



Historia etyki w dialogu: Lévinas i Haidt wobec fundamentów moralności

History of Ethics in Dialogue: Lévinas and Haidt on the Foundations of Morality

ERYK JÓZEF PIESZAK

pieszak@amu.edu.pl

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ORCID: 0000-0002-8086-3935

Abstract: This article aims to assess the contemporary validity of Emmanuel Levinas's ethical philosophy in the context of Jonathan Haidt's empirical research in moral psychology. A comparative analysis is undertaken, aligning Levinas's phenomenological ethics with Haidt's theory of moral intuitionism. Levinas, through the concept of the Other, posits a primordial ethical imperative of responsibility that emerges in the face-to-face encounter with another human being. Haidt, by contrast, conceptualizes morality as a product of evolved emotional and socio-cognitive mechanisms, emphasizing the intuitive foundations of moral judgment. The analysis suggests that while Haidt's moral foundations theory reveals the culturally and socially constructed variability of moral reasoning, Levinas's framework—though situated within philosophical discourse—offers a potentially universal ethical paradigm grounded in intersubjective obligation.

KEYWORDS: face, the Other, the stranger, ethics, moral foundations.

STRESZCZENIE: Celem artykułu jest weryfikacja aktualności koncepcji etyki E. Lévinasa w kontekście współczesnych badań społecznych J. Haidta. Zastosowano analizę porównawczą, zestawiając fenomenologiczną filozofię moralną Lévinasa z psychologiczną teorią intuicjonizmu moralnego Haidta. Lévinas, odwołując się do kategorii „Innego”, akcentuje pierwotny, etyczny imperatyw odpowiedzialności wobec drugiego człowieka, ujawniający się w bezpośrednim spotkaniu z jego twarzą. Haidt natomiast ujmuje moralność jako zjawisko zakorzenione w emocjonalnych i społecznych mechanizmach poznawczych, podkreślając rolę intuicji w jej kształtowaniu. Konkluzja artykułu wskazuje, iż podstawy moralności formułowane przez Haidta są interpretowane w sposób zróżnicowany w zależności od kontekstu kulturowego i społecznego, podczas gdy propozycja Lévinasa, choć osadzona w filozoficznej refleksji, odznacza się potencjalną uniwersalnością etyczną.

SŁOWA KLUCZE: Twarz, Drugi, Inny, Etyka, Fundamenty moralne.



© 2025. The Author(s). Published by Adam Mickiewicz University in Poznań, 2025. Open Access article, distributed under the terms of the Creative Commons license (CC BY-SA 4.0). Attribution-ShareAlike 4.0 International (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>).

*Artykuł nadesłany: 10.04.2025; nadesłany po poprawkach: 23.09.2025; zaakceptowany: 31.10.2025.

Wstęp

Emmanuel Lévinas, francuski filozof żyjący między 1906–1995, koncentrował się głównie na etyce, odpowiedzialności oraz relacji z Innym. Jego filozofia jest głęboko zakorzeniona w tradycji egzystencjalizmu i fenomenologii. Dzisiaj, 30 lat po jego śmierci, można spojrzeć na jego koncepcję właściwie już z historycznej perspektywy.

Lévinas w swej koncepcji dokonuje ważnej zmiany, stawiając etykę na pierwszym miejscu w filozofii. Jest uznawany za jednego z najważniejszych myślicieli XX w. w dziedzinie filozofii moralnej i etycznej. Jego koncepcja nadal jest szeroko dyskutowana. Warto zatem spojrzeć na nią z szerszej, tzn. nie tylko humanistycznej perspektywy. Myśl etyczna XXI wieku zaczyna być coraz bardziej związana z naukami społecznymi. Szczególnie ciekawe w dziedzinie etyki wydają się dzisiaj badania Jonathana Haidta zawarte szczególnie w książce *Prawy umysł*.

Oczywiście, obaj myśliciele podchodzą do moralności z różnych perspektyw. E. Lévinas koncentruje się na indywidualnym spotkaniu z Innym, postrzegając moralność jako absolutny priorytet, który wymaga odpowiedzialności wobec drugiego człowieka. Jego podejście ma wymiar transcendentny, w którym etyka wynika z relacji między jednostką a Innym, stawiając odpowiedzialność jako centralny punkt moralności. Z kolei J. Haidt bada moralność głównie w perspektywie społecznej, traktując ją jako mechanizm ewolucyjny i emocjonalny mający na celu zapewnienie spójności społecznej. W jego teorii moralność jest wynikiem procesów ewolucyjnych, które wspierają współpracę i porządek w grupach.

Warto także zauważyć, że dla Lévinasa religia, szczególnie judaizm, odgrywała główną rolę w jego filozofii. Dla niego moralność i religia są nierozdzielnie połączone, a odpowiedzialność wobec Innego jest także wyrazem religijnego zobowiązania. Haidt, choć również uwzględnia rolę religii w kształtowaniu moralności, traktuje ją bardziej jako kulturowy element, który wpływa na moralność w danej społeczności, a nie jako transcendentny fundament, jak u Lévinasa.

W rozważaniach na temat potwierdzania teorii Lévinasa przez Haidta zastosuję analizę konfrontacyjną teorii.

Analiza porównawcza teorii Lévinasa i wyników badań Haidta stanowi zestawienie dwóch różnych perspektyw w badaniach nad moralnością, odpowiedzialnością i emocjami społecznymi. Lévinas w swojej filozofii, szczególnie w kontekście pojęcia Innego, koncentruje się na etycznym obowiązku wobec drugiego człowieka, którego fundamentem jest spotkanie z Innym w twarzy drugiego. Z kolei Haidt, badając moralność przez pryzmat emocji i intuicji, proponuje bardziej społeczno-psychologiczne podejście do rozu-

mienia moralności, uwzględniając, jak nasze instynkty moralne kształtowane są przez mechanizmy społeczne i emocjonalne.

Jonathan Haidt, w swojej pracy nad etyką, przedstawił teorię opartą na moralnych fundamentach (*moral foundations theory*). Zgodnie z jego podejściem, ludzkie poczucie moralności opiera się na kilku podstawowych fundamentach, które różnią się w zależności od kultury i społeczeństwa. W książce *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*¹ Haidt wyróżnia sześć głównych fundamentów etycznych, które kształtują nasze decyzje moralne: troska/krzywda (*Care/Harm*), sprawiedliwość/oszustwo (*Fairness/Cheating*), lojalność/zdrada (*Loyalty/Betrayal*), autorytet/bunt (*Authority/Subversion*), świętość/upodlenie (*Sanctity/Degradation*). Oraz szósty, który jest właściwie obecny we wszystkich pozostałych wolność/bunt (*Liberty/Oppression*). Każdy bowiem może podchodzić do owych fundamentów w inny, wolny sposób.

Haidt podkreśla, że wyróżnione fundamenty moralne są głęboko zakorzenione w naszej naturze i są wynikiem ewolucji, a także kulturowych uwarunkowań.

1. Fundament troska/krzywda (*Care/Harm*)

Troska to fundament, który według J. Haidta² odnosi się do naszej wrodzonej wrażliwości na cierpienie innych i potrzeby ochrony słabszych. Jest to główny element moralności opartej na trosce o innych, szczególnie dzieci i osoby w trudnej sytuacji. Co ciekawe, kiedy autor *Prawego umysłu* zajmuje się tym fundamentem podczas wykładów czy na stronach książki, przedstawia twarz dziecka³, potrzebującej osoby. Według Haidta wizerunek małego dziecka stanowi wezwanie do podjęcia odpowiedzialności i roztoczenia opieki. Dorosły, konfrontując się z widokiem niemowlęcia, uświadamia sobie jego całkowitą zależność. Obraz dziecka — jego twarzy, — wywołuje również reakcję emocjonalną związaną ze wzruszeniem. Twarz drugiego to jeden z centralnych punktów koncepcji E. Lévinasa.

Wyjaśnia on:

Twarz nie jest zbiorem złożonym z nosa, czoła, oczu itd.; z pewnością jest tym wszystkim, lecz nabiera znaczenia twarzy poprzez nowy wymiar, jaki otwiera w postrzeganiu jakiegoś bytu. Poprzez twarz byt jest nie tylko zamknięty w swym kształcie i gotowy poddać się dłoniom — jest otwarty, osa-

¹ J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Smak Słowa, Sopot 2014.

² *Ibidem*, s. 180-185.

³ *Ibidem*, s. 181.

dza się w głębi i w tym otwarciu przedstawia się w pewien sposób osobowo. Twarz jest nie dającym się sprowadzić do niczego innego sposobem, w jaki byt może się objawić w swej tożsamości. Rzeczy są tym, co nigdy nie objawia się osobowo i w ostatecznym rozrachunku nie posiada tożsamości. Wobec rzeczy stosuje się przemoc. Rozporządza nimi, ogarnia je. Rzeczy dają się ująć, nie ofiarowują twarzy. Są to byty bez twarzy. Być może sztuka stara się nadać rzeczom twarz, i właśnie w tym kryje się zarazem jej wielkość i jej kłamstwo.⁴

Twarz upodmiotawia tego, do którego należy. Nie jest zbiorem pewnych elementów, nie jest także pewną całością, lecz czymś o wiele głębszym. Twarz jest objawieniem się tożsamości bytu, wobec której nie można stosować przemocy. Jest także czymś, co można ofiarować innym przez samo posiadanie. W tym miejscu pojawia się wzmianka o sztuce, w której twarz jest także obecna. Ale ta twarz jest kłamstwem, nie wynika to koniecznie z przytoczonego przed chwilą cytatu, warto więc może dopowiedzieć coś więcej, mianowicie że w kulturze judaistycznej nie tworzono obrazów z wizerunkami ludzkich twarzy — byłoby to wykroczeniem przeciwko boskim przykazaniom. Dlaczego warto to dopowiedzieć? W tym kontekście oszustwo sztuki jest większe, ponieważ jest bardziej wykroczeniem niż tylko kłamstwem. W takiej perspektywie twarz jest tym, co przynależy do człowieka, tym, co odróżnia go od przedmiotu, tym, co człowiek może ofiarować innym, ale przede wszystkim jest prawdą człowieka, a nie artystyczną fikcją, imaginacją. Prawdę, której nie można odebrać czy wykreować; prawdą, która jest nierozzerwalnie z człowiekiem połączona.

Kiedy J. Haidt opisuje zdjęcie dziecka ilustrujące fundament troski, pisze: „Widok słodkiego maleństwa wzbudza w nas gotowość do zachowań opiekuńczych i wchodzenia w interakcję”⁵. Można więc zauważyć, że według badań Haidta to spojrzenie, widok, wyzwala troskę i chęć zaopiekowania się. Jest to zachowanie szersze niż samo spotkanie w twarzy drugiego. Obok dziecka, które stanowi ilustrację zagadnienia troski, Haidt umieszcza także zdjęcie człowieka atakującego fokę, która patrzy w jego stronę. Twarz, która patrzy, twarz potrzebująca, staje się wyzwaczem naszych uczuć moralnych. Rysunek spoglądającej foki zatytułowany jest: „Aktualny włącznik fundamentu »troska/krzywdą«.”

Lévinas nie uwzględnia w swoich rozważaniach zwierząt, jednak warto pamiętać, że pisze on o moralności po Holokauście, w czasie, gdy wobec człowieka ludzie potrafili nie mieć jakichkolwiek podmiotowych uczuć. Człowiek

⁴ E. Lévinas, *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, przy współpr. J. Migasińskiego, wstępem opatrzył M. Jędraszewski, postł. napisał M. Czajkowski, Atext, Gdynia 1991, s. 9.

⁵ J. Haidt, *op. cit.*, s. 182; por. G.D. Sherman, J. Haidt, *Cuteness and disgust: The humanizing and dehumanizing effects of emotions*, „*Emotion Review*” 3(2), 2011, s. 215-222.

był traktowany jako coś mniej wartościowego niż użyteczny przedmiot, co można nazwać kłamstwem bezpodmiotowego patrzenia w twarz.

Jeżeli sztuka jest kłamstwem, które odbiera człowiekowi w pewien sposób możliwość bezprzedmiotowego spojrzenia na twarz, która uprzedmiotawia to, co żywe, co wymyka się przedmiotowemu traktowaniu, należy się zastanowić, w czym objawia się wielkość sztuki.

Warto przybliżyć i wyjaśnić religijny wymiar koncepcji E. Lévinasa. Edmond Jabès zauważa że tak, jak stworzenie jest śmiercią Boga, tak „Człowiek niszczy siebie tworząc”⁶. Sztuka przekreśla to, co ludzkie, zarazem w dwóch znaczeniach. Powoduje, że człowiek staje się „mniej niż człowiekiem”, sztuka bowiem odbiera mu twarz i jednocześnie staje się „więcej niż człowiekiem”, ponieważ na podobieństwo Boga przekreśla sam siebie, tworząc.

Edmond Jabès, zajmując się hebrajskim doświadczeniem boskości jako nieobecności, kiedy opisuje powstanie świata, mówi, że Bóg po każdym etapie stworzenia traci część samego siebie. Kończy stwierdzeniem: „Po stworzeniu zwierząt i roślin Bóg był wszystkim prócz fauny i flory globu. Po stworzeniu człowieka Bóg pozostał bez twarzy [wyróżnienie — E.P.]”⁷. Poglębia to naszą interpretację. Jeżeli Bóg po akcie kreacji Sam Siebie pozbawił twarzy, stworzył przekaz (Biblię), który stał się jego obliczem, drugim natomiast jego obliczem stała się twarz człowieka, ponieważ powstała ona z zanegowania oblicza Boga.

Twarz nie może być redukowana do układu elementów fizjonomicznych — nosa, oczu czy policzków — lecz jawi się jako wydarzenie kreacji, w którym człowiek zostaje wezwany do przekroczenia samego siebie i otwarcia na Innego. Analogicznie do aktu twórczego Boga, który powołuje do istnienia to, co różne od Niego, twarz człowieka stanowi przestrzeń twórczego spotkania i relacji. W tym sensie twarzą Boga jest obraz Jego dzieł, natomiast twarzą człowieka — jego zdolność do twórczego i odpowiedzialnego wejścia w relację z innym.

Jabès widzi w akcie kreacji śmierć Boga, dla Lévinasa akt kreacji jest objawieniem się (Boga), lub wejściem w Inne (człowieka). Z pewnym zastrzeżeniem: kreacja nie może być odseparowana od jej etycznego wymiaru.

Człowiek przez sztukę objawia swą twarz, może wejść w dialog z innym. Z drugiej jednak strony może dążyć do uprzedmiotowienia Drugiego⁸. Praw-

⁶ E. Jabès cyt. za: V. Vitiello, *Pustynia, ethos, opuszczenie*, [w:] J. Derrida, G. Vattimo i inni, *Religia*, przeł. M. Kowalska, P. Mrówczyński i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 172.

⁷ *Ibidem*, s. 173.

⁸ I. Lorenc, *Logos i mit estetyczności*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 1993, s. 151-181.

dziwa śmierć kryje się w tworzeniu podobizn, w *simulacrum*, które nie ma nic do powiedzenia, które jest odebraniem podmiotowości.

Dla kultury żydowskiej to, co jest niedopuszczalne według prawa, a więc to, co nieetyczne, jest dodatkowo poniżone przez swoją nierzeczywistość⁹. *Simulacrum* jako upodobnienie nic nie wyraża, jest milczeniem, które odbiera możliwość wypowiedzi.

O ile więc Bóg dla E. Lévinasa objawia się w swoim stworzeniu, to tworzenie przez człowieka może się okazać krzywdą, o której pisał J. Haidt.

2. Sprawiedliwość/oszustwo (*Fairness/Cheating*)

Fundament sprawiedliwość¹⁰, o którym pisał J. Haidt, odnosi się do poczucia sprawiedliwości, równości i uczciwości. W kontekście społecznym oznacza to dążenie do równego traktowania wszystkich osób oraz przeciwdziałanie oszustwom. Jak zauważyliśmy wcześniej, dla Lévinasa oszustwo czy kłamstwo to postawa, w której nie uwzględnia się drugiego człowieka jako podmiotu.

Jednak Lévinas pisze także:

[...] trzeba sprawiedliwości, to znaczy porównania, koegzystencji, współczesności, zebrania, porządku, tematyzacji, widzialności twarzy i przez to intencjonalności i intelektu, a w intencjonalności i intelekcie zrozumiałości systemu i, przez to, także współobecności na stopie równości jakby przed sądem. Istota jako synchronia: razem-w-pewnym-miejscu.¹¹

Widzimy tutaj równość wynikającą z zachowań społecznych. Jest ona równością jakby narzuconą sobie nawzajem poprzez stworzone przez siebie prawa, ale jednocześnie jest współodpowiedzialnością objawioną we współobecności. W tej równości rodzi się odpowiedzialność za życie Drugiego.

Lévinas pisze, że „twarz znaczy w огоłoceniu, w kruchości pytania, w ryzyku śmierci”¹². Co mogą oznaczać te słowa? Czy twarz zawsze stoi przed postawionym pytaniem: czy mogę cię zabić? Nie jest to pytanie bezpodstawne. W twarzy przybliża się do nas bowiem Nieskończony, ale także w twarzy przychodzi do nas Drugi jako ten, który podobnie jak „Ja” żyje. W momencie kiedy w jakikolwiek sposób uprzedmiotawiam Drugiego, dokonuję jego zabójstwa i jest to zabójstwo bez postawienia jakiegokolwiek pytania o przyzwolenie. Ryzyko śmierci pojawia

⁹ Zob. A. Grzegorzczak, *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993, s. 46.

¹⁰ J. Haidt, *op. cit.*, s. 186-189.

¹¹ E. Lévinas, *Autrement q'être ou-delà de l'essence*, La Haye, Springer, New York 1973, s. 200.

¹² E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśli*, przeł. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz SP, Znak, Kraków 1994, s. 208.

się już wtedy, kiedy Drugi ma zostać wykorzystany jako narzędzie, a nie jako pomocnik. Odarcie Drugiego z jego człowieczeństwa, potraktowanie w inny sposób niż czysto podmiotowy, jest niesprawiedliwością społeczną, a tym samym śmiercią.

Zacytujmy jeszcze raz Lévinasa, tym razem, aby prześledzić czym jest obowiązek wobec Drugiego, jaki powstaje w obliczu jego śmierci.

Lęk i odpowiedzialność za śmierć drugiego człowieka, nawet jeżeli ostateczny sens tej odpowiedzialności za śmierć Innego jest odpowiedzialnością przed Nieubłaganim i, koniec końców, obowiązkiem nakazującym, by drugiego człowieka nie zostawiać samego w obliczu śmierci. Nawet jeżeli w obliczu śmierci — sprawiającej, że sama prostota proszącej mnie twarzy odsłania wreszcie w pełni i swoje bezbronne odsłonięcie, i sam swój opór — nawet jeżeli, koniec końców, w tej konfrontacji i w tym bezsilnym oporze, niepozostawianie drugiego-człowieka-samym polega tylko na tym, że odpowiadam „oto jestem” (*me voici*) na prośbę, która mnie wzywa. W tym tkwi chyba tajemnica relacji społecznej (*de la socialité*) oraz w najwyższym stopniu bezinteresownej i znikomej miłości bliźniego, miłości bez pożądania.¹³

Wydaje się, że nie można już w tak szeroki sposób interpretować słowa ‘śmierć’. Śmierć jako koniec życia jest tym momentem, w którym nie można opuścić innego. ‘Oto jestem’ komunikowane wobec Innego w odsłonięciu twarzy Drugiego jest wyrazem miłości, która jest naturalnym odruchem. Współbycie, do którego zostaje wezwane „Ja”, jest jego odpowiedzialnością indywidualną i społeczną, do której zostaje kategorycznie wezwane.

Sprawiedliwość, o której pisał J. Haidt, jest różnie rozumiana przez ludzi o różnych poglądach. „Jest ona (sprawiedliwość) rozumiana dwojako. Ludzie o lewicowych poglądach często utożsamiają sprawiedliwość z równością, podczas gdy prawica utożsamia ją z proporcjonalnością.”¹⁴ Porównując obu myślicieli, można zauważyć, że mówią o podobnym fundamencie — chociaż odwołują się do jego podstaw, istnieje tu duże podobieństwo. W jednym i drugim przypadku niesprawiedliwość to coś, co Lévinas nazywa „uśmierceniem”. W interpretacji badań, które przeprowadza J. Haidt, owo uśmiercenie może być postrzegane na różne sposoby.

3. Lojalność/zdrada (*Loyalty/Betrayal*)

Fundament lojalności/zdrady według Haidta odnosi się do poczucia lojalności wobec grupy, do której należymy — rodziny, narodu, czy jakiegось zespołu.

¹³ *Ibidem*, s. 263.

¹⁴ J. Haidt, *op. cit.*, s. 189.

Lojalność odgrywa główną rolę w budowaniu więzi i solidarności w obrębie społeczności.

Jak już wcześniej zauważono, dla Lévinasa sprawiedliwość, a zatem również kwestie moralności, realizowane są w kontekście współobecności, która ma miejsce w momencie nawiązania relacji. Dla Lévinasa moralność jest czymś bardziej wtórnym niż u Haidta.

Wspólnota w koncepcji Lévinasa jest natomiast objawieniem wymiaru ponadludzkiego. Twarz Drugiego znaczy Nieskończonego — czy w tym zdaniu chodzi o to, że twarz jest znakiem Boga, czy może Bóg w jakiś sposób zostaje naznaczony ludzką twarzą? Wydaje się, że obie odpowiedzi będą tutaj słuszne. Pierwsza jest oczywista, ponieważ Boga spotykamy w twarzy Drugiego, jest więc ta twarz znakiem Boga. Jeżeli natomiast możemy naprawdę spotkać Boga w twarzy Drugiego, to Bóg zostaje naznaczony tą twarzą. Odpowiedzialność wobec Drugiego rośnie w miarę mojej sprawiedliwości wobec niego, w ten sposób Nieskończony jest naznaczony niekończącą się odpowiedzialnością przekazywaną człowiekowi.

Można mieć co prawda wątpliwości, czy w powyższych rozważaniach Nieskończony i Bóg to Ten Sam. Choć już była o tym mowa, zastanówmy się nad następującymi słowami:

Zwrot wywołany przez twarz Innego, gdzie w świetle samego zjawiska dochodzi do głosu nadmiar znaczenia, który można nazwać chwałą. Czy to, co nazywamy słowem Bóg, nie nawiedza mnie w pytaniu, które mnie wzywa i które się mnie domaga i, przed jakimkolwiek zaproszeniem do rozmowy, rozbija kształt, w jakim ukazuje mi się podobna do mnie jednostka, stając się twarzą drugiego człowieka? W porównaniu ze wszystkimi uczuciami bycia-w-świecie nowość mojej nie-obojętności ma absolutnie różne, inne, nieprzedstawialne, nieuchwytnie, to znaczy na Nieskończoność, która mnie wzywa — rozbijając przedstawienia, przez które ukazują mi się byty należące do rodzaju ludzkiego — aby w twarzy drugiego człowieka wyznaczyć mnie jako jedyne i wybranego, bez możliwości uchylenia się.¹⁵

Wykryliśmy w tej wypowiedzi potwierdzenie naszych wcześniejszych ustaleń. Nieskończoność, Bóg jako to, co nieprzedstawialne, objawia się w twarzy Drugiego. To objawienie wzywa mnie jako jedyne i wybranego w taki sposób, że to, do czego jestem wybrany w twarzy Drugiego, jest nieuniknione, a jestem wybrany do sprawiedliwości wobec Drugiego.

Można zadać pytanie, kim jest Drugi. Odpowiedzmy słowami Lévinasa:

Tą sytuacją, gdzie nadchodzi zdarzenie do podmiotu, który go nie przyjmuje, który nie może nic móc względem niego, lecz gdzie, jednakże, w pe-

¹⁵ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza...*, s. 264.

wien sposób znajduje się wobec niego, jest relacja z drugim, twarzą w twarz z drugim, spotkanie twarzy, która zarazem daje i zakrywa drugiego. Inny „wzięty na siebie” — to właśnie drugi¹⁶.

Można wywnioskować z tych słów, iż Drugi, jako że jest innym, przez spotkanie jego twarzy „wziętym na siebie”, jest tym samym, a jednocześnie — Innym, mającym we mnie miejsce. Przypomnijmy, że w powyższych rozważaniach zostało przytoczone odmienne tłumaczenie biblijnego nakazu „Kochaj bliźniego swego jak siebie samego”, które można odczytać „Kochaj bliźniego swego, to ty sam”. Zrozumiemy wtedy, jak bliski jest Inny objawiony w twarzy, zrozumiemy, że „Ja” i Drugi to ten sam. Jakże innego wrazu nabierają w tym momencie słowa „Nie zabijaj”¹⁷.

Dla Lévinasa relacja rodząca się w grupie, mniejszej czy większej, zawsze wiąże się z indywidualną lojalnością wobec drugiego, człowieka wobec człowieka. Bycie człowiekiem to bycie lojalnym wobec każdego podmiotu w indywidualnej relacji.

Lévinas zajmuje się tym samym fundamentem, pokazując tylko, że podziały wynikające z poglądów czy podejścia do sytuacji są jedynie rodzajem zawężenia spojrzenia na potrzebującego. U niego lojalność należy się każdemu, niezależnie od tego, kim jest i jak bliski jest. Każdy człowiek należy do grupy ludzi, a niepodjęcie za niego odpowiedzialności jest zdradą.

Kiedy odrzucimy ten pierwotny fundament, możemy zobaczyć, jak ważny staje się fundament, który Haidt określa lojalnością. Píše on: „Przez miliony lat nasi przodkowie starali się sprostać adaptacyjnemu wyzwaniu tworzenia się i utrzymania koalicji, które mogłyby odpierać zagrożenia i ataki konkurencyjnych grup.”¹⁸ Ten sposób myślenia jest jedynym, który zapewnia bezpieczeństwo, o ile nie znajdziemy podstawy moralnej do relacji, o której mówi E. Lévinas.

¹⁶ E. Lévinas, *Le Temps et l'Autre*, [w:] *Le Choix — Le Monde — L'Existence*, ed. J. Wahl, Arthaud, Grenoble — Paris 1947, s. 170.

¹⁷ Zapytajmy w tym miejscu: Czy można jeszcze mówić o Bogu po oświeceniu? Nie istnieją przecież, jak twierdzą jego zwolennicy, żadne uprzywilejowane lub *a priori* kategoryczne prawdy. W ten sposób zostaje wyeliminowany ze świata wymiar świętości. Wszystkie fakty i wszyscy obserwatorzy są równi. Wszelkie wyniki można zakwestionować. W ten sposób jednak dochodzi do usunięcia z zasięgu ludzkiej refleksji fundamentalnych pytań, ponieważ nie mogą istnieć na nie żadne uprawomocnione odpowiedzi. Wydaje się więc, że nie tylko można mówić po oświeceniu o Bogu, ale trudno jest o Nim milczeć. W każdym razie nie można przemilczeć kwestii poruszanych przez religię. Zob. E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997; zob. też: Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Pallottinum, Poznań 1998.

¹⁸ J. Haidt, *op. cit.*, s. 191.

4. Autorytet/bunt (*Authority/Subversion*)

Fundament autorytet/bunt jak opisano go w *Prawym umyśle* odnosi się do szacunku dla hierarchii, tradycji i autorytetów¹⁹. Cechuje się postrzeganiem porządku i struktury jako wartościowych dla utrzymania ładu w społeczeństwie.

W przypadku myśli Lévinasa tym autorytetem jest coś naprawdę podstawowego. Jest nim Bóg ale jednocześnie coś ponadludzkiego, coś, co odsłania się w twarzy Drugiego. To Bóg, który może być rozumiany jako Nieskończoność, transcendencja.

Jeżeli uznamy, że myślenie Rosenzweiga jest bliskie Lévinasowi, zaważymy, że świadczyć o absolutnej prawdzie to żyć autentycznym życiem żydowskim. Znaczy to także, że „prawda”, w której łączy się judaizm i chrześcijaństwo, leży w Bogu, sposób posiadania prawdy to jej potwierdzenie w swym życiu. Można pokusić się o połączenie poprzedniej wypowiedzi z analizowaną, a wówczas uzyskamy następujące odpowiedzi na postawione wcześniej pytania. Poszukiwanie prawdy to poszukiwanie Boga, ponieważ to w nim leży prawda. Poszukiwanie prawdy w sensie filozoficznym zacierają się tutaj i przekształca w jej posiadanie w sensie religijnym. Poszukiwanie miało być usprawiedliwione (tutaj można by się zastanowić, czy nie jest tak, że posiadanie prawdy samo się usprawiedliwia), posiadanie natomiast jest jej potwierdzeniem w życiu, a więc potwierdzeniem tego, co znaleźć można w Bogu swym życiem. Powstaje pytanie, czy rzeczywiście człowiek może swoim życiem potwierdzać to, co posiada, a co znajduje się w Bogu?

Dodajmy, że droga do Boga jest tutaj także drogą ustanowioną przez Boga. Ustanowienie drogi przez Boga można odszukać w następujących słowach Lévinasa: „Ale prawdziwy cud nie polega na tym, że manna spada z nieba, lecz że odpowiada naszym potrzebom”²⁰. Bóg odpowiada nam przez zaspokojenie naszych potrzeb. Takim zaspokojeniem potrzeb jest dla nas Tora, która jest odpowiedzią przed postawieniem pytania — uważa autor *Trudnej wolności*.

Prawda polega na ryzykowaniu własnego życia jako odpowiedzi na objawienie, które oznacza tu to samo co Miłość Boga. Można zastanowić się, dlaczego prawda polega na ryzykowaniu. Czy można z tego wnioskować, że objawienie, a tym samym Miłość Boga, jest czymś niepewnym? Czy może to ryzyko jest ryzykiem by-

¹⁹ *Ibidem*, s. 193-197.

²⁰ E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 83.

cia nieautentycznym? Zauważmy, że w tekstach Lévinasa cały czas mowa o prawdzie ludzkiej, która jest świadectwem dotyczącym wiecznej, boskiej prawdy. Można stąd wnioskować, iż ryzykowanie życia jest ryzykowaniem na rzecz wieczności.

Można się zastanowić, jak przedstawia się dialog człowieka i Boga.

Prawdziwe człowieczeństwo człowieka — pisze Lévinas — i jego męska łagodność pojawiają się na świecie razem z surowymi słowami wymagającego Boga; to, co duchowe, nie przedstawia się już jako poznawalna zmysłowo substancja, lecz poprzez nieobecność; Bóg jest konkretny nie poprzez wcielenie, lecz poprzez Prawo; zaś Jego wielkość nie jest tchnieniem Jego świętej tajemnicy. Jego wielkość nie wywołuje bojaźni i drżenia, lecz napełnia nas najwznioślejszymi myślami. Zakryć swe oblicze, by wymagać od człowieka — w sposób nadludzki — wszystkiego, stworzyć człowieka zdolnego do odpowiedzi, zdolnego zmierzyć się z Bogiem jako wierzytel, a nie wyłącznie jako dłużnik — oto prawdziwie boska wielkość!²¹

Bóg także mówi do człowieka, ale czy człowiek może mu odpowiadać? Bóg, mówiąc do człowieka, staje się konkretny dla człowieka poprzez prawo. Dla autora *Trudnej wolności* Prawo jest Twarzą Boga. Patrząc na drugiego, człowiek wezwany do odpowiedzialności — co stanowi sedno boskiego Prawa — kieruje się ku Bogu. Wielkość Boga nie jest tchnieniem wiecznej tajemnicy ani też przyjęciem pozycji tego, któremu człowiek wszystko zawdzięcza, lecz tym, że napełnia nas najwyższymi myślami oraz tym, iż właśnie stwarza nas — ludzi zdolnych do odpowiedzi, do zmierzenia się z Nim. Dlatego dialog, o którym była mowa wcześniej, to nie tylko dialog ludzi na drodze ku Bogu, ale także, a może przede wszystkim dialog człowieka z Bogiem.

Zatrzymajmy się nad problemem boskiego prawa.

Prorocy prorokowali dla tych — uważa Lévinas — którzy nadal wiodą swe codzienne życie ekonomiczne, ale nie ulegają determinizmowi tego życia; z pewnością dla tych, którzy zakładają rodzinę, ale poświęcają ją na rzecz bezinteresownego życia intelektu, uosabianego przez studiującego Prawo, który bezpośrednio dostępuje objawienia, poznania Boga; dla tych, którzy trudnią się handlem i pracują, lecz poświęcają swą pracę studiującemu Prawo; dla tych, którzy posiadają, lecz poświęcają swą własność studiującemu Prawo.²²

Studiujący prawo jawi się tutaj jako osoba, która poświęciła się wyższej wartości, jaką jest poznanie Boga, a jak już ustaliliśmy, w przekonaniu Lévinasa w Bogu znajduje się prawda. Jest więc p r a w o d r o g ą d o p r a w d y, jego

²¹ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 153.

²² *Ibidem*, s. 66.

poznanie zaś jest poznaniem prawdy. Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że dla Lévinasa pytanie o ontologię i epistemologię (a w szczególności o prawdę ontologiczną i epistemologiczną) jest nieporozumieniem (podobnie jak u Heideggera, który te pytania uważał za „skandal filozofii”).

Ci, którzy poznają prawo, pracują dla tych, którzy prowadzą zwyczajne życie, tzn. mają rodziny i bezrefleksyjnie pracują. Poznając dla innych, sami nie ulegają takiemu życiu jak inni. Dlatego ci, którzy pracują, muszą się w jakiś sposób poświęcić tym, którzy poznają prawo. Jak już wcześniej zauważyliśmy, prawda dla Lévinasa jest potwierdzeniem w życiu tego, co znajduje się w Bogu. Jest więc dla proroka — by odwołać się do jego przykładu — pomocą w jej poznaniu przez innych ludzi, a dla innych ludzi pomocą prorokowi.

Można się zastanowić, czym jest nauczanie, które studium prawo przekazują innym ludziom.

Nauczanie jest takim sposobem urzeczywistniania się prawdy, że nie jest ona moim dziełem, że ja nie mogę jej posiadać jako wynikającej z mojej wewnętrzności. Głosząc takie urzeczywistnianie się prawdy, modyfikuje się oryginalny sens prawdy i strukturę noeza-noemat jako sens intencjonalności.²³

W nauczaniu nie mamy więc do czynienia z prawdą pochodzącą z ludzkiej intencji, lecz z urzeczywistnieniem się prawdy.

Prawda staje się jedyną rzeczywistością, rzeczywistość jest prawdą. Prawda, którą człowiek otrzymuje od Boga, nie podlega weryfikacji. Zanikają dylematy związane z klasyczną koncepcją prawdy, z odniesieniem myśli do rzeczywistości obiektywnej, ponieważ jak pisał Lévinas:

Głoszenie prawdy jako modalności relacji między Tym Samym a Innym nie polega na przeciwstawieniu się intelektualizmowi, lecz na zapewnieniu jego fundamentalnego dążenia, szacunku bytu oświeclającego intelekt.²⁴

Przyczyną dążenia do Drugiego jest pragnienie i właśnie w tym pragnieniu, jak okaże się później, urzeczywistnia się prawda.

Powróćmy jednak do kwestii samej prawdy. Lévinas pisał:

Gdy uświadamiam sobie spójność dyskursów różniących się od mojego, które są wygłaszane obok mnie, i gdy szukam wspólnego języka, wówczas wschodzi jutrzienka prawdy i zarysowuje się pierwszy zarys uniwersalizacji. Życie

²³ E. Lévinas, *Totalność i nieskończoność. Eseje o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedziła B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 271.

²⁴ *Ibidem*, s. 35.

prawdy i rozprzestrzenianie się prawdy są tym samym pojmowane jako życie w państwie, jako polityka. Szanować drugiego to przede wszystkim odwoływać się do jego poglądów.²⁵

Pojawia się zatem powtórnie problem dyskursu, który zostaje przedstawiony jako wyraz prawdy. Szukanie wspólnego języka, poszukiwanie porozumienia, życie w państwie, a wręcz polityka, to życie i rozprzestrzenianie się prawdy. Prawda jest więc nie tylko dialogiem między Bogiem i człowiekiem, między człowiekiem a człowiekiem, ale także znalezieniem wspólnego języka między różnymi ludźmi połączonymi we wspólnotę, taką, jaką jest państwo. Prawda jest więc pewnym rodzajem polityki. Jednak nie w sensie, jaki nadaje jej Foucault²⁶, czyli wytworzenia prawdy dla władzy i rozumienia władzy jako instytucji tworzącej prawdę, lecz odwrotnie, polityka jest pewnym uobecnieniem się prawdy.

Warto wsłuchać się w ten sposób pojmowania autorytetu i prawdy. Nie jest to jedynie czysto religijny autorytet ani narzucająca się wykładnia prawa, która stanowi obowiązującą prawdę. To autorytet wykraczający poza jakikolwiek ludzki autorytet, a także miłość i relacja przed zgodnością zdania z rzeczywistością.

W tym kontekście, kiedy myślimy o fundamencie autorytet/bunt, jak go opisuje J. Haidt, myśl E. Lévinasa wykracza poza wszelką ludzką ingerencję. Lévinas nie zgadza się na tworzenie i utrwalanie autorytetów, które broniłyby racji poszczególnych grup. Haidt pisze natomiast, że: „Kiedy ludzie dołączają do tej czy innej drużyny politycznej, zanurzają się w jej matriksie moralnym”²⁷, czyli w nieuprawomocnionym obrazie moralności.

Można powiedzieć, że E. Lévinas dostrzega miejsce, w którym nawet ci, którzy są skłóceni przez różne działania polityczne i różnorodne poglądy, stając naprzeciw sobie, widzą Twarz Drugiego, która wzywa ich do podjęcia odpowiedzialności za niego. Można zatem stwierdzić, że obu myślicielom chodzi tak naprawdę o jedno: o odnalezienie wzajemnego człowieczeństwa w innych ludziach.

5. Świętość/upodlenie (*Sanctity/Degradation*)

Fundament świętość/upodlenie, jak tłumaczy J. Haidt, dotyczy poczucia czystości²⁸, szacunku dla *sacrum* oraz dążenia do unikania zanieczyszczenia

²⁵ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 254.

²⁶ Zob. B. Allen, *Foucault, czyli prawda w polityce*, [w:] *idem, Prawda w filozofii*, przeł. M.S., Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 173-203.

²⁷ J. Haidt, *op. cit.*, s. 399.

²⁸ *Ibidem*, s. 198-206.

— zarówno w sensie fizycznym (np. unikanie brudu), jak i moralnym (np. nieetyczne zachowania).

Rozważania dotyczące podstaw etyki w filozofii Lévinasa rozpoczniemy od pytania o dobro.

Czy prawda, pyta on, na pewno ostatecznie usprawiedliwia poszukiwanie prawdy, albo czy poszukiwanie prawdy usprawiedliwia się samo, jakby prawda pokrywała się z Ideą Dobra?²⁹

Pytanie to jest dla nas ważne, ponieważ można odwołać się tutaj choćby do pojęcia sprawiedliwości, jednego z fundamentów etyki według J. Haidta.

Widać, że autor pytania ma wątpliwości dotyczące tego pojęcia. Ważniejsze jest jednak to, jakie one są. Czy prawda usprawiedliwia poszukiwanie prawdy? Czy poszukiwanie prawdy usprawiedliwia się samo? Mamy tu zdecydowane odróżnienie prawdy i poszukiwania prawdy, a dalej odróżnienie prawdy oraz Idei Dobra. Można się zastanowić, czy Lévinas uważa, że prawda istnieje, skoro poszukiwanie prawdy samo mogłoby siebie usprawiedliwiać. Gdyby jednak istniała, dlaczego nie ma usprawiedliwiać jej poszukiwania.

Spróbujmy odpowiedzieć na te pierwsze wątpliwości, rozważając to, co napisał Lévinas w książce *Trudna wolność*:

Rosenzweig jest jednym z nielicznych filozofów żydowskich, który nie tylko przyznał chrześcijaństwu podstawowe miejsce w duchowym stawianiu się ludzkości, ale który uznał to poprzez swą odmowę zostania chrześcijaninem. Żyć autentycznym życiem żydowskim znaczy świadczyć o absolutnej prawdzie. „Prawda ludzka zawsze jest moją prawdą”. Prawda jako taka, w której łączy się judaizm i chrześcijaństwo, leży w Bogu. Sposób, w jaki człowiek posiada prawdę, nie polega na kontemplacji tej prawdy w Bogu, lecz na potwierdzaniu jej swoim życiem. Prawda ludzka, chrześcijańska i żydowska, jest potwierdzaniem. Polega na ryzykowaniu własnego życia w przeżywaniu jej jako odpowiedzi na Objawienie, to znaczy jako odpowiedzi na Miłość Boga. Lecz człowiek może na nią odpowiedzieć tylko życiem wiecznym jako Żyd, albo wieczną drogą jako chrześcijanin. Obydwa sposoby są niezbędne. I są tylko te dwa sposoby. Każdy musi żyć autentycznie tylko na swój sposób. Prawda ludzka jest świadectwem składanym przez życie, dotyczącym boskiej prawdy kresu czasów. Rosenzweig nazywa tę teorię prawdy „teorią mesjanicznego poznania”. Po raz kolejny miłość Boga do człowieka, która rodzi miłość człowieka do bliźniego, jest Objawieniem, to znaczy przejawem prawdy. Poznanie tej prawdy przez człowieka jest jego odkupieńczą miłością. Ale miłość jest możliwa tylko dla istoty pojedynczej, to znaczy śmiertelnej. Właśnie jako śmiertelna uczestniczy ona w Wieczności Boga. „Fakt, że każda chwila może być ostatnią, czyni ją wieczną”. W odpowiedzi na prawo śmierci, którego

²⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza...*, s. 270.

dotyczy jego książka prowadząca do życia, Rosenzweig podejmuje biblijną formułę: miłość mocniejsza nad śmierć.³⁰

Miłość mocniejsza niż śmierć to wyznacznik czystości w Lévinasowskim sposobie patrzenia na relacje moralne. Mamy tu miłość, odpowiedź, która jest odpowiedzialnością za drugiego jako obmycie brudu obojętności.

Czystość nie jest zaledwie pilnowaniem siebie, ale jest wezwaniem do troski i odpowiedzialności. Ten aspekt koncepcji Lévinasa jest szczególnie ważny, ponieważ wszystkie pięć fundamentów właściwie osadzonych jest właśnie w dwóch pierwszych. J. Haidt zauważa, że

[...] liberałom może być jeszcze trudniej zrozumieć konserwatystów niż konserwatystom liberałów, ponieważ liberałowie często nie pojmują, że fundamenty Lojalność, Autorytet i Świętość mogą mieć coś wspólnego z moralnością.³¹

Fundamenty są różnie rozumiane i w różnym stopniu uznawane przez różne grupy społeczne. Lévinas wydaje się je przedstawiać w taki sposób, że mogą przy odrobinie chęci być rozumiane przez wszystkich³².

Podsumowanie

Jonathan Haidt w książce *Prawy umysł* zauważa: „Filozofów rzadko jednak interesuje to, co myślą ludzie. Etyka normatywna stara się ustalić, które działania są dobre a które złe.”³³ To poważny zarzut, jednak można zauważyć, że do tej mniejszości należy właśnie E. Lévinas. Autor *Trudnej wolności* wychodzi od realnego spotkania, wyjścia naprzeciw drugiemu człowiekowi i spojrzenia mu prosto w twarz.

Jeżeli mamy podsumować porównanie filozofii Lévinasa i Haidta, fundamenty, o których pisał autor *Prawego umysłu*, obecne są także w koncepcji etycznej drugiego z omawianych myślicieli. Przy czym Lévinas przedstawia te fundamenty w sposób, który sprawia, że stają się one uniwersalne dla wielu grup społecznych o różnych poglądach politycznych.

Warto tutaj wspomnieć jeszcze o fundamencie wolność/ucisk (Liberty/Oppression), który według Haidta wiąże się z poczuciem sprzeciwu wobec tyranii, opresji oraz ograniczania indywidualnych praw i wolności³⁴.

³⁰ E. Lévinas, *Trudna wolność...*, s. 204-205.

³¹ J. Haidt, *op. cit.*, s. 399.

³² Przede wszystkim problem będzie dotyczył niewierzących, choć nakaz moralny zawarty w *Tworzy Drugiego* nie jest nakazem tylko religijnym.

³³ J. Haidt, *op. cit.*, s. 350.

³⁴ *Ibidem*, s. 227-242.

Haidt postrzega wolność jako integralną część innych fundamentów, zwłaszcza sprawiedliwości i troski. Na przykład poczucie opresji może prowadzić do dążenia do wolności, co jest związane z walką o równość i sprawiedliwość, a także z dążeniem do ochrony jednostek przed nadużyciami ze strony silniejszych grup społecznych czy rządów. Można tu również odwołać się do teorii Lévinasa, dla którego wolność jest zadaniem — zadaniem, które jest trudne, jak mówi tytuł jednej z jego książek³⁵.

Podsumowując, obaj myśliciele nie ignorują wolności, ale traktują ją bardziej jako część szerszego obrazu moralnych fundamentów, w którym inne kwestie — takie jak sprawiedliwość czy opieka — pełnią bardziej centralną rolę w rozważaniach moralnych i etycznych.

Jonathan Haidt traktuje moralność bardziej pragmatycznie, wskazując na jej ewolucyjny wymiar i funkcję społeczną. Nie stawia etyki ponad innymi aspektami życia społecznego, ale traktuje ją jako mechanizm, który umożliwia współpracę i tworzenie spójnych grup. Haidt nie umiejscawia etyki jako najważniejszej dla ludzkiej egzystencji jak Lévinas, który stawia ją na pierwszym miejscu w swojej filozofii. Dla Lévinasa moralność wynika ze spotkania z „Innym” i nie jest kwestą systematycznego podejścia, lecz odpowiedzią na obecność drugiego człowieka.

Haidt natomiast widzi moralność jako zjawisko ewolucyjnie ukształtowane, wynikające z mechanizmów społecznych i emocjonalnych. Jego „teoria fundamentów moralnych” sugeruje, że moralność kształtuje się przez podstawowe zasady. Lévinas podkreśla, że moralność jest nierozzerwalnie związana z relacją międzyludzką, szczególnie odpowiedzialnością wobec drugiego człowieka.

Obaj myśliciele dostrzegają znaczenie kontekstu społecznego moralności, jednak Lévinas kładzie większy nacisk na indywidualne spotkanie z „Innym”, podczas gdy Haidt na mechanizmy ewolucyjne i społeczne zasady zapewniające współpracę w grupach. Haidt uznaje wielość kultur, w których fundamenty moralne mogą się różnić, a Lévinas proponuje bardziej interpersonalną perspektywę, w której fundamentem moralności jest odpowiedzialność wobec drugiego.

Mimo różnic, zarówno Lévinas, jak i Haidt zgadzają się, że moralność nie jest wyłącznie rozumową abstrakcją, lecz głęboko zakorzenioną w relacjach społecznych i emocjach.

Ponadto, w dużym stopniu koncepcja Lévinasa zawiera w sobie fundamenty społeczne, które bada Haidt. Lévinas, choć przede wszystkim filozof etyczny, przedstawia te fundamenty w sposób, który może przemawiać do osób o różnych poglądach politycznych i społecznych. Można powiedzieć,

³⁵ Zob. E. Lévinas, *Trudna wolność...*

że u Lévinasa znajdujemy próbę zdefiniowania dyskursu moralnego, który mógłby stać się punktem wyjścia do dialogu między grupami o odmiennych doświadczeniach i przekonaniach społecznych. Jego filozofia, skupiona na odpowiedzialności wobec Innego, może stanowić podstawę do budowania mostów między różnymi segmentami społeczeństwa, szczególnie w kontekście współczesnych podziałów.

Pytanie, które zadałby Haidt, brzmi: czy tym grupom naprawdę zależy na porozumieniu? Haidt, przyjmując bardziej pragmatyczne podejście, wskazuje na mechanizmy, które kształtują nasze postawy moralne, ale jego teoria nie zakłada automatycznego dążenia do porozumienia. Zamiast tego podkreśla, jak łatwo grupy mogą się zradykalizować i jak trudne jest osiągnięcie konsensusu w obliczu głębokich różnic ideologicznych. W tym kontekście pytanie Haidta o chęć porozumienia staje się bardzo istotne: czy, mimo teoretycznych fundamentów moralnych, mamy dziś realną wolę do budowania dialogu i zrozumienia pomiędzy różnymi grupami społecznymi?

CONFLICT OF INTEREST STATEMENT: The Author declares that there was no conflict of interest in this study.

AUTHOR'S CONTRIBUTION: The Author is solely responsible for the conceptualization and preparation of the article.

Bibliografia:

- Allen B., *Prawda w filozofii*, przeł. M.S., Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.
- Derrida J., Vattimo G. i inni, *Religia*, przeł. M. Kowalska, P. Mrówczyński i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. M. Kowalczyk, PIW, Warszawa 1997. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Pallottinum, Poznań 1998.
- Grzegorzczak A., *Niekartezjańskie współrzędne w dzisiejszej humanistyce*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1993.
- Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, przeł. A. Nowak-Młynikowska, Smak Słowa, Sopot 2014.
- Lévinas E., *Autrement qu'être ou-delà de l'essence*, La Haye, Springer, New York 1973.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Oficyna Literacka, Kraków 1995.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opaska-Kokoszka, „Teksty Filozoficzne”, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Le Temps et l'Autre*, [w:] *Le Choix — Le Monde — L'Existence*, ed. J. Wahl, Grenoble — Paris 1947.

- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśli*, przeł. M. Kowalska, przedmowa T. Gadacz SP, Znak, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Ślad innego*, [w:] *Rozum i słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, PAT, Kraków 1987.
- Lévinas E., *Totalność i nieskończoność. Eseje o zewnętrżności*, przeł. M. Kowalska, wstępem poprzedziła B. Skarga, przekł. przejrzał J. Migasiński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, przy współpr. J. Migasińskiego, wstępem opatrzył M. Jędraszewski, postł. napisał M. Czajkowski, Atext, Gdynia 1991.
- Lorenc I., *Logos i mit estetyczności*, Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii, Warszawa 1993.
- Sherman, G.D., Haidt, J., *Cuteness and disgust: The humanizing and dehumanizing effects of emotions*, "Emotion Review" 2011, 3(2), s. 215-222.

Autor:

ERYK JÓZEF PIESZAK — doktor nauk o komunikacji i poznaniu, adiunkt na Wydziale Historii Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wykładowca na kierunku Wschodoznawstwo. Jego obszar zainteresowań naukowych obejmuje różnorodne aspekty komunikacji, począwszy od metafizycznych podstaw tego zjawiska, przez kulturowe i psychospołeczne uwarunkowania, aż po praktyczne aspekty przekazu w marketingu i zarządzaniu, uwzględniające kontekst zmiany historycznej.