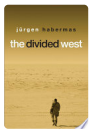
ISBN: 9788175342569



[10] **"Taking Rights Seriously"**

Ronald Dworkin

2013 | A&C Black | ISBN: 9781780938332



[11] "The Divided West"

Jürgen Habermas

John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694580



[12] "The Past as Future"

Jürgen Habermas

U of Nebraska Press | ISBN: 9780803272668



[13] "Protestbewegung und Hochschulreform"

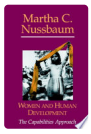
Jürgen Habermas



[14] "Love's knowledge: essays on philosophy and literature"

Martha Nussbaum

Oxford University Press | ISBN: 9780199879489



[15] "Women and Human Development"

Martha C. Nussbaum

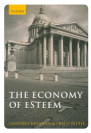
2000 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521003858



[16] "Inclusion and Democracy"

Iris Marion Young

Oxford University Press, USA | ISBN: 9780198297550



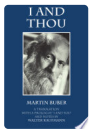
[17] "The Economy of Esteem"

Philip Pettit

OUP Oxford | ISBN: 9780199289813

[18] "Daniel"

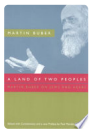
Martin Buber



[19] "I and thou"

Martin Buber

eBookIt.com | ISBN: 9781456609917



[20] "A Land of Two Peoples"

Martin Buber

University of Chicago Press | ISBN: 9780226078021



[21] "Religious Authorities and Practices of Conflict Resolution"

Carla Bagnoli, Vincenzo Pacillo

2025 | Taylor & Francis | ISBN: 9781040684832



[22] "Religion, Human Rights and International Law"

Javaid Rehman, Susan Breau

2007 | BRILL | ISBN: 9789047420873



[23] "Political Science, Government & Public Policy Series"

Universal Reference System

1967

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Comprehensive or Political Liberalism?: The Impartial Spectator and the Justification of Political Principles"

J. Rawls

2021

Źródło

[2] "Contemporary Political Philosophy and Religion : between Public Reason and Pluralism"

J. Rawls, R. Audi, S. Moller

2021

Źródło

[3] "Taking Rights Seriously"

Jules L. Coleman, Ronald M. Dworkin

1978 | California Law Review | DOI: 10.2307/3479972

Źródło

[4] "Theoretically Justifying Human Rights: A Critical Analysis"

M. Perry, A. Gewirth, R. Dworkin, J. Rawls, J. Maritain

2020

Źródło

[5] "Reflections and Hypotheses on a Further Structural Transformation of the Political Public Sphere"

J. Habermas

2022 | Theory, Culture & Society | DOI: 10.1177/02632764221112341

Źródło

[6] "Public Space and Political Public Sphere—The Biographical Roots of Two Motifs in my Thought"

J. Habermas

2021 | The Journal of Philosophy of Disability | DOI: 10.5840/jpd2021110

Źródło

[7] "Human Rights and Capabilities"

Amartya Kumar Sen

2005 | Journal of Human Development | DOI: 10.1080/14649880500120491

Źródło

[8] "Elements of a Theory of Human Rights"

Amartya Sen

2017 | Justice and the Capabilities Approach | DOI: 10.4324/9781315251240-6

Źródło

[9] "Women and Human Development: The Capabilities Approach"

Martha C. Nussbaum

2000 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511841286

Źródło

[10] "Creating Capabilities: The Human Development Approach"

Martha C. Nussbaum

2011 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/harvard.9780674061200

Źródło

[11] "Responsibility for Justice"

Iris Marion Young, Martha C. Nussbaum

2011 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195392388.001.0001

Źródło

[12] **"The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy"**
Michael Gagarin, Martha C. Nussbaum
1987 | The Classical World | DOI: 10.2307/4350105
Źródło

[13] **"On Female Body Experience: “Throwing Like a Girl” and Other Essays"**
Iris Marion Young
2005 | DOI: 10.1093/0195161920.001.0001
Źródło

[14] **"Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory"**
Iris Marion Young
1990
Źródło

[15] **"RESPONSIBILITY AND GLOBAL JUSTICE: A SOCIAL CONNECTION MODEL"**
Iris Marion Young
2006 | Social Philosophy and Policy | DOI: 10.1017/s0265052506060043
Źródło

[16] **"A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency"**
Philip N. Pettit
2001
Źródło

[17] **"Responsibility Incorporated"**
Philip N. Pettit
2007 | Ethics | DOI: 10.1086/510695
Źródło

[18] **"Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World"**
Philip N. Pettit
2014
Źródło

[19] **"The good polity : normative analysis of the state"**
Alan Hamlin, Philip N. Pettit
1989 | Research Explorer (The University of Manchester)
Źródło

[20] "Dialogue, relatedness, and community. Does Martin Buber have a lasting influence on educational philosophy?"

M. Buber, Marcelo Caruso, M. Dehnavi

2021

Źródło

[21] "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

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

Martin Buber, Judah Leon Magnes, Akibah Ernst Simon

1972 | Greenwood Press eBooks

Źródło

[23] "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

[24] "JEWISH-ARAB CO-OPERATION IN PALESTINE"

Judah Leon Magnes

1945 | The Political Quarterly | DOI: 10.1111/j.1467-923x.1945.tb02676.x

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[28] "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: 58195a1b-2b52-4e49-9994-1094f6f6540e