

MONIKA WÓJCIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

e-mail: monicawojcik@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-7032-1397>

<https://doi.org/10.14746/h.2026.3.6>

Figura Innego między etyką uznania a polityką wykluczenia. Religijno-filozoficzne podstawy inkluzywności

*The Figure of the Other Between the Ethics of Recognition
and the Politics of Exclusion: The Religious-Philosophical Foundations
of Inclusivity*

Abstract. *This article examines the religious and philosophical foundations of inclusivity in the context of contemporary conflicts surrounding the figure of the Other. It argues that the construction of the Other constitutes one of the principal mechanisms of social exclusion, reinforced by the political instrumentalization of religion and the sacred. The study compares selected ethical concepts from Judaism, Christianity, Islam, and Eastern religious traditions with the philosophy of dialogue developed by Emmanuel Lévinas and Paul Ricoeur. Despite significant doctrinal differences, these traditions share a common ethical core based on responsibility for the Other and the recognition of human dignity. The paper further demonstrates how contemporary political and cultural discourses transform the figure of the Other into a tool of marginalization and identity construction. It concludes by advocating a return to the religious and philosophical sources of the ethics of recognition as a foundation for fostering dialogue, inclusivity, and respect for diversity in contemporary societies.*

Keywords: *the Other, instrumentalization, exclusion, ethics of recognition, inclusivity*

Słowa kluczowe: *Inny, instrumentalizacja, wykluczenie, etyka uznania, inkluzywność*

Mówiąc o wykluczonych, myślimy o „nich”, tych innych, praktycznie oddzielonych od głównego nurtu świata społecznego, żyjących życiem bardziej ograniczonym, naznaczonym deprywacją, gorszym po prostu, może również odstręczająco dziwnym itd.¹

Konstrukt Innego jest jednym z centralnych zagadnień refleksji filozoficznej XX i XXI wieku, sytuując się na styku kultury, religii, polityki i etyki. W dobie narastających napięć globalnych, kryzysów migracyjnych oraz polaryzacji społecznej mechanizm konstruowania figur obcości staje się narzędziem politycznym. Inny nie jest bowiem neutralnym obrazem różnic, lecz zwykle rezultatem procesu alienacji, który służy legitymizacji struktur władzy i wyznaczaniu granic grupy przez negację². W wymiarze politycznym mechanizmy biopolityczne dokonują wyraźnej redukcji Innego do kategorii obcego lub *homo sacer* – jednostki wykluczonej z porządku prawnego i symbolicznego³ – jak filozofowie Michel Foucault i Giorgio Agamben trafnie diagnozowali. Proces ten dotyczy zazwyczaj stygmatyzacji, sekurytyzacji i dehumanizacji. Stygmatyzacja skupia się na nadawaniu cech negatywnych, które dystansują Innego od normy, sekurytyzacja przedstawia Innego jako egzystencjalne zagrożenie dla trwałości grupy, a dehumanizacja odbiera Innemu podmiotowość, co znosi barierę moralną przed aktem wykluczenia. Jednak jak wskazywał francuski filozof Emmanuel Lévinas, spotkanie z Twarzą Innego rozumianą jako każdy bliźni stanowi pierwotne doświadczenie etyczne, z którego rodzi się wezwanie do nieskończonej odpowiedzialności za niego. Etyka ta postuluje przekroczenie własnej perspektywy na rzecz bezwarunkowego otwarcia na drugiego człowieka, niezależnie od jego odmienności i przynależności kulturowej czy politycznej⁴. Współczesne wyniki badań nad wykluczeniami stawiają jednak pytanie o kondycję takiego modelu w zderzeniu z realnymi mechanizmami systemowymi.

Nie można pominąć religii, które w swoim wymiarze etycznym aspirują do roli uniwersalnego spoiwa ludzkości, proponując wzorce postępowania mające przekraczać podziały społeczne, kulturowe i polityczne. Etyka, szczególnie w kontekście chrześcijańskim, opiera się na radykalnej otwartości, co Emmanuel Lévinas⁵ interpretował jako bezwarunkową odpowiedzialność za wspomnianą Twarz Innego. Jednocześnie należy zauważyć, że współczesne badania nad zjawiskiem religii

¹ K. Frysztański, *Socjologia problemów społecznych*, Scholar, Warszawa 2009, s. 148.

² Zob. J.T. Vainikka, *Self-Other*, w: *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. A. Kobayashi, Elsevier 2020, ss. 137–140.

³ Zob. G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008; M. Foucault, *Rządzenie sobą i innymi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.

⁴ Zob. S. Kierkegaard, *Works of love*, Princeton University Press, New Jersey 1949, ss. 142–165.

⁵ Zob. E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.

cywilnej oraz nacjonalizmu religijnego, prowadzone m.in. przez amerykańskiego socjologa Marka Juergensmeyera⁶, ujawniają postępującą instrumentalizację wartości duchowych. Prowadzi to do podtrzymywania lub wzmacniania struktury nierówności między klasami, płciami czy innymi kategoriami społecznymi. Francuski socjolog Pierre Bourdieu wskazuje, że każda grupa wytwarza mechanizmy podtrzymujące swoją integralność przez strategie klasyfikacji, które rozróżniają między „nami” a „nimi”. Współczesne badania socjologiczne potwierdzają, że religijne dyskursy nierzadko stają się częścią repertuaru politycznej polaryzacji: wzmacniają poczucie zagrożenia ze strony grup mniejszościowych, mobilizują emocje resentymetu oraz legitymizują procesy marginalizacji⁷. Skutkiem tego jest – jak zakłada niemiecki filozof Georg Simmel – powstanie zjawiska obcego w obrębie wspólnoty, figury kogoś, kto jest jednocześnie blisko i radykalnie daleko, kogoś koniecznego do zdefiniowania własnej tożsamości, a zarazem wyłączonego z pełnego uczestnictwa⁸. W literaturze przedmiotu obserwuje się coraz więcej analiz ujawniających praktykę dyscyplinowania, a nawet delegitymizowania tych, którzy nie mieszczą się w danej wizji ładu społecznego⁹. Brytyjski antropolog kulturowy Talal Asad w swojej fundamentalnej pracy *Genealogies of Religion*¹⁰ podkreśla, że religie w społeczeństwach bywają współkonstruowane przez dyskursy władzy, jednak upolitycznianie ich zagraża wolności jednostek. To, co uznaje się za prawdziwą religię, w myśl Asada, jest wynikiem procesów historycznych, kolonialnych i politycznych, nie zaś wyłącznie doktrynalnych. Warto przy tym wspomnieć, że żadne inne rozróżnienie nie wywarło tak głębokiego wpływu na dzieje świata jak podział na religię prawdziwą i fałszywą – zdaniem Jana Assmanna – wybitnego egiptologa¹¹. Niniejszy artykuł uzasadni natomiast konieczność powrotu do religijnych i filozoficznych źródeł inkluzywności, by następnie ukazać, w jaki sposób ich osłabienie sprzyja powstawaniu społecznych i socjotechnicznych mechanizmów wykluczenia Innego. Ujęcie to pozwoli dostrzec, że napięcie między etyką uznania a praktyką wykluczenia stanowi strukturalny komponent społeczeństw, w których religia i polityka wyraźnie się przenikają.

⁶ Zob. M. Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley 2008.

⁷ Zob. M. Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley 2017.

⁸ Zob. G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908.

⁹ Zob. S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.

¹⁰ T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

¹¹ Zob. Jan Assman, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford 2009.

1. Religijne aspekty etyki uznania jako wspólna intuicja inkluzywności

Punktem wyjścia będzie pojęcie miłosierdzia, obecne we współczesnym języku polskim głównie w terminologii religijnej i bliskie znaczeniowo takim kategoriom jak współczucie czy litość. Zgodnie ze *Słownikiem języka polskiego*, miłosierdzie opisuje postawę polegającą na aktywnym okazywaniu empatii i litości wobec drugiej osoby¹². Kategoria ta powiązana z szeroko pojętą etyką ma swoje konkretne korzenie w wielu tradycjach religijnych, co z kolei zdaje się kształtować strukturę ontologiczną, wyznaczającą sposób funkcjonowania wobec Innego. Judaizm, jako jedna z najstarszych religii zawiera opisywaną postawę m.in. w pojęciu „hesed”. W tradycji hebrajskiej wskazuje ono na fundamentalną kategorię relacji przymierza (*berit*). Charakteryzuje się dynamiką lojalności, zobowiązania i wierności instytucjonalno-prawnej, gdzie miłość i łaska są nierozzerwalnie związane ze statusem narodu wybranego. W przełożeniu na stosunek jednego człowieka do drugiego najczęściej słowo to funkcjonuje jako dobroczynne zachowanie wobec siebie, miłosierdzie w relacji pragnącej wzajemności, ale bez przymusu ze względu na łaskę, wskazuje także na wierną troskę¹³. Księga Przysłów dobrze oddaje rolę hesed w życiu Izraela: „Niech nie opuszczają cię hesed i prawda; przywiąż je do swej szyi, zapisz je na tablicy twego serca. W ten sposób znajdziesz łaskę i przychyłność w oczach Boga i ludzi” (Prz 3,3–4)¹⁴. Innym tłumaczeniem tego zjawiska jest greckie „eleos”. Pod wpływem Septuaginty słowo to zaczęło szczególnie wskazywać na głębokie współodczuwanie połączone z życzliwością wobec osoby doznającej niesprawiedliwości¹⁵.

Miłosierdzie pod postacią opiekuńczej miłości występuje również w islamie jako „rahamim/rahma”, podkreślając troskę Boga o stworzenie, nawet jeśli stworzenie zawodzi. Etymologicznie rahma i wyrazy z nią spokrewnione (marhama, rahima, rahīm, rahmān), wywodzące się z rdzenia „rhm”, są powiązane z ideą bliskiej relacji oraz pokrewieństwa, a także z czułością i uczuciem współczującego smutku. Rahīm/rahm w bliskim znaczeniu wskazuje na łono i więzy krwi, co kieruje intuicję ku matczynej trosce¹⁶. W teologii islamu powyższy termin roz-

¹² Por. *Słownik języka polskiego*, t. II, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1988, s. 177.

¹³ Por. J. Swetnam, *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1998, nr 51(4), ss. 251–260. Zob. G.R. Clark, *The World “Hesed” in the Hebrew Bible*, „Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series” „Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series” 157, Sheffield 1993.

¹⁴ Wymienione słowo „prawda” (‘emet) należy rozumieć jako stałość, niezawodność i wierność w praktycznej postawie hesed. Zob. *Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Erdmans Publishing Company 1997, vol. I, ss. 311–312.

¹⁵ Por. J. Czerski, *Pojęcie „hesed” w Starym Testamencie (stan badań)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2017, nr 30(83) z. 1, ss. 103–105.

¹⁶ Por. B. Abdallah-Krzepkowska, *Rahma i miłosierdzie – (nie)adekwatność pojęć*, „Nurt SVD” 2017, nr 51/1(141), s. 227.

wija się w uniwersum radykalnego monoteizmu (tauhid). Jest przymiotem Boga wszechmogącego i miłosiernego, determinującym relację stwórcy do stworzenia, w której miłosierdzie wyprzedza gniew, stanowiąc jednocześnie wzorzec dla relacji międzyludzkich (umma). Dostrzega się płynący z tego wniosek: relacja między Stwórcą a stworzeniem ma charakter niezwykle bliski, przypominający więź pokrewieństwa. We wspomnianym wcześniej języku hebrajskim istnieje podobne do *rahma* słowo „*rahamim*”, które

w podstawowym znaczeniu służy do określania wnętrzości, będących w przekonaniu Hebrajczyków siedliskiem uczuć. Najczęściej pojęcie to jest używane do okazania przywiązania jednej osoby do drugiej, łagodności, współczucia, litości, miłosierdzia. Natomiast w formie „*rehem*” oznacza łono matki, uważane za siedlisko uczuć miłości do swego dziecka. W związku z czym czasownik „*raham*” jest stosowany do potwierdzenia uczucia miłości, litości, miłosierdzia¹⁷.

Należy podkreślić, że opisany rdzeń „*rh*m” w islamie odnosi się nie tylko do cechy Boga, ale wciąż pretenduje do relacji międzyludzkich.

W tradycji chrześcijańskiej z kolei przedstawia się bardziej radykalne określenie miłosierdzia jako „*agape*”. Zyskuje ono status rewolucji ontologicznej w kontekście sposobu bycia – Bóg sam zostaje zdefiniowany jako *agape*. Jest to miłość bezwarunkowa, uprzednia wobec zasługi, kenotyczna i ukierunkowana na nieprzyjaciela, co rozsadza dotychczasowe, partykularne struktury społeczne¹⁸. W tym kontekście *agape* stanowi dramatyczne otwarcie na Innego jako bliźniego, wychodzące poza partykularyzm więzi. Jak wskazuje szwedzki teolog Anders Nygren w swoim klasycznym dziele *Eros i Agape*, miłość ta ma charakter zstępujący i stwórczy, tj. nie szuka wartości w obiekcie, lecz tę wartość nadaje. Odrzuca wszelkie korzyści, oddaje się drugiemu i kocha go wyłącznie dla niego samego¹⁹. Z perspektywy religioznawczej jest to moment rewolucyjny – etyka przestaje być kontraktem społecznym między „swoimi”, a staje się imperatywem metafizycznym. Następuje wzbogacenie o aspekt teologiczny, w którym mamy do czynienia z wyniesieniem miłosierdzia nad dogmat. Inny przestaje być członkiem klanu, a staje się każdym, kto np. znajduje się w potrzebie, co najlepiej ilustruje przypowieść o miłosiernym Samarytaninie. Wybór bohatera przypowieści – etnicznego i religijnego wyrzutka – jako wzoru realizacji etyki uznania, jest pierwotnym uderzeniem w mechanizmy wykluczenia.

Przykładem tego rodzaju etyki jest także „*metta*” (bhawana) jako remedium na gniew i nienawiść. Słowo to występuje w buddyzmie i znajduje się w zupełnie

¹⁷ J. Homerski, *Miłosierdzie w księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 12.

¹⁸ Por. J. Chmiel, *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „*Analecta Cracoviensia*” 1969, nr 1, ss. 114–115.

¹⁹ Zob. A. Nygren, *Agape and Eros* (Part I: A Study of the Christian Idea of Love; Part II The History of the Christian Idea of Love), ed. P.S. Watson, Joanna Cotler Books 1969.

innej ramie soteriologicznej, wolnej od instancji teistycznej. W tradycji therawady i mahajany jest to przede wszystkim systematyczna praktyka kształtowania umysłu (bhāvanā) jako uniwersalna, bezstronna życzliwość wobec wszystkich istot czujących, stanowiąca narzędzie dekonstrukcji iluzji egoistycznego Ja (anatta) oraz kultywowania współczucia (karuṇā), prowadzącego do wyzwolenia z kołowrotu samsary. Wskazuje na wartość wywoływania i pielęgnowania uczucia bezwarunkowej życzliwości wobec innych, usuwając stopniowo uprzedzenia, które tworzą warunki rozwoju wykluczeń społecznych i interpersonalnych. Stanowi w szczególności praktykę miłującej dobroci²⁰. W odniesieniu do zjawiska wykluczania praktyka metty jest sposobem zmiękczenia serca, rozwijania większej wrażliwości i zdolności do empatii. W perspektywie wschodnich filozofii i świętych praktyk znajduje się także termin „ahimsa”, oznaczający według sanskrytu niekrzywdzenie. Zaleca unikania jakiegokolwiek przemocy słownej i fizycznej. Stanowi zasadę moralną hinduizmu, buddyzmu i przede wszystkim dżinizmu, wyrażającą postawę miłości do wszystkiego, co żyje²¹.

Mając na uwadze fundamentalne rozbieżności w architekturze poszczególnych systemów religijno-filozoficznych, zestawienie powyższych pojęć nie oznacza utożsamienia tradycji, z których się wywodzą. Możliwe jest jednak przeprowadzenie analizy porównawczej na poziomie funkcjonalnym. Każdy z przedstawionych systemów wypracował normatywne wzorce odnoszenia się do drugiego człowieka lub innej istoty, które ograniczają logikę wrogości, odwetu i wykluczenia. Niezależnie od odmiennych punktów wyjścia, w każdym z tych systemów omawiane pojęcia pełnią analogiczną funkcję krytyczną i transformacyjną wobec zastanych struktur społeczno-politycznych. Każde z nich stanowi wewnątrz swojej tradycji religijnej radykalny impuls inkluzywny – siłę, która z założenia ma przekraczać partykularne egoizmy, podziały plemienne, klasowe czy narodowe. Ta wspólna intuicja etyczna, dążąca do rozszerzenia granic moralnej odpowiedzialności na Innego, konstytuuje zasadność ich porównania. Analiza koncentruje się zatem nie na identyczności treści pojęć, ale na ich wspólnej funkcji etycznej. Pozwala to na zrekonstruowanie uniwersalnego dla wielu tradycji religijnych obowiązku otwarcia na drugiego, który w końcowej części pracy zostaje zderzony ze swoją własną dialektyczną negacją, tj. z polityczną instrumentalizacją.

²⁰ Por. Sangharakszita, *Wybór pism*, opr. K. Stout, Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, Kraków 2020, ss. 481–500; Sangharakshita, *Kreatywne symbole buddyzmu tantrycznego*, przeł. T. Nasiłowski, Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu” 2020, <https://tiny.pl/mdxr9fwww> [dostęp: 26.12.2020].

²¹ Zob. Akshoy Kumar Mazumdar, *The Hindu history*, Nagendra Kumar Roy, Dacca 1920, ss. 265–277.

2. Lévinas i Ricoeur: twarz Innego jako źródło etyki

Etyczne znaczenie transcendencji i Nieskończoności, która wyprowadza nas poza byt, można przedstawić, wychodząc od bliskości bliźniego i mojej odpowiedzialności za Innego [...]. Odpowiedzialność za bliźniego jest właśnie tym, co wykracza poza legalność i co zobowiązuje poza wszelką umową, a więc tym, co przychodzi do mnie spoza mojej wolności, spoza teraźniejszości, z czasów niepamiętnych²².

Przejście od uniwersalnych wzorców etycznych, zakorzenionych w wielkich tradycjach religijnych, do współczesnej refleksji nad mechanizmami wykluczenia wymaga ugruntowania w filozofii dialogu. Etyka nie zatrzymuje się wyłącznie na wymiarze czysto religijnym, ale rozszerza się szczególnie o perspektywę XX-wiecznej filozofii, w której kluczowe znaczenie miała interpretacja etycznego wymiaru relacji z Innym. Centralnymi punktami odniesienia stają się koncepcje Emmanuela Lévinasa i Paula Ricoeura, które choć komplementarne w dążeniu do umocnienia godności drugiego, proponują odmienne ujęcia konstytuowania relacji etycznej i tożsamościowej. Oba jednak służą jako teoretyczne narzędzia demitologizacji politycznych dyskursów wykluczenia. Lévinas w swoim dziele *Całość i nieskończoność* wyjaśnia, że spotkanie z Twarzą Innego – rozumianą metaforycznie jako ekspresja nienaruszalnej godności – jest wydarzeniem pierwotnym wobec wszelkich kategorii społecznych i religijnych. Twarz ta nie pełni funkcji znaku ani nie odsyła jedynie do obecności Drugiego, ona sama jest tą obecnością, żywą i bezpośrednią. W spotkaniu twarzą w twarz Drugi ujawnia nam się wprost. Twarzy nie da się ująć w żadnych ramach znaczeniowych, ponieważ odsyła ona wyłącznie do samej siebie, nie do kontekstu. Nie jest także przejawem jakiejś ukrytej istoty ani fizycznym ukazaniem ludzkiego wnętrza. Twarz Drugiego zatem pozostaje niezależna od wszelkich odniesień do świata, wolna od uwarunkowań kulturowych i społecznych kontekstów. Tę właśnie niezależność od jakiegokolwiek horyzontu znaczeń Lévinas określał mianem nagości Twarzy²³. Szczególny charakter Twarzy polega na tym, że sama siebie wyraża – podczas gdy rzeczy są jedynie odsłaniane przez kogoś, Twarz przemawia o sobie samej. Odsłonięcie zależy od tego, kto odsłania, natomiast wyrażenie jest aktem samodzielnym tego, kto się wyraża²⁴. Twarz posiada w tym kontekście wymiar metafizyczny, przekraczając ramy poznania i tego, co widzialne. Jak podkreśla autor *Etyki i Nieskończonego*, spotykamy się z Drugim w całej pełni dopiero wtedy, gdy nie skupiamy się na jego anatomicznych szczegółach, redukując jego wartość do tych szczegółów. Koncentracja na fizycznych detalach w myśli filozofa wskazywała na uprzedmiotowienie człowieka. Twarz zatem szczególnie sytuuje się w perspek-

²² E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 78.

²³ Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961, s. 47.

²⁴ Por. *ibidem*, ss. 36–37.

tywie etycznej, nie podlegając opisowi fenomenologicznemu²⁵. Można próbować poznawać taką Twarz, wychodząc od jej cech fizycznych i uwzględniając konteksty społeczno-kulturowe, jednak to nie zaznaczy rzeczywistego spotkania z nią jako inną. Inny odsłania się dopiero tam, gdzie kończą się interpretacja i analiza, czyli tam, gdzie ustaje dominacja poznającego²⁶. Spotkanie z Twarzą drugiego wymyka się standardowym kategoriom, w jakich postrzegamy obiekty w otaczającym nas świecie. Twarz stanowi raczej prześwit absolutnej Inności oraz Nieskończoności. Relacja Twarzy z Nieskończonością realizuje się w ujęciu Lévinasa przez ślad. Ślad różni się od zwykłego znaku tym, że nie odsyła do obecności dostępnej tu i teraz. Jest dowodem na obecność, która już się dokonała, świadectwem przejścia kogoś, kto był, ale czyja pełna postać jest dla nas nieosiągalna w teraźniejszości²⁷. Twarzy w tym kontekście nie należy rozumieć jako bezpośredniego objawienia Boga ani jako jego obrazu, lecz jako wezwanie do dobra i życzliwości, które wskazują na najwyższy poziom rzeczywistości, gdzie ujawnia się Bóg²⁸.

Jak zauważa również wybitny żydowski teolog i filozof Abraham Joshua Heschel, relacja z drugim człowiekiem nie jest tylko sprawą społeczną, ale religijną, ponieważ *sacrum* jako nieskończony i święty wymiar objawia się właśnie w drugim. Bliźni jest tu Innym, posiadającym własną tajemnicę, której nigdy do końca nie zgłębimy. Ta nieprzenikniona natura człowieka odsyła nas do nieskończoności Boga. Drugi staje się również bliski i to jest najbardziej uderzający moment u Heschela, ponieważ zdradza, że Bóg nie jest poszukiwany w zaświatach, ale w codziennej relacji międzyludzkiej. Bliskość drugiego człowieka jest miejscem, w którym metafizyka staje się namacalna, a więc uobecnia oblicze immanentnego Boga w świecie²⁹. Obecność nieskończoności manifestująca się w Twarzy drugiego człowieka sprawia, że jest on bytem, którego nie da się w pełni zawłaszczyć ani zredukować do tego, co doczesne. W przeciwnym razie odsłania się naga i wystawiona na cios Twarz³⁰. Zdaniem Lévinasa jest ona jedynym bezkompromisowym istnieniem w świecie, który mówi „nie” naszej sile nie przez walkę, lecz przez swoją absolutną bezbronność i etyczny majestat³¹. Jednak ta bezbronność może paradoksalnie prowokować do agresji, stając się pokusą dla kogoś, kto chce dowieść swojej dominacji, przybliżając się do aktu przemocy³².

²⁵ Por. E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, s. 49.

²⁶ Por. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988, s. 193.

²⁷ Zob. G. Mura, *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e „separazione”*, Città Nuova, Roma 1982, ss. 45–52.

²⁸ Por. E. Lévinas, *Totalité et Infini...*, s. 51.

²⁹ Por. A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008, s. 223.

³⁰ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, s. 253.

³¹ Por. E. Lévinas, *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, „Le Livre de Poche”, Albin Michel, Paris 1963, wyd. , s. 21.

³² Por. M. Pluta, *Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1998, nr 7, s. 138.

Francuski filozof Paul Ricoeur krytyczny wobec pewnych aspektów myśli Lévinasa, rozwija podobną intuicję w swoim dziele *Soi-même comme un autre*³³. Wcześniej jednak wskazuje, że „twarz łączy transcendencję z epifanią. Epifania jednakże nie jest „uchwyceniem przez analogię”, lecz objawieniem *sui generis*. „Ja” zagadnięte, zostaje wyrwane ze stanu odosobnienia i rozkoszowania się sobą oraz wezwane do odpowiedzi”³⁴. Twarz drugiego wywiera tak silny wpływ, że wymusza natychmiastową reakcję i nakłada na nas odpowiedzialność, od której nie da się uciec. Ricoeur krytykuje koncepcję Lévinasa za potencjalne niebezpieczeństwo jej skrajnej asymetrii i wizji człowieka jako zakładnika Drugiego. Ponieważ jeśli muszę bezwzględnie ulec wezwaniu Twarzy i nie mam prawa do samoobrony, to tracę zdolność do odróżnienia ofiary od oprawcy. Każdy wówczas, kto narzuca mi swoją wolę, mógłby zostać uznany za kogoś, komu winien jestem posłuszeństwo. W tym kontekście pojawia się niebezpieczeństwo, ponieważ całkowite podporządkowanie się Innemu odbiera narzędzia do racjonalnej oceny, w efekcie możemy nie być w stanie odróżnić kogoś, kto wymaga od nas sprawiedliwości, od kogoś, kto staje się katem³⁵. Wobec tego Ricoeur próbuje znaleźć złoty środek między egoizmem a radykalnym samounicestwieniem Innego, odkrywając, że fundament nie jest jednostronne, radykalne poświęcenie, ale wzajemność traktowania. Postuluje on przejście od radykalnej relacji „Ja–Inny” do relacji „Ja–Ty”. Jego koncepcja wzajemności opiera się na trzech takich filarach:

- uznanie Innego za siebie samego: Ricoeur sugeruje, że szacunek dla siebie i szacunek dla drugiego są ze sobą nierozzerwalnie związane. Etyka uznania zakłada hermeneutyczne rozumienie tożsamości, gdzie Ja staje się sobą przez ciągłe odniesienie do Innego. Inny zaś jawi się w tym ujęciu jako figura fundująca etyczny wymiar międzyosobowej egzystencji³⁶;
- równość zamiast poddaństwa: w przeciwieństwie do Lévinasa, u którego jeden zdaje się być zakładnikiem drugiego, Ricoeur stawia na solidarność. Relacja etyczna to dialog dwóch wolnych istot, które wzajemnie uznają swoją godność,
- kategoria egzystencjalna: głębokie przekonanie, że nasze istnienie nabiera sensu dopiero wtedy, gdy wymieniamy się odpowiedzialnością w sposób obustronny³⁷.

Etyka ta zatem rodzi się w odpowiedzi Lévinasa na Innego, prowadząc do Ricoeurowej wzajemności traktowania. Koncepcja ta powinna dopełniać się zdaniem Ricoeura przez „Trzeciego”, tj. sprawiedliwą instytucję, prawo, społeczeństwo, co pozwala na zachowanie godności obu stron. W związku z tym pojawia się pyta-

³³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.

³⁴ P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004, s. 154.

³⁵ Por. K. Bembenek, *Problem rozpoznania (reconnaissance) Innego w kontekście Ricoeurowskiej dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa*, „Filo-Sofja” 2018, nr 42(3), ss. 61–74.

³⁶ Por. P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, tłum. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, ss. 319–321.

³⁷ Zob. P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, s. 146.

nie o faktyczny stan funkcjonowania pojęcia Innego w instytucjach publicznych oraz w narracjach politycznych i kulturowych. Perspektywy Lévinasa i Ricoeura, mimo dzielących je różnic, prowadzą do zbliżonego wniosku: relacja z Innym nie jest wtórnym dodatkiem do ludzkiej egzystencji, lecz jednym z jej fundamentalnych warunków. Lévinas akcentuje pierwotne doświadczenie odpowiedzialności wyłaniające się ze spotkania z Twarzą Innego, natomiast Ricoeur wskazuje na konieczność wzajemnego uznania jako podstawy sprawiedliwego współżycia społecznego. W obu przypadkach Inny nie jawi się jako przeszkoda dla wolności podmiotu, lecz jako warunek jej pełnej realizacji.

3. Figura Innego wobec wielopoziomowego zjawiska marginalizacji

Przejście od etyki uznania wobec Innego do analizy społecznych mechanizmów wykluczenia staje się naturalną konsekwencją rozważań nad kulturą i religią. Pytanie dotyczy już nie tylko tego, czym jest odpowiedzialność wobec drugiego, lecz w jaki sposób społeczności, instytucje i dyskursy publiczne transformują Innego w obcego oraz jakie konsekwencje niesie to dla współczesnego życia społecznego. Terminologia Innego jest ściśle powiązana z pojęciem obcego – choć w warstwie językowej stanowią one swoje przeciwieństwa ze względu na opozycję semantyczną, to w głębszej strukturze sensu są one od siebie zależne.

Amerykańska filozofka Hannah Arendt pisze o Innym, wykraczając poza ramy prostej, biologicznej odrębności, odsyłając do niepowtarzalności człowieka. Inność ontologiczna jest cechą wspólną wszystkim bytom. Każda rzecz w tym kontekście jest inna od pozostałych, gdyż zajmuje inne miejsce w przestrzeni. Autorka zakłada odmienność hylozoiczną jako cechę wszystkich organizmów żywych, więc każdy osobnik w obrębie gatunku różni się od innych. Człowiek natomiast, jak podkreśla, nie jest tylko kolejnym egzemplarzem gatunku, lecz złożoną jednostką jedyną w swoim rodzaju³⁸. Arendt zwraca przy tym uwagę na podwójny charakter ludzkiej samoidentyfikacji w społeczeństwie: człowiek posiadając status obywatela, jest jak wszyscy, natomiast posiadając jednocześnie status jednostki, jest niepodobny do nikogo. Dowodzi to, że w przestrzeni prawa wszyscy muszą być równi, gdyż jesteśmy tacy sami jak inni, mając te same obowiązki statusowe. Równocześnie, wewnątrz tej samej sfery publicznej, każdy wnosi własny głos, historię i działanie, w których objawia się absolutna odrębność człowieka³⁹. Towarzyszące temu napięcia rozszerzają się o to, co znane oraz o to, co nieznane, nadając tym pojęciom głębię, ponieważ kultury budują swoją tożsamość przez odróżnianie „swoich” od

³⁸ Por. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010, s. 206.

³⁹ Zob. H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*, tłum. M. Godyń, S. Szymański, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, ss. 204–244.

„obcych”, ale to właśnie kontakt z tym, co nieznanne pozwala kulturze uświadomić sobie własną specyfikę⁴⁰.

Według Simmla postać Obcego nie jest tylko kimś z zewnątrz, lecz stanowi unikalną syntezę dwóch sprzecznych stanów: mobilności oraz zakorzenienia. Obcy to osoba, która łączy w sobie cechy wędrowca, który nie jest związany z żadnym stałym miejscem, nie osadza się w obrębie danej grupy⁴¹. Jest kimś, kto „dziś przychodzi, jutro zaś zostaje”⁴². Nie będąc pierwotnym członkiem wspólnoty, staje się jej częścią, zachowując jednak specyficzny dystans i brak terytorialnych powiązań właściwych tutejszym. Obcy dzięki temu wnosi do grupy perspektywę zewnętrzną i cechę obiektywizmu. Nie jest ograniczony lokalnymi uprzedzeniami, tradycjami czy więzami krwi, które determinują życie stałych mieszkańców. Simmel zwraca uwagę na paradoks bliskości i oddalenia takiego podmiotu. Jest on bliski przestrzennie, ponieważ mieszka obok, ale jednocześnie daleki kulturowo lub mentalnie. Polski socjolog Zygmunt Bauman rzuca w tym miejscu światło na rodzący się niepokój, jaki budzi figura Obcego w społeczeństwie, nazywając go nieprzewidywanym „Trzecim”. Jego obecność burzy binarny podział świata. Nie jest on ani przyjacielem ani wrogiem. Ta niepewność, o której pisze filozof, sprzyja instrumentalizacji podmiotu⁴³. Opisany jako kategoria pośrednia – między „osiadłym” a „wędrowcem” – jest pierwszym kandydatem narażonym na marginalizację. To właśnie wobec tej pośredniości testowana jest etyka uznania. Zdaniem kanadyjskiego filozofa Charlesa Taylora Innemu jako obcemu grozi wówczas narzucenie na siebie fałszywej tożsamości, byle tylko grupa dominująca mogła go jakoś, choćby błędnie, nazwać i kontrolować⁴⁴. Warto dodać, że to także obcy, dotrzymując obietnicy w społeczności, do której nie należy od urodzenia, w najczystszy sposób realizuje Ricoeurowską tożsamość *ipse*, tj. definiuje siebie przez wierność słowu, a nie przez krew czy ziemię. Ta wierność słowu w jakiś sposób jest również świadectwem ciągłości jego tożsamości w czasie⁴⁵.

Współczesne formy rekonstrukcji granicy „swój-obcy” zwykle występują w charakterze politycznym lub w instytucjach upolitycznionych. Konstrukcja Innego dotyczy tu możliwości tworzenia mechanizmów powstawania wykluczenia w i między społecznościami. Zjawisko to wiąże się nierozzerwalnie z przejawami

⁴⁰ Zob. R.A. Shweder, *Culture: Contemporary Views*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, eds. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Pergamon Press, Oxford, UK 2001, ss. 3151–3158.

⁴¹ Por. G. Simmel, *Obcy*, s. 204.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Por. Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przekł. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995, ss. 81–82.

⁴⁴ Zob. Ch. Taylor, *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutman, Princeton University Press, 1994, ss. 24–73.

⁴⁵ Zob. A.J. Warmbier, *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie, Paula Ricoeura filozofia człowieka*, „Horyzonty Nowoczesności” 124, Universitas, Kraków 2018, ss. 276–280.

dyskryminacji i przemocy symbolicznej, których efektem jest w rzeczywistości uformowanie się trwałej podklasy, zajmującej najniższe szczeble w hierarchii społecznej. Wykluczenie czyni człowieka jednostką zbędną z punktu widzenia gospodarki czy społeczeństwa, często stawiając go w świetle nieodpowiedzialności za własny los. Fundamentalne jest wtedy odcięcie Innego od głównego nurtu życia zbiorowego, co skutkuje poczuciem obcości oraz funkcjonowaniem na peryferiach struktur społecznych (marginalność)⁴⁶. Amerykańska socjolog Hilary Silver definiuje wykluczenie społeczne w sposób interdyscyplinarny, przenikający niemal każdą sferę życia: od braku zasobów materialnych (ekonomia), przez rozpad więzi międzyludzkich (socjologia) i utratę poczucia przynależności (kultura), aż po brak wpływu na decyzje publiczne (polityka). Badaczka w swoich pracach proponuje trzy odrębne paradygmaty, które tłumaczą przyczyny wykluczenia: paradygmat solidarności, specjalizacji i monopolu. Opisuując ostatni, wykazuje, że wykluczenie jest wynikiem działania grup dominujących, które tworzą bariery (monopole), by chronić swoje przywileje. „Swoi” mają dostęp do zasobów i władzy, natomiast obcy są świadomie wypychani poza nawias. Wykluczenie jest więc efektem nierównowagi sił i społecznego zamknięcia⁴⁷.

W perspektywie kulturowo-religijnej znany socjolog religii José Casanova wskazuje, że religie, które po sekularyzacji powróciły do sfery publicznej, stały się zagrożone upolitycznieniem – ich symbole zaczęto wykorzystywać jako instrument mobilizacji społecznej⁴⁸. W efekcie etyka Innego do dziś poddawana jest reinterpretacjom – zwykle dominuje uznanie członków własnej społeczności, natomiast w kontekście obcych wciąż jeszcze pojawia się język ochrony, walki lub separacji. Efekt ten jest widoczny w retoryce wielu współczesnych ruchów społeczno-politycznych, gdzie odwołania do wartości religijnych i ich obrony najczęściej zdają się służyć uzasadnianiu sprzeciwu wobec niewygodnych grup mniejszościowych⁴⁹. Powstaje wówczas figura zagrażającego obcego, która mobilizuje lęki grupowe i pozwala budować własną tożsamość w opozycji do wykluczanych grup. Pojawia się zjawisko przemocy symbolicznej, które opisuje francuski socjolog Pierre Bourdieu, jako mechanizm narzucania określonych wizji świata jako naturalnych, oczywistych i jedyńych właściwych⁵⁰. Jak twierdzi Bourdieu,

⁴⁶ Por. H. Silver, *Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms*. „International Labour Review” 1994, vol. 133, no. 5–6, s. 539.

⁴⁷ Zob. *ibidem*. Zob. J. Grotowska-Leder, *Ekskluzja społeczna – aspekty teoretyczne i metodologiczne*, w: *Społeczna ekskluzja i inkluzja. Diagnoza – uwarunkowania – kierunki działań*, red. J. Grotowska-Leder, K. Faliszek, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2005.

⁴⁸ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.

⁴⁹ Zob. A. Kościańska, *Z racji swoich upodobań godny napiętnowania – homofobia i seksizm w kryminologicznym dyskursie gwałtu*, „InterAlia. Pismo poświęcone studiom queer/InterAlia: A Journal of Queer Studies” 2019, nr 14, ss. 73–85. Zob. A. Kościańska, M. Petryk, *Odejść. Rzecz o polskim rasizmie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.

⁵⁰ Por. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge 1991, ss. 23–25.

przemoc symboliczna nie działa wprost, nie polega na przymusie fizycznym, lecz na subtelnych narzucaniu przez grupy dominujące percepcji świata, która normalizuje wykluczenie, przedstawia Innego jako zagrażającego, uzasadnia konieczność ochrony „naszych”, sankcjonuje moralnie odrzucenie tego, co obce. Ostatecznie wytwarzają się hierarchie godności, które radykalnie przeczą uniwersalizmowi religijnej etyki wobec Innego. Jak twierdzi amerykański lingwista George Lakoff, to metafory i ramy językowe kształtują percepcję moralną⁵¹. Jeżeli w dyskursie kulturowo-religijnym dominują piętnujące narracje, to język ten wytwarza strukturę, w której określone nazewnictwo zaczyna funkcjonować jako strategia polityczna⁵². W konsekwencji *sacrum* zostaje przechwycone przez logikę władzy ku budowaniu polityki tożsamościowej, a nie przestrzeni otwartości. Inny wówczas staje się instrumentem, powodem przedmiotowego traktowania⁵³. Etyka uznania, która w swej ontologicznej strukturze jest radykalnie inkluzywna, ulega deformacji i zostaje podporządkowana narracjom selektywnej troski.

4. Wnioski i perspektywy naprawcze

Przeprowadzony przegląd religijnych i filozoficznych źródeł etyki uznania oraz współczesnych mechanizmów marginalizacji ukazuje wyraźne napięcie między normatywnym ideałem otwarcia na Innego a społeczną praktyką wykluczenia. Z jednej strony tradycje religijne, a także refleksja Lévinasa i Ricoeura wskazują na odpowiedzialność, wzajemność i uznanie jako fundament relacji międzyludzkich, z drugiej zaś rzeczywistość społeczno-polityczna ujawnia procesy stygmatyzacji, dehumanizacji i instrumentalizacji Innego w przebiegu instrumentalizacji *sacrum*. Wobec tej diagnozy zasadne staje się pytanie o możliwości przewycięzania opisanych zjawisk, a także o warunki odbudowy inkluzywnego wymiaru etyki we współczesnym świecie.

Lévinasowska koncepcja Twarzy nabiera szczególnego znaczenia w kontekście współczesnych mechanizmów wykluczania. Redukowanie człowieka do określonej kategorii politycznej, religijnej, narodowej czy kulturowej stanowi bowiem przeciwieństwo doświadczenia Twarzy. W procesach stygmatyzacji jednostka przestaje być postrzegana jako niepowtarzalny podmiot, a zaczyna funkcjonować jako reprezentant abstrakcyjnej grupy społecznej. To właśnie takie postępowanie

⁵¹ Zob. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, przeł. T. P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2011.

⁵² Zob. P. Borecki, „Tęczowa zaraza” a niezależność Kościoła i godność człowieka. Uwagi do wyroku Sądu Okręgowego w Krakowie z 8 grudnia 2020 r., sygn. I C 1357/19, „Studia Prawa Publicznego” 2021, nr 1(33), s. 140.

⁵³ W kontekście instrumentalizacji *sacrum* – wykorzystywania symboli religijnych do regulowania zachowań społecznych, budowania granic społeczności lub mobilizowania politycznego. Por. G. Simmel, *Obcy*, s. 211.

umożliwia dehumanizację. Inny nie jest już spotykany całościowo jako człowiek, lecz w pierwszej kolejności jako migrant, heretyk, homoseksualista, przeciwnik polityczny czy przedstawiciel określonej mniejszości. W tym kontekście dążenie do całkowitej identyczności społecznej prowadzi do eliminowania różnicy, podczas gdy to różnica jest warunkiem pojawienia się odpowiedzialności. Skutkiem tego Inny zostaje pozbawiony tej odpowiedzialności i wyjątkowości, która w ujęciu Lévinasa stanowi fundament etyki.

Amerykański filozof Robert Brandom podkreśla, że uznanie Innego nie jest jedynie gestem emocjonalnym, lecz postawą normatywną. Jego zdaniem uznać drugiego człowieka to także przyznać mu status podmiotu normatywnego, który posiada konkretne prawa i obowiązki, potwierdzając jego zdolność do bycia odpowiedzialnym za własne czyny. Potraktować go jako siebie w myśl koncepcji Ricoeura⁵⁴. Charles Taylor analizuje to zjawisko, wnioskując, że odmowa należnego uznania lub narzucanie krzywdzącego obrazu jest formą opresji. Dowodzi tego w swoich dziełach, badając konkretne sytuacje historyczne i społeczne. Fenomen ten prowadzi do internalizacji negatywnych stereotypów, w wyniku czego wykluczone jednostki zaczynają postrzegać same siebie przez pryzmat sugerowanych im cech w myśl samospełniającej się przepowiedni, co zwykle długofalowo skutkuje ukształtowaniem się tożsamości rozproszonej. Filozof w swoim eseju *The Politics of Recognition* podkreśla, że uznanie innych nie jest jedynie kwestią dobrych manier czy społecznej uprzejmości, ale jego brak to realna krzywda, która zadaje głęboką ranę tożsamości, prowadząc do awersji wobec samego siebie, odbierając jednostce poczucie wartości, siłę do działania i samostanowienia. Osoby dotknięte marginalizacją zdają się ukrywać lub wypierać określone cechy swojej tożsamości, które nie są akceptowane przez otoczenie. W rezultacie – jak zakłada Taylor, pisząc o ranach zadanych tożsamości – jednostki takie mogą przyjmować tożsamości fałszywe, tj. kulturowo narzucone z zewnątrz, nieprawdziwe wyobrażenia o sobie, które służą przetrwaniu w nieprzyjawnym środowisku. Wobec tego jednostka pozbawiona uznania nie tylko doświadcza niesprawiedliwości zewnętrznej, ale przede wszystkim zostaje pozbawiona możliwości pełnego rozwijania własnej tożsamości. W tym sensie wykluczenie jest nie tylko problemem politycznym czy ekonomicznym, ale także głęboko antropologicznym.

Analiza mechanizmów wykluczenia pokazuje, że współczesny Inny ulega systematycznemu odpodmiotowieniu, stając się zaledwie narzędziem w grze o tożsamość i władzę dominujących grup. Proces ten, prowadzący do głębokich ran w tożsamości marginalizowanych jednostek, unaocznia, że samo teoretyczne rozpoznanie kryzysu nie jest wystarczające. U podstaw procesów marginalizacji często leżą stereotypy jako „formy percepcji narzucające pewną cechę informacjom zbieranym przez zmysły, zanim zostaną one przetworzone za pomocą intelektu. Nie

⁵⁴ Por. R. Brandom, *The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution*, „Philosophy & Social Criticism” 2007, no. 33(1), ss. 135–136.

ma nic tak opornego na edukację i krytykę jak stereotypy”⁵⁵. Unikanie stereotypów i wykluczających określeń zapobiega rozbijaniu ludzkiego Ja, będąc odpowiedzią na potrzebę bycia dostrzeżonym z szacunkiem. Aby zapobiec stereotypizacji, należy w pierwszej kolejności uwzględnić właściwy sposób posługiwania się językiem wobec drugiego człowieka, bez naiwnego wykorzystywania pojęć religijnych do narzucania określonej wizji życia społecznego, często z pominięciem głosu tych, których ta wizja dotyczy. Język inkluzywny, określany mianem języka włączającego, to konieczny styl komunikacji oparty na uważności wobec różnorodności społecznej⁵⁶ i może stanowić najważniejszy komponent dialogu względem dramatu podmiotowości Innego. Jego nadrzędnym celem jest uwzględnienie obecności wszystkich grup oraz dostrzeżenie specyficznych potrzeb poszczególnych osób⁵⁷. Język ten nie posiada jednej, uniwersalnej definicji ani zbioru nienaruszalnych reguł czy technicznych standardów. Opiera się na wyznaczonych kierunkach i tendencjach, które wspólnie tworzą zestaw cech charakterystycznych dla komunikacji nastawionej na szacunek, uznanie i przywracanie godności. Wobec tego istotnym zadaniem pozostaje krytyczna analiza języka dyskursów publicznych. Demaskowanie metafor, etykiet i narracji, które naturalizują wykluczenie, stanowi pierwszy krok do ograniczania przemocy symbolicznej oraz odbudowy kultury wzajemnego uznania. Także budowa inkluzywnego wymiaru religii wymaga rozwijania kompetencji hermeneutycznych, które pozwalają odróżniać religijny przekaz etyczny od jego instrumentalizacji politycznej. Krytyczne wzmocnienie tradycji w duchu inkluzywności nie oznacza ich osłabienia, lecz przeciwnie, umożliwia odzyskanie ich pierwotnego potencjału gościnności. Religie mogą pełnić funkcję siły integrującej jedynie wtedy, gdy ich tożsamość budowana jest wokół pierwotnego nakazu nieuwarunkowanej troski o drugiego człowieka, a nie wokół konstruowania granic relacji międzyludzkich. Oznacza to konieczność nieustannego powracania do źródeł i korzeni własnych tradycji.

Intuicja Lévinasa prowadzi do tworzenia przestrzeni realnego dialogu i do zrozumienia, że nie tylko mowa inkluzywna, ale też budowanie sytuacji spotkania są konieczne. Przełamywanie logiki wykluczenia wymaga tworzenia przestrzeni autentycznego spotkania przedstawicieli różnych środowisk religijnych czy kulturowych. Bez doświadczenia konkretnej obecności drugiego człowieka figura Innego pozostaje jedynie abstrakcyjną kategorią podatną na stereotypizację. Ricoeurowskie ujęcie relacji z Innym prowadzi o krok dalej: perspektywa naprawcza nie może sprowadzać się jedynie do zmiany indywidualnych postaw i przekonań, ale potrzebuje również realizować się w wymiarze instytucjonalnym i społecznym. Etyka

⁵⁵ W. Lippmann, *Public opinion*, Free Press, New York 1997, s. 98.

⁵⁶ Zob. A. Wróblewska *et al.*, *Koncepcja form równościowych z asteriskiem inkluzywnym*, „Język Polski. Pismo Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego” 2025, R. CV, z. 2.

⁵⁷ Por. M. Nowakowska, K. Radzikowska, *Język inkluzywny. Jak mówić, żeby włączyć*, Stowarzyszenie Trenerów Organizacji Pozarządowych, Warszawa 2022.

uznania powinna znajdować odzwierciedlenie w sprawiedliwych procedurach oraz politykach publicznych, które chronią godność każdego bez wyjątku, zapobiegając reprodukcji wykluczenia. Najpełniejszy jej wyraz nie może istnieć w deklaracjach, lecz w codziennych praktykach społecznych: edukacji, działalności grup lokalnych, dialogu międzyreligijnym i międzykulturowym, odpowiedzialnych mediach oraz kulturze instytucjonalnej opartej na szacunku wobec różnorodności.

Zakończenie

Analiza religijnych i filozoficznych źródeł inkluzywności ukazuje, że otwartość na Innego stanowi jeden z najbardziej uniwersalnych imperatywów etycznych obecnych w kulturach i tradycjach świata. Religijne koncepcje miłosierdzia, współczucia i niekrzywdzenia, wsparte wybranymi refleksjami filozoficznymi Lévinasa oraz Ricoeura, wskazują na konieczność uznania godności drugiego człowieka jako fundamentu życia społecznego. Jednocześnie współczesne procesy politycznej instrumentalizacji religii, stygmatyzacji oraz przemocy symbolicznej pokazują, jak łatwo figura Innego może zostać przekształcona w narzędzie budowania podziałów i legitymizowania wykluczenia.

Wobec tych napięć szczególnego znaczenia nabiera powrót do pierwotnych źródeł etyki uznania, opartych na odpowiedzialności, wzajemności i dialogu. Przewycięzanie logiki wykluczenia wymaga nie tylko zmian w języku i dyskursie publicznym, lecz także tworzenia przestrzeni realnego spotkania oraz instytucji chroniących godność każdego człowieka. Inkluzywność nie jest zatem wyłącznie postulatem moralnym, ale warunkiem budowania społeczeństwa zdolnego do pokojowego współistnienia w świecie naznaczonym różnorodnością. To właśnie w uznaniu Innego jako pełnoprawnego uczestnika społeczności ujawnia się najgłębszy sens refleksji nad człowiekiem. Zatem: „Ołtarzem mej modlitwy stała się twarz mego Umiłowanego, niechaj każda przeszkoda między tobą a mną runie w gruzach” (Rumi).

Literatura

- Abdallah-Krzepkowska B., *Rahma i miłosierdzie – (nie)adekwatność pojęć*, „Nurt SVD” 2017, nr 51/1(141).
- Agamben G., *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Ahmed S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004.
- Arendt H., *Kondycja ludzka*, przeł. A. Łagodzka, Aletheia, Warszawa 2010.
- Arendt H., *Salon berliński i inne eseje*, przeł. M. Godyń, S. Szymański, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

- Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.
- Assmann J., *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford 2009.
- Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Bembenek K., *Problem rozpoznania (reconnaissance) Innego w kontekście Ricoeurowskiej dyskusji ze stanowiskami Husserla i Lévinasa*, „Filo-Sofija” 2018, nr 42(3).
- Berger P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, New York 1967.
- Bourdieu P., *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge 1991.
- Borecki P., „Tęczowa zaraza” a niezależność Kościoła i godność człowieka. Uwagi do wyroku Sądu Okręgowego w Krakowie z 8 grudnia 2020 r., sygn. I C 1357/19, „Studia Prawa Publicznego” 2021, nr 1(33).
- Brandom R., *The structure of desire and recognition: Self-consciousness and self-constitution*, „Philosophy & Social Criticism” 2007, no. 33(1).
- Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2005.
- Chmiel J., *Relacja miłości Boga do miłości bliźniego w tradycji biblijnej*, „Analecta Cracoviensia” 1969, nr 1.
- Clark G.R., *The World “Hesed” in the Hebrew Bible*, „Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series” „Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series” 157, Sheffield 1993.
- Czerski J., *Pojęcie „hesed” w Starym Testamencie (stan badań)*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 2017, nr 30(83), z. 1.
- Foucault M., *Rządzenie sobą i innymi*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018.
- Frysztański K., *Socjologia problemów społecznych*, Scholar, Warszawa 2009.
- Grotowska-Leder J., *Ekskluzja społeczna – aspekty teoretyczne i metodologiczne*, w: *Spółeczna ekskluzja i inkluzja. Diagnoza – uwarunkowania – kierunki działań*, red. J. Grotowska-Leder, K. Faliszek, Wydawnictwo Edukacyjne Akapit, Toruń 2005.
- Heschel A.J., *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, przeł. K. Wojtkowska, Znak, Kraków 2008.
- Homerski J., *Miłosierdzie w księgach Starego Testamentu*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989.
- Juergensmeyer M., *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*, University of California Press, Berkeley 2008.
- Juergensmeyer M., *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, Berkeley 2017.
- Kierkegaard S., *Works of Love*, Princeton University Press, New Jersey 1949.
- Kościańska A., *Z racji swoich upodobań godny napiętnowania – homofobia i seksizm w kryminologicznym dyskursie gwałtu*, „InterAlia. Pismo poświęcone studiom queer” 2019, nr 14.
- Kościańska A., Petryk M., *Odejdź. Rzecz o polskim rasizmie*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2022.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, przeł. T.P. Krzeszowski, Aletheia, Warszawa 2011.

- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Difficile liberté. Essai sur le judaïsme*, „Le Livre de Poche”, Albin Michel, Paris 1963.
- Lévinas E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1988.
- Lévinas E., *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961.
- Lippmann W., *Public Opinion*, Free Press, New York 1997.
- Mazumdar Akshoy Kumar, *The Hindu history*, Nagendra Kumar Roy, Dacca 1920.
- Mura G., *Emmanuel Lévinas: ermeneutica e separazione*, Città Nuova, Roma 1982.
- Nowakowska M., Radzikowska K., *Język inkluzywny. Jak mówić, żeby włączać*, Stowarzyszenie Trenerów Organizacji Pozarządowych, Warszawa 2022.
- Nygren A., *Agape and Eros*, ed. Ph.S. Watson, Joanna Cotler Books 1969.
- Pluta M., *Emmanuela Lévinasa etyka odpowiedzialności*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1998, nr 7.
- Ricoeur P., *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Znak, Kraków 2004.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990.
- Sangharakshita, *Kreatywne symbole buddyzmu tantrycznego*, przeł. T. Nasiłowski, Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu” 2020, <https://tiny.pl/mdxr9fwww> [dostęp: 26.12.2020].
- Sangharakszita, *Wybór pism*, opr. K. Stout, Fundacja „Przyjaciele Buddyzmu”, Kraków 2020.
- Shweder R.A., *Culture: Contemporary Views*, w: *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, eds. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Pergamon Press, Oxford, UK 2001.
- Silver H., *Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms*, „International Labour Review” 1994, vol. 133, no. 5–6.
- Simmel G., *Obcy*, w: *Most i drzwi*, przeł. M. Łukasiewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006.
- Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig 1908.
- Swetnam J., *Hesed w Starym Testamencie a eleos w Nowym*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1998, nr 51(4).
- Słownik języka polskiego*, t. II, red. M. Szymczak, PWN, Warszawa 1988.
- Taylor Ch., *The Politics of Recognition*, w: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. A. Gutmann, Princeton University Press, Princeton 1994.
- Taylor Ch., *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, MA: 2007.
- Theological Dictionary of the Old Testament*, eds. G.J. Botterweck, H. Ringgren, Erdmans Publishing Company 1997, vol. I.
- Vainikka J.T., *Self-Other*, w: *International Encyclopedia of Human Geography*, ed. A. Kobayashi, Elsevier 2020.
- Warmbier A.J., *Tożsamość, narracja i hermeneutyka siebie*, Paula Ricoeura filozofia człowieka, „Horyzonty Nowoczesności” 124, Universitas, Kraków 2018.
- Wróblewska A. et al., *Koncepcja form równościowych z asteryskiem inkluzywnym*, „Język Polski. Pismo Towarzystwa Miłośników Języka Polskiego” 2025, R. CV, z. 2.