Sprawiedliwość przejściowa i mechanizmy pojednania w kontekście konfliktów historycznych i współczesnych w świetle analizy Benjamina Mosera

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje systemy sprawiedliwości przejściowej jako narzędzia naprawy szkód po konfliktach i reżimach autorytarnych. Autor wyróżnia cztery rodzaje sprawiedliwości: karne, restytucyjną, naprawczą oraz transformacyjną, wskazując na konieczność łączenia postępowań sądowych z reformami instytucjonalnymi. Na podstawie rezolucje ONZ omówiono formy rekompensat, takie jak rehabilitacja i satysfakcja, a także gwarancje niepowtarzania naruszeń. Istotnym elementem jest rozróżnienie między politycznym pojednaniem a bezkarnością; podkreślono, że amnestie nie mogą obejmować najcięższych zbrodni międzynarodowych, w tym ludobójstwa i zbrodni przeciwko ludzkości. Całość wskazuje na prymat odpowiedzialności prawnej nad jednostronnym umarzaniem win, co jest kluczowe dla budowy stabilnego nowego porządku politycznego.

The text analyzes transitional justice systems as tools for repairing damage after conflicts and authoritarian regimes. The author distinguishes between four types of justice: criminal, restitutive, restorative, and transformational, pointing to the necessity of combining judicial proceedings with institutional reforms. Based on UN resolutions, forms of compensation such as rehabilitation and satisfaction are discussed, as well as guarantees of non-repetition of violations. A significant element is the distinction between political reconciliation and impunity; it is emphasized that amnesties cannot cover the most serious international crimes, including genocide and crimes against humanity. Overall, the text indicates the primacy of legal

responsibility over unilateral waivers of guilt, which is crucial for building a stable new political order.

Artykuł stanowi krytyczną analizę mechanizmów pojednania w kontekście głębokich konfliktów etniczno-politycznych, ze szczególnym uwzględnieniem sporu izraelsko-palestyńskiego. Autor stawia tezę, że trwały pokój jest niemożliwy do osiągnięcia, jeśli traktuje się przebaczenie instrumentalnie – jako narzędzie politycznej stabilizacji lub wymuszony akt zapomnienia. Zamiast tego proponuje model kompleksowej sprawiedliwości przejściowej, która syntetyzuje trzy poziomy: instytucjonalny (naprawa szkód materialnych i reformy systemowe), społeczny (oddolne inicjatywy budowania relacji) oraz etyczny (krytyczna autorefleksja nad własną tożsamością). Analizując doświadczenia RPA, Niemiec oraz współczesne organizacje obywatelskie, tekst dowodzi, że rzeczywiste pojednanie nie polega na stworzeniu jednej, wspólnej narracji historycznej, lecz na zbudowaniu systemu ochrony godności ludzkiej, w którym uznanie cierpienia drugiej strony nie jest postrzegane jako zagrożenie dla własnej pamięci. Kluczowym warunkiem tej transformacji jest odejście od bezwarunkowej lojalności wobec państwa na rzecz indywidualnej odpowiedzialności moralnej za drugiego człowieka.

SŁOWA KLUCZOWE

sprawiedliwość przejściowa | mechanizmy pojednania | transitional justice | reparacje materialne | restytucja | sprawiedliwość naprawcza | koncepcja ubuntu | Komisja Prawdy i Pojednania | Personal Narrative Exchange | prawo międzynarodowe | gwarancje niepowtarzania | odpowiedzialność instytucjonalna | bezprawność systemowa | transformacja tożsamości

Sprawiedliwość przejściowa jako system naprawy szkód

Sprawiedliwość przejściowa. Między ustaleniem prawdy, odpowiedzialnością a naprawieniem szkody

Filozoficzne i psychologiczne koncepcje pojednania wymagają uzupełnienia o analizę instrumentów instytucjonalnych, których zadaniem jest rozpoznawanie przeszłych naruszeń i przeciwdziałanie ich powtarzaniu. Współczesna sprawiedliwość przejściowa (transitional justice) rozwijała się szczególnie intensywnie po demokratycznych przemianach w Ameryce Łacińskiej, Europie Środkowej i Południowej Afryce, a później w obliczu konfliktów zbrojnych na Bałkanach, w Afryce oraz w innych regionach świata.

Jej zasadniczy problem polega na konieczności pogodzenia wymogu odpowiedzialności za dawne zbrodnie z potrzebą budowy nowego porządku politycznego. Stabilność tegoż systemu może być zagrożona przez opór dawnych elit, słabość instytucji oraz utrzymującą się społeczną nieufność. Ruti Teitel w książce „Transitional Justice" z 2000 roku wskazywała na specyfikę tych procesów, których zakresu nie da się całkowicie wyjaśnić za pomocą klasycznych modeli prawa karnego i konstytucyjnego. Kluczowe staje się zatem odróżnienie sprawiedliwości karnej, restytucyjnej, naprawczej i transformacyjnej. Sprawiedliwość karna dąży do ustalenia indywidualnej odpowiedzialności za czyny zabronione i wyciągnięcia przewidzianych prawem konsekwencji. Restytucja służy możliwie pełnemu przywróceniu wcześniejszego stanu prawnego i majątkowego, natomiast sprawiedliwość naprawcza koncentruje się na potrzebach osób pokrzywdzonych, uznaniu odpowiedzialności i rzeczywistym niwelowaniu skutków naruszeń.

Podejście transformacyjne obejmuje ponadto reformowanie instytucji oraz warunków społecznych, które umożliwiały wcześniejszą przemoc. Kategorie te nie wykluczają się wzajemnie; właściwie skonstruowany proces może łączyć postępowania sądowe i dokumentowanie świadectw z rekompensatą materialną oraz reformami administracji i wymiaru sprawiedliwości. Istotne znaczenie ma tutaj rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 60/147 z 16 grudnia 2005 roku, określająca podstawowe zasady dotyczące prawa ofiar poważnych naruszeń międzynarodowego prawa praw człowieka oraz międzynarodowego prawa humanitarnego do środków prawnych i naprawienia szkody. Dokument ten rozróżnia między innymi restytucję, odszkodowanie, rehabilitację, satysfakcję oraz gwarancje niepowtarzania naruszeń. Restytucja może obejmować przywrócenie wolności, obywatelstwa, miejsca zamieszkania lub własności, o ile jest to możliwe i odpowiednie. Odszkodowanie dotyczy szkód możliwych do oszacowania ekonomicznie,

rehabilitacja obejmuje pomoc medyczną, psychologiczną i społeczną, a satysfakcja wiąże się z ustaleniem prawdy, publicznym uznaniem naruszeń i upamiętnieniem ofiar.

Gwarancje niepowtarzania wymagają natomiast reform instytucjonalnych, kontroli organów bezpieczeństwa i wzmacniania niezależności sądownictwa. Rozróżnienie to ma zasadnicze znaczenie dla problemu palestyńskiego uchodźstwa i historycznych przemieszczeń ludności, gdyż pozwala wyjść poza uproszczoną alternatywę między całkowitym przywróceniem dawnego porządku a całkowitą rezygnacją z roszczeń. Rzeczywiste rozwiązania mogą wymagać zindywidualizowanej analizy własności, możliwości powrotu, odpowiednich rekompensat oraz ochrony praw osób obecnie zamieszkujących sporne nieruchomości. Nie oznacza to jednak, że każda forma odszkodowania jest automatycznie równoważna restytucji ani że państwo może jednostronnie zastąpić uzasadnione roszczenie majątkowe dowolną kwotą rekompensaty. Wskazuje to raczej na potrzebę tworzenia procedur umożliwiających sprawiedliwe rozpoznawanie konfliktów prawnych powstałych wskutek wielopokoleniowych przemian własnościowych. Szczególnie ważne pozostaje również odróżnienie pojednania od bezkarności.

Granice amnestii i prymat odpowiedzialności nad bezkarnością

Państwo może stosować instrumenty amnestyjne, aby ułatwić zakończenie konfliktu, jednak ich dopuszczalność jest ograniczona przez prawo międzynarodowe. Biuro Wysokiego Komisarza ONZ do spraw Praw Człowieka w opracowaniu Rule-of-Law Tools for Post-Conflict States: Amnesties z 2009 roku podkreśliło, że amnestie nie mogą służyć zapewnieniu bezkarności sprawcom najpoważniejszych zbrodni międzynarodowych – w tym ludobójstwa, zbrodni przeciwko ludzkości oraz zbrodni wojennych. Rzetelna analiza musi uwzględniać charakter naruszenia, zakres obowiązków traktatowych i zwyczajowych oraz zasady indywidualnej odpowiedzialności. Nie można zatem utożsamiać politycznego pojednania z nieograniczoną kompetencją do umarzania odpowiedzialności za wszystkie czyny popełnione podczas konfliktu. Właśnie w tym miejscu filozofia Ricoeura spotyka się z jurysprudencją.

Moralna możliwość przebaczenia nie ustanawia automatycznego obowiązku rezygnacji z postępowania karnego, podobnie jak prawomocny wyrok skazujący nie gwarantuje ofierze emocjonalnego przezwyciężenia traumy. Instytucje publiczne powinny zapewniać warunki do ustalenia odpowiedzialności i naprawienia szkody, pozostawiając osobom pokrzywdzonym autonomię w decyzji o przebaczeniu. Z perspektywy współczesnej etyki prawa kluczowe jest

rozdzielenie obowiązków państwa od indywidualnych decyzji moralnych, których nie da się wymusić za pomocą politycznego programu narodowego pojednania.

Republika Południowej Afryki: Komisja Prawdy i Pojednania między osiągnięciem a niespełnioną obietnicą

Jednym z najbardziej znanych przedsięwzięć sprawiedliwości przejściowej pozostaje południowoafrykańska Komisja Prawdy i Pojednania, powołana na podstawie ustawy Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34 of 1995. Akt ten przyjęto po demokratycznej transformacji państwa i zniesieniu systemu apartheidu, którego instytucjonalny charakter opierał się na ustawowej segregacji rasowej, nierówności praw politycznych, przymusowych przesiedleniach i rozbudowanym aparacie represji. Komisja miała dokumentować poważne naruszenia praw człowieka, umożliwić ofiarom przedstawienie ich doświadczeń oraz rozpatrywać wnioski o amnestię. Jej mandat obejmował także formułowanie zaleceń w kwestii odszkodowań, rehabilitacji i przywracania godności pokrzywdzonym. Zasadniczą cechą modelu RPA było to, że amnestia nie przysługiwała automatycznie wszystkim uczestnikom aparatu przemocy. Ustawa wymagała spełnienia konkretnych przesłanek, w tym ujawnienia istotnych okoliczności czynu oraz wykazania jego związku z określonym celem politycznym. Komisja rozpoczęła działalność w grudniu 1995 roku, a komitet rozpoznający wnioski amnestyjne zaczął funkcjonować w 1996 roku.

Według urzędowego zestawienia stanu postępowań na dzień 1 listopada 2000 roku zarejestrowano 7112 wniosków, z czego 849 uwzględniono, a 5392 oddalono; pozostałe znajdowały się na różnych etapach proceduralnych lub w innych kategoriach administracyjnych. Dane te obrazują konkretny moment pracy Komisji, a nie ostateczny bilans całego procesu.

Pojednanie nie może zastępować sprawiedliwości materialnej

Szczególną rolę w publicznym funkcjonowaniu Komisji odegrał arcybiskup Desmond Tutu, którego etyczne uzasadnienie pojednania wyrastało z południowoafrykańskiej tradycji ubuntu. Pojęcie to ma zróżnicowane znaczenia filozoficzne i społeczne, jednak w refleksji Tutu kluczowe pozostawało przekonanie o relacyjnym charakterze ludzkiej godności. Człowiek rozwija swoje człowieczeństwo w relacjach z innymi, zatem przemoc i poniżenie naruszają nie tylko bezpośrednie prawa ofiary, lecz także szerszą strukturę życia wspólnotowego. W tym ujęciu pojednanie wykracza poza indywidualne przebaczenie, gdyż odnosi się do zdolności społeczeństwa do odbudowy więzi po

systematycznej dyskryminacji. Jednocześnie współczesne badania wskazują na istotne ograniczenia południowoafrykańskiego procesu.

Krytyka dotyczy przede wszystkim sytuacji, w której publiczne opowiadanie o doznanej przemocy staje się substytutem rzeczywistego naprawienia szkody materialnej. Świadectwo ofiary zyskuje wprawdzie znaczenie symboliczne, lecz nie przywraca automatycznie utraconej własności, dostępu do edukacji czy stabilności ekonomicznej. Badacze wskazują ponadto na niewystarczającą realizację rekomendacji reparacyjnych oraz utrzymujące się głębokie nierówności gospodarcze. Południowoafrykańska transformacja dowodzi zatem możliwości zasadniczej zmiany ustrojowej bez dalszego utrzymywania apartheidu, lecz nie stanowi przykładu całkowitego usunięcia materialnych następstw systemu dominacji.

Istotny zarzut filozoficzny dotyczy społecznej presji wywieranej na ofiary w celu uzyskania publicznych gestów przebaczenia. Keolebogile Mbebe, analizując etyczne zastosowania koncepcji ubuntu w działaniu Komisji, wskazał na niebezpieczeństwo przedstawiania przebaczenia jako obowiązku moralnego osób pokrzywdzonych. W takim ujęciu państwo może instrumentalizować język wspólnotowej solidarności, aby przyspieszać polityczną stabilizację, nie zapewniając wystarczającej ochrony potrzeb ofiar. Problematyczne pozostaje utożsamianie amnestii, pojednania i emocjonalnego zamknięcia traumy, gdyż są to zjawiska o odmiennym charakterze, wymagające różnych uzasadnień. Z perspektywy teorii sprawiedliwości przejściowej południowoafrykańskie doświadczenie należy traktować jako przykład historycznie szczególny, a nie gotowy model do automatycznego odtworzenia w innych konfliktach.

Instytucjonalne osiągnięcia tego procesu obejmowały publiczne dokumentowanie naruszeń, udział ofiar w postępowaniach oraz powiązanie transformacji konstytucyjnej z rozliczaniem przeszłości. Ograniczenia dotyczyły natomiast zakresu indywidualnej odpowiedzialności karnej, skuteczności reparacji i rzeczywistej zdolności do niwelowania nierówności materialnych. Zestawienie tych elementów prowadzi do wniosku, że pojednanie może wspierać polityczną transformację, lecz traci znaczną część wartości normatywnej, jeżeli staje się instrumentem zastępującym sprawiedliwość zamiast ją uzupełniać. W odniesieniu do izraelsko-palestyńskich sporów o zastosowanie pojęcia apartheidu kluczowe jest zatem to, że historia Republiki Południowej Afryki nie może być wykorzystywana wyłącznie jako sugestywna metafora.

Reparacje jako uznanie odpowiedzialności, a nie ekwiwalent życia

Prawna kwalifikacja konkretnych praktyk wymaga odrębnego ustalenia przesłanek wynikających z norm międzynarodowych, podobnie jak możliwość zastosowania instrumentów pojednania zależy od rzeczywistej struktury konfliktu. Można czerpać z południowoafrykańskich doświadczeń dotyczących odpowiedzialności, pamięci i rekonstrukcji społecznej, nie zakładając przy tym automatycznej tożsamości warunków historycznych obu przypadków.

Niemiecko-żydowskie i niemiecko-izraelskie doświadczenia reparacji. Sprawiedliwość bez możliwości odwrócenia katastrofy

Szczególnie istotnym punktem odniesienia dla refleksji nad relacją między historyczną odpowiedzialnością a instytucjonalnym naprawianiem szkody pozostaje powojenny proces niemieckich reparacji za zbrodnie narodowego socjalizmu. Jednym z jego kluczowych etapów było podpisanie 10 września 1952 roku w Luksemburgu porozumienia między Republiką Federalną Niemiec a państwem Izrael, któremu towarzyszyły ustalenia z Conference on Jewish Material Claims Against Germany (Claims Conference). RFN zobowiązała się przekazać Izraelowi świadczenia o wartości 3 miliardów marek niemieckich na wspieranie integracji i osiedlania żydowskich uchodźców oraz 450 milionów marek na rzecz Claims Conference, reprezentującej roszczenia żydowskich ofiar nazizmu spoza Izraela.

Uzgodnienia obejmowały również dalsze zobowiązania w zakresie krajowych procedur restytucji i kompensacji. Znaczenie tego wydarzenia polegało przede wszystkim na uznaniu materialnej odpowiedzialności państwa niemieckiego za skutki zbrodni popełnionych przez poprzedni reżim. Nie można jednak utożsamiać porozumienia luksemburskiego z pełnym naprawieniem krzywdy wynikającej z Zagłady. Śmierci milionów ludzi, zniszczenia społeczności oraz utraty więzi rodzinnych i kulturowych nie da się odwrócić wypłatą świadczeń pieniężnych. Reparacje mają zatem charakter ograniczony, choć nie pozbawiony znaczenia. Pomagają przywrócić określone warunki materialne życia, potwierdzają odpowiedzialność instytucjonalną i tworzą fundament pod dalsze stosunki polityczne. Ich wartość nie polega na ustanowieniu ekonomicznego ekwiwalentu ludzkiego życia, lecz na częściowym łagodzeniu skutków naruszeń, których pełna restytucja pozostaje niemożliwa.

Proces ten budził jednak silne kontrowersje społeczne i polityczne. W Izraelu porozumienie spotkało się z ostrym sprzeciwem środowisk, które uważały negocjowanie świadczeń z Niemcami za moralnie problematyczne w obliczu skali nazistowskich zbrodni. W samej RFN dochodziło do

konfliktów dotyczących zakresu odpowiedzialności, finansowania zobowiązań i sposobu publicznego rozliczania się z przeszłością. Niemiecki Bundestag ratyfikował porozumienie w marcu 1953 roku po intensywnej debacie; późniejszy rozwój reparacji i upamiętniania nie ograniczył się jednak do tego jednego aktu prawnego.

Z perspektywy filozofii odpowiedzialności kluczowe jest to, że powojenne państwo niemieckie nie było prostym odpowiednikiem wszystkich indywidualnych sprawców zbrodni. Odpowiedzialność instytucjonalna została tu powiązana z ciągłością państwa, jego zobowiązaniami prawnymi i polityczną koniecznością odniesienia się do skutków poprzedniego reżimu. To rozróżnienie pozwala oddzielić naprawianie historycznych skutków bezprawia od zasady dziedzicznej odpowiedzialności karnej całej populacji. Osoba urodzona po wojnie nie ponosi indywidualnej winy za zbrodnie poprzednich pokoleń, ale może uczestniczyć w społeczeństwie i instytucjach zobowiązanych do przeciwdziałania trwałym konsekwencjom tamtych wydarzeń.

Współczesna teoria reparacji podkreśla zatem istotność odróżnienia obowiązku uznania krzywdy od obowiązku ustanowienia mechanizmu jej naprawienia. Państwo może publicznie uznać historyczne naruszenia, nie zapewniając wystarczających rekompensat. Może z kolei wypłacać świadczenia materialne, jednocześnie ograniczając refleksję nad przyczynami i odpowiedzialnością za zbrodnie. Trwałość procesu naprawczego zależy więc od połączenia różnych form działania: prawnego uznania winy, odpowiednich świadczeń, edukacji publicznej, dokumentowania historii oraz budowy instytucji zapobiegających powtórzeniu podobnych tragedii.

W kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego doświadczenie niemieckich reparacji stanowi wartościowy materiał porównawczy, choć nie daje gotowych odpowiedzi na kwestie uchodźstwa, własności czy odpowiedzialności za przemoc. Należy wyraźnie oddzielić prawnie ustalone zobowiązania wynikające z konkretnych porozumień od potencjalnych przyszłych mechanizmów restytucji. Można jednak wysnuć szerszy wniosek: historyczna nieodwracalność krzywdy nie znosi obowiązku poszukiwania środków naprawczych. Przeciwnie – wymaga ich szczególnie starannego zaprojektowania, aby rekompensata materialna nie stała się substytutem uznania godności i praw osób pokrzywdzonych.

Oddolne inicjatywy jako praktyka społecznej rekonstrukcji

Izraelsko-palestyńskie inicjatywy obywatelskie. Od wspólnego świadectwa do praktyk społecznej rekonstrukcji

Najbardziej bezpośredni materiał empiryczny na temat możliwości podejmowania działań pojednawczych w warunkach konfliktu izraelsko-palestyńskiego dostarczają organizacje tworzone przez przedstawicieli obu stron. Ich działalność nie opiera się na jednolitym programie politycznym, gdyż obejmuje odmienne cele, metody oraz różne rozumienie relacji między sprawiedliwością a pojednaniem. Kluczowe jest jednak to, że uczestnicy tych przedsięwzięć nie ograniczają się do deklarowania abstrakcyjnego pragnienia pokoju; wdrażają konkretne praktyki społeczne, które umożliwiają spotkanie, dokumentowanie doświadczeń i budowanie współpracy. Jednym z najbardziej znanych przykładów jest Parents Circle - Families Forum – wspólna organizacja rodzin izraelskich i palestyńskich, które utraciły bliskich w wyniku konfliktu. Powstała ona w 1995 roku z inicjatywy Jicchaka Frankenthala i grupy izraelskich rodzin, a w 1998 roku zorganizowała pierwsze spotkania z rodzinami palestyńskimi ze Strefy Gazy. Choć po wybuchu drugiej intifady kontakty z Gazą zostały przerwane, od 2001 roku rozwijano współpracę z rodzinami z Zachodniego Brzegu i Wschodniej Jerozolimy. Według aktualnych danych organizacji, w jej działania zaangażowanych jest ponad 800 osób po stracie najbliższych.

Podstawowym instrumentem działania są wspólne spotkania, podczas których uczestnicy dzielą się osobistymi historiami straty i wyjaśniają decyzję o poszukiwaniu alternatywy dla przemocy i odwetu. Z perspektywy psychologii społecznej istotne jest to, że członkowie organizacji reprezentują rodziny z realnym doświadczeniem cierpienia – doświadczenia, które mogłoby służyć jako uzasadnienie dla dalszej spirali odwetu. Zamiast tego podejmują oni próbę przekształcania straty w źródło społecznego zobowiązania do przeciwdziałania kolejnym śmierciom. Nie oznacza to jednak, że ich indywidualna decyzja powinna stać się obowiązkowym wzorcem zachowania dla wszystkich osób osieroconych przez przemoc. Przebaczenie, dialog i zaangażowanie publiczne pozostają osobistymi wyborami, których nie wolno przedstawiać jako jedynej moralnie dopuszczalnej reakcji na śmierć bliskiego człowieka. Wartość działalności organizacji polega raczej na udokumentowaniu możliwości istnienia takich wyborów oraz tworzeniu instytucjonalnej przestrzeni dla ich realizacji. W tym kontekście kluczowa okazuje się metoda wymiany osobistych narracji, określana jako Personal Narrative Exchange. Uczestnicy przedstawiają doświadczenia własnych rodzin, które są następnie wysłuchane przez osoby identyfikujące się z drugą stroną konfliktu.

Z punktu widzenia teorii kontaktu Gordona Allporta takie działanie może zmniejszać zależność percepcji przeciwnika od stereotypów grupowych, gdyż pozwala dostrzec w konkretnej osobie podmiot posiadający własną biografię i doświadczenie krzywdy. Nie oznacza to jednak, że samo wysłuchanie świadectwa automatycznie zmienia przekonania polityczne. Rzeczywista skuteczność tego procesu zależy od warunków spotkania, sposobu organizacji dialogu oraz gotowości uczestników do zachowania wzajemnego szacunku mimo głębokich różnic interpretacyjnych.

Oddolne inicjatywy jako praktyka transformacji tożsamości i pamięci

Inny model reprezentuje Combatants for Peace – organizacja założona w 2006 roku przez byłych uczestników działań zbrojnych i wojskowych po obu stronach konfliktu. Jej działalność opiera się na zobowiązaniu do niestosowania przemocy oraz rozwijaniu wspólnych inicjatyw izraelsko-palestyńskich, obejmujących edukację, publiczne świadectwa, pracę społeczną i sprzeciw wobec okupacji.

Kluczowa jest tutaj sama struktura uczestnictwa: wspólnie działają osoby, których biografie obejmowały służbę w instytucjach lub organizacjach związanych z konfliktem. W tym sensie organizacja dostarcza cennych danych do badań nad możliwością przemiany tożsamości politycznej i przechodzenia od logiki militarnego przeciwstawienia ku wspólnemu działaniu społecznemu. Zestawienie Parents Circle i Combatants for Peace pozwala dostrzec dwa różne mechanizmy transformacji.

W pierwszym punktem wyjścia jest doświadczenie straty bliskiej osoby i związana z tym potrzeba przeciwdziałania dalszemu cierpieniu. W drugim – wcześniejsze uczestnictwo w strukturach przemocy i późniejsza decyzja o rezygnacji z użycia siły. Nie należy jednak utożsamiać wszystkich członków drugiej organizacji z osobami odpowiedzialnymi za konkretne przestępstwa, ani wszystkich uczestników pierwszej z osobami, które przebaczyły sprawcom śmierć swoich bliskich. Rzetelna analiza powinna odróżniać społeczną deklarację organizacji od indywidualnych doświadczeń i przekonań jej członków.

Szczególnie interesującym przedsięwzięciem obu grup jest wspólna izraelsko-palestyńska ceremonia upamiętnienia osób zabitych podczas konfliktu, organizowana corocznie w związku z izraelskim Dniem Pamięci. W kwietniu 2026 roku odbyła się jej dwudziesta pierwsza edycja, podczas której przedstawiciele obu społeczności podjęli próbę wspólnego uczczenia utraconych istnień. Istotne jest to, że wydarzenie nie wymagało od uczestników uznawania wszystkich przypadków śmierci za historycznie i prawnie tożsame. Celem było rozpoznanie wspólnego ludzkiego wymiaru żałoby przy zachowaniu świadomości odmiennych doświadczeń i odpowiedzialności. Z perspektywy filozofii pamięci taka praktyka jest próbą przełamania przekonania, że uznanie cierpienia drugiej strony prowadzi do pomniejszenia własnego. Nie oznacza to jednak tworzenia jednej, pozbawionej różnic narracji historycznej. Przeciwnie – wspólne upamiętnienie zyskuje wartość właśnie dlatego, że pozwala na obecność kilku różnych doświadczeń w jednej przestrzeni publicznej bez konieczności ich całkowitego uzgodnienia. Inicjatywa ta koresponduje z Ricoeurowską koncepcją pracy pamięci oraz teorią pamięci wielokierunkowej

Michaela Rothberga, które wskazują na możliwość budowania relacji między odmiennymi historiami cierpienia bez wprowadzania konkurencyjnej hierarchii krzywd.

Kolejnym ważnym przedsięwzięciem jest Hand in Hand: Center for Jewish-Arab Education in Israel – organizacja rozwijająca sieć dwujęzycznych szkół i społeczności żydowsko-arabskich. Powstała w 1997 roku z inicjatywy Lee Gordona i Amina Khalafa; pierwsze placówki ruszyły we wrześniu 1998 roku w Jerozolimie i Galilei, obejmując początkowo około pięćdziesięciorga dzieci. Według aktualnych danych organizacji jej sieć obejmuje sześć ośrodków edukacyjnych, w których uczy się ponad dwa tysiące uczniów. Cechą charakterystyczną tego modelu jest prowadzenie zajęć przez nauczycieli posługujących się językiem hebrajskim i arabskim oraz wspólna edukacja uwzględniająca różne tradycje religijne i kulturowe.

Z perspektywy psychologii rozwojowej działalność Hand in Hand można powiązać z teorią kontaktu międzygrupowego oraz badaniami nad społecznym uczeniem się. Dzieci w codziennym kontakcie z przedstawicielami odmiennej wspólnoty poznają ich jako kolegów i współuczniów, a nie jedynie jako abstrakcyjne figury z debaty politycznej. Jednocześnie nauka języka drugiej społeczności otwiera dostęp do jej tradycji, literatury i sposobów interpretowania rzeczywistości.

Nie oznacza to, że dwujęzyczny system edukacji automatycznie usuwa uprzedzenia czy gwarantuje określone poglądy polityczne. Należy jednak uznać, że codzienna współpraca tworzy zasoby społeczne niedostępne w warunkach całkowitej segregacji. W tym miejscu istotne jest rozróżnienie między wspólną edukacją a przymusową asymilacją. Szkoła dwujęzyczna nie musi prowadzić do zaniku tożsamości narodowej ani religijnej, o ile program pozwala zachować własną kulturę przy jednoczesnym poznawaniu doświadczeń innych. W teorii wielokulturowego obywatelstwa Willa Kymlicki kluczowa jest właśnie ochrona warunków rozwijania własnej tożsamości bez ograniczania równorzędnych praw pozostałych członków społeczeństwa. Taka konstrukcja pozwala postrzegać edukację nie tylko jako przekazywanie kompetencji językowych, ale jako kształtowanie zdolności do uczestnictwa w pluralistycznym porządku publicznym.

Odmienną funkcję poznawczą pełni izraelska organizacja Breaking the Silence, założona w marcu 2004 roku przez byłych żołnierzy służących w Hebronie. Jej głównym celem jest gromadzenie świadectw uczestników izraelskiej służby wojskowej na temat praktyk wykonywania władzy nad ludnością palestyńską na terytoriach okupowanych. Organizacja dąży do tego, by izraelskie społeczeństwo poznało rzeczywiste konsekwencje okupacji, co ma pobudzić publiczną debatę nad odpowiedzialnością za działania podejmowane w imieniu państwa.

Synergia sprawiedliwości retrospektywnej i prospektywnej

Według danych organizacji, zgromadzono świadectwa ponad 1400 żołnierzy i uczestników służby wojskowej, stosując wewnętrzne procedury weryfikacji tożsamości oraz porównywania relacji z dodatkowymi źródłami. Z perspektywy epistemologii świadectwa istotne jest, że taka działalność pozwala rozpoznawać doświadczenia osób uczestniczących w instytucjonalnym wykonywaniu przymusu. Nie należy jednak automatycznie utożsamiać każdej opublikowanej relacji z prawomocnym ustaleniem odpowiedzialności za konkretne przestępstwo. Właściwa ocena wymaga analizy metod dokumentowania, dostępnych dowodów i możliwości niezależnej kontroli twierdzeń. Organizacja wyjaśnia, że część świadków zachowuje anonimowość z obawy przed społecznymi konsekwencjami ujawnienia tożsamości, a publikowane materiały podlegają wewnętrznej weryfikacji. Sama anonimowość nie jest dowodem niewiarygodności, lecz może ograniczać możliwości niezależnego sprawdzenia szczegółów, co nie powinno być pomijane w krytycznej analizie źródeł.

Ważną rolę odgrywa również izraelska organizacja Zochrot, która od 2002 roku upowszechnia wiedzę o palestyńskiej Nakbie w hebrajskojęzycznej przestrzeni publicznej. Jej działania obejmują dokumentowanie historii miejscowości, prezentowanie świadectw uchodźców oraz podejmowanie debaty nad prawem powrotu i odpowiedzialnością za skutki wojny 1948 roku. Organizacja reprezentuje określone stanowisko polityczne i nie powinna być traktowana jako neutralny organ rozstrzygający spory historyczne. Jej znaczenie polega jednak na umożliwieniu konfrontacji dominujących narracji z doświadczeniami ludności, której historia pozostawała marginalizowana w głównym nurcie izraelskiej pamięci publicznej. Zestawienie Parents Circle, Combatants for Peace, Hand in Hand, Breaking the Silence i Zochrot ukazuje znaczną różnorodność instrumentów społecznego oddziaływania.

Niektóre z tych przedsięwzięć koncentrują się na bezpośrednich kontaktach i wzajemnym uznaniu cierpienia, inne na edukacji, dokumentowaniu działalności instytucji czy krytycznej rekonstrukcji historii. Nie wszystkie przyjmują identyczne koncepcje przyszłego ustroju ani w jednakowym stopniu skupiają się na pojednaniu. Łączy je jednak możliwość rozwijania alternatywnych form społecznego poznawania rzeczywistości, których wartość nie zależy wyłącznie od rezultatów negocjacji międzypaństwowych. W tym miejscu można powrócić do teorii Lederacha, według której trwały pokój wymaga współdziałania instytucji politycznych, środowisk pośrednich i lokalnych uczestników życia społecznego. Organizacje obywatelskie mogą dostarczać świadectw, budować relacje i kształtować warunki dialogu, lecz nie posiadają kompetencji do wytyczania granic,

ustanawiania odpowiedzialności karnej czy realizacji międzynarodowych zobowiązań państwowych. Ich znaczenie nie powinno być zatem ani przeceniane, ani bagatelizowane; stanowią one część szerszej infrastruktury społecznej, której skuteczność zależy od przejścia od lokalnych doświadczeń do odpowiedzialnej polityki publicznej.

Pojednanie bez sprawiedliwości czy sprawiedliwość bez pojednania? Przedstawione koncepcje ujawniają dwa przeciwstawne zagrożenia współczesnych procesów pokojowych. Pierwsze polega na traktowaniu pojednania jako celu nadrzędnego, co wymagałoby ograniczenia dochodzenia odpowiedzialności, osłabienia roszczeń pokrzywdzonych i rezygnacji z krytycznej analizy przeszłości. Drugie wiąże się z całkowitym podporządkowaniem przyszłości wspólnoty historycznym sporom o winę, co uniemożliwia ustanowienie praktycznych zasad współistnienia. Żadna z tych strategii nie jest wystarczająca: pierwsza może utrwalać niesprawiedliwość, druga zaś prowadzić do nieograniczonego odtwarzania konfliktu. Właściwa konstrukcja wymaga jednoczesnego uznawania odpowiedzialności i tworzenia instytucjonalnych możliwości współpracy.

Z perspektywy filozofii politycznej interesujące pozostaje rozróżnienie między sprawiedliwością retrospektywną a prospektywną. Pierwsza odnosi się do przeszłych działań i obowiązku ustalenia ich konsekwencji, druga zaś do sposobu organizowania przyszłych instytucji i zapobiegania ponownym naruszeniom. Właściwa teoria pojednania nie może całkowicie podporządkowywać jednego z tych wymiarów drugiemu.

Synteza odpowiedzialności instytucjonalnej i krytycznej autorefleksji

Rozliczanie przeszłości bez głębokich reform może doprowadzić do sytuacji, w której naruszenia praw pozostają możliwe nawet po ukaraniu części sprawców. Z drugiej strony projektowanie nowych instytucji bez uznania wcześniejszych krzywd osłabia społeczną legitymizację porozumienia i utrwala nierozwiązane spory o odpowiedzialność. Kluczowe staje się zatem rozróżnienie między odpowiedzialnością prawną a moralną i polityczną. Prawo karne wymaga bowiem ustalenia indywidualnych przesłanek winy, których nie można zastępować kategoriami zbiorowymi. Odpowiedzialność polityczna może natomiast obejmować obowiązek naprawiania instytucjonalnych skutków działań, za które dana osoba nie ponosi bezpośredniej odpowiedzialności karnej. W ten sposób przyszłe pokolenia mogą uczestniczyć w usuwaniu skutków dawnej niesprawiedliwości, nie stając się automatycznie sprawcami historycznych przestępstw. Taka konstrukcja pozwala zachować moralną ciągłość wspólnoty bez wprowadzania zasady dziedzicznej winy. W kontekście konfliktu izraelsko-palestyńskiego doniosłe jest to, że

dialog między społecznościami nie może zastępować rzeczywistej ochrony ludności cywilnej, prawa do samostanowienia oraz obowiązków wynikających z międzynarodowego prawa humanitarnego.

Jednocześnie samo uzyskanie rozstrzygnięć prawnych nie gwarantuje przezwyciężenia wrogości społecznej czy lęku przed przyszłą przemocą. Trwałe rozwiązanie wymaga równoczesnego rozwoju instytucji prawnych, politycznych i społecznych, zdolnych do ograniczania arbitralności władzy i zapewniania realnych warunków współistnienia. W tym punkcie szczególną wartość zyskuje model pojednania oparty na uznaniu odrębności historii oraz równości podstawowych praw.

Model ten nie wymaga od Żydów rezygnacji z pamięci Zagłady ani od Palestyńczyków porzucenia pamięci Nakby. Nie nakazuje również przedstawiania wszystkich historycznych naruszeń jako moralnie równoważnych. Zakłada natomiast, że uznanie cierpienia jednej wspólnoty nie może prowadzić do pomniejszania praw i doświadczeń drugiej. W takim ujęciu pamięć pozostaje źródłem odpowiedzialności, a nie bezwarunkowym tytułem do politycznej przewagi. Z perspektywy całego artykułu istotne jest to, że żydowska tradycja krytyczna rekonstruowana przez Mosera dostarcza przykładów wewnątrzwspólnotowego sprzeciwu wobec utożsamiania narodowej solidarności z bezwarunkową akceptacją działań państwowych. Nie oznacza to, że wszystkie te stanowiska były równie trafne lub tworzyły jeden, niezmienny program polityczny. Ich znaczenie polega na ujawnieniu zdolności wspólnoty do wypracowywania konkurencyjnych interpretacji własnego dziedzictwa i zobowiązań moralnych. Właśnie ta zdolność może stanowić istotny zasób przyszłego pojednania, gdyż umożliwia krytyczne rozpoznawanie działań instytucji bez konieczności całkowitego odrzucenia własnej tożsamości. Są to aksjologiczne warunki przyszłości.

Pojednanie jako proces systemowej ochrony godności i praw

Przeprowadzona analiza pozwala sformułować kluczowy wniosek dotyczący relacji między pamięcią, sprawiedliwością a polityczną odpowiedzialnością. Pojednanie nie powinno być rozumiane jako wymóg zapomnienia ani jako administracyjnie organizowany akt zbiorowego przebaczenia. Jest to raczej długotrwały proces budowania takich instytucji i stosunków społecznych, w których historyczna krzywda nie determinuje automatycznie wszystkich przyszłych relacji, a jednocześnie nie zostaje wymazana z przestrzeni publicznej pamięci i odpowiedzialności. W tym ujęciu pojednanie wymaga zarówno ochrony prawa do pamięci, jak i ograniczania możliwości instrumentalnego wykorzystywania przeszłości do usprawiedliwiania nowych naruszeń.

Z perspektywy filozofii Hannah Arendt szczególne znaczenie zyskuje zdolność składania wiarygodnych zobowiązań, które pozwalają ludziom planować przyszłość mimo nieodwracalności minionych zdarzeń. W etyce Emmanuela Lévinasa centralnym punktem pozostaje odpowiedzialność wobec Innego, niezależna od jego przynależności do konkretnej wspólnoty. Paul Ricoeur wskazuje natomiast na konieczność krytycznej pracy pamięci i wyraźne oddzielenie przebaczenia od wymuszonego zapomnienia, podczas gdy John Paul Lederach podkreśla potrzebę przekształcania struktur społecznych i instytucji, które mogą reprodukować konflikt nawet po formalnym zakończeniu wojny. Choć koncepcje te różnią się w kwestii źródeł moralnego zobowiązania czy charakteru rekonstrukcji społecznej, można je traktować komplementarnie, by lepiej rozumieć różne wymiary odpowiedzialnego współistnienia.

Ważne jest przy tym, aby teoria pojednania nie utożsamiała wartości człowieka z jego gotowością do publicznego wybaczania krzywd. Osoba, która straciła bliskich, została przymusowo wysiedlona lub doświadczyła przemocy, nie traci godności ani praw tylko dlatego, że nie jest zdolna lub nie chce uczestniczyć w programach pojednawczych. Ochrona jej podmiotowości wymaga respektowania autonomii, zapewnienia dostępu do środków prawnych i prawa do decydowania o własnym udziale w inicjatywach społecznych. Moralna rekonstrukcja wspólnoty powinna zatem zaczynać się od ochrony praw pokrzywdzonych, a nie od stawiania im kolejnych wymagań emocjonalnych.

Z perspektywy psychologii społecznej istotne jest również to, że choć sprawcy i osoby odpowiedzialne za naruszenia mogą przejść rzeczywistą przemianę przekonań, wartość tego procesu zależy od gotowości do uznania wcześniejszych działań i ich skutków. Sama deklaracja pokojowa nie wystarcza, jeśli nie prowadzi do zmiany praktyki. Społeczna wiarygodność pojednania wymaga zatem konkretnych działań naprawczych, gwarancji instytucjonalnych i realnego ograniczania ryzyka powrotu do przemocy. Przebaczenie może mieć wymiar osobisty, lecz trwałość pokoju zależy od warunków obiektywnych, których nie da się sprowadzić do psychologicznej postawy jednostki.

Kluczowy jest w tym kontekście związek między sprawiedliwością a materialną strukturą życia społecznego. Wspólnota może bowiem uzyskać symboliczne uznanie krzywdy, wciąż pozostając w sytuacji ograniczonego dostępu do ziemi, edukacji czy instytucji politycznych. Równie możliwe jest wypłacenie świadczeń materialnych bez zapewnienia realnej możliwości współdecydowania o sprawach publicznych.

Pojednanie jako synteza pamięci i sprawiedliwości

Właśnie dlatego pojednanie powinno być analizowane nie tylko przez pryzmat emocjonalnych relacji między grupami, lecz również w oparciu o teorię sprawiedliwości dystrybucyjnej, republikańską koncepcję niedominacji i ekonomię instytucjonalną. Trwały pokój wymaga bowiem nie tylko wygaszenia wzajemnej wrogości, ale przede wszystkim ograniczenia struktur umożliwiających arbitralne podporządkowanie jednej społeczności drugiej. W tym punkcie zarysowuje się zasadnicza relacja między teologiczną kategorią wybrania a współczesną filozofią pojednania. Jeśli szczególna historia wspólnoty jest rozumiana jako źródło zwiększonej odpowiedzialności moralnej, może ona sprzyjać budowaniu solidarności przekraczającej granice własnej przynależności. Jeżeli natomiast staje się podstawą przekonania o bezwarunkowej prawomocności własnych instytucji, prowadzi to do ograniczania zdolności krytycznej refleksji. Problem ten nie dotyczy wyłącznie judaizmu; podobne mechanizmy występowały w innych tradycjach religijnych oraz świeckich ideologiach narodowych.

Kluczowe pozostaje pytanie, czy zbiorowa tożsamość służy ochronie ludzkiej godności, czy też zostaje wykorzystana do ustanawiania hierarchii praw. Najważniejszym osiągnięciem analizy Mosera nie powinno być zatem zastąpienie jednej doktryny politycznej inną, przedstawianą jako niepodlegająca krytyce. Znaczenie jego przedsięwzięcia polega na przywróceniu głosu tym, którzy w różnych epokach podważali przekonanie, że polityczna lojalność wymaga rezygnacji z samodzielnego osądu moralnego. Historie Felicii Langer, Heleny Salem, Ronniego Kasrilsa i Nan Goldin, podobnie jak wcześniejsza działalność rabina Tamaresa, Bubera, Magnesa i Arendt, ujawniają wagę różnorodnych form sprzeciwu wobec instytucjonalnego zawłaszczania wspólnotowej tożsamości.

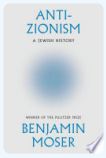
Nie oznacza to automatycznego potwierdzenia wszystkich ich argumentów, lecz stanowi podstawę do uznania, że zdolność krytykowania własnych instytucji jest jednym z warunków moralnej dojrzałości wspólnoty. Z perspektywy historii cywilizacji istotne jest, że pojednanie nie jest rezultatem jednej decyzji ani pojedynczego porozumienia politycznego. To proces obejmujący pokolenia, którego znaczenie przejawia się w stopniowej zmianie instytucji, praktyk edukacyjnych, relacji społecznych i sposobów publicznego upamiętniania przeszłości. Proces ten może doświadczać regresów, kryzysów i ponownych aktów przemocy, co nie dowodzi jednak bezwartościowości wcześniejszych wysiłków. Wymaga on jedynie ciągłego sprawdzania skuteczności przyjętych rozwiązań oraz gotowości do korygowania tych, które nie zapewniają odpowiedniej ochrony praw człowieka. Przyszłość stosunków izraelsko-palestyńskich nie może zatem zostać zredukowana do wyboru między pamięcią a pokojem, bezpieczeństwem a sprawiedliwością czy narodową tożsamością a uniwersalnymi prawami człowieka.

Wartości te pozostają w rzeczywistym napięciu, lecz ich wzajemne ograniczanie nie musi prowadzić do całkowitego wykluczenia którejkolwiek z nich. Zadaniem instytucji politycznych jest tworzenie warunków, w których Żydzi i Palestyńczycy mogą zachowywać własną pamięć, kulturę i aspiracje zbiorowe, nie uzyskując przez to nieograniczonego prawa do podporządkowywania innych ludzi.

Dalszy etap rozprawy powinien zatem objąć pogłębioną refleksję nad antropologią moralnego zła, mechanizmami społecznego posłuszeństwa i instytucjonalną odpowiedzialnością za działania podejmowane w imieniu wspólnoty. Szczególnego znaczenia nabiorą w nim teorie Hannah Arendt dotyczące bezrefleksyjności i odpowiedzialności, badania Stanleya Milgrama nad posłuszeństwem wobec autorytetu, eksperymenty nad konformizmem i dehumanizacją oraz współczesna refleksja Alberta Bandury nad moralnym dystansowaniem. Ich zestawienie pozwoli rozpoznać, w jaki sposób zwyczajne mechanizmy życia społecznego mogą reprodukować instytucjonalną przemoc oraz jakie warunki umożliwiają jednostkom odmowę udziału w działaniach naruszających podstawowe prawa człowieka. Najważniejszy wniosek aksjologiczny polega na rozpoznaniu, że pojednanie nie jest obowiązkiem zapomnienia krzywdy ani prawem sprawcy do przebaczenia, lecz możliwością ustanowienia przyszłości, w której pamięć łączy się ze sprawiedliwością, a bezpieczeństwo nie wymaga trwałego podporządkowania człowieka człowiekowi. Taka perspektywa pozwala zachować moralną doniosłość historycznych doświadczeń Żydów i Palestyńczyków bez przekształcania ich w konkurencyjne roszczenia do wyłączności cierpienia. Zdolność do wspólnego życia nie wymaga bowiem uznania identyczności wszystkich historii, lecz respektowania równej godności ludzi, których historie pozostają odmienne.

> Czy zdolność do wspólnego życia wymaga uznania identyczności naszych historii, czy może paradoksalnie opiera się właśnie na respektowaniu równej godności ludzi, których historie pozostają nieodwracalnie odmienne? Prawdziwe pojednanie nie jest zatem prawem sprawcy do przebaczenia ani obowiązkiem ofiary do zapomnienia. To odwaga ustanowienia przyszłości, w której bezpieczeństwo jednej wspólnoty przestaje być budowane na trwałym podporządkowaniu drugiego człowieka.

Inspiracje

[1] 

"Anti-Zionism A Jewish History" Benjamin Moser

Doubleday | ISBN: 9780385551250

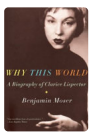
Benjamin Moser (ur. 14 września 1976) jest amerykańskim pisarzem, biografem i tłumaczem. Urodzony w Houston w Teksasie, ukończył studia licencjackie z historii na Uniwersytecie Browna, a następnie uzyskał tytuł magistra i doktora na Uniwersytecie w Utrechcie w Holandii. Zajmując się głównie biografią, historią sztuki i krytyką kulturową, Moser jest najbardziej znany ze swoich krytycznych biografii ważnych postaci kultury XX wieku. Jego debiutancka książka, Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), była finalistką nagrody National Book Critics Circle Award i przyczyniła się do ożywienia międzynarodowego zainteresowania brazylijską powieściopisarką, przynosząc jej brazylijską Nagrodę Państwową za Dyplomację Kulturalną. W 2020 roku Moser otrzymał Nagrodę Pulitzera w kategorii biografia za książkę Sontag: Her Life and Work (2019), wyczerpujące studium Susan Sontag.

Benjamin Moser *(born September 14, 1976) is an American author, biographer, and translator. Born in Houston, Texas, he completed his undergraduate degree in history at Brown University and earned his MA and PhD from Utrecht University in the Netherlands. Working primarily in the fields of biography, art history, and cultural criticism, Moser is best known for his critical biographies of major twentieth-century cultural figures. His first book, Why This World: A Biography of Clarice Lispector (2009), was a finalist for the National Book Critics Circle Award and helped revive international interest in the Brazilian novelist, earning him Brazil's State Prize for Cultural Diplomacy. In 2020, Moser was awarded the Pulitzer Prize for Biography for Sontag: Her Life and Work (2019), an exhaustive study of Susan Sontag.*

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] "Sontag: Vida e obra"

Benjamin Moser

2022 | OBJECTIVA | ISBN: 9789897846281



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

Benjamin Moser

2017 | Siruela | ISBN: 9788417151560



[6] "El mundo del revés"

Benjamin Moser

2025 | Anagrama | ISBN: 9788433948441

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[7] "Transitional Justice"

Ruti G. Teitel

2000 | Oxford University Press | ISBN: 9780199728015



[8] "Globalizing Transitional Justice"

Ruti G. Teitel

2014 | ISBN: 9780195394948



[9] "Presidential Visions of Transitional Justice"

Ruti G. Teitel

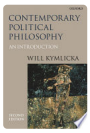
2025 | ISBN: 9780197797556



[10] "The Book of Joy"

Desmond Tutu

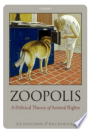
Penguin | ISBN: 9780399185069



[11] "Contemporary Political Philosophy: An Introduction"

Will Kymlicka

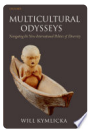
Oxford : Oxford University Press | ISBN: 9780198782742



[12] "Zoopolis: A Political Theory Of Animal Rights"

Will Kymlicka

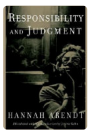
OUP Oxford | ISBN: 9780191618987



[13] "Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity"

Will Kymlicka

OUP Oxford | ISBN: 9780191623363



[14] "Responsibility and Judgment"

Hannah Arendt

2003 | Schocken



[15] "Self-Efficacy"

Albert Bandura

Macmillan | ISBN: 9780716728504



[16] "Social Foundations of Thought and Action"

Albert Bandura

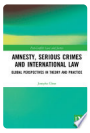
Prentice Hall



[17] "Transitional Justice and Rule of Law Reconstruction"

Padraig McAuliffe

2013 | Routledge | ISBN: 9781135037758



[18] "Amnesty, Serious Crimes and International Law"

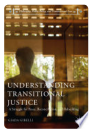
Josepha Close

2019 | Routledge | ISBN: 9781351180214

[19] "What Do We Know about Post-conflict Transitional Justice from Academic Research"

Charlotte Fiedler, Karina Mross

2019



[20] "Understanding Transitional Justice"

Giada Girelli

2017 | Springer | ISBN: 9783319536064



[21] "Trauma and Transitional Justice in Divided Societies"

Judith Marie Barsalou

2005



[22] "Transitional Justice Theories"

Susanne Buckley-Zistel, Teresa Koloma Beck, Christian Braun, Friederike Mieth

2013 | Routledge | ISBN: 9781135055066

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] "Transitional Justice"

Ruti G. Teitel

2000 | DOI: 10.1093/oso/9780195100648.001.0001

Źródło

[2] "Transitional Justice Genealogy"

Ruti G. Teitel

2017 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9781315086859-25

Źródło

[3] "Globalizing Transitional Justice: Contemporary Essays"

Ruti G. Teitel

2014 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195394948.001.0001

Źródło

[4] "Transitional Jurisprudence: The Role of Law in Political Transformation"

Ruti G. Teitel

1997 | The Yale Law Journal | DOI: 10.2307/797160

Źródło

[5] **"Walk with Us and Listen: Political Reconciliation in Africa"**

Charles Villa-Vicencio, Desmond Tutu

2009

Źródło

[6] **"The Responsibility to Protect"**

Jared Genser, Irwin Cotler, Desmond Tutu, Václav Havel

2011 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199797769.001.0001

Źródło

[7] **"POLITIK UND WISSENSCHAFT The Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report: A Review Essay"**

D. Tutu, N. Mandela

2020

Źródło

[8] **"Whites Cannot Be Black"**

Keolebogile Mbebe

2018 | Theoria | DOI: 10.3167/th.2018.6515402

Źródło

[9] **"Doing the “Right” Thing"**

Daluxolo Mbebe

2026 | African Political Theology | DOI: 10.4324/9781003780229-11

Źródło

[10] **"Resolving social conflicts : selected papers on group dynamics"**

Kurt Lewin, Gertrud Weiss Lewin, Gordon Willard Allport

1948 | Harper & Brothers eBooks

Źródło

[11] **"Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization"**

Michael V. Rothberg

2009 | DOI: 10.1515/9780804783330

Źródło

[12] **"From Gaza to Warsaw: Mapping Multidirectional Memory"**

Michael V. Rothberg

2011 | Criticism | DOI: 10.1353/crt.2011.0032

Źródło

[13] **"BETWEEN SUBALTERNITY AND INDIGENEITY: Critical Categories for Postcolonial Studies"**

Jodi A. Byrd, Michael V. Rothberg

2011 | Interventions | DOI: 10.1080/1369801x.2011.545574

Źródło

[14] **"Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany"**

Michael V. Rothberg, Yasemin Yıldız

2011 | Parallax | DOI: 10.1080/13534645.2011.605576

Źródło

[15] **"Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights"**

Will Kymlicka

1996 | DOI: 10.1093/0198290918.001.0001

Źródło

[16] **"Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights"**

Sue Donaldson, Will Kymlicka

2011

Źródło

[17] **"International Covenant on Civil and Political Rights"**

William M. Sullivan, Will Kymlicka

2007 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511498701.013

Źródło

[18] **"The Rights of Minority Cultures: Reply to Kukathas"**

Will Kymlicka

1992 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591792020001007

Źródło

[19] "A Judicial System Where Even Kafka Would be Lost: An Interview with Felicia Langer"

Felicia Langer, George D. Moffett

1990 | Journal of Palestine Studies | DOI: 10.2307/2537320

Źródło

[20] "Declaration of Conscience on the Israeli-Palestinian Conflict by South Africans of Jewish Descent"

Ronnie Kasrils, Max Ozinsky

2002 | Middle East Policy | DOI: 10.1111/1475-4967.00041

Źródło

[21] "A Double life"

Nan Goldin, David Armstrong, Walter Keller, Hans Werner Holzwarth

1994

Źródło

[22] "Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change."

Albert Bandura

1977 | Psychological Review | DOI: 10.1037/0033-295x.84.2.191

Źródło

[23] "Social Foundations of Thought and Action : A Social Cognitive Theory"

Albert Bandura

1985

Źródło

[24] "Self-Efficacy: The Exercise of Control"

Albert Bandura, Wendy Freeman, Owen Richard Lightsey

1999 | Journal of Cognitive Psychotherapy | DOI: 10.1891/0889-8391.13.2.158

Źródło

[25] "Social Learning Theory."

Jackson Kytle, Albert Bandura

1978 | Contemporary Sociology A Journal of Reviews | DOI: 10.2307/2065952

Źródło

Artykuły naukowe autora:

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

Bernard Henri Lévy, Benjamin Moser

2008

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

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

Benjamin Moser

2013 | Scholarship@Western (Western University)

Źródło

[29] "Éloge de la nature morte"

Benjamin Moser

2009 | Books | DOI: 10.3917/books.008.0042

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: a4d53b92-6bd5-4b5b-9306-c11a1fc3ac03