Poza etykietą: Tożsamość i pułapki kategoryzacji w książce White Blonde Jew Alyssy Rosenheck

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje problem redukcjonizmu tożsamościowego na przykładzie książki Alyssy Rosenheck „White Blonde Jew”. Autorka, wykorzystując własne doświadczenia, ukazuje, jak współczesne społeczeństwo zastępuje poznanie jednostki uproszczonymi kategoriami rasowymi, fenotypowymi i etnicznymi. Tekst odwołuje się do koncepcji Ervinga Goffmana i Henri Tajfela, by wyjaśnić, w jaki sposób etykiety stają się narzędziami władzy symbolicznej i wyrokami moralnymi. Głównym przesłaniem jest postulat przejścia od oceny opartej na przynależności grupowej (moralność genealogiczna) do oceny opartej na indywidualnym charakterze i czynach, co stanowi akt subwersji wobec mechanizmów cyfrowego plemiennictwa i społecznej stygmatyzacji.

The article analyzes the problem of identity reductionism using Alyssa Rosenheck's book 'White Blonde Jew' as an example. Drawing on her own experiences, the author shows how modern society replaces the knowledge of the individual with simplified racial, phenotypic, and ethnic categories. The text refers to the concepts of Erving Goffman and Henri Tajfel to explain how labels become tools of symbolic power and moral verdicts. The main message is a call for a transition from evaluation based on group affiliation (genealogical morality) to evaluation based on individual character and deeds, which constitutes an act of subversion against the mechanisms of digital tribalism and social stigmatization.

Artykuł analizuje problem współczesnego redukcjonizmu tożsamościowego na przykładzie książki Alyssy Rosenheck „White. Blonde. Jew.”. Autor stawia tezę, że mechaniczne przypisywanie ludzi do sztywnych kategorii rasowych i etnicznych – w tym

popularna dychotomia oprawca-ofiara czy koncepcja białego przywileju – prowadzi do dehumanizacji oraz tzw. niesprawiedliwości epistemicznej, gdzie głos jednostki jest ignorowany ze względu na jej „etykietę”. Poprzez analizę doświadczeń Rosenheck, tekst dekonstruuje pojęcie „białości” jako zmiennej technologii społecznej i pokazuje, jak algorytmiczne uproszczenia w cyfrowym świecie zamieniają tożsamość w wyrok moralny. Głównym postulatem jest przejście od oceny opartej na kategoryzacji (Labels) do oceny indywidualnego charakteru i czynów (Character). Tekst dowodzi, że prawdziwa wolność i sprawiedliwość są możliwe tylko wtedy, gdy odrzucimy „konkursy cierpienia” oraz determinizm tożsamościowy na rzecz uniwersalnych norm etycznych, które chronią człowieka przed byciem jedynie punktem w statystycznym rozkładzie władzy.

SŁOWA KLUCZOWE

White Blonde Jew | Alyssa Rosenheck | pułapki kategoryzacji | niesprawiedliwość epistemiczna | redukcjonizm algorytmiczny | moralność genealogiczna | władza symboliczna | minimal group paradigm | stygmatyzacja społeczna | passing tożsamościowy | Reclaim Center | przywilej jako bezpieczeństwo | synekdocha społeczna | epistemologia liberalna

Etykiety jako narzędzia redukcji człowieka

Biała. Blondynka. Żydówka. Tożsamość, bezpieczeństwo i architektura prawdy w epoce cyfrowego plemiennictwa

Człowiek schwytany przez etykietę. Fotograf przyzwyczaja się do światła; wie, że nie istnieje ono samoistnie, lecz ujawnia się na powierzchniach, załamuje na krawędziach i wydobywa fakturę przedmiotu, a dopiero dzięki cieniowi nadaje rzeczom głębię. Alyssa Rosenheck przez lata budowała swoją zawodową tożsamość właśnie wokół takiego sposobu patrzenia.

Fotografowała architekturę oraz wnętrza, napisała The New Southern Style i stała się rozpoznawalną postacią w świecie amerykańskiego designu. W jej późniejszej narracji data 7 października 2023 roku pełni jednak funkcję cezury: obiektyw skierowany wcześniej na estetykę domu zostaje metaforycznie odwrócony w stronę społecznych pęknięć, antysemityzmu, dezinformacji i mechanizmów zbiorowego osądu. Sama konstrukcja książki White. Blonde. Jew. A

Call to End Extremism, Speak Up, and Reclaim Center (wydanej przez BenBella Books 18 sierpnia 2026 roku) wyrasta z tego przesunięcia: słowa, które miały ją klasyfikować i zawstydzać, zostają przejęte jako tytuł i narzędzie polemiki. „Biała. Blondynka. Żydówka" brzmi początkowo jak policyjny rysopis lub trzy rubryki w formularzu personalnym. Właśnie w tej pozornej banalności tkwi jednak intelektualna pułapka publikacji Rosenheck, gdyż każde z tych trzech słów należy do innego porządku semantycznego.

„Biała" jest kategorią rasową, której znaczenie zależy od kontekstu historycznego i społecznego; „blondynka" opisuje cechę fenotypową, niosąc jednocześnie bagaż genderowych stereotypów; „Żydówka" może w tym samym czasie oznaczać przynależność religijną, kulturową, etniczną, genealogiczną, historyczną oraz wspólnotową. Zestawienie tych określeń w jednym tytule ujawnia coś więcej niż autobiograficzną osobliwość. Pokazuje, jak współczesne społeczeństwo próbuje złożyć człowieka z kategorii, które nie tylko do siebie nie przystają, lecz czasem wchodzą ze sobą w konflikt. Człowiek zostaje opisany, zanim zostanie wysłuchany; sklasyfikowany, zanim cokolwiek uczyni; ustawiony na moralnej szachownicy, zanim zdąży wykonać pierwszy ruch.

Socjologia zna ten mechanizm od dawna. Erving Goffman, badając stygmat, dowodził, że społeczna etykieta nie jest neutralnym skrótem informacyjnym. Może ona działać jak soczewka skupiająca całą percepcję jednostki wokół jednej cechy, aż cecha ta zaczyna pożerać osobę. Człowiek posiada nazwisko, biografię, relacje, talenty, lęki i własny system wartości, lecz obserwator wykonuje poznawczy manewr redukcyjny: dostrzega przede wszystkim kategorię. Nie pyta już „kim jesteś?", lecz zakłada, że odpowiedź została dostarczona przez wygląd, pochodzenie albo afiliację. Stygmat nie musi przy tym oznaczać wyłącznie klasycznego napiętnowania cechy uznanej za gorszą. W nowoczesnych systemach moralnej kategoryzacji można być stygmatyzowanym także poprzez przypisanie rzekomego nadmiaru władzy, przywileju czy zbiorowej winy. Mechanizm pozostaje ten sam: jednostkę przestaje się rozliczać z tego, co zrobiła, a zaczyna z tego, czym – według cudzej taksonomii – jest.

Mechanizm zamiany etykiety w wyrok moralny

Henri Tajfel i John Turner wykazali później, że ludzka zdolność do budowania podziałów na „my" i „oni" nie wymaga nawet głębokiego konfliktu materialnego. W eksperymentach nad minimalnymi grupami wystarczyły arbitralne, niemal absurdalne kryteria, by pojawiły się preferencje wobec „swoich". Oczywiście współczesnych konfliktów rasowych, religijnych czy narodowych nie wolno redukować do laboratoryjnego modelu minimal group paradigm. Jego znaczenie jest jednak subtelniejsze: umysł społeczny potrafi bardzo szybko zamienić klasyfikację w lojalność, a lojalność

w asymetrię ocen. Kiedy do prostej kategorialności dochodzą trauma historyczna, walka polityczna, algorytmicznie wzmacniane emocje i język moralnego absolutyzmu, etykieta zaczyna działać jak gotowy program interpretacyjny.

Nie trzeba już analizować osoby – wystarczy rozpoznać jej „plemię". W tej perspektywie tytuł Rosenheck staje się aktem subwersji. Autorka nie próbuje uciec od określeń, lecz przejmuje je, podobnie jak w historii niektóre grupy społeczne odzyskiwały słowa wcześniej używane przeciwko nim. Nie mówi: „nie jestem biała", „nie jestem blondynką", „nie jestem Żydówką".

Mówi raczej: skoro zamierzacie z tych trzech słów skonstruować mój proces sądowy, to odbiorę wam funkcję sędziego i sama pokażę, jak zawodny jest materiał dowodowy. W książce ruch ten ma postać przejścia od „Labels" do „Character", od etykiet do charakteru. Nie chodzi więc wyłącznie o emancypację jednostki z kategorii. Chodzi o poważniejsze pytanie antropologiczne: czy społeczeństwo liberalne nadal wierzy, że człowieka należy oceniać przez jego czyny i charakter, czy też niepostrzeżenie wróciło do moralności genealogicznej, w której pozycję przy stole dobra i zła otrzymuje się wraz z metryką? Pierre Bourdieu nazwałby tę walkę konfliktem o władzę symboliczną: o prawo do nazywania rzeczywistości tak, aby określone podziały zaczęły uchodzić za naturalne. Władza symboliczna jest szczególnie skuteczna wtedy, gdy przestaje być postrzegana jako władza. Człowiek przyjmuje cudzy słownik, a wraz z nim przejmuje ukryty w nim model świata.

Jeżeli kogoś określimy najpierw jako „uprzywilejowanego", jego późniejsze cierpienie może zostać poznawczo przecenione w dół; jeśli nazwiemy kogoś „ofiarą", jego sprawczość może zostać przeceniona w górę lub odpowiedzialność moralna zawieszona. Kategorie bywają konieczne dla statystyki i polityki publicznej, lecz kiedy przemyca się je z poziomu analiz populacyjnych na poziom moralnego osądu jednostki, następuje błąd kategorii. Średnia grupowa zaczyna udawać biografię konkretnego człowieka. Właśnie tutaj Rosenheck prowokuje pierwsze zderzenie między doświadczeniem a teorią.

Jej jasna skóra i blond włosy sprawiają, że w amerykańskiej percepcji może zostać natychmiast przypisana do kategorii „white". Jednak żydowska tożsamość uruchamia równolegle inną pamięć historyczną: wykluczenia, prześladowania, rasizację Żydów, Zagładę, pogromy i powracające spiski o ukrytej żydowskiej władzy. Na poziomie indywidualnym dochodzi do tego biografia rodzinna, doświadczenie choroby, rozpadu małżeństwa, konfliktów zawodowych i społecznego ostracyzmu.

Niesprawiedliwość epistemiczna i redukcjonizm algorytmiczny

White. Blonde. Jew. nie obala nauk o nierównościach społecznych, lecz ukazuje ryzyko ich wulgarnego zastosowania: statystycznie sensowna kategoria może stać się intelektualnym nonsensem, gdy próbujemy za jej pomocą opisać całego człowieka. Tu pojawia się problem, który współczesna filozofia określa mianem niesprawiedliwości epistemicznej. Miranda Fricker zwróciła uwagę na sytuacje, w których człowiek ponosi krzywdę właśnie jako podmiot poznający: jego świadectwo uznaje się za mniej wiarygodne nie z powodu jakości argumentów, lecz przez uprzedzenia dotyczące tego, kim jest. W przypadku Rosenheck możemy dostrzec mechanizm odwrotny do klasycznego przykładu.

Jeżeli rozmówca uzna z góry, że "biała kobieta" zajmuje pozycję społecznie dominującą, może potraktować jej świadectwo o antysemityzmie jako mniej istotne, ponieważ wcześniejsza kategoria zdefiniowała już jej miejsce w moralnej hierarchii. Nie oznacza to, że każde odrzucenie argumentów Rosenheck jest niesprawiedliwością epistemiczną; absurdem byłoby tworzenie teorii, w której osobiste doświadczenie zapewnia immunitet od krytyki. Problem zaczyna się wtedy, gdy argument przestaje być słuchany tylko dlatego, że mówiąca osoba otrzymała nieodpowiednią metkę. Ta różnica jest kluczowa, gdyż współczesna kultura coraz częściej myli dwie zasady, które powinny pozostać rozdzielone. Pierwsza mówi, że położenie społeczne wpływa na perspektywę poznawczą człowieka – to teza rozsądna i dobrze zakorzeniona w naukach społecznych. Druga głosiłaby natomiast, że położenie społeczne pozwala przewidzieć prawdziwość twierdzeń lub moralną wartość wypowiedzi. To już epistemologiczny hazard. Osoba uboga może się mylić w kwestii ubóstwa, bogata może trafnie zdiagnozować nierówność, przedstawiciel mniejszości może powielać stereotyp o własnej grupie, a człowiek należący do większości może zauważyć dyskryminację, której inni nie dostrzegli.

Doświadczenie jest źródłem wiedzy, ale nie automatycznym certyfikatem prawdy. Rosenheck warto zatem czytać nie jako właścicielkę prawdy o całej zbiorowości żydowskiej, lecz jako świadka, którego zeznanie trzeba wysłuchać właśnie dlatego, że liberalna epistemologia zakłada możliwość konfrontowania doświadczeń zamiast hierarchizowania ludzi przed rozpoczęciem rozmowy. Paradoks współczesnego społeczeństwa polega na tym, że niezwykle rozbudowało język indywidualnej autentyczności, a równocześnie udoskonaliło narzędzia zbiorowej klasyfikacji. Każdy ma być "sobą", lecz coraz dokładniej wiadomo, do którego pola należy go wpisać. Każda jednostka ma posiadać własną narrację, ale algorytm, ankieta, kampania wyborcza czy system marketingowy chcą najpierw wiedzieć, do jakiego segmentu przynależy. Ta sprzeczność stanowi jeden z

najważniejszych kontekstów White. Blonde. Jew.. W świecie platform cyfrowych etykieta nie jest już wyłącznie społecznym stereotypem – staje się daną. Zostaje przetworzona w predykcję zainteresowania, podatności na reklamę, przynależności politycznej czy prawdopodobieństwa kliknięcia i reakcji emocjonalnej. Dawny stereotyp był plotką przy stole; współczesny zostaje zmieniony w parametr modelu rekomendacyjnego. W ten sposób stygmatyzacja spotyka się z technologią. Algorytm nie musi "nienawidzić" Żydów, kobiet, muzułmanów, konserwatystów czy progresistów.

Wystarczy, że odkryje, iż treści wzbudzające silne emocje zwiększają zaangażowanie. Resztę wykonuje ekonomia uwagi. Najbardziej uproszczone etykiety są dla systemu szczególnie użyteczne, bo redukują koszt poznawczy. Nie trzeba długo tłumaczyć kontekstu, gdy można podsunąć odbiorcy słowo pełniące funkcję moralnego przycisku: "faszysta", "kolonizator", "terrorysta", "syjonista", "rasista", "zdrajca", "oprawca", "ofiara".

Klik. Dopamina. Gniew. Udostępnienie. Kolejna runda. To właśnie tutaj można mówić o swoistym cyfrowym Ozempicu rzeczywistości: złożony świat zostaje odchudzony z kontekstu tak skutecznie, że pozostaje atrakcyjna figura bez tkanki łącznej. Jest smukła, natychmiast rozpoznawalna i poznawczo niedożywiona.

Odzyskanie centrum jako metoda oceny charakteru zamiast etykiet

Rosenheck w swojej książce odpowiada na ten proces figurą „Reclaim Center” – odzyskiwania centrum. Wydawca przedstawia ten motyw jako centralne wezwanie publikacji: by wystąpić przeciw ekstremizmowi, odzyskać głos i moralną jasność, nie pozwalając, aby narzucone etykiety zastąpiły osobę. Sam termin wymaga jednak ostrożności, gdyż „centrum” nie jest pojęciem samoobjaśniającym się. W polityce może oznaczać medianowego wyborcę, kompromis między partiami, umiarkowanie ideologiczne lub po prostu samookreślenie osoby niezadowolonej z obu skrajności.

U Rosenheck nabiera ono przede wszystkim znaczenia etycznego i epistemicznego. Centrum nie ma być połową drogi między prawdą a fałszem ani matematyczną średnią między sprawcą a ofiarą. Ma być miejscem, w którym człowiek zachowuje zdolność do oceny konkretnego czynu bez uprzedniego pytania, czy sprawca należy do „naszych”. Taka idea jest bardziej wymagająca, niż sugeruje łagodnie brzmiące słowo „umiarkowanie”. Umiarkowanie bywa bowiem tchórzostwem przebranym za rozwagę. Można stać „pośrodku” z banalnego lęku przed utratą znajomych, kontraktu, reputacji

czy cyfrowego aplauzu; można również uciekać w symetrię wtedy, gdy fakty są asymetryczne. Moralne centrum, jeśli ma mieć jakąkolwiek wartość analityczną, musi oznaczać coś przeciwnego: gotowość do zastosowania tych samych kryteriów wobec swojej i obcej grupy, do korekty własnego sądu po pojawieniu się nowych danych oraz do odrzucenia komfortu stadnej pewności. Centrum Rosenheck jest zatem bardziej metodą niż miejscem. Nie pyta: „gdzie znajduje się połowa między obozami?", lecz: „jak odzyskać warunki, w których w ogóle można jeszcze rozpoznać fakt, odpowiedzialność i człowieka?".

Tu ujawnia się zasadniczy sens przejścia od etykiet („labels") do charakteru („character"). Charakter jest pojęciem staromodnym, a właśnie dlatego potencjalnie wywrotowym. Nie daje się łatwo wprowadzić do tabeli demograficznej; nie można go przypisać na podstawie pigmentacji skóry, nazwiska ani deklarowanej ideologii. Powstaje poprzez powtarzalne działania: sposób traktowania słabszych, reakcję na ryzyko, gotowość przyznania się do błędu, zdolność obrony niepopularnej prawdy czy umiejętność odmowy uczestnictwa w zbiorowym poniżeniu. Etyka cnót – od Arystotelesa po współczesną filozofię moralną – wiedziała coś, o czym cyfrowa polityka tożsamości czasem zapomina: człowiek jest nie tylko posiadaczem cech, ale przede wszystkim sprawcą. To, co odziedziczył, nie wyczerpuje tego, kim się staje.

W judaizmie perspektywa ta może zostać jeszcze pogłębiona. Człowiek nie jest tam abstrakcyjną jednostką wyrwaną z historii, lecz istotą zakorzenioną w pamięci, wspólnocie i zobowiązaniu. Jednocześnie sama przynależność nie wystarcza do nadania osobie wartości moralnej. Tradycja prorocka jest przecież historią permanentnego sporu z własną wspólnotą: prorok nie schlebia „swoim", lecz oskarża ich wtedy, gdy zdradzają sprawiedliwość. Najgłębszym przeciwieństwem plemienności nie jest zatem brak tożsamości, lecz zdolność do osądzania własnego plemienia tym samym prawem, którym osądza się obcych. Etyczna doniosłość żydowskości Rosenheck nie musi więc polegać na twierdzeniu, że Żydzi posiadają szczególną moralną wyższość. Znacznie ciekawsza jest myśl odwrotna: dziedzictwo staje się zobowiązaniem, a pamięć prześladowania nie daje licencji na nieomylność, lecz zwiększa odpowiedzialność za rozpoznawanie dehumanizacji. Dlatego „Żydówka" okaże się w dalszych częściach najtrudniejszym z trzech słów tytułu.

„Biała" jest kategorią zależną od systemu klasyfikowania. „Blondynka" może być kolorem włosów albo stereotypem. „Żydówka" niesie natomiast ciężar czasu; nie opisuje wyłącznie teraźniejszego wyglądu człowieka, lecz otwiera archiwum pokoleń. W książce Rosenheck przedstawia własną żydowskość jako coś znacznie głębszego niż zestaw rytuałów: jako warstwę tożsamości ujawniającą swoją siłę szczególnie w momentach kryzysu, straty i zagrożenia. Naukowo trzeba tę metaforę traktować ostrożnie, zwłaszcza gdy język „DNA" przechodzi z biologii do duchowości. Kulturowe dziedziczenie nie jest sekwencją nukleotydów, a trauma historyczna nie może być bezkrytycznie

nazywana biologicznym kodem pamięci. Jako metafora ciągłości międzypokoleniowej pozostaje jednak niezwykle nośna: człowiek może odkryć, że część historii, której wcześniej nie uważał za centralną, staje się nagle rusztowaniem jego odpowiedzi na kryzys. Z tej perspektywy książka Rosenheck jest świadectwem nie tyle „odkrywania prawdziwej siebie", co konfliktu kilku systemów opisu jednej osoby.

Społeczeństwo mówi: biała. Stereotyp kulturowy dopowiada: blondynka. Historia odpowiada: Żydówka. Biografia dodaje: fotografka, córka, była żona, osoba po chorobie, pisarka, aktywistka. Każda z tych nazw mówi coś prawdziwego i każda kłamie, jeśli próbuje powiedzieć wszystko. Najgroźniejsza forma stygmatyzacji zaczyna się właśnie wtedy, gdy część zostaje pomylona z całością. Synekdocha społeczna staje się wyrokiem. To pierwsza lekcja White.

Przywilej jako bezpieczeństwo przeciwko automatyzmowi kategorii

Blonde. Jew. Nie musi to jednak oznaczać pełnej zgody z Rosenheck w sporze o DEI, BDS, Izrael czy współczesną lewicę. Przyjmowanie całego pakietu jej interpretacji tylko dlatego, że świadectwo jest dramatyczne, byłoby intelektualnie przedwczesne. Pierwsza lekcja jest bardziej elementarna i niewygodna: nie wolno pozwolić, aby kategoria wykonała za nas pracę myślenia. Jeśli wiemy, co ktoś sądzi, zanim go wysłuchaliśmy, nie prowadzimy analizy. Jeśli przypisujemy rolę ofiary lub oprawcy wyłącznie na podstawie zbiorowej etykiety, nie uprawiamy sprawiedliwości. Gdy kolor skóry, płeć, religia lub narodowość mają działać jak zautomatyzowany algorytm moralnego scoringu, nawet najbardziej postępowy język może odtworzyć starą konstrukcję uprzedzenia — tylko z wymienionymi tabliczkami na drzwiach.

Właśnie dlatego spór o słowa „biała", „blondynka" i „Żydówka" prowadzi nieuchronnie do pytania o przywilej. Jeśli kategoria ma określać pozycję człowieka w strukturze społecznej, trzeba zapytać, co właściwie mierzymy: przeciętny dochód, kapitał kulturowy, dostęp do instytucji, bezpieczeństwo fizyczne, zdolność ukrycia tożsamości czy może możliwość przejścia przez zwykły dzień bez kalkulowania, czy symbol własnej wspólnoty zwiększa ryzyko ataku? Rosenheck odpowiada na to jednym z najbardziej nośnych zdań swojej konstrukcji: „Privilege is safety" — przywilej to bezpieczeństwo.

To zdanie jest prowokacją, a nie gotową teorią. Warto zatem potraktować je poważnie i rozebrać pojęcie przywileju na elementy, konfrontując doświadczenie Rosenheck z socjologią nierówności. „Przywilej to bezpieczeństwo" brzmi zbyt prosto, by pomieścić złożoność nowoczesnych podziałów,

lecz Alyssa Rosenheck nie przedstawia tego hasła jako subtelnej teorii stratyfikacji społecznej. Używa go jak klina wbitego w język, który jej zdaniem skostniał w automatyzmie.

Jeżeli jasna skóra ma oznaczać społeczne uprzywilejowanie, pyta autorka, to co właściwie znaczy ten termin w sytuacji, gdy człowiek zaczyna zdejmować symbol własnej religii, omijać określone miejsca lub zastanawiać się, czy nazwisko zdradzające pochodzenie nie zwiększa ryzyka wrogości? Jest to jeden z zasadniczych punktów konstrukcyjnych książki: przeciwstawienie abstrakcyjnej kategorii „white privilege" elementarnemu doświadczeniu bezpieczeństwa. Nie należy jednak przyjmować tej zamiany pojęć bez zastrzeżeń.

W naukach społecznych „przywilej" oznacza zazwyczaj trwały zestaw przewag związanych z miejscem jednostki w strukturze społecznej: dostęp do edukacji, sieci kontaktów, majątku, prestiżu czy ochrony prawnej. Bezpieczeństwo jest jednym z tych dóbr, ale nie jedynym. Bogaty człowiek może być zagrożony, a osoba należąca do grupy statystycznie uprzywilejowanej może doświadczać przemocy. Socjologia przecina człowieka wieloma osiami jednocześnie, ponieważ rzeczywistość nie przestrzega uprzejmie granic naszych definicji.

Siła argumentu Rosenheck pojawia się więc wtedy, gdy „bezpieczeństwo" zostaje przedstawione jako warunek graniczny przywileju. Można posiadać kapitał ekonomiczny i prestiż, a jednocześnie nie posiadać bezpieczeństwa swojej tożsamości. W takim przypadku przewagi pozostają realne, lecz zostają nałożone na inną formę podatności. Człowiek może być uprzywilejowany i zagrożony jednocześnie. Nie ma w tym sprzeczności, o ile porzucimy pokusę tworzenia jednej hierarchii ludzi, w której każdy otrzymuje ostateczny wynik niczym w społecznym rankingu kredytowym. Właśnie tu koncepcja Rosenheck może zostać wzmocniona przez filozofię polityczną.

Realna wolność to brak konieczności zarządzania widocznością tożsamości

John Rawls w swojej teorii sprawiedliwości zaliczał podstawowe wolności i możliwości uczestnictwa w życiu społecznym do dóbr, których racjonalna osoba potrzebuje niezależnie od własnej koncepcji dobrego życia. Amartya Sen przesunął później punkt ciężkości z samego posiadania zasobów na rzeczywistą zdolność korzystania z nich.

Nie wystarczy bowiem posiadać formalne prawo do wolności religijnej, jeśli jego publiczne wykonywanie wiąże się z oczekiwaniem realnego zagrożenia. Martha Nussbaum rozwijała podobną intuicję w podejściu zdolnościowym: porządek polityczny należy oceniać nie tylko przez pryzmat praw zapisanych na papierze, lecz przede wszystkim przez to, co ludzie rzeczywiście mogą robić i

kim mogą bezpiecznie być. Człowiek, który posiada konstytucyjne prawo do noszenia gwiazdy Dawida, ale rezygnuje z niej ze strachu, pozostaje formalnie wolny, a zarazem doświadcza uszczuplenia realnej wolności.

Tak rozumiane bezpieczeństwo nie ogranicza się jedynie do ochrony ciała przed atakiem. Anthony Giddens wprowadził pojęcie bezpieczeństwa ontologicznego, by opisać podstawowe poczucie ciągłości własnego „ja" i przewidywalność świata społecznego. Człowiek funkcjonuje dzięki milczącemu założeniu, że porządek codzienności nie rozsypie się bez ostrzeżenia: dom pozostanie domem, ulica ulicą, sąsiad sąsiadem, a instytucje zachowają przynajmniej minimalną stabilność. W chwili, gdy pochodzenie, symbol religijny albo publicznie wyrażona identyfikacja zaczynają być kalkulowane jako potencjalne ryzyko, naruszone zostaje coś głębszego niż bezpieczeństwo fizyczne. Zachwiana zostaje sama rutyna bycia sobą.

W tym miejscu dane przywoływane przez Rosenheck uzyskują znaczenie wykraczające poza publicystyczną ilustrację. American Jewish Committee w raporcie dotyczącym 2025 roku, opublikowanym w lutym 2026 roku, stwierdził, że 91 procent badanych amerykańskich Żydów deklarowało poczucie mniejszego bezpieczeństwa po serii brutalnych incydentów antysemickich z 2025 roku. Co istotniejsze z punktu widzenia codziennej praktyki, 55 procent respondentów przyznało, że w ciągu ostatniego roku zmieniło przynajmniej jedno zachowanie z obawy przed antysemityzmem. Czterdzieści jeden procent unikało publicznego noszenia lub eksponowania przedmiotów identyfikujących ich jako Żydów, 39 procent powstrzymywało się od publikowania treści ujawniających żydowską tożsamość albo poglądy na sprawy żydowskie, a 30 procent unikało określonych miejsc, wydarzeń lub sytuacji.

Te dane wymagają dwóch równoczesnych gestów interpretacyjnych. Pierwszym jest potraktowanie ich serio. Kiedy ponad połowa badanej społeczności deklaruje modyfikację własnych zachowań ze strachu, nie mamy już do czynienia wyłącznie z subiektywnym dyskomfortem kilku głośnych osób. Powstaje zjawisko społeczne: zarządzanie widocznością własnej tożsamości. Drugim gestem musi być naukowa ostrożność.

Badanie AJC mierzy deklaracje respondentów i ich percepcję bezpieczeństwa; nie oznacza to automatycznie, że 91 procent amerykańskich Żydów znajduje się w bezpośrednim niebezpieczeństwie fizycznym. Poczucie zagrożenia i statystyczne ryzyko nie są tym samym. Ignorowanie pierwszego byłoby jednak równie nieracjonalne jak utożsamianie go z drugim, ponieważ właśnie percepcja ryzyka wpływa na zachowanie, więzi społeczne, uczestnictwo publiczne i psychologiczną jakość życia. Jeszcze ciekawsza jest dynamika zmian: AJC wskazuje, że odsetek amerykańskich Żydów modyfikujących zachowanie z obawy przed antysemityzmem wynosił 38 procent w 2022 roku, 46 procent w 2023, 56 procent w 2024 i 55 procent w 2025.

Nie jest to zatem jednorazowy skok emocjonalny po 7 października 2023 roku, który następnie natychmiast wygasł. W kolejnych dwóch latach wskaźnik utrzymał się na poziomie przekraczającym połowę respondentów. Badania sondażowe nie mogą same odpowiedzieć, jakie czynniki są odpowiedzialne za ten wzrost, lecz pozwalają stwierdzić, że zmiana zachowań jest trwałym elementem doświadczenia znacznej części badanej populacji. Hasło „przywilej to bezpieczeństwo" zaczyna tu funkcjonować jak eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie dwie osoby o podobnym wykształceniu, dochodzie i pozycji zawodowej. Jedna może bez zastanowienia umieścić symbol własnej religii na drzwiach mieszkania.

Druga przed zrobieniem tego oblicza ryzyko. Jedna podaje nazwisko bez refleksji; druga przez sekundę rozważa, co to nazwisko komunikuje. Jedna wchodzi do miejsca kultu, nie zauważając ochroniarzy; druga uważa ich obecność za naturalny element krajobrazu religijnego. Formalnie obie mogą korzystać z tych samych praw. Społecznie ich doświadczenie wolności nie jest identyczne.

Bezpieczeństwo jako wymiar przywileju i pułapka redukcjonizmu

Nie potrzeba tu metafizyki, wystarczy ekonomia. Każda taka kalkulacja jest rodzajem kosztu transakcyjnego nakładanego na tożsamość. Ronald Coase używał tego pojęcia do opisu ceny zawierania i egzekwowania wymiany rynkowej; w rzeczywistości społecznej można analogicznie mówić o kosztach uczestnictwa: czasie, napięciu poznawczym, konieczności stałej samoobserwacji, inwestycjach w ochronę, autocenzurze czy rezygnacji z części naturalnych zachowań. Jeżeli członek określonej grupy musi nieustannie dokonywać dodatkowych obliczeń bezpieczeństwa, ponosi "podatek od widoczności", nawet jeśli żaden urząd nie wystawia mu rachunku.

Podatek ten może mieć wymiar finansowy. Synagogi, szkoły i instytucje żydowskie wydają środki na ochronę, monitoring czy bariery wejściowe – fundusze, które organizacje funkcjonujące w bezpieczniejszym środowisku mogą przeznaczyć na inne cele. Może być społeczny, gdy człowiek ogranicza swoją obecność na określonych wydarzeniach. Może być psychologiczny, objawiając się stałym monitorowaniem otoczenia. Może być wreszcie symboliczny, kiedy wspólnota dochodzi do przekonania, że sama widoczność jej znaków staje się ryzykiem. Uprzywilejowanie nie znika przez to automatycznie w innych wymiarach, powstaje natomiast sytuacja, w której prosty rachunek "biały = bezpieczny = uprzywilejowany" traci zdolność opisową.

W tym miejscu trzeba postawić Rosenheck pytanie niewygodne, bo tylko takie pytania czynią jej argument mocniejszym: czy redefiniując przywilej przez bezpieczeństwo, autorka sama nie popełnia błędu, który zarzuca przeciwnikom? Skoro krytykuje sprowadzanie człowieka do koloru skóry, nie powinna sprowadzać całej struktury uprzywilejowania wyłącznie do lęku. Zamożna i rozpoznawalna zawodowo osoba może doświadczać antysemityzmu, a jednocześnie posiadać zasoby pozwalające lepiej chronić się przed jego skutkami niż osoba uboga. Kapitał ekonomiczny nie unieważnia stygmatyzacji, ale pozwala kupić lepszą dzielnicę, prawnika czy dostęp do wpływowych sieci.

Uczciwa analiza nie może tego przemilczeć. Dlatego bardziej precyzyjną wersją hasła Rosenheck byłoby stwierdzenie, że bezpieczeństwo jest jednym z kluczowych wymiarów przywileju, ponieważ warunkuje korzystanie z wielu pozostałych dóbr. Nie jest to slogan tak efektowny, ale teoria naukowa rzadko wygrywa konkurs piękności ze sloganem. Zyskujemy za to model, w którym nie trzeba wybierać między dwiema fałszywymi alternatywami: albo Żydzi o jasnej skórze są "uprzywilejowani", więc ich lęk można bagatelizować, albo są zagrożeni, więc wszystkie inne przewagi społeczne przestają istnieć.

Obie tezy są nadmiernie totalizujące. Człowiek może równocześnie znajdować się wysoko na jednej osi i nisko na innej. Współczesna teoria intersekcjonalności powstała właśnie dlatego, że jednowymiarowe modele nie potrafiły uchwycić nakładania się różnych źródeł przewagi i podatności. Kimberlé Crenshaw pokazywała pierwotnie, że doświadczenia czarnych kobiet mogą być niewidzialne, jeżeli prawo rozpatruje dyskryminację rasową i płciową jako dwa oddzielne zjawiska. Paradoks polega na tym, że logika intersekcjonalna, stosowana konsekwentnie, powinna sprzyjać również krytyce uproszczonego przypisywania wszystkich jasnoskórych Żydów do jednolitego bloku "białego uprzywilejowania". Jeżeli tożsamość jest wielowymiarowa, nie wolno jej redukować także wtedy, gdy wynik tej redukcji pasuje do politycznie atrakcyjnej opowieści.

Żydowskie doświadczenie szczególnie opiera się prostym klasyfikacjom rasowym. W Stanach Zjednoczonych część Żydów aszkenazyjskich może być postrzegana jako biała; równocześnie istnieją Żydzi mizrachijscy, sefardyjscy, etiopscy, azjatyccy czy latynoscy. "Żyd" nie jest kategorią rasową w znaczeniu odpowiadającym współczesnym amerykańskim rubrykom administracyjnym. Jednocześnie historia europejskiego antysemityzmu dowodzi, że Żydów wielokrotnie racializowano, przekształcając różnicę religijną i kulturową w rzekomo biologiczną odmienność. Nazistowski antysemityzm dokonał tej operacji w najbardziej zbrodniczej formie: konwersja religijna nie mogła uwolnić człowieka od kategorii narzuconej przez przepisy państwa. Właśnie dlatego współczesna "białość" Żydów jest pojęciem historycznie śliskim. Białość nie jest pigmentem mierzonym spektrometrem, lecz kategorią społeczną, której granice przesuwały się wraz z prawem,

migracjami i polityką. Grupy uznawane w jednym okresie za rasowo podejrzane mogły w kolejnych dekadach zostać włączone do szerszej kategorii białej większości. Nie oznacza to, że historia prześladowań automatycznie odbiera współczesnemu człowiekowi możliwość korzystania z przewag wynikających z tego, jak jest postrzegany.

Błąd ekologiczny i pułapka redukcjonizmu tożsamościowego

Oznacza jednak, że zewnętrzny fenotyp nie dostarcza wystarczających informacji, by opisać całą pozycję społeczną jednostki. Rosenheck wprowadza do tej debaty własną biografię, chcąc rozbić obraz sterylnego "białego przywileju", który miałby tłumaczyć jej życie od pierwszej do ostatniej strony. Opisuje dzieciństwo naznaczone niestabilnością: uzależnieniem ojca od alkoholu i hazardu, konfliktami rodzinnymi oraz brakiem emocjonalnego bezpieczeństwa.

Z punktu widzenia metodologii taki argument należy traktować z ostrożnością. Pojedyncza biografia nie falsyfikuje teorii statystycznej; fakt, że osoba należąca do przeciętnie uprzywilejowanej grupy przeżyła dramatyczne dzieciństwo, nie dowodzi, że nierówności strukturalne nie istnieją. Pokazuje jednak coś innego: używanie prawidłowości populacyjnej do interpretowania indywidualnych losów ma bardzo ograniczoną wartość. Można to ująć w kategoriach prawdopodobieństwa. Informacja o przynależności do kategorii statystycznie dysponującej wyższym średnim dochodem nie pozwala stwierdzić, jaki jest rzeczywisty dochód konkretnej osoby. Podobnie informacja o przeciętnie mniejszym ryzyku dyskryminacji nie daje pewności, czy dana jednostka jej nie doświadczyła. Średnia jest bowiem własnością rozkładu, a nie jednostki.

Jednym z najczęstszych błędów współczesnej debaty publicznej jest właśnie ekologiczna pomyłka moralna: przenoszenie cech przypisywanych grupie na pojedynczego człowieka i nadawanie temu transferowi charakteru oceny etycznej. Sytuacja staje się niebezpieczna, gdy pojęcie przywileju przestaje być narzędziem opisu, a zaczyna funkcjonować jako procedura dyscyplinująca rozmowę. „Sprawdź swój przywilej” może być rozsądną zachętą do uwzględnienia perspektyw, których własne doświadczenie nie obejmuje, ale może też stać się sofistycznym sposobem na powiedzenie: „twoje argumenty mają mniejszą wartość, ponieważ jesteś niewłaściwą osobą”. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z epistemiczną skromnością, w drugim zaś z epistemicznym systemem kastowym. Analizie nie podlega wówczas treść wypowiedzi, lecz pozycja społeczna mówiącego, która staje się substytutem analizy. To właśnie w tym punkcie Rosenheck lokuje swoją krytykę.

Według jej rekonstrukcji system językowy, który początkowo miał zwiększać wrażliwość na dyskryminację, może w pewnych środowiskach odwrócić własną funkcję: przypisanie Żydów o jasnej karnacji do kategorii „białych" usuwa ze świadomości obserwatora komponent podatności na antysemityzm. W ten sposób teoria stworzona po to, by zwiększać widzialność krzywdy, paradoksalnie może niektóre z nich uczynić mniej widzialnymi. Nie jest to dowód przeciw całej teorii przywileju, lecz argument przeciw jej monopolizacji przez jedną zmienną. Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera zjawisko ukrywania tożsamości. Psychologia społeczna posługuje się pojęciem concealable stigmatized identity: stygmatyzowanej tożsamości, którą można częściowo ukryć przed otoczeniem. Daje to jednostce rodzaj kontroli, której nie posiada osoba natychmiast identyfikowana przez wygląd. Kontrola ta ma jednak swoją cenę – konieczność stałego decydowania o tym, komu, kiedy i w jakim stopniu ujawnić siebie.

Mezuzę można zdjąć, gwiazdę Dawida schować pod ubraniem. Można pominąć wzmiankę o święcie, zmienić temat lub nie publikować swoich stanowisk w sieci. Każdy taki gest może zwiększyć poczucie bezpieczeństwa, ale jednocześnie komunikuje jednostce, że publiczna obecność jej autentycznej tożsamości jest warunkowa. Dane AJC obrazują skalę tego mechanizmu: 41 procent badanych w 2025 roku deklarowało unikanie publicznego eksponowania znaków pozwalających rozpoznać ich jako Żydów, a 39 procent ograniczało publikowanie treści internetowych ujawniających ich żydowską tożsamość lub poglądy. W języku praw człowieka można powiedzieć, że formalna wolność religijna pozostaje zachowana, lecz jej społeczny koszt rośnie. W języku ekonomii: wzrasta cena korzystania z prawa. W psychologii: rośnie obciążenie związane z zarządzaniem tożsamością. Z perspektywy Rosenheck przywilej bezpieczeństwa okazuje się mniej oczywisty, niż sugeruje kolor skóry. Rodzi to jednak pytanie jeszcze bardziej niepokojące.

Co dzieje się ze społeczeństwem, w którym ludzie uznają maskowanie własnej tożsamości za rozsądną strategię codzienności? Albert O. Hirschman opisywał trzy reakcje na kryzys instytucji: exit, voice i loyalty – wyjście, głos oraz lojalność. Ukrywanie tożsamości można rozumieć jako stan pośredni między pozostaniem a wyjściem. Człowiek nie opuszcza jeszcze wspólnoty publicznej, ale redukuje własną widoczność. Pozostaje fizycznie, wycofując część siebie. To społeczne pół-wyjście, emigracja symboliczna bez zmiany adresu.

Antysemityzm jako wskaźnik erozji zaufania i demokracji

AJC odnotował, że 17 procent badanych amerykańskich Żydów deklarowało, iż w ciągu ostatnich pięciu lat rozważało opuszczenie Stanów Zjednoczonych z powodu antysemityzmu – wobec 13

procent w badaniu rok wcześniej. Nie wiadomo, ilu respondentów rzeczywiście przeprowadziłoby się ani jak trwałe były te rozważania. Sam fakt pojawienia się takiej deklaracji u znaczącej mniejszości ma jednak kluczowe znaczenie dla teorii zaufania instytucjonalnego. Społeczeństwo demokratyczne nie powinno mierzyć swojego sukcesu wyłącznie tym, czy mniejszość posiada formalne prawa. Ważniejsze pytanie brzmi, czy jej członkowie uważają własną przyszłość w tym społeczeństwie za wystarczająco bezpieczną, aby planować ją bez scenariusza ewakuacyjnego.

Tutaj pojawia się pojęcie, które ekonomia rozwoju, socjologia i nauki polityczne opisują różnymi językami, lecz podobną intuicją: zaufanie. Państwo może posiadać doskonałe ustawy, a jednocześnie cierpieć na brak zaufania. Może dysponować aparatem ochrony, nie przekonując obywateli, że zostanie on zastosowany bezstronnie. Może publicznie celebrować różnorodność, podczas gdy przedstawiciele mniejszości prywatnie uczą dzieci, kiedy lepiej nie pokazywać własnej odmienności.

Tak powstaje rozdźwięk między konstytucją formalną a konstytucją codzienności. W tradycji żydowskiej bezpieczeństwo ma dodatkowy ciężar historyczny. Pamięć zbiorowa społeczności przechowuje doświadczenie wielokrotnych zmian statusu: okresów względnej integracji, po których następowało wykluczenie; emancypacji przechodzącej w nacjonalistyczny backlash; bezpieczeństwa okazującego się kruchym wobec nagłej zmiany politycznej. Nie wynika z tego jednak, że każde współczesne napięcie jest zapowiedzią powtórzenia katastrofy. Historia nie jest automatem sprzedającym identyczne tragedie po wrzuceniu tej samej monety.

Wynika z tego coś bardziej subtelnego: pamięć wpływa na próg, przy którym sygnały zagrożenia uznaje się za poważne. Dla społeczności pozbawionej podobnych doświadczeń graffiti może być tylko aktem wandalizmu. Dla tych, którzy noszą pamięć o wcześniejszych kampaniach wykluczenia, staje się ono sygnałem wczesnego ostrzegania. Stąd bierze się kolejna metafora Rosenheck: społeczność żydowska jako "żółte światło", zanim zapali się czerwone. W książce antysemityzm zostaje przedstawiony jako swoisty wskaźnik erozji demokracji – społeczeństwo, które zaczyna tolerować nienawiść wobec Żydów, ujawnia głębszy rozpad norm chroniących wszystkich. Historycznie istnieje wiele przypadków wspierających intuicję, że antysemityzm współwystępował z szerszą degradacją pluralizmu politycznego, praworządności i ochrony mniejszości. Nie należy jednak zamieniać metafory w deterministyczne prawo historii. Antysemityzm nie jest magicznym termometrem, z którego temperatury można mechanicznie przewidzieć przyszłość systemu politycznego; jest natomiast jednym z użytecznych testów odporności liberalnych norm.

Dlaczego właśnie Żydzi tak często stawali się obiektem społecznej projekcji? Antysemityzm posiada wyjątkową zdolność łączenia sprzecznych oskarżeń. Żyd może być przedstawiany jako kosmopolita

i nacjonalista, kapitalista i komunista, człowiek bez korzeni i członek zbyt zwartej wspólnoty, rasowo obcy i jednocześnie "zbyt biały", słaby pasożyt i wszechpotężny manipulator.

Ta logiczna niespójność nie jest wadą teorii spiskowej – jest jej funkcją. Teoria spiskowa nie ma wyjaśniać rzeczywistości w sposób falsyfikowalny; ma dostarczać elastycznego sprawcy dla różnych rodzajów frustracji. Jeżeli fakt przeczy narracji, ta może natychmiast zmienić kształt. René Girard widziałby w tym logikę kozła ofiarnego. W sytuacji kryzysu społecznego wspólnota odczuwa potrzebę skoncentrowania rozproszonego napięcia na rozpoznawalnym obiekcie. Zamiast zmierzyć się ze złożonością problemów gospodarczych, politycznych i kulturowych, można wyprodukować sprawcę. Kozioł ofiarny musi być zarazem wystarczająco "swój", by znajdował się wewnątrz wspólnoty, i wystarczająco "obcy", aby można było przypisać mu odpowiedzialność za jej kryzysy. Historyczna pozycja Żydów wielokrotnie spełniała ten tragiczny warunek.

W XXI wieku mechanizm ten otrzymuje infrastrukturę cyfrową. Dawniej teoria spiskowa potrzebowała drukarni, gazety, kaznodziei albo organizacji politycznej. Dziś wystarczy treść o wysokim potencjale emocjonalnym, sieć kont i algorytm, którego kryterium sukcesu jest zaangażowanie. Nie oznacza to, że platforma cyfrowa posiada antysemicką intencję. Jej model biznesowy może jednak premiować treści, które polaryzują skuteczniej niż te wymagające spokojnego namysłu.

Kiedy inkluzja staje się nową formą redukcjonizmu

W badaniu AJC z 2025 roku 73 procent amerykańskich Żydów deklarowało, że zetknęło się online z antysemityzmem – osobiście lub jako obserwatorzy; 21 procent z nich twierdziło, że treści te sprawiły, iż poczuły się fizycznie zagrożone. W tym miejscu bezpieczeństwo fizyczne, ontologiczne i informacyjne zaczynają się przenikać. Człowiek widzi wiadomość na ekranie, lecz nie wie, czy jej autor znajduje się pięć tysięcy kilometrów stąd, pięć ulic dalej, czy jest po prostu automatycznym kontem.

Granica między agresją symboliczną a realną możliwością ataku fizycznego staje się trudna do oszacowania. Sama ta niepewność stanowi koszt. Można rozsądnie założyć, że większość internetowej nienawiści nigdy nie przełoży się na czyn, a mimo to podejmować środki ostrożności, bo nie sposób zidentyfikować tej niewielkiej części, która może przekroczyć granicę. „Przywilej to bezpieczeństwo” prowadzi nas więc dalej, niż prawdopodobnie zakładała pierwotna prowokacja Rosenheck. Zmusza do rozróżnienia bezpieczeństwa obiektywnego, subiektywnego, ontologicznego, instytucjonalnego i symbolicznego. Pokazuje, że można posiadać zasoby, a mimo to tracić swobodę bycia rozpoznawalnym. Ujawnia również zasadniczą słabość polityk tożsamości

budowanych na jednej osi: nie potrafią one opisać sytuacji, w której ta sama osoba jest równocześnie beneficjentem jednego układu społecznego i potencjalnym celem drugiego.

Właśnie z tego rozpoznania wyłania się kolejna trudność. Jeżeli jednoznaczne kategorie są tak zawodne, dlaczego współczesne instytucje z taką energią produkują coraz bardziej szczegółowe systemy klasyfikowania ludzi? Dlaczego programy stworzone po to, aby zwiększać inkluzję, mogą w pewnych warunkach wytworzyć nowe formy redukcjonizmu? Kiedy statystyczna korekta nierówności staje się moralną taksonomią, a człowiek zostaje zastąpiony przez demograficzny punkt danych?

Rosenheck urządza w tym miejscu prowokacyjną ceremonię. Nazywa ją "Sitting Shiva for DEI". Sziwa w judaizmie jest okresem żałoby po zmarłym. Autorka wykorzystuje więc religijną praktykę opłakiwania, by ogłosić symboliczny zgon idei, która miała służyć inkluzji, lecz w wielu instytucjonalnych zastosowaniach zaczęła produkować nowe wykluczenia. Czy to trafna diagnoza, efekt osobistego rozczarowania, ideologiczna przesada, czy może ostrzeżenie przed rzeczywistą patologią instytucjonalną? Odpowiedź wymaga oddzielenia ideału DEI od jego praktyk, badań empirycznych od wojny kulturowej oraz sprawiedliwości od pokusy budowania nowej hierarchii moralnej. Sziwa po DEI: kiedy inkluzja zaczyna klasyfikować ludzi. Alyssa Rosenheck urządza DEI pogrzeb. Nie konferencję krytyczną, nie audyt efektywności, nie panel ekspercki z sześcioma mikrofonami i siedmioma definicjami sprawiedliwości, lecz sziwę.

Wybór tej metafory jest intelektualnie bezczelny, ponieważ shiv'ah w tradycji żydowskiej należy do najbardziej intymnych rytuałów żałoby. Siedem dni po pochówku najbliższego krewnego to czas, w którym życie zostaje świadomie spowolnione, codzienność podporządkowana pamięci, a wspólnota przychodzi nie po to, by „rozwiązać problem", lecz by być przy człowieku dotkniętym stratą. Rosenheck wykorzystuje figurę religijnego opłakiwania, aby oznajmić symboliczną śmierć projektu Diversity, Equity and Inclusion w takiej postaci, w jakiej sama go doświadczyła. W książce jej teza jest jednoznaczna: idea mająca chronić przed wykluczeniem przekształciła się w mechanizm klasyfikowania ludzi według pochodzenia, rasy i płci, aż Żydówka o jasnej skórze znalazła się po niewłaściwej stronie moralnej tabeli. Metaforę trzeba jednak natychmiast utrudnić, by nie stała się kolejnym sloganem wojny kulturowej.

Nie istnieje bowiem jeden „system DEI". Pod tym skrótem mieszczą się programy zwalczania dyskryminacji, dostosowania stanowisk pracy dla osób z niepełnosprawnościami, mentoring, poszerzanie rekrutacji, badanie różnic płacowych, szkolenia z uprzedzeń, grupy pracownicze, audyty awansów, polityki przeciwko molestowaniu, procedury dostępności, cele reprezentacyjne i – w najbardziej kontrowersyjnych przypadkach – praktyki uwzględniające cechy chronione przy podejmowaniu decyzji personalnych.

Rozdział norm etycznych od skuteczności narzędzi DEI

Wsypanie wszystkich tych instrumentów do jednego ideologicznego kotła byłoby tym samym błędem, który Rosenheck zarzuca swoim przeciwnikom: zastąpieniem różnicy etykietą. Nauka nie może przypisać wartości czemuś, czego wcześniej nie zdefiniowała. Pierwsze rozróżnienie powinno zatem przebiegać między normą a technologią jej realizacji. Norma głosząca, że człowiek nie powinien być dyskryminowany z powodu rasy, płci, pochodzenia czy innych cech chronionych, należy do rdzenia współczesnego porządku liberalnego. Można ją uzasadnić godnością osoby, równością wobec prawa, kantowskim zakazem instrumentalizacji, Rawlsowską bezstronnością czy konstytucyjną zasadą jednakowej ochrony.

Odpowiedź na pytanie, jak tę zasadę realizować w przedsiębiorstwie, uniwersytecie albo administracji, jest natomiast kwestią empiryczną i instytucjonalną. Dobre intencje nie rozstrzygają o skuteczności narzędzia. Lek, którego celem jest leczenie, może wywoływać skutki uboczne; z samego faktu ich występowania nie wynika jednak, że choroba była wymyślona. Właśnie ten rozdział powinien być napisany językiem farmakologii instytucjonalnej.

Dyskryminacja istnieje. Nierówności istnieją. Bariery w dostępie do awansów, rekrutacji czy sieci wpływu bywają mierzalne i realne. Lecz interwencja instytucjonalna musi być oceniana według dawki, mechanizmu, wskazań, efektu oraz działań niepożądanych. DEI nie powinno otrzymywać immunitetu tylko dlatego, że deklaruje szlachetny cel, ani wyroku tylko dlatego, że konkretny przypadek jego zastosowania był wadliwy.

Nauka jest tu nieznośnie mało romantyczna: pyta nie tylko „co chcieliście osiągnąć?", ale przede wszystkim „co rzeczywiście się wydarzyło?". I właśnie w tym miejscu entuzjazm części korporacyjnego świata zderza się z chłodnym obrazem badań. Przegląd wielodyscyplinarnej literatury opublikowany przez Patricię Devine i Tory Ash w Annual Review of Psychology analizował setki prac dotyczących diversity training, stwierdzając, że materiał jest zbyt heterogeniczny, by formułować proste zalecenia co do najlepszych praktyk. Autorzy podkreślali również, że inwestycje i oczekiwania wobec takich szkoleń wyprzedziły jakość dowodów potwierdzających ich zdolność do osiągania deklarowanych celów organizacyjnych. Jest to kluczowe rozpoznanie, gdyż pozwala uniknąć zarówno bezkrytycznej apologetyki, jak i ideologicznego aktu oskarżenia.

Badania nie mówią: „DEI nie działa". Mówią coś bardziej niewygodnego: pod wspólną nazwą stosuje się bardzo różne działania, których wyniki zależą od projektu, kontekstu i mierzonego rezultatu. Nowsza systematyczna meta-analiza przeglądów interwencji diversity and inclusion jeszcze wyraźniej obnaża ten problem. Po zestawieniu 37 przeglądów obejmujących dwanaście

kategorii działań badacze stwierdzili, że szkolenia diversity dysponują względnie mocnym zapleczem badawczym, lecz ich udokumentowane skutki koncentrują się głównie na wiedzy i świadomości. Znacznie słabsze są dowody na to, że same szkolenia prowadzą do trwałych zmian w rekrutacji, retencji czy awansach. Jednocześnie konkretniejsze działania – na przykład dostosowania miejsc pracy lub specjalistyczne szkolenia zawodowe w zakresie niepełnosprawności i wieku – częściej wiązały się z pozytywnymi rezultatami. To rozróżnienie jest kluczowe: człowiek może po szkoleniu poprawnie zdefiniować unconscious bias, podczas gdy organizacja nadal awansuje ludzi według tych samych nieformalnych sieci kontaktów. Można nauczyć personel nowego słownika, nie zmieniając architektury bodźców.

Meta-analiza opublikowana w 2025 roku, obejmująca badania nad transferem diversity training do rzeczywistych zachowań w miejscu pracy, wykazała niewielki, choć statystycznie istotny pozytywny efekt (około g = 0,29). Autorzy podkreślili jednak ograniczoną liczbę badań oraz potrzebę wyjścia poza samoopisy uczestników. Wniosek ten nie nadaje się na transparent ani dla entuzjastów, ani dla przeciwników DEI. Szkolenia mogą coś zmieniać, lecz nie są różdżką. Rezultat zależy od projektu interwencji i tego, czy wiedza zostanie przekształcona w praktykę organizacyjną. Czterogodzinny webinar nie naprawi instytucji z wadliwą rekrutacją, nieprzejrzystym systemem awansów i menedżerem, który od dwudziestu lat wybiera następców spośród ludzi podobnych do siebie. Tu pojawia się zasadnicza pomyłka współczesnego zarządzania symbolicznego: widoczność działania zostaje pomylona z jego skutecznością. Szkolenie łatwo wpisać do raportu ESG, pokazać na slajdzie zarządu i przeliczyć na liczbę uczestników. Znacznie trudniej zmierzyć, czy po trzech latach zmieniły się mechanizmy awansu, jakość współpracy, poczucie sprawiedliwości proceduralnej albo dostęp do sieci mentoringowych. Instytucje lubią mierzyć to, co łatwe do policzenia. Stąd paradoks: program zaprojektowany do walki z powierzchownymi kategoriami może sam przeobrazić się w powierzchowny rytuał. Formularz zostaje wypełniony. Certyfikat pobrany. Społeczna dusza organizacji nadal mieszka pod starym adresem. Nie oznacza to, że różnorodność nie może przynosić korzyści.

Różnorodność jako potencjał poznawczy, a nie automatyczny zysk

Meta-analizy wyników organizacyjnych wskazują raczej na zależność kontekstową. Badania organizacji publicznych pokazują niejednoznaczną relację między różnorodnością a wydajnością: efekty bywają pozytywne, negatywne lub neutralne. Kluczowe okazują się mechanizmy pośredniczące – zwłaszcza zdolność organizacji do wykorzystania różnicy perspektyw, zamiast

dopuszczenia do sytuacji, w której podziały tożsamościowe zamieniają się w rywalizujące podgrupy. Najnowsza meta-analiza dotycząca diversity climate, obejmująca 99 publikacji, również wskazuje, że klimat sprzyjający różnorodności wiąże się z szeregiem pozytywnych rezultatów organizacyjnych, szczególnie w instytucjach rzeczywiście zróżnicowanych. Różnorodność nie jest więc sama w sobie ani eliksirem produktywności, ani organizacyjną trucizną. Jest warunkiem, który może zwiększać pulę informacji i perspektyw, ale może także wzmacniać kategoryzację społeczną.

To instytucja decyduje, który z tych mechanizmów przeważy. Prowadzi nas to do Categorization-Elaboration Model – jednego z użytecznych narzędzi wyjaśniających pozornie sprzeczne wyniki badań. Zróżnicowany zespół może odnieść zysk informacyjny: różnorodne doświadczenia, kompetencje i heurystyki członków grupy zwiększają szansę na dostrzeżenie problemów niewidocznych dla zespołu jednorodnego. Jednocześnie ta sama różnica może wywołać kategoryzację społeczną: zamiast wymiany wiedzy pojawia się podział na "my" i "oni", maleje zaufanie, a komunikacja zaczyna przebiegać przez granice grupowych afiliacji. Ten sam zespół może więc dysponować większą pulą poznawczą, a jednocześnie gorzej z niej korzystać. Różnorodność zwiększa potencjał, nie gwarantuje realizacji potencjału.

W tym właśnie punkcie krytyka Rosenheck staje się ciekawsza niż proste stwierdzenie, że "DEI jest złe". Jeśli program diversity wzmacnia przekonanie, że rasa, płeć lub pochodzenie są najważniejszymi informacjami potrzebnymi do interpretacji współpracownika, może niechcący nasilać właśnie ten rodzaj kategoryzacji, który powinien osłabiać. Jeśli natomiast tworzy przejrzyste reguły rekrutacji, zapewnia szeroki dostęp do mentoringu, przeciwdziała konkretnym barierom i umożliwia osobom z różnymi doświadczeniami rzeczywiste uczestnictwo – nie zamieniając przy tym kategorii demograficznych w status moralny – może działać w kierunku przeciwnym. Problem nie polega więc na samym zauważaniu różnicy. Polega na ustaleniu, czy różnica ma służyć diagnozie bariery, czy staje się teorią człowieka. Rosenheck zarzuca części współczesnej kultury właśnie tę drugą operację. W jej relacji człowiek zostaje zamieniony w "racial data point" - rasowy punkt danych.

Paradoks reprezentacji i ślepota na osobę

Książka przywołuje doświadczenie autorki związane z projektem fotograficznym „Cosmic Cowgirl". Według jej relacji przygotowana przez nią sesja została zatwierdzona, jednak ostatecznie wykonano nowe fotografie z inną osobą; Rosenheck interpretuje tę decyzję jako wynik polityki reprezentacji rasowej. Należy tutaj zachować dyscyplinę prawdziwościową: tekst przekazuje subiektywną relację i interpretację autorki, a nie niezależny audyt procesu redakcyjnego. Analiza naukowa może zatem

badać znaczenie tego doświadczenia w ramach jej argumentacji, lecz bez dodatkowych dowodów nie powinna przedstawiać motywacji redakcji jako faktu bezspornego. To rozróżnienie stanowi doskonały test dla całej debaty. Jeśli przyjmiemy za prawdziwą kluczową tezę autorki – że cecha demograficzna stała się kryterium zastępującym ocenę pracy twórczej – stajemy przed paradoksem sprawiedliwości reprezentacyjnej. System, który ma przeciwdziałać ocenianiu twórcy przez pryzmat pochodzenia, sam zaczyna go tak oceniać, lecz nadaje tej operacji odwrotny znak moralny. Nie znosi on zasady kategoryzacji; zmienia jedynie jej beneficjenta. Z filozoficznego punktu widzenia jest to różnica konsekwencjalistyczna, a niekoniecznie proceduralna. John Rawls postulował przecież, aby zasady sprawiedliwości były uzasadnialne dla każdego, niezależnie od pozycji społecznej, jaką przyjdzie mu zająć.

Eksperyment zasłony niewiedzy okazuje się tu niezwykle użyteczny. Wyobraźmy sobie projektowanie procedury zatrudnienia, przydziału kontraktu lub publikacji w sytuacji, gdy nie wiemy, czy będziemy kobietą czy mężczyzną, Żydem czy chrześcijaninem, osobą czarną czy białą, niepełnosprawną czy sprawną, przedstawicielem większości czy mniejszości. Prawdopodobnie opowiedzielibyśmy się za procedurą, która rozpoznaje bariery strukturalne, ale nie sprowadza jednostki do jednej kategorii. Chcielibyśmy równego dostępu do szans, przejrzystych kryteriów, mechanizmu odwołania i racjonalnego uzasadnienia decyzji. Znacznie mniej oczywiste byłoby poparcie systemu, w którym ocena człowieka zależy od tego, do której rubryki zostanie on zakwalifikowany.

Współczesny liberalizm oscyluje między dwoma rodzajami ślepoty. Pierwsza to ślepota na strukturę: udawanie, że wystarczy formalnie identyczna reguła, nawet gdy rzeczywiste bariery dostępu są skrajnie nierówne. Druga to ślepota na osobę: tak intensywne skupienie na strukturze, że konkretny człowiek znika pod narzuconymi mu kategoriami. Pierwsza z nich utrwala nierówności pod pozorem neutralności; druga produkuje nowe niesprawiedliwości pod pozorem korekty starych. Dojrzała polityka równości musi potrafić widzieć jednocześnie statystykę i twarz. Właśnie dlatego nie należy zbyt łatwo wyrzucać intersekcjonalności do tego samego grobu, który Rosenheck przygotowała dla DEI. Pierwotna intuicja Kimberlé Crenshaw była w dużej mierze krytyką uproszczonych kategorii. Czarna kobieta mogła być niewidoczna w systemie, który analizował „rasę” przez pryzmat doświadczeń czarnych mężczyzn, a „płeć” poprzez doświadczenia białych kobiet.

Intersekcjonalność wskazywała, że osie tożsamości mogą się przecinać, tworząc specyficzne doświadczenie, którego nie da się sprowadzić do zwykłego sumowania etykiet. Jeśli zastosujemy tę logikę konsekwentnie, Żydówka postrzegana jako biała również nie powinna być opisywana wyłącznie przez kategorię białości.

Biurokratyczne zwyrodnienie inkluzji i pułapka reifikacji tożsamości

Narzędzie stworzone do komplikowania analizy może w praktyce zostać sprowadzone do nowej tabeli hierarchicznej. Nie jest to konieczna konsekwencja teorii, lecz możliwa patologia jej popularyzacji. Socjologia zna podobny problem pod nazwą reifikacji: kategoria analityczna zostaje potraktowana tak, jak gdyby była rzeczą istniejącą niezależnie od umysłu badacza. Zaczynamy od użytecznego rozróżnienia, nadajemy mu nazwy, budujemy formularze, komórki organizacyjne i wskaźniki, aż w końcu zapominamy, że pierwotnie był to tylko model. Mapa awansuje do rangi terytorium.

W przypadku kategorii rasowych ryzyko jest szczególnie duże. Współczesna nauka odrzuciła biologicznie esencjalistyczne podziały ludzkości charakterystyczne dla dziewiętnastowiecznych rasologii, jednak życie społeczne nadal posługuje się rasą jako niezwykle realnym konstruktem społecznym. Mamy więc do czynienia z kategorią biologicznie problematyczną i historycznie zmienną, a jednocześnie społecznie potężną. Posługiwanie się nią wymaga chirurgicznej precyzji, a nie administracyjnego tasaka. Żydowskość ujawnia tę trudność szczególnie wyraźnie: dla jednego obserwatora jasnoskóra Żydówka jest po prostu "white", dla antysemity historycznego mogła być przedstawicielem obcej "rasy", a dla współczesnego neonazisty wciąż może pozostawać rasowo niepożądana.

Dla amerykańskiego formularza może ona trafić do jednej rubryki, dla swojej wspólnoty zaś – w zupełnie inne kontinuum pamięci, kultury i pochodzenia. Jeden człowiek przechodzi pomiędzy kilkoma systemami taksonomicznymi, z których każdy twierdzi, że właśnie odkrył prawdę o jego pozycji społecznej. Rosenheck buntuje się przeciw temu roszczeniu do epistemicznego monopolu, przez co jej metafora sziwy nabiera drugiego znaczenia. Być może nie należy opłakiwać DEI jako idei równości.

Być może należałoby urządzić sziwę po jego najbardziej redukcjonistycznej wersji: po modelu, w którym człowiek przychodzi do instytucji jako pakiet chronionych właściwości, a dopiero później jako osoba posiadająca kompetencje, charakter i historię. Opłakiwać można nie inkluzję, lecz jej biurokratyczne zwyrodnienie; nie różnorodność, lecz obsesję księgowania różnic; nie sprawiedliwość, lecz moment, w którym sprawiedliwość proceduralna zostaje zastąpiona arytmetyką przynależności. Taka interpretacja pozwala uczciwie dostrzec kontrargument wobec Rosenheck. Zwolennicy polityk DEI zauważą – często zasadnie – że pojęcie "merytokracji" bywa historycznie używane tak, jakby punkt startowy wszystkich kandydatów był identyczny. Sieci rodzinne, jakość szkół, dziedziczony majątek, kontakty zawodowe, niewidoczne mechanizmy

rekomendacji i stereotypy realnie wpływają na to, kto w ogóle otrzyma szansę pokazania swojego talentu. Merytokracja może stać się pięknym szyldem nad drzwiami, do których część ludzi nigdy nie dostała klucza.

Nie wystarczy więc ogłosić: "oceniamy wyłącznie kompetencje", jeśli sama procedura ich definiowania i rozpoznawania jest podatna na stronniczość. Badania rekrutacyjne dowodzą, że sygnały związane z tożsamością i otoczeniem organizacyjnym oddziałują na zachowania kandydatów. Eksperymentalne badanie terenowe obejmujące 1585 kandydatów i ponad 31 tysięcy odwiedzających strony ofert pracy wykazało, że sygnały różnorodności organizacyjnej wpływają na decyzje osób z grup mniejszościowych o aplikowaniu. Oznacza to, że "neutralność" organizacji nie zawsze jest postrzegana jako neutralna przez potencjalnych uczestników. Ludzie obserwują skład zespołu i otoczenie społeczne, próbując przewidzieć, czy zostaną zaakceptowani. Polityka inkluzji może więc usuwać bariery informacyjne i psychologiczne, zanim kandydat w ogóle przekroczy próg instytucji.

Odpowiedź na ten kontrargument nie powinna brzmieć: "zatem DEI ma rację", lecz: projektujmy interwencje według dowodów, nie według liturgii organizacyjnej. Jeśli problemem jest nieprzejrzystość rekrutacji, odpowiedzią powinny być przejrzystsze kryteria. Jeśli barierą jest ograniczony dostęp do sieci mentoringowych, należy ten dostęp poszerzyć. Jeżeli przeszkodą jest niepełnosprawność, konkretne dostosowanie stanowiska będzie skuteczniejsze niż obowiązkowy wykład o inkluzji. Jeśli badania ujawniają systematyczne różnice w wynagrodzeniach, należy analizować proces ich ustalania. Diagnoza powinna prowadzić do instrumentu dopasowanego do mechanizmu. W przeciwnym razie powstaje instytucjonalna homeopatia: symbolicznie leczymy wszystko tym samym preparatem. W 2025 i 2026 roku amerykański kontekst prawny stał się dodatkowo bardziej konfliktowy.

Konflikt między równością grup a prawami jednostki

W marcu 2025 roku EEOC oraz Departament Sprawiedliwości USA opublikowały dokumenty przypominające, że DEI nie stanowi odrębnej kategorii prawnej w ramach Title VII Civil Rights Act. Działania podejmowane pod tą etykietą mogą naruszać zakaz dyskryminacji, jeśli decyzje dotyczące zatrudnienia lub dostępu do korzyści są motywowane rasą, płcią lub inną cechą chronioną.

EEOC powtórzyła tę linię w lutym 2026 roku. Są to stanowiska amerykańskich organów egzekwujących prawo, formułowane w konkretnym otoczeniu politycznym, a nie meta-analiza skuteczności DEI. Mają one jednak kluczowe znaczenie dla instytucjonalnego problemu Rosenheck: dobra intencja nie daje organizacji prawa do odstąpienia od zasady niedyskryminacji.

Sedno amerykańskiego Title VII jest pod tym względem kłopotliwie symetryczne: ochrona przed dyskryminacją nie jest zarezerwowana wyłącznie dla „właściwej" grupy. Prawo zabrania odmiennego traktowania ze względu na chronioną cechę, niezależnie od tego, kogo owo traktowanie dotyka. EEOC wskazuje m.in. na zatrudnianie, awanse, wynagrodzenie, mentoring, szkolenia czy dostęp do sieci zawodowych jako obszary, w których różnicowanie według cech chronionych może rodzić problemy prawne. Kryje się za tym niezwykle liberalna intuicja: zakaz dyskryminacji nie zmienia kierunku wraz z aktualnym rozkładem moralnej sympatii. Jeżeli zasada jest zasadą, powinna przetrwać zmianę osób stojących po obu stronach równania.

Właśnie w tym sensie krytyka Rosenheck może zostać wyprowadzona poza amerykański spór partyjny. Nie chodzi tu o przynależność do politycznej „prawicy" czy „lewicy", lecz o konflikt dwóch modeli sprawiedliwości. Pierwszy kładzie nacisk na równość traktowania jednostek, drugi zaś na korygowanie nierówności pomiędzy grupami. W praktyce nowoczesne państwa i organizacje próbują stosować oba podejścia jednocześnie. Konflikt wybucha w momencie, gdy korekta na poziomie grupowym wymaga różnicowania ludzi na poziomie indywidualnym. Nie istnieje prosty algorytm rozstrzygający wszystkie takie sytuacje; dlatego potrzebujemy prawa, proporcjonalności, kontroli empirycznej i debaty, a nie nowych dogmatów. Problem Rosenheck można zatem sformułować bardziej uniwersalnie: czy system stworzony do korygowania niesprawiedliwości może sam stać się producentem niesprawiedliwości, jeżeli utraci zdolność do widzenia jednostki? Odpowiedź brzmi: oczywiście, że może. Dotyczy to każdego systemu – liberalizmu, socjalizmu, religii, rynku, państwa dobrobytu, polityki bezpieczeństwa czy programu antydyskryminacyjnego.

Od biurokracji DEI do metafizyki opresji

Instytucje są podatne na efekty uboczne, przechwycenie celów, rytualizację i prawo Goodharta: kiedy wskaźnik staje się celem, przestaje być dobrym wskaźnikiem. Jeśli reprezentację mierzymy wyłącznie liczbą osób z określonych kategorii, organizacja może nauczyć się optymalizować tabelę zamiast faktycznej inkluzji.

W tym kontekście żydowska figura sziwy okazuje się czymś więcej niż czystą prowokacją. Żałoba nie jest przecież wymazaniem zmarłego; przeciwnie – jest przepracowaniem więzi i oddzieleniem tego, co należy zachować, od tego, czego nie da się kontynuować w dawnej postaci. Gdyby potraktować metaforę Rosenheck poważniej, niż ona sama być może zamierzała, „sziwa po DEI" mogłaby oznaczać nie triumfalne spalenie sztandaru, lecz proces krytycznej sukcesji. Zachować należałoby zasadę równej godności, przeciwdziałanie dyskryminacji oraz analizę realnych barier. Zachować warto dostępność, mentoring, transparentność i badanie rezultatów. Pochować natomiast należy

rasowy esencjalizm, moralną księgowość pochodzenia, performatywne szkolenia bez dowodów skuteczności i systemy, w których formularz mówi o człowieku więcej niż jego czyny. Wówczas po sziwie następuje to, co judaizm zna bardzo dobrze: powrót do życia bez zapomnienia o stracie.

Najdojrzalsza krytyka DEI nie musiałaby być zatem ruchem wstecz, ku instytucjonalnej ślepocie na dyskryminację. Mogłaby stać się krokiem naprzód – ku polityce równości bardziej empirycznej, proceduralnej i mniej zapatrzonej we własny moralny kostium. Równość nie potrzebuje sekty wyznawców; potrzebuje instytucji zdolnych sprawdzić, czy ich działania rzeczywiście zmniejszają niesprawiedliwość. Rosenheck stawia jednak kolejny, bardziej radykalny zarzut.

Według niej problem nie kończy się na biurokratyzacji DEI. Za systemem kategorii rozwija się szersza kultura, w której relacje społeczne coraz częściej interpretuje się przez jedną oś: ucisk. Człowiek ma znaleźć swoje miejsce jako oprawca albo ofiara, kolonizator albo skolonizowany, posiadający władzę albo jej pozbawiony. To przejście od korekty nierówności do swoistej metafizyki opresji Rosenheck określa mianem Obsession with Oppression. Jeśli wszystko jest władzą, każda rozmowa staje się walką. Jeśli każda różnica jest hierarchią, każda hierarchia uciskiem, a każdy ucisk wystarczającym wyjaśnieniem zachowania, społeczeństwo otrzymuje teorię niezwykle atrakcyjną, bo potrafiącą wyjaśnić niemal wszystko. I właśnie dlatego trzeba zapytać, czy wyjaśnia ona wystarczająco dużo.

Wejdziemy więc w samo centrum sporu: od Foucaulta i teorii konfliktu, przez René Girarda, moral grandstanding, sacred values, motivated reasoning i polaryzację grupową, aż po pytanie o losy liberalnego społeczeństwa, gdy język emancypacji zaczyna potrzebować coraz większej liczby oprawców. Obsesja opresji: kiedy mapa władzy staje się całym terytorium. Istnieją idee, które odnoszą sukces intelektualny tak wielki, że zaczynają zagrażać własnej użyteczności. Najpierw pozwalają dostrzec fragment rzeczywistości wcześniej ukrywany przez przyzwyczajenie. Następnie zdobywają język uniwersytetów, mediów i polityki. Wreszcie pojawia się pokusa, by tłumaczyć za ich pomocą nie część świata, lecz świat cały. Wtedy narzędzie analityczne przeobraża się w metafizykę.

Obsesja opresji i pułapka konkurencyjnego poczucia bycia ofiarą

Alyssa Rosenheck opisuje ten proces pod prowokacyjną nazwą Obsession with Oppression – obsesji opresji. Jej zarzut jest poważny: zachodnia wrażliwość na przemoc i nierówność, będąca jednym z osiągnięć nowoczesnego humanitaryzmu, może w pewnych środowiskach degenerować

się w system automatycznego rozmieszczania ludzi pomiędzy kategoriami oprawców i ofiar. Autorka przedstawia tę przemianę jako przejście od języka sprawiedliwości ku "performatywnej moralności", w której wartość etyczna komunikatu zależy od tego, kto skuteczniej zajmie pozycję uciśnionego.

Nie sposób jednak rzetelnie analizować tej diagnozy bez odwołania do Michela Foucaulta. Niewielu myślicieli drugiej połowy XX wieku zrobiło więcej dla rozszerzenia pojęcia władzy poza parlament, policję, armię czy fabrykę. Foucault dowodził, że władza operuje także poprzez klasyfikację, obserwację, normę, ekspertyzę i dokumentację – w szpitalach, szkołach, więzieniach oraz w języku, którym ludzie zaczynają opisywać samych siebie. Jego intuicja pozostaje niezwykle płodna: podległość nie musi mieć twarzy tyrana, a dyscyplina nie zawsze wymaga pałki. Człowiek może internalizować normę i pilnować siebie skuteczniej niż zewnętrzny strażnik. Stanford Encyclopedia of Philosophy przypomina przy tym kwestię często pomijaną w popularnych uproszczeniach: w dojrzałej teorii Foucaulta władza nie jest wyłącznie represyjna, lecz także produktywna – wytwarza kategorie, normy i "reżimy prawdy".

To rozróżnienie okazuje się kluczowe dla argumentacji Rosenheck. Gdyby władza była jedynie tym, co ciemięży, wystarczyłoby odnaleźć sprawcę ucisku i stanąć po stronie uciśnionego. Perspektywa Foucaultowska jest znacznie bardziej niewygodna. Władza przenika relacje społeczne poziomo, a nie tylko z góry na dół; człowiek może być jej przedmiotem w jednej sytuacji, a nośnikiem w drugiej. Instytucja emancypacyjna może jednocześnie tworzyć własne normy i procedury dyscyplinowania. Język wyzwolenia nie znajduje się poza władzą – on również może ją wykonywać.

Konsekwentnie potraktowany Foucault nie uprawniałby zatem do prostego podziału świata na grupy posiadające władzę i te jej pozbawione. Przeciwnie, nakazałby pytać o konkretne mechanizmy władzy działające w danym miejscu, między konkretnymi ludźmi i poprzez określone praktyki. W tym ujęciu Rosenheck polemizuje nie tyle z samą teorią władzy, ile z jej popkulturową redukcją. W uproszczonej wersji mapa społeczna zaczyna przypominać księgę wieczystą moralności: jednej grupie przypisuje się historyczne saldo długu, drugiej saldo krzywdy, a następnie przenosi się te wartości na żyjące jednostki. Człowiek dziedziczy nie tylko historię, lecz pozycję procesową. Zanim przemówi, wiadomo już, czy jego wypowiedź jest "głosem marginalizowanym", czy „utrwalaniem systemu”. Biografia staje się jedynie dodatkiem do kategorii.

Rosenheck odpowiada na to figurą "Oppression Olympics" – igrzysk uciskanych. Nie jest to zaprzeczenie rzeczywistym krzywdom, lecz sprzeciw wobec ich zamiany w konkurencyjną walutę statusu. Autorka odwołuje się do własnego dzieciństwa naznaczonego przemocą i niestabilnością, by ukazać absurd sytuacji, w której zewnętrzny wygląd miałby rozstrzygać o stopniu jej życiowego

uprzywilejowania. Jej bunt jest odmową uczestnictwa w binarnym systemie redukującym złożone osoby do ról „oprawcy” lub „ofiary”. Psychologia społeczna dostarcza tu pojęcia precyzyjniejszego niż publicystyczne „igrzyska”: competitive victimhood, czyli konkurencyjne poczucie bycia ofiarą. Badania Masi Noor, Nurit Shnabel, Samera Halabiego i Ariego Nadlera wskazują, że grupy w długotrwałym konflikcie mają tendencję do rywalizacji o status tej, która ucierpiała bardziej. Taka konkurencja pozwala odbudować moralny obraz własnej grupy, uzasadnić własne działania i odzyskać poczucie sprawczości.

Koszt tego mechanizmu jest jednak wysoki – wiąże się ze słabszą gotowością do przebaczenia i utrudnia rozwiązanie konfliktu. Późniejsze przeglądy badań potwierdzają znaczenie tego zjawiska także poza konfliktami zbrojnymi. To naukowe rozpoznanie jest istotne, ponieważ nie wskazuje jednej strony politycznej jako wyłącznego nosiciela patologii. Konkurencja o status ofiary jest mechanizmem międzygrupowym, a nie ideologią zarezerwowaną dla lewicy czy prawicy. Naród może budować legitymizację na historii cierpienia, ruch społeczny przedstawiać swoje krzywdy jako nadrzędne, większość uznawać się za ofiarę elit, a mniejszość za ofiarę większości – wyborcy za ofiary instytucji, a instytucje za ofiary populizmu.

Mechanizmy polaryzacji i pułapka uproszczonych modeli konfliktu

W kulturze cyfrowej niemal każdy posiada mikrofon, a jednocześnie ma poczucie, że jest uciszany. To jeden z osobliwszych paradoksów epoki platformowej: wyprodukowała ona masową komunikację, idącą w parze z masowym przekonaniem o braku możliwości wypowiedzi. W tym miejscu pojawia się mechanizm moral grandstandingu, który można rozumieć jako wykorzystywanie języka moralności do zdobywania statusu społecznego. Badania Joshuy Grubbsa, Brandona Warmkego i Justina Tosiego nie dowodzą oczywiście, że publiczne deklaracje etyczne są z natury fałszywe. Pokazują jednak, że motywacja prestiżowa towarzysząca temu zjawisku koreluje z nasileniem konfliktów moralnych, bardziej skrajnymi stanowiskami ideologicznymi i silniejszą polaryzacją afektywną.

Autorzy ostrzegają przed zbyt prostymi wnioskami przyczynowymi, gdyż znaczna część badań ma charakter korelacyjny. Niemniej rezultaty wskazują na realny mechanizm społeczny: w grupie nagradzającej moralną ekspresję statusem może wybuchnąć konkurencja o coraz bardziej nieskazitelną deklarację. Jest to rodzaj inflacji cnoty. Kiedy podstawowe stanowisko przestaje wystarczać do zademonstrowania własnej jakości moralnej, trzeba powiedzieć coś mocniejszego. Jeśli umiarkowane potępienie niesprawiedliwości daje dziesięć punktów prestiżu, radykalne może

dawać dwadzieścia. Kto wczoraj domagał się reformy, dziś może zostać uznany za podejrzanego, bo ktoś inny żąda już całkowitego zniesienia instytucji. Granica moralnej ortodoksji przesuwa się niekoniecznie pod wpływem nowych danych, lecz dlatego, że grupa stale aktualizuje kryterium tego, co uznać za wystarczająco czyste. Cnota staje się aukcją, a stawką jest przynależność.

Cass Sunstein opisał pokrewny mechanizm jako polaryzację grupową. Ludzie o zbliżonych poglądach, po dyskusji z osobami myślącymi podobnie, często przesuwają się w stronę bardziej skrajnej wersji swoich pierwotnych stanowisk. Sprzyjają temu zarówno argumenty dostępne w jednolitym środowisku informacyjnym, jak i presja reputacyjna: członek grupy uczy się, jaka postawa świadczy o pełniejszej lojalności.

W erze mediów społecznościowych nie musimy już zamykać ludzi w jednym pokoju eksperymentalnym. Sami tworzą sobie taką przestrzeń, obserwując profile potwierdzające ich przekonania, blokując inne i pozostając w stałym kontakcie z moralnym chórem własnego obozu. Dochodzi do tego identity-protective cognition – poznanie chroniące tożsamość. Badania Dana Kahana oraz literatura nad motivated reasoning sugerują, że nie oceniamy informacji wyłącznie według ich wartości dowodowej. Szczególnie w sprawach politycznie naładowanych akceptacja faktu może wiązać się z kosztami dla przynależności grupowej. Człowiek nie pyta więc tylko: „czy to prawda?”, lecz często – bez świadomej refleksji – „co stanie się z moim miejscem w grupie, jeśli uznam to za prawdę?”. W takich warunkach inteligencja nie musi chronić przed stronniczością; może wręcz dostarczać bardziej wyrafinowanych argumentów służących obronie tego, w co już chcemy wierzyć.

Ta obserwacja ma szczególne znaczenie dla konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Jest to spór przesycony historią, religią, traumą i pamięcią – wartościami, które łatwo nabierają charakteru sacred values. Badania Jeremy'ego Gingesa, Scotta Atrana, Douglasa Medina i Khalila Shikakiego wykazały, że gdy sporne kwestie zostają sakralizowane, zwykłe materialne zachęty do kompromisu mogą wywołać efekt odwrotny do zamierzonego. Z kolei symboliczne ustępstwa odnoszące się do wartości przeciwnika mogą zwiększać otwartość na rozwiązanie.

Człowiek nie targuje się bowiem o świętość jak o cenę mieszkania. Próba „kupienia” wartości uznawanej za nienegocjowalną może zostać odebrana jako zniewaga.

Sprowadzanie tego konfliktu do jednego diagramu „dominujący-uciśniony” jest zatem metodologicznie ubogie. Nie oznacza to zaprzeczenia asymetriom siły militarnej, terytorialnej czy gospodarczej – te pozostają realnym przedmiotem analizy. Oznacza natomiast, że same asymetrie nie wyczerpują motywacji aktorów.

Do konfliktu wchodzą bezpieczeństwo, pamięć Zagłady i Nakby, religijne przywiązanie do miejsc, doświadczenie terroryzmu, okupacji, wysiedlenia i utraty bliskich, a także nacjonalizm, rywalizacja regionalna i strategie elit. Model, który jedną zmienną próbuje tłumaczyć wszystkie pozostałe, ma ogromną zaletę polityczną: jest łatwy do zapamiętania. Jego wadą naukową jest dokładnie to samo. Rosenheck ilustruje ten problem poprzez historię swojej znajomej, określanej w książce jako „Ms.

Pułapka tokenizmu i konieczność precyzji pojęciowej

Przykładem jest „Guru", która udostępniała materiały Neturei Karta jako dowód na to, że sami religijni Żydzi mogą odrzucać syjonizm. W książce epizod ten służy pokazaniu, jak marginalna grupa może zostać użyta do uwierzytelnienia znacznie szerszej tezy o żydowskim stanowisku wobec Izraela. Sam przypadek Neturei Karta wymaga jednak precyzji.

Jest to niewielka ultraortodoksyjna grupa antysyjonistyczna, której część członków uczestniczyła w 2006 roku w konferencji w Teheranie, gromadzącej znanych negacjonistów Holokaustu. Jej delegaci sami nie negowali faktu Zagłady; przeciwnie, jeden z nich określał ją jako bezsporną, wykorzystując jednocześnie forum konferencyjne do radykalnej krytyki syjonizmu. Udział Neturei Karta został ostro potępiony przez liczne środowiska ortodoksyjne. To ważny szczegół, gdyż obrazuje on, jak działa selektywna reprezentatywność.

Zdanie „istnieją religijni Żydzi sprzeciwiający się syjonizmowi" jest prawdziwe. Zdanie „zatem antysyjonizm Neturei Karta reprezentuje judaizm" byłoby błędem. Można bowiem znaleźć przedstawiciela niemal każdej wspólnoty, który poprze niemal dowolną tezę. Epistemiczna jakość argumentu nie zależy od tego, czy znaleźliśmy reprezentanta odpowiedniej tożsamości, lecz od zrozumienia jego pozycji, liczebności, kontekstu oraz relacji do głównego nurtu własnej wspólnoty. Token nie staje się większością tylko dlatego, że świetnie wygląda na ekranie. Dokładnie ten sam rygor należy zastosować po przeciwnej stronie.

Nie każda wypowiedź antysyjonistyczna jest antysemicka, tak jak nie każda deklaracja proizraelska jest wolna od nacjonalistycznego ekstremizmu. Krytyka rządu Izraela, działań wojskowych, osadnictwa, prawa, strategii wobec Palestyńczyków czy samej idei nacjonalizmu żydowskiego może być formułowana bez nienawiści do Żydów. Rosenheck proponuje jednak tzw. „test substytucji": polega on na zamianie w danym zdaniu słowa „syjonista" na „Żyd", by sprawdzić, czy jego sens ujawnia klasyczny stereotyp antysemicki. Jest to użyteczna heurystyka alarmowa, lecz nie dowód logiczny. „Syjonista" i „Żyd" nie są pojęciami współzakresowymi. Test może wykrywać sytuacje, w których termin polityczny służy jako eufemizm dla etnicznej nienawiści, jednak jego mechaniczne

stosowanie mogłoby z kolei wykluczać możliwość rzeczywistej krytyki ideologii politycznej. Precyzja musi działać w obie strony.

Rosenheck przywołuje również Louisa Farrakhana jako przykład sytuacji, w której retoryka emancypacyjna może współistnieć z antysemickim stereotypem. W 2018 roku Farrakhan, wieloletni przywódźca Nation of Islam, użył wobec swoich żydowskich krytyków gry słownej „anti-termite", a w innych wystąpieniach powtarzał oskarżenia o żydowską kontrolę, mówił o „szatańskich Żydach" i przypisywał im zbiorową odpowiedzialność za społeczne patologie. Rosenheck wykorzystuje te wypowiedzi do opisu napięć pojawiających się również w części środowisk akademickich i aktywistycznych. Nauka wymaga jednak odmowy kolejnej generalizacji: z istnienia antysemityzmu w określonych nurtach czarnego radykalizmu nie wynika antysemityzm całej społeczności afroamerykańskiej ani historycznego ruchu praw obywatelskich. Historia dostarcza tu zresztą potrzebnego antidotum na uproszczenia.

Rabbi Abraham Joshua Heschel maszerował w 1965 roku z Martinem Lutherem Kingiem z Selmy do Montgomery, a ich współpraca stała się jednym z symboli żydowsko-czarnego przymierza wokół praw obywatelskich. Biblioteka Kongresu i Smithsonian zachowują dokumentację fotograficzną tego wydarzenia, a United States Holocaust Memorial Museum przypomina o bliskiej współpracy Heschela z Kingiem. Ten obraz jest ważniejszy niż sentymentalna fotografia dwóch wielkich postaci.

Uniwersalizm przeciwko konkurencyjnemu partykularyzmowi i hierarchii krzywdy

Tekst ten ukazuje możliwość polityki solidarności zbudowanej nie na konkursie o to, kto cierpiał bardziej, lecz na przekonaniu, że doświadczenie własnego upokorzenia może zwiększać zobowiązanie wobec krzywdy drugiego człowieka. Tu dochodzimy do zasadniczego rozdroża pomiędzy uniwersalizmem a konkurencyjnym partykularyzmem. Uniwersalizm nie wymaga ignorowania różnic historycznych; nie twierdzi, że niewolnictwo, kolonializm, Zagłada, pogromy, segregacja czy wypędzenia są tym samym wydarzeniem.

Przeciwnie – wymaga zachowania ich konkretności. Jednocześnie zakłada, że z tych różnych historii można wydobyć normy przekraczające granice grup: człowiek nie powinien być odczłowieczany, odpowiedzialność jest indywidualna, a cierpienie drugiego nie przestaje być cierpieniem tylko dlatego, że należy on do politycznie podejrzanej wspólnoty. Konkurencyjny partykularyzm wykonuje ruch odwrotny: krzywda zyskuje większą wartość moralną, gdy wzmacnia

narrację "naszych", i mniejszą, gdy komplikuje ją cierpienie "obcych". Właśnie dlatego pojęcie "ślepej empatii", używane w materiale Rosenheck, warto doprecyzować. Empatia sama w sobie nie jest błędem. Problem zaczyna się wtedy, gdy zostaje ona selektywnie reglamentowana przez przynależność grupową lub gdy afektywne utożsamienie z cierpiącym znosi potrzebę analizy jego twierdzeń i działań. Psychologia moralna od dawna wskazuje na stronniczość empatii: łatwiej współodczuwamy z jednostką widoczną, podobną do nas i posiadającą rozpoznawalną historię, niż z anonimową populacją. Dlatego sprawiedliwość nie może być tożsama z empatią – potrzebuje zasad korygujących jej selektywność.

Można współczuć palestyńskiemu dziecku bez usprawiedliwiania Hamasu. Można współczuć izraelskiemu zakładnikowi bez uznawania każdej decyzji rządu Izraela za słuszną. Można opłakiwać ofiary 7 października i równocześnie wymagać respektowania prawa humanitarnego podczas wojny. Można uznawać historyczne doświadczenie żydowskiego prześladowania, nie odbierając Palestyńczykom prawa do własnej pamięci cierpienia. Dojrzałość moralna zaczyna się tam, gdzie zdanie przestaje wymagać spójnika "ale", aby cierpienie jednych mogło być uznane obok cierpienia drugich. Największa słabość metafizyki opresji nie polega więc na tym, że mówi o władzy zbyt dużo, lecz na tym, że czasem mówi o człowieku zbyt mało.

Człowiek jest zdolny do bycia jednocześnie skrzywdzonym i krzywdzącym, słabym w jednym układzie i silnym w innym, ofiarą wczoraj i sprawcą jutro. To nie relatywizm, lecz elementarna antropologia odpowiedzialności. Moralny status krzywdy nie jest dziedziczną koncesją na nieomylność. Żydowska tradycja prorocka oferuje w tym miejscu niezwykle niewygodny wzorzec. Amos, Izajasz czy Jeremiasz nie budują moralności, w której wspólnota przymierza otrzymuje immunitet dzięki własnej wyjątkowości. Wręcz przeciwnie: szczególne zobowiązanie zwiększa wymagania moralne.

Pamięć wyzwolenia z Egiptu staje się nakazem pamiętania o cudzoziemcu, wdowie, sierocie i słabszym. „Byliście obcymi” nie jest w Biblii licencją na wieczne pierwszeństwo w rankingu cierpienia, lecz zobowiązaniem, by doświadczenie własnej podatności uczynić źródłem normy chroniącej innych. Rosenheck staje się najciekawsza wtedy, gdy jej bunt przeciw "Oppression Olympics" przestaje być obroną własnej grupy, a staje się krytyką samej potrzeby podium. Jeśli cierpienie potrzebuje podium, zawsze znajdzie się ktoś poza nim. Jeśli godność zależy od miejsca w hierarchii krzywdy, polityka będzie produkować motywację do zachowania własnej rany jako kapitału. Literatura o competitive victimhood ostrzega właśnie przed takim mechanizmem: walka o moralną przewagę wynikającą z cierpienia może utrwalać konflikt, osłabiać zaufanie i utrudniać pojednanie. "Obsesja opresji" nie powinna więc oznaczać zakazu mówienia o opresji. Byłoby

groteskowe odpowiadać na przesadne użycie kategorii władzy społeczną amnezją dotyczącą rzeczywistej przemocy.

Niewolnictwo było rzeczywiste. Segregacja była rzeczywista. Antysemityzm jest rzeczywisty. Dyskryminacja jest rzeczywista. Okupacja, terroryzm, czystki etniczne, przemoc religijna i państwowa są rzeczywiste. Krytyka zaczyna się dopiero w chwili, gdy słowo "opresja" przestaje być hipotezą wymagającą dowodzenia, a staje się automatycznym kodem dostępu do prawdy. Wtedy pojawia się szczególna forma intelektualnego zamknięcia: jeżeli sprzeciwiasz się diagnozie opresji, twój sprzeciw zostaje potraktowany jako dowód, że system opresji przemawia przez ciebie. Teoria staje się samouszczelniająca. Każdy kontrargument zasila ją zamiast osłabiać. Karl Popper rozpoznałby dobrze tę konstrukcję: system, którego nic nie może potencjalnie podważyć, uzyskuje niezwykłą odporność retoryczną kosztem wartości poznawczej. Rosenheck znajduje się zatem w sporze znacznie większym niż konflikt wokół jednej książki.

Pyta ona, czy zachodnie społeczeństwa potrafią jeszcze utrzymać jednocześnie dwie myśli: że władza rzeczywiście kształtuje ludzkie losy, ale człowiek nie jest wyłącznie pozycją w strukturze władzy. Jeśli pierwszą myśl odrzucimy, otrzymamy naiwny indywidualizm ślepy na historię i instytucje. Jeśli odrzucimy drugą, otrzymamy determinizm tożsamościowy, w którym kolor skóry, płeć albo przynależność grupowa stają się moralną astrologią: data urodzenia została zastąpiona kategorią społeczną, lecz horoskop nadal twierdzi, że zna człowieka. I właśnie tutaj otwiera się następna warstwa książki.

Białość jako zmienna i polityczna kategoria klasyfikacji

Rosenheck jest kobietą, której jasna skóra w jednym systemie klasyfikacji służy jako dowód przynależności do dominującej większości, podczas gdy historia europejska potrafiła tę samą żydowską tożsamość opisać jako biologicznie obcą i rasowo niebezpieczną. Jeżeli granice kategorii rasowych mogą przesuwać się tak radykalnie, należy zapytać, czym właściwie jest „białość” Żydów: fenotypem, społeczną konwencją, historycznym awansem do większości, polityczną etykietą czy błędem wynikającym z przeniesienia amerykańskiej taksonomii na niezwykle heterogeniczną diasporę.

Teza „Żydzi nie są biali” jest najostrzejsza semantycznie i najbardziej wymagająca naukowo. Nie można jej ani przyjąć, ani odrzucić za pomocą prostego sloganu. Wymaga ona analizy historii rasizacji Żydów, zmienności amerykańskiej kategorii whiteness oraz pochodzenia populacyjnego Aszkenazyjczyków, Sefardyjczyków i Mizrachijczyków. Konieczne jest uwzględnienie różnorodności

współczesnego Izraela oraz postawienie pytania fundamentalnego: czy rasa opisuje człowieka, czy raczej historię tego, jak społeczeństwa nauczyły się go klasyfikować.

Zdanie „Żydzi nie są biali" ma siłę transparentu właśnie dlatego, że jako twierdzenie naukowe jest zbyt proste. Alyssa Rosenheck potrzebuje tej prostoty w celach polemicznych. Próbuje nią rozbić kategorię, która w jej doświadczeniu nie opisuje człowieka, lecz wydaje moralny werdykt: biała skóra oznacza uprzywilejowanie, uprzywilejowanie oznacza władzę, a władza umieszcza jednostkę po stronie oprawcy. W książce jej argument wiąże się dodatkowo z historią prześladowań, lewantyńskimi korzeniami wielu populacji żydowskich oraz ogromnym zróżnicowaniem wspólnot Aszkenazyjczyków, Sefardyjczyków i Mizrachijczyków. Jeśli jednak chcemy potraktować argumentację Rosenheck poważniej niż pozwala na to slogan, pytanie nie powinno brzmieć wyłącznie: „czy Żydzi są biali?". Powinno brzmieć: kto, kiedy, gdzie, według jakiego systemu klasyfikacji i w jakim celu uznawał określonych Żydów za białych albo nie-białych? Ta zmiana perspektywy całkowicie przestawia debatę.

„Białość" nie jest bowiem kolorem w rozumieniu spektrofotometru. Człowiek nie otrzymuje naukowego wyniku „73 procent białości" na podstawie pomiaru skóry. W naukach społecznych whiteness jest kategorią historyczną i relacyjną: sposobem organizowania statusu, granic przynależności i dostępu do instytucji. Jej znaczenie zmieniało się wraz z miejscem i epoką. Grupy europejskich imigrantów, których współczesny Amerykanin bez wahania zaliczyłby do „białych", wcześniej bywały przedstawiane jako odrębne, niższe albo nie w pełni przynależne „rasy". Historia rasowej klasyfikacji nie przypomina więc tablicy pierwiastków. Przypomina mapę polityczną: granice wyglądają naturalnie dopiero wtedy, gdy zapomnimy, ile razy były przesuwane.

Historia amerykańskich Żydów jest znakomitym laboratorium takiej zmienności. Badacze relacji między judaizmem, rasą a amerykańską tożsamością nie opisują prostego procesu, w którym Żydzi „zawsze byli biali" lub „nigdy nimi nie byli". Eric Goldstein w pracy The Price of Whiteness ukazuje proces bardziej ambiwalentny: od końca XIX wieku amerykańscy Żydzi zajmowali niepewne miejsce w rasowej kulturze Stanów Zjednoczonych, a w XX wieku stopniowo stawali się częścią białego mainstreamu. Towarzyszyły temu zarówno korzyści z integracji, jak i napięcie wynikające z konieczności dostosowania własnej odrębności do dominującej amerykańskiej dychotomii czarne-białe. Jest to istotna korekta wobec absolutnego sformułowania Rosenheck.

Historycznie nie da się utrzymać tezy, że Żydzi „nigdy" nie byli traktowani jako biali. W Stanach Zjednoczonych duża część Żydów europejskiego pochodzenia została w XX wieku społecznie włączona do kategorii białości i korzystała z przywilejów z tym związanych. Badania historyczne pokazują, że sami amerykańscy Żydzi uczestniczyli w negocjowaniu tej pozycji. Tisa Wenger opisuje, jak w pierwszej połowie XX wieku przedstawianie judaizmu przede wszystkim jako religii,

a nie rasy, ułatwiało dostęp do statusu białych Amerykanów. Nie oznaczało to jednak zaniku antysemityzmu ani pełnego usunięcia postrzegania Żydów jako grupy odrębnej. Właśnie w słowie „negocjowanie" mieści się sedno problemu.

Rasa nie była jedynie odpowiedzią na pytanie o wygląd. Była systemem społecznej interpretacji wyglądu, genealogii, religii, nazwiska, języka i pochodzenia. Ta sama osoba mogła zostać uznana za białą w jednym kontekście i za żydowskiego „obcego" w innym. Białość bywała więc czymś w rodzaju warunkowego paszportu. Pozwalała przechodzić przez pewne drzwi, ale nie unieważniała istnienia innych, zamkniętych z powodu antysemityzmu.

Można to zrozumieć, cofając się do europejskiej historii nienawiści. Przez stulecia niechęć do Żydów artykułowano głównie w języku religijnym: zarzucano im błąd teologiczny, odrzucenie Chrystusa oraz kultywowanie odrębnych praktyk. Nowoczesny antysemityzm XIX wieku dokonał jednak istotnej transformacji. Żyd przestał być kimś, kto wyznaje „błędną religię", z której teoretycznie można się nawrócić, a stał się przedstawicielem dziedzicznej, nieusuwalnej kategorii rasowej. Konwersja religijna przestała rozwiązywać problem; chrzest nie zmieniał genealogii. Antysemityzm został biologizowany, a nazizm doprowadził tę logikę do najbardziej zbrodniczej konsekwencji.

Ustawy norymberskie nie pytały o osobistą wiarę, lecz klasyfikowały człowieka przez pochodzenie jego dziadków. Człowiek mógł być ateistą, chrześcijaninem, niemieckim patriotą i żołnierzem z wielopokoleniową tradycją rodzinną, a mimo to znaleźć się w kategorii „Żyda" skonstruowanej przez państwo. To jeden z najdobitniejszych dowodów na to, że rasowa klasyfikacja nie jest neutralnym opisem ciała, lecz aktem władzy nad znaczeniem genealogii.

Żadna kategoria rasowa nie oddaje w pełni żydowskiej heterogeniczności

Rosenheck ma rację w jednym, bardzo konkretnym sensie: białość nie chroniła Żydów przed ryzykiem ponownej racializacji jako obcych. Nie oznacza to jednak, że współczesny jasnoskóry Żyd w Stanach Zjednoczonych nie może być postrzegany społecznie jako biały i korzystać z przywilejów, jakie ta kategoria niesie.

Oba te stwierdzenia mogą być jednocześnie prawdziwe. Problem pojawia się dopiero wtedy, gdy jedno służy do wymazania drugiego. Współczesne dane statystyczne z USA dobrze obrazują tę dwoistość. W badaniu Pew Research Center z 2020 roku 92 procent dorosłych Żydów w Stanach Zjednoczonych identyfikowało się jako biali nie-Latynosi, podczas gdy 8 procent zaliczało się do

innych kategorii rasowych i etnicznych lub określało jako wielorasowi. W grupie wiekowej 18–29 lat udział osób spoza kategorii białych nie-Latynosów wzrastał do 15 procent. Co więcej, 17 procent amerykańskich Żydów żyło w gospodarstwach domowych, w których co najmniej jedna osoba była czarna, latynoska, azjatycka, wielorasowa lub należała do innej nie-białej kategorii. Już ten prosty zestaw danych rozsadza zdanie "Żydzi są biali" od środka.

Większość amerykańskich Żydów rzeczywiście identyfikuje się w ramach krajowej taksonomii jako biała, ale nie wszyscy – a im młodsze pokolenie, tym większe zróżnicowanie. Co istotne, „białość" i żydowskie dziedzictwo nie są konkurencyjnymi odpowiedziami na to samo pytanie. Pew Research Center pytał o te kwestie osobno: około dwóch trzecich badanych uważało się za Aszkenazyjczyków, 3 procent za Sefardyjczyków, 1 procent za Mizrachijczyków, a reszta wskazywała kombinacje tych lub innych kategorii. W efekcie jedna osoba może odpowiedzieć „biały" na pytanie o rasę i „aszkenazyjski Żyd" na pytanie o dziedzictwo, nie widząc w tym żadnej sprzeczności.

Sam Pew zwraca uwagę na problem definicyjny pojęcia „Jews of Color". Nie istnieje jedna, powszechnie przyjęta metoda ustalania, kogo należy do tej grupy zaliczać. Wyniki różnią się drastycznie w zależności od tego, czy kryterium stanowi rasowa samoidentyfikacja, pochodzenie sefardyjskie lub mizrachijskie, kraj urodzenia, czy kombinacja tych czynników.

To nie jest błąd metodologiczny, lecz informacja o samej rzeczywistości: amerykański słownik rasowy próbuje zmierzyć grupę, której historia kształtowała się w wielu systemach kulturowych, niedających się łatwo przełożyć na censusową kratkę. Co więcej, przez dziesięciolecia sami badacze mogli utrwalać obraz Żydów jako populacji zasadniczo białej. Aaron Hahn Tapper i Ari Kelman, analizując 175 badań populacji żydowskich prowadzonych od 1970 roku, zauważyli, że narzędzia badawcze skupiały się głównie na praktykach religijnych, unikając pytań o rasę i etniczność. Zdaniem autorów pomagało to kreować obraz amerykańskich Żydów jako „religio-racial formation" osadzonej wewnątrz białości, co jednocześnie marginalizowało lub czyniło niewidocznymi Żydów nie-białych.

Kategoria statystyczna nie tylko opisuje populację – ona modeluje to, kogo ta populacja uznaje za swojego typowego przedstawiciela. Jest to kluczowe dla argumentacji Rosenheck. Jej krytyka polityki tożsamościowej wyrasta z przekonania, że Żydzi zostają redukowani do „białych". Jednak wewnątrz samych społeczności żydowskich podobna redukcja może wymazywać Żydów czarnych, etiopskich, azjatyckich, latynoskich czy część osób z Bliskiego Wschodu. Pojawia się zatem interesujący paradoks: krytyka narzucania Żydom białości jest najsilniejsza wtedy, gdy nie próbuje udowodnić, że wszyscy są „nie-biali", lecz wykazuje, że żadna pojedyncza kategoria rasowa nie potrafi pomieścić żydowskiej heterogeniczności.

Genetyczna i geograficzna heterogeniczność społeczności żydowskich

W tym miejscu należy przyjrzeć się geografii diaspor. Termin "Żydzi" obejmuje społeczności, które przez setki i tysiące lat zamieszkiwały różne części świata; pozostawały one w zróżnicowanym stopniu endogamiczne, a jednocześnie wchodziły w kontakty i mieszały się z lokalnymi populacjami. Aszkenazyjczycy są historycznie związani przede wszystkim z Europą Środkową i Wschodnią. Sefardyjczycy niosą dziedzictwo Półwyspu Iberyjskiego oraz późniejszego rozproszenia, m.in. w basenie Morza Śródziemnego. Mizrachijczycy zaś obejmują liczne wspólnoty Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Istnieją także Żydzi etiopscy, jemeńscy, iraccy, irańscy, marokańscy, gruzińscy, bucharscy czy indyjscy — historyczne wspólnoty, których losów nie da się uczciwie zredukować do europejskiej historii Aszkenazyjczyków. Dane izraelskie potwierdzają tę wielość. Według Centralnego Biura Statystycznego Izraela, pod koniec 2023 roku żyło tam około 7,1 miliona Żydów; 5,7 miliona urodziło się w Izraelu, natomiast spośród osób urodzonych za granicą około miliona pochodziło z Europy lub obu Ameryk, około 275 tysięcy z Afryki i ponad 143 tysiące z Azji. Choć kontynent urodzenia nie jest tożsamy z podziałem na Aszkenazyjczyków, Sefardyjczyków i Mizrachijczyków — zwłaszcza w społeczeństwie, gdzie kolejne pokolenia coraz częściej mają mieszane pochodzenie — dane te pokazują coś elementarnego: Izrael nie jest demograficznie reprodukcją europejskiej diaspory.

Tutaj książka wykonuje kolejny ruch: przechodzi od zróżnicowania historycznego do genetyki. Rosenheck podkreśla lewantyńskie pochodzenie Żydów, przeciwstawiając je narracji przedstawiającej ich jako europejskich kolonizatorów. Intuicja wspólnych bliskowschodnich korzeni znacznej części diaspor znajduje poparcie w badaniach populacyjnych, jednak formuła "wszyscy Żydzi wywodzą się z Lewantu" wymaga istotnego doprecyzowania. Genetyka populacyjna nie wydaje paszportów historycznych. Bada ona rozkład wariantów genetycznych, stopień pokrewieństwa populacji, ślady migracji, efekty założyciela i domieszki. Nie istnieje jeden "gen żydowski", podobnie jak nie istnieje genetycznie czysta populacja, która przez dwa tysiące lat przechowywałaby nienaruszoną próbkę starożytnego Lewantu. Historie populacji to historie migracji, małżeństw, konwersji, izolacji, ekspansji i wąskich gardeł demograficznych. Genom nie czyta naszych manifestów politycznych i ma fatalny zwyczaj komplikowania sloganów.

Jedno z klasycznych badań genomowych siedmiu populacji żydowskich — irańskiej, irackiej, syryjskiej, włoskiej, tureckiej, greckiej i aszkenazyjskiej — wykazało istnienie odrębnych klastrów populacyjnych, które jednocześnie posiadają wspólny komponent bliskowschodniego pochodzenia oraz różny stopień domieszki europejskiej i północnoafrykańskiej. Inne analizy umieszczały

populacje żydowskie pomiędzy współczesnymi grupami z Bliskiego Wschodu i Europy, wskazując zarówno na wspólne korzenie, jak i późniejsze domieszki. Badanie obejmujące szeroki zestaw społeczności z Europy, Bliskiego Wschodu, Afryki Północnej i Azji Południowej wykazało wyraźną wewnętrzną strukturę genetyczną. Większość próbek układała się w cztery duże grupy odpowiadające w przybliżeniu podziałowi na Aszkenazyjczyków, Mizrachijczyków, Żydów północnoafrykańskich i Sefardyjczyków, z dalszym zróżnicowaniem wewnątrz tych kategorii. Jest to naukowa antyteza obrazu "jednej żydowskiej rasy". Wspólne elementy genealogii współistnieją tu z bardzo realną heterogenicznością.

Aszkenazyjczycy stanowią szczególnie pouczający przykład. Badania całogenomowe wskazują, że ich współczesny genom jest produktem istotnej domieszki populacji europejskich i bliskowschodnich, której proporcje zależą od przyjętego modelu, zestawu referencyjnego oraz metodologii. Badanie Carmiego i współautorów z 2014 roku modelowało populację aszkenazyjską jako mniej więcej równomierną mieszankę komponentu europejskiego i prawdopodobnie bliskowschodniego. Z kolei analiza Xue i współautorów wskazywała, że w ramach komponentu europejskiego głównym źródłem była Europa Południowa, z mniejszym udziałem Europy Wschodniej.

Żydowskość to wspólnota pamięci i wyboru, a nie wynik testu DNA

Nowsze metodologie potrafią przynosić odmienne szacunki. Praca opublikowana w Nature Communications w 2025 roku, wykorzystująca lokalną inferencję pochodzenia, oszacowała w analizowanej próbie aszkenazyjskiej dominujący komponent włoski oraz mniejsze składowe lewantyńskie i bliskowschodnio-kaukaskie. Nie oznacza to jednak, że wcześniejsze badania zostały „obalone” jednym wynikiem procentowym.

Estymacja komponentów przodków (ancestral components) jest wrażliwa na to, jakie współczesne populacje referencyjne przyjmuje model, jak definiuje klastry i jaki okres historii stara się rekonstruować. Genetyka populacyjna jest inferencją, nie maszyną czasu. Historia staje się jeszcze ciekawsza, gdy rozdzielimy linie dziedziczenia. Badania mitochondrialnego DNA, przekazywanego w linii matczynej, wskazały, że duża część kluczowych aszkenazyjskich linii maternalnych ma głębokie pochodzenie europejskie. Z kolei analizy chromosomu Y wykazały w części linii męskich istotne związki bliskowschodnie. Obraz, który się z tego wyłania, jest historycznie bardziej fascynujący niż czysta genealogia: wspólnoty żydowskie kształtowały się poprzez migracje ludzi ze

wschodniej części basenu Morza Śródziemnego, ale także przez asymilację lokalnych populacji, małżeństwa, konwersje i późniejszą izolację. To kluczowy moment metodologiczny.

Zdanie „Żydzi mają lewantyńskie pochodzenie" może być sensowne, jeśli rozumiemy je jako twierdzenie o znaczącej historycznej ciągłości części populacji żydowskich z Bliskim Wschodem. Staje się jednak fałszywe, gdy ma oznaczać, że każdy współczesny Żyd posiada identyczną lub dominującą frakcję lewantyńskiego DNA. Żydowskość nie jest testem genealogicznym. Człowiek może zostać Żydem poprzez konwersję zgodną z zasadami danej wspólnoty, bez posiadania jakiegokolwiek biologicznego pochodzenia żydowskiego. Jego dzieci stają się częścią historii żydowskiej równie realnie, co potomkowie starożytnych diaspor. Judaizm dostarcza zresztą znakomitego antidotum na genetyczny redukcjonizm. Tradycja zna kategorię ger – konwertyty – i nie wymaga od człowieka przedstawienia haplogrupy jako certyfikatu przynależności. Biblijna Rut, Moabitka, staje się figurą włączoną do genealogii Dawida. Jest w tym antropologiczna lekcja wyjątkowo aktualna: ciągłość wspólnoty może opierać się jednocześnie na pamięci o pochodzeniu i zdolności przyjmowania człowieka spoza biologicznej genealogii. Jeśli zamienimy żydowskość w czystą kategorię DNA, zaczniemy budować dokładnie ten rodzaj biologicznego esencjalizmu, przed którym historia żydowska powinna szczególnie ostrzegać. Rosenheck używa genealogii z innego powodu – chce przeciwstawić się określaniu Izraela jako projektu po prostu „białego europejskiego kolonializmu". Tutaj znów należy rozdzielić kilka poziomów argumentacji.

Stwierdzenie, że znaczna część populacji żydowskich zachowała związki genealogiczne z Bliskim Wschodem, jest twierdzeniem historyczno-genetycznym.

Biologia i pochodzenie nie rozstrzygają praw politycznych

Ocena syjonizmu — czy traktować go jako kolonializm, ruch narodowy, ruch powrotu, nacjonalizm osadniczy, czy kombinację tych modeli — jest kwestią z obszaru historii idei i nauk politycznych. Genetyka nie rozstrzyga praw własności do państwa. Chromosom nie posiada zdolności prawnej. To rozróżnienie musi być przestrzegane równie konsekwentnie wobec wszystkich stron.

Lewantyńskie pochodzenie Żydów nie unieważnia palestyńskiej historii obecności na tym terytorium, tak jak palestyńska ciągłość demograficzna nie wymazuje żydowskich więzi historycznych z tym samym regionem. Analiza populacyjna może obalać skrajnie uproszczone mity o całkowitej obcości jednej ze stron, lecz nie dostarcza samodzielnego rozwiązania konfliktu politycznego. Gdyby państwowość miała być przydzielana według procentów DNA, Europa

musiałaby zamienić się w laboratorium kryminalistyczne, a każde małżeństwo mieszane w kryzys konstytucyjny.

Obnaża to ograniczenia hasła "indigenous". Pojęcie rdzenności ma inne znaczenie w antropologii, inne w prawie międzynarodowym i jeszcze inne w aktywizmie politycznym. W niektórych sporach zostaje ono sprowadzone do genealogicznego pierwszeństwa: kto był pierwszy, ten ma większe prawa. Taki model rzadko wystarcza w przypadku społeczeństw naznaczonych tysiącami lat migracji, imperiów, deportacji i przemian religijnych. Historia Lewantu jest archeologiczną palimpsestą, nie aktem notarialnym pozostawionym jednej współczesnej populacji.

Dlatego paradoksalnie najskuteczniejszą odpowiedzią na rasowe uproszczenie nie jest przeciwstawne uproszczenie. Zamiast rozstrzygać, czy "Żydzi są biali", czy „nie są biali”, rzetelniej byłoby stwierdzić: żydowskość nie jest rasą, a jej relacja do społecznej kategorii białości zależy od populacji, miejsca, epoki i przyjętego sposobu klasyfikacji. Współczesny amerykański Aszkenazyjczyk może być postrzegany jako biały, etiopska Żydówka jako czarna, a argentyński Żyd jako Latynos. Irański Żyd w amerykańskim spisie może zostać zaklasyfikowany inaczej, niż sam rozumie swoją etniczność — a mimo to wszyscy mogą należeć do tej samej wspólnoty żydowskiej. Problem Rosenheck zaczyna się w momencie, gdy kategoria "biały" przestaje pełnić funkcję opisową, a zyskuje funkcję normatywną. Wtedy jasna skóra nie oznacza już tylko określonego społecznego postrzegania, lecz sugeruje zestaw założeń: brak historycznej marginalizacji, strukturalne bezpieczeństwo, brak prawa do pozycji ofiary, polityczną przynależność do Zachodu, a nawet moralną odpowiedzialność za kolonializm. Tego rodzaju inferencja jest metodologicznie wadliwa. Kolor skóry nie posiada pamięci historycznej.

Rasa jako technologia społeczna i pułapka stereotypu

Społeczeństwo dopisuje obraz do człowieka. Rosenheck ilustruje to doświadczeniem zdania: „nie wyglądasz na Żydówkę”. To banalna uwaga, która jednak kryje w sobie cały katalog kulturowych fantazji. Jak bowiem powinien „wyglądać Żyd”? Stulecia antyżydowskiej ikonografii kreowały rzekomo charakterystyczny nos, włosy, sylwetkę czy mimikę, a nazistowska propaganda próbowała przekuć te stereotypy w pseudonaukową typologię.

Współczesny rozmówca może nieświadomie powielać tę samą logikę, gdy zaskakuje go blond Żydówka o niebieskich oczach. Stereotyp wymaga wizualnej zgodności; człowiek, który jej nie dostarcza, staje się poznawczym błędem systemu. Psychologia kategoryzacji wyjaśnia, co dzieje się w takim momencie. Prototyp grupy nie jest statystycznym opisem całej jej różnorodności, lecz poznawczym skrótem. Gdy myślimy „Żyd”, „muzułmanin”, „Polak”, „uchodźca”, „profesor” czy

„blondynka”, umysł aktywuje zestaw łatwo dostępnych cech. Prototyp pomaga szybko orientować się w świecie, lecz łatwo staje się źródłem stereotypizacji. Jeśli spotkana osoba nie pasuje do obrazu, obserwator może skorygować swój stereotyp albo zakwestionować autentyczność drugiego człowieka. Zdanie „nie wyglądasz na Żydówkę” należy właśnie do tej drugiej reakcji.

To człowiek ma dopasować się do obrazu, zamiast obrazu zostać poprawionym przez człowieka. Dla Rosenheck blond włosy stają się więc ironicznym kamuflażem. Jej wygląd umożliwia „passing” – bycie odczytaną przez otoczenie jako członek większości – dopóki nie ujawni żydowskiej tożsamości. Passing jest jednak kategorią bardziej złożoną niż zwykły przywilej. Może zwiększać bezpieczeństwo, ale wymaga ciągłego zarządzania informacją o sobie. Pozwala ominąć uprzedzenie właśnie dlatego, że osoba uprzedzona nie wie, wobec kogo powinna je zastosować; jest więc przywilejem opartym na niewiedzy drugiego człowieka. Historia zna najbardziej dramatyczne przykłady tego mechanizmu.

Rosenheck przywołuje kashariyot – żydowskie kurierki podziemia, z których część dzięki znajomości języka, zachowaniu i wyglądowi pozwalającemu uchodzić za nie-Żydówki, mogła przenosić informacje, broń i dokumenty poza getta. Blond włosy, które w banalnym dowcipie mają świadczyć o intelektualnej lekkości, w warunkach okupacji stały się elementem strategii przetrwania. Rasowa obsesja nazistów potykała się o własną pseudonaukę: człowiek, którego system chciał rozpoznać biologicznie, mógł wyglądać dokładnie tak, jak system wyobrażał sobie przedstawiciela „rasy aryjskiej”. Ten paradoks doskonale pokazuje epistemologiczną nędzę rasizmu. System twierdzi, że kategoria jest biologicznie oczywista, a następnie potrzebuje dokumentów genealogicznych, pomiarów, nazwisk i donosów, ponieważ ciało uparcie nie chce zachowywać się zgodnie z teorią. Im bardziej ideologia deklaruje naturalność różnic, tym większej administracji potrzebuje, by je wyprodukować. Można więc powiedzieć, że rasa jest szczególnym rodzajem technologii społecznej. Nie jest czystą fikcją, gdyż jej skutki są realne – człowiek może stracić pracę, prawa, bezpieczeństwo lub życie przez rasową klasyfikację. Jednak realność skutków nie dowodzi biologicznej realności kategorii w takim znaczeniu, w jakim wyobrażały ją sobie dawne rasologie.

Użyteczną analogię dostarcza pieniądz: banknot ma wartość społeczną nie dlatego, że papier zawiera metafizyczne bogactwo, lecz dlatego, że instytucje i ludzie wspólnie podtrzymują system znaczeń. Rasa również może organizować społeczną rzeczywistość, mimo że jej granice nie odpowiadają prostym podziałom biologicznym. Stąd kolejne zastrzeżenie wobec Rosenheck. W jej polemice pojawia się pokusa, by przeciw polityce tożsamościowej wykorzystać genetykę jako bardziej „prawdziwą” definicję przynależności. Byłoby to niebezpieczne zwycięstwo.

Odrzucenie biologizmu na rzecz złożoności osoby

Jeżeli na społeczne przypisanie białości odpowiemy zdaniem: „badania DNA dowodzą, że jestem naprawdę Lewantynką", nadal przyjmujemy założenie przeciwnika, że to biologia powinna rozstrzygać o moralnym znaczeniu osoby. Zmieniamy jedynie wynik testu. Silniejsza odpowiedź brzmi inaczej: żadne DNA nie powinno decydować o tym, czy cierpienie człowieka wolno potraktować poważnie. Żadna haplogrupa nie nadaje prawa do empatii. Żaden procent pochodzenia europejskiego nie anuluje antysemityzmu, tak jak procent pochodzenia bliskowschodniego nie czyni wszystkich roszczeń politycznych automatycznie słusznymi. Genetyka może opowiadać historię populacji, ale nie jest sądem moralnym.

W tym sensie najgłębsza lekcja żydowskiej historii mogłaby zostać skierowana przeciw każdej próbie ponownej biologizacji tożsamości. Nowoczesny antysemityzm dokonał fatalnej operacji: zamienił kulturę, religię i genealogię w kategorię rasy, a następnie rasę w kategorię prawa. Odpowiedzią nie powinno być stworzenie „dobrej" biologicznej definicji Żyda, lecz obrona osoby przed systemem, który chce z biologii wyprowadzić wartość człowieka. Rosenheckowskie „Żydzi nie są biali" można zatem ocalić pod warunkiem, że przestaniemy czytać je dosłownie. Nie oznacza ono: „każdy Żyd należy do kategorii nie-białych" – dane amerykańskie temu przeczą. Nie oznacza: „Żydzi tworzą jednolitą lewantyńską populację" – genetyka temu przeczy. Nie oznacza również: „Żyd nie może korzystać z przywileju związanego z postrzeganiem go jako białego" – historia społeczna Stanów Zjednoczonych temu przeczy.

Może natomiast znaczyć coś znacznie ciekawszego: amerykańska kategoria białości nie jest wystarczającą teorią żydowskości. Nie pomieści ona migracji, konwersji, endogamii, diaspor, różnorodności fenotypowej, religijnej wspólnotowości ani historii racializacji. Jest jedynie jedną z możliwych informacji o tym, jak konkretna osoba zostaje postrzegana w określonym społeczeństwie. Kiedy jednak awansuje do rangi całościowej diagnozy tożsamości i statusu moralnego, zamienia się z narzędzia analizy w ideologiczny automat.

Otrzymujemy więc rezultat niemal talmudyczny, ponieważ odpowiedź na pytanie „czy Żydzi są biali?" brzmi: tak – i nie – i zależy, o czym dokładnie mówimy. Wielu amerykańskich Żydów identyfikuje się jako biali, lecz żydowskość jako całość nie jest tożsama z białością. Żydów historycznie włączano do białej większości i z niej wykluczano. Istnieją Żydzi, których społeczeństwo bez wahania uważa za białych, i tacy, których nigdy tak nie postrzega. Różne populacje żydowskie posiadają częściowo wspólne historie pochodzenia, a zarazem odmienne domieszki, kultury i drogi migracyjne.

Każde zdanie, które próbuje usunąć połowę tych faktów, będzie zgrabniejsze, ale mniej prawdziwe. A może właśnie na tym polega intelektualna wartość żydowskiego doświadczenia dla współczesnego sporu o rasę: utrudnia ono wygodne klasyfikacje. Żyd może być zarazem członkiem większości i mniejszości, zasymilowany i odrębny, fenotypowo niewidoczny i genealogicznie napiętnowany, religijny i świecki, europejski kulturowo i częściowo bliskowschodni genealogicznie, biały według jednej ankiety i niepasujący do całej filozofii, którą ta ankieta próbuje reprezentować. To nie wada definicji, lecz ostrzeżenie przed ludzką potrzebą zamieniania historii w pudełka.

I tu blondynka powraca na scenę.

Bo jeśli „białość" okazuje się kategorią zmienną, co zrobić z cechą, która wydaje się znacznie bardziej banalna i oczywista – z kolorem włosów? Czy blond jest po prostu pigmentem, czy także kulturowym skryptem? Dlaczego kobieta o jasnych włosach może zostać uznana za mniej kompetentną, bardziej seksualizowaną, naiwną albo powierzchowną? Jak wygląd, który w jednym systemie oferuje możliwość asymilacyjnego „passing", w innym staje się narzędziem dyskredytowania kobiecego głosu? Rosenheck odpowiada na to przewrotnie. Farbuje włosy i nie przeprasza. „Bottled Blonde" przestaje być obelgą, kiedy osoba, przeciw której ją wymierzono, przejmuje kontrolę nad znaczeniem.

Blond nie będzie więc w następnej części fryzjerskim intermedium pomiędzy poważniejszymi rozdziałami. Stanie się laboratorium psychologii stereotypu, halo effect, uprzedzeń wobec atrakcyjności, genderowego kodowania inteligencji i strategii passing. A w tle pozostaną kashariyot – kobiety, które potrafiły zamienić stereotyp oprawcy w jego słaby punkt. Zapraszamy do kolejnego eseju: historii farbowanej blondynki, która odkrywa, że czasem najlepszym sposobem rozbrojenia etykiety jest przestać przed nią uciekać i zacząć używać jej przeciwko tym, którzy uwierzyli, że etykieta potrafi myśleć.

> Być może największą pułapką współczesności nie jest sam fakt bycia zaszufladkowanym, lecz wiara, że istnieje jakaś „prawdziwa" etykieta, która w pełni nas opisze. Jeśli pozwolimy, by biologia lub socjologiczny ranking zastąpiły analizę charakteru, staniemy się jedynie sumą parametrów w cudzym algorytmie. Pytanie brzmi: czy potrafimy jeszcze spojrzeć na drugiego człowieka, zanim nasze uprzedzenia zdążą go nazwać i sklasyfikować?

Inspiracje

[1] 

"White Blonde Jew" Alyssa Rosenheck

Simon and Schuster | ISBN: 9781637748336

Alyssa Rosenheck to pochodząca z Nashville autorka bestsellerów, mówczyni i ceniona fotografka wnętrz i architektury, uznana za jedną z 50 najlepszych w Stanach Zjednoczonych według Architectural Digest. Poza karierą twórczą, stała się znaną orędowniczką walki z antysemityzmem i aktywną zwolenniczką Izraela. Po wydarzeniach z 7 października udała się do Izraela jako delegatka powojenna, aby dokumentować doświadczenia ocalałych i ich rodzin. Jej prace, w tym wspomnienia „Biała. Blondynka. Żydówka", poruszają tematy tożsamości, odporności i wyzwania, jakim jest zachowanie jasności moralnej w spolaryzowanej kulturze. W 2025 roku została uhonorowana nagrodą „Bohaterka Przeciwko Nienawiści" przez ADL. Rosenheck jest również osobą, która pokonała raka i zwolenniczką wykorzystywania platform kreatywnych do pokonywania podziałów społecznych i budowania więzi między społecznościami.

Alyssa Rosenheck *is a Nashville-based bestselling author, speaker, and celebrated interior and architectural photographer, recognized as one of Architectural Digest's Top 50 in the United States. Beyond her creative career, she has emerged as a prominent advocate against antisemitism and a vocal supporter of Israel. Following the events of October 7th, she traveled to Israel as a postwar delegate to document the experiences of survivors and families. Her work, including her memoir 'White. Blonde. Jew.', explores themes of identity, resilience, and the challenge of maintaining moral clarity in a polarized culture. In 2025, she was honored with the 'Hero Against Hate' award by the ADL. Rosenheck is also a cancer survivor and a proponent of using creative platforms to bridge societal divides and foster community connection.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



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

Alyssa Rosenheck

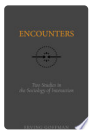
2020 | Abrams | ISBN: 9781647001759

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[2] **"Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings"**

Erving Goffman

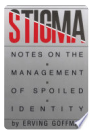
Greenwood Publishing Group | ISBN: 9780313223907



[3] **"Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction – Fun in Games & Role Distance"**

Erving Goffman

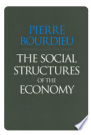
Ravenio Books



[4] **"Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity"**

Erving Goffman

Simon and Schuster | ISBN: 9781439188330



[5] **"The Social Structures of the Economy"**

Pierre Bourdieu

2014 | John Wiley & Sons | ISBN: 9780745681658



[6] **"Social Theory For A Changing Society"**

Pierre Bourdieu, James S. Coleman, Zdzislawa Walaszek Coleman

2019 | Routledge | ISBN: 9781000311945



[7] **"Forms of Capital"**

Pierre Bourdieu

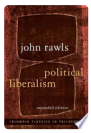
2021 | ISBN: 9781509526703



[8] **"Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing"**

Miranda Fricker

2007 | Clarendon Press | ISBN: 9780198237907



[9] **"Political Liberalism"**

John Rawls

2005 | Columbia University Press | ISBN: 9780231130899



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

John Rawls

2008 | Harvard University Press | ISBN: 9780674030633



[11] "John Rawls: Political liberalism and the law of peoples"

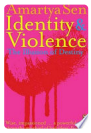
John Rawls

2002 | Taylor & Francis | ISBN: 9780415229999

[12] "India: Economic Development and Social Opportunity"

Amartya Sen

ISBN: 9781383017939



[13] "Identity and Violence"

Amartya Sen

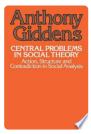
Penguin Books India | ISBN: 9780141027807



[14] "Hiding from Humanity"

Martha Craven Nussbaum

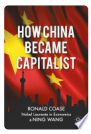
2004 | Princeton University Press | ISBN: 9780691095264



[15] "Central Problems in Social Theory"

Anthony Giddens

Univ of California Press | ISBN: 9780520039759



[16] "How China Became Capitalist"

Ronald Coase

Springer | ISBN: 9781137019370



[17] "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex"

Kimberlé Crenshaw

GRIN Verlag | ISBN: 9783346202895



[18] "The Race Track"

Kimberlé Crenshaw, Luke Harris, George Lipsitz

The New Press | ISBN: 9781620972045



[19] "All Desire Is a Desire for Being"

René Girard

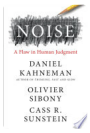
Random House | ISBN: 9780141998817



[20] "Grandstanding: The Use and Abuse of Moral Talk"

Brandon Warmke

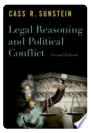
ISBN: 9780190900151



[21] **"Noise: A Flaw in Human Judgment"**

Cass Sunstein

Hachette UK | ISBN: 9780316451383



[22] **"Legal Reasoning and Political Conflict"**

Cass R. Sunstein

2018 | Oxford University Press | ISBN: 9780190864446



[23] **"On Freedom"**

Cass R. Sunstein

2019 | Princeton University Press | ISBN: 9780691192024



[24] **"God in Search of Man"**

Abraham Joshua Heschel

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Moral Grandstanding"**

Justin Tosi, Brandon Warmke

2016 | Philosophy &amp Public Affairs | DOI: 10.1111/papa.12075

Źródło

[2] **"The Economic Model of Forgiveness"**

Brandon Warmke

2014 | Pacific philosophical quarterly | DOI: 10.1111/papq.12055

Źródło

[3] **"Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity."**

Melvin Seeman, Erving Goffman

1964 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2091442

Źródło

[4] **"Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates."**

Harold W. Pfautz, Erving Goffman

1962 | American Sociological Review | DOI: 10.2307/2090043

Źródło

[5] "A Social Psychologist Discovers Chicago Sociology"

Edgar H. Schein, Everett C. Hughes, Melville Dalton, Erving Goffman

1989 | Academy of Management Review | DOI: 10.2307/258197

Źródło

[6] "The Social Identity Theory of Intergroup Behavior"

Henri Tajfel, John Turner

2004 | Political Psychology | DOI: 10.4324/9780203505984-16

Źródło

[7] "An Integrative Theory of Intergroup Conflict"

Henri Tajfel, John Turner

2000 | DOI: 10.1093/oso/9780199269464.003.0005

Źródło

[8] "Social Psychology of Intergroup Relations"

Henri Tajfel

1982 | Annual Review of Psychology | DOI: 10.1146/annurev.ps.33.020182.000245

Źródło

[9] "Social categorization and intergroup behaviour"

Henri Tajfel, M. G. Billig, R. P. Bundy, Claude Flament

1971 | European Journal of Social Psychology | DOI: 10.1002/ejsp.2420010202

Źródło

[10] "Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory."

David Willer, John Turner, Michael A. Hogg, Penélope J. Oakes, Stephen Reicher

1989 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2073157

Źródło

[11] "Self and Collective: Cognition and Social Context"

John Turner, Penélope J. Oakes, S. Alexander Haslam, Craig McGarty

1994 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/0146167294205002

Źródło

[12] "Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*"

Pierre Bourdıeu

2018 | DOI: 10.4324/9781315680347-10

Źródło

[13] "Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste."

M. Warner, Pierre Bourdıeu, Richard Nice

1985 | MLN | DOI: 10.2307/2905454

Źródło

[14] "Social Space and Symbolic Power"

Pierre Bourdıeu

1989 | Sociological Theory | DOI: 10.2307/202060

Źródło

[15] "Evolving Concepts of Epistemic Injustice"

Miranda Fricker

2017 | The Routledge Handbook of Epistemic Injustice | DOI: 10.4324/9781315212043-5

Źródło

[16] "Epistemic Injustice and Recognition Theory: A New Conversation —Afterword"

Miranda Fricker

2018 | Feminist Philosophy Quarterly | DOI: 10.5206/fpq/2018.4.6235

Źródło

[17] "FORUM: Miranda FRICKER's Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing"

Miranda FRICKER

2008 | THEORIA | DOI: 10.1387/theoria.7

Źródło

[18] "Testimonial Injustice"

Miranda Fricker

2007 | Epistemic Injustice | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198237907.003.0002

Źródło

[19] "Monetary Policy Interactions: The Policy Rate, Asset Purchases, and Optimal Policy with an Interest Rate Peg"

Isabel Gödl-Hanisch, Ronald R. Mau, J. Rawls

2024 | Social Science Research Network | DOI: 10.2139/ssrn.4442432

Źródło

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

J. Rawls, R. Audi, S. Moller

2021

Źródło

[21] **"Women and equality: The capabilities approach"**

Martha C. Nussbaum

1999 | International Labour Review | DOI: 10.1111/j.1564-913x.1999.tb00386.x

Źródło

[22] **"Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan"**

Martha C. Nussbaum

2000 | Ethics | DOI: 10.1086/233421

Źródło

[23] **"Platonic Love and Colorado Law: The Relevance of Ancient Greek Norms to Modern Sexual Controversies"**

Martha C. Nussbaum

1994 | Virginia Law Review | DOI: 10.2307/1073514

Źródło

[24] **"Capabilities, Entitlements, Rights: Supplementation and Critique"**

Martha C. Nussbaum

2017 | Justice and the Capabilities Approach | DOI: 10.4324/9781315251240-4

Źródło

[25] **"Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age"**

Anthony Giddens

2020 | DOI: 10.4324/9781003060963-59

Źródło

[26] **"Central Problems in Social Theory"**

Anthony Giddens

1979 | Bloomsbury Publishing Plc eBooks | DOI: 10.1007/978-1-349-16161-4

Źródło

[27] "Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis."

Howard L. Parsons, Anthony Giddens

1980 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2107414

Źródło

[28] "Modernity and Self-Identity"

Anthony Giddens

2023 | DOI: 10.4324/9781003320609-62

Źródło

[29] "The Problem of Social Cost"

Ronald H. Coase

1960 | Palgrave Macmillan UK eBooks | DOI: 10.1002/9780470752135.ch1

Źródło

[30] "1. The Nature of the Firm: Origin"

Ronald H. Coase

1988 | The Journal of Law Economics and Organization | DOI: 10.1093/oxfordjournals.jleo.a036946

Źródło

[31] "Memory that Drives! New Insights into Forecasting Performance of Stock Prices from SEMIFARMA-AEGAS Model"

R. Coase

2019

Źródło

[32] "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex"

Kimberlé W. Crenshaw

2026 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oxfordhb/9780190947385.013.42

Źródło

[33] "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero"

KIMBERLÉ CRENSHAW

2002 | Revista Estudos Feministas | DOI: 10.1590/s0104-026x2002000100011

Źródło

[34] "Race, Reform, and Retrenchment: Transformation and Legitimation in Antidiscrimination Law"

Kimberlé Williams Crenshaw

2017 | Law and Social Movements | DOI: 10.4324/9781315091983-19

Źródło

[35] "We Still Have Not Learned From Anita Hill's Testimony"

K. Crenshaw

2019 | UCLA women's law journal | DOI: 10.5070/l3261044346

Źródło

[36] "University Activities Abroad and Human Rights Violations: Exit, Voice, or Business as Usual"

Albert O. Hirschman

1984 | Human Rights Quarterly | DOI: 10.2307/762013

Źródło

[37] "Three Uses of Political Economy in Analyzing European Integration"

A. Hirschman

2014 | DOI: 10.1515/9781400848409-012

Źródło

[38] "Discussion with René Girard"

René Girard

2021 | Violence, the Sacred, and Things Hidden | DOI: 10.14321/j.ctv209xnd4.5

Źródło

[39] "Interview with René Girard: Comments on Christianity, Scapegoating, and Sacrifice"

René Girard

1997 | Religion | DOI: 10.1006/reli.1996.0058

Źródło

[40] "Mimesis and Social Interactions: Conversations with René Girard"

René Girard, Stefano Tomelleri

2021 | Journal of Continental Philosophy | DOI: 10.5840/jcp20223732

Źródło

[41] "Groundwork of The Metaphysic of Morals"

Immanuel Kant

2020 | Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals in focus | DOI: 10.4324/9780203714805-2

Źródło

[42] "Grounding for the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant, James W. Ellington

2020 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[43] "Kant: The Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant, Roger J. Sullivan

1996 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511809644

Źródło

[44] "Kant: Political Writings"

Immanuel Kant

1991 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511809620

Źródło

[45] "Stereotypes and prejudice: Their automatic and controlled components."

Patricia G. Devine

1989 | Journal of Personality and Social Psychology | DOI: 10.1037/0022-3514.56.1.5

Źródło

[46] "Long-term reduction in implicit race bias: A prejudice habit-breaking intervention"

Patricia G. Devine, Patrick S. Forscher, Anthony J. Austin, William T. L. Cox

2012 | Journal of Experimental Social Psychology | DOI: 10.1016/j.jesp.2012.06.003

Źródło

[47] "On the motivational nature of cognitive dissonance: Dissonance as psychological discomfort."

Andrew J. Elliot, Patricia G. Devine

1994 | Journal of Personality and Social Psychology | DOI: 10.1037/0022-3514.67.3.382

Źródło

[48] "Are Racial Stereotypes Really Fading? The Princeton Trilogy Revisited"

Patricia G. Devine, Andrew J. Elliot

1995 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/01461672952111002

Źródło

[49] "Diversity Training Goals, Limitations, and Promise: A Review of the Multidisciplinary Literature"

Patricia G. Devine, Tory L. Ash

2021 | Annual Review of Psychology | DOI: 10.1146/annurev-psych-060221-122215

Źródło

[50] "A Scoping Review of Diversity Training for Teachers: The Potential for School Psychology"

Tory L. Ash, Samantha C. Maguire

2023 | School Psychology Review | DOI: 10.1080/2372966x.2023.2175585

Źródło

[51] "Kate Manne, Entitled: How Male Privilege Hurts Women"

Joshua B. Grubbs, Brandon Warmke

2022 | Journal of Moral Philosophy | DOI: 10.1163/17455243-19010003

Źródło

[52] "Engaging White parents to address their White children's racial biases in the Black-White context"

Katharine E. Scott, Tory L. Ash, Bailey Immel, MaKayla A. Liebeck, Patricia G. Devine

2022 | Child Development | DOI: 10.1111/cdev.13840

Źródło

[53] "Evaluating diversity training in schools: A narrative review of different measurement approaches"

Tory L. Ash, Amy E. Fisher, Samantha C. Maguire, Jerica Knox, S. Andrew Garbacz

2025 | Journal of School Psychology | DOI: 10.1016/j.jsp.2025.101453

Źródło

[54] "FROM ‘THE CARCERAL’"

Michel Foucault

2005 | Social Theory | DOI: 10.1515/9781474469654-030

Źródło

[55] "Understanding and Dealing with Victimhood in Political Conflict"

Andrew McNeill, M. Anis Noor

2011 | PsycEXTRA Dataset | DOI: 10.1037/e507182012-001

Źródło

[56] "When Suffering Begets Suffering"

Masi Noor, Nurit Shnabel, Samer Halabi, Arie Nadler

2012 | Personality and Social Psychology Review | DOI: 10.1177/1088868312440048

Źródło

[57] "Overcoming competitive victimhood and facilitating forgiveness through re-categorization into a common victim or perpetrator identity"

Nurit Shnabel, Samer Halabi, Masi Noor

2013 | Journal of Experimental Social Psychology | DOI: 10.1016/j.jesp.2013.04.007

Źródło

[58] "Peace vision and its socio-emotional antecedents: The role of forgiveness, trust, and inclusive victim perceptions"

Masi Noor, Nurit Shnabel, Samer Halabi, Bertjan Doosje

2015 | Group Processes & Intergroup Relations | DOI: 10.1177/1368430215586604

Źródło

[59] "A needs-based model of reconciliation: Satisfying the differential emotional needs of victim and perpetrator as a key to promoting reconciliation."

Nurit Shnabel, Arie Nadler

2008 | Journal of Personality and Social Psychology | DOI: 10.1037/0022-3514.94.1.116

Źródło

[60] "Promoting Reconciliation Through the Satisfaction of the Emotional Needs of Victimized and Perpetrating Group Members: The Needs-Based Model of Reconciliation"

Nurit Shnabel, Arie Nadler, Johannes Ullrich, John F. Dovidio, Dganit Carmi

2009 | Personality and Social Psychology Bulletin | DOI: 10.1177/0146167209336610

Źródło

[61] "Carriage of the HLA-DQA1*05 haplotype is associated with a higher risk of infratherapeutic drug concentration and higher immunogenicity in patients undergoing treatment with anti-TNF for inflammatory bowel disease"

Pilar Navajas Hernández, Samer Mouhtar El Halabi, Ana Caridad González Parra, Teresa Valdés Delgado, Belén Maldonado Pérez

2024 | Therapeutic Advances in Gastroenterology | DOI: 10.1177/17562848241278145

Źródło

[62] "Pancreatic intraductal papillary mucinous neoplasm evolving into adenocarcinoma. Continual follow-up necessary."

Samer Mouhtar El Halabi, María Desirée García García, Jesús Machuca-Aguado, Camilo Andrés Romero González, Sebastian Umbría Jiménez

2023 | Revista Española de Enfermedades Digestivas | DOI: 10.17235/reed.2023.9671/2023

Źródło

[63] "Winning the victim status can open conflicting groups to reconciliation: Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict"

Ilanit SimanTov-Nachlieli, Nurit Shnabel, Samer Halabi

2015 | European Journal of Social Psychology | DOI: 10.1002/ejsp.2091

Źródło

[64] "Moral Grandstanding and Political Polarization: A Multi-Study Consideration"

Joshua B. Grubbs, Brandon Warmke, Justin Tosi, Alicia Shanti James

2020 | DOI: 10.31234/osf.io/k3ynj

Źródło

[65] "Moral Grandstanding in Public Discourse: Status-seeking Motives as a Potential Explanatory Mechanism in Predicting Conflict"

Joshua B. Grubbs, Brandon Warmke, Justin Tosi, Alicia Shanti James, William Keith Campbell

2019 | DOI: 10.31234/osf.io/gnaj5

Źródło

[66] "Moral grandstanding, narcissism, and self-reported responses to the COVID-19 crisis"

Joshua B. Grubbs, A. Shanti James, Brandon Warmke, Justin Tosi

2022 | Journal of Research in Personality | DOI: 10.1016/j.jrp.2021.104187

Źródło

[67] "Moral Responsibility, Forgiveness, and Conversation"

Brandon Warmke, Michael McKenna

2013 | PhilPapers (PhilPapers Foundation)

Źródło

[68] "Toward a psychology of Homo sapiens : Making psychological science more representative of the human population"

Mostafa Salari Rad, Alison Jane Martingano, Jeremy Ginges

2018 | Proceedings of the National Academy of Sciences | DOI: 10.1073/pnas.1721165115

Źródło

[69] "Religious and Sacred Imperatives in Human Conflict"

Scott Atran, Jeremy Ginges

2012 | Science | DOI: 10.1126/science.1216902

Źródło

[70] "The devoted actor's will to fight and the spiritual dimension of human conflict"

Ángel Gómez, Lucía López-Rodríguez, Hammad Sheikh, Jeremy Ginges, Lydia Wilson

2017 | Nature Human Behaviour | DOI: 10.1038/s41562-017-0193-3

Źródło

[71] "CPP-Ts: a new intracellular calcium channel modulator and a promising tool for drug delivery in cancer cells"

Bárbara Bruna Ribeiro Oliveira-Mendes, Carolina Campolina Rebello Horta, Anderson Oliveira do Carmo, Gabriela Lago Biscoto, Douglas Ferreira Sales-Medina

2018 | Scientific Reports | DOI: 10.1038/s41598-018-33133-3

Źródło

[72] "Discovery of clinically approved drugs capable of inhibiting SARS-CoV-2 in vitro infection using a phenotypic screening strategy and network-analysis to predict their potential to treat covid-19"

Douglas Ferreira Sales-Medina, Ludmila Rodrigues Pinto Ferreira, Lavínia Maria Dal'Mas Romera, Karolina Ribeiro Gonçalves, Rafael V. C. Guido

2020 | bioRxiv (Cold Spring Harbor Laboratory) | DOI: 10.1101/2020.07.09.196337

Źródło

[73] "From taxonomy to molecular characterization of brown spider venom: An overview focused on Loxosceles similis"

Bárbara Bruna Ribeiro Oliveira-Mendes, Maria Chatzaki, Douglas Ferreira Sales-Medina, Hortênsia Gomes Leal, Ray van der Veer

2019 | Toxicon | DOI: 10.1016/j.toxicon.2019.11.002

Źródło

[74] "Between God and man : an interpretation of Judaism from the writings of Abraham J. Heschel"

Abraham Joshua Heschel, Fritz A. Rothschild

1959 | Free Press eBooks

Źródło

[75] "Between God and Man: An Interpretation of Judaism"

Abraham Joshua Heschel, Fritz A. Rothschild

1965 | DigitalGeorgetown (Georgetown University Library)

Źródło

[76] "The insecurity of freedom."

Abraham Joshua Heschel

1955 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[77] "Moral Grandeur and Spiritual Audacity: Essays"

A. J. Heschel, S. Heschel

1989

Źródło

[78] "From Pathways to Targets: Understanding the Mechanisms behind Polyglutamine Disease"

Jonasz Jeremiasz Weber, Anna Sowa, Tina Binder, Jeannette Hübener-Schmid

2014 | BioMed Research International | DOI: 10.1155/2014/701758

Źródło

[79] "A shift in the collagen V antigenic epitope leads to T helper phenotype switch and immune response to self-antigen leading to chronic lung allograft rejection"

Venkataswarup Tiriveedhi, Nataraju Angaswamy, David Brand, Jonasz Jeremiasz Weber, Andrew G. Gelman

2011 | Clinical & Experimental Immunology | DOI: 10.1111/j.1365-2249.2011.04486.x

Źródło

[80] "Decreased iron absorption in patients with active rheumatoid arthritis, with and without iron deficiency."

Jonasz Jeremiasz Weber, J. M. Werre, H W Julius, Joannes J.M. Marx

1988 | Annals of the Rheumatic Diseases | DOI: 10.1136/ard.47.5.404

Źródło

[81] "In vivo assessment of riluzole as a potential therapeutic drug for spinocerebellar ataxia type 3"

Jana Schmidt, Thorsten Schmidt, Matthias Golla, Lisa Soleymani Lehmann, Jonasz Jeremiasz Weber

2016 | Journal of Neurochemistry | DOI: 10.1111/jnc.13606

Źródło

[82] "The Origins of Modern Logic"

Karl R. Popper

2022 | Trends in Logic | DOI: 10.1007/978-3-030-94926-6_20

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: 18cbb5a7-aeed-49e5-bada-7c6c8d9fbb4e