

# AGON I HIGIENA; NIEPOŚLUSZEŃSTWO OBYWATELSKIE A SFERA PUBLICZNA

Mikołaj Rakusa-Suszczewski  
Centrum Europejskie UW

W powszechnym mniemaniu odwaga cywilna zdaje się wyłącznie cnotą, która jest owocem aktywnego sumienia jednostek, natomiast nieposłuszeństwo obywatelskie postrzegane jest jako *par excellence* polityczno-prawna forma sprzeciwu na rzecz sprawiedliwości i dobra publicznego. Mimo tej istotnej odmienności dostrzec można zarazem pewne pokrewieństwa między tymi postawami. W nieposłuszeństwie obywatelskim widać bowiem specyficzną postać odwagi cywilnej, ponieważ tylko odważny obywatel zdolny jest również do nieposłuszeństwa wobec prawa. Teza przeciwna wydaje się jednak równie prawdziwa: odwaga cywilna zdaje się pewną formą nieposłuszeństwa obywatelskiego. Kto zdolny jest bowiem do nonkonformizmu i potrafi oprzeć się tyranii, tchórzostwu czy pasywności społecznej większości, a więc działa na przekór i niejako pod prąd zastygłych praktyk, ten zarazem działa na rzecz właściwie pojmowanego obywatelstwa, tj. cnót wspólnego życia. W odwadze jest nieposłuszeństwo i upór, ponieważ zawsze jest ona wyjściem poza pewien schemat, a nawet jest jego naruszeniem.

Związek tych pojęć/postaw ma również charakter etymologiczny. Odwaga *cywilna* to specyficzny rodzaj odwagi, która nawiązuje bardziej do pojęcia obywatelstwa niż do jednostkowych kwalifikacji moralnych. Odwaga cywilna musi mieć na uwadze coś więcej niż własne sumienie, ponieważ w przeciwnym wypadku niczym nie różniłaby się od zwykłej odwagi. Twierdzimy, że pokrewieństwo tych dwóch pojęć sięga jednak dalej, niż mogłoby to wynikać z etymologii. Oba mniej lub bardziej domagają się określenia pewnych zasad. W przypadku nieposłuszeństwa obywatelskiego te oczekiwania skierowane są wobec władzy i prawa, a także większości, która je popiera (por. Rawls 1994: 499); odwaga cywilna jest w gruncie rzeczy niezbędna do walki o porządek obyczajów; oba pojęcia są zarazem

ekspresją postawy obywatelskiej, którą cechuje nie tylko nonkonformizm i sprzeciw, ale również chęć obrony jakiegoś lepszego, uczciwszego czy piękniejszego świata. Każde z nich zawiera w sobie równorzędne elementy niezgody i troski o sferę publiczną. Oba też łączą się z ryzykiem, a więc są manifestacją odwagi. Oba znoszą podział między „dobrym obywatelem” a „dobrym człowiekiem”. W końcu powiązanie tych pojęć pozwala spojrzeć na kontrowersyjne przejawy publicznego zaangażowania w sposób pełniejszy, bardziej sprawiedliwy i taki, który ułatwia uznanie. Dotyczy to w szczególności ruchów społecznych, które najczęściej inicjują działania w duchu nieposłuszeństwa obywatelskiego, a zarazem odważnie łamią społeczne schematy.

Kiedy działanie jest przejawem obywatelskich przymiotów, a kiedy lekkomyślności i awanturnictwa? Kiedy nieposłuszeństwo przeradza się w anarchizm, odwaga zaś w zuchwałą arbitralność? Pytania te z pewnością nurtują również wszystkich obserwatorów ruchów społecznych. W poniżej przedstawionym artykule będziemy utrzymywać, że rozstrzygnięcie, w którym nieposłuszeństwo traci swoją szlachetność, odwaga zaś przestaje być cnotą, powiązane jest koniecznie z normatywno-filozoficznym ujęciem sfery publicznej. Mówiąc prościej: musimy precyzyjnie wiedzieć, o jakiej sferze publicznej mówimy, aby uznać określoną aktywność za przejaw obywatelskiej odwagi bądź też nieposłuszeństwa. Perspektywa ta jest niemniej ważna niż kwestia samego prawa (por. Kaczmarczyk 2010). Oba te zagadnienia widziane dziś z różnych perspektyw wklajają się w nierozwiązywalne paradoksy. Tylko jasne założenia dotyczące sfery publicznej mogą nas od nich uwolnić. Spróbujemy zilustrować, na czym polegać może taka interpretacja, uciekając się przykładowo do dwóch odmiennych koncepcji sfery publicznej: *pluralistyczno-agonicznej* Hannah Arendt i *ceremonialno-higienicznej* Helmutha Plessnera. W tym kontekście skoncentrujemy się głównie na problemie nieposłuszeństwa obywatelskiego i jedynie na marginesie podejmiemy kwestię powiązanej z nim cnoty odwagi cywilnej<sup>1</sup>.

### /// Agon w sferze publicznej

W eseju na temat nieposłuszeństwa obywatelskiego, który Hannah Arendt napisała w Stanach Zjednoczonych w 1969 roku, a zatem w okresie

<sup>1</sup> Tematyka „nieposłuszeństwa obywatelskiego” – w przedstawionym tu artykule zderzona z kwestią sfery publicznej – dyskutowana była po wielokroć w innych kontekstach już wcześniej. Zob. także m.in.: Bedau 1961, Sunstein 2006, Szutta 2011.

rozbudzonej kontestacji, erozji autorytetu władzy, a nawet swoistej rewolucji moralnej, filozofka przekonywała, że nieposłuszeństwo obywatelskie nie może być aktem jednego człowieka. Twierdziła, że należy jednoznacznie odróżnić sprzeciw podyktowany własnym sumieniem od sprzeciwu zorganizowanej grupy (Arendt 1998: 145). Dodamy również, że to samo stosuje się do odwagi cywilnej. Gdyby uznać ją jedynie za manifestację indywidualnych przekonań, wówczas jej związek z nieposłuszeństwem obywatelskim byłby całkowicie nieuzasadniony (przekonania tego jednak nie podzielamy, a w postawie odwagi cywilnej dostrzegamy świadectwa obiektywnych i politycznych wartości). Nieposłuszeństwo obywatelskie – kontynuuje Arendt – nie może być filozofią subiektywności i wypływać wyłącznie z zainteresowania własnym „Ja” (tamże: 147, 156). Co więcej, nawet gotowość do poniesienia indywidualnej kary czy akt samo-poświęcenia w geście troski o prawo nie legitymizują tego rodzaju działań. Takie jednostkowe gesty świadczące niejednokrotnie o nadzwyczajnej determinacji w dążeniu do celu stanowią równie dobrze przejaw zwykłego szaleństwa czy fanatyzmu (tamże: 160). Unabomber Kaczyński w swojej anty-technologicznej krucjacie, ksenofobiczny socjopata Anders Breivik czy po prostu bezmyślny naukowiec, który chciał wysadzić w powietrze polski parlament – Brunon Kwiecień, stanowią tu oczywiście ilustracje tego argumentu. Tak rozumiana „odwaga” bywa czasami kamuflażem dla najzwyklejszej głupoty. Z drugiej strony – nieuzasadniona, ale żywa pokusa utożsamienia nieposłuszeństwa obywatelskiego z ordynarnym przestępstwem, która pojawia się nawet w umysłach ludzi wykształconych, zmusza do doprecyzowania znaczenia tej formy protestu.

Jak oddzielić działanie podyktowane sumieniem od tego, które wpływa z troski o dobro publiczne? Jest rzeczą niezmiernie trudną uniknąć przekłamań w kwestii zbiorowego charakteru aktów nieposłuszeństwa obywatelskiego: wielu może np. przekonywać, że ich postawa wyraża poglądy jakiejś bliżej nieokreślonej, mniejszościowej grupy, a więc że domagają się zmiany prawa w imię ponadindywidualnych, a więc bynajmniej nie arbitralnych racji. Co gorsza mogą również odwoływać się do stereotypów, zbiorowych uprzedzeń i jedynie interesów grupowych, a tym samym, zachowując warunek zbiorowego przedsięwzięcia, mogą zarazem działać w złej sprawie. Tego praktycznego niuansu Arendt nie dostrzega, co sprawia, że trudno nam w języku tej niemieckiej myślicielki opisać np. kontrowersyjną decyzję jednej z polskich feministek, która na znak protestu postanowiła dokonać aborcji w Wigilię Bożego Narodzenia, przekonując, że działa w interesie kobiet.

Kwestia ta jeszcze bardziej się komplikuje, gdy w grę wchodzi wartość uniwersalna. Czy wówczas nieposłuszeństwo jednej osoby nie ma większej wartości od nieposłuszeństwa grupy ludzi, która zabiega jedynie o interes swojej wspólnoty politycznej? Amerykański funkcjonariusz CIA i NSA Edward Snowden, ujawniając informacje na temat programu inwigilacji prowadzonej przez USA, w zasadniczy sposób naruszył rację stanu. Być może robił to na zlecenie obcego mocarstwa i jest zwykłym zdrajcą. A jednak jego czyn w ocenie wielu ludzi płynął z wiary w uniwersalne wartości prawdy oraz uczciwości, a także najlepiej pojmowanego interesu społecznego. Jako taki nadzwyczajny akt odwagi i nieposłuszeństwa obywatelskiego kwalifikuje się do najwyższego wyróżnienia: Pokojowej Nagrody Nobla czy Nagrody im. Andrieja Sacharowa – przekonują jego obrońcy. Działania Ryszarda Kuklińskiego, który przez wiele lat ujawniał poufne dane wojskowe wywiadowi USA i podobnie do Edwarda Snowdena kierował się wewnętrznym przekonaniem, że działa na rzecz pokoju, wolności itp., do dziś wywołują mieszane oceny nawet wśród polityków. Nie można przeoczyć tego, o czym pisze John Rawls, a mianowicie, że „[...] odmowa dyktowana sumieniem może opierać się na zasadach politycznych [...]”. Tak byłoby w przypadku, gdyby, powiedzmy, prawo nakazywało nam odegranie roli narzędzia zniewolenia innych albo wymagało od nas poddania się podobnemu losowi” (Rawls 1994: 507–508). W rezultacie: „[...] nie da się oczywiście – pisze Rawls – dokonać ostrego rozgraniczenia między obywatelskim nieposłuszeństwem i odmową dyktowaną sumieniem” (1994: 509).

Według Arendt jednak indywidualne działanie zmienia swoją wartość, gdy w pierwszej kolejności pojawia się dobro społeczne czy interes społeczny. Taki akt nieposłuszeństwa obywatelskiego pojawia się, gdy kontestowane są funkcjonujące mechanizmy państwa, w szczególności działanie władzy: „[...] celem nieposłuszeństwa obywatelskiego mogą być konieczne i pożądane zmiany lub konieczne i pożądane zachowanie lub przywrócenie status quo [...] przywrócenie właściwej równowagi władzy w państwie” (Arendt 1998: 170). Tego rodzaju posunięcia na rzecz zmiany bądź równowagi przebiegają niejako na widoku i otwarcie, w przeciwieństwie do zwykłego przestępstwa, które dokonuje się w skrytości i za zasłoną (tamże: 171). Dodamy, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest tym samym taktiką bezpośredniej komunikacji, działaniem na pokaz z silnym, krytycznym przesłaniem (por. Brownlee 2012). To „akt publiczny”, który jest formą adresu – wedle sformułowania Rawlsa – ponieważ zawsze posiada swojego adresata (1994: 502–503). Wymaga ono publicznego samoobnażenia na

rzecz innych, jakiejś grupy czy mniejszości, jest więc przejawem autentycznego i świadomego poświęcenia, gotowości na ryzyko oceny, utratę godności, a przede wszystkim poniesienie kary. Nie rzecz wyłącznie w słownym kontestowaniu prawa, chodzi raczej o namacalny, odważny i widoczny czyn – przekonuje filozofka – czyli w gruncie rzeczy przyjęcie na siebie konsekwencji jawnego *agonu*. Choć Edward Snowden kierował się indywidualnym sumieniem, to zarazem w opinii wielu jego działania przysłużyły się interesowi publicznemu (choćby dlatego, że rząd USA zobowiązał się do częściowego ograniczenia inwigilacji). Upatrywano w nich przejaw samopoświęcenia, tj. złożenia własnego losu na ołtarzu interesu powszechnego.

Współcześnie nie tylko protest wobec prawa, ale niemal każdy nielegalny protest opisuje się w kategoriach obywatelskiego nieposłuszeństwa. Tak więc ekolog, który przykuwa się do drzewa czy zwisa z komina, działa w duchu obywatelskiego nieposłuszeństwa. Antyglobalista bojkotujący obrady G8 lub WTO, który wybija szyby lokalnych sklepików lub w inny sposób urzeczywistnia tzw. *property destruction* czy też na znak sprzeciwu wznosi złośliwie okrzyki i podąża w *Black bloku*, również działa w duchu nieposłuszeństwa obywatelskiego. Protest, w którym nikogo nie można pociągnąć do odpowiedzialności, nie jest jednak obywatelskim nieposłuszeństwem. Anonimowość pozbawia go wszelkiego heroizmu. Gotowość do poniesienia kary, tj. konsekrowania własnego życia na rzecz spraw publicznych, choć całkowicie irracjonalna, stanowi zarazem istotę tego spektakularnego i nieco mistycznego zderzenia Dawida z Goliatem – obywatela z państwem. Pilne i konieczne wydaje się również oddzielenie nieposłuszeństwa obywatelskiego od takich form protestu, które faktycznie uciekają się do ekstremizmu, zastraszania i przemocy. Bez wątpienia taka regulacja w prawie międzynarodowym pozwoliłaby np. działaczom Greenpeace’u skuteczniej bronić się przed groteskowymi zarzutami terroryzmu, które zostały im postawione przez wymiar sprawiedliwości Federacji Rosyjskiej po próbie sforsowania rosyjskiej platformy naftowej na Morzu Peczorskim. Oddzielną kwestią jest jednak to, czy obywatelskie nieposłuszeństwo może być przedmiotem choćby najogólniejszych regulacji na poziomie międzynarodowym. Hannah Arendt z pewnością uznałaby to za nonsens.

Wiąże się z tym bezpośrednio inna kwestia: politycznie stanowione prawo i niegodziwość władzy przestały stanowić podstawowy punkt odniesienia dla etyki nieposłuszeństwa obywatelskiego. W ich miejsce pojawiła się bardzo ogólna, uniwersalna, często naukowo ugruntowana kosmiczna perspektywa, którą Arendt określa mianem „archimedesowej”.

Nieposłusznym obywatelem jest zatem każdy, kto niezależnie od taktyki działa już nie ze względu na polityczny, ale inny, niejako wyższy porządek. Językiem nieposłuszeństwa obywatelskiego są uniwersalne prawa człowieka, ale też przyroda i porządek kosmiczny jako takie. Każdy, kto w ich imię kwestionuje działalność polityczną – tak jak Edward Snowden czy Julien Assange – automatycznie jest w opinii wielu supermanem, bohaterem ludzkości demaskującym zło tego świata. Następuje tu zaskakujące odwrócenie hierarchii: państwo reprezentuje tu bowiem niższy porządek, zaś protestujący obywatel – nadrzędną filozofię, literę i logikę. Duch nieposłuszeństwa obywatelskiego przemawia z boskiego piedestału uniwersalizmu. Dziś to państwo jest Dawidem, a człowiek Goliatem.

Warto zwrócić uwagę, że określenie „nieposłuszeństwo obywatelskie” jest współcześnie coraz częściej zastępowane pojęciem niezgody, dysydencji czy „społecznego oporu” (ang. *civil resistance*). Jeśli spostrzeżenie to jest słuszne, zmiana ta przypuszczalnie wynika ze stopnia konformizmu, który odróżnia tradycjonalistyczne społeczeństwa XIX-wieczne, gdy Henry David Thoreau ukuł pojęcie „nieposłuszeństwa obywatelskiego”, od dzisiejszych, zasadniczo liberalnych i oficjalnie amoralnych społeczeństw, w których apelowanie do posłuszeństwa (w przeciwieństwie do obowiązku, szacunku, respektu czy uznania wobec prawa) wydaje się równie anachroniczne i niemal groteskowe, co próby religijnego legitymizowania obowiązujących zasad i norm<sup>2</sup>.

Ponadto, kontynuuje Arendt, cechą znaną nieposłuszeństwa obywatelskiego jest to, że odbywa się ono bez przemocy fizycznej. Tam, gdzie bierze górę gwałt, tam nieposłuszeństwo zastępują postawy rewolucyjne. Dodamy, że pokojowe formy wyrażania dezaprobaty dla instytucji państwa nadal zachowują swoje znaczenie mimo niejakiej relatywizacji kwestii przemocy. Czy np. aborcja nie jest takim samym aktem fizycznej przemocy jak bezwzględny jej zakaz, zmuszający kobietę do rodzenia dzieci? Czy przemoc stosowana w interesie dobra publicznego, a na przekór bezduszności, cynizmowi i krótkowzroczności polityków czy biznesmenów, rzeczywiście nie znajduje żadnego uzasadnienia? Wydaje się, że demokracje są dziś dużo bardziej wyczulone na problem przemocy niż w burzliwych latach 60., kiedy Arendt pisała swój esej. Skoro zatem dostrzegamy więcej przemocy i jesteśmy na nią bardziej wyczuleni, tym realnie jest jej więcej. Z drugiej strony: nie ulega wątpliwości, że ta sama wrażliwość na przemoc

<sup>2</sup> Teza o konformizmie jako podstawowej cesze lub skutku ubocznym demokratycznego indywidualizmu obecna jest szczególnie w literaturze amerykańskiej. Kwestia ta pojawia się w cytowanej tu wcześniej książce Cassa R. Sunsteina pt. *Sprzeciw w życiu społeczeństw*.

staje się również zarzewiem jej relatywizacji i w rezultacie paradoksalnie wrażliwość może umniejszać znaczenie przemocy. Mówiąc inaczej: im więcej widzimy przemocy, tym bardziej skłonni jesteśmy bagatelizować jej pojedyncze manifestacje.

Nieposłuszeństwo obywatelskie zawiera w sobie chęć zmiany i – dodajmy – tęsknotę za lepszym światem. W tym sensie jest również przejawem zasadniczego radykalizmu, pojmowanego jako chęć powrotu do źródeł; korzeni rzeczy (łac. *radix*). Im silniejsza jest ta namiętność, tym prawo (*lex, nomos, torah*), które stanowi naturalną ramę dla strumienia zmian – jak wyraża się Arendt – jest częściej kontestowane (1998: 175). Innymi słowy, im bardziej społeczeństwo jest postępowe, tj. faktycznie podatne na zmianę, a nie tylko nowoczesne, tym częściej dochodzić musi do przejawów nieposłuszeństwa obywatelskiego. Bez wątplenia zakres mobilizacji i działania ruchów społecznych potwierdzają tę tendencję w stopniu, który przemienia to obywatelskie nieposłuszeństwo w codzienną, krytyczną i najczęściej racjonalizatorską refleksję, która już nie tyle kontestuje, ile żąda modernizacji i innowacji; kwestionuje nie tylko prawo, ale i obyczaje bezrefleksyjnie powielane w utartych wyobrażeniach oraz praktykach. Rozległe pola tych roszczeń wzmagającego się radykalizmu potęgują tęsknotę za lepszym światem, wzniosłą potrzebę intelektualnych i społecznych alternatyw, a zarazem gorycz zniechęcenia wobec dalekiej od perfekcji rzeczywistości (por. Rakusa-Suszczewski 2013b: 17–38).

Arendt pyta, czy wolność słowa i druku jest wystarczającym uzasadnieniem działania, jakie stanowi bądź co bądź akt każdego nieposłuszeństwa obywatelskiego? Jakie pojęcie prawa da się pogodzić z nieposłuszeństwem obywatelskim? Według Arendt tylko amerykańskie prawo, nie do końca wyartykułowane, nie powstałe w oparciu o teorię, nie skodyfikowane, ale zbudowane w oparciu o precedensy i zakładające nieustanne zaangażowanie w sprawy publiczne (1998: 182–183). Tylko więc system prawa, który stanowi przejaw żywej umowy i świadectwo siły wzajemnych zobowiązań stwarza miejsce dla oporu jako formy i drogi budowania konsensusu. Jak pisze Arendt: „Niezgoda zakłada zgodę i jest znamieniem wolnego ustroju; ten, kto wie, że może nie wyrazić zgody, wie także, że poniekąd zgadza się, kiedy nie protestuje” (tamże: 186). Arendt chodzi w istocie o to, że ani własne sumienie, ani prawo nie mają znaczenia większego od polityki rozumianej jako przestrzeń działania i dynamicznych zmian, sfera zobowiązań oraz przyrzeczeń. Ich naruszenie – zwłaszcza ze strony władzy – usprawiedliwia nieposłuszeństwo obywatelskie. Prawo do wyrażania niezgody (nieposłuszeństwo obywatelskie) jest elementem procesu „stowarzyszania się”,

tj. właśnie polityki, która służy również osiągnięciu celów krótkofalowych (Arendt 1998: 194). Jak pisze Arendt: „Uważam, że ruch nieposłuszeństwa obywatelskiego to nic innego jak najnowsza forma dobrowolnego stowarzyszenia [...]” (tamże: 195–196). Nieposłuszeństwo obywatelskie, które występuje w formie stowarzyszeń, jest przejawem zbiorowej kontestacji sfery publicznej. Pisze: „W przeciwieństwie do człowieka protestującego w imię sumienia, ten kto przejawia nieposłuszeństwo obywatelskie, jest członkiem grupy [...]” (tamże: 199). Nie jest to działanie jednostek, które świadomie i subiektywnie sprzeciwiają się prawu, ale mniejszości, które walczą z większością. Jak słusznie zauważa Arendt, ujrzenie w działaniu jednostek interesów i racji grup mniejszościowych sprawiać musi szczególnie dużą trudność prawnikom, z ich tendencją do poszukiwania indywidualnej odpowiedzialności i wyznaczania indywidualnych kar.

Ostatecznie Arendt eksponuje polityczny wymiar nieposłuszeństwa obywatelskiego jako przejawu grupowego agonu (rywalizacji i zmagañ) w sferze publicznej oraz manifestacji różnorodności i pluralizmu, a także domaga się utrwalenia miejsca dla tego rodzaju działań, w podobny sposób jak w amerykańskim systemie politycznym zadomowiły się grupy lobbingsowe. W ten sposób nieposłuszeństwo obywatelskie stałoby się jedną z sił regenerujących politykę (1998: 202); wyrazem troski o interes zbiorowy, pokojowym (tj. wolnym od wszelkiej przemocy) wyzwaniem rzuconym zastęglym regułom funkcjonowania sfery publicznej z jej władzą i normami; ekspresją żywych nadziei na zmianę i lepszy świat. Tego rodzaju praktyka możliwa jest jednak tylko w przestrzeni politycznej, która jest otwarta, wolna od zbyt krępujących uwarunkowań – cokolwiek miałyby to oznaczać: biurokrację, naukę czy wszelką ideologię (Rakusa-Suszczewski 2013a: 247–264). Tam gdzie sferą publiczną rządzi konieczność, tam niewiele jest miejsca dla nieposłuszeństwa obywatelskiego. Jest to szczególnie oczywiste w kontekście reżimów niedemokratycznych, gdzie konieczność ma wszystkie możliwe twarze: dyktatora, przewodniej partii, niesprawiedliwego i surowego prawa, biurokracji, ideologii, etc.

Polityka jako agon, a także jako przestrzeń żywiołowej artykulacji i ekspresji, stwarza pole do nieposłuszeństwa obywatelskiego tak dalece, że staje się ono elementem zwykłej praktyki politycznej – działania (*action*). To zaś jest nie tylko przywilejem obywatela, lecz także najbardziej zasadniczym atrybutem kondycji ludzkiej. Działanie bowiem pozwala wyrażać własną specyfikę i tożsamość, skłania również do nawiązywania komunikacji. Jako samopotwierdzanie stanowi drogę upodmiotowienia, a tym samym posiada – na tle innych aktywności *vita activa* – wyróżniającą i podobną pozycję

jak *Dasein* w filozofii Heideggera. Jako takie pozwala pojawiać się i wyróżniać wśród innych bytów, inicjować, a tym samym ukazywać człowieka, który *Jest* – przekonuje Arendt. Działanie pozwala „uobecniać się” – by przywołać ponownie terminologię niemieckiego fenomenologa. Nieposłuszeństwo obywatelskie jest formą działania politycznego *par excellence*; działania, które przeistacza się w refleksję krytyczną, uwalnia z bierności oraz przesądu, ugruntowuje tzw. myślenie rozszerzone, a w konsekwencji przyczynia do obiektywizmu i bezstronności (Arendt 2008: 93–94). Arendt podkreśla w myśl starożytnego pojęcia *archein*, że wolne działanie człowieka jest zarazem powoływaniem do istnienia, tj. ujawnia rzeczy nieoczekiwane; daje początek temu, co jeszcze nie istnieje i czego można się jedynie domyślać. Filozofka twierdzi, że działanie: „[...] rozpoczyna coś nowego, inicjuje lub ujmując to w kategoriach kantowskich, wykuwa własny łańcuch” (Arendt 2005: 142). Rzeczywistość właściwie rozumianego życia ludzkiego, które rozgrywa się w „przestrzeni publiczno-politycznej” (*koionon*), a nie w ustroniu spraw domowych (*oikia*) jest więc z istoty swojej sceną cudownych niespodzianek, spontanicznych narodzin i szans, które przynieść mogą „nieśmiertelną sławę” uwiecznionego czynu (por. Manent 2001: 222). Bliskie jest Arendt starożytne myślenie o istocie życia ludzkiego, które spełnia się niejako w „zakłóceniach” i w tym, co „niezwykłe” (Arendt 2011a: 58, 2011b: 201–202). Nieposłuszeństwo obywatelskie jako forma egzystencjalnie i politycznie uprawomocnionego działania jest aktem odwagi w najszerszym tego słowa znaczeniu: niezgody na to, co zastane, i potrzeby afirmacji tego, co nowe.

Istota problemu zaznaczonego przez Arendt leży, jak sędzę, w warunkach polityki. Jest ona nie tylko owocem mniej lub bardziej pomysłowych i twórczych propozycji wybitnych jednostek: ojców założycieli, filozofów, zawodowych rewolucjonistów, itd., ale także produktem rozmaitych bezosobowych procesów cywilizacyjnych, a nawet – w ujęciu Arendt – rezultatem trudnych do bezpośredniego uchwycenia tajemniczych i quasi-mistycznych sił. Implozja właściwie pojmowanej przestrzeni polityki, która nastąpiła w konsekwencji oddziaływania tych sił, a więc zanik obszarów nieskrępowanego działania, musiała przynieść bardzo poważne przewartościowanie praktyk i języka publicznego. Choć działanie zawsze przynosiło nieobliczalne (nie-automatyczne) konsekwencje, było źródłem niepewności i ryzyka, to zarazem stanowiło istotę wolności, a także ujawniało niepoddające się kodyfikacji oblicza ludzkiego życia, tzn. pluralizm i różnorodność. W obliczu nowoczesnego kryzysu sfery publicznej te znaczące akty spontanicznego działania, w tym – jak sędzę – przejawy nieposłuszeństwa

obywatelskiego, musiały utracić swój właściwy sens: to, co było ożywcze, twórcze, romantyczne i polityczne, stało się trywialnym i źle pojmomowanym anarchizmem, szamotaniną i brakiem odpowiedzialności.

Gdyby przyjąć za punkt odniesienia nie tyle imperialne systemy polityczne, ile demokratyczny świat Zachodu, takie rozumienie polityki, jakie przedstawia Arendt, faktycznie mogłoby wydawać się do pewnego stopnia przejawem braku realizmu, a nawet niesprawiedliwej oceny. Jak bowiem miałaby właściwie wyglądać taka sfera publiczna otwarta na wyzwajające moce działania? Czy racjonalna i modelowana w myśl odkryć naukowych przestrzeń publiczna, w której rządzi prawa człowieka oraz wyśrubowane standardy obyczajowe, nie reprezentuje roztropniejszego i w gruncie rzeczy bardziej zaawansowanego modelu politycznego? Tym samym, czy wątpliwości dotyczące znaczenia i celowości nieposłuszeństwa obywatelskiego w społeczeństwach „bliskich sprawiedliwości” – jak by powiedział John Rawls – nie są uzasadnione?

Spróbujmy jednak odczytać intencje Arendt nieco życzliwiej. Pod naporem różnych uwarunkowań (nauka, kapitalizm), ideologii (prawa człowieka) i obsesji (bezpieczeństwo) w sferze publicznej działanie poddane jest – jak przekonuje filozofka – surowemu testowi koniecznych obwarowań, a tym samym jego wyzwolicielska moc, egzystencjalna godność i znaczenie polityczne ulegają ograniczeniu. Upatrywanie w polityce przestrzeni żywiołowego działania przestało być możliwe i straciło sens. Ci, którzy nadal i spontanicznie tak traktują politykę, wystawiają się w równym stopniu na ryzyko, śmieszność i pogardę. Nieposłuszeństwo obywatelskie staje się poboczną, rezydualną formą działania prawdziwie politycznego, w którym te ośmieszające uwarunkowania nie mają aż takiej siły. Nieposłuszeństwo obywatelskie pozostaje więc osobliwością, która przywołuje antyczne rozumienie polityki jako przestrzeni wolności, kooperacji i agonu.

Jeżeli mimo to bronimy pluralistyczno-agonistycznej koncepcji sfery publicznej, witalnej i dynamicznej wizji polityki, to dopuszczamy akty nieposłuszeństwa obywatelskiego, a także odwagi cywilnej tylko o tyle, o ile nie wiążą się z przemocą fizyczną oraz są rzeczywistym, a nie domniemanym wyrazem zbiorowej mobilizacji i przekonań. Co więcej, upatrujemy w nich przejawy godnej podziwu odwagi i bezkompromisowości, w istocie zaś esencję prawdziwie politycznego działania. Problem polega na tym, że ten sposób rozumienia sfery publicznej do pewnego stopnia się wyczerpał (zwłaszcza w Europie). Dziś nieposłuszeństwo obywatelskie nie tyle aktywizuje życie polityczne i działanie – w rozumieniu Arendt – ile wzmacnia dominujące pozapolityczne i pozadyskursywne paradygmaty nauki, praw

człowieka czy różnych innych ideologii. Nieposłuszeństwo obywatelskie wpisane w działalność większości ruchów społecznych stało się zatem formą recenzowania działalności politycznej i przywoływania jej do porządku, ale w myśl nie tyle wiecznie odnawiającej się energii *demos*, ile w myśl potężnych, pozapolitycznych narracji.

### **/// Ceremoniał i higiena**

Problem nieposłuszeństwa obywatelskiego i odwagi cywilnej, a w istocie ogólnie kwestia społecznych manifestacji nonkonformizmu, w całkowicie inny sposób prezentuje się w kontekście rozważań na temat sfery publicznej, które Helmuth Plessner przedstawił m.in. w swoim znakomitym esejie pt. *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Książką tą nieco starszy od Arendt niemiecki myśliciel włączył się w debatę publiczną po rewolucji listopadowej w 1918 roku i powstaniu Republiki Weimarskiej. Było to echo nie tylko licznych zamieszek i przewrotów oraz komentarz do coraz bardziej wzmagających się przejawów działania różnych ruchów społecznych, ale także antycypacja tragicznej polaryzacji sceny politycznej, która wkrótce nadeszła. Była to praca wizjonerska, w której w 1923 roku Plessner podjął refleksję m.in. nad podwójną formą etosu komunistycznego: narodowo-ludowego i internacjonalistycznego. Plessner przedstawił tu w polemice z Ferdinandem Tönniesem krytykę mentalności wspólnotowej z jej radykalizmem, buntem i skłonnością do wywrotowych działań, roszczeniowością i nieposłuszeństwem, przede wszystkim zaś uwypuklił znaczenie i szczególną funkcję sfery publicznej, w której człowiek powinien odnajdywać spokój i bezpieczeństwo, nie zaś arenę dla potyczek, rywalizacji i ekspresji, czyli tak jak pojmuje sferę publiczną Arendt. Sfera publiczna dla niemieckiego filozofa powinna przynajmniej ograniczać doświadczenie krzywdy, idealnie zaś powinna być źródłem bezpieczeństwa, którego człowiek nie może odnaleźć w sobie. Sfera publiczna winna być czymś w rodzaju kościoła – przestrzenią ciszy, porządku i skupienia. Filozofia polityczna Plessnera to charakterystyczny dla niektórych myślicieli tego okresu wyraz poszukiwania jakiegoś antidotum na szkodliwe konsekwencje bezpośredniości, a tym samym przejawy politycznego zaangażowania, które wyrażają się w ostentacyjnym obywatelskim nieposłuszeństwie czy odwadze cywilnej. W ujęciu Plessnera sfera publiczna to niezależna przestrzeń, która jest odpowiedzią na płynny i trudny do uchwycenia żywioł ludzkiego życia. Pomijając szczegóły dość zawilej, ale niezmiernie

interesującej antropologii „ekscentryka natury”, ograniczymy się jedynie do kilku zasadniczych cech człowieka, które uzasadniają Plessnerowskie wyobrażenie sfery publicznej i rządzące w niej zasady. Co istotne, analogicznie do Arendt również Plessnerowskie wyobrażenie sfery publicznej zakorzenione jest w określonej filozofii podmiotowości.

Po pierwsze, Plessner w duchu Diltheya przedstawia człowieka jako istotę zanurzoną w historii i na nią oddziałującą. Człowiek nieustannie afirmuje swój historyczny świat, a także świat swoich pojęć filozoficznych. Taki zanurzony w historii człowiek jest – jak się wyraża Plessner – mocą (*ewalt*), siłą (*kraft*) czy władzą (*macht, machtstellung*), tzn. ma w sobie niezdefiniowaną i niewyczerpywalną energię, którą pobiera z historii i która pozwala mu „ureczywistniać siebie” – jak interpretuje we wprowadzeniu do książki Elżbieta Paczkowska-Łagowska (Plessner 1994: XV). Z tej dialektyki wzajemnego oddziaływania pochodzi zasadniczo nieokreślony i zarazem „niezglębialny” (*Unergründlichkeit*) charakter człowieka (1994: 56). Człowiek jest problemem otwartym (1994: 64).

Po drugie, człowiek, jak twierdzi Plessner, jest ekscentrykiem z natury. Filozof formułuje tezę o tzw. ekscentrycznej pozycjonalności (*exzentrisch position*) człowieka. Właśnie to szczególne „miejsce” zajmowane przez niego sprawia, że jego życie pozostaje tak problematyczne i zagadkowe (1994: 115). Człowiek posiada zdolność refleksji, tzn. posiada „ja” (samoświadomość), a tym samym podwójny i indywidualizujący dystans do samego siebie – jako ciała i jako jaźni. Nie stoi więc w centrum jako jaźń, ale w „punkcie zawsze na nowo spełnianej jedności odnoszenia się do swej fizycznej egzystencji danej przedmiotowo i jako stan” (1994: XIX). Natura psychiki, to, co określa jako duszę (*Seele*), jest z tego tytułu niezmiernie problematyczna, ponieważ według Plessnera zmierza ona ku temu, co od niej ucieka.

Po trzecie, z powodu typowego dla człowieka zdystansowania wobec świata (ekscentryczności), jego miejsce jest chybotałe, kruche i niepewne; ciągle i na nowo ustanawiane. Człowiek nie jest i nie chce być domknięty, sprowadzony do jednego wymiaru oraz „unieruchomiony”. Boi się obnażenia, splaszczczenia, a w rezultacie śmieszności. Jego dusza jest nieprzejrzysta i wielobarwna, istotowo dwuznaczna: „nie znosi swojej własnej definicji” (1994: 78). Przemieszcza się nieustannie między potrzebą naiwności i świadomości; żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń – dążenia do iluzji i dążenia do rzeczywistości.

W końcu podmiotowe „Ja” nie jest dane bezpośrednio, stanowi natomiast przedmiot walki, a także owoc pracy – rezultat „twórczego wy-

silku”. To pojęcie walki w żywiole historii i z żywiołem historii, która jest przyjacielem oraz wrogiem, pozostaje zasadniczym elementem procesu upodmiotowienia w filozofii Helmutha Plessnera. Człowiek naznaczony niedostatkiem i koniecznością jego wypełnienia dokonuje ciąglej weryfikacji tego, co bliskie i obce w świecie. Ekscentryczne położenie człowieka predestynuje go zatem do tworzenia kultury, do tworzenia „środowiska sztucznego”. Stąd teza Plessnera o sztucznej naturalności (*natürliche Künstlichkeit*). Życie nie jest dla człowieka czymś naturalnym i bezpośrednim; niejako z dystansu tworzy jego ramy, tzn. wartości i normy, które stanowią jedyną rozsądną drogę przezwyciężania własnej nieokreśloności, wykorzenia i kłopotliwego charakteru swojego życia.

Z tak ogólnie zarysowanej antropologii wylania się jego koncepcja sfery publicznej – rzeczywistości, w której ludzie niczym jeżozwierze z bajki Schopenhauera nie mogą być ani zbyt blisko siebie, gdyż mogą się poranić, ani też zbyt daleko, gdyż w chłodne dni potrzebują do przeżycia ciepła swoich najbliższych. Plessnerowska koncepcja sfery publicznej opiera się na wizji szczególnej powściągliwości (*cool conduct*) według sformułowania Helmuta Lethena, która pozwala ludziom na bezpieczne współżycie (Lethen 2002). „Tyranii intymności”, o której Richard Sennett pisał blisko pół wieku później, manifestacjom autentycznych porywów obywatelstwa niemiecki myśliciel przeciwstawia drogocenny dystans.

W sferze publicznej liczą się giętkość, wycucie, umiarkowanie i zdolność do przystosowania. „[...] Chodzi o to, aby człowiekowi w całej rozciągłości jego duchowej egzystencji zalecić takie postępowanie, które przy maksimum szczerości i bezpośredniości zapewnia maksimum zabezpieczenia przed niszczącą ironią spojrzenia, przy maksimum duchowego bogactwa wzajemnych relacji zapewnia maksimum wzajemnej ochrony” (Plessner 2008: 98). Panować tu powinny chwiejna równowaga wymagająca tanecznego ducha i „etosu gracji”, konwencje, reguły, uprzejmość i rezerwa (tamże: 99). Ta polityczna etyka wyrasta z przekonania, że: „[...] wszelkie radykalne roszczenia wobec człowieka wymagają od niego przeciwstawienia się sobie” (tamże: 43). Czy to oznacza, że w sferze polityki powinien obowiązywać sztywny gorset konserwatywnych reguł, a może konwenans politycznej poprawności? Nie! Trzeba, jak przekonuje niemiecki myśliciel, „honorować chwiejność” i zachować respekt dla dwuznaczności (tamże: 64). Każda forma rygorystyki jest dla człowieka groźna.

Zupełnie paradoksalnie poglądy Helmutha Plessnera okazują się pod tym względem zbieżne z przekonaniem Arendt, gdyż tak jak ona ostatecznie zakłada, że sfera publiczna jest przestrzenią dialogu, choć – dodać trzeba – dialogu specyficznego, ponieważ obwarowanego ceremoniałami. Sfera polityczna nie może ulec skostnieniu. O ile Arendt upatruje w tym m.in. niebezpieczeństwa dla czynności działania, która ma absolutnie kluczowe znaczenie dla tzw. kondycji ludzkiej, o tyle dla Plessnera ów destrukcyjny rygoryzm sfery publicznej niesie groźbę dla ostatecznie kruchej i wystawionej na urazy istoty ludzkiej, której antropologiczny portret przedstawił gdzie indziej. Z rozważań Plessnera wyłania się obraz nieco złęcznionego i narcystycznego człowieka, który drży na myśl o zgiełku radykalnej polityki; jest wątłej konstytucji – słaby i samotny, a jego największą potrzebą jest być pozostawionym w spokoju lub przynajmniej doświadczać życia publicznego zza murów kurtuazji. Nieposłuszeństwo obywatelskie, tak jak zasadniczo burzycielsko-ekspresyjny charakter działań zbiorowych, w tym zwłaszcza ruchów społecznych, sprzeniewierza się takiej filozofii sfery publicznej.

Według Plessnera w sferze publicznej człowiek występuje w społecznych rolach. Rola jest formą, która pełni funkcję zbroi – sprawia, że człowiek jest zabezpieczony i w pewnym sensie nietykalny. Rola chroni nie tylko przed innymi, ale też przed samym sobą – hamuje i ogranicza indywidualną ekspresję, która może być auto-destrukcyjna. Sam dla siebie – jak pisze Plessner – „człowiek uogólnia się i obiektywizuje przez maskę” (2008: 102). Ludzie zatem spotykają się w irrealnej „sferze gry”. Oto społeczeństwo. Ta sztuczna forma i antycypacja dramaturgicznej wizji świata Goffmana chroni godność kruchej i wiecznie niedookreślonego człowieka. Każdy występuje w sferze publicznej jako nimb (*Nimbus*), ale jako taki zdystansowany oraz nietykalny nie tylko zachowuje, ale potęguje respekt i uznanie dla siebie. Dystans bowiem wzmacnia respekt, a także ogranicza i chroni przed śmiesznością – przekonuje Plessner.

Sfera publiczna jako szczególna gra ról opiera się na pewnego rodzaju odrealnionym ceremoniale, który ma chronić psychikę przed obnażeniem. Ceremoniał ów tworzy sztywny porządek życia, a zarazem jest formą i grą, która redukuje płaszczyzny osobistych tarć. Nie stwarza natomiast jednostce przestrzeni dla jej potrzeby potwierdzenia siebie i autentyczności, a także duchowej indywidualizacji i wolności (inaczej niż u Arendt). Jest to zresztą obok sekularyzacji jeden z powodów utraty znaczenia przez ceremoniał w zachodniej kulturze, coraz bardziej zracjonalizowanej i zaabsorbowanej indywidualną ekspresją.

Potrzeby człowieka zaspokajają natomiast prestiż, który zaskakująco stanowi według Plessnera zasadniczy cel „walki o prawdziwe oblicze” (Plessner 2008: 111). Prestiż bowiem jest pochodną osobowej natury i mobilizuje jej siły, urzeczywistniając potencjał człowieka w konkretnym działaniu. W przeciwieństwie do ceremoniału, prestiż mobilizuje ludzkie bycie – naturę *homo faber*. Jest on jednak również ograniczeniem: powstrzymuje niczym gorset eksplozję wyczerpujących człowieka emocji. Sfera publiczna wpływa na człowieka i odwrotnie. Jest to zatem „otwarty system relacji” i tzw. sztuczna zgoda. Sztuczna ze względu na swoją schematyczność i dystans wobec wartości. Sfera publiczna ustanawia równowagę między normą a życiem, tym, co konieczne, i tym, czego wymaga sytuacja. Dlatego tak ogromne znaczenie odgrywa tu dyplomacja – sztuka pertraktacji będąca źródłem równowagi, a zarazem całkowite przeciwieństwo radykalizmu (tamże: 122). Spór w sferze publicznej również musi mieć jakąś formę; bez dyplomacji doszłoby do „zdziczenia reguł walki” (tamże: 21). Dyplomacja jest czymś w rodzaju gry prowadzonej przez egoistyczne, ale zmuszone do sublimacji podmioty, które działają nie dla zabawy, ale z gorzkiej konieczności oraz w obawie przed niszczycielską konfrontacją. „To, co właściwe tylko człowiekowi – pisze Plessner – ukazuje się w tym, co pośrednie” (tamże: 133).

Relacje międzyludzkie reguluje takt – umiejętność dostrzegania niemierzalnych różnic delikatnego i niezauważalnego reagowania na wiibracje otoczenia, a także umiejętność odsuwania siebie samego. Pisze: „Takt jest nieustannie obecnym szacunkiem dla duszy innego i tym samym pierwszą i ostatnią cnotą ludzkiego serca” (tamże: 135). Sfera publiczna jest dla Plessnera przede wszystkim tzw. obszarem higieny, który ma przynosić ulgę poprzez ustanawianie właściwego dystansu: niedopuszczanie do zbyt dużej bliskości czy nadmiernego oddalenia. Radykalizm, bunt czy gniew są wyrazem utraty taktu, a zatem są niehigieniczne i zaburzają właściwą geografie wzajemnych relacji między ludźmi. Nie ma znaczenia również, jakiej sprawie służą te społeczne namiętności. Ofensywne zabiegi, których celem jest romantyczna wizja wspólnoty krwi (np. prymordialny porządek narodu), są równie szkodliwe dla sfery publicznej oraz samego człowieka, co najbardziej awangardowe i postępowe projekty społeczne.

Można odnieść wrażenie, że energia, którą człowiek czerpie z historii, nie znajduje swojego ujścia w sferze publicznej. Problematyczny stosunek do własnej, niejako uciekającej, „niedomkniętej” tożsamości jest dla Plessnera argumentem, aby go od działania raczej powstrzymać,

niż do niego zachęcać. Być może człowiek – jak twierdzi niemiecki myśliciel – żyje w antagonizmie sprzecznych dążeń, a jego autentyzm wyraża się adekwatnie w niezgodnych potrzebach, ludzka wola zaś nigdy nie poskromi ostatecznie natury. Stąd jego niechęć do radykalizmu i wyraźnych deklaracji. Choć człowiek nieustannie zabiegać musi o przebudowywanie swojego świata i rekonstruowanie – jak się wyraził – swojego „sztucznego środowiska”, to winien to robić w białych rękawiczkach, ostrożnie i z wyczuciem. W zindywidualizowanej sferze publicznej, którą rysuje Plessner, pełnej ceremonii, taktu, dyplomacji etc., wystawianie się na otwartą konfrontację i spór z władzą bądź kwestionowanie prawa, a więc nieposłuszeństwo obywatelskie, muszą przyoblekać się w działania nieco konwencjonalne. Byłoby jednak czymś niewiarygodnym, a nawet śmiesznym, wyrażanie nieposłuszeństwa obywatelskiego w takiej postaci, gdyż z natury swojej jest ono formą demaskacji i gwałtu. Postawa skonwencjonalizowanego, ceremonialnego nieposłuszeństwa miałaby w sobie coś groteskowego i wewnętrznie sprzecznego. Intencją Plessnera była ochrona człowieka, kruchego ekscentryka natury i twórcy. Mimo przemyślanej i finezyjnej teorii sfery publicznej, którą przedstawia niemiecki filozof, jego wizja budzi opór.

Nie ma w niej miejsca na siły społeczne, polityka zaś z jej twórczą i krytyczną inicjatywą zarezerwowana jest w iście platońskim duchu dla nielicznych. Może się ona rozwijać jedynie pod okiem niemal nadprzyrodzonych kompetencji polityka. Jak przekonuje Plessner, aby mogło istnieć państwo, musi istnieć suwerenne przywództwo – punkt, „[...] do którego nie dociera racjonalizacja życia społecznego i w którym rozstrzygającą siłę uzyskują pierwotne, irracjonalne decyzje żywej jednostkowej osobowości” (2008: 148). Równowaga nie może być dziełem odrealnionych osób występujących w sferze publicznej. Decyzje musi podejmować ostatecznie jedna osoba, ryzykując i kierując się największą pewnością, niekoniecznie zaś rozumem. Plessnerowski polityk ustanawia i broni społecznego porządku na przekór rozumowym argumentom i porywom serca. Tylko taki „nowoczesny książę” zachowuje inicjatywę i tylko na nim spoczywa odpowiedzialność, a także wynikające stąd prawo do nieposłuszeństwa oraz odwagi; również „odwagi do grzechu” (2008: 160). Działania zbiorowe natomiast burzą jedynie ład i drogocenne bezpieczeństwo.

Podsumowując: zdrowy rozsądek z trudem pozwala zaakceptować tak stanowczą krytykę działań zbiorowych i taką interpretację sfery publicznej. Ujęcie to ma wiele więcej wspólnego z *Realpolitik* Bismarcka niż

liberalizmem. Plessner pisał swój esej o wspólnocie w cieniu bolszewizmu i rodzących się ruchów prawicowego ekstremizmu. Jego elegancka i finezyjna praca może być zrozumiana zasadniczo w tym właśnie kontekście nadciągających chmur społecznego populizmu. Dla nas jednak pozostaje kluczowe pytanie o to, jak wyglądałaby sfera publiczna bez aktywnego nieposłuszeństwa mniejszości: bez radykalizmu północno-amerykańskich kwaków, którzy wzięli w obronę mniejszość murzyńską, bez uporu sufrażystek i fali feminizmu, bez naśladowców Gandhiego, którzy w myśl *satyagrahy* czy też hasel Martina Luthera Kinga bronili praw człowieka; jak wyglądałaby Polska bez nieposłuszeństwa Solidarności? To pytania retoryczne: bez zbiorowego działania na rzecz ciągłej reinterpretacji prawnych i politycznych podstaw wspólnoty sfera publiczna byłaby bez wątpienia uboższa, a sama inicjatywa wybitnych mężów stanu to zdecydowanie za mało.

Uwagę przykuwa konieczność rozumienia aktów „społecznego nieposłuszeństwa” w powiązaniu z wyobrażeniami sfery publicznej. To, co w naszym odczuciu w sposób interesujący widać w odniesieniu do Arendt czy Plessnera, stosuje się wobec każdej filozoficzno-politycznej wykładni sfery publicznej. Np. John Rawls interpretuje akt nieposłuszeństwa obywatelskiego jako przejaw niezgody na gwałcenie zasad sprawiedliwości, które naruszają pokojową koegzystencję wolnych i równych obywateli. Odwoływanie się do określonej koncepcji sprawiedliwości oraz definiowanie nieposłuszeństwa obywatelskiego „na granicy wyznaczonej przez przywiązanie do prawa” jest zarazem odwoływaniem się do pewnego wyobrażenia sfery publicznej (Rawls 1994: 504). Nie chodzi o to, że jest to demokracja konstytucyjna, ale o to, że Rawls rozumie nade wszystko przestrzeń publiczną jako przestrzeń prawa i sprawiedliwości, nie zaś np. agonu czy higieny. Chodzi zatem nie tyle o definicje czy rozumienie poszczególnych aktów politycznego zaangażowania, ile polityczną metanarrację, w której te kontestacyjne działania się dokonują i która nadaje im sens lub go odbiera. W każdym przypadku akcent pojawia się gdzie indziej. Nieposłuszeństwo raz może być formą agonu i „uobecniania się” w sferze publicznej (Arendt), innym razem postacią radykalizmu nieprzystającą do koncepcji polityki (Plessner), w końcu zwyczajnym nielegalnym działaniem, które służy jednakże sprawiedliwości i utrzymaniu porządku konstytucyjnego jak u wspomnianego tu Johna Rawlsa.

Myślę, że uwagi, które dotyczą rozumienia nieposłuszeństwa obywatelskiego, odnoszą się także do niektórych cnót, np. heroicznej cnoty

odwagi cywilnej. Jej pojmowanie i uzasadnienie zmienia się wraz z silnymi narracjami sfery publicznej. Predyspozycja do manifestowania odwagi w działaniu będzie więcej znaczyć dla Arendt niż Plessnera, którego „ekscentryczne podmioty” szukają przede wszystkim bezpieczeństwa zmaterializowanego w prestiżu ról i funkcji społecznych. Wprawdzie Rawls przyznaje, że „tym, co naprawdę powoduje ludźmi, są rozmaite interesy, pragnienie władzy, prestiżu, bogactwa i tym podobne”, to i on zakłada zarazem istnienie uczuć moralnych wyższego rzędu, zwłaszcza zaś wrażliwości na kwestie prawa (1994: 531). Odwaga ma dla niego znaczenie jedynie o tyle, o ile pozwala umacniać reżim bezstronnej sprawiedliwości. Mimo silnej pokusy zakorzenionej w tradycji myśli politycznej i moralnej upatrywania obu tych kwestii, tj. „nieposłuszeństwa obywatelskiego” i „odwagi cywilnej” w kontekście jedynie prawnym, dostrzegamy interesujące i owocne perspektywy w analizie uwzględniającej szersze wymiary sfery publicznej.

#### Bibliografia:

/// Arendt H. 1998. *O przemocy; Nieposłuszeństwo obywatelskie*, tłum. A. Ła-gocka; W. Madej, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arendt H. 2005. *Wprowadzenie w politykę*, [w:] tejże, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Prószyński i S-ka.

/// Arendt H. 2008. *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*, tłum. M. Moskalewicz, „Kronos”, nr 4.

/// Arendt H. 2011a. *Koncepcja historii: starożytna i nowożytna*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Aletheia.

/// Arendt H. 2011b. *Co to jest wolność*, [w:] *Między czasem minionym a przyszłym. Osem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. W. Madej, M. Godyń, Wydawnictwo Aletheia.

/// Bedau H.A. 1961. *On Civil Disobedience*, „The Journal of Philosophy”, 58, s. 653–664.

/// Brownlee K. 2012. *Conscience and Conviction. The Case for Civil Disobedience*, Oxford University Press.

/// Dworkin R. 1998. *Biorąc prawa poważnie*, tłum. T. Kowalski, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Kaczmarczyk M. 2010. *Nieposłuszeństwo obywatelskie a pojęcie prawa*, Oficyna Naukowa.

/// Lethen H. 2002. *Cool Conduct. The Culture of Distance in Weimar Germany*, University of California Press.

/// Manent P. 2001. *Cours familier de philosophie politique*, Fayard.

/// Plessner H. 1994. *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu historycznego*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, PWN.

/// Plessner H. 2008. *Granice wspólnoty. Krytyka radykalizmu społecznego*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa.

/// Rakusa-Suszczewski M. 2013a. *The impossibility of multiculturalism. Modernity and politics*, „Yearbook of Polish European Studies”, nr 16, s. 247–264.

/// Rakusa-Suszczewski M. 2013b. *Radykalizm, podmiotowość i sfera publiczna w refleksji Helmutha Plessnera*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica”, nr 47, s. 17–38.

/// Rawls J. 1994. *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romanik, Wydawnictwo Naukowe PWN.

/// Sunstein C.R. 2006. *Sprzeciw w życiu społeczeństw*, tłum. J.S. Kugler, Wydawnictwo Sejmowe.

/// Szutta A. 2011. *Obywatelskie nieposłuszeństwo. Próba określenia pojęcia*, Wydawnictwo Naukowe Semper.

### /// **Abstrakt**

„Odwaga cywilna” tak jak „nieposłuszeństwo obywatelskie” jest formą aktywnego upominania się o określone zasady: porządek obyczajów, uczciwą władzę i poszanowanie prawa. Obie postawy cechują nie tylko nonkonformizm i sprzeciw, lecz także chęć obrony jakiegoś lepszego, uczciwszego czy piękniejszego świata. Obie znoszą podział między „dobrym człowiekiem” a „dobrym obywatelem”. Ponieważ każda z nich zawiera w sobie

równorzędne elementy społecznie zaangażowanej niezgody i troski, ich wyjaśnienie wymaga wyraźnie zdefiniowanej koncepcji sfery publicznej. Stawiamy tezę, że jest to w istocie konieczne, aby uznać społeczną i etyczną doniosłość i sens każdej z tych postaw. Żeby zilustrować, na czym może polegać taka interpretacja, odniesiemy się do dwóch odmiennych koncepcji sfery publicznej: *pluralistyczno-agonicznej* Hannah Arendt i *ceremonialno-higienicznej* Helmutha Plessnera.

Słowa kluczowe:

Hannah Arendt, Helmuth Plessner, agon, higiena, nieposłuszeństwo obywatelskie, odwaga cywilna, radykalizm, ruchy społeczne, sfera publiczna

### **/// Abstract**

The main thesis of this article is that related concepts and attitudes of „civil disobedience” and „civil courage” are comprehensible only through the idea of public sphere. To illustrate this rule, we describe two utterly different views of the public sphere: as a space of Agon and rivalry (Arendt), where disobedience and courage regenerates a motionless political process, as well as an environment of hygiene and correctness, where acquiescence to these attitudes is at least limited (Plessner). This rule applies to all interpretations of this issue, as illustrated by an example of John Rawls. In other words, whenever the aforementioned issues appear, the problem of the public sphere occurs as well. Secondly, the idea of what it is sends us back to the sources of the Self. What might seem to be a problem of social ethics turns out to be more a subject of political philosophy and anthropology. Finally, we believe that this rule might be applied as well to social movements that frequently initiate activities of a civil disobedience. Their functions and role is closely linked to the idea of the public sphere.

Keywords:

civil disobedience, civil courage, public sphere, self, Hannah Arendt, Helmuth Plessner, social movements