

Michał Kaczmarczyk  
Uniwersytet Gdański

## NIEPOŚLUSZEŃSTWO OBYWATELSKIE A DEMOKRACJA

Artykuł dotyczy węzłowych problemów współczesnej demokracji i jej niestabilności w warunkach zmiany społecznej. Autor stawia tezę, że wśród wielu instytucji konstytuujących porządek demokratyczny jedną z głównych ról odgrywa nieposłuszeństwo obywatelskie i wiążąca się z nim kultura nonkonformizmu, przy czym nieposłuszeństwa nie należy rozumieć jedynie jako instytucji incydentalnej, lecz jako stały czynnik trwałości demokracji. Jest tak dlatego, że nieposłuszeństwo obywatelskie pełni, zdaniem autora, funkcję społecznego definiowania wartości demokratycznych wykraczających poza zasadę prawa stanowionego – wartości stale definiujących pożądany kształt wspólnoty obywatelskiej i jej rozumienie sprawiedliwości.

Główne pojęcia: nieposłuszeństwo obywatelskie; demokracja; nonkonformizm.

*Uprzedzenia trzeba zwyciężać od wewnątrz*  
(Herder, 1781)

Wśród instytucji demokratycznych istnieje wiele urządzeń społecznych, którym jeszcze pół wieku temu nie przypisywano takiej oczywistości, jaka przysługuje im dziś w praktyce politycznej i obywatelskiej. Wolność słowa, sumienia, zgromadzeń, zrzeszania się, prawa do oporu i protestu obrosły w wiele komentarzy naukowych i publicystycznych, wchodząc do kanonu nauki i języka mass mediów. Ich oczywistość jest dziełem co najmniej kilku pokoleń aktywistów i myślicieli. Gdy przyjrzeć się dokładnie, historia tych instytucji sięga korzeniami czasów bardzo odległych, często starożytności. Są to „osiągnięcia demokracji” rozumianej w sensie Aleksisa de Tocqueville’a jako demokratyczny sposób myślenia, konglomerat postaw, które charakteryzują obywatela demokratycznego państwa, a niegdyś charakteryzowały tylko nielicznych wizjonerów demokracji. Choć instytucje te wydają się dziś nieodłącznym składnikiem społeczeństwa obywatelskiego – które musi z nich korzystać, jeśli nie ma być fasadowe – to uchodzić też mogą za względnie niezależne od siebie wzajemnie i od samej demokracji. Oznacza to, że można sobie wyobrazić ich istnienie poza ustrojem demokratycznym, jak również demokrację funkcjonującą bez nich. Można więc wyobrazić sobie ustrój autorytarny, w którym opozycja korzysta z nieposłuszeństwa obywatelskiego, a z drugiej strony kraj demokratyczny, którego obywatele nie korzystają z wolności zgromadzeń i nigdy lub bardzo rzadko sięgają po nielegalne (czy quasi-legalne) środki protestu.

Gdy mowa o demokracji, rozróżnia się zwykle dwie płaszczyzny: procedury decyzyjne, takie jak zasada większości, a więc rdzeń ustroju demokratycznego, oraz elementy umożliwiające funkcjonowanie tych procedur, takie jak: dostateczna ilość czasu wolnego, dobrobyt i istnienie rynku, wiedza obywateli o przysługujących im prawach, bezpieczeństwo i zaufanie. Pomędzy nimi mieści się jednak jeszcze jedna płaszczyzna, a mianowicie zbiór formalnych bądź nieformalnych instytucji, takich jak nieposłuszeństwo obywatelskie, prawo podmiotowe czy prawo do oporu. Umożliwiają one ludziom samorealizację i wyrażanie swych postaw, a tym samym kształtowanie i ujawnianie wobec opinii publicznej wachlarza opcji, spośród których dokonuje się demokratyczny wybór. Wybór dotyczy bowiem ostatecznie naszych wizji dobrego życia i sposobów ich realizacji. Procedury demokratyczne wymagają też aktywnego i świadomego uczestnictwa obywateli, a tym samym zaangażowania w sprawy publiczne, które z różnych względów przejawia się w wielu symbolicznych formach wykraczających poza głosowania większościowe. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest zatem istotnym elementem dojrzałego ustroju demokratycznego, wszak po jego dojrzałym stosowaniu i umiejętności właściwego reagowania nań przez organy władzy publicznej poznać można dojrzałość demokracji (Coleman 1968).

W niniejszym artykule chciałbym pójść krok dalej i przedstawić nieposłuszeństwo obywatelskie nie tylko jako jedną z wielu instytucji przyczyniających się do funkcjonowania społeczeństwa obywatelskiego, ale wskazać na jego głębsze związki z demokracją. Zacznę te rozważania od pojęcia demokracji, a następnie omówię konsekwencje zaproponowanej definicji dla roli nieposłuszeństwa w demokratycznym systemie prawnym, scharakteryzuję więc w sposób analityczny demokratyczną funkcję nieposłuszeństwa. Tego rodzaju przedsięwzięcie było już oczywiście podejmowane przez socjologów, ostatnio zwłaszcza przez Jürgena Habermasa<sup>1</sup>. Sądzę jednak, że Habermas poszedł tak daleko w swym powiązaniu zasady suwerenności ludu z zasadą samorozumienia, że wystąpił przeciwko generalnej zasadzie wyłączenia uzasadnień pozaprawnych w rozumowaniu praktycznym, charakterystycznej dla idei prawa pozytywnego. Z tym antypozytywistycznym wystylizowaniem nieposłuszeństwa obywatelskiego idzie w parze interpretowanie go przez Habermasa na modłę romantyczną. Według tego autora funkcją nieposłuszeństwa obywatelskiego jest bowiem „sprzężenie zwrotne konstytucyjnego politycznego kształtowania woli z procesami komunikacyjnymi w sferze publicznej” (2005: 439). Innymi słowy, główną funkcją nieposłuszeństwa nie jest, według niego, pośrednie oddziaływanie na układ odniesienia demokratycznego uniwersum dyskursu, lecz bezpośrednie uczestnictwo w procesach definiowanych jako tworzenie prawa. Różnica ta może się wydawać nieistotna z praktycznego punktu widzenia, ma jednak zasadnicze znaczenie teoretyczne. W niniejszym tekście pragnę wskazać na możliwość specyficznie demokratycznej koncepcji nieposłuszeństwa obywatelskiego. Wymaga ona z jednej strony zachowania momentu „samorozumienia” się adresatów prawa jako jego autorów, a z drugiej momentu pozytywności prawa stanowionego przez zbiorowość.

<sup>1</sup> Szersza krytyka koncepcji Habermasa w kontekście jego bogatej twórczości por. Kaczmarczyk 2010: 395–404.

## I

Zacznijmy od znacznie uproszczonego, ale wygodnego określenia demokracji jako większościowej procedury podejmowania decyzji zbiorowych. Jest oczywiste, że bardzo różny może być zakres podmiotowy i przedmiotowy, stopień bezpośredniości i złożoności takiej procedury, gwarancje wiążące się z prawami wyborczymi oraz instytucje, które czuwają nad ich wykonywaniem. Tak czy inaczej, jest to w istocie zbiór „reguł gry” toczącej się wokół zbiorowo uchwalanych norm postępowania. Demokratyczne procedury i demokratyczne społeczeństwo to pojęcia, do których przywiązujemy dużą wagę właśnie ze względu na prawo, którego ostatecznie dotyczą decyzje zbiorowe. Oznacza to, że istnieje zasadnicza różnica między prawem demokratycznym a niedemokratycznym, a więc że procedura podejmowania decyzji ma zasadnicze konsekwencje dla kształtu norm i systemu norm prawnych. Tak samo jak – wedle słynnej konstatacji Barringtona Moore’a – sposób objęcia władzy w państwie determinuje sposób wykonywania tej władzy, procedura uchwalania prawa decyduje o tym, jakie to prawo jest. Jeśli tak rozumieć problem demokracji, to należy zauważyć, że nie brak w tej sprawie zasadniczych kontrowersji i znaleźć można wielu autorów, tak wyśmienitych jak choćby Max Weber, którzy byli zagorzałymi krytykami demokracji, właśnie ze względu na negatywne konsekwencje zbiorowego podejmowania decyzji dla jakości ostatecznie uchwalanej ustawy. Nawet rzecznik demokracji, jakim był John Stuart Mill, pisał o niespójnościach grożących prawu demokratycznemu (Mill 1995: 106–107).

W świetle tego krytycyzmu nie powinny dziwić liczne próby wskazywania innych zalet demokracji, a więc nie dotyczących samego prawa, lecz obywateli, społeczeństwa czy kultury. Tak słynni autorzy, jak John Dewey – wręcz sakralizujący demokrację – czy Habermas wskazujący na zalety działania komunikacyjnego niezależnie od jego rezultatu, zdają się odwracać uwagę od prawa, a kierować ją na uboczne, pozytywne skutki ustroju demokratycznego. Ukoronowaniem tej tendencji wydaje się koncepcja Niklasa Luhmanna, który w swej słynnej książce *Legitimation durch Verfahren* przenosi punkt ciężkości z tradycyjnego rozumienia demokracji jako równego uczestnictwa w procedurze prawodawczej (w takiej czy innej formie) na funkcję redukcji złożoności zróżnicowanego społeczeństwa. Sprzeciw wobec koncepcji jedności prawa i polityki w ramach pojęcia „państwa prawa” wyraził Luhmann jeszcze dobitniej w późniejszej pracy *Das Recht der Gesellschaft*, która przedstawia prawo i politykę jako dwa funkcjonalnie odrębne, zamknięte operacyjnie systemy z własnymi kodami. Jednak tylko pozornie koncepcja ta oddala nas od idei demokratycznego prawa. Krytycy Luhmanna często zapominają, że właśnie oddzielenie operacyjne systemów jest zasadniczą przesłanką ich głębokich związków (zwłaszcza wzajemnej funkcjonalności). Luhmann od początku argumentuje, że prawo i polityka wzajemnie się „potrzebują”, a tym, co konkretnie umożliwia ich wzajemne zbliżenie, jest z jednej strony demokratyzacja polityki, a z drugiej – pozytywizacja prawa. Są to, według Luhmanna, zjawiska komplementarne, ale zarazem każde z nich stanowi rozwiązanie niezależnych funkcjonalnych problemów, do których rozwiązywania powołane są systemy. Luhmann uważa więc, że systemy powstały ze

względu na owe funkcje, jakie przyszło im wypełniać. W każdym wypadku można wszakże ogólnie powiedzieć, że chodzi o redukcję złożoności. W tym sensie właśnie można Luhmanna odczytywać jako przeciwnika demokratycznej koncepcji prawa. Uważa on bowiem, że tworzenie prawa nie jest zasadniczą, funkcją polityki, wiodącą zaś funkcją prawa nie jest dostarczanie polityce problemów, które mogłaby rozwiązywać (ani gwarancji praw politycznych). Istotą demokracji jest sama procedura, a nie jej rezultat, uczestnictwo obywateli oraz jego redukcjonistyczne, kanalizujące skutki:

„Tak więc także procedury wyboru politycznego i ustawodawstwa można wprawdzie określić i politycznie legitymizować jako formy kształtowania i realizacji »woli narodu«, ale niewiele wiedzy uzyskujemy w ten sposób. Wyobrażenie woli, która miałaby być ukształtowana i zrealizowana, wywodzi się z obrazu indywidualnego działania i nie da się przenieść na wysoce złożone systemy bez redefinicji. Zasadniczy problem polega na tym, jak tak wysoka złożoność może być traktowana i sprowadzana do sensu podlegającego decyzjom zachowując przy tym charakter momentu strukturalnego. Procedury kształtowania i realizacji »woli narodu« muszą być analizowane jako wkład do rozwiązania tego problemu” (Luhmann 1983: 154–155).

Jak dalej pisze Luhmann, problem demokracji jest bardziej natury politycznej niż prawnej. Wyważenie interesów wysoce zróżnicowanych grup społecznych, ukształtowanych z kolei na bazie jeszcze większej liczby ról – przy jednoczesnym zachowaniu legitymizacji systemu politycznego, może się dokonać tylko poprzez abstrakcję tychże interesów. Polega ona na istnieniu wielopoziomowego filtra, przez który przepłynąć muszą roszczenia i postulaty zgłaszane w różnych interakcjach o znaczeniu politycznym. Filtrem tym jest niewątpliwie procedura demokratyczna, ponieważ wymusza ona absorpcję i selekcję tematów w dyskusjach parlamentarnych toczonych w mniej lub bardziej formalnych gremiach, przy różnych okazjach, które system polityczny zdaje się mnożyć (rady, komisje parlamentarne, zespoły robocze, spotkania z wyborcami, kampanie wyborcze itd.). Absorpcję ułatwia fakt, że w parlamencie obecne jest szerokie spektrum ugrupowań politycznych starających się zagospodarować jak największą część elektoratu. Polaryzacja sceny politycznej ułatwia zaś abstrakcję: różne, często pozornie niewspółmierne interesy definiowane są w kategoriach programu danej partii, zmuszając polityków do tego, by formułowali swe postulaty możliwie ogólnie, najlepiej uniwersalnie, wyborców zaś przekonując o sposobach wyrażania swych poglądów. Prowadzi to do przekierowania uwagi wyborców oraz symbolizacji interesów. Chłop pragnący znaleźć zbyt na swe produkty, pracownik budżetówki narzekający na niskie wynagrodzenia oraz eksporter zabawek przestają walczyć o swe interesy traktując jako przeciwników inne grupy interesu, gdyż wszyscy angażują się na przykład w sprawę krzyża na Krakowskim Przedmieściu, albo zaczynają uważać, że ich powodzenie zależy od realizacji jakiegoś ogólniejszego programu gospodarczego (niższe podatki, wsparcie najuboższych czy interes narodowy zaczynają w tym kontekście pełnić rolę symboliczną). Gdyby nie ta absorpcyjna i selekcyjna funkcja systemu politycznego, to nie byłoby żadnej jednej większości i jednej mniejszości, ale bardzo wiele różnych grup, które w jednych sprawach są większościowe, a w innych mniejszościowe. Bezpo-

średnie głosowania demokratyczne mogłyby się w takich warunkach sprowadzać do serii decyzji korzystnych dla większościowych grup interesu. Te grupy istnieją jednak w systemie politycznym jedynie potencjalnie – mogą zostać zmobilizowane w szczególnych przypadkach, gdy wymaga tego scenariusz walki międzypartyjnej lub walki o obecność w parlamencie. Scenariusze polityczne unikają zresztą rozwiązywania wszystkich konfliktów społecznych, większość z nich rozwiązuje prawo. Jednocześnie prawo również tworzy konflikty. Dzieje się tak, gdyż właśnie prawo definiuje uprawnienia, przywileje, procedury dochodzenia roszczeń. Precyzuje więc, o co można się spierać oraz w jaki sposób można to czynić. Jedynie nagromadzenie konfliktów określonego rodzaju lub pojawienie się niewygodnych dla szerszych rzesz ludności luk i niespójności prawnych mobilizuje system polityczny. Niekiedy stanowi okazję, by znaleźć nowy temat debaty politycznej, by wyjaskrawić własny program i wreszcie by potwierdzić funkcję polityki jako systemu: potrzebę decyzji. Prawo powołane jest do tego, by te decyzje realizować, ale może to skutecznie czynić dzięki swej wewnętrznej stabilności, a ostatecznie dzięki pozytywności. Właśnie przez to, że wszyscy obywatele muszą przestrzegać prawa niezależnie od swych interesów i poglądów, polityka może w ogóle być systemem wypełniającym funkcję decyzyjną, może mobilizować obywateli do popierania jakiegoś programu reform (Luhmann 1993: 416).

Szczególne miejsce w tym strukturalnym sprzężeniu prawa i polityki (dokładnie, według Luhmanna, sprzężeniem tym jest konstytucja, por. tenże 1993: 470–481) przypada dwu instytucjom mieszczącym się na wymienionej przeze mnie na początku płaszczyźnie pośredniczącej: prawu do oporu oraz nieposłuszeństwu obywatelskiemu, jakkolwiek moje wnioski mogą tu być jedynie bardzo ostrożne, ponieważ Luhmann nie pisze o obu formach działania zbyt obszernie. Prawo do oporu traktuje jako centralny problem nowożytnego konceptu suwerenności, swoistą odwrotność formuły Hobbesa, który politykę stawia nad prawem. Jakże bowiem inaczej mogłoby bronić się prawo niż wypowiadając posłuszeństwo władcy politycznemu, jeśli ten narusza prawo? Obrona legalności, zasad pozytywności prawa znajduje więc swój najpełniejszy wyraz właśnie w uzasadnianej jeszcze przez Locke'a instytucji prawa do oporu (Luhmann 1993: 413).

Nieposłuszeństwo obywatelskie nie tylko nie pokrywa się z pojęciem prawa do oporu, ale jest z nim sprzeczne. Stanowi bowiem złamanie prawa. Jest jednak bezprawiem o szczególnym znaczeniu symbolicznym – musi być jawne, pozbawione przemocy i przyświecać mu musi intencja moralna, a więc nie może być egoistyczną próbą skorzystania z dobra wspólnego. Złamanie prawa jest rodzajem komunikatu, zasygnalizowaniem, że w systemie prawnym istnieją niedoskonałości wymagające reakcji politycznej w postaci korekty prawodawczej. Z punktu widzenia teorii Luhmanna funkcja nieposłuszeństwa wydaje się więc jasna – polega na zwiększaniu zdolności absorpcyjnej systemu polityki, gdy znaczna część interesów nie znajduje swojej reprezentacji i traci wpływ na ustawodawstwo. Ta utrata pozycji (lub jej wzmocnienie!) musi być na tyle odczuwalna, by konkretne przepisy prawa traciły legitymizację, a legalne sposoby wywierania presji na ustawodawcę były niewystarczające do jej odbudowania. W przypadku obywatelskiego nieposłuszeństwa

nie można więc po prostu mówić o odwrotności prawa do oporu. Nie jest to forma wkroczenia polityki do systemu prawa, gdyż ten ostatni nie podlega podważeniu jako taki. Jest to szczególnego rodzaju podważenie legalności w imię legitymizacji, a więc – w sensie Luhmannowskim – zawieszenie kodu prawnego w celu wskazania zakłóceń w procesie demokratyzacji. Tak samo jak prawo do oporu jest atakiem na politykę w imię pozytywizacji prawa, nieposłuszeństwo obywatelskie jest atakiem na prawo w imię demokracji.

Chciałbym teraz krótko uzasadnić pogląd, zgodnie z którym przedstawiona właśnie interpretacja nieposłuszeństwa obywatelskiego jako aktu politycznego nie jest wystarczająca do adekwatnego wyjaśnienia i zrozumienia wszystkich form tego typu działania, zwłaszcza w warunkach demokracji. Jakkolwiek Luhmannowski opis związków między systemami prawa i polityki wydaje się dostarczać bardzo wielu ważnych punktów odniesienia w dyskusji nad mechanizmami współczesnej demokracji, to problemem jest właśnie symboliczny wymiar nieposłuszeństwa obywatelskiego odnoszący się do prawa jako całości i jego związku z aktem prawodawczym. Dochodzimy tu do spostrzeżenia szczególnie silnie akcentowanego przez Habermasa, ale wymaga ono dalszych uściśleń.

Zasadniczym problemem, jakiemu musi sprostać ujęcie Luhmanna, jest fakt, że semantyka polityczna ma swe źródła raczej w myśli starożytnej Grecji i Rzymu niż w oświeceniu. Demokracja i pozytywizm prawny niewątpliwie regulują złożoność współczesnego społeczeństwa, ale nie oznacza to, że, jak chce Luhmann, powstały one jako forma rozwiązania problemu złożoności. Ich źródła są znacznie odleglejsze i jeśli spojrzeć w przeszłość, cofnąć się do czasów starożytnych, to można tam dostrzec wiele zapowiedzi owych rozwiązań, choć nie istniały jeszcze problemy, o których pisze Luhmann. Nie chciałbym tu ustosunkowywać się do ustroju greckich miast-państw, czy też wpływu, jaki na nowoczesne prawo miało napięcie między sakralnym, formalistycznym *ius* a zbiorowo stanowionym *lex* w starożytnym Rzymie (Schiafone 2012: 85–104). Bardziej interesują mnie filozoficzne próby konceptualizacji prawa. Można na przykład wykazać, że już w myśli Platona znajdują się pierwsze próby uzasadnienia zarówno zasady pozytywności prawa, jak i nieposłuszeństwa obywatelskiego. Zarazem znajdujemy w jego myśli pierwszą próbę ustanowienia jedności porządku duszy, prawa i państwa, a więc przedsięwzięcie, zdawałoby się, wprost odwrotne do dekonstrukcyjnej teorii Luhmanna. Luhmann wszak nie tylko zastępuje jedność koncepcji państwa prawa systemową odrębnością prawa i polityki, ale też dekonstruuje zasadniczą rację tej jedności: ideę dobra oraz cały świat wartości. W *Legitimation durch Verfahren* Luhmann pokazuje przecież, że w złożonym społeczeństwie współczesnym dążenie do dobra, prawdy, słuszności przeistoczyło się w nawykowe trzymanie się procedur decyzyjnych, a wymienione wartości stały się symbolami jedności systemów. Mówimy więc wprawdzie o dobru, prawdzie i słuszności, ale nie one są najważniejsze dla przetrwania systemów, lecz przewodnie rozróżnienia zapewniające systemom operacyjną zamkniętość. Według Luhmanna socjologowie potrafią to dostrzec, gdy myślą funkcjonalistycznie, bo wtedy dostrzegają systemowy charakter zjawisk społecznych.

Gdy jednak przyjrzyć się uważnie, Platon był większym jeszcze dekonstrukcjonistą niż Luhmann, być może w ogóle największym dekonstrukcjonistą w historii, zwłaszcza że wszelkie kolejne tego rodzaju przedsięwzięcia teoretyczne (także te o proveniencji postmodernistycznej) są właściwie kontynuacją dzieła Platona, rodzajem gry podejmowanej w ramach stworzonej przez niego wizji. Sama koncepcja teorii, a więc (u Platona) dystansowania się wobec rzeczywistości i krytyki świata codziennej praktyki z punktu widzenia idei, była w świecie greckim czymś nowym i przełomowym (Nightingale 2004). Platon radykalnie przeciwstawił się mitycznym wyobrażeniom świata, a zarazem tradycjonalizmowi rządzącemu codziennym życiem i polityką, jednak organizacja państwa i duszy kierować się miały wskazówkami rozumu (Państwo, VI, 503c–VII, 541b). Nawet jeśli w *Państwie* Platon pragnął wykorzystać tradycyjne baśnie i opowieści do kształcenia duchowego człowieka (II, 377e–383c, III 386a–392c), to nie przedstawiały już one ostatecznego celu praktycznego, jakim była dialektyka. Jak pisze Ernst Cassirer, zadanie Platona było podwójnie trudne, dlatego że tradycjonalizm nie był jedynym anachronizmem, z jakim starał się walczyć grecki myśliciel (Cassirer 2006: 88–90). Innym był, jakże przypominający różne współczesne kierunki socjologiczne, nurt instrumentalistycznego myślenia o władzy i relacjach politycznych, pojawiający się w poglądach Trazymacha ukazanych w pierwszej księdze *Państwa*.

Platon pragnął więc usytuować swój ideał państwa pomiędzy państwem rytuału a państwem siły, co można dziś odczytywać także jako próbę znalezienia drogi pomiędzy różnymi formami determinizmu. Należy również pamiętać, że ideał ten odpowiada równowadze pierwiastków ludzkiej duszy, państwo jest wszak w dziele Platona jedynie obrazem służącym do objaśnienia porządku duszy (patrz *explicit* *Państwo* II, 368c–369b). Platonowi obca była zarówno wizja człowieka kierowanego przez ślepy los i szukającego swego przeznaczenia w wyrokach boskich, jak i walki interesów, w której zwycięża silniejszy. Filozofia, którą przedstawił, wynosi ludzką wolę ponad bierność, ale jedynie wolę kreatywną, kierującą się wiedzą. Idea Dobra nie jest niczym innym jak funkcjonalnym określeniem działania ludzkiego, które zarazem dostosowuje się do warunków zewnętrznych i im się przeciwstawia, jest nieustannym wypełnianiem braku, realizacją misji, której jesteśmy świadomi dzięki znajomości własnej natury<sup>2</sup>.

Platon rozpostiera przed nami obraz (obraz, a nie teorię!) państwa naprawdę doskonałego, idealnego, a nie po prostu lepszego niż inne. Chodzi mu więc nie o to, byśmy raz na zawsze dowiedzieli się, jakie jest idealne państwo, ale byśmy nabrali przekonania o istnieniu jego idei, dążąc tym samym do jej poznania i urzeczywistnienia. Nikt wszakże nie posiada wiedzy o tym, jakie jest idealne państwo. Może

---

<sup>2</sup> Podobne, funkcjonalistyczne rozumienie idei proponuje Julius Moravcsik. Na przykład idea łóżka nie określa dokładnie, jakie ma być konkretne łóżko, a jedynie, że jest to coś, co spełnia w danych warunkach w najlepszy sposób funkcję miejsca do snu. Znajomość idei wymaga więc poznania powiązań między rzeczami a zjawiskami. Idea dobra obejmuje zapewne całokształt tych powiązań. Jest tyleż konieczna, co niemożliwa do poznania. Mobilizuje nas do działania, ale zarazem pozostawia w niepewności. Tezy o konieczności dobra nikt nie uzasadnia dziś równie przekonująco i z równą erudycją, co Charles Taylor (2001).

jednak określić rodzaj praktyk, które taką wiedzę przyniosą, a także podział pracy konieczny do funkcjonowania organizmu państwowego. Wnioskowanie dedukcyjne prowadzi do wniosku, że musi to być państwo prawa, państwo, w którym panuje porządek, a nie arbitralna wola czy siła. Z drugiej strony wnioskowanie indukcyjne prowadzi do konkluzji, że państwo nie powinno być rządzone przez ludzi pewnych swej wizji dobra, sprawiedliwość realizuje się bowiem tylko w poszukiwaniu Dobra, w zapytywaniu, czym jest sprawiedliwość i badaniu doświadczeń składających się na jej obraz. Nietrudno w tym kontekście dostrzec powody Platońskiej niechęci do demokracji (zwłaszcza w wersji ateńskiej). Sokrates niejednokrotnie krytycznie ustosunkowuje się w dialogach do opinii i uprzedzeń „szerokich kręgów”, wyżej ceniąc ekspertów moralnych oraz, co dla nas szczególnie ciekawe, własną opinię popartą ostrożnym rozumowaniem (patrz zwłaszcza Kriton). Jednak dziś możemy już na demokrację spojrzeć inaczej. Można dziś zauważyć, że sprawiedliwe państwo nie może tylko dzielić obywateli na klasy mniej i bardziej świątłych, mniej i bardziej pracowitych. Musi ona raczej uznać indywidualność i wolny wybór jednostek jako wartość niezbywalną, musi włączyć do ideału dialogu wszystkich jego potencjalnych uczestników. Właśnie ta praktyka uznania prowadzi do powszechnej edukacji, ta zaś do zastąpienia dogmatycznych wizji dobra reprezentowanych przez dyktatorów, demokratyczną wymianą poglądów (choć z pewnością wiele trzeba jeszcze uczynić, by dialog sokratejski stał się ideałem każdego poziomu kształcenia). Wspólne poszukiwania dobra mogą dziś okazać się dużo skuteczniejsze od statycznego modelu jednostronnego oświecenia. Nikt nie wyraził tego lepiej niż John Dewey:

„Nie jest prawdą, że w swych intencjach, Platon podporządkował jednostkę całości społecznej. Jednak prawdą jest, że tracąc z pola widzenia wyjątkowość indywiduum, jego niewspółmierność z wszystkimi innymi, a w konsekwencji nie uznając, że społeczeństwo może się zmieniać pozostając stabilne, jego doktryna ograniczonych władz i klas zrodziła w sumie ideę podporządkowania indywidualności. Nie możemy lepiej niż Platon wyrazić tego, że jednostka jest szczęśliwa, a społeczeństwo dobrze zorganizowane, gdy każda jednostka angażuje się w działania, do których jest naturalnie predysponowana, ani też Platońskiego przekonania, że głównym zadaniem edukacji jest odkrycie tych zdolności dla ich posiadacza oraz zachęcenie go, by skutecznie czynił z nich użytek. Jednak postęp wiedzy uświadomił nam, że zbyt często jest wciskanie ludzi i ich pierwotnych zdolności w ostro wyodrębnione klasy, uświadomił nam, iż pierwotne zdolności są nieokreślenie liczne i zmienne. Odwrotną stroną tegoż faktu jest to, że w takim stopniu, w jakim społeczeństwo stało się demokratyczne, organizacja społeczna oznacza zużytkowanie specyficznych i zmiennych właściwości jednostek, a nie stratyfikację klasową” (Dewey 2009: 61).

Dewey pokazuje więc, że filozofię Platona można traktować jako istotny wkład w rozwój idei demokracji i demokratycznej koncepcji społeczeństwa. Obraz idealnego państwa należy jednak zdynamizować i przyznać więcej wolności działania poszczególnym jednostkom. W odniesieniu do społeczeństwa demokratycznego, filozofia Platona mogłaby w pewnym zakresie nadal znajdować zastosowanie. Dążenie do dobra jest bowiem zawsze obecne zarówno w ludzkich działaniach, jak i w prawodawstwie. Jednak współczesny system prawa musiałby być w mniejszym stopniu zorientowany na definiowanie dobra, a w większym obejmowałby realiza-



cję zasad, co do których słuszności wszyscy jesteśmy zgodni. Jego funkcją byłoby więc rozwiązywanie sytuacyjnych trudności w realizacji wspólnych wizji dobra. Pojęcie demokracji dotyczyłoby zaś prawa w dużo ściślejszy sposób niż w teorii Luhmanna. Nie oznaczałoby po prostu procedury, lecz sposób radzenia sobie z paradoksem konieczności i niemożliwości poznania dobra. Demokracja oznacza, że w określony sposób odpowiadamy dziś na pytanie, jak pogodzić nasze indywidualne dążenie do dobra, jak też wiedzę o tym, co jest dobre, z pluralizmem wizji dobra i niemożliwością znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym dobro jest. Członkowie demokratycznej wspólnoty obywatelskiej są świadomi swej niewiedzy, ale zarazem nie zamierzają się wycofywać z prób poznania i realizacji dobra. Swe zaangażowanie, możliwość kreatywnego współuczestnictwa okupują wszakże podporządkowaniem prawu, posłuszeństwem, w tym zwłaszcza tolerancją wobec innych poglądów i wartości. Wartości traktują bardziej jak konieczne założenia niż prawdy ostateczne. Na forum publicznym walczą o uznanie swoich racji i integrację społeczną wokół wartości, ale nie uciekają się do przemocy. Demokracja jest zatem bardziej konstelacją postaw niż procedurą, sposobem życia niż odświętnym rytuałem, koncepcją prawa niż prawem. Jako koncepcja prawa motywuje ludzi do uczestnictwa, legitymizuje nie tylko prawo formalne, ale i zabiegi zmierzające do jego zmiany. Demokracja jest sztuką zmiany, ucywilizowaną, „zinstytucjonalizowaną” rewolucją.

Dlaczego to wszystko jest takie ważne dla adekwatnego zrozumienia nieposłuszeństwa obywatelskiego? Otóż dlatego, że nieposłuszeństwo nie występuje tylko w demokracjach. Jego celem nie musi być apel do ustawodawcy bądź uwrażliwienie opinii publicznej na kryzys prawa czy wartości. Od stuleci występowały bowiem także akty nieposłuszeństwa kryjące w sobie nieustępliwą pewność własnych przekonań – motywowane religijnie czy romantycznie. Nie brakowało również aktów nieposłuszeństwa o charakterze czysto instrumentalnym. Mają one bogatą tradycję intelektualną, której ukoronowaniem są prace Gene’a Sharpa (por. zwłaszcza Sharp 1973). Zasadnicze znaczenie ma jednak to, że istnieje specyficzny, demokratyczny wariant nieposłuszeństwa, którego – w moim przekonaniu – nie powinno się mylić z nieposłuszeństwem religijnym, romantycznym czy reformistycznym. Jego staranne odróżnianie pozwala na precyzyjniejszą diagnozę stanu demokracji i społeczeństwa obywatelskiego. Uzasadnienie tego rodzaju nieposłuszeństwa znajdujemy, jak sądzę, także już u Platona, choć nie jest ono tam bezpośrednio związane z ideą stanowienia prawa przez zbiorowość. W swoim *Kritonie* uzasadniał bowiem ustami Sokratesa (do momentu pojawienia się Praw) konieczność trwania przy własnych przekonaniach moralnych, a następnie (specjalnie dla Kritona, a zapewne także dla większości czytelników) po wprowadzeniu nowej postaci dialogu przedstawił szeroką argumentację na rzecz bezwzględnego posłuszeństwa prawom (Kaczmarczyk 2010). Czy obie te argumentacje mogą być równocześnie ważne? Współczesną odpowiedzią na to pytanie jest właśnie demokratyczne nieposłuszeństwo obywatelskie.

## II

Demokratyczna koncepcja prawa implikuje nieposłuszeństwo obywatelskie nie tylko w tym sensie, że do niego zachęca, czy daje do niego prawo, ale również niekiedy może do takiego działania zobowiązywać. Zwrócił na to uwagę Michael Walzer, opowiadając się zarazem za ścisłym związkiem między nieposłuszeństwem a przynależnością grupową. Chciałbym tu uzupełnić i rozszerzyć argumentację Walzera odwołując się ponownie do Luhmanna oraz do innego klasyka socjologii Emile'a Durkheima, aby wykorzystując refleksje tych myślicieli lepiej zdefiniować podstawowy problem demokratycznie uzasadnionego nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest nim, moim zdaniem, ideał dialogu, który wymaga określenia cech działań (komunikacji), postaw i ludzi uczestniczących w praktykach deliberacji, nakreślając granicę wspólnoty obywatelskiej. Z drugiej strony demokracja wymaga włączenia do dialogu, które znajduje najpełniejszy wyraz w uniwersalistycznej praktyce uznania. Stabilizacja tego dwukierunkowego procesu demokratycznego możliwa jest pod warunkiem określenia natury praktyk o skutkach włączających i wykluczających oraz zdefiniowania demokracji (w tym demokratycznej koncepcji prawa) poprzez te praktyki, a nie przez abstrakcyjne procedury decyzyjne. Przykładem niech będzie mowa nienawiści, której obecność z jednej strony uzasadniana jest zasadą wolności słowa, a z drugiej – wykluczana na mocy zasady ochrony uczestników wspólnoty obywatelskiej. Rozstrzygnięcie kolizji obu zasad nie jest możliwe *a priori*, lecz wymaga ustosunkowania się do natury praktyki, jaką jest mowa nienawiści, czy też sprzeciw wobec niej, miejsce tej praktyki w takiej wizji dobrego społeczeństwa, co do której wszyscy moglibyśmy się zgodzić (Waldron 2012: 77–89). Okaże się wtedy, że mowa nienawiści ma w istocie skutek wykluczający. Idea demokracji wymaga więc katalogu praktyk demokratycznych, a procedur dopiero jako ich realizacji.

Jak twierdzą, nieposłuszeństwo obywatelskie jest w demokracji podstawową praktyką włączającą i sygnalizującą problemy, których nie można dostrzec z perspektywy samych procedur. Przyjrzyjmy się jednak najpierw, jak dialektyka włączania i wykluczania przedstawiana jest w literaturze przedmiotu.

Punktem wyjścia ponownie może być Luhmann, który najsilniej chyba powiązał pojęcia prawa i społeczeństwa definiując prawo jako społeczną strukturę oczekiwań. Oderwał tym samym prawo od fikcji prawa podmiotowego czy hegemonicznej wizji prawa przedmiotowego. Źródła społecznej normatywności prawa upatruje Luhmann w specyficie stylu oczekiwań kierowanych pod adresem podmiotów – ich kontrfaktyczności, odporności na rozczarowania. Rozwój prawa polega w głównej mierze na instytucjonalizacji i generalizacji tych oczekiwań oraz, co może jeszcze istotniejsze, budowania struktury „oczekiwań oczekiwań” (*Erwartungserwartungen*) wiążącej ze sobą ludzi w swoistą sieć relacji, które prawo chroni i zmienia. Odchodząc w tym miejscu od kategorii Luhmanna, ale pozostając przy jego tezie o społecznej genezie zobowiązań, można zapytać o siłę realnego poczucia obowiązku generowanego przez społeczną przynależność i wzmacnianego przez przepisy prawne i różne ich społeczne manifestacje. Wydawać by się mogło, że zgeneralizowany charakter norm sprzyja powszechnej legitymizacji prawa i jego silnemu skojarzeniu z uni-

wersalistyczną moralnością. Luhmann dostrzega jednak problem partykularyzmu prawa pisząc o jego ewolucji i skojarzeniu z hierarchicznymi strukturami stanowymi i klasowymi. Nie trzeba też przypominać ustaleń Donalda Blacka, podważających mit egalitaryzmu prawa. Problem ten wydaje się wszakże nabierać nowego znaczenia w kontekście demokratycznej koncepcji prawa, łączącego, przypomnijmy, zasadę pozytywności, a więc nakaz przestrzegania prawa bez względu na jego zgodność z indywidualną maksymą postępowania oraz zasadę samostanowienia, zgodnie z którą prawo jest rezultatem zbiorowej procedury podejmowania decyzji. Ta specyficzna kombinacja zasad sprawia, że koncepcji demokratycznej nie da się zredukować do romantycznej idei woli jednomyślnej, a z drugiej strony nie wymaga ona demokracji bezpośredniej, ponieważ także procedura uchwalania ustaw przez reprezentantów spełnia kryterium zbiorowego tworzenia prawa. Z punktu widzenia demokratycznej koncepcji prawa, efektywność działania zgromadzenia ustawodawczego wymaga zarówno różnorodności poglądów i interesów, jak i podobieństwa – konsensu co do wartości, które można nazwać ściśle demokratycznymi: tolerancji, otwartości, jawności, autentyczności, racjonalności czy cierpliwości. Katalog tych wartości można by poszerzyć o zespół cech osobowych, którymi powinni cechować się uczestnicy demokratycznej debaty i cech instytucji, w których działają (Alexander 2006). Tego rodzaju określenie obszaru debaty publicznej oznacza wszakże wykluczenie, zdefiniowanie wspólnoty obywateli uczestniczących w procedurze w sposób wyłączający wszystkich, którzy nadrzędnych kryteriów „demokratycznego konsensu co do wartości” nie spełniają. Demokratyczna koncepcja prawa implikuje zatem wykluczenie społeczne, które znajduje wyraz w samym prawie i może wyjaśniać obserwacje Blacka. Rozwiązaniem problemu nie wydaje się wcale stopniowanie zakresu uczestnictwa w procedurze, na przykład poprzez wprowadzanie różnych form demokracji pośredniej czy eksperckiej, podobnie jak nie jest nim platoński „podział pracy”. Można przypuszczać, że elitaryzm demokracji byłby w takim przypadku najwyższej złagodzony, dopuszczając odcienie szarości pomiędzy centrum a peryferiami zbiorowości autorów prawa. Problem polega bowiem nie tylko na samej możliwości pojawiania się patologii demokracji w postaci wykluczenia, ale na tym, że demokracja jest wykluczeniem (Mead 1929).

Problem integracji wspólnoty obywatelskiej jest więc głębszy, niż się wydawało, ponieważ wszelkie próby jego rozwiązania, a więc ściślejsze zdefiniowanie wspólnoty, zawężają ją, przynosząc skutek wykluczający. Niepозbawione podstaw byłoby zatem przypuszczenie, że u podstaw demokracji leży konflikt o warunki stosowania kodu włączenia lub wykluczenia. W tym kontekście demokratyczna koncepcja prawa nie jest zaś niczym innym jak formą legitymizacji wykluczenia poprzez procesy komunikacyjne. Nietrudno też dostrzec, na jakie podstawowe tendencje narażone jest funkcjonowanie demokracji, która, jak widzimy, jest z natury wewnętrznie niestabilna. Pierwsza tendencja polega na próbach szerszego lub totalnego włączenia obywateli poprzez procesy homogenizacyjne lub, wręcz odwrotnie, separatystyczne. Ceną jest zanik pluralizmu lub wzrost partykularyzmu. Druga tendencja jest ukierunkowana na wzrost roli wykluczenia w sensie większego nacisku na spójność polityki przy jednoczesnym zachowaniu zróżnicowania społecznego. Nie ma tu miej-

sca na rozpatrywanie problemów, na jakie narażone są obie wymienione tendencje, wystarczy jednak stwierdzić, że prowadzą na różne sposoby do zatracenia jednego z głównych momentów demokratycznej koncepcji prawa: pozytywności prawa lub jego autoryzacji przez swych adresatów. Chciałbym tu raczej skupić się na problemie włączenia/wykluczenia jako swoistym problemie legitymizacyjnym koncepcji demokratycznej.

Rolę stabilizatora demokracji pełni dziś między innymi obywatelskie nieposłuszeństwo. Nie chodzi mi tylko o to, że demokratyczna koncepcja prawa dopuszcza taką instytucję (w wyjątkowych okolicznościach). Sądzę, że obywatelskie nieposłuszeństwo staje się w pewnych sytuacjach obowiązkiem obywatela i że obowiązek ów jest specyficznym postulatem demokratycznej koncepcji prawa. Wyrasta on z tej koncepcji, tak samo jak – z drugiej strony – wypływa z niej obowiązek posłuszeństwa. Jak włączenie jest czynnikiem i racją posłuszeństwa, tak czynnikiem i racją nieposłuszeństwa jest wykluczenie. Tę funkcję można jednak rozumieć na trzy różne sposoby i rozważać na trzech różnych płaszczyznach.

Po pierwsze, jako artykulację interesów wykluczanych mniejszości. Funkcja ta pojawić się musi nieuchronnie, co wynika z zasadniczo wykluczającego charakteru demokracji. Trzeba podkreślić, że nie chodzi tu o jakąś jedną mniejszość czy większość, lecz dużą liczbę różnych potencjalnych większości i mniejszości, które istnieją w społeczeństwie w odniesieniu do każdej dyskutowanej publicznie (bądź przemilczanej!) kwestii prawodawczej. Prawdopodobieństwo naruszenia ich żywotnych interesów, znacznie przekraczające zwykłe różnice poglądów, jest wysoce prawdopodobne z uwagi na system partyjny, w którym interesy ulegają generalizacji i agregacji. Dlatego też uczestnicząc w głosowaniach (zarówno w przypadku demokracji bezpośredniej, jak i pośredniej), wyborca decyduje o sprawach innych osób i ich interesach – rolnik wpływa na sprawy nauczycieli, a nauczyciele na sytuację prawną maklerów giełdowych. Ta swoista redystrybucja uwagi i świadczeń może powodować rozliczne patologie zwłaszcza w przypadkach nakładania się na siebie licznych tożsamości i statusów mniejszościowych. Niekiedy mogą one oznaczać całkowite wykluczenie ze wspólnoty obywatelskiej. Jak pisze Alain Touraine (2000: 188–193), jest to przypadek imigrantów w Europie Zachodniej, którzy przestali być w ogóle traktowani przez resztę wspólnoty jak ludzie wywodzący się z określonego kontekstu społecznego i określonej kultury, a w trzecim pokoleniu doświadczyli wtórnej dezintegracji (którą Touraine tłumaczy syndromem kozła ofiarnego). W odniesieniu do tego rodzaju grup nieposłuszeństwo odgrywa rolę sygnalizatora problemu niesprawiedliwości, ukazuje negatywną stronę demokracji, jest apelem o włączenie.

Spółczesne społeczeństwo nie może koordynować interesów swych członków bez poddania ich testowi norm, które z kolei są realizacją orientacji wartościujących. Ten aspekt był aż nazbyt często badany przez socjologów, którzy nadawali mu fundamentalne znaczenie teoretyczne, często aby znaleźć przeciwwagę dla partykularyzmu interesów i hegemonii racjonalnego wyboru. Wartości miały być czymś, co ludzi łączy, co do czego panuje względny konsens w zmieniającym się świecie. Jednak wraz z reorientacją socjologii na paradygmat kulturowy wartości postrzegane są w coraz większej mierze albo jako indywidualne wyobrażenia, albo przynajmniej

jako indywidualne interpretacje odziedziczonych przekonań o tym, co godne pożądanego. Okazuje się też, że istnieją bardzo różne, często sprzeczne wartości, które mogą współistnieć i których wielość sama w sobie jest wartością. Zróżnicowanie społeczeństwa, w szczególności pod względem wartości, jest postrzegane jako czynnik samokrytycyzmu społecznego i wyważonej debaty publicznej zapobiegającej ideologizacji. Manifestacja odmienności pod względem wyznawanych wartości, obrona tożsamości definiowanej poprzez przywiązanie do nich, stają się potwierdzeniem pluralizmu i autonomii, które są z kolei nadrzędnymi wartościami, konstytuującymi wspólnotę demokratyczną. Nonkonformizm, a nie konformizm wobec wartości danej kultury jest więc czynnikiem rozszerzającym zakres wspólnoty obywatelskiej, nawet jeśli jest tylko zapowiedzią nieposłuszeństwa lub jego osłabioną postacią – buntem młodzieżowym, subkulturowym czy demonstracją polityczną. W pewnym sensie nonkonformizm staje się zasadą społeczeństwa demokratycznego, ucieleśnieniem jego kreatywności i dynamiki, której osłabienie może oznaczać zapadnięcie się systemu. Pożądanym nonkonformizmem łatwo jednak zamienia się w konformizm – kontrwartości ulegają korupcji lub stają się towarem kultury masowej, o czym świadczy historia hip-hopu (Asante 2010). Opisany tu proces oznacza, że system demokratyczny wciąż sam stawia sobie wyzwanie, eliminując własne przesłanki. Im bardziej rośnie świadomość, że tworzymy swą tożsamość z dostępnych zasobów kulturowych, tym więcej pojawia się miejsca dla nonkonformistycznej autonomii, dla buntu, ale tym bardziej też nonkonformizm staje się wymogiem społecznej autorefleksji, normą i czynnikiem strukturotwórczym – także w tym kontekście można o (politycznej) „klasie kreatywnej”.

Wskazany tu podstawowy problem, na jaki narażona jest sfera aksjologiczna społeczeństwa demokratycznego, każe szukać kolejnej funkcji nieposłuszeństwa obywatelskiego na płaszczyźnie przekraczania autorefleksji kulturowej. Konstruując swą tożsamość z odwołaniem do odziedziczonych narracji, podmiot odwołuje się bowiem zarazem do własnego poczucia obowiązku i krzyżujących się przynależności społecznych. Nieposłuszeństwo, jak będę tu dalej twierdził, nie ogranicza się do wyrażania tej tożsamości, tak samo jak nie ogranicza się do artykulacji interesów. W obu znaczeniach jest ono niepartykularne. Wprawdzie tolerancja wobec cudzych wartości jest podstawą demokratycznej koncepcji prawa, ale nie oznacza konieczności akceptacji wszelkich wartości, nawet tych ucieleśnionych w realizowanych przepisach prawa. Nowe doświadczenia moralne, poczucie niesprawiedliwości i krytycyzm społeczny pozwalają na podważanie wartości, sięganie do ich założeń, nawet jeśli ci, którzy owe wartości wyznają, czują się zbyt „pochwyceni” ich siłą moralną, by podjąć podobną autorefleksję. Nieposłuszeństwo obywatelskie nie jest w tym sensie zwykłym nonkonformizmem, ale otwartym i precyzyjnym wskazywaniem niesprawiedliwości, podważaniem wartości – przypomnianiem platońskiego pytania o dobro, które wcale nie musi oznaczać dysponowania ostateczną odpowiedzią. Ujmując to bardziej abstrakcyjnie, można powiedzieć, że obywatelski akt złamania prawa jest przeciwstawieniem się konstrukcjonistycznemu pojmowaniu dobra przy zachowaniu relatywistycznej koncepcji wartości. Jeśli bowiem w obliczu własnej niewiedzy zachowujemy nadzieję na poznanie dobra, to wymaga to tyleż podważa-

nia założeń na jego temat, ile dopuszczania innych poglądów. Dialektyka włączenia i wykluczenia powtarza się zatem na poziomie ideowym.

Mając na uwadze wskazaną wielopłaszczyznowość nieposłuszeństwa obywatelskiego, powróćmy do opisywanej przez Walzera koncepcji obowiązku nieposłuszeństwa jako zobowiązania społecznego (Walzer 1970: 3–23). Autor uważa, że charakterystyczną cechą współczesnego obywatela jest jego przynależność do wielu rozmaitych grup, spośród których znaczna część socjalizuje ludzi do przynależności od wczesnych lat życia, kształtując w nich silne poczucie tożsamości kulturowej, inne zaś stosują rytuały inicjacyjne sprzyjające lojalności i solidarności. W obu przypadkach człowiek uwewnętrznia zespół norm i wartości, którym sprzeniewierzenie się traktowane jest jako źródło obowiązku adekwatnego przeciwdziałania. Imperatyw nieposłuszeństwa wyrasta zatem ostatecznie z przywiązania do wartości, a pośrednio z przynależności społecznej. Rodzi to problemy, gdyż ów imperatyw wynika niekiedy z kolizji różnych przynależności. Socjologicznie rzecz biorąc, moglibyśmy mówić o nieposłuszeństwie partykularystycznym lub uniwersalistycznym w zależności od tego, czy przeważa lojalność wobec grupy węższej (np. rodziny) czy szerszej, np. państwa. Walzer zasadniczo przedstawia nieposłuszeństwo obywatelskie jako selektywne przeciwstawienie się państwu w imię koncepcji dobra związanej z przynależnością partykularną, np. członkostwem w grupie religijnej lub związku zawodowym. Według omawianego autora, supremacja państwa nie może być uzasadniana ani tym, że państwo stanowi najwyższe dobro, ani różnymi wersjami teorii umowy społecznej, zakładającymi, że obywatelstwo jest dobrowolnym milczącym zobowiązaniem się do posłuszeństwa. Ta ostatnia możliwość jest wykluczona głównie przez charakterystyczną dla wielu nowożytnych reżimów niemożność opuszczenia własnego kraju bądź poważne negatywne konsekwencje, z jakimi taka decyzja może się wiązać. Częstsza jest w związku tym „emigracja wewnętrzna”, polegająca na próbach zerwania ścisłych związków z państwem, jego instytucjami i kulturą dominującą. Zerwania poprzez zaangażowanie w życie grupy religijnej, subkultury lub ruchu społecznego. Istnienie takich grup wzbogaca kulturowo państwo, ale i unieważnia jego roszczenie do absolutnej dominacji prawnej czy aksjologicznej. Z kolei argument sytuujący państwo na szczycie hierarchii dóbr, nawiązujący do Arystotelesa i Hegla, zapoznaje liberalną koncepcję państwa jako koordynatora różnorodnych interesów i koncepcji dobra. W tym ujęciu państwo powinno być raczej rozumiane jako wspólny mianownik różnych partykularnych wizji dobra niż jako wizja nadrzędna i powinno dopuszczać działanie w nim grup o uniwersalistycznych roszczeniach moralnych, jak Kościół katolicki czy partia socjalistyczna. Akt obywatelskiego nieposłuszeństwa jest więc, według Walzera, czymś wyjątkowym i rzadkim właśnie w sensie socjologicznym, ponieważ nie oznacza podważenia obowiązku posłuszeństwa państwu, a jedynie obowiązek zawieszenia tego obowiązku w obliczu obligacji wynikającej z przynależności grupowej. Jest też czymś wyjątkowym, ponieważ raczej nie będzie się na taki akt ważył samotny bojownik, a jedynie ktoś, komu leży na sercu los wspólnoty, obrońca wartości społecznych.

Argumentacja Walzera, pomimo szlachetnego przesłania, jakie leży u jej podstaw, a mianowicie obrony nieposłuszeństwa obywatelskiego w imię wartości społecznych

i więzi normatywnej, nie jest wcale oczywista z socjologicznego punktu widzenia, który Walzer wyraźnie chce wysunąć na pierwszy plan i wprowadzić do zdominowanej przez prawników i filozofów debaty o obywatelskim nieposłuszeństwie. Jest to szczególnie widoczne, jeśli porównać argumenty Walzera z Durkheimowską koncepcją powstawania grup i kształtowania się tożsamości grupowej (Durkheim 1963 [1922]). Francuski socjolog wiąże swe rozważania na temat grup z teorią moralności i wysuwa tezę, że człowiek jest stopniowo socjalizowany do udziału w coraz szerszych grupach. Proces ten zachodzi za sprawą specyficznych mechanizmów wytwarzania więzi grupowej. Najpierw jest to więź rodzinna, powstająca gdy dziecko czuje się przywiązane do matki, ojca, dziadków i rodzeństwa, a jego poczucie zobowiązania wyrasta z ciepła, poczucia bezpieczeństwa i atrakcyjności życia rodzinnego. Innymi słowy, wartości rodzinne są interpretowane nie tylko jako godny pożądania sposób życia, ale także jako normy, których łamanie byłoby sprzeniewierzeniem się czemuś, co daje jednostce poczucie sensu. Kolejnym etapem rozwoju zakresu więzi społecznej jest ukształtowanie w młodym człowieku przywiązania do państwa. Dzieje się to przede wszystkim w szkole, w której dochodzi do konfrontacji z szerszym społeczeństwem, a agenci socjalizacji uwarunkowują uczestnictwo w nim od spełniania wymagań związanych z uczestnictwem w kulturze narodowej i lojalności wobec wspólnoty etnicznej czy politycznej. Tego rodzaju socjalizacja wymaga oczywiście bardziej zaawansowanych, systemowych narzędzi, ponieważ poczucie solidarności z narodem, a więc często z ludźmi, których się nawet nie zna, musi znajdować uzasadnienie w dziedzictwie kulturowym spajającym grupę i czyniącym ją atrakcyjną dla socjalizowanego. Takim narzędziem są więc często książki, prasa i programy nauczania, sposoby komunikacji, które konstytuują sieci społeczne o znacznym zasięgu czasowoprzestrzennym. Rozciągnięcie zakresu więzi poza wspólnotę rodzinną jest zarazem rozszerzeniem tożsamości i zobowiązań jednostki. Niestety rodzi też ryzyko kolizji obowiązków, niekiedy konieczność poświęceń. Można przypuszczać, że więzi rodzinne są przeważnie silniejsze pod względem emocjonalnym, są też istotniejsze z punktu widzenia realizacji elementarnych potrzeb. Więzy narodowe, etniczne czy państwowe nie ustępują im jednak pod każdym względem. Jako bardziej inkluzywne i trwalsze historycznie, a także ze względu na swój konstytutywny charakter wobec tożsamości politycznej i kulturowej stanowią wyższe wartości w hierarchii wartości grupowych i wymagają silniejszego podporządkowania. Ich odczuwana siła zobowiązująca wynika z wyraźnego napięcia pomiędzy większym uniwersalizmem moralnym więzi państwowej a partykularyzmem więzi rodzinnej. Uniwersalizm nie zawsze bowiem stanowi agregację czy koordynację interesów partykularnych, lecz niekiedy wymaga ich poświęcenia w imię sprawiedliwości porządku normatywnego reprezentowanego przez państwo. Można oczywiście zastrzec, że państwo implementuje porządek normatywny za pomocą środków władczych takich jak sankcje negatywne. Sama legitymizacja jest jednak również środkiem takiej implementacji, a więc państwo odwołuje się – choć nie zawsze i w niejednakowym stopniu – do wartości zawartych w skryptach kulturowych podzielanych przez obywateli. Oznacza to wszakże, iż większy uniwersalizm norm związanych z tożsamością narodową czy obywatelstwem wymaga większe-

go wysiłku edukacyjnego i bardziej rozbudowanych systemów komunikacyjnych aniżeli rodzina, jakkolwiek ta ostatnia może być również wprzężona w krzewienie tożsamości narodowej.

Rozważania Durkheima nie kończą się jednak na poszerzeniu zakresu norm i wartości do wspólnoty narodowej (nazwijmy ją tutaj obywatelską, co będzie bardziej zrozumiałe w kontekście debaty o kolizji roszczenia państwa do posłuszeństwa oraz prawa do nieposłuszeństwa obywatelskiego). Odnoszą się one również do najbardziej uniwersalnej przynależności, jaką jest, według Durkheima, udział w społeczeństwie rozumianym jako cała ludzkość. Można oczywiście dyskutować, czy empirycznie rzecz biorąc istnieje coś takiego jak społeczeństwo światowe i ewentualnie, jakiego rodzaju mechanizmy integracyjne łączą je w całość, niemniej Durkheimowi chodzi raczej o samo poczucie przynależności, wzrost roli „człowieczeństwa” jako wartości, do której przynajmniej część ludzi czuje się w mniejszym lub większym stopniu przywiązana. Ów kult „indywiduum” przejawiający się w rozwoju praw człowieka, demokratyzacji, pochwalę zwyczajnego życia i rozbudowanych regułach życia towarzyskiego wskazuje według Durkheima nie tylko na wzrost refleksji moralnej, ale na towarzyszące, a nawet konstytutywne dla niej procesy budowy uniwersalnej tożsamości. Można oczywiście wskazywać na różne społeczne i ideologiczne przyczyny kształtowania się moralności uniwersalnej: zróżnicowanie funkcjonalne przy jednoczesnej homogenizacji kulturowej, ideę postępu, a przede wszystkim akcentowaną przez George’a Herberta Meada postawę „przejścia roli Innego”. Mead nadaje jej uniwersalny rys antropologiczny, a tym samym uzasadnia historiozoficzną tezę o postępie moralnym. Można wskazać przynajmniej cztery istotne przykłady koewolucji tego rodzaju moralności z tożsamością przekraczającą zróżnicowania państwowe i etniczne. Po pierwsze, na poziomie ontogenezy norm, jest to moralność współdziałania, którą Lawrence Kohlberg określił jako załączek abstrakcyjnego myślenia moralnego. Po drugie, na poziomie analizy historycznej, chrześcijaństwo pozwoliło ukształtować się grupom religijnym, których przesłanie i uniwersalistyczne roszczenia moralne stanowią od dawna wyzwanie dla instytucji państwowych i dla ich roszczenia posłuszeństwa. Po trzecie, na poziomie społecznej autorefleksji, współczesny zwrot ruchów społecznych ku wartościom postmaterialistycznym wskazuje na to, że wiele problemów interpretowanych jest przez obywateli jako wymagające międzynarodowej współpracy bądź odniesienia do dobra całego gatunku ludzkiego. Czwarty przykład to Marksowska „klasa uniwersalna”, stojąca na straży interesów człowieka „jako gatunku” – specyficzna formuła zawężająca wprawdzie dobro ludzkości do losu robotników, ale z uwagi na postęp całego społeczeństwa. Toteż socjalizm stał się ideologią ponadnarodową. Warto zwrócić uwagę, że choć wszystkie wskazane przykłady dotyczą grup, które często miały charakter mniejszościowy przeciwstawiając się państwu, to jednak uniwersalistyczne roszczenie, które reprezentowały, uniemożliwiło ich proste zakwalifikowanie do grup partykularnych.

W istocie wspomniana wcześniej demokratyczna koncepcja prawa stanowi jako taka przejaw uniwersalizmu. Łączy wszak akceptację zróżnicowania z legitymizacją nadrzędności prawa, jest normatywnym wyrazem solidarności organicznej, choć cha-



rakter tej ostatniej jest przynajmniej od czasów Durkheima przedmiotem sporów. Demokracja wydaje się procedurą zaprojektowaną na wyrost, wymagającą szeregu cnót, kompetencji i instytucji, które zapobiegają jej korupcji i przemianie w narzędzie legitymizacji rządów autorytarnych bądź oligarchicznych, nie pozwalają na jej przeistoczenie się w patologiczne formy rządów, przed którymi przestrzegał Platon. Uniwersalizm demokracji wydaje się więc bardziej postulatem niż realną praktyką, porządkiem normatywnym, który niejednokrotnie ustępuje względem partykularystycznym. Wbrew temu, co pisze Walzer, nieposłuszeństwo obywatelskie nie jest jednak wynoszeniem obowiązków wynikających z tożsamości partykularnej nad obowiązki wobec państwa. Bardzo często bowiem obowiązek nieposłuszeństwa wynika właśnie z przynależności do społeczeństwa globalnego, z uniwersalistycznej refleksji podającej w wątpliwość normy lub decyzje polityczne zagrażające środowisku przyrodniczemu, prawom imigrantów lub mieszkańców innych państw czy wreszcie przyszłym pokoleniom. Podobnie uniwersalistyczny jest protest w imię praw człowieka, nawet jeśli protestujący stają w obronie tylko jednej osoby.

Oczywiście, ruchy społeczne niejednokrotnie realizują swe postulaty poprzez niewielkie grupy aktywistów, które kształtują silną tożsamość grupową i zobowiązania dla swych członków. Istnieje jednak zasadnicza różnica między realizacją przez te grupy interesów własnych bądź interesów swych członków a realizacją wartości uniwersalnych. Tam, gdzie osoba odmawiająca wypełnienia obowiązku wobec państwa powołuje się jedynie na obronę własnej integralności wewnętrznej, w tym tożsamości kulturowej, mamy do czynienia z odmową dyktowaną sumieniem (*conscientious objection*). Tymczasem w przypadku nieposłuszeństwa nie chodzi tylko o obronę własnej przynależności. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest wszak świadomym i zamierzonym podważeniem słuszności norm prawnych lub władzy państwowej w imię norm wyższego rzędu. Jeśli nie są to przepisy lub zasady konstytucji, to w grę mogą wchodzić normy moralne o szerszym zasięgu. Problem polega na tym, że, jak wspomniano, wartości najbardziej uniwersalne często nie znajdują szerokiej reprezentacji, w ich obronę angażują się często nieliczni. Z tego względu ich protest pełni także rolę propagandową, uwrażliwia szersze kręgi obywateli na sprawy przekraczające najpilniejsze wyzwania polityczne. Tym, co różni postmaterialistyczne i uniwersalistyczne ruchy społeczne od „klasy uniwersalnej” jest przede wszystkim ich pluralistyczna orientacja. Muszą one dowieść swych racji moralnych lub je uwiarygodnić, głównie poprzez pokojowe i proporcjonalne metody działania. Ich uniwersalizm nie jest więc absolutystyczny, a nieposłuszeństwo obywatelskie jako jedynie selektywny akt złamania prawa stanowi tego symboliczne potwierdzenie.

Podstawowy problem społeczny, z jakim borykają się rzecznicy i praktycy nieposłuszeństwa obywatelskiego nie polega zatem na konieczności wykazania przewagi racji partykularystycznych, jak chce Walzer, ale na napięciu między bronionymi racjami uniwersalistycznymi a brakiem ich dostatecznej reprezentacji i ugruntowania w moralności społecznej. Stąd też argumentacja kierowana pod adresem nieposłuszeństwa obywatelskiego ze strony zwolenników demokratycznej zasady większości czy supremacji procedury demokratycznej przypomina argu-

mentację wysuwaną przeciwko Durkheimowskiej koncepcji moralności skupionej na człowieku jako takim, przeciwko uniwersalizmowi tezy o rozwoju solidarności organicznej. W obu przypadkach podważa się nie tyle uniwersalistyczne racje moralne stojące czy to za nieposłuszeństwem czy za społeczeństwem przyszłości, co możliwość ich uzasadnienia za pomocą tożsamości grupowej. Argumentacja Walzera, odwołująca się do przewag partykularyzmu jest, jak się zdaje, reakcją na tego rodzaju krytycyzm, ale o tyle nieadekwatną, że nie czyni zadość istocie stanowiska moralnego reprezentowanego przez nieposłusznych. Jej ostateczne uzasadnienie odwołuje się, jak można sądzić, do Taylorowskiej tezy o nieuniknionej społecznej genezie naszej mapy moralnej. Począwszy od Durkheima, bogata literatura socjologiczna na ten temat pokazuje wszakże, iż nawet jeśli wartości są po prostu przekazywane, to normy powstają w wyniku niezależnych procesów udziału w grupie, a generalizacja wartości sprzyja przekraczaniu partykularnych tożsamości (nawet jeśli jest ono bardziej ograniczone niż może się zdawać filozofom moralności, takim jak John Rawls).

Niewątpliwie doniosłą rolę odgrywają dziś również takie formy nonkonformizmu, jak odmowa dyktowana sumieniem czy nieposłuszeństwo w imię tożsamości partykularnej, ale są one formami przeddemokratycznymi, apelującymi bardziej do ograniczeń zasady suwerenności niż do demokratycznej koncepcji prawa, a więc do porządku normatywnego przeciwstawiającego się z istoty faktycznym konstelacjom interesów i utrwalonym przekonaniom. „Zinstytucjonalizowana rewolucja” nie zakorzenia porządków normatywnych w faktycznych, lecz każe te ostatnie nieustannie korygować. Stąd też demokratyczna koncepcja prawa zarazem odwołuje się do wspólnoty obywatelskiej i ją projektuje. Dialektyka włączania i wykluczania wynika z ambiwalencji normatywnej – prawo demokratyczne wymaga posłuszeństwa, skoro ma służyć planowej reformie społecznej, a z drugiej strony wymaga nieposłuszeństwa, skoro ma zmianę legitymizować. Ambiwalencja romantycznej wolności i reformistycznej nadziei na postęp nie jest zatem patologią demokratycznej koncepcji prawa, lecz jej integralną cechą. Ujmując tę refleksję w sposób bardziej praktyczny, choć nie do końca precyzyjny, można powiedzieć, że postawy prawicowe i lewicowe (konserwatywne i progresywne) nie są po prostu jednymi z wielu tendencji i poglądów, jakie mogą się pojawić w demokratycznym tworzeniu prawa, ale istotnymi momentami napięcia gwarantującego realizację demokratycznej koncepcji prawa.

Nieposłuszeństwo obywatelskie pełni w tym kontekście rolę odmienną niż wymienione ukierunkowania polityczne. Nie akcentuje żadnego z wyżej wymienionych momentów, żadnego z kryteriów demokratycznej koncepcji prawa (z ich skutkami włączenia/wykluczenia), lecz raczej ich jedność. Dystansuje się od formalnych warunków demokratycznego decydowania, aby potwierdzić ich uniwersalistyczne odniesienie. Tym samym najpoważniejsze wyzwanie, jakie stawiają prawu nieposłuszni, dotyczy rozdzwieniu pomiędzy praktyczną koncepcją prawa z jej uniwersalistycznymi roszczeniami a faktycznym demokratycznym prawem, które ulega partykularyzacji. Przykładem może być konkurencja między uniwersalistyczną ideą praw człowieka a ideą narodową, która mimo swego partykularyzmu może zgłaszać

pretensje do nadrzędności<sup>3</sup>. Nie jest to tylko odzwierciedlenie Durkheimowskiej ewolucji moralności w kierunku autorefleksji solidarności organicznej, ale także sposobu ujmowania relacji między porządkami faktycznymi a normatywnymi. Nie ogranicza się ona do obrony praw podmiotowych, w ramach których podmiot jest uprawniony do realizacji porządku normatywnego, za którym się opowiada, ani nie jest obiektywistyczna, to znaczy nie uprzedmiotawia obecnych w społeczeństwie porządków normatywnych w sposób charakterystyczny dla nieposłuszeństwa reformistycznego, przyjmującego za punkt wyjścia określoną diagnozę społeczną (jest to przypadek ruchu socjalistycznego). Nieposłuszeństwo motywowane demokratyczną koncepcją prawa należałoby określić jako „wstrząs intersubiektywności” (Joas 2009: 161–192) – nie narzuca ono wartości, ale zmienia kształt debaty publicznej lub otwiera sferę publiczną na nowe tematy i argumenty, z którymi adresaci symbolicznego protestu mogą się identyfikować, rozszerzając zarazem swe poczucie społecznej przynależności. Intersubiektywność, o której tu mowa, jest „wstrząsająca”, ponieważ sytuuje protestujących poza przestrzenią kompromisów, do jakich skłania się konformistyczna praktyka tworzenia prawa i polityki.

### Literatura

- Alexander, Jeffrey. 2006. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press.
- Asante, Molefi K. 2008. *It's Bigger Than Hip-Hop. The Rise of the Post-hip-hop Generation*. New York: St. Martin's Griffin.
- Cassirer, Ernst. 2006. *Mit państwami*. Tłum. A. Staniewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Coleman, James. 1968. *Modernization: Political Aspects*. W: D. L. Sills (red.). *International Encyclopedia of the Social Sciences*, t. 10. Washington D.C.: Free Press, s. 395–400.
- Dewey, John. 2009 [1916]. *Democracy and Education*. New York: Macmillan.
- Durkheim, Emile. 1963 [1922]. *L'Education morale*. Paris: PUF.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*. Tłum. A. Romaniuk i R. Marszałek. Warszawa: Scholar.
- Herder von, Johann G. 1881. *Briefe zur Beförderung der Humanität. Zweite Sammlung, Brief 26: Gespräch über eine unsichtbar-sichtbare Gesellschaft*. W: *Herders Sämtliche Werke*. Red. B. Suphan, t. 17. Berlin: Weidmann.
- Joas, Hans. 2009. *Powstawanie wartości*. Tłum. M. Kaczmarczyk. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaczmarczyk, Michał. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Kaczmarczyk, Michał i Elizabeth Roby. 2012. *Intersubiektywność, uniwersalizm i dialog (wywiad z Hansem Joasem)*. „Studia Socjologiczne” 3: 183–195.

---

<sup>3</sup> Por. wywiad z Hansem Joasem (Kaczmarczyk i Roby 2012: 193), w którym niemiecki socjolog mówi, iż współistnienie ideologii narodowej i zasady ochrony praw człowieka stanowi niekiedy jedynie pozorną koincydencję, jak w przypadku Francji czasów Durkheima czy współczesnych Stanów Zjednoczonych. Za propagandowym hasłem mówiącym, że własne państwo narodowe jest najlepszym gwarantem praw człowieka, kryje się niekiedy ostry konflikt obu zasad, który wymaga oceny typów praktyk charakteryzujących to państwo.

- Luhmann, Niklas. 1983. *Legitimation durch Verfahren*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1993. *Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mead, George Herbert. 1929. *National Mindedness and International Mindedness*. „International Journal of Ethics” 39: 385–407.
- Mill, John Stuart. 1995. *O rządzie reprezentatywnym. Poddaństwo kobiet*. Tłum. G. Czernicki i M. Chyżyńska. Kraków: Znak.
- Moravcsik, Julius. 2000. *Plato and Platonism: Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology and Ethics and Its Modern Echoes*. Oxford/Cambridge: Wiley-Blackwell.
- Nightingale, Andrea. 2004. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in Its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platon. 2006. *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Schiavone, Aldo. 2012. *The Invention of Law in the West*. Cambridge/London: Belknap.
- Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*, t. 1, 2, 3. Boston: Porter Sargent Publisher.
- Taylor, Charles. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: WN PWN.
- Touraine, Alain. 2000. *Can We Live Together? Equality and Difference*. Stanford: Stanford University Press.
- Waldron, Jeremy. 2012. *The Harm in Hate Speech*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Walzer, Michael. 1970. *Essays on Disobedience, War and Citizenship*. Cambridge/London: Harvard University Press.

## Civil Disobedience and Democracy

### Summary

The paper addresses key problems of modern democracy and its instability in the context of social change. The author claims that civil disobedience along with culture of non-conformism play a crucial role among the institutions of which democratic order consists. Civil disobedience is a factor of democratic stability even though its occurrence may seem to be incidental. The main reason for this claim is the fact that civil disobedience defines democratic values transcending the rule of law i. e. values that constantly define the socially desired form of the civil community and its understanding of justice.

Key words: civil disobedience; democracy; non-conformism.