

## BOOK REVIEWS AND NOTES / RECENZJE KSIĄŻEK I NOTY

**Artur Szutta: *Obywatelskie nieposłuszeństwo.  
Próba określenia pojęcia***

Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2011, 138 s.,  
ISBN 978-83-7507-102-3 [oprawa miękka]



Wyobraźmy sobie, że państwo, którego jesteśmy obywatelami, wymaga od nas zachowań w naszym odczuciu niewłaściwych, nieetycznych. Stajemy wówczas wobec presji dwóch sił, których mocy i prawomocności nie kwestionujemy.

Z jednej strony napiera państwo. Wiemy, że spośród ziemskich instytucji ma pozycję wyróżnioną. Jest twórcą reguł postępowania, egzekutorem doczesnej sprawiedliwości, gwarantem społecznego ładu i stabilności, monopolistą na legalną przemoc. Rozumiemy, że w ramach porządku ziemskiego nikt nie może nas zwolnić z podległości prawu stanowionemu. Prawo stoi ponad interesami poszczególnych ludzi i ponad wolą ludu jako całości. Reprezentuje obiektywnie rozumiane dobro wspólne. Jak pisze Arystoteles:

Kto więc domaga się, by prawo władało, zdaje się domagać, by władał tylko bóg i rozum, kto zaś człowiekowi rządy przyznaje, przydaje tu nadto i zwierzę, bo pożądlivość ma coś zwierzęcego; namiętność zaś nawet ludzi najlepszych między rządzącymi sprządza z właściwej drogi. Toteż prawo jest czystym, wyzbytym żądzy rozumem (Arystoteles, 2001: 103).

Państwo strzegące prawa to Hobbesowski Lewiatan, najwyższy władca na ziemi, nasza ostateczna instancja odwoławcza, strażnik pokoju:

wielość ludzi, zjednoczona w jedną osobę, nazywa się państwem, po łacinie *civitas*. I tak powstaje ten wielki Lewiatan, a raczej (mówiąc z większym szacunkiem) ten bóg

śmiertelny, któremu, pod władztwem Boga Nieśmiertelnego, zawdzięczamy nasz pokój i naszą obronę (Hobbes, 1954: 151).

Z drugiej strony odzywa się indywidualne sumienie, które również domaga się posłuszeństwa. Jego głos wyraża głęboko zinternalizowane zasady moralne, które stanowią fundament naszej tożsamości. Nie respektując ich, mielibyśmy poczucie klęski, zdrady wobec samych siebie; nasze życie stałoby się zafałszowane. Dramatyzm sytuacji jest jeszcze większy, gdy towarzyszy nam przekonanie, że poprzez naszego *daimoniona* przemawia do nas coś ważniejszego niż potrzeba autentyzmu i wierności sobie. Gdy mamy przekonanie, że za jego głosem kryje się na przykład wielopokoleniowa mądrość przodków utrwalona w tradycji moralnej, której rozsądniej jest zaufać niż kontestować, lub obiektywne prawo natury, ustanowione przez Boga.

Stajemy na rozdrożu, wobec konieczności wyboru: albo lojalność wobec państwa jako monopolisty na legalną, stosowaną w obronie wyznaczonych zasad przemoc na danym terytorium, albo posłuszeństwo prawu moralnemu, pretendującemu do roli najwyższej instancji odwoławczej. Jak należy wówczas postąpić? Sytuacja powyższa zmusza nas do postawienia pytania o władzę dla nas najwyższą, o naszego osobistego suwerena. Poszukując odpowiedzi na owo pytanie, musimy wniknąć we własne wnętrze, dokonać samorozpoznania, odkryć swoją wewnętrzną hierarchię wartości. Obojętnie, czy będą to idee obiektywne, z którymi się identyfikujemy, czy tylko nasze subiektywne — mamy do czynienia z zastanym łańcem duszy, wymuszającym posłuszeństwo, narzucającym obowiązek. Suwerenność nie rodzi się w konflikcie kilku równorzędnych racji, między którymi dowolnie wybieramy. Konflikt między nimi jest pozorny, z góry rozstrzygnięty; nie pozostawia miejsca na wewnętrzne negocjacje. Suwerena nie desygnujemy, lecz rozpoznajemy, by ostatecznie uznać naszą wobec niego podległość. Reszta to konsekwencje tego fundamentalnego rozpoznania.

## I

Są mocne argumenty, aby za suwerena uznać państwo i stanowiące przez nie prawo pozytywne. Zdaniem Thomasa Hobbesa wyróżniona pozycja państwa wynika z tego, że jest ono jedyną ziemską instytucją zdolną zapobiec chaosowi społecznemu, anomii, konfliktom, przemocy. Uwagi siedemnastowiecznego filozofa dotyczą wszystkich państw, również niesprawiedliwych. Z tej perspektywy wadą państwa jest nie tyle jego niemoralność, co słabość, niezdolność zaprowadzenia ładu i zapobieżenia powrotowi stanu natury i wojny:

największa strona ujemna, jaką może przedstawiać dla ludu w ogóle jakaś forma rządu, jest zaledwie dostrzegalna w porównaniu z tymi strasznymi biedami i nieszczęściami, jakie towarzyszą wojnie domowej (Hobbes, 1954: 162).

Państwo, jako najwyższa władza wśród śmiertelników, nie toleruje w zakresie swojego działania i kompetencji innych suwerenów. Na danym terenie suweren może być tylko jeden. Zdaniem Georga Wilhelma Friedricha Hegła (1969: 272–276) państwo jest suwerenem zarówno na arenie międzynarodowej (suwerenność zewnętrzna), jak i na własnym terenie (suwerenność wewnętrzna). Suwerenność zewnętrzna oznacza, że w kontaktach z innymi państwami i instytucjami międzynarodowymi jest ono ostatecznym źródłem decyzji; jego mocy decyzyjnej nie ograniczają zobowiązania międzypaństwowe, prawo międzynarodowe, umowy multilateralne czy ogólnościwiatowe stowarzyszenia, partie, Kościoły. Suwerenność wewnętrzna to z kolei nadrzędność władzy państwowej w stosunku do wszystkich elementów cząstkowych i prywatnych wewnątrz państwa: jednostek żyjących w państwie, organizacji działających na jego terenie, również do partykularnie rozumianej woli większości obywateli i presji demokratycznej. Suwerenność wewnętrzna w aspekcie nas interesującym oznacza w szczególności nadrzędność prawa państwowego w odniesieniu do prawa natury i głosu sumienia jednostki.

Zauważmy przy okazji, że zarówno Hobbes, jak i Hegel, bronili absolutnego charakteru władzy państwowej, wierząc jednocześnie w istnienie obiektywnych norm moralnych. W ich systemach prawo ludzkie stało ponad prawem natury, a legalizm był ważniejszą cnotą aniżeli etyczny czy religijny rygoryzm. Powyższy opis dotyczy również stanowiska Immanuela Kanta. Niemiecki filozof reprezentował tradycję prawnonaturalną i jednocześnie bronił autorytetu państwa, dając mu spośród ziemskich instancji władzę najwyższą i nienaruszalną. Pisał:

Jeśli zatem naród może z największym prawdopodobieństwem stwierdzić, że przy pewnym funkcjonującym właśnie prawodawstwie utraci on swe szczęście, to co powinien robić? Czy nie powinien przeciwstawić się? Odpowiedź może być tylko jedna: nie zostaje mu nic innego, aniżeli być posłusznym (Kant, 1995b: 28).

Prawo do przeciwstawiania się woli prawodawcy byłoby absurdalne. Byłoby jednocześnie niezwykle niebezpieczne — zniszczyłoby fundamenty prawa i zasady istnienia wspólnoty państwowej:

wszelkie przeciwstawianie się najwyższej mocy ustawodawczej, wszelkie podjudzanie poddanych do czynnego wyrażania niezadowolenia, wszelkie bunty przechodzące w rebelię, są najcięższym i najbardziej karygodnym przestępstwem przeciwko wspólnotocie: albowiem niszczą jej podstawy. I zakaz ten jest bezwarunkowy (Kant, 1995b: 29).

Legalizm — podobnie jak lęk przed karą, którego często bywa maską — nakazuje bezwzględne posłuszeństwo wobec zastanego prawa. Kategoryczność nakazu posłuszeństwa na gruncie Kantowskiej antropologii wydaje się nieludzka. Człowiek — istota wolna i rozumna, przeznaczona do intelektualnej samodzielności, w sferze moralnej prawodawcza — tak definiowany człowiek miałby

oto przestać myśleć? Miałby się bezrefleksyjnie podporządkować? Kant łagodzi antyindywidualizm wyjściowego legalizmu. Filozof postuluje, aby respektować porządek prawny w życiu prywatnym (jako poddany państwa), w wymiarze publicznym zaś (jako uczyony czy intelektualista) — korzystać ze swobody słowa i krytykować niesprawiedliwe w naszym odczuciu prawo. Pisze:

publiczny użytek (*der öffentliche Gebrauch*) ze swego rozumu musi być zawsze wolny i tylko taki użytek może doprowadzić do urzeczywistnienia się Oświecenia wśród ludzi; natomiast prywatny użytek (*Privatgebrauch*) może być często ograniczony (Kant, 1995a: 55).

Kantowska koncepcja zachowuje zatem respekt wobec prawa i zarazem stwarza szansę na indywidualną ekspresję i na stopniową reformę kontestowanych przepisów. Filozof przywołuje w tym kontekście słowa Fryderyka II: „myślcie, ile chcecie i o czym chcecie, ale bądźcie posuszni!” (Kant, 1995a: 60). Jako poddani mamy obowiązek posłuszeństwa wobec państwowego ładu prawnego, jako obywatele — jego publicznego recenzowania. W państwie występujemy w dwóch rolach: jako pasywny element większej całości, która dla sprawnego funkcjonowania wymaga naszego podporządkowania, i jako wolny człowiek obdarzony rozumem, zdolnością krytycznej analizy.

Kant przywołuje w powyższym kontekście przykład duchownego. Z racji bycia funkcjonariuszem określonego Kościoła, zobowiązany jest on do nauczania wiernych zgodnie z zasadami macierzystej instytucji. Będąc jednocześnie świadomym, myślącym człowiekiem, ma prawo, a nawet obowiązek, wszystkie swoje wątpliwości i propozycje zmian zakomunikować publicznie. Kant rozważa również sytuację, gdy zastrzeżenia duchownego okazują się zbyt liczne czy zasadnicze, aby mógł z wewnętrznym przekonaniem kontynuować nauczanie. Wówczas, twierdzi filozof, powinien posłuchać swojego sumienia i ustąpić z urzędu (Kant, 1995a: 56). Kant nie zauważa jednak, że jako obywatele nie mamy takiej możliwości — nie możemy zrezygnować z przynależności do określonego państwa, z podlegania jego przepisom. Zatem wolność publicznej krytyki tak naprawdę nie rozwiązuje problemu posłuszeństwa złemu prawu. Postawie zalecanej przez Kanta mogą więc w pewnych okolicznościach towarzyszyć spore koszty psychiczne. Z szacunku wobec instytucji państwowych bądź z konformizmu, świadomie, na oczach otoczenia znajdującego nasze rzeczywiste poglądy — przeistaczamy się w bezwolny trybik urzędniczej maszyny, której cel i reguły publicznie kontestowaliśmy. Grozi nam, że poprzez wierność błędnym doktrynom, poprzez mechaniczne wykonywanie cudzych poleceń staniemy się narzędziami niesprawiedliwości.

Załóżmy, że zdystansowaliśmy się do zastanego ładu politycznego, dostrześliśmy ułomność obowiązujących reguł oraz bezradność instancji doraźnych. Przyjmijmy jednocześnie, że uznajemy nadrzędność określonego porządku

wartości. Jesteśmy oburzeni i zmuszeni do zajęcia stanowiska. Rozwiązanie Kanta nas nie satysfakcjonuje. Jakie są kolejne kroki, na które moglibyśmy się zdecydować? Następnym etapem po Kantowskiej „wolności publicznego użytku z rozumu” jest bierny opór. Koncepcja biernego oporu oznacza kontestację prawa pozytywnego, nielojalność wobec zasad postrzeganych jako reguły niższego rzędu. Wzywa do świadomego i wolnego od przemocy nierespektowania prawa: omijania przepisów, szukania luk prawnych, ostatecznie — przestępstwa. Takiemu aktowi może towarzyszyć próba ukrycia czynu i uniknięcia konsekwencji. Obstrukcję reguł ograniczamy wówczas do wymiaru naszego życia prywatnego. Robimy swoje, próbując w złych czasach zachowywać czyste sumienie, i jednocześnie nie chcemy się narażać, być ofiarą opresyjnego systemu. Zachowując twarz, pragniemy uniknąć kary. Obok opisanego powyżej oporu skrywanego istnieje również jego postać jawna — nieposłuszeństwo publicznie eksponowane, popełnione z gotowością poniesienia prawnych konsekwencji czynu. W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia z obywatelskim nieposłuszeństwem.

## II

Obywatelskie nieposłuszeństwo jest specyficzną, bardzo trudną formą reagowania na zło. Odwoływały się do niego nieliczne, najodważniejsze i najbardziej zaangażowane jednostki — bohaterowie literaccy, męczennicy religijni, polityczni kontestatorzy: mitologiczny Prometeusz; Antygona z dramatu Sofoklesa; Thomas Morus skonfliktowany z angielskim królem Henrykiem VIII; protestujący przeciwko niewolnictwu i imperialnej polityce dziewiętnastowiecznych Stanów Zjednoczonych Henry David Thoreau; walczący o niepodległość Indii Mahatma Gandhi czy rzecznik równouprawnienia czarnoskórych Amerykanów — Martin Luther King. Wraz ze zwycięstwem spraw, o które zabiegali wymienieni protagoniści, nie zniknął problem niesprawiedliwości państwa. Wciąż pojawiają się nowe oskarżenia pod jego adresem, a niezadowoleni obywatele zmagają się ze starymi, znanymi od czasów starożytnych, dylematami lojalności. Problematyka obywatelskiego nieposłuszeństwa jest nadal aktualna, również we współczesnej Polsce. Zapewne nieprzypadkowo pojawiło się ostatnio na naszym rynku księgarskim kilka naukowych opracowań poświęconych temu zagadnieniu. Jedną z nich jest dysertacja Artura Szutty *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*.

Książka Szutty jest godna polecenia z przynajmniej trzech powodów. Po pierwsze autor pisze jasnym, prostym, żywym językiem; konstruuje spójne, przekonujące ciągi argumentacyjne. Po drugie dokonuje wnikliwej analizy pojęcia obywatelskiego nieposłuszeństwa. Okazuje się, że ta intuicyjnie dość jednoznaczna idea w rzeczywistości uwikłana jest w szereg założeń i rodzi

serię kolejnych pytań. Autor subtelnie odśladania przed nami owe dylematy, budzi nasze wątpliwości, prowokuje do namysłu. Po trzecie Szutta obszernie i wyczerpująco prezentuje dyskusje wokół pojęcia obywatelskiego nieposuszeństwa toczone we współczesnej, zwłaszcza anglosaskiej, filozofii politycznej. W efekcie czytelnik z przyjemnością i dużą dla siebie korzyścią śledzi tok rozumowania autora. Umiejętności komunikacyjne, analityczne i erudycja Szutty nie budzą wątpliwości. Styl przekazu, wnikliwość rozważań oraz oparcie na bogatym materiale z zakresu źródeł współczesnych są największą siłą omawianej książki. Na marginesie odnotowuję jednak zbyt skromne, w moim odczuciu, odniesienia do klasyki, choćby całkowitą nieobecność argumentacji takich myślicieli, jak przywołani przeze mnie na początku tekstu Kant czy Hegel. Czy owo zaniechanie to wyraz pewnego niedoceny literatury klasycznej, czy może świadomy, choć niewyraźny *explicite*, zamysł? Efekt przekonania, że:

o teorii obywatelskiego nieposuszeństwa — tak jak je rozumiemy dzisiaj — można mówić dopiero od połowy XIX wieku. Wcześniejsze teorie nieposuszeństwa odwoływały się albo do prawa do rewolucji, do obalenia władzy, albo do prawa dochowania wierności swoim najgłębszym przekonaniom religijnym (s. 8).

Autor próbuje opisać zestaw cech podpadających pod idealny wzorzec obywatelskiego nieposuszeństwa. Jego charakterystyka tej kategorii obejmuje siedem elementów. Czyn spełnia kryteria obywatelskiego nieposuszeństwa, jeśli jest: (1) sprzeczny z aktualnie obowiązującym prawem, (2) pokojowy, dokonany bez użycia przemocy, (3) podjęty świadomie jako wyraz protestu przeciw niesprawiedliwości przepisów prawnych, (4) z intencją zmiany tych przepisów na sprawiedliwe, służące dobru wspólnemu — przy czym (5) chodzi o konkretne, pojedyncze przepisy, a nie całościową przemianę ustroju prawnego. Ponadto ma (6) charakter publiczny, jawny, ponieważ tylko jako taki (7) może spełnić rolę apelu, moralnej perswazji skierowanej do otoczenia.

Konieczność publicznego eksponowania obywatelskiego nieposuszeństwa wynika z jego, *nomen est omen*, obywatelskiego charakteru. Postawa jawnej kontestacji jest wyrazem obywatelskiego zaangażowania w sprawy wspólnoty. Jest formą negocjacji z otoczeniem i moralnego szantażu wobec instytucji państwowych. Współobywatelom uświadamiamy pewien niedostrzegany przez nich problem społeczny oraz propagujemy własne ideały. Poprzez gotowość poniesienia konsekwencji, dobrowolne poddanie się karze, skupiamy na sobie ich uwagę, wzbudzamy współczucie i sympatię, zawstydzamy.

Przeciwnik, nie napotykając oporu fizycznego, widząc, że nikt nie odpowiada ciosem na jego ciosy, traci poczucie równowagi moralnej, nie jest już tak zdeterminowany do dalszej walki, otwiera się na argumenty cierpiącego, otwiera się na dialog (s. 71).

Społeczne poparcie, jakie na tej drodze uzyskujemy, staje się następnie orę-  
żem wymierzonym przeciwko aktualnemu prawu. Mamy nadzieję, że pod taką  
wzmoczoną presją władza państwowa uchyli niesprawiedliwe w naszej opinii  
regulacje.

Autor zauważa, że powyższy mechanizm skutecznego oddziaływania zakłada  
dwie przesłanki. Pierwsza głosi, że żyjemy w państwie, które liczy się z opinią  
publiczną i dba o swój wizerunek. To uzasadnia nadzieję na zmianę niesprawie-  
dliwego prawa i wiarę w zdolności naprawcze państwa. W państwach, w któ-  
rych trwa konflikt między władzą a społeczeństwem, rządzonych despotycznie,  
niezachowujących nawet pozorów posiadania społecznej legitymacji, poddani są  
bezradni, ich zdanie nie ma wpływu na kształt państwowych instytucji. Dru-  
gie założenie dotyczy stanu intelektualnego i moralnego społeczeństwa. Oby-  
watelskie nieposłuszeństwo zakłada pewien szacunek i zaufanie do otoczenia,  
na którego opinię chcemy wpłynąć. Mamy o nim na tyle dobre mniemanie,  
że widzimy szanse na zmianę jego opinii, wierzymy w zdolność zrozumienia  
naszych racji, liczymy na empatię i solidarność. Musi istnieć wspólna płaszczy-  
zna porozumienia. Stosunek buntownika do społeczeństwa jest krytyczny, lecz  
nie pogardliwy, radykalnie odrzucający. Gdy sądzimy, że nie możemy liczyć na  
zrozumienie otoczenia i gesty poparcia z jego strony, wówczas nasza ofiara by-  
łaby wyłącznie prywatna, pozbawiona społecznego zaadresowania. Pozostałaby  
niezauważona, niema, bezskuteczna. Z perspektywy koncepcji obywatelskiego  
nieposłuszeństwa — bezsensowna.

Nie każda prawda jest dla każdego uszu, nie wszystkie racje są przekon-  
ające dla innych. Możemy napotkać ludzi złej woli lub konflikty interesów;  
mogą pojawić się idee, do których świat jeszcze nie dorósł. Nie zawsze istnieje  
droga porozumienia z otoczeniem. Obywatelskie nieposłuszeństwo w takich  
okolicznościach byłoby błędną zasadą publicznego działania. Czy warto się  
narażać, gdy nie ma szans na zrozumienie lub gdy kara jest zbyt wysoka?  
Sokrates, zanim się poddał niesprawiedliwemu wyrokowi, podjął próbę sa-  
moobrony, nie chciał ginąć. Nietzscheański Zaratustra, wykpiony przez oko-  
liczny lud, powrócił do górskiej samotni. Jezus nie prowokował gniewu Piłata.  
Nie może być cnotą nieskuteczność, ryzykanctwo, brawura, męczeństwo.  
W takich wypadkach warto rozważyć inne sposoby nieuczestniczenia w złu.  
Jak pisze autor:

Całkowita jawność protestu wymaga zaufania do rządzących lub pozostałych obywa-  
teli. Zaufanie to dotyczy dającej się przewidzieć reakcji ze strony adresatów protestu.  
W pewnych okolicznościach represje i gwałtowna reakcja (nie tylko rządzących, ale  
także przygniatającej większości społeczeństwa) mogą być tak wysoce prawdopodobne,  
że zachowanie pełnej jawności protestu oznaczałoby działanie wręcz samobójcze. Można  
powiedzieć, że w takich okolicznościach już nie nieposłuszeństwo obywatelskie, ale  
bardziej radykalne formy protestu są wskazane (s. 61).

## III

Po rozważaniach definicyjnych kolejnym zagadnieniem podejmowanym przez autora jest problem usprawiedliwienia obywatelskiego nieposłuszeństwa. Czy w uzasadnionych przypadkach, po spełnieniu określonych warunków dotyczących okoliczności zewnętrznych i naszych motywacji, mamy prawo do działań przestępczych? Szutta odpowiada pozytywnie. Autor nie tylko usprawiedliwia taką postawę, ale ją wręcz w pewnych sytuacjach zaleca. Uznaje ją za element powinności obywatelskich, za twórczy wkład jednostki w postęp społeczny, za wyraz jej troski o sprawiedliwość społeczną i dobro wspólne:

Zawsze konieczna jest gotowość do aktywnego sprzeciwu, gdy tylko nadarzy się taka możliwość. [...] Podsumowując, postawa obywatelska polega przede wszystkim na solidaryzowaniu się ze swoją wspólnotą polityczną, stawianiu jej dobra (dobra wspólnego) przed swoimi prywatnymi (egoistycznymi) dążeniami. [...] Dobry obywatel w tej współpracy zachowuje jednak swoją moralną autonomię, a jeśli jest to konieczne ze względu na dobro wspólne, jest gotów wyrazić sprzeciw wobec swoich współobywateli (s. 40–41).

Powyższy sąd to główna teza książki, własny wkład autora w dyskusję na temat obywatelskiego nieposłuszeństwa. Jak należy rozumieć określenie „usprawiedliwione nieposłuszeństwo obywatelskie”? Kwestia ta formułowana jest z reguły w kategoriach uprawnienia do buntu, przy czym posiadanie prawa do buntu oznacza nieponoszenie prawnych konsekwencji buntu. Usprawiedliwienie oporu oznacza jego bezkarność, a przynajmniej oczekiwanie, że usprawiedliwiony czyn będzie bezkarny, roszczenie, aby tak został przez państwowy wymiar sprawiedliwości potraktowany. Czy autor podziela powyższą interpretację? Nie mam pod tym względem jasności. Stosunek autora do tej kwestii wydaje mi się niejednoznaczny. Z jednej strony, wśród cech definicyjnych obywatelskiego nieposłuszeństwa nie wymienia on cechy zdawałoby się najoczywistszej, mianowicie gotowości sprawcy do poddania się karze. Jeśli więc dobrowolne poddanie się karze w obywatelskim nieposłuszeństwie nie jest konieczne, to może zbędna jest i sama kara, zwłaszcza w wypadku usprawiedliwionego nieposłuszeństwa? Skoro czyn jest usprawiedliwiony, a nawet wręcz ze względów społecznych zalecany, to trudno za niego karać. Z drugiej strony, autor podkreśla rolę cierpienia, krzywdy sprawcy. W buncie bez kary nie byłoby elementu ofiary, która mogłaby się następnie stać nośnym komunikatem do otoczenia, formą społecznego dialogu. Moralna perswazja, publiczny apel są zaś, zdaniem autora, niezbędne w obywatelskim nieposłuszeństwie.

Jeśli usprawiedliwienie obywatelskiego nieposłuszeństwa pociągałoby za sobą postulat bezkarności buntownika, to koncepcja obywatelskiego nieposłuszeństwa stałaby się, jak sądzę, wewnętrznie sprzeczna. Oznaczałaby prawo do



bezprawia — przy założeniu, że oba słowa pochodzą z tego samego poziomu znaczeniowego. Nie wydaje się możliwe, aby prawo wyznaczało pewien ład i jednocześnie nie karało za jego świadome pogwałcenie. Głównym celem państwa jest egzekucja prawa. Prawo państwowe nie może w państwie ulec zawieszeniu. Nikt na ziemi — żadna instytucja, żaden człowiek — nie może nam dać prawa do nieposłuszeństwa. Wchodząc w konflikt z prawem pozytywnym, musimy liczyć się z konsekwencjami. Szczególne okoliczności, na przykład troska sprawcy o dobro wspólne, nie mogą uczynić przestępstwa bezkarnym. Powyższa opinia nie oznacza bynajmniej krytyki aktów obywatelskiego nieposłuszeństwa. Krytykują jedynie oczekiwania, że akty te będą bezkarne. Gdy naszym punktem odniesienia, instancją odwoławczą jest prawo wyższe od państwowego, wówczas możemy poczuć się zobowiązani do nierespektowania prawa ludzkiego. Nasze czyny będą wtedy usprawiedliwione, ale wyłącznie z tej wyższej perspektywy; w wymiarze prawno-politycznym będą obciążone karą, która jest nieusuwalnym elementem obywatelskiego nieposłuszeństwa i nie może być z jego praktyki wyeliminowana.

#### IV

Kreowany przez autora obraz cnót obywatelskich — wśród których dominuje polityczne zaangażowanie, solidarność, społeczna odpowiedzialność, troska o dobro wspólne i rozwój osobowy współobywateli — prezentowany jest jako światopoglądowo neutralny. Autor przyjął co prawda w punkcie wyjścia pewne stanowisko antropologiczne i ontologiczne, przyjmując je, próbował jednak uniknąć subiektywnej stronniczości. Kierował się, jak pisze, godnym zaufania narzędziem metodologicznym, mianowicie kryterium równowagi refleksyjnej (*reflective equilibrium*). Teoria równowagi refleksyjnej pozwala nam zaufać naszym głęboko zakorzenionym, silnie do nas przemawiającym intuicjom: „O ile nie mamy istotnych powodów, aby intuicje te odrzucić lub poważnie zrewidować, o tyle traktujemy je jako prawdziwe” (s. 17). Zastosowanie tego kryterium doprowadziło autora do przekonania, że istnieje wspólny rdzeń większości współczesnych teorii natury ludzkiej, że panuje obecnie dość powszechna zgoda w zakresie teorii człowieka. Otóż zdaniem autora owa powszechna akceptacja odnosi się do osobowego charakteru człowieka, a dokładniej mówiąc, do tej antropologii personalistycznej w wariantcie chrześcijańskim.

W personalistycznej perspektywie, którą przyjmujemy w naszych analizach, osoba ludzka jawi się jako istota rozumna, posiadająca umysł, zdolna do myślenia i rozumienia. [...] To właśnie dzięki temu kontaktowi poznawczemu człowiek — osoba ludzka — jest w stanie odkrywać również rzeczywistość wartości moralnych (s. 66–67).

Jak widzimy, personalistycznej antropologii towarzyszy pewna ogólniejsza wizja ontologiczna. Autor wyraża przekonanie, że istnieje uniwersalne prawo

natury oraz że ów naturalny ład moralny jest poznawalny, dostępny ludzkiemu rozumowi. Na gruncie takich założeń idea budzenia sumień na drodze obywatelskiego nieposłuszeństwa zyskuje dodatkowe wsparcie.

Personalizm Karola Wojtyły czy Jacques'a Maritaina, z jego założeniami teologicznymi i konsekwencjami politycznymi, nie jest bynajmniej opcją oczywistą. W mojej opinii równowaga refleksyjna okazała się w tym wypadku równie subiektywnym kryterium poprawności myślenia, co zwykły akt wiary. Zatem praca w tych fragmentach, które mają niesprawozdawczy, autorski charakter, obciążona jest niepotrzebnie ową wstępną hipotezą i dla czytelnika może okazać się nieprzekonująca. Weźmy przykład kluczowych w książce rozważań o powinnościach obywatelskich. Republikańska pochwała aktywności publicznej, konserwatywna troska o dobro wspólnoty, absolutyzm etyczny — postawy te na gruncie tradycji filozofii politycznej oraz przy uwzględnieniu wielości doktryn politycznych jawią się jako jedne z wielu, niczym specjalnym niewyróżnione, nieoczywiste. Nominaliści zakwestionują kategorię dobra wspólnego, a relatywiści — istnienie obiektywnego prawa natury. Największą wartością polityczną nie musi być sprawiedliwość, a cnotą — publiczne zaangażowanie. Równie przekonująco może zabrznieć legalistyczna argumentacja na rzecz pokoju społecznego, stabilności państwa i poszanowania obowiązującego ładu prawnego, indywidualistyczna pochwała życia prywatnego czy liberalna obrona wartości użytecznych.

Kategorii równowagi refleksyjnej, spopularyzowanej w dwudziestowiecznej filozofii praktycznej przez Johna Rawlsa, autor poświęcił później, już po publikacji książki, cykl artykułów (Szutta 2013a; Szutta 2013b; Szutta 2013c). Ich celem była prezentacja owej metody, analiza zarzutów podnoszonych przez krytyków Rawlsa, polemika z tymi zarzutami i na koniec obrona inkryminowanej metody. Widzimy zatem, że zastosowanie w omawianej pracy metody równowagi refleksyjnej nie było przypadkowe. Wręcz przeciwnie, stało się następnie ważnym elementem poszukiwań i filozoficznych deklaracji. Autor pisał:

można powiedzieć, że stosowanie tej metody wnosi pewną wartość dodaną, wzmacnia wiarygodność naszych przekonań moralnych. Dopóki nie dysponujemy bardziej efektywną alternatywną metodą realizowania tych celów, możemy twierdzić, że metoda refleksyjnej równowagi jest najbardziej satysfakcjonującą metodą poznania moralnego (Szutta, 2013b: 144).

Autor bronił słuszności ludzkich intuicji moralnych, również prawdziwości zbudowanych na ich podstawie teorii moralnych, posługując się różnymi argumentami. Przekonywał, że o ich poznawczej wiarygodności świadczy ich ewolucyjna geneza. Intuicje moralne mają charakter uniwersalny, ogólnoludzki, są „ewolucyjnie wypracowanymi mechanizmami kognitywnymi” (Szutta, 2013b: 134). Stosował również argumentację introspektywną. Zgodnie z nią twierdził, że intuicje moralne nie są emocją, lecz efektem prostego, bezpośredniego

aktu poznawczego — mają postać intelektualnego wglądu. Zgodnie z przyjętą zasadą „fenomenalnego konserwatyzmu” należy im ufać zawsze wówczas, gdy nie ma powodów, aby tego nie robić. Kryterium wiarygodności poznawczej intuicji moralnych jest stopień poczucia ich oczywistości i ich powszechność. Żadne z wymienionych uzasadnień nie wydało mi się przekonujące.

Równowaga refleksyjna jest ważną metodą poznawczą każdego badacza, a w obrębie filozofii — narzędziem absolutnie podstawowym, wręcz istotowym dla tej dyscypliny. Najpierw pojawia się intuicja, z reguły negatywna. Towarzyszy jej niepokój. Analizujemy przyczyny owej emocji, próbujemy wydobyć z mroków podświadomości jakieś ogólniejsze zasady, możliwe konflikty między nimi. Następnie eliminujemy słabe elementy poznawczej układanki, deprecjujemy mniej sugestywne elementy. Na koniec odzyskujemy spokój ducha i wiarę w harmonię świata. Od zwątpienia po przekonanie o spójności i obiektywizmie wiedzy — w takim dwubiegowym rytmie pracują adepci filozofii, począwszy od mistrza tej metody, Sokratesa. Starożytna genealogia i mistrzowskie wzorce nie czynią jednak tej strategii poznawczej godną zaufania. Z braku innych, jesteśmy na nią skazani. Ma ona swoje zalety — przede wszystkim jest skuteczną metodą usuwania dysonansu poznawczego. Nie widzę jednak żadnych poważnych powodów, aby uznać ją za skuteczne narzędzie docierania do prawdy.

## BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles. (2001). *Polityka*. (Przeł. L. Piotrowicz). W: Arystoteles. *Dzieła wszystkie* (s. 25–226; t. 6). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hegel, G. W. F. (1969). *Zasady filozofii prawa*. (Przeł. A. Landman). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Hobbes, T. (1954). *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*. (Przeł. Cz. Znamierowski). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant, I. (1995a). Co to jest Oświecenie?. W: I. Kant. *Przypuszczalny początek ludzkiej historii i inne pisma historyzoficzne* (s. 53–60). (Przeł. M. Żelazny). Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Kant, I. (1995b). *O porządku. To może być słuszne w teorii, ale nic nie jest warte w praktyce*. (Przeł. M. Żelazny). Toruń: Wydawnictwo Comer.
- Szutta, A. (2013a). Metoda refleksyjnej równowagi. Część 1: Prezentacja metody. *Diametros*, 35, 129–149.
- Szutta, A. (2013b). Metoda refleksyjnej równowagi. Część 2: Zarzut błędnego koła i problem wiarygodności rozważnych sądów moralnych. *Diametros*, 36, 122–146.
- Szutta, A. (2013c). Metoda refleksyjnej równowagi. Część 3: Problem niezgody moralnej, relatywizm i niedookreśloność metody. *Diametros*, 37, 146–168.

Katarzyna HAREMSKA\*

---

\* Adiunkt w Katedrze Filozofii Społecznej, Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. E-mail: haremska@poczta.onet.pl.

