

Alfred Marek Wierzbicki

Johna Rawlsa konstytucyjna teoria obywatelskiego nieposłuszeństwa

Słowa kluczowe: *etyka cnoty, etyka normatywna, konstytucja, nieposłuszeństwo obywatelskie, obowiązek, sprawiedliwość*

Ku weryfikacji moralnego fundamentu demokracji

Konstytucyjna teoria obywatelskiego nieposłuszeństwa dopełnia i w pewien sposób zwiędza Johna Rawlsa teorię sprawiedliwoci jako bezstronnooci (*fairness*). Włączenie teorii obywatelskiego nieposłuszeństwa w ogólniejszą teorię sprawiedliwoci pozwala wydobyć jej aspekty polityczne, związane z fundamentami demokracji w szerokim konsensusie wokół zasad sprawiedliwoci. Według Rawlsa, „problem obywatelskiego nieposłuszeństwa odgrywa kluczową rolę przy ocenie każdej teorii moralnych podstaw demokracji” (Rawls 1994, s. 499). Uzasadnienie konstytucyjnej teorii nieposłuszeństwa obywatelskiego odwołuje się do samych zasad sprawiedliwoci, fundujących demokratyczną wspólnotę polityczną, dlatego ma ono wyraźną motywację obywatelską, ugruntowaną w etycznej świadomości obywateli.

Rawls w swej koncepcji obywatelskiego nieposłuszeństwa przesuwaa akcent na jego cechy polityczne, przez co koncepcja ta różni się od interpretacji podstaw obywatelskiego nieposłuszeństwa u Henry’ego Davida Thoreau. Obydwie koncepcje mają niewątpliwie wspólny wydzwięk etyczny, przedstawiają natomiast różną argumentację na rzecz moralnego uzasadnienia sprzeciwu obywatela wobec państwa. U Thoreau jego źródłem i kryterium jest osąd sumienia jednostki odnoszący się do działań państwa, zaś u Rawlsa akceptacja

– zakładająca teorię umowy społecznej – konstytucji jako źródła obowiązków i zobowiązań obywatelskich. Moralny fundament sprzeciwu i odmowy współpracy z państwem nie jest zewnętrzny w stosunku do systemu politycznego, lecz wypływa z zasad określających jego strukturę i funkcję. Uwypuklając polityczny sens obywatelskiego nieposłuszeństwa, autor *Teorii sprawiedliwości* nie odrzuca jego sensu moralnego, chodzi mu z jednej strony o weryfikację moralnej treści samej demokracji, a z drugiej strony o zabezpieczenie jej przed partykularyzmem aksjologicznym, wpływającym z przekonania religijnych lub ideowych, np. pacyfistycznych. W gruncie rzeczy w swej konstytucyjnej wykładni nieposłuszeństwa obywatelskiego Rawls próbuje pokazać spójność elementu moralnego i elementu politycznego w myśleniu o demokracji.

W Rawlsie trzeba widzieć raczej kontynuatora aniżeli krytyka idei obywatelskiego nieposłuszeństwa, której przekonany zwolennikiem był Thoreau. Wypowiadając posłuszeństwo państwu nakładającemu kary na zbiegłych niewolników oraz prowadzącemu niesłuszną w jego ocenie wojnę z Meksykiem w celu powiększenia terytorium, autor eseju *Obywatelskie nieposłuszeństwo* traktował swoje działania, polegające na odmowie płacenia podatków, jako akty zgodne z demokratycznym duchem amerykańskiej rewolucji, w wyniku której zbuntowane kolonie przekształciły się w niepodległe państwo, oparte na zasadach konstytucji. Zapewniał, że nie dąży do obalenia państwa, lecz do jego reformy, respektującej porządek moralny w swych podstawach.

Nie proszę o to, aby natychmiast rząd zlikwidować, lecz o to, aby go natychmiast ulepszyć. Gdyby wszystkim ludziom postawiono pytanie, jaki rząd wzbudzałby ich szacunek, postąpiłoby by jeden krok naprzód w kierunku stworzenia takiego rządu (Thoreau 1983, s. 199).

Obydwaj, Thoreau i Rawls, czerpią z ideowych źródeł politycznego eksperymentu, jakim jest demokracja amerykańska, przyjmująca konieczność doskonalenia swych instytucji i prawodawstwa w odniesieniu do fundujących ją pryncypiów etycznych. Demokracja jest tu rozumiana jako sfera działań obywateli na rzecz wspólnoty, jaką jest państwo. Działania te obejmują zarówno zgodę, jak i sprzeciw, a więc zarówno kooperację, jak i jej wstrzymanie lub wycofanie. Obydwie polityczne postawy zakładają aktywny udział obywateli, choć w różnych formach i różnym zakresie, w rządzeniu państwem.

Rawls, poświęcając dość sporo uwagi konstytucyjnej teorii nieposłuszeństwa obywatelskiego, przyjmuje, że zarówno teoria sprawiedliwości, jak i teoria nieposłuszeństwa obywatelskiego tłumaczą ład obywatelski, charakteryzujący dobrze urządzone państwo (*well-ordered state*). Wynika z tego, że nie każda forma przeciwstawienia się przez obywateli państwu może być określana mianem konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego. Opór ten może przybierać charakter bierny bądź aktywny, może być walką z użyciem przemocy lub walką bez przemocy (Lazari-Pawłowska 1990, s. 139–171; Arendt 1969,

s. 51–52). Zwiążanie przez Rawlsa nieposłuszeństwa obywatelskiego z faktem istnienia konstytucji opartej na zasadach sprawiedliwości, nakazujących równość praw i równość szans, oraz z faktem poczucia tych zasad przez większość obywateli, pozwala uznać nieposłuszeństwo obywatelskie za działanie reformatorskie, a nie rewolucyjne. Jego celem jest ulepszenie ustroju w jego konstytucyjnych ramach, czyli uzupełnienie systemu prawa o brakujące lub zaniedbane ogniwa. Dokonuje się ono w imię prawa, a nie przeciw niemu.

Nie pociąga to jednak za sobą prostego przeciwstawienia pojęcia reformy i pojęcia rewolucji. Ta ostatnia ma zresztą różne oblicza, i jak przekonuje Hannah Arendt, nie można jej jednoznacznie zdefiniować ani uznać za zjawisko polityczne należące wyłącznie do czasów nowożytnych. Nowożytne rozumienie tego pojęcia uwidatnia tkwiące w nim pierwiastki nowości, początku i przemocy (Arendt 1991, s. 46). W tym nowożytnym znaczeniu, wywodzącym się z namysłu nad Wielką Rewolucją Francuską, rewolucja ze względu na zerwanie z przeszłością i dążenie do całkowitej przebudowy ustroju znajduje się na przeciwległym biegunie w stosunku do reformy. Rawls uważa, że dobrze urządzone państwo nie może wejść na drogę rewolucyjną wskutek zastosowania obywatelskiego nieposłuszeństwa, ponieważ świadomym zasad sprawiedliwości obywatelom nie chodzi o jego głębokie przeobrażenie, nigdy nie dążą oni do zniesienia samej konstytucji, lecz do jej pełniejszej aktywacji, która faktycznie może okazać się nowością dla całej wspólnoty obywatelskiej, może doprowadzić do jej nowej integracji, podobnej jakoś do rewolucyjnego wstrząsu.

Wkładem Rawlsa do teorii nieposłuszeństwa obywatelskiego jest uściślenie tej kategorii jako koniecznego elementu dobrze urządzonego państwa bazującego na konstytucji, a w związku z tym ugruntowanie jej w bardziej podstawowej teorii sprawiedliwości. Rawlowskie rozważania na temat obywatelskiego nieposłuszeństwa można odczytywać jako zaawansowaną teoretycznie próbę uogólnienia ustrojowego doświadczenia demokracji amerykańskiej. Z uwagi tylko na to, że jest ona teoretycznym uogólnieniem i uzasadnieniem przypadku empirycznego, nie można z góry odmawiać jej znaczenia uniwersalnego. Mimo że Rawls konsekwentnie podkreśla, że jego teoria sprawiedliwości odnosi się do dobrze urządzonego państwa, nie należy zapominać, jak precyzyjnie, już w samym opisie sytuacji pierwotnej, dąży do uniwersalizacji zasad, które tworzą dobrze urządzone państwo. Z drugiej strony nie każdy przypadek dążenia do sprawiedliwości na drodze oporu i nieposłuszeństwa wobec państwa należy uważać za konstytucyjne nieposłuszeństwo obywatelskie w rozumieniu Rawlsa.

Trzy najgłośniejsze w XX wieku, realizowane na szeroką skalę, historie masowego buntu w imię sprawiedliwości to *satyagraha* Mahatmy Gandhiego, ruch Martina L. Kinga na rzecz równouprawnienia czarnoskórej ludności USA i „Solidarność” w Polsce w latach 1980–89. Ich wspólną cechą jest to, że posługiwały się one walką bez przemocy, aby wyrazić sprzeciw wobec sytuacji

strukturalnej niesprawiedliwości. W precyzyjnie sformułowanym przez Rawlsa rozumieniu konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego mieszczą się jedynie wydarzenia związane z działalnością pastora Kinga. Chociaż proces emancypacji ludności afroamerykańskiej w USA napotykał legalne bariery w postaci praw rasistowskich, dokonywał się on w oparciu o konstytucję, implikującą obydwie ukazywane przez Rawlsa zasady sprawiedliwości. Gandhi odcinał się od całkowitego utożsamiania satyagrahy i nieposłuszeństwa obywatelskiego, nieposłuszeństwo obywateli traktował jako jedną z taktyk satyagrahy, mających na celu wymuszenie ustępstw ze strony władz brytyjskich na rzecz niepodległości Indii. Uważał, że cele satyagrahy powinny być realizowane przede wszystkim poprzez stworzenie warunków do takiej kooperacji różnych warstw ludności kolonialnej, aby mogła ona sama wziąć odpowiedzialność za swoje życie polityczne, społeczne i ekonomiczne (Wierzbicki 1992, s. 262–267). Gandhimu zatem chodziło o stworzenie społeczeństwa obywatelskiego i z tego powodu satyagraha ma zasadniczo cechy rewolucji bez przemocy. Rewolucyjna dominanta cechuje również działalność „Solidarności”, w rezultacie której mogła dokonać się polityczna i ekonomiczna transformacja w Polsce po 1989 roku. Analogiczne transformacyjne procesy przebiegały w innych krajach Europy Środkowo-Wschodniej, prowadząc do wyłaniania się systemów demokratycznych i towarzyszącej im świadomości obywatelskiej, która eksplodowała w oporze przeciw komunizmowi.

Teoria sprawiedliwości, której rozwinięciem jest teoria konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego, została opracowana przez Rawlsa jako racjonalna teoria decyzji, dzięki czemu stała się ona rdzeniem renesansu idei umowy społecznej w XX-wiecznej filozofii polityki (Porębski 1999, s. 137–138). Rawlowskie rozumienie nieposłuszeństwa obywatelskiego ma istotny związek z koncepcją umowy społecznej. Stara się on przewyżżyć totalitarne konsekwencje jej Hobbesowskiej wizji. Nie należy rozciągać jej na każdą postać liberalnej myśli politycznej; gruntowna korekta Hobbesa koncepcji umowy społecznej została dokonana już przez Johna Locke’a.

Problem, jaki pojawił się w Hobbesa filozofii prawa i filozofii państwa, dotyczy zakresu władzy, jaką uzyskuje suweren w wyniku umowy społecznej. Według autora *Lewiatana*, „podobnie jak moc suwerena, tak również jego godność powinna być większa niż każdego poddanego z osobna czy też wszystkich razem” (Hobbes 2005, s. 270). Trudno samego Hobbesa uznawać za „ojca totalitaryzmu”, jego filozofia jest teoretyczną wykładnią monarchii absolutnej, ale właśnie absolutyzacja władzy wraz z osiąganiem coraz silniejszych i coraz bardziej efektywnych narzędzi jej sprawowania, jakich dostarczała cywilizacja nowożytna, stworzyła totalitarny model polityki.

Hobbes przewidywał, że społeczeństwo, które wkroczyło na drogę niekończącego się gromadzenia własności, musi stworzyć dynamiczną organizację polityczną zdolną do odpowiadają-

cego jej, niekończącego wytwarzania władzy. Potrafił on nawet, samą siłą wyobraźni, nakreślić główne, psychologiczne cechy człowieka nowego typu, który nadawałby się do takiego społeczeństwa i jego tyrańskiej struktury politycznej. Przewidywał, że ten nowego typu człowiek nieuchronnie będzie wielbił samą władzę (Arendt 1993, t. 1, s. 189).

Ograniczeniem Hobbesowskiej totalizującej interpretacji umowy społecznej jest koncepcja państwa minimalnego w myśli Johna Locke'a, która jako główny nurt liberalizmu dawała teoretyczne uzasadnienie nowoczesnym instytucjom liberalnej demokracji. Przeciwwstawienie się Hobbesowi przez Locke'a na gruncie teorii uprawnień naturalnych, uznanych za pierwotne w stosunku do umowy społecznej, prowadzi do zastąpienia ustroju monarchii absolutnej przez ustrój mieszany, w którym władza monarchy zostaje ograniczona i poddana kontroli. Poprzez powiązanie teorii prawa naturalnego z teorią umowy społecznej Locke stworzył filozoficzne podstawy nowoczesnego konstytucjonalizmu (Rawls 2010, s. 188–190). Filozofia polityki zawdzięcza Locke'owi syntezę idei liberalnej z ideą państwa prawa. Myśl Rawlsa porusza się na osi wyznaczonej przez Locke'a, jest ona XX-wiecznym, czerpiącym z amerykańskiej praktyki demokracji, rozwinięciem jego filozoficznych intuicji na temat ograniczenia władzy w ustroju mieszanym, gwarantującym obywatelom udział w konstytuowaniu i wykonywaniu władzy politycznej.

Oczywiście Rawls idzie dalej niż Locke, jeśli chodzi o samonaprawczy, reformatorski wymiar demokracji. Poszerza go o teorię konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego, u którego podstaw znajdują się źródłowe wartości, nadające etyczną spójność instytucjom państwa demokratycznego. Nieposłuszeństwo obywatelskie, zgodnie z tym, jak je przedstawia Rawls, z jednej strony odzwierciedla daleką od doskonałości dynamikę ustroju demokratycznego, a z drugiej wskazuje na wpisaną weń zdolność do podejmowania zbiórowego wysiłku na rzecz jego reformy w świetle zasad sprawiedliwości.

Obowiązek przestrzegania prawa

Nie można pominąć faktu, że rozważania o nieposłuszeństwie obywatelskim są prowadzone przez Rawlsa w szerszym kontekście, jaki stanowi problem obowiązków obywatelskich. Wspólnota obywatelska tylko wtedy może się ostać i funkcjonować, gdy jej członkowie przestrzegają prawa w sposób świadomy, a więc na zasadzie obowiązku lub zobowiązania. Obowiązek jest powszechny, dotyczy on wszystkich członków wspólnoty jako podmiotów konstytuujących zasady sprawiedliwości w sytuacji pierwotnej za zasłoną niewiedzy. Innymi słowy, godząc się na zasady sprawiedliwości, na których ufundowana jest konstytucja państwa demokratycznego, obywatel ma naturalny obowiązek przestrzegania tych zasad. Natomiast zobowiązania rodzą się wtedy, gdy pewni

obywatele otrzymują role i stanowiska w państwie, wpływają one z ich szczególnej, w określony sposób wyróżnionej pozycji nakazującej działalność na rzecz sprawiedliwości. Odwołując się do rozróżnienia Davida Rossa, autor *Teorii sprawiedliwości* uwzględnia obowiązki *prima facie*, czyli takie, które same narzucają się bezpośrednio, oraz obowiązki, które powinniśmy spełnić „zważywszy (możliwie) wszystko”, a więc po dokonaniu dogłębnej analizy i oceny sytuacji, w jakiej podejmowana jest decyzja. Rozróżnienie to jest o tyle istotne, że wskazuje ono na konieczność stałej refleksji na temat własnych postaw obywatelskich, świadomego spełniania obowiązków i zobowiązań, angażującego osobę w jej własne akty obywatelskiego współdziałania.

Obowiązek przestrzegania prawa dotyczy w sposób oczywisty i bezsporny prawa sprawiedliwego. Stanowi to elementarną zasadę liberalnej etyki obywatelskiej, którą Rawls stara się rzetelnie przemyśleć w swych pracach. Elementarne zasady mają jednak to do siebie, że zderzają się z sytuacjami mniej regularnymi niż same zasady. Tak jest również w przypadku praw zakorzenionych w zasadach sprawiedliwości, jedne z nich są bardziej, inne zaś mniej sprawiedliwe, niektóre wręcz niesprawiedliwe. Rawls podkreśla, że zachodzi również obowiązek przestrzegania ustaw niesprawiedliwych. Nie jest to jednak obowiązek bezwarunkowy.

Jeżeli podstawowa struktura społeczeństwa – oceniana według tego, na co pozwala aktualny stan rzeczy – jest w miarę sprawiedliwa, winniśmy uznawać niesprawiedliwe prawa za obowiązujące, jeśli nie przekraczają pewnych granic niesprawiedliwości (Rawls 1994, s. 482).

Dlaczego należy przestrzegać prawa niesprawiedliwego? Przemawiają za tym co najmniej dwa argumenty, wynikające z analizy procedur stanowienia prawa.

Po pierwsze, teoria sprawiedliwości odnosi się do stanu idealnego, a każde realne społeczeństwo, nie wyłączając społeczeństwa dobrze urządzonego, jedynie zbliża się do społeczeństwa sprawiedliwego. Społeczeństwo zbliżone do sprawiedliwego, zdaniem Rawlsa, to takie, w którym istnieje reżim konstytucyjny, odbywa się w nim debata na temat ustaw, dzięki czemu zachodzi możliwość ich poprawiania i doskonalenia. W realnym systemie politycznym zbliżonym do sprawiedliwego zachodzi konieczność godzenia się przez obywateli na obciążenia, które mogą być trwale lub czasowo dla nich dolegliwe, mogą hamować niektóre ich aspiracje.

Przyjmowanie tych obciążeń oznacza po prostu uznawanie i gotowość działania w ramach ograniczeń narzucanych przez okoliczności ludzkiego życia. W świetle tego naszym naturalnym obowiązkiem ludzi cywilizowanych jest nie powoływać się na braki urządzeń społecznych i nie szukać w tym łatwego wytłumaczenia niestosowania się do nich, a także nie wykorzystywać nieuniknionych luk w przepisach do przeprowadzania własnych interesów (Rawls 1994, s. 488).

U podstaw reguły akceptacji niedoskonałego prawa, niekiedy nawet niesprawiedliwego, można wskazać faktyczny rozziw pomiędzy teorią idealną a konkretnymi realiami stanowienia prawa, w których obecne są również czynniki nieidealne, zwłaszcza interesy grupowe. W tle tej reguły wydaje się znajdować prymat dobra wspólnego, który wprowadził przez Rawlsa nie został stematyzowany, w tym aspekcie jego myślenie nie odbiega jednak od tradycji republikańskiej, której zręby znajdują się już u Arystotelesa i Cyserona.

Drugi argument, odwołujący się do reguły większości w procedurach legislacyjnych, uściśla uzasadnienie rozszerzenia normy przestrzegania prawa w ogólności na przypadki prawa niesprawiedliwego. Rawls jest daleki od utożsamiania woli ogółu ze słusnością; fakt, że większość może się mylić, nie uchyla jednak procedury stanowienia prawa w głosowaniu, którego wynik może prowadzić do przyjęcia niesprawiedliwego prawa. Odrzucenie reguły większości w legislacji sparaliżowałoby samą procedurę, odebrałoby jej efektywność, w skrajnych przypadkach groziłoby anomią, czyli zanikiem ustaw. Według Rawlsa za regułą większości przemawia respektowanie przez nią równości, co nie miałyby miejsca, gdyby przyjąć jej odwrotność, czyli regułę mniejszości. Debata legislacyjna powinna być tak prowadzona, aby mogły w niej zabrzmieć racje słusnościowe.

Debata ustawodawcza musi być pojmowana nie jako ścieranie się interesów, lecz jako wysiłek znalezienia najlepszej polityki w rozumieniu określonym przez same zasady sprawiedliwości. Zakładam więc, traktując to jako składnik teorii sprawiedliwości, że jedynym pragnieniem bezstronnego ustawodawcy jest podjęcie właściwej decyzji, na podstawie danych, znanych mu faktów ogólnych. Powinien on głosować kierując się wyłącznie własnym sądem. Wynik głosowania daje ocenę, co jest najbardziej zgodne z koncepcją sprawiedliwości (Rawls 1994, s. 491).

Założenie Rawlsa, że wszyscy deputowani, a przynajmniej ich większość, konieczna do uchwalenia prawa, będą się kierować w głosowaniu ideą sprawiedliwości, jest spójne z jego podejściem normatywnym, w którym nietrudno rozpoznać filozoficzny patronat Kanta, empiria jednak nie potwierdza, aby zawsze interesy udało się podporządkować słusności dyktowanej przez ideę sprawiedliwości. Wypada w tym miejscu zauważyć, że Rawlsovska koncepcja sprawiedliwości rozwijana jako teoria normatywna domaga się jej dalszego rozwinięcia i dopełnienia w paradygmacie etyki cnót. Do tej kwestii wrócę w ostatnim punkcie artykułu. W tym miejscu wystarczy tylko zauważyć, że prócz samej normy ukazującej przedmiotową słusność decyzji, trzeba jeszcze uwzględnić realne dyspozycje intelektualne i moralne podmiotów podejmujących te decyzje.

Definicja i zasadność konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego

Obowiązek posłuszeństwa prawu i sankcjonującemu je państwu nie jest obowiązkiem bezwzględny. Wobec niedoskonałości zarówno legislacji, jak i funkcjonowania państwa kluczowym pytaniem staje się – kiedy i pod jakimi warunkami obywatele mają obowiązek wypowiedzenia swego posłuszeństwa i stawienia biernego lub czynnego oporu? Rawls udziela na to pytanie dość rozbudowanej odpowiedzi, definiując, czym jest konstytucyjne nieposłuszeństwo obywatelskie, oraz przedstawiając jego uzasadnienie w perspektywie teorii sprawiedliwości, traktowanej jako racjonalny fundament demokracji.

Oto, jak formułuje on swą definicję.

Zacznę od zdefiniowania obywatelskiego nieposłuszeństwa jako czynu publicznego, dokonanego bez użycia przemocy, dyktowanego sumieniem, aczkolwiek politycznego, sprzecznego z prawem, zwykle mającego na celu doprowadzenie do zmiany prawa bądź kierunków polityki rządu (Rawls 1994, s. 500).

Jest ono zatem aktem publicznym, otwarcie adresowanym do rządzących i angażującym opinię publiczną, może być działaniem jednostki, ale zazwyczaj jest działaniem grupowym. Nie może być zakonspirowane, gdyż chodzi w nim o jawne dążenie do naprawy ściśle określonego aspektu prawa lub decyzji politycznych. Należy je manifestować publicznie, ponieważ nie jest ono podejmowane przez osoby prywatne, lecz jego podmiotami są osoby jako obywatele, żyjący i działający w sferze publicznej.

Jest ono aktem politycznym w tej samej mierze, w jakiej są nimi działania legislatywy i egzekutywy w ustroju demokratycznym. Nieposłuszeństwo obywatelskie, tak samo jak „zwykłe” rządzenie, odwołuje się do konstytucji, u której podstaw znajdują się zasady sprawiedliwości. Wspólną płaszczyznę dla działania instytucji państwowych i nieposłuszeństwa obywatelskiego tworzy szeroka społeczna akceptacja koncepcji sprawiedliwości. Rawls podkreśla polityczne znaczenie poczucia sprawiedliwości, to właśnie dzięki niemu powstaje demokratyczna wspólnota polityczna. W konstytucyjnym nieposłuszeństwie obywatelskim nie chodzi zatem o działania zewnętrzne w stosunku do polityki jako systemu sprawowania władzy, lecz o działania z istoty swej polityczne, dotyczące treści prawa i jego aplikacji przez władzę.

Jest ono działaniem bez przemocy, respektującym konstytucyjne instytucje oraz osoby pełniące urzędowe role. Nie jest działaniem przeciw prawu, lecz w imię prawa. „Wyraża ono – zaznacza Rawls – nieposłuszeństwo wobec prawa w ramach przywiązania do prawa, mimo że z nim zrywa” (Rawls 1994, s. 503). Zakłada to klasyczne rozróżnienie pomiędzy prawem jako *ius* a prawem jako *lex*; uwzględnia się w ten sposób różnicę pomiędzy ideą prawa

a ustawą. Posłużenie się przemocą uderzałoby w samą istotę prawa jako ładu, byłoby podważeniem fundamentu, na jakim opiera się konstytucja. Z drugiej strony wymogiem sprawiedliwości jest ponoszenie konsekwencji za zerwanie z prawem, nie wyłączając sankcji karnych, aż do czasu naprawy prawa pod względem jego zgodności z zasadami sprawiedliwości.

Wreszcie istotnym elementem Rawlowskiej definicji jest wskazanie na „sumienie polityczne”, czyli w ścisłym sensie sumienie obywatelskie. Zrywając z prawem w celu naprawy państwa, a zazwyczaj chodzi tu o radykalne reformy implikujące osąd moralny, obywatel nie odwołuje się do swojego własnego systemu etycznego, ani do systemu etycznego obowiązującego we wspólnocie religijnej czy ideowej, do której należy, lecz źródłem moralnej motywacji takiego działania jest świadomość zasad sprawiedliwości. Mowa tu o sumieniu, gdyż związek obywatela z państwem nie ma charakteru wyłącznie formalnego i czysto instytucjonalnego; opis sytuacji pierwotnej, w której ustala się i uznaje zasady sprawiedliwości, tłumaczy racjonalną i decyzyjną genezę państwa. Inaczej mówiąc, państwo to wspólnota obywateli mających to samo poczucie sprawiedliwości.

Sumienie obywatelskie dotyczy wartości samej konstytucji, stąd motywacja do konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego nie potrzebuje rozległej teorii dobra, aby uznać ją za motywację moralną. W swej późniejszej książce o *Liberalizmie politycznym* autor *Teorii sprawiedliwości* wprowadził rozróżnienie między neutralnością proceduralną a neutralnością celu, aby ukazać specyfikę moralności politycznej jako systemu otwartego na integrację wielości systemów (teorii) dobra w pluralistycznym państwie liberalnym (Rawls 1998, s. 269–271). Nic więcej prócz samych zasad sprawiedliwości nie musi uzasadniać ani konstytucji, ani dążeń takich jak nieposłuszeństwo obywatelskie, mających na celu przestrzeganie konstytucji lub jej lepszą aplikację. Działania te odwołują się właśnie do sumienia obywatelskiego. Rawls jednak dopuszcza, że motywacji obywatelskiej może towarzyszyć motywacja religijna bądź ideowa; w realnym życiu osób jako obywateli różnorodne źródła motywacji moralnej mogą zlewać się faktycznie w jednym strumieniu. Rawls z wielkim uznaniem pisze o chrześcijaństwie i pacyfizmie jako ideowych inspiracjach nieposłuszeństwa obywatelskiego, ale wyraźnie podkreśla, że staje się ono konstytucyjnym nieposłuszeństwem obywatelskim tylko wtedy, gdy jest podyktowane troską o porządek konstytucyjny, a więc gdy rodzi się z poczucia sprawiedliwości neutralnego wobec każdej rozległej koncepcji dobra.

Aby konstytucyjne nieposłuszeństwo obywatelskie mogło stabilizować dobrze urządzone państwo i przybliżyć je do państwa sprawiedliwego, wolno się nim posługiwać tylko w sytuacjach restrykcyjnie uzasadnionych, bez ryzyka osłabienia porządku konstytucyjnego czy anarchizacji wspólnoty politycznej.

Po pierwsze, należy je ograniczać do przypadków poważnej i oczywistej niesprawiedliwości. Zdaniem Rawlsa, „istnieje pewne domniemanie na ko-

rzyść ograniczenia obywatelskiego nieposłuszeństwa do poważnych naruszeń pierwszej zasady sprawiedliwości oraz do rażących pogwałceń zasady autentycznej równości szans, stanowiącej drugą część drugiej zasady” (Rawls 1994, s. 511). Gdy chodzi o rozstrzygnięcie, czy w konkretnej sytuacji zachodzi poważne naruszenie sprawiedliwości, łatwiej osiągnąć konsensus bazujący na powszechnym poczuciu sprawiedliwości w dziedzinie równości praw aniżeli w dziedzinie równości szans. Ten drugi obszar wymaga bardziej wnikliwej analizy, nierzadko eksperckiej, uwzględniającej specyfikę struktury społecznego zróżnicowania. Nie każde roszczenie w sferze konsumpcyjnej wynika z faktycznie rażącego pogwałcenia równości szans, a w dobrze zarządzanym państwie, zbliżającym się – jak mówi Rawls – do państwa sprawiedliwego, istnieje możliwość legalnych protestów i strajków. Nieposłuszeństwo jest środkiem ostatecznym, ponieważ dotyczy tak głębokiego pogwałcenia sprawiedliwości, wobec którego zwykłe środki prowadzenia politycznego sporu okazują się niewystarczające.

Rawls przypisuje kluczową rolę legislatywie w obszarze doskonalenia prawa, polegającego na zastępowaniu praw niesprawiedliwych prawami sprawiedliwymi. Stąd wyływa kolejne ograniczenie co do stosowania nieposłuszeństwa obywatelskiego. „Możemy założyć, że działając w dobrej wierze odwołano się już w normalnym trybie do politycznej większości i okazało się to daremne” (Rawls 1994, s. 512). Konstytucyjne nieposłuszeństwo obywatelskie nie jest alternatywą dla parlamentaryzmu, trzeba je raczej traktować jako konstytucyjne narzędzie usprawnienia legislatywy w sytuacji, gdy nie udaje się jej zbudować większości na rzecz sprawiedliwej zmiany prawa, lub w sytuacji, gdy legislatura zachowuje się apatycznie i nie wykazuje zainteresowania reformami wynikającymi z poczucia sprawiedliwości. W tym ostatnim przypadku zachodzi konieczność takich działań w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego, które pozwoliłyby na podniesienie skali poczucia sprawiedliwości na drodze uświadamiania krzywd i ich powagi.

Rawls niejako na marginesie zauważa ograniczenie efektywności działań w ramach nieposłuszeństwa obywatelskiego z powodu braku wrażliwości moralnej wśród polityków. Warto przytoczyć przykład, przy pomocy którego sygnalizuje ten problem.

Gdyby na przykład legislatura miała uchwalić jakieś skandaliczne prawo gwałcące równą wolność, powiedzmy zakazujące religii, którą wyznaje słaba i bezbronna mniejszość, oczywiście nie moglibyśmy oczekiwać, że ta sekta zaoponuje przeciwko temu prawu sięgając po normalne procedury polityczne. Co więcej, nawet obywatelskie nieposłuszeństwo mogłoby być o wiele za miękkim środkiem, jeżeli większość przekonała się już do działań wyzywająco niesprawiedliwych i otwarcie wrogich (Rawls 1994, s. 513).

Należy dodać, że nieposłuszeństwo obywatelskie jest ograniczone nie tylko ze strony moralnej wagi praw i faktów kłócących się z powszechnym poczuciem

sprawiedliwości, ale również ze strony możliwej do przewidzenia skali skuteczności protestu. Obydwa aspekty należy traktować łącznie.

Rawls, biorąc pod uwagę właśnie efektywność obywatelskiego nieposłuszeństwa, rozważa jeszcze trzeci warunek jego zasadności. Przestrzega przed rozproszeniem sił, kiedy pojawia się wiele grup protestu w partykularnych, lecz z punktu widzenia idei sprawiedliwości – ważnych sprawach. Zaleca koordynację działań grup mniejszościowych i ich współpracę na bardziej ogólnym poziomie. Pociąga to za sobą w pewnych przypadkach ograniczenie partykularnych celów na rzecz celów bardziej ogólnych. Sugestia kooperacji zdaje się jednak tylko częściowo rozwiązywać problem, pozostaje bowiem zawsze do rozstrzygnięcia, które ze spraw są prawdziwie rażącym naruszeniem sprawiedliwości i dlatego sprawę jednej mniejszości należy cedować na rzecz sprawy innej mniejszości. Rawls nie byłby teoretykiem racjonalnej decyzji, gdyby dla tego typu dylematów nie szukał najbardziej racjonalnego rozwiązania. W konkluzji stwierdza, że:

korzystanie z prawa do sprzeciwu, jak w ogóle korzystanie z wszelkich praw, jest często ograniczone przez to, że inni mają akurat takie samo prawo. Gdyby każdy skorzystał z tego prawa, miałyby to szkodliwe konsekwencje dla wszystkich, toteż szuka się jakiegoś sprawiedliwego planu (Rawls 1994, s. 516).

Nie ulega wątpliwości, że Rawls opowiada się za podnoszeniem racjonalnego poziomu debat i sporów politycznych, i jednocześnie nie ulega wątpliwości, że pierwiastek racjonalny w polityce nigdy nie występuje w izolacji od pierwiastków nieracjonalnych.

W perspektywie etyki cnoty

Nieposłuszeństwo obywatelskie, które Rawls określa jako konstytucyjne, stabilizuje dobrze urządzone państwo, czyli takie, które opiera się na konstytucji uwzględniającej zasady sprawiedliwości. Państwa dobrze urządzone nie są jednak dane raz na zawsze; wizja „końca historii”, jaką Francis Fukuyama roztaczał na etapie powstawania państw demokratycznych po załamaniu się komunizmu w Europie Środkowo-Wschodniej w roku 1989, nigdy się nie ziściła. W ostatnich dekadach państwa dobrze urządzone – a więc zbliżające się do państwa sprawiedliwego – ulegają naporowi populizmu. Gdy w nastrojach społecznych pierwiastki emocjonalno-wolitywne zaczynają dominować nad pierwiastkiem racjonalnym, rzutuje to również na oddalanie się w polityce od zasad liberalnego państwa prawa.

Według niektórych historyków i politologów myślenie populistyczne sprzyja formowaniu się władzy autorytarnej (Snyder 2019). W populizmie,

mimo że rodzi się on na podłożu buntu i oporu ze strony grup doświadczających jakiejś formy wykluczenia społecznego, trudno dostrzec znamiona konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego. Retoryka sprawiedliwości, jaką posługują się populistyczni politycy w celu zdobycia poparcia dla uzyskania silnej władzy, wymykającej się kontroli w ramach instytucji demokratycznych, odbiega od zasad sprawiedliwości sformułowanych w teorii Rawlsa. Populizm prowadzi do faktycznego osłabienia poczucia sprawiedliwości. W miejsce zgody na równość praw dopuszcza się zawieszenie pewnych praw na rzecz zwiększenia skuteczności władzy. Każdy przypadek populistycznej polityki przechylającej się ku autorytaryzmowi, taki jak prezydentura Trumpa w USA, Węgry Orbana czy Polska Kaczyńskiego, ma swoje osobliwości i należy zachować ostrożność w formułowaniu tez bardziej ogólnych. Daje się jednak zauważyć wspólną tendencję do podważania linearności co do porządku dwóch zasad sprawiedliwości. Podczas gdy w linearnej teorii Rawlsa nie dopuszcza się ograniczania zasady równości praw na rzecz zasady równości szans, dla populistów nadrzędność zasady równości szans staje się regułą. Chcą oni ograniczać pewne wolności, a nawet niektóre z nich wręcz eliminować, aby – jak uzasadniają wobec swego elektoratu oraz opozycji – mieć większą swobodę w obszarze dystrybucji dóbr.

Sam Rawls chyba nie spodziewał się, jak bardzo poważnym wstrząsem dla urzeczywistniania idei sprawiedliwości w dobrze urządzonym państwie może okazać się populizm. Dostrzegał natomiast rysy w prawidłowym funkcjonowaniu demokracji, za sprawą których państwo może oddalać się od modelu państwa sprawiedliwego. Brał pod uwagę krytykę swej teorii nieposłuszeństwa obywatelskiego, kwestionującą jej psychologiczny realizm.

Tej teorii obywatelskiego nieposłuszeństwa można zarzucić, że jest nierealistyczna. Zakłada ona, że większość społeczeństwa ma poczucie sprawiedliwości, a można by na to odrzec, że uczucia moralne nie są istotną siłą polityczną. Tym, co naprawdę powoduje ludzi, są rozmaite interesy, pragnienie władzy, prestiżu, bogactwa i tym podobne. Chociaż świetnie umieją popierać swoje żądania argumentami moralnymi, ich opinie zmieniają się wraz z sytuacjami i nie składają się na spójną koncepcję sprawiedliwości (Rawls 1994, s. 531).

W gruncie rzeczy populizm nie potrzebuje ani idei sprawiedliwości, ani praktyki konstytucyjnego nieposłuszeństwa obywatelskiego, gdyż czerpie on swoje uzasadnienie spoza porządku moralnego. Przy pomocy haseł oddziałujących w sferze uczuć i decyzji, sankcjonuje on jakiś porządek faktyczny, związany z partykularnymi interesami; sprzyja to moralistycznej perswazji i różnorodnym formom inżynierii społecznej. To, co najgroźniejsze w populizmie, to traktowanie wartości jako środka do zdobywania i utrzymywania władzy.

Osłabienie poczucia sprawiedliwości aż do całkowitego jego zaniku stwarza zatem podatny grunt dla autorytaryzmu. Uzyskuje on w ten sposób najpierw społeczną, a potem również polityczną akceptację. Filozofia polityki

konstruowana przez Rawlsa na planszy teorii sprawiedliwości ma wyraźny rys normatywny. Przy czym normatywność uniwersalnych zasad jest empirycznie weryfikowana w kontekście rozwiązań ustrojowych w USA, uznawanych za przykład, jeśli nie model dobrze urządzonego państwa. U podstaw Rawlsa teorii sprawiedliwości znajduje się kantowski paradygmat etyki normatywnej; we wczesnym opracowaniu teorii sprawiedliwości jest on paradygmatem dominującym, ale w późniejszej książce *Liberalizm polityczny* amerykański filozof uwzględnia ponadto paradygmat etyki cnoty. Ten komponent jego rozważań pozwala na bardziej krytyczne spojrzenie na problem zderzenia się liberalizmu politycznego z populizmem. Włączenie koncepcji cnót obywatelskich do refleksji nad podstawami liberalizmu wzmacnia bowiem realizm myśli liberalnej, a nawet można ostrożnie sądzić, że przywraca nadzieje na przetrwanie i dalszy rozwój liberalizmu jako rdzennej części kultury Zachodu.

Rawls odróżnia wyraźnie cnoty polityczne od cnót charakterystycznych dla systemów religijnych czy filozoficznych (Rawls 1998, s. 271). Pierwsze z nich nie zakładają rozległej, a więc normatywnie uszczegółowionej koncepcji dobra, tak jak to czynią religie i filozofie. Są one cnotami obywatelskimi w ścisłym znaczeniu, ponieważ kultywują aktywne uczestnictwo osoby jako obywatela w życiu państwa, którego byt funduje i określa konstytucja niezależnie od pluralizmu aksjologicznych przekonań różnych grup społecznych i kulturowych, związanych między sobą na płaszczyźnie obywatelskiej jako członkowie wspólnoty politycznej zapewniającej równość praw i równość szans. Cnoty polityczne są współmierne z wymogami samej idei sprawiedliwości jako bezstronności, wyraża się w nich moralny stosunek obywatela do konstytucyjnej spójności państwa. Dlatego pociągają one za sobą kooperację, o ile państwo realizuje sprawiedliwość, natomiast kiedy jej nie realizuje, a zwłaszcza gdy ją poważnie narusza, cnoty polityczne wyrażają się w nieposłuszeństwie obywatelskim, podejmowanym w ramach porządku konstytucyjnego.

Propagowanie cnót obywatelskich przez państwo nie kłóci się, zdaniem Rawlsa, z liberalną wizją państwa aksjologicznie neutralnego.

Mimo że liberalizm polityczny szuka wspólnej podstawy i jest neutralny co do celu, ważne jest podkreślanie, że może on przecież głosić wyższość pewnych form charakteru moralnego i zachęcać do pewnych moralnych cnót. I tak sprawiedliwość jako bezstronność zawiera opis pewnych cnót politycznych – cnót sprawiedliwej społecznej kooperacji, takich jak cnoty grzeczności i tolerancji, rozumności i poczucia sprawiedliwości. Decydujące jest to, że włączenie tych cnót do koncepcji politycznej nie prowadzi do perfekcjonistycznego państwa rozległej doktryny (Rawls 1998, s. 270).

Cnoty polityczne stanowią moralną, zakorzenioną w podmiotowości osób, obudowę instytucji, wyraża się w nich związek świadomości i decyzji obywatela z instytucjami, których sens określa koncepcja sprawiedliwości. W żywotnym interesie dobrze urządzonego państwa jest propagowanie ideału dobrego

obywatela. Dopóki ideał ten nie zakorzeni się w obyczaju i tradycji warunkującej jego międzypokoleniową trwałość, narażony jest na jałowe tkwienie w sferze deklaracji i dezyderatów. Zwrócenie przez Rawlsa uwagi na synergię instytucji i cnót usuwa szereg nieporozumień, a nawet wprost przesądów na temat politycznego liberalizmu, sytuuje go w republikańskich nurtach myśli politycznej, wywodzących się z różnorodnych źródeł ideowych: antycznych, chrześcijańskich i nowożytnych.

Te szkicowe uwagi dotyczące nieposłuszeństwa obywatelskiego w horyzoncie etyki cnoty należy jeszcze dopełnić przynajmniej postawieniem pytania o możliwość syntezy paradygmatu etyki normatywnej oraz paradygmatu etyki cnoty. Zagadnienie to oczywiście przerasta ramy tego artykułu, poza tym było już wielokrotnie podnoszone, a nawet trzeba powiedzieć, że obrośło już w bogatą literaturę (Szutta 2017, s. 27–53). W tym punkcie chodzi o coś bardziej skromnego, a mianowicie o stwierdzenie, że spór pomiędzy etyką normatywną a etyką cnoty jest w dużej mierze sporem pozornym, jak często przydarza się sporom akademickim. Etyka normatywna i etyka cnoty dają się scalić, gdy uwzględni się, że obydwa paradygmaty odwołują się do różnych warstw doświadczenia moralnego (Wojtyła 1991, s. 23–24; Wierzbicki 2021, s. 70–75). Chociaż w dyskusjach etyków przedstawiano je często jako paradygmaty konkurujące ze sobą, faktycznie w pełniejszej intuicji etycznej norma i cnota przenikają się. Fakt, że geneza współczesnego renesansu etyki cnoty wiąże się z próbą wyjścia z praktycznego impasu, do jakiego prowadziły rozbieżne systemy etyczne, takie jak deontologizm i konsekwencjalizm, nie wystarcza jeszcze do tego, aby twierdzić, że etyka cnoty w ogóle nie ma podstaw normatywnych.

Warto przypomnieć, że gdy Elizabeth Anscombe w swym krytycznym i pionierskim dla rozwoju współczesnej etyki cnoty artykule przeciwstawiała etykę cnoty nowoczesnej etyce normatywnej, miała na uwadze z jednej strony przemiany mentalnościowe w epoce sekularyzacji, gdy wraz z zanikiem idei Boga sens traciła również idea prawa, a z drugiej praktyczną niestosowalność norm uzasadnianych na gruncie obydwu konkurujących ze sobą doktryn normatywnych. Nie chodziło jej jednak ani o odrzucenie porządku normatywnego, ani o ostre przeciwstawienie normy i cnoty; w jej rozumieniu cnota jako empiryczny fakt moralny sama miała być normą.

Pozostaje zatem szukać „norm” w ludzkich cnotach: tak jak człowiek posiada pewną liczbę zębów, która z pewnością nie jest średnią z liczby zębów jednostek, lecz przysługuje gatunkowi, tak też być może gatunek „człowiek”, ujmowany nie w sposób biologiczny, lecz z punktu widzenia myślenia i wybierania w różnych sferach życia – władz, zdolności i użycia potrzebnych rzeczy – „ma” takie a takie cnoty; i ten „człowiek” wyposażony w kompletny zbiór cnót, stanowi „normę”, tak jak – powiedzmy – normę stanowi człowiek z kompletną liczbą zębów (Anscombe 2010, s. 54).

Społeczeństwo liberalne nie musi zapożyczać cnót obywatelskich z jakiegokolwiek doktryny, jaką wyznają jego członkowie, ono wytwarza w nich cnoty obywatelskie dzięki ich poczuciu sprawiedliwości, które stymuluje ich charaktery. Klasyczne – wywodzące się z etyki Arystotelesa – pojęcie cnoty jako stałej dyspozycji nabywanej wskutek doświadczenia życiowego, rozwijającego ludzki umysł i wolę, tłumaczy zakorzenienie cnót w życiu jednostkowym i społecznym. Przyjmując Rawlowskie rozdzielenie cnót obywatelskich i cnót opartych na filozoficznej i religijnej interpretacji dobra, nie należy tych dwóch zbiorów sztucznie oddzielać w życiu konkretnego człowieka. Rawls bowiem mówi tylko tyle, że pojęcie obywatelskości oraz dopełniające je pojęcie nieposłuszeństwa obywatelskiego należy wyprowadzić z samej koncepcji sprawiedliwości. Kiedy jednak mowa o realnych cnotach obywatelskich, nie powinno się kwestionować wpływu rozległych koncepcji dobra na powstawanie i umacnianie tych cnót w określonym społeczeństwie. Co więcej, odrębne w stosunku do państwa filozofie i religie mogą stawać się czynnikiem faktycznego kształtowania cnót obywatelskich, mogą inspirować i utwierdzać obywateli jako osoby do aktywności na rzecz sprawiedliwego państwa. Ponieważ liberalizm cechuje się doktrynalną neutralnością, sprzeczne z tym pryncypium byłoby traktowanie liberalizmu jako doktryny aksjologicznego ekskluzywizmu. Rozległe koncepcje dobra nie są ani konieczne, ani przydatne dla konstytucyjnej genezy państwa, natomiast są one zdolne zasilać egzystencjalną autentycznością dynamikę cnót obywatelskich, dzięki której dobrze urządzone państwo otrzymuje spistość równocześnie w swych instytucjach, jak i charakterach moralnych swych obywateli.

Bibliografia

- Anscombe G.E.M. (2010), *Nowożytna filozofia moralności*, przeł. M. Roszyk, „Ethos” 4 (92).
- Arendt H. (1969), *On Violence*, New York: Harcourt, Brace & World.
- Arendt H. (1991), *O rewolucji*, przeł. M. Godyń, Kraków: Wydawnictwo X – Dom Wydawniczy Totus.
- Arendt H. (1993), *Korzenie totalitaryzmu*, przeł. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa: Niezależna Oficyna Wydawnicza.
- Hobbes T. (2005), *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lazari-Pawłowska I. (1990), *Etyczne aspekty obywatelskiego sprzeciwu*, „Etyka” 25.
- Porębski Cz. (1999), *Umowa społeczna. Renesans idei*, Kraków: Znak.
- Rawls J. (1994), *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Rawls J. (1998), *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Rawls J. (2010), *Wykłady z historii filozofii polityki*, przeł. S. Szymański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Snyder T. (2019), *Droga do niewolności. Rosja, Europa, Ameryka*, przeł. B. Pietrzyk, Kraków: Znak.
- Szutta N. (2017), *Czy istnieje coś, co zwiemy moralnym charakterem i cnotą?*, Lublin: Academicon.
- Thoreau H.D. (1983), *Obywatelskie nieposłuszeństwo*, w: tenże, *Życie bez zasad. Eseje*, przeł. H. Cieplińska, Warszawa: Czytelnik.
- Wierzbicki A.M. (1992), *The Ethics of Struggle for Liberation*, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Wierzbicki A.M. (2021), *Osoba i moralność*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Wożyła K. (1991), *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin: Instytut Jana Pawła II KUL.

A l f r e d M a r e k W i e r z b i c k i

John Rawls on the constitutional theory of civil disobedience

Keywords: *civil disobedience, constitution, duty, justice, normative ethics, virtue ethics*

John Rawls develops and precisely defines the concept of civil disobedience which had emerged from the American tradition of democracy and was already discussed in the 19th century by H.D. Thoreau. It is a part of a theory of 'justice as fairness' and it rigidly supports the conditions of resistance to the state employed in the effort to sustain moral order in the practice of democracy. This effort cannot be interpreted as a revolutionary rebellion against the state and law, for it aspires to implement a kind of reform which aims at a restoration of justice whenever it is deeply neglected or violated. In the nub of this theory lies the claim of the importance of the civil conscience as formed by the principles of constitution which reflect the principles of justice without presupposing an extended theory of good. The normative paradigm of ethics, according to which Rawls presents his theory of justice, should be complemented by virtue ethics, argues the author, and points to that the absence of civil virtues manifested deplorably in the present weakness of liberal democracy in the face of the growing pressure from populism.