

*Małgorzata Bogaczyk-Vormayr*  
Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

## **W kwestii nieposłuszeństwa obywatelskiego**

„Polityka za swą podstawę ma fakt ludzkiej wielości” – to słowa Hannah Arendt, próbującej odpowiedzieć na pytanie, czym jest polityczność przenikająca życie społeczne.<sup>1</sup> Przestrzeń publiczna jest szczególną dziedziną dialektyczną, gdyż dziedziną tego, co własne i tego, co różne jako już obecnych, umieszczonych w jednej przestrzeni – tego, co wspólne, powszechne. Aksjologia życia publicznego<sup>2</sup> rozumiana będzie zatem jako sfera idei i koncepcji dostarczających rozwiązań w tej naturalnej sytuacji społecznej – w sytuacji wielości. Rzecz jasna, elementem stałym sytuacji wielości jest konflikt. Jest elementem dialektycznym – wywołania i znoszenia. Jednak „życie publiczne” implikuje nie tylko wielość, a „aksjologia” i „sfera idei” implikują nie tylko fakt wielości wartości, ale także implikują pewną rozumność w naszym obcowaniu z wartościami bądź z innymi ludźmi, realizującymi, postulującymi lub krytykującymi jakąś wartość.

Sparafrazujmy zatem przywołane tu powyżej słowa Arendt innymi, napisanymi kilka dekad później, odnoszącymi się do tego samego tematu, jakim zarówno u Arendt, jak i u Johna Rawlsa, gdyż o jego słowa tu chodzi, była idea demokracji. Parafrazując zatem: polityka za swą podstawę ma fakt „rozsądnego pluralizmu” (*reasonable pluralism*).<sup>3</sup> W niniejszym szkicu staram się argumentować na rzecz formuły „obywatelskie nieposłuszeństwo” jako wpisującej się właśnie w tak brzmiącą tezę o wielości. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest pewną

---

<sup>1</sup> H. Arendt, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej i M. Godyń, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 124.

<sup>2</sup> Prezentowany artykuł jest rozszerzoną wersją wystąpienia na konferencji „Aksjologie sfery publicznej”, organizowanej przez Instytut Filozofii UAM i Politechnikę Wrocławską (Ciężań, 21–23. 06.2013).

<sup>3</sup> J. Rawls powiada: „Główną właściwością demokracji jest fakt rozsądnego pluralizmu – fakt wielości sprzecznych rozsądnych nadrzędnych doktryn, religijnych, filozoficznych i moralnych, która to wielość jest naturalnym produktem jej kultury i wolnych instytucji” – J. Rawls, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Aletheia, Warszawa 2001, s. 187.

utrwaloną formułą społeczno-polityczną, będącą wyrazem „politycznego faktu wielości” (Arendt). Fakt wielości podpowiada nam jednak konieczność dwójakiej wykładni samego terminu „obywatelskie nieposłuszeństwo”:

- (1) jest ono konkretną wypowiedzią/aktem wobec innej, zastanej wypowiedzi, przez co staje się tym, co wytwarza lub rozszerza wielość;
- (2) jest ono wypowiedzią grupy albo jednostki (jakiegoś podmiotu), mającą za cel zmanifestowanie a następnie wytworzenie pewnej jedności – np. w postaci nowego, powszechnie obowiązującego prawa.

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest zatem aktem opartym na fenomenie wzajemności, definiującym jednostkę jako współobywatela, jednoczącym aktorów życia społecznego siłą ich wzajemnych powiązań.<sup>4</sup> *De facto* jednak, w duchu takiej definicji, nie mówimy o „obywatelskim nieposłuszeństwie jednostki” – wbrew powszechnie znanym ujęciom tego tematu, jakie zasadnym jest nazwać ujęciami biograficznym. Postaram się argumentować na rzecz takiej właśnie tezy: Instytucja nieposłuszeństwa obywatelskiego, czyli pewne rozwiązanie w obrębie instytucjonalnych struktur społeczno-politycznych, jest zgodą wyrażoną przez wielu na niezgodę mniejszości, ale nie jednostki.

Celem moim jest zatem prezentacja pewnej koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego, w świetle której jest ono aktem moralnym o charakterze jawności i solidaryzmu, a także aktem o charakterze zbiorowym. Czy tej formule odebrany zostaje tym samym jej (podobno) najbardziej charakterystyczny rys – indywidualizmu? Nie to jest moim celem, z całą pewnością byłby to zamiar chybiony, gdyż autonomiczna wypowiedź jednostki jest jednym z podstawowych elementów składowych aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa. W tej formule podkreślony zostaje przede mnie element najważniejszy dla oceny jej społecznej użyteczności i politycznej funkcjonalności. Paradoksalnie bowiem, takie ujęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego, które rozpoczyna i kończy jego opis na akcie solidaryzmu czy nawet heroizmu jednostki, odbiera instytucji nieposłuszeństwa moc restytucyjną – odnowy prawa/sprawiedliwości. Jak silna jest niewiara w skuteczność polityczną obywatelskiego nieposłuszeństwa, pokazuje marginalizowanie tego narzędzia obywatelskiej inicjatywy poza sferę aktywizmu oraz uprawianie owego biograficznego, pedagogizującego (pomnikowego) dyskursu.

W trzech punktach chciałabym przedstawić moje stanowisko: (1) mówiąc o kategoriach wolności i godności, (2) mówiąc krótko o przemocowym charakterze iluzji oraz (3) kończąc obszernym przedstawieniem definicji nieposłuszeństwa jako rzetelności (*fairness*) w sferze publicznej, rzetelności prowadzącej do buntu sumienia.

<sup>4</sup> Por. H. Arendt, *Nieposłuszeństwo obywatelskie*, przeł. W. Madej, Aletheia, Warszawa 1999, s. 184-185.

## Kategorie godności i wolności

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest wedle prezentowanego przeze mnie stanowiska pewną decyzją polityczną, rozumianą z kolei jako realizacja wartości. Fenomen nieposłuszeństwa wpisany zostaje w sferę ethosu, stanowiąc akt realizacji wartości etycznych; stąd przekonanie, że akt obywatelskiego nieposłuszeństwa służyć ma realizacji pewnego dobra. Gdy obywatel ocenia jakieś obowiązujące go prawo, a dokładnie: pewne nakładane na niego obowiązki, jako sprzeczne z podstawowymi prawami jednostki (konkurencyjnymi wobec tego „prawa większości”), a zatem jako sprzeczne z prawami opartymi na wolności i godności, wtedy podejmuje on tym samym dyskusję nad wykładnią prawa. Tym jest właśnie formuła nieposłuszeństwa obywatelskiego: zanegowaniem pewnej interpretacji prawa. Samemu prawu (idei prawa) nie zostaje zatem odebrane to, co powyżej przypisane zostało także instytucji nieposłuszeństwa, mianowicie zadanie realizacji i ochrony wartości. Przywołując modelowe sformułowanie Ronalda Dworkina: „Obywatel winien jest posłuszeństwo prawu, a nie czyjejkolwiek interpretacji prawa”<sup>5</sup>. Praktyka społeczna, która polega na argumentacyjnym sprzeciwie wobec wykładni prawa, jest postulatem najstarszej tradycji filozofii politycznej. „Prawo” w przywołanej tezie Dworkina odpowiada w moim przekonaniu antycznej (tak sokratejskiej, jak i Arystotelesowej) kategorii sprawiedliwości, podczas gdy „interpretacja prawa” odpowiada właśnie prawu jako praktyce. W pracach filozoficznych jako argument na rzecz tego rozróżnienia przywoływany jest zwyczajowo *casus* Sokratesa, i to ten *casus* jest też najobszerniej cytowanym w literaturze filozoficznej poświęconej zagadnieniu obywatelskiego nieposłuszeństwa.

W wykładzie Sokratesa traktującym o konflikcie Prawa i Sprawiedliwości (*Kriton*) fenomen obywatelskiego nieposłuszeństwa zaprezentowany jest jako akt, jako pewien ruch *p r z e j ę c i a p r a w a* – nie jego zniesienia, lecz właśnie jego przejęcia, czy też: wyjęcia prawa ze sfery jego nadużycia, wypaczenia. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest zatem *s i ę g n i ę c i e m p o p r a w o*, odebraniem go tym, którzy prawo interpretują/stosują/egzekwują niesłusznie. Nieposłuszeństwo jest metodą ochrony prawa, rozumianego jako odbicie sprawiedliwości; jest zatem sposobem ochrony pewnej naczelnej wartości moralnej.

Posłuszeństwo obywatelskie – pewien typ tożsamości społeczno-politycznej podyktowany zasadą jednorazowego ustalenia źródła władzy jako źródła prawa (np. ustalenia na mocy umowy społecznej, np. wskazanie osoby suwerena), zostaje w wersji jego klasycznego przykładu, czyli w owym dialektycznym wywodzie z dialogu *Kriton*, zdefiniowane jako decyzje i zachowania stanowiące, jak powiada Sokrates, postawę „kłaniania się całemu światu”.

<sup>5</sup> R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 385.

Złamawszy tzw. prawa – czyli uchyliwszy się władzy, zanegowawszy pewną wykładnię prawa, przeciwstawiwszy się pewnej grupie – i wzięwszy na siebie tym samym orzeczenie o naruszeniu wartości (wartości sprawiedliwości), obywatel neguje pewną formułę wolności, a mianowicie drugorzędną w o l n o ś ć w s p o ł e c z e ń s t w i e , afirmując tymczasem swą, pierwotną wobec tamtej, w o l n o ś ć p o d m i o t o w ą . Wolność i godność jako podstawowe prawa jednostki zostają aktem nieposłuszeństwa przypomniane, sam akt nieposłuszeństwa jest uzasadniony moralnie właśnie nimi, zaś umożliwiony politycznie i prawnie na gruncie trzeciej z idei/wartości podstawowych – jest nią równość polityczna. Ponownie powołam się na Dworkina:

Każdy, kto jest zwolennikiem poważnego traktowania praw, każdy, kto chwali nasz rząd za to, że je szanuje, musi mieć pewne poczucie tego celu. Musi bowiem przyjmować, jako niezbędne minimum, przynajmniej jedną z dwóch ważnych idei. Pierwszą z nich jest nieprecyzyjna, lecz potężna idea godności ludzkiej. Idea ta, wiązana zwykle z Kantem, ale broniona przez filozofów różnych szkół, zakłada że pewne sposoby traktowania człowieka są sprzeczne z uznawaniem go za pełnoprawnego członka ludzkiej społeczności, a więc że takie sposoby traktowania człowieka są głęboko niesprawiedliwe. Drugą jest bardziej znana idea równości politycznej. Zakłada ona, że słabsi członkowie społeczności politycznej są uprawnieni do takiej samej troski i poszanowania ze strony rządu, jaką zapewnili sobie najbardziej wpływowi jej członkowie.<sup>6</sup>

Kantowskie *dignitas interna* i *homo noumenon* rzeczywiście ugruntowały na forum filozofii moralnej rzymską formułę *dignitas hominis*, czyniąc ludzką godność gwarantem rozumienia bytu ludzkiego jako celu, przyznając człowiekowi „w jego istocie wartość absolutną”<sup>7</sup>. Przypomnijmy, że o „szczytności i godności osoby ludzkiej” stanowi wypełnianie przez człowieka jego obowiązków. Ma tu miejsce tak wysoka ocena i takie poważanie wobec „obowiązku”, gdyż zdaniem Kanta podporządkowanie się prawu (obowiązek) jest i tak wtórne wobec zasady prawa moralnego (dobro), rozpoznanego przez rozum praktyczny (autonomia woli). To z prawa moralnego wynika fakt naszej mocy prawodawczej, zatem fakt tworzenia praw (np. obowiązków), których jesteśmy także adresatami. Powiada on: „godność człowieka polega właśnie na zdolności nadawania powszechnych praw, chociaż pod warunkiem, że temu samemu prawu zarazem sam będzie podlegać”<sup>8</sup>.

Zatrzymajmy się i przy trzeciej, wprowadzonej tu za Dworkinem, kategorii – równości politycznej. Traktuję ją jako wynik idei wolności-godności. Podstawowa hipoteza z dialogu *Kriton* powiada: „Przecież kto prawa wywraca, musi mocno wyglądać na gorszydziela” (*Kriton* 607c). Sokrates jest skazany na śmierć za „wywracanie prawa”, tymczasem powyższą tezę tłumaczy gotowość poddania się karze (co stanowi element konieczny w modelu nieposłuszeństwa

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 358.

<sup>7</sup> Zob. I. Kant, *Die drei Kritiken. Eine kommentierte Auswahl*, Kröner Verlag, Stuttgart 1975, s. 276 n.; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, PWN, Kraków 1952, s. 60 n.

<sup>8</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 78.

obywatelskiego). To ideał równości politycznej kieruje Sokratesem, gdy odrzuca on ucieczkę z Aten – wybiera równość/wolność wobec niewoli, i gdy poddaje się karze – respektuje konsekwencje równości politycznej. Celem Sokratesa jest „niewywrócenie prawa”, nie jest więc jego celem zanegowanie zasady – tego, co na miano „prawa” rzeczywiście zasługuje. Gdyby dokonał aktu posłuszeństwa (przyznanie się do winy), skazałby się na życie w sferze owego prawa wadliwego, czyli w niesprawiedliwości. „Ale tak robić, to czyż ci nie wstyd będzie żyć? – pyta sokratejski dajmonion – Więc będziesz się nisko kłaniał całemu światu, będziesz żył jak niewolnik” (608e).

I rzeczywiście, za najważniejszą kategorię źródłową wobec fenomenu nieposłuszeństwa obywatelskiego uznać należy godność ludzką (nie: godność osobistą), i nie w jej ujęciu Kantowskim, czy nawet w jej ujęciu wzorcowym na gruncie teorii prawa – rzymskim, np. Cycerońskim, lecz już w jej wersji sokratejskiej, nade wszystko jednak w jej opracowaniu dokonanym przez Arystotelesa („wersja sokratejska” pozostaje bowiem pewną „wersją wydarzeń”, ma rys nadto narracyjny; kategoria godności, jak opracowana została przez Arystotelesa, jest definiowana poza kontekstem, na gruncie refleksji politycznej). Co ciekawe, Arystotelesowa cnota godności, czyli „uzasadnionej dumy” nie została podjęta przez dwudziestowiecznych filozofów politycznych, piszących o obywatelskim nieposłuszeństwie i sięgających przy tym do toposu Sokratesa (jak Arendt). Prawdą jest, że *polis* jest miejscem pierwszego wykluczenia tego, co filozoficzne (dokładnie: eidologiczne) ze sfery życia publicznego i że symbolizuje to sam proces Sokratesa. Platon jest jednak tym, który zapoczątkował tradycję swoistego negującego podziwu wobec postaw obywatelskich (zatem refleksyjnych, krytycznych) – podziwu polegającego na profilaktycznym wykluczeniu. Dając nam najbardziej przejmujący portret suwerenności myśli, postaci wolnomyśliciela-demokraty, relacjonując wzorcową postawę obywatelskiego nieposłuszeństwa, Platon zapoczątkował zarazem tradycję biograficznego marginalizowania tego narzędzia politycznego. Niewiara Platona w postawę Sokratesa dociera do nas z kart *Państwa*, jest to nie tylko niewiara w demokrację, lecz wręcz niewiara w samą p o l i t e j ę. Dlatego do wykładu z *Kritona* warto dołączyć nie tyle Platoński wykład o sprawiedliwości (*Państwo* ks. I – II), co Arystotelesowy o słusznej dumie.

W *Etyce Nikomachejskiej* Arystoteles definiuje m e g a l o p s y c h i ę – cnotę słusznej dumy i wielkoduszności zarazem. Wielkość duszy, czyli godność człowieka jest samą jego suwerennością. Arystoteles powiada:

Człowiek słusznie dumny reprezentuje pewną skrajność dzięki temu, że jest właśnie (zgodnie z brzmieniem nazwy greckiej) wielko-duszny, właściwy środek zaś natomiast dzięki temu, że jest taki, jaki być powinien (bo uważa, że zasługuje na to, czego istotnie jest godzien) (1123 b).<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Przekład K. Leśniaka.

Owa godność, słuszna duma, jest cechą o treści aksjologicznej. W dialektyce podlegania władzy (prawu) oraz władania (reprezentowania, realizowania prawa) odgrywa zatem decydującą rolę. Z tej dumy/wielkoduszności wyrasta ludzki, grupowy, społeczny, nieraz narodowy, odruch weryfikacji, tzn. odsłaniania fałszu (np. politycznego, systemowego) oraz negacji, czyli odrzucenia przemocy. Do tematu „właściwej dumy” powracał wielokrotnie Bertrand Russell – kolejna z postaci przywoływanych w literaturze poświęconej obywatelskiemu nieposłuszeństwu. Pacyfizm Russella należy w moim przekonaniu umiejscowić w tradycji megalopsychii. I tak, w eseju *Wartość wolnej myśli* pisze, iż duma jest „jedną z najbardziej pożądanых cnót”, w tradycji chrześcijańskiej wypaczaną karykaturalnie do postaci „pychy rozumu” (grzechu). Tymczasem ten rodzaj dumy nie oznacza nakazu pogardy, lecz pewien nakaz suwerenności:

[Duma] która nie pozwala się nagiąć zewnętrznym naciskom w swych przekonaniach o tym, co dobre, a co złe. Człowiek obdarzony tą dumą będzie chciał w miarę swych możliwości znać prawdę o tym, co go naprawdę obchodzi, i poczuje, że nie jest wolny, gdy jego myśl ulegnie strachowi.<sup>10</sup>

Nieposłuszeństwo obywatelskie jako wypowiedź wolnościowa nie jest wypowiedzią li tylko emancypacyjną czy demokratyzującą. Była mowa wcześniej o zanegowaniu swej wolności w społeczeństwie, czyli ustalonej prawem – zanegowanie owej wolności w jej i w jego granicach, jako pozornej, gdyż sprzecznej z wolnością podmiotu/jednostki; ta różnica odpowiada jeszcze wcześniejszemu wskazaniu przeze mnie na dychotomię prawa powszechnego i prawa jednostki. Społeczeństwo nie jest pierwszym źródłem podmiotowych praw człowieka, to znaczy: wolność w społeczeństwie – stanowiąca temat dyskursu o wolności – nie jest wolnością pierwszą, pierwotną. Fenomen nieposłuszeństwa obywatelskiego zasadza się w moim przekonaniu na koncepcji wolności jako pierwotnej wobec prawa/kultury/etyki. Warto w tym miejscu przypomnieć dychotomię wolności formalnej i wolności rzeczywistej<sup>11</sup>. Wolność formalna oznacza ochronę Ja, dopiero w momencie przejścia do wolności rzeczywistej, podmiot zaczyna niejako *u p r a w i a ć w o l n o ś ć* – twórczo realizować wolność. W wolności rzeczywistej mowa jest nie o prawach „obywatela w ogóle”, istoty włączonej w tłum, lecz o prawach jednostki, będącej samą ową „wolną myślą” (Russell). Realizowanie wolności jest zatem aktem rozumu – już wcześniej przypomnieliśmy związek rozumności i wolności (autonomia woli) oraz ich odniesienie do sfery wartości (prawo moralne). Porzucając jednak nowożytnie ujęcia „natury ludzkiej” – a w związku z tym konkretne koncepcje ludzkiej rozumności – pozostajmy tylko przy idei rozumności politycznej, przy idei rozumu publicznego, to znaczy, spróbujmy pomyśleć osobę jako obywatela:

<sup>10</sup> B. Russell, *Portrety z pamięci. Wartość wolnej myśli*, przeł. A. Chmielewski, WKT, Wrocław 1995, s. 78.

<sup>11</sup> Por. np. M. Bierdiajew, *Nowe średniowiecze. Los człowieka we współczesnym świecie*, przeł. H. Paprocki, Alethea, Warszawa 2003, s. 180 nn.

Myślmy [...] o ludziach jako rozsądnych i racjonalnych, wolnych i równych obywatelach, wyposażonych w dwie władze moralne [dobro i sprawiedliwość, zdolność posiadania tych koncepcji i kierowania się nimi – M.B.] i posiadających w każdym momencie określoną koncepcję dobra, która może się zmieniać w czasie. Te własności wpisane są w ich uczestnictwo w bezstronnym systemie współpracy społecznej oraz w poszukiwanie i przedstawianie publicznego uzasadnienia sądów w fundamentalnych kwestiach politycznych.<sup>12</sup>

Porządek wartości, o jakim może być mowa w społeczeństwie obywatelskim – albo: na jaki możemy się zgodzić w pozaświatopoglądowym a nade wszystko w pozareligijnym dyskursie – to pewien ład racjonalności (przypomnijmy: polityka za swą podstawę ma fakt rozsądnego pluralizmu). Zatem ład nie w rozumieniu idealnej archetypicznej struktury, lecz w rozumieniu systemu aksjo-normatywnego, czyli porządek wynikający z faktu zaistnienia (ustalenia) i uzupełniania, empirycznego dopełniania się wartości. Tak rozumiany ład jest tym, co powstaje jako pewne dobro wspólne i zostaje rozpoznane w dynamice, w przeobrażeniach świata ludzkiego. Wolność jest twórcza, z wolności i poprzez wolność człowiek wytwarza kolejne jakości i przeobraża to, co zastane. Wolność jest ze swej istoty any-apeironiczna. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest instytucją życia publicznego uzmysławiającą nam problemy wypaczenia wolności. Wolność ku nieposłuszeństwu nie jest wolnością od wartości, ruchem negacji. Tak definiowane nieposłuszeństwo obywatelskie nigdy nie jest anarchizujące, rozpraszające i znoszące, lecz ma ono jednoczyć i chronić. Wolność ku nieposłuszeństwu jest gwarantem ochrony wartości w sytuacji pewnej dekadencji wolności, jej wypaczeń i nadużyć.

Powyższe definiowanie zawiera na tyle postulatywne zabarwienie, iż wymaga od nas przynajmniej skromnej próby jego sprawdzenia – posłużyć mają temu druga i trzecia część artykułu.

## Przemoc jako źródło iluzji

Współczesne, obecne w wielu ruchach społecznych, w inicjatywach pokoleniowych (zazwyczaj doraźnych) rozumienie – czy też: niezrozumienie, pewna ograniczona wykładnia – ideału nieposłuszeństwa, powoduje jego wypaczenie, a najczęściej jego ośmieszenie. „Historia idei respektuje prawo ironii” – pisze John Gray<sup>13</sup>. Jednak w przypadku losów fenomenu obywatelskiego nieposłuszeństwa (i jego analiz) zazwyczaj nie mamy do czynienia z ironią rozbijającą, wyzwalającą, nie z ironią o powadze historii, lecz z ironią oznaczającą wyłącznie fiasko. Stąd właśnie ważność dostrzeżenia i umiejscowienia obywatelskiego nieposłuszeń-

<sup>12</sup> J. Rawls, *op. cit.*, s. 244.

<sup>13</sup> J. Gray, *Al-Kaida i korzenie nowoczesności*, przeł. W. Madej, Aletheia, Warszawa 2004, s. 43.

stwa w kontekście jego sprawdzalności, skuteczności i użyteczności publicznej/politycznej.

Posłużmy się dla wstępu przykładem Tischnerowskiej etyki solidarności. Uważam ją, głównie według analiz przedstawionych w *Etyce solidarności* oraz w zbiorze *Homo sovieticus*, właśnie za przykład formuły nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest to dość udana formuła „sięgania po prawo” – czyli po sprawiedliwość – oraz po wolność. Uciekanie od wolności oraz zniewolenie przez pracę to dwa modi *homo sovieticus* – pierwszy jest przemocą wobec własnej wolności podmiotowej, drugi z kolei stanowi przemoc wobec drugiego z wyróżnionych przeze mnie typów wolności – wolności w społeczeństwie. Solidarność zdefiniujemy za Tischnerem jako bunt sumienia. Solidarność sumień jest po pierwsze postawą nieposłuszeństwa prawu-państwu jako iluzji – mamy tu do czynienia z iluzją prawa w państwie totalitarnym; po drugie solidarność jest postawą posłuszeństwa prawdzie-sprawiedliwości, jak powie Tischner: nakazem posłuszeństwa jako wierności prawdzie<sup>14</sup>. Wydarzenie nieposłuszeństwa obywatelskiego jest rodzajem wspólnoty solidarności.<sup>15</sup> Także Tischnerowscy „ludzie z kryjówek” to (obok pomijanych tu przeze mnie wykładni psychologicznej i dialogicznej tej Tischnerowskiej paraboli) tkwiący w doksalnym zamknięciu, uciekający od wolności, zniewoleni przez pracę, owi „kłaniający się światu”.

Nieposłuszeństwo obywatelskie jest w takim ujęciu pewnym aktem epistemicznym i aitiologicznym. Miałyby kierować nim nie doraźność, lecz odwołanie się/powrót do jakiejś zasady; nieposłuszeństwo nie jest sporem doksalnym, dotyczącym tylko przekonań/mniemań, lecz odwołującym się do poznania wartości<sup>16</sup>. Nieposłuszeństwo obywatelskie oznacza ponownie ruch sięgnięcia po prawo – jest ruchem wyswobodzenia się spod sądu historii, aktem demaskującym, odsłaniającym iluzję, wyrażającym wolność i prawo do sądu nad historią. Do elementów świadczących o p o w a d z e wyrażającej się w fenomenie obywatelskiego nieposłuszeństwa – są nimi: słuszna дума, wolność ku nieposłuszeństwu, rozsądny pluralizm – dołączamy tym samym ten jego potencjał (i jego zadanie wypowiedziane wprost), jakim jest o d s ł a n i a n i e i l u z j i . Raz jeszcze powołam się na Russella:

<sup>14</sup> Por. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Znak, Kraków 1981, s. 5 n., 31 n.

<sup>15</sup> Dalszym krokiem w rozważaniach tej problematyki, wykraczającym jednak poza plan prezentowanego artykułu – zatem tu się go nie podejmę, a jedynie chcę go zasygnalizować –, byłaby kategoria wspólności, proponowana przez Antonio Negriego – na temat związku tej kategorii z filozoficznym pojęciem sumienia jako „tworzącym wolność” oraz z prawem do nieposłuszeństwa zob. np. A. Negri, *Goodbye Mr Socialism*, pod red. R. Scelsiego, przeł. K. Żaboklicki, WAB, Warszawa 2008, s. 61, 76 i 206.

<sup>16</sup> Zweryfikowawszy nieco poglądy Tischnera – to znaczy: nie przypisując żadnym wartościom statusu transcendensu, uważając je jedynie za wynik obiektywizacji następującej w sferze publicznej –, pragnę podkreślić, że do grona tych najważniejszych filozofów politycznych kierujących swą uwagę na kwestie obywatelskiego nieposłuszeństwa, Tischnera należy koniecznie zaliczyć. *Homo sovieticus* zawiera ten sam intelektualny potencjał emancypacyjny, demokratyczny, jak przykładowo rozprawa Karla Jaspersa *O źródle i celu historii* albo *Władza i jednostka* Bertranda Russella czy też *Polityka jako obietnica* Hannah Arendt.



Wolność od tyranii swych upodobań jest równie ważna jak wolność od wpływów tradycji. [...] Wolność, jakiej poszukuje wolnomyśliciel, nie jest absolutną, anarchistyczną wolnością: jest to wolność w ramach intelektualnego prawa. Nie będzie ulegać autorytetowi innych ani swoim własnym pragnieniom, ale podporządkuje się dowodom. Udowodnij mu, że jest w błędzie a zmieni swój pogląd; dostarcz mu nowych świadectw, a on, jeżeli okaże się to konieczne, odrzuci nawet najbardziej ulubione teorie. Takie postępowanie nie jest dlań niewolą, ponieważ pragnie wiedzieć, a nie ulegać pustym fantazjom. Pragnienie wiedzy zawiera jakiś element pokory wobec faktów [...].<sup>17</sup>

Russellofską formułę „wolnej myśli” sytuuję rzecz jasna w modelu nieposłuszeństwa obywatelskiego jako stanowiącą jego pierwszy etap. Drugi etap stanowi sam namysł – jest to etap krytyki i argumentacji; tu przedmiotem zainteresowania jest prawda o faktach, zadaniem staje się odsłonięcie fałszu. Odkrycie iluzji (wypaczenie prawa, obowiązek vs sprawiedliwość) umożliwia przejście do etapu kolejnego, jakim jest zaktualizowanie nieposłuszeństwa – tu sytuuję Tischnerowski „bunt sumienia”.

Przywołajmy krótko trzy spośród najbardziej reprezentatywnych aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa, aby wskazać, że jego narzędziem jest protest rozumiany właśnie jako bunt sumienia.<sup>18</sup>

#### 1907–1913 – PROTESTY ZWOLENNIKÓW GANDHIEGO PRZECIWKO USTAWIE DELEGALIZUJĄCEJ MAŁŻEŃSTWA INDYJSKIE W AFRYCE POŁUDNIOWEJ

W marcu 1913 r. sędzia sprawujący w Kolonii Przylądkowej urząd sędziego głównego wydał dekret informujący o fakcie delegalizacji – obowiązującym zatem z dniem wydania dekretu – małżeństw niechrześcijańskich. Był to w rzeczywistości kolejny krok w pogarszaniu sytuacji Hindusek, po dekretach z roku 1893 – odebranie praw wyborczych, z 1894 r. – wprowadzenie tzw. podatku od głowy (w przypadku, gdy małżonka nie była chrześcijanką) i z roku 1907 – obowiązek rejestracji, czyli odbywanej co kilka miesięcy kontroli sytuacji życiowej tych kobiet. W 1913 r. kobiety pochodzenia indyjskiego tracą zatem dotychczasowe zezwolenie na pobyt stały w danej kolonii (mogą wystąpić o jego przyznanie), ich dzieci zostają uznane za potomstwo spoza związku małżeńskiego i tracą prawo dziedziczenia.

Już w 1906 r. dwie grupy satjagrahów (członków satjagrahy, ruchu społecznego skupionego wokół osoby Gandhiego) zorganizowały akcję protesta-

<sup>17</sup> B. Russell, *op. cit.*, s. 65-66.

<sup>18</sup> Nie odwołuję się zatem w tym miejscu do literatury filozoficznej, lecz do najnowszej literatury przedmiotu, traktującej o formach protestu – politycznego nieposłuszeństwa, obywatelskiego nieposłuszeństwa, odwagi cywilnej, biernego oporu, uznanych przez badaczy za wzorcowe. Recepcja tych przypadków (także w odmiennej sytuacji politycznej i geopolitycznej) stanowi podstawowe kryterium przyznawania im wzorcowego charakteru – por. np. E. Brix et al. (Hg.), *Zivilcourage*, Passagen Verlag, Wien 2004; K. Brownlee, *Conscience and conviction: the case for civil disobedience*, Oxford Univ. Press, Oxford 2012; U. Laubenthal et R. Steinweg (Hg.), *Gewaltfreie Aktion. Erfahrungen und Analysen*, Brandes & Apsel, Frankfurt am Main 2011.

cyjną, polegającą na nielegalnym przekroczeniu granicy w prowincji Transvaal. Jedna z grup, mężczyźni, zostali zatrzymani, natomiast grupie kobiet udało się przekroczyć granicę oraz skłonić mężczyzn przebywających w Transvaalu na kontraktach zarobkowych (pracujących głównie w kopalni) do podjęcia strajku. Strajkujących 5 000 robotników straciło zapewniane im przez pracodawcę miejsce zakwaterowania. Po kilku pierwszych dniach strajku Gandhi zorganizował kolejne grupy, ok. 2 500 ludzi, których zadaniem było dostarczyć żywność strajkującym oraz pozostać w Transvaalu, aby liczebnie wesprzeć strajk. Niemal wszyscy zostali pojmani podczas przekraczania granicy a następnie osadzeni w obozie pracy. Odpowiedzią był wybuch strajku solidarnościowego w obu prowincjach, obejmującego w sumie ok. 50 000 robotników. W tym strajku udział wzięli m.in. pracownicy kolei – spowodowało to olbrzymie straty po stronie Imperium, w krótkim czasie. I wtedy właśnie satjagrahi przerwali cały protest, zasadą politycznego nieposłuszeństwa czyniąc zaniechanie działań przemocowych – osłabiających już osłabionego. Ostatecznie w lipcu 1914 r. parlament w Kapsztadzie uchwalił ustawę o prawie kobiet hinduskich – o legalności małżeństw innych niż chrześcijańskie, o zniesieniu podatku za niechrześcijańską małżonkę i o konieczności rejestracji.

#### RUCH DANILO DOLCIEGO – PROTESTY ANTYMAFIJNE, ANTYKORUPCYJNE I ANTYKORPORACYJNE NA SYCYLII

Danilo Dolci, począwszy od 1952 r. do lat 80. XX w., organizował na Sycylii akcje nieposłuszeństwa obywatelskiego, uderzające w nietransparentny charakter życia publicznego, w konkretne decyzje zapadające w wyniku relacji świata polityki i mafii. W latach 50. jednym z naglących problemów bardzo ubogiej Sycylii były ograniczone zasoby wody pitnej. Kolejne strajki głodowe zwolenników Dolciego (m.in. słynny strajk tysiąca), ich w sumie 43 przemarsze – w latach 1952–1962 – przez tę wyspę liczącą ponad 25 km<sup>2</sup>, doprowadziły w roku 1962 do wybudowania zapory na rzece Jato. Strajki Dolciego są uważane za wzorcowe przez aktywistów prośrodowiskowych i organizacje ekologiczne – jako model obywatelskiej walki o prawo do wody, o ochronę zasobów naturalnych i kontrolę inwestycji (w latach ostatnich ruch Dolciego przywoływany jest np. w kontekście wydobywania gazu łupkowego).

#### FILIPINY – PEOPLES POWER REVOLUTION (23 LUTEGO –25 LUTEGO 1986)

W 1983 r. zamordowany został lider opozycji filipińskiej Benigno Aquino, co wywołało protesty i zamieszki uliczne. Domagano się ustąpienia przywódcy reżimu, Ferdinanda Marcosa (sprawującego urząd prezydencki od 1965 r.). W roku 1986 w wyborach przeciwko dyktatorowi Marcosowi wystartowała wdowa po Aquinie, Corazon Aquino. Rozpoczęły się represje, według zachodnioeuropejskich środków przekazu zamordowano 70 członków opozycji. Przedsięwzięto bardziej czy

mniej zorganizowane i skuteczne środki przeciwdziałania manipulacji wynikami wyborów – najbardziej popularnym było blokowanie przez kobiety z małymi dziećmi dostępu do urn wyborczych, niszczonej przez zorganizowane bandy. Według oficjalnych wyników Aquino wygrała z ponad 70% poparciem, jednak Marcos ogłosił się prezydentem. Wówczas opozycja namówiła olbrzymią część miejskiego społeczeństwa do wypłacenia z banków (rzecz jasna państwowych) swych oszczędności oraz do bojkotowania sieci sklepów i różnego rodzaju usług, stanowiących prywatną własność członków partii rządzącej. W końcu kardynał Jaime Lachica Sin uzyskał poparcie od papieża – Watykan poparł filipiński kościół katolicki, wzywający społeczeństwo do narodowego protestu pokojowego. Wówczas Amerykanie i Niemcy odmówili prośbie Marcosa o wzmocnienie stacjonujących na Filipinach Marine i Luftwaffe oraz użycia ich w starciach z cywilami. Byłoby to zresztą trudne, gdyż w tych dniach ponad milion Filipińczyków weszło po prostu, bez broni, na teren bazy wojskowej, przejmując bezprzemocowo całą otwartą przestrzeń bazy. Marcos ustąpił i opuścił kraj 25 lutego 1986 r., Aquino została zaprzysiężona i sprawowała urząd do 1992 r.

Przykłady te ilustrują kilka najważniejszych, w moim przekonaniu, cech instytucji obywatelskiego nieposłuszeństwa, które pragnę określić mianem zasad:

- **Zasada ochrony prawa** – rozumianego niepartykularnie, właśnie jako sprawiedliwość; postulowana ochrona w konsekwencji nakazuje krytykę sytuacji wypaczenia prawa;
- **Zasada kary** – jej świadomości i gotowości na nią w wyniku naruszenia przepisu;
- **Zasada obrony innego** – podejmowanie problemu, który nie dotyczy tylko jednostki (np. nie ma charakteru losowego), który faktycznie lub potencjalnie dotyczy także innych;
- **Zasada ochrony innych** – zasada odnosząca się do wszystkich aktorów sporu, czyli m.in. wyznaczająca zaniechanie działań lub ich eskalacji wobec znacznie osłabionego przeciwnika;
- **Zasada zbiorowości** – rozszerzanie protestu nie przez wzgląd na jego siłę w rozumieniu dosłownym, lecz przez wzgląd na ideał inkluzji, przez wzgląd na egalitaryzm;
- **Zasada wolności i dowolności** – otwartość struktury, jaką wytwarza zbiorowość stanowiąca akt obywatelskiego nieposłuszeństwa;
- **Zasada jawności** – wszystkie wydarzenia składające się na protest obywatelski są jawne/ujawniane, o kolejnych krokach powiadamiani są wszyscy aktorzy sporu; protestujący nie negują znaczenia poparcia ich działań przez aktorów zewnętrznych;
- **Zasada otwartych metod** – w zależności od sytuacji politycznej i reakcji władz oraz społeczeństwa na wydarzenie nieposłuszeństwa obywatelskiego, członkowie protestu są gotowi na zmianę metod działania, np. ograniczenie skali aktu nieposłuszeństwa tylko do protestu w formie

biernego oporu, albo rozszerzenie aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa w polityczne nieposłuszeństwo;

- **Z a s a d a p r z y s z ł o ś c i** – akty obywatelskiego lub politycznego nieposłuszeństwa mają swą przeszłość (wynikają z ludzkich doświadczeń oraz z wiedzy historycznej), a ich aktorzy świadomi są ewentualnej potrzeby powtarzalności aktów nieposłuszeństwa oraz protestów nie w sposób doraźny, lecz długofalowy. Zatem akt nieposłuszeństwa ma także swą przyszłość: odsłonięcie iluzji/fałszu, tak rozumiany akt wolności i godności, ma swą kontynuację (albo inaczej: ma swe wynikanie). Brak owego wynikania oznaczałoby, iż sprawcy aktu nieposłuszeństwa uchylają się od konsekwencji, naruszając w ten sposób po pierwsze zasadę godności, którą przywołuje się wszak wśród podstawowych argumentów na rzecz obywatelskiego nieposłuszeństwa, a po drugie wyszczególnioną tu przeze mnie zasadę kary (uchylanie się konsekwencjom oznaczałoby, dosłownie, zachowanie *niegodne*). W obrębie przywołanych aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa pragnę podkreślić jeszcze ten element każdego z nich, który go wyróżnia, czyniąc go w moim przekonaniu właśnie wzorcowym: (1) w strajku satjagrahów była to **d e c y z j a d o b r e j w o l i** – decyzja o przerwaniu strajku w momencie jego sukcesu, jeśli ten powoduje dotkliwe straty, np. ekonomiczne, innej społeczności (jest to zatem decyzja działania według **z a s a d y o c h r o n y i n n y c h**); (2) w proteście Dolciego była to **k o n s e k w e n c j a p r o b l e m u i c z a s u** – monitorowanie problemu przez wiele lat, dosłowna forma odpowiedzialności za pierwszy sprzeciw (co odnosi się do **z a s a d y p r z y s z ł o ś c i**); (3) w przypadku politycznych protestów Filipińczyków jest to **i n k l u z j a s p o ł e c z n a j a k o e k s k l u z j a w ł a d z y** (co odpowiada **z a s a d z i e z b i o r o w o ś c i**) – właściwym momentem, w którym w ramach protestu doszło do aktu obywatelskiego nieposłuszeństwa był akt bojkotu państwowej (w sytuacji reżimu: pseudopaństwowej) i prywatnej (zmonopolizowanej) własności.<sup>19</sup>

Z kolei elementem, który charakteryzuje każdy z tych trzech przypadków, a stanowi w proponowanym tu przeze mnie ujęciu obywatelskiego nieposłuszeństwa element podstawowy, jest fakt **j e d n o c z e s n e g o w y s t ę p o w a n i a**

<sup>19</sup> Corazon Aquino poinformowała o własnym bojkocie banku i innych instytucji oraz wezwała do tego społeczeństwo, jej działanie odpowiada najbardziej popularnej formule bojkotu ekonomicznego. Ale dopiero działanie zbiorowe stanowi tu o akcie obywatelskiego nieposłuszeństwa, zawierającego w miejsce kary ryzyko własnej straty; partia opozycyjna wezwała do marszu na teren baz wojskowych (co wiązało się z możliwością kary), ale to udział nie członków opozycji, lecz olbrzymiej części społeczeństwa świadczy o politycznej użyteczności tego aktu nieposłuszeństwa zrealizowanego w formie pokojowej okupacji. W moim przekonaniu ten ilościowy, zbiorowy charakter aktu nieposłuszeństwa świadczy ponadto o jego użyteczności społecznej, podczas gdy „dawanie przykładu” i „bycie jedynym sprawiedliwym” to te wykładnie obywatelskiego nieposłuszeństwa, które nie tylko za jego główny, ale wręcz za jego wystarczający walor uznają szlachetność pobudek, poszanowanie sprawiedliwości (decydujące, rzecz jasna), pomijając funkcjonalność i wynik (a dziwaczne byłoby twierdzenie, że są to elementy pozbawione znaczenia).

interesu własnego jednostki – chociażby jedynie w potencjonalności jego naruszenia – oraz wystąpienie w tej sprawie nie jedynie owej poszkodowanej/zainteresowanej jednostki, lecz pewnej zbiorowości.

Akty nieposłuszeństwa obywatelskiego są zatem – jak postulowałam w pierwszej części artykułu oraz argumentowałam w częściach pierwszej i drugiej – formą pewnego nakazu czy to sumienia czy to wolności (zamykanie pewnych kategorii w ramach światopoglądów religijnych, powoduje, iż nie dostrzegamy ich prostej a znaczącej synonimiczności – np. tych dwóch terminów: nakaz wolności / nakaz sumienia) – zatem pewnego nakazu wskazania, uczynienia widzialnym, zaistniałego naruszenia porządku aksjo-normatywnego. Akt nieposłuszeństwa jest działaniem rozumu: zaczyna się ono od nieposłuszeństwa wobec własnego Ja – „posłusznego” jako nierefleksyjnego. Rozum najpierw nas samych stawia w sytuacji swoistego „procesu” – wobec konieczności nazwania naszych zaniechań (owa Russellowska „wolna myśl”), a następnie rozszerzając refleksję, obejmując nią coraz więcej, dokonuje opisu naruszenia wartości i nakazuje przeciwdziałanie (etapy nazwane przeze mnie powyżej „namysłem iodświetleniem fałszu” oraz „zaktualizowaniem nieposłuszeństwa”).

Koncepcją uzasadniającą instytucję obywatelskiego nieposłuszeństwa na drodze bardzo wąskiego definiowania tego aktu oraz ścisłego rozgraniczenia pomiędzy nieposłuszeństwem a tzw. odmową dyktowaną sumieniem jest ujęcie Rawlsa – sięgając do rozdziału VI *Teorii sprawiedliwości*, zatytułowanego „Obowiązek i zobowiązanie”, jak również do jego wersji pierwotnej, czyli rozprawy *The Justification of Civil Disobedience*, zrobimy drugi krok w uzasadnieniu stanowiska, że wolność ku nieposłuszeństwu nie jest wolnością od wartości, nie jest apeironiczna, lecz jest scalająca, jednocząca.

### Nieposłuszeństwo – *fairness* w sferze publicznej

Podstawową kategorią refleksji Rawlsa na temat obywatelskiego nieposłuszeństwa jest *principle of fairness* – ta zasada rzeczywiście zdaje się mieścić w sobie wszystko to, co w pierw intuicyjnie, a następnie na gruncie analizy językowej termin *fairness* w sobie zawiera, zatem: sprawiedliwość jako uczciwość, szlachetność jako uczciwość i jako prawość. Wykładnia Rawlsa wydaje się jednak przede wszystkim traktować o rzetelności – uczciwość jako rzetelne zachowanie, czyli zawieranie umowy ze słusznymi (dobrymi) intencjami, najprościej: z intencją dotrzymania umowy (stąd *principle of fidelity*). Otóż sytuacji obywatelskiego nieposłuszeństwa jako uzasadnionej taką „zasadą bycia *fair*” nie dostrzeże Rawls tak łatwo i tak często w demokracji konstytucyjnej – i jego argumentacja zawiera pewne sprzeczności, jak również pewną trafność. Powiedziałabym, że ta argumentacja sama jest z ducha *principle of fairness*, jednakże również ze swoistego

– a w obrębie Russellowskiej „wolnej myśli” budzącego sprzeciw – *principle of exclusivity*.

Oto problem postawiony przez Rawlsa: *principle of fairness* powiada, iż ludzie uznając zalety, a zatem korzyści płynące dla nich z tzw. sprawiedliwych instytucji (tj. nienaruszających standardów demokracji), w zgodzie z zasadą uczciwego/słusznego postępowania, przyjmując te instytucje, zobowiązują się także do podlegania im oraz do ich ochrony. Tak na gruncie prawa konstytucyjnego powiedziane nam zostaje, że mamy obowiązek posłuszeństwa wobec sprawiedliwych, praworządnych instytucji państwowych. I postawione zostaje najważniejsze Rawlowskie pytanie: Jak jednak wytłumaczyć, dlaczego musimy być posłuszni wszystkim przepisom prawa, także tym niesprawiedliwym (*unjust laws*)?<sup>20</sup> Odpowiedź Rawlsa nie przebiega linearnie, pewne jego argumenty godzi się uznać za stanowisko sokratejskie – powracając do wykładu „Sprawiedliwość versus Prawo” –, inne jego spostrzeżenia mają w moim przekonaniu charakter asekurancyjnej wypowiedzi politycznej. Apelując do naszego politycznego rozumu, Rawls *de facto* kieruje nasz uważny wzrok na grupy nie tak rozumne jak my („my”!), nieobdarzone w stopniu równym „nam” owym słynnym „skutecznym zmysłem sprawiedliwości” – są to grupy szybko popadające w nieposłuszeństwo i nieumiejące podołać jego wyzwaniom, konsekwencjom. I nagle okazuje się, iż to przed nimi (przed „nimi”!) bronić musimy Prawa.

Zacznijmy od „sprawiedliwości”. Rawls operuje terminem „sprawiedliwość”, jaki pojawia się już w *Kritonie* – cały tamtejszy wywód traktuje szeroko o obowiązku wspierania i rozwijania sprawiedliwych instytucji oraz o obowiązku wystąpienia przeciwko instytucjom niesprawiedliwym – bez przemocy, czyli nie występując przeciwko współobywatelom. Jak wiemy, jest to sprzężenie wpisane w koncepcję naturalnego obowiązku sprawiedliwości<sup>21</sup>. Sprawiedliwość jest pierwszą cnotą instytucjonalną (Rawls: „cnotą instytucji”) – tym, co jako pierwsze charakteryzować winno instytucje państwa. Instytucje społeczne, jak zauważa Rawls mają swe dwie cnoty główne (powiedzmy: kardynalne) – są nimi sprawiedliwość i jej użyteczność (*efficiency*), czyli pewna – w duchu Arystotelesa – *s p r a w n o ś ć s p r a w i e d l i w o ś c i*. Jest to ujęcie bliskie temu, w jakim prezentowane jest tu przeze mnie obywatelskie nieposłuszeństwo – ma ono uzasadnienie, gdyż jest odwołaniem się do sprawiedliwości; jednak postulowane jest i sprawdzane nie jedynie przez wzgląd na „jego bliskość do idei”, lecz jako konkretna metoda działania społecznego, z uwzględnieniem jego użyteczności. I tak stwierdzamy, że nieposłuszeństwo jest sprawdzeniem owej sprawności sprawiedliwości. Z kolei za gwarancję sprawności sprawie-

<sup>20</sup> „But how does it account for the fact that we are normally required to comply with unjust laws as well?” (J. Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*, [w:] *idem*, Collected papers, ed. by S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge Mass. et London 1999, s. 179).

<sup>21</sup> Por. np. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik et al., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 481, 485.

dliwości możemy uznać – za Rawlsem właśnie – bezstronność sprawiedliwości (bezstronność to właśnie *fairness*). Przenosząc to na definicję obywatelskiego nieposłuszeństwa, powiemy, że nieposłuszeństwo jest aktem niespersonifikowanym – jest głosem bezstronności, głosem w imieniu więcej niż swoim własnym, głosem kierującym się ku innym grupom i ku instytucjom, głosem przypominającym o sprawiedliwości.

W duchu bezstronności sprawiedliwości proponuję zatem formułę bezstronności nieposłuszeństwa (*sic!*) – w tej jednej formule mieszczą się nazwane powyżej zasady obywatelskiego nieposłuszeństwa. Stąd też zobowiązanie, o jakim przypomina Rawls – *fairness* wobec instytucji realizujących prawo, musi być w ramach bezstronności nieposłuszeństwa wzięty pod uwagę:

Sprawiedliwym i sprawnym instytucjom powinniśmy przynajmniej z tych dwóch powodów służyć oraz okazywać im posłuszeństwo: po pierwsze mamy naturalny obowiązek nie stawiać oporu na drodze powołania sprawiedliwych i użytecznych instytucji (jeśli takowe jeszcze nie istnieją). A po drugie, zakładając, że świadomie uznaliśmy i nadal uznajemy korzyści tych instytucji, że innych członków społeczności wzywamy do ich uznania oraz wypełniania swych obowiązków, tak i my sami jesteśmy zobowiązani do wypełnienia swego zadania, gdy, zgodnie z umową, przyjdzie nasza kolej.<sup>22</sup>

Jest to ujęcie odpowiadające przywołanemu już stanowisku Kanta – jego definicji godności wpisanej w formułę imperatywu kategorycznego<sup>23</sup>. Skoro ludzie są w stanie tworzyć sprawiedliwe instytucje (czy też: prawa), kierować nimi i rozwijać je, dowodząc tym działaniem (działaniem rozumu praktycznego) swej własnej godności, równie godnie przystają na warunek podlegania tymże prawom i instytucjom. Podobnie tzw. obowiązek wzajemnego szacunku odpowiada Kantowskiej maksymie – obowiązek ten powiada, że gotowi jesteśmy przyjąć perspektywę interlokutora, a to oznacza – i co Rawls zdaje się podkreślać – przyjęcie (zapewne w ramach pewnego eksperymentu aksjologicznego) innej niż nasza koncepcji dobra, a także że jesteśmy zawsze gotowi przedstawiać racje własnego stanowiska<sup>24</sup>. Właśnie obowiązek wzajemnego szacunku (i tzw. obowiązek obywatelskiej uprzejmości<sup>25</sup>, zdaje się, iż po prostu zawierający się w obowiązku szacunku) – potraktowany poważnie, jako wersja imperatywu moralnego – jest wszak elementarnym argumentem na rzecz instytucji obywatelskiego nieposłuszeństwa. To pierwszy z argumentów podanych przez Rawlsa, który pragnę przejąć – odpowiada bowiem przedstawionym powyżej moim własnym analizom. Zanim przejdę do drugiego argumentu *pro* – można go nazwać „argumentem z *homo loquens*” – zwrócę uwagę na temat teorii sprawiedliwości (idealnej oraz nieidealnej), jak również na kategorię demokracji.

<sup>22</sup> J. Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*, s. 176-177 (przeł. M.B.-V.).

<sup>23</sup> Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, s. 78.

<sup>24</sup> Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 486 n.

<sup>25</sup> Por. *ibidem*, s. 511 n.

Rzecz jasna, wszelka teoria politycznych obowiązków ma u swego źródła jakąś konkretną koncepcję sprawiedliwości. Rawls zaznacza tutaj dwie rzeczy: (1) że jego własnym przekonaniem jest wiara w demokrację konstytucyjną – skonstruowana dobrze konstytucja oddaje ducha umowy społecznej i chroni ideał sprawiedliwości; (2) że zalecana jest jednak pewna ostrożność w interpretacji teorii umowy społecznej oraz w traktowaniu jej jako swoistego pryncypium – ta ostrożność oznacza, że teorię tę interpretować należy „we właściwym dla niej uogólnieniu”<sup>26</sup>. Zarzucić można Rawlsowi, że w analizowanym tu eseju nie podejmuje on tematu precedensu, przyznać jednak trzeba, że zalecenia takie, jak powyższa „ostrożność”, świadczą nie tylko o oczywistym poszanowaniu dla instytucji precedensu, ale również o przyznaniu aktowi obywatelskiego nieposłuszeństwa prawa powołania się na zasadę precedensu, stanowiącą być może najpoważniejszy element otwartości prawa – fakt jego interpretacji.

Sprawiedliwość (przyjęta koncepcja sprawiedliwości) wiąże nas, jak powiada Rawls, zarazem ze sprawiedliwą (bo w duchu tejże koncepcji sprawiedliwości powstała) konstytucją, jak i z niesprawiedliwymi przepisami prawa. Sprawiedliwość konstytucji, stwierdza Rawls, nie gwarantuje nam sprawiedliwości poszczególnych przepisów prawa. Jest to stwierdzenie tak zdroworozsądkowe, że nie trzeba by ani go przywoływać ani z nim polemizować, gdyby nie następujące (pozwolę sobie powiedzieć: sofistyczne) wywody Rawlsa:

Przy założeniu, że konstytucja jest dokumentem sprawiedliwym, a my przyjmujemy zapisane w niej dla nas korzyści i mamy zamiar nadal z nich korzystać, jesteśmy zarówno zobowiązani, jak i posiadamy naturalny obowiązek (obowiązek pod każdym względem) dostosowania się do tego, co postanowi większość, nawet jeżeli jest to niesprawiedliwe. W ten sposób zobowiązujemy się przestrzegać niesprawiedliwych przepisów prawa. Nie w każdym przypadku, rzecz jasna, jednak tak długo aż niesprawiedliwość nie przekroczy pewnych granic (*injustice does not exceed certain limits*).<sup>27</sup>

Ta powyższa sofistyka jest niczym jeszcze wobec następującego nieco dalej rozróżnienia – także na pierwszych stronach rozprawy podkreśla Rawls podział pomiędzy poddaniem się autorytetowi demokracji (państwa) w s w y m p o s t ę p o w a n i u a poddaniem się autorytetowi demokracji w s w y m s ą d z i e<sup>28</sup>. W sądzie pozostajemy wolni – a jednak! W działaniu przystajemy na mniejsze zło, aby dobro najwyższe – sprawiedliwe (czy to znaczy jedynie, że sprawne?) instytucje, konstytucja i wreszcie powaga państwa – czyli wszystko razem: „nasze korzyści” – uchronić przed wypaczeniem lub zniesieniem w chaosie nieposłuszeństwa. Autorytet demokracji, czy też: demokratyczny autorytet większości, nakazuje nam realizację tego, co oceniamy jako niesprawiedliwość, w celu ochrony funkcjonalności konstytucji i państwowości niestojącej

<sup>26</sup> Por. J. Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*, s. 177.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 180 (przeł. M.B.-V.). Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 504.

<sup>28</sup> J. Rawls, *The Justification of Civil Disobedience*, s. 181.



w sprzeczności z treścią tej konstytucji. Zastrzeżenia wobec stanowiska Rawlsa muszą się pojawić – opierają się wprawdzie na obecnym w tym stanowisku (aczkolwiek słabym) paradoksie: zażyłym sąsiedztwie Rawlowskiego ideału rozumu publicznego i wielkiej wyrozumiałości Rawlsa dla wiele wyjaśniającej słabości ludzkiej. W deficycie rozumności mianowicie Rawls zdaje się upatrywać sytuacji zaistnienia niesprawiedliwych przepisów, niestojących w bezpośredniej sprzeczności ze sprawiedliwą konstytucją.

Czy to możliwe, żeby analiza Rawlsa była aż tak słaba? Jednak nie. Chciałabym argumentować na rzecz kilku punktów jego wywodu, uważam bowiem, że Rawls zarysowuje pewną granicę – i ważne jest w moim przekonaniu, iż jest to granica odpowiadająca „postawie sokratejskiej”.

Właściwym i dopuszczalnym postulatem teorii nieposłuszeństwa w ujęciu Rawlsa jest bowiem zamiar Sokratesa, mianowicie „niewywracanie prawa” – w jego własnych granicach.<sup>29</sup> Zasadą pozostaje ochrona tego, co stanowi gwarancję ciągłości prawa i państwowości – odpowiada temu sokratejska i kluczowa dla obywatelskiego nieposłuszeństwa zasada gotowości odbycia kary. Postulowana jest zatem świadomość działania poza granicami prawa. Różnica między stanowiskiem Sokratesa a teorią Rawlsa tu się dopiero pojawia – owe granice prawa są dla Rawlsa granicami najważniejszymi, odpowiadają bowiem idealnej teorii sprawiedliwości.<sup>30</sup> Nieszczęściem natury ludzkiej (a zatem i dalej: społeczności, systemów politycznych itp.) jest to, że potrzeba nam także teorii nieidealnej – takie jest mniej więcej stanowisko Rawlsa. Ale nieposłuszeństwo w ramach owej nieidealnej wersji sprawiedliwości zdaje się stanowić dla Rawlsa o wiele bardziej zagadnienie teoretyczne niż autentyczny wymiar życia społecznego – zachodzący także na gruncie demokracji. Rawls podejmuje się jednak tego teoretycznego zadania:

Musimy ustalić, jak idealna koncepcja sprawiedliwości stosuje się – jeśli istotnie w ogóle się stosuje – do przypadków, gdy raczej stajemy wobec niesprawiedliwości, niż zmuszeni jesteśmy dostosowywać się do naturalnych ograniczeń. Rozpatrzenie tych problemów należy do teorii nieidealnej, w jej części traktującej o częściowym przestrzeganiu zasad sprawiedliwości. Obejmuje ona, obok innych rzeczy, teorię kary i sprawiedliwości kompensacyjnej, sprawiedliwej wojny i odmowy dyktowanej sumieniem, obywatelskiego nieposłuszeństwa i czynnego sprzeciwu.<sup>31</sup>

Rawls zapowiada na wstępie obu tu przywoływanych wersji tekstu poświęconego obywatelskiemu nieposłuszeństwu, iż traktować będzie nieposłuszeństwo (którego skądinąd nie nazywa „instytucją”) jako formę protestu możliwą jedynie w „społeczeństwie w miarę sprawiedliwym”. Rawls przyjmuje takie ograniczenie arbitralnie (znowu zdroworozsądkowo), kierując się zapewne wstępnie dosłownością terminu – obywatelem jest podmiot państwa demokratycznego. Jednak

<sup>29</sup> Por. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 549 n.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*, s. 505.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

zważywszy nawet na fakt, iż *The Justification of Civil Disobedience* jest artykułem z 1969 r., nieuwzględnienie istniejącej w obszernej literaturze przedmiotu wzorcowej dla niej typologii walki bez przemocy jest po prostu mankamentem tego jakoby samowystarczalnemu wywodowi Rawlsa. Znowu sprzeczność: w przypadku obalenia reżimu obywatelskie nieposłuszeństwo „nie budzi wątpliwości” – Rawls dopuszcza zatem zaistnienie aktu nieposłuszeństwa o b y w a t e l i państwa nie-demokratycznego, mówi, że ma to charakter incydentalny.<sup>32</sup> Pytania o zasadność nieposłuszeństwa, powtarza dalej, pojawiają się w państwie demokratycznym, gdzie gwarantem jest konstytucja, a dobrem wspólnym sprawiedliwe instytucje. Zatem Rawls nie dokonuje rozróżnienia między politycznym nieposłuszeństwem (to byłby ten przypadek „niebudzący wątpliwości”), ani tym bardziej nie wskazuje na sytuacje zasadnego przejścia pomiędzy tymi dwoma modelami nieposłuszeństwa (na co wskazuje nasza z a s a d a o t w a r t y c h m e t o d). Kampanie nieposłuszeństwa politycznego i/lub obywatelskiego korzystają z ponad dwustu konkretnych metod pokojowego oporu, sklasyfikowanych w trzech kategoriach: protest i perswazja, odmowa współpracy, interwencja<sup>33</sup>. Demokratyzacja jest nie tylko skutkiem nieposłuszeństwa politycznego (wtedy co prawda skutkiem najbardziej, np. przez zastąpienie dyktatury demokracją), lecz także skutkiem nieposłuszeństwa obywatelskiego – d e m o k r a t y z a c j a oznacza wówczas proces stały, obecny w prawdziwych demokracjach. Demokratyzacja jako proces jest sprawdzianem i potwierdzeniem demokratycznego systemu politycznego.

Przytoczmy jednak do końca Rawlsa-teoretyka:

Trudność, jaka tu powstaje polega na konflikcie obowiązków. W jakim punkcie obowiązek stosowania się do praw uchwalonych przez ustawodawczą większość [...] przestaje wiązać w świetle prawa do obrony czyichś wolności oraz w świetle obowiązku przeciwstawiania się niesprawiedliwości? Ta kwestia wiąże się z pytaniem o naturę i granice zasady większości. Dlatego problem obywatelskiego nieposłuszeństwa jest głównym sprawdzianem każdej teorii moralnych podstaw demokracji.<sup>34</sup>

To największa trudność z wywodem Rawlsa – stanowiącym przecież na gruncie filozoficznym wypowiedź w tym temacie jedną z najważniejszych, najbardziej wpływowych – a mianowicie fakt, że widzi on zagadnienie nieposłuszeństwa *de facto* w ramach teorii, jakby większość otaczającego nas świata zdawała się więcej niż teorii nie potrzebować, teorii po którą, a jakże, sięgniemy z demokratycznym zapalem, gdy przyjdzie prawdziwa potrzeba.

W jakim punkcie zatem przestaje nas obowiązywać obowiązek przestrzegania prawa? Rawls odpowiedział w moim przekonaniu na to pytanie już wcześniej – prezentując rozwiązanie o charakterze aksjologicznym, jakim jest

<sup>32</sup> Zob. *ibidem*, s. 521.

<sup>33</sup> Zob. np. G. Sharp, *Od dyktatury do demokracji. Drogi wolności*, przeł. A. Karolak, Fundacja A. Einsteina, Warszawa 2013, s. 44-53.

<sup>34</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 522.

swoista hierarchia dóbr: im większa niesprawiedliwość instytucji, tym bardziej usprawiedliwione zostaje nieprzestrzeganie prawa<sup>35</sup>. Wyidealizowana – jak sam Rawls to podkreśla – procedura publicznej deliberacji, czyli nasze możliwie bliskie przybliżanie się do trafnego osądu<sup>36</sup> („możliwe” zważywszy na element ludzkiej rozumności, racjonalnego vs irracjonalnego działania grupy) byłoby metodą ustalania takiej hierarchii dóbr. Rawls ma oczywiście rację (jest to znowu czysto zdroworozsądkowe spostrzeżenie), że nie ma w zbiorze tzw. procedur wykonalnych jednej czarodziejskiej, która zawsze – w przypadku którejkolwiek deliberacji – rozstrzygałaby na naszą korzyść, zgodnie z naszym stanowiskiem. Ale wniosek do jakiego dochodzi Rawls jest trudny do zaakceptowania: „zgoda na jedną z tych procedur jest na pewno lepsza niż w ogóle brak porozumienia”<sup>37</sup>. Jest nie do zaakceptowania, gdyż Rawls nie zarysowuje żadnego procesu czasowego, procesu argumentacyjnego, wypracowywania decyzji co do ostatecznie obranej „procedury”, czyli co do konsensusu. Ton jest ostatecznie mniej więcej taki: Zbyt długa i zawiła deliberacja jest niebezpieczna; bierzcie, co jest. Tymczasem odpowiedzią byłby może jakiś model aksjologiczny – owa hierarchia dóbr ustalana w deliberacji publicznej. Taki związek wewnątrz dowodzenia samego Rawlsa warto dostrzec czy zasugerować. W moim przekonaniu rozważania Rawlsa zawierają potencjał takiego aksjologicznego rozwiązania (a jego brak w tekście jest ponownie mankamentem wywodu Rawlsa)<sup>38</sup>.

Zakończę uwagami na temat dwóch elementów w koncepcji Rawlsa, z których pierwszy ma charakter opisu a nie argumentu, i jest moim zdaniem opisem chybnym, drugi natomiast jest kolejnym podzielanym przeze mnie argumentem na rzecz instytucji nieposłuszeństwa.

Za chybiony uważam proponowany przez Rawlsa silny podział między aktem obywatelskiego nieposłuszeństwa a odmową dyktowaną sumieniem. Początkowo Rawls korzysta z powszechnie respektowanej definicji nieposłuszeństwa autorstwa Hugona Adama Bedau, którą uznaje za węższą niż ujęcie Henry’ego Davida Thoreau czy Howarda Zinna, stwierdzającą mianowicie, że nieposłuszeń-

<sup>35</sup> Por. *ibidem*, s. 506.

<sup>36</sup> Por. *ibidem*, s. 515.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 510.

<sup>38</sup> Można jednak rozszerzyć wywód Rawlsa, sięgając np. do *Justice as Fairness* (2003) – do wyłożonych tam sześciu idei „dobra” występujących w sprawiedliwości pod postacią *fairness* (zatem jako uczciwość-prawość-słuszność-szlachetność, według polskiego przekładu *Teorii sprawiedliwości*: rzetelność): (i) *Goodness as rationality* – Dobro jako racjonalność; a racjonalność z kolei jest tu zasadą politycznej i społecznej organizacji naszego życia; (ii) *Primary goods*: Dobra podstawowe – zapewnione obywatelowi na gruncie prawa wolność i równość; (iii) *Permissible conception of good*: Idea dopuszczalności – dobro, jako to, co dozwolone; (iv) *Political virtues*: Ideał cnót politycznych/obywatelskich – w państwie demokratycznym, w politycznej koncepcji sprawiedliwości zawiera się koncepcja wartości moralnej (*conception of moral worth*) i zasada prawa (*priority of right*); (v) *Idea of the political good*: idea dobra politycznego służącego społeczeństwu, realizowanego przez społeczeństwo dzięki jego znajomości dwóch zasad sprawiedliwości; (vi) *Social union of social unions*: idea dobra społeczeństwa jako takiego, w jego całości – stanowi ono związek społeczny wielu związków społecznych. Zob. J. Rawls, *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by E. Kelly, Belknap Press / Harvard University Press, Cambridge Mass. et Oxford 2003, s. 141-142.

stwo jest aktem publicznym o charakterze politycznym, dokonany bez użycia przemocy, dyktowanym sumieniem, lecz sprzecznym z prawem<sup>39</sup>. Ta definicja jest obowiązującą i dla mego stanowiska. Rawlsa obowiązuje ona jednak krótko, zaledwie na kilku stronach – chociaż obie tzw. glosy do tej definicji, jakie Rawls prezentuje na stronach kolejnych, dotyczą kwestii raczej oczywistych a tutaj już omówionych (akt protestu wobec prawa nie musi być jego łamaniem vs akt nieposłuszeństwa stoi w sprzeczności z prawem), to najważniejsze jest dla Rawlsa wykluczenie z definicji nieposłuszeństwa odmowy dyktowanej sumieniem, *de facto* krytyka stanowiska Thoreau.

*Casus* Thoreau i w mym ujęciu nieposłuszeństwa uznać trzeba za niewystarczający w definiowaniu tej instytucji protestu – ma bowiem rys biograficzny, szlachetnego solidaryzmu, nie zapytuje jednak wystarczająco o s p r a w c z o ś ć s p r a w i e d l i w o ś c i<sup>40</sup>. Jednak cezura, którą stawia Rawls jest nieuprawnionym zawężeniem definicji. Oto te „diametralne różnice” odmowy dyktowanej sumieniem wobec obywatelskiego nieposłuszeństwa: odmowa nie jest formą przemowy, odwołującą się do zmysłu sprawiedliwości większości; bez odwołania się do większości, akt odmowy nie jest w ogóle działaniem na forum publicznym; osoba dokonująca aktu uchylecia się nie wierzy w możliwość wzajemnego porozumienia i jej nastawienie jest „mało optymistyczne”<sup>41</sup>. Czyżby pokutowało u Rawlsa straszenie „sumieniem”? Pozostawmy na boku zabarwienia religijne tego terminu, gdyż o takie uproszczenie Rawlsa nie posądzamy. Pozostając na gruncie teorii wartości czy filozofii moralnej zarzucić jednak należy Rawlsowi, że jego wersja „sumienia” jest solipsyzmem, jest czymś w pełni i jedynie uwewnętrznionym. Sprowadzenie aktu dyktowanego sumieniem do słów: „dana osoba po prostu odmawia”<sup>42</sup>, dyskwalifikuje tę refleksję Rawlsa. Po prostu odmawia? Powołując się na sprawiedliwość i na sumienie, ta „osoba” dokonuje wypowiedzi na temat prawa i dokonuje apelu. Sumienie jako pewien „zmysł wewnętrzny”

<sup>39</sup> Zob. J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 523. Por. H.A. Bedau, *On Civil Disobedience*, „Journal of Philosophy”, vol. 58 (October 1961), s. 653-661; H. Zinn, *Disobedience and Democracy*, Vintage Press, New York 1968, s. 199.

<sup>40</sup> Stanowisko Thoreau dlatego jest tak przekonujące – i tak literacko przejmujące, że uchyla się systematyzacji doświadczeń, przekonuje autentycznością, która jednak nie przysparza nam argumentów na rzecz rozumnego i zbiorowego, a także politycznego, charakteru nieposłuszeństwa obywatelskiego. Dla Thoreau charakterystyczny jest swoisty motyw bycia „rzuconym w niesprawiedliwość” i koniecznej reakcji – rozumnej, empatycznej, ludzkiej – na tę niesprawiedliwość. Przykładowo: „One afternoon, near the end of the first summer, when I went to the village to get a shoe from the cobbler’s, I was seized and put into jail, because, as I have elsewhere related [w *Civil Disobedience* – M.B.-V.], I did not pay a tax to, or recognize the authority of, the State which buys and sells men, women, and children, like cattle, at the door of its senate-house. I had gone down to the woods for other purposes. But, wherever a man goes, men will pursue and paw him with their dirty institutions, and, if they can, constrain him to belong to their desperate odd-fellow society. It is true, I might have resisted forcibly with more or less effect, might have run ‘amok’ against society; but I preferred that society should run ‘amok’ against me, it being the desperate party” – H.D. Thoreau, *Walden*, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 171.

<sup>41</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 529 n.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 530.

(Tischner), w sytuacji odmowy dyktowanej sumieniem, staje się wypowiedzią na temat sprawiedliwości. A odwoławszy się w takiej sytuacji do wartości – np. do równości politycznej –, dokonuje się wypowiedzi politycznej. Odmowa dyktowana sumieniem podobnie jak pierwszy ruch czy akt rozpoczynający obywatelskie nieposłuszeństwo (i jednym i drugim jest przecież słynna i tu przywołana odmowa Thoreau) są możliwym początkiem właściwego – zbiorowego – aktu nieposłuszeństwa. Opowiedziawszy się za kategorią solidarności sumień (Tischner), rozumiem akt nieposłuszeństwa właśnie jako bunt sumienia – przebiegający według trzech nazwanych etapów: (1) refleksji („wolna myśl”), (2) odsłonięcia fałszu i, wreszcie, (3) ich aktualizacji w buncie sumienia<sup>43</sup>.

Rawls podkreśla w swej analizie fenomen języka – fenomen wypowiedzi, zaistnienia poprzez mowę – co przypomina nam, że ujęcie obywatelskiego nieposłuszeństwa jako *w y p o w i e d z i* wpisuje się w nurt refleksji nad dyskursem. Jednak wobec wyводу Rawlsa przydatne jest przywołanie klasycznej koncepcji obywatela jako „zabierającego głos”:

Pojęcie *homo loquens* jest ideałem politycznym i społecznym wywodzącym się z praktyki greckiej demokracji bezpośredniej, której funkcjonowanie polegało na perswazji słownej a nie na stosowaniu przemocy i gwałtu. Oczywiście ideał ten jest także podstawą stosunków międzyludzkich w demokracji nowożytnej. Nową, globalną agorą jest świat mediów, jego ideały i funkcjonowanie oparte jest na poprawności politycznej, która promuje perswazję i wyklucza siłę jako zasadę niegodną człowieka demokratycznego.<sup>44</sup>

Charakterystyka nieposłuszeństwa jako aktu publicznego i politycznego kieruje Rawlsa ku argumentacji na rzecz nieposłuszeństwa – jako pewnej formy przemowy, mowy publicznej, w której wyrażone zostają na forum publicznym przekonania polityczne zgodne z sumieniem (*sic!*) mówcy<sup>45</sup>. Jednak *homo loquens* w wydaniu Rawlsa zdaje się być pewnym siebie retorem, mówiącym elegancko (nienaganność stylu) i rozumnie, po prostu: bezbłędnie, bez miejsca na sprzeciw, argumentując niczym sędzia sądu najwyższego. *Homo loquens* jest tymczasem figurą samego obywatela, który angażując się w nieposłuszeństwo, odwołuje się do powszechnego zmysłu sprawiedliwości. Jest to wspomniany już *g ł o s b e z s t r o n n o ś c i*. Jego wypowiedź jest apelem – opartym na zasadach wolności, godności i równości politycznej. Jak słusznie podsumowując rolę obywatelskiego nieposłuszeństwa powiada sam Rawls:

<sup>43</sup> Także o „sumieniu” Rawls wypowiada się przeciw teoretycznie, stwierdza bowiem: „w realnych sytuacjach nie da się oczywiście dokonać ostrego rozgraniczenia między obywatelskim nieposłuszeństwem i odmową dyktowaną sumieniem” (*idem, Teoria sprawiedliwości*, s. 532).

<sup>44</sup> C. Mielczarski, *Ideal homo loquens w kulturze europejskiej*, [w:] J. Kwapisz, W. Olszaniec (red.), *Głosy filologiczno-filozoficzne na marginesie prac Profesora Juliusza Domańskiego w osiemdziesiątą piątą rocznicę Jego urodzin*, Uniwersytet Warszawski, Wyd. Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2012, s. 296.

<sup>45</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, s. 525.

Apelujemy do innych, aby powtórnie rozpatrzyli sprawę; aby postawili się w naszej sytuacji i uznali, że nie mogą oczekiwać, iż będziemy bez końca godzić się na warunki, jakie nam narzucają.<sup>46</sup>

*Fairness* jako Rawlowskie dotrzymanie słowa, powiedzmy: jako „oddany głos” – oddany na rzecz sprawy, na rzecz sprawiedliwości – jest samą rzetelnością obywatelską, naszą obecnością w procesie demokratyzacji. Nieposłuszeństwo zatem to sama, tak przez Rawlsa postulowana, rzetelność – to *fairness* w sferze publicznej. *Fairness* wyznaczają przedstawione tutaj zasady nieposłuszeństwa – raz jeszcze uwyrażnia się niezbywalność ostatniej z nich, zasady przyszości. Zapewne taka ostateczna definicja nieposłuszeństwa zmieściłaby się na kartach *Teorii sprawiedliwości* – różnica między stanowiskiem Rawlsa a tutaj prezentowanym polega na tym, że Rawls powyższą definicję wpisałby w „teorię idealną”, podczas gdy zamiarem moim jest podkreślenie, że nieposłuszeństwo właśnie *jest* takim ideałem i sposobem zarazem; zamiarem moim nie jest umiejscowienie go w teorii.

*Henry D. Thoreau* pisał niegdyś: „Jesteśmy narodem polityków zajmujących się umacnianiem wyłącznie zewnętrznych fortyfikacji wolności”<sup>47</sup>. Takie ufortyfikowane, zewnętrzne umocnienie kategorii wolności stało się domeną filozofów prawa. Ideał wolności ku obywatelskiemu nieposłuszeństwu wart jest tego, aby toczyć z nimi polemikę.

## Podsumowanie

Chciałabym zamknąć moje rozważania w trzech uwagach podsumowujących, odpowiadających trzem częściom artykułu:

- (1) Nieposłuszeństwo obywatelskie jest wystąpieniem, czyli już pewnym aktem decyzyjnym rozpoczynającym się w obrębie pierwotnego doświadczenia wolności, własnej wolności podmiotowej, a następnie racjonalizowanym poprzez wolność w społeczeństwie, w aktach poznawczych, relacyjnych – poprzez spór, deliberację, wymianę.
- (2) Nieposłuszeństwo obywatelskie musi mieć charakter pokojowy i musi odsłaniać utopię, iluzję, fałsz. Nieposłuszeństwo jako pewna jakość (czy, mówiąc potocznie, ale chyba tu trafnie: jako pewna wartość) jest formą działania mającą swą dynamikę, zawierającą elementy twórczości i spontaniczności, ale jest zawsze pewną strukturą. Nie jest tylko wypowiedzią oczekiwań jakiejś grupy, lecz także wkładem w stabilizację sytuacji społeczno-politycznej po wprowadzeniu tych oczekiwań w życie.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 549.

<sup>47</sup> H.D. Thoreau, *Życie bez zasad i inne eseje*, przeł. H. Cieplińska, Rebis, Poznań 2011, s. 48.

- (3) Nieposłuszeństwo obywatelskie jest rzetelnym podjęciem spoczywającego na obywatelach naturalnego obowiązku sprawiedliwości, jako apel jest buntem sumienia w sferze publicznej.

*Małgorzata Bogaczyk-Vormayr*

### **About the Civil Disobedience**

#### *Abstract*

This paper presents the concept of civil disobedience understood as a moral, public, and collective act of solidarity. The remainder of the paper is organized in three parts. First, the author analyses some classical philosophical thesis that are essential for a positive argument of disobedience: Civil disobedience should be a critique and negation of the in just interpretation of law, not a negation of the law (the idea of law) itself. In order to accomplish this goal, the author draws on Socrates' explication about Law versus Justice, Aristotelian notion of megalopsychia, and Kant's ideas of human dignity and an autonomous will. This analysis provides grounds for the idea that civil disobedience serves to protect and realize values, and thus it means taking (care) of law. In other words, such notion of civil disobedience means taking law (e.g. the power of decision and exercise) away from institutions and persons that interpret and exercise law in the unjust way. The second part of this paper pertains to acts of civil disobedience. After presenting three examples of disobedience that are representative of the twentieth century (Transvaal 1907–1913; Sicily 1952–1962; Philippines in February 1986), the author formulates principles of civil disobedience. This perspective allows her to call a disobedience act a rebellion of conscience (following the work of Józef Tischner). The third part consists of a polemic with John Rawls' definition and criticism of civil disobedience. The author uses Rawls' notion of fairness to show that civil disobedience, can be seen as fairness in the public sphere.

*Keywords:* civil disobedience, justice, law, megalopsychia, human dignity, solidarity, rebellion of conscience, fairness.