Poza etykietą: między tożsamością a charakterem w świecie polaryzacji

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje ruch BDS (Boycott, Divestment and Sanctions) jako technologię zbiorowego nacisku, która łączy wymiar ekonomiczny z komunikacyjnym. Autor bada, czy bojkot jest jedynie formą pokojowego nacisku na rzecz praw człowieka i zakończenia okupacji, czy też narzędziem delegitymizacji państwa Izrael. Tekst odwołuje się do teorii Alberta Hirschmana oraz Mancura Olsona, aby wyjaśnić mechanizmy działania zbiorowego i rolę mediów społecznościowych w koordynacji współczesnych bojkotów. Analiza wskazuje na napięcie między różnymi interpretacjami celów BDS – od dążenia do rozwiązania dwupaństwowego po próbę głębokiej transformacji ustrojowej regionu – oraz bada odporność gospodarki izraelskiej na tego typu działania.

The article analyzes the BDS (Boycott, Divestment, and Sanctions) movement as a technology of collective pressure that combines economic and communicative dimensions. The author examines whether the boycott is merely a form of peaceful pressure for human rights and an end to the occupation, or a tool for delegitimizing the state of Israel. The text refers to the theories of Albert Hirschman and Mancur Olson to explain the mechanisms of collective action and the role of social media in coordinating modern boycotts. The analysis points to the tension between different interpretations of BDS goals—from striving for a two-state solution to attempting a deep systemic transformation of the region—and examines the resilience of the Israeli economy to such actions.

W dobie radykalnej polaryzacji i cyfrowego profilowania, człowiek staje się zakładnikiem tożsamościowych etykiet, które zastępują dowody konkretnym wyrokiem. Artykuł analizuje mechanizm redukcjonizmu – od politycznych technologii nacisku typu BDS, przez społeczne spirale milczenia, aż po pułapki algorytmicznej widoczności –

wykazując, że współczesna kultura zastępuje charakter człowieka jego kategorią (rasową, narodowościową czy ideologiczną). Główna teza zakłada, że jedynym ratunkiem dla godności jednostki jest odzyskanie „moralnego centrum". Nie jest to jednak poszukiwanie umiarkowanego kompromisu między skrajnościami, lecz wdrożenie rygorystycznej zasady antyredukcji. Autor argumentuje, że musimy oddzielić przynależność grupową od indywidualnej odpowiedzialności, traktując etykiety jako dane wyjściowe, a nie ostateczną diagnozę moralną. Poprzez syntezę tradycji etycznej (Synaj), procedur poznawczych (P.A.C.E.) i rygoru demokratycznego, tekst wzywa do budowy architektury społecznej, w której podmiotowość osoby jest zawsze większa niż suma przypisanych jej cech, a prawo do bycia złożonym przeważa nad potrzebą ideologicznej pewności.

SŁOWA KLUCZOWE

BDS | polityka ekspresyjna | zasada antyredukcji | wolność akademicka | mechanizm kaskady | delegitymizacja państwa | bojkot obywatelski | tożsamość a charakter | polaryzacja społeczna | semiologia polityczna | problem działania zbiorowego | hierarchia poznawcza | redukcja osoby do właściwości | legitymizacja uczestnictwa

BDS jako technologia nacisku i delegitymizacji

BDS na naszym podwórku: bojkot między wolnością polityczną, ekonomią nacisku a delegitymizacją

Bojkot to jedna z najstarszych form prowadzenia polityki bez przejęcia aparatu państwowego. Człowiek nie głosuje wówczas kartką wyborczą, lecz portfelem, umową, uczestnictwem, zakupem, zaproszeniem albo odmową współpracy. W wymiarze ekonomicznym rezygnuje z transakcji; w wymiarze politycznym nadaje tej rezygnacji znaczenie komunikacyjne. Albert Hirschman rozróżniał reakcje exit i voice – wyjście oraz głos. Tymczasem bojkot łączy oba te akty: wychodzę właśnie po to, aby mój brak został usłyszany. Z tego powodu BDS (Boycott, Divestment and Sanctions) nie da się rzetelnie opisać ani wyłącznie jako instrumentu ekonomicznego, ani jedynie jako kampanii symbolicznej.

Jest to technologią zbiorowego nacisku, która dąży do przekształcenia rozproszonych decyzji konsumentów, studentów, artystów, funduszy inwestycyjnych czy instytucji publicznych w realny koszt polityczny ponoszony przez państwo Izrael. Rosenheck interpretuje ten ruch znacznie ostrzej: w BDS in Your Backyard zostaje on przedstawiony jako przeniesienie globalnego konfliktu do rad miejskich, szkół, uniwersytetów i codziennych relacji społecznych, a sam mechanizm – jako narzędzie delegitymizacji państwa żydowskiego. Teza ta wymaga jednak rozbicia na czynniki pierwsze, gdyż ruch społeczny, konkretna kampania konsumencka, organizacja studencka, uchwała rady miejskiej czy sankcja prawna nie są tym samym zjawiskiem. Punktem wyjścia musi być zatem to, co BDS mówi o sobie. Palestyński apel z 9 lipca 2005 roku wzywał społeczeństwo obywatelskie do bojkotu, dezinwestycji i sankcji wobec Izraela do czasu realizacji trzech postulatów: zakończenia okupacji i kolonizacji „wszystkich ziem arabskich" wraz z demontażem bariery separacyjnej, zapewnienia pełnej równości obywatelom Izraela pochodzenia palestyńskiego oraz respektowania praw uchodźców do powrotu zgodnie z rezolucją Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 194. Sam ruch definiuje swoją metodę jako pokojowy nacisk, inspirowany kampanią przeciw apartheidowi w Republice Południowej Afryki.

Z perspektywy analizy politycznej oznacza to, że BDS nie jest kampanią skupioną jedynie na osiedlach na Zachodnim Brzegu czy zakończeniu okupacji terytoriów zajętych w 1967 roku. Jego postulaty obejmują również strukturę obywatelstwa wewnątrz Izraela oraz kwestię uchodźców. Właśnie dlatego zwolennicy rozwiązania dwupaństwowego mogą popierać niektóre formy nacisku na izraelską politykę, a jednocześnie odrzucać pełną platformę BDS jako prowadzącą potencjalnie do głębokiej transformacji demograficznej i konstytucyjnej państwa.

Tu pojawia się zasadniczy spór o cel końcowy. Zwolennik BDS może argumentować, że ruch celowo nie narzuca konkretnego modelu konstytucyjnego, lecz formułuje katalog praw: koniec okupacji, równość i prawa uchodźców. Krytyk odpowie jednak, że jednoczesna realizacja pełnego prawa powrotu milionów potomków uchodźców oraz zachowanie Izraela jako państwa z żydowską większością są politycznie trudne do pogodzenia, co de facto podważa dotychczasowy model państwowości. Brookings zwracał uwagę na tę heterogeniczność: część zwolenników BDS rozumie nacisk jako drogę do rozwiązania dwupaństwowego, inni zaś widzą w nim element projektu zastąpienia obecnego Izraela innym ustrojem obejmującym całe terytorium państwa, Zachodni Brzeg i Gazę. Uczciwość naukowa wymaga zatem odrzucenia zarówno tezy, że każdy uczestnik BDS dąży do „likwidacji Izraela", jak i przekonania, że pytanie o wpływ pełnego programu ruchu na żydowskie samostanowienie jest jedynie propagandowym wymysłem przeciwników. Ekonomicznie BDS operuje w logice, którą Mancur Olson rozpoznałby jako problem działania zbiorowego.

Bojkot jako ekspresja polityczna a granice ingerencji państwa

Każdy pojedynczy konsument ponosi niewielki koszt zmiany zakupów, a oczekiwany efekt polityczny zależy od tego, czy wystarczająco wielu innych uczestników zrobi to samo. Powstaje klasyczny problem pasażera na gapę: można popierać cel polityczny, nie rezygnując z wygodnego produktu i licząc na to, że koszt poniosą inni. Dlatego skuteczne bojkoty wymagają nie tylko moralnej argumentacji, ale infrastruktury koordynacji, prostych kryteriów, rozpoznawalnych celów oraz społecznego monitorowania. Media społecznościowe radykalnie obniżyły w tym zakresie koszt mobilizacji. Lista firm może zostać rozpowszechniona globalnie w kilka godzin, a pojedyncza decyzja zakupowa staje się znakiem tożsamości politycznej publikowanym na platformie. Sukces bojkotu nie musi jednak oznaczać wielkiej straty w PKB państwa; jego skuteczność może mieć charakter reputacyjny, organizacyjny lub symboliczny.

Analiza gospodarcza Dany'ego Bahara i Natana Sachsa wskazywała, że współczesna gospodarka izraelska jest stosunkowo odporna na klasyczny bojkot konsumencki. Wynika to z faktu, że duża część izraelskiego eksportu obejmuje produkty zróżnicowane: technologie, komponenty pośrednie, urządzenia i usługi, które trudniej zastąpić niż towary masowe. Autorzy oceniali, że kampania społeczna bez oficjalnych sankcji głównych partnerów handlowych prawdopodobnie nie wygenerowałaby presji ekonomicznej porównywalnej z tą, z jaką mierzyła się apartheidowa RPA. Wynik ten nie oznacza jednak gospodarczej nieistotności BDS. W turystyce, kulturze, niektórych dobrach konsumenckich, kontraktach instytucjonalnych i reputacji marki skutki mogą być bardziej odczuwalne. Oznacza to raczej, że podstawowym polem walki BDS jest prawdopodobnie nie agregat makroekonomiczny, lecz legitymizacja uczestnictwa Izraela w globalnych sieciach akademickich, kulturalnych, inwestycyjnych i konsumenckich.

Tym różni się BDS od klasycznych sankcji państwowych. Sankcja gospodarcza może być przymusem prawnym: bankowi zakazuje się transakcji, przedsiębiorstwu eksportu, a obywatel traci pełną swobodę decyzji. Bojkot obywatelski opiera się na dobrowolności. Dezinwestycja instytucjonalna sytuuje się pośrodku, gdyż zarząd funduszu, uniwersytetu lub organizacji podejmuje decyzję dotyczącą majątku także w imieniu innych interesariuszy.

Im dalej oddalamy się od prywatnego "nie kupuję" w stronę publicznego „państwo nie zawrze z tobą umowy, jeśli bojkotujesz Izrael”, tym bardziej problem przesuwa się z obszaru etyki konsumenckiej w stronę prawa konstytucyjnego. Amerykańska tradycja prawna zna silny precedens chroniący bojkot polityczny. W sprawie NAACP v. Claiborne Hardware Sąd Najwyższy chronił pokojowe elementy bojkotu białych przedsiębiorców prowadzonego przez czarnych

mieszkańców Missisipi w ramach walki o prawa obywatelskie, wskazując na związek zbiorowej odmowy zakupów z wolnością słowa, zgromadzeń i stowarzyszania się. Późniejsze spory anty-BDS pokazują jednak, że zakres tej ochrony nie jest mechanicznie oczywisty dla każdego rodzaju odmowy transakcji.

W sprawie Arkansas Times LP v. Waldrip pełny skład Sądu Apelacyjnego dla Ósmego Okręgu uznał w 2022 roku, że arkansaska ustawa wymagająca od niektórych wykonawców państwowych certyfikacji o nieuczestniczeniu w bojkocie Izraela reguluje — według przyjętej przez sąd interpretacji — czysto komercyjne, nieekspresyjne zachowanie i nie narusza Pierwszej Poprawki. Sąd Najwyższy w lutym 2023 roku odmówił przyjęcia sprawy do rozpoznania, pozostawiając wyrok w mocy bez merytorycznego rozstrzygnięcia problemu na poziomie całych Stanów Zjednoczonych. Inne sądy federalne dochodziły wcześniej do wniosków bardziej chroniących bojkot. W sprawie Koontz v. Watson sąd federalny w Kansas wydał w 2018 roku wstępny nakaz blokujący ustawę wymagającą od wykonawców państwowych deklaracji nieuczestniczenia w bojkocie Izraela, uznając, że działalność tego rodzaju może korzystać z ochrony wynikającej z Pierwszej Poprawki; Kansas następnie zmieniło ustawę, a proces zakończono.

Nie mamy zatem jednego, banalnego amerykańskiego równania „bojkot Izraela = chroniona mowa" ani przeciwnego „bojkot = czysta działalność handlowa". Spór dotyczy tego, czy odmowa zakupu jest wystarczająco ekspresyjna, jakie zachowania obejmuje konkretna ustawa, czy państwo jedynie wybiera partnerów handlowych, czy w rzeczywistości wymusza deklarację politycznej lojalności oraz czy warunek kontraktu publicznego ingeruje w aktywność poza samym kontraktem. Z punktu widzenia liberalnej teorii państwa kwestia ta jest kluczowa.

Państwo ma prawo wybierać dostawców według kryteriów ekonomicznych, bezpieczeństwa, zgodności z prawem pracy czy standardów antykorupcyjnych. Znacznie trudniejsze jest pytanie, czy może uzależniać kontrakt od poglądu politycznego wyrażanego poprzez prywatne decyzje konsumenckie. Gdyby zmienić przedmiot sporu z Izraela na Chiny, Rosję, producenta paliw kopalnych albo sieć restauracji oskarżaną o dyskryminację, intuicje polityczne wielu uczestników natychmiast zamieniłyby się miejscami. Właśnie dlatego zasada konstytucyjna powinna być testowana przez zamianę beneficjenta: czy nadal popieralibyśmy możliwość państwowego wymuszania deklaracji nieuczestniczenia w bojkocie, gdy dotyczyłby on sprawy, którą sami uważamy za moralnie słuszną? Nawet zdecydowany przeciwnik BDS może zatem bronić prawa innego człowieka do bojkotu. Liberalizm nie wymaga sympatii dla treści wypowiedzi; wymaga ochrony procedury, dzięki której wypowiedź może istnieć. Jednocześnie ochrona wolności bojkotu nie pociąga za sobą obowiązku uznania każdego z nich za moralnie sprawiedliwy. Można bronić prawa do demonstracji i jednocześnie ostro ją krytykować. Można chronić wolność odmowy zakupu

i argumentować, że określony bojkot jest selektywny, nieskuteczny albo oparty na błędnej diagnozie.

Iluzoryczny rozdział instytucji od jednostki

Ochrona konstytucyjna i ocena polityczna należą do różnych porządków. Sytuacja komplikuje się w przypadku bojkotu akademickiego, gdyż uniwersytet jest jednocześnie instytucją, organizacją zawodową i normatywną wspólnotą produkcji wiedzy. PACBI (Palestyńska Kampania Akademickiego i Kulturalnego Bojkotu Izraela) deklaruje, że jej celem są instytucje izraelskie, a nie osoby jako takie. Zgodnie z własnymi wytycznymi, kampania wzywa do zrywania współpracy instytucjonalnej, wspólnych projektów, umów czy programów wymiany, zachowując formalne rozróżnienie między afiliacją akademika a jego rolą oficjalnego przedstawiciela instytucji. To rozróżnienie jest normatywnie istotne, lecz w praktyce pozostaje porowate.

Uniwersytet nie prowadzi badań bez ludzi; zerwanie finansowania projektu instytucjonalnego uderza zatem bezpośrednio w konkretne zespoły, doktorantów i laboratoria. Bojkot instytucjonalny może więc formalnie nie być bojkotem osób, a jednocześnie tworzyć dla nich realne bariery współpracy. To sprawia, że akademicki bojkot staje się niemal modelowym przypadkiem konfliktu wartości równorzędnych. Z jednej strony wolność akademicka zakłada swobodny przepływ idei i współpracę ponad granicami, gdzie praca naukowa oceniana jest według jakości, a nie narodowości autora. Z drugiej strony uniwersytet nie istnieje w próżni politycznej: może współpracować z wojskiem, państwem czy przemysłem, korzystać z infrastruktury tworzonej przy naruszaniu praw innych osób i sam uczestniczyć w procesach legitymizacyjnych.

American Association of University Professors przez lata zasadniczo sprzeciwiało się akademickim bojkotom, jednak w sierpniu 2024 roku zmieniło stanowisko. Obecna polityka AAUP uznaje, że taki bojkot nie jest z definicji pogwałceniem wolności akademickiej i może stanowić legalną taktykę w odpowiedzi na warunki podważające podstawowe prawa. Organizacja podkreśla jednocześnie, że działania te nie powinny obejmować politycznych testów lojalności ani indywidualnych naukowców wykonujących zwykłą działalność akademicką. Zmiana ta jest intelektualnie interesująca, gdyż pokazuje, że wolność akademicka może znaleźć się po obu stronach równania. Przeciwnik bojkotu argumentuje: ograniczając wymianę naukową, niszczysz warunek poszukiwania prawdy. Zwolennik odpowiada: jeśli część badaczy i studentów funkcjonuje w środowisku pozbawionym bezpieczeństwa i swobody przemieszczania się, formalne trwanie współpracy międzynarodowej może jedynie maskować głębszą asymetrię wolności.

Mechanizm kaskady i pułapka polityki ekspresyjnej

AAUP stara się wyjść z tego konfliktu, odrzucając kategoryczne „nigdy” na rzecz oceny konkretnego kontekstu. Takie podejście, choć mniej efektowne niż transparenty z hasłami „boycott” lub „no boycott”, lepiej odpowiada naturze pracy naukowej. Rosenheck jest szczególnie krytyczna wobec przenoszenia sporu na poziom lokalny. W książce opisuje ona „Backyard BDS” jako proces, w którym rady miejskie i szkolne mają stawać się teatrem geopolitycznego aktywizmu, a relacje sąsiedzkie zostają podporządkowane konfliktowi oddalonemu geograficznie od kompetencji samorządu. Przykład Nashville wymaga jednak korekty względem najbardziej polemicznej wersji tej narracji.

W czerwcu 2024 roku w Metro Council pojawiła się rzeczywiście rezolucja dotycząca zakończenia przemocy między Izraelem a Palestyną, lecz jej oficjalny tekst jednocześnie potępiał atak Hamasu z 7 października, domagał się uwolnienia zakładników, wzywał do pomocy humanitarnej oraz potępiał zarówno antysemityzm, jak i islamofobię. Projekt ten wycofano 18 czerwca 2024 roku.

Nie ma zatem podstaw, by tę konkretną rezolucję określać po prostu mianem „uchwały BDS”. Można natomiast analizować szerszy problem: dlaczego rady lokalne angażują się w sprawy, na które nie mają bezpośredniego wpływu. Teoria wyboru publicznego wprowadza tu kategorię polityki ekspresyjnej (expressive politics). Czasami instytucja podejmuje stanowisko nie dlatego, że dysponuje instrumentami wykonawczymi, lecz by zadeklarować wartości wspólnoty. Rada miejska nie zakończy wojny w Gazie, ale może zakomunikować solidarność z określoną grupą mieszkańców. Korzyść jest symboliczna, lecz koszty mogą być realne: konflikty między mieszkańcami, czas obrad, presja na urzędników oraz oczekiwanie, że lokalna wspólnota zajmie stanowisko w kwestii wymagającej specjalistycznej wiedzy z zakresu prawa międzynarodowego, bezpieczeństwa i historii. Nie wynika z tego zakaz wydawania lokalnych rezolucji, lecz pytanie o subsydiarność kompetencji: kiedy lokalna reprezentacja daje głos doświadczeniu mieszkańców, a kiedy produkuje jedynie moralny spektakl na temat polityki zagranicznej.

Z tej perspektywy BDS jest skuteczny nie wtedy, gdy przejmuje funkcje ministerstwa spraw zagranicznych, lecz gdy zmienia normę tego, co w danej instytucji uznaje się za społecznie akceptowalne. Jeśli uniwersytet zrywa umowę, artysta odwołuje koncert, fundusz sprzedaje akcje, miasto zmienia politykę zakupową, a student rezygnuje ze współpracy z izraelskim projektem – każde z tych działań osobno może mieć niewielki skutek ekonomiczny. Razem tworzą jednak sieć sygnałów, z których ruch próbuje zbudować nową normę reputacyjną. W ekonomii behawioralnej i teorii sieci odpowiada to mechanizmowi kaskady: jednostka nie ocenia jedynie argumentów, lecz obserwuje, ile innych instytucji podjęło już podobną decyzję. To właśnie dlatego zwolennicy i

przeciwnicy BDS tak zaciekle walczą o każdy uniwersytet czy festiwal, których bezpośrednia wartość gospodarcza wydaje się marginalna. Stawką jest precedens społeczny.

Tutaj dochodzimy do najcięższego zarzutu zawartego w materiale Rosenheck: twierdzenia o finansowych lub organizacyjnych powiązaniach podmiotów związanych z kampusowym aktywizmem BDS, takich jak American Muslims for Palestine oraz National Students for Justice in Palestine, z Hamasem lub Palestyńskim Islamskim Dżihadem. Rosenheck przedstawia te związki jako fakty dowiedzione i określa niektóre struktury mianem „przykrywek" dla organizacji terrorystycznych. Tak kategorycznej tezy nie należy reprodukować bez znacznie mocniejszej podstawy dowodowej. W amerykańskich sądach rzeczywiście toczą się postępowania, w których powodowie zarzucają AMP i NSJP powiązania z Hamasem oraz odpowiedzialność na gruncie przepisów antyterrorystycznych.

Jednak w sprawie Parizer v. AJP Educational Foundation federalny sąd okręgowy w sierpniu 2025 roku oddalił skargę bez uprzedzenia do jej ponownego wniesienia, stwierdzając między innymi, że amerykańscy powodowie nie wykazali wymaganej relacji pomiędzy pozwanymi a konkretnymi atakami; apelacja była nadal w toku w 2026 roku. Inne procesy również pozostają niezakończone.

Konieczność rozróżnienia między symbolem a dowodem

Sam fakt postawienia zarzutu w pozwie nie jest ustaleniem sądu, a organizacja propalestyńska nie staje się finansowym ramieniem Hamasu tylko dlatego, że przeciwnik polityczny ją tak nazwie. To jeden z tych momentów, w których dyscyplina dowodowa jest szczególnie ważna właśnie dlatego, że zarzut dotyczy działalności terrorystycznej. Nie oznacza to jednak, że każde podejrzenie dotyczące przepływów finansowych jest z definicji propagandą.

Państwa rzeczywiście identyfikują i sankcjonują organizacje pozarządowe wykorzystywane przez ugrupowania zbrojne do finansowania ich działań; Departament Skarbu USA nakładał takie sankcje na podmioty, które uznał za wspierające Hamas lub PFLP. Nauka i dziennikarstwo muszą jednak badać każdy podmiot osobno: analizować przepływ pieniędzy, strukturę kontroli organizacyjnej, wiedzę kierownictwa, beneficjentów środków oraz rozstrzygnięcia właściwych organów. Formuła "związany z BDS" nie stanowi kategorii dowodowej w prawie antyterrorystycznym.

Ta sama dyscyplina powinna obowiązywać wobec symboli. Materiał Rosenheck krytykuje zachodnich aktywistów noszących kefiję jako formę "teatru aktywizmu" oraz kulturowego przywłaszczenia. Z perspektywy antropologicznej sprawa jest bardziej złożona.

Kefija była regionalnym elementem stroju, który z czasem nabrał palestyńskiego znaczenia narodowego i politycznego – m.in. poprzez ikonografię Jasira Arafata – a współcześnie funkcjonuje globalnie jako symbol solidarności z Palestyńczykami. Ten sam przedmiot może być więc dla jednego człowieka dziedzictwem rodzinnym, dla drugiego symbolem wyzwolenia, dla trzeciego modą, a dla czwartego znakiem wrogości. Semiologia polityczna przypomina, że symbol nie posiada jednego, raz na zawsze ustalonego znaczenia; sens powstaje w relacji między użytkownikiem, odbiorcą i kontekstem. Krytyka płytkiej performatywności może być zasadna, lecz sama kefija nie dowodzi radykalizmu bardziej niż flaga Izraela dowodzi poparcia dla każdej decyzji jego rządu. To prowadzi do najważniejszej granicy całej analizy.

BDS jako metoda nie jest z definicji antysemityzmem, ale konkretna praktyka BDS może stać się antysemicka. Jerusalem Declaration ujmuje bojkot, dezinwestycję i sankcje jako co do zasady dopuszczalne pokojowe formy politycznego protestu. IHRA natomiast nakazuje zwracać uwagę na przypadki, w których kampania przeciw Izraelowi absorbuje klasyczne antyżydowskie stereotypy, stosuje odpowiedzialność zbiorową wobec Żydów albo delegitymizuje żydowskie prawa w sposób niedający się wyjaśnić samą krytyką polityki państwa. To napięcie nie jest wadą teorii; jest dokładnie tym miejscem, w którym teoria staje się potrzebna.

Można wyobrazić sobie bojkot firmy zaangażowanej bezpośrednio w budowę osiedli na okupowanym terytorium, prowadzony przez osobę popierającą rozwiązanie dwupaństwowe i jednocześnie uznającą prawo Izraela do istnienia. Trudno taką decyzję opisać jako antysemityzm bez dodatkowych faktów. Można jednak również wyobrazić sobie kampanię, która bojkotuje żydowską restaurację w Chicago dlatego, że właściciel jest syjonistą, a następnie oskarża lokalnych Żydów o zbiorową odpowiedzialność za izraelskie działania. Wtedy ekonomiczna forma "bojkotu" nie chroni już treści przed analizą jako dyskryminacji.

Konieczność rygoru etycznego wobec presji tożsamościowej

Instrument pozostaje ten sam, lecz przedmiot, kryterium i motywacja zmieniają jego charakter moralny. Podobnie dzieje się w przypadku uniwersytetu. Odmowa podpisania umowy instytucjonalnej z uczelnią, którą bojkotujący uznaje za współodpowiedzialną za naruszenia praw

człowieka, jest innym przypadkiem niż odmowa wysłuchania referatu naukowca wyłącznie ze względu na jego izraelski paszport. Pierwsza sytuacja stanowi spór o odpowiedzialność instytucji; druga może już ocierać się o dyskryminację narodowościową. Granica ta nie zawsze jest łatwa do utrzymania, ale właśnie dlatego nie wolno jej zacierać.

Rosenheck ma rację w jednym, kluczowym wymiarze: BDS nie jest abstrakcyjną debatą nad odległą geopolityką. Gdy bojkot przenika do uniwersytetu, rady miasta, firmy czy instytucji kultury, konflikt zaczyna reorganizować lokalne relacje społeczne. Człowiek może nagle zostać zapytany o syjonizm w miejscu pracy, o Izrael w stowarzyszeniu artystycznym lub o politykę Bliskiego Wschodu podczas spotkania sąsiedzkiego. Globalny spór zostaje przeniesiony do mikroinstytucji codzienności. Zjawisko to może wzmacniać demokratyczne uczestnictwo, jeśli skłania do świadomej debaty, lecz może również wytwarzać przymus deklaracyjny, w którym przynależność do wspólnoty lokalnej zaczyna zależeć od udzielenia „poprawnej" odpowiedzi na konflikt oddalony o tysiące kilometrów.

Najlepszym kryterium oceny BDS nie jest zatem pytanie, czy sam termin brzmi moralnie lub groźnie. Należy pytać o przedmiot, zakres, proporcjonalność, równość kryteriów, prawdopodobny skutek oraz sposób traktowania jednostki. Czy bojkot dotyczy konkretnej praktyki, czy całej narodowości? Czy przewiduje możliwość wyjścia po zmianie polityki, czy żąda trwałej izolacji? Czy te same kryteria można zastosować do innych państw dopuszczających się porównywalnych działań? Czy uderza w decydentów, czy przede wszystkim w osoby niemające wpływu na decyzje polityczne? Czy protest zachowuje rozróżnienie między państwem a diasporą? I wreszcie: czy uczestnik może nie zgodzić się na bojkot bez utraty prawa do obecności w instytucji?

W tych pytaniach kryje się właściwa, interdyscyplinarna miara. Ekonomia pyta o skuteczność i koszty substytucji; prawo konstytucyjne o wolność wypowiedzi i niedyskryminację; etyka o odpowiedzialność zbiorową; socjologia o normy grupowe i presję reputacyjną; nauki polityczne o strategię nacisku i problem legitymizacji; antropologia o znaczenie symboli, a psychologia o moralizację tożsamości. Żadna z tych dyscyplin nie jest wystarczająca, gdyż BDS jest jednocześnie decyzją zakupową, komunikatem politycznym, strategią sieciową i sporem o istnienie dwóch narodowych projektów na jednym terytorium.

W tym świetle Rosenheckowskie „podwórko" nie jest wyłącznie metaforą infiltracji. Jest także pytaniem o granicę odpowiedzialności. Kiedy konflikt wkracza do naszego miasta, uniwersytetu czy sklepu, nie możemy już udawać, że pozostajemy całkowicie zewnętrzni. Jednak równie błędne byłoby przekonanie, że moralna powaga konfliktu usprawiedliwia rezygnację z procedury, precyzji i ochrony przeciwnika. Im wyższa temperatura sporu, tym większego rygoru wymaga demokracja. Właśnie tutaj książka Rosenhecka na chwilę opuszcza ekonomię, prawo i geopolitykę, kierując się

ku pytaniu starszemu niż współczesne państwo narodowe: według jakiej normy mamy ocenić użycie bojkotu, sankcji, nacisku i siły? Skąd pochodzi przekonanie, że człowiek posiada wartość, która nie może zostać całkowicie podporządkowana zwycięstwu silniejszego? Dlaczego życie obcego, przeciwnika, więźnia lub przegranego ma w ogóle znaczenie?

Tradycja Synaju jako architektura ograniczania przemocy

Rosenheck odpowiada słowem Synaj. W książce jej argumentacja przeciwstawia "filozofię Synaju" logice dominacji, przedstawiając judaizm jako tradycję afirmującą godność, odpowiedzialność i ograniczenie władzy. Teza ta jest teologicznie potężna, lecz historycznie ryzykowna, gdyby sformułować ją jako twierdzenie, że judaizm "wynalazł" humanitaryzm, równość czy demokrację. Koncepcja "Synaj przeciw prawu silniejszego" wymaga zatem szczególnej dyscypliny interdyscyplinarnej. Zestawimy tzelem Elohim, pikuach nefesh, tzedek, chesed, arevut i tikkun olam z Biblią hebrajską, tradycją rabiniczną oraz myślą Bubera, Heschela, Levinasa i Jonathana Sacksa, ale także z filozofią grecką, chrześcijaństwem, prawem naturalnym i nowoczesnymi prawami człowieka.

Nie będziemy dowodzić, że jedna cywilizacja opatentowała sumienie. Spróbujemy ustalić coś znacznie ciekawszego: jak tradycja Synaju zbudowała jedną z wielkich historycznych architektur ograniczania przemocy przez zobowiązanie moralne i dlaczego w świecie politycznego plemiennictwa ta architektura nadal może być intelektualnie użyteczna. Synaj przeciw prawu silniejszego: od przymierza do godności człowieka.

Alissa Rosenheck dochodzi w pewnym momencie do tezy większej niż jej własna biografia, większej nawet niż współczesny spór o Izrael, BDS czy antysemityzm. Przeciwstawia "filozofię Synaju" logice barbarzyństwa, utrzymując, że żydowska etyka ograniczająca arbitralną władzę stanowi duchowe przeciwieństwo systemów opartych na dominacji. Synaj zostaje tu przedstawiony niemal jako moment narodzin humanitaryzmu, sumienia i obiektywnego prawa moralnego, a antysemityzm jako bunt przeciw cywilizacyjnemu ograniczeniu prawa silniejszego. W najbardziej radykalnej wersji notatka twierdzi wręcz, że monoteizm i Dekalog "wprowadziły" do ludzkiej świadomości moralność, a nazizm był metafizycznym buntem przeciwko Synajowi. Taki sposób opowiadania historii jest teologicznie sugestywny, lecz historycznie zbyt szeroki.

Nie można naukowo twierdzić, że przed Synajem ludzkość nie znała prawa, sprawiedliwości czy ograniczeń przemocy. Można natomiast postawić tezę mocniejszą właśnie dlatego, że ostrożniejszą:

tradycja biblijna i późniejszy judaizm stworzyły jedną z najtrwalszych architektur moralnych, w których władza polityczna zostaje podporządkowana normie znajdującej się ponad władcą, pamięć niewoli przekształca się w obowiązek wobec słabszego, a człowiek otrzymuje status niezależny od jego siły, majątku czy miejsca w hierarchii. Przed Izraelem istniały rozwinięte systemy prawne. Mezopotamskie zbiory praw Ur-Nammu, Lipit-Isztara, Esznunny i Hammurabiego poprzedzają dużą część tradycji biblijnej, a współczesne badania wykazują liczne związki pomiędzy prawem biblijnym a starszymi tradycjami klinowymi. Oxford Handbook of Biblical Law podkreśla, że prawo biblijne pozostaje w relacji z całym starożytnym dziedzictwem prawnym Bliskiego Wschodu, a podobieństwa między Kodeksem Przymierza a prawami mezopotamskimi są przedmiotem wieloletniego sporu naukowego. David P. Wright argumentuje, że Kodeks Przymierza świadomie przetwarzał tradycję Hammurabiego, zastępując królewskiego prawodawcę Bogiem jako źródłem normy.

Godność człowieka jako granica władzy i odpowiedzialność wynikająca z pamięci cierpienia

Synaj nie pojawia się zatem w historycznej próżni. Jego oryginalności nie należy szukać poprzez mit absolutnego początku, lecz w sposobie, w jaki starszy język prawa został teologicznie i społecznie przepracowany. To przekształcenie ma kluczowe znaczenie ustrojowe. W wielu starożytnych społeczeństwach monarcha był gwarantem ładu i jedynym przedstawicielem boskiego porządku; w Biblii hebrajskiej król nie staje się jednak źródłem ostatecznej normy, lecz podlega jej. Prorok może zatem oskarżyć monarchę: Natan przychodzi do Dawida po śmierci Uriasza z opowieścią, której finałem jest potępienie króla, a Eliasz staje przeciw Achabowi w sprawie winnicy Nabota.

Władca nie posiada więc monopolu na definicję sprawiedliwości. Choć nie jest to nowoczesny konstytucjonalizm, rozwiązanie to zawiera jego odległą intuicję: rządzący również znajduje się pod prawem. Jonathan Sacks właśnie w tym punkcie upatrywał ustrojowej siły przymierza. W jego interpretacji Synaj nie był jedynie momentem prywatnej religijności, lecz aktem powstania wspólnoty związanej kodeksem moralnym i społecznym, której celem było stworzenie ładu opartego na sprawiedliwości, współczuciu, wolności i godności. Sacks akcentował, że logika tego porządku wyrasta z pamięci Egiptu: wspólnota, która doświadczyła niewoli, ma skonstruować społeczną antytezę niewolniczego imperium. Język Sacksa pozostaje teologiczny, lecz jego intuicję można przełożyć na język nauk politycznych.

Pamięć zbiorowa zostaje tutaj przekształcona w normę instytucjonalną. Słowa „byliście cudzoziemcami” nie są jedynie opisem dawnego cierpienia, lecz stają się argumentem przeciw

reprodukowaniu mechanizmów ucisku, których samemu się doświadczyło. To fundamentalny ruch w antropologii moralnej: pamiętać nie po to, by uzyskać wieczysty tytuł do krzywdy, lecz aby ograniczyć własną władzę. Wspólnota może bowiem wykorzystać pamięć cierpienia na dwa sposoby. Może wyprowadzić z niej przywilej moralny – przekonanie, że skoro cierpieliśmy, wolno nam więcej. Może natomiast wyprowadzić zobowiązanie: skoro poznaliśmy bezbronność, powinniśmy szczególnie dbać o bezbronność drugiego człowieka. Ta druga droga leży najbliżej prorockiego rdzenia Biblii hebrajskiej i jest znacznie istotniejsza dla architektury książki Rosenheck.

Podejście to odrzuca "Oppression Olympics", jednak aby pozostać konsekwentnym, żydowska pamięć nie może stać się złotym medalem w takich igrzyskach. Musi zostać przekształcona w odpowiedzialność. Pierwszym pojęciem tej odpowiedzialności jest tzelem Elohim – obraz Boga. Księga Rodzaju mówi nie o Izraelicie, kapłanie czy królu, lecz o człowieku stworzonym na obraz Boga; późniejsza tradycja rabiniczna rozwija tę myśl, wskazując na szczególną wartość osoby jako stworzonej b'tzelem. Nie oznacza to jednego, sztywnego modelu „obrazu” – komentatorzy interpretowali go jako rozumność, wolność, zdolność moralną, sprawczość, twórczość czy możliwość reprezentowania Bożej władzy w świecie. W każdym z tych odczytań pozostaje jednak jedna, kluczowa konsekwencja: wartość człowieka nie jest wytwarzana przez państwo. Jeśli to państwo nadaje godność i może ją w całości odebrać, staje się ona jedynie przywilejem administracyjnym. Jeśli natomiast zostaje zakotwiczona w porządku przekraczającym państwo, władca napotyka moralną granicę własnej kompetencji.

Religijne i prawne fundamenty godności człowieka

Współczesne prawa człowieka nie są prostym tłumaczeniem tzelem Elohim na język konstytucji. Genealogia godności i praw jest wieloźródłowa: prowadzi przez filozofię grecką, stoickie pojęcie wspólnego rozumu, prawo rzymskie, chrześcijaństwo, judaizm, scholastyczne prawo naturalne, reformację, nowożytny kontraktualizm, rewolucje amerykańską i francuską, abolicjonizm, ruch robotniczy, emancypację kobiet, antykolonializm oraz katastrofę dwóch wojen światowych. Twierdzenie, że „prawa człowieka pochodzą z Synaju”, byłoby zatem zbyt liniowym ujęciem historii. Można jednak uznać, że biblijna idea człowieka pozostającego w bezpośredniej relacji do Boga stała się jednym z wielkich zasobów pojęciowych, z których późniejsze kultury czerpały argumenty przeciw ontologicznej nierówności ludzi. Sacks formułował właśnie taką tezę, podkreślając równość godności, a nie majątku czy władzy. W jego odczytaniu monoteizm osłabia mitologiczną podstawę hierarchii ontologicznej: jeśli istnieje jeden Stwórca wszystkich ludzi, funkcjonalne różnice między członkami społeczeństwa nie muszą oznaczać różnicy ich ludzkiej wartości. To twierdzenie wymaga

jednak historycznego ograniczenia, gdyż społeczeństwa biblijne pozostawały patriarchalne i znały niewolnictwo oraz hierarchie statusu. Torah nie jest Powszechną Deklaracją Praw Człowieka napisaną trzy tysiące lat wcześniej.

Jej znaczenie polega raczej na napięciu wprowadzonym między zastaną strukturę społeczną a zasadę zdolną później tę strukturę krytykować. Tę metodę interpretacyjną można określić mianem etycznego potencjału normy. Tekst może zawierać rozwiązania, które z perspektywy współczesnej są moralnie niewystarczające, a jednocześnie dostarczać pojęć pozwalających następnym pokoleniom te rozwiązania przekraczać. Biblia reguluje niewolnictwo, nie znosi go jednak generalnie. Zarazem ustanawia Szabat obejmujący również sługę i cudzoziemca, nakazuje pamiętać własną niewolę i konsekwentnie podważa absolutną władzę jednego człowieka nad drugim. Z historycznego punktu widzenia nie wolno z tego robić abolicjonizmu przed abolicjonizmem. Z hermeneutycznego zaś można dostrzec materiał, z którego późniejsze pokolenia budowały język emancypacji.

Drugim wielkim pojęciem jest pikuach nefesh, pierwszeństwo ratowania życia. Rabiniczna dyskusja w Joma 85b interpretuje biblijną formułę „będzie przez nie żył" tak, że nawet Szabat należy naruszyć w celu ratowania zagrożonego życia, także przy poważnej niepewności co do wyniku. To rozstrzygnięcie jest filozoficznie doniosłe, ponieważ ujawnia hierarchię norm wewnątrz systemu religijnego. Prawo nie ma tu wartości wyłącznie dlatego, że jest prawem; jego interpretacja zostaje podporządkowana ochronie życia. Religijny legalizm spotyka własną granicę w człowieku. Nie oznacza to, że judaizm ustanawia prostą zasadę absolutnego zachowania życia za każdą cenę. Halacha zna sytuacje, w których obowiązek ocalenia własnego życia ustępuje wobec zakazu morderstwa czy innych szczególnie ciężkich czynów. Istotna jest jednak struktura rozumowania: prawo religijne posiada mechanizmy ważenia wartości, precedensów i sytuacji granicznych. To coś całkowicie odmiennego od obrazu religii jako zbioru niepodlegających interpretacji nakazów, mechanicznie egzekwowanych wobec jednostki. Współczesna bioetyka może znaleźć tutaj interesującego partnera do rozmowy. Pikuach nefesh nie odpowiada wprost na pytania dotyczące uporczywej terapii, śmierci mózgowej, transplantacji czy alokacji skąpych zasobów medycznych, ale ustanawia silne domniemanie na rzecz ochrony życia.

W systemach prawnych podobną funkcję pełnią prawa podstawowe, wyjątki stanu wyższej konieczności i zasada proporcjonalności. Społeczeństwo nie rezygnuje z reguł, lecz rozpoznaje, że reguła może w określonym układzie kolidować z dobrem wyższego rzędu. Cywilizacja prawna zaczyna się właśnie w chwili, gdy człowiek potrafi odróżnić posłuszeństwo normie od kultu normy.

Etyka przymierza jako system wzajemnych zobowiązań

Trzecim elementem jest tzedek. Biblijne "tzedek, tzedek tirdof" – sprawiedliwości, sprawiedliwości będziesz dochodził – stało się jednym z najbardziej rozpoznawalnych skrótów żydowskiej etyki publicznej. Kluczowy jest tu czasownik: „dochodzić", „ścigać", „dążyć". Sprawiedliwość nie jest bowiem przedstawiona jako statyczny stan, który raz osiągnięty można wpisać do regulaminu instytucji; ona jest czynnością. W języku współczesnej teorii instytucji można by rzec, że sprawiedliwość wymaga ciągłego audytu procedur, gdyż nawet dobre normy mogą zostać przechwycone przez partykularne interesy, arbitralność czy asymetrie siły. Jednocześnie tzedek nie jest prostym synonimem dzisiejszej „sprawiedliwości społecznej".

Termin ten ewoluował w różnych kontekstach prawnych i teologicznych, dlatego próba jego natychmiastowego przełożenia na współczesny program partyjny byłaby anachronizmem. Można jednak dostrzec istotną kwestię: praworządność w tradycji biblijnej nie sprowadza się do formalnej egzekucji reguł. Biblia wielokrotnie łączy poprawność sądu z zakazem stronniczości, ochroną biednego, wdowy, sieroty i cudzoziemca oraz walką z korupcją; wymaga od sędziego odporności zarówno na pokusy bogactwa, jak i populistyczną sympatię wobec ubogich. Sprawiedliwość nie jest zatem wyłącznie dystrybucją dóbr, lecz także dyscypliną procedury. Do tzedek dołącza chesed – zwykle tłumaczone jako miłosierdzie, życzliwość, wierna dobroć lub lojalna troska. Tzedek bez chesed może stać się chłodną geometrią należności. Chesed bez tzedek może natomiast zamienić się w arbitralną dobroczynność, zależną od nastroju silniejszego. Judaizm rozwija oba te języki równolegle, podobnie jak późniejsza filozofia prawa rozróżniała formalną sprawiedliwość i equity – regułę oraz korektę jej nadmiernej surowości, prawo i miłosierdzie.

Dobre państwo nie może opierać się wyłącznie na współczuciu, gdyż jest ono selektywne, ale nie może również redukować człowieka do numeru sprawy. W tym miejscu szczególną wagę zyskuje arevut – wzajemna odpowiedzialność. Talmudyczna formuła kol Yisrael arevim zeh bazeh mówi o Izraelitach jako wzajemnych gwarantach, przy czym kontekst Shevuot 39a wiąże odpowiedzialność także ze zdolnością do protestu przeciw naruszeniom: odpowiedzialność pojawia się tam, gdzie człowiek mógł zareagować, a tego nie zrobił.

To kategoria znacznie głębsza niż banalne „dbajmy o siebie". Arev oznacza również poręczyciela. Wspólnota staje się tu systemem współodpowiedzialności, w którym moja moralna pozycja nie jest całkowicie odseparowana od czynów ludzi znajdujących się w zasięgu mojego możliwego sprzeciwu. Dla Rosenheck, która powtarza „silence has never built anything", taki trop jest szczególnie istotny. Milczenie nie zawsze oznacza współudział; kultura polityczna, która każde nieodezwanie się interpretuje jako winę, szybko stałaby się kulturą wymuszonych deklaracji. Arevut oferuje jednak

bardziej precyzyjną normę: im większa moja realna zdolność zapobieżenia krzywdzie, tym silniejsze staje się pytanie o odpowiedzialność za zaniechanie. Podejście to jest bliższe współczesnemu prawu odpowiedzialności za niedziałanie niż moralnej teorii zbiorowej winy.

Z kolei tikkun olam obrazuje, jak pojęcia religijne zmieniają znaczenie w czasie. Dziś określenie to służy często jako szerokie hasło społecznego „naprawiania świata". W Misznie formuła mipnei tikkun ha-olam występuje jednak w sensie znacznie bardziej konkretnym: uzasadnia regulacje mające chronić prawidłowe funkcjonowanie porządku społecznego i zapobiegać negatywnym konsekwencjom prawnym. Dopiero późniejsza recepcja rozszerzyła to pojęcie do wielkiej metafory moralnej rekonstrukcji świata. To dobry przykład mechanizmu, który przewija się przez cały artykuł: tradycja nie jest zamrożonym zestawem definicji. Jest procesem reinterpretacji, w którym dawne słowo otrzymuje nowe zastosowania, zachowując jednocześnie ślad wcześniejszego znaczenia.

Razem tzelem Elohim, pikuach nefesh, tzedek, chesed, arevut i tikkun olam tworzą nie jedną teorię etyczną, lecz ekosystem ograniczeń wobec absolutyzacji siły. Człowiek ma godność, życie ma pierwszeństwo, sprawiedliwość wymaga działania, dobroć koryguje chłód systemu, wspólnota buduje odpowiedzialność, a porządek społeczny musi być stale naprawiany. Nie jest to liberalizm Rawlsa, deontologia Kanta ani utylitaryzm Milla. Jest to etyka przymierza, w której jednostka pozostaje osadzona w sieci obowiązków. Właśnie to odróżnia język praw od języka zobowiązań. Nowoczesne państwo konstytucyjne pyta przede wszystkim: czego jednostka może domagać się od władzy i innych ludzi? Tradycja żydowska częściej zaczyna od pytania: co jestem winien drugiemu człowiekowi i wspólnocie? Oba te języki są niezbędne.

Społeczeństwo skonstruowane wyłącznie z obowiązków może łatwo zdławić autonomię jednostki. Społeczeństwo oparte jedynie na prawach może natomiast odkryć, że choć każdy wie, czego wolno mu żądać, coraz mniej osób wie, za co odpowiada. Sacks właśnie dlatego nazywał politykę przymierza „polityką odpowiedzialności": społeczeństwo staje się wspólnym domem budowanym przez obywateli, a nie jedynie usługą świadczoną przez państwo klientom. Martin Buber przeniósł podobną intuicję z obszaru teologii do filozofii relacji.

Relacja Ja-Ty jako zapora przed uprzedmiotowieniem

Rozróżnienie Bubera na relację Ja-Ty oraz Ja-To ukazuje dwa odmienne sposoby doświadczania świata. Relacja Ja-To jest niezbędna – rzeczy należy mierzyć, klasyfikować i wykorzystywać. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy człowiek zostaje całkowicie przesunięty do sfery „To", stając się obiektem, funkcją, kategorią lub narzędziem. Relacja Ja-Ty to natomiast spotkanie, w którym

drugi jawi się jako obecność niemożliwa do wyczerpania przez klasyfikację. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że w późnej myśli Bubera relacja dialogiczna stanowi przeciwwagę dla redukcji drugiego człowieka do przedmiotu podlegającego pomiarowi i manipulacji.

Całą konstrukcję „White. Blonde. Jew." można odczytać właśnie przez pryzmat tej koncepcji. „Biała", „blondynka", „Żydówka", „syjonistka", „uprzywilejowana" czy „ofiara" – każda z tych kategorii może być użyteczną informacją, lecz każda staje się niebezpieczna w momencie, gdy awansuje do rangi pełnej definicji osoby. Wówczas człowiek zostaje przeniesiony z relacji Ja-Ty do Ja-To. Paradoks współczesnej polityki tożsamościowej polega na tym, że projekt mający przywrócić widzialność osobom wcześniej uprzedmiotowionym może sam wytworzyć nowy język uprzedmiotowienia, jeśli klasyfikacja zaczyna poprzedzać spotkanie.

Emmanuel Levinas idzie o krok dalej. Dla niego etyka nie jest wtórnym dodatkiem do ontologii, lecz „pierwszą filozofią". Spotkanie z twarzą drugiego człowieka wyprzedza projekt dominacji i zakłóca suwerenność „Ja". Twarz w jego fenomenologii jest wezwaniem do odpowiedzialności, a jej najbardziej radykalnym sensem staje się zakaz zabójstwa. Levinas nie proponuje prostego kodeksu praw człowieka; wskazuje na coś bardziej pierwotnego. Zanim zdążę zaklasyfikować drugiego jako członka narodu, religii, armii czy partii, napotykam istotę zdolną do cierpienia, której obecność ogranicza moje prawo do absolutnej suwerenności.

W tym punkcie filozofia Synaju może zostać przeciwstawiona prawu silniejszego bez popadania w teologiczny triumfalizm. Nie chodzi o to, że judaizm posiadał historyczny monopol na etykę, lecz o to, że jedna z jego kluczowych linii interpretacyjnych nie pozwala uznać siły za źródło moralnej słuszności. Można zwyciężyć i nadal być niesprawiedliwym. Można dysponować państwem, armią, kapitałem czy większością parlamentarną, a mimo to pozostawać pod normą. Teologiczna suwerenność Boga wywołuje tu paradoksalny efekt polityczny: odbiera człowiekowi możliwość bycia absolutnym suwerenem.

Etyka Synaju jako bariera dla biologizmu i dominacji

To rozróżnienie nabiera szczególnego znaczenia w kontekście nazizmu. Materiał Rosenhecka sugeruje, że nienawiść Hitlera do Żydów wynikała przede wszystkim z faktu, iż judaizm stanowił moralną barierę dla biologicznego prawa dominacji. Należy jednak uważać, by nie odwrócić tu wektora przyczynowości. Nazistowski antysemityzm wyrastał z rasizmu biologicznego, volkizmu, nacjonalizmu i teorii spiskowych, a także z eugeniki, antybolszewizmu oraz wizji historii jako nieustannej walki ras. USHMM opisuje ideologię Hitlera właśnie jako syntezę pseudobiologicznych koncepcji rasy, społecznego darwinizmu, maltuzjanizmu i nacjonalizmu „krwi i ziemi", opartą na

przekonaniu, że o przetrwaniu narodów decyduje walka o przestrzeń i zasoby. Z tej perspektywy nazizm rzeczywiście reprezentował radykalną naturalizację siły: hierarchię przedstawiono jako fakt biologiczny, z którego wywodzono konsekwencje moralne i prawne.

Przypisywane jednak Hitlerowi słowa o „przekleństwie Synaju" wymagają szczególnej ostrożności. Popularne wersje tego argumentu często odwołują się do Hermanna Rauschninga i jego publikacji **Hitler Speaks** (znanej też jako **Conversations with Hitler**). Wiarygodność tego dzieła od dziesięcioleci budzi poważne spory; opracowanie British Academy przypomina, że Ian Kershaw odrzucał je jako źródło, choć inni historycy podchodzili do kwestii jego całkowitego odrzucenia z większą rezerwą. Nie powinniśmy zatem traktować efektownego zdania o Synaju jako bezspornie autentycznej wypowiedzi Hitlera. Można je wykorzystać wyłącznie jako interpretacyjnej figury konfliktu pomiędzy rasistowską metafizyką dominacji a etyką ograniczającą przemoc.

Analogicznie należy skorygować tezę, jakoby współczesny dżihadyzm był po prostu „przepakowanym nazizmem". Choć istniały historyczne kontakty między Wielkim Muftim Jerozolimy Aminem al-Husajnim a III Rzeszą i istnieją ekstremistyczne nurty islamistyczne posługujące się radykalnym antysemityzmem, nie wynika z tego genealogiczna tożsamość islamizmu z nazizmem, a tym bardziej islamu z nazizmem. Ideologie mogą zapożyczać od siebie wrogość, propagandę czy wzorce dehumanizacji, pozostając przy tym odmiennymi systemami religijno-politycznymi. Rzetelna analiza powinna badać transmisję konkretnych motywów, a nie budować genealogii na podstawie podobieństwa moralnej odrazy. Najsilniejsza wersja „filozofii Synaju" nie potrzebuje takich skrótów. Wystarczy zauważyć, że tradycja biblijna i rabiniczna tworzy kontrnarrację wobec antropologii dominacji: Egipt jest imperium, lecz faraon nie ma ostatniego słowa; król Izraela posiada władzę, ale prorok może go oskarżyć.

Tradycja Synaju jako narzędzie samokrytyki i etyka zwyczajnej przyzwoitości

Szabat ogranicza produktywność. Rok szabatowy hamuje absolutyzację własności, a Jubileusz – przynajmniej w sferze normatywnej – kwestionuje możliwość nieograniczonej kumulacji zależności. Zakaz fałszywych miar ogranicza ekonomiczną przewagę silniejszego, ochrona cudzoziemca temperuje plemienność, Pikuach nefesh koryguje legalizm, a Tzelem Elohim zapobiega ontologicznej degradacji osoby. Nie jest to świat wolny od przemocy czy hierarchii. Biblia opisuje wojny, surowe kary, niewolnictwo i patriarchalne instytucje; zawiera teksty, które z dzisiejszej perspektywy wymagają krytycznej hermeneutyki. Właśnie dlatego nie można tu uprawiać apologetyki. Jednak historia idei nie pyta wyłącznie o to, czy dawny tekst odpowiada

współczesnym standardom, lecz jakie narzędzia samokrytyki zdołał wytworzyć. Judaizm stworzył niezwykle charakterystyczną kulturę sporu interpretacyjnego, w której świętość tekstu nie wyklucza dyskusji nad jego zastosowaniem. Talmud nie jest zbiorem gotowych odpowiedzi – jest archiwum sporów.

Mai to istotne znaczenie dla współczesnej demokracji. Społeczeństwo liberalne nie powinno kopiować halachy ani teologii przymierza, może jednak uczyć się konstrukcji, w której żaden ziemski aktor nie posiada monopolu na prawdę i władzę, a spór toczy się w ramach wspólnego zobowiązania. Rabiniczna machloket l'shem shamayim – spór „dla imienia Nieba" – wskazuje na możliwość ostrego konfliktu, którego celem nie jest unicestwienie partnera. To idea przeciwstawna dzisiejszemu "cyfrowego plemiennictwa", w którym zwycięstwo często oznacza nie obalenie argumentu przeciwnika, lecz pozbawienie go prawa do uczestnictwa. Synaj można zatem odczytać jako antytezę zarówno brutalnego autorytaryzmu, jak i kultury totalnego moralnego samouwielbienia: jeśli istnieje norma wyższa ode mnie, to moja własna wspólnota również może się mylić.

Prorocy Izraela nie ograniczali się do denuncjowania obcych; najostrzej potrafili oskarżać własnych królów, kapłanów i naród. To jeden z kluczowych mechanizmów cywilizacyjnych: religia może dostarczać wspólnocie mitów samouwielbienia, ale może też dać jej język samokrytyki. Tradycja prorocka wybiera tę drugą drogę z wyjątkową intensywnością. Dlatego zdanie przypisywane Eliemu Wieselowi – że misją Żydów nie jest uczynienie świata bardziej żydowskim, lecz bardziej ludzkim – dobrze oddaje najciekawszy sposób czytania Rosenheck, nawet jeśli potraktujemy je jako normatywną parafrazę. Wartość tradycji nie polega wówczas na wykazaniu cywilizacyjnej wyższości, lecz na tym, czy jej zasoby pomagają bronić człowieka również wtedy, gdy nie należy on do „naszych". Ostateczny test filozofii Synaju nie brzmi więc: czy potrafi ochronić Żyda przed antysemitą? To warunek konieczny, ale niewystarczający.

Pytanie brzmi: czy potrafi nakazać Żydowi dostrzec obraz Boga również w człowieku uznawanym za przeciwnika; czy nakazać mu sprawiedliwość wtedy, gdy posiada przewagę; czy pamięć własnego cierpienia potrafi powstrzymać przed cudzą dehumanizacją, zamiast ją usprawiedliwić? Dopiero wtedy przymierze staje się etyką, a nie polityczną własnością grupy. W tym miejscu Rosenheck przechodzi od wielkich konstrukcji historycznych do skromniejszego ideału: Human Not Heroic. Książka ujmuje tę tezę lapidarnie: „bycie bohaterem to po prostu bycie człowiekiem", wiążąc jej sens z odmową stania się "bezdusznym trybem ideologicznej maszyny". Po wielkich słowach o Synaju, totalitaryzmie i prawach człowieka pojawia się pytanie najbardziej praktyczne: jak wygląda etyka, gdy nie dysponujemy heroizmem?

„Ludzki, nie bohater: etyka zwyczajnej przyzwoitości” zbuduję wokół Arendt i banalności zła, levinasowskiej odpowiedzialności, psychologii pomagania, efektu widza, moral courage oraz różnicy między bohaterstwem spektakularnym a codzienną odmową dehumanizacji. Jeżeli Synaj ma znaczenie dla współczesnego człowieka, nie może kończyć się na metafizyce. Musi być rozpoznawalny w chwili, gdy ktoś w zwyczajnym pokoju, biurze, szkole czy jednostce wojskowej może wybrać drogę łatwiejszą – a mimo to wybiera rzecz przyzwoitą. Alyssa Rosenheck wykonuje tu ruch pozornie paradoksalny: po analizie Dekalogu, Zagłady i sporów o fundamenty cywilizacji rezygnuje z języka wielkości na rzecz formuły skromniejszej: „Being a hero is simply being human”.

W książce koncepcja "Human Not Heroic" jest odpowiedzią na systemy redukujące człowieka do roli, statystyki lub narzędzia; codzienna odpowiedzialność zostaje tu przeciwstawiona heroizmowi rozumianemu jako nadzwyczajność dostępna nielicznym. Ta intuicja jest ważniejsza, niż sugeruje jej aforystyczna forma. Jeśli bowiem moralność uzależnimy od bohaterstwa, większość z nas otrzyma wygodne usprawiedliwienie bierności: skoro nie jestem świętym ani dysydentem ryzykującym życie, mogę pozostać widzem. Jeżeli natomiast podstawą uczynimy zwyczajną przyzwoitość, pytanie zmienia się zasadniczo: nie „czy jestem gotowy zostać bohaterem?”, lecz „co powinien zrobić przyzwoity człowiek w sytuacji, w której właśnie się znalazł?”.

Odwaga moralna jako zdolność do samodzielnego osądu ponad procedurą

Rosenheck rozpoczyna tę refleksję od sceny z Sderot, w której ojciec osłania własnym ciałem czteroletniego syna podczas ataku. Autorka interpretuje to zachowanie nie jako romantyczny heroizm, lecz jako graniczny przejaw miłości i instynktu ochronnego, w którym bezpieczeństwo drugiego człowieka staje się ważniejsze od własnego. Jako opis źródłowy scena ta należy do narracji Rosenheck i nie powinna być rozciągnięta do rangi uniwersalnego twierdzenia biologicznego, jakoby rodzic zawsze automatycznie poświęcał się dla dziecka – psychologia zachowań w sytuacjach ekstremalnego zagrożenia jest znacznie bardziej złożona. Metaforyczne znaczenie pozostaje jednak czytelne: moralność ujawnia się nie tylko w deklarowanych przekonaniach, ale w chwili, gdy pojawia się koszt działania. Dopiero koszt oddziela aprobatę normy od gotowości, by normie coś poświęcić.

Psychologia określa ten obszar pojęciem odwagi moralnej (moral courage). Współczesna literatura definiuje ją jako gotowość do obrony wartości mimo przewidywanego kosztu osobistego: społecznego, zawodowego, finansowego, psychologicznego, a czasem fizycznego. Jednocześnie badacze ostrzegają przed łatwą gloryfikacją takich postaw. Odwaga moralna nie jest automatycznie

słuszna tylko dlatego, że człowiek ryzykuje – fanatyk również może ponosić wysokie koszty w imię swoich przekonań. Dlatego ocena odwagi moralnej musi obejmować zarówno determinację podmiotu, jak i treść bronionej normy oraz konsekwencje działania. Formuła Rosenheck „ludzki, nie bohaterski" może być zatem zrekonstruowana jako wezwanie do odwagi podporządkowanej godności drugiego człowieka, a nie do samej gotowości do walki. To rozróżnienie okazuje się szczególnie istotne w czasie wojny. Rosenheck nazywa izraelskich żołnierzy „Lwami Judy", przedstawiając ich jednocześnie jako lekarzy, artystów, inżynierów i zwykłych ludzi zmuszonych do wejścia w role bojowe.

Analiza akademicka nie może jednak przejąć tej heroizującej ramy bez korekty. Żaden mundur nie nadaje automatycznej niewinności moralnej, podobnie jak żaden jej automatycznie nie odbiera. Etyka wojskowa istnieje właśnie dlatego, że użycie legalnej siły wymaga ograniczeń. Międzynarodowe prawo humanitarne nakazuje stronom konfliktu odróżniać cele wojskowe od ludności cywilnej, stosować zasadę proporcjonalności oraz podejmować wszelkie wykonalne środki ostrożności, by ograniczyć szkody dla cywilów. Co równie ważne, naruszenie prawa przez przeciwnika nie zwalnia drugiej strony z obowiązku przestrzegania własnych zobowiązań.

W tym kontekście hasło „Human Not Heroic" zyskuje znaczenie głębsze niż patriotyczny obraz żołnierza. Człowieczeństwo w służbie nie polega wyłącznie na gotowości do obrony bliskich, lecz również na zdolności zachowania granicy wobec człowieka po drugiej stronie konfliktu. Prawo humanitarne instytucjonalizuje tę intuicję, oddzielając konieczność wojskową od nieograniczonej przemocy. Żołnierz może mieć legalny cel militarny, ale nie daje mu to prawa do zadawania cierpienia dla samego cierpienia. Cywil pozostaje cywilem niezależnie od narodowości, religii czy sympatii politycznych.

Ranny przeciwnik, który przestał walczyć, przestaje być legalnym celem ataku. Jeńca nie wolno torturować. Z punktu widzenia etyki Synaju jest to moment, w którym siła napotyka granicę wykraczającą poza samą zdolność jej użycia. Psychologia wojskowa opisuje również odwrotną stronę tego mechanizmu – tzw. moral injury (uraz moralny). Termin ten określa psychologiczne i duchowe konsekwencje doświadczeń, w których człowiek dopuścił się, był świadkiem lub czuł się bezsilny wobec czynu głęboko sprzecznego z własnym kodeksem etycznym. Przegląd literatury wojskowej wskazuje na różnorodność definicji tego zjawiska, jednak wspólnym mianownikiem pozostaje naruszenie fundamentalnych przekonań w warunkach działania, zaniechania lub zdrady. Heroiczna propaganda przedstawia wojownika jako maszynę odporną na moralny koszt przemocy; psychologia pokazuje coś przeciwnego: człowiek może wykonać rozkaz i jednocześnie zapłacić za to głębokim kryzysem własnej tożsamości.

Z tego powodu Hannah Arendt jest dla kategorii „ludzki, nie bohater” partnerem niezwykle wymagającym. „Banalność zła” bywa potocznie rozumiana tak, jakby Arendt twierdziła, że Eichmann był niewinnym biurokratą wykonującym rozkazy. Było odwrotnie – uważała go za odpowiedzialnego za własne czyny. Interesowało ją jednak to, że ogrom zbrodni nie wymagał demonicznej głębi charakteru sprawcy. Eichmann uderzył ją stereotypowym językiem, niezdolnością do spojrzenia na sytuację z perspektywy innych i swoistą „bezmyślnością”. Stanford Encyclopedia of Philosophy podkreśla, że „banalność” odnosiła się u Arendt nie do samej zbrodni, lecz do sposobu myślenia sprawcy. Przesuwa to ciężar moralności w niekomfortowe miejsce. Gdyby zło czynili tylko psychopatyczni potwory, większość z nas mogłaby uznać się za bezpieczną. Jeśli jednak systemowe zło korzysta z ludzi przyzwyczajonych do języka procedur, posłuszeństwa i odpowiedzialności rozproszonej między tysiące stanowisk, podstawową cnotą nie jest heroizm, lecz zdolność samodzielnego osądu. Człowiek musi umieć zatrzymać procedurę we własnym umyśle i zapytać, co właściwie robi, nawet jeśli wszystkie formularze zostały prawidłowo wypełnione. Arendt spotyka się tu paradoksalnie z rabiniczną odpowiedzialnością omawianą wcześniej.

Odpowiedzialność jednostki wymaga wsparcia struktur instytucjonalnych

Procedura nie anuluje osoby. Rozkaz nie anuluje sumienia. Instytucja nie anuluje odpowiedzialności jednostki. Równie ważne jest jednak przeciwne zastrzeżenie: moralności nie wolno projektować tak, jakby każdy człowiek musiał samodzielnie przeciwstawić się całej instytucji. Organizacje dysponują ogromną zdolnością kształtowania zachowań poprzez hierarchię, nagrody i sankcje, izolację informacyjną, rytuały posłuszeństwa oraz presję konformizmu. Etyka instytucjonalna zaczyna się więc tam, gdzie odpowiedzialność jednostki zostaje wsparta konstrukcją środowiska, które pozwala tej odpowiedzialności realnie działać.

Psychologia efektu widza wyjaśnia, dlaczego jest to kluczowe. Metaanaliza obejmująca ponad 7700 uczestników i 105 niezależnych efektów potwierdziła ogólną tendencję: obecność innych ludzi może zmniejszać prawdopodobieństwo indywidualnej interwencji. Mechanizm ten nie jest jednak prawem absolutnym. Słabnie w sytuacjach wyraźnie niebezpiecznych, a obecność innych osób potrafi wręcz zwiększyć chęć pomocy, gdy potencjalny interweniujący postrzega ich jako realne wsparcie. Klasyczna figura „wszyscy patrzą, więc nikt nie działa” wymaga zatem korekty. Grupa może rozpraszać odpowiedzialność, ale może też stworzyć warunki do wspólnego działania – wszystko zależy od tego, czy normą grupy jest bierność, czy interwencja. Mechanizm ten ma

potężne znaczenie w kontekście antysemityzmu, rasizmu, molestowania oraz przemocy szkolnej i instytucjonalnej.

Świadek nie musi być sprawcą, by jego obecność miała znaczenie społeczne. Milczenie może zostać zinterpretowane przez agresora jako przyzwolenie, przez ofiarę jako opuszczenie, a przez pozostałych świadków jako sygnał, że sytuacja najwyraźniej nie wymaga reakcji. Powstaje samowzmacniająca się norma: każdy obserwuje bezczynność innych i traktuje ją jako dowód, że własna bierność jest właściwa. Nie można jednak zamienić tej obserwacji w slogan „milczenie jest przemocą". Takie sformułowanie zaciera różnice między sprawcą, świadkiem, osobą zależną, człowiekiem sparaliżowanym strachem a kimś, kto po prostu nie rozumie sytuacji. Odpowiedzialność moralna musi uwzględniać wiedzę, możliwość działania, zależności służbowe, ryzyko, wiek i realną zdolność interwencji. Dojrzała etyka nie potrzebuje łatwego zrównania każdego zaniechania ze sprawstwem; potrzebuje natomiast zasady, według której zakres odpowiedzialności wzrasta wraz z zakresem realnej sprawczości. Właśnie to sprawia, że moral courage jest problemem nie tylko osobowości, ale również organizacji.

Przegląd 85 badań nad interwencjami świadków w miejscu pracy wskazuje, że ich reakcje mogą przynosić pozytywne skutki osobom doświadczającym niewłaściwych zachowań, choć wiedza o konsekwencjach dla samych interweniujących i sprawców pozostaje ograniczona. Literatura dotycząca „speaking up" w ochronie zdrowia pokazuje z kolei, że obawa przed represjami, brak reakcji organizacji i potrzeba dopasowania się do grupy mogą poważnie ograniczać gotowość personelu do zgłaszania praktyk niebezpiecznych lub nieetycznych. Jest to istotna korekta wobec mitu samotnego bohatera: jeśli instytucja systematycznie karze za sygnalizowanie nieprawidłowości, nie powinna dziwić się kulturze milczenia.

Pozwala nam to rozróżnić odwagę pierwszego rzędu oraz instytucje odwagi drugiego rzędu. Pierwsza należy do osoby, która mówi „nie", reaguje, zgłasza, broni kogoś lub odmawia wykonania działania uznanego za nieetyczne. Druga jest właściwością organizacji: to niezależne kanały skargowe, ochrona sygnalistów, możliwość kwestionowania decyzji przełożonego, procedury anonimowego zgłoszenia, audyt, transparentność i kultura, w której przyznanie się do błędu nie jest zawodowym samobójstwem. Instytucja dobra moralnie nie może liczyć na to, że codziennie znajdzie świętego. Powinna projektować reguły tak, aby zachowanie przyzwoite nie wymagało nieustannego heroizmu.

W tym miejscu etyka Arystotelesa pomaga wyjść poza prosty podział na bohatera i tchórza. Odwaga jest u niego cnotą środka nie dlatego, że znajduje się arytmetycznie pomiędzy strachem a brawurą, lecz dlatego, że wymaga właściwego reagowania na właściwe zagrożenie z właściwych powodów. Człowiek pozbawiony strachu nie jest automatycznie odważny – może po prostu źle oceniać ryzyko.

Prawdziwa odwaga moralna to sprzeciw wobec własnej grupy i uznanie twarzy drugiego człowieka

Podobnie człowiek publicznie atakujący każdego przeciwnika nie dowodzi moralnej odwagi samym faktem, że jest głośny. W kulturze cyfrowej szczególnie łatwo pomylić odwagę z ekspresją. Napisanie agresywnego wpisu do grupy własnych zwolenników może być psychologicznie znacznie łatwiejsze niż spokojne przeciwstawienie się własnemu środowisku w momencie, gdy to ono narusza deklarowane wartości. Stąd kolejna ważna korekta wobec Rosenheck: moralna odwaga nie może być definiowana jako gotowość atakowania wrogów swojej wspólnoty. Największy test pojawia się wtedy, gdy norma wymaga sprzeciwu wobec "naszych". Żydowska etyka prorocka, do której odwoływaliśmy się wcześniej, jest pod tym względem radykalna właśnie dlatego, że prorok oskarża własnego króla i własną wspólnotę. Podobnie demokrata powinien potrafić krytykować własną partię, Palestyńczyk własnych ekstremistów, Izraelczyk własny rząd, chrześcijanin własny Kościół, muzułmanin własnych radykałów, a naukowiec własne środowisko akademickie.

Sprzeciw wobec przeciwnika może być jedynie przejawem lojalności grupowej. Sprzeciw wobec własnej grupy w imię jej deklarowanych zasad jest znacznie lepszym testem integralności. Emmanuel Levinas nadaje tej przyzwoitości wymiar jeszcze bardziej elementarny. Twarz drugiego człowieka nie jest dla niego sentymentalnym obrazem dobroci, lecz wydarzeniem etycznym ograniczającym suwerenność "Ja". Drugi pojawia się przed moim systemem kategorii i nie pozwala się całkowicie sprowadzić do funkcji. Jest to szczególnie istotne w konflikcie politycznym, ponieważ propaganda zawsze wykonuje ruch przeciwny: odbiera twarz. Człowiek staje się "syjonistą", "terrorystą", "kolonizatorem", "faszystą", "zdrajcą", "osadnikiem", "najeźdźcą", "podczłowiekiem" albo "szkodnikiem", zanim ktokolwiek zapyta, kim konkretnie jest i co konkretnie zrobił. Etyka zaczyna się w chwili, gdy kategoria przestaje wystarczać do usprawiedliwienia tego, co chcemy z człowiekiem zrobić.

Tak rozumiana przyzwoitość nie jest miękkością. Może wymagać kary, zatrzymania, użycia legalnej siły i przeciwstawienia się przemocy. Levinasowskie uznanie twarzy nie oznacza politycznego pacyfizmu polegającego na pozostawieniu ofiary bez ochrony. Kluczowe jest to, aby przeciwnik nawet w konflikcie nie przestał być człowiekiem, którego wolno traktować wyłącznie w granicach konieczności i prawa. Z tego właśnie powodu prawo humanitarne zachowuje rozróżnienie pomiędzy zwalczaniem przeciwnika a jego dehumanizacją.

Do podobnego rezultatu prowadzi etyka troski, rozwijana między innymi przez Carol Gilligan, Nel Noddings czy Joan Tronto. Jej znaczenie nie polega na przeciwstawieniu kobiecej "opiekuńczości" męskiej "sprawiedliwości", lecz na zwróceniu uwagi, że moralność powstaje również w konkretnych

relacjach zależności: dziecko, chory, osoba starsza, ranny czy człowiek niezdolny do samodzielnej ochrony. Liberalna teoria praw mówi, czego nie wolno zrobić człowieku; etyka troski pyta dodatkowo, kto zauważy jego potrzebę, kto podejdzie, kto poda wodę, kto zadzwoni po pomoc i kto zostanie, kiedy procedura formalnie się skończy.

Przyzwoitość jako proces korekty i systemowa ochrona przed koniecznością heroizmu

To właśnie na tym mikropoziomie mieści się Rosenheckowskie "human". Zwyczajną przyzwoitość można zdefiniować jako zdolność przeniesienia uniwersalnej normy na konkretny przypadek, mimo ponoszonego kosztu społecznego. Nie wymaga ona nadzwyczajnej osobowości, lecz zestawu kompetencji: dostrzeżenia krzywdy, rozpoznania własnej odpowiedzialności, oszacowania ryzyka, znalezienia formy działania oraz przezwyciężenia presji otoczenia. Jest to dokładnie ta sekwencja, którą psychologia zachowań świadków bada od czasu prac Latanégo i Darleya. Problem nie zaczyna się bowiem dopiero przy decyzji o pomocy; wcześniej człowiek musi w ogóle zauważyć zdarzenie, zinterpretować je jako wymagające reakcji i uznać, że odpowiedzialność nie spoczywa wyłącznie na kimś innym. Cyfrowe środowisko informacyjne komplikuje każdy z tych etapów.

Nadmiar obrazów przemocy prowadzi do habituacji i poczucia bezradności. Dezinformacja utrudnia ocenę tego, kto jest ofiarą i co faktycznie się wydarzyło, podczas gdy plemię polityczne podpowiada gotową interpretację, a algorytm premiuje publiczną deklarację ponad skuteczne działanie. W rezultacie współczesny człowiek może przeżywać paradoks ogromnej ekspozycji na cudze cierpienie przy jednoczesnej znikomej zdolności realnego wpływu. Powstaje rynek symbolicznej interwencji: udostępnienie grafiki daje psychologiczne poczucie uczestnictwa, choć rzeczywisty skutek może być minimalny. Nie oznacza to, że ekspresja internetowa jest bezwartościowa – może ona mobilizować środki i uwagę – znaczy jedynie, że moralnej wartości działania nie można mierzyć wyłącznie jego widzialnością.

Dlatego Rosenheckowskie P.A.C.E. (Pause, Analyze, Contemplate, Engage) należy interpretować nie jako slogan motywacyjny, lecz jako próbę instytucjonalizacji zwłoki pomiędzy bodźcem a reakcją. Metoda ta jest narzędziem odzyskiwania odpowiedzialności poprzez zatrzymanie, analizę i refleksję, które poprzedzają zaangażowanie. W świetle wcześniejszych części artykułu znaczenie tej sekwencji staje się pełniejsze: "Pause" hamuje ekonomię oburzenia; "Analyze" wymaga weryfikacji źródła i oddzielenia faktu od interpretacji; "Contemplate" zmusza do uwzględnienia normy moralnej i perspektywy drugiego człowieka, a "Engage" chroni refleksję przed zamianą w

wyrafinowaną formę bezczynności. Całość stanowi model przejścia od informacji do odpowiedzialności.

Należy tu oddzielić człowieczeństwo od moralnej nieskazitelności. Niebezpieczeństwem współczesnego aktywizmu jest stworzenie tak wysokiego progu czystości, że żadna realna osoba nie może go spełnić. Każdy z nas ma historię błędów, niekonsekwencji i zaniechań. Jeśli uczestnictwo we wspólnocie dobra wymaga nieskazitelnej biografii, ruch szybko zaczyna zużywać energię na oczyszczanie własnych szeregów. Rosenheckowskie "human, not heroic" można odczytać jako sprzeciw wobec takiej antropologii. Moralność dla ludzi musi uwzględniać ich omylność; cnota nie polega na braku błędów, lecz na zdolności do korekty własnego działania. W tym punkcie spotykają się Arystoteles, rabiniczna kultura sporu i nowoczesna teoria organizacji uczącej się.

Wszystkie trzy nurty zakładają, że dobra praktyka wymaga powtarzanej korekty. Arystotelesowska cnota powstaje przez habituację, talmudyczny spór utrzymuje możliwość ponownego odczytania normy, a organizacja ucząca się potrzebuje informacji zwrotnej i umiejętności przyznania się do błędu. System autorytarny działa odwrotnie: utożsamia korektę z nielojalnością. Dlatego zwyczajna przyzwoitość ma wymiar polityczny. Człowiek, który potrafi powiedzieć "pomyliłam się", jest dla ideologii totalnej bardziej niebezpieczny niż ten, który bez końca powtarza jej właściwe hasła.

Nie należy jednak przeciwstawiać heroizmu i zwyczajności zbyt ostro. Bohaterstwo istnieje i bywa niezbędne – gdy ludzie wchodzą do płonących budynków, ukrywają prześladowanych, dokumentują zbrodnie czy ratują nieznajomych kosztem własnego bezpieczeństwa. Problem pojawia się wtedy, gdy społeczeństwo traktuje takie zachowania jako substytut sprawnych instytucji. Jeżeli szpital działa tylko dzięki heroicznemu poświęceniu personelu, jest źle zarządzany. Jeśli państwo chroni praworządność wyłącznie dzięki kilku odważnym sędziom, jego mechanizmy kontroli są zbyt słabe. Jeśli dziecko jest bezpieczne tylko dlatego, że przypadkowy przechodzień ryzykuje życie, infrastruktura bezpieczeństwa zawiodła.

Heroizm powinien być ostatnią rezerwą systemu, a nie jego codziennym modelem operacyjnym. Z tej perspektywy dojrzała demokracja jest projektem ograniczania zapotrzebowania na bohaterów. Tworzy sądy, wolne media, procedury kontroli i ochronę sygnalistów właśnie po to, aby uczciwość nie była działalnością samobójczą. Demokracja, która codziennie wymaga od obywatela heroizmu, jest demokracją bliską awarii.

Centrum jako aktywny reżim epistemiczny, a nie bierna połowa drogi

W tym miejscu dochodzimy do sedna książki Rosenheck. "Reclaim the Center" nie może być wezwaniem do biernego umiarkowania. Centrum, które milczy z obawy przed konfliktem, nie stanowi moralnego ośrodka, lecz jest społecznie wygodną pustką. Jeśli skrajności są aktywne, zorganizowane i głośne, a umiarkowani ograniczają się do subtelnych opinii, wynik polityczny zostanie ustalony przez najbardziej zmobilizowane mniejszości. Problemem nie jest zatem brak umiarkowanych ludzi, lecz brak umiarkowanej sprawczości.

Warto tu połączyć psychologię zachowań z teorią demokracji i zapytać, dlaczego osoby o mniej skrajnych przekonaniach tak często milczą oraz błędnie szacują poglądy większości. W grę wchodzą mechanizmy takie jak spirala milczenia Elisabeth Noelle-Neumann, falsyfikacja preferencji Timura Kurana, pluralistyczna ignorancja, polaryzacja afektywna czy dynamika kontaktu międzygrupowego. Pytaniem pozostaje, czy metoda P.A.C.E. może ewoluować z osobistej heurystyki w praktykę instytucjonalną. Rozdział "Mobilizacja centrum: czy umiarkowani potrafią być radykalni w obronie umiarkowania?" będzie zatem przejściem od moralności jednostki do architektury działania zbiorowego. Kluczowe pytanie nie brzmi, czy centrum ma rację, lecz – co znacznie trudniejsze – czy społeczeństwo potrafi stworzyć takie instytucje i normy, aby człowiek nie musiał być bohaterem, by odważyć się być przyzwoitym.

"Odzyskać centrum" może brzmieć jak wezwanie do politycznej łagodności, kompromisu i szukania połowy drogi między skrajnościami. Gdyby tak rozumieć projekt Alyssy Rosenheck, byłby on intelektualnie zbyt ubogi. Prawda nie leży automatycznie pośrodku zdania prawdziwego i fałszywego, sprawiedliwość nie jest średnią arytmetyczną między krzywdzącym a skrzywdzonym, a demokracja nie ma obowiązku negocjowania dystansu między konstytucjonalizmem a przemocą polityczną. W książce "moderate center" oznacza raczej odmowę binarnego podziału rzeczywistości, cywilną odwagę w obliczu uciszania oraz powrót do indywidualnej godności i oceny człowieka poza narzuconą mu kategorią grupową. P.A.C.E. ma spowolnić reakcję, wprowadzić analizę i refleksję, by jednak zakończyć się konkretnym działaniem, a nie bezpieczną kontemplacją.

W takim ujęciu "centrum" nie jest punktem na osi lewica-prawica. To reżim epistemiczny i proceduralny, oparty na weryfikowalnych faktach, odpowiedzialności indywidualnej, zdolności do korekty własnego sądu, ochronie przeciwnika przed dehumanizacją oraz odmowie podporządkowania prawdy lojalności plemiennej.

To rozróżnienie jest niezbędne, gdyż polityczne centrum ma złą sławę, częściowo zasłużoną. Bywało synonimem oportunizmu, technokratycznego samozadowolenia, lęku przed konfliktem lub wiary, że każdą społeczną sprzeczność można rozpuścić w eksperckiej procedurze. Tymczasem demokratyczne społeczeństwo zawiera konflikty interesów, klas i wartości, których nie da się usunąć samą grzecznością. Chantal Mouffe słusznie ostrzegała, że próba zastąpienia politycznego antagonizmu racjonalnym konsensem może wypychać realne spory poza legalny język polityki. Z kolei tradycja deliberacyjna Habermasa przypomina, że konflikty te nie muszą być walką o unicestwienie przeciwnika. Dojrzała demokracja nie potrzebuje społeczeństwa bez sporów; potrzebuje sporu poddanego regułom, w których przeciwnik pozostaje współobywatelem. Właśnie dlatego właściwym przeciwieństwem ekstremizmu nie jest nijakość, lecz agonizm bez dehumanizacji.

Umiarkowany obywatel może zajmować stanowisko zdecydowane, a nawet radykalne w sensie głęboko normatywnym. Może bezwarunkowo bronić zakazu tortur, niezależności sądów czy prawa do swobodnego badania faktów, nie uznając jednocześnie każdego przeciwnika politycznego za wroga egzystencjalnego. Centrum w tym rozumieniu przypomina bardziej konstytucję niż kompromis wyborczy. Konstytucja nie twierdzi, że wszystko jest względne; wręcz przeciwnie – ustanawia twarde granice właśnie po to, by w ich obrębie możliwy był pluralizm. Rosenheck dostrzega jednak zasadniczą przeszkodę: umiarkowanie bywa mniej widoczne niż radykalizm.

Rosenheck opisuje "milczącą większość" jako przestrzeń podatną na dominację zmobilizowanych skrajności i stawia tezę, że odzyskanie centrum wymaga aktywizacji dotychczasowych obserwatorów. W tej intuicji drzemie istotne jądro socjologiczne, choć nie wolno zakładać, że istnieje jednolita umiarkowana większość czekająca na sygnał. Ludzie mogą być umiarkowani w jednej kwestii i skrajni w innej, a same kategorie "centrum" i "ekstremum" ewoluują wraz z epoką. To, co niegdyś było radykalne, dziś może stanowić konstytucyjny standard.

Mechanizmy wyciszania umiarkowanych poglądów

Problem warto zatem sformułować inaczej: dlaczego poglądy mniej konfliktowe i bardziej warunkowe mogą być systematycznie niedoreprezentowane w przestrzeni publicznej? Pierwszą odpowiedź daje Elisabeth Noelle-Neumann w swojej teorii spirali milczenia. Jej podstawowa intuicja zakłada, że ludzie obserwują klimat opinii i rzadziej wyrażają publicznie poglądy, które uznają za izolowane, obawiając się przede wszystkim odrzucenia. Metaanaliza 66 badań na grupie ponad 27 tysięcy uczestników wykazała istotny, choć przeciętnie niewielki związek między postrzeganym poparciem dla własnej opinii a gotowością do jej publicznego wygłoszenia. Efekt ten

nie znika w środowiskach internetowych; jest natomiast najsilniejszy w rozmowach na kontrowersyjne tematy z rodziną, przyjaciółmi i sąsiadami. To kluczowe spostrzeżenie, gdyż ryzyko społeczne nie jest największe w starciu z anonimowym tłumem, lecz tam, gdzie stawką jest konkretna relacja. Media społecznościowe nie unieważniły tej teorii, choć zmieniły jej architekturę. Badania nad różnicami między platformami wskazują, że gotowość do wypowiedzi zależy m.in. od poczucia anonimowości, siły więzi z odbiorcami oraz lęku przed izolacją; w gęstych sieciach znajomych autocenzura może działać inaczej niż w środowiskach bardziej anonimowych.

Jeszcze ciekawszy jest problem widzialności algorytmicznej. W przestrzeni cyfrowej użytkownik nie obserwuje reprezentatywnej próby opinii publicznej, lecz to, co platforma uczyniła widocznym. Jeśli komunikaty gniewne, skrajne i moralnie jednoznaczne generują więcej reakcji, odbiorca może błędnie wnioskować o ich liczebności na podstawie samej widoczności. W 2026 roku pojawiły się już próby teoretycznego ujęcia spirali milczenia w warunkach algorytmicznej „publiczności", gdzie system rekomendacyjny współtworzy percepcję tego, co uznaje się za dominującą lub bezpieczną do wypowiedzenia opinię. W tym punkcie spirala milczenia spotyka się z ekonomią polityczną Timura Kurana.

Jego koncepcja preference falsification – falsyfikacji preferencji – dotyczy sytuacji, w której człowiek publicznie deklaruje coś innego, niż prywatnie uważa, ponieważ społeczny lub polityczny koszt szczerości jest zbyt wysoki. Kuran analizuje dzięki temu możliwość trwałego rozdźwięku między „opinią publiczną" a rzeczywistym rozkładem prywatnych preferencji. Mechanizm ten ma ogromne znaczenie dla centrum. Jeśli osoba umiarkowana widzi przestrzeń publiczną zdominowaną przez skrajne deklaracje, może uznać swoje stanowisko za marginalne. Zaczyna więc milczeć lub reprodukować język grupy. Jej milczenie staje się z kolei sygnałem dla innych, że poglądy umiarkowane są rzeczywiście rzadkie. Publiczność może tym samym wytworzyć pozór przekonania, którego prywatnie nie posiada prawie nikt. Ekonomia Kurana wyjaśnia również nagłość niektórych przemian politycznych.

Jeśli wielu ludzi skrywa swoje preferencje, każdy z nich ma własny próg gotowości do ich ujawnienia. Wystarczy, że pewna liczba osób jako pierwsza go przekroczy, by zmieniła się percepcja ryzyka u pozostałych. Następuje kaskada: wczoraj pogląd wydawał się niewypowiadalny, dziś staje się powszechny. Tak można rozumieć zarówno gwałtowne procesy demokratyzacji, jak i nagłe normalizowanie poglądów ekstremistycznych. Mechanizm ten sam w sobie jest amoralny. Próg może zostać przełamany przez dysydenta domagającego się wolności lub przez radykała testującego, czy społeczeństwo zaakceptuje język wcześniej wykluczony. Jeszcze subtelniejszym zjawiskiem jest pluralistic ignorance – pluralistyczna ignorancja. Dochodzi do niej wtedy, gdy duża liczba osób prywatnie nie zgadza się z postrzeganą normą, lecz każda z nich błędnie zakłada, że inni

ją popierają. W rezultacie społeczność może publicznie podtrzymywać praktykę lub opinię, której większość w rzeczywistości nie chce.

Polaryzacja jako spektakl i pułapka norm grupowych

Najnowsze modele formalne wskazują, że mechanizm ten może generować zjawisko fałszywej polaryzacji. Praca Asamiego i Kishishity z 2025 roku opisuje sytuację, w której dwie grupy sprawiają wrażenie trwale spolaryzowanych, mimo że ich większość prywatnie podziela podobne stanowiska. Kluczową rolę odgrywają tu konformizm, błędna ocena preferencji grupy oraz niedoszacowanie tego, jak bardzo inni również dostosowują swoje publiczne wypowiedzi do presji społecznej. Oznacza to, że społeczeństwo nie musi być realnie podzielone; może ono odgrywać polaryzację, a następnie traktować własny spektakl jako dowód jej autentyczności.

Odkrycie to współgra z motywem "teatru aktywizmu" przywołanym we wcześniejszych częściach artykułu, jednak jego zakres jest uniwersalny i nie dotyczy jednej konkretnej ideologii. Każda grupa może wykształcić normę publicznej ekspresji bardziej radykalną niż prywatne przekonania jej członków. Członek partii może udawać większą niechęć do przeciwnika, niż w rzeczywistości odczuwa, uznając to za dowód lojalności. Aktywista może formułować ostrzejsze deklaracje niż podpowiada mu intuicja moralna, obawiając się, że łagodniejsze stanowisko zostanie uznane za zdradę sprawy. Z kolei członek wspólnoty religijnej może ukrywać wątpliwości, by nie utracić poczucia przynależności.

Mechanizm ten ma charakter socjologiczny, a nie partyjny. Współczesna psychologia polaryzacji idzie jeszcze dalej, wykazując, że człowiek może błędnie oceniać nie tylko przeciwnika, ale i własną grupę. Badanie opublikowane w PNAS Nexus w 2024 roku wykazało, że amerykańscy zwolennicy partii politycznych przeceniali negatywny stosunek członków własnego obozu do strony przeciwnej; to właśnie postrzegana norma własnej grupy silnie przewidywała ich osobistą wrogość. W analizach autorów percepcja normy ingroup wyjaśniała w niektórych modelach wielokrotnie więcej wariancji niż przekonanie o tym, co sądzi o nas przeciwnik, a pilotażowa korekta błędnego wyobrażenia o własnej grupie obniżała afektywną polaryzację w części badanej próby.

Czasem nie nienawidzimy przeciwnika dlatego, że on nienawidzi nas. Nienawidzimy go bardziej, ponieważ sądzimy, że nasi oczekują od nas nienawiści. W tym punkcie „mobilizacja centrum” powinna zmienić strategię. Zbyt często działania depolaryzacyjne skupiają się na przekonywaniu obywatela, że przeciwnik „nie jest aż taki zły”. Tymczasem część problemu leży po stronie norm własnej wspólnoty. Politycznie skuteczniejsze byłoby zatem nie tylko humanizowanie oponenta, ale uwidacznianie faktu, że własna grupa jest wewnętrznie bardziej zróżnicowana, niż sugerują to jej

najgłośniejsi rzecznicy. Umiarkowani potrzebują nie tylko argumentów, lecz przede wszystkim informacji, że nie są w swoich przekonaniach osamotnieni.

Należy jednak wprowadzić istotną korektę, gdyż nauka o depolaryzacji dostarcza wyników znacznie skromniejszych niż publiczne obietnice. Badanie z 2024 roku oraz meta-analiza wcześniejszych eksperymentów pokazały, że samo korygowanie błędnych wyobrażeń o przeciwnej partii nie przynosi spójnych i trwałych efektów w zakresie redukcji wrogości, poparcia dla przemocy partyjnej czy zachowań antydemokratycznych. Co ważniejsze: obniżenie afektywnej niechęci do przeciwników politycznych nie musi automatycznie zwiększać przywiązania do demokracji. Badania eksperymentalne na grupie ponad ośmiu tysięcy osób wykazały, że interwencje zmniejszające afektywną polaryzację nie dawały równie przekonujących efektów w ograniczaniu poparcia dla niedemokratycznych praktyk lub przemocy. Nie wystarczy zatem sprawić, by ludzie bardziej się lubili. Demokracja wymaga również jawnej edukacji i norm określających, czego nie wolno zrobić nawet przeciwnikowi, którego się nie lubi.

Ta różnica prowadzi nas do politologii instytucjonalnej. Robert Dahl rozumiał demokrację nie jako społeczną harmonię, lecz jako system instytucjonalnie chronionej konkurencji: taki, w którym opozycja może istnieć, informacje mogą swobodnie krążyć, a obywatele mogą organizować się i zmieniać władzę bez fizycznej eliminacji przegranych.

Centrum jako system procedur i deliberacji

W takim systemie umiarkowanie nie oznacza słabości preferencji. Można z ogromną pasją pragnąć zwycięstwa własnej partii, a jednocześnie w pełni uznawać prawo przeciwnika do kandydowania, krytykowania, organizowania się i powrotu do władzy. Demokratyczny radykalizm centrum polega zatem na bezkompromisowym bronieniu mechanizmu pokojowej odwracalności władzy. John Rawls określiłby ten porządek mianem overlapping consensus: sytuacją, w której ludzie o odmiennych religiach, metafizykach i filozofiach – z różnych powodów – popierają wspólny zestaw podstawowych zasad politycznych. Jeden broni wolności sumienia, bo jego teologia wymaga wolnego aktu wiary; drugi, będąc ateistą, nie chce państwowego przymusu; trzeci zaś uznaje autonomię Kanta. Nie muszą oni uzgodnić prawdy o Bogu, by zgodzić się, że państwo nie powinno zmuszać obywatela do modlitwy.

Właśnie taki model stanowi odpowiedź na marzenie o jednolitym centrum światopoglądowym. Demokratyczne centrum nie wymaga podobieństwa myślenia, lecz zdolności do dzielenia instytucji mimo głębokiej niezgody. Habermas dodaje do tego warunek deliberacji, jednak i tutaj należy wystrzegać się idealizacji. Sama rozmowa nie depolaryzuje automatycznie. Ludzie zamknięci w

jednorodnej grupie mogą po dyskusji przesunąć się ku jeszcze większej skrajności, co potwierdzają badania nad polaryzacją grupową. Skutki dyskusji zależą od jej konstrukcji: interakcje organizowane zgodnie z zasadami deliberacji – z moderacją, ekspozycją na różne stanowiska i warunkami sprzyjającymi argumentacji – częściej prowadzą do depolaryzacji. Z kolei nieustrukturyzowane spotkania grup mogą równie dobrze wzmacniać konflikt. Demokratyczna rozmowa nie jest więc spontanicznym cudem. Jest technologią społeczną wymagającą projektu. James Fishkin od lat próbuje taki projekt budować poprzez Deliberative Polling.

W eksperymentach "America in One Room" reprezentatywne grupy obywateli otrzymywały materiały informacyjne, spotykały osoby o odmiennych poglądach i uczestniczyły w moderowanych dyskusjach. Badania wskazały, że w takich warunkach część stanowisk przesuwała się w stronę mniejszej polaryzacji partyjnej, a uczestnicy lepiej rozumieli istotę sporu oraz swoich przeciwników. Nie należy jednak traktować tych eksperymentów jako dowodu na to, że wystarczy posadzić politycznych wrogów przy jednym stole. Ich konstrukcja jest dokładnym przeciwieństwem przypadkowej kłótni w mediach społecznościowych: obejmuje czas, rzetelne informacje, moderację i normę wzajemnego wysłuchania. Koszt jakościowej deliberacji jest więc znacznie wyższy niż koszt komentarza pod postem.

Podobną ostrożność sugerują badania kontaktu międzygrupowego. Klasyczna meta-analiza Pettigrew i Tropp, obejmująca 713 niezależnych prób z 515 badań, wykazała, że kontakt międzygrupowy przeciętnie wiąże się ze spadkiem uprzedzeń – szczególnie gdy zachodzą warunki zbliżone do Allportowskich: względna równość statusu, wspólny cel, współpraca i wsparcie norm instytucjonalnych.

Budowa infrastruktury umiarkowania zamiast apeli o empatię

W polityce najnowsze eksperymenty wskazują na podobny kierunek. Kontrolowane rozmowy między zwolennikami i przeciwnikami Brexitu krótkoterminowo zmniejszały polaryzację afektywną, a badania nad dialogiem międzypartyjnym w USA wykazały spadek animozji, nawet w cieniu gorącego konfliktu po wyborach 2020 roku. Efekt ten bywa jednak słabszy przy bardzo dużych różnicach merytorycznych, co dowodzi, że humanizacja przeciwnika nie musi prowadzić do zbieżności poglądów.

To rozróżnienie jest dla projektu Rosenheck kluczowe. Celem „odzyskania centrum” nie powinno być stworzenie społeczeństwa o jednolitych opiniach na temat Izraela, Palestyny, religii, rasy,

gospodarki czy kultury. Taki projekt byłby nie tylko nierealny, ale i antypluralistyczny. Celem może być natomiast obniżenie temperatury moralnej niezbędnej do wspólnego funkcjonowania. Możemy nadal uważać cudzy program za błędny, a zarazem przestać przypisywać jego zwolennikowi ontologiczną niegodziwość.

Psychologia najnowszych interwencji sugeruje jednak, że pojedynczy „zastrzyk depolaryzacji" to za mało. Przegląd z 2025 roku, obejmujący 25 badań i 77 interwencji, ocenił średnie efekty programów redukujących animozję partyjną jako stosunkowo niewielkie w zestawieniu z historyczną skalą narastania polaryzacji. Bardziej obiecujące wydają się działania wielokrotne. Badanie podłużne opublikowane w PNAS w 2025 roku wykazało, że seria krótkich oddziaływań – prezentujących pozytywne kontakty międzypartyjne, podobieństwa oraz rzetelne informacje o drugiej stronie – obniżała animozję przez co najmniej miesiąc, także wobec konkretnych osób znanych z przeciwnego obozu.

Demokratyczne nawyki, podobnie jak cnoty Arystotelesa, wymagają powtarzania. Jednorazowa lekcja empatii przegrywa z codzienną infrastrukturą konfliktu, jeśli użytkownik przez kolejne trzydzieści dni wraca do feedu premiującego oburzenie. Stąd kluczowe interdyscyplinarne pytanie: jak zbudować infrastrukturę umiarkowania, zamiast jedynie apelować do umiarkowanych? Ekonomia instytucjonalna wskazuje na rolę bodźców, psychologia społeczna na normy grupowe, informatyka na architekturę rekomendacji, prawo na granice dopuszczalnych zachowań, a edukacja na repertuar poznawczy.

Teoria demokracji dostarcza procedur umożliwiających pokojową niezgodę. Jeśli jednak wszystkie te systemy nagradzają szybkość, konflikt, plemienną lojalność i publiczną pewność siebie, moralne wezwanie „bądź umiarkowany" ma skuteczność podobną do apelu o wolniejszą jazdę na autostradzie zaprojektowanej tak, by zachęcać do przyspieszania. W tym miejscu P.A.C.E. można przestać traktować wyłącznie jako osobistą heurystykę Rosenheck i przekształcić w schemat instytucjonalny. „Pause" odpowiadałoby proceduralnemu tarciu: okresom namysłu, opóźnieniu publikacji lub decyzji oraz obowiązkowi weryfikacji informacji przed nałożeniem sankcji. „Analyze" oznaczałoby transparentność źródeł, audyt argumentów, fact-checking i dostęp do alternatywnych interpretacji. „Contemplate", w języku świeckim, można rozumieć jako perspektywiczne sprawdzenie konsekwencji i zasadę odwracalności: czy zaakceptowałabym tę samą regułę, gdyby zastosowano ją wobec mojej grupy? „Engage" oznaczałoby przejście od wiedzy do instytucjonalnego działania skalowanego do realnej sprawczości. Sam materiał Rosenheck ujmuje P.A.C.E. właśnie jako drogę od impulsu ku analizie, refleksji i zaangażowaniu, a końcowy człon definiuje jako działanie „z pozycji moralnego centrum".

Radykalne centrum jako obrona procedur i pokora epistemiczna

"Centrum" można porównać z systemem immunologicznym liberalnej demokracji. Dobry układ odpornościowy nie eliminuje każdej różnicy; gdyby reagował na każdy odmienny bodziec jak na śmiertelnego wroga, mielibyśmy do czynienia z chorobą autoimmunologiczną. Demokracja cierpi podobnie, gdy każda niezgoda zostaje zakodowana jako zdrada, a przeciwnik staje się zagrożeniem egzystencjalnym. Równie niebezpieczny jest jednak system odpornościowy, który nie reaguje na realne zagrożenie. Umiarkowanie nie polega więc na stłumieniu wszystkich reakcji, lecz na zdolności odróżniania sporu od napaści, błędu od kłamstwa, przeciwnika od wroga oraz pluralizmu od przemocy.

Tu odsłania się jeden z najważniejszych paradoksów książki Rosenheck. Autorka dąży do "końca ekstremizmu", lecz czyni to językiem momentami ostrym, polemicznym i kategorycznym. Ta sprzeczność jest intelektualnie pouczająca: umiarkowanie nie musi być stylistycznie łagodne. Można mówić stanowczo w obronie norm proceduralnych. Można być radykalnym przeciwnikiem odpowiedzialności zbiorowej, radykalnym obrońcą prawa do sprzeciwu i radykalnie niechętnym dehumanizacji. Kluczowe jest nie to, czy głos brzmi głośno, lecz czy normy, których domaga się dla przeciwnika, są tymi samymi, których domaga się dla siebie. Taki model jest jednak tylko częściowo bliski Karlowi Popperowi.

Jego słynny "paradoks tolerancji" bywa upraszczany do hasła, że nietolerancyjnych należy nietolerować. Popper formułował ten problem subtelniej: otwarte społeczeństwo nie ma obowiązku bezczynnie akceptować ruchu odrzucającego racjonalną debatę i sięgającego po przemoc. Granica nie przebiega więc między poglądem przyjemnym a obraźliwym, lecz pomiędzy konfliktem możliwym do prowadzenia w ramach wspólnych reguł a działaniem zmierzającym do zniszczenia samych tych reguł. To właśnie powinno oznaczać "radykalne centrum": nie zestaw umiarkowanych poglądów gospodarczych czy kulturowych, lecz bezkompromisową obronę warunków, w których poglądy mogą się różnić bez konieczności niszczenia ludzi. W świetle wcześniejszej analizy widać już, dlaczego Rosenheck używa pojęcia "reclaim" – odzyskać. Centrum nie jest bowiem pustym miejscem pomiędzy obozami.

Zostało ono częściowo utracone przez logikę platform wzmacniających krańcową widoczność, przez systemy polityczne premiujące mobilizację gniewu, przez kulturę statusu moralnego oraz przez użytkowników, którzy z obawy przed społecznym kosztem zaczęli publicznie prezentować poglądy bardziej jednoznaczne niż te prywatne. "Odzyskanie" oznacza więc również odkrycie rozbieżności

między społeczeństwem faktycznym a wyobrażonym przez własny feed. Rosenheckowskie centrum powinno zostać jednak poddane ostatniej korekcie.

Nie wolno utożsamiać go z "obiektywną prawdą" rozumianą tak, jakby jedna grupa społeczna posiadała uprzywilejowany dostęp do rzeczywistości. Książka chwilami właśnie tak przedstawia "reclaiming center", przeciwstawiając je ideologicznemu fałszowi i opisując jako powrót do prawdy. Naukowo trafniej byłoby stwierdzić, że centrum powinno być procedurą korygowania błędu, a nie samozwańczym miejscem posiadania nieomylności. Prawda nie potrzebuje politycznego centrum; potrzebuje metod, dzięki którym twierdzenia mogą zostać sprawdzone i obalone, a osoby zmuszone do aktualizowania swoich przekonań. W tym punkcie centrum spotyka się z nauką. Nauka nie jest umiarkowana dlatego, że wybiera środek między dwiema hipotezami. Jest umiarkowana w głębszym sensie, ponieważ instytucjonalizuje nieufność wobec własnej pewności: replikację, recenzję, krytykę, jawność metod i możliwość falsyfikacji. Model demokratyczny powinien przejąć podobną pokorę epistemiczną. Nie „wszyscy mają trochę racji", lecz „każdy może się mylić, dlatego potrzebujemy procedur pozwalających wykrywać błąd także wtedy, gdy popełnia go większość". Tak rozumiana mobilizacja centrum nie jest wezwaniem do milczących ludzi, aby stali się nowym plemieniem centrowym. Byłoby to tylko kolejne koło tej samej maszyny.

Centrum nie powinno otrzymać własnych rytuałów czystości, własnych heretyków ani własnej dumy moralnej. Jego zadaniem jest utrzymanie przestrzeni, w której tożsamości nie muszą zostać zniesione, ale przestają posiadać monopol na prawdę o osobie. I właśnie tutaj wywód jest gotowy do zamknięcia.

Człowiek jest czymś więcej niż sumą swoich kategorii

"Biała" okazała się kategorią, która mówi o społecznym postrzeganiu człowieka, ale nie opisuje jego całej biografii. "Blondynka" obnażyła absurd wyprowadzania charakteru z powierzchowności oraz łatwość manipulowania stereotypem. "Żydówka" wprowadziła natomiast pamięć, ciągłość i doświadczenie grupy, która wielokrotnie przekonała się, jak niebezpieczne staje się państwo i społeczeństwo, gdy etykieta wystarcza do osądzenia człowieka. P.A.C.E., Synaj, "yellow light", "Human Not Heroic" i "Reclaim Center" zaczynają układać się w spójną antropologię: człowiek jest czymś więcej niż sumą kategorii, lecz ponieważ żyje między nimi, potrzebuje instytucji chroniących jego podmiotowość.

"Charakter po etykiecie: odzyskanie centrum" stanie się syntezą całej konstrukcji. Powrócimy do fotografii Rosenheck, gry światła i cienia oraz do "White. Blonde. Jew." jako trzech różnych sposobów klasyfikowania osoby, by zadać pytanie zasadnicze: co pozostaje, gdy etykieta przestaje

być wyrokiem? Finał nie ma dowodzić, że można żyć bez kategorii. Powinien pokazać coś trudniejszego – że dojrzała cywilizacja potrafi używać kategorii, nie pozwalając im pożreć człowieka. Alyssa Rosenheck zaczyna od światła, a kończy na odpowiedzialności. Przez lata jako fotografka zawodowo poszukiwała światła, komponowała wnętrza i decydowała, co pozostanie w kadrze, a co znajdzie się poza nim.

Właśnie tę biograficzną figurę Rosenheck czyni klamrą White. Blonde. Jew.: po 7 października 2023 roku "chasing light" przestaje być jedynie kwestią estetyki, a staje się próbą wydobycia z cienia tego, co autorka uznaje za antysemityzm, manipulację i społeczną utratę zdolności odróżniania prawdy od ideologicznie wygodnej narracji. Jednocześnie tytuł książki ma prowadzić od Labels ku Character – od kategorii narzucanych człowiekowi do charakteru ujawniającego się w jego działaniu. Dopiero po przejściu tej drogi widać, że najciekawszym pytaniem Rosenheck nie jest "kim jestem?", lecz jakie prawo ma społeczeństwo, by na podstawie tego, kim jestem, wyciągać wnioski o tym, jaka jestem. To rozróżnienie przenosi książkę z poziomu autobiografii do filozofii osoby.

Człowiek rzeczywiście należy do kategorii. Ma płeć, wiek, pochodzenie, obywatelstwo, język, wyznanie lub jego brak, historię rodzinną i ciało o określonych właściwościach. Liberalny indywidualizm popełniał błąd, wyobrażając sobie jednostkę całkowicie wyjętą z tych relacji – jak gdyby podmiot powstawał najpierw jako abstrakcyjne "ja", a dopiero później dobierał sobie kulturę. Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Paul Ricoeur czy współczesna psychologia narracyjna pokazują, że człowiek staje się sobą w języku, pamięci i relacjach, których sam nie stworzył. Z przeciwnego błędu rodzi się jednak determinizm tożsamościowy: skoro kategorie współtworzą osobę, uznaje się je za wystarczające wyjaśnienie jej przekonań, moralności i losu. Pierwszy błąd usuwa społeczeństwo z człowieka; drugi usuwa człowieka ze społeczeństwa.

Odmowa przyznania etykietom ostatniego słowa

"Biała" była pierwszym eksperymentem tego artykułu. Okazało się, że białość może być realnie ważną kategorią społeczną – wpływa na sposób postrzegania, doświadczenie dyskryminacji i dostęp do zasobów – ale nie może pełnić funkcji kompletnej biografii moralnej. Jasnoskóra Żydówka w amerykańskiej rzeczywistości może być odczytywana jako biała i korzystać z części przywilejów z tym związanych, a jednocześnie należeć do wspólnoty z historycznym doświadczeniem racializacji, wykluczenia i prześladowania. Rosenheck odpowiada na redukowanie jej doświadczenia do koloru skóry hasłem "Privilege is safety", które w książce jawi się jako jeden z centralnych elementów jej osobistego kodeksu. Nasza analiza musiała tę tezę skorygować: bezpieczeństwo nie jest pełną

definicją przywileju, lecz jednym z jego kluczowych aspektów. Korekta ta nie odbiera zdaniu siły; chroni je przed tym samym redukcjonizmem, który Rosenheck zwalcza.

"Blondynka" przeniosła problem z socjologii rasy w stronę psychologii stereotypu. Włosy stały się tu rodzajem eksperymentu kontrolowanego, przeprowadzanego przez kulturę bez zgody badanej osoby. Ta sama kobieta może zostać oceniona inaczej po zmianie koloru włosów, ponieważ obserwator nie widzi samego pigmentu, lecz stereotypowy skrypt kobiecości, seksualności, kompetencji i powierzchowności. Wtedy człowiek zostaje zredukowany jeszcze bardziej spektakularnie: kilka centymetrów keratyny zaczyna rzekomo mówić coś o inteligencji. Jednak właśnie przykład blondynki ujawnił drugą stronę kategorii. Znak można przejąć. Farbowane włosy są społeczną prowokacją wobec esencjalizmu, gdyż pokazują, jak łatwo zmienić powierzchnię, z której obserwator zbyt pewnie wyprowadza psychologiczną "prawdę". Dlatego relacja Labels → Character nie oznacza konieczności zniszczenia etykiety. Oznacza odmowę przyznania jej ostatniego słowa.

"Żydówka" jest jednak kategorią zupełnie innego rodzaju. Nie sprowadza się do wizualnego znaku ani administracyjnej rubryki. Wprowadza genealogie, religię, pamięć, tekst, rytuał, doświadczenie diaspor, prawo religijne, rodzinę i odpowiedzialność wobec przyszłych pokoleń. Właśnie dlatego jej odrzucenie może być odczuwane głębiej niż błędne przypisanie koloru czy stereotypu. Również tutaj nasza analiza nie przyjęła jednak źródłowego esencjalizmu.

Żydowskość nie jest jednym genem, jednolitą rasą ani gwarancją określonego charakteru moralnego. Nie można na podstawie wielowiekowej historii cierpienia wyprowadzić dziedzicznej cnoty. Pamięć nie jest immunitetem od odpowiedzialności, a trauma grupowa nie nadaje współczesnym członkom wspólnoty moralnej nieomylności.

Jeżeli Rosenheck domaga się, by Żydów nie redukować do "białego przywileju", ta sama zasada musi uniemożliwić redukowanie Palestyńczyka do terrorysty, muzułmanina do islamisty, Amerykanina do imperialisty albo osoby lewicowej czy prawicowej do zestawu najgorszych cech jej najbardziej radykalnego obozu.

Zasada symetrii i procedura P.A.C.E. jako fundamenty moralnego centrum

Tu właśnie pojawia się zasada symetrii, która w poprzednich częściach artykułu stopniowo urastała do rangi głównego kryterium metodologicznego. Polega ona na tym, by nie stosować wobec przeciwnika kategorii moralnej, której nie zgodzilibyśmy się zastosować wobec własnej grupy w

analogicznych warunkach. Jeśli odrzucamy zbiorową odpowiedzialność Żydów za działania rządu Izraela, powinniśmy odrzucać zbiorową odpowiedzialność Palestyńczyków za Hamas. Jeżeli krytykujemy teorię wyprowadzającą pełną biografię osoby z koloru jej skóry, nie możemy automatycznie wnioskować o systemie przekonań kogoś na podstawie kefii, flagi Izraela czy nazwiska. Jeśli wymagamy od innych wrażliwości na żydowską pamięć historyczną, musimy uznać, że inni również posiadają własne pamięci zbiorowe, których nie da się unieważnić tylko dlatego, że komplikują naszą narrację. W tej symetrii „odzyskanie centrum" przestaje być programem partyjnym, a staje się konstytucją poznawczą. Centrum nie jest tu punktem pomiędzy lewicą i prawicą, Izraelem i Palestyną czy religią i sekularyzmem.

Jest ono raczej zestawem warunków, które muszą obowiązywać przed sporem: fakt musi być odróżniony od interpretacji, interpretacja od hipotezy, a hipoteza od oskarżenia. Odpowiedzialność jednostki wymaga związku pomiędzy jej czynem a oceną; grupa nie może zastępować osoby jako podmiotu winy. Krytyka instytucji nie jest tożsama z nienawiścią do wszystkich ludzi z nią związanych. Jednocześnie polityczny eufemizm nie chroni antysemickiego, rasistowskiego czy dehumanizującego stereotypu tylko dlatego, że został ubrany w nowe słownictwo.

Tak rozumiane centrum leży bliżej myśli Karla Poppera niż geografii parlamentarnej. Jego podstawową cnotą nie jest pewność, lecz korygowalność. Twierdzenie powinno być sformułowane tak, aby mogło przegrać z dowodem. Instytucja powinna być zorganizowana w sposób umożliwiający zakwestionowanie jej decyzji. Obywatel musi mieć możliwość zmiany poglądów bez ryzyka społecznej śmierci. Redakcja powinna móc sprostować błąd, nie udając, że nigdy go nie popełniła, a uniwersytet winien chronić badania, których wynik może rozczarować własne środowisko ideowe.

Państwo z kolei powinno umożliwiać pokojową zmianę rządzących. Wspólnym mianownikiem nauki i demokracji okazuje się zatem instytucjonalna nieufność wobec nieomylności. Rosenheck postuluje „bezkompromisową obronę prawdy", a książka wiąże Reclaiming Center z przejściem od nienawiści ku edukacji, od performatywnych gestów do indywidualnej godności oraz od etykiety ku charakterowi. Naukowa korekta tej formuły jest jednak niezbędna: bezkompromisowo należy bronić nie przekonania o posiadaniu prawdy, lecz warunków pozwalających odróżnić prawdę od fałszu. W przeciwnym razie „moralna jasność" może łatwo stać się nową nazwą dogmatyzmu. W każdym obozie istnieją ludzie absolutnie pewni, że to oni stoją po stronie faktów – dlatego potrzebujemy metod zamiast certyfikatów moralnej tożsamości.

Procedura P.A.C.E. można odczytać jako praktyczną próbę zbudowania takiej mikroprocedury. W oryginale Pause, Analyze, Contemplate, Engage ma zatrzymywać impuls, rozpoznawać manipulację, przywracać sumienie i prowadzić do działania z pozycji moralnego centrum. Po

przeprowadzonej analizie możemy nadać tej formule bardziej rygorystyczne znaczenie. Zatrzymanie chroni przed natychmiastowym sprzężeniem bodźca z reakcją. Analiza wymaga oddzielenia świadectwa od potwierdzonego faktu, danych od interpretacji i reprezentatywnego przypadku od anegdoty. Kontemplacja wprowadza pytanie normatywne: czy zasada, którą chcę zastosować, byłaby przeze mnie akceptowana po zamianie ról? Zaangażowanie chroni epistemologię przed bezpłodnością, gdyż wiedza o krzywdzie bez gotowości do działania może stać się jedynie wyrafinowaną formą obserwacji.

Taka sekwencja łączy dziedziny zazwyczaj rozpatrywane osobno. W kognitywistyce oznacza przejście od szybkich heurystyk ku refleksyjnemu przetwarzaniu. W etyce przypomina test uniwersalizacji. W prawie odpowiada due process: zakaz orzekania przed ustaleniem podstawy faktycznej i wysłuchaniem stron. W dziennikarstwie jest procedurą weryfikacji, w nauce – krytyczną kontrolą hipotezy, a w zarządzaniu – decyzją poprzedzoną analizą danych i interesariuszy.

W judaizmie można ją zestawić z Shema – aktywnym słuchaniem poprzedzającym odpowiedź. Interdyscyplinarność odsłania tutaj coś istotnego: różne instytucje cywilizacji wytworzyły odmienne wersje tej samej zasady oddzielania impulsu od sądu. Dlatego odpowiedzialność za prawdę, nazywana w książce najwyższą formą człowieczeństwa, nie oznacza posiadania pełnego obrazu. Fotograf wie najlepiej, że taki obraz nie istnieje. Każde zdjęcie jest selekcją; kadr ma swoją granicę, a to, co znajduje się poza nim, nie przestaje istnieć. Światło wydobywa jeden szczegół, mogąc zasłonić drugi, a ogniskowa zmienia relację między pierwszym planem a tłem.

Zdjęcie może być prawdziwe i zarazem niepełne. Ta elementarna epistemologia fotografii staje się najlepszą metaforą całej książki. Rosenheck „ściga światło”, lecz dojrzała fotografia nie polega na usunięciu cienia – bez niego obraz traci głębię. Światło bez cienia tworzy reklamę, cień bez światła zaś propagandę. Prawda potrzebuje obu, ponieważ dopiero napięcie pomiędzy widocznym i niewidocznym nadaje rzeczywistości wymiar. Książka przedstawia przemianę autorki jako przejście od dokumentowania piękna ku konfrontacji z „cieniami” antysemityzmu. Jednak naukowa rekonstrukcja książki wymaga jeszcze jednego kroku: człowiek poszukujący cieni przeciwnika musi również nauczyć się fotografować cienie własnego obozu.

Zasada antyredukcji jako ochrona godności jednostki

To najtrudniejszy test charakteru. Nie odwaga powiedzenia prawdy wrogowi, lecz gotowość do wypowiedzenia niewygodnej prawdy własnym. Nie wrażliwość na dehumanizację "naszych", lecz odmowa dehumanizowania "ich". Nie pamięć o własnej krzywdzie, lecz zdolność rozpoznania

momentu, w którym pamięć zaczyna służyć jako zezwolenie na niewrażliwość wobec krzywdy innego. Nie krytyka cudzego ekstremizmu, lecz mechanizm wykrywający go w języku ludzi, których lubimy. Właśnie dlatego Character nie można przeciwstawić Labels w prosty sposób, jak gdyby charakter istniał poza społeczeństwem. Charakter kształtuje się poprzez decyzje podejmowane wewnątrz odziedziczonych tożsamości. Arystoteles definiował go jako rezultat nawyku: stajemy się sprawiedliwi, wykonując czyny sprawiedliwe.

Współczesna psychologia osobowości dostrzega stabilność dyspozycji, ale i wpływ sytuacji. Socjologia wskazuje na struktury okazji, sankcje oraz normy grupowe. Filozofia narracyjna dodaje zaś, że jednostka interpretuje swoje czyny, konstruując opowieść o tym, kim jest. Charakter nie jest więc magicznym "prawdziwym ja", ukrytym pod etykietami. To wzór odpowiedzi na sytuacje, w których etykieta próbuje przejąć władzę nad osądem. Gdy ktoś zostaje nazwany "uprzywilejowanym", charakter ujawnia się w tym, czy potrafi sprawdzić, co w zarzucie jest prawdziwe, zamiast natychmiast zaatakować lub bezrefleksyjnie przyjąć winę. Gdy ktoś zostaje skrzywdzony, charakter objawia się w tym, czy własne cierpienie stanie się źródłem odpowiedzialności, czy licencją na symetryczną krzywdę. Gdy własna grupa popełnia błąd, charakter przejawia się w zdolności do zachowania lojalności bez rezygnacji z krytyki. Gdy obraz w mediach potwierdza nasze oczekiwania, charakter poznawczy objawia się w gotowości do sprawdzenia jego źródła. Wreszcie, gdy nienawidzony przeciwnik mówi coś prawdziwego, charakter ujawnia się w zdolności uznania prawdy bez konieczności polubienia jej autora. Rosenheckowska wojna z etykietami prowadzi zatem nie do świata bez tożsamości, lecz do hierarchii poznawczej, w której osoba jest zawsze większa od kategorii opisującej jedną z jej właściwości.

To kluczowa różnica. Państwo nadal potrzebuje statystyk nierówności. Socjolog wymaga kategorii klasowych i demograficznych. Medycyna musi identyfikować grupy ryzyka. Prawo antydyskryminacyjne musi rozpoznawać chronione cechy, a historia potrzebuje nazw wspólnot. Problemem nie jest sama klasyfikacja, lecz błąd przejścia od korelacji grupowej do wyroku o jednostce. To można nazwać zasadą antyredukcji.

Kategorie są epistemicznie użyteczne wtedy, gdy zwiększają prawdopodobieństwo dostrzeżenia określonego mechanizmu społecznego. Stają się moralnie niebezpieczne, gdy zastępują dowód dotyczący konkretnego człowieka. Prawo zna tę intuicję jako zakaz zbiorowej odpowiedzialności i potrzebę indywidualizacji winy. Statystyka definiuje ją jako problem ecological fallacy, psychologia społeczna jako stereotypizację, a filozofia personalistyczna jako redukcję osoby do właściwości.

Odzyskanie centrum to odebranie etykietom prawa do końcowego wyroku

Różne nauki opisują ten sam błąd, korzystając z innego słownictwa. To właśnie tutaj "White. Blonde. Jew." przestaje być historią o trzech słowach, a staje się małą teorią nowoczesności. Współczesne instytucje produkują więcej kategorii niż jakakolwiek wcześniejsza cywilizacja – dysponują bowiem bazami danych, profilowaniem, reklamą behawioralną i algorytmami predykcyjnymi, a skala cyfrowej obserwacji jest dziś nieznana dawnym społeczeństwom. Każde kliknięcie może zostać przekształcone w cechę, segment czy prawdopodobieństwo. Człowiek jest opisywany coraz dokładniej, a paradoksalnie – rozumiany coraz słabiej. Cyfrowa nowoczesność nie cierpi na brak informacji o człowieku; cierpi na pokusę uznania, że informacja o człowieku jest samym człowiekiem.

W tym miejscu metafora "cyfrowego Ozempicu" znajduje swoje najpełniejsze zastosowanie. Algorytm odchudza osobę z kontekstu, aż pozostaje jedynie łatwy do przetworzenia profil: zainteresowania, płeć, rasa, nawyki zakupowe, orientacja polityczna czy prawdopodobieństwo kliknięcia. Platforma potrzebuje przewidywalnego użytkownika, propaganda – przewidywalnego członka plemienia, a stereotyp – przewidywalnego człowieka. Tymczasem wolność zaczyna się tam, gdzie jednostka potrafi zawiesić predykcję i zachować się inaczej, niż oczekuje od niej kategoria. To jest głębokie znaczenie hasła "Human Not Heroic". Człowiek nie musi dokonać czynu legendarnego, by ujawnić swoją podmiotowość. Wystarczy, że odmówi działania automatycznego: nie udostępni niesprawdzonego materiału, nie przypisze całej grupie winy jednostki, przeciwstawi się dehumanizującemu żartowi, skoryguje własne środowisko, przyzna rację przeciwnikowi w konkretnym fakcie lub ochroni osobę, której poglądów nie podziela. Z perspektywy historii świata są to drobiazgi. Z perspektywy systemu opartego na plemiennym automatyzmie – akt nieposłuszeństwa.

Rosenheck pragnie, aby nienawiść została "przekształcona w edukację", by charakter ważył więcej niż etykieta, a odzyskanie centrum prowadziło od performatywności ku godności jednostki. Tak właśnie książka formułuje jej końcową intencję. Najważniejsza naukowa korekta brzmi jednak: nie wystarczy zastąpić złej etykiety "dobrym charakterem", jeśli ten ponownie stanie się narzędziem dzielenia świata na ludzi godnych i niegodnych. Charakter w demokracji powinien oznaczać przede wszystkim zdolność funkcjonowania według wspólnych reguł z ludźmi, których nie wybieramy i z którymi głęboko się nie zgadzamy. To moment, w którym żydowska pamięć, liberalizm polityczny, filozofia dialogu i metoda naukowa spotykają się bez konieczności udawania, że są tym samym. Judaizm wnosi pamięć zobowiązania i sporu. Liberalizm – ochronę jednostki i przeciwnika. Buber

przypomina, że "Ty" nie może zostać całkowicie zamienione w "To". Levinas umieszcza odpowiedzialność wobec drugiego ponad wygodą własnej suwerenności. Arendt ostrzega przed bezmyślnością instytucjonalnego posłuszeństwa, a Popper przed systemem odpornym na falsyfikację.

Psychologia społeczna obnaża mechanizmy konformizmu i polaryzacji. Kognitywistyka wyjaśnia, dlaczego skróty są nieuniknione. Prawo ustanawia procedury, które mają chronić nas przed karaniem człowieka na podstawie takiego skrótu. Nie potrzebujemy zatem społeczeństwa bez etykiet – byłoby ono niemożliwe. Potrzebujemy społeczeństwa, które wie, jak nisko w hierarchii dowodowej należy umieszczać etykietę, gdy stawką jest osąd konkretnego człowieka. Dopiero wtedy można naprawdę wrócić do fotografii. Rosenheck zaczęła od aparatu skierowanego na wnętrza. Być może intuicyjnie wybrała metaforę doskonałą dla własnej książki, ponieważ wnętrze zawsze różni się od fasady. Fotograf architektury wie, że budynek posiada elewację, ale wie również, że nie wyjaśnia ona układu pomieszczeń, historii mieszkańców, obiegu światła ani konstrukcji nośnej. Człowiek także posiada fasadę społeczną: skórę, włosy, nazwisko, religię, akcent czy ubiór.

Możemy ją dostrzec natychmiast. Charakter jest jednak architekturą, której nie poznaje się jednym spojrzeniem. "Biała" pozostaje więc prawdziwa. "Blondynka" pozostaje prawdziwa. "Żydówka" pozostaje prawdziwa. Błąd zaczyna się dopiero wtedy, gdy jedno z tych słów mówi: "i dlatego już wiem, kim jesteś". Odzyskanie centrum nie polega na skasowaniu tych określeń, lecz na odebraniu im prawa do wydawania końcowego wyroku. Człowiek może należeć do grupy, pielęgnować pamięć i bronić wspólnoty, a jednocześnie odmawiać redukowania osoby do wyniku analizy władzy czy nierówności strukturalnych. Może uznać realność opresji bez budowania ontologii oprawców i ofiar. Może posiadać tożsamość bez czynienia z niej epistemicznego tronu. Może kochać swoich, nie odczłowieczając obcych. Może mówić prawdę, nie twierdząc, że posiada ją w całości. Słowem tytułu książki Rosenheck nie jest "White", "Blonde" ani „Jew". Najważniejsza jest kropka pomiędzy nimi. Kropka zatrzymuje automatyczne łączenie. Mówi: to jest jedna informacja. Teraz druga. Teraz trzecia. Żadna z nich nie wystarcza; każda wymaga kontekstu i każda może zostać albo prawidłowo użyta, albo nadużyta.

Dopiero w tych przerwach pojawia się miejsce dla osoby. Tam znajduje się centrum, którego szuka Rosenheck: nie w połowie drogi między dwoma krzykami, lecz w przestrzeni, w której człowiek odzyskuje prawo do bycia bardziej złożonym niż cudza pewność. Fotografka powiedziałaby zapewne, że trzeba znaleźć światło. Nauka dodałaby: sprawdź, skąd ono pada. Filozofia przypomni: zobacz tego, kogo oświetla. Prawo zażąda: nie wydawaj wyroku bez procedury. Historia ostrzeże: kategorie potrafią stać się bronią. Judaizm dopowie: pamiętaj. Psychologia: nie ufaj pierwszemu

skrótowi. Demokracja: pozwól przeciwnikowi pozostać współobywatelem. A człowiek? Człowiek powinien po prostu zostać w kadrze.

> Prawdziwe odzyskanie centrum nie polega na wymazaniu etykiet z naszego życia, lecz na odebraniu im prawa do wydawania końcowego wyroku. Musimy nauczyć się dostrzegać kropki pomiędzy definicjami – te drobne przerwy w narracji, w których kończy się statystyka i stereotyp, a zaczyna się człowiek. W świecie, który pragnie nas zamknąć w przewidywalnych profilach, największym aktem odwagi jest pozwolenie drugiemu być kimś więcej niż sumą jego kategorii.

Inspiracje

[1] 

"White Blonde Jew" Alyssa Rosenheck

Simon and Schuster | ISBN: 9781637748336

Alyssa Rosenheck to pochodząca z Nashville autorka bestsellerów, mówczyni i uznana fotografka wnętrz i architektury, uznana przez Architectural Digest za jedną z 50 najlepszych w Stanach Zjednoczonych. Jako osoba, która pokonała raka i ekspertka od stylu życia, zyskała początkowo uznanie dzięki swojej pracy w projektowaniu i debiutanckiej książce „The New Southern Style". Po wydarzeniach z 7 października 2023 roku Rosenheck stała się znaną orędowniczką walki z antysemityzmem i aktywną zwolenniczką Izraela. Jej twórczość ewoluowała, obejmując komentarze kulturowe i polityczne, koncentrując się na tematach tożsamości, jasności moralnej i odporności. W 2025 roku została uhonorowana tytułem „Bohaterki Przeciwko Nienawiści" przez Ligę Przeciwko Zniesławieniu (ADL). Jej twórczość często łączy osobistą narrację z kontekstem historycznym, mając na celu zwalczanie ekstremizmu i zachęcanie czytelników do odzyskania głosu w sferze publicznej.

Alyssa Rosenheck *is a Nashville-based bestselling author, speaker, and acclaimed interior and architectural photographer, recognized as one of Architectural Digest's Top 50 in the United States. A cancer survivor and lifestyle expert, she initially gained prominence for her work in design and her debut book, The New Southern Style. Following the events of October 7, 2023, Rosenheck became a prominent advocate against antisemitism and a vocal supporter of Israel. Her work has evolved to include cultural and political commentary, focusing on themes of identity, moral clarity, and resilience. In 2025, she was honored as a 'Hero Against Hate' by the Anti-Defamation League (ADL). Her writing often weaves personal narrative with historical context, aiming to challenge extremism and encourage readers to reclaim their voices in the public sphere.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:

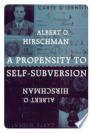


[1] **"The New Southern Style"**

Alyssa Rosenheck

2020 | Abrams | ISBN: 9781647001759

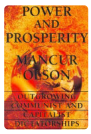
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[2] "A Propensity to Self-subversion"

Albert O. Hirschman

1995 | Harvard University Press | ISBN: 9780674715585



[3] "Power And Prosperity: Outgrowing Communist And Capitalist Dictatorships"

Mancur Olson

2000 | Basic Books (AZ)



[4] "Daniel"

Martin Buber

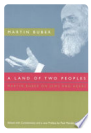
New York : Holt, Rinehart and Winston



[5] "I and thou"

Martin Buber

A&C Black | ISBN: 9780826476937



[6] "A Land of Two Peoples"

Martin Buber

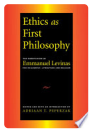
University of Chicago Press | ISBN: 9780226078021



[7] "Otherwise than Being"

Emmanuel Levinas

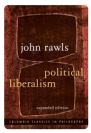
Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[8] "Ethics as First Philosophy"

Emmanuel Levinas

Routledge | ISBN: 9781317828228



[9] "Political Liberalism"

John Rawls

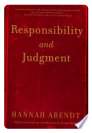
Columbia University Press | ISBN: 9780231130882



[10] "The Promise of Politics"

Hannah Arendt

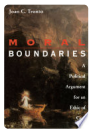
Schocken | ISBN: 9780307542878



[11] "Responsibility and Judgment"

Hannah Arendt

Schocken | ISBN: 9780307544056



[12] "Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care Book"

Joan Tronto

Routledge | ISBN: 9781000159080



[13] "For a Left Populism"

Chantal Mouffe

Verso Books | ISBN: 9781786637581



[14] "On the Political"

Chantal Mouffe

Psychology Press | ISBN: 9780415305211



[15] "The Democratic Paradox"

Chantal Mouffe

Verso | ISBN: 9781859842799



[16] "Knowledge and Human Interests"

Jürgen Habermas

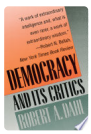
John Wiley & Sons | ISBN: 9780745694177



[17] "Who Governs?"

Robert Dahl

Yale University Press | ISBN: 9780300103922



[18] "Democracy and Its Critics"

Robert Dahl

Yale University Press | ISBN: 9780300153552



[19] "A Preface to Democratic Theory, Expanded Edition"

Robert Dahl

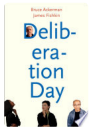
2006 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226134338



[20] "Can Deliberation Cure the Ills of Democracy?"

James S. Fishkin

2025 | Oxford University Press | ISBN: 9780198944430



[21] "Deliberation Day"

Bruce Ackerman, James S. Fishkin

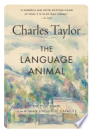
2008 | Yale University Press | ISBN: 9780300127027



[22] "Democracy and Deliberation"

James S. Fishkin

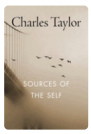
1991 | Yale University Press | ISBN: 9780300051636



[23] "The language animal: the full shape of the human linguistic capacity"

Charles Taylor

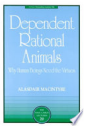
Harvard University Press | ISBN: 9780674970274



[24] "Sources of the Self"

Charles Taylor

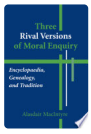
Harvard University Press | ISBN: 9780674824263



[25] "Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues"

Alasdair Macintyre

Open Court Publishing | ISBN: 9780812694529



[26] "Three Rival Versions of Moral Enquiry"

Alasdair Macintyre

University of Notre Dame Pess | ISBN: 9780268160562



[27] "Against the self-images of the age: essays on ideology and philosophy"

Alasdair Macintyre



[28] "From Text to Action"

Paul Ricoeur

Northwestern University Press | ISBN: 9780810109926

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: 9311ab07-e44b-40b6-928f-86689a07e116