Religijne i etyczne fundamenty żydowskiego antysyjonizmu w świetle książki Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje złożone podstawy teologiczne i etyczne żydowskiego antysyjonizmu, wskazując, że sprzeciw wobec syjonizmu nie wynika z prostego konserwatyzmu, lecz z różnorodnych interpretacji przymierza, mesjanizmu i roli wygnania. Autor podkreśla, że suwerenność państwowa nie jest jedynym sposobem realizacji żydowskiej tożsamości. Wykorzystując perspektywę hermeneutyki filozoficznej, tekst ukazuje tradycję jako proces dynamiczny, gdzie rozróżnienie między halachą a agadą wpływa na rozumienie zakazów religijnych. Ważnym elementem jest postać rabina Aarona Samuela Tamaresa, którego biografia ilustruje ewolucję myśli antysyjonistycznej w kontekście doświadczeń historycznych i etycznych dylematów związanych z politycznym przyspieszaniem procesu odkupienia.

The article analyzes the complex theological and ethical foundations of Jewish anti-Zionism, indicating that opposition to Zionism does not stem from simple conservatism, but from diverse interpretations of the covenant, messianism, and the role of exile. The author emphasizes that state sovereignty is not the only way to realize Jewish identity. Using the perspective of philosophical hermeneutics, the text presents tradition as a dynamic process, where the distinction between Halakha and Aggadah influences the understanding of religious prohibitions. A key element is the figure of Rabbi Aaron Samuel Tamares, whose biography illustrates the evolution of anti-Zionist thought in the context of historical experiences and ethical dilemmas related to the political acceleration of the redemption process.

Artykuł stanowi pogłębioną analizę żydowskiego antysyjonizmu, który autor przedstawia nie jako monolityczną doktrynę, lecz jako dynamiczne i zróżnicowane

spektrum postaw etycznych oraz teologicznych. Główna teza tekstu zakłada, że suwerenność państwowa nie jest jedynym ani nadrzędnym sposobem urzeczywistnienia żydowskiej tożsamości oraz zapewnienia bezpieczeństwa wspólnocie. Poprzez analizę myśli takich postaci jak rabin Aaron Samuel Tamares czy Martin Buber, autor dowodzi, że wewnątrz tradycji judaistycznej istnieje silny nurt kwestionujący militaryzację odrodzenia narodowego i sakralizację instytucji państwowych. Tekst ukazuje fundamentalne napięcie między pragmatyką politycznego przetrwania a etyką prorocką, która nakazuje przedkładać godność drugiego człowieka nad instrumentalną siłę. W rezultacie artykuł rzuca wyzwanie współczesnym narracjom o konieczności posiadania własnego państwa jako jedynej gwarancji bezpieczeństwa, sugerując, że prawdziwa tożsamość i godność wspólnoty mogą być budowane na fundamencie uniwersalnych wartości moralnych i dialogu, a nie wyłącznie na terytorialnej suwerenności.

SŁOWA KLUCZOWE

żydowski antysyjonizm | fundamenty religijne i etyczne | Benjamin Moser | rabin Aaron Samuel Tamares | trzy przysięgi talmudyczne | hermeneutyka filozoficzna | halacha a agada | suwerenność państwowa | pacyfizm religijny | proces odkupienia | myślenie grupowe | filozofia uznania | instrumentalizm moralny | socjologia wiedzy

Różnorodność teologicznych fundamentów żydowskiego antysyjonizmu

Świętość bez suwerenności, przymierze bez przymusu. Teologiczne podstawy żydowskiego antysyjonizmu i etyczne granice narodowego odrodzenia

Religijna krytyka syjonizmu jest tematem złożonym, gdyż ujawnia konflikt, którego nie da się sprowadzić do prostego przeciwstawienia religijnego konserwatyzmu świeckiej nowoczesności. Historyczny sprzeciw części żydowskich autorytetów wobec politycznego syjonizmu wyrastał z odmiennych interpretacji przymierza, wygnania, mesjanizmu, władzy oraz moralnych zobowiązań wspólnoty. Wśród krytyków znajdowali się myśliciele postrzegający świecki nacjonalizm jako zagrożenie dla ciągłości judaizmu, rabini kwestionujący zasadność ustanowienia państwa przed nadejściem ery mesjańskiej oraz autorzy przekonani, że polityczna mobilizacja oparta na przemocy

może naruszyć fundamentalne normy etyczne Tory. Stanowiska te nie tworzyły jednolitej doktryny; różniły się w kwestii rozumienia prawa religijnego, dopuszczalności emigracji do Palestyny, znaczenia narodowej solidarności czy sposobów reagowania na antysemickie prześladowania.

Wspólnym mianownikiem pozostawała jednak gotowość do zakwestionowania twierdzenia, że suwerenność państwowa jest koniecznym i bezwarunkowo nadrzędnym urzeczywistnieniem żydowskiej tożsamości. Z perspektywy historii idei kluczowe jest to, że spór ten toczył się wewnątrz tradycji judaistycznej – jego uczestnicy odwoływali się do tych samych tekstów kanonicznych, lecz wyprowadzali z nich przeciwstawne wnioski polityczne.

Ten sam fragment Tory mógł zostać odczytany jako potwierdzenie historycznej więzi Izraela z konkretnym terytorium lub jako przypomnienie o warunkowym charakterze prawa do zamieszkiwania tej ziemi. Talmudiczne rozważania nad wygnaniem mogły uzasadniać oczekiwanie na boskie odkupienie, ale też dopuszczać pewne formy indywidualnej i zbiorowej aktywności osadniczej. Nadzieja mesjańska bywała interpretowana jako wezwanie do cierpliwości i moralnego doskonalenia, lecz także jako religijne uzasadnienie udziału człowieka w historycznym procesie odrodzenia narodowego.

Interpretacja tradycji jako proces dynamiczny i etyczny

Różnice te dowodzą, że tradycja religijna nie dostarcza jednego, mechanicznie stosowanego programu politycznego. Jej znaczenie instytucjonalne kształtuje się w procesie interpretacji, w który zaangażowani są autorytety religijne, wspólnoty, organizacje oraz doświadczenia historyczne kolejnych pokoleń. Z perspektywy hermeneutyki filozoficznej problem ten można rozpatrywać w nawiązaniu do koncepcji Hansa-Georga Gadamera, według której interpretacja tekstu odbywa się wewnątrz historycznie ukształtowanego horyzontu rozumienia. Czytelnik nie przystępuje do źródła jako podmiot całkowicie wolny od wcześniejszych przekonań; uczestniczy on w tradycji, która dostarcza mu języka, kategorii i oczekiwań. Proces interpretacyjny może prowadzić do korekty tych założeń, lecz nie polega na prostym wydobyciu jedynego znaczenia, które istniałoby poza jakimkolwiek kontekstem historycznym.

W odniesieniu do żydowskich sporów o syjonizm oznacza to konieczność zbadania, jak przemiany dziewiętnastowiecznego nacjonalizmu, doświadczenie pogromów, rozwój ruchów emancypacyjnych i późniejsze powstanie państwa Izrael wpływały na odczytywanie dawnych tekstów religijnych. Nie jest metodologicznie uzasadnione traktowanie jednego stanowiska rabinicznego jako bezpośredniego i wyłącznego głosu starożytnego judaizmu, gdyż każdy współczesny program polityczny jest częścią historycznego procesu aktualizacji tradycji. Szczególnego znaczenia nabiera

tu rozróżnienie między halachą — żydowskim porządkiem normatywnym — a agadą, obejmującą narracyjne, etyczne, homiletyczne i teologiczne elementy literatury rabinicznej. Nie chodzi o całkowite oddzielenie prawa od refleksji moralnej, gdyż historia judaizmu dostarcza licznych przykładów ich wzajemnego przenikania się. Pozwala to jednak odróżnić tekst ustanawiający konkretną normę postępowania od wypowiedzi interpretowanej przede wszystkim jako pouczenie religijne, metafora lub obraz przyszłego porządku świata. Rozróżnienie to stało się kluczowe w sporach o trzy przysięgi talmudyczne, znaczenie wygnania oraz dopuszczalność politycznego przyspieszania procesu odkupienia. W zależności od przyjętej metody interpretacyjnej podobne sformułowanie mogło zyskać status bezwzględnego zakazu lub normatywnego ostrzeżenia ograniczającego określone środki działania.

Jedną z najbardziej interesujących postaci przywoływanych przez Benjamina Mosera jest rabin Aaron Samuel Tamares (znany również jako Aharon Szemuel Tamaret), żyjący w latach 1869–1931. Jego biografia pokazuje, że religijny antysyjonizm nie zawsze powstawał jako doktryna sformułowana w oderwaniu od doświadczenia żydowskiego ruchu narodowego. Tamares, wykształcony w tradycyjnych ośrodkach nauki talmudycznej, związany był z Milejczycami, gdzie od 1893 roku pełnił funkcję rabina.

Uczestniczył on w czwartym Kongresie Syjonistycznym w Londynie w 1900 roku, zanim rozwinął konsekwentną krytykę politycznego nacjonalizmu i przemocy. Ten fakt jest niezwykle istotny, ponieważ jego późniejszy sprzeciw należy rozumieć jako rezultat rozczarowania kierunkiem rozwoju ruchu, a nie jedynie jako reakcję człowieka od początku izolowanego od nowoczesnych sporów politycznych. Jego pisma, publikowane m.in. pod pseudonimem Aḥad ha-Rabanim ha-Margishim, czyli "jeden z wrażliwych rabinów", obejmowały zagadnienia moralności, religii, solidarności wspólnotowej, nacjonalizmu oraz etycznych konsekwencji użycia siły.

Znaczenie Tamaresa polega przede wszystkim na próbie sformułowania krytyki politycznej, której punktem odniesienia nie jest skuteczność państwa ani zdolność narodu do realizacji własnych interesów, lecz moralna jakość relacji człowieka z innymi ludźmi. W jego perspektywie sama obecność instytucji politycznych nie stanowi wystarczającej podstawy oceny rozwoju wspólnoty. Należy badać, czy uczestnictwo w przedsięwzięciu narodowym wzmacnia zdolność do sprawiedliwego postępowania, ogranicza przemoc, rozwija współczucie i pozwala zachować odpowiedzialność wobec osób spoza własnej grupy. Jest to koncepcja zasadniczo odmienna od nurtów nacjonalizmu traktujących siłę zbiorową, kontrolę terytorium i militarną samoobronę jako główne kryteria politycznego odrodzenia. Tamares przesuwa zatem punkt ciężkości z zewnętrznej potęgi wspólnoty na jej wewnętrzny rozwój moralny — rozumiany jednak nie jako prywatna doskonałość religijna, lecz jako rzeczywisty sposób odnoszenia się do drugiego człowieka. W

interpretacji Mosera szczególnego znaczenia nabiera geografia życia Tamaresa, związanego z Milejczycami i leśnym otoczeniem wschodniej części dzisiejszej Polski.

Dystans od grupy jako warunek niezależności moralnej

Obraz rabina poszukującego samotności wśród drzew służy autorowi książki jako przeciwstawienie kontemplacyjnego życia religijnego nowoczesnej mobilizacji politycznej. W tekście przywoływana jest relacja o Tamaresie, który w obliczu moralnego niepokoju oddalał się do lasu, by odzyskać zdolność do refleksji poza presją społecznych sporów. Bez weryfikacji hebrajskiego źródła autobiograficznego nie należy traktować brzmienia tej relacji jako zweryfikowanego cytatu.

Jej znaczenie interpretacyjne jest jednak jednoznaczne: samotność staje się tu symbolem dystansu wobec politycznego konformizmu i próbą ochrony niezależnego sądu moralnego przed mechanizmami zbiorowej mobilizacji. Wątek ten pozwala przeanalizować relację między uczestnictwem w życiu wspólnoty a zdolnością do krytycznej refleksji. Człowiek przynależący do organizacji politycznej, religijnej czy zawodowej podlega oczekiwaniom lojalności, presji większości i mechanizmom społecznego uznania. Solomon Asch wykazał w swoich badaniach, że nawet w prostych sytuacjach poznawczych presja grupowa może skłonić jednostkę do deklarowania sądów niezgodnych z własną percepcją. Irving Janis rozwinął później koncepcję myślenia grupowego, opisując zagrożenia wynikające z nadmiernego dążenia do jednomyślności w zespołach podejmujących decyzje.

Choć nie ma podstaw, by przypisywać Tamaresowi znajomość tych teorii naukowych, jego postawę można interpretować jako świadomą praktykę utrzymywania dystansu wobec presji grupowej. Wartość tej analogii polega na wykazaniu, że niezależność moralna nie zawsze rozwija się w warunkach intensywnej aktywności politycznej; niekiedy wymaga okresowego wycofania z rytmu społecznej mobilizacji, aby możliwe stało się ponowne rozpoznanie sensu i skutków podejmowanych działań.

Zasadniczą cechą refleksji Tamaresa pozostawało przekonanie, że przemoc nie jest moralnie neutralnym instrumentem, którego wartość zależy wyłącznie od słuszności deklarowanego celu. W jego pacyfistycznej orientacji używanie siły stanowiło zagrożenie również dla sprawcy, ponieważ mogło prowadzić do osłabienia zdolności współczucia, przyzwyczajenia do traktowania innych ludzi jako przeszkód oraz podporządkowania religijnej etyki logice politycznego zwycięstwa. Współczesna filozofia moralna pozwala rozpatrywać tę intuicję jako sprzeciw wobec skrajnego instrumentalizmu, w którym działanie ocenia się niemal wyłącznie przez pryzmat zamierzonego rezultatu. Tamares nie formułował systematycznej teorii moralnej na wzór podręczników etyki

normatywnej, lecz jego argumentację można zestawić z tradycjami etyki cnót, etyki obowiązku oraz pacyfizmu religijnego, w których moralna jakość podmiotu i stosowanych środków jest równie ważna jak ostateczny rezultat działania.

Godność wspólnoty nie wymaga przyjęcia kultury przemocy

Rozróżnienie to nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do politycznej praktyki wspólnot narodowych. Naród może rozwijać przekonanie, że jego historyczne doświadczenie prześladowania uzasadnia zastosowanie środków nadzwyczajnych w celu zapewnienia zbiorowego bezpieczeństwa. Z perspektywy Tamaresa konieczne pozostaje jednak ustalenie, czy przyjęte środki nie prowadzą do zanegowania tych wartości, których obrona stanowiła pierwotne uzasadnienie działania. Jeżeli celem jest ochrona życia, godności i wolności, metody realizacji przedsięwzięcia powinny podlegać ocenie właśnie według tych kryteriów.

W takim ujęciu sprzeciw wobec przemocy nie wynika z obojętności wobec cierpienia własnej wspólnoty, lecz z przekonania, że prześladowanie nie może zostać moralnie przezwyciężone przez prostą zamianę ról między sprawcą a ofiarą. Pamięć o historycznej krzywdzie powinna sprzyjać ograniczaniu przemocy, a nie przekształceniu jej w trwały mechanizm organizacji politycznej. Istotnym elementem tej koncepcji pozostaje również krytyka militaryzacji wyobrażeń o odrodzeniu narodowym. W nowoczesnych nacjonalizmach europejskich siła militarna, zdolność do mobilizacji ludności, dyscyplina organizacyjna i gotowość do poświęcenia życia często przedstawiane były jako świadectwa dojrzałości politycznej narodu. Proces ten można analizować w związku z przemianami europejskiej kultury męskości, rozwojem masowych armii poborowych oraz upowszechnianiem ideału obywatela-żołnierza. George L. Mosse, badając nowoczesny nacjonalizm i kulturę polityczną, wskazywał na znaczenie symbolicznych wzorców siły, dyscypliny, męskości i zbiorowego poświęcenia. W kontekście żydowskiego odrodzenia narodowego podobne motywy uczestniczyły w przekształcaniu stereotypowego obrazu Żyda postrzeganego przez antysemickie środowiska jako słabego i pozbawionego zdolności obronnych. Religijna krytyka Tamaresa pozwala jednak zakwestionować samo założenie, że odzyskanie godności wymaga przyjęcia społecznych wzorców siły narzuconych wcześniej przez prześladowców. Zagadnienie to można rozwinąć w perspektywie filozofii uznania.

Jeżeli jednostka albo wspólnota doświadcza upokorzenia, może dążyć do odzyskania społecznej wartości przez zakwestionowanie negatywnego stereotypu. Nie istnieje jednak tylko jedna droga realizacji tego celu. Możliwe jest przyjęcie kryteriów prestiżu obowiązujących w społeczeństwie

dominującym i próba wykazania, że grupa dyskryminowana potrafi je spełnić. Możliwe jest również zakwestionowanie samych kryteriów, jeżeli opierają się one na hierarchii siły, pochodzenia albo zdolności do stosowania przemocy. W pierwszym przypadku emancypacja polega na uzyskaniu uznania według wcześniejszej hierarchii wartości; w drugim obejmuje przekształcenie tej hierarchii. Myśl Tamaresa można interpretować jako przykład drugiego podejścia: żydowska godność nie musi być dowodzona przez przyjęcie kultury militaryzmu, jeżeli jej religijne uzasadnienie znajduje się w odmiennym porządku moralnym.

Warto zestawić te rozważania z późniejszą krytyką przemocy przedstawioną przez Hannah Arendt. Analizując relacje między władzą a przemocą, wskazywała ona na potrzebę rozróżnienia zdolności ludzi do wspólnego działania od instrumentalnego stosowania przymusu. W jej filozofii władza nie jest prostym odpowiednikiem siły fizycznej, ponieważ powstaje w przestrzeni politycznego współdziałania i uznania wspólnego świata. Przemoc może służyć określonym celom, ale nie stanowi samodzielnej podstawy trwałej legitymizacji politycznej. Tamares formułował własną krytykę z perspektywy religijnej, natomiast Arendt rozwijała ją w obrębie filozofii działania politycznego.

Nie należy utożsamiać ich stanowisk, gdyż różniły się one źródłami normatywności, oceną praktycznych konfliktów i sposobem rozumienia państwa. Ich zestawienie pozwala jednak wydobyć wspólny problem: czy zdolność do skutecznego narzucania woli innym może być traktowana jako wystarczający wskaźnik zbiorowej wolności? Przywołane rozważania prowadzą do jeszcze jednego wniosku teoretycznego. Władza polityczna może wzmacniać bezpieczeństwo wspólnoty, ale jej wykonywanie stwarza także szczególne ryzyko moralne, ponieważ instytucje dysponujące przymusem uzyskują możliwość podejmowania decyzji bezpośrednio wpływających na życie osób nieuczestniczących w ich formułowaniu.

Problem ten był rozpoznawany już w klasycznej filozofii politycznej — od rozważań Platona i Arystotelesa po nowożytne koncepcje ograniczania władzy. W nowoczesnym konstytucjonalizmie przybrał on postać wymogu podziału kompetencji, niezależnej kontroli sądowej, odpowiedzialności funkcjonariuszy publicznych oraz ochrony praw podstawowych. Religijna krytyka Tamaresa może być więc odczytywana jako szczególna odmiana szerszego problemu normatywnego: instytucjonalne zdolności do zapewniania bezpieczeństwa wymagają ograniczeń, ponieważ sama efektywność polityczna nie stanowi gwarancji sprawiedliwości.

Trzy przysięgi talmudyczne. Między oczekiwaniem na odkupienie a politycznym przyspieszaniem historii

Wieloznaczność trzech przysiąg a dopuszczalność działań politycznych

W przywołanej interpretacji pojawiają się trzy zasadnicze ograniczenia: zbiorowy powrót Izraela do Ziemi Izraela nie powinien dokonywać się przez gwałtowne narzucenie własnej woli, lud Izraela zostaje zobowiązany do powstrzymania się od buntu przeciwko narodom, pod których panowaniem pozostaje, natomiast narody świata mają obowiązek nieuciskać Żydów ponad miarę. Zestawienie tych zasad pokazuje, że ograniczenia te nie dotyczą wyłącznie społeczności w diasporze, lecz obejmują również obowiązki innych narodów wobec ludności żydowskiej.

Interpretacja trzech przysiąg stanowi przykład przejścia od tekstu poetyckiego do normatywnej refleksji nad zbiorowym działaniem. Z punktu widzenia hermeneutyki religijnej kluczowe staje się ustalenie, czy zapis ten ustanawia obowiązującą regułę prawną, czy jest jedynie teologiczną przestrogą przed ludzką niecierpliwością wobec procesu odkupienia. W pierwszym przypadku próba utworzenia żydowskiego państwa poprzez autonomiczne działanie polityczne mogłaby zostać uznana za naruszenie Bożego porządku. W drugim trzy przysięgi byłyby przede wszystkim wezwaniem do powściągliwości, ograniczania przemocy i uwzględniania moralnych konsekwencji narodowych przedsięwzięć.

Różnica między tymi interpretacjami jest zasadnicza, gdyż prowadzi do odmiennych odpowiedzi na pytanie o dopuszczalność migracji, budowy instytucji, negocjacji dyplomatycznych czy organizowania zbiorowej samoobrony. Istotne znaczenie ma tutaj sformułowanie odnoszące się do zakazu zbiorowego wstępowania do Ziemi Izraela "jak mur". Komentatorzy starali się wyjaśnić, czy chodzi w nim o masowy powrót, użycie przymusu, zbrojne narzucenie suwerenności, czy też konkretny sposób organizowania migracji. W tradycyjnej egzegezie pojawiały się stanowiska dopuszczające indywidualne osiedlanie się w Ziemi Izraela, lecz sprzeciwiające się zbiorowemu przedsięwzięciu militarnemu; inni wskazywali na możliwość legalnego osadnictwa za zgodą istniejących władz. Współczesna analiza tekstu talmudycznego potwierdza, że już w dyskusji rabinicznej obecne były rozbieżne stanowiska dotyczące znaczenia wygnania i dopuszczalności powrotu. Dlatego wyprowadzanie z tego fragmentu jednego, bezspornego zakazu wszelkiej politycznej aktywności narodowej nie oddaje wielowymiarowości materiału źródłowego.

W tym kontekście istotne jest badanie E. Holzera z 2001 roku, opublikowane w czasopiśmie „Daat: A Journal of Jewish Philosophy & Kabbalah”, poświęcone przemianom interpretacji trzech przysiąg w religijnym syjonizmie. Holzer wykazał, że ich znaczenie zmieniało się w zależności od kontekstu historycznego i teologicznych założeń poszczególnych rabinów.

Wśród przedstawicieli Hibat Zion występowały interpretacje dopuszczające rozwijanie osadnictwa rolniczego, przy jednoczesnym odróżnieniu go od militarnego ustanawiania państwowości. Z kolei w poglądach rabina Icchaka Jaakowa Reinesa i Abrahama Izaaka Kooka przysięgi mogły być traktowane jako moralne ograniczenie konkretnych środków działania, a nie jako całkowity zakaz aktywności politycznej.

Napięcie między boską opatrznością a ludzką sprawczością w ochronie życia

W interpretacjach Cwi Jehudy Kooka, rozwijanych już po powstaniu Izraela, państwowość powiązano z nowym rozumieniem historycznej realizacji Bożej woli. W rezultacie ten sam tekst talmudyczny prowadził do odmiennych konsekwencji politycznych, mimo że poszczególni interpretatorzy deklarowali wierność tej samej tradycji religijnej. Z perspektywy filozofii prawa ewolucja ta ujawnia problem normatywnej ciągłości przy historycznej zmienności interpretacji. W systemach opartych na autorytatywnych tekstach pojawia się bowiem konieczność ustalenia, w jakim stopniu interpretacja może uwzględniać nowe okoliczności społeczne, by nie doprowadzić do utraty tożsamości normy. Ronald Dworkin rozwijał koncepcję prawa jako praktyki interpretacyjnej, w której znaczenie rozstrzygnięć zależy od sposobu rekonstruowania zasad organizujących cały system. Choć jego teoria dotyczy nowoczesnego prawa państwowego, pozwala ona analogicznie analizować rabiniczne spory o relację między literą tekstu, jego celem a historycznym rozumieniem zobowiązania. Należy jednak zachować odrębność metodologiczną: halacha, teologia i świeckie prawo konstytucyjne funkcjonują w różnych strukturach autorytetu, więc podobieństwo problemu interpretacyjnego nie oznacza tożsamości ich źródeł normatywności.

W kontekście żydowskiego antysyjonizmu kluczowe staje się pytanie, czy ludzkie działania polityczne mogą przyspieszać realizację obietnicy religijnej. W tradycjach uznających wygnanie za stan ustanowiony w ramach Bożego porządku dziejowego odpowiedź brzmiała negatywnie. Dążenie do odzyskania suwerenności przed nadejściem właściwego momentu mogło zostać uznane za próbę zawłaszczenia kompetencji przypisywanej wyłącznie Bogu.

W tym ujęciu problemem nie było samo pragnienie powrotu do Syjonu, lecz sposób jego urzeczywistnienia. Człowiek mógł pielęgnować nadzieję religijną i zachowywać pamięć historyczną, nie uznając jednocześnie prawa do dowolnego przekształcania porządku politycznego w imię przyszłego odkupienia. Na poziomie filozoficznym rozumowanie to odsyła do granic ludzkiej sprawczości wobec wyobrażonego porządku dziejów. Jeśli historia ma określony cel transcendentny, możliwe są dwie przeciwstawne interpretacje obowiązków człowieka. Pierwsza

podkreśla konieczność cierpliwości i wierności normom, nakazując powstrzymanie się od instrumentalnego przyspieszania procesu, którego ostateczny sens przekracza ludzkie poznanie. Druga traktuje aktywność społeczną i polityczną jako narzędzie współuczestniczenia w realizacji historycznego przeznaczenia. Konflikt wokół trzech przysiąg można zatem porównać do sporów obecnych w innych tradycjach religijnych, dotyczących relacji między opatrznością a ludzkim działaniem, łaską a uczynkami czy oczekiwaniem na zbawienie a odpowiedzialnością za świat. W żydowskiej refleksji problem ten zyskał dodatkowy wymiar przez doświadczenie antysemickiej przemocy.

Gdyby bowiem oczekiwanie na odkupienie oznaczało całkowitą rezygnację z działań chroniących życie, powstałoby napięcie między interpretacją przysiąg a podstawową religijną odpowiedzialnością za bezpieczeństwo człowieka. Zwolennicy religijnego syjonizmu wskazywali zatem, że aktywność polityczna podejmowana w celu ochrony Żydów różni się od samowolnego ogłaszania nadejścia epoki mesjańskiej. W późniejszych sporach przywoływano również argument o naruszeniu przez narody świata ich własnych zobowiązań wskutek prześladowań społeczności żydowskich.

Uznanie historycznego znaczenia tych argumentów nie rozstrzyga jednak automatycznie o zasadności wszystkich wynikających z nich działań. Ochrona życia może uzasadniać określone środki, lecz wymaga osobnej oceny ich konieczności, proporcjonalności oraz skutków dla innych ludzi.

Zasadniczym problemem w związku z pacyfizmem Tamaresa pozostaje zasada pikuach nefesz – obowiązek ochrony życia ludzkiego w żydowskim porządku religijnym. Tradycja halachiczna nadaje ochronie życia najwyższą rangę, dopuszczając odstępstwa od wielu obowiązków religijnych w sytuacji zagrożenia. Majmonides w Miszne Tora, rozważając zasady szabatu, wskazywał, że ratowanie życia może wymagać zawieszenia zwyczajowych ograniczeń dotyczących wykonywania określonych czynności.

Co istotne, obowiązek reakcji nie ograniczał się do przypadków całkowitej pewności zagrożenia, lecz obejmował także sytuacje uzasadnionej niepewności. Taka konstrukcja normatywna podkreśla szczególną pozycję życia człowieka wobec innych zobowiązań religijnych, choć zakres podmiotowy i historyczne zastosowania tej zasady pozostawały przedmiotem odrębnych rozstrzygnięć halachicznych.

Moralne granice samoobrony i odpowiedzialność państwa

W tym miejscu ujawnia się problem, którego nie da się rozwiązać prostym przeciwstawieniem moralnego pacyfizmu niemoralnemu militaryzmowi. W sytuacji realnego zagrożenia życia powstrzymywanie się od wszelkiej samoobrony może bowiem prowadzić do skutków sprzecznych z obowiązkiem ochrony osób narażonych na przemoc. Jednocześnie uznanie dopuszczalności samoobrony nie oznacza jednak nieograniczonego prawa do działań zbrojnych, a zwłaszcza do zadawania krzywdy osobom, które nie uczestniczą w bezpośrednim zagrożeniu. W etyce normatywnej rozróżnienie to znajduje odzwierciedlenie w refleksji nad koniecznością, proporcjonalnością oraz zasadą odróżniania sprawców przemocy od osób postronnych. W tradycji teorii wojny sprawiedliwej, rozwijanej od starożytności i średniowiecza, kluczowe było przekonanie, że nawet słuszność celu nie zdejmuje obowiązku moralnej oceny stosowanych środków.

Poglądy Tamaresa można zatem odczytywać jako radykalne przypomnienie o ograniczeniach, które powinny obowiązywać nawet wtedy, gdy wspólnota doświadcza autentycznego zagrożenia. Nie wynika z nich automatycznie, że każda forma samoobrony jest niedopuszczalna lub że bezpieczeństwo zbiorowe nie posiada wartości moralnej. Interpretując jego stanowisko, należy jednak uwzględnić pacyfistyczny charakter jego twórczości i nie redukować go do współczesnej doktryny proporcjonalnego użycia siły. Tamares kwestionował bowiem szerzej kulturową i moralną rolę przemocy jako fundamentu organizacji zbiorowej. Zderzenie tej perspektywy z zasadą ochrony życia nie prowadzi do łatwego rozstrzygnięcia, lecz pozwala precyzyjniej sformułować konflikt wartości: między obowiązkiem zapobiegania bezpośredniej krzywdzie a obowiązkiem unikania środków, które mogą prowadzić do utrwalania społecznej akceptacji przemocy. Interesujących analogii do takiej struktury rozumowania dostarcza współczesna etyka medyczna i bioetyka.

W sytuacjach zagrożenia życia konieczne bywa podejmowanie działań obarczonych ryzykiem, lecz decyzja ta wymaga rzetelnego ustalenia spodziewanych korzyści, szkód ubocznych, dostępnych alternatyw oraz stopnia niepewności. Zasada nieszkodzenia, obecna w tradycji medycznej, nie oznacza całkowitego zakazu działań mogących wywołać niepożądane skutki, lecz wymaga odpowiedzialnego ważenia ich rzeczywistej konieczności. Analogia ta nie upoważnia do traktowania konfliktów zbrojnych jak interwencji medycznych – struktury zgody, odpowiedzialności i relacje między podmiotami są w obu przypadkach odmienne. Pozwala ona jednak dostrzec ogólniejszy problem moralny: działanie podejmowane w celu ochrony określonego dobra nie przestaje podlegać ograniczeniom tylko dlatego, że jego deklarowana intencja jest pozytywna.

Dla analizy współczesności istotne jest wprowadzenie dodatkowego poziomu odpowiedzialności państwowej. Państwo odpowiada za bezpieczeństwo mieszkańców, lecz jednocześnie jest związane normami ograniczającymi sposób wykonywania tej funkcji. W prawie międzynarodowym istnieje rozróżnienie między przesłankami dopuszczalności użycia siły w stosunkach międzypaństwowych a zasadami prowadzenia działań zbrojnych. Uznanie uprawnienia do obrony nie znosi zatem obowiązku przestrzegania międzynarodowego prawa humanitarnego. Podobnie działalność organizacji zbrojnych podlega normom zakazującym atakowania cywilów i innych naruszeń ochrony osób nieuczestniczących bezpośrednio w walkach. Współczesny konflikt izraelsko-palestyński wymaga stosowania tych rozróżnień do konkretnych działań, z uwzględnieniem sprawców, okoliczności, skutków i właściwych norm prawnych. Równie doniosłe pozostaje teologiczne rozróżnienie między państwowością a odkupieniem. W części tradycji żydowskich nadejście ery mesjańskiej wiązano z przywróceniem sprawiedliwego porządku, zgromadzeniem rozproszonego Izraela i przemianą stosunków międzyludzkich. Sposób rozumienia tych wydarzeń nie był jednak jednolity, a ich relacja do ludzkiej aktywności pozostawała przedmiotem rozbieżnych interpretacji.

Ryzyko sakralizacji państwa a prymat etyki prorockiej

Majmonides w Miszne Tora, w części poświęconej królom i wojnom, przedstawiał epokę mesjańską bez konieczności zakładania całkowitego zniesienia naturalnego porządku świata. Wskazywał, że biblijne obrazy przyszłego pokoju należy rozumieć metaforycznie, a nie jako dosłowne opisy przemian przyrody.

Taki sposób rozumowania dopuszczał historyczną i instytucjonalną interpretację odkupienia, choć sam w sobie nie stanowił programu nowoczesnego nacjonalizmu. Kluczowe jest tutaj rozróżnienie między mesjanizmem jako strukturą religijnej nadziei a mesjanizmem politycznym, w którym konkretny projekt instytucjonalny zostaje przedstawiony jako konieczny etap realizacji ostatecznego porządku dziejowego. W pierwszym przypadku nadzieja może pełnić funkcję krytyczną wobec istniejących stosunków społecznych, pozwalając oceniać rzeczywistość z perspektywy ideału jeszcze nieurzeczywistnionego. W drugim pojawia się ryzyko utożsamienia przedsięwzięcia politycznego z wyższą koniecznością historyczną, przez co krytyka podejmowanych działań może być interpretowana jako sprzeciw wobec samego celu ostatecznego. Problem ten wykracza poza judaizm.

Podobne napięcia można odnaleźć w chrześcijańskiej teologii politycznej, świeckich filozofiach postępu, rewolucyjnych koncepcjach końca historii czy narodowych narracjach o szczególnej misji

cywilizacyjnej. Warto w tym miejscu przywołać refleksje Jacoba Taubesa nad politycznym znaczeniem eschatologii oraz rozważania Gershoma Scholema dotyczące żydowskiego mesjanizmu i jego historycznych przemian. Scholem wskazywał na napięcie między doświadczeniem historycznym a oczekiwaniem radykalnego odkupienia, którego nie da się sprowadzić do zwyczajnego procesu rozwoju instytucji politycznych. Jego badania nad mistyką żydowską, sabataizmem i nowoczesnymi formami mesjańskiej świadomości pokazują, że idee religijne zachowują potencjał społecznej mobilizacji nawet po procesie sekularyzacji. Nie oznacza to, że każda polityczna interpretacja historii jest prostą kontynuacją dawnego mesjanizmu, lecz uzasadnia badanie sposobów przenoszenia pojęć odkupienia, przeznaczenia i zbiorowej misji do współczesnego dyskursu politycznego.

Z perspektywy religijnej krytyki syjonizmu największym zagrożeniem mogło być zastąpienie transcendentalnego horyzontu odkupienia historycznym sukcesem instytucji państwowej. Jeśli państwo zyskuje status szczególnego narzędzia realizacji Bożej woli, słabnie krytyczny dystans wobec jego działań. Niebezpieczeństwo to nie wynika jednak automatycznie z samego religijnego przekonania o znaczeniu państwowości; zależy od tego, czy interpretacja teologiczna dopuszcza moralną ocenę decyzji politycznych i uznaje możliwość działania władz w sposób sprzeczny z deklarowanymi wartościami. Religijne rozumienie historii może bowiem prowadzić zarówno do sakralizacji istniejących instytucji, jak i do radykalnej krytyki ich niesprawiedliwości. Zasadniczą funkcję pełni tutaj tradycja prorocka, w której krytyka władzy nie jest odstępstwem od religijnego porządku, lecz jego integralnym elementem. Prorocy biblijni wielokrotnie wskazywali obowiązek sprawiedliwości jako kryterium oceny królów i elit; w ich przekazie religijna identyfikacja nie stanowiła automatycznego usprawiedliwienia dla przemocy czy wyzysku.

Jest to konstrukcja szczególnie istotna z punktu widzenia filozofii politycznej, ponieważ ustanawia normę moralną wyższą od bieżących interesów władzy. Wspólnota może posiadać własne instytucje i tradycję, lecz nie daje jej to nieograniczonego prawa do definiowania sprawiedliwości wyłącznie na podstawie własnych potrzeb.

Religijny syjonizm jako pragmatyczna odpowiedź na zagrożenie

Właśnie do tego nurtu żydowskiego dziedzictwa odwołuje się moralna interpretacja antysyjonizmu rozwijana przez Mosera. Należy jednak odróżnić historycznie potwierdzoną obecność prorockiej krytyki niesprawiedliwości od tezy, jakoby cała tradycja judaistyczna miała jednoznacznie antypaństwowy lub pacyfistyczny charakter. Literatura biblijna i rabiniczna zawiera bowiem

różnorodne koncepcje królestwa, wojny, sądownictwa, władzy oraz odpowiedzialności zbiorowej. Wykorzystywanie wybranych fragmentów jako dowodu na istnienie jednej, ponadczasowej istoty judaizmu prowadziłoby do selektywności podobnej do tej, którą krytycy zarzucają części interpretacji Mosera. Właściwa rekonstrukcja wymaga zatem uznania wielości tradycji, ich historycznych sporów oraz sposobów, w jakie kolejne pokolenia wybierały określone normy jako fundament własnego programu etycznego.

Reines i Kook: religijny syjonizm jako konkurencyjna interpretacja odpowiedzialności za wspólnotę

Rzetelne przedstawienie żydowskiego antysyjonizmu wymaga skonfrontowania jego argumentacji z koncepcjami rabinów, którzy uznawali polityczne odrodzenie narodowe za przedsięwzięcie możliwe do pogodzenia z judaizmem. Kluczową postacią jest tu Icchak Jaakow Reines (1839–1915), założyciel utworzonego w Wilnie w 1902 roku ruchu Mizrachi. Reines reprezentował stanowisko odmienne zarówno od świeckiego nacjonalizmu Herzla, jak i od religijnych interpretacji uznających działalność syjonistyczną za niedopuszczalne przyspieszanie odkupienia. Podstawowym problemem była dla niego kwestia bezpieczeństwa ludności żydowskiej, szczególnie w obliczu antysemickich prześladowań i ograniczeń życia społecznego w Europie Wschodniej.

W jego ujęciu polityczna aktywność służąca tworzeniu materialnych warunków ochrony wspólnoty nie musiała oznaczać uzurpacji kompetencji mesjańskich. Mogła wręcz stanowić racjonalną formę odpowiedzialności za ludzi znajdujących się w rzeczywistym niebezpieczeństwie. Z perspektywy filozofii moralnej stanowisko Reinesa pozwala zrekonstruować szczególną relację między normatywnym obowiązkiem a pragmatyczną oceną sytuacji historycznej. O ile radykalny sprzeciw religijny wobec politycznego syjonizmu mógł wynikać z przekonania o bezwzględnym znaczeniu określonych zakazów, o tyle Reines akcentował potrzebę rozpoznania realnych możliwości ochrony wspólnoty. Jego interpretacja nie wymagała utożsamiania projektu politycznego z nadejściem ery mesjańskiej; wystarczającą podstawą działania pozostawało ludzkie zobowiązanie do przeciwdziałania cierpieniu. Pojawia się tu istotny problem etyczny: czy religijna powściągliwość wobec politycznej suwerenności zachowuje ten sam sens w warunkach względnego bezpieczeństwa, co w sytuacji systematycznych prześladowań? Pytania tego nie da się rozstrzygnąć wyłącznie za pomocą ogólnej definicji judaizmu – wymaga ono analizy konkretnego rozumienia norm religijnych oraz sposobów ważenia obowiązków moralnych w sytuacjach konfliktowych.

Reines uznawał również konieczność ochrony religijnego charakteru żydowskiego życia zbiorowego przed tendencjami sekularyzacyjnymi, obecnymi w części ruchu syjonistycznego. Założony przez niego ruch Mizrachi, którego nazwa odwoływała się do koncepcji centrum duchowego, stanowił próbę instytucjonalnego połączenia religijnej ortodoksji z aktywnością narodową.

Nie chodziło o prostą akceptację wszystkich elementów programu świeckich działaczy. Przedsięwzięcie to zakładało uczestnictwo w organizacji syjonistycznej przy jednoczesnym zachowaniu odrębnych zobowiązań dotyczących edukacji religijnej, autorytetu rabinicznego i znaczenia Tory dla życia wspólnoty. W świetle opracowań historycznych powstanie Mizrachi było przełomem instytucjonalnym: ortodoksyjne środowisko religijne zdecydowało się funkcjonować jako zorganizowany podmiot wewnątrz szerszego ruchu politycznego, którego przywództwo obejmowało także działaczy świeckich. Z punktu widzenia socjologii organizacji inicjatywa Reinesa może być interpretowana jako próba zarządzania konfliktem tożsamościowym poprzez uczestnictwo w instytucji skupiającej środowiska o odmiennych systemach wartości.

Tego rodzaju współpraca wymaga określenia minimalnego zbioru celów wspólnych, przy jednoczesnym pozostawieniu uczestnikom autonomii w dziedzinach, w których nie osiągnięto porozumienia. Podobne mechanizmy występują w szerokich koalicjach politycznych czy ruchach społecznych, które łączą podmioty różniące się światopoglądowo, lecz zdolne do współpracy w realizacji konkretnych zadań.

Mizrachi stanowiło przykład instytucjonalnej negocjacji między religijną normatywnością a pragmatyką polityczną. Nie usuwało ono wszystkich sporów dotyczących syjonizmu, lecz tworzyło przestrzeń, w której możliwe było uczestnictwo w przedsięwzięciu narodowym bez konieczności przyjmowania całej świeckiej ideologii jego głównych organizatorów. Odmienną i znacznie bardziej rozbudowaną teologicznie interpretację przedstawił Abraham Izaak Kook (1865–1935), jeden z najważniejszych myślicieli religijnego syjonizmu. W jego refleksji szczególne znaczenie miała koncepcja historycznego odrodzenia Izraela jako procesu obejmującego nie tylko zmiany polityczne i gospodarcze, lecz również głęboką przemianę duchową. Kook usiłował interpretować aktywność świeckich pionierów żydowskich jako element szerszego procesu, którego religijnego znaczenia nie musieli w pełni rozpoznawać sami uczestnicy. Działalność rolnicza, odradzanie języka hebrajskiego, tworzenie instytucji edukacyjnych i rozwój narodowej solidarności mogły w jego perspektywie służyć odnowie duchowej, nawet jeśli bezpośrednie motywacje sprawców pozostawały świeckie.

Napięcie między sensem dziejowym a odpowiedzialnością etyczną

Koncepcja ta niesie ze sobą istotne konsekwencje dla filozofii historii, gdyż zakłada możliwość wystąpienia różnicy między subiektywną intencją działającego podmiotu a obiektywnym znaczeniem jego aktywności w szerszym porządku dziejowym. W tradycji idealizmu niemieckiego podobny problem pojawiał się m.in. w refleksji Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który

analizował procesy historyczne prowadzące do rezultatów wykraczających poza świadome zamiary jednostek. Zestawienie to służy jedynie jako analogia filozoficzna, a nie dowód na bezpośrednie przejęcie heglowskiego systemu przez Kooka.

Pozwala ono jednak dostrzec wspólną strukturę problemu: ludzie mogą uczestniczyć w procesie, którego sens interpretowany jest na poziomie szerszym niż ich indywidualne przekonania. W przypadku Kooka poziom ten pozostaje wyraźnie teologiczny, gdyż działania historyczne zostają osadzone w perspektywie duchowego przeznaczenia Izraela.

Taka konstrukcja teoretyczna rodzi szczególny problem odpowiedzialności. Jeśli działalność polityczna jest przedstawiana jako element procesu o znaczeniu religijnym, konieczne staje się ustalenie, czy i w jaki sposób jej konkretne skutki mogą podlegać krytycznej ocenie. Należy bowiem odróżnić przekonanie, że historia posiada sens duchowy, od twierdzenia, iż wszystkie wydarzenia przyczyniające się do realizacji określonego projektu narodowego są moralnie uzasadnione. Przejście między tymi stanowiskami wymaga dodatkowych przesłanek, których nie dostarcza sama teologia historii. Z punktu widzenia etyki normatywnej żaden ogólny cel nie może zastąpić rozpoznania konkretnych obowiązków wobec osób doświadczających skutków danego działania. Właśnie tutaj filozofia Kooka wchodzi w interesujące napięcie z refleksją Tamaresa; obaj myśliciele odwołują się do tradycji religijnej, lecz inaczej określają znaczenie politycznej aktywności dla moralnego rozwoju wspólnoty. Tamares obawiał się, że instytucje państwowe i mobilizacja militarna mogą doprowadzić do zastąpienia duchowego zobowiązania kultem zbiorowej siły. Kook natomiast poszukiwał sposobu interpretowania narodowej aktywności jako potencjalnego narzędzia odnowy duchowej.

Różnica ta nie jest prostym przeciwstawieniem moralności i polityki, gdyż obaj autorzy mierzyli się z problemem odpowiedzialności za żydowską wspólnotę. Dotyczyła ona raczej odmiennej oceny ryzyka związanego z polityczną suwerennością. W pierwszym ujęciu szczególnie niebezpieczne pozostaje przekształcenie państwa w konkurencyjny ośrodek religijnej lojalności. W drugim istnieje możliwość, że odrodzenie narodowe stanie się przestrzenią realizacji szerszych zobowiązań duchowych. Spór ten nie może zostać rozstrzygnięty przez samo wskazanie, który z myślicieli był bliższy tradycyjnej kulturze religijnej, ponieważ obaj uczestniczyli w historycznym procesie interpretowania judaizmu w obliczu nowych warunków politycznych.

Rozdźwięk między teologicznym sprzeciwem a pragmatyką życia w państwie

Ortodoksyjny antysyjonizm po powstaniu Izraela. Trwałość doktryny a zmiana sytuacji historycznej

Religijna krytyka syjonizmu nie ustała wraz z utworzeniem państwa Izrael w 1948 roku. W części środowisk ortodoksyjnych uznano, że polityczna realność nie usuwa wcześniejszych zastrzeżeń teologicznych. Szczególnie wyrazistym przedstawicielem tego nurtu stał się rabin Joel Teitelbaum z chasydzkiej wspólnoty Satmar. W dziele Va-Yoel Moshe z 1959 roku przedstawił on rozbudowaną argumentację przeciwko syjonizmowi, opierając się m.in. na interpretacji trzech przysiąg. Jego stanowisko różniło się jednak od pacyfistycznej refleksji Tamaresa.

Teitelbaum kładł większy nacisk na teologiczną niezgodność politycznego syjonizmu z określonym rozumieniem wygnania, odkupienia i religijnego autorytetu. Kluczowe jest tutaj rozróżnienie między politycznym uznaniem faktu istnienia państwa a religijną legitymizacją procesu jego ustanowienia. Można bowiem przyjąć, że choć pewne przedsięwzięcie historyczne zostało zrealizowane, nie dowodzi to zgodności podjętych działań z normami religijnymi. Analogicznie: instytucja istniejąca w rzeczywistości społecznej nakłada na człowieka konkretne obowiązki prawne i moralne, nawet jeśli nie akceptuje on teologicznego uzasadnienia jej powstania. W praktyce religijnego antysyjonizmu prowadziło to do różnych postaw – od całkowitej odmowy uczestnictwa w instytucjach państwowych po funkcjonowanie w ich ramach przy zachowaniu odrębnej tożsamości. Nie należy jednak utożsamiać wszystkich środowisk charedim z radykalnym antysyjonizmem. Historycznie kształtowały się w nich nurty antysyjonistyczne, niesyjonistyczne i pragmatyczne, różniące się podejściem do wyborów, finansowania edukacji religijnej, służby wojskowej czy współpracy z administracją publiczną. Brak uznania religijnego charakteru syjonizmu nie oznaczał więc automatycznie odrzucenia każdej formy współdziałania z państwem.

Warto tu oddzielić system deklarowanych przekonań od rzeczywistych strategii instytucjonalnych, które ewoluują pod wpływem demografii, gospodarki i polityki. Można to rozumieć jako proces instytucjonalnego przystosowania: wspólnota religijna zachowuje swoje dogmaty, jednocześnie zmieniając sposób funkcjonowania w obowiązującym porządku prawnym. Korzystanie z infrastruktury publicznej, prowadzenie biznesu czy negocjowanie uprawnień nie musi oznaczać identyfikacji z ideologią państwa. Podobny pragmatyzm wykazują inne wspólnoty religijne, które dystansują się od świeckiej władzy, nie rezygnując z życia społecznego. Interesującą perspektywę wnosi tu socjologia Petera Bergera i Thomasa Luckmanna, skupiona na społecznym konstruowaniu rzeczywistości.

Instytucje polityczne i religijne trwają dzięki procesom instytucjonalizacji, legitymizacji i socjalizacji pokoleń. Jednak realność danej instytucji nie gwarantuje jej ideowej akceptacji przez wszystkich obywateli; możliwe jest funkcjonowanie w systemie, którego symboliczne uzasadnienie pozostaje przedmiotem sprzeciwu. W przypadku żydowskich wspólnot religijnych relacja między państwem a prawem wyznaniowym staje się przykładem szerszego problemu współistnienia konkurencyjnych systemów normatywnych.

Martin Buber. Między żydowskim odrodzeniem a odpowiedzialnością za współzamieszkiwaną ziemię

Odrębnego namysłu wymaga myśl Martina Bubera, której nie da się sprowadzić ani do klasycznego antysyjonizmu religijnego, ani do bezwarunkowego poparcia dla syjonizmu państwowego. Buber uczestniczył w żydowskim ruchu narodowym, lecz rozwijał własną koncepcję odrodzenia kulturowego i społecznego, podkreślając potrzebę pokojowego współistnienia Żydów i Arabów. Działalność w organizacji Brit Szalom z 1925 roku, a później w środowisku Ichud opowiadającym się za rozwiązaniami dwunarodowymi, pokazuje, że sprzeciw wobec konkretnego modelu suwerenności nie oznaczał odrzucenia żydowskiego odrodzenia narodowego. Wynikał on raczej z innej wizji formy politycznej, w jakiej to odrodzenie powinno się urzeczywistnić.

Relacja Ja-Ty jako fundament uznania podmiotowości Innego

Filozofia dialogu Bubera, rozwinięta w dziele Ich und Du z 1923 roku, oferuje narzędzia analityczne pozwalające badać stosunki między wspólnotami. Podstawowe rozróżnienie między relacją Ja-Ty a relacją Ja-To dotyczy sposobu, w jaki podmiot odnosi się do drugiego człowieka i otaczającego go świata. Relacja Ja-To wiąże się z uprzedmiotowieniem, poznawczym uporządkowaniem i instrumentalnym działaniem; natomiast relacja Ja-Ty zakłada szczególny rodzaj spotkania, w którym drugi człowiek nie zostaje zredukowany do przedmiotu użyteczności.

Buber nie twierdził, że wszelkie relacje instrumentalne są niedopuszczalne, gdyż stanowią one nieunikniony element praktycznego życia. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy uprzedmiotawiający sposób odnoszenia się do świata zaczyna dominować również w sferach wymagających wzajemnego uznania. Zastosowanie tej koncepcji do konfliktów narodowych pozwala dostrzec niebezpieczeństwo traktowania innych społeczności wyłącznie jako przeszkód w realizacji własnego projektu politycznego. W takiej perspektywie ludność zamieszkująca dane

terytorium może zostać zredukowana do kategorii demograficznej, problemu administracyjnego lub czynnika strategicznego.

Tymczasem relacja dialogiczna wymaga rozpoznania historii, kultury, aspiracji i zdolności drugiej strony do uczestnictwa w ustanawianiu wspólnych instytucji. W kontekście Palestyny oznaczało to potrzebę uznania zarówno żydowskiego związku z Ziemią Izraela, jak i podmiotowości ludności arabskiej. Nie musiało to prowadzić do rezygnacji z odrodzenia żydowskiego życia zbiorowego, lecz wymagało zakwestionowania przekonania, że jego realizacja może odbywać się bez udziału dotychczasowych mieszkańców.

Uniwersalizm moralny jako granica szczególności wspólnoty

Stanowisko Bubera można interpretować również w świetle współczesnych teorii demokracji konsocjonalnej i rozwiązań dwunarodowych. Arend Lijphart rozwijał koncepcję demokracji opartą na współpracy elit różnych segmentów społecznych, proporcjonalności reprezentacji oraz instytucjonalnych gwarancjach autonomii. Choć jego badania dotyczyły innych społeczeństw, dostarczają one aparatu pozwalającego analizować warunki współistnienia grup o silnych i odmiennych tożsamościach zbiorowych.

W przypadku historycznych projektów Bubera zasadniczym problemem była możliwość stworzenia ustroju, w którym narodowe aspiracje Żydów i Arabów nie prowadziłyby do podporządkowania jednej zbiorowości drugiej. Takie rozwiązanie wymagałoby jednak nie tylko wzajemnego uznania, lecz także trwałych instytucji podziału władzy, ochrony praw, mechanizmów rozstrzygania konfliktów oraz zapewnienia bezpieczeństwa. Nie należy przy tym idealizować politycznej skuteczności dwunarodowych propozycji Bubera. Ich historyczna recepcja była ograniczona, a praktyczna realizacja zależała od znacznie szerszego układu sił politycznych, interesów społecznych i warunków bezpieczeństwa. W perspektywie historycznej stanowią one jednak ważny dowód na to, że żydowska myśl polityczna nie ograniczała się do wyboru między całkowitym odrzuceniem narodowego odrodzenia a poparciem dla modelu państwa z wyraźną większością jednej nacji. Istniały koncepcje pośrednie, które usiłowały łączyć kulturową autonomię z polityczną współodpowiedzialnością za wspólnie zamieszkiwane terytorium.

Ich znaczenie poznawcze polega na poszerzeniu katalogu rozważanych rozwiązań, a nie na udowodnieniu, że mogły one zostać wdrożone bez konfliktów. Przedstawione stanowiska pozwalają precyzyjniej rozpoznać warunki, w których religijne przekonanie o szczególności własnej wspólnoty

może być zgodne z uniwersalistyczną aksjologią. Kluczowe jest tu rozróżnienie między wewnętrzną normą religijną a jej politycznymi konsekwencjami wobec innych. Wspólnota może uznawać określone obowiązki za wynikające ze szczególnego przymierza, zachowywać odrębną liturgię, normy życia rodzinnego, tradycję edukacyjną i pamięć historyczną, nie wyprowadzając z tego prawa do naruszania podstawowych uprawnień osób spoza wspólnoty. W takim ujęciu „wybranie" nie jest przesłanką antropologicznej hierarchii wartości ludzi, lecz elementem samorozumienia religijnego, którego sens wiąże się ze szczególnym zakresem zobowiązań przyjmowanych przez daną zbiorowość. Trudność pojawia się wtedy, gdy historyczna lub religijna wyjątkowość staje się argumentem rozstrzygającym o politycznym statusie innych społeczności. Na poziomie logicznym takie przejście wymaga dodatkowego uzasadnienia, ponieważ z twierdzenia o szczególnym znaczeniu wspólnoty dla jej członków nie wynika automatycznie prawo do większych uprawnień wobec osób zewnętrznych.

W języku filozofii analitycznej byłoby to nieuprawnione przejście między różnymi poziomami normatywności. Prawo do własnej tożsamości nie jest bowiem tożsame z prawem do jednostronnego określania cudzych obowiązków. Wspólnota może odczuwać wyjątkowe zobowiązanie wobec własnej historii, ale sprawując władzę publiczną, musi uwzględniać prawa wszystkich osób objętych skutkami jej decyzji. W tym kontekście istotna jest koncepcja godności ludzkiej rozwijana w filozofii Immanuela Kanta. Kantowski imperatyw praktyczny wymaga traktowania człowieczeństwa jako celu samego w sobie, a nie wyłącznie jako środka do realizacji cudzych zamierzeń.

Zasada ta nie wyklucza rozwijania szczególnych zobowiązań wobec rodziny, narodu czy wspólnoty religijnej, lecz ogranicza sposoby ich urzeczywistniania. Inny człowiek nie traci moralnej podmiotowości tylko dlatego, że nie uczestniczy w określonej tradycji historycznej ani nie podziela jej przekonań religijnych. W ten sposób uniwersalizm moralny może współistnieć z kulturową szczególnością, o ile odrębność nie stanie się uzasadnieniem dla zniesienia podstawowej równości osób. Emmanuel Lévinas rozwijał odmienną, choć częściowo komplementarną perspektywę, umieszczając źródło odpowiedzialności etycznej w spotkaniu z drugim człowiekiem. W jego filozofii twarz Innego stanowi wezwanie do odpowiedzialności poprzedzające instrumentalne kalkulacje i pełne poznawcze uprzedmiotowienie drugiej osoby.

Moralne granice władzy i rola instytucji

Nie chodzi tu o proste zastąpienie instytucji politycznych indywidualną moralnością, gdyż współistnienie wielu ludzi i ścierających się roszczeń wymaga sprawiedliwych procedur oraz

instytucjonalnego uporządkowania stosunków społecznych. Kluczowe jest jednak przekonanie, że odpowiedzialność wobec Innego nie może zostać całkowicie podporządkowana interesowi własnej wspólnoty. Taka analiza pozwala powiązać żydowską refleksję religijną z ogólnym problemem uniwersalności zobowiązań moralnych, bez czynienia z Lévinasa automatycznego uczestnika konkretnego programu politycznego. W tym ujęciu zarówno Buberowska filozofia dialogu, jak i etyka odpowiedzialności Lévinasa dostarczają istotnych narzędzi interpretacyjnych, choć nie tworzą gotowego modelu rozstrzygania sporów terytorialnych.

Przejście od normy moralnej do projektu ustrojowego wymaga uwzględnienia prawa, ekonomii, demografii, historii oraz realnych możliwości instytucjonalnych. Refleksja aksjologiczna nie może zatem zastąpić badań nad własnością ziemi, ochroną mniejszości, systemem obywatelstwa czy sposobami zapewniania bezpieczeństwa; może jednak wyznaczać kryteria, według których oceniane będą konkretne rozwiązania.

Filozofia pełni tu funkcję normatywnego punktu odniesienia, podczas gdy nauki społeczne dostarczają wiedzy o warunkach, mechanizmach i skutkach realizacji określonych przedsięwzięć. Współczesność nadaje tym rozważaniom szczególną wagę, ponieważ państwa narodowe wciąż posługują się narracjami historycznego przeznaczenia, szczególnej misji cywilizacyjnej i zbiorowego bezpieczeństwa. W zależności od kontekstu politycznego argumenty te mogą służyć wzmacnianiu solidarności społecznej, rozwojowi instytucji ochronnych i mobilizacji na rzecz wspólnego dobra.

Mogą one jednak zostać wykorzystane do ograniczania pluralizmu, uzasadniania szczególnych uprawnień wybranych grup lub podważania możliwości uczestnictwa osób odmiennych kulturowo. Rozpoznanie tego ryzyka nie wymaga odrzucenia tożsamości narodowej ani religijnej, lecz przede wszystkim wyznaczenia granic między prawem wspólnoty do zachowania własnej odrębności a kompetencją państwa do podejmowania rozstrzygnięć wiążących wszystkich mieszkańców. Równie istotne jest rozróżnienie między polityczną legitymizacją a moralną doskonałością instytucji. Państwo może posiadać uznany status prawny i wykonywać funkcje publiczne, nie będąc tym samym zwolnionym z krytyki swoich działań. Podobnie wspólnota narodowa może mieć uzasadnione aspiracje polityczne, co nie daje jej jednak nieograniczonego prawa do realizacji ich dowolnymi metodami. Właśnie dlatego praworządność, niezależność sądów, ochrona praw podstawowych oraz możliwość pokojowego kwestionowania decyzji publicznych pozostają koniecznymi elementami nowoczesnego porządku politycznego. Ich znaczenie nie wynika z założenia, że konkretne społeczeństwa są szczególnie skłonne do nadużyć, lecz z ogólnego rozpoznania, iż koncentracja władzy i brak skutecznych mechanizmów odpowiedzialności stwarzają ryzyko naruszania praw człowieka, niezależnie od ideologicznej legitymizacji państwa.

Konieczność krytycznej analizy źródeł i mechanizmów pamięci

Przywołane koncepcje pozwalają powrócić do zasadniczego problemu epistemologicznego, który organizuje krytyczną lekturę dzieła Mosera. Historyk, filozof czy teolog mogą rekonstruować tradycje intelektualne, wskazywać ich wewnętrzne sprzeczności oraz ujawniać pomijane świadectwa, jednak żaden z nich nie dysponuje szczególnym przywilejem nieomylności wynikającym z moralnego charakteru własnego przedsięwzięcia. Dotyczy to zarówno obrońców dominujących narracji narodowych, jak i ich radykalnych krytyków. Sam fakt przywracania pamięci o zapomnianych postaciach nie przesądza o słuszności wszystkich przedstawionych interpretacji, podobnie jak społeczny autorytet danej tradycji nie zwalnia jej przedstawicieli z obowiązku uznania własnych historycznych błędów.

Z perspektywy socjologii wiedzy szczególnie istotne jest zjawisko przekształcania historii wspólnoty w instrument podtrzymywania określonych norm lojalności. Instytucje edukacyjne, religijne i polityczne uczestniczą w selekcji materiału historycznego, nadając priorytet postaciom i wydarzeniom uznawanym za reprezentatywne dla zbiorowej tożsamości. Proces ten nie musi wynikać ze świadomej manipulacji przeszłością; może być naturalnym efektem ograniczeń pamięci, potrzeby tworzenia spójnych narracji oraz instytucjonalnego przekazywania wartości. Problem pojawia się jednak wtedy, gdy selekcja prowadzi do trwałego wykluczania alternatywnych świadectw lub gdy ich przywoływanie uznaje się za moralnie niedopuszczalne, niezależnie od wartości dowodowej argumentów.

Karl Mannheim, rozwijając socjologię wiedzy, wskazywał na społeczne uwarunkowania myślenia oraz konieczność rozpoznawania relacji między pozycją jednostki a przyjmowanymi przez nią interpretacjami rzeczywistości. Nie oznacza to, że wszystkie przekonania są jednakowo prawdziwe lub że obiektywne poznanie staje się niemożliwe. Wskazuje to raczej na potrzebę badania warunków, w których określone twierdzenia zyskują społeczną wiarygodność, a inne pozostają marginalizowane. W odniesieniu do dziejów żydowskiego antysyjonizmu kluczowe jest ustalenie, które stanowiska faktycznie wykluczano z dominujących narracji, jakie instytucje w tym uczestniczyły i czy marginalizacja wynikała z presji ideologicznej, zmiany zainteresowań historycznych, czy rzeczywistego osłabienia znaczenia danych nurtów. W tym kontekście radykalna argumentacja Mosera powinna zostać potraktowana jako przedmiot analizy, a nie gotowy rezultat badań.

Twierdzenie o całkowitym wymazaniu określonej tradycji wymagałoby bowiem dowiedzenia, że jej świadectwa były systematycznie eliminowane z instytucji pamięci i edukacji, a nie jedynie mniej

eksponowane niż narracje dominujące. Podobnie teza o nieprzerwanej, jednolitej tradycji antysyjonistycznej wymagałaby zbadania rzeczywistych relacji między jej przedstawicielami, ciągłości przekazu intelektualnego oraz stopnia zgodności podstawowych założeń. Istnienie podobnych ocen normatywnych u osób działających w różnych epokach nie dowodzi automatycznie uczestnictwa w jednym, zorganizowanym nurcie ideowym. Możliwe jest bowiem niezależne formułowanie zbliżonych argumentów pod wpływem odmiennych doświadczeń, co w metodologii historii idei wymaga odróżnienia podobieństwa strukturalnego od rzeczywistego związku genealogicznego.

Wielość dróg tożsamości przeciwko monolitowi państwowemu

Tak rozumiana krytyka nie musi osłabiać zasadniczego problemu przedstawionego przez Mosera. Przeciwnie, pozwala ona precyzyjniej określić znaczenie żydowskiego sprzeciwu wobec syjonizmu jako zbioru historycznie różnorodnych stanowisk podważających twierdzenie o istnieniu jednej koniecznej drogi politycznej dla całej wspólnoty. Tamares, Reines, Kook, Buber oraz późniejsi przedstawiciele ortodoksyjnej krytyki państwowości uczestniczyli w odmiennych sporach i formułowali różne odpowiedzi na pytania o bezpieczeństwo, religię i władzę.

Ich zestawienie nie służy ustanowieniu jednej, definitywnej hierarchii autentyczności żydowskiej tożsamości, lecz ujawnia bogactwo możliwości interpretacyjnych wewnątrz tej tradycji. Kluczowe jest tutaj prawo wspólnoty do krytycznej reinterpretacji własnego dziedzictwa. Tradycja religijna nie musi być bowiem rozumiana jako zamknięty zbiór odpowiedzi o raz na zawsze ustalonym sensie. Może ona stanowić przestrzeń, w której kolejne pokolenia mierzą się z nowymi okolicznościami społecznymi, nie rezygnując przy tym z podstawowego zobowiązania do poszukiwania prawdy. Taka perspektywa nie wymaga uznawania wszystkich interpretacji za równie uzasadnione – tradycja dysponuje bowiem własnymi metodami rozstrzygania sporów, hierarchiami źródeł i regułami argumentacji.

Wymaga ona jednak zachowania możliwości prowadzenia dyskusji o rzeczywistej treści przekonań oraz ich konsekwencjach dla życia ludzi. Z tego punktu widzenia prewencyjne wykluczanie kontrowersyjnych tez z debaty intelektualnej może ograniczać zdolność wspólnoty do rozpoznawania własnych historycznych sprzeczności. Nie wynika stąd jednak obowiązek bezkrytycznego rozpowszechniania każdej interpretacji ani rezygnacja z przeciwdziałania treściom opartym na uprzedzeniach, dehumanizacji czy fałszowaniu faktów. Konieczne jest raczej odróżnienie dyskusji o trudnym problemie od bezpodstawnego przypisywania zbiorowej winy, a

krytycznej analizy ideologii od propagandowego przedstawiania jej uczestników jako osób o jednolitych i niezmiennych cechach moralnych. Odpowiedzialność naukowa polega na zapewnieniu możliwości weryfikacji twierdzeń i prezentowaniu kontrargumentów, a nie na przyznawaniu określonym autorom immunitetu wobec krytyki ze względu na ich prestiż społeczny czy deklarowaną słuszność celów.

W tym miejscu refleksja nad żydowskim antysyjonizmem łączy się z ogólniejszą filozofią odpowiedzialności zbiorowej. Człowiek nie wybiera warunków historycznych, w których żyje, lecz uczestniczy w procesie interpretowania dziedzictwa i podejmowania działań wobec współczesnych problemów. Może zachowywać lojalność wobec własnej tradycji, nie przyjmując bezwarunkowo wszystkich decyzji podejmowanych w jej imieniu. Może również uznawać realne zagrożenia dla bezpieczeństwa własnej wspólnoty, nie negując analogicznych praw innych ludzi. Krytyczna refleksja nie jest zatem przeciwieństwem solidarności, lecz może być formą jej odpowiedzialnego wykonywania, gdyż ochrona wspólnoty obejmuje również troskę o moralne i prawne konsekwencje działań jej instytucji.

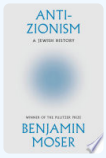
Przywołane zagadnienia przygotowują grunt do analizy kolejnego wielkiego nurtu żydowskiego sprzeciwu wobec syjonizmu. Rozwijał się on nie tyle w obrębie teologicznych sporów o przymierze i odkupienie, co w kontekście liberalnej emancypacji, socjalistycznego internacjonalizmu, obywatelskiego republikanizmu oraz nowoczesnych teorii równości. W odróżnieniu od stanowisk religijnych, których autorzy obawiali się politycznego zawłaszczenia duchowej misji Izraela, świeccy przeciwnicy syjonizmu postrzegali narodowy separatyzm jako zagrożenie dla praw obywatelskich, międzynarodowej solidarności pracowniczej i możliwości integracji w demokratycznych społeczeństwach.

Nie była to jednak prosta opozycja między religią a świeckością; oba nurty spotykały się w zasadniczym problemie relacji między szczególną przynależnością a powszechną godnością człowieka. Różniły się natomiast sposobem uzasadniania odpowiedzialności moralnej, rozumieniem politycznej suwerenności oraz oceną instytucjonalnych warunków zapewniania bezpieczeństwa zbiorowego. Przeniesienie rozważań na płaszczyznę emancypacji obywatelskiej pozwoli wyraźniej zrekonstruować konsekwencje jednego z najbardziej kontrowersyjnych założeń nowoczesnych ideologii narodowych: przekonania, że wspólnota kulturowa może uzyskać pełnię bezpieczeństwa jedynie wtedy, gdy dysponuje własnym państwem, a jej polityczna podmiotowość pozostaje związana z terytorialną suwerennością. Rozpoznanie tej tezy wymaga konfrontacji z alternatywnymi teoriami obywatelstwa, autonomii kulturowej i pluralizmu politycznego, których przedstawiciele poszukiwali możliwości zachowania żydowskiej tożsamości bez jej podporządkowania jednemu projektowi państwowemu. Właśnie w tych sporach religijna krytyka

sakralizacji polityki zacznie spotykać się z liberalną krytyką narodowego ekskluzywizmu, a dawne pytanie o przymierze i wybranie uzyska nowe znaczenie w kontekście konstytucyjnej równości, praw mniejszości i demokratycznej reprezentacji.

> Czy pełnia bezpieczeństwa wspólnoty musi być nierozerwalnie związana z posiadaniem własnego aparatu przymusu, czy może istnieć godność, która nie potrzebuje armii, by być uznaną? Być może największym ryzykiem suwerenności jest moment, w którym ochrona życia staje się usprawiedliwieniem dla utraty tego, co w tożsamości najcenniejsze – zdolności do współczucia wobec Innego. Pozostaje pytanie: czy potrafimy wyobrazić sobie wspólnotę silną swoją etyką, a nie tylko swoją potęgą?

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

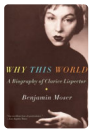
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) to amerykański pisarz, tłumacz i biograf. Uzyskał licencjat z historii na Uniwersytecie Browna, a następnie magisterium i doktorat na Uniwersytecie w Utrechcie. Moser zyskał międzynarodowe uznanie za swoje biografie literackie i inicjatywy translatorskie. Odegrał kluczową rolę w ożywieniu światowej sławy brazylijskiej powieściopisarki Clarice Lispector, publikując uznaną biografię „Why This World: A Biography of Clarice Lispector" (2009) i nadzorując nowe angielskie tłumaczenia jej książek. W 2020 roku otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografii za książkę „Sontag: Her Life and Work" (2019), kompleksową analizę życia i spuścizny intelektualnej Susan Sontag. Jego szeroko zakrojone badania naukowe obejmują również holenderskie malarstwo złotego wieku oraz współczesną historię intelektualną Żydów.

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American writer, translator, and biographer. He earned an undergraduate degree in history from Brown University and completed his master's and doctoral degrees at Utrecht University. Moser gained international acclaim for his literary biographies and translation initiatives. He played a pivotal role in revitalizing the global reputation of Brazilian novelist Clarice Lispector, publishing the acclaimed biography Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009) and overseeing new English translations of her books. In 2020, he received the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019), a comprehensive exploration of Susan Sontag's life and intellectual legacy. His wide-ranging scholarship also explores Dutch Golden Age painting and modern Jewish intellectual history.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:



[1] **"Why this World"**

Benjamin Moser

2009 | Oxford University Press, USA | ISBN: 9780199895823



[2] "The Upside-Down World"

Benjamin Moser

2023 | Liveright Publishing | ISBN: 9781324092261



[3] "Sontag"

Benjamin Moser

2019 | HarperCollins | ISBN: 9780062896414



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

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[5] "Sontag: Vida e obra"

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



[6] "El mundo del revés"

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

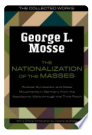
Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:

[7] "Der Geist des Christentums und sein Schicksal"

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[8] "Communication and persuasion"

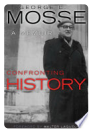
Irving Janis



[9] "The Nationalization of the Masses"

George L. Mosse

2023 | University of Wisconsin Pres | ISBN: 9780299342043



[10] "Confronting History"

George L. Mosse

2013 | University of Wisconsin Pres | ISBN: 9780299165833



[11] "The Culture of Western Europe"

George L. Mosse

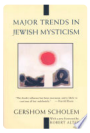
2023 | University of Wisconsin Pres | ISBN: 9780299339449



[12] "From Berlin to Jerusalem"

Gershom Scholem

Schocken



[13] "Major Trends in Jewish Mysticism"

Gershom Scholem

Schocken | ISBN: 9780307791481

[14] "Orot"

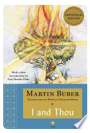
Abraham Izaak Kook



[15] "The Social Construction of Reality"

Thomas Luckmann

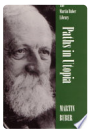
Open Road Media | ISBN: 9781453215463



[16] "I and thou"

Martin Buber

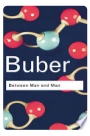
2000 | Simon and Schuster | ISBN: 9780743201339



[17] "Paths in Utopia"

Martin Buber

1996 | Syracuse University Press | ISBN: 9780815604211



[18] "Between Man and Man"

Martin Buber

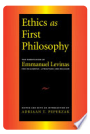
2003 | Routledge | ISBN: 9781134470303



[19] "Power-sharing in South Africa"

Arend Lijphart

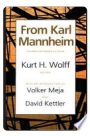
1985 | Institute of International Studies University of California



[20] "Ethics as First Philosophy"

Emmanuel Lévinas

Routledge | ISBN: 9781317828228



[21] "From Karl Mannheim"

Karl Mannheim

1993 | Transaction Publishers | ISBN: 9781560006572

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority."

Solomon E. Asch

1956 | The Psychological Monographs | DOI: 10.1037/h0093718

Źródło

[2] "EFFECTS OF GROUP PRESSURE UPON THE MODIFICATION AND DISTORTION OF JUDGMENTS"

Solomon E. Asch

1961 | University of California Press eBooks | DOI: 10.1525/9780520313514-017

Źródło

[3] "Studies in the Principles of Judgments and Attitudes: II. Determination of Judgments by Group and by Ego Standards"

Solomon E. Asch

1940 | The Journal of Social Psychology | DOI: 10.1080/00224545.1940.9921487

Źródło

[4] "An introduction to group theory."

Solomon E. Asch

Social psychology. | DOI: 10.1037/10025-009

Źródło

[5] "Decision Making--A Psychological Analysis of Conflict, Choice, and Commitment."

Larry Elowitz, Irving L. Janis, Leon Mann

1978 | Military Affairs | DOI: 10.2307/1987412

Źródło

[6] "The influence of role playing on opinion change."

Irving L. Janis, Bert T. King

1954 | Journal of Abnormal & Social Psychology | DOI: 10.1037/h0056957

Źródło

[7] **"GROUPTHINK AND GROUP DYNAMICS: A SOCIAL PSYCHOLOGICAL ANALYSIS OF DEFECTIVE POLICY DECISIONS*"**

Irving L. Janis

1973 | Policy Studies Journal | DOI: 10.1111/j.1541-0072.1973.tb00117.x

Źródło

[8] **"Summary of part II: conclusions from behavioral research"**

IRVING L. JANIS

1958 | Psychological Stress | DOI: 10.1016/b978-0-12-380750-2.50030-5

Źródło

[9] **"Equality in Political Philosophy. Sanford A. Lakoff"**

George L. Mosse

1965 | The Journal of Modern History | DOI: 10.1086/239569

Źródło

[10] **"Can Nationalism Be Saved? About Zionism, Rightful and Unjust Nationalism"**

George L. Mosse

1997 | Israel Studies | DOI: 10.2979/isr.1997.2.1.156

Źródło

[11] **"The Political Culture of Italian Futurism: A General Perspective"**

George L. Mosse

1990 | Journal of Contemporary History | DOI: 10.1177/002200949002500205

Źródło

[12] **"The Culture of Western Europe"**

G. Mosse

2023 | DOI: 10.2307/j.ctv30pnv5q

Źródło

[13] **"The Human Condition: Second Edition"**

Hannah Arendt, Margaret Canovan, Danielle Allen

1998 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226586748.001.0001

Źródło

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

Hannah Arendt

1987

Źródło

[15] "Between Past and Future."

Judith N. Shklar, Hannah Arendt

1963 | History and Theory | DOI: 10.2307/2504107

Źródło

[16] "Lectures on Kant's Political Philosophy"

Hannah Arendt, Ronald S. Beiner

1982 | University of Chicago Press eBooks | DOI: 10.7208/chicago/9780226231785.001.0001

Źródło

[17] "Hart's Postscript and the Character of Political Philosophy"

R. Dworkin

2004 | Oxford Journal of Legal Studies | DOI: 10.1093/ojls/24.1.1

Źródło

[18] "The Judge's New Role: Should Personal Convictions Count?"

R. Dworkin

2003 | Journal of International Criminal Justice | DOI: 10.1093/jicj/1.1.4

Źródło

[19] "From Cult to Culture: Fragments toward a Critique of Historical Reason"

Jacob Taubes, Charlotte Elisheva Fonrobert, Amir Engel, Aleida Assmann, Jan und Aleida Assmann

2009

Źródło

[20] "The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality"

Menachem Kellner, Gershom Gerhard Scholem

1973 | Journal for the Scientific Study of Religion | DOI: 10.2307/1384966

Źródło

[21] **"Major Trends in Jewish Mysticism."**

Bernard J. Bamberger, Gershom Gerhard Scholem

1943 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2180678

Źródło

[22] **"Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition"**

Gilles Quispel, Gershom Gerhard Scholem

1961 | Vigiliae Christianae | DOI: 10.2307/1582402

Źródło

[23] **"Scholem, Gershom, Ed. The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem, 1932-1940: Smith, Gary, Ed. on Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections"**

Rebecca Comay, Gershom Gerhard Scholem, Gary L. Smith, André Lefèvere, Gary L. Smith

1991 | Journal of Aesthetics and Art Criticism | DOI: 10.1111/1540_6245.jaac49.2.0179

Źródło

[24] **"Hegel's Esthetics. A critical exposition."**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, John Steinfort Kedney, John Steinfort Kedney

1885 | University of Michigan Library Repository

Źródło

[25] **"The logic of Hegel, translated from the Encyclopædia of the philosophical sciences."**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

1874 | University of Michigan Library Repository

Źródło

[26] **"Children's Reactions to the Desert Storm Deployment: Initial Findings from a Survey of Army Families"**

Leora Nadine Rosen, Joel M. Teitelbaum, David J. Westhuis

1993 | Military Medicine | DOI: 10.1093/milmed/158.7.465

Źródło

[27] **"Social Mobility and Personal Identity"**

Thomas Luckmann, Peter Berger

1964 | European Journal of Sociology | DOI: 10.1017/s0003975600001077

Źródło

[28] "FROM THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY:"

Peter L. Berger, Thomas Luckmann

2021 | The New Economic Sociology | DOI: 10.2307/j.ctv1f886rp.22

Źródło

[29] "Chapter 19 FROM THE SOCIAL CONSTRUCTION OF REALITY: A TREATISE IN THE SOCIOLOGY OF KNOWLEDGE"

Peter L Berger, Thomas Luckmann

2004 | The New Economic Sociology | DOI: 10.1515/9780691229270-020

Źródło

[30] "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge"

Peter L. Berger

2017 | The New Sociology of Knowledge | DOI: 10.4324/9781315133485-10

Źródło

[31] "On Meaning in Everyday Life and in Sociology"

Thomas Luckmann

1989 | Current Sociology | DOI: 10.1177/001139289037001004

Źródło

[32] "6. The Meaning of Hasidism: Martin Buber and Gershom Scholem"

Martin Buber

2019 | Encounters of Consequence | DOI: 10.1515/9781618110138-007

Źródło

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

M. Buber, M. Caruso, Morvarid Dehnavi

2021

Źródło

[34] "Unequal Participation: Democracy's Unresolved Dilemma Presidential Address, American Political Science Association, 1996"

Arend Lijphart

1997 | American Political Science Review | DOI: 10.2307/2952255

Źródło

[35] "The Wave of Power-Sharing Democracy"

Arend Lijphart

2002 | The Architecture of Democracy | DOI: 10.1093/0199246467.003.0003

Źródło

[36] "Negotiation democracy versus consensus democracy: Parallel conclusions and recommendations"

Arend Lijphart

2002 | European Journal of Political Research | DOI: 10.1111/1475-6765.00005

Źródło

[37] "7. Legislative Power"

Steven L. Taylor, M. Shugart, Arend Lijphart

2020 | A Different Democracy | DOI: 10.12987/9780300210705-008

Źródło

[38] "Ethics and infinity"

Emmanuel Lévinas, Philippe Nemo

1995 | PhilPapers (PhilPapers Foundation)

Źródło

[39] "Time and the Other"

Claus Schreiner, Emmanuel Lévinas, Richard I. Cohen

1987

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[40] "Éloge de la nature morte"

Benjamin Moser

2009 | Books | DOI: 10.3917/books.008.0042

Źródło

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

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: 97b5f0d6-c695-408b-bf3f-1645b4a79e38