Osoba przeciw kategorii: antropologia przymierza w obliczu dehumanizacji i nienawiści według Shmuleya Boteacha

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje koncepcję antropologii przymierza Shmuleya Boteacha w kontekście mechanizmów dehumanizacji. Autor przeciwstawia pojęcie „osoby” – definiowanej przez imię, więzi rodzinne i unikalną biografię – „kategorii”, która sprowadza człowieka do funkcji użytkowej lub administracyjnej. Jako skrajny przykład tego procesu przywołany zostaje system obozów Auschwitz-Birkenau, gdzie selekcja, nadawanie numerów i niszczenie relacji międzyludzkich służyły całkowitemu wymazaniu podmiotowości więźniów. Analiza wskazuje, że totalitaryzm operuje nie tylko przemocą fizyczną, ale przede wszystkim „księgowością” i depersonalizacją. Wnioskiem jest uznanie etyki przymierza za kluczową barierę chroniącą godność człowieka przed instrumentalizacją, niezależnie od skali zła – od współczesnej konsumpcji po systemy totalitarne.

The text analyzes Shmuley Boteach's concept of the anthropology of covenant in the context of dehumanization mechanisms. The author opposes the notion of the 'person'—defined by name, family ties, and a unique biography—to the 'category,' which reduces a human being to a utilitarian or administrative function. As an extreme example of this process, the Auschwitz-Birkenau camp system is cited, where selection, the assigning of numbers, and the destruction of interpersonal relationships served to completely erase the subjectivity of prisoners. The analysis indicates that totalitarianism operates not only through physical violence but primarily through 'accounting' and depersonalization. The conclusion is the recognition of the ethics of covenant as a crucial barrier protecting human dignity from instrumentalization, regardless of the scale of evil —from modern consumerism to totalitarian systems.

Artykuł stanowi głęboką analizę mechanizmów dehumanizacji, rozpatrywaną przez pryzmat napięcia między intymnością a nienawiścią. Autor stawia tezę, że totalitaryzm i systemy opresji – od nazistowskiej machiny zagłady po współczesne teorie spiskowe – opierają się na technologii redukcji osoby do funkcji, numeru lub kategorii administracyjnej. W tym kontekście autentyczne więzi intymne, rodzinne i odpowiedzialna bliskość nie są jedynie sferą prywatną, lecz kluczową zapaporą antropologiczną; to właśnie w relacji „ja-ty", gdzie drugi człowiek jest uznawany za niepowtarzalny podmiot z imieniem, a nie wymienny element statystyki, rodzi się odporność na mechanizmy resentymentu i instrumentalizacji. Tekst syntetyzuje myśl Shmuleya Boteacha, Hannah Arendt oraz tradycję rabiniczną, dowodząc, że jedynym skutecznym antidotum na nienawiść jest „szkoła konkretności" – etyka przymierza i aktywna radość (simcha), która afirmuje życie bez potrzeby poniżania Innego. To przejście od abstrakcyjnej kategorii do konkretnego człowieka stanowi fundament cywilizacji odpornej na totalitarne pokusy.

SŁOWA KLUCZOWE

antropologia przymierza | dehumanizacja | Shmuley Boteach | redukcja osoby do funkcji | totalitaryzm a rodzina | mechanizm depersonalizacji | tikkun olam | teshuvah | osoba przeciw kategorii | atomizacja społeczna | etyka przymierza | banalizacja zła | godność spotkania | instrumentalizacja człowieka

Totalitaryzm jako system redukcji osoby do funkcji

Odebrać imię, zerwać więź: totalitaryzm jako technologia dehumanizacji. W dotychczasowej rekonstrukcji myśli Shmuleya Boteacha małżeństwo, rodzina, płodność i odpowiedzialna intymność tworzyły pozytywną stronę jego Osi Intymność-Nienawiść. Teraz należy odwrócić perspektywę. Jeśli więź pozwala człowiekowi istnieć jako konkretna osoba — czyjś mąż, córka, ojciec, przyjaciółka, sąsiad; ktoś posiadający imię, pamięć i zobowiązania — to radykalna dehumanizacja musi wykonać operację przeciwstawną. Nie wystarczy odebrać człowiekowi wolności politycznej; trzeba stopniowo pozbawić go kontekstu, w którym jego życie ma niepowtarzalne znaczenie. Materiał źródłowy prowadzi tę argumentację aż do Auschwitz-Birkenau,

wskazując na selekcję, rozdzielanie rodzin i niszczenie więzi jako skrajny historyczny przykład totalitarnego ataku na ludzkie przymierze.

To miejsce wymaga jednak szczególnej dyscypliny języka. Auschwitz nie może stać się wygodną metaforą każdej atomizacji, kryzysu rodziny czy współczesnej samotności. Był konkretnym kompleksem niemieckich nazistowskich obozów koncentracyjnych i ośrodkiem masowej zagłady, w którym zamordowano około miliona Żydów oraz dziesiątki tysięcy innych więźniów. Jeśli chcemy wykorzystać tę historię do zrozumienia mechanizmu dehumanizacji, musimy najpierw uszanować fakty, a dopiero potem pozwolić sobie na filozofię. A fakty są przerażająco materialne.

Żydzi deportowani do Auschwitz-Birkenau poddawani byli po przybyciu selekcji. Lekarze SS i funkcjonariusze decydowali, kto zostanie skierowany do pracy przymusowej, a kto ma zostać zabity natychmiast. Dzieci miały szczególnie niewielkie szanse na przeżycie; podczas Zagłady Niemcy nazistowscy i ich współpracownicy zamordowali około 1,5 miliona żydowskich dzieci.

Nie mamy więc do czynienia z symbolicznym „atakiem na przyszłość", lecz z fizycznym mordowaniem przyszłości. Właśnie na rampie najlepiej widać różnicę między osobą a kategorią administracyjną. Człowiek przybywał ze swoją biografią, rodziną, językiem, przedmiotami, wyuczonym zawodem i imieniem. System widział jedynie kategorię przydatności: zdolny do pracy albo przeznaczony do natychmiastowego zabicia. Zdjęcia z tzw. Albumu Auschwitz ukazują kobiety, dzieci i mężczyzn stojących na rampie oraz proces selekcji, podczas którego większość kierowano ku śmierci, a część do niewolniczej pracy. Cała przepaść między cywilizacją osoby a systemem eksterminacji mieści się w tej zmianie gramatyki: człowiek przestaje odpowiadać na pytanie „kim jesteś?", ponieważ system interesuje już tylko pytanie „do czego można cię użyć?". To kluczowy punkt dla Boteachowskiej antropologii.

Konsumpcyjna redukcja człowieka do funkcji i totalitarna redukcja do funkcji nie są oczywiście moralnie równoważne. Stawianie między nimi znaku równości byłoby skandalicznym błędem. Łączy je jednak na najbardziej abstrakcyjnym poziomie pewna operacja poznawcza: osoba znika za użytecznością. W jednym przypadku może chodzić o użyteczność erotyczną lub ekonomiczną, w drugim o niewolniczą pracę albo biologiczną kategorię rasową. Różnica skali zła jest bezdenna, lecz mechanizm depersonalizacji pozwala dostrzec, dlaczego etyka przymierza tak mocno broni imienia przed funkcją. Auschwitz doprowadził tę logikę do administracyjnej perfekcji.

Więźniom rejestrowanym w obozie nadawano numery. Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau definiuje numery więźniarskie jako jeden z symboli dehumanizacji deportowanych. Kompleks Auschwitz był ponadto jedynym miejscem w nazistowskim systemie obozowym, w którym numery identyfikacyjne tatuowano; praktyka ta objęła stopniowo szerokie kategorie osób rejestrowanych.

Tu niezbędna jest historyczna precyzja, gdyż często powtarza się błędne stwierdzenie, że „każdy człowiek przybywający do Auschwitz dostawał numer”. Ludzie kierowani bezpośrednio do komór gazowych nie byli rejestrowani i nie otrzymywali ani numerów obozowych, ani tatuaży. Numery nadawano tym, którzy zostali wpisani w system więźniarski, przede wszystkim skierowanym do pracy. Łącznie przydzielono ponad 400 tysięcy numerów seryjnych. Paradoks jest makabryczny: otrzymanie numeru mogło oznaczać uniknięcie natychmiastowej śmierci, lecz zarazem oznaczało włączenie do aparatu przemocy jako jednostki ewidencyjnej. Numer nie był więc jedynie znakiem poniżenia, lecz narzędziem zarządzania.

Dlatego jest on tak istotny dla teorii totalitaryzmu. Najbardziej skuteczna dehumanizacja nie musi przypominać napadu furii.

Może przypominać księgowość. Może mieć formularz, rubrykę, serię numeracyjną, kategorię więźnia, wykaz transportowy, normę żywieniową i tabelę zdolności do pracy. Nazistowskie obozy stosowały również system oznaczeń kolorystycznych, które informowały administrację o przypisywanej więźniowi przyczynie uwięzienia.

Totalitaryzm niszczy autonomię więzi na rzecz czytelności dla systemu

Człowiek zostawał przetłumaczony na język aparatu. Można w tym miejscu sformułować maksymę, która brzmi tym groźniej, im mniej jest efektowna: barbarzyństwo nie zawsze zaczyna krzyczeć; czasem najpierw porządkuje kartotekę. To pozwala lepiej zrozumieć, dlaczego Boteach tak wielką wagę przykłada do "moralnej nagości" intymności. W relacji naprawdę intymnej człowieka nie da się całkowicie skategoryzować – znamy jego sprzeczności, słabości, historię i osobliwości. Administracyjna dehumanizacja dąży w przeciwnym kierunku: nie potrzebuje człowieka pełnego, lecz czytelnego dla systemu. Kategorie są bowiem łatwiejsze do zarządzania niż osoby. Mechanizm ten nie ograniczał się jednak tylko do nadawania numerów.

Istotnym elementem nazistowskiej polityki była próba przejęcia procesu socjalizacji młodego pokolenia. Hitlerjugend i Bund Deutscher Mädel miały służyć indoktrynacji dzieci oraz podporządkowaniu ich normom reżimu; USHMM opisuje te organizacje jako narzędzia rozbijania wcześniejszych struktur społecznych i narzucania konformizmu. Nie oznacza to oczywiście, że III Rzesza po prostu "zlikwidowała rodzinę". Nazizm jednocześnie gloryfikował określony model aryjskiej rodziny i reprodukcji. Chodziło jednak o coś innego: rodzina miała być dobra o tyle, o ile realizowała cele rasowego państwa. Autonomiczna lojalność nie była wartością; ceniona była

jedynie ta zgodna z ideologią. To rozróżnienie jest kluczowe dla oceny tezy Boteacha, że "totalitaryzm zawsze uderza w rodzinę". W dosłownym sensie sformułowanie to jest zbyt szerokie.

System totalitarny może wspierać małżeństwo czy macierzyństwo, jeśli uznaje je za narzędzia własnego projektu. Może rozdawać medale matkom i gloryfikować rodzinę w propagandzie, a jednocześnie niszczyć jej autonomię. Prawdziwy konflikt nie przebiega więc między "państwem totalitarnym" a „rodziną” jako instytucją formalną, lecz między totalnością roszczenia państwa a każdą lojalnością, która posiada własne źródło moralne. Rodzina może być zatem albo podporą tyranii, albo schronieniem przed nią.

Decyduje nie nazwa instytucji, lecz to, czy uznaje ona osobę za wartość samoistną, czy podporządkowuje ją większej abstrakcji. Taka korekta zbliża Boteacha do Hannah Arendt bardziej niż literalna formuła "rodzina przeciw totalitaryzmowi". Arendt analizowała nowoczesność jako epokę, w której izolacja i samotność osłabiają ludzką solidarność oraz spontaniczne formy współbycia. W jej teorii samotność nie oznacza jednak braku małżonka czy mieszkania samemu. Jest to głębokie doświadczenie utraty zakorzenienia we wspólnym świecie, w którym inni potwierdzają realność świata i naszej własnej osoby. Nowsze interpretacje jej dorobku podkreślają związek między atomizacją, utratą zaufania a podatnością na totalitarną mobilizację. Pozwala to skorygować kolejną maksymę: "totalitaryzm nie tworzy samotności; samotność tworzy warunki dla totalitaryzmu".

Materiał rzeczywiście posługuje się tym Arendtowskim tropem. Jako bon mot jest on celny, lecz jako teoria wymaga uzupełnienia. Totalitaryzm może wykorzystywać istniejącą atomizację, ale jednocześnie sam ją pogłębia. Niszczy niezależne stowarzyszenia, przejmuje instytucje, rozsadza zaufanie i wprowadza donosicielstwo; sprawia, że obywatel nie wie, czy osoba obok jest jeszcze partnerem we wspólnym świecie, czy już potencjalnym narzędziem aparatu. Nie mamy więc do czynienia z prostą strzałką, lecz pętlą: atomizacja ułatwia totalną dominację, a ta produkuje jeszcze większą atomizację. Jest to mechanizm znacznie poważniejszy od samotności rozumianej emocjonalnie. Człowiek może być otoczony tysiącami ludzi i mimo to nie posiadać wspólnoty – tłum nie jest automatycznie przeciwieństwem samotności. Boteachowska maksyma o "gromadzie samotnych ludzi udających, że wściekłość jest wspólnotą" okazuje się dlatego tak sugestywna. Arendt pozwala jednak dopowiedzieć, że zasadniczym problemem jest utrata przestrzeni, w której ludzie mogą być różni, a jednocześnie uznawać ten sam świat za rzeczywisty. Totalitaryzm nie potrzebuje bowiem wyłącznie posłusznego człowieka; potrzebuje kogoś, czyje więzi można przeorganizować.

Konkretna więź jako zapora przeciw redukcji człowieka do kategorii

Historia nazistowskiej polityki wobec dzieci ukazuje ten mechanizm w szczególnie brutalnej formie. Dzieci uznane przez aparat rasowy za nadające się do germanizacji były odbierane rodzicom, podczas gdy inne deportowano do obozów i mordowano. Muzeum Auschwitz opisuje przypadki dzieci z Zamojszczyzny, które – jako „rasowo wartościowe" – oddzielano od matek, by poddać je germanizacji. To coś więcej niż przemoc wobec rodziny; to próba przejęcia biologicznej i kulturowej przyszłości dziecka przez władzę uzurpującą sobie prawo do odpowiedzi na pytanie, kim ono ma być. W tym miejscu Boteachowskie przeciwstawienie „przymierza" i „totalności" staje się szczególnie wyraziste.

Rodzic mówi: to dziecko ma imię i historię. Aparat rasowy odpowiada: to materiał należący do kategorii. Auschwitz nie był jednak administracyjnie jednolity, a właśnie ten szczegół historyczny chroni nas przed budowaniem z niego wygodnej alegorii. Przykładowo, deportowani Sinti i Romowie w części Birkenau określanej jako „obóz rodzinny" początkowo nie byli rozdzielani tak, jak Żydzi poddawani selekcjom na rampie; rodziny umieszczano razem, choć funkcjonowały one w katastrofalnych warunkach i ostatecznie tysiące z nich zamordowano.

Historia nie zawsze układa się idealnie pod teorię. I dobrze – teoria warta zachowania powinna wytrzymać fakt, który komplikuje jej metaforę. Prowadzi to do kluczowej zasady metodologicznej całego artykułu: nie pytamy historii, czy zgadza się z Boteachem, lecz pytamy, w czym Boteach pomaga historię zobaczyć, a w czym historia zmusza go do korekty. Pomaga to dostrzec znaczenie więzi. O przetrwaniu człowieczeństwa – nie tylko biologicznym przeżyciu – może bowiem zależeć od zdolności powiedzenia „ty" w systemie, który wszędzie widzi kategorię.

Świadectwa ocalałych wielokrotnie wskazują na wagę relacji rodzinnych i quasi-rodzinnych, przyjaźni czy drobnych gestów troski. Nie należy jednak romantyzować obozów jako przestrzeni solidarności; zostały one zaprojektowane tak, by tę solidarność utrudniać i wymuszać walkę o elementarne przeżycie. Właśnie dlatego każdy przypadek zachowania odpowiedzialności za drugiego człowieka nabierał niezwykłego znaczenia. Skrajnym symbolem tego mechanizmu jest historia Maksymiliana Kolbego, który w Auschwitz zgłosił się na śmierć w miejsce Franciszka Gajowniczka; ten drugi przeżył wojnę. Nie trzeba przyjmować religijnej interpretacji tego wydarzenia, by dostrzec jego wymowę antropologiczną. System twierdzi: jednostka jest wymienna. Gest ofiary odpowiada: właśnie dlatego, że każdy człowiek jest niewymienny, mogę dobrowolnie oddać życie za konkretnego drugiego.

Jest to radykalne odwrócenie logiki obozu. Obóz chce wymieniać ludzi bez pytania; ofiara pozwala człowiekowi wybrać, za kogo jest gotów odpowiadać. Intymność, przyjaźń czy miłość nie są zatem miękkimi dodatkami do politycznej wolności, lecz antropologicznymi praktykami przeciwko redukcji.

Kiedy nazywam człowieka imieniem, przypominam, że nie jest numerem. Kiedy znam jego historię, staje się on czymś więcej niż przedstawicielem kategorii. Przyjmując wobec niego zobowiązanie, odmawiam traktowania go jako zastępowalnego. Boteach posługuje się przykładem seksualności, ponieważ w niej problem ten przyjmuje skrajnie osobistą postać. Nagie ciało można potraktować jak kategorię, produkt, obraz czy źródło skażenia. Można w nim jednak spotkać człowieka, którego cielesność jest nierozerwalna z biografią. Koncepcja „koszernego seksu" w najciekawszej interpretacji staje się zatem czymś więcej niż etyką seksualną. Jest szkołą antyredukcjonizmu: nie dotykasz ciała w ogóle; dotykasz zawsze ciała kogoś. To samo dotyczy rodzicielstwa. Nie wychowuje się „populacji", lecz Sarę, Dawida, Hannę czy Jakuba.

Właśnie ta konkretność stanowi zaporę przeciwko językowi, który zaczyna od kategorii i kończy na rachunku: ilu ludzi należy przesiedlić, wykorzystać lub wyeliminować, aby abstrakcyjny projekt był spójny. Totalitaryzm kocha rzeczowniki zbiorowe. Intymność zna imiona własne.

Relacje intymne jako zapora przed instrumentalizacją człowieka

To może być najgłębsza synteza myśli Arendt i Boteacha. Arendt ukazuje zagrożenie wynikające z atomizacji, utraty wspólnego świata i ryzyka totalnej dominacji nad człowiekiem wykorzenionym. Boteach uzupełnia tę analizę o wymiar, który dla Arendt nie był centralny: zakorzenienie w erotyce i rodzinie. Jego propozycja ma charakter bardziej normatywny, jest mniej ostrożna i często zbyt szeroka empirycznie, lecz stawia pytanie, którego teoria polityczna nie powinna lekceważyć: jakie relacje uczą człowieka, że drugi człowiek nie jest narzędziem?

Odpowiedź rabiniczna zaczyna się od przymierza. Przymierze różni się od kontraktu tym, że nie wyczerpuje się w wymianie świadczeń; jest zobowiązaniem wobec osoby także wtedy, gdy równowaga korzyści zostaje zachwiana. Chory małżonek, niesamodzielne dziecko czy starzejący się rodzic – to właśnie te figury dowodzą, że moralność nie może być jedynie teorią efektywnej wymiany. Społeczeństwo, które zna jedynie język optymalizacji, ma wielki problem z człowiekiem czasowo albo trwale "nieopłacalnym".

Auschwitz stanowi historyczne ostrzeżenie przed doprowadzeniem instrumentalizacji człowieka do absolutnego krańca. Nie oznacza to, że każda współczesna biurokracja jest jego zalążkiem – taka analogia byłaby niedopuszczalna – lecz Zagłada pokazuje, co staje się możliwe, gdy ideologia zyskuje władzę definiowania wartości ludzi kategoriami przynależności, użyteczności i biologii, a aparat administracyjny otrzymuje zadanie wykonania tej definicji. Selekcja, rejestracja i numeracja były elementami konkretnej maszyny przemocy, a nie metaforą urzędniczej niedogodności. Lekcji tej nie wolno banalizować hasłem, że "biurokracja jest zła", gdyż praworządna administracja jest niezbędna wolnemu państwu. Wniosek brzmi inaczej: żadna procedura nie może otrzymać moralnego immunitetu tylko dlatego, że jest procedurą. Za każdą rubryką stoi człowiek, którego nie da się ostatecznie wyczerpać rubryką.

W tym punkcie myśl rabiniczna spotyka się z uniwersalną filozofią godności. Imię jest ważniejsze od numeru, a osoba większa od kategorii. Prawo musi pamiętać, że podmiot, który reguluje, nie został stworzony dla prawa. Całą analizowaną dotychczas doktrynę Boteacha można odczytać jako walkę o zachowanie tej proporcji.

Pornografia może redukować człowieka do bodźca, purytanizm do winnego ciała, antysemityzm do stereotypu, a rasizm do pochodzenia. Totalitaryzm redukuje obywatela do narzędzia projektu historycznego, zaś obóz więźnia do kategorii i numeru. Przeciwieństwem tych wszystkich redukcji nie jest jedna doktryna polityczna, lecz odzyskanie osoby. Tu powraca najważniejsza maksyma tekstu: "napraw intymność, a rozbroisz nienawiść". Nie wolno jednak czytać jej jako naukowego prawa.

Szczęśliwe małżeństwo nie immunizuje człowieka przeciw antysemityzmowi, a samotność nie jest diagnozą faszyzmu. Jednak jako antropologiczny nakaz zdanie to nabiera coraz większej wagi: buduj takie relacje, w których człowiek musi być widziany jako konkretny, niepowtarzalny i niezastępowalny. Bo nienawiść potrzebuje kategorii. Miłość komplikuje statystykę.

Mechanizm moralnego outsourcingu i banalizacja zła

Tyrania zaczyna przegrywać w momencie, gdy człowiek stojący przed nią potrafi powiedzieć o drugim nie „jeden z nich”, lecz: znam jego imię.

Analiza musi teraz wykonać kolejny ruch. Skoro totalitarna dehumanizacja wymaga odebrania jednostce indywidualności, należy zbadać mechanizm, który pozwala zwykłemu człowiekowi zaakceptować taką operację, a niekiedy nawet w niej uczestniczyć. Nie wystarczy bowiem stwierdzić, że sprawcy byli „potworami” – takie wyjaśnienie paradoksalnie chroni nas przed

pytaniem o naturę człowieka. Trzeba powrócić do myśli Adorna, Arendt i Reicha, do badań Milgrama nad konformizmem i posłuszeństwem oraz do Boteachowskiej figury „uszkodzonej intymności", aby zapytać: jak człowiek uczy się patrzeć na drugiego i przestać widzieć w nim osobę?

Wówczas dostrzeżemy, jak daleka jest droga od wstydu i resentymentu do przemocy oraz jakie pośrednie instytucje, języki i rytuały muszą tę drogę wybrukować, zanim pierwszy człowiek zostanie nazwany numerem zamiast imieniem. To przejście od człowieka do wykonawcy: proces posłuszeństwa, konformizmu i banalizacji odpowiedzialności.

Najbardziej niebezpiecznym pytaniem o zło nie jest pytanie o to, dlaczego istnieją potwory. Figura potwora uwalnia obserwatora od odpowiedzialności: skoro sprawca należy do innego gatunku moralnego, człowiek zwyczajny może spokojnie wrócić do domu w przekonaniu, że historia niczego od niego nie wymaga. Znacznie bardziej niepokojące pytanie brzmi: jak człowiek posiadający rodzinę, zawód i poczucie przyzwoitości, przekonany o własnej normalności, zaczyna uczestniczyć w systemie krzywdzącym innych?

W tym punkcie analiza Shmuleya Boteacha spotyka się z klasyczną psychologią posłuszeństwa oraz Arendtowskim problemem odpowiedzialności pod dyktaturą. Perspektywa ta prowadzi nas przez trzy figury: Wilhelm Reich wyjaśnia autorytarną podatność poprzez represję i „pancerz charakteru"; Theodor Adorno wskazuje na osobowość autorytarną, projekcję oraz przesadne zainteresowanie cudzą seksualnością; Hannah Arendt zaś mówi o samotności i atomizacji człowieka pozbawionego zakorzenienia we wspólnym świecie. Boteach łączy te koncepcje z własną Osią Intymność-Nienawiść: człowiek wewnętrznie pofragmentowany łatwiej przenosi własny wstyd na zewnętrznego wroga, podczas gdy intymność oparta na zaufaniu działa niczym społeczna grawitacja. Jest to sugestywna synteza, która jednak pozostawia pewną lukę.

Nawet człowiek pełen resentymentu nie przechodzi automatycznie od frustracji do prześladowania. Między emocją a czynem stoi instytucja. To właśnie ona potrafi wykonać moralną alchemię: przekształcić „ja krzywdzę człowieka" w „ja wykonuję polecenie", następnie w „ja realizuję procedurę", później w „takie jest prawo", aż w końcu w „nie ode mnie to zależy". Stanley Milgram uczynił ten problem jednym z najbardziej rozpoznawalnych tematów psychologii społecznej. Jego eksperymenty nie dowiodły, że człowiek jest z natury sadystą, lecz pokazały coś subtelniejszego: sytuacja społeczna, legitymizowany autorytet i stopniowanie żądań mogą skłaniać ludzi do działań sprzecznych z ich własnym dyskomfortem moralnym. Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne, omawiając doświadczenia Milgrama oraz późniejszą replikację Jerry'ego Burgera, podkreśla trwałą siłę tendencji do podporządkowania się autorytetowi, nawet gdy polecenie wydaje się krzywdzące.

Osoba podporządkowana nie musi przecież przestać odczuwać napięcia. Może być zdenerwowana, protestować i pytać o zasadność kontynuowania działań, a mimo to wykonywać kolejne polecenia. Zło nie zawsze wymaga komfortu psychicznego sprawcy; człowiek może cierpieć z powodu własnego działania, nie zdobywając się na jego przerwanie. Autorytet dostarcza mu bowiem czegoś niezwykle kuszącego: moralnego outsourcingu. „Ktoś wyżej wie lepiej", „Ja tylko wykonuję swoją część", „Odpowiedzialność należy do przełożonych".

„Gdyby to naprawdę było niedopuszczalne, procedura by na to nie pozwalała" – tak rodzi się jedna z najgroźniejszych fikcji moralnych nowoczesnej organizacji: przekonanie, że odpowiedzialność można podzielić tak drobno, aż w końcu przestanie należeć do kogokolwiek. W języku rabinicznym można powiedzieć: grzech rozłożony na tysiąc biurek nie przestaje być grzechem; jedynie trudniej znaleźć człowieka, który zechce powiedzieć „to także moje".

Nie wolno jednak mechanicznie przenosić laboratorium Milgrama na Zagładę. Uczestnik eksperymentu nie był funkcjonariuszem ludobójczego państwa, a sytuacja laboratoryjna nie wyjaśnia wieloletniej radykalizacji społeczeństwa. Historia Holokaustu obejmuje ideologię rasową, antysemityzm, propagandę, korzyści materialne i strach. United States Holocaust Memorial Museum podkreśla tę wieloczynnikowość: zwykli ludzie uczestniczyli w prześladowaniach z różnych powodów – od konformizmu po nienawiść. Milgram nie jest więc kluczem otwierającym cały zamek, a jedynie jednymi z drzwi. Szczególnie ważnym historycznym laboratorium tych mechanizmów stał się Reserve Police Battalion 101 analizowany przez Christophera Browninga. USHMM, omawiając jego badania, zwraca uwagę, że podczas masowych rozstrzeliwań policjanci nie byli automatycznie skazywani na śmierć za odmowę zabijania nieuzbrojonych cywilów.

Nie każda więź chroni przed nienawiścią

Dowódca dawał możliwość odstąpienia, jednak niewielka część osób z niej skorzystała. Dla wielu silniejsza okazała się presja pozostania w grupie, lęk przed opuszczeniem kolegów i chęć uniknięcia opinii tchórza. To odkrycie jest kluczowe, ponieważ przesuwa punkt ciężkości z pionowej osi rozkaz-podwładny na poziomą oś człowiek-grupa. Do działania nie skłaniają jedynie generał, komendant czy eksperymentator; czasami znacznie silniejszy wpływ ma człowiek stojący obok. Konformizm jest bowiem osobliwym rodzajem strachu. Nie musi on brzmieć: "zostaniesz zabity". Wystarczy: "zostaniesz sam".

Boteachowska teoria intymności napotyka tutaj przewrotną komplikację. Więź, którą wcześniej przedstawialiśmy jako ochronę przed atomizacją, może w tym ujęciu służyć również złu. Koleżeństwo w grupie sprawców, lojalność wobec oddziału, niechęć do zdradzenia towarzyszy czy

potrzeba zachowania pozycji mogą skłaniać człowieka do czynów, których samodzielnie nie podjąłby z taką łatwością. Historia policji porządkowej pokazuje ponadto, że zwyczajna instytucja służąca utrzymaniu ładu mogła w ciągu kilku lat zostać całkowicie podporządkowana nazistowskiemu państwu, zradykalizowana i wykorzystana do pilnowania gett, deportacji oraz masowych mordów. Wynika z tego korekta istotna dla całej naszej doktryny: nie każda wspólnota chroni przed nienawiścią. Istnieje wspólnota odpowiedzialności i wspólnota współudziału. Istnieje solidarność, która broni człowieka, i solidarność, która pomaga nie słyszeć jego krzyku. Istnieje więź oparta na uznaniu godności drugiego oraz więź oparta na wspólnym wrogu. Dlatego Boteachowskie wezwanie do naprawy intymności należy rozumieć znacznie precyzyjniej, niż sugeruje sam slogan. Sama bliskość nie wystarcza.

Mafia również wytwarza lojalność. Sekta daje poczucie wspólnoty. Ruch ekstremistyczny może zaoferować braterstwo silniejsze niż przeciętna więź sąsiedzka. Pytanie zatem nie brzmi: czy człowiek jest związany z innymi, lecz: jakiego rodzaju obowiązki rodzi ta więź i czy uznaje ona człowieczeństwo również tych, którzy znajdują się poza jej obrębem? Przymierze zamknięte wyłącznie wewnątrz własnej grupy może przeobrazić się w plemienność. Przymierze etyczne musi natomiast posiadać granicę, której wspólnota nie może przekroczyć nawet w imię własnej lojalności: cudzy człowiek pozostaje człowiekiem.

W tym miejscu należy powrócić do Adorna. Autor "The Authoritarian Personality" zwraca uwagę na związek autorytaryzmu z projekcją, konwencjonalizmem i przesadnym skupieniem na cudzej seksualności. Boteach odczytuje to poprzez własną kategorię erotycznej fragmentacji. Jest w tym ważna intuicja, choć niepełna. Osobowość nie działa bowiem w próżni; człowiek o skłonnościach autorytarnych potrzebuje systemu, który wskaże mu normę, nazwie zagrożenie i uprawomocni karanie odstępstwa.

Pozwala to zrozumieć, dlaczego propaganda ma tak ogromne znaczenie. Nie tylko przekazuje poglądy, ale produkuje moralną normalność. Jeżeli przez lata określone grupy są przedstawiane jako zagrożenie, pasożyt, skażenie albo konspiracyjny wróg, zachowania wcześniej niedopuszczalne mogą stopniowo zacząć wyglądać jak obrona wspólnoty. W nazistowskich Niemczech propaganda, prawo, organizacje partyjne i instytucje społeczne współdziałały w narzucaniu antyżydowskich norm; ludzie byli poddawani presji, by zrywać publiczne relacje z żydowskimi przyjaciółmi i sąsiadami.

Mechanizm stopniowania zła i siła pierwszej odmowy

Tu powraca kategoria stopniowania. Człowiek rzadko budzi się pewnego ranka jako uczestnik masowej zbrodni; znacznie częściej przesuwa się przez kolejne progi normalizacji. Najpierw pojawia się dowcip, potem stereotyp, później dystans społeczny i regulacje prawne. Utrata pracy, wywłaszczenie, deportacja. Wreszcie przemoc, która dla wielu wykonawców została przygotowana przez setki drobniejszych aktów zgody. Każdy próg wydaje się niewielki w porównaniu z następnym. Dopiero z końca drogi widać przepaść.

Tę dynamikę można opisać maksymą: sumienie rzadko sprzedaje się za jednym razem; częściej płaci się nim w ratach. Właśnie dlatego tak kluczowa jest pierwsza odmowa. Człowiek, który przekroczył już pewien próg, odczuwa psychologiczną potrzebę nadania sensu swoim czynom. Przyznanie, że wcześniejsza decyzja była błędna, wymaga bowiem nie tylko zmiany zachowania, ale i naruszenia obrazu samego siebie jako osoby przyzwoitej. Znacznie łatwiej jest przesunąć normę o kolejny krok i uznać: skoro uczyniłem to wczoraj, dzisiejszy czyn nie może być aż tak zły.

W tym punkcie psychologia posłuszeństwa spotyka się z Boteachowską teshuvah. Rabiniczna idea powrotu jest rewolucyjna właśnie dlatego, że przerywa mechanizm eskalacji. Człowiek nie musi bronić wczorajszego błędu, by ocalić własną tożsamość; może po prostu powiedzieć: zrobiłem źle i dlatego dziś postąpię inaczej. W świecie, w którym ego domaga się ciągłości, teshuvah pozwala zerwać z przeszłością bez utraty godności. Najbardziej niebezpieczna decyzja nie zawsze brzmi „tak". Czasem brzmi: „skoro już powiedziałem tak, nie mogę teraz powiedzieć nie".

Hannah Arendt prowadzi ten problem jeszcze dalej. Jej słynna formuła „banalności zła" bywa dziś banalizowana bardziej niż samo zło, które miała opisać. Arendt nie twierdziła, że Eichmann był niewinnym urzędnikiem czy że jego czyny wynikały wyłącznie z posłuszeństwa rozkazom. Współczesne omówienie jej filozofii w Stanford Encyclopedia of Philosophy wyraźnie podkreśla, że uważała go za odpowiedzialnego za swoje działania; jej uwagę przyciągała raczej jego „bezmyślność", płytkość i niezdolność do sądzenia z perspektywy moralnej. Co więcej, sama formuła „banalności zła" nie miała być ogólną teorią każdego nazistowskiego sprawcy. Ta korekta jest kluczowa: banalność zła nie oznacza banalności zbrodni.

Nie znaczy to również, że sprawca „nic nie myślał" w sensie braku inteligencji. Można być znakomitym organizatorem, sprawnie zarządzać logistyką i znać przepisy, a jednocześnie nie wykonać najbardziej podstawowej operacji moralnej: nie zapytać, kim jest człowiek po drugiej stronie jego procedury. To właśnie tutaj Arendt niespodziewanie spotyka Boteacha.

Dehumanizacja zaczyna się od zastąpienia imienia funkcją

Dla jednego problemem jest brak myślenia w sensie sądzenia, dla drugiego brak intymności rozumianej jako rozpoznanie drugiego człowieka jako osoby. Obie ścieżki prowadzą do podobnej przestrogi: największe niebezpieczeństwo pojawia się wtedy, gdy człowiek przestaje być przed nami "ty", a staje się jedynie funkcją w naszym systemie pojęciowym. Antysemita nie spotyka Moszego, Miriam czy Dawida – spotyka "Żyda". Biurokrata nie widzi rodziny, lecz transport. Propagandysta nie dostrzega człowieka, tylko reprezentanta zagrożenia. Fanatyk nie widzi dziecka, a jedynie przyszłego członka wrogiej grupy.

W każdym z tych przypadków dokonuje się ta sama amputacja szczegółu. Można powiedzieć: zło zaczyna oszczędzać czas wtedy, gdy przestaje poznawać imiona. W tym świetle kluczowa staje się figura "zwykłego człowieka". USHMM podkreśla, że Zagłada nie była dziełem wyłącznie wąskiej elity SS. Państwo nazistowskie opierało się na udziale licznych instytucji, policji, urzędników, profesjonalistów, kolaborantów oraz osób czerpiących konkretne korzyści z wykluczenia Żydów. Oznacza to, że odpowiedzialność historyczna nie daje się zamknąć w biografiach Hitlera, Himmlera czy Eichmanna. System masowej zbrodni wymaga rozległego ekosystemu decyzji. Nie wszyscy podejmują tę samą decyzję i nie każdy ponosi taką samą winę, ale każdy system przemocy potrzebuje wielu ludzi, którzy zgodzą się wykonać "tylko swoją część".

Równie ważnym przedmiotem badań co sprawcy stają się bierni świadkowie. USHMM przestrzega, że kategoria "bystander" jest szeroka i niejednorodna; obejmuje ludzi o różnym stopniu wiedzy, możliwościach działania i odpowiedzialności. Jedni pomagali prześladowcom, inni korzystali z cudzej krzywdy, część pozostawała bierna, a nieliczni decydowali się pomagać ofiarom.

Moralna topografia nie składa się więc z dwóch kolorów. Pomiędzy mordercą a bohaterem rozciąga się ogromna przestrzeń małych decyzji, w której rozgrywa się życie większości społeczeństw. Właśnie dlatego teoria dobra wspólnego powinna interesować się czymś więcej niż tylko heroizmem. Państwo, które potrzebuje wyłącznie bohaterów, jest państwem źle zaprojektowanym. Instytucje wolności powinny raczej sprawiać, by przyzwoitość była możliwa bez heroizmu, sprzeciw był chroniony, odpowiedzialność nie znikała w hierarchii, a człowiek miał realną możliwość powiedzenia przełożonemu: "nie wykonam tego, ponieważ to jest złe". Historia Białej Róży pokazuje cenę, jaką w dyktaturze może mieć taki opór. Sophie Scholl, Hans Scholl, Christoph Probst i inni członkowie monachijskiego ruchu otwarcie występowali przeciw nazistowskiemu reżimowi i masowym morderstwom; część z nich została za to skazana na śmierć i stracona.

Intymność jako szkoła konkretności i odporności

Nie jest więc prawdą, że każdy zawsze może sprzeciwić się bez konsekwencji. Moralność taniego fotela łatwo osądza ludzi, których decyzje podejmowane były pod realną groźbą represji. Jednocześnie historia batalionów policyjnych pokazuje, że nie każda odmowa oznaczała automatycznie śmierć. Właśnie pomiędzy tymi dwoma faktami znajduje się trudna prawda o odpowiedzialności: presja sytuacji jest realna, ale nie usuwa całkowicie ludzkiej sprawczości. Człowiek nie jest ani absolutnie wolny od okoliczności, ani absolutnie przez nie zaprogramowany. Ta przestrzeń pomiędzy presją a wyborem jest miejscem etyki.

Boteach powiedziałby zapewne, że jednym z jej fundamentów jest człowiek wewnętrznie zintegrowany, zakorzeniony w więzi i niezmuszony do budowania własnej wartości przez poniżanie innego. Notatka interpretuje jego tezę w ten sposób: kultura uświęconego pożądania i odpowiedzialnej intymności ma zwiększać odporność na demagogię i spisek. Jako generalne prawo psychologiczne jest to zbyt mocne, lecz jako program formowania charakteru – znacznie bardziej przekonujące. Człowiek zdolny do intymności ćwiczy bowiem kilka dyspozycji ważnych także politycznie.

Musi słuchać kogoś, kto nie jest nim. Musi uwzględniać potrzeby, których sam nie odczuwa. Musi przepraszać i uznawać granice własnej władzy. Musi czasem wykonywać obowiązek, którego nie wybrał dla przyjemności. Musi znosić fakt, że ukochany człowiek posiada wolność i może się z nim nie zgodzić. Dojrzała intymność nie produkuje automatycznie demokraty, ale trenuje mięśnie, bez których demokracja marnieje. Najważniejszą z nich może być zdolność odmowy podporządkowania sumienia cudzej pewności. Jeśli autorytet mówi: „nie musisz myśleć, ja pomyślę za ciebie”, odpowiedzialność odpowiada: „właśnie dlatego muszę pomyśleć sam”. Jeśli grupa mówi: „wszyscy to robią”, sumienie odpowiada: „liczba wykonawców nie zmienia natury czynu”. Jeśli ideologia mówi: „oni nie są tacy jak my”, przymierze odpowiada: „różnica nie odbiera im twarzy”. Jeśli procedura mówi: „to tylko numer”, człowiek odpowiada: „numer ma imię”.

Przeciwieństwem banalności zła nie jest zatem spektakularny heroizm, lecz codzienna praktyka sądzenia. To małe „nie”: odmowa powtórzenia dowcipu, niepodpisanie niesprawiedliwej decyzji, nieprzyjęcie korzyści z cudzej krzywdy czy zakwestionowanie polecenia. Pozostanie przy człowieku, którego grupa właśnie uznała za niewygodnego. Każdy z tych czynów może wydawać się nieistotny w chwili wykonania, lecz dokładnie z podobnych drobin składa się także konformizm. System nie powstaje nagle; jest codziennie odnawiany przez decyzje ludzi, którzy uznają, że ich mały fragment nie ma znaczenia.

Rabiniczna tradycja dysponuje intuicją niezwykle dogodną dla tego miejsca: ten, kto ratuje jedno życie, dotyka wartości świata, ponieważ osoba nie jest ułamkiem populacji. W kontekście naszej analizy można tę maksymę sparafrazować: kto ocala jednego człowieka przed zamianą w kategorię, ocala zarazem własną zdolność widzenia świata jako świata osób. Tu właśnie Boteachowska Oś Intymność-Nienawiść osiąga polityczną dojrzałość. Intymność nie jest już prywatną terapią na ekstremizm, lecz staje się szkołą konkretności. Nienawiść natomiast przestaje być wyłącznie emocją. Jest technologią abstrakcji: musi przekonać człowieka, że o drugim wie wystarczająco dużo, choć nigdy go nie poznał.

Dlatego teoria spiskowa tak dobrze współpracuje z autorytaryzmem. Materiał źródłowy nazywa ją „pewnością bez prawdy" i „przynależnością bez miłości". Spisek rozwiązuje bowiem równocześnie trzy problemy człowieka zagubionego: daje mu wyjaśnienie, wspólnotę i moralne usprawiedliwienie gniewu. Nie wymaga natomiast spotkania z rzeczywistością osoby, którą oskarża.

Warto zatem wejść w mechanizm spisku, by zobaczyć, dlaczego antysemityzm od stuleci potrafi łączyć sprzeczne zarzuty w jedną samonapędzającą się narrację; dlaczego Żyd może być w niej jednocześnie kapitalistą i komunistą, kosmopolitą i separatystą, rozwiązłym deprawatorem i obcym purytaninem, słabeuszem i wszechpotężnym manipulatorem. Dlaczego sprzeczność, która powinna teorię zniszczyć, bywa dla niej źródłem niezwykłej odporności? Rozumowanie można bowiem obalić kontrargumentem, lecz resentyment posiada talent do uznania go za kolejny dowód spisku.

Spisek jako fabryka pewności pokazuje, jak nienawiść zamienia sprzeczność w dowód. Teoria spiskowa posiada przewagę nad zwyczajnym błędem poznawczym: potrafi przetrwać własne obalenie. Zwykła hipoteza słabnie, gdy fakty jej przeczą; teoria spiskowa może uznać brak dowodów za dowód szczególnie skutecznego ukrywania prawdy. Jeżeli dokument istnieje, potwierdza spisek. Jeżeli go nie ma, oznacza to, że został zniszczony. Jeżeli oskarżony protestuje, „broni tajemnicy"; jeżeli milczy, „ma coś do ukrycia".

W ten sposób powstaje system epistemiczny, który nie tyle odpowiada na rzeczywistość, ile buduje wokół siebie mur zabezpieczający przed korektą. Materiał źródłowy opisuje tę konstrukcję wyjątkowo celnie jako „pewność bez prawdy" oraz „przynależność bez miłości", wskazując, że teoria spiskowa może dostarczać emocjonalnej intensywności podobnej do tej, którą Boteach przypisuje innym formom zastępowania autentycznej więzi jej imitacją.

Antysemityzm jako psychologiczny mechanizm redukcji złożoności świata

Antysemityzm stanowi jeden z najstarszych i najbardziej plastycznych przykładów tego mechanizmu. Żyd mógł w zależności od epoki być przedstawiany jako człowiek niezdolny do asymilacji, a jednocześnie jako ktoś, kto zbyt skutecznie przenika społeczeństwo większościowe; jako reprezentant kapitału i finansów, a zarazem inspirator rewolucji komunistycznej; jako kosmopolita pozbawiony ojczyzny oraz członek hermetycznej wspólnoty, który rzekomo zawsze przedkłada interes własnej grupy nad państwo, w którym żyje. Wewnętrzna sprzeczność tych oskarżeń nie niszczyła stereotypu, ponieważ antysemityzm nie funkcjonował jako naukowa teoria na temat Żydów, lecz jako elastyczna teoria problemu, który akurat należało komuś przypisać.

USHMM wskazuje, że nowoczesne antysemickie teorie spiskowe rozwijały się szczególnie intensywnie w okresach gwałtownych przemian społecznych, ekonomicznych i politycznych, oferując tezę, że za tymi zmianami stoi ukryta żydowska sprawczość. Najbardziej znanym materialnym artefaktem tej fantazji pozostają Protokoły mędrców Syjonu. Ten fałszywy dokument przedstawiano jako zapis tajnych spotkań żydowskich przywódców planujących przejęcie władzy nad światem, mimo że rzekome zebrania nigdy się nie odbyły, a sam tekst wielokrotnie zdemaskowano jako mistyfikację. USHMM określa Protokoły mianem najbardziej rozpowszechnionego antysemickiego druku spiskowego nowoczesności i zwraca uwagę na jego zdumiewającą odporność na obalenie.

Fakt, że fałszerstwo ujawniono, nie zakończyło jego kariery, gdyż jego siła nie wynikała z jakości dowodów, lecz z tego, że dostarczał gotowego autora złożoności świata. W tym miejscu można sformułować jedną z zasad psychologii spisku: człowiek nie zawsze szuka wyjaśnienia najlepszego; czasem szuka takiego, które najskuteczniej przywróci mu poczucie sprawstwa. Badania Mirosława Kofty, Wiktora Sorala i Michała Bilewicza są tutaj kluczowe, gdyż dotyczą bezpośrednio antysemityzmu spiskowego. Autorzy stwierdzili w nich, że poczucie politycznej niekontrolowalności – silniej niż sama niepewność – wiązało się ze wzrostem wiary w konspiracyjne wyobrażenia o Żydach, a przekonania te pośredniczyły również w bardziej dyskryminujących postawach. Teoria spiskowa działa więc jak psychologiczna rekompensata: jeśli nie potrafię kontrolować systemu, mogę przynajmniej uwierzyć, że wiem, kto go kontroluje.

To przesunięcie ma ogromne znaczenie. Chaotyczny kryzys gospodarczy jest trudny do zniesienia, ponieważ posiada tysiące przyczyn, emergentnych sprzężeń i nieprzewidywalnych konsekwencji. Kryzys „zorganizowany przez nich" jest poznawczo znacznie wygodniejszy. Rewolucja technologiczna, nierówności, inflacja, migracje, wojna czy kryzys zaufania do elit tworzą

nieporządek wymagający cierpliwości analitycznej. Spisek zamienia tę wieloczynnikowość w opowieść z jednym centrum sterowania. Odbiera światu przypadkowość, a w zamian daje mu złoczyńcę. Można więc powiedzieć, że teoria spiskowa jest monoteizmem sprawczości bez Boga.

Świat przestaje być skomplikowany, ponieważ niemal wszystko zyskuje ukrytego autora. Tam, gdzie nauka widzi system, spisek widzi wolę. Tam, gdzie historia dostrzega konflikty interesów i konsekwencje decyzji wielu podmiotów, spisek upiera się przy jednym gabinecie, jednym planie i jednej grupie posiadającej wiedzę niedostępną dla reszty świata.

Paradoksalnie taka wizja może być psychologicznie bardziej pocieszająca niż przypadek. Jeśli ktoś kontroluje wszystko, świat pozostaje przynajmniej kontrolowalny. Zło posiada adres. Wystarczy odnaleźć sprawcę, usunąć go i przywrócić utracony porządek. Właśnie dlatego polityka zbudowana na spisku tak łatwo przechodzi od interpretacji do wskazania kozła ofiarnego. Kiedy problemy społeczne mają jednego sekretnego autora, jego eliminacja może zostać przedstawiona jako rozwiązanie problemów. Tu zaczyna się niebezpieczna przemiana epistemologii w moralność. Najpierw człowiek mówi: „oni sterują światem". Potem: „są odpowiedzialni za nasze cierpienie". Następnie: „bronią się podstępem". Wreszcie: „normalne reguły wobec nich nie obowiązują, ponieważ sami działają poza regułami". Teoria spiskowa przygotowuje zatem szczególny rodzaj moralnej licencji.

Przeciwnik przestaje być konkurentem politycznym czy człowiekiem o innych interesach. Staje się konspiracyjnym agresorem, którego każda reakcja potwierdza jego winę. Nieprzypadkowo historyczne antysemickie teorie spiskowe tak łatwo przenikały między dziedzinami. Żydzi mieli kontrolować bankowość, prasę, rządy, ruchy rewolucyjne albo kulturę popularną – każda kolejna sfera mogła zostać włączona do narracji o wszechobejmującej tajnej władzy. Współczesne opracowania historyczne pokazują, że właśnie ta zdolność do objaśniania kryzysów i przypisywania odpowiedzialności czyni z antysemickiego spisku swoisty system produkowania „wiedzy politycznej", a nie jedynie zbiór odizolowanych uprzedzeń. Antysemityzm staje się wówczas uniwersalnym mechanizmem odpowiadania na każde pytanie, co ponownie prowadzi do problemu sprzeczności.

Badania psychologiczne wykazały, że poparcie dla różnych teorii spiskowych może układać się w szeroki styl myślenia, w którym istotniejsze od zgodności szczegółów staje się ogólne przekonanie, że oficjalne wyjaśnienia są fałszywe, a władze coś ukrywają. Klasyczne badanie Wooda, Douglasa i Suttona wykazało dodatni związek między poparciem nawet dla wzajemnie sprzecznych teorii dotyczących tego samego wydarzenia, co interpretowano jako przejaw samowzmacniającego się systemu spiskowych przekonań. Późniejsze analizy metodologiczne nakazują jednak ostrożniej mówić o literalnym jednoczesnym wierzeniu w sprzeczne twierdzenia, wskazując na wpływ

struktury rozkładu odpowiedzi. Nie zmienia to jednak podstawowego problemu: podejrzliwość wobec instytucji może stać się ważniejsza niż spójność pojedynczej historii.

Antysemityzm jako mechanizm projekcji i fałszywej sprawczości

Antysemityzm wykorzystuje tę właściwość niemal podręcznikowo. Nie musi rozstrzygać, czy Żyd jest „zbyt kapitalistyczny", czy „zbyt komunistyczny" – oba oskarżenia mogą funkcjonować jednocześnie, o ile nadrzędna teza brzmi: „Żyd stoi za destabilizacją naszego świata". Kapitalista i rewolucjonista stają się wówczas dwiema maskami tej samej konspiracji. Sprzeczność przestaje być wadą, a staje się rzekomym dowodem przebiegłości przeciwnika: „widzicie, potrafią kontrolować obie strony". Prowadzi to do kluczowego prawa propagandy: wszechmocny wróg musi być wewnętrznie sprzeczny, bo tylko wtedy można go obwinić o wszystko. Wróg spójny ideologicznie ma ograniczony zakres winy; wróg konspiracyjny może występować jednocześnie w banku i na barykadzie, w elicie i kontrkulturze, w ruchu konserwatywnym i rewolucyjnym.

Jego istotą nie jest bowiem konkretna doktryna, lecz fikcyjna zdolność do przybierania każdej postaci, której wymaga aktualna narracja nienawiści. W ten sposób antysemityzm staje się epistemicznie samouszczelniający. Jeśli Żyd odnosi sukces, jest to dowód uprzywilejowania; jeśli doświadcza dyskryminacji – dowód wykorzystywania statusu ofiary. Gdy uczestniczy w życiu publicznym, „przejmuje instytucje", a gdy trzyma się wspólnoty – „nie chce się integrować". Każda możliwa odpowiedź jest przygotowana z góry, przez co realny człowiek ma coraz mniejsze szanse na przebicie się przez strukturę stereotypu. Antysemityzm nie potrzebuje Żydów takich, jakimi są w rzeczywistości; potrzebuje jedynie figury zdolnej pomieścić sprzeczności świata. W tym miejscu powraca kategoria projekcji Boteacha.

Autor opisuje trzy „erotyczne kłamstwa" antysemityzmu, przedstawiające Żyda kolejno jako deprawatora, nadnaturalnie potężnego uwodziciela oraz figurę seksualnej anormalności. Z punktu widzenia logiki te obrazy są wzajemnie sprzeczne, lecz w mechanizmie projekcji służą tej samej funkcji: pozwalają przypisać jednej grupie to, czego człowiek się boi, czego pragnie lub czego nie potrafi zintegrować we własnym obrazie świata. Boteach twierdzi, że szczególne miejsce zajmuje tu ciało, gdyż wstyd seksualny niesie ogromny ładunek emocjonalny.

Należy jednak zaznaczyć, że jest to hipoteza interpretacyjna, a nie uniwersalnie przyjęta etiologia antysemityzmu. Źródło opisuje antysemitę jako jednostkę zatomizowaną, która przenosi własne napięcia na „Innego", wiążąc tę konstrukcję z myślą Reiche'a, Adorno i Arendt. Wartość tej

hipotezy ujawnia się przede wszystkim wtedy, gdy potraktujemy seksualność jako szczególny przypadek szerszego mechanizmu: człowiek próbuje pozbyć się psychicznie niewygodnej cechy, przypisując ją grupie obcej, by następnie walczyć z nią nie w sobie, lecz na ulicy. Mechanizm kozła ofiarnego nie wymaga jednak erotyki – wystarczy poczucie utraty kontroli. Badania nad antysemityzmem spiskowym wskazują właśnie na rolę politycznej bezsilności: gdy człowiek czuje brak wpływu na wydarzenia, teoria o ukrytej kontroli grupowej odzyskuje atrakcyjność. W tym punkcie psychologia społeczna pozwala Boteacha skorygować i rozszerzyć. To, co nazywa on „erotyczną fragmentacją", może być odmianą szerszego doświadczenia: braku panowania nad własnym życiem, statusem czy sytuacją ekonomiczną. Wtedy antysemityzm pełni funkcję fałszywej integracji.

Człowiek nie odzyskuje rzeczywistej sprawczości, lecz poczucie rozumienia. Nie naprawia instytucji, lecz odkrywa rzekomych konspiratorów. Nie analizuje przepływów kapitału, lecz wskazuje grupę. Nie rozumie przemian technologicznych, lecz przypisuje je czyjemuś planowi. Nie odzyskuje kontroli nad swoim losem, ale zaczyna wierzyć, że zna imię tego, kto mu ją odebrał.

Jest to imitacja wiedzy, podobnie jak opisywana przez Boteacha pornografia jest imitacją intymności. Jedna daje pobudzenie bez spotkania, druga wyjaśnienie bez poznania. W obu przypadkach człowiek doświadcza intensywności, którą łatwo pomylić z głębią. Im silniejsza emocja, tym chętniej uznajemy, że odkryliśmy prawdę. Można tu sparafrazować rabiniczną przestrogę: nie każda pewność jest wiedzą, tak jak nie każde podniecenie jest miłością. Wyjaśnia to również, dlaczego samo „prostowanie faktów" często zawodzi w walce z teoriami spiskowymi. Jeśli fałszywa teoria pełni funkcję emocjonalną – daje poczucie sprawczości, wspólnoty i tożsamości – usunięcie jednego kłamstwa nie usuwa potrzeby, którą ono zaspokajało. Można obalić jeden dokument, a na jego miejsce pojawi się kolejny. Historia Protokołów jest pod tym względem wymowna: demaskacja fałszerstwa nie zakończyła jego oddziaływania, gdyż człowiek potrzebujący spisku potrafi uznać samą demaskację za element tegoż spisku.

Skuteczna odpowiedź wymaga zatem podwójnego działania. Pierwsze jest epistemiczne: obrona faktów, źródeł i instytucji wiedzy. Drugie jest społeczne: tworzenie warunków, w których człowiek nie potrzebuje fałszywego wroga, by odzyskać poczucie znaczenia i wpływu. Właśnie tutaj Boteach ponownie wprowadza intymność, odpowiedzialność i zakorzenienie – nie jako magiczną szczepionkę przeciw dezinformacji, lecz jako alternatywne źródła tożsamości.

Radość i autentyczne więzi jako zapora przed resentymentem

Człowiek posiadający realne zobowiązania wobec innych żyje w świecie, który nieustannie testuje jego fantazje. Partner może się nie zgodzić, przyjaciel zakwestionować opinię, a dziecko zadać niewygodne pytanie. Współpracownik ma własną perspektywę. W autentycznej wspólnocie wciąż zderzamy się z rzeczywistością inną niż nasza narracja.

Teoria spiskowa oferuje dokładnie odwrotny komfort: każdy, kto przeczy założeniom, może zostać uznany za zmanipulowanego lub współwinnego. Intymność nie gwarantuje prawdy, ale tworzy warunki do korekty; spisek zaś buduje wspólnotę, która każdą korektę interpretuje jako zdradę. Właśnie dlatego kolejny etap analizy musi dotyczyć radości jako politycznej antytezy resentymentu.

Boteach nie chce bowiem poprzestać na demaskowaniu kłamstwa. Twierdzi, że sama obrona przed nienawiścią jest zbyt mało ambitna. Żydowską odpowiedzią nie powinno być życie w permanentnej pozycji oskarżonego, który bez końca tłumaczy się z fantazji przeciwników, lecz afirmacja własnego istnienia: miłości, cielesności, rodziny, sukcesu i święta. Materiał źródłowy ujmuje tę myśl radykalnie: przeciwieństwem antysemityzmu nie jest chłodna tolerancja, lecz radość.

Warto zapytać, czy radość może być kategorią polityczną. Jeśli tak, to dlaczego tyrania, fanatyzm i resentyment tak podejrzliwie patrzą na śmiech, święto, erotyczną wzajemność i ludzi, którzy nie potrzebują wielkiego wroga, aby przeżyć wielkie życie? Simcha przeciw resentymentowi to radość jako praktyka wolności. Podczas gdy teoria spiskowa daje "pewność bez prawdy" i "przynależność bez miłości", odpowiedź Boteacha wykracza poza refutację. Sama polemika jest konieczna, lecz niewystarczająca; człowiek może zostać pozbawiony jednej fałszywej opowieści tylko po to, by natychmiast znaleźć następną, jeśli nadal pozostaje głodny sensu, więzi i sprawczości.

Dlatego w konstrukcji tej powraca kategoria bardziej nieoczywista niż tolerancja: radość. Judaizm zostaje w niej przedstawiony jako "intymność naprawiona". Żydowska odpowiedź na nienawiść ma polegać nie na bezustannym tłumaczeniu się przed oskarżycielem, lecz na publicznym wyborze życia i relacji, które odbierają resentymentowi monopol na interpretowanie świata. Takie postawienie sprawy brzmi mniej ekscentrycznie w kontekście klasycznego języka judaizmu. Psalmista nie mówi wyłącznie o posłuszeństwie, lecz nakazuje służyć Bogu z radością; simcha zostaje więc wpisana w samą strukturę avodah – religijnej służby.

W Pirkei Awot Ben Zoma pyta: kto naprawdę jest bogaty? Odpowiedź nie wskazuje właściciela największego majątku, lecz tego, kto potrafi radować się swoim udziałem. Radość w tym idiomie

nie jest konsumpcyjną maksymalizacją przyjemności, lecz zdolnością do tego, by wartość własnego życia nie była stale ustalana przez porównanie z cudzym. To rozróżnienie jest kluczowe dla problemu resentymentu.

Człowiek, który może być szczęśliwy wyłącznie pod warunkiem posiadania więcej niż sąsiad, żyje w gospodarce psychicznej permanentnego niedoboru. Cudzy sukces nie jest dla niego neutralnym faktem, lecz stratą względną; cudza radość staje się poniżeniem, a pewność siebie – uzurpacją. Ben Zoma proponuje inną ekonomię ludzkiej wartości: bogactwo zaczyna się wtedy, gdy świat przestaje być dla człowieka niekończącym się rankingiem. W języku współczesnym sameach be-chelko – radość z własnego udziału – jest antytezą społeczeństwa zorganizowanego przez porównawczą zazdrość.

Nie oznacza to jednak rabinicznej pochwały bierności. Ten sam zbiór maksym, który nakazuje docenić swój udział, mówi ustami Hillela: człowiek musi być odpowiedzialny za siebie, ale jeśli staje się wyłącznie "dla siebie", pojawia się pytanie, kim właściwie jest. Trzeci człon sentencji dodaje wezwanie do działania teraz, a nie w abstrakcyjnej przyszłości. W tej trójdzielnej formule zawarta jest filozofia równowagi między sprawczością a wspólnotą.

Nie można outsourcować własnego życia innym, lecz nie wolno również uczynić siebie jedyną miarą świata. Judaistyczna podmiotowość nie jest ani rozpuszczeniem jednostki w kolektywie, ani narcystyczną suwerennością człowieka zamkniętego w sobie. Przetransponując to na język Boteacha: jeśli jestem tylko dla siebie, łatwo traktuję innych jak konkurentów; jeśli nie jestem w ogóle dla siebie, równie łatwo szukam grupy, która da mi zastępczą tożsamość. Dojrzałość wymaga utrzymania dwóch napięć naraz: zdolności posiadania własnego centrum oraz umiejętności wyjścia poza nie. Właśnie tego nie potrafi dokonać ani narcyzm, ani fanatyzm. Narcyz widzi tylko siebie, fanatyk pragnie rozpuścić się w wielkim "my"; człowiek przymierza ma pozostać osobą pośród osób.

Radość judaistyczna nie może być zatem rozumiana jako prywatne samozadowolenie.

Radość jako etyczna praktyka przeciw rozpaczy i nienawiści

Szczególnie dobitnie ukazuje to nakaz świątecznej radości w Księdze Powtórzonego Prawa. Człowiek ma radować się nie samotnie, lecz wraz z synem, córką, domownikami, Lewitą, przybyszem, sierotą i wdową. Ta lista jest filozoficznie niezwykła, gdyż simcha zostaje w niej od razu uspołeczniona. Radość, która pozostawia kogoś wykluczonego za drzwiami, pozostaje

niepełna. Święto nie może być ucieczką elit od rzeczywistości ubogich; ma raczej tworzyć wspólny stół. W tej perspektywie simcha staje się kategorią Dobra Wspólnego. Człowiek nie otrzymuje religijnego prawa do szczęścia jako izolowany indywidualista, lecz staje się współodpowiedzialny za warunki, w których świętować mogą także ci o słabszej pozycji rodzinnej, mniejszym zasobie dóbr czy statusie przybysza.

Jest to istotna korekta wobec zbyt powierzchownego języka „radości jako oporu". Radość nie jest moralną zasługą polegającą na efektownym eksponowaniu własnego dobrobytu. Judaistyczna radość staje się etyczna dopiero wtedy, gdy rozszerza stół. Stąd można wyprowadzić maksymę oddającą logikę tego tekstu: radość, którą musisz chronić przed ubogim, nie jest jeszcze świętem; święto zaczyna się w momencie pytania o to, kogo brakuje przy stole. Właśnie dlatego figura szabatu ma w myśli Boteacha większe znaczenie niż zwykła pauza w pracy. Szabat ustanawia przestrzeń, w której człowiek przestaje dowodzić swojej wartości poprzez ciągłą produkcję i konsumpcję. Rodzina spotyka się przy stole, praca zostaje zawieszona, czas przestaje być wyłącznie surowcem ekonomicznym, a człowiek odzyskuje prawo do bycia, zanim ponownie przejdzie do wykonywania.

W ramach Boteachowskiej Osi Intymność-Nienawiść rytuały rodzinne i szabat stanowią elementy wspólnoty i ciągłości przeciwstawianej atomizacji. Judaistyczna filozofia radości zawiera jednak istotny paradoks: nie jest to naiwny optymizm. Kohelet pozostaje przecież jednym z najbardziej sceptycznych tekstów biblijnego kanonu.

Autor ten powtarza marność ludzkich przedsięwzięć, obserwuje śmierć, przypadek i kruchość wszelkich osiągnięć, a mimo to uznaje jedzenie, picie oraz zdolność radowania się owocami własnej pracy za dar. Jest to radość pozbawiona infantylnej gwarancji szczęśliwego zakończenia. Człowiek ma smakować życie właśnie dlatego, że wie o jego skończoności. Ta intuicja nadaje formule L'Chaim głębszy sens.

„Ku życiu" nie oznacza ignorowania śmierci. Żydowska pamięć religijna i historyczna byłaby ostatnim miejscem, w którym można udawać, że cierpienie jest iluzją. L'Chaim to raczej toast wypowiadany pomimo wiedzy o kruchości, a nie zamiast niej. Człowiek podnosi kielich ze świadomością, że życie nie jest wieczne i właśnie dlatego nie chce oddać go w całości lękowi. W tym znaczeniu radość staje się nie infantylną niewiedzą, lecz dojrzałą odmową przyznania śmierci władzy nad wszystkimi znaczeniami życia.

Tradycja chasydzka rabina Nachmana z Bresławia radykalizuje ten ton. W Likutei Moharan pojawia się nauczanie, że wielką micwą jest pozostawanie w radości i aktywna walka z przygnębieniem. Nie należy jednak interpretować tego jako psychologicznego nakazu „bądź

szczęśliwy za wszelką cenę", co mogłoby przerodzić się w religijną przemoc wobec cierpiących. Nachman zna kategorię złamanego serca i nie proponuje banalnego kultu pozytywnego myślenia. Istotna jest raczej idea, że radość wymaga pracy. Nie zawsze przychodzi spontanicznie; bywa praktyką przeciw rozpaczy.

Ma to kluczowe znaczenie dla politycznej teorii resentymentu. Nienawiść również jest praktyką. Żywi się codziennym odtwarzaniem krzywd, selekcjonowaniem faktów i karmieniem wspólnoty poczuciem zagrożenia. Człowiek może trenować urazę równie systematycznie, jak trenuje ciało.

Jeśli zatem radość ma być siłą przeciwstawną nienawiści, nie wystarczy czekać na dobry nastrój. Trzeba tworzyć instytucje, rytuały i relacje uczące wdzięczności oraz zdolności dostrzegania dobra bez konieczności odbierania go komuś innemu. Warto tu przywołać Pirkei Awot, gdzie Ben Zoma łączy kilka definicji człowieka dojrzałego: mądry uczy się od każdego; prawdziwie silny panuje nad impulsem; bogaty cieszy się swoim udziałem, a godny szacunku sam okazuje szacunek innym. Jest to niemal gotowa antyteza osobowości podatnej na nienawiść, o której pisze Boteach.

Prawdziwa siła jako samokontrola i aktywna radość

Zamiast projekcji – uczenie się od drugiego; zamiast dominacji – panowanie nad sobą; zamiast zawiści – wdzięczność; zamiast żądania szacunku – zdolność jego udzielania. Kluczowe jest tutaj odwrócenie pojęcia siły. Boteach wielokrotnie analizuje kult dominacji, macho-politykę, seksualne uprzedmiotowienie i potrzebę publicznego poniżania oponenta. Tymczasem rabiniczna maksyma głosi coś niemal przeciwnego nowoczesnej kulturze demonstracji mocy: najpotężniejszy nie jest ten, kto potrafi zwyciężyć cudzą wolę, lecz ten, kto potrafi postawić granicę własnemu impulsowi. Uświęcone pożądanie nie jest więc represją, lecz próbą przeniesienia pola heroizmu z dominacji nad drugim człowiekiem na panowanie nad własną skłonnością do jego uprzedmiotowienia.

Dla Boteacha ma to bezpośrednie znaczenie polityczne. Człowiek, który rozumie siłę wyłącznie jako zdolność narzucania własnej woli, będzie szukał tej samej logiki w związku, grupie i państwie. Ten zaś, który utożsamia siłę z samokontrolą i odpowiedzialnością, przyjmuje inną antropologię władzy. Nie musi udowadniać wielkości poprzez pokonanie słabszego; jego zwycięstwo polega właśnie na tym, że posiada możliwość wykorzystania cudzej słabości, lecz z niej nie korzysta. Tu pojawia się kolejna piękna linia judaistycznej etyki. Szymon Sprawiedliwy naucza w Pirkei Awot, że świat opiera się na Torze, avodah oraz gemilut chasadim – czynach miłującej dobroci. Kilkanaście maksym później Rabban Szymon ben Gamaliel mówi o prawdzie, sprawiedliwości i pokoju jako filarach ludzkiego współistnienia. Obie triady wskazują na coś istotnego: cywilizacja nie opiera się wyłącznie na abstrakcyjnych ideach czy aparacie prawa. Potrzebuje praktyki dobra wykonywanej

między ludźmi. Można zatem stwierdzić, że Boteachowska „naprawa intymności" znajduje tutaj swój starszy język. Gemilut chasadim nie jest uczuciem życzliwości, lecz dobrocią w działaniu. Człowiek nie może zadowolić się deklaracją miłości do ludzkości, jeśli nie potrafi podać ręki jednemu człowiekowi. Religijna antropologia judaizmu pozostaje pod tym względem podejrzliwa wobec wielkich abstrakcji.

Świat można naprawiać poprzez konkretne czyny, a nie jedynie właściwe przekonania. Dlatego także radość musi mieć ręce. Musi umieć ugotować posiłek, odwiedzić chorego, zaprosić samotnego, ochronić dziecko, uszanować małżonka i dostrzec przybysza.

Radość istniejąca wyłącznie jako stan psychiczny jednostki jest z punktu widzenia Dobra Wspólnego zbyt mała. Judaistyczna simcha ma wymiar relacyjny, ponieważ jej biblijny nakaz obejmuje również tych, którzy sami mogliby zostać ze święta wykluczeni. W tym miejscu można zrozumieć źródłową prowokację: że przeciwieństwem antysemityzmu nie jest tolerancja, lecz radość. Zdanie to nie powinno być rozumiane jako program polityki publicznej zastępujący edukację, prawo karne czy ochronę przed przemocą; jest raczej sądem aksjologicznym. Tolerancja mówi prześladowanemu: „zgadzam się, żebyś istniał". Radość mówi: „twoje istnienie jest dobrem". Pierwsza ustanawia minimalny warunek pokojowego społeczeństwa; druga opisuje wspólnotę, która potrafi cieszyć się obecnością różnicy.

Szczególnym politycznym gestem Żyda po wiekach prześladowań może być zatem nie tylko przetrwanie, lecz świętowanie. Nie permanentna rola ofiary, ale odzyskanie pełnego prawa do normalności: ślubu, narodzin dziecka, sporu przy stole, humoru, przedsiębiorczości, nauki, erotycznego życia małżeńskiego, religijnego rytuału i zwyczajnego toastu. W materiale źródłowym radość zostaje przedstawiona jako coś, czego nienawistnik szczególnie nie znosi, ponieważ ukazuje człowieka, którego nie udało się zredukować do cierpienia. Jako diagnoza psychologiczna wszystkich antysemitów jest to teza zbyt daleko idąca; jako figura moralnego oporu ma natomiast ogromną siłę.

Pamięć o Zagładzie nie może zostać przekształcona w religię bezterminowej rozpaczy. Pamięć, która nie prowadzi ku ochronie życia, łatwo staje się mauzoleum. Judaistyczne zachor – pamiętaj – nie oznacza przecież „zamieszkaj na zawsze w przeszłości". Człowiek ma pamiętać po to, aby teraźniejszość miała zobowiązanie, a przyszłość nie została wydana na pastwę tych samych mechanizmów odczłowieczenia. Właśnie dlatego L'Chaim wypowiedziane po katastrofie nie jest zapomnieniem ofiar, lecz odmową uznania, że ich mordercy otrzymali władzę nad przyszłością żywych. Rabin Tarfon dodaje do tej architektury jeszcze jedną maksymę, szczególnie ważną dla każdego projektu naprawy świata: człowiek nie ma obowiązku samodzielnie ukończyć całego dzieła, ale nie otrzymuje przez to prawa, aby z niego zrezygnować.

Radość i przymierze jako zapora przed resentymentem

Stanowi to doskonałe antidotum zarówno na mesjanizm polityczny, jak i cynizm. Pierwszy z nich głosi, że musimy natychmiast zbudować doskonały świat, nawet za cenę poświęcenia jednostki. Drugi odpowiada: skoro utopia jest nieosiągalna, nie warto w ogóle próbować. Tarfon odrzuca oba te rozwiązania. Nie jesteś Mesjaszem historii, ale nie jesteś również turystą.

Tę samą zasadę można zastosować do antysemityzmu i każdej innej patologii nienawiści. Nie wyeliminujemy raz na zawsze mechanizmu projekcji, teorii spiskowych czy kozła ofiarnego. Nie istnieje ostatnia kampania edukacyjna, która uczyniłaby człowieka całkowicie odpornym na demagogię. Jednak niemożność ukończenia pracy nie zwalnia z jej podjęcia. Każde pokolenie otrzymuje swoją część zadania: chronić prawdę, pielęgnować więzi, stawiać granice dehumanizacji i tworzyć przestrzeń, w której cudzy sukces nie jest odbierany jako osobista klęska. To właśnie tutaj radość i Dobro Wspólne spotykają się najpełniej. Człowiek zakorzeniony w simcha nie potrzebuje, by sąsiad miał mniej, aby sam mógł uznać własne życie za dobre. Jest to być może najprostsza antropologiczna definicja społeczeństwa zdolnego do solidarności: cudze szczęście nie stanowi dowodu mojego poniżenia. Dopóki tego nie pojmiemy, polityka pozostanie łatwym łupem dla przedsiębiorców resentymentu, którzy codziennie będą wmawiać obywatelowi, że istnieje grupa śmiejąca się rzekomo jego kosztem.

Boteachowska rewolucja uświęconego pożądania zyskuje w ten sposób sens znacznie szerszy niż tylko kwestia seksualności. Chodzi o człowieka zdolnego cieszyć się bez zawłaszczania, pragnąć bez uprzedmiotowienia i posiadać bez zazdrości; o kogoś, kto potrafi wierzyć bez pogardy dla niewierzącego, pamiętać cierpienie bez czynienia z niego jedynej tożsamości oraz należeć do wspólnoty bez konieczności produkowania wroga. Judaistyczna kultura filozoficzna dostarcza dla takiej antropologii całej szkatułki zdań: Hillel przypomina, że podmiotowość musi otwierać się na drugiego; Ben Zoma przenosi akcent z posiadania ku wdzięczności, a siłę z dominacji ku samopanowaniu; Szymon Sprawiedliwy opiera świat na czynach miłującej dobroci; Tarfon zaś zabrania porzucać pracę tylko dlatego, że nie potrafimy jej zakończyć. Z tych sentencji wyłania się humanizm znacznie bardziej wymagający niż proste hasło „bądź dobry”. Człowiek nie ma być beznamiętny, lecz nauczyć się kierować namiętnością. Nie ma przestać kochać własnej wspólnoty, ale kochać ją bez poniżania cudzej. Nie ma wyrzec się dobrobytu, lecz przestać mierzyć wartość człowieka jego przewagą nad innymi. Nie ma zapomnieć krzywdy, lecz odmówić jej prawa do nieograniczonego reprodukowania kolejnych urazów. Dlatego najgłębszym przeciwieństwem nienawiści może w rzeczywistości nie być chłodna obojętność,

lecz radość zdolna zrobić miejsce drugiemu człowiekowi. Radość, która nie potrzebuje widowni przegranych; bogactwo, które nie wymaga cudzego ubóstwa; siła, która nie karmi się upokorzeniem; eros wolny od uprzedmiotowienia oraz wspólnota, która nie potrzebuje kozła ofiarnego. W takim ujęciu simcha przestaje być emocjonalnym dodatkiem do judaizmu, a staje się jednym z języków cywilizacji przymierza. Dopiero z tej perspektywy można powrócić do współczesnych przykładów osobowych obecnych w materiale Boteacha i przy użyciu szerszego aparatu pojęciowego zbadać antysemityzm jako „wyznanie": seksualizujące obelgi, obsesję na punkcie cudzej cielesności, publiczne performanse dominacji oraz retorykę współczesnych mediów. Będzie to zarazem test najryzykowniejszej hipotezy całej książki: czy język, którego człowiek używa wobec Żyda, rzeczywiście mówi więcej o jego własnych lękach niż o osobie, którą próbuje opisać.

L'Chaim przeciw nienawiści – od erotycznej projekcji do cywilizacji przymierza. W finale analizy należy powrócić do pytania, od którego zaczęła się intelektualna prowokacja Shmuleya Boteacha: co właściwie mówi o sobie człowiek, gdy zaczyna obsesyjnie mówić o rzekomym brudzie, rozwiązłości czy seksualnej „nienormalności" Żyda? Książka Kosher Sex for Antisemites (wydana 11 sierpnia 2026 roku z podtytułem Love versus Hate in the War for Civilization) została przedstawiona jako próba powiązania antysemityzmu z samotnością, wstydem, kryzysem intymności oraz kulturami niezdolnymi do pogodzenia pragnienia z godnością. Boteach posuwa tę diagnozę jeszcze dalej: seksualizującą obelgę traktuje jako rodzaj mimowolnego „wyznania", w którym agresor mówi w istocie więcej o własnym stosunku do ciała i wstydu niż o człowieku, którego próbuje poniżyć. Nie wolno jednak wykonywać ostatniego kroku tej argumentacji zbyt pochopnie. Z faktu używania seksualnej inwektywy nie można naukowo wyprowadzić diagnozy psychoseksualnej konkretnego człowieka.

Materiał źródłowy przywołuje Tuckera Carlsona, Candace Owens czy Andrew Tate'a, przypisując ich językowi rolę „dowodu" wewnętrznej represji lub fragmentacji. W tym miejscu trzeba jednak utrzymać zasadę towarzyszącą całemu artykułowi: metafora może odsłaniać strukturę retoryki, ale nie zastępuje diagnozy klinicznej. Możemy badać, dlaczego przeciwnik polityczny wybiera język seksualnego poniżenia i dlaczego propaganda chętnie sięga po figury brudu czy kontroli reprodukcji, lecz nie możemy uczynić z samej inwektywy tomografii psychiki autora. Najmocniejsza wersja argumentu Boteacha leży zresztą gdzie indziej.

Przymierze intymne jako zapora przed dehumanizacją

Nie trzeba udowadniać, że każdy antysemita jest erotycznie "uszkodzony", aby dostrzec, iż antysemityzm niezwykle często posługuje się fantazjami o ciele. W naszej wędrówce napotkaliśmy

Judensau, oskarżenia o mord rytualny, obsesję „czystości krwi", nazistowskie zakazy małżeństw i stosunków seksualnych, stereotypy Żyda-deprawatora oraz wizję Żyda jako posiadacza tajemniczej, niemal nadnaturalnej potencji. Źródło syntetyzuje te obrazy w trzy „erotyczne kłamstwa": Żyd ma być jednocześnie seksualnie zepsuty, wszechmocny i nienormalny. Ta sprzeczność nie przeszkadza propagandzie, gdyż celem nie jest opis realnej osoby, lecz zbudowanie ekranu, na który można rzutować społeczny lęk. Dlatego centralna teza wymaga zarówno obrony, jak i korekty: antysemityzmu nie da się sprowadzić wyłącznie do seksualnej represji.

Jest to zjawisko historyczne, religijne, polityczne, ekonomiczne, kulturowe, konspiracyjne i tożsamościowe; jego odmiany ewoluowały przez stulecia. Jednak Boteach dostarcza pożytecznego narzędzia hermeneutycznego, pytając, dlaczego nienawiść tak często potrzebuje języka intymnego poniżenia. Jego Oś Intymność-Nienawiść nie jest prawem przyrody, lecz soczewką. Intymność zostaje w niej przedstawiona jako „grawitacja" zaufania i odpowiedzialności, nienawiść zaś jako „antymateria" fragmentująca więź i przerabiająca samotność w resentyment. Metafora ta staje się najbardziej produktywna wtedy, gdy nie próbujemy czynić z niej monokauzalnej teorii całej historii. Wówczas hasło „napraw intymność, a rozbroisz nienawiść" przestaje brzmieć jak terapeutyczny slogan i odsłania swą właściwą treść. Źródło przywołuje je jako końcową receptę Boteacha: zamiast przepraszać za własne istnienie, człowiek ma budować życie pełne odpowiedzialnej bliskości, radości i przymierza, aż potrzeba posiadania wrogów zostanie pozbawiona emocjonalnego tlenu. Nauka nie pozwala nam twierdzić, że szczęśliwe małżeństwo leczy antysemityzm.

Filozofia pozwala jednak postawić pytanie głębsze: czy człowiek, który ćwiczy się w widzeniu drugiej osoby jako niezastępowalnego „ty", nie otrzymuje zarazem narzędzia obrony przed ideologiami każącymi postrzegać ludzi przede wszystkim przez pryzmat kategorii? W tym punkcie Boteach przestaje być jedynie autorem prowokacyjnej psychohistorii antysemityzmu i powraca do swojego właściwego żywiołu: judaistycznej antropologii relacji. Judaizm, który wyłania się z badanego materiału, nie nakazuje zabijać pożądania, lecz nadawać mu kierunek.

Nie mówi, że ciało jest przeszkodą dla duszy, lecz że może stać się instrumentem miłości. Nie twierdzi, iż rozkosz jest podejrzana, dopóki nie służy reprodukcji; w prawie onah małżeńska bliskość zostaje wpisana w obszar obowiązku wobec drugiego człowieka. Nie głosi również, że skoro pożądanie jest naturalne, to wszystko, czego zapragniesz, jest dobre. Cała idea uświęcenia opiera się na przeciwnym założeniu: energia staje się moralna dopiero wtedy, gdy uznaje granicę drugiej osoby. Materiał źródłowy konsekwentnie nazywa tę trzecią drogę koncentracją erosa w przymierzu, sytuując ją pomiędzy demonizacją a utowarowieniem. Prowadzi nas to do Hillela, którego lapidarne pytania mogłyby stanowić motto całego artykułu: „Jeśli nie ja jestem za sobą – kto będzie? Lecz jeśli jestem tylko dla siebie – czym jestem?"

Etyka konkretu jako zapora przed dehumanizacją

„A jeśli nie teraz – kiedy?" – tak w skrócie przebiega trójczłonowa nauka zawarta w Pirkei Awot. Znajdziemy w niej zaskakująco kompletną teorię dojrzałego podmiotu. Człowiek musi posiadać własne centrum, gdyż bez niego staje się łatwym łupem tłumu. Musi jednak wyjść poza siebie, bo bez drugiego człowieka jego suwerenność zamienia się w narcyzm. Wreszcie musi działać teraz, ponieważ etyka przesunięta w nieskończoną przyszłość jest elegancką formą bezczynności. Boteachowską teorię można zatem przełożyć na hillelowską triadę: nie porzuć siebie, nie absolutyzuj siebie i nie odkładaj naprawy. Jeszcze krótsza odpowiedź Hillela na pytanie o istotę Tory brzmi jak antyteza każdej technologii upokorzenia: tego, co jest tobie nienawistne, nie czyń drugiemu; reszta wymaga nauki. Można niemal całą Oś Intymność-Nienawiść zawrzeć w tej formule. Pornografia staje się problemem wtedy, gdy ciało drugiego zostaje pozbawione podmiotowości; purytanizm – gdy człowiek przenosi własny wstyd w kontrolę nad cudzym życiem; antysemityzm zaś wtedy, gdy czyni z Innego naczynie dla lęków, których sam nie chce unieść. Hillel nie potrzebuje psychologicznej terminologii projekcji, aby postawić granicę: zanim zbudujesz teorię o cudzym człowieczeństwie, sprawdź, czy nie robisz drugiemu tego, czego sam nie chciałbyś doświadczyć. Rabbi Akiba rozwija tę intuicję poprzez werset „kochaj bliźniego jak siebie", który tradycja uznaje za „wielką zasadę Tory". Dla naszego wywodu kluczowe jest właśnie słowo „zasada".

Miłość nie jest tu przedstawiona jako sentymentalne uczucie, zależne od temperamentu. Staje się zasadą regulującą widzenie świata. Jeśli drugi człowiek ma być traktowany jako ktoś, komu należy życzyć dobra analogicznego do tego, którego pragniemy dla siebie, rozpada się logika kozła ofiarnego. Nie można równocześnie uznać cudzej godności za miarę podobną do własnej i uczynić z jego cierpienia narzędzia swojej konsolidacji politycznej. Jeszcze radykalniejszy jest talmudyczny obraz z Sanhedrynu, według którego ocalenie pojedynczej duszy posiada wagę porównywalną z ocaleniem całego świata. Jest to właściwie filozoficzna bomba podłożona pod każdą ideologię masową. Jeżeli jednostka ma wartość świata, nie można jej spokojnie poświęcić w imię statystycznej poprawy przyszłości. Nie istnieje „tylko jeden człowiek", ponieważ człowiek nie jest jednostką rachunkową. Cały wcześniejszy spór między numerem a imieniem można sprowadzić właśnie do tej rabinicznej intuicji: administracja liczy jednostki, etyka musi pamiętać, że każda z nich jest nieprzeliczalna.

W tym miejscu judaistyczny idiom spotyka się z najgłębszą lekcją naszej analizy totalitaryzmu. System przemocy potrzebuje człowieka wymiennego, ponieważ łatwiej zarządzać kategorią niż twarzą. Intymność wykonuje operację przeciwną: przywraca szczegół. Partner nie jest „mężczyzną" albo „kobietą" w abstrakcji, lecz konkretną osobą posiadającą pamięć, historię, słabość i prawo do odmowy.

Dziecko nie jest „demografią", lecz tym jednym dzieckiem. Sąsiad nie jest „Żydem", „migrantem", „obcym" czy „elementem problemu", lecz kimś, kto ma imię. Im bardziej język polityczny zbliża się do czystych kategorii, tym bardziej potrzebuje korekty pochodzącej z konkretności ludzkiego spotkania. Pirkei Awot podsuwa nam następną triadę. Szymon Sprawiedliwy mówi, że świat stoi na Torze, służbie i czynach miłującej dobroci, gemilut chasadim. Rabban Szymon ben Gamaliel dodaje inny zestaw fundamentów: sąd, prawdę i pokój.

Etyka radości i odpowiedzialności jako zapora przed totalitaryzmem

Obie maksymy razem tworzą znakomity korektor dla Boteacha. Sama intymność nie wystarczy; potrzebuje prawdy, aby nie stała się narcystyczną fantazją, sprawiedliwości, by miłość nie usprawiedliwiała krzywdy, pokoju, by różnica nie kończyła się dominacją, i czynów dobroci, by moralność nie pozostała jedynie deklaracją. Dzięki tej korekcie można obronić tezę Boteacha przed nadmiernym romantyzmem.

Szczęśliwa rodzina nie jest automatycznie dobra, jeśli uczy pogardy dla innych. Silna wspólnota nie staje się moralna tylko dlatego, że buduje spójność na wykluczeniu, a religijne przymierze nie zyskuje świętości samym faktem swojej trwałości. Judaistyczna tradycja nie pozwala zamknąć etyki w czterech ścianach domu. Gemilut chasadim wypycha ją ku drugiemu człowiekowi, zaś sprawiedliwość i pokój ustanawiają kryteria, według których osądzona może zostać również własna wspólnota. Miłość bez sprawiedliwości grozi nepotyzmem; sprawiedliwość bez miłosierdzia może stwardnieć w procedurę; pokój bez prawdy bywa jedynie ciszą narzuconą słabszemu.

Równie ważna okazuje się nauka Ben Zomy. Mędrzec nie jest tym, kto wszystko już wie, lecz tym, kto potrafi uczyć się od każdego; silny nie jest ten, kto zwycięża innych, lecz ten, kto panuje nad własnym impulsem; bogaty to ten, kto raduje się swoim udziałem, a człowiek godny szacunku zaczyna od szacunku wobec innych. Ten rabiniczny zestaw jest właściwie negatywem osobowości resentymentalnej. Zamiast obsesji kontroli mamy samopanowanie; zamiast zazdrości – zdolność wdzięczności; zamiast żądania czci – obowiązek jej okazywania; zamiast przekonania, że przeciwnik nie ma nic do zaoferowania – gotowość uczenia się nawet od niego.

W tym świetle zrozumiała staje się Boteachowska pochwała radości. Źródło formułuje ją ostro: przeciwieństwem antysemityzmu nie powinna być jedynie tolerancja, lecz radość. Tolerancja wciąż może pozostawiać człowieka na bezpiecznym dystansie, podczas gdy radość afirmuje prawo do pełnego życia. Radość judaistyczna nie jest jednak triumfalizmem; nie polega na przekonaniu, że

„my wygraliśmy, więc inni muszą przegrać”. Jej przeciwieństwem jest właśnie resentyment, który nie potrafi cieszyć się własnym dobrem bez jednoczesnego pomniejszania cudzego.

Dlatego L'Chaim staje się najlepszą pointą książki i naszego artykułu. Nie jest to okrzyk beztroski. W świecie żydowskiego doświadczenia historycznego toast „ku życiu” wypowiada się ze świadomością śmierci, a nie z jej nieznajomości. Jego sens polega na odmowie przyznania śmierci, prześladowaniu i nienawiści monopolu na definiowanie przyszłości. Boteach opisuje narodziny, małżeństwo, erotyczną radość i zwyczajne życie jako formy odpowiedzi na projekty, które chciały uczynić żydowską obecność niemożliwą. Źródło syntetyzuje to jako triumf życia, płodności i widzialnej radości nad historyczną próbą unicestwienia. Trzeba jednak dopowiedzieć: L'Chaim nie oznacza „więcej biologii”, lecz „więcej przyszłości”.

Przyszłość zaś nie składa się wyłącznie z dzieci. Jest także nauczaniem, instytucją, dziełem, pamięcią, gościnnością, troską, prawem i naprawą świata. Tikkun staje się tu kategorią szerszą niż mistyczna symbolika jednoczenia tego, co rozdzielone; oznacza filozofię odpowiedzialności za świat zastany jako nieukończony. Rabin Tarfon precyzuje tę kondycję zdaniem, które powinno wisieć nad biurkiem każdego reformatora: nie na tobie spoczywa obowiązek ukończenia całego dzieła, ale nie jesteś wolny, aby od niego odstąpić. To jedno z najdojrzalszych zdań politycznych, jakie wydała starożytna tradycja.

Chroni ono jednocześnie przed utopią i cynizmem. Utopia mówi: świat musi zostać naprawiony natychmiast, choćby trzeba było zniszczyć człowieka, aby ocalić ludzkość. Cynizm twierdzi: skoro świata nie da się naprawić w całości, nie warto nawet zaczynać. Tarfon mówi: pracuj bez ubóstwienia własnej pracy. Zrób swoją część. Nie zostałeś mianowany zbawcicielem historii, ale nie jesteś także zwolniony z odpowiedzialności za jej następny akapit. Właśnie takie rozumienie tikkun jest przeciwieństwem totalitarnego marzenia o definitywnym rozwiązaniu ludzkiej niedoskonałości. Do tej samej szkatułki należy rabbi Nachman z Bresławia i przypisywana jego nauczaniu idea, że skoro człowiek wierzy w możliwość zepsucia, musi również wierzyć w możliwość naprawy – myśl, którą materiał źródłowy czyni osią teshuvah. W świecie resentymentu szczególnie ważna jest druga połowa tego zdania. Człowiek nie musi bronić swojego błędu do końca tylko dlatego, że kiedyś go popełnił. Może powrócić. Może rozpoznać projekcję, wycofać słowo, odbudować relację i przestać potrzebować kozła ofiarnego. Judaizm nie oferuje tu niewinności bez odpowiedzialności. Oferuje odpowiedzialność bez fatalizmu. To może być jedna z najważniejszych lekcji dla polityki.

Godność spotkania jako zapora przed redukcją

Radykalizacja jest groźna również dlatego, że człowiekowi coraz trudniej wycofać się z grupy, w którą zainwestował własną tożsamość. Przyznanie się do błędu oznaczałoby bowiem uznanie, że lata gniewu, obrażania innych i budowania własnej wartości wokół wroga mogły zostać zmarnowane. Teshuvah odpowiada: nie musisz chronić dawnego siebie przed prawdą. Możesz stać się kimś innym właśnie dlatego, że bierzesz odpowiedzialność za to, kim byłeś.

Do końcowego obrazu brakuje już tylko jednej żydowskiej maksymy – Hillelowego pytania: „jeśli nie teraz, kiedy?". Nie jest ono wezwaniem do gorączkowości, lecz antidotum na moralne odkładanie. Każda epoka lubi przekonywać samą siebie, że zareaguje wtedy, gdy zagrożenie stanie się naprawdę poważne. Jednak kiedy nienawiść staje się „naprawdę poważna", często zdążyła już wypracować język, instytucje i przyzwyczajenia, które uczyniły ją zwyczajną. Pierwszą obelgę łatwiej zatrzymać niż setny dekret. Pierwszy stereotyp łatwiej zakwestionować niż rozwiniętą teorię spiskową. Pierwszą próbę odebrania człowiekowi twarzy łatwiej powstrzymać niż system, który nauczył się numerować ludzi. Dlatego odpowiedź judaistyczna jest tak mało widowiskowa, a jednocześnie tak radykalna. Zaczyna od słów, stołu, ciała, domu, obowiązku i pamięci. Od tego, jak mąż traktuje żonę, jak rodzic dziecko, jak wspólnota przybysza, jak silny słabszego i jak człowiek mówi o przeciwniku, którego nie lubi.

To nie są sprawy „małe" w opozycji do wielkiej polityki. Są to miejsca, w których kształtuje się człowiek później wykonujący tę politykę. Tu powracamy do całej architektury tekstu. Antysemityzm był w niej przedstawiany jako „moralna pornografia", bo redukował człowieka do obrazu mającego wywołać odruch. Pornografii przeciwstawiono przymierze, ponieważ ona oferuje ciało bez wzajemności. Purytanizmowi przeciwstawiono uświęcenie, gdyż purytanizm próbuje zniszczyć pożądanie zamiast nauczyć człowieka odpowiedzialności za jego użycie. Totalitaryzm ukazano jako technologię odbierania imienia, a teorię spiskową jako maszyna produkująca pewność bez poznania. Wszystkie te wątki można zebrać w jednym zdaniu: cywilizacja zaczyna się tam, gdzie człowiek odmawia redukcji drugiego człowieka do funkcji swojego pragnienia, strachu, interesu albo ideologii.

Ostateczną kategorią artykułu nie powinien być seks, lecz godność spotkania. Koszerność w Boteachowskim sensie nie oznacza tutaj technicznej reguły dotyczącej sypialni. Oznacza próbę zadania pytania: czy to, czego pragnę, potrafię przeżyć w sposób, który zachowuje godność drugiego? Czy moje ciało umie być narzędziem przymierza, a nie dominacji? Czy moja wspólnota potrafi być silna bez kozła ofiarnego? Czy moja tożsamość potrafi istnieć bez pogardy? Czy moje cierpienie może zostać zapamiętane bez przekształcenia pamięci w licencję na nowe krzywdy?

Czy moja radość potrafi zrobić miejsce przy stole dla innego człowieka?

L'Chaim: Afirmacja życia i uznanie osoby jako ostateczna zapora przed dehumanizacją

Na te pytania tradycja rabiniczna odpowiada nie jednym traktatem, lecz chórem głosów. Hillel przypomina: nie rób drugiemu tego, czego sam nie chciałbyś doznać. Rabbi Akiba mówi: ucz z miłości bliźniego zasadę, a nie dekorację. Ben Zoma odwraca logikę siły: zwycięż najpierw własny impuls, zanim zapragniesz zwyciężać ludzi. Szymon Sprawiedliwy opiera świat na Torze, służbie i czynach dobroci, zaś Szymon ben Gamaliel dodaje do nich sprawiedliwość, prawdę i pokój. Tarfon przestrzega: nie ukończysz dzieła, lecz nie wolno ci go porzucić. Sanhedryn przypomina z kolei, że jedna dusza waży jak świat.

Nachman mówi językiem nadziei: jeśli możliwe było zepsucie, możliwa jest również naprawa. Boteach dodaje do tego współczesny komentarz: napraw więź, aby nienawiść nie miała gdzie zapuścić korzeni. Z tych głosów wyłania się filozofia Dobra Wspólnego, wolna zarówno od naiwności, jak i od rozpaczy. Dobro Wspólne nie jest wielką abstrakcją, dla której wolno poświęcić konkretnego człowieka; to raczej porządek, w którym ludzie mogą żyć razem bez konieczności wzajemnego odczłowieczania. Nie wymaga, abyśmy wszyscy pragnęli tego samego, wierzyli w to samo czy identycznie pamiętali historię. Wymaga natomiast, by różnica nie odbierała podmiotowości, a wspólnota nie potrzebowała ofiary, by poczuć własną jedność.

Rabiniczna odpowiedź na antysemityzm nie brzmi: „udowodnię ci, że mylisz się co do Żydów". Oczywiście kłamstwo trzeba prostować, fałszerstwo demaskować, a przemoc powstrzymywać, lecz ta odpowiedź sięga głębiej: zbuduję takie życie, którego twoja nienawiść nie będzie w stanie zdefiniować. Będę pamiętać, ale nie zamieszkam w grobie. Będę się bronić, ale nie uczynię wroga sensem własnej tożsamości. Będę pożądać, lecz nie uprzedmiotowię. Będę kochać własną wspólnotę, ale nie będę potrzebować cudzego poniżenia. Będę mieć dzieci, uczniów, idee albo dzieła, które przekroczą moje życie. Będę uczestniczyć w tikkun, choć wiem, że świata nie skończę naprawiać.

I kiedy ktoś zapyta, jaka jest ostatnia odpowiedź judaizmu na kulturę, która raz po raz próbowała przepisać żydowskie ciało jako brud, żydowską płodność jako zagrożenie, żydowską odmienność jako spisek, a żydowską obecność jako problem, odpowiedź nie musi być kolejnym traktatem obronnym. Może być toastem, w którym zawarta jest cała filozofia przetrwania: L'Chaim – ku życiu. Ku życiu, które nie wypiera śmierci, lecz odmawia jej ostatniego słowa; ku pożądaniu, które nie

przeprasza za swą siłę, lecz bierze odpowiedzialność za swój kierunek; ku małżeństwu rozumianemu nie jako posiadanie człowieka, lecz jako zobowiązanie wobec jego niezastępowalności; ku płodności rozumianej nie jako polityczna arytmetyka, lecz jako wiara, że przyszłość zasługuje na swoich mieszkańców; ku teshuvah, ponieważ człowiek nie jest skazany na pozostanie swoim najgorszym czynem; ku tikkun, ponieważ nieukończenie świata nie zwalnia z pracy nad nim; ku simcha, ponieważ radość robiąca miejsce drugiemu jest silniejsza od resentymentu potrzebującego jego upokorzenia. Tak można ostatecznie odczytać prowokację Boteacha: cywilizacja nie upada najpierw wtedy, gdy przestaje mówić o wartościach. Upada wtedy, gdy przestaje umieć widzieć w drugim człowieku osobę.

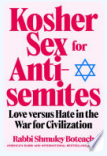
Jej odbudowa zaczyna się wcześniej niż w parlamencie, sądzie czy na polu bitwy. Zaczyna się tam, gdzie jedno ludzkie „ja" staje wobec drugiego „ty" i dobrowolnie ogranicza własną władzę, aby mogło powstać „my". Jeżeli bowiem świat rzeczywiście stoi, jak uczy tradycja, na prawdzie, sprawiedliwości i pokoju, a zarazem na nauce, służbie i czynach miłującej dobroci, to jego przeciwieństwem nie jest wyłącznie jawne barbarzyństwo. Jest nim każda kultura, która uczy człowieka, że może zdobyć prawdę bez uczciwości, wspólnotę bez miłości, siłę bez samokontroli, erotykę bez odpowiedzialności, bezpieczeństwo bez sprawiedliwości i tożsamość bez spotkania z drugim człowiekiem. Dlatego ostatnia maksyma artykułu może być jednocześnie rabiniczna i współczesna: nie pytaj wyłącznie, kogo nienawidzi człowiek. Zapytaj, kogo potrafi kochać bez posiadania, kogo potrafi szanować bez podobieństwa, za kogo potrafi odpowiadać bez interesu i czy potrafi cieszyć się życiem bez potrzeby, aby ktoś inny żył gorzej. W tych pytaniach kryje się większość odpowiedzi na pytanie o jakość cywilizacji.

A jeśli praca wydaje się zbyt wielka, niech odpowie Tarfon: nie musisz jej ukończyć, lecz nie wolno ci jej porzucić. Jeśli człowiek powie, że już zbyt wiele zepsuł, niech wróci Nachman: skoro istnieje możliwość zniszczenia, istnieje możliwość naprawy. Jeśli zapragnie zwyciężyć innych, niech zatrzyma go Ben Zoma i przypomni, że prawdziwa siła zaczyna się od panowania nad sobą. Jeśli uzna bliźniego za przeszkodę, niech przemówi Akiba z wielką zasadą miłości. Jeśli zwątpi, czy jeden człowiek ma znaczenie wobec potęgi historii, niech Sanhedryn przypomni mu wagę jednego życia równą światu. Jeśli wreszcie powie, że dobry moment na rozpoczęcie naprawy jeszcze nie nadszedł, niech Hillel postawi ostatnie pytanie, którego nie sposób ominąć: jeśli nie teraz – kiedy? I wtedy już naprawdę można podnieść kielich. Nie przeciw komuś. Za życie. L'Chaim.

> Czy w świecie zdominowanym przez algorytmy i kategorie jesteśmy jeszcze zdolni dostrzec w drugim człowieku kogoś nieprzeliczalnego, czy może powoli stajemy się jedynie sumą naszych funkcji? Być może ostatecznym aktem oporu przeciwko

> dehumanizacji nie jest wielki manifest polityczny, lecz zwykły toast L'Chaim – odwaga, by cieszyć się życiem bez potrzeby posiadania wroga. Pytanie brzmi: czy potrafimy kochać bez chęci posiadania i szanować bez poszukiwania podobieństwa?

Inspiracje

[1] 

"Kosher Sex for Antisemites" Shmuley Boteach

2026 | Post Hill Press | ISBN: 9781510789029

Shmuley Boteach (ur. 19 listopada 1966) to amerykański ortodoksyjny rabin, pisarz i osobowość medialna. Często nazywany „rabinem Ameryki", znany jest ze swoich bezkompromisowych komentarzy na temat religii, związków i polityki. Boteach przez jedenaście lat pełnił funkcję rabina na Uniwersytecie Oksfordzkim, gdzie założył Towarzystwo L'Chaim. Jest założycielem The World Values Network, organizacji promującej wartości żydowskie w kulturze masowej. W swojej karierze był autorem wielu książek, w tym międzynarodowych bestsellerów, takich jak „Kosher Sex", która zgłębia intymność przez pryzmat żydowskiej mądrości. W swojej twórczości często porusza współczesne problemy społeczne, a także jest znaną postacią medialną, prowadząc programy telewizyjne i radiowe. Boteach został uznany przez różne publikacje za jednego z najbardziej wpływowych rabinów i osobistości żydowskich w Stanach Zjednoczonych i na świecie.

Shmuley Boteach *(born November 19, 1966) is an American Orthodox Jewish rabbi, author, and media personality. Often referred to as "America's Rabbi," he is known for his outspoken commentary on religion, relationships, and politics. Boteach served as the rabbi at Oxford University for eleven years, where he founded the L'Chaim Society. He is the founder of The World Values Network, an organization dedicated to promoting Jewish values in mainstream culture. Throughout his career, he has authored numerous books, including international bestsellers such as "Kosher Sex," which explores intimacy through the lens of Jewish wisdom. His work frequently addresses contemporary social issues, and he has been a prominent media figure, hosting television and radio programs. Boteach has been recognized by various publications as one of the most influential rabbis and Jewish figures in the United States and globally.*

The World Values Network

Literatura uzupełniająca

Książki

Autorzy przywoływani w artykule:

[1] "Kosher Jesus"

Shmuley Boteach

Gefen Books | ISBN: 9789652295781

[2] "Honoring the Child Spirit"

Shmuley Boteach

2011 | Vanguard | ISBN: 9781593156541

[3] "The Broken American Male"

Shmuley Boteach

2008 | Macmillan + ORM | ISBN: 9781429928830

[4] "The Michael Jackson Tapes"

Shmuley Boteach

2009 | Vanguard Press | ISBN: 9781593156022

[5] "Kosher Lust"

Shmuley Boteach

2024 | Simon and Schuster | ISBN: 9781510779952

[6] "Israel Warrior"

Shmuley Boteach

2023 | Simon and Schuster | ISBN: 9781510780699

Literatura pokrewna (Google Scholar):

[7] "Avot 4:1"

Ben Zoma

[8] "Alphabet of Akiba ben Joseph"

Akiba

[9] "Tales of Rabbi Nachman"

Nachman Z Bracławia

[10] "Translation:Tales of Rabbi Nachman/10"

Nachman Z Bracławia

[11] **"Na Nach Nachma Nachman Meuman"**

Nachman Z Bracławia

[12] **"Reichenberg speech"**

Adolf Hitler

[13] **"The Road to Resurgence"**

Adolf Hitler

[14] **"Zweites Buch"**

Adolf Hitler

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

Hannah Arendt

[16] **"The Jewish Writings"**

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307496287

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

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307542878

[18] **"The Milgram experiment"**

Stanley Milgram

[19] **"small-world experiment"**

Stanley Milgram

[20] **"Obedience to Authority: An Experimental View"**

Stanley Milgram

HarperCollins Publishers

Artykuły naukowe

Artykuły pokrewne (Google Scholar):

[1] **"A Values Agenda for the Next President"**

Shmuley Boteach

2008 | Tikkun | DOI: 10.1215/08879982-2008-1018

Google Scholar

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: 3d883673-654e-488e-a225-b35002a07739