Znak i istota: stereotypy, dezinformacja i tożsamość w książce White Blonde Jew Alyssy Rosenheck

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Tekst analizuje mechanizmy działania stereotypów na przykładzie postaci blondynki w książce Alyssy Rosenheck. Autor wskazuje, że cechy wizualne często wyprzedzają ocenę kompetencji, tworząc pułapkę poznawczą, która może prowadzić do marginalizacji kobiet. Przywołując badania psychologiczne i socjologiczne, artykuł pokazuje paradoks atrakcyjności: bycie postrzeganą jako „głupia blondynka” może być ograniczające, ale jednocześnie stać się narzędziem strategicznego kamuflażu i przewagi w zarządzaniu wrażeniem. Analiza obejmuje również konflikt między cechami wspólnotowymi a agencyjnymi w kontekście zawodowym, dowodząc, że stereotypy są konstruktami kulturowymi, które można świadomie przechwycić i obrócić przeciwko odbiorcy, by odzyskać podmiotowość.

The text analyzes the mechanisms of how stereotypes operate using the example of the blonde character in Alyssa Rosenheck's book. The author indicates that visual traits often precede the assessment of competence, creating a cognitive trap that can lead to the marginalization of women. Drawing on psychological and sociological research, the article shows the paradox of attractiveness: being perceived as a "dumb blonde" can be limiting, but simultaneously become a tool for strategic camouflage and an advantage in impression management. The analysis also covers the conflict between communal and agentic traits in a professional context, proving that stereotypes are cultural constructs that can be consciously intercepted and turned against the recipient to regain subjectivity.

Artykuł stanowi wielowarstwową analizę mechanizmów redukcji człowieka do znaku, rozpinając klamrę między banalnym stereotypem „głupiej blondynki” a tragiczną

historią antysemityzmu i współczesną architekturą dezinformacji. Autor stawia tezę, że tożsamość jest konstruktem znacznie głębszym niż powierzchowne etykiety, a świadome przejęcie społecznych ról oraz krytyczna analiza poznawczych uproszczeń pozwalają jednostce odzyskać sprawczość nad własnym znaczeniem. Tekst prowadzi czytelnika od psychologii percepcji i strategicznego zarządzania wizerunkiem, przez analizę „ekonomii oburzenia" w mediach społecznościowych, aż po polityczną semantykę sporu o syjonizm i antysemityzm. Głównym celem tekstu jest wykazanie, że zarówno w przypadku koloru włosów, jak i przynależności etnicznej, największym błędem poznawczym jest przekonanie, iż znak wystarcza do poznania osoby. W świecie zdominowanym przez algorytmiczne przyspieszenie i polaryzację, jedyną skuteczną strategią obrony podmiotowości staje się „sekunda zwłoki" – tarcie poznawcze, które pozwala oddzielić fakt od manipulacji, a człowieka od narzuconej mu kategorii.

SŁOWA KLUCZOWE

stereotypy | dezinformacja | tożsamość | White Blonde Jew | Alyssa Rosenheck | zarządzanie wrażeniem | passing | efekt halo | antysemityzm | syjonizm | Jerusalem Declaration | IHRA | BDS | podmiotowość polityczna | mechanizmy poznawcze

Stereotyp jako narzędzie kontroli i kamuflażu

Farbowana blondynka: stereotyp jako kamuflaż, klatka i broń. Blondynka wchodzi do pokoju kilka sekund przed kobietą. Najpierw dostrzegany jest kolor włosów, potem twarz, strój i sposób poruszania się; kompetencje, biografia czy charakter ujawniają się znacznie później – o ile rozmowa potrwa wystarczająco długo. Ten porządek percepcji to banalny fakt psychologiczny, jednak kultura obudowała go czymś znacznie potężniejszym: stereotypem. W książce Alyssy Rosenheck rozdział Bottled Blonde nie jest fryzjerskim przerywnikiem między cięższymi sporami o rasę, antysemityzm i politykę tożsamości. Blond staje się tu kolejnym laboratorium społecznej klasyfikacji. Autorka przejmuje stereotyp "głupiej blondynki", by pokazać, że wygląd mający człowieka pomniejszać, może stać się osłoną, prowokacją i źródło strategicznego niedoszacowania. Książka precyzyjnie ustawia ten motyw: stereotyp urody może służyć marginalizacji kobiecego głosu, lecz bycie niedocenianą może z czasem przekształcić się w swoistą przewagę. Najpierw trzeba

jednak pozbawić blond metafizyki. Kolor włosów nie posiada charakteru, poziomu inteligencji ani programu politycznego. Melanina nie prowadzi seminariów z logiki.

Mimo to od dawna przypisujemy wyglądowi cechy psychiczne. Badanie Susan Weir i Margret Fine-Davis, w którym tę samą kobietę prezentowano uczestnikom z różnym kolorem włosów, wykazało, że mężczyźni przypisywali wersji blond niższą inteligencję niż brunetce; efektu tego nie odnotowano u kobiet. Nie wolno czynić z jednego eksperymentu uniwersalnego prawa psychologii – zwłaszcza że badanie z 1989 roku było osadzone w konkretnym kontekście kulturowym. Jest ono jednak wartościowe jako demonstracja podstawowego mechanizmu: zmiana cechy całkowicie niezwiązanej z rozumowaniem potrafi zmienić ocenę zdolności umysłowych tej samej osoby. Nowsze analizy dowodzą, że stereotyp "dumb blonde" nie jest jedynie niewinnym reliktem starych komedii. Badania nad primingiem wskazują, że aktywowanie tego schematu może w określonych warunkach wpływać na wykonanie późniejszego zadania poznawczego, przy czym kierunek efektu zależał m.in. od sposobu aktywowania własnej tożsamości badanych. Nie oznacza to oczywiście, że widok blondynki odbiera komukolwiek punkty IQ. Pokazuje coś subtelniejszego: kulturowe skojarzenia mogą stać się chwilowym kontekstem dla procesów poznawczych. Stereotyp nie musi być świadomie wyznawany, by uczestniczyć w percepcji. Najlepszym kontrapunktem wobec tego mitu jest badanie Jaya Zagorsky'ego oparte na dużym amerykańskim zbiorze NLSY79.

Autor nie znalazł dowodów na niższą inteligencję kobiet o naturalnie blond włosach; ich średnie wyniki testów nie odbiegały od wyników kobiet o innych kolorach włosów. Nauka wykonuje tu czynność niemal komiczną: musi statystycznie weryfikować pogląd, dla którego nigdy nie istniał sensowny mechanizm biologiczny. Ale właśnie na tym polega społeczna moc stereotypu. Nie potrzebuje on etiologii – wystarczy, że zostanie wielokrotnie powtórzony.

Kultura zachodnia stworzyła z blondynki figurę głębokiej ambiwalencji. Jest ona zarazem pożądana i lekceważona, widoczna i poznawczo pomniejszana, seksualizowana i infantilizowana. "Blonde bombshell" oraz "dumb blonde" to w istocie dwie strony tego samego skryptu. Kobieta ma być wystarczająco atrakcyjna, by przyciągać wzrok, lecz ta sama atrakcyjność staje się sugestią, że jej głównym kapitałem jest ciało, a nie intelekt. Marilyn Monroe znakomicie rozumiała ten paradoks i uczyniła z niego personę sceniczną: grała kulturze jej własnym stereotypem, pozwalając widzowi uwierzyć w naiwność, podczas gdy sama świadomie zarządzała mechanizmem spojrzenia. "Głupia blondynka" może być zatem figurą wytworzoną przez kulturę, ale aktorka, pisarka czy fotografka może tę figurę przechwycić i obrócić przeciwko odbiorcy.

Pułapka stereotypu i strategiczne zarządzanie znakiem

Współczesna psychologia organizacji dostarcza dla tego paradoksu bardziej precyzyjnego języka. Madeline Heilman i współautorki w przeglądzie badań z 2024 roku opisują dwa podstawowe mechanizmy, przez które stereotypy płciowe mogą rzutować na kariery kobiet. Kobiety są częściej kojarzone z cechami wspólnotowymi – ciepłem, troską, relacyjnością – a rzadziej z cechami agencyjnymi, takimi jak dominacja i sprawczość, które bywają stereotypowo przypisywane rolom przywódczym. Jeśli kobieta zachowuje się zgodnie ze stereotypem, może zostać uznana za niewystarczająco kompetentną do roli wymagającej twardej sprawczości. Jeśli jednak działa wbrew niemu, ryzykuje społeczną karą za brak oczekiwanej „kobiecości". Problem przypomina drzwi obrotowe: wejście z jednej strony nie gwarantuje wydostania się z drugiej. Wygląd może ten mechanizm dodatkowo wzmacniać.

Klasyczne badania Heilman i Stopeck wskazywały, że atrakcyjność nie działa wobec kobiet i mężczyzn w jednakowy sposób; w niektórych kontekstach zawodowych mogła ona u kobiet wręcz pogarszać ocenę dopasowania do roli kierowniczej. Nowsze badanie eksperymentalne z wykorzystaniem kontrolowanych materiałów wideo pokazało, że choć atrakcyjność zwiększała ogólną ocenę kompetencji i szanse na zaproszenie na rozmowę, kobiety korzystały z tej „premii piękna" w sposób bardziej zależny od stereotypowego typu stanowiska niż mężczyźni. Piękno może być kapitałem, ale kapitałem obciążonym regulaminem społecznym, którego właścicielka nie pisała. Jeszcze silniejsze są wyniki badań nad samym skupieniem uwagi na wyglądzie kobiety. Eksperymenty Nathana Heflicka i Jamie Goldenberg wykazały, że gdy uczestnicy zostali nakierowani na ocenianie wyglądu kobiet, przypisywali im później mniej kompetencji, ciepła i moralności; analogiczny efekt nie występował w ten sam sposób wobec mężczyzn.

Jest to kluczowe dla interpretacji przypadku Rosenheck. Problem nie musi polegać na istnieniu w głowie obserwatora wyraźnego przekonania, że „atrakcyjne kobiety są głupie". Wystarczy, że percepcja zostanie zorganizowana wokół powierzchni. Gdy osoba staje się przede wszystkim ciałem do oglądania, łatwiej traci status pełnoprawnego podmiotu kompetencji. Tutaj „farbowana blondynka" staje się figurą bardziej złożoną niż stereotyp. Farbowanie jest bowiem aktem sprawczym. Naturalny kolor zostaje zastąpiony kolorem wybranym. Cecha wyglądu, którą kultura traktuje jak informację o osobie, okazuje się performansem. Jeśli obserwator uważa blond włosy za wskaźnik charakteru, farbowana blondynka ujawnia absurd jego metodologii: kilka godzin w salonie fryzjerskim wystarczyłoby według tej logiki, by zmienić społeczną percepcję inteligencji, seksualności i temperamentu.

Stereotyp zostaje ośmieszony przez techniczną łatwość zmiany jego podstawy. Erving Goffman nazwałby to zarządzaniem wrażeniem. Człowiek nie pojawia się w świecie społecznym jako naga „prawda o sobie", lecz poprzez repertuar znaków: ubranie, język, fryzurę, gesty, zawód, akcent czy sposób przedstawiania biografii. Nie oznacza to fałszu – to nieunikniony element życia zbiorowego. Problem polega na tym, że odbiorca łatwo myli znak z istotą. Blond włosy nie są kłamstwem; kłamstwem jest przekonanie, że zawierają kompletny opis człowieka. Rosenheck obraca tę słabość obserwatora na własną korzyść. Jeżeli ktoś widzi „blondynkę", zanim dostrzeże żydowską pisarkę, fotografkę, kobietę po chorobie nowotworowej, przedsiębiorczynię czy polemistkę, może ją początkowo niedoszacować.

Taka strategia przypomina zjawisko znane w teorii gier i ekonomii informacji: przeciwnik podejmuje decyzję na podstawie błędnego modelu drugiej strony. Niedocenienie jest oczywiście formą uprzedzenia, ale z punktu widzenia osoby niedocenionej może w konkretnych sytuacjach otwierać pole manewru. Kto zakłada, że przeciwnik nie posiada argumentów, często pokazuje własne karty za wcześnie. Nie należy jednak romantyzować tego mechanizmu. Przymus strategicznego wykorzystywania cudzych uprzedzeń pozostaje kosztem społecznym. Kobieta nie powinna być zobowiązana do udowadniania inteligencji dlatego, że jest atrakcyjna, ani do tworzenia z dyskryminacji narzędzia kariery. Literatura o stereotype threat pokazuje, że funkcjonowanie w środowisku, w którym własna grupa obciążona jest negatywnym stereotypem, może pogarszać motywację, zaufanie do organizacji i wyniki w sytuacjach oceny.

Nie każdy stygmat można „przekuć w siłę". Taka narracja łatwo staje się kolejnym obowiązkiem nakładanym na osobę dyskryminowaną: skoro życie podało ci cytryny, zbuduj startup produkujący lemoniadę i koniecznie wygłoś TED Talk. Rosenheck jest ciekawsza wtedy, gdy nie głosi magicznej transformacji krzywdy w przewagę, lecz opisuje możliwość odzyskania autorstwa znaczenia. To rozróżnienie jest zasadnicze. Człowiek nie wybiera stereotypu istniejącego w kulturze, ale może próbować decydować, jak na niego odpowie. W literaturze o stygmatyzacji jest to problem zarządzania tożsamością: ukrywania, ujawniania, redefiniowania albo otwartego przejmowania cechy, którą otoczenie przedstawia jako kompromitującą. Przeglądy badań organizacyjnych pokazują, że strategie takie są silnie zależne od kontekstu i relacji między tożsamością a obrazem społecznym jednostki.

Wygląd jako kamuflaż i narzędzie władzy

Właśnie dlatego Bottled Blonde tak dobrze współgra z wcześniejszą architekturą "White. Blonde. Jew.". "Biała" była etykietą narzuconą przez system kategoryzacji rasowej, „blondynka" opiera się

na wizualnym stereotypie kobiecości, natomiast „Żydówka” to tożsamość o głębszym wymiarze historycznym, której nie da się zredukować do wyglądu. Rosenheck ukazuje tym samym trzy rodzaje społecznego poznania: kategorię polityczną, stereotyp wizualny i pamięć wspólnotową. Człowiek porusza się pomiędzy nimi, choć żadna z tych kategorii w pojedynkę go nie definiuje.

Do tej konstrukcji autorka wprowadza figurę znacznie cięższą historycznie niż hollywoodzka blondynka: kashariyot, żydowskie łączniczki działające podczas Zagłady. Książka opisuje młode kobiety, z których część – dzięki wyglądowi pozwalającemu uchodzić za nie-Żydówki – mogła przenosić dokumenty, wiadomości i broń przez granice gett oraz obszary kontrolowane przez okupanta. W innym miejscu materiał określa jasne włosy tych kobiet niemal jak "narzędzie operacyjne": cecha odczytywana przez nazistowskiego obserwatora jako znak przynależności do własnego porządku rasowego pozwalała kurierkom przechodzić tam, gdzie rozpoznany Żyd zostałby natychmiast zatrzymany. Należy tu zachować precyzję historyczną: nie każda kasharit była blondynką i kolor włosów nie stanowił istoty ich działalności. Kluczowe były znajomość języków, odwaga, dokumenty, zdolność przyjmowania innej persony, orientacja w terenie, kontakty oraz niezwykła odporność psychiczna.

Sprowadzenie ich do roli „blond kurierek” byłoby groteskowym odtworzeniem tego samego redukcjonizmu, który artykuł krytykuje. Rosenheck używa jednak tej historii symbolicznie: wygląd może tworzyć błędne poczucie wiedzy o człowieku, a osoba świadoma tego błędu potrafi wykorzystać go jako kamuflaż. Fenomen passingu jest jednym z najbardziej fascynujących problemów socjologii tożsamości. Polega on na tym, że jednostka posiadająca stygmatyzowaną lub społecznie znaczącą cechę zostaje odczytana jako członek innej kategorii i może – świadomie bądź nie – podtrzymywać takie rozpoznanie. W żydowskiej historii czasu Zagłady passing mógł dosłownie oznaczać różnicę między życiem a śmiercią; współcześnie dotyczy on religii, orientacji, niepełnosprawności czy pochodzenia społecznego. Jest jednocześnie przewagą i obciążeniem: pozwala uniknąć części dyskryminacji, lecz wymaga ciągłego zarządzania tym, co inni wiedzą o jednostce.

Blond Rosenheck ucieleśnia właśnie tę podwójność. Z jednej strony może wzmacniać stereotyp kobiecej powierzchowności, z drugiej – osłabiać obraz wizualnego „żydowskiego wyglądu”. Ta sama cecha jest więc równocześnie źródłem uprzedzenia i sposobem na uniknięcie innego. Nie istnieje jeden społeczny rachunek przywileju, w którym można dodać blond włosy, odjąć żydowskość, przemnożyć przez płeć i otrzymać poprawny wynik charakteru. Człowiek nie jest arkuszem kalkulacyjnym intersekcji.

Jeszcze ciekawszy staje się związek między atrakcyjnością a władzą. Klasyczny „halo effect” sugeruje, że jedna pozytywnie oceniana właściwość wpływa na postrzeganie innych cech osoby; w

przypadku urody mówi się o heurystyce „what is beautiful is good”. Jednak badania nad kobietami pokazują, że efekt halo nie działa liniowo. Atrakcyjność może zwiększać sympatię i ocenę kompetencji w jednym kontekście, by równocześnie uruchamiać stereotyp niedopasowania w innym. W badaniach zawodowych znaczenie wyglądu zależało od płci i charakteru stanowiska – piękno nie jest więc automatycznym bonusem, lecz sygnałem, którego znaczenie ustala kultura.

Ekonomia dostrzegła ślady tej ambiwalencji w wynagrodzeniach. Badania panelowe sugerują, że wpływ blond włosów na dochody kobiet zmienia się wraz z doświadczeniem zawodowym: młode blondynki bez stażu zarabiały mniej niż porównywalne kobiety o innych kolorach włosów, podczas gdy efekt ten zanikał lub odwracał się wraz ze wzrostem kompetencji. Inne analizy wskazywały wręcz na przeciętną premię płacową dla blondynek. Nie należy jednak wyprowadzać z tego sztywnego prawa ekonomicznego; wyniki te dowodzą raczej, że wygląd uczestniczy w rynku poprzez percepcję, a jego wartość zależy od kontekstu i oczekiwań społecznych.

Kobieta może zatem znajdować się w sytuacji opisanej przez teorię ambiwalentnego seksizmu Petera Glicka i Susan Fiske, gdzie współistnieje wrogość oraz pozornie pozytywne stereotypy. Seksizm nie zawsze brzmi: „kobiety są gorsze”. Może twierdzić, że kobiety są delikatniejsze, czystsze, piękniejsze i zasługują na ochronę – a następnie z tych „komplementów” wyprowadzać ograniczenie ich sprawczości. Badania nad dowcipami o „głupich blondynkach” potwierdziły zresztą powiązania między ich odbiorem a zarówno wrogimi, jak i paternalistycznymi komponentami seksizmu.

Tożsamość jako świadomy konstrukt przeciwko dyktatowi znaków

Dowcip staje się bezpiecznym opakowaniem dla hierarchii. „To tylko żart” bywa czasem kulturową folią bąbelkową, w której stereotyp może podróżować bez deklarowania zawartości. Rosenheck reaguje na to nie ascetycznym odrzuceniem kobiecości, lecz jej przejęciem. To istotne. Wiele strategii emancypacyjnych wymagało od kobiet historycznie udowadniania kompetencji poprzez dystansowanie się od cech kojarzonych z kobiecością: mniej ozdób i seksualności, więcej neutralności, poważniejszy strój, niższy głos czy kontrolowana ekspresja. W tym modelu emancypacja mogła nieświadomie przyjąć założenie, że to męski styl pozostaje domyślnym językiem profesjonalizmu. Rosenheck robi rzecz przeciwną: nie rezygnuje z estetyki, lecz odmawia uznania, że estetyka wyczerpuje znaczenie osoby.

Najnowsza literatura psychologii organizacyjnej coraz mocniej krytykuje właśnie model „naprawiania kobiet". Michelle Ryan i Thekla Morgenroth wskazują, że programy mające zwiększać kobiece ambicje, pewność siebie czy konkretne umiejętności często zakładają deficyt po stronie kobiet, zamiast analizować kontekst organizacyjny, który odmiennie interpretuje te same zachowania u kobiet i mężczyzn. Problemem nie musi być zatem to, że kobieta jest „zbyt kobieca" lub „zbyt mało pewna siebie". Problemem może być system percepcji, który na identyczne zachowanie nakłada inny filtr zależnie od płci. „Farbowana blondynka" staje się w tej perspektywie filozoficzną prowokacją przeciwko modelowi autentyczności rozumianej jako odkrycie jednej, naturalnej wersji siebie. Farbowane włosy są z definicji nienaturalne, ale czy z tego wynika, że są mniej autentyczne?

Człowiek stale konstruuje siebie poprzez wybory. Uczy się języka, wybiera zawód, strój, miejsce życia, partnerów, światopogląd, dietę czy fryzurę. Autentyczność nie musi oznaczać zachowania tego, co przypadkowo otrzymaliśmy w chwili urodzenia; może oznaczać odpowiedzialność za to, co świadomie z tym materiałem robimy. Judith Butler rozpoznałaby tu element performatywności, choć nie trzeba przyjmować całego jej aparatu teoretycznego, by dostrzec sedno: tożsamość społeczna nie jest jedynie ukrytą substancją, która następnie ujawnia się w zachowaniu. Jest również tworzona i podtrzymywana przez powtarzalne akty, znaki i reakcje innych. Farbowana blondynka nie „udaje" blondynki bardziej, niż człowiek w garniturze udaje profesjonalistę. Oba znaki uczestniczą w społecznej grze interpretacji. Rosenheck dodaje do tej gry żydowskie doświadczenie kurierki.

W jej własnej rekonstrukcji aparat fotograficzny i pióro zaczynają pełnić funkcję współczesnych narzędzi przenoszenia wiadomości; autorka porównuje swoją zmianę roli po 7 października do przejścia od estetyki ku świadectwu. Rosenheck przedstawia kashariyot jako historyczny archetyp kobiet, które potrafiły wykorzystać sposób, w jaki były postrzegane, by przenosić informacje przez system zbudowany na obsesji klasyfikowania ludzi. Metafora jest efektowna, ale wymaga proporcji. Pisarka działająca we współczesnej demokracji nie znajduje się w sytuacji kurierki przekraczającej nazistowski posterunek. Historyczna analogia ma znaczenie symboliczne, a nie ekwiwalentne. W przeciwnym razie pamięć o realnym heroizmie zostaje wykorzystana jako dekoracja dzisiejszego sporu. Najbardziej wartościowa paralela leży gdzie indziej: oba przypadki pokazują zawodność spojrzenia przekonanego o własnej nieomylności. Nazistowski system rasowy uważał, że potrafi sklasyfikować człowieka według biologicznej istoty, lecz jego funkcjonariusze mogli zostać oszukani przez wygląd. Współczesny stereotyp blondynki zakłada, że z powierzchni można wydedukować intelekt. Polityka tożsamości może próbować wyprowadzić przywilej z koloru skóry. Wszystkie te przypadki różnią się moralnie i historycznie w sposób ogromny, ale łączy je wspólny błąd

poznawczy: nadmierna pewność, że znak wystarcza do poznania osoby. Dlatego Rosenheckowska blondynka jest czymś więcej niż figurą kobiecej emancypacji.

Jest epistemologicznym sabotażystą. Wchodzi do systemu kategorii i pokazuje, jak łatwo nim manipulować.

Stereotyp i dezinformacja jako narzędzia poznawczego uproszczenia

Jeśli kolor włosów wystarcza, by obserwator zmienił ocenę kompetencji, problem nie tkwi we włosach. Jeśli jasna skóra pozwala zapisać całą biografię w rubryce „uprzywilejowana", problem nie leży w skórze. Jeśli nazwisko wystarcza do uruchomienia teorii spiskowej, problemem nie jest nazwisko. Najskuteczniejsza subwersja nie polega więc na udowadnianiu, że blondynka jest „tak naprawdę" wyjątkowo inteligentna – to wciąż pozostawiałoby kolor włosów w centrum uwagi.

Chodzi raczej o odmowę uznania koloru włosów za informację epistemicznie istotną tam, gdzie oceniane są wiedza, charakter i argument. Analogicznie: nie potrzebujemy mitu o nadzwyczajnej inteligencji Żydów jako odpowiedzi na antysemicki stereotyp. Pozytywny stereotyp wciąż pozostaje stereotypem. Człowiek nie odzyskuje indywidualności przez wymianę złej klatki na pozłacaną.

W tym miejscu włosy Rosenheck zaczynają prowadzić nas ku problemowi znacznie mniej zabawnemu. Stereotyp opiera się na uproszczeniu, a współczesne środowisko cyfrowe to maszyna do przemysłowej produkcji takich skrótów. Obraz ma kilka sekund, nagłówek kilkadziesiąt znaków, post walczy o uwagę, a emocjonalny przekaz konkuruje z milionami innych bodźców. Tam, gdzie człowieka kiedyś redukował dowcip o blondynce, dziś całą rzeczywistość może redukować algorytm rekomendacyjny. Przejście Rosenheck od „Bottled Blonde" do „The Roots of Disinformation" nie jest przypadkowe. Stereotyp i dezinformacja są ze sobą spokrewnione – oba oferują odbiorcy poznawczą wygodę: gotową interpretację, która zwalnia z trudu weryfikacji faktów.

Stereotyp mówi: „wiem, jaka ona jest, bo widzę włosy". Dezinformacja twierdzi: „wiem, co się wydarzyło, bo zobaczyłem trzydzieści sekund filmu". W obu przypadkach pierwszą ofiarą pada kontekst. Wejdziemy zatem w obszar ekonomii oburzenia, psychologii fałszu i cyfrowych mechanizmów produkowania pozornego konsensusu. Przyjrzymy się twierdzeniu o sześciokrotnie szybszym rozchodzeniu się fałszu, roli botów, zjawisku novelty, moral outrage, efektowi bandwagon oraz algorytmicznemu wzmacnianiu emocji. „Cyfrowy Ozempic" przestanie być wyłącznie bon motem; stanie się nazwą procesu, w którym informacja zostaje tak skutecznie odchudzona z kontekstu, że pozostaje z niej idealna figura do udostępnienia – smukła, efektowna i poznawczo

zagłodzona. Korzenie dezinformacji to moment, kiedy prawda przegrywa aukcję o uwagę. Kłamstwo nie musi być genialne; wystarczy, że jest szybsze, prostsze, bardziej emocjonalne i lepiej dopasowane do tego, w co odbiorca już pragnie uwierzyć.

Alyssa Rosenheck nazywa dezinformację „wirusem umysłu", który infekuje przestrzeń publiczną, żerując na strachu, gniewie i pragnieniu przynależności. W książce rozdział „The Roots of Disinformation" opiera się na osobistym epizodzie: autorka opisuje konflikt z lekarką określaną jako „Mrs. MD". Ta miała opublikować zmanipulowany materiał wideo dotyczący izraelskiego żołnierza, a po zakwestionowaniu przekazu przez Rosenheck nastąpiła fala internetowej agresji, gróźb i zgłoszenie do FBI. Rosenheck wiąże ten incydent z botami, „ekonomią oburzenia" oraz tezą o sześciokrotnie szybszym rozprzestrzenianiu się fałszu.

Warto tu rozdzielić trzy warstwy. Pierwszą jest świadectwo Rosenheck dotyczące konkretnego sporu – bez niezależnej dokumentacji nie należy rozszerzać go do kategorycznego opisu intencji osób trzecich czy skali zorganizowanej kampanii. Drugą są zawarte w materiale twierdzenia o mechanizmach dezinformacji, które można konfrontować z badaniami. Trzecią jest metafora „wirusa umysłu". Jest ona publicystycznie celna, lecz naukowo niedoskonała, gdyż sugeruje biernego nosiciela zakażenia. Użytkownicy mediów społecznościowych nie są wyłącznie ofiarami transmisji; są jednocześnie selektorami, interpretatorami, przekaźnikami i producentami treści. Dezinformacja nie rozprzestrzenia się jak grypa – wymaga ludzkiej decyzji, choć architektura platformy może tę decyzję silnie ułatwiać.

Ludzka psychologia napędza dezinformację skuteczniej niż boty

Słynne „sześć razy szybciej" rzeczywiście wywodzi się z badań naukowych, jednak w formie internetowego sloganu nabrało zbyt szerocznego znaczenia. W 2018 roku Soroush Vosoughi, Deb Roy i Sinan Aral przeanalizowali około 126 tysięcy kaskad informacji rozpowszechnianych na Twitterze w latach 2006–2017 przez blisko trzy miliony użytkowników. Badacze wykazali, że treści sklasyfikowane jako fałszywe rozchodziły się przeciętnie dalej, szybciej, głębiej i szerzej niż prawdziwe, a fałszywe historie były o około 70 procent chętniej retweetowane. W jednym z najczęściej cytowanych wniosków wskazano, że fałszywa informacja docierała do pierwszych 1500 odbiorców około sześć razy szybciej niż prawdziwa. Nie wolno jednak zamieniać tego rezultatu w uniwersalne prawo natury: „każde kłamstwo zawsze rozchodzi się sześciokrotnie szybciej od każdej prawdy". Badanie dotyczyło konkretnego zbioru danych z Twittera, określonego przedziału czasowego i analizowało treści zweryfikowane przez organizacje fact-checkingowe.

Najbardziej spektakularny efekt „sześciukrotności” odnosił się do czasu potrzebnego na osiągnięcie konkretnego zasięgu, a nie do wszystkich miar szybkości rozprzestrzeniania. Fałsz posiadał przewagę statystyczną, lecz nie metafizyczną. To rozróżnienie jest kluczowe: ironicznie byłoby demaskować uproszczenia, posługując się nadinterpretacją badania, które ma służyć ich obnażaniu. Jeszcze istotniejsza jest druga część pracy MIT, gdyż komplikuje ona popularną narrację o botach. Autorzy stwierdzili, że konta automatyczne przyspieszały rozchodzenie się zarówno treści prawdziwych, jak i fałszywych w podobnym stopniu. Różnica między trajektorią prawdy a fałszu utrzymywała się nawet po usunięciu botów z analizy. Wniosek badaczy był niewygodny: to ludzie, a nie roboty, odpowiadali przede wszystkim za przewagę fałszu. Uderza to w atrakcyjną psychologicznie fantazję, że problem dezinformacji można po prostu przekazać działowi cyberbezpieczeństwa. Bot jest wygodnym demonem, ponieważ pozwala zachować czyste sumienie użytkownika. Jeśli za zatrucie debaty odpowiada „armia botów”, człowiek może uznać się za niewinną ofiarę technologii. Tymczasem badanie MIT mówi coś znacznie bardziej niepokojącego: automatyzacja skaluje przekaz, lecz przewaga fałszu wyrasta z ludzkiej psychologii.

Kłamstwo bywa atrakcyjne, bo jest nowe, zaskakujące i emocjonalnie intensywne. Autorzy wykazali, że fałszywe wiadomości postrzegano jako bardziej nowatorskie, a reakcje na nie częściej budziły zaskoczenie, strach lub obrzydzenie; prawdziwe informacje wiązały się raczej z zaufaniem, radością, smutkiem czy oczekiwaniem. Fałsz posiada więc przewagę podobną do tabloidowej sensacji. Rzeczywistość musi trzymać się faktów. Kłamca nie ma tego ograniczenia.

Dezinformacja jako amputacja kontekstu i faktu

Historię można zaprojektować pod konkretnego odbiorcę. Aral trafnie ujął tę intuicję: łatwiej być nowym i zaskakującym, gdy nie ograniczają nas ramy prawdy. To istotna dysproporcja w ekonomii informacji. Fakt ma swój koszt produkcji – wymaga sprawdzenia, odnalezienia dokumentów, porównania źródeł, rozmowy ze świadkiem czy po prostu czasu. Fałsz natomiast może powstać natychmiast. Dezinformacja jest zatem swoistym arbitrażem pomiędzy szybkością emocji a szybkością weryfikacji. Producent fałszu gra na różnicy czasu: w pierwszych minutach opowieść zdobywa tysiące udostępnień, podczas gdy sprostowanie pojawia się dopiero wtedy, gdy emocjonalna interpretacja została już przyjęta przez odbiorców. Fakt-checker wchodzi na giełdę po zamknięciu sesji.

W tym miejscu powraca "cyfrowy Ozempic". Współczesna platforma redukuje informację podobnie jak preparat odchudzający redukuje masę: usuwa kontekst, historię, niepewność, kontrargument i metodologię, pozostawiając smukły komunikat, który idealnie mieści się na ekranie telefonu.

Odbiorca otrzymuje poznawczo lekkostrawną sylwetkę wydarzenia. Zdjęcie bez tego, co działo się dziesięć sekund wcześniej. Wypowiedź bez zdania poprzedzającego. Statystykę bez mianownika. Cytat pozbawiony ironii. Wojnę bez historii, konflikt bez aktorów, ofiarę bez sprawcy lub sprawcę bez kontekstu. Informacja staje się atrakcyjniejsza właśnie dlatego, że została odżywczo zubożona.

Nie trzeba przy tym fałszować obrazu technicznie; wystarczy prawdziwy fragment osadzony w fałszywej ramie. To jedna z najgroźniejszych postaci współczesnej manipulacji. Dezinformacja nie musi polegać na kreowaniu wydarzeń, które nigdy nie miały miejsca. Można wykorzystać autentyczne zdjęcie z innego miejsca, prawdziwy film zaczynający się kilka sekund za późno, prawidłową liczbę pozbawioną punktu odniesienia lub zdanie wyrwane z dłuższej wypowiedzi. Fałsz nie zawsze jest więc przeciwieństwem faktu – czasem jest faktem amputowanym z relacji do innych faktów. Właśnie dlatego przypadek "Mrs. MD", opisany przez Rosenheck, ma znaczenie analityczne niezależnie od oceny szczegółów samego konfliktu. Autorka opisuje materiał wideo, którego sens zmieniał się zależnie od momentu rozpoczęcia nagrania. To klasyczny problem manipulacji kontekstowej.

Obraz posiada szczególną władzę epistemiczną, ponieważ widzowi wydaje się, że "zobaczył na własne oczy". Tekst można uznać za opinię, obraz zaś sprawia wrażenie bezpośredniej obecności. Tymczasem fotografia i film są zawsze kadrem. Rosenheck jako fotografka powinna rozumieć to wyjątkowo dobrze: kadrowanie jest wyborem, oświetlenie jest wyborem, a moment naciśnięcia migawki również jest wyborem.

Socjologia mediów mówi tu o framingu, a teoria komunikowania o selekcji elementów rzeczywistości, którym nadaje się większą widoczność i znaczenie interpretacyjne. Nie czyni to każdej fotografii propagandą, ale czyni naiwnym przekonanie, że obraz nie posiada autora. Dawniej redakcja pełniła rolę bramkarza informacji. Dziś każdy użytkownik jest miniaturową redakcją, jednak niewielu z nich kieruje się kodeksem redakcyjnym. Decyzję o publikacji podejmuje się często w sekundę – bez drugiego źródła, konsultacji prawnej czy korekty.

Mechanizm nagród społecznych napędza ekonomię oburzenia

Istnieją jednak liczniki polubień, zasięgi i możliwość natychmiastowego moralnego nagrodzenia się za właściwą reakcję. Badania nad zachowaniami w mediach społecznościowych wskazują, że system sprzężenia zwrotnego działa tu jak mechanizm uczenia. Analiza ponad miliona postów od czterech tysięcy użytkowników różnych platform wykazała, że ich aktywność była zgodna z podstawowymi

zasadami reinforcement learning: społeczne nagrody w postaci „likes” kształtowały kolejne zachowania i rytm publikacji. Eksperyment ten potwierdził przyczynową rolę społecznego feedbacku. Człowiek uczy się, za co środowisko płaci uwagą.

Jeśli zatem gniew zostaje nagrodzony, zaczyna się reprodukować. William Brady, Molly Crockett i ich współpracownicy przeanalizowali ponad 12,7 miliona tweetów oraz przeprowadzili eksperymenty behawioralne, wykazując, że pozytywny feedback za wyrażanie moralnego oburzenia zwiększał prawdopodobieństwo jego powtórzenia w przyszłości. Użytkownicy dostosowywali się również do norm ekspresji dominujących w ich sieciach. Choć efekt na poziomie pojedynczego zachowania był niewielki, w systemie masowej komunikacji nawet drobne wzmocnienie kumuluje się z czasem.

Pozwala to precyzyjniej zdefiniować Rosenheckowską „ekonomię oburzenia”. Nie chodzi o infantylną tezę, że platformy „wstrzykują dopaminę złości”. Neurobiologia nagrody jest znacznie bardziej złożona, a dopamina nie jest chemicznym synonimem przyjemności. Trafniejsza wydaje się perspektywa behawioralna: system oferuje wymierne nagrody społeczne za zachowania przyciągające reakcję. Treść moralnie naładowana generuje większe zaangażowanie, a użytkownik przyswaja język, który jego grupa nagradza. W ten sposób powstaje rynek sygnałów moralnych. Oburzenie nie musi być udawane; człowiek może naprawdę przeżywać gniew i jednocześnie otrzymywać za jego publiczną ekspresję status, uwagę oraz potwierdzenie przynależności.

Te dwa aspekty się nie wykluczają. Motywacje ludzkie rzadko są chemicznie czyste. Można bronić słusznej sprawy i jednocześnie lubić aplauz. Można walczyć o prawdę, ucząc się przy tym, że jej bardziej dramatyczna wersja działa lepiej. Badania Brady'ego ujawniły jeszcze jeden niepokojący mechanizm: odbiorcy mają tendencję do przeceniania poziomu moralnego oburzenia innych, co w konsekwencji wyolbrzymia wrogość międzygrupową. W badaniu opublikowanym w Nature Human Behaviour obserwatorzy systematycznie odczytywali internetową ekspresję jako dowód większej wrogości, niż deklarowali sami autorzy postów. Wzmacniało to przekonanie, że grupy społeczne są bardziej antagonistyczne, niż są w rzeczywistości.

Dezinformacja jako inżynieria percepcji powszechności

Powstaje tu zjawisko kluczowe dla polityki centrum, do której odwołuje się Rosenheck: radykalna widoczność nie jest tym samym co radykalna liczebność. Najgłośniejsi użytkownicy mogą dominować feed, mimo że nie reprezentują większości społeczeństwa. Jeśli osoby umiarkowane rzadziej publikują agresywne deklaracje, platforma tworzy obraz świata, w którym wszyscy krzyczą. Odbiorca, widząc ten krzyk, koryguje swoją ocenę normy społecznej i może zaostrzyć własny język,

wierząc, że tak właśnie wygląda jego otoczenie. To cyfrowy odpowiednik teatru, w którym publiczność zaczyna wierzyć, że aktorzy są całym miastem.

Mechanizm ten bywa wiązany z „bandwagon effect" – efektem przyłączania się do większości – oraz z tezą, że farmy botów mogą generować blisko połowę ruchu wokół współczesnych konfliktów. Pierwsza intuicja jest psychologicznie uzasadniona: w sytuacjach niepewności ludzie traktują zachowanie innych jako wskazówkę społeczną. Druga liczba wymaga jednak większej ostrożności. Nie znalazłem wiarygodnego, uniwersalnego źródła potwierdzającego, że dokładnie 47 procent ruchu wokół konfliktu izraelsko-palestyńskiego stanowią boty. Udział automatycznych kont zależy od platformy, okresu, definicji bota, języka czy narzędzi detekcji.

Przenoszenie jednej liczby na cały konflikt byłoby metodologicznie nieuprawnione. Co więcej, badanie MIT ostrzega przed nadmiernym determinizmem technologicznym. Boty mogą sztucznie zwiększać widoczność i tworzyć wrażenie popularności, jednak w analizie dyfuzji prawdziwych i fałszywych newsów to ludzkie zachowania odgrywały główną rolę. Najbardziej niebezpieczny bot może więc znajdować się nie na serwerze, lecz w głowie człowieka – jako automatyzm poznawczy: zobaczyłem, oburzyłem się, udostępniłem.

Tutaj dochodzimy do jednego z najlepiej udokumentowanych mechanizmów psychologicznych: illusory truth effect, czyli efektu iluzorycznej prawdy. Powtarzane zdanie zaczyna wydawać się prawdziwsze, ponieważ staje się znajome i łatwiejsze poznawczo do przetworzenia. Meta-analiza z 2026 roku, obejmująca 182 badania i ponad 31 tysięcy uczestników, potwierdziła niewielki, lecz odporny wzrost ocen prawdziwości w wyniku powtórzeń. To punkt styku propagandy i algorytmu rekomendacyjnego. Nawet jeśli odbiorca początkowo nie wierzy w daną tezę, jej częste pojawianie się zwiększa poczucie znajomości. Hasło widziane dwadzieścia razy zaczyna brzmieć jak informacja, o której „wszyscy wiedzą". Nie trzeba budować autentycznego konsensusu; wystarczy stworzyć percepcję powszechności.

Fałszywy konsensus wywołuje konkretne skutki behawioralne. Człowiek rzadziej sprzeciwia się poglądowi uznanemu za dominujący, zwłaszcza gdy koszt społeczny takiego oporu jest wysoki. W tym miejscu spotykają się bandwagon effect, pluralistic ignorance i klasyczna spirala milczenia Elisabeth Noelle-Neumann. Jednostki obserwują klimat opinii; ci, którzy sądzą, że są w mniejszości, ograniczają ekspresję. W efekcie pogląd dominujący staje się jeszcze bardziej widoczny, a ten marginalny – jeszcze mniej. Społeczeństwo może więc samo sobie fałszować własny sondaż. W tym modelu dezinformacja przestaje być zwykłym kłamstwem na temat wydarzeń; staje się inżynierią percepcji tego, w co wierzą inni.

Sekunda zwłoki jako narzędzie walki z dezinformacją

Stało się to szczególnie widoczne po 7 października, kiedy wojna izraelsko-palestyńska stała się również wojną o interpretację obrazu. Materiały z pola walki, fotografie, nagrania telefoniczne, komunikaty stron konfliktu, dane o ofiarach, zdjęcia satelitarne, relacje świadków i komentarze polityczne funkcjonują w środowisku, w którym autentyczny materiał, błędna interpretacja, propaganda, stara fotografia oraz jawna manipulacja mogą przez pierwsze godziny wyglądać na ekranie odbiorcy identycznie. Wojna informacyjna nie zaczyna się więc po wojnie fizycznej – jest jej integralnym elementem. Właśnie dlatego szczególnie niebezpieczne jest moralne wymaganie natychmiastowego zajęcia stanowiska. Platforma pyta: „co o tym sądzisz?", zanim społeczeństwo zdąży ustalić, co się właściwie wydarzyło. Zwłoka zaczyna wtedy przypominać tchórzostwo, a ostrożność – unik. Zdanie „nie wiem jeszcze" przegrywa reputacyjnie z pewnością, choć przecież „nie wiem" jest jednym z najbardziej cywilizowanych zdań epistemologii.

Badania Gordona Pennycooka i Davida Randa wskazują, że ogromna część problemu nie musi wynikać z głębokiej niezdolności ludzi do rozróżniania prawdy od fałszu. Często chodzi o zwykłą nieuwagę wobec prawdziwości w chwili podejmowania decyzji o udostępnieniu treści. Meta-analiza dwudziestu eksperymentów, obejmujących 26 863 uczestników, wykazała, że proste przypomnienie o dokładności poprawiało jakość wybieranych materiałów, głównie poprzez ograniczenie intencji udostępniania fałszywych nagłówków. To optymistyczny wynik.

Oznacza on, że przeciwdziałanie dezinformacji nie musi zawsze polegać na budowaniu Ministerstwa Prawdy. Czasami wystarczy wprowadzić tarcie poznawcze. Zatrzymać automatyzm i zadać pytanie: Czy to jest prawdziwe? Skąd pochodzi? Czy widziałem materiał źródłowy? Czy konto jest autentyczne? Czy zdjęcie faktycznie pochodzi z tego wydarzenia? Czy nagranie zaczyna się w odpowiednim momencie?

Technologia dąży do usuwania tarcia, ponieważ obniża ono konwersję. Jeden klik zamiast trzech. Natychmiastowy zakup. Automatyczne odtwarzanie. Udostępnij teraz. Z punktu widzenia biznesu jest to doskonałość interfejsu; z punktu widzenia epistemologii może być katastrofą. Najnowsza literatura zaczyna wręcz mówić o wartości projektowania „friction" – drobnych przeszkód wymuszających chwilę refleksji przed dalszym rozpowszechnieniem informacji. Rosenheck proponuje w tym kontekście własną heurystykę P.A.C.E.: Pause, Analyze, Contemplate, Engage - zatrzymaj się, analizuj, rozważ, dopiero wtedy reaguj. Choć w ścisłym języku naukowym nie jest to teoria poznania, intuicja ta dobrze koresponduje z badaniami nad accuracy prompts. Najbardziej rewolucyjną technologią walki z fałszem może czasem być sekunda zwłoki.

Współczesny ekosystem dezinformacji można zatem opisać jako konflikt dwóch temporalności. Kłamstwo operuje w czasie reakcji, prawda zaś w czasie sprawdzania. Pierwszy mierzy się sekundami, drugi godzinami, dniami, a czasem latami. Platformy zostały zaprojektowane dla tego pierwszego czasu. Tu właśnie „korzenie dezinformacji" są głębsze niż botnet. Korzeniem jest nagroda za szybkość, potrzeba statusu, efekt powtórzenia, grupowe dopasowanie, atrakcyjność nowości, moralne oburzenie i wygoda interpretacji, która pozwala człowiekowi nie zmieniać własnej mapy świata. Technologia wzmacnia te mechanizmy, ale ich nie wynalazła. Plotka jest starsza od internetu, propaganda starsza od smartfona, a kozioł ofiarny starszy od algorytmu. Algorytm zrobił jedną rzecz: przekształcił ludzkie słabości poznawcze w skalowalną infrastrukturę dystrybucji. I dlatego odpowiedzią Rosenheck nie będzie wyłącznie fact-checking.

Kryzys jako szansa na reinwencję tożsamości

Wykona ona ruch niemal przeciwny do cyfrowej prędkości: od reakcji ku słuchaniu, od oburzenia ku tworzeniu, od pęknięcia ku kreatywności. Metafora Blonde Breakage prowadzi tu od włosa, który łamie się pod wpływem przeciążenia, do człowieka, którego kryzys może złamać albo zmusić do zbudowania nowej struktury życia. Należy jednak uważać na romantyzowanie cierpienia. Psychologia posttraumatic growth mówi o możliwym wzroście po traumie, ale nie o obowiązku stawania się „lepszym człowiekiem" dzięki chorobie, wojnie czy stracie.

Rosenheck łączy doświadczenie nowotworu i rozpadu małżeństwa z fotografią, myślą Shemy i Jonathana Sacksa oraz kreatywnością rozumianą jako radykalne słuchanie. To tam rozstrzygnie się, czy człowiek potrafi zrobić coś więcej niż tylko bronić się przed wirusem kłamstwa – czy jest w stanie na nowo stworzyć znaczenie. Włosy łamią się wtedy, gdy struktura włókna nie wytrzymuje naprężenia; człowiek jest jednak bardziej skomplikowany. Może się załamać, może przetrwać lub przystosować do nowej sytuacji, a czasem przez lata ponosić konsekwencje wydarzeń, by ostatecznie przebudować własne życie w sposób, którego wcześniej nie potrafił sobie wyobrazić.

korzystając z kosmetycznej metafory Blonde Breakage, Alyssa Rosenheck przeprowadza czytelnika od powierzchni włosa do struktury biografii. „Odrosty" stają się w jej narracji czymś więcej niż fryzjerskim problemem – są powrotem tego, co znajdowało się pod wykreowanym obrazem. Kryzys zdziera powłokę i odsłania konstrukcję, zmuszając do odpowiedzi na pytanie, którego stabilne życie pozwalało unikać: co pozostanie ze mnie, gdy przestanie działać wersja mnie, którą dotychczas umiałam utrzymywać? Rosenheck przedstawia tę przemianę jako przejście od „łamania się" ku reinwencji, w której rozpad starej narracji staje się początkiem słuchania nowej rzeczywistości.

To jeden z najbardziej uwodzicielskich motywów współczesnej kultury terapeutycznej: pęknięcie, przez które może wejść światło. Figura ta jest piękna, ponieważ nadaje cierpieniu formę, lecz grozi natychmiast metafizycznym nadużyciem. Człowiek chory na raka nie otrzymuje choroby po to, by odkryć swoją kreatywność; rodzina nie traci bliskiego po to, by nauczyć się wdzięczności. Ofiara przemocy nie ma obowiązku wychodzić z traumy „silniejsza". Historia nie dostarcza cierpienia jako programu rozwoju osobistego. Katastrofa jest przede wszystkim katastrofą, a każda teoria, która zbyt szybko zamienia ją w dar, może stać się subtelną formą okrucieństwa wobec tych, którzy po doświadczeniu granicznym nie odnajdują żadnego objawienia.

Dlatego psychologia naukowa rozróżnia dwa pojęcia: rezyliencję oraz posttraumatic growth (wzrost potraumatyczny). Rezyliencja to zasadniczo zdolność utrzymania lub odzyskania stabilnego funkcjonowania mimo poważnego obciążenia. Wzrost potraumatyczny, w klasycznej koncepcji Richarda Tedeschiego i Lawrence'a Calhouna, oznacza pozytywną zmianę, która pojawia się nie wskutek samego urazu, lecz w toku zmagania się z wydarzeniem podważającym dotychczasowe przekonania o sobie, świecie i przyszłości. Autorzy podkreślali, że wzrost może współistnieć z cierpieniem i nie jest synonimem „dobrego poradzenia sobie". To rozróżnienie pasuje do narracji Rosenheck, a jednocześnie ją dyscyplinuje. Autorka opisuje doświadczenie nowotworu jako moment wymuszonego wyciszenia, w którym zaczęła inaczej słuchać własnego ciała i budować nową relację z twórczością; notatka wiąże tę historię z publiczną narracją „od raka do kreatywności".

Wzrost potraumatyczny to możliwość, a nie moralny obowiązek

To prawomocny opis autobiograficzny, jednak nie stanowi on dowodu na to, że nowotwór "wywołuje kreatywność". Podobnie biografia osoby, która po wypadku zmieniła zawód, nie ustanawia mechanizmu przyczynowego obowiązującego wszystkich poszkodowanych. Z perspektywy naukowej możemy jedynie stwierdzić, że poważna choroba bywa dla części osób wydarzeniem naruszającym dotychczasową strukturę znaczeń i może uruchamiać proces ich rekonstrukcji. To, w jaki sposób i z jakim skutkiem się to dzieje, jest pytaniem empirycznym, a nie moralnym nakazem.

Co więcej, współczesna literatura dotycząca wzrostu potraumatycznego prowadzi intensywny spór o to, jaka część tego "wzrostu" jest rzeczywistą zmianą, a jaka jedynie przekonaniem człowieka, że się zmienił. Krytyczny przegląd Adriela Boalsa z 2023 roku rozróżnia wzrost postrzegany, rzeczywisty i iluzoryczny. Autor argumentuje, że samoopisowy wzrost występuje często, lecz nie

zawsze znajduje potwierdzenie w podłużnych pomiarach realnego funkcjonowania; jego zdaniem część deklarowanego wzrostu może pełnić funkcję adaptacyjnej opowieści, która pomaga odzyskać poczucie sensu. Inne badania bronią bardziej umiarkowanej interpretacji, wskazując, że proces ten jest dynamiczny, może współistnieć z dystresem i zmieniać swoją funkcję w czasie. Nie jest to akademicka wojna o terminologię.

Stawką jest sposób, w jaki społeczeństwo traktuje cierpiącego człowieka. Jeśli zbyt entuzjastycznie uwierzymy w konieczność wzrostu, powstanie nowa forma przemocy normatywnej: "skoro wydarzyło ci się coś strasznego, powinieneś wydobyć z tego lekcję". Trauma zostanie zamieniona w egzamin z osobistej przedsiębiorczości. Ofiara, która pozostaje smutna, lękowa albo złamana, zostanie dodatkowo obciążona poczuciem, że źle wykorzystała własne nieszczęście. To terapeutyczny odpowiednik neoliberalnej maksymy, według której każda katastrofa jest "szansą". Czasem katastrofa jest tylko katastrofą.

Świadectwo Rosenheck można więc czytać subtelniej – nie jako głoszenie kultu cierpienia, lecz jako opis osoby, która po kryzysie znalazła określoną odpowiedź i próbuje wyjaśnić jej mechanikę. Taka relacja ma wartość jako jedna z możliwości, a nie gotowa recepta. Wzrost nie jest moralnym obowiązkiem ocalałego, lecz jedną z możliwych trajektorii. Badania nad pacjentami onkologicznymi dobrze obrazują tę wieloznaczność. Meta-analiza dotycząca osób z rakiem jelita grubego, obejmująca 31 badań i około 6400 uczestników, wykazała związki deklarowanego wzrostu potraumatycznego między innymi z rezyliencją, wsparciem społecznym, funkcjonowaniem rodziny, poczuciem własnej skuteczności oraz bardziej refleksyjnymi sposobami radzenia sobie. Są to korelacje, a nie dowody prostego ciągu przyczynowego; pokazują one jednak, że pozytywna rekonstrukcja po chorobie nie wyrasta z samej diagnozy, lecz wymaga konkretnych zasobów psychologicznych i społecznych.

Słuchanie jako metoda odzyskiwania znaczenia

Innymi słowy: rana sama w sobie nie tworzy sensu. Sens nadaje człowiek, często z pomocą innych. To spostrzeżenie prowadzi nas do najciekawszej części rozważań Rosenheck, w której kreatywność przestaje być rozumiana jako wytwarzanie oryginalnych przedmiotów. Autorka formułuje charakterystyczną maksymę: "kreatywność to wymyślne słowo na słuchanie". W książce zostaje ona powiązana z Shema oraz interpretacją judaizmu Jonathana Sacksa, według której słuchanie oznacza coś więcej niż rejestrację dźwięku – to uwaga, rozumienie, internalizacja i odpowiedź. Intuicja Rosenheck znajduje tu wyjątkowo mocne zaplecze teologiczne; Sacks wielokrotnie podkreślał bowiem, że hebrajskie shema nie daje się przełożyć na jeden angielski czasownik.

Może ono oznaczać słyszenie, słuchanie, zwracanie uwagi, rozumienie, przyjmowanie do siebie, odpowiadanie czy bycie posłusznym. Sacks nazywa judaizm religią słuchania, przeciwstawiając wizualną kulturę starożytnej Grecji kulturze hebrajskiej, w której niewidzialny Bóg objawia się przez słowo. Rozróżnienie między patrzeniem a słuchaniem zyskuje szczególny ciężar w książce fotografki. Rosenheck przez znaczną część życia zawodowego patrzyła – jej głównym narzędziem był obiektyw.

Tymczasem w środku publikacji o obrazie autorka dochodzi do wniosku, że podstawową kompetencją twórczą jest słuchanie. Nie jest to kapitulacja fotografii, lecz jej epistemologiczne pogłębienie. Dobry fotograf nie tylko widzi; rozpoznaje on, co przestrzeń próbuje powiedzieć o człowieku, który ją zamieszkuje. Dobry projektant nie zaczyna od rozwiązania, lecz od potrzeby. Dobry lekarz nie wybiega naprzód ku technologii, lecz skupia się na pacjencie. Dobry polityk powinien przynajmniej czasami przeprowadzić eksperyment niemal egzotyczny w swojej profesji: usłyszeć odpowiedź, zanim przygotuje ripostę. W tym punkcie Shema przestaje być wyłącznie religijną dekoracją i staje się metodologią poznawczą. Słuchać oznacza dopuścić możliwość, że informacja przychodząca z zewnątrz zmieni mnie, a nie jedynie dostarczy amunicji do tego, co już sądzę.

Jest to warunek znacznie bardziej wymagający niż tolerancja. Można bowiem tolerować cudzą wypowiedź, nie zmieniając ani jednego elementu własnego modelu świata. Można nawet technicznie słuchać uważnie, a jednocześnie selekcjonować treści wyłącznie pod kątem przyszłego kontrargumentu. Shema w interpretacji Sacksa zawiera jednak element odpowiedzi: usłyszenie niesie za sobą konsekwencję. Słuchanie jest zatem przeciwieństwem opisanej wcześniej ekonomii oburzenia. Platforma cyfrowa premiuje szybkość reakcji; Shema wymaga zwłoki. Platforma pyta, jak natychmiast zareagujesz; słuchanie pyta, czy zrozumiałaś. Platforma przelicza wypowiedź na wskaźnik zaangażowania; słuchanie interesuje się znaczeniem. Oburzenie skraca drogę pomiędzy bodźcem a reakcją, podczas gdy słuchanie ją wydłuża.

Dlatego kreatywność może rzeczywiście zostać opisana jako szczególny rodzaj słuchania, choć nie w romantycznym sensie oczekiwania na "głos wszechświata". W ekonomii innowacji i design thinking jest to czynność bardzo konkretna: rozpoznanie problemu, którego inni nie zauważyli. Innowator słucha frustracji użytkownika, przedsiębiorca – niedoskonałości rynku, inżynier – ograniczeń materiału, a lekarz – objawu. Artysta słucha napięcia kulturowego, a polityka publiczna potrzeb społecznych, które nie mieszczą się w istniejącej procedurze. Nowe rozwiązanie pojawia się często nie dlatego, że ktoś posiada więcej odpowiedzi, ale dlatego, że lepiej usłyszał pytanie. Właśnie dlatego Rosenheck przywołuje Tikkun Olam Makers (TOM).

Naprawa świata zaczyna się od konkretu i słuchania

Książka opisuje kontakt autorki z ruchem oraz Vanderbilt Makeathon w Nashville, podczas którego zespoły projektowały rozwiązania odpowiadające konkretnym potrzebom osób z niepełnosprawnościami. Notatka wymienia między innymi urządzenia wspierające obsługę aparatu, rozwiązania dla nadruchomości stawów, adaptacje wózków i systemy sterowane głosem. Sam ruch jest rzeczywisty i dobrze udokumentowany.

Vanderbilt University opisuje TOM jako globalną społeczność tworzącą i rozpowszechniającą niedrogie rozwiązania dla zaniedbanych potrzeb osób z niepełnosprawnościami. Charakterystyczny jest model współpracy między Makers a Need-Knowers – osobami, które same żyją z określoną niepełnosprawnością albo mają bezpośrednią wiedzę o danym problemie. Zespół najpierw poznaje potrzebę, a dopiero później projektuje i prototypuje odpowiedź. Ma to ogromne znaczenie filozoficzne. Need-Knower nie jest „beneficjentem" siedzącym na końcu procesu i czekającym, aż ekspert przyjdzie z gotowym rozwiązaniem; jest współtwórcą wiedzy o problemie. Inżynier posiada kompetencję techniczną, ale osoba z niepełnosprawnością posiada kompetencję doświadczenia. Dopiero spotkanie obu form wiedzy pozwala stworzyć rozwiązanie, które naprawdę działa. TOM staje się zatem instytucjonalnym odpowiednikiem Shema.

Najpierw słuchaj, potem buduj. To także korekta paternalistycznej wersji dobroczynności. Klasyczna filantropia często zaczyna od pytania: „co możemy dla nich zrobić?". Human-centered design stawia pytanie bardziej niebezpieczne dla ego dobroczyńcy: „czy naprawdę rozumiemy, czego oni potrzebują?". Vanderbilt opisuje makeathony TOM jako proces, w którym zespoły pracują bezpośrednio z Need-Knowers, wykorzystując projektowanie zorientowane na człowieka i szybkie prototypowanie.

Twórca rezygnuje w ten sposób z części prestiżu genialnego wynalazcy. Nie przynosi gotowej odpowiedzi z góry, lecz uczy się od osoby, której problem ma rozwiązać. Jest to znakomita lekcja dla polityki społecznej. Administracja może dysponować gigantycznymi zbiorami danych i nadal nie wiedzieć, jak wygląda codzienność obywatela próbującego przejść przez konkretną procedurę.

Uniwersytet może prowadzić badania nad inkluzją i posiadać budynek, do którego trudno wejść na wózku. Firma może publikować raport o dostępności, podczas gdy jej aplikacja pozostaje niewygodna dla osoby niedowidzącej. Między deklarowaną wartością a doświadczaną rzeczywistością istnieje przestrzeń, którą można wypełnić tylko słuchaniem. W tym miejscu hebrajskie tikkun olam – „naprawianie świata" – zasługuje na uwolnienie od banału. W dzisiejszym języku liberalnego judaizmu termin ten często funkcjonuje jako szerokie wezwanie do sprawiedliwości społecznej. Jego historia religijna i rabiniczna jest znacznie bardziej złożona,

jednak Rosenhecka interesuje nie filologiczna genealogia pojęcia, lecz jego praktyczna reinterpretacja: świat naprawia się przez konkret. Nie poprzez deklarację, że jest się po właściwej stronie historii, lecz przez usunięcie przeszkody, która uniemożliwia konkretnej osobie wykonanie konkretnej czynności. W tej skali mieści się antyteza "performatywnej moralności" z wcześniejszych części artykułu. Tweet o inkluzji może otrzymać sto tysięcy polubień.

Dobrze zaprojektowany uchwyt, który pozwala jednej osobie samodzielnie trzymać sztućce, może otrzymać trzydzieści. Dla gospodarki uwagi pierwszy wynik jest potężniejszy; dla człowieka korzystającego z urządzenia hierarchia ta wygląda dokładnie odwrotnie. Rosenheck nadaje temu intuicję niemal żydowsko-pragmatyczną: naprawa świata zaczyna się od świata w zasięgu ręki. Można tu włączyć również ekonomię innowacji. Problemy osób funkcjonujących na obrzeżach przeciętnego rynku bywają ignorowane, ponieważ potencjalna grupa klientów jest zbyt mała, by klasyczny model biznesowy uzasadniał wysokie koszty badań i produkcji. Tennessee Council on Developmental Disabilities, opisując TOM Vanderbilt, wskazuje właśnie na takie wyzwania: rozwiązania potrzebne osobom z rzadkimi niepełnosprawnościami często nie powstają komercyjnie lub są zbyt kosztowne. Model makerów próbuje wypełnić tę lukę poprzez otwarte i tanie prototypowanie. To przykład innowacji z peryferii, a zarazem przypomnienie o znaczeniu edge cases. Przeciętny użytkownik jest wygodną abstrakcją projektanta, jednak realny świat składa się również z ludzi, którzy nie mieszczą się w średniej. Co ciekawe, rozwiązania tworzone dla skrajnych potrzeb często ujawniają problemy dotyczące szerszej populacji. Krawężnik obniżony dla wózka pomaga również rodzicowi z dzieckiem, osobie z walizką i kurierowi.

Napisy stworzone dla osób niesłyszących bywają używane przez ludzi oglądających film w głośnym pociągu. Projektowanie dla ograniczenia może poszerzać użyteczność dla wszystkich. Kryzys i ograniczenie rzeczywiście mogą zatem stymulować innowację, choć ponownie wymagana jest tutaj ostrożność.

Kreatywność jako odpowiedzialne słuchanie

Rosenheck rozciąga tę intuicję na historię Izraela, przedstawiając niedobór zasobów i zagrożenia jako katalizatory izraelskiej innowacyjności – przywołując m.in. nawadnianie kropelkowe czy systemy obronne. Kierunek myślenia jest sensowny; literatura przedmiotu zna pojęcie constraint-induced creativity, czyli kreatywności pobudzanej przez ograniczenia. Jednak nie każde ograniczenie sprzyja twórczości. Niedobór może mobilizować, lecz zbyt silny stres zawęża uwagę, wyczerpuje funkcje poznawcze i niszczy zdolność do eksperymentowania. Ograniczenie jest czasem rusztowaniem kreatywności, a czasem jej więzieniem. Nie istnieje zatem proste równanie: więcej

kryzysu równa się więcej innowacji. Bardziej trafna formuła brzmi: gdy kryzys zniszczy dotychczasowe rozwiązanie, a człowiek zachowa wystarczające zasoby, relacje i przestrzeń poznawczą, może zostać zmuszony do szukania rozwiązania nowego. W tym miejscu pojawia się biologia „odrostów", którą Rosenheck przekształca w metaforę psychologiczną. Odrost nie jest nową tożsamością; jest tym, co wyrasta spod warstwy nałożonej wcześniej.

Ale człowiek nie jest włosem. Po kryzysie niekoniecznie odnajduje „prawdziwe ja", które dotąd spokojnie czekało pod farbą – taka wizja autentyczności byłaby zbyt esencjalistyczna. Często dopiero tworzy nową wersję siebie z fragmentów poprzedniej biografii, nowych relacji i zobowiązań. Paul Ricoeur mówiłby tu raczej o tożsamości narracyjnej niż o odkrywaniu ukrytej substancji. Człowiek pozostaje sobą również dlatego, że potrafi na nowo opowiedzieć ciągłość między tym, kim był, co mu się przydarzyło i kim próbuje się stać. Kryzys łamie narrację w momencie, gdy wydarzenie nie daje się wpisać w dotychczasowy model świata. Rekonstrukcja nie polega więc na usunięciu kryzysu z historii, lecz na znalezieniu sposobu, aby historia mogła mimo niego i po nim dalej istnieć.

Jest to szczególnie widoczne w chorobie nowotworowej. Diagnoza rozbija iluzję stabilności ciała. Człowiek, który wcześniej traktował zdrowie jako milczące tło życia, zostaje zmuszony do uczynienia z organizmu pierwszoplanowego problemu. Terminy badań, wyniki i widmo nawrotu reorganizują doświadczenie czasu; przyszłość, dotąd domyślnie otwarta, staje się warunkowa. W tej sytuacji twórczość może stać się formą odzyskiwania sprawczości: nie kontroluję wszystkiego, co dzieje się z moim ciałem, ale mogę nadal coś stworzyć. To nie „dar raka", lecz odpowiedź człowieka na utratę kontroli. Rosenheck przenosi tę intuicję z biologii na życie publiczne.

Tworzenie zostaje tu przeciwstawione niszczeniu. W książce TOM staje się praktycznym ucieleśnieniem tezy, że tworzenie może być antidotum na destrukcję. Sformułowanie to jest oczywiście normatywne, nie naukowe. Budowanie nie zawsze jest moralne – można przecież projektować broń, propagandę czy technologie represji. Sama kreatywność nie posiada kompasu etycznego; historia zna wielu twórczych ludzi, których pomysłowość służyła organizowaniu zła. Dlatego kreatywność Rosenhecka potrzebuje drugiego członu: słuchania. Dopiero wtedy tworzenie wiąże się z potrzebą drugiego człowieka, a nie z samą fascynacją możliwościami technicznymi. Innowacja bez Shema pyta: "co jeszcze potrafimy zrobić?" Innowacja po Shema pyta wcześniej: „co warto zrobić, dla kogo i po co?". To różnica między wynalazkiem a odpowiedzialnością.

W judaizmie słuchanie posiada strukturę antynarcystyczną. Człowiek nie jest jedynym źródłem normy; istnieje słowo przychodzące z zewnątrz, którego należy wysłuchać. Nawet poza teologią pozostaje tu ważna intuicja epistemologiczna: rzeczywistość nie ma obowiązku dopasowywać się do naszej narracji. Podobnie drugi człowiek. Aby naprawdę go usłyszeć, trzeba dopuścić ryzyko zmiany

własnego stanowiska. Nieprzypadkowo Shema zaczyna się od wezwania do słuchania, a nie do mówienia.

Kultura cyfrowa odwróciła tę kolejność. Każdy posiada kanał transmisyjny i może nadawać, lecz niewielu otrzymuje nagrodę za przyjmowanie sygnału. W takim świecie samo słuchanie staje się aktem kontrkulturowym. Tu powracają dwa pozornie sprzeczne zdania Rosenhecka: „cisza nigdy niczego nie zbudowała" oraz „kreatywność jest słuchaniem". Sprzeczność znika, gdy odróżnimy milczenie moralne od ciszy poznawczej. Pierwsze to odmowa zabrania głosu wtedy, gdy jest on potrzebny; drugie to stworzenie przestrzeni, w której można coś usłyszeć, zanim się przemówi. Obywatelska odwaga wymaga obu: nie wolno milczeć wobec dehumanizacji, ale równie niebezpieczne jest mówienie bez uprzedniego rozpoznania faktów. Mądrość nie leży zatem pomiędzy ciszą a głosem, lecz w ich właściwej kolejności. Najpierw Shema, potem odpowiedź. Rosenheck kończy część „Blonde" właśnie na granicy tej transformacji.

Białość została zakwestionowana jako wystarczająca kategoria człowieka. Blond stał się stereotypem i kamuflażem, a dezinformacja pokazała, jak obrazy mogą zastępować pełny kontekst. Kryzys ujawnił jednak możliwość innej reakcji: nie tylko odpierania cudzej narracji, ale stworzenia własnej, opartej na słuchaniu, odpowiedzialności i konkretnym działaniu. Ale pod odrostem pojawia się warstwa, której farbą już nie przykryje.

Odmowa potomstwa jako przemoc wobec tożsamości

Żydówka. W trzeciej części książki Rosenheck przechodzi od kategorii społecznych ku pamięci międzypokoleniowej, rodzinie i przyszłości. To tam zdanie jednego człowieka – „nie chcę żydowskich dzieci" – przestaje być jedynie bolesnym epizodem małżeńskim. Staje się pytaniem o to, czym jest tożsamość w momencie, gdy przestaje być prywatnym wyborem stylu życia, a staje się decyzją o tym, czy określona pamięć ma zostać przekazana następnemu pokoleniu.

„Nie chcę żydowskich dzieci: przemoc wobec przyszłości" będzie najbardziej intymnym fragmentem tekstu. Zderzymy w nim autobiograficzne świadectwo Rosenheck z socjologią transmisji kulturowej, koncepcjami pamięci zbiorowej Jana i Aleidy Assmannów oraz postmemory Marianne Hirsch. Przyjrzymy się problemowi małżeństw mieszanych i pytaniu, dlaczego odmowa posiadania dzieci może zostać odebrana jako zaprzeczenie całego fragmentu własnego istnienia.

Pamięć, pokolenie i przemoc wobec przyszłości. Zdanie „nie chcę żydowskich dzieci" w narracji Alyssy Rosenheck nie jest zwykłą informacją o preferencjach prokreacyjnych. Pojawia się ono w

momencie rozpadu dziesięcioletniego małżeństwa, w czasie walki autorki z chorobą nowotworową; zostaje więc usłyszane jako odrzucenie znacznie głębsze niż sama odmowa rodzicielstwa.

Książka opisuje tę scenę jako punkt przecięcia intymnego konfliktu małżeńskiego z problemem ciągłości żydowskiej, pamięci rodzinnej i poczucia przynależności. Późniejsza wizyta Rosenheck w Holocaust Museum LA oraz kontakt z wystawą To Paint Is to Live stanowią kontynuację tej samej refleksji nad przetrwaniem tożsamości przez pokolenia. Jeśli jednak chcemy potraktować tę scenę analitycznie, a nie tylko literacko, musimy oddzielić dramat osobisty od procesów demograficznych, prawo od symboliki, psychologię więzi od teologii przymierza oraz pamięć kulturową od biologicznego dziedziczenia. Wtedy okazuje się, że kilka słów wypowiedzianych w małżeństwie otwiera problem znacznie szerszy: w jaki sposób wspólnota trwa w czasie, skoro każde pokolenie może przerwać transmisję tego, co odziedziczyło. W tym kontekście należy najpierw odnieść się do jednego z najbardziej sugestywnych, lecz zarazem ryzykownych określeń obecnych w książce.

Notatka interpretuje słowa męża Rosenheck jako akt „symbolicznego ludobójstwa". W świetle prawa międzynarodowego byłoby to nieuprawnione. Ludobójstwo jest precyzyjną kategorią Konwencji z 1948 roku i wymaga udowodnienia zamiaru zniszczenia, w całości lub w części, grupy narodowej, etnicznej, rasowej albo religijnej poprzez konkretne czyny określone w prawie.

Tożsamość jako międzypokoleniowa transmisja pamięci

Prywatna odmowa posiadania dzieci o określonej tożsamości, choć moralnie raniąca i nacechowana uprzedzeniem, nie spełnia tych przesłanek. Trafniejszym pojęciem z zakresu socjologii kultury byłaby symboliczna odmowa transmisji lub, przy większej intensywności interpretacyjnej, symboliczne wymazanie przyszłej tożsamości.

Taka korekta nie osłabia doświadczenia Rosenheck. Przeciwnie – uwalnia je od prawnie błędnej hiperboli i pozwala analizować to, co rzeczywiście się wydarza: jeden z partnerów komunikuje, że określony element tożsamości drugiej osoby nie powinien zostać przeniesiony na hipotetyczne następne pokolenie. W socjologii rodziny taka decyzja nie jest drobnym detalem. Rodzina pozostaje jedną z podstawowych instytucji transmisji kulturowej; to w niej dziecko otrzymuje pierwszy repertuar znaków, świąt, opowieści i zakazów, poznaje imiona, rytuały, kulinarne pamięci oraz sposoby interpretowania przeszłości. Religia przekazywana jest nie tylko przez katechizm czy liturgię, lecz poprzez codzienne praktyki: to, co robi się w piątkowy wieczór, jakie imiona noszą dziadkowie, które wydarzenia rodzinne są wspominane i jakie słowa padają przy narodzinach, śmierci czy święcie. Pierre Bourdieu mówiłby tutaj o habitusie, a socjologia socjalizacji religijnej o

międzypokoleniowej reprodukcji norm. Tożsamość przekazywana dziecku nie jest więc pakietem poglądów wgrywanym w umysł, lecz środowiskiem znaczeń, w którym jednostka uczy się rozpoznawać, co jest „nasze", co uroczyste, bolesne, święte i czego nie wolno zapomnieć.

W przypadku judaizmu wymiar pokoleniowy jest szczególnie wyraźny, ponieważ pamięć nie stanowi dodatku do religii, lecz jest jednym z jej podstawowych mechanizmów normatywnych. Biblijne zachor – „pamiętaj" – nie oznacza biernej pracy archiwum. Pamięć ma być odtwarzana rytualnie i pedagogicznie: wyjście z Egiptu staje się historią opowiadaną dziecku podczas Pesach, Szema przechodzi z ust rodzica do kolejnego pokolenia, a obowiązek nauczania sprawia, że przeszłość zostaje przełożona na praktykę przyszłości. Religia trwa, ponieważ przestaje być jedynie doświadczeniem tych, którym dane wydarzenie się przydarzyło, i zostaje przekształcona w pamięć tych, którzy nie byli jego świadkami. Judaizm jest zatem zarazem wspólnotą wiary i potężną technologią pamięci kulturowej. Jan Assmann rozróżniał pamięć komunikacyjną, żyjącą w bezpośrednich relacjach między ludźmi i obejmującą zwykle kilka pokoleń, od pamięci kulturowej utrwalonej w tekstach, rytuałach, symbolach, instytucjach oraz praktykach przekraczających biologiczny czas życia pojedynczego świadka. Jego zasadnicza intuicja polega na tym, że ludzka pamięć nie jest tylko funkcją mózgu, lecz również efektem komunikacji, socjalizacji i osadzenia w kulturowych nośnikach.

Tożsamość żydowska jako proces transmisji, a nie biologiczny determinizm

Właśnie dlatego zdanie dotyczące "żydowskich dzieci" może być przez Rosenheck odbierane jako uderzenie w samo centrum tożsamości: dziecko nie jest tu jedynie potencjalnym potomkiem biologicznym, lecz przede wszystkim przyszłym ogniwem pamięci. Odmowa żydowskości dziecka może zostać przeżyta jako sugestia, że historia przekazana przez poprzednie pokolenia powinna zakończyć się właśnie tutaj. Należy jednak uważać, by nie uczynić z tej logiki biologicznego fatalizmu. Żydowska ciągłość nigdy nie sprowadzała się do czystej reprodukcji genetycznej. Judaizm zna konwersję, adopcję kultury, zmianę afiliacji oraz różnorodne tradycje halachiczne i współczesne spory o kryteria przynależności. W tradycyjnej halasze i judaizmie konserwatywnym status żydowski przekazywany jest zasadniczo przez matkę lub uzyskiwany poprzez konwersję, podczas gdy amerykański judaizm reformowany od 1983 roku uznaje także dzieci jednego żydowskiego rodzica, o ile są one wychowywane w wierze, a ich tożsamość zostaje potwierdzona przez edukację i praktykę wspólnotową. To zróżnicowanie dowodzi, że "żydowskie dziecko" nie jest

prostą kategorią biologiczną; stanowi raczej splot genealogii, prawa religijnego, wychowania, praktyki i samookreślenia. Demografia amerykańska dodatkowo komplikuje ten obraz.

Według szerokiego badania Pew Research Center, wśród osób żydowskich zawierających małżeństwa od 2010 roku aż 61 procent pozostawało w związkach z osobami nieżydowskimi (po wyłączeniu społeczności ortodoksyjnej odsetek ten wzrasta do 72 procent). Jednocześnie 93 procent rodziców w małżeństwach jednorodnych deklarowało religijne wychowanie dzieci w judaizmie, podczas gdy w związkach mieszanych robiło tak 28 procent; kolejne 29 procent rodzin mieszanych wychowywało dzieci jako żydowskie w sensie niereligijnym, a 12 procent łączyło judaizm z inną religią. Liczby te nie dowodzą, że małżeństwa mieszane "niszczą judaizm". Pokazują raczej, że forma rodziny jest silnie powiązana ze sposobem transmisji tożsamości, co nadaje pytaniu o dzieci wymiar nie tylko prywatny, lecz i demograficzny. Co interesujące, dane te podważają prostą narrację o nieuchronnej asymilacji.

Pew zauważa bowiem, że młodsi dorośli z jednym żydowskim rodzicem częściej niż starsze kohorty identyfikują się jako Żydzi. Sugeruje to, że współczesne rodziny mieszane mogą skuteczniej przekazywać tożsamość niż dawniej. Ciągłość nie jest zatem funkcją "czystości" małżeństwa, lecz jakości transmisji. Można mieć dwoje żydowskich rodziców i zerwać więź z judaizmem, a można jednego i uczynić żydowskość centralnym elementem swojego życia. Demografia nie znosi znaczenia struktury rodzinnej, ale nie pozwala zamienić jej w biologiczne przeznaczenie. W tej perspektywie dramat Rosenheck nie polega na tym, że partner odmawiający "żydowskich dzieci" matematycznie kończy linię genetyczną. Chodzi o odmowę wspólnej pedagogiki przyszłości. Małżeństwo osób o różnej tożsamości religijnej wymaga bowiem negocjowania kalendarza, rytuałów, nazwisk, edukacji i przynależności potomstwa.

Takie negocjacje nie są same w sobie przemocą – mogą być przejawem partnerskiego pluralizmu. Konflikt staje się ontologicznie głębszy wtedy, gdy jedna strona komunikuje, że tożsamość drugiej nie powinna mieć przyszłości we wspólnym dziecku. Wówczas spór przestaje dotyczyć tego, które święto obchodzić, a zaczyna dotyczyć tego, czy część osoby, z którą pozostajemy w relacji intymnej, ma zostać dopuszczona do następnego pokolenia. Psychologia tożsamości społecznej wyjaśnia, dlaczego takie zdanie może być odczuwane jako atak na osobę, choć formalnie odnosi się do hipotetycznego dziecka. Człowiek nie posiada bowiem tożsamości wyłącznie w czasie teraźniejszym.

Rodzicielstwo jako transmisja pamięci i tożsamości

Hazel Markus i Paula Nurius opisywały koncepcję "possible selves" – możliwych przyszłych wersji siebie – jako kluczowy element organizacji motywacji i osobistej narracji. Rodzicielstwo często staje

się jednym z takich wariantów: człowiek wyobraża sobie siebie w roli matki lub ojca, przekazującego nazwisko, język, wartości czy tradycję. Odrzucenie przyszłego dziecka ze względu na jego hipotetyczną żydowskość może zatem zostać odebrane psychicznie jako zamknięcie całego wariantu własnej przyszłości. Nie jest to jedynie utrata partnera, lecz utrata narracji, w której pewna część własnej tożsamości miała trwać dalej.

Głębszy wgląd oferuje koncepcja postmemory Marianne Hirsch. Służy ona do opisu relacji pokolenia następującego po traumie z wydarzeniami, których samo nie doświadczyło, lecz które zna z opowieści, obrazów i emocjonalnego świata przodków tak intensywnie, że zaczynają one funkcjonować niemal jak własne wspomnienia. Nie chodzi tu o biologiczne dziedziczenie pamięci, lecz o wyobrażeniową i kulturową inwestycję w przeszłość przekazaną przez rodzinę. W społecznościach naznaczonych Zagładą kategoria ta jest wyjątkowo istotna: wnuk może nie znać getta ani obozu, ale dorasta pośród fotografii nieobecnych krewnych, rodzinnych przemilczeń i rytuałów pamięci, żyjąc w przekonaniu, że pewne rzeczy mogą wydarzyć się ponownie.

Dlatego ciągłość żydowska w ujęciu Rosenheck nie jest wyłącznie religijnym problemem przekazania wiary, lecz kwestią transmisji pamięci o przerwanych pokoleniach. Po Zagładzie prokreacja i trwanie wspólnoty nabrały dla wielu rodzin znaczenia wykraczającego poza zwykłą demografię. Dziecko staje się potwierdzeniem, że historia, która próbowała zakończyć określoną linię życia, nie osiągnęła pełnego skutku. Należy jednak uważać, by nie przekształcić tego w reprodukcyjny obowiązek jednostki. Żadna Żydówka ani żaden Żyd nie jest moralnie zobowiązany do posiadania dzieci tylko dlatego, że nazizm mordował Żydów.

Taki wymóg instrumentalizowałoby prywatne ciało dla potrzeb zbiorowej historii. Można jednak zrozumieć, dlaczego w konkretnych biografiach rodzicielstwo zostaje symbolicznie powiązane z ciągłością. W tym punkcie antropologia pokrewieństwa styka się z filozofią odpowiedzialności. Emmanuel Levinas budował swoją etykę wokół pierwszeństwa odpowiedzialności wobec Innego, a jego myślenie o żydowskości zakorzenione jest w idei transmisji sensu przekraczającej autonomiczny podmiot.

Człowiek nie zaczyna od zera; otrzymuje język i zobowiązania, których sam nie wymyślił. Podobną intuicję rozwijał Hans Jonas, który w zasadzie odpowiedzialności przenosił etykę z relacji teraźniejszych ku przyszłym pokoleniom. Działanie jest moralnie pełne tylko wtedy, gdy uwzględnia warunki życia tych, którzy jeszcze nie istnieją. W przypadku Rosenheck logika ta dotyczy kultury: przyszłe pokolenie nie może samo zażądać swojej pamięci, więc to dzisiejsi ludzie decydują, czy otrzyma ono narzędzia do jej odziedziczenia.

Prawo współczesne wyznacza jednak granicę każdej próbie kolektywizowania takiego obowiązku. Wolność religijna obejmuje zarówno prawo do wychowywania dzieci w tradycji, jak i prawo do jej niekontynuowania. Liberalny porządek prawny nie może narzucać jednostce reprodukcji w celu podtrzymania wspólnoty. W konflikcie małżeńskim państwo nie rozstrzyga, która religijna ciągłość "zasługuje" na przetrwanie, pozostawiając tę decyzję autonomii partnerów – nawet jeśli kulturowa cena tego wyboru jest wysoka. To właśnie oddziela dramat osobisty od przemocy publicznej: partner może podjąć decyzję moralnie bolesną, ale nie oznacza to automatycznie, że państwo powinno ją penalizować lub klasyfikować w kategoriach zbrodni przeciwko grupie.

Kultura przetrwania zamiast biologicznego esencjalizmu

Jeszcze bardziej problematyczna jest biologiczna metaforyka Rosenheck. Książka mówi o żydowskości jako "biologicznym i duchowym DNA" oraz określa dzieła artystów z Theresienstadt mianem "epigenetycznych znaczników oporu". Jako metafora język ten jest sugestywny, jednak jako teza naukowa wymaga istotnego ograniczenia.

Nie ma dowodów na to, by „żydowska odporność”, pamięć kulturowa czy wola świadectwa były zapisane genetycznie i przekazywane niczym kolor oczu. Badania Rachel Yehudy i jej współpracowników rzeczywiście wykazały różnice w metylacji FKBP5 u części dzieci ocalałych z Zagłady, próbując zbadać intergeneracyjne biologiczne skutki ekstremalnego stresu. W późniejszej, szerszej próbie część tych obserwacji została odtworzona, szczególnie w odniesieniu do potomstwa matek, które same były dziećmi podczas Zagłady. Nie pozwala to jednak mówić o dziedziczonym „genie traumy”, a tym bardziej o „genie odporności”. Literatura metodologiczna przestrzega przed takim skokiem interpretacyjnym.

W badaniach nad ludźmi niezwykle trudno oddzielić biologiczną transmisję międzypokoleniową od wpływu przebiegu ciąży, zachowań rodzicielskich, rodzinnego klimatu emocjonalnego, ubóstwa, migracji, edukacji czy domowych narracji. Przeglądy badań podkreślają wręcz, że efektów związanych z zachowaniem rodziców nie wolno utożsamiać z dziedziczeniem biologicznym tylko dlatego, że obserwuje się różnice epigenetyczne. Z naukowego punktu widzenia bezpieczniej jest mówić o wielokanałowej transmisji skutków traumy, obejmującej psychologię, rodzinę, kulturę i instytucje, a być może w pewnym zakresie procesy biologiczne, których znaczenie wciąż jest badane. To rozróżnienie okazuje się kluczowe dla całego artykułu.

Gdyby żydowskość była „DNA odporności”, powrócilibyśmy do biologicznego esencjalizmu, który wcześniej odrzuciliśmy w analizie rasy. Wówczas kultura zostałaby ponownie przedstawiona jako genotyp, a moralność jako dziedziczna cecha populacji. Znacznie bogatsza interpretacja zakłada, że odporność może być dziedziczona kulturowo poprzez repertuar opowieści, praktyk i wzorców interpretacyjnych. Dziecko poznające historię wyjścia z Egiptu, Purim, Chanuki, zniszczenia Świątyni, wygnania, pogromów i Zagłady otrzymuje swoisty słownik radzenia sobie z nieciągłością historii.

Nie jest to biologiczny program, lecz kultura przetrwania. W tym miejscu pojawia się Theresienstadt. Holocaust Museum LA opisuje obóz-getto jako centralny element nazistowskiej propagandy – na zewnątrz przedstawiany jako modelowe „osiedle”, podczas gdy w rzeczywistości panowały tam śmiertelne warunki. Wystawa To Paint Is to Live: Art & Resistance in Theresienstadt prezentowała dzieła więźniów, którzy potajemnie lub półjawnie rysowali, malowali i pisali, utrwalając codzienność oraz własną tożsamość mimo systematycznej dehumanizacji. Muzeum interpretuje te prace jako formę oporu polegającego na zachowaniu godności i świadectwa. Rosenheck wykorzystuje ten motyw jako most pomiędzy własnym doświadczeniem twórczym a dłuższą historią żydowskiego dokumentowania życia w sytuacji zagrożenia. Sztuka z Theresienstadt nie „pokonała” Zagłady; wielu jej twórców zostało zamordowanych.

Byłoby moralnie niestosowne twierdzić, że kreatywność uratowała ich przed śmiercią, skoro fizycznie często tego nie uczyniła. Uratowała jednak coś innego: zdolność pozostawienia śladu, którego sprawca nie kontrolował całkowicie. Totalitaryzm dąży nie tylko do zniszczenia ciała, lecz również do monopolizacji obrazu ofiary. Naziści chcieli pokazywać Theresienstadt jako element propagandowego spektaklu; więźniowie natomiast, rysując głód, zatłoczenie i twarze współwięźniów, odzyskiwali część władzy nad reprezentacją rzeczywistości. Sztuka nie była zatem magicznym schronem przed śmiercią, lecz narzędziem przeciwko epistemicznemu zwycięstwu oprawcy. Tutaj teoria pamięci Assmanna i postmemory Hirsch łączą się w jednym konkretnym przedmiocie: obrazie, który przeżywa autora. Twórca umiera, ale artefakt trafia do archiwum kulturowego; kolejne pokolenie, nieznające autora, wchodzi z nim w relację poprzez dzieło. Pamięć komunikacyjna, zależna od obecności żywego świadka, zostaje zastąpiona pamięcią kulturową nośnika. Dziecko lub wnuk może zobaczyć rysunek i zbudować wokół niego własną postpamięć.

Tożsamość jako świadomy wybór przekazu kulturowego

Wtedy transmisja nie odbywa się przez chromosom, lecz przez papier. To jeden z kluczowych momentów, w których należy skorygować źródłową metaforę "epigenetycznego znacznika oporu".

Praca artysty z Theresienstadt nie jest znacznikiem epigenetycznym; jest znacznikiem kulturowym, co wcale nie czyni jej mniej istotną. Kultura posiada własną technologię dziedziczenia: język, rytuał, książkę, obraz, fotografię, melodię, muzeum czy rodzinne imię. Jej nośniki bywają stabilniejsze niż biologiczne metafory sugerujące tajemnicze "pamiętanie genów". To właśnie dlatego społeczeństwa inwestują w archiwa i edukację – gdyby pamięć przechodziła automatycznie przez DNA, muzea byłyby zbędne.

Zatem zdanie "nie chcę żydowskich dzieci" można rozumieć na kilku nakładających się poziomach. Psychologicznie jest uderzeniem w możliwą przyszłość danej osoby. Socjologicznie dotyczy transmisji kulturowej, a demograficznie wpisuje się w szersze procesy małżeństw mieszanych i zmieniającej się reprodukcji tożsamości. Religijnie dotyka kwestii statusu dziecka i obowiązku przekazu, natomiast filozoficznie stawia pytanie o odpowiedzialność wobec pokoleń, które jeszcze nie istnieją. W studiach nad pamięcią odnosi się do przekazywania narracji po traumie. Prawnie pozostaje jednak prywatnym konfliktem o autonomię i nie może zostać bez podstawy przeniesione do kategorii ludobójstwa. Biologicznie zaś nie dowodzi żadnego "DNA żydowskości", ponieważ ciągłość kulturowa i genetyczna to dwa różne porządki.

Najgłębszy sens sceny Rosenheck ujawnia się dopiero wtedy, gdy odejdziemy od efektownej hiperboli. Jej ból nie wymaga porównania z eksterminacją, aby był znaczący; jest interesujący właśnie jako konflikt o prawo tożsamości do przyszłości w mikroskali rodziny. Człowiek może zaakceptować partnera jako osobę, a jednocześnie nie zaakceptować przeniesienia części jego tożsamości na dzieci. Wtedy miłość i uznanie przestają być tożsame. Partner zostaje przyjęty w teraźniejszości, ale jego przynależność zostaje odrzucona jako element przyszłego "my". To rozróżnienie ma znaczenie wykraczające daleko poza judaizm. Analogiczne konflikty występują w rodzinach mieszanych religijnie, językowo, narodowo i etnicznie na całym świecie: Polka i Francuz negocjują język dziecka, katoliczka i ateista jego chrzest, muzułmanin i chrześcijanka wychowanie religijne, a migrant i osoba należąca do większości decyzję o tym, czy dziecko pozna język dziadków. Każdy taki wybór jest mikroinstytucją polityki pamięci. Państwa dyskutują o kulturze narodowej na poziomie konstytucji, a rodziny wykonują podobną pracę codziennie przy stole. Dlatego Rosenheck można tu czytać nie tylko jako żydowską autorkę, lecz jako obserwatorkę problemu uniwersalnego: tożsamość trwa wyłącznie wtedy, gdy ktoś uzna, że warto ją przekazać. Nie wystarczy, że istniała wcześniej – historia nie posiada automatycznego prawa do kontynuacji.

Każde pokolenie dokonuje selekcji. Jedne rytuały zachowuje, inne porzuca; jedne języki przekazuje dzieciom, inne tracą ostatnich użytkowników; jedne traumy zamienia w pomniki, inne w rodzinne milczenie. Ciągłość kultury jest więc paradoksalnym skutkiem nieustannego wyboru. Przyszłe dziecko Rosenheck staje się figurą większego pytania, które powraca przez całą książkę. Jeśli

wcześniej pytała, kto ma prawo nazwać człowieka "białym", "blondynką" albo "uprzywilejowanym", teraz pyta, kto zdecyduje, czy "Żydówka" będzie określeniem mającym dalszy ciąg.

Odpowiedź nie znajduje się w biologii ani wyłącznie w polityce. Znajduje się w sieci intymnych decyzji dotyczących wychowania, pamięci, partnerstwa, edukacji i gotowości do przyjęcia ciężaru historii bez pozwolenia, aby historia całkowicie skolonizowała teraźniejszość. Tu właśnie zaczyna się następny etap artykułu.

Antysemityzm jako wskaźnik erozji demokracji

Pamięć może chronić tożsamość, ale potrafi również przekształcić się w mechanizm permanentnej czujności. Trauma przeszłości ostrzega przed powrotem starych wzorców, lecz bywa też źródłem skłonności do dostrzegania ich w zbyt wielu współczesnych konfliktach. Dlatego po analizie transmisji należy przejść do polityki zagrożenia i zweryfikować najbardziej sugestywną społeczną metaforę Rosenheck: przekonanie, że antysemityzm jest "żółtym światłem" dla demokracji – sygnałem ostrzegawczym, który uruchamia się wcześniej niż pełna erozja pluralizmu.

Zagęszczę zatem analizę i połączę historię antysemityzmu religijnego, rasowego, ekonomicznego oraz spiskowego z teorią kozła ofiarnego Girarda, koncepcją conspiracy mentality i uncertainty-identity theory. Uwzględnię tu także ekonomię kryzysów, psychologię autorytaryzmu, erozję instytucji liberalnych oraz historię Henry'ego Forda. Pozwoli to sprawdzić, czy metafora "żółtego światła" broni się jako hipoteza historyczno-instytucjonalna, a nie pozostaje jedynie dramatycznym bon motem.

Antysemityzm jako "żółte światło": kryzys, kozioł ofiarny i erozja demokracji. Alyssa Rosenheck formułuje jedną z najbardziej nośnych tez swojej książki w języku niemal infrastrukturalnym: społeczność żydowska jest "żółtym światłem, zanim zapali się czerwone". W książce metafora ta współbrzmi z drugim aforyzmem – według którego wystarczy wskazać kryzys kulturowy, by odnaleźć mechanizm obwiniania Żydów – oraz z ostrzeżeniem, że przemocy fizycznej poprzedza degradacja języka, prawdy i społecznej zdolności do rozpoznawania podmiotowości drugiego człowieka. Jako retoryka jest to konstrukcja bardzo silna, lecz jako hipoteza historyczna wymaga pewnych ograniczeń.

Antysemityzm nie musi automatycznie poprzedzać każdego upadku demokracji, a społeczeństwa mogą zachowywać demokratyczny charakter mimo istnienia antyżydowskich uprzedzeń. Można jednak bronić słabszej i bardziej interesującej tezy: sposób, w jaki większość traktuje niewielką, dobrze rozpoznawalną i historycznie obciążoną mniejszość, może być wskaźnikiem jakości

instytucji liberalnych, praworządności, norm pluralizmu oraz zdolności społeczeństwa do powstrzymywania politycznej logiki kozła ofiarnego. Taka interpretacja wymaga odejścia od postrzegania antysemityzmu jako jednej doktryny; historycznie jest on bowiem niezwykle plastyczny.

W chrześcijańskiej Europie przyjmował formę antyjudaizmu religijnego, przedstawiającego Żydów jako wspólnotę błędu teologicznego. W późniejszych epokach przeobrażał się w stereotyp ekonomiczny, wiążący ich z lichwą, finansami i rzekomym pasożytnictwem. W XIX wieku został częściowo zsekularyzowany i biologizowany przez pseudonaukowe koncepcje rasowe, by w XX wieku połączyć się z teoriami spiskowymi dotyczącymi komunizmu, kapitalizmu, mediów i "światowej kontroli". Współcześnie może występować jednocześnie w skrajnie prawicowym nacjonalizmie, islamistycznym antyjudaizmie, konspiracjonizmie antyglobalistycznym oraz w części radykalnego antysyjonizmu – szczególnie gdy krytyka polityczna zaczyna reprodukować klasyczne wyobrażenia o zbiorowej żydowskiej winie, ukrytej wszechwładzy czy demonizowanej naturze Żydów jako grupy. Badania nad współczesnym antysemityzmem wskazują właśnie na tę wielość przestrzeni politycznych, w których podobne motywy otrzymują odmienne uzasadnienia ideologiczne. Antysemityzm jest zatem bardziej podobny do repertuaru narracyjnego niż do jednej spójnej filozofii. Jego wyjątkowa trwałość nie wynika z logicznej konsekwencji, lecz z elastyczności. Żyd może być jednocześnie przedstawiany jako beznarodowy kosmopolita i fanatyczny nacjonalista, komunista i kapitalista – zbyt słaby, by być pełnoprawnym członkiem wspólnoty, a zarazem tak potężny, że rzekomo steruje finansami, mediami i polityką.

Antysemityzm jako narzędzie redukcji złożoności świata

Sprzeczność nie niszczy teorii spiskowej, ponieważ jej funkcją nie jest dostarczenie falsyfikowalnego wyjaśnienia świata. Ma ona przede wszystkim redukować złożoność, wskazywać winnego i dawać grupie poczucie, że chaos posiada ukrytą architekturę. Psychologia teorii spiskowych stanowi tu istotne uzupełnienie. Badania prowadzone m.in. w Polsce wskazują, że przekonania o „żydowskim spisku” mogą być elementem szerszej collective conspiracy mentality – przekonania, że obce grupy i instytucje działają celowo przeciwko własnej wspólnocie. Taka mentalność bywa wzmacniana przez narracje o historycznej wiktymizacji oraz przez kolektywny narcyzm, czyli poczucie wyjątkowości wspólnoty, która jest jednak niedostatecznie doceniana przez otoczenie.

Badania eksperymentalne wykazały również, że ekspozycja na żydowskie teorie spiskowe może potęgować uprzedzenia oraz skłonność do dyskryminujących wyborów politycznych. W tym ujęciu

antysemityzm nie jest jedynie zbiorem błędnych sądów o konkretnej grupie, lecz częścią stylu poznawczego, w którym wieloczynnikowe procesy społeczne zastępuje się intencjonalnym planem ukrytego aktora. Tutaj teoria kozła ofiarnego René Girarda spotyka się z ekonomią polityczną i psychologią niepewności. Kryzys gospodarczy, epidemia, przegrana wojna, gwałtowna transformacja kulturowa czy dezorganizacja instytucjonalna budują społeczne zapotrzebowanie na interpretację. Im bardziej abstrakcyjne są rzeczywiste przyczyny kryzysu, tym atrakcyjniejszy staje się sprawca posiadający twarz.

Inflacja nie ma twarzy. Globalny system finansowy jej nie posiada, podobnie jak transformacja technologiczna. Zmiana struktury zatrudnienia, fragmentacja mediów czy kryzys demograficzny to złożone procesy, których nie można przywołać na wiec i symbolicznie ukarać. Mniejszość natomiast – tak. Kozioł ofiarny pełni więc funkcję poznawczą i polityczną zarazem: redukuje wielowymiarowy kryzys do moralnej opowieści o sprawcy. Jednocześnie ekonomiczna historia prześladowań ostrzega przed zbyt prostym równaniem „kryzys = pogrom". Analiza pogromów w Imperium Rosyjskim wykazała, że przemoc przeciw Żydom wybuchała szczególnie wtedy, gdy szoki ekonomiczne współwystępowały z politycznym chaosem i gdy Żydzi zajmowali określone pozycje pośredników gospodarczych. Autorzy podkreślają, że wyniki te nie wspierają najprostszej wersji hipotezy kozła ofiarnego, według której Żydzi mieliby być obwiniani automatycznie za każde nieszczęście większości. Podobnie badania nad czarną śmiercią pokazują, że choć negatywne szoki zwiększały podatność na prześladowania, lokalny przebieg przemocy zależał od wcześniejszych uprzedzeń, układu interesów i jakości instytucji. Tam, gdzie społeczności żydowskie były gospodarczo komplementarne wobec większości, bodziec do agresji mógł być słabszy; kluczowe znaczenie miały również struktury władzy i fragmentacja polityczna. To rozstrzygnięcie jest istotne także dla metafory Rosenheck.

„Żółte światło" nie działa jak czujnik dymu reagujący mechanicznie na kryzys, lecz przypomina raczej test odporności instytucjonalnej. Kryzys stwarza warunki, ale to instytucje, normy i struktura zależności między grupami decydują, czy napięcie zostanie przetworzone w przemoc. Społeczeństwo z silnymi sądami, rzetelnymi mediami, kulturą odpowiedzialności indywidualnej, ochroną mniejszości i przywództwem odmawiającym legitymizacji kozła ofiarnego może przejść przez kryzys bez prześladowań. Społeczeństwo natomiast, w którym elity wykorzystują uprzedzenie jako tani zasób mobilizacyjny, może nadać istniejącym stereotypom status politycznie użytecznej prawdy.

W tym miejscu pojawia się Michael Hogg i uncertainty-identity theory. Według tej koncepcji silna niepewność co do własnej pozycji, tożsamości i przyszłości zwiększa atrakcyjność grup oferujących jasne granice, wyraźny kodeks normatywny, mocne przywództwo i jednoznaczny podział na „nas" i

„nich”. Grupy skrajne bywają psychologicznie pociągające właśnie dlatego, że redukują niepewność skuteczniej niż pluralistyczne wspólnoty. Liberalna demokracja jest pod tym względem poznawczo kosztowna: wymaga tolerowania niejasności, sprzeczności interesów i faktu, że przeciwnik polityczny nie znika po wyborach. Ideologia spiskowa oferuje produkt tańszy – jedną przyczynę, jednego wroga i jedną moralną mapę. Antysemityzm historycznie doskonale wpisuje się w tę potrzebę redukcji niepewności, oferując wyjaśnienie niemal uniwersalne.

Antysemityzm jako adaptacyjny mechanizm przypisywania winy

W systemie kapitalistycznym winni są „żydowscy bankierzy”. Gdy wybucha rewolucja komunistyczna, mówi się o „żydowskim bolszewizmie”. Jeśli kultura staje się zbyt liberalna, odpowiedzialni są rzekomo żydowscy producenci i intelektualiści. W obliczu kosmopolityzmu Żyd jawi się jako człowiek bez ojczyzny; gdy zaś tworzy państwo narodowe, przedstawia się go jako fanatycznego etnonacjonalistę. Ta teza jest niezniszczalna właśnie dlatego, że nie opisuje rzeczywistości, lecz przekształca każdy jej wariant w potwierdzenie wcześniejszej podejrzliwości.

Przykład Henry'ego Forda, przywoływany przez Rosenheck, obrazuje, co dzieje się w momencie, gdy taki repertuar zyskuje prestiż, kapitał i infrastrukturę masowej komunikacji. Ford stanowi historyczny precedens dla mechanizmu, w którym osoba o ogromnym autorytecie społecznym wykorzystuje własne medium do normalizacji antyżydowskich teorii spiskowych. United States Holocaust Memorial Museum dokumentuje, że należący do niego The Dearborn Independent od 1920 roku publikował serię „The International Jew”, rozpowszechniając fałszywe twierdzenia o żydowskiej kontroli nad polityką, gospodarką i mediami. Teksty te czerpały bezpośrednio z Protokołów mędrców Syjonu – znanej falsyfikacji opisującej fikcyjny plan panowania nad światem.

Seria została wydana w formie książkowej, przetłumaczona na co najmniej szesnaście języków i oddziaływała daleko poza granicami Stanów Zjednoczonych. Ford jest istotny z punktu widzenia teorii instytucji, ponieważ nie był marginalnym agitatorem działającym na obrzeżach systemu. Był ikoną amerykańskiej industrializacji, symbolem produktywności, innowacji i masowej konsumpcji. Antysemityzm otrzymał dzięki niemu nie tylko drukarnię, lecz również kapitał reputacyjny. Odbiorca nie musiał ufać anonimowemu fanatykowi; mógł uwierzyć człowiekowi, którego fabryki stały się symbolem nowoczesności.

To mechanizm aktualny i dziś: dezinformacja oraz uprzedzenie zmieniają status, gdy są przenoszone przez osoby i instytucje dysponujące autorytetem niezwiązanym bezpośrednio z

wiedzą o danym problemie. Charakterystyczne dla propagandy Forda było łączenie dawnych mitów z lokalnymi lękami Ameryki. USHMM wskazuje, że The International Jew przekształcał europejskie teorie spiskowe w narracje dotyczące bankowości, kultury, mediów, rolnictwa, jazzu, przemian obyczajowych, a nawet baseballu.

To klasyczny przykład adaptacyjności uprzedzenia: rdzeń pozostaje niezmienny, lecz powierzchnia dostosowuje się do aktualnych lęków społecznych. Żyd nie musi być zawsze obwiniany o to samo; wystarczy, że pozostanie figurą wyjaśniającą to, czego dana epoka boi się najbardziej. Mechanizm ten pozwala lepiej zrozumieć określenie antysemityzmu jako „mutującego wirusa", choć biologiczną metaforę należy traktować ostrożnie. Antysemityzm nie mutuje samoistnie jak patogen – mutują jego ramy narracyjne, ponieważ aktorzy polityczni adaptują stare stereotypy do nowych konfliktów. W tym sensie jedna epoka może przedstawiać Żydów jako rasowo obcych, druga jako finansową oligarchię, trzecia jako komunistycznych rewolucjonistów, a kolejna kodować wrogość przede wszystkim przez spór wokół Izraela.

Ten ostatni obszar wymaga szczególnej precyzji. Krytyka państwa Izrael i jego rządów jest naturalnym elementem debaty politycznej, a utożsamianie każdej ostrej krytyki z antysemityzmem stanowiłoby naruszenie liberalnej wolności sporu. Najnowsze badania empiryczne pokazują jednak, że problem ten rzeczywiście nie daje się sprowadzić do jednego krańca osi politycznej.

Antysemityzm jako test kondycji demokracji

Badanie obejmujące blisko cztery tysiące nieżydowskich studentów z sześćdziesięciu amerykańskich uczelni wykazało dwa różne wzorce: postawy explicite antyżydowskie były częstsze wśród osób identyfikujących się ze skrajną prawicą, natomiast zestaw silnie antyizraelskich przekonań — które w przyjętych definicjach oraz w ocenie większości żydowskich studentów uznawano za antysemickie lub oparte na klasycznych stereotypach — częściej pojawiał się po stronie skrajnej lewicy. Autorzy nie utożsamiają wprost antysyjonizmu z antysemityzmem, lecz wskazują na odmienne formy, jakie antyżydowska wrogość może przyjmować po przeciwnych stronach politycznego spektrum.

Jest to istotna korekta wobec instrumentalizacji problemu przez obie strony. Prawica nie może wiarygodnie przedstawiać antysemityzmu wyłącznie jako patologii progresywnego aktywizmu, skoro explicite etniczna i rasowa wrogość wobec Żydów pozostaje silnie obecna w radykalnych nurtach prawicowych. Lewica z kolei nie może zakładać, że własny antyrasistowski słownik automatycznie immunizuje ją przeciw antysemityzmowi, jeśli polityczny język dotyczący Izraela zaczyna reprodukować konspiracjonizm, zbiorową odpowiedzialność lub dehumanizujące

stereotypy. Literatura psychologiczna i politologiczna opisuje właśnie tę wielokierunkowość: polityczne formy antysemityzmu mogą różnić się uzasadnieniem, lecz część ich struktur poznawczych pozostaje podobna. Dlatego termin "horseshoe theory" należy stosować ostrożnie. Z badań nie wynika, że skrajna lewica i skrajna prawica są ideologicznie tożsame; różnią się one historycznie, aksjologicznie i instytucjonalnie. Można natomiast postawić słabszą tezę: skrajne środowiska mogą z odmiennych przesłanek dochodzić do podobnych mechanizmów wykluczenia, zwłaszcza gdy dominuje myślenie manichejskie, absolutyzacja grupowej lojalności, delegitymizacja przeciwnika i teoria ukrytego spisku. Podobieństwo mechanizmu nie oznacza tożsamości ideologii.

W tym punkcie metafora "żółtego światła" zaczyna nabierać wymiaru ustrojowego. Demokracja liberalna to nie tylko system liczenia głosów. Wymaga ona praw mniejszości, rządów prawa, podziału władz, ochrony przed przemocą większości oraz uznania, że obywatel nie traci pełni praw przez pochodzenie etniczne lub religijne. Historia Europy Środkowo-Wschodniej pokazuje, że formalne wybory mogą współistnieć z państwem podporządkowującym interesy mniejszości woli etnicznie zdefiniowanej większości. Analiza międzywojennej Polski wskazuje właśnie na napięcie między formalnymi mechanizmami demokratycznymi a praktykami narodowego wykluczenia i antyżydowskiej przemocy. Z punktu widzenia teorii demokracji kluczowe jest więc nie tylko to, czy większość może głosować, ale czy mniejszość może bezpiecznie przegrać wybory. Tu kryje się najmocniejsza wersja intuicji Rosenheck.

Mniejszość jest testem demokracji właśnie dlatego, że większość nie potrzebuje konstytucyjnej ochrony przed samą sobą. Jakość liberalnego państwa ujawnia się wtedy, gdy ochrona praw staje się politycznie kosztowna, a grupa chroniona nie dysponuje liczebnością pozwalającą wymusić respektowanie swoich interesów. Jeśli prawo staje się warunkowe wobec grupy niepopularnej, tworzy to precedens, z którego później można skorzystać przeciw innym. Nie oznacza to jednak, że Żydzi posiadają wyjątkowy monopol na funkcję "kanarka w kopalni". Analogicznym testem mogą być muzułmanie w państwie, w którym narasta islamofobia, Romowie w społeczeństwie tolerującym systemową marginalizację, uchodźcy pozbawiani elementarnych gwarancji proceduralnych albo mniejszość seksualna stająca się wygodnym celem mobilizacji politycznej. Uniwersalizacja tej zasady wzmacnia, a nie osłabia argument Rosenheck.

Żółte światło nie jest "żydowskim wyjątkiem". Jest zasadą ustrojową: społeczeństwo, które uczy się zawieszać pełną podmiotowość jednej grupy, ćwiczy narzędzie potencjalnie zastosowalne wobec kolejnych. Zatem fraza "pierwsi Żydzi, potem wszyscy" nie powinna być traktowana jako deterministyczne prawo historii. Nie każda antyżydowska kampania kończy się totalitaryzmem i nie każdy bojkot prowadzi do obozu.

Uprzedzenie jako dziedzictwo kulturowe i test dla demokracji

Związek między uprzedzeniem, wykluczeniem a masową przemocą jest warunkowy i wielostopniowy; zależy od roli instytucji, wpływów elit, obecności kryzysów oraz zdolności państwa do ograniczania agresji. Badania historyczne wskazują na uderzającą lokalną trwałość uprzedzeń: niemieckie miasta, w których podczas czarnej śmierci dochodziło do antyżydowskiej przemocy, częściej wykazywały postawy antysemickie wiele stuleci później, co przejawiało się m.in. wyższym poparciem dla nazistów i większą brutalnością wobec Żydów. Nie jest to dowód genetycznego dziedziczenia nienawiści, lecz świadectwo znaczenia lokalnych kultur, instytucji pamięci i społecznej transmisji norm. Ta perspektywa pozwala inaczej spojrzeć na wcześniejszy motyw pamięci. O ile w Części IX pamięć żydowska była zasobem ciągłości, o tyle tutaj widzimy, że reprodukowana może być również pamięć uprzedzenia. Społeczeństwa przekazują nie tylko wartości emancypacyjne, lecz także stereotypy, język pogardy i katalog domniemanych wrogów. Dziedziczymy Heschela, ale można również dziedziczyć Forda. Dziedziczymy tekst konstytucji, ale także dowcip, plotkę i insynuację. Kultura jest technologią transmisji bez gwarancji moralnej jakości przesyłanego materiału.

Dlatego walka z antysemityzmem nie może ograniczać się do edukacji o Zagładzie rozumianej jako zamknięty epizod historyczny. Człowiek może znać datę wyzwolenia Auschwitz i jednocześnie wierzyć, że Żydzi kontrolują media. Może potępiać nazizm, a równocześnie posługiwać się klasycznymi strukturami teorii spiskowej wobec współczesnych Żydów. Wiedza faktograficzna jest konieczna, lecz niewystarczająca, ponieważ uprzedzenie stanowi także problem psychologii grupowej, zaufania instytucjonalnego, sposobu funkcjonowania mediów, bezpieczeństwa ekonomicznego i politycznych bodźców nagradzających mobilizację poprzez kreowanie wroga. Rosenheck trafnie łączy zatem antysemityzm z kryzysem prawdy, choć relację przyczynową należy tu złagodzić. Książka sugeruje, że „połamane prawdy" prowadzą bezpośrednio do „połamanych ciał", jednak nauka nie może przyjąć prostego ciągu, w którym każda dezinformacja staje się przemocą. Można natomiast mówić o mechanizmie probabilistycznym: dehumanizujący język, teorie spiskowe, normalizacja zbiorowej odpowiedzialności i delegitymizacja praw określonej grupy mogą obniżać społeczne bariery wobec dyskryminacji oraz przemocy, szczególnie gdy zjawiska te są podtrzymywane przez elity i instytucje.

Tym samym „żółte światło" Rosenheck da się obronić, ale po gruntownej rekonstrukcji. Nie jest ono proroctwem mówiącym, że każda fala antysemityzmu zapowiada totalitaryzm, lecz wskaźnikiem jakości społecznego systemu hamulców. Jeśli teoria spiskowa staje się normalnym językiem

polityki, jeśli odpowiedzialność grupowa wypiera indywidualną, jeśli sądy i instytucje dopuszczają różnicowanie ochrony prawnej w zależności od popularności danej wspólnoty, jeśli media nagradzają uproszczenie bardziej niż weryfikację, a partie zaczynają handlować symbolicznym wrogiem w zamian za mobilizację wyborczą – wówczas problem przestaje dotyczyć tylko Żydów. Dotyczy architektury demokracji.

Najważniejszy test brzmi więc nie: „czy społeczeństwo lubi Żydów?", lecz: czy potrafi bronić praw ludzi, których część społeczeństwa nie lubi. Demokracja oparta wyłącznie na sympatii jest demokracją dziecięcą. Liberalny porządek istnieje właśnie po to, aby godność nie zależała od chwilowego sondażu popularności. W tym miejscu Rosenheck przesuwa jednak spór jeszcze bliżej samego języka. Jeżeli antysemityzm potrafi historycznie zmieniać kostium, nie wystarczy już pytać, czy konkretna osoba „nienawidzi Żydów". Trzeba analizować pojęcia zastępcze i polityczne eufemizmy, badać granicę pomiędzy krytyką państwa a uprzedzeniem wobec grupy oraz sytuację, w której „syjonista", „Izraelczyk" i „Żyd" zaczynają być używane tak, jak gdyby były semantycznie wymienne. Najbardziej niebezpieczne konflikty polityczne nie zawsze zaczynają się od sporu o fakty. Czasami zaczynają się wcześniej, w semantyce, kiedy uczestnicy debaty przestają zgadzać się co do znaczenia słów, którymi opisują rzeczywistość.

Błąd kategorialny w utożsamianiu Żyda z syjonistą

Pojęcia takie jak „Żyd", „Izraelczyk", „syjonista", „antysyjonista", „Izrael", „państwo żydowskie" czy „rząd Izraela" należą właśnie do tej grupy. Każde z nich wywodzi się z innego porządku: religijnego, etnicznego, obywatelskiego, politycznego bądź państwowego.

Kiedy zaczynamy traktować je jako synonimy, powstaje błąd kategorialny o bardzo poważnych konsekwencjach. Alyssa Rosenheck dostrzega ten mechanizm zwłaszcza w sytuacjach, gdy słowo „syjonista" przestaje funkcjonować jako nazwa stanowiska politycznego, a staje się zastępczym znakiem dla określenia „Żyd". Autorka proponuje w związku z tym „test substytucji": sprawdzenie, co dzieje się z sensem wypowiedzi, gdy termin „syjonista" zastąpi się słowem „Żyd". Ta heurystyka jest poznawczo interesująca, jednak nie może służyć jako mechaniczny test antysemityzmu, ponieważ zakresy obu pojęć nie są tożsame. Właśnie ta różnica powinna stać się punktem wyjścia dla dalszej analizy.

„Żyd" może oznaczać członka wspólnoty religijnej, osobę przynależną do narodu lub grupy etnokulturowej, kogoś o określonym pochodzeniu rodzinnym bądź jednostkę identyfikującą się kulturowo z żydowskością mimo braku praktyki religijnej. „Izraelczyk" jest natomiast przede wszystkim kategorią obywatelską i narodowo-państwową. Obywatelem Izraela może być Żyd, Arab

palestyński, Druz, chrześcijanin, muzułmanin, Beduin lub przedstawiciel innej wspólnoty. Nie każdy Żyd jest zatem Izraelczykiem i nie każdy Izraelczyk jest Żydem.

„Syjonista" pozostaje z kolei kategorią ideowo-polityczną. Samo to trójdzielenie wystarczy, by dostrzec, jak łatwo język polityczny dopuszcza się nieuprawnionych przeskoków: odpowiedzialność rządu izraelskiego zostaje przeniesiona na obywateli Izraela, następnie na syjonistów, a wreszcie na Żydów mieszkających tysiące kilometrów od tego państwa. Z perspektywy logiki mamy tu do czynienia z problemem nieuprawnionego rozszerzania predykatu. Z faktu, że rząd państwa X podejmuje działanie Y, nie wynika odpowiedzialność każdego obywatela X; tym bardziej nie wynika ona z przynależności etnicznej lub religijnej do większości tego państwa. W przypadku Izraela błąd ten jest szczególnie podatny na rozwój, gdyż państwo definiuje się jako żydowskie, a znaczna część światowej społeczności żydowskiej utrzymuje z nim relacje religijne, rodzinne, kulturowe lub polityczne. Bliskość symboliczna nie ustanawia jednak odpowiedzialności zbiorowej. Żyd mieszkający w Paryżu, Warszawie czy Nowym Jorku nie staje się rzecznikiem izraelskiego gabinetu tylko dlatego, że jest Żydem – podobnie jak Irańczyk w Europie nie reprezentuje automatycznie polityki Teheranu, a rosyjski emigrant nie odpowiada za Kreml.

Wieloznaczność syjonizmu a precyzja w definiowaniu antysemityzmu

W tym punkcie dwa najważniejsze współczesne narzędzia definicyjne dotyczące antysemityzmu, mimo ostrego sporu między ich zwolennikami, wykazują znaczącą wspólnotę normatywną. Przyjęta przez International Holocaust Remembrance Alliance w 2016 roku niewiążąca prawnie robocza definicja antysemityzmu stwierdza, że przejawy uprzedzeń mogą obejmować atakowanie Izraela pojmowanego jako "żydowska zbiorowość", lecz jednocześnie wyraźnie zastrzega, że krytyka Izraela porównywalna z krytyką kierowaną wobec innych państw sama w sobie nie jest antysemicka. Jerusalem Declaration on Antisemitism, stworzona w 2021 roku przez grupę badaczy jako krytyczna alternatywa wobec IHRA, ujmuje problem jeszcze bardziej bezpośrednio: antysemityzmem jest między innymi przypisywanie wszystkim Żydom odpowiedzialności za działania Izraela, traktowanie Żydów poza Izraelem jako jego automatycznych agentów albo wymaganie od osoby żydowskiej, aby z samego powodu swojego pochodzenia publicznie potępiała Izrael.

Ta zbieżność jest ważniejsza, niż sugeruje polityczny hałas wokół obu dokumentów. Spór nie dotyczy tego, czy wolno nienawidzić Żydów, ani czy zbiorowa odpowiedzialność jest dopuszczalna. Różnica ujawnia się przede wszystkim przy pytaniu, jak daleko pojęcie antysemityzmu powinno

sięgać w obszarze krytyki syjonizmu i państwa Izrael. To problem nie tylko politologiczny, ale również prawny i epistemologiczny; zbyt wąska definicja może bowiem nie rozpoznać nowych form starego uprzedzenia, podczas gdy nadmiernie szeroka może zamieniać oskarżenie o antysemityzm w narzędzie ograniczania legitymowanej debaty politycznej. Warto zatem cofnąć się do samego syjonizmu.

Nie powstał on jako jeden zamknięty system ideologiczny. Nowoczesny syjonizm polityczny rozwijał się pod koniec XIX wieku w warunkach europejskiego nacjonalizmu, emancypacji Żydów, narastającego antysemityzmu i kryzysu wiary w możliwość pełnej asymilacji. Theodor Herzl uczynił z problemu żydowskiego przede wszystkim kwestię politycznej suwerenności. Ahad Ha'am rozwijał konkurencyjny syjonizm kulturowy, zainteresowany bardziej odrodzeniem hebrajskiej kultury i duchowym centrum niż samą mechaniką państwowości. Syjonizm socjalistyczny łączył nacjonalizm z projektem przebudowy społecznej i kolektywistycznej gospodarki, syjonizm rewizjonistyczny Ze'ewa Żabotyńskiego akcentował suwerenność, siłę polityczną i bezpieczeństwo, natomiast nurty religijne interpretowały powrót do ziemi Izraela w kategoriach teologicznych. Historyczna różnorodność ruchu oznacza, że deklaracja "jestem syjonistą" nigdy nie wystarczała do określenia wszystkich poglądów politycznych mówiącego; nawet w okresie przedpaństwowym istniał zasadniczy konflikt między syjonizmem robotniczym a rewizjonistycznym. Po utworzeniu Izraela semantyka pojęcia jeszcze bardziej się skomplikowała.

Dla części osób "syjonizm" oznacza minimalną tezę, że Żydzi mają prawo do narodowego samostanowienia w Izraelu. Dla innych obejmuje konkretną wizję charakteru państwa, granic, stosunku do Palestyńczyków, prawa powrotu, osadnictwa albo religijnej natury życia publicznego. Jeszcze inni używają tego słowa w sensie historycznym, opisując ruch, którego podstawowy cel państwotwórczy został osiągnięty w 1948 roku.

Przeciwnicy natomiast mogą rozumieć syjonizm jako odmianę etnonacjonalizmu, kolonializmu osadniczego albo projekt polityczny prowadzący do palestyńskiego wywłaszczenia. Spór o syjonizm jest więc zarazem sporem o historię, teorię nacjonalizmu, prawo narodów do samostanowienia i interpretację konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Właśnie dlatego twierdzenie, że "antysyjonizm jest antysemityzmem", jest zbyt szerokie, jeśli ma obowiązywać logicznie w każdym przypadku. Istnieli i istnieją żydowscy antysyjoniści: religijni, uniwersalistyczni, socjalistyczni, liberalni czy postnarodowi. Krytyk może odrzucać każdy etnonacjonalizm, w tym żydowski, bez żywienia uprzedzeń wobec Żydów.

Może on również proponować binacjonalne albo federacyjne rozwiązanie konfliktu, nie domagając się pozbawienia kogokolwiek praw. Jerusalem Declaration stwierdza właśnie dlatego, że krytyka lub odrzucenie syjonizmu jako formy nacjonalizmu, a także proponowanie różnych

konstytucyjnych modeli dla Żydów i Palestyńczyków, nie jest samo w sobie antysemickie, o ile zasada pełnych praw obejmuje wszystkich mieszkańców. Równie błędna byłaby jednak odwrotna zasada, według której antysyjonizm z definicji nigdy nie może być antysemicki.

Rozróżnienie między krytyką polityczną a antysemityzmem

Termin polityczny może pełnić funkcję maskującą. Jeśli słowo "syjonista" zaczyna oznaczać każdego Żyda, jeśli przypisuje się mu klasyczne fantazje o tajnej kontroli finansów lub mediów, jeśli żydowskie instytucje religijne są atakowane jako "syjonistyczne" bez związku z polityką Izraela, albo gdy od przypadkowych osób pochodzenia żydowskiego wymaga się publicznego rozgrzeszenia z czynów państwa – mamy do czynienia z mechanizmem, w którym pojęcie polityczne przejmuje funkcję dawnej kategorii etnicznej.

Właśnie ten przypadek Rosenheck próbuje uchwycić "testem substytucji". Narzędzie to należy jednak traktować jak detektor dymu, nie jak sąd. Jeżeli zdanie "syjoniści kontrolują wszystkie media i banki" po zamianie pierwszego słowa na "Żydzi" reprodukuje klasyczną teorię spiskową, istnieje mocny powód, by analizować je jako możliwą rekodyfikację antysemickiego tropu. Jeśli natomiast zdanie brzmi: "sprzeciwiam się politycznej koncepcji syjonizmu, ponieważ odrzucam państwa definiowane etnonarodowo", podstawienie słowa "Żydzi" całkowicie zmienia jego sens, dowodząc, że oba terminy nie są równoważne. Heurystyka Rosenheck jest więc użyteczna pod warunkiem, że badacz zachowa semantyczną dyscyplinę, której sama metoda ma bronić.

Bardziej rozwiniętą propozycję diagnostyczną stanowi test trzech D Natana Szaranskiego: demonizacji, podwójnych standardów i delegitymizacji. Rosenheck przywołuje go jako narzędzie pozwalające ustalić, kiedy krytyka Izraela przekracza granicę politycznej polemiki i zaczyna działać jak antysemityzm. Szaranski opisał tę formułę w 2004 roku w Jewish Political Studies Review.

Demonizacja oznaczała dla niego przypisywanie Izraelowi cech absolutnego, wyjątkowego zła oraz stosowanie obrazów typowych dla demonologii antyżydowskiej; podwójne standardy polegały na wymaganiu od Izraela norm, których konsekwentnie nie stosuje się wobec innych państw; delegitymizacja natomiast na odmawianiu Izraelowi samego prawa do istnienia. Każdy z tych elementów ma inną siłę analityczną.

Demonizacja jest najłatwiejsza do wykazania wtedy, gdy krytyka państwa absorbuje znane historycznie antyżydowskie tropy. Obraz Izraela jako wszechpotężnego sterownika rządów świata, sugestie rytualnego okrucieństwa przypominające legendę o mordzie rytualnym czy przypisywanie

izraelskim Żydom metafizycznej skłonności do zła mają strukturę wykraczającą daleko poza ramy normalnej krytyki państwa. IHRA również wymienia stosowanie wobec Izraela symboli i obrazów kojarzonych z klasycznym antysemityzmem jako możliwy przejaw uprzedzeń, zawsze jednak z uwzględnieniem kontekstu.

Podwójny standard jest kategorią znacznie trudniejszą. Ludzie nie mają moralnego obowiązku krytykować wszystkich państw z identyczną częstotliwością. Palestyńczyk może być bardziej zainteresowany Izraelem niż Koreą Północną, Żyd izraelski bardziej Iranem niż Wenezuelą, a Polak wojną w Ukrainie bardziej niż konfliktem w Sudanie.

Selektywność zainteresowania nie jest sama w sobie uprzedzeniem. Normatywnie istotniejsze pytanie brzmi, czy osoba w analogicznych sytuacjach stosuje odmienne kryterium moralne z powodu żydowskiego charakteru Izraela, czy też jej koncentracja wynika z geografii, biografii, relacji politycznej albo znaczenia konkretnego konfliktu. Jerusalem Declaration krytykuje właśnie automatyczne utożsamianie ostrej lub nierównej krytyki z antysemityzmem i wskazuje, że nawet dostrzegalny "double standard" nie stanowi sam przez się wystarczającego dowodu antyżydowskiej motywacji.

Kluczowy jest spór o delegitymizację. Szaranski traktuje negowanie prawa Izraela do istnienia jako antysemickie, odwołując się do idei równego prawa narodów do samostanowienia. W tej logice żądanie likwidacji wyłącznie państwowości żydowskiej, przy akceptacji narodowej suwerenności innych ludów, może rzeczywiście ujawniać dyskryminujący wyjątek. Jerusalem Declaration dokonuje jednak subtelnego przesunięcia: odróżnia prawo Żydów mieszkających w Izraelu do zbiorowego i indywidualnego życia jako Żydzi od obowiązku akceptowania jednej konkretnej formy państwa. Dlatego dopuszcza jako nieantysemickie samo postulowanie państwa dwunarodowego, federacji czy jednego demokratycznego państwa, jeśli rozwiązanie rzeczywiście gwarantowałoby pełną równość Żydów i Palestyńczyków.

To rozróżnienie prowadzi do samego serca filozofii politycznej. Czy narody mają prawo do państwa, czy do samostanowienia? To nie jest to samo pytanie. Prawo do samostanowienia może realizować się w państwie narodowym, autonomii, federacji, systemie wielonarodowym albo innym ustroju politycznym. Jeśli każda grupa posiadałaby bezwarunkowe prawo do własnego państwa, mapa świata musiałaby zostać rozdrobniona na setki nowych podmiotów.

Precyzja języka i odrzucenie odpowiedzialności zbiorowej jako warunek podmiotowości

Z drugiej strony historia Żydów sprawia, że argument o politycznej zdolności do samoobrony nabiera szczególnej wagi: emancypacja w państwach europejskich wielokrotnie nie uchroniła społeczności żydowskich przed prześladowaniami, a Zagłada radykalnie utwierdziła syjonistyczne przekonanie, że bezpieczeństwo nie może zależeć wyłącznie od życzliwości większości. Z tej perspektywy antysyjonizm również wymaga analizy treściowej, a nie etykietowania. Jedna osoba może twierdzić: „nie wierzę w etniczne państwa narodowe i chciałabym jednego demokratycznego państwa dla Żydów i Palestyńczyków z równymi prawami". Druga może mówić: „Żydzi jako Żydzi nie mają prawa do żadnej zbiorowej obecności politycznej w tym regionie i powinni stamtąd zniknąć". Oba stanowiska mogą posługiwać się słowem „antysyjonizm", lecz ich struktura moralna i polityczna jest zasadniczo inna. Pierwsze można uznać za naiwne, nierealistyczne czy historycznie ślepe, ale samo w sobie nie zakłada wrogości wobec Żydów. Drugie przechodzi od krytyki projektu państwowego do odmowy zbiorowej podmiotowości konkretnej grupie.

Właśnie dlatego definicje antysemityzmu powinny pełnić rolę narzędzi interpretacyjnych, a nie automatycznych kodeksów karnych języka. IHRA sama określa swoją definicję jako niewiążącą prawnie propozycję roboczą. JDA również deklaruje, że nie jest instrumentem prawnym ani quasi-prawnym i nie powinna służyć do mechanicznego ograniczania debaty akademickiej czy politycznej. Jest to szczególnie istotne na uniwersytecie, gdzie wolność intelektualna wymaga możliwości formułowania poglądów przesadnych, kontrowersyjnych, a nawet obraźliwych, o ile nie przekraczają one granic wyznaczonych przez prawo. Prawdziwa wolność słowa nie służy przecież ochronie zdań, z którymi wszyscy się zgadzają. Jednocześnie nie oznacza ona zwolnienia z krytyki. Można mieć prawne prawo do wypowiedzi i jednocześnie ponosić akademicką odpowiedzialność za jej fałszywość, brak dowodów czy uprzedzoną strukturę.

To rozróżnienie jest kluczowe. „Nie należy tego zakazywać" nie oznacza „to jest prawdziwe". „To jest legalna krytyka Izraela" nie znaczy „to jest dobra analiza Izraela". Z kolei stwierdzenie, że coś nie spełnia definicji antysemityzmu, nie czyni wypowiedzi sprawiedliwą, inteligentną czy opartą na faktach. Jerusalem Declaration sama podkreśla, że uznanie określonego poglądu za nieantysemicki nie jest równoznaczne z jego polityczną akceptacją.

Taka wielopoziomowość stanowi antidotum na dwa symetryczne nadużycia. Pierwsze polega na używaniu oskarżenia o antysemityzm jako uniwersalnej tarczy przed krytyką Izraela. Rząd państwa demokratycznego nie może otrzymać immunitetu moralnego tylko dlatego, że państwo to powstało po doświadczeniu antysemickiej katastrofy. Można krytykować izraelskie decyzje wojskowe,

osadnictwo, sposób prowadzenia okupacji, ustawodawstwo, koalicje rządowe, traktowanie Palestyńczyków, nacjonalizm religijny czy działania konkretnych polityków, nie przejawiając przy tym najmniejszej wrogości wobec Żydów. Antysemityzm jest dyskryminacją i wrogością wobec Żydów jako Żydów, a nie synonimem nieprzychylnej opinii o polityce Jerozolimy. Drugie nadużycie polega na twierdzeniu, że polityczny słownik zawsze zapewnia semantyczną niewinność. Człowiek nie przestaje być antysemitą tylko dlatego, że nauczył się zastępować słowo „Żyd" terminem „syjonista".

Jeżeli wypowiedź zachowuje strukturę starego mitu – tajnej kontroli finansów, ukrytej lojalności, zbiorowego sprawstwa wojen, manipulowania mediami czy moralnej nieczystości całej wspólnoty – zmiana rzeczownika nie zmienia treści. Dyskurs nienawiści również uczy się poprawności politycznej; niekiedy najbardziej trwałe uprzedzenia przetrwały właśnie dzięki umiejętności wymiany słownika. Z perspektywy lingwistyki politycznej można mówić o eufemizacji stygmatu albo o metonimicznym przesunięciu znaczenia. Słowo neutralne lub polityczne zaczyna przejmować konotacje wcześniejszej obelgi, ponieważ jest systematycznie używane wobec tej samej grupy i w tych samych strukturach oskarżenia. Proces ten nie zachodzi jednak automatycznie.

„Syjonista" nadal posiada rzeczywistą treść historyczną i polityczną. Dopiero kontekst ujawnia, czy użytkownik odnosi się do ideologii, polityki państwa, własnej fantazji o „globalnych syjonistach", czy po prostu do Żydów jako takich. W tym miejscu Rosenheckowskie wezwanie do „odzyskania centrum" zyskuje sens bardziej epistemologiczny niż polityczny. Centrum nie musi oznaczać znalezienia matematycznego punktu pośrodku między twierdzeniem A a jego negacją – nie istnieje bowiem moralny obowiązek uznania połowy prawdy obu stron. „Reclaim Center" może natomiast oznaczać odzyskanie symetrycznych kryteriów rozumowania.

Jeżeli odrzucamy odpowiedzialność zbiorową Palestyńczyków za Hamas, powinniśmy również odrzucać odpowiedzialność zbiorową Żydów za rząd Izraela. Jeżeli uznajemy prawo Palestyńczyków do narodowej podmiotowości, powinniśmy poważnie rozważać także żydowską potrzebę politycznej podmiotowości. I wreszcie: jeżeli uznajemy bezpieczeństwo Izraela, nie możemy przez to unieważniać praw Palestyńczyków.

Metoda pytań zamiast gotowych definicji

Uniwersalizm nie polega na jednakowych odpowiedziach, lecz na jednolitości metody zadawania pytań. Najbardziej dojrzałym sposobem wykorzystania IHRA, JDA i testu Szaranskiego nie byłoby zatem rozstrzyganie, który z tych dokumentów "wygrywa", lecz potraktowanie ich jak trzech różnych soczewek. IHRA jest szczególnie wyczulona na ryzyko przenoszenia klasycznego

antysemityzmu na Izrael jako żydowską zbiorowość. Test 3D Szaranskiego akcentuje natomiast strukturalne podobieństwa między dawną demonizacją Żyda a demonizacją państwa żydowskiego. Z kolei JDA silniej chroni obszar sporu politycznego, oddzielając krytykę syjonizmu, propozycje alternatywnych ustrojów czy bojkot od automatycznego oskarżenia o antysemityzm.

Napięcie między tymi definicjami może być poznawczo pożyteczne, gdyż zmusza do analizy kontekstu zamiast mechanicznego przypinania etykiet. Ma to kluczowe znaczenie w przypadku BDS. Jerusalem Declaration stwierdza wprost, że bojkot, dezinwestycje i sankcje jako formy pokojowego protestu wobec państw nie są same w sobie antysemickie. Zwolennicy szerszej interpretacji IHRA odpowiadają jednak, że konkretny ruch lub kampania mogą przekroczyć tę granicę, jeśli wykorzystują klasyczne stereotypy, stosują zasadę zbiorowej odpowiedzialności wobec Żydów lub – zamiast ograniczać się do nacisku na politykę Izraela – odmawiają Żydom prawa do samostanowienia na zasadach, które uznają dla innych narodów. Samo zestawienie tych dwóch stanowisk dowodzi, że odpowiedź nie może brzmieć ani "BDS jest z definicji antysemityzmem", ani "BDS z definicji nie może mieć nic wspólnego z antysemityzmem". Konieczne jest badanie organizacji, celu, języka, praktyki, przedmiotu bojkotu oraz jego rzeczywistych skutków.

Właśnie w ten sposób należy przejść do analizy tekstu Rosenheck. Rosenheck przedstawia "BDS in Your Backyard" jako moment, w którym globalny konflikt przenosi się na poziom lokalnych rad miejskich, szkół, uczelni, instytucji kultury i codziennych relacji społecznych. Autorka upatruje w BDS przede wszystkim mechanizmu delegitymizacji Izraela.

Analiza naukowa musi jednak wykonać więcej pracy. Wymaga ona rekonstrukcji genezy i oficjalnych celów ruchu, argumentacji zwolenników i krytyków, sporu o bojkot akademicki, ekonomiki sankcji oraz wolności ekspresji. Należy przyjrzeć się amerykańskim ustawom anty-BDS i ich zderzeniu z Pierwszą Poprawką, a także osobno zweryfikować najcięższe zarzuty dotyczące powiązań aktywistów lub organizacji z podmiotami ekstremistycznymi. "BDS na naszym podwórku" nie będzie więc wyrokiem przed procesem. Będzie analizą momentu, w którym konsumencki wybór, akademicki bojkot i polityczny protest stają się instrumentami geopolityki, a pytanie o to, czego człowiek nie kupuje, z kim nie współpracuje i kogo nie zaprasza na uniwersytet, zaczyna być pytaniem o granicę pomiędzy wolnością sumienia, presją ekonomiczną, dyskryminacją i delegitymizacją. Fundacja Dobre Państwo odsyła do kolejnego artykułu. Zapraszamy.

> Ostatecznie największym wyzwaniem dla współczesnej demokracji nie jest pytanie o to, czy społeczeństwo darzy sympatią konkretną mniejszość, lecz czy potrafi bronić praw ludzi, których w danym momencie po prostu nie lubi. Prawdziwa wolność i godność nie mogą bowiem zależeć od chwilowego sondażu popularności. Jeśli pozwolimy, by prawo

> stało się warunkowe wobec jednej grupy, stworzymy jedynie precedens, który prędzej czy później zostanie użyty przeciwko nam wszystkim.

Inspiracje

[1] 

"White Blonde Jew" Alyssa Rosenheck

Simon and Schuster | ISBN: 9781637748336

Alyssa Rosenheck to mieszkająca w Nashville autorka, mówczyni i ceniona fotografka wnętrz i architektury, uznana przez Architectural Digest za jedną z 50 najlepszych fotografek wnętrz i architektury w Stanach Zjednoczonych. Jako osoba, która pokonała raka i ekspertka od stylu życia, zyskała początkowo uznanie dzięki swojej pracy w projektowaniu i debiutanckiej książce „The New Southern Style". Po wydarzeniach z 7 października 2023 roku Rosenheck stała się aktywną orędowniczką walki z antysemityzmem, podróżując do Izraela jako delegatka po wojnie i angażując się w działalność polityczną i społeczną. Jej prace, w tym wydana w 2026 roku książka „White. Blonde. Jew.: A Call to End Extremism, Speak Up, and Reclaim Center", poruszają tematykę żydowskiej tożsamości, odporności i wyzwań związanych z poruszaniem się we współczesnym krajobrazie kulturowym i politycznym. Została uhonorowana tytułem Bohaterki Przeciwko Nienawiści 2025 przez ADL za zaangażowanie w zwalczanie dezinformacji i obronę wartości demokratycznych.

Alyssa Rosenheck *is a Nashville-based author, speaker, and acclaimed interior and architectural photographer, recognized as one of Architectural Digest's Top 50 Interior and Architectural Photographers in the United States. A cancer survivor and lifestyle expert, she initially gained prominence for her work in design and her debut book, The New Southern Style. Following the events of October 7, 2023, Rosenheck emerged as a vocal advocate against antisemitism, traveling to Israel as a postwar delegate and engaging in political and societal advocacy. Her work, including her 2026 book White. Blonde. Jew.: A Call to End Extremism, Speak Up, and Reclaim Center, explores themes of Jewish identity, resilience, and the challenges of navigating modern cultural and political landscapes. She was honored as a 2025 Hero Against Hate by the ADL for her commitment to combating misinformation and defending democratic values.*

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autora i dzieła przywołane w tekście:

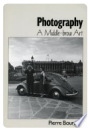


[1] "The New Southern Style"

Alyssa Rosenheck

2020 | Abrams | ISBN: 9781647001759

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[2] "Photography"

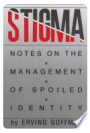
Pierre Bourdieu

Stanford University Press | ISBN: 9780804726894

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

Erving Goffman

Greenwood Publishing Group | ISBN: 9780313223907



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

Erving Goffman

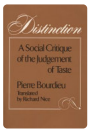
Simon and Schuster | ISBN: 9781439188330



[5] "Strategic Interaction"

Erving Goffman

1970 | University of Pennsylvania Press | ISBN: 9780812210118



[6] "Distinction"

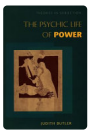
Pierre Bourdieu



[7] "Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism"

Judith Butler

Columbia University Press | ISBN: 9780231146111



[8] "The Psychic Life of Power"

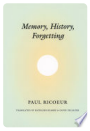
Judith Butler, Professor Judith Butler

1997 | ISBN: 9780804728119

[9] **"Using Social and Behavioural Science to Support COVID-19 Pandemic Response"**

Jay Van Bavel, Katherine Baicker, Paulo Boggio, Valerio Capraro, Aleksandra Cichocka, Mina Cikara, Molly Crockett, Alia Crum, Karen Douglas, James N. Druckman, John Drury, Oeindrila Dube, Naomi Ellemers, Eli Finkel, James H. Fowler, Michele Joy Gelfand, Shihui Han, S. Alexander Haslam, Jolanda Jetten, Shinobu Kitayama, Dean Mobbs, Lucy Napper, Dominic Packer, Gordon Pennycook, Ellen Peters, Richard Petty, David G. Rand, Steve Reicher, Simone Schnall, Azim Shariff, Linda J. Skitka, Sandra Susan Smith, Cass R. Sunstein, Nassim Tabri, Joshua A. Tucker, Sander van der Linden, Paul A. M. van Lange, Kim Weeden, Michael Wohl, Jamil Zaki, Sean Zion, Robb Willer

2022



[10] **"Memory, History, Forgetting"**

Paul Ricoeur

2024 | University of Chicago Press | ISBN: 9780226713465



[11] **"Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen"**

Jan Assmann

C.H.Beck | ISBN: 9783406568442

[12] **"Egypt: theologie a zbožnost rané civilizace"**

Jan Assmann

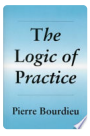
ISBN: 9788072980529



[13] **"Monarchische Herrschaft im Altertum"**

Jan Assmann

Walter de Gruyter GmbH & Co KG | ISBN: 9783110461794



[14] **"The Logic of Practice"**

Pierre Bourdieu

Stanford University Press | ISBN: 9780804720113



[15] **"Alterity and Transcendence"**

Emmanuel Levinas

Columbia University Press | ISBN: 9780231116510



[16] **"Otherwise than Being"**

Emmanuel Levinas

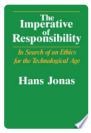
Springer Science & Business Media | ISBN: 9789024723744



[17] "Totality and Infinity"

Emmanuel Levinas

ISBN: 9780820702452



[18] "The Imperative of Responsibility"

Hans Jonas

University of Chicago Press | ISBN: 9780226405971



[19] "Violence and the Sacred"

René Girard

Bloomsbury Publishing | ISBN: 9781472529251



[20] "Things Hidden Since the Foundation of the World"

René Girard

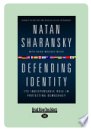
A&C Black | ISBN: 9780826468536



[21] "Fear No Evil"

Natan Szaranski

Weidenfeld & Nicolson



[22] "Defending Identity"

Natan Szaranski

ReadHowYouWant.com | ISBN: 9781458759153



[23] "The Case for Democracy"

Natan Szaranski

Hachette UK | ISBN: 9780786737062



[24] "A Jewish State"

Theodor Herzl

2015 | ISBN: 9781296539085



[25] "The Jewish State"

Theodor Herzl

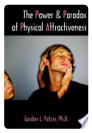
2022 | Alpha Edition | ISBN: 9789356315785



[26] "A Jewish State: An Attempt at a Modern Solution of the Jewish Question"

Theodor Herzl

2019 | Wentworth Press | ISBN: 9780353940451



[27] "The Power and Paradox of Physical Attractiveness"

Gordon L. Patzer

2006 | Universal-Publishers | ISBN: 9781581124439



[28] "Appearance is Everything"

Steve Jeffes

1998 | Sterlinghouse Publisher

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: 5159f57b-1222-4ebd-9a6e-c6f1ce78a7ef