

Uznanie fundamentem powinności moralnej

W rozważaniach na temat personalizmu nie sposób nie zauważyć pojęcia uznania, które występowało już w filozofii starożytnej, u Hobbesa Rousseau i Machiavelego, ale po raz pierwszy zostało wyartykułowane przez wczesnego Hegla. Sprzeciwił się on Hobbesowi i jego rozumieniu stanu pierwotnego jako wojny wszystkich przeciwko wszystkim. Nie podzielał też przekonania Hobbesa, że w stanie pierwotnym człowiekiem rządzą trzy pierwotne uczucia czyli nieufność, rywalizacja, żądza sławy. Hegel był przekonany, że stan pierwotny ma charakter moralny, którego państwo jedynie strzeże. Co prawda bez państwa dochodziłoby do anarchii, ale to nie państwo tworzy moralność. Ono ją tylko zabezpiecza. Hobbes uważał, że podstawą do powstania państwa był strach przed nagłą śmiercią, kiedy to każdy walczył z każdym. Zestawiał on wojnę (podobnie jak i złą pogodę) z upływającym czasem. Był przekonany, że nie da się zrozumieć ani wojny, ani złej pogody bez uwzględnienia stanów im przeciwnych, czyli pokoju i upragnionej pory roku.

Nie da się też zrozumieć poglądów Hobbesa bez przypomnienia tego, co w rozdziałach od XII do XV powiedział on na temat praw natury. Dla Hobbesa warunki pokoju były równoznaczne z prawami natury. Dla niego uprawnieniem naturalnym jest jednak wolność do czynienia tego, co człowiek uznaje za najstosowniejsze. Nie bardzo jednak wiadomo, jak tego typu wolność przeradza się w zakazy. A tych Hobbes wyliczał przynajmniej dziewiętnaście. Mówił on też, że człowiek może z czegoś zrezygnować. Tym samym odróżnił on uprawnienie od prawa jako obowiązku. W jego koncepcji pojawiły się takie określenia jak „wspólny” i „obopólny” i to już nie tylko w kontekście wojny, ale pokoju. Co więcej, Hobbes mówił o możliwości rezygnacji z czegoś jako pewnym darze, jako o rezygnacji nie domagającej się wzajemności. Takie ustawienie sprawy potrzebne było Hobbesowi do stworzenia

koncepcji umowy społecznej. Niemniej nie sposób nie zauważyć pewnego rozziw w jego poglądach. Nie wiadomo bowiem dlaczego wolność, mająca chronić przed nadużyciami, a przede wszystkim przed niespodziewaną śmiercią, miałyby się przerodzić w dobrowolne zrzeczenie się ze swoich uprawnień. Podobnie niejasne jest dziesiąte prawo rzekomo wynikające ze stanu przyrodzonego, o którym mówi Hobbes. „Każdy człowiek winien uznawać innych za sobie równych z natury. Przekroczenie tego wskazania jest pychą.” (s. 165, R, 136 H.) Cytat ten świadczy, że Hobbes utożsamia prawo natury z prawem uzgodnionym w zawieranej umowie.

Co więcej, wprowadza on pojęcie osoby fikcyjnej, reprezentującej uprawnienia innego. „Wielość ludzi – czytamy – staje się jedną osobą, gdy ją reprezentuje jeden człowiek, czyli jedna osoba, gdy się to dzieje za zgodą każdego poszczególnego członka tej wielości. Tutaj bowiem nie jedność reprezentowanych, lecz jedność reprezentanta czyni tę wielość jedną osobą (...) gdy chodzi o wielość, to nie można inaczej rozumieć tej jedności”. (s. 145). Dzięki wprowadzeniu pojęcia fikcyjnej osoby przechodzimy od tego co naturalne do tego co sztuczne. Dopiero Leibniz wprowadzi pojęcie innego jako tego, którego interesy mamy uwzględniać, chociaż są one różne od naszych. W tym też kierunku poszedł Hegel, który nadał pojęciu *Sittlichkeit* znamiona naturalności, czyli uznał, że pierwotny stan, mówiąc językiem Hobbesa, jest stanem moralnym, a nie dzikim, aczkolwiek nie jest to stan doskonały, zdarzają się tam nadużyci. Pojęcie strachu przed śmiercią jako najbardziej pierwotnego motywu ludzkiego działania Hegel zastąpił pojęciem buntu przeciwko niesprawiedliwości. Strach przed śmiercią uzyskuje więc nową nazwę – pragnienia bycia uznanym.

Hegel przedstawił system życia etycznego, który można uznać za prototyp teorii walki o uznanie. Słowo „uznanie” pojawia się w jego poglądach w dwóch kluczowych momentach. W kontekście prawa formalnego, głównie wymiany, oraz w kontekście rządzenia według sprawiedliwości. Uznanie zawsze jest przywoływane w kontekście jakiejś zbrodni, ewentualnego zagrożenia, niesprawiedliwości i ma odniesienie do całości, a więc posiada wyraźnie spekulatywny charakter. Brak mu natomiast odniesienia do empirii. Nie uwzględnia wielości ludzi, ich odmienności i niepowtarzalności. Wszystko tam jawi się jako zjednoczone; od popędu i miłości aż po ufność w ramach całości, jaką tworzy lud.

Hegel, podobnie jak Hobbes, chciał odejść od natury. Tym sposobem temat uznania wpisał w dziedzinę filozofii politycznej.

Twierdził on, że możliwość stworzenia siebie jako bytu ludzkiego zależy od doświadczenia uznania społecznego, jako że człowiek potrzebuje przede wszystkim respektu i uznania ze strony partnerów współdziałających z nim. Co więcej, doszedł on do wniosku, że społeczeństwo jest pewną rzeczywistością o charakterze normatywnym i że podlega ona ciągłemu rozwojowi. Starał się przeto pokazać, w jaki sposób ta dynamiczna relacja międzyludzka wpływa na rozwój moralności. Przeto wyróżnił on 3 modele uznania, coraz to bardziej ambitne, o które walczy podmiot, starając się je uzyskać ze strony innych.

Uznał, że człowiek jako osoba czuje się istotą wolą, i tak chce być traktowany przez innych. Potrzebna jest mu jednak świadomość, że jest również postrzegany w taki sam sposób przez innych oraz że posiada odpowiednie zabezpieczenia prawne, by mógł się czuć wolnym, tzn. chce mieć świadomość, iż posiada odpowiednie zabezpieczenie przed tymi, którzy chcieliby mu tę wolność odebrać. Tak więc Hegel ujmuje w kategoriach prawnych to, co Kant określał jako respekt moralny. Uznanie, że drugi jest kimś wolnym i ma odpowiednie tego zabezpieczenie jest podstawowym modelem odnoszenia się ludzi do siebie o charakterze normatywnym, czyli modelem uznawania kogoś za osobę.

Drugim modelem uznania, a więc sposobem odnoszenia się jednostki do społeczeństwa, jest uznanie poprzez miłość. Osoby rozpoznają się jako osoby dzięki miłości. Takie uznania ma jeszcze charakter instynktowny.

Trzeci model uznania, urzeczywistniany w ramach państwa, a więc na płaszczyźnie najbardziej dojrzałej, przejawia się w zauważeniu przez innych cech, które posiadają poszczególni członkowie, a które przyczyniają się do umocnienia porządku społecznego. To jednak powoduje powstawanie konfliktów między podmiotami, bo nie zawsze dana osoba jest postrzegana we właściwy sposób¹. Późniejszy Hegel zrezygnował z takiego rozumienia uznania i wprowadził pojęcie ducha będącego w rozwoju w procesie dialektycznym, co nie znaczy, że idea uznania stała się mu obca.

¹ Honnet, rozdział I.

Dziś, autorzy, którzy odwołują się do koncepcji Heglowskiej, starają się pokazać zależność między moralnością a uznaniem, poprzez wyeksponowanie pojęcia zranienia moralnego, czyli niesprawiedliwości. Jak przez zranienie fizyczne osoba nie czuje się w pełni sobą, tak samo jest wówczas, gdy popełniamy błąd, gdy się mylimy. Także ponizenie kogoś przeradza się w ranę moralną. Poczucie zranienia, jakie niejednokrotnie doświadczamy, daje się wytłumaczyć jedynie poprzez odniesienie do drugiego człowieka i do relacji, w jakiej z nim pozostaję.

Można zatem wyznaczyć trzy typy odniesień człowieka do siebie samego. Przede wszystkim jest to zaufanie do siebie. Drugim typem odniesień człowieka do samego siebie stanowi to, że jest on istotą zdolną do działań moralnych, a także do wydawania osądów moralnych. Trzeci typ odniesień do samego siebie objawia się w przekonaniu, że posiadamy odpowiednie zalety mogące służyć innym.

Zranienie polega więc na braku zaufania siebie, na przekonaniu że mogę dopuścić się złego czynu lub w innych formach niewłaściwego postępowania względem społeczności.

Na rozwój człowieka trzeba jednak patrzeć od strony pozytywnej, tj. zastanowić się, jakie obowiązki powinny zostać przez nas i przez innych spełnione, by strzec skutecznie tego, co jest w nim typowo ludzkie. W relacji do siebie samego znajduje się bowiem źródło powinności względem innych, dążenie by ustrzec się przed grożącym nam ciągle zranieniem moralnym. Innych osądzamy na miarę siebie. Można zatem powiedzieć, że to nie konsekwencje decydują o tym, które działanie jest słuszne, ale uznanie dla innego jako drugiego Ja. Nie dlatego jakieś działanie jest moralne dobre, bo tak wynika z naszego osądu, ale dlatego, że uwzględniamy aspiracje innych osób.

W wymiarze uniwersalnym bronimy ludzkiej integralności moralnej, ale w wymiarze praktycznym uznanie dla innego urzeczywistniamy w najrozmaitszy sposób. Sposoby te można pogrupować paralelnie do zagrożeń zranienia moralnego. Człowiek rozpoznaje drugiego jako tego, którego pragnienia mają wartość jedyną, niepowtarzalną, nieporównywalną z niczym innym i który chce, by te pragnienia zostały spełnione. Oczekuje on, że uznamy niepowtarzalność jego pragnień i marzeń. W tradycyjnej etyce nazywano ten typ uznania miłością lub życzliwością. Ponadto Drugiego możemy też rozpoznać jako kogoś, kto ma prawa podobne do moich i

oczekuje ich uznania. Temu typowi uznania odpowiada kantowska kategoria respektu moralnego, nazywanego dzisiaj prawami człowieka i obywatela. Drugiego rozpoznajemy także jako tego, którego uzdolnienia mogą być bardzo konstruktywne dla rozwoju życia społecznego. Ten typ uznania odpowiada kategorii solidarności lub lojalności.

Istnieje jednak pewna trudność u takim podziale rodzajów uznania polegająca na tym, że wiele z ludzkich zachowań wywoływanych jest przez uczucia, tymczasem uznanie należne osobie może być wyznaczane przez wymóg jednakowego traktowania osób. Tymczasem uczucia bywają większe lub mniejsze, silniejsze lub słabsze. Różnice też mogą urzeczywistniać się w poszczególnych społecznościach. Czy zatem można mówić o uznaniu w konkretnych społecznościach, gdzie pasje i emocje odgrywają niepoślednią rolę? Przyjrzyjmy się zatem temu, co tak naprawdę nadaje ton moralny poszczególnym formom uznania.

Różne formy uznania domagają się odpowiednich działań moralnych. Hegel wyróżnił trzy płaszczyzny moralne odpowiadające trzem różnym formom uznania. Jego zdaniem formy uznania urzeczywistniane są w trzech instytucjach, tj. rodzinie, społeczności i państwie.

Jeżeli chcemy zachować uznanie, które potwierdza potrzebę respektowania indywidualności (wolności), to natychmiast dostrzegamy wymóg asystencji uczuciowej, która rozciąga się w sposób symetryczny lub asymetryczny na wszystkich uczestników społeczności podstawowej, jaką jest rodzina. Posiada ona charakter asymetryczny w przypadku relacji rodzice – dzieci, symetrycznej w sytuacji przyjaźni. Zarówno jednak w przypadku zależności rodzice – dzieci, jak i zależności między przyjaciółmi czy zakochanymi, po okresie wielkiego przyłgnięcia do siebie, musi nastąpić oddalenie. Jak zauważa Simone Weil: „Istnieją dwie formy przyjaźni – spotkanie i rozłąka. Są one nierozzerwalnie ze sobą związane. Zawierają w sobie jedynie dobro i są równie korzystne; kochankowie, przyjaciele posiadają dwa pragnienia – jedno to kochać się tak, by wejść w siebie i być tylko jednym, drugie – to kochać się tak, by wzajemna więź w najmniejszym stopniu nie ucierpiała, gdy przyjaciół dzieli połowa globu”. Jest to poziom uznania wcześniejszy do uznania prawnego. Uznają one siebie za osoby samodzielne, wolne, a jednocześnie pozostające

w jak najściślejszej relacji do siebie. Tu jednak również toczy się walka o uznanie i może być w najróżniejszy sposób wykoślawiona.

Jeżeli idzie o relację wyznaczającą autonomię moralną, a więc w ramach społeczności szerszej, to również tam zachodzą relacje wzajemne, wyznaczające odpowiednie prawa i obowiązki, ukazujące na czym polega traktowanie innego jako osoby. W każdej tego typu społeczności toczy się walka o coś, co moglibyśmy nazwać walką o prawa obywatelskie. Okazuje się, że nieszczęście mieszkańców wielu krajów polega na tym, że mają oni przyznawane równe prawa obywatelskie, ale nie mają równych praw ekonomicznych. Nie ma równego podziału dóbr. Nic więc dziwnego, że teoria Rawlsa znalazła taki oddźwięk, ponieważ proponuje ona jakiś sprawiedliwy podział dóbr w społecznościach nieegalitarnych. I z tego oto powodu, pomimo wielu zastrzeżeń zasługuje ona na uwagę. Wszelkie formy buntu przeciwko owym dysonansom są przykładem walki o uznanie w wymiarze społecznym, ze względu na autonomię prawną. Joel Feinberg nazwał godnością ludzką zdolność domagania się praw².

Jeżeli idzie o relację wyznaczoną przez posiadane uzdolnienia, urzeczywistnianą we wszelkich społecznościach, ale szczególnie w państwie, to ma ona charakter symetryczny i dotyczy wszystkich partnerów wspólnoty, którzy posiadają takie, a nie inne zdolności.

Tak więc między trzema sposobami uznania drugiego dostrzegamy obowiązki moralne, ale nie wszędzie mamy do czynienia z pełną harmonią, wręcz przeciwnie – pojawiają się tam najprzeróżniejsze napięcia. Obowiązki, jakie zakładają poszczególne typy uznania pozostają często w konflikcie jedne z drugimi. I nie da się teoretycznie określić, które z nich są najważniejsze. Można to uczynić jedynie w konkretnym przypadku. Gdy dajemy pierwszeństwo jakiemuś obowiązkowi, to wówczas musimy odwołać się do innego kryterium niż samo uznanie. W przypadku rozwiązywania szczegółowych sprzeczności, bierzemy pod uwagę całość obowiązków, bo one wszystkie składają się na relację uznania.

² J. Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, New York 1980.

Idea uznania znalazł wyraz w poszczególnych systemach filozoficznych, gdzie jednak przeakcentowuje się jeden z aspektów uznania, tj. w etyce życzliwości, kantyzmie i komunitaryzmie.

Ideę uznania dobrze wyjaśnia Robert Spaemann, który powiada, że sposób, w jaki osoby odnoszą się do siebie zależy od sposobu, w jaki są one sobie dane³. *Esse* osoby nie jest tożsame z jej postrzeganiem (*percepti*). Uznanie bycia samoistnego jest bowiem zawsze aktem wolności. Nie znajdziemy żadnych ostatecznych dowodów na to, że ktoś jest osobą lub że w ogóle istnieje coś takiego jako osoba. Nie może nas więc dziwić to, że wielu filozofów odrzuca pojęcie godności osoby jako nieużyteczne filozoficznie. Bycie osobą jest czymś innym niż tylko intensyfikacją bycia, nawet tym, co jest określane jako bycie-dla-siebie. Uznanie kogoś za osobę nie dokonuje się poprzez żadne wnioskowanie, ani przez analogię, tj. na podstawie własnych przeżyć. Przekonanie, że jest się osobą, jest czymś innym niż odczuwanie bólu. Nie jest bowiem obiektywnym zdarzeniem w świecie, jak na przykład odczuwanie radości czy bólu. Mogę przypuszczać, że ktoś odczuwa ból, domyślać się na czym on polega na podstawie własnego przeżywania bólu. Jak jednak trafnie zauważa Spaemann, bycie osobą jest „zajęcie miejsca bez przestrzeni, w której inne osoby mają swoje miejsce”⁴. Jako jednostka psychofizyczna istnieję niezależnie od tego, czy istnieją inni. Jako osoba istnieję tylko z innymi. Moje istnienie nie jest wcześniejsze w stosunku do istnienia innych. Musimy jednak bardzo uważać, by nie ulec złudzeniu, że miejsce to jest nam przydzielane przez innych, którzy byli przed nami. Takiej pokusie ulega się dzisiaj, gdy mówi się, że ktoś jest osobą, jeżeli istniejący już ludzie uznają go za osobę. Stąd też Singer odmawia prawa do bycia osobą niektórym ludziom, a za takowe uznaje zwierzęta. Tymczasem miejsce zajmujemy przez fakt naszych narodzin, ale przestrzeń, w której się znajdujemy, jest postrzegana na zasadzie uznania. Jesteśmy sobie dani w taki, a nie inny sposób. Sposób bycia osobą nie ma charakteru fenomenu. Nie może być zatem badany metodami naukowymi. Fenomenem może być dany mnie i innemu, ale na sposób przedmiotowy. Możemy go badać i starać się nawzajem zrozumieć co od opisu danego fenomenu. Na przykład bycie zmęczonym lub

³ R. Spaemann, *Osoby*, s. 220.

⁴ R. Spaemann, *Osoby*, s. 222.

radosnym, zaspanym lub wypoczętym dane jest mi i drugiemu na sposób fenomenu. Może obaj się zastanawiać czy byłem zmęczony i na ile. O osobie nie można mówić w ten sam sposób. Z osobą można jedynie rozmawiać, czy aż rozmawiać. Rzeczy mogą nie badać. Tego, co bada drugi, ja badać nie muszę. Nie mogę jednak nie rozmawiać z osobą bez jej poniżenia. Odmowa rozmowy z osobą jest jej poniżeniem. Tylko wtedy możemy powiedzieć, że są to potrzeby (interesy) drugiego, gdy postrzegamy je jako swoje i jesteśmy w stanie bronić ich jak własnych wobec osób trzecich, a więc tych, którzy drugiemu odmawiają prawa do posiadania własnych potrzeb (interesów). Wszelka zatem powinność, jaką posiadamy względem drugiego, zakorzeniona jest właśnie w takim postrzeganiu drugiego; nie jako kogoś, kto ma potrzeby, ale jako kogoś, czyich potrzeb jestem gotów bronić jak swoich. Dobrze pokazuje to opowiadanie o Kainie i Ablu, na które powołuje się wielu filozofów. Odpowiedź, jakiej udzielił Kain Panu Bogu: „czyż ja jestem stróżem brata mego?”, była przyznaniem się do zabójstwa. Jak powiada Lévinas, Kain powinien wiedzieć, gdzie znajduje brat jego, czyli jakie zajmuje miejsce w przestrzeni ludzkiej. Niewiedza, co do miejsca przebywania Abła, była równoznaczna z przyznaniem się do morderstwa⁵. Uznanie polega na tym, wiemy, gdzie znajduje się druga osoba.

Istnieje zatem zasadnicza różnica między obowiązkiem wobec kogoś a uznaniem kogoś za osobę. Obowiązki się uzasadniają. Zawsze mogę domagać się uzasadnienia obowiązku wobec drugiego. Tymczasem uznanie jest samo przez się uzasadnieniem obowiązku. Obowiązki wobec innych płyną z postrzegania ich na sposób uznania.

Nie ma żadnego doświadczenia powinności, które byłoby pierwsze w stosunku do aktu uznania. Jeżeli doświadczam powinności odwiedzenia chorego w szpitalu, to dlatego, że już postrzegłem go jako osobę, uznałem go za osobę, a dopiero potem jako przyjaciela lub kogoś, kto cierpi. Najpierw dokonałem aktu uznania, a teraz spełniam powinność odwiedzenia go w szpitalu. To właśnie doświadczenie powinności płynie z aktu uznania.

Uznanie drugiego człowieka z takiego samego jak ja może dokonać się w sposób prawidłowy lub fałszywy. Fałszywość uznania ma dwie formy. Albo traktuje

⁵ R. Spaemann, *Osoby*, s. 224.

się go jako przynależnego do tego samego gatunku, a wtedy mamy do czynienia ze stronniczością na rzecz własnego gatunku i wówczas Singer ma rację, albo możemy żądać podania cech, dla których kogoś uznajemy za osobą i wtedy Singer ma też rację, bo nie wszyscy ludzie posiadają te same cechy uważane za typowo ludzkie. Tymczasem człowiek posiada swoją godność nie dlatego, że jest najbardziej wartościowy, ale dlatego, że jest nieporównywalny z niczym czy nikim innym, nawet z drugim człowiekiem. I pod tym względem Lévinas zdaje się mieć rację, gdy mówi, że jestem bardziej podobny do fotela, który stoi w moim pokoju niż do drugiego człowieka. Nie mówimy o wartości osoby, ale o jej godności. Osób się nie dodaje, ani sumuje. Życie jednej osoby ma tę samo godność co życie stu osób.

Powiedziałem, że Lévinas zdaje się mieć rację, ale chyba nie ma jej do końca. Ludzie są podobni do siebie w dużym stopniu. Niepodobna do niczego jest tylko relacja z drugim. Za każdym razem zarówno drugiego, jak i siebie postrzegamy jako osoby zajmujące dwa różne miejsca, ale w tym samym akcie. Mówiąc językiem Lévinasa można by powiedzieć, że za każdym razem drugi wyznacza stawkę mojej odpowiedzialności za niego. W tym sensie jest on niepowtarzalny, inny, chociaż pod wieloma względami bardzo do mnie podobny. Za każdym razem uznaję go w akcie postrzeżenia, chwytam jego „interesy” i gotów jestem bronić ich przed trzecim.

Nie można osobistych ludzkich interesów interpretować jako zawsze egoistycznych, co czynił Kant i wielu innych. Tak samo też odczuwamy większą sympatię do osób nam najbliższych. Istnieje przecież coś, co się nazywa *ordo caritatis*, czyli porządek (hierarchia) miłości. Większe obowiązki posiadam względem rodziny niż sąsiadów. Niemniej jednak są sytuacje, kiedy to trzeba ograniczyć własną ekspansję, poprzestać na postrzeganiu innego jako kogoś, kto ma dla mnie znaczenie. Tłumacząc studentom na czym polega imperatyw kategoryczny Kanta, domagam się, by koniecznie zapamiętali słowo „zarazem”, które mają zwyczaj opuszczać. Powiadam wtedy, że niejednokrotnie traktuję drugiego jako środek i nie ma w tym niczego złego. Zło się zaczyna, gdy traktuję go wyłącznie jako środek, a mam traktować również, i to przede wszystkim, jako cel sam w sobie. Stąd tak ważne jest słowo „zarazem”. Mam obowiązek, by zarówno człowieczeństwo własne, jak i drugiego traktować zarazem jako cel, a nie tylko jako środek do celu.

Człowieczeństwo ekspedientki, która podaje mi towar, traktuję jako środek, zwierzę mi nie poda upragnionego towaru, ale traktuje je również jako cel sam w sobie, czyli traktuję ekspedientkę jako osobą, a nie tylko automat podający mi upragniony produkt.

Osoby mogą mieć różne przekonania. Co więcej, każdą z nich obowiązuje zasada, że nie wolno jej zrezygnować z własnych przekonań dla tzw. świętego spokoju. Wszelkie reguły, jakie określają zachowania międzyludzkie, służą minimalizacji owych konfliktów i nadawaniu im mniejszej rangi w relacji do szacunku względem osoby⁶. Nie wyklucza to jednak walk, jakie one toczą. Co więcej, zakłada możliwość istnienia takich walk, bo ich przeciwieństwem byłyby utrata szacunku dla osoby. Jeśli bowiem uznanie ma być bezwarunkowe, to z konieczności zakłada ono niekiedy walkę na śmierć i życie. Nierzetelne są zatem te teorie, które taką walkę wykluczają. Pod tym względem Spaemann ma rację⁷.

Uznanie pokazuje, że inny nie zawdzięcza mi swego bycia. Podobnie jak i ja jemu. Osoba nie jest ani podporządkowana całości, poddana wszelkiej kontroli państwa, ani nie jest tak, że państwo jest tylko „stróżem nocnym”, jak to zakładają teorie liberalne. Obywatele nie mogą ustalać praw jedynie na podstawie powszechnej zgody, bo, jak trafnie zauważa Spaemann, taka zgoda jest czymś nierealnym, a poza tym niepożądanym, jako że istniałaby wtedy możliwość uchylania się od pewnych obowiązków. Poza tym obywatele mogą godzić się łatwo na coś, bo nie są świadomi wszelkich konsekwencji zaakceptowanych przez siebie działań. Co również jest niewłaściwe.

Wszystko to, co zostało dotychczas powiedziane, dobrze widać w małych społecznościach, gdzie relacje międzyludzkie odgrywają znaczącą rolę. Społeczeństwa nowoczesne działają jednak inaczej, głównie instytucjonalnie. Kierują się własną logiką. Rządzący dzisiaj „dogadują się”. Globalizacja pokazuje, jak giną relacje międzyosobowe. Coraz trudniej jest określić kto za co ponosi odpowiedzialność.

Na szczęście ludzie jako osoby przeciwstawiają się powszechnym tendencjom od urzeczowiania ich. Wyrażają to w najrozmaitszy sposób. Pokazują, że lojalność wobec państwa nie polega na bezkrytycznym przyjmowaniu wszystkiego, co państwo

^{6 6} R. Spaemann, *Osoby*, s. 231.

^{7 7} R. Spaemann, *Osoby*, s. 232.

postanawia. Państwo może w rozmaity sposób kształtować swoją politykę, tworzyć społeczności jedno lub multikulturowe, ale nie może oczekiwać od obywateli, by postępowali zgodnie z uzgodnionymi procedurami, bo wtedy będziemy mieli do czynienia z przystosowaniem się, co jest nawet trwalsze niż posłuszeństwo, ale osiągnięta w ten sposób stabilność szybko okaże się nietrwałą. A nawet gdyby była w miarę trwałą, to i tak mielibyśmy wtedy do czynienia jedynie ze stabilnością, ale nie prawomocnością, gdyż ta posiada charakter osobowy, przez to, że zakłada zarówno możliwość odmowy, jak i lojalność obywateli jako wolnych i autonomicznych osób.

Zanikowi osobowego charakteru relacji społecznej sprzyja język, jakim się dzisiaj posługujemy. W mediach życzy się nam wszystkiego najlepszego, dziękuję się z góry za przestrzeganie przepisów, chociaż na to możemy nie mieć najmniejszej ochoty. Urzędowa grzeczność z pewnością sprzyja lepszemu funkcjonowaniu maszyny społecznej, ale prowadzi do erozji relacji osobowych. Bardziej wskazanym byłby powrót do języka rzeczowego, gdzie nie mielibyśmy złudnego wrażenia, że rozmawiamy z ludźmi, a więc wiemy, że uśmiech ekspedientki jest naturalnie szczery i że jest jej uśmiechem, a nie uśmiechem firmy, w której ona pracuje.

Skoro osoba posiada jedyny i niepowtarzalny charakter, to wszelki brak uznania dla kogokolwiek powoduje zniszczenie całej wspólnoty. A tak się dzieje, gdy zaczynamy stosować inne kryteria oceny, poza kryterium przynależności do rodzaju ludzkiego⁸. Prawodawstwo tylko coś znaczy, gdy prawa człowieka cieszą się pełną ochroną. A przynajmniej taką, na jakie dane państwo jest stać.

^{8 8} R. Spaemann, *Osoby*, s. 240.