Modele żydowskiej emancypacji: między uniwersalizmem obywatelskim a suwerennością narodową w świetle myśli Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje fundamentalny spór w historii żydowskiej emancypacji: wybór między integracją w ramach uniwersalistycznego społeczeństwa obywatelskiego a budową własnej suwerenności narodowej. Przywołując myśl Benjamina Mosera, autor kwestionuje utożsamianie narodowości z koniecznością posiadania własnego państwa, wskazując na alternatywy takie jak autonomia kulturowa czy socjalizm diasporalny. Artykuł podkreśla, że tożsamość narodowa może istnieć niezależnie od terytorialnej państwowości. W kontekście historycznym proces ten jest przedstawiony jako przejście od statusu stanowego do obywatelskiego, zapoczątkowane m.in. przez rewolucję francuską, co zmieniło antropologiczne postrzeganie jednostki jako autonomicznego podmiotu praw, niezależnego od przynależności religijnej czy genealogicznej.

The text analyzes a fundamental dispute in the history of Jewish emancipation: the choice between integration within a universalist civil society and the construction of one's own national sovereignty. Drawing on the thought of Benjamin Moser, the author questions the identification of nationality with the necessity of having one's own state, pointing to alternatives such as cultural autonomy or diasporic socialism. The article emphasizes that national identity can exist independently of territorial statehood. In a historical context, this process is presented as a transition from estate status to civic status, initiated by the French Revolution among others, which changed the anthropological perception of the individual as an autonomous subject of rights, independent of religious or genealogical affiliation.

Artykuł stanowi analityczną refleksję nad różnorodnością żydowskich modeli emancypacji, podważając powszechne przekonanie, że tożsamość narodowa musi nieuchronnie prowadzić do dążenia do własnej państwowości. Autor analizuje napięcie między uniwersalizmem obywatelskim a partykularyzmem grupowym, przywołując alternatywy dla syjonizmu: od liberalnego modelu integracji w USA i koncepcji autonomii kulturowej Simona Dubnowa, po socjalistyczną ideę „tutejszości" (dojkajt) reprezentowaną przez Bund. Główną tezą tekstu jest stwierdzenie, że żydowska myśl polityczna wypracowała mechanizmy zachowania podmiotowości i bezpieczeństwa wspólnoty bez konieczności tworzenia suwerennego państwa terytorialnego. Poprzez analizę historycznych sporów oraz przypadków takich jak schizma w kongregacji Beth Israel w Houston, tekst dowodzi, że monopol syjonizmu na definiowanie żydowskości jest konstruktem, który pomija bogatą tradycję pluralistycznego obywatelstwa i transnarodowej tożsamości. W konsekwencji artykuł stawia pytanie o możliwość ochrony praw człowieka w systemie, który nie uzależnia bezpieczeństwa jednostki od jej przynależności do konkretnego etnosu-państwa.

SŁOWA KLUCZOWE

żydowska emancypacja | uniwersalizm obywatelski | suwerenność narodowa | Benjamin Moser | syjonizm polityczny | antysyjonizm | autonomia narodowo-kulturowa | judaizm reformowany | Platforma Pittsburska | pluralistyczne obywatelstwo | asymilacja kulturowa | socjalizm diasporalny | konstytucjonalizm | tożsamość bez państwa | pamięć zbiorowa

Narodowość nie musi oznaczać państwowości

Emancypacja bez wygnania, naród bez państwa. Żydowski uniwersalizm, socjalizm diasporalny i konstytucyjne granice politycznej przynależności

Nowożytna historia żydowskiej emancypacji ujawnia fundamentalny konflikt między dwiema koncepcjami wolności politycznej. Choć obie wyrastały z tego samego doświadczenia dyskryminacji, prowadziły do odmiennych projektów instytucjonalnych. Pierwsza wiązała bezpieczeństwo i godność jednostki z uczestnictwem w społeczeństwie obywatelskim, którego ład konstytucyjny nie uzależniałby praw człowieka od wyznania, pochodzenia ani genealogicznej

przynależności. Druga wskazywała na ograniczenia tego modelu, podkreślając, że formalna równość wobec prawa nie gwarantuje wystarczającej ochrony społecznościom dotkniętym trwałym wykluczeniem kulturowym, przemocą i marginalizacją polityczną.

Między tymi biegunami istniało wiele rozwiązań pośrednich, wśród których kluczowe znaczenie zyskały koncepcje autonomii narodowo-kulturowej, socjalistycznego internacjonalizmu, demokratycznego samorządu wspólnotowego oraz wielopoziomowej identyfikacji obywatelskiej. Ich analiza pozwala wyjść poza uproszczony dylemat: pełna asymilacja albo narodowa suwerenność terytorialna. Pokazuje ona, że żydowska myśl polityczna wypracowała zróżnicowane modele zachowania tożsamości i realizacji praw zbiorowych. W tym kontekście argumentacja Benjamina Mosera nabiera szczególnej wartości poznawczej. Rekonstrukcja żydowskiego antysyjonizmu, której dokonuje autor, nie dotyczy bowiem jedynie sprzeciwu wobec konkretnych metod budowania państwowości, lecz odnosi się do konkurencyjnych wizji społecznej natury żydowskości. W interpretacji Mosera syjonizm polityczny przyczynił się do przekształcenia wielowiekowej, zróżnicowanej historycznie i kulturowo wspólnoty w podmiot narodowy, którego przeznaczenie wiązano z jednym terytorium i konkretną konstrukcją suwerenności.

Moser przeciwstawia tej tendencji tradycje żydowskiej integracji obywatelskiej, solidarności ponadnarodowej oraz krytykę politycznego nacjonalizmu. To zestawienie wymaga jednak doprecyzowania: część przeciwników syjonizmu nie odrzucała bowiem żydowskiej narodowości jako odrębnej formy życia zbiorowego. Kwestionowali oni przede wszystkim założenie, że narodowość musi prowadzić do stworzenia osobnego państwa, a wspólnota może realizować swoje prawa wyłącznie poprzez terytorialne oddzielenie od innych grup. Kluczowe staje się zatem rozróżnienie między narodem jako wspólnotą historyczno-kulturową, narodem jako podmiotem prawa do samostanowienia oraz narodem rozumianym jako zbiorowość posiadająca własne państwo.

Kategorie te mogą być ze sobą powiązane, lecz nie są tożsame. Istnienie wspólnego języka, pamięci i instytucji nie dowodzi automatycznie konieczności powołania suwerennego państwa narodowego. Równocześnie brak własnej państwowości nie oznacza, że społeczność jest pozbawiona tożsamości narodowej lub uzasadnionych aspiracji politycznych.

Emancypacja jako przejście od statusu stanowego do obywatelskiego

Współczesne teorie nacjonalizmu, rozwijane przez Anthony'ego D. Smitha, Benedicta Andersona, Ernesta Gellnera i Miroslava Hrocha, podkreślają historyczną zmienność procesów narodotwórczych, rolę mobilizacji elit, upowszechnienia edukacji oraz tworzenia instytucji kulturowych. Spory dotyczące emancypacji Żydów pozwalają szczególnie precyzyjnie przeanalizować możliwość istnienia wspólnoty narodowej przekraczającej granice państw, a zarazem zachowującej zdolność do odtwarzania kultury, pamięci i życia społecznego. Europejski proces emancypacyjny należy zatem osadzić w szerszym kontekście nowożytnych przeobrażeń koncepcji człowieka, prawa i państwa.

W społeczeństwach przednowoczesnych status jednostki definiowała przynależność stanowa, religijna, korporacyjna czy lokalna, a zakres uprawnień zależał od historycznych przywilejów i ograniczeń właściwych konkretnym grupom. Nowoczesny konstytucjonalizm wprowadził odmienną konstrukcję: jednostka stała się podmiotem praw przysługujących jej jako obywatelowi, niezależnie od zakorzenienia w tradycyjnych wspólnotach. Była to zmiana nie tylko normatywna, ale i antropologiczna – człowieka zaczęto postrzegać jako autonomiczny podmiot zdolny do samodzielnego uczestnictwa w życiu publicznym, a nie wyłącznie jako przedstawiciela dziedziczonego porządku społecznego.

Kluczowym momentem tego procesu była rewolucja francuska i towarzyszące jej spory o równouprawnienie żydowskich mieszkańców Francji. Choć Deklaracja praw człowieka i obywatela z 1789 roku wprowadziła uniwersalistyczny język praw naturalnych, rzeczywiste objęcie nimi Żydów wymagało odrębnych decyzji politycznych. Emancypacja postępowała etapami, w atmosferze silnych kontrowersji; przełomem okazała się decyzja Zgromadzenia Narodowego z września 1791 roku. Proces ten nie zniósł automatycznie uprzedzeń ani nie zakończył sporów o relację między żydowską autonomią religijną a jednolitym porządkiem państwowym, lecz ustanowił nową zasadę: wyznanie nie może być powodem wykluczenia ze wspólnoty politycznej.

Filozoficzny wymiar tego przełomu uwidacznia się w zestawieniu teorii praw naturalnych Johna Locke'a z republikańskim rozumieniem suwerenności Jeana-Jacques'a Rousseau. Podczas gdy Locke akcentował ochronę podstawowych uprawnień jednostki przed władzą, Rousseau skupiał się na uczestnictwie obywateli w kształtowaniu woli powszechnej. W historii emancypacji obie tradycje dostarczały cennych argumentów, ale ujawniały też odmienne napięcia. Liberalna ochrona wolności religijnej wymagała uznania prawa do zachowania własnej tradycji, natomiast republikański ideał jednolitego obywatelstwa sugerował, że odrębne wspólnoty powinny ograniczyć

swoje roszczenia instytucjonalne na rzecz państwa. W konsekwencji emancypacja nie była neutralnym procesem administracyjnym, lecz uczestniczyła w redefiniowaniu granic między autonomią religijną a kompetencjami władzy. To tutaj pojawia się problem asymilacji, traktowanej w XIX-wiecznej myśli politycznej jako naturalny skutek równouprawnienia – procesu przyjmowania języka i wzorców kulturowych większości, którego rzeczywiste formy pozostawały jednak zróżnicowane.

Rozdźwięk między obywatelstwem a asymilacją kulturową

Asymilacja może dokonywać się dobrowolnie, w wyniku codziennych kontaktów i mobilności społecznej, albo pod presją instytucjonalną, gdy uczestnictwo w życiu publicznym zostaje uzależnione od ograniczania własnej odrębności. Z perspektywy współczesnej socjologii migracji nie należy utożsamiać asymilacji kulturowej z integracją obywatelską.

Jednostka może bowiem posiadać pełnię praw politycznych, zachowując równocześnie własną religię, język, pamięć i praktyki wspólnotowe. To rozróżnienie pozwala sformułować zasadniczy problem żydowskiej emancypacji: czy równouprawnienie oznacza prawo do uczestnictwa w społeczeństwie bez konieczności rezygnacji z odrębności, czy też wymaga stopniowego upodobnienia się do dominującej kultury narodowej? W pierwszym przypadku pluralizm staje się konstytutywnym elementem porządku politycznego. W drugim integracja może przyjmować postać warunkowej akceptacji mniejszości, zależnej od stopnia jej kulturowego dostosowania. Dziewiętnastowieczna emancypacja pozostawała zatem przedsięwzięciem nieukończonym: rozszerzała prawa formalne, lecz nie zawsze zapewniała społeczne uznanie wielowymiarowej tożsamości obywateli.

Ważną rolę w tych przemianach odegrały żydowskie środowiska intelektualne rozwijające program Haskali, czyli żydowskiego oświecenia. Moses Mendelssohn, jeden z najbardziej wpływowych przedstawicieli tego nurtu, podejmował problem relacji między religijną odrębnością a nowoczesnym społeczeństwem obywatelskim. W dziele „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum” z 1783 roku rozważał ograniczenia władzy religijnej oraz relację między przekonaniami sumienia a państwowym przymusem.

Myśl Mendelssohna, choć osadzona w filozofii oświecenia, nie oznaczała odrzucenia judaizmu na rzecz bezreligijnego racjonalizmu. Stanowiła raczej próbę uzasadnienia, że zachowywanie żydowskiej tradycji może współistnieć z uczestnictwem w społeczeństwie opartym na wolności

sumienia i ograniczeniu kompetencji władz religijnych. Z punktu widzenia filozofii prawa kluczowe jest tu odróżnienie autorytetu religijnego od prawnie egzekwowalnej kompetencji do stosowania przymusu. W tradycyjnych społecznościach normy obyczajowe, religijne i prawne często pozostawały silnie ze sobą związane; nowoczesne państwo konstytucyjne rozwijało jednak system, w którym podstawowe obowiązki obywatelskie wynikają z prawa publicznego, a przynależność do tradycji religijnej nie przesądza o politycznym statusie jednostki. Mendelssohnowska obrona wolności sumienia pozwalała zatem sformułować koncepcję żydowskiej obecności w Europie, której podstawą nie było istnienie odrębnego państwa, lecz możliwość trwałego uczestnictwa w wielowyznaniowym społeczeństwie politycznym.

Nie można jednak pomijać historycznych ograniczeń oświeceniowego uniwersalizmu. Nowoczesna idea obywatelstwa powstawała w społeczeństwach utrzymujących jednocześnie kolonialne hierarchie, ograniczenia praw kobiet, wykluczenia majątkowe i uprzedzenia religijne. Z perspektywy teorii krytycznej język powszechnych praw nie zawsze znajdował odpowiednik w rzeczywistych praktykach instytucjonalnych. Żydowska emancypacja była więc jednym z przedsięwzięć zmierzających do rozszerzenia zakresu stosowania deklarowanych zasad, lecz jej powodzenie zależało od przekształcenia stosunków społecznych wykraczających poza samą zmianę ustawodawstwa. Ta różnica pomiędzy normatywną obietnicą a materialną rzeczywistością obywatelstwa stała się jednym ze źródeł późniejszych sporów o skuteczność liberalnej integracji.

Amerykański judaizm reformowany jako model obywatelskiej integracji bez państwowości

Szczególnie doniosłym przykładem rozwijania żydowskiej tożsamości w ramach nowoczesnego obywatelstwa pozostaje amerykański judaizm reformowany. Jego instytucjonalna i teologiczna ewolucja wyrastała z europejskiego oświecenia żydowskiego, emigracji niemieckojęzycznych społeczności oraz przemian religijności w Stanach Zjednoczonych. W wielu środowiskach reformowanych ugruntowało się przekonanie, że judaizm może zachować własną tradycję religijną i misję etyczną bez uzależniania jej przyszłości od restytucji dawnej żydowskiej państwowości. W takim ujęciu Żydzi mieszkający w Stanach Zjednoczonych nie byli politycznymi wygnańcami oczekującymi na odnalezienie prawdziwej ojczyzny, lecz uczestnikami społeczeństwa, którego konstytucyjne zasady umożliwiały im zachowanie odrębności religijnej przy pełnoprawnym obywatelstwie. Historycznym wyrazem tej koncepcji stała się Platforma Pittsburska przyjęta w listopadzie 1885 roku przez grupę amerykańskich rabinów reformowanych, obradujących pod przewodnictwem Isaaca Mayera Wise'a.

Dokument przedstawiał judaizm jako religię rozwijającą się historycznie, zdolną do dialogu z nowoczesną nauką i kulturą, a zarazem zachowującą szczególne zobowiązanie do sprawiedliwości społecznej. W jednym z najważniejszych postanowień zakwestionowano oczekiwanie powrotu Żydów jako narodu politycznego do Palestyny i odbudowy dawnego państwa, akcentując religijny charakter wspólnoty. Stanowisko to sformułowano dwanaście lat przed pierwszym Kongresem Syjonistycznym, co wyklucza traktowanie go wyłącznie jako reakcji na działalność Herzla; reprezentowało ono wcześniejszy program religijnej modernizacji i obywatelskiej integracji Żydów w społeczeństwie amerykańskim. Analiza Platformy Pittsburskiej ujawnia jednak znacznie szerszy problem niż sam sprzeciw wobec politycznej restauracji żydowskiej państwowości.

Dokument uczestniczył w reinterpretowaniu żydowskiego prawa religijnego, przyznając szczególne znaczenie normom moralnym i ograniczając obowiązywanie części praktyk rytualnych, uznawanych przez autorów za związane z wcześniejszymi warunkami historycznymi. Reformowani rabini odwoływali się do przekonania, że religia podlega historycznemu rozwojowi, a jej instytucjonalne formy powinny odpowiadać na przemiany społeczne i intelektualne. Ich program nie był zatem wyłącznie politycznie antysyjonistyczny.

Stanowił on próbę zbudowania nowoczesnej teologii religii, w której żydowska tożsamość mogła zostać pogodzona z liberalnym obywatelstwem, postępem naukowym i etycznym uniwersalizmem. Z perspektywy filozofii religii szczególnie interesujące pozostaje to, że żydowskie wybranie uzyskało w tym nurcie interpretację odmienną od politycznej wyjątkowości narodowej. Szczególna misja Izraela mogła być rozumiana jako zobowiązanie do głoszenia określonych wartości religijnych i etycznych, a nie jako uzasadnienie osobnego porządku suwerenności. Oznaczało to możliwość zachowania przekonania o historycznym znaczeniu własnej tradycji bez wyprowadzania z niego politycznego roszczenia do terytorialnego oddzielenia. Nie usuwało to jednak wszelkich napięć związanych z religijnym partykularyzmem.

Autorzy Platformy formułowali również przekonania o szczególnej wartości judaistycznego rozumienia Boga, które z perspektywy współczesnego pluralizmu religijnego mogą wymagać krytycznej interpretacji. W konsekwencji uniwersalizm reformowany nie oznaczał całkowitego zaniku wiary w religijną wyjątkowość, lecz próbę pogodzenia jej z etyczną odpowiedzialnością wobec całej ludzkości. W tym miejscu szczególnie użyteczne okazuje się rozróżnienie pomiędzy uniwersalizmem treści a uniwersalizmem obowiązywania. W pierwszym przypadku określona tradycja religijna może uważać własne przekonania za posiadające znaczenie dla wszystkich ludzi; w drugim uznaje, że podstawowe prawa i obowiązki moralne przysługują wszystkim osobom niezależnie od wyznawanej religii. Oba stanowiska mogą współistnieć, choć nie są tożsame.

Wspólnota przekonana o uniwersalnej wartości własnego przesłania może równocześnie respektować wolność sumienia innych, jeżeli nie wyprowadza z tego przekonania prawa do przymusowego podporządkowania osób niewyznających jej zasad. Amerykański judaizm reformowany stanowi zatem interesujący przykład historycznej próby oddzielenia przekonań o szczególnej misji religijnej od politycznego monopolu na definiowanie praw obywatelskich. Nie można również pominąć ekonomicznego i społecznego kontekstu działalności środowisk reformowanych. Znacząca ich część rozwijała się wśród społeczności dobrze zakorzenionych w amerykańskim życiu gospodarczym, korzystających z możliwości awansu, edukacji i przedsiębiorczości.

Ich doświadczenie obywatelskie było zatem odmienne od losów ubogich społeczności żydowskich w Europie Wschodniej, podlegających represjom, pogromom i istotnym ograniczeniom dostępu do instytucji publicznych. W socjologii wiedzy taka różnica położenia społecznego wymaga uwzględnienia, ponieważ poczucie względnego bezpieczeństwa może wzmacniać przekonanie o skuteczności liberalnej integracji, podczas gdy doświadczenie trwałego zagrożenia sprzyja poszukiwaniu odrębnych mechanizmów ochrony zbiorowej. Nie oznacza to jednak, że stanowisko jednej grupy było wyłącznie wyrazem jej interesów materialnych.

Pokazuje ono raczej, że programy polityczne powstają w określonych warunkach, które wpływają na ocenę dostępnych możliwości i hierarchię zagrożeń. Szczególnego znaczenia nabiera tutaj pojęcie zróżnicowanej ekspozycji na ryzyko. Wspólnoty zamieszkujące odmienne państwa i regiony mogą doświadczać podobnej historycznej tożsamości, ale pozostawać narażone na zasadniczo różne zagrożenia.

Wpływ antysemityzmu na rewizję uniwersalizmu

W Stanach Zjednoczonych konstytucyjne gwarancje wolności religijnej oraz rozwój instytucji demokratycznych otwierały inne perspektywy działania niż w autokratycznym Imperium Rosyjskim. Wybór między integracją a autonomią narodową zależał zatem nie tylko od przekonań aksjologicznych, lecz także od oceny ryzyka prześladowań, skuteczności ochrony państwowej, dostępnych zasobów i kosztów migracji.

Historia żydowskiej emancypacji nie dostarcza jednej, ponadczasowo racjonalnej strategii bezpieczeństwa, gdyż jej uczestnicy działali w warunkach zmiennej niepewności. Zasadniczym sprawdzianem wcześniejszych koncepcji emancypacyjnych stał się rozwój europejskiego antysemityzmu w pierwszej połowie XX wieku, a szczególnie przejęcie władzy przez narodowych socjalistów w Niemczech. Proces stopniowego eliminowania Żydów z życia publicznego,

ograniczania ich praw oraz narastająca przemoc podważyły przekonanie, że postęp społeczny i rozwój instytucji państwowych nieuchronnie prowadzą do wzrostu tolerancji. W tym kontekście część amerykańskiego judaizmu reformowanego zaczęła rewidować swoje stanowisko wobec żydowskiej narodowości i idei siedziby narodowej w Palestynie.

Zmiana ta nie była gwałtowna i nie oznaczała automatycznego porzucenia obywatelskiego uniwersalizmu. Prowadziła raczej do próby pogodzenia liberalnej tożsamości religijnej z rosnącym przekonaniem o konieczności stworzenia materialnych warunków schronienia dla prześladowanych Żydów. W przyjętej w 1937 roku Platformie Kolumbijskiej judaizm reformowany wyraźniej zaakcentował znaczenie historycznej wspólnoty żydowskiej oraz potrzebę wspierania rozwoju Palestyny jako ośrodka życia narodowego, religijnego i kulturalnego. Jednocześnie dokument zachował zobowiązanie do pełnoprawnego uczestnictwa Żydów w społeczeństwach państw, których byli obywatelami. Stanowisko to nie sprowadzało się zatem do prostego zastąpienia integracji separacją; próbowało ono łączyć rzeczywistość diaspory z poparciem dla żydowskiej siedziby narodowej. Oficjalne opracowania ruchu reformowanego wskazują, że korekta ta wynikała zarówno ze zmiany struktury społeczności żydowskich w Stanach Zjednoczonych, jak i z nasilającego się zagrożenia w Europie.

Pluralistyczne obywatelstwo jako alternatywa dla syjonizmu

Ta przemiana ma istotne znaczenie, gdyż pokazuje, że doktryna religijna i polityczna może ewoluować pod wpływem nowych doświadczeń historycznych, nie tracąc przy tym całkowicie własnej tożsamości. W filozofii nauki analogiczną strukturę dostrzegamy w procesie rewizji teorii, gdy napotykają one dane niezgodne z wcześniejszymi oczekiwaniami. Nie chodzi tu jednak o to, by traktować program religijny jako hipotezę empiryczną podlegającą prostej falsyfikacji.

Wskazuje to raczej na to, że rzeczywistość historyczna może wymusić ponowną ocenę założeń dotyczących skuteczności konkretnych strategii społecznych. Przekonanie, że rozwój konstytucyjnego obywatelstwa zapewni Żydom w Europie wystarczającą ochronę, zostało poważnie podważone przez wydarzenia polityczne, których skala i charakter wymagały nowych odpowiedzi instytucjonalnych. Należy jednak odróżnić upadek konkretnych gwarancji obywatelskich od normatywnej niesłuszności samej zasady równego obywatelstwa. Fakt, że państwo narusza prawa człowieka, nie dowodzi błędności idei tych praw; ujawnia raczej niewydolność mechanizmów ich ochrony w danym ustroju.

Podobnie historyczne prześladowania Żydów nie prowadzą logicznie do wniosku, że współistnienie grup religijnych i narodowych w jednym państwie jest z definicji niemożliwe. Mogą one natomiast uzasadniać krytykę konkretnych instytucji, braku skutecznych gwarancji konstytucyjnych, niewydolności międzynarodowej ochrony mniejszości oraz nadmiernego optymizmu co do nieuchronności postępu społecznego. Takie rozróżnienie pozwala uniknąć przekształcania historycznej katastrofy w argument przeciwko każdej formie pluralistycznego obywatelstwa.

Właśnie dlatego ewolucja judaizmu reformowanego między 1885 a 1937 rokiem powinna być traktowana jako przykład historycznego uczenia się instytucji religijnej, a nie jako automatyczny dowód zwycięstwa jednej ideologii. W jej ramach redefiniowano relacje między żydowską narodowością, religią i państwem, podczas gdy konkurencyjne stanowiska wciąż funkcjonowały wewnątrz wspólnoty. Późniejsze dokumenty reformowane, zwłaszcza deklaracja z Miami z 1997 roku, wyraźnie potwierdzają zmianę stosunku do syjonizmu, jednocześnie uznając znaczenie twórczego i żywotnego życia żydowskiego w diasporze. Świadczy to o możliwości wypracowania modelu tożsamości, w którym przynależność do żydowskiego ludu, więź z Izraelem i obywatelskie zakorzenienie poza nim nie muszą być wzajemnie wykluczające się. Odmienny od klasycznego liberalnego asymilacjonizmu projekt emancypacji żydowskiej rozwijał Simon Dubnow – historyk żyjący w latach 1860–1941 i jeden z najważniejszych teoretyków żydowskiej autonomii narodowo-kulturowej.

Naród bez państwa w koncepcji autonomii Dubnowa

Znaczenie myśli Dubnowa polega na zakwestionowaniu przekonania, że istnienie narodu wymaga posiadania własnego państwa terytorialnego. Autor traktował Żydów jako historycznie ukształtowaną wspólnotę narodową, której ciągłość – mimo wielowiekowego rozproszenia geograficznego – podtrzymywały język, kultura, instytucje, religia i pamięć. W jego interpretacji diaspora nie stanowiła wyłącznie stanu politycznego niedostatku, lecz była rzeczywistością, w której wykształciły się szczególne formy organizacji zbiorowej, pozwalające zachować odrębność bez własnej suwerenności państwowej. Oznaczało to zasadnicze przesunięcie punktu ciężkości: zamiast szukać sposobu na przywrócenie tradycyjnego związku między narodem a terytorium, Dubnow starał się zrozumieć, jak naród może istnieć i rozwijać się w ramach wielonarodowego społeczeństwa politycznego. Koncepcja ta wyrastała z badań nad historią żydowskich społeczności Europy Wschodniej, których instytucje często przejmowały funkcje zbliżone do kompetencji lokalnego samorządu – od reprezentacji religijnej i edukacji, przez pomoc społeczną, aż po rozstrzyganie sporów i organizację życia zbiorowego.

Nie należy jednak idealizować demokratycznego charakteru tych struktur; historyczne formy samorządu pozostawały często związane z hierarchiami majątkowymi, autorytetem religijnym oraz ograniczeniami indywidualnej autonomii. Ich znaczenie polegało jednak na dowiedzeniu, że instytucjonalna ciągłość wspólnoty może być podtrzymywana przez struktury funkcjonujące poniżej lub poza poziomem suwerennego państwa. Dubnow interpretował te doświadczenia jako fundament nowoczesnej koncepcji żydowskiej autonomii, która nie wymagałaby terytorialnego oddzielenia ludności. Z perspektywy historii idei kluczowe jest to, że autor nie traktował Żydów wyłącznie jako wspólnoty religijnej. W przeciwieństwie do części przedstawicieli klasycznego judaizmu reformowanego uznawał narodowy wymiar żydowskiej tożsamości, lecz wyprowadzał z niego inne konsekwencje polityczne niż zwolennicy syjonizmu terytorialnego. W jego rozumieniu naród mógł posiadać własne instytucje kulturalne, reprezentację społeczną i system edukacyjny oraz prawo do zachowania języka, pozostając jednocześnie częścią szerszego państwa wielonarodowego.

Właśnie dlatego przeciwstawienie syjonizmu i antysyjonizmu nie powinno być utożsamiane z dychtomią nacjonalizmu i kosmopolitycznej asymilacji. Istniał bowiem żydowski nacjonalizm diasporalny, który uznawał odrębność narodową, a jednocześnie kwestionował konieczność tworzenia odrębnego państwa. W 1897 roku – w czasie powstania zorganizowanego ruchu syjonistycznego oraz Bundu – Dubnow rozpoczął publikowanie tekstów poświęconych nowoczesnym problemom żydowskiej tożsamości politycznej. Jego stanowisko zostało następnie rozwinięte w zbiorze Pis'ma o starom i novom evreistve, wydanym w 1907 roku. W tym samym okresie uczestniczył w tworzeniu środowiska politycznego związanego z Folkspartej (Żydowską Partią Ludową), której program łączył liberalną reprezentację polityczną z autonomią narodowo-kulturową. Dubnow sprzeciwiał się zarówno projektowi syjonistycznemu, który uważał za niewystarczającą odpowiedź na problemy żydowskich mas w Europie Wschodniej, jak i skrajnym interpretacjom marksizmu podporządkowującym całość życia zbiorowego konfliktowi klasowemu. W jego ocenie społeczność żydowska wymagała ochrony nie tylko jako część klasy pracującej, ale przede wszystkim jako odrębna wspólnota o własnych potrzebach językowych, edukacyjnych i kulturalnych.

Autonomia kulturowa jako alternatywa dla terytorialnego państwa narodowego

Z perspektywy współczesnych nauk politycznych projekt Dubnowa można interpretować jako historycznego poprzednika koncepcji wielokulturowego obywatelstwa i praw mniejszości. Will

Kymlicka, analizując problemy współczesnych demokracji liberalnych, wskazywał, że formalna równość jednostek nie zawsze gwarantuje realne możliwości zachowania odrębnej kultury. Instytucje państwowe posługują się bowiem językami urzędowymi, programami edukacyjnymi czy kalendarzami świąt, które w praktyce sprzyjają reprodukcji dominującej tożsamości narodowej.

Mniejszości pozbawione analogicznego wsparcia mogą doświadczać stopniowej marginalizacji, nawet jeśli formalnie posiadają takie same prawa polityczne jak pozostali obywatele. W tym ujęciu autonomia kulturowa staje się mechanizmem zapewniającym rzeczywistą, a nie jedynie deklarowaną równość. Kluczowym problemem pozostaje jednak pytanie, czy przyznanie uprawnień wspólnocie nie ogranicza autonomii jej poszczególnych członków. W tradycyjnych strukturach instytucje reprezentujące grupę mogą dążyć do utrwalania norm ograniczających wolność wyboru religii, języka czy sposobu uczestnictwa w życiu publicznym. Współczesna teoria praw mniejszości wymaga zatem rozróżnienia między uprawnieniami chroniącymi grupę przed zewnętrzną dyskryminacją a kompetencjami pozwalającymi jej przedstawicielom ograniczać wolność jednostek wewnątrz wspólnoty. Kymlicka podkreślał różnicę między zabezpieczeniami zewnętrznymi a ograniczeniami wewnętrznymi, wskazując na konieczność pogodzenia praw grupowych z liberalną zasadą autonomii jednostki. Rozróżnienie to pozwala krytycznie oceniać projekty autonomii kulturowej bez sprowadzania ich do prostej alternatywy między asymilacją a separatyzmem.

Zasadnicze pytanie dotyczy więc tego, kto ma prawo reprezentować wspólnotę, jak ustala się jej członkostwo i czy jednostka może skutecznie odmówić uczestnictwa w określonych instytucjach. Jeśli autonomia kulturowa ma chronić wolność, nie może prowadzić do ustanowienia nowej formy zbiorowego przymusu, w której tradycyjne autorytety zyskują niekontrolowaną władzę nad definiowaniem tożsamości wszystkich osób przypisanych do danej społeczności. Projekt Dubnowa należy zatem badać nie tylko jako alternatywę dla nacjonalizmu terytorialnego, lecz także jako wyzwanie dla demokratycznej teorii reprezentacji. Naród pozbawiony własnego państwa może tworzyć instytucje samorządowe, ale ich prawomocność wymaga odpowiedzi na pytania o sposób wyboru przedstawicieli, zakres kompetencji oraz relacje z konstytucyjnym porządkiem państwa.

Koncepcja nieterytorialnej autonomii narodowo-kulturowej posiadała szersze podstawy intelektualne, rozwijane w austromarksizmie przez Karla Rennera i Ottona Bauera. Obaj myśliciele analizowali organizację wielonarodowego państwa, w którym rozmieszczenie różnych społeczności nie odpowiadało prostemu podziałowi terytorialnemu. Kluczowa była tu tzw. zasada personalna, zakładająca organizowanie instytucji narodowych wokół przynależności osób, a nie granic administracyjnych. W takim modelu wspólnota mogła uzyskiwać uprawnienia w zakresie edukacji czy kultury niezależnie od tego, czy jej członkowie stanowili większość na danym obszarze. Z punktu widzenia teorii państwa oznaczało to częściowe rozdzielenie obywatelstwa i narodowości:

obywatel pozostawał podmiotem praw wynikających z przynależności do państwa, ale jednocześnie uczestniczył w instytucjach swojej odrębnej wspólnoty.

Państwo stawało się wówczas przestrzenią współistnienia wielu narodów, a nie instrumentem dominacji jednej zbiorowości. W zamierzeniu miało to łagodzić konflikt między aspiracjami narodowymi a potrzebą utrzymania wspólnego porządku politycznego. Choć projekt ten nie rozwiązywał wszystkich problemów związanych z finansowaniem instytucji czy dobrowolnością członkostwa, proponował odmienny sposób radzenia sobie z napięciami niż tworzenie kolejnych suwerennych państw – dążąc do wizji Państwo wielu narodów zamiast wielu państw narodowych.

Współczesna teoria federalizmu i demokracji wielopoziomowej pozwala dostrzec podobieństwa między tymi koncepcjami a rozwiązaniami zapewniającymi autonomię językową czy regionalną w ramach jednego porządku konstytucyjnego. Nie należy jednak utożsamiać autonomii nieterytorialnej z klasycznym federalizmem, który opiera się na podziale kompetencji między jednostki terytorialne. Model personalny zakłada natomiast funkcjonowanie instytucji reprezentujących zbiorowości rozproszone na całym obszarze państwa. Jego przydatność ujawnia się szczególnie w społeczeństwach, których zróżnicowanie nie pozwala na wytyczenie granic administracyjnych odpowiadających rozmieszczeniu grup. W kontekście żydowskiej historii politycznej koncepcje te miały wyjątkowe znaczenie, gdyż społeczności żydowskie były rozproszone w licznych miastach i regionach Europy Środkowo-Wschodniej.

Ich struktura przestrzenna nie odpowiadała modelowi zwartego terytorium narodowego, ale nie uniemożliwiała tworzenia instytucji kultury, edukacji czy reprezentacji politycznej. Projekty nieterytorialnej autonomii odpowiadały zatem na rzeczywisty problem organizacji rozproszonej zbiorowości, nie wymagając masowych migracji ani ustanowienia odrębnego państwa.

Koncepcja dojkajt jako alternatywa dla syjonizmu

Nie przesądzało to jednak o zdolności tych projektów do zapewnienia bezpieczeństwa w obliczu państwowej przemocy i późniejszej katastrofy europejskiego antysemityzmu. Tutaj ujawnia się fundamentalna słabość wszelkich koncepcji autonomii mniejszości funkcjonujących wewnątrz państw: ich skuteczność zależy od trwałości ustroju konstytucyjnego, gotowości większości politycznej do respektowania praw grupowych oraz realnych możliwości przeciwdziałania dyskryminacji. Autonomia edukacyjna i językowa może zapewniać znaczną swobodę kulturową, lecz nie stanowi wystarczającej ochrony, gdy państwo przestaje przestrzegać podstawowych gwarancji praworządności. Dlatego historyczna ocena koncepcji Dubnowa, Rennera i Bauera nie może ograniczać się do normatywnej atrakcyjności ich założeń; powinna obejmować analizę

warunków instytucjonalnych niezbędnych do ich urzeczywistnienia oraz podatności systemu na kryzysy demokracji.

W tym kontekście kluczowym uczestnikiem żydowskiej debaty emancypacyjnej był Ogólny Żydowski Związek Robotniczy (Bund), utworzony w 1897 roku w Wilnie jako organizacja reprezentująca interesy robotników Imperium Rosyjskiego. Jego działalność wyrastała z doświadczeń społeczności, w których dyskryminacja narodowa i religijna współistniała z ubóstwem, trudnymi warunkami pracy, ograniczeniami edukacyjnymi oraz brakiem politycznej reprezentacji. Bund łączył program socjalistyczny z obroną żydowskiej odrębności kulturowej, sprzeciwiając się zarówno przymusowej asymilacji, jak i syjonistycznemu przekonaniu, że rozwiązanie problemów mas pracujących wymaga migracji do Palestyny. W politycznej wyobraźni Bundu emancypacja miała dokonywać się w miejscach rzeczywistego zamieszkania ludności — poprzez organizację robotniczą, demokratyzację państwa i rozwój instytucji narodowo-kulturowych. Zasadnicze znaczenie posiadała tutaj koncepcja dojkajt, czyli "tutejszości", oznaczająca przekonanie, że żydowskie życie społeczne i narodowe powinno rozwijać się tam, gdzie społeczności faktycznie żyją, pracują i uczestniczą w kulturze. Diaspora nie musiała być zatem interpretowana jako stan politycznego niedostatku wymagający zbiorowej emigracji, lecz mogła stanowić rzeczywistą przestrzeń budowania instytucji samorządowych, związkowych i edukacyjnych.

W okresie międzywojennym dojkajt stał się jednym z filarów ideologii Bundu, przeciwstawianym terytorialnemu syjonizmowi. Ojczyzna była w tym ujęciu pojmowana nie tylko jako symboliczna ziemia przodków, lecz przede wszystkim jako przestrzeń codziennego doświadczenia społecznego, pracy i wzajemnej odpowiedzialności. Z punktu widzenia antropologii społecznej dojkajt pozwala rozróżnić miejsce symboliczne od miejsca przeżywanego. Pierwsze istnieje w pamięci zbiorowej, liturgii i narracjach historycznych; drugie stanowi przestrzeń codziennych relacji i materialnego utrzymania. Obie kategorie mogą się pokrywać, ale nie muszą. Dla społeczności żydowskich żyjących od pokoleń w Warszawie, Łodzi, Wilnie czy Białymstoku miejsce zamieszkania nie było jedynie tymczasowym przystankiem na drodze do historycznej ojczyzny, lecz przestrzenią rozwijania kultury, języka i więzi międzyludzkich. Bundowska obrona tutejszości wyrażała przekonanie, że wartość wspólnotowego życia nie powinna być definiowana wyłącznie przez odniesienie do odległego terytorium symbolicznego. Istotną rolę w kształtowaniu tej ideologii odegrał Władimir Medem (1879–1923), jeden z najważniejszych teoretyków żydowskiego socjalizmu i autonomii narodowo-kulturowej.

Autonomia kulturowa jako gwarancja rzeczywistej wolności jednostki

Medem analizował relację między marksistowskim internacjonalizmem a rzeczywistym doświadczeniem mniejszości narodowych, wskazując, że formalna równość polityczna nie eliminuje automatycznie nierówności językowych i kulturowych. Szczególnie istotny był jego argument dotyczący klasy robotniczej, której członkowie często nie dysponowali zasobami pozwalającymi na swobodne opanowanie dominującego języka państwowego. Ograniczony dostęp do edukacji i informacji w języku ojczystym mógł prowadzić do trwałego podporządkowania pracowników, nawet gdy formalne przepisy deklarowały obywatelską równość.

Właśnie dlatego Medem opowiadał się za instytucjonalnymi gwarancjami autonomii kulturowej, które pozwalałyby mniejszościom rozwijać własne życie edukacyjne i społeczne bez konieczności tworzenia odrębnych państw. W koncepcji Medema szczególnie doniosłe pozostaje odrzucenie przymusowej alternatywy między asymilacją a narodowym separatyzmem. Państwo nie powinno wymuszać zaniku odrębnych kultur, lecz jednocześnie instytucje wspólnotowe nie powinny narzucać jednostkom obowiązku zachowywania wszystkich tradycyjnych form identyfikacji. W jego ujęciu autonomia kulturowa miała stwarzać warunki rzeczywistego wyboru, umożliwiając zarówno zachowanie własnego języka i tradycji, jak i stopniową integrację z szerszym społeczeństwem. Stanowisko to różniło go od części nacjonalizmów, które uznawały przetrwanie wspólnoty za cel nadrzędny wobec indywidualnych wyborów jej członków. Z perspektywy liberalnej filozofii politycznej kluczowe jest tu przekonanie, że wolność kulturowa wymaga zarówno ochrony przed zewnętrznym przymusem asymilacyjnym, jak i możliwości kwestionowania norm wspólnotowych. W historii idei politycznych argument ten można zestawić z późniejszą koncepcją autonomii relacyjnej, rozwijaną w filozofii feministycznej i etyce społecznej.

Autonomia jednostki nie powstaje bowiem w próżni, lecz wymaga określonych zasobów, kompetencji i warunków instytucjonalnych. Prawo do wyboru języka edukacji pozostaje iluzoryczne, jeżeli odpowiednie szkoły nie istnieją, podobnie jak formalna wolność religijna nie zapewnia rzeczywistego uczestnictwa w praktykach wyznawczych bez odpowiednich instytucji. Jednocześnie tworzenie takich struktur nie powinno prowadzić do zamknięcia jednostki we wspólnocie, której norm nie może zakwestionować. Autonomia kulturowa staje się zatem instrumentem wolności pod warunkiem, że nie przekształca się w nowy system przymusowego przypisywania tożsamości.

W działalności Bundu szczególnego znaczenia nabierała kultura jidysz, traktowana jako rzeczywisty język codziennego życia znacznej części żydowskiej klasy pracującej Europy Wschodniej. W

przeciwieństwie do nurtów syjonistycznych, koncentrujących się na odrodzeniu hebrajskiego jako języka narodowego, środowiska bundowskie rozwijały literaturę, prasę, edukację i działalność polityczną w jidysz.

Nie był to wyłącznie wybór kulturowy, lecz decyzja dotycząca dostępności uczestnictwa społecznego. Jeśli organizacja robotnicza zamierzała docierać do szerokich grup ludności, musiała posługiwać się językiem rzeczywiście przez nie używanym. Polityka językowa uczestniczyła tym samym w demokratyzacji życia zbiorowego, ponieważ umożliwiała osobom z ograniczonym dostępem do formalnej edukacji udział w dyskusjach politycznych i instytucjach społecznych. Z perspektywy socjolingwistyki istotne jest rozpoznanie języka jako instrumentu dystrybucji zasobów i władzy. Pierre Bourdieu, analizując ekonomię wymiany językowej, wskazywał, że określone kompetencje językowe zyskują wartość społeczną zależną od struktury instytucjonalnej i dominujących hierarchii kulturowych. Język urzędowy, akademicki czy prestiżowy może zwiększać możliwości awansu, podczas gdy osoby posługujące się językami mniejszościowymi napotykają bariery w dostępie do instytucji publicznych.

Bundowska obrona jidysz może zostać zatem odczytana jako próba zakwestionowania nierówności symbolicznej i zapewnienia żydowskim pracownikom narzędzi uczestnictwa politycznego odpowiadających ich rzeczywistym kompetencjom. Walka o język była w istocie walką o możliwość samodzielnego definiowania potrzeb społecznych. Gospodarczy wymiar programu Bundu wymaga osobnego uwzględnienia, ponieważ organizacja traktowała żydowskie problemy społeczne jako część szerszych sprzeczności kapitalistycznego rynku pracy. W jej działalności kluczowe były postulaty poprawy warunków zatrudnienia, ochrony pracowników, rozwoju organizacji zawodowych, prawa do strajku i demokratyzacji stosunków gospodarczych. Antysemityzm nie był przy tym rozumiany wyłącznie jako rezultat błędnych przekonań religijnych, lecz również jako zjawisko oddziałujące na położenie materialne pracowników i ich możliwości zbiorowego działania.

W takim ujęciu skuteczna emancypacja wymagała zmiany instytucji społecznych, a nie jedynie indywidualnego dostosowania do istniejącego porządku gospodarczego. W tym miejscu można wykorzystać marksistowską analizę stosunków produkcji, zachowując świadomość ograniczeń ekonomicznego redukcjonizmu. W klasycznej teorii Karola Marksa konflikty klasowe wynikają ze struktury własności i relacji między kapitałem a pracą, a emancypacja człowieka wymaga przekształcenia materialnych warunków jego życia.

Bund i wielowymiarowość żydowskiej marginalizacji

Żydowskie doświadczenie historyczne ujawniło jednak, że sama przynależność klasowa nie wyczerpuje wszystkich mechanizmów dyskryminacji. Robotnik żydowskiego pochodzenia mógł doświadczać jednocześnie wyzysku ekonomicznego i antysemickiego wykluczenia, którego nie dało się w pełni wyjaśnić jedynie jego położeniem na rynku pracy. Bund starał się zatem łączyć solidarność klasową z ochroną narodowej i językowej odrębności, nie rezygnując przy tym z internacjonalistycznego horyzontu politycznego.

Współczesna socjologia nierówności dostarcza aparatu pozwalającego opisać podobne współwystępowanie mechanizmów społecznego podporządkowania. Koncepcje wielowymiarowej nierówności wskazują, że sytuacja jednostki może być kształtowana równocześnie przez klasę, pochodzenie, płeć, status migracyjny, język oraz dostęp do instytucji. Czynniki te nie działają niezależnie – ich wzajemne oddziaływanie często prowadzi do szczególnych form marginalizacji. Bundowskie połączenie działalności pracowniczej i autonomii kulturowej stanowi zatem historyczny przykład rozpoznania, że pełna emancypacja wymaga uwzględnienia kilku poziomów nierówności, a nie tylko jednego wymiaru społecznej przynależności.

Bund i Schachtel jako praktyczne alternatywy dla syjonizmu

Istotne pozostaje również organizacyjne znaczenie Bundu w II Rzeczypospolitej. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości ruch rozwijał działalność partyjną, związkową, edukacyjną i samorządową, uczestnicząc w życiu społeczności żydowskich oraz rywalizując z innymi ugrupowaniami o reprezentację polityczną. W latach trzydziestych jego znaczenie wzrosło szczególnie na poziomie polityki miejskiej.

Według opracowania YIVO w wyborach samorządowych w Warszawie w 1938 roku kandydaci Bundu zdobyli 17 spośród 20 mandatów uzyskanych przez przedstawicieli ugrupowań żydowskich. Nie oznaczało to większości w całej radzie miejskiej ani pełnej reprezentatywności wobec wszystkich Żydów polskich, lecz stanowiło świadectwo istotnego poparcia społecznego dla programu żydowskiego socjalizmu diasporalnego. Równocześnie Bund nie uzyskał w II Rzeczypospolitej samodzielnej reprezentacji parlamentarnej, co wskazuje na różnice między lokalnymi a ogólnopaństwowymi warunkami rywalizacji politycznej. Należy go zatem rozpatrywać jako rzeczywistą organizację polityczną, a nie jedynie zbiór teoretycznych argumentów przeciwko syjonizmowi. Bund posiadał własne struktury, programy, konflikty wewnętrzne, praktyki wyborcze

i zasoby społeczne, których znaczenie można badać empirycznie. Jego działalność dowodzi historycznej możliwości mobilizowania części żydowskiej społeczności wokół programu łączącego socjalizm, narodowo-kulturową autonomię i zakorzenienie w miejscach zamieszkania; nie dowodzi jednak, że program ten był powszechnie akceptowany ani że zapewniał skuteczną ochronę wobec wszystkich późniejszych zagrożeń.

Historyczna wartość Bundu polega na ujawnieniu alternatywnej formy żydowskiej podmiotowości politycznej, która posiadała realną bazę organizacyjną i społeczną.

Schizma w Houston. Uniwersalizm, antysyjonizm i paradoksy wspólnotowej tolerancji

Szczególnie interesującym studium przypadku w rekonstrukcji Mosera pozostaje działalność rabina Hymana Judaha Schachtela, związanego z kongregacją Beth Israel w Houston. Jego biografia pozwala przeanalizować konflikt między klasycznym amerykańskim judaizmem reformowanym a rosnącym znaczeniem syjonizmu w społecznościach żydowskich Stanów Zjednoczonych podczas drugiej wojny światowej. Schachtel należał do środowiska, które obawiało się przekształcenia żydowskiej tożsamości religijnej w polityczną narodowość, co mogłoby wywoływać podejrzenia dotyczące lojalności amerykańskich obywateli. W jego interpretacji judaizm powinien pozostawać tradycją religijną i etyczną, której uczestnicy mogli zachowywać pełne przywiązanie do państwa zamieszkania bez konieczności identyfikowania się z politycznym projektem narodowym rozwijanym w Palestynie.

Paradoks wykluczenia w imię ochrony tożsamości

Spór ten zyskał wymiar instytucjonalny w 1943 roku, gdy kongregacja Beth Israel przyjęła dokument Basic Principles, określający zasady członkostwa i ideową tożsamość wspólnoty. Jego postanowienia ograniczały możliwość uzyskania pełnego członkostwa osobom identyfikującym się z syjonizmem oraz konkretnymi praktykami religijnymi, w tym przestrzeganiem zasad koszerności. W dokumencie zawarto ponadto definicję członków społeczności żydowskiej w kategoriach ówczesnej klasyfikacji rasowej jako osób kaukaskiego pochodzenia. Fakty te, szczegółowo zrekonstruowane przez Kyle'a Stantona w artykule opublikowanym w Southern Jewish History w 2019 roku, komplikują obraz środowiska jako bezwarunkowego obrońcy pluralizmu i uniwersalizmu. Zasady przyjęte przez kongregację wywołały głęboki konflikt, który doprowadził do odejścia ponad 140 rodzin z około 800 członkowskich i utworzenia nowej wspólnoty – Emanu El.

W wymiarze analitycznym wydarzenie to obnaża istotny paradoks: wspólnota sprzeciwiająca się politycznemu narzucaniu jednej interpretacji żydowskiej tożsamości sama stosowała mechanizmy

wykluczania osób o odmiennym światopoglądzie. Sprzeciw wobec ideologicznego monopolu nie przełożył się automatycznie na wypracowanie procedur pluralistycznego współistnienia. Przeciwnie, lęk przed utratą własnej tożsamości religijnej mógł skłaniać instytucję do wprowadzania coraz bardziej rygorystycznych kryteriów członkostwa. Konflikt w Houston staje się tu przykładem szerszego zjawiska: grupa deklarująca przywiązanie do wolności sumienia może tę wolność ograniczać, jeśli uzna określone przekonania za zagrożenie dla własnej ciągłości.

Warto zauważyć, że krytyka metod Beth Israel płynęła również z wnętrza judaizmu reformowanego. Robert Kahn, związany wcześniej z tą kongregacją, a później współtworzący Emanu El, wskazywał na demokratyczne i religijne konsekwencje narzucania członkom wspólnoty tak szczegółowych kryteriów ideowych. Spór dotyczył zatem nie tylko syjonizmu, lecz także rozumienia wolności jednostki i zakresu kompetencji instytucji. W rekonstrukcji Stantona kluczowe jest to, że zasady kongregacji kwestionowano jako sprzeczne z tradycją reformowanego indywidualizmu religijnego. Oznaczało to, że obrona klasycznego programu reformowanego mogła prowadzić do praktyk stojących w napięciu z jego własnymi założeniami.

Sytuację tę można analizować przez pryzmat paradoksu instytucjonalnej tożsamości. Organizacje tworzą reguły członkostwa, aby zachować spójność przekonań i praktyk, jednak zbyt sztywne mechanizmy ochronne mogą doprowadzić do eliminacji wewnętrznego pluralizmu, który wcześniej stanowił fundament ich legitymizacji. W teorii organizacji przejawia się tu konflikt między reprodukcją tożsamości a zdolnością do adaptacji. Im bardziej instytucja postrzega różnicę poglądów jako zagrożenie egzystencjalne, tym silniejsza staje się presja na formalizowanie granic dopuszczalnej debaty. Proces ten często prowadzi do rozłamów, które osłabiają organizację i sprzyjają powstawaniu konkurencyjnych struktur reprezentacyjnych.

Paradoks selektywnego uniwersalizmu w żydowskiej emancypacji

Kluczowy jest tutaj historyczny kontekst amerykańskich stosunków rasowych. Houston w pierwszej połowie XX wieku funkcjonowało w ramach społeczeństwa Południa, gdzie instytucje publiczne i obyczaje były silnie naznaczone segregacją rasową.

Podkreślanie przez część żydowskich elit przynależności do uprzywilejowanej kategorii białych mogło być strategią zapewniającą bezpieczeństwo i akceptację wewnątrz dominującego porządku. wszyscy członkowie tego środowiska podzielali identyczne przekonania rasowe czy że cała społeczność żydowska Południa odnosiła się do segregacji w ten sam sposób. Przypadek ten

ujawnia jednak możliwość współistnienia obrony własnych praw mniejszościowych z akceptacją hierarchii społecznej dotykającej inne grupy. Ta sprzeczność ma znaczenie wykraczające daleko poza historię jednej kongregacji.

Można ją opisać jako problem selektywnego uniwersalizmu, w którym zasada równości stosowana jest przede wszystkim wobec własnej grupy, podczas gdy jej konsekwencje dla innych społeczności pozostają niedostrzeżone. Współczesna teoria sprawiedliwości wymaga zatem nie tylko deklarowania uniwersalnych wartości, ale i badania rzeczywistych granic ich stosowania. Jeśli wspólnota domaga się ochrony przed dyskryminacją, pojawia się kwestia spójności normatywnej jej stosunku do analogicznych roszczeń innych zbiorowości. Nie sugeruje to automatycznej identyczności wszystkich przypadków historycznych – różnią się one przecież strukturą władzy, formami prawnymi i skalą krzywdy. Wymusza to jednak konieczność uzasadniania odmiennych rozstrzygnięć w oparciu o rzeczywiste różnice sytuacyjne, a nie wyłącznie o tożsamość osób korzystających z określonych uprawnień. Jest to punkt kluczowy dla krytycznej interpretacji Mosera.

Jeżeli żydowski antysyjonizm przedstawia się jako tradycja bezwarunkowego etycznego uniwersalizmu, przypadek Houston wymusza uwzględnienie elementów historii pozostających w napięciu z takim obrazem. Nie można bowiem przyjąć, że sprzeciw wobec syjonizmu automatycznie oznaczał odrzucenie wszelkich form nacjonalizmu, hierarchizacji społecznej i wykluczenia. Podobnie poparcie dla syjonizmu nie pozwala samo w sobie rozstrzygać o stosunku danej osoby do demokracji, równości czy praw mniejszości.

Historyczne stanowiska ideowe wymagają indywidualnej rekonstrukcji, gdyż mogły łączyć elementy liberalne, konserwatywne, religijne i społeczne w sposób niesprowadzalny do jednego współczesnego podziału politycznego. Odrębny wymiar zyskało powstanie American Council for Judaism w 1942 roku, którego przedstawiciele sprzeciwiali się utożsamianiu judaizmu z politycznym nacjonalizmem żydowskim. Wśród najważniejszych postaci organizacji był rabin Elmer Berger, który konsekwentnie rozróżniał religię od narodowości. W jego interpretacji amerykańscy Żydzi powinni mieć prawo do samodzielnego określania własnej identyfikacji politycznej, bez uznawania organizacji syjonistycznych za automatycznych reprezentantów wszystkich społeczności żydowskich. Berger wskazywał również na prawa ludności arabskiej w Palestynie, kwestionując możliwość rozpatrywania żydowskich aspiracji narodowych bez uwzględnienia politycznej podmiotowości dotychczasowych mieszkańców.

Działalność American Council for Judaism była zatem przykładem zorganizowanego antysyjonizmu wyrastającego z tradycji obywatelskiego liberalizmu i religijnego reformizmu. Również w tym środowisku występowały jednak istotne różnice zdań oraz procesy ewolucji. Po powstaniu Izraela w

1948 roku część przeciwników syjonizmu zaczęła rozróżniać sprzeciw wobec ideologicznych podstaw tworzenia państwa od stosunku do istniejących już instytucji i mieszkańców. Sam Schachtel stopniowo zmieniał swoje stanowisko, a kongregacja Beth Israel ostatecznie uchyliła Basic Principles w 1968 roku. Historyczna rekonstrukcja konfliktu nie może się zatem kończyć na momencie najintensywniejszej konfrontacji z lat czterdziestych. Należy uwzględnić późniejsze procesy adaptacji, zmiany pokoleniowe oraz przekształcanie relacji między żydowską tożsamością religijną, obywatelstwem amerykańskim a państwem Izrael.

Naród, klasa i obywatelstwo. Trzy konkurencyjne podstawy politycznej solidarności

Dotychczasowa analiza pozwala rozpoznać trzy zasadnicze modele żydowskiej emancypacji, które rozwijały się równolegle i pozostawały ze sobą w historycznym sporze.

Różnorodność modeli emancypacji jako odpowiedź na odmienne źródła niepewności

Model liberalno-obywatelski zakładał, że fundamentem bezpieczeństwa jest demokratyczne państwo prawa, gwarantujące równe uprawnienia wszystkim obywatelom, bez względu na ich religię czy pochodzenie. Model socjalistyczno-diasporalny podkreślał natomiast, że samo formalne obywatelstwo nie wystarcza, jeśli nie towarzyszy mu przekształcenie stosunków gospodarczych, ochrona pracowników oraz instytucjonalne uznanie mniejszości kulturowych. Z kolei model narodowo-terytorialny, rozwijany w ramach syjonizmu politycznego, wskazywał, że trwałe bezpieczeństwo wspólnoty żydowskiej wymaga własnego ośrodka suwerenności i zdolności do samodzielnego podejmowania decyzji politycznych.

Żaden z tych nurtów nie był wewnętrznie jednolity; jego zwolennicy różnili się zarówno w rozumieniu żydowskości, jak i w ocenie realnych szans na realizację swoich programów. Z perspektywy współczesnej filozofii politycznej uderza fakt, że modele te odpowiadały na odmienne źródła społecznej niepewności. Liberalizm koncentrował się na zagrożeniu arbitralną władzą państwa i dyskryminacją obywatelską, podczas gdy socjalizm upatrywał problemu w nierównościach wynikających z własności, rynku pracy i struktury klasowej. Nacjonalizm natomiast eksponował brak zbiorowej samodzielności politycznej oraz niebezpieczną zależność od decyzji innych narodów.

Każda z tych perspektyw dotykała rzeczywistego wymiaru doświadczeń Żydów, lecz żadna z nich nie wyczerpywała wszystkich uwarunkowań. Właśnie dlatego problem emancypacji nie daje się sprowadzić do pytania o jedną, właściwą ideologię. Wymaga on analizy wielopoziomowej, która

uwzględni wolność jednostki, bezpieczeństwo wspólnoty, sprawiedliwość gospodarczą oraz prawa osób pozostających poza daną zbiorowością. W teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa kluczowe jest przekonanie, że podstawowe wolności jednostki muszą być zagwarantowane w ramach sprawiedliwej struktury podstawowej społeczeństwa. Sprawiedliwość nie ogranicza się tu bowiem do formalnej równości praw, lecz wymaga odpowiedniego ukształtowania instytucji społecznych i gospodarczych.

W takim ujęciu liberalizm może odpowiadać na część postulatów ruchu robotniczego, nie rezygnując przy tym z ochrony indywidualnej autonomii. Rozwinięta przez Rawlsa zasada sprawiedliwej równości szans oraz koncepcja dopuszczalności nierówności jedynie pod określonymi warunkami pozwalają analizować społeczne konsekwencje instytucji szerzej niż klasyczny formalizm obywatelski. Nie prowadzą one jednak bezpośrednio do rozstrzygnięcia sporów o narodową suwerenność i zbiorowe samostanowienie, gdyż wymagają uprzedniego ustalenia zakresu wspólnoty politycznej, w której zasady sprawiedliwości mają obowiązywać.

Uznanie tożsamości a granice zaufania do państwa

Teoria uznania Axela Honnetha pozwala zauważyć, że sprawiedliwość obejmuje także wymiar społecznego szacunku oraz możliwość zachowania własnej tożsamości. Człowiek może bowiem posiadać prawa formalne, a jednocześnie doświadczać trwałego upokorzenia, stereotypizacji i marginalizacji kulturowej. Skuteczna integracja mniejszości wymaga zatem rozwoju praktyk społecznych, które zapewnią jej uczestnikom rzeczywiste uznanie. W kontekście żydowskiej historii politycznej koncepcja ta rzuca światło zarówno na argumentację liberałów domagających się pełnoprawnego obywatelstwa, jak i stanowisko autonomistów przekonanych o konieczności instytucjonalnej ochrony kultury żydowskiej. Jednocześnie ukazuje ona ograniczenia modelu, w którym bezpieczeństwo narodowe staje się nadrzędnym celem politycznym, jeśli jego realizacja prowadzi do systematycznego odmawiania uznania innym wspólnotom. Szczególnie istotne jest tutaj rozróżnienie pomiędzy uniwersalizmem praw a pluralizmem form życia. Podczas gdy uniwersalizm zakłada, że wszyscy ludzie posiadają podstawowe uprawnienia niezależnie od przynależności zbiorowej, pluralizm form życia oznacza uznanie, że realizacja tych praw może odbywać się w różnych kontekstach kulturowych, językowych i religijnych.

Oba te podejścia nie muszą być sprzeczne. Mogą współtworzyć porządek, w którym równa godność wszystkich osób wyznacza granicę dopuszczalnych działań, a wspólnoty zachowują swobodę określania własnej tożsamości. Właśnie taki model był przedmiotem poszukiwań części żydowskich autonomistów i socjalistów diasporalnych, choć ich programy różniły się od współczesnych teorii

demokracji wielokulturowej. Krytyczna analiza tych dążeń emancypacyjnych wymaga jednak uwzględnienia argumentów wskazujących na ich historyczną bezradność wobec radykalnej przemocy politycznej. Doświadczenie Zagłady ujawniło katastrofalne skutki sytuacji, w której państwo z jego rozbudowaną administracją i aparatem prawnym przekształca się w organizatora systematycznych prześladowań i eksterminacji.

W takich warunkach formalne gwarancje obywatelstwa mogły zostać zniesione lub pozbawione skuteczności, a wcześniejsza integracja kulturowa nie chroniła osób uznanych przez władzę za przynależne do prześladowanej kategorii. Doświadczenie nazizmu stało się więc jednym z głównych argumentów za koniecznością stworzenia mechanizmów zbiorowego bezpieczeństwa, które nie zależałyby wyłącznie od zmiennej polityki państw zamieszkania. Argument ten jest niezbędny dla rzetelnej rekonstrukcji sporów o syjonizm. Z perspektywy części jego zwolenników katastrofa europejskich Żydów potwierdziła ograniczenia strategii opartych na zaufaniu do stopniowego rozwoju liberalnej tolerancji. Nie oznacza to jednak, że syjonizm był jedyną możliwą odpowiedzią na prześladowania, ani że przeciwnicy tego ruchu ponosili odpowiedzialność za niedostrzeżenie wszystkich późniejszych zagrożeń.

Ochrona praw człowieka poza ramami państwa narodowego

Pozwala to jednak zrozumieć, dlaczego w pierwszej połowie XX wieku argument bezpieczeństwa zyskał coraz większą siłę polityczną. Analiza tego procesu wymaga rozróżnienia między racjonalnością historycznych obaw a dopuszczalnością konkretnych środków realizacji projektów narodowych. W tym miejscu szczególnego znaczenia nabierają rozważania Hannah Arendt dotyczące "prawa do posiadania praw". Analizując położenie uchodźców i bezpaństwowców, Arendt wskazywała na zasadniczy problem nowoczesnego porządku politycznego: prawa określane jako niezbywalne mogą okazać się nieskuteczne, jeśli jednostka zostanie pozbawiona przynależności do wspólnoty politycznej zdolnej do ich rzeczywistego zagwarantowania. W takim ujęciu ochrona człowieka wymaga nie tylko abstrakcyjnego uznania jego godności, ale przede wszystkim instytucji umożliwiających korzystanie z praw i uczestnictwo w życiu publicznym.

Arendt nie sprowadzała jednak tego problemu do bezwarunkowego postulatu tworzenia odrębnych państw etnonarodowych dla każdej prześladowanej zbiorowości. Jej refleksja prowadziła raczej do krytycznej analizy ograniczeń nowoczesnego systemu państw narodowych, w którym osoby pozbawione uznanej przynależności politycznej mogły doświadczać "szczególnej bezbronności". Koncepcję tę można zestawić ze współczesnym prawem międzynarodowym dotyczącym

uchodźców, bezpaństwowców i ochrony praw człowieka. Konwencja dotycząca statusu uchodźców z 1951 roku, Konwencja dotycząca statusu bezpaństwowców z 1954 roku oraz Konwencja o ograniczaniu bezpaństwowości z 1961 roku stanowią przykłady prób instytucjonalnego przeciwdziałania sytuacjom, w których jednostka zostaje pozbawiona skutecznej ochrony państwowej. Ich rozwój pokazuje, że doświadczenia przemocy i przymusowych migracji prowadziły nie tylko do wzmacniania narodowych projektów bezpieczeństwa, ale również do rozbudowy międzynarodowego systemu ochrony jednostki.

Nie oznacza to pełnej skuteczności tych instrumentów, gdyż ich wykonanie nadal zależy od decyzji państw i rzeczywistych możliwości organizacji międzynarodowych. Ukazuje jednak możliwość rozwoju alternatywnych mechanizmów ochrony człowieka, które nie wymagają automatycznego utożsamienia bezpieczeństwa z przynależnością do jednego państwa narodowego. Szczególnie doniosłe pozostaje zastosowanie tej perspektywy do doświadczenia palestyńskich uchodźców. Utrata miejsca zamieszkania, ograniczenie możliwości powrotu, brak skutecznej ochrony obywatelskiej oraz wielopokoleniowe trwanie w warunkach niepewnego statusu prawnego tworzą problem, którego znaczenie wykracza poza spór o historyczne uzasadnienie konkretnych roszczeń terytorialnych. Dotyczy on bowiem rzeczywistej zdolności jednostek i rodzin do korzystania z podstawowych praw oraz uczestnictwa w instytucjach politycznych. Zestawienie tego doświadczenia z wcześniejszymi żydowskimi sporami o emancypację nie wymaga utożsamiania odmiennych katastrof historycznych.

Pozwala ono natomiast rozpoznać analogiczną strukturę problemu: człowiek pozbawiony trwałej i skutecznej ochrony politycznej może doświadczać "szczególnej bezbronności" i zależności od decyzji podmiotów, na które nie posiada rzeczywistego wpływu. Jednym z najważniejszych wyzwań współczesnej teorii praw człowieka pozostaje zatem rozwijanie systemu, w którym ochrona jednostki nie zależy wyłącznie od narodowej przynależności ani od politycznej przychylności państwa sprawującego nad nią władzę. Nie prowadzi to do zanegowania znaczenia państwowości jako podstawowego instrumentu wykonywania prawa, lecz oznacza potrzebę jej uzupełniania przez skuteczne mechanizmy międzynarodowej odpowiedzialności, ochrony uchodźców, kontroli działań administracyjnych i przeciwdziałania dyskryminacji.

Wielowymiarowość tożsamości przeciwko monopolowi reprezentacji

Właśnie tutaj historyczne rozważania o żydowskiej emancypacji zyskują znaczenie wykraczające poza dzieje jednego narodu, gdyż dotykają uniwersalnego problemu relacji między jednostką,

wspólnotą a strukturami władzy. Konfrontacja liberalnego uniwersalizmu, socjalistycznej tutejszości, autonomii kulturowej oraz syjonistycznego dążenia do suwerenności prowadzi do ogólnej refleksji nad wielopoziomową naturą ludzkiej tożsamości. Człowiek może jednocześnie identyfikować się z rodziną, lokalną społecznością, językiem, tradycją religijną, kulturą narodową i państwem obywatelstwa, nie traktując tych przynależności jako wzajemnie wykluczających się. Współczesne społeczeństwa migracyjne dodatkowo potęgują znaczenie takich wielowymiarowych identyfikacji; doświadczenie transnarodowej mobilności, komunikacji cyfrowej i wielokulturowego współistnienia sprzyja bowiem rozwijaniu więzi przekraczających granice jednego państwa.

Problem polityczny pojawia się w momencie, gdy instytucje wymagają od jednostki podporządkowania wszystkich form przynależności jednej, uznanej za nadrzędną. Amartya Sen w pracy Identity and Violence: The Illusion of Destiny wskazywał na niebezpieczeństwa wynikające z redukowania człowieka do pojedynczej tożsamości grupowej. Jego argumentacja podważa przekonanie, że przynależność religijna, etniczna albo cywilizacyjna musi jednoznacznie określać polityczne preferencje i zobowiązania jednostki. W tym ujęciu człowiek posiada zdolność do samodzielnego ustalania znaczenia różnych form przynależności, a społeczna wolność wymaga ochrony tej wielości przed przymusowym uproszczeniem. Zastosowanie tej koncepcji do żydowskich sporów emancypacyjnych pozwala dostrzec zasadniczy problem ideologicznego reprezentowania wspólnoty: żadna organizacja polityczna nie może automatycznie wywodzić pełnego mandatu do wypowiadania się w imieniu wszystkich osób identyfikujących się z daną tradycją religijną lub kulturową. Podobny problem pojawia się w teorii demokratycznej reprezentacji Hanny Pitkin, która odróżnia różne znaczenia reprezentowania, obejmujące formalne upoważnienie, odpowiedzialność przedstawiciela i rzeczywiste działanie na rzecz interesów reprezentowanych.

Samo odwołanie do wspólnej historii albo kulturowej identyfikacji nie stanowi wystarczającego dowodu politycznego mandatu. Legitymizacja reprezentacji wymaga określenia procedur wyboru, zakresu kompetencji oraz możliwości kwestionowania działań przedstawicieli. W przypadku wspólnot transnarodowych problem staje się szczególnie złożony, ponieważ ich członkowie posiadają odmienne obywatelstwa, żyją w różnych warunkach politycznych i mogą formułować konkurencyjne oczekiwania wobec instytucji deklarujących reprezentowanie całego narodu.

Z tej perspektywy jednym z najbardziej istotnych aspektów żydowskiego antysyjonizmu pozostaje nie tyle odrzucenie określonego państwa, ile zakwestionowanie prawa jakiegokolwiek podmiotu politycznego do monopolizowania definicji żydowskiej tożsamości. Historyczne świadectwa Montagu, Dubnowa, Bundu, części judaizmu reformowanego i późniejszych żydowskich intelektualistów krytycznych wobec syjonizmu ujawniają różne formy tego sprzeciwu.

Pluralizm podmiotowości jako alternatywa dla monolitów narodowych

Przykłady te nie tworzą jednej doktryny, lecz pozwalają rozpoznać wspólny problem: możliwość zachowania lojalności wobec własnej tradycji przy jednoczesnym odrzuceniu określonych programów politycznych formułowanych w jej imieniu. Analogiczna zasada dotyczy również społeczności palestyńskiej, której interesy polityczne i doświadczenia historyczne nie mogą być automatycznie utożsamiane z programem jednej organizacji, partii czy przywództwa. Rzeczywista reprezentacja wymaga bowiem uznania wewnętrznego pluralizmu, prawa do sprzeciwu oraz mechanizmów demokratycznej odpowiedzialności.

Właśnie dlatego współczesna analiza konfliktu izraelsko-palestyńskiego nie może sprowadzać się do przeciwstawiania sobie dwóch jednolitych podmiotów zbiorowych. Musi uwzględniać zróżnicowanie społeczne, polityczne, religijne i kulturowe obu stron, a także odmienną sytuację osób posiadających pełnię praw obywatelskich, mieszkańców terytoriów okupowanych, uchodźców oraz ludności podlegającej różnym instytucjom politycznym.

Przyjęcie takiej perspektywy nie znosi rzeczywistych konfliktów interesów ani nie zakłada, że konkurencyjne roszczenia dają się łatwo pogodzić. Wskazuje jednak na konieczność odróżnienia sporu o rozwiązania polityczne od kwestionowania podstawowej podmiotowości uczestników tego sporu.

Demokratyczny pluralizm nie wymaga zgodności przekonań w kwestiach historii, religii czy tożsamości narodowej. Wymaga natomiast uznania, że różnica poglądów nie pozbawia człowieka praw podstawowych ani możliwości wpływania na decyzje dotyczące jego życia. W tym ujęciu kluczowa staje się aksjologiczna relacja między wolnością, bezpieczeństwem a odpowiedzialnością. Wolność jednostki nie może być skutecznie chroniona bez instytucji zapewniających bezpieczeństwo, lecz same instytucje te mogą stać się źródłem zagrożenia, jeśli ich kompetencje nie podlegają kontroli prawnej. Odrębność kulturowa wymaga ochrony przed przymusową asymilacją, jednak dbałość o wspólnotę nie może prowadzić do ograniczania indywidualnej autonomii jej członków. Narodowe samostanowienie jest istotnym roszczeniem politycznym, lecz jego realizacja musi uwzględniać prawa innych zbiorowości, zwłaszcza gdy różne wspólnoty odwołują się do tego samego terytorium. Właśnie w takich konfliktach ujawnia się znaczenie konstytucjonalizmu, rozumianego nie jako technika organizacji administracji, ale jako system normatywnych ograniczeń chroniących człowieka przed arbitralnością władzy. Krytyczna rekonstrukcja żydowskich programów emancypacyjnych pokazuje zatem, że odpowiedzialność za bezpieczeństwo wspólnoty nie musi oznaczać obowiązku bezwarunkowej akceptacji jednego modelu państwowości.

Historia dostarcza przykładów różnych strategii, z których każda niosła ze sobą określone możliwości, koszty i ograniczenia.

Tożsamość bez państwa jako uniwersalna lekcja

Żydowski liberalizm obywatelski rozwijał ideę integracji opartej na prawach jednostki, lecz bywał niedostatecznie przygotowany na radykalną przemoc państwową. Autonomizm kulturowy uznawał narodową odrębność bez konieczności tworzenia osobnego państwa, choć pozostawał zależny od trwałości wielonarodowych ustrojów konstytucyjnych. Bund łączył emancypację pracowniczą z obroną kultury jidysz i miejscowego zakorzenienia, jednak jego możliwości instytucjonalne zostały dramatycznie ograniczone przez totalitarne systemy XX wieku i Zagładę. Syjonizm polityczny rozwijał zdolność zbiorowej mobilizacji i budowania struktur narodowych, ale jego realizacja w Palestynie wywołała głębokie konflikty dotyczące ziemi, migracji, obywatelstwa i samostanowienia miejscowej ludności.

Żadnego z tych programów nie należy zatem oceniać wyłącznie przez pryzmat deklarowanej szlachetności celów ani utożsamiać jego historycznych niepowodzeń z nieuchronnym fałszem wszystkich przyjmowanych założeń. Właściwa analiza wymaga rekonstrukcji kontekstu, rozpoznania dostępnych alternatyw, identyfikacji mechanizmów instytucjonalnych i oceny rzeczywistych konsekwencji działań. Książka Benjamina Mosera zachowuje znaczenie jako przedsięwzięcie przywracające widoczność części alternatywnych żydowskich tradycji politycznych, choć jej interpretacje wymagają konfrontacji z bardziej złożonym materiałem historycznym. Warto zauważyć, że antysyjonizm nie stanowił automatycznej gwarancji liberalnego uniwersalizmu, podobnie jak żydowski nacjonalizm nie posiadał jednej niezmiennej struktury ideowej. Historyczna wartość przywołanych sporów nie ogranicza się jednak do rekonstrukcji zapomnianych programów politycznych.

Ujawniają one zasadniczą trudność, z którą mierzą się również współczesne społeczeństwa: jak zapewnić zbiorowościom możliwość zachowywania odrębnej tożsamości, nie uzależniając przy tym praw jednostki od jej przypisanej przynależności? Problem ten powraca w debatach dotyczących migracji, praw mniejszości narodowych, obywatelstwa wielokrotnego, autonomii regionalnej, polityki językowej, świeckości państwa i odpowiedzialności za historyczne naruszenia praw człowieka. W każdym z tych obszarów napięcie między potrzebą wspólnotowej ciągłości a zasadą powszechnej równości wymaga instytucji zdolnych do rozpoznawania konkurencyjnych roszczeń i zapewniania pokojowych sposobów ich rozstrzygania. Z tej perspektywy szczególnie ważnym dziedzictwem żydowskiej emancypacji pozostaje przekonanie, że człowiek nie musi wybierać

między własną historią a uczestnictwem w szerszym społeczeństwie politycznym. Może zachowywać pamięć zbiorową, język, religię i kulturę, będąc jednocześnie pełnoprawnym obywatelem państwa, którego instytucje nie wymagają od niego wyrzeczenia się tych form przynależności. Rzeczywista trudność pojawia się jednak wtedy, gdy takie państwo nie potrafi skutecznie chronić go przed przemocą albo gdy sama wspólnota zaczyna uznawać polityczną odrębność za warunek zachowania tożsamości. To właśnie w tym obszarze należy umiejscowić historyczną konkurencję między żydowskim liberalizmem, socjalistycznym diasporalizmem i syjonizmem politycznym.

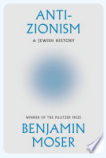
Rozpoznane napięcia prowadzą do kolejnego problemu badawczego, którego nie można rozstrzygnąć na poziomie samej teorii emancypacji. Dotyczy on sposobu, w jaki społeczeństwa interpretują własną historię, selekcjonują wydarzenia uznawane za założycielskie oraz przekształcają pamięć zbiorową w podstawę legitymizacji instytucji politycznych. Wspólnoty narodowe potrzebują narracji zapewniających poczucie ciągłości, lecz proces ich tworzenia może prowadzić do marginalizacji niewygodnych świadectw, idealizowania wybranych postaci i przedstawiania historycznie przypadkowych rezultatów jako nieuchronnego spełnienia dziejowego przeznaczenia.

W kontekście historii syjonizmu i żydowskiego antysyjonizmu zagadnienie to uzyskuje szczególną doniosłość, ponieważ dotyczy zarówno pamięci o europejskich prześladowaniach i Zagładzie, jak i dziejów ludności palestyńskiej, powstania Izraela oraz późniejszych konfliktów o prawa i terytorium. Na tym poziomie konieczne staje się przejście od badań nad konkurencyjnymi modelami obywatelstwa do krytycznej analizy historiografii, mitów założycielskich i polityki pamięci. Praca Mosera dostarcza w tym zakresie wielu prowokujących hipotez, które wymagają jednak odróżnienia od dobrze potwierdzonych ustaleń źródłowych. Szczególnej uwagi będzie wymagało rozpoznanie mechanizmów powstawania historycznych narracji narodowych, sporów dotyczących sprawy Dreyfusa, politycznych konsekwencji deklaracji Balfoura, wydarzeń 1948 roku oraz późniejszych prób reinterpretowania relacji między pamięcią Zagłady a współczesnymi zobowiązaniami państwa. Dopiero zestawienie tych problemów z teoriami pamięci zbiorowej, historiografią krytyczną, filozofią prawa i socjologią wiedzy pozwoli rozpoznać, w jakim zakresie historyczna świadomość służy odpowiedzialnemu rozumieniu przeszłości, a w jakim staje się narzędziem legitymizowania bieżących interesów politycznych.

> Czy w świecie zdominowanym przez logikę państw narodowych możliwe jest zbudowanie tożsamości, która czerpie siłę z pamięci i kultury, nie szukając jednocześnie schronienia za murem suwerenności? Być może największym wyzwaniem

współczesności nie jest walka o terytorium, lecz odwaga do zaakceptowania wielowymiarowości człowieka, który może być lojalnym obywatelem świata i swojej tradycji jednocześnie. Pozostaje pytanie: czy potrafimy stworzyć system ochrony praw, w którym poczucie bezpieczeństwa nie będzie wymagało od nas budowy nowych gett, nawet tych nazywanych państwami?

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

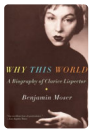
Benjamin Moser (ur. 1976) jest amerykańskim pisarzem, biografem, tłumaczem i krytykiem. Urodzony w Houston w Teksasie, Moser uzyskał tytuł licencjata z historii i języka portugalskiego na Uniwersytecie Browna, a następnie ukończył studia magisterskie i doktoranckie na Uniwersytecie w Utrechcie. Jest powszechnie uznawany za autorytatywne biografie literackie i historie kultury. W 2009 roku opublikował książkę Why This World: A Biography of Clarice Lispector, która była finalistką nagrody National Book Critics Circle Award i odegrała kluczową rolę w ożywieniu międzynarodowego zainteresowania twórczością Lispector. Później Moser opublikował książkę Sontag: Her Life and Work (2019), wyczerpujące studium Susan Sontag, które otrzymało Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii w 2020 roku. Oprócz biografii książkowych, publikuje również obszerne artykuły jako krytyk dla „Harper's Magazine" i „The New York Times Book Review".

Benjamin Moser *(born 1976) is an American author, biographer, translator, and critic. Born in Houston, Texas, Moser earned his bachelor's degree in history and Portuguese from Brown University and completed his master's and doctoral degrees at Utrecht University. He is widely recognized for his authoritative literary biographies and cultural histories. In 2009, he published Why This World: A Biography of Clarice Lispector, which was a finalist for the National Book Critics Circle Award and played a pivotal role in revitalizing international interest in Lispector's literary oeuvre. Moser later published Sontag: Her Life and Work (2019), an exhaustive study of Susan Sontag that received the 2020 Pulitzer Prize for Biography. In addition to his book-length biographies, he has written extensively as a critic for Harper's Magazine and The New York Times Book Review.*

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

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



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

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



[6] **"El mundo del revés"**

Benjamin Moser

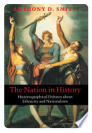
2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[7] **"Nationalism and Modernism: The modernist paradigm; the rise of classical modernism; varieties of modernism; the culture of industrialism; capitalism and nationalism; state and nation; political messianism; invention and imagination; critics and alternatives; primordialism and perennialism; ethno-symbolism; beyond Modernism?; conclusion"**

Anthony D. Smith

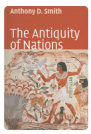
1998 | ISBN: 9780415063401



[8] **"The Nation in History"**

Anthony D. Smith

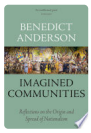
2014 | John Wiley & Sons | ISBN: 9780745680507



[9] **"The Antiquity of Nations"**

Anthony D. Smith

2004 | Polity | ISBN: 9780745627465



[10] "Imagined Communities"

Benedict Anderson

2016 | Verso Books | ISBN: 9781784786755



[11] "Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination"

Benedict Anderson

Verso | ISBN: 9781844670376



[12] "Nations and Nationalism"

Ernest Gellner

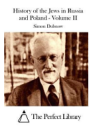
1983 | Ithaca : Cornell University Press



[13] "European Nations"

Miroslav Hroch

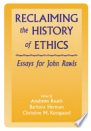
2015 | Verso Books | ISBN: 9781781688366



[14] "History of the Jews"

Simon Dubnow

CreateSpace | ISBN: 9781511842419



[15] "Reclaiming the History of Ethics"

Andrews Reath, Barbara Herman, Christine M. Korsgaard, John Rawls

1997 | Cambridge University Press | ISBN: 9780521472401



[16] "Lectures on the History of Moral Philosophy"

John Rawls

2000 | Harvard University Press | ISBN: 9780674042575



[17] "The Struggle for Recognition"

Axel Honneth

MIT Press | ISBN: 9780262581479



[18] "Redistribution Or Recognition?"

Nancy Fraser, Axel Honneth

2003 | Verso | ISBN: 9781859846483



[19] "The Jewish Writings"

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307496287



[20] "Identity and Violence"

Amartya Sen

2013 | W. W. Norton & Company | ISBN: 9780393243192

[21] "Identity & Violence"

Amartya Sen

2006 | ISBN: 9780670999217



[22] "Jewish Emancipation and Self-emancipation"

Jacob Katz

1986 | Jewish Publication Society of America

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "From National Movement to the Fully-formed Nation"

Miroslav Hroch

1993 | New Left Review | DOI: 10.64590/zcn

Źródło

[2] "Book Review: The Ethnic Origins of Nations"

Denis Pahl, Anthony D. Smith

1990 | International Migration Review | DOI: 10.1177/019791839002400214

Źródło

[3] "The Ethnic Origins of Nations"

Richard Jenkins, Anthony D. Smith

1988 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/590509

Źródło

[4] "National identity and the idea of European unity"

Anthony D. Smith

1992 | International Affairs | DOI: 10.2307/2620461

Źródło

[5] **"Nations and Nationalism in a Global Era"**

Lars-Erik Cederman, Anthony D. Smith

1996 | British Journal of Sociology | DOI: 10.2307/591103

Źródło

[6] **"Purity and Exile: Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania."**

Benedict Anderson, Liisa H. Malkki

1996 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2077253

Źródło

[7] **"L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme"**

Benedict Anderson, Pierre-Emmanuel Dauzat

2002 | La Découverte eBooks

Źródło

[8] **"Die Erfindung der Nation : zur Karriere eines folgenreichen Konzepts"**

Benedict Anderson, Christoph Münz, Benedikt Burkard, Thomas Mergel

1998

Źródło

[9] **"Old State, New Society: Indonesia's New Order in Comparative Historical Perspective"**

Benedict Anderson

1983 | The Journal of Asian Studies | DOI: 10.2307/2055514

Źródło

[10] **"Nations and Nationalism"**

Ernest Gellner

1983

Źródło

[11] **"The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History."**

Ernest Gellner, Michael B. Carrithers

1986 | Man | DOI: 10.2307/2803125

Źródło

[12] **"Populism: Its Meaning and National Characteristics"**

Theodore Saloutos, Ghiță Ionescu, Ernest Gellner

1970 | Technology and Culture | DOI: 10.1353/tech.1970.a894176

Źródło

[13] **"Plough, sword, and book: the structure of human history"**

Ernest Gellner

1989 | Choice Reviews Online | DOI: 10.5860/choice.27-2168

Źródło

[14] **"Miroslav Hroch. Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations. Translated by Ben Fowkes. New York: Cambridge University Press. 1985. Pp. xiii, 220. $44.50"**

Gale Stokes, Ben Fowkes, Miroslav Hroch

1986 | The American Historical Review | DOI: 10.1086/ahr/91.3.625

Źródło

[15] **"Nationalism and National Movements: Comparing the Past and the Present of Central and Eastern Europe"**

Miroslav Hroch

1996 | Nations and Nationalism | DOI: 10.1111/j.1354-5078.1996.00035.x

Źródło

[16] **"Real and constructed: the nature of the nation"**

Miroslav Hroch

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511897559.004

Źródło

[17] **"An Essay concerning Human Understanding"**

JOHN L. LOCKE

1690 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00018020

Źródło

[18] **"An essay concerning human understanding, 1690."**

JOHN L. LOCKE

1948 | Appleton-Century-Crofts eBooks | DOI: 10.1037/11304-008

Źródło

[19] "From radical to reactionary: the achievements and legacy of the influential artist John Olsen"

Joanna Mendelssohn

2023 | DOI: 10.64628/aa.6pdw6vcvc

Źródło

[20] "Our Country's Place in History (1869)"

Isaac Mayer Wise

2002 | Wiley eBooks | DOI: 10.1002/9780470693551.ch22

Źródło

[21] "חפלוח בני ישורון לראש השנה : כפי מנהג אמעריקא = The divine service of American Israelites for the New Year"

Isaac Mayer Wise

1866 | Bloch eBooks

Źródło

[22] "Judaism: its doctrines and duties, by Isaac M. Wise."

Isaac Mayer Wise

University of Michigan Library Repository

Źródło

[23] "Insiders and Outsiders in American Historical Narrative and American History: Comments"

Edwin S. Gaustad, Gene Wise

1982 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/1870126

Źródło

[24] "Shared History- Divided Memory: Jews and Others in Soviet Occupied Poland, 1939-1941"

Elazar Barkan, Elizabeth A. Cole, Kai Struve, Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur

2007

Źródło

[25] "Annäherungen : Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur in Mittel- und Osteuropa : im Auftrag des Simon-Dubnow-Instituts für jüdische Geschichte und Kultur an der Universität Leipzig"

Stefi Jersch-Wenzel, Günther Wartenberg, Simon-Dubnow-Institut für Jüdische Geschichte und Kultur

2002 | Leipziger Universitätsverlag eBooks

Źródło

[26] "Autonomy in Jewish History"

Simon Dubnow

2026 | Building and Consoling a Nation | DOI: 10.2307/jj.38092601.7

Źródło

[27] "1 Autonomy in Jewish History"

Simon Dubnow

2026 | Building and Consoling a Nation | DOI: 10.1515/9798897830732-005

Źródło

[28] "Uneasy Partners: Multiculturalism and Rights in Canada"

Janice Gross Stein, David Robertson Cameron, John Ibbitson, Will Kymlicka, John Meisel

2007 | Wilfrid Laurier University Press eBooks | DOI: 10.51644/9781554581368

Źródło

[29] "Shared Membership Beyond National Identity: Deservingness and Solidarity in Diverse Societies"

A. Harell, K. Banting, W. Kymlicka, R. Wallace

2021 | Political Studies | DOI: 10.1177/0032321721996939

Źródło

[30] "Territorial Boundaries:: A LIBERAL EGALITARIAN PERSPECTIVE"

W. Kymlicka

2021 | DOI: 10.2307/j.ctv1h9dj5p.18

Źródło

[31] "Building Solidarities Through Public Education: National, Multicultural and Cosmopolitan?"

W. Kymlicka

2021 | DOI: 10.17899/on_ed.2021.10.3

Źródło

[32] "Die Nation als Rechtsidee und die Internationale"

Karl Renner

1914 | In-house reproduction eBooks

Źródło

[33] "Die Nation : Mythos und Wirklichkeit : Manuskript aus dem Nachlaß"

Karl Renner

1964 | Europaverlag eBooks

Źródło

[34] "Practical Reason: On the Theory of Action"

Pierre Bourdıeu

1998

Źródło

[35] "Shifting Sands: Zionism & American Jewry"

Barry Trachtenberg, Kyle Stanton

2019 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.1525/jps.2019.48.2.79

Źródło

[36] "Karl Loewenstein, Robert Post and the Ongoing Conversation between Europe and America Over Hate Speech Laws"

Robert A. Kahn

2012 | SSRN Electronic Journal | DOI: 10.2139/ssrn.2177047

Źródło

[37] "Judaism Or Jewish Nationalism: The Alternative To Zionism"

Elmer Berger

2012

Źródło

[38] "Memoirs of an Anti-Zionist Jew"

Elmer Berger

1975 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.2307/2535682

Źródło

[39] **"A Partisan History of Judaism"**

Rudolph Seiden, Elmer Berger

1953 | Books Abroad | DOI: 10.2307/40091735

Źródło

[40] **"The Jewish dilemma"**

Elmer Berger

2005

Źródło

[41] **"Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange"**

Nancy Wickwire Fraser, Axel Honneth, Joel David Golb, James D. Ingram, Christiane Wilke

2003

Źródło

[42] **"The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts"**

Thelma McCormack, Axel Honneth

1997 | The Canadian Journal of Sociology | DOI: 10.2307/3341573

Źródło

[43] **"Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life"**

Axel Honneth

2014 | Columbia University Press eBooks | DOI: 10.7312/honn16246

Źródło

[44] **"The struggle for recognition"**

Axel Honneth

1995

Źródło

[45] **"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

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

Hannah Arendt

1987

Źródło

[47] "Between Past and Future."

Judith N. Shklar, Hannah Arendt

1963 | History and Theory | DOI: 10.2307/2504107

Źródło

[48] "The Right of Revolution: A Conversation between Hannah Arendt and Carlo Schmid"

Hannah Arendt, Carlo Schmid

2016 | Sotsiologicheskoe Obozrenie / Russian Sociological Review | DOI: 10.17323/1728-192x-2016-1-56-74

Źródło

[49] "The Standard of Living: Lecture I, Concepts and Critiques"

Amartya Kumar Sen, Amartya Kumar Sen

2011 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511570742.002

Źródło

[50] "The Concept of Representation"

Hanna Fenichel Pitkin

1967 | University of California Press eBooks | DOI: 10.1525/9780520340503

Źródło

[51] "Representation and Democracy: Uneasy Alliance"

Hanna Fenichel Pitkin

2004 | Scandinavian Political Studies | DOI: 10.1111/j.1467-9477.2004.00109.x

Źródło

[52] "The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social"

Hanna Fenichel Pitkin

1998 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226817248.001.0001

Źródło

[53] "Are Freedom and Liberty Twins?"

Hanna Fenichel Pitkin

1988 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591788016004001

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[57] "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: 06fadd43-b841-4973-9f51-3fc5266ee82d