

PAWEŁ JABŁOŃSKI

ORCID: 0000-0002-9562-4419

Uniwersytet Wrocławski

pawel.jablonski@uwr.edu.pl

Utrata legitymizacji prawa według koncepcji Ronalda Dworkina

Słowa kluczowe: Ronald Dworkin, zobowiązanie polityczne, szacunek dla prawa, równa troska i poszanowanie.

THE LOSS OF LEGITIMACY OF LAW ACCORDING TO RONALD DWORKIN'S THEORY

Abstract

The aim of the paper is to analyse the answer that Dworkin's philosophy of law provides to the following question: what is the threshold of wickedness of the legal order that excuses citizens from the moral obligation to obey the law? This is not a problem of civil disobedience (which only contests a particular decision of making or applying the law), but a situation in which the whole political-legal system is the object of moral contestation.

The task will be carried out in three steps. In the first one, I will outline Dworkin's theory of political obligation, situating it in the broader framework of the debate on this obligation. In the second step, I will analyse one of the main elements of this theory, namely the legitimacy of the legal order. As a third step, I will draw attention to a rather — as it seems — surprising similarity between Dworkin's argumentation and Radbruch's formula.

Keywords: Ronald Dworkin, political obligation, respect for law, equal concern and respect.

Wprowadzenie

W *Justice for Hedgehogs*, pracy wskazywanej jako najważniejsze dzieło Ronalda Dworkina¹, amerykański filozof stwierdza: „The ancient jurisprudential

¹ S. Guest, *Ronald Dworkin*, Palo Alto 2013, s. 25.

problem of evil law is sadly close to a verbal dispute” („stary prawniczy problem złego prawa jest nieszczęśliwie bliski sporowi o słowa”)². W świetle lektury całości tej oraz innych prac Dworkina jest jasne, że w przytoczonych słowach chodzi nie o przewartościowanie samej problematyki złego prawa, lecz o odrzucenie pewnego sposobu jej podejmowania. Zakwestionowany zostaje mianowicie sens toczenia sporu o to, czy skrajnie niegodziwe prawo wciąż jeszcze jest prawem, czy też z racji rzeczowej właściwości status taki traci. To tradycyjne pytanie, na którym opiera się debata między pozytywizmem prawniczym a doktrynami prawa natury, traktowane jest przez Dworkina jako nadmiernie dramatyzowany wybór między dwoma różnymi słownikami teoretycznymi³. Z punktu widzenia przyjętych przez niego założeń, takich jak odrzucenie punktu Archimedesowego czy uznanie interpretacyjnego charakteru pojęć, prowadzenie tak skonstruowanego sporu jest zajęciem mało obiecującym. Wedle autora *Justice for Hedgehogs* — będącego wbrew pozorom znacznie bliżej filozoficznego pragmatyzmu niż realizmu⁴ — rzeczywista stawka tej debaty jest niewielka. Ani bowiem pozytywiści nie twierdzą (dodajmy: wbrew powracającym w tej sprawie nieporozumieniom), że skrajnie niegodziwego prawa należy przestrzegać, ani też zwolennicy doktryn prawno-naturalnych nie przyjmują, iż odebranie wyników takiego prawodawstwa statusu prawa zlikwiduje jego szkodliwe konsekwencje.

Teoretycznie zorientowane pytanie o status złego prawa zostaje przeorganizowane w myśleniu Dworkinowskim na zagadnienie o charakterze praktycznym. Zasadnicza kwestia jest tu następująca: gdzie znajduje się granica niegodziwości porządku prawnego, po przekroczeniu której przestaje on zasługiwać na szacunek obywateli? W celu uniknięcia nieporozumień warto zwrócić uwagę, że znaczenie zasad prawa dla sposobu rekonstrukcji treści poszczególnych jego reguł nie czyni go odpornym na rozwiązania skrajnie niesprawiedliwe. Jak trafnie podnosi David Dyzenhaus, może się okazać, że zrekonstruowana w najlepszej wierze i z najwyższą starannością aksjologiczna struktura głęboka jakiegoś systemu prawnego stanowi zbiór zasad, które z punktu widzenia moralności powinny być odrzucone⁵. W tym kontekście przypomina on, że sytuacja taka miała miejsce w Republice Południowej Afryki za czasów apartheidu (1948–1994), kiedy najbardziej adekwatnym, to jest najlepiej przystającym do empirii przepisów, uzasadnieniem obowiązujących regulacji prawnych była ideologia przyjmująca rasową nierówność ludzi.

² R. Dworkin, *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011, s. 412.

³ *Ibidem*, s. 410–412.

⁴ Na temat związków teorii Dworkina z perspektywą filozoficznego pragmatyzmu zob. H. Nye, *Staying Busy While Doing Nothing? Dworkin's Complicated Relationship with Pragmatism*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 29, 2016, nr 1.

⁵ D. Dyzenhaus, *Dworkin and Unjust Law*, [w:] *The Legacy of Ronald Dworkin*, red. W. Waluchow, S. Sciaraffa, Oxford 2016, s. 134.

Celem niniejszego artykułu jest analiza odpowiedzi, jakiej filozofia Dworkinowska dostarcza na wspomniane pytanie o próg niegodziwości porządku prawnego, którego przekroczenie przez prawodawcę zwalnia obywateli z moralnej powinności szanowania prawa. W celu uniknięcia nieporozumień, podkreślimy, że nie chodzi tu o związaną z problematyką obywatelskiego nieposłuszeństwa odmowę podporządkowania się jakiejś konkretnej decyzji tworzenia lub stosowania prawa, przy jednoczesnym zachowaniu respektu dla całości systemu polityczno-prawnego, lecz o taką sytuację, w której przedmiotem moralnej kontestacji jest sam ten system.

Wskazane zadanie zostanie przeprowadzone w trzech krokach. W pierwszym z nich zarysuję schemat wypracowanej przez Dworkina teorii zobowiązania politycznego, lokując ją w szerszych ramach toczzonej w sprawie tego zobowiązania debaty. Krok drugi polegać będzie na bliższej analizie jednego z głównych elementów rzeczzonego schematu, to jest teorii legitymizacji porządku prawnego. Całość zamknie krótka uwaga końcowa, wskazująca na pewien dość — jak się wydaje — zaskakujący rys podobieństwa jaki zachodzi między argumentacją Dworkina a formułą Radbrucha.

Zobowiązanie polityczne

Podstawowym zagadnieniem rozpatrywanym przez teorię zobowiązania politycznego jest pytanie o to, czy bycie członkiem jakiejś wspólnoty politycznej, w szczególności zaś wspólnoty państwowej, jest źródłem dodatkowych zobowiązań moralnych, pośród których pierwszym i najważniejszym jest zobowiązanie do przestrzegania porządku prawnego. Ujmując sprawę nieco precyzyjniej, chodzi tu o kilka powiązanych z sobą i wzajemnie się dopełniających kwestii. Czy w ogóle istnieje coś takiego jak moralny obowiązek przestrzegania prawa? A jeśli tak, to z czego on wynika? Czy rzeczywiście ma on charakter moralny, czy też może bardziej przekonująco jest go ujmować w jakiś inny sposób? Czym różni się ten obowiązek od innych powodów do przestrzegania prawa, takich jak na przykład przyzwyczajenie, zbieżność wymogów prawa z innym uznanym przez daną jednostkę systemem aksjologicznym, obawa przed karą, konformizm czy też jakiegoś innego jeszcze rodzaju kalkulacje zysków i strat? Zauważmy przy tym, że odpowiedź, wedle której źródłem tego obowiązku jest samo prawo, wciąłaby nas w błędne koło, ponieważ powinność poważnego traktowania prawa ma być wnioskiem, nie może ona służyć jako przesłanka.

Znaczenie tych pytań wzrastało przez wieki w kulturze zachodniej za sprawą kilku czynników, wśród których można wskazać — bez roszczeń do podania listy wyczerpującej — takie okoliczności jak: zniknięcie sakralnej legitymizacji prawa, oświeceniowa przemiana poddanego w obywatela czy odrzucenie modelu prawa jako obwarowanego sankcją rozkazu suwerena. Problem wyjaśnienia

zobowiązania politycznego rysuje się szczególnie ostro na gruncie tradycji liberalnej, w związku z potencjalnym napięciem między gloryfikowaną w niej wolnością jednostki z jednej strony a respektowaniem ograniczającego tę wolność prawa z drugiej. W tym kontekście używa się czasem nawet określenia „the liberal problem of political obligation”⁶, co sugerowałoby — nieco chyba przesadnie — już nie tylko to, że kwestia ta jest szczególnie ważna dla tradycji liberalnej, lecz więcej — że przez tradycję tę jest fundowana.

Współcześnie spektrum odpowiedzi na wskazane wyżej pytania rozciąga się od anarchizujących negacji istnienia czegoś takiego, jak moralny obowiązek przestrzegania prawa, aż do komunitarystycznej afirmacji tej powinności w sposób najbardziej zdecydowany z możliwych, to jest poprzez odmowę jego tematyizacji. Jak pisze Richard Dagger, na gruncie komunitarystycznym polityczne zobowiązanie do przestrzegania prawa „is something that ‘goes without saying’” („jest czymś, co nie wymaga tłumaczenia”)⁷ — w znającej wyjątki zasadzie nie debatują oni na ten temat. W ramach wspomnianych podejść anarchizujących wyróżnia się dwa warianty — mocniejszy i słabszy⁸. Wedle pierwszego z nich, reprezentowanego przez Robera Paula Wolffa⁹, nie tylko nie sformułowano jakichś przekonujących argumentów na rzecz twierdzenia, że istnieje moralne zobowiązanie do przestrzegania prawa, ale też sformułowanie ich nie jest możliwe, a to dlatego, że blankietowy obowiązek legalizmu sprzeczny jest z ideą moralnej odpowiedzialności człowieka za własne czyny. Wedle słabszej wersji anarchizmu, reprezentowanego przez Alana Johna Simonsa, autora klasycznej już dziś rozprawy *Moral Principles and Political Obligations*¹⁰, twierdzi się natomiast tylko tyle, że żadne ze sformułowanych dotychczas uzasadnień na rzecz istnienia moralnego obowiązku przestrzegania prawa nie wypada przekonująco, co nie przesądza jednak, że wiarygodnego uzasadnienia sformułować się nie da. Warto przy tym podkreślić, że wskazane postawy anarchistyczne nie oznaczają namowy do programowego łamania prawa, a oznaczają jedynie, że w mniej lub bardziej świadomie przeprowadzanym rachunku „za” i „przeciw” dostosowaniu się do wymogów konkretnej regulacji argument z „moralnej powinności przestrzegania prawa” nie ma znaczenia. Jeśli więc anarchista powstrzyma się od określonych zachowań zakazanych przez prawo, to nie z szacunku dla niego, lecz z innych powodów, takich na przykład jak obawa przed wyrządzeniem krzywdy innym, strach przed sankcją czy też kierując się innego jeszcze typu motywacją. W tym sensie można zaryzykować twierdzenie, że „nieświadomy anarchizm” jest znacznie szerzej występująca postawą niż *prima facie* mogłoby się to wydawać.

⁶ Ch.H. Wellman, *Associative Allegiances and Political Obligations*, „Social Theory and Practice” 23, 1997, nr 2, s. 188, 199, 201.

⁷ R. Dagger, *Membership, Fair Play and Political Obligation*, „Political Studies” 48, 2000, s. 105.

⁸ *Ibidem*.

⁹ R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1998.

¹⁰ A.J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton 1979.

Między anarchistyczną negacją z jednej strony a komunitarystyczną afirmacją z drugiej lokuje się spektrum stanowisk pośrednich¹¹. Wbrew anarchizmowi przyjmują one, że można rozsądnie mówić o czymś takim jak moralne zobowiązanie do przestrzegania prawa, zaś wobec komunitaryzmowi — że przyjęcie istnienia tego zobowiązania nie jest oczywiste i wymaga argumentacji. W tym zakresie dominującym przez kilka wieków typem odpowiedzi były różnego rodzaju teorie umowy społecznej. Tacy filozofowie jak Thomas Hobbes, John Locke czy Jean-Jacques Rousseau nawiązywali do idei kontraktu społecznego, przy czym różnili się oni w sposobie ujmowania jego charakteru, motywów zawarcia oraz granic wynikającego z niego obowiązku posłuszeństwa prawu¹². Współczesne teorie zgody starają się łagodzić spekulatywność i kontrintuicyjność tego typu uzasadnienia poprzez redefinicję samej zgody, ujmując ją w takich kategoriach jak „hipotetyczna”, „milcząca” czy „domniemywana”. Innym popularnym typem odpowiedzi na pytanie o źródło obowiązku przestrzegania prawa jest rozwinięty przez Johna Rawlsa i Herberta L. Harta argument z *fair play*¹³. Rdzeń tego uzasadnienia zakłada, że skoro jednostka czerpie korzyści z funkcjonowania systemu prawnego (na przykład w postaci bezpieczeństwa), to powinna także przyczyniać się do jego podtrzymywania poprzez przestrzeganie prawa. W przeciwnym razie dochodzi do sytuacji pasożytniczej czy też „pasażera na gapę”, który to sposób funkcjonowania jest możliwy tylko dzięki temu, że nie wszyscy tak działają. Dość podobnie skonstruowany jest argument z wdzięczności, który już bez „podskórnego nawiązania” do Kantowskiej zasady generalizacji odwołuje się do powinności rewanżowania się wspólnocie politycznej za zaznane od niej dobra.

Dworkin krytycznie podchodził do wszystkich zarysowanych wyżej stanowisk¹⁴ i przedstawił własną propozycję uzasadnienia zobowiązania politycznego. Wypracowane przez niego rozwiązanie ujmowane jest często jako jeden z wariantów teorii określonego typu, to jest takiego, który klucza upatruje w idei więzi wspólnotowych. Odwoływanie się do niej w kontekście szacunku dla prawa stało się popularne w latach dziewięćdziesiątych minionego wieku i postrzegane jest jako odpowiedź na podejście komunitarystyczne w tym mianowicie sensie, że anektuje ona element „komunitarystycznej wrażliwości” na wspólnotę, nie przechodząc zarazem na komunitarystyczne pozycje¹⁵. Rozwiązanie proponowane przez Dworkina wpisuje się zatem w pewien typ teorii reprezentowany także przez niektórych innych badaczy, jak na przykład Margaret Gilbert, John Horton

¹¹ W polskiej literaturze przegląd takich stanowisk można znaleźć w: T. Pietrzykowski, *Etyczne problemy prawa. Zarys wykładu*, Katowice 2005, s. 391–453.

¹² Zob. T.H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener 1999, s. 32–60.

¹³ Zob. A.J. Simmons, *Moral Principles...*, s. 101–142.

¹⁴ R. Dworkin, *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa 2006, s. 194–197; *idem*, *Justice for...*, s. 317–319.

¹⁵ R. Dagger, *op. cit.*, s. 104–105; D. Makrośńska, *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship*, London 2012, s. 67.

i Michale Hardimon¹⁶. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że takie jej ulokowanie — podobnie zresztą jak ujmowanie pozostałych wskazanych autorów jako reprezentantów jednego typu stanowiska — jest dosyć zwodnicze. W przypadku Dworkina podstawowa różnica w stosunku do reszty wymienionych badaczy polega na tym, że jakkolwiek „więzi wspólnotowe” pełnią w argumentacji amerykańskiego klasyka istotną rolę, to nie one dostarczają — by tak rzec — podstawowego impulsu normatywnego dla powinności przestrzegania prawa¹⁷. Odmienność ta czasem jest nawet wskazywana jako brak konsekwencji Dworkina w przyjmowaniu perspektywy wspólnotowej¹⁸, który to zarzut wydaje się być jednak błędnie adresowany, ponieważ przyporządkowanie teorii Dworkina do typu wspólnotowego jest dziełem komentatorów, nie zaś jego samego.

Jak zatem wygląda argumentacja autora *Justice for Hedgehogs*? Zacząć trzeba od odnotowania i podkreślenia tego, na co on sam zwraca uwagę, to jest że budowana przez niego teoria zobowiązania politycznego derywowana jest z bardziej podstawowych rozstrzygnięć jego filozofii¹⁹. W przypadku dorobku Dworkina mamy bowiem do czynienia z rozbudowanym i przez lata przekształcanym systemem filozoficznym, w którym poszczególne części wzajemnie do siebie odsyłają. O ile do czasu wydania *Justice for Hedgehogs* czytelnicy musieli sami składać poszczególne segmenty teoretyczne opracowywane przez amerykańskiego klasyka, o tyle w rzeczonej pracy otrzymują już oni mapę całego systemu, zawierającą nie tylko nowe elementy, ale też autorską lokalizację tych wcześniej opracowanych.

Ujmując rzecz ogólnie, schemat Dworkinowskiej argumentacji jest następujący²⁰. Najbardziej podstawowym poziomem myślenia o wartościach jest etyka, ujmowana jako refleksja o dobrym życiu i bezpośrednio dotycząca tego, jak człowiek powinien traktować samego siebie. Z rozstrzygnięć etycznych derywowane są rozstrzygnięcia drugiego z poziomów myślenia o wartościach, to jest moralności, która ujmowana jest przez Dworkina jako refleksja o tym jak traktować innych ludzi. Z etycznej powinności szacunku dla samego siebie wyprowadzana jest moralna powinność szacunku dla innych ludzi. Rdzeniem tego interpretacyjnego przejścia jest schemat Kantowski, wedle którego szacunek dla samego siebie nie polega na folgowaniu egoizmowi i zachciankom, lecz na rozpoznaniu realności własnej podmiotowości i własnego człowieczeństwa, co nie jest możliwe bez rozpoznania tego samego u innych osób²¹. Pełniące funkcję

¹⁶ R. Dagger, *op. cit.*, s. 105–106.

¹⁷ Zwracają na to uwagę: D. Makrośńska, *op. cit.*, s. 91; A.J. Simmons, *Associative Political Obligations*, „Ethics” 106, 1996, nr 2, s. 266; L. Green, *Associative Obligations and the State*, [w:] *Dworkin and his Critics: with replies by Dworkin*, red. J. Burley, Hoboken 2004, s. 271.

¹⁸ R. Dagger, *op. cit.*, s. 110–112; A.J. Simmons, *Associative Political...*, s. 260; Ch.H. Wellman, *op. cit.*, s. 191–193.

¹⁹ R. Dworkin, *Ronald Dworkin Replies*, [w:] *Dworkin and his Critics...*, s. 378.

²⁰ Zob. R. Dworkin, *Justice for...*, s. 189–324.

²¹ *Ibidem*, s. 266.

przesłanki twierdzenie o etycznej powinności szacunku dla samego siebie nie ma przy tym statusu jakiegś podlegającej naukowemu dowodzeniu konstatacji opisującej „prawdziwą strukturę świata”, lecz jest pewnym zakorzenionym w idei odpowiedzialności wyborem aksjologicznym.

Dalej, derywowana z etyki moralna zasada szacunku dla życia innych oraz ich autonomii służy Dworkinowi za podstawę wyprowadzenia dwóch elementarnych obowiązków wobec nich, to jest ograniczonego obowiązku pomocy (jeśli jej udzielenie nie łączy się z dużym ryzykiem dla udzielającego, a jednocześnie niebezpieczeństwo w jakim znalazła się inna osoba jest poważne) oraz obowiązku powstrzymania się od wyrządzania im krzywdy. Ta względnie prosta sytuacja normatywna komplikuje się w przypadku postępowania wobec tych, z którymi łączą nas pewne specjalne relacje, dzielone na „performatywne” i „stowarzyszeniowe” (*associational*). Chodzi tu zatem o zobowiązania związane ze złożeniem obietnicy oraz kluczowe dla interesującej nas problematyki powinności związane z uczestnictwem w jakiegś wspólnocie²². Wspólnota ta może przybierać różne postaci, Dworkin wymienia w tym kontekście między innymi rodzinę, przyjaciół, znajomych czy wspólnotę pracowników przedsiębiorstwa. Chodzi więc o bardzo rozmaite grupy, różniące się pod takimi względami jak choćby wielkość, struktura, rodzaj i siła więzi czy znaczenie dla poszczególnych jednostek. Niemniej jednak wspólną cechą takich grup jest to, że ich funkcjonowanie łączy się z wykształceniem się pewnych oczekiwań wobec tworzących je jednostek. Historycznie przygodny charakter tych oczekiwań oraz ich uwikłanie w konwencje nie umniejsza ich realności. Tym samym, wedle Dworkina, dochodzi tutaj do „kreatywnej interakcji między naszą bardzo ogólną odpowiedzialnością za to, by nie krzywdzić innych ludzi a praktykami społecznymi, które czelują [*refine*] tę odpowiedzialność”²³.

Bycie uczestnikiem wspólnoty skutkuje nie tylko uzyskaniem dostępu do określonych korzyści, lecz również narażaniem się na pewne szczególne rodzaje szkody, które bez wspólnoty nie byłyby możliwe²⁴. Zauważmy więc, że jakkolwiek z pozoru mogłoby się wydawać, że w gruncie rzeczy mamy tu do czynienia z powtórzeniem w przekształconej nieco wersji argumentu *fair play*, to jednak główny nerw tej argumentacji jest inny. Po pierwsze, nie odwołujemy się tutaj do motywu rewanżu za uzyskane korzyści, lecz do pewnej cechy wspólnoty — mianowicie takiej, że jest ona w stanie wyrządzać tworzącym ją jednostkom szkody, na jakie nie byłyby narażone pozostając poza jej obrębem. Po drugie, o ile argument *fair play* funkcjonuje w ramach retoryki gry wymiennych zysków i strat, o tyle w rozumowaniu Dworkina ważnym elementem pozostaje godność. Pojawia się ona tutaj nie tylko w roli swoistego *Primus motor* całej argumentacji etyczno-moralno-politycznej, lecz również jak najbardziej zagrożone

²² *Ibidem*, s. 311–317.

²³ *Ibidem*, s. 311.

²⁴ *Ibidem*, s. 312.

we wspólnotach dobro. Jak czytamy w *Justice for Hedgehogs*, osoba, która traktuje serio zobowiązania wspólnotowe, dostosowując do nich swoje działania, a jednocześnie spotyka się z brakiem poważnego potraktowania tych zobowiązań przez innych, nie tylko otrzymuje zamiast spodziewanej korzyści rozczarowanie, lecz jej zaangażowanie okazuje się być pewnego rodzaju służalczością (*a kind of subservience*)²⁵. Ujmując to od drugiej strony, istotne naruszanie struktury zobowiązań członków tworzących daną wspólnotę jest formą instrumentalizacji pozostających w niej jednostek. Jak podkreśla jeden z komentatorów, na gruncie koncepcji Dworkinowskiej specyfika zobowiązań wspólnotowych polega na tym, że ich lekceważenie jest formą zdrady osób, z którymi pozostaje się we wspólnotowych relacjach, sama zaś ta zdrada jest formą okazywania pogardy²⁶.

Dworkin zwraca przy tym uwagę na problem potencjalnej sporności zakresu i treści uzasadnionych w ramach danej wspólnoty oczekiwań²⁷. Jeśli do tego dodać jeszcze choćby takie komplikujące obraz czynniki jak możliwość nakładania się zobowiązań wspólnotowych i performatywnych, element walki o zdefiniowanie istoty danej wspólnoty i związanej z nią struktury oczekiwań czy też nachodzenie na siebie różnych wspólnot, to jasne staje się, że zarysowany wyżej model jest bardzo uproszczony. Niemniej jednak wydaje się, że wszystkie te komplikacje nie podważają podstawowej intuicji Dworkina: powinność niekrzywdzenia innych wymaga poważnego potraktowania wspólnoty, w skład której się wchodzi.

Interesujący nas obowiązek przestrzegania prawa traktowany jest przez Dworkina jako rodzaj zobowiązania wynikającego z pozostawania w pewnej konkretnej „relacji stowarzyszeniowej”, to jest przynależenia do określonej wspólnoty politycznej. Co więcej, jest ono wskazywane jako główne zobowiązanie związane z uczestnictwem we wspólnocie politycznej²⁸. Aby jednak zarysowany mechanizm transpozycji zobowiązań z zakresu moralności osobistej na moralno-polityczny obowiązek respektowania prawa był uzasadniony, potrzebny jest drugi — oprócz źródłowego dla całej konstrukcji szacunku jednostki dla siebie — „impuls normatywny” w postaci posiadania przez dany porządek prawny legitymizacji.

Legitymizacja

Tam gdzie kończy się sfera relacji osobistych i moralność osobista przechodzi w polityczną, pojawia się nowy element, który w obszarze tego, co polityczne jest nieunikniony — represyjność. Dworkin podkreśla, że polityka jest immanentnie

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ K.A. Appiah, *Dignity and Global Duty*, „Boston University Law Review” 90, 2010, s. 672.

²⁷ R. Dworkin, *Justice for...*, s. 316–317.

²⁸ *Ibidem*, s. 319; R. Dworkin, *Imperium prawa*, s. 209.

represyjna²⁹, ponieważ łączy się z koniecznością dostosowania do woli innych. To z kolei sprawia, że próg oddzielający moralność osobistą od politycznej jest zarazem miejscem, w którym uznanie ważności każdego ludzkiego życia przekształca się w nieobecny w moralności osobistej wymóg równej troski. Innymi słowy, jako że działania w sferze prywatnej nie są immanentnie związane z represyjnością, zachowanie szacunku dla innych ludzi nie wymaga tam zachowania równej troski. Wstępując zaś w szeroko ujmowanej roli politycznej, a więc pełniąc funkcje publiczne, poruszamy się po obszarze nieuchronnie represyjnym, co z kolei zobowiązuje do zachowania równej troski. Zarazem w obu sferach moralności — osobistej i politycznej — pozostaje zobowiązanie do poszanowania autonomii innych.

Po miejscu, w którym moralność osobista przechodzi w polityczną, kolejnym ważnym progiem w Dworkinowskiej strukturze jest miejsce, w którym moralność polityczna przechodzi w prawo. Element represyjności ulega tu radykalizacji i daleko posuniętej instytucjonalizacji, przyjmując postać możliwości zastosowania przymusu. Związek prawa z dopuszczalnością zastosowania przemocy państwa wobec jednostki traktowany jest przez Dworkina jako najważniejsza cecha prawa³⁰.

Wskazany element represyjności prawa równoważony jest przez wymóg zachowania przez porządek prawny legitymizacji. Dworkin wyróżnia dwa jej elementy. Pierwszy odwołuje się do tego, czy osoby sprawujące władzę we wspólnocie zdobyły ją w sposób legalny. Drugi natomiast opiera się już nie na tym, jak władza jest uzyskana, lecz na tym, jak jest sprawowana³¹. W szczególności chodzi o to, czy wszyscy członkowie wspólnoty politycznej traktowani są z jednakową troską i szacunkiem. Wspólnota, która spełnia te warunki jest legitymizowana do stosowania przymusu wobec swoich członków, a osoby sprawujące w niej władzę do podejmowania związanych z tym decyzji. Na obywatelu takiej wspólnoty ciąży zaś obowiązek moralny — znający wyjątki — przestrzegania jej praw.

Bardzo ważnym elementem proponowanej przez Dworkina konstrukcji jest stopniowalność legitymizacji. Na jednym biegunie znajduje się sytuacja idealna, w której władza danej wspólnoty nie tylko przyjmuje zasadę równej troski i poszanowania, lecz również interpretuje tę zasadę w sposób, który nie budzi poważniejszych zastrzeżeń. Na drugim biegunie znajduje się sytuacja, w której władza w sposób oczywisty odrzuca ideę godności ludzkiej, to jest zasadniczo różnicuje między wartością poszczególnych ludzi. Jako historyczne przykłady Dworkin wskazuje państwa Hitlera i Stalina oraz Republikę Południowej Afryki z czasów prawodawstwa apartheidu. Pomiędzy tymi biegunami znajduje się jednak jeszcze trzeci obszar, w którym wspólnota nie odrzuca idei godności ludzkiej, natomiast

²⁹ R. Dworkin, *Keynote Address. „Justice for Hedgehogs”*, „Boston University Law Review” 90, 2010, s. 476.

³⁰ Zob. Z. Pulka, *Hart–Dworkin — dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Przegląd Prawa i Administracji” 42, Wrocław 1999, s. 32–33.

³¹ R. Dworkin, *Justice for...*, s. 321.

realizuje ją w sposób mniej lub bardziej kontrowersyjny czy niedoskonały. Trzeba przy tym zaznaczyć, że wspomniana stopniowalność legitymizacji nie polega tylko na wydzieleniu tych trzech sfer, lecz także — i przede wszystkim — na tym, że również w ramach tej trzeciej, pośredniej sfery, występuje daleko posunięta niejednorodność. Lokujące się w niej wspólnoty polityczne różnią się nie tylko pod względem pieczołowitości, z jaką uznają zasadę równej troski i poszanowania (czy też po prostu uznają — na bardziej abstrakcyjnym poziomie — godność ludzką), lecz także pod względem sposobu jej interpretacji oraz wyprowadzanych z niej konsekwencji oraz uwarunkowań kulturowych i historycznych, specyfikujących każdorazowo sytuację. Dworkin nie ma wątpliwości co do tego, że ocena siły legitymizacji wspólnot lokujących się w środkowym obszarze jest zwykle kontrowersyjna, uwikłana w kwestie interpretacyjne, zaś sposób derywacji z idei równej troski i szacunku uzasadnienia rozwiązań konkretnych problemów społecznych jest sporny³². Znacznie istotniejsze jest jednak to, że mniej sporny jest próg oddzielający ów środkowy obszar od tych sytuacji, w których wspólnota polityczna odrzuca ideę godności ludzkiej. W odniesieniu do takiej wspólnoty nie można rozsądnie twierdzić, że istnieje w niej coś takiego, jak moralne zobowiązanie do przestrzegania prawa. Zobowiązanie takie istnieje natomiast we wspólnotach z obszaru środkowego, co nie oznacza jednak, że nie może być ono uchylone w odniesieniu do konkretnych, pojedynczych regulacji³³.

Wobec proponowanego w koncepcji Dworkina uzasadnienia obowiązku posłuszeństwa prawu podnosi się zastrzeżenie, wedle którego na gruncie jej założeń trzeba by przyjąć, że w zdecydowanej większości społeczeństw, tak tych z przeszłości, jak i współczesnych, państwo nie spełnia testu legitymizacji, a zatem jego obywatele nie mieli i nie mają moralnego obowiązku respektowania prawa. Innymi słowy, sytuacja, w której państwo traktuje swoich obywateli z równą troską i szacunkiem, jeśli w ogóle się zdarza — stanowi wyjątek, a nie regułę, co z kolei sprawia, że i moralne zobowiązanie do posłuszeństwa prawu jest czymś rzadkim i nietypowym. W tym kontekście argumentacja Dworkina jawi się raczej jako „paliwo” do radykalnej krytyki większości społeczeństw i delegitymizacji porządków prawnych niż jako teoretyczne ugruntowanie obowiązku przestrzegania prawa³⁴. W szczególności wskazuje się, że na gruncie przyjętej przez niego konstrukcji legitymizacja współczesnych Stanów Zjednoczonych byłaby wątpliwa³⁵. W odpowiedzi na taki sposób odczytania, Dworkin podkreśla kluczowe

³² *Ibidem*, s. 330.

³³ Uchylenie takie łączy się z teorią obywatelskiego nieposłuszeństwa, której tutaj z braku miejsca nie omawiam — zob. R. Dworkin, *Biorąc prawa poważnie*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 1998, s. 370–399; *idem*, *A Matter of Principle*, Cambridge, MA 1985, s. 104–116. Zob. też M. Pełka, *Konflikt uprawnień w teorii prawa Ronalda Dworkina*, Warszawa 2012, s. 289–300.

³⁴ Zob. S. Sreedhar, C. Delmas, *State Legitimacy and Political Obligation in Justice for Hedgehogs: The Radical Potential of Dworkinian Dignity*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2.

³⁵ *Ibidem*, s. 755.

znaczenie stopniowości legitymizacji oraz przypomina o potrzebie odróżnienia między sytuacją, w której wspólnota odrzuca ideę godności ludzkiej, a taką, w której realizuje ją w niepełny czy niedoskonały sposób³⁶.

Wskazywana kontrowersja wydaje się istotna, gdyż pozwala lepiej odśłonić specyfikę Dworkinowskiego sposobu myślenia o prawie. Oczywiście można przyjąć radykalną interpretację formułowanego przez niego wymogu legitymizacji, ale byłoby to nieroztropne. Po pierwsze bowiem, przy takiej interpretacji okazuje się, że trzeba odrzucić albo samą konstrukcję teoretyczną, jako naiwną i nieaplikowalną, albo odmówić większości znanych nam wspólnot politycznych legitymizacji do stosowania przymusu. Po drugie, taka interpretacyjna radykalizacja kryteriów moralnych paradoksalnie sprzyja legitymizowaniu systemów najbardziej opresyjnych. Jeśli bowiem okazuje się, że są one tak samo kwalifikowane jak większość innych wspólnot, to sama ta kwalifikacja traci na znaczeniu. Ostatecznie, w wartościującym podziale wspólnot na te, które w jakiś sposób uchylają godności ludzkiej oraz te, które czynią zadość radykalnie i bezkompromisowo interpretowanym wymogom moralnym, wszystkie wspólnoty znajdują się po tej samej stronie. Projekt Dworkina starannie unika tego typu pułapek. Konstruuje on teorię w ten sposób, by z jednej strony dostarczała ona argumentów na rzecz zmian i ciągłej poprawy wspólnot politycznych, ale by zarazem z drugiej pozwalała doceniać i bronić tego, co już udało się cywilizacyjnie osiągnąć. Dlatego też pewnego rodzaju polityczno-moralna cierpliwość, gotowość do uwzględnienia specyfiki kulturowej danej wspólnoty, wyrozumienie dla wielości sposobów interpretacji równej troski i poszanowania — wszystko to jest ważnym elementem tego, co Dworkin traktuje jako odpowiedzialne rozwijanie sieci interpretacyjnej. W szczególności zaś istotne jest odróżnienie sytuacji, w której jakaś wspólnota realizuje podstawową zasadę moralną w sposób wysoce niedoskonały od sytuacji, w której ją jawnie lub skrycie odrzuca.

Uwaga końcowa

Warto zauważyć, że myślenie Dworkina jest pod istotnym względem zbliżone do konstatacji Radbrucha poczynionej w słynnej formule, a dokładnie w tej jej części, która określana jest mianem formuły odmowy³⁷. Obaj zgadzają się co do tego, że istnieje taki stopień nieprawości porządku prawnego, którego rozpoznanie nie powinno budzić żadnych rozsądnych wątpliwości i który powinien skutkować odmową zastosowania się do niego. Obaj też — co warto podkreślić — łączą go z rozpoznaniem występowania braku dobrych intencji prawodawcy. W przypadku Radbrucha brak ten ujmowany jest jako sytuacja, w której prawodawca świadomie

³⁶ R. Dworkin, *Response*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2 s. 1075–1076.

³⁷ Zob. G. Radbruch, *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo* (Dodatek 3), [w:] *idem*, *Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2009, s. 250.

nie dąży do sprawiedliwości i lekceważy fundującą ją ideę równości. W przypadku Dworkina brak dobrych intencji prawodawcy oznacza porzucenie przez niego idei równej troski i poszanowania, a więc odrzucenie wartości godności ludzkiej. Zasadnicza różnica między tymi stanowiskami polega natomiast na wyciągnięciu odmiennych konsekwencji ontologicznych. W teorii Radbrucha ujawnienie się braku dobrych intencji prawodawcy łączyło się z zastosowaniem wspomnianej formuły odmowy, która oznaczała już nie samo odmówienie prawu obowiązywania (jak w formule uciążliwości)³⁸, lecz brak rozpoznania wyniku działania prawodawcy jako prawa. Wedle Radbrucha taka władza nie tworzy prawa, lecz coś „prawopodobnego”. Dworkin jest natomiast w tej sprawie znacznie ostrożniejszy. Jego zdaniem nie warto się spierać o to, czy jeszcze mamy do czynienia z prawem, czy już nie, kluczowa jest natomiast konsekwencja praktyczna — rozpoznanie braku moralnego zobowiązania do traktowania przez jednostkę poważnie takiego prawa, które nie traktuje poważnie jednostki. Nie oznacza to, że na gruncie filozofii Dworkina jedyną adekwatną odpowiedzią na przekroczenie takiego progu przez prawodawcę jest rewolucja lub zbrojna interwencja innej wspólnoty politycznej. Oznacza natomiast to, że w sytuacji rzeczzonego przekroczenia, w całym skomplikowanym i nie do końca przejrzystym splocie czynników ukierunkowujących sposób postępowania, argument z moralnego obowiązku szacunku dla takiego prawa nie powinien mieć znaczenia, jako że na szacunek ono w takim przypadku nie zasługuje.

Jak trafnie zauważa Zbigniew Pulka, teoria Dworkinowska to „koncepcja przeciwstawna wobec instrumentalnej wizji prawa”³⁹. Można dodać, że odrzucenie owej instrumentalnej wizji nie na tym polega, że prawo ma przestać pełnić funkcje instrumentalne, ale na tym, że nie może być do nich sprowadzane. Co więcej można nawet zaryzykować tezę, że w dłuższej perspektywie instrumentalna wydolność prawa wymaga, by nie sprowadzać go do samych tylko tych funkcji.

Bibliografia

- Appiah K.A., *Dignity and Global Duty*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2.
Dagger R., *Membership, Fair Play and Political Obligation*, „Political Studies” 48, 2000.
Dworkin R., *Biorąc prawa poważnie*, przeł. J. Kowalski, Warszawa 1998.
Dworkin R., *Imperium prawa*, przeł. J. Winczorek, Warszawa 2006.
Dworkin R., *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, MA 2011.
Dworkin R., *Keynote Address. „Justice for Hedgehogs”*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2.

³⁸ Relację między formułą uciążliwości a formułą odmowy przedstawiłem w: P. Jabłoński, *Formuła Radbrucha w świetle krytyki Herberta L.A. Harta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 42, 2020, nr 2, s. 125–132. Tam też czytelnik znajdzie literaturę dotyczącą tego zagadnienia.

³⁹ Z. Pulka, *Legitymizacja państwa w prawoznawstwie*, Wrocław 1996, s. 193.

- Dworkin R., *A Matter of Principle*, Cambridge, MA 1985.
- Dworkin R., *Response*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2.
- Dworkin R., *Ronald Dworkin Replies*, [w:] *Dworkin and his Critics: with replies by Dworkin*, red. J. Burley, Hoboken 2004.
- Dyzenhaus D., *Dworkin and Unjust Law*, [w:] *The Legacy of Ronald Dworkin*, red. W. Waluchow, S. Sciaraffa, Oxford 2016.
- Green L., *Associative Obligations and the State*, [w:] *Dworkin and his Critics: with replies by Dworkin*, red. J. Burley, Hoboken 2004.
- Green T.H., *Lectures on the Principles of Political Obligation*, Kitchener 1999.
- Guest S., *Ronald Dworkin*, Palo Alto 2013.
- Jabłoński P., *Formuła Radbrucha w świetle krytyki Herberta L.A. Harta*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 42, 2020, nr 2.
- Makrosińska D., *Rethinking Political Obligation: Moral Principles, Communal Ties, Citizenship*, London 2012.
- Nye H., *Staying Busy While Doing Nothing? Dworkin’s Complicated Relationship with Pragmatism*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 29, 2016, nr 1.
- Pełka M., *Konflikt uprawnień w teorii prawa Ronalda Dworkina*, Warszawa 2012.
- Pietrzykowski T., *Etyczne problemy prawa. Zarys wykładu*, Katowice 2005.
- Pulka Z., *Hart–Dworkin — dwa warianty „wewnętrznego” postrzegania prawa*, „Przegląd Prawa i Administracji” 42, 1999.
- Pulka Z., *Legitymizacja państwa w prawoznawstwie*, Wrocław 1996.
- Radbruch G., *Ustawowe bezprawie i ponadustawowe prawo* (Dodatek 3), [w:] *idem, Filozofia prawa*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2009.
- Simmons A.J., *Associative Political Obligations*, „Ethics” 106, 1996, nr 2.
- Simmons A.J., *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton 1979.
- Sreedhar S., Delmas C., *State Legitimacy and Political Obligation in Justice for Hedgehogs: The Radical Potential of Dworkinian Dignity*, „Boston University Law Review” 90, 2010, nr 2.
- Wellman Ch.H., *Associative Allegiances and Political Obligations*, „Social Theory and Practice” 23, 1997, nr 2.
- Wolff R.P., *In Defense of Anarchism*, Berkeley 1998.